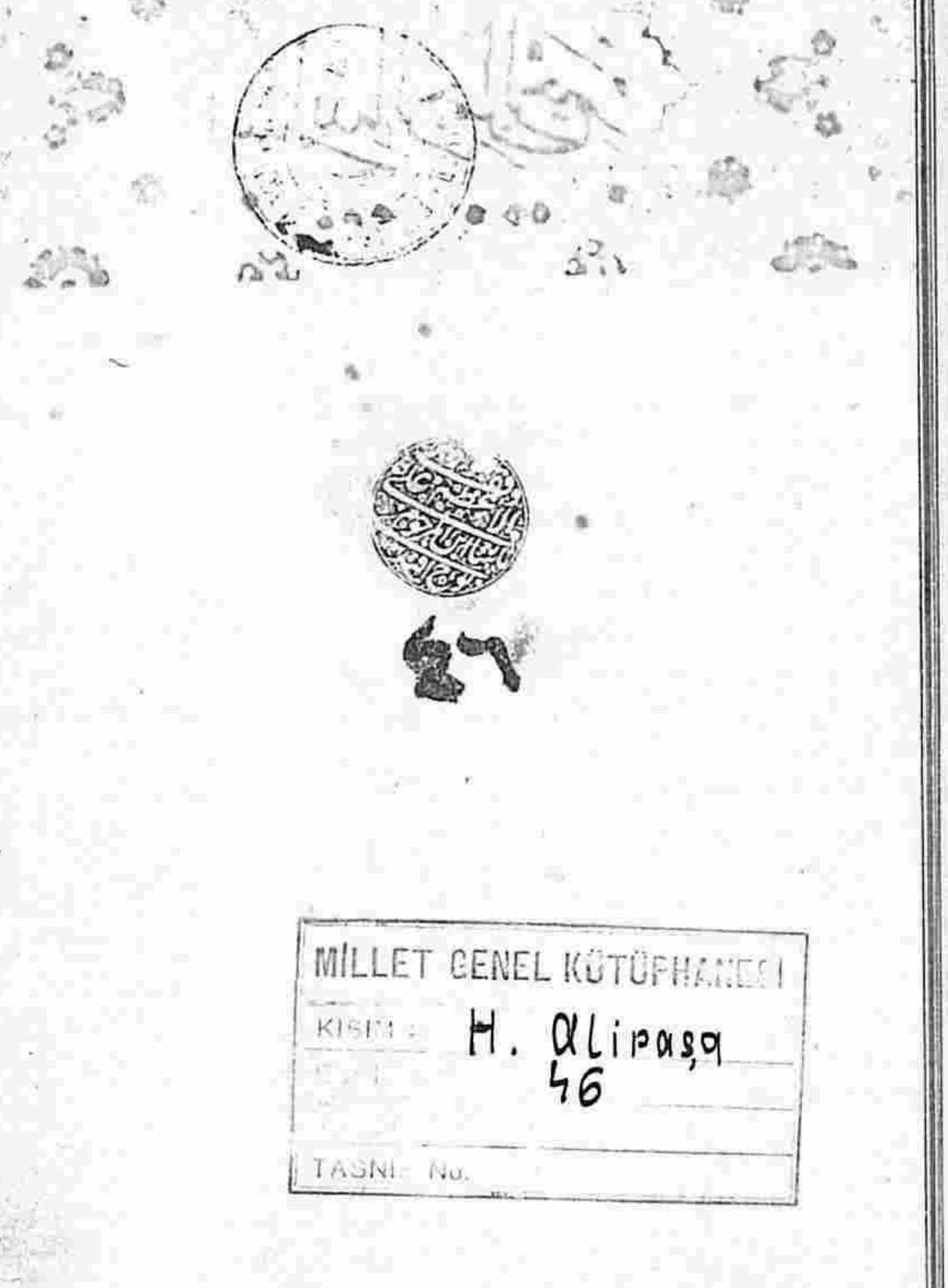

MİLLET GENEL KÜTÜPHANESİ
KISIM : H. Alipaşa
46
TASNİF No.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي وفقنا لاداء افضل الطاعات ● واوقفنا على كيفية اكتساب اكمل السعادات ● وهدانا الى ان قلنا
اعوذ بالله من الشيطان الرجيم من كل المعاصي والمنكرات ● بسم الله الرحمن الرحيم نشرع في اداء كل الخيرات والمامورات ● الحمد لله الذي له ما
في السموات ● رب العالمين بحسب كل الذوات والصفات ● الرحمن الرحيم على اصحاب الحاجات وارباب الضرورات ● ملك يوم الدين في ايصال
الابرار الى الدرجات ● وادخال الفجار في الدركات ● اياك نعبد واياك نستعين في القيام باداء جملة التكليفات ● اهدنا الصراط المستقيم
بحسب كل انواع الهدايات ● صراط الذين انعمت عليهم في كل الحالات والمقالات ● غير المغضوب عليهم ولا الضالين من اهل الجهالات والضلالات
والصلاة على محمد المؤيد بافضل المعجزات والايات ● وعلى اله واصحابه بحسب تعاقب الايات ● وسلم تسليما

اما بعد

فهذا كتاب مشتمل على شرح بعض ما رزقنا الله من علوم سورة الفاتحة ونسئل الله العظيم ان يوفقنا لاتمامه ● وان يجعلنا في الدارين اهلا لاكرامه وانعامه
انه خير موفق ومعين ● وباسعاف الطالبين لمين ● وهذا الكتاب مرتب على مقدمة وكتب اما المقدمة ففيها فصول

الفصل الاول

في التنبيه على علوم هذه السورة على سبيل الاجمال ● اعلم انه مر على لساني في بعض الاوقات ان هذه السورة الكريمة يمكن ان يستنبط من فوايدها
ونفايسها عشرة الاف مسئلة فاستبعد هذا بعض الحساد ● وقوم من اهل الجهل والغي والعناد ● وحملوا ذلك على ما الفوه من انفسهم من الفارغة عن
المعاني ● والكلمات الخالية عن تحقيق المعاقد والمباني ● فلما شرعت في تصنيف هذا الكتاب قدمت هذه المقدمة لتصير كالبينة على ان ما ذكرناه
ممكن الحصول ● قريب الوصول ● فنقول وبالله التوفيق ان قولنا اعوذ بالله من الشيطان الرجيم لا شك ان المراد منه الاستعاذة بالله من جميع المنهيات
والمحظورات ولا شك ان المنهيات اما ان يكون من باب الاعتقاد او من باب اعمال الجوارح اما الاعتقادات فقد جاء في الخبر المشهور قوله عليه السلام
ستفترق امتي على نيف وسبعين فرقة كلهم في النار الا ملة واحدة وهذا يدل على ان الاثنين والسبعين موصوفون بالعقايد الفاسدة والمذهب الباطلة
ثم ان ضلال كل واحد من اولئك الفرق غير مختص بمسئلة واحدة بل هو حاصل في مسايل كثيرة من المباحث المتعلقة بذات الله تعالى وبصفاته وباحكامه
وبافعاله وباسمايه وبمسائل الجبر والقدر والتعديل والتجويز والنبوات والمعاد والوعد والوعيد والاسماء والاحكام والامامة فاذا وزعنا
عدد الفرق الضالة وهي الاثنان والسبعون على هذه المسايل الكثيرة بلغ العدد الحاصل مبلغا عظيما وكل ذلك انواع الضلالات الحاصلة في فرق الامة
يقربون من سبع مائة فاذا ضممنا انواع ضلالاتهم الى انواع الضلالات الموجودة في فرق الامة في جميع المسايل العقلية المتعلقة بالالهيات والمتعلقة
باحكام الذوات والصفات بلغ المجموع مبلغا عظيما في العدد ولا شك ان قولنا اعوذ بالله يتناول الاستعاذة من جميع تلك الانواع والاستعاذة من الشيء لا يمكن
الا بعد معرفة المستعاذ منه والا بعد معرفة كون ذلك الشيء باطلا وقبيحا فظهر بهذا الطريق ان قولنا اعوذ بالله مشتمل على الالوف من المسايل الحقيقية
اليقينية واما الاعمال الباطلة فهي عبارة عن كل ما ورد النهي عنه اما في القرآن او في الاخبار المتواترة او في اخبار الاحاد او في اجماع الامة او في القياسات الصحيحة
ولا شك ان المنهيات يزيد على الالوف وقولنا اعوذ بالله متناول لجميعها فثبت بهذا الطريق ان قوله اعوذ بالله مشتمل على عشرة الاف مسئلة او ازيد او اقل
من المسايل المهمة المعتبرة واما قوله جل جلاله بسم الله الرحمن الرحيم ففيه نوعان من البحث النوع الاول انه قد اشتهر عند العلماء ان لله سبحانه وتعالى الفا واحدا
من الاسماء المقدسة المطهرة وهي موجودة في الكتاب والسنة ولا شك ان البحث عن كل واحد من تلك الاسماء مسئلة شريفة عالية وايضا فالعلم بالاسم لا يحصل
الا اذا كان مسبوقا بالعلم بالمسمى فالبحث عن ثبوت تلك المسميات وعن الدلايل الدالة على ثبوتها وعن اجوبة الشبهات التي يذكر في نفيها مسايل كثيرة ومجموعها يزيد
على الالوف النوع الثاني من مباحث هذه الاية ان الباء في قوله بسم الله بالالصاق وهي متعلقة بفعل فالتقدير بسم الله اشرع في اداء الطاعات وهذا المعنى لا يصير
ملخصا معلوما الا بعد الوقوف على اقسام الطاعات وهي العقايد الخفية والاعمال الصايبة مع الدلايل والبينات ومع الاجوبة عن الشبهات وهذا المجموع
ربما زاد على عشرة الاف مسئلة ومن اللطايف ان قوله اعوذ بالله اشارة الى نفي ما لا ينبغي من الاعتقادات والعمليات وهذا هو الترتيب الذي يشهد لصحته العقل
الصحيح والحق الصريح

اما قوله

جل جلاله الحمد لله فاعلم ان الحمد انما يكون حمدا على النعمة والحمد على النعمة لا يمكن الا بعد معرفة تلك النعمة لكن اقسام

نعم الله خارجة عن التحديد والاحصاء كما قال وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها ولنتكلم في مثال وهو ان العاقل يجب ان يعتبر ذاته وقالب لانه مولف نفس وبدن ولا شك ان ادون الجزئين وافلهما خطيرة ومنفعة هو البدن ثم ان اصحاب التشريح وجدوا قريبا من خمسة الاف نوع من المنافع والمصالح التي درجها الله تعالى بحكمته في تخليق بدن الانسان ثم ان من وقف على هذه الاقسام المذكورة في كتب التشريح عرف ان نسبة هذا القدر المعلوم الى ما لم يعلم ولم يدرك كالقطرة في البحر المحيط وعند هذا يظهر ان معرفة اقسام حكمة الرحمن في خلق الانسان تشتمل على عشرة الاف مسئلة او اكثر فاذا ضم الى هذه الجملة اقسام حكمة الله تعالى في تخليق العرش والكرسي واطباق السموات واجرام البروج من الثوابت والسيارات وتخصيص كل واحد منها بمقدار مخصوص ولون مخصوص ثم يضم اليها اقسام حكمة الله تعالى في تخليق الامهات والمولدات من الجمادات والنبات والحيوان واصنافها واقسامها ونحوها علم ان هذا المجموع مشتمل على الف الف مسئلة او اكثر او اقل بمراتب تعالى شانه على ان اكثرها مخلوق لمنفعة الانسان كما قال وسخر لكم ما في السموات وما في الارض وحينئذ يظهر ان قوله الحمد لله مشتمل على الف الف مسئلة او اكثر او اقل وما قوله جل جلاله رب العالمين فاعلم ان قوله رب مضاف وقوله العالمين مضاف اليه واضافة الشيء الى الشيء تستدعي معرفتها الا بعد حصول العلم بالمضافين فمن المحال حصول العلم بكونه تعالى ربا للعالمين الا بعد معرفة رب العالمين فحينئذ العالمين عبارة عن كل ما هو موجود سوى الله تعالى وهو على ثلاثة اقسام المخبرات والمنميات والصفات اما المخبرات فهي اما بسائط او مركبات اما البسائط فهي الافلاك والكواكب والامهات واما المركبات فهي المركبة الثلاثة واعلم انه لم يتم الدليل على انه لا جسم الا هذه الاقسام وذلك انه قد ثبت بالدليل انه حصل خارج العالم خلاء لا نهاية له وثبت بالدليل انه تعالى قادر على جميع الممكنات فهو تعالى قادر على ان خلق الف الف عالم خارج العالم بحيث يكون كل واحد من تلك العوالم اعظم واجسم من هذا العالم وتحصل بازاء كل واحدة منها ما حصل بازاء هذا العالم من العرش والكرسي والسموات والارضين والشمس والقمر ودليل الفلاسفة في اثبات ان العالم واحد ضعيف وكيفما كان مبني على مقدمات واهية قال ابو العلاء المعري يا ايها الناس كيف تهتدي من فلك تجري النجوم به والشمس والقمر هيهات علي الله ما صنعنا وغايرنا فانا في نواحي غيره خطر ومعلوم ان البحث عن هذه الاقسام التي ذكرناها للمخبرات يشتمل على الوف من المسائل بل الانسان لو ترك الكل وارادان يحيط علمه بعجايب المعادن المتولدة في ارحام الجبال من الفلذات والاحجار الكريمة وانواع الكباريت والزرانيخ والاملاح وان يتعجب بما يحويه الانسان مع ما فيها من الازهار والاوراق والثمار وعجايب اقسام الحيوانات من البهايم والوحوش والطيور والحشرات لتقاصر عمره في اقل القليل من هذه المطالب فالمنبئ الى عودها كما قال ولو ان ما في الارض من شجرة اقلام والبحر يمده من بعده سبعة ابحر ما نفدت كلمات الله وهي باسرها داخلة تحت قوله رب العالمين واما قوله جل جلاله الرحمن الرحيم فاعلم ان الرحمة عبارة عن التخلص عن انواع الآفات وعن ايصال الخيرات الى صاحب الحاجات اما التخلص عن اقسام الآفات فلا يمكن معرفتها الا بعد معرفة اقسام الآفات وهي كثيرة لا يعلمها الا الله تعالى ومن شاء ان يقف على قليل منها فليطالع كتب الطب حتى يقف عقله على اقسام التي يمكن تولدها في كل واحد من الاعضاء الاجزاء ثم انه يتامل بازاء كل آفة خلق لكل واحد منها شفاء ودواء فتزيد تامل بازاء انه تعالى كيف هدى عقول الخلق الى معرفة اقسام الاغذية والادوية من المعادن والنبات والحيوان فاذا خطر ببالك هذا الباب وجده بحرا لا ساحل له وقد حكي جالينوس انه صنف كتابه في منافع اعضاء العين فلما فرغ من تصنيفه قال يا حكيم الله تعالى يا مخلق العضو المخلوق ملقيا من على موضع واحد فرايت في النوم كان ملكا نزل من السماء وقال يا جالينوس ان الله يقول لم خلقت على عبادي بذكر اثار حكمتي فانتبهت وصنفت فيه كتابا وقال ايضا ان طحالي غلظ فعالجته فكل ما عرفت فلم ينفع فرايت في المنام كان ملكا نزل من السماء وانزل بعشب العرفج الذي يبين الحنصر والبنصر والذي علامات الطب في اوايله تدعى الى امثال هذه التنبيهات والالهامات فاذا وقفت الانسان على امثال هذه المباحث علم عرفان اقسام رحمة الله تعالى على عباده خارجة عن الضبط والاحصاء واما قوله مالك يوم الدين فاعلم ان الانسان كالمسافر في هذه الدنيا وسنوه كالمراحيل وشهوره كالامبال وانفاسه كالخطوات ومقصده الوصول الى عالم الاخرة لان هناك يحصل الفوز بالباقيات الصالحات فاذا شاهد بالطريق انواع هذه العجايب في ملكوت الارض والسماوات فانظر انه كيف يكون عجايب حال عالم الاخرة في العظمة والبهجة والسعادة اذا عرفت هذا فقول قوله مالك يوم الدين اشارة الى مسايل المعاد والحشر والنشر وهي قسمان بعضها عقلية محضة وبعضها سمعية اما العقلية المحضة فكقولنا هذا العالم ممكن لذاته واعدامه ثم يمكن اعادته مرة اخرى وان هذا الانسان بعد موته يمكن اعادته وهذا الباب لا يتم الا بالبحث عن حقيقة جوهر النفس وكيفية لحوقها عوارضها وكيفية تفانيها بعد البدن وكيفية سعادتها وشقاوتها وسيان قدر الله تعالى على اعادتها وهذه المباحث لا يتم الا بترتيب خمس مايه مسئلة من المباحث الدقيقة العقلية واما السمعيات فهي على ثلاثة اقسام احدها الاحوال التي توجد عند قيام القيامة وهي كيفية النفخ في الصور وموت الملايكة وخراب السموات والارض والكواكب وموت الروحانيين والجسمانيين وثانيها الاحوال التي توجد بعد قيام القيامة وشرح احوال اهل الموقف وهي كثيرة ويدخل فيها كيفية وقوف الخلق وكيفية الاحوال التي تشاهد وها وكيفية حضور الملايكة والانبياء عليهم السلام وكيفية الحساب وكيفية وزن الاعمال وذهاب فريق الى الجنة وفريق الى السعير وكيفية صفة اهل الجنة وصفة اهل النار ومن هذا الباب شرح احوال الجنة واصل النار الى بعد وصولهم اليها وشرح الكلمات التي يذكرونها والاعمال التي يباشرونها ولعل مجموع هذه المسايل العقلية والنقلية تبلغ الالوف وهي باسرها داخلة تحت قوله مالك يوم الدين واما قوله اياك نعبد واياك نستعين فاعلم ان العبادة عبارة عن الاتيان بالمامور به على سبيل التعظيم للامر وما لم يثبت بالدليل ان لهذا العالم الها قادرا على مقدورات لا نهاية لها عالما بمعلومات لا نهاية لها غنيا عن كل الحاجات وانه امر عباده ببعض الاشياء ونهاهم عن بعضها وانه يجب على الخلق طاعته والانقياد لتكاليفه فانه لا يمكن القيام بلوازم قوله تعالى اياك نعبد مع الجهل بعبادته ثم بعد الفراغ من المقامر المذكور لا بد من اقسام تلك التكاليف وبيان انواع تلك الاوامر والنواهي وجميع ما صنف في تفصيل الدنيا من كتب الفقه يدخل فيه تحرك ما يدخل فيه تكاليف الله تعالى بحسب هذه الشريعة فكذلك يدخل فيه تكاليف الله تعالى بحسب الشرايع التي كلف بها الملايكة في السموات منذ خلق الملايكة وامرهم بالاشتغال بالعبادات والطاعات وايضا فكتب الفقه مشتملة

على شرح التكاليف المتوجهة في اعمال الجوارح اما بقية اقسام التكاليف فيشتمل عليها كتب الاخلاق وكتب السياسات بحسب الملل المختلفة والامم المتباينة واذا اعتبر الانسان مجموع هذه المباحث وعلم الغايات المرتبة تحت قوله اياك نعبد علم حينئذ ان المسائل التي اشتملت هذه الاية عليها كالبحر المحيط الذي لا يصل العقول والافكار الا الى القليل منها **واما قوله** جل جلاله اهدنا الصراط المستقيم فاعلم انه عبارة عن طلب الهداية ولتحصيل الهداية طريقان احدهما طلب المعرفة بالدليل والحجة والثاني بتصفية الباطن والرياضة اما طرق الاستدلال فكانت غير متناهية لانها لا ندرة من ذوات العالم الاعلى والاسفل الا وتدل الذي شاهدة بكمال الالهية وعزته وجلاله وصمديته كما قيل • ففي كل شيء له آية تدل على انه واحد • وتقريره ان اجسام العالم متساوية في ماهية الجسمية ومختلفة في الصفات وهي الالوان والاكوان والاحوال ويستحيل ان يكون اختصاص كل جسم بصفته المعينة لاجل الجسمية او بحقيقة في الصفات وهي الالوان او لوازم الجسمية والا لزم حصول الاشياء الموجبة ان يكون ذلك التخصيص بمخصص ومدبر بمدبر وذلك المخصص ان كان جسما عاد البحث وان لم يكن جسما فهو المطلوب بعينه ذلك الموجود ان لم يكن حيا عالما قادرا بل كان قابلا بالنفس والطبع عاد الزام في وجوب الانتهاء وان كان حيا عالما قادرا فهو المطلوب واذا عرفت هذا فقد ظهر ان كل واحد من ذرات العالم شاهد صادق وبرهان قاطع على وجود الاله القادر الحكيم العليم وكان الشيخ الامام الوالد ضياء الدين عمر رحمه الله يقول ان لله تعالى في كل جوهر فرد انواعا غير متناهية من الدلائل الدالة على القدرة والحكمة والرحمة وذلك لان كل جوهر فرد فانه يمكن وقوعه بحيث يصير غير متحيز وغير شاغل وغير متحيز وغير شاغل يمكن وقوعه بحيث يصير متحيزا وشاغلا فوقوعه تارة على البدل ويمكن ايضا اتصافه بصفات غير متناهية على البدل وكل واحد من تلك الاحوال المقدورة فانه يستدعي لوقوعه بدلا الى الافتقار الى وجود الصانع الحكيم الرحيم فثبت بالدليل ان هذا النوع من المباحث غير متناه واما تحصيل الهداية بطريق الرياضة والتصفية فذلك عزيز لا ساحل له ولكل واحد من التائبين الى الله تعالى مسلك خاص ومشرب معين كما قال ولكل وجهة هو موليها والوقوف للعقول على تلك الاسرار واحراز الاعداد الهائمة من مبادي مبادين تلك الانوار والعارفون المحققون لحضوا فيها مباحث عميقة واسرارا دقيقة فلما بقي لها افهام الاكثرين **واما قوله** جل جلاله صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين فاجل هذه المقامات وما اعظم درجات ومن وقف على مبادي هذه الدرجات امكنه ان يطلع على مبادي هذه الكلمات فقد ظهر بالبيان الذي سبق ان هذه السورة مشتملة على مباحث لا نهاية لها واسرار لا غاية لها وان قول من يقول هذه السورة مشتملة على عشرة الاف مسئلة كلام خارج على ما يليق بافهام العامة **الفصل الثاني** في تقرير شرح الترجمة على ما يليق بافهام العامة ونشتغل اولا بتقرير شرح الترجمة على انه يمكن استنباط المسائل الكثيرة من الالفاظ القليلة ونتكلم في قولنا اعوذ بالله فنقول قوله اعوذ بالله نوع من انواع الفعل المضارع والفعل المضارع نوع من انواع الفعل واما الباقي من قوله تعالى بالله فهي با الالصاق وهو نوع من انواع حروف الجر احد انواع الحروف واما قولنا الله فهو اسم معين امام اسما الاعلام واما من الاسماء المشتقة على اختلاف القولين فيه والاسم العلم والاسم المشتق كل واحد منهما نوع من انواع مطلق الاسم فقد ثبت في العلوم العقلية ان معرفة النوع يمتنع حصولها الا بعد معرفة الجنس لان الجنس جزء من ماهية النوع والعلم بالبسيط متقدم على العلم بالمركب لا محالة فقولنا اعوذ بالله لا يمكن تحصيل العلم به كما ينبغي الا بعد معرفة الاسم والفعل والحرف والا وهذه المعرفة لا تحصل الا بذكر حدودها وخواصها ثم بعد الفراغ منه لا بد من تقسيم الاسم الى اسم العلم والى الاسم المشتق والى الاسم الجنس وتعريف كل واحد من هذه الاقسام بحده ورسمه وخواصه ثم بعد الفراغ منها الكلام في الفظة الله اسم علم او اسم مشتق ويتقدير ان يكون مشتقا فهو مشتق من ماذا ونذكر فيه الوجوه الكثيرة التي قيل فيها بكل واحد منها وايضا يجب البحث عن حقيقة الفعل المطلق ثم يذكر بعده اقسام الفعل وهي جملة الفعل المضارع ونذكر حده وخواصه واقسامه ثم نذكر بعده المباحث المتعلقة بقولنا اعوذ بالله على التخصيص وايضا يجب البحث عن حقيقة الحرف المطلق ثم نذكر بعده حرف الجر وحده وخواصه واحكامه ثم يذكر بعده حرف الالصاق وحده وخواصه وعند الوقوف على اتمام هذه المباحث المتعلقة بقوله اعوذ بالله من العلوم ان المباحث التي اشرنا الى معاقدها كثيرة جدا ثم نقول والمرتبة الرابعة من المراتب نقول الاسم والفعل والحرف انواع ثلاثة داخلة تحت جنس الكلمة يجب البحث ايضا عن ماهية الكلمة وحدها وخواصها وايضا لها الفاظ اخرى تسمى بالكلمة وهي الكلام والقول واللفظ واللغة عبارة مختلفة يجب البحث عن كل واحد منها ثم تحت البحث عن كل واحد من الالفاظ المرادفة او من الالفاظ المتباينة ويتقدير ان يكون الفاظا متباينة فانه يجب ذكر تلك الفروق على التفصيل والتحصيل ثم تقول والمرتبة الخامسة من البحث ان يقول لا شك ان هذه الكلمات انما تحصل من الاصوات والحروف فعند ذلك يجب البحث عن حقيقة الصوت وعن اسباب وجوده ولا شك ان حدوث الصوت في الجماد انما كان بسبب خروج النفس من الصدر فعند هذا يجب البحث عن حقيقة النفس وانه ما الحكمة في كون الانسان متنفسا على سبيل الضرورة وان هذا الصوت يحصل بسبب استدخال النفس او بسبب اخراجه وعند هذا يحتاج هذا الباحث الى معرفة احوال القلب والرئة ومعاونه الحجاب الذي هو المبدأ الاول لحركة الصوت ومعرفة سائر العضلات المحركة للبطن والحنجرة واللسان والشفتين واما الحرف فيجب البحث انه هل هو نفس الصوت او هو هيئة موجودة في الصوت مغايرة له وايضا لا شك ان هذه الحروف انما تولد عند تقطيع الصوت في مخارج مخصوصة في الحلق واللسان والفم والشفتين فيجب البحث عن احوال تلك المخارج ويجب ايضا البحث عن احوال العضلات التي باعتبارها يمكن الحيوانات من ادخال الانواع الكثيرة من الجنس في الوجود وهذه المباحث الصوت والحرف كيفيات محسوسة بحاسة الذوق وكذا القول في سائر الكيفيات المحسوسة فعلى هذا يصح ان يقال هذه الكيفيات انواع داخلة تحت جنس واحد وهي مشاركة بتمام الماهية وانه لا مشاركة بيننا الا في اللوازم الخارجية ثم نقول والمرتبة السابعة من البحث ان الكيفيات المحسوسة نوع واحد من انواع جنس الكيف في المشهور يجب البحث عن تعريف مقولة الكيف ثم يجب البحث عن وقوعه على ما ذكره هل هو قولنا الجنس على انواع ثم نقول والمرتبة الثامنة ان مقولة الكيف ومقولة الكم ومقولة السم عرض يجب البحث عن حقيقة العرض واقسامه وعن احكامه ولوازمه وتوابعه ثم نقول والمرتبة التاسعة ان العرض والجوهر مشتركان في الدخول تحت الممكن والممكن والواجب مشتركان في الدخول تحت الموجود يجب البحث عن لوازم الوجود والعدم في كيفية وقوع لفظ الوجود على الواجب والممكن انه هل هو قولنا الجنس على انواعه او قولنا اللوازم على موصوفاتها وسائر المباحث

المتعلقة لهذا الباب ثم يقول والمرتبة العاشرة ان يقول لا شك ان المعلوم والمذكور والمخبر عنه يدخل فيها الموجود والمعدوم
فكيف يعقل حصول امر اعم من الوجود ومن الناس من يقول المظنون اعم من المعلوم وايضا فهب ان اعم الاعتبارات هو المعلوم ولا شك
ان المعلوم يقابله غير المعلوم لكن الشيء ما لم يعلم حقيقته امتنع الحكم عليه بكونه مقابلا لغيره فلما حكمنا على غير المعلوم بكونه مقابلا للمعلوم وجب
ان يكون غير المعلوم معلوما فحينئذ يكون المقابل للمعلوم معلوما وذلك محال واعلم ان من اعتبر هذه المراتب العشرة في كل جزء من جزئيات الوجود
فقد انفتحت عليه ابواب مباحث لا نهاية لها ولا يحيط عقله باقل القليل منها فظهر لهذا كيفية استنباط العلوم الكثيرة من الالفاظ القليلة

الفصل الثالث

في تقرير مشرع اخذ لتصحيح ما ذكرناه من استنباط المسائل الكثيرة من هذه السورة اعلم انا ذكرنا مسئلة واحدة
في هذا الكتاب ودللنا على صحتها بوجوه عشرة فكل واحد من تلك الوجوه والدلائل مسئلة بنفسها ثم اذا اجبنا عن كل واحدة منها بجوابين او ثلاثة فتلك
الاجوبة الثلاثة ايضا مسائل ثلاثة واذا قلنا مثلا الالفات الواردة في كلام العرب جاءت على ستين وجها ثم اذا حكينا فيها مثلا شبهات خمسة
فكل واحدة منها ايضا مسئلة بنفسها وفصلنا تلك الوجوه لهذا الكلام في الحقيقة ستون مسئلة وذلك لان المسئلة لا معنى لها الا موضع السؤال
والتقرير فلما كان كل واحدة من هذه الوجوه كذلك كان كل واحد مسئلة على حدة واذا وقفت على هذه الدقيقة فنقول اما لو اعتبرنا المباحث المتعلقة
بالمعلوم والمذكور والمباحث المتعلقة بالواجب والممكن والمباحث المتعلقة بالجوهر والعرض والمباحث المتعلقة بمقولة الكيف وكيفية انقسامه الى
الكيفية المحسوسة وغير المحسوسة والمباحث المتعلقة بالصوت وكيفية احرفه وكيفية العضلات المحدثة للاصوات والحروف عظم الخطب واتسع الباب
ولكنا نبدأ في هذا الكتاب بالمباحث المتعلقة بتقسيمات الاسماء والافعال والحروف حتى ننتهي الى الانواع الثلاثة الموجودة في قوله اعوذ بالله ونرجو من
فضل الله العميم ان يوفقنا الى الوصول الى هذا المطلوب الكريم

الكتاب الاول

في العلوم المستنبطة من قوله
اعوذ بالله من الشيطان الرجيم واعلم ان العلوم المستنبطة من هذه الكلمة نوعان احدهما المباحث المتعلقة باللغة والاعراب والثاني المباحث
المتعلقة بعلم الاصول والفروع القسم الاول من هذا الكتاب في المباحث الادبية المتعلقة بهذه الكلمة وفيها ابواب

الباب الاول

في المباحث المتعلقة بالكلمة وما يجري مجراها وفيه مسائل

المسئلة الاولى

اعلم ان اكمل الطرق في معرفة مدلولات الالفاظ هو طريقة الاشتقاق
ثم الاشتقاق على نوعين الاشتقاق الاصغر والاشتقاق الاكبر اما الاشتقاق الاصغر فمثل اشتقاق صيغة الماضي والمستقبل من الصدر ومثل اشتقاق اسم
الفاعل واسم المفعول وغيرهما منه والاشتقاق الاكبر هو ان الكلمة اذا كانت مركبة من الحروف كانت قابلة للانقلابات لا محالة فنقول اول مراتب هذا
التركيب ان تكون الكلمة مركبة من حرفين ومثل هذه الكلمة لا يقبل الا نوعين من التقليب كقولنا من وقلبه ثم وبعد هذه المرتبة ان تكون الكلمة مركبة من
ثلاثة احرف كقولنا احمد وهذه الكلمة تقبل ستة انواع من التقليبات وذلك لانه يمكن جعل كل واحد من تلك الحروف الثلاثة ابتداء لتلك الكلمة وعلى كل واحد
من التقديرات الثلاثة فانه يمكن وقوع الحرفين الباقيين على وجهين لا ضرب الثلاثة في الاثنين ستة لهذه التقليبات الواقعة في الكلمات الثلاثية يمكن وقوعها
على ستة اوجه ثم بعد هذه المرتبة ان تكون الكلمة رباعية كقولنا عقرب وثعلب وهي تقبل اربعة وعشرين نوعا من التقليبات وذلك لانه يمكن جعل كل
واحد من تلك الحروف الاربعة ابتداء لتلك الكلمة وعلى كل واحد من هذه التقديرات الاربعة فانه يمكن وقوع الحروف الثلاثة الباقية على ستة انواع من
التقليبات وضرب اربعة في ستة تفيد اربعة وعشرين نوعا من التقليبات وذلك لانه يمكن جعل كل واحد من تلك الحروف الخمسة ابتداء لتلك الكلمة وعلى
كل واحد من هذه التقديرات فانه يمكن وقوع الحروف الباقية على اربعة وعشرين وجها على ما سبق تقريره وضرب خمسة في اربعة وعشرين مائة وعشرون
والضابط في الباب انك اذا عرفت التقاليب الممكنة في العدد الذي فوقه فاضرب العدد الفوقاني في العدد الحاصل من التقاليب الممكنة في العدد الفوقاني
والله اعلم

المسئلة الثانية

اعلم ان اعتبار حال الاشتقاق الاصغر سهل معتاد مألوف والا اما الاشتقاق الاكبر فرعايته صعب وكانه لا يمكن
رعايته الا في الكلمات الثلاثية لان تقاليبها لا تزيد على الستة اما الرباعيات والخماسيات فانها كثيرة جدا واكثر تلك التركيبات تكون مهملة فلا يمكن رعاية
هذا النوع من يوجد فيها ما يكون جميع تقاليبها الممكنة معتبرة بل يكون في الاكثر بعضها مستعملا وبعضها مهملا ومع ذلك فان القدر الممكن منه هو الغاية
القصوى في تحقيق الكلام في المباحث اللغوية

المسئلة الثالثة

في تفسير الكلمة اعلم ان تركيب الكاف واللام والميم بحسب تقاليبها الممكنة تفيد
القوة والشدة خمسة منها معتبرة وواحد ضايع فالاول ك ل م فمنه الكلام لانه يقرع السمع ويؤثر فيه وايضا يؤثر في الذهن بواسطة افادة المعنى
ومنه الكلم الجرح وفيه شدة والكلام ما غلظ من الارض وذلك لشدته الثاني ك م ل لان الكامل اقوى من الناقص الثالث ل ك م ومعنى الشدة
اللكم ظاهره والرابع م ك ل ومنه بئر مكول اذا قل ماؤها واذا كان كذلك كان ورودها مكروها فيحصل نوع شدة عند ورودها الخامس م ل ك
يقال ملكت العجين اذا انعمت عجنه فاشتد وقوي ومنه ملك الانسان لانه نوع قدرة واما ملكت الجارية لان بعلها يقدر عليها

المسئلة الرابعة

لفظ الكلمة قد يستعمل في اللفظة الواحدة ويراد بها الكلام الكثير الذي ارتبط بعضه ببعض كتسميتهم القصيدة باسرها كلمة ومنه يقال
كلمة الشهادة يقال الكلمة الطيبة صدقة ولما كان المجاز اولى من الاشتراك علمنا ان اطلاق لفظ الكلمة على المركب مجاز وذلك لوجهين الاول ان المركب انما يتركب
عن المفردات فاطلاق لفظ الكلمة على الكلام المركب اطلاقا لاسم الجزء على الكل والثاني ان الكلام الكثير اذا ارتبط بعضه ببعض حصلت له وحدة فصار
شبيها بالمفرد في تلك الواحدة والمشابهة سبب من اسباب حسن المجاز فاطلق لفظ الكلمة على الكلام الطويل لهذا السبب

المسئلة الخامسة

لفظ الكلمة جاء في القرآن لمفهومين اخرين احدهما يقال عيسى كلمة الله اما لانه حدث بقوله كن او لانه حدث في زمان قليل كما تحدث الكلمة كذلك والثاني
انه تعالى سمى افعاله كلمات قال الله تعالى قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي والسبب فيه الوجهان المذكوران فيما تقدم والله اعلم

المسئلة

السادسة في القول هذا التركيب بحسب تقاليبه الستة يدل على الحركة والخفة فالاول ق و ل فمنه القول لان ذلك امر سهل على اللسان
الثاني ق ل ومنه القلق وهو حمار الوحش وذلك لخفته في الحركة ومنه قلوب البر والسويق المقلو وهو الخفيف الطائش والثالث ق ل و ق ل الوقل الوعل
وذلك لحركته ويقال توقل في الجبل اذا صعد فيه والرابع ل ق ق يقال ولق يلق اذا اسرع ومنه اذ تلقونه بالسنتكم اي تخفون وتسرعون والخامس ل و ق
جاء في الحديث لا اكل الطعام الا مالوقا اي اعملت اليد في تحريكه وتلقيفه حتى يصلح ومنه اللوقة للزبدة وذلك لخفتها واسراع حركتها لانه ليس لها مسكة
الجبن والمصل والسادس ل ق و ومنه اللقوة وهي العقاب قيل لها ذلك لخفتها وسرعة طيرانها ومنه اللقوة في الوجه لان الوجه اضطرب شكله فكانه خفة فيه
وطيش واللقوة الناقة السريعة اللقاح **المسئلة السابعة** قال ابن جني فعله من لغوت اي تكلمت واصلها لغوة ككرة وقلة فان لاماتها
كلها واوات بدليل قولهم كروت بالكرة وقلوت بالقلة وقيل فيه لغا يلغا اذا هذى ومنه قوله تعالى واذا مروا باللغو مروا كراما قلت ان ابن جني قد
اعتبر اشتقاق الاكبر في الكلمة والقول ولم يعتبره هاهنا وهو حاصل فيه فالاول ل غ ومنه اللغة ومنه ايضا الكلام اللغو والعمل اللغو والثاني
ل و غ ويبحث عنه والثالث غ و ل ومنه يقال لفلان غلو في كذا ومنه يقال لفلان اوغل في كذا والسادس و ل غ ومنه يقال ولغ الكلب في الاناء ويشبه
ان يكون القدر المشترك بين الكل هو الامعان في الشيء والخوض التام فيه **المسئلة الثامنة** في اللفظ واقول اظن ان اطلاق اللفظ على هذه الاصوات
والحروف على سبيل المجاز وذلك لانها انما تحدث عند اخراج النفس من داخل الصدر الى الخارج فالانسان عند اخراج النفس من داخل الصدر الى الخارج يحبسه
في المحابس المعينة ثم يزيل ذلك الحبس فتتولد تلك الحروف في اخر زمان حبس النفس واول زمان اطلاقه والحاصل ان اللفظ هو الرمي وهذا المعنى حاصل في هذه
الاصوات والحروف من وجهين احدهما ان الانسان يرمي ذلك النفس من داخل الصدر الى خارجه ويلفظه وذلك الاخراج واللفظ سبب لحدوث هذه
الكلمات فاطلق لفظ اسم اللفظ على هذه الكلمات لهذا السبب والثاني ان تولد الحروف لما كان بسبب لفظ ذلك الهوى من الداخل الى الخارج صار ذلك شبيها
بما ان الانسان يلفظ تلك الحروف ويرميها من الداخل الى الخارج والمشابهة احدى اسباب المجاز **المسئلة التاسعة** العبارة تركيبها
من ع ب ر وهي في تقاليبها الستة تفيد العبور والانتقال فالاول عبر ومنه العبارة لان الانسان لا يمكنه ان يتكلم بها الا اذا انتقل من حرف الى حرف اخر
وايضا كانه بسبب تلك العبارة ينتقل المعنى من ذهن نفسه في نفس السامع ومنه العبرة لان تلك الدمعة تنتقل من داخل العين الى الخارج ومنه العبر لان الانسان
ينتقل فيه من الشاهد الى الغائب ومنه المعبر لانه ينتقل مما يراه في النوم الى المعاني الغائبة الثاني ع ر ب ومنه تسمية العرب بالعرب الكثرة تنقلاتهم
بسبب رحلة الشتاء والصيف ومنه فلان اعرب في كلامه لان اللفظ قبل الاعراب يكون مجهولا فاذا دخله الاعراب انتقل الى المعرفة والبيان الثالث
ب ر ع ومنه فلان برع في كذا اذا تكامل وتزايد الرابع ب ع ر ومنه البعر لكنه منتقلا من الداخل الى الخارج الخامس ر ع ب ومنه يقال للخوف رعب لان
الانسان ينتقل عند حدوثه من حال الى حال اخرى السادس ر ب ع ومنه الرابع لان الانسان ينتقل اليها وفيها **المسئلة العاشرة**
قال اكثر النحويين الكلمة غير الكلام فالكلمة هي اللفظ المفرد والكلام هو الجملة المفيدة وقال اكثر الاصوليين انه لا فرق بينهما فكل واحد منهما يتناول
المفرد والمركب وابن جني وافق النحويين واستبعد قول المتكلمين وما رايت في كلامه حجة قوية في الفرق سوى انه نقل عن سيبويه كلاما معشرا بان لفظ
الكلام مختص بالجملة المفيدة وذكر كلمة اخرى الا انها غاية الضعف اما الاصوليون فقد احتجوا على صحة قولهم بوجوه الاول ان العقلاء اتفقوا على ان الكلام ما
يضاد الخرس والسكوت فكان كلاما الثاني ان اشتقاق الكلمة من الكلم وهو الجرح والتاثير ومعلوم ان من سمع كلمة واحدة فانه يفهم معناها لها فهنا قد حصل
معنى التاثير فوجب ان يكون كلاما الثالث صح ايضا ان يقال ايضا انه ما تكلم الا بهذه الكلمة الواحدة وكل ذلك يدل على ان الكلمة الواحدة كلام والا لم يصح
ان يقال تكلم بالكلمة الواحدة الرابع انه يصح ان يقال تكلم فلان بكلام غير تام وذلك يدل على ان حصول الافادة التامة غير معتبرة في اسم الكلام
المسئلة الحادية عشر تفرع على الاختلاف المذكور مسئلة فقهية وهي اول مسائل ايمان الجامع الكبير لمحمد بن الحسن وهي ان الرجل اذا قال
لامراته التي لم يدخل بها ان كلمتك فانت طالق ثلاث مرات قالوا ان يذكر هذا الكلام في المرة الثانية طلقت طلقة واحدة وهل تنعقد هذه الثانية
قال ابو حنيفة وصاحباه تنعقد وقال زفر لا تنعقد وحجة زفر انه لما قال في المرة الثانية ان كلمتك فعند هذا القدر من الكلام حصل الشرط لان
اسم الكلام اسم لكل ما افاد شيئا سواء افاد فائدة تامة او لم يكن كذلك واذا حصل الشرط ترك الجر فطلقت عند قوله ان كلمتك فوقع تمام قوله انت طالق
خارج ملك النكاح وغير مضاف اليه فوجب ان لا تنعقد وحجة ابي حنيفة ان الشرط من قوله ان كلمتك والكلام اسم الجملة التامة فلم يقع الطلاق الا
عند تمام قوله ان كلمتك فانت طالق وحاصل الكلام انا اذا قلنا ان اسم الكلام يتناول الكلمة الواحدة كان القول قول زفر واذا قلنا انه لا يتناول الا
الجملة فالقول قول ابي حنيفة ومما يقوي قول زفر انه لما قال في المرة الثانية ان كلمتك وسكت عليه ولم يذكر بعده قوله فانت طالق طلقت ولولا ان هذا
القدر كلام والا لما طلقت ومما يقوي قول ابي حنيفة انه لو قال كلما طلقتك فانت طالق ثم ذكر هذه الكلمة في المرة الثانية وكلمة كلما توجب التكرار فلو كان
التكلم بالكلمة الواحدة كلاما لوجب ان يقع عليه الطلقات الثلاث عند قوله في المرة الثانية ان كلمتك فانت طالق لان هذا المجموع مشتمل على ذكر الكلمات
الكثيرة ولكل واحد منها يوجب وقوع الطلاق واقول لعل زفر يلزم ذلك **المسئلة الثانية عشر** الخلاف المذكور بين ابي حنيفة
وزفر ان يكون مخصوصا بما اذا قال ان كلمتك فانت طالق اما لو قال ان تكلمت بكلمة فانت طالق او قال ان نطقت او قال ان تلفظت او قال ان قلت قولا فانت
طالق وجب ان يكون الحق في جميع هذه المسائل قول زفر قولا واحدا **المسئلة الثالثة عشر** لفظ الكلمة والكلام هل يتناول المهمل ام لا
منهم من قال يتناوله لانه يصح ان يقال الكلام منه مهمل ومنه مستعمل ولانه يصح ان يقال تكلم بكلام غير مفهوم ولان المهمل يؤثر في السمع فيكون معنى
التاثير والكلام حاصلا منه ومنهم من قال الكلمة والكلام مختصان بالمقتدا ولو لم يعتبر هذا القيد لزم تجويز تسمية اصوات الطيور بالكلمة والكلام

المسئلة

المسئلة الرابعة عشر اذا حصلت اصوات متركبة تركيبا يدل على المعاني الا ان ذلك التركيب كان تركيبا طبيعيا لا وضعيا فهل
تسمى تلك الاصوات كلمة وكلاما مثل الانسان عند الراحة والوجع قد يقول اخ وعند السعال قد يقول اخ اخ فهذه اصول مركبة وحروف مؤلفة
وهي دالة على معان مخصوصة لكن دلالتها على مدلولاتها بالطبع لا بالوضع فهل تسمى امثالها كلمات وكذلك صوت القطا يشبه كانه يقول اقطا واللقلق
يقول لقلق فامثال هذه الاصوات هل تسمى كلمات اختلفوا فيه وما رايت في الجانبين حجة معتبرة وفايدة هذا البحث يظهر فيما اذا قال ان سمعت كلمة فعبدي
حر فهل يترتب الحنث والبر على سماع هذه الالفاظ ام لا المسئلة الخامسة عشر قال ابن جني لفظ القول يقع على الكلام التام وعلى الكلمة
الواحدة على سبيل الحقيقة اما لفظ الكلام فمختص بالجملة التامة ولفظ الكلمة مختص بالمفرد وحاصل كلامه في الفرق بين البابين انا بينا ان تركيب القول
يدل على الخفة والسهولة فوجب ان يتناول الكلمة الواحدة اما تركيب الكلام فيفيد التاثير وذلك لا يحصل الا من الجملة التامة الا ان هذا يشكل بلفظ الكلمة
ومما يقوي قول الشاعر قلت لها قفي قالت قاف سمي قولها بمجرد القاف قولا المسئلة السادسة عشر قال ايضا ان لفظ القول
يصح جعله مجازا عن الاعتقادات والآراء كقولك فلان يقول بقول ابي حنيفة ويذهب الى قول مالك اي يعتقد ما كانا يريانه ويقولان به الا ترى انك
لو سالت رجلا عن صحة روية الله تعالى فيقول لا تجوز رويته فيقول هذا قول المعتزلة ولا يقول هذا كلام المعتزلة الا على سبيل التعديف وذكر ان
السبب من هذا المجاز ان الاعتقاد لا يفهم الا بغيره فلما حصلت المشابهة من هذا الوجه لا جرم حصل جعله مجازا عنه المسئلة السابعة عشر
لفظ قال قد يستعمل في غيره النطق قال ابو النجم قالت له الطير تقدم راشدا انك لا ترجع الا حامدا وقال اخر وقالت له العينان
سمعا وطاعة وحدثنا كالدر لما تشقق للوتد كم يشقني قال سل من يدفني فان الذي وارى ومنه قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون
وقوله فقال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين المسئلة الثامنة عشر الذين ينكرون كلام النفس اتفقوا على ان الكلام
والفعل اسم لهذه الالفاظ والكلمات اما مثبتوا كلام النفس فقد اتفقوا على ان ذلك المعنى النفساني اسما بالكلام وبالقول واحتجوا عليه بالقران والاثر
والشعر اما القران فقوله تعالى والله يشهد انهم لكاذبون وظهر منهم ما كانوا كاذبين في اللفظ لانهم اخبروا ان محمدا رسول الله وكانوا صادقين فيه فوجب
ان يقال انهم كانوا كاذبين في كلام اخر سوى اللفظ وما هو الا كلام النفس ولقائل ان يقول لا نسلم انهم ما كانوا كاذبين في القول اللساني فقوله اخبروا ان محمدا
رسول الله قلنا لا نسلم بل اخبروا عن كونهم شاهدين بان محمدا رسول الله لانهم قالوا نشهد انك لرسول الله والشهادة لا تحصل الا مع العلم وهو ما كانوا
عالمين به فثبت انهم كانوا كاذبين فيما اخبروا عنه بالقول اللساني واما الاثر فما نقل ان عمر قال يوم السقيفة كنت قد زورت في نفسي كلاما فسبقني اليه
ابو بكر واما الشعر فقول الاخطل ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا واما الذين انكروا كون المعنى القائم بالنفس يسمى بالكلام
فقد احتجوا عليه بان من لم ينطق ولم يتلفظ بالحروف يقال انه لم يتكلم وايضا الحنث والبر يتعلق بهذه الالفاظ ومن اصحابنا من قال اسم القول والكلام مشترك
بين المعنى النفساني وبين اللفظ النفساني المسئلة التاسعة عشر هذه الكلمات والعبارات قد تسمى احاديث قال الله تعالى فليأتوا بحديث
مثله والسبب في هذه التسمية ان هذه الكلمات انما تركب من الحروف المتعاقبة المتوالية وكل واحد من تلك الحروف محدث عقيب صاحبه ولهذا
السبب سميت بالحديث ويمكن ان يكون السبب في هذه التسمية ان سماعها يحدث في القلوب العلوم والمعاني والله اعلم المسئلة العشرون
هاهنا الفاظ كثيرة فاحدها الكلمة وثانيها الكلام وثالثها القول ورابعها اللفظ وخامسها العبارة وسادسها الحديث وانه هل مترادف لبعض تلك
الالفاظ المذكورة او متباين لها وبتقدير حصول المتباينة فما الفرق المسئلة الحادية والعشرون في حد الكلمة قال
الزمخشري في اول المفصل الكلمة هي اللفظ الدالة على معنى مفرد بالوضع وهذا التعريف ليس بحد لان صيغة الماضي كلمة مع انها لا تدل على معنى مفرد بالوضع
لانها دالة على امرين حدث وزمان وكذا القول في اسماء الافعال كقولنا صه ومه وسبب الغلط انه كان يجب عليه جعل المفرد صيغة اللفظ فغلط
وجعله صيغة المعنى المسئلة الثانية والعشرون اللفظ اما ان يكون مهملا وهو معلوم او مستعملا وهو على ثلاثة اقسام
احدها ان لا يدل شيء من اجزائه على شيء من المعاني البتة وهذا هو اللفظ المفرد كقولنا فرس وجمل وثانيها ان لا يدل شيء من اجزائه على شيء اصلا حين هو جزؤه
اما باعتبار اخر فانه يحصل لاجزائه دلالة على المعاني كقولنا عبد الله فانا اذا اعتبرنا هذا المجموع اسم علم لم يحصل من اجزائه دلالة على شيء اصلا اما اذا
جعلنا مضافا ومضافا اليه فانه يحصل لكل واحد من جزئيه دلالة على شيء اخر وهذا القسم يسميه بالمركب وثالثها ان يحصل لكل واحد من جزئيه دلالة
على مدلول اخر على جميع الاعتبارات وهو كقولنا العالم حادث والسماء كرة وزيد منطلق وهذا التسمية بالمؤلف المسئلة الثالثة والعشرون
المسموع المفيد ينقسم الى اربعة اقسام لانه اما ان يكون اللفظ مؤلفا والمعنى مؤلفا كقولنا الانسان حيوان وغلام زيد واما ان يكون المسموع مفردا
والمعنى مفردا وهذا كقولنا الوحدة والنقطة بل قولنا الله سبحانه واما ان يكون اللفظ مفردا والمعنى مؤلفا وهو قولنا انسان فان اللفظ مفرد والمعنى
ماهية مركبة من امور كثيرة واما ان يكون اللفظ مركبا والمعنى مفردا وهو بال المسئلة الرابعة والعشرون الكلمة هي اللفظة
المفردة الدالة بالاصطلاح على معنى وهذا التعريف مركب من قيود اربعة فالقيد الاول كونه لفظا والثاني كونه مفردا وقد عرفتهما والثالث كونه دالا
وهو احتراز عن المهملات والرابع كونه دالا بالاصطلاح ويستقيم الدلالة على ان دلالات الالفاظ وضعية لا ذاتية المسئلة الخامسة
والعشرون قيل الكلمة صوت مفرد دال على معنى بالتواضع قال ابو علي ابن سينا في كتاب الاوسط وهذا غير جائز لان الصوت مادة واللفظ
جنس وذكر الجنس اولى من ذكر المادة وله كلمات دقيقة في الفرق بين المادة والجنس ومع دقتها فهي ضعيفة قد بينا وجه ضعفها في العقليات واقول
السبب عندي في انه لا يجوز ذكر الصوت ان الصوت ينقسم الى صوت الحيوان وغيره وصوت الانسان ينقسم الى ما يحدث من خلقه والى غيره والصوت

الحادث من الخلق ينقسم الى ما يكون حدوثه مخصوصا باحوال مخصوصة مثل هذه الحروف والى ما لا يكون كذلك مثل الاصوات الحادثة عند الاوجاع والراحات
والسؤال وغيرها فالصوت جنس قريب وايراد الجنس القريب اولى من ايراد الجنس البعيد **المسئلة السادسة والعشرون**
قالت المعتزلة الشرط في كون الكلمة مفيدة ان تكون مركبة من حروف فصاعدا فنقضوه بقولهم شروع واجيب عنهم بانه مركب في التقدير فان الاصل ان يقال
في وعى بدليل ان عند التثنية تيا وعيا واجيب عن هذا الجواب بان ذلك مقررا اما الواقع فحرف واحد وايضا نقضوه بلام التعريف
ونون التثنية وبالاضافة فانها باسرها حروف مفيدة والحرف نوع داخل تحت جنس الكلمة ومتى صدق النوع فقد صدق الجنس وهذه الحروف
كلمات مع انها غير مركبة **المسئلة السابعة والعشرون** الاولى ان يقال كل منطوق به افاد شيئا بالوضع فهو كلمة
وعلى هذا التقدير يدخل فيه المفرد والمركب وبقولنا منطوق به يقع الاحتراز عن الخط والاشارة **المسئلة الثامنة والعشرون**
دلالة الالفاظ على مدلولاتها ليست حقيقية خلافا لعباد لنا انها تتغير باختلاف الامكنة والازمنة والذاتيات لا تكون كذلك حجة عباد انه لو لم يحصل
مناسبات مخصوصة بين الالفاظ المعينة بالمعاني المعينة والا لزم ان يكون تخصيص كل واحد منها بمسماه ترجيحا للممكن من غير مرجح وهو محال
وجوابنا انه ينتقض باختصاص حدوث العالم بوقت معين دون ما قبله وما بعده لا بمرجح ويشكل ايضا باختصاص كل انسان باسم ما
المسئلة التاسعة والعشرون وقد يتفق في بعض الالفاظ كونه مناسبا لمعناه مثل تسميتهم لفظا لهذا الاسم لان هذا
اللفظ يشبه صوته وكذا القول في اللقلق وايضا وضعوا لفظ الخضم لاكل الرطب نحو البطيخ والقثاء ولفظ القضم لاكل اليابس نحو قضمت الدابة
شعيرها لان حرف الخاء يشبه اكل الشيء الرطب والقاف يشبه صوت اكل الشيء اليابس ولهذا الباب امثلة كثيرة ذكرها ابن جني في الخصائص
المسئلة الثلاثون لا يمكننا القطع بان دلالة الالفاظ توقيفية ومنهم من قطع به واحتج فيه بالعقل والقول اما العقل فهو ان وضع
الالفاظ المخصوصة للمعاني المخصوصة لا يمكن الا بالقول فلو كان ذلك القول بوضع اخر من جانبهم لزم ان يكون كل وضع مسبوقا بوضع اخر لا الى نهاية
وهو محال لوجب الانتهاء الى ما حصل بتوقيف الله تعالى واما القول فقوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها واجيب عن الاول بانه لم لا يجوز ان يكون وضع
الالفاظ للمعاني يحصل بالاشارات وعن الثاني لم لا يجوز ان يكون المراد من التعليم الالهام وايضا لعل هذه اللغات وضعها اقوام قبل ادم عليه السلام
ثم انه تعالى علمها لادم عليه السلام **المسئلة الحادية والثلاثون** لا يمكن القطع بانها حصلت بالاصطلاح خلافا للمعتزلة واحتجوا
بان العلم بالصفة اذا كان ضروريا كان العلم بالموصوف ايضا ضروريا وذلك يقدح التكليف واجيب عنه بانه لم لا يجوز ان يقال انه تعالى يخلق علما
ضروريا في القلب بان واضعا وضع هذا اللفظ لهذا المعنى من غير ان يخلق العلم بان ذلك الواضع هو الله تعالى وعلى هذا التقدير فيزول الاشكال
المسئلة الثانية والثلاثون لما ضعفت هذه الدلائل جوزنا ان يكون كل اللغات توقيفية وان تكون كلها اصطلاحية وان تكون
بعضها توقيفيا وبعضها اصطلاحيا **المسئلة الثالثة والثلاثون** اللفظ المفرد لا يفيد البتة مسماه لان العلم بكون تلك اللفظة
موضوعة لهذا المعنى علم بنسبة مخصوصة من ذلك وذلك المعنى والعلم بالنسبة المخصوصة بين امرين مسبوق بكل واحد منهما فلو كان العلم بذلك المعنى
مستفادا من ذلك اللفظ لزم الدور وهو محال واجيب عنه بانه يحتمل انه اذا استقر في الخيال مقارنة بين اللفظ المعين والمعنى المعين فعند حصول
الشعور باللفظ ينتقل الخيال الى المعنى وحينئذ يرتفع الدور **المسئلة الرابعة والثلاثون** والاشكال المذكور في المفرد غير
حاصل في المركب لان افادة الالفاظ المفردة لمعانيها افادة وضعية اما التركيبات فعقلية فلا جرم عند سماع تلك المفردات يعتبر العقل بتركيبها ثم
ثم يتوصل بتلك التركيبات العقلية الى العلم بتلك المركبات فظهر الفرق **المسئلة الخامسة والثلاثون** للالفاظ دلالات على ما
في الاذهان لا على ما في الاعيان ولهذا السبب يقال الالفاظ تدل على ما في المعاني لان المعاني هي التي عناها العاني امور ذهنية والدليل على ما ذكرناه
وجهين الاول انا اذا راينا خيالا من البعد وظنناه صخرة قلنا انه صخرة فاذا قربنا منه وشاهدنا حركته وظنناه طيرا قلنا انه طير فاذا ازداد القرب
علمنا انه انسان فقلنا انه انسان فاختلاف الاسماء عند اختلاف التصورات الذهنية تدل على ان مدلول الالفاظ هو الصور الذهنية لا الاعيان الخارجية
الثاني بان اللفظ لو دل على الموجود الخارج لكان اذا قال انسان العالم قديم وقال اخر العالم حادث لزم كون العالم قديما حادثا معا وهو محال اما اذا قلنا
على المعاني الذهنية كان هذان القولان دالين على حصول هذين الحكمين من هذين الانسانين وذلك لا يتناقض **المسئلة السادسة والثلاثون**
لا يمكن ان يكون جميع الماهيات مسماة بالالفاظ لان الماهيات غير متناهية وما لا نهاية له لا يكون مشعورا به على التفصيل وما لا يكون مشعورا به امتنع وضع
الاسم بازائه **المسئلة السابعة والثلاثون** كل معنى كانت الحاجة الى التعبير عنه اهم كان وضع اللفظ بازائه اولى مثل صيغ
الاوامر والنواهي والعموم والخصوص والدليل عليه ان الحاجة الى التعبير عنها ماسة فيكون الداعي الى ذلك الوضع كاملا والمعنى زائلا فان كان الداعي قويا
والمانع زائلا كان الفعل واجبا لحصول **المسئلة الثامنة والثلاثون** المعنى الذي يكون خفيا عند الجمهور يمتنع كونه مسمى باللفظ
المشهور مثاله لفظة الحركة لفظة مشهورة وكون الجسم منتقلا من جانب الى جانب امر معلوم لكل احد اما الذي يقول به بعض المتكلمين وهو المعنى الذي يوجب
ذلك الانتقال فهذا امر خفي لا يتصوره الا الخواص من الناس واذا كان كذلك وجب ان يقال الحركة اسم لنفس هذا الانتقال لا للمعنى الذي يوجب الانتقال
وكذلك يجب ان يكون العلم اسما لنفس العلمية والقدرة اسم للقادرية لا للمعنى الموجب للعالمية والقادرية **المسئلة التاسعة والثلاثون**
في المعنى المعنى اسم للصورة الذهنية لا للموجودات الخارجية لان المعنى عبارة عن الشيء الذي عناه العاني وقصده القاصد وذاك بالذات وهو الامور
الذهنية وبالعرض الاشياء الخارجية فاذا قيل ان القائل اراد بهذا اللفظ هذا المعنى فالمراد انه قصد بذكر ذلك اللفظ تعريف ذلك الامور المشهورة

المسئلة

المسئلة الاربعون قد يقال في بعض المعاني انه لا يمكن تعريفها بالالفاظ مثل انا ندرك بالضرورة تفرقة بين الحلاوة المدركة من الطبرزد فيقال انه لا سبيل الى تعريف هذه التفرقة بحسب اللفظ وايضا ربما اتفق حصول احوال في نفس بعض الناس ولا يمكنه تعريف تلك الحالة بحسب التعريفات اللفظية اذا عرفت هذا فنقول اما القسم الاول فالسبب فيه ان ما به يمتاز حلاوة النبات من حلاوة الطبرزد ما وضعوا له في اللغة لفظة معينة بل لا يمكن ذكرها الا على سبيل الاضافة مثل ان يقال حلاوة النبات وحلاوة الطبرزد فلما لم يوضع لتلك التفرقة لفظة مخصوصة لا جرم لا يمكن تعريفها باللفظ ولو انهم وضعوا لها لفظة لقد كان يمكن تعريفها باللفظ على ذلك التقدير واما القسم الثاني وهو ان الانسان اذا ادرك من نفسه حالة مخصوصة وسائر الناس ما ادركوا تلك الحالة المخصوصة استحال هذا المدرك وضع لفظ لتعريفه لان السامع ما لم يعرف المسمى اولا لم يمكنه ان يفهم كون هذا اللفظ موضوعا له فلما لم يحصل تصور تلك المعاني عند السامعين امتنع منهم ان يتصوروا كون هذه الالفاظ موضوعة لها ولا جرم امتنع تعريفها حتى انا لو فرضنا جماعة تصوروا تلك المعاني ثم وضعوا لها الفاظا مخصوصة فعلى هذا التقدير كان يمكن تعريف تلك الاحوال بالنيابات اللفظية فهكذا يجب ان يتصور معنى ما يقال ان كثيرا من المعاني لا يمكن تعريفها بالالفاظ

المسئلة الحادية والاربعون الحكمة في وضع الالفاظ للمعاني وهو ان الانسان خلق بحيث لا يستقل بتحصيل جميع مهماته فاحتاج الى ان يعرف غيره ما في ضميره ليمكنه التوسل به الى الاستعانة بالغير ولا بد لذلك التعريف من طريق والطرق كثيرة مثل الكتابة والاشارة والتصفيق باليد والحركة بسائر الاعضاء الا ان اسلمها واحسنها هو تعريف ما في القلوب والضمائر بهذه الالفاظ ويدل عليه وجوه احدها ان النفس عند الاخراج سبب لحدوث الصوت والاصوات عند تقطيعها اسباب لحدوث الحروف المختلفة وهذه المعاني تحصل من غير كلفة ومؤونة بخلاف الكتابة والاشارة وغيرهما والثاني ان هذه الاصوات تفنى وتنقضي والثالث ان الاصوات بحسب التقطيعات الكثيرة في مخارج الحروف تولد منها الحروف الكثيرة وتلك الحروف الكثيرة بحسب تركيباتها الكثيرة يتولد منها كلمات يكاد ان يصير غير متناهية فاذا جعلنا لكل واحد من المعاني واحدا من تلك الكلمات لوزعت الالفاظ على المعاني من غير التباس واشتباه ومثل هذا لا يوجد في الاشارة والتصفيق فلهذه الاسباب الثلاثة قضت العقول السليمة بان احسن التعريفات لما في القلوب هو الالفاظ

المسئلة الثانية والاربعون كمال الانسان في ان يعرف الحق لذاته والخير لاجل العمل وجوهر النفس في ان يعرف اصل الخلقة عبارة عن هذين الكمالين ولا يمكننا اكتساب هذه الكمالات الا بواسطة هذا البدن فصار تخليق هذا البدن مطلوبا لهذه الحكمة ثم ان مصالح هذا البدن ما كان يتم الا اذا كان القلب ينبوعا للحرارة الغريزية ولما كانت هذه الحرارة قوية احتاجت الى الترويح لاجل التعديل فدبر الخالق الرحيم الحكيم هذا المقصود بل حصل للقلب قوة انبساط لها يحدث الهواء من خارج البدن الى نفسه ثم اذا بقي ذلك الهواء في القلب لحظة لسخن واحتد وقويت حرارته فاحتاج القلب الى دفعه مرة اخرى وذلك هو الانقباض اذا انقبض انعصر ما فيه من الهواء وخرج الى الخارج فهذا هو الحكمة في جعل الحيوان متنفسا فالمقصود بالفصل الاول هو تكميل جوهر النفس بالعلم والعمل ووضع تخليق البدن في المرة الثانية من المطلوبية ووقع تخليق القلب وجعله منبعا للحرارة الغريزية في المرة الثالثة مثل الانبساط الموجب لانحدار الهواء الطيب من الخارج لاجل الترويح في المرتبة الرابعة ووقع اقرار القلب على الانقباض الموجب لخروج الهواء المحترق في المرتبة الخامسة ووقع صرف ذلك الهواء الخارج عند انقباض القلب الى مادة الصوت في المرتبة السابعة ثم ان المقدر الحكيم والمدبر الرحيم جعل هذا الامر المطلوب على سبيل الغرض الواقع في المرتبة السادسة مادة للصوت وخلق محابس ومقاطع للصوت في الحلق واللسان والاسنان والشفتين وحينئذ يحدث بذلك السبب هذه الحروف المختلفة ويحدث من تركيباتها الكلمات التي لا نهاية لها ثم اودع في هذا النطق والكلام حكما عالية واسرارا باهرة عجزت عقول الاولين والاخرين عن الاحاطة بقطرة من بحرها وشعلة شمسها فسبحان الخالق المدبر بالحكمة الباهرة والقدرة الغير متناهية

المسئلة الثالثة والاربعون ظهر مما قلناه انه لا معنى للكلام اللساني الا اصطلاح الناس على جعل هذه الاصوات المقطعة والحروف المركبة معرفات لما في الضمير ولو قدرنا انهم كانوا قد تواضعوا على جعل اشياء غيرها لما في الضمير لكانت تلك الاشياء كلاما ايضا واذا كان كذلك لم يكن الكلام صفة حقيقية مثل العلم والقدرة والارادة بل امرا وضعيا اصطلاحيا والتحقيق في هذا الباب ان الكلام عبارة عن فعل مخصوص يفعله الحي القادر لاجل ان يعرف غيره ما في ضميره من الارادات والاعتقادات وعند يظهر ان المراد من كون الانسان متكلما بهذه الحروف مجرد كونه فاعلا لها لهذا الغرض المخصوص فاما الكلام الذي هو صفة قائمة بالنفس فهي صفة حقيقية كالعلوم والقدرة والارادات

المسئلة الرابعة والاربعون لما ثبت ان للالفاظ دلائل على ما في الضمائر والقلوب فالمدلول عليه بهذه الالفاظ هو الارادات والاعتقادات او نوع اخر قالت المعتزلة صيغة افعل لفظة موضوعة لارادة الفعل وصيغة الخبر لفظة موضوعة لتعريف ان ذلك القائل معتقد ان الامر الفلاني كذا وكذا وقال اصحابنا الطلب النفساني مغاير للارادة فالدليل عليه انه تعالى امر الكافر بالايمان وهذا متفق عليه ولم يرد منه الايمان ويدل عليه وجهان الاول ان قدرة الكافر ان كانت موجبة للكفر كان خالق تلك القدرة مريدا للكفر لان مريد العلة مريد للمعلول وان كانت صالحة للكفر والايمان امتنع رجحان احدهما على الاخر لا بمرجح وذلك المرجح ان كان الغير عاد التقسيم الاول فيه وان كان من الله تعالى فحينئذ يكون مجموع القدرة مع الداعية موجبا للكفر والثاني انه تعالى عالم بان الكافر يكفر وحصول هذا العلم ضد لحصول الايمان والجمع بين الضدين محال واذا كان الشيء ممتنع الوقوع لا يكون مريدا له فثبت انه تعالى امر الكافر بالايمان وثبت انه لا يريد منه الايمان فوجب ان يكون مراد الله لفعل ما اخر سوى الارادة وذلك هو المطلوب واما بيان الحكم الذهني مغاير للاعتقاد والعلم بالدليل عليه ان القائل اذا قال العالم قديم فمدلول هذا اللفظ هو حكم هذا القائل بقدم العالم وقد يقول القائل بلسانه هذا مع انه يعتقد ان العالم ليس بقديم فعلمنا ان الحكم الذهني حاصل والاعتقاد غير حاصل فالحكم الذهني مغاير للاعتقاد

المسئلة الخامسة

والاربعون مدلولات الالفاظ فلا تكون اشيا مغايرة للالفاظ كلفظ السما والارض وقد يكون مدلولاتها ايضا الفاظا كقولنا
اسم وفعل وحرف وعام وخاص ومجمل ومبين فان هذه الالفاظ اسما ومسمياتها ايضا الفاظ المسئلة السادسة
والاربعون طريق معرفة اللغات اما العقل وحده وهو محال واما النقل المتواتر او الاحاد وهو صحيح واما ما يتركب عنها كما
اذا قيل ثبت بالنقل جواز ادخال الاستثنا على صيغة من وثبت بالنقل ان حكم الاستثنا اخراج ما لولاه لدخل في الكلام فيه فيلزم من مجموعهما
حكم العقل في كون تلك الصيغة موضوعة للعموم وعلى هذا الطريق تعويل الاكثرين في اثبات اكثر اللغات وهو ضعيف لان الاستدلال انما
يصح لو قلنا ان واضع تلك المقدمتين وجب ان يكون معترفا بهذه اللازمة والا لزم التناقض لكن الواضع للغات لو ثبت انه هو الله تعالى وجب
تنزيهه عن المناقضة اما لو كان هو الناس لم يجب ذلك ولما كان هذا الاصل مشكوكا كان ذلك الدليل مثله المسئلة السابعة
والاربعون اللغات المنقولة الينا بعضها منقول بالتواتر وبعضها بالاحاد وطعن بعضهم في كونها متواترة فقال اشهر الالفاظ هو قولنا
الله فقد اختلفوا فقيل انها ليست عربية بل هي عبرية وقيل انها اسم علم وقيل انها من الاسما المشتقة وذكروا في اشتقاقها وجوها
عشرة وبقي الامور في هذه الاختلافات موقوفا الى الان وايضا فلفظ الايمان والكفر قد اختلفوا فيهما اختلافا شديدا وكذا صيغ الاوامر
والنواهي والعموم والخصوص مع انها اشد الالفاظ شهرة واذا كان الحال كذلك في الاظهر الاقوى فما ظنك بما سواها والحق ان ورود هذه
الالفاظ في اصل هذه الموارد معلوم بالتواتر واما ماهياتها واعتباراتها فهي التي اختلفوا ولذلك لا يقدح في حصول التواتر في الاصل
المسئلة الثامنة والاربعون منهم من سلم حصول التواتر في بعض الالفاظ في هذا الوقت الا انه يزعم ان حال الادوار
الماضية غير معلوم فلعل النقل ينتهي في بعض الادوار الماضية الى الاحاد وليس لقائل ان يقول لو وقع ذلك لاشتهر وبلغ الى حد التواتر لان هذه
المقدمة ان صحت فانما يصح في الوقايع العظيمة اما التصرفات في الالفاظ وهي وقايع حقيرة والحق ان العلم الضروري حاصل بان لفظ السما والارض والجدار
والدار كان حالها وحال اشباهها في الازمنة الماضية كحالها في هذا الزمان المسئلة التاسعة والاربعون لا شك ان
اكثر اللغات منقول بالاحاد ورواية الواحد انما تفيد الظن عند اعتبار احوال الرواة وتصفح احوالهم بالجرح والتعديل ثم ان الناس شرطوا هذه الشرايط
في راوة الاحاد ولم يعتبروها في رواة اللغات مع ان اللغات تجري مجرى الاصول للاحاديث ومما يولد هذا السوال ان الادبا طعن بعضهم في بعض
بالتجهيل تارة وبالتفسيق تارة والعداوة الحاصلة بين البصريين والكوفيين ونسبة اكثر المحدثين اكثر الادبا الى ما لا ينبغي مشهورة واذا كان كذلك صارت
رواياتهم غير مقبولة ولهذا الطريق يسقط اكثر اللغات عن درجات القبول والحق ان اكثر اللغات قريب من التواتر ولهذا الطريق يسقط هذا الطعن
المسئلة الخمسون دلالة الالفاظ على معانيها ظنية لانها موقوفة على نقل اللغات ونقل الاعرابات والتصريفات مع ان اقل احوال تلك الناقلين
انهم كانوا احادا ورواية الاحاد لا تفيد الا الظن وايضا فتلك الدلايل موقوفة على عدم الاشتراك وعدم المجاز وعدم النقل وعدم الاجمال وعدم التخصيص
وعدم المعارض العقلي فان بتقدير حصوله يجب صرف اللفظ الى المجاز ولا شك ان اعتقاد هذه المقدمات ظن محض والموقوف على الظن اولى ان
يكون ظنا الباب الثاني في المباحث المستنبطة من الصوت والحرف واحكامهما وفيه مسايل المسئلة الاولى
ذكر ابن سينا في تصريف الصوت انه كيفية تحدث من تموج الهوا المنضغط بين قارع ومقروع واقول ان ماهيات الصوت مدركة بحس السمع وليس في الوجود
شي اظهر من المحسوس حتى تعرف المحسوس به بل هذا الذي ذكره ان كان ولا بد لهو اشارة الى سبب حدوثه الى سبب حدوثه لا الى تعريف ماهيته
المسئلة الثانية يقال ان النظام المتكلم كان يزعم ان الصوت جسم وابطلوه بوجوه منها ان الاجسام مشتركة في الجسمية وغير مشتركة
في الصوت ومنها ان الاجسام مبصرة وملموسة اولا وثانيا وليس كذلك الصوت ومنها ان الجسم باق والصوت ليس كذلك واقول ان
النظام كان من اذكيا الناس ويبعد ان يكون مذهبه ان الصوت نفس الجسم الا انه لما ذهب ان سبب حدوث الجسم تموج الهوا ظن الجهال به انه يقول
انه نفس ذلك الهوا المسئلة الثالثة قال بعضهم الصوت اصطكاك الاجسام الصلبة وهو باطل لان الاصطكاك عبارة عن المماسة وهي
مبصرة المسئلة الرابعة قيل سببه القريب تموج الهوا فانه امر يحدث شيا فشيا الصدم بعد صدم وسكون بعد سكون واما سبب التموج
فامساس عنيف وهو القرع او تفريق عنيف وهو القلع ويرجع في تحقيق هذا الى كتبنا العقلية المسئلة الخامسة قال الشيخ الرئيس في
حد الحرف انه هيئة عارضة للصوت يتميز لها عن صوت اخر مثله في الحدة والثقل تميزا في المسموع المسئلة السادسة الحروف اما
مصوتة وهي التي تسمى في النحو حروف المد واللين ولا يمكن الابتدا بها او صامتة وهي ما عداها اما المصوتة فلا شك انها من الهيات العارضة للصوت
واما الصوامت ففيها ما لا يمكن تمديده كالبا والتا والدال والطا وهي لا توجد الا في الان الذي يجري هو اخر زمان حبس النفس واول زمان ارساله وهي
وهي بالنسبة الى الصوت كالنقطة بالنسبة الى الخط والان بالنسبة الى الزمان وهذه الحروف ليست باصوات ولا عوارض اصوات وانما هي امور تحدث
في مبدا حدوث الاصوات تسميها بالحروف لان الحرف هو الطرف وهذه الحروف هي اطراف الاصوات ومباديها ومن الصوامت ما يمكن تمديدها بحسب الظاهر
ثم هذه على قسمين منها ما الظن الغالب اليه الوجود من نفس الامر وان كانت زمانية بحسب الحس مثل الحا والخا فان الظن ان هذه الحروف جات متوالية كل واحد
منها في الوجود لكن الحس لا يشعر بامتياز بعضها عن بعض فيظنها حرفا واحدا زمانيا ومنها ما الظن الغالب كونها زمانية في الحقيقة كالسين والشين فانها هيات
عارضة للصوت مستمرة باستمراره المسئلة السابعة الحرف لا بد ان يكون اما ساكنا او متحركا ولا يريد به حلول السكون والحركة فيه لانهما من
صفات الاجسام بل المراد انه يوجد عقيب الصامت بصوت مخصوص المسئلة الثامنة الحركات ايضا من المصوتات والدليل عليه ان هذه

المصوتات

المصوتات قابلة للزيادة والنقصان ولا طرف في جانب النقصان الا هذه الحركات ولان هذه الحركات مذا مدت حدثت المصوتات وذلك يدل
على قولنا **المسئلة التاسعة** الصامت سابق على المصوت الذي يسمى بالحركة بدليل ان المتكلم بهذه الحركات موقوف على التكلم بالصامت فلو
كانت هذه الحركات سابقة على الصوامت هذه الصوامت لزم الدور وهو محال **المسئلة العاشرة** الكلام الذي هو مركب من الحروف والاصوات
فانه يمتنع في بديهة العقل كونه قديما لوجهين الاول ان الكلمة لا يكون كلمة الا اذا كانت حروفها متوالية فالسابق المنقضي محدث لان ما ثبت عدمه امتنع
قدمه والآتي الحادث بعد انقضاء الاول لا شك انه حادث والثاني ان الحروف التي منها تالفت الكلمة ان حصلت دفعة واحدة لم تحصل الكلمة لان الكلمة
الثلاثية يمكن وقوعها في التقاليب الستة فلو حصلت الحروف معا لم يكن وقوعها على بعض تلك الوجوه اولى من وقوعها على سائرها ولو حصلت على التعاقب كانت حادثة
واحتج القائلون على تقدم الحروف بالعقل والنقل اما العقل فهو ان لكل واحد من هذه الحروف ماهية مخصوصة باعتبارها يمتاز عما سواها والماهيات لا تقبل
الزوال والعدم فثبت ان ماهيات هذه الحروف لا تقبل الزوال ولا العدم فكانت قديمة واما النقل فهو ان كلام الله قديم وكلام الله ليس الا هذه الحروف
فوجب القول بقدم هذه الحروف اما ان كلام الله قديم فهو ان الكلام صفة كمال وعدمه صفة نقص فلو لم يكن كلام الله قديما لزم ان يقال انه تعالى كان في الازل
ناقصا ثم صار فيما لا يزال كاملا وذلك باجماع المسلمين باطل وانما قلنا ان كلام الله تعالى ليس الا هذه الحروف لوجوه احدها قوله تعالى وان احد من المشركين
استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله ومعلوم ان المسموع ليس الا هذه الحروف فدل على ان هذه الحروف كلام الله تعالى وثانيها ان من حلف على سماع كلام الله تعالى هذا
القرآن المسموع المتلو هو كلام الله فمنكره منكر لما عرف بالتواتر من دين محمد عليه السلام فيلزمه الكفر والجواب عن الاول ان ما ذكرتم غير مختص بماهية دون ماهية
فيلزمكم قدم الكل وعن الثاني ان ما ذكرتم استدلال ظني في مقابلة البديهيات فيكون باطلا **المسئلة الحادية عشر** اذا قلنا لهذه الحروف المتوالية
والاصوات المتعاقبة انها كلام الله تعالى كان المراد انها الفاظ دالة على الصفة القائمة بذات الله تعالى فاطلق اسم الكلام عليها على سبيل المجاز واما حديث الحنث والبر
فذلك لان مبنى الايمان على العرف واذا قلنا كلام الله قديم لم يعرفه الا تلك الصفة القديمة التي هي الالفاظ والعبارات واذا قلنا قبل محمد عليه السلام فكيف يكون معجزة
له واذا قلنا كلام الله سور وآيات عنينا به هذه الحروف واذا قلنا كلام الله فصيح عنينا به هذه الالفاظ واذا شرعنا في تفسير كلام الله تعالى عنينا به ايضا هذه الالفاظ
المسئلة الثانية عشر زعمت الحشوية ان هذه الاصوات التي نسمعها من هذا الانسان عين كلام الله تعالى وهذا باطل لانا نعلم بالبديهة ان
هذه الحروف والاصوات التي نسمعها من هذا الانسان صفة قائمة بلسانه ولهواته فلو قلنا بانها عين كلام الله تعالى لزمنا القول بان الصفة الواحدة بعينها قائمة
بذات الله تعالى وحالة في بدن هذا الانسان وهذا معلوم الفساد بالضرورة وايضا فهذا عين ما يقوله النصارى من اقنوم الكلمة حلت في ناسوت عيسى عليه
السلام ومع ذلك فهو صفة لله تعالى وغير زائلة عنها وهذا عين ما يقوله الحشوية من ان كلام الله تعالى حال في لسان هذا الانسان مع انه غير زائل عن ذات الله تعالى
ولا فرق بين القولين الا ان النصارى قالوا بهذا القول في حق عيسى وحده وهؤلاء الحمقى قالوا بهذا القول الخبيث في حق كل الناس من المشرق الى المغرب **المسئلة
الثالثة عشر** قالت الكرامية الكلام اسم القدرة على القول بدليل ان القادر على النطق يقال انه متكلم وان لم يكن في حال مشتغلا بالقول وايضا قصد الكلام
هو الخرس لكن عبارة عن العجز عن القول فوجب ان يكون الكلام عبارة عن القدرة على القول واذا ثبت هذا فهم يقولون كلام الله تعالى قديم بمعنى ان قدرته على
القول قديمة اما القول بانه حادث هذا تفصيل قولهم وقد ابطلناه **المسئلة الرابعة عشر** قالت الحشوية للاشعرية ان كان مرادكم ان القول
قديم هو ان هذا القرآن دال على صفة قديمة متعلقة بجميع المامورات والمخبرات وجب ان يكون كل كتاب صنف في الدنيا قديما لان ذلك الكتاب له مدلول ومفهوم
وكلام الله سبحانه وتعالى لما كان عام التعليق بجميع المعلقات كان خبرا عن مدلولات الكتاب فعلى هذا التقدير لا فرق بين القرآن وبين سائر كتب الفحش والخبث في كونه
قديما بهذا التفسير وان كان المراد من كونه قديما وجها آخر سوى ذلك فلا بد من بيانه والجواب انا لا نلتزم كون كلامه تعالى متعلقا بجميع المخبرات وعلى هذا
التقدير فسقط هذا السؤال فاعلم انا نقول ان كلامه لا يتعلق بجميع المخبرات لكونه كذبا والكذب في كلام الله محال لانه تعالى اخبر ان اقواما اخبروا عن تلك
الاكاذيب والفحشات فهذا لا يكون كذبا وانما يمتنع منه لامر يرجع الى تنزيه الله تعالى عن النقائص والاخبار عن هذه الفحشات والسخفيات يجري مجرى النقص وهو
على الله محال واعلم ان مباحث الحرف والصوت وتشريح العضلات الفاعلات للحروف وذكر الاشكالات المذكورة في قدم القرآن امور دقيقة فالاولى الاكتفاء بما
ذكرناه **الباب الثالث** في المباحث المتعلقة بالاسم والفعل والحرف وفيه مسائل **المسئلة الاولى**
اعلم ان تفسير الكلمة الى هذه الانواع الثلاثة يمكن ايراده من وجهين الاول ان الكلمة اما ان يصح الاخبار عنها ولها وهي الاسم واما ان لا يصح الاخبار عنها ولا
بها وهي الحرف واما ان لا يصح الاخبار عنها لكن يصح الاخبار بها وهي الفعل واعلم ان هذا التقسيم مبني على ان الفعل والحرف لا يصح الاخبار عنه وعلى ان الاسم يصح
الاخبار عنه فلنذكر هذين البحثين في مسئلتين **المسئلة الثانية** اتفق النحويون على ان الفعل والحرف لا يصح الاخبار عنهما قالوا لانه لا يجوز ان
يقال ضرب قيل ولقائل ان يقول المثال الواحد لا يكفي في اثبات الحكم العام وايضا فانه لا يصح ان يقال حرف اسما ولم يدل ذلك على ان الاسم لا يصح الاخبار عنه
وبه لاجل ان المثال الواحد لا يكفي في اثبات الحكم العام فكذا هاهنا ثم مثل الذي يدل على صحة الاخبار عن الفعل والحرف وجوه الاول انا اذا اخبرنا عن
ضرب يضرب بانها افعال فالمخبر عنه في هذا الخبر اما ان يكون اسما او فعلا او حرفا فان كان الاول كان الخبر كذبا وان كان الثاني كان الفعل من حيث انه فعل مخبرا عنه
فان قالوا المخبر عنه هو هذه الصيغ وهي اسماء قلنا هذا السؤال ركيك لان على هذا التقدير يكون المخبر عنه بانه فعل اسما فرجع حاصل هذا السؤال الى القسم الاول
من القسمين المذكورين في اول هذا الاشكال وقد ابطلناه الثاني اذا اخبرنا عن الفعل والحرف بانه ليس باسم والتقدير عين ما تقدم الثالث ان قولنا الفعل لا يخبر
عنه اخبار بانه لا يخبر عنه وذلك متناقض فان قالوا المخبر عنه بانه لا يخبر عنه هو هذا اللفظ فنقول قد اجبنا عن هذا السؤال فانا نقول المخبر عنه بانه
لا يخبر عنه هو هذا اللفظ ان كان اسما فهو باطل لان كل اسم مخبر عنه واقل درجاته ان يخبر عنه بانه اسم وان كان فعلا فقد صار الفعل مخبرا عنه الرابع الفعل من حيث

هو فعل والحرف من حيث هو حرف ماهية معلومة متميزة عما عداها وكل ماكان كذلك صح الاخبار عنه بكونه ممتازا عن غيره فاذا اجزنا عن الفعل من حيث هو فعل بانه ماهية ممتازة عن الاسم فقد اجزنا عنه لهذا الامتياز الخاص الفعل اما ان يكون عبارة عن الصيغة الدالة على المعنى المخصوص واما ان يكون عبارة عن ذلك المعنى المخصوص الذي هو مدلول لهذه الصيغة فان كان الاول فقد اجزنا عنه بكونه دليلا على ذلك المعنى وان كان الثاني فقد اجزنا عنه بكونه مدلولا لتلك الصيغة فهذه سؤالات صعبة في هذا المقام **المسئلة الثالثة** طعن قوم بانا قولهم الاسم ما يصح الاخبار عنه واجاب عبد القاهر النحوي بانا اذا قلنا الاسم ما كان الاخبار عنه اردنا ما جاز الاخبار عنه وبصح الاخبار عن معنى اذا قلت اتيك اذا طلعت الشمس كان المعنى اتيك وقت طلوع الشمس والوقت يصح الاخبار عنه بدليل انه يقول طاب الوقت واقول ان هذا العذر ضعيف لان اذا ليس معناه الوقت فقط بل معناه الوقت حال ما يجعله ظرفا للشيء آخر والوقت حال ما جعل ظرفا لحادث آخر فانه لا يصح الاخبار عنه البتة فان قالوا لما كان احد اجزاء ماهيته اسما وجب كونه اسما فنقول هذا باطل لانه ان كفى هذا القدر بيانا كونه اسما وجب ان يكون الفعل اسما لان الفعل احد اجزاء ماهية المصدر وهو اسم ولما كان هذا باطلا فكذا ما قالوه **المسئلة الرابعة** في تقديم النوع الثاني من تقسيم الكلمة ان نقول الكلمة اما ان يكون معناها مستقلا بالمعلومية او لا يكون والثاني هو الحرف واما الاول فاما ان يدل ذلك اللفظ على الزمان المعين لمعناه وهو الفعل او لا يدل وهو الاسم وفي هذا التقسيم سؤالان نذكرهما في حد الاسم والفعل **المسئلة الخامسة** في تعريف الاسم ذكروا فيه وجوها التعريف الاول ان الاسم هو الذي يصح الاخبار عن معناه واعلم ان صحة الاخبار عن ماهية الشيء حكم يحصل له بعد تمام ماهيته فيكون هذا التعريف من باب الرسوم لا من باب الحدود والاشكال عليه من وجهين الاول ان الفعل والحرف يصح الاخبار عنهما والثاني ان اذا وكيف واين لا يصح الاخبار عنها وقد سبق تقرير هذين السؤالين التعريف الثاني ان الاسم هو الذي يصح ان يأتي فاعلا او مفعولا او مضافا واعلم ان حاصله يرجع الى ان الاسم هو الذي يصح الاخبار عنه والتعريف الثالث ان الاسم كله يستحق الاعراب في اول الوضع وهذا ايضا رسم لان صحة الاعراب في اول الوضع حالة طارئة على الاسم بعد تمامه وقولنا في اول الوضع احتراز عن شيئين احدهما المبنيات فانها لا تقبل الاعراب بسبب مناسبة بينها وبين الحروف ولولا هذه المناسبة لقبلت الاعراب والثاني ان المضارع معرب لكن لا لذاته بل لسبب كونه مشابها للاسم وهذا التعريف ايضا ضعيف لان اذا ليس عبارة عن الوقت فقط بل بمعناه الوقت حال ما يجعله ظرفا لشيء آخر وهذا المجموع غير قابل للاعراب التعريف الرابع قال الزمخشري في المفصل الاسم ما دل على معنى في نفسه دلالة مجردة عن الاقتران واعلم ان هذا التعريف يحتمل من وجوه الاول انه قال في تعريف الكلمة انها اللفظ الدال على معنى مفرد بالوضع ثم ذكر فيما كتب من حواشي المفصل انه انما اوجب ذكر اللفظ لانا لو قلنا الكلمة هي الدال على المعنى لانتقض بالعقد والخط والاشارة فيقال له هذا الكلام ان كان حقا فهو موجب على قولك الاسم ما دل على معنى في نفسه فان العقد والخط والاشارة كذلك مع انها ليست اسما والثاني في الضمير في قوله في نفسه اما ان يكون عائدا الى الدال او الى المدلول او الى شيء ثالث فان عاد الى الدال صار التقدير الاسم ما دل على معنى حاصل لنفس ذلك المعنى وذلك يقتضي كون الشيء حاصلا في نفسه وهو محال فان قالوا معنى كونه حاصلا في نفسه انه ليس حاصلا في غيره فنقول على هذا التفسير ينتقض الحد باسماء الصفات والنسب فان تلك المسميات حاصلة في غير ها التعريف الخامس ان يقال الاسم كلمة دالة على معنى مستقل بالمعلومية من غير ان يدل على الزمان المعين الذي وقع فيه ذلك المعنى واذكرنا الكلمة ليخرج اللفظ والعقد والاشارة فان قالوا لم تتناولوا اللفظة الدالة على كذا وكذا قلنا لانا جعلنا اللفظ جنسا للكلمة والكلمة جنسا للاسم والمذكور في الحد هو الجنس القريب لا البعيد واما شرط الاستقلال بالمعلومية فقيل انه باطل طردا وعكسا اما الطرد من وجوه الاول كلما كان معلوما فانه لابد وان يكون مستقلا بالمعلومية لان الشيء ما لم يتصور ماهيته امتنع ان يتصور مع غيره واذا كان تصوره في نفسه متقدما على تصوره مع غيره كان مستقلا بالمعلومية الثاني ان مفهوم الحرف مستقل بالمعلومية وذلك باستقلال الثالث ان النحويين اتفقوا على ان الباء تفيد الالصاق ومن تفسير البعض لمعنى الالصاق ان كان مستقلا بالمعلومية وجب ان يكون المفهوم من الباء مستقلا بالمعلومية فيصير الحرف اسما وان كان غير مستقل بالمعلومية كان المفهوم من الالصاق غير مستقل بالمعلومية فيصير الحرف اسما واما العكس فهو ان قولنا كم وكيف واذا ومتى وما الاستفهامية والشرطية كلها اسام مع ان مفهوما منها غير مستقل وكذا الموصولات **السؤال الثالث** ان من قولنا من غير دلالة على ذلك المعنى في شيء من لفظ الزمان وبالغد وباليوم وبالاصطباح والاغتباق والجواب عن السؤال الاول انا ندرك بفرقتنا بين قولنا الالصاق وبين حرف الباء في قولنا كتبته بالقلم فنحن نريد بالاستقلال هذا القدر واما لفظ الزمان والغد واليوم فجوابه ان مسمى هذه الالفاظ نفس الزمان ودلالة منها على زمان اخر لمسماه واما الاصطباح والاغتباق فجزء الزمان والفعل هو الذي يدل على زمان خارج عن المسمى والذي يدل على قولنا اغتبق يغتبق واذ خلوا المار والمستقبل بالاصطباح والاغتباق **المسئلة السادسة** علامات الاسم اما ان تكون لفظية او معنوية واللفظية اما ان تحصل في اول الاسم وهو حرف التعريف وحرف الجر او في حياة كيا التصغير وحرف التكسير او في اخره كحرفي التثنية والجمع واما المعنوية فهو كونه موصوفا وصفة وفاعلا ومفعولا ومضافا ومضافا اليه ومخبرا عنه ومسندا للاعراب باصل الوضع **المسئلة السابعة** ذكروا للفعل تعريفات التعريف الاول قال سيبويه الفاعلة اخذت من لفظ احداث الاسماء وبنيت لفظ الفاعل والمفعول التعريف الثاني انه الذي اسند الى شيء ولا يسند اليه شيء وينتقض باذا وكيف فان هذه الاسماء في الجواب تخرج بالكلمة نظر يظهر بالتاويل سيما وقد فسرها الامام لها فتدبر يجب اسنادها الى شيء اخر ويمنع اسناد شيء اليها التعريف الثالث قال الزمخشري ما دل على اقتران حدث بزمان والمناسب ذكر الكلمة لوجوه احدها انه لو لم يقل بذلك لانتقض بقولنا اقتران حدث بزمان فان مجموع هذه الالفاظ دالة على اقتران

حدث

حدث بزمان مع ان هذا المجموع ليس بفعل اما اذا قيدناه بالكلمة اندفع هذا السؤال لان مجموع هذه الالفاظ ليس كلمة واحدة وثانيها انا لو
لم نذكر ذلك لانتقض بالخط والعقد والاشارة وثالثها ان الكلمة لما كانت كالجنس القريب لهذه الثلاثة فالجنس القريب واجب الذكر في الحد
السؤال الثاني ما نذكره بعد ذلك التعريف الرابع الفعل كلمة دالة على ثبوت المصدر لشيء غير معين في زمان معين وانما قلنا كلمة لانها
هي الجنس القريب وانما قلنا انها دالة على ثبوت المصدر ولم يقل دالة على ثبوت شيء لان المصدر قد يكون امرا ثابتا كقولنا اضرب وقيل وقد يكون
عدميا كقولنا فني وعدم فان مصدرهما الفناء والعدم وانما قلنا لشيء غير معين لانا سنقيم الدليل على ان هذا المقدار معتبر وانما قلنا في زمان معين
احترازا عن الاسماء واعلم ان في هذه القيود مباحثات القيد الاول هو قولنا يدل على ثبوت المصدر لشيء فيه اشكالات الاول انا اذا
قلنا خلق الله تعالى العالم فقولنا خلق اما ان يدل على ثبوت الخلق لله تعالى او لا يدل فان لم يدل بطل ذلك القيد وان دل فذلك الخلق يجب ان يكون
مغايرا للمخلوق فهو ان كان محدثا افتقر الى خلق اخر ولزم التسلسل وان كان قديما لزم قدم المخلوق والثاني اذا قلنا وجد الشيء فهل دل ذلك على
حصول الوجود لشيء او لم يدل فان لم يدل بطل هذا القيد وان دل لزم ان يكون الوجود حاصلا لشيء غيره وذلك الغير يجب ان يكون حاصلا في نفسه
لان ما لا حصول له في نفسه امتنع حصول غيره له فيلزم ان يكون حصول الوجود له مسبوقا بحصول اخر الى غير النهاية وهو محال والثالث انا اذا
قلنا عدم الشيء وفني فهذا يقتضي حصول العدم والفناء لتلك الماهية وذلك محال لان العدم والفناء نفي محض فكيف يعقل حصولها لغيرها والرابع
ان على تقدير ان يكون الموجود زائدا على الماهية فانه يصدق قولنا انه حصل الوجود لهذه الماهية وحدث الوجود لهذه الماهية فيلزم حصول
وجود اخر لذلك الوجود الى غير النهاية وهو محال واما على تقدير ان يكون الوجود نفس الماهية فان قولنا حدث الشيء وحصل فانه لا يقتضي حصول الوجود
لذلك الشيء والا لزم ان يكون الوجود زائدا على الماهية ونحن الان انما نتكلم على تقدير ان الوجود نفس الماهية واما القيد الثاني وهو قولنا في زمان
معين ففيه سؤالات احدها انا اذا قلنا وجد الزمان او قلنا متى الزمان فهذا يقتضي حصول الزمان في زمان اخر ولزم التسلسل فان قالوا يكفي في
صحة هذا الحد كون الزمان واقعا في زمان اخر بحسب الوهم الكاذب قلنا الناس اجمعوا على ان قولنا حدث الزمان وحصل بعد ان كان معدوما كلام حق
ليس فيه باطل ولا كذب ولو كان الامر كما قلتم لزم كونه باطلا وكذبا وثانيها انا اذا قلنا كان العالم معدوما في الازل فقولنا كان فعل فلو اشعر ذلك بحصول
الزمان لزم حصول الزمان في الازل وهو محال فان قالوا ذلك الزمان مقدر لا محقق قلنا التقدير الذهني ان طابق الخارج عاد السؤال وان لم يطابق كان
كاذبا ولزم فساد الحد وثالثها اذا قلنا كان الله موجودا في الازل وهذا يقتضي كون الله تعالى زمانيا وهو محال ورابعها انه ينتقض بالافعال الناقصة
فان كان الناقصة اما ان تدل على وقوع حدث في زمان او لا تدل فان دلت كان تاما لا ناقصا لانه متى دل اللفظ على حصول حدث في زمان معين كان هذا
كلاما تاما وان لم يدل وجب ان لا يكون فعلا وخامسها انه يبطل باسماء الافعال فانها تدل على الفاظ دالة على الزمان المعين والدال على الدال على الشيء دال
على الشيء فهذه الاسماء دالة على الزمان المعين وسادسها ان اسم الفاعل يتناول اما الحال واما الاستقبال ولا يتناول الماضي البتة فهذا دال على الزمان المعين
والجواب اما السؤالات الاربعة المذكورة على قولنا الفعل يدل على ثبوت المصدر لشيء والثلاثة المذكورة على قولنا الفعل يدل على الزمان فجوابها اللغوي
يكفي في علة تصور المفهوم سواء كان حقا او باطلا واما قوله يشكل هذا الحد بالافعال الناقصة قلنا الذي اقول به واذهب اليه ان لفظة كان تامة
مطلقا الا ان الاسم الذي يسند اليه لفظ كان قد يكون ماهية مفردة مستقلة بنفسها مثل قولنا كان الشيء بمعنى حدث وحصل وقد تكون تلك الماهية
عبارة عن موصوفية شيء لشيء اخر مثل قولنا كان زيد منطلقا فان معناه حدث موصوفية زيد بالانطلاق فلفظ كان هاهنا معناه الحدوث والوقوع
الا ان هذه الماهية لما كانت من باب النسب والسبب يمنع ذكرها الا بعد ذكر المنتسبين لا جرم وجب ذكرهما هاهنا فكما ان قولنا كان زيد معناه انه حصل
ووجد فكذا قولنا كان زيد منطلقا معناه انه حصلت موصوفية زيد بالانطلاق وهذا بحث عميق عجيب دقيق غفل الاولون عنه وقوله خامسا بطل ما
ذكرتم باسماء الافعال قلنا المعتبر في كون اللفظ فعلا دلالته على الزمان ابتداء لا بواسطة وقوله سادسا الضارب يختص بالافعال والاستقبال قلنا لا نسلم
بدليل انهم اذا كانوا بمعنى الماضي لم يعمل عمل الفعل فاذا كان بمعنى الحال فانه يعمل عمل الفعل **المسئلة الثامنة** الكلمة اما ان يكون
معناها مستقلا بالمعلومية او لا يكون وهذا الاخير هو الاسم فامتياز الاسم عن الفعل بقيد عدمي ثم نقول والمستقل بالمعلومية اما ان يدل على الزمان
المعين الذي لذلك المسمى او لا يدل والذي لا يدل هو الاسم فامتياز الاسم عن الفعل بقيد عدمي واما الفعل فان ماهيته مركبة من القيود الوجودية
المسئلة التاسعة اذا قلنا ضرب فهو يدل على صدور الضرب عن شيء ما الا ان ذلك غير مذكور التعيين بحسب هذا اللفظ فان قالوا هذا
محال يدل عليه وجهان الاول انه لو كان كذلك لكانت صيغ الفعل وحدها محتملة للتصديق والتكذيب الثاني انها لو دلت على اسناد الضرب الى شيء
مبهم وجب ان يمتنع اسناده الى شيء معين والا لزم التناقض ولو دلت على اسناد الضرب الى شيء فهو باطل لانا نعلم بالضرورة ان مجرد قولنا ضرب ما وضع الا
لاسناد الضرب الى زيد بعينه وعمرو بعينه والجواب هذان السؤالان يندفعان بجواب واحد وهو ان ضرب صيغة غير موضوعة لاسناد
الضرب الى شيء مبهم في نفس الامر بل وضعت لاسناده الى شيء معين يذكره ذلك القائل فقبل ان يذكره القائل لا يكون الكلام تاما ولا محتملا للتصديق
والتكذيب وعلى هذا التقرير فالسؤال زائل **المسئلة العاشرة** قالوا الحرف ما جاء لمعنى في غيره وهذا لفظ مبهم لانهم ان ارادوا
ان الحرف ما دل على معنى يكون المعنى حاصلا في غيره لزمهم ان تكون اسماء الاعراض والصفات كلها حروفا وان ارادوا به انه الذي دل على معنى يكون مدلول
ذلك اللفظ غير ذلك المعنى فهذا ظاهر الفساد وان ارادوا به معنى ثالثا فلا بد من بيانه **المسئلة الحادية عشر** التركيبات
الممكنة بين هذه الثلاثة ستة الاسم مع الاسم وهو الجملة الحاصلة من المبتدا والخبر والاسم مع الفعل وهو الجملة الحاصلة من الفعل والفاعل وهاتان

الجملتان مفيدتان بالاتفاق واما الثالث وهو الاسم مع الحرف فقيل انه يفيد في صورتين الصورة الاولى قولك يا زيد فقيل ذلك انما افاد
لان قولنا يا في تقدير انادي واحتجوا على صحة قولهم بوجهين الاول ان لفظة يا يدخلها الامالة ودخول الامالة لا يكون الا في الاسم والفعل والثاني
ان لام الجر يتعلق بها فيقال يا لزيد فان هذه اللام لام الاستغاثة وهي حرف جر لو لم يكن قولنا يا قائمة مقام الفعل والا لما جاز ان يتعلق بها حرف الجر لان
حرف الجر لا يدخل على الحرف ومنهم من انكر ان تكون يا بمعنى انادي واحتج عليه بوجوه الاول ان قولنا انادي اخبار عن النداء والاخبار عن الشيء مغاير
للمخبر عنه فوجب ان يكون قولنا انادي زيدا مغايرا للنداء وقولنا يا زيد نداء فوجب ان يكون قولنا انادي زيدا مغايرا لقولنا يا زيد والثاني ان قولنا
انادي زيدا كلام يحتمل التصديق والتكذيب وقولنا يا زيد لا يحتملهما والثالث ان قولنا يا زيد ليس خطابا الا مع المنادى وقولنا انادي زيدا غير مختص
بالمنادى الرابع اما قولنا يا زيد يدل على حصول الندى في الحال وقولنا انادي زيدا لا يدل على اختصاصه بالحال الخامس انه يصح ان يقال انادي
زيدا قائما ولا يصح ان يقال يا زيد قائما فدلت هذه الوجوه الخمسة على حصول التفرقة بين هاذين اللفظين الصورة الثانية قولنا زيد في الدار فقولنا
زيد مبتدا والخبر هو ما دل عليه قولنا في الا ان المفهوم من معنى الظرفية قد يكون في الدار وفي المسجد فاضيفت هذه الظرفية الى الدار لتميز هذه
الظرفية عن سائر انواعها فان قالوا هذا الكلام انما افاد لان التقدير زيد استقر في الدار وزيد مستقر في الدار فنقول هذا باطل لان قولنا
استقر معناه حصل فيه الاستقرار كان قولنا فيه يفيد حصولا اخر وهو انه حصل فيه حصول ذلك الاستقرار وذلك يفضي الى التسلسل
وهو محال فثبت ان قولنا زيد في الدار كلام تام ولا يمكن تعليقه بفصل مقدر مضمر

المسئلة الثانية عشر

الجملة المركبة
اما ان تكون مركبة تركيبا اولا او ثانيا اما المركبة تركيبا اوليا وهي الجملة الاسمية او الفعلية والاشبه ان الجملة الاسمية اقدم في المرتبة من الجملة
الفعلية لان الاسم بسيط والفعل مركب والبسيط مقدم على المركب فالجملة الاسمية يجب ان تكون اقدم لان الاسم غير اصل في ان يسند الى غيره وكانت
الجملة الفعلية اقدم من الجملة الاسمية واما المركبة تركيبا ثانيا فهي الجملة الشرطية كقولك ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لان قولنا الشمس طالعة
جملة وقولنا النهار موجود جملة اخرى ثم ادخلت حرف الشرط في احدى الجملتين وحرف جزاء الشرط في الجملة الاخرى فحصل من مجموعهما جملة اخرى

الباب الرابع

في تقسيمات الاسم الى انواعه وهي من وجوه القسم الاول اما ان يكون نفس تصور معناه مانعا
من الشركة او لا يكون فان كان الاول فاما ان يكون مظهرا وهو العلم واما ان يكون مضمرا وهو معلوم واما اذا لم يكن مانعا من الشركة فالمفهوم
منه اما ان يكون ماهية معنوية وهو اسماء الاجناس واما ان يكون مفهومه انه شيء ما موصوف بالصفة الفلانية وهو المشتق كقولنا اسود فان
مفهومه هو انه شيء ما له سواد فثبت بما ذكرناه ان الاسم جنس تحته انواع ثلثة اسماء الاعلام واسماء الاجناس والاسماء المشتقة فلنذكر احكام هذه الاقسام
النوع الاول قال المتكلمون اسم العلم لا يفيد فائدة اصلا واقول ان العلم لا يفيد اصلا في المسمى اما ليس بحق انه لا يفيد شيئا وكيف وهو
يفيد تعريف تلك الذات المخصوصة الحكم الثاني اتفقوا على ان الاجسام لها اعلام فقولنا اسد اسم جنس لهذه الحقيقة وقولنا اسامة
اسم علم لهذه الحقيقة وكذلك قولنا ثعلب اسم جنس لهذه الحقيقة وقولنا ثعالة اسم علم لها واقول الفرق بين اسم الجنس وبين علم الجنس من وجهين
الاول ان اسم العلم هو الذي يفيد الشخص المعين من حيث انه ذاك المعين فاذا سمينا اشخاصا كثيرين باسم زيد فليس ذلك لاجل قولنا زيد موضوع
لافادة القدر المشترك بين تلك الاشخاص بل لاجل زيد وضع لتعريف هذه الذات من حيث انها هذه ولتعريف تلك من حيث انها تلك على سبيل الاشتراك
اذا عرفت هذا فنقول اذا قال الواضع وضعت لفظ اسامة لافادة ذات كل واحد من اشخاص الاسد بعينها من حيث هي هي على سبيل الاشتراك
اللفظي كان ذلك علم الجنس واذا قال وضعت لفظ الاسد لافادة الماهية التي هي القدر المشترك بين هذه الاشخاص فقط من غير ان تكون فيها دلالة على الشخص
المعين كان هذا اسم الجنس فقد ظهر الفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس الثاني انهم وجدوا اسامة اسما غير منصرف وقد تقرر عندهم انه ما لم يحصل في
الاسم سببان لم يخرج عن الصرف ثم وجدوا في هذا اللفظ التانيث ولم يشاهدوا سوى العلمية فاعتقدوا كونها علما لهذا المعنى الحكم الثالث
اعلم ان الحكمة الداعية الى وضع الاعلام انه ربما اختص فرد من نوع بحكم واحتيج الى الاخبار عنه بذلك الحكم الخاص ومعلوم ان ذلك الاخبار على سبيل التخصيص
غير ممكن الا بعد ذكر المخبر عنه على سبيل التخصيص فاحتيج الى وضع الاعلام لهذه الحكمة الحكم الرابع انه لما كانت الحاجات المختلفة تثبت لاشخاص
الناس فوق ثبوتها لسائر الحيوانات لا جرم كان وضع الاعلام للاشخاص الانسانية اكثر من وضعها لسائر الذوات الحكم الخامس في تقسيمات
الاعلام وهي من وجوه الاول ان العلم اما ان يكون اسما كابرهيم وموسى وعيسى او لقبا كاسرائيل او كنية كابي لهب واعلم ان هذا التقسيم
يتفرع عليه احكام الحكم الاول الشيء اما ان يكون له الاسم فقط او اللقب فقط او الكنية فقط او الاسم مع اللقب او الاسم مع الكنية او الاسم وهي
ثلاثة احدها الذي له الاسم والكنية كالضبع فان اسمها حصاجر وكنيتها ام عامر وكذلك يقال للاسد اسامة وابو الحرث وللثعلب ثعالة وابو
الحصين وللعقرب شنبوه وام عريط وثانيها ان يحصل له الاسم دون الكنية كقولنا قيم لذكر الضبع ولا كنية له وثالثها الذي حصل
له الكنية ولا اسم له كقولك للحيوان المعين ابو براقش الحكم الثاني الكنية وتكون بالاضافة الى الاباء والى الامهات والى البنين من البنات فالمكنى بالاباء
كما يقال للذئب ابو حدقة وللابيض ابو الجور واما الامهات فكما يقال للداهية ام حوكري وللخمر ام ليلى واما بالبنين فكما يقال للغراب بن دابة
وللرجل الذي يكون امره منكشفا ابن جلا واما بالبنات فكما يقال للصدى ابنة الجبل وللحصاة بنت الارض الحكم الثالث الاضافة في الكنية
قد تكون مجهولة النسب نحو ابن عرس وحمار قبان وقد تكون معلومة النسب نحو ابن لبون وبنت لبون وابن مخاض وبنت مخاض لان الناقة اذا ولدت ثم
حمل عليها بعد ولادتها فانها لا تصير مخاضا الا بعد سنة والمخاض الحامل المقرب فولدها ان كان ذكرا فهو ابن مخاض وان كانت انثى فهي بنت مخاض ثم اذا

ولدت

ولدت وصار لها ابن صارت لبونا فاضيف الولد اليها باضافة معلومة الحكم الرابع اذا اجتمع الاسم واللقب فالاسم اما ان لا يكون مضافا
او يكون مضافا فان لم يكن مضافا اضيف الاسم الى اللقب نقال هذا سعيد كرز وقبس قفة لانه تعبير بالمجموع بمنزلة الاسم الواحد واما ان كان
الاسم مضافا فانهم يفردون اللقب فيقولون هذا عبد الله بطة الحكم الخامس المقتضي لحصول الكنية امور احدها الاخبار عن نفس الامر
كقولنا ابو طالب فانه كني بابنه طالب وضابطها التفاؤل والرجا كقولهم ابو عمرو لمن يرجو اولادا يطول عمره وابو الفضل لمن يرجو اولادا جامعا للفضائل
وثانيها الرثا الى الصد كابي يحيى الموتى ورابعها ان يكون الرجل انسانا مشهورا وله اب مشهور فيتنازعان الكنية فان يوسف كنيته ابو يعقوب
ويعقوب كنيته ابو يوسف وخامسها استنهار الرجل بخصلة فيكنى بها اما بسبب اضافته لها او انتسابه اليها بوجه قريب او بعيد القسم
الثاني الاعلام العلم اما ان يكون مفردا كزيد او مركبا من كلمتين لا علاقة بينهما كبعلبك او بينهما علاقة وهي اما علاقة الاضافة كعبد الله وابي زيد
او علاقة الاسناد وهي اما جملة اسمية او فعلية ومرفوع هذا الباب انك اذا جعلت جملة اسما علما لم تفردها البتة بل تركبها اجالها ثم تاتي بعدها
بحرف التقسيم الثالث العلم اما ان يكون منقولا او مرتجلا فان كان منقولا فاما ان يكون منقولا عن لفظ مفيد او غير مفيد والمنقول عن المفيد
اما ان يكون منقولا عن الاسم والفعل او الحرف او ما يتركب منها اما المنقول عن الاسم فاما ان يكون منقولا عن اسم عين كاسد وثور وعن اسم معنى
كفضل ونصر او عن صفة حقيقية كالحسن او عن صفة اضافية كالمذكور والمردود والمنقول عن الفعل فاما ان يكون عن صيغة الماضي كشمر او عن صيغة
المضارع كيحيى او عن الامر كاطرقا والمنقول عن الحرف كرجل سميته بصيغة من صيغ الحروف واما المنقول عن المركب من هذه الثلاثة فان كان المركب
مفيدا فهو المذكور في القسم الثاني وان كان غير مفيد فهو مفيد واما المنقول عن صوت فهو مثل تسمية بعض العلويه بطاطا واما المرتجل فقد
يكون قياسيا مثل عمران وحمدان فانهما من اسماء الاجناس مثل سرحان وبدمان وقد يكون شاذا فلما يوجد له نظير مثل يحيى وموجب التقسيم
الرابع الاعلام العلم اما ان يكون للذوات او للمعاني وعلى التقديرين فاما ان يكون العلم علم الشخص او علم الجنس فهاهنا اقسام اربعة وقبل الخوض في هذه
الاقسام فيجب ان نعلم ان وضع الاعلام للذوات اكثر من وضعها للمعاني لان اشخاص الذوات هي التي يتعلق الغرض بالاخبار عن احوالها على سبيل التعيين اما
اشخاص الصفات فليست كذلك في الاغلب ولترجع الى احكام الاقسام الاربعة فالقسم الاول العلم للذوات والشرط فيه ان يكون المسمى ماء لوفا
للواضع والاصل في المالوفات الانسان لان سبق اسماء الاعلام هو الانسان والغالب في نوعه انه لم يغير نوعه وبعد الانسان الاشياء التي له بها الفة
الانسان فقلما يضعون الاعلام لاشخاصها واما القسم الثاني فهو علم الجنس للذوات وهو مثل اسامة للاسد وثعالة للثعلب واما القسم
الثالث فهو وضع الاعلام للافراد لما فيه من الصفات وهو مفقود لعدم الغاية واما القسم الرابع فهو علم الجنس للمعاني والضابط انا اذا رأينا حصول
سبب واحد عن الاسباب المتنوعة المختلفة من الصرف ثم سمعوه الصرف علمنا انهم جعلوه علما لما ثبت ان المنع من الصرف لا يحصل الا عند اجتماع سببين وذكر
ابن جني اسئلة لهذا الباب وهي لسميتهم سبحان والعذر بليسان لانهما غير منصرفين والسبب الواحد وهو الالف والنون حاصل فلا بد من حصول
العلمية ليتم السببان القسم الخامس من الاعلام اعلم ان اسم الجنس قد ينقلب اسم علم كما اذا كان المفهوم من اللفظ امرا كليا صالحا لان يشترك فيه كثيرون
ثم انه في العرف يخص بشخص بعينه مثل النجم فانه في الاصل اسم لكل نجم ثم اختص في العرف كالثريا وكذلك السماك مشتق من الارتفاع ثم اختص بكوكب معين

الباب الخامس في احكام اسماء الاجناس الاسماء المشتقة وهي كثيرة اما احكام اسماء الاجناس ففي امور الحكم
الاول الماهية قد تكون مركبة وقد تكون بسيطة وقد ثبت في العقليات ان المركب مثل البسيط في الجنس وان البسيط مثل المركب في الفعل وقد ثبت
بحسب الاستقراء ان قوة الجنس سابقة على قوة الفصل في الشدة والقوة فوجب ان تكون اسماء الماهيات المركبة سابقة على الماهيات البسيطة الحكم
الثاني اسماء الاجناس سابقة بالمرتبة على الاسماء المشتقة لان الاسم المشتق متفرع على الاسم المشتق منه فلو كان اسمه ايضا مشتقا لزم اما الدور واما التسلسل
وهما محالان فيجب الانتهاء في الاشتقاقات الى اسماء موضوعة جامدة فالموضوع غني عن المشتق والمشتق محتاج الى الموضوع فوجب ان يكون الموضوع سابقا
بالرتبة على المشتق ويظهر لهذا ان الذي يجاهر اللغويون والنحويون من السعي البليغ في ان يجعلوا كل لفظ مشتقا من شيء آخر سعي باطل وعمل ضايع الحكم
الثالث الموجود اما واحد او اما ممكن والممكن اما متحيز او حال في المتحيز او لا متحيز ولا حال في المتحيز اما هذا القسم الثالث فالتصور به قليل واما بحصل التصور
بالقسمين الاولين ثم انه ثبت بالدليل ان المتحيزات متساوية في تمام ذواتها وان الاختلاف بينها انما يقع بسبب الصفات القائمة بها فالاسماء الواقعة على
كل واحد من انواع الاجسام يكون المسمى بها مجموع الذات مع الصفات الموصوفة بها هذا هو الحكم في الاكثر الاغلب واما احكام الاسماء
المشتقة ففي امور الحكم الاول ليس من شرط الاسم المشتق ان تكون الذات موصوفة بالمشتق منه بدليل ان المعلوم مشتق من العلم مع ان العلم
غير قايم بالمعلوم وكذا القول في المذكور والمراي والمسموع وكذا القول في الابن والوامي الحكم الثاني شرط صدق المشتق حصول المشتق منه
في الحال بدليل ان من كان كافرا ثم اسلم فانه يصدق عليه انه ليس بكافر فذلك بدل على ان بقاء المشتق منه شرط في صدق الاسم المشتق الحكم
الثالث المشتق منه ان كان ماهية مركبة لا يمكن حصولها جزءا لها على الاجتماع مثل الكلام والقول والصلاة فان الاسم المشتق انما يصدق على سبيل الحقيقة
عند حصول الجزء الاخير من تلك الاجزاء الحكم الرابع المفهوم من الضارب انه شيء ما له الضرب فاما ان ذلك الشيء جسم او عين فذلك خارج
عن المفهوم ولا يعرف الا بدلالة الالتزام

الباب السادس في تقسيم الاسم المعرب والمبني وذكر
الاحكام المتفرعة على هذين القسمين فيه مسائل المسئلة الاولى في لفظ الاعراب وجهان احدهما ان يكون ماخوذا من قولهم
اعرب عما في ضمير اذا ابان عنه او من قولهم عربت معدته اذا فسدت فكان المراد من الاعراب ازالة الفساد ورفع الابهام مثل اعجمت الكتاب

بمعنى ازلته **المسئلة الثانية** اذا وضع لفظ للماهية وكانت تلك الماهية موردا لاحوال مختلفة وجب ان يكون ذلك اللفظ
مورد الاحوال مختلفة لتكون الاحوال المختلفة اللفظية الدالة على الاحوال المختلفة المعنوية كما ان جوهر اللفظ كان دالا على اصل الماهية
وتلك الاحوال المختلفة هي الاعراب **المسئلة الثالثة** الافعال والحروف احوال عارضة للماهيات والعوارض لا يعرض لها عوارض
اخرى وهذا هو الحكم الاكثري انما الذي يعرض له الاحوال المختلفة هي الذوات والالفاظ الدالة عليها هي الاسما فالمستحق للاعراب بالوضع
هي الاسما **المسئلة الرابعة** انما اختص الاعراب بالحرف الاخير من الكلمة لوجهين الاول ان الاحوال العارضة للذات لا توجد
الا بعد وجود الذات واللفظ لا يوجد الا بعد وجود الحرف الاخير منه فوجب ان العلامات الدالة على الاحوال المختلفة المعنوية لا تحصل الا بعد
تمام الكلمة الثاني ان اختلاف الحرف الاول والثاني من الكلمة للدلالة على اختلاف اوزان الكلمة فلم يبق لقبول الاحوال الاعرابية الا الحرف الاخير من الكلمة
المسئلة الخامسة الاعراب ليس عبارة عن الحركات والسكنات الموجودة في اواخر الكلمات بدليل انها موجودة في المبنيات والاعراب
غير موجود فيها بل الاعراب عبارة عن استحقاقها لهذه الحركات بسبب العوامل المحسوسة وذلك الاستحقاق معقول لا محسوس والاعراب حالة
معقولة لا محسوسة **المسئلة السادسة** اذا قلنا في الحرف انه متحرك او ساكن فهو مجاز لان الحركة والسكون من صفات الاجسام
والحرف ليس بجسم بل المراد من حركة الحرف صوت مخصوص يوجد عقيب التلفظ بالحرف والسكون عبارة عن ان يوجد الحرف من غير ان يعقبه ذلك
الصوت المخصوص المسمى بالحركة **المسئلة السابعة** الحركات اما صريحة او مختلسة والصريحة اما مفردة او غير مفردة والمفردة ثلاثة
وهي الفتحة والكسرة والضمة وغير المفرد ما كان بين بين وهي ستة لكل واحد قسمان فالفتحة ما بينها وبين الكسرة وما بينها وبين الضمة والكسرة ما بينها وبين
الضمة او ما بينها وبين الفتحة والضمة على هذا القياس فالمجموع تسعة وهي اما مسبعة او غير مسبعة فهي ثمانية عشر والتاسعة عشر المختلسة وهي ما تكون
حركة وان لم يتميز في الحس لها مبدا وتسمى الحركة المجهولة وبها قرا ابو عمرو فتوبوا الى باريكم فانها مختلسة الحركة من باريكم وغير ظاهرة بها **المسئلة
الثامنة** لما كان المرجع بالحركة والسكون في هذا الباب الى اصوات مخصوصة لم يجب ان تقطع بانحصار الحركات في العدد المذكور قال ابن جني اسم
المفتاح بالفارسية كليد لا يعرف ان اوله متحرك او ساكن وقال وحدثني ابو علي قال دخلت بلدة فوجدت اهلها ينطقون بفتحة عربية لم اسمعها قبل
فعجبت منها واقمت اياما هناك فتكلمت ايضا بها فلما فارقت تلك البلد نسيتها **المسئلة التاسعة** الحركة الاعرابية متاخرة عن الحرف
تاخرا بالزمان ويدل عليه وجهان الاول ان الحروف الصلبة كالتا والثا والذال وامثالها انما تحدث في اخر زمان حس الصوت واول ارساله وذلك
ان فاصل بين الزمانين غير منقسم الحركة صوت يحدث عند ارسال النفس ومعلوم ان ذلك الان متقدم على ذلك الزمان بالحرف متقدما على الحركة
والثاني ان الحروف الصلبة لا تقبل التمديد والحركة قابلة للتمديد فالحرف والحركة لا يوجدان معا لكن الحركة لا تتقدم على الحرف فبقي ان يكون الحرف
متقدما على الحركة **المسئلة العاشرة** الحركات ابعاض من حروف المد واللين ويدل عليه وجوه الاول ان حروف المد واللين قابلة
للزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك فله طرفان ولا طرف لها في النقصان الا هذه الحركات الثاني ان هذه الحركات اذا مددناها ظهرت حروف المد
واللين فعلمنا ان هذه الحركات ليست الا اوايل تلك الحروف الثالث لو لم تكن الحركات ابعاضا لهذه الحروف لما جاز الاكتفا بها منها بدليل استقرا القران
والنظم والنثر وبالجملة فهب ان ابدال الشي من مخالفة القريب منه جايز الا ان ابدال الشي من بعض اولى فوجب حمل الكلام عليه **المسئلة الحادية
عشر** الابتدا بالحرف الساكن محال عند قوم وجايز عند اخرين لان الحركة عبارة عن الصوت الذي يحصل التلفظ به بعد التلفظ بالحرف وتوقيف الشي
على ما يحصل بعده محال **المسئلة الثانية عشر** اثقل الحركات الضمة لانها لا تتم الا بضم الشفتين وذلك لا يتم الا بعمل العضلتين
الصلبتين الواصلتين الى طرف الشفة واما الكسرة فانه يكفي في تحصيلها العضلة الواحدة الجاذبة ثم الفتحة يكفي فيها عمل ضعيف لتلك العضلة
وكما دلت هذه المعالم الشرعية على ما ذكرنا فالتجربة تظهره ايضا واعلم ان الحال فيما ذكرنا يختلف بحسب امزجة البلدان فان اهل اذربيجان
يغلب على جميع الفاظهم اشمام الضمة وكثير من البلاد تغلب على لغاتهم اشمام الكسرة **المسئلة الثالثة عشر** الحركات الثلاث
مع السكون ان كانت اعرابية سميت بالرفع والنصب والجر والجزم وان كانت بنائية سميت بالفتح والضم والكسر والوقف **المسئلة
الرابعة عشر** ذهب قطرب الى ان الحركات البنائية مثل الاعرابية والباقون خالفوه وهذا الخلاف لفظي فان المراد من التماثل ان كان هو
التماثل في الماهية فالحس يشهد بان الامر كذلك وان كان المراد حصول التماثل في كونها مستحقة بحسب العوامل المختلفة فالعقل يشهد انه ليس كذلك
المسئلة الخامسة من اراد ان يتلفظ بالضمة فانه لا بد له من ضم شفتيه اولا ثم رفعهما ثانيا ومن اراد التلفظ بالكسر فانه لا بد من
فتح الفم فتحا قويا والفتح القوي لا يحصل الا بانحراف اللحي الاسفل وانخفاضه فلا جرم سمي ذلك جرا وخفضا وكسرا لان الجر القوي يوجب الكسر واما الجزم
فهو القطع واما انه لو سمي وقفا وسكونا فعلته ظاهرة **المسئلة السادسة عشر** منهم من زعم ان الضم والفتح والكسر والوقف
اسما للاحوال البنائية كما ان الاربعة الباقية اسما للاحوال الاعرابية ومنهم من جعل الاربعة الاول اسما لتلك الاحوال سوا كانت بنائية او اعرابية
وجعل الاربعة البنائية اسما للاحوال الاعرابية فتكون الاربعة الاول بالنسبة الى الاربعة البنائية كالجنس بالنسبة الى النوع **المسئلة
السابعة عشر** ان سيبويه يسميها بالمجازي ويقول المجازي ثمانية وفيه سوالان الاول لما سمي الحركات بالمجازي فان الحركة نفسها
الجري والمجرى موضع الجري وجوابه انا بينا ان الذي يسمى هاهنا بالحركة فهو في نفسه ليس بحركة انما هو صوت يتلفظ به بعد التلفظ بالحرف الاول
فالمتكلم لما انتقل من الحرف الصامت الى هذا الحرف فهذا الحرف المصوت انما حدث لجريان نفسه وامتداده فلهذا السبب صحت تسميته بالمجرى السوال

الثاني

الثاني قال المازني غلط سيبويه في تسمية الحركات البنائية بالمجاري لان الجري انما يكون لما يوجد تارة ويعدم تارة والمبني لا يزول عن حاله
فلم يجز تسميته بالمجاري بل كان الواجب ان يقول المجاري اربعة وهي الاحوال الاعرابية والجواب ان المبنيات قد تحرك عند الدرج ولا تحرك عند
الوقف ولم تكن تلك الاحوال لازمة لها مطلقا **المسئلة الثامنة عشر** الاعراب اختلاف اجزاء الحركة باختلاف العوامل بحركة
او حرف تحقيقا او تقديرا اما الاختلاف فهو عبارة عن موصوفية اخر تلك الكلمة بحركة او سكون بعد ان كان موصوفا بغيرها ولا شك ان تلك الموصوفية
حالة معقولة لا محسوسة فلهذا المعنى قال عبد القاهر الاعراب حالة معقولة لا محسوسة واما قوله باختلاف العوامل فاعلم ان اللفظ الذي
يلزمه حالة واحدة ابدا فهو المبني واما الذي يختلف اخره فقسمان احدهما ان لا يكون معناه قابلا للاحوال المختلفة كقولك اخذت المال من زيد
فتكون ساكنة ثم تقول اخذت المال من الرجل فتفتح النون ثم تقول اخذت المال من ابنك فتكون مكسورة فيها هنا اختلف اخر هذه الكلمة الا انه ليس
باعراب لان المفهوم من كلمة من ان لا تقبل الاحوال المختلفة في المعنى واما القسم الثاني وهو الذي يختلف اخر الكلمة عند اختلاف احوال معناها فذاك هو
الاعراب **المسئلة التاسعة عشر** اقسام الاعراب ثلاثة الاول الاعراب بالحركة وهي في امور ثلاثة احدها الاسم الذي لا يكون
اخره حرفا من حروف العلة سواء كان اوله او وسطه معتلا او لم يكن نحو رجل ووعد وثوب وثانيها ان تكون اخر الكلمة واوا او يا ويكون ما قبله ساكنا
فهذا كالصحيح في تعاقب الحركات عليه تقول هذا ظبي وغزو ومن هذا الباب المدغم فيها كقولك كرسي وعدوان المدغم يكون ساكنا كون اليا من كرسي والواو
من عدو وسكون اليا من ظبي والزاي من غزو وثالثها ان تكون الحركة المتقدمة على الحرف الاخير من الكلمة كسرة وحينئذ يكون الحرف الاخير يا فاذا كان
اخر الكلمة يا قبلها كسرة كان في الرفع والجر على صورة واحدة وهي السكون واما في النصب فان اليا تحرك بالفتحة قال تعالى اجيبوا داعي الله القسم الثاني
من الاعراب ما يكون بالحرف وهو في امور ثلاثة احدها في الاسما الستة مضافة وذلك جاني ابوه واخوه وحموه وهنوه وفوه وذو مال ورايت اباه
ومررت بابيه وكذا في البواقي وثانيها كلا مضافا الى مضمر تقول جاني كلاهما ورايت كليهما ومررت بكليهما وثالثها التثنية والجمع تقول جاني
مسلمات ومسلمون ورايت مسلمين ومسلمين ومررت بمسلمين ومسلمين القسم الثالث الاعراب التقديري وهو في الكلمة التي يكون اخرها الفا
وتكون الحركة التي قبلها فتحة فاعراب هذه الكلمة في الاحوال الثلاثة على صورة واحدة تقول هذه رجا ورايت رجا ومررت برجا **المسئلة
العشرون** اصل الاعراب ان يكون بالحركة لانا ذكرنا ان الاصل في الاعراب ان تجعل الاحوال العارضة للفظ دلايل على الاحوال العارضة للمعنى
والعارض للحرف هو الحركة لا الحرف الثاني واما الصورة التي جا اعرابها بالحروف فذاك للتنبيه على ان هذه الحروف من جنس تلك الحركات **المسئلة
الحادية والعشرون** الاسم المعرب ويقال له المتمكن نوعان احدهما ما يستوفي حركات الاعراب والتنوين وهو المنصرف والامكن
والثاني ما لا يكون كذلك بل يحرك الجر والتنوين ويحرك بالفتح في موضع الجر الا اذا اضيف او دخله لام التعريف ويسمى غير المنصرف والاسباب المانعة من
الصرف تسع فمتى حصل في الاسم اثنان منها او تكرر سبب واحد فيه امتنع الصرف وهي العلمية والتانيث اللازم لفظا ومعنى ووزن الفعل الخاص به
او الغالب عليه والوصفية والعدل والجمع الذي ليس على زنة واحد والتركيب والعجمة في الاعلام خاصة والالف والنون المضارعتان لالفي التانيث
المسئلة الثانية والعشرون انما صار اجتماع اثنين من هذه التسعة مانعا من الصرف لان كل واحد منها فرع والفعل فرع
على الاسم فاذا حصل في الاسم سببان من هذه التسعة صار ذلك الاسم شبيها بالفعل في الفرعية وتلك المشابهة تقتضي منع الصرف فهذه مقدمات
اربع المقدمة الاولى في بيان ان كل واحد منها فرع اما بيان ان العلمية فرع فلان وضع الاسم للشي لا يمكن الا بعد صيرورته معلوما والشي في الاصل
لا يكون معلوما ثم يصير معلوما واما ان التانيث فرع فبيانه تارة يجب اللفظ واخرى يجب المعنى اما بحسب اللفظ فلان كل لفظة وضعت لماهية فانها تقع
على الذكر من تلك الماهية بلا زيادة وعلى الانثى بزيادة علامة التانيث واما بحسب المعنى فلان الذكر اكمل من الانثى والكامل مقصود بالذات والناقص
مقصود بالعرض واما ان الوزن الخاص بالفعل والغالب عليه فرع فلان وزن الفعل فرع للفعل والفعل فرع للاسم وفرع الفرع خاص فرع واما ان الوصف
فرع فلان الوصف فرع على الموصوف واما ان العدل فرع فلان العدول عن الشي الى غيره مسبوق بوجود ذلك الاصل وفرع عليه واما ان الجمع الذي ليس على
زنة واحد فرع فلان ذلك الوزن فرع على وجود الجمع لانه لا يوجد الا فيه والجمع فرع على الواحد لان الكثرة فرع على الوحدة وفرع الفرع فرع ولهذا الطريق
يظهر ان التركيب فرع واما ان العجمة فرع فلان تكلم كل طايفة بلغة انفسهم فرع وبلغة غيرهم فرع واما ان الالف والنون في سكران وامثاله يفيد ان الفرعية
فلان الالف والنون زايدتان على جوهر الكلمة والزايد فرع فثبت بما ذكرنا ان هذه الاسباب التسعة توجب الفرعية المقدمة الثانية في بيان
ان الفعل فرع والدليل عليه ان الفعل عبارة عن اللفظ الدال على وقوع المصدر في زمان معين فوجب كونه فرعا على المصدر المقدمة الثالثة
انه لما ثبت ما ذكرناه ثبت ان الاسم الموصوف بامرين من تلك الامور التسعة تكون مشابها للفعل في الفرعية ومخالفا له في كونه اسما في ذاته والاصل
في الفعل عدم الاعراب كما قررنا فوجب ان يحصل في مثل هذا الاسم اثران بحسب كل واحد من الاعتبارين المذكورين وطريقه ان يبقى اعرابها من اكثر الوجوه
ويمنع اعرابها من بعض الوجوه ليتوفر على كل واحد من الاعتبارين ما يليق به **المسئلة الثالثة والعشرون** انما ظهر هذا الاثر
في منع التنوين والجر لاجل ان التنوين يدل على كمال حاله واما الجر فلان الفعل يحصل فيه الرفع والنصب اما الجر فغير حاصل فيه فلما صارت هذه الاسما
مشابهة للفعل لا جرم سلب عنها الذي هو من خواص الاسم **المسئلة الرابعة والعشرون** هذه الاسما بعد ان سلب عنها
الجر اما ان تكون ساكنة او تحرك في حال الجر والتحريك اولى تنبيها على ان المانع من هذه الحركة عرضي لا ذاتي ثم النصب اولى الحركات لانا راينا ان النصب حمل
على الجر في التثنية والجمع السالم فلزم هاهنا حمل الجر على النصب تحقيقا للمبالغة للمعارضة **المسئلة الخامسة والعشرون** اتفقوا

على انه اذا دخل على ما لا ينصرف الالف واللام او اضيف انصرف كقوله مررت بالاحمر والمساجد وعمركم قيل السبب فيه ان الفعل لا يدخل عليه
الالف واللام والاضافة وعند دخولهما على الاسم خرج الاسم عن مشابهة الفعل قال عبد القاهر هذا ضعيف لان هذه الاسماء انما شابهت الافعال لما حصل
فيها من الوصفية ووزن الفعل وهذه المعاني باقية عن دخول الالف واللام والاضافة فيها فبطل قولهم انما زال المشابهة وايضا الحروف الجر والفاعلية والمفعولية
من خواص الاسماء فالداخل على الاسماء الغائبة غير منصرفة والجواب عن الاول ان الاضافة ولام التعريف من خواص الاسماء فاذا حصلت في هذه الاسماء
وان ضعفت في الاسمية بسبب كونها مشابهة الفعل الا انها تقوت بسبب حصول خواص الاسماء فيها اذا عرف هذا فنقول اصل الاسمية يقتضي قبول الاعراب
من كل الوجوه الا ان للمشابهة للفعل صارت معارضة للمقتضي فاذا صار هذا المعارض معارضا للشيء اخر ضعف المعارض فعاد المقتضي عاملا على عمله واما
السؤال الثاني فجوابه ان لام التعريف والاضافة اقوى من الفاعلية والمفعولية لان لام التعريف والاضافة يضادان التنوين والضدان متساويان بيانا لقوة فلما
كان التنوين دليلا على كمال القوة فكذلك الاضافة وحرف التعريف

المسألة السادسة والعشرون

لو سميت رجلا باحمر
لم يصرفه بالاتفاق لاجتماع العلمية ووزن الفعل اما اذا نكرته فقال سيبويه لا اصرفه وقال الاخفش اصرفه واعلم ان الجمهور يقولون في تقرير مذهب
سيبويه على ما يجلي ان المازني قال قلت للاخفش كيف قلت مررت بنسوة اربع تصرف مع وجود الصفة ووزن الفعل قال لان اصله الاسمية تغلب فكذا لا يصرف
احمر اسم رجل اذا نكرته لان اصله الوصفية قال المازني فلما بان الاخفش بمنعه اقوى كلام المازني ضعيف لان الصرف ثبت على وفق الاصل بقوله مررت بنسوة
اربع لانه يكفي بما يعود الشيء الى حكم الاصل اذ في سبب خلاف المنع من الصرف فانه على خلاف الاصل فلا يكفي فيه الا السبب القوي اقوى الدليل على صحة مذهب سيبويه
وانه حصل فيه وزن الفعل والوصفية الاصلية فوجب كونه غير منصرف اما المقدمة الاولى فهي اثنتي بتقرير ثلاثة اشياء الاول ثبوت وزن الفعل
وضوحه والثاني الوصفية والدليل عليه ان العلم اذا نكر صار معناه الشيء الذي يسمى بذلك الاسم فاذا قيل رب زيد رابته كان معناه رب شخص مسمى باسم زيد رابته
ومعلوم ان كون الشخص مسمى بذلك الاسم صفة لا ذات والثالث ان الوصفية اصلية والدليل عليه ان لفظ الاحمرين كان وصفا كان معناه الاتصاف بالحمرة فاذا جعل
علما ثم نكر كان معناه كونه مسمى بهذا الاسم وكونه لذلك صفة اضافية عارضة له فالمجموعان شركا في كون كل واحد منهما صفة الا ان الاول يفيد صفة حقيقية
والثاني يفيد صفة اضافية والقدر المشترك بينهما كونه صفة ثبت بما ذكرنا انه حصل فيه وزن الفعل والوصفية الاصلية فوجب كونه غير منصرف لما ذكرناه
فان قيل لم لا يكفي بما ذكرتم بالعلم الذي ما كان وصفا فانه عند التنكير يفيد الوصفية بالبيان الذي ذكرتموه قلنا انه وان صار
عند التنكير وصفا الا ان وصفيته ليست اصلية لانها ما كانت صفة قبل ذلك والتي الذي يكون بالحال صفة مع انه كان قبل ذلك صفة كان اقوى مما لا يكون كذلك فظهر الفرق واحتج الاخفش بان المقتضي للصرف قائم وهو الاسمية والعارض الموجود لا يصلح معارضا لانه علم منكر والعلم المنكر موصوف

المسألة السابعة والعشرون

بوصف كونه منكرا وللموصوف بان عند وجود الصفة في هذه الحالة والعلمية باقي الوصفية فقد زال الوصفية فلم يبق سوى وزن الفعل والسبب الواحد
لا يمنع من الصرف والجواب انا بينا بالدليل العقلي ان العلم اذا جعل منكرا صار وصفا في الحقيقة فسقط هذا الكلام

المسألة الثامنة والعشرون

قال سيبويه السبب الواحد لا يمنع الصرف خلافا للكوفيين وحجة سيبويه ان المقتضي للصرف قائم وهو الاسمية والسببان
اقوى من الواحد فعند حصول السبب الواحد وجب البقاء على الاصل وحجة الكوفيين قوله فما كان حصن ولا حابس يفوقان مرداس في مجمع وجوابه
العجب بهذا البيت قوله يفوقان شيخي في مجمع

المسألة التاسعة والعشرون

قال سيبويه ما لا ينصرف يكون بانا موضع الجر مفتوحا
وعن صوا عليه بالفتح من باب البناء ما لا ينصرف غير مبني وجوابه ان الفتح اسم لذات الحركة من غير بيان انها اعرابية او بنائية

المسألة الثلاثون

اعراب الاسماء الستة الرفع والنصب والجر علم للاضافة وكل واحد منها علامة على معنى بالرفع علم الفاعلية
والنصب علم المفعولية والجر علم الاضافة واما التوابع فالجر فيها مساوية للمتبوعات

المسألة الحادية والثلاثون

السبب في كون
الفاعل مرفوعا والمفعول منصوبا والمضاف مجرورا وجوه الاول ان الفاعل واحد والمفعول اشياء كثيرة لان الفعل قد يتعدى الى مفعول واحد
والى مفعولين والى ثلاثة ثم يتعدى بعضها الى المفعول له والى الظرفين والى المصدر والحال فلما كثرت المفاعيل اختير لها اخف الحركات وهي النصب
ولما قل الفاعل اختير له اثقل الحركات وهو الرفع حتى تقع الزيادة في العدد مقابلا للزيادة في المقدار فيحصل الاعتدال الثاني ان مراتب الموجودات ثلاثة
مؤثر لا يتأثر وهو الاقوي وموجود يؤثر ويتأثر وهو الاضعف وموجود يتأثر ولا يؤثر وهو المفعول وثالثها يؤثر باعتبار ويتأثر باعتبار وهو المتوسط وهو
درجات المضاف اليه والحركات ايضا ثلاث اقواها الضمة واضعفها الفتحة واوسطها الكسرة فاعطوا كل نوع يشبهه فجعلوا الرفع الذي هو اقوى
الحركات للفاعل الذي هو اقوى الاقسام والفتح الذي هو اضعف الحركات للمفعول الذي هو اضعف الاقسام والجر الذي هو متوسط للمضاف الذي هو المتوسط
من الاقسام الثالث الفاعل تقدم على المفعول لان الفعل لا يستغني عن الفاعل وقد يستغني عن المفعول فالتلفظ بالفاعل يوجد والنفس قوية فلا يحرم
اعطوه اثقل الحركات عند قوة النفس وجعلوها اخف الحركات لما يتلفظ به بعد ذلك

المسألة الحادية والثلاثون

الرفوعات
سبعة الفاعل والمبتدأ والخبر واسم كان وأخواتها واسم ما ولا المشبهتين بليس وخبرهما الثانية للجنس ثم قال الدليل على ان الرفع للفاعل والبواقي
مشبهة به وقال سيبويه الاصل هو المبتدأ والبواقي مشبهة به وقال الاخفش كل واحد منهما اصل واحتج الخليل بان جعل الرفع اعرابا للفاعل اولى من جعله
اعرابا للمبتدأ والدليل يقتضي الاولية بيان الاولى انك اذا قلت ضرب زيد بكرا بان كان الكلمتين لم يعرفا ان الضارب من هو والمضروب من هو واما اذا قلت
زيد قائم باسكانهما عرفت من نفس اللفظين ان المبتدأ ايهما والخبر ايهما فثبت ان افتقار الفاعل الى الاعراب اشد فوجب ان يكون الاصل هو الثاني ان الرفعة
حالة مشتركة بين المبتدأ والخبر فلا يكون فيها دلالة على خصوص كونه جزءا اما انه لا شك انه في الفاعل يدل على خصوص كونه فاعلا فثبت ان الرفع حين

الفاعل الا ان المبتدا لما اشبه الفاعل في كونه مسندا اليه جعل مرفوعا رعاية لحق هذه المشابهة حجة سيبويه انا بينا ان الجملة الاسمية مقدمة على الجملة الفعلية فاعراب الجملة الاسمية يجب ان يكون مقدما على اعراب الجملة الفعلية والجواب ان الفعل اصل في اقتضاء الاسناد الى الغير فكانت الجملة الفعلية مقدمة وحينئذ يصير هذا الكلام ذليلا

المسئلة الثانية

والثلاثون المفاعيل خمسة لان الفاعل لابد له من فعل والمصدر ولابد لذلك الفعل من زمان وكذلك الفاعل من عرض ثم قد يقع ذلك الفعل في شيء آخر وهو المفعول به وفي مكان ومع شيء آخر فهذا ضبط القول في هذه المفاعيل وفيه لجات عقليه لحدها او ان المصدر قد يكون نفس المفعول به كقولنا خلق الله العالم فان خلق العالم لو كان مغايرا للعالم فكان ذلك المغاير ان كان قديما لزم من قدمه قدم العالم وذلك ينافي كونه مخلوقا وان كان حادثا افتقر خلقه الى خلق آخر ولزم التسلسل وثانيها ان فعل الله يستغني عن الزمان لانه لو افتقر الى زمان وجب ان يفتقر حدوث ذلك الزمان الى زمان آخر فلزم التسلسل وثالثها ان فعل الله تعالى يستغني عن العرض لان ذلك العرض ان كان قديما لزم قدم الفعل وان كان حادثا لزم التسلسل وهو محال

المسئلة الثالثة والثلاثون اختلفوا في العامل في نصب المفعول الى اربعة اقوال الاول وهو قول البصريين ان الفعل وحده يقتضي رفع الفاعل ونصب المفعول والثاني هو قول الكوفيين ان مجموع الفعل والفاعل يقتضي نصب المفعول والثالث وهو قول بن هشام بن معاوية من الكوفيين ان العامل هو الفاعل فقط والرابع وهو قول الاخر من الكوفيين ان العامل في الفاعل معنى الفاعلية وفي المفعول معنى المفعولية حجة البصريين ان العامل لابد وان يكون له تعلق بالمعمول والاسم لا تعلق له بالاخر فلا يكون له فيه عمل البته واذا سقط لم يبق العمل الا للفعل وحجة المخالف ان العامل الواحد لا يصدر عنه اثران لما ثبت ان الواحد لا يصدر عنه الا اثر واحد قلنا ذاك في الموجبات اما في المعرفات فممنوع واحتج خلف بان الفاعلية صفة قائمة بالفاعل والمفعولية صفة قائمة بالمفعول ولفظ الفعل مباين عنهما وتعليل الحكم الذي يكون حاصلا في محل الحكم اولى من تعليقه بما يكون مباينا عنه واجيب عنه بانه معارض بوجه آخر وهو ان الفعل امر ظاهر وصفة الفاعلية والمفعولية امر خفي وتعليل الحكم الظاهر بالمعنى الظاهر اولى من تعليقه بالصفة الخفية

في اعراب الفعل اعلم ان قولنا اعوذ بالله يقتضي اسناد الفعل الى الفاعل فوجب علينا ان نبحث عن هذه المسايل

المسئلة الاولى اذا قلنا في النحو فعل وفاعل لا نريد به ما نذكره علما للاصول لانا نقول مات زيد وهو ليس بفعل ونقول من طريق النحو مات فعل وزيد فاعله بل المراد ان الفعل لفظة مفردة دالة على حصول المصدر لشيء غير معين في زمان معين فاذا صرحنا بذلك الشيء الذي حصل المصدر له فذاك هو الفاعل ومعلوم ان قولنا حصل المصدر له اعم من قولنا حصل بايجاده واحتيج لقوله قام او لا باختياره كقوله مات فان قالوا الفعل كما يحصل للفاعل فقد يحصل في المفعول قلنا ان صفة الفعل من حيث هي هي يقتضي حصول ذلك المصدر لشيء ما هو الفاعل لا يقتضي حصوله للمفعول بد ليل ان الافعال اللازمة عبية عن المفعول

المسئلة الثانية الفعل يجب تقدمه على الفاعل لان الفعل اثبتا كان او نفيا يقتضي امرا ما يكون هو مسندا اليه محصورا ماهية الفعل في الذهن يستلزم حصور شيء ليسند الذهن ذلك الفعل اليه والمستغل اليه متاخر بالرتبة عن المستغل عنه فلما وجب كون الفعل مقدما على الفاعل في الذهن وجب تقدمه عليه في الذكر فان قالوا الوجد في الفعل فرقا بين قولنا ضرب زيد وبين قولنا زيد ضرب قلنا الفرق ظاهر لانا اذا قلنا ضرب زيد لم يلزم من وقوف الذهن على معنى هذا اللفظ ان يحكم باسناد معنى اخر اليه اما اذا فهمنا معنى لفظ ضرب لزم منه حكم الذهن باسناد هذا المفهوم الى شيء ما اذا عرف هذا القول نقول انا اذا قلنا ضرب زيد فقد حكم الذهن باسناد مفهوم ضرب الى شيء ثم يحكم الذهن بان ذلك الشيء هو زيد الذي تقدم ذكره فحينئذ قد اخبر عن زيد انه هو ذلك الشيء الذي اسند الذهن مفهوم ضرب اليه وحينئذ يصير قولنا زيد مخبرا عنه وقولنا ضرب جملة من فعل وفاعل وكنت مخبرا عن ذلك المبتدا ٥

المسئلة الثالثة قالوا الفاعل كالجزء من الفعل والمفعول ليس كذلك وفي تقريره وجوه الاول انهم سكنوا اللام لاجتماع اربع متحركات وهم محترزون عن مثله في كلمة واحدة واما في كلمتين فانا احتملوا ذلك فيها لان الساكن ابدا يحتمل واحتملوا في المفعول كقولك ضربك وذلك يدل على انهم اعتقدوا ان الفاعل جزء من الفعل وان المفعول منفصل عنه الثاني انك تقول لزيد ان قام اخوك فاما اظهرت الضمير للفاعل بذلك اذا قلت زيد ضرب وجب ان يكون الفعل مسندا الى الضمير المستكن طردا للباب الثالث وهو الوجه العقلي ان مفهوم قولك ضرب هو انه حصل الضرب لشيء ما في زمان مضى وذلك الشيء الذي حصل له الضرب جزء من مفهوم قولك ضرب فثبت ان الفاعل جزء من الفعل

المسئلة الرابعة الاضمار قبل الذكر على وجوه احدها ان يحصل صورة ومعنى كقولك ضرب غلامه زيدا والمشهور انه لا يجوز لانك رفعت غلامه بضرب وكان والتعاقد والبنى اذا وقع موقعه لم يجز ان يتقدم عليه والجواب ان هذا كلام عربي فيلتفت لجوابه ان الآية على مذكور متقدم وقال ابن جني وانا اجيز ان تكون الآية في قوله جزى ربه عابدي على عبدي خلافا للجماعة وذكر كلاما طويلا غير ملخص والثاني الاولى بالتقرير ان يقال الفعل من حيث هو فعل وان كان شيئا عن المفعول لكن الفعل المتعدي لا يستغني عن المفعول وذلك يدل على ان الفاعل هو المؤثر والمفعول هو القابل والفعل مفتقر اليهما ولا تقدم لاحدهما على الاخر اقضى ما في الباب ان يقال الفاعل موثر اولا والمؤثر اشرف من القابل فالفاعل مقدم على المفعول من هذا الوجه الا انا بينا ان الفعل المتعدي يفتقر الى المؤثر والى القابل معا فاذا ثبت هذا فكما جاز تقدم الفاعل على المفعول وجب ايضا جواز تقديم المفعول على اللفظ الفاعل وهو ان يتقدم المفعول على الفاعل في الصورة لا في المعنى وهو قولك ضرب غلامه زيد فغلامه مفعول وزيد فاعل ومرتبة المفعول بعد مرتبة الفاعل الا انه وان تقدم في اللفظ لكنه متاخر في المعنى القسم الثالث وهو الذي هو في المعنى لا في الصورة

وهو كقوله تعالى واذ ابتلى ابرهيم ربه بكلمات فهاهنا الاضمار قبل الذكر غير حاصل في الصورة لكنه حاصل في المعنى لان الفاعل مقدم ومتى صرح بتقدمه
لزم الاضمار قبل الذكر **المسئلة الخامسة** الفاعل قد يكون مظهرا كقولك ضرب زيد وقد يكون مضمرا بارزا كقولك ضربت وضربنا
ومضمرا مستكنا كقولك زيد ضرب فنوى في ضرب فاعلا وتجعل الجملة خبرا عن زيد من اضمار الفاعل قولك اذا كان غدا تاتني اي اذا كان ما نحن عليه غدا
المسئلة السادسة والفعل قد يكون مضمرا يقال من فعل فيقول زيد والتقدير فعل زيد ومنه قوله تعالى وان احد من المشركين استجارك
فاجره التقدير وان استجارك احد من المشركين **المسئلة السابعة** اذا جاء فعلان معطوفان احدهما على الاخر وجاء بعدهما اسم صالح
لان يكون معمولا لهما فهذا على قسمين لان الفعلين اما ان يقتضيا عملين متشابهين او مختلفين وعلى التقديرين فاما ان يكون الاسم المذكور بعده واحدا او
كثيرا فهذه اقسام اربعة القسم الاول ان يذكر فعلين يقتضيان عملا واحدا ويكون المذكور بعدهما اسما واحدا كقولك قام وقعد زيد وزعم الفراء
ان الفعلين جميعا عاملان في زيد والمشهور انه لا يجوز لانه يلزم تعليل الحكم الواحد بعلتين والاقرب راجح بسبب القرب فوجب احالة الحكم عليه واجاب
الفراء بان تعليل الحكم الواحد بعلتين ممتنع من المتواترات اما في المعرفات فجائز واجيب عنه بان المعرف موجب للمعرفة فيعود الامر
الى اجتماع المؤثرين في الاثر الواحد القسم الثاني اذا كان الاسم غير مفرد وهو كقولك قام وقعد اخواك فهاهنا اما ترفعه بالفعل الاول
او بالفعل الثاني فان رفعته بالاول قلت قام وقعد اخواك لان التقدير قام اخواك وقعدا اما اذا اعملت الثاني جعلت في الفعل الاول ضمير
الفاعل لان الفعل لا يخلو من فاعل مضمرا او مظهر تقول قاما وقعدا اخواك وعند البصريين اعمال الثاني اولى وعند الكوفيين اعمال الاول اولى
حجة البصريين بان اعمالهما معا ممتنع فلا بد من اعمال احدهما والقرب مرجح فاعمال الاقرب اولى وحجة الكوفيين انا اذا اعملنا الاقرب
وجب اسناد الفعل المقدم الى الضمير ويلزم حصول الاضمار قبل الذكر وذلك اولى بوجوب الاحتراز عنه القسم الثالث ما اذا اقتضى
الفعلان امرين متناقضين وكان الاسم المذكور بعدهما مفردا فقول البصريين ان اعمال الاقرب اولى خلافا للكوفيين حجة البصريين وجوه الاول
قوله تعالى اتوني افرغ عليه قطرا حصل هاهنا فعلان كل واحد منهما يقتضي مفعولا فاما ان يكون الناصب لقوله قطرا اتوني او افرغ والاول
باطل والا لصار التقدير اتوني قطرا وحينئذ كان يجب ان يقال افرغه عليه ولما لم يكن كذلك علمنا ان الناصب هو قوله افرغ الثاني قوله تعالى هاؤم
اقرؤا كتابيه ولو كان العامل هو الابعد لقال هاؤم مقروه واجاب الكوفيون عن هذين الدليلين بانهما يدلان على جواز اعمال الاقرب وذلك لا
نزاع فيه اما النزاع في انا نجوز اعمال الابعد وانتم تمنعونه وليس في الاية ما يدل على المنع والحجة الثالثة للبصريين انه يقال ما جاءني من احد
فالفعل رافع والحرف جار لم يرجح الجار لانه هو الاقرب والحجة الرابعة ان اعمالهما واعمالهما لا يجوز ولا بد من الترجيح والقرب مرجح فاعمال
الاقرب اولى واحتج الكوفيون بوجوه الاول انا بينا ان الاسم المذكور بعد الفعلين اذا كان مثنى او مجموعا فاعمال الثاني يوجب في الاول الاضمار قبل
الذكر وانه لا يجوز فوجب القول باعمال الاول هناك فاذا كان الاسم مفردا وجب ان يكون الامر كذلك طردا للباب الثاني ان الفعل الاول وجد
معمولا خاليا عن العائق لان الفعل لا بد له من مفعول والفعل الثاني وجد المعمول بعد ان عمل الاول فيه وعمل الاول فيه عائق عن عمل الثاني فيه ومعلوم
ان اعمال الخالي عن العائق اولى من اعمال العامل المقرون بالعائق القسم الرابع اذا كان الاسم المذكور بعد الفعلين مثنى او مجموعا فان اعملت الثاني
قلت ضربت وضربني الزيدان وضربت وضربني الزيدون وان اعملت الاول قلت ضربت وضرباني الزيدان وضربت وضربوني الزيدون **المسئلة
الثامنة** قول امرئ القيس • ولو ان ما اسعى لادنى معيشة • كفاني ولم اطلب قليل من المال • ولكنما اسعى لمجد مؤثل •
وقد يدرك المجد المؤثل امثالي • فقوله كفاني ولم اطلب ليسا موجهين الى شيء واحد لان قوله كفاني موجه الى قليل من المال والا لصار التقدير ولو ان ما
اسعى لادنى معيشة لم اطلب قليلا من المال وكلمة لو تفيد انتفاء الشيء لانتفاء غيره فيلزم حينئذ انه ما سعى لادنى معيشة ومع ذلك فقد طلب قليلا من
المال وهذا متناقض فثبت ان المعنى ولو ان ما اسعى لادنى معيشة كفاني ولم اطلب الملك قليل من المال فعلى هذا التقدير فالفاعلان غير موجهين الى شيء
واحد وليكتف بهذا القدر قبل الخوض في التفسير

الباب الاول

من هذا الكتاب المشتمل على تفسير اعوذ بالله
من المباحث النقلية العقلية وفيه ابواب في المسائل الفقهية المستنبطة من قوله اعوذ بالله
من الشيطان الرجيم **المسئلة الاولى** اتفق الاكثرون على ان وقت قراءة الاستعاذة قبل قراءة الفاتحة وعن النخعي انه بعدها وهو قول داود
الاصبهاني واحدى الروايتين عن ابن سيرين وهؤلاء قالوا الرجل اذا قرأ سورة الفاتحة بتمامها وقال امين فبعد ذلك يقول اعوذ بالله من الشيطان الرجيم
من همزه ونفخه ونفثه واحتج المخالف على صحة قوله تعالى لنا ما روى جبير بن مطعم ان النبي صلى الله عليه وسلم حين افتتح الصلاة قال الله اكبر كبيرا ثلاث مرات
والحمد لله كثيرا ثلاث مرات وسبحان الله بكرة واصيلا ثلاث مرات ثم قال اعوذ بالله من الشيطان الرجيم من همزه ونفخه ونفثه واحتج المخالف على صحة قوله
تعالى فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم دلت هذه الاية على ان قراءة القرآن شرط والاستعاذة جزاء والجزاء متاخر عن الشرط فوجب ان تكون
الاستعاذة متاخرة عن قراءة القرآن ثم قالوا وهذا موافق في العقل لان من قرأ القرآن امره الله تعالى بان يستعيذ من الشيطان لئلا يحمله الشيطان بعد قراءة
القرآن على عمل يحبط ثواب تلك الطاعة قالوا ولا يجوز ان يقال من قوله فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله اي اذا اردت قراءة القرآن فاستعذ كما في قوله تعالى
اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم والمعنى اذا اردتم القيام الى الصلاة فتوضؤا لانه يقال ترك الظاهر في موضع لدليل لا يوجب تركه في سائر المواضع
لغير دليل اما جمهور الفقهاء فقالوا لا شك ان قولنا اذا قرأت القرآن فاستعذ يحتمل ان يكون المراد ما ذكرنا واذا ثبت الاحتمال وجب حمل اللفظ عليه توفيقا بين
هذه الاية وبين الخبر الذي رويناه ومما يقوي ذلك من المناسبات العقلية ان المقصود من الاستعاذة نفي وساوس الشيطان عند القراءة قال الله تعالى وما

ارسلنا قبلك من رسول ولا نبي الا اذا تمنى القى الشيطان في امنيته لينسخ الله ما يلقي الشيطان والمراد امره تعالى بتقديم الاستعاذة قبل القراءة لهذا السبب واقول هاهنا قول ثالث وهو ان يقرأ الاستعاذة قبل القراءة بمقتضى الظاهر وبعدها بمقتضى القرآن جمعا بين الدليل بقدر الامكان **المسئلة الثانية** قال عطاء الاستعاذة واجبة لكل قراءة سواء كانت في الصلاة او في غيرها وقال ابن سيرين اذا تعوذ الرجل مرة في عمره فقد كفى في اسقاط الوجوب وقال الباقون الظاهر واجبة حجة الجمهور ان النبي صلى الله عليه وسلم لما علم الاعرابي الاستعاذة في جملة اعمال الصلاة ولقائل ان يقول ان ذلك الظاهر غير مشتمل على بيان جملة واجبات الصلاة فلم يلزم من عدم ذكر الاستعاذة فيه عدم وجوبها واحتج عطاء على وجوب الاستعاذة بوجوه الاول انه عليه السلام واظب عليه فيكون واجبا لقوله تعالى فاتبعوه الثاني ان قوله فاستعذ امر وهو للوجوب ثم انه عجب القول بوجوبه عند كل القراءات لانه تعالى قال واذا قرأت القرآن فاستعذ بالله وذكر الحكم عقب الوصف المناسب يدل على العلية والحكم يتكرر لاجل تكرار العلة الثالث انه تعالى امر بالاستعاذة لدفع شر الشيطان لان قوله تعالى فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم مشعر بذلك ودفع شر الشيطان واجب وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فوجب ان تكون الاستعاذة واجبة الرابع ان طريقة الاحتياط توجب الاستعاذة فهذا ما لخصناه في هذه المسألة **المسئلة الثالثة** التعوذ مستحب قبل القراءة عند الاكثرين وقال مالك لا يتعوذ في المكتوبة ويتعوذ في قيام شهر رمضان لنا الآية التي ذكرناها والخبر الذي رويناه وكلاهما يفيد الوجوب فان لم يثبت الوجوب فلا اقل من الندب **المسئلة الرابعة** قال الشافعي رضي الله عنه في الام روي ان عبد الله بن عمر رضي الله عنه لما قرأ اسر بالتعوذ وعن ابي هريرة رضي الله عنه انه جهر به ثم قال فان جهر جاز وان اسر به ايضا جاز وقال في الاملاء يجهر بالتعوذ فان اسر لم يضر بين ان للجهر عنده اولى واقول الاستعاذة انما تقرأ بعد الاستفتاح وقبل الفاتحة فان اخفاها بما قبلها لزم الاسرار وان اظهرها بالفاتحة لزم الجهر الا ان المشاغلة بينها وبين الاستفتاح اتم لتكون كل واحد منهما نافلة عند القائل وان للجهر كيفية وجودية والاخفاء عبارة عن عدم تلك الكيفية والاصل هو العدم **المسئلة الخامسة** قال الشافعي في الام قيل انه يتعوذ في كل ركعة ثم قال والذي اقول انه لا يتعوذ الا في الركعة الاولى واقول له ان تحتج عليه بان الاصل هو العدم وما لاجله امرنا به بذكر الاستعاذة فهو قوله تعالى واذا قرأت القرآن فاستعذ بالله وكلمة اذا تفيد العموم ولقائل ان يقول قد ذكرنا ان ترتيب الحكم على الوصف المناسب يدل على العلة فيلزم ان يتكرر الحكم بتكرر العلة **المسئلة السادسة** انه تعالى قال في سورة النحل فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم وقال في سورة الحم المؤمن انه هو السميع العليم وقال في سورة فصلت انه سميع عليم فلهذا السبب اختلف العلماء فقال الشافعي واجب ان يقول استعذ بالله من الشيطان الرجيم وهو قول ابي حنيفة قالوا لان هذا النظم موافق لقوله تعالى فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم وموافق ايضا لظاهر الخبر الذي رويناه عن جبير بن مطعم وقال احمد الاولى ان يقول اعوذ بالله من الشيطان الرجيم انه هو السميع العليم جمعا بين الآيتين وقال بعض اصحابنا الاولى ان يقول اعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم لان هذا ايضا جمع بين الآيتين وروى البيهقي في كتاب السنن باسناده عن ابي سعيد الخدري انه قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا قام من الليل كبر وقال اعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم وقال الثوري والاوزاعي الاولى ان يقول اعوذ بالله من الشيطان الرجيم ان الله هو السميع العليم وروى الضحاك عن ابن عباس ان اول ما نزل جبريل على محمد صلى الله عليه وسلم قال يا محمد استعذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم ثم قال قل بسم الله الرحمن الرحيم اقرأ باسم ربك الذي خلق والجملة فالاستعاذة تطهر القلب عن كل ما يكون مانعا عن الاستغراق في الله والتسمية توجه القلب الى عبادة جلال الله والله الهادي **المسئلة السابعة** التعوذ في الصلاة لاجل القراءة ام لاجل الصلاة عند ابي حنيفة ومحمد انه للقراءة وعند ابي يوسف انه للصلاة ويتفرع على هذا الاصل فرعان الفرع الاول ان المؤتم هل يتعوذ خلف الامام ام لا عند ما لا يتعوذ لانه لا يقرأ وعنده يتعوذ وجه قولهما قوله تعالى فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله علقا الاستعاذة على القراءة والقراءة على المقتدي فلا يتعوذ ووجه قول ابي يوسف ان التعوذ لو كان للقراءة لكان يتكرر بتكرر القراءة ولما لم يكن كذلك بل تكرر بتكرر الصلاة دل على ان للصلاة لا للقراءة الفرع الثاني اذا افتتح صلاة العيد فقال سبحانك اللهم وبحمدك هل يقول اعوذ بالله ثم يكبر ام عند ما انه يكبر التكبيرات ثم يتعوذ عند القراءة وعند ابي يوسف تقدم التعوذ على التكبيرات وبقي من مسائل الفاتحة اشياء نذكرها هاهنا **المسئلة الثامنة** السنة ان يقرأ القرآن على الترتيل لقوله تعالى ورتل القرآن ترتيلا والترتيل هو ان يذكر الحروف والكلمات مبينة ظاهرة والفائدة فيه انه اذا وقف القارئ على هذا الوجه فهم من نفسه معاني تلك الالفاظ وافهم عن تلك المعاني واذا قرأها بالسرعة لم يفهم ولم يفهم وكان الترتيل اولى روى ابو داود باسناده عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لصاحب القرآن اقرأ وارتق ورتل كما كنت ترتل في الدنيا قال ابو سليمان الخطابي جاء في الاثر ان عدد آي القرآن على عدد درج الجنة يقال للقارئ ارق في الدرج على عدد ما كنت تقرأ من القرآن فمن استوفى قرآنه اي جميع القرآن استولى على اقصى الجنة **المسئلة التاسعة** اذا قرأ القرآن جهرا فالسنة ان يجهد في القراءة روى ابو داود عن البراء بن عازب قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم زينوا القرآن باصواتكم **المسئلة العاشرة** المختار عندنا ان اشباه الطاء بالصاد لا تبطل الصلاة ويدل عليه ان المشابهة حاصلة بينهما جدا والتمييز عسر فوجب ان يسقط التكليف بالفرق بيان المشابهة من وجوه الاول انهما من الحروف المجهورة والثاني انهما من الحروف الرخوة والثالث انهما من الحروف المطبقة والرابع ان الطاء وان كان مخرجه من بين طرف اللسان واطراف الثنايا العليا ومخرج الصاد من اول حافة اللسان وما يليها من الاضراس الا انه حصل بين الصاد وانبساط لاجل رخاوتها وبعد السبب يقرب مخرجه من مخرج الطاء والخامس ان النطق بحرف الصاد مخصوص بالصوت قال عليه

السلام انا افصح من نطق بالضاد فثبت بما ذكرنا ان المشابهة بين الضاد والظاء شديدة وان التمييز عسر واذا ثبت هذا فنقول لو كان هذا الفرق
معتبرا لوقع السوال عنه في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي ازمنة الصحابة لا سيما عند دخول العجم في الاسلام فلما لم ينقل وقوع السوال عن هذه المسئلة
البتة علمنا ان التمييز بين هذين الحرفين ليس في محل التكليف **المسئلة الحادية عشر** اختلفوا ان اللام المغلظة هل هي من اللغات الفصيحة
ام لا وبتقدير ان يثبت كونها من اللغات الفصيحة لكنهم اتفقوا على انه لا يجوز تغليظها حال كونها مكسورة لان الانتقال من الكسرة الى التلفظ الغليظة ثقل
على اللسان فوجب نفيه عن هذه اللغة **المسئلة الثانية عشر** اتفقوا على انه لا يجوز في الصلاة قراءة القرآن بالوجوه الشاذة مثل قولهم
الحمد لله بكسر الدال من الحمد او بضم اللام من لله لان الدليل نفي جواز القراءة بها مطلقا لانها لو كانت من القرآن لوجب بلوغها في الشهرة الى حد التواتر ولما لم
تكن كذلك علمنا انها ليست من القرآن عدلنا عن هذا الدليل في جواز القراءة خارج الصلاة فوجب ان تبقى قراءتها في الصلاة على اصل المنع **المسئلة
الثالثة عشر** اتفق الاكثرون على ان القراءة المشهورة منقولة بالنقل المتواتر وفيه اشكال وذلك لانا نقول هذه القراءات اما ان تكون منقولة
بالنقل المتواتر او لا تكون فان كان الاول فحينئذ قد ثبت بالنقل المتواتر ان الله تعالى قد خير المكلفين بين هذه القراءة وسوى بينهما في الجواز واذا كان كذلك
كان ترجيح بعضها على بعض واقعا على خلاف الحكم الثابت بالتواتر فوجب ان يكون الذاهبون الى ترجيح البعض على البعض مستوجبين للتفسيق ان لم يلزمهم التكفير لكنا
نرى ان كل واحد من هؤلاء القراء يختص بنوع معين من القراءة ويحمل الناس عليها ويمنعهم من غيرها فوجب ان يلزم في حقهم ما ذكرناه واما ان قلنا ان هذه القراءات
ما ثبتت بالتواتر بل بطريق الاحاد فحينئذ يخرج القرآن عن كونه مفيدا للجزم والقطع واليقين وذلك باطل بالاجماع ولقائل ان يجيب عنه فيقول بعضها متواتر
فنقول بعضها متواتر ولا خلاف بين الامة فيه وتجوز القراءة بكل واحد منها وبعضها من باب الاحاد وكون بعض القراءات من باب الاحاد لا يقتضي خروج القرآن
بكليته عن كونه قطعيا

الباب الثاني في المباحث العقلية المستنبطة من قولنا اعوذ بالله من الشيطان الرجيم

اعلم ان الكلام في هذا الباب متعلق باركان خمسة الاستعاذة والمستعيذ والمستعاذ والمستعاذ منه والشيء الذي لاجله تحصل الاستعاذة
في الاستعاذة وفيه مسائل **المسئلة الاولى** في تفسير قولنا اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بحسب اللغة فنقول قوله اعوذ مشتق
من العوذ وله معنيان احدهما الالتجاء والاستجارة والثاني الالتصاق يقال اطيب اللحم عوذه وهو ما التصق منه بالعظم فعلى الوجه الاول معنى قولنا اعوذ
بالله اي التجي الى رحمة الله وعصمته وعلى الوجه الثاني معناه الصق نفسي بفضل الله وبرحمته واما الشيطان ففيه قولان الاول انه مشتق من البعد يقال
شطن دارك اي بعد فلا جرم سمي كل متمرد من جن وانس شيطانا لبعده عن السداد والرشاد قال الله تعالى وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا شياطين الانس والجن
فجعل من الانس شياطين وركب عمر رضي الله عنه برذونا فجعل يضربه فلا يزداد الا تبخترا فنزل عنه وقال الا ما حملتموني الا على شيطان والقول الثاني
ان الشيطان ماخوذ من قول شاط يشيط اذا بطل ولما كان كل متمرد كالباطل في نفسه بسبب كونه مبطلا سمي شيطانا واما الرجيم فمعناه المرجوم فهو فعيل بمعنى
مفعول كقولهم كن خضيبا اي مخضوب ورجل لعين اي ملعون ثم في كونه مرجوما وجهان الاول ان معنى كونه مرجوما كونه ملعونا من قبل الله تعالى قال
الله تبارك وتعالى اخرج منها فانك رجيم واللعن يسمى رجما وحكى الله تعالى عن والد ابرهيم انه قال لئن لم تنته لارجمنك قيل عنى به الرجم بالقول وحكى
الله تعالى عن قوم نوح انهم قالوا لئن لم تنته يا نوح لتكونن من المرجومين وفي سورة يس لئن لم تنتهوا لنرجمنكم والوجه الثاني ان الشيطان انما وصف بكونه
مرجوما لانه تعالى امر الملائكة برمي الشياطين بالشهب والثواقب طردا لهم من السموات ثم وصف بذلك كل شيطان متمرد واما قوله تعالى ان الله هو السميع العليم
ففيه وجهان الاول ان الغرض من الاستعاذة الاحتراز من شر الوسوسة ومعلوم ان الوسوسة كانها حروف خفية في قلب الانسان ولا يطلع عليها احد فكان
العبد يقول يا من هو على الصفة التي يسمع كل مسموع ويعلم كل سر خفي انت تسمع وسوسة الشيطان وتعلم غرضه فيها وانت القادر على دفعها عني فادفعها عني بفضلك
فلهذا السبب كان ذكر السميع العليم اولى بهذا الباب من سائر الاذكار الثاني انه انما يعين هذا الذكر لهذا الموضع اقتداء بلفظ القرآن وهو قوله تعالى واما
ينزغنك من الشيطان نزغ فاستعذ بالله انه سميع عليم وقال في حم السجدة انه هو السميع العليم **المسئلة الثانية** في البحث العقلي عن ماهية
الاستعاذة اعلم ان الاستعاذة لا تتم الا بعلم وحال وعمل اما العلم فهو كون العبد عالما بكونه عاجزا عن جلب المنافع الدينية والدنيوية وعن دفع المضار الدينية
والدنيوية لا يقدر احد سواه تعالى على دفعها عنه فاذا حصل هذا العلم في القلب تولد من هذا العلم حصول حالة في القلب وهي انكسار وتواضع وتعبر عن تلك
الحالة بالتضرع الى الله والخضوع له ثم ان حصول تلك الحالة في القلب يوجب حصول صفة اخرى في القلب وصفة في اللسان اما الصفة الحاصلة في القلب فهو
ان يصير العبد مريدا لان يصونه الله تعالى عن الآفات ويخصه بافاضة الخيرات والحسنات واما الصفة التي في اللسان فهو ان يصير العبد طالبا لهذا
المعنى بلسانه من الله تعالى وذلك الطلب هو الاستعاذة وهو قوله اعوذ بالله اذا عرفت ما ذكرناه ظهر لك ان الركن الاعظم في الاستعاذة هو علمه بالله وعلمه
بنفسه اما علمه بالله فهو ان يعلم كونه تعالى عالما بجميع المعلومات فانه لو تكن كذلك لجاز ان لا يكون الله سبحانه عالما ولا باحواله وعلى هذا التقدير تكون الاستعاذة
به عبثا ولا بد ان يعلم كونه قادرا على جميع الممكنات والا فربما كان عاجزا عن تحصيل مراد العبد ولا بد وان يعلم كونه جوادا مطلقا اذ لو كان البخل عليه جائزا لم يكن
في الاستعاذة فائدة ولا بد ايضا وان يعلم كونه جوادا انه لا يقدر احد سوى الله تعالى ان يعينه على مقاصده اذ لو جاز ان يكون غير الله معينه على مقاصده لم
تكن قوي الرغبة في الاستعاذة بالله وذلك لا يتم الا بالتوحيد المطلق واعني بالتوحيد المطلق ان يعلم ان مدبر العالم واحد وان يعلم ايضا ان العبد غير مستقل
بافعال نفسه اذ لو كان مستقلا بافعال نفسه لم يكن في الاستعاذة بالغير فائدة فثبت بما ذكرنا ان العبد ما لم يعرف عزة الربوبية وذلة العبودية لا يصح منه
ان يقول اعوذ بالله من الشيطان الرجيم ومن الناس من يقول لا حاجة في هذا الذكر الى هذا العلم المقدمات بل الانسان اذا جوز كون الامر كذلك حسن ان يقول
اعوذ بالله على سبيل الاجمال وهذا ضعيف جدا لان ابرهيم عليه السلام عاب اباه في قوله لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا فبتقدير ان لا

يكون

يكون الاله عالما بكل المعلومات قادرا على المقدورات كان سؤاله سؤالا لمن لا يسمع ولا يبصر فكان داخلا تحت ما جعله ابرهيم عيبا على ابيه واما
علم العبد بحال نفسه فلا بد ان يعلم عجزه وقصوره عن رعاية مصالح نفسه عن سبيل التمام وان يعلم ايضا انه بتقدير ان يعلم تلك المصالح بحسب الكيفية والكمية
لكن لا يمكنه تحصيلها عند عدمها ولا ابقاؤها عند وجودها اذا عرفت هذا فنقول انه اذا حصلت هذه العلوم في قلب العبد وصار العبد مشاهدا
لها متيقنا بها وجب ان يحصل في قلبه تلك الحالة المسماة بالانكسار والخضوع وحينئذ يحصل في قلبه الطلب وفي لسانه القول الدال على ذلك الطلب وذلك
هو قوله اعوذ بالله من الشيطان الرجيم والذي يدل على كون الانسان عاجزا عن تحصيل مصالح نفسه في الدنيا والاخرة ان الصادر عن الانسان اما العلم واما
العمل وهو في كلي البابين في غاية العجز اما العلم فاشد الحاجة في تحصيله الى الاستعانة بالله وفي الاحتراز عن حصول ضده الى الاستعاذة بالله ويدل عليه وجوه
الحجة الاولى انا كم راينا من الاكياس المحققين بقوا في شبهة واحدة طول عمرهم ولم يعرفوا الجواب عنها بل اصروا عليها وظنوها علما يقينيا وبرهانا
جليا ثم بعد انقضاء اعمارهم جاء من بعدهم من ينبه لوجه الغلط فيها واظهر للناس وجه فسادها واذا جاز ذلك على بعض الناس جاز على الكل مثله ولولا هذا السبب
والا لما وقع بين اهل العلم اختلاف في الاديان والمذاهب واذا كان الامر كذلك فلولا اعانة الله وفضله وارشاده والا فمن يتخلص بسفينة فكره عن امواج الضلالات
ودياجي الظلمات الحجة الثانية ان كل احد انما يقصد ان يحصل له الدين الحق والاعتقاد الصحيح وان احدا لا يرضى لنفسه بالجهل والكفر فلو كان الامر بحسب
سعيه وارادته لوجب كون الكل محقين صادقين وحيث لم يكن الامر كذلك بل نجد المحققين في جنب المبطلين كالشعرة البيضاء في جلد ثور اسود علمنا انه لا خلاص
من ظلمات الضلالات الا باعانة اله الارض والسموات الحجة الثالثة ان القضية التي توقف الانسان في صحتها وفسادها فانه لا سبيل له الى الجزم بها الا اذا
ادخل فيما بينها الحد الاوسط فنقول ذلك الحد الاوسط ان كان حاضرا في غفلة كان القياس منعقدا والنتيجة لازمة فحينئذ لا يكون العقل متوقفا
في تلك القضية بل يكون جازما بها وقد فرضناه متوقفا فيها هذا خلف واما ان قلنا ان ذلك الحد الاوسط غير حاضر في غفلة فهل يمكنه طلبه او لا يمكنه
والاول باطل لانه ان كان لا يعرفه بعينه فكيف يطلبه لان طلب الشيء بعينه انما يمكن بعد الشعور به بعينه وان كان يعرفه بعينه فالعلم هو حاضر في ذهنه
فكيف يطلب تحصيل الحاصل واما ان كان لا يمكنه طلبه فحينئذ يكون عاجزا عن تحصيل الطريق الذي به يتخلص عن ذلك التوقف ويخرج عن ظلمة تلك
الحيرة وهذا يدل على كون العبد في غاية الحيرة والدهشة الحجة الرابعة انه تعالى قال لرسوله عليه السلام وقل رب اعوذ بك من همزات
الشياطين فهذه الاستعاذة مطلقة غير مقيدة بحالة مخصوصة فهذا بيان كمال عجز العبد عن تحصيل العقائد والعلوم واما عجز العبد عن الاعمال
الظاهرة التي يجر بها النفع الى نفسه ويدفع بها الضرر عن نفسه فهذا ايضا كذلك ويدل على وجوه الحجة الاولى انه قد انكشف لارباب البصائر
ان هذا البدن يشبه الجحيم وانكشف لهم انه جلس على باب هذا الجحيم تسعة عشر نوعا من الزبانية وهي الحواس الخمس الظاهرة والحواس الخمس الباطنة
والشهوة والغضب والقوى الطبيعية السبع وكل واحد من التسعة عشر فهو واحد بحسب الجنس الا انه يدخل تحت كل واحد منها اعداد لا نهاية لها
بحسب الشخص والعدد واعتبر ذلك بالقوة الباصرة فان الاشياء التي تقوى القوة الباصرة على ادراكها امور غير متناهية ويحصل من ابصار كل واحد منها اثر
خاص في القلب وذلك الاثر يجر القلب من اوج عالم الروحانيات الى حضيض عالم الجسمانيات واذا عرفت ذلك ظهر لك ان مع كثرة هذه العوائق والعلائق
فانه لا خلاص للقلب عن هذه الظلمات الا باعانة الله تعالى واغاثته ولما ثبت انه لا نهاية لجهات نقصان العبد ولا نهاية لكمال رحمة الله بقدرته وحكمته
ثبت ان الاستعاذة بالله واجبة في كل الاوقات فلهذا السبب يجب علينا في كل قول وعمل ومبدا كل لحظة ان نقول اعوذ بالله من الشيطان الرجيم الحجة
الثانية ان اللذات الحاصلة في هذه الحياة العاجلة قسمان احدهما اللذات الحسية والثاني اللذات الخيالية وهي لذة الرياسة وفي كل واحد من هذين القسمين
الانسان اذا لم يمارس تحصيل تلك اللذات ولم يزاولها لم يكن له شعور بها واذا كان عديم الشعور بها كان قليل الرغبة فيها ثم اذا مارسها ووقف عليها التذ بها
واذا حصل الالتذاذ بها قوت رغبته فيها فكلما اجتهد الانسان حتى وصل الى مقام اخر في تحصيل اللذات والطيبات وصل في شدة الرغبة وقوة الحرص الى
مقام اخر اعلى مما كان قبل ذلك فالحاصل ان الانسان كلما كان اكثر فوزا بالمطالب كان اعظم حرصا واشد رغبة في تحصيل الزائد عليها واذا كان لا نهاية لمراتب
الكمالات فكذا لا نهاية لدرجات الحرص وكما انه لا يمكن تحصيل الكمالات التي لا نهاية لها فكذلك لا يمكن ازالة الم الشوق والحرص عن القلب فثبت ان هذا مرض لا
قدرة للعبد على علاجه فوجب فيه الرجوع الى الرحيم الكريم الناظر لعباده فيقال اعوذ بالله من الشيطان الرجيم الحجة الثالثة في تقرير ما ذكرناه قوله
اياك نعبد واياك نستعين وقوله واستعينوا بالصبر والصلاة وقال موسى لقومه استعينوا بالله واصبروا ان الارض لله يورثها من يشاء من عباده والعاقبة للمتقين
وفي بعض الكتب الالاهية ان الله تعالى يقول وعزتي وجلالي لاقطعن امل كل مؤمل على غيري باليأس ولالبسنه ثوب المذلة عند الناس ولاجنبنه من قربي
ولابعدنه من وصلي ولاجعلنه متفكرا حيران يؤمل غيري في الشدائد بيدي وانا الحي القيوم ويرجو غيري يطرق بالفكر ابواب غيري وبيدي مفاتيح الابواب
وهي مغلقة وبابي مفتوح لمن دعاني

المسئلة الثالثة

في ان الاستعاذة كيف تصح على المذهب الجبر ومذهب القدر قالت المعتزلة قوله
اعوذ بالله تبطل القول بالجبر من وجوه الاول ان قوله اعوذ بالله اعتراف بكون العبد فاعلا لتلك الاستعاذة ولو كان خالق الاعمال هو الله تعالى لامتنع كون
العبد فاعلا لتلك الاستعاذة لان تحصيل الحاصل محال وايضا فاذا خلقه الله في العبد امتنع دفعه واذا لم يخلقه الله فيه امتنع تحصيله فثبت ان قوله اعوذ بالله
اعتراف بكون العبد موجدا لافعال النفس والثاني ان الاستعاذة انما تحسن بالله تعالى اذا لم يكن الله خالقا للامور التي منها يستعاذ اما اذا كان الفاعل لها
هو الله تعالى امتنع ان يستعاذ بالله منها لان على هذا التقدير يصير كان العبد استعاذ بالله من الله في غير ما يفعله الله الثالث ان الاستعاذة بالله
من المعاصي يدل على ان العبد غير راض بها ولو كانت المعاصي بخلق الله تعالى وقضائه وحكمه وجب ان العبد كان راضيا بها لما ثبت بالاجماع ان الرضا بقضاء الله
واجب والرابع ان الاستعاذة بالله من الشيطان انما تعقل وتحسن لو كانت الوسوسة فعلا للشيطان اما اذا كانت فعلا لله ولم تك للشيطان في وجودها اثر البتة

فكيف يستعاذ من غير الشيطان بل الواجب بل الواجب ان يستعاذ على هذا التقدير من شر الله لانه لا شر الا من قبله الخامس ان الشيطان
يقول اذا كنت ما فعلت شيا اصلا وانت يا اله الخلق علمت صدور الوسوسة عني ولا قدرة لي على مخالفة قدرتك وحكمت بها ولا قدرة لي على مخالفة حكمك
ثم قلت لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقلت يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقلت ما جعل عليكم في الدين من حرج فمنع الاعذار الظاهرة والاسباب
القوية كيف يجوز في حكمك ورحمتك ان تذمني وتلعنني السادس جعلتني مرجوما ملعونا بسبب جرم صدر مني او لا بسبب جرم صدر مني فان كان الاول
فقد بطل الجبر وان كان الثاني فهذا محض الظلم وانت قلت وما الله يريد ظلما للعباد فكيف يليق هذا بك فان قال قايل هذه الاشكالات انما تلزم على قول من يقول
بالجبر وانا لا اقول بالجبر ولا بالقدر بل اقول الحق حالة متوسطة بين الجبر والقدر وهو الكسب فنقول هذا ضعيف لانه اما ان يكون لقدرة
العبد اثر في الفعل على سبيل الاستقلال او لا يكون فان كان الاول فهو تمام القول بالاعتزال وان كان الثاني فهو الجبر المحض والسوالات المذكورة واردة
على هذا القول فكيف يعقل حصول الواسطة قال اهل السنة والجماعة اما الاشكالات التي الزمتموها علينا فهي باسرها واردة عليكم من وجهين الاول
ان قدرة العبد اما ان تكون متعينة لاحد الطرفين او كانت صالحة للطرفين معا فان كان الاول فالجبر لازم وان كان الثاني فرجحان احد الطرفين على الاخر اما
ان يتوقف على المرجح او لا يتوقف فان كان الاول ففاعل ذلك المرجح ان كان هو العبد عاد التقسيم الاول فيه وان كان هو الله تعالى فعند ما يفعل ذلك المرجح
يصير الفعل واجب الوقوع وعند ما لا يفعله يصير الفعل ممتنع الوقوع وحينئذ يلزمكم كل ما ذكرتموه واما الثاني وهو ان يقال ان رجحان احد الطرفين
على الاخر لا يتوقف على مرجح فهذا باطل لوجهين الاول انه لو جاز ذلك لبطل الاستدلال بترجيح احد الطرفين طرفي الممكن على الاخر على وجود المرجح والثاني
ان على التقدير يكون ذلك الرجحان واقعا على سبيل الاتفاق ولا يكون صادرا عن العبد واذا كان كذلك فقد عاد الجبر المحض فثبت بهذا البيان ان كل ما
اوردتموه علينا فهو وارد عليكم الوجه الثاني في السوال انكم سلمتم كونه تعالى عالما بجميع المعلومات ووقوع الشي على خلاف علمه يقتضي انقلاب علمه جهلا
وذلك محال والمفضي الى المحال محال فكان كل ما اوردتموه في القضاء والقدرة لازما عليكم في العلم لزوما لا جواب عنه ثم قال اهل السنة والجماعة
قوله اعوذ بالله من الشيطان الرجيم يبطل القول بالقدر من وجوه الاول ان المطلوب من قولك اعوذ بالله اما ان يكون هو منع الله الشيطان من عمل
الوسوسة منعا بالنهي والتحذير او على سبيل القهر والجبر اما الاول فقد فعله ولما فعله كان طلبه من الله محالا لان تحصيل الحاصل محال واما الثاني فهو غير جايز
لان الالجاء ينافي كون الشياطين مكلفين وقد ثبت كونهم مكلفين اجاب المعتزلة عنه فقالوا المطلوب بالاستعاذة فعل الالطاف التي تدعو المكلف
الى فعل الحسن وترك القبيح لا يقال فتلك الالطاف قد فعلها الله باسرها فما الفايدة في الطلب لانا نقول ان من الالطاف ما لا يحسن فعله الا عند ذكر هذا
الدعا فلو لم يتقدم هذا الدعا لم يحسن فعله اجاب اهل السنة عن هذا السوال بان فعل تلك الالطاف اما ان يكون له اثر في ترجيح جانب الفعل
على جانب الترك او لا اثر له فان كان الاول فعند حصول الترجيح يصير الفعل واجب الوقوع والدليل عليه ان عند حصول رجحان جانب الوجود لو حصل العدم
لحينئذ يلزم ان يحصل عند رجحان جانب العدم وهو جمع بين النقيضين وهو محال فثبت ان عند حصول الرجحان يحصل الوجوب وذلك يبطل القول بالاعتزال
واما ان لم يحصل بسبب فعل تلك الالطاف رجحان طرف الوجود لم يكن لفعلها البتة اثر فيكون فعلها عبثا محضا وذلك في حق الله تعالى محال الوجه الثاني ان
يقال ان الله تعالى اما ان يكون يريد الصلاح العبد فلم خلقه ولم سلطه على العبد واما ان كان لا يتوقع من الشيطان افساد العبد فاي حاجة للعبد الى الاستعاذة
منه واما اذا قيل ان الله قد لا يريد ما هو صلاح حال العبد فالاستعاذة بالله كيف تفيد الاعتصام من شر الشيطان الوجه الثالث ان الشيطان اما ان يكون
مجبورا على فعل الشر والخير فهاهنا يمتنع ان يترجح فعل الخير على فعل الشر الا لمرجح وذلك المرجح يكون من الله واذا كان كذلك فاي فايدة في الاستعاذة الوجه الرابع
هب ان البشر انما وقعوا في المعاصي بسبب وسوسة الشيطان فالشيطان كيف وقع في المعاصي فان قلنا انه وقع فيها بوسوسة شيطان اخر لزم التسلسل
وان قلنا وقع الشيطان في المعاصي لا لاجل شيطان اخر فلم لا يجوز مثله في البشر وعلى هذا التقدير فلا فايدة الاستعاذة من الشيطان وان قلنا انه تعالى
سلط الشيطان على البشر ولم يسلط على الشيطان شيطان اخر فهذا حيف على البشر وتخصيص له بمزيد النقل والاضرار وذلك ينافي كون الاله رحيما ناظرا
للعباد والوجه الخامس ان الفعل المستعاذ منه ان كان معلوم الوقوع فهو واجب الوقوع فلا فايدة في الاستعاذة منه وان كان معلوم الا وقوع كان ممتنع
الوقوع فلا فايدة في الاستعاذة منه واعلم ان هذه المناظرة تدل على انه لا حقيقة لقوله اعوذ بالله الا ان ينكشف للعبد ان الكل من الله وحاصل الكلام
فيه ما قاله رسول الله صلى الله عليه وسلم اعوذ برضاك من سخطك واعوذ بعفوك من غضبك واعوذ بك منك لا احصي ثنا عليك انت كما اثنيت على نفسك

الركن الثاني

المستعاذ به واعلم ان هذا ورد في القرآن والاخبار على وجهين احدهما ان يقول اعوذ بالله والثاني ان يقول اعوذ بكلمات
الله اما قوله اعوذ بالله فبيانه انما يتم بالبحث عن لفظة الله وسياتي ذلك في تفسير بسم الله واما قوله اعوذ بكلمات الله التامات فاعلم ان المراد بكلمات
الله هو قوله تعالى انما قولنا لشي اذا اردناه ان نقول له كن فيكون والمراد من قوله كن نفاذ قدرته في الممكنات وسريان مشيته في الكاينات بحيث يمتنع ان
يعرض له عايق ومانع ولا شك انه لا يحسن الاستعاذة بالله الا لكونه موصوفا بتلك القدرة القاهرة والمشية النافذة والا فالجسمانيات لا تكون حدوثها
الا على سبيل الحركة والخروج من القوة الى الفعل يسيرا يسيرا فاما الروحانيات فانما تحصل بكونها وخروجها الى الفعل دفعة ومتى كان الامر كذلك كان حدوثها سببا
لحدوث الحرف الذي لا يوجد الا في الآن الذي لا ينقسم فلهذه المشابهة سميت نفاذ قدرته بالكلمة وايضا ثبت في المعقولات ان عالم الارواح يستولي على عالم
الاجسام وانما هي المدبرات لامور هذا العالم كما قال الله تعالى فالمدبرات امرا فقوله اعوذ بكلمات الله التامات استعانة من الارواح البشرية بالارواح
العالية المقدسة الطاهرة الطيبة في دفع شرور الارواح الخبيثة الظلمانية المكدرة فالمراد بكلمات الله التامات العالية الطاهرة ثم هنا دقيقة
وهي ان قوله اعوذ بكلمات الله التامات انما يحسن ذكره اذا كان قد بقي في نظره التفات الى غير الله اما اذا تغلغل في بحر التوحيد وتوغل في قعر الحقايق وصار بحيث

لا يرى

لا يرى في الوجود الا الله لم يستعذ الا بالله ولم يلتجي الا الى الله ولم يعول الا على الله فلا جرم يقول اعوذ بالله واعوذ من الله كما قال
عليه السلام اعوذ بك منك واعلم ان في هذا المقام يكون العبد مشتغلا ايضا بغير الله لان الاستعاذة لا بد وان يكون لطلبا وارب
وذلك اشتغال بغير الله فاذا ترقى العبد عن هذا المقام وفني عن نفسه وفني ايضا عن فنائه عن نفسه فها هنا يترقى عن مقام قوله اعوذ
بالله ويصير مستغرقا في نور قوله بسم الله الا ترى انه عليه السلام لما قال اعوذ بك منك ترقى عن هذا المقام فقال انت كما اثنيت على نفسك •

الركن الثالث من اركان هذا الباب المستعيذ واعلم ان قوله اعوذ بالله امر منه لعباده ان يقولوا ذلك غير مختص بشخص معين
فهو امر على سبيل العموم لانه تعالى حكى ذلك عن الانبياء والاولياء وذلك يدل على ان كل مخلوق فانه يجب ان يكون مستعيذا بالله فالاول انه تعالى
حكى عن نوح عليه السلام انه قال اني اعوذ بك ان اسالك ما ليس لي به علم فعند ذلك اعطاه الله خلعتين السلام والبركات وهو قوله تعالى قيل يا نوح
اهبط بسلام منا وبركات عليك والثاني حكى عن يوسف عليه السلام ان المراة لما راودته قال معاذ الله انه ربي احسن مثواي فاعطاه الله خلعتين صرف
السوء والفحشاء بحيث قال تعالى لنصرف عنه السوء والفحشاء والثالث قيل له خذ احدنا مكانه فقال معاذ الله ان ناخذ الا من وجدنا متاعنا عنده فاكرمه
الله بقوله ورفع ابويه على العرش وخروا له سجدا والرابع حكى الله عن موسى عليه السلام انه لما امر قومه بذبح البقرة قال قوله اتتخذنا هزوا قال
اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين فاعطاه الله تعالى خلعتين ازالة التهمة واحياء القتيل فقال تعالى فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيي الله الموتى والخامس
ان القوم لما خوفوه بالقتل قال واني عذت بربي وربكم ان ترجمون وقال في اية اخرى اني عذت بربي وربكم من كل متكبر لا يؤمن بيوم الحساب فاعطاه الله
تعالى مراده فافنى عدوه واورثهم ارضهم وديارهم والسادس ان ام مريم عليها السلام قالت واني اعيذها بك وذريتها من الشيطان الرجيم فوجدت
الخلعة والقبول وهو قوله تعالى فتقبلها ربها بقبول حسن وانبتها نباتا حسنا والسابع ان مريم عليها السلام لما رات جبريل عليه السلام في صورة
بشر يقصدها في الخلوة قالت اني اعوذ بالرحمن منك ان كنت تقيا فوجدت نعمتين ولدا من غير اب وتبرية اياها بلسان ذلك الولد عن السوء وهو قوله تعالى
اني عبد الله والثامن ان الله تعالى امر محمدا صلى الله عليه وسلم بالاستعاذة مرة بعد اخرى فقال تعالى وقل رب اعوذ بك من همزات الشياطين واعوذ
بك رب ان يحضرون وقال تعالى قل اعوذ برب الفلق وقل اعوذ برب الناس والتاسع قال في سورة الاعراف خذ العفو وامر بالعرف واعرض عن
الجاهلين واما ينزغنك من الشيطان نزغ فاستعذ بالله انه سميع عليم وقال في حم السجدة ادفع بالتي هي احسن فاذا الذي بينك وبينه عداوة كانه ولي
حميم الى ان قال واما ينزغنك من الشيطان نزغ فاستعذ بالله انه هو السميع العليم فهذه الايات دالة على ان الانبياء عليهم السلام كانوا ابدا في الاستعاذة
بالله من شر شياطين الانس والجن واما الاخبار فكثيرة الخبر الاول عن معاذ بن جبل قال استب رجلان عند النبي صلى الله عليه وسلم واعرفا فيه فقال
عليه السلام اني لاعلم كلمة لو قالها لذهب عنه ذلك اعوذ بالله من الشيطان الرجيم واقول هذا المعنى مقرر في العقل من وجوه الاول ان الانسان يعلم
ان عمله بمصالح هذا العالم ومفاسده قليل جدا وانه انما يمكنه ان يعرف ذلك القليل بمدد العقل وعند الغضب يزول العقل فكلما يفعله ويقوله لم يكن على
القانون الجيد فاذا استحضر في عقله هذا صار هذا المعنى مانعا له من الاقدام على تلك الافعال وتلك الاقوال وحاملا له ان يرجع الى الله في تحصيل الخيرات
ودفع الافات فلا جرم يقول اعوذ بالله الثاني ان الانسان غير عالم قطعا بان الحق من جانبه لا من جانب خصمه فاذا علم ذلك يقول افوض هذه الوقعة الى
الله فان كان الحق من جانبي فالله يستوفيه من خصمي وان كان الحق من جانب خصمي فالاولى ان لا اظلمه وعند هذا يفوض تلك الحكومة الى الله ويقول اعوذ بالله
الثالث ان الانسان انما يغضب اذا احس من نفسه بفرط قوة وشدة بواسطتها يقوى على قهر الخصم فاذا استحضر في نفسه ان اله العالم اقوى واقدر مني
كم اني عصيته مرات وكرات وانه بفضله تجاوز عني فالاولى بي ان اتجاوز عن هذا المغضوب عليه فاذا حضر في عقله هذا المعنى ترك الخصومة والمنازعة
وقال اعوذ بالله فكل هذه المعاني مستنبطة من قوله تعالى ان الذين اتقوا اذا مسهم طيف من الشيطان تذكروا فاذا هم مبصرون والمعنى اذا تذكر هذه
الاسرار والمعاني ابصر طريق الرشد فترك النزاع والدفاع ورضي بقضاء الله والخبر الثاني روى معقل بن يسار عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال
من قال حين يصبح ثلاث مرات اعوذ بالله من الشيطان الرجيم وقرا ثلاث ايات من اخر سورة الحشر وكل الله به سبعين الف ملك يصلون عليه حتى يمسي وان
مات في ذلك اليوم مات شهيدا ومن قالها حين يمسي كان بتلك المنزلة قلت وتقريره من جانب العقل ان قوله اعوذ بالله شاهد كمال عجز النفس وغاية
قصورها والايات الثلاث من اخر سورة الحشر شاهدة لكمال الله وجلاله وعظمته وكمال الحال في مقام العبودية لا يحصل الا بهاتين المقامين والخبر
الثالث روى انس عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من استعاذ بالله في اليوم عشر مرات وكل الله به ملكا يذود عنه الشيطان قلت والسبب فيه
انه لما قرا اعوذ بالله عرف معناه وعرف منه نقصان قدرته ونقصان علمه واذا عرف ذلك من نفسه ولم يلتفت الى ما تامره به النفس ولم يقدم على الاعمال
التي تدعوه نفسه اليها والشيطان الاكبر هو النفس فثبت ان قراءة هذه الكلمات تذود الشيطان عن الانسان الخبر الرابع عن خولة بنت حكيم عن النبي
صلى الله عليه وسلم انه قال من نزل منزلا فقال اعوذ بكلمات الله التامات من شر ما خلق لم يضره شيء حتى يرحل من ذلك المنزل قلت والسبب فيه
انه ثبت في العلوم العقلية ان كثرة الاشخاص الروحانية فوق كثرة الاشخاص الجسمانية وان السموات مملوة من الارواح الظاهرة كما قال عليه السلام اطت
السماء وحق لها ان تئط ما فيها موضع شبر الا وفيه ملك قائم او قل عدد كذلك الا بشر والهواء مملوة من الارواح وبعضها ظاهرة شرقة خيرة وبعضها كدرة مؤذية
شريرة فاذا قال الرجل اعوذ بكلمات الله التامات فقد استعاذ بتلك الارواح الطاهرة من شر الارواح الخبيثة وايضا كلمة الله هي قوله كن وهي عبارة
عن القدرة النافذة ومن استعاذ بقدرة لم يضره شيء والخبر الخامس عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده عن النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا فزع احدكم
من النوم فليقل اعوذ بكلمات الله التامة من غضبه وعقابه وشر عباده ومن شر همزات الشياطين ان يحضرون فانها لن تضره وكان عبد الله بن عمرو

يعلمها من بلغ من عبيده ومن لم يبلغ كتبها في صك ثم علقها في عنقه والخبر السادس عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يعوذ الحسن والحسين
ويقول اعيذكما بكلمات الله التامة من كل شيطان وهامة ومن كل عين لامة وكان يقول كان ابي ابرهيم عليه السلام يعوذ بهما اسماعيل واسحاق
والخبر السابع انه عليه السلام كان يعظم امر الاستعاذة حتى انه لما تزوج امراة ودخل بها فقالت اعوذ بالله منك فقال عليه السلام عذت بمعاذ
والحقي باهلك واعلم ان هذا يدل على ان الرجل المستبصر بنور الله لا التفات له الى القايل وانما التفاته الى القول فلما ذكرت تلك المراة كلمة اعوذ بالله
بقي قلب الرسول عليه مشتغلا بتلك الكلمة ولم يلتفت الى انها قالت تلك الكلمة عن القصد ام لا والخبر الثامن روى الحسن قال بينما رجل يضرب
مملوكا له فجعل المملوك يقول اعوذ بالله اذ جاء نبي الله فقال اعوذ برسول الله فامسك عنه فقال عليه السلام عايذ الله احق ان تمسك عنه فقال اني اشهدك
يا رسول الله انه حر لوجه الله فقال عليه السلام اما والذي نفسي بيده لو لم تقلها لدافع وجهك سفع جهنم الخبر التاسع قال سويد سمعنا ابا بكر
الصديق يقول على المنبر اعوذ بالله من الشيطان الرجيم قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يتعوذ بالله من الشيطان الرجيم فلا احب ان اترك ذلك
ما بقيت والخبر العاشر قوله صلى الله عليه وسلم اعوذ برضاك من سخطك واعوذ بعفوك من غضبك واعوذ بك منك

الركن الرابع

من اركان هذا الباب المستعاذ منه وهو الشيطان والمقصود من الاستعاذة دفع شر الشيطان واعلم ان شر الشيطان اما ان يكون بالوسوسة او
بغيرها كما ذكر في قوله تعالى كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس وفي هذا الباب مسايل غامضة دقيقة من العقليات ومن علوم المكاشفات

المسئلة الاولى اختلف الناس في وجود الجن والشياطين فمن الناس من انكر الجن والشياطين والشياطين واعلم انه لا بد اولا من البحث عن
ماهية الجن والشياطين فنقول اطبق الكل على انه ليس الجن والشيطان عبارة عن اشخاص جسمانية كثيفة تجي وتذهب مثل الناس والبهايم بل القول
المحصل فيه قولان القول الاول انها اجسام هوائية قادرة على التشكل باشكال مختلفة ولها عقول وافهام وقدرة على اعمال صعبة شاقة والقول
الثاني ان كثيرا من الناس اثبتوا موجودات لا متحيزة ولا حالة في التحيز وقالوا انها موجودات مجردة عن الجسمية ثم هذه الموجودات قد تكون عالية مقدسة
عن تدبير الاجسام بالكلية وهي الملايكة المقربون كما قال الله تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ويليها مرتبة الارواح المتعلقة بتدبير
الاجسام واشرفها حملة العرش كما قال تعالى ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية والمرتبة الثالثة الحافون حول العرش كما قال تعالى وترى
الملايكة حافين من حول العرش والمرتبة الرابعة ملايكة الكرسي والمرتبة الخامسة ملايكة السموات طبقة طبقة والمرتبة
السادسة ملايكة كرة الاثير والمرتبة السابعة ملايكة الهوا الذي هو في طبع النسيم والمرتبة الثامنة كرة الزمهرير والمرتبة
التاسعة مرتبة الارواح المتعلقة بالبحار والمرتبة العاشرة مرتبة الارواح المتعلقة بالجبال والمرتبة الحادية عشر مرتبة الارواح
السفلية المتصرفة في هذه الاجسام النباتية والحيوانية الموجودة في هذا العالم واعلم ان على كلي القولين فهذه الارواح قد تكون شرقة
الهية خيرة سعيدة وهي المسماة بالصالحين من الجن وقد تكون كدرة سفلية شريرة شقية وهي المسماة بالشياطين واحتج المنكرون لوجود الجن
والشياطين بوجوه الحجة الاولى ان الشيطان لو كان موجودا لكان اما ان يكون جسما كثيفا او لطيفا والقسمان باطلان فبطل القول
بوجوده وانما قلنا انه يمتنع ان يكون جسما كثيفا لانه لو كان كذلك لوجب ان يراه كل من كان سليم الحس اذ لو جاز ان يكون يحضر بنا اجساما
كثيفة ونحن لا نراها لجاز ان يكون يحضر بنا جبال عالية وشموس مضيئة ورعود وبروق مع انا لا نشاهد شيا منها ومن جوز ذلك كان خارجا
من العقل وانما قلنا انه لا يجوز كونها اجساما لطيفة وذلك انه لو كان كذلك لوجب ان يتمزق ويتفرق عند هبوب الرياح العاصفة القوية
وايضا يلزم انه لا يكون لها قوة وقدرة على الاعمال الشاقة ومثبتو الجن ينسبون اليها الاعمال الشاقة ولما بطل القسمان ثبت
فساد القول بالجن الحجة الثانية ان هذه الاشخاص المسماة بالجن اذا كانوا حاضرين في هذا العالم مخالطين للبشر فالظاهر الغالب انه يحصل
لهم بطول المخالطة والمصاحبة اما صداقة واما عداوة فان حصلت الصداقة وجب ظهور المنافع بسبب تلك الصداقة وان حصلت العداوة وجب
ظهور المضار بسبب تلك العداوة الا انا لا نرى اثرا لا من تلك الصداقة ولا من تلك العداوة وهاولا الذين يمارسون صنعة التعزيم اذا تابوا
من الاكاذيب يعترفون بانهم قط ما شاهدوا اكثر من هذا الجن وذلك مما يغلب على الظن عدم هذه الاشيا وسمعت واحدا ممن تاب عن تلك الصنعة
قال اني واظبت على العزيمة الفلانية كذا من الايام وما تركت دقيقة من الدقايق الا اتيت بها ثم اني ما شاهدت من تلك الاحوال المذكورة اثرا
ولا خبرا الحجة الثالثة ان الطريق الى معرفة الاشيا اما الحس واما الخبر واما الدليل اما الحس فلم يدل على وجود هذه الاشيا فاذا كنا لا نرى
صورة وما سمعنا صوتا فكيف يمكننا ان ندعي الاحساس بها والذين يقولون انا ابصرناها وسمعنا اصواتها فهم طايفتان المجانين الذين يتخيلون اشيا
بسبب خلل امزجتهم فيظنون انهم قد راوها والكذابون المتحرفون واما اثبات هذه الاشيا بواسطة اخبار الانبيا والرسل عليهم السلام فباطل لان
هذه الاشيا لو ثبتت لبطلت نبوة الانبيا فان على تقدير ثبوتها يجوز ان يقال ان حنين الجذع انما كان لاجل ان الشيطان نفذ في ذلك الجذع ثم اظهر
الحنين ولم لا يجوز ان يقال الناقة انما تكلمت مع الرسول عليه السلام لان الشيطان دخل في باطنها وتكلم ولم لا يجوز ان يقال ان الشجرة انما انقطعت
من اصلها لان الشيطان قلعها فثبت ان القول باثبات الجن والشياطين يوجب القول ببطلان نبوة الانبيا عليهم السلام واما اثبات هذه الاشيا بواسطة
الدليل والنظر فانه متعذر لانا لا نعرف دليلا عقليا يدل على وجود الجن والشياطين فوجب ان يكون القول بوجود هذه الاشيا باطلا فهذه
جملة شبه منكري الجن والشياطين فثبت انه لا سبيل الى العلم بوجود هذه الاشيا فوجب ان يكون القول بوجود هذه الاشيا باطلا والجواب
عن الشبهة الاولى ان نقول ان الشبهة التي ذكرتم تدل على انه يمتنع كون الجن جسما فلم لا يجوز ان يقال انه جوهر مجرد عن الجسمية واعلم ان القايلين هذا

القول

القول فرق الاول الذين قالوا النفوس الناطقة البشرية المفارقة فلا بد ان قد تكون خيرة وقد تكون شريرة فان كانت خيرة فهي الملائكة
الارضية وان كانت شريرة فهي الشياطين الارضية ثم اذا اخذت بدن شديد المشابهة ببدن تلك النفس المفارقة وتعلق بذلك البدن نفس
شديدة المشابهة لتلك النفس المفارقة فحينئذ يحدث لتلك النفس المفارقة ضرب يتعلق بهذا البدن الحادث وتصير تلك النفس المفارقة
معاونة لهذه النفس المتعلقة على الاعمال اللائقة بها فان كانت النفسان من النفوس الطاهرة المشرقة الخيرة كانت تلك المعاونة المعاضدة الهاما
وان كانت من النفوس الخبيثة والشريرة كانت تلك المعاونة والمناصرة وسوسة فهذا هو الكلام في الالهام والوسوسة على قول هؤلاء الفريق الثاني
الذين قالوا الجن والشياطين جواهر مجردة عن الجسمية وعلائقها وحسها مخالف لحس النفوس الناطقة البشرية ثم ان ذلك الجنس يندرج فيه انواع
ايضا فان كانت ظاهرة نورانية فهي الملائكة الارضية وهم المسمون بصالحي الجن وان كانت خبيثة شريرة فهي الشياطين المؤذية اذا عرفت هذا فنقول
الجنسية علة الضم فالنفوس البشرية الطاهرة النورانية تنضم اليها تلك الارواح الطاهرة النورانية وتعينها على اعمالها التي هي من باب الخير والبر والنفوس
البشرية الخبيثة الكدرة تنضم اليها تلك الارواح الخبيثة الشريرة وتعينها على اعمالها التي هي من باب الشر والاثم الفريق الثالث وهم الذين ينكرون
وجود الارواح السفلية ولكنهم اثبتوا وجود الارواح المجردة الفلكية وزعموا ان تلك الارواح ارواح عالية قاهرة قوية وهي مختلفة بجواهرها وماهياتها
وكما ان لكل روح من الارواح البشرية بدنا معينا فكذلك لكل روح من الارواح الفلكية بدن معين وهو ذلك الفلك المعين وكما ان الروح البشري يتعلق
اولا بالقلب ثم بواسطة يتعدى اثر ذلك الروح الى كل البدن فكذلك الروح الفلكي يتعلق اولا بالكواكب ثم بواسطة ذلك التعلق يتعدى اثر ذلك
الروح الى كلية ذلك الفلك والى كلية الصانع وكما انه يتولد في القلب والدماغ ارواح لطيفة وتلك الارواح تتأدى في الشرايين والاعصاب الى اجزاء البدن
وتصل بهذا الطريق قوة الحياة والحس والحركة الى كل جزء من اجزاء الاعضاء فكذلك ينبعث من جرم الكوكب خطوط شعاعية تتصل بجوانب العالم وتتأدى
قوة ذلك الكوكب بواسطة تلك الخطوط الشعاعية الى اجزاء هذا العالم وكما ان بواسطة الارواح القابضة من القلب والدماغ الى اجزاء البدن يحصل في
كل جزء من اجزاء ذلك البدن قوى مختلفة وهي الغاذية والنامية والمولدة والحساسة فتكون هذه القوى كالنتائج والاولاد لجوهر النفس المدبرة الكلية البدن
فكذلك بواسطة الخطوط الشعاعية المنبثة من الكواكب الواصلة الى اجزاء هذا العالم تحدث في تلك الاجزاء نفوس مخصوصة مثل نفس زيد ونفس عمرو وهذه
النفوس كالاولاد لتلك النفوس الفلكية ولما كانت النفوس الفلكية مختلفة في جواهرها وماهياتها فكذلك النفس المتولدة من نفس فلك زحل مثلا طائفة
والنفوس المتولدة من نفس فلك المشتري طائفة اخرى فتكون المنتسبة الى روح زحل متجانسة متشاركة ويحصل بينها محبة ومودة وتكون النفوس المنتسبة
الى روح زحل مخالفة بالطبع والماهية للنفوس المنتسبة الى روح المشتري واذا عرفت هذا فقالوا ان العلة تكون اقوى من المعلول فلكل طائفة من
النفوس البشرية طبيعة خاصة وهي تكون معلولة لروح من تلك الارواح الفلكية وتلك الطبيعة تكون في الروح الفلكي اقوى واعلا بكثير منها في هذه
الارواح البشرية وتلك الروح الفلكية بالنسبة الى تلك الطائفة من الارواح البشرية كالاب المشفق والشيطان الرجيم فلهذا السبب تلك الارواح الفلكية
تعين اولادها على مصالحها وتهديها تارة في النوم على سبيل الرؤيا واخرى في اليقظة على سبيل الالهام ثم اذا اتفق لبعض هذه النفوس البشرية قوة قوية من
جنس تلك الخاصية وقوي اتصاله الروح الفلكي الذي هو اصله ومعدنه ظهرت عليه افعال عجيبة واعمال خارقة للعادات لهذا تفصيل مذاهب من يثبت
الجن والشياطين وزعم انها موجودات ليست اجساما ولا جسمانية واعلم ان قوما من الفلاسفة طعنوا في هذا المذهب وزعموا ان المجرد يمتنع عليه ادراك
الجزئيات فالمجردات تمتنع كونها فاعلة للافعال الجزئية واعلم ان هذا المذهب باطل لوجهين الاول انه يمكننا ان نحكم على هذا الشخص المعين بانه انسان
وليس بقرين وللقاضي على الشيئين لا بد وان يخصص المقضي عليهما فهاهنا شيء واحد وهو مدرك للكل هو النفس فيلزم ان يكون المدرك الجزئي هو النفس
الثاني هب ان النفس المجردة لا تقوى على ادراك الجزئيات ابتداء لكن لا نزاع انه يمكنها ان تدرك الجزئيات بواسطة الالات الجسمانية فلم لا يجوز ان
يقال ان تلك الجواهر المجردة المسماة الجن والشياطين لها الات جسمانية من كرة الاثير او من كرة الزمهرير ثم انها بواسطة تلك الالات الجسمانية
تقوى على ادراك الجزئيات وعلى التصرف في هذه الابدان فهذا تمام الكلام في شرح هذا المذهب واما الذين يزعمون ان الجن اجسام
هوائية او نارية فقالوا الاجسام متساوية في الجسمية والمقدار وهذان المعنيان اعراض فالاجسام متساوية في قبول هذه الاعراض والاشياء
المختلفة بالماهية لا تمتنع اشتراكها في بعض اللوازم فلم لا يجوز ان يقال الاجسام مختلفة بحسب ذواتها المخصوصة وماهياتها المعينة وان كانت
مشتركة في قبول الجسمية والمقدار واذا ثبت هذا فنقول لم لا يجوز ان يقال الاجسام مختلفة لطيفة نفاذة جنية لذواتها عاقلة لذواتها قادرة
على الاعمال الشاقة لذواتها وهي غير قابلة للفرق والتمزق واذا كان الامر كذلك فتلك الاجسام تكون قادرة على تشكيل انفسها باشكال مختلفة ثم ان
الرياح العاصفة لا تمزقها والاجسام الكثيفة لا تفرقها اليس ان الفلاسفة قالوا ان النار التي تنفصل عن الصواعق تنفذ في اللحظة اللطيفة في بواطن
الاحجار والحديد وتخرج من الجانب الاخر ثم لا يعقل مثله في هذه الصورة وعلى هذا التقدير فان الجن تكون قادرة على النفوذ في بواطن الناس
وعلى التصرف فيها وانها تبقى حية فعالة مصونة عن الفساد الى الاجل المعين والوقت المعلوم فكل هذه الاحوال احتمالات ظاهرة والدليل لم يقم على ابطالها
فلم يجز المصير الى القول بابطالها واما الجواب عن الشبهة الثانية انه يجب حصول تلك الصداقة والعداوة مع كل احد وكل احد لا يعرف الا حال نفسه
اما حال غيره فانه لا يعلمها فيبقى هذا الامر في حيز الاحتمال واما الجواب عن الشبهة الثالثة فهو انا نقول انا لا نسلم ان القول بوجود الجن والملائكة يوجب
الطعن في نبوة الانبياء عليهم السلام وسيظهر الجواب عن الاجوبة التي ذكرتموها فيما بعد ان شاء الله فهذا اخر الكلام في الجواب عن هذه الشبهات

المسئلة الثانية اعلم ان القرآن والاخبار يدلان على وجود الجن اما القرآن فايات الاولى قوله تعالى واذ صرفنا اليك نفرا من الجن

ليستمعون القرآن فلما حضروه قالوا انصتوا فلما قضي ولوا الى قومهم منذرين قالوا يا قومنا انا سمعنا كتابا انزل من بعد موسى مصدقا لما بين يديه يهدي الى الحق والى طريق مستقيم وهذا نص على وجودهم وعلى انهم سمعوا القرآن وعلى انهم انذروا قومهم والآية الثانية قوله تعالى واتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان والآية الثالثة في قوله تعالى في قصة سليمان يعملون له ما يشاء من محاريب وتماثيل وجفان كالجواب وقدور راسيات اعملوا وقال تعالى والشياطين كل بناء وغواص وآخرين مقرنين في الاصفاد وقوله تعالى ولسليمان الريح الى قوله تعالى ومن الجن من يعمل بين يديه باذن ربه والآية الرابعة قوله تعالى يا معشر الجن والانس ان استطعتم ان تنفذوا من اقطار السموات والارض والآية الخامسة انا زينا السماء الدنيا بزينة الكواكب وحفظا من كل شيطان مارد واما الاخبار فكثيرة الخبر الاول روى مالك في الموطا عن صيفي بن ابي صالح عن ابي السائب مولى هشام بن زهرة انه دخل على ابي سعيد الخدري قال وجدته يصلي فجلست انتظره حتى يقضي صلاته قال فسمعت تحريكا تحت سريره في بيته فاذا حية فقمت اقتلها فاشار ابو سعيد ان اجلس فلما انصرف من صلاته اشار الى بيت في الدار فقال ترى هذا البيت قال انه كان فيه فتى حديث عهد بعرس وساق الحديث الى ان قال فرأى امرأته واقفة بين الناس فيما الرمح ليطعنها بسببه الغيرة فقالت امرأته ادخل بيتك لتري فدخل بيته فاذا هو بحية على فراشه فركز فيها الرمح فاضطربت الحية في رأس رمحه فلا ندري ايهما كان اسرع موتا الفتى ام الحية فسألنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ان بالمدينة جنا قد اسلموا فاذا رأيتم منهم احدا فحرجوا عليه ثلاثة ايام فان عاد فاقتلوه فانه شيطان والخبر الثاني روى مالك في الموطا عن يحيى بن سعيد قال لما اسري برسول الله صلى الله عليه وسلم رأى عفريتا من الجن يطلبه بشعلة من نار كلما التفت رآه فقال جبريل الا اعلمك كلمات اذا قلتهن طفئت شعلته وخرّ لفيه قال قل اعوذ بوجه الله الكريم وبكلماته التامات التي لا يجاوزهن بر ولا فاجر من شر ما ينزل من السماء ومن شر ما يعرج فيها ومن شر ما ذرأ في الارض ومن شر ما يخرج منها ومن شر فتن الليل والنهار ومن شر طوارق الليل والنهار الا طارقا يطرق بخير يا رحمان والخبر الثالث روى مالك ايضا في الموطا ان كعب الاحبار كان يقول اعوذ بوجه الله العظيم الذي ليس شيء اعظم منه وبكلماته التامات التي لا يجاوزهن بر ولا فاجر وبأسمائه كلها ما علمت منها وما لم اعلم من شر ما خلق وذرأ وبرأ والخبر الرابع روى ايضا مالك ان خالد بن الوليد قال يا رسول الله اني اروع في منامي فقال اعوذ بكلمات الله التامات من غضبه وعقابه ومن شر عباده ومن همزات الشياطين وان يحضرون والخبر الخامس ما اشتهر وبلغ مبلغ التواتر من خروج النبي صلى الله عليه وسلم ليلة الجن وقراءته عليهم ودعوته اياهم الى الاسلام والخبر السادس روى القاضي ابو بكر في الهداية ان عيسى بن مريم عليه السلام دعا ربه ان يريه موضع الشيطان من بني آدم فاراه ذلك فاذا راسه مثل راس الحية واضع راسه على قلبه فاذا ذكر الله تعالى خنس واذا لم يذكر وضع راسه على جبة قلبه والخبر السابع قوله صلى الله عليه وسلم ان الشيطان ليجري من ابن آدم مجرى الدم قال ما منكم من احد الا وله شيطان قيل ولا انت يا رسول الله قال ولا انا الا ان الله تعالى اعانني عليه فاسلم وفي الاحاديث كثرة والقدر الذي ذكرناه كاف

المسئلة الثالثة في بيان ان الجن مخلوقون من النار والدليل عليه قوله تعالى والجان خلقناه من قبل من نار السموم وقال تعالى حاكيا عن ابليس انه قال خلقتني من نار وخلقته من طين واعلم ان حصول الحياة في النار غير مستبعد الا ترى ان الاطباء قالوا المنطق الاول للنفس هو القلب والروح وسمائي غاية السخونة وقال جالينوس اني شققت مرة بطن قرد وادخلت يدي في بطنه واخذت اصبعه في قلبه فوجدته في غاية السخونة بل نزيد ونقول اطبق الاطباء على ان للحياة اصلا الا بسبب الحرارة الغريزية وقال بعضهم الاغلب على الظن ان كرة النار تكون مملوءة من الروحانيات

المسئلة الرابعة ذكروا قولين في انهم لم سموا بالجن الاول ان لفظ الجن ما خوذ من الاستتار ومنه الجنة لاستتار ارضها بالاشجار ومنه الجنة لكونها ساترة للانسان ومنه الجن لاستتارهم عن العيون ومنه المجنون لاستتار عقله ومنه الجنين لاستتاره في البطن ومنه قوله تعالى اتخذوا ايمانهم جنة اي وقاية وسترا واعلم ان على هذا القول يلزم ان يكون الملائكة من الجن لاستتارهم عن العيون الا ان يقال ان هذا من باب تقييد المطلق بسبب العرف والقول الثاني انهم سموا بهذا الاسم لانهم كانوا في اول الامر بين حزان الجنة والقول الاول اقوى والله اعلم

المسئلة الخامسة اعلم ان طوائف المكلفين والجن اربعة الملائكة والانس والجن والشياطين واختلفوا في الجن والشياطين فقيل الشياطين جنس والجن جنس اخر كما ان الانسان جنس والغربان جنس اخر وقيل الجن منهم اخيار ومنهم اشرار والشياطين اسم لاشرار الجن

المسئلة السادسة المشهور ان الجن لهم قدرة على التفوذ في جوف البشر وانكر الكرامية ذلك اما المثبتون فقد احتجوا بوجوه الاول انه كان للجن عيان عن موجود ليس بجسم ولا جسماني فحينئذ يكون معنى كونه قادرا على التفوذ في باطنه انه يقدر على التصرف في باطنه وذلك غير مستبعد وان كان عيانا عن جسم لطيف نفاذ كما وصفناه كان نفاذه في باطن بني آدم غير ممتنع قياسا على النفس وغضب والثاني قوله تعالى لا يقومون الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس الثالث قوله عليه السلام ان الشيطان ليجري من ابن آدم مجرى الدم اما المنكرون فقد احتجوا بامور الاول قوله تعالى حكاية عن ابليس ما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي صرح بانه ما كان له على البشر من سلطان الا من هذا الوجه وهو القاء الوسوسة والدعوة الى الباطل الثاني لو كان للشيطان على الانسان الا قدرة الا على ما يقدر عليه الانبياء والعلماء المحببين بدعوة الناس الى لعن الشيطان والبراءة منهم لوجب ان يكون العداوة بين الشيطان وبينهم اعظم انواع العداوة ولو كانوا قادرين على التفوذ في جوف البشر وعلى ايصال الالم اليهم لوجب ان يكون تضرر الانبياء والعلماء اشد من تضرر كل احد ولما لم يكن كذلك علمنا انه باطل

المسئلة السابعة اتفقوا على ان الملائكة لا ياكلون ولا يشربون ولا يتناكحون يسبحون الليل والنهار لا يفترون واما الجن والشياطين فانهم ياكلون ويشربون قال النبي صلى الله عليه وسلم في الروثة والعظم انه زاد اخوانكم من الجن وايضا فانهم يتوالدون قال تعالى

اتتخذونه وذريته اولياء من دوني **المسئلة الثامنة** في كيفية الوسوسة بنا على ما ورد في الاثار ذكروا انه يغوص بباطن اللسان ويضع راسه على حبة قلبه ويلقي اليه الوسوسة واحتجوا بما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ان الشيطان ليجري من بني ادم مجرى الدم الا تضيقوا مجاريه بالجوع وقال عليه السلام لولا ان الشياطين يحومون على قلوب بني آدم لنظروا الى ملكوت السموات والارض ومن الناس من قال ان هذه الاخبار لا بد من تاويلها لانه يمتنع حملها على ظواهرها واحتج عليه بوجوه الاول ان نفوذ الشياطين بانواعهم في بواطن الناس محال لانه يلزم اما اتساع ذلك المجاري او تداخل الاجسام والثاني ما ذكرناه ان العداوة الشديدة حاصلة بينه وبين اهل الدين فلو قدر على النفوذ لم يرضهم بمزيد الضرر الثالث ان الشيطان مخلوق من النار فلو نفذ في داخل البدن لصار كانه نفذ النار في داخل البدن ومعلوم انا لا نحس بذلك الرابع ان الشياطين يحبون المعاصي وانواع الكفر والفسق ثم انا نضرع باعظم الوجود اليهم ليظهروا انواع الكفر والفسوق فلا يجد منه اثرا ولا فايدة وبالجملة فلا نرى من عداوتهم ضررا ولا من صداقتهم نفعا واجاب المثبتون للشياطين عن السوال الاول بان على القول بانها تتصور بصوره فالسوال زايل وعلى القول بانها اجسام لطيفة كالهواء والهوا فالسوال ايضا زايل وعن الثاني لا يبعد ان يقال ان الله وان الملايكة يمنعونهم من ايذاء اكثر البشر وعن الثالث لما جاز ان يقول الله تعالى للنار ابرهيم يا نار كوني بردا وسلاما على ابرهيم فلم لا يجوز مثله هاهنا وعن الرابع ان الشياطين يختارون ولعلهم يفعلون بعض القباح دون بعض **المسئلة التاسعة** في تحقيق الكلام في الوسوسة على الوجه الذي قرره الشيخ الغزالي في الاحياء قال القلب مثل قبة ينصب اليها الاحوال من كل باب ومثل هدف ترمى اليه السهام من كل جانب ومثل مراة منصوبة يجتاز عليها الاشخاص فيتراى فيها صور بعد صور ومثل حوض تصب اليه مياه مختلفة من انهار واعلم ان ههنا اخلاط هذه الامور المجددة في القلب ساعة فساعة اما من الظاهر كالحواس الخمس واما من الباطن كالخيال والشهوة والغضب والاخلاق المركبة في مزاج الانسان فانه اذا ادرك بالحواس شيا حصل منه اثر في القلب وكذا اذا هاجت الشهوة او الغضب حصل من تلك الاحوال اثار في القلب واما اذا منع الانسان عن الادراكات الظاهرة والخيالات الحاصلة في النفس بتقفل الخيال من شيء الى شيء حسب انتقال الحال بتقلب القلب من حال الى حال فالقلب دايما في التغير والتاثر من هذه الاسباب واعلم ان الاثار الحاصلة في القلب هي الخواطر والمعني بالخاطر ما يعرض فيه من الافكار والاذكار والمعني بها اذ كان وعلوما اما على سبيل التهدد واما على سبيل التفكر وانها التي تخطر من جنابها تخطر بالبال بعد ان كان القلب غافلا عنها فالخواطر في المحركات للارادات والارادات محركة للاعضاء ثم هذه الخواطر المحركة لهذه الارادات تنقسم الى ما يدعوا الى الشر اعني الى ما يضر في العاقبة والى ما ينفع في العاقبة فهما خاطران مختلفان فافتقر الى اسمين مختلفين فالخاطر المحمود يسمى الهاما والمذموم يسمى وسواسا ثم انك تعلم ان هذه الخواطر احوال حادثة فلا بد لها من سبب والتسلسل محال فلا بد من انتهاء الكل الى واجب الوجود هذا ملخص الشيخ الغزالي بعد حذف التطويلات منه **المسئلة العاشرة** في تحقيق الكلام فيما ذكره الشيخ الغزالي اعلم ان هذا الرجل دار حول المقصود الا انه لا يحصل الغرض الا بعد مزيد التنقيح فنقول لا بد قبل الخوض في المقصود من تقديم مقدمات فالمقدمة الاولى ان ههنا مطلوبا ومهروبا وكل مطلوب فاما ان يكون مطلوبا بالذات او لغيره ولا يجوز ان يكون كل مطلوب مطلوبا لغيره وان يكون كل مهروب مهروبا عنه لغيره والا لزم اما الدور واما التسلسل وهما محالان فثبت انه لا بد من الاعتراف بوجود شيء يكون مطلوبا بالذات وبوجود شيء يكون مهروبا عنه لذاته والمقدمة الثانية ان الاستقراء دل على ان المطلوب بالذات هو اللذة والسرور والمطلوب بالتبع ما يكون وسيلة اليها والمهروب عنه بالذات هو الالم والحزن والمهروب عنه بالتبع ما يكون وسيلة اليها والمقدمة الثالثة ان المدرك عند كل قوة من القوى النفسانية شيء اخر فالمدرك عند القوة الباصرة شيء اخر والمدرك عند القوة السامعة شيء اخر والمدرك عند القوة الشهوانية شيء والمدرك عند القوة الغضبية شيء رابع والمدرك عند القوة العاقلة شيء خامس المقدمة ان القوة الباصرة اذا ادركت موجودا في الخارج لزم من حصول ذلك الادراك البصري وقوف الذهن على ماهية ذلك المرئي وعند الوقوف عليه يحصل العلم بكونه لذيذا او مولما او خاليا عنهما فان حصل العلم بكونه لذيذا ترتب على حصول هذا العلم او الاعتقاد حصول الميل الى تحصيله وان حصل العلم بكونه مولما او الاعتقاد ترتب على هذا العلم او الاعتقاد حصول الميل الى البعد عنه والفرار منه وان لم يحصل العلم بكونه مولما ولا بكونه لذيذا لم يحصل في القلب لا رغبة الى الفرار عنه ولا رغبة الى تحصيله والمقدمة الخامسة ان العلم بكونه لذيذا انما يوجب حصول الميل والرغبة في تحصيله اذا حصل ذلك خاليا عن المعارض والمعارض فاما اذا حصل هذا المعارض لم يحصل ذلك الاقتضاء مثاله اذا راى انسانا طعاما لذيذا انما يرغب فيه الاقدام على تناوله اذا لم يعتقد انه حصل فيه ضرر ناجز اما اذا اعتقدنا انه حصل فيه ضرر فعند هذا يعتبر العقل كيفية المعارضة والترجيح فايهما غلب على ظنه انه راجح عمل بمقتضى ذلك الرجحان ومثاله اخر لهذا المعنى ان الانسان قد يبذل نفسه وقد يلقي نفسه من السطح العالي لانه انما يقدم على هذا العمل اذا اعتقد انه سبب يحمل ذلك العمل المولم يخلص عنه مولم اخر اعظم منه او يتوصل به الى تحصيل منفعة اعلا منها فثبت بما ذكرنا ان الاعتقاد كونه لذيذا او مولما انما يوجب الرغبة والنفرة اذا خلا ذلك الاعتقاد عن المعارض المقدمة السادسة في بيان ان التقرير الذي بناه يدل على ان الافعال الحيوانية لها مراتب مرتبة ترتيبا ذاتيا لزوميا عقليا ودلائل ان هذه الافعال مصدرها القريب هو القوى الموجودة في العضلات الا ان هذه القوى صالحة للفعل والترك فامتنع صيرورتها مصدرا للفعل بدلا عن الترك والترك بدلا عن الفعل والترك الا بضميمة تضم اليها وهي الارادات ثم ان تلك الارادات انما توجد وحدثت لاجل العلم بكونها لذيذة او مولمة ثم ان تلك العلوم ان حصلت بفعل الانسان عاد البحث الاول فيه ولزم اما الدور واما التسلسل وهما محالان واما الانتهاء الى علوم وادراكات وتصورات حصل بايجاد

النفس من الاسباب الخارجة وهي اما الاتصالات الفلكية على مذهب قوم او السبب الحقيقي وهو ان الله تعالى خلق الاعتقادات والعلوم
في القلب فهذا تلخيص الكلام في ان الفعل كيف يصدر عن الحيوان اذا عرفت هذا فاعلم ان نفاة الشيطان ونفاة الوسوسة قالوا ثبت ان المصدر
القريب للافعال الحيوانية هو هذه القوى المذكورة في العضلات والاوتار فثبت ان تلك القوى لا تصير مصدرا للفعل وللترك الا عند انضمام
الميل والارادة اليها وثبت ان تلك الارادة من لوازم حصول الشعور بكون ذلك الشيء لذيذا او مولما وثبت ان حصول الشعور لا بد وان يكون
بخلق الله تعالى او بواسطة مراتب بيان كل واحد منها في استلزام ما بعده على الوجه الذي قررناه وثبت ان ترتب كل واحد من هذه المراتب على
ما قبله امر لازم لزوما ذاتيا واجبا فانه اذا احس بالشيء وعرف كونه ملايما مال طبعه اليه واذا مال طبعه اليه تحركت القوة الى الطلب واذا حصلت
هذه المراتب حصل الفعل لا محالة فلو قدرنا شيطانا من الخارج وفرضنا انه حصلت له وسوسة كانت تلك الوسوسة عديمة الاثر لانه اذا حصلت
تلك المراتب المذكورة حصل الفعل سواء حصل هذا الشيطان او لم يحصل وان لم يحصل مجموع تلك المراتب امتنع حصول الفعل سواء حصل هذا الشيطان
او لم يحصل فعلمنا ان القول بوجود الشيطان وبوجود الوسوسة قول باطل بل الحق ان اتفق حصول هذه المراتب في الطرف النافع سميناها بالالهام
وان اتفق حصولها في الطرف الضار سميناها بالوسوسة هذا تمام الكلام في تقرير هذا الاشكال والجواب ان كل ما ذكرتموه حق وصدق الا
انه لا يبعد ان يكون الانسان غافلا عن الشيء فاذا ذكره الشيطان ذلك الشيء تذكره ثم عند التذكير يترتب الميل اليه ويترتب الفعل على حصول ذلك
الميل فالذي اتى به الشيطان الخارجي ليس الا ذلك التذكر واليه الاشارة بقوله حكاية عن ابليس قال وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم
لي الا انه بقي لقائل ان يقول فالانسان انما يقدم على المعصية بتذكر الشيطان والشيطان ان كان اقدامه على المعصية بتذكر شيطان اخر لزم تسلسل
الشياطين وان كان عمل ذلك الشيطان ليس لاجل شيطان اخر ثبت ان ذلك الشيطان الاول انما قدم على ما اقدم عليه لحصول ذلك الاعتقاد
في قلبه ولا بد لذلك الاعتقاد الحادث من سبب وما ذاك الا الله سبحانه وتعالى وعند هذا يظهر ان الكل من الله تعالى فهذا غاية الكلام في
هذا البحث الدقيق العميق فصار حاصل الكلام ما قاله سيد الرسل عليه الصلاة والسلام وهو قوله اعوذ بك منك

المسئلة الحادية عشر

اعلم ان الانسان اذا جلس في الخلوة وتواترت الخواطر في قلبه فربما صار بحيث كانه يسمع في داخل قلبه ودماغه اصواتا خفية وحروفا
خفية وكان متكلما يتكلم معه ومخاطبا يخاطبه فهذا امر وجداني يجده كل احد في نفسه ثم اختلف الناس في تلك الخواطر فقالت الفلاسفة ان
تلك الاشياء ليست حروفا ولا اصواتا وانما هي تخيلات الحروف والاصوات وتخيل الشيء عبارة عن حصول رسمه ومثاله في الخيال وهذا اذ تخيلنا
كما صور بالجبال والبحار والاشخاص فاعيان تلك الاشياء غير موجودة في العقل والقلب بل الموجود في العقل والقلب صورها وامثلتها ورسومها
وهي على سبيل التمثيل جارية مجرى الصور المرتسمة في المرآة فانا اذا احسسنا صورة الفلك والشمس والقمر في المرآة فليس ذلك لاجل انه حضرت
ذوات هذه الاشياء في المرآة فان ذلك محال وانما الحاصل في المرآة رسوم هذه الاشياء امثلتها وصورها واذا عرفت هذا في تخيل المبصرات فاعلم ان
الحال في تخيل الحروف والكلمات المسموعة كذلك فهذا قول جمهور الفلاسفة ولقائل ان يقول هذا الذي سميته بتخيل الحروف والكلمات هل
هو مساو للحرف والكلمة في الماهية او لا فان حصلت المساواة فقد عاد الكلام الى ان الحاصل في الخيال حقائق الحروف والاصوات والى ان الحاصل في
الخيال عند تخيل البحر والسماء حقيقة البحر والسماء وان كان الحق هو الثاني وهو ان الحاصل في الخيال شيء اخر مخالف للمبصرات والمسموعات فحينئذ
يعود السؤال وهو انا نجد من انفسنا صورة هذه المرئيات وكيف نجد من انفسنا هذه الكلمات والعبارات وجدانا لا نشك انها حروف متوالية على العقل
والفاظ متعاقبة على الذهن فهذا منتهى الكلام في كلام الفلاسفة واما الجمهور الاعظم من اهل العلم فانهم سلموا ان هذه الخواطر المتوالية
المتعاقبة حروف واصوات خفية واعلم ان القائلين بهذا القول قالوا فاعل هذه الحروف والاصوات اما ذلك الانسان او انسان اخر واما شيء روحاني مباين
يمكنه القاء هذه الحروف والاصوات الى هذا الانسان سواء قيل ان ذلك المتكلم هو الجن والشياطين او الملك واما ان يقال خالق تلك الحروف والاصوات
هو الله تعالى اما القسم الاول وهو ان فاعل تلك الحروف والاصوات هو ذلك الانسان فهو قول باطل لان الذي يحصل باختيار الانسان يكون الانسان
قادرا على تركه فلو كان حصول هذه الخواطر بفعل الانسان لكان الانسان اذا اراد دفعها او تركها لقدر عليه ومعلوم انه لا يقدر على دفعها فانه سواء حاول
فعلها او حاول تركها تتوارد على طبعه وتتعاقب على ذهنه بغير اختياره واما القسم الثاني وهو انها حصلت بفعل انسان اخر فهو ظاهر الفساد ولما
بطل هذان القسمان بقي الثالث وهي انها من فعل الجن والملك او من فعل الله تعالى اما الذين قالوا ان الله تعالى لا يجوز ان يفعل القبائح فاللائق بمذهبهم ان يقولوا
هذه الخواطر الخبيثة ليست من فعل الله تعالى فبقي انها من الجن والشياطين واما الذين قالوا لا يقبح من الله تعالى شيء فليس في مذهبهم مانع يمنعهم من اسناد
هذه الخواطر الى الله تعالى واعلم ان الثنوية يقولون للعالم الهان احدهما خير وعسكره الملائكة والثاني شرير وعسكره الشياطين وهما متنازعان
ابدا وكل شيء في العالم فلكل واحد منهما تعلق به فالخواطر الداعية الى اعمال الخير انما حصلت من عساكر الله والخواطر الداعية الى اعمال الشر انما حصلت من
عساكر الشيطان واعلم ان القول باثبات الالهين قول باطل فاسد على ما ثبت فساده بالدلائل فهذا منتهى القول في هذا الباب

المسئلة الثانية عشر

من الناس من اثبت لهذه الشياطين قدرة على الاحياء وعلى الاماتة وعلى خلق الاجسام وعلى تغيير الاشخاص عن صورها الاصلية
وخلقتها الاولية ومنهم من انكر هذه الاحوال وقال انه لا قدرة لها على شيء من هذه الاحوال اما اصحابنا فقد اقاموا الدلالة على ان الايجاد والتكوين والاحداث
ليست الا لله تعالى فبطلت هذه المذاهب كلها بالكلية واما المعتزلة فقد سلموا ان الانسان قادر على ايجاد بعض الحوادث فلا جرم صاروا محتاجين الى بيان
ان هذه الشياطين لا قدرة لها على خلق الاجسام والحياة دليلهم ان قالوا الشيطان جسم وكل جسم فانه قادر بالقدرة والقدرة لا تصلح لايجاد الاجسام

وهذه مقدمات ثلاثة فالمقدمة الاولى ان الشيطان جسم فقد بنوا هذه المقدمة على ان ماسوى الله اما متحيز واما حال في المتحيز وليس لهم في اثبات هذه المقدمة شبهة فضلا عن حجة واما المقدمة الثانية وهي قولهم ان الجسم اما ان يكون قادرا بالقدرة فقد بنوا هذا على ان الاجسام متشابهة فيما يتلزم فلو كان منها شيء قادرا لكان الكل قادرا لذاته وبناء هذه المقدمة على تماثل الاجسام واما المقدمة الثالثة وهي قولهم هذه القدرة التي لنا لا تصلح لخلق الاجسام فوجب ان لا تصلح القدرة الحادثة لخلق الاجسام لهذا ايضا ضعيف لانه يقال لهم لم لا يجوز حصول قدرة مخالفة لهذه القدرة الحاصلة لنا وتكون تلك القدرة صالحة لخلق الاجسام فانه لا يلزم من عدم وجود الشيء بالكلية امتناع وجوده لهذا تمام الكلام في هذه المسألة

المسئلة الثالثة عشر

اختلفوا في ان الجن هل يعلمون الغيب وقد بين الله في كتابه انهم لم يقولوا في قيد سليمان عليه السلام في حبسه بعد موته مدة وهم ما كانوا يعلمون موته وذلك يدل على انهم لا يعلمون الغيب ومن الناس من يقول انهم يعلمون الغيب ثم اختلفوا فقال بعضهم ان فيهم من يصعد الى السموات او يقرب منها ويخبر بعض تلك الغيوب على السنة الملائكة ومنهم من قال لهم طرق اخر في معرفة الغيوب عن الله تعالى واعلم ان فتح هذا الباب في امثال هذه المباحث لا يفيد الا الظنون والحسابات والعالم بحقائقها هو الله تعالى

الركن الخامس

من اركان مباحث الاستعاذة والمطالب الذي لاجله يستعاذ اعلم انا قد بينا ان حاجات العبد غير متناهية فلا خير من الخيرات الا وهو محتاج الى تحصيله ولا شر من الشرور الا وهو محتاج الى دفعه او ابطاله وقوله اعوذ بالله يتناول دفع جميع الشرور الروحانية والجسمانية وكلها امور غير متناهية ونحن بينا على معاقدها فنقول الشرور اما ان تكون من باب الاعتقادات الحاصلة في القلوب واما ان تكون من باب الاعمال الموجودة في الابدان اما القسم الاول فيدخل فيه جميع العقائد الباطلة واعلم ان اقسام المعلومات غير متناهية فكل واحد منها يمكن ان يعتقد اعتقادا صوابا صحيحا ويمكن ان يعتقد اعتقادا باطلا فحينئذ يدخل في هذه الجملة مذاهب الضلال فرق الضلال في العالم وهي اثنان وسبعين من هذه الامة وسبعا بنه واكثر خارج هذه الامة فقوله اعوذ بالله يتناول الاستعاذة من كل واحد منها واما ما يتعلق بالاعمال الدينية فهي على قسمين منها ما يفيد المضار الدنيوية اما المضار الدينية فكل ما نهى الله تعالى عنه في جميع اقسام التكاليف وضبطها كالمتعذر وقوله اعوذ بالله يتناول كلها واما ما يتعلق بالمضار الدنيوية فهو جميع الآلام والاسقام والحرق والغرق والفقر والزمانة والعمى وانواعها بقرب ان تكون غير متناهية وقوله اعوذ بالله يتناول الاستعاذة من كل واحد منها والحاصل ان قوله اعوذ بالله يتناول ثلاثة اقسام كل واحد منها يجري مجرى ما لا نهاية له اولها الجهل ولما كانت اقسام المعلومات غير متناهية كانت انواع الجهالات غير متناهية فالعبد يستعيذ بالله منها ويدخل في هذه الجملة مذاهب اهل الكفر واهل البدعة على كثرتها وتشابهها الفسق ولما كانت انواع التكاليف كثيرة جدا وكتب الاحكام محتوية عليها كان قوله اعوذ بالله متناولا لكلها وثالثها المكروهات والآفات والمخافات ولما كانت اقسامها وانواعها غير متناهية كان قوله اعوذ بالله متناولا لكلها ومن اراد ان يحيط لبا فليطالع كتب الطب حتى يعرف في كل واحد من الاعضاء انواعا من الآلام والاسقام ويجب على العاقل اذا اراد ان يقول اعوذ بالله ان يستحضر في ذهنه هذه الاجناس الثلاثة ويقسم كل واحد من هذه الاجناس الى انواعها وانواع انواعها ويبالغ في ذلك التقسيم فاذا استحضر تلك الانواع التي لا حد لها ولا عد لها في خياله ثم عرف ان قدرة جميع الخلائق لا تفي بدفع هذه الاقسام على كثرتها تحقق بجلال طبعه وعقله على ان يلتجئ الى القادر على ما لا نهاية له من المقدورات فيقول اعوذ بالقادر على كل المقدورات من جميع اقسام الآفات والمخافات وليقتصر على هذا القدر من المباحث في هذا الباب والله الهادي

في اللطائف المستنبطة من قولنا اعوذ بالله من الشيطان الرجيم النكتة الاولى قولنا اعوذ عروج من الخلق الى الخالق ومن الممكن الى الواجب وهذا الطريق معين في اول الامر لان في اول الامر لا طريق الى معرفة الاله يستدل باحتياج الخلق على وجود العزيز الغني القادر فقوله اعوذ اشارة الى الحاجة المعانة فانه قول الاحتياج لما كان في الاستعاذة فايدة وقوله بالله اشارة الى الغني التام الحق فقول العبد اعوذ اقرار على نفسه بالفقر والحاجة وقوله بالله اقرار بامرين احدهما بان الحق قادر على تحصيل كل المطلوبات ودفع كل الآفات والثاني ان غيره موصوف بهذه الصفات فلا دافع للحاجات الا هو ولا معطي للخيرات الا هو فعند مشاهدة هذه الحالة يفر المرء من نفسه ومن كل شيء سوى الحق فيشاهد في هذا الفرار سر قوله تعالى ففروا الى الله وهذه الحالة تحصل عند قوله اعوذ ثم اذا وصل الى عتبة الحق وصار غرقا في نور جلال الحق شاهد قوله قل الله ثم ذرهم في خوضهم يلعبون فعند ذلك يقول اعوذ بالله النكتة الثانية اعتراف بعجز النفس وبقدرة الرب وهذا يدل على انه لا وسيلة الى القرب من حضرة الله الا بالعجز والانكسار ونور من الكلمات النبوية قوله صلى الله عليه وسلم من عرف نفسه فقد عرف ربه والمعنى من عرف نفسه بالضعف والقصور عرف ربه بانه هو القادر على كل مقدور ومن عرف نفسه بالجهل فقد عرف ربه بالفضل والعدل ومن عرف نفسه بالخلال الحال عرف ربه بالكمال وبطال النكتة الثالثة ان الاقدام على الطاعات لا يتيسر الا بعد الفرار من الشيطان وذلك هو الاستعاذة الا ان هذه الاستعاذة نوع من انواع الطاعة فان كان الاقدام على الطاعة يوجب تقدم الاستعاذة عليها افتقرت الاستعاذة الى تقديم استعاذة اخرى ولزم التسلسل وان كان الاقدام على الطاعة لا يوجب الى تقديم الاستعاذة عليها لم يكن الاستعاذة طاعة فكانه قيل له الاقدام على الطاعة لا يتم الا بتقديم الاستعاذة وذلك يوجب الاتيان بها لغاية له وذلك ليس في وسعك الا انك اذا عرفت هذه الحالة فقد شاهدت عجزك واعترفت بتقصيرك فانا اعينك على الطاعة واعلمك كيفية الخوض فيها فقل اعوذ بالله من الشيطان الرجيم النكتة الرابعة ان من الاستعاذة هو الالتجا الى قادر يدفع الآفات عنك ثم اجد الامور التي يلقي الشيطان وسوسته فيها قراءة القرآن لان من قرأ القرآن ونوى به عبادة الرحمان وتفكر

في وعده ووعيده وآياته وانبيائه ازدادت رغبته في الطاعات ورهبته عن المحرمات فلهذا السبب صارت قراءة القرآن من اعظم الطاعات
فلا جرم كان سعي الشيطان في الصد عنه ابلغ فكان احتياج العبد الى من يصونه عن شر الشيطان اشد فلهذا الحكم اختصت قراءة القرآن بالاستعاذة
النكتة الخامسة الشيطان عدو الانسان كما قال تعالى ان الشيطان لكم عدو فاتخذوه عدوا والرحمان مولى الانسان وخالقه ومصلح مهماته ثم
الانسان عند شروعه في الطاعات والعبادات خاف العدو فاجتهد ان يتحرى مرضاة مالكه لتخلصه من رحمة ذلك العدو فلما وصل الى الحضرة و
وشاهد انواع البهجة والكرامة نسي العدو واقبل بالكلية على خدمة الحبيب فالمقام الاول عند الفرار هو قوله اعوذ بالله من الشيطان الرجيم
المقام الثاني هو الاستقرار في حضرة الملك الجبار وهو قوله بسم الله الرحمن الرحيم النكتة السادسة قوله تعالى لا يمسه الا المطهرون فالقلب لما
تعلق بغير الله واللسان لما جرى بذكر غير الله حصل فيه نوع من اللوث فلا بد من استعمال الطهور فلما قال اعوذ بالله حصل الطهور فعند ذلك يستعد
للصلاة الحقيقية وهي ذكر ذكر الله تعالى فقال بسم الله الرحمن الرحيم النكتة السابعة قال ارباب الاشارات لك عدوان احدهما ظاهر
والاخر باطن وانت مامور بمحاربتهما قال تعالى في العدو الظاهر قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله وقال في العدو الباطن ان الشيطان لكم عدو فاتخذوه عدوا
فكانه تعالى قال اذا حاربت عدوك الظاهر كان مددك الملك كما قال ويمددكم ربكم بخمسة الاف من الملائكة مسومين واذا حاربت عدوك الباطن كان مددك
الملك كما قال ان عبادي ليس لك عليهم سلطان وايضا فمحاربة العدو الباطن اولى من محاربة العدو الظاهر ان غلبنا كنا ماجورين والعدو الباطن ان غلبنا كنا
مفتونين وايضا من قتله العدو الظاهر كان شهيدا ومن قتله العدو الباطن كان طريدا فكان الاحتراز عن شر العدو الباطن اولى وذلك لا يكون الا بان
يقول الرجل بقلبه ولسانه اعوذ بالله من الشيطان الرجيم النكتة الثامنة ان قلب المؤمن اشرف البقاع فلا يجد دبارا طيبة ولا بساتين عامرة
ولا رياضا نضرة لان قلب المؤمن اشرف منها كالمرآة في الصفا بل فوق المرآة لان المرآة ان عرض عليها حجاب لم ير فيها شيء وقلب المؤمن لا تحجبه السموات السبع
والكرسي والعرش كما قال تعالى اليه يصعد الكلم الطيب بل القلب مع جميع هذه الحجب يطالع جلال الربوبية ويحيط علما بالصفات الصمدية ومما يدل على ان
قلب المؤمن اشرف البقاع وجوه الاول انه صلى الله عليه وسلم قال القبر روضة من رياض الجنة وما ذاك الا لانه صار مكان عبد صالح يبيت واذا
كان القلب سرير المعرفة الله وعرشا لالاهيته وجب ان يكون القلب اشرف البقاع الثاني ان الله تعالى يقول يا عبدي قلبك بستاني وجنتي بستانك
فلما لم تبخل علي ببستانك بل انزلت معرفتي فيه فكيف ابخل ببستاني عليك وكيف امنعك منها والثالث انه تعالى حكى لنبيه نزول العبد في بستان
الجنة فقال تعالى في مقعد صدق عند مليك مقتدر ولم يقل عند المليك كانه قال انا في ذلك اليوم اكون مليكا مقتدرا وعبيدي يكونون ملوكا
الا انهم يكونون تحت قدرتي اذا عرفت هذه المقدمة فنقول كانه تعالى يقول يا عبدي اني جعلت جنتي لك وانت جعلت جنتك لي لكنك ما انصفتني
فهل رايت جنتي الآن وهل دخلتها فيقول العبد لا يا رب فيقول تعالى وهل دخلت جنتك فلا بد وان يقول العبد نعم يا رب فيقول تعالى انك بعد ما دخلت
جنتي ولكنه لما قرب دخولك اخرجت الشيطان من جنتي لاجل نزولك وقلت له اخرج منها مذموما مدحورا فاخرجت عدوك قبل نزولك واما انت
فبعد نزولي في بستانك سبعين سنة كيف يليق بك ان لا تخرج عدوي ولا تطرده فعند هذا يجيب العبد ويقول الاهي انت قادر على اخراجه من
جنتك واما انا فعاجز ضعيف ولا اقدر على اخراجه فيقول الله تعالى العاجز اذا دخل في حماية الملك القاهر صار قويا فادخل في حمايتي حتى تقدر على اخراج
العدو من جنة قلبك فقل اعوذ بالله من الشيطان الرجيم فان قيل فاذا كان القلب بستان الله فلماذا لا يخرج الشيطان عنه قال اهل الاشارة كانه
تعالى يقول للعبد انت الذي انزلت سلطان المعرفة في حجرة قلبك ومن اراد ان ينزل سلطانا في حجرة نفسه وجب عليه ان يكنس تلك الحجرة وان ينظفها
ولا يجب على السلطان تلك الاعمال فنظف انت حجرة قلبك من لوث الوسوسة فقل اعوذ بالله من الشيطان الرجيم النكتة التاسعة كانه تعالى
يقول يا عبدي ما انصفتني اتدري لاي شيء تكدر ما بيني وبين الشيطان انه كان يعبدني مثل عبادة الملائكة وانه كان في الظاهر يقول ما لهيتني
وانما تكدر ما بيني وبينه لاني امرته بالسجود لابيك ادم فامتنع فلما تكبر نفيته عن خدمتي وهو بالحقيقة ما عادى اباك انما امتنع عن خدمتي ثم انه
يعاديك منذ سبعين سنة وانت تحبه وهو مخالفك في كل الخيرات وانت توافقه في كل المرادات فاترك هذه الطريقة المذمومة واظهر عداوته وقل
اعوذ بالله من الشيطان الرجيم النكتة العاشرة اما نظرت الى قضية ابيك فانه اقسم له انه له لمن الناصحين ثم انه كان عاقبة ذا الامر انه سعى
في اخراجه من الجنة واما في حقك فانه اقسم بانه يضلك ويغويك فقال فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين فاذا كانت هذه معاملته
مع من اقسم انه ناصحه فكيف تكون معاملته مع من اقسم انه يضله ويغويه النكتة الحادية عشر انما قال اعوذ بالله ولم يذكر اسما اخر بل ذكر قوله الله
لان هذا الاسم ابلغ في كونه زاجرا عن المعاصي من سائر الاسماء والصفات لان الاله هو المستحق للعبادة ولا يكون كذلك الا اذا كان قادرا عليما حكيما
فقوله اعوذ بالله جار مجرى ان يقول اعوذ بالقادر العليم الحكيم وهذه الصفات هي النهاية في الزجر وذلك لان السارق يعلم قدرة السلطان وقد يسرق
ماله لان السارق عالم بان ذلك السلطان وان كان قادرا الا انه غير عالم فالقدرة وحدها غير كافية في الزجر بل لا بد معها من العلم وايضا القدرة والعلم
لا يكفيان في حصول الزجر لان الملك اذا راى منكرا الا انه لا ينهى عن المنكر لم يكن حضوره مانعا منه اما اذا حصلت القدرة وحصل العلم وحصلت
الحكمة المانعة من القبائح فهاهنا يحصل الزاجر الكامل فاذا قال العبد اعوذ بالله فكانه قال اعوذ بالقادر العليم الحكيم الذي لا يرضى لنفي من المنكرات
فلا جرم يحصل الزجر التام النكتة الثانية عشر لما قال العبد اعوذ بالله من الشيطان الرجيم دل ذلك على انه لا يرضى بان يجاور الشيطان وانما
لم يرض بذلك لان الشيطان عاص وعصيانه لا يضر لهذا المسلم في الحقيقة فاذا كان لا يرضى بجوار المعاصي كان لا يرضى بجوار عين المعصية اولى
النكتة الثالثة عشر الشيطان اسم والرجيم صفة ثم انه تعالى لم يقتصر على الاسم بل ذكر الصفة فكانه تعالى يقول ان هذا الشيطان بقي في الخدمة

والوفا من السنين فهل سمعت انه ضرنا او فعل ما يسرنا ثم انا مع ذلك رجمناه حتى طردناه واما انت فلو جلس معك لحظة واحدة لالقاك في
النار الخالدة فكيف لا تشتغل بطرده ولعنه فقل اعوذ بالله من الشيطان الرجيم النكتة الرابعة عشر لقايل ان يقول اعوذ بالملايكة مع ان
ادون ملك من الملايكة يكفي في دفع الشيطان فما السبب في ان جعل هذا الكلب في مقابلة ذكر الله تعالى وجوابه كانه تعالى يقول عبدي
انه يراك وانت لا تراه بدليل قوله تعالى انه يراكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم فانما نفذ كيده فيكم لانه يراكم وانتم لا ترونه فتمسكوا بمن يرى
الشيطان ولا يراه الشيطان وهو الله سبحانه وتعالى فقل اعوذ بالله من الشيطان الرجيم النكتة الخامسة عشر ادخل الالف واللام في الشيطان
ليكون تعريفا للجنس لان الشياطين كثيرة مرئية وغير مرئية بل المرئي ربما كان اشد حكي عن بعض المذكرين انه قال في مجلسه ان الرجل اذا اراد ان
يتصدق فانه ياتيه سبعون شيطانا يتعلقون بيده ورجليه وقلبه ويمنعونه من الصدقة فلما سمع بعض القوم ذلك فقال اني اقاتل هولاء السبعين وخرج
من المجلس حتى اتى المنزل وملا ذيله من الحنطة واراد ان يخرج ويتصدق به فوثبت زوجته وجعلت تنازعه وتحاربه حتى اخرجت ذلك من ذيله فرجع
الرجل خايبا الى المسجد فقال المذكر ماذا عملت فقال هزمت السبعين فجات امهم فهزمتني واما ان جعلنا الالف واللام للعهد فهو ايضا جايز لان جميع المعاصي
ترضي هذا الشيطان والراضي يجري مجرى الفاعل له وان استبعدت ذلك فاعرفه بالمسئلة الشرعية فان عند ابي حنيفة قراة الامام قراة المقتدي
من حيث رضي بها وسكت خلفه النكتة السادسة عشر الشيطان ماخوذ من شطن اذا بعد فحكم عليه بكونه بعيدا واما المطيع فقريب قال تعالى
واسجد واقترب والله قريب منك قال تعالى واذا سالك عبادي عني فاني قريب واما الرجيم فهو المرجوم بمعنى كونه مرميا بسهم اللعن والشقاوة واما
انت فموصول بحبل السعادة قال الله تعالى والزمهم كلمة التقوى فدل هذا على انه تعالى جعل الشيطان بعيدا مرجوما وجعلك قريبا موصولا ثم انه تعالى اخبر انه
لا يحصل الشيطان الذي هو بعيد قريبا لانه تعالى قال ولن تجد لسنة الله تبديلا فاعرف انه لما جعلك قريبا فانه لا يطردك ولا يبعدك عن فضله ورحمته
النكتة التاسعة عشر قال الصادق انه لا بد قبل القراة من واما ساير الطاعات فانه لا يتعوذ فيها والحكمة ان العبد قد يتنجس لسانه بالكذب والغيبة
والنميمة فامر الله تعالى العبد بالتعوذ ليصير لسانه طاهرا فقرا بلسان طاهر كلاما نزل من رب طاهر النكتة الثامنة عشر كانه تعالى يقول انه شيطان
رجيم وانا رحمان رحيم فابعد عن الشيطان الرجيم لتصل الى الرحمان الرحيم النكتة التاسعة عشر الشيطان عدوك وانت عنه غايب قال تعالى انه يراكم
هو وقبيله من حيث لا ترونهم فعلى هذا لك عدو غايب ولك حبيب غالب لقوله تعالى والله غالب على امره فاذا قصدك العدو الغايب فافزع الى الحبيب
الغالب

في المسايل الملحقة بقوله تعالى اعوذ بالله من الشيطان الرجيم المسئلة
الاولى فرق بين ان يقال اعوذ بالله وبين ان يقول بالله اعوذ فان الاول لا يفيد الحصر والثاني يفيده فلم ورد الامر بالاول دون الثاني مع انا
بينا ان الثاني اكمل وايضا جا قوله تعالى الحمد لله وايضا جا قوله فلله الحمد واما هاهنا فقد جا في قوله اعوذ بالله وما جا قوله اعوذ فما الفرق المسئلة
الثانية قوله اعوذ بالله لفظه الخبر ومعناه الدعا والتقدير اللهم اعذني الا ترى انه قال واني اعيذها بك وذريتها من الشيطان الرجيم
كقوله استغفر الله اي اللهم اغفر لي والدليل عليه ان قوله اعوذ بالله اخبار عن فعله وهذا القدر لا فايدة فيه انما الفايدة في ان تعيذه الله
فما السبب في انه قال اعوذ بالله ولم يقل اعذني والجواب ان بين الرب وبين العبد عهدا كما قال تعالى واوفوا بالعهد اذا عاهدتم واوفوا
بعهدي اوف بعهدكم فكان العبد يقول انا مع لوم الانسانية ونقص البشرية وفيت بعهد عبوديتي حيث قلت اعوذ بالله فانت مع نهاية الكرم
وغاية الفضل والرحمة اولى بان تفي بعهد الربوبية فيقول اني اعيذك من الشيطان الرجيم المسئلة الثالثة اعوذ فعل
مضارع وهو يصلح للحال والاستقبال فهل هو حقيقة فيهما او الحق انه حقيقة في الحال مجاز في الاستقبال وانما يختص به بحرف السين او سوف
المسئلة الرابعة لو وقع الاشتراك بين الحاضر والمستقبل ولم يقع بين الحاضر والماضي المسئلة الخامسة
كيف المشابهة بين المضارع وبين الاسم المسئلة السادسة كيف العامل فيه ولا شك انه معقول فما هو المسئلة
السابعة قوله اعوذ يدل على ان العبد مستعيذ في الحال وفي كل المستقبل وهو الكمال فهل يدل على ان هذه الاستعاذة باقية في الجنة
المسئلة الثامنة اعوذ حكاية عن النفس ولا بد من الاربعة المذكورة في قوله ابين اما المباحث المتعلقة بالبا في قوله اعوذ بالله
فهي كثيرة الاول البا في قوله بالله با الالصاق وفيه مسايل المسئلة الاولى البصريون يسمونه با الالصاق والكوفيون با الالة
وقوم يسمونه با التضمين واعلم ان حاصل الكلام ان هذا البا متعلق بفعل لا محالة والفايدة فيه انه لا يمكن الصاق ذلك الفعل بنفسه الا بواسطة الشي الذي
دخل عليه هذا البا فهو با الالصاق لكونه سببا للالصاق وبا الالة لكونه داخلا على الشي الذي هو الالة المسئلة الثانية
اتفقوا على انه لا بد من اضمار فعل فانك اذا قلت بالقلم لم يكن ذلك كلاما مفيدا بل لا بد وان يقول كتبت بالقلم وذلك يدل على ان هذا الحرف
متعلق بمضمر ونظيره قوله بالله لافعلن ومعناه احلف بالله لافعلن فحذف احلف لدلالة الكلام عليه فكذا هاهنا ويقول الرجل لمن يستاذنه في سفره
على اسم اي سر على اسم الله المسئلة الثالثة لما بينا انه لا بد من الاضمار فنقول الحذف في هذا المقام افصح والسبب فيه انه لو وقع
التصريح بذلك المضمر لاختص قوله اعوذ بالله بذلك الحكم المعين اما عند الحذف فيذهب الوهم كل مذهب ويقع في الحاضر ان جميع المهمات لا تتم
الا بواسطة الاستعاذة بالله والا عند الابتدا باسم الله تعالى ونظيره انه قال الله اكبر ولم يقل انه اكبر من الشي الفلاني لاجل ما ذكرناه من افادة العموم
فكذا هاهنا المسئلة الرابعة قال سيبويه لم يكن لهذا البا عمل الا الكسر فكسرت لهذا السبب فان قيل كاف التشبيه ليس لها عمل
الا الكسر ثم انها ليست مكسورة بل مفتوحة قلنا كاف التشبيه قايم مقام الاسم فهو في العمل ضعيف اما الحرف فلا وجود له الا بحسب هذا الاثر فكان فيه

كاملا قويا **المسئلة الخامسة** الباء قد تكون اصلية كقوله تعالى قل ما كنت بدعا من الرسل وقد تكون زايدة وهي على اربعة
اوجه احدها الالصاق وهي كقوله اعوذ بالله وقوله بسم الله وثانيها للبعض عند الشافعي وثالثها التاكيد النفي وما ربك بظلام
للعبيد ورابعها للتعدية كقوله تعالى ذهب الله بنورهم اي ذهب نورهم وخامسها الآتي يعني بها تقال حل بها عدا بك ما حل به اي حل بها
اعدا بك واما الباء القسم وهو قوله بالله فهو من جنس الالصاق **المسئلة السادسة** قال بعضهم الباء في قوله تعالى
وامسحوا برؤوسكم زايدة والتقدير فامسحوا رؤوسكم وقال الشافعي رضي الله عنه انها تفيد التبعيض وحجته وجوه الاول ان هذه الباء اما
ان تكون لغوا او مفيدا والاول باطل لان الحكم بان كلام رب العالمين واحكم الحاكمين لغو في غاية البعد ولان المقصود من الكلام اظهر والفايدة
وحمله على اللغو على خلاف الاصل فثبت انه يفيد فايدة زايدة وكل من قال بذلك قال ان تلك الفايدة هي التبعيض الثاني الفرق بين قوله مسحت
المنديل وبين قوله مسحت يدي بالمنديل يكفي في صدقه ما اذا مسح بدء بجزء من اجزاء المنديل الثالث ان بعض اهل اللغة قال الباء للتبعيض وانكر
بعضهم لكن رواية الاثبات راجحة فثبت ان الباء تفيد التبعيض ومقدار ذلك البعض غير مذكور فوجب ان يفيد اي مقدار كان لكن يجب الاقتصار على
اقل جزء من الراس وهذا هو قول الشافعي والاشكال عليه ان يقال واامسحوا برؤوسكم وايد يكم منه فوجب ان يكون مسح اقل جزء من اجزاء الوجه واليد
كافيا في التيمم وعند الشافعي لابد فيه من الاتمام وله ان يجيب فيقول مقتضى هذا النص الاكتفاء في التيمم باقل جزء من الاجزاء الا عند الشافعي الزيادة على
النص ليست نسخا فوجب الاتمام لسايل الدلايل وفي مسح الراس لم يوجد دليل يدل على وجوب الاتمام فاكتفينا بالقدر المذكور بهذا النص **المسئلة**
السابعة فرع اصحاب ابي حنيفة على الباء الالصاق مسايل احدها قال محمد في الزيادات اذا قال الرجل لامراته انت طالق بمشية الله تعالى لا
يقع الطلاق وهو قولها انت طالق ان شاء الله ولو قال لمشية الله يقع لانه اخرج مخرج التعليل وكذلك انت طالق بارادة الله لا يقع الطلاق ولو قال لارادة
الله يقع اما اذا قال انت طالق بعلم الله او لعلم الله فانه يقع الطلاق في الوجهين والبد من الفرق وثانيها قال في كتاب الايمان لو قال لامراته ان خرجت
من هذه الدار الا باذني فانت طالق فانه يحنث في كل مرة الي اذنه ولو قال ان خرجت الآن اذن لك فاذن لها مرة كفى ولابد من الفرق وثالثها لو قال
لامراته طلقي نفسك ثلاثا بالف فطلقت نفسها واحدة وقعت ثلث الالف وذلك يدل على ان الباء هاهنا دخلت على البدل فصار باذا
كل طلقة ثلث الالف ولو قال طلقي نفسك ثلاثا على الف فطلقت نفسها واحدة لم يقع شئ عند ابي حنيفة لان لفظة على كلمة شرط ولم يوجد الشرط وعند
صاحبيه يقع واحدة ثلث الالف قلت وهاهنا مسايل كثيرة متعلقة بالباء الاولى قال ابو حنيفة رضي الله عنه الثمن لا يتعين في البيع بل يجوز
حرف الباء عليه فاذا قلت بعت منك هذا بكذا فالذي دخل عليه حرف الباء هو الثمن فقط وعلى هذا الفرق بين مسالة البيع الفاسد فانه قال اذا قال بعت منك هذا
الكر باس بمن من الخمر صح البيع والعقد فاسد واذا قال بعت منك هذا الخمر بهذا الكر باس لم يصح والفرق ان في الصورة الاولى الخمر ثمن وفي الصورة الثانية
الخمر مثمن وجعل الخمر ثمنا جايز اما جعله مثمنا فانه لا يجوز الثاني قال الشافعي اذا قال بعت منك هذا الثوب لهذا الدرهم يتعين ذلك الدرهم وعند
ابي حنيفة لا يتعين الثالث قال الله تعالى ان الله اشترى من المومنين انفسهم واموالهم بان لهم الجنة فجعل الجنة ثمنا للنفس والمال ومن اصول الفقه الاول
التابت على السببية قال الله تعالى ذلك بانهم شاقوا الله هاهنا الباء دلت على السببية وقيل عليه انه لا يصح لانه يجوز ادخال لفظ الباء على السبب فيقال
ثبت هذا الحكم بهذا السبب الثاني اذا قلنا الباء تفيد السببية فما الفرق بين السببية وبين لام السببية لابد من بيانه الثالث انا بي قوله سبحانك
اللهم وبحمدك لابد من البحث عنه فانه لا يدري ان هذا الباء باذا تعلق وكذا البحث في قوله وعن تسبيح بحمدك فانه يجب البحث عن هذا الباء الرابع
قيل كل العلوم مندرج في الكتب الاربعة وعلومها في القرآن وعلوم القرآن في الفاتحة وعلوم الفاتحة في بسم الله الرحمن الرحيم وعلومها في الباء من بسم الله قلت
لان المقصود من العلوم وصول العبد الى الرب وهذا الباء بالالصاق فهو يلصق العبد بالرب فهو كل المقصود **النوع الثالث**
من مباحث هذا الباب مباحث حروف الجر فان هذه الكلمة اشتملت على نوعين منها احدها الباء وثانيها لفظ من فيقول سبا لفظ من مباحث
الاول انك تقول اخذت المال من ابيك فتكسر النون ثم تقول اخذت المال من الرجل فتفتح النون فها هنا اختلف آخر هذه الكلمة وانما اختلف احوال الدال
على اختصاص كل حالة بهذه الحركة منها هنا اختلف آخر هذه الكلمة لاختلاف العوامل فانه لا معنى للعامل الا الامر الدال على استحقاق هذه الحركات فوجب كون
هذه الكلمة معربة الثاني كلمة من وردت على وجوه اربعة ابتداء الغاية والتبعيض والتبيين والزيادة الثالث قال المبرد الاصل هو ابتداء الغاية
والبواقي مفرعة عليه وقال آخرون الاصل هو التبعيض والبواقي مفرعة عليه والرابع انكر بعضهم كونها زايدة واما قوله تعالى يغفر لكم من ذنوبكم
فقد بينوا انه يفيد فايدة زايدة فكانه قال يغفر لكم بعض ذنوبكم ومن عفر له كل بعض منه فقد غفر كله الخامس الفرق بين من وبين عن لابد من ذكر
السادس قال الشيطان ثم لآتينهم من بين ايديهم ومن خلفهم وعن ايمانهم وعن شمايلهم وفيه سوآلان الاول لم حصل الجولان بلفظ من والثالث والرابع
بلفظ عن الثاني لما ذكر الشيطان لفظ من ولفظ عن فلم جاءت الاستعاذة بلفظ من فقال اعوذ بالله من الشيطان الرجيم ولم يقل عن الشيطان **النوع**
الرابع من مباحث هذا الباب الاول الشيطان مبالغة في الشيطنة كما ان الرحمان مبالغة في الرحمة والرحيم في حق الشيطان فعيل بمعنى مفعول كما ان الرحيم
في حق الله تعالى بفعيل بمعنى فاعل اذا عرفت هذا فهذه الكلمة تقتضي الفرار من الشيطان الرجيم الى الله الرحمن الرحيم هذا يقتضي التساوي بينهما وهذا سيم عنه
قول الثنوية الذين يقولون ان الله تعالى وابليس اخوان الا ان الله تعالى هو الاخ الكريم الرحيم الفاضل وابليس هو الاخ اللئيم الخسيس الموذي فالعاقل يفر من
هذا الشرير الى ذلك الخير الثاني قالوا له هل هو رحيم كريم فان كان رحيما كريما فلم خلق الشيطان الرجيم وسلطه على العباد وان لم يكن حكيما كريما فاي فايدة
في الرجوع اليه والاستعاذة به من شر الشيطان الثالث الملايكة في السموات هل يقولون اعوذ بالله من الشيطان الرجيم فان ذكروا فانما يتعبدون

من شرور

من شرور انفسهم لا من شرور الشيطان الرابع اهل الجنة في الجنة هل يقولون اعوذ بالله من الشيطان الرجيم الخامس
الانبيا والصديقون ايقولون اعوذ بالله من الشيطان الرجيم مع ان الشيطان اخبر انه لا تعلق له بهم في قوله فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك
منهم المخلصين السادس الشيطان اخبر انه لا تعلق له بهم الا في مجرد الدعوة حيث قال وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي فلا تلوموني
ولوموا انفسكم واما الانسان فهو الذي القا نفسه في البلا فكانت استعاذة الانسان من شر نفسه اهم والزم من استعاذته من الشيطان فلم
بدا بالجانب الاضعف وترك الجانب الاهم

الباب الاول في مقدمات جارية مجرى المقدمات وفيه مسايل

في مباحث بسم الله الرحمن الرحيم وفيه ابواب

المسئلة الاولى

قد بينا ان
البا من بسم الله تتعلق بمضمر فنقول هذا المضمر يحتمل ان يكون اسما وان يكون فعلا وعلى التقديرين فيجوز ان يكون مقدما او متاخرا فهذه اقسام
اربعة اما اذا كان متقدما وكان فعلا فكقولك ابدا بسم الله ابتدا في الكلام ويجب البحث هاهنا عن شيين الاول ان التقديم اولى ام التاخير
فنقول كلاهما وارد في القرآن اما التقديم فلقوله تعالى بسم الله مجراها ومرساها واما التاخير فكقوله اقرا باسم ربك واقول التقديم عندي اولى
ويدل على وجوه الاول انه تعالى قديم واجب الوجود لذاته فيكون وجوده سابقا على وجود غيره والسابق بالذات يستحق السبق في الذكر
الثاني قال الله تعالى هو الاول والاخر وقال لله الامر من قبل ومن بعد الثالث ان التقديم في الذكر ادخل في التعظيم الرابع انه قال اياك
نعبد فهاهنا الفعل متاخر عن الاسم فوجب ان يكون في قوله بسم الله كذلك فيكون التقدير بسم الله ابتدي الخامس سمعنا الشيخ الوالد
ضيا الدين عمر رحمه الله يقول سمعنا الشيخ ابا القاسم الانصاري يقول حضر الشيخ ابو سعيد بن ابي الخير المريني مع الاستاذ ابي القاسم القشيري فقال
الاستاذ ابو القاسم المحققون قالوا ما راينا شيا الا وراينا الله بعده فقال الشيخ ابو سعيد بن ابي الخير ذلك مقام المريدين اما المحققون فانهم
ما راوا شيا الا وكانوا قد راوا الله قبله قلت تحقيق الكلام ان الانتقال من المخلوق الى الخالق اشارة الى برهان الان والنزول من الخالق
الى المخلوق برهان اللم ومعلوم ان برهان اللم اشرف واذا ثبت هذا فمن اضمر الفعل اولا فكانه انتقل من روية فعله الى روية وجوب الاستعاذة
بالله ومن قال اعوذ بالله ثم اضمر الفعل ثانيا فكانه راى وجوب الاستعاذة بالله ثم نزل منه الى احوال النفس

المسئلة الثانية

اضمار الفعل اولى ام اضمار الاسم قال الشيخ ابو بكر الرازي نسق تلاوة السور يدل على ان المضمر هو الفعل وهو الامر لان الله تعالى قال اياك نعبد
والتقدير قولوا اياك نعبد فكذلك قوله تعالى بسم الله الرحمن الرحيم التقدير قولوا بسم الله الرحمن الرحيم واقول لقايل ان يقول اضمار الاسم اولى
لانا اذا قلنا تقدير الكلام بسم الله الرحمن الرحيم ابتدا كل شي كان هذا اخبارا عن كونه مبتدا في ذاته لجميع الحوادث وخالقا لجميع الكاينات سوا
قاله قايل او لم يقله وسوا ذكره او لم يذكره ولا شك ان هذا الاحتمال اولى وتمام الكلام قد يجي في بيان ان الاولى ان يقال قولوا الحمد لله او الاولى ان
يقال ان قوله الحمد لله اخبار عن كونه في نفسه مستحقا للحمد سوا قاله قايل او لم يقله

المسئلة الثالثة

الجر يحصل بشيين احدهما
بالحرف كما هو في قوله بسم الله والثاني بالاضافة كما في قوله الله من بسم الله واما الجر الحاصل في لفظة الرحمن الرحيم فانما حصل لكون الوصف تابعا
للموصوف في الاعراب فهاهنا ابحاث احدها ان حروف الجر لم اقتضت الجر وثانيها ان الاضافة لم اقتضت الجر وثالثها ان اقتضاء
الحرف اقوى ام اقتضا الاضافة له ورابعها ان الاضافة على كم قسم تقع قالوا اضافة الشي الى نفسه محال فبقي ان تقع الاضافة بين الجزو والكل
وبين الشي الخارج عن ذات الشي المنفصل عنه اما القسم الاول فكقولك باب من حديد وخاتم من ذهب لان ذلك الباب بعض الحديد
وذلك الخاتم بعض الذهب واما القسم الثاني فكقولك غلام زيد فان المضاف اليه مغاير للمضاف بالكلية واما اقسام السبب والاضافات
فكانها خارجة عن الضبط والتعديد فان انواع السبب غير متناهية

المسئلة الرابعة

كون الاسم اسما للشي نسبة
بين اللفظة المخصوصة التي هي الاسم وبين الذات المخصوصة التي هي المسمى وتلك النسبة معناها ان الناس اصطلحوا على جعل تلك
اللفظة المخصوصة معرفة لذلك الشي فكانهم قالوا متى سمعتم هذه اللفظة منا فافهموا انا اردنا بها ذلك المعنى الفلاني فلما حصلت هذه
النسبة بين الاسم وبين المسمى لا جرم صحت اضافة الاسم الى المسمى فهذا هو المراد من اضافة الى الله سبحانه

المسئلة الخامسة

قال ابو عبيد ذكر الاسم في قوله بسم الله قوله ابدا وباسم الله فكلام ابو عبيد ضعيف لانا لما امرنا بالابتدا فهذا الامر انما يتناول فعلا من افعالنا
وذلك الفعل هو لفظنا وقولنا فوجب ان يكون المراد ابدا بذكر الله والمراد ابدا وباسم الله وايضا فالفايدة فيه انه كما ان ذات الله اشرف الذوات
فلذلك ذكره اشرف الاذكار واسمه اشرف الاسما فكما انه في الوجود سابق على كل ما سواه وجب ان يكون ذكره سابقا على كل الاذكار وان يكون اسمه
سابقا على كل الاسما وعلى هذا التقدير فقد حصل في لفظ الاسم هذه الفوايد الجليلة

الباب الثاني

فيما يتعلق بهذه الكلمة من القراة والكتبة اما المباحث المتعلقة بالقراة فهي كثيرة

المسئلة الاولى

اجمعوا على ان الوقف على قوله
بسم ناقص قبيح وعلى قوله بسم الله او على قوله بسم الله الرحمن كان صحيح وعلى قوله بسم الله الرحمن الرحيم تام اعلم ان الوقف لا بد وان يقع على احد هذه الوجوه
الثلاث وهي ان يكون ناقصا او كافيا او كاملا فالوقف على كل كلام لا يفهم بنفسه ناقص والوقف على كل كلام مفهوم المعاني الا ان ما بعده يكون متعلقا
ما قبله يكون كافيا والوقف على الكلام تام كل كلام تام يكون ما بعده منقطعا عنه يكون وقفا تاما ثم لقايل ان يقول قوله الحمد لله رب العالمين كلام
تام الا ان قوله الرحمن الرحيم مالك متعلق بما قبله لانها صفات والصفات تابعة للموصوف فان جاز قطع الصفة عن الموصوف وجعلها وحدها اية
فلم لم يقولوا بسم الله الرحمن الرحيم اية ثم يقولوا الرحيم اية ثانية وان لم يجز ذلك فكيف جعلوا الرحمن الرحيم اية مستقلة فهذا الاشكال لا بد من جوابه

المسئلة الثانية اطبق القرا على ترك تغليظ اللام في قوله بسم الله وفي قوله الحمد لله والسبب فيه ان الانتقال من الكسرة
الى اللام المفخمة ثقيل لان الكسرة توجب التسفل واللام المفخمة حرف مستعل والانتقال من التسفل الى التصعد ثقيل وانما استحسنوا تفخيم
اللام وتغليظها من هذه الكلمة في حال كونها مرفوعة تقول الله لطيف بعباده قل هو الله احد ويقول ان الله اشترى من المومنين انفسهم واموالهم
المسئلة الثالثة قالوا المقصود من هذا التفخيم امور الاول الفرق بينه وبين اللفظ اللات في الذكر والثاني ان التفخيم مشعر
بالتعظيم وهذا اللفظ يستحق المبالغة في التعظيم الثالث ان اللام الرقيقة انما تذكر بكل اللسان بطرف اللسان واما هذه اللام
المغلظة فانما تذكر بكل اللسان فكان العمل فيه اكثر فوجب ان يكون ادخل في الثواب وايضا جا في التوراة يا موسى احب ربك بكل قلبك فها هنا
كان الانسان يذكر ربه بكل لسانه وهو يدل على انه يذكره بكل قلبه فلا جرم كان ادخل في التعظيم المسئلة الرابعة لقايل
ان يقول نسبة اللام الرقيقة الى اللام الغليظة كنسبة الدال الى الطا وكنسبة السين الى الصاد فان الدال تذكر بطرف اللسان والطا
تذكر بكل اللسان وكذلك السين تذكر بطرف اللسان والصاد تذكر بكل اللسان فثبت ان نسبة اللام الرقيقة الى اللام الغليظة كنسبة
الدال الى الطا وكنسبة السين الى الصاد ثم انا راينا ان القوم قالوا الدال حرف والطا حرف اخر وكذلك السين حرف والصاد حرف اخر وكان
الواجب ايضا ان يقولوا اللام الرقيقة حرف واللام الغليظة حرف اخر وانهم ما فعلوا ذلك ولا بد من الفرق المسئلة الخامسة
تشديد اللام من قولك الله للادغام فانه حصل هناك لامين الاولى لام التعريف وهي ساكنة والثانية لام الاصل واذا التقى حرفان متماثلان
من الحروف كلها وكان اول الحرفين ساكنا والثاني متحركا ادغم الثاني في المتحرك ضرورة سوا كانا في كلمتين او في كلمة واحدة اما في الكلمتين فكما في
قوله تعالى فما ربحت تجارتهم ما لهم من الله من واق واما في الكلمة الواحدة فكما في هذه الكلمة واعلم ان الالف واللام والواو والياء ان كانت ساكنة
امتنع اجتماع مثلين فامتنع الادغام لهذا السبب وان كانت متحركة واجتمع منها مثلان كان الادغام جايزا المسئلة السادسة
لارباب الاشارات والمجاهدات ها هنا دقيقة وهي ان لام التعريف ولام الاصل من لفظة الله اجتمعتا فادغم احدهما في الثاني فسقط
لام المعرفة وبقي لام لفظة الله وهذا كالتنبيه على ان المعرفة اذا وصلت الى حضرة المعروف سقطت المعرفة وبطلت وفنيت وبقي المعروف
الازلي كما كان بلا زيادة ولا نقصان المسئلة السابعة لا يجوز حذف الالف عن قولنا الله في اللفظ وجاز ذلك في ضرورة
الشعر عند الوقف عليه قال بعضهم اقبل سيل جا من امر الله يجرد جرد الحية المغلة ويتفرع على هذا البحث مسايل في الشريعة احدها لو قال
عند الحلف بله فهل ينعقد اليمين ام لا قال بعضهم لا لان قوله بله اسم للرطوبة فلا ينعقد اليمين وقال اخرون ينعقد به اليمين لان هذا
بحسب اصل اللغة جايز وقد نوى به الحلف فوجب ان ينعقد وثانيها لو ذكره على هذه الصفة عند الذبيحة هل يصح ذلك ام لا وثالثها
لو ذكر قوله الله في قوله الله اكبر هل ينعقد الصلاة به ام لا المسئلة الثامنة لم يقرا احد الله بالامالة الا قتيبة في بعض الروايات
المسئلة التاسعة تشديد الرا في قوله الرحمن الرحيم لاجل ادغام لام التعريف في الرا ولا خلاف بين القرا في لزوم ادغام لام التعريف
في الرا وفي ثلثة عشر حرفا سواه وهي الصاد والضاد والسين والشين والذال والدال والزاي والظا والطا والثا والتا والنون كقوله
تعالى التايبون السايحون الراكعون الساجدون والناهون عن المنكر والعلة الموجبة لجواز هذا الادغام قرب المخرج فان اللام وكل هذه
الحروف المذكورة مخرجها من طرف اللسان وما يقرب منه فحسن الادغام ولا خلاف بين القرا في امتناع ادغام لام التعريف فيما عدا هذه الثلاثة
عشر كقوله العابدون الحامدون الامرون بالمعروف كلها بالاظهار وانما لم يجز الادغام لبعد المخرج فانه اذا بعد الحرفين عن مخرج الحرف الثاني
ثقل النطق بهما دفعة فوجب تمييز كل واحد منهما عن الاخر بخلاف الحرفين اللذين يقرب من مخرجهما لان التمييز بينهما مشكل صعب المسئلة
العاشرة اجمعوا على انه لا يمال لفظ الرحمان وفي جواز امالته قولان للنحويين احدهما انه يجوز ولعله قول سيبويه وعلة جوازه
انكسار النون بعد الالف والقول الثاني وهو الاظهر عند النحويين انه لا يجوز المسئلة الحادية عشر اجمعوا على ان
اعراب الرحمان الرحيم هو الجر لكونهما صفتين للمجرور الا ان الرفع والنصب جايزان فيهما بحسب النحو اما الرفع فعلى تقدير بسم الله هو الرحمان
واما النصب فعلى تقدير بسم الله اعني الرحمان الرحيم النوع الثاني من مباحث هذا الباب ما يتعلق بالخط وفيه مسايل المسئلة
الاولى طولوا البا من بسم الله وما طولوا في ساير المواضع وذكروا في الفرق وجهين الاول انه لما حذفت الف الوصل بعد البا طولوا هذا البا
ليدل طولها على الالف المحذوفة التي بعدها الا ترى انهم لما كتبوا اقرا باسم ربك بالالف ردوا البا الى صفتها الاصلية الثاني قال القتيبي انما طولوا
البا لانهم ارادوا ان لا يستفتحوا كتاب الله الا بحرف معظم وكان عمر ابن عبد العزيز رضي الله عنه يقول لكتابه طولوا البا واظهروا السين ودوروا الميم
تعظيما لكتاب الله تعالى المسئلة الثانية قال اهل الاشارة البا حرف منخفض في الصورة فلما اتصل بكتبه لفظة الله ارتفعت واستعلت
فرجوا ان القلب لما اتصل بخدمة الله ان يرتفع حاله ويعلو شانه المسئلة الثالثة حذفوا الف اسم في قوله بسم الله واثبتوه في قوله
اقرا باسم ربك والفرق من وجهين الاول ان كلمة بسم الله مذكورة في اكثر الاوقات عند اكثر الافعال فلاجل التخفيف حذفوا الالف بخلاف
ساير المواضع فان ذكرها ثقل الثاني قال الخليل انما حذفت الهمزة في قوله بسم الله لانها انما ادخلت بسبب ان الابتدا بالسين الساكنة غير ممكنة
فلما دخلت البا على الاسم نابت عن الالف فسقطت عن الخط وانما لم تسقط في قوله اقرا باسم ربك صح المعنى اما لو حذفت البا من بسم الله لم يصح المعنى
فظهر الفرق المسئلة الرابعة كتبوا لفظة الله بلامين وكتبوا لفظة الذي بلام واحدة مع استوايهما في اللفظ وفي كثرة الدوران

على الالسنة

على الالسنة وفي لزوم التعريف والفرق من وجوه الاول ان قولنا الله اسم معرب متصرف بصرف الاسما فابقوا كتابته على الاصل واما
قولنا الذي فهو مبني لاجل انه ناقص لانه لا يفيد الا مع صلته فهو كبعض الكلمة ومعلوم ان بعض الكلمة يكون مبنيا فادخلوا فيه النقصان لهذا
السبب الا ترى انهم كتبوا قولهم اللذان بلامين لان التثنية اخرجته من مشابهة الحروف فان الحرف لا يثنى الثاني ان قولنا الله
لو كتبت بلام واحدة لالتبس بقوله اله وهذا الالتباس غير حاصل في قولنا الذي الثالث ان تفخيم ذكر الله في اللفظ واجب وكذلك
في الخط والحذف ينافي التفخيم فاما قولنا الذي فلا تفخيم له في المعنى فتركوا ايضا تفخيمه في الخط **المسئلة الخامسة**
انما حذفوا الالف قبل الها من قولنا الله في الخط لكراهتهم اجتماع الحروف المتشابهة في الصورة عند الكتابة وهو مثل كراهتهم
اجتماع الحروف المتماثلة في اللفظ عند القرا **المسئلة السادسة** قالوا الاصل في قولنا الله الاله وهو ستة احرف
فلما ابدلوه بقولهم الله بقيت اربعة احرف في الخط همزة ولامان وها فالهمزة من اقصا الحلق واللام من طرف اللسان والها من اقصى الحلق
وهو اشارة الى حالة عجيبة فان اقصى الحلق مبدا التلفظ بالحروف ثم لا يزال يترقى قليلا قليلا الى ان يصل الى طرف اللسان ثم يعود الى الها
الذي هو في داخل الحلق ومحل الروح وكذلك العبد يبتدي من اول حالته التي هي حالة البكرة والجهالة ويترقى قليلا قليلا في مقامات العبودية
حتى اذا وصل الى اخر مراتب الوسع والعلاقة ودخل في عالم المكاشفات والانوار اخذ يرجع قليلا قليلا حتى ينتهي الى الفنا في بحر التوحيد
فهو اشارة الى ما قبل النهاية ورجوع الى البداية **المسئلة السابعة** انما جاز حذف الالف قبل النون من لفظ الرحمان في
الخط على سبيل التخفيف ولو كتب الالف من الرحمان حسن ولا يجوز حذف اليا من الرحيم لان حذف الالف من الالف لا يخل بالكلمة ولا يحصل فيها
التباس بخلاف حذف اليا من الرحيم **الباب الثالث** من هذا الكتاب في مباحث الاسم وهو فرعان احدهما ما
يتعلق بالاسم والثاني ما يتعلق بالمباحث العقلية المتعلقة بالاسم **النوع الاول** وفيه مسايل **المسئلة الاولى** في هذه
الكلمة لغتان مشهورتان تقول العرب هذا اسمه وسمه قال بسم الله في كل سورة سمه وقيل فيه لغتان غيرهما اسم وسم قال الكسائي
ان العرب تقول تارة اسم بكسر اللام والاخرى بضمه فاذا طرحوا الالف قال الذين لغتهم الكسر الف سم وقال الذين لغتهم ضم الالف سم وقال
ثعلب من جعل اصله من سمي يسمى قال اسم وسم ومن جعل اصله من سما يسمو قال اسم وسم وقال المبرد سمعت العرب تقول اسمه واسمه
وسمه وسماه **المسئلة الثانية** اجمعوا على ان تصغير الاسم سمي وجمعه اسما واسامي **المسئلة الثالثة** في اشتقاقه
قولان قال البصريون هو مشتق من سما يسمو اذا علا وظهر فاسم الشي ما علاه حتى ظهر ذلك الشي واقول اللفظ معرف للمعنى ومعرف الشي
متقدم في المعلومية على المعرف فلا جرم كان الاسم عاليا على المعنى ومتقدما عليه وقال الكوفيون هو مشتق من وسم يسمو سمة والسمة العلامة
فالاسم كالعلامة المعرفة للمسمى حجة البصريين لو كان اشتقاق الاسم من السمة لكان تصغيره وسيما وجمعه اوساما **المسئلة الرابعة**
الذين قالوا اشتقاقه من السمة قالوا اصله من وسم يسمو ثم حذف منه الواو ثم زيد فيه الفا الوصل عوضا عن المحذوف كالعدة والصفة والزنة اصله
الوعد والوصف والوزن اسقط منها الواو وزيد فيها الها واما الذين قالوا اشتقاقه من السمو وهو العلو فلهم قولان الاول ان اصل الاسم من سما
يسمو وسما يسمي والامر منه اسم كقولنا ادع من دعوت او اسم مثل قوله ارم من رميت ثم انهم جعلوا هذه الصيغة اسما وادخلوا عليها وجوه الاعراب
واخرجوها عن حد الافعال قالوا وهذا كما سموا البعير يعملا وقال الاخفش مثل الان فان اصله اني ياني اذا حضر ثم ادخلوا الالف واللام على الماضي
من فعله وتركوه مفتوحا والقول الثاني اصله سمو مثل حمو وانما حذفت الهمزة من اخره استثقالا لتعاقب الحركات عليها مع كثرة الدوران وانما اعربوا الميم
لانها صارت بسبب حذف الواو اخر الكلمة فنقل حركة الواو اليها وانما سكنوا السين لانه لما حذف الواو بقي حرفان احدهما ساكن والاخر متحرك فلما حرك
السين وجب تسكين المتحرك ليحصل الاعتدال وانما ادخلت الهمزة في اوله لان الابتدا بالساكن محال فاحتاجوا الى ذكر ما يبتدا به وانما حصلت الهمزة
بذلك لانها من حروف الزيادة **النوع الثاني** من مباحث هذا الباب المسايل العقلية فنقول اما حد الاسم وذكر اقسامه وانواعه
فقد تقدم ذكره في اول هذا الكتاب وبقي ها هنا مسايل **المسئلة الاولى** قالت الحشوية والكرامية والاشعرية الاسم نفس المسمى وغير
التسمية وقالت المعتزلة الاسم غير المسمى وغير التسمية وقبل الخوض في ذكر الدلايل لا بد من التنبيه على مقدمة وهي ان قول القايل الاسم
هل هو نفس المسمى ام لا يجب ان يكون مسبوقا ببيان الاسم ما هو وان المسمى ما هو حتى ينظر بعد ذلك في ان الاسم هل هو نفس المسمى ام لا فنقول ان
كان المراد بالاسم هذا اللفظ الذي هو اصوات مقطعة وحروف مولفة فالمسمى تلك الذوات في انفسها وتلك الحقايق باعيانها فالعلم الضروري حاصل
بان الاسم غير المسمى والخوض في هذه المسئلة على هذا التقدير يكون عبثا وان كان المراد بالاسم ذات الشي وبالمسمى ايضا تلك الذوات كان قولنا الاسم
هو المسمى معناه ان ذات الشي عين ذات الشي وهذا وان كان حقا الا انه من باب ايضاح الواضحات وهو عبث فثبت ان الخوض في هذا البحث على
جميع التقديرات يجري مجرى العبث **المسئلة الثانية** اعلم انا استخرجنا لقول من يقول الاسم نفس المسمى تاويلا لطيفا دقيقا وبيانه
ان لفظ الاسم اسم لكل لفظ دل على معنى من غير ان يدل على زمانه المعين ولفظ الاسم كذلك فوجب ان يكون لفظ الاسم مسمى بلفظ الاسم ففي هذه الصورة
الاسم نفس المسمى الا ان فيه اشكالا وهو ان كون الاسم اسما للمسمى من باب المضاف واحد المضافين لا بد ان يكون هو المسمى وفيه وجوه الاول
ان الاسم قد يكون موجودا مع كون المسمى معدوما فان قولنا معدوم معناه سلب لا ثبوت والالفاظ موجودة مع ان المسمى لها عدم محض ونفي صرف وايضا
قد يكون المسمى موجودا والاسم معدوما مثل الحقايق التي ما وضعوا لها اسما معينة وبالجملة فثبوت كل واحد منهما حال عدم الاخر معلوم مقرر وذلك

يوجب المغايرة الثاني ان الاسما قد تكون كثيرة مع كون المسمى واحدا كالاسما المترادفة وقد يكون الاسم واحدا والمسميات كثيرة
كالاسما المشتركة وذلك ايضا يوجب المغايرة الثالث كون الاسم اسما للمسمى وكون المسمى مسمى بالاسم من باب الاضافة كالمالكية
والمملوكية واحد المضافين مغاير للاخر ولقايل ان يقول يشكل هذا بكون الشي عالما بنفسه الرابع الاسم اصوات متقطعة وضعت
لتعريف المسميات وتلك الاصوات غير باقية والمسمى قد يكون باقيا بل يكون واجب الوجود لذاته الخامس اذا تلفظنا بالنار وبالثلج فهذان
اللفظان موجودان في السنينا فلو كان الاسم نفس المسمى لزم ان يحصل في السنينا النار والثلج وذلك لا يقوله عاقل السادس قوله
تعالى ولله الاسما الحسنى فادعوه بها وقوله صلى الله عليه وسلم ان لله تسعة وتسعين اسما فها هنا الاسما كثيرة والمسمى واحد وهو الله سبحانه
وتعالى السابع ان قوله تعالى بسم الله وقولنا تبارك اسم ربك ففي هذه الايات يقتضي اضافة الاسم الى الله تعالى واضافة الشي الى نفسه محال
الثامن انا ندرك تفرقة ضرورية بين قولنا اسم الله وبين اسم الاسم وبين قولنا الله الله وهذا يدل على ان الاسم غير المسمى التاسع
انا نصف الاسما بكونها عربية وفارسية فنقول الله اسم عربي وخدا اسم فارسي واما ذات الله فمنزهة عن كونه كذلك العاشر
قال الله تعالى ولله الاسما الحسنى فادعوه بها امر ان ندعوا الله باسمايه والاسم الة للدعا والمدعو هو الله والمغايرة بين ذات المدعو وبين
اللفظ الذي يحصل به الدعا معلوم بالضرورة واحتج من قال الاسم هو المسمى بالنص والحكم اما النص فقوله تعالى تبارك اسم ربك والمتبارك
المتعالي هو اسما الله لا الصوت ولا الحرف واما الحكم فان الرجل اذا قال زينب طالق وكان زينب لامراته وقع عليه الطلاق ولو كان الاسم
غير المسمى لكان اوقع الطلاق على غير تلك المراة فكان يجب ان لا يقع الطلاق عليها والجواب عن الاول بان يقال لم لا يجوز ان يقال كما انه لا يجب علينا
ان نعتقد كونه تعالى منزها عن النقايص والافات فكذلك يجب علينا تنزيه الالفاظ الموضوعة لتعريف ذات الله وصفاته عن العيب والرفث
وسوء الادب وعن الثاني ان قولنا زينب طالق معناه ان الذات التي يعبر عنها بهذا اللفظ طالق فلهذا السبب وقع الطلاق عليها **المسئلة
الرابعة** التسمية عندنا عين الاسم والدليل عليه ان التسمية عبارة عن تعيين اللفظ المعين لتعريف الذات المعينة وذلك التعيين معناه
قصد الواضع وارادته واما الاسم فهو عبارة عن تلك اللفظة المعينة والفرق بينهما معلوم الضرورة **المسئلة الخامسة**
قد عرفت ان الالفاظ الدالة على تلك المعاني تبع ذكر الالفاظ الدالة على ارتباط بعضها ببعض فلهذا السبب الظاهر وضع الاسما والافعال سابق على
وضع الحروف فاما الافعال والاسما فايهما اسبق الاظهر ان وضع الاسما سابق على وضع الافعال ويدل عليه وجوه الاول ان الاسم لفظ دال على الماهية
والفعل لفظ دال على حصول الماهية لشي من الاشيا في زمان معين فكان الاسم مفردا والفعل مركبا والمفرد سابق على المركب بالذات والرتبة
فوجب ان يكون سابقا عليه في الذكر واللفظ الثاني ان الفعل يمنع التلفظ به الا عند الاسناد الى الفاعل اما اللفظ الدال على ذلك الفاعل فقد يجوز
اللفظ به من غير ان يسند اليه الفعل فعلى هذا الفاعل غني عن الفعل والفعل محتاج الى الفاعل والمعنى سابق بالرتبة على المحتاج فوجب ان يكون
سابقا عليه في الذكر الثالث ان تركب الاسم مع الاسم مفيد وهو الجملة المركبة من المبتدا والخبر اما تركب الفعل مع الفعل لا يفيد البتة بل ما لم يحصل
في الجملة الاسم لم يفد البتة فعلمنا ان الاسم متقدم بالرتبة على الفعل فكان الاظهر تقدمه عليه بحسب الوضع **المسئلة السادسة**
قد علمت ان الاسم قد يكون اسم الماهية من حيث هي هي وقد تكون اسما مشتقا وهو الاسم الدال على كون الشي موصوفا بالصفة الفلانية كالعالم
والقادر والاظهر ان اسما الماهيات سابقة بالرتبة على المشتقات لان الماهيات مفردات والمشتقات مركبات والمفرد قبل المركب **المسئلة
السابعة** يشبه ان تكون اسما الصفات سابقة على بالرتبة على اسما الذوات القايمة بانفسها لانا لا نعرف الذوات الا بواسطة الصفات
القايمة بها والمعرف معلوم قبل المعرف والسبق في المعرفة يناسب السبق في الذكر **المسئلة الثامنة** في اقسام الاسما الواقعة على
المسميات اعلم انها تسعة فاولها الاسم الواقع على الذات وثانيها الاسم الواقع على الشي بحسب جزء من اجزايه كما اذا قلنا للحيوان انه جوهر وجسم
وثالثها الاسم الواقع على الشي بحسب صفة حقيقية قايمة بالذات لا تعلق لها بالاسباب الخارجية ورابعها الاسم الواقع على الشي بحسب
صفة اضافية فقط كقولنا للشي انه مفهوم ومعلوم ومذكور ومالك ومملوك وخامسها الاسم الواقع على الشي بحسب حالة سلبية كقولنا انه اعمى
وفقير وقولنا انه سليم عن الافات خالي عن المخافات وسادسها الاسم الواقع على الشي بحسب صفة حقيقية مع صفة اضافية كقولنا للشي انه عالم
فان العلم عن الجمهور صفة حقيقية ولها اضافة الى المقدورات وسابعها الاسم الواقع على الشي بحسب صفة حقيقية مع صفة سلبية كالمفهوم
من مجموع قولنا قادر لا يعجز عن شي وعالم لا يجهل شيا وثامنها الاسم الواقع على الشي بحسب صفة اضافية مع صفة سلبية مثل لفظ الاول فانه عبارة
عن مجموع امرين احدهما ان يكون سابقا على غيره وهو صفة اضافية والثاني انه لا يسبقه غيره وهو صفة سلبية ومثل القيوم فان معناه
كونه قايما بنفسه ومقوما لغيره فقيامه بنفسه لا يحتاج الى غيره وتقويمه لغيره احتاج غيره اليه والاول سلب والثاني اضافة وتاسعها الاسم
الواقع على الشي بحسب مجموع صفة حقيقية واضافية وسلبية فهذا القول في تقسيم الاسما وسوا كان الاسم اسما لله سبحانه وتعالى او الى غيره من اقسام
المحدثات فانه لا يوجد قسم اخر من اقسام الاسما غير ما ذكرنا **المسئلة التاسعة** في بيان انه هل لله تعالى بحسب ذاته المخصوصة
اسم ام لا اعلم ان الخوض في هذه المسالة مسبوق بمقدمات عالية من المباحث الالهية المقدمة الاولى انه تعالى مخالف لخلقه لذاته المخصوصة
لا لصفة والدليل عليه ان ذاته من حيث هي هي مع قطع النظر عن ساير الصفات ان كانت مخالفة لخلقه فهو المطلوب وان كانت مساوية لساير الذوات فحينئذ
تكون مخالفة ذاته لساير الذوات لا بد وان تكون لصفة زايدة فاختصاص ذاته بتلك الصفة التي لاجلها وقعت المخالفة ان لم تكن لامر البتة لزم رجحان

الجايز لا المرجح وان كان لامر اخر لزم التسلسل واما الدور وهما محالان فان قيل قولنا لهذا يقتضي ان تكون خصوصية تلك الصفة لصفة اخري ويلزم فيها التسلسل وهو محال المقدمة الثانية انا نقول انه سبحانه ليس بجسم ولا جوهر لان سلب الاسمية مفهوم سلبي وذاته المخصوصة امر ثابت والمغايرة بين السلب والثبوت معلوم بالضرورة وايضا فذاته المخصوصة ليست عبارة عن نفس القادرية والعالمية لان المفهوم من العالمية والقادرية مفهومات اضافية وذاته ذات قايمة بنفسها والفرق بين الموجود القايم بالنفس وبين الاعتبارات النسبية والاضافية معلوم بالضرورة المقدمة الثالثة في بيان انا في هذا الوقت لا نعرف ذاته المخصوصة ويدل عليه وجوه الاول انا اذا رجعنا الي عقولنا وانفسنا لم نجد عند عقولنا من معرفة الله تعالي الا احد امور اربعة اما العلم بكونه موجودا واما العلم بحدوثه وجوده واما العلم بصفات الجلال وهي الاعتبارات السلبية واما العلم بصفات الاكرام وهي الاعتبارات الاضافية وقد ثبت بالدليل ان ذاته المخصوصة مغايرة لكل واحد من هذه الاربعة فانه ثبت بالدليل ان حقيقته غير وجوده واذا كان كذلك كانت حقيقته ايضا مغايرة ايضا لدوام وجوده وثبت ان حقيقته غير سلوبيته وغير اضافاته واذا كان لا معلوم عند الخلق الا احد هذه الامور الاربعة وثبت انها مغايرة لحقيقته المخصوصة ثبت ان حقيقته المخصوصة غير معلومة للبشر الثاني ان الاستقراء التام يدل علي انا لا يمكننا ان نتصور امرا من الامور الا من طرق اربعة احدها الاشيا التي ادركناها بهذه الحواس الخمس ويليها الاحوال التي ندركها من احوال انفسنا كالالام واللذة والجوع والعطش والفرح والغم وثالثها الاحوال التي ندركها بحسب عقولنا مثل علمنا بحقيقة الوجود والعدم والوحدة والكثرة والوجوب والامكان وغيرها من الاحوال التي يدركها العقل والخيال من هذه الثلاثة فهذه الاشياء التي يمكننا ان نتصورها وان ندركها من حيث هي هي واذا ثبت هذا وثبت ان حقيقة الحق سبحانه وتعالي مغايرة لهذه الاقسام ثبت ان حقيقته غير معقولة للخلق الثالث ان حقيقته المخصوصة علة لجميع لوازمه من الصفات الحقيقية والاضافية والسلبية والعلم بالعلة علة العلم بالمعلول فلو كانت حقيقته المخصوصة معلومة وكانت صفاته بأسرها معلومة بالضرورة وهذا معدوم فذاك معدوم فقد ثبت ان حقيقة الحق غير معلومة للبشر **المقدمة الرابعة** في بيان الفاوان لم تكن معقولة للبشر لعل يمكن ان نصير معقوله لهم **المقدمة الخامسة** في بيان ان البشر وان استمع في عقولهم ادراك تلك الحقيقة المخصوصة فهل يمكن ذلك العرفان في حق جنس الملايكة او في حق فرد من افرادهم الانصاف ان هذه المباحث صعبة والعقل كالعاجز القاصر ايا الوفا بها كما ينبغي وقال بعضهم عقول المخلوقات ومعارفهم متناهية والحق سبحانه وتعالي غير متناه والمتناهي يمنع وصوله الي غير المتناهي الا ان اعظم الاشيا هو الله سبحانه وتعالي واعظم العلوم علم الله سبحانه واعظم الاشيا لا يمكن معرفته الا باعظم العلوم فعلي هذا لم يعرف الله الا الله **المقدمة السادسة** اعلم ان معرفة الاشيا علي نوعين معرفة عرضيه ومعرفة ذاتيه اما المعرفة العرضيه فكما اذا رايتا بانا علمنا انه لا بد له من بان فاما ان ذلك البان كيف كان في ماهيته وان حقيقته من اي انواع الماهيات فوجود البنا لا يدل عليه واما المعرفة الذاتيه فكما اذا عرفنا اللون المعين ببصرنا وعرفنا الحلاوة بلمسنا وعرفنا الصوت بسمعنا فانه لا حقيقة للحلاوة والبرودة الا هذه الكيفية الملموسة ولا حقيقة للبياض والسواد الا هذه الكيفية المرئية اذا عرفت هذا فنقول انا اذا علمنا احتياج الحادث الي محدث وخالق فقد عرفنا الله تعالي معرفة عرضيه انما الذي نبتغيه الآن هو المعرفة الذاتيه فالكن هذه الدقيقة معلومة حتي نتمكن في الغلط **المقدمة السابعة** اعلم ان ادراك الشيء من حيث هو هو اعني ادراك ذلك النوع الذي يسميه بالمعرفة الذاتيه تقع في الشاهد علي نوعين احدهما العلم والثاني الابصار فاذا ابصرنا السواد ثم غمضنا العين فانا نجد وجدانا بديهيا من انفسنا ان العلم غير وان الابصار غير فاذا عرفت هذا فنقول بتقدير انه يمكن حصول المعرفة الذاتيه للخلق فهل لذلك المعرفة ولذلك الادراك طريق واحد فقط او يمكن وقوعه علي طريقين مثل ما في الشاهد من العلم والابصار وهذا ايضا مما سبيل العقل الي القضاء به والجزم فيه وبتقدير ان يكون هناك طريقان احدهما المعرفة والثاني الابصار فهل الامر هناك مقصور علي هذين الطريقين او هناك طرق كثيرة ومراتب مختلفة كل هذه المباحث مما لا بد والجزم علي العقل فيه البته فهذا هو الكلام في هذه المقدمات

المسئلة العاشرة

في انه هل لله تعالي بحسب ذاته المخصوصة اسم ام لا نقل عند قدمائنا الفلاسفة انكروا قالوا والدليل عليه ان المراد من وضع الاسم الاشارة بذكر الي المسمي فلو كان لله بحسب ذاته اسم لكان المراد من وضع ذلك الاسم ذكره مع غيره لتعريف ذلك المسمي فاذا بينا ان احدا من الخلق لا يعرف ذاته المخصوصة البتة لم يتيسر وضع الاسم لتلك الحقيقة فايدة قلنا ان هذا النوع من الاسم مفقود فعند هذا قالوا انه ليس لتلك الحقيقة اسم اما اله لوازم معرفة تلك اللوازم هي انه للازلي الذي لا يزول وانه الواجب الذي لا يقبل العدم واما الذين قالوا لا يمتنع في الحقيقة المخصوصة ثبوت ان هذه المسئلة مبنية علي تلك المقدمات

المسئلة الحادية عشرة

بتقدير ان يكون وضع الاسم لتلك الحقيقة المخصوصة ممكنا وجب القطع بان ذلك الاسم اعظم الاسما وذلك لان شرف العلم بشرف المعلوم وشرف الذكر بشرف المذكور فلما كان ذات الله تعالي اشرف المعلومات والمذكورات كان العلم به اشرف العلوم وكان ذكره اشرف الاذكار وكان ذلك الاسم اشرف الاسما وهو المراد من الكلام المشهور الواقع في الالسنة وهو ان اسم الله الاعظم فلو اتفق لملك مقرب او نبي مرسل الوقوف علي ذلك الاسم حال ما يكون قد يجلي له معناه لم يبعد ان تطيعه جميع عوالم الجسمانيات والروحانيات

المسئلة الثانية عشرة

القايلون بان الاسم الاعظم موجود اختلفوا فيه علي وجوه الاول قول من يقول ان ذلك الاسم هو قولنا ذو الجلال والاكرام وروي فيه قوله صلي الله عليه وسلم الظوا يا ذا الجلال والاكرام وهذا عندي ضعيف لان الجلال اشارة الي الصفات السلبية والاكرام اشارة الي الصفات الاضافية وقد عرفت ان حقيقته المخصوصة مغايرة للسلوب والاضافات والقول الثاني قول من يقول انه هو الحي القيوم لقوله صلي الله عليه وسلم لابي بن كعب ما اعظم اية في كتاب الله فقال الله لا اله الا هو الحي القيوم فقال ليهنك العلم يا ابا المنذر وعندي انه ضعيف وذلك لان الحي هو الدراك الفعال وهذا ليس فيه كبير والله

صفة واما القيوم لغوما لغة في القيام ومعناه كونه قائما بنفسه مقوما لغيره فكونه قائما بنفسه مفهوم سلبي وهو استغناؤه عن غيره ولكونه مقوما لغيره صفة اضافية فالقيوم لفظ دال على مجموع سلب واضافة فلا يكون ذلك عبارة عن الاسم الاعظم والقول الثالث قول من يقول اسماء الله كلها عظيمة مقدمة ولا يجوز وصف الواحد منها بانه اعظم لان ذلك يقتضي وصف ما عداه بالنقصان وعندي ايضا ان هذا ضعيف لانا بينا ان الاسماء منقسمة الى الاقسام الستة وثبت ان الاسم الدال على الذات المخصوصة يجب ان يكون اشرف الاسماء واعظمها واذا ثبت هذا الدليل فلا سبيل فيه الى الانكار والقول الرابع ان الاسم الاعظم هو قولنا الله وهذا هو الاقرب عندي لانا سنقيم الدلالة على ان هذا الاسم تجري مجرى العلم في حقه سبحانه ولو اكان كذلك كان دالا على ذاته المخصوصة

المسئلة الثالثة عشرة

اما الاسم الدال على المسمى بحسب جزء من اجزاء ماهيته للمسمى فهذا في حق الله محال لان هذا انما يتصور في حق من كانت ماهيته مركبة من الاجزاء وذلك في حق الله محال لان كل مركب فانه يحتاج الى جزء وغير غيره فكل مركب فهو محتاج الى غيره وكل محتاج الى غيره فهو ممكن بل هو ان كل مركب فهو ممكن لذاته فلا يكون ممكنا لذاته امتنع ان يكون مركبا وما لا يكون مركبا امتنع ان يحصل له اسم جزء ماهيته

المسئلة الرابعة عشرة

اعلم انا بينا ان الاسم الدال على الذات هل هو حاصل في حق الله تعالى فبينا الاقسام الستة فنقول اما الاسم الدال على الشيء بحسب صفة حقيقية قائمة بذاته المخصوصة فتلك الصفة اما ان تكون هي الوجود واما ان تكون كيفية من كيفيات الوجود واما ان تكون صفة اخرى مغايرة للوجود ولكيفية ذلك الوجود ونحن نذكر المسائل المفرعة على هذه الاقسام والله الهادي

الباب الرابع

في البحث عن الاسماء الدالة على الصفات الحقيقية وقد عرفت ان هذا البحث ينقسم الى ثلاثة اقسام القسم الاول الاسماء الدالة على الوجود وفيه مسائل

المسئلة الاولى

اطبق الاكثرون على انه يجوز تسمية الله تعالى باسم الشيء ونقل عن جهم بن صفوان ان ذلك غير جائز احتج الجمهور بوجوه الحجة الاولى قوله تعالى قل اي شيء اكبر شهادة قل الله وهذا يدل على انه يجوز تسمية الله تعالى باسم الشيء فان قيل لو كان الكلام متصورا على قوله قل الله لكان دليلكم خصما لكم لا لكم كذلك بل المذكور هو قوله تعالى قل الله شهيد بيني وبينكم وهذا الكلام مستقل بنفسه والاقرب له بما قبله وحينئذ لا يلزم ان يكون تعالى مسمى باسم الشيء قلنا لما قال قل اي شيء اكبر شهادة ثم قال قل الله شهيد بيني وبينكم وجب ان تكون هذه الجملة جارية مجرى الجواب عن قوله اي شيء اكبر شهادة وحينئذ يلزم المقصود الحجة الثانية قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه والمراد بوجهه ذاته ولو لم تكن ذاته شيئا لما جاز استثناؤه عن قوله كل شيء هالك وذلك يدل على انه تعالى مسمى بالشيء الحجة الثالثة قوله صلى الله عليه وسلم في خبر عمران بن حصين كان الله ولم يكن شيء غيره وهذا يدل على ان اسم الشيء يقع على الله تعالى الحجة الرابعة روى عبد الله الانصاري في الكتاب الذي سماه بالفاروق عن عائشة رضي الله عنها انها سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ما شيء اغير من الله الحجة الخامسة ان الشيء عبارة عما يصح ان يعلم ويخبر عنه وذات الله تعالى كذلك فيكون شيئا واحتج جهم بوجوه الحجة الاولى قوله تعالى خالق كل شيء وكذلك قوله وهو على كل شيء قدير وهذا يقتضي ان يكون كل شيء مخلوقا ومقدورا والله ليس بمخلوق ولا بمقدور وبيان ان الله ليس بشيء فان قالوا ان قوله الله خالق كل شيء هو على كل شيء قدير عام دخله التخصيص قلنا الجواب عنه من وجهين الاول ان التخصيص خلاف الدليل والدليل اللفظي يكفي في تقريرها هذا القدر الثاني الاصل في جواز التخصيص هو ان اصل العرف يقتضي ان الاكثر مقام الكل فلهذا السبب جوزوا دخول التخصيص في العمومات الا ان اجراء الاكثر مجرى الكل انما يجوز في الصورة التي تكون خارجا عن الحكم حقيرا قليل القدر بحيث يجعل وجوده كعدمه ويحكم على الباقي بحكم الكل فثبت ان التخصيص انما يجوز في الصورة التي تكون حقيرة ساقطة القدر اذا عرفت هذا فنقول ان بتقدير ان يكون الله تعالى مسمى بشيء كان اعظم الاشياء واجلها فامتنع ان يحصل فيه سبب جواز التخصيص فوجب القول بان ادعاء هذا التخصيص محال الحجة الثالثة قوله تعالى ليس كمثله شيء حكم تعالى بان مثل مثله ليس بشيء ولا شك ان الكل شيء فانه مثل لمثل نفسه وثبت بهذه الآية ان مثل مثله ليس بشيء يلزم انه تعالى غير مسمى بالشيء فان قالوا الكاف زائدة قلنا هذا الكلام معناه ان هذا الحرف من كلام الله لغو وعبث وباطل ومعلوم ان هذا الكلام حشاه هو الباطل ومتى قلنا ان هذا الحرف ليس بباطل صارت الحجة التي قلناها في غاية القوة والكمال الحجة الثالثة لفظ الشيء لا يفيد صفة من صفات الجلال والعظمة والمدح والثناء واسماء الله تعالى يجب كونها كذلك يلزم ان لفظ الشيء ليس من اسماء الله تعالى قولنا ان اسم الشيء لا يفيد المدح والجلال وظاهر ذلك لان المفهوم من لفظ الشيء قدر مشترك بين الذات الحقيرة وبين اشرف الاشياء واذا كان كذلك كان المفهوم من لفظ الشيء حاصلا في اخس الاشياء وذلك يدل على ان اسم الشيء لا يفيد صفة المدح والجلال واما قولنا ان اسماء الله تعالى يجب ان تكون دالة على صفة المدح والجلال فالدليل عليه قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في اسمائه والاستدلال بالآية ان كون الاسماء حسنة لا معنى لها الا كونها دالة على الصفات الحسنة الرفيعة الجليلة فاذا لم يدل الاسم على هذه المعاني لم يكن الاسم حسنا ثم انه تعالى امرنا ان ندعوه بهذه الاسماء ثم قال بعد ذلك وذروا الذين يلحدون في اسمائه وهذا كالتنبيه على ان من دعاه بغير تلك الاسماء الحسنة فقد الحد في اسمائه تعالى فنص هذه الآية دليلة قوية على انه ليس للعبد ان يدعو الله الا بالاسماء الدالة على صفات الجلال والمدح واذا ثبت هذان المقدمتان فقد حصل المقصود الحجة الرابعة انه لم ينقل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا عن احد من الصحابة انه خاطب الله بقوله يا شيء وكيف يقال ذلك وهذا اللفظ لفظ في غاية الحقارة فكيف يجوز خطاب الله تعالى بهذا الاسم بل نقل عنهم انهم كانوا يقولون يا ملتئي الاشباح يا ملتئي الارض والسماء واعلم ان من الناس من يقول بان هذا البحث واقع في المعنى وهذا في غاية البعد فانه لا نزاع في انه تعالى موجود ذات وحقيقة انما النزاع في انه هل يجوز اطلاق هذا اللفظ عليه

فهذا

فهذا نزاع في مجرد اللفظ لا في المعنى ولا يجري بسببه لا تكفير ولا تفسيق فاليكن الانسان عالما بهذه الدقيقة حتى لا يقع في الغلط **المسئلة الثانية** في بيان انه هل يجوز اطلاق لفظ الوجود على الله تعالى اعلم ان هذا البحث يجب ان يكون مسبوقا بمقدمة وهي ان لفظ الموجود يقال بالاشتراك على معنيين احدهما ايراد بالوجود والوجدان والادراك ومتى اريد بالوجود الوجدان الادراك فقد اريد بالموجود ولا محالة المدرك والمشعور به والثاني انه يراد بالوجود الحصول في التحقيق في نفسه واعلم ان بين الامرين فرقا وذلك لانه كونه معلوم الحصول في الاعيان يتوقف على كونه حاصلا في الاعيان لا يتوقف وكونه معلوم الحصول في نفسه لانه لا يمتنع في العقل كونه حاصلا في نفسه مع انه لا يكون معلوما لاحد بقي هاهنا بحث وهو ان لفظ الوجود هل وضع اولا للادراك والوجدان ثم نقل ثانيا الى حصول الشيء في نفسه او لامر فيه بالعكس او وضعا معا فنقول هذا البحث لفظي والاقرب هو الاول لانه لولا شعور الانسان بذلك الشيء لما عرف حصوله في نفسه فلما كان الامر كذلك وجب ان يكون وضع اللفظ بمعنى الشعور والادراك سابقا على وضعه لحصول الشيء في نفسه ولثبوته في نفسه اذا عرفت هذه المقدمة فنقول اطلاق لفظ الموجود على الله تعالى يكون على وجهين احدهما كونه معلوما مشعورا به والثاني كونه في نفسه ثابتا متحققا اما فبحسب المعنى الاول فقد جاء في القرآن قال الله تعالى ووجدوا ما عملوا حاضرا ولفظ الوجود هاهنا بمعنى الوجدان والعرفان واما بالمعنى الثاني فهو غير موجود في القرآن والتحقيق اذ لو كان عدما محضا لما كان الامر كذلك فنقول هذا ضعيف من وجهين الاول انه لا يلزم حصول الوجود بمعنى الوجدان والمعرفة وحصول الوجود بمعنى الثبوت لما ثبت ان المعدوم قد يكون معلوما والثاني انا بينا ان هذا البحث ليس الا في اللفظ ولا يلزم من حصول الاسم بحسب معنى اخر ثم نقول ثبت اجماع المسلمين في اطلاق هذا الاسم فوجب القول به فان قالوا الستم قلتم ان اسماء الله وجب كونه دالا على المدح والثناء ولفظ الوجود لا يفيد ذلك قلنا قولنا عن هذا الدليل بدلالة الاجتماع وايضا فدلالة لفظ الوجود اكثر من دلالة لفظ الشيء عليه وبيانه من وجوه الاول ان عند قوم يقع لفظ الشيء على المعدوم كما يقع على المعدوم البتة فكان اشعار هذا اللفظ بالمدح اولى الثاني ان لفظ بمعنى المعلوم يفيد صفة المدح والثناء لانه يفيد ان سبب كثرة دلائل وجوده والهيته صار كانه معلوم لكل احد موجود عند كل احد واجب الاقدار به عند كل عقل فهذا اللفظ افاد المدح والثناء من هذا الوجه فظهر الفرق بينه وبين لفظ الشيء **المسئلة الثالثة** في الذات روى عبد الله الانصاري الهروي في الكتب الذي سماه بالفاروق اخبارا تدل على هذا اللفظ احدها عن عائشة رضي الله عنها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال من اعظم الناس اجرا الوزير الصالح من امير يطيعه في ذات الله وثانيها عن ابي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان ابرهيم عليه السلام لم يكذب الا في ثلاث ثنتين في ذات الله تعالى وثالثها عن كعب بن عجرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تسبوا عليا فانه كان محشوشا في ذات الله تعالى ورابعها عن ابي ذر رضي الله عنه انه قال سالت رسول الله صلى الله عليه وسلم اي الجهاد افضل قال ان تجاهد نفسك وهواك في ذات الله وخامسها عن النعمان عن النبي صلى الله عليه وسلم ان للشيطان مصايد ونخوخا منها البطر بانعم الله تعالى والفخر بعطاء الله تعالى والكبر على عباد الله تعالى واتباع الهوى في غير ذات الله واقول ان كل شيء حصل له امر من الامور فان كان اللفظ الدال على الشيء يذكر اصل ذلك الامر وان كان مؤنثا قيل انها ذات ذلك الامر بهذه اللفظة وضعت لافادة هذه النسبة والدلالة على ثبوت هذه الاضافة اذا عرفت هذا فنقول انه من المحال ثبت هذه الصفة لصفة ثانية وتلك الصفة الثانية تثبت لصفة ثالثة وهكذا الى غير النهاية بل لا بد وان ينتهي الى حقيقة قائمة بنفسها فلهذا جعلوا لفظ الذات اسما للحقيقة القائمة بنفسها وجعلوا اللفظ كاللفظة المفردة الدالة على هذه الحقيقة ولما كان الحق سبحانه قيوما في ذاته كان اطلاق اسم الذات عليه حقا وصدقا واما الاخبار التي رويناه على الانصاري الهروي فان شيء منها لا يدل على هذا المعنى لانه ليس المراد من لفظ الذات فيها حقيقة الله تعالى وماهيته وانما المراد منه طلب رضوان الله الا ترى انه قال لم يكذب ابرهيم الا في ثلاث ثنتين في ذات الله تعالى اي في طلب مرضات الله تعالى وهكذا الكلام في سائر الاخبار والله تعالى اعلم **المسئلة الرابعة** في لفظ النفس وهذا اللفظ وارد في القرآن قال الله تعالى تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك وقال تعالى ويحذركم الله نفسه وعن عائشة رضي الله عنها قالت كنت قائمة الى جنب رسول الله صلى الله عليه وسلم ففقدته فطلبته فوقعت يداي على قدميه وهو ساجد وهو يقول اللهم اني اعوذ برضاك من سخطك واعوذ بمعافاتك من عقوبتك واعوذ بك منك لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك وعن ابي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم يقول الله تعالى انا مع عبدي حيث يذكرني فان ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي وان ذكرني في ملاء ذكرته في ملاء خير من ملائه وان تقرب مني شبرا تقربت منه ذراعا وان تقرب مني ذراعا وان جاءني يمشي جئته اهرول والخبر الثالث عن ابي صالح عن ابي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس احد احب اليه المدح من الله ومن اجل ذلك انزل الكتاب وارسل الرسل الخبر الخامس عن عائشة رضي الله عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم قال علمها هذا التسبيح سبحان الله وبحمده عدد خلقه ومداد كلماته ورضا نفسه وزنة عرشه الخبر السادس روى ابو ذر رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم عن الله سبحانه وتعالى انه قال اني حرمت الظلم وجعلته بينكم محرما فلا تظالموا وتمام الخبر مشهور الخبر السابع عن ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم قرا ذات يوم على المنبر وما قدروا الله حق قدره ثم اخذ يمجد الله نفسه انا الجبار انا المتكبر انا العزيز انا الكريم فرجف لرسول الله صلى الله عليه وسلم المنبر حتى خفنا سقوطه الخبر الثامن عن ابي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال التقى ادم وموسى فقال له موسى انت الذي اشقيت الناس حتى اخرجتهم من الجنة قال ادم انت الذي اصطفاك الله تعالى لرسالته واصطفاك لنفسه وانزل عليك التوراة فهل وجدته كتب علي قبل ان يخلقني قال نعم فحج ادم موسى ثلاث مرات الخبر التاسع عن جابر رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم هذا دين ارتضيته لنفسي ولن يصلحه الا السخاء وحسن الخلق

فاكرموه بهما الخبر العاشر عن انس بن مالك رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال يروي عن ربه عز وجل يقول من اهان لي وليا فقد بارزني بالحرب فما ابالي باي واد اللدنيا اصله واقذته في جهنم وما تردد تني في شيء انا فاعله كتردد ي عن قبض عبدي المؤمن يكره الموت وانا بد له منه واكره مسائته الخبر الحادي عشر عن عبد الله رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ما قال عبد قط اذا اصابه هم او حزن اللهم اني عبدك وابن عبدك وابن امتك ناصيتي بيدك ماض في حكمك عدل في قضاؤك اسالك بكل اسم هو لك سميت به نفسك وانزلته في كتابك او علمته احدا من خلقك او استاثرت به في علم الغيب عندك ان تجعل القران ربيع قلبي ونور صدري وجلاء حزني وذهاب همي الا اذهب الله همه وابدله مكان حزنه فرحا الخبر الثاني عشر عن ابي سعيد الخدري رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله بعثني رحمة للعالمين وان اكسر المعازف والاصنام واقسم ربي على نفسه ان لا يشرب عبد خمرا لم يتب الى الله منه الا سقاه الله من طينة الخبال قال قلت يا رسول الله وما طينة الخبال قال صديد جهنم واعلم ان الله منزه عن ان يشرب عبد خمرا لم يتب الى الله منه الا سقاه الله من طينة الخبال قال قلت يا رسول الله وما طينة الخبال قال صديد جهنم واعلم ان النفس عبارة عن ذات الشيء وحقيقته وهويته ولبس عبارة عن الجسم المركب من الاجزاء لان كل جزء جسم مركب وكل مركب ممكن ومحدث وذلك على الله تعالى محال فوجب حمل لفظ النفس على ما ذكرناه **المسئلة الخامسة** في لفظ التخصص عن سعد بن عبادة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تخص احب اليه من الله من اجل غيرته حرم الفواحش ما ظهر منها وما بطن ولا تخص احب اليه من العذر من الله تعالى ومن اجل ذلك بعث الى سبلين مبشرين ومنذرين ولا تخص احب اليه من المدح من الله تعالى واعلم انه لا يمكن ان يكون المراد من التخصص الجسم الذي له تخصص وتحيز بل المراد منه الذات المخصوصة والحقيقة المعينة في نفسها تعينا يمتاز عن غيره **المسئلة السادسة** في انه هل يجوز اطلاق لفظ النور على الله تعالى لا شك ان الله تعالى هو نور السموات والارض واما الاخبار فروى انه قيل لعبد الله بن عمر بن العاص انك تقول التقي من يتقي بطن امه فقال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى خلق الخلق في ظلمة ثم القى عليهم من نوره فمن اصابه من ذلك النور اهتدى ومن اخطاه ضل فلذلك اقول جف القلم على علم الله واعلم ان القول بان الله تعالى هو هذا النور او من جنسه قول باطل ويدل عليه وجوه الاول ان النور اما ان يكون جسما او كيفية جسم والجسم محدث فيجب ان يكون الله تعالى محدثا الثاني ان النور يجانسه الظلمة والله منزه عن ان يكون له ضد الثالث ان النور يزول ويحصل له افول والله تعالى منزه عن الافول والزوال ما تاوله تعالى الله نور السموات والارض فجوابه ان هذه الايات من المتشابهات والدليل عليه ما ذكرناه من الدلايل العقلية وايضا انه تعالى قال عقيب هذه الاية مثل نوره فاضاف النور الى نفسه اضافة الملك الى مالك وهذا يدل على انه في ذاته ليس بنور بل هو خالق النور بقي ان يقال المقتضي لحسن الاطلاق لفظ النور عليه فنقول فيه وجوه الاول قرا بعضهم الله نور السموات والارض وعلى هذه القراءة فالشبهة زايلة الثاني انه سبحانه انه نور الانوار ومبدعها وخالقها فلهذا التاويل حسن اطلاق لفظ النور عليه والثالث ان حكمته حصلت مصالح العالم فانتظمت بها امات الدنيا والاخرة ومن كان ناظما في المصالح وساعيا في الخيرات فقد لبسي بالنور يقال فلان نور هذه البلدة اذا كان موصوفا بالصفة للذكورة والرابع انه هو الذي تفضل على عباده بالايمان والهداية والمعرفة وهذه الصفات من جنس الانوار ويدل عليه القران العظيم والاخبار يقوله تعالى في اخر الاية نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء واما الاخبار فكثيرة اخبر الاول ما روى ابو امامة الباهلي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله تعالى الخبر الثاني عن انس عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال هل تدرون اي الناس اكيس قالوا الله ورسوله اعلم قال اكثرهم للموت ذكرا واحسنهم له استعدادا قالوا يا رسول الله هل لذلك من علامة قال نعم التجافي عن دار الغرور والانابة الى دار الخلود فاذا دخل النور القلب انفسح وانشرح للاستعداد قبل نزول الموت الخبر الثالث عن ابن مسعود قال قال النبي صلى الله عليه وسلم قوله تعالى افمن شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه قيل يا رسول الله كيف يشرح صدره قال اذا دخل النور القلب انشرح وانفسح فقلت ما علامة ذلك يا رسول الله قال الانابة الى دار الخلود والتجافي عن دار الغرور والتاهب للموت قبل نزول الموت الخبر الرابع عن انس قال بينما رسول الله صلى الله عليه وسلم يمشي اذ طرفني اذ لقيه حارثة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم كيف اصبحت يا حارثة قال اصبحت والله مؤمنا حقا قال عليه السلام انظر ما تقول فان لكل حق حقيقة فما حقيقة ايمانك قال عزفت نفسي عن الدنيا واسهرت ليلي واظمات نهاري وكاني انظر الى عرش ربي بارزا وكاني انظر الى اهل الجنة يتزاورون واهل النار يتعاوون قال عليه السلام عرفت فالزم ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من سره ان ينظر الى رجل نور الله الايمان في قلبه فلينظر الى هذا قال يا رسول الله ادع الله لي بالشهادة فدعا له فتوفي بعد ذلك يا جبل الله اركبي فكان اول فارس ركب فاستشهد الخبر الخامس عن ابن عباس رضي الله عنه قال بينما جبريل عليه السلام جالس عند النبي صلى الله عليه وسلم اذ سمع صوتا من فوقه فرفع راسه الى السماء ان هذا الباب من السماء وما فتح قط فنزل منه ملك وقال يا محمد ابشر بنورين لم يؤتهما احد قبلك فاتحة الكتاب وخواتيم سورة البقرة الخبر السادس عن علي بن ابي طالب رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لسلمان يا سلمان انا نور الله الذي اتم به النور وانت نور مني وانا نور منك وانت نور الله الذي اتم به النور الخبر السابع عن ابي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لسلمان يا سلمان انا نور الله الذي اتم به النور وانت نور مني وانا نور منك وانت نور الله الذي اتم به النور الخبر الثامن عن ابي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لسلمان يا سلمان انا نور الله الذي اتم به النور وانت نور مني وانا نور منك وانت نور الله الذي اتم به النور الخبر التاسع عن ابي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لسلمان يا سلمان انا نور الله الذي اتم به النور وانت نور مني وانا نور منك وانت نور الله الذي اتم به النور الخبر العاشر عن انس رضي الله عنه انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله عز وجل يقول نوري هداي ولا اله الا الله كلمتي فمن قالها دخلة جنتي ومن دخلة جنتي فقد امن الخبر الحادي عشر عن هشام بن

عروة عن ابيه عن عائشة رضي الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم كان يدعو اعوذ بكلمات الله التامة وسنون الذي ما استعاذ منه الا رجز ولضات به الظلمات من زوال نعمتك ومن تحول عافيتك وفجاءة نقمتك ومن درك الشقاء وشر ما سبق الخبر الثاني عشر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يقول اللهم اجعل في قلبي نورا وفي سمعي نورا وفي بصري نورا والحديث مشهور **المسألة السابعة** في لفظ الصورة وفيه اخبار الخبر الاول عن ابي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله تعالى خلق ادم على صورته وعن ابن عمر رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تقبحوا الوجه فان الله تعالى خلق ادم على صورة الرحمان قال اسحاق بن راهويه صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى خلق ادم على صورة الرحمان والخبر الثاني عن معاذ بن جبل رضي الله عنه قال صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات غداة فقال له وابل ما رايتك اسفر وجهك مثل الغداة قال ما ابالي وقد تبدى لربي بالحسن صورة فقال فيم يختصم الملاء الاعلى يا محمد فقلت انت اعلم اي رب فوضع كفه بين كتفي فوجدت بردها بين ثديي فعلمت ما في السموات والارض واعلم ان العلماء ذكروا في تاويل هذه الاخبار وجوها الاول ان قوله ان الله تعالى خلق ادم على صورته الضمير عائد على المضروب يعني ان الله على صورة ذلك المضروب فوجب الاحتراز عن تقبيح وجه الله تعالى والمضروب الثاني ان المراد ان الله تعالى خلق ادم على صورته التي كان في اخر امره الثالث المراد من الصورة الصفة يقال صورة هذا الامر كذا اي صفته فقوله خلق الله ادم على صورة الرحمان اي خلقه على صفته في كونه خليفة له في ارضه منصرفا في جميع الاجسام الارضية كما انه تعالى نافذ القدرة في جميع العالم **المسألة الثامنة** الفلاسفة قد يطلقون لفظ الجوهر على الله تعالى وكذلك النصارى والمتكلمون يمتنعون منه اما الفلاسفة فقالوا المراد من الجوهر الذات المستغنية عن المحل الموضوع والله تعالى كذلك فوجب ان يكون جوهرا وايضا الجوهر هو العاقل والمعقول لذاته من الجوهر وهو ظهور وجوده والحق سبحانه وتعالى اظهر من كل ظاهر بحسب الدلايل على وجوده فكان اولى الاشياء بالجوهرية هو واما المتكلمون فقالوا اجمع المسلمون على الامتناع من هذا اللفظ فوجب الامتناع منه **المسألة التاسعة** اطلق اكثر الكرامية لفظ الجسم على الله تعالى قالوا اريد بكونه مركبا مولفا من الاعضاء والمتاريد به كونه موجودا قايما بالنفس غنيا عن المحل واما سائر الفرق فقد اطلقوا على اكثر هذا الاسم ولسائر الكرامية مقامات المقام الاول انا لا نسلم انه اريد بكونه معنى عن الطول والعرض والعمق وكيف لا يقول ذلك وانهم يقولون انه تعالى فوق العرش ولا يقولون انه في الصغر مثل الجوهر الفرد والجزء الذي لا يتجزى بل يقولون انه اعظم من العرش ولا يقولون انه في الصغر وكل ما كان كذلك كانت ذاته ممتدة من احد جانبي العرش الى جانبه اخر فكان طويلا عريضا عميقا فكان جسما بمعنى طويلا عريضا عميقا فثبت ان قولهم انا اردنا بقولنا جسما معنى عن هذا المعنى كذب محض وتزوير صرف المقام الثاني ان يقول لفظ الجسم لفظ يوهم معنا باطلا وليس في القرآن والاحاديث ما يدل على ورود فوجب الامتناع منه لاسيما والمتكلمون قالوا لفظ الجسم يفيد كثرة الاجزاء حسب الطول والعرض والعمق فوجب ان يكون لفظ الجسم يفيد كثرة الاجزاء اصل هذا المعنى **المسألة العاشرة** في اطلاق لفظ الاسنة على الله تعالى اعلم ان هذه اللفظة تستعملها الفلاسفة كثيرا ونشرحه بحسب اصل اللغة اعلم ان لفظ ان في لغة العرب تفيد التاكيد والقوة في الوجود ولما كان الحق سبحانه واجب الوجود لذاته وكان واجب الوجود اكمل الموجودات في كمال الوجود لاجرم اطلقت الفلاسفة لهذا التاويل لفظة الاسنة عليه **المسألة الحادية عشرة** في لفظ الماهية اعلم ان لفظ الماهية ليس لفظا مفردا بحسب اصل اللغة بل الرجل اذا اراد ان يسال عن حقيقة من الحقايق فانه يقول ما تلك الحقيقة وما هي فكان النبي صلى الله عليه وسلم يقول اريد الاشياء كما هي فلما كثر السوال عن معرفة الحقايق جعلوا المجموع قولنا ماهي كاللفظة المفردة ووضعوا هذه اللفظة بازاء الحقيقة فقالوا ماهية الشيء اي حقيقته المخصوصة وذاته المخصوصة **المسألة الثانية عشرة** في اطلاق لفظ الحق اعلم ان لفظ الحق ان اطلق على ذات الشيء كان المراد موجودا حقيقيا في نفسه والدليل عليه ان الحق مقابل بالباطل والباطل هو المعدوم قال لبيد الا كل شيء ما خلا الله باطل وكل نعيم لا محالة زايل فلما كان مقابل الحق هو المعدوم ووجب ان يكون الحق هو الموجود واما ان اطلق لفظ الحق على الاعتقاد كان المراد ان ذلك الاخبار صدق مطابق لانه اذا كان كذلك كان ذلك واجب التقرير واجب الابقاء اذا ثبت هذا فنقول ان الله هو المستحق لاسم الحق اما بحسب ذاته فلانه هو الوجود الذي يمتنع عدمه وزواله واما بحسب الاعتقاد فان اعتقاد وجوده ووجوبه هو الاعتقاد الصواب المطابق الذي لا يتغير عن هذه الصفات واما بحسب الاخبار والذكر فلان هذا الخبر الحق الاخبار بكونه صدقا واجب التقرير فثبت انه تعالى هو الحق بحسب جميع الاعتبارات والمفهومات والله الموفق الهادي **القسم الثاني من الباب** الاسماء الدالة على كيفية الوجود اعلم ان الكلام في هذا الباب يجب ان يكون مسوقا بمقدمات عقليه المقدمة الاولى اعلم ان كونه تعالى ازليا ابديا لا يوجب القول بوجود زمان لا اول له وذلك لانا نقول كون الشيء دائم الوجود في ذاته اما ان يتوقف على حصوله في زمان او لا يتوقف عليه فان توقف عليه فهو المقصود وان لم يتوقف عليه فالتقدير يكون تعالى ازليا ابديا من غير حاجة الى القول بوجود زمان اخر واما ان يتوقف عليه فنقول ذلك الزمان اما ان يكون ازليا او لا يكون فان كان ذلك الزمان ازليا فالتقدير هو ان كونه ازليا لا يتقرر الا بحسب زمان اخر فحينئذ يلزم افتقار الزمان الاول الى زمان اخر فيلزم التسلسل واما ان قلنا ان ذلك الزمان ليس ازليا فحينئذ قد كان الله الازلي موجودا قبل ذلك الزمان وذلك يدل على ان الدوام لا الى وجود زمان اخر ازليا لا يتقرر الا بحسب زمان اخر وهو المطلوب فثبت ان كونه سبحانه ازليا لا يوجب الاعتراف بكون الزمان ازليا المقدمة الثانية ان الشيء كلما كان ازليا كان باقيا لكن يلزم من كون الشيء باقيا كونه ازليا ولفظ الباقي ورد في القرآن قال تعالى ويبقى وجه ربك وايضا قال تعالى هو الاول والاخر والظاهر وايضا قال تعالى كل شيء هالك الا وجهه والذي لا يصير هالكا يكون باقيا لا محالة وقوله تعالى هو الاول والاخر يجعله اولا لكل ما

ما سواه وما كان اولا لكل ما سواه امتنع ان يكون له اول اذ لو كان له اول لامتنع كونه اولا لاول نفسه ولو كان اخرا لكل ما سواه امتنع ان يكون له اول واخر
فهذا اللفظ يدل على كونه تعالى ازليا لا اول له ابديا لا اخر له ه المقدمة الثالثة لو كان صانع العالم محدثا لافتقر الى صانع اخر ولزم التسلسل
وهو محال فهو قديم واذا ثبت انه قديم امتنع زواله لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه اذا ثبت هذه المقدمات فلنشرع في تفسير الاسما الاسم
الاول القديم واعلم ان هذا اللفظ يفيد في اصل اللغة طول المدة وهي الاولية يقال دار قديم وبناء قديم اذا طالت مدته قال الله تعالى حتى اذا عاد
كالعرجون القديم وقال انك لفي ضلالك القديم الاسم الثاني الازلي وهذا اللفظ يفيد الاسباب الى الازل فهذا يوهم ان الازل شي حصل
ذات الله فيه وهو باطل اذ لو كان الامر كذلك لكانت ذات الله مفتقرة الى ذلك الشي ومحتاجة اليه وهو محال بل المراد وجود لا تاول له البتة الاسم
الثالث قولنا لا اول له وهذا اللفظ صريح في المقصود واختلف في ان قولنا لا اول له صفة ثبوتية او عدمية قال بعضهم ان قولنا لا اول له اشارة
الى نفي العدم السابق ونفي النفي اثبات فقولنا لا اول له وان كان بحسب اللفظ عدميا الا انه في الحقيقة ثبوت وقال اخرون انه مفهوم عدمي لانه نفي لكون الشي
مسبوقا بالعدم وفرق بين العدم وبين كونه مسبوقا بالعدم فكونه مسبوقا بالعدم كيفية ثبوتية فقولنا لا اول له عدم لتلك الكيفية الثبوتية فكان قولنا لا اول
له مفهوما عدميا واجاب الاولون عنه بان كونه مسبوقا بالعدم لو كان كيفية وجودية زايدة على الكيفية لكانت تلك الكيفية الزايدة حادثة فكانت
مسبوقة بالعدم فكان كونها كذلك صفة اخرى ولزم التسلسل وهو محال الاسم الرابع الابدي وهو يفيد الدوام بحسب الزمان المستقبل الاسم
الخامس السرمدي واشتقاق هذه اللفظة من السرد وهو التوالي والتعاقب قال عليه السلام في صفة الاشهر الحرم واحد فرد وثلاثة سرد اي متعاقبة
ولما كان الزمان انما يبقى بسبب تعاقب اجزايه وتلاحق ابعاضه وكان ذلك التعاقب والتلاحق مسمى بالسرد ادخلوا عليه الميم الزايدة ليفيد المبالغة في ذلك
المعنى اذا عرفت هذا فنقول الاصل في لفظ السرمد لا يقع الا على الشي الذي يحدث اجزاوه بعضها عقيب البعض ولما كان هذا المعنى في حق الله تعالى محالا
كان اطلاق لفظ السرمد عليه مجازا فان ورد في الكتاب والسنة اطلقنا والا فلا الاسم السادس المستمر وهذا بنا الاستفعال واصله المرور
والذهاب ولما كان بقا الزمان بسبب مرور اجزايه بعضها عقيب البعض لا جرم اطلقوا عليه المستمر الا ان هذا انما يصدق في حق الزمان اما في حق الله فهو محال
لانه باق بحسب ذاته المعينة لا بسبب تلاحق اجزايه وابعاضه الاسم السابع الممتد وسميت المدة مدة لانها تمتد بحسب تلاحق اجزايها وتعاقب
ابعاضها فيكون قولنا في الشي انه امتد وجوده انما يصح في حق الزمان والزمانية اما في حق الله تعالى فعلى المجاز الاسم الثامن لفظ الباقي قال
تعالى ويبقى وجه ربك واعلم ان كلما كان ازليا باقيا ولا ينعكس فقد يكون باقيا ولا يكون ازليا ولا ابديا كما في الاجسام والاعراض الباقية ومن الناس من قال لفظ
الباقي يفيد الدوام وعلى هذا لا يصح وصف الاجسام به وليس الامر كذلك لاطباق اهل العرف على قول بعضهم لبعض ابقاك الله الاسم التاسع الدايم
قال الله تعالى اكلها دايم ولما كان احق الاشيا بالدوام هو الله كان الدايم هو الله الاسم العاشر واجب الوجود لذاته ومعناه ان ماهيته وحقيقته هي
الموجبة لوجوده وكلما كان كذلك فانه ممتنع العدم والفنا واعلم ان كلما كان واجب الوجود لذاته وجب ان يكون قديما ازليا ولا ينعكس فليس كلما كان قديما ازليا
كان واجب الوجود لذاته لانه لا يبعد ان يكون الشي معللا بعلة ازلية ابدية فحينئذ يحصل كونه ازليا ابديا بسبب كون علته كذلك فهذا الشي يكون ازليا
مع انه لا يكون واجب الوجود لذاته وقوله بالفارسية خداي معناه انه واجب الوجود لذاته لان قوله خداي كلمة مركبة من لفظين في الفارسية احدهما
قولنا خود ومعناه ذات الشي ونفسه وحقيقته والثانية قولنا اي ومعناه جا فقولنا خداي معناه انه بنفسه جا وهو اشارة الى انه بنفسه وذاته جا الى الوجود
لا بغيره وعلى هذا الوجه فيصير تفسير قولهم خداي انه لذاته كان موجودا الاسم الحادي عشر الكاين واعلم ان هذا اللفظ كثير الورود في القران
بحسب صفات الله تعالى قال الله تعالى وكان الله على كل شي مقتدرا وقال ان الله كان عليما حكيما واما ورود هذا اللفظ بحسب ذات
الله تعالى فهو غير وارد في القران لكنه جا وروده في الحديث بعض الاحاديث روي في الادعية المأثورة عن النبي عليه السلام يا كاينا قبل كل كون
ويا حاضرا مع كل كون يا باقيا بعد انقضا كل كون لفظ يقرب معناه ما ذكرناه او يناسبه من بعض الوجوه اعلم ان هاهنا بحثا لطيفا نحويا وذلك
ان النحويين اطبقوا على ان لفظ كان على قسمين احدهما الذي يكون تاما وهو بمعنى حدث ووجد وحصل قال الله تعالى كنتم خير امة كقوله تعالى
وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة ومرفوعها فاعل والثاني الذي يكون ناقصا كقولك كان الله عليما فان لفظ كان بهذا التفسير لا بد له من مرفوع
ومنصوب واتفقوا على ان كان على كلي التقديرين فعل الا انهم قالوا انه على الوجه الاول فعل تام وعلى الثاني فعل ناقص فقلت للقوم لو كانت هذه اللفظة
فعلا لكان دالا على حصول حدث في زمان معين ولو كان كذلك لكنا اذا اسندناه الى اسم واحد لكان حينئذ قد دل على حصول حدث لذلك الشي
وحينئذ يتم الكلام فكان يجب ان يستغني عن ذكر المنصوب وعلى هذا التقدير يصير فعلا تاما فثبت ان هذا القول وهو كون هذه الكلمة ناقصة
فعل يوجب كونها تامة غير ناقصة وما افضى ثبوته الى عدمه كان باطلا فكان القول بان هذه الكلمة ناقصة كلاما باطلا ولما اوردت
هذا السوال عليهم بقي الاذكيا من النحويين والعقلا منهم متحيرين فيه زمانا طويلا وما افلحوا في الجواب ثم لما تاملت فيه وجدت الجواب الحقيقي الذي
يزيل الشبهة وتقريره ان يقول لفظة كان لا تفيد الا الحدوث والحصول والوجود الا ان هذا يدل على قسمين منه ما يفيد حدوث الشي في نفسه
ومنه ما يفيد حدوث موصوفية شي اخر اما القسم الاول فان لفظ كان يتم باسناده الى ذلك الشي الواحد لانه يفيد ان ذلك الشي حدث وحصل واما
القسم الثاني فانه لا يتم فايدته الا بذكر الاسمين لانه اذا ذكر ذلك كان معناه حصول موصوفية زيد بالعلم ولا يمكن ذكر موصوفية هذا بذاك الا عند
ذكرهما جميعا ولا جرم لا يتم المقصود الا بذكرهما فقولنا كان زيد عالما معناه انه حدث وحصل موصوفية زيد بالعلم فثبت بما ذكرنا ان لفظ الكون يفيد
الحصول والوجود فقط الا انه في القسم الاول يكفيه اسناده الى اسم واحد وفي القسم الثاني لا بد من ذكر الاسمين فهذا من اللطايف النفيسة في علم

النحو

النحو اذا عرفت هذا فنقول فعلى هذا لا فرق بين الكاين والموجود فوجب جواز اطلاقه على الله تعالى **القسم الثالث**
في اقسام الصفات الحقيقية التي تكون مغايرة للوجود ولكيفيات الوجود اعلم ان هذا البحث مبني على انه يجوز قيام هذه الصفات بذات
الله تعالى والفلاسفة والمعتزلة ينكرونه اشد الانكار ويحتجون عليه بوجوه الاول ان تلك الصفة اما ان تكون واجبة لذاتها او ممكنة
لذاتها والقسمان باطلان فيبطل القول بالصفات انما قلنا انه يمتنع كونها واجبة لذاتها لوجهين الاول انه يثبت في الحكمة ان واجب
الوجود لذاته لا يكون الا واحدا والثاني ان الواجب لذاته هو الذي يكون غنيا عما سواه والصفة التي تكون مفتقرة الى الموصوف
فالجمع بين الوجوب الذاتي وبين كونه صفة للغير محال وانما قلنا انه لا يجوز ان يكون ممكنا لذاته لوجهين الاول ان الممكن لذاته لا بد له
من سبب وسببه لا يجوز ان يكون غير ذات الله تعالى لان تلك الصفات لما امتنع خلوها عن تلك الصفة وتلك الصفة مفتقرة الى الغير لزم
كون تلك الذات مفتقرة الى الغير وما كان كذلك كان ممكنا لذاته فيلزم ان يكون الواجب لذاته ممكنا لذاته وهو محال ولا يجوز ان يكون هو
ذات الله تعالى لانها قابلة لتلك الصفة ولو كانت موثرة فيها لزم كون الشيء الواحد بالنسبة الى الشيء الواحد فاعلا وقابلا معا وهو محال لما ثبت
ان الشيء الواحد لا يصدر عنه الا اثر واحد والفعل والقبول اثران مختصران الثاني ان الاثر مفتقر الى الموثر فافتقاره اليه اما ان يكون
بعد حدوثه او حال حدوثه او حال عدمه والاول باطل والا لكان تاثير ذلك الموثر في ايجاده يقتضي ان يكون كلما كان الشيء اثرا لغيره كان حادثا
فوجب ان يكون يقال الشيء الذي لا يكون حادثا فانه لا يكون اثرا لغيره فثبت ان القول بالصفات باطل الحجة الثانية على نفي الصفات
قالوا ان تلك الصفات اما ان تكون قديمة او حادثة والاول باطل لان القدم صفة ثبوتية على ما بيناه فلو كانت الصفات قديمة لكانت لذات
مساوية للصفات في القدم ويكون كل واحد منهما مخالفا للاخر بخصوص ماهيته المعينة وما به المشاركة غير ما به المخالفة فيكون كل واحد من
تلك الاشياء القديمة مركبة من جزئين ثم نقول ويجب ان يكون كل واحد من هذين الجزئين قديما لان جزء ماهية القديم يجب ان يكون قديما
وحينئذ نقول ذلك الجزءان يتشاركان في القدم ويختلفان في الخصوصية فيلزم كل واحد منهما مركبا من جزئين اخرين وذلك محال لانه يلزم
ان يكون حقيقة الذات وحقيقة كل واحدة من تلك الصفات مركبة من اجزاء غير متناهية وذلك محال وانما قلنا انه يمتنع كون تلك الصفات حادثة
لوجوه الاول ان قيام الحوادث بذات الله تعالى محال لان تلك الذات كانت كافية في وجود تلك الصفة او عدمها لزم دوام وجود تلك الصفة
او عدمها وذلك الوجود والعدم يكونان موقوفين على شيء منفصل والموقوف على الموقوف غير موقوف على الغير والموقوف على الغير ممكن لذاته ينتج ان
الواجب لذاته ممكن لذاته وهو محال الثاني ان ذاته لو كانت قابلة للحوادث لكانت قابلية تلك الحوادث من لوازم ذاته فحينئذ يلزم كون تلك
القابلية ازلية لان قابلية الحوادث مشروط بامكان وجود الحوادث وامكان وجود الحوادث في الازل محال فكان وجود قابليتها في الازل
محالا الثالث ان تلك الصفات لما كانت حادثة كان الاله الموصوف بصفات الالهية موجودا قبل حدوث هذه الصفات فحينئذ تكون
هذه الصفات مستغنى عنها في ثبوت الالهية فوجب نفيها فثبت ان تلك الصفات اما ان تكون حادثة او قديمة وثبت فسادهما فوجب
امتناع وجود الصفة الحجة الثالثة ان تلك الصفات اما ان تكون بحيث تتم الالوهية بدونها او لا تتم فان كان الاول كان وجودها
فضلا زايدا فوجب نفيها وان كان الثاني كان الاله مفتقرا في تحصيل صفة الالهية الى شيء اخر والمحتاج لا يكون الها الحجة الرابعة ذاته
سبحانه وتعالى اما ان يكون كاملا في جميع الصفات المعتبرة في المدايح والكمالات واما ان لا يكون فان كان الاول فلا حاجة الى هذه الصفات فان
كان الثاني كانت تلك الذات ناقصة في ذاتها مستكملة بغيرها وهذه الذات لا تليق بصفات الالهية الحجة الخامسة لما كان الاله هو مجموع
الذات والصفات فحينئذ يكون الاله مجزا مبعضا منقسما وذلك بعيد عن العقل لان كل مركب ممكن لا واجب الحجة السادسة ان الله تعالى
كفر النصارى في التثليث فاما ان يكون لانهم قالوا باثبات ذوات ثلاثة او لانهم قالوا بالذات مع الصفات والاول لا يقوله النصارى فيمتنع ان
يقال ان الله كفرهم بسبب مقالة هم لا يقولون بها فبقي الثاني وذلك يوجب ان يكون القول بالصفات كفرا فهذه الوجوه تمسك بها نفاة الصفات
واذا كان الامر كذلك فعلى هذا التقدير يمتنع ان يحصل الله تعالى اسم بسبب قيام الصفات الحقيقية **المسئلة الثانية**
في دلايل مثبتي القول بالصفات اعلم انه ثبت ان اله العالم يجب ان يكون عالما قديرا حيا فنقول يمتنع ان يكون علمه وقدرته نفس تلك
الذات ويدل عليه وجوه الاول انا ندرك تفرقة بديهية بين قولنا ذات الله ذات وبين قولنا ذات الله عالمة قادرة وذلك يدل على ان كونه
عالما قادرا ليس نفس تلك الذات الثاني انه يمكن ان يعقل ان العلم موجود مع الذهول عن كونه قادرا وذلك يدل على ان الذات موجودة مع الجهل
بكونه عالما ويمكن ان يكون العلم حاصلا بكونه عالما قادرا ليس نفس تلك الذات الثالث كونه عالما عام التعلق بالنسبة الى الواجب والممتنع
والممكن وكونه قادرا ليس عام التعلق بالنسبة الى الاقسام الثلاثة بل هو مختص بالجايز فقط ولولا الفرق بين العلم والقدرة والا لما كان كذلك الرابع
ان كونه تعالى قادرا في وجود المقدور وكونه عالما لا يوثر ولولا المغايرة والا لما كان كذلك الخامس ان قولنا موجود يناقضه قولنا ليس بموجود
ولا يناقضه قولنا ليس بعالم وذلك يدل على ان المنفي بقولنا ليس بموجود مغاير للمنفي بقولنا ليس بعالم وكذا القول في كونه قادرا فهذه دلايل
واضحة على انه لا بد من الاقرار بوجود الصفات لله تعالى الا انه بقي ان يقال لم لا يجوز ان تكون هذه الصفات صفات نسبية اضافية
فالمعنى من كونه قادرا كونه بحيث يصح منه الايجاد وتلك الصحة معللة بذاته وكونه عالما معناه الشعور والادراك وذلك حالة نسبية اضافية
وتلك النسبة الحاصلة معللة بذاته المخصوصة وهذا تمام الكلام في هذا الباب **المسئلة الثالثة** اذا قلنا باثبات

الصفات الحقيقية فنقول الصفة الحقيقية اما ان تكون صفة يلزمها حصول النسبة والاضافة وهي مثل العلم والقدرة فان صفة العلم
كونها متعلقة بالمعلوم والقدرة صفة يلزمها صحة تعلقها بالمقدور فهذه الصفات وان كانت حقيقية الا انه يلزمها لوازم من باب النسب
والاضافات اما الصفة الحقيقية العارية عن النسبة والاضافة في حق الله تعالى فليست الا صفة الحياة فلنبحث عن هذه الصفة فنقول
قالت الفلاسفة الحي هو الدراك الفعال الا ان الدراكية صفة نسبية والفعالية ايضا كذلك وحينئذ لا تكون الحياة صفة مغايرة للعلم والقدرة
على هذا القول وقال المتكلمون انها صفة باعتبارها يصح بان يكون عالما قادرا واحتجوا عليه بان الذوات متساوية في الذاتية ومختلفة في هذه الصحة
فلا بد ان تكون تلك الذوات مختلفة في قبول صفة الحياة فوجب ان يكون تصحيحه لاجل صفة زائدة فيقال لهم قد دللنا على ان ذات الله تعالى مخالفة
لسائر الذوات لذاته المخصوصة فسقط بهذا قبول الحياة لصفة اخرى ولزم التسلسل ولا جواب عنه الا بان يقال ان تلك الصحة من لوازم الذات
المخصوصة فاذكروا هذا الكلام في صحة العالمية وقال قوم ان معنى كونه حيا انه لا يمتنع ان يقدر ويعلم فهذه عبارة عن نفي الامتناع لكن الامتناع
عدم فنفيه يكون عدما للعدم فيكون ثبوتا فيقال لهم هذا مسلم لم لا يجوز ان يكون هذا الثبوت هو تلك الذات المخصوصة وان قالوا الدليل
عليه انا نعقل تلك الذات مع الشك في كونها حية مغايرة فوجب ان يكون لها حية مغايرة لتلك الذات فيقال لهم قد دللنا على انا لا نعقل ذات الله تعالى تعقلا
ذاتيا وانما نعقل تلك الذات تعقلا عرضيا وعند هذا يسقط هذا الدليل فهذا تمام الكلام في هذا الباب

المسئلة الرابعة

لفظ الحي وارد في القران قال الله تعالى الله لا اله الا هو الحي القيوم وقال تعالى وعنت الوجوه للحي القيوم وقال تعالى هو الحي لا اله الا هو فادعوه مخلصين
له الدين فان قيل الحي معناه الدراك الفعال او الذي لا يمتنع ان يعلم ويقدر وهذا القدر ليس فيه مدح عظيم فما السبب في ان ذكره الله تعالى في
معرض المدح العظيم والجواب ان التمدح لم يحصل بمجرد كونه حيا بل بمجموع كونه حيا قيوما وذلك لان القيوم هو القائم باصلاح حال كل ما سواه وذلك
لا يتم الا بالعلم التام والقدرة التامة والحي هو الدراك الفعال فقوله الحي يقتضي كونه دراكا فعالا وقوله القيوم يعني انه دراك لجميع الممكنات فعالا
لجميع المحدثات والممكنات فحصل المدح من هذا الوجه

الباب الخامس في الاسماء الدالة على الصفات الاضافية

اعلم ان الكلام في هذا الباب يجب ان يكون مسبوقا بمقدمة عقلية وهي ان التكوين هل هو نفس المكون ام لا قالت المعتزلة والاشعرية
التكوين نفس المكون وقال اخرون انه غيره واحتج النفاة بوجوه الحجة الاولى ان الصفات المسماة بالتكوين اما ان يؤثر على سبيل الصحة او على سبيل
الوجوب فان كان الاول فتلك الصفة هي القدرة لا غير وان كان الثاني لزم كونه تعالى موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار الحجة الثانية ان تلك
الصفة المسماة بالتكوين ان كانت قديمة لزم من قدمها قدم الاثار وان كانت محدثة افتقر تكوينها الى تكوين اخر ولزم التسلسل الحجة الثالثة
ان الصفة المسماة بالقدرة اما ان تكون لها صلاحية التاثير عند حصول سائر الشرائط من العلم والارادة او ليس لها هذه الصلاحية فان كان الاول فحينئذ
تكون القدرة كافية في خروج الاثر من العدم الى الوجود وعلى هذا التقدير فلا حاجة الى اثبات صفة اخرى وان كان الثاني فحينئذ القدرة لا يكون
لها صلاحية التاثير فوجب ان لا تكون القدرة قدرة وذلك يوجب التناقض واحتج مثبتوا هذه الصفة بان القادر على الفعل قد يوجده وقد لا
يوجده الا ترى ان الله قادر على الف شمس وقمر على هذه السماء الا انه ما اوجده وصحة هذا النفي والاثبات يدل على ان المعقول من كونه موجدا مغاير
للمعقول من كونه قادرا ثم نقول كونه موجدا اما ان يكون معناه دخول الاثر في الوجود او يكون امرا زائدا والاول باطل لانا نعلل دخول هذا الاثر
في الوجود بكون الفاعل موجدا له الا ترى انه اذا قيل لم وجد العالم قلنا لاجل ان الله تعالى اوجده فلو كان كون الموجد موجدا له معناه نفس هذا
الاثر لكان تعليل وجود الاثر بالموجودية يقتضي تعليل وجوده بنفسه ولو كان معللا بنفسه لامتنع اسناده الى الغير فثبت ان تفسير الموجدية بوجود الاثر
كلام باطل فوجب ان يكون كون الموجد موجدا امرا مغايرا لكون الفاعل قادرا لوجود الاثر فثبت ان التكوين غير المكون واذا عرفت هذا الاصل فنقول
القائلون بان نفس التكوين نفس المكون قالوا معنى كونه تعالى خالقا رازقا محييا مميتا ضارا نافعا عبارة عن نسبة محضة واضافة مخصوصة وهي تاثير
قدرة الله في حصول هذه الاشياء واما القائلون بان التكوين غير المكون فقالوا معنى كونه خالقا رازقا ليس عبارة عن الصفة الاضافية فقط بل هو عبارة
عن صفة حقيقية موصوفة بصفة اضافية

المسئلة الثانية

اعلم ان الصفات الاضافية على اقسام احدها كونه معلوما مذكورا
مسبحا ممجدا فيقال يا ايها المسبح يا ايها الممدوح عند كل انسان يا ايها المرجوع اليه في كل حين واوان ولما كان هذا النوع من الاضافات بكل لسان وثانيها
كونه فاعلا للافعال صفة اضافية محضة بناء على ان تكوين الاشياء ليس بصفة زائدة اذا عرفت هذا فالمخبر عنه اما ان يكون مجرد كونه موجدا او المخبر عنه
كونه موجدا للنوع الفلاني لاجل الحكمة الفلانية اما القسم الاول وهو اللفظ الدال على مجرد كونه موجدا فها هنا الفاظ تقرب من ان يكون مرادفة مثل
الموجد والمحدث والمكون والمنشئ والمبتدع والمخترع والصانع والخالق والباري فهذه الفاظ عشرة متقاربة ومع ذلك فالفرق حاصل اما الاسم
الاول فهو الموجد فمعناه المؤثر في الوجود واما المحدث فمعناه الذي جعله موجودا بعد ان كان معدوما وهذا اخص من مطلق الايجاد واما المكون فيقرب
من ان يكون مرادفا للموجد واما المنشئ فاشتقاقه من النشو والنماء وهو الذي يكون قليلا قليلا على التدريج واما المبدع فهو الذي يكون دفعة واحدة وهما
كالنوعين تحت جنس الموجد والمخترع قريب من المبدع واما الصانع فيقرب ان يكون لمن ياتي الفعل على سبيل التكليف واما الخالق فهو عبارة عن التقدير
وهو في حق الله يرجع الى العلم واما الفاطر فاشتقاقه من الفطر وهو الشق ويشبه ان يكون معناه هو الاحداث دفعة واما الباري فهو الذي يحدثه على
الوجه الموافق للمصلحة يقال برى القلم اذا اصلحه وجعله موافقا لغرض معين فهذا بيان هذه الالفاظ الدالة على كونه موجدا على سبيل العموم اما الالفاظ
الدالة على ايجاد شيء بعينه فتكاد ان تكون غير متناهية ويجب ان يذكر في هذا الباب امثلة المثال الاول اذا خلق النافع سمي نافعا واذا خلق

للنوع الفلاني

المولم سمي مولما ضارا المثال الثاني اذا خلق الحياة سمي محييا واذا خلق الموت سمي مميتا المثال الثالث اذا خصهم بالاكرام سمي برا لطيفا واذا
خصهم بالقهر سمي قهارا جبارا والمثال الرابع اذا قلل العطا سمي قابضا واذا كثره سمي باسطا والمثال الخامس ان جازى الذنوب بالعذاب سمي
منتقما وان ترك ذلك الجزا سمي عفوا رحمانا رحيما المثال السادس ان حصل المنع والعطا في الاموال سمي قابضا باسطا وان حصل في الجاه والحشمة
سمي خافضا رافعا اذا عرفت هذا فنقول ان اقسام مقدورات الله بحسب الانواع والاجناس غير متناهية فلا جرم يمكن ان يحصل لله اسما غير متناهية
بحسب هذا الاعتبار واذا عرفت هذا فنقول هاهنا دقايق لا بد منها فالدقيقة الاولى ان تقابل الشي قد يكون تارة ضده وتارة
عدمه وقولنا المعز المذل وقولنا المحيي المميت يتقابلان تقابل الضدين واما قولنا القابض الباسط الخافض الرافع فيقرب من ان يقابلهما العدم
والوجود لان القبض عبارة عن ان لا يعطيه المال الكثير والخفض عبارة عن ان لا يعطيه الجاه الكثير واما الاعزاز والاذلال فهما يتضادان لانه
فرق بين ان لا يعز وبين ان يذله الدقيقة الثانية انه قد تكون الالفاظ تقرب من ان تكون مترادفة ولكن التامل التام يدل على الفرق
اللطيف وله امثلة المثال الاول الروف الرحيم يقرب من هذا الباب الا ان الروف اميل الى جانب ايصال النفع والرحيم اميل الى جانب دفع
الضرر المثال الثاني الفاتح والفتاح والنفاع والنافع والواهب والوهاب فالفاتح يشعر باحداث سبب الخير والواهب يشعر بايصال ذلك
الخير اليه والنافع يشعر بايصال ذلك النفع اليه لقصد ان ينتفع ذلك الشخص به واذا وقفت على القانون المعتبر في هذا الباب امكنك الوقوف على
حقايق هذا النوع من الاسما

الباب السادس في الاسماء الواقعة بحسب الصفات السلبية

واعلم ان القران مملو منه بطريق الضبط ان يقال ذلك السلب اما ان يكون عايدا الى الذات او الى الصفات او الى الافعال اما السلوب
العايدة الى الذات فهو قولنا انه تعالى ليس كذا ولا كذا كقولنا انه ليس جوهرا ولا جسما ولا في المكان ولا في الحيز ولا حالا ولا محلا واعلم انا قد دللنا
على ان ذاته مخالفة لساير الذوات والصفات لغير ذاته المخصوصة لكن انواع الذوات والصفات المغايرة لذاته غير متناهية فلا جرم يحصل
هاهنا سلوب غير متناهية من جملتها قوله تعالى والله الغني وانتم الفقرا وقوله تعالى وربك الغني ذو الرحمة لان كونه غنيا انه لا يحتاج في ذاته ولا في
صفاته الحقيقية ولا في صفاته السلبية الى شي غيره ومنه قوله تعالى لم يلد ولم يولد واما السلوب العايدة الى الصفات فكل صفة تكون من صفة
النقايص فانه يجب تنزيه الله تعالى عنها فمنها ما يكون من باب اضداد الاشيا ومنها ما يكون من باب اضداد الوحدة فاما الذي يرجع الى سلب
اضداد العلم فاقسام احدها نفي النوم قال الله تعالى لا تاخذه سنة ولا نوم وثانيها نفي النسيان قوله تعالى وما كان ربك نسيا
وثالثها نفي الجهل قال الله تعالى لا يعزب عن ربك مثقال ذرة في السموات ولا في الارض ورابعها ان علمه ببعض المعلومات لا يمنعه عن العلم بغيره
فانه لا يشغله شان عن شان واما السلوب العايدة الى صفة القدرة فاقسام احدها انه منزه في افعاله عن التعب والنصب قال تعالى وما مسنا
من لغوب وثانيها انه لا يحتاج الى افعاله في الات وذوات وتقديم المادة والمدة قال تعالى انما امرنا لشي اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وثالثها
لا تفاوت في قدرته بين القليل والكثير قال تعالى وما امر الساعة الا كلمح البصر او هو اقرب ورابعها نفي انتها القدرة وحصول الفقر قال
تعالى لقد سمع الله قول الذين قالوا ان الله فقير ونحن اغنيا الاستغنا فلقوله وهو يطعم ولا يطعم وهو يجير ولا يجار عليه واما السلوب العايدة الى صفة
الوحدة فهي مثل نفي الشركا والاضداد والانداد والقران مملو منه واما السلوب العايدة على الافعال فهي ان لا يفعل كذا وكذا والقران مملو منه احدها
انه لا يخلق الباطل قال تعالى وما خلقنا السما والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا وقال تعالى حكاية عن المومنين ويتفكرون في خلق السموات
السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا وثانيها نفي اللعب فان الله تعالى قال وما خلقنا السما والارض وما بينهما لاعبين ما خلقناهما الا بالحق
والثالث نفي العبث قال تعالى افحسبتم انما خلقناكم عبثا وانكم الينا لا ترجعون فتعالى الله الملك الحق ورابعها انه لا يرضى الكفر قال تعالى ولا يرضى
لعباده الكفر وخامسها انه لا يريد الظلم قال تعالى وما الله يريد ظلما للعباد وسادسها انه لا يحب الفساد قوله تعالى انه لا يحب المفسدين
وسابعها انه لا يعاقب من غير سابقة جرم قال الله تعالى ما يفعل الله بعذابكم ان شكرتم وثامنها انه لا ينتفع بطاعات المطيعين ولا يتضرر بمعاصي
المذنبين قال تعالى ان احسنتم احسنتم لانفسكم وان اساتم فلها وتاسعها ان ليس لاحد عليه اعتراض في افعاله واحكامه وقال تعالى لا يسال عما يفعل
وهم يسالون وقال تعالى فعال لما يريد وعاشرها انه لا يخلف في وعده ووعيده قال تعالى ما يبدل القول لدي وما انا بظلام للعبيد اذا عرفت هذا
الاصل فنقول اقسام السلوب بحسب الذات وبحسب الصفات وبحسب الافعال غير متناهية فيحصل من الجنس الواحد ايضا اقسام غير متناهية
من الاسما اذا عرفت هذا الاصل فلنذكر بعض الاسما المناسبة لهذا الباب فمنها القدوس والسلام يشبه ان يكون القدوس عبارة عن كون حقيقة
ذاته مخالفا للاشيا التي هي نقايص في انفسها والسلام عبارة عن كون تلك الذات غير موصوفة بشي من صفات النقايص والقدوس سلب عايد الى
الذات والسلام سلب عايد في الصفات وثانيها العزيز الذي لا يوجد له نظير وثالثها الغفار وهو الذي يسقط العقاب عن المذنبين
ورابعها الحليم وهو الذي لا يعاجل بالعقوبة ومع ذلك فانه لا يمنع من ايصال الرحمة وخامسها الواحد ومعناه انه لا يشاركه احد في حقيقته
المخصوصة ولا يشاركه احد في صفات الالاهية ولا يشاركه احد في خلق الارواح والاجسام ولا يشاركه احد في نظم العالم وتدبير احوال العرش
مع الذرة وسادسها الغني ومعناه كونه منزها عن الحاجات والضرورات وسابعها الصبور والفرق بينه وبين الحليم ان الصبور هو الذي
لا يعاقب الشي على القدرة عليه والحليم هو الذي يكون كذلك مع انه لا يمنعه من ايصال نعمته وقس على البواقي والله الهادي

الباب السابع في الاسماء الدالة على الصفات الحقيقية مع الاضافية وفيه فصول

الفصل الاول

في الاسما الحاصلة بسبب القدرة والاسما الدالة على صفة القدرة كثيرة الاول القادر قال
الله تعالى قل هو القادر على ان يبعث عليكم عذابا من فوقكم او من تحت ارجلكم وقال في اول سورة القيامة ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى
قادرين على ان نسوي بنانه وقال في اخرها اليس ذلك بقادر على ان يحيي الموتى والثاني القدير قال تعالى تبارك الذي بيده الملك وهو على كل شي قدير
وهذا اللفظ يفيد المبالغة في الصفة بكونه قادرا والثالث المقتدر قال تعالى وكان الله على كل شي مقتدرا وقال تعالى في مقعد صدق عند
مليك مقتدر الرابع عبر عن ذاته بصيغة في هذه الصفة فقال تعالى فقدرنا فنعم القادرون واعلم ان لفظ الملك يفيد القدرة ايضا
بشرط خاص ثم ان هذا اللفظ جا في القران على وجوه مختلفة فالاول المالك قال الله تعالى مالك يوم الدين الثاني الملك قال تعالى ملك يوم الدين
وقال تعالى فتعالى الله الملك الحق وقال تعالى هو الله الذي لا اله الا هو الملك القدوس وقال ملك الناس واعلم ان ورود لفظ الملك في القران اكثر من
ورود لفظ المالك اعلا شيا يامن المالك وقال مالك اليوم قال تعالى قل اللهم مالك الملك الرابع المليك قال تعالى عند مليك مقتدر الخامس
لفظ الملك قال الملك يومئذ الحق للرحمن وقال تعالى له ملك السموات والارض واعلم ان لفظ القوة في القران يقرب من لفظ القدرة وقد جا هذا
اللفظ في القران على وجوه مختلفة الاول القوي قال الله تعالى ان الله لقوي عزيز الثاني ذو القوة قال تعالى ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين

الفصل الثاني

في الاسما الحاصلة في العلم وفيه الفاظ الاول العلم وما يشتق منه وفيه وجوه الاول اثبات العلم لله تعالى قال
الله تعالى ولا يحيطون بشي من علمه وقال تعالى ولا تضع الا بعلمه وقال تعالى قد احاط بكل شي علما وقال تعالى ان الله عنده علم الساعة الثاني ما العالم قال الله
تعالى عالم الغيب والشهادة الثالث العليم وهو كثير في القران الرابع العلام قال تعالى حكاية عن عيسى عليه السلام انك انت علام الغيوب الخامس
الاعلم قال الله تعالى الله اعلم حيث يجعل رسالاته السادس صيغة الماضي قال الله تعالى علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم السابع صيغة المستقبل
قال الله تعالى وما تفعلوا من خير يعلمه الله وقال تعالى يعلم ما تسرون وما تعلنون الثامن لفظة علم من باب التفعيل قال تعالى وعلم ادم الاسما كلها وقال
تعالى في حق الملايكة سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا وقال وعلمك ما لم تكن تعلم وقال الرحمن علم القران واعلم انه لا يجوز ان يقال ان الله معلم مع كثرة هذه
الالفاظ لان لفظ المعلم يشعر بنوع تقصير التاسع لا يجوز اطلاق لفظ العلامة على الله لانها وان افادت المبالغة لكنها تفيد ان هذه المبالغة
انما حصلت بالكد والعنا وذلك في حق الله محال اللفظ الثاني من الفاظ هذا الباب لفظ الخبر والخبرة وهو كالمرادف للعلم حتى قال بعضهم في حد
العلم انه الخبرة اذا عرفت هذا فنقول ورد لفظ الخبر في حق الله تعالى كثير في القران وذلك يدل على العلم والنوع الثالث من الفاظ الشهود
والمشاهدة ومنه الشهيد في حق الله تعالى اذا فسرناه بكون مشاهدا لها عالما بها اما اذا قررناه بالمشاهدة كان من صفة الكلام والنوع الرابع
الحكمة وهذه اللفظة قد يراد بها العلم وقد يراد بها ايضا المنافع الى العباد بطرق خفية عجيبة

الفصل الثالث

في الاسما الحاصلة بسبب صفة الكلام وما يجري مجراه اللفظ الاول الكلام وفيه وجوه الوجه الاول لفظ الكلام قال الله تعالى وان
احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله الثاني صيغة الماضي من هذا اللفظ قال الله تعالى وكلم الله موسى تكليما وقال تعالى ولما جا
موسى لميقاتنا وكلمه ربه الثالث صيغة المستقبل قال تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا اللفظ الثاني القول وفيه وجوه الاول
صيغة الماضي قال الله تعالى واذ قال ربك للملايكة ونظايره كثيرة في القران الثاني صيغة المستقبل قال الله تعالى يوم يجمع الله الرسل فيقول
ماذا اجبتم الثالث القول قال الله تعالى ومن اصدق من الله قيلا وقال تعالى ما يبدل القول لدي واللفظ الثالث لفظ الامر قال الله تعالى
لله الامر من قبل ومن بعد وقال الا له الخلق والامر وقال حكاية عن موسى عليه السلام ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة واللفظ الرابع الوعد قال
الله تعالى وعد الله حقا انه يبدي الخلق ثم يعيده وقال تعالى وعدا عليه حقا في التوراة والانجيل والقران الخامس الوحي قال الله تعالى وما كان
لبشر ان يكلمه الله الا وحيا وقال تعالى فاوحى الى عبده ما اوحى واللفظ السادس في كونه تعالى شاكرا لعباده قال الله تعالى وكان الله شاكرا عليما
وقال تعالى فاوليك كان سعيهم مشكورا

الفصل الرابع

في الارادة وما يتصرف منها اللفظ الاول الارادة قال الله تعالى
يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر اللفظ الثاني الرضى قال الله تعالى وان تشكروا يرضه لكم وقال تعالى ولا يرضى لعباده الكفر قال تعالى لقد
رضي الله عن المومنين اذ يبايعونك تحت الشجرة وقال في صفة السابقين الاولين رضي الله عنهم ورضوا عنه وقال عن موسى عليه السلام وعجلت اليك
رب لترضى اللفظ الثالث قال تعالى يحبهم ويحبونه وقال تعالى والله يحب المطهرين اللفظ الرابع الكراهة قال تعالى كل ذلك عند ربك مكروها
كان سيئه عند ربك مكروها وقال تعالى ولكن كره الله انبعاثهم فثبطهم قالت الاشعرية الكراهة عبارة عن يريد ان لا يفعل وقالت المعتزلة بل صفة
اخرى سوى الارادة والله اعلم

الفصل الخامس

في السمع والبصر قال الله تعالى ليس كمثله شي وهو السميع البصير وقال
تعالى لنريه من اياتنا انه هو السميع البصير وقال تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار فهذه جملة الكلام في الصفات الحقيقية والاضافية

الفصل السادس

في الصفات الاضافية مع السلبية اعلم ان الاول هو الذي يكون سابقا على غيره ولا يسبقه غيره
فكونه سابقا على غيره اضافة وقولنا انه لا يسبقه غيره فهو سلب فلفظ الاول يفيد حالة مركبة من اضافة وسلب والاخر هو الذي يبقى بعد غيره ولا
يبقى غيره بعده فالحال فيه كما تقدم اما لفظ الظاهر فهو اضافة محضة لان معناه كونه ظاهرا بحسب الدلايل واما لفظ الباطن فهو سلب محض لان
معناه كونه خفيا بسبب الماهية ومن الاسما الدالة على مجموع اضافة وسلب القيوم لان هذا اللفظ يدل على المبالغة في هذا المعنى وهذه المبالغة تحصل
عند اجتماع امرين احدهما ان لا يكون محتاجا الى شي سواه البتة وذلك لا يحصل الا اذا كان واجب الوجود والثاني ان يكون كل ما سواه محتاجا اليه

في ذواتها

في ذواتها في جملة صفاتها وذلك ان يكون مستديا لكل ما سواه فالاول سلب والثاني اضافة ومجموعهما هو القيوم والله اعلم

الفصل السابع

في الاسما الدالة على الذات والصفات الحقيقية والاضافية والسلبية فمنها قولنا الاله وهذا الاسم يفيد الكل لانه يدل على كونه موجودا وعلى كيفية كيفيات ذلك الوجود اعني كونه ازليا ابديا واجب الوجود لذاته وعلى الصفات الاضافية الدالة على الايجاد والتكوين واختلفوا في ان هذه اللفظة هل تطلق على غير الله كما كان في كفار قريش يطلقونها في حق الاصنام وهل يجوز ذلك في دين الاسلام المشهور انه لا يجوز وقال بعضهم يجوز لانه ورد في بعض الاذكار يا اله الالهة وهذا بعيد واما قولنا الله فانه اسم علم الله تعالى فهل يدل هذا الاسم على هذه الصفات فنقول لا شك ان اسما الاعلام قايمة مقام الاشارات والمعنى انه تعالى لو كان بحيث يصح ان يشار اليه لكان هذا الاسم قايما مقام تلك الاشارة ثم اختلفوا في ان الاشارة الى الذات المخصوصة هل يتناول الصفات القايمة بتلك الذات فان قلنا انها تتناول الصفات كان قولنا الله دليلا على جملة الصفات فان قالوا الاشارة لا تتناول الصفات السلبية فوجب ان لا يدل عليها الله قلنا الاشارة في حق الله اشارة عقلية منزه عن العلايق الحسية والاشارة العقلية قد تتناول السلوب

الفصل الثامن

في الاسما التي اختلفت العقلا في انها هل هي من اسما الذوات او من اسما الصفات هذا البحث انما يظهر من المنازعة القايمة بين اهل التشبيه واهل التنزيه وذلك لان اهل التشبيه يقولون الموجود اما ان يكون متحيزا او حالا في المتحيز او لا يكون اما الذي لا يكون متحيزا فواجب الوجود بذاته يمتنع كونه متحيزا واما الحال في المتحيز فهو اولى للاحتياج فكان خارجا عن القسمين فذلك محض العدم واما اهل التوحيد والتقديس فيقولون انما المتحيز فهو منقسم وكل منقسم فهو محتاج وكل محتاج فهو متحيز فمن لا يكون محتاجا امتنع كونه متحيزا ولا حالا في المتحيز اذا عرفت هذا الاصل فنقول هاهنا الفاظ ظواهرها مشعرة بالجسمية والحصول في الحيز والمكان فمنها العظيم وذلك لان التشبيه قالوا معناه ان ذاته اعظم في الجسمية والمقدار من العرش ومن كل ما تحت العرش ومنها الكبير وما اشتق منه وهو لفظ الاكبر ولفظ الكبريا ولفظ التكبر واعلم اني ما رايت احدا من المحققين بين الفرق بينهما الا ان الفرق حاصل بالتحقيق من وجوه الاول انه نقل في الاخبار الالاهية انه سبحانه وتعالى يقول الكبريا ردائي والعظمة ازاري فجعل الكبريا قايما مقام الردا والعظمة قايمة مقام الازار ومعلوم ان الردا ارفع درجة من الازار فوجب ان يكون صفة الكبريا ارفع حالا من صفة العظمة وثانيها ان الشريعة فرقت بين الحالتين فان المعتاد في دين الاسلام ان يقال في تحريمة الصلاة الله اكبر ولم يقل احد الله اعظم ولولا التفاوت لما حصلت هذه التفرقة والثالث ان الالفاظ المشتقة مذكورة في حق الله تعالى كالاكبر والمتكبر بخلاف العظيم فان لفظ المعظم غير مذكور واعلم انه تعالى اقام كل واحدة من هاتين اللفظتين مقام الاخرى فقال ولا يؤده حفظهما وهو العلي العظيم وقال في اية اخرى حتى اذا فزع عن قلوبهم قالوا ماذا قال ربكم قالوا الحق وهو العلي الكبير اذا عرفت هذا فالمباحث السابقة مشعرة بان الفرق بين العظيم وبين الكبير وهاتان الايتان مشعرتان بانه لا فرق بينهما فهذه العقدة يجب البحث عنها فنقول من الله الارشاد والتشبيه يشبه ان يكون الكبير في ذاته كبيرا سوا يستكبر غيره او لا وسوا عرفت هذه الصفة ام لا واما العظمة فهي عبارة عن كونه بحيث يستعظمه غيره واذا كان كذلك كانت الصفة الاولى ذاتية والثانية عرضية والذاتي اعلى واشرف من العرض فهذا هو الممكن في هذا المقام والعلم عند الله ومن الاسما المشعرة بالجسمية والجهة الالفاظ المشتقة من العلو فمنها قوله تعالى العلي ومنها قوله سبح اسم ربك الاعلى ومنها المتعالي قال تعالى الكبير المتعال ومنها اللفظ المذكور عند الكل على سبيل الاطباق وهو انهم لما ذكروه اردفوا ذلك الذكر بقوله تعالى في اول سورة النحل سبحانه وتعالى عما يشركون واذا عرفت هذا فالقايلون بانه في الجهة والمكان قالوا معنى علوه وتعاليه كونه موجودا في جهة فوق ثم من هاولا من قال انه جالس فوق العرش ومنهم من قال انه مباين للعرش ببعد مشاة ومنهم من قال انه مباين للعالم ببعد غير مشاة فكيف كان فان المشبهة حملوا لفظ العظيم والكبير على الجسمية والمقدار وحملوا لفظ العلي على العلو في المكان والجهة واما اهل التنزيه والتقديس فانهم حملوا العظيم العظيم والكبير على وجوه تفيد الجسمية والمقدار احدها انه عظيم بحسب مدة الوجود وذلك لانه ازلي ابدي وذلك هو نهاية العظمة والكبريا في الوجود والبقا والدوام وثانيها انه عظيم في العلم وثالثها انه عظيم في الرحمة والحكمة ورابعها انه عظيم في كمال القدرة واما العلو فاهل التنزيه يحملون هذا اللفظ على كونه منزها عن صفات النقايص والحاجات واذا عرفت هذا فلفظ العظيم والكبير عند المشبهة من اسما الذات وعند اهل التوحيد من اسما الاضافات واما لفظ العلي فانه عند الكل من اسما الصفات الا انه عند المشبهة يفيد الحصول في الحيز الذي هو العلو الذي يليق بالالاهية فهذا تمام البحث في هذا الباب

الفصل التاسع

في الاسما الحاصلة لله سبحانه وتعالى من باب الاسما المضمرة اعلم ان الاسما المضمرة ثلاثة انا وانت وهو واعرف الاقسام الثلاثة قولنا انا هذا اللفظ يشير به كل احد الى نفسه واعرف المعارف عند كل احد نفسه واوسط هذه الاقسام قولنا انت لان هذا خطاب للغير بشرط كونه حاضرا فلاجل كونه خطابا للغير يكون مثل قوله انا ولاجل ان الشرط فيه كون ذلك المخاطب حاضرا يكون اعلا من قوله هو فثبت ان اعلا الاقسام هو قوله انا واوسطها انت وادناها هو وكلمة التوحيد وردت بكل واحدة من هذه الالفاظ اما لفظ انا فقال تعالى في اول سورة النحل ان انذروا انه لا اله الا انا وفي سورة طه قوله تعالى انني انا الله لا اله الا انا واما لفظ انت فقد جا في قوله تعالى فنادى في الظلمات ان لا اله الا انت واما لفظ هو فقد جا كثير في القران اولها في سورة البقرة في قوله تعالى والهكم اله واحد لا اله الا هو الرحمن الرحيم واخرها في سورة المزمل رب المشرق والمغرب لا اله الا هو فاتخذه وكيلا واما ورود هذه الكلمة مقرونا باسم اخر سوى هذه الاربعة فهو الذي حكاه تعالى عن فرعون انه قال امنت انه لا اله الا الذي امنت به بنوا اسرايل ثم بين الله تعالى ان تلك الكلمة ما قبلت منه اذا عرفت هذا فلنذكر احكام هذه الاقسام فنقول اما قوله لا اله الا انا فهذا الكلام لا يجوز ان يتكلم به احد سوى الله او من يذكره على سبيل الحكاية عن قول الله تعالى لان تلك الكلمة تقتضي اثبات

الالاهية لذلك القايل وذلك ليس يليق الا بالله سبحانه وتعالى واعلم ان معرفة الكلمة مشروط بمعرفة قولنا انا وتلك المعرفة على سبيل التمام والكمال
لا تصلح الا للحق سبحانه فثبت ان قولنا لا اله الا انا لم يحصل العلم به على سبيل الكمال الا للحق سبحانه واما الدرجة الثانية وهو قوله لا اله الا
انت فهذا يصح ذكره في العبد لكن بشرط ان يكون حاضرا لا غايبا لكن هذه الحالة انما اتفق حصولها ليونس عليه السلام عند غيبته على جميع حظوظ
النفس وهذا ينبه على ان الانسان ما لم يصر غايبا عن كل الحظوظ لا يصل الى مقام المشاهدة واما الدرجة الثالثة وهي قوله لا اله الا هو فهذا يصح
في الغايبين واعلم ان درجات الحضور مختلفة بالقرب والبعد وكمال التجلي ونقصانه وكل درجة ناقصة من درجات الحضور غير متناهية كانت
درجات الحضور والغيبة غير متناهية فكل من صدق عليه انه حاضر فباعتبار اخر يصدق عليه انه غايب وبالعكس وعن هذا الباب قال الشاعر
يا غايبا حاضرا في الفواد ۞ سلام على الغايب الحاضر ۞ وتحكى عن الشبلي لما قربت وفاته قال بعض الحاضرين قل لا اله الا الله ۞
فقال ۞ كل بيت انت ساكنه ۞ غير محتاج الى السرج ۞ وجهك المامول حجتنا ۞ يوم تاتي الناس بالحجج ۞ واعلم ان لفظ هو فيه اسرار
عجيبة واحوال غالبة فبعضها يمكن شرحه وتقريره وبيانه وبعضها يمكن ذلك فيه قال مصنف الكتاب وانا بتوفيق الله تعالى اثبت فيه اسرار
لطيفة الا اني كلما اقابل تلك الكلمات المكتوبة بما اجده في القلب من البهجة والسعادة عند ما اذكر كلمة هو اجد المكتوب بالنسبة الى تلك الاحوال
المشاهدة حقيرا فعند هذا عرفت ان لهذه الكلمة تاثيرا عجيبا في القلب لا يصل البيان عليه ولا ينتهي الشرح اليه فلنكتب ما يمكن ذكره فنقول
فيه اسرار الاول ان الرجل اذا قال يا هو فكانه يقول من انا حتى اعرفك من انا حتى اكون مخاطبا لك وما التراب ورب الارباب واين المناسبة بين
المتولد عن النطفة والدم وبين الموصوف بالازلية والقدم فانت اعلا من جميع المناسبات وانت مقدس عن علايق العقول والخيالات فلهذا السبب
خاطبه العبد بخطاب الغايبين فقال يا هو والفايدة الثانية ان هذا اللفظ كما دل على اقرار العبد على نفسه بالدناة والعدم ففيه ايضا
انه اقر بان كل ما سوى الله فهو محض العدم لان القايل اذا قال يا هو فلو حصل في الوجود شيئان لكان قولنا يا هو صالحا لهما فلا يتعين واحد منهما بسبب قوله
فلما قال يا هو فقد حكم على كل ما سوى الله بانه عدم محض ونفي صرف كما قال تعالى كل شي هالك الا وجهه وهذان المقامان في المعنى عن كل ما سوى الله مقامان
في غاية الجلالة ولا يحصلان الا عند مواظبة العبد على ان يذكر الله بقوله يا هو والفايدة الثالثة ان العبد متى ذكر الله تعالى بشي
من صفاته لم يكن مستغرقا في معرفة الله تعالى لان العبد اذا قال يا رحمان فحينئذ يتذكر نعمته فيميل طبعه الى طلبها فيكون طالبا بلحظه وكذلك اذا قال
يا كريم يا محسن يا غفار يا وهاب يا فتاح واذا قال يا مالك فحينئذ يتذكر ملكه وملكوته وما فيه من اقسام النعم فيميل طبعه اليه اي شي طلب منها
وقس على ساير الاسما اما اذا قال يا هو فانه يعرف انه هو وهذا الذكر لا يدل على شي غيره البتة فحينئذ يحصل في قلبه نور ذكره ولا يتكدر ذلك النور
بالظلمة المتولدة عن ذكر الله تعالى وهناك يحصل النور التام والكشف الفايدة الرابعة ان العبد اما ان يذكر الله بصفات الجلال
او بصفات الاكرام اما صفات الجلال فكقولنا انه تعالى ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض ولا في المكان ولا في المحل وهذا فيه دقيقة لان من خاطب
السلطان فقال انت لست اعمى ولست اصم ولست كذا بعد انواع المعايب والنقصانات فانه يستوجب الزجر والتاديب والحجر ويقال انه مخاطبه
بنفي هذه الاشيا عنه اساة في الادب واما صفات الاكرام فهو كونه خالقا للمخلوقات مرتبا لها على النظم الاكمل وهذا ايضا فيه دقيقة من وجهين
الاول لا شك ان كمال الخلق اعلا واجل من كمال المخلوق بمراتب لا نهاية لها فاذا شرحنا نعوت كمال الله بصفات جلاله بكونه خالقا لهذه المخلوقات
فقد جعلنا كمال هذه المخلوقات كالشرح والبيان لكمال جلال الخالق وذلك لا يقتضي تعريف الكامل العامل بطريق في غاية الخسة والدناة وذلك
سوء ادب والثاني ان الرجل اذا اخذ يمدح السلطان الظاهر بانه اعطى الفقير الفلاني كسرة خبز وقطرة ما فانه يستوجب الزجر والحجر ومعلوم ان
نسبة جميع عالم المخلوقات من العرش الى الخلا الذي لا نهاية له الى ما في خزاين قدرة الله تعالى اقل من نسبة كسرة الخبز وقطرة الما الى جميع خزاين الدنيا
فاذا كان ذلك سوء ادب فهذا اولى فثبت ان مدح الله وثناوه بالطريقين المذكورين فيه هذه الاعتراضات الا ان هاهنا سببا رخص في ذكر هذه المدايح
وهو ان النفس صارت مستغرقة في عالم الحس والخيال فالانسان اذا اراد جذبها الى غيبة عالم القدس احتاج الى تنبيهها على كمال القدرة والحضرة ۞
المقدسة ولا سبيل الى معرفة كمال الله وجلاله الا بهذه الطريقين اعني ذكر صفات الجلال وذكر صفات الاكرام فواظب على هذين النوعين حتى يعرض النفس
في عالم الحس وتالف الوقوف على غيبة القدس فاذا حصلت هذه الحالة فعند ذلك تنبه لما في ذينك النوعين من الذكر من الاعتراض المذكور وعند
ذلك تنزل في ذلك الاذكار وتقول يا هو كان العبد يقول اجل حضرتك ان امدحك واثني عليك بسبب نفي نقايص المخلوقات عنك او باسناد كمالات
المخلوقات اليك فان كمالك اعلا وجلالك اعظم بل لا امدحك ولا اثني عليك الا بهويتك من حيث هي ولا اخاطبك ايضا بلفظة انت لان تلك اللفظة تفيد
الحضرة البتة والكبر من حيث تقول الروح اي قد بلغت مبلغا صرت كالحاضر في حضرة واجب الوجود ولكني لا ازيدك على قول يا هو ليكون اقرارا
بانه هو الممدوح لذاته بذاته ويكون اقرارا بان حضرته اعلا واجل من ان تناسب حضور المخلوقات فهذه الكلمة الواحدة تنبيه على هذه الاسرار
في مقامات التجلي والكشف فلا جرم كان هذا الذكر اشرف الاذكار لكن بشرط التنبيه على هذا الاسرار والفايدة الرابعة في هذا الذكر ان
المواظبة على هذا الذكر تفيد الشوق الى الله تعالى والشوق الى الله الذ المقامات واكثرها بهجة وسعادة انما قلنا ان المواظبة على هذا الذكر تورث الشوق
الى الله تعالى وذلك ان كلمة هو ضمير الغايبين فالعقل اذا ذكر هذه الكلمة علم انه غايب عن الحق سبحانه ثم يعلم ان هذه الغيبة ليست بسبب المكان والجهة
انما كانت بسبب انه موصوف بنقصانات الحدوث والامكان ومغيوب بغيب الكون في احاطة المكان والزمان فاذا تنبه العقل لهذه الدقيقة علم ان
هذه الصفة حاصلة في جميع الممكنات والمحدثات فعند هذا يعلم ان كل المحدثات والابداعيات غايبة عن غيبة علو الحق سبحانه وعرف بهذه الغيبة

انما حصلت بسبب المفارقة في النقصان والحاجة والاستغنا فعند هذا يعتقد ان الحق موصوف بانواع من الكمال متعالية عن مشابهة هذه الكمالات
ومقدس عن مناسبات هذه المحدثات واعتقد ان تصوره غايبا عن الفعل والفكر والذكر فصارت تلك الكمالات مشعورا بها من وجه دون وجه والمشعور
بها من بعض الوجوه يشوق الى الشعور بدرجاتها ومراتبها واذا كان لا نهاية لتلك المراتب والدرجات فكذلك لا نهاية لمراتب هذا الشوق وكلما وصول
العبد الى مرتبة اعلا مما كانت اسهل كان شوقه الى الترقي عن تلك الدرجة اقوى واكمل فثبت ان لفظ هو يفيد الشوق الى الله واذا قلنا ان الشوق الى
الله اعظم المقامات وذلك لان الشوق يفيد حصول الالم ولذات متوالية متعاقبة لان بقدر ما يصل يلتذ وبقدر ما يمتنع وصوله اليه يتالم
والشعور باللذة حال زوال الالم يوجب مزيد الالتذاذ والابتهاج والسرور وذلك يدل على ان مقام الشوق الى الله اعظم المقامات فثبت ان المواظبة
على ذكر كلمة هو تورث الشوق الى الله وثبت ان الشوق الى الله اعظم المقامات واكثرها بهجة وسعادة فيلزم ان يقال المواظبة على ذكر هذه الكلمة تفيد
اعلا المقامات واسنى الدرجات **الفايدة الخامسة** في شرح جلالة هذا الذكر اعلم ان المقصود لا يتم الا بذكر مقدمات **المقدمة**
الاولى ان العلم على قسمين تصور وتصديق اما التصور فهو ان يحصل في النفس صورة مخصوصة من غير ان تحكم النفس عليها بحكم البتة لا بحكم وجودي ولا بحكم
عدمي واما التصديق فهو ان يحصل في النفس صورة مخصوصة ثم ان النفس تحكم عليها اما بوجود شي او بعدمه اذا عرفت هذا فان التصور مقام التوحيد
واما التصديق فانه مقام كبير **المقدمة الثانية** ان التصور على قسمين تصور يتمكن العقل من التصرف فيه وتصور لا يمكن التصرف فيه
اما القسم الاول فهو تصور الماهيات المركبة فانه لا يمكنه استحضار تصور الماهيات المركبة الا بواسطة استحضار ماهيات اجزا ذلك المركب
وهذا التصرف عمل وفكر وتصرف في بعض الوجوه واما القسم الثاني فهو تصور الماهيات البسيطة المنزهة عن جميع جهات التركيبات فان
الانسان لا يمكنه ان يعمل عملا يتوسل به الى استحضار تلك الماهية فثبت بما ذكرناه ان التصديق يجري مجرى التكثير بالنسبة الى التصور وان التصور
توحيد بالنسبة الى التصديق وثبت ايضا ان تصور الماهية البسيطة هو النهاية في التوحيد والبعد عن الكثرة اذا عرفت هذا فنقول
قولنا في الحق سبحانه وتعالى يا هو هذا تصور محض خال عن التصديق ثم ان هذا التصور تصور لحقيقة منزهة عن جميع جهات التركيب والكثرة
فكان قولنا نهاية في التوحيد والبعد عن الكثرة وهو اعظم المقامات **الفايدة السادسة** ان تعريف الشي اما ان يكون بنفسه
او بالاجزا الخارجة عنه اما القسم الاول وهو تعريفه بنفسه وهو محال لان المعرف سابق على المعرف فتعريف الشي بنفسه يقتضي تقدم العلم به وذلك
محال لان هذا انما يجري مجرى الماهية المركبة وذلك في حق الحق محال واما القسم الثاني وهو تعريفه بالامور الخارجة عنه فهذا ايضا محال لان احوال
الخلق لا تناسب شيا منها لشي من احوال الخالق القديم الواجب لذاته لانه تعالى مخالف لها لكل ما سواه بذاته المخصوصة وهويته المعينة لخلقه ولما كان
كذلك امتنع ان يكون احوال الخلق كاشفة عن ماهية الله تعالى وحقيقته المخصوصة وماهيته المعينة فلم يبق طريق اليه الا من جهة واحدة وهو ان
يوجه الانسان حدقة وعقله وروحه الى مطلع تلك الهوية رجا انه ربما اشرف على ذلك النور حال ما كانت حدقته وعقله موجهة اليها فيستعد
بمطالعة ذلك النور فقول الذاكر يا هو توجه لحدقة العقل والروح الى الحضرة القدسية على رجا انه ربما حصلت له تلك السعادة **الفايدة**
السابعة ان الرجل اذا دخل على الملك المهيب والسلطان القاهر ووقف بعقله على كمال تلك المهابة وعلى جلالة تلك السلطنة فقد يصير بحيث
يستولي عليه تلك المهابة وتلك السلطنة فيصير غافلا عن كل ما سواه حتى انه ربما انه كان جايعا قسي جوعه وربما كان به الم شديد فنسي ذلك الالم في
تلك الحالة وربما راى اباه وابنه في تلك الحالة ولا يعرفهما وكل ذلك لان استيلا تلك المهابة عليه اذهلته عن الشعور بغيره فكذلك العبد اذا قال يا هو
وتجلى لروحه وعقله ذرة من نور جلال تلك الهوية وجب ان يستولي على قلبه الدهشة وعلى روحه الحيرة وعلى فكره العقلية فيصير غايبا عن كل ما سوى تلك الهوية
معزولا عن الالتفات الى شي سواها وحينئذ لا يبقى معه في تلك الحالة الا ان يقول بعقله هو وبلسانه هو فاذا قال العبد هو وواظب على هذا الذكر فهذا
تشبيه بتلك الحالة على رجا انه ربما وصل الى تلك الحالة نسال الله الكريم ان يسعدنا بها **الفايدة الثامنة** من فوايد هذا الذكر
العالي روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من جعل همومه هما واحدا كفاه الله هموم الدنيا والاخرة فكان العبد يقول همومي في الدنيا والاخرة غير
متناهية والحاجات التي هي غير متناهية لا يقدر عليها الا الموصوف بقدرة غير متناهية ورحمة غير متناهية وحكمة غير متناهية فعلى هذا انا لا نقدر على
دفع حاجاتي ولا على تحصيل مهماتي بل ليس القادر على دفع تلك الحاجات ولا على تحصيل المهمات الا الله سبحانه فانا اجعل همي مشغولا بذكره فقط ولساني
مشغولا بذكره فقط فاذا فعلت ذلك فهو برحمته يكفيني مهمات الدنيا والاخرة **الفايدة التاسعة** ان العقل لا يمكنه الاستغراق
في العلم بشي اخر فاذا وجه فكره الى شي يبقى معزولا عن غيره فكان العبد يقول كلما استحضرت في ذهني العلم بشي فانسى في ذلك الوقت العلم بغيره فاذا كان هذا
لازما فالاولى ان اجعل قلبي وفكري مشغولا بمعرفة اشرف المعلومات واجعل لساني مشغولا بذكر اشرف المذكورات فلهذا السبب واظب على قوله يا هو
الفايدة العاشرة ان الذكر اشرف المقامات قال عليه السلام حكاية عن الله تعالى اذا ذكرني العبد في نفسه ذكرته في نفسي واذا ذكرني
في ملا ذكرته في ملا خير من ملايه واذا ثبت هذا فنقول افضل الاذكار ذكر الله تعالى بالثنا الخالي عن السوال قال عليه الصلاة والسلام حكاية عن الله
تعالى من شغله ذكري عن مسالتي اعطيته افضل ما اعطي السايلين اذا عرفت هذا فنقول العبد فقير محتاج والفقير المحتاج اذا نادى مخدومه بخطاب
يناسب الطلب والسوال كان ذلك محمولا على السوال فاذا قال العبد الفقير الغني الكريم كان معناه اكرم فاذا قال له يا نفاع كان معناه اطلب النفع واذا قال
يا رحمان كان معناه ارحم فكانت هذه الاذكار جارية مجرى السوال اما اذا قال يا هو كان خاليا عن الاشعار بالسوال والطلب فوجب ان يكون قولنا هو اعظم الاذكار
ولنختم هذا الفصل الشريف بذكر روايته في بعض الكتب يا هو يا من لا هو الا هو يا من لا اله الا هو يا ازل يا ابد يا دهر يا دهار يا ديهور يا من هو

الحي الذي لا يموت ومن لطايف هذا الفصل ان الشيخ الغزالي رحمة الله عليه كان يقول لا اله الا الله توحيد العوام ولا اله الا هو
توحيد الخواص ولقد استحسنت هذا الكلام وقررته بالقران والبرهان اما القرآن فانه تعالى قال ولا تدع مع الله الها اخر لا اله
الا هو ثم قال بعده كل شي هالك الا وجهه معناه الا هو وقوله الا وجهه معناه الا هو فذكر قوله لا اله الا هو بعد قوله لا اله الا هو فدل ذلك على ان
غاية التوحيد في هذه الكلمة واما البرهان فهو ان من الناس من قال ان تاثير الفاعل ليس في تحقيق الماهية وتكوينها بل لا تاثير لها في اعطا
صفة الوجود فقلت فالوجود ايضا ماهية فوجب ان لا يكون الموجود واقعا بتاثيره فان التزموا ذلك وقالوا الواقع بتاثير الفاعل موصوفية
الماهية بالوجود فنقول تلك الموصوفية ان لم يكن مفهوما مغايرا للماهية وللوجود امتنع استنادها الى الفاعل وان كان مفهوما مغايرا فذلك
المفهوم المغاير لا بد وان تكون له ماهية وحينئذ يعود الكلام فثبت ان القول بالموثر لا تاثير له في الماهيات ينفي التاثير والموثر وينفي الصنع والصانع
بالكلية وذلك باطل فثبت ان الموثر موثر في الماهيات فكل ما بالغير يرتفع بارتفاع الغير فلولا الموثر لم تكن تلك الماهية ماهية ولا حقيقة فبقدرته
صارت الماهيات ماهيات وصارت الحقايق حقايق وقبل تاثير قدرته فلا ماهية ولا وجود ولا حقيقة ولا ثبوت وعند هذا يظهر صدق قولنا
لا اله الا هو اي لا يقرر لشي من الماهيات ولا يختص بشي من الحقايق الا بتقريره وتخصيصه فثبت انه لا اله الا هو والله الهادي

الباب الثامن في بقية المباحث من اسما الله تعالى وفيه مسايل

المسئلة الاولى

اختلف العلما ان اسما الله تعالى توقيفية واصطلاحية قال بعضهم لا يجوز اطلاق شي من الاسما والصفات على الله الا اذا كان واردا في القران والاحاديث
الصحيحة وقال اخرون كل لفظ دل على معنى يليق بجلال الله وصفته فهو جايز والا فلا قال الشيخ الغزالي رحمة الله عليه الاسم غير والصفة غير
فاسمي محمد واسمك ابو بكر فهذا من باب الاسما واما الصفات فمثل وصف هذا الانسان بكونه طويلا فقيها كذا كذا اذا عرفت اطلاق هذا الفرق
فيقال اما اطلاق الاسم على الله تعالى فلا يجوز الا عند وروده في القرآن والخبر اما الصفات فانها لا تتوقف على التوقيف واحتج الاولون بان قالوا
ان العالم له اسما كثيرة ثم انا نصف الله بكونه عالما ولا نصفه بكونه طبيبا ولا فقيها ولا نصفه بكونه متيقنا ولا بكونه متبينا وذلك يدل على انه لا بد
من التوقيف واجيب عنه فقيل اما الطبيب فقد نقل ان ابا بكر لما مرض قيل له انحضر الطبيب فقال الطبيب امرضني واما الفقيه فهو عبارة
عن فهم غرض المتكلم من كلامه بعد دخول الشبهة فيه وهذا ممتنع الثبوت في حق الله اذا اجتمع فيه فالعلم هو اليقين الذي حصل بسبب تعاقب الامارات
الكثيرة وترادفها حتى بلغ المجموع الى افادة الجزم وذلك في حق الله محال وانما قلنا ان التبيين عبارة عن الظهور بعد الخفا وذلك لان التبيين مشتق من
البينونة وهي عبارة عن التفريق بين امرين متصلين فاذا حصل في القلب اشتباه صورة بصورة ثم انفصلت احداهما عن الاخرى فقد حصلت البينونة
فلهذا السبب سمي ذلك بيانا وتبيانا ومعلوم ان ذلك في حق الله محال واحتج القايلون بانه لا حاجة الى التوقيف بوجوه الاول ان اسما الله وصفاته
مذكورة بالفارسية وبالتركية والهندية وان شيا منها لم يرد في القرآن الاخبار ولا في القرآن مع ان المسلمين اجمعوا على جواز اطلاقها الثاني ان الله تعالى
قال ولله الاسما الحسنى فادعوه بها والاسم لا يحسن الا لدلالته على صفات المدح ونعوت الجلال وكل اسم دل على هذه المعاني كان اسما حسنا فوجب جواز
اطلاقه في حق الله تعالى تمسكا بهذه الاية الثالثة انه لا فايدة في الالفاظ الا رعاية المعاني فاذا كانت المعاني صحيحة كان المنع من اللفظة المفيدة عبثا
واما الذي قاله الشيخ الغزالي رحمة الله عليه فحجته ان وضع الاسم في حق الواحد منا بعد سوادب ففي حق الله اولى اما ذكر الصفات بالالفاظ المختلفة
فهو جايز في حقنا من غير منع فكذلك في حق الباري تعالى

المسئلة الثانية

اعلم انه قد ورد في القران الفاظ دالة على صفات لا يمكن
اثباتها في حق الله تعالى ونحن نعد منها صورا فاحداها الاستهزا قال الله تعالى الله يستهزي بهم ثم ان الاستهزا جهل والدليل عليه ان القوم لما قالوا
لموسى اتتخذنا هزوا قال اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين وثانيها المكر قال الله تعالى ومكروا ومكر الله وثالثها الغضب قال الله تعالى وغضب الله
عليهم ورابعها التعجب قوله تعالى بل عجبت ويسخرون فمن قرا عجبت بضم التا كان التعجب منسوبا الى الله تعالى والتعجب عبارة عن حالة تعرض في
القلب عند الجهل بسبب الشي وخامسها التكبر قال الله تعالى العزيز الجبار المتكبر سبحان الله وهو صفة ذم وسادسها الحيا قال الله تعالى
ان الله لا يستحيي ان يضرب مثلا والحيا عبارة عن تغير يحصل في القلب والوجه عند فعل شي قبيح واعلم ان القانون الصحيح في هذه الالفاظ ان نقول
لكل واحد من هذه الاحوال امور توجد معها في البداية واثار يصدر عنها في النهاية مثاله ان الغضب حالة تحصل في القلب عند غليان دم
القلب وسخونة المزاج والاثر الحاصل منها في النهاية ايصال الضرر الى المغضوب عليه فاذا سمعنا الغضب في حق الله تعالى فاحمله على نهايات الاغراض لا على
بدايات الاغراض وقس الباقي عليه

المسئلة الثالثة

رايت في بعض كتب التذكير ان لله تعالى اربعة الاف اسم الف منها في القرآن والاخبار
الصحيحة والف في التوراة والف في الانجيل والف في الزبور ويقال الف في اخر اللوح المحفوظ ولم يصل ذلك الى عالم البشر واقول هذا غير
مستبعد فانا بينا ان اقسام صفات الله بحسب السلوب غير متناهية ونبهنا على تقرير هذا الموضع وشرحناه شرحا بليغا نقول كل ما كان اطلاقه على
اثار حكمة الله تعالى في تدبير العالم الاعلا وتدبير العالم الاسفل اكثر كان اطلاقه على اثار حكمة الله تعالى في تدبير العالم الاعلا وتدبير العالم الاسفل اكثر كان
اطلاقه على اسما الله تعالى اكثر ووقوفه على الصفات الموجبة للمدح والتعظيم اكثر فمن طالع تشريح بدن الانسان فقد حصل في عقله عشرة الاف نوع من
اسما الله الدالة على المدح والتعظيم ثم ان من وقف على العدد الذي ذكرنا من اقسام الرحمة والحكمة في بدن الانسان صار ذلك منها للعقل على ان الذي لم
يعرفه من اقسام الحكمة والرحمة في تخليق هذا البدن اكثر مما عرفه وذلك لما عرف ان الارواح الدماغية من العصب تسعة عشر لكل واحد منها فايدة وحكمة
ثم لما عرف ان لكل واحد من هذه الارواح تنقسم الى ثلاثة اقسام او اربعة عرف بالجبلة الشديدة وجه الحكمة في كل واحد من تلك الاقسام ثم ان العقل

يعلم

يعلم ان الكل واحد من تلك الاقسام ينقسم الى شظايا دقيقة وكل واحد من تلك الشظايا ينقسم الى اقسام اخرى وكل واحد من تلك الاقسام ينفصل بعضو معين انفصالا معناه ويكون وصول ذلك القسم الى ذلك العضو في زمن معين الا الفاظا كثرت ودقت حتى خرجت عن ضبط العقل فثبت ان تلك العشرة الاف تنبه العقل على ان اقسام حكمة الله تعالى في تخليق هذا البدن خارج عن التحديد والتعديد والاحصاء والاستقصاء كما قال تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها وكل من وقف على نوع اخر من انواع تلك الحكم فقد وصل الى معرفة اسم اخر من اسماء الله ولما كان لا نهاية لمراتب حكمة الله تعالى ورحمته فكذلك لا نهاية لاسمائه الحسنى وصفاته العليا وذكر جالينوس في كتاب منافع الاعضاء انه لما صنف هذا الكتاب لم يكتب فيه منافع مجمع النور قال وانما ترك كيفية صفته لشرفها فرأيت في بعض الليالي كان ملكا نزل من السماء وقال لي يا جالينوس لو احببت حكمتي عن عبادي فلما انتبهت صنفت في هذا المعنى كتابا مفردا وبالغت في شرحها فثبت بما ذكرنا انه لا نهاية لاسماء الله تعالى الحسنى

المسئلة الرابعة

انا نرى في اكثر الكتب اذكارا غير معلومة ومفاهيم غير مفهومة وكان تلك الالفاظ غير معلومة فقد تكون الكتابة غير معلومة وقولنا لا شك ان الكتابة دالة على الالفاظ ولا شك ان الالفاظ دالة على الصور الذهنية فتلك الوقائع ان لم يكن فيها دلالة على شيء اصلا لم يكن فيها فائدة وان كانت دالة على شيء فدلالتها اما ان تكون دالة على شيء اخر او لا على شيء اخر فالثاني باطل لانه عبث والعبث لا يليق بالحكيم والاول هو المطلوب فنقول لما كانت اقسام ذكر الله مضبوطة ولم يكن الزيادة عليها كان احوال تلك الكلمات ان تكون من جنس هذه الادعية واما الاختلاف الحاصل بسبب اختلاف اللغات فقليل الاثر فوجب ان تكون هذه الاذكار المعلومة داخلة في التأثير من قرأ تلك المجهولات لكن لقائل ان يقول تصور الخلق ناقصة قاصرة فاذا قرأوا هذه الالفاظ اذكارا معلومة وفهموا اظهارها ولست لهم تصورات قوية مشرقة الهية لم تتمكن تلك الاذكار من تنوير نفوسهم عن هذه الظلمانيات فلا يحصل لنفوسهم قوة وقدرة على التأثير اما اذا قرأوا تلك الالفاظ المجهولة ولم يفهموا منها شيأ وحصلت عندهم اوهاما كلية عالية على القلوب والخوف والرهبة على نفوسهم فحصل لهم بهذا السبب لنفوسهم مزيد قوة وقدرة على التأثير فهذا ما عندي من قرأ هذه الرقى المجهولة

المسئلة الخامسة

ان بين الخلق وبين اسماء الله تعالى مناسبات عجيبة والعاقل لا بد وان يعتبر تلك المناسبات حتى يتسع بالذكر بأشرح هذا الباب مبني على مقدمة عقلية وهي انه ثبت عندنا ان النفوس الناطقة البشرية مختلفة بالماهية والجوهر بعضها الهية مشرقة كريمة وبعضها ظلمانية مكدرة مذلة خسيسة وبعضها رحيمة كريمة وبعضها رحيمة عظيمة وبعضها كاسبة قهارة وبعضها قليلة الحب لهذه الجسمانيات قليلة الميل اليها وبعضها فيها محبة الرياسة والاستعلاء وبعضها محبة الانقياد والاستخدام فاذا اعتبر احوال الخلق علم ان الامر كما ذكرنا ثم لا نهاية لهذه الاحوال اللازمة لجوهر النفس فاذا كان كذلك فكل من راعى احوال النفس علم ان له منهجا معينا وطريقا معينا في الارادة والرغبة والكراهة والرغبة وان الرياضة والمجاهدة لتقلب النفوس عن احوالها الاصلية ومناهجها الطبيعية وانما تأثير الارادة الرياضة في ان تضعف تلك الاخلاق فلا تتوجه على الانسان واما ان تنقلب من صفة الى صفة اخرى فذلك محال والى هذا اشار بقوله عليه الصلاة والسلام الناس معادن كمعادن الذهب والفضة وبقوله صلى الله عليه وسلم الارواح اجناد مجندة فاذا عرفت هذا فنقول الجنسية علة الضم فكل اسم من اسماء الله تعالى دل على معنى معين فكل نفس كان الغالب عليها ذلك المعنى كانت تلك النسبة شديدة المناسبة لذلك الاسم فاذا واظب على ذكر الاسم انتفع به سريعا وسمعت الشيخ ابا النجيب البغدادي السهروردي كان يأمر المريد بأربعين مرة او مرتين بقدر ما يراه يصلح ثم كان يقرأ عليه التسعة والتسعين فكان ينظر الى وجهه فاذا رآه عديم التأثير عند قرآنها عليه قال له اخرج الى السوق واشتغل بمهمات الدنيا فانك ما خلقت لهذا الطريق فان رآه متأثرا عند سماع اسم خاص فيزيد بالمواظبة على ذلك الذكر واقول هذا هو المعقول لانه لما كانت النفوس مختلفة كان كل واحد منها مناسبا لحالة خاصة فاذا استعملت تلك النفوس تلك الحالة التي يناسبها كان خروجها من القوة الى الفعل سهلا هينا يسيرا ولنكرر هاهنا اخر كلامنا في البحث عن مطلق الاسماء والله الهادي

الباب التاسع في المباحث المتعلقة بقولنا الله وفيه مسائل

المسئلة الاولى

المختار عندنا ان هذا اللفظ اسم علم لله تعالى وانه ليس مشتقا البتة وهو قول الخليل وسيبويه وهو قول اكثر الاصوليين والفقهاء ويدل عليه وجوه

الاول انه لو كان لفظا مشتقا لكان معناه كليا فلا يمتنع لفظ معهود من وقوع الشركة لان اللفظ المشترك معناه لا يفيد الا انه شيء ما منهم حصل له ذلك المشترك منه وهذا المعنى لا يمنع من وقوع الشركة فيه بين كثيرين لان تقدير ان يكون الله لفظا مشتقا كان قولنا الله غير مانع ان يدخل عليه اشتراك كثير وحينئذ لا يكون قولنا التوحيد فلما علمنا ان قولنا لا اله الا الله توجب التوحيد المحض وجب القطع على ان قولنا لا اله الا الله توجب التوحيد المحض علمنا ان قولنا الله اسم علم موضوع لتلك الذات المعينة وانها ليست من الالفاظ المشتقة

الحجة الثانية ان من اراد ان يذكر ذاتا معينة ثم يذكر بالصفات فانه يذكر عقيب الاسم الصفات مثل ان يقال زيد الفقيه النحوي الاصولي اذا عرفت هذا فنقول كل من اراد ان يذكر الله بالصفات المقدسة فانه يذكر اولا لفظة الله ثم يذكر عقيبها صفات المدائح مثل ان يقول الله العالم القادر الحليم الحكيم ولا يعكسون هذا فلا يقولون العالم القادر الله وذلك يدل على ان قوله الله اسم علم فان قيل لم لا يجوز ان يقال انه تعالى في سورة ابراهيم العزيز الحميد الله الذي له ما في السموات وما في الارض فلنا هاهنا قرأ ابان منهم من قرأ الله بالرفع وحينئذ يزول السؤال لانه لما جعل مبتدأ فقد خرج عن جعله صفة لما قبله ومنهم من قرأ بالجر فهو تجويز لمن يقول هذه الدار ملك الفاضل العالم زيد وليس المراد انه جعل قوله زيد صفة للعالم الفاضل بل المعنى انه لما قال هذه الدار ملك العالم الفاضل سمى الاشياء في انه من ذلك العالم الفاضل قيل عقيبه زيد ليصير هذا اخبارا بذلك الاشياء ولما لم يلزم هاهنا اسم علم صار صفة فكذا في هذه الاية

الحجة الثالثة قوله تعالى هل تعلم له سميا وليس المراد من الاسم في هذه الاية الصفة والا لكذب قوله هل تعلم له سميا فوجب ان يكون المراد اسم العلم وكل من يثبت له اسم علم قال ليس ذلك الا قولنا الله واحتج المتأولون بانه ليس باسم علم بوجوه

الحجة الاولى قوله تعالى وهو الله في السموات وفي الارض وقوله الله الذي لا اله الا هو فان قوله الله لا بد ان يكون صفة

ولا يجوز ان يكون اسم علم بدليل انه لا يجوز ان يقال هو زيد ويجوز هو العالم الزاهد في البلد ولهذا الطريق يغوصون على قول النحويين ان الضمير
لا يقع موصوفا ولا صفة واذا ثبت كونه صفة امتنع ان يكون اسم علم الحجة الثانية ان اسم العلم قايم مقام الاشارة فلما كانت الاشارة ممتنعة
في حق الله كان اسم العلم ممتنعا في حقه الحجة الثالثة ان اسم العلم انما يصير اليه لتمييز شخص عن شخص اخر يشبهه في الحقيقة والماهية واذا
كان هذا في حق الله ممتنعا كان القول باثبات الاسم العلم محال في حقه والجواب عن الاول ان يكون جاريا مجرى قولنا
هو زيد الذي لا نظير له في العلم والزهد والجواب عن الثاني الاسم العلم هو الذي وضع لتعيين الذات المعينة ولا حاجة فيه الى
كون ذلك المسمى مشارا اليه بالحس اولا وهذا هو الجواب عن الحجة الثالثة **المسئلة الثانية** الذين قالوا انه اسم مشتق ذكروا
فيه وجوها الاول ان الاله هو الموجود بالحق وعلى هذا التفسير لا يكون الها في الازل واعلم انه تعالى هو المستحق للعبادة وذلك لانه تعالى
هو المنعم بجميع النعم اصولها وفروعها منه وذلك ان الموجود اما واجب واما ممكن والواجب واحد وهو الله سبحانه وما سواه ممكن والممكن لا يوجد
الا بالمرجح فكل الممكنات انما وجدت بايجاده وتكوينه اما ابتدا واما بواسطة لجميع ما حصل للعبد من اقسام النعم لم يحصل الا من الله تعالى فيثبت ان
غاية الانعام صادرة من الله تعالى والعبادة غاية التعظيم واذا ثبت هذا فنقول انه التعظيم لا يليق الا بمن صدرت عنه غاية الانعام فثبت ان
المستحق للعبودية انه ليس الا الله تعالى **الفرع الثاني** ان من الناس من يعبد الله لطلب الثواب وهو جهل وسخف ويدل عليه وجوه الاول
ان من عبد الله تعالى ليتوصل بعبادته الى شي اخر كان المعبود في الحقيقة ذلك الشي ومن عبد الله لطلب الثواب او الخوف من العقاب لم تصح صلاته
الثالث ان من عمل عملا لغرض اخر كان بحيث لو وجد ذلك الغرض بطريق اخر كترك الواسطة فمن عبد الله للاجر والثواب كان بحيث لو وجد الاجر
والثواب بطريق اخر لم يعبد الله ومن كان كذلك لم يكن مجانبا لله ولم يكن راغبا في عبادة الله وكل ذلك جهل ومن الناس من يعبد الله لغرض اعلا من
الاول وهو انه يتشرف بخدمة الله لانه اذا شرع في الصلاة وحصلت النية في القلب وتلك النية عبارة عن العلم بعزة الربوبية وذلة العبودية وحصل
الذكر في اللسان وحصلت الخدمة من الجوارح في الاعضا فيشرف كل عضو ومن اجرا العبد بخدمة الله فمقصود العبد حصول هذا الشرف **الفرع
الثالث** من الناس من طعن في قول من يقول لا اله الا هو المعبود من وجوه الاول ان الاوثان عبدت مع انها ليست باله الثاني انه تعالى اله
الجمادات والبهايم مع ان صدور العبادة منها محال الثالث انه تعالى اله المجانين والاطفال مع انه لا تصدر العبادة منهم الرابع ان المعبود ليس له
صفة معبودا صفة لانه لا معنى لكونه معبودا الا انه يكون مذكورا بذكر ذلك الانسان ومعلوم بعلمه ومراد خدمته بارادته وعلى هذا التقدير فلا يكون
الالاهية صفة لله تعالى الخامس يلزم ان يقال انه تعالى ما كان الها في الازل **الفرع الرابع** من الناس من قال ان الاله ليس عبارة عن
المعبود بل هو الاله الذي يستحق ان يكون معبودا وهذا القول ايضا يرد عليه ان لا يكون الها للجمادات والبهايم والاطفال والمجانين وان لا يكون الها
في الازل ومنهم من قال انه القادر على افعال لو فعلها لا يستحق العبادة ممن يصح صدور العبادة عنه واعلم انا ان فسرنا الاله بالتفسيرين الاولين لم
يكن الها في الازل ولو فسرناه بالثالث كان الها في الازل التفسير الثاني الاله اسم مشتق من الهت الى فلان اي سكنت اليه فالعقول لا تسكن الا لذكره
والارواح لا تعرج الا بمعرفته وبيانه من وجوه الاول ان الكمال محبوب لذاته وما سوى الحق فهو ناقص لذاته لان الممكن من حيث هو ممكن معدوم
واصل النقصان العدم والناقص بذاته لا يكمل الا بتكميل الكامل بذاته فاذا كان الكامل محبوبا لذاته وثبت ان الحق كامل لذاته وجب كونه محبوبا لذاته
الثاني ان كل ما سواه فهو ممكن لذاته والممكن لذاته لا يقف عند نفسه بل يبقى معلقا بغيره لانه لا يوجد الا بوجود غيره فعلى هذا كل ممكن فانه لا يقف
عند نفسه بل ما لم يتعلق بالواجب لذاته لم يوجد واذا كان الامر كذلك في الوجود الخارجي وجب ان يكون كذلك في الوجود العقلي فالعقول مترقية
الى عتبة رحمته والخواطر متمسكة بذيل فضله وكرمه وهاذان الوجهان عليهما التعويل في تفسير قوله تعالى الا بذكر الله تطمئن القلوب التفسير الثالث
انه مشتق من الوله وهو ذهاب العقل واعلم ان الخلق قسمان واصلون الى ساحل بحر المعرفة ومحرومون فالمحرومون قد بقوا في ظلمات
الحيرة وتيه الجهالة فكانهم فقدوا عقولهم وارواحهم واما الواصلون فقد وصلوا الى عرصة النور وفسحة الكبريا فتاهوا في ميادين الصمدية وبادوا
في عرصة الفردانية فثبت ان الخلق كلهم والهون في معرفته فلا جرم كان اله الخلق للخلق هو هو وهي ان الارواح البشرية تسابقت في ميادين التوحيد
والتمجيد فبعضها تخلفت وبعضها سبقت ووصلت الى عالم الانوار فالاولون فادوا في اودية الظلمات والاخرون طاشوا في انوار عالم الكرامات
التفسير الرابع لاه ارتفع والحق سبحانه هو المرتفع عن مشابهة الممكنات ومناسبة المحدثات لان الواجب لذاته ليس الا هو والكامل لذاته ليس الا هو والا
الحق في هويته ليس الا هو والموجد لكل ما سواه ليس الا هو ايضا فهو المرتفع عن ان يقال ان ارتفاعه بحسب المكان لان كل ارتفاع حصل بسبب المكان وهو
المكان بالذات والمتمكن بالعرض لاجل حصوله في ذلك المكان وما بالذات اشرف مما بالغير فلو كان هذا الارتفاع بسبب المكان لكان ذلك المكان اعلا
واشرف من ذات الرحمن ولما كان ذلك باطلا علمنا انه سبحانه اعلا من ان يكون علوه بسبب المكان واشرف من ان ينسب الى شي مما حصل في عالم الامكان
التفسير الخامس من اله في الشي اذا تحير فيه ولم يهتد اليه فالعبد اذا تفكر فيه تحير لان كل ما يتخيله الانسان ويتصوره فهو خلافه فان انكر العقل
وجوده كذبته نفسه فان كل ما سواه فهو محتاج وحصول المحتاج بدون المحتاج اليه محال وان اشار الى شي يضبطه الحس والخيال وقال انه كذبته نفسه
ايضا لان كل ما ضبطه الحس والخيال فامارات الحدوث فيه ظاهرة فلم يبق في يد العقل الا ان يقر بالوجود والكمال مع الاعتراف بالعجز عن الادراك فها هنا
العجز عن ادراك الادراك ادراك ولا شك ان هذا موقف عجيب تحير العقل وتضطرب الالباب في جوانبه التفسير السادس لاه يلوه اذا احتجب وكونه
محتجبا من وجوه الاول انه بكنه صمديته محتجب عن العقول الثاني انا لو قدرنا ان الشمس كانت واقفة في وسط الفلك غير متحركة كانت الانوار

باقية

باقية على الجدران عينها ثابتة عنها فحينئذ كان يخطر بالبال ان هذه الانوار الواقعة على هذه الجدران ذاتية لها الا انا لما شاهدنا ان الشمس تغيب وعند غيبتها تزول هذه الانوار عن هذه الجدران فبهذا الطريق علمنا ان هذه الانوار فائضة عن قرص الشمس فكذا هاهنا الوجود الواصل الى جميع المخلوقات كالنور الواصل من قرص الشمس من حيث قدرة الله تعالى فلو قدرنا انه لو كان يصح على الله الطلوع والغروب والغيبة والحضور لكان عند غروبه يزول ضوء الوجود عن الممكنات فحينئذ يظهر ان نور الوجود منه لكنه لما كان الطلوع والغروب عليه محالا لا جرم خطر ببال بعض الناقصين ان هذه الاقسام موجودة بذواتها ولذواتها فثبت انه لا سبب لاحتجاب نور الاكوان نوره فلهذا قال بعض المحققين سبحان من احتجب عن الخلق لشدة ظهوره واختفى عنها بكمال نوره واذا كان كذلك ظهر ان حقيقة العبد يحتجبة عن العقول ولا يجوز ان يقال المحجوب مقهور والمقهور يليق بالعبد اما الحق قاهر وصفة القهر فالحق محجب والخلق محجوبون التفسير السابع اشتقاقه من اله الفصيل اذا ولع بامه والمعنى ان العباد مولوهون مولعون بالتضرع اليه في كل حال من الاحوال ويدل عليه امور الاول ان الانسان اذا وقع في بلاء عظيم وآفة قوية لم يلتجئ الا الى الله تعالى فيقول بقلبه ولسانه يا رب يا رب فاذا خلص من ذلك البلاء وعاد الى منازل الامن والنعماء اخذ يصف ذلك الى الاسباب الضعيفة والاحوال الخسيسة وهذا فعل متناقض لانه اذا كان المخلص عن الآفات والموصل الى الخيرات غير الله وجب الرجوع في وقت نزول البلاء الى غير الله واذا كان مصلح المهمات هو الله في وقت البلاء وجب ان يكون الحال كذلك في سائر الاوقات واما الفزع اليه عند الضرورات والاعراض عنه عند الراحات فلا يليق بارباب الهدايات والثاني ان الخير والراحة مطلوب من الله والثالث ان المحسن بالظاهر اما الله او غيره فان كان غيره فذلك الغير لا يحصل الا اذا خلق الله تعالى فيه قدرة الاحسان فالحق سبحانه هو المحسن بالحقيقة والمحسن مرجوع اليه في كل الاوقات والخلق مشغولون بالرجوع اليه تسلى بعض المريدين من كثرة الوسواس فقال له الشيخ كنت حدادا عشرين سنين وفضارا عشرين سنين وبوابا عشرين ثالثة فقالوا اما رأيناك فعلت ذلك فقال فعلت ولكنكم ما رأيتم اما عرفتم ان القلب كالحديد فكنت كالحداد سنة بنار الخوف عشرين ثم شرعت في غسل عن الاوساخ والاقذار عشرين ثم بعد هذه الاحوال جلست على باب حجرة القلب عشرين احرى سالا سيف لا اله الا الله فلم ازل حتى خرج عنه حب غير الله فلما خلت عرصة القلب عن غير الله وثبت فيه محبة الله سقطت من جو عالم الجلال قطرة من النور فغرق القلب بتلك القطرة وفني عن الكل ولم يبق فيه الا محض نور لا اله الا الله التفسير الثامن ان اشتقاق لفظ الاله من اله الرجل بالمه اذا فزع الى من انزل به فالمه اي اجاره والمجير لكل الخلائق من كل المضار هو الله سبحانه لقوله تعالى وهو يجير ولا يجار عليه ولانه هو المنعم لقوله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله ولانه هو المطعم لقوله تعالى وهو يطعم ولا يطعم ولانه هو الموجد لقوله تعالى قل كل من عند الله فهو سبحانه قهر للعدم بالوجود والتحصيل جابر للنقيصة بالقوة بالفعل والتكميل فكان في الحقيقة هو الله سبحانه ولا نعني سواه وهاهنا الطائف وفوائد **الفائدة الاولى** عادة الملوك اذا رأى صاحب الدين من بعيد فانه يفزع عنه والله الكريم يقول عبادي انتم عرضاي بكثرة ذنوبكم ولكن لا تقنطوا مني بل اقبلوا فغرواالي الله فاني انا الذي اقضي ديونكم واغفر ذنوبكم وايضا فالملوك يغلقون ابوابهم على الفقراء دون الاغنياء وانا افعل ضد ذلك **الفائدة الثانية** قال عليه السلام ان لله تعالى مائة رحمة انزل منها رحمة واحدة بين الجن والانس والطير والبهائم والهوام فبها يتعاطفون ويتراحمون واخر لتسعة وتسعين رحمة يرحم بها عباده يوم القيامة واقول انه صلى الله عليه وسلم انما ذكر هذا الكلام على سبيل التفهيم والا فمقدار الرحمة غير متناهية فكيف يقابل محدودها بحد معين **الفائدة الثالثة** قال عليه الصلاة والسلام ان الله تعالى يقول للمؤمنين يوم القيامة هل احببتم لقائي فيقولون نعم يا رب فيقول الله وما فيقولون رجونا عفوك وفضلك فيقول الله تعالى قد اوجبت لكم مغفرتي **الفائدة الرابعة** قال عبد الله بن عمر قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى يتجلى يوم القيامة لعباده سبعة وسبعين تجلا لكل واحد منها مثل مد البصر فيقول له انكر من هذا شيأ اهل اظلمك الكرام الكاتبون فيقول لا يا رب فعند ذلك العبد قلبه على النار فيقول الله عز وجل ان لك عندي حسنة وانه لا ظلم اليوم ثم يخرج بطاقة فيها اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا رسول الله فيقول العبد يا رب كيف تقع هذه البطاقة في مقابلة هذه السجلات فتوضع البطاقة في كفة والسجلات في كفة اخرى فطاشت السجلات وثقلت البطاقة ولا يثقل مع ذكر الله شيء **الفائدة الخامسة** وقف صبي بعض الغزوات ينادي عليه فجيء بريد تي يوم صائف شديد الحر فتصدت به امراة فعدت الى الصبي واخذته والصقته على بطنها تقيه الحر وقالت ابني فكي النار وتركوا امامهم فيه فاقبل رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى وقف عليهم فاخبروه الخبر فقال اعجبتم من رحمة هذه ابنها فان الله تعالى ارحم بكم جميعا من هذه المرأة بابنها فتقرى الملوك على اعظم انواع الفرح والبشارة **المسئلة الثالثة** في كيفية اشتقاق هذه اللفظة حسب اللغة قال بعضهم هذه اللفظة ليست عربية بل عبرانية او سريانية فانهم يقولون الهارحمانا رحيما ومرحانا فلما عرب جعل اله الرحمن الرحيم وهذا بعيد ويلزم من المشابهة الحاصلة بين اللغتين الطعن في كون هذه اللفظة عربية اصلية والدليل عليه قوله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله وقال تعالى هل تعلم له سميا واطبقوا على ان المراد منه لفظة الله وانما المكابرون قد سلموا انها لفظة عربية اما القائلون الذين قالوا ان هذا الاسم علم لله تعالى فقد خلصوا عن هذه المباحث واما المنكرون لذلك فلهم قولان قال الكوفيون اصل هذه اللفظة الاه فادخلت الالف واللام عليها للتعظيم فصار الاله فحذف الهمزة استثقالا لكثرة جريانها على الالسنة فاجتمع لامان فادغمت الاولى فقالوا الله وقال البصريون اصله لاه فالحقوا بها الالف واللام نقيل الله • وانشدوا • لله در اليمامة • لطلقة ذي رياح • ليسمعن بالاهة القارا • فاخرج على الاصل **المسئلة الرابعة** قال الخليل الطين جميع الخلق على ان قولنا اله مخصوص بالله تعالى وكذلك قولنا الاله مخصوص به سبحانه وانما الذين كانوا يطلقون اسم الاله على غير الله تعالى فانما يذكرونه بالاضافة كما يقال اله

كذا او ينكر فيقال كما قال الله تعالى خبرا عن قوم موسى اجعل لنا الها كما لهم الهة قال انكم قوم تجهلون **المسئلة الخامسة** اعلم ان هذا
الاسم مختص بخواص لا توجد في سائر اسما الله تعالى ونحن نشير اليها فالخاصة الاولى انك ان حذفت الالف من قوله الله بقي الباقي على صورة لله وهو
مختص به سبحانه كما في قوله تعالى ولله جنود السموات والارض وقوله تعالى ولله خزاين السموات والارض فان حذفت من هذه البقية اللام الاولى بقيت البقية
على صورة له كما في قوله تعالى له مقاليد السموات والارض وقوله تعالى له الملك وله الحمد فان حذفت اللام الباقية كانت البقية هي قوله هو وهو ايضا يدل
عليه سبحانه كما في قوله تعالى قل هو الله احد وقوله هو الحي لا اله الا هو والواو زايدة بدليل سقوطه في التثنية والجمع كانك تقول هما هم ولا يبقى الواو فيهما
وهذه الخاصة موجودة في لفظة الله غير موجودة في سائر الاسما وكما حصلت هذه الخاصة بحسب اللفظ فقد حصلت ايضا بحسب المعنى فانك اذا دعوت
الله بالرحمن فقد وصفته بالرحمة وما وصفته بالقهر واذا دعوته بالعليم فقد وصفته بالعلم وما وصفته بالقدرة واما اذا قلت يا الله فقد
وصفته بجميع الصفات فيثبت ان قولنا الله قد حصلت له هذه الخاصية التي لم تحصل لسائر الاسما الخاصة الثانية وهي ان كلمة الشهادة
هي الكلمة التي بسببها ينتقل الكافر من الكفر الى الايمان لم يحصل فيها الا هذا الاسم فلو ان الكافر قال اشهد ان لا اله الا الرحمن والا الرحيم والا الملك والا
القدوس لم يخرج من الكفر ولم يدخل في الاسلام اما اذا قال اشهد ان لا اله الا الله فانه يخرج من الكفر ويدخل في الاسلام وذلك يدل على اختصاص هذا
الاسم بهذه الخاصية الشريفة

الباب العاشر في البحث المتعلق بقولنا الرحمن الرحيم

اعلم ان الاشيا
على اربعة اقسام الذي يكون نافعا وضروريا معا والذي يكون نافعا ولا يكون ضروريا والذي يكون ضروريا ولا يكون نافعا ولا يكون نافعا ولا يكون
ضروريا اما القسم الاول وهو الذي يكون نافعا وضروريا معا فاما ان يكون كذلك في الدنيا فقط وهو مثل التنفس فانه لو انقطع منك لحظة
واحدة حصل الموت واما ان يكون كذلك في الاخرة وهو معرفة الله تعالى وانها ان زالت عن القلب مات القلب واستوجب عذاب الابد
واما القسم الثاني وهو الذي يكون نافعا ولا يكون ضروريا فهو كالمال في الدنيا وكساير العلوم والمعارف في الاخرة واما القسم
الثالث وهو الذي يكون ضروريا ولا يكون نافعا كالمصايب الذي لا بد منها في الدنيا كالامراض والموت والهم والفقر والهرم ولا نظير لهذا
القسم في الاخرة فان منافع الاخرة لا يلزمها شي من المضار واما القسم الرابع وهو الذي لا يكون نافعا ولا ضروريا فهو كالفقر في الدنيا
والعذاب في الاخرة اذا عرفت هذا فنقول قد ذكرنا ان النفس في الدنيا نافع وضروري فلو انقطع عن الانسان لحظة لمات في الحال وكذلك معرفة
الله تعالى امر لا بد منه في الاخرة فلو زالت عن القلب لحظة لمات القلب لا محالة لكن الموت الاول اسهل من الثاني لانه لم يتالم في الموت الاول الا ساعة واحدة
واما الموت الثاني فانه يبقى المه ابد الابد وكما ان التنفس له اثران احدهما ادخال النسيم الطيب على القلب وابقا اعتداله وسلامته والثاني اخراج
الهوا الحار الفاسد المحترق المخزون عن القلب كذلك الفكر له اثران احدهما ايصال نسيم الحجة والبرهان الى القلب وابقا اعتدال الايمان والمعرفة عليه
والثاني اخراج الهوا الفاسد المتولد من الشبهات في القلب وما ذاك الا بان يعرف ان هذه المحسوسات متناهية في مقاديرها متشبهة بالاخرة الى الفنا
بعد وجودها فمن وقف على هذه الاحوال بقي امنا من الافات واصلا الى الخيرات والمسرات وكمال هذين الامرين ينكشف لعقلك بان تعرف كلما وجدته ووصلت
اليه فهو قطرة من بحار رحمة الله وذرة من انوار احسان الله فعند ذلك ينفتح على قلبك معرفة كون الله تعالى رحمانا رحيما فاذا اردت ان تعرف هذا المعنى
على التفصيل فاعلم انك جوهر مركب من نفس وبدن وروح وجسد اما نفسك فانها كانت جاهلة في مبدا الفطرة كما قال الله تعالى والله اخرجكم من بطون
امهاتكم لا تعلمون شيا وجعل لكم السمع والابصار والافيدة لعلكم تشكرون ثم تامل في مراتب القوى الحساسة والمحركة المدركة العاقلة فتامل في مراتب
المعقولات في جهاتها واعلم انه لا نهاية لها البتة ولو ان العاقل اخذ في اكتساب العلم بالمعقولات وسرى فيها سريان البرق الخاطف والريح العاصف
وبقي في ذلك السير ابد الابدين ودهر الداهرين وكان الحاصل له من المعارف والعلوم قدرا متناهيا ولكانت المعلومات التي ما عرفها ولم يصل اليها
غير متناهية والمتناهي من حيث غير المتناهي قليل في كثير فعند هذا يظهر له ان الذي قاله الله تعالى في قوله تعالى وما اوتيتم من العلم الا قليلا حق وصدق
واما بدنك فاعلم انه جوهر مركب من الاخلاط الاربعة فتامل كيفية تركيبها وتشريحها وتعرف ما في كل واحد من الاعضا والاجزا من المنافع العالية
والاثار الشريفة وحينئذ يظهر لك صدق قوله تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها وحينئذ يتجلى لك اثر من اثار كمال الرحمة في خلقك وهدايتك فتفهم شيا
قليلا من معنى قوله الرحمن الرحيم فان قيل فهل لغير الله رحمة ام لا قلنا الحق ان الرحمة ليست الا لله ثم بتقدير ان يكون لغيره رحمة الا ان رحمة الله اكمل من رحمة
غيره فها هنا مقامان المقام الاول في بيان انه لا رحمة الا لله فنقول الذي يدل عليه وجوه الاول ان الجود هو افادة ما ينبغي لا لعوض فكل احد غير الله فهو انما
يعطي لياخذ عوضا الا ان الاعواض اقسام منها جسمانية مثل ان يعطي دينارا لياخذ كراسا ومنها روحانية وهي اقسام فاحدها ان يعطي المال لطلب
الاعانة وثانيها يعطي المال لطلب الثواب الجزيل وثالثها ان يعطي المال لطلب الاعانة ورابعها يعطي المال لطلب الثنا الجميل وخامسها ليزيل
حب المال عن قلبه وسادسها يعطي لدفع الرقة الجنسية عن القلب فكل هذه الاقسام اعراض روحانية وبالجملة كل من اعطى فانما يعطي ليفوز بواسطة ذلك
العطا بنوع من انواع الكمال فيكون ذلك في الحقيقة معاوضة ولا يكون جودا ولا هبة ولا عطية اما الحق سبحانه فانه كامل لذاته يستحيل ان يعطي ليستفيد به
كما فكان الجواد المطلق والراحم المطلق هو الله سبحانه وتعالى الحجة الثانية ان كل من سوى الله فهو ممكن لذاته والممكن لذاته لا يوجد الا بايجاد واجب الوجود
لذاته فكل رحمة تصدر من غير الله فهي انما دخلت في الوجود بايجاد الله فيكون الراحم في الحقيقة هو الله تعالى الحجة الثالثة ان الانسان يمكنه الفعل فيمنع رجحان
الفعل على الترك الا عند حصول داعية خارجة جازمة في القلب فعند حصول تلك الداعية يمتنع صدور تلك الرحمة منه وعند حصولها يجب صدور الرحمة
عنه فيكون الراحم في الحقيقة هو الله تعالى **الحجة الرابعة** هب ان فلانا يعطي الحنطة ولكن ما لم تحصل المعدة المهضمة للطعام لم يحصل الانتفاع

بتلك

بتلك الحنطة وهب انه وهب البستان فما لم تحصل القوة الباصرة في العين لم يحصل الانتفاع بذلك البستان بل الحق ان خالق تلك الحنطة وخالق
وذلك البستان هو الله تعالى والممكن من الانتفاع بهما له والحافظ من انواع الآفات والمخافات حتى يحصل الانتفاع بتلك الاشياء وهو الله تعالى فوجب ان يقال
المنعم والراحم في الحقيقة هو الله تعالى المقام الثاني في بيان ان بتقدير ان تحصل رحمة من غير الله ان رحمة الله اكمل واعظم وبيانه من وجوه الاول
ان الانعام يوجب علو حال المنعم ودناءة حال المنعم عليه بالنسبة الى المنعم فاذا حصل التواضع بالنسبة الى حضرة فذاك جزء من حصول هذه الحالة بالنسبة
الى بعض الخلق الثاني ان الله اذا انعم بنعمة طلب عندها منك عملا يتوسل به الى استحقاق نعم الآخرة فكانه تعالى يامرك بان تكتسب لنفسك سعادة الابد
واما غير الله اذا انعم عليك بنعمة امرك بالاشتغال بخدمته والانصراف الى تحصيل مقصوده ولا شك ان الحالة الاولى افضل الثالث ان المنعم عليه
يصير كالعبد المتعبد وعبودية الله اولى من عبودية غير الله الرابع ان السلطان اذا انعم عليك فهو غير عالم فقد ينعم عليك حال ما تكون غنيا عن
انعامه وقد يقطع عنك انعامه حال ما تكون محتاجا الى انعامه وايضا فانه غير قادر على الانعام عليك في كل الاوقات وجميع المرادات اما الحق سبحانه وتعالى فانه
عالم بجميع المعلومات قادر على كل الممكنات فاذا ظهرت لك حاجة عرفها وان طلبت منه شيئا قدر على تحصيله فكان ذلك افضل الخامس الانعام يوجب
المنة وقبول المنة من الحق افضل من قبولها من الخلق فثبت بما ذكرنا ان الرحمان الرحيم هو الله تعالى وبتقدير ان يحصل رحمان آخر فرحمة الله تعالى اكمل وافضل
واعلا واجل

الباب الحادي عشر في بعض النكت المستخرجة من قولنا بسم الله الرحمن الرحيم

النكتة الاولى مرض موسى عليه السلام واشتد وجع بطنه فشكى الى الله تعالى فدل على عشب في المفازة فاكله فعوفي باذن الله ثم
عاوده ذلك المرض في وقت آخر فاكل ذلك العشب فازداد مرضه فقال يا رب اكلته اولا فانتفعت به واكلته ثانيا فضرني فقال لانك في المرة الاولى
ذهبت مني الى الكلا فحصل الشفاء وفي المرة الثانية ذهبت منك الى الكلا فازداد المرض اذا علمت ان الدنيا كلها سم قاتل ودرياقها اسمائي **الثانية**
باتت رابعة ليلة في التهجد والصلاة فلما انفجر الصبح نامت فدخل السارق دارها فاخذ ثيابها وقصد الباب فلم يهتد الى الباب فوضعها فوجد
الباب ففعل ذلك ثلاث مرات فنودي من زاوية البيت ضع القماش واخرج فان نام الحبيب فالسلطان يقظان **الثالثة** كان بعض
العارفين يرعى غنما وحضر في قطيع غنمه الذياب وهي لا تضر اغنامه فمر عليه رجل فقال متى اصطلح الذئب والغنم فقال الراعي من حيث اصطلح الراعي
مع الله **الرابعة** قوله بسم الله معناه ابدأ ببسم الله فاسقط منه قوله ابدأ قوله تخفيفا فاذا قلت بسم الله فكانك قلت ابدأ بسم الله فالمقصود منه
التنبيه على ان العبد من اول ما شرع في العمل كان مدار امره على التسهيل والتخفيف والمسامحة فكانه تعالى اول كلمة ذكرها لك جعلها دليلا على الصلح والاحسان
الخامسة روي ان فرعون قبل ان يدعي الالاهية بنى قصرا وامر ان يكتب بسم الله على بابه الخارج فلما ادعى الالاهية وارسل اليه موسى ودعاه
فلم يره اثر الرشد فقال الاهي كم ادعوه ولا ارى به خيرا فقال الله تعالى يا موسى لعلك تريد اهلاكه انت تنظر الى كفره وانا انظر الى
ما كتبه على بابه والنكتة ان من كتب هذه الكلمة على بابه الخارج صار امنا من الهلاك وان كان كافرا فالذي كتبه على سويدا
قلبه من اول عمره الى آخره فكيف يكون حاله **السادسة** سمى نفسه رحمانا رحيما فكيف لا يرحم روي ان سائلا وقف على باب بقيع
فسال شيئا فاعطي قليلا فجاء في اليوم الثاني بفاس واخذ يخرب باب الدار فقيل له ولم تفعل فقال انما يجعل الباب لائقا بالعطية او العطية
لائقة بالباب الهنا ان بحار الرحمة بالنسبة الى وجهك اقل من الذرة بالنسبة الى العرش فلما القيت على عبادك في اول كتابك صفة
رحمتك فلا تجعلنا محرومين عن رحمتك **السابعة** الله اشارة الى القدرة والقهر والعلو ثم ذكر عقبه الرحمن الرحيم وذلك
يدل على ان رحمته اكثر واكمل من قهره **الثامنة** كثيرا يتفق لبعض عبيد الملك انهم اذا اشتروا شيئا من الخيل والبغال والحمير وضعوا
عليها سمة الملك لئلا يطمع فيها الاعداء فكانه تعالى يقول ان لطاعتك عدوا وهو الشيطان فاذا شرعت في عمل فاجعل عليها سمتي وقل بسم الله
الرحمن الرحيم حتى لا يطمع العدو فيها **التاسعة** اجعل نفسك قرين ذكر الله حتى لا تبعد عنه في الدارين روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه دفع
خاتمه الى ابي بكر الصديق رضي الله عنه فقال اكتب فيه لا اله الا الله فدفعه الى النقاش فقال اكتب فيه لا اله الا الله محمد رسول الله ابو بكر الصديق
فكتب النقاش ذلك فاتى ابو بكر بذلك الخاتم الى النبي صلى الله عليه وسلم فيه لا اله الا الله محمد رسول الله ابو بكر الصديق فقال يا ابا بكر ما هذه الزوائد
فقال ابو بكر ما رضيت ان افرق اسمك عن اسم الله واما الباقي فما قلته وخجل ابو بكر فجاء جبريل عليه السلام وقال يا رسول الله اما اسم ابي بكر فكتبته انا
لانه ما رضي ان يفرق اسمك عن اسم الله فما رضي الله ان يفرق اسمه عن اسمك والنكتة ان ابا بكر لما لم يرض بتفريق اسم محمد عن اسم الله وجد هذه الكرامة
فكيف اذا لم يفارق المرء ذكر الله تعالى **العاشرة** ان نوحا عليه السلام لما ركب السفينة قال بسم الله مجراها ومرساها فوجد النجاة بنصف
هذه الكلمة فمن واظب على هذه الكلمة طول عمره كيف يبقى محروما عن النجاة وايضا ان سليمان عليه السلام ملكه الله الدنيا والآخرة بقوله انه من سليمان
وانه بسم الله الرحمن الرحيم فالمرجو ان العبد اذا قاله فان يملك الدنيا والآخرة **الحادية عشر** ان قال قائل لما قدم سليمان عليه السلام اسم نفسه على
اسم الله في قوله انه من سليمان والجواب من وجوه الاول ان بلقيس لما وجدت ذلك الكتاب موجودا موضوعا على وسادتها ولم يكن لاحد عليها طريق
ورأت الهدهد واقفا على طرف الجدار علمت ان ذلك الكتاب من سليمان فاخذت الكتاب وقالت انه من سليمان فلما فتحت الكتاب رأت بسم الله الرحمن الرحيم
فقوله انه من سليمان من كلام بلقيس لا كلام سليمان الثاني لعل سليمان كتب على عنوان الكتاب انه من سليمان وابتدأ في داخل الكتاب بقوله بسم الله
الرحمن الرحيم كما هو العادة في جميع الكتب فلما اخذت بلقيس ذلك الكتاب وقرأت ما في عنوانه فقالت انه من سليمان ثم لما فتحت الكتاب قرأت بسم الله
الرحمن الرحيم فقالت وانه بسم الله الرحمن الرحيم الثالث ان بلقيس كانت كافرة فخاف سليمان انها اذا نظرت بسم الله في الكتاب شتمته فقد اسم نفسه على

[illegible]

والقتل

والقتل لا يليق به ذكر الرحمن الرحيم فلما وفقك لذكر هذه الكلمة كل يوم سبعة عشر مرة في الصلوات المفروضة دل ذلك على انه ما خلقك للقتل
والعذاب وانما خلقك للفضل والرحمة والاحسان والله الهادي

الكلام في سورة الفاتحة وفي ذكر اسما هذه السورة

ابواب الباب الاول

اعلم ان هذه السورة لها اسما كثيرة وكثرة الاسما تدل على شرف المسمى فالاول
فاتحة الكتاب سميت بذلك الاسم لانه يفتتح بها في المصاحف والتعليم والقراة في الصلاة وقيل سميت بذلك لان الحمد فاتحة كل كتاب على ما سياتي
تقريره وقيل لانها اول سورة نزلت من السما والثاني سورة الحمد والسبب فيه ان اولها لفظ الحمد والثالث ام القران وفيه وجوه الاول
ان ام الشي اصله والمقصود من كل القران تقرير امور اربعة الالاهيات والمعاد والنبوات واثبات القضا والقدر لله تعالى فقوله
الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم يدل على ان الالاهيات وقوله مالك يوم الدين يدل على المعاد وقوله اياك نعبد واياك نستعين يدل على
نفي القدر والخير وعلى اثبات ان الكل بقضا الله وقدره وقوله اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين امين
يدل ايضا على اثبات قضا الله وقدره وعلى النبوات وسياتي شرح هذه المعاني على الاستقصا فلما كان المقصد الاعظم من القران هذه المطالب
الاربعة وكانت هذه السورة مشتملة عليها لقبت بام القران السبب الثاني لهذا الاسم ان حاصل جميع الكتب الالاهية ترجع الى امور ثلاثة اما الثنا
على الله باللسان واما الاشتغال بالخدمة والطاعة واما طلب المكاشفات والمشاهدات فقوله الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين
كله ثنا على الله وقوله اياك نعبد واياك نستعين اشتغال بالخدمة والعبودية الا ان الابتدا وقع بقوله اياك نعبد واياك نستعين فهو اشارة الى
الجد والاجتهاد في العبودية ثم قال تعالى واياك نستعين فهو اشارة الى اعتراف العبد بالعجز والتقصير والذلة والمسكنة والرجوع الى الله واما
قوله اهدنا الصراط المستقيم فهو طلب المكاشفات والمشاهدات وانواع الهدايات السبب الثالث لتسمية هذه السورة بام القران ان المقصود من
جميع العلوم اما معرفة عز الربوبية او معرفة ذل العبودية فقوله الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين يدل على انه هو الاله المستولي
على كل احوال الدنيا والاخرة ثم من قوله اياك نعبد واياك نستعين الى اخر السورة يدل على ذل العبودية فانه يدل على ان العبد لا يتم له شي من الاعمال
الظاهرة ولا من المكاشفات الباطنة الا باعانة الله تعالى وهدايته السبب الرابع ان العلوم البشرية اما علم ذات الله وصفاته وافعاله
وهو علم الاصول واما علم احكام الله تعالى وتكاليفه وهو علم الفروع واما علم بصفته في الباطن وظهور الانوار الروحانيات والمكاشفات الالاهية
والمقصود من القران بيان هذه الانواع الثلاثة وهذه السورة الكريمة مشتملة على تقرير هذه المطالب الثلاثة على اكمل الوجوه فقوله الحمد لله رب
العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين اشارة الى علم الاصول لان الدال على وجوده وجود مخلوقاته وقوله رب العالمين يجري مجرى الاشارة الى انه
لا سبيل الى معرفة وجوده الا بكونه رب العالمين وقوله الحمد لله رب العالمين اشارة الى كونه مستحقا للحمد ولا يكون مستحقا للحمد الا اذا كان قادرا
على كل الممكنات عالما بكل المعلومات ثم وصفه بنهاية الرحمة وهو كونه رحمانا رحيما ثم وصفه بكمال القوة وهو قوله مالك يوم الدين حيث لا يهمل امر
المظلومين بل يكشف ويستوفي حقوق المظلومين من الظالمين وعند هذا تم الكلام في معرفة الذات والصفات وهو علم الاصول ثم شرع بعده في تقرير
علم الفروع وهو الاشتغال بالخدمة والعبودية وهو قوله اياك نعبد واياك نستعين ثم مزجه ايضا بعلم الاصول مرة اخرى وهو ان ادا وظايف العبودية
لا تكمل الا بالاعانة الربوبية ثم شرع بعده في بيان درجات المكاشفات وهي على كثرتها محصورة في امور ثلاثة اولها حصول هداية النور في القلب
وهو المراد من قوله اهدنا الصراط المستقيم وثانيها ان يتجلى لها درجات الابرار المطهرين من الذين انعم الله عليهم بالجلايا المقدسة والحوادث الالاهية
حتى تصير تلك الارواح القدسية كالمراة المجلوة لينعكس الشعاع من كل واحد منها الى الاخرى وهي قوله صراط الذين انعمت عليهم وثالثها ان تبقى
مصونة معصومة عن اوصار الشبهات وهي قوله غير المغضوب عليهم وعن اوزار الشبهات وهي قوله ولا الضالين فثبت ان هذه السورة مشتملة على هذه
الاسرار الغالبة التي هي اشرف المطالب فلهذا السبب سميت بام القران كما ان الدماغ يسمى ام الراس لاشتماله على جميع المنافع والحواس السبب الخامس
قال الثعلبي سمعت ابا القاسم بن حبيب قال سمعت ابا بكر القفال قال سمعت بن دريد يقول الام في كلام العرب الراية التي ينصبها العسكر وقال
قيس ابن الخطيم • نصبنا امنا حتى اندعروا • وصاروا بعد الفتهم شلالا • فسميت هذه السورة بام القران لان مفزع اهل الايمان الى هذه السورة
كما ان مفزع اهل العسكر الى الراية والعرب تسمي الارض اما لان معاد الخلق اليها في حياتهم ومماتهم ولانه يقال ام فلان فلانا اذا قصده الاسم الرابع
من اسما هذه السورة السبع المثاني قال الله تعالى ولقد اتيناك سبعا من المثاني والقران وفي سبب تسميتها بالمثاني وجوه الاول انها مثنى نصفها
ثنا العبد على الرب ونصفها عطا الرب للعبد الثاني انها سميت مثاني لانها تثنى في كل ركعة من الصلاة والثالث سميت مثاني لانها مستثناة
من ساير الكتب قال عليه السلام والذي نفسي بيده ما انزلت في التوراة ولا في الانجيل ولا في الزبور ولا في القران مثل هذه السورة وانها السبع المثاني
والقران العظيم الرابع سميت مثاني لانها سبع ايات كل اية تعدل قراة سبع من القران فمن قرا الفاتحة اعطاه الله ثواب من قرا كل القران الخامس
اياتها سبع ايات وابواب النيران سبعة فمن فتح لسانه بقراتها غلقت عنه الابواب السبعة والدليل عليه ما روي ان جبريل عليه السلام قال للنبي
صلى الله عليه وسلم قال كنت يا محمد كنت اخشى العذاب على امتك فلما نزلت الفاتحة امنت قال ولم يا جبريل قال لان الله تعالى قال وان جهنم لموعدهم اجمعين
لها سبعة ابواب لكل باب منهم جزء مقسوم واياتها سبع فمن قراها صارت كل اية طبقا على كل باب من ابواب جهنم فتمر امتك عليها سالمين السادس
سميت مثاني لانها تقرا في الصلاة ثم انها تثنى بسورة اخرى السابع سميت مثاني لانها اثنيته على الله تعالى ومدايح له فاعلم انا قد بالغنا في تفسير قوله
سبعا من المثاني في سورة الحجر الاسم الخامس الوافية كان سفيان بن عيينة يسميها بهذا الاسم قال الثعلبي وتفسيرها انها لا تقبل التنصيف

الاستدلال بان كل سورة من القرآن لو قرئ نصفها في ركعة والنصف الثاني منها في ركعة اخرى جاز وهذا التنصيف جائز سواء غير هذه السورة الاسم السادس الكافية سميت بذلك لانها تكفي عن غيرها واما غيرها فانه لا يكفي عنها روى محمود بن الربيع عن عبادة بن الصامت قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ام القرآن عوض عن غيرها الاسم السابع الاساس وفيه وجوه الاول انها اول سورة من القرآن فهي كالاساس للبناء الثاني انها تشتمل على اشرف المطالب كما بيناه وذلك هو الاساس الثالث ان اشرف العبادات بعد الايمان هو الصلاة وهذه السورة مشتملة على ما لا بد منه في الايمان والصلاة لا سيما الايمان بالشفاء عن ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فاتحة الكتاب شفاء من كل سم ومن بعض الصحابة برجل مصروع فقرأ بعضهم هذه السورة في اذنه فبرأ فذكروه لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال هي ام القرآن وهي شفاء من كل داء اقول الامراض منها روحانية ومنها جسمانية والدليل عليه انه تعالى سمى الكفر مرضا فقال تعالى في قلوبهم مرض وهذه السورة مشتملة على معرفة الاصول والفروع والكاشفات فهي في الحقيقة شفاء لحصول الشفاء في هذه المقامات الثالثة الاسم التاسع الصلاة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الله تعالى قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين والمراد هذه السورة الاسم العاشر السؤال روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم حكى عن رب العزة سبحانه انه قال من شغله ذكري عن سؤالي اعطيته افضل ما اعطي السائلين وقد فعل الخليل صلوات الله عليه ذلك حيث قال الذي خلقني فهو يهدين الى ان قال رب هب لي حكما والحقني بالصالحين ففي هذه السورة وفقنا للهداية باثنا على الله سبحانه وهو قوله تعالى مالك يوم الدين ثم ذكر العبودية وهي قوله تعالى اياك نعبد واياك نستعين ثم ودع الخلق على طلب الهداية وهو قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم وهذا يدل على ان اكمل المطالب هو الهداية في الدين وهو يدل ايضا على ان جنة المعرفة خير من جنة النعيم لانه تعالى ختم الكلام هاهنا على قوله اهدنا ولم يقل ارزقنا الجنة الاسم الحادي عشر سورة الشكر وذلك لانها ثناء على الله بالفضل والكرم والاحسان الاسم الثاني عشر سورة الدعاء لاشتمالها على قوله اهدنا الصراط المستقيم فهذا تمام الكلام في شرح هذه الاسماء

الباب الثاني في فضائل هذه السورة وفيه مسائل

المسئلة الاولى

ذكر واحد في كيفية نزول هذه السورة ثلاثة اقوال الاول انها مكية روى الثعلبي باسناده عن علي بن ابي طالب رضي الله عنه انها قد نزلت فاتحة الكتاب بمكة من كنز تحت العرش ثم قال الثعلبي وعليه اكثر العلماء وروى ايضا باسناده عن عمرو بن شرحبيل انه قال اول ما نزل من القرآن الحمد لله رب العالمين وذلك ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اتى الى خديجة رضي الله عنها فقد حدثت ان يكون خالطني شيء فقال اني اذا خلوت سمعت النداء فاقرأ ثم ذهب الى ورقة بن نوفل وساله عن تلك الواقعة فقال له ورقة اذا اتاك النداء فاثبت له فاتاه جبريل عليه السلام فقال له قل بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين وباسناده عن ابي صالح عن ابن عباس قال اتم النبي صلى الله عليه وسلم فقال بسم الله الرحمن الرحيم فقالت قريش قد تم امره فانزل الله والقول الثاني انها نزلت بالمدينة روى الثعلبي باسناده عن مجاهد انه قال فاتحة الكتاب انزلت بالمدينة روى الثعلبي باسناده عن مجاهد انها نزلت للحسين بن الفضل لكل عالم هفوة وهذه هفوة مجاهد لان العلماء على خلافه ويدل على وجوه الاول ان سورة الحجر مكية بالاتفاق وفيها قوله تعالى ولقد آتيناك سبعا من المثاني والقرآن العظيم وهي فاتحة الكتاب وهذا يدل على انه تعالى اتاه هذه السورة قبل انقدم الثاني انه بعيد ان يقال انه اقام بمكة بضع سنين بلا فاتحة الكتاب القول الثالث قال بعض العلماء هذه السورة نزلت بمكة مرة وبالمدينة مرة اخرى فهي مكية مدنية ولهذا السبب سماها الله تعالى بالمثاني لانه تعالى انزلها مكانا كذلك مبالغة في تشريفها

المسئلة الثانية

في بيان فضلها عن ابي سعيد الخدري رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال فاتحة الكتاب شفاء من السم وعن حذيفة بن اليمان قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان القوم ليبعث الله عليهم العذاب حتى ينتهي الى صبيانهم في الكتاب الحمد لله رب العالمين فيسمع الله فيرفع عنهم العذاب اربع سنين وعن الحسن قال انزل الله تعالى مائة واربعة كتب من السماء واودع علوم المائة في الاربعة وهي التوراة والانجيل والزبور والفرقان ثم اودع علوم الاربعة في الفاتحة فمن علم تفسير الفاتحة كان كمن علم تفسير جميع كتب الله المنزلة ومن قرأها فكانما قرأ التوراة والانجيل والزبور والفرقان قلت السبب فيه ان المقصود من جميع الكتب الالهية اما علم الاصول او الفروع او المكاشفات وقد بينا ان هذه السورة مشتملة على تمام الكلام في العلوم الثلاثة فلما كانت المطالب الشريفة العالية حاصلة فيها لا جرم كانت كالمشتملة على جميع المطالب الالهية

المسئلة الثالثة

قالوا ان هذه السورة لم يحصل فيها سبعة من الحروف وهي الثاء والجيم والخاء والزاي والشين والفاء والسبب فيه ان هذه الحروف السبعة مشعرة بالعذاب فالثاء تدل على الويل والثبور قال الله تعالى لا تدعوا اليوم ثبورا واحدا وادعوا ثبورا كثيرا والجيم اول حرف من اسم جهنم قال تعالى وان جهنم لمحيطة بالكافرين وقال تعالى وان جهنم لموعدهم اجمعين وقال تعالى ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والانس واسقط الخاء لانها تشعر بالخزي قال الله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه وقال تعالى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين واسقط الزاي والسين لانه اول حرف الزفير والشهيق قال تعالى لهم فيها زفير وشهيق وايضا الزاي تدل على الزقوم قال تعالى ان شجرت الزقوم طعام الاثيم والسين تدل على السقاء قال تعالى ولما الذين شقوا ففي النار واسقط الطاء لقوله تعالى انطلقوا الى ما كنتم به تكذبون انطلقوا الى ظل ذي ثلاث شعب لا ظليل ولا يغني من اللهب وايضا يدل على نفي الطي قال تعالى كلا انها لظى واسقط الفاء لانها تدل على الفراق قال تعالى يومئذ يتفرقون وقال تعالى لا تثبروا اليوم انكم منا لا تنصرون وقد خاب من افترى فان قالوا الاحرف من الحروف الهاوية هو مذكور في اسم نبي يوجب نوعا من العذاب والحبس فيها فابدئ فيقول الفاء فيه انه تعالى قال في صفة جهنم لها سبعة ابواب لكل باب منهم جزء مقسوم ثم انه تعالى اسقط سبعة من الحروف من هذه السورة وهي اوائل الفاظ دالة على العذاب تنبيها على ان من قرأ هذه السورة وامن لها وعرف حقائقها صار امانا من الدركات السبع في جهنم

الباب الثالث

في الاسرار

في الاسرار العقلية المستنبطة من هذه السورة وفيه مسايل **المسئلة الاولى** اعلم انه تعالى قال الحمد لله وكان سايلا يقول
الحمد لله مبني على ماذا فيقال مبني على امرين احدهما وجود الاله والثاني كونه مستحق للحمد والدليل على انه مستحق للحمد فما الدليل
على وجود الاله والدليل على انه مستحق للحمد ولما توجه هذان السوالان لاجرم ذكر تعالى ما يجري مجرى الجواب عن هذين السوالين فاجاب
عن السوال الاول بقوله تعالى الحمد لله رب العالمين واجاب عن السوال الثاني بقوله تعالى الرحمن الرحيم مالك يوم الدين تقرير الجواب الاول
ففيه مسايل الاول ان علمنا بوجود الشي اما ان يكون ضروريا او نظريا لا جايز ان يقال العلم بوجود الاله ضروري لانا نعلم بالضرورة انا
لا نعرف وجود الاله بالضرورة فبقي ان يكون نظريا والعلم النظري لا يمكن تحصيله الا بالدليل ولا دليل على وجود الاله الا ان هذا العالم المحسوس
بما فيه من السموات والارض والجبال والبحار والمعادن والنبات والحيوان محتاج الى مدبر يدبره وموجد يوجده ومربي يربيه ومبقي يبقيه
فكان قوله رب العالمين اشارة الى الدليل الدال على وجود الاله الا ان هذا العالم المحسوس بما فيه من السموات والارض والجبال القادر الحكيم ثم
فيه لطايف **اللطيفة الاولى** ان العالمين اشارة الى كل ما سوى الله فقوله رب العالمين اشارة الى كل ان ما سواه فهو مفتقر اليه محتاج في
وجوده الى ايجاده وفي بقايه الى ابقايه فكان هذا اشارة الى ان كل جزء لا يتجزى وكل جوهر فرد وكل واحد من احاد الاعراض فهو برهان باهر
ودليل قاطع على وجود الاله الحكيم القديم كما قال تعالى وان من شي الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم **اللطيفة الثانية** انه تعالى لم
يقل الحمد لله خالق العالمين بل قال الحمد لله رب العالمين والسبب فيه ان الناس اطبقوا على ان الحوادث مفتقرة الى الموجد والمحدث حال حدوثها
لكن اختلفوا في انها حال بقايها هل تبقى محتاجة الى المبقي ام لا فقال قوم الشي حال بقايه مستغن عن السبب والمربي هو القايم بابقا الشي واصلاح
حاله حال بقايه فقوله رب العالمين تنبيه على ان جميع العالمين مفتقرة اليه في حال بقايها والمقصود ان افتقارها الى الموجد في حال حدوثها امر متفق عليه
واما افتقارها الى المبقي والمربي حال بقايها هو الذي وقع فيه الخلاف فخصه سبحانه بالذكر تنبيها على ان كل ما سوى الله لا يستغني عنه لا في حال حدوثه
ولا في حال بقايه **واللطيفة الثالثة** ان هذه السورة مسماة بام القرآن يوجب كونها كالاصل والمعدن وان يكون غيرها كالجداول المتشعبة
منه فقوله رب العالمين ينبه على ان كل موجود سواه فانه دليل على الالاهية ثم انه تعالى افتتح سورا اربعة بعد هذه السورة بقوله الحمد لله فاولها
سورة الانعام وهو قوله سبحانه الحمد لله الذي خلق السموات والارض وجعل الظلمات والنور اعلم ان المذكور هنا قسم من اقسام قوله رب العالمين
لان لفظ العالمين يتناول كل ما سوى الله فالسموات والارض والنور والظلمة قسم من اقسام ما سوى الله فالمذكور في اول سورة الانعام كانه قسم من اقسام
ما هو مذكور في اول سورة الفاتحة وايضا فالمذكور في اول السورة كونه ربا للعالمين فقد بينا انه متى ثبت ان العالم محتاج حال بقايه الى بقا الله عز وجل
كان القول باحتياجه الى المبقي حال بقايه فثبت بهذين الوجهين المذكورين ان ما هو مذكور في اول سورة الانعام يجري مجرى قسم من الاقسام ما هو مذكور
في اول سورة الفاتحة وثانيها سورة الكهف وهو قوله تعالى الحمد لله الذي انزل على عبده الكتاب والمقصود منه تربية الارواح بالمعارف فان
الكتاب الذي انزله على عبده سبب لحصول المكاشفات والمشاهدات فكان هذا اشارة الى التربية الروحانية فقط وقوله في اول سورة الفاتحة رب
العالمين اشارة الى التربية العامة في حق كل العالمين وتدخل فيه التربية الروحانية للملايكة والانس والجن والشياطين والتربية الجسمانية الحاصلة
في السموات والارض فكان المذكور في اول سورة الكهف نوعا من انواع ما ذكرناه في اول الفاتحة وثالثها سورة سبا وهو قوله تعالى الحمد لله الذي
له ما في السموات وما في الارض فتبين في اول سورة الانعام ان السموات والارض له وبين في اول سورة سبا ان الاشيا الحاصلة في السموات والارض له
وهذا ايضا قسم من الاقسام الداخلة تحت قوله الحمد لله رب العالمين ورابعها قوله تعالى الحمد لله فاطر السموات والارض والمذكور في اول سورة الانعام
كونه خالقا لها والخلق هو التقدير والمذكور في اول هذه السورة كونه فاطرا لها ومحدثا لذواتها وهذا غير الاول الا انه ايضا قسم من الاقسام الداخلة تحت
قوله الحمد لله رب العالمين ثم انه تعالى ذكر في سورة الانعام كونه خالقا للسموات والارض ذكر كونه جاعلا للملايكة رسلا ففي سورة الانعام ذكر بعد تخليق السموات
والارض ذكر جعل الانوار والظلمات وذكر في سورة الملايكة بعد كونه فاطر السموات والارض جعل الروحانيات وهذه اسرار عجيبة ولطايف غريبة الا انها
باسرها تجري مجرى الانواع الداخلة تحت البحر الاعظم المذكور في قوله رب العالمين فهذا هو التنبيه على ان قوله رب العالمين يجري مجرى ذكر الدليل على
وجود الاله القديم **المسئلة الثانية** ان هذه الكلمة كما دلت على وجود الاله القديم فهي ايضا مشتملة على الدلالة كونه متعاليا
في ذاته عن المكان والحيز والجهة لانا بينا ان لفظ العالمين يتناول كل موجود سوى الله ومن جملة ما سوى الله المكان والزمان فالمكان عبارة عن الفضا
والحيز والفراغ الممتد والزمان عبارة عن المدة التي تحصل بسببها القبلية والبعدية فقوله رب العالمين يدل على ان كونه ربا للمكان والزمان
وخالقهما وموجدا لهما ثم من المعلوم ان الخالق لا بد وان يكون سابقا بوجوده على وجود المخلوق ومتى كان الامر كذلك فقد كانت ذاته موجودة قبل حصول
الفضا والفراغ والحيز والجهة ومتى كان الامر كذلك فلو كانت ذاته قبل حصول الفضا في جزء من اجزا الفضا لانقلبت حقيقة ذاته وذلك محال فقوله
رب العالمين يدل على تنزيه ذاته عن المكان والجهة بهذا الاعتبار **المسئلة الثالثة** هذه اللفظة تدل على ان ذاته منزهة عن الحلول
في المحل امتنع احتياجه الى المحل **المسئلة الرابعة** هذه الكلمة تدل على ان اله العالم ليس موجبا بالذات بل هو فاعل مختار والدليل عليه ان
الموجب بالذات لا يستحق على شي من افعاله الحمد والثنا والتعظيم الا ترى ان الانسان اذا انتفع بسخونة النار او ببرود الجمر فانه لا يحمد النار والجمر
لما ان تاثير النار في التسخين وتاثير الجمر في التبريد ليس بالقدرة والاختيار بل بالطبع فلما حكم بكونه مستحقا للحمد والثنا ثبت انه فاعل بالاختيار وانما
عرفنا انه فاعل مختار لانه لو كان موجبا لدامت الاثار والمعلومات بدوام المؤثر الموجب والا امتنع وقوع التغير فيها وحيث شاهدنا حصول ذلك

علمنا انه موثر قادر بالاختيار لا موجب بالذات ولما كان الامر كذلك لا جرم كونه مستحقا للحمد **المسئلة الخامسة** لما خلق الله العالم
مطابقا لمصالح العباد موافقا لمنافعهم كان الاحكام والاتقان ظاهرين في العالم الاعلا والعالم الاسفل وفاعل الفعل المحكم المتقن يجب ان يكون عالما
فثبت بما ذكرناه ان قوله الحمد لله يدل على وجود الاله ويدل على كونه منزها عن الحيز والمكان ويدل على كونه منزها عن الحلول في المحل ويدل على كونه في
نهاية القدرة ويدل على كونه في نهاية العلم والحكمة واما السوال الثاني وهو قوله هب انه ثبت القول بوجود الاله القادر العالم فلم قلتم انه مستحق
الحمد والثنا والجواب هو قوله الرحمن الرحيم مالك يوم الدين وتقرير هذا الجواب ان العبد لا يخلو حاله في الدنيا من حالين اما ان يكون في السلامة والسعادة
واما في الام الفقر والمكاره فان كان في السلامة والكرامة فاسباب تلك السلامة وتلك الكرامة لم تحصل الا بخلق الله وتكوينه وايجاده فكان رحمانا رحيما
وان كان في المكاره والافات فتلك المكاره والافات اما ان تكون من العباد او من الله فان كانت من العباد فالله سبحانه وعد بانه ينصف المظلومين من الظالمين
في يوم الدين وان كانت من الله فالله وعد الثواب الجزيل والفضل الكبير على كل ما انزله بعباده في الدنيا من المكروهات والمخوفات واذا كان الامر كذلك
ثبت انه لا بد وان يكون مستحقا للحمد الذي لا نهاية له والثنا الذي لا غاية فظهر بالبيان الذي ذكرنا ان قوله الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك
يوم الدين مرتب ترتيبا لا يمكن في العقل وجود كلام اكمل وافضل منه واعلم انه تعالى لما تمم الكلمات في الصفات المعتبرة في الربوبية اردفه بالكلام
المعتبر في العبودية واعلم ان الانسان مركب من جسد ومن روح والمقصود من الجسد ان يكون الة للروح في اكتساب الاشيا النافعة للروح فلا جرم كان
افضل احوال الجسد ان يكون اتيا باعمال تغير الروح على اكتساب السعادات الروحانيات الباقية وتلك الاعمال هي ان يكون الجسد اتيا باعمال تدل على تعظيم
المعبود وخدمته وتلك الاعمال هي العبادة فاحسن احوال العبد في هذه الدنيا ان يكون مواظبا على العبادات وهذه اول درجات سعادة الانسان وهو
المراد بقوله اياك نعبد واياك نستعين فاذا واظب على هذه الدرجة مدة فعندها يظهر له شي من انوار عالم الغيب وهو انه وجده لا يشتغل بالاتيان من
العبادات والطاعات بل ما لم يحصل توفيق الله واعانته وعصمته فانه لا يمكنه الاتيان بشي من العبادات والطاعات وهذا المقام هو الدرجة الوسطى في
الكمالات وهو المراد من قوله واياك نستعين ثم اذا تجاوز هذا المقام لاح له انوار من الهداية لا تحصل الا من الله وانوار من المكاشفات والتجلي لا تحصل الا
بهداية الله وهو المراد من قوله اهدنا الصراط المستقيم وفيه لطائف **اللطيفة الاولى** ان المنهج الحق في الاعتقادات وفي الاعمال هو الوسط
وهو الصراط المستقيم اما في الاعتقادات فبيانه من وجوه الاول ان من توغل في التنزيه وقع في التعطيل ونفي الصفات ومن توغل في الاثبات وقع في
التشبيه واثبات الجسمية والمكان فهما طرفان معوجان والصراط المستقيم الاقرار الخالي عن التشبيه والتعطيل الثاني ان من قال فعل العبد كله منه فقد
وقع في القدر ومن قال لا فعل للعبد فقد وقع في الجبر وهما طرفان معوجان والصراط المستقيم اثبات الفعل للعبد مع الاقرار ان الكل بقضا الله واما في الاعمال
فنقول من بالغ في الاعمال الشهوانية وقع في الفجور ومن بالغ في تركها وقع في الجمود والصراط المستقيم هو الوسط وهو العفة وايضا من بالغ في الاعمال
العصبية وقع في اليهود ومن بالغ في تركها وقع في الجبن فالصراط المستقيم هو الوسط وهو الشجاعة واللطيفة الثانية ان الصراط المستقيم وصفه
بصفتين اولهما ايجابية والثانية سلبية اما الايجابية فيكون ذلك الصراط صراط الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهدا والصالحين واما
السلبية فهي ان يكون بخلاف صراط الذين انعمت عليهم فسدت قلوبهم النظرية حتى ضلوا عن العقايد الخفية والمعارف بالربوبية واللطيفة الثالثة
انه قال اهدنا الصراط المستقيم ثم لم يقتصر عليه بل قال صراط الذين انعمت عليهم وهذا يدل على ان المريد لا سبيل له الى الوصول الى مقامات الهداية
والمكاشفة الا اذا اقتدى بشيخ يهديه الى سوا السبيل ويجنبه عن مواقع الاغاليط والاضاليل وذلك لان النقص جار على اكثر الخلق وعقولهم عبروا فيه
بادراك الحق وتمييز الصواب عن الغلط فلا بد من كامل يقتدي به الناقص حتى يتقوى عقل ذلك الناقص بنور عقل ذلك الكامل فحينئذ يصل الى مدارج
السعادات ومعارج الكرامات وقد ظهر بما ذكرنا ان هذه السورة وافية ببيان ما يجب معرفته من عهد الربوبية وعهد العبودية المذكور في قوله واوفوا
بعهدي اوف بعهدكم **المسئلة الثانية** في تقرير مشروع اخر من لطائف هذه السورة اعلم ان احوال هذا العالم ممزوجة بالخير والشر
والمحبوب والمكروه وهذه المعاني ظاهرة لا شك فيها الا انا نقول الشر وان كان كثيرا الا ان الخير اكثر والمرض وان كان كثيرا الا ان الصحة اكثر منه
والجوع وان كان كثيرا الا ان الشبع اكثر منه واذا كان الامر كذلك فكل عاقل اعتبر احوال نفسه فانه يجدها دايما في التغيرات والانتقال من حال الى
حال ثم انه يجد في الغالب في تلك التغيرات هو السلامة والكرامة والراحة والبهجة اما الاحوال المكروهة فهي وان كانت كثيرة الا انها اقل من احوال
اللذة والبهجة والراحة اذا عرف هذا فنقول ان تلك التغيرات لاجل انها تقتضي حدوث امر بعد عدم يدل على وجود الاله القادر ولاجل ان
الغالب فيها الراحة والخير يدل على ان ذلك الاله رحيم محسن كريم اما دلالات التغيرات على وجود الاله فلان الفطرة السليمة تشهد بان كل شي وجد بعد
العدم فلا بد له من سبب ولذلك فانا اذا سمعنا بيتا حدث بعد ما لم يكن فان صريح العقل شاهد بانه لا بد له من فاعل تولى بنا ذلك البيت ولو ان
انسانا شككنا فيه لم نتمسك به ولا بد وان يكون فاعلا تلك الاحوال المتغيرة قادرا اذ لو كان موجبا بالذات لدام الاثر بدوامه حدوث الاثر بعد
عدمه يدل على وجود موثر قادر واما دلالة تلك التغيرات على كون الموثر رحيما محسنا لانا بينا ان الغالب في تلك التغيرات هو الراحة والخيرة
والبهجة والسلامة ومن كان غالب احواله راحة وخيرا وكرما وسلامة كان رحيما محسنا ومن كان كذلك كان مستحقا للحمد ولما كانت هذه الاحوال معلومة
لكل احد حاضرة في عقل كل عاقل كان موجب حمد الله وثنايه حاضرا في عقل كل احد فلهذا السبب علمهم كيفية الحمد فقال الحمد لله ولما نبه على هذا المقام
نبه على مقام اخر اعلا منه واعظم من الاول وكانه قال لا ينبغي ان يعتقد ان الاله الذي اشتغلت بحمده هو الهك فقط بل هو اله كل العالمين وذلك
لانك انما حكمت بافتقار نفسك الى الاله لما حصل فيك من الفقر والحاجة والحدوث والامكان وهذه المعاني قايمة في كل العالمين فانها محل الحركات

والسكنات

والسكنات وانواع التغيرات فيكون علة احتياجك الى الاله المدبر قايمة فيها فاذا حصل الاشتراك في العلة وجب ان يحصل الاشتراك
في المعلول فهذا يقتضي كونه ربا للعالمين والها للسموات والارضين ومدبر الكل الخلايق اجمعين ولما تقرر هذا المعنى ظهر ان الموجود
الذي يقدر على خلق هذه العوالم على عظمتها ويقدر على خلق العرش والكرسي والسموات والكواكب لابد وان يكون قادرا على امثالها ولابد وان
يكون غنيا عنها فهذا القاهر القادر الغني يكون في غاية العظمة والجلال وحينئذ يقع في قلب العبد اي مع نهاية ذلتي واحتقاري كيف
يمكنني ان اتقرب اليه وباي طريق اتوسل اليه فعند هذا ذكر الله تعالى يجري مجرى العلاج الموافق لهذا المرض فكانه قال ايها العبد الضعيف انا وان
كنت عظيم القدرة والهيبة والالاهية الا اني مع ذلك عظيم الرحمة فانا الرحمان الرحيم وانا مالك يوم الدين فما دمت في هذه الحياة لا اخليك من
اقسام رحمتي وانواع نعمتي فاذا مت فانا مالك يوم الدين لا اضيع عملا من اعمالك فان اتيتني بالخير قابلت الواحد بما لا نهاية له من الخيرات وان اتيتني
بالمعصية قابلتها بالصفح والاحسان والمغفرة ثم لما قرر امر الربوبية بهذا الطريق امر بثلاثة اشيا اولها مقام الشريعة وهو ان يواظب على الاعمال
الظاهرة وهو قوله تعالى اياك نعبد واياك نستعين وثانيها الطريقة وهو ان يحاول السفر من عالم الشهادة الى عالم الغيب فيرى عالم الشهادة
كالمسخر لعالم الغيب فيعلم انه لا يتيسر له شي من الاعمال الظاهرة الا بمدد يصل اليه من عالم الغيب وثالثها انه يشاهد عالم الشهادة معزولا
بالكلية ويكون الامر كله لله وحينئذ يقول اهدنا الصراط المستقيم ثم ها هنا دقيقة وهي ان الروح الواحد تكون اضعف قوة
من الارواح الكثيرة المجتمعة على تحصيل مطلوب واحد فحينئذ علم العبد ان روحه وحده مما لا يكفي في طلب هذا المقصود فعند هذا
ادخل روحه في زمرة من الارواح المقدسة المطهرة المتوجهة الى طلب المكاشفات الروحانية والانوار الربانية حتى اذا اتصل بها وانخرط في
سلكها صار الطلب اقوى والاستعداد اتم فحينئذ يقوى في تلك الجمعية بما لا يقدر على تلك القدر حال الوحدة فلهذا قال صراط الذين انعمت
عليهم ثم بين ان الاتصال بالارواح المطهرة توجب الخيبة والخسران والخذلان والحرمان فلهذا قال غير المغضوب عليهم وهم الفساق ولا الضالين
وهم الكفار ولما تمت هذه الدرجات الثلاثة وكملت هذه المقامات الثلاثة اعني الشريعة المدلول عليها بقوله اهدنا الصراط المستقيم ثم
حصل الاستعداد بالاتصال باخوان الصفا والاستكمال بسبب المباعدة عن ارباب الجفا والشقا فعند هذا كملت المعارج البشرية والكمالات
الانسانية **المسألة الثالثة** في تقرير مشروع اخر من لطايف هذه السورة اعلم ان الانسان خلق محتاجا الى جر الخيرات
واللذات ودفع المكروهات والمخافات ثم ان هذا العالم عالم الاسباب فلا يمكنه تحصيل الخيرات واللذات الا بواسطة اسباب معينة
ولا يمكنه دفع الافات والمخافات الا بواسطة اسباب معينة ولما كان جلب النفع ودفع الضر محبوبا بالذات وكان استقرا حال هذا العالم يدل
على انه لا يمكن تحصيل الخير ولا دفع الشر الا بتلك الاسباب المعينة ثم تقرر في المعقول ان ما لا يمكنه الوصول الى المحبوب الا بواسطة فهو محبوب
صار هذا المعنى سببا لوقوع الحب الشديد لهذه الاسباب الظاهرة واذا علم انه لا يمكنه الوصول الى اللذات والخيرات الا بواسطة خدمة
الوزير والامير والاعوان والانصار بقي الانسان متعلق القلب بهذه الاشيا شديد الحب لها عظيم الميل والرغبة اليها ثم قدمت في العلوم
الحكمية ان كثرة الافعال سبب لحدوث الملكات الراسخة وثبت ايضا ان حب النشاة غالب على طباع الخلق اما الاول فكل من واظب
صنعة من الصنايع او حرفة من الحرف مدة مديدة صارت تلك الحرفة والصناعة ملكة راسخة قوية وكلما كانت المواظبة عليها اكثر كانت
الملكة اقوى وارسخ واما الثاني فان الانسان اذا جالس الفساق مال طبعه الى الفسق وما ذاك الا لان الارواح جبلت على حب المحاكات واذا
عرفت هذا فنقول انا اذا بينا ان استقرا حال الدنيا يوجب تعلق القلب بهذه الاسباب الظاهرة التي يمكن التوسل بها الى اخر النفع ودفع
الضرر وبينا ان كل ما كانت مواظبة الانسان عليها اكثر كان الاستحكام لهذا الميل والطلب في قلبه اقوى واثبت وايضا فاكثر اهل الدنيا
موصوفون بهذه الصفة مواظبون على هذه الحالة وبينا ان النفوس مجبولة على حب المحاكات وذلك ايضا يوجب استحكام هذه الحالة فقد ظهر
بالبيانات التي ذكرناها ان الاشيا الموجبة لحب الدنيا والرغبة في التعلق باسبابها قوية شديدة جدا ثم نقول انه اذا اتفق للانسان
الهداية الالهية بهدايته الى سوا السبيل وقع في قلبه ان يتامل في هذه الاسباب تاملا شافيا وافيا فنقول هذا الامير المستولي على العالم يستولي
على الدنيا بفرط قوته وكمال حكمته ام لا والاول باطل لان ذلك الامير ربما كان اكثر الناس عجزا واقلهم عقلا فعند هذا تظهر لك ان تلك الامارة والرياسة
لاجل قسمة قسام وقضا حكيم علام لا دافع لحكمه ولا مرد لقضايه ثم ينضم الى هذا النوع من الاعتبار نوع اخر من الاعتبارات يعاضدها ويقويها فعند
حضور هذه المكاشفة ينقطع قلبه عن الاسباب الظاهرة وينتقل منها الى الرجوع في كل المهمات والمطلوبات الى سبب الاسباب ومفتح الابواب ثم اذا
توالت هذه الاعتبارات وتوارت هذه المكاشفات صار الانسان بحيث كل ما وصل اليه خير ونفع قال هو النافع وكلما وصل اليه من مكروه وشر
قال هو الضار وعند هذا لا يحمد احد على فعل الله ولا يتوجه قلبه في طلب امر من الامور الا الى الله فيصير الحمد كله لله والثنا كله لله فعند هذا يقول
العبد الحمد لله واعلم ان الاستقرا المذكور يدل العبد على ان احوال هذا العالم لا ينتظم الا بتقدير الله ثم يرتقي من العالم الصغير الى العالم الكبير
فيعلم انه لا ينتظم حاله من احوال العالم الاكبر الا بتقدير الله وذلك هو قوله رب العالمين ثم ان العبد يتامل في احوال هذا العالم الاسفل واحوال
العالم الاكبر علا فيشاهد ان احوال العالمين منظومة على الوصف اللايق والترتيب الاقوم والكمال الاعلا والمنهج الاسنى فيرى الذوات ناطقة
بالاقرار بكمال رحمته وفضله واحسانه فعند ذلك يقول الرحمن الرحيم فعند هذا يظهر للعبد ان جميع مصالحه في الدنيا انما تهيات برحمة الله وفضله
واحسانه ثم يبقى العبد متعلق القلب بسبب انه كيف يكون حاله بعد الموت فكانه قال مالك يوم الدين ليس الذي عرفته بانه هو الرحمن الرحيم

فحينئذ يشرح صدر العبد وينفسح قلبه ويعلم ان المشتغل باصلاح مهماته في الدنيا والاخرة ليس الا الله وحينئذ ينقطع التفاته عما سوى الله
ولا يبقى منعلق القلب بغير الله ثم ان العبد حين كان منعلق القلب بالامير والوزير كان مشغولا بخدمته وبعد الفراغ من تلك الخدمة كان يستعين
في تحصيل المهمات بهما وكان يطلب الخير منهما فعند زوال ذلك التعلق يعلم انه لما كان مشغولا بخدمة الامير والوزير فالآن يشتغل بخدمة المعبود
كان اولى فعند ذلك يقول اياك نعبد والمعنى اني كنت قبل هذا عبد غيرك واما الآن فلا اعبد احدا سواك ولما كان يستعين في تحصيل المهمات
بالامير والوزير فالان يستعين بالمعبود للحق في تحصيل المراد ان كان اولى فيقول واياك نستعين والمعنى اني كنت قبل هذا استعين بغيرك واما
الآن فلا استعين باحد سواك ولما كان يطلب المال والجاه اللذين هما على شفا حفرة الانقراض والانقضاء فالان يطلب الهداية والمعرفة من رب الارض
والسما اولى فيقول اهدنا الصراط المستقيم ثم ان اهل الدنيا فريقان احدهما الذين لا يعبدون احدا الا الله ولا يستعينون الا بالله ولا يطلبون
الا عراض والمقاصد الا من الله تعالى والفرقة الثانية الذين يخدمون الخلق ويستعينون بهم ويطلبون الخير منهم فلما حرم العبد بقوله يا الهي
اجعلني في زمرة الفرقة الاولى وهم الذين انعمت عليهم ببذل الانوار الالهية والجلايا النورانية ولا تجعلني في زمرة الفرقة الثانية وهم المغضوب
عليهم ولا الضالين فان سابقة هذه الفرقة لا تفيد الا النار والهلاك كما قال ابراهيم عليه السلام لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا

الباب الرابع في المسائل الفقهية المستنبطة من هذه السورة وفيه مسائل

المسئلة الاولى اجمع الاكثرون على ان القراءة واجبة في الصلاة وعن الاصم وللحسن بن صالح انها فاسدة لانا نجد لسانا ان كل دليل ذكرناه في بيان ان قراءة الفاتحة واجبة
فهو دليل على ان اصل القراءة واجب ونريد هاهنا وجوها الاول قوله تعالى اقم الصلاة لدلوك الشمس الى غسق الليل وقرآن الفجر والمراد بالقرآن
القراءة والتقدير اقم قراءة الفجر وظاهر الامر الوجوب الثاني عن ابي الدرداء ان رجلا سال النبي صلى الله عليه وسلم اني في الصلاة قراءة قال نعم فقال السائل
وجبت فاقر النبي صلى الله عليه وسلم ذلك الرجل على قوله وجبت الثالث عن عبد الله بن مسعود ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل اقرا في
الصلاة فقال عليه السلام انكون صلاة بغير قراءة هذان الخبران نقلتهما من تعليق الشيخ ابي حامد الاسفرايني حجة الاصم قوله عليه السلام سئلوا كان يجب
اصلي جعل الصلاة من الاشياء المرتبة والقراءة ليست مرتبة فوجب كونها خارجة عن الصلاة والجواب ان الرواية لما كانت معدية الى مفعولين كانت
بمعنى العلم المسئلة الثانية قال الشافعي قراءة الفاتحة واجبة في الصلاة فان ترك منها حرفا واحدا وهو يحسنها لم تصح صلاته
وبه قال الاكثرون وقال ابو حنيفة لا يجب قراءة الفاتحة لنا وجوه الاول انه عليه الصلاة والسلام واظب طول عمره على قراءة الفاتحة في الصلاة
فوجب ان تجب علينا ذلك لقوله تعالى واتبعوه ولقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ولقول صلى الله عليه وسلم صلوا كما رايتموني اصلي
ابو حنيفة انه تمسك في وجوب مسح الناصية بخبر واحد وذلك ما رواه المغيرة بن شعبة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم اني سابطة
قوم قال وتوضا ومسح على ناصيته وجوابه ان مسح الناصية لما كان واجبا عند الشافعي لم يجعل ذلك شرطا لصحة الصلاة وها هنا نقل اهل العلم تواترا
انه عليه الصلاة والسلام واظب على قراءة الفاتحة ثم قال ان صحة الصلاة غير موقوفة عليها وهذا من العجائب الحجة الثانية قوله تعالى
واقيموا الصلاة والصلاة لفظ مفرد محلى بالالف واللام فيكون المراد منها المعهود السابق وليس عند المسلمين معهود سابق من لفظ الصلاة الا الاعمال
التي كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ياتي بها واذا كان كذلك كان قوله اقيموا الصلاة امرا بالمواظبة على قراءة الفاتحة فظاهر الامر للوجوب ثم
ان هذه اللفظة تكررت في القرآن اكثر من مائة مرة وكان ذلك دليلا قاطعا على وجوب قراءة الفاتحة في الصلاة الحجة الثالثة ان الخلفاء
الراشدين اطبقوا على قراءتها طول عمرهم ويدل عليه ايضا ما روي في الصحيحين ان النبي صلى الله عليه وسلم وابا بكر وعمر رضي الله عنهم كانوا يستفتحون
القراءة بالحمد لله رب العالمين ولو ثبت هذا وجب علينا ذلك لقوله عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي ولقوله عليه السلام
اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر والعجب من ابي حنيفة انه تمسك في بطلان الغار بترك عثمان مع ان عبد الرحمان وعبد الله بن الزبير كانا تاركين لقراءة
بعض القرآن ايضا يوجب عدم الارث فلم يتمسك بعمل جميع الصحابة على سبيل الاطمئنان والاتقان على وجوب قراءة الفاتحة مع ان هذا القول على سبيل وفق
القرآن والاخبار والمعقول الحجة الرابعة ان الامة وان اختلفت في انه هل يجب قراءة الفاتحة ام لا لكنهم اتفقوا عليه في العمل فانك لا ترى
احدا من المسلمين في المشرق والمغرب الا ويقرا الفاتحة في الصلاة واذا ثبت هذا فنقول ان من صلى ولم يقرا الفاتحة كان تاركا سبيل المومنين
فيدخل تحت قوله تعالى ويتبع غير سبيل المومنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا فان قالوا ان الذين اعتقدوا انه لا يجب فانه قراءته لا
عن اعتقاد الوجوب بل على اعتقاد الندبية قلنا لما حصل الاجماع على وجوب قراءته فنقول اعمال الجوارح غير اعمال القلوب وعن قدرتنا اطباق الكل
على الاتيان بالقراءة ومن لم ياتي بها كان تاركا طريق المومنين في هذا العمل ودخل تحت الوعيد لهذا القدر يكفينا في الدليل ولا حاجة بنا في تقرير هذا
الدليل الى ادعاء الاجماع في اعتقاد الوجوب الحجة الخامسة الخبر المشهور وهو انه تعالى قال قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين فاذا قال
العبد الحمد لله رب العالمين يقول الله تعالى حمدني عبدي الى آخر الحديث وجه الاستدلال انه تعالى حكم على كل صلاة بكونها بينه وبين العبد نصفين
ثم بين ان هذا التنصيف لا يحصل الا بسبب اتيان هذه السورة فنقول الصلاة لا تنفك عن هذا التنصيف وهذا التنصيف لا يحصل الا بسبب هذه
السورة ولازم اللازم لازم فوجب كون هذه الصلاة السورة من لوازم الصلاة الحجة السادسة قوله عليه الصلاة والسلام لا صلاة الا بفاتحة الكتاب
فالواو حرف النفي دخل على الصلاة ودخل على غير ممكن فلا بد من صرفه الى حكم من احكام الصلاة وليس صرفه الى الصحة اولى من صرفه الى الكمال والجواب
من وجهين الاول انه جاء في بعض الروايات لا صلاة لمن لم يقرا بفاتحة الكتاب وعلى هذه الرواية فالنفي ما دخل على الصلاة وانما دخل على حصولها للمصلي

وحصولها

وحصولها للرجل عبارة عن انتفاعه بها وخروجه عن عهدة التكليف بسببها وعلى هذا التقدير فانه يمكن اجراء النفي على ظاهره والتزام
اعتقاد وان قراءة الفاتحة جزء من اجزاء ماهية الصلاة فعند عدم القراءة لا توجد ماهية الصلاة لان الماهية يمتنع حصولها حال
عدم بعض اجزائها واذا ثبت هذا فنقول لهذا انه لا يمكن ادخال حرف النفي على مسمى الصلاة اما بحسب لغة فلان الفاتحة ليست جزءا من الصلاة
وهذا اول المسالة فثبت ان على قولنا يمكن اجراء هذا اللفظ على ظاهره الا انهم اجمعوا على انه مبني تقدير العمل بالحقيقة وجعل الحقيقة
مجازا احدهما اقرب للحقيقة والثاني ابعد فانه يجب حمل اللفظ على المجاز الاقرب اذا ثبت هذا فنقول المشابهة بين المعدوم وبين
الموجود الذي لا يكون صحيحا اتم من المشابهة بين المعدوم وبين الموجود الذي يكون صحيحا لكنه لا يكون كاملا وكان حمل هذا اللفظ
على نفي الصحة اولى الوجه الرابع ان الحمل على نفي الصحة اولى الوجوه احدها ان الاجل بقاء ما كان على ما كان والثاني ان جانب الحرمة
ارجح والثالث ان هذا الخبر الحجة السابعة عن ابي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال كل صلاة لم يقرأ فيها بام القرآن
فهي خداج فهي خداج غير تمام قالوا الخداج هو النقصان وذلك لا يدل على عدم الجواز لان التكليف بالصلاة فاير والاصل في الثابت
البقاء خالفنا هذا الاصل عند الاتيان بالصلاة على صفة الكمال فعند الاتيان بها على سبيل النقصان وجب ان لا يخرج عن العهدة والذي
يقوي هذا ان عند ابي حنيفة يصح الصوم في يوم العيد الا انه قال لو صام يوم العيد قضاء عن رمضان لم يصح الصوم قال لان الواجب عليه
هو الصوم الكامل والصوم في هذا اليوم ناقص فوجب ان لا يفيد الخروج عن العهدة واذا ثبت هذا فنقول لهو لم نقل بمثل هذا الكلام في هذا
المقام الحجة الثامنة نقل الشيخ ابو حامد في تعليقه عن ابن المنذر انه روى باسناده عن ابي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تجزي الصلاة
الا بقراءة فاتحة الكتاب الحجة التاسعة روى رفاعة ان رجلا دخل المسجد فصلى فلما فرغ من صلاته وذكر في الخبر الى ان قال علمني الصلاة
يا رسول الله فقال عليه السلام اذا وجهت الى القبلة فكبر واقرا بفاتحة الكتاب وجه الدليل ان هذا امر والامر للوجوب وايضا الرجل
قال علمني الصلاة فكلما ذكره الرسول عليه السلام واجب وجب ان تكون من الصلاة فلما ذكر قراءة الفاتحة وجب ان تكون قراءة
الفاتحة جزءا من اجزاء الصلاة الحجة العاشرة روى ان النبي صلى الله عليه وسلم قال الا اخبركم بسورة ليس في التوراة ولا في
الانجيل ولا في الزبور مثلها قالوا نعم قال فما تقرؤن في صلاتكم قالوا الحمد لله رب العالمين قال هي هي وجه الدليل انه عليه الصلاة
والسلام لما قال ما تقرؤن في صلاتكم قالوا الحمد لله رب العالمين وهذا يدل على انه كان مشهورا عند الصحابة انه لا يصلي احد الا بهذه
السورة فكان هذا اجماعا معلوما عندهم الحجة الحادية عشر التمسك بقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن وجه الدليل ان قوله
تعالى فاقرؤا ما تيسر امر والامر للوجوب وهذا يقتضي ان قراءة ما تيسر من القراءة واجبة فنقول المراد بما تيسر من القرآن اما ان يكون
هو الفاتحة واجبة او غير الفاتحة والمراد التخيير بين الفاتحة وبين غيرها والاول يقتضي ان الفاتحة تكون بعينها وهو المطلوب الثاني
يقتضي ان تكون قراءة غير الفاتحة واجبة عينا وهو باطل الثالث يقتضي ان يكون المكلف مخيرا بين قراءة الفاتحة وبين قراءة غيرها
وذلك باطل بالاجماع لان الامة مجمعة على ان قراءة الفاتحة اولى من قراءة غيرها وسلم ابو حنيفة ان الصلاة بدون قراءة الفاتحة خداج
ناقصة والتخيير بين الناقص والكامل لا يجوز وما علم ان الله تعالى انما سمى قراءة الفاتحة قراءة لما تيسر من القرآن لان هذه السورة
محفوظة لجميع المكلفين من المسلمين فهي ميسرة للكل اما سائر السور فقد تكون محفوظة وقد لا تكون وحينئذ لا تكون متيسرة
للكل الحجة الثانية عشر الامر بالصلاة كان ثابتا والاصل بقاء الثابت البقاء فان خالفنا هذا الاصل عند الاتيان لها في الصلاة
المشتملة على قراءة الفاتحة لان الاخبار دالة على ان سورة الفاتحة افضل من سائر السور لان المسلمين اطبقوا على ان الصلاة مع قراءة
هذه السورة اكمل من الصلاة الخالية عن قراءة هذه السورة فعند عدم هذه السورة وجب البقاء على الاصل الحجة الثالثة عشر
قراءة الفاتحة توجب الخروج عن العهدة باليقين فكانت واجبة فوجب القول بوجوبها للنص والمعقول اما النص فقوله عليه السلام
دع ما يريبك الى ما لا يريبك واما المعقول فهو انه يفيد دفع ضرر الخوف عن النفس ودفع الضرر عن النفس واجب فان قالوا فلو
اعتقدنا الوجوب احتمل كوننا مخطئين فيه فيبقى الخوف قلنا اعتقاد الوجوب يورث الخوف المحتمل واعتقاد عدم الوجوب يورثه
ايضا فيقابله هذان الضرران واما في العمل فان القراءة لا توجب الخوف اما تركه فيفيد الخوف فثبت ان الاحوط هو العمل الحجة
الرابعة عشر لو كانت الصلاة بغير الفاتحة جايزة لما كانت الصلاة بالفاتحة اولى لان المواظبة على قراءة الفاتحة توجب هجران سائر
السور وذلك غير جايز لكنهم اجمعوا على ان هذه السورة اولى فثبت ان الصلاة بغير هذه السورة غير جايز الحجة الخامسة عشر اجمعوا
على انه لا يجوز الدخول في الركوع والسجود بغيرهما فوجب ان لا يجوز الدخول في قراءة الفاتحة بغيرها والجامع رعاية الاحتياط الحجة السادسة
عشر الاصل بقاء التكليف فالقول بان الصلاة بدون قراءة الفاتحة يقتضي الخروج عن العهدة اما ان يعرف بالنص او بالقياس اما الاول
فباطل لان النص الذي يتمسكون به قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن وقد بينا انه دليلنا واما القياس فباطل لان التعبدات غالبة على
الصلاة وفي مثل هذه الصورة يجب ترك القياس الحجة السابعة عشر لما ثبت ان النبي صلى الله عليه وسلم واظب على قراءة طول عمره
فحينئذ يكون قراءة غير الفاتحة ابتداعا وتركا للاتباع وذلك حرام لقوله عليه السلام اتبعوا ولا تبتدعوا واحسن الهدي هدي محمد
وشر الامور محدثاتها الحجة الثامنة عشر الصلاة مع الفاتحة وبدون الفاتحة اما ان تساويا في الفضيلة والصلاة مع الفاتحة افضل

والاول باطل لانه عليه الصلاة والسلام واظب على الصلاة بالفاتحة فتعين الثاني فنقول الصلاة بدون الفاتحة ترك الفضيلة الزايدة
من غير جايز فوجب ان لا يجوز المصير اليه لانه قبيح في العرف فيكون قبيحا في الشرع واحتج ابو حنيفة بالقران والخبر اما القران فقوله
تعالى فاقروا ما تيسر من القران واما الخبر فما روى ابو عثمان النهدي عن ابي هريرة انه قال امرني رسول الله صلى الله عليه وسلم ان اخرج
وانادي لا صلاة الا بقراءة ولو بفاتحة الكتاب والجواب عن الاول انا بينا ان هذه الاية من اقوى الدلايل على قولنا وعن الثاني فانه معارض
بما نقل عن ابي هريرة انه قال امرني رسول الله صلى الله عليه وسلم ان اخرج وانادي لا صلاة الا بفاتحة الكتاب وايضا لم يجوز ان يكون المراد من قوله
لا صلاة الا بقراءة الفاتحة ولو بفاتحة الكتاب هو انه لو اقتصر على الفاتحة لكفى **المسئلة الثالثة** لما كان قول ابي حنيفة واصحابه
ان قراءة الفاتحة غير واجبة لا جزم اختلفوا في مقدار القراءة فقال ابو حنيفة اذا قرا اية واحدة مثل قوله الم وحم والطور ومدهامتان كفت
وقال ابو يوسف ومحمد لا بد من قراءة ثلاث ايات قصار او اية طويلة مثل اية الدين **المسئلة الرابعة** قال الشافعي رضي الله عنه بسم الله
الرحمن الرحيم اية من اول سورة الفاتحة ويجب قراءتها مع الفاتحة وقال مالك والاوزاعي انها ليس من القران الا في سورة النمل فلا يقرا الا سرا ولا
جهرا الا في قيام شهر رمضان فانه يقراها واما ابو حنيفة رضي الله عنه فلم ينص عليها وانما قال يقول بسم الله الرحمن الرحيم ويسر لها ولم يقل
انها اية من السورة اول السورة ام لا قال سيل محمد بن الحسن عن بسم الله الرحمن الرحيم فقال ما بين الدفتين كلام الله القران قلت فلم تسر لها فلم يجبني وقال
الكرخي لا اعرف هذه المسالة بعينها لمتقدمي اصحابنا الا ان امرهم باخفايها يدل على انها ليست من السورة وقال بعض الفقهاء الحنفية تورع
ابو حنيفة واصحابه عن الوقوع في هذه المسالة لان الخوض في البسملة انها من القران او ليست من القران امر عظيم فالاولى السكوت عنه واعلم
ان هذه المسالة تشتمل على مسايل ثلاث احداها ان هذه هل هي اجتهادية حتى يجوز الاستدلال بها بالظواهر واخبار الاحاد او ليست من المسايل الاجتهادية
بل هي من المسايل القطعية وثانيها ان قلنا بتقدير انها من المسايل الاجتهادية فما الحق فيها والثالثة الكلام في انها تقرا بالاعلان او بالاسرار
فنتكلم في هذه المسايل الثلاثة **المسئلة الخامسة** في تقرير ان هذه المسالة ليست من المسايل القطعية وزعم القاضي ابو بكر
انها من المسايل القطعية قال والخطا فيها ان لم يبلغ الى حد التكفير فلا اقل من التفسيق واحتج عليه ان التسمية لو كانت من القران لكان طريق
اثباته اما التواتر او الاحاد والاول باطل لانه لو ثبت بالتواتر كون التسمية من القران لحصل العلم الضروري بانها من القران ولو كان كذلك لامتنع
وقوع الخلاف فيه بين الامة والثاني ايضا باطل لان خبر الواحد لا يفيد الا الظن فلو جعلناه طريقا الى اثبات القران لخرج عن كونه حجة يقينية ولصار
ذلك ظنا ولو جاز ذلك لجاز ادعاء الروافض ان القران دخله الزيادة والنقصان والتبديل والتحريف وذلك يبطل الاسلام واعلم ان الغزالي
عارض القاضي فقال في نفي كون التسمية من القران ان ثبت بالتواتر لزم ان لا يبقى الخلاف فيه وان ثبت بالاحاد فحينئذ يصير القران ظنيا ثم اورد على
نفسه سوالا وهو انه لو قال قايل ليس من القران عدم فلا حاجة الى اثبات هذا العدم الى النقل لان الاصل هو العدم فاما قوله انه قران فهو ثبوت ولا
بد فيه من النقل ثم اجاب عنه بان قال هذا وان كان عدما الا ان كون التسمية مكتوبة بخط القران يوهم كونها من القران فها هنا لا يمكن الحكم بانها
ليست من القران الا بدليل منفصل وحينئذ يكون القسم المذكور من ان ذلك باطل الطريق اما ان يكون متواترا او احادا فثبت ان الكلام الذي اورده القاضي
لازم عليه فهذا اخر ما قيل في هذا الباب والذي عندي فيه ان النقل المتواتر ثابت بان بسم الله الرحمن الرحيم كلام انزله الله على محمد وبانه ثبت في
المصحف بخط القران وعند هذا ظهر انه لم يبق لقولنا انه من القران او ليس من القران فايدة الا انه حصل فيها احكام شرعية هي من خواص القران مثل انه
انه هل يجب قراءتها في الصلاة ام لا وقيل يجوز للجنب قراءتها ام لا وهل يجوز للمحدث منها ام لا ومعلوم ان هذه احكام اجتهادية فلما رجع حاصل قولنا ان
التسمية هل هي من القران الى ثبوت هذه الاحكام وعدمها وثبت ان ثبوت هذه الاحكام وعدمها لامور اجتهادية ظهر ان البحث اجتهادي لا قطعي
وسقط تهويل القاضي **المسئلة السادسة** في بيان ان التسمية من القران قال قرا المدينة والبصرة وفقهاء الكوفة انها
ليست من الفاتحة وقال قرا مكة والكوفة واكثر فقهاء الحجاز انها اية من الفاتحة وهو قول ابن المبارك والثوري ويدل عليه وجوه الحجة الاولى
روى الشافعي رضي الله عنه عن مسلم عن ابن جريج عن ابي مليكة عن ام سلمة انها قالت قرا رسول الله صلى الله عليه وسلم فاتحة الكتاب بعد بسم الله
الرحمن الرحيم اية والحمد لله رب العالمين اية والرحمن الرحيم اية مالك يوم الدين اية اياك نعبد واياك نستعين اية اهدنا الصراط المستقيم اية صراط
الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين اية وهذا نص صريح الحجة الثانية روى الثعلبي في تفسيره باسناده عن ابي هريرة
بردة عن ابيه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الا اخبرك باية لم تنزل على احد بعد سليمان بن داود غيري فقلت بلى فقال باي شيء تستفتح القران
اذا افتتحت الصلاة قلت بسم الله الرحمن الرحيم قال هي هي وهذا يدل على ان التسمية من القران الحجة الرابعة روى الثعلبي باسناده عن
جعفر بن محمد عن ابيه عن جابر بن عبد الله ان النبي صلى الله عليه وسلم قال له كيف تقول اذا قمت الى الصلاة قال اقول الحمد لله رب العالمين قال قل بسم الله
الرحمن الرحيم وروى ايضا باسناده عن علي ابن ابي طالب رضي الله عنه انه كان اذا افتتح السورة في الصلاة يقرا بسم الله الرحمن الرحيم وكان يقول من ترك
قراءتها فقد نقص وروى ايضا باسناده عن سعيد بن جبير عن ابن عباس في قوله تعالى ولقد اتيناك سبعا من المثاني والقران العظيم قال فاتحة الكتاب
فقيل لابن عباس فاين السابعة فقال بسم الله الرحمن الرحيم وباسناده عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا قراتم ام القران فلا تدعوا بسم
الله الرحمن الرحيم فانها احدى اياتها وباسناده ايضا عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال يقول الله عز وجل قسمت الصلاة بيني وبين عبدي
نصفين فاذا قال العبد بسم الله الرحمن الرحيم قال الله تعالى حمدني عبدي واذا قال الحمد لله رب العالمين قال الله حمدني عبدي واذا قال الرحمن الرحيم

قال الله

قال الله اثنى علي عبدي فاذا قال مالك يوم الدين قال الله عز وجل فوض الي عبدي واذا قال اياك نعبد واياك نستعين قال الله تعالى هذا بيني
وبين عبدي واذا قال اهدنا الصراط المستقيم قال الله هذا لعبدي ولعبدي ما سال وباسناده عن ابي هريرة قال كنت مع النبي صلى الله عليه
وسلم في المسجد يحدث اصحابه اذ دخل رجل يصلي فافتتح الصلاة وتعوذ ثم قال الحمد لله رب العالمين فسمع النبي صلى الله عليه وسلم ذلك فقال له
يا رجل قطعت على نفسك الصلاة اما علمت ان بسم الله الرحمن الرحيم اية من الحمد فمن تركها فقد ترك منها اية ومن ترك اية منها فقد قطع عليه صلاته
فانه لا صلاة الا بها فمن ترك اية منها فقد بطلت صلاته وباسناده عن طلحة بن عبيد الله قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من ترك بسم الله الرحمن
الرحيم فقد ترك اية من كتاب الله واعلم اني نقلت جملة من هذه الاحاديث من تفسير الشيخ ابي اسحاق الثعلبي الحجة الخامسة قراءة بسم الله الرحمن
الرحيم واجبة في اول الفاتحة واذا كان كذلك وجب ان يكون اية منها بيان الاول قوله تعالى اقرا باسم ربك ولا يجوز ان يقال الباء صلة زائدة لان
الاصل ان يكون لكل حرف من كلام الله فائدة واذا كان الحرف مفيدا كان التقدير اقرا مفتتحا باسم ربك فظاهر الامر للوجوب ولم يثبت هذا الوجوب
في غير القراءة في الصلاة فوجب اثباته في القراءة في الصلاة صونا للنفس عن التعطيل الحجة السادسة التسمية مكتوبة بخط القرآن فكل ما ليس من القرآن
فانه غير مكتوب بخط القرآن الا ترى انهم منعوا كتابة اسامي الصور في المصحف ومنعوا من العلامات على الاعشار والاخماس والغرض من ذلك
كله ان يمنعوا ان يختلط القرآن بما ليس بقرآن فلو لم تكن التسمية من القرآن لما كتبوها بخط القرآن ولما اجمعوا على كتابتها بخط القرآن على انها من القرآن
الحجة السابعة اجمع المسلمون على ان ما بين الدفتين كلام الله والتسمية موجودة بين الدفتين فوجب جعلها من كلام الله تعالى ولهذا السبب حكينا انه
لما ورد هذا الكلام على محمد بن الحسن بقي ساكتا واعلم ان مذهب ابي بكر الرازي ان التسمية من القرآن ولكنها ليست اية من سورة الفاتحة بل المقصود
من تنزيلها اظهار الفصل بين الصور وهذان الدليلان لا يبطلان قول ابي بكر الرازي الحجة الثامنة اطبق الاكثرون على ان سورة الفاتحة سبع
ايات الا ان الشافعي رضي الله عنه قال قوله بسم الله الرحمن الرحيم اية واحدة وقوله صراط الذين انعمت عليهم اية وقوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين
اية واحدة واما ابو حنيفة رحمه الله فانه قال بسم الله الرحمن الرحيم ليس باية منها لكن قوله صراط الذين انعمت عليهم اية وقوله غير المغضوب عليهم ولا
الضالين اية اخرى وسنبين في مسالة مفردة ان قول ابي حنيفة مرجوح ضعيف فحينئذ يبقى ان الايات لا تكون سبعا الا اذا اعتقدنا ان بسم الله
الرحمن الرحيم اية منها تامة الحجة التاسعة ان نقول قراءة التسمية قبل الفاتحة واجبة فوجب كونها اية منها بيان الاول ان ابا حنيفة يسلم ان
قراءتها افضل واذا كان كذلك فالظاهر ان النبي صلى الله عليه وسلم قراها فوجب ان يجب علينا قراءتها لقوله تعالى واتبعوه واذا ثبت وجوب قراءتها ثبت انها من
السورة لانه لا قائل بالقرآن وقوله عليه السلام كل امر ذي بال لا يبدا فيه باسم الله فهو ابتر واعظم الاعمال بعد الايمان بالله الصلاة فقراءة الفاتحة
بدون قراءة بسم الله توجب كون هذه الصلاة عملا ابتر ولفظ الابتر يدل على غاية النقصان والخلل بدليل انه تعالى ذكره في معرض الذم
للكافر الذي كان عدوا للرسول صلى الله عليه وسلم فقال تعالى ان شانئك هو الابتر فوجب ان يقال للصلاة الخالية عن قراءة بسم الله الرحمن الرحيم
في غاية النقصان والخلل فكل زائد لهذا الخلل والنقصان قال بعضا وهذه الصلاة وذلك يدل على انها من الفاتحة وانه يجب قراءتها
الحجة العاشرة ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لابي بن كعب ما اعظم اية في القرآن فقال بسم الله الرحمن الرحيم فصدقه النبي صلى الله عليه
وسلم في قوله وجه الاستدلال ان هذا الكلام يدل على ان هذا القدر اية تامة ومعلوم انها ليست باية تامة في قوله انه من سليمان
وانه بسم الله الرحمن الرحيم بل هذا بعض اية فلا بد وان تكون اية تامة في غير هذا الموضع وكل من قال بذلك قال انه اية تامة في اول سورة
الفاتحة الحجة الحادية عشر ان معاوية قدم المدينة فصلى بالناس صلاة يجهر فيها فقرا ام القرآن ولم يقل بسم الله الرحمن الرحيم فلما قضى صلاته
ناداه المهاجرون والانصار من كل ناحية انسيت ابن بسم الله الرحمن الرحيم حين استفتحت القرآن فاعاد الصلاة معاوية الصلاة وقرا
بسم الله الرحمن الرحيم وهذا الخبر يدل على اجماع الصحابة انها من القرآن ومن الفاتحة وعلى ان الاولى الجهر بقراءتها الحجة الثانية عشر
ان سائر الانبياء عليهم السلام كانوا عند الشروع في اعمال الخير يبتدون بذكر الله فوجب على رسولنا ذلك واذا ثبت الوجوب في حق
الرسول ثبت ايضا في حقنا واذا ثبت الوجوب في حقنا ثبت انه اية من سورة الفاتحة اما المقدمة الاولى فالدليل عليها ان
نوحا عليه السلام لما اراد ركوب السفينة قال اركبوا فيها بسم الله مجراها ومرساها وان سليمان لما كتب الى بلقيس كتب بسم الله الرحمن الرحيم
فان قالوا ليس ان قوله انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم يدل على ان سليمان قدم اسمه على اسم الله تعالى قلنا معاذ الله ان يكون الامر
كذلك لان الطير اتى بكتاب سليمان فوضعه على صدر بلقيس وكانت المراة في بيت لا يقدر احد على الدخول فيه لكثرة من احاط بذلك
البيت من العساكر والحفظة فعلمت بلقيس ان ذلك الطير هو الذي اتى بذلك الكتاب وكانت قد سمعت بذكر اسم سليمان فلما اخذت
الكتاب قالت هي من عند نفسها انه من سليمان فلما فتحت الكتاب قرات التسمية مكتوبة قالت وانه بسم الله الرحمن الرحيم فثبت ان الانبياء
عليهم السلام كانوا كلما شرعوا في عمل من اعمال الخيرات ابتدوا بذكر بسم الله الرحمن الرحيم والمقدمة الثانية انه لما ثبت في حق سائر
الانبياء وجب ان يجب على رسولنا ذلك لقوله تعالى اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده واذا ثبت ذلك في حق الرسول وجب ان يجب علينا
ذلك لقوله تعالى واتبعوه واذا ثبت وجوب قراءته علينا وجب انه اية من الفاتحة لانه لا قائل بالفرق الحجة الثالثة عشر انه تعالى متقدم
الوجود على سائر الموجودات لانه تعالى قديم وخالق غير محدث ومخلوق والقديم الخالق يجب ان يكون سابقا على المحدث المخلوق واذا ثبت ذلك
انه تعالى سابق على غيره وجب بحكم المطلوبة العقلية بان يكون ذكره سابقا على ذكر غيره وهذا السبق في الذكر لا يحصل الا اذا كان قراءة بسم الله الرحمن الرحيم

سابقة على سائر الاذكار والقرآن واذا ثبت ان القول بوجوب هذا التقديم حسن في المعقول وجب ان يكون معتبرا في الشرع لقوله عليه
السلام ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن واذا ثبت وجوب القراءة انها آية من الفاتحة لانه لا قائل بالفرق الحجة الرابعة عشر ان
بسم الله الرحمن الرحيم لا شك انها من القرآن في سورة النمل انا نراه مكررا بخط القرآن فوجب ان يكون من القرآن كما انا لما رأينا قوله تعالى فبأي آلاء
ربكما تكذبان وقوله تعالى ويل يومئذ للمكذبين مكررا في القرآن بخط واحد وبصورة واحدة قلنا ان الكل من القرآن الحجة الخامسة عشر
روي انه عليه الصلاة والسلام كان يكتب اول الامر على رسم قريش باسمك اللهم حتى نزل قوله تعالى وقال اركبوا فيها بسم الله مجراها ومرساها فكتب
بسم الله فنزل قوله تعالى قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن فكتب بسم الله الرحمن الرحيم فلما نزل قوله تعالى انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم كتب مثلها
وجه الاستدلال ان اجزاء هذه الكلمة كلها من القرآن ومجموعها من القرآن ثم انه مثبت في القرآن فوجب الجزم بانه من القرآن اذ لو جاز اخراجه من القرآن مع
هذه الموجبات الكثيرة ومع الشهرة العظيمة لكان جواز اخراج سائر الآيات اولى وذلك يوجب الطعن العظيم في القرآن الحجة السادسة عشر
قد بينا انه ثبت بالتواتر ان الله تعالى كان ينزل في هذه الكلمات على محمد صلى الله عليه وسلم وكان عليه السلام لا يأمر بكتابتها بخط المصحف في المصحف
وبينا ان حاصل الخلاف في انه هل يجب قراءته وهل يجوز للجنب والمحدث مسه فنقول ثبوت هذه الاحكام احوط فوجب المصير اليه لقوله عليه
السلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك واحتج المخالفون باشياء الاول تعلقوا بخبر عن ابي هريرة رضي الله عنه وهو ان النبي صلى الله عليه وسلم قال
يقول الله قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين فاذا قال الحمد لله رب العالمين يقول الله تعالى حمدني عبدي واذا قال الرحمن الرحيم
يقول لقد اثنى علي عبدي واذا قال مالك يوم الدين يقول الله تعالى مجدني عبدي واذا قال اياك نعبد واياك نستعين يقول الله تعالى هذا بيني
وبين عبدي والاستدلال بهذا الخبر من وجهين الاول انه لم يذكر التسمية ولو كانت آية من الفاتحة لذكرها والثاني قال جعلت الصلاة
بيني وبين عبدي نصفين والمراد من الصلاة الفاتحة وهذا التنصيف انما يحصل ان التسمية ليست آية من الفاتحة لان الفاتحة سبع آيات فيجب ان
يكون لله فيها ثلاث آيات ونصف وهي من قوله الحمد لله الى قوله اياك نعبد وللعبد ثلاث آيات ونصف وهي من قوله واياك نستعين الى آخر
السورة اما اذا جعلت بسم الله الرحمن الرحيم آية من الفاتحة حصل اربع آيات ونصف وللعبد اثنان ونصف وبذلك بطل التنصيف المذكور الحجة
الثانية روت عائشة رضي الله عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يفتتح الصلاة بالتكبير والقراءة بالحمد لله رب العالمين وهذا يدل
على ان التسمية ليست آية من الفاتحة الحجة الثالثة لو كان قوله بسم الله الرحمن الرحيم آية من هذه السورة لزم التكرار في قوله الرحمن الرحيم
وذلك بخلاف الدليل والجواب عن الحجة الاولى من وجوه الاول انا نقلنا عن الشيخ ابي اسحاق الثعلبي روى باسناده ان النبي صلى الله
عليه وسلم لما ذكر هذا الحديث عد بسم الله الرحمن الرحيم آية ثامنة من سورة الفاتحة ولما تعارضت الروايات فالترجيح معنا لان رواية الاثبات
مقدمة على رواية النفي وروى ابو داود السجستاني عن القعنبي عن مالك عن العلاء بن عبد الرحمن الرحيم عن ابيه عن ابي هريرة ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم قال اذا قال العبد مالك يوم الدين يقول الله مجدني عبدي وهو بيني وبين عبدي يعني القسمة وانما يكون كذلك اذا
حصلت ثلاثة قبلها وثلاثة بعدها وانما قلنا يحصل ثلاثة بعدها لو كانت التسمية آية من الفاتحة فصار هذا الخبر حجة لنا من سائر الوجوه
الوجه الثالث ان لفظ النصف كما يحتمل النصف في عدد الآيات فهو ايضا يحتمل النصف في المعنى قال عليه السلام الفرائض نصف العلم
من حيث انها تبحث عن احوال الاموات والموت والحياة قسمان وقال شريح اصبحت ونصف الناس على غضبان سماه نصفا من حيث ان بعضهم راضون
وبعضهم ساخطون الرابع ان الدلائل في كون بسم الله الرحمن الرحيم آية من الفاتحة صريحة وهذا الخبر الذي تمسكوا به ليس المقصود منه
بيان ان بسم الله هل هو من الفاتحة ام لا لان المقصود بيان شيء آخر فكان دلائلنا اقوى واظهر الخامس انا بينا ان قولنا اقرب الى الاحتياط والجواب
عن حجتهم الثانية ما قاله الشافعي رضي الله عنه فقال لعل عائشة جعلت الحمد لله رب العالمين اسما لهذه السورة كما يقال قرأ فلان الحمد لله الذي خلق السموات
والمراد انه قرأ هذه السورة فكذا هاهنا وتمام الجواب عن خبر سيأتي بعد ذلك والجواب عن الحجة الثالثة ان التكرير لاجل التأكيد كثيرا في القرآن
وتأكيد كون الله رحمانا رحيما من اعظم المهمات

المسألة السابعة

في بيان عدد آيات هذه السورة رأيت في بعض الروايات
الشاذة ان الحسن البصري كان يقول هذه السورة ثمان آيات فاما الرواية المشهورة التي اطبق الاكثرون عليها ان هذه السورة سبع آيات
وبه فسروا قوله تعالى ولقد آتيناك سبعا من المثاني اذا ثبت هذا فنقول ان الذين قالوا ان بسم الله الرحمن الرحيم آية من الفاتحة قالوا ان قوله
تعالى صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين آية تامة واما ابو حنيفة فانه لما اسقط التسمية من السورة لا جرم قال قوله
تعالى صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين آية اخرى اذا عرفت هذا فنقول ما قاله الشافعي اولى ويدل عليه وجوه الاول
ان مقطع قوله تعالى صراط الذين انعمت عليهم لا يشابه مقطع الآيات المتقدمة ورعاية التشابه في المقاطع لازم لانا وجدنا مقاطع القرآن
على ضربين متقاربة ومتشاكلة فالمتقاربة كما في سورة ق والمتشابه كما في سورة القمر وقوله انعمت عليهم ليس من القسمين فامتنع جعله من المقاطع
الثاني انا اذا جعلنا قوله غير المغضوب عليهم ابتداء آية فقد جعلنا اول الآية لفظ غير وهذا اللفظ اما ان يكون صفة لما قبله او استثناء
عما قبله والصفة مع حد الموصوف كالشيء الواحد وكذلك الاستثناء مع المستثنى كالشيء الواحد وايقاع الفعل بينهما على خلاف الدليل اما اذا
جعلنا قوله تعالى صراط الذين انعمت عليهم الى آخر السورة آية واحدة كنا قد جعلنا الموصوف مع الصفة والمستثنى مع المستثنى عنه كلاما واحدا
وآية واحدة وذلك اقرب الى الدليل الثالث ان المبذول في حكم المحذوف فيكون تقدير الآية اهدنا صراط الذين انعمت عليهم لكن طلب الاهتداء

بصراط

بصراط من انعم الله عليهم لا يجوز الا بشرط ان يكون ذلك المنعم عليه غير مغضوب عليه ولا ضالا فاما لو اسقطنا هذا الشرط لم يجز الاهتدا
به والدليل عليه قوله تعالى الم تر الى الذين بدلوا نعمة الله كفرا وهذا يدل على انه انعم عليهم الا انهم لما صاروا من زمرة المغضوب عليهم
ومن زمرة الضالين لا جرم لم يجز الاهتدا بهم فثبت انه لا يجوز فصل قوله تعالى صراط الذين انعمت عليهم عن قوله غير المغضوب عليهم
بل هذا المجموع كلام واحد فوجب القول بانه اية واحدة فان قالوا اليس ان قوله الحمد لله رب العالمين اية واحدة وقوله الرحمن الرحيم اية
ثانية مع ان هذه الاية غير مستقلة بنفسها بل هي متعلقة بما قبلها قلنا الفرق ان قوله الحمد لله رب العالمين كلام تام بدون قوله
الرحمن الرحيم فلا جرم ان يمتنع ان يكون مجردا قوله الحمد لله رب العالمين اية واحدة تامة وانا بينا ان مجرد قوله اهدنا الصراط المستقيم صراط
الذين انعمت عليهم ليس كلاما تاما ما لم يضم اليه قوله تعالى غير المغضوب عليهم ولا الضالين لم يصح قوله اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين
انعمت عليهم فظهر الفرق **المسئلة الثامنة** ذكر بعض اصحابنا قولين للشافعي رضي الله عنه في بسم الله الرحمن الرحيم هل هي اية من
اوايل ساير السور ام لا واما المحققون من الاصحاب فقد اتفقوا على ان بسم الله الرحمن الرحيم قران من ساير السور وجعلوا القولين في انها هل هي اية
تامة وحدها من اول كل سورة او هي مع ما بعدها اية وقال بعض الحنفية ان الشافعي خالف الاجماع في هذه المسالة لان احدا ممن قبله ان بسم الله
اية من اوايل ساير السور ودليلنا ان بسم الله مكتوب في اوايل السور بخط القران فوجب كونه قرانا واحتج المخالف بما روى ابو هريرة ان النبي صلى الله
عليه وسلم قال في سورة الملك انها ثلاثون اية وفي سورة الكوثر انها ثلاث ايات ثم اجمعوا على ان هذا العدد حاصل بدون التسمية فوجب ان لا
تكون التسمية اية من هذه السورة والجواب انا اذا قلنا بسم الله الرحمن الرحيم مع ما بعدها اية واحدة فهذا الاشكال زايل فان قالوا لم اعترفتم
بانها اية فانه من اول الفاتحة فكيف يمكنكم ان تقولوا انها بعض اية تامة ثم صار مجموع قوله واخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمين اية واحدة فكذا هاهنا
وقوله ايضا سورة الكوثر ثلاث ايات يعني ما هو خاصة هذه السورة ثلاث ايات واما التسمية فهي كالشي المشترك فيه من جميع السور فسقط هذا
السوال **المسئلة التاسعة** يروى عن احمد بن حنبل انه قال التسمية من الفاتحة الا انه يسر بها في كل ركعة واما الشافعي فانه قال
اية منها ويجهر بها وقال ابو حنيفة ليست من الفاتحة ولا يجهر بها ايضا فنقول الجهر بها سنة ويدل عليه وجوه الاول قد دللنا
على ان التسمية من الفاتحة واذا ثبت هذا فنقول الاستقرا دل على ان السورة الواحدة اما ان تكون بتمامها او جهرية واما ان يكون بعضها
سريا وبعضها جهريا فهذا مفقود في جميع السور واذا ثبت هذا كان الجهر بالتسمية مشروعا في القراة الجهرية الحجة الثانية
ان قولهم بسم الله الرحمن الرحيم لا شك انه ثنا على الله تعالى وذكر له بالتعظيم فوجب ان يكون الاعلان به مشروعا لقوله تعالى فاذكروني اذكركم
وقوله تعالى فاذكروا الله كذكركم اباءكم او اشد ذكرا ومعلوم ان الانسان اذا كان مفتخرا بابيه غير مستنكف منه فانه يعلن بذكره ويبالغ
في اظهاره اما اذا اخفا ذكره واسره دل ذلك على كونه مستنكفا منه فان كان المفتخر بابيه في الاعلان والاظهار وجب ان يكون الاعلان بذكر
الله اولى عملا بقوله فاذكروني اذكركم وقوله تعالى فاذكروا الله كذكركم اباءكم او اشد ذكرا الحجة الثالثة وهي ان الجهر بذكر الله يدل على كونه
مفتخرا بذلك الذكر غير مبال بانكار من ينكره ولا شك ان هذا مستحسن في العقل فيكون في الشرع كذلك لقوله عليه السلام ما راوه المسلمون
حسنا فهو عند الله حسن ومما يقوي هذا الكلام ايضا ان الاخفا والسر لا يليق الا بما يكون فيه عيب ونقصان فيخفيه الرجل ويسره لئلا ينكشف ذلك
العيب اما الذي يفيد اعظم انواع الفخر والفضيلة والمنقبة فيكون يليق بالعقل اخفاؤه ومعلوم انه لا منقبة للعبد اعلا واكمل من كونه ذاكرا
لله العظيم بالتعظيم ولهذا قال عليه السلام طوبى لمن مات ولسانه رطب من ذكر الله وكان علي ابن ابي طالب يقول يا من ذكره شرف للذاكرين ومثل
هذا كيف يليق بالعاقل ان يخفي يسعى في اخفايه ولهذا السبب نقل ان عليا رضي الله عنه كان مذهبه الجهر بالتسمية ببسم الله الرحمن الرحيم في جميع
الصلوات واقول ان هذه الحجة قوية في نفسي راسخة في عقلي لا تزول البتة بسبب كلمات المخالفين الحجة الرابعة ما رواه الشافعي باسناده
ان معاوية رضي الله عنه قدم المدينة فصلى بهم ولم يقرا بسم الله الرحمن الرحيم ولم يكبر عند الخفض الى الركوع والسجود فلما سلم ناداه المهاجرون
والانصار يا معاوية سرقت من الصلاة اين بسم الله الرحمن الرحيم واين التكبير عند الركوع والسجود ثم انه اعاد الصلاة مع التسمية والتكبير قال
الشافعي ان معاوية كان سلطانا عظيم القوة شديد الشوكة فلولا ان الجهر بالتسمية كان كالامر المتقرر عند كل الصحابة من المهاجرين والانصار والا لما
قدروا على اظهار الانكار عليه في سبب ترك التسمية الحجة الخامسة روى البيهقي في السنن الكبير عن ابي هريرة قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم
يجهر في الصلاة ببسم الله الرحمن الرحيم ثم ان الشيخ البيهقي روى الجهر عن عمر بن الخطاب وابن عباس وابن عمر وابن الزبير واما ان علي بن ابي طالب كان يجهر
بالتسمية فقد ثبت بالتواتر ومن اقتدى في دينه بعلي ابن ابي طالب فقد اهتدى واصاب الحق فالدليل عليه قوله عليه الصلاة والسلام اللهم ادر الحق مع علي
حيث دار الحجة السادسة ان قوله تعالى بسم الله الرحمن الرحيم متعلق بفعل لا بد من اضماره والتقدير باعانة بسم الله اشرعوا في الطاعات او بما يجري
مجرى هذا المضمر ولا شك ان استماع هذه الكلمة تنبه العقل على انه لا حول عن معصية الله الا بعصمة الله ولا قوة على طاعة الله الا بتوفيق الله وتنبه العقل
على انه لا يتم شي من الخيرات والبركات الا اذا وقع الابتدا فيه بذكر الله تعالى ومن المعلوم ان المقصود من جميع العبادات والطاعات حصول هذه المعاني
في العقول فاذا كان استماع هذه الكلمة تفيد هذه الخيرات الرفيعة والبركات العالية دخل هذا القايل تحت قوله كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون
بالمعروف وتنهون عن المنكر لان هذا القايل نسب اظهار هذه الكلمة امر بما هو احسن انواع الامر بالمعروف وهو الرجوع الى الله تعالى بالكلية والاستعانة
بالله في كل الخيرات واذا كان الامر كذلك فكيف يليق بالعاقل انه يقول انه بدعة واحتج المخالف بوجوه الاول روى البخاري باسناده عن انس قال صليت

خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلف ابي بكر وعمر وعثمان فكانوا يستفتحون القراءة بالحمد لله رب العالمين وروى مسلم هذا الخبر في صحيحه وفيه انهم
لا يذكرون بسم الله الرحمن الرحيم وفي رواية اخرى فلم اسمع احدا منهم قال بسم الله الرحمن الرحيم وفي رواية رابعة فلم يجهر احد منهم ببسم الله الرحمن الرحيم
الحجة الثانية ما روي عن عبد الله بن المغفل انه قال سمعني ابي وانا اقول بسم الله الرحمن الرحيم فقال اي بني اياك والحدث في الاسلام فقلت صليت
خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلف ابي بكر وعمر وعثمان فابتدوا القراءة بالحمد لله رب العالمين فاذا صليت فقل الحمد لله رب العالمين واقول
ان ابن المغفل خصصا عدم ذكر بسم الله الرحمن الرحيم بالخلفاء الثلاثة ولم يذكرا عليا وذلك يدل على اطباق الكل على ان عليا كان يجهر ببسم الله الحجة الثالثة
قوله تعالى ادعوا ربكم تضرعا وخفية وقوله تعالى واذكر ربك في نفسك تضرعا وخيفة وبسم الله الرحمن الرحيم ذكر الله فوجب اخفاؤه وهذه الحجة استنبطها القوم
واعتمادهم على الكلامين الاولين والجواب عن خبر انس من وجوه قال الشيخ ابو حامد الاسفرايني روي في هذا الباب عن انس ست روايات اما
الحنفية فقد رووا عنه ثلاث روايات احداها قوله صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلف ابي بكر وعمر وعثمان وكانوا يستفتحون
الصلاة بالحمد لله رب العالمين وثانيها انهم ما يذكرون بسم الله الرحمن الرحيم وثالثها قوله لم اسمع احدا منهم قال بسم الله الرحمن الرحيم فهذه الروايات
الثلاث تقوي قول الحنفية وثلاثة اخرى تناقض قولهم احداها ما ذكرناها ان انسا روى ان معاوية لما ترك بسم الله الرحمن الرحيم في الصلاة انكروا عليه
المهاجرون والانصار وقد بينا ان هذا يدل على ان الجهر بهذه الكلمات كالامر المتواتر فيما بينهم وثانيها ابو قلابة عن انس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
وابا بكر وعمر كانوا يجهرون ببسم الله الرحمن الرحيم وثالثها انه سئل عن الجهر والاسرار به فقال لا ادري هذه المسالة فثبت ان الرواية في هذه المسالة
فثبت ان الرواية في هذه المسالة عن انس قد عظم الخبط فيها والاضطراب فبقيت متعارضة فوجب الرجوع الى سائر الدلائل وايضا ففيها تهمة اخرى
وهي ان عليا رضي الله عنه كان يبالغ في الجهر بالتسمية فلما وصلت الدولة الى بني امية بالغوا في المنع بالجهر سعيا في الابطال على علي ابن ابي طالب
فلعل انسا خاف منهم فلهذا السبب اضطربت اقواله فيه ونحن وان شككنا في شيء فانا لا نشك في انه مهما وقع التعارض بين قولي انس وابن المغفل
وبين قول علي رضي الله عنه والذي بقي عليه طول عمره فان الاخذ بقول علي اولى فهذا جواب قاطع في المسالة ثم نقول هب انه حصل التعارض
بين دلائلكم ودليلنا الا ان الترجيح معنا وبيانه من وجوه الاول ان راوي اخبارهم انس وابن المغفل وراوي قولنا علي ابن ابي طالب وابن عباس
وابن عمر وابو هريرة وهؤلاء كانوا اكثر علما وقربا من رسول الله صلى الله عليه وسلم من انس وابن المغفل الثاني ان مذهب ابي حنيفة ان خبر
الواحد اذا ورد على خلاف القياس لم يقبل ولهذا السبب انه لم يقبل خبر المصراة مع انه لفظ رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لان القياس
يخالفه اذا ثبت هذا فنقول قد بينا ان صريح العقل ناطق بان اظهار هذه الكلمة اولى من اخفائها فلاي سبب رجح قول انس وقول
ابن المغفل على هذا البيان الجلي البديهي الثالث من المعلوم بالضرورة ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقدم الاكابر على الاصاغر والعلماء
على غير العلماء والاشراف على الاعراب ولا شك ان عليا وابن عباس وابن عمر كانوا اعلا حالا في العلم والشرف وعلو الدرجة من انس وابن المغفل
والغالب على الظن ان عليا وابن عباس كانا يقفان بالقرب من رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان انس وابن المغفل يقفان بالبعد منه وايضا
انه عليه الصلاة والسلام ما كان يبالغ في الجهر امتثالا لقوله تعالى ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها وايضا فالانسان اول ما يشرع في القراءة انما يشرع
فيه بصوت ضعيف ثم لا يزال يقوى صوته ساعة فساعة فهذه اسباب ظاهرة في ان يكون عليا وابن عباس وابن عمر وابو هريرة سمعوا الجهر من
بالتسمية من رسول الله صلى الله عليه وسلم وان انسا وابن المغفل ما سمعاه الرابع قال الشافعي لعل المراد من قول انس كان رسول الله صلى الله عليه وسلم
يستفتح الصلاة بالحمد لله رب العالمين وانه كان يقدم هذه السورة في القراءة على غيرها من السور فقولنا الحمد لله رب العالمين المراد منه تمام هذه اللفظة
اسما لهذه السورة الخامس لعل المراد من عدم الجهر في حديث ابن المغفل عدم المبالغة في رفع الصوت كما قال تعالى ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها
السادس الجهر كيفية ثبوته والاخفاء عدمه والرواية المثبتة اولى من النافية السابع ان الدلائل العقلية موافقة لنا وعمل علي بن ابي طالب
معنا ومن اتخذ عليا اماما لدينه فقد استمسك بالعروة الوثقى واما المتمسك بقوله تعالى واذكر ربك في نفسك فالجواب انا نحمل ذلك على مجرد الذكر
واما قوله بسم الله الرحمن الرحيم فالمراد منه كلام الله تعالى على سبيل العبادة والخضوع فكان الجهر به اولى

المسألة العاشرة

في تفاريع التسمية وفيه فروع الاول قالت الشيعة السنة هو الجهر بالتسمية سواء كانت في الصلاة الجهرية او السرية وجمهور الفقهاء يخالفونهم فيه
الفرع الثاني الذين قالوا التسمية ليست من اوائل السور اختلفوا في سبب اثباته في المصحف في اول سورة وفيه قولان الاول ان التسمية
ليست من القرآن وهؤلاء فريقان منهم من قال انها كتبت للفصل بين السور وهذا الفصل قد صار الآن معلوما بلا حاجة الى اثبات التسمية فعلى هذا لو
لم تكتب لجاز ومنهم من قال انه يجب في اثباتها في المصحف ولا يجوز تركها ابدا والقول الثاني انها من القرآن وقد انزلها الله ولكنها آية مستقلة بنفسها
وليست آية من السورة وهؤلاء ايضا فريقان منهم من قال ان الله تعالى كان ينزلها في اول كل سورة على حدة ومنهم من قال لا بل انزلها مرة واحدة وامر
باثباتها في اول كل سورة والذي يدل على ان الله تعالى انزلها وعلى انها من القرآن ما روي عن ام سلمة ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يعد بسم الله الرحمن الرحيم
آية فاصلة وعن ابراهيم بن يزيد قال قلت لعمرو بن دينار ان الفضل الرقاشي يزعم ان بسم الله ليست من القرآن قال سبحان ما اجرى هذا الرجل سمعت
سعيد بن جبير يقول سمعت ابن عباس يقول كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا انزل عليه بسم الله الرحمن الرحيم علم ان تلك السورة ختمت وفتح غيرها وعن عبد الله
ابن المبارك انه قال من ترك بسم الله الرحمن الرحيم فقد ترك مائة وثلاثة عشر آية روي مثله عن ابن عمر وابي هريرة الثالث القائلون بالتسمية من
الفاتحة يجب قراءتها في الصلاة لا شك انهم يوجبون قراءة التسمية اما الذين لا يقولون به فقد اختلفوا قال ابو حنيفة واتباعه والحسن بن صالح وسفيان الثوري

وابن ابي ليلى يقرا التسمية وقال مالك لا ينبغي ان يقرا في المكتوبة لا سرا ولا جهرا واما في النافلة فان شا قرا وان شا ترك الفرع الرابع
مذهب الشافعي يقتضي وجوب قراتها في كل الركعات واما ابو حنيفة فعنه روايتان روى يعلى عن ابي يوسف عن ابي حنيفة انه
يقراها في كل ركعة قبل الفاتحة وروى ابو يوسف ومحمد والحسن بن زياد ثلاثتهم جميعا عن ابي حنيفة انه يقراها في كل ركعة قبل الفاتحة عند
القراة لم يكن عليه ان يقراها في تلك الصلاة حتى يفرغ منها قال وان قراها مع كل سورة فحسن الفرع الخامس ظاهر قول ابي حنيفة انه اذا
قرا التسمية في اول الفاتحة فانه لا يعيدها في اول ساير السور وعند الشافعي الافضل اعادتها في اول كل سورة لقوله عليه السلام كل امر ذي
بال لم يبدا فيه ببسم الله فهو ابتر الفرع السادس اختلفوا في انه هل يجوز للحايض والجنب قراة بسم الله الرحمن الرحيم والصحيح عندنا انه لا يجوز
الفرع السابع اجمع العلما على ان تسمية الله تعالى على الوضوء مندوبة وعامة العلما على انها غير واجبة لقوله عليه الصلاة والسلام توضا
كما امرك الله والتسمية كما غير مذكورة في اية الوضوء وقال اهل الظاهر انها واجبة فلو تركها عمدا او سهوا لم تصح صلاته الفرع
الثامن متروك التسمية هل يحل اكله المسالة في غاية الشهرة قال الله تعالى فاذكروا اسم الله عليها صواف وقال تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله
عليه الفرع التاسع اجمع العلما على انه يستحب الاشرع في عمل الا ويقول بسم الله فاذا نام قال بسم الله واذا قام قال بسم الله واذا قصد الى
العبادة قال بسم الله واذا دخل الدار او خرج منها قال بسم الله واذا اكل او شرب او اخذ واعطى قال بسم الله ويستحب للقابلة اذا اخذت الولد
من الام ان تقول بسم الله وهذا اول احواله من الدنيا واذا مات وادخل القبر قيل بسم الله فتتباعد عنه النار من هيبة بركة بسم الله

المسئلة الحادية عشر

قال الشافعي ترجمة القران لا تكفي في صحة الصلاة لا في حق من يحسن القراة ولا في حق من لا يحسنها وقال
ابو حنيفة انها كافية في حق القادر والعاجز وقال ابو يوسف ومحمد انها كافية في حق العاجز وغير كافية في حق القادر واعلم ان مذهب ابي حنيفة
في هذه المسالة بعيد جدا وهذا السبب ولهذا السبب قال الفقيه ابا الليث السمرقندي والقاضي ابا الذمومي صرحا بتركه لنا وجوه
الحجة الاولى انه صلى الله عليه وسلم انما صلى بالقران المنزل من عند باللفظ العربي وواظب عليه طول عمره فوجب ان يكون يجب علينا مثله لقوله
تعالى واتبعوه والعجب انه احتج بانه عليه السلام نصح على ناصيته مرة وعلى كونه شرطا لصحة الوضوء ولم يلتفت الى مواظبته طول عمره قراة
القران بالعرب الحجة الثانية ان الخلفا الراشدين صلوا بالقران العرب فوجب ان يجب علينا ذلك لقوله عليه الصلاة والسلام اقتدوا
بالذين من بعدي ابي بكر وعمر وقوله عليه الصلاة والسلام عليكم بسنتي وسنة الخلفا الراشدين من بعدي عضوا عليها بالنواجذ الحجة
الثالثة ان الرسول عليه الصلاة والسلام وجميع الصحابة ما قرا في الصلاة الا هذا القران العرب فوجب ان يجب علينا ذلك لقوله
عليه الصلاة والسلام ستفترق امتي نيف وسبعين فرقة كلهم في النار الا امة واحدة قيل وهم يا رسول الله قال ما انا عليه واصحابي وجه
الدليل انه عليه الصلاة والسلام هو وجميع اصحابه كانوا مطبقين على القراة في الصلاة لهذا القران العرب فوجب ان يكون القاري بالفارسية
من اهل النار الحجة الرابعة اهل ديار الاسلام مطبقون بالكلية على قراة القران في الصلاة كما انزل الله تعالى فمن عدى عن هذه الطريق
دخل تحت قوله ومن يتبع غير سبيل المومنين الحجة الخامسة ان الرجل امر بقراة القران في الصلاة ومن قرا بالفارسية فلم يقرا القران فوجب
ان لا يخرج عن العهدة انما قلنا انه امر بقراة القران لقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القران ولقوله صلى الله عليه وسلم للاعرابي ثم اقرا بما تيسر
معك من القران وانما قلنا ان الكلام المرتب بالفارسية ليس بقران لوجوه الاول قوله تعالى وانه لتنزيل رب العالمين الى قوله بلسان عربي
مبين الثاني قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه الثالث قوله تعالى ولو جعلناه قرانا اعجميا فيلزم ان يقال كلما كان اعجميا ليس
بقران الرابع قوله تعالى قل لين اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القران لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا فهذا الكلام المنظوم
بالفارسية اما ان يقال انه غير الكلام العرب او مثله او لا عينه ولا مثله والاول معلوم البطلان بالضرورة والثاني باطل اذ لو كان هذا
النظم الفارسي مثلا لذلك الكلام العربي لكان الاتي بها اتيا بمثل القران وذلك يوجب تكذيب الله عز وجل في قوله لا ياتون بمثله لما ثبت ان هذا
الكلام المنظوم بالفارسية ليس غير القران ولا مثله ثبت ان قاريه لم يكن قاريا للقران وهو المطلوب فثبت ان المكلف امر بقراة القران ولم يات
به فوجب ان يبقى في العهدة الحجة السادسة ما رواه ابن المنذر عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا تجزي صلاة لا يقرا فيها
فاتحة الكتاب فنقول هذه الكلمات المنطوق بها بالفارسية اما ان يقول ابو حنيفة انها قران او يقول انها ليست بقران الاول جهل عظيم
وخروج عن الاجماع وبيانه من وجوه الاول ان احدا من العقلا لا يجوز في عقله ودينه ان يقول قول القايل دو ستر كان ليس كذلك الثاني
يلزم ان يكون القادر على ترجمة القران اتيا بقران مثل الاول وذلك باطل الحجة السابعة روى عبد الله بن ابي اوفى ان رجلا قال يا رسول
الله اني لا استطيع ان احفظ القران كما تحسن في الصلاة عند العجز عن قراة القران العرب امره الرسول صلى الله عليه وسلم بالتسبيح وذلك يبطل
قول من يقول انه يكفيه ان يقول دو سر كان الحجة الثامنة يقال ان اول الانجيل بسم الاها رحمانا رحيما ومرحمانا وهذا غير ترجمة بسم الله
الرحمن الرحيم فلو كان ترجمة القران نفس القران لقالت النصارى ان هذا القران انما اخذته من غير الانجيل ولما لم يقل احد هذا علمنا ان ترجمة القران
لا تكون قرانا وما اثبت احد ان ترجمة القران تكون قرانا الحجة التاسعة انا اذا ترجمنا قوله تعالى فابعثوا احدكم بورقكم هذه الى المدينة فلينظر
ايها ازكى طعاما فالياتكم برزق منه كانت ترجمته بفرستد يلي ارسما با نقره بشهر نخويد كي كدام طعام تهراشت باره اران بيارد ومعلوم ان
هذا الكلام من جنس كلام الناس لفظا ومعنا فوجب ان لا تجوز الصلاة به لقوله عليه الصلاة والسلام ان صلاتنا هذه لا يصح فيها شي من كلام الناس

واذا لم تنعقد الصلاة بترجمة هذه الاية فكذا بترجمة هذه الايات لانه لا قائل بالفرق وايضا لهذه الحجة جارية في ترجمة قوله تعالى هماز مشاء بنميم
الى قوله تعالى عتل بعد ذلك زنيم فان ترجمتها تكون شتما من جنس الناس في اللفظ والمعنى وكذلك قوله تعالى ادع لنا ربك يخرج لنا مما تنبت الارض من
بقلها وقثائها فان ترجمة هذه الايات تكون من جنس الناس لفظا ومعنا وهذا بخلاف ما اذا قرا قرانا غير هذه الايات بهذه الالفاظ لانها بحسب تركيبها
المبدع ونظمها البديع يمتاز عن كلام الناس والعجب من الخصوم انهم قالوا لو ذكر في اخر التشهد كلاما دعا يكون من جنس كلام الناس فسدت صلاته ثم
قالوا تصح صلاته بترجمة هذه الايات مع ان ترجمتها عين كلام الناس لفظا ومعنا الحجة العاشرة قوله عليه السلام انزل القران على سبعة
احرف كلها شاف كاف ولو كانت ترجمة القران بحسب كل لغة قرانا لكان قد انزل الله القران على اكثر من سبعة احرف لان على مذهبهم قد حصل بحسب
كل لغة قران على حدة وحينئذ يمتنع حصر حروف القران في السبعة الحجة الحادية عشر ان عند ابي حنيفة تصح الصلاة بجميع الايات
ولا شك انه قد حصل في التوراة ايات كثيرة مطابقة لما في القران من الثنا على الله ومن تعظيم امر الاخرة وتقبيح الدنيا فعلى مذهب الخصم
تكون الصلاة صحيحة بقراة التوراة والانجيل وبقراة زيد وانسان ولو انه دخل الدنيا وعاش فانه يلقى الله مطيعا ومعلوم بالضرورة
ان هذا الكلام لا يليق بدين المسلمين الحجة الثانية عشر انه لا ترجمة للفاتحة الا ان يقول الثنا لله رب العالمين ورحمان المحتاجين
والقادر على يوم الدين انت المعبود وانت المستعان اهدنا الى طريق الفرقان لا الى طريق الخذلان اذا ثبت ان ترجمة الفاتحة ليست الا هذا
القدر او ما يقرب منه فمعلوم انه لا خطبة الا وحصل هذا القدر فوجب ان يقال ان الصلاة الصحيحة بقراة جميع الخطب ولما كان ذلك
باطلا علمنا فساد هذا القول الحجة الثالثة عشر لو كان هذا جايزا لكان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد اذن لسلمان الفارسي ان يقرا
القران بالفارسية ويصلي بها وكان قد اذن لصهيب ان يقرا بالرومية ولبلال ان يقراه بالحبشية ولو كان لكان الامر مشهورا ولا اشتهر جوازه
في الخلق فانه عظيم في اسماع ارباب اللغات بهذا الطريق الا ان ذلك يدفع عنهم اتعاب النفس في تعليم اللغة العربية ويحصل لكل يوم فخر عظيم في
ان يحصل لهم قران بلغتهم الخاصة ومعلوم ان تجويزه يفضي الى اندراس القران بالكلية وذلك لا يقوله مسلم الحجة الرابعة عشر لو جازت
الصلاة بالقران بالفارسية لما جازت بالقراة العربية وهذا جايز فذاك غير جايز بيان الملازمة ان الفارسي الذي لا يفهم من العربية لم يفهم من
القران العرب شيا البتة اما اذا قرا القران بالفارسية فهم المعنى واحاط بالمقصود عرف ما فيه من الثنا على الله ومن الترغيب في الاخرة والتنفير
عن الدنيا ومعلوم ان المقصد الاقصى من اقامة الصلاة وحصول هذه المعاني قال الله تعالى واقم الصلاة لذكري وقال تعالى افلا يتدبرون القران
ام على قلوب اقفالها فثبت ان قراة الترجمة بالفارسية يفيد هذه الفوايد العظيمة وقراة القران باللفظ العربي يمنع من حصول هذه الفوايد
فلو كانت القراة بالفارسية يفيد الفوايد العظيمة والقراة بالعربية مانعة منها لوجب ان تكون القراة بالعربية محرمة وحيث لم يكن الامر كذلك علم ان
القراة بالفارسية غير جايزة الحجة الخامسة عشر المقتضي لبقا الامر بالصلاة قايم والفارق ظاهر واما المقتضي فلان التكليف كان ثابتا والاصل
في الثابت البقا واما الفارق فهو القران العربي كما انه يطلب قراته لمعناه فكذلك تطلب قراته لاجل لفظه وذلك من وجهين الاول ان الاعجاز
في لهاجته وفصاحته في لفظه والثاني ان توقف صحة الصلاة على قراة لفظه فوجب حفظ تلك الالفاظ وكثرة الحفظ من الخلق العظيم فوجب بقاوه
على وجه الدهر مصونا على وجه التحريف وذلك يوجب تحقيق ما وعد الله تعالى بقوله انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون اما اذا قلنا انه لا يتوقف صحة الصلاة
على قراة هذا النظم العربي فانه يخل هذا المقصود فثبت ان المقتضي قايم وان الفارق ظاهر واحتج المخالف على صحة مذهبه بانه امر بقراة القران
وقراة الترجمة قراة القران ويدل عليه وجوه الاول روي ان عبد الله بن مسعود كان يعلم رجلا القران فقال ان شجرة الزقوم طعام الاثيم وكان
الرجل اعجميا فكان يقول طعام اليتيم فقال قل طعام الفاجر ثم قال عبد الله انه ليس من الخطا في القران انه يقرا مكان العليم الحكيم بل ان تضع اية الرحمة
مكان اية العذاب الثاني قوله تعالى وانه لفي زبر الاولين فاخبر ان القران كان في زبر الاولين وقال تعالى ان هذا لفي الصحف الاولى صحف ابرهيم
وموسى ثم اجمعنا على انه ما كان القران في زبر الاولين بهذا اللفظ لكن كان بالعبرانية والسريانية الثالث انه تعالى قال واوحي الي هذا القران
لانذركم به ثم ان العجم لا يفهمون اللفظ العربي الا اذا ذكر لهم تلك المعاني بلسانهم ثم انه تعالى سماه قرانا فثبت ان هذا المنظوم بالفارسية قران والجواب
عن الاول ان نقول ان احوال هاولا عجيبة جدا فان ابن مسعود نقل عنه انه كان يقول انا مومن ان شا الله ولم ينقل عن احد من الصحابة المبالغة في
نصر هذا المذهب كما نقل عن ابن مسعود نقل عنه انه كان يقول ثم ان الحنفية لا يلتفتون الى هذا بل يقولون ان القايل به شاك في دينه والثالث
لا يكون مومنا فان كان قول ابن مسعود حجة فلم لم يقبلوا قوله في تلك المسالة وان لم يكن حجة بل عولوا عليه في هذه المسالة ولعمري ان هذه المناقضات
لعجيبة وايضا فقد نقل عن ابن مسعود حذف المعوذتين وحذف الفاتحة عن القران ويجب احسان الظن به وان يقول انه رجع عن هذه المذاهب واما
قوله تعالى وانه لفي زبر الاولين فالمعنى ان هذه القصص موجودة في زبر الاولين وقوله تعالى لانذركم فالمعنى لانذركم بمعناه وبهذا القدر القليل
من المجاز يجوز تحمله لاجل الدلايل القاهرة القاطعة التي ذكرناها **المسئلة الثانية** قال الشافعي في القول الجديد تجب القراة
على المقتدي سوا اسر الامام او جهر بها وقال في القديم تجب القراة اذا اسر الامام ولا تجب اذا جهر وهو قول مالك وابن المنذر وقال ابو حنيفة تكره
القراة خلف الامام بكل حال لنا وجوه الحجة الاولى قوله تعالى فاقروا ما تيسر من القران وهذا الامر يتناول المنفرد والماموم والحجة الثانية
انه عليه السلام كان يقرا في الصلاة فوجب علينا ذلك لقوله تعالى واتبعوه الا ان يقال ان كونه ماموما يمنع منه الا انه يعارضه الحجة الثالثة
انا بينا ان قوله تعالى واقيموا الصلاة امر بمجموع الافعال التي كان الرسول عليه الصلاة والسلام يفعلها ومن جملة تلك الافعال قراة الفاتحة فكان قوله

تعالى

تعالى وانيموا الصلاة يدخل فيه الامر بقراءة الفاتحة الحجة الرابعة قوله عليه السلام لاصلاة الا بفاتحة الكتاب وقد سبق تقرير الدليل فان قالوا
هذا الخبر مخصوص بحال الانفراد لانه روي جابر ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من صلى صلاة لم يقرأ فيها بام القرآن فلم يصل الا ان يكون وراء الامام
قلنا هذا الحديث طعن فيه الحجة الخامسة قوله صلى الله عليه وسلم للاعرابي الذي علمه اعمال الصلاة ثم اقرأ ما تيسر معك من القرآن وهذا
يتناول المنفرد والمأموم الحجة السادسة روى ابو عيسى الترمذي في جامعه باسناده عن محمود بن الربيع عن عبادة بن الصامت قال صلى النبي عليه
السلام الصبح فثقلت عليه القرآن فلما انصرف قال مالي اراكم تقرؤن خلف امامكم قلنا اي والله قال لا تفعلوا الا بام القرآن فانه لا صلاة لمن لم يقرأ بها
قال ابو عيسى الترمذي هذا الحديث حسن الحجة السابعة روى مالك رضي الله عنه في الموطأ عن العلاء بن عبد الرحمن انه سمع ابا السايب مولى هشام
ابن عروة يقول سمعت ابا هريرة يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من صلى صلاة لم يقرأ فيها بام الكتاب فهي خداج فهي خداج غير تمام قال فقلت
يا ابا هريرة اني اكون احيانا خلف الامام قال اقرأ بها يا فارسي في نفسك واعلم ان الله تعالى قد قال هذا الخبر من وجهين الاول ان صلاة المقتدي بدون القراءة
مبراة عن الخداج عند الخصم وهو على خلاف النص الثاني ان السائل اورد الصلاة خلف الامام على ابي هريرة افتى ابو هريرة بوجوب القراءة عليه في هذه
الحالة وذلك بوكد المطلوب الحجة الثامنة روى ابو هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ان الله يقول قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين بين
ان النصف انما حصل بسبب القراءة فوجب ان تكون قرآءة الفاتحة من لوازم الصلاة وهذا الدليل قايم في صلاة المنفرد وفي صلاة المقتدي الحجة
التاسعة روى الدارقطني باسناده عن عبادة بن الصامت قال صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بعض الصلوات التي يجهر فيها بالقراءة فلما
انصرف اقبل الينا بوجهه الكريم فقال هل تقرؤن اذا جهرت بالقراءة فقال بعضنا انا لنفعل ذلك فقال وانا اقول مالي انازع القرآن لا تقرأوا شيئا
من القرآن اذا جهرت بقراءتي الا بام القرآن فانه لا صلاة لمن لم يقرأ بها الحجة العاشرة ان الاحاديث الكثيرة دالة على ان قراءة القرآن توجب الثواب
العظيم وهي متناولة للمنفرد والمقتدي فوجب ان تكون قراءتها في الصلاة خلف الامام موجبة للثواب العظيم وكل من قال بذلك قال بوجوب قراءتها
الحجة الحادية عشرة اتفوا ابو حنيفة على ان القراءة خلف الامام لا تبطل الصلاة واما عدم قراءتها عندنا يبطل الصلاة فثبت ان القراءة احوط فكانت
واجبة لقوله عليه الصلاة والسلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك الحجة الثانية عشرة ابو المقتدي ساكتا عن القراءة مع انه لا يسمع قرآءة الامام
يقتضي معطلا فوجب ان يكون حال القاري افضل منه لقوله عليه الصلاة والسلام افضل الاعمال قراءة القرآن واذا ثبت ان القراءة افضل من السكوت في
هذه الحالة ثبت القول بالوجوب لانه لا قايل بالفرق الحجة الثالثة عشر لو كان الاقتداء امانعا من القراءة لكان الاقتداء حراما وحيث لم يكن ذلك علمنا ان
الاقتداء لا يمنع من القراءة لان القرآن عبادة عظيمة والمانع من العبادة الشريفة محرم فلزم ان يكون الاقتداء حراما وحيث لم يكن كذلك علمنا ان الاقتداء
لا يمنع القراءة واحتج ابو حنيفة بالقرآن والخبر اما القرآن فقوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا واعلم انا بينا في تفسير هذه الآية انها
تدل على قولهم وبالغنا فليطالع ذلك الموضع في هذا التفسير واما الاخبار فقد ذكروا اخبارا كثيرة والشيخ احمد البيهقي بين ضعفها ثم
نقول هب انها صحيحة ولكن الاخبار اذا تعارضت وكثرت فلا بد من الترجيح وهو معنا من وجوه الاول ان قولنا يوجب الاشتغال بقراءة القرآن وهو من
اعظم الطاعات وقولهم يوجب العطلة والسكوت عن ذكر الله فلا لك ان قولنا اولى الثاني ان قولنا احوط الثالث ان قولنا يوجب شغل جميع اجزاء
الصلاة بالطاعات والاذكار الجميلة وقولهم يوجب تعطيل الوقت عن الطاعات والذكر

المسئلة الثالثة

قال الشافعي رضي الله عنه قرآءة الفاتحة واجبة في كل ركعة فان تركها في كل ركعة بطلت صلاته قال الشيخ ابو حامد الاسفرايني وهذا القول يجمع عليه بين
الصحابة قال به ابي بكر وعمر وعلي وابن مسعود واعلم ان المذاهب في هذه المسالة ستة احدها قول الاصم وابن عيينة وهو ان القراءة غير واجبة
اصلا والثاني قول الحسن البصري والحسن بن صالح بن حي ان القراءة انما تجب في ركعة واحدة لقوله عليه السلام لاصلاة الا بفاتحة الكتاب والاستثنا
من النفي اثبات فاذا حصلت قراءة الفاتحة مرة واحدة ووجب القول بصحة الصلاة بحكم الاستثنا من النفي اثبات فاذا حصلت قرآءة الفاتحة مرة
واحدة وجب القول بصحة الصلاة بحكم الاستثنا والثالث قول ابي حنيفة وهو ان القراءة في الركعتين الاولتين واجبة وهو في الاخريين
بالخيار ان شاء سبح وان شاء سكت وذكر في كتاب الاستحسان ان القراءة واجبة في ركعتين من غير تعيين الرابع نقل ابن الصباغ في كتاب الشامل عن سفيان
انه قال يجب القراءة في الركعتين الاوليين ويكره في الاخريين الخامس وهو قول مالك رحمه الله ان القراءة تجب في اكثر الركعات والواجب في جميعها
فان كانت الصلاة اربع ركعات كفت القراءة في ثلاث ركعات ان كانت معربا كفت في ركعتين وان كانت صبحا وجبت القراءة فيهما معا والسادس
وهو قول الشافعي وهو ان القراءة واجبة في كل الركعات ويدل على صحته وجوه الحجة الاولى انه عليه الصلاة والسلام كان يقرأ في كل الركعات
فيجب علينا مثله لقوله تعالى واتبعوه الحجة الثانية ان الاعرابي الذي علمه النبي صلى الله عليه وسلم امره بان يقرأ القرآن ثم قال وكذلك فافعل
في كل ركعة والامر للوجوب فان قالوا قوله فافعل يرجع الى الافعال لا الى الاقوال قلنا القول يدخل اللسان وهو داخل تحت الافعال
الحجة الثالثة نقل الشيخ ابو نصر الصباغ في كتاب الشامل عن ابي سعيد الخدري انه قال امرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان نقرأ فاتحة
الكتاب في كل ركعة فريضة كانت او نافلة الحجة الرابعة القراءة في كل الركعات احوط فوجب القول بوجوبها الحجة الخامسة امر بالصلاة
والاصل في الثابت البقا فحكمنا بالخروج عن العهدة عند القراءة في كل الركعات لاجل ان هذه الصلاة اكل فعند عدم القراءة في الكل يجب ان يبقى في العهدة
واحتج المخالف بما روي عن عايشة رضي الله عنها انها قالت فرضت الصلاة على الاصل ركعتين فاقرت في السفر وزيدت في الحضر اذا ثبت هذا فنقول
الركعتان الاوليان اصل والاخريان تبع ومدار الامر بالتبع على التخفيف ولهذا المعنى فانه لا يقرأ السورة الزايدة فيهما ولا يجهر بالقراءة فيهما

والجواب ان دلائلنا اكثر واقوى ومذهبنا احوط فكان ارجح **المسئلة الثانية عشرة** اذا ثبت ان قراءة الفاتحة شرط من شرائط الصلاة فله فروع الفرع الاول قد ثبت انه لو ترك قراءة الفاتحة او ترك حرفا من حروفها عامدا بطلت صلاته اما لو تركها ساهيا قال الشافعي رضي الله عنه في القديم لا تفسد صلاته واحتج بما روى ابو سلمة بن عبد الرحمن قال صلى بنا عمر بن الخطاب صلاة المغرب فترك القراءة فلما انقضت الصلاة قيل له تركت القراءة فقيل كيف كان الركوع والسجود فقالوا حسنا قال فلا بأس قال الشافعي فلما وقف هذه الواقعة بمحضر من الصحابة كان ذلك اجماعا ورجح الشافعي في الجديد عنه قال تفسد الصلاة لان الدلائل المذكورة عامة في السهو والعمد ثم اجاب عن قصة عمر من وجهين الاول ان الشعبي روى ان عمر اعاد الصلاة والثاني لعله ترك الجهر بالقراءة لا نسي القراءة قال الشافعي هذا هو الظن بعمر الفرع الثاني يجب رعاية الترتيب في القراءة فلو قرأ النصف الاخير ثم النصف الاول يجب له النصف الاول دون الاخير الفرع الثالث الرجل الذي لا يحسن تمام الفاتحة اما ان يحفظ شيئا واما ان لا يحفظ شيئا اما الاول فانه يقرأ تلك الآية ويقرأ معها شيئا اخر على الوجه الاقرب واما الثاني وهو ان لا يحفظ من الفاتحة لفاها ان حفظ شيئا اخر من القرآن لزمه قراءة ذلك المحفوظ لقوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القرآن فهاهنا يلزمه ان يأتي بالذكر وهو التكبير والتحميد قال ابو حنيفة لا يلزمه شيء حجة الشافعي رضي الله عنه ما روي رفاعة بن مالك ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اذا قام احدكم الى الصلاة فليتوضأ كما امره الله تعالى ثم يكبر فان كان معه من القرآن شيء فليقرأه وان لم يكن معه شيء من القرآن فليحمد الله وليكبره يقيس هاهنا قسم واحد وهو ان لا يحفظ الفاتحة ولا يحفظ شيئا من القرآن ولا يحفظ ايضا شيئا من الاذكار العربية وعندي انه يؤمر بذكر الله تعالى بأي لسان قدر عليه تمسكا بقوله عليه السلام اذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم **المسئلة الخامسة عشرة** نقل في الكتب القديمة ان ابن مسعود كان ينكر كون سورة الفاتحة من القرآن وكان ينكر كون المعوذتين من القرآن واعلم ان هذا في غاية الصعوبة لانا ان قلنا ان النقل المتواتر كان حاصلا في عصر الصحابة يكون سورة الفاتحة من القرآن فحينئذ كان ابن مسعود عالما بذلك فانكاره يوجب الكفر او نقصان العقل وان قلنا النقل المتواتر في هذا المعنى ما كان حاصلا في هذا الزمان فهذا يقتضي ان يقال القرآن ليس بمتواتر في الاصل وذلك يخرج القرآن من كونه حجة يقينية والاغلب على الظن ان نقل هذا عن ابن مسعود ونقل باطل كاذب وبه يحصل الخلاص عن هذه العقدة وهاهنا آخر الكلام في المسائل التنبيهية المفرعة على سورة الفاتحة والله اعلم

الباب الخامس في تفسير سورة الفاتحة وفيه فصول

الفصل الاول في تفسير قوله

تعالى الحمد لله وفيه وجوه الاول هنا الفاظ ثلاثة الحمد والمدح والشكر فنقول الفرق بين الحمد والمدح من وجوه احدها ان الحمد قد يحصل للحي ولغير الحي الا ترى ان من رأى لؤلؤة في غاية الحسن او ياقوتة في غاية الحسن فانه يمدحها فيقال ان المدح اعم من الحمد الوجه الثاني في الفرق ان المدح قد يكون قبل الاحسان وقد يكون بعده اما الحمد فانه لا يكون الا بعد الاحسان الوجه الثالث في الفرق ان المدح قد يكون منهيا عنه قال عليه الصلاة والسلام احثوا التراب في وجوه المداحين اما الحمد فانه مأمور به مطلقا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من لم يحمد الناس لم يحمد الله الوجه الرابع ان المدح عبارة عن القول الدال على كونه مختصا بنوع من انواع الفضائل واما الحمد فهو القول الدال على كونه مختصا بفضيلة معينة وهو فضيلة الانعام والاحسان فثبت بما ذكرنا ان المدح اعم من الحمد واما الفرق بين الحمد والشكر فهو ان الحمد يعم ما اذا وصل ذلك الانعام اليك او الى غيرك واما الشكر فهو مختص بالانعام الواصل اليك اذا عرفت هذا الفرق فنقول قد ذكرنا ان المدح حاصل للحي ولغير الحي وللفاعل المختار وغيره فاذا قال الحمد لله المدح لله لم يدل ذلك على كونه تعالى فاعلا مختارا واما اذا قال الحمد لله فهو يقوله الحمد لله يدل على كون هذا الفاعل متقربا بان الله تعالى الهه العالم ليس موجبا بالذات كما يقوله الفلاسفة بل هو فاعل مختار وايضا قوله الحمد لله اولى من قوله الشكر لله لان قوله الحمد لله ثناء على الله تعالى بسبب كل انعام صدر منه ووصل اليه واما الشكر لله فهو ثناء بحسب انعام وصل اليه فذلك القائل اذا قال الحمد لله فاما ان يكون قد حصل له كل النعم او لا يكون فان كان الاول فهو محال لان الاول افضل لا محالة والتقدير كان العبد يقول يا سوا اعطيتني او لم تعطني فانعامك واصل الي كل العالمين وانت مستحق للحمد العظيم وان قال الحمد لله على ما دفع عني من البلايا والشكر لله على ما اعطاني من النعم فان قيل النعمة في الاعطاء اعظم من النعمة في دفع البلاء فلما ترك الاكثر وذكر الاقل قلنا فيه وجوه الاول كأنه يقول انا شاكر لادنى النعمتين فكيف لا علما الثاني ان المنع غير مناسب والاعطاء مناسب فكان الابتداء بالشكر دفع البلاء الذي لا يناسبه اولى الثالث ان دفع الضرر اهم من جلب النفع فلهذا قدمه الرابعة انه تعالى لم يقل احمدوا الله ولكن قال الحمد لله وهذه العبارة الثانية اولى لوجوه احدها انه تعالى لو قال الحمد لله افاد كون ذلك القائل على حمد اما اذا قال الحمد لله افاد ذلك انه كان محمودا قبل حمد الحامدين وقبل شكر الشاكرين فهاؤلاء سواء احمدوا او لم يحمدوا واوسوا شكروا او لم يشكروا فهو تعالى محمود من الاول الى الابد بحمد العظيم وكلامه القديم وثانيها ان قولنا الحمد لله يقتضي ان الحمد والثناء لله وملكه فانه تعالى هو المستحق لكل حمد بايادي وانواع الآلاء على العباد فقولنا الحمد لله معناه ان الحمد حق لله يستحقه لذاته ولو قال احمدوا الله لم يدل ذلك على كونه مستحقا للحمد لذاته ومعلوم ان اللفظ على كونه مستحقا للحمد لذاته اولى من اللفظ الدال على ان يحمده احد احمد وثالثها انه تعالى اذا قال لعباده احمدوا الله لكان قد حمد لكن لا يحمد يليق به اما اذا قال الحمد لله فكأنه قال من انا حتى احمد لكنه محمود بجميع حمد الحامدين مثاله ما لو سيل عبد الفلاني عليك نعمة فان قال نعم فقد حمدته بكل حمد اضعيفا فان قلت بي الجواب بل نعمة علي الخلائق فقد حمدته باكمل المحامد ورابعها ان الحمد عبارة عن صفة القلب وهي اعتقاد كون ذلك المحمود متفضلا منعما مستحقا للتعظيم والاجلال فاذا تلفظ الانسان بقوله احمدوا الله مع انه كان قلبه غافلا عن معنى التعظيم اللائق بجلال الله كان كاذبا لانه اخبر عن نفسه بكونه حامدا مع انه ليس كذلك اما اذا قال الحمد لله فسواء كان غافلا او مستحضر المعنى التعظيم فانه يكون صادقا لان معناه الحمد حق الله وملكه وهذا المعنى حاصل سواء كان الانسان مشتغلا بمعنى التعظيم والاجلال او لم يكن فثبت ان قوله الحمد لله اولى من قوله احمدوا الله وتكبيره قولنا لا اله الا الله فانه

لا اله الا الله فانه لا يدخله التكذيب بخلاف قولنا اشهد ان لا اله الا الله فانه قد يكون كاذبا في قوله اشهد ولهذا قال في تكذيب
المنافقين والله يشهد ان المنافقين لكاذبون ولهذا السر امر في الاذان بقوله اشهد ثم وقع الختم بقوله لا اله الا الله **الفائدة**
الثالثة اللام في قوله الحمد لله يحتمل وجوها كثيرة احدها الاختصاص اللائق لقولك الجل للفرس وثانيها الملك كقولك الدار لزيد
وثالثها القدرة والاستيلا كقولك السيد للسلطان اللام في قولك الحمد لله يحتمل هذه الوجوه الثلاثة فان حمله على اللائق فمن المعلوم انه لا
يليق الحمد الا لله تعالى لغاية جلاله وكثرة فضله واحسانه وان حملته على الملك لعلوم انه تعالى مالك للكل ومجازات بملك منهم كونهم مستعلين
بحمد وان حملته على الاستيلا والقدرة فالحق سبحانه وتعالى كذلك لانه واجب لذاته وما سواه ممكن لذاته والواجب لذاته مستول على الممكن لذاته
فالحمد لله يعني ان الحمد هو الذي يليق الا به ومعنى ان الحمد ملكه ويعني انه هو المستولي على الكل **الفائدة الخامسة** الحمد لله تقطع مجردة الى رابعة قوله
الحمد لله ثمانية احرف وابواب الجنة ثمانية فمن قال هذه الثمانية عن صفا قلبه استحق ثمانية ابواب الجنة **الفائدة الخامسة** الحمد لله تقطع
مجردة دخل عليها حرف التعريف وفيه قولان الاول انه كان اذا كان مسبوقا بمعهود سابق انصرف اليه والاحمل على الاستغراق صونا للكلام عن الاجمال
والقول الثاني انه لا يفيد المعهود الا انه يفيد الماهية والحقيقة فقط اذا عرفت هذا فنقول قوله الحمد لله واذا قلنا بالقول الاول افاد ان كل
ما كان حمدا او ثناء فهو لله وحده وملكه فحينئذ يلزم ان يقال ان كل ما سوى الله فانه لا يستحق الحمد والثناء البتة وان قلنا بالقول الثاني كان معناه
ان ماهية الحمد حق لله فثبت ان الحمد على القولين فان قوله الحمد لله يبقي حصول الحمد لغير الله فان قيل البر ان المنعم يستحق الحمد من المنعم عليه والانسان
يستحق الحمد من التلميذ والسلطان العادل يستحق الحمد من الرعية قال عليه الصلاة والسلام من لم يحمد الناس لم يحمد الله قلنا ان كل من انعم على غيره بانعام
فالمنعم في الحقيقة هو الله لانه لولا ان الله تعالى خلق لك النعمة وسلط ذلك المنعم عليها ومكن المنعم عليه من الانتفاع لما حصل الانتفاع بتلك النعمة
فثبت ان المنعم في الحقيقة هو الله تعالى **الفائدة السادسة** ان قوله تعالى الحمد لله كالدليل على انه لا يحمد الا الله تعالى وذلك العقل
دل عليه وبيانه من وجوه انه تعالى لو لم يخلق داعية الانعام في قلب المنعم لم ينعم فيكون المنعم في الحقيقة هو الله تعالى الذي خلق الداعية
وثانيها ان كل من انعم على الغير فانه يطلب بذلك الانعام عوضا اما ثوابا او ثناء او تحصيل خلق او تخليصا للنفس من خلق البخل وطلب العوض لا
يكون منعما ولا يكون مستحقا للحمد في الحقيقة اما الله سبحانه فانه كامل لذاته والكامل لذاته لا يطلب الكمال لان تحصيل الحاصل محال وكانت
عطاياه جودا محضا واحسانا محضا فلا جرم كان مستحقا للحمد في الحقيقة اما الله سبحانه فثبت انه لا يستحق الحمد الا الله تعالى وثالثها ان كل نعمة
فهي من الموجود ان الممكنة الوجود وكل ممكن الوجود فانه وجد بايجاد الحق اما ابتدا او بواسطة فصح ان كل نعمة فهي من الله والحمد لله لا معنى له الا الثنا
على الانعام فلما كان الانعام الا من الله تعالى وجب القطع بان احدا لا يستحق الحمد الا الله سبحانه وتعالى ورابعها ان النعمة لا تكون كاملة الا عند
اجتماع امور ثلاثة فيها احدها ان تكون منفعة وانتفاعا بالشيء مشروط بكونه حيا مدركا وكونه حيا مدركا لا يحصل الا بايجاد الله وثانيها
ان المنفعة لا تكون كاملة الا اذا كانت خالية عن سوابق الضرر والغم واخلاوه عن سوابق الضرر لا يحصل الا من الله تعالى وثالثها ان المنفعة لا تكون
نعمة كاملة الا اذا كانت امنة من خوف الانقطاع وهذا لا يحصل الا من الله تعالى فوجب ان لا يستحق الحق الكامل الا الله تعالى فثبت ان البراهين صحيحة
قوله سبحانه الحمد لله **الفائدة السابعة** قد عرفنا ان الحمد عبارة عن مدح الغير لسبب كونه منعما منعما او ما لا يحصل شعور للانسان بوصول
النعمة اليه امتنع تكليفه بالحمد والشكر اذا عرفت هذا فنقول وجب ان يكون الانسان عاجزا عن حمد الله وشكره ويدل عليه وجوه الاول ان نعم الله
تعالى على الانسان كثيرة ولا يتهيأ عقل الانسان على الوقوف عليها كما قال تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها واذا امتنع وقوف الانسان عليها امتنع
اقتداره على الحمد والشكر والثاني اللائق لها الثاني ان للانسان ما يمكنه القيام بحمد الله وشكره اذا اقدره الله على ذلك الحمد والشكر فاذا خلق
في قلبه داعية الى فعل ذلك الحمد والشكر ولذا لم يخلق تلك الداعية في قلوب العوائق والحوائل فكل ذلك الانعام من الصانع تعالى على عبده لا يمكنه القيام بشكر الله الا بواسطة
يد عطية من الله تعالى عليه وذلك النعم توجب الشكر وعلى هذا التقدير فالعبد لا يمكنه الاتيان بالشكر والحمد الا عند الاتيان بد مرارا لا نهاية لها
وذلك محال والوقوف على المحال محال فكان الانسان يمتنع منه الاتيان بحمد الله وشكره على ما يأتي به الثالث ان الحمد والشكر ليس معناه مجرد قول
القائل بلسانه الحمد لله بل معناه على المنعم عليه بكون المنعم موصوفا بصفات الكمال والجلال فكما لا يعلم جلاله الا الله فكذلك لا يعلم حمده وشكره الا الله
امتنع كون الانسان اتيا بحمد الله وشكره وبالثناء عليه الرابع ان الاشتغال بالحمد والشكر معناه ان المنعم عليه يقابل الانعام الصادر من المنعم
بشكر نفسه وحمد نفسه وذلك بعيد لوجوه احدها ان نعمة الله كثيرة لا حد لها فمقابلة هذا الحمد الواحد ولهذه اللفظة الواحدة في غاية
البعد وثانيها ان من اعتقد ان حمد نبيا ولي نعم الله فقد اشرك وهذا معنى قول الواسطي الشكر شرك وثالثها ان الانسان محتاج الى انعام الله تعالى في
ذاته وفي صفاته وفي احواله والله تعالى غني عن شكر الشاكرين وحمد الحامدين فكيف يكون مقابلة نعم الله بهذا الشكر وبهذا الحمد فثبت بهذه الوجوه
ان العبد عاجز عن الاتيان بحمد الله وشكره فلهذه الدقيقة فلم يقل احمد الله بل قال الحمد لله لانه لو قال احمد والله فقد كلفهم بالطاقة لم يدر ما
لو قال الحمد لله كان المعنى ان كمال الحمد حق له وملكه سواء قدر العبد على الاتيان به اولم يقدروا ونقول ان داود عليه السلام قال يا رب كيف اشكرك
وشكري لك لا يتم بانعامك علي وهو ان توفقني لذلك الشكر فقال يا داود لما علمت عجزك عن شكرك فقد شكرتني بحسب قدرتك وطاقتك **الفائدة الثامنة** عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اذا انعم الله على عبد بنعمة فيقول العبد الحمد لله فيقول الله تعالى انظروا الى عبدي
اعطيته ما لا قدر له واعطاني ما لا قيمة له وتفسيره ان الله تعالى اذا انعم على العبد كان ذلك الانعام احد الاشيا المعادة مثل انه كان رجلا فاطعم

او كان عطشانا فارواه او كان عريانا فكساه واما اذا قال العبد للحمد لله كان معناه ان كل حمد اتى به احد من الحامدين وكل حمد يأتي به احد من الحامدين وامكن ان يحكم العقل وصوله في الوجود لغوله وذلك يدخل فيه جميع المحامد التي ذكرها ملايكة العرش والكرسي وسكان الطباق السموات وجميع المحامد التي ذكرها جميع الانبياء من لدن ادم الى محمد صلوات الله عليهم وجميع المحامد التي ذكرها الاولياء والعلماء وجميع الخلق وجميع المحامد التي سيذكرونها الى وقت قوله دعواهم فيها سبحانك اللهم وتحيتهم فيها سلام واخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمين ثم جميع هذه المحامد متناهية اما المحامد التي لا نهاية لها هي التي يأتون بها ابد الآبدين ودهر الداهرين وكل هذه الاقسام التي لا نهاية لها داخلة تحت قول العبد الحمد لله رب العالمين ولهذا السبب قال تعالى انظروا الى عبدي قد اعطيته نعمة واحدة لا قدر لها فاعطاني من الشكر ما لا حد له ولا نهاية له انتهى هاهنا دقيقة اخرى وهي ان نعم الله على العبد في الدنيا متناهية ومعلوم ان غير المتناهي اذا اسقط منه المتناهي بقي الباقي غير متناه فلا بد من مقابلتها بنعمة غير متناهية فلهذا السبب يحق للعبد الثواب الابدي والخير السرمدي فثبت ان قول العبد الحمد لله يوجب سعادات لا احرلها وخيرات لا نهاية لها **الفائدة التاسعة** لانك ان الوجود خير من العدم والدليل عليه ان كل موجود حي فانه يكره عدم نفسه ولولا ان الوجود خير من العدم والا لما كان كذلك اذا ثبت هذا فنقول وجود كل شيء ما سوى الله فانه حصل بايجاد الله وجوده وفضله واحسانه وقد ثبت ان الوجود نعمة فثبت انه لا موجود في عالم الارواح والاجسام والعلويات والسفليات الا وهو عليه نعمة ورحمة واحسان والنعمة والرحمة والاحسان موجبة للحمد والشكر فاذا قال العبد الحمد لله فقلبه مراده الحمد لله على النعم الواصلة الى القابل بل المراد الحمد لله على النعم الصادرة منه وقد بينا ان انعامه واصل الى كل ما سواه فاذا قال العبد الحمد لله كان معناه الحمد لله على كل مخلوق خلقه وكل محدث احدثه من نور وظلمة وسكون وحركة وعرش وكرسي وحي ونبي وذات وصفة وجسم وعرض الى ابد الآبدين ودهر الداهرين وانا اسند انشاءها بارها خلقك وملكك وليس لاحد فيها شركه ومنازعة ومدافعة **الفائدة العاشرة** لقائل ان يقول التسبيح متقدم على التحميد لانه تنزيه سبحان الله والحمد لله فالسبب هاهنا في وقوع البداية بالتحميد والجواب ان التحميد يدل على التسبيح دلالة التضمن فان التسبيح يدل على كونه منزها في ذاته وصفاته عن التغاير والآفات والتحميد يدل مع حصول تلك الصفة على كونه محسنا الى الخلق منعما عليهم رحيما بهم فالتسبيح اشارة الى كونه تعالى تاما والتحميد يدل على كونه تعالى فوق التمام فلهذا السبب كان الابتداء بالتحميد اولى وهذا الوجه مستفاد من القوانين الحكمية واما الوجه اللائق بالقوانين الاصولية لقوانه تعالى لا يكون محسنا بالعباد الا اذا كان عالما بجميع المعلومات ليعلم اصناف حاجات العباد الا اذا كان قادرا على كل المقدورات فيقدر على تحصيل ما يحتاجون اليه والا اذا كان غنيا عن تلك الحاجات اذ لو لم يكن كذلك لكان استغاله بدفع الحاجة عن نفسه يمنعه من دفع حاجة العبد فثبت ان كونه محسنا لا يتم الا بعد كونه منزها عن التغاير والآفات فثبت ان الابتداء بقوله الحمد لله اولى من الابتداء بقوله سبحان الله **الفائدة الحادية عشر** الحمد لله تعلق بالماضي وتعلق بالمستقبل اما تعلقه بالماضي فهو انه يقع شكرا على النعم المتقدمة واما تعلقه بالمستقبل فانه يوجب تجدد النعم في الزمان المستقبل لقوله تعالى لئن شكرتم لازيدنكم والعقل ايضا يدل عليه وهو ان النعم السابقة توجب الاقدام على الخدم والقيام بالطاعة فاذا اشتغل بالشكر فتح عساكر العقل والقلب ابواب نعم الله تعالى وابواب معرفته ومحبته وذلك من اعظم النعم فلهذا السبب تعلقه بالماضي سد عنك ابواب الشرور وبسبب تعلقه بالمستقبل يفتح لك ابواب الجنان فتابه في الماضي سد ابواب الحجاب عن الله تعالى وتابه في المستقبل فتح ابواب معرفة الله تعالى ولما كان لا نهاية لدرجات جلال الله فكذلك لا نهاية للعبد في معارج نعمة الله معرفة الله ولا مفتاح لها الا قولنا الحمد لله فلهذا السبب سميت سورة الحمد لسورة الفاتحة **الفائدة الثانية عشر** الحمد لله كلمة جليلة شريفة لكن لا بد من ذكرها بأوضح ما يمكن والام اجمل المقصود منها قيل للربيع البطي كيف تحب الانبياء بالطاعة قال انا منذ ثلاثين سنة استغفر الله عن قولي الحمد لله مرة واحدة فقيل له وكيف ذلك قال وقع الحريق بغداد واحترقت الدكاكين والدور فاخبروني ان دكاني لم تحترق فقلت الحمد لله وكان معناه اني فرحت بسلامة دكاني حال احتراق سائر دكاكين الناس وكان من حق الدين والمروة اني لا افرح بذلك فانا في الاستغفار منذ ثلاثين سنة عن قولي الحمد لله فثبت بهذا ان هذه الكلمة وان كانت جليلة القدر الا انه يجب رعاية موضعها ثم ان نعم الله على العبد لا تبين الا انها تحسب النعمة الاولى يحصون في موعين نعم الدين ونعم الدنيا ونعم الدين افضل من نعم الدنيا لوجوه كثيرة وقولنا الحمد لله كلمة جليلة شريفة فيجب على العاقل اجلال هذه الكلمة من ان يذكرها في مقابلة نعم الدنيا بل يجب ان لا يذكرها الا عند الفوز بنعيم الدين فنعم الدين قسمان اعمال الجوارح واعمال القلوب والقسم الثاني اشرف ثم نعم الدين قسمان تارة تعتبر تلك النعم من حيث هي هي نعم وتارة تعتبر من حيث انها عطية المنعم والقسم الثاني اشرف فهذه مقامات يجب اعتبارها حتى يكون ذكر قولنا الحمد لله موافقا لموضعه لا تفاسد **الفائدة الثالثة عشر** اول كلمة ذكرها ابونا ادم هو قوله لله الحمد وآخر كلمة يذكرها اهل الجنة هو قولنا الحمد لله اما الاول فانه لما بلغت الروح الى سرته عطس فقال الحمد لله رب العالمين واما الثاني فقوله تعالى وآخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمين ففاتحة الكتاب مبنية على الحمد وخاتمة العالم مبنية على الحمد فاجتهد واحيني بلون اول اعمالكم واخرها ذكر وبهذه الكلمة فان الانسان عالم صغير فيجب ان تكون احواله كاحوال العالم الكبير **الفائدة الرابعة عشر** من الناس من قال نتدبر الكلام فقولوا الحمد لله وهذا عندي ضعيف لان الاشتغال بالعبادة لبعض الكلام وهذا الاشتغال موجب فساد الكلام والذي يدل عليه وجوه الاول ان قوله الحمد لله اخبار عن كون الحمد حقا له وملكا له وهذا الكلام تام بنفسه فلا حاجة الى الاضمار الثاني ان قوله الحمد لله يدل على كونه مستحقا للحمد بحسب ذاته وبحسب افعاله سواء حمده او لم يحمده لان ما بالذات اقوى مما بالغير الثالث ذكر مسألة في الوافغان وهي انه لا ينبغي للوالدان يقول لولده اعمل كذا وكذا لانه يجوز ان لا يمتثل امره فيأثم بل يقول

ان كان كذا وكذا يجب ان تفعل بتقرر اذا كان الولد كريما فانه بحبه وبطبعه وان كان عاقا لم يسألهه بالرد فيكون انعامه اقل بكذا وكذا صنا
قال الله سبحانه الحمد لله فمن كان مطيعا حمده ومن كان عاصيا كان انعامه اقل الفائدة الخامسة عشرة تمسك الجبرية والقدرية بقوله
الحمد لله اما الجبرية فقد تمسكوا به من وجوه الاول ان كل ما كان فعله اشرف واكمل كانت النعمة الصادرة عنه اعلا وافضل كان استحقاقه
للحمد اكثر ولا شك ان اكمل المخلوقات هو الايمان فلو كان الايمان فعلا للعبد كان استحقاق العبد للحمد اولى واجل واجل من استحقاق الله له
ولما لم يكن كذلك علمنا ان الايمان حصل بخلق الله لا بخلق العبد الثاني اجمعت الامة على قولهم الحمد لله على نعمة الايمان باطلاقهم حمد الفاعل
على ما لا يكون فعلا له باطل قبيح لقوله تعالى وتحبون ان يحمدوا بما لم يفعلوا الثالث انا قد دللنا على ان قوله الحمد لله يدل ظاهره على ان
كل الحمد لله وانه ليس لغير الله حمد اصلا وانما يكون كل الحمد لله ان لو كان كل النعمة من الله والايمان افضل النعم فوجب ان لا يكون الايمان من العبد
البتة الرابع قوله الحمد لله مدح منه لنفسه ومدح النفس مستقبح فيما بين الخلق فلما بدأ كلامه بمدح نفسه دل ذلك على ان حاله بخلاف حال
الخلق وانه يحسن منه ما يقبح من الخلق وذلك يدل على انه تعالى منزه عن ان يقاس افعاله على افعال العباد وقد يقبح اشياء من العباد ولا
تقبح تلك الاشياء من الله وهذا يهدم اصول الاعتزال بالكلية الخامس ان عند المعتزلة افعاله تعالى يجب ان تكون حسنة ويجب ان تكون
لها صفة زايدة على الحسن والا كانت عبثا وذلك في حقه محال والزايد على الحسنة اما واجبة واما ان يكون من باب التفضل اما ان
الواجب فهي مثل ايصال الثواب والعوض الى المكلفين واما الذي يكون من باب التفضل فهو مثله انه يزيد على قدر الواجب على سبيل الاحسان
فنقول هذا يقدح في كونه تعالى مستحقا للحمد ويبطل صحة قولنا الحمد لله ويقدح ان نقول اما اداء الواجبات فانه لا يفيد استحقاق الحمد لان
تنزيه انه من كان له على غيره دين فاداه فانه لا يستحق الحمد فلو اوجبنا على الله فعلا لكان ذلك تخليصا له عن الذم ولا يوجب استحقاقه للحمد واما
فعل التفضل فعند الخصم انه يتفضل بذلك من يحمد لو لم يفعل ذلك الفعل لما حصل له ذلك الحمد واذا كان كذلك كان ناقصا
بذاته مستكملا بغيره وذلك يمنع استحقاقه للحمد والمدح اما ان يكون والسادس ان نقول الحمد لله يدل على انه تعالى يجود فنقول استحقاقه
للحمد والمدح اما ان يكون امرا ثابتا لذاته او ليس ثابتا لذاته فان كان الاول امتنع بسبب غيره واذا كان كذلك لم يتقرر بعد في حقه تعالى
وجوب شيء عليه يثبت لغيره وامتنع ايضا ان يكون شيء من الافعال موجبا له استحقاق الذم لان ما ثبت لذاته امتنع انتفاعه فوجب ان
لا يجب للعباد عليه شيء من الاعراض والثواب وذلك يهدم اصول المعتزلة واما القسم الثاني وهو ان يكون استحقاق الحمد ليس ثابتا لذاته
فنقول فيلزم ان يكون ناقصا بذاته مستكملا بغيره وذلك على الله محال واما المعتزلة فقالوا ان قوله الحمد لله لا يفيد الا على قولنا لان المستحق
للحمد على الاطلاق هو الذي لا يقبح في فعله ولا يجور في اقضيته ولا يظلم في احكامه وعندنا ان الله تعالى كذلك فكان مستحقا لاعظم المحامد
والمدائح اما على مذهب الجبرية لا قبيح الا وهو فعله ولا جور الا وهو حكمه ولا عبث الا وهو صنعه انه لا يجلي الكفر في الكافر ثم يعذبه
عليه ويولم الحيوانات من غير ان يعوضها فكيف يجعل هذا التقدير كونه مستحقا للحمد وايضا فذلك الحمد الذي يستحقه الله تعالى بسبب
الالهية اما ان يستحقه على العبد او على نفسه فان كان الاول وجب كون العبد قادرا على الفعل فذلك يبطل الحكم بالقول بالجبر وان كان
الثاني كان معناه ان الله يجب عليه ان يحمد نفسه ذلك باطل قالوا فثبت ان القول بالحمد لله لا يصح الا على قولنا المسألة السادسة
عشرة اختلفوا في ان وجوب الشكر ثابت بالعقل او بالسمع من الناس من قال انه ثابت بالسمع لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث
رسولا ولقوله تعالى رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ومنهم من قال انه ثبت قبل مجيء الشرع وبعد مجيئه
على الاطلاق والدليل عليه قوله تعالى الحمد لله وبيانه من وجوه الاول ان قوله الحمد لله يدل على ان هذا الحمد حقه وملكه على
الاطلاق وذلك يدل على ان ثبوت هذا الاستحقاق كان قبل مجيء الشرع الثاني انه تعالى قال الحمد لله رب العالمين وقد ثبت في اصول
الفقه ان ترتيب الوصف على الحكم المناسب يدل على كون ذلك الحكم معللا بذلك الوصف فهاهنا اثبت ان الحمد لنفسه ووصف نفسه بكونه
رب العالمين رحمانا رحيما بهم مالكا لعاقبة امرهم في القيامة فهذا يدل على ان استحقاق الحمد انما يحصل لكونه مربيا لهم رحمانا رحيما بهم واذا
كان كذلك ثبت ان استحقاق الحمد ثابت لله تعالى في كل الاوقات سواء كان قبل مجيء النبي الشرع او بعده الفائدة السابعة عشرة
يجب علينا ان نبحث عن حقيقة الحمد وما هيته فنقول نحمد الله تعالى ليس عبارة عن قولنا الحمد لله لان قولنا الحمد لله اخبار عن حصول
الحمد والاخبار عن الشيء مغاير للمخبر عنه فوجب ان يكون نحمد الله تعالى مغايرا لقولنا الحمد لله فنقول حمد المنعم عبارة عن كل فعل يشعر بتعظيم
المنعم بسبب كونه منعما وذلك الفعل اما ان يكون فعل القلب او فعل اللسان او فعل الجوارح اما فعل القلب فهو ان يعتقد فيه كونه
موصوفا بصفات الكمال والاجلال واما فعل الجوارح اللسان فهو ان يذكر الفاظا دالة على كونه موصوفا بصفات الكمال والاجلال واما
فعل الجوارح فهو اتيانه بافعال دالة على كون ذلك المنعم موصوفا بصفات الكمال والاجلال فهذا هو المراد من الحمد واعلم ان اهل العلم
اتفقوا في هذا المقام وفاكيتين الفرقة الاولى الذين قالوا ان لا يجوز ان يامر الله عبيده بان يحمدوه واحتجوا عليه بوجوه الاول
ان ذلك التحميد اما ان يكون شاقا على المنعم وصل اليهم او لا شاق عليه والاول باطل لان هذا يقتضي انه تعالى طلب منهم على انعامه جزاء ومكافاة
وذلك يقدح في كمال الكرم فان الكريم اذا انعم لم يطالب بالمكافاة واما الثاني فهو انما طلب للعبد ابتداء وذلك يوجب الظلم والثاني قالوا
ان الاشتغال بهذا الحمد مستعب للحامد وغير نافع للمحمود لانه كامل لذاته والكامل لذاته يستحيل ان يتكمل بغيره فثبت ان الاشتغال بهذا

الحمد متعب للحامد وغير نافع للمحمود لانه كامل لذاته والكامل لذاته يستحيل ان يستكمل بغيره فثبت ان الاشتغال بهذا التحميد عبث وضرر
فوجب ان لا يكون مشروعا الثالث ان معنى الايجاب انه قال لو لم يفعل لم يستحق العذاب فايجاب حمد الله معناه انه لم يشتغل بهذا الحمد
عاقبتك وهذا الحمد لا يقع الا في حق الله تعالى فكان معناه ان هذا الفعل لا فايدة فيه لاحد ولو تركته لعاقبتك ابد الاباد وهذا لا يليق
بالحكيم الكريم والفريق الثاني قالوا الاشتغال بحمد الله سوء ادب من وجوه الاول انه يجري مجرى مقابلة احسان الله تعالى بذلك الشكر
القليل والثاني ان الاشتغال بالشكر لا يتاتى الا مع استحضار تلك النعم في القلب واشتغال القلب في النعم يمنعه من الاستغراق في معرفة
المنعم الثالث ان الثنا على الله عند وجدان النعمة يدل على انه انما اثنى عليه لاجل الفوز بتلك النعم وذلك يدل على ان مقصوده من العبادة
والحمد والثنا الفوز بتلك النعم وهذا الرجل مقصوده ومطلوبه انما هو تلك النعمة وحظ النفس وذلك مقام نازل

الفصل الثاني

في تفسير قوله رب العالمين وفيه فوايد **الفايدة الاولى** اعلم ان الموجود اما ان يكون واجبا لذاته واما ان يكون ممكنا
لذاته اما الواجب لذاته فهو الله سبحانه فقط واما الممكن لذاته فهو كل ما سوى الله تعالى وهو العالم لان المتكلمين قالوا العالم هو كل موجود سوى
الله وسبب تسمية هذا القسم بالعالم ان وجود كل ما سوى الله تعالى يدل على وجود الله تعالى فلهذا السبب سمي كل موجود سوى الله بانه عالم اذا عرفت
هذا فنقول كل ما سوى الله تعالى اما ان يكون متحيزا او صفة للمتحيز واما ان لا يكون متحيزا ولا صفة للمتحيز فهذه اقسام ثلاثة القسم الاول
المتحيز وهو اما ان يكون قابلا للقسمة او لا فهو الجسم وان لم يكن كذلك فهو الجوهر الفرد اما الجسم فاما ان يكون من الاجسام العلوية او من الاجسام السفلية
اما الاجسام العلوية فهي الافلاك والكواكب وقد ثبت بالشرع اشيا اخر سوى هذين القسمين مثل العرش والكرسي وسدرة المنتهى واللوح والقلم والجنة
واما الاجسام السفلية فهي اما بسيطة واما مركبة اما البسيطة فهي العناصر الاربعة واحدها كرة الارض بما فيها من الجبال والقفار والمفاوز والبلاد
المعمورة وثانيها كرة الماء وهي البحر المحيط وهذه الابحر الكثيرة الموجودة في هذا الربع المعمور وما فيها من البحار والاودية العظيمة التي لا يعلم عددها
الا الله تعالى وثالثها كرة الهوا ورابعها كرة النار واما الاجسام المركبة فهي المعادن والنبات والحيوان على كثرة اقسامها وتباين انواعها واما
القسم الثاني وهو الممكن الذي يكون وصفة للمتحيزات فهي الاعراض والمتكلمون ذكروا ما يقرب من اربعين جنسا من اعراض الحيوان واما القسم الثالث
وهو الممكن الذي لا يكون متحيزا ولا صفة للمتحيز وهي الارواح وهي اما سفلية واما علوية اما السفلية فهي اما خيرة وهم صالحوا الجن واما شريرة خبيثة
وهم مردة الشياطين والارواح العلوية اما متعلقة بالاجسام وهي الارواح الفلكية واما غير متعلقة بالاجسام وهي الارواح المطهرة المقدسة
فهذا هو الاشارة الى تقسيم موجودات العالم ولو ان انسانا كتب الف الف مجلد في شرح هذه الاقسام لما وصل الى اول مرتبة من مراتب هذه الاقسام الا انه
لما ثبت ان الله تعالى هو واجب الوجود لذاته واحد ثبت ان كل ما سواه ممكن لذاته فيكون محتاجا في وجوده الى ايجاد الواجب لذاته وايضا ثبت ان الممكن حال
بقائه عن المبقي فالله تعالى اله العالمين من حيث انه هو الذي اخرجها من العدم الى الوجود وهو رب العالمين من حيث انه هو الذي يبقيها في حال ذواتها
واستمرارها واذا عرفت ذلك ظهر عندك شي قليل من تفسير قوله الحمد لله رب العالمين فكل من كان اكثر احاطة بهذه الاقسام الثلاثة كان اكثر وقوفا
على تفسير قوله رب العالمين **الفايدة الثانية** المربي على قسمين احدهما ان يربي شيا ليربح عليه المربي والثاني ان يربيه ليربح
عليه المربي وتربية كل الخلق على القسم الاول لانهم انما يربون غيرهم ليربحوا عليه اما ثوابا واما ثنا القسم الثاني هو الحق سبحانه وتعالى كما قال خلقكم
لتربحوا علي لا لاربح عليكم فهو تعالى يرب ويربي ويحسن بخلاف ساير المربيين وبخلاف ساير المحسنين واعلم ان تربيته تعالى مخالفة لتربية غيره وبيانه
من وجوه الاول ما ذكرناه انه تعالى يربي عبيده لا لغرض نفسه بل لغرضهم وغيره يربون لغرض انفسهم لا لغرض غيرهم الثاني ان غيره اذا راى
فيقدر تلك التربية تظهر النقصان في خزاين ماله وهو تعالى متعال عن النقصان والضرر كما قال تعالى وان من شي الا عندنا خزاينه وما ننزله الا
بقدر معلوم الثالث ان غيره من المحسنين اذا الح عليه الفقير بغضه وحرمه ومنعه والحق اما الحق سبحانه فانه يعطي قبل السوال الا ترى
انه رباك حال ما كنت جنينا في رحم الام وقال واحسن اليك مع امك ولا كان كذلك عقل ولا هداية الخامس ان غيره من المحسنين ينقطع احسانه
اما بسبب القضا او الغيبة والموت واحسان رب العالمين لا ينقطع البتة السادس ان غيره من المحسنين يختص احسانه بقوم دون قوم ولا يمكنه التعميم
اما الحق سبحانه وتعالى فقد وصل تربيته واحسانه الى الكل كما قال تعالى ورحمتي وسعت كل شي فثبت انه تعالى رب العالمين ومحسن الى الخلايق اجمعين فلهذا
قال في حق نفسه الحمد لله رب العالمين **الفايدة الثالثة** ان الذي يحمد ويمدح ويعظم في الدنيا اما ان يكون كذلك لاجل وجوه اربعة اما
لكونه كاملا في ذاته وفي صفاته منزها عن جميع النقايص والافات وان لم يكن له احسان اليك واما لكونه محسنا اليك منعما عليك واما انك
لترجوا وصول احسانه اليك في المستقبل من الزمان واما لاجل انك خايفا من قهره وقدرته وكمال سطوته فهذه الحالات هي الجهات الموجبة
للتعظيم فكانه سبحانه وتعالى يقول ان كنتم ممن تعظمون الكمال الذاتي فاحمدوني فاني اله العالمين وهو المراد من قوله الحمد لله وان كنتم تعظموني
للاحسان فانا رب العالمين وهو المراد من قوله الحمد لله رب العالمين وان كنتم تعظموني للطمع في المستقبل فانا الرحمن الرحيم وان كنتم تعظموني
للخوف فانا مالك يوم الدين **الفايدة الرابعة** وجوه تربية الله للعبد كثيرة غير متناهية ونحن نذكر منها امثلة المثال الاول
انه لما وقعت قطرة النطفة من صلب الاب الى رحم الام ثم انها صارت علقة اولا ثم مضغة ثانيا ثم تولدت منها اعضا مختلفة مثل العظام
والغضاريف والرباطات والاوتار والاوردة والشرايين ثم اتصل البعض بالبعض ثم حصل في كل واحد منها نوع خاص من انواع القوى فحصلت
القوة الباصرة في العين والسامعة في الاذن والناطقة في اللسان فسبحان من بصر بسهم واسمع بعظم وانطق بلحم واعلم ان كتاب التشريح لبدن الانسان

مشهور

مشهور وكل ذلك يدل على تربية الله تعالى للعبد والمثال الثاني ان الحبة الواحدة اذا وقعت في الارض فاذا وصلت ندارة الارض الى
اليها انتفخت ولا تشق شيء من الجوانب الا من اعلاها واسفلها مع ان الانتفاخ حاصل من جميع الجوانب اما الشق الاعلا فيخرج منه الجزء الصاعد من
الشجرة فبعد حصوله صعوده يحصل له ساق ثم ينفصل من ذلك الساق اغصان كثيرة ثم يظهر على تلك الاغصان الانوار اولا ثم الثمار ثانيا
ويحصل لتلك الثمار اجزاء مختلفة بالكثافة واللطافة وهي القشور ثم اللبوب ثم الادهان واما الجزء الغائص من الشجرة فان تلك العروق تنتهي الى
اطرافها وتلك الاطراف تكون في اللطافة كانها مياه منعقدة ومع غاية لطافتها فانها تغوص في الارض الصلبة اليابسة واودع الله فيها قوى جاذبة
تجذب الاجزاء اللطيفة من الطين الى نفسها والحكمة في كل هذه التدبيرات تحصيل ما يحتاج العبد اليه من الغذاء والادام والفواكه والاشربة
كما قال الله تعالى انا صببنا الماء صبا ثم شققنا الارض شقا الى اخر الاية والمثال الثالث انه وضع الافلاك والكواكب بان صارت اسبابا
لحصول مصالح العباد فخلق الليل ليكون سببا للراحة والسكون وخلق النهار سببا للمعاش والحركة وهو قوله تعالى وهو الذي جعل الشمس ضياء
والقمر نورا وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب ما خلق الله ذلك الا بالحق وقوله تعالى وهو الذي جعل لكم النجوم لتهتدوا بها في ظلمات البر
والبحر واقرا قوله الم نجعل الارض مهادا والجبال اوتادا الى اخر الايات واعلم انك اذا تاملت في عجايب احوال المعادن والنبات والحيوان وايات
حكمة الرحمن في خلق الانسان قضى صريح عقلك بان اثار تربية الله كثيرة ودلايل رحمته ظاهرة لايحة وعند ذلك يظهر لك قطرة من
بحار اسرار قوله تعالى الحمد لله رب العالمين **الفايدة الخامسة** اضاف الحمد الى نفسه فقال الحمد لله ثم اضاف نفسه الى العالمين
فقال رب العالمين والتقدير اني احب الحمد فنسبه الى نفسه بكونه ملكا ثم لما ذكرت نفسي عرفت نفسي بكونه رب العالمين ومن عرف ذاتا
بصفته فانه يحاول ذكر احسن الصفات واكملها ذلك يدل على ان كونه رب العالمين اكمل الصفات والامر كذلك لان اكمل المراتب ان يكون تاما
وفوق التمام فقولنا الله يدل على انه واجب الوجود لذاته في ذاته بذاته وهو التمام وقوله رب العالمين معناه ان وجود كل ما سواه فايض عن
تربيته واحسانه وجوده وهو المراد من قولنا انه فوق التمام **الفايدة السادسة** انه يملك عبادا غيرك كما قال وما يعلم جنود ربك الا
هو وانت ليس لك رب سواه ثم انه يربيك كانه ليس له عبد سواك وانت تخدمه كان لك ربا غيره فما احسن هذه التربية اليس انه يحفظك
اليس انه يحفظك بالنهار عن الافات من غير عوض وبالليل عن المخافات بعد ان كان قد رخي في اول الليل في انواع واقسام المحرمات والمنكرات
فما اكثر هذه التربية وما احسنها اليس من التربية انه صلى الله عليه وسلم قال الادمي بنيان الرب فكفوا عن هدم بنيان الرب فلهذا المعنى
قال تعالى قل من يكلؤكم بالليل والنهار من الرحمن ما ذاك الا الملك الجبار الواحد القهار مقلب القلوب والابصار والمطلع على الضماير والاسرار
الفايدة السابعة قالت القدرية انما يكون تعالى ربا للعالمين ومربيا لهم لو كان محسنا اليهم ودافعا للمضار عنهم اما اذا خلق الكفر في
الكفار ثم يعذبهم ويامرهم بالايمان ثم يمنعهم منه لم يكن ربا لهم ولا مربيا بل كان ضارا او مرديا وقالت الجبرية انما يكون ربا ومربيا لو كانت
النعمة صادرة منه والالطاف فايضة من رحمته ولما كان الايمان اعظم النعم واجلها وجب ان يكون حصولها من الله تعالى ليكون ربا
للعالمين ومحسنا اليهم بخلق الايمان فيهم **الفايدة الثامنة** قولنا الله اشرف من قولنا رب العالمين على ما بينا ذلك بالوجوه الكثيرة
في تفسير اسماء الله تعالى ثم ان داعي في اكثر الامر يقول يا رب يا رب والسبب فيه الوجوه الكثيرة المذكورة في تفسير اسماء الله تعالى فلا نعيدها
في تفسير قوله تعالى الرحمن الرحيم وفيه فوايد **الفصل الثالث** في تفسير قوله تعالى الرحمن الرحيم وفيه فوايد **الفايدة**
الاولى ان الرحمن هو المنعم بما لا يتصور صدور جنسه من العباد والرحيم هو المنعم بما يتصور جنسه من العباد وحكي عن ابرهيم بن ادهم انه
قال كنت ضيفا لبعض القوم فقدم المايدة فنزل غراب وسلب رغيفا فاتبعته تعجبا فنزل في بعض البلاد فاذا هو برجل مقيد مشدود اليدين
والرجلين فالقى الغراب ذلك الرغيف على وجهه وروي عن ذا النون المصري انه قال كنت في البيت اذ وقعت زلزلة في قلبي وصرت بحيث ما
ملكت نفسي فخرجت من البيت وانتهيت الى شط النيل فرايت عقربا قوية تعدو فتبعتها فوصلت الى طرف النيل فرات ضفدعا واقفا على طرف
الوادي فوثب العقرب على ظهر الضفدع فاخذ الضفدع يسبح به ويذهب فركبت سفينة وتبعتها فوصل الضفدع الى الطرف الاخر من النيل
ونزل العقرب من ظهره يعدو فتبعتها فرايت شابا نايما تحت شجرة ورايت افعى تقصده فلما قربت الافعى من ذلك الشاب وصلت العقرب الى الافعى
ولدغتها والافعى ايضا لدغت العقرب فماتا جميعا وسلم ذلك الانسان منهما وحكي ان ولد الغراب لما يخرج من قشر البيضة يخرج
من غير ريش فيكون كانه قطعة لحم ميت فاذا وصلت البعوض اليه التقم تلك البعوض واغتذى بها ولا يزال كذلك على هذه الحالة الى ان
يتقوى وينبت ريشه الخفي ريشه فعند ذلك تعود الام اليه ولهذا السبب جاء في ادعية العرب يا رازق الغراب في عشه فظهر بهذه
المثالات ان فضل الله عام واحسانه شامل ورحمته واسعة واعلم ان الحوادث على قسمين منه ما يظن انه رحمة منه ثم انه لا يكون كذلك
بل يكون في الحقيقة عذابا ونقمة ومنه ما يظن في الظاهر انه عذاب ونقمة مع انه يكون في الحقيقة فضلا واحسانا ورحمة اما القسم
الاول فالوالد اذا اهمل ولده حتى يفعل ما يشاء ولا يؤدبه ولا يحمله على هذا التعليم فهذا في الظاهر رحمة وفي الباطن نقمة واما القسم الثاني
فالوالد اذا حبس ولده في المكتب وحمله على التعليم بالضرب فهذا في الظاهر نقمة وفي الباطن رحمة وكذلك الانسان اذا وقع في يده اكلة فاذا
قطع الانسان تلك اليد كان في الظاهر عذابا وفي الباطن راحة فالابله يعتبر بالظواهر والعاقل ينظر الى السراير اذا عرفت هذا فكل ما في العالم
من محنة وبلية والم ومشقة فهو وان كان عذابا والما في الظاهر الا انه رحمة وحكمة في الحقيقة وكثير ما قيل في الحكمة ان ترك الخير الكثير لاجل الخير القليل

شركين فالمقصود من المكالمين تطهير الارواح من العلايق الجسمانية كما قال تعالى ان احسنتم احسنتم لانفسكم والمقصود من خلق النار صرف
الاسرار الى اعمال الابرار وجذبها من عالم الغرار الى عالم القرار كما قال سبحانه ففروا الى الله واقرب مثال لهذا الباب قصة موسى
والخضر عليهما السلام فان موسى عليه السلام كان يبني الحكم على ظواهر الامور واستنكر خلق السفينة وقتل الغلام وعمارة الجدار للبابل
من غير اجر واما الخضر عليه السلام فانه كان يبني احكامه على الحقايق والاسرار فقال اما السفينة فكانت لمساكين يعملون في البحر فاردت ان
اعيبها وكان وراءهم ملك يأخذ كل سفينة غصبا واما الغلام فكان ابواه مومنين فخشينا ان يرهقهما طغيانا وكفرا فاردنا ان يبدلهما ربهما
خيرا منه زكاة واقرب رحما واما الجدار فكان لغلامين يتيمين في المدينة وكان تحته كنز لهما فاراد ربك ان يبلغا اشدهما ويستخرجا كنزهما فظهر
لهذه القصة ان الحكيم المحقق هو الذي يبني امره على الحقايق لا على الظواهر فاذا رايت ما ينكره طبعك وينقر عنه عقلك فاعلم ان تحته اسرارا خفية
وحكما بالغة وان حكمته ورحمته اقتضت ذلك وعند هذا الباب يظهر لك اثر من بحار اسرار قوله بسم الله الرحمن الرحيم **الفائدة الثانية**
الرحمن اسم خاص بالله تعالى والرحيم مطلق عليه وعلى غيره فان قيل فعلى هذا الرحمن اعظم فلم ورد الادنى بعد ذكر الاعلى والجواب لان الكبير العظيم
لا يطلب منه الشيء اليسير الحقير حكي ان بعضهم ذهب الى بعض الاكابر فقال ادع الله لنا بيسير فقال لا اطلب لكم اليسير الا يسيرا فكانه تعالى
يقول لو اقتصرت على ذكر الرحمان لاحتشمت عني والتمست مني سوال الامور اليسيرة ولكن كما علمتني رحمانا اطلب مني الامور العظيمة فانا ايضا
رحيم فانا اطلب مني شيئا لعلك وملحا قد رايت كما قال تعالى لموسى سلني يا طه فقد ورد الفائدة الثالثة وصف نفسه بكونه رحمانا رحيما مع انه اعطى
سريرة رحمة واحدة حيث قال في حقها ورحمة منا وكان امرا مقضيا فتلك الرحمة صارت سببا لنجاتها عن تنويخ الكفار والفجار مائة انا نصفه كل يوم
اربع وثلاثين مرة انه رحمن رحيم وذلك لان الصلوات خمسة سبعة عشر ركعة ويقرا الرحمن الرحيم في كل ركعة من قوله بسم الله الرحمن الرحيم ويقرا لفظة
رب العالمين الرحمن الرحيم سبعة عشر مرة فلما صار ذكر الرحمة سببا لخلاص من يرحم عليها السلام من المكروهات فلا يضيع ذكر الرحمة هذه المرات الكثيرة طول
العمر سببا لنجاة المسلمين من النار والعار والدمار الفائدة الرابعة انه تعالى رحمان لانه يخلق ما لا يقدر العبد عليه ورحيم لانه يفعل ما يقدر العبد
على جنسه كانه تعالى يقول انا رحمن لانك تسال النطفة قدرني فاسالك الصورة الحسنة كما قال تعالى وصوركم فاحسن صوركم ورحيم لانك تسالني الطاعة
فاقضيه فاسالك الجنة خالصة **الفائدة الخامسة** روي ان نبي تزبن وفاته واغتسل لسانه عن شهادة ان لا اله الا الله فاتوا
النبي صلى الله عليه وسلم فاخبروه فقام ودخل عليه وجعل يعرض عليه الشهادة وهو يتبرك ويضطرب ولا يعمل لسانه فقال النبي عليه السلام اما كان يصلي
لما كان يزكي اما كان يصوم قالوا بلى فقال فهل عق والدته قالوا بلى فقال فعل ذلك فقال عليه الصلاة والسلام هاتوا اباه فجاءت وهي عجوزة
عورا فقال لها النبي صلى الله عليه وسلم لا عفوت عنه فقالت لا اعفو لانه لطمني فقفا عيني فقال عليه السلام هاتوا الحطب والنار فقالت وما تصنع
بالنار والحطب فقال عليه السلام احرقه بالنار بين يديك حرا لما عفت فقالت عفوت عفوت حملة لشعة اشهر للنار وارضعته سنتين للنار
فان رحمة الام تغلب ذلك انطلق لسانه وذكر شهادة ان لا اله الا الله والنكتة انها كانت رحمانة رحيمة وما كانت رحمانة فلاجل ذلك الغلب من
الرحمة ما حرمت الاحراق بالنار فالرحمن الرحيم الذي لم يتضرر بجنايات عباده مع غنائه بعباده كيف يتضرر ان يحرق المومن الذي واظب على شهادة
ان لا اله الا الله سبعين سنة بالنار **الفائدة السادسة** لقد اشتهر ان النبي صلى الله عليه وسلم لما كبر واسنانه قال اللهم اغفر لامتي فانهم لا يعلمون
وظهر ان يوم القيامة يقول امتي امتي لقد اكرم عظيم منة في الدنيا والاخرة وانما حصل فيه هذا الكرم والاحسان لكونه رحمة كما قال تعالى وما ارسلناك
الا رحمة للعالمين فاذا كان امر الرحمة الواحدة بلغ هذا المبلغ فكيف كرم من هو رحمن رحيم وايضا روي انه عليه السلام قال اللهم اجعل حساب
امتي على يدي ثم انه امتنع عن الصلاة على الميت لاجل انه كان مديونا بدرهمين واخرج عائشة عن البيت لسبب الافك وكانه تعالى يقول له ان
لك رحمة واحدة وهي قوله وما ارسلناك الا رحمة للعالمين والرحمة الواحدة لا تكفي لاصلاح عالم المخلوقات فدعني وعبيدي واتركني وانتك فاني
انا الرحمن الرحيم فرحمتي لا نهاية لها ومعصيتهم متناهية والمتناهي بالنسبة الى غير المتناهي يصير فانيا فلاجرم معاصي جميع الخلق تغرق في بحار رحمتي
لانها امتناهية **الفائدة السابعة** قال القدرية كيف يكون رحمانا رحيما من خلق الكفر في الكافر ويعذبه عليه وكيف يكون رحمانا
رحيما من امر بالايمان ثم صد ومنع عنه وقال البلخية اعظم انواع النعمة والرحمة هو الايمان فلو لم يكن الايمان من الله تعالى بل كان من العبد لكان
اسم الرحمن الرحيم بالعبد اولى منه بالله تعالى والله اعلم

الفصل الرابع

في تفسير قوله تعالى مالك يوم الدين وفيه فوائد **الفائدة الاولى** قوله مالك يوم الدين اي مالك يوم البعث والجزاء وتقديره انه لا بد من الفرق بين المحسن والمسيء والمطيع والعاصي والموافق
والمخالف وذلك لا يظهر الا في يوم يجزى كل احد بما كسبت يداه كما قال تعالى ليجزي الذين اساؤا بما عملوا ويجزي الذين احسنوا بالحسنى وقال تعالى ام نجعل الذين امنوا وعملوا الصالحات
كالمفسدين في الارض ام نجعل المتقين كالفجار وقال ان الساعة اتية اكاد اخفيها لتجزى كل نفس بما تسعى واعلم ان من سلط الظالم على المظلوم فلم ينتقم
منه فذلك اما لعجزه او لجهله او لكونه راضيا بذلك الظلم وهذه الصفات الثلاث على الله محال فوجب ان ينتقم للمظلومين من الظالمين ولما لم يحصل هذا
الانتقام في دار الدنيا وجب ان تحصل دار اخرى بعد دار الدنيا وهو المراد بقوله مالك يوم الدين لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل
مثقال ذرة شرا يره روي انه جاء رجل يوم القيامة فينظر في احوال نفسه ولا يرى لنفسه حسنة البتة فيأتيه النداء بان ادخل الجنة فيقول
يا الهي ماذا عملت فيقول الله تعالى الست لما اتيت نائما تقلبت من جنب الى جنب ليلة كذا فقلت في خلال ذلك الله ثم غلبك النوم فقال فنسيت ذلك اما انا لا
نأخذك بسيئة ولا نوم فانسيت ذلك وايضا يوتى برجل فتوزن حسناته وسيئاته فتحف حسناته فيأتيه بطاقة فتثقل ميزانه فاذا فيها شهادة ان لا اله الا

الله فلا تشتغل مع ذكر الله غيره واعلم ان الواجبات على قسمين حقوق الله تعالى وحقوق العباد وحقوق الله تعالى على العباد مبناها على المسامحة لانه تعالى
غني عن العالمين اما حقوق العباد فهي التي يجب الاحتراز فيها وروي ان ابا حنيفة كان له على بعض المجوس مال فذهب الى داره ليطالبه
به فلما وصل الى باب داره وقع على نعله نجاسة فنفض نعله فارتفعت النجاسة عن نعله ووقعت على حائط دار ذلك المجوسي فتحير ابو حنيفة وقال
ان تركتها كان ذلك يقبح لجدار ذلك المجوسي ان حكها انحدر التراب من الحائط فدق الباب فخرجت الجارية فقال لها قولي لولاك ان ابا
حنيفة بالباب فخرج اليه فظنه يطالبه بالمال فجعل يعتذر فقال ابو حنيفة دعني من هذا وذكر قصة الجدار وانه كيف السبيل الى
تطهيره فقال المجوسي انا ابدا بتطهير نفسي فاسلم في الحال والنكتة فيه ان ابا حنيفة لما احترز عن ظلم المجوسي في ذلك القدر القليل من الظلم فلاجل
تركه ذلك انتقل المجوسي من الكفر الى الايمان فمن احترز عن ذلك الظلم فكيف يكون حاله عند الله تعالى

الفائدة الثانية

اختلف القراء في هذه الكلمة فمنهم من قرا مالك يوم الدين ومنهم من قرا ملك وحجة من قرا مالك وجوه الاول ان فيه حرفا زائدا فكانت
قراءته اكثر ثوابا والثاني انه يحصل في الدنيا ملوك كثيرون اما الملك الحق ليوم الدين فليس الا الله الثالث قد يكون الملك ملكا وقد
لا يكون كما ان الملك قد يكون مالكا وقد لا يكون فالملكة والمالكية قد ينفك كل واحدة منهما عن الاخرى الا ان المالكية تثبت باطلاق التصرف
والمالكية ليست كذلك فكان المالك اولى الرابع ان الملك يملك الرعية والمالك مالك العبد والعبد ادون حالا من الرعية فوجب ان يكون
القهر في المالكية اكثر من الملكية فوجب ان يكون المالك اعلا حالا من الملك الخامس ان الرعية يمكنهم اخراج انفسهم عن كونهم رعية ذلك الملك
باختيار انفسهم والمملوك لا يمكنه اخراج نفسه عن كونه مملوكا لذلك المالك باختيار نفسه فثبت ان القهر في المالكية اكثر منه في الملكية السادس
ان الملك يجب عليه رعاية حال الرعية قال عليه الصلاة والسلام كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته ولا يجب على الرعية خدمة الملك اما المملوك
فانه يجب عليه خدمة المالك وان لا يستقر في امر الا باذن مولاه حتى انه لا يصح منه القضاء والامامة والشهادة واذا نوى مولاه السفر يصير هو
مسافرا وان نوى مولاه الاقامة صار هو مقيما فعلمنا ان الانقياد والخضوع في المملوكية اتم منه فيما اذا كان رعية فهذه هي الوجوه الدالة على ان
المالك اكمل من الملك وحجة من قال ان الملك اولى من المالك وجوه الاول ان كل واحد من اهل البلد يكون مالكا اما الملك فلا يكون الا اعظم
الناس واعلاهم فكان الملك اشرف من المالك الثاني ان الامة اجمعت على ان قوله تعالى قل اعوذ برب الناس ملك الناس لفظ الملك فيه
متعين ولولا ان الملك اعلا من المالك والا لم يتعين الثالث الملك اولى لانه اقصر فالظاهر انه يدرك من الزمان ما يدرك فيه هذه الكلمة
بتمامها بخلاف المالك فانه اطول فاحتمل ان لا يجد من الزمان ما يتم فيه هذه الكلمة هكذا نقل عن عمر واجاب الكسائي عنه بان قال
اني اشرع في ذكر هذه الكلمة فان لم ابلغها فقد بلغتها حيث عزمت عليها نظيره في الشرعيات من نوى صوم يوم الغد قبل غروب
الشمس من اليوم في ايام رمضان لا يجزيه لانه في هذا اليوم مشتغل بصوم هذا اليوم فان نوى صوم الغد كان ذلك تطويلا للامل اما اذا
نوى بعد غروب الشمس يجزيه لانه وان كان ذلك تطويلا للامل الا انه خرج عن الصوم بغروب الشمس ويجوز ان يموت تلك الليلة فيقول
ان لم اكن على الصوم فلا اقل من ان اكون على عزمة الصوم كذا ههنا نشرع في ذكر قوله مالك يوم الدين فان تممها فذاك وان لم يقدر على
اتمامها كان عازما على الاتمام وهو المراد ثم نقول يتفرع على كونه ملكا احكام بوجوه الاول ان السياسات على اربعة اقسام سياسة الملاك
وسياسة الملوك وسياسة الملائكة وسياسة ملك الملوك فسياسة الملوك اقوى من سياسة الملاك لانه لو اجتمع عالم من المالكين فانهم
لا يقاومون ملكا واحدا الا ترى ان السيد لا يملك اقامة الحد على مملوكه عند ابي حنيفة واجمعوا على ان الملك يملك اقامة الحدود على
الناس واما سياسة الملاك فهي فوق سياسة الملوك لان عالما من اكابر الملوك لا يمكنهم دفع سياسة ملك واحد واما سياسة ملك الملوك
فهي فوق سياسة الملائكة الا ترى الى قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا لا يتكلمون الا من اذن له الرحمن وقال صوابا وقوله تعالى
من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه وقال في صفة الملائكة ولا يشفعون الا لمن ارتضى فيا ايها الملوك لا تفرحوا بما لكم من الملك والملك
فانكم اسرى في قبضة قدرة مالك يوم الدين ويا ايها الرعية اذا كنتم تخافون سياسة الملك افما تخافون سياسة مالك الملوك الذي هو
مالك يوم الدين الحكم الثاني من احكام كونه تعالى ملكا انه ملكا لا يشبه سائر الملوك لانهم اذا تصدقوا بشيء نقص ملكهم وقلت خزائنهم
اما الحق سبحانه فلا ينتقص ملكه بالعطاء والاحسان بل يزداد بيانه انه تعالى اذا اعطاك ولدا لم يتوجه حكمه الا على ذلك الوالد الواحد اما لو اعطاك
عشرة من الاولاد كان حكمه وتكليفه لازما على الكل فثبت انه سبحانه وتعالى كلما كان اكثر عطاء كان اوسع ملكا الحكم الثالث من احكام
كونه تعالى ملكا كمال الرحمة والدليل عليه ايات احدها انه تعالى في هذه السورة لما ذكر كونه رحمانا رحيما وثانيها قوله تعالى هو الله الذي
لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة هو الرحمن الرحيم ثم قال بعده هو الله الذي لا اله الا هو الملك ثم ذكر بعده قدوسا كونه قدوسا عن الظلم
والجور ثم ذكر بعده سلاما وهو الذي سلم عباده عن ظلمه وجوره ثم ذكر بعده مؤمنا وهو الذي يؤمن عبده من جوره وظلمه فثبت ان كونه ملكا
لا يتم الا مع كمال الرحمة وثالثها قوله الملك يومئذ الحق للرحمن لما اثبت الملك لنفسه اردفه بان وصف نفسه بكونه رحمانا يعني ان كان ثبوت
الملك له في ذلك اليوم يدل على كمال القدرة فكونه رحمانا يدل على زوال الخوف وحصول الرحمة ورابعها قوله قل اعوذ برب الناس فذكر كونه ربا
للناس ثم اردفه بكونه ملكا للناس وهذه الايات دالة على ان الملك لا يحسن ولا يكمل الا مع الاحسان والرحمة فيا ايها الملوك اسمعوا هذه الايات وارحموا
هؤلاء المساكين ولا تطلبوا مرتبة زائدة في الملك على ملك الله سبحانه الحكم الرابع للملك انه يجب على الرعية طاعته فان خالفوه ولم يطيعوه وقع

الذين اثبتوا الشركاء من غير الاجسام فهم ايضا طوائف الطائفة الاولى الذين قالوا مدبر العالم هو النور والظلمة وهؤلاء هم المانوية والثنوية
والطائفة الثانية الذين قالوا الملائكة عبارة عن الارواح الفلكية ولكل اقليم روح معين من الارواح الفلكية يدبره ولكل نوع من انواع هذا
العالم روح فلكي يدبره فيتخذون لتلك الارواح صورا وتماثيل ويعبدونها وهؤلاء هم عبدة الملائكة والطائفة الثالثة الذين قالوا للعالم اله
احدهما خير والاخر شرير وقالوا مدبر هذا العالم هو الله وابليس هما اخوان فكل ما في العالم من الخيرات فهو من الله وكل ما فيه من الشرور فهو من ابليس
اذا عرفت هذه التفاصيل فنقول كل من اثبت لله شريكا فانه لا بد وان يكون معتمدا على عبادة ذلك الشريك من بعض الوجوه اما طلبا للنفع او دفعا
من ضرره واما الذين اصروا على التوحيد واطلوا القول بالشركاء والاضداد ولم يعبدوا الا الله ولم يلتفتوا الى غير الله فكان رجاؤهم منه وخوفهم من الله
ورغبتهم في الله ورهبتهم من الله فلاجرم لم يعبدوا الا اياه تعالى ولم يستعينوا الا باياه فلهذا قالوا اياك نعبد واياك نستعين فكان قوله اياك نستعين
نستعين فاياما مقام قوله لا اله الا الله واعلم ان الذكر المشهور ان يقول سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم
وقد دللنا على ان قولنا الحمد لله يدخل فيه معنى قولنا سبحان الله لان قولنا سبحان الله يدل على كونه كاملا تاما في ذاته وقوله الحمد لله يدل على كونه مكملا تاما
لغيره الا ان الاكمل قبل ذلك ناما كاملا في ذاته فثبت ان قولنا الحمد لله دخل فيه معنى قولنا سبحان الله ولما قال الحمد لله اتبعه بجميع انواع الحمد لله ذكر ما يجري
مجرى العلة لاثبات جميع انواع الحمد لله فوصفه بالصفات الحسنى التي لاجلها يتم مصالح العبد في الاوقات الثلاثة على ما بيناه والمباين لذلك شيئان
احدهما قولنا سبحان الله والحمد لله ثم ذكر بعده قوله واياك نستعين ومعناه ان الله اهل واحق ان يتم مقصودنا من الاغراض الا
باعانته وتوفيقه واحسانه فهذا هو المراد من قولنا لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم فثبت ان سورة الفاتحة من اولها الى اخرها منطبقة على ذلك الذكر
واياك نعبد من السورة جارية مجرى الشرح والتفصيل للاثر المذكور في تلك السورة **الفائدة الثانية** قال اياك نعبد مقدم على قوله
على قوله نعبدك وانما قيل نعبدك دون نعبده وجوه احدها انه تعالى قدم ذكر نفسه ليتنبه العابد على ان المعبود هو الله ولا يتكاسل في التعظيم والاتيان بما
وختما لاحكى ان واحدا من الفصحاء عين الاستاذ بن عباد رسائل جلها فصرح الرسائلي فلما الاستاذ مرارا فقيل للرسائلي انه فلان الاستاذ
فانصرع في الحال ومات فلا جرم لم يتجاسر احد على معارضته ذلك الاحتشام فكذا ههنا عرفه ذاته اولا حتى تحصل العبادة مع الجمعية فلا يخرج بالغفلة وثانيها ان تأمل عليك
الطاعات وصعب عليك العبادات من القيام والركوع والسجود فاذكر اولا قوله اياك لتذكر بي وبجبروتي فاذا ذكرت جلالي وعظمتي وعزتي
وعلمت اني مولاك وانك عبدي سهلت عليك تلك العبادة ومثاله ان من اراد حمل الجسم الثقيل تاملا قبل ذلك ما يزيده قوة وشدة فالعبد اذا اراد حمل
التكاليف الشاقة الشديدة تاملا اولا في معرفة الربوبية من لبسوقه قوله اياك نعبد حتى يقوى على تحمل العبودية ومثال احر وهو ان العاشق
الذي يضرب لاجل معشوقه في حضرة معشوقه يسهل عليه ذلك الضرب فكذا هاهنا اذا شاهد جلال اياك سهل عليه تحمل ثقل العبودية وثالثها
انه تعالى قال ان الذين اتقوا اذا مسهم طيف من الشيطان تذكروا فاذا هم مبصرون فالنفس اذا استولت عليها طوائف من الشيطان من الكسل والغفلة والبطالة
تذكروا جلال الله من سر قوله اياك نعبد فيصيرون مبصرين مستعدين لاداء العبادة والطاعات ورابعها انك اذا قلت نعبدك فقد اثنيت على ربك
عبادة نفسك واذكر ان تلك العبادة لم تحصل ان ابليس يقول ان هذه العبادة للاصنام او للشمس والقمر اما اذا اخرت هذا الترتيب وقلت
اولا اياك ثم قلت ثانيا نعبدك كان قولك اولا صريحا بان المقصود والمعبود هو الله تعالى فكان هذا ابلغ في التوحيد وابعد عن احتمال الشرك وخامسها
ان القديم الواجب لذاته متقدم في الوجود على المحدث الممكن لذاته فوجب ان يكون ذكره متقدما على جميع الاذكار فلهذا قدم قوله اياك على قوله نعبد
ليكون ذكر الحق متقدما على ذكر الخلق وسادسها قال بعض المحققين من كان نظره في وقت النعمة على المنعم لا على النعمة كان نظره في وقت البلاء على المبتلي
لا على البلاء وحينئذ يكون فارغا في كل الاوقات في معرفة الحق سبحانه وكل من كان كذلك كان ابدا في اعلى مراتب السعادات اما من كان نظره في وقت النعمة
الى النعمة لا الى المنعم كان نظره في وقت البلاء على البلاء لا الى المبتلي فكان عارفا في كل الاوقات في الاشتغال بغير الله فكان ابدا في الشقاوات لانه في وقت وجدان
النعمة يكون خائفا من زوالها فكان في العذاب وفي وقت فوات النعمة كان مبتلى بالحزن والتأسف فكان في اعظم البلاء والاغلال ولهذا التحقيق قال لامة
موسى عليه السلام اذكروني اذكركم اذا عرفت هذا فنقول انما قدم قوله اياك نعبد على قوله نعبدك حتى يكون مستغرقا في مشاهدة نور جلال اياك ومتى كان
الامر كذلك كان في وقت ادا العبادة مستغرقا في بحر القهوس كما قال تعالى لا يزال العبد يتقرب الي بالنوافل حتى احبه فاذا احببته كنت له سمعا وبصرا
وسابعها لو قيل نعبدك لم يفد نفي عبادتهم لغيره لانه لا امتناع في ان يعبد والله ويعبد واغيره كما كان هو ذاب المشركين اما لما قال اياك نعبد افاد انهم
يعبدونه ولا يعبدون غيره وثامنها ان هذه النون نون العظمة فكانه قيل له متى كنت خارج الصلاة فلا تقل عن ولو كنت في الصلاة فلا تقل عني بل استغلت بالصلاة واظهرت العبودية لتا تقل نعبد ليظهر للكل ان كل من كان عبد التا كان ملك الدنيا والاخرة وتاسعها لو قال اياك عبد لكان ذلك
تكبرا ومعناه اني انا العابد اما لما قال اياك نعبد كان معناه اني واحد من عبيدك فالاول تكبر والثاني تواضع ومن تواضع لله رفعه الله ومن تكبر وضعه
الله فان قال فاين جميع ما ذكرتم فاين مقام قوله الحمد لله مع انه قدم فيه ذكر الحمد على ذكر الله والجواب ان قولنا الحمد لله يحتمل ان يكون لله ولغيره فاذا قلت
الحمد لله فقد يفيد الحمد بان يكون لله لما لو قدم نعبدا احتمل ان يكون لغير الله وذلك كفر والنكتة ان الحمد لما جاز لغير الله في ظاهر
الامر كما جاز منه لاجرم حسن تقديم الحمد اما هاهنا فالعبادة لما لم تجز لغير الله لاجرم قدم قوله اياك نعبد واياك نستعين فتعين الصرف للعبادة فلا يبقى
الكلام احتمال ان تنفع العبادة لغير الله **الفائدة الرابعة** لقائل ان يقول النون في قوله نعبد اما ان يكون نون الجمع او نون التعظيم الاول
باطل لان الشخص الواحد لا يكون جمعا والثاني باطل لان عند ادا العبودية اللائق بالانسان ان يذكر نفسه بالعجز والذلة لا بالعظمة والرفعة والله اعلم

انتهى

انه يمكن الجواب عند من وجوه كل واحد من تلك الوجوه يدل على حكمة بالغة فالوجه الاول ان المراد من هذا النوم نوم البلع وهو تنبيه على ان الاولى بالانسان ان يرى الصلاة بالجماعة واعلم ان فايدة الصلاة بالجماعة معلومة في موضعها ويدل عليه قوله عليه السلام التكبيرة الاولى في صلاة الجماعة خير من الدنيا وما فيها فنقول لو اكل الانسان النوم او البصل فليس له ان يحضر الجماعة لئلا يتاذى منه انسان فكانه تعالى يقول هذه الطاعة التي لها هذا الثواب العظيم لا يفي بتوقيها ان يتاذى احد من المسلمين برايحة النوم والبصل فاذا كان هذا الثواب لا يفي بدفع ذلك فكيف يفي بايذاء المسلم وكيف يفي بالغيبة والنميمة والسعاية الوجه الثاني ان الرجل اذا كان يصلي بالجماعة فيقول العبد والمراد منه ذلك البلع وان كان يصلي وحده كان المراد اياك اعبد لك والملايكة معي في العبادة وكان المراد بقوله نعبد هو وجميع الملايكة الذين يعبدون الله تعالى والوجه الثالث ان المومن اخوة فلو قال اياك اعبد لكان قد ذكر عبادة نفسه ولم يذكر عبادة غيره اما اذا قال اياك نعبد كان قد ذكر عبادة نفسه وعبادة جميع المومنين شرقا وغربا فكانه سعي في اصلاح مهمات سايرالمومنين واذا فعل ذلك قضى الله مهماته لقوله عليه السلام من قضى لمسلم حاجة قضى الله له جميع حاجاته الوجه الرابع كانه تعالى قال للعبد لما اثنيت علينا بقولك الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين وقوضت الينا جميع مهمات الدنيا والاخرة فقد عظم عندنا قدرك ولكنك منزلك في حضرتنا فلا تقتصر على اصلاح مهماتك وحدك ولكن اصلح حوايج المسلمين فقل اياك نعبد واياك نستعين الوجه الخامس كان العبد يقول الهي ما لعبت عبادتي اليك حيث تستحق ان اذكرها وحدها لانها من وجوه مهمات التقصير ولكني اخلطها بعبادة جميع العابدين واذكر الكل بعبادة واحدة واقول اياك نعبد وهاهنا مسئلة شرعية وهي ان الرجل اذا باع من غيره عشرة من العبيد فالمشتري اما ان يقبل الكل او يقبل واحدا منها اما انه ليس له ان يقبل البعض دون البعض بل تلك الصفقة كذا هاهنا اذا قال العبد اياك نعبد فقد عرض على حضرة الله تعالى جميع عبادة العابدين فلا يليق بكرمه ان يميز البعض على البعض ويقبل البعض دون البعض اما ان يرد الكل وهو غير جايز لان قوله اياك نعبد دخل فيه عبادات الملايكة والانبياء والاولياء واما ان يقبل الكل وحينئذ يصير عبادة هذا الذليل مقبولة بقبول عبادة غيره واعلم ان التقدير كان العبد يقول الهي ان لم اذكر عبادتي مقبولة لا تردني لاني لست بوحيد في هذه العبادة بل نحن كثيرون فان لم استحق الاجابة والقبول فانا تشفع اليك بعبادات سايرالمتعبدين فاجبني الفايدة الخامسة اعلم ان من عرف فوايد العبادة طاب له الاشتغال بها وثقل عليه الاشتغال بغيرها وبيانه من وجوه الاول ان الكمال المحبوب بالذات واكمل احوال الانسان وافواهاني كونه سعادة اشتغاله بعبادة الله فانه يستنير قلبه بنور الله وتشرف لسانه بشرف الذكر والقرآن وتكمل اعضاوه وهذه الاحوال اشرف المراتب الانسانية والدرجات البشرية واذا كان حصول هذه الاحوال الاعظم السعادات الانسانية في المال وهي موجبة ايضا لاكمل السعادات في الزمان المستقبل فمن وقف على هذه الاحوال زالت عنه ثقل العبادات وعظم حلاوتها في قلبه الثاني ان العبادة امانة بدليل قوله تعالى انا عرضنا الامانة على السموات والارض والجبال فابين ان يحملنها واشفقن منها وادآء الامانة واجب عقلا وشرعا بدليل قوله تعالى ان الله يامركم ان تودوا الامانات الى اهلها وادآء الامانة صفة من صفة الكمال وهي محبوبة بالذات ولان ادآء الامانة من احد الجانبين سبب لادآء الامانة من الجانب الثاني قال بعض العلماء رايت اعرابيا اتى باب المسجد فنزل عن ناقته وتركها ودخل المسجد فصلى بالسكينة والوقار ودعا بما شاء ثم خرج واخذ الناقة فقال الهي اديت امانتك فاد امانتي قال الراوي فوددنا تعجبا فلم يمكث حتى جاء رجل باقته وقد قطع يده فسلم الناقة اليه والنكتة انه لما حفظ امانة الله حفظ الله امانته وهو المراد من قوله عليه السلام لابن عباس يا غلام احفظ الله يحفظك في الفوايد الثالث ان الاشتغال بالعبادة انتقال من عالم الغرور الى عالم السرور ومن الاشتغال بالخلق الى حضرة الحق وذلك يوجب كمال اللذة والبهجة حكي عن ابي حنيفة ان حية سقطت من السقف فتفرق الناس وكان ابو حنيفة في الصلاة فلم يشعر بها ووقعت اكلة في بعض اعضاء عبدالله بن الزبير فاحتاجوا الى قطع ذلك العضو فلما شرع في الصلاة قطعوا ذلك العضو ولم يشعر به وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه كان يشرع في الصلاة وكانوا يسمعون من صدره ازيز كازيز المرجل من استبعد هذا فليقرا قوله تعالى فلما راينه اكبرنه وقطعن ايديهن فان الشغف لما غلب على قلوبهن جمال يوسف عليه السلام وصل بذلك الى حيث قطعن ايديهن وما شعرن بذلك فاذا جاز هذا في حق البشر فلان يجوز عند استيلاء عظمة الله على القلب اولى ولان من دخل على ملك مهيب فربما امر به ابوه واخوه وهو ينظر اليهم ولا يلتفت لاجل الاستيلاء هيبة ذلك الملك فمنع القلب عن الشعور بهم فاذا جاز هذا في حق ملك مخلوق يجوز ذلك في حق خالق العالم كان اولى فثبت ان اصل التحقيق العبادة لما لها من درجات الدرجة الاولى ان تعبد الله طمعا في الثواب او هربا من العقاب وهذا هو المسمى بالعبادة وهذه الدرجة ساقطة نازلة جدا لان معبوده في الحقيقة هو ذلك الثواب وقد جعل الحق وسيلة الى نيل ذلك المطلوب فمن جعل المطلوب بالذات شيا من احوال الخلق وجعل الحق وسيلة اليه فهو خسيس جدا والدرجة الثانية ان تعبد الله لاجل ان يشرف بعبادته او يتشرف بقبول تكاليفه او يتشرف بالانتساب اليه وهذه الدرجة اعلى من الاولى الا انها ايضا لبيب بطالة لان المقصود بالذات غير الله والدرجة الثالثة ان تعبد الله لكونه الها وخالقا ولكونه عبدالله والالهية توجب الهيبة والعزة والعبودية توجب الخضوع والذلة وهذا اعلا المقامات واشرف الدرجات وهذا هو المسمى بالعبودية والبدء الانسان بقول المصلي في اول الصلاة اصلي لله فانه لو قال اصلي لثواب الله او للهرب من عقابه فسدت صلاته واعلم ان العبادة والعبودية مقام علي شريف ويدل عليه وجوه الاول قوله تعالى ولقد نعلم انك يضيق صدرك بما يقولون فسبح بحمد ربك وكن من الساجدين واعبد ربك حتى ياتيك اليقين والاستدلال لها من وجوه الاول انه قال واعبد ربك حتى ياتيك اليقين فامر محمدا صلى الله عليه وسلم بالمواظبة على العبادة الى ان ياتيه الموت ومعناه انه لا يجوز له الاخلال بالعبادة في شيء من الاوقات وذلك يدل على غاية جلالة امر العبادة وثانيها انه قال ولقد نعلم انك يضيق صدرك بما يقولون ثم انه امر بازالة اسباب التضييق وهو قوله فسبح والتسبيح هو قوله سبحان الله وبحمده وهو قوله واعبد ربك حتى ياتيك اليقين والعبادة وهي قوله واعبد ربك حتى ياتيك

اليقين وهذا يدل على ان العبادة تزيل ضيق الصدر وتفيد انشراح الصدر وما ذاك الا لان العبادة توجب الرجوع من الخلق الى الخالق وذلك
يوجب زوال ضيق القلب الاية الثانية في شرف العبودية قوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى فلولا ان
العبودية اشرف المقامات والا لما وصفه الله تعالى بهذه الصفة في اعلا مقامات المعارج ومنهم من قال العبودية اشرف من الرسالة لان العبودية
تتصرف من الخلق الى الحق وبالرسالة تتصرف من الحق الى الخلق وايضا بسبب العبودية ينعزل عن التصرفات وبسبب الرسالة يقبل على التصرفات
واللايق بالعبد الانعزال عن التصرفات وايضا فان العبد يتكفل للمولى باصلاح مهماته والرسول هو المتكفل باصلاح مهمات الامة وشتان ما بينهما
الاية الثالثة في شرف العبودية ان عيسى اول ما نطق قال اني عبد الله اتاني الكتاب وجعلني فصار ذكره لهذه الكلمة سببا لطهارة
امه وبراءتها ولبراءة وجوده عن الطعن وصار مفتاحا لكل الخيرات ودافعا لكل الافات وايضا فلما كان اول عيسى ذكر العبودية كان
عاقبته الرفعة كما قال تعالى اني متوفيك ورافعك الي ومطهرك من الذين كفروا والنكتة ان الذي ادعى العبودية بالقول رفع الى
الجنة فالذي يدعيها بالقول سبعين سنة كيف يبقى محروما عن الجنة الاية الرابعة قوله تعالى لموسى عليه السلام انني انا الله لا اله
الا انا فاعبدني امره بعد التوحيد بالعبودية لان التوحيد اصل والعبودية فرع والتوحيد شجرة والعبودية ثمرة ولا قوام لاحدهما الا
بالاخر فهذه الايات دالة على شرف العبودية واما المعقول فظاهر وذلك لان العبد محدث ممكن الوجود لذاته فلولا تاثير قدرة الحق
فيه لبقي في ظلمة العدم وفي فناء الفناء ولم يحصل له الوجود فضلا عن كمالات الوجود فلما تعلقت قدرة الحق به وفاضت عليه اثار وجوده
وايجاده حصل له الوجود وكمالات الوجود ولا معنى لكونه مقدورا لقدرة الحق ولكونه متعلق ايجاد الحق الا العبودية فكل شرف وكمال
وبهجة وفضيلة ومسرة ومنقبة حصلت للعبد فانما يحصل بسبب العبودية فثبت ان العبودية مفتاح الخيرات وعنوان السعادات وهو
مطالع الدرجات وينبوع الكرامات فلهذا السبب قال اياك نعبد واياك نستعين وكان علي رضي الله عنه يقول كفى بي عزا ان اكون لك
عبدا وكفى بي شرفا ان تكون لي ربا اللهم اني وحدتك الها كما ذكرت فاجعلني عبدا بما اردت

الفايدة السادسة

اعلم ان المقامات محصورة في مقامين معرفة الربوبية ومعرفة العبودية وعند اجتماعهما يحصل العهد المذكور في قوله واوفوا بعهدي
اوف بعهدكم اما معرفة العبودية فكمالها مذكور في قوله الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين فيكون العبد منتقلا من العدم السابق
الى الوجود يدل على كونه الها وحصول الخيرات والسعادات للعبد حال وجوده يدل على كونه رحمانا رحيما واحوال معاد العبد يدل على كونه
مالك يوم الدين وعند الاحاطة بهذه الصفة حصلت معرفة الربوبية على اقصى الغايات وبعدها جاءت معرفة العبودية ولها مبدا وكمال
واول واخر اما مبدأها واولها فهو الاشتغال بالعبودية وهو المراد بقوله اياك نعبد واما كمالها فهو ان يعرف العبد انه لا حول عن معصية
الا بعصمة الله ولا قوة على طاعة الله الا بتوفيق الله فعند ذلك يستعين بالله في تحصيل كل المطالب وذلك هو المراد من قوله واياك نستعين ولما
تم الوفا بعهد الربوبية وبعهد العبودية ترتب عليه طلب الفايدة والثمرة وهو قوله اهدنا الصراط المستقيم وهذا ترتيب شريف رفيع
عال يمتنع في العقول حصول ترتيب اخر اشرف منه الفايدة السابعة لقايل ان يقول قوله الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم
الدين كله مذكور على لفظ الغيبة وقوله اياك نعبد واياك نستعين انتقال من لفظ الغيبة الى لفظ الخطاب فما الفايدة فيه قلنا
فيه وجوه الاول ان المصلي كان اجنبيا عند الشروع في الصلاة فلا جرم اثنى على الله بالفاظ الغيبة الى قوله يوم الدين ثم انه تعالى قال
حمدني عبدي واقررت بكوني الها ربا رحمانا رحيما مالكا ليوم الدين فنعم العبد انت فرفعنا الحجاب وابدلنا البعد بالقرب فتكلم بالمخاطبة
وقال اياك نعبد الوجه الثاني ان حسن السوال ما وقع على سبيل المشافهة الا ترى ان الانبيا عليهم الصلاة والسلام لما سالوا ربهم
شافهوا بالسوال فقالوا ربنا ظلمنا انفسنا وربنا اغفر لنا ورب هب لي ورب ارني والسبب فيه ان الرد من الكريم على سبيل المشافهة
والمخاطبة بعيد وايضا فالعباد خدمة والخدمة في الحضور اولى الوجه الثالث ان من اول الى قوله اياك نعبد ثنا والثنا في الغيبة
اولى ومن قوله اياك نعبد الى اخر السورة دعا والدعا في الحضور اولى الوجه الرابع العبد لما شرع في الصلاة وقال نويت ان اصلي تقربا
الى الله تعالى فنوى حصول القربة ثم انه ذكر بعد هذه النية انواعا من الثنا على الله تعالى واقصا كرم الله اجابته في تحصيل تلك القربة فنقله
من مقام الغيبة الى مقام الحضور فقال اياك نعبد واياك نستعين واعلم انه ثبت بالدلايل العقلية انه لا حول عن معصية الله الا بعصمة
الله ولا قدرة على طاعة الله الا بتوفيق الله ويدل عليه وجوه من العقل والنقل اما العقل فمن وجوه الاول ان القادر متمكن من الفعل
والترك على التوبة فما لم يحصل المرجح لم يحصل الرجحان وذلك المرجح ليس من العبد والا لعاد الطلب فهو من الله تعالى فثبت ان العبد لا يمكنه الاقدام
على الفعل الا باعانة الله تعالى الثاني ان جميع الخلايق يطلبون الدين الحق والاعتقاد الصدق مع استوايهم في القدرة والعقل والجد والطلب
ففوز البعض بدرك الحق لا يكون الا باعانة معين وما ذاك المعين الا الله سبحانه لان ذلك المعين لو كان بشرا او ملكا لعاد الطلب فيه والثالث
ان الانسان قد يطالب بالشي مدة مديدة ولا ياتي به في اثنا حال او وقت ياتي به ويقدم عليه ولا يتفق له تلك الحالة الا اذا وقعت في قلبه داعية
جازمة تدعوه الى ذلك الفعل فالقا تلك الداعية في القلب وازالة الدواعي المعارضة لها ليست الا من الله تعالى ولا معنى للاعانة الا ذلك
واما النقل فيدل عليه ايات اولها قوله واياك نستعين وثانيها قوله استعينوا بالله وقد اضطربت الجبرية والقدرية في الاية اما
الجبرية فقالوا لو كان العبد مستقلا بالفعل لما كان في الاستعانة في الفعل فايدة واما القدرية فقالوا الاستعانة انما تحسن لو كان العبد

متكلم اصل الفعل بطلب الاعانة من الغير اما اذا لم يتعد الى الفعل الم يكن للاستعانة فايدة وعندى ان الفائدة لا تتوقف على ان الفعل الا مع الداعية الجازمة فالاعانة المطلوبة عبارة عن خلق الداعية وازالة الداعية الصارفة ولنذكر ما فى هذه الكلمة من اللطايف والفوايد الفايدة الاولى لقايل ان يقول الاستعانة على العمل انما تحسن قبل الشروع فى العمل وهاهنا ذكر قوله اياك نعبد ثم ذكر عقيبه اياك نستعين فما الحكمة فيه وجوابه من وجوه الاول كانه يقول شرعت فى العبادة فاستعين بك على اتمامها فلا تتعنى من اتمامها بالموت ولا بالمرض ولا تقلب الدواعى وتغيرها الثانى كان الانسان يقول يا الهى انى اثبتك بنعتى وان لى قلبا استعين بك فى احضاره وكيف وقد قال عليه السلام قلب المومن بين اصبعين من اصابع الرحمن فدل ذلك على ان الانسان لا يمكنه احضار القلب الا باعانة الله الثالث لا اريد فى الاعانة شيرك لا جبريل ولا ميكايل بل اريدك وحدك واقتدى فى هذا المذهب بالخليل عليه السلام لانه لما قيد المنزدديه ورجليه ورماه فى النار جاء جبريل وقال له هل من حاجة فقال اما اليك فلا فقال سله فقال حسبى من سوالى علمه بحالى بل ربما اريد على الخليل عليه السلام فى هذا الباب وذلك لانه قيد يداه ورجلاه لا غير وانما انا معتقد الرجلين فلا احركهما وعينى فلا انظر لهما واذنى فلا اسمع لهما ولسانى فلا اتكلم به وكان للخليل مستراحا على نار نمرود وانا مسترف على نار جهنم فلما عرض للخليل عليه السلام غير ما تعينا فكذلك لا اريد عونا غيرك فاياك نعبد واياك نستعين فكانه يقول اليك فعل الخليل ورددت عليه فنحن نريد ايضا فى الجزاء الآية فلنا يا نار كونى بردا وسلاما على ابرهيم واما انت فنجيناك من النار واوصلناك الى الجنة ورددنا سماع الكلام القديم ورؤية الوجود القديم وكما انا قلنا للنار والمزدديا نار كونى بردا وسلاما على ابرهيم فكذلك نقول نار جهنم جزء يا مومن فقد اطفا نورك لهبى السرابع اياك نستعين اى لا استعين بغيرك وذلك لان ذلك الغير لا يمكنه اعانتى الا اذا اعنته على تلك الاعانة فاذا كانت اعانة الغير لا تتم الا باعانتك فلتقطع هذه الواسطة ولتقتصر على اعانتك الوجه الخامس قوله اياك نعبد يقتضى حصول رتبة عظيمة للنفس بعبادة الله تعالى وذلك يورث العجب فاردف بقوله واياك نستعين ليدل على ان الرتبة الحاصلة بسبب العبادة ما حصلت من قوة العبد بل انما حصلت باعانة الله تعالى فالمقصود من ذكر قوله تعالى واياك نستعين ازالة العجب وانما قال العجب والكبر

الفصل السادس

فى قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم وفيه فوايد **الفايدة الاولى** لقايل ان يقول المصلى لا بد وان يكون مومنا وكل مومن مهتد والمصلى مهتد فاذا قال اهدنا كان جاريا مجرى ان من حصلت الهداية له وهو يطلب الهداية فكان هذا طلبا للتحصيل الحاصل وانه محال والعلما اجابوا عنه من وجوه الاول المراد منه صراط الاولياء فى اكمال المساى العظيمة لاجل مرضات الله تعالى كما حكى ان موسى عليه السلام كان يضرب بنى كل يوم كذا ضربة حتى يقضى عليه وكان يقول فى كل من اللهم اهد قومى فانهم لا يعلمون فان قيل ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ما قال ذلك الا مرة واحدة وهو كان يقول كل يوم مرات فلزم ان يقال ان موسى كان افضل منه عليه السلام والجواب لما كان المراد من قوله اهدنا الصراط المستقيم طلب تلك الفضيلة من الله تعالى والرسول عليه الصلاة والسلام كان يقرا فاتحة الكتاب فى كل يوم وليلة كما مرة وكان يكلم الرسول عليه السلام فى هذه الكلمة اكثر من تكلم موسى عليه السلام بها والوجه الثانى فى الجواب ان كل العلما يقولون ان فى كل خلق من الاخلاق طرفى افراط وتفريط وهما مذمومان والحق هو الوسط وتاكد ذلك بقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا وذلك الوسط هو العدل والصواب فالمومن بعد ان عرف الله تعالى بالدليل صار مومنا مهتديا اما بعد حصول هذه الحالة فلا بد من معرفة العدل الذى هو الخط الوسط بين طرفى الافراط والتفريط فى الاعمال العصبية وفى كيفية انفاق المال فللمومن يطلب من الله ان يهديه الى الصراط المستقيم الذى هو الوسط بين طرفى الافراط والتفريط فى كل الاخلاق وفى كل الاعمال فعلى التفسير فالسوال زايل الوجه الثالث ان المومن اذا عرف الله تعالى بدليل واحد فلا موجود فى اقسام الممكنات الا ويدله دلالة على وجود الله وعلمه وقدرته وجوده ورحمته وحكمته ولما يعرض من الاعلم نسان بالدليل الواحد شيئا غافلا عن سايرالدلايل تقوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم معناه عرفنا يا الهنا مافى كل شئ من كيفية دلالته على ذلك وصفاتك وقدرتك وعلمك وعلى هذا التقدير فالسوال زايل الوجه الرابع انه تعالى قال وانك لتهدى الى صراط مستقيم صراط الله الذى له ما فى السموات وما فى الارض وقال ايضا محمد عليه السلام وان هذا صراطى مستقيما فاتبعوه وذلك الصراط المستقيم هو ان يكون الانسان معرضا عما سوى الله تعالى مقبلا بكليته قلبه وكره على الله تعالى فقوله اهدنا الصراط المستقيم المراد ان يهديه الله تعالى الى الصراط المستقيم الموصوف بالصفة المذكورة مسالة ان يصير بحيث لو امر بذبح ولده لاطاع كما فعل ابرهيم عليه السلام ولو امر ان يقاد لذبح غيره لاطاع كما فعله اسماعيل عليه السلام ولو امر بان يلقى نفسه فى البحر لاطاع كما فعله يونس عليه السلام ولو امر بان يتعلم من هو اعلم منه بعد بلوغه فى النصب الى اعلا الغايات لاطاع كما فعله موسى عليه السلام مع الخضر عليه السلام ولو امر بان يصبر على الامر بالمعروف والنهى عن المنكر على القتل والتعزير بضعفين لاطاع كما فعله يحيى بن زكريا عليه السلام فالمراد بقولنا اهدنا الصراط المستقيم هو الاقتداء بالانبيا الله فى الصبر على الشدايد والثبات عند نزول البلاء ولا شك ان هذا امر شديد هايل لان اكثر الخلق لا طاقة لهم به الا انا نقول ايها الناس لا تخافوا ولا تحزنوا فلا يضيق اسر فى به بنا الله الا امتع لان فى هذه الاية ما يدل على السر والسهولة لانه لم يقل صراط الذين صبروا وقتلوا بل قال انعمت عليهم فلتكن نيتك عند قراءة هذه الآية يا الهى ان والدى رباه ارتكب الكبايركما ارتكبتها واقدم على المعاصى كما اقدمت عليها ثم رباه الله تعالى حتى تاب عن ذنوبه تاب ويتاب على من يشاء فانا اقول اهدنا الصراط المستقيم طلبا منه لمرتبة التايبين فاذا وجدنا فاطلب الاقتداء بالانبيا عليهم السلام لهذا التفسير قوله اهدنا الصراط المستقيم الى مثل ذلك الصراط المستقيم طلبا منه لمرتبة التايبين فاذا وجدنا فاطلب الاقتداء بالانبيا عليهم السلام لهذا التفسير قوله اهدنا الصراط المستقيم الوجه الخامس كان الانسان يقول فى الطرق كرة الاحباب عروفنى الى طريق والاعدا الى طريق ثان والشيطان الى طريق ثالث وكذا القول فى الشهوة والغضب والحقد والحمية وكذا القول فى التعطيل والتشبيه والجبر والقدر والارجا والوعيد والرفض والخروج والعقل والعرفيير والصناعة

طويلة والتجربة خطر والقصاعر وقد تحيرت في الكل فاهدني الى طريق اخرج منه الى الجنة والمستقيم السوي الذي لا غلط فيه تحكي
عن ابرهيم بن ادهم انه كان يسير الى بيت الله فاذا اعرابي على ناقة له فقال يا شيخ الى اين فقال ابرهيم الى مراكب كثيرة الى بيت الله تعالى قال كانك
مجنون لا ارى لك مركبا ولا زادا والسفر طويل فقال ابرهيم ان لي مراكب كثيرة ولكنها لا تراها قال وما هي قال اذا نزلت على بلية ركبت مركب الصبر واذا نزلت
على نعمة ركبت مركب الشكر واذا نزل بي قضا ركبت مركب الرضا واذا دعتني النفس الى شي علمت ان ما بقي من العمر اقل مما مضا فقال الاعرابي سر باذن الله فانت
الراكب وانا الراجل الوجه السادس قال بعضهم الصراط المستقيم الاسلام وقال بعضهم القران وقال بعضهم لا يصح لان قوله صراط الذين انعمت عليهم
من المتقدمين ومن تقدمنا من الامم ما كان لهم القران والاسلام واذا بطل ذلك ثبت ان المراد اهدنا المحقين المستحقين للجنة وانما قال الصراط ولم يقل السبيل
ولا الطريق واذا كان الكل واحدا ليكون لفظ الصراط بذكر الجهنم فيكون الانسان على مزيد خوف وخشية القول الثاني في تفسير اهدنا الصراط المستقيم اي
ثبتنا على الهداية التي وهبتها منا ونظيره قوله تعالى ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا فكم من عالم وقعت شبهته ضعيفة في خاطره فزال وزال وانحرف عن الدين
القويم والمنهج المستقيم والله اعلم

الفايدة الثانية

لقايل ان يقول لم قال اهدنا ولم يقل اهدني والجواب عنه من وجهين احدهما
ان الدعا مهما كان اعم كان الى الاجابة اقرب كان بعض العلما يقول لتلامذته اذا قرأتم في خطبة السبق فقولوا ورضي الله عنك وعن جماعة المسلمين اذا ذكرتني
في قولك عنك والا فلا حرج ولكن اياك ان تنساني في قولك وعن جماعة المسلمين لان قوله رضي الله عنك تخصيص بالدعا فيجوز ان لا يقل اما قوله وعن جماعة المسلمين
فلا بد وان يكون في المسلمين من يستحق الاجابة فاذا اجاب الله الدعا في البعض فهو اكرم من ان يرده في الباقي ولهذا السبب قالوا السنة اذا اراد ان يذكر دعا
ان يصلي اولا على النبي صلى الله عليه وسلم ثم يذكر ذلك الدعا ثم يصلي على النبي صلى الله عليه وسلم ثانيا لان الله تعالى يحب الداعي في صلاته على النبي صلى الله عليه وسلم ثم
اذا اجيب في طرفي دعايه امتنع ان يرد في وسطه والثاني قال النبي صلى الله عليه وسلم ادعوا الله بالسنة ما عصيتموه بها قالوا يا رسول الله فمن لنا بتلك
الالسنة قال يدعوا بعضكم لبعض لانك ما عصيت بلسانه وهو ما عصا بلسانك والثالث كانه تعالى يقول ايها العبد الست قلت في اول السورة
الحمد لله وما قلت احمد الله فذكرت اولا حمد جميع المحامدين فكذلك في وقت الدعا اشركهم فقل اهدنا الرابع كان العبد يقول سمعت رسولك يقول
الجماعة رحمة والفرقة عذاب فلما اردت تحميدك وذكرت حمد الجميع فقلت الحمد لله ولما ذكرت العبادة ذكرت عبادة الجميع فقلت اياك نعبد ولما ذكرت الاستعانة
ذكرت استعانة الجميع فقلت واياك نستعين فلا جرم لما طلب الهداية طلبتها للجميع فقلت اهدنا الصراط المستقيم ولما طلبت الاقتدا بالصالحين طلب الاقتدا
بالجميع فقلت صراط الذين انعمت عليهم ولما طلبت الفرار من المردودين ففررت عن الكل فقلت غير المغضوب عليهم ولا الضالين فلما لم افارق الانبيا والصالحين
في الدنيا فارجوا ان لا افارقهم في القيامة كما قال تعالى فاولئك مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهدا والصالحين وحسن اولئك رفيقا الفايدة
الثالثة اعلم ان اهل الهندسة قالوا الخط المستقيم اقصر بين نقطتين والحاصل ان الخط المستقيم اقصر من جميع الخطوط المعوجة فكان العبد يقول
اهدنا الصراط المستقيم لوجوه اولها انه اقرب الخطوط واقصرها وانا عاجز فلا يليق لضعفي الا الطريق المستقيم والثاني ان المستقيم واحد وما عداها
معوجة وبعضها يشبه بعضا في الاعوجاج بنسبة الطريق اما المستقيم فلا يشابهه غيره وكان ابعد عن الخوف واقرب الى الامان والثالث الطريق المستقيم
يوصل الى المقصود والمعوج لا يوصل اليه الرابع المستقيم لا يتغير والمعوج يتغير فلهذه الاسباب سال الصراط المستقيم

الفصل السابع

في قوله تعالى صراط الذين انعمت عليهم وفيه فوايد

الفايدة الاولى

في حد النعمة وقد اختلف فيه فمنهم من قال انها عبارة عن المنفعة المفعولة
على جهة الاحسان الى الغير ومنهم من قال المنفعة الحسنة المفعولة على جهة الاحسان الى الغير ومنهم من يقول المنفعة الحسنة المفعولة على جهة الاحسان قالوا
وانما زدنا هذا القيد لان النعمة يستحق بها الشكر واذا كانت قبيحة لا يستحق بها الشكر والحق ان هذا القيد غير معتبر لانه يجوز ان يستحق الشكر بالاحسان وان
كان فعله محظورا لان جهة استحقاق الشكر غير جهة استحقاق الدنيا والعقاب فاي امتناع في اجتماعهما الا ترى ان الفاسق بانعامه الشكر والذم بمعصية
الله فلا يجوز ان يكون الامر هاهنا كذلك ولنرجع الى تفسير الحد المذكور فنقول اما قولنا المنفعة فلان المضرة المحضة لا تكون نعمة وقولنا المفعول
على جهة الاحسان لانه لو كان نفعا وقصد الفاعل نفع نفسه لا نفع المفعول به فلا يكون نعمة وكذلك كمن احسن الى جاريته ليزيح عليها اذا عرفت حد النعمة فيتفرع
عليه فروع الفرع الاول اعلم ان كان ما يصل اليه الخلق من النفع ومن دفع الضرر فهو من الله تعالى على ما قال تعالى وما بكم من نعمة فمن الله ثم ان النعمة على ثلاثة
اقسام احدها نعمة يفرد الله بايجادها نحو ان خلق ورزق وثانيها نعمة وصلت الينا من جهة غير الله في ظاهر الامر وفي الحقيقة ايضا انما وصلت من الله
وذلك لانه تعالى هو الخالق لتلك النعمة والخالق لذلك المنعم والخالق لداعية الانعام بتلك النعمة في قلب ذلك المنعم الا انه تعالى لما اجرى تلك النعمة على يد ذلك
العبد كان ذلك العبد مشكورا ولكن المشكور في الحقيقة هو الله تعالى ولهذا قال تعالى ان اشكر لي ولوالديك الي المصير فبدا بنفسه تنبيها على ان انعام الخلق
لا يتم الا بانعام الله تعالى وثالثها نعم وصلت من الله الينا وهي طاعاتنا لانه لولا ان الله سبحانه وتعالى وفقنا للطاعات واعاننا عليها وهدانا اليها واراح
الاعذار عنا والا لما وصلنا الى شي منها فظهر بهذا التقدير ان جميع النعم في الحقيقة من الله تعالى الفرع الثاني ان اول نعم الله تعالى على العباد هو
ان خلقهم احيا ويدل عليه العقل والنقل اما العقل فهو ان الشي لا يكون نعمة الا اذا كان بحيث يمكن الانتفاع به ولا يمكن الانتفاع به الا عند حصول الحياة
فان الجماد والميت لا يمكنه ان ينتفع بشي فثبت ان اصل جميع النعم هي الحياة واما النقل فهو انه تعالى قال كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم ثم قال
قال عقيبه هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا فبدا بذكر الحياة وثنى بذكر الاشيا التي ينتفع بها وذلك يدل على ان اصل جميع النعم هي الحياة الفرع
الثالث اختلفوا في انه هل لله نعمة على الكافر ام لا فقال بعض اصحابنا ليس لله على الكافر نعمة وقالت المعتزلة لله على الكافر نعمة دينية ونعمة دنيوية واحتج
الاصحاب على صحة قولهم بالقران والمعقول اما القران ايات احدها صراط الذين انعمت عليهم وذلك لانه لو كان لله على الكافر نعمة لكانوا داخلين تحت

قوله

قوله تعالى صراط الذين انعمت عليهم ولو كان كذلك لكان قوله اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم طلبا
لصراط الكفار وذلك باطل فثبت بهذه الاية انه ليس على الكافر نعمة فان قالوا ان قوله الصراط المستقيم يدفع ذلك قلنا
ان قوله تعالى صراط الذين انعمت عليهم بدل من قوله تعالى صراط المستقيم فكان التقدير اهدنا صراط الذين انعمت عليهم وحينئذ
يعود المحذور المذكور والاية الثانية قوله تعالى ولا يحسبن الذين كفروا انما نملي لهم خير لانفسهم انما نملي لهم ليزدادوا اثما
ولهم عذاب مهين واما المعقول فهو ان نعم الدنيا في مقابلة عذاب الاخرة على الدوام قليلة كالقطرة في البحر وقيل هذا
لا يكون نعمة بدليل ان من جعل السم في الحلوا لم يعد النفع الحاصل منه نعمة لاجل ان ذلك النفع حقير في مقابلة ذلك الضرر
الكثير فكذا هاهنا واما الذين قالوا ان لله على الكافر نعم كثيرة فقد احتجوا بايات الله تعالى احداها قوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا
ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون الذي جعل لكم الارض فراشا والسما بناء فنبه انه يجب على الكل طاعة الله وانما لما كانت
هذه النعم العظيمة وثانيها قوله تعالى كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم دل ذلك على معرض الامتنان وشرح النعم وثالثها قوله
تعالى يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم ورابعها قوله تعالى وقليل من عبادي الشكور وقول ابليس لعنه الله ولا تجد اكثرهم
شاكرين ولو لم تحصل النعمة لم يلزم الشكر ولم يلزم من عدم اقدامهم على الشكر محذور لان الشكر لا يمكن الا عند حصول النعمة الفائدة
الثانية قوله اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم يدل على امامة ابي بكر رضي الله عنه لانا ذكرنا ان تقدير الاية اهدنا
صراط الذين انعمت عليهم والله تعالى قد بين في الاية الاخرى ان الذين انعم عليهم من هم وهو قوله اولئك مع الذين انعم الله من النبيين والصديقين
والشهدا والصالحين وحسن اولئك رفيقا ولا شك ان راس الصديقين ورئيسهم ابو بكر الصديق رضي الله عنه فكان معنى الاية ان الله تعالى
امرنا ان نطلب الهداية التي كان عليها ابو بكر وساير الصديقين ولو كان ابو بكر رضي الله عنه ظالما جاز الاقتدا به فثبت بما ذكرنا
دلالة هذه الاية امامة ابي بكر الصديق رضي الله عنه **الفائدة الثالثة** قوله تعالى انعمت عليهم يتناول كل من كان لله عليه
نعمة وهذه النعمة اما ان يكون المراد منها نعمة الدنيا او نعمة الدين ولما بطل هذا ثبت ان المراد من نعمة شريعة الدين فنقول كل نعمة دينية
سوى الايمان فهي مشروطة بحصول الايمان واما النعمة التي هي الايمان فيمكن حصولها خاليا عن ساير النعم الدينية وهذا يدل على ان
المراد من قوله انعمت عليهم هو نعمة الايمان فرجع حاصل القول في قوله اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم انه طلب لنعمة الايمان
واذا ثبت هذا الاصل فنقول يتفرع عليه احكام الاول انه لما ثبت ان المراد من هذه النعمة نعمة الايمان اذ لفظ الاية صريح في ان الله تعالى
هو المنعم بالنعمة ثبت ان الخالق للايمان والمعطي للايمان هو الله تعالى وذلك يدل على فساد قول المعتزلة ولان الايمان اعظم النعم فلو كان الفاعل
هو العبد لكان انعام العبد اشرف واعلا من انعام الله تعالى ولو كان كذلك لما حسن من الله ان يذكر انعامه في معرض التعظيم الحكم الثاني
ثبت ان لا يبقى مومن مخلد في النار لان قوله انعمت عليهم مذكور في معرض التعظيم لهذا الانعام ولو لم يكن له اثر في دفع العقاب المؤبد
لكان قليل الفائدة فما كان يحسن من الله تعالى ذكره في معرض التعظيم الحكم الثالث دلت الاية على انه لا يجب على الله رعاية المصالح
والاصلح في الدين لانه لو كان الارشاد على الله واجبا لم يكن ذلك انعاما لان ادا الواجب لا يكون انعاما وحيث ما سماه الله تعالى انعاما
علمنا انه غير واجب الحكم الرابع لا يجوز ان يكون المراد بالانعام الاقتدار على الايمان لان الله تعالى اقدر المكلف عليه فارشده اليه
وازاح اعذاره وعلله عنه لان ذلك حاصل في حق الكفار فلما خص الله تعالى بعض المكلفين بهذه الانعام مع ان الاقدار وازاحة العلل
حاصل عام في حق الكل علمنا ان المراد من الانعام ليس هو الاقدار عليه وازاحة الموانع عنه

الفصل الثامن

في قوله تعالى غير المغضوب عليهم ولا الضالين وفيه فوايد **الفائدة الاولى** المشهور ان المغضوب عليهم هم اليهود لقوله تعالى
من لعنه الله وغضب عليه والضالون هم النصارى لقوله تعالى قد ضلوا من قبل واضلوا كثيرا وضلوا عن سوا السبيل وقيل هذا ضعيف الا ان منكري
الصانع والمشركين اخبث دينا من اليهود والنصارى فكان الاحتراز منهم عن دينهم اولى بل الاولى ان يحمل المغضوب عليهم على كل من اخطا في
الاعمال الظاهرة وهم الفساق ويحمل الضالون على كل من اخطا في الاعتقاد لان اللفظ عام والتقييد خلاف الاصل ويحتمل ان يقال المغضوب
عليهم هم الكفار والضالون هم المنافقون وذلك لانه تعالى بدا بذكر المومنين والثنا عليهم في خمس ايات من اول البقرة ثم اتبعه بذكر الكفار وهو
المراد من قوله ان الذين كفروا ثم اتبعهم بذكر المنافقين وهو قوله ومن الناس من يقول امنا بالله فكذا هاهنا بدا بذكر المومنين وهو قوله انعمت
عليهم ثم اتبعهم بذكر الكفار وهو قوله غير المغضوب عليهم ثم اتبعه بذكر المنافقين وهو قوله ولا الضالين الفائدة الثانية لما حكم الله
عليهم بكونهم ضالين امتنع كونهم مومنين والا لزم انقلاب خبر الله الصدق كذبا وذلك محال والمفضي الى المحال محال والله اعلم الفائدة
الثالثة قوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين يدل على ان احدا من الملايكة والانبيا عليهم السلام ما اقدم على عمل يخالف قول الذين انعم الله عليهم
ولا على اعتقاد يخالف اعتقاد الذين انعم الله عليهم لانه لو صدر ذلك عنه لكان قد ضل عن الحق لقوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال ولو كانوا ضالين
لما جاز الاقتدا بهم والاهتدا بطريقهم ولكانوا خارجين عن قوله انعمت عليهم ولما كان ذلك باطلا علمنا بهذه الاية عصمة الانبيا عليهم السلام
الفائدة الرابعة الغضب تغير يحصل عند غليان الطلب لشهوة الانتقام واعلم ان هذا على الله محال لكن هنا قاعدة كلية وهي ان
جميع الاعراض النفسانية اعني الرحمة والفرح والسرور والغضب والحيا والعفو والتكبر والحيا والاستهزا لها اوايل ولها غايات ومثاله

الغضب فان اوله غليان دم القلب وغايته ارادة ايصال الضرر الى المغضوب عليه ولفظ الغضب في حق الله تعالى يحمل على اوله الذي
هو غليان دم القلب بل على غايته الذي هو ارادة الاضرار وايضا الحالة اول وهو انكسار يحصل في النفس وله عرض وهو ترك
الفعل فلفظ الحيا في حق الله تعالى يحمل على ترك الفعل لا على انكسار النفس وهذه قاعدة شريفة في هذا الباب **الفايدة الخامسة**
قالت المعتزلة غضب الله عليهم يدل على كونهم فاعلين للقبايح باختيارهم والا كان غضب الله عليهم ظلما من الله عليهم وقال اصحابنا الماذكر
غضب الله عليهم واتبعه بذكر كونهم ضالين دل ذلك على ان غضب الله عليهم علة لكونهم ضالين وحينئذ يكون صفة الله موثرة في صفة
العبد اما لو قلنا ان كونهم ضالين موجب غضب الله عليهم لزم ان تكون صفة العبد موثرة في صفة العبد اما لو قلنا ان كونهم ضالين موجب
لزم ان تكون صفة العبد موثرة في صفة الله تعالى وذلك محال **الفايدة السادسة** اول السورة مشتمل على الحمد لله والثنا
عليه والمدح له وآخرها يشتمل على الذم للمعرضين عن الايمان والاقرار بطاعته وذلك يدل على ان مطلع الخيرات وعنوان السعادات هو الاقبال
على الله تعالى ومطلع الآفات وقرائن المخافات هو الاعراض عن الله والبعد عن طاعته والاجتناب عن خدمته **الفايدة السابعة**
دلت هذه الآية على ان المكلفين ثلاث قرق اهل الطاعة واليهم الاشارة بقوله الذين انعمت عليهم واهل البغي والمعصية والعدوان وهم
المرادون بقوله غير المغضوب عليهم واهل الجهل في دين الله واليهم الاشارة بقوله ولا الضالين فان قيل لم قدم ذكر النعماء على ذكر النقمة قلنا
لان كل احد اعني يحترز عن الكفر اما قد لا يحترز عن الكفر الفسق فكان اهم فقدم لهذا السبب **الفايدة الثامنة** في الآية سوال وهو انه
ان غضب الله عليهم انما تولد عن علمه بصدور القبيح والخيانة عنه فهذا العلم اما ان يكون ان يقال انه قديم او محدث فان كان هذا العلم
قديما فلم خلقه ولم اخرجه من العدم الى الوجود ومع علمه انه لا يستفيد من دخوله الى الوجود الا العذاب الدايم ولان من كان غضبان عن
الشي كيف يعقل اقدامه على ايجاده وتكوينه واما ان كان ذلك العلم حادثا كان الباري محلا للحوادث ولانه يلزم ان يفتقر احداث ذلك العلم الى
سبق علم اخر وتسلسل وهو محال وجوابه بفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد **الفايدة التاسعة** في الآية سوال اخر وهو ان من انعم
الله عليه امتنع ان يكون مغضوبا عليه وان يكون من الضالين فلما ذكر قوله انعمت عليهم فما الفايدة في ذكر غضبه غير المغضوب عليهم ولا الضالين
والجواب الايمان انما يكمل بالرجا والخوف كما قال عليه الصلاة والسلام لو وزن خوف المومن ورجاوه لاعتدلا فقوله صراط
الذين انعمت عليهم يوجب الرجا الكامل وقوله تعالى غير المغضوب عليهم ولا الضالين يوجب الخوف الكامل وحينئذ يقوى الايمان بركنيه
وطرفيه ويبتهي الى حد الكمال **الفايدة العاشرة** في الآية سوال اخر وهو انه ما الحكمة في انه تعالى جعل المقبولين طايفة واحدة
وهم الذين انعم الله عليهم والمردودين قسمين المغضوب عليهم والضالين فالجواب ان الذين كملت نعم الله تعالى عليهم هم الذين جمعوا بين
معرفة الحق لذاته والخير لاجل العمل به فهاولا هم المرادون بقوله انعمت عليهم وان اخل هذا العلم بهم القسمة منهم المغضوب عليهم كما
قال تعالى ومن يقتل مومنا متعمدا فجزآه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه ولعنه وان اخل فيه العلم منهم الضالون لقوله تعالى فماذا
بعد الحق الا الضلال وهذا اخر كلامنا في تفسير كل واحد من ايات هذه السورة على التفصيل والله الهادي **القسم الثاني**
في تفسير مجموع هذه السورة وفيه فصول **الفصل الاول** اعلم ان عالم الدنيا عالم الكدورة وعالم الآخرة عالم
الصفا فالآخرة بالنسبة الى الدنيا كالاصل بالنسبة الى الفرع وكالجسم بالنسبة الى الظل وكل ما في الدنيا فلابد له في الآخرة من اصل
والا كان كالسراب الباطل والخيال العاطل وكل ما في الآخرة فلابد له في الدنيا من مثال والا كان كشجرة بلا ثمرة ومدلول بلا دليل فعالم
الروحانيات عالم الاضواء والانوار والبهجة والسرور واللذة والحبور ولاشك ان الروحانيات مختلفة بالكمال والنقصان فلابد ان يكون
منها واحد اهو اشرفها واعلاها واكملها والباها ويكون ما سواه في طاعته وتحت امره وتنبيه كما قال تعالى ذي قوة عند ذي العرش مكين مطاع
ثم امين وايضا فلابد في الدنيا من شخص واحد هو اشرف اشخاص هذا العالم واكملها واعلاها والباها ويكون كل ما في هذا العالم في طاعته
وامره وتنبيه فالمطاع الاول مطاع في عالم الروحانيات والمطاع الثاني مطاع في عالم الجسمانيات فذلك مطاع العالم الاعلا وهذا مطاع
العالم الاسفل ولما ذكرنا ان عالم الجسمانيات كالفرع لعالم الروحانيات كالظل والاثر وجب ان يكون بين هاذين المطاعين ملاءمة ومناسبة
ومجانسة فالمطاع في عالم الروحانيات هو المصدر والمطاع في عالم الاجسام هو المظهر والمصدر هو الرسول الملكي والمظهر هو الرسول البشري
انما يظهر بالدعوة الى الله وهذه الدعوة انما تتم بامور سبعة ذكرها الله تعالى في خاتمة سورة البقرة وهي قوله والمومنون كل امن بالله وملايكته
وكتبه ورسله فهذه الاربعة متعلقة بمعرفة المبدا وهي معرفة الربوبية ثم ذكر بعدها ما يتعلق بمعرفة العبودية وهو مبني على امرين احدهما
المبدا والثاني الكمال والمبدا هو قوله تعالى وقالوا سمعنا واطعنا غفرانك ربنا لان هذا المعنى لابد منه لمن يريد الذهاب الى الله تعالى والمراد
الكمال فهو التوكل على الله والالتجا الى الله وهو قوله تعالى غفرانك ربنا فقد قطع النظر عن الاعمال بالكلية البشرية والطاعات الانسانية والالتجا
بالكلية الى الله وطلب الرحمة والمغفرة منه ثم اذا تمت معرفة الربوبية بسبب معرفة الاصول الاربعة المذكورة وتمت معرفة العبودية
بسبب معرفة هاذين الاصلين المذكورين لم يبق بعد ذلك الا الذهاب الى حضرة الملك الاسعد للذهاب الى المعاد وهو المراد من قوله
واليك المصير ويظهر من هذا ان المراتب ثلاثة المبدا والوسط والمعاد اما المبدا فانه يكمل بمعرفة بمعرفة امور اربعة وهي معرفة الله
والملايكة والكتب والرسل واما الوسط فانما يكمل بمعرفة بمعرفة امرين احدهما سمعنا واطعنا غفرانك نصب عالم الاحسان وعفرانك نصب عالم

الارواح واما النهاية فهي انما تتم بامر واحد وهو قوله تعالى واليك المصير فابتدا الامر باربعة وفي الوسط صار باثنين وفي
النهاية صار بواحد ولما تمت هذه المراتب السبعة في المعرفة تفرع عليها سبع مراتب في الدعا والتضرع فاولها قوله تعالى ربنا لا
تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا وضد النسيان فهو الذكر فهو كما قال تعالى يا ايها الذين امنوا اذكروا الله ذكرا كثيرا وقوله تعالى واذكر ربك
اذا نسيت وقوله تذكروا فاذا هم مبصرون وقوله تعالى واذكر اسم ربك وهذا الذكر انما يحصل بقوله بسم الله الرحمن الرحيم وثانيها قوله
تعالى ربنا ولا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا ورفع الاصر والاصرار والثقل يوجب الحمد وذلك انما يحصل بقول الحمد لله رب العالمين
وثالثها قوله تعالى ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به وذلك اشارة الى كمال رحمته وهو قوله الرحمن الرحيم ورابعها قوله تعالى واعف عنا لانك
انت المالك للقضا والحكومة في يوم الدين وهو قوله تعالى مالك يوم الدين وخامسها قوله تعالى واغفر لنا لانا في الدنيا عبدناك واستعنا بك في كل
المهمات وهو قوله تعالى اياك نعبد واياك نستعين وسادسها قوله تعالى وارحمنا لانا طلبنا الهداية منك في قولنا اهدنا الصراط المستقيم
وسابعها قوله تعالى انت مولانا فانصرنا على القوم الكافرين وهو المراد من قوله تعالى غير المغضوب عليهم ولا الضالين فهذه المراتب السبعة المذكورة
في اخر سورة البقرة ذكرها محمد صلى الله عليه وسلم في عالم الروحانيات عند صعوده الى المعراج فلما نزل من المعراج فاض اثر المصدر على المظهر فوقع
التعبير عنها بسورة الفاتحة فمن قراها في صلاته صعدت هذه الانوار من المصدر الى المظهر كما نزلت هذه الانوار في عهد محمد عليه الصلاة والسلام من
المصدر الى المظهر فلهذا السبب قال عليه الصلاة والسلام الصلاة معراج المومن

الفصل الثاني في مداخل الشيطان

اعلم ان المداخل التي ياتي الشيطان من قبلها في الاصل ثلاثة الشهوة والهوى والغضب فالشهوة بهيمية والغضب سبعية والهوى شيطانية فالشهوة
افة لكن الغضب اعظم منها والغضب افة لكن الهوى اعظم منه وقوله تعالى ان الصلاة تنهى عن الفحشا والمنكر المراد اثار الشهوة وقوله المنكر المراد
منه اثار الغضب وقوله والبغي المراد منه اثار الهوى فبالشهوة يصير الانسان ظالما لنفسه وبالغضب ظالما لغيره وبالهوى يتعدى ظلمه الى حضرة
جلال الله فلهذا قال ثلاثة الظلم ثلاثة فظلم لا يغفر وظلم لا يترك وظلم عسى الله ان يتركه فالظلم الذي لا يغفر هو الشرك بالله سبحانه والظلم الذي
لا يترك هو ظلم العباد بعضهم بعضا والظلم الذي عسى الله ان يتركه هو ظلم الانسان ظلمه نفسه فمنشا الظلم الذي لا يغفر هو الهوا ومنشا الظلم
الذي لا يترك هو الغضب ومنشا الظلم الذي عسى الله ان يتركه هو الشهوة ثم لها نتايج فالحرص والبخل نتيجة الشهوة والعجب والكبر نتيجة الغضب
والكفر والبدعة نتيجة الهوا فاذا اجتمعت هذه الستة في بني ادم قوله منها سابع وهو الحسد وهو نهاية الاخلاق الذميمة كما ان الشيطان هو
النهاية في الاشخاص المذمومة فلهذا السبب ختم الله مجامع الشرور الانسانية بالحسد وهو قوله تعالى ومن شر حاسد اذا حسد كما ختم مجامع خبائث
الشيطانية بالوسوسة وهو قوله تعالى الذي يوسوس في صدور الناس من الجنة والناس فليس في بني ادم اشر من الحسد كما انه ليس في الشياطين اشر
من الموسوس بل قيل الحاسد اشر من ابليس لان ابليس روي انه اتى باب فرعون ففزع الباب فقال فرعون من هذا فقال ابليس لو كنت الها لما جهلتني
فلما دخل قال له فرعون اتعرف في الارض اشر منك ومني قال نعم الحاسد وبالحسد وقعت في هذه المحنة اذا عرف هذا فنقول اصول الاخلاق القبيحة
هي تلك الثلاثة والاولاد والنتايج في هذه السبعة المذكورة فانزل الله تعالى سورة الفاتحة وهي سبع ايات لحم هذه الايات السبع التي هي
الفاتحة التسمية وفيها الاسما الثلاثة وهي في مقابلة تلك الاخلاق الاصلية الفاسدة فالاسما الثلاثة الاصلية والايات السبع التي هي الفاتحة
في مقابلة الاخلاق السبع ثم ان جملة القران كالنتايج والشعب من الفاتحة وكذا جميع الاخلاق الذميمة كالنتايج والشعب من تلك السبعة فلا
جرم القران كله كالعلاج لجميع الاخلاق الذميمة اما بيان ان الامهات الثلاثة في مقابلة الامهات الثلاثة فنقول ان من عرف الله تعالى وعرف انه
لا اله الا هو تباعد عنه شيطان الهوى لان الهوى اله سوى الله يعبد بدليل قوله تعالى افرايت من اتخذ الهه هواه وقال تعالى لموسى عليه السلام
يا موسى خالف هواك فاني ما خلقت خلقا نازعني في ملكي الا الهوى ومن عرف انه رحمان لم يغضب لان منشا الغضب طلب الولاية والولاية للرحمان
لقوله تعالى الملك يومئذ الحق للرحمان ومن عرف انه رحيم وجب انه يتشبه به في كونه رحيما فاذا صار رحيما لم يظلم نفسه ولم يلحظها بالافعال البهيمية
واما الاولاد السبعة فهي المقابلة الى الايات السبعة وقبل ان نخوض في بيان تلك المعارضة نذكر دقيقة اخرى وهي انه تعالى ذكر تلك الاسما
الثلاثة المذكورة في التسمية في نفس السورة وذكر معها اسمين اخرين وهما الرب والمالك والرب قريب من الرحيم والمالك قريب من الرحمان لقوله تعالى
الملك يومئذ الحق للرحمان فذكر هذه الاسما الثلاثة الملك الرب الاله فلهذا السبب ختم الله اخر سورة القران عليها والتقدير كانه قيل ان اتاك الشيطان
من قبل الشهوة فقل اعوذ برب الناس وان اتاك من قبل الغضب فقل ملك الناس وان اتاك من قبل الهوى فقل اله الناس ولنرجع الى بيان
معارضة تلك السبعة فنقول من قال الحمد لله فقد شكر الله واكتفى بالحاصل فزالت شهوته ومن عرف انه رب العالمين زال حرصه فيما لم يجد وبخله
فيما وجد فاندفعت عنه افة الشهوة بولديها فهذه الاية ومن عرف انه مالك يوم الدين بعد ان عرف انه الرحمان الرحيم زال غضبه ومن قال اياك
نعبد واياك نستعين زال كبره بالاول وعجبه بالثاني فاندفعت عنه افة الغضب بولديها فاذا قال اهدنا الصراط المستقيم اندفع عنه سلطان الهوى
واذا قال صراط الذين انعمت عليهم زال عنه كفره وشبهته واذا قال غير المغضوب عليهم ولا الضالين اندفعت عنه بدعته فثبت ان هذه الايات دافعة
لتلك الاخلاق السبعة القبيحة

الفصل الثالث

في تقرير ان سورة الفاتحة جامعة لكل ما يحتاج الانسان اليه من
معرفة المبدا والوسط والمعاد اعلم ان قوله الحمد لله اشارة الى اثبات الصانع المختار وتقريره ان المعتمد في اثبات الصانع في القران هو الاستدلال
بخلقة الانسان على ذلك الا ترى ان ابرهيم عليه السلام قال ربي الذي يحيي ويميت وقال في موضع اخر الذي خلقني فهو يهدين وقال موسى عليه السلام ربنا الذي

اعطى كل شيء خلقه ثم هدى وقال في موضع اخر ربكم ورب ابائكم الاولين وقال تعالى في اول سورة البقرة يا ايها الناس اعبدوا
ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون وقال في اول ما انزله على محمد عليه الصلاة والسلام اقرا باسم ربك الذي خلق خلق الانسان
من علق فهذه الايات الست تدل على انه تعالى استدل بخلقة الانسان على وجود الصانع واذا تاملته في القرآن وجدت هذا
النوع من الاستدلال فيه كثيرا جدا واعلم ان هذا الدليل كما هو في نفسه دليل فكذلك هو في نفسه انعام عظيم لهذه الحالة من حيث انها
تعرف العبد وجود الاله دليل ومن حيث انه نفع عظيم وصل من الله الى العبد انعام فلا جرم انه دليل من وجه وانعام من وجه والانعام متى
وقع بقصد الفاعل الى ايقاعه انعاما فهو يستحق الحمد وحدوث بدن الانسان كذلك وذلك لان قوله قوة الاعضاء المختلفة الطبايع والصور
والاشكال من النطفة المشابهة الاجزاء لا يمكن الا اذا قصد الخالق ايجاد تلك الاعضاء على تلك الصور والطبايع فحدوث هذه الاعضاء يدل
على وجود صانع عالم بالمعلومات قادر على المقدورات فقد حكم رحمته واحسانه خلق هذه الاعضاء على الوجه المطابق لمصالحنا الموافق لمنافعنا
ومتى كان الامر كذلك كان الامر مستحقا للحمد والثناء فقوله الحمد لله يدل على وجود الصانع وعلمه وعلى قدرته ورحمته وكمال حكمته وعلى كونه
مستحقا للحمد والثناء والتعظيم وكان قولنا الحمد لله دلالة على جملة هذه المعاني واما قوله رب العالمين فهو يدل على ان ذلك الاله واحد وان كل
العالمين ملكه وملكه وليس في العالم اله سواه ولا معبود غيره واما قوله الرحمن الرحيم فيدل على ان الاله الواحد الذي لا اله الا سواه موصوف
بكمال الرحمة والكرم والفضل والاحسان قبل الموت وعند الموت وبعد الموت واما قوله مالك يوم الدين فيدل على ان من لوازم حكمته ورحمته
ان يحصل بعد هذا اليوم يوم اخر يظهر فيه تمييز المحسن عن المسيء ويظهر فيه الانتصاف للمظلومين من الظالمين ولو لم يحصل هذا البعث والحشر
لقدح ذلك في كونه رحمانا رحيما اذا عرفت هذا ظهر ان قوله تعالى الحمد لله يدل على وجود الصانع المختار وقوله رب العالمين يدل على وحدانيته وقوله
الرحمن الرحيم يدل على رحمته في الدنيا وقوله مالك يوم الدين يدل على كمال حكمته ورحمته بسبب خلق الدار الاخرة والى هاهنا تم ما يحتاج اليه
من معرفة الربوبية اما قوله اياك نعبد الى اخر السورة فهو اشارة الى الامور لا بد من معرفتها في تقرير العبودية وهي محصورة في نوعين الاعمال التي
ياتي بها العبد والاثار المتفرعة على تلك الاعمال اما الاعمال التي ياتي بها العبد فلها ركنان احدهما اتيانه بالعبادة واليه الاشارة بقوله واياك نعبد
والثاني في علمه بانه لا يمكنه الاتيان بها الا باعانة الله تعالى واليه الاشارة بقوله واياك نستعين وهاهنا ينفتح البحر الواسع في
الخير والقدر واما الاثار المتفرعة على تلك الاعمال فهي حصول الهداية والانكشاف واليه الاشارة بقوله اهدنا الصراط المستقيم ثم ان اهل العلم
ثلاث طوايف الطايفة الاولى الكاملون المحققون المخلصون وهم الذين جمعوا بين معرفة الحق لذاته ومعرفة الخير لاجل العمل واليهم الاشارة بقوله
انعمت عليهم والطايفة الثانية الذين اخلوا بالاعمال الصالحة وهم الفسقة واليهم الاشارة بقوله غير المغضوب عليهم والطايفة الثالثة
هم الذين اخلوا بالاعتقادات الصحيحة وهم اهل البدع والكفر واليهم الاشارة بقوله ولا الضالين اذا عرفت هذا فنقول استكمال النفس الانسانية
بالمعارف والعلوم على قسمين احدهما ان يحاول تحصيلها بالفكر والنظر والاستدلال والثاني ان يصل اليه بحصول المتقدمين ليستكمل نفسه
فقوله اهدنا الصراط المستقيم اشارة الى القسم الاول وقوله صراط الذين انعمت عليهم اشارة الى القسم الثاني ثم في هذا الاسم طلب ان يكون
اهتداؤه بانوار عقول الطايفة المحققة الذين جمعوا بين العقايد الصحيحة والاعمال الصالحة وتبرا من ان يكون اقتداؤه بالطايفة الذين خلوا
الاعمال الصحيحة وهم المغضوب عليهم او بالطايفة الذين اخلوا بالعقايد الصحيحة وهم الضالون وهذا اخر السورة وعند الوقوف على ما لخصناه
يظهر ان هذه السورة جامعة لجميع المقامات المعتبرة في معرفة الربوبية ومعرفة العبودية

الفصل الرابع

قال عليه الصلاة والسلام حكاية عن الله سبحانه وتعالى قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين فاذا قال العبد بسم الله الرحمن الرحيم يقول الله
تعالى ذكرني عبدي واذا قال الحمد لله يقول الله حمدني عبدي واذا قال الرحمن الرحيم يقول الله عظمني عبدي واذا قال مالك يوم الدين يقول الله
تعالى مجدني عبدي وفي رواية اخرى فوض الي عبدي واذا قال اياك نعبد يقول الله تعالى عبدني عبدي واذا قال واياك نستعين يقول الله
تعالى هذا لعبدي ولعبدي ما سال فوايد هذا الحديث الفايدة الاولى قوله تعالى قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين يدل على ان
مدار الشرايع على رعاية مصالح الخلق كما قال تعالى ان احسنتم احسنتم لانفسكم وان اساتم فلها وذلك لان اهم المهمات للعبد ان يستنير قلبه
بمعرفة الربوبية ثم بمعرفة العبودية لانه انما خلق لرعاية هذا العهد كما قال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقال انا خلقنا الانسان
من نطفة امشاج نبتليه فجعلناه سميعا بصيرا وقال تعالى يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم واوفوا بعهدي اوف بعهدكم ولما كان الامر
كذلك لا جرم انزل الله تعالى هذه السورة على محمد صلى الله عليه وسلم وجعل النصف الاول منها معرفة الربوبية والنصف الثاني منها معرفة العبودية
حتى تكون هذه السورة جامعة لكل ما يحتاج اليه في الوفاء بذلك العهد والفايدة الثانية انه تعالى سمى الفاتحة باسم الصلاة وهذا يدل على
احكام الحكم الاول ان عند عدم الفاتحة وجب ان لا تحصل الصلاة وذلك يدل على ان قراءة الفاتحة ركن من اركان الصلاة كما تقول اصحابنا
ويتاكد هذا الدليل بدلايل اخر احدها انه عليه الصلاة والسلام واظب على قراءتها فوجب ان يجب علينا ذلك لقوله تعالى واتبعوه لعلكم تهتدون
ولقوله صلى الله عليه وسلم صلوا كما رايتموني اصلي وثانيها ان الخلفاء الراشدين واظبوا على قراءتها فوجب ان يجب علينا ذلك لقوله عليه الصلاة
والسلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي وثالثها ان جميع المسلمين شرقا وغربا لا يصلون الا بقراءة الفاتحة فوجب ان تكون
متابعتهم واجبة في ذلك لقوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين قوله تعالى ونصله جهنم وساءت مصيرا ورابعها قوله عليه الصلاة والسلام

لا صلاة

لاصلاة الابفاتحة الكتاب وخامسها قوله تعالى فاقرأوا ما تيسر من القرآن وقوله فاقرأوا امر ظاهره الوجوب فكانت قراءة ماتيسر من القرآن واجبة وقراءة غير الفاتحة ليست واجبة فوجب ان تكون قراءة الفاتحة واجبة عملا بظاهر الامر وسادسها ان قراءة الفاتحة احوط فوجب المصير اليه لقوله عليه الصلاة والسلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك وسابعها ان الرسول عليه السلام واظب على قراءة الفاتحة فوجب ان يكون العدول عنها محرما لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة وثامنها انه لانزاع بين المسلمين ان قراءة سورة الفاتحة في الصلاة افضل واكمل من قراءة غيرها اذا ثبت هذا فنقول التكليف كان متوجها على العبد باقامة الصلاة والاصل في الثابت البقاء حكما بالخروج عن هذه العهدة عند الاتيان بصلاة مؤداة بغير الفاتحة ولا يلزم من الخروج عن العهدة بالفعل الكامل الخروج عن العهدة بالفعل الناقص فعند اقامة الصلاة المشتملة على قراءة غير الفاتحة وجب البقاء في العهدة وتاسعها ان المقصود من الصلاة حصول ذكر القلب لقوله تعالى اقم الصلاة لذكري وهذه السورة مع كونها مختصرة جامعة لمقامات العبودية والربوبية والمقصود من جميع التكاليف حصول هذه المعارف ولهذا السبب جعل الله تعالى هذه السورة معادلة لكل القرآن في قوله تعالى ولقد آتيناك سبعا من المثاني والقرآن العظيم فوجب ان لا يقوم غيرها مقامها البتة وعاشرها ان هذا الخبر الذي رويناه يدل على ان عند فقد الفاتحة لا تحصل الصلاة

الفائدة الثالثة انه قال العبد بسم الله الرحمن الرحيم يقول الله تعالى ذكرني عبدي وفيه احكام احدها انه تعالى قال ما ذكروني اذكروني فاذا ذكروني ذكرتهم فاذا اقدم العبد على ذكر الله تعالى لاجرم ذكره الله تعالى به وهو جزء من ثلاثة وثانيها ان هذا يدل على ان مقام الذكر معالم عال شريف في العبودية لانه وقع الابتداء به وهذا يدل على كمال رتبة الذكر فانه تعالى امرنا بالذكر فقال اذكروني اذكركم ثم قال يا ايها الذين امنوا اذكروا الله ذكرا كثيرا ثم قال الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ثم قال ان الذين اتقوا اذا مسهم طيف من الشيطان تذكروا فاذا هم مبصرون فلم يبالغ في تقرير شيء من امر العبودية مثل ما بالغ في تقرير مقام هذا الذكر وثالثها ان قوله تعالى ذكرني عبدي يدل على ان ذاته المخصوصة المتعينة صارت مذكورة بقوله بسم الله الرحمن الرحيم وهذا يدل على ان قولنا الله اسم علم لذاته المخصوصة اذ لو كان اسما مشتقا لكانت مفهومة لنا كليا ولو كانت كذلك لما صارت ذاته المخصوصة المعينة مذكورة بهذا اللفظ والظاهر ان لفظي الرحمان الرحيم لفظتان كلتاهما تفيدان قوله ذكرني عبدي يدل على ان قولنا الله اسم علم اما قوله اذا قال الحمد لله رب العالمين يقول الله حمدني عبدي فهذا يدل على ان مقام الحمد اعلى من مقام الذكر ويدل عليه وجوه ان اول ذكر يقع اول خلق العالم هو الحمد بدليل قول الملائكة نحن نسبح بحمدك ونقدس لك واخر ما يذكر بعد فناء العالم هو الحمد ايضا بدليل قوله في صفة اهل الجنة وآخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمين والعقل يساعد عليه ان الذكر يفيد ذات الله غير ممكن لقوله عليه السلام تفكروا في الخلق ولا تفكروا في الخالق لان الفكر في الشيء مسبوق بتصوره وتصوره كنه حقيقة الشيء غير ممكن فالفكر فيه غير ممكن بخلاف هذا القيد بالتين الفكر الا في افعاله وصفاته ثم يثبت بالدليل ان الخبر مطلوب بالذات والشر بالعرض فكل من تفكر فيما يحمد فانه وصوفه كان ذلك فضله واحسانه ورحمته اكثر فلاجرم كان استغناؤه بالحمد والشكر اكثر فلهذا قال الحمد لله رب العالمين وعند هذا يقول الله عز وجل حمدني عبدي فتحمد الحق سبحانه بوقوف العبد بعقله وفكره في وجود فضله واحسانه في ترتيب العالم الاعلا والعالم الاسفل وعلى ان لسانه صار موافقا لعقله ومطابقا له وانه عرف بالايمان به والاقرار بكرمه بقلبه ولسانه وعقله وبيانه فلا جل هذه الحالة واما قوله اذا قال الرحمان الرحيم يقول الله تعالى عظمني عبدي ولقائل ان يقول انه لما قال بسم الله الرحمان الرحيم فقد ذكر الرحمان الرحيم وهناك لم يقل الله عظمني عبدي وهاهنا لما قال بسم الله الرحمان الرحيم قال تعالى عظمني عبدي فما الفرق وجوابه ان قوله الحمد لله رب العالمين دل على اقرار العبد بكماله في ذاته وبكونه مكملا لغيره ثم قال بعده رب العالمين وهذا يدل على ان الاله الكامل هو ذاته المكمل لغيره ليس له شريك فلما قال العبد انه الرحمن الرحيم دل ذلك على ان الاله الكامل هو ذاته المكمل لغيره المنزه عن الشريك وللنظير والمثيل والضد والند في غاية الرحمة والفضل والكرم مع عباده وذلك ان غاية ما يصل العقل والوهم والفهم اليه من تصور معنى الكمال والجلال ليس الا هذا المقام فلهذا السبب قال تعالى هاهنا عظمني عبدي واما قوله اذا قال العبد مالك يوم الدين يقول الله مجدني عبدي اي نزهني وقدسني عما لا يليق وتفسيره انا نزيه بدار الدنيا كون الظالمين مسلطين على المظلومين بركون الاقوياء مستولين على الضعفاء ونزيه العالم الزاهد الكامل هو اضيق العيش والفاسق هو اعظم انواع الراحة والغبطة وهذا العمل لا يليق برحمة ارحم الراحمين واحكم الحاكمين فلو لم يحصل المعاد والبعث والحشر حتى ينصف الله فيه المظلومين من الظالمين ويوصل الى اهل الطاعة الثواب والى اهل الكفر العقاب لكان هذا الاسماك والامهال ظلما من الله تعالى على العباد تعالى الله عن ذلك اما لما حصل يوم الدين ويوم الجزاء الذي هو يوم الظلم ولهذا السبب قال الله تعالى ليجزي الذين اساءوا بما عملوا ويجزي الذين احسنوا بالحسنى وهذا هو المراد من قوله مجدني عبدي اي نزهني عن الظلم وعن شبهة الظلم واما قوله واذا قال العبد اياك نعبد واياك نستعين قال الله هذا بيني وبين عبدي فهذا هو الشأن الذي سر مسألة الجبر والقدر وفاتح قوله واذا قال العبد اياك نعبد معناه اخبار العبد عن اقدامه على عمل الطاعات والعبادات ثم حاجت الجبر والقدر وهو انه مستقل بالاتيان بذلك العمل وغير مستقل به والحق انه غير مستقل به وذلك لان قدرة العبد اما ان تكون صالحة للفعل او للترك واما ان لا تكون كذلك فان كان الحق من الاول امتنع ان تصير تلك القدرة مصدرا للفعل دون الترك الا لمرجح وذلك المرجح ان كان من العبد صار البحث فيه وان لم يكن من العبد لقول من الله تعالى فخلق تلك الداعية الخالصة عن المعارض هو الاعانة وهو المراد من قوله ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا اي لا تخلق فيها قلوبا داعية تدعونا الى العقائد الباطلة والاعمال الفاسدة وهب لنا من لدنك رحمة وهي الرحمة خلق الداعية التي تدعونا الى الاعمال الصالحة والعقائد الحقة فهذا هو المراد من الاعانة والاستعانة كل من لم يقل بهذا القول

لم يفهم البتة معنى قوله اياك نعبد واياك نستعين واذا ثبت هذا ظهر صحة قوله هذا بيني وبين عبدي اما الذي منه فهو خلق الداعية الجازمة
واما الذي من العبد فهو ان عند حصول مجموع القدرة الداعية يصدر الاثر عنه وهذا الكلام دقيق لا بد من التاويل فيه واما قوله اذا قال اهدنا
الصراط المستقيم يقول الله هذا لعبدي ولعبدي ما سال فتقريره ان ترى اهل العلم مختلفين في النفي والاثبات في جميع المسائل الالهية وجميع
مسائل النبوات وجميع مسائل المعاد والشبهات غالبة والظلمات مستولية ولم يصل الى كنه الحق الا القليل القليل من الكثير الكثير وقد حصلت هذه
الحالة مع استوا الكل في العقول والافكار الكثيرة والبحث الكثير والتامل الشديد ولولا هداية الله تعالى واعانته وانه يزين الحق في غير عقل
الطالب ويفتح الباطل في عينه كما قال تعالى ولكن الله حبب اليكم الايمان وزينه في قلوبكم وكره اليكم الكفر والفسوق والعصيان والا امتنع
وصول احد الى الحق فقوله اهدنا الصراط المستقيم اشارة الى هذه الحالة ويدل عليه ايضا ان المبطل لا يرضى الباطل وانما طلب الاعتقاد الحق والدين
المتين والقول الصحيح فلو كان الامر باختياره وجب ان لا يقع في الخطا احد ولما راينا الاكثرين غرقوا في بحر الضلالات علمنا ان الوصول الى الحق ليس الا
بهداية الله تعالى ومما يقوي ذلك ان كل الملائكة والانبيا اطبقوا على ذلك اما الملائكة فقالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم وقال
ادم عليه السلام ربنا ظلمنا انفسنا وان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين وقال ابرهيم عليه السلام لئن لم يهدني ربي لاكونن من القوم الضالين وقال
يوسف عليه السلام انت وليي في الدنيا والاخرة توفني مسلما والحقني بالصالحين وقال موسى عليه السلام رب اشرح لي صدري ويسر لي امري وقال
نبينا صلى الله عليه وسلم ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك انت الوهاب فهذا الكلام من فوايد هذا الخبر والذي تركناه اكثر
مما ذكرناه **الفايدة الرابعة** من فوايد هذا الخبر ان ايات الفاتحة سبع ايات والاعمال المحسوسة في الصلاة سبع ايات وهي القيام
والركوع والانتصاب والسجود الاول والجلوس فيه والسجود الثاني والقعدة فصار عدد ايات الفاتحة مساويا لعدد هذه الاعمال فصارت هذه
الاعمال كالشخص والفاتحة لها كالروح والكمال انما يحصل عند اتصال الروح بالجسد فقوله بسم الله الرحمن الرحيم بازا القيام الا ترى ان الباء في بسم الله
لما اتصلت ببسم الله بقي قايما مرتفعا وايضا فالتسمية لبداية الامور قال عليه الصلاة والسلام كل امر ذي بال لا يبدا فيه ببسم الله فهو ابتر وقال تعالى
قد افلح من تزكى وذكر اسم ربه فصلى وايضا فالقيام لبداية الاعمال فحصلت المناسبة بين التسمية وبين القيام من هذه الوجوه وقوله تعالى الحمد لله رب العالمين
بازا الركوع وذلك لان العبد في مقام التحميد ناظر الى الحق والى الخلق لان التحميد عبارة عن الثنا عليه بسبب الانعام الصادر منه فالعبد في هذا المقام ناظر
الى المنعم والى النعمة فهي حالة متوسطة بين الاعراض وبين الاستغراق والركوع حالة متوسطة بين القيام وبين السجود وايضا الحمد يدل على النعم الكثيرة والنعم
الكثيرة مما تثقل ظهره فحق ظهره للركوع وقوله الرحمن الرحيم مناسب للانتصاب لان العبد لما تضرع الى الله في الركوع يليق برحمته ان يرده الى الانتصاب
ولذلك قال عليه السلام انه اذا قال العبد سمع الله لمن حمده نظر الله اليه بالرحمة وقوله تعالى مناسب للسجدة الاولى لان قوله تعالى مالك يوم الدين يدل
على كمال القهر والجلال والكبريا وذلك يوجب الخوف الشديد فيليق به الاتيان به في غاية الخضوع والخشوع وهو السجدة وقوله اياك نعبد واياك
نستعين مناسب للقعدة بين السجدتين لان قوله اياك نعبد اخبار عن السجدة التي تقدمت وقوله واياك نستعين استعانة بالله في ان يوفقه السجدة
الثانية واما قوله اهدنا الصراط المستقيم فهو سوال لاهم الاشيا فيليق به السجدة الثانية الدالة على نهاية الخضوع واما قوله صراط
الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين فهو مناسب للقعدة وذلك لان العبد لما اتى بغاية التواضع قابل الله تواضعه بالاكرام وهو ان
امره بالقعود بين يديه وذلك انعام عظيم من الله على العبد فهو شديد المناسبة بقوله انعمت عليهم وايضا ان محمدا صلى الله عليه وسلم لما انعم الله عليه
بان رفعه الى قاب قوسين قال عند ذلك التحيات المباركات الصلوات الطيبات لله والصلاة معراج المومن فلما وصل المومن في
معراجه الى غاية الاكرام وهي ان جلس بين يدي الله تعالى وجب ان يقرا الكلمات التي ذكرها محمد صلى الله عليه وسلم فهو ايضا يقرا التحيات
المباركات ويصير هذا كالتنبيه على ان هذا المعراج الذي حصل له شعلة من شمس معراج محمد صلى الله عليه وسلم وقطرة من بحره وذلك
تحقيق قوله تعالى فاولئك مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهدا والصالحين واعلم ان ايات الفاتحة هي سبع فصارت
كالروح لهذه الاعمال السبعة وهذه الاعمال السبعة صارت كالروح للمراتب السبعة المذكورة في خلقة الانسان وهي قوله تعالى ولقد خلقنا
الانسان من سلالة من طين الى قوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين وعند هذا ينكشف ان مراتب الاجساد كثيرة ومراتب الارواح كثيرة
وروح الارواح ونور الانوار هو الله كما قال تعالى وان الى ربك المنتهى

الفصل الخامس في ان الصلاة معراج العارفين

اعلم انه كان لرسول الله صلى الله عليه وسلم معراجان احدهما من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى والاخر من الاقصا
الى اعلا ملكوت الله فهذا ما يتعلق بالظاهر فاما ما يتعلق بعالم الارواح فله معراجان احدهما من عالم الشهادة الى عالم الغيب والثاني
من عالم الغيب الى عالم غيب الغيب فهما كقاب قوسين متلاصقين فتخطاهما محمد صلى الله عليه وسلم وهو المراد من قوله فكان قاب قوسين او ادنى
وقوله او ادنى اشارة الى كتابه في نفسه واما الانتقال من عالم الشهادة الى عالم الغيب فاعلم ان كل ما يتعلق بالجسم والجسمانيات فهو من عالم الشهادة
لانك تشاهد هذه الاشيا ببصرك فانتقال الروح من عالم الاجساد الى عالم الارواح هو السفر من عالم الشهادة الى عالم الغيب واما عالم الارواح فعالم
لا نهاية له وذلك لان اخر مراتب الارواح هو الارواح البشرية ثم الهاترقي في معارج الكمالات ومصاعد السموات حتى تصل الى الارواح المتعلقة
بسما الدنيا ثم تصير اعلا وهي ارواح السما الثانية وهكذا هكذا حتى تصل الى الارواح الذين هم سكان درجات الكرسي وهي ايضا متفاوتة متقاربة
في الاستعلا ثم تصير اعلا هم الملائكة المشار اليهم بقوله وترى الملائكة حافين من حول العرش ثم تصير اعلا واعظم وهم المشار اليهم بقوله سبحانه

وتعالى

وتعالى وجل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية وفي عدد الثمانية اسرار لا يجوز ذكرها هاهنا ثم يرتقي فيترقى الى الارواح المقدسة
عن التعلقات بالاجسام وهم الذين طعامهم ذكر الله وشرابهم محبة الله والنسيم بالثنا على الله ولذتهم في خدمة الله تعالى واليهم الاشارة
بقوله ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون يسبحون الليل والنهار لا يفترون ثم ترتقي ايضا لهم درجات متفاوتة ومراتب متباعدة
والعقول البشرية قاصرة عن الاحاطة بما حولها والوقوف على شرح صفاتها ولا يزال الهدا الترقي والتصاعد حاصلا كما قال تعالى ووق كل ذي
علم عليم الى ان تنتهي الامور الى نور الانوار ومسبب الاسباب ومبدا الكل ومنبوع الرحمة ومبدا الخير هو الله سبحانه وتعالى فثبت ان عالم الارواح
هو عالم الغيب وحضرة جلال الربوبية هي غيب الغيب قال عليه السلام ان لله سبعين حجابا من النور لو كشفها لاحرقت سبحات وجهه كل ادرك البصر
وتقدير عدد تلك الحجب السبعين مما لا يعرف الا بنور النبوة فقد ظهر مما ذكرنا ان المعراج على قسمين اولهما المعراج من عالم الشهادة الى عالم الغيب والثاني
المعراج من عالم الغيب الى عالم غيب الغيب وهذه كلها ان برهانية يقينية حقيقية واذا عرفت ذلك فلنرجع الى المقصود فنقول ان محمدا صلى
الله عليه وسلم لما وصل الى المعراج واراد ان يرجع قال يا رب العزة ان المسافر اذا اراد ان يعود الى وطنه احتاج الى حمولة يتحف لها اصحابه واحبابه
فقال له ان تحفة امتك الصلاة وذلك لانها جامعة بين المعراج الجسماني وبين المعراج الروحاني اما الجسماني فالافعال واما الروحاني فالاذكار فاذا
اردت ايها العبد ان تشرع في هذا المعراج الروحاني فتطهر اولا لان المقام مقام مقدس فاليكن ثوبك طاهرا وبدنك طاهرا لانك بالواد المقدس طوى
وايضا فعندك ملك وشيطان فانظر اليهما بصاحب ودين فانظر ايهما يصاحب اي الطريقين وعمل وهوى فانظر ايهما يصاحب وحرز وشر وصدق
وكذب وحق وباطل وحلم وطيش وقناعة وحرص وكذا القول في كل الاخلاق المتضادة والصفات المتنافية فانظر ايهما يصاحب اي الطريقين ويوافق اي
الطائفتين فانه اذا استحكمت الموافقة بقدرت المقارنة الا ترى ان الصديق لما اختار صحبة محمد صلى الله عليه الصلاة والسلام لزمه في الدنيا وفي الاخرة
فلهذا السر قال الله تعالى يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين فاذا ظهر لك ان نفسك امارة بالسوء فاقطع نظرك عنها بالكلية وحرر قلبك وروحك وسرك وعقلك وفهمك وذكرك وفكرك الى الله تعالى ثم قل الله اكبر والمعنى انه اكبر من كل الموجودات الا
واعز واعظم من كل المعلومات بل هو اكبر من ان يقاس اليه بانه اكبر ثم قل سبحانك اللهم وبحمدك وفي هذا المقام يتجلى لك نور سبحات الجلال ثم ترقى من التسبيح
الى التحميد ثم قل تبارك اسمك وفي هذا المقام يكشف لك نور الازل والابد لان قوله تبارك اشارة الى الدوام المنزه عن الفناء والاعدام وذلك يتعلق
بمطالعة حقيقة الازل في القدم ومطالعة حقيقة الابد في البقاء ثم قال وتعالى جدك وهو اشارة انه اعلى واعظم من ان يكون صفات جلاله وتعوت
كماله محصورة في القدر المذكور ثم قل ولا اله غيرك وهو اشارة الى ان صفات الجلال وسمات الكمال له لا لغيره فهو الكامل الذي لا كامل الا هو والمقدس
الذي لا مقدس الا هو وفي الحقيقة لا هو الا هو والعقل حائر فيه ينقطع واللسان يعتقل والفهم يتبلد والحال يتحير والعقل يصير كالزمن ثم عد الى نفسك
وحالك وقل وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض فقولك سبحانك اللهم وبحمدك معراج الملائكة المقربين وهو المذكور في قوله وهن فسبح بحمد ربك
وتقدس لك وهو ايضا معراج محمد عليه الصلاة والسلام لان معراجه منتهى بقوله سبحانك اللهم وبحمدك واما قوله وجهت وجهي فهو معراج الخليل ابراهيم
عليه السلام وقوله ان صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين فهو معراج محمد الحبيب عليه الصلاة والسلام فاذا قرأ ان هذين الذكرين فقد
جمعت بين معراج اكابر الملائكة المقربين وبين معراج عظماء الانبياء والمرسلين صلوات الله عليهم اجمعين ثم اذا فرغت من هذه الحالة فقل اعوذ بالله من
الشيطان الرجيم لتدفع ضرر العجب عن نفسك واعلم ان للجنة ثمانية ابواب ففي هذا المقام افتح لك باب واحد من ابواب الجنة وهو باب المعرفة
والثناء وهو باب الذكر وهو قوله بسم الله الرحمن الرحيم والباب الثالث وهو باب الشكر وهو قوله الحمد لله رب العالمين والباب الرابع وهو باب
الرجاء وهو قوله الرحمن الرحيم والباب الخامس وهو باب الخوف وهو قوله مالك يوم الدين والباب السادس وهو باب الاخلاص المتولد من معرفة العبودية
ومعرفة الربوبية وهو قوله اياك نعبد واياك نستعين والباب السابع وهو باب الدعاء والتضرع كما قال تعالى ادعوني استجب لكم وهو قوله اهدنا الصراط المستقيم والباب الثامن من باب الافئدة الارواح الطيبة الطاهرة والاجنحة اولاهم وهو قوله صراط
الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين ولهذه الطريق اذا قرأت هذه السورة ووقفت على اسرارها فتحت لك ثمانية ابواب الجنة وهو المراد
من قوله تعالى جنات عدن مفتحة لهم الابواب لجنات المعارف الربانية انفتحت ابواب القلوب للقاليد الروحانية فهذا هو الاشارة الى ما حصل في الصلاة
من المعراج الروحاني واما المعراج الجسماني فالمرتبة الاولى هي ان تقوم بين يدي الله تعالى مثل قيام اصحاب الكهف وهو قوله اذ قاموا فقالوا ربنا رب
السموات والارض لن ندعو من دونه الها مثل قيام اهل القيامة وهو قوله يوم يقوم الناس لرب العالمين ثم اقرأ سبحانك اللهم وبحمدك وجهت
وجهي وبعده الفاتحة وبعدها ما تيسر لك من القرآن واجتهد في ان ينظر من الله الى عبادتك حتى تحضرها واياك ان تنظر من عبادتك الى الله فانك ان
فعلت ذلك صرت من الهالكين وهذا سر قوله تعالى اياك نعبد واياك نستعين واعلم ان نفسك الامارة بمجرى حنظبة عرضتها على نار خوف الجلال
فلانت فاجعلها منحنية بالركوع ثم اتركها لتستقيم من اجري فان هذا الدين متين فاوغل فيه برفق ولا تبغض طاعة الله الى نفسك فان المنبت
لا ارضا قطع ولا ظهرا بقي فاذا عادت الى استقامتها فاعذر الى الارض بينهما نهاية التواضع واذكر ربك بغاية العلو وقل سبحان ربي الاعلى فاذا اتيت
بالسجدة الثانية فقد حصل لك ثلاثة انواع من الطاعة الركوع الواحد والسجودان وبها تنجو من العقبات الثلاث المهلكة فبالركوع تنجو عن عقبة
الشهوات وبالسجود الاول تنجو عن عقبة الغضب الذي صور بلص الوديان وبالسجود الثاني تنجو عن عقبة الهوا الذي هو الداعي الى كل المهلكات
والمضلات فاذا تجاوزت عن هذه العقبات تخلصت عن هذه الدركات فقد وصلت الى الدرجات العاليات وملكت الباقيات الصالحات وانتهيت

الى غيبة جلال مدبر الارض والسموات فقل عند ذلك التحيات المباركات الصلوات الطيبات لله فالتحيات المباركات باللسان والصلوات
بالاركان والطيبات بالجنان وقوة الايمان ثم في هذا المقام يصعد نور روحك وينزل نور محمد فيتلاقى الروحان ويحصل هناك الروح والراحة
والريحان فلابد لروح محمد صلى الله عليه وسلم من محمد وتحيته فقل السلام عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته فعند ذلك يقول محمد صلى الله عليه وسلم
السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين فكانه قيل لك فهذه الخيرات والبركات باي وسيلة وجدتها وباي طريق وصلت اليها فقل لقولي اشهد ان لا اله الا
الله واشهد ان محمدا رسول الله فقيل لك ان محمدا الذي هداك اليه اي شي هديتك اليه فقل اللهم صلي على محمد وعلى ال محمد فقيل لك ان ابراهيم هو
طلب من الله ان يرسل اليك مثل هذا الرسول فقال ربنا وابعث فيهم رسولا منهم فما جزاوك له فقل كما صليت على ابرهيم وعلى ال ابرهيم فيقال لك
وهل هذه الخيرات من محمد او من ابرهيم او من الله فقل بل من الحميد المجيد انك حميد مجيد ثم ان العبد اذا ذكر الله تعالى بهذه الاثنية والمدايح ذكره
في محافل الملايكة بدليل قوله عليه السلام حكاية عن الله تعالى اذا ذكرني العبد في ملا ذكرته في ملا خير من ملايه فاذا سمع الملايكة ذلك اشتاقوا
الى ذلك العبد فقال الله تعالى ان ملايكة السموات اشتاقوا الى روياك واحبوا القرب منك وقد جاوك فابدا بالسلام عليهم ليحصل لك فيه مرتبة
السابقين فيقول العبد عن يمينه وعن شماله السلام عليكم ورحمة الله وبركاته فلا جرم انه اذا دخل الجنة يدخلون عليه الملايكة من كل باب سلام
عليكم بما صبرتم فنعم عقبى الدار

الفصل السادس في الكبريا والعظمة

اعظم المخلوقات جلالة ومهابة المكان والزمان اما المكان فهو الفضا الذي لا نهاية له والخلا الذي لا غاية له واما الزمان فهو الابتدا المتوهم الخارج
من قعر ظلمات عالم الازل الى ظلمات عالم الابد كانه نهر خرج من قعر جبل الازل وامتد ودخل في قعر جبل الابد فلا يعرف للانفجار مبدا ولا لاستقراره منزل
فالاول والاخر صفة الزمان والظاهر والباطن صفة المكان وكمال هذه الاربعة الرحمان الرحيم فالحق سبحانه وسع المكان ظاهرا وباطنا ووسع الزمان
اولا واخرا واذا كان مدبر الزمان والمكان هو الحق سبحانه كان هو منزها عن الزمان والمكان اذا عرفت هذا فنقول الحق سبحانه وتعالى له عرش
وكرسي وراه فعقد المكان بالكرسي فقال وسع كرسيه السموات والارض وعقد الزمان بالعرش فقال وكان عرشه على الما لان جري الزمان سبب جري
المكان فلا مكان ورا الكرسي ولا زمان ورا العرش فالعلو صفة الكرسي وهو قوله وسع كرسيه السموات والارض والعظمة صفة العرش وهو قوله
تعالى فقل حسبي الله لا اله الا هو عليه توكلت وهو رب العرش العظيم وكمال العلو والعظمة لله كما قال ولا يوده حفظهما وهو العلي العظيم واعلم ان العلو
والعظمة درجتان من درجات الكمال الا ان درجة العظمة اكمل واقوى من درجة العلو وفوقها درجة الكبريا وقال تعالى الكبريا ردائي والعظمة ازاري
ولا شك ان الردا اعظم من الازار وفوق جميع هذه الصفات بالرتبة والشرف صفة الجلال وهو تقديسه في حقيقته المخصوصة وهويته المعينة
عن مناسبة شي من الممكنات وهو لتلك الهوية المخصوصة استحق صفة الالاهية فلهذا المعنى قال عليه السلام الطوبى ذا الجلال والاكرام وقال
تعالى ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام وقال تعالى تبارك اسم ربك ذو الجلال والاكرام فاذا عرفت هذا الاصل فاعلم ان المصلي اذا قصد الصلاة
صار من جملة من قال الله تعالى في صفتهم يريدون وجه الله ومن اراد الدخول على السلطان العظيم وجب عليه ان يطهر نفسه من الادناس والانجاس
ولهذا التطهير مراتب المرتبة الاولى التطهير من دنس الذنوب بالتوبة كما قال الله تعالى يا ايها الذين امنوا توبوا الى الله توبة نصوحا ومن كان
في مقام الزهد كانت طهارته من الدنيا حلالها وحرامها ومن كان في مقام المعرفة كانت طهارته من الكونين الدنيا والاخرة ومن كان في مقام الاخلاص
كانت طهارته ترك الالتفات الى اعماله ومن كان في مقام المحسنين كانت طهارته من الالتفات الى حسناته ومن كان في مقام الصديقين كانت
طهارته من كل ما سوا الله وبالجملة فالمقامات كثيرة والدرجات متفاوتة وكانها غير متناهية كما قال تعالى فاقم وجهك للدين حنيفا فطرت الله التي فطر
الناس عليها لا تبديل لخلق الله فاذا اردت ان تكون من جملة من قال الله في حقهم يريدون وجه الله فقم قايما واستحضر في نفسك جميع مخلوقات الله تعالى
من عالم الاجسام والارواح وذلك بان تبتدي في نفسك جميع مخلوقات الله تعالى من عالم الاجسام والارواح وذلك بان تبتدي في نفسك وتستحضر
في قلبك جملة اعضايك المركبة وجميع قواك الطبيعية والحيوانية والانسانية ثم استحضر في عقلك جملة ما في هذا العالم من انواع المعادن والنبات
والحيوان من الانسان وغيره ثم ضم اليه البحار والجبال والتلال والمفاوز وجملة ما فيها من عجايب النبات والحيوان ثم ترقى الى اعالي الجو وطبقات الهوا
واستحضر كلما فيها من الحيوانات وذوات الهيات ثم ترق منها الى سما الدنيا على عظمتها واتساعها ثم لا تزال ترتقي من سما الى سما حتى تصل الى سدرة المنتهى
والرفرف واللوح والقلم والجنة والنار والكرسي والعرش العظيم ثم انتقل من عالم الاجسام الى عالم الارواح واستحضر في عقلك جميع الارواح الارضية
والسفلية البشرية وغير البشرية واستحضر جميع الارواح المتعلقة بالجبال والبحار مثل ما قاله الرسول عليه الصلاة والسلام عن تلك الجبال
وتلك البحار ثم استحضر ملايكة سما الدنيا وملايكة جميع السموات السبع كما قال عليه الصلاة والسلام ما في السموات موضع شبر الا وفيه ملك
قايم او قاعد واستحضر جميع الملايكة الحافين حول العرش وجميع حملة العرش والكرسي ثم انتقل منها الى ما هو خارج عن هذا العالم كما قال تعالى وما يعلم
جنود ربك الا هو فاذا استحضرت جميع هذه الاقسام من الروحانيات والجسمانيات فقل الله اكبر تريد بقولك الله الذات التي حصل بايجاده وجود
هذه الاشيا وحصلت لها كمالاتها في صفاتها وافعالها وتريد بقولك اكبر انه منزه عن مشابهتها ومشاكلتها بل هو منزه عن ان يحكم العقل بجواز
مقايسته ومناسبته الها فهذا هو المراد من قوله في اول الصلاة الله اكبر الوجه الثاني في تفسير هذا التكبير انه عليه الصلاة والسلام قال الاحسان
ان تعبد الله كانك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك فتقول الله اكبر من ان لا يراني ومن ان لا يسمع كلامي والوجه الثالث ان يكون المعنى الله اكبر
من ان تصل اليه عقول الخلق وافهامهم واوهامهم قال علي ابن ابي طالب رضي الله عنه وكرم الله وجهه التوحيد ان لا يتوهم والوجه الرابع

ان يكون للمعني الله اكبر من ان يقيد الخلق على قضاء حق عبوديته قطاعاتهم قاصرة عن حمده وثنائهم قاصر عن كبريائه وعلومهم عن كنه
صمديته واعلم ايها العبد انك لو بلغت الى ان تحيط عقلك بجميع عجايب عالم الاجسام والارواح فاياك ان تحدثك نفسك انك بلغت مبادي
جلال الله فضلا عن ان تبلغ مبادي الفوز والمنتهى وتم مقال الشاعر اسامينا لم تزده معرفة * واسماؤنا ذكرناها * ومن دعوات
رسول الله صلى الله عليه وسلم وثنائه على الله عز وجل لا يحاط به علوم الفطن ولا ينتهي اليه نظر ناظر ارتفعت عن صفة المخلوقين صفات فدرنك وعلا عن
ذلك كبريائه فاذا قلت الله اكبر فاجل عن عقلك في اقاق جلال الله فقل سبحانك اللهم وبحمدك تعرقل رجلي وتحيي تعرقل سبلها الى عالم الامر والتكليف
واجعل سورة الفاتحة مرآة لك تبصر منها عجايب عالم الدنيا والاخرة وتطلع فيها انوار اسماء الله الحسنى وصفاته العليا والاديان السالفة والاراء
البالغة والمذاهب الماضية واسرار الكتب الالهية والشرايع النبوية وتصل منها الى الشريعة ومنها الى الطريقة ومنها الى الحقيقة وتطالع درجات الانبياء
والمرسلين ودركات الملعونين والمردودين والضالين فاذا قلت بسم الله الرحمن الرحيم فابصر به الدنيا لذي باسمه قام السموات والارضون واذا قلت
الحمد لله رب العالمين ابصرت به الاخرة اذ بكلمة الحمد قام الاخرة كما قال تعالى واخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمين واذا قلت الرحمن الرحيم فابصر به عالم
الملك وهو التفضل والرحمة والاحسان واذا قلت مالك يوم الدين فابصر به عالم الملك وما يحصل به من الاحوال والاهوال واذا قلت اياك نعبد فابصر
به عالم الشريعة فاذا قلت واياك نستعين فابصر به الطريقة واذا قلت اهدنا الصراط المستقيم ابصر به الحقيقة واذا قلت صراط الذين انعمت عليهم فابصر به
درجات ارباب السعادات واصحاب الكرامات من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين واذا قلت غير المغضوب عليهم فابصر به مراتب اهل الشقاق
واذا قلت ولا الضالين فابصر به درجات اهل الكفر والنفاق والخزي والشقاق على كثرة درجاتها وتباين اطرافها واكنافها فاذا انكشفت هذه الاحوال العالية
والمراتب السامية فلا تظن انك بلغت الفوز والغاية بل عد الى الاقرار بالحق بالكبرياء ولتنسك بالذلة والمسكنة فقل الله اكبر ثم انزل عن صفة الكبرياء الى صفة
العظمة وقل سبحان ربي العظيم وان اردت ان تعرف ذرة من صفة العظمة فاعلم اولا بيننا ان العظمة صفة العرش ولا يبلغ مخلوق بعقله كنه عظمة العرش فان بقي
الى اخر ايام العالم ثم اعلم ان عظمة العرش في مقابلة عظمة الله كالنقطة في البحر فكيف بملك ان تصل الى كنه عظمة الله ثم هاهنا امر عظيم وهو انه ما جاء سبحان
في قوله سبحان ربي العظيم الاعظم وانما جاء سبحان ربي الاعلى وما جاء سبحان ربي العالي فانما جاء سبحان ربي الاعلى ولهذه التفاوت اسرار تحسبه لا يجوز ذكرها فاذا ركعت
وقلت سبحان ربي العظيم فعد الى القيام ثانيا وادع لمن وقف موقفك وحمد حمدك وقل سمع الله لمن حمده فانك اذا سألته لغيرك وجدته لنفسك وهو المراد من
قوله عليه السلام لا يزال الله في عون الرجل ما دام الرجل في عون اخيه للمسلم فاذا قيل ما السبب في انه لم يجعل في هذا المقام التكبير قلنا لان التكبير ماخوذ
من الكبرياء وهو مقام الهيبة والخوف وهذا المقام مقام الشفاعة وسماتيان ثم اذا فرغت من قدر الشفاعة فعد الى التكبير والحذر به الى صفة العلو
وقل سبحان ربي الاعلى وذلك لان السجود اكثر تواضعا من الركوع لاجرم الذكر المذكور في السجود هو تنا المبالغة وهو الاعلى والذكر المذكور في الركوع هو لفظ
العظيم من غير لفظة تنا بالمبالغة روي ان الله تعالى ملكا تحت العرش اسمه حزقيل فاوحى الله اليه ايها الملك طر فطار مقدار ثلاثين الف سنة ثم ثلاثين ثم ثلاثين
لم يبلغ من احد طرفي العرش الى الثاني فاوحى اليه لو طرت الى فتخ العصور لم تبلغ الى الطرف الثاني من العرش فقال الملك عند ذلك سبحان ربي الاعلى فان قيل
فالحكمة بالسجدتين قلنا لانية وجوه الاول ان السجدة الاولى للازل والثانية للابد والارتفاع اشارة الى وجود الدنيا فيما بين الازل والابد وذلك
لانك تعرف بازليته انه هو الاول لا اول قبله فتسجد له وتعرف بابديته انه الاخر لا اخر بعده فتسجد له ثانيا الثاني قبل العلم بالسجدة فنيا الدنيا في الاخرة
وبالسجدة الثانية فنا عالم الاخرة عند ظهور جلال الله والثالث السجدة الاولى فنا الكل في نفسها والسجدة الثانية بقا الكل بابقاء
الله كما قال تعالى كل شيء هالك الا وجهه والرابع السجدة الاولى على انقياد عالم الشهادة لقدرة الله والسجدة الثانية تدل على انقياد عالم
الارواح لله تعالى كما قال تعالى الا له الخلق والامر والخامس السجدة الاولى سجدة الشكر بمقدار ما اعطانا من معرفة ذاته وصفاته والسجدة
الثانية للعجز والخوف وفيما لم نصل اليه من ادامحفوف جلاله وكبريائه واعلم ان الناس يفهمون من العظمة كبر الجثة ويفهمون من العلو علو
الجهة ويفهمون من الكبير طول المدة وجل الحق سبحانه عن هذه الاوهام فهو عظيم لا بالجثة حال لا بالجهة كبير لا بالمدة وكيف يقال ذلك وهو فرد
احد فكيف يكون كبيرا عظيما بالجثة وهو منزه عن الجسمية وكيف يكون عاليا بالجهة وهو منزه عن الجهة وكيف يكون كبيرا بالمدة والمدة
متعينة من ساعة الى ساعة فهي محدثة ومحدثها موجود قبلها فهو تعالى عال على المكان لا بالمكان وسابق على الزمان لا بالزمان فكبرياؤه كبرياء
عظمة وعظمته عظمة علو وعلوه علو جلال فهو اجل من ان تنابعه المحسوسات وتناسبه المتخيلات وهو اكبر مما يتوهمه المتوهمون واعظم مما
تصفه الواصفون واعلا مما تحمده الحامدون فاذا صورت لك حسك مثالا فقل الله اكبر واذا عينت لك خيالك صورة فقل سبحانك اللهم وبحمدك ولذا
سئل رجل طلبك في هوة التعطيل فقل وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض واذا جالت روحك في مباديء العز والجلال ثم مرقا الى الصفات
العلى والاسماء الحسنى وطالع من مرقومات القلم على سطح اللوح يقينا وشكرا عند سماع تسبيحات المقربين وتسبيحات الملائكة الروحانيين الى صورة فانزل
عند كل هذه الاحوال سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين

الفصل السابع

في لطائف قوله الحمد لله وفوايد الاسماء الخمسة المذكورة في هذه السورة فاما لطائف قوله تعالى الحمد لله فاربعة النكتة الاولى روي
عن النبي صلى الله عليه وسلم ان ابرهيم سال ربه وقال يا رب ما جزاء من حمدك فقال تعالى الحمد فاتحة الشكر وخاتمة قال اهل التحقيق لما كانت
هذه الكلمة فاتحة الشكر جعلها الله تعالى فاتحة كلامه ولما كانت خاتمة جعلها الله خاتمة كلام اهل الجنة فقال واخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمين
وروي عن علي ابن ابي طالب رضي الله عنه انه قال خلق الله العقل من نور مكنون مخزون من سابق علمه فجعل العلم نفسه والفهم روحه والزهد راسه

والحيا عينه والحكمة لسانه والخير سمعه والرافة قلبه والرحمة همه والصبر بطنه ثم قيل له تكلم فقال الحمد لله الذي ليس له ضد ولا ند ولا مثل
ولا عدل الذي ذل كل شي لعزته فقال الرب وعزتي وجلالي ما خلقت خلقا اعز علي منك وايضا نقل ان ادم عليه السلام لما عطس فقال
الحمد لله فكان اول كلامه ذلك اذا عرفت هذا فنقول اول مراتب المخلوقات هو العقل واخر مراتبها ادم وقد نقلنا ان اول كلام العقل هو قوله
الحمد لله واول كلام ادم هو قوله الحمد لله فثبت ان اول كلام فاتحة المحدثات هو هذه الكلمة واخر كلام خاتمة المحدثات هو هذه الكلمة فلا جرم
جعله الله تعالى فاتحة لكتابه فقال الحمد لله رب العالمين وايضا ثبت ان اول كلام الله قوله الحمد لله واخر انبيا الله محمد رسول الله وبين الاول مناسبة
فلا جرم جعل الله قوله الحمد لله اول اية من كتاب محمد رسوله ولما كان كذلك وضع لمحمد من كلمة الحمد اسمان احمد ومحمد ولهذا قال عليه الصلاة
والسلام انا في السما احمد وفي الارض محمد واهل السما في تحميد الله ورسول الله احمدهم والله تعالى في تمجيد اهل الارض كما قال تعالى فاولئك كان
سعيهم مشكورا ورسول الله محمدهم **النكتة الثانية** ان الحمد لا يحصل عند الفوز بالنعمة والرحمة فلما كان الحمد اول الكلمات وجب ان
تكون النعمة والرحمة اول الافعال والاحكام فلهذا السبب قال الله تعالى سبقت رحمتي غضبي **النكتة الثالثة** ان الرسول اسمه احمد ومعناه احمد
الحامدين اي اكثرهم حمدا فوجب ان تكون نعم الله عليه اكثر لما بينا ان كثرة الحمد توجب كثرة النعمة والرحمة فاذا كان كذلك لزم ان يكون رحمة الله في
حق محمد عليه الصلاة والسلام اكثر منها في حق جميع العالمين فلهذا السبب قال الله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين **النكتة الرابعة** ان المرسل
له اسمان مشتقان من الرحمة وهو الرحمان والرحيم وهما يفيدان المبالغة والرسول له ايضا اسمان مشتقان من الرحمة وهما محمد واحمد لانا بينا ان حصول
الحمد مشروط بحصول الرحمة وقولنا محمد واحمد جاري مجرى قولنا مرحوم وارحم وجا في بعض الروايات من اسما الرسول الحمد والحامد والمحمود
فهذه خمسة اسما للرسول دالة على الرحمة فاذا ثبت هذا فنقول انه تعالى قال نبي عبادي اني انا الغفور الرحيم فقوله نبي اشارة الى محمد صلى الله عليه وسلم
وهو مذكور قبل العباد والياء في قوله عبادي ضمير عايد الى الله سبحانه وقوله اني عايد الى الله وقوله انا عايد الي وقوله الغفور الرحيم صفتان لله فهي خمسة
الفاظ دالة على الله الكريم الرحيم فالعبد يمشي يوم القيامة وقدامه الرسول عليه الصلاة والسلام مع خمسة اسما تدل على الرحمة وخلفه خمسة الفاظ من
اسما الله تدل على الرحمة ورحمة الرسول كثيرة كما قال تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين ورحمة الله غير متناهية كما قال تعالى ورحمتي وسعت كل شي وكيف
يعقل ان يضع المذنب مع هذه البحار الزاخرة الكثيرة المملوة من الرحمة واما فوايد الاسما الخمسة المذكورة في هذه السورة فاشيا **النكتة الاولى**
ان سورة الفاتحة فيها عشرة اشيا منها خمسة مرضات الربوبية وهي الله والرب والرحمان والرحيم والملك وخمسة اشيا من صفات العبد وهي العبودية والاستعانة
وطلب الاستعانة وطلب النعمة كما قال تعالى صراط الذين انعمت عليهم فانطبقت تلك الاسما الخمسة على هذه الاحوال الخمسة فكانه قيل اياك نعبد لانك انت الله
واياك نستعين لانك انت الرب اهدنا الصراط المستقيم لانك انت الرحمان وارزقنا الاستقامة لانك انت الرحيم وافض علينا سجال نعمك وكرمك لانك مالك
يوم الدين **النكتة الثانية** الانسان مركب من خمسة اشيا بدنه ونفسه الشيطانية ونفسه الغضبية ونفسه الشهوانية وجوهره الملكي العقلي فتجلى
الحق سبحانه باسمايه الخمسة لهذه المراتب الخمسة فتجلى اسم الله للروح الملكية والعقلية القدسية فخضع واطاع كما قال تعالى الا بذكر الله تطمين القلوب
وتجلى للنفس الشيطانية بالبر والاحسان فهو اسم الرب فترك العصيان وانقاد لطاعة الله الديان وتجلى للنفس الغضبية السبعية باسم الرحمان وهذا الاسم
مركب من القهر واللطف كما قال الملك يومئذ الحق للرحمان فترك الخصومة وتجلى للنفس الشهوانية البهيمية باسم الرحيم وهو انه اطلق المباحات والطيبات
كما قال الله تعالى احل لكم الطيبات فلان ترك العصيان وتجلى الاحساد بقهر مالك يوم الدين فان البدن غليظ كثيف فلا بد من قهر شديد وهو القهر الحاصل
من خوف يوم القيامة فلما تجلى الحق سبحانه باسمايه الخمسة لهذه المراتب انغلقت ابواب النيران وانفتحت ابواب الجنان ثم هذه المراتب ابتدات بالرجوع
كما جات فاطاعت الابدان وقال اياك نعبد واطاعت النفوس الشهوانية فقال واياك نستعين على ترك اللذات والاعراض عن الشهوات واطاعة النفوس
الغضبية فقال اهدنا وارشدنا وعلى دينك فثبتنا واطاعت النفوس الشيطانية فطلبت من الله الاستقامة والصون عن الانحراف فقال اهدنا الصراط
المستقيم وتواضعت الارواح القدسية والملكية فطلبت من الله ان يوصلها بالارواح القدسية العالية المطهرة المعظمة فقال صراط الذين انعمت عليهم
غير المغضوب عليهم ولا الضالين **النكتة الثالثة** قال صلى الله عليه وسلم بني الاسلام على خمس شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله
واقام الصلاة وايتا الزكاة وصوم رمضان وحج البيت وشهادة ان لا اله الا الله حاصلة من تجلي نور اسم الله واقام الصلاة وايتا الزكاة من تجلي اسم
الرب لان الرب مشتق من التربية والعبد يربي ايمانه واقام الصلاة وايتا الزكاة من تجلي اسم الرحمان لان الصايم اذا جاع تذكر جوع الفقرا فيعطيهم ما
يحتاجون اليه وايضا اذا جاع حصل له فطام عن الالتذاذ بالمحسوسات فعند الموت يسهل عليه مفارقتها ووجوب الحج من تجلي اسم مالك يوم الدين لان
عند الحج يجب هجرة الوطن ومفارقة الاهل والولد وذلك يشبه سفر يوم القيامة وايضا الحاج يصير عاريا حافرا حاسرا وهو يشبه حال اهل يوم القيامة
وبالجملة فالنسبة بين الحج وبين احوال يوم القيامة كثيرة جدا والله اعلم **النكتة الرابعة** انواع القبلة خمس بيت المقدس والكعبة والبيت
المعمور والعرش وحضرة جلال الله فوزع هذه الاسما الخمسة على الانواع من القبلة **النكتة الخامسة** الحواس خمس ادب البصر لقوله تعالى فاعتبروا
يا اولي الابصار والسمع بقوله تعالى الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه والذوق لقوله تعالى يا ايها الرسل كلوا من الطيبات واعملوا صالحا والشم بقوله
تعالى اني لاجد ريح يوسف لولا ان تفندون واللمس لقوله تعالى والذين هم لفروجهم حافظون فاستعن بانوار هذه الاسما الخمسة على دفع هذه الاعدا الخمسة
النكتة السادسة اعلم ان النظر الاول من الفاتحة مشتمل على الاسما الخمسة فتفيض الانوار على الاسرار والنظر الثاني منها مشتمل على الصفات الخمسة
للعبد فيصعد منها اسرار الى مصاعد تلك الانوار وبسبب هاتين الخصلتين يحصل للعبد معراج في صلاته فالاول هو النزول والثاني هو الصعود

والحمد

والحد المشترك بين القسمين هو الحد الفاصل بين قوله مالك يوم الدين وبين قوله اياك نعبد وتقرير هذا الكلام ان حاجة العبد
اما في طلب الدنيا وهو قسمان احدهما دفع الضرر والثاني طلب الخير واما في طلب الاخرة وهو قسمان دفع الضرر وهو الهرب من النار وطلب
الخير وهو طلب الجنة فالمجموع اربعة والقسم الخامس وهو الاشرف طلب خدمة الله وطاعته وعبوديته لما هو هو لا لاجل رغبة
ولا لاجل رهبة فان شاهدت نور اسم الله لم تطلب من الله شيا سوى الله وان طالعت نور الرب طلبت منه خيرات الجنة وان طالعت
منه نور الرحمن طلبت منه خيرات هذه الدنيا وان طالعت نور الرحيم طلبت منه ان يعصمك عن مضرات الاخرة وان طالعت نور مالك يوم
الدين طلبت منه ان يصونك عن افات هذه الدنيا وقبايح الاعمال فيها لئلا تقع في عذاب الاخرة النكتة السابعة يمكن ايضا تنزيل
هذه الاسما الخمسة على المراتب الخمسة المذكورة في الذكر المشهور وهو قوله سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر ولا حول ولا قوة الا بالله
العلي العظيم اما قولنا سبحان الله فهو فاتحة سورة واحدة وهو قوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا واما قولنا الحمد لله فهو فاتحة خمس سور واما
قوله لا اله الا الله فهو فاتحة سورة واحدة وهي الم الله لا اله الا هو واما قولنا الله اكبر فهو مذكور في القران لا بالصريح في موضعين مضافين الى الذكر
تارة والى الرضوان اخرى قال الله تعالى ولذكر الله اكبر وقال تعالى ورضوان من الله اكبر واما لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم فهو غير مذكور في
القران صريحا لانها من كنوز الجنة والكنز يكون مخفيا ولا يكون ظاهرا والاسما الخمسة المذكورة في سورة الفاتحة مبادي لهذه الاذكار الخمسة
فقولنا الله مبدا لقولنا سبحان الله وقولنا الرب مبدا لقولنا والحمد لله وقولنا الرحمن الرحيم مبدا لقولنا ولا اله الا الله فان قولنا لا اله الا الله لا يليق
الا لمن يحصل له كمال القدرة وكمال الرحمة وذلك هو الرحمان وقولنا الرحيم مبدا لقولنا والله اكبر ومعناه الله اكبر من ان لا يرحم عباده الضعفا وقولنا
مالك يوم الدين مبدا لقولنا لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم لان الملك والمالك هو الذي لا يقدر عبيده على ان يعملوا شيا على خلاف ارادته
والله اعلم

الفصل الثامن

في السبب المقتضي لاشتمال بسم الله الرحمن الرحيم على الاسما الثلاثة وفيه وجوه الاول
لا شك انه سبحانه يتجلى لعقول الخلق الا ان لذلك التجلي ثلاث مراتب فان في اول الامر يتجلى بافعاله واياته وفي وسط الامر يتجلى بصفاته
وفي اخر الامر يتجلى بذاته قيل انه يتجلى لعامة عباده بافعاله واياته فقال ومن اياته خلق السموات والارض وقال تعالى ان في خلق السموات
والارض واختلاف الليل والنهار لايات لاولي الالباب ثم يتجلى لاوليايه بصفاته فقال ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا
باطلا سبحانك ويتجلى لاكابر الانبيا ورؤسا الملايكة بذاته قل الله ثم ذرهم في خوضهم يلعبون اذا عرفت هذا فنقول اسم الله عز وجل اقوى الاسما في تجلي
ذاته لان لظهر الاسما في اللفظ وابعدها معنى عن العقول فهو ظاهر باطن يفهم انكاره ولا تدرك اسراره قال الحسن بن منصور الحلاج شعر
اسم مع الخلق قد تاهوا به ولها ۞ ليعلموا منه من معنى معانيه ۞ والله لا وصلوا منه الى سبب ۞ حتى يكون الذي ابداه مبديه ۞ وقال ايضا
باسم سر يدق حتى ۞ يخفى على وهم كل حي ۞ فظاهر باطن تجلى لكل شي بكل واما اسمه الرحمن فهو يفيد تجلي الحق بصفاته العالية ولذلك قال
قل ادعوا الله او ادعوا الرحمان ايا ما تدعوا فله الاسما الحسنى واما اسمه الرحيم فهو يفيد تجلي الحق بافعاله واياته ولهذا السبب قال ربنا وسعت
كل شي رحمة وعلما

الفصل التاسع

في سبب اشتمال الفاتحة على الاسما الخمسة السبب فيه ان مراتب احوال الخلق خمسة
اولها الخلق وثانيها التربية في مصالح الدنيا وثالثها التربية في تعريف المعاد ورابعها وخامسها نقل الارواح من عالم الاجساد
الى دار المعاد فاسم الله ينبع الخلق والايجاد والتكوين والابداع واسم الرب يدل على التربية بوجوه الفضل والاحسان واسم الرحمان يدل على
التربية في معرفة المبدا واسم الرحيم في معرفة المعاد حتى يحترز عما لا ينبغي ويقدم على ما ينبغي واسم الملك يدل على انه ينقلهم من دار الدنيا الى دار
الجزا ثم عند وصول العبد الى هذه المقامات انتقل الكلام من الغيبة الى الحضور فقال اياك نعبد كانه يقول انك اذا انتفعت بهذه الاسما الخمسة
في هذه المراتب الخمس وانتقلت الى دار الجزا صرت بحيث ترى الله فحينئذ تتكلم معه على سبيل المشاهدة لا سبيل الغايبة ثم قال اياك نعبد واياك
نستعين كانه قال اياك نعبد لانك الله الخالق واياك نستعين لانك الرب الرازق اياك نعبد لانك الرحمان واياك نستعين لانك الرحيم اياك
نعبد لانك الملك واياك نستعين لانك المالك واعلم ان قوله مالك يوم الدين دليل على ان العبد منتقل من دار الدنيا الى دار الاخرة ومن دار
السرور الى دار السرور فقال لا بد لذلك اليوم من زاد واستعداد وذلك هو العبادة فلا جرم قال اياك نعبد ثم قال العبد الذي اكتسبه بقوتي
وقدرتي قليل لا يكفيني في ذلك اليوم الطويل فقال واياك نستعين ثم لما حصل الزاد ليوم المعاد فقال هذا سفر طويل شاق والطرق كثيرة والخلق
قد تاهوا في هذه البادية فلا طريق الا ان اطلب الطريق لمن هو بارشاد المساكين حقيق فقال اهدنا الصراط المستقيم ثم انه لا بد لسالك الطريق من رفيق
ومن يدر فيه ودليل فقال صراط الذين انعمت عليهم هم النبيون والصديقون والشهدا والصالحون هم الرفقا ثم قال غير المغضوب عليهم ولا
الضالين لان الحجب عن الله تعالى قسمان الحجب النارية وهي عالم الدنيا ثم الحجب النورية وهي عالم الارواح فاعتصم بالله من هذين الامرين فينبغي ان لا
يبقى مشغول السر لا بالحجب النارية ولا بالحجب النورية

الفصل العاشر

في هذه السورة كلمتان مضافتان الى اسم
الله تعالى واسمان مضافان الى غير الله اما الكلمتان المضافتان الى اسم الله تعالى منهما قوله تعالى بسم الله وقوله الحمد لله فقوله بسم الله لبداية
الامور وقوله الحمد لله لخواتيم الامور فبسم الله ذكر والحمد لله شكر فاذا قال بسم الله استحق الرحمة واذا قال الحمد لله استحق رحمة اخرى فقوله
بسم الله استحق الرحمة من اسم الرحمان وبقوله الحمد لله يستحق الرحمة من الرحيم ولهذا المعنى قيل رحمان الدنيا ورحيم الاخرة واما قوله رب العالمين
الرحمان الرحيم مالك يوم الدين فالربوبية لبداية حالهم بدليل قوله الست بربكم قالوا بلى وصفة الرحمن توسط حالهم وصفة الملك لنهاية حالهم

بدليل قوله لمن الملك اليوم لله الواحد القهار تم تفسير الفاتحة بسم الله الرحمن الرحيم

قوله تعالى الم وفيه مسئلتان المسئلة الاولى اعلم ان الالفاظ التي تتهجى بها اسما مسمياتها
الحروف المبسوطة لان الضاد مثلا لفظة مفردة دالة بالتواطؤ على معنى مستقل بنفسه من غير دلالة على الزمان المعين لذلك المعنى
وذلك المعنى هو الحرف الاول من ضرب فثبت انها اسما ولانها متصرف فيها بالامالة والتفخيم والتعريف والتنكير والجمع والتصغير
والوصف والاسناد والاضافة فكانت لا محالة اسما فان قيل روى ابو عيسى الترمذي عن عبد الله بن مسعود قال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم من قرا حرفا من كتاب الله فله حسنة والحسنة بعشر امثالها لا اقول الم حرف الالف حرف واللام حرف والميم حرف الحديث
والاستدلال به ان هذا يناقض ما ذكرتم قلنا سماه حرفا مجازا لكونه اسم الحرف واطلاق اسم احد المتلازمين على الاخر مجاز مشهور **فروع**
الاول انهم راعوا في هذه التسمية معان لطيفة وهي ان المسميات لما كانت الفاظا كاساميها وهي حروف مفردة والاسامي ترتقي عدد حروفها
الى الثلاثة اتجه لهم طريق الى ان يدلوا في الاسم على المسمى فجعلوا المسمى صدر كل اسم منها الالف فانهم استعاروا الهمزة مكان مسماها لانه لا يكون
الا ساكنا الثاني حكمها ما لم تلها قبلها العوامل ان تكون ساكنة الاعجاز كاسما الاعداد فيقال الف لام ميم كما يقول واحد اثنين ثلاثة فاذا
اوليتها العوامل ادركها الاعراب كقولك هذه الف وكتبت الفا ونظرت الفا ونظرت الى الف وهكذا كل اسم عمدت الى تادية مسماه فحسب لان جوهر
اللفظ موضوع لجوهر المعنى فوجب اخلاء اللفظ عن الحركات الثالث هذه الاسما معربة وانما سكنت سكون ساير الاسما حيث لا يمسها اعراب لفقد
موجبه والدليل على ان سكونها وقف لا بنا لانها لو بنيت لحذي لها حذ وكيف واين وهاولا ولم يقل صادق نون مجموعا فيها بين الساكنين **المسئلة
الثانية** للناس في قوله تعالى الم وما يجري مجراه من الفواتح قولان احدهما ان هذا علم مستور وسر خفي محجوب استاثر الله تعالى به
قال ابو بكر الصديق رضي الله عنه لله عز وجل في كل كتاب سر وسره في القران اوايل السور وقال علي بن ابي طالب رضي الله عنه ان في كل كتاب
صفوة وصفوة هذا الكتاب حروف التهجي وقال بعض العارفين العلم بمنزلة البحر اجرى منه واد ثم اجرى من الوادي نهر ثم اجرى من النهر جدول
ثم اجرى من الجدول ساقية فلو اجرى الى الجدول ذلك الوادي لغرقه وافسده ولو مال البحر الى الوادي لافسده وهو المراد من قوله تعالى انزل من
السما ماء فسالت اودية بقدرها فيجوز العلم عند الله تعالى فاعطى الرسل منها اودية ثم اعطت الرسل من اوديتهم انهارا الى العلما ثم اعطت العلما الى العالم
جداول صغارا على قدر طاقتهم ثم اجرت العالم سواقي الى اهاليهم بقدر طاقتهم وعلى هذا روي الخبر للعلما سر وللخلفا سر وللانبيا سر وللملايكة سر ولله
سر بعد ذلك كله سر فلو اطلع الجهال على سر العلما لاباذوهم ولو اطلع العلما على سر الخلفا لنابذوهم ولو اطلع الخلفا على سر الانبيا لخالفوهم ولو اطلع الانبيا
على سر الملايكة لاتهموهم ولو اطلع الملايكة على سر الله تعالى لطاحوا حايرين وبادروا قايرين والسبب في ذلك ان العقول الضعيفة لا تحتمل الاسرار
القوية كما لا تحتمل نور الشمس ابصار الخفافيش فلما زيدت الانبيا في عقولهم قدروا على احتمال اسرار النبوة ولما زيدت العلما في عقولهم قدروا على احتمال
ما عجزت عنه علما الظاهر وكذلك علما الباطن وهم الحكما زيدت في عقولهم فقدروا على احتمال ما عجزت عنه وسئل الشعبي عن هذه الحروف
فقال سر الله فلا تطلبوه وروى ابو ظبيان عن ابن عباس قال عجزت العلما عن ادراكها وقال الحسين بن الفضل هو من المتشابه واعلم ان المتكلمين
انكروا هذا القول وقالوا لا يجوز ان يرد في كتاب الله تعالى ما لا يكون مفهوما للخلق واحتجوا عليه بالايات والاخبار والعقول اما الايات
فاربع عشر احدها قوله تعالى افلا يتدبرون القران ام على قلوب اقفالها امرهم بالتدبر في القران ولو كان غير مفهوم فكيف يامر التدبر فيه
وثانيها افلا يتدبرون القران ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا فكيف يامر بالتدبر فيه لمعرفة نفي التناقض والاختلاف مع انه
غير مفهوم للخلق وثالثها قوله تعالى وانه لتنزيل رب العالمين نزل به الروح الامين على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربي مبين وانه
لفي زبر الاولين فلو لم يكن مفهوما بطل كون الرسول منذرا به وايضا فقوله بلسان عربي يدل على انه نازل بلغة العرب واذا كان كذلك فوجب
ان يكون مفهوما ورابعها قوله تعالى لعلمه الذين يستنبطونه منهم والاستنباط منه لا يمكن الا بعد الاحاطة بمعناه وخامسها قوله
تعالى تبيانا لكل شي وقوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شي وسادسها هدى للناس وهدى للمتقين وغير المعلوم لا يكون هدى وسابعها
قوله تعالى حكمة بالغة وقوله تعالى وشفا لما في الصدور وهدى ورحمة للمومنين وكل هذه الصفات لا تحصل في غير المعلوم وثامنها قوله تعالى
قد جاكم من الله نور وكتاب مبين وتاسعها قوله تعالى اولم يكفهم انا انزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم ان في ذلك لرحمة وذكرى لقوم يومنون فكيف يكون
الكتاب كافيا وكيف يكون ذكرا مع انه غير مفهوم وعاشرها قوله تعالى هذا بلاغ للناس ولينذروا به فكيف يكون بلاغا وكيف يقع الانذار به
مع انه غير معلوم وقال في اخر الاية وليذكر اولوا الالباب وانما يكون كذلك لو كان معلوما الحادي عشر قوله تعالى قد جاكم برهان من ربكم وانزلنا
اليكم نورا مبينا فكيف يصفه بذلك مع انه غير معلوم الثاني عشر قوله تعالى فمن اتبع هداي فلا يضل ولا يشقى ومن اعرض عن ذكري فان له معيشة
ضنكا فكيف يمكن اتباعه والاعراض عنه مع انه غير معلوم الثالث عشر ان هذا القران يهدي للتي هي اقوم فكيف يكون هاديا مع انه غير معلوم الرابع
عشر قوله تعالى امن الرسول بما انزل اليه من ربه والمومنون الى قوله تعالى سمعنا واطعنا والطاعة لا تمكن الا بعد الفهم فوجب ان يكون القران مفهوما
واما الاخبار فقوله عليه الصلاة والسلام اني تركت فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وسنتي فكيف يمكن التمسك به وهو غير معلوم
وعن علي رضي الله عنه انه عليه الصلاة والسلام قال عليكم بكتاب الله فيه نبا ما قبلكم وخبر ما بعدكم وحكم ما بينكم هو الفصل ليس بالهزل من تركه من
جبار قصمه الله ومن اتبع الهدى في غيره اضله الله وهو حبل الله المتين وهو الذكر الحكيم والصراط المستقيم هو الذي لا تزيغ به الاهوا ولا تشبع منه العلما

ولا يخلق

ولا يخلق على كثرة الرد ولا تنقضي عجائبه من قال به صدق ومن حكم به عدل ومن خاصم به فلج ومن دعي به هدي الى صراط مستقيم واما
المعقول فمن وجوه احدها انه لو ورد شيء لا سبيل الى العلم به لكانت المخاطبة به مثل مخاطبة العربي باللغة الزنجية ولما لم يجز ذلك
فكذا هذا وثانيها ان المقصود من الكلام الافهام فلم يكن مفهوما لكانت المخاطبة به عبثا وسفها وانه لا يليق بالحكم وثالثها ان التحدي
وقع بالقران وما لا يكون معلوما لا يجوز وقوع التحدي به فهذا مجموع كلام المتكلمين واحتج مخالفوهم بالاية والخبر والمعقول اما الاية
فهو ان المتشابه من القران غير معلوم من قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم يقولون امنا به والوقف على قوله لوجوه احدها
ان قوله والراسخون في العلم لو كان معطوفا على قوله الا الله لبقي يقولون امنا به منقطعا عنه وانه غير جائز لانه وحده لا يفيد لا يقال انه حال
لانا نقول فحينئذ نرجع الى كل ما تقدم فيلزم ان يكون الله تعالى قائلا يقولون امنا به كل من عند ربنا وهذا كفر وثانيها ان الراسخين في العلم
لو كانوا عالمين بتاويله لما كان لتخصيصهم بالايمان به وجه لانهم لما عرفوه بالدلالة لم يكن الايمان به الا مثل الايمان بالمحكم فلا يكون به مزيد مدح
وثالثها ان تاويلها لو كان مما يجب ان يعلم لما كان طلب ذلك التاويل ذما لكن قد جعله الله ذما حيث قال فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون
ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله واما الخبر فقد روينا في اول هذه المسئلة خبرا يدل على قولنا روي انه عليه الصلاة والسلام قال ان من العلم
كهيئة المكنون لا يعلمه الا العلماء بالله فاذا نطقوا به انكره اهل الغرة بالله ولان القول بهذه الفواتح غير معلوم مروي عن اكابر الصحابة فوجب ان يكون حقا
لقوله عليه الصلاة والسلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم واما المعقول فهو ان الافعال التي كلفنا قسمان منها ما يعرف وجه الحكمة فيها على
الجملة بعقولنا كالصلاة والزكاة والصوم فان الصلاة تواضع محض وتضرع للخالق والزكاة سعي في دفع حاجة الفقير والصوم سعي في كسر الشهوة ومنها
ما لا يعرف وجه الحكمة فيه كافعال الحج فانا لا نعرف وجه الحكمة في رمي الجمرات والسعي بين الصفا والمروة والرمل والاضطباع ثم اتفق المحققون على
انه كما يحسن من الله تعالى ان يامر عباده بالنوع الاول فكذا يحسن الامر فيه بالنوع الثاني لان الطاعة في النوع الاول لا تدل على كمال الانقياد لاحتمال
ان المامور انما اتى به لما عرف تعلقه من وجه المصلحة فيه اما الطاعة في النوع الثاني كانه يدل على كمال الانقياد ونهاية التسليم لانه لما لم يعرف
فيه وجه مصلحة بالبتة لم يكن اتيانه به الا محض الانقياد والتسليم فاذا كان الامر كذلك في الافعال فلم لا يجوز ان يكون الامر كذلك في الاقوال
وهو ان يامرنا الله سبحانه تارة ان نتكلم بما نقف على معناه وتارة بما لا نقف على معناه ويكون المقصود من ذلك ظهور الانقياد والتسليم من المامور للامر
بل فيه فائدة اخرى وهو ان الانسان اذا وقف على المعنى واحاط المتكلم به سقط وقعه عن القلب واذا لم يقف على المقصود مع قطعه بان المتكلم
بذلك احكم الحاكمين فانه يبقى قلبه متقلبا اليه ابدا ومتفكرا فيه ابدا وباب التكليف اشتغال السر بذكر الله والتفكر فيه وفي كلامه فلا يبعد ان
يعلم الله تعالى ان في بقاء العبد ملتفت الذهن مشتغل الخاطر بذلك ابدا مصلحة عظيمة فتعبده بذلك تحصيلا لهذه المصلحة فهذا ملخص كلام
الفريقين في هذا الباب القول الثاني قول من زعم ان المراد من هذه الفواتح معلوم ثم اختلفوا فيه وذكروا وجوها الاول انها اسماء السور
وهو قول اكثر المتكلمين واختيار الخليل وسيبويه قال القفال فقد سمت العرب بهذه الحروف اشياء فسموا بلام والد حارثة بن لام الطائي
وكقولهم للنحاس صاد وللنقرة عين وللسحاب غين وقالوا جبل قاف وسموا الحوت نونا الثاني انها اسماء الله تعالى وروي عن علي انه كان
يقول يا كهيعص يا حمعسق الثالث انها ابعاض اسماء الله تعالى قال سعيد بن جبير قوله ال رحم ن مجموعها هو اسم الرحمن ولكنا لا نقدر
على كيفية تركيبها في البواقي الرابع انها اسماء القران وهو قول الكلبي والسدي وقتادة الخامس ان كل واحد منها دال على اسم من
اسماء الله تعالى وصفة من صفاته قال ابن عباس في الم الالف اشارة الى انه احد اول اخر ازلي ابدي واللام اشارة الى انه لطيف والميم اشارة
الى انه ملك مجيد منان وقال في كهيعص انه ثناء من الله تعالى على نفسه والكاف تدل على كونه كافيا والهاء على كونه هاديا والعين على العالم والصاد
على الصادق وذكر ابن جرير عن ابن عباس انه حمل الكاف على الكبير والكريم والياء على انه مجيب والعين على العزيز والعالم والعدل والفرق بين
هاذين الوجهين انه في الاول خصص كل واحد من هذه الحروف باسم معين في الثاني ليس كذلك السادس بعضها يدل على اسماء الذات وبعضها
على اسماء الصفات قال ابن عباس رضي الله عنهما في الم انا الله اعلم وفي المص انا الله افصل وفي المر انا الله ارى وهذا رواية ابي صالح وسعيد بن
جبير عنه السابع كل واحد منها يدل على صفات الافعال فالالف الاوه واللام لطفه والميم مجده قاله محمد بن كعب القرظي وقال الربيع
ابن انس ما فيها حرف الا في ذكر الاية ونعمائه الثامن بعضها يدل على اسماء الله وبعضها على غير الله فقال الضحاك الالف من الله واللام من
جبريل والميم من محمد عليه الصلاة والسلام ان انزل الله الكل على لسان جبريل على محمد عليه الصلاة والسلام التاسع كل واحد من هذه الحروف
يدل على فعل من الافعال فالالف معناه الف الله محمدا فابتعثه نبيا والميم لامته الجاحدون والميم اي ميم الكافرين غيظوا وكبتوا بظهور الحق وقال
بعض الصوفية الالف معناه انا واللام معناه لي والميم معناه مني العاشر ما قاله المبرد واختاره جمع عظيم من المحققين ان الله تعالى انما ذكرها احتجاجا
على الكفار وذلك ان الرسول عليه الصلاة والسلام لما تحدى لهم بمثل القران او بعشر سور او بسورة واحدة فعجزوا عنه فانزلت هذه الاحرف تنبيها على ان
القران ليس الا من هذه الاحرف وانتم قادرون عليها وعارفون بقراءته من الفصاحة فكان يجب ان ياتوا بمثل هذا القران فلما عجزتم عنه دل ذلك انه من
عند الله لا من البشر الحادي عشر قال عبد العزيز بن يحيى ان الله تعالى انما ذكرها لان في التقدير كانه تعالى قال اسمعوها مقطعة حتى اذا وردت
عليكم مولفة كنتم قد عرفتموها قبل ذلك كما ان الصبيان يتعلمون هذه الحروف اولا مفردة ثم يعلمونها من كتاب الثاني عشر قول ابي يزيد وقطرب
ان الكفار لما قالوا لا تسمعوا لهذا القران والغوا فيه وتواصوا بالاعراض عنه فلما اراد الله صلاحهم ونفعهم ان يورد عليهم ما لا يعرفونه ليكون ذلك سببا

لامكانهم واستماعهم لما يرد عليهم من القرآن فانزل الله عليهم هذه الاحرف فكانوا اذا سمعوها قالوا كالمتعجبين اسمعوا الى ما يجيء به محمد عليه الصلاة والسلام فاذا اصغوا فهم عليهم القرآن فكان ذلك سببا لاستماعهم وطريقا الى استماعهم الثالث عشر قول ابي العالية أن كل حرف منها في مدة اقوام واجال الخامس عشر قال ابن عباس رضي الله عنهما مر ابو ياسر ابن اخطب برسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يتلو سورة البقرة الم ذلك الكتاب ثم اتى اخاه حيي ابا حطب وكعب بن الاشرف فسألوه عن الم وقالوا اتذكر ذلك الله الذي لا اله الا هو لحق انها اتتك من السماء فقال النبي صلى الله عليه وسلم نعم كذلك نزلت فقال حيي ان كنت صادقا فاني لا اعلم اجل هذه الامة من السنين ثم قال كيف تدخل هذه الحروف بحساب الجمل على ان منتهى اجل هذه الامة احدى وسبعون سنة فضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال حيي فهل غير هذا فقال نعم المص فقال حيي هذا اكثر من الاول هذا مائة واحدى وثلاثون سنة فهل غير هذا فقال نعم الر قال هذا اكثر من الاول والثانية ولئن شهدان كنت صادقا ما ملكنا انك الى مائتين واحدى وثلاثين سنة فهل غير هذا قال نعم المر فقال فنحن نشهد انا من الذين لا يؤمنون ولا ندري بايهما نأخذ فقال ابو ياسر اما فانا نشهد على ان ايمانا فاخبرونا عن ملك هذه الامة ولبثها انها كم تكون فان كان محمدا صادقا فيما يقول اني لا اراه يستجمع له هذا كله فقام اليهود وقالوا اشتبه علينا امرك فلا ندري اقليلا ناخذ ام بالكثير فذلك قوله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب الى آخر الآية الرابع عشر هذه الحروف تدل على انقطاع كلام واستيناف كلام اخر قال احمد بن يحيى بن ثعلب ان العرب اذا استانفت كلاما ممن شانهم ان يأتوا بتهجي غير الكلام الذي يريدون استيانفه يجعلونه تنبيها للخاطبين على قطع الكلام الاول واستيناف الكلام الجديد الخامس عشر قال ابو الحسن الرماني عن عباس ان هذه الحروف ثناء اثنى الله به على نفسه السادس عشر قال الاخفش ان الله تعالى اقسم بالحروف المعجمة لشرفها وفضلها ولانها مبادي كتبه المنزلة بالالسنة المختلفة ومبادي اسمائه الله الحسنى وصفاته العليا واصول كلام الامم بها يتعارفون ويذكرون الله ويوحدونه ثم انه تعالى اقتصر على ذكر البعض وان كان المراد هو الكل كما تقول قرأت الحمد وتريد السورة بالكلية فكانه تعالى قال اقسم بهذه الحروف ان هذا الكتاب هو ذلك الكتاب المثبت في اللوح المحفوظ السابع عشر ان الكلام بهذه الحروف لا يعرفه الا من اشتغل بالتعلم والاستفادة فلما اخبر الرسول عنها من غير سبق تعلم واستفادة كان ذلك اخبارا عن الغيب فلم الله ذكرها ليكون اول ما سمع من هذه السورة معجزة دالة على صدقه الثامن عشر قال ابو بكر الزبيري ان الله تعالى علم ان طائفة من هذه الامة تقول تقدم القرآن فذكر هذه الحروف تنبيها على ان كلام الله مؤلف من هذه الحروف فيجب ان لا يكون قديما التاسع عشر قال القاضي الماوردي المراد من الم انه الوهاب ذلك الكتاب اي انزل عليكم والم الرحمن والم الزيان وانما قال تعالى ذلك لان جبريل عليه السلام نزل به نزولا بعد الآيات العشرين الالف اشارة الى ما لا بد منه من الاستعانة في اول الامر وصور عاية الشريعة فالله تعالى ان الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا واللام اشارة الى افنا الحاصل عند المجاهدات وهو رعاية الطريقة قال الله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا والميم اشارة الى ان بعد العبد في مقام المحبة كالدائرة التي يكون نهايتها عين بدايتها وبدايتها عين نهايتها وذلك انما يكون الفناء في الله بالكلية وهو مقام الحقيقة قال الله تعالى قل الله ثم ذرهم في خوضهم يلعبون الحادي والعشرون الالف من اقصى الحلق وهو اول المخارج للحروف واللام من طرف اللسان وهو وسط المخارج والميم من الشفة وهو اخر المخارج فهذا اشارة الى انه لا بد ان يكون اول ذكر العبد وسطه واخره الله تعالى على ما قال تعالى ففروا الى الله والمختار عند اكثر المحققين من هذه الاقوال انها اسماء السور والدليل عليه ان هذه الالفاظ اما ان لا تكون مفهومة او تكون مفهومة والاول باطل اما اولا فلانه لو جاز ذلك لجاز التكلم مع العربي بلغة الزنج واما ثانيا فلانه تعالى وصف القرآن اجمع بانه هدى وبيان وذلك ينافي كونه غير معلوم واما القسم الثاني فنقول اما ان يكون مراد الله تعالى منها جعلها اسماء الالقاب او اسماء المعاني والثاني باطل لان هذه الالفاظ غير موضوعة في لغة العرب لهذه المعاني التي ذكرها المفسرون فيمتنع حملها عليها لان القرآن نزل بلغة العرب فلا يجوز حملها على ما لم يكن حاصلا في لغة العرب فلا ان المفسرين ذكروا وجوها مختلفة وليست دلالة هذه الالفاظ على بعض ما ذكروه اولى من دلالتها على الباقي فاما ان تحمل على الكل وهو متعذر بالاجماع لان كل واحد من المفسرين انما حمل هذه الالفاظ على معنى واحد من المعاني المذكورة وليس فيهم من حملها على الكل او حمل على شيء منها وهو الثاني والما بطل هذا القسم وجب الحكم بانها من اسماء الالقاب فان قيل لا يجوز ان يقال هذه الالفاظ غير معلومة قوله لو جاز ذلك لجاز التكلم مع العربي بلغة الحبشي قلنا لا نجوز ذلك بيانه ان الله تعالى تكلم بالمتشابه وهو بلسان لا يعرفه الحبشة والسجل لا يعرفه الا من عرف قوله وصف القرآن اجمع بانه هدى وبيان فكيف اطلقنا سلمنا انها مفهومة لكن قولك انها اما ان من اسماء الالقاب او من اسماء المعاني انما يصح لو ثبت كونها موضوعة لافادة امر ما وذلك ممنوع فلعل الله تكلم بها لحكمة اخرى مثل ما قال فطرب من انهم لما تواصوا في الابتداء على انهم لا يلتفتوا الى القرآن امر الله تعالى رسوله صلى الله عليه وسلم ان يتكلم بالقرآن بهذه الحروف في الابتداء حتى يتعجبوا عند سماعها فيستكنوا لهيبة نظم القرآن على اسماعهم سلمنا انها موضوعة لامر ما فلم لا يجوز ان يقال انها من اسماء المعاني قوله انها في اللغة غير موضوعة لشيء البتة قلنا الانزاع انها وحدها غير موضوعة لشيء لكن لم لا يجوز ان يقال انها مع القرينة المخصوصة يفيد معنى معينا وبيانه من وجوه احدها انه صلى الله عليه وسلم كان يتحدى بهم بالقرآن مرة بعد اخرى فلما ذكر هذه الحروف دلت قرينة الحال على ان مراده تعالى من ذكرها ان يقول لهم هذا القرآن انما انزل بهذه الحروف التي انتم قادرون عليها فلو كان كذلك هذا من فعل البشر لوجب ان يقدروا على الاتيان بمثله وثانيها ان جمل هذه الحروف على حساب الجمل عادة معلومة عند الناس وقالوا انها ان هذه الحروف لما كانت اصول الكلام كانت عزيزة شريفة فالله تعالى اقسم بها كما اقسم بسائر الاشياء ورابعها ان الاكثر من الاسم الواحد بحرف واحد عادة معلومة عند العرب فذكر الله تعالى هذه الحروف تنبيها على اسمائه تعالى سلمنا ذلك لكنه معارض بوجوه احدها انا وجدنا السور الكثيرة افتتحت بذكر الم وحم والاشباه حاصل فيها والمعهود من اسم العلم ازالة الاشتباه فان قيل لم يشكل هذا الجماعة كثيرة يسمون محمدا فان الاشتراك فيها لا ينافي العلمية قلنا قوله الم لا يفيد معنى

البتة فلو جعلناه علما لم يكن فيه فايدة سوى التعيين وازالة الاشتباه فاذا لم يحصل هذا الغرض امتنع جعله علما باختلاف التسمية بمحمد فان في
التسمية به مقاصد اخرى سوى التعيين وهو التبرك به لكونه اسما للرسول صلى الله عليه وسلم ولكونه دالا على صفة من صفة الشرف فجاز ان
يقصد التسمية به لغرض آخر من هذه الاغراض سوى التعيين بخلاف قولنا الم فانه لا فايدة فيه سوى التعيين فاذا لم تفد هذه الفايدة كانت التسمية
بها عبثا محضا وثانيها لو كانت هذه الالفاظ اسما للسور لوجب ان يعلم ذلك بالتواتر لان هذه الاسما ليست على قوانين اسما العرب والامور العجيبة
تتوفر الدواعي على نقلها لصار ذلك معلوما بالتواتر ولا ارتفع الخلاف فيه فلما لم يكن الامر كذلك علمنا انها ليست اسما للسور وثالثها ان القران نزل
بلسان العرب وهم ما يتجاوزون ما سموا به مجموع اسمين يجري مجرى معدي كرب وبعلبك ولم يسم احد منهم بمجموع ثلاثة اسما واربعة وخمسة فالقول بانها
اسما السور خروج عن لغة العرب وانه غير جايز ورابعها انها لو كانت اسما هذه السور لوجب اشتهار هذه السور بها لا بساير الاسما لكن لها اسما اشتهرت
بها كساير الاسما كقولهم سورة البقرة وسورة آل عمران وخامسها هذه الالفاظ داخلة في السور وحروفها وجزء الشي مقدم على الشي بالتربية واسم
الشي متاخر عن الشي بالتربية ولو جعلناها اسما للسورة لزم التقدم والتاخر معا وهو محال فان قيل مجموع قولنا صاد اسم للحرف الاول منه فاذا جاز
ان يكون المركب اسما لبعض مفرداته فلم لا يجوز ان يكون بعض مفردات ذلك المركب اسما لذلك المركب قلنا الفرق ظاهر لان المركب متاخر عن المفرد
والاسم متاخر عن المسمى فلو جعلنا المركب اسم للمفرد لم يلزم الا تاخر ذلك المركب عن ذلك المفرد من وجهين وذلك غير مستحيل اما لو جعلنا المفرد اسم للمركب
لزم من حيث انه مفرد كونه مقدما ومن حيث انه اسم كونه متاخرا وذلك محال وسادسها لو كان كذلك لوجب ان لا تخلو سورة من
سور القرآن من اسم على هذا الوجه ومعلوم انه غير حاصل والجواب قوله المشكاة والسجيل ليسا من لغة العرب قلنا عنه جوابان
احدهما ان كل ذلك عربي لكنه موافق لساير اللغات وقد يتفق مثل في اللغتين الثاني ان المسمى بهذه الاسما لم يوجد اولا في بلاد العرب
فلما عرفوها عرفوا منها اسماها فتكلموا بتلك الاسما فصارت تلك الالفاظ اسكانهم عن الشعب قلنا لو جاز ذكر هذه الالفاظ لهذا الغرض
فليجز ذكر ساير الهذيانات لمثل هذا الغرض وهو بالاجماع باطل واما ساير الوجوه الذي ذكروها فقد بينا ان قولنا الم غير موضوع في لغة
العرب لافادة تلك المعاني ولا يجوز استعمالها فيه لان القران كذا نزل بلغة العرب ولانها متعارضة فليس حمل اللفظ على بعضها اولى من البعض
ولانا لو فتحنا هذا الباب لانفتح ابواب تاويلات الباطنية وساير الهذيانات وذلك لا سبيل اليه اما الجواب عن المعارضة الاولى فهو
ان لا يبعد ان يكون في تسمية السور الكثيرة باسم واحد ثم يمتاز كل واحد منها عن الاخر بعلامة اخرى حكمة خفية وعن الثاني ان تسمية السورة
بلفظة معينة ليست من الامور العظام فجاز ان لا يبلغ في الشهرة الى حد التواتر وعن الثالث ان التسمية بثلاثة اسما خروج عن كلام العرب اذا
جعلنا اسما واحدا على طريقة حضرموت فاما غير مركبة بل منثورة نثر اسما الاعداد فذلك جايز فان سيبويه نص على جواز التسمية بالجملة
والبيت من الشعر والتسمية بطايفة من اسما حروف المعجم وعن الرابع لا يبعد ان يصير اللقب اكثر شهرة من الاسم الاصلي فكذا هاهنا وعن
الخامس ان الاسم لفظ دال على امر مستقل بنفسه من غير دلالة على زمانه المعين ولفظ الاسم كذلك فيكون الاسم اسما لنفسه واذا جاز ذلك فلم لا يجوز
ان يكون جزء الشي اسما له وعن السادس ان وضع الاسم انما يكون بحسب الحكمة ولا يبعد ان تقتضي الحكمة وضع الاسم لبعض السور دون البعض
على ان القول الحق انه تعالى يفعل ما يشا فهذا منتهى الكلام في نصرة هذه الطريقة واعلم ان بعد هذا المذهب الذي نصرناه فاقوى الاقوال
التي حكيناها قول قطرب من ان المشركين قال بعضهم لبعض لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه فكان اذا تكلم رسول الله صلى الله عليه وسلم في اول السورة
بهذه الالفاظ ما فهموا منها شيا والانسان حريص على ما منع فكانوا يصغون الى القرآن ويتفكرون فيه ويتدبرون في مناطقه ومطالعه رجا
انه ربما جاءه كلام يفسر ذلك المبهم ويوضح ذلك المشكل فصار ذلك وسيلة الى ان يصيروا مستمعين للقرآن ومتدبرين في مطالعه ومقاطعه والذي
يوكد هذا المذهب امران احدهما ان هذه الحروف ما جاءت الا في اوايل السور وذلك يوهم ان الغرض ما ذكرناه والثاني ان العلما قالوا الحكمة في
انزال المتشابهات هي ان المقلد لما علم اشتمال القرآن على المتشابهات فانه يتامل القرآن ويجتهد في التفكر فيه على رجا انه ربما وجد شيا يقوي قوله
وينصر مذهبه فيصير ذلك سببا لوقوفه على المحكمات المخلصة له عن الضلالات لمثل هذا الغرض فلان يجوز انزال هذه الحروف التي توهم شيا من
الخطا والضلالات لمثل هذا الغرض كان اقوى اقصى ما في هذا الباب ان يقال لو جاز ذلك فليجز ان يتكلم بالزنجية مع العرب هدى وبيانا لكنا نقول
لم لا يجوز ان يقال ان الله تعالى اذا تكلم بالزنجية مع العربي فكان ذلك متضمنا لهذه المصلحة فان ذلك يكون جايزا وتحقيقه ان الكلام فعل من الافعال
والداعي اليه قد يكون هو الافادة وقد يكون غيرها قوله ان يكون هذيانا قلنا ان عنيت بالهذيان الفعل الخالي من المصلحة الكلية فليس الامر
كذلك وان عنيت به الالفاظ الخالية عن الافادة فلم قلتم ان ذلك يقدح في الحكمة اذا كان فيه وجوه اخر من المصلحة سوى هذا الوجه واما وصف
القرآن بكونه هدى وبيانا فذلك لا ينافي ما قلنا لانه اذا كان الغرض ما ذكرناه كان استماعها من اعظم وجوه البيان والهدى والله اعلم

فروع على القول بانها اسم السور الاول هذه الاسما على جزئين احدهما ما يتاتى فيه الاعراب وهو اما ان يكون اسما مفردا كصاد وقاف
ونون او اسما عدد مجموعها على زنة مفردة كحم وطس ويس فانها موازنة لقابيل وهابيل واما طسم وان كان مركبا من ثلاثة اسما وهو كدار الجرد
وهو من باب ما لا ينصرف لاجتماع السببين فيها وهما العلمية والتانيث والثاني ما لا يتاتى فيه الاعراب نحو كهيعص والمر اذا عرفت هذا فنقول
اما المفردة ففيها قراتان احدهما قراة من قرا صاد وقاف ونون بالفتح وهذه الحركة تحتمل ان يكون هو النصب فعل مضمر نحو اذكر وانما لم
يضمنه التنوين لامتناع الصرف لما تقدم بيانه واجاز سيبويه مثله في حم وطس ويس لو قرئ به وحكى السيرافي ان بعضهم قرا يس وان

يكون الفتح جزاء وذلك ان يقدرها مجرورة باضمار الباء القسمية فقد جاء عنهم الله لافعلن غير انها فتحت في مواضع الجر لكونها غير مصروفة ويتأكد
هذا بما روينا عن بعضهم ان الله تعالى اقسم بهذه الحروف وثانيها قرأ بعضهم صاد بالتحريك بالكسر وسببه التحريك لالتقاء الساكنين اما القسم
الثاني وهو ما لا يتأتى الاعراب فيه وهو يجب ان يكون محكيا ومعناه ان يجاء بالقول فقد نقله على استيفاء صورته الاولى كقولك دعني من تمرتان
الثاني ان الله تعالى اورد في هذه الفواتح نصف اسامي حروف المعجم اربعة عشر سوا وهي الالف والصاد والراء والكاف والهاء والياء والعين والطاء
والسين والحاء والقاف والنون والميم في تسع وعشرين سورة الثالث هذه الفواتح جاءت مختلفة الاعداد فوردت صاد قاف نون على حرف وطه
طس يس حم على حرفين والم والر وطسم على ثلاثة احرف والمص والمر على اربعة احرف وكهيعص وحمعسق على خمسة احرف والسبب فيه ان ابنية كلماتهم
على حرف وحرفين الى خمسة احرف فقط فكذا هاهنا الرابع هل لهذه الفواتح محل من الاعراب ام لا فنقول ان جعلناها اسما للسور فنعم ثم تحصل
الاوجه الثلاثة اما الرفع على الابتداء واما النصب والجر فلما مر من صحة القسم بها ومن لم يجعلها اسما للسور لم يتصور ان يكون لها محل على قوله كما لا محل
للجمل المبتداة والمفردات المعدودة والله اعلم **قوله تعالى** ذلك الكتاب وفيه مسائل **المسئلة الاولى**
لقائل ان يقول المشار اليه هاهنا حاضر وذلك اسم مبهم يشار به الى البعيد والجواب عنه من وجهين الاول لا نسلم ان المشار اليه حاضر وبيانه
من وجوه الاول ما قاله الاصم وهو ان الله تعالى انزل الكتاب بعضه بعد بعض فنزل قبل البقرة سور كثيرة وهي كل ما نزل بمكة بما فيه الدلالة على التوحيد
وفساد الشرك واثبات النبوة واثبات المعاد فقوله ذلك اشارة الى تلك السور التي نزلت قبل هذه السورة وقد يسمى بعض القرآن قرآنا قال الله تعالى
واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا وقال حاكيا عن الجن انا سمعنا قرآنا عجبا وقوله تعالى انا سمعنا كتابا انزل من بعد موسى وهم ما سمعوا الا البعض وهو
الذي كان نزل في ذلك الوقت وثانيها ان الله تعالى وعد رسوله صلى الله عليه وسلم عند مبعثه ان ينزل عليه كتابا لا يمحوه الماء وهو صلى الله عليه وسلم
اخبر امته بذلك وروت الامة ذلك عنه ويؤيده قوله تعالى انا سنلقي عليك قولا ثقيلا وهذا في سورة المزمل وهي انما نزلت في ابتداء المبعث
وثالثها انه تعالى خاطب بني اسرائيل لان سورة البقرة مدنية واكثرها احتجاج على اليهود وعلى بني اسرائيل وقد كانت بنو اسرائيل اخبرهم موسى وعيسى
صلوات الله عليهما ان الله تعالى يرسل محمدا صلى الله عليه وسلم وينزل عليه كتابا فقال تعالى ذلك الكتاب اي الذي اخبر الانبياء المتقدمون بان الله تعالى
سينزله على النبي المبعوث من ولد اسماعيل عليه السلام ورابعها انه تعالى لما اخبر عن القرآن بانه في اللوح المحفوظ بقوله تعالى وانه في ام الكتاب
لدينا وقد كان صلى الله عليه وسلم اخبر امته بذلك فغير ممتنع ان يقول تعالى ذلك الكتاب ليعلم ان هذا المنزل هو ذلك الكتاب المثبت في اللوح المحفوظ
وخامسها انه وقعت الاشارة بذلك الى الم بعد ما سبق التكلم به ويقتضي والتقضي في حكم المتباعد وسادسها انه لما وصل من المرسل الى المرسل
اليه وقع في حق البعد كما تقول لصاحبك وقد اعطيته شيئا احتفظ بذلك وسابعها ان القرآن لما اشتمل على حكم عظيم وعلوم كثيرة يتعسر اطلاع القوة
البشرية عليها باسرها والقرآن وان كان حاضرا نظرا الى صورته لكنه غائب نظرا الى اسراره وحقائقه فجاز ان يشار اليه كما يشار الى البعيد الغائب المقام
الثاني سلمنا ان المشار اليه حاضر لكن لا نسلم ان لفظة ذلك لا يشار بها الا الى البعيد ان ذلك وهذا حرفا اشارة واصلهما ذا لانه حرف الاشارة قال
الله تعالى من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا ومعناها تنبيه واذا قرب الشيء اشير اليه وقيل هذا اي تنبه ايها المخاطب لما اشرت اليه فانه حاضر لك بحيث
تراه فقد يدخل الكاف على ذا المخاطب واللام لتأكيد معنى الاشارة فقيل ذلك فكان المتكلم بالغ في التنبيه ليأخذ المشار اليه عنه فهذا يدل على ان
لفظة ذلك لا يفيد البعد في اصل الوضع بل اختص في العرف بالاشارة الى البعيد للقرينة الذي ذكرناها فصارت كالدابة فانها مختصة في العرف
بالفرس وان كانت في اصل الوضع متناولة لكل ما يدب على الارض اذا ثبت هذا فنقول انا نحمله هاهنا على مقتضى الوضع اللغوي لا على مقتضى الوضع
العرفي وحينئذ لا يفيد البعد ولاجل هذه المقارنة يقام كل واحدة من اللفظتين مقام الاخرى قال الله تعالى واذكر عبادنا ابرهيم واسحاق الى قوله
تعالى وكل من الاخيار ثم قال هذا ذكر وقال وعندهم قاصرات الطرف اتراب هذا ما توعدون ليوم الحساب وقال تعالى وجاءت سكرة الموت بالحق
ذلك ما كنت منه تحيد وقال تعالى فاخذه الله نكال الاخرة والاولى ان في ذلك لعبرة لمن يخشى وقال تعالى ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر ان الارض يرثها
عبادي الصالحون ثم قال تعالى ان في هذا لبلاغا لقوم عابدين وقال تعالى فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيي الله الموتى وقال تعالى وما تلك بيمينك يا موسى
اي ما هذه التي بيمينك **المسئلة الثانية** لقائل ان يقول لم ذكر اسم الاشارة والمشار اليه مؤنث وهو السورة الجواب لا نسلم ان
المشار اليه مؤنث لان المؤنث اما المسمى او الاسم والاول باطل لان المسمى هو ذلك البعض من القرآن وهو ليس بمؤنث واما الاسم فهو الم وهو ليس بمؤنث
نعم ذلك المسمى له اسم اخر وهو السورة وهو مؤنث لكن المذكور السابق هو الاسم الذي ليس بمؤنث وهو الم لا الذي هو مؤنث وهو السورة **المسئلة
الثالثة** اعلم ان اسماء القرآن كثيرة احدها الكتاب وهو مصدر كالقيام والصيام ويقال بمعنى مفعول كاللباس بمعنى الملبوس واتفقوا على ان
المراد من الكتاب القرآن قال الله تعالى كتاب انزلناه اليك مبارك والكتاب جاء في القرآن على وجوه احدها الفرض لقوله تعالى كتب عليكم القصاص
كتب عليكم الصيام ان الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا وثانيها الحجة والبرهان فاتوا بكتابكم ان كنتم صادقين اي برهانكم وثالثها الاجل وما اهلكنا
من قرية الا ولها كتاب معلوم اي اجل ورابعها بمعنى مكاتبة السيد عنده والذين يبتغون الكتاب مما ملكت ايمانكم فكاتبوهم وهذا المصدر فعال بمعنى
المفاعلة كالجدال والخصام والقتال بمعنى المجادلة والمخاصمة والمقاتلة واشتقاق الكتاب من كتبت الشيء اذا جمعته وسميت الكتيبة لاجتماعها فسمي الكتاب كتابا
لانه كالكتيبة على عساكر الشبهات او لانه اجتمع فيه جميع العلوم او لان الله تعالى الزم فيه التكاليف على الخلق وثانيها القرآن قل لئن اجتمعت الانس والجن
على ان يأتوا بمثل هذا القرآن انا جعلناه قرآنا عربيا شهر رمضان الذي انزل فيه القرآن ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم وللمفسرين فيه قولان احدهما

عن ابن عباس

عن ابن عباس رضي الله عنهما ان القران والقراة واحد كالخسران والخسارة والدليل عليه فاذا قراناه فاتبع قرانه اي تلاوته الثاني وهو
قول قتادة رضي الله عنه انه مصدر من قول القايل قرات الما في الحوض اذا جمعته قال سفيان بن عيينة سمي القران قرانا لان الحروف جمعت
فصارت كلمات والكلمات جمعت فصارت ايات والايات جمعت فصارت سورا والسور جمعت فصارت قرانا وجمع فيه علوم الاولين والاخرين
والحاصل ان اشتقاق لفظ القران اما من التلاوة او من الجمعية وثالثها الفرقان تبارك الذي نزل الفرقان على عبده وبينات من الهدى
والفرقان واختلفوا في تفسيره فقيل سمي بذلك لان نزوله كان متفرقا انزله في نيف وعشرين سنة ودليله قوله تعالى وقرانا فرقناه لتقراه على الناس
على مكث ونزلناه تنزيلا ونزلت ساير الكتب جملة واحدة ووجه الحكمة فيه ذكرناه في سورة الفرقان في قوله تعالى وقالوا لولا نزل عليه القران جملة
واحدة كذلك لنثبت به فوادك وقيل سمي بذلك لانه يفرق بين الحق والباطل والحلال والحرام والمجمل والمبين والمحكم والماول وقيل الفرقان
هو النجاة وهو قول عكرمة والسدي وذلك لان الخلق في ظلمات الضلالات فبالفرقان وجدوا النجاة وعليه حمله المفسرون قوله تعالى واذ اتينا موسى
الكتاب والفرقان لعلكم تهتدون ورابعها الذكر والتذكرة والذكرى اما الذكر فقوله تعالى وهذا ذكر مبارك انزلناه وقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر
وانا له لحافظون وقوله تعالى وانه لذكر لك ولقومك وفيه وجهان احدهما انه ذكر من الله تعالى وذكر به عباده فعرفهم تكاليفه واوامره والثاني
انه ذكر وشرف وفخر لمن امن به والثالث انه شرف لمحمد صلى الله عليه وسلم وامته واما التذكرة فقوله تعالى وانه لتذكرة للمتقين واما
الذكرى فقوله تعالى وذكر فان الذكرى تنفع المومنين وخامسها التنزيل وانه لتنزيل رب العالمين نزل به الروح الامين على قلبك وسادسها
الحديث قوله تعالى الله نزل احسن الحديث كتابا سماه حديثا لان وصوله اليك حديث ولانه تعالى ولا يتحدث به فان الله تعالى خاطب به المكلفين
وسابعها الموعظة قوله تعالى قل يا ايها الناس قد جاتكم موعظة من ربكم وشفا لما في الصدور وهو في الحقيقة موعظة لان القايل هو الله والاخذ
جبريل والمستملي محمد صلى الله عليه وسلم فكيف لا يقع به الموعظة وثامنها الحكم والحكمة والحكيم والمحكم اما الحكم فقوله تعالى وكذلك انزلناه
حكما عربيا واما الحكمة فقوله تعالى حكمة بالغة وقوله تعالى واذكرن ما يتلى في بيوتكن من ايات الله والحكمة واما الحكيم فقوله تعالى واذكرن ما
يتلى في بيوتكن يس والقران الحكيم واما المحكم فقوله تعالى كتاب احكمت اياته واختلفوا في معنى الحكمة فقال الخليل هو ماخوذ من الاحكام والابرام
وقال المورخ هو ماخوذ من حكمة اللجام فانها تضبط الدابة والحكمة تمنع من السفه وتاسعها الشفا قوله تعالى وننزل من القران ما هو شفا
ورحمة للمومنين وقوله تعالى وشفا لما في الصدور وفيه وجهان احدهما انه شفا عن الامراض والثاني انه شفا من مرض الكفر لانه تعالى
وصف الكفر والشك بالمرض فقال تعالى في قلوبهم مرض وبالقران يزول كل شك عن القلب فصح وصفه بانه شفا وعاشرها الهدى والهادي
اما الهدى فقوله هدى للمتقين وقوله تعالى هدى للناس وقوله تعالى وشفا لما في الصدور وهدى ورحمة واما الهادي ان هذا القران
يهدي للتي هي اقوم وقال الجن انا سمعنا قرانا عجبا يهدي الى الرشد الحادي عشر الصراط المستقيم قال ابن مسعود رضي الله عنه في تفسيره انه
القران وقال تعالى وان هذا صراطي مستقيما فاتبعوه الثاني عشر حبل الله قال تعالى واعتصموا بحبل الله جميعا في التفسير انه القران وانما سمي
به لان المعتصم به في امور دينه يتخلص به من عقوبة الاخرة ونكال الدنيا كما ان المتمسك بالحبل ينجو من الغرق والهلاك ومن ذلك سماه النبي صلى الله
عليه وسلم عصمة فقال ان هذا القران عصمة لمن اعتصم به لانه يعصم الناس من المعاصي الثالث عشر الرحمة وننزل من القران ما هو شفا ورحمة للمومنين
فاي رحمة فوق التخليص من الجهالات والضلالات الرابع عشر الروح قوله تعالى وكذلك اوحينا اليك روحا من امرنا وقوله تعالى ينزل الملايكة
بالروح من امره وانما سمي به لانه سبب الحياة الارواح ويسمى جبريل روحا قوله تعالى فارسلنا اليها روحنا وسمي عيسى روحا قوله تعالى القاها الى مريم
وروح منه الخامس عشر القصص نحن نقص عليك احسن القصص سمي به لانه يجب اتباعه وقوله تعالى وقالت لاخته قصيه اي اتبعي اثره او لان القران
يتبع قصص المتقدمين ومنه قوله تعالى ان هذا لهو القصص الحق السادس عشر البيان والتبيان قوله تعالى هذا بيان للناس وقوله ونزلنا عليك
الكتاب تبيانا لكل شي واما المبين قوله تعالى تلك ايات الكتاب المبين السابع عشر البصاير هذا بصاير من ربكم اي هذه ادلة يبصر بها الحق تشبيها
للبصر الذي يبصر به طريق الخلاص الثامن عشر الفصل قوله تعالى انه لقول فصل وما هو بالهزل واختلفوا فيه فقيل معناه القضا لان الله تعالى يقضي
به بين الناس يوم القيامة يهدي قوما الى الجنة ويسوق اخرين الى النار التاسع عشر النجوم قوله تعالى فلا اقسم بمواقع النجوم وقوله تعالى والنجم اذا هوى
لانه ينزل نجما نجما العشرون المثاني قوله تعالى مثاني تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم قيل لانه ثنى فيه القصص والاخبار الحادي والعشرون
النعمة قوله تعالى واما بنعمة ربك فحدث قال ابن عباس يعني به القران الثاني والعشرون البرهان قوله تعالى قد جاكم برهان من ربكم وكيف لا يكون برهان
وقد عجزت الفصحا ان ياتوا بمثله الثالث والعشرون البشير والنذير وبهذا الاسم وقعت المشاركة بينه وبين الانبيا قال تعالى في صفة الرسل مبشرين
ومنذرين وقال في صفة محمد صلى الله عليه وسلم انا ارسلناك شاهدا ومبشرا ونذيرا وقال في صفة القران في حم السجدة بشيرا ونذيرا فاعرض اكثرهم
يعني مبشرا بالجنة لمن اطاع وبالنار منذرا لمن عصاه ومن هاهنا تذكر الاسما المشتركة بين الله تعالى وبين القران الرابع والعشرون القيم قيما
لينذر باسا شديدا والدين ايضا قيم قوله تعالى ذلك الدين القيم فالله سبحانه وتعالى هو القيوم قوله تعالى الله لا اله الا هو الحي القيوم وانما سمي قيما لانه قايم
بذاته في البيان والافادة الخامس والعشرون المهيمن مصدقا قوله تعالى مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه وهو ماخوذ من الامين وانما
وصف به لان من تمسك بالقران امن الضرر في الدنيا والاخرة فالرب المهيمن انزل الكتاب المهيمن على النبي صلى الله عليه وسلم لاجل قوم امنا الله على خلقه كما قال
وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهدا على الناس السادس والعشرون الهادي ان هذا القران يهدي للتي هي اقوم وقال تعالى يهدي الى الرشد والله

تعالى هو الهادي لانه جاء في الخبر النور الهادي السابع والعشرون النور الله نور السموات والارض وفي القرآن واتبعوا النور الذي انزل معه يعني القرآن
وسمى دينه نورا قوله تعالى يريدون ليطفئوا نور الله بافواههم وسمى بيانه نورا قوله تعالى افمن شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه وسمى التوراة
نورا قوله تعالى انا انزلنا التوراة فيها هدى ونور وسمى الانجيل نورا قوله تعالى واتيناه الانجيل فيه هدى ونور وسمى الايمان نورا قوله تعالى نورهم يسعى بين
ايديهم وبايمانهم الثامن والعشرون الحق ورد في الاسماء الباعث الشهيد الحق والقرآن حق قوله تعالى وانه لحق اليقين وسماه الله تعالى حقا لانه ضد
الباطل فيزيل الباطل قال تعالى بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه فاذا هو زاهق ذاهب زائل التاسع والعشرون العزيز قوله تعالى وان ربك لهو العزيز
الرحيم وفي القرآن قوله تعالى وانه لكتاب عزيز والنبي صلى الله عليه وسلم عزيزا قوله تعالى لقد جاءكم رسول من انفسكم عزيز عليه ما عنتم والامة عزيزة قوله
تعالى ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين ورب عزيز نزل كتابا عزيزا على النبي العزيز لامة عزيزة وللعزيز معنيان احدهما القاهر والقرآن كذلك لانه هو الذي
قهر الاعداء وامتنع على من اراد معارضته والثاني ان لا يوجد مثله الثلاثون الكريم وانه لقرآن كريم في كتاب مكنون واعلم انه تعالى سمى سبعة اشياء
بالكريم سمى نفسه قوله تعالى ما غرك بربك الكريم اذ لا جواد اجود منه والقرآن بالكريم لانه لا يستفاد من كتاب من الحكم والعلوم ما يستفاد منه وسمى موسى
كريما قوله تعالى وجاءهم رسول كريم وسمى ثواب الاعمال كريما فقال تعالى فبشره بمغفرة واجر كريم وسمى عرشه كريما فقال تعالى لا اله الا هو رب العرش الكريم
لانه منزل الرحمة وسمى جبريل كريما قوله تعالى وانه لقول رسول كريم ومعناه انه عزيز وسمى كتاب سليمان كريما قوله تعالى وانه لقول رسول كريم ومعناه
انه عزيز اني القي الي كتاب كريم فهو كتاب كريم من رب كريم نزل به ملك كريم على رسول كريم لاجل امة كريمة فاذا تمسكوا به نالوا ثوابا كريما الحادي
والثلاثون العظيم ولقد آتيناك سبعا من المثاني والقرآن العظيم واعلم انه سمى نفسه عظيما فقال تعالى وهو العلي العظيم وعرشه عظيما فقال تعالى
وهو رب العرش العظيم وكتابه عظيما فقال تعالى يس والقرآن الحكيم ويوم القيامة يوم عظيم قوله تعالى ليوم عظيم يوم يقوم الناس لرب العالمين والزلزلة
عظيمة قوله تعالى ان زلزلة الساعة شيء عظيم وسمى خلق الرسول صلى الله عليه وسلم عظيما فقال تعالى وانك لعلى خلق عظيم والعلم عظيما قوله تعالى وكان فضل
الله عليك عظيما وكيد النساء عظيم قوله تعالى ان كيدكن عظيم وسحر فرعون عظيم قوله تعالى وجاءوا بسحر عظيم وسمى نفس الثواب عظيما قوله تعالى وعد الله الذين آمنوا
وعملوا الصالحات منهم مغفرة واجرا عظيما وسمى عقاب المنافقين عظيما قوله تعالى ولهم عذاب عظيم الثاني والثلاثون المبارك قوله تعالى وهذا كتاب
انزلناه مبارك وسمى الله تعالى به اشياء فسمى الموضع الذي كلم الله فيه موسى مباركا قوله تعالى في البقعة المباركة من الشجرة وسمى شجرة الزيتون مباركة قوله تعالى
توقد من شجرة مباركة زيتونة لكثرة منافعها وسمى عيسى مباركا قوله تعالى وجعلني مباركا اينما كنت وسمى المطر مباركا قوله تعالى ونزلنا من السماء ماء مباركا لما فيه
من المنافع وسمى ليلة القدر مباركة قوله تعالى انا انزلناه في ليلة مباركة فالقرآن ذكر مبارك انزله ملك مبارك في ليلة مباركة على نبي مبارك لامة مباركة

المسألة الرابعة في بيان اتصال قوله الم بذلك بقوله ذلك الكتاب قال صاحب الكشاف ان جعلت الم اسما للسورة ففي التأليف وجوه
ان يكون الم مبتدأ وذلك مبتدأ ثان والكتاب خبره والجملة خبر المبتدأ الاول ومعناه ان ذلك هو الكتاب الكامل كان ما عداه من الكتب في مقابلته
ناقص وانه الذي يشاهد في مقابلته ان يكون كتابا كما تقول هو الرجل اي الكامل في الرجولية الجامع لما يكون في الرجال من مرضيات الخصال وان يكون
الكتاب صفة ومعناه هو ذلك الكتاب الموعود وان تكون الم خبر مبتدأ محذوف اي هذه الم ويكون ذلك الكتاب خبرا ثانيا او بدلا على ان الكتاب صفة
ومعناه هو ذلك او تكون هذه الم جملة وذلك الكتاب جملة اخرى وان جعلنا الم بمنزلة الصوت كان ذلك مبتدأ وخبره الكتاب اي ذلك الكتاب المنزل
هو الكتاب الكامل او صفة والخبر ما بعده او قدر مبتدأ محذوف اي هو يعني المؤلف من هذه الحروف ذلك الكتاب وقرأ عبد الله الم تنزيل الكتاب لا ريب
فيه وتأليف هذا ظاهر **قوله تعالى** لا ريب فيه مسألتان المسألتان قريب من الشك وفيه زيادة كأنه ظن شيء يقول رابني امر
فلان اذا ظننت به سوءا ومنه قوله عليه السلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك فان قيل قد يستعمل الريب في قولهم ريب الدهر وريب الزمان اي حوادثه
قال الله تعالى يتربص به ريب المنون ويستعمل ايضا في معنى ما يختلج في القلب من اسباب الغيظ لقول الشاعر قضينا من تهامة كل ريب
وخير ثم اخممنا السيوفا قلنا هذان قد يرجعان الى معنى الشك لان ما يخاف من ريب المنون محتمل فهو كالمشكوك وكذلك ما اختلج بالقلب فهو غير
مستيقن فقوله تعالى لا ريب فيه المراد نفي كونه مظنة الريب بوجه من الوجوه والمقصود انه لا شبهة في صحته ولا في كونه من عند الله ولا في كونه معجزا ولو
قلنا المراد لا ريب في كونه معجزا عن الخصوص كان اقرب لتأكيد هذا التأويل بقوله وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا وها هنا سؤالات السؤال
الاول طعن بعض الملحدة فيه فقال ان عنى انه لا شك فيه عندنا فنحن قد نشك فيه وان عنى انه لا شك فيه عنده فلا فائدة فيه الجواب المراد
انه بلغ في الوضوح الى حيث لا ينبغي لمرتاب ان يرتاب فيه والامر كذلك لان العرب مع بلوغهم في الفصاحة الى النهاية عجزوا عن معارضة اقصر سورة من القرآن
وكذلك نشهد بانه بلغت هذه الحجة في الظهور الى حيث لا يجوز للعاقل ان يرتاب فيه السؤال الثاني لم قال ها هنا لا ريب فيه وفي موضع آخر لا فيها
غول الجواب لانهم لانهم يقدمون الاهم فالاهم وها هنا الاهم نفي الريب بالكلية عن الكتاب ولو قلت لا فيه ريب لاوهم ان هناك كتابا آخر حصل
فيه الريب لا ها هنا كما قصد في قوله تعالى لا فيها غول بفضل خمر الجنة على خمور الدنيا بانها لا تغتال العقول كما تغتال العقول خمر الدنيا السؤال
الثالث من اين يدل قوله لا ريب فيه على نفي الريب بالكلية الجواب قرأ ابو البقاء لا ريب فيه بالرفع واعلم ان القراءة المشهورة توجب ارتفاع الريب بالكلية
والدليل عليه ان قوله لا ريب نفي لماهية الريب نفي كل فرد من افراد الماهية لانه لو ثبت فرد من افراد الماهية لثبتت الماهية ولهذا السر كان قولنا لا اله
الا الله نفيا لجميع الالهية سوى الله تعالى واما قوله لا ريب فيه بالرفع فهو نقيض لقولنا ريب فيه وهذا يفيد ثبوت فرد واحد فذلك النفي يوجب انتفاء
جميع الافراد لتحقق التناقض المسألة الثانية الوقف على فيه هو الوقف المشهور وعن نافع وعاصم انهما وقفا على الريب ولا بد للواقف ان ينوي خبرا ونظيره قوله

لا ضير

لا ضير وقول العرب لا باس وهي كثيرة في لسان اهل الحجاز والتقدير لا ريب فيه فيه هدى واعلم ان القراءة الاولى اولى لان القراءة الاولى يكون الكتاب
نفسه هدى للمتقين وفي الثانية لا يكون الكتاب نفسه هدى للمتقين بل يكون فيه هدى للمتقين والاولى اولى لما تكرر في القرآن من ان القرآن هدى
ونور **قوله تعالى** هدى للمتقين فيه مسائل **المسئلة الاولى** في حقيقة الهدى الهدى عبارة عن الدلالة
وقال صاحب الكشاف الهدى هو الدلالة الموصلة الى البغية وقال اخرون الهدى هو الاهتداء والعلم والذي يدل على صحة القول الاول وفساد
الثاني والثالث انه لو كان كون الدلالة موصلة الى البغية معتبرة في مسمى الهدى لامتنع حصول الهدى عند عدم الاهتداء لان كون الدلالة موصلة
الى الاهتداء حال عدم الاهتداء محال وقوله تعالى استحبوا العمى على الهدى اثبت الهدى مع عدم الاهتداء واحتج صاحب الكشاف بامور ثلاثة اولها
وقوع الضلالة في مقابلة الهدى قال الله تعالى اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى وقال تعالى لعلى هدى او في ضلال مبين وثانيها يقال مهدي
في موضع المدح كمهتدي كمهتدي فلو لم يكن من شرط الهدى كون الدلالة موصلة الى البغية لم يكن الوصف بكونه مهديا مدحا لاحتمال انه هدى فلم يهتد
وثالثها ان اهتدى مطاوع هدى يقال هديته فاهتدى كما يقال كسرته فانكسر وقطعته فانقطع وكما ان الانكسار والانقطاع لازمان للكسر والقطع
وجب ان يكون الاهتداء من لوازم الهدى والجواب عن الاول ان الفرق بين الهدى والاهتداء معلوم بالضرورة فمقابل الهدى هو الاضلال
ومقابل الاهتداء هو الضلال فجعل الهدى في مقابلة الضلال ممتنع وعن الثاني ان المنتفع بالهدى يسمى مهديا وغير المنتفع به يسمى مهديا لان الوسيلة
اذا لم تفض الى المقصود كانت منزلة منزلة المعدوم وعن الثالث ان الايتمار مطاوع الامر يقال امرته فايتمر ولم يلزم منه ان يكون من شروط كونه امرا
حصول الايتمار فكذا هذا لا يلزم من كونه هدى ان يكون مفضيا الى الاهتداء وعلى انه معارض بقوله هديته فلم يهتد ومما يدل على فساد قول من
قال الهدى هو العلم خاصة ان الله تعالى وصف القرآن بانه هدى ولا شك انه في نفسه ليس بعلم فدل على ان الهدى هو الدلالة لا الاهتداء والعلم
المسئلة الثانية المتقي في اللغة اسم فاعل من قوله وقاه فاتقى والوقاية فرط الصيانة اذا عرفت هذا فنقول ان الله تبارك وتعالى
ذكر المتقي هاهنا في معرض المدح وان يكون كذلك بان يكون متقيا في امور الدنيا بل بان يكون متقيا فيما يتصل بالدين وذلك ان يكون اتيا بالعبادات
محترزا عن المحظورات واختلفوا انه هل تدخل اجتناب الصغائر في التقوى فقال بعضهم تدخل كما تدخل الصغائر في الوعيد وقال اخرون لا تدخل ولا
نزاع في وجوب التوبة عن الكل انما النزاع في انه اذا لم يتق الصغائر هل يستحق هذا الاسم فروي عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لا يبلغ
العبد درجة المتقين حتى يدع ما لا باس به حذرا مما به الباس وعن ابن عباس رضي الله عنهما انهم الذين يحذرون عن الله العقوبة في ترك ما يميل الهوى
اليه ويرجون رحمته بالتصديق بما جاء منه واعلم ان التقوى هي الخشية قال في اول النساء يا ايها الناس اتقوا ربكم ومثله في اول الحج وفي الشعراء اذ قال
لهم اخوهم نوح الا تتقون يعني الا تخشون الله وكذلك هود وصالح ولوط وشعيب لقومهم وفي العنكبوت وابرهيم اذ قال لقومه اعبدوا الله واتقوه
يعني اخشوه وكذا قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا واعلم ان حقيقة التقوى وان كانت هي التي ذكرناها الا انها قد جاءت في القرآن
والفرض الاصلي منها الايمان تارة والتوبة اخرى والطاعة ثالثة وترك المعصية رابعا والاخلاص خامسا اما الايمان فقوله تعالى والزمهم كلمة
التقوى اي التوحيد وقوله تعالى اولئك الذين امتحن الله قلوبهم للتقوى وفي الشعراء الا تتقون اي الا تؤمنون واما التوبة فقوله تعالى ولو ان اهل القرى
امنوا واتقوا اي تابوا واما الطاعة فقوله تعالى في النحل ان انذروا انه لا اله الا انا فاتقون وفيه ايضا افغير الله تتقون وفي المؤمنين وانا ربكم فاتقون
واما ترك المعصية فقوله تعالى واتوا البيوت من ابوابها واتقوه اي ولا تعصوه واما الاخلاص فقوله في الحج فانها من تقوى القلوب اي من اخلاص القلوب
وكذا قوله تعالى فاي اي فاتقون واعلم ان مقام التقوى مقام شريف قال تعالى ان الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون وقال تعالى ان اكرمكم عند
الله اتقاكم وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال عليه الصلاة والسلام من احب ان يكون اكرم الناس فليتق الله ومن احب ان يكون اقوى الناس فليتوكل على
الله ومن احب ان يكون اغنى الناس فليكن بما في يد الله اوثق مما في يده وقال علي بن ابي طالب كرم الله وجهه التقوى ترك الاصرار على المعصية وترك
الاغترار بالطاعة وقال الحسن التقوى ان لا تختار على الله سوى ويعلم ان الامور كلها بيد الله وقال ابرهيم بن ادهم التقوى ان لا تجد الخلق في لسانك
عبثا ولا الملائكة في افعالك عبثا ولا ملك العرش في سرك عبثا وقال الواقدي التقوى ان تزين سرك للحق كما تزين ظاهرك للخالق ويقال التقوى ان لا
يراك مولاك حيث نهاك ويقال المتقي من سلك طريق المصطفى ونبذ الدنيا وراء القفا وكلف نفسه الاخلاص والوفا واجتنب الحرام والجفا
ولو لم يكن للمتقين فضيلة الا ما في قوله هدى للمتقين لكفاه لانه تعالى بين القرآن هدى للناس في قوله تعالى شهر رمضان الذي انزل فيه القرآن هدى
للناس وبينات من الهدى والفرقان ثم قال هاهنا في القرآن انه هدى للمتقين فهذا يدل على ان المتقين هم كل الناس فمن لا يكون متقيا فكانه ليس بناس
المسئلة الثالثة في هذه الآية سؤالات السؤال الاول كون الشيء هدى ودليلا لا يختلف لشخص دون شخص فلماذا جعل هدى
للمتقين فقط وايضا فالمتقي مهتدي والمهتدي لا يهتدي ثانيا والقرآن لا يكون هدى للمتقين والجواب القرآن كما انه هدى للمتقين ودلالة لهم
على وجود الصانع على دينه وعلى صدق رسوله فهو ايضا دلالة حمل للكافرين الا ان الله ذكر المتقين مدحا ليبين انهم هم الذين اهتدوا وانتفعوا به
كما قال تعالى انما انت منذر من يخشاها وقال تعالى انما تنذر من اتبع الذكر وقد كان عليه الصلاة والسلام منذرا لكل الناس فذكرها ولا الناس لاجل ان
هؤلاء انتفعوا بانذاره فاما من فسر الهدى بالدلالة الموصلة للمقصود فهذا السؤال زائل عنه لان كون القرآن موصلا الى المقصود ليس الا في حق
المتقين السؤال الثاني كيف وصف القرآن كله بانه هدى وفيه مجمل ومتشابه كثير ولولا دلالة الفعل لما تميز المحكم من المتشابه فيكون الهدى في الحقيقة
هو الدلالة العقلية لا القرآن ومن هذا نقل علي بن ابي طالب كرم الله وجهه انه قال لابن عباس رضي الله عنهما حين بعثه رسولا الى الخوارج لا تحتج عليهم

بالقرآن فانه خصم ذو وجهين ولو كان هدى لما قال علي ابن ابي طالب ذلك فيه ولانا نرى جميع فرق الاسلام يحتجون ونرى القرآن مملوءا من آيات بعضها
صريح في الخبر وبعضها صريح في القدر ولا يمكن التوفيق بينهما الا بالتعسف الشديد فكيف يكون هدى والجواب ان ذلك المجمل والمتشابه لما لم يكن
منفكا عما بين المراد على التعيين وهو اما دلالة العقل او دلالة السمع صار كله هدى السؤال الثالث كلما يتوقف صحة كون القرآن حجة على صحته لم يكن
القرآن هدى فيه فاذا استحال كون القرآن حجة هدى في معرفة ذات الله تعالى وصفاته ومعرفة النبوة ولا شك ان هذه المطالب اشرف المطالب فاذا لم
يكن القرآن هدى فيها فكيف جعله الله هدى على الاطلاق الجواب ليس المراد من شرط كونه هدى ان يكون هدى في كل شيء بل يكفي فيه ان يكون هدى في بعض
الاشياء وذلك بان يكون هدى في تعريف الشرائع او يكون هدى في تاكيد ما في العقول وهذه الآية من اقوى الدلائل على ان المطلق لا يقتضي العموم فان الله
تعالى وصفه بكونه هدى من غير تقييد في اللفظ مع انه يستحيل ان يكون هدى في اثبات الصانع وصفاته واثبات النبوة فثبت ان المطلق لا يفيد العموم
السؤال الرابع الهدى هو الذي بلغ البيان والوضوح الى حيث بين غيره والقرآن ليس كذلك فان المفسرين ما يذكرون آية الا وذكروا فيها اقوالا كثيرة
متعارضة وما يكون كذلك لا يكون مبينا فضلا عن ان يكون مبينا لغيره فكيف يكون هدى قلنا من تكلم في التفسير بحيث يورد الاقوال المتعارضة ولا يرجح
واحد منها على الباقي توجه عليه هذا السؤال فاما نحن فقد رجحنا واحدا على البواقي بالدليل فلا يتوجه علينا السؤال **المسألة الرابعة**
قال صاحب الكشاف محل هدى للمتقين الرفع لانه خبر مبتدأ محذوف او خبر لا ريب فيه كذلك او مبتدأ اذا جعل الظرف المتقدم خبرا عنه ويجوز ان ينتصب على
الحال والعامل فيه معنى الاشارة والظرف والذي هو راسخ عرفا في البلاغة ينبغي ان يضرب عن هذا المحال صفحا وان يقال الم جملة برأسها او طائفة من حروف
المعجم مستقلة بنفسها وذلك الكتاب جملة ثانيا لا ريب فيه ثالثة وهدى للمتقين رابعة وقد اصيب بترتيبها مقصد البلاغة حيث جيء بها متناسقة هكذا
من غير حرف نسق وذلك لمجيئها متآخية اخذا بعضها بنسق بعض والثانية متحدة بالاول وهلم جرا الى الثالثة والرابعة بيانه انه دل اولا على انه الكلام
المتحدى به ثم اشير اليه بانه الكتاب المبعوث بنهاية الكمال فكان تقرير الجهة المتحدى ثم نفى عنه ان يتشبث به طرف من الريب فكان شهادة بكماله ثم اخبر عنه
بانه هدى للمتقين فقرر ذلك يقينا لا يحوم الشك حوله ثم لم تخل كل واحدة من هذه الاربع بعد ان ترتبت هذا الترتيب الانيق من نكتة ففي الاول الحذف والرمز
الى الغرض بالطف وجه وفي الثانية ما في التعريف من الفخامة وفي الثالثة ما في تقديم الريب على الظرف وفي الرابعة الحذف ووضع المصدر الذي هو هدى
موضع الوصف الذي هو هادي وايراده منكرا **قوله تعالى** الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم
ينفقون اعلم ان فيه مسائل **المسألة الاولى** قال صاحب الكشاف الذين يؤمنون اما ان يكون موصولا بالمتقين على انه صفة مجرورة او مدح
منصوب او مرفوع بتقدير اعني الذين يؤمنون او هم الذين يؤمنون واما منقطع عن المتقين مرفوع على الابتداء مخبر عنه باولئك على هدى فاذا كان
موصولا كان الوقف على المتقين حسنا غير تام واذا كان منقطعا كان وقفا تاما **المسألة الثانية** قال بعضهم الذين يؤمنون بالغيب
ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون يحتمل ان يكون كالتفسير لكونهم متقين وذلك لان المتقي هو الذي يكون فاعلا للحسنات وتاركا للسيئات اما
الفعل اما ان يكون فعل القلب وهو قوله الذين يؤمنون واما ان يكون فعل الجوارح واساسه الصلاة والصدقة لان العبادة اما ان تكون بدنية واصلها
الصلاة او مالية واصلها الزكاة ولهذا سمي الصلاة عماد الدين والزكاة قنطرة الاسلام واما القول فهو داخل في الصلاة لقوله تعالى ان الصلاة تنهى
عن الفحشاء والمنكر والاقرب ان لا تكون هذه الاشياء تفسيرا لكونهم متقين وذلك لان كمال السعادة لا يحصل الا بترك ما لا ينبغي وفعل ما ينبغي فالترك
هو التقوى والفعل اما فعل القلب وهو الايمان او فعل الجوارح وهو الصلاة والزكاة وانما قدم التقوى الذي هي الترك على الفعل الذي هو الايمان
والصلاة والزكاة لان القلب كاللوح القابل لنقوش العقائد الحقة والاخلاق الفاضلة واللوح يجب تطهيره اولا عن النقوش الفاسدة حتى يمكن اثبات
النقوش الجيدة فيه وكذا القول في الاخلاق فلهذا السبب قدم التقوى وهو ترك ما لا ينبغي ثم ذكر بعده فعل ما ينبغي **المسألة الثالثة**
قال صاحب الكشاف الايمان افعال من الامن يقال امنه اذا صدقه وحقيقته امنه من التكذيب والمخالفة واما تعديته بالباء فلتضمنه معنى اقر
واعترف واما ما حكى ابو زيد ما امنت ان احد اصحابه اي ما وثقت بحقيقته صرت ذا امن اي ذا سكون وطمانينة وكلا الوجهين حسن في يؤمنون
بالغيب اي يعترفون به ويثقون بانه حق واختلف اهل القبلة في مسمى الايمان في عرف الشرع ويجمعهم فرق اربع الفرقة الاولى الذين قالوا الايمان
اسم لافعال القلوب والجوارح والاقرار باللسان فقط وهم المعتزلة والخوارج والزيدية واهل الحديث اما الخوارج فقد اتفقوا على ان الايمان بالله
يتناول المعرفة بالله وبكل ما وضع الله عليه دليلا عقليا او نقليا من الكتاب والسنة يتناول طاعة الله في جميع ما امر الله به من الافعال والنزول صغيرا
او كبيرا فقالوا مجموع هذه الاشياء نفي الايمان وترك كل خصلة من هذه الخصال كفرا اما المعتزلة فقد اتفقوا على ان الايمان اذا عدي بالباء فالمراد
به التصديق ولذلك يقال فلان امن بالله ورسوله ويكون المراد التصديق اذ الايمان اداء الواجبات لا يمكن فيه هذه التعدية ولا يقال فلان
امن بكذا اذا صلى وصام بل يقول فلان امن بالله كما يقال صام وصلى لله فالايمان المعدى بالباء يجري على طريقة اهل اللغة اما اذا ذكر مطلقا غير معدى
فقد اتفقوا على انه منقول من المسمى اللغوي الذي هو التصديق الى معنى آخر ثم اختلفوا فيه على وجوه احدها ان الايمان عبارة عن فعل كل الطاعات سواء
كانت واجبة او مندوبة او من باب الاقوال والافعال والاعتقادات وهو قول واصل بن عطاء وابي الهذيل والقاضي عبد الجبار واحمد وثانيها انه عبارة
عن فعل الواجبات فقط دون النوافل وهو قول ابي علي وابي هاشم وثالثها ان الايمان عبارة عن اجتناب كل ما جاء فيه الوعيد فالمؤمن عند الله من اجتنب
الكبائر والمؤمن عندنا من اجتنب ما ورد فيه الوعيد وهو قول النظام ومن الصحابة من قال شرط كونه مؤمنا عندنا اجتناب كل الكبائر واما اهل الحديث
فذكروا وجهين الاول ان المعرفة ايمان كامل وهو الاصل ثم بعد ذلك كل طاعة ايمان على حدة وهذه الطاعات لا يكون شيء منها ايمانا الا اذا كانت مرتبة

على الاصل

على الاصل الذي هو المعرفة وزعموا ان الجحود وانكار القلب كفر ثم كل معصية بعده كفر على حدة ولم يجعلوا شيأ من الطاعات ايمانا ما لم يوجد المعرفة والاقرار ولا شيأ من المعاصي كفرا ما لم يوجد الجحود والانكار لان الفرع لا يحصل بدون ما هو اصله وهو قول عبد الله بن سعيد الكلابي الثاني زعموا ان الايمان اسم للطاعة كلها وهو ايمان واحد وجعلوا الفرايض والنوافل كلها من جملة الايمان ومن ترك شيأ من الفرايض فقد انتقص ايمانه ومن ترك النوافل لم ينتقص ايمانه ومنهم من قال الايمان اسم للفرايض دون النوافل المعرفة الثانية الذين قالوا الايمان بالقلب واللسان معا وقد اختلفت هؤلاء على مذاهب الاول ان الايمان اقرار باللسان ومعرفة بالقلب وهو قول ابي حنيفة رضي الله عنه وعامة الفقهاء هاؤلا اختلفوا في موضعين احدهما اختلفوا في حقيقة هذه المعرفة فمنهم من فسرها بالاعتقاد الجازم سواء كان تقليدا او كان علما صادرا عن الدليل وهم الاكثرون الذين يحكمون بان المقلد مؤمن وسمى من فسرها بالعلم الصادر عن الاستدلال وشابهها اختلفوا ان العلم المعتبر في تحقق الايمان علم بما ذا فقال بعض المتكلمين هو العلم بالله وبصفاته على سبيل الكمال والتمام نظرا نه لما كثر اختلاف الناظرين في صفات الله لاجرم اقدم كل طايفة على تكفير من عداه من الطوايف وقال اهل الانصاف المعتبر هو العلم بكل ما علم بالضرورة كونه من دين محمد صلى الله عليه وسلم فعلى هذا القول العلم بكونه تعالى عالما بالعلم وعالما لذاته وكونه مريدا او غير مريد لا يكون داخلا في مسمى الايمان القول الثاني ان الايمان هو التصديق بالقلب واللسان معا وهو قول بشر بن غياث المريسي وابي الحسن الاشعري رضي الله عنه والمراد من التصديق بالقلب الالتزام القايم بالنفس القول الثالث قول جماعة من الصوفية الايمان اقرار باللسان واخلاص بالقلب الفرقة الثالثة الذين قالوا عبارة عن عمل القلب فقط وهؤلاء ايضا اختلفوا على قولين احدهما ان الايمان معرفة الله بالقلب حتى ان من عرف الله بقلبه ثم جحد بلسانه ومات قبل ان يجب عليه قول مؤمن كامل الايمان وهو قول جهم بن صفوان اما معرفة الكتاب والرسل واليوم الاخر فقد زعم انها داخلة في حد الايمان وحكي الكعبي عنه ان الايمان معرفة الله مع معرفة ما علم بالضرورة كونه من دين محمد صلى الله عليه وسلم وشابهها ان الايمان مجرد التصديق بالقلب وهو قول الحسن بن الفضل العجلي الفرقة الرابعة الذين قالوا الايمان هو الاقرار باللسان فقط وهم فريقان الاول ان الاقرار باللسان هو الايمان فقط لكن شرط كونه ايمانا حصول المعرفة في القلب فالمعرفة شرط لكون الاقرار باللسان ايمانا لا لانها داخلة في مسمى الايمان وهو قول غيلان بن مسلم الدمشقي والفضل الرقاشي وان كان الكعبي قد انكر كونه قولا لغيلان الثاني ان الايمان مجرد الاقرار باللسان وهو قول الكرامية وزعموا ان المنافق مؤمن الظاهر كافر السريرة فثبت له حكم المؤمن في الدنيا وحكم الكافر في الاخرة فهذا مجموع اقوال الناس في مسمى الايمان في عرف الشرع والذي يذهب اليه ان الايمان عبارة عن التصديق بالقلب ويستقر هاهنا الى شرح ماهية التصديق بالقلب فنقول ان من قال العلم محدث فليس مدلول هذه الالفاظ كون العالم موصوفا بالحدوث بل مدلولها حكم ذلك القايل بكون العالم حادثا والحكم بثبوت الحدوث للعالم مغاير لثبوت الحدوث للعالم فهذا الحكم الذهني بالثبوت او بالانتفاء امر يعبر عنه من كل لغة بلفظ خاص فاختلاف الصيغ والعبارات مع كون الحكم الذهني امرا واحدا يدل على ان الحكم الذهني مغاير لهذه الصيغ والعبارات ولان هذه الصيغ دالة على ذلك الحكم والدال غير المدلول ثم نقول هذا الحكم الذهني غير العالم لان العالم هو الذي قد يحكم به فعلمنا ان هذا الحكم الذهني مغاير للعلم فالمراد من التصديق بالقلب هو هذا الحكم الذهني بقي هاهنا بحث لفظي وهو ان المسمى بالتصديق في اللغة اهو ذلك الحكم الذهني ام الصيغة الدالة على ذلك الحكم الذهني وتحقيق القول فيه قد ذكرناه في اصول الفقه اذا عرفت هذه المقدمة فنقول الايمان عبارة عن التصديق بكل ما عرف بالضرورة كونه دين محمد صلى الله عليه وسلم مع العلم فبقي ان نقيم الدلالة على اثبات هذا المذهب الى اثبات فنود اربعة الاول ان الايمان عبارة عن التصديق ويدل عليه وجوه الاول انه كان في اصل اللغة التصديق فلو صار شرعا عبارة عن التصديق لزم ان يكون التكلم به تكلما بغير كلام العرب وذلك يناني وصف القرآن بكونه عربيا الثاني ان الايمان اكثر الالفاظ دورانا على السنة المسلمين فلو صار منقولا الى غير مسماه الاصلي لتوفرت بعرفة الداعي على معرفة ذلك المسمى ولاشتهر وبلغ الى حد التواتر فلما لم يكن كذلك علمنا انه بقي على اصل الوضع الثالث اجمعنا على ان الايمان المعدي بحرف الباء مبني على اصل اللغة فوجب ان يكون غير المعدي كذلك الرابع انا لله تعالى كلما ذكر الايمان في القرآن اضافه الى القلب قوله تعالى من الذين قالوا امنا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم وقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان وقوله تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان وقوله تعالى ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم الخامس ان الله تعالى اينما ذكر الايمان قرنه بالعمل الصالح ولو كان العمل الصالح داخلا في الايمان لكان ذلك تكرارا السادس انه تعالى انه كثيرا ذكر الايمان وقرنه بالمعاصي فعال الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم وقوله تعالى وان طايفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت احداهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله واحتج ابن عباس رضي الله عنهما على هذا بقوله يا ايها الذين امنوا كتب عليكم القصاص الى قبيل من ثلاثة اوجه احدها ان القصاص انما يجب على القاتل المتعمد بقوله تعالى ان الله خاطبه بقوله يا ايها الذين امنوا يدل على انه مؤمن وشابهها قوله تعالى فمن عفي له من اخيه شيء وهذه الاخوة ليست الا اخوة الايمان لقوله تعالى انما المؤمنون اخوة وسادسها قوله تعالى ذلك تخفيف من ربكم ورحمة وهذا لا يليق الا بالمؤمن ومما يدل على هذا المطلوب قوله تعالى والذين امنوا ولم يهاجروا ابقى اسم الايمان على من لم يهاجر مع عظم الوعيد في ترك الهجرة لقوله تعالى الذين توفاهم الملايكة ظالمي انفسهم الى قوله تعالى مالكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا فجعلهم مؤمنين ويدل عليه ايضا قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا عدوي وعدوكم اولياء وقال تعالى يا ايها الذين امنوا لا تخونوا الله والرسول وتخونوا اماناتكم وقال يا ايها الذين امنوا توبوا الى الله توبة نصوحا والامر بالتوبة لمن لا ذنب له محال وقوله تعالى وتوبوا الى الله جميعا ايها المؤمنون لا يتناول هذا الا يقتضي ان يكون كل مؤمن مذنبا وليس كذلك فلما ثبت ان

ان الايمان ليس عبارة عن مطلق التصديق لان من صدق بالجبت والطاغوت لا يسمى مومنا القيد الرابع ليس من شرط الايمان التصديق بجميع
صفات الله لان الرسول صلى الله عليه وسلم كان يحكم بايمان من لم يخطر بباله كونه تعالى عالما لذاته او بالعلم ولو كان هذا القيد وامثاله شرطا معتبرا في تحقيق
الايمان لما جاز ان يحكم الرسول صلى الله عليه وسلم بايمانه قبل ان يخبر به في انه هل يعرف ذلك ام لا فهذا هو بيان القول في تحقيق الايمان فان قال قائل
ها هنا صورتان الصورة الاولى من عرف الله بالدليل والبرهان ولما تم العرفان مات ولم يجد من الزمان والوقت ما يتلفظ بكلمة الشهادة فها هنا ان
حكمتم بانه مومن فقد حكمتم بان الاقرار باللسان غير معتبر في تحقيق الايمان وهو خرق الاجماع وان حكمتم بانه غير مومن فهو باطل لقوله صلى الله عليه وسلم
يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من ايمان وهذا قلبه طافح بالايمان فكيف لا يكون مومنا الصورة الثانية من عرف الله بالدليل ووجد من
الوقت ما امكنه ان يتلفظ بالشهادتين لكنه لم يتلفظ بهما فان قلتم انه مومن فهو خرق الاجماع وان قلتم ليس بمومن فهو باطل لقوله صلى الله عليه وسلم يخرج
من النار من كان في قلبه ذرة من الايمان ولا ينتفي الايمان من القلب بالسكوت عن النطق والجواب ان الغزالي رحمه الله منع من هذا الاجماع في
الصورتين وحكم بكونهما مومنين وان الامتناع عن النطق يجري مجرى المعاصي التي يوتى بها مع الايمان **المسألة الرابعة** قيل الغيب مصدر اقيم
مقام اسم الفاعل كالصوم بمعنى الصايم والزور بمعنى الزاير ثم في قوله يومنون بالغيب قولان الاول وهو اختيار ابي مسلم الاصفهاني ان قوله بالغيب
صفة للمومنين معناه انهم يومنون بالله حال الغيبة كما يومنون حال الحضور لا كالمنافقين الذين اذا لقوا الذين امنوا قالوا امنا واذا خلوا الى شياطينهم
قالوا انا معكم انما نحن مستهزءون ونظيره قوله تعالى ذلك ليعلم اني لم اخنه بالغيب ويقول الرجل لغيره نعم الصديق لك فلان بظهر الغيب وكل ذلك
مدح للمومنين بان ظاهرهم موافق لبواطنهم ومباينتهم لحال المنافقين الذين يقولون بافواههم ما ليس في قلوبهم الثاني وهو قول جمهور المفسرين ان الغيب
هو الذي يكون غايبا عن الحاسة ثم هذا الغيب ينقسم الى ما عليه دليل والى ما ليس عليه دليل فالمراد من هذه الاية مدح المتقين بانهم يومنون بالغيب الذي
دل عليه دليل بان يتفكروا ويتدلوا ويومنوا به وعلى هذا يدخل فيه العلم بالله سبحانه وصفاته والعلم بالاخرة والعلم بالنبوة والعلم بالاحكام
والشرايع فان في تحصيل هذه العلوم بالاستدلال مشقة فيصلح ان يكون سببا لاستحقاق الثنا العظيم واحتج ابو مسلم على قوله بامور الاول
ان قوله والذين يومنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك وبالاخرة هم يوقنون ايمانا بالاشيا الغايبة فلو كان المراد من قوله الذين يومنون بالغيب هو الايمان
بالاشيا الغايبة لكان المعطوف نفس المعطوف عليه وانه غير جايز الثاني لو حملناه على الايمان بالغيب يلزم اطلاق القول بان الانسان يعلم الغيب وهو خلاف
قوله تعالى وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو وكذا ساير الايات الباقية لو كان الانسان عالما بالغيب اما لو فسرنا الاية بما قلنا لا يلزم هذا المحذور الثالث
لفظ الغيب انما يجوز اطلاقه على من يجوز عليه الحضور فعلى هذا لا يجوز اطلاق الغيب على ذات الله تعالى وصفاته فقوله الذين يومنون بالغيب لو كان المراد
منه الايمان بالغيب لما دخل فيه الايمان بذات الله وصفاته ولا يبقى الا الايمان بالاخرة وذلك غير جايز لان الركن الاعظم في الايمان هو الايمان بذات الله
وصفاته فكيف يجوز حمل اللفظ على معنى يقتضي خروج الاصل اما لو حملناه على التفسير الذي اخترناه لم يلزمنا هذا المحذور والجواب عن الاول ان قوله
يومنون بالغيب يتناول الايمان بالغايبات على الاجمال ثم بعد ذلك قوله تعالى والذين يومنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك يتناول الايمان ببعض الغايبات
فكان هذا من باب عطف التفصيل على الجملة وهو جايز كما في قوله تعالى وملايكته وجبريل وميكال وعن الثاني ان لا نزاع في انا نومن بالاشيا الغايبة عنا فكان
ذلك التخصيص لازما على الوجهين جميعا فان قيل فيقولون العبد يعلم الغيب ام لا قلنا قد بينا ان الغيب منقسم الى ما عليه دليل والى ما لا دليل عليه اما الذي
لا دليل عليه فهو سبحانه وتعالى العالم به لا غيره واما الذي عليه دليل فلا يمنع ان يقول نعلم من الغيب ما لنا عليه دليل ويفيد الكلام ولا يلتبس وعلى هذا الوجه
قال العلما الاستدلال بالشاهد على الغايب احد اقسام الادلة وعن الثالث لا نسلم ان لفظة الغيب لا يستعمل الا فيما يجوز عليه الحضور والدليل على ذلك
ان المتكلمين يقولون هذا من باب الحاق الغايب بالشاهد ويريدون بالغايب ذات الله وصفاته **المسألة الخامسة** قال بعض الشيعة
المراد بالغيب المهدي المنتظر الذي وعد الله به في القرآن والخبر اما القرآن فقوله تعالى وعد الله الذين امنوا وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما استخلف
الذين من قبلهم واما الخبر فقوله صلى الله عليه وسلم لو لم يبق من الدنيا سوا يوم واحد لطول الله ذلك اليوم حتى يخرج رجل من اهل بيتي اسمه باسمي وكنيته
بكنيتي يملا الارض عدلا وقسطا كما ملئت جورا وظلما واعلم ان تخصيص المطلق من غير ذلك باطل **المسألة السادسة** ذكروا في تفسير
اقامة الصلاة وجوها احدها ان اقامتها عن تعديل اركانها وحفظها من ان يقع في فرايضها وسننها واقامتها وادايها حلك من اقام العود اذا قومه
وثانيها انها عبارة عن المداومة عليها كما قال الله تعالى والذين هم على صلاتهم دايمون والذين هم على صلاتهم يحافظون من قامت السوق اذا نفقت واقامتها
نفاقها لانها اذا حوفظ عليها كانت كالشي النافق التي يتوجه اليها الرغبات واذا ضيعت كانت كالشي الكاسد الذي لا يرغب وثالثها انها عبارة عن التجرد لادايها
وان لا يكون في مودتها فقول من قال قام بالامر وقامت الحروب على ساقها وفي ضده وقعد عن الامر وتقاعد عنه اذا تقاعس وتثبط ورابعها اقامتها
عبارة عن ادايها وانما عبر عن الادا بالاقامة لان القيام بعض اركانها كما عبر عنها بالقنوت والركوع والسجود وقالوا يسبح اذا صلى لوجود التسبيح فيها قال
الله تعالى فلولا انه كان من المسبحين واعلم ان الاولى حمل الكلام على ما يحصل معه الثنا العظيم وذلك لا يحصل الا اذا حملنا الاقامة على ادامة فعلها من غير خلل
في اركانها وشرايطها وكذلك ان القيم بارزاق الجند مما يوصف بكونه قيما اذا اعطى الحقوق من غير بخس ولا نقص ولهذا يوصف الله تعالى بانه قايم وقيوم لانه
يجب دوام وجوده ولانه تعالى يديم ارزاق العباد **المسألة السابعة** ذكروا في لفظ الصلاة في اصل اللغة وجوها احدها انه
الدعا قال الشاعر ٭ وقابلها الريح في دنها ٭ وصلى على دنها وارتسم ٭ وثانيها قال الجازر تجافى اشتقاقها من الصلى وهي النار من
قولهم صليت العصا اذا قومتها بالصلى فالمصلي كانه يسعى في تعديل ظاهره وباطنه مثل ما يحاول تحويل الخشبة بعرضها على النار وثالثها ان الصلاة

عبارة

عبارة عن الملازمة من قوله تعالى يصلى نارا حامية يصلى نارا ذات لهب وسمي الفرس الثاني من افراس المسابقة مصليا ورابعها قال صاحب
الكشاف يفضي الى طعن عظيم الصلاة فعلة من صلى كالزكاة من زكى وكتبتها بالواو على لفظ المعجم وحقيقة صلى تحريك الصلوين لان المصلي يفعل ذلك في
ركوعه وسجوده وقيل للداعي مصليا تشبيها في تخشعه بالساجد واقول هاهنا بحثان الاول ان هذا الاشتقاق الذي ذكره صاحب الكشاف يفضي الى طعن
عظيم في كون القران حجة وذلك لان لفظ الصلاة من اشد الالفاظ شهرة واكثرها دورانا على السنة المسلمين واشتقاقه من تحريك الصلوين من ابعد الاشياء
اشتهارا فيما بين اهل النقل ولو جوزنا ان يقال مسمى الصلاة في الاصل ما ذكرتم ثم انه خفي واندرس حتى صار بحيث لا يعرفه الا الاحاد لكان مثله في سائر
الالفاظ جائزا ولو جوزنا ان يقال مسمى الصلاة في الاصل ما ذكره ثم انه خفي واندرس لما قطعنا بان مراد الله من هذه الالفاظ ما يتبادر افهامنا اليه من
المعاني في زماننا هذا الاحتمال انها كانت في زمان الرسول صلى الله عليه وسلم موضوعة لمعان اخر وكان مراد الله تعالى تلك المعاني لان تلك المعاني خفيت في زماننا
واندرست كما وقع مثله في هذه اللفظة ولما كان ذلك باطلا باجماع المسلمين علمنا ان الاشتقاق الذي ذكره مردود باطل الثاني الصلاة في الشرع عبارة عن
افعال مخصوصة يتلو بعضها بعضا مفتتحة بالتحريم مختتمة بالتكبير بالتحليل وهذا الاسم يقع على الفرض والنفل لكن المراد بهذه الاية الفرض خاصة لانه الذي يقع
الفلاح عليه لانه صلى الله عليه وسلم لما بين للاعرابي صفة الصلاة المفروضة قال والله لا ازيد عليها ولا انقص منها فقال عليه الصلاة والسلام افلح الاعرابي
ان صدق **المسئلة الثامنة** الرزق في كلام العرب هو الحظ قال الله تعالى وتجعلون رزقكم انكم تكذبون اي حظكم من هذا الامر والحظ
هو نصيب الرجل وما هو خاص له دون غيره ثم قال بعضهم الرزق كل شيء يؤكل او يستعمل وهو باطل لان الله تعالى امرنا ان ننفق مما رزقنا فقال وانفقوا
مما رزقناكم ولو كان الرزق هو الذي اكل لما امكن انفاقه وقال اخرون الرزق هو ما يملك وهو ايضا باطل لان الانسان قد يقول اللهم ارزقني ولدا صالحا
او زوجة صالحة وهو لا يملك الولد ولا الزوجة ويقول اللهم ارزقني عقلا اعيش به والعقل ليس بمملوك وايضا البهيمة يحصل لها رزق ولا يكون لها ملك
واما عرف الشرع فقد اختلفوا فيه فقال ابو الحسن البصري الرزق يمكن الحيوان من الانتفاع بالشيء والحظر على غيره ان يمنعه من الانتفاع بها فاذا
قلنا قد رزقنا الله الاموال بمعنى ذلك انه مكننا من الانتفاع واذا سالناه تعالى ان يرزقنا مالا فانا نقصد بذلك ان يجعلنا بالمال اخص واذا سالناه
تعالى ان يرزق البهيمة فانا نقصد بذلك ان يجعلنا بها اخص وانما يكون به اخص اذا مكنها من الانتفاع به ولم يكن لاحد ان يمنعها من الانتفاع
به واعلم ان المعتزلة لما فسروا الرزق بذلك لا جرم قالوا الحرام لا يكون رزقا وقال اصحابنا قد يكون رزقا حجة الاصحاب من وجهين الاول
ان الرزق في اصل اللغة هو الحظ والنصيب على ما بيناه فمن انتفع بالحرام فذلك الحرام صار حظا له ونصيبا له فوجب ان يكون رزقا له الثاني انه تعالى
قال وما من دابة في الارض الا على الله رزقها وقد يعيش الرجل طول عمره لا ياكل الا من السرقة فوجب ان يقال انه طول عمره لا ياكل من رزقه شيئا اما المعتزلة
فقد احتجوا بالكتاب والسنة والمعنى اما الكتاب احدها قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون مدحهم على الانفاق مما رزقهم الله تعالى فلو كان الحرام رزقا لوجب
ان يستحقوا المدح اذا انفقوا من الحرام وذلك باطل بالاتفاق وثانيها لو كان الحرام رزقا لجاز ان ينفق الغاصب منه لقوله تعالى وانفقوا مما رزقناكم
واجمع المسلمون على انه لا يجوز للغاصب ان ينفق منه بل يجب عليه رده فدل على ان الحرام لا يكون رزقا وثالثها قوله تعالى قل ارايتم ما انزل الله لكم
من رزق فجعلتم منه حراما وحلالا قل آلله اذن لكم ام على الله تفترون فبين ان من حرم رزق الله فهو مفتر على الله فثبت ان الحرام لا يكون رزقا واما
السنة فما رواه ابو الحسين في كتاب الغرر باسناده عن صفوان بن امية قال كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ جاءه عمرو بن مرة فقال يا رسول
الله ان الله كتب علي الشقوة افلا اراني ارزق الا من دفي بكفي فاذن لي في الغناء من غير فاحشة فقال عليه الصلاة والسلام لا اذن لك ولا كرامة ولا
نعمة كذبت اي عدو الله لقد رزقك الله رزقا طيبا فاخترت ما حرم الله عليك من رزقه مكان ما احل الله لك من حلاله اما انك لو قلت بعد هذه
المقدمة شيئا ضربتك ضربا وجيعا واما المعنى فهو ان الله تعالى منع المكلف من الانتفاع به ومن منع من اخذ الشيء والانتفاع به لا يقال انه رزقه اياه
الا ترى انه لا يقال ان السلطان قد رزق جنده مالا قد منعهم من اخذه وانما يقال انه رزقهم ما مكنهم من اخذه فلا يمنعهم منه ولا امر يمنعهم منه
اجاب اصحابنا عن التمسك بالايات انه وان كان الكل من الله لكنه قد كما يقال يا خالق المحدثات والعرش والكرسي ولا يقال يا خالق الكلب
والخنزير وقال تعالى عينا يشرب بها عباد الله فخص اسم العباد بالمتقين وان كان الكفار من العباد فكذا هاهنا خص اسم الرزق بالحلال على سبيل التشريف
وان كان الحرام رزقا ايضا واجابوا عن التمسك بالخبر بانه حجة لنا لان قوله صلى الله عليه وسلم فاخترت ما حرم الله عليك من رزقه صريح بان الرزق يكون
حراما واجابوا عن المعنى بان هذه المسالة محض اللغة وهو ان الحرام هل يسمى رزقا ام لا ولا مجال للدلائل العقلية في الالفاظ **المسئلة التاسعة**
اصل الانفاق اخراج المال من اليد ومنه نفق المبيع نفاقا اذا اكثر المشترون له ونفقت الدابة اذا ماتت اي خرج روحها ونافقاء الفارة لانها تخرج منها
ومنه النفق في قوله ان تبتغي نفقا في الارض **المسئلة العاشرة** في قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون فوائد احدها ادخل من التبعيض صيانة
لهم وكفا عن الاسراف والتبذير المنهي عنه وثانيها قدم مفعول الفعل دلالة على كونه اهم كانه قال ويخصون بعض المال بالتصدق به وثالثها يدخل
في الانفاق المذكور في الاية الانفاق الواجب والانفاق المندوب وللانفاق الواجب اقسام احدها الزكاة في انه الكنز وهي قوله ولا ينفقونها في سبيل الله
وثانيها الانفاق على النفس وعلى من يجب عليه نفقته وثالثها الانفاق في الجهاد واما الانفاق المندوب فهو انفاق لقوله تعالى وانفقوا مما رزقناكم من قبل
ان ياتي احدكم الموت واراد بها الصدقة لقوله تعالى بعد فاصدق واكون من الصالحين فكل هذه الانفاقات داخلة تحت الاية لان كل ذلك سبب لاستحقاق المدح
قوله تعالى والذين يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك وبالاخرة هم يوقنون اعلم ان قوله يؤمنون
بالغيب عام يتناول كل من امن بمحمد صلى الله عليه وسلم سواء كان قبل ذلك مؤمنا بموسى وعيسى صلوات الله عليهما او ما كان مؤمنا بهما ودلالة اللفظ العام على

بعض ما دخل فيه اضعف من دلالة اللفظ الخاص على ذلك البعض لان العام يحتمل الخصوص والخاص لا يحتمله فلما كانت هذه السورة مدنية وقد شرف
الله تعالى المسلمين بقوله هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب فذكر بعد ذلك اهل الكتاب الذين امنوا بالرسول صلى الله عليه وسلم
كعبد الله بن سلام وامثاله بقوله والذين يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك لان في هذا التخصيص والذكر مزيد تشريف لهم
كما في قوله تعالى قل من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال ثم في تخصيص عبد الله بن سلام وامثاله بهذا الشرف بعد شرفهم
في الدين فهذا هو السبب في ذكر هذا الخاص بعد ذلك العام ثم نقول اما قوله تعالى والذين يؤمنون بما انزل اليك ففيه مسائل **المسئلة**
الاولى لا نزاع بين اصحابنا وبين المعتزلة في ان الايمان اذا عدي بالباء فالمراد به التصديق فاذا قلنا فلان امن بكذا فالمراد انه صدق به فلا
يكون المراد انه صلى وصام فالمراد بالايمان هاهنا التصديق بالاتفاق لكن لا بد معه من المعرفة لان الايمان هاهنا خرج مخرج المدح فالمصدق
مع الشك لا يمكن ان يكون كاذبا يرجع الى الذم اقرب **المسئلة الثانية** المراد من انزال الوحي وكون القرآن منزلا ومنزلا
به ان جبريل عليه السلام سمع في السماء كلام الله تعالى فنزل على الرسول صلى الله عليه وسلم به وهذا كما يقال نزلت رسالة الامير من القصر والرسالة
لا تنزل ولكن المستمع سمع الرسالة في علو فنزل وتردى بها سفلا وقول الامير لا يفارق ذاته ولكن السامع يسمع فينزل فيؤدي بلفظ نفسه
ويقال فلان ينقل الكلام اذا سمع في موضع آخر فان قيل كيف يسمع جبريل عليه السلام كلام الله تعالى وكلام الله ليس من الحروف والاصوات عندكم
قلنا يحتمل ان يخلق الله تعالى له سمعا لكلامه ثم انه دل على عبارة يعبر بها عن ذلك القديم ويجوز ان يكون الله تعالى خلق في اللوح المحفوظ كتابة بهذا
النظم المخصوص فقرأه جبريل عليه السلام فحفظه ويجوز ان خلق اصواتا منقطعة على هذا النظم المخصوص بحيث يحصل فيلقفه جبريل ويجعل له
علما ضروريا انه هو العبارة والموضوعة لمعنى ذلك الكلام القديم **المسئلة الثالثة** قوله تعالى والذين يؤمنون بما انزل اليك
هذا الايمان واجب لانه قال في آخره واولئك هم المفلحون فبين ان من لم يكن له هذا الايمان وجبان لا يكون مفلحا واذا ثبت انه واجب وجب
تحصيل العلم بما انزل على محمد صلى الله عليه وسلم على سبيل التفصيل لان المرء لا يمكنه ان يقوم بما انزل الله عليه علما وعملا الا اذا علم على سبيل التفصيل
لانه ان لم يعلمه كذلك امتنع عليه القيام به الا ان تحصيل هذا العلم واجب على سبيل الكفاية فان تحصيل العلم بالشرائع النازلة على محمد صلى الله عليه
وسلم على سبيل التفصيل غير واجب على العامة واما قوله تعالى وما انزل من قبلك فالمراد به ما انزل على الانبياء الذين كانوا قبل محمد صلى الله عليه وسلم
والايمان به واجب على الجملة لان الله تعالى ما تعبدنا الآن به حتى يلزمنا معرفته على التفصيل بل ان عرفنا شيئا من تفاصيله فعلنا نحكم على الايمان
بذلك التفاصيل واما قوله بالاخرة هم يوقنون فيه مسائل **المسئلة الاولى** انه صفة للدار الاخرة وسميت بذلك لانها متاخرة
عن الدنيا وقيل للدنيا دنيا لانها ادنى من الاخرة **المسئلة الثانية** اليقين هو العلم بعد ان كان صاحبه شاكا فيه فلذلك يقول
القائل تيقنت وجود شيء ولا يقال تيقنت ان السماء فوقي لما علم ان العلم به غير مستدرك ويقال ذلك في العلم الحادث بالامور سواء كان ذلك العلم
ضروريا او استدلاليا فيقول القائل تيقنت ما اردته بهذا الكلام فان كان قد علم مراده بالاضطرار ويقول تيقنت ان الاله واحد وان كان
قد علمه بالاكتساب ولذلك لا يوصف الله بانه يتيقن الاشياء **المسئلة الثالثة** انه تعالى مدحهم على كونهم موقنين بالاخرة ومعلوم انه
لا يمدح المرء بان يتيقن وجود الاخرة فقط بل لا يستحق المدح الا اذا تيقن وجود الاخرة مع ما فيها من الحساب والسؤال واذا حال الموقن بالجنة والكافر
النار وروي عنه صلى الله عليه وسلم انه قال يا عجبا كل العجب من الشاك في الله وهو يرى خلقه وعجبا ممن يعرف النشأة الاولى ثم ينكر النشأة الاخرة
وعجبا ممن ينكر البعث والنشور وهو كل يوم يموت ويحيي يعني النوم واليقظة وعجبا ممن يوقن بالجنة وما فيها من النعيم ويسعى لدار الغرور وعجبا
من المتكبر الفخور وهو يعلم ان اوله نطفة مذرة واخره جيفة قذرة **قوله تعالى** اولئك على هدى من ربهم
واولئك هم المفلحون اعلم ان في الآية مسائل **المسئلة الاولى** في كيفية تعلق هذه الآية بما قبلها وجوه ثلاثة احدها ان يقول
الاستدلال بالذين يؤمنون بالغيب وذلك لانه لما قيل هدى للمتقين بخص المتقين بان الكتاب لهم فكان للسائل ان يسأل ويقول ما السبب في اختصاص
المتقين بذلك فوقع قوله الذين يؤمنون بالغيب الى قوله واولئك هم المفلحون جوابا عن هذا السؤال كانه يقول الذي يكون مستقلا بالايمان واقامة
الصلاة وايتاء الزكاة والفوز بالفلاح والنجاة لا بد ان يكون على هدى من ربه وشأنها ان لا يتوانى الا بد ابد بل يجعله ناجيا للمتقين ترفيع الابتدا
من قوله اولئك على هدى من ربهم كانه قيل اي سبب في ان صار الموصوفون بهذه الصفات مختصين بالهدى فاجيب لان اولئك الموصوفين بعيد
ان يفوز ولدون الناس بالهدى عاجلا وبالفلاح آجلا وثالثها ان نجعل الموصول الاول صفة للمتقين ويرفع الثاني على الابتدا واولئك خبره ويكون
المراد جعل اختصاصهم بالهدى والفلاح تعريضا باهل الكتاب الذين لم يؤمنوا بنبوة محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم وهم ظانون انهم على الهدى
وطامعون في الفلاح عند الله **المسئلة الثانية** معنى الاستعلاء في قوله تعالى على هدى من ربهم بيان لتمكنهم من الهدى واستقرارهم
عليه حيث شبهت حالهم بحال من اعتلا الشيء وركبه ونظير قولك فلان على الحق وعلى الباطل فقد صرحوا به في قولهم جعل العمامة تاجا والسكوني للجهل وتحقيق
القول في كونهم على الهدى بسببهم يوجب الدليل لان الواجب على المتمسك بالدليل ان يدوم على ذلك ويحترز عن المطاعن والشبه فكانه تعالى لما مدحهم
بالايمان بما انزل عليه اولا مدحهم بالمواظبة على ذلك والمواظبة على حراسة النفس ثانيا وذلك واجب على المكلف لانه اذا كان متشددا في الدين
خائفا وجلا فلا بد من ان يحاسب نفسه في عمله ويتأمل حاله فيها فاذا حرس نفسه عن الاخلال كان ممدوحا بانه على هدى وبصيرة والمنكر هدى لبعيد
عن ان يهتدي لانه لا يبذل وسعه ولا يجتهد فكان قوله لو ابصرت فلانا لا يبصر من رجلاك **عون** بن عبد الله الهدى من الله كثير ولم يصره الا بصير وابتهل به

الا يسير الا ترى ان نجوم السما يبصرها البصر او لا يهتدي لها الا العلما **المسئلة الثالثة** في تكرير اولئك تنبيه على انهم كما ثبت لهم
الاختصاص بالهدى ثبت لهم الاختصاص بالفلاح ايضا وقد تميزوا عن غيرهم بهذين الاختصاصين فان قيل فلم جامع العاطف وما الفرق بينه وبين قوله
اولئك كالانعام بل هم اضل اولئك هم قلنا اختلف الخبران هاهنا فكذلك دخل العاطف بخلاف الخبرين ثمة فانهما متحدان لان التسجيل عليهم بالغفلة
وتشبيههم بالبهائم شي واحد فكانت الجملة الثانية مقررة لما في الاول فهي من العطف بمعزل **المسئلة الرابعة** هم فصل وله فايدتان احديهما
الدلالة على ان الوارد بعده خبر لا صفة وثانيها حصر الخبر في المبتدا فانك لو قلت الانسان ضاحك فهذا لا يفيد ان الضاحكية لا تحصل الا في الانسان
اما لو قلت ان الانسان هو الضاحك فهذا لا يفيد ان الضاحكية لا تحصل الا في الانسان **المسئلة الخامسة** معنى التعريف في المفلحون
الدلالة على ان المتقين هم الناس الذين بلغك انهم مفلحون في الاخرة كما اذا بلغك ان انسانا قد تاب من اهل بلدك فاستخبرت من هو فقيل الزيد التايب اي
هو الذي اخبرت بتوبته او على انهم الذين حصلت فيهم صفة المفلحين فيهم كما هم كما تقول لصاحبك هل عرفت الاسد وما جبل عليه من فرط الاقدام ان
زيدا هو هو **المسئلة السادسة** المفلح الظافر بالمطلوب كانه الذي انفتحت له وجوه الظفر ولم يستغلق عليه والمفلج بالجيم مثله والتركيب دال
على معنى الشق والفتح ولهذا يسمى الزرع فلاحا ومشقوق الشفة السفلى افلج وفي المثل الحديد بالحديد يفلح وتحقيقه ان الله تعالى لما وصفهم بالقيام بما
يلزمهم علما وعملا بين نتيجة ذلك وهو الظفر بالمطلوب الذي هو النعيم الدايم من غير فوت على وجه الاجلال والاعظام لان ذلك هو الثواب المطلوب
بالعبادات **المسئلة السابعة** هذه الايات يتمسك بها الوعيدية من وجه والمرجية من وجه اما الوعيدية فمن وجهين الاول ان
قوله اولئك هم المفلحون يقتضي الحصر فوجب فيمن اخل بالصلاة والزكاة ان لا يكون مفلحا وذلك يوجب القطع على وعيد تارك الصلاة والزكاة الثاني
ان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بكون ذلك الوصف علة لذلك الحكم فيلزم ان يكون علة الفلاح هو من فعل الايمان والصلاة والزكاة فمن اخل بهذه
الاشيا لم يحصل له علة الفلاح فوجب ان لا يحصل الفلاح اما المرجية فقد احتجوا بان الله حكم بالفلاح على الموصوفين بالصفات المذكورة في هذه الاية فوجب
ان يكون الموصوف بهذه الاشيا مفلحا وان زنا وشرب الخمر وسرق واذا ثبت في هذه الطايفة تحقق العفو ثبت في غيرهم ضرورة اذ لا قايل بالفرق والجواب
ان كل واحد من الاحتجاجين معارض بالاخر فيتساقطان والجواب عن قول الوعيدية ان قوله تعالى واولئك هم المفلحون يدل على انهم الكاملون في الفلاح
فيلزم ان يكون صاحب الكبيرة غير كامل في الفلاح ونحن نقول بموجبه فانه كيف يكون كاملا في الفلاح وهو غير جازم بالخلاص من العذاب بل مجوز به
خايف منه وعن الثاني ان نفي السبب الواحد لا يقتضي نفي المسبب فعندنا من اسباب الفلاح عفو الله والجواب عن قول المرجية ان وصفهم بالتقوى
يكفي في نيل الثواب لانه يتضمن ابقا المعاصي وابتغا ترك الواجبات **قوله تعالى** ان الذين كفروا سوا عليهم ءانذرتهم
ام لم تنذرهم لا يومنون اعلم ان في الاية مسايل نحوية ومسايل اصولية ونحن ناتي عليها ان شا الله تعالى اما قوله ان ففيه مسايل **المسئلة الاولى**
ان ان حرف والحرف لا اصل له في العمل لكن هذا الحرف اشبه الفعل صورة ومعنى وتلك المشابهة تقتضي كونها عاملة **المقدمة الاولى** في بيان
المشابهة واعلم ان هذه المشابهة حاصلة في اللفظ والمعنى اما في اللفظ فلانها تركبت من ثلاثة احرف وانفتح اخرها ولزمت الاسما كالافعال ويدخلها
نون الوقاية انني وكانني كما تدخل على الفعل نحو اعطاني واكرمني واما المعنى فلانها تفيد معنى في الاسم وهو تاكد موصوفيته بالخبر كما انك اذا قلت قام زيد
فقولك قام زيدا افاد حصول معنى في الاسم **المقدمة الثانية** انها لما اشبهت الافعال وجب ان تشبهها في العمل وذلك ظاهر بنا على الدوران **المقدمة**
الثالثة في انها لم نصبت الاسم ورفعت الخبر معا او تنصبهما معا او ترفع المبتدا وتنصب الخبر او بالعكس والاول باطل لان المبتدا والخبر كانا قبل دخول ان
عليهما من نوعين فلو بقيا كذلك بعد دخولهما عليهما لما ظهر له اثر البتة ولانها اعطيت عمل الفعل والفعل لا يرفع الاسمين فلا معنى للاشتراك والفرع لا يكون اقوى
من الاصل والقسم الثاني ايضا باطل لان هذا ايضا مخالف لعمل الفعل لان الفعل لا ينصب شيا مع خلوه عما يرفعه والقسم الثالث ايضا باطل لانه يودي
الى التسوية بين الاصل والفرع لان الفعل يكون عمله في الفاعل اولا بالرفع ثم في المفعول بالنصب فلو جعل الحرف هاهنا كذلك لحصلت التسوية بين
الاصل والفرع ولما بطلت الاقسام الثلاثة تعين القسم الرابع وهو انها تنصب الاسم وترفع الخبر وهذا تنبيه على ان هذه الحروف دخيلة في العمل الاصلية لان
تقديم المنصوب على المرفوع في باب الفعل عدول عن الاصل فذلك يدل هاهنا على ان العمل بهذه الحروف ليس بثابت بطريق الاصالة بل بطريق عارض
المسئلة الثانية قال البصريون هذا الحرف ينصب الاسم ويرفع الخبر وقال الكوفيون لا اثر له في رفع الخبر بل هو مرتفع بما كان مرتفعا به
قبل ذلك حجة البصريين ان هذه الحروف تشبه الفعل مشابهة تامة على ما تقدم بيانه والفعل له تاثير في الرفع والنصب فهذه الحروف يجب ان تكون
كذلك حجة الكوفيين من وجهين الاول ان معنى الخبرية باقية في خبر المبتدا وهو اولى باقتضا الرفع فتكون الخبرية رافعة واذا كانت الخبرية رافعة
استحال ارتفاعه بهذه الحروف فهذه مقدمات ثلاث احداها قولنا الخبرية باقية وذلك ظاهر لان المراد من الخبرية كون الخبر مسندا الى المبتدا وبعد دخول
حرف ان عليه فذلك الاسناد باق وثانيها قولنا الخبرية هاهنا مقتضية للرفع وذلك لان الخبرية كانت قبل دخول ان مقتضية للرفع ولم يكن عدم الحرف
هناك جزا من المقتضي لان العدم لا يصلح ان يكون جزا العلة فبعد دخول هذه الحروف كانت الخبرية مقتضية للرفع لان المقتضي بتمامه لو حصل ولم يوثر لكان
ذلك لمانع وهو خلاف الاصل وثالثها قولنا الخبرية اولى بالاقتضا وبيانه من وجهين الاول ان كونه خبرا وصف حقيقي قايم بذاته وذلك الحرف الجبي مباين
عنه وكما انه مباين فغير مجاور له لان الاسم يتخللهما الثاني ان الخبر يشابه الفعل مشابهة حقيقية معنوية وهو كون كل واحد منهما مسندا الى الغير اما الحرف
فانه لا يشابه الفعل في وصف حقيقي معنوي فانه ليس فيه اسناد فكانت مشابهة الخبر الفعل اقوى من مشابهة هذا الحرف الفعل فاذا ثبت ذلك كانت الخبرية
فاقتضى الرفعية لاجل مشابهة الفعل اولى من الحرف بسبب مشابهة الفعل ورابعها لما كانت الخبرية اقوى في اقتضا الرفع استحال كون هذا الحرف رافعا

لان الخبرية بالنسبة الى هذا الحرف اولى واذا كان كذلك فقد حصل الحكم بالخبرية قبل حصول هذا الحرف فبعد وجود هذا الحرف لو استند
هذا الحكم اليه كان ذلك تحصيلا للحاصل وهو محال الوجه الثاني ان سيبويه موافق على ان الحرف غير اصيل في العمل فيكون اعماله على خلاف الدليل
وما ثبت على خلاف الدليل يقدر بقدر الضرورة والضرورة تندفع باعمالها في الاسم فوجب ان لا يعملها في الخبر **المسئلة الثالثة**
روى الانباري ان الكندي المتفلسف ركب الى المبرد فقال اني اجد في كلام العرب حشوا اجد العرب تقول عبد الله قائم ثم تقول ان عبد الله
لقائم فقال المبرد بل المعاني مختلفة لاختلاف الالفاظ فقولهم عبد الله قائم اخبار عن قيامه وقولهم ان عبد الله قائم جواب عن سؤال سائل وقولهم
ان عبد الله لقائم جواب عن انكار منكر لقيامه فاحتج عبد رحمه الله على صحة قوله بانها انما تذكر جوابا لسؤال سائل بان ثم تقول ان قائم عبد الله قال
انا رايناهم قد الزموها الجملة من المبتدا والخبر اذا كان الجواب القسم نحو والله ان زيدا منطلق ويدل عليه من التنزيل قوله تعالى ويسالونك عن ذي القرنين
قل ساتلوا عليكم منه ذكرا انا مكنا له في الارض وقوله في اول السورة نحن نقص عليك نباهم بالحق انه فتية امنوا بربهم وقوله تعالى فان عصوك فقل اني بريء
مما تعملون وقوله تعالى اني نهيت ان اعبد الذين تدعون من دون الله وقوله تعالى وقل اني انا النذير المبين واشباه ذلك مما يعلم بانه يدل على امر الرسول
صلى الله عليه وسلم بان يجيب به الكفار في بعض ما جادلوا وناظروا فيه وعليه قوله تعالى فاتيا فرعون فقولا انا رسول رب العالمين وقوله تعالى وقال موسى
يا فرعون اني رسول من رب العالمين وفي قصة السحرة قوله تعالى انا الى ربنا منقلبون اذ من الظاهر انه جواب فرعون عن قوله امنتم له قبل ان اذن لكم وقال
عبد القاهر والتحقيق انها للتاكيد فاذا كان الخبر بامر ليس للمخاطب ظن في خلافه لم يحتج هناك الى ان وانما احتاج اليها اذا كان السامع ظن الخلاف وكذلك
نراها تزداد احسنا اذا كان الخبر بامر يبعد مثله لقول ابي نواس • عليك باليأس من الناس • ان غنى نفسك في اليأس • وانما حسن موقعها لان
الغالب ان الناس لا يحملون انفسهم على اليأس فاما جعلها مع اللام جوابا لمنكر في قولك ان زيدا لقائم فجيد لانه اذا كان الكلام مع المنكر كانت الحاجة الى التاكيد
اشد وكما يحتمل ان يكون الانكار مع السامع احتمل ان يكون مع الحاضرين واعلم انها قد تجيء اذا ظن المتكلم في الذي وجد انه لا يوجد مثل قولك انه كان مني اليه احسان
فيعاملني بالسوء فكانك ترد على نفسك ظنك الذي ظننت وتبين الخطا في الذي توهمت وعليه قوله تعالى حكاية عن ام مريم قالت رب اني وضعتها انثى والله
اعلم بما وضعت وكذلك قول نوح عليه السلام ان قومي كذبون واما قوله الذين كفروا ففيه مسائل **المسئلة الاولى** انه صعب على المتكلمين ذكر حد
الكفر وتحقيق القول فيه ان كل ما نقل عن محمد صلى الله عليه وسلم انه ذهب اليه وقال به فاما ان تعرف صحة ذلك الفعل بالضرورة او بالاستدلال او بالخبر الواحد اما
القسم الاول وهو الذي علم بالضرورة مجيء الرسول صلى الله عليه وسلم فمن صدقه في كل ذلك فهو مؤمن ومن لم يصدقه في ذلك فهو كافر فاما ان لا يصدقه في
جميعها او بان لا يصدقه في البعض دون البعض فذلك هو الكافر فاذا كان الكفر عدم التصديق للرسول صلى الله عليه وسلم في شيء مما علم بالضرورة مجيئه
به ومثاله من انكر وجود الصانع او كونه عالما قادرا مختارا او كونه واحدا او كونه منزها عن النقائص والآفات او انكر نبوة محمد صلى الله عليه وسلم او صحة
القرآن الكريم او انكر الشرائع علمنا بالضرورة كونها من دين محمد صلى الله عليه وسلم كوجوب الصلاة والصوم والزكاة والحج وحرمة الزنا والخمر فكذلك الذي
يكون كافرا لانه ترك تصديق الرسول صلى الله عليه وسلم فيما علم بالضرورة انه من دينه فاما الذي يعرف بالدليل انه من دينه قبل كونه عالما بالعلم او بذاته
وانه مرئي وغير مرئي وانه خالق اعمال العباد ام لا فلم ينقل بالتواتر القاطع للعذر مجيئه عليه الصلاة والسلام باحد القولين دون الثاني بالاستدلال فلا جرم
لم يكن انكاره والاقرار به داخلا في ماهية الايمان لكان يجب على الرسول صلى الله عليه وسلم ان لا يحكم بايمان احد الا بعد ان يعرف انه هل يعرف الحق في تلك
المسالة ولو كان الامر كذلك لاشتهر قوله في تلك المسالة بين الامة ولنقل ذلك على سبيل التواتر فلما لم ينقل دل على انه عليه الصلاة والسلام ما وقف الايمان عليها
واذا كان كذلك وجب ان لا يكون معرفتها من الايمان ولا انكارها موجبا للكفر ولاجل هذه القاعدة لا يكفر احد من هذه الامة ولا تكفر ارباب التاويل واما الذي
لا سبيل الا برواية الاحاد فظاهر انه لا يمكن توقف الكفر والايمان عليه فهذا قولنا في حقيقة الكفر فان قيل يبطل ما ذكرتم من جهة العكس بلبس الغيار وشد
الزنار واخالهما فانه كفر مع ذلك شيء اخر سوى تصديق الرسول صلى الله عليه وسلم فيما علم بالضرورة مجيئه به قلنا هذه الاشياء في الحقيقة ليست كفرا لان التصديق
وعدمه امر باطن لا اطلاع للخلق عليه ومن عادة الشرع الا يبني الحكم في مثل هذه الامور على نفس المعنى لانه لا سبيل الى الاطلاع بل يجعل لها معرفات وعلامات
ظاهرة ويجعل تلك المظان الظاهرة مدارا للاحكام الشرعية ولبس الغيار وشد الزنار من هذا الباب فان الظاهر ان من يصدق الرسول صلى الله عليه وسلم
فانه لا ياتي بهذه الافعال فحيث اتى بها دل على عدم التصديق فلا جرم الشرع يفرع الاحكام عليها لا انها في انفسها كفر فهذا هو الكلام الملخص في هذا الباب
المسئلة الثانية قوله تعالى ان الذين كفروا اخبار عن كفرهم بصيغة الماضي والاخبار عن الشيء بصيغة الماضي يقتضي كون المخبر عنه مقدما على ذلك
الاخبار اذا عرفت هذا فنقول احتجت المعتزلة بكل ما اخبر الله عن شيء ماض مثل قوله تعالى ان الذين كفروا انا نحن نزلنا الذكر انا انزلناه في ليلة القدر انا ارسلنا
نوحا على ان الكلام محدث سواء كان الكلام هذه الحروف والاصوات او كان شيئا اخر قالوا لان الخبر على هذا الوجه لا يكون صدقا الا اذا كان مسبوقا بغيره والقديم يستحيل
ان يكون مسبوقا بغيره فهذا الخبر يستحيل ان يكون قديما فيجب ان يكون محدثا اجاب القائلون بقدم الكلام عنه من وجهين الاول ان الله تعالى كان في الازل
عالما بان العالم سيوجد فلما اوجده انقلب العلم بانه سيوجد في المستقبل علما بانه قد حدث في الماضي ولم يلزم حدوث علم الله تعالى فلم لا يجوز ايضا ان يقال ان خبر
الله تعالى في الازل كان خبرا بانهم سيكفرون فلما وجد كفرهم صار ذلك الخبر خبرا عن انهم قد كفروا ولم يلزم حدوث خبر الله تعالى الثاني ان الله تعالى قال لتدخلن المسجد
الحرام فلما دخلوا المسجد لا بد ان ينقلب ذلك الخبر الى انهم قد دخلوا المسجد الحرام من غير ان يتعين الخبر الاول فاذا جاز ذلك فلم لا يجوز في مسئلتنا مثله اجاب
المستدل اولا عن السؤال الاول فقال عند ابي الحسن البصري واصحابه العلم يتغير عند بعض المعلومات وكيف لا يتغير والعلم بان العالم غير موجود وانه سيوجد لو بقي
حال وجود العالم لكان ذلك جهلا لا علما واذا كان كذلك وجب تغير ذلك العلم وعلى هذا سقطت هذه المعارضة وعن الثاني ان خبر الله وكلامه اصوات مخصوصة

فقوله

فقوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام معناه ان الله تعالى تكلم هذا الكلام في الوقت المتقدم على دخول المسجد لانه تكلم به بعد دخول المسجد
نظيره في مسالتنا ان يقال ان قوله ان الذين كفروا تكلم الله تعالى به يوم صدور الكفر عنهم لا قبله الا انه متى قبل ذلك كان ذلك اعترافا
بان تكلمه بذلك لم يكن حاصلا في الازل وهذا هو المقصود اجاب القايلون بالعدم انا لو قلنا العلم يتغير بتغير المعلوم لكنا اما ان نقول
بان العلم سيوجد كان حاصلا في الازل كان ذلك تصريحا بالجهل وذلك كفر وان قلنا انه كان حاصلا فزواله يقتضي زوال القديم وذلك سد
باب اثبات حدوث العالم **المسئلة الثالثة** قوله تعالى ان الذين كفروا صيغة للجمع مع لام التعريف وهي للاستغراق بظاهره ثم انه لا
نزاع في انه ليس المراد منها هذا الظاهر لان كثيرا من الكفار اسلموا فعلمنا ان الله تعالى تكلم بالعام ويكون مراده الخاص اما لاجل القرينة الدالة على ان
المراد من ذلك العموم ذلك الخصوص كانت ظاهرة في زمان الرسول صلى الله عليه وسلم فحسن ذلك لعدم التلبيس وظهور المقصود مثاله اذا كان
للانسان في البلد جمع مخصوص من الاعدا فاذا قال ان الناس يوذونني فهم كل احد من الناس ذلك الجمع على المتعين واما لاجل ان المتكلم بالعام
لارادة الخاص جايز وان لم يكن مقرونا به عند من يجوز تاخير بيان التخصيص عن وقت الخطاب واذا ثبت ذلك ظهر انه لا يمكن التمسك بشي
من صيغ العموم على القطع بالاستغراق لاحتمال ان المراد منها هو الخاص وكانت القرينة الدالة على ذلك ظاهرة في زمان رسول الله صلى الله عليه
وسلم فلا جرم حسن ذلك فاقصى ما في الباب ان يقال لو وجدت هذه القرينة لعرفناها وحيث لم نعرفها علمنا انها ما وجدت الا ان هذا الكلام ضعيف
لان الاستدلال بعدم الوجدان على عدم الوجود من اضعف الامارات المفيدة للظن فاضلا عن القطع واذا ثبت ذلك ظهر ان استدلال المعتزلة
بعمومات الوعيد على القطع بالوعيد في نهاية الضعف ومن المعتزلة من احتال في دفع ذلك فقال ان قوله ان الذين كفروا لا يومنون كالنقيض لقوله
ان الذين كفروا يومنون وقوله ان الذين كفروا يومنون لا يصدق الا اذا امن كل واحد منهم واذا ثبت انه في جانب الثبوت يقتضي العموم وجب ان
لا يتوقف في جانب النفي على العموم بل يكفي في صدقه ان لا يصدر الايمان كثبت ان قوله عن واحد منهم لانه متى لم يومن واحد من ذلك الجمع ثبت ان ذلك
الجمع لم يصدر منهم الايمان فثبت ان قوله ان الذين كفروا لا يومنون يكفي في اجرايه على ظاهره ان لا يومن واحد منهم فكيف اذا لم يومن الكثير منهم والجواب
ان قوله ان الذين كفروا صيغة الجمع وقوله لا يومنون ايضا صيغة جمع والجمع اذا قوبل بالجمع توزع الفرد على الفرد فمعناه ان كل واحد منهم لا يومن وحينئذ
يعود الكلام المذكور **المسئلة الرابعة** اختلف اهل التفسير هاهنا في قوله الذين كفروا ما المراد به فقال قايلون انهم روسا اليهود المعاندون
الذين وصفهم الله بانهم يكتمون الحق وهم يعلمون وهو قول ابن عباس رضي الله عنهما وقال اخرون بل المراد قوم من المشركين كابي لهب وابي جهل والوليد بن
المغيرة واضرابهم وهم الذين جحدوا بعد البينة وانكروا بعد المعرفة ونظيره ما قال الله تعالى فاعرض اكثرهم فهم لا يسمعون وقالوا قلوبنا في اكنة مما تدعونا
اليه وكان عليه الصلاة والسلام حريصا على ان يومن قومه جميعا حتى قال الله تعالى فلعلك باخع نفسك على اثارهم ان لم يومنوا بهذا الحديث اسفا وقال
تعالى افانت تكره الناس حتى يكونوا مومنين ثم انه سبحانه وتعالى ينزله عليه الصلاة والسلام انهم لا يومنون ليقطع طمعه ولا يتاذى بسبب ذلك فان الياس
احدى الراحتين اما قوله تعالى سوا عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يومنون ففيه مسايل **المسئلة الاولى** قال صاحب الكشاف سوا
وهو اسم بمعنى الاستوا وصف به كما يوصف بالمصادر ومنه قوله تعالى تعالوا الى كلمة سوا بيننا وبينكم وقوله تعالى في اربعة ايام سوا للسايلين بمعنى مستوية
فكانه قال ان الذين كفروا مستو عليهم انذارك وعدمه **المسئلة الثانية** في ارتفاع سوا قولان احدهما ان ارتفاعه على الخبر لان انذرتهم
ام لم تنذرهم في موضع المرتفع به على الفاعلية كانه قال كفروا مستو عليهم انذارك وعدمه كما تقول ان زيدا مختصم اخوه وابن عمه الثاني ان يكون انذرتهم
ام لم تنذرهم في موضع الابتدا وسوا خبره مقدما بمعنى سوا عليهم انذارك وعدمه والجملة خبر لان واعلم ان الوجه الثاني اولى لان سوا اسم فتنزيله
منزلة الفعل يكون تركا للظاهر من غير ضرورة وانه لا يجوز واذا ثبت هذا فنقول من المعلوم ان المراد وصف الانذار بالاستوا فوجب ان يكون سوا خبرا
فيكون الخبر مقدما وذلك يدل على ان تقديم الخبر على المبتدا جايز ونظيره قوله سوا محياهم ومماتهم وروى سيبويه قولهم تميمي انا ومستو من نسوك
اما الكوفيون فانهم لا يجوزونه واحتجوا عليه من وجهين الاول المبتدا ذات والخبر صفة والذات قبل الصفة بالاستحقاق فوجب ان يكون قبلها
في اللفظ قياسا على توابع الاعراب بالجامع للتبعية المعنوية الثاني ان الخبر لا بد ان يتضمن الضمير فلو قدم الخبر على المبتدا لوجد الضمير قبل الذكر
وانه غير جايز لان الضمير هو الذي اشير به الى امر معلوم فقبل العلم به امتنعت الاشارة فكان الاضمار قبل الذكر محالا اجاب البصريون عن
الاول بان ما ذكر ثم يقتضي ان يكون تقديم المبتدا اولى لا ان يكون واجبا وعن الثاني ان الاضمار قبل الذكر واقع في كلام العرب كقولهم في بيته
يوتى الحكم وقال تعالى فاوجس في نفسه خيفة موسى قال زهير • من يلق يوما على علاته هرما • يلق السماحة منه والندى خلقا •
المسئلة الثالثة اتفقوا على ان الفعل لا يخبر عنه لان من قال خرج ضرب لم يكن اتيا بكلام منتظم ومنهم من قدح فيه بوجوه احدها ان
قوله ءانذرتهم ام لم تنذرهم فعل وقد اخبر عنه بقوله سوا عليهم ونظيره قوله تعالى ثم بدا لهم من بعد ما راوا الايات ليسجننه حتى حين فاعل بدا
ليسجننه وثانيها ان المخبر عنه بانه فعل لا بد ان يكون فعلا فالفعل قد اخبر عنه بانه فعل اما ان يكون اسما او لا يكون اسما فان كان الاول كان
هذا الخبر كذبا لان الاسم لا يكون فعلا وان كان فعله صار الفعل مخبرا عنه وثالثها انا اذا قلنا الاسم الفعل لا يخبر عنه فهذا خطا وان كان فعلا صار
الفعل مخبرا عنه ثم قال هولا لما ثبت انه لا امتناع في الاخبار عن الفعل لم يكن بنا حاجة الى ترك الظاهر اما جمهور النحويين فقد اطبقوا على انه لا يجوز الاخبار
عن الفعل فلا جرم على التقدير سوا عليهم انذارك وعدم انذارك فان قيل العدول عن الحقيقة الى المجاز لا بد ان يكون لفايدة زايدة اما في المعنى
او في اللفظ فما تلك الفايدة هاهنا قلنا قولهم سوا عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم معناه سوا عليك انذارك لهم وعدم انذارك لهم بعد ذلك لان القوم

كانوا قد بلغوا في الاصرار واللجاج والاعراض عن الايمان والدلايل الى حاله ما بقي فيهم البتة رجاء القبول بوجه وقبل ذلك ما كانوا كذلك ولو قال سواء عليهم انذارك وعدم انذارك لما افاد هذا المعنى انما يحصل بانه في هذا الوقت لكان ذلك يفيد حصول اليأس وقطع الرجاء منهم وقد بينا ان المقصود من هذه الآية ذلك **المسألة الرابعة** قال صاحب الكشاف الهمزة وام مجردتان لمعنى الاستفهام وقد انسلخ عنهما معنى الاستفهام واما قال سيبويه جرى هذا على حرف الاستفهام كما جرى على حرف النداء في قولك اللهم اغفر لنا انما العصابة يعني ان هذا اجري على صورة الاستفهام ولا استفهام كما ان ذلك جرى على صورة النداء ولا نداء **المسألة الخامسة** في قوله انذرتهم قرأ ابو بكر بتين محققتين بلتهما الف بينهما او بان تكون الهمزة الاولى قوية والثانية بين بين بينهما الف ولا الف بينهما وبحذف حرف الاستفهام بجذفه والفاجر كنه على الساكن قبله كما قوي قد انفلح فان قيل كما تقول فبين يقلب الثانية الفا قال صاحب الكشاف هو لاحن خارج عن كلام العرب **المسألة الثالثة** عند الانذار هو التخويف عن عقاب الله بالزجر عن المعاصي وانما ذكر الانذار دون البشارة لان تاثير الانذار في الفعل والترك اقوى من تاثير البشارة لان استغال الانسان بدفع الضرر اشد من اشتغاله بجلب النفع وهذا الموضع موضع المبالغة وكان ذكر الانذار اولى **المسألة الاولى** قوله لا يؤمنون فيه سؤال قال صاحب الكشاف هذه اما ان تكون جملة موكدة للجملة التي قبلها او خبرا ان والجملة التي قبلها اعتراض **المسألة الثانية** احتج اهل السنة بهذه الآية بكل ما اشبهها من قوله تعالى لقد حق القول على اكثرهم فهم لا يؤمنون وقوله تعالى ذرني ومن خلقت وحيدا الى قوله سأرهقه صعودا وقوله تعالى ثبت يدا ابي لهب على تكليف ما لا يطاق وتقرير انه اخبر عن شخص معين انه لا يؤمن فلو صدر منه الايمان لزم انقلاب خبر الله الصدق كذبا والكذب عند الخصم قبيح وفعل القبيح يستلزم اما الجهل واما الحاجة وهما محالان على الله والمفضي الى المحال محال فصدور الايمان منه محال والتكليف به تكليف بالمحال وقد ينكر هذا في صورة العلم وهو انه تعالى علم منه انه لا يؤمن فكان صدور الايمان منه يستلزم انقلاب علم الله جهلا وذلك محال ومستلزم المحال محال فالامر واقع بالمحال وقد ذكر على هذا وجها ثالثا وهو ان وجود الايمان يستحيل ان يوجد مع العلم بعدم الايمان لانه انما يكون علما لو كان مطابقا للمعلوم والعلم بعدم الايمان لزم ان يجتمع في الايمان كونه موجودا ومعدوما معا وهذا محال والامر بالايمان مع وجود علم الله بعدم الايمان امر بالجمع بين الضدين بل الامر بالجمع بين الوجود والعدم وعلى ذلك محال وقد ذكر على هذا وجها رابعا وهو انه تعالى كلف هؤلاء الذين اخبر عنهم بانهم لا يؤمنون البتة بالايمان الايمان يغيره فيه فقد بين الله تعالى بالكل ما اخبر عنه وما اخبر عنه انهم لا يؤمنون فقط فقد صاروا مكلفين بان يؤمنوا بانهم لا يؤمنون فقط وهذا التكليف للجمع بين النفي والاثبات وقد ذكر لهذا وجها خامسا وهو انه تعالى عاب الكفار على انهم حاولوا الفعل بنى على ما اخبر الله تعالى عنه في قوله يريدون ان يبدلوا كلام الله قل لن تتبعونا كذلكم قال الله من قبل فقلت ان القصد الى تكوين ما اخبر الله عن عدم تكوينه قصد الى تبديل كلام الله وذلك منهي عنه نحو هاهنا اخبر الله عنهم انهم لا يؤمنون البتة فمحاولة الايمان تكون قصدا الى تبديل كلام الله وذلك منهي عنه وترك محاولة الايمان تكون ايضا مخالفة لامر الله فيكون الذم حاصلا على الترك والفعل فعند الوجوه المذكورة في هذا الموضع وهذا هو الكلام القادم لاصول المعتزلة وقد كان السلف والخلف من المحققين يحولون عليه في دفع اصول المعتزلة وعدم قواعدهم ولقد قاموا وقعدوا واتوا بالشيء المقنع وانا اذكر ايضا ما ذكره بعز الله وتوفيقه قال المعتزلة لنا في هذه الآية مقامان المقام الاول بيان انه لا يجوز ان يكون علم الله تعالى واخباره تعالى عن عدم الايمان مانعا من الايمان والمقام الثاني بيان الجواب الحقيقي على السبيل التفصيل اما المقام الاول فقالوا الذي يدل عليه وجوه احدها ان القرآن مملوء من الآيات الدالة على انه لا مانع لاحد من الايمان قال الله تعالى وما منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى وهذا انكار بلفظ القرآن الاستفهام ومعلوم ان رجلا لو جلس احدا في بيت لا يمكنه الخروج منه ثم يقول ما منعك من التصرف في حوائجي كان ذلك مستقبحا وكذا قوله تعالى وما ذا عليهم لو امنوا وقوله تعالى لابليس ما منعك ان تسجد وقول موسى عليه السلام لاخيه ما منعك اذ رايتهم ضلوا وقوله تعالى فما لهم لا يؤمنون وقوله تعالى فما لهم عن التذكرة معرضين وقوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم وقوله تعالى لم تحرم ما احل الله لك قال الصاحب بن عباد في فصل له في هذا الباب كيف يامره بالايمان وقد منعه منه ونهاه عن الكفر وقد حمله عليه وكيف يصرفه عن الايمان ثم يقول اني يصرفون ويخلق منهم الافك ثم يقول اني يؤفكون وانشا فيهم الكفر ثم يقول لم تكفرون وخلق فيهم لبس الحق بالباطل وصدهم عن السبيل ثم يقول لم تصدون عن سبيل الله وحال بينهم وبين الايمان ثم قال وما ذا عليهم لو امنوا وذهب بهم عن الرشد ثم قال واين تذهبون واضلهم عن الدين حتى اعرضوا ثم قال فما لهم عن التذكرة معرضين وشابهها ان الله تعالى قال رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وقال تعالى ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا فنتبع اياتك من قبل ان نذل ونخزى فلما بين انه ما ابقى لهم عذرا الا ازاله عنهم فلو كان علمه بكفرهم وخبره بكفرهم مانعا لهم من الايمان لكان ذلك من اعظم الاعذار واقوى الوجوه الدافعة للعقاب عنهم فلما لم يكن كذلك علمنا انه غير مانع وشابهها انه تعالى حكى عن الكفار يوم القيامة انهم قالوا لو انا لو ردنا في الكرة مما نحن عليه وفي اذاننا وقر وانما الله تعالى ذكر ذلك ذما لهم في هذا القول فلو كان العلم مانعا لكانوا صادقين في ذلك فلم ذمهم على ذلك ورابعها انه تعالى لما انزل قوله تعالى ان الذين كفروا الى اخره ذما لهم وزجرا عن الكفر وتقبيحا للعلم فلو كانوا ممنوعين عن الايمان غير قادرين عليه لما استحقوا الذم البتة بل كانوا معذورين كما يكون الاعمى معذورا فيما ان لا يبصر والزمن في ان لا يمشي وخامسها القرآن انما انزل حجة لله ولرسوله عليهم لا ان يكون لهم حجة على الله وعلى رسوله فلو كان العلم والخبر مانعين لكان لهم ان يقولوا اذا علمنا الكفر واخبرت عنه كان ترك الكفر محالا منا فلم يامرنا بالمحال ومعلوم ان هذا مما لا جواب عنه ولا لرسوله عنه لو تبين ان العلم والخبر يمنع وسادسها قوله تعالى نعم المولى ونعم النصير ولو كان مع قيام مانع من الايمان كلف ما كان نعم المولى بل كان بئس المولى ومعلوم

ان ذلك كفرا قالوا فثبت بهذه الوجوه انه ليس عن الايمان والطاعة مانع البتة فوجب القطع بان علم الله تعالى بعدم الايمان وخبره
عن عدمه لا يكون مانعا عن الايمان المقام الثاني قالوا ان الذي يدل على ان العلم بعدم الايمان لا يمنع من وجود الايمان من وجوه
احدها انه لو كان كذلك لوجب ان لا يكون الله تعالى قادرا على شيء لان الذي علم وقوعه واجب الوقوع والذي علم عدم وقوعه يكون ممتنع
الوقوع والواجب لا قدرة له عليه لانه اذا كان واجب الوقوع لا بالقدرة فسواء حصلت القدرة او لم تحصل كان واجب الوقوع والذي يكون
كذلك لم يكن للقدرة عليه اثر واما الممتنع فلا قدرة عليه فيلزم ان لا يكون الله قادرا على شيء اصلا وذلك كفر بالاتفاق فثبت ان العلم
يتعلق بالمعلوم على ما هو عليه فان كان ممكنا علمه ممكنا وان كان واجبا علمه واجبا ولا شك ان الايمان والكفر بالنظر الى ذاته ممكن الوجود فلو صار
واجب الوجود بسبب العلم كان موثرا في العلوم وقد بينا انه محال وثالثها لو كان العلم والخبر مانعا لما كان العبد قادرا على شيء اصلا لان الذي
علم الله وقوعه كان واجب الوقوع والواجب لا قدرة عليه فوجب ان لا يكون العبد قادرا على شيء اصلا فكانت حركاته وسكناته جارية مجرى حركات
الجمادات والحركات الاضطرارية للحيوانات لكنا بالبداهة نعلم فساد ذلك فان من رمى انسانا بالاجرة حتى شجه فانا ندم الرامي ولا ندم الاجرة
وندرك بالبداهة تفرقة بين ما اذا سقطت الاجرة عليه وبين ما اذا كلمه انسان بالاختيار وكذلك فان العقلاء ببداية عقولهم يدركون الفرق
بين مدح المحسن وذم المسيء ويلتمسون ويامرون ويعاقبون ويقولون لم فعلت ولم تركت فذاك العلم والخبر غير مانع من الفعل والترك
ورابعها لو كان العلم بالعدم مانعا للوجود لكان امر الله الكافر بالايمان امرا باعدام علمه وكما انه يليق به ان يامر عباده بان يعدموه فلذلك
لا يليق به ان يعدموا علمه لان اعدام ذات الله وصفاته غير معقول والامر به سفه وعبث فدل على ان العلم بالعدم لا يكون مانعا من الوجود وخامسها
ان الايمان في نفسه من قبيل الممكنات الجائزات اذ لو يعلمه الله كذلك لكان ذلك العلم جهلا وهو محال واذا علمه الله تعالى من الممكنات الجائزات التي
لا يمتنع وجوده وعدمه البتة فلو صار بسبب العلم واجبا لزم ان يجتمع على الشيء الواحد كونه من الممكنات وكونه ليس من الممكنات وذلك محال وسادسها
ان الامر بالمحال سفه وعبث فلو جاز ورود الشرع به لجاز وروده ايضا بكل انواع السفه فما كان يمتنع وروده باظهار المعجزة على يد الكاذبين ولا
تزال الاكاذيب والاباطيل وعلى هذا التقدير لا يبقى وثوق بصحة نبوة الانبياء ولا بصحة القرآن بل يجوز ان يكون كله كذبا وسفها ولما بطل ذلك علمنا
ان العلم بعدم الايمان والخبر عن عدم الايمان لا يمنع من الايمان وسابعها انه لو جاز ورود الامر بالمحال على هذه الصورة لجاز ورود الاعمى
بنقط المصاحف والزمن بالطيران في الهوى وان يقال لمن قيد يداه ورجلاه والقي من شاهق جبل لم لا يطير الى فوق ولما لم يجز شيئا من ذلك
في العقول علمنا انه لا يجوز الامر بالمحال فثبت ان العلم بالعدم لا يمنع من الوجود وثامنها لو جاز ورود الامر بذلك لجاز بعثة الانبياء الى الجمادات
وانزال الكتب اليها وانزال الملائكة لتبليغ التكاليف اليها حالا بعد حال ومعلوم ان ذلك سخرية وتلاعب بالدين وتاسعها ان العلم بوجود
الشيء لو اقتضى وجوبه لاغنى العلم عن القدرة والارادة فوجب ان لا يكون الله قادرا مريدا مختارا وذلك قول الفلاسفة القائلين بالموجب وعاشرها
الايات الدالة على ان تكليف ما لا يطاق لم يوجد قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقال وما جعل عليكم في الدين من حرج وقال تعالى ويضع
عنهم اصرهم والاغلال التي كانت عليهم واي حرج ومشقة فوق التكليف بالمحال المقام الثالث الجواب على سبيل التفصيل وللمعتزلة فيه طريقان
الاول طريقة ابي علي وابي هاشم والقاضي عبد الجبار فانا لو قلنا لو وقع خلاف علم الله لانقلب علمه جهلا قالوا خطا قول من يقول انه ينقلب علمه جهلا وخطا
ايضا قول من يقول انه لا ينقلب ولكن يجب الامساك عن القولين الثاني طريقة الكعبي واختيار ابي الحسن البصري ان العلم تبع المعلوم فاذا فرضت
الواقع من العبد هو الايمان عرفت ان الحاصل في الازل لله تعالى هو العلم بالايمان ومتى فرضت الواقع منه بدلا عن الايمان عرفت ان الحاصل في الازل
هو العلم بالكفر بدلا عن الايمان فرض علم بدلا عن علم اخر الا انه تغير العلم فهذان الجوابان هما اللذان عليهما اعتماد جمهور المعتزلة واعلم ان هذا البحث
صار منشا لضلالات عظيمة فمنها ان منكري التكاليف والنبوات قالوا قد سمعنا كلام اهل الخبر فوجدناه قويا قاطعا وهذان الجوابان اللذان ذكرهما
المعتزلة يجريان مجرى الخرافة ولا يلتفت العاقل اليهما وسمعنا كلام المعتزلة في ان مع القول بالجبر لا يجوز التكليف ويقبح الجواب الذي ذكره
اهل الخبر فضعيف جدا فصار مجموع الكلامين كلاما قويا في نفي التكاليف ومتى بطل ذلك بطل القول بالنبوات ومنها ان الطاعنين في القرآن
قالوا الذي قاله المعتزلة من الايات الكثيرة الدالة على انه لا منع من الايمان ومن الطاعة فقد صدقوا فيه فدل على ان القرآن ورد على ضد العقل
وخلافه وذلك من اعظم المطاعن واقوى القوادح فيه ثم من سلم من هؤلاء ان هذا القرآن هو القرآن الذي جاء به محمد صلى الله عليه وسلم توسل به الى الطعن
فيه وقال قوم من الرافضة ان هذا الذي عندنا ليس هو القرآن الذي جاء به محمد صلى الله عليه وسلم بل قد غير وبدل والدليل عليه اشتماله على هذه
المناقضات التي ظهرت بسبب هذه المناظرة فان كلام اهل الخبر في غاية القوة في اثبات الجبر وكلام اهل القدر في بيان انه متى ثبت الجبر بطل التكليف
بالكلية في نهاية القوة ويتولد من مجموع الكلامين اعظم شبهة في القدح في التكليف والنبوة فثبت ان الرجوع الى العقليات يورث الكفر والضلالات وعن
هذا قيل من تحقق تزندق ومنها ان هشام بن الحكم زعم ان الله تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها وجوز البداء على الله تعالى وقال قوله تعالى سواء عليهم ءانذرتهم
ام لم تنذرهم لا يؤمنون انما وقع على سبيل الاستدلال بالامارة ويجوز له ان يظهر خلاف ما ذكره وانما قال بهذا المذهب فرارا من تلك الاشكالات
المتقدمة واعلم ان تلك الوجوه التي رويناها بجملتها عن المعتزلة كلمات لا تعلق لها بالكشف عن وجه الجواب بل هي جارية مجرى الشبهات واما
الجوابان اللذان عليهما اعتماد القوم ففي نهاية الضعف اما قول ابي علي وابي هاشم والقاضي خطا قول من يقول انه بدل وخطا قول من يقول انه لا يدل
ان كان المراد منه الحكم بفساد القسمين كان ذلك حكما بفساد النفي والاثبات وذلك لا يرتضيه العقل وان كان معناه ان احدهما حق ولكن لا اعرف

ان الحق هو انه يدل ولا يدل كيفي يا دفعه تقرير وجه الاستدلال فانا لما بينا ان العلم بالعدم لا يحصل الا مع العدم فلو حصل الوجود معه
لكان فد اجتمع الوجود والعدم معا ولم يمكن العقل من تقرير كلام اوضح من هذا واقل مقدمات فيه اما قول الكعبي ففي نهاية الضعف لانا وان
كنا لا ندري بان الله كان في الازل عالما بوجود الابدان او بعدمه لكنا نعلم ان العلم باحد هذين الامرين كان حاصلا وهو الان حاضر فلو حصل مع العلم
باحد النقيضين ذلك النقيض الاخر لزم اجتماع النقيضين ولو قيل بان ذلك العلم لا يبقى كان ذلك اعترافا بانتقال العلم جهلا وهذا اخر
الكلام في البحث واعلم ان كلام المعتزلي هو الذي تقدم وبقي في الباب امور اخر فانا عليه ولا بد من ذكرها وهي ستة احدها روى الخطيب
في تاريخ بغداد عن معاذ بن جبل العنبري قال كنت عند عمرو بن عبيد فاتاه رجل فقال يا ابا عثمان سمعت والله الكفر فقال لا تعجل بالكفر وما سمعت
قال سمعت هاشم الاوقص يقول ان تبت يدا ابي لهب وقوله ذرني ومن خلقت وحيدا الى قوله ساصليه سقر ان هذا لبين ام الكتاب والله يقول
بقول حم والكتاب المبين الى قوله تعالى وانه في ام الكتاب لدينا لعلي حكيم فانا الكفر الا هذا يا ابا عثمان فسكت عمرو هنيهة ثم اقبل علي فقال والله لو
كان القول كما تقول ما كان على ابي لهب من لوم ولا على الموحدين من لوم فلما سمع الرجل ذلك قال اتقول يا ابا عثمان ان ذلك هكذا والله الذي لا اله
قد دخل بالاسلام وخرج بالكفر وحكى ايضا انه دخل على عمرو بن عبيد وقراءته بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ فقال له اخبرني عن تبت اكانت
في اللوح المحفوظ فقال عمرو ليس هكذا بل كانت تبت يدا من عمل بمثل ما عمل ابو لهب فقال الرجل هكذا ينبغي ان يقرا اذا انتما الى الصلاة فغضب عمرو وقال
ان علم الله ليس سيان ان علم الله لا يضر ولا ينفع وهذه الحكاية تدل على شك عمرو بن عبيد في صحة القرآن وشبيها روى القاضي في كتاب طبقات المعتزلة
عن ابن عمر رضي الله عنهما ان رجلا قام اليه فقال يا عبد الرحمان ان قوما يزنون ويسرقون ويشربون الخمر ويقتلون النفس التي حرم الله ويقولون كان
ذلك في علم الله انهم يفعلونها فلم يجد منه بدا فغضب ثم قال سبحان الله العظيم فد كان ذلك في علمه انهم يفعلونها فالم يجعلهم علمه على فعلها حدثني ابي عمر
ابن الخطاب انه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول مثل علم الله فيكم كمثل السما الذي اظلكم والارض التي اقلتكم فكما لا تستطيعون الخروج من السما
والارض فكذلك لا تستطيعون الخروج من علم الله وكما لا يحملكم السما والارض على الذنوب فكذلك لا يحملكم علم الله عليها واعلم ان في الاخبار
التي يروها الجبرية والقدرية لتبين والغرض من رواية هذا الحديث بيان انه لا يليق بالرسول صلى الله عليه وسلم مثل ذلك وذلك انه
متناقض فاسد اما المتناقض فلان قوله فكذلك لا يستطيعون الخروج من علم الله صريح في الخبر وما قبله صريح في القدر وهو متناقض واما انه
فاسد فلانا بينا ان العلم بعدم الايمان ووجود الايمان متنافيان فالتكليف بالايمان مع وجود العلم بعدم الايمان تكليف بالجمع بين النفي
والاثبات اما السما والارض فانهما لا يتنافيان شيا من الاعمال فظهر ان تشبيه احد الصورتين بالاخرى لا يصح والاعرابي جاهل او متجاهل
وجل منصب الرسالة عنه وسابعها ان للحديث بيان مشهوران في هذا الباب اما الحديث الاول هو ما روى في الصحيحين عن الاعمش عن زيد
ابن وهب عن عبد الله بن مسعود قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو الصادق المصدوق ان احدكم يجمع خلقه في بطن امه اربعين يوما ثم
يكون علقة مثل ذلك ثم يكون مضغة مثل ذلك ثم يرسل الله اليه ملكا ينفخ فيه الروح ويومر باربع كلمات فيكتب رزقه واجله وعمله وشقي ام سعيد
فوالله الذي لا اله غيره ان احدكم ليعمل عمل اهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها الا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل اهل النار فيدخلها وان
احدكم ليعمل بعمل اهل النار حتى ما يكون بينه وبينها الا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل اهل الجنة فيدخلها وحكى الخطيب في تاريخ بغداد
عن عمرو بن عبيد انه قال لو سمعت الاعمش يقول هذا الكذبة ولو سمعت زيد بن وهب يقول هذا ما احسنه ولو سمعت عبد الله بن مسعود يقول
هذا ما قبلته ولو سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول هذا رددته ولو سمعت الله عز وجل يقول هذا قلت لست على هذا الخذف مناقشا
واما الحديث الثاني وهو مناظرة آدم وموسى صلوات الله عليهما فان موسى قال لآدم انت الذي اشقيت الناس واخرجتهم من الجنة فقال آدم انت
الذي اصطفاك الله لرسالته ولكلامه واثر لك عليك التوراة فهل تجد فدره علي قال نعم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم فحج آدم موسى والمعتزلة
طعنوا فيه من وجوه احدها ان هذا الخبر يقتضي ان يكون موسى عليه السلام قد ذم آدم عليه السلام على الصغيرة وذلك يقتضي الجهل بفضل موسى
عليه السلام وذلك غير جايز وثانيها ان الولد كيف يليق به ان يذم والده بالقول الغليظ وثالثها انه قال انت الذي اشقيت الناس واخرجتهم من
الجنة وقد علم موسى ان شقا الخلق واخراجهم من الجنة لم يكن من جهة آدم وان الله اخرجه منها ورابعها ان آدم عليه السلام احتج بما ليس بحجة ان لو كان
حجة لكان لفرعون وهامان وسائر الكفار ان يحتجوا به ولما بطل ذلك علمنا فساد هذه الحجة وخامسها انه عليه السلام صوب آدم في ذلك مع انا بينا
انه ليس بصواب اذا ثبت هذا وجب حمل الحديث على احد ثلاثة اوجه احدها انه عليه السلام حكى ذلك عن اليهود لانه حكاية عن الله عز وجل او عن نبيه
والرسول صلى الله عليه وسلم كان قد ذكر هذه الحكاية الا ان الراوي حين دخل ما سمع الا هذا الكلام وظن انه عليه الصلاة والسلام ذكر عن نفسه لا عن اليهود
وثانيها انه فجج آدم منصوبا ايا ان موسى صلوات الله عليه جعله محجوجا وان الذي ابى به آدم ليس بحجة ولا عذر وثالثها وهو المعتمد ليس المراد من المناظرة
الذم على المعصية ولا الاعتذار منه بل علم الله موسى عليه السلام ساله عن السبب الذي حمله على تلك الزلة حتى خرج بسببها من الجنة فقال آدم ان خروجي
من الجنة لم يكن بسبب تلك الزلة بل بسبب ان الله تعالى كان قد كتب علي ان اخرج الى الارض واكون خليفة فيها وهذا المعنى كان مكتوبا في التوراة
فلا جرم كانت حجة آدم قوية وصار موسى صلوات الله عليه في ذلك كالمغلوب واعلم ان الكلام في هذه المسئلة طويل جدا والقرآن مملوء منه وسنستقصي
القول فيها في هذا التفسير ان قدر الله تعالى ذلك وفيما ذكرناه كفاية هنا **قوله تعالى** ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم
وعلى ابصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم اعلم انه تعالى لما بين في الآية الاولى انهم لا يومنون اخبر في هذه الآية بالسبب الذي لاجله لم يومنوا وهو

الختم والكلام هاهنا يقع في مسائل **المسئلة الاولى** الختم والكتم اخوان لان في الاستيثاق عن الشيء بضرب الختم كتماله وتغطية
لئلا يتوصل اليه فلا يطلع عليه والغشاوة الغطاء فعالة من غشاه اذا غطاه وهذا البناء لما يشتمل على الشيء كالعصابة والعمامة **المسألة**
الثانية اختلف الناس في هذا الختم اما القائلون بان افعال العباد مخلوقة لله تعالى فهذا الكلام على مذهبهم ظاهر ثم لهم قولان منهم من قال
الختم هو خلق الكفر في قلوب الكفار ومنهم من قال هو خلق الداعية التي اذا تضمنت الى القدرة صار مجموع القدرة معها سببا موجبا لوقوع الكفر
وتقريره ان القادر على الكفر اما ان يكون قادرا على تركها او لا يكون فان لم يقدر على تركه كانت القدرة على الكفر موجبة للكفر فخلق القدرة على الكفر
يقتضي خلق الكفر وان قدر على الترك كانت نسبة تلك القدرة على فعل الكفر والى تركه على السواء فاما ان يكون صيرورتها مصدرا للفعل بدلا عن
الترك يتوقف على انضمام مرجح اليها او لا يتوقف فان لم يتوقف فقد وقع الممكن لا عن مرجح وتجويزه يقتضي القدح في الاستدلال بالممكن على المؤثر وذلك
يقتضي نفي الصانع وانه محال واما ان يتوقف على المرجح فذلك المرجح اما ان يكون من فعل الله عز وجل او من فعل العبد او لا من فعل الله ولا من فعل العبد
لا جائز ان يكون من فعل العبد والا لزم التسلسل ولا جائز ان يكون لا بفعل الله ولا بفعل العبد لانه يلزم حدوث شيء لا بمؤثر وذلك يبطل القول
بالصانع فثبت ان قدرة العبد مصدرا للمقدور المعين يتوقف ان ينضم اليها مرجح هو من فعل الله تعالى فنقول اذا انضم اليه ذلك المرجح الى تلك القدرة
فاما ان يصير تاثير القدرة في ذلك الاثر واجبا او جائزا او ممتنعا والثاني والثالث باطل فتعين الاول وانما قلنا لا يجوز ان يكون جائزا لانه لو كان جائزا
لكان يصح في العقل تحصيل مجموع القدرة مع ذلك المرجح تارة ومع ذلك الاثر تارة واخرى منفكا عنه فلنفرض وقوع ذلك لان كل ما كان جائزا لا يلزم من فرض
وقوعه محال فذلك المجموع تارة يترتب على الاثر واخرى لا يترتب عليه فاختصاص احد الوقتين بترتب ذلك الاثر عليه اما ان يتوقف على انضمام قرينة اليه
او لا يتوقف فان توقف كان المؤثر هو ذلك المجموع مع هذه القرينة الزائدة لا ذلك المجموع وكنا قد فرضنا ان ذلك المجموع هو المستقل هذا خلف وايضا
فيعود التقسيم في هذا المجموع الثاني فان توقف على قيد آخر لزم التسلسل وهو محال وان لم يتوقف فحينئذ حصل ذلك المجموع تارة بحيث يكون مصدرا للاثر
واخرى بحيث لا يكون مصدرا له مع انه لا يتميز احدى الوقتين على الاخر بامر ما البتة فيكون هذا قولا بترجيح الممكن لا عن مرجح وهو محال فثبت ان عند
حصول ذلك المرجح يستحيل ان يكون صدور ذلك الاثر جائزا واما انه لا يكون ممتنعا فظاهر والا لكان مرجح الوجود للعدم وهو محال واذا بطل القسمان ثبت
ان عند حصول مرجح الوجود يكون الاثر واجب الوجود عن المجموع الحاصل من القدرة ومن ذلك المرجح واذا ثبت هذا كان القول بالجبر لازما لان قبل
حصول ذلك المرجح كان الفعل ممتنعا وبعد حصوله يكون واجبا واذا عرفت هذا كان خلق الداعية الموجبة للكفر في القلب حتما على القلب ومنعا له من قبول
الايمان فانه سبحانه وتعالى لما حكم عليهم بانهم لا يؤمنون ذكر عقيبه ما يجري مجرى السبب الموجب له لان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول والعلم بالمعلول
لا يكمل الا اذا استفيد من العلم بالعلة فهذا قول من اضاف جميع المحدثات الى الله تعالى اما المعتزلة فقد قالوا انه لا يجوز اجراء هذه الآية على المنع من الايمان
واحتجوا فيه بالوجوه التي حكيناها عنهم في الآية الاولى فزادوا هاهنا بان الله تعالى قد كذب الكفار الذين قالوا ان على قلوبنا اكنة وغطاء يمنعنا عن الايمان وقالوا
قلوبنا غلف بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون الا قليلا وقال تعالى فاعرض اكثرهم فهم لا يسمعون وقالوا قلوبنا في اكنة مما تدعونا اليه وهذا كله عيب
وذم من الله تعالى فيما ادعوا انهم ممنوعون عن الايمان ثم قالوا لا بد عن حمل الختم والغشاوة على امور اخر ثم ذكروا فيها وجوها احدها ان القوم لما اعرضوا
وتركوا الاهتداء بدلائل الله تعالى حتى صار ذلك كالالف والطبيعة لهم اشبه حالهم حال من منع عن الشيء وصد عنه وكذلك هذا في عيونهم حتى كانها مسدودة
لا تبصر شيئا وكان باذانهم وقرا حتى لا يخلص اليها الذكر وانما اضيف ذلك الى الله تعالى لان هذه الصفة في تمكنها وقوة بيانها كالشيء الخلقي ولهذا قال الله تعالى
بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون الا قليلا وقوله تعالى كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون وقوله تعالى فاعقبهم نفاقا في قلوبهم الى يوم يلقونه وثانيها
انه يكفي في حسن الاضافة ادنى سبب والشيطان هو الخاتم في الحقيقة او الكافر لان الله سبحانه وتعالى لما كان هو الذي اقدره اسند اليه الختم كما يسند
الفعل الى السبب وثالثها انهم اعرضوا عن التدبر ولم يصغوا الى الذكر وكان ذلك عند ايراد الله تعالى عليهم الدلائل اضيف ما فعلوا الى الله تعالى لان حدوثه
انما اتفق عند ايراده تعالى دلائله عليهم كقوله تعالى في سورة التوبة فزادتهم رجسا الى رجسهم اي ازدادوا بها كفرا الى كفرهم ورابعها انه بلغوا في الكفر الى
حيث لم يبق طريق الى تحصيل الايمان لهم الا بالقسر والالجاء الا ان الله تعالى ما قسرهم لئلا يبطل التكليف فعبر عن ترك القسر والالجاء بالختم اشعارا بانهم الذين
انتهوا في الكفر الى حيث لا يتناهون عنه الا بالقسر وهي الغاية القصوى في وصف نجاحهم في الغي وخامسها ان يكون ذلك حكاية لما كان الكفرة يقولونه
تهكما به في قولهم قلوبنا في اكنة مما تدعونا اليه وفي اذاننا وقر ومن بيننا وبينك حجاب ونظيره في الحكاية والتهكم قوله تعالى لم يكن الذين كفروا من اهل
الكتاب والمشركين منفكين حتى تاتيهم البينة وسادسها الختم في قلوب الكفار من الله هو الشهادة منه عليهم بانهم لا يؤمنون وعلى قلوبهم بانها لا تعي الذكر ولا
تقبل الحق وعلى اسماعهم بانها لا تصغي الى الحق كما يقول الرجل لصاحبه اريد تختم على ما يقوله فلان اي تصدقه وتشهد انه حق فاخبر الله تعالى في الآية الاولى
بانهم لا يؤمنون واخبر في هذه انه قد شهد بذلك وحفظه عليهم وسابعها قال بعضهم هذه الآية انما جاءت في قوم مخصوصين من الكفار فعل الله بهم
هذا الختم والطبع في الدنيا عقابا لهم في العاجل كما عجل لكثير من الكفار عقوبات في الدنيا فقال ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت فقلنا لهم
كونوا قردة خاسئين وقال تعالى فانها محرمة عليهم اربعين سنة يتيهون في الارض فلا تاس على القوم الفاسقين ونحو هذا من العقوبات المعجلة لما علم الله
فيه من العبرة لعباده والصلاح لهم فيكون هكذا ما فعله بهم من الختم والطبع الا انهم اذا صاروا الى ان لا يفهموا سقط عنهم التكليف كسقوطه عن من
مسخ وقد اسقط الله التكليف عن من يعقل بعض العقل كمن قارب البلوغ ولنا ننكر ان يخلق الله في قلوب الكافرين مانعا يمنعهم عن الفهم والاعتبار اذا علم
ان ذلك اصلح لهم كما قد يذهب بعقولهم ويعمي ابصارهم ولكن لا يكونوا في هذا الحال مكلفين وثامنها يجوز ان يجعل الله على قلوبهم الختم وعلى ابصارهم

الست بخلاف البصر ولان السمع متى بطل فقد بطل النطق والعما اذا بطل لم يبطل النطق ومنهم من قدم البصر لان الة القوة الباصرة
اشرف ولان متعلق القوة الباصرة هو النور ومتعلق القوة السامعة هو الريح **المسئلة الثامنة** قوله ختم الله على قلوبهم
يدل على ان محل العلم هو القلب واستقصينا بيانه في قوله تعالى نزل به الروح الامين على قلبك في سورة الشعرا **المسئلة التاسعة**
قال صاحب الكشاف البصر نور العين وهو ما يبصر به الرائي ويدرك المرئيات كما ان البصيرة نور القلب وهو ما به يستبصر وكانهما
جوهران لطيفان خلقهما للابصار والاستبصار واقول ان اصحابه من المعتزلة لا يرضون منه بهذا الكلام وتحقيق القول في الاستبصار
يستدعي ابحاثا غامضة لا تليق بهذا الموضع **المسئلة العاشرة** قرئ غشاوة بالكسر والنصب وغشاوة بالضم والرفع وغشاوة
بالفتح والنصب وغشوة بالكسر والرفع وغشوة بالفتح والرفع وغشاوة بالعين غير المعجمة والرفع من الغشا والغشاوة وهي الغطا ومنه الغاشية
ومنه غشي عليه اي زال عقله والغشيان كناية عن الجمع **المسئلة الحادية عشر** العذاب مثل النكال بنا ومعنى لانك تقول اعذب
عن الشي اذا امسك عنه كما تقول نكل عنه ومنه العذب لانه يقمع العطش ويردعه بخلاف الملح فانه يزيده ويدل على تسميتهم اياه نفاخا لانه
ينفخ العطش اي يكثره وفراتا لانه يرميه على الطلب ثم اتسع فيه فسمي كل الم فادح عذابا وان لم يكن نكالا اي عقابا يرتدع به الجاني عن المعاودة
والفرق بين العظيم والكبير ان العظيم نقيض الحقير دون الصغير ويستعملان في الحنث والاحداث جميعا تقول رجل عظيم وكبير تريد جثته او خطوه
ومعنى التنكير ان على ابصارهم نوعا من الاغطية غير ما يتعارفه الناس وهو غطا التعامي عن ايات الله ولهم من بين الالام العظام نوع عظيم لا يعلم كنهه
الا الله **المسئلة الثانية عشر** اتفق المسلمون على انه يحسن من الله تعالى تعذيب الكفار وقال بعضهم لا يحسن وافسدوا قوله بقولهم
ولهم عذاب عظيم بانهم يستحقون ذلك لكن كرمه يوجب عليه العفو ولنذكر هاهنا دلائل الفريقين اما الذين لا يجوزون التعذيب فقد تمسكوا
بامور احدها ان ذلك التعذيب ضرر خال عن جهات المنفعة فوجب ان يكون قبيحا اما انه ضرر فلا شك واما انه خال عن جهات المنفعة
فكان تلك المنفعة اما ان تكون عائدة الى الله او الى غيره والاول باطل لانه سبحانه متعال عن النفع والضر بخلاف الواحد منا في الشاهد فان عبده
اذا اسا اليه ادبه لانه يستلذ بذلك التاديب لما كان في قلبه من حب الانتقام ولانه اذا ادبه فانه ينزجر بعد ذلك عما يضره والثاني ايضا باطل
لان تلك المنفعة اما ان تكون عائدة الى العذب او الى غيره اما الى العذب فهو محال لان الاضرار لا يكون غير الانتفاع واما الى غيره فمحال لان
دفع الضرر اولى بالرعاية من ايصال النفع فايصال الضرر الى شخص لغرض ايصال النفع الى شخص اخر ترجيح للمرجوح على المرجح وهو باطل وايضا فلا
منفعة يريد الله تعالى ايصالها الى احد الا وهو قادر على ذلك الاضرار فالاضرار عديم الفائدة فثبت ان التعذيب ضرر خال عن جميع جهات المنفعة
وانه معلوم القبح ببديهة العقل بل قبحه اجلى في العقول من قبح الكذب الذي لا يكون ضارا والجهل الذي لا يكون ضارا من قبح الكذب الضار والجهل
الضار لان ذلك الكذب الضار وسيلة الى الضرر وقبح ما يكون وسيلة الى الضرر دون قبح نفس الضرر واذا ثبت قبحه امتنع صدوره من الله تعالى لانه
حكيم والحكيم لا يفعل القبيح وثانيها انه سبحانه وتعالى كان عالما بان الكافر لا يومن على ما قال ان الذين كفروا سوا عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم
لا يومنون اذا ثبت هذا ثبت انه متى كلف الكافر لم يظهر منه الا العصيان فلو كان ذلك العصيان سببا للعقاب لكان ذلك التكليف مستعقبا لاستحقاق
العقاب اما لانه تمام العلة او لانه شطر العلة او لانه شرط العلة وعلى الجملة فذلك التكليف امر متى حصل حصل عقيبه لا محالة العقاب وما كان مستعقبا
للضرر الخالي عن النفع كان قبيحا فوجب ان يكون ذلك التكليف قبيحا والقبيح لا يفعله الحكيم فلم يبق هاهنا الا احد امرين اما ان يقال لم يوجد هذا التكليف
وان وجد لكنه لا يستعقب العقاب فكيف كان فالمقصود حاصل وثالثها انه تعالى اما انه خلق الخلق للانتفاع او للاضرار ولا للانتفاع ولا للاضرار
فان خلقهم للانتفاع وجب ان لا يكلفهم ما يودي لهم الى الضرر الخالص لان الحكيم اذا اراد امرا استحال ان يفعل فعلا يودي به الى ضد مقصوده مع علمه
بكونه كذلك ولما علم اقدامهم الى العصيان لو كلفهم كان التكليف فعلا يودي بهم الى العقاب فاذا كان قاصدا لانتفاعهم وجب ان لا يكلفهم وحيث كلفهم
دل على ان العصيان لا يكون سببا لاستحقاق العقاب ولا جائز ان يقال خلقهم لا للانتفاع ولا للاضرار لان الترك على العدم يكفي في ذلك ولانه على هذا
التقدير يكون عابثا ولا جائز ان يقال خلقهم للاضرار لان مثل هذا لا يكون رحيما كريما وقد تطابقت العقول والشرايع على كونه رحيما كريما وعلى انه
نعم المولى ونعم النصير فكل ذلك يدل على عدم العقاب ورابعها انه سبحانه وتعالى هو الخالق للدواعي التي توجب المعاصي فيكون هو الملجي اليها
فيقبح منه ان يعاقب عليها انما قلنا هو الخالق لتلك الدواعي لما بينا ان صدور الفعل عن القدرة يتوقف على انضمام الداعية التي خلقها الله اليها وبينا ان
ذلك يوجب الجبر وتعذيب المجبور قبيح في العقول وربما قرروا هذا من وجه اخر فقالوا اذا كانت الاوامر والنواهي الشرعية قد جات الى شخصين من الناس
فقبلها احدهما وخالفها الاخر فاثيب احدهما وعوقب الاخر فاذا قيل لم قبل هذا وخالف الاخر فقال لان القائل احب الثواب وحذر العقاب فاطاع
والاخر لم يحب ولم يحذر فعصى او ان هذا اصغى الى من يوعظه وفهم منه مقالته فاطاع وهذا لم يصغ ولم يفهم فعصى فيقال ولم اصغى هذا وفهم ولم يصغ
ذاك ولم يفهم فتقول لان هذا حازم لبيب فطن وذاك احرق جاهل غبي فتقول ولم اختص هذا بالحزم والفطنة دون ذاك ولا شك ان الفطنة
والبلادة من الاحوال الغريزية فان الانسان لا يختار لنفسه الغباوة والخرق ولا يفعلها في نفسه بنفسه فاذا انتهت التعليلات الى امور خلقها الله
تعالى اضطرارا علمنا ان هذه الامور بقضا الله وليس يمكنك ان تسوي بين الشخصين اللذين اطاع احدهما وعصى الاخر في كل حال اعني في العقل والجهل
والغطا والغباوة والحزم والخرق والمعلمين والباعثين والزاجرين ولا يمكنك ان تقول انهما لو استويا في ذلك كله لما استويا في الطاعة والمعصية فاذا
سلب الطاعة والمعصية من الاشخاص امور وقعت بتخليق الله وقضائه وعند هذا يقال اين من العدل والرحمة والكرم ان يخلق العاصي على ما خلقه من

الغشاوة من غير ان يكون ذلك حائلا بينهم وبين الايمان بل يكون ذلك كالبلادة التي يجدها الانسان في قلبه والقذى يقع عليه والطين يصيب اذنيه فيفعل الله تعالى كل ذلك بهم ليضيق صدورهم ويورثهم الكرب والغم فيكون ذلك عقوبة مانعة من الايمان كما فعل بني اسرائيل فتاهوا ثم يكون هذا الفعل بعض الكفار ويكون ذلك آية للنبي ودلالة له كالزجر الذي انزل على نوم فرعون حتى استغاثوا منه وهذا كله مفيد لما يعلم الله تعالى وختم بهم يوم القيامة على وجوههم عميا وبكما وصما وقال تعالى وختم الجرمين يومئذ زرقا وقال البوم نختم على افواههم وقال تعالى لهم فيها زفير وهم فيها لا يسمعون ٥ وعاشرها ما حكوه عن الحسن البصري وهو اختيار ابي علي الجبائي والقاضي ان المراد بذلك علامة وسمة نجعلها في قلوب الكفار واسماعهم فتستدل الملائكة بذلك على انهم كفار وعلى انهم لا يؤمنون ابدا ولا يبعد ان يكون في قلوب المؤمنين علامة تعرف الملائكة كونهم مؤمنين عند الله تعالى كما قال تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان وحينئذ الملائكة يحبونهم ويستغفرون لهم ويكون لقلوب الكفار علامة يعرف الملائكة بها كونهم ملعونين عند الله فيبغضونهم ويلعنونهم والفائدة في تلك العلامة اما مصلحة عائدة الى الملائكة لانهم متى علموا بتلك العلامة كونهم كفارا ملعونين عند الله تعالى صار ذلك منفرا لهم عن الكفر والى المكلف فانه اذا علم انه متى آمن فقد احبته اهل السموات وذلك صارف له عن الايمان واذا علم انه متى اقدم على الكفر عرف الملائكة منه ذلك فيبغضونه ويلعنونه فصار ذلك زاجرا له عن الكفر فالواو الختم بهذا المعنى لا يمنع لنا تمكن بعد ختم الكاتب ان يمحو ويقراه ولان الختم هو بمنزلة ان يكتب على جبين الكافر انه كافر فاذا لم يمنع ذلك من الايمان فكذا هذا الكافر يمكنه ان يزيل تلك السمة عن قلبه بان يأتي بالايمان وبترك الكفر قالوا واما حمل السمع والقلب على ذلك لان الادلة السمعية لا تستفاد الا من جهة السمع والادلة العقلية لا تستفاد الا من جهة القلب فلهذا خصهما بالذكر فان قيل الختم والغشاوة في البصر ايضا على معنى العلامة قلنا لا انا انما حملنا ما تقدم على السمة والعلامة لان حقيقة اللغة تقتضي ذلك ولا مانع منه فوجب اثباته اما الغشاوة فتحقيقه الغطاء المانع من الابصار ومعلوم من حال الكفار خلاف ذلك ولا بد من حمله على المجاز وهو تشبيه حال من لا ينتفع ببصره في باب الهداية لهذا مجموع اقوال الناس

المسئلة الثانية

الالفاظ الواردة في القرآن الشريفة من معنى الختم هي الطبع والكنان والرين على القلب والوقر في الاذان والغشاوة في البصر فنحو الآيات الواردة في ذلك مختلفة فالقسم الاول وردت دلالة على حصول هذه الامور قال تعالى كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه وفي اذانهم وقرا بل طبع الله عليها بكفرهم فاعرض اكثرهم فهم لا يسمعون لينذر من كان حيا انك لا تسمع الموتى ولا تسمع الصم الدعاء اموات غير احياء في قلوبهم مرض والقسم الثاني دلالة على انه لا مانع اليه ولا مانع الناس ان يؤمنوا الى ان قال فلا يكفرون الا قليلا ونحن قلوبنا غلف بل لعنهم الله بكفرهم فلا يؤمنون الا قليلا ثم قال كيف تكفرون بالله وانتم تتلون عليكم آيات الله وفيكم رسوله الى ان قال ولما جاءهم كتاب من عند الله مصدق لما معهم وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به فلعنة الله على الكافرين بئسما اشتروا به انفسهم ان يكفروا بما انزل الله بغيا ان ينزل الله من فضله على من يشاء من عباده فباءو بغضب على غضب وللكافرين عذاب مهين وقال وقالوا قلوبنا غلف بل لعنهم الله بكفرهم فقليلا ما يؤمنون وقال ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى ابصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم وقال ومنهم من يستمع اليك وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه وفي اذانهم وقرا وان يروا كل اية لا يؤمنوا بها حتى اذا جاءوك يجادلونك يقول الذين كفروا ان هذا الا اساطير الاولين وهم ينهون عنه وينأون عنه وقال ان الذين حقت عليهم كلمت ربك لا يؤمنون ولو جاءتهم كل اية حتى يروا العذاب الاليم وقال ان الذين كفروا سواء عليهم انذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى ابصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم وقال ان شر الدواب عند الله الصم البكم الذين لا يعقلون ولو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم ولو اسمعهم لتولوا وهم معرضون وقال ان الذين كفروا لن تغني عنهم اموالهم ولا اولادهم من الله شيئا واولئك هم وقود النار كدأب ال فرعون والذين من قبلهم كذبوا بآياتنا فاخذهم الله بذنوبهم والله شديد العقاب قل للذين كفروا ستغلبون وتحشرون الى جهنم وبئس المهاد قد كان لكم اية في فئتين التقتا فئة تقاتل في سبيل الله واخرى كافرة يرونهم مثليهم رأي العين والله يؤيد بنصره من يشاء ان في ذلك لعبرة لاولي الابصار وقال ان الذين كفروا لن تغني عنهم اموالهم ولا اولادهم من الله شيئا واولئك هم وقود النار كدأب ال فرعون والذين من قبلهم كذبوا بآياتنا فاخذهم الله بذنوبهم والله شديد العقاب قل للذين كفروا ستغلبون وتحشرون الى جهنم وبئس المهاد قد كان لكم اية في فئتين التقتا فئة تقاتل في سبيل الله واخرى كافرة يرونهم مثليهم رأي العين والله يؤيد بنصره من يشاء ان في ذلك لعبرة لاولي الابصار وقال ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى ابصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم وقال ومنهم من يستمع اليك وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه وفي اذانهم وقرا وان يروا كل اية لا يؤمنوا بها حتى اذا جاءوك يجادلونك يقول الذين كفروا ان هذا الا اساطير الاولين وهم ينهون عنه وينأون عنه وقال ان الذين حقت عليهم كلمت ربك لا يؤمنون ولو جاءتهم كل اية حتى يروا العذاب الاليم وقال ان الذين كفروا سواء عليهم انذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى ابصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم وقال ان شر الدواب عند الله الصم البكم الذين لا يعقلون ولو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم ولو اسمعهم لتولوا وهم معرضون

الفظاظه والجباره والقساوة والطيش والحرق تعريفه عليه وهذا خلقه مثل ما خلق الطبايع لبيا حازما عارفا عالما وابن من العدل
ان يسجن قلبه ويقوي عصبه ويلهب دماغه ويكثر طيشه ولا يرزقه ما رزق غيره من مودب اديب ومعلم عالم وواعظ مبلغ بل يفيض له اضداد
هولاني افعالهم واخلاقهم فيتعلم منه ثم يواخذه كما يواخذ به اللبيب الحازم العاقل العالم البارد الراس المعتدل المزاج القلب اللطيف الروح الذي
رزقه مربيا شفيقا ومعلما كاملا ما هذا من العدل والرحمة والكرم والرافة في شيء فثبت بهذه الوجوه ان القول بالعقاب على خلاف مقتضايا العقول
وخامسها انه سبحانه وتعالى انما كلفنا لنفع يعود الينا لانه قال ان احسنتم احسنتم لانفسكم وان اسانتم فلها فاذا عصينا فقد فوتنا
على انفسنا تلك المنافع فهل يحسن في العقول ان ياخذ الحكيم انسانا ويقول له اني اعذبك العذاب الشديد لانك فوت علي نفسك بعض المنافع
فانه يقال له ان عقيل النفع مرجوح بالنسبة الى دفع الضرر فلعلي اني فوت علي نفسي ادون المطلوبين بضعوف لاجل ذلك اعظمها وهل يحسن من السيد
ان ياخذ عبده ويقول انك قدرت على ان تكسب دينارا لنفسك ولتنتفع به خاصة من غير ان يكون لي فيه البتة نفع فلم لم يكتسب ذلك الدينار
ولم ينتفع به فانا اخذك واقطع اعضاءك او ابارا لانك ان هذا نهاية السفاهة فكيف يليق باحكم الحاكمين نعم قالوا اجبانا سلمنا هذا العقاب
لم لا يجوز ان يقال انه تعالى انما اوعد بالعقاب الدوام ولكنه لا يفعله ابدا وهذا السؤال ذكره الكعبي في تفسيره وهو ضعيف لان
هذا يجري مجرى الكذب والخلف في الوعيد وانه لا يجوز على الله تعالى وجوابنا ان هذا لا يجوز لان الكذب انما قبح لكونه ضررا على الغير
والضرر اما ان يكون لجلب نفع او لدفع ضرر او لهما معا والكذب الذي لا يكون كذلك يكون عبثا والعبث على الله تعالى محال
وسادسها ان الوعيد لو كان مشروطا بعدم العفو لكان الوعيد كذبا لان العفو مع التوبة واجب عقلا ومع عدم التوبة جائز عقلا
والجائز لا يكون واجبا وسابعها ان الوعيد لو كان مشروطا بعدم العفو لكان الوعيد مجملا ولو كان مجملا لما حسن من الله تعالى
ان يقول ان الكافر يستحق العقاب لان ذلك يكون اغراء بالجهل وهو قبيح وثامنها ان الوعيد لو كان مشروطا بعدم العفو لكان
الوعيد مجملا ولو كان مجملا لما حسن من الله تعالى ان يقول ان الكافر يستحق العقاب لان ذلك يكون اغراء بالجهل وهو قبيح
وتاسعها ان الوعيد لو كان مشروطا بعدم العفو لكان الوعيد مجملا ولو كان مجملا لما حسن من الله تعالى ان يقول ان الكافر يستحق العقاب لان ذلك يكون اغراء بالجهل وهو قبيح
وعاشرها ان الوعيد لو كان مشروطا بعدم العفو لكان الوعيد مجملا ولو كان مجملا لما حسن من الله تعالى ان يقول ان الكافر يستحق العقاب لان ذلك يكون اغراء بالجهل وهو قبيح

قوله تعالى ومن الناس من يقول امنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمومنين اعلم ان المفسرين اجمعوا على ان ذلك وصف المنافقين قالوا صنف الله الاصناف الثلاثة
من المومنين والكافرين والمنافقين فبدا بالمومنين المخلصين الذين صحت سرائرهم وسلمت ضمايرهم ثم اتبعهم بالكافرين الذين من صفتهم الاقامة

على الجحود والعناد ثم وصف حال من يقول بلسانه انه مومن وضميره يخالف ذلك وفيه مسايل **المسئلة الاولى** اعلم ان الكلام
في حقيقة النفاق لا يتلخص الا بتقسيم نذكر فيه احوال القلب اربعة وهي الاعتقاد المطابق المستفاد عن الدليل وهو العلم والاعتقاد المطابق
المستفاد عن الدليل وهو العلم والاعتقاد المطابق المستفاد لا عن الدليل وهو اعتقاد المقلد والاعتقاد الغير المطابق وهو الجهل وخلو القلب
عن ذلك فهذه اقسام اربعة واما احوال اللسان فثلاثة الاقرار والانكار والسكوت فحصل من تركيبها اثنا عشر فنما النوع الاول ما اذا
حصل العرفان القلبي فهنا اما ان يضم اليه الاقرار باللسان او الانكار باللسان او السكوت القسم الاول ما اذا حصل العرفان بالقلب والاقرار
باللسان فهذا الاقرار ان كان اختيارا يا لصاحبه مومن حقا بالاتفاق وان كان اضطراريا وهو ما اذا عرف بقلبه ولكن يجد من نفسه انه لولا الخوف
لما اقر بل انكر فهذا يجب ان يعد منافقا لانه بقلبه منكر مكذب فاذا كان اللسان مقرا مصدقا فاوجب ان يعد منافقا لانه بقلبه منكر مكذب بوجوب
الاقرار القسم الثاني ان يحصل العرفان القلبي والانكار اللساني فهذا الانكار ان كان اضطراريا كان صاحبه مسلما لقوله تعالى الا من اكره وقلبه
مطمئن بالايمان وان كان اختياريا كان كافرا معاندا القسم الثالث ان يحصل العرفان القلبي ويكون اللسان خاليا عن الاقرار والانكار فهذا
السكوت اما ان يكون اضطراريا او اختياريا فان اضطراريا فذلك ما اذا خاف ذكره باللسان فهذا لم يسلم حقا او كما اذا عرف الله بدليله ثم
تم النظر مات فجاءة فهذا مومن قطعا لانه اتى بكل ما كلف به ولم يجد زمان الاقرار فكان معذورا فيه اما ان كان اختياريا فهو كمن عرف الله بدليله
ثم رايته لم يات بالاقرار فهذا محل البحث فل الغزالي انه يكون مومنا لقوله صلى الله عليه وسلم يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان
وهذا الرجل قلبه مملوء من نور الايمان فكيف لا يخرج من النار النوع الثاني ان يحصل في القلب الاعتقاد التقليدي فاما ان يوجد معه الاقرار
والانكار او السكوت القسم الاول ان يوجد معه الاقرار والانكار او السكوت ثم ذلك الاقرار ان كان اختياريا فهذا هو المسالة المشهورة
من ان المقلد هل هو مومن ام لا وان كان اضطراريا فهذا تفرع على الصورة الاولى فان حكمنا في الصورة الاولى بالكفر فهاهنا الكلام وان حكمنا هناك
بالايمان وجب ان نحكم هاهنا بالنفاق لان في هذه الصورة لو كان القلب عارفا لكان هذا الشخص منافقا فبان يكون منافقا عند التقليد كان
اولى القسم الثاني الاعتقاد التقليدي مع الانكار اللساني ثم هذا الانكار ان كان اختياريا فلا شك في الكفر وان كان اضطراريا وحكمنا
بايمان المقلد وجب ان نحكم بالايمان في هذه الصورة القسم الثالث الاعتقاد التقليدي مع السكوت اضطراريا كان او اختياريا
وحكمه حكم القسم الثالث من النوع الاول اذا حكمنا بايمان المقلد النوع الثالث الانكار القلبي فاما ان يوجد معه الاقرار اللساني
او الانكار اللساني او السكوت القسم الاول ان يوجد معه الاقرار اللساني فذلك الاقرار ان كان اضطراريا فهو المنافق وان كان اختياريا
فهو مثل ان يعتقد بناء على شبهة ان العالم قديم ثم يقر باللسان ان العالم محدث وهذا غير مستبعد لانه اذا جاز ان يعرف بالقلب
ثم ينكر باللسان وهذا كفر الجحود والعناد فلم لا يجوز ان يجهل بالقلب ثم يقر باللسان فهذا القسم ايضا من النفاق القسم الثاني ان
يوجد الانكار القلبي ويوجد الانكار اللساني فهذا كفر وليس بنفاق لانه ما اظهر شيئا خلاف باطنه النوع الرابع الخلو عن
جميع الاعتقادات فهذا اما ان يوجد معه الاقرار او الانكار او السكوت القسم الاول اذا وجد الاقرار فهذا الاقرار اما ان يكون
اختياريا او اضطراريا فان كان اختياريا فان كان صاحبه في مهلة النظر لم يلزمه الكفر لكنه فعل ما لا يجوز حيث اخر عما يدريانه بدليل هل
هو صادق فيه ام لا وان كان لا في مهلة النظر ففيه نظر اما اذا كان اضطراريا لم يكفر صاحبه لان تكفيره اذا كان في مهلة النظر وكان يخاف على
نفسه من ترك الاقرار لم يكن عمله قبيحا القسم الثاني القلب الخالي مع الانكار باللسان وحكمه على العكس من حكم القسم العاشر القسم الثالث
القلب الخالي مع اللسان الخالي فهذا ان كان في مهلة النظر فذاك هو الواجب وان كان خارجا عن مهلة النظر وجب تكفيره والحكم عليه بالنفاق البته
فهذه هي الاقسام الممكنة في هذا الباب وقد ظهر منه ان النفاق ما هو وانه الذي لا يطابق ظاهر باطنه سواء كان في باطنه ما يضاد ما في ظاهره
او كان باطنه خاليا عما يتعرى به ظاهره واذا عرفت هذا ظهر ان قوله ومن الناس من يقول امنا بالله وباليوم الاخر المراد منه المنافقون والله اعلم
المسئلة الثانية اختلفوا في ان كفر الكافر الاصلي اقبح ام كفر المنافق قال قوم كفر الكافر الاصلي اقبح لانه جاهل بالقلب كاذب
باللسان والمنافق جاهل القلب صادق باللسان وقال اخرون بل المنافق ايضا كاذب باللسان فانه يخبر عن كونه على ذلك الاعتقاد مع انه ليس
عليه ولذلك قال الله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تومنوا ولكن قولوا اسلمنا وقال تعالى والله يعلم ان المنافقين لكاذبون ثم ان المنافق
اخص بمزيد امور منكر احدها انه قصد التلبيس والكافر الاصلي ما قصد ذلك وثانيها ان الكافر على طبع الرجل والمنافق على طبع
الحرونة وثالثها ان الكافر ما رضي لنفسه بالكذب بل استنكف ولم يرض الا بالصدق والمنافق رضي بذلك ورابعها ان المنافق هم الذين
كفى الاستهزاء اغلاق الكافر الاصلي ولاجل غلظ كفر قال تعالى ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار وخامسها قال مجاهد انه تعالى ابتدا
بذكر المومنين في اربع ايات ثم ثنى بذكر الكافرين في اثنتين ثم ثلث بذكر المنافقين في ثلاثة عشر اية وذلك يدل على ان المنافقين اكثر جرما وهذا انما
لان بكثرة الاقتصاص ظهر لم يجب كون جرمهم اعظم فان اعظم للغيظ ذلك وصوصهم الى الكفر وجرهم من المعاصي كالخادعة والاستهزاء وطلب العوايل
الى غير ذلك ويمكن ان يجاب عنه بان كثرة الاقتصاص تخبرهم يدل على ان الاهتمام بدفع شرهم اشد من الاهتمام بدفع شر الكافر وذلك يدل على انهم
اعظم جرما من الكافر والله اعلم **المسئلة الثالثة** هذه الاية دالة على امرين الاول انها تدل على ان من لا يعرف الله واقر به
فانه لا يكون مومنا لقوله تعالى وما هم بمومنين وقالت الكرامية انه يكون مومنا الثاني انها تدل على بطلان قول من زعم ان كل

المكلفين عارفون الله ومن لم يكن عارفا به لا يكون مكلفا اما الاول فلان هؤلاء المنافقين لو كانوا عارفين بالله وقد اقروا به لكان يجب ان
يكون اقرارهم بذلك ايمانا لان من عرف الله واقر به لا بد ان يكون مومنا واما الثاني فلان غير العارف لو كان معذورا لما ذم الله هؤلاء
على عدم العرفان فبطل قول من قال من المتكلمين ان من لا يعرف هذه الاشيا يكون معذورا **المسألة الرابعة** ذكروا في اشتقاق لفظ
الانسان وجوها احدها يروى عن ابن عباس رضي الله عنهما انه سمي انسانا لانه عهد اليه فنسي قال الشاعر وسميت انسانا لانك ناسي
وقال ابو الفتح المتنبي ٭ يا اكثر الناس احسانا الى الناس ٭ واكثر الناس افضالا على الناس ٭ نسيت وعدك والنسيان مغتفر ٭
فاغفر فاول ناس اول الناس ٭ وقيل سمي انسانا لاستيناسه بمثله وثالثها قالوا الانسان انما سمي انسانا لظهورهم وانهم يونسون
اي يبصرون من قول انس من جانب الطور نارا كما سمي الجن لاجتنانهم واعلم انه لا يجب في كل لفظ ان يكون مشتقا من شي اخر والا لزم التسلسل وعلى
هذا لا حاجة الى جعل لفظ الانسان مشتقا من شي اخر قال ابن عباس رضي الله عنهما انها نزلت في منافقي اهل الكتاب منهم عبد الله بن ابي ومعتب بن قشير
وجد بن قيس كانوا اذا لقوا المومنين يظهرون الايمان والتصديق ويقولون انا لنجد في كتابنا نعته وصفته ولم يكونوا كذلك اذا خلا بعضهم الى
بعض **المسألة الخامسة** لفظة من لفظة صالحة للتثنية والجمع والواحد اما في الواحد فقوله تعالى ومنهم من يستمع اليك وفي الجمع
فقوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك والسبب فيه انه موحد اللفظ مجموع المعنى فعند التوحيد يرجع الى اللفظ وعند الجمع يرجع للمعنى وحصل
الامران في هذه الاية لان قوله يقول لفظ الواحد واما لفظ الجمع وبقي من مباحث الاية اسولة السوال الاول المنافقون كانوا مومنين
بالله واليوم الاخر ولكنهم كانوا منكرين لنبوته صلى الله عليه وسلم فلم كذبهم في اعادتهم الايمان بالله واليوم الاخر والجواب انا حملنا هذه
الاية على منافقي المشركين فلا اشكال لان اكثرهم كانوا جاهلين بالله ومنكرين للبعث والنشور وان حملناه على منافقي اهل الكتاب وهم اليهود فانما
كذبهم الله تعالى لان ايمان اليهود بالله ليس بايمان لانهم يعتقدونه جسما ويقولون عزير ابن الله وكذلك ايمانهم باليوم الاخر ليس بايمان قلنا
قالوا امنا بالله او كان خبثهم فيه مضاعفا لانهم كانوا بقلوبهم يومنون به على ذلك الوجه الباطل وباللسان يوهمون المسلمين بهذا الكلام انا امنا
بالله مثل ايمانكم فلهذا كذبهم الله تعالى فيه السوال الثاني كيف طابق قوله وما هم بمومنين قولهم امنا بالله والاول باطل في ذكر شان الفعل
لا الفاعل والثاني في ذكر شان الفاعل لا الفعل الجواب ان من قال فلان ناظر في المسالة الفلانية فلو قلت انه لم يناظر في تلك المسالة كنت
قد كذبت اما لو قلت انه ليس من المناظرين كنت قد بالغت في تكذيبه يعني انه ليس في هذا الجنس فكيف يظن به ذلك فكذا هاهنا لما قالوا امنا
بالله فلو قال الله ما امنوا كان ذلك تكذيبا لهم اما لما قال وما هم بمومنين كان ذلك مبالغة في تكذيبهم ونظيره قوله تعالى يريدون ان يخرجوا من
النار وما هم بخارجين منها هو ابلغ من قولك وما يخرجون منها السوال الثالث ما المراد باليوم الاخر الجواب يجوز ان يراد به الوقت الذي
لا حد له وهو الابد القايم الذي لا مقطع له وان يراد الوقت المحدود من النشور الى ان يدخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار لانه اخر الاوقات
المحدودة وما بعده فلا حد له **قوله تعالى** يخادعون الله والذين امنوا وما يخادعون الا انفسهم وما يشعرون
في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا ولهم عذاب اليم بما كانوا يكذبون اعلم ان الله تعالى حكى من قبايح افعال المنافقين ثلاثة اشيا احدها
ما ذكره في هذه الاية وهو انهم يخادعون الله والذين امنوا فيجب ان يعلم اولا ما المخادعة ثم ثانيا ما المراد بمخادعة الله تعالى وثالثا انهم لما ذا
يخادعون الله ورابعا انه ما المراد بقوله وما يخادعون الا انفسهم **المسألة الاولى** اعلم انه لا شبهة في ان الخديعة مذمومة والمذموم
يجب ان يميز عن غيره لكي لا يفعل واصل هذه اللفظة الاخفا سميت الخزانة المخدع والاخدعان عرقان في العنق خفيان وقالوا خدع الضب خدعا
اذا توارى في جحره فلم يظهر الا قليلا وطريق خيدع وخادع اذا كان مخالفا للمقصد بحيث لا يفطن له ومنه المخدع واما حدها خديع فهي اظهار
ما توهم السلامة والسداد وان طاق ما يقتضي الاضرار بالغير او التخلص منه فهو بمنزلة النفاق في الكفر والريا في الافعال الحسنة وكل ذلك خلاف
ما يقتضيه الدين لان الدين يوجب الاستقامة والعدول عن الغرور والاساة كما توجب المخالصة لله تعالى في الصلاة ومن هذا الجنس وصفهم
المرء بانه مدلس اذا ظهر خلاف مراده ومنه اخذ التدليس في الحديث لان الراوي يوهم السماع ممن لم يسمع واذا اعلن ذلك لا يقال انه مدلس
اما **المسألة الثانية** وهي انهم كيف خادعون الله فلقايل ان يقول ان مخادعة الله تعالى ممتنعة من وجهين الاول انه تعالى يعلم الضماير
والسراير فلا يجوز ان يخادع لان الذي فعلوه لو اظهروا ان الباطن بخلاف الظاهر لم يكن ذلك خداعا فاذا كان الله لا يخفى عليه البواطن لم يصح ان يخادع
الثاني ان المنافقين لم يعتقدوا ان الله بعث الرسول صلى الله عليه وسلم اليهم فلم يكن قصدهم في نفاقهم مخادعة الله فثبت انه لا يمكن اجرا هذا اللفظ على
ظاهره بل لا بد من التاويل وهو من وجهين الوجه الاول انه تعالى ذكر نفسه واراد به رسوله صلى الله عليه وسلم على عادته في تفخيم امره وتعظيم شانه
قال تعالى ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله وقال في عكسه واعلموا انما غنمتم من شي فان لله خمسه اضاف القسم الذي ياخذه الرسول الى نفسه
فالمنافقون لما خادعوا الرسول صلى الله عليه وسلم قيل انهم خادعوا الله الثاني ان يقال صورة حالهم مع الله حيث يظهرون الايمان وهم كافرون صورة
من يخادع وصورة صنع الله معهم حيث امر باجرا احكام المسلمين عليهم وهم عنده في عداد الكفر صورة صنع الخادع وكذلك صورة صنع المومنين معهم
حيث امسكوا امر الله فيهم فاجروا احكامهم عليهم **المسألة الثالثة** وهي في بيان الغرض من ذلك الخداع وفيه وجوه الاول
انهم ظنوا ان النبي صلى الله عليه وسلم والمومنين يجرونهم في التعظيم والاكرام مجرى ساير المومنين اذا اظهروا لهم الايمان وان اسروا خلاف ذلك فمقصودهم
من الخداع هذا الثاني يجوز ان يكون مرادهم افشا النبي صلى الله عليه وسلم اسراره وافشا المومنين اسرارهم فيقولونها الى اعدايهم من الكفار الثالث

انهم دفعوا عن انفسهم احكام الكفار مثل القتل لقوله صلى الله عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله الرابع انهم كانوا يطمعون في اموال
الغنائم فان قيل فالله تعالى كان قادرا على ان يوحي الى محمد صلى الله عليه وسلم كيف مكرهم وخداعهم فلم لم يفعل ذلك هتكا لسترهم قلنا انه تعالى
قادر على استيصال ابليس وذريته لكنه تعالى ابقاهم وقواهم اما لانه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ولحكمة لا يطلع عليها الا هو فان قيل هل الاقتصار بخادعت
على واحد وجه صحيح قلنا قال صاحب الكشاف وجهه انه تعالى عنى به فقلت الا انه في زنة فاعلت لا انه الزنة في اصلها المغالبة والفعل متى غولب
فيه جاء اغلب او احكم منه او زواله وحده من غير مغالب لزيادة وقوع الداعي اليه ويعضده قراءة ابي حيوة يخدعون الله ثم قال وما يخادعون الا
انفسهم بيان ليقول ويجوز ان يكون مستانفا كانه قيل ولم يخدعون الايمان كاذبين وما نفعهم فيه فقيل يخادعون **المسئلة الرابعة**
قرا نافع وابن كثير وابو عمرو وما يخادعون والباقون يخدعون وحجة الاولين مطابقة اللفظ حتى يكون مطلقا للفظ الاول وحجة الباقين ان المخادعة
انما تكون بين اثنين فلا يكون الانسان الواحد مخادعا لنفسه ثم ذكروا في قوله وما يخدعون الا انفسهم وجهين الاول انه تعالى يجازيهم على ذلك
ويعاقبهم عليه فلا يكونون في الحقيقة خادعين الا انفسهم عن الحسن والثاني ما ذكره اكثر المفسرين وهو ان وبال ذلك راجع اليهم في الدنيا لان الله تعالى
كان يدفع ضرر خداعهم عن المؤمنين ويصرفه اليهم وهو كقوله تعالى ان المنافقين يخادعون الله وهو خادعهم وقوله تعالى انما نحن مستهزؤن الله يستهزئ
بهم وقوله تعالى انؤمن كما امن السفهاء الا انهم هم السفهاء وقوله تعالى ومكروا مكرا ومكرنا مكرا وقوله تعالى انهم يكيدون كيدا واكيد كيدا وقوله تعالى
انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله وقوله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله وبقي في الاية بعد ذلك ابحاث احدها قرئ وما يخدعون
وما يخدعون من خدع ويخدعون بفتح الياء بمعنى ويخدعون ويخادعون على لفظ ما لم يسم فاعله وثانيها النفس ذات الشيء وحقيقته ولا يختص
الاجسام لقوله تعالى تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك والمراد بمخادعتهم ذواتهم لان الخداع لا يعدوهم الى غيرهم وثالثها ان المشعور علم الشيء اذا
حصل بالحس ومشاعر الانسان حواسه والمعنى ان لحوق ضرر ذلك فيهم كالمحسوس لكنهم لتماديهم في الغفلة كالذي لا يحس اما قوله تعالى في قلوبهم
مرض فاعلم ان المرض صفة توجب وقوع الخلل في الافعال الصادرة عن موضوع تلك الصفة ولما كان الاثر الخاص بالقلب انما هو معرفة الله تعالى
وطاعته وعبوديته فاذا وقع في القلب من الصفات ما صار مانعا من هذه الاثار كانت تلك الصفات امراضا للقلب فان قيل الزيادة من جنس المزيد
عليه فلو كان المراد من المرض هاهنا الجهل والكفر لكان قوله تعالى فاعلا للكفر والجهل قالت المعتزلة لا يجوز ان يكون مراد الله منه فعل الكفر
والجهل لوجوه احدها ان الكفار كانوا في غاية الحرص على الطعن في القرآن فلو كان المعنى كذلك لقالوا لمحمد صلى الله عليه وسلم اذا فعل الله الكفر فينا
فكيف يامرنا بالايمان وثانيها انه تعالى لو كان فاعلا للكفر لجاز منه اظهار المعجز على يد الكذاب فكان لا يبقى كون القرآن حجة فكيف يتشاغل
معانيه وتفسيره وثالثها انه تعالى ذكر هذه الايات في معرض الذم على كفرهم وكيف يذمهم على شيء خلقه فيهم ورابعها قوله تعالى ولهم عذاب
اليم فان كان الله خلق ذلك فيهم كما خلق لونهم وطولهم فاي ذنب لهم حتى يعذبهم به وخامسها انه تعالى اضافهم اليهم بقوله تعالى بما كانوا يكذبون
وعلى هذا وصفهم الله تعالى بانهم يفسدون في الارض وانهم السفهاء وانهم اذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم اذا ثبت هذا فنقول لا بد من التاويل وهو
من وجوه الاول حمل المرض على الغم لانه يقال مرض قلبي من امر كذا والمعنى ان المنافقين مرضت قلوبهم لما راوا اثبات امر النبي صلى الله عليه وسلم واستعلاء
شانه يوما فيوما وذلك كان يؤثر في زوال رياستهم كما قد روي انه صلى الله عليه وسلم مر بعبد الله بن ابي سلول على حمار فقال له نح حمارك يا محمد اذني
ريحه فقال له بعض الانصار اعذره يا رسول الله قد كنا عزمنا ان نتوجه الرياسة قبل ان يقدم علينا فهاولا لما اشتد عليهم الغم وصف الله ذلك
فقال فزادهم الله مرضا اي زادهم غما على غمهم بما يزيد في اعلاء امر النبي صلى الله عليه وسلم وتعظيم شانه الثاني ان مرضهم وكفرهم كان يزداد بسبب
ازدياد التكاليف فهو كقوله تعالى في السورة فزادهم رجسا الى رجسهم والسورة لم تفعل ذلك ولكنهم لما ازدادوا رجسا عند نزولها لما كفروا بها قبل ذلك
وكقوله تعالى حكاية عن نوح عليه السلام اني دعوت قومي ليلا ونهارا فلم يزدهم دعائي الا فرارا عنده وقال تعالى ومنهم من يقول ائذن لي ولا تفتني
والنبي صلى الله عليه وسلم ان لم ياذن له لم يفتنه ولكنه كان يفتتن عند خروجه فتنسب الفتنة اليه وقال تعالى وليزيدن كثيرا منهم ما انزل اليك من ربك
طغيانا وكفرا وقال تعالى فلما جاءهم نذير ما زادهم الا نفورا وكقولك لمن وعظته فلم يتعظ وتمادى في فساده ما زادتك موعظتي الا شرا وما زادتك موعظتي
الا فسادا وكذا هاولا المنافقون لما كانوا كافرين ثم دعاهم الله الى شرائع دينه فكفروا بتلك الشرائع ازدادوا بسبب ذلك كفرا لا جرم اضيفت زيادة
كفرهم الى الله الثالث المراد من قوله تعالى فزادهم مرضا المنع من زيادة الالطاف فيكون بسبب ذلك المنع خاذلا لهم وهو كقوله تعالى قاتلهم الله انى
يؤفكون الرابع ان العرب تصف فتور النظر بالمرض فيقولون جارية مريضة الطرف قال جرير ان العيون التي في طرفها مرض
قتلننا ثم لم يحيين قتلانا فكذلك المرض هاهنا انما هو الفتور في النية لانهم في اول الامر كانت قلوبهم قوية على المحاربة والمنازعة واظهار الخصومة
ثم انكسرت شوكتهم فاخذوا في النفاق بسبب ذلك الخوف والانكسار فقال تعالى فزادهم الله مرضا اي زادهم ذلك الانكسار والجبن والضعف ولقد
حقق الله ذلك بقوله وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين الخامس ان يحمل المرض على الم القلب وذلك لان الانسان اذا
صار مبتلى بالحسد والنفاق ومشاهدة المكروه فاذا دام به ذلك فربما صار سببا لتغير مزاج القلب وتالمه وحمل اللفظ على هذا الوجه حمل له على
حقيقته فكان اولى من سائر الوجوه اما قوله لهم عذاب اليم فقال صاحب الكشاف الم فهو اليم كوجع فهو وجيع ووصف العذاب به نحو قوله تحية
بينهم ضرب وجيع وهذا على طريقة قولهم جد جده والالم في الحقيقة المولم كما ان الحلاء للحاد اما قوله بما كانوا يكذبون ففيه ابحاث احدها
ان الكذب هو الخبر عن الشيء على خلاف ما هو عليه والجاحظ لا يسميه كذبا الا اذا علم المخبر كون المخبر عنه مخالفا للخبر وهذه الاية حجة عليه وثانيها

ان قوله ولهم عذاب اليم بما كانوا يكذبون صريح في ان كذبهم علة للعذاب الاليم وذلك يقتضي ان يكون كل كذب حراما فاما ما روي ان ابرهيم عليه الصلاة
والسلام كذب ثلاث كذبات فالمراد التعريض ولكن لما كانت صورته صورة الكذب سمي به وثالثها في هذه الاية قراءتان احدهما يكذبون
والمراد بكذبهم قولهم امنا بالله واليوم الاخر والثانية يكذبون من كذبه الذي هو يقتضي صدقه ومن كذب الذي هو مبالغة كذب كما يولع في
صدق فيقال صدق **قوله تعالى** واذا قيل لهم لا تفسدوا في الارض قالوا انما نحن مصلحون الا انهم هم
المفسدون ولكن لا يشعرون اعلم ان هذا هو النوع الثاني من قبائح افعال المنافقين والكلام فيه من وجوه احدها ان يقال من القائل لا
تفسدوا في الارض وثانيها ما الفساد في الارض وثالثها من القائل انما نحن مصلحون ورابعها ما الصلاح **المسألة الاولى**
منهم من قال ذلك القائل هو الله تعالى ومنهم من قال الرسول صلى الله عليه وسلم ومنهم من قال بعض المؤمنين وكل ذلك محتمل ولا يجوز ان يكون
القائل لذلك من لا يختص بالدين والنصيحة وان كان الاقرب هو ان القائل لهم ذلك من شافههم بذلك فاما ان يكون الرسول صلى الله عليه وسلم
بلغه عنهم النفاق ولم يقطع بذلك فنصحهم فاجابوا بما تحقق ايمانهم انهم في الصلاح فيه كسائر المؤمنين واما ان يقال ان بعض من كانوا
يلقون اليه الفساد كان لا يقبله منهم وكان ينقلب واعظا لهم قائلا لهم لا تفسدوا في الارض فان قيل انما كانوا يخبرون الرسول صلى الله عليه وسلم
بذلك قلنا نعم لان المنافقين كانوا اذا عوقبوا عادوا الى اظهار الاسلام والندم او كذبوا الناقلين عنهم وحلفوا بالله عليه كما اخبر تعالى عنهم
في قوله يحلفون بالله ما قالوا ولقد قالوا كلمة الكفر وقال تعالى يحلفون لكم لترضوا عنهم **المسألة الثانية** الفساد خروج الشيء
عن كونه منتفعا ونقيضه الصلاح فاما كونه فسادا في الارض فانه يفيد امرا زائدا او فيه ثلاثة اقوال احدها قول ابن عباس والحسن
وقتادة والسدي رضي الله عنهم ان المراد بالفساد في الارض اظهار معصية الله وتقريره ما ذكره القفال وهو ان اظهار معصية الله انما
كان فسادا في الارض لان الشرائع سنن موضوعة بين العباد فاذا تمسك الخلق بها زال العدوان ولزم كل احد شانه فحقنت الدماء وسفكت
الفتن فكان فيه صلاح الارض وصلاح اهلها اما اذا تركوا التمسك بالشرائع واقدم كل واحد على ما يهواه لزم الهرج والمرج والاضطراب
فلذلك قال الله تعالى فهل عسيتم ان توليتم ان تفسدوا في الارض نبههم على انهم اذا اعرضوا عن الطاعة لم يجعلوا الا على فساد في الارض وثانيها
ان يقال ذلك الفساد هو مداراة المنافقين للكافرين ومخالطتهم معهم لانهم مالوا الى الكفار مع انهم في الظاهر مؤمنون او هم ذلك ضعف الرسول
صلى الله عليه وسلم وضعف انصاره فكان ذلك يجري الكفار على اظهار عداوة الرسول صلى الله عليه وسلم ونصب الحرب وطمعهم في الغلبة وفيه
فساد عظيم في الارض وثالثها قال الاصم كانوا يدعون في السر تكذيبه الى وجحد الاسلام والقاء الشبه **المسألة الثالثة**
الذين قالوا نحن مصلحون هم المنافقون والاقرب في مرادهم ان يكون نقيضا لما نهوا عنه فلما كان الذي نهوا عنه هو الافساد في الارض فان قولهم انما
نحن مصلحون كالمقابل له وعند ذلك يظهر احتمالات احدها انهم اعتقدوا في دينهم انه هو الصواب وكان سعيهم لاجل تقوية ذلك الدين لا جرم قالوا
انما نحن مصلحون لانهم في اعتقادهم ما سعوا الا لتطهير وجه الارض عن الفساد وثانيها انا اذا فسرنا لا تفسدوا بمداراة المنافقين فقولهم انما
نحن مصلحون يعني ان هذه المداراة سعي في اصلاح بين المسلمين والكفار ولذلك حكى الله عنهم انهم قالوا ان اردنا الا احسانا وتوفيقا فقولهم انا مصلحون
انا نحن نصلح امورا نفسنا واعلم ان العلماء استدلوا بهذه الاية على ان من اظهر الايمان وجب اجراء حكم المؤمنين عليه وتجويز خلافه لا يطعن فيه وتوبة
الزنديق مقبولة والله تعالى اعلم واما قوله الا انهم هم المفسدون فخارج عن الوجوه الثلاثة احدها انهم مفسدون لان الكفر فساد في الارض اذ
كفران نعمة الله واقدام كل احد على ما يهواه لانه اذا كان لا يعتقد وجود الاله ولا يرجو قواما ولا يخاف عقابا لهارج الناس ومن هذا
ثبت ان النفاق فساد ولهذا قال تعالى فهل عسيتم ان توليتم على ما تقدم **قوله تعالى** واذا قيل لهم امنوا
كما امن الناس قالوا انؤمن كما امن السفهاء الا انهم هم السفهاء ولكن لا يعلمون اعلم ان هذا النوع هو النوع الثالث من قبائح افعال المنافقين
وذلك لانه سبحانه وتعالى لما نهاهم في الاية المتقدمة عن الفساد في الارض امرهم في هذه الاية بالايمان لان كمال حال الانسان لا يحصل الا بمجموع
الامرين او لهما ترك ما لا ينبغي وهو قوله لا تفسدوا في الارض وثانيها فعل ما ينبغي وهو قوله امنوا وهاهنا مسائل **المسألة الاولى**
قوله تعالى امنوا كما امن الناس اي ايمانا مقرونا بالاخلاص بعيدا عن النفاق ولقائل ان يستدل بهذه الاية على ان مجرد الاقرار ايمان فانه لو لم يكن
ايمانا لما تحقق مسمى الايمان الا اذا حصل الاخلاص فكان قوله امنوا كافيا في تحصيل المطلوب وكان ذكر قوله كما امن الناس لغوا والجواب
ان الايمان الحقيقي عند الله هو الذي يقرن بالاخلاص واما في الظاهر فلا سبيل اليه الا بالاقرار الظاهر فلا جرم افتقر فيه الى تاكيده كما امن الناس
المسألة الثانية اللام في الناس فيها وجهان احدهما انها للعهد اي كما امن الرسول ومن معه وهم ناس معهودون او عبد الله
ابن سلام واشياعه لانهم من ابناء جنسهم والثاني انها للجنس ثم هاهنا ايضا وجهان احدهما ان الاوس والخزرج اكثرهم كانوا مسلمين وهؤلاء
المنافقون كانوا منهم وكانوا قليلين ولفظ العموم قد يطلق على الاكثر والثاني ان المؤمنين هم الناس في الحقيقة لانهم هم الذين اعطوا الانسانية
حقها لان فضيلة الانسان على سائر الحيوانات بالعقل المرشد والفكر الهادي **المسألة الثالثة** القائل امنوا كما امن الناس اما
الرسول صلى الله عليه وسلم او المؤمنون ثم كان بعضهم يقول لبعض انؤمن كما امن سفيه بني فلان والرسول صلى الله عليه وسلم لا يعرف ذلك فقال
تعالى الا انهم هم السفهاء **المسألة الرابعة** السفه الخفة يقال سفهت الريح الشيء اذا حركته قال ذو الرمة
خرين كما اهتزت رياح فسفهت اعاليها من الرياح الرواسم وقال ابو تمام سفيه الريح جاهله اذا ما بدا فضل السفيه على الحكيم

اراد سريع الطعن بالرمح حقيقة وانما قيل لبدي اللسان سفيه لانه خفيف الهداية له ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قياما وقال
صلى الله عليه وسلم شارب الخمر سفيه لقلة عقله وانما سمى المنافقون المسلمين بالسفه لان المنافقين كانوا من اهل الخطر والرياسة واكثر المسلمين
فقراء وكان عند المنافقين ان دين محمد صلى الله عليه وسلم باطل والباطل لا يقبل الا السفيه فلهذه الاسباب نسبوهم الى السفاهة ثم ان الله تعالى قلب
عليهم هذا اللقب وقوله الحق لوجوه احدها ان من اعرض عن الدليل ثم نسب المتمسك به الى السفاهة فهو السفيه وثانيها ان من عادى محمدا صلى
الله عليه وسلم فقد عاد الله تعالى وذلك هو السفيه **المسألة الخامسة** انما قال في اخر هذه الاية لا يعلمون وفيما قبله لا يشعرون لوجهين الاول
ان الوقف على ان المؤمنين على الحق وهم على الباطل امر عقلي نظري واما ان النفاق وما فيه من البغي يفضي الى الفساد في الارض فضروري جاري مجرى المحسوس
الثاني انه ذكر السفه وهو جهل فكان ذكر العلم احسن ظنا قاله والله اعلم **قوله تعالى** واذا لقوا الذين امنوا قالوا
امنا واذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم انما نحن مستهزؤن الله يستهزئ بهم ويمدهم في طغيانهم يعمهون هذا هو النوع الرابع من افعالهم
القبيحة يقال لقيته ولاقيته اذا استقبلته قريبا منه وقرا ابو حنيفة رحمه الله اذا لاقوا اما قوله تعالى قالوا امنا فالمراد اخلفنا بالقلب والدليل
عليه وجهان الاول ان الاقرار باللسان كان معلوما منهم فما كانوا يحتاجون الى بيانه انما المشكوك فيه هو الاخلاص بالقلب فيجب ان يكون مرادهم
من هذا الكلام ذلك الثاني ان قولهم للمؤمنين امنا يجب ان يحمل على نقيض ما كانوا يظهرونه لشياطينهم واذا كانوا يظهرون لهم التكذيب بالقلب
فيجب ان يكون مرادهم فيما ذكروه للمؤمنين التصديق بالقلب واما قوله تعالى واذا خلوا الى شياطينهم فقال صاحب الكشاف يقال خلوت بفلان واليه اذا
انفردت به ويجوز ان يكون من خلا بمعنى مضى ومنه القرون الخالية ومن خلوت به اذا سخرت منه وهو من قولك خلا فلان بعرض فلان يعبث به ومعناه
واذا انهوا السخرية بالمؤمنين الى شياطينهم وحدثوهم بها كما تقول احمد اليك فلان واذمه اليك واما شياطينهم فهم الذين ماثلوا الشياطين في تمردهم
واما قوله تعالى قالوا انا معكم ففيه سؤالات السؤال الاول هذا القائل اهم كل المنافقين ام بعضهم الجواب في هذا خلاف لان من يحمل
الشياطين على كبار المنافقين يحمل هذا القول على انه من صغارهم فكانوا يقولون للمؤمنين امنا واذا عادوا الى اكابرهم قالوا انا معكم لئلا يتوهموا
فيهم المباينة ومن يقول الشياطين المراد بهم الكفار لم يمنع اضافة هذا القول الى كل المنافقين ولا شبهة في ان المراد بالشياطين اكابرهم
وهم اما الكفار واما اكابر المنافقين لانهم هم الذين يقدرون على الافساد في الارض اما الاصاغر فلا السؤال الثاني لو كانت مخاطبتهم المؤمنين
بالجملة الفعلية وشياطينهم بالاسمية محققة فان الجواب ليس ما خاطبوا به المؤمنين جديرا باقوى الكلامين لانهم كانوا في ادعاء حدوث الايمان
منهم لا في ادعاء انهم في الدرجة الكاملة منهم اما لان انفسهم لا تساعدهم على المبالغة لان القول الصادر عن النفاق والكراهة لما حصل مع المبالغة
واما العلم بان ادعاء الكمال في الايمان لا يروج على المسلمين واما كلامهم مع اخوانهم فهم كانوا يقولون عن الاعتقاد وعلموا ان المستمعين يقبلون
ذلك منهم فلا جرم كان التاكيد لا بقائه واما قوله تعالى انما نحن مستهزؤن ففيه سؤالات السؤال الاول ما الاستهزاء الجواب
اصل الباب عن الخفة من الهزو هو العقل السريع وهزا يهزو مات على المكان وناقته تهزا به اي تسرع وحده انه عبارة عن اظهار موافقته مع
ابطال ما يجري مجرى السوء على طريق السخرية فعلى هذا قولهم انما نحن مستهزؤن بمعنى نظهر لهم الموافقة على دينهم لنا من شرهم ونقف على اسرارهم ونأخذ
من صدقاتهم وغنائمهم السؤال الثاني كيف تعلق قوله انما نحن مستهزؤن بقوله انا كنا معكم الجواب هو توكيد له لان قوله انا معكم معناه الثبات
على الكفر وقوله انما نحن مستهزؤن رد الاسلام ورد نقيض الشيء تاكيد لشانه او بدل منه لان من حقر الاسلام فقد عظم الكفر او استيناف كانهم
اعرضوا عليهم حيث قالوا لهم انا معكم فقالوا ان صح ذلك فكيف يوافقون اهل الاسلام فقالوا انما نحن مستهزؤن واعلم انه سبحانه وتعالى لما حكى عنهم ذلك
اجابهم باشياء احدها قوله تعالى الله يستهزئ بهم وفيه اسالة السؤال الاول كيف يجوز وصف الله تعالى انه يستهزئ وقد ثبت ان الاستهزاء لا
ينفك عن التلبيس وهو على الله محال وانه لا ينفك عن الجهل لقوله تعالى اتتخذنا هزوا قال اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين والجهل على الله محال الجواب
ذكروا في التاويل ثلاثة اوجه احدها انه ما يفعله الله بهم جزاء على استهزائهم سمي بالاستهزاء لانه جزاء الشيء يسمى باسم ذلك الشيء قال الله تعالى وجزاء
سيئة سيئة مثلها فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم يخادعون الله وهو خادعهم ومكروا ومكر الله وقال صلى الله عليه وسلم
اللهم ان فلانا هجاني وهو يعلم اني لست بشاعر اللهم فاهجه والعنه عدد ما هجاني اي اجزه جزاء هجائه وقال صلى الله عليه وسلم تكلفوا من الاعمال
ما تطيقون فان الله لا يمل حتى تملوا وثانيها ان ضرر استهزائهم بالمؤمنين راجع اليهم وغير ضار للمؤمنين فيصير كان الله استهزأ بهم وثالثها
ان من اثار الاستهزاء حصول الهوان والخفارة فذكر الاستهزاء والمراد حصول الهوان تعبيرا بالسبب عن المسبب ورابعها ان استهزاء الله بهم
ان يظهر لهم من احكامه في الدنيا ما لهم عند الله خلافها في الاخرة كما انهم اظهروا للنبي صلى الله عليه وسلم والمؤمنين امر ان الحاصل معهم في السر خلافه
وهذا التاويل ضعيف لانه تعالى لما اظهر لهم احكام الدنيا فقد اظهر الادلة الواضحة بما يعاملون به في الدار الاخرة ومن سوء المنقلب والعقاب
العظيم فليس ذلك مخالفة لما اظهره في الدنيا وخامسها ان الله تعالى يعاملهم معاملة المستهزئ في الدنيا والاخرة اما الدنيا فلان الله تعالى يطلع
الرسول صلى الله عليه وسلم على اسرارهم مع انهم كانوا يبالغون في اخفائها عنه واما في الاخرة فقال ابن عباس رضي الله عنهما اذا دخل المؤمنون الجنة
والكافرون النار فتح الله تعالى من الجنة بابا على الجحيم في الموضع الذي هو مسكن المنافقين فاذا راى المنافقون الباب مفتوحا اخذوا يخرجون من الجحيم
ويتوجهون الى الجنة واهل الجنة ينظرون اليهم فاذا وصلوا الى باب الجنة فهناك يغلق دونهم الباب فذلك قوله تعالى ان الذين اجرموا كانوا من الذين
امنوا يضحكون الى قوله فاليوم الذين امنوا من الكفار يضحكون وهذا هو الاستهزاء والسؤال الثاني كيف ابتدا قوله الله يستهزئ بهم ولم يعطف على

الكلام الذي قبله الجواب هو استثنا في غاية الجزالة والفخامة وفيه ان الله تعالى هو الذي يستهزئ بهم الاستهزا العظيم الذي يصير استهزاؤهم
في مقابلته كالعدم وفيه ايضا ان الله تعالى هو الذي يتولى الاستهزا بهم انتقاما للمومنين ان لا يحوج المومنين ان يعارضوهم باستهزا مثله
السوال الثالث هلا قيل ان الله مستهزئ ليكون مطابقا لقوله انما نحن مستهزءون الجواب لان يستهزئ يفيد حدوث الاستهزا وتجدده
وقتا بعد وقت وهكذا كانت نكاية الله فيهم اولا يرون انهم يفتنون في كل عام مرة او مرتين وايضا فما كانوا يجيئون في اكثر اوقاتهم من هتك
استار وتكشف اسرار واستشعار حذر من ان ينزل فيهم يحذر المنافقون ان تنزل عليهم سورة تنبئهم بما في قلوبهم قل استهزءوا
ان الله مخرج ما تحذرون الجواب الثاني قوله تعالى ويمدهم في طغيانهم يعمهون قال صاحب الكشاف انه من مد الجنس وامده اذا زاده
والحق به ما يقويه ويكثره وكذلك مد المراة وامدها زادها ما يصلحها ومددت السراج والارض اذا استصلحها بالزيت والسماد ومده
الشيطان في الغي وامده اذا واصله بالوساوس ومد وامد بمعنى واحد وقال بعضهم مد يستعمل في الشر وامد في الخير قال الله تعالى ونمد له
من العذاب مدا وقال في النعمة وامددناكم باموال وبنين وقال تعالى ايحسبون انما نمدهم به من مال وبنين ومن الناس من زعم انه من المد في
العمر والاملاء والامهال وهذا خطا من وجهين الاول ان قراءة ابن كثير وابن محيصن ونمدهم وقراءة نافع واخوانهم يمدونهم يدل على انه من المد
دون المد الثاني الذي معنى امهله انما هو مد له كاملي له قالت المعتزلة هذه الاية لا يمكن اجراؤها على ظاهرها لوجوه احدها قوله
واخوانهم يمدونهم في الغي اضاف ذلك الغي الى اخوانهم فكيف يكون مضافا الى الله تعالى وثانيها ان الله تعالى ذمهم على هذا الطغيان فلو كان
فعلا لله تعالى فكيف يذمهم عليه وثالثها لو كانت فعلا لله تعالى لبطلت النبوة وبطل القرآن فكان الاشتغال بتفسيره عبثا ورابعها
انه تعالى اضاف الطغيان اليهم بقوله في طغيانهم يعمهون ولو كان ذلك من الله تعالى لما اضافه اليهم فظهر انه تعالى انما اضافه اليهم ليعرف انه
تعالى غير خالق لذلك ومصداقه انه حيث اسند المد الى الشياطين اطلق الغي ولم يقيده بالاضافة في قوله تعالى واخوانهم يمدونهم في الغي
اذا ثبت هذا فنقول التاويل من وجوه احدها وهو تاويل الكعبي وابي مسلم بن بحر الاصفهاني ان الله تعالى لما منعهم الطافه التي يمنحها للمومنين
وخذلهم بسبب كفرهم واصرارهم عليه بقيت قلوبهم مظلمة تتزايد النور في قلوب المومنين فسمي ذلك التزايد مدا واسند الى الله تعالى لانه مسبب
عن فعله بهم وثانيها ان يحمل على منع القسر والالجا كما قيل السفيه اذ لكم منه مامور وثالثها ان يسند فعل الشيطان الى الله تعالى لانه
بتمكنه واقداره التخلية بينه وبين اغوا عباده ورابعها ما قاله الجبائي فانه قال ويمدهم اي يمد عمرهم ثم انهم مع ذلك في طغيانهم يعمهون
وذلك بعيد الاشكال اجاب القاضي عن ذلك بانه ليس المراد انه تعالى يمد عمرهم لغرض ان يكونوا في الطغيان بل المراد ان يقال يبقيهم ويلطف
بهم في الطاعة فامون الا ان يعمهوا واعلم ان الكلام في هذا الباب تقدم في قوله تعالى ختم الله على قلوبهم فلا فايدة في الاعادة واعلم ان الطغيان
هو العلو في الكفر لمجاوزة الحد في العفو قال الله تعالى انما لما طغى الماء حملناكم اي جاوز قدره وقال تعالى اذهب الى فرعون انه طغى اي اسرف وتجاوز
الحد وقرا زيد بن علي في طغيانهم بالكسر وهما لغتان والعمه مثل العما الا ان العما عام في البصر والراي والعمه في المري خاصة وهو التردد والتحير
لا يدري اين يتوجه الجواب الثالث **قوله تعالى** اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم
وما كانوا مهتدين واعلم ان اشترا الضلالة بالهدى اختيارها عليه واستبدالها به فان قيل كيف اشتروا الضلالة بالهدى وما كانوا على
هدى قلنا جعلوا لتمكنهم فيه كانه في ايديهم فاذا تركوه ومالوا الى الضلالة فقد استبدلوها به والضلالة الجور عن القصد وفقد الاهتدا
فاستعير للذهاب عن الصواب في الدين واما قوله فما ربحت تجارتهم فالمعنى انهم ما ربحوا في تجارتهم وفيه سوالات السوال
الاول كيف اسند الخسران الى التجارة وهولا اصحابها الجواب هو من الاسناد المجازي وهو ان يسند الفعل الى ملتبس بالذي هو في الحقيقة
له كما غلبت التجارة بالمشتري السوال الثاني هب ان شرا الضلالة بالهدى وقع مجازا في معنى الاستدلال فما معنى ذكر الربح والتجارة وما
كان ثم مبايعة على الحقيقة الجواب وهذا مما يقوي المجاز ويحسنه كما قال ولما رايت النسر عز ابن داية وعشش في وكريه
جاش له صدري لما شبه الشيب بالنسر والشعر الفاحم بالغراب اتبعه التعشش والفكر فكذا هاهنا لما ذكر الله سبحانه الشرى اتبعه ما
يشاكله ويواخيه تمثيلا لخسارتهم وتصويرا لحقيقته واما قوله وما كانوا مهتدين فالمعنى ان الذي يطلبه التجار في متصرفاتهم امران سلامة
راس المال والربح وهاولا قد اضاعوا الامرين لان راس مالهم هو العقل الخالي عن المانع فلما اعتقدوا هذه الضلالات صارت تلك العقايد الفاسدة
الكسبية مانعة من الاشتغال بطلب العقايد الحقية فهاولا مع انهم لم يربحوا فقد افسدوا راس المال العقل السليم الهادي الى العقايد الحقية وقال
قتادة اقلعوا عن الهدى الى الضلالة ومن الطاعة الى المعصية ومن الجماعة الى الفرقة ومن الامن الى الخوف ومن السنة الى البدعة **قوله
تعالى** مثلهم كمثل الذي استوقد نارا فلما اضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم وتركهم في ظلمات لا يبصرون اعلم انا قبل الخوض في تفسير الفاظ
هذه الاية نتكلم في شيئين احدهما ان المقصود منه ضرب المثال انما يوثر في القلوب ما لا يوثره وصف الشي في نفسه وذلك لان الغرض من المثل
تشبيه الخفي بالجلي والغايب بالشاهد فيتاكد الوقوف على ماهيته ويصير الحس مطابقا للعقل وذلك النهاية في الايضاح الاترى ان الرعب اذا وقع في
الاعيان مجردا عن ضرب مثل لم يتاكد وقوعه في القلب كما يتاكد وقوعه اذا مل بالنور واذا زهد في الكفر بمجرد الذكر لم يتاكد قبحه في العقول انما يتاكد
وقوعه اذا مثل بالظلمة واذا اخبر بضعف امر من الامور وضرب مثله بنسج العنكبوت كان ذلك ابلغ في تقرير صورته من الاخبار بضعفه مجردا ولهذا
ما كثر الله تعالى في كتابه المبين وفي ساير كتبه امثاله قال الله تعالى وتلك الامثال نضربها للناس ومن سور الانجيل سورة الامثال

المسلة

المسألة الثانية في اصل كلامهم بمعنى المثل وهو النظير يقال مثل ومثل ومثل كشبه وشبه وشبيه ثم قيل للقول السائر
الممثل بضربه بوروده مثل وشرطه ان يكون قولا فيه غرابة من بعض الوجوه المسألة الثالثة ان الله تعالى لما بين حقيقة
صفات المنافقين عقبها بضرب مثلين زيادة في الكشف والبيان احدهما المثل وفيه اشكالات احدها ان يقال ما وجه التمثيل بمن اعطي
نورا ثم سلب ذلك النور منه مع ان المنافق ليس له نور وثانيها ان يقال ان من استوقد نارا فاضاءت قليلا فقد انتفع بها وبنورها
ثم حرم فاما المنافقون فلا انتفاع لهم البتة بالايمان فما وجه التمثيل وثالثها ان مستوقد النار قد اكتسب لنفسه النور والله تعالى اذهب
بنوره وتركه في ظلمات والمنافق لم يكتسب خيرا وما حصل له من الحقيقة والحيرة فقد اتى فيه من قبل وجهه فما وجه التشبيه الجواب
ان العلماء ذكروا في كيفية التشبيه وجوها احدها قال السدي ان ناسا دخلوا في الاسلام عند وصوله صلى الله عليه وسلم الى المدينة ثم نافقوا
والتشبيه هاهنا في نهاية الصحة لانهم بايمانهم اولا اكتسبوا نورا ثم بنفاقهم ثانيا تطلبوا ذلك النور وقعوا في حيرة عظيمة فانهم لا حيرة
اعظم من حيرة الدين لان المتحير في طريقه لاجل الظلمة لا يحير الا القليل من الدنيا اما المتحير في الدين فانه يخسر نفسه ابد الابدين
وثانيها ان لم يصح ما قاله السدي بل كانوا منافقين ابدا من اول امرهم فهاهنا تاويل اخر ذكره الحسن رحمه الله وهو انهم لما اظهروا
الاسلام فقد ظفروا بحقن دمائهم وسلامة اموالهم عن الغنيمة واولادهم عن السبي وظفروا بغنائم الجهاد وسائر احكام المسلمين عد ذلك
نورا من انوار الايمان ولما كان ذلك بالاضافة الى العذاب الدائم مثل قدره شبههم بمستوقد النار الذي انتفع بضوئها قليلا ثم سلب ذلك
فدامت حيرته وحسرته للظلمة الذي جاءته في اعقاب النور فكان يسير انتفاعهم في الدنيا يشبه النور وعظيم ضرره في الاخرة يشبه الظلمة
وثالثها ان يقول ليس وجه التشبيه ان للمنافق نورا بل وجه التشبيه بهذا المستوقد انه لما زال النور عنه تحير والتحير فيمن كان في نور ثم
زال عنه اشد من تحير سالك الطريق على ظلمة مستمرة لكنه تعالى ذكر النور في مستوقد النار لكي يصح ان يوصف بهذه الظلمة الشديدة لان
وجه التشبيه يجمع النور والظلمة ورابعها ان الذي اظهروه يوهم انه من باب النور الذي ينتفع به وذهاب النور هو ما يظهره لاصحابه
من الكفر والنفاق ومن قال ان المثل انما عطف على قوله واذا لقوا الذين امنوا قالوا امنا واذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم ثالثا ومثل
لقولهم امنا وذهابه مثل لقولهم للكفار انا معكم فان قيل وكيف صار ما يظهر المنافق من كلمة الايمان ممثلا بالنور وهو حين تكلم بها اظهر خلافها
قلنا انه ضم الى القول اعتقادا وعملا به لا تم النور لنفسه ولكنه لما لم يفعل لم يتم نوره وانما سمي مجرد ذلك القول نورا لانه قول حق في
نفسه وخامسها يجوز ان يكون استيقاد النار عبارة عن اظهار المنافق كلمة للايمان وانما سماه نورا لانه يتزين به ظاهره منهم
ويصير ممدوحا بسببه فيما بينهم ثم ان الله تعالى يذهب ذلك النور بهتك ستر المنافق بتعريف نبيه والمؤمنين حقيقة امره فيظهر اسم
النفاق بدل ما يظهر منه من اسم الايمان فيبقى في ظلمات لا يبصر النور الذي كان له قبل قد كشف الله امره فزال وسادسها انهم لما وصفوا
بانهم اشتروا الضلالة بالهدى عقب ذلك بهذا التمثيل ليمثل هداهم الذي باعوه بالنار المضيئة ما حول المستوقد والضلالة التي اشتروها
وطبع بها على قلوبهم بذهاب الله بنورهم وتركه اياهم في الظلمات وسابعها يجوز ان يكون المستوقد هاهنا مستوقد نارا لا يرضاها الله تعالى
والغرض تشبيه الفتنة التي حاول المنافقون اثارتها بهذه النار فان الفتنة التي كانوا يثيرونها كانت قليلة البقاء الا ترى الى قوله تعالى كلما
اوقدوا نارا للحرب اطفاها الله وثامنها قال سعيد بن جبير نزلت في اليهود وانتظارهم بالخروج للنبي صلى الله عليه وسلم واستفتاحهم به على
مشركي العرب فلما خرج كفروا به فكان انتظارهم لمحمد صلى الله عليه وسلم كانقاذ النار وكفرهم به بعد ظهوره كزوال ذلك النور والله اعلم
المسألة الخامسة فاما شبه الايمان بالنور والكفر بالظلمة فهو في كتاب الله كثير والوجه فيه ان النور قد بلغ النهاية في كونه هاديا
الى المحجة والى طريق المنفعة وازالة الحيرة وهذا حال الايمان في باب الدين فشبه ما هو النهاية في زوال الحيرة ووجدان المنفعة وازالة
في باب الدين بما هو الغاية في باب الدنيا وكذلك القول في تشبيه الكفر بالظلمة لان الضال عن الطريق المحتاج الى سلوكه لا يرد عليه من اسباب
الحرمان والتحير اعظم من الظلمة ولا شيء كذلك في باب الدين اعظم من الكفر فشبه تعالى احدهما بالاخر فهذا هو الكلام فيما هو المقصود الكلي
من هذه الاية وبقيت هاهنا اسالة واجوبة تتعلق بالتفاصيل السؤال الاول قوله تعالى مثلهم كمثل الذي استوقد نارا يقتضي تشبيه
مثلهم بمثل المستوقد فما مثل المنافقين ومثل المستوقد حتى شبه احدهما بالاخر الجواب استعير المثل للقصة او للصفة اذا كان لها شان وفيها
غرابة كانه قيل قصتهم العجيبة كقصة الذي استوقد نارا وكذا قوله مثل الجنة التي وعد المتقون اي وفيما قص عليك من العجائب قصة الجنة
العجيبة ولله المثل الاعلى اي الوصف الذي له شان من العظمة والجلالة مثلهم في التوراة اي وصفهم وشانهم التعجب منه ولما في المثل من معنى
الغرابة قالوا فلان مثله في الخير والشر فاستبقوا منه صفة العجيب الشان السؤال الثاني كيف مثلت للجماعة بالواحد الجواب
من وجوه احدها انه يجوز في اللغة وضع الذي موضع الذين كقوله تعالى وخضتم كالذي خاضوا وانما جاز ذلك لان الذي وصلته الى وصف
كل معرفة بجملة وكثرة وقوعه في كلامهم ولكونه مستطالا وصفته حقيق بالتخفيف ولذلك تملوه بالحرف فحذفوا اياه ثم كسرته ثم اقتصروا
به على اللام وحدها في اسماء الفاعلين والمفعولين وثانيها ان يكون المراد جنس المستوقدين اذا اريد الجمع او الفوج الذي استوقد نارا
وثالثها وهو الاقوى ان المنافقين وذواتهم لم يشبهوا بذات المستوقد حتى يلزم منه تشبيه الجماعة بالواحد وانما شبهت قصتهم بقصة المستوقد
ومثله قوله تعالى مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار وقوله تعالى ينظرون اليك نظر المغشي عليه من الموت ورابعها ومثل كل

واحد منهم كقوله تعالى ثم يخرجكم طفلا اي يخرج كل واحد منكم السوال الثالث ما الوقود وما النار وما الاضاءة وما النور وما الظلمة
الجواب اما وقود النار فهو سطوعها وارتفاع لهبها واما النار فهو جوهر لطيف مضيء حار محرق واشتقاقها من نار ينور اذا نفر لان فيها
حركة واضطرار والنور مشتق منها وهو ضوءها والمنار العلامة والمنارة وهو الشيء الذي يوذن عليها ويقال ايضا للشيء الذي يوضع السراج
عليه ومنه النورة لانه يطهر البدن والاضاءة فرط الانارة ومصداق ذلك قوله تعالى هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا واضاء
يرد لازما ومتعديا يقول اضاء القمر الظلمة واضاء القمر بمعنى استضاء قال الشاعر اضاءت لهم احسابهم ووجوههم دجا الليل حتى نظم الجزع
ثاقبه واما ما حول الشيء فهو الذي يتصل بقول دار حوله وحواليه والحول السنة لانها تحول وحال عن العهد اي تغير وحال لونه اي تغير لونه
والحوالة انقلاب الحق من شخص الى شخص والمحاولة طلب الفعل بعد ان لم يكن طالبا له والحول انقلاب العين والحول الانقلاب قال تعالى لا يبغون
عنها حولا والظلمة عدم النور عما من شانه ان يستنير والظلم في اصل اللغة عبارة عن النقصان قال تعالى آت اكلها ولم تظلم منه شيئا اي لم تنقص
وفي المثل من اشبه اباه فما ظلم اي ما نقص حق الشبه والظلم الثلج لانه ينتقص سريعا والظلم ماء السن وطراوته وبياضه تشبيها له بالثلج
السوال الرابع اضاءت متعدية ام لا الجواب كلاهما جائز يقال اضاءت النار بنفسها واضاءت غيرها وكذلك اظلم الشيء بنفسه واظلم
غيره اي صيره مظلما وهاهنا الاقرب انها متعدية ويحتمل ان تكون غير متعدية مسندة الى ما حوله والتانيث للحمل على المعنى لان ما حول
المستوقد اماكن واشياء ويعضده قراءة ابن ابي عبلة ضاءت السوال الخامس هلا قيل ذهب الله بضوئهم لقوله فلما اضاءت
الجواب ذكر النور ابلغ لان الضوء فيه دلالة على الزيادة فلو قيل ذهب بضوئهم لاوهم الذهاب وبقي ما يسمى نورا والغرض
ازالة النور عنهم بالكلية الا ترى كيف ذكر عقيبه وتركهم في ظلمات لا يبصرون والظلمة عبارة عن عدم النور وكيف جمعها وكيف
نكرها وكيف اتبعها على ما يدل انها ظلمة خالصة وهو قوله تعالى السوال السادس لم قيل ذهب الله بنورهم ولم يقل اذهب الله
بنورهم والجواب الفرق بين اذهبه وذهب به ان معنى اذهبه ازاله وجعله ذاهبا ويقال ذهب به اذا استصحبه ومضى به
معه وذهب السلطان بماله اخذه قال تعالى فلما ذهبوا به وقال تعالى اذا لذهب كل اله بما خلق والمعنى اخذ الله نورهم وامسكه وما
يمسك فلا مرسل له فهو ابلغ من الاذهاب وقرا اليماني اذهب الله نورهم السوال الرابع ما معنى وتركهم الجواب ترك اذا
علق بواحد فهو بمعنى طرح واذا علق بشيئين كان بمعنى صير فيجري مجرى افعال القلوب ومنه قوله تعالى وتركهم في ظلمات اصله في ظلمات ثم
دخل ترك فنصب الخبرين السوال الثامن لم حذف احد المفعولين من لا يبصرون الجواب انه من قبيل المتروك الذي لا يلتفت الى
اخطاره بالبال لان من قبيل المقدر المنوي كان الفعل غير متعد اصلا **قوله تعالى** صم بكم عمي فهم لا يرجعون
اعلم انه لما كان المعلوم من حالهم انهم كانوا يسمعون وينطقون ويبصرون امتنع حمل ذلك على الحقيقة فلم يبق الا شدة حالهم بشدة
تمسكهم بالعباد واعراضهم عما يطرق اسماعهم من القران وما يظهره الرسول صلى الله عليه وسلم من الادلة والايات كمن هو اصم في الحقيقة ولا يسمع
واذا لم يسمع لم يتمكن من الجواب فلذلك جعله بمنزلة الابكم واذا لم ينتفع بالادلة ولم يبصر طريق الرشد فهو بمنزلة اما قوله تعالى
فهم لا يرجعون ففيه وجوه احدها انهم لا يرجعون كما تقدم ذكره وهو التمسك بالنفاق الذي لاجل تمسكهم به وصفهم الله بهذه الصفات
فصار ذلك دلالة على انهم لا يرجعون ولا يدرون ايتقدمون ام يتاخرون وكيف يرجعون الى حيث ابتدوا منه **قوله تعالى**
او كصيب من السماء فيه ظلمات ورعد وبرق يجعلون اصابعهم في اذانهم من الصواعق حذر الموت والله محيط بالكافرين يكاد البرق يخطف
ابصارهم كلما اضاء لهم مشوا فيه واذا اظلم عليهم قاموا ولو شاء الله لذهب بسمعهم وابصارهم ان الله على كل شيء قدير اعلم ان هذا هو المثل
الثاني للمنافقين وكيفية المشابهة من وجوه احدها انه اذا حصل السحاب الذي فيه الظلمات والرعد والبرق واجتمع مع ظلمة السحابة
وظلمة الليل وظلمة المطر عند ورود الصواعق عليهم يجعلون اصابعهم في اذانهم حذر الموت وان البرق يكاد يخطف ابصارهم فاذا اضاء لهم
مشوا فيه واذا ذهب بقوا في ظلمة عظيمة فوقفوا متحيرين لان من اصابه البرق في هذه الظلمات الثلاثة ثم ذهب عنه تشتد حيرته وتعظم الظلمة
في عينيه ويكون له مزية على من لم يزل في الظلمة وشبه المنافقين في حيرتهم وجهلهم بالدين هاولاء الذين وصفهم اذ كانوا لا يرون طريقا ولا يهتدون
وثانيها ان المطر وان كان نافعا الا انه لما وجد في هذه الصورة مع هذه الاحوال الضارة صار النفع به زائلا فكذا اظهار الايمان نافع
للمنافق لو وافقه في الباطن فاذا فقد فيه الاخلاص حصل معه النفاق صار اضرارا في الدين وثالثها ان من نزل به هذه الامور مع الصواعق
ظن المخلص منها ان يجعل اصابعه في اذانه وذلك لا ينجيه مما يريده الله تعالى به من هلاك وموت فلما تقرر ذلك في العادات شبه تعالى حال
المنافقين في ظنهم ان اظهارهم للمؤمنين ما اظهروه ينفعهم مع ان الامر في الحقيقة ليس كذلك ورابعها ان عبادة المنافقين كانت هي
التاخير في الجهاد فرقا من الموت والقتل فشبه الله حالهم في ذلك بحال من نزلت هذه الامور به واراد دفعها بجعل اصبعيه في اذنيه وخامسها
ان هاولاء الذين يجعلون اصابعهم في اذانهم ان يخلصوا من الموت في تلك الساعة فان الموت والهلاك من ورائهم لا مخلص لهم منها فذلك حال المنافقين
في ان الذين يخوضون فيه لا يخلصهم من عذاب النار وسادسها ان من هذا حاله فقد بلغ النهاية في الحيرة لاجتماع انواع الظلمات وحصول
انواع المخافة وحصل في المنافقين نهاية الحيرة في باب الدين ونهاية الخوف في الدنيا لان المنافق يتصور في كل وقت انه لو حصل الوقوف على باطنه
لقتل فلا يكاد الوجل والخوف يزول عن قلبه مع النفاق وسابعها المراد من الصيب هو الايمان والقران والظلمات والرعد والبرق هو الاشياء

الشاقة على المنافقين وهي التكاليف الشاقة من الصلاة والصوم وترك الرياسات والجهاد مع الآباء والأمهات وترك الأديان القديمة
والانقياد لمحمد صلى الله عليه وسلم مع شدة استنكافهم عن الانقياد له فكما أن الإنسان يبالغ في الاحتراز عن المطر الصيب الذي هو أشد الأشياء
نفعا بسبب هذه الأمور المقارنة فكذا المنافقون يحترزون عن الإيمان والقرآن بسبب هذه الأمور المقارنة والمراد من قوله كلما أضاء لهم مشوا فيه
جعل لهم شيء من المنافع وهي عصمة أموالهم ودمائهم وحصول الغنائم لهم وأنهم يرغبون في الدين وإذا أظلم عليهم قاموا أي متى لم يجدوا
شيئا من تلك المنافع فحينئذ يكرهون الإيمان لا يرغبون فيه فهذه الوجوه ظاهرة في التشبيه وبقي على الآية أسولة وأجوبة السؤال
الأول أي التمثيلين أبلغ الجواب الثاني لأنه أدل على فرط الحيرة وشدة الأغاليط السؤال الثاني لم عطف أحد التمثيلين على الأخرى
بحرف الشك الجواب من وجوه أحدها لأن أو في أصلها لتساوي شيئين فصاعدا في الشك ثم اتسع فيها فاستعيرت للتساوي في غير
الشك كقولك جالس الحسن أو ابن سيرين يريد أنهما شيئان في استصواب أن يجالس أيهما شئت ومن قوله تعالى ولا تطع منهم آثما أو كفورا أي الآثم
والكفور متساويان في وجوب عصيانهما فكذا قوله أو كصيب إن كيفية قصة المنافقين مشبهة لكيفيتي هاتين القصتين فبأيهما مثلتهما فأنت
مصيب وإن مثلتهما بهما جميعا جاز ذلك فكذلك وثانيها إنما ذكر تعالى ذلك لأن المنافقين قسمان بعضهم يشبهون أصحاب النار وبعضهم يشبهون
أصحاب المطر نظيره قوله تعالى وقالوا كونوا هودا أو نصارى تهتدوا وقوله تعالى وكم من قرية أهلكناها فجاءها بأسنا بياتا وهم قائمون وثالثها
أو بمعنى بل قوله تعالى وأرسلناه إلى مائة ألف أو يزيدون ورابعها أو بمعنى الواو كأنه قال وكصيب من السماء وهو قوله تعالى إن تأكلوا من
بيوتكم أو بيوت آبائكم أو بيوت أمهاتكم وقال الشاعر وقد زعمت ليلى بأني فاجر بنفسي تقاها أو على فجورها وهذه الوجوه
مطردة في قوله ثم قست قلوبكم من بعد ذلك فهي كالحجارة أو أشد قسوة السؤال الثالث المشبه بالصيب والظلمات والرعد والبرق
الصواعق ما هو الجواب لعلماء المعاني هاهنا قولان أحدهما أن هذا تشبيه مفرق ومعناه أن يكون المثل مركبا من أمور والممثل يكون أيضا
مركبا من أمور ويكون كل واحد من المثل تشبيها لكل واحد من الممثل هاهنا شبه دين الإسلام بالصيب لأن القلوب تحيا به حياة الأرض بالمطر
وما يتعلق من تشبيهات الكفار بالظلمات وما فيه من الوعد والوعيد بالبرق والرعد وما يصيب الكفرة من الغبن من جهة أهل الإسلام بالصواعق
والمعنى أو كمثل ذوي صيب والمراد كمثل قوم أخذتهم السماء على هذه الصفة والقول الثاني أنه تشبيه مركب وهو الذي يشبه أحد الجملتين
بالأخرى في أمر من الأمور وإن لم يكن آحاد إحدى الجملتين شبيهة بآحاد الجملة الأخرى وهاهنا المقصود أنه شبه حيرة المنافقين في الدنيا
والدين بحيرة من انطفأت ناره بعد إيقادها وبحيرة من أخذته السماء في الليل المظلم رعد وبرق فإن قيل الذي كنت تقدره في التشبيه المفرق
من حذف المضاف وهو كقولك أو كمثل ذوي صيب هل يقدر مثله في المركب قلنا لولا طلب الراجع في قوله يجعلون أصابعهم في آذانهم من الصواعق
لما يرجع إليه لما كان بنا حاجة إلى تقديره السؤال الرابع ما الصيب الجواب أن المطر الذي يصوب من صاب يصوب إذا قصد نزل ومنه
صوب رأسه إذا خفضه وقيل إنه من صاب يصوب إذا قصد ولا يقال إلا للمطر الجود كان عليه الصلاة والسلام يقول اللهم اجعله صيبا هنيئا
أي مطرا جوادا وأيضا ويقال السحاب صيب قال الشماخ واستحم وإن صادق الوعد صيب ومنكر صيب لأنه أريد نوع من المطر شديدها
بل كما تنكرت النار في الممثل الأول وقرئ كصائب والصيب أبلغ والسماء هذه المظلمة السؤال الخامس قوله من السماء ما الفائدة فيه والصيب
لا يكون إلا من السماء الجواب من وجهين الأول لو قال أو كصيب فيه ظلمات ورعد وبرق احتمل أن يكون ذلك الصيب نارا لأنه من بعض جوانب السماء
دون بعض أما لما قال من السماء دل على أنه علم مطبق أخذ بآفاق السماء فلما حصل في لفظ الصيب مبالغات من جهة التركيب والتنكير أيد ذلك بأن
جعله مطبقا الثاني من الناس من قال المطر إنما يحصل من ارتفاع أبخرة رطبة من الأرض إلى الهواء وينعقد هناك من شدة برد الهواء ثم ينزل مرة
أخرى فذلك هو المطر ثم إن الله سبحانه وتعالى أبطل ذلك المذهب هنا بأن بين بأن ذلك الصيب نزل من السماء وكذا قوله تعالى وأنزلنا من السماء
ماء طهورا وقوله تعالى وينزل من السماء من جبال فيها من برد السؤال السادس ما الرعد والبرق الجواب الرعد الصوت الذي يسمع من
السحاب كأن أجرام السحاب تضطرب وتنتفض وترتعد إذا أخذتها الريح فتصوت عند ذلك من الارتعاد والبرق الذي يلمع من السحاب من برق الشيء
بريقا إذا لمع السؤال السابع الصيب هو المطر فأيهما أريد فما ظلماته الجواب أما ظلمات السحاب فإذا كان أنجم مطبقا فظلمته شحمة ومطبقة
مضمومة إليهما ظلمة الليل وأما ظلمة المطر فظلمة متكاثفة وانتساجه بتتابع القطر وظلمة إظلال الغمامة مع ظلمة الليل وأما ظلمة السؤال
الثامن كيف يكون المطر مكانا للرعد والبرق وإن مكانهما للسحاب الجواب لما كان التعلق بين السحاب والمطر شديدا جاز إجراء أحدهما مجرى
الآخر السؤال التاسع هلا قيل رعود وبروق كما قيل ظلمات الجواب الفرق أنه حصلت أنواع مختلفة من الظلمات على الاجتماع فاحتيج إلى صفة
الجمع أما الرعد فإنه نوع واحد وكذا البرق ولا يمكن اجتماع أنواع الرعد والبرق في السحاب الواحد فلا جرم لم يذكر فيه لفظ الجمع السؤال
العاشر لم جاءت هذه الأشياء منكرات الجواب لأن المراد أنواع منها كأنه فيه ظلمات داجية ورعد قاصف وبرق خاطف السؤال
الحادي عشر إلى ماذا يرجع الضمير في يجعلون الجواب إلى أصحاب الصيب وهو إن كان محذوفا في اللفظ لكنه باق في المعنى ولا محل لقوله يجعلون
لكونه مستأنفا لأنه لما ذكر الرعد فقيل يجعلون أصابعهم في آذانهم قال فكيف حالهم مع مثل ذلك البرق فقال يكاد البرق يخطف أبصارهم السؤال
الثاني عشر رؤوس الأصابع التي تجعل في آذانهم فهلا قيل أناملهم الجواب المذكور وإن كان هو الأصبع لكن المراد بعضه كما في قوله فاقطعوا أيديهما
المراد بعضه السؤال الثالث عشر ما الصاعقة الجواب أنه نصف رعد ينقض معها شقة من نار وهي نار لطيفة قوية لا تمر بشيء إلا أتت عليه

الا انها مع قوتها سريعة الخمود السؤال الرابع عشر ما احاطة الله بالكافرين الجواب الفاء للمجاز والمعنى انهم لا يفوتونه كما لا يفوت المحاط به المحيط به حقيقة نحرفيه ثلاثة اقوال احدها انه عالم لهم قال الله تعالى وان الله قد احاط بكل شئ علما وثانيها قدرته مستولية عليهم والله من ورائهم محيط وثالثها لهلكهم من قوله تعالى الا ان يحاط بكم السؤال الخامس عشر ما الخطف الجواب انه الاخذ بسرعة وقرأ مجاهد يخطف بكسر الطاء والفتح افصح وعن ابن مسعود رضي الله عنه يختطف وعن الحسن يخطف بفتح الياء واللام واصله يختطف من قوله تعالى ويتخطف الناس من حولهم قوله تعالى كلما اضاء لهم مشوا فيه فهو اسيناف قالت كانه جواب لمن يقول كيف يصنعون في حالتي ظهور البرق واختفائه والمقصود تمثيل شدة الامر على المنافقين بما يشاهد على اصحاب الصيب وما هم فيه من غاية التحير والجهل لما يأتون ويذرون اذا صادفوا من البرق خفقه مع خوف ان يخطف ابصارهم انتهز وا تلك الخطفة فرصة فخطوا خطوات يسيرة فاذا خفا وقف لعلمانه بقوله واقفين منقادين عن الحركة ولو شاء الله لزاد في نصف الرعد قاصمهم وفي ضوء البرق فاعمهم واصاء منقد بمعنى كلما ثوب لهم اخذوه والمفعول محذوف واما غير منقد بمعنى كلما لمع لهم مشوا فيه وبعضده قراءة ابن ابي عبلة كلما اضاء فان قيل كيف قال مع الاضاءة كلما ومع الاظلام اذا فلنا انهم حراص على امكان الكتي بكلما صادفوا منه فرصة انتهزوها وكذلك التوقف والاقرب في الظلم ان يكون غير منقد وهو الظاهر ومعنى قاموا وقفوا وثبتوا في مكانهم ومنه قامت السوق وقامت المساجد ومفعول شاء محذوف لان الجواب يدل عليه والمعنى ولو شاء الله لذهب بسمعهم وابصارهم لذهب وها هنا مسألة وهي ان المشهور ان لو تفيد انتفاء التي لانتفاء غيره ومنهم من انكر ذلك وزعم انها لا تفيد الا الربط واحتج عليه بالآية وبالخبر اما الآية فقوله تعالى ولو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم ولو اسمعهم لتولوا وهم معرضون يفيد انه تعالى ما اسمعهم وهو يقول الكن عدم التولي لخير فيلزم ان يكون قد علم فيهم خيرا وما علم فيهم خيرا واما الخبر فقوله صلى الله عليه وسلم نعم الرجل صهيب لو لم يخف الله لم يعصه فعلى مقتضى قوله لو لم يخف الله لم يلزم انه خاف الله وعصاه وذلك مناقض فعلمنا ان كلمة لو لا تفيد الا الربط والله اعلم واما قوله ان الله على كل شئ قدير فيه مسائل المسألة الاولى مسهم من استدل به على ان المعدوم شئ قال لانه تعالى اثبت القدرة على الشئ والموجود لا قدرة عليه لاستحالة ايجاد الموجود فالذي عليه القدرة معدوم وهو شئ فالمعدوم شئ والجواب لو صح هذا الكلام لزم ان ما لا يقدر الله عليه ان لا يكون شيئا فالموجود اذا لم يقدر الله عليه وجب ان لا يكون شيئا المسألة الثانية احتج جهم بهذه الآية على انه تعالى ليس بشئ قال لا فائدة على ان كل شئ مقدور الله والله تعالى ليس بمقدور فوجب ان لا يكون شيئا واحتج ايضا على ذلك بقوله تعالى ليس كمثله شئ قال لو كان تعالى شيئا وهو تعالى مثل مثل نفسه فكان يكذب قوله ليس كمثله شئ فوجب ان لا يكون شيئا حتى لا تتناقض هذه الآية واعلم ان هذا الخلاف في الاسم لانه لا واسطة بين الموجود والمعدوم واحتج اصحابنا بوجهين الاول قوله تعالى قل اي شئ اكبر شهادة قل الله والثاني قوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه والمستثنى داخل في المستثنى منه فيجب ان يكون شيئا المسألة الثالثة احتج اصحابنا بهذه الآية على ان مقدور العبد مقدور الله تعالى خلافا لابي هاشم وابي علي وجه الاستدلال ان مقدور العبد شئ فكل شئ مقدور الله تعالى المسألة الرابعة احتج اصحابنا بهذه الآية على ان المحدث حال حدوثه مقدور خلافا للمعتزلة فانهم يقولون لا استطاعة قبل الفعل محال فالشئ انما يكون مقدورا قبل حدوثه وبيان الاستدلال للاصحاب ان المحدث حال وجوده شئ وكل شئ مقدور وهذا الدليل يقتضي كون الباقي مقدورا ترك العمل فيه فيبقى معمولا به في محل النزاع لانه حال البقاء مقدور على معنى انه تعالى قادر على اعدامه اما حال الحدوث فيحيل ان يقدر الله تعالى على اعدامه لاستحالة ان يصير معدوما في اول زمان وجوده فلم يبق الا ان يكون قادرا على ايجاده المسألة الخامسة تخصص العام جائز بالجملة وايضا تخصيص العام بدليل العقل لان قوله ان الله على كل شئ قدير يقتضي ان يكون قادرا على نفسه ثم خصص بدليل العقل فان قيل اذا كان اللفظ موضوعا للكل فتخريبه انه غير صادق في الكل كان هذا كذبا وذلك يوجب الطعن في القرآن قلنا لفظ الكل كما انه يستعمل في المجموع فقد يستعمل مجازا في الاكثر واذا كان ذلك مجازا مشهورا في اللغة لم يكن استعمال اللفظ فيه كذبا والله اعلم القول في اقامة الدلالة على التوحيد والنبوة والمعاد اما التوحيد فقوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون الذي جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء وانزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لكم فلا تجعلوا لله اندادا وانتم تعلمون اعلم ان في هذه الآيات مسائل المسألة الاولى ان الله تعالى لما قدم احكام القرآن الثلاثة اعني الموحدين والكفار والمنافقين اقبل عليهم بالخطاب وهو من باب الالتفات المذكور في قوله تعالى اياك نعبد واياك نستعين وفيه فوائد احدها ان فيه تنبيها على ان من حق من يدعى ويخاطب ان يكون من السامع كالمقبل على صاحبه حاكيا عن ثالث ان فلانا من قصته كيت وكيت ثم يخاطب ذلك الثالث فيقول يا فلان من حقك ان تلزم الطريقة الحسنى في مجاري امورك لهذا الانتقال من الغيبة الى الحضور موجب مزيد تحريك لذلك الثالث وثانيها كانه سبحانه وتعالى يقول جعلت الرسول واسطة بيني وبينك اولا ثم الان ازيد في اكرامك وتقريبك فاخاطبك من غير واسطة ليحصل لك مع التنبيه على الادلة شرف المخاطبة والمكالمة والثالثة انه تشعر بان العبد اذا كان مشتغلا بالعبودية فانه يكون ابدا في التزايد والترقي بدليل انه في هذه الآية انتقل من الغيبة الى الحضور ورابعها ان الايات المتقدمة كانت في حكاية احوالهم واما هذه الآية فانها امر وتكليف وفيه كلفة ومشقة فلا بد من راحة تقابل هذا الكلف وتلك الراحة هو ان يرفع الملوك الواسطة من البين ويخاطبهم بذاته كما ان العبد اذا التزم تكليفا شاقا فالمولى وفاء بحقه يريد منك ان تفعل كذا فانه يصبر ذلك الشاق لديك لاجل ذلك الخطاب المسألة الثانية حكي عن علقمة والحسن انه قال كل شئ في القرآن يا ايها الناس فانه مكي وما

كان

كان يا ايها الذين امنوا فانه مدني قال القاضي هذا الذي ذكروه ان كان الرجوع فيه الى النقل فمسلم وان كان السبب فيه حصول المومنين
بالمدينة على الكثرة دون مكة فهذا ضعيف لانه يجوز ان يخاطب المومنين مرة بصفتهم ومرة باسم جنسهم وقد يومر من ليس بمومن بالعبادة
كما يومر المومن بالاستمرار على العبادة والازدياد منها فالخطاب في الجميع ممكن **المسالة الثالثة** اعلم ان الالفاظ في الاغلب عبارات
دالة على امور هي اما الالفاظ وغيرها اما الالفاظ فهي كالاسم والفعل والحرف فان هذه الالفاظ الثلاثة تدل على كل واحد منها على شي هو في
نفسه لفظ مخصوص وغير الالفاظ فكالحجر والسما والارض ولفظ الندا لم يجعل دليلا على شي اخر بل هو لفظ يجري مجرى عمل يعمله عامل لا دخل
للتنبيه فاما الذين فسروا قولنا يا زيد او اخاطب زيدا فهو خطاب من وجوه احدها ان قولنا انادي زيدا خبر يحتمل التصديق والتكذيب
وقولنا يا زيد لا يحتملهما وثانيها ان قولنا يا زيد يقتضي صيرورة زيد منادى في الحال وقولنا انادي زيدا لا يقتضي ذلك لانه لا يمتنع ان
يخبر انسانا اخر باني انادي زيدا ورابعها ان قولنا انادي زيدا اخبارا عن الندا والاخبار عن الندا غير الندا والندا هو قولنا يا زيد فاذا
قولنا انادي زيدا غير قولنا يا زيد فثبت بهذه الوجوه فساد هذا القول ثم هاهنا نكتة نذكرها وهو بان اقوى المراتب الاسم واضعفها الحرف
فظن قوم انه لا يا تلف الاسم بالحرف فكذا اعظم الموجودات هو الحق سبحانه وتعالى واضعفها البشر وقوله تعالى وخلق الانسان ضعيفا فقالت الملائكة
اي مناسبة بينهما اتجعل فيها من يفسد فيها قيل قد يا تلف الاسم مع الحرف في حال الندا فكذا البشر يصلح لخدمة الرب حال الندا والتضرع ربنا ظلمنا
انفسنا وقال ربكم ادعوني استجب لكم **المسالة الرابعة** يا حرف نداء وضع في اصله لندا البعيد وان كان لندا القريب لكن بسبب امر مهم
جدا واما ندا القريب فله اي والهمزة ثم استعمل في ندا من سهى وغفل وان قرب تنزيلا له منزلة البعيد فان قيل فلم يقول الداعي يا الله وهو
اقرب اليه من حبل الوريد قلنا هو استبعاد لنفسه من مظان الزلفى وما يقربه الى منازل المقربين هضما لنفسه واقرارا عليه بالتقصير حتى يستحق
الاجابة بمقتضى قوله تعالى انا عند المنكسرة قلوبهم لاجلي او لاجل ان اجابة الدعا من اهم المهمات للداعي **المسالة الخامسة**
اي وصلة الى ندا ما فيه الالف واللام كما ان ذو والذي وصلتان الى الوصف باسما الاجناس ووصف المعارف بالجمل وهو اسم مبهم
يفتقر الى ما يزيل الابهام فلا بد ان يردف به اسم جنس او ما يجري مجراه يتصف به حتى يحصل المقصود بالندا واما الذي يعمل فيه حرف
الندا وهو اي والاسم التابع له صفته كقولك يا زيد الظريف الا ان ايا لا تستقل بنفسه استقلال زيد فلم ينفك عن الصفة واما كلمة
التنبيه المعجمة بين الصفة وموصوفها ففيها فايدتان الاولى معاضدة حرف الندا بتاكد معناه ووقوعها عوضا مما يستحقه اي من الاضافة
وانما كثر في كتاب الله الندا على هذه الطريقة لاستقلاله بهذه التاكيدات والمبالغات فان كل ما نادى الله به عباده من الاوامر والنواهي
والوعد والوعيد واقتصاص اخبار المتقدمين امور عظام واشيا يجب على المستمعين ان يتيقظوا لها مع انهم غافلون عنها فلهذا وجب
ان لا ينادوا بالابلغ الا اكد **المسالة السادسة** اعلم ان قوله يا ايها الناس اعبدوا يقتضي ان الله تعالى امر كل الناس بالعبادة فلو
خرج البعض عن هذا الخطاب لكان ذلك تخصيصا للعموم وهنا ابحاث البحث الاول ان لفظ الجمع المعرف بلام التعريف يفيد العموم والخلاف
فيه مع الاشعري والقاضي ابي بكر وابي هاشم لنا انه يصح تاكيده بما يفيد العموم كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون ولو لم يكن اللفظ في اصله
لما كان قوله كلهم تاكيدا بل بيانا ولانه يصح استثنا كل واحد من الناس عنه والاستثنا يخرج ما لولاه لدخل فوجب ان يفيد العموم وتمام تقريره في
اصول الفقه البحث الثاني لما ثبت ان قوله يا ايها الناس يتناول جميع الناس الذين كانوا موجودين في ذلك العصر فهل يتناول الذين سيوجدون
بعد ذلك ام لا والاقرب انه لا يتناولهم لان قوله يا ايها الناس خطاب مشافهة وخطاب المشافهة مع المعدوم لا يجوز والذين سيوجدون بعد
ذلك ما كانوا موجودين في تلك الحالة وما لا يكون موجودا لا يكون انسانا وما لا يكون انسانا لا يدخل تحت قوله يا ايها الناس فان قيل وجب ان لا
يتناول شي من هذه الخطابات الذين وجدوا بعد ذلك الزمان وانه باطل قطعا قلنا لو لم يوجد دليل مفصل لكان الامر كذلك الا انا عرفنا بالتواتر
امر دين محمد صلى الله عليه وسلم ان تلك الخطابات ثابتة في حق من سيوجد بعد ذلك الى قيام الساعة فلهذه الدلالة المنفصلة حكمنا بالعموم البحث
الثالث قوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم امر الكل بالعبادة فهل يفيد امر الكل بكل عبادة الحق ام لا لان قوله اعبدوا ربكم معناه ادخلوا
هذه الماهية في الوجود لان الفرد من افراد الماهية مشتمل على الماهية لان هذه العبادة عبارة عن العبادة مع قيد كونها هذه ومتى وجد المركب
فقد وجد قيداه فالاتي بفرد من افراد العبادة اتى بالعبادة والاتي بالعبادة اتى بتمام ما اقتضاه قولنا اعبدوا واذا كان كذلك وجب خروجه عن
العهدة فان اردنا ان نجعله دالا على العموم نقول الامر بالعبادة لا بد ان يكون لاجل كونها عبادة لان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بعلية الوصف
لا سيما اذا كان الوصف مناسبا للحكم وهاهنا كون العبادة عبارة عن تعظيم الله عز وجل واظهار الخضوع له وكل ذلك مناسب في العقول واذا
ثبت ان كونه عبادة علة للامر بها وجب في كل عبادة ان يكون مامورا بها لانه اينما حصلت العلة وجب حصول الحكم لا محالة البحث الرابع
لقائل ان يقول قوله يا ايها الناس اعبدوا لا يتناول الكفار البتة لان الكفار لا يمكن ان يكونوا مامورين بالايمان واذا امتنع ذلك امتنع ان يكونوا مامورين
بالايمان بالعبادة اما انه لا يمكن ان يكونوا مامورين بالايمان فلان الامر بمعرفة الله تعالى اما ان يتناول كونه غير عارف بالله تعالى او حال كونه عارفا
بالله تعالى يستحيل ان يتناول حال كونه غير عارف بالله تعالى لان حال كونه غير عارف بالله تعالى يستحيل ان يكون عارفا بامر الله لان العلم بالصفة مع
الجهل بالذات محال فلو تناوله الامر في هذه الحالة لكان قد تناوله الامر في حال يستحيل منه ان يعرف كونه مامورا بذلك الامر وكذلك تكليف ما لا يطاق
وان تناوله الامر بالمعرفة حال كونه عارفا بالله تعالى فذلك محال لانه امر بتحصيل الحاصل وذلك غير ممكن فثبت ان الكافر يستحيل ان يكون مامورا بتحصيل

المعرفة واذا استحال ذلك استحال ان يكون مامورا بالعبادة لانه اما يومر بالعبادة قبل المعرفة وهو محال لان عبادة من لا يعرف ممتنعة
محال او يومر بالعبادة بعد المعرفة الا ان على هذا التقدير يكون الامر بالعبادة موقوفا على الامر بالمعرفة فلما كان الامر بالمعرفة
ممتنعا كان الامر بالعبادة ايضا ممتنعا وايضا يستحيل ان يكون هذا الخطاب مع المومنين لانهم يعبدون الله فامرهم بالعبادة تحصيل
الحاصل والجواب من الناس من قال الامر بالعبادة مشروط بحصول المعرفة كما ان الامر بالزكاة مشروط بحصول تلك النصاب وهاولا
هم القايلون بان المعارف ضرورية فقال الامر بالعبادة حاصل والعبادة لا تمكن الا بالمعرفة والامر بالشي امر بما هو من ضروراته كما ان الطهارة
اذا لم تصح الا باحضار الما كان احضار الما واجبا والدهري لا يصح منه تصديق الرسول صلى الله عليه وسلم الا بتقديم معرفة الله تعالى فوجبت
المعرفة والمحدث لا تصح منه الصلاة الا بالطهارة فوجبت والمودع لا يمكنه رد الوديعة الا بالسعي اليها فكان السعي واجبا فكذا هاهنا يصح ان
يكون الكافر مخاطبا بالعبادة وشرط الاتيان لها الاتيان بالايمان اولا ثم الاتيان بالعبادة بعد ذلك بقي قولهم الامر بتحصيل المعرفة محال
قلنا هذه المسالة مستقصاة في الاصول والذي نقوله هاهنا ان هذا الكلام ان تم في كل ما يتوقف العلم بكون الله امرا على العلم به فانه لا يجري
فيما عدا ذلك من الصفات فلم لا يجوز ورود الامر بذلك سلمنا ذلك فلم لا يجوز ان يقال هذا الامر يتناول المومنين قوله لانه يصير ذلك امرا
بتحصيل الحاصل وهو محال قلنا لما تعذر ذلك فنحمله اما بالامر على الاستمرار على العبادة او على الامر بالازدياد منها ومعلوم ان الزيادة على العبادة
عبادة فصح تفسير قوله اعبدوا بالزيادة في العبادة البحث الخامس قال منكروا التكليف لا يجوز ورود الامر من الله تعالى بالتكاليف لوجوه
احدها ان التكليف اما ان يتوجه على العبد حال استوا دواعيه الى الفعل والترك او حال رجحان احدهما على الاخر فان كان الاول فهو محال لان
حال الاستوا يمتنع حصول الترجيح لان الاستوا يناقض الترجيح فالجمع بينهما محال فالتكليف بالفعل حال استوا الداعيين تكليف ما لا يطاق وان
كان الثاني فالراجح واجب الوقوع ضرورة انه لا خروج عن النقيضين اذا ثبت هذا فالتكليف ان وقع بالراجح كان التكليف تكليفا بايجاد ما يجب
وقوعه وان وقع بالمرجوح كان التكليف تكليفا بما يمتنع وقوعه وكلاهما تكليف ما لا يطاق وثانيها ان الذي ورد به التكليف اما ان يكون قد
علم الله في الازل وقوعه او علم انه لا يقع او لم يعلم لا هذا ولا ذاك فان كان الاول كان واجب الوقوع ممتنع العدم فلا فايدة في ورود الامر به
وان علم لا وقوعه كان ممتنع الوقوع واجب العدم فكان الامر بايقاع امر بايقاع الممتنع وان لم يعلم لا هذا ولا ذاك كان ذلك قولا بالجهل على الله
وهو محال الا ان يتقدر ان يكون الامر كذلك فانه لا يميز المطيع عن العاصي وحينئذ لا يكون في الطاعة فايدة وثالثها ان ورود الامر
بالتكاليف اما ان يكون لفايدة او لا لفايدة فان كان لفايدة فهي اما عايدة الى المعبود او الى العابد اما الى المعبود فمحال لانه كامل لذاته والكامل
لذاته لا يكون كاملا لغيره ولانا نعلم بالضرورة ان الاله العالي على الدهر والزمان يستحيل ان ينتفع بركوع العبد وسجوده واما الى العابد
فمحال لان جميع الفوايد محصورة في حصول اللذة ودفع الالم وهو سبحانه وتعالى قادر على تحصيل ذلك للعبد ابتدا من غير توسط هذه المشاق
فيكون توسطها عبثا والعبث غير جايز على الحكيم ورابعها ان العبد غير موجد لافعاله لانه غير عالم بتفاصيلها ومن لا يعلم تفاصيل الشي
لا يكون موجدا له واذا لم يكن العبد موجدا لافعال نفسه فان امره بذلك الفعل حال ما خلقه فيه فقد امره بتحصيل الحاصل وان امره به حال
ما لم يخلقه فيه فقد امره بالمحال وكل ذلك باطل وخامسها ان المقصود من التكليف انما هو بظهر العلم على ما دلت عليه ظواهر القران فلو
قدرنا انسانا مشتغل القلب بالله تعالى وبحيث لو اشتغل بهذه الافعال الظاهرة لصار ذلك عايقا عن الاستغراق في معرفة الله تعالى وجب ان
يسقط عنه هذه التكاليف الظاهرة فان الفقها والقياسيين قالوا اذا لاح المقصود والحكمة في التكاليف وجب اتباع الاحكام المعقولة لا اتباع
الظواهر الجواب عن الشبه الثلاثة الاول من وجهين الاول ان اصحاب هذه الشبه اوجبوا بما ذكروه اعتقاد عدم التكليف فهذا تكليف
ينفي التكليف وانه متناقض الثاني ان عندنا يحسن من الله كل شي سوا كان ذلك تكليف ما لا يطاق او غيره لانه تعالى خالق مالك والمالك
لا اعتراض عليه في فعله البحث السادس قالوا الامر بالعبادة وان كان عاما لكل الناس لكنه مخصوص في حق من لا يفهم كالصبي والمجنون
والغافل والناسي وفي حق من لا يقدر لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ومنهم من قال انه مخصوص في حق العبد لان الله تعالى اوجب عليهم
طاعة مواليهم واشتغالهم بطاعة المولى يمنعهم بالاشتغال والخاص يقدم على العام والكلام في هذا المعنى مذكور في اصول الفقه المسالة
السابعة قال القاضي الاية تدل على ان سبب وجوب العبادة ما بينه من خلقه لنا والانعام علينا واعلم ان اصحابنا يحتجون بهذه الاية
على ان العبد لا يستحق بفعله الثواب لانه لما كان خلقه لنا وانعمه علينا سببا لوجوب العبادة فحينئذ يكون اشتغالنا بالعبادة ادا للواجب
والانسان لا يستحق ادا الواجب شيا فوجب ان لا يستحق العبد على العبادة ثوابا على الله تعالى واما قوله ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم
لعلكم تتقون ففيه مسايل المسالة الاولى اعلم انه سبحانه وتعالى لما امر بعبادة الرب اردفه بما يدل على وجود الصانع وهو خلق المكلفين
وخلق من قبلهم وهذا يدل على انه لا طريق الى معرفة الله تعالى الا بالنظر والاستدلال وطعن قوم من الحشوية في هذه الطريقة قالوا الاشتغال
بهذا العلم بدعة ولنا في اثبات مذهبنا وجوه نقلية وعقلية وهاهنا ثلاث مقامات المقام الاول في بيان فضل هذا العلم وهو من
وجوه احدها ان شرف العلم بشرف المعلوم فمهما كان العلوم اشرف كان العلم الحاصل به اشرف فلما كان اشرف المعلومات ذات الله وصفاته
وجب ان يكون العلم المتعلق به اشرف العلوم وثانيها ان العلم اما ان يكون دينيا او غير ديني ولا شك ان العلم الديني اشرف من غير الديني واما
العلم الديني فهو اما ان يكون هو علم الاصول او ما عداه اما ما عداه فانه يتوقف صحته على علم الاصول لان المفسر انما يبحث عن معاني كلام الله تعالى

وذلك

وذلك فرع على وجود الصانع المختار المتكلم واما المحدث فانه يبحث عن كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم وذلك فرع على ثبوت نبوته
صلى الله عليه وسلم والفقيه انما يبحث عن احكام الله تعالى وذلك فرع على التوحيد والنبوة فثبت ان هذه العلوم مفتقرة الى علم الاصول
وظاهر ان علم الاصول غني عنها فوجب ان يكون علم الاصول اشرف العلوم وثالثها ان شرف الشي قد يظهر بواسطة خساسة ضده
فكلما كان ضده اخس كان اشرف وضد علم الاصول هو الكفر والبدعة وهما من اخس الاشيا فوجب ان يكون علم الاصول اشرف الاشيا ورابعها
ان يكون شرف الشي بشرف موضوعه وقد يكون لشدة الحاجة اليه وقد يكون لقوة براهينه وعلم الاصول مشتمل على الكل وذلك لان علم الهيئة
اشرف من علم الطب نظرا الى ان موضوع علم الهيئة اشرف من موضوع علم الطب نظرا الى ان الحاجة الى علم الطب اشرف من الحاجة الى علم الهيئة وعلم
الحساب اشرف منهما نظرا على ان براهين الحساب اقوى اما علم الاصول فالمطلوب فيه معرفة ذات الله تعالى وصفاته وافعاله ومعرفة
اقسام المعلومات من المعدومات والموجودات ولا شك ان ذلك اشرف الامور واما الحاجة اليه فشديدة لان الحاجة اما في الدين او في الدنيا اما في
الدين فشديدة لان من عرف هذه الاشيا استوجب الثواب العظيم والتحق بالملايكة ومن جهلها استوجب العقاب العظيم والتحق بالشياطين واما
في الدنيا فلان مصالح العالم انما تنتظم عند الايمان بالصانع والبعث والحشر اذ لو لم يحصل هذا الايمان لوقع الهرج والمرج في العالم واما قوة البراهين
فبراهين هذا العلم يجب ان تكون مركبة من مقدمات يقينية تركيبا يقينيا وهذا هو النهاية في القوة فثبت ان هذا العلم مشتمل على جميع جهات الشرف
والفضل فوجب ان يكون اشرف العلوم وسادسها ان الايات المشتملة على مطالب هذا العلم وبراهينها اشرف من الايات المشتملة على المطالب الفقهية
بدليل انه جا في فضيلة قل هو الله احد وامن الرسول واية الكرسي ما لم يجي مثله في فضيلة قوله تعالى ويسالونك عن المحيض وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا
اذا تداينتم بدين وذلك يدل على ان هذا العلم افضل وسابعها ان الايات الواردة في الاحكام الشرعية اقل من ثمانية اية واما البواقي في بيان
التوحيد والنبوة والرد على عبدة الاوثان واصناف المشركين واما الاية الواردة في القصص فالمقصود منها معرفة حكم الله تعالى وقدرته على ما
قال تعالى لقد كان في قصصهم عبرة لاولي الالباب فدل ذلك على ان هذا العلم افضل واشرف الى معاقد الدلايل اما الذي يدل على وجود الصانع فالقران
مملو منه اولها ما ذكرها هنا من الدلايل الخمسة وهو خلق المكلفين وخلق من قبلهم وخلق السما وخلق الارض وخلق الثمرات من الما النازل من السما
الى الارض وكلما ورد في القران من عجايب السموات والارض فالمقصود منه ذلك واما الذي يدل على الصفات اما العلم فقوله تعالى ان الله لا يخفى عليه
شي في الارض ولا في السما ثم اردفه بقوله تعالى هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشا وهذا هو عين دليل المتكلمين فانهم يستدلون باحكام الافعال
واتقانها على علم الصانع وهاهنا استدل بتصوير الصور في الارحام على كونه عالما بالاشيا وقال الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير وهو عين تلك
الدلالة وقال تعالى وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو وذلك تنبيه على ان كونه عالما بكل المعلومات لانه تعالى يخبر عن المغيبات والا لما وقع كذلك
واما صفة القدرة فكلما حدث الثمار المختلفة والحيوانات المختلفة مع استوا الكل في الطبايع الاربعة فذاك يدل على كونه سبحانه وتعالى قادرا مختارا
لا موجبا بالذات واما التنزيه فالذي يدل عليه انه ليس بجسم ولا في مكان قوله تعالى قل هو الله احد فان المركب مفتقر الى اجزايه والمحتاج محدث واذا
كان احدا وجب ان لا يكون جسما واذا لم يكن جسما لم يكن في المكان واما التوحيد فالذي يدل عليه قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا وقوله تعالى
اذا لابتغوا الى ذي العرش سبيلا وقوله تعالى ولعلا بعضهم على بعض سبحانه واما النبوة فالذي يدل عليه قوله هاهنا وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا
فاتوا بسورة من مثله واما المعاد فقوله قل يحييها الذي انشاها اول مرة وانت لو فتشت علم الكلام لم تجد فيه الا تقرير هذه الدلايل والذب عنها ودفع المطاعن
والشبهات القادحة فيها افترى ان علم الكلام يذم لاشتماله على هذه الادلة التي ذكرها الله او لاشتماله على دفع المطاعن والقوادح عن هذه الادلة ما ارى ان
عاقلا مسلما يقول ذلك ويرضى به وثامنها ان الله تعالى حكى الاستدلال لهذه الدلايل عن الملايكة واكثر الانبيا اما الملايكة فانهم لما قالوا اتجعل فيها من
يفسد فيها كان المراد خلق مثل هذا الشي قبيح والحكيم لا يفعل القبيح فاجابهم الله تعالى اني اعلم ما لا تعلمون والمراد اني لما كنت عالما بكل المعلومات كنت قد علمت
في خلقهم وتكوينهم حكمة لا تعلمونها انتم ولا شك ان هذا هو المناظرة واما مناظرة الله تعالى مع ابليس فهي ظاهرة واما الانبيا عليهم السلام فاولهم ادم
وقد اظهر الله حجته على فضله بان اظهر علمه على الملايكة وذلك محض الاستدلال واما نوح عليه السلام فقد حكى الله عن الكفار قولهم يا نوح قد جادلتنا
فاكثرت جدالنا ومعلوم ان تلك المجادلة ما كانت في تفاصيل الاحكام الشرعية بل كانت في التوحيد والنبوة فالمجادلة في نصرة الحق في هذا العلم الذي هي
حرفة الانبيا صلوات الله عليهم اجمعين واما ابرهيم صلى الله عليه وسلم فالاستقصا في شرح احواله في هذا الباب مطول وله مقامات احدها
مع نفسه وهو قوله تعالى فلما جن عليه الليل راى كوكبا قال هذا ربي فلما افل قال لا احب الافلين وهذا طريقة المتكلمين في الاستدلال بتغيرها على حدوثها
ثم ان الله مدحه على ذلك فقال وتلك حجتنا اتيناها ابرهيم على قومه وثانيها حاله مع ابيه وهو قوله يا ابت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيا
وثالثها حاله مع قومه تارة بالقول واخرى بالفعل فقوله فجعلهم جذاذا الا كبيرا لهم لعلهم اليه يرجعون ورابعها حاله مع تلك زمانه في قوله
ربي الذي يحيي ويميت قال انا احيي واميت الى اخره وكل من سلمت فطرته علم ان الكلام ليس الا تقرير هذه الدلايل ودفع الاسولة والمعارضات عنها فهذا
كله بحث ابراهيم عليه السلام في المبدا واما بحثه في المعاد فقال رب ارني كيف تحيي الموتى الى اخره واما موسى صلوات الله وسلامه عليه فانظر الى مناظرته
مع فرعون في التوحيد والنبوة اما التوحيد فاعلم ان موسى عليه السلام انما يعول في اكثر الامر على دلايل ابرهيم عليه السلام وذلك يدل لان الله حكى في سورة
طه قال فمن ربكما يا موسى قال ربنا الذي اعطى كل شي خلقه ثم هدى وهذا هو الدليل الذي ذكره ابرهيم عليه السلام في قوله الذي خلقني فهو يهدين وقال
في سورة الشعرا ربكم ورب ابايكم الاولين وهذا هو الذي قال ابرهيم ربي الذي يحيي ويميت فلما لم يكتف فرعون بذلك وطالبه بشي اخر قال موسى رب المشرق

والمغرب وهذا هو الذي قاله ابرهيم فان الله ياتي بالشمس من المشرق فات بها من المغرب فهذا ينبهك على ان التمسك بهذه الدلايل حرفة هاولا
المعصومين وانهم كما استفادوها من عقولهم فقد توارثوها من اسلافهم الطاهرين واما استدلال موسى عليه السلام بالمعجزة ففي قوله قل
اولو جيتك بشي مبين وهذا هو الاستدلال بالمعجزة على الصدق واما محمد صلى الله عليه وسلم فاشتغاله بالدلايل على التوحيد والنبوة والمعاد
اظهر من ان يحتاج فيه الى التطويل فان القرآن مملو منه ولقد كان صلى الله عليه وسلم مبتلى بجميع فرق الكفار فالاول الدهرية الذين كانوا يقولون وما
يهلكنا الا الدهر والله تعالى ابطل قولهم بحدوث انواع النبات واصناف الحيوانات مع اشتراك الكل في الطبايع وتاثيرات الافلاك وذلك يدل
على وجود القادر والثالث الذين اثبتوا شريكا مع الله وذلك الشريك اما ان يكون علويا او سفليا اما الشريك العلوي فمثل من جعل الكواكب موثرة
في هذا العالم والله تعالى ابطله بدليل الخليل صلوات الله عليه في قوله تعالى فلما جن عليه الليل راى كوكبا واما الشريك السفلي فالنصارى قالوا
بالهية المسيح وعبدة الاوثان قالوا بالاهية الاوثان والله تعالى اكثر الدلايل على فساد قولهم الرابع الذين طعنوا في النبوة وهم فريقان
احدهما الذين طعنوا في اصل النبوة وهم الذين حكى الله عنهم انهم قالوا ابعث الله بشرا رسولا والثاني الذين سلموا اصل النبوة وطعنوا في نبوة محمد
صلى الله عليه وسلم وهم اليهود والنصارى والقرآن مملو من الرد عليهم ثم ان طعنهم من وجوه تارة يكون بالطعن في القرآن فاجاب الله تعالى بقوله ان الله
لا يستحيي ان يضرب مثلا ما بعوضة وتارة بالتماس ساير المعجزات بقوله وقالوا لن نومن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا وتارة بان هذا القرآن ينزل
نجما نجما وذلك تطريق التهمة اليه فاجاب الله عنه بقوله كذلك لنثبت به فوادك الخامس الذين نازعوا في الحشر والنشر والله تعالى اورد على
صحة ذلك وعلى ابطاله قول المنكرين انواعا كثيرة من الدلايل السادس الذين طعنوا في التكليف تارة بانه لا فايدة فيه فاجاب الله عنه بقوله ان احسنتم
احسنتم لانفسكم وان اسأتم فلها وتارة بان الحق هو الخبر وانه ينافي صحة التكليف واجاب الله عنه بانه لا يسال عما يفعل وهم يسالون وانما
اكتفينا في هذا المقام بهذه الاشارات المختصرة لان الاستقصا فيها مذكور في جملة هذا الكتاب واذا ثبت ان هذه الحرفة هي حرفة كل الانبيا والرسل
علمنا ان الطاعن فيها اما ان يكون كافرا او جاهلا المقام الثاني في بيان ان تحصيل هذا العلم من الواجبات ويدل عليه المعقول والمنقول اما
المعقول فهو انه ليس تقليد البعض اولى من تقليد الباقي فاما ان يجوز تقليد الكل فيلزمنا تقليد الكفار واما ان يوجب تقليد البعض دون البعض
فيلزم ان يصير الرجل مكلفا بتقليد البعض دون البعض من غير ان يكون له سبيل الى انه لم قلد احدهما دون الاخر واما ان لا يجوز التقليد اصلا
وهو المطلوب واذا بطل التقليد لم يبق الا هذه الطريقة النظرية اما المنقول فيدل عليه الايات والاخبار اما الايات فاحدها قوله تعالى
ادع الى سبيل ربك بالحكمة اي بالبرهان والحجة فكانت الدعوة بالحجة والبرهان الى الله مامورا به وجادلهم بالتي هي احسن ليس المراد منه المجادلة في
فروع الشرع لان من انكر نبوته فلا فايدة في الخوض معه في تفاريع الشرع ومن اثبت نبوته علمنا انه لا يخالفه فعلمنا ان هذا الجدال كان في التوحيد
والنبوة فكان الجدال فيها مامورا به ثم انا مامورون باتباعه صلى الله عليه وسلم لقوله فاتبعوني يحببكم الله ولقوله لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة
فوجب كوننا مامورين بذلك الجدال وثانيها قوله تعالى ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ذم من يجادل بغير علم وذلك يقتضي ان المجادل بالعلم
بالعلم لا يكون مذموما بل يكون ممدوحا وايضا حكى الله تعالى ذلك عن نوح عليه السلام بقوله يا نوح قد جادلتنا فاكثرت جدالنا وثالثها ان الله
تعالى امر بالنظر فقال افلا يتدبرون القرآن افلا ينظرون الى الابل كيف خلقت سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم اولم يروا انا ناتي الارض ننقصها
من اطرافها قل انظروا ماذا في السموات والارض اولم ينظروا في ملكوت السموات والارض ورابعها ان الله تعالى ذكر التفكر في معرض المدح فقال
ان في ذلك لعبرة لاولي الابصار ان في ذلك لايات لاولي الالباب وايضا ذم المعرضين فقال وكاين من اية في السموات والارض يمرون عليها وهم
عنها معرضون لهم قلوب لا يفقهون بها وخامسها ان الله تعالى ذم التقليد فقال تعالى حكاية عن الكفار انا وجدنا اباءنا على امة وانا على اثارهم
مقتدون قالوا بل نتبع ما وجدنا عليه اباءنا وقال بل وجدنا اباءنا كذلك يفعلون وقال تعالى ان كاد ليضلنا عن الهتنا لولا ان صبرنا عليها وقال
عن والد ابرهيم لئن لم تنته لارجمنك واهجرني مليا وكل ذلك يدل على وجود النظر والتفكر وذم التقليد فمن دعا الى النظر والاستدلال كان في وفق
القرآن ودين الانبيا ومن دعا الى التقليد كان على خلاف القرآن وعلى وفاق لدين الكفار واما الاخبار ففيها كثيرة ولنذكر فيها وجوها احدها
ما روى الزهري عن ابن المسيب عن ابي هريرة رضي الله تعالى عنه قال جا رجل من بني فزارة الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال ان امراتي وضعت غلاما اسود
فقال هل لك من ابل قال نعم قال فما الوانها قال حمر قال فهل فيها من اورق قال نعم قال فاني ذلك قال عسى ان يكون نزعه عرق قال وهذا عسى ان يكون
نزعه عرق واعلم ان هذا التمسك بالالتزام والقياس وثانيها عن ابي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الله تعالى كذبني ابن
ادم ولم يكن له ان يكذبني وشتمني ابن ادم ولم يكن له ان يشتمني اما تكذيبه اياي فقوله لن يعيدني كما بداني وليس اول خلقه باهون علي من اعادته
واما شتمه اياي فقوله اتخذ الله ولدا وانا الله الاحد الصمد لم الد ولم اولد ولم يكن لي كفوا احد فانظر كيف احتج الله في المقام الاول بالقدرة على
الابتدا على القدرة على الاعادة وفي المقام الثاني احتج بالاحدية على نفي الجسمية والوالدية والمولودية وثالثها روى عبادة بن الصامت رضي الله
عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من احب لقاء الله احب الله لقاه ومن كره لقاء الله كره الله لقاه فقالت عايشة رضي الله عنها انا نكره الموت فذاك
كراهتنا لقاء الله فقال عليه الصلاة والسلام لا ولكن المومن من احب لقاء الله واحب الله لقاه والكافر كره لقاء الله فكره الله لقاه وكل ذلك يدل على ان النظر
والتفكر في الدلايل مامور به واعلم ان للخصم مقامات احدها ان النظر لا يفيد العلم وثانيها ان النظر المفيد للعلم غير مقدور وثالثها
انه لا يجوز الاقدام عليه ورابعها ان الرسول صلى الله عليه وسلم امر به وخامسها انها بدعة اما المقام الاول فاحتج الخصم عليه من وجوه

احدها انا اذا تفكرنا وحصل لنا تعجب فكرنا اعتقادا فعلمنا بكون ذلك الاعتقاد فكرا علما اما ان يكون ضروريا او نظريا والاول باطل لان الانسان اذا تامل في اعتقاده في كون ذلك الاعتقاد علما وفي اعتقاده ان الواحد نصف الاثنين وان الشمس مضيئة والنار حارة وجد الاول اضعف من الثاني وذلك يدل على تطرق الاضعف الى الاول والثاني باطل لان الكلام في ذلك الفكر الثاني كالكلام في الاول فيلزم عليه التسلسل وهو محال وثانيها انا اذا علمنا اننا تفكرنا واجتهدنا وحصل لهم تعجب فكرهم اعتقاد وكانوا جازمين بانه علم ثم ظهر لهم او لغيرهم ان ذلك كان جهلا رجعوا عنه وتركوه واذا شاهدنا ذلك في الوقت جاز ان يكون الاعتقاد الحاصل ثانيا كذلك وعلى هذا الطريق لا يمكن الجزم بصحة شيء من العقايد المستفادة من الفكر والنظر وثالثها ان المطلوب ان كان مشعورا بانه استحال طلبه لان تحصيل الحاصل محال وان كان غير مشعور به كان الذهن غافلا عنه والمغفول عنه يستحيل ان يتوجه الطلب اليه ورابعها ان العلم بكون النظر مفيدا للعلم اما ان يكون ضروريا او نظريا فان كان ضروريا وجب اشتراك العقلاء فيه وليس كذلك وان كان نظريا لزم اثبات جنس الشيء بفرد من افراده وذلك محال لان النزاع لما وقع في الماهية كان واقعا في ذلك الفرد ايضا فيلزم اثبات الشيء بنفسه وهو محال لانه من حيث انه وسيلة للاثبات وجب ان يكون معلوما قبل ومن حيث انه مطلوب يجب ان لا يكون معلوما قبل فيلزم اجتماع النفي والاثبات وهو محال وخامسها ان المقدمة الواحدة لا تنتج النتيجة بمجموع بل المقدمتين لكن حصول المقدمتين دفعة واحدة في الذهن محال لانا نجد انفسنا فوجدنا شيئا وجدانا للخاطر نحو معلوم استحال في ذلك الوقت توجهه نحو معلوم اخر وربما سلم بعضهم ان النظر يفيد العلم لكنه يقول النظريات الالهيات لا تفيد واحتج عليه بوجهين الاول ان حقيقة الاله غير متصورة واذا لم تكن الحقيقة متصورة استحال التصديق بثبوتها ولا بثبوت صفة من صفاته بيان الاول ان المعلوم عند البشر كونه واجب الوجود منزها عن الحيز والجهة او كونه موصوفا بالقدرة والعلم اما الوجوب والتنزيه فهو نفي سلبي وليس حقيقة نفس هذا السلب علما بحقيقته واما الموصوفية بالعلم والقدرة فهو عبارة عن اجتناب ذاته الى هذه الصفات وليس ذاته نفس هذا الانتساب فالعلم بهذا الانتساب ليس علما بذاته بيان الثاني ان التصديق موقوف على التصور فاذا امتنع التصديق لا ينال ذاته تعالى وان لم تكن متصورة تحت الحقيقة المخصوصة التي لها لكنها متصورة بوازمها اعني انا نعلم انه شيء ما يلزمه الوجوب والتنزيه والدوام فنحكم على هذا التصور قلنا هذه الامور المعلومة اما ان ينال الفائض الذات وهو محال او امور خارجة عن الذات لما لم يعلم الذات لا يمكن ان نعلم كونها موصوفة بهذه الصفات فان كان التصور الذي هو شرط اسناد هذه الصفات الى ذاته هو ايضا تصور بحسب صفات اخر فحينئذ يكون الكلام فيه كما في الاول فيلزم التسلسل وهو محال الوجه الثاني ان اظهر الاشياء عندنا ذاتنا وحقيقتنا التي البهائم تشير بقولها انا قائم الناس يحترزون في ماهية المشار اليه بقولهم انا لمنهم من يقول هو هذا البنية ومنهم من يقول هو المزاج ومنهم من يقول نفس الجزء الداخلة في هذه البنية ومنهم من يقول لا داخل البدن ولا خارج فان كان الحال في اظهر الاشياء كذلك فما ظنك بما بعد الاشياء مناسبة عما ذكرنا المقام الثاني وهو ان النظر المفيد للعلم غير مقدور لنا فقد احتجوا عليه بوجوه احدها ان تحصيل التصورات غير مقدور والتصديق بالبداهة غير مقدور انا قلنا انا التصورات غير مقدورة لان طالب تحصيلها ان كان عارفا بها استحال كونه طالبا لها لان الغافل عن الشيء لا يكون طالبا له فان قيل لم لا يجوز ان يكون معلوما من وجه مجهولا من وجه قلنا لان الوجه الذي يصدق عليه انه معلوم غير الذي يصدق عليه انه غير معلوم والا فقد صدق النفي والاثبات على الشيء الواحد وهو محال وحينئذ يقول الوجه المعلوم استحال طلبه لاستحالة تحصيل الحاصل والوجه الذي هو غير معلوم استحال طلبه لان المجهول عنه لا يكون مطلوبا وانا قلنا ان التصورات لما كانت غير كسبية استحال كون التصديقات البديهية غير كسبية وذلك لان عند حصول طرفي الموضوع والمحمول في الذهن من القضية البديهية اما ان يلزم من مجرد حضورهما حاضرا الذهن باسناد احدهما الى الاخر بالنفي والاثبات او لا يلزم فان لم يلزم لم تكن القضية بديهية بل كانت مكتسبة وان لزم كان التصديق واجب الحصول عند حصول ذلك التصور وممتنع الحصول عند عدم حضورهما وما يكون واجب الدوران نفيا واثباتا مع ما لم يكن مقدورا نفيا واثباتا وجب ان يكون ايضا كذلك فثبت ان التصديقات البداهية غير كسبية وانا قلنا هذه التصديقات لما لم تكن كسبية لم يكن شيء من التصديقات كسبية لان التصديق الذي لا يكون بديهيا لا بد ان يكون نظريا فلا يخلو اما ان يكون واجبا للنزوم منها لم يلزم من صدق تلك المقدمات صدق ذلك المطلوب فلم يكن ذلك التصديق مستندا بل اما ظنيا او اعتقاديا تقليديا وان كان واجبا فكانت تلك النظريات واجبة الدوران نفيا واثباتا مع تلك القضايا الضرورية فوجب ان لا يكون شيء من تلك النظريات مقدورة للعبد اصلا وثالثها ان الانسان انما يكون قادرا على ادخال الشيء في الوجود لو كان يمكنه ان يميز ذلك المطلوب عن غيره والعلم انما يتميز عن الجهل بكونه مطابقا للمعلوم دون الجهل فاذا لم يعلم كون هذا الاعتقاد علما الا اذا علم كونه مطابقا للمعلوم وذلك لا يعلم الا اذا علم المعلوم على ما هو عليه فاذا لم يمكنه ايجاد العلم بذلك الشيء الا اذا كان عالما بذلك الشيء لكن ذلك محال لاستحالة تحصيل الحاصل فوجب ان لا يكون العبد متمكنا من ايجاد العلم ولا من طلبه ورابعها ان الموجب للنظر اما ضرورة العقل او نظره او السمع والاول باطل لما مر في الضروري ما اشترك العقلاء فيه ووجوب الفكر والنظر ليس كذلك بل كثير من العقلاء يستهجنونه ويقولون انه في الاكثر يفضي بصاحبه الى الجهل فوجب ان لا يكون ضروريا والثاني ايضا باطل لانه ان كان العلم بوجوبه يكون نظريا فحينئذ لا يمكن العلم بوجوب النظر قبل النظر فتكليفه بذلك تكليف بما لا يطاق واما بعد النظر فلا يمكنه النظر لانه لا فايدة فيه والثالث باطل لان قبل النظر لم يكن ممتنعا من معرفة وجوب النظر وبعد النظر لا يمكن ايجابه ايضا لعدم الفايدة واذا بطلت الاقسام ثبت نفي الوجوب المقام الثالث وهو ان تقدير كون النظر مفيدا للعلم ومقدورا للمكلف لكنه يصح من الله

ان يامر المكلف به وبيانه من وجوه احدها ان النظر يفضي في اكثر الامر بصاحبه الى الجهل فالمقدم عليه مقدم على امر مفضي به غالبا الى الجهل
وما يكون كذلك يكون قبيحا فوجب ان يكون الفكر قبيحا والله لا يامر بالقبيح وثانيها ان الواحد منا مع ما هو عليه من النقص وضعف
وما يعتريه من الشبهات الكثيرة المتعارضة لا يجوز ان يعتمد على عقله في التمييز بين الحق والباطل فانا راينا ارباب المذاهب كل واحد منهم
يدعي ان الحق معه وان الباطل مع خصمه ثم اذا تركوا التعصب واللجاج وانتصفوا وجدوا الكلمات متعارضة وذلك يدل على عجز العقل عن ادراك
هذه الحقائق وثالثها ان مدار الدين لو كان على النظر في الدلائل لوجب ان لا يستقر الانسان على الايمان ساعة واحدة لان صاحب النظر
اذا خطر بباله سؤال على مقدمة من مقدمات دليل الدين فقد صار بسبب ذلك السؤال شاكا في تلك المقدمة واذا صار بعض مقدمات الدليل
مشكوكا فيه صارت النتيجة ظنية لان المظنون لا يفيد اليقين فيلزم ان يخرج الانسان في كل ساعة عن الدين بسبب ما يخطر بباله من الاسولة
والمباحث ورابعها انه اشتهر في الالسنة ان من طلب المال بالكيميا افلس ومن طلب الدين بالكلام تزندق وذلك يدل على انه لا يجوز
فتح الباب فيه المقام الرابع ان نقدر انه في نفسه غير قبيح ولكنا نقيم الدلالة على ان الله ورسوله اذا امروا بذلك والذي يدل
عليه ان هذه المطالب لا تخلو اما ان يكون العلم بدلائلها علما ضروريا غنيا عن التعلم والاستفادة واما ان لا يكون كذلك بل يحتاج في
تفصيلها الى التاويل والتدبر والاستفادة والاول باطل والا لوجب ان يحصل ذلك لكل الناس وهو مكابرة ولا يجوز اذكا الناس في هذا العلم
فلا يمكن تحصيله في السنين المتطاولة بعد الاستعانة بالاسناد والتصانيف وان كان الثاني وجب ان لا يحصل ذلك العلم للانسان الا بعد
الممارسة الشديدة والمباحثة الكثيرة فلو كان الدين مبنيا عليه لوجب ان لا يحكم الرسول صلى الله عليه وسلم بصحة اسلام الرجل الا بعد ان يساله
عن هذه المسائل او يجربه في معرفة هذه الدلائل على الاستقصا ولو فعل الرسول صلى الله عليه وسلم ذلك لاشتهر فلما لم يشتهر بل المشهور المنقول
عنه بالتواتر انه كان يحكم باسلام من يعلم بالضرورة انه لا يخطر بباله شي من ذلك علمنا ان ذلك غير معتبر في صحة الدين فان قيل معرفة اصول
الدين حاصلة لاكثر العقلا انما المحتاج الى التدقيق دفع الاسولة والجواب عن الشبهات وذلك غير معتبر في صحة الدلائل قلنا هذا ضعيف
لان الدليل لا يقبل الزيادة والنقصان البتة وذلك لان الدليل اذا كان مبنيا على مقدمات عشرة فان كان الرجل جازما بصحة تلك المقدمات كان
عارفا بالدليل معرفة لا يمكن الزيادة عليها لان الزيادة على تلك العشرة ان كان متغيرا في تحقيق ذلك الدليل بطل قولنا ان ذلك الدليل مركب من
العشرة فقط وان لم يكن معتبرا لم يكن العلم به علما بزيادة شي في الدليل بل يكون علما منفصلا فثبت بهذا ان الدليل لا يقبل الزيادة ولا يقبل
النقصان ايضا لان تسعة منها لو كانت يقينية وكانت المقدمة العاشرة ظنية استحال كون المطلوب يقينيا لان المبني على الظني اولى ان يكون ظنيا
فثبت بهذا ان الدليل لا يقبل الزيادة والنقصان وبطل ببطلانه ذلك السؤال مثاله اذا راى الانسان حدوث مطر ورعد وبرق بعد ان
كان الهوا صافيا قال سبحان الله فمن الناس من يقول ذلك باطل لانه انما يكون عارفا بالله اذا عرف بالدليل ان ذلك الحادث لا بد من موثر ثم يعرف
بالدليل انه يستحيل ان يكون الموثر فيه سوى الله وهذه المقدمة الثانية انما تستقيم لو عرف بالدليل انه يستحيل اسناد هذا الحدوث الى الفلك
والنجوم والطبيعة والعلة الموجبة فانه لو لم يعرف بطلان ذلك بالدليل كان معتقدا لهذه المقدمة من غير دليل فتكون المقدمة تقليدا فيكون
الشي عليها تقليدا لا يقينيا فثبت بهذا فساد ما قلتموه المقام الخامس ان يقول الاشتغال بعلم الكلام بدعة والدليل عليه القران والخبر
والاجماع وقول السلف والحكم اما القران فقوله تعالى ما ضربوه لك الا جدلا بل هم قوم خصمون ذم الجدل وقوله تعالى واذا رايت الذين يخوضون
في اياتنا فاعرض عنهم حتى يخوضوا في حديث غيره قالوا فامر بالاعراض عنهم عند خوضهم في ايات الله واما الخبر فقوله صلى الله عليه وسلم تفكروا
في خلق الله ولا تتفكروا في الخالق وقوله صلى الله عليه وسلم بدين العجائز وقوله صلى الله عليه وسلم اذا ذكر القدر فامسكوا واما الاجماع فهو ان هذا
علم لم يتكلم فيه الصحابة فيكون بدعة فيكون حراما اما ان الصحابة ما تكلموا فيه فظاهر لانه لم ينقل عن احد منهم انه نصب لنفسه الاستدلال
في هذه الاشيا بل كانوا من اشد الناس انكارا على من خاض فيه واذا ثبت هذا ثبت انه بدعة وكل بدعة حرام بالاتفاق واما الامر قال مالك بن
انس اياكم والبدع قالوا يا ابا عبد الله وما البدع قال اهل البدع الذين يتكلمون في اسما الله وصفاته وكلامه ولا يسكتون عما سكت عنه الصحابة
والتابعون وسئل سفيان عن الكلام فقال اتبع السنة ودع البدعة وقال الشافعي رضي الله عنه لان يبتلي الله احدا بكل ذنب سوى الشر ان خير
له من ان يلقا بشي من الكلام وقال لو اوصى بكتبه العلمية لاخر وكان فيها كتب الكلام لم يدخل تلك الكتب في الوصية واما الحكم فهو انه لو اوصى للعلما
لم يدخل المتكلم فيه والله اعلم فهذا مجموع كلام الطاعنين في النظر والاستدلال الجواب اما الشبه التي تمسكوا بها في ان النظر لا يفيد العلم فهي فايدة
لان الشبه الذي ذكروها ليست ضرورية بل نظرية فهم ابطلوا كل النظر ببعض انواعه وهو متناقض واما الشبه التي تمسكوا بها في ان التعويل
على النظر قبيح فهي متناقضة لانه يلزمهم ان يكون ايرادهم لهذه الشبه التي اوردوها قبيحا واما الشبه التي تمسكوا بها ان الرسول صلى الله عليه وسلم ما
امر بذلك فهو باطل لانا بينا ان الانبيا صلوات الله عليهم باسرهم ما جاوا الا بالامر بالنظر والاستدلال واما قوله تعالى ما ضربوه لك الا جدلا فهو
محمول على الجدل الباطل توفيقا بينه وبين قوله وجادلهم بالتي هي احسن واما قوله تعالى واذا رايت الذين يخوضون في اياتنا فجوابه ان الخوض ليس هو
النظر بل الخوض في الشي هو اللجاج واما قوله تفكروا في الخلق فذاك انما امر به ليستفاد منه معرفة الخالق وهو المطلوب واما قوله عليكم بدين
العجائز فليس المراد الا تفويض الامور كلها الى الله والاعتماد في كل الامور على الله على ما قلنا واما قوله صلى الله عليه وسلم اذا ذكر القدر فامسكوا فضعيف
لان النهي الجزئي لا يفيد النهي الكلي واما الاجماع فنقول ان عنيتم ان الصحابة لم يستعملوا الفاظ المتكلمين فمسلم لكنه لا يلزم منه القدح في الكلام كما

انهم

انهم لم يستعملوا الفاظ الفقهاء ولا يلزم منه القدح في الفقه البتة وان عنيتم انهم ما عرفوا الله ورسوله بالدليل فبئس ما قلتم واما تشديد
السلف على الكلام فهو محمول على اهل البدعة واما مسالة الوصية بما انه لو اوصى لمن كان عارفا بذات الله وصفاته وافعاله وانبيائه ورسله لا
يدخل فيه الفقيه ولان مبنى الوصايا على العرف فهذا تمام هذه المسالة وبالله التوفيق **المسالة الثانية** اما حقيقة العبادة
فذكرناها في قوله تعالى اياك نعبد واما الخلق فحكى الازهري صاحب التهذيب عن ابن الانباري انه التقدير والتسوية واحتجوا فيه بالاية
والشعر والاستشهاد اما الاية فقوله تعالى احسن الخالقين اي المقدرين وتخلقون افكا اي تقدرون كذبا واذ تخلق من الطين كهيئة الطير اي
تقدر واما الشعر فقال زهير ولانت تفري ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يفري وقال اخر
الا نبط بايدي الخالقين ولا ايدي الخوالق الا جيد الادم واما الاستشهاد فيقال خلق النعل اذا قدرها وسواها بالمقياس ومنه قول العرب
للاحاديث الذي لا يصدق بها احاديث الخلق ومنه قوله تعالى ان هذا الا خلق الاولين والخلاق المقدار من الخير وهو خليق اي جدير كانه الذي منه
الخلاق والضمرة الخلقاء الملساء لان الملامسة استواء والخشونة اختلاق ومنه اخلق التراب لانه اذا بلي صار املس واستوى نتوه واعوجاجه فثبت ان
الخلق عبارة عن التقدير والاستواء قال القاضي عبد الجبار الخلق فعل على تقدير اللغة لا تقتضي ان ذلك لا يتاتى الا من الله تعالى بل الكتاب نطق بخلافه
في قوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين واذ تخلق من الطين كهيئة الطير لكنه تعالى كان يفعل الافعال لعلمه بالعواقب وكيفية المصلحة الا فعل له الا كذلك
لا جرم اختص بهذا الاسم وقال استاذه ابو عبد الله البصري اطلاق الخالق على الله محال لان التقدير والتسوية عبارة عن الفكر والظن والحسبان وذلك في
حق الله محال وقال جمهور اهل السنة والجماعة الخلق عبارة عن الايجاد والانشاء واحتجوا عليه بقول المسلمين لا خالق الا الله ولو كان الخلق عبارة عن
التقدير لما صح ذلك **المسالة الثالثة** اعلم انه سبحانه وتعالى لما امر بعبادة الله والامر بعبادته موقوف على معرفة وجوده واعلم انا بينا في الكتب
العقلية ولما لم يكن الامر بوجوده ضروريا بل استدلاليا لا جرم اوردها هاهنا ما يدل على وجوده واعلم انا بينا في الكتب العقلية ان الطريق على اثباته
سبحانه وتعالى اما الامكان واما الحدوث واما مجموعهما وكل ذلك اما في الاجرام او في الاعراض فيكون مجموع الطرق الدالة على وجوده سبحانه وتعالى لا مزيد
عليها احدها الاستدلال بامكان الذوات واليه الاشارة بقوله والله الغني وانتم الفقراء وبقوله تعالى حكاية عن ابرهيم فانهم عدو لي الا رب العالمين
وقوله تعالى وان الى ربك المنتهى وقوله تعالى قل الله ثم ذرهم في خوضهم يلعبون وقوله تعالى ففروا الى الله وقوله تعالى الا بذكر الله تطمئن القلوب وثانيها
الاستدلال بامكان الصفات واليه الاشارة بقوله خلق السموات والارض وبقوله اليه الاشارة هاهنا الذي جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء على ما ياتي تقريره
وثالثها الاستدلال بحدوث الاجسام واليه الاشارة بقول ابرهيم صلوات الله عليه لا احب الافلين ورابعها الاستدلال بحدوث الاعراض وهذه
الطريقة اقرب الطرق الى افهام الخلق وذلك محصور في امرين دلائل الانفس ودلائل الافاق والكتب الالهية في الاكثر تشتمل على هذين التباينين والله تعالى جمع
هاهنا بين هذين الوجهين اما دلائل الانفس فهي ان كل احد يعلم بالضرورة انه ما كان موجودا قبل ذلك وانه صار الان موجودا وان كل ما وجد بعد العدم
فلا بد له من موجد وذلك الموجد ليس هو نفسه ولا الابوان ولا سائر الناس لان عجز الخلق عن مثل هذا التركيب معلوم بالضرورة فلا بد من موجد يخالف
هذه الموجودات حتى يصح منه ايجاد هذه الاشخاص الا ان لقائل ان يقول هاهنا لم لا يجوز ان يكون المؤثر طبايع الفصول والافلاك والنجوم قلنا كان هذا
السؤال محتملا ذكر الله تعالى عقيبه على ما يدل على افتقار هذه الاشياء الى المحدث والموجد وهو قوله تعالى الذي جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء وهو المراد من
دلائل الافاق ويندرج فيه كل ما يوجد في تغيرات احوال العالم من الرعد والبرق والرياح والسحاب واختلاف الفصول وحاصلها يرجع الى الاجسام الفلكية
والاجسام العنصرية مشتركة في الجسمية فاختصاص بعضها ببعض الصفات من المقادير والاشكال والاخبار لا يمكن ان تكون للجسمية ولا لشيء من لوازمها والا
وجب اشتراك الكل في تلك الصفات فلا بد ان يكون الامر منفصل وذلك الامر ان كان جسما عاد البحث في انه لم اختص بتلك المؤثرية من بين تلك الاجسام
وان لم يكن جسما فاما ان يكون موجبا او مختارا والاول باطل والا لم يكن اختصاص بعض الاجسام ببعض الصفات اولى من العكس فلا بد ان يكون قادرا فثبت
بهذه الدلالة افتقار جميع الاجسام الى مؤثر قادر ليس بجسم ولا جسماني وعند هذا ظهر الاستدلال بحدوث الاعراض على وجود الصانع لا يكفي الا بعد الاستعانة
بامكان الاعراض والصفات اذا عرفت هذا فنقول ان الله تعالى انما خص هذا النوع من الدلالة بالايراد في اول كتابه لوجهين الاول ان هذا
الطريق لما كان اقرب الطرق الى الافهام واشدها اتصافا بالعقول وكانت الادلة المذكورة في القرآن يجب ان يكون بعدها عن الرقة واقربها الى الافهام
لينتفع به كل احد من الخواص والعوام لا جرم ذكر الله تعالى في اول كتابه ذلك الثاني انه ليس الغرض من الدلائل القرآنية المجادلة بل الغرض منها تحصيل
العقائد الحقة في القلوب وهذا النوع من الاستدلال اقوى من سائر الطرق في هذا الباب لان هذا النوع من الدلائل كما يفيد العلم بوجود الخالق فهي بذكر
نعم الخالق علينا فان الوجود والحيوة من النعم العظيمة علينا وتذكير النعم مما يوجب المحبة وترك المنازعة وحصول الانقياد فلهذا السبب كان ذكر هذا النوع
من الادلة اولى من سائر الانواع واعلم ان للسلف طرقا لطيفة في هذا الباب احدها يروى ان بعض الزنادقة انكر الصانع عند جعفر الصادق فقال
جعفر هل ركبت البحر قال نعم قال هل رايت اهواله قال بلى هاجت يوما رياح هائلة فكسرت السفن وغرقت الملاحون فتعلقت انا ببعض الواحها ثم ذهب عني
ذلك اللوح فاذا انا مدفوع في تلاطم الامواج حتى دفعت الى الساحل فقال جعفر قد اعتمادك من قبل على السفينة والملاح ثم على اللوح حتى ينجيك فلما ذهبت
هذه الاشياء عنك هل اسلمت نفسك للهلاك ام كنت ترجو السلامة بعد قال بل رجوت السلامة قال ممن ترجوها فسكت الرجل فقال جعفر ان الصانع هو الذي
كنت ترجوه ذلك الوقت وهو الذي انجاك من الغرق فاسلم الرجل على يده وثانيها جاء في كتاب اديانات العرب ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لعمران ابن
الحصين كم لك من اله قال عشرة قال فمن نعمك وكرمك ودفع الامر العظيم الذي اذا نزل بك من جملتهم قال الله تعالى قال عليه الصلاة والسلام ما لك من اله الا

الله وثالثها كان ابو حنيفة رحمه الله سيفا على الدهرية وكانوا ينتهزون الفرصة ليقتلوه وبينما هو في مسجده قاعدا اذ هجم عليه جماعة بسيوف مسلولة
وهموا بقتله فقال لهم اجيبوني عن مسالة ثم افعلوا ما شئتم فقالوا له هات فقال ما تقولون في رجل يقول لكم اني رايت سفينة مشحونة بالاحمال مملوة من الاثقال
قد احتوتها في لجة البحر امواج متلاطمة ورياح مختلفة وهي من بينها تجري مستوية ليس لها ملاح يجريها ولا متعهد يدفعها هل يجوز ذلك في العقل قالوا لا
هذا شي لا يقبله العقل فقال ابو حنيفة يا سبحان الله اذا لم يجز في العقل سفينة تجري في البحر مستوية من غير متعهد يدفعها ولا مجر فكيف يجوز قيام هذه الدنيا
على اختلاف احوالها وتغير اعمالها وسعة اطرافها وتباين اكنافها من غير صانع ومن غير حافظ فبكوا جميعا وقالوا صدقت فاغمدوا سيوفهم ورابعها
سالوا الشافعي رضي الله عنه بالدليل على وجود الصانع فقال ورقة الغرصا وطعمها وريحها وطبعها واحد عندكم قالوا نعم قال فياكلها دودة القز فيخرج منها
الابريسم والنحل فيخرج منها العسل والشاة فيخرج منها البعر وتاكلها الظباء من نوافجها المسك فمن ذا الذي جعلها كذلك مع ان الطبع واحد فاستحسنوا منه
ذلك وامنوا على يديه وهم سبعة عشر وخامسها سيل ابو حنيفة مرة اخرى فتمسك بان الوالد يريد الذكر فيكون انثى وبالعكس فيدل على الصانع
وسادسها تمسك احمد بن حنبل رضي الله عنه بقلعة حصينة ملسا لا فرجة فيها ظاهرها كالفضة المذابة وباطنها كالذهب الابريز ثم انشقت الجدران
وخرج من القلعة حيوان سميع بصير فلا بد من الفاعل عني بالقلعة البيضة وبالحيوان الفرخ وسابعها سال هارون الرشيد مالكا رضي الله عنه
عن ذلك فاستدل باختلاف الاصوات وتردد النغمات وتفاوت اللغات وثامنها سيل ابو نواس عنه فقال شعر
تامل في نبات الارض وانظر الى اثار ما صنع المليك على قضب الزبرجد شاهدات بان الله ليس له شريك وتاسعها سيل اعرابي
عن الدليل فقال البعرة تدل على البعير والروث يدل على الحمير واثار الاقدام على المسير فسما ذات ابراج وارض ذات فجاج وبحار ذات امواج اما تدل
على العليم القدير وعاشرها قيل لطبيب بم عرفت ربك قال يا هليلج مجفف لطلق ولعاب ملين امسك وقال اخر عرفته بنحلة باحدى
طرفيها تعسل والاخرى تلسع والعسل مقلوب اللسع وحادي عاشرها حكم البديهة في قوله تعالى ولئن سالتهم من خلقهم ليقولن الله فلما راوا
باسنا قالوا امنا بالله وحده وكفرنا بما كنا به مشركين **المسالة الرابعة** قال القاضي الفايدة في قوله تعالى الذي خلقكم ان العبادة لا تستحق
الا بذلك فلما الزم عباده بين ماله ولاجله تلزم العبادة فان قيل فما الفايدة في قوله تعالى والذين من قبلكم وخلق الله من قبلهم لا يقتضي وجوب
العبادة عليهم قلنا الجواب من وجهين الاول ان الامر وان كان على ما ذكرت ولكن علمهم بان الله تعالى خلقهم كعلمهم بانه تعالى خلق من قبلهم لان طريقة
العلم بذلك واحدة الثاني ان من قبلهم كالاصول لهم وخلق الاصول يجري مجرى الانعام على الفروع فكانه تعالى يذكرهم عظيم انعامه عليهم ولا تظن
اني انما انعمت عليك خير وجدت بل كنت منعما قبل ان وجدت بالوف سنين بسبب اني كنت خالقا لاصولك وابايك **المسالة الخامسة**
في قوله تعالى لعلكم تتقون البحث الاول ان كلمة لعل للترجي والاشفاق يقول لعل زيد يكرمني وقال تعالى لعله يتذكر او يخشى لعل الساعة قريب
الا ترى الى قوله تعالى والذين امنوا مشفقون منها والترجي والاشفاق لا يحصل الا عند الجهل بالعاقبة وذلك على الله محال فلا بد فيه من التاويل
وهو من وجوه احدها ان معنى لعل راجع الى العباد لا الى الله تعالى فقوله لعله يتذكر او يخشى اي اذهبا انتما على رجايكما وطمعكما في ايمانه ثم الله تعالى
عالم بما يوول اليه امره وثانيها ان من عادة الملوك والعظما ان يقتصروا في مواعيدهم التي يوطنون انفسهم على انجازها على ان يقولوا لعل وعسى ونحوهما
من الكلمات اذا لطف منهم بالرمزة والابتسامة او النظرة الحلوة فاذا عثر على شي من ذلك لم يبق للطالب شك في الفوز بالمطلوب فعلى هذا الطريق
ورد لفظ لعل في كلام الله تعالى وثالثها ما قيل ان لعل بمعنى كي قال صاحب الكشاف ولعل لا يكون بمعنى كي ولكن كلمة لعل للاطماع والكريم الرحيم
اذا فعل ما يطمع لا محالة فجرى اطماعه مجرى وعده المحترم فلهذا السبب قيل لعل في كلام الله تعالى بمعنى كي ورابعها انه تعالى فعل بالمكلفين ما
لو فعله غيره لاقتضى رجا حصول المقصود لانه تعالى لما اعطاهم القدرة على الخير والشر وخلق لهم العقول الهادية وازاح اعذارهم فكل من فعل بغيره ذلك
فانه يرجو منه حصول المقصود فالمراد من لفظة لعل ما لو فعله غيره لكان موجبا للرجا وخامسها قال القفال لعل ماخوذ من تكرر الشي كقولهم عللا
بعد نهل واللام فيها هي لام التاكيد كاللام التي تدخل في لقد فاصل لعل على لانهم يقولون علل ان تفعل كذا اي لعلك واذا كانت حقيقة التكرير والتاكيد
كان قول القايل افعل كذا لعلك تظفر بحاجتك معناه افعله فان فعلك يوكد طلبك ويقويك عليه البحث الثاني ان لقايل ان يقول اذا كانت العبادة
تقوى فقوله اعبدوا ربكم لعلكم تتقون جاري مجرى قوله اعبدوا ربكم لعلكم تعبدون واعبدوا ربكم لعلكم تتقون والجواب من وجهين الاول
لا نسلم ان العبادة نفس التقوى بل العبادة فعل يحصل به التقوى لان الاتقا هو الاحتراز عن المضار والعبادة فعل المامور به ونفس هذا الفعل ليس هو نفس
الاحتراز عن المضار بل موجب الاحتراز فكانه تعالى قال اعبدوا ربكم لتحترزوا به عن عقابه واذا قيل في نفس الفعل انه اتقا فذلك مجاز لان الاتقا غير
ما يحصل به الاتقا لكن لاتصال احد الامرين بالاخر اجرى اسمه عليه الثاني انه تعالى انما خلق المكلفين لكي يتقوا ويطيعوا على ما قال وما خلقت
الجن والانس الا ليعبدون فكانه تعالى امر بعبادة الرب الذي خلقهم لهذا الغرض وهذا التاويل لايق باصول المعتزلة **المسالة السادسة**
قرا ابو عمرو وخلقكم بالادغام وقرا ابو السمع وخلق من قبلكم زيد بن علي والذين من قبلكم قال صاحب الكشاف الوجه فيه انه افخم الموصول الثاني
بين الاول وصلته تاكيدا كافخم جرير في قوله يا تيم تيم عدي لا ابا لكم تيما الثاني بين الاول وما اضيف اليه اما قوله تعالى
الذي جعل لكم الارض فراشا والسما بنا الى اخر الاية ففيه مسايل **المسالة الاولى** لفظ الذي وهو موصول مع صلته اما ان يكون في محل
النصب وصفا للذي خلقكم او على المدح والتعظيم واما ان يكون رفعا على الابتدا وفيه ما في النصب من المدح **المسالة الثانية** الذي كلمة
موضوعة للاشارة الى المفرد عند محاولة تعريفه بقضية معلومة كقولك ذهب الرجل الذي هو ابوه منطلق فابوه منطلق قضية معلومة فاذا حاولت

تعريف

تعريف الرجل بهذه القضية المعلومة ادخلت عليه الذي وهو تحقيق قولهم انه مستعمل بوصف المعارف بالحمل اذا ثبت هذا فقوله الذي جعل
لكم الارض فراشا والسماء بناء يقتضي كونهم كانوا عالمين بوجود شيء جعل الارض فراشا والسماء بناء وذلك تحقيق قوله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات
والارض ليقولن الله **المسألة الثالثة** ان الله تعالى ذكر هاهنا خمسة انواع من الدلائل اثنين من الانفس وثلاثة من الآفاق فبدأ اولا
بقوله خلقكم وثانيا بالآباء والامهات وهو قوله والذين من قبلكم وثالثا بكون الارض فراشا ورابعا بكون السماء بناء وخامسا بالامور الحاصلة من مجموع
السماء والارض وهو قوله وانزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لكم ولهذا الترتيب سببان الاول ان اقرب الاشياء الى الانسان نفسه وعلم
الانسان باحوال نفسه اظهر من علمه باحوال غيره واذا كان الغرض من الاستدلال افادة العلم فكل ما كان اظهر دلالة كان اقوى افادة وكان اولى بالذكر
فلهذا السبب قدم نفس الانسان ثم ثناه بآبائه وامهاته ثم ثلث بالارض لان الارض اقرب الى الانسان من السماء والانسان اعرف بحال الارض منه باحوال
السماء وانما قدم ذكر الارض على نزول الماء من السماء وخروج الثمرات بسببه لان ذلك كالامر المتولد من السماء والارض والاثر متأخر عن المؤثر فلهذا السبب
اخر الله ذكره عن ذكر الارض والسماء الثاني وهو ان خلق المكلفين احياء قادرين اميل بجميع النعم واما خلق الارض والسماء والمساء فذاك على الفروع الثالث
ان كل ما في السماء والارض من دلائل الصانع فهو جاعل في الانسان وحصل في الانسان من الدلائل ما لم يحصل فيهما لان الانسان حصل فيه الحياة والقدرة
والشهوة والعقل وكل ذلك ما لا يقدر عليه الا الله تعالى فلما كانت وجوه الدلالة هاهنا اتم كان اولى بالتقديم واعلم انا لما ذكرنا السبب في الترتيب فلنذكر
ما في كل واحد من هذه الثلاثة من المنافع **المسألة الرابعة** انه سبحانه وتعالى ذكر هاهنا انه جعل الارض فراشا ونظيره قوله تعالى الذي جعل
لكم الارض مهادا واعلم ان كون فراشا مشروط بامور الاول كونها ساكنة وذلك لو انها كانت متحركة لكانت حركتها اما بالاستقامة او بالاستدارة فان كانت
بالاستقامة لما كانت فراشا لنا على الاطلاق لان من ظفر من موضع عال كان يجب ان لا يصل الى الارض لان الارض هاوية وذلك الانسان هاوي والارض
اثقل من الانسان والثقيلان اذا نزلا كان اثقلهما اسرعهما والابطأ لا يلحق الاسرع فكان يجب ان لا يصل الانسان الى الارض فثبت انها لو كانت هاوية لما
كانت فراشا واما لو كانت حركتها بالاستدارة لم يكمل انتفاعنا بها لان حركة الارض مثلا اذا كانت الى المشرق والانسان كان يريد ان يتحرك الى المغرب
ولا شك ان حركة الارض اسرع فكان يجب ان يبقى الانسان على مكانه وان لا يمكنه الوصول الى حيث يريد فلما امكنه ذلك علمنا ان الارض غير متحركة بالاستدارة
ولا بالاستقامة فهي ساكنة ثم اختلفوا في سبب ذلك السكون على وجوه احدها ان الارض لا نهاية لها من جانب السفل ولما كانت كذلك لم يكن
لها مهبط ولا منزل وهذا فاسد لما ثبت بالدليل تناهي الاجسام وثانيها الذين سلموا تناهي الاجسام قالوا الارض ليس بكرة بل هي كنصف كرة
وحدبتها فوق وسطحها اسفل وذلك السطح موضوع على الماء والهواء ومن شأن الثقيل اذا انبسط ان يندغم على الماء والهواء مثل الرصاصة فانها اذا
انبسطت طفت على الماء وان جمعت رسبت وهذا باطل من وجهين الاول ان البحث عن سبب وقوف الماء والهواء كالبحث عن سبب وقوف الارض
الثاني لم صار ذلك الجلب من الارض منبسطا حتى وقف على الماء وصار هذا الجانب منجذبا وثالثها الذين قالوا سبب سكون الارض جذب
الفلك لها من كل الجوانب فلم يكن انجذابها الى بعض المواضع اولى من بعض فبقي في الوسط وهذا باطل من وجهين الاول ان الاصغر اسرع انجذابا
من الاكبر فما بال المدرة لا تنجذب الى الفلك الثاني الاقرب اولى بالانجذاب فالمدرة المقذوفة الى فوق اولى بالانجذاب فكان يجب ان لا يعود
ورابعها قول من جعل سبب سكونها دفع الفلك لها من كل الجوانب كما اذا جعل شيء من التراب في قنينة ثم ادير القنينة على قطبها ادارة سريعة
فانه يقف التراب في وسطها لتساوي الدفع من كل الجوانب وهذا ايضا باطل من وجوه خمسة الاول الدفع اذا بلغ في القوة الى هذا الحد
فلم لا يحس به الواحد منا الثاني ما بال هذا الدفع لا يجعل حركة السحب والرياح الى جهة بعينها الثالث ما باله لم يجعل انتقالها الى المغرب
اسرع من انتقالها الى المشرق الرابع يجب ان يكون الثقيل كلما كان عظيما ان تكون حركته ابطأ لان اندفاع الاعظم من الدافع الفاسد اعظم ابطأ من
اندفاع الاصغر الخامس يجب ان تكون حركة الثقيل النازل من الابتداء اسرع من حركته عند الانتهاء لانه عند الابتداء ابعد من الفلك وخامسها
ان الارض تطلب بالطبع وسط الفلك وهو قول ارسطاطاليس وجمهور اتباعه وهذا ايضا ضعيف لان الاجسام متساوية في الجسمية فاختصاص
البعض بالصفة التي لاجلها تطلب تلك الحالة لا بد ان يكون جائزا فيفتقر فيه الى الفاعل المختار وسادسها قال ابو هاشم النصف الاسفل من
الارض فيه اعتمادات صاعدة والنصف الاعلى فيه اعتمادات هابطة فتتدافع الاعتمادات فيلزم الوقوف والسؤال ان اختصاص كل واحد
من النصفين بصفة مخصوصة لا يمكن الا بالفاعل المختار فثبت بما ذكرنا ان سكون الارض ليس الا من الله تعالى وعند هذا نقول انظر الى الارض لتعرف
انها مستقرة بلا علامة فوقها فنشاهد على انها لو كانت معلقة بعلاقة لكانت تلك العلاقة محتاجة الى علاقة اخرى لا الى نهاية وبهذا الوجه ثبت
انه لا دعامة تحتها فعلمنا انه لا بد من ممسك يمسكها بقدرته واختياره فلهذا قال تعالى ان الله يمسك السموات والارض ان تزولا ولئن زالتا ان
امسكهما من احد من بعده الشرط الثاني في كون الارض فراشا ان لا تكون في غاية الصلابة كالحجر فان النوم عليه والمشي عليه مما يؤلم البدن وايضا
فلو كانت الارض من الذهب لتعذرت الزراعة عليها ولا يمكن ايجاد الابنية ولتعذر حفرها وتركيبها لما يراد وان لا تكون في غاية اللين كالماء الذي
يغوص فيه الرجل الشرط الثالث ان لا تكون في غاية اللطافة والشفافية فان الشفاف لا يستقر النور عليه وما كان كذلك فانه لا يتسخن من
الكواكب والشمس فكان يبرد جدا فجعل الله لونه اغبر ليستقر النور عليه ويتسخن فيصلح ان يكون فراشا للحيوانات الشرط الرابع ان يكون بارزا من
لان طبع الارض ان يكون في الماء فكان يجب ان تكون البحار محيطة بالارض ولو كانت كذلك لم تكن فراشا فغلب الله طبيعة الارض واخرج بعض جوانبها
من المياه كالجزيرة البارزة حتى صلحت ان تكون فراشا لنا ومن الناس من زعم ان الشرط في كون الارض فراشا ان لا تكون كرة فاستدل لهذه الآية على

ان الارض ليست كرة وهذا بعيد جدا لان الكرة اذا عظمت جدا كانت القطعة منها كالسطح في امكان الاستقرار عليه والذي يزيده تقرير الجبال
اوتاد الارض ثم يمكن الاستقرار عليها فهاهنا اولى **المسألة الخامسة** في سائر منافع الارض وصفاتها فالمنفعة الاولى المتولدة فيها
من المعادن والنبات والحيوان والاثار العلوية والسفلية ولا يعلم تفاصيلها الا الله تعالى الثانية ان يتخمر الرطب فيجعل التماسك في ابدان المركبات
الثالثة اختلاف بقاع الارض فمنها ارض رخوة وصلبة ورملية وسبخية وحرة وهي قوله تعالى وفي الارض قطع متجاورات وقال تعالى والبلد
الطيب يخرج نباته باذن ربه والذي خبث لا يخرج الا نكدا والرابعة اختلاف الوانها فاحمر وابيض واسود ورمادي اللون واغبر على ما قال تعالى ومن
الجبال جدد بيض وحمر مختلف الوانها وغرابيب سود الخامسة اتصاف اجزائها بالنبات ومنه قوله تعالى والارض ذات الصدع والسادسة كونها
جاذبة للماء المنزل من السماء واليه الاشارة بقوله تعالى وانزلنا من السماء ماء بقدر فاسكناه في الارض وانا على ذهاب به لقادرون وقوله تعالى قل ارايتم
ان اصبح ماؤكم غورا فمن ياتيكم بماء معين السابعة العيون والانهار العظام التي فيها واليه الاشارة بقوله تعالى وجعل فيها رواسي وانهارا الثامنة
ما فيها من المعادن والفلوات واليه الاشارة بقوله تعالى والارض مددناها والقينا فيها رواسي وانبتنا فيها من كل شيء موزون ثم بين ذلك تمام البيان
فقال تعالى وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم التاسعة الخباء الذي تخرجه الارض من الحب والنوى قوله تعالى يخرج الخباء
في السموات والارض ثم ان الارض لها طبع الكرم لانك تدفع اليها حبة واحدة وهي تدفع اليك سبعمائة حبة قوله تعالى كمثل حبة انبتت سبع سنابل في
كل سنبلة مائة حبة العاشرة حياتها بعد موتها قال الله تعالى اولم يروا انا نسوق الماء الى الارض الجرز فنخرج به زرعا وقال تعالى واية لهم الارض
الميتة احييناها واخرجنا منها حبا فمنه ياكلون الحادي عشر ما فيها من الدواب المختلفة الالوان والصورة والخلق واليه الاشارة بقوله تعالى خلق السموات
بغير عمد ترونها والقى في الارض رواسي ان تميد بكم وبث فيها من كل دابة وبث فيها من كل دابة الثاني عشر ما فيها من النبات المختلفة الوانه وانواعه
ومنافعه واليه الاشارة بقوله تعالى وانبتنا فيها من كل زوج بهيج فاختلاف الوانها دلالة واختلاف طعومها دلالة واختلاف روائحها دلالة فمنها
قوت البشر ومنها قوت البهائم كما قال تعالى كلوا وارعوا انعامكم اما مطعوم البشر فمنها الطعام ومنها الادام ومنها الدواء ومنها الفاكهة ومنها
الانواع المختلفة في الحلاوة والحموضة قال تعالى وقدرنا فيها اقواتها في اربعة ايام وايضا فمنها كسوة البشر لان الكسوة اما نباتية وهي القطن والكتان
واما حيوانية وهي الشعر والصوف والابريسم والجلود وهي من الحيوانات التي دبها الله في الارض فالمطعوم من الارض والملبوس من الارض ثم قال تعالى ويخلق
ما لا تعلمون وفيه اشارة الى منافع كثيرة لا نعلمها الا الله نحن والله تعالى عالم بها في انه سبحانه وتعالى جعل الارض ساترة لفضائحك بعد مماتك فقال
تعالى الم نجعل الارض كفاتا احياء وامواتا وقوله تعالى منها خلقناكم وفيها نعيدكم ثم انه سبحانه وتعالى جمع هذه المنافع العظيمة للسماء والارض فقال
وسخر لكم ما في السموات والارض جميعا منه الثالث عشر ما فيها من الاحجار المختلفة ففي صغارها ما يصلح للزينة فيجعل فصوص الخواتم وفي كبارها ما
كبرته وانظر الى الياقوت الاحمر مع عزته ثم انظر الى كثرة النفع بذلك الحقير وقلة النفع بهذا الشريف الرابع عشر ما اودع الله فيها من المعادن
الشريفة كالذهب والفضة ثم تامل فان البشر استخرجوا الحرف الدقيقة والصنائع الجليلة واستخرجوا السمكة من قعر البحر واستنزلوا الطير من اوج الهواء
ثم عجزوا عن ايجاد الذهب والفضة والسبب فيه انه لا فائدة في وجودهما الا التنمية وهذه الفائدة لا تحصل الا عند العزة فللقادر على ايجادها
تبطيل هذه الحكمة فلذلك ضرب الله دونها بابا مسدودة اظهارا لهذه الحكمة وابقاء لهذه النعمة وكذلك فان ما لا مضرة على الخلق فيه مكنهم منه
فصاروا متمكنين من اتخاذ الشبه من النحاس والزجاج من الرمل واذا تامل العاقل في هذه اللطائف والعجائب اضطر الى افتقار هذه التدابير الى صانع
حكيم مقدر عليم سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون والجاحدون علوا كبيرا الخامسة عشر كثرة ما يوجد على الجبال والارض من الاشجار التي تصلح
للبناء والسقف ثم الحطب وما اشد الحاجة اليه في الخبز والطبخ وقد نبه الله تعالى على دلائل الارض ومنافعها بالفاظ لا تبلغها البلغاء وتعجز عنها الفصحاء
فقال تعالى وهو الذي مد الارض وجعل فيها رواسي وانهارا ومن كل الثمرات جعل فيها زوجين اثنين واما الانهار فمنها العظيمة كالنيل وجيحون والفرات
ومنها الصغائر وهي كثيرة فكلها تحمل مياه عذبة للسقي وللزراعة وسائر الفوائد **المسألة السادسة** في ان السماء افضل ام الارض
قال بعضهم السماء افضل لوجوه احدها ان السماء معبد الملائكة وما فيها بقعة عصي الله فيها وثانيها لما اتى ادم عليه السلام في الجنة بتلك المعصية
قيل له اهبط من الجنة وقال الله لا يسكن في جواري من عصاني وثالثها قوله تعالى وجعلنا السماء سقفا محفوظا وقوله تعالى تبارك الذي جعل في السماء
بروجا ولم يذكر في الارض مثل ذلك ورابعها في اكثر الامر ورد السماء مقدما على الارض في الذكر وقال اخرون بل الارض افضل لوجوه احدها انه
تعالى وصف بقاعا من الارض بالبركة وثانيها قوله تعالى ان اول بيت وضع للناس للذي ببكة مباركا وهدى للعالمين وثالثها قوله تعالى في البقعة
المباركة من الشجرة ورابعها قوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى الذي باركنا حوله وخامسها وصف ارض الشام
بالبركة فقال مشارق الارض ومغاربها التي باركنا فيها وسادسها وصف حملة الارض بالبركة فقال تعالى قل ائنكم لتكفرون بالذي خلق الارض في يومين
الى قوله تعالى وجعل فيها رواسي من فوقها وبارك فيها فان قيل فاي بركة في الفلوات الخالية والمفاوز المهلكة قلنا انها مساكن الوحوش ومرعاها وانها
مساكن الناس اذا احتاجوا اليها فلهذه البركات قال تعالى ايات للموقنين وهذه الايات وان كانت حاصلة لغير المؤمنين لكن لما لم ينتفع بها الا الموقنون جعلها
ايات للموقنين تشريفا كما قال هدى للمتقين وسابعها انه سبحانه وتعالى خلق الانبياء المكرمين من الارض على ما قال منها خلقناكم وفيها نعيدكم ولم يخلق
من السموات شيئا لانه تعالى قال وجعلنا السماء سقفا محفوظا وثامنها ان الله تعالى اكرم نبيه صلى الله عليه وسلم فجعل الارض كلها مسجدا له وجعل ترابها
له طهورا **واما** قوله تعالى والسماء بناء ففيه مسائل **المسألة الاولى** انه تعالى ذكر امر السموات والارض في مواضع ولا شك ان اكثار الله

في ذكر السموات والارض يدل على عظم شانها وعلى ان له سبحانه وتعالى فيها اسرار عظيمة وحكمة بالغة لا تصل اليها افهام الخلق ولا عقولهم ∴

المسألة الثانية في فضائل السما وهي من وجوه الاول ان الله تعالى زينها بتسعة اشيا بالمصابيح قال تعالى ولقد زينا السما الدنيا بمصابيح وبالقمر فقال تعالى وجعل القمر فيهن نورا وبالشمس فقال وجعل الشمس سراجا وبالعرش فقال وهو رب العرش العظيم وبالكرسي فقال وسع كرسيه السموات والارض وباللوح فقال في لوح محفوظ وبالقلم فقال ن والقلم وما يسطرون فهذه سبعة ثلاثة منها ظاهرة واربعة خفية ثبتت بالدلايل السمعية من الايات والاخبار الثاني انه تعالى سمى السموات باسما يدل على عظم شانها سما وسقفا محفوظا وسبعا طباقا وسبعا شدادا ثم ذكر عاقبة امرها فقال واذا السما فرجت واذا السما كشطت يوم نطوي السما وتكون السما كالمهل وتمور السما مورا فكانت وردة كالدهان وذكر مبداها في اثنتين فقال ثم استوى الى السما وهي دخان وقال اولم ير الذين كفروا ان السموات والارض كانتا رتقا ففتقناهما فهذا الاستقصا الشديد في كيفية حدوثها وفنايها يدل على انه سبحانه وتعالى خلقها لحكمة بالغة على ما قال تعالى وما خلقنا السما والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا الثالث انه تعالى جعل السما قبلة الدعا فالايدي ترفع اليها والوجوه تتوجه نحوها وهي منزل الانوار ومحل الضيا والصفا والطهارة والعصمة عن الخلل والفساد والرابع قال بعضهم السموات والارضون على صفتين فالسموات موثرة غير متاثرة والارض متاثرة غير موثرة والموثر اشرف من القابل فلهذا السبب قدم ذكر السما على الارض في الاكثر وايضا ففي اكثر الامر ذكر السموات بلفظ الجمع والارض بلفظ الواحد فانه لا بد من السموات الكثيرة ليحصل بسببها الاتصالات المختلفة الكواكب وبتغير مطارح الساعات واما الارض فقابلة فكانت الارض الواحدة كافية الخامس ذكر في كون السما وما فيه من صواب الدهر فان هذا اللون اشد الالوان موافقة للبصر وتقوية له حتى ان الاطبا يامرون من اصابه وجع العين بالنظر الى الزرقة فانظر كيف جعل الله اديم السما ملونا بهذا اللون الازرق لينتفع بها الابصار الناظرة اليها فهو سبحانه وتعالى جعل لونها انفع الالوان وهو المستدير وشكله افضل الاشكال وهو المستدير ولهذا قال تعالى اولم ينظروا الى السما فوقهم كيف بنيناها وزيناها وما لها من فروج يعني وما فيها فصول ولو كان سقفا غير محيط بالارض لكانت الفروج حاصلة

المسألة الثالثة في فضائل السما ببيان فضائل ما فيها وهي الشمس والقمر والنجوم اما الشمس فتفكر في طلوعها وغروبها فلولا ذلك لبطل امر العالم كله فكيف كان الناس يسعون في معايشهم ثم المنفعة في طلوع الشمس ظاهرة ولكن تامل النفع فلولا غروبها لم يكن للناس هدو ولا قرار مع احتياجهم الى الهدو والقرار لتحصيل الراحة وانبعاث القوة الهاضمة وتنفيذ الغذا الى الاعضا على ما قال وهو الذي جعل لكم الليل لتسكنوا فيه والنهار مبصرا وايضا فلولا الغروب لكان الحرص يحملهم على المداومة على العمل على ما قال وجعلنا الليل لباسا والنهار معاشا والثالث انه لولا الغروب لكانت الارض تحمى لشروق الشمس عليها حتى يحترق ما عليها من حيوان ويهلك ما عليها من نبات على ما قال تعالى الم تر الى ربك كيف مد الظل ولو شا لجعله ساكنا فصارت الشمس لحكمة الحق سبحانه تطلع في وقت وتغيب في وقت بمنزلة سراج يرفع لاهل بيت بمقدار حاجتهم ثم يرفع عنهم فيستقر ويستريحوا فصارت النور والظلمة على تضادهما متفاوتين متظاهرين على ما فيه صلاح العالم هذا كله في طلوع الشمس وغروبها واما ارتفاع الشمس وانحطاطها فقد جعله الله تعالى سببا لاقامة الفصول الاربعة ففي الشتا تغور الحرارة في الشجر والنبات ويتولد منه مواد الثمار ويستلطف الهوا ويكثر السحاب والمطر وتقوى ابدان الحيوانات بسبب اختفا الحرارة الغريزية في البواطن وفي الربيع تتحرك الطبايع ويظهر المواد المتولدة في الشتا فيطلع النبات وينور الشجر وتهيج الحيوانات للسفاد وفي الصيف تخدم الهوا فتنضج الثمار وتنحل فضول الابدان وتجف وجه الارض وتتهيا للبنا والعمارة وفي الخريف يظهر اليبس والبرد فتنتقل الابدان قليلا قليلا الى النشاط فانه ان وقع الانتقال دفعة واحدة هلكت الابدان وفسدت واما حركة الشمس فتامل في منافعها فانها لو كانت واقفة في موضع واحد لاشتدت السخونة في ذلك الموضع لكنها تطلع في اول النهار من المشرق فيقع على ما يحاذيها من وجه المغرب ثم لا يزال يدور ويغشى جهة بعد جهة حتى تنتهي الى الغروب فتشرق على الجوانب الشرقية فلا يبقى موضع مكشوف الا ياخذ حظا من شعاع الشمس وايضا كان الله تعالى يقول لو وقعت من جانب الشرق فالغني قد وقع بنا على كرة القفر فكان لا يصل النور الى الفقير لكنه تعالى يقول ان كان الغني منعه نور الشمس فانا ادير الفلك وادبرها عليها حتى يجد الفقير نصيبه واما منافع ميلها في حركتها عن خط الاستوا فنقول لو لم يكن للكواكب حركة للميل لكان التاثير مخصوصا في بقعة واحدة فكان ساير الجوانب تخلو عن المنافع الحاصلة منه وكان الذي يقرب منه متشابه الاحوال وكانت القوة هناك لكيفية واحدة فان كانت حارة افنت الرطوبات فاحالتها كلها الى النارية ولم تكون المتولدات فيكون الموضع المحاذي لممر الكواكب على كيفية وخط ما لا يحاذيه على كيفية اخرى وخط المتوسط بينهما كيفية متوسطة ليكون في موضع شتا دايم تكون منه القوة والنجاح وفي موضع اخر صيف دايم يوجب الاحتراق وفي موضع اخر ربيع او خريف لا يتم فيه النضج ولو لم تكن عودات متتالية وكانت الكواكب تتحرك بطنا وظهرا لكان الميل قليل المنفعة وكان التاثير شديد الافراط وكان يعرض قريبا مما لو لم يكن ميل ولو كانت الكواكب اسرع حركة من هذه لما كملت المنافع وما تمت فاما اذا كانت هناك ميل يحفظ الحركة من جهة مدة ثم ينتقل الى جهة اخرى بمقدار الحاجة ويبقى في كل جهة برهة من الدهر ثم يدلك تاثيره وكثرة منفعته فسبحان الخالق المدبر بالحكمة البالغة والقدرة الغير متناهية واما كيفية ارتباط الكواكب بها هذا كله هو الكلام في الشمس واما القمر وهو المسمى باية الليل فاعلم ان الله سبحانه وتعالى جعل طلوعه وغيبته مصلحة وجعل طلوعه في وقت وغروبه في وقت اخر مصلحة اما غروبه ففيه نفع لمن هرب من عدوه فيستره الليل ويخفيه فلا يلحقه طالب فينجو ولو الظلام لادركه وهو المراد بقول المتنبي ∘ وكم لظلام الليل عندي مزيد ∘ تخبر ان المانوية تكذب ∘ واما طلوعه ففيه نفع لمن ضل عنه شي اخفاه الظلام اظهره القمر ومن الحكايات ان اعرابيا نام عن جمله ليلا ففقده فلما طلع القمر نظره وجده فنظر الى القمر وقال ان الله صورك ونورك وعلى البروج دورك فاذا شا نورك واذا شا كورك فلا اعلم ماذا اساله لك وان اهديت الي سرورا فقد اهدى القدر اليك نورا ثم انشا يقول

ما ذا اقول وقول فيك ذو حصر ۞ وقد كفيتني التفصيل والجملا ۞ ان قلت لا زلت مرفوعا فانت كذا او قلت زانك ربي فقد فعلا ۞

ولقد كان في العرب من يذم القمر ويقول القمر يقرب الاجل وينضح السارق ويذل الهارب ويهتك العاتق ويملي الكتاب ويهرم الشباب وينسي ذكر الاحباب ويقرب الدين ويدني الحين وكان فيهم ايضا من يفضل القمر على الشمس من وجهين احدهما ان القمر مذكر والشمس مؤنث لكن المتنبي طعن فيه بقوله شعر

هلا التانيث لاسم الشمس عيب ۞ ولا التذكير فخر للهلال ۞

وثانيهما انهم قالوا القمران فجعلوا الشمس باوجز القمر ومنهم من فضل الشمس على القمر بان الله تعالى قدمها على القمر في قوله تعالى الشمس والقمر بحسبان والشمس وضحاها والقمر اذا تلاها الا ان هذه الحجة منقوضة بقوله تعالى انكم كافرون منكم مؤمن وقال تعالى لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة وقال تعالى خلق الموت والحياة وقال تعالى ان مع العسر يسرا وقال تعالى فمنهم ظالم لنفسه واما النجوم فقال تعالى وهو الذي جعل لكم النجوم لتهتدوا بها في ظلمات البر والبحر ثم النجوم على ثلاثة اقسام قسم لا تطلع كالكواكب الجنوبية فطالعة لا تغرب كالشمالية ومنها ما يطلع تارة ويغرب اخرى وايضا منها ثوابت ومنها سيارات ومنها شرقية ومنها غربية والكلام فيها طويل اما الذي ندعيه الفلاسفة في معرفة الابعاد والاجرام شعر ۞ فدع عنك جرصل قبة السواج ۞ فقال الله تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول وقال تعالى وما اوتيتم من العلم الا قليلا وقال تعالى ولا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب وقال تعالى ما اشهدتهم خلق السموات والارض ولا خلق انفسهم فقد عجز الخلق عن معرفة ذواتهم وصفاتهم فكيف يقدرون على معرفة البعد الاشياء عنها والقرب مع بعدهم عن معرفة الحقائق عبر عن ذلك فقال شعر

ولا لبد ۞ فوالله ما يدري الصوارب بالحصا ۞ ولا زاجرات الطير ما الله صانع ۞

المسألة الرابعة

في شرح كون السماء بناء قال الحاسب فاذا تاملت في هذا العالم وجدته كالبيت المعد فيه كل ما يحتاج اليه فالسماء مرفوعة كالسقف والارض ممدودة كالبساط والنجوم مقصودة كالمصابيح والانسان كالمالك للبيت المتصرف فيه وضروب النبات مهيأة لمنافعه وضروب الحيوان مصرفة في مصالحه فهذه جملة واضحة دالة على ان العالم مخلوق بتدبير كامل وتقدير شامل وحكمة بالغة وقدرة غير متناهية والله اعلم واما قوله تعالى وانزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لكم فلا تجعلوا لله اندادا وانتم تعلمون فاعلم ان الله تعالى لما خلق الارض وكانت كالصدف والدرة المودعة فيه ادم واولاده ثم علم الله اصناف حاجاتهم فكانه قال يا ادم لا اخرجك الى شيء عن هذه الارض التي هي لك كالام فقال تعالى انا صببنا الماء صبا ثم شققنا الارض شقا فانظر يا عبدي ان اعز الاشياء عندك الذهب والفضة ولو اني خلقت الارض من الذهب هل كان تحصل منها هذه المنافع ثم اني جعلت هذه الاشياء في الدنيا مع الفاجر فكيف الحال في الجنة فالحاصل ان الارض املك بك من الشفوق من الام لان الام تشفيك لونا واحدا من اللبن والارض تطعمك كذا كذا لونا من الاطعمة ثم قال منها خلقناكم وفيها نعيدكم ومنها نخرجكم تارة اخرى الى هذه الام وهذا البين بوعد لان المرء لا يوعد بامه وذلك لان مفاسك من الام التي ولدتك اضيق من مكانك من الارض بل ان الله كنت في بطن الام لتسعة اشهر فامسك جوعك ولا عطشك فكيف اذا دخلت بطن الام الكبرى ولكن الشرط ان لا تدخل بطن هذه الام الكبرى كما كنت في بطن الام الصغرى لانك حين كنت في بطن الام الصغرى ما كانت لك زلة فضلا من ان تكون لك كبيرة بل كنت مطيعا لله بحيث دعاك مرة بالخروج الى الدنيا فخرجت اليها بالرأس طاعة منك لربك والنوم يدعوك سبعين مرة الى الصلاة فلا يجيبه رجلك واعلم انه سبحانه وتعالى لما ذكر السماء والارض بين ما بينهما من سنة عقد النكاح بانزال الماء من السماء على الارض والاخراج به من بطنها اشباه النسل الحاصل من الحيوان من الالوان الثمار رزقا لبني ادم ليتفكروا في انفسهم وفي احوال مأكولهم وملبوسهم ويعرفون ان شيأ من هذه الاشياء لا يقدر على تكوينها وتحليتها الا من كان مخالفا لها في الذات والصفات وذلك هو الصانع الحكيم سبحانه وهاهنا سؤالات السؤال الاول هل يقولون ان الله تعالى هو الخالق لهذه الثمرات عقيب وصول الماء اليها لمجرى العادة او يقولون ان الله تعالى خلق فيه الماء طبيعة مؤثرة وفي الارض طبيعة قابلة فاذا اجتمعا حصل الاثر من تلك القوى التي جعلها الله تعالى والجواب لا شك على كلا القولين لا بد من الصانع الحكيم واما التفصيل فنقول لا شك انه تعالى قادر على خلق هذه الثمار ابتداء من غير هذه الوسائط لان الثمرة لا معنى لها الا جسم قام به طعم ولون ورائحة ورطوبة ولجسم قابل لهذه الصفات وهذه الصفات مقدورة لله تعالى ابتداء لان المصحح للمقدورية اما الحدوث واما الامكان واما هما وعلى التقديرات فانه يلزم ان يكون الله تعالى قادرا على خلق هذه الاعراض في الجسم ابتداء بدون هذه الوسائط ومما يؤكد هذا الدليل العقلي من الدليل النقلي ما ورد الخبر بانه تعالى يخترع نعيم اهل الجنة للمتنعمين من غير هذه الوسائط الا انا نقول قدرته على خلقها ابتداء لا تنافي قدرته بواسطة خلق هذه القوى المؤثرة والقابلة في الاجسام وظاهر قول المتاخرين من المتكلمين انكار ذلك ولا بد فيه من دليل السؤال الثاني لما كان قادرا على خلق هذه الثمار بدون الوسائط في هذه المدة الطويلة الجواب بفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد ثم ذكروا من الحكمة المعللة وجوها احدها انه تعالى لما اجرى العادة بان لا يفعل ذلك الا على ترتيب وتدريج لان المكلفين اذا حملوا المشقة في الحرث والغرس طلبا للثمرات وكدوا انفسهم في ذلك حالا بعد حال علموا انهم لما احتاجوا الى تحمل هذه المشاق لطلب هذه المنافع الدنيوية فلان يتحملوا مشاق اقل من المشاق الدنيوية لطلب المنافع الاخروية التي هي اعظم من المنافع الدنيوية كان اولى فصار هذا كما قلنا انه تعالى قادر على خلق الثمار من غير تناول الدواء لكنه اجرى عادته بتوقيفه عليه لانه اذا حمل مرارة الادوية دفعا لضرر المرض فلان تحمل مشاق التكليف دفعا لضرر العقاب كان اولى وثانيها انه تعالى لو خلقها دفعة من غير هذه

الوسايط لحصول العلم الضروري باسنادها الى القادر الحكيم وذلك كالمباني للتكليف والابتلاء بالوقوف لهذه الوسايط لجعلهم
يتقرر التكليف في اسنادها الى القادر الى نظر دقيق وتكرر عاض فيستوجبوا الثواب ولهذا قيل لولا الاسباب لما ارتاب مرتاب ومثالها انه
ربما كان للملايكة ولاهل الاستبصار غنى في ذلك وافكار صاحة السوال الثالث قوله تعالى وانزل من السماء ما يقتضي نزول المطر من السما
وليس الامر كذلك فان الامطار انما تتولد من ابخرة ترتفع على الارض وتتصاعد الى الطبقة الباردة من الهوا فتجتمع هناك بسبب البرد وينزل بعد
اجتماعها وذلك هو المطر الجواب من وجوه احدها ان السما سميت بسموها فكل ما سماك فهو سما فاذا انزل من السحاب فقد نزل من السما
وثانيها ان المحرك لاجزاء تلك الابخرة انزل من السما ومثالها ان قول الله تعالى هو الصدق وقد اخبر انه تعالى ينزل المطر من السما
فاذا قلنا انه مع ذلك ينزل من السما فيجب ان يقال ينزل من السما الى السحاب ومن السحاب الى الارض السوال الرابع ما معنى من في قوله من
الثمرات الجواب فيه وجهان احدهما التبعيض لان المنكرين اعني ما ورزقا يجعلها انه وقد فصد بنكل بها معنى البعضية كانه قيل
وانزلنا من السما بعض الماء فاخرجنا به بعض الثمرات ليكون بعض رزقكم والثاني ان يكون للبيان كقوله لما انفقت من الدراهم انفاقا فاقبل
فلم استصب رزقا قلنا ان كان من التبعيض كان انتصابه بانه مفعول له وان كان مبينة كان مفعولا لاخرج السوال الخامس الثمر الخارج
بالماء كثير فلم قيل الثمرات دون الثمر والجواب تنبيها على قلة ثمار الدنيا واستحقارا بتعظيم امر الاخرة واما قوله فلا تجعلوا لله اندادا
وانتم تعلمون فيه سوالات السوال الاول بم تعلق فلا تجعلوا لله اندادا فان اصل العبادة واساسها التوحيد وثانيها بلعل والمعنى خلقكم
لكي تتقوا وتخافوا عقابه فلا تشركوا لله ندا فانه من اعظم موجبات العقاب وثالثها بقوله الذي جعل لكم الارض فراشا اي هو الذي خلق لكم
هذه الدلايل الباهرة فلا تجعلوا له شركا السوال الثاني ما الند الجواب انه المثل المنازع وتاده من الرجل نافرته من ندنديوا اذا نفر
كان كل واحد من الندين يناد صاحبه اي ينافره ويعانده فان قيل انهم لم يقولوا ان الاصنام تنازع الله قلنا لما عبدوها وسموها الهة اشبهت حالهم
حال من يعتقد انها قادرة على منازعته فقيل لهم ذلك على سبيل التهكم وكما لقنكم بلفظ الند شنع عليهم بان جعلوا انداد اكثيرة ممن لا يصح ان يكون
له بند فظ وقرا محمد بن السميقع فلا تجعلوا لله ندا السوال الثالث ما معنى وانتم تعلمون الجواب معناه انكم بكمال عقولكم تعلمون ان هذه
الاشيا لا يصح جعلها انداد الله تعالى فلا تقولوا ذلك فان القول القبيح ممن علم قبحه يكون اقبح وهاهنا مسايل المسالة الاولى انه ليس في
العالم احد يثبت ان هه شئ يكافيه ويساويه في الوجوب والقدم والعلم والحكم وهذا مما لم يوجد الى الان لكن التنويه يثبتون الاهين احدهما خالق الخير
والاخر خالق الشر واما الحاد معبود سوى الله ففي الزاهبين الى ذلك كثيرة الفريق الاول عبدة الاوثان الكواكب وهم الصابية فانهم
يقولون ان الله تعالى خلق هذه الكواكب وهذه الكواكب هي المدبرات لهذا العالم فالواجب علينا ان نعبد الكواكب والكواكب فهي نعبد الله والفريق
الثاني الذين يعبدون المسيح والفريق الثالث عبدة الاوثان واعلم انه لا دين اقدم من عبدة الاوثان وذلك لان اقدم الانبيا الذي نقل الينا اخبارهم
هو نوح عليه السلام وهو انما جا بالرد عليهم على ما اخبر الله تعالى عن قومه في قوله ولا تذرن ودا ولا سواعا ولا يغوث ويعوق ونسرا فعلمنا ان هذه
المقالة كانت موجودة قبل نوح عليه السلام وهي باقية الى الان بل اكثر اهل العالم مستمرون على هذه المقالة والدين والمذهب الذي هذا شانه يستحيل
ان يكون بحيث يعرف فساده بالضرورة لكل العالم بان هذا الحجر المنحوت في هذه الساعة ليس هو الذي خلقني وخلق السموات والارض علم ضروري يستحيل
الطيان ان يجمع عليه فوجب ان يكون لعبدة الاوثان عرض اخر سوى ذلك والعلما ذكروا وجوها احدها ما ذكره ابو معشر جعفر بن محمد بن البلخي في
بعض مصنفاته ان كثيرا من اهل الصين والعرب كانوا لا يقولون بالله وملايكته ويعتقدون انه تعالى جسم وذو صورة كاحسن ما يكون من الصور وهكذا
حال الملايكة ايضا في صورهم الحسنة وانهم كلهم انما حجوا عنا بالسماوات الواجب عليهم ان يتصوروا اما مثل انيقة المنظر حسنة الروا على الهيات
التي كانوا يعتقدونها من صور الالهة والملايكة فيعتكفون على عبادتها قاصدين به طلب الزلفى الى الله سبحانه وملايكته فان صح ما ذكر ابو معشر فالسبب
في عبادة الاوثان اعتقاد الشبه ومثالها ما ذكره اكثر العلما وهو ان الناس راوا تغيرات احوال هذا العالم مربوطة بتغير احوال الكواكب فانه
بحسب قرب الشمس وبعدها عن سمت الراس تحدث الفصول المختلفة والاحوال المتباينة فحوا انهم رصدوا احوال سايرالكواكب فاعتقدوا
ارتباط السعادة والنحوسة في الدنيا بكيفية وقوعها في طوالع الناس فلما اعتقدوا ذلك بالغوا في تعظيمها فمنهم من اعتقد انها اشيا واجبة الوجود
لذواتها وهي التي خلقت هذه العوالم ومنهم من اعتقد انها مخلوقة لاله الاكبر لكنها خالقة لهذا العالم فالاولون اعتقدوا انها هي الالهة في
الحقيقة والفريق الثاني انها هي الوسايط بين الله تعالى وبين البشر فلاجرم اشتغلوا بعبادتها والخضوع لها ثم لما راوا الكواكب مستترة في
اكثر الاوقات عن الابصار اتخذوا لها اصناما واقبلوا على عبادتها قاصدين من تلك العبادات تلك الاجرام العالية ومتقربين الى اشباحها الغائبة
فلما طالت المدة اهملوا ذكر الكواكب وتجردوا لتلك التماثيل فهو لا يا الحقيقة عبدة الكواكب وثالثها ان اصحاب الاحكام كانوا يعتبرون اوقاتا
في السنين المتطاولة نحو الالف والالفين وزعموا ان من اتخذ طلسما في ذلك الوقت على وجه خاص فانه ينتفع به في احوال مخصوصة نحو السعادة
والخصب ودفع الافات وكانوا اذا اتخذوا ذلك الطلسم عظموه لاعتقادهم انهم ينتفعون لجا فلما بالغوا في ذلك التعظيم صار ذلك كالعبادة
والمطالبة مدخ ذلك الفعل لسوا مهذا الامر واشتغلوا بعبادتها على الجهالة باصل الامر ورابعها انه متى مات منهم رجل كبير يعتقدون
في انه مجاب الدعوة ومقبول الشهادة عند الله اتخذوا صنما على صورته ويعبدونه على اعتقاد ان ذلك الانسان يكون شفيعا يوم القيامة عند
الله على ما اخبر الله عنهم هذه المقالة في قولهم هو لا شفعاونا عند الله وخامسها لعلهم اتخذوها محاريب لصلواتهم وطاعاتهم ويسجدون اليها

لا لها كما انا نسجد الى القبلة لا للقبلة ولما استمرت هذه الحالة ظن الجهال من القوم انه يجب عبادتها وسادسها لعلهم كانوا من المجسمة فاعتقدوا
فاعتقدوا جواز حلول الرب فيها فعبدوها على هذا التاويل لهذه هي الوجوه التي يمكن حمل هذه المقالة عليها حتى لا يصير بحيث يعلم بطلانه بضرورة
العقل **المسألة الثانية** فان قال قائل لما رجع حاصل مذهب عبدة الاوثان الجواب قلنا انه تعالى انما نبه على كون الارض والسما
مخلوقتين بما بينا ان الارض والسما يشاركان سائر الاجسام في الجسمية فلا بد ان يكون اختصاص كل واحد منهما بما اختص به من الاشكال والصفات
والاخبار بتخصيص مخصص وبينا ان ذلك المخصص لو كان جسما لافتقر هو ايضا الى مخصص اخر فوجب ان لا يكون جسما اذا ثبت هذا فنقول
اما قول من ذهب الى عبادة الاوثان بناء على اعتقاد التشبيه فلما دللنا بهذه الدلالة على نفي الجسمية فقد بطل قوله واما القول الثاني ان هذه
الكواكب هي المدبرة لهذا العالم فلما اقمنا الدلالة على ان كل جسم فانه يفتقر في اتصافه بكل ما اتصف به الى الفاعل المختار بطل كونها الهة وثبت انهم
عبيد لا ارباب واما القول الثالث وهو قول اصحاب الطلسمات وقد بطل ايضا لان تاثير الطلسمات لا يكون الا بواسطة قوى الكواكب فلما دللنا على
حدوث الكوكب ثبت قولنا وبطل قولهم واما القول الرابع والخامس فليس في العقل ما يوجبه او يخيله لكن الشرع لما منع منه وجب الامتناع منه
واما القول السادس فهو ايضا بناء على التشبيه فثبت بما قدمنا ان اقامة الدلالة على افتقار العالم الى الصانع المختار المنزه عن الجسمية تبطل القول بعبادة
الاوثان على كل التاويلات والله اعلم **المسألة الثالثة** اعلم ان اليونانيين كانوا قبل خروج الاسكندر عمدوا الى بناء هياكل لهم معروفة
باسما القوى الروحانية والاجرام النيرة واتخذوها معبودا لهم على حدة وقد كان هيكل العلة الاولى وهي عندهم الامر الالاهي وهيكل العقل الصريح
وهيكل السياسة المطلقة وهيكل النفس والصورة مدورات كلها وكان هيكل زحل سدسا وهيكل المشتري مثلثا وهيكل المريخ مستطيلا وهيكل
الشمس مربعا وكان هيكل الزهرة مثلثا في جوفه مربعا وهيكل عطارد مثلثا في جوفه مستطيل وهيكل القمر مثمنا فزعم اصحاب التاريخ ان عمرو بن يحيى لما
ساد قومه وترأس على طبقاتهم وولي امر البيت الحرام اتفقت له سفرة الى العليا فراى قوما يعبدون الاصنام فسالهم عنها فقالوا هذه ارباب نستنصر بها
فننصر ونستشفي بها فنشفى فالتمس اليهم ان يكرموه بواحد منها فاعطوه الصنم المعروف بهبل فسار به الى مكة ووضعه في الكعبة ودعا الناس الى
تعظيمه وذلك في اول ملك سابور ذي الاكتاف واعلم ان بيوت الاصنام المشهورة عمدان الذي بناه الضحاك على اسم الزهرة بمدينة صنعا وخربه
عثمان بن عفان رضي الله عنه ومنها بولها وبلخ الذي بناه منوشهر الملك على اسم القمر ثم كان لقبائل العرب اوثان معروفة مثل ود بدومة الجندل
ومواع لبني هذيل ويغوث لبني مذحج ويعوق لهمدان ونسر بارض حمير لذي الكلاع واللات للطائف ولثقيف ومناة بيثرب للخزرج والعزى
لكنانة بنواحي مكة واساف ونائلة على الصفا والمروة وكان قصي جد رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهاهم عن عبادتها ويدعوهم الى عبادة الله تعالى
وكذلك زيد بن عمرو بن نفيل وهو يقول شعر ارب واحد ام الف رب ادين اذا انقسمت الامور تركت اللات والعزى جميعا
كذلك يفعل الرجل البصير **الكلام في النبوة قوله تعالى** وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا
فاتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله ان كنتم صادقين فان لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة
اعدت للكافرين اعلم انه سبحانه وتعالى لما اقام الدلائل القاهرة على اثبات الصانع وابطل القول بالشريك عقبه بما يدل على النبوة وذلك يدل
على فساد قول العلمية الذين جعلوا معرفة الله مستفادة من معرفة الرسول وقول الحشوية الذين يقولون لا تحصل معرفة الله الا من القران والاخبار
ولما كانت نبوة محمد صلى الله عليه وسلم مبنية على كون القران معجزا اقام الدلالة على كونه معجزا واعلم ان كونه معجزا يمكن اثباته من طريقين الاول
ان يقال ان هذا القران لا يخلو حاله من احد وجوه ثلاثة اما ان يكون مساويا لكلام سائر الفصحا او زائدا على كلام سائر الفصحا بقدر لا ينقص العادة او
زائدا عليه بقدر ينقص العادة والقسمان الاولان باطلان فتعين الثالث وانما قلنا انهما باطلان لانه لو كان كذلك لكان من الواجب ان ياتوا بمثل
سورة منه اما مجتمعين او منفردين فان وقع التنازع وحصل الخوف من عدم القبول فالشهود من الحكام يزيلون الشبهة وذلك نهاية في الاحتجاج لانهم
كانوا في معرفة اللغة والاطلاع على قوانين الفصاحة في الغاية وكانوا في محبة ابطال امره في الغاية حتى بذلوا النفوس والاموال وارتكبوا ضروب المهالك
والمحن وكانوا في الحمية والانفة على حد لا يقبلون الحق فكيف الباطل وكل ذلك يوجب الاتيان بما يقدح في قوله والمعارضة اقوى القوادح فلما لم ياتوا
بمثلها علمنا عجزهم عنها فثبت ان القران لا يماثل قولهم وان التفاوت بينه وبين كلامهم ليس تفاوتا معتادا فهو اذا تفاوت ناقص للعادة فوجب ان
يكون معجزا فهذا تقرير هذه الدلالة وظهر انه سبحانه كما لم يكتف في معرفة التوحيد بالتقليد فكذا في معرفة التوحيد بالتقليد فكذا في معرفة النبوة
لم يكتف بالتقليد واعلم انه قد اجتمع في القران وجوه كثيرة تقتضي نقصان فصاحة ومع ذلك فانه في الفصاحة بلغ النهاية التي لا غاية وراها فدل
ذلك على كونه معجزا احدها ان فصاحة العرب اكثرها في وصف المشاهدات مثل وصف بعير او فرس او جارية او ملك او ضربة او طعنة او وصف
حرب او وصف غارة وليس في القران من هذه الاشياء شيء فكان يجب ان لا يحصل فيه الالفاظ الفصيحة التي اتفقت العرب في كلامهم وثانيها انه تعالى
راعى فيه طريق الصدق وتنزه عن الكذب جميعه وكل شاعر ترك الكذب والزم الصدق بترك شعره الا ترى ان لبيد بن ربيعة وحسان بن
ثابت لما اسلما ترك شعرهما ولم يكن شعرهما الاسلامي في الجودة كشعرهما الجاهلي وان الله مع ما تنزه عن الكذب والمجازفة جاء القران فصيحا كما ترى
وثالثها ان الكلام الفصيح والشعر الفصيح في القصيدة في البيت والبيتين والباقي لا يكون كذلك وليس كذلك القران لانه كله فصيح بحيث تعجز الخلق
عنه كما عجزوا عن جملته ورابعها ان كل من قال شعرا فصيحا في وصف شيء فانه اذا كرره لم يكن كلامه الثاني في وصف ذلك الشيء بمنزلة كلامه
الاول وفي القران التكرار الكثير ومع ذلك لكل واحد منها في نهاية الفصاحة ولم يظهر التفاوت اصلا وخامسها انه اقتصر على ايجاب العبادات

وتحريم القبائح والحث على مكارم الاخلاق وترك الدنيا واختيار الاخرة وامثال هذه الكلمات توجب تقليل الفصاحة وسادسها انهم قالوا
ان شعر امرء القيس يحسن عند الضرب وذكر النسا وصفة الخيل وشعر النابغة عند الخوف وشعر الاعشى عند الطلب ووصف الخمر وزهير
عند الرغبة والرجا وبالجملة فكل شاعر يحسن كلامه في فن فانه يضعف كلامه في غير ذلك الفن اما القرآن فانه جا فصيحا في كل الفنون على غاية
الفصاحة الا ترى انه سبحانه وتعالى قال في الترغيب فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين وقال تعالى وفيها ما تشتهي الانفس وتلذ الاعين وقال
في الترهيب افامنتم ان يخسف بكم جانب البر الايات وقال تعالى ام امنتم من في السما ان يخسف بكم الارض فاذا هي تمور وقال تعالى وخاب كل جبار
عنيد الى قوله ويأتيه الموت من كل مكان وقال تعالى في الزجر ما لم يبلغه وهم البشر وهو قوله تعالى فكلا اخذنا بذنبه الى قوله تعالى ومنهم من اغرقنا
وقال في الوعد ما لا مزيد عليه افرايت ان متعناهم سنين وقال في الالاهيات الله يعلم ما تحمل كل انثى وما تغيض الارحام وما تزداد الى اخره
وسابعها ان القرآن اصل العلوم كلها فعلم الكلام كله في القرآن وعلم الفقه كله ماخوذ من القرآن وكذا علم اصول الفقه وعلم النحو واللغة وعلم
الزهد في الدنيا واخبار الاخرة واستعمال مكارم الاخلاق ومن تامل كتابنا في دلايل الاعجاز علم ان القرآن قد بلغ في جميع وجوه الفصاحة الى الغاية
القصوى الطريق الثاني ان يقول القرآن لا يخلو اما ان يقال انه كان بالغا في الفصاحة الى حد الاعجاز او لم يكن كذلك فان كان الاول ثبت انه
معجز وان كان الثاني كانت المعارضة على هذا التقدير ممكنة فقدم اتيانهم بالمعارضة مع توفر دواعيهم على الاتيان بها امر خارق للعادة فكان ذلك
معجزا فثبت ان القرآن معجز على جميع الوجوه وهذا الطريق اقرب الى الصواب **المسالة الثانية** انما قال نزلنا على لفظ التنزيل دون
الانزال لان المراد النزول على سبيل التدريج وذكر هذا اللفظ هو اللايق بهذا المكان لانهم كانوا يقولون لو كان هذا من عند الله ومخالفا لما يكون
من عند الناس لم يكن هكذا نجوما سورة بعد سورة على حسب النوازل ووقوع الحوادث وعلى سير ما ترى عليه اهل الخطابة والشعر من وجود ما يوجد
منهم مفرقا حينا فحينا بحسب ما يظهر من الاحوال المتجددة والحاجات المختلفة فان الشاعر لا يظهر ديوان شعره دفعة والمترسل لا يظهر ديوان رسله
دفعة فلو انزله الله لانزله على خلاف هذه العادة جملة وقال الذين كفروا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة فانه سبحانه وتعالى ذكر هاهنا ما يدل
على ان القرآن معجز مع ما يزيل هذه الشبهة وتقريره هذا القرآن النازل في هذا التدريج اما ان يكون من جنس مقدور البشر او لا يكون فان كان
الاول وجب اتيانهم بمثله او بما يقرب منه على التدريج وان كان الثاني ثبت انه مع نزوله على التدريج معجز وقرئ على عبادنا يريد رسول الله صلى الله
عليه وسلم وامته **المسالة الثالثة** السورة هي طايفة من القرآن وواوها وان كانت اصلا فاما ان تسمى بسورة المدينة وهي حايطها
لان طايفة من القرآن محدودة كالبلد المسور او لانها محتوية على فنون من العلم كاحتوا سور المدينة على ما فيها واما ان تسمى بالسورة التي هي الرتبة
لان السور بمنزلة المنازل والمراتب يترقى فيها القاري وهي ايضا في انفسها طوال واوساط وقصار او لرفعة شانها وجلالة محلها في الدين فان جعلت
واوها منقلبة عن همزة فلانها قطعة وطايفة من القرآن كالسورة التي هي البقية من الشي والفضلة منه فان قيل ما فايدة تقطيع القرآن
سورا سورا قلنا من وجوه احدها ما لاجله بوب المصنفون كتبهم ابوابا وفصولا وثانيها ان الجنس اذا حصل تحته انواع كان افراد كل
نوع من صاحبه احسن وثالثها ان القاري اذا ختم سورة او بابا من الكتاب ثم اخذ في اخر كان انشط له واثبت على التحصيل منه لو استمر على الكتاب
بطوله ومثله المسافر اذا علم انه يستطيع ميلا او طوى فرسخا نفس ذلك له ونشط للسير ورابعها ان الحافظ اذا حفظ السورة اعتقد انها اخذ
من كتاب الله طايفة مستقلة بنفسها فيحل في نفسه ذلك ويغتبط ومن ثم كانت القراة في الصلاة بسورة تامة افضل **المسالة الرابعة**
قوله تعالى فاتوا بسورة يدل على ان القرآن وما هو عليه من كونه سورا هو على حد ما انزله الله تعالى بخلاف كثير من اهل الحديث انه نظم على هذا الترتيب
في ايام عثمان رضي الله عنه فكذلك التحدي بالقرآن جاء على وجوه احدها قوله فاتوا بكتاب من عند الله هو اهدى منه اتبعه ان كنتم صادقين
وثانيها قوله تعالى قل لين اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القرآن لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا وثالثها قوله فاتوا بعشر
سور مثله مفتريات ورابعها قوله تعالى فاتوا بسورة من مثله ونظير هذا لمن يتحدى بتصنيفه فيقول ائتني بمثله ائتني بنصفه او ائتني
بربعه ائتني بمسالة مثله فان هذا هو النهاية في التحدي وازالة العذر فان قيل قوله فاتوا بسورة من مثله يتناول سورة الكوثر وسورة العصر
وسورة قل يا ايها الكافرون ونحن نعلم بالضرورة ان الاتيان بمثله او بما يقرب منه ممكن فان قلتم ان الاتيان بامثال هذه السور خارج عن مقدور
البشر كان ذلك مكاثرة والاقدام على امثال هذه المكاثرات مما يطرق التهمة الى الدين قلنا فلهذا السبب اخترنا الطريق الثاني وقلنا ان بلغت
هذه السور في الفصاحة الى حد الاعجاز فقد حصل المقصود وان لم يكن الامر كذلك كان امتناعهم من المعارضة مع شدة دواعيهم الى توهين امره
معجزا فعلى التقديرين يحصل المعجز **المسالة الخامسة** الضمير في قوله من مثله يعود الى ماذا فيه وجهان احدهما انه عايد الى ما
في قوله مما نزلنا فاتوا بسورة مما هو على صفته في الفصاحة وحسن النظم والثاني انه عايد الى عبدنا اي فاتوا ممن هو على حالة من كونه بشرا اميا لم يقرا
الكتب ولم ياخذ من العلما والاول مروي عن عمر وابن مسعود وابن عباس والحسن واكثر المحققين ويدل على الترجيح وجوه احدها ان ذلك
مطابق لساير الايات الواردة في باب التحدي لا سيما ما ذكره في يونس فاتوا بسورة مثله وثانيها ان البحث انما وقع في المنزل لانه قال وان كنتم
في ريب مما نزلنا فوجب صرف الضمير اليه الا ترى ان المعنى وان ارتبتم في ان القرآن منزل من عند الله فهاتوا انتم شيا يماثله وقضية الترتيب
لو كان الضمير مردودا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يقال وان ارتبتم في ان محمدا منزل عليه فاتوا قرانا من مثله وثالثها ان الضمير لو كان عايدا
الى القرآن لاقتضى كونهم عاجزين عن الاتيان بمثله سوا اجتمعوا وتفردوا وسوا كانوا امنين او كانوا عالمين مخلصين اما لو كان عايدا الى محمد فذلك الامر

لا يقتضي الا كون احادهم من الامنين عاجزين عنه لانه لا يكون مثل محمد الا الشخص الواحد الامي فانهم لو اجتمعوا وكانوا قارين لم يكونوا مثل محمد صلى
الله عليه وسلم لان الجماعة انما تماثل الواحد الواحد والقاري لا يكون مثل الامي ولا شك ان الاعجاز على الوجه الاول اقوى ورابعها انا لو صرفنا
الضمير الى القران فكونه معجزا انما يحصل لكمال حاله في الفصاحة اما لو صرفناه الى محمد صلى الله عليه وسلم فكونه معجزا انما يكمل بتقرير كمال حاله في كونه اميا
بعيدا عن العلم وهذا وان كان معجزا ايضا الا انه لما كان لا يتم الا بتقرير تقويم من النقصان في حق محمد صلى الله عليه وسلم كان الاول اولى
وخامسها انا لو صرفنا الضمير الى محمد صلى الله عليه وسلم لكان ذلك يوهم ان صدور مثل القران عمن لم يكن مثل محمد صلى الله عليه وسلم في كونه
اميا ممكن ولو صرفناه الى القران لذلك دلك على ان صدور مثله من الادمي وغير الادمي ممتنع فكان هذا اولى

المسألة السادسة

في المراد من الشهداء وجهان الاول المراد من ادعوا فيه الالاهية ومن الاوثان فكانه قيل لهم ان كان الامر كما تقولون من انها تستحق العبادة لما
انها تنفع او تضر فقد دفعتم في منازعة محمد صلى الله عليه وسلم الى فاقة شديدة وحاجة عظيمة في التخلص عنها فيعجلوا الاستعانة بها والا فاعلموا
انكم مبطلون في ادعاء كونها الهة والثاني في ابطال وانها تنفع وتضر فيكون في الكلام فجاجة من وجهين احدهما في ابطال كونها الهة
والثاني في ابطال ما انكروه من اعجاز القران وانه من قبله الثاني ان المراد من الشهداء اكابرهم او من يوافقهم من انكار امر محمد صلى الله عليه
وسلم والمعنى ادعوا اكابركم ورؤساءكم ليعينوكم على المعارضة وليحكموا لكم وعليكم فيما يمكن ويتعذر فان قيل هل يمكن حمل اللفظ عليها معا وبتقدير
التقدير فايهما اولى قلنا الاول فيمكن لان الشهداء جمع يعني الحاضر او القائم بالشهادة فيمكن جعله مجازا عن المعين والعاصي واوثانهم واكابرهم
مشتركة في انهم كانوا يعتقدون فيهم كونهم انصارا لهم واعوانا اما اذا حملناه على اللفظ على هذا العموم المشترك دخل الكل فيه واما الثاني
فنقول الاولى فيه حمله على الاكابر وذلك لان لفظ الشهداء لا يطلق ظاهرا الا في حق رؤسائهم اما اذا حملناه على الاوثان لزم المجاز اما في
اطلاق لفظ الشهداء على الاوثان او يقال وادعوا من تزعمون انهم شهداؤكم والاضمار خلاف الاصل اما اذا حملناه على الاول صح الكلام لانه يصير
كانه قال وادعوا من يشهد بعضكم لبعض لاتفاقكم على هذا الانكار فان المتفقين على المذهب يشهد بعضكم لبعض لمكان الموافقة وصحة الاضافة في
قوله شهداءكم ولانه كان في العرب اكابر يشهدون على المتنازعين في الفصاحة بان احدهما اعلى درجة من الاخر واذا ثبت ذلك ظهر ان حمل الكلام على
الحقيقة اولى من حمله على المجاز

المسألة السابعة

اما دون فهو ادنى مكان من الشيء ومنه الشيء الدون وهو الحقير ودون الكتب اذا
جمعها لان جمع الشيء ادنى بعضها من بعض يقال هذا دون ذلك اذا كان احط منه قليلا ودونك هذا اصله خذه من دونك اي من ادنى مكان
منك فاختصر ثم استعير هذا اللفظ للتفاوت في الاحوال فقيل زيد دون عمرو في الشرف والعلم ثم اتسع فاستعمل في من تجاوز حدا الى حد
قال الله تعالى لا يتخذ المؤمنون الكافرين اولياء من دون المؤمنين اي لا تتجاوز ولاية المؤمنين الى ولاية الكافرين فان قيل ما متعلق من دون الله قلنا
فيه وجوه احدها ان متعلقه شهداؤكم وهذا فيه احتمالان الاول المعنى ادعوا الذين اتخذتموهم الهة من دون الله وزعمتم انهم يشهدون
لكم يوم القيامة انكم على الحق وفي اسرع ان تستظهروا بالجماد الذي لا ينطق في معارضة القران المعجز بفصاحته غاية التهكم بهم والثاني
ادعوا شهداءكم من دون الله اي من دون الكتابة ومن غير المؤمنين اشهدوا لكم انكم اتيتم بمثله وهذا من المشاهدة والاشعار بان شهداءهم وهم
فرسان الفصاحة يابى عليهم الطبايع السليمة ان يرضوا لانفسهم بالشهادة الكاذبة وثانيها ان متعلقه هو الدعاء والمعنى ادعوا شهداءكم
يعني لا تستشهدوا بالله ولا تقولوا الله يشهد ان ما ندعيه حق كما يقوله العاجز عن اقامة البينة على صحة دعواه وادعوا الشهداء من الناس
الذين شهادتهم بينة تصح بها الدعاوي عند الحكام وهذا تعجيز لهم وبيان لانقطاعهم وانهم لم يبق لهم متثبت غير قولهم الله يشهد انا لصادقون

المسألة الثامنة

قال القاضي وهذا التحدي يبطل القول بالجبر من وجوه احدها انه مبني على تقدير مثله ممن يصح الفعل
منه فمن ينفي كون العبد فاعلا لم يمكنه اثبات التحدي اصلا وفي هذا ابطال الاستدلال بالمعجز وثانيها ان تعذره على قولهم يكون لفقد
القدرة الموجبة ويستوي في ذلك ما يكون معجزا وما لا يكون فلا يصح معنى التحدي على قولهم وثالثها انما يضاف الى العبد فالله تعالى هو الخالق له
فتحديه تعالى لهم يعود في التحقيق انه متحد لنفسه وهو قادر على مثله من غير شك فوجب ان لا يثبت الاعجاز على هذا القول ورابعها انما المعجز
انما يدل بما فيه من بعض العادات فاذا كان من قولهم ان المعتاد ايضا ليس بفعل لم يثبت هذا الفرق فلا يصح الاستدلال بالمعجز وخامسها ان
الرسول صلى الله عليه وسلم يحتج بانه تعالى خصه بذلك تصديقا له فيما ادعاه ولو لم يكن ذلك من قبله تعالى لم يكن داخلا في الاعجاز وعلى قولهم بالجبر
لا يصح هذا الفرق لان المعتاد غير المعتاد لا يكون الا من قبله الجواب ان المطلوب من التحدي بان يابى الخصم بالمتحدى به قصدا وان يقع ذلك
منه اتفاقا والثاني باطل لان الاتفاقيات لا يكون في وسعه فثبت الاول واذا كان كذلك ثبت ان اتيانه بالمتحدى موقوف على ان يحصل في قلبه
قصد اليه فذلك القصد ان كان منه لزم التسلسل وهو محال وان كان الله تعالى فحينئذ يعود الجبر ويلزمه كلما اورده علينا فيبطل كلما قال

واما قوله تعالى فان لم تفعلوا ولن تفعلوا فاعلم ان هذه الاية دالة على المعجز من وجوه احدها انا نعلم بالتواتر ان العرب كانوا في غاية العداوة
لرسول الله صلى الله عليه وسلم وغاية الحرص في ابطال امره لان مفارقة الاوطان والعشيرة وبذل النفوس والمهج من اقوى ما يدل على ذلك فاذا انضاف
اليه مثل هذا التقريع وهو قوله تعالى فان لم تفعلوا ولن تفعلوا فلو كان في امكانهم الاتيان بمثل القران او بمثل سورة منه لاتوا بحيث ما اتوا به ظهر للعجز
وثانيها انه صلى الله عليه وسلم وان كان متهما عندهم فيما يتصل بالنبوة فقد كان معلوم الحال في وفور العقل والفضل والمعرفة بالعواقب فقد
تطرقت التهمة الى ما ادعاه من النبوة لما استجاز ان يتحداهم ويبلغ في التحدي الى نهاية بل كان يكون وجلا خائفا متوقفا من فضيحته يعود وبالها على جميع

امون

امره حاشاه من ذلك صلى الله عليه وسلم فلولا معرفته باضطرار من حالهم انهم عاجزون عن المعارضة لما جوز من نفسه ان يحملهم على المعارضة بابلغ الطرق رتالها انه عليه الصلاة والسلام لو لم يكن قاطعا بصحة نبوته لما قطع في الخبر بانهم لا يأتون بمثله لانه اذا لم يكن قاطعا بصحة نبوته كان يجوز خلافه ويتقدير وقوع خلافه يظهر كذبه فالمبطل المزور بالبينة لا ينطع بان الكلام ولا يجزم به فلما جزم دل على انه صلى الله عليه وسلم كان قاطعا في امره ورابعها انه وجد مخبر هذا الخبر على ذلك الوجه لان من اتاه صلى الله عليه وسلم الى عصرنا هذا لم يخل وقت من الاوقات ممن يجادي الدين والاسلام ويستند دواعيه في الوقيحة فيه ثم انه مع هذا الحرص الشديد لم يوجد المعارضة فظ لهذه الوجوه الاربعة في الدلالة على العجز مما يشتمل عليها هذه الآية وذلك يدل على فساد قول الجهال الذين يقولون ان كتاب الله لا يشتمل على الحجة والاستدلال وها هنا سؤالات السؤال الاول انهم بالسورة واجب فلا يخلو اذا للوجوب دون ان الذي للشك للجواب فيه وجهان احدهما بيان القول منهم على حسب حالهم وانهم كانوا بعد جازمين بالعجز عن المعارضة لانكالهم على فصاحتهم وانتدارهم على الكلام الثاني ان يتحكم بهم كما يقول الموصوف بالقوة الواثق من نفسه بالغلبة عمن يقاومه ان غلبتك لم ابن عليك وهو يعلم انه غالبه فكأنه السؤال الثالث قال فان لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار لم قال ولن تفعلوا ولو قيل فان لم تاتوا به للجواب ان هذا احصر من ان يقال فان لم تاتوا بسورة من مثله ولن تاتوا بسورة من مثله السؤال الثالث ولن تفعلوا ما محلها للجواب لا محل لها لانها جملة اعترضيه السؤال الرابع ما حقيقة لن وما جواب النفي للجواب لان اخبار بانفي المستقبل الا ان في لن توكيدا ولذلك يقول لصاحبك لا افيم هذا عندك فان انكر عليك قلت لن اقيم هذا عندك فيه لانه انوال احدها اصله لا ان وهو قول الخليل وثانيها لا ابدا لانها عوضا وهو قول الفراء وثالثها حرف منصب لتاكيد نفي المستقبل وهو قول سيبويه واحدى الروايتين عن الخليل السؤال الخامس ما معنى اشتراطه في ايقاد النار وانتفاء اتيانهم بسورة مثله للجواب اذا ظهر عجزهم عن المعارضة صح عندهم صدق رسول الله صلى الله عليه وسلم واذا صح ذلك لزمهم العناد استوجبوا العقاب بالنار فاتقوا النار فاجعلوا بينكم وبين النار مانعا يمنعكم من الوقوع فيها وهو الايمان والطاعة السؤال السادس ما الوقود للجواب هو ما يرفع به النار واما المصدر المضموم وقد حكاه الفتح قال سيبويه سمعنا من العرب من يقول وقدنا النار وقودا عالبا ثم قال والوقود اكبر والوقود الحطب وقرا عيسى بن عمر بالضم تسمية بالمصدر كما يقال فلان فخر قومه وزين بلده السؤال السابع صلة التي بجب ان تكون قضية معلومة فكيف علم اولئك ان نار الآخرة توقد بالناس والحجارة للجواب لا يمتنع ان يتقدم لهم بذلك سماع من اصل الكتاب وسمعوه من رسول الله صلى الله عليه وسلم او سمعوه قبل هذه الآية قوله تعالى يا ايها الذين امنوا قوا انفسكم وقودها الناس والحجارة السؤال الثامن انها نار ممتازة عن النيران بالصفة لا تتقد الا بالناس والحجارة وذلك يدل على قولنا من وجهين الاول ان سائر النيران اذا اريد احراق الناس لها او انما الحجارة او قدت اولا توقد ثم طرح فيها ما يراد احراقه او احماؤه وتلك اعاذنا الله منها برحمته الواسعة توقد بنفس ما يحرق والثاني انها لا تزال حرها تتقد بالحجر السؤال العاشر لم قرن الناس بالحجارة وجعلت للحجارة معهم وقودا للجواب لانهم قرنوا لها انفسهم في الدنيا حيث نحتوها اصناما وجعلوها سماء لها وعبدوها من دونه تعالى الله عما يقول الظالمون انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم انتم لها واردون وهذه الآية معترضة لها فعوله وما تعبدون من دون الله في معنى الناس والحجارة وحصب جهنم بامعنى وقودها ولما اعتقد الكافرين في حجارتهم المعبودة من دون الله انها الشفعاء والشهداء الذين ليشفعون بهم وليستدفعون بهم المضار عن انفسهم لتمسكهم بهم جعلها الله عذابهم نقيض ما يعتقدون بها كما جعل الحماة في نار جهنم ابلاغا واعترافا في تحسرهم وغمهم ما بفعله بالكافرين الذين جعلوا ذهبهم وفضتهم عدة ودخيرة فنحوها ومنعوها من الحقوق حتى يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وقيل هي حجارة الكبريت وهو تخصيص بغير دليل بل منه ما يدل على فساده وذلك لان الغرض هاهنا تعظيم صفة هذه النار والاتقاد بحجارة الكبريت امر معتاد فلا يدل الاتقاد بها على قوة النار واما لو حملناه على سائر الاحجار دل على عظم امر النار فان سائر الاحجار تطفئ بها النيران فكانه قال تلك النار بلغت لفوتها ان تتعلق بها اول امرها بالحجارة التي هي مطفئة، لنيران الدنيا واما قوله تعالى اعدت للكافرين فانه يدل على ان هذه الموصوفة معدة للكافرين وليس فيه ما يدل على ان تلك نارا اخر غير هو صوفة بهذه الصفات معدة لسائر اهل الصلاة

الكلام في المعاد

قوله تعالى وبشر الذين امنوا وعملوا الصالحات ان لهم جنات تجري من تحتها الانهار كلما رزقوا منها من ثمرة رزقا قالوا هذا الذي رزقنا من قبل واتوا به متشابها ولهم فيها ازواج مطهرة وهم فيها خالدون اعلم انه سبحانه وتعالى لما تكلم بالتوحيد والنبوة تكلم بعدها في المعاد وبين عقاب الكافر وثواب المطيع ومن عادته انه تعالى انه اذا قال ذكر آية في الوعيد يتبعه بآية في الوعد وها هنا سأل المسألة الاولى اعلم مسألة الحشر والنشر من المسائل المعتبرة في صحة الدين والبحث عن هذه المسألة اما ان يقع في امكانها او في وقوعها اما الامكان فيجوز اثباته بالعقل تارة وبالنقل اخرى واما الوقوع فلا سبيل اليه الا بالنقل وان الله تعالى ذكر هاتين المسألتين باكثر آية وبين الحق فيها من وجوه الوجه الاول ان كثيرا ما حكي عن المنكرين انكار الحشر والنشر بقوله تعالى حكم بانه واقع كاين من غير ذكر الدليل وانما جاز ذلك لان كل ما لا يتوقف صحة نبوة الرسول عليه امكن اثباته بالدليل النقلي وهذه المسألة كذلك فجاز اثباتها بالنقل مثاله ما حكم هاهنا ان النار للكفار والجنة للابرار وانما اقام عليه دليلا بل اكتفى بالخبر بالدعوى واما في اثبات الصانع واثبات النبوة فلم يكتف فيه بالدعوى بل ذكر الدليل وسلب العزق ما ذكرناه في سورة النحل وانسوا بالله جهد ايمانهم لا يبعث الله من يموت بلى وعدا عليه حقا ولكن اكثر الناس لا يعلمون وقال في سورة التغابن زعم الذين كفروا ان لن يبعثوا قل بلى وربي لتبعثن ثم لتنبؤن بما عملتم الوجه الثاني انه اثبت امكان الحشر والنشر بآية على كونه تعالى قادرا على امور تشبه الحشر والنشر وقد ذكر الله تعالى هذه الطريقة على وجوه واجمعها ما جاء في سورة الواقعة فانه تعالى ذكر فيها حكاية عن اصحاب الشمال انهم كانوا يقولون ايذا متنا وكنا ترابا وعظاما انا

لمبعوثون او اباؤنا الاولون فاجابهم الله تعالى بقوله قل ان الاولين والاخرين لمجموعون الى ميقات يوم معلوم ثم انه تعالى احتج على امكانه بامور اربعة
اولها قل افرايتم ما تمنون ءانتم تخلقونه ام نحن الخالقون وجه الاستدلال بذلك ان المني انما يحصل من فضلة الهضم
الرابع وهو كالطل المنبث في اماق اطراف الاعضا ولهذا مشترك الاعضا بالتذاذ الوقاع لحصول الانحلال عنها كلها ثم ان الله تعالى
سلط قوة الشهوة على البنية على انها تجمع تلك الاجزا الطلبية فالحاصل ان تلك الاجزا كانت متفرقة جدا اولا في اطراف العالم ثم انه تعالى
جمعها في بدن ذلك الحيوان ثم انها كانت متفرقة في اطراف بدن الحيوان فجمع الله تعالى في اوعية المني ثم انه تعالى اخرجها ماء دافقا الى قرار
الرحم فاذا كانت هذه الاجزا متفرقة فجمعها وكون فيها ذلك الشخص فاذا تفرقت بالموت فكيف يمتنع عليه جمعها مرة اخرى لهذا تقرير هذه الحجة
وان الله تعالى ذكرها في مواضع كثيرة من كتابه منها سورة الحج قل يا ايها الناس ان كنتم في ريب من البعث فانا خلقناكم من تراب الى قوله تعالى
وترى الارض هامدة ثم قال ذلك بان الله هو الحق وانه يحيي الموتى وانه على كل شي قدير وان الساعة اتية لا ريب فيها وان الله يبعث من
في القبور وقال في سورة قد افلح بعد ذكر مراتب الخلقة ثم انكم بعد ذلك لميتون ثم انكم يوم القيامة تبعثون وقال في سورة لا اقسم الم
يك نطفة من مني يمنى ثم كان علقة فخلق فسوى ثم قال في سورة الطارق فلينظر الانسان مما خلق خلق من ماء دافق الى قوله انه على رجعه لقادر
وثانيها قوله تعالى افرايتم ما تحرثون ءانتم تزرعونه ام نحن الزارعون الى قوله تعالى بل نحن محرومون وجه الاستدلال ان الحب واقسامه مطول
مشقوق وغير مشقوق كالارز والشعير ومدور وصلب ومربع وغير ذلك على اختلاف اشكاله اذا رفع الى الارض الندية واستولى عليه الما
والتراب فالنظر العقلي ان يتعفن ويفسد لان احدهما يكفي لحصول العفونة فهما جميعا اولى ثم انه لا يفسد بل يبقى محفوظا ثم اذا ازداد
الرطوبة تفلق الحبة فلقتين فيخرج منها ورقتان فرقتان واما المطول فيظهر في راسه ثقب وتظهر الورقة الطويلة كما في الزرع واما
النوى فما فيه من الصلابة العظيمة التي بسببها يعجز عن فلقه اكثر الناس اذا رفع في الارض الندية وتنفلق باذن الله تعالى ونواة التمرة
تنفلق من نقرة على ظهرها وتصير مجموع النواة على نصفين يخرج من احدى النصفين الجزء الصاعد ومن الثاني الجزء الهابط اما الصاعد
فيصعد واما الهابط فيغوص اعماق الارض فالحاصل انه يخرج من النواة الصغيرة شجرتان احدهما خفيف صاعد والاخرى ثقيل هابط مع
اتحاد العنصر واتحاد طبع النواة والما والهوا والتربة اولا يدل على قدرة كاملة وحكمة شاملة فهذا القادر كيف يعجز عن جميع الاجزا وتركيب الاعضا
ونظيره قوله تعالى في الحج وترى الارض هامدة فاذا انزلنا عليها الما اهتزت وربت وثالثها قوله تعالى افرايتم الما الذي تشربون ءانتم
انزلتموه من المزن ام نحن المنزلون وتقريره ان الما جسم ثقيل بالطبع واصعاد الثقيل امر على خلاف الطبع فلا بد من قادر يقهر وقاهر يقهر الطبع
ويبطل الخاصة ويصعد ما من شانه الهبوط والنزول وثانيها ان تلك الذوات المائية اجتمعت بعد تفرقها وثالثها نشر الرياح ورابعها
انزالها في مظان الحاجة والارض الجرز وكل ذلك يدل على جواز الحشر اما صعود الثقيل فلانه قلب الطبيعة فاذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يظهر
الحياة والرطوبة حساوة التراب والما وثانيها لما قدر على جميع تلك الذوات المائية بعد تفرقها فلم لا يجوز جمع الاجزا الترابية بعد تفرقها والثالث
تسيير الرياح فاذا قدر على تحريك الرياح التي تضم بعض تلك الاجزا المتجانسة الى بعض فلم لا يجوز هاهنا والرابع انه تعالى انشا السحاب لحاجة
الناس اليه فهاهنا الحاجة الى انشا المكلفين مرة اخرى ليصلوا الى ما استحقوه من الثواب والعقاب اولى واعلم ان الله تعالى عبر عن هذه الدلالة
في مواضع من كتابه فقال في الاعراف لما ذكر دلالة التوحيد ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض الى قوله تعالى ان رحمت الله قريب من المحسنين
ثم ذكر دليل الحشر فقال وهو الذي يرسل الرياح الى قوله تعالى كذلك نخرج الموتى لعلكم تذكرون ورابعها قوله تعالى افرايتم النار التي تورون
ءانتم انشاتم شجرتها ام نحن المنشئون وجه الاستدلال ان النار صاعدة بالطبع والنار حارة يابسة والشجرة باردة رطبة فاذا امسك الله في داخل
تلك الشجرة تلك الاجزا النورانية والشجرة ظلمانية والشجرة هابطة وايضا النار لطيفة والشجرة كثيفة وايضا النور نورانية فقد جمع بقدرته من هذه
الاشيا المتنافرة فاذا لم يعجز عن ذلك فكيف يعجز عن تركيب الحيوانات وتاليفها وان الله تعالى ذكر هذه الدلالة في سورة يس فقال تعالى الذي جعل لكم
من الشجر الاخضر نارا فاذا انتم منه توقدون واعلم ان الله تعالى ذكر في هذه السورة امر الما والنار وذكر في النمل امر الهوا فقال ام من يهديكم
في ظلمات البر والبحر ومن يرسل الرياح نشرا وذكر الارض في الحج في قوله تعالى وترى الارض هامدة فكانه سبحانه وتعالى بين ان العناصر الاربعة في جميع
احوالها شاهدة بامكان الحشر والنشر **النوع الثاني** من الدلايل الدالة على امكان الحشر وهو انه تعالى يقول لما كنت قادرا على الايجاد
اولا فلان اكون قادرا على الاعادة اولى وهذه الدلالة تقريرها في العقل ظاهر وانه تعالى ذكرها في مواضع من كتابه منها في سورة البقرة
قوله تعالى كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم اليه ترجعون ومنها قوله تعالى في سبحان وقالوا ايذا كنا عظاما ورفاتا
ءانا لمبعوثون خلقا جديدا قل كونوا حجارة او حديدا الى قوله تعالى قل الذي فطركم اول مرة ومنها في العنكبوت اولم يروا كيف يبدا الله الخلق
ثم يعيده ومنها في الروم وهو الذي يبدا الخلق ثم يعيده وهو اهون عليه وله المثل الاعلى في ا ومنها في يس قل يحييها الذي انشاها اول مرة
النوع الثالث في الاستدلال باقتداره على السموات على اقتداره على الحشر وذلك في ايات منها في سورة سبحان قوله تعالى اولم يروا ان الله
الذي خلق السموات والارض قادر على ان يخلق مثلهم وفي سورة يس قوله تعالى اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق
العليم وقال تعالى في سورة الاحقاف اولم يروا ان الله الذي خلق السموات والارض ولم يعي بخلقهن بقادر على ان يحيي الموتى بلى انه على كل شي قدير ومنها
في سورة ق قوله تعالى ايذا متنا وكنا ترابا ذلك رجع بعيد الى قوله تعالى طلع نضيد رزقا للعباد واحيينا به بلدة ميتا كذلك الخروج ثم قال

افعيينا

افعيينا بالخلق الاول بل هم في لبس من خلق جديد **النوع الرابع** الاستدلال على وقوع الحشر بانه لابد من اثابة المحسن وتعذيب العاصي
وتمييز احدهما من الاخر منها في يونس اليه مرجعكم جميعا وعد الله حقا انه يبدئ الخلق ثم يعيده ليجزي الذين امنوا وعملوا الصالحات بالقسط
ومنها في طه ان الساعة اتية اكاد اخفيها لتجزى كل نفس بما تسعى ومنها في ص وما خلقنا السما والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا
فويل للذين كفروا من النار ام نجعل الذين امنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الارض ام نجعل المتقين كالفجار **النوع الخامس**
الاستدلال باحيا الموتى في الدنيا على صحة الحشر والنشر فمنها خلقه ادم ابتدا ومنها قصة البقرة وهي قوله تعالى فقلنا اضربوه ببعضها كذلك
يحيي الله الموتى ومنها قصة ابرهيم عليه السلام رب ارني كيف تحيي الموتى ومنها قوله تعالى او كالذي مر على قرية وهي خاوية على عروشها الى قوله تعالى
فاماته الله مائة عام ثم بعثه ومنها قصة يحيى وعيسى عليهما السلام فانه استدل على امكانهما بعين ما استدل على جواز الحشر حيث قال وقد خلقتك
من قبل ولم تك شيا ومنها قصة اصحاب الكهف ولذلك قال وليعلم ان وعد الله حق وان الساعة لا ريب فيها ومنها قصة ايوب عليه السلام
وهي قوله تعالى واتيناه اهله ومثلهم معهم فقولنا واتيناه اهله يدل على انه تعالى احياهم بعد ان ماتوا ومنها ما اظهر الله تعالى على يد عيسى عليه
السلام من احيا الموتى حيث قال ويحيي الموتى باذني وقال تعالى واذ تخلق من الطين كهيئة الطير باذني فتنفخ فيها فتكون طيرا باذني ومنها قوله تعالى
اولا يذكر الانسان انا خلقناه من قبل ولم يك شيا فهذا هو الاشارة الى اصول الدلايل التي ذكرها الله تعالى في كتابه على صحة الحشر وسياتي الاستقصا
في تفسير كل اية من هذه الايات عند الوصول اليها ان شا الله تعالى ثم انه تعالى نص في القران على ان منكري الحشر والنشر كافر والدليل عليه قوله
تعالى ودخل جنته وهو ظالم لنفسه قال ما اظن ان تبيد هذه ابدا وما اظن الساعة قايمة ولين رددت الى ربي لاجدن خيرا منها منقلبا قال
له صاحبه وهو يحاوره اكفرت بالذي خلقك من تراب ثم من نطفة ثم سواك رجلا ووجه الزام الكفر ان دخول هذا الشي في الوجود ممكن الوجود في نفسه
اذ لو كان ممتنع الوجود لما وجد في المرة الاولى فحيث وجد في المرة الاولى علمنا انه ممكن الوجود في ذاته فلو لم يصح ذلك من الله تعالى لدل اما على عجزه
حيث لم يقدر على ايجاد ما هو جايز الوجود في نفسه او على جهله حيث يقدر تمييز اجزا بدن كل واحد من المكلفين عن اجزا بدن المكلف الاخر ومع
القول بالعجز والجهل لا يصح اثبات النبوة فكان ذلك موجبا للقطع بالكفر والله اعلم **المسالة الثانية** هذه الايات صريحة في
كون الجنة والنار مخلوقتين اما النار فلانه تعالى قال في صفتها اعدت للكافرين وهذا صريح في انها مخلوقة واما الجنة فلانه تعالى قال
في اية اخرى اعدت للمتقين لانه ها هنا قال وبشر الذين امنوا وعملوا الصالحات ان لهم جنات تجري من تحتها الانهار وهذا اخبار عن وقوع
هذا الملك وحصوله وحصول الملك في الحال يقتضي حصول المملوك في الحال فدل على ان الجنة والنار مخلوقتان **المسالة الثالثة**
اعلم ان مجامع اللذات اما المسكن او المطعم او المنكح فوصف الله تعالى المسكن بقوله تعالى جنات تجري من تحتها الانهار والمطعم بقوله تعالى
كلما رزقوا منها من ثمرة رزقا قالوا هذا الذي رزقنا من قبل والمنكح بقوله تعالى ولهم فيها ازواج مطهرة ثم هذه الاشيا اذا حصلت وقارنها
خوف الزوال كان التنعم منغصا فبين تعالى ان هذا الخوف زايل عنهم فقال وهم فيها خالدون فصارت هذه الاية دالة على كمال التنعم والسرور
ولنتكلم الان في الفاظ الاية اما قوله وبشر الذين امنوا ففيه سوالات السوال الاول على ما عطف هذا الامر الجواب
من وجوه الاول احدها انه ليس الذي اعتمد بالامر لعطف هو الامر حتى طلب له من امر ولهي يعطف عليه انما المعتمد بالعطف هو جملة
وصف ثواب المومنين فهي معطوفة على جملة وصف عذاب الكافرين كما تقول زيد يعاقب بالقيد والضرب وبشر عمرو بالعفو والاطلاق
وثانيها انه معطوف على قوله فاتقوا كما تقول يا بني تميم احذروا عقوبة ما جيتم وبشر يا فلان بني اسد باحساني اليهم وثالثها
قرا زيد بن علي وبشر على لفظ المبني للمفعول على اعدت السوال الثاني من المامور بقوله وبشر الجواب يجوز ان يكون رسول الله صلى الله
عليه وسلم وان يكون كل واحد كما قال صلى الله عليه وسلم بشر المشائين الى المساجد في الظلم بالنور التام يوم القيامة لم يامر بذلك واحد بعينه
وانما كل واحد مامور به وهذا الوجه احسن واجزل لانه يوذن بان الامر لعظمته وفخامته حقيق بان يبشر به كل من قدر على البشارة السوال
الثالث ما البشارة الجواب انها الخبر الذي يظهر والسرور ولهذا قال الفقها اذا قال لعبده ايكم يبشرني بقدوم فلان فهو حر فبشروه
فرادى عتق اولهم لانه هو الذي افاد خبرة السرور ولو قال مكان بشرني اخبرني عتقوا جميعا لانهم جميعا اخبروه ومنه البشرة لظاهر الجلد
وتباشر الصبح ما ظهر في اول وضوءه اما فبشرهم بعذاب اليم فمن الكلام الذي يقصد الاستهزا الزايد في غبط المستهزا انه كما يقول
الرجل لعدوه ابشر بقتل ذريتك ونهب اموالك واما قوله تعالى وبشر الذين امنوا وعملوا الصالحات ان لهم جنات تجري من تحتها الانهار
ففيه مسايل **المسالة الاولى** هذه الاية تدل على ان الاعمال غير داخلة في مسمى الايمان لانه لما ذكر الايمان ثم عطف عليه العمل
الصالح وجب التغاير والا لزم التكرار وهو خلاف الاصل **المسالة الثانية** من الناس من اجرى هذه الاية على ظاهرها فقال
من اتى بالايمان والاعمال الصالحة ثم كفر قال هذا ممتنع لان فعل الايمان والطاعة يوجب استحقاق العقاب الدايم والجمع بينهما محال
والقول ايضا بالتحابط محال لوجوه احدها ان الاستحقاقين اما ان يتضادا او لا يتضادا فان تضادا كان طريان الطاري بزوال الباقي
معللا بطريان الطاري لزم الدور وهو محال وثانيها ان المنافاة حاصلة من الجانبين فليس زوال الباقي لطريان الطاري اولى من اندفاع
الطاري لقيام الباقي فاما ان يوجد معا وهو محال او يتدافعا فحينئذ يبطل القول بالمحابطة وثالثها ان الاستحقاقين اما ان يتساويا او
كان المتقدم او كان المتقدم اكثر او اقل فان تعادلا مثل ان يقال كان قد حصل استحقاق عشرة اجزا من الثواب وطرى استحقاق عشرة اجزا

من العقاب واذا كان كذلك لم يكن تاثير هذا الجزء في ازالة هذا الجزء اولى من تاثيره في ازالة ذلك الجزء ومن تاثير جزء اخر في ازالته
فاما ان يكون كل واحد من هذه الاجزاء الطارية موثرا في ازالة كل واحد من الاجزاء المتقدمة فيلزم ان يكون لكل واحد علامات من العلل
معلولات كثيرة ولكل واحد من المعلولات علل كثيرة مستقلة وكل ذلك محال واما ان يختص كل واحد من الاجزاء الطارية بواحد من
الباقي من غير تخصيص وذلك محال لامتناع ترجح احدى طرفي الممكن على الاخر الا لمرجح واما ان كان المقدم اكثر فالطاري لا يزيل الا بعض اجزاء
الباقي فلم يكن بعض اجزاء الباقي به اولى من سائر الاجزاء فاما ان يزول الكل وهو محال لان الزائد لا يزول بالناقص او يتعين للبعض الزوال
من غير مخصص وهو محال او لا يزول شيء منها وهو المطلوب وايضا فهو الطاري اذا ازال بعض اجزاء الباقي فاما ان يبقى الطاري او يزول
اما القول ببقاء الطاري فلم يقل به احد من العقلاء واما القول بزواله فباطل لانه اما ان يكون تاثير كل واحد منهما في ازالة الاخر معا او على
الترتيب والاول باطل لان المزيل لا بد ان يكون موجودا حال الازالة فلو وجد الزوالان معا لوجد المزيلان معا فيلزم ان يوجدا حال ما عدما
وهو محال وان كان على الترتيب فالمغلوب يستحيل ان ينقلب واما ان كان المتقدم اقل فاما ان يكون الموثر في زواله بعض اجزاء الطاري وذلك
محال واما لان جميع اجزائه صالح للازالة فاختصاص البعض بذلك ترجيح من غير مرجح وهو محال واما ان يصير الكل موثرا في الازالة فيلزم ان يجتمع
على المعلول الواحد علل مستقلة وهو محال وقد ثبت بهذه الوجوه العقلية فساد القول بالاحباط وعند هذا تعين في الجواب قولان الاول
قول من اعتبر الموافاة وهو ان شرط حصول الايمان ان لا يموت على الكفر فلو مات على الكفر علمنا ان ما اتى به اولا كان كفرا وهذا قول ظاهر السقوط
الثاني ان العبد لا يستحق على الطاعة ثوابا ولا على المعصية استحقاقا عقليا واجبا وهو قول اهل السنة واختيارنا وبه يحصل الخلاص عن
هذه الكلمات **المسألة الثالثة** احتجت المعتزلة على ان الطاعة توجب الثواب فان في حال ما بشرهم بان لهم جنات لم يحصل
ذلك لهم على طريق الوقوع ولما لم يكن حمل الاية عليه وجب حملها على استحقاق الوقوع لانه يجوز التعبير عن استحقاق الوقوع بالوقوع مجازا **المسألة
الرابعة** الجنة البستان من النخل والشجر المتكاثف المظلل بالتفات اغصانه والتركيب دائر على معنى الستر فكانها لتكاثفها وتظليلها
سميت بالجنة التي هي المرة من مصدر جنه اذا ستره كانها سترة واحدة لفرط التفافها وسميت دار الثواب جنة لما فيها من الجنان فان قيل
لما نكرت الجنان وعرفت الانهار الجواب اما الاول فلان الجنة اسم لدار الثواب كلها وهي مشتملة على جنات كثيرة مرتبة مراتب على حسب استحقاقات
العاملين لكل طبقة منهم جنات من تلك الجنان واما تعريف الانهار فالمراد به الجنس كما يقال لفلان بستان فيه الماء الجاري والتين والعنب يشير الى
الاجناس التي في علم المخاطب او يشار بالام الى الانهار المذكورة في قوله تعالى فيها انهار من ماء غير اسن وانهار من لبن لم يتغير طعمه **واما** قوله تعالى
كلما رزقوا منها من ثمرة رزقا فلا يخلو اما ان يكون صفة ثانية لجنان اخر او خبر مبتدا محذوف او جملة مستانفة لانه لما قيل ان لهم جنات لم يخل
قلب السامع ان يقع فيه ان ثمار الجنة تلك الجنان اشباه ثمار الدنيا ام لا وها هنا سوالات السوال الاول ما موقع من ثمرة الجواب
فيه وجهان الاول كقولك كلما اكلت من بستانك من الرمان شيئا حمدتك فوقع من ثمرة موقع قولك من الرمان فمن الاولى والثانية
كلتاهما لابتداء الغاية لان الرزق قد ابتدا من الجنات والرزق من الجنات قد ابتدا من ثمره وليس المراد بالثمرة التفاحة الواحدة
او الرمانة المفردة على هذا التفسير وانما المراد النوع من انواع الثمار الثاني هو ان يكون من ثمرة بيانا على منهاج قولك رايت منك
اسدا تريد انت اسد وعلى هذا يصح ان يراد بالثمرة النوع من الثمرة او الحبة الواحدة والله اعلم السوال الثاني كيف يصح
ان يقولوا هذا الذي رزقنا من قبل الان هو الذي رزقنا من قبل الجواب لما اتحد في الماهية وان تغايرا في العدد صح ان يقال هذا
هو ذلك اي بحسب الماهية ذاك فان الوحدة النوعية لا تنافيها الكثرة بالشخص ولذلك اشتدت مشابهة الابن بالاب قالوا انه الاب
السوال الثالث الاية تدل على انهم شبهوا رزقهم الذي ياتيهم في الجنة برزق اخر جاءهم قبل ذلك فالمشبه به اهو من ارزاق الدنيا
او من ارزاق الجنة الجواب فيه وجهان الاول انه من ارزاق الدنيا ويدل على ذلك وجهان الاول ان الانسان بالمالوف انس والى
المعهود اميل واذا راى ما لم يالفه نفر عنه طبعه ثم اذا ظفر بشيء من جنس ما سلف لديه عهد ثم وجده اشرف مما عهده اولا عظم ابتهاجه
وفرحه به فاهل الجنة اذا ابصروا الرمانة في الدنيا ثم ابصروها في الاخرة ووجدوا رمانة الدنيا اطيب واشرف من رمانة الدنيا
كان فرحهم بها اشد من فرحهم بشيء ما شاهدوه في الدنيا والدليل الثاني ان قوله كلما رزقوا يتناول جميع المرات فيتناول المرة الاولى
فهم في المرة الاولى من ارزاق الجنة لا بد ان يقولوا هذا الذي رزقنا من قبل ولا يكون قبل المرة الاولى من ارزاق الجنة شيء من ارزاق الجنة
حتى يشبه ذلك به فوجب حمله على ارزاق الدنيا القول الثاني المشبه به رزق الجنة ايضا والمراد تشابه ارزاقهم ثم اختلفوا فيما
حصلت المشابهة فيه على وجهين الاول تساوي ثوابهم في كل الاوقات في القدر والدرجة حتى لا يزيد ولا ينقص الثاني المراد تشابهها
في المنظر فيكون الثاني كالاول على ما روي عن الحسن ثم هولاء مختلفون فمنهم من يقول الاشتباه كما يقع في المنظر يقع في المطعم فان الرجل اذا التذ
بشيء واعجب منه لا يتعلق نفسه الا بمثله فاذا جاءه بما يشبه الاولى من كل الوجوه كان ذلك نهاية اللذة ومنهم من يقول وان حصل الاشتباه في اللون
لكنها تكون مختلفة في الطعم قال الحسن يوتى احدهم بالصفحة فياكل منها ثم يوتى بالاخرى فيقول هذا الذي اتينا به من قبل فيقول الملك كل
فاللون واحد والطعم مختلف وفي الاية قول ثالث على لسان اهل المعرفة وهو ان كمال العادة ليس الا في معرفة ذات الله ومعرفة صفاته ومعرفة
افعاله من الملائكة الكروبية والملائكة الروحانية وطبقات الارواح وعالم السموات وبالجملة بحيث يصير روح الانسان كالمراة المعادلة لعالم

القدس

القدس ثم ان هذه المعارف تحصل في الدنيا ولا يحصل بها كمال الالتذاذ والابتهاج كما ان العلائق البدنية تعوق عن ظهور تلك السعادات
واللذات فاذا زال هذا العائق حصلت السعادات العظيمة والغبطة الكبرى فالحاصل ان كل سعادة روحانية يجدها الانسان بعد الموت
فانه يقول هذه التي حصلت لي حين كنت في الدنيا وذلك اشارة الى ان الكمالات النفسانية الحاصلة في الاخرة هي التي كانت حاصلة في الدنيا
الا انها في الدنيا ما افادت اللذة والبهجة والسرور في الاخرة افادت هذه الاشيا لزوال العائق اما قوله واتوا به متشابها ففيه سوالان السوال
الاول لم يرجع الضمير في قوله واتوا به متشابها الجواب ان قلنا المشبه هو رزق الدنيا فالى الشي المرزوق في الدنيا والاخرة يعني اتوا
بذلك النوع متشابها لشبه الحاصل منه في الاخرة وما كان حاصلا منه في الدنيا وان قلنا المشبه به هو رزق الجنة ايضا فالى الشي المرزوق
في الجنة يعني اوتوا بذلك النوع في الجنة بحيث يشبه بعضه بعضا السوال الثاني كيف موقع قوله واتوا به متشابها من نظم الكلام الجواب
ان الله تعالى لما حكى عن اهل الجنة ادعا تشابه الارزاق في قوله تعالى هذا الذي رزقنا من قبل فالله تعالى صدقهم في تلك الدعوى بقوله واوتوا
به متشابها واما قوله تعالى ولهم فيها ازواج مطهرة فالمراد طهارة ابدانهن من الحيض والاستحاضة وجميع الاقذار وطهارة ازواجهن
من جميع الخصال الذميمة لا سيما ما يختص بالنسا وانما حملنا اللفظ على الكل لاشتراك القسمين في قدر مشترك قال اهل الاشارة وهذا يدل على
انه لا بد من التنبيه لمسايل احدها المراة اذا حاضت فالله تعالى منعك من مباشرتها قال الله تعالى قل هو اذى فاعتزلوا النسا في المحيض فاذا
منعك من مقاربتها لما عليها من النجاسة التي هي معذورة فيها فاذا كانت الارواح اللواتي في الجنة مطهرات فلان يمنعك عنهن حال كونك ملوثا
بنجاسات المعاصي مع انك غير معذور فيها كان اولى وثانيها ان من قضا شهوته من الحلال فانه يمنع الدخول من الذي يدخل فيه كل بر وفاجر
فمن قضى شهوته من الحرام كيف يمكن من دخول الجنة التي لا يسكنها الا المطهرون ولذلك فان ادم لما اتى بالزلة اخرج منها وثالثها من كان على ثوبه
ذرة من نجاسة لا تصح صلاته عند الشافعي رضي الله عنه فمن كان على قلبه من نجاسات المعاصي اعظم من الدنيا كيف يقبل صلاته وها هنا سوالات
الاول هلا جات الصفة مجموعة كالموصوف الجواب هما لغتان فصيحتان يقال النسا فعلن والنسا فعلت ومنه بيت الحماسة
واذا العذارى بالدخان تقنعت ۞ واستعملت نصب القدور ثملت ۞ والمعنى وجماعة ازواج مطهرة وقرا زيد بن علي مطهرات وقرا
عبيد بن عمير مطهرة يعني متطهرة السوال الثاني هلا قيل طاهرة الجواب في المطهرة اشعار بان مطهرا طهرهن وليس ذلك الا الله تعالى
وذلك يفيد فخامة امر اهل الثواب كانه قيل ان الله تعالى هو الذي زينهن لاهل الثواب واما قوله تعالى وهم فيها خالدون قالت المعتزلة الخلد
هو الثبات اللازم والبقا الدايم الذي لا ينقطع واحتجوا عليه بالاية والشعر اما الاية فقوله تعالى وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد افاين مت فهم
الخالدون فنفى الخلد عن البشر مع انه تعالى اعطى بعضهم العمر الطويل والمنفي غير المثبت فالخلد هو البقا الدايم واما الشعر فقول امرئ القيس
وهل ينعمن الا سعيد مخلد ۞ قليل هموم لا يبيت باوجال ۞ وقال اصحابنا الخلد هو الثبات الطويل سوا دام او لم يدم واحتجوا بالاية
والعرف اما الاية فقوله تعالى خالدين فيها ابدا ولو كان التابيد داخلا في مفهوم الخلد لكان ذلك تكرارا واما العرف فيقال حبس فلان
حبسا مخلدا ولانه يكتب في مكتوب الاوقاف وقف فلان وقفا مخلدا فهذا هو الكلام في هذا اللفظ هل يدل على دوام الثواب ام لا وقال اخرون
العقل يدل على دوامه لانه لو لم يجب الدوام لجوزوا انقطاعه فكان خوف الانقطاع ينغص عليهم تلك النعمة فلما كانت اعظم كان خوف انقطاعها
اعظم وقعا في القلب وذلك يقتضي ان لا ينفك اهل الثواب البتة من الغم والحسرة والله اعلم قوله تعالى
ان الله لا يستحيي ان يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها فاما الذين امنوا فيعلمون انه الحق من ربهم واما الذين كفروا فيقولون ما
ذا اراد الله بهذا مثلا يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا وما يضل به الا الفاسقين الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه
ويقطعون ما امر الله به ان يوصل ويفسدون في الارض اولئك هم الخاسرون اعلم انه تعالى لما بين بالدليل كون القران معجزا اورد
ها هنا شبهة اوردها الكفار قد جا في ذلك فاجاب عنها وتقرير الشبهة انه جا في القران ذكر النحل والذباب والعنكبوت والنحل
وهذه الاشيا لا يليق ذكرها بكلام الفصحا فاشتمال القران عليها يقدح في فصاحة كونه معجزا واجاب الله تعالى عنه بان صغر هذه الاشيا
لا يقدح في الفصاحة اذا كان ذكرها مشتملا على حكمة بالغة فهذا هو الاشارة الى كيفية تعلق هذه الاية بما قبلها ثم في الاية مسايل
المسئلة الاولى عن ابن عباس انه لما نزل يا ايها الناس ضرب مثل فاستمعوا له فطعن في اصنامهم ثم شبه عبادتها ببيت العنكبوت
قالت اليهود اي قدر للذباب والعنكبوت حتى يضرب الله المثل بهما فنزل هذه الاية والقول الثاني ان المنافقين طعنوا في ضرب الامثال
بالنار والظلمات والرعد والبرق في قوله تعالى مثلهم كمثل الذي استوقد نارا فلما اضاءت والقول الثالث ان هذا الطعن كان من المشركين وقال
القفال الكل محتمل ههنا اما اليهود فلانه قيل في اخر الاية وما يضل به الا الفاسقين الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه وهذا صفة
اليهود لان الخطاب بالوفا بالعهد فيما بعد انما هو لبني اسرائيل واما الكفار والمنافقون فقد ذكر في سورة المدثر وليقول الذين في قلوبهم مرض
والكافرون ماذا اراد الله بهذا مثلا كذلك يضل الله من يشا ويهدي من يشا فالذين في قلوبهم مرض هم المنافقون والذين كفروا يحتمل
المشركين لان السورة مكية فقد جمع الفريقان ههنا اذا ثبت هذا فنقول احتمال الكل ههنا قايم لان الكافرين والمنافقين واليهود كانوا
متوافقين في ايذا رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد مضى من اول السورة الى هذا الموضع ذكر اليهود وذكر المنافقين وذكر المشركين وكلهم
من الذين كفروا ثم قال الكفار وقد يجوز ان ينزل ذلك ابتدا من غير سبب لان معناه مفيد في نفسه المسئلة الثانية

اعلم ان الحيا تعبر عن انكسار يعتري الانسان من خوف ما يعاب به واشتقاقه من الحياة يقال حي الرجل كما يقال سخي وحصي وسطي الفرس اذا اعتدل هذه الاعضاء جعل الحي بما يعتريه من الانكسار والتغير منكر القوة منقص الحياة كما قالوا فلان هلك حياء من كذا ومات حياء ورايت الهلالي وجمعه من سنة الحيا وذات حياء واذا ثبت هذا استحال الحيا على الله تعالى لانه تغير يلحق البدن وذلك لا يفعل الا في حق الجسم ولكنه وارد في الاحاديث قال سلمان عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى حيي كريم يستحي اذا رفع العبد اليه يديه ان يردهما صفرا حتى يضع فيهما خيرا ولذا كان كذلك وجب تاويله وفيه وجهان الاول وهو القانون في امثال هذه الاشياء ان كل صفة شك للعبد مما يختص بالاجسام فاذا وصف الله بذلك فذاك محمول على نهايات الاعراض لا على بدايات الاعراض مثاله ان الحيا حالة تحصل للانسان ولكن لها مبدا ومنتهى اما المبدا فهو التغير الجسماني الذي يلحق الانسان من خوف ان يتسالى القبيح واما النهاية فهو ان يترك الانسان ذلك الفعل فاذا ورد الحيا في حق الله تعالى فليس المراد منه ذلك الخوف الذي هو مبدا الحيا ومقدمته وهل ترك الفعل الذي هو منتهاه وغايته وكذلك الغضب له مقدمة وهو غليان دم القلب وشهوة الانتقام وله غاية وهو انزال العقاب بالمغضوب عليه فاذا وصفنا الله بالغضب فليس المراد ذلك المبدا اعني شهوة الانتقام وغليان دم القلب بل المراد تلك النهاية وهي انزال العقاب فهذا هو القانون الكلي في هذا الباب الثاني ان يقع هذه العبارة في كلام الكفرة فقال اما يستحي رب محمد ان يضرب مثلا بالذباب والعنكبوت فجاهد الكلام على سبيل الطيان للجواب على السوال وهذا ان بديع من الكلام ثم قال القاضي ما الذي يجوز على الله من هذا الجنس انا نا فيجب ان لا يطلق على طريقة النفي ايضا عليه وانما يقال انه تعالى لا يوصف به فاما ان يقال لا يستحي ويطلق ذلك عليه لمحال لانه يوهم نفي ما يجوز عليه وما ذكره تعالى بانه من قوله لا تاخذه سنة ولا نوم لم يلد ولم يولد فهو يصون النفي وليس ينفي الحقيقة وكذلك قوله ما اتخذ الله من ولد وكذلك قوله وهو يطعم ولا يطعم وليس كما ورد في القران الطلاقه جايز ان يطلق بالمخاطبة فلا يجوز ان يطلق ذلك مع بيان ان ذلك محال والفاضل ان يقول لا شك ان هذه الصفات منفية عن الله سبحانه فكان الاخبار عن انتفايها يدل على صحتها عليه فنقول هذه الاية ممنوعة وذلك لان تخصيص هذا النفي بالذكر لا يدل على ثبوت غيره بل لو قرن اللفظ بما يدل على انتفاء الصحة ايضا كان ذلك احسن من حيث انه يكون مبالغة في البيان وليس اذا كان غيره احسن ان يكون ذلك قبيحا

المسالة الثالثة اعلم ان ضرب الامثال من الامور المستحسنة في المعقول ويدل عليه وجوه احدها اطبان العرب والعجم على ذلك اما العرب فذلك مشهور متظاهر وقد تمثلوا باحقر الاشيا فقالوا في المثل بالذرة اجمع من ذر واصغر من ذرة واخفى من الذر وفي المثل بالذباب اجزا من الذباب وفي التمثل بالقراد اسمع من قراد واصغر من قراد واعلق من قراد واذب من قراد وقالوا في الجراد اطير من جراده واحطم من جرادة وافسد من جرادة واصبى من لعاب الجرادة وفي الفراشة اضعف من فراشة والطبش من فراشة وفي البعوضة كلفتني يخ البعوض مثل في تكليف ما لا يطاق واما العرب فيدل عليه كتابه كليلة ودمنة وامثاله وفي بعضها قال البعوضة وقد وقعت على نخلة عالية وارادت ان تطير عنها يا هذه امسكي ما اريد ان اطير فقال النخلة والله ما شعرت بوقوعك فكيف شعر بطيرانك وشاهدها انه ضرب الامثال في الجليل عيسى عليه السلام بالاشيا المستحقرة قال مثل ملكوت السما كمثل رجل زرع بذرا في ارضه حنطة جيدة نقية فلما نام الناس جاء عدوه فزرع الزوان بين الحنطة فلما نبت الزرع واثمر اعتصب عليه الزوان فقال عبيد الزارع ياسيدنا اليس حنطة جيدة نقية زرعت في ارضك قال بلى قالوا فمن اين هذا الزوان قال لعلكم ان ذهبتم ان تلقطوا الزوان تقلعوا معه حنطة دعوهما ينبتان جميعا حتى الحصاد وقال امر الحصادين ان يلقطوا الزوان من الحنطة وان يربطوه حزما ثم حرقن بالنار وتجمعوا الحنطة لي فاين انتم ذلك الرجل الذي زرع الحنطة الجيدة وهو ابو البشر والقرية هو العالم والحنطة الجيدة النقية هو حزن وبنو الملكوت الذين يعملون بطاعة الله والعدو الذي زرع الزوان هو ابليس والزوان هو المعاصي التي زرعها ابليس واصحابه والحصادون هم الملايكة يتركون الناس حتى يتدنسوا اجالهم فيحصدون اهل النار الى ملكوت الله واصل الشرك الى الغاوية وكان الزوان يلتقطون يحرقن بالنار كذلك رسل الله وملايكته يلتقطون من مملكوته المتكاسلين وجميع مثال اللاتم فيلقونهم في اتون الغاوية فيكون هناك البكا وصريف الاسنان ويكون الابرار هناك في ملكوت ربهم من كانت له اذن تسمع فليسمع واضرب لهم مثلا اخر يشبه ملكوت السما لوان رجلا اخذ حبة خردل وهي اصغر الحبوب فزرعها في فرنه فلما نبتت عظمت حتى صارت كاعظم بقوله من البقول وخاطير السما تعشش في فروعها وكذلك الهدى من دعا اليه ضاعف الله له اجره وعظمه ورفع ذكره ونجاه من اعتدى وقال لا تكونوا كالنخل يخرج منه الدقيق الطيب ويمسك الخاله كذلك انتم تخرجون الحكمة من افواهكم وتبقون الغل بما صدركم وقال قلوبكم كالحصاة التي لا تنضجها النار ولا يلينها الماء ينسفها الرياح وقال لا تدخروا ادخاركم حيث السوس والارضة فيفسدها والى البرية حيث السوم واللصوص يحرقها السوم ويسرقها اللصوص ولكن ادخروا ادخاركم عند الله وقال ليحسن نجد ثواب عليها الباها وهناك رزقها وهن لا يغزلن ولا ينسجن ومنهن ما هو في جوف الحوت الاصم او في جوف العود من يابسه بلا سهن وارزاقهن الا الله افلا تعقلون وقال لا تبيروا الزنابير فتلدغكم وكذلك لا خاطير السما فيستمونكم فتبتسون فقد بان ان الله تعالى ضرب الامثال لهذه الاشيا الحقيرة واما العقل فلان من طبع الخيال المحاكاة والتشبيه فاذا ذكر المعنى وحده ادركه العقل ولكن مع منازعة الخيال واذا ذكر معه التشبيه ادركه العقل مع معاونة الخيال ولا شك ان الثاني اكمل وايضا فحين يريد الانسان ان يذكر معنى مما يليق كما ينبغي فاذا ذكر المثال اتضح وصار مبينا مكشوفا واذا كان التمثيل يفيد زيادة البيان والوضوح وجب ذكره في الكتاب لانه لا يراد منه الا الايضاح والبيان اما فوائد هذه ضرب الامثال لهذه

الاشيا الحقيرة يليق بالله تعالى قلنا هذا جهل لانه تعالى هو الذي خلق الكبير والصغير وحكمه في كل ما خلق وبرا عام لانه قد احكم جميعه
وليس الصغير اخف عليه من العظيم ولا العظيم اصعب عليه من الصغير واذا كان الكل بمنزلة واحدة لم يكن الكبير اولى ان يضرب به مثلا
لعباده من الصغير بل المعتبر فيه ما يليق بالقصة فاذا كان الاليق بها الذباب والعنكبوت ضرب المثل بهما لا بالفيل والجمل فاذا اراد الله ان
يفتح عبادتهم الاصنام وعده لهم من عبادة الرحمن صلح ان يضرب المثل بالذباب اذا بين ان قدر مضرتها لا يندفع بهذه الاصنام ويضرب
المثل ببيت العنكبوت ليبين ان عبادتها اوهن واضعف من ذلك وفي المثل ذلك كلما كان المضروب به المثل اضعف كان المثل اقوى واصح
المسالة الرابعة قال الاصم ما في قوله مثلا ما صلة زايدة كقوله فبما رحمة من الله وقال ابو مسلم معاذ الله ان يكون في القرآن زيادة
ولغو والاصح قول ابي مسلم لان الله تعالى وصف القرآن بكونه هدى وبيانا وكونه لغوا ينافي ذلك وفي بعوضة قراتان احداهما النصب
في لفظة ما على هذه القراة الاولى لانها مبينة وهي التي اذا قرنت باسم نكرة ابهمه ابهاما وزادته سبوغا وبعدا عن الخصوصية بيانه ان الرجل
اذا قال لصاحبه اعطني كتابا انظر فيه فاذا اعطاه بعض الكتب صح له ان يقول اردت كتابا اخر ولم ارد هذا ولو قاله مع ما لم يصح له ذلك لان تقدير
الكلام اعطني كتابا اي كتاب كان الثاني انها نكرة قام تفسيرها باسم الجنس مقام الصفة واما على قراة الرفع ففيها وجهان الاول انها موصولة
صلتها الجملة لان التقدير هو بعوضة فحذف المبتدا كما حذف في قوله كلا ما على الذي احسن الثاني ان تكون استفهامية فانه كما قال ان الله
لا يستحيي ان يضرب مثلا كانه قال بعده ما بعوضة فما فوقها حتى لا يضرب الله المثل به بل له ان يتمثل بما هو اقل من ذلك كثيرا كما يقال فلان لا يبالي بما
وهب ما دينار ودينارا اي يهب ما هو اكثر من ذلك **المسالة الخامسة** قال صاحب الكشاف ضرب المثل اعتماده وتكوينه من
ضرب اللبن وضرب الخاتم **المسالة السادسة** انتصب بعوضة بانه عطف بيان لمثلا او مفعولين ليضرب مضمنا معنى يجعل
هذا اذا كانت ما صلة فاذا كانت مفسرة ببعوضة فهي تابعة لما هي تفسير له والقسم معا بمجموعهما عطف بيان او مفعول ومثلا حال مقدمة
واما رفعها فبكونها خبر مبتدا اما اذا كانت ما موصولة او موصوفة او استفهامية فامرها ظاهر واذا كانت ابهامية فهو على الجواب كان قايلا
قال ما هو فقيل بعوضة **المسالة السابعة** قال صاحب الكشاف اشتقاق البعوض من البعض وهو القطع كالبضع والعضب فقال
بعضه للبعوض ومنه بعض الشي لانه قطعة منه والبعوض في اصله صفة على فعول كالقطوع فغلبت وعن بعضهم اشتقاقه من بعض الشي سمي لعلة جرمه
وصغره لان بعض الشي قليل بالقياس الى كله والوجه العربي هو الاول قال وهو عجايب خلق الله فانه صغير جدا وخرطومه في غاية الصغر ثم انه
مع ذلك مجوف ثم ذلك الخرطوم مع فرط صغره وكونه مجوفا يغوص في جلد الفيل والجاموس على نحافته كما يضرب الرجل اصبعه في الخبيص وذلك لما ركب
الله في خرطومه من السم **المسالة الثامنة** في قوله فما فوقها وجهان احدهما ان يكون المراد فما هو اعظم منها في الجثة بالذباب
والعنكبوت والحمار والكلب فان القوم انكروا تمثيل الله بكل هذه الاشيا والثاني اراد فما فوقها في الصغر اي فما هو اصغر منها والمحققون قالوا
الى هذا القول لوجوه احدها ان المقصد الى هذا التمثيل تحقير الاوثان وكلما كان المتشبه به اشد حقارة كان المقصود في هذا الباب اكمل حصولا
وثانيها ان الغرض ههنا بيان ان الله تعالى لا يمنع من التمثيل بالشي الحقير وفي مثل هذا الموضع يجب ان يكون المذكور ثانيا اشد حقارة من الاول
يقال ان فلانا ليتحمل الذل في اكتساب الدينار بل في اكتساب ما فوقه يعني في القلة لان تحمل الذل في اكتساب الدينار بل في اكتساب ما فوقه يعني في
القلة لان تحمل الذل في اكتساب الدينار شنيع وثالثها ان الشي كلما كان اصغر كان الاطلاع على اسراره اصعب فاذا كان في نهاية الصغر لم يحط به
الا علم الله سبحانه فكان التمثيل به اقوى في الدلالة على كمال الحكمة من التمثيل بالشي الكبير واحتج الاولون بوجهين الاول بان لفظ فوق يدل على
العلو فاذا قيل هذا فوق ذلك فانما معناه انه اكبر منه ويروى ان رجلا مدح عليا والرجل متهم فيه فقال علي رضي الله عنه انا دون ما تقول وفوق ما في
نفسك اراد بهذا اعلى مما في نفسك الثاني كيف يضرب المثل بما دون البعوضة وهي النهاية في الصغر والجواب عن الاول ان كل شي كان ثبوت
صفة اقوى من ثبوتها في شي اخر كان ذلك الاقوى فوق الاضعف في تلك الصفة يقال ان فلان فوق فلان في اللوم والدناة اي اكثر لوما ودناة منه
فكذا اذا قيل هذا فوق ذاك في الصغر وجب ان يكون اكثر صغرا منه والجواب عن الثاني ان جناح البعوضة اقل منها وقد ضربه رسول الله عليه وسلم
مثلا للدنيا **المسالة التاسعة** اما حرف فيه معنى الشرط ولذلك يجاب بالفا وهو التاكيد يقول زيد ذاهب فاذا قصدت توكيد
ذاك وانه لا محالة ذاهب قلت اما زيد فذاهب اذا ثبت هذا فنقول ايراد الجملتين مصدرتين به احماد عظيم لامر المومنين واعتداد بعلمهم
انه الحق وذم عظيم للكافرين على ما قالوه وذكروه **المسالة العاشرة** الحق الثابت الذي لا يسوغ انكاره يقال حق الامر اذا ثبت ووجب
وحقت كلمة ربك وثوب محقق محكم النسج **المسالة الحادية عشر** ماذا فيه وجهان ان يكون اسما موصولا بمعنى الذي فيكون كلمتين وان
يكون ذا مركبة مع ما مجعولتين اسما واحدا فيكون كلمة واحدة فهو على الوجه الاول مرفوع المحل على الابتدا وخبره ذا مع صلته وعلى الثاني منصوب
المحل في حكم ما وحده لو قلت ماذا اراد الله **المسالة الثانية عشر** الارادة ماهية يجدها العامل من نفسه ويدرك التفرقة
البديهية بينها وبين علمه وقدرته والمه ولذته واذا كان الامر كذلك لم يكن تصور ماهيتها محتاجا الى التعريف وقال المتكلمون انها صفة تقتضي
رجحان احد طرفي الجايز على الاخر لا في الوقوع بل في الايقاع واحترزنا بهذا القيد الاخير عن القدرة واختلفوا في كونه تعالى مريدا مع اتفاق المسلمين
على اطلاق هذا اللفظ على الله تعالى قال النجار انه معنى سلبي ومعناه انه غير مغلوب ولا مستكره ومنهم من قال انه امر ثبوتي وهولا اختلفوا فقال
الجاحظ والكعبي وابو الحسن البصري معناه علم تعالى باشتمال الفعل على المصلحة والمفسدة ويسمون هذا العلم بالداعي والصارف وقال اصحابنا

وابو علي وابو هاشم واتباعهما انه صفة زايدة على العلم تحل العلم في الصفة الفا اما ان تكون ذاتيه وهو القول الثاني للنجار واما ان
تكون مغنويه وذلك للمعنى اما ان يكون قديما وهو قول الاشعريه او محدثا وذلك المحدث ان يكون قايما بالله تعالى وهو قول الكراميه
او قايما بجسم اخر هذا قول لم يقل به احد ويكون موجودا لا في محل وهو قول ابي علي وابي هاشم واتباعهما **المسالة الثالثة عشر**
الضمير في انه للحق للمثل اولان يضرب وفي قوله لم ماذا اراد الله بهذا استفهام كما قالت عايشة في عبد الله بن عمرو بن العاص يا عجبا لابن عمرو هذا
المسالة الرابعة عشر ملا نصب على التمييز كقولك لمن اجاب بجواب عتيم ماذا اردت بهذا جوابا ولمن حمل ملا حار دليا
كيف ينتفع بهذا ملا حا **المسالة الخامسة عشر** انه سبحانه لما حكى عنهم كفرهم واستخفارهم كلام الله بقوله ماذا اراد الله
بهذا مثلا اجاب عنه بقوله يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا وضربان متكلم هنا في الهداية والاضلال ليكون هذا الموضع كالاصل الذي
يرجع اليه في كل ما يجيء بهذا المعنى من الايات فلنتكلم اولا في الاضلال فنقول ان الحمزة قارة يجيء لنقل الفعل من غير المتعدي الى المتعدي كقولك
خرج فانه غير متعد فاذا قلنا اخرج فقد جعلته متعديا وقد يجيء لنقل الفعل من المتعدي الى غير المتعدي كقولك فالب وقد يجيء لمجرد الواحد كسقى
عن عمرو بن معدي كرب ان قال لبني سليم قاتلناكم فاجبناكم وقاتلتمونا كم اي ما وجدناكم جبنا ولا محجمين والحلا وتقال ابلة ارض قلان
فاعرلتها اي وجدتها عامرة وفي قلت المحل تمني حصين ان يسود خداعه واستثنى حصين فتداذل واقهرا اي وجد ذليلا مقهورا
ولقايل ان يقول لم لا يجوز ان يقال الحمزة لتبيد النقل الفعل من غير المتعدي الى المتعدي واما قوله كبته فالب فلعل المراد كبته فالب نفسه
على وجهه فيلزم قلة ذكر الفعل مع حذف المفعولين وهذا لم يعرف واما قوله فاثبتناكم فاجبنا فالمراد ما اثرفنا في صبرونكم جبنا وما
اثرجحانا في صبرونكم محجمين ولان القول في الوجه الذي قلناه اوفى دفعا للاشتراك اذا ثبت هذا فنقول اصله الله لا يمكن حمله
الا على وجهين احدهما انه صيره ضالا فلبين بهذا اللفظ دلالة على تعالي صيره ضالا عما اداه اليه وجهان احدهما انه صيره ضالا عن الدين والثاني
انه صيره ضالا عن الجنة اما الاول فهو انه تعالى صيره ضالا عن الدين فاعلم ان معنى الاضلال عن الدين في اللغة هو الدعاء الى ترك الاهتداء
باجماع المؤمنين بما صح للحشر والنشر فيها خلقه ادم عليه السلام ابتداء ومنها قصة البقرة وهي قوله فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيي الله الموتى
ومنها قصة ابراهيم رب ارني كيف تحيي الموتى ومنها قوله لوكا الذي مر على قرية وهي خاوية على عروشها ومنها قصة يحيى وعيسى عليهما السلام
فانه تعالى استدل على امكانهما بعين ما استدل على جواز الحشر حيث قال وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا ومنها قصة اصحاب الكهف وكذلك
قال ولتعلموا ان وعد الله حق وان الساعة لا ريب فيها ومنها قصة ايوب عليه السلام وهي قوله واتيناه اهله ومثلهم معهم واتيناه اهله
ومثلهم معهم واتيناه اهله يدل على انه تعالى احياهم بعد ان ماتوا ومنها ما اظهره الله تعالى على يد عيسى عليه السلام من احيا الموتى حيث قال ويحيي
الموتى وقال وانخلق من الطين كهيئة الطير باذني فتنفخ فيها فتكون طيرا باذن الله ومنها قوله الم يذكر الانسان انا خلقناه من قبل ولم يك شيئا فهذا
هو الاستدلال الى اصول الطايل الذي ذكر الله تعالى بناء كتابه على صحة القول بالحشر وسايي الاستقصاء في تفسير كل اية من هذه الايات عند الوصول
اليها ان شاء الله تعالى ثم انه تعالى بين بهذا القرآن على ان منكر الحشر والنشر كافر والدليل عليه قوله وضل عنهم وهو ظالم لنفسه قال ما اظن ان تبيد هذه
ابدا وما اظن الساعة قايمة ولين رددت الى ربي لاجدن خيرا منها منقلبا قال له صاحبه وهو يحاوره اكفرت بالذي خلقك من تراب وهم الزام الكفر
ان دخول هذا الشيء في الوجود ممكن الوجود في نفسه اذ لو كان ممتنع الوجود لما وجد في المرة الاولى علمنا انه ممكن الوجود في ذاته فلو لم يوجد ذلك
من الله تعالى لدل ذلك اما على عجزه حيث لم يقدر على ايجاد ما هو جايز الوجود في نفسه او على بخله حيث لم يفعل وعلى التقديرين فانه ينافي كونه
المكلفين عن آخرهم بدل المكلف الاخر ومع القول بالحشر والنشر لا يجيء اثبات النبوة فكان ذلك موجبا للكفر قطعا والله اعلم **المسالة الثانية**
هذه الايات صريحة في كون الجنة والنار مخلوقتين اما النار فلانه تعالى قال في صفتها اعدت للكافرين وهذا صريح في كونها مخلوقة واما الجنة
فلانه تعالى قال في آية اخرى اعدت للمتقين ولانه تعالى قال هناك وبشر الذين امنوا وعملوا الصالحات ان لهم جنات تجري من تحتها الانهار وهذا
اخبار عن وقوع هذا الملك وحصوله والملك في الحال يقتضي حصول المملوك في الحال فدل على ان الجنة والنار مخلوقتان **المسالة**
الثالثة اعلم ان مجامع اللغات اما المتكلم في الدين وقبيحة في عينه وهذا اصول الاضلال الذي اضافه الله تعالى الى ابليس فقال انه عدو مضل
مبين وقال ولاضلنهم ولامنينهم وقال وقال الذين كفروا ربنا ارنا اللذين اضلانا من الجن والانس نجعلهما تحت اقدامنا وقال قرنا لهم الشيطان
اعمالهم فصدهم عن السبيل وقال الشيطان الى قوله وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي واضافه الله تعالى هذا الاضلال
الى فرعون فقال واضل فرعون قومه وما هدى واعلم ان الامة مجتمعة على ان الاضلال في اللغة بهذا المعنى ولا يجوز على الله تعالى ما دعا
الى الكفر وما رغب فيه بل نهى عنه وزجر وتوعد بالعقاب عليه ولو كان المعنى الحقيقي للاضلال في اللغة هذا وهذا المعنى منفي بالاجماع ثبت
انعقاد الاجماع على انه لا يجوز اجراء هذا اللفظ على ظاهره وعند هذا افتقر اهل الجبر والقدر الى التاويل اما اهل الجبر فقد حملوه على انه تعالى خلق
الضلال والكفر فيهم وصدهم عن الايمان وحال بينهم وبينه وربما قالوا هذا هو حقيقة اللفظ في اصل اللغة لان الاضلال عبارة عن جعل الشيء ضالا
كما ان الاخراج والادخال عبارة عن جعل الشيء خارجا او داخلا وقالت المعتزلة هذا التاويل غير جايز لانه حسب الاوضاع اللغوية والحسب الدلايل
العقلية لما الاوضاع اللغوية فبيناه من وجوه احدها انه لا يصح من طريق اللغة ان يقال لمن منع غيره من سلوك الطريق كرها وجبرا انه اضله
بل يقال منعه عنه وصرفه عنه وانما يقولون انه اضله عن الطريق اذا لبس عليه واورد من الشبهة ما التبس عليه الطريق فلا يهتدي له وثانيها

انه وصف ابليس وفرعون بكونه مضلا مع ان ابليس وفرعون ما كانوا خالقين الضلال في قلوب المستحسنين بهما بالاتفاق واما عند الجبرية
فان العبد لا يقدر على الايجاد واما عند القدرية فان العبد لا يقدر على هذا النوع من الايجاد فلما حصل اسم المضل حقيقة مع نفي الخالقية
بالاتفاق علمنا ان اسم المضل غير موضوع في اللغة لخالق الضلال وثالثها ان الاضلال في مقابلة الهداية فكما صح ان يقال هديته
فما اهتدى وجب صحة ان يقال اضللته فما ضل واذا كان كذلك استحال حمل الاضلال على خلق الضلال واما بحسب الدلائل العقلية
فمن وجوه احدها انه تعالى لو خلق الضلال في العبد ثم كلفه بالايمان لكان قد كلفه بالجمع وهو سفه وظلم وقال تعالى وما ربك
بظلام للعبيد وقال لا يكلف الله نفسا الا وسعها ما جعل عليكم في الدين من حرج وثانيها لو كان تعالى خالقا للجهل وملبسا على
المكلفين لما كلف العبد به وقد اجمعت الامة على كونه مثيبا وثالثها انه تعالى لو خلق فيهم الضلال وصدهم عن الايمان لم يكن لانزال
الكتب وبعثة الرسل اليهم فائدة لان الشيء الذي لا يكون ممكن الحصول كان كالسعي في تحصيله عبثا وسفها ورابعها انه على مضادة
كثير من الايات نحو قوله فما لهم لا يؤمنون فما لهم عن التذكرة معرضين وما منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى الا ان قالوا ابعث الله بشرا رسولا
فبين انه لا مانع لهم من الايمان البتة وانما امتنعوا لاجل انكارهم بعثة الرسول من البشر وقال وما منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى ويستغفروا
ربهم وقال كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم وقال انى يصرفون وقال انى يؤفكون فلو كان الله تعالى قد اضلهم عن الدين وصرفهم عن
الايمان لكانت هذه الايات باطلة وخامسها انه تعالى ذم ابليس وحزبه ومن سلك سبيله في اضلال الناس عن الدين وصرفهم عن الحق وامر
عباده ورسوله بالاستعاذة منهم فقوله قل اعوذ برب الناس من شر الوسواس وقل رب اعوذ بك من همزات الشياطين واذا قرأت القرآن
فاستعذ بالله فلو كان الله تعالى يضل عباده عن الدين وكما يضل الشياطين لاستحق من المذمة ما استحقوا ولوجبت الاستعاذة منه كما
وجبت منهم ولوجب ان يتخذونه عدوا من حيث اضل اكثر خلقه كما وجب اتخاذ ابليس عدوا لاجل ذلك قالوا بل خصه الله تعالى في ذلك
اكثر وتضليل ابليس سواء وجوده وعدمه فما يرجع الى حصول الضلال بخلاف تضليل الله فانه هو المؤثر في الضلال فيلزم من هذا تنزيه
ابليس عن جميع القبائح واحالتها كلها على الله فيكون الذم منقطعا بالكلية عن ابليس وعائدا الى الله سبحانه وتعالى عن قول الظالمين وسادسها
انه تعالى اضاف الاضلال عن الدين الى غيره وذمهم لاجل ذلك فقال واضل فرعون قومه وما هدى واضلهم السامري وان تطع اكثر من في
الارض يضلوك عن سبيل الله ان الذين يضلون عن سبيل الله لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب وقوله تعالى حاكيا عن ابليس
ولاضلنهم ولامنينهم ولامرنهم فهؤلاء اما ان يكونوا قد اضلوا غيرهم عن الدين في الحقيقة او يكون الله هو الذي اضلهم او حصل الاضلال
بالله وبهم عن سبيل الشركة فان كان الله تعالى قد اضلهم عن الدين دون هؤلاء سبحانه فقد يقول اذ رماهم بدائه وعاتبهم بما فيه وذمهم بما لم
يفعلوه والله متعال عن ذلك وان كان الله تعالى مشاركا لهم في ذلك فكيف يجوز ان يذمهم وهو شريكهم فيه ومساو لهم فيه واذا فسد الوجهان
صح ان لا يضاف خلق الضلال الى الله تعالى وسابعها انه تعالى ذكر اكثر الايات التي فيها الضلال منسوبا الى العصاة على ما قال وما يضل به الا
الفاسقين ويضل الله الكافرين كذلك يضل الله من هو مسرف مرتاب كذلك يضل الله من هو مسرف كذاب فلو كان المراد بالضلال المضاف اليه
تعالى ما هم فيه كان ذلك اثباتا للثابت وهو محال وثامنها انه تعالى نفى الهية الاشياء التي كانوا يعبدونها من حيث انهم لا يهتدون الى الحق
فقال افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع ام من لا يهدي الا ان يهدى فنفى ربوبية تلك الاشياء من حيث انها لا تهدي واوجب ربوبية نفسه من حيث
انه تعالى يهدي فلو كان تعالى يضل عن الحق لكان قد ساواهم في الضلال وفيما لاجله نهى عن اتباعهم بل كان قد اربى عليهم لان الاوثان كما انها لا تهدي
فهي لا تضل وانه سبحانه مع انه لا يضل فهو يهدي وتاسعها انه تعالى يذكر هذا الضلال خبرا لهم عن سوء صنعهم وعقوبة عليهم فلو كان
المراد به ما هم عليه من الضلال لكان ذلك عقوبة وتهديدا بامرهم له ملابسون وعليه مقبلون وبه ملتذون ومغتبطون ولو جاز ذلك لجازت
العقوبة بالزنا على الزنا وبشرب الخمر على شرب الخمر وعاشرها ان قوله وما يضل به الا الفاسقين الذين ينقضون عهد الله من بعد
ميثاقه صريح في انه تعالى انما يفعل به هذا الاضلال بعد ان صار هو من الفاسقين المناقضين لعهد الله باختيار نفسه فدل ذلك على ان هذا
الاضلال الذي يحصل بعد صيرورته فاسقا وناقضا للعهد وحادي عشرها انه تعالى فسر الاضلال المنسوب اليه في كتابه اما كونه
ابتداء او امتحانا او بكونه عقوبة ونكالا فقال في الابتلاء وما جعلنا اصحاب النار الا ملائكة وما جعلنا عدتهم الا فتنة للذين كفروا اي امتحانا
ان قال كذلك يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء فبين اضلاله للعبد على هذا الوجه من انزاله اية متشابهة او فعلا متشابها لا يعرف الغرض
فيه والضال به هو الذي لا يقف على المقصود ولا يتفكر في وجه الحكمة بل يتمسك بالشبهات في تقرير المحمل الباطل كما قال فاما الذين في قلوبهم
زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة واما العقوبة والنكال فقوله اذ الاغلال في اعناقهم والسلاسل يسحبون الى ان قال كذلك يضل الله
الكافرين فبين تعالى ان اضلاله لا يعدو احد هذين الوجهين واذا كان الاضلال مفسرا بهذين وجب ان لا يكون مفسرا بغيرهما دفعا للاشتراك فثبت
انه لا يجوز حمل الاضلال على خلق الكفر والضلال واذا ثبت ذلك فنقول بينا ان الاضلال في اصل اللغة الدعاء الى الباطل والترغيب فيه والسعي
في اخفاء مفاتحه وذلك لا يجوز على الله تعالى فوجب المصير الى التاويل والتاويل الذي ذهبت الجبرية اليه فقد ابطلناه فوجب المصير الى وجه اخر
من التاويلات احدها ان الرجل اذا ضل باختياره عند حضور شيء من غير ان يكون لذلك الشيء اثر في ضلاله فيقال لذلك الشيء انه اضله
قال تعالى في حق الاصنام رب انهن اضللن كثيرا من الناس اي ضلوا بهن وقال ولا يغوث ويعوق ونسرا وقد اضلوا كثيرا وقال وليزيدن كثيرا

منهم ما انزل اليك من ربك طغيانا وكفرا وقال فلم يزدهم دعاي الاقرارا وقال فالحقنا منهم بخزيا حتى السور ذكري وهم لم يبلغوا بعشر معشار ما
بل كانوا يذكرونه ويدعونه ولكن لما كان استغاثهم بالتحريه منهم سببا لنسبا لضر اضيف الانسا اليهم وقال في براءة واذا ما انزلت سورة
فمنهم من يقول ايكم زادته هذه ايمانا فاما الذين امنوا فزادتهم ايمانا وهم يستبشرون واما الذين في قلوبهم مرض فزادتهم رجسا الى رجسهم فاخبر
سبحانه ان نزول السورة المشتملة على الشرايع تقرر لحو لهم فمنهم من يقول يصلح عملها فيزداد لها ايمانا ومنهم من يعتقد عليها فيزداد لها كفرا وه
واضيف الزيادة في الايمان والزيادة في الكفر الى السورة اذ كانوا انما صلحوا عند نزولها وفسدوا لذلك ايضا فهكذا اضيف الهدي
والاضلال الى الله تعالى ان حدوثا عند ضربه تعالى الامثال لهم وقال في سورة المدثر وما جعلنا عدتهم الا فتنة للذين كفروا ليستيقن الذين اوتوا
الكتاب ويزداد الذين امنوا ايمانا فاخبر تعالى ان ذكره بعد فحزنه النار امتحان منه لعباده ليميز المخلص من المرتاب قال العاقبة الى ان صلح
عليها المومنون وفسد الكافرون واضاف زيادة الايمان وضدها الى الممتحن فقال ليزدادوا ايقولا ثم قال بعد قوله ماذا اراد الله بهذا
مثلا كذلك يضل الله من يشا ويهدي من يشا فاضاف الى نفسه اضلال هو وهداهم بعد ان اضاف اليهم الامرين معا فبين تعالى ان الاضلال مفسر بهذا
الامتحان ويقال في العرف ايضا ارضني للحشاي مرضت به ويقال قد افسدت فلانة فلانا وهي لم تعلم به ومنه قول لوي قان
اللوم اغراء اي سغري الملوم باللوم والاضلال على هذا المعنى يجوز ان يضاف الى الله تعالى على معنى ان الكافرين صلوا بسبب الايمان المشتملة على
الامتحانات فبي هذه الاية الكفار لما قالوا ما الحاجز الى هذه الامثال وما الفائدة فيها واشتد عليهم الامتحان حسن هذه الاضافة وبانها
ان الاضافة هي التسمية بالضلال فيقال اضله اي سماه ضالا وحكم عليه به والكفر فلان فلانا اذا سماه كافرا والفساد وابين الكمت
وطائفة قد اكفرني بحكم وطائفة قالوا مسيئ ومذنب ومنه قال سترى الراح حتى اضلني صديقي وحتى ساءني
بعض ذلك اراد سماني ضالا ولهذا الوجه مما ذهب فطرب وكثير من المعتزلة ومن اهل اللغة من انكره وقال انما يقال ضللته تضليلا اذا سميته
ضالا وكذلك فسقته وفجرته اي سميته فاسقا فاجرا واجيب عنه بانه مبني صيرورة في نفسه ضالا لزمه ان يكون محكوما عليه بالضلال لهذا الحكم
من لوازم ذلك التصيير واطلاق اسم الملزوم على اللازم مجاز مشهور مستعمل ايضا لان الرجل اذا قال لاخر فلان ضال جاز ان يقال لم جعلته كذا
ويكون سميته بذلك واحكمت به عليه فبني هذا الوجه حملوا الاضلال على الحكم والتسمية وثالثها ان يقول الاضلال هي التخلية وترك المنع
بالقهر والجبر فيقال اضله اي خلاه وضلاله قالوا ويجازه من قولهم افسد فلان ابنه واهله وذم عليه اذا لم يتعهده بالتاديب ومثله قول العوجي
اضاعوني وأي فتى اضاعوا اليوم كريهة وسداد ثغره ويقال لمن ترك سيفه في الارض الندية فسد وصدا فسدت سيفك واصدأته
ورابعها الضلال والاضلال وهو العذاب والتعذيب بدليل قوله ان المجرمين في ضلال وسعر يوم يسحبون في النار على وجوههم ذوقوا
مس سقر فوصفهم الله تعالى بانهم يوم القيامة في ضلال وذلك لا يكون الا عذابه وقال تعالى اذ الاغلال في اعناقهم والسلاسل يسحبون في الحميم
ثم في النار يسجرون ثم قيل لهم اين ما كنتم تشركون من دون الله قالوا ضلوا عنا بل لم نكن ندعوا من قبل شيا كذلك يضل الله الكافرين فسر ذلك
الضلال بالعذاب وحاصلها ان حمل الاضلال على الاهلاك والابطال كقوله الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله اضل اعمالهم فبطل اعمالها
واهلكها ويجازه من قولهم ضل الماني اللبن اذا صار مستهلكا فيه ويقال اضللته انا اذا فعلت ذلك به واهلكته وصيرته كالمعدوم ومنه
يقال اضل القوم مينهم اي واروه في قبره فاخفوه حتى صار لا يرى قال النابغة وان مصلوه بعين خليه وعوذ يلحوا لان حرم وبابل
وقالوا ابنا ضللنا في الارض اينا اي خلق جديد اي اندفنا فيها فصرنا رفاتا فيحتمل هذا المعنى ان يجعل الله لسانا ان اهلكه ويعذبه فيجوز
اضافة الاضلال اليه تعالى على هذا الوجه لهذه الوجوه الخمسة اذا حملنا الاضلال عن الدين وسادسها ان يحمل الاضلال على الاضلال عن الجنة
قالت المعتزلة هذا في الحقيقة ليس تاويلا بل حمل اللفظ على ظاهره فان الاية تدل على انه تعالى يضلهم وليس فيها ضلالة عما اذا يضلهم فنحن حملنا على
انه تعالى يضلهم على الجنة ثم حملوا كلما في القرآن من هذا الجنس على هذا المحمل وهو اختيار الجبائي قال تعالى كتب عليه انه من تولاه فانه يضله ويهديه
الى عذاب السعير اي يضله عن الجنة ويتوابها هذا كله اذا حملنا الهمزة في الاضلال على التعدية وسابعها ان يحمل الهمزة لا على التعدية
ويدل على الوجه ان على ما تقدم في اول هذه المسئلة بيانه فيقال اضل فلان بعيره اي ضل عنه فمعنى اضلال الله تعالى لهم انه وجدهم ضالين
وثامنها ان يكون قوله يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا من تمام قول الكفار كانهم قالوا ماذا اراد الله بهذا المثل لا ظهر وجه الفائدة فيه
ثم قالوا يضل به كثيرا اذكروه على سبيل التهكم فقد اثر قول الكفار ثم قال الله تعالى جوابا لهم وما يضل به الا الفاسقين اي ما اضل الا الفاسق فذا
مجموع كلام المعتزلة قالت الجبرية لقد سمعنا كلامكم واعترفنا لكم بجودة الايراد وحسن الترتيب وقوة الكلام ولكن ماذا نعمل ولكم اعدائه
يتمسكون عليكم الوجوه الحسنة والدلايل اللطيفة احدها مسلة الداعي وهو ان القادر على العلم والجهل والايمان والضلال لم يفعل احدهما
دون الاخر وثانيها مسلة العلم على ما سبق تقرير هاني قوله تعالى ختم الله على قلوبهم وما ادرانا لكم بانفع هذين الكلامين كلاما تختلفون با ونحن لا
شك تعلمون انه لا يخفى عليكم مع ما معكم من الذكاء ضعف تلك الاجوبة التي تكلموا بها وكنا انصفنا واعترفنا لكم بحسن الكلام الذي ذكرتموه فانصفوا ايضا
واعترفوا بانه لا وجه لكم من هذين الوجهين فان الغافي والغافل لا يليق بالعقلاء وثالثها ان فعل العبد لو كان بايجاده لما حصل الا الذي قصده
ليجاده لكن احدنا ما يريد الا تحصيل العلم والاهتداء وتحرز كل الاحتراز عن الجهل والضلال للعبد مع انه ما قصد الا تحصيل العلم والاهتداء فان قيل له
فان اشتبه عليه الكفر بالايمان والعلم بالجهل فظن بالجهل انه علم فقصد اتيانه فكذلك يحصل له الجهل قلنا الظنة في الجهل انه علم ظن خطا فان كان

اشياء

اختياره اولا فقد اختار الجهل وتخطا نفسه وذلك غير ممكن وان قلنا انه اشتبه عليه وذلك بسبب ظن اخر متقدم عليه لزم
ان يكون قبل كل ظن ظن لا الى نهاية وهو محال ورابعها ان التصورات غير كسبية فالتصديقات باسرها البديهية غير كسبية فالتصديقات
باسرها غير كسبية لهذه مقدمات ثلاثة المقدمة الاولى في بيان ان التصورات غير كسبية لان من يحاول اكتسابها فاما ان
يكون متصورا لها اولا يكون متصورا لها استحال ان يطلب تحصيل تصورها لان تحصيل الحاصل محال وان لم يكن متصورا لها كان ذهنه
غافلا عنها والغافل عن الشيء يستحيل ان يكون طالبا المقدمة الثانية في بيان التصديقات غير كسبية لان حصول طرفي التصديق
اما ان يكون كافيا في جزم الذهن بذلك التصديق او لا يكون كافيا فان كان الاول كان ذلك التصديق دائما مع ذينك التصورين على سبيل
الوجوب نفيا واثباتا وما كان كذلك لم يكن مقدورا وان كان الثاني لم يكن التصديق بديهيا بل متوقفا فيه المقدمة الثالثة في بيان ان
التصديقات باسرها غير كسبية وذلك لان هذه النظريات ان كانت واجبة اللزوم عن تلك البديهيات التي هي مقدورة كانت النظريات
ايضا غير مقدورة وان لم تكن اللزوم عن تلك البديهيات لم يكن الاستدلال بتلك البديهيات النظرية فلم يكن الاعتقادات الحاصلة في تلك
النظريات علوما بل لا يكون الا اعتقادا حاصلا للتقليد وليس كلامنا فيه فثبت ان كلامكم في عدم استناد الاهتداء والضلال الى الله معارض لهذه
الوجوه العقلية التي لا جواب عنها ولنتكلم الآن فيما ذكروه من التاويلات اما التاويل الاول فساقط لان اثر الهدى المتشابهات هل لها اثر في
تحريك الدواعي او ليس لها اثر في ذلك فان كان الاول وجب على قولكم ان يقبح لوجهين الاول انا قد دللنا في تفسير قوله ختم الله على قلوبهم انه
متى حصل الرجحان فلا بد وان يحصل الوجوب وانه ليس بين الاستواء وبين الوجوب المانع من النقيض واسطة فاذا اثرت الهدى المتشابهات في
الترجيح وثبت انه متى حصل الترجيح فقد حصل الوجوب لكن هذا خلف ما قلتموه الثاني ثبت انه لا ينتهي الى حد الوجوب الا ان المكلف
ينبغي ان يكون مزاج العذر والعلة فان الهدى المتشابهات عليه مع ان لها اثرا في ترجيح جانب الضلال كالعذر للمكلف في عدم الاقدام على
الطاعة فوجب ان يقبح ذلك من الله واما ان لم يكن لذلك اثر في انضمامهم على ترجيح جانب الضلال على جانب الاهتداء كانت نسبة هذه المتشابهات
الى ضلالهم كعدمها بالكلية وبقي العذاب فكما ان ضلالهم لا ينسب الى هذه الامور الاجنبية فكذلك وجب ان لا ينسب الى هذه المتشابهات بوجه
ما وحينئذ يبطل التاويل الثاني وهو التسمية وان كان في غاية البعد لكن الاشكال معه بان لا نه اذا سماه الله بذلك وحكم
به عليه فلم يبق للمكلف به لانقلب خبر الله الصدق كذبا وعلمه جهلا وكل ذلك محال والمفضي الى المحال فكان عدم اتيان المكلف به محالا
واتيانه به واجبا وهذا عين الجبر الذي يفرون منه وانه ملزمكم لا محالة وهنا ينتهي البحث الى الجوابين المشهورين لهما في هذا المقام وكل عاقل
يعلم بديهة عقله سقوط ذلك واما التاويل الثالث وهو التخلية وترك المنع فانما يسمى اضلالا اذا كان الاولى والاحسن بالوالد ان يمنعه
عن ذلك فاما اذا كان الولد بحيث لو منعه والده عن ذلك لوقع في مفسدة اعظم من تلك المفسدة الاولى لم يقل احد انه افسد ولده واضله
وهاهنا الامر بخلاف ذلك لانه تعالى لو منع المكلف جبرا عن هذه المفسدة لزم من هذه مفسدة اخرى اعظم من الاولى فكيف يقال انه تعالى افسد
المكلف واضله بمعنى انه ما منعه عن الضلال مع انه لو منعه لكانت تلك المفسدة اعظم واما التاويل الرابع فقد اعترض للقفال عليه فقال
لا نسلم بان الضلال جاء بمعنى العذاب اما قوله تعالى ان المجرمين في ضلال وسعر فيمكن ان يكون المراد في ضلال الحق في الدنيا وفي سعر اي في عذاب
جهنم في الاخرة ويكون قوله يوم يسحبون من صلة سعر واما قوله اذا الاغلال في اعناقهم الى قوله كذلك يضل الله الكافرين فنعني قوله ضلوا
عنا اي بطلوا فلم ينتفع بهم في هذا اليوم الذي كانوا يرجون انتفاعهم ثم قوله كذلك يضل الله الكافرين اي فقد يكون على معنى كذلك يضل الله اعمالهم
اي يحبطها يوم القيامة ويحتمل كذلك يخذلهم الله تعالى في الدنيا فلا يوفقون لقبول الحق اذ القوا الباطل واعرضوا عن التدبر فاذا خذلهم الله
تعالى وانوا يوم القيامة وقد ضلت اعمالهم التي كانوا يرجون الانتفاع به في الدنيا واما التاويل الخامس وهو الاضلال بمعنى الهدى له كما في قوله
تعالى وهدى به كثيرا يمنع من حمل الاضلال على الاضلال واما التاويل السادس وهو انه يضله عن طريق الجنة فضعيف لانه تعالى قال يضل به اي
يضل بسبب استماع هذه الايات والاضلال عن طريق الجنة ليس بسبب استماع هذه الايات بل بسبب اقدامه على الكفر فكيف يحسن حمله عليه
التاويل السابع وهو ان قوله يضل اي يجده ضالا فقد بينا ان اثبات هذه اللغة لا دليل عليه وايضا فلانه عدى الاضلال بحرف الباء فقال يضل به
والاضلال بمعنى الوجدان لا يكون معديا بحرف الباء واما التاويل الثامن فهو انه يضله عن طريق الجنة لانه الى قوله يضل به كثيرا ان كلام
الكفار ثم قوله وما يضل به الا الفاسقين كلام الله من غير فصل بينهما بل مع حرف العطف وهو الواو ثم هب انه هاهنا كذلك لكنه في سورة المدثر
وهو قوله كذلك يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء انه قول الله تعالى فهنا هو الكلام في الاضلال اما الهدى فقد جاء على وجوه احدها الدلالة
والبيان قال الله تعالى واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى فبينا موسى الكتاب تماما على الذي احسن وتفصيلا لكل شيء وهدى ورحمة لعلهم بلقاء ربهم يوقنون
وقد لا يقال لمن وقف انسان عن خصوم داود عليه السلام لا تشطط واهدنا الى سواء الصراط اي ارشدنا وقال ان الذين ارتدوا على
ادبارهم من بعد ما تبين لهم الهدى الشيطان سول لهم واملى لهم وقال ان تقول نفس يا حسرتى على ما فرطت في جنب الله الى قوله او تقول لو ان الله
هداني لكنت من المتقين بل قد جاءتك آياتي فكذبت بها فاخبر انه قد هدى الكافر بالآيات وقال او تقولوا لو انا انزل علينا الكتاب لكنا اهدى

منهم فقد جاءكم بينة من ربكم وهدى ورحمة وهذه مخاطبة الكافرين وشابهها قالوا في قوله وانك لتهدي الى صراط مستقيم اى لتدعوا
ولكل قوم هاد اى داع يدعوهم الى ضلال او هدى وسألها التوفيق من الله بالالطاف المشروطة بالايمان بونيها المومنين جزاء على ايمانهم
ومعونة عليه وعلى الازدياد من طاعته لهذا اثواب لهم وبازائه ضد للكافرين نعوان لسبيلهم ذلك فيكون مع ان الله تعالى ما هداهم يكون
قد اضلهم والدليل على هذا الوجه قوله تعالى والذين اهتدوا زادهم هدى ويزيد الله الذين اهتدوا هدى والله لا يهدي
القوم الظالمين يثبت الله الذين امنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الاخرة ويضل الله الظالمين كيف يهدي الله قوما كفروا بعد
ايمانهم وشهدوا ان الرسول حق وجاءهم البينات فاجزانه لا يهديهم وانه قد جاءتهم بالبينات لهذا الهدى غير البيان لا محالة وقال
ومن يومن بالله يهد قلبه اولئك كتب في قلوبهم الايمان وايدهم بروح منه ورابعها الهدى الى طريق الجنة قال تعالى فاما الذين
امنوا بالله واعتصموا به فسيدخلهم في رحمة منه وفضل ويهديهم اليه صراطا مستقيما وقال قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين يهدي به الله
من اتبع رضوانه سبل السلام ويخرجهم من الظلمات الى النور باذنه ويهديهم الى صراط مستقيم وقال والذين قتلوا في سبيل الله لن يضل اعمالهم
سيهديهم ويصلح بالهم والهداية بعد القتل لا تكون الا الجنة وقال ان الذين امنوا وعملوا الصالحات يهديهم ربهم بايمانهم تجري من
تحتهم الانهار وهذا دليل الجبائي وحاصله الهدى بمعنى التقديم يقال هدى فلان فلانا اي قدم امامه واصل هذا من هداية الطريق
لان الدليل يتقدم المدلول وتقول العرب اقبلت هوادي الخيل اي متقدماتها ويقال للعنق هاد وهوادي الخيل اعناقها لانها تتقدمها
وسادسها يهدي اي يحكم بان المومن مهتد ويسميه بذلك لان حقيقة قول القائل هداه جعله مهتديا وهذا اللفظ قد يطلق على
الحكم والتسمية قال تعالى ما جعل الله من بحيرة اي ما حكم ولا شرع وقالوا الهدى هدى الله معناه ان الهدى ما حكم الله بانه هدى وقال
من يهد الله فهو المهتدي اي من حكم الله عليه بالهدى فهو المستحق لان يسمى مهتديا بهذه الوجوه التي ذكرها المعتزلة وقد تكلمنا عليها فيما
تقدم وبقي ان يقال الاضلال قالت الجبرية وهاهنا وجه اخر وهو ان يكون الهدى بمعنى خلق الله الهداية والعلم قال الله تعالى والله يدعو
الى دار السلام ويهدي من يشاء الى صراط مستقيم قالت القدرية هذا غير جائز لوجوه احدها انه لا يصح في اللغة ان حمل غيره
على سلوك الطريق كرها وجبرا انه هداه اليه وانما يقال رده الى الطريق المستقيم وحمله عليه ووجهه اليه فاما ان يقال هداه اليه فلا وثانيها
لو حصل ذلك لخلق الله تعالى لكل الامر والنهي والمدح والذم والثواب والعقاب فان قيل هي انه خلق الله تعالى لا انه كسب العبد قلنا
هذا الكسب مدفوع من وجهين الاول ان نقول هذه الحركة لما ان تكون بخلق الله تعالى لا يكون تخليقه فيها خلقه الله
تعالى استحال من العبد ان يمنع منه ومتى لم يخلقه استحال من العبد الاتيان به لحينئذ يوجب الاشكالات المذكورة وان لم تكن بخلق الله تعالى
بل من العبد فهذا هو القول بالاعتزال الثاني لو كان خلقا لله تعالى وكسبا للعبد لم يخل من احد وجوه ثلاثة اما ان يكون الله تعالى خلقه اولا
ثم يكتسبه العبد او يكتسبه العبد اولا ثم يخلقه لو قيل الامران معا فان خلقه الله تعالى اولا كان العبد مجبورا على الكسب به فيجب ان لا يلزم
وان اكتسبه العبد اولا فالله مجبور على خلقه وان وقعا معا فوجبان لا يحصل هذا الامر الا بعد انتفائه لكن هذا الانتفاء عين معلوم لهما فوجب
ان لا يحصل هذا الانتفاء ايضا لهذا الانتفاء يجب ان لا يحصل الا بانتفاء اخر لانه من لم يسبه ولعله وذلك يودي الى ما لا نهاية له من الانتفاء
وهو محال هذا لمجموع كلام المعتزلة قالت الجبرية انا قد دللنا بالدلايل العقلية التي لا تقبل الاحتمال والتاويل بنا ان خالق هذه الافعال هو
الله تعالى اما بغير واسطة او بواسطة والوجوه التي تمسكتم بها وجوه عقلية قابلة للاحتمال والقاطع لا يعارضه المحتمل فوجب المصير الى ما
قلناه وبالله التوفيق **المسالة الحادية عشر** لقائل ان يقول لم وصف المهتدين بالكثرة والقلة صفتهم والقليل من عبادي
الشكور وقليل ما هم والحديث الناس كابل مائة لا تجد فيها راحلة وجدت الناس اجر بقليه وللجواب اهل الهدى كثيرا بانفسهم وحين
يوصفون بالقلة انما يوصفون لها بالقياس الى الكثير الضلال وايضا فان القليل من المهديين كثير في الحقيقة وان قلوا في الصورة فسموا بالكثير
ذهابا الى الحقيقة **المسالة الثانية عشر** قال الفراء الفاسق اصله من قولهم فسقت الرطبة في قشرها اى خرجت فلما كان
كان الفاسق هو الخارج عن الطاعة وسمي الفارة فويسقة لخروجها لاصل للضرر واختلف اهل القبلة في انه هل هو مومن او كافر فعند اصحابنا
انه مومن وعند الخوارج انه كافر وعند المعتزلة انه لا مومن ولا كافر واحتج المخالف بقوله تعالى بئس الاسم الفسوق بعد الايمان وقال
ان المنافقين هم الفاسقون وقال حبب اليكم الايمان وزينه في قلوبكم وكره اليكم الكفر والفسوق والعصيان وهذه المسالة طويلة مذكورة في
علم الكلام **المسالة الثامنة عشر** اختلفوا في المراد من قوله ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه وذكروا وجوها احدها
ان المراد بهذا الميثاق حجته القائمة على عباده الدالة لهم على صحة توحيده وصدق رسوله فكان ذلك ميثاقا وعهدا على التمسك بالتوحيد
اذ كان يلزم لهذه الحجج ما ذكرنا من التمسك بالتوحيد وغيره ولذلك صح قوله اوفوا بعهدي اوف بعهدكم وثانيها لعل ان يعني به ما دل عليه
بقوله واقسموا بالله جهد ايمانهم لين جاءهم نذير ليكونن اهدى من احدى الامم فلما جاءهم نذير ما زادهم الا نفورا فلما لم يفعلوا ما خلقوا عليه وصفهم
بنقض عهده وميثاقه والتاويل الاول لم يكن فيه العموم في كل من ضل وكفر والثاني لا يكن الا بمن اختص هذا القسم اذا ثبت هذا ظهر رجحان
التاويل الاول على الثاني من وجهين الاول ان على التقدير الاول يكن اجراء الاية على عمومها وعلى الثاني يلزم التخصيص الثاني ان على التقدير
الاول يلزمهم لانهم ينقضون عهد الله مما امره الله واحكمه مما انزل من الادلة التي ذكرناها لهم بيانا لا افاوا واوضحها وازال التلبيس عنها فلما اوضح بيانا

العقول من الدلايل وبعث الانبيا وانزال الكتب موكدا لها واما على التقدير الثاني فانه يلزمهم الذم لاجل انهم نزلوا انفسهم الزموه
ومعلوم ان ترتيب الذم على الوجه الاول اولى وسمى الفقال يحتمل ان يكون المقصود بالاية قوما من اهل الكتاب قد اخذ عليهم العهد
والميثاق بانزال الكتب المنزلة على انبيايه بخصوص بمحمد عليه السلام وبين لهم امره وامر امته فتقضوا ذلك واعرضوا عنه وجحدوا شونه ورايهم
قال بعضهم انه اعنى به ميثاقا اخذه من الثار وسم على صور الذر واخرجهم من صلب ادم كذلك وهى بمعنى قوله واشهدهم على انفسهم الست
بربكم قالوا بلى قال المتكلمون وهذا ساقط لانه تعالى لا يحتج على العباد بعهد وميثاق لا يشعرون به كالا يواخذهم بما ذهب به عليه السلام عن قلبهم
بالسهو والنسيان فكيف يجوز ان يعنيهم بذلك وحاصلها عهد الله الى خلقه ثلاثة عهود الاول الذى اخذه الله على جميع ذرية ادم بالاقرار
بربوبيته وهو قوله واذ اخذ ربك وعهد خص به النبيين ان يبلغوا الرسالة ويشمولا يتفرقوا فيه وهو قوله واذ اخذ نا من النبيين ميثاقهم وعهد
خص به العلما وهو قوله واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب ليبينه للناس ولا يكتمونه وقال صاحب الكشاف الضمير يا ميثاقه للعهد
وهو ما وثقوا به عهد الله من قبوله ويجوز ان يكون بمعنى موثقيه كان المعاد والميلاد بمعنى الوعد والولاده ويجوز ان يرجع الضمير الى الله تعالى من
بعد ما وثق به عهده ومن ابانه وكتبه ورسله **المسالة التاسعة عشرة** اختلفوا فى المراد من قوله ويقطعون ما امر الله به ان
يوصل فذكروا وجوها احدها اراد به قطيعة الرحم وحقوق القرابات التى امره الله بوصلها وهو كقوله تعالى فهل عسيتم ان توليتم ان تفسدوا
فى الارض وتقطعوا ارحامكم وفيه اشارة الى انهم قطعوا ما بينهم وبين النبى عليه السلام من القرابة وعلى هذا التاويل يكون الاية خاصة وثانيها
ان الله تعالى امرهم ان يصلوا حبلهم حبل المومنين فهم انقطعوا عن المومنين وانضموا الى الكفار فذلك هو المراد من قوله ويقطعون ما امر الله به ان يوصل
وثالثها انهم نهوا عن التسارع واثارة الفتن فكانوا مستقلين بذلك **المسالة العشرون** اما قوله ويفسدون فى الارض فالاظهر
ان يراد به الفساد الذى يتعدى دون ما يقف عليه والاظهر ان المراد منه الصد عن طاعة الرسول لان تمام الصلاح فى الارض بالطاعة لان بالنبى الرابع
يلزم الان كل الزمه وترك التعدى الى الغير وفيه زوال التظالم وفى زواله العدل الذى به قامت السموات والارض قال تعالى فيما حكى عن فرعون انه
قال انى اخاف ان يبدل دينكم وان يظهر فى الارض الفساد ثم انه سبحانه اخبر انه من فعل هذه الافاعيل خاسر فقال اولئك هم الخاسرون وفى هذا الخسران
وجوه احدها انهم خسروا الجنة لانه لا احد الا وله فى الجنة اهل ومنزل فان اطاع اهوجده وان عصاه ورثه المومنون فذلك قوله تعالى
اولئك هم الوارثون الذين يرثون الفردوس هم فيها خالدون وقال ان الخاسرين الذين خسروا انفسهم واهليهم يوم القيامة وثانيها انهم خسروا
حسناتهم التى عملوها لانهم احبطوها بكفرهم فلم يجعلوا منها على خير ولا ثواب والاية فى اليهود ولهم اعمال سايئة بعينها وفى المنافقين وهم يعملون
فى الظاهر ما ينجله المخلصون فيحبط ذلك كله وثالثها انهم اصروا على الكفر حتى ماتوا على الكفر واماتهم على ما يعلم من حالهم ان لو بقوا
ماذوقوا الا ما يشتهون ويتمنون ورابعها انهم خسروا انفسهم لانهم اعطوا لها ما يضرها ومنعوها ما ينفعها وخامسها انهم خسروا
فى امر لم يحصل منه على نفع قبل له خاب وخسر لانه كمن اعطى له شبا ولعبا واخذ بازايه ما يقوم مقامه فسمى الكفار الذين يعملون بمعاصى الله خاسرين وقال
تعالى ان الانسان لفى خسر الا الذين امنوا وعملوا الصالحات وقال الاخسرين اعمالا الذين ضل سعيهم فى الحياة الدنيا **قوله تعالى**
كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم اليه ترجعون اعلم انه سبحانه لما تكلم بالدلايل التوحيد والنبوة والمعاد الى هذا
الموضع من هذا الموضع الى قوله يا بنى اسرايل اذكروا نعمتى التى انعمت بها شرح النعم التى عمت جميع المكلفين وهى اربعة اولها نعمة الاحيا وهى المذكورة فى هذه الاية
واعلم ان قوله كيف تكفرون بالله وان كانت صورة الاستخبار فالمراد به التبكيت والتعنيف لان عظم النعمة تقتضى عظم معصية المنعم بين ذلك ان الوالد
كلما عظمت نعمته على الولد بان رباه وعلمه وحرسه وموله وعرضه للامور العظام كانت معصيته لابيه اعظم فبين سبحانه ذلك اعظم ما يقدر عليه من
الكفر بان ذكره نعمه العظيمة عليهم ليوخرهم بذلك عما اقدموا عليه من التمسك بالكفر وسعيهم فى اكتساب الايمان فذكر تعالى من نعمه ما هو الاصل فى النعم
وهو الاحيا لهذا هو المقصود الكلى فان قيل لم كان العطف الاول بالفا والثانى بثم قلنا لان الاحيا الاول قد يعقب الموت بغير تراخ واما الموت
فقد تراخى عن الاحيا الثانى كذلك تراخ عن الموت اريد ان اريد به النشور تراخيا ظاهرا وهاهنا سايل **المسالة الاولى** قالت
المعتزلة هذه الاية دالة على ان الكفر من قبل العباد من وجوه احدها انه تعالى لو كان هو الخالق للكفر فيهم لما جاز ان يقول كيف تكفرون بالله ولتنفر
امواتا سوجالهم كما لا يجوز ان يقول لسودوك وبيضون وتضحكون ولتبكون لما كان ذلك اجمع من خلقه فيهم وثانيها انه اذا كان خلقهم الا للنفاق والنار
وما اراد خلقهم الا الكفر واراده الوقوع فى النار فكيف يصح ان يقول موبخا كيف تكفرون وثالثها انه كيف يعقل من الحكيم ان يقول لهم كيف تكفرون
بالله حال ما خلق الكفر فيهم ويقول ما منع الناس ان يومنوا حال ما منعهم عن الايمان ويقول لما لهم لا يومنون لما لهم عن الذكرى معرضين وهو خلق فيهم
الاعراض ويقول لاى شى يومنون وابى يعترفون وخلق فيهم الافك والصرف ومثل هذا الكلام ان يعد من سخر به اولى من ان يذكر سيا باب الزام الحجة على العباد
ورابعها ان الله تعالى اذا قال للعبد كيف تكفرون بالله فاما ان يكون ذكر هذا الكلام توجب الحجة على العبد وطلب الجواب منه او ليس كذلك فان
لم يكن لطلب هذا المعنى لم يكن لذكره فايدة فكان هذا الخطاب عبثا وان ذكره لتوجيه الحجة على العبد فللعبد ان يقول حصل لى حتى امور كثيرة توجب
الكفر فالاول انك علمت بالكفر منى والعلم بالكفر يوجب الكفر والثانى انك اردت الكفر منى وحتى الارادة موجبة والثالث انك خلقت الكفر فى
وانا لا اقدر على ازالة فعلك والرابع انك خلقت فى قدره موجبة للكفر والخامس انك خلقت فى ارادة موجبة للكفر والسادس انك خلقت فى
قدرة موجبة للارادة الموجبة للكفر فكما حصلت هذه الاسباب السته فى حصول الكفر والايمان يتوقف على حصول هذه الاسباب الستة فى طرف الايمان

وهي باسرها كانت معقودة فقد حصل لعدم الايمان اثنا عشر سببا كل واحد منها مستقل بالمنع من الايمان ومع قيام هذه الاسباب الكثيرة
كيف يعقل ان يقال كيف تكفرون بالله وخامسها انه تعالى قال لرسوله قل لهم كيف تكفرون بالله الذي انعم عليكم بهذه النعمة العظيمة أعني نعمة
الحياة وعلى قول اصل الجبر لا نعمة لله على الكافر وذلك لان عندهم كل ما فعله الله تعالى بالكافر فانما فعله ليسند رجحانه الى الكفر ويجره به الى النار فاي نعمة تكون
لله على العبد على هذا التقدير وهل يكون ذلك الا بمنزلة من قدم الى غيره صحفة فالوذج مسموم فان ظاهره وان كان لذيذا وبعد نعمة لكن
لما كان باطنه مهلكا فان احدا لا يعده نعمة ومعلوم ان العذاب الدائم اشد ضررا من ذلك السم فلا يكون لله تعالى نعمة على الكافر فكيف يامر رسوله
بان يقول لهم كيف تكفرون بمن انعم عليكم بهذه النعم العظيمة والجواب ان هذه الوجوه عند البحث يرجع حاصلها الى التمسك بطريقة المدح
والذم والامر والنهي والثواب والعقاب نحن ابطلنا كلها بالكلام المعتمد في هذه الشبهة وهو ان الله سبحانه وتعالى علم انه لا يكون فلو وجد لانقلب علمه
جهلا وهو محال ويستلزم المحال ووقوعه محال مع انه قال كيف تكفرون بالله وايضا القدرة على الكفر ان كانت حاصلة للايمان امتنع كونها
مصدرا للايمان على التعيين لان المرجح وذلك المرجح ان كان من العبد عاد السؤال وان كان من الله فما لم يحصل ذلك المرجح من الله امتنع حصول الكفر واذا
حصل ذلك المرجح وجب وعلى هذا كيف يعقل قوله كيف تكفرون واعلم ان المعتزلي اذا طول كلامه ووزع وجوهه في المدح والذم فعليك بمقابلتها
هذين الوجهين فانها تهدم ان جميع كلامه ويسوسان كل شبهاته وبالله التوفيق **المسألة الثانية** اتفقوا على ان قوله وكنتم امواتا فاحياكم
به وكنتم ترابا ونطفا لان ابدا خلق آدم من التراب وخلق سائر المكلفين من اولاده الا عيسى عليه السلام ليس من النطف لكنهم اختلفوا في اطلاق اسم
الميت على الجماد حقيقة او مجازا والاكثرون على انه مجاز لانه شبه الموت بالميت وليس احدهما من الاخر بسبيل لان الميت ما حله الموت ولا بد وان
يكون بصفة من شانه ان يكون حيا في العادة فيكون فيه اللحمة والرطوبة وقال الاولون هو حقيقة فيه وهو مروي عن قتادة قالوا كانوا امواتا خلقا
اطلاب لا يعلم احياء الله ثم اخرج منها ثم اماتهم الموتة التي لا بد منها ثم احياهم بعد الموت فهما حياتان وموتتان واحتجوا بقوله خلق الموت والحياة
والموت المقدم على الحياة وهو كونه مواتا على ان الاطلاق على الموت ثابت على سبيل الحقيقة والاقرب هو الاول لانه يقال في الجماد انه موات
وليس بميت فيشبه ان يكون استعمال احدهما في الاخر على سبيل التشبيه قال القفال وهو كقوله تعالى هل اتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا
فبين سبحانه ان الانسان كان شيئا لا يذكر فجعله الله حيا وجعله سميعا بصيرا ويجازه من قولهم فلان من مئة الذكر وهذا امر ميت وهن سلعة ميتة
اذا لم يكن لها طالب ولا ذاكر وقال ابن جبلة السعدي ٭ واحييت لي ذكرى ومالت خاملا ٭ ولكن بعض الذكر انه من بعض ٭ فكذا
معنى الآية فكنتم امواتا في اصلاب آبائكم لا ذكر لكم لا تكونوا شيئا فاحياكم اي جعلكم خلقا سميعا بصيرا **المسألة الثالثة**
احتج قوم بهذه الآية على بطلان عذاب القبر قالوا لانه تعالى بين ان تحصيلهم مرة في الدنيا واخرى في الآخرة ولم يذكر حياة القبر وبوبده قوله ثم
انكم يوم القيامة تبعثون ثم انكم بعد ذلك لميتون ثم انكم يوم القيامة تبعثون ولم يذكر حياة فيما بين هاتين الحالتين قالوا فلا يجوز الاستدلال بقوله تعالى قالوا
ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين لانه قول الكفار ولان كثيرا من الناس انكروا حياة القبر بناء على ان آدم عليه السلام حين اسخرجهم وقال الست بربكم
وعلى هذا التقدير حصل حياتان وموتتان من غير حاجة الى اثبات حياة في القبر فالجواب لم يلزم من عدم الذكر بناء على هذه الآية ان لا تكون حاصلة
وايضا قلنا بل نقول ان الله تعالى ذكر حياة القبر في هذه الآية لان قوله ثم يحييكم ليس هو الحياة الدائمة والاصح ان يقول ثم اليه ترجعون لان كلمة
ثم تقتضي التراخي والرجوع الى الله حاصل عقيب الحياة الدائمة من غير تراخ فلو حملنا الآية على هذا الوجه دلت على حياة القبر كان قريبا **المسألة**
الرابعة قال الحسن رحمه الله قوله كيف تكفرون بالله يعني به العامة فاما بعض الناس فقد اماتهم ثلاث مرات نحو ما حكي بناء قوله لو كالذي
مر على قرية وهي خاوية على عروشها الى قوله فاماته الله مائة عام ثم بعثه وكقوله الم تر الى الذين خرجوا من ديارهم وهم الوف حذر الموت فقال لهم
الله موتوا ثم احياهم وكقوله فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون ثم بعثناكم من بعد موتكم وكقوله فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيي الله الموتى الآية
وكذلك اعثرنا عليهم ليعلموا ان وعد الله حق وان الساعة لا ريب فيها وكقوله في قصة ايوب عليه السلام وابنياه احله وسلم بعهم فان الله تعالى رد عليهم
احله بعد ما اماتهم **المسألة الخامسة** تمسك المجسمة بقوله تعالى ثم اليه ترجعون على انه تعالى في مكان وهذا ضعيف والله تعالى
في كل مكان لانه تعالى يبعث من في القبور وجمعهم فيه للحشر وذلك هو الرجوع الى الله وانما وصف ذلك لانه رجوع الى حيث لا حكم لغيره **المسألة**
السادسة هذه الآية دالة على انه لا يقدر على الاحياء والاماتة الا الله تعالى فيبطل قول اصحاب الطبائع ان الموت يحصل للحياة كذا وكذا من الافلاك
والكواكب والاركان والمزاجات كما حكي عن قوم انهم قالوا ما هي الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا الا الدهر اتى لهم بذلك من علم الحشر والنشر مع البينة على
الدليل العقلي الدال عليه لانه تعالى بين انه احياهم بعد موتهم في المرة الاولى فوجب ان يصح ذلك في المرة الثانية الرابع انها تدل على التكليف
والترغيب والترهيب الخامس انها دالة على الحشر والقدر كما تقدم بيانه السادس انها دالة على وجوب الزهد في الدنيا لانه قال فاحياكم ثم
يميتكم فبين انه لا بد من الموت ثم بين انه لا يترك على هذا الموت بل لا بد من الرجوع اليه اما انه لا بد من الموت فقد بين سبحانه انه بعد ما كان
نطفة فانه احياه وصوره فاحسن صورته وجعله بشرا سويا واكمل عقله وصيره بصيرا بانواع المنافع والمضار ومكله الاموال والاولاد والدور
والقصور ثم انه تعالى يزيل كل ذلك عنه بانتزاعه وبصيره بحيث لا يملك شيئا ولا يبقى معه في الدنيا منه حرف واحد ويبقى مرتهنا في اللحود كما قال تعالى
ومن ورائهم برزخ بناء في ثلاثة لا يجيب ويستغيث فلا يكلم ثم لا يزورون الا قربون بل ينساه الاهل والبنون كما قال يحيى بن معاذ الرازي ٭ يا فاني
جد في امري كان اقاربي لم يعرفوني ٭ وقال ايضا الهي كابني بنفسي وقد اضجعوها في حفرتها ٭ وانصرف المشيعون عن تشييعها ٭ ويحكى عن

عليها لغربتها ، وناداها من شفير القبر ذو مودتها ورحمها المعادي عند رجوعها . ولم يخف على الناظرين عجز حيلها فما رجائي الا ان يقول
ملائكتي انظروا الى فريد قد نأى عنه الاقربون . ووحيد قد جفاه المحبون . اصبح مني قريبا . وفي اللحد غريبا . وكان لي في الدنيا محبا وداعيا
ولاحساني اليه عند وصوله الى هذا البيت راجيا . فاحسن الي هناك يا قديم الاحسان . وحقق رجائي فيك يا واسع الغفران . واما انه لا
بد من الرجوع الى الله فلانه سبحانه يامر بان ينفخ في الصور فيصعق من في السموات ومن في الارض ثم ينفخ فيه اخرى فاذا هم قيام ينظرون يخرجون من
الاجداث سراعا كانهم الى نصب يوفضون ثم يعرضون على الله كما قال وعرضوا على ربك صفا فيقومون خاشعين خاضعين كما قال وخشعت الاصوات
للرحمن وقال بعضهم الهنا اذا قمنا من ثرى الاجداث مغبرة رؤسنا من شدة الخوف شاحبة وجوهنا ومن هول القيامة رؤسنا وجائعة لطول
القيامة بطوننا وبادية لاهل الموقف سوآتنا وموقرة من ثقل الاوزار ظهورنا ويقينا متحيرين في امورنا نادمين على ذنوبنا فلا تضعف المصائب
باعراضك عنا ووسع رحمتك وغفرانك لنا يا عظيم الرحمة يا واسع المغفرة . **قوله تعالى** هو الذي خلق لكم
ما في الارض جميعا ثم استوى الى السماء فسواهن سبع سموات وهو بكل شيء عليم اعلم ان هذا هو النعمة الثاقبة التي عمت المكلفين باسرهم وما احسن
ما راعى الله سبحانه هذا الترتيب فان الانتفاع بالارض والسماء انما يكون بعد حصول الحياة فلهذا ذكر الله امر الحياة اولا ثم اتبعه
بذكر السماء والارض اما قوله خلق فقد مر تفسيره في قوله اعبدوا ربكم الذي خلقكم واما قوله لكم فهو يدل على ان المذكور بعد قوله
خلق لاجل انتفاعنا في الدين والدنيا فلمصالح ابداننا ولنتقوى به على الطاعات واما في الدين فللاستدلال بهذه الاشياء والاعتبار بها
وجمع بقوله ما في الارض جميعا جميع المنافع ففيها ما يتصل بالحيوان والنبات والمعادن والجبال وما فيها ما يتصل بضروب الحرف والامور
التي استنبطها العقلاء وبين تعالى ان كل ذلك انما خلقها لينتفع بها كما قال وسخر لكم ما في السموات وما في الارض فكانه سبحانه قال كيف
تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم وكيف تكفرون وقد خلق لكم ما في الارض جميعا او يقال كيف تكفرون بقدرة الله على الاعادة وقد احياكم
بعد موتكم ولانه خلق لكم ما في الارض فكيف يعجز عن اعادتكم ثم انه سبحانه ذكر تفاصيل هذه المنافع في سور مختلفة كما قال انا صببنا الماء صبا وقال
في اول سورة اتى امر الله والانعام خلقها لكم الى اخره وههنا مسائل **المسألة الاولى** قال اصحابنا انه سبحانه لا يفعل فعلا لغرض انه لو
كان كذلك مستكملا بذلك الغرض والمستكمل بغيره ناقص بذاته وذلك على الله محال فان قيل ان فعله تعالى معلل بغرض غير عائد اليه بل الى
غيره قلنا عود ذلك الغرض الى ذلك الغير هل هو اولى لله تعالى من لا عود ذلك الغرض اليه او ليس اولى فان كان الاولى فهو تعالى قد انتفع بذلك
الفعل فيعود المحذور المذكور وان كان الثاني لم يكن تحصيل ذلك الغرض لذلك الغير عوضا لله تعالى فلا يكون مؤثرا فيه وثانيها ان من
فعل فعلا لغرض كان عاجزا عن تحصيل ذلك الغرض الا بواسطة ذلك الفعل والعجز عن الله تعالى محال وثالثها انه تعالى لو فعل فعلا لغرض لكان ذلك
الغرض ان كان قديما لزم قدم الفعل وان كان حادثا كان فعله لذلك الغرض لغرض اخر ويلزم التسلسل وهو محال ورابعها انه تعالى لو كان
يفعل لغرض لكان ذلك الغرض هو رعاية مصلحة المكلفين ولو توقفت فاعليتها على ذلك لما فعل ما كان مفسدة في حقهم لكنه قد فعل ذلك حيث
كلف من علم انه لا يؤمن ثم انهم تكلموا في الام في قوله خلق لكم ما في الارض وفي قوله الا ليعبدون لطلق الله عليه لفظ الغرض بسبب هذه
المشابهة **المسألة الثانية** احتج اهل الاباحة بقوله خلق لكم ما في الارض جميعا على انه تعالى خلق الكل فلا يكون لاحد
اختصاص بشيء اصلا وهو ضعيف لانه تعالى قابل الكل بالكل فيقتضي مقابلة الفرد بالفرد والتعيين يستفاد من دليل منفصل والفقهاء استدلوا
به على ان الاصل في المنافع الاباحة وقد بيناه في اصول الفقه **المسألة الثالثة** قيل انها تدل على حرمة اكل الطين لانه خلق لنا
ما في الارض دون نفس الارض ولقائل ان يقول في جملة الارض ما يطلق عليه انه في الارض فيكون جامعا للوصفين ولا شك ان المعادن داخلة
في ذلك وكذلك عروق الارض وما يجري مجرى البعض لها ولان تخصيص الشيء بالذكر لا يدل على نفي الحكم عما عداه **المسألة الرابعة**
قوله خلق لكم ما في الارض جميعا يقتضي انه لا تصح الحاجة على الله تعالى والا لكان قدم فعل هذه الاشياء لنفسه ايضا لا لغيره واما قوله تعالى ثم
استوى الى السماء ففيه مسائل **المسألة الاولى** الاستواء في كلام العرب قد يكون بمعنى الانتصاب وضده الاعوجاج ولما كان ذلك
من صفات الاجسام فالله تعالى يجب ان يكون منزها عن ذلك ولان في الاية ما يدل على فساده لان قوله ثم استوى يقتضي التراخي ولو كان المراد من
هذا الاستواء العلو بالمكان لكان ذلك العلو حاصلا ازلا ولو كان حاصلا ازلا ما كان متاخرا عن خلق ما في الارض لكن قوله ثم استوى يقتضي التراخي ولما
ثبت هذا وجب التاويل وتقريره ان الاستواء هو الاستقامة يقال استوى العبد اذا قام واعتدل ثم قيل استوى اليه كالسهم اذا قصد قصدا مستويا
من غير ان يلتفت الى شيء اخر ومنه استعير قوله ثم استوى الى السماء اي خلق بعد الارض السماء ولم يجعل بينهما زمانا ولم يقصد شيئا اخر بعد خلقه الارض
المسألة الثانية قوله هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا ثم استوى الى السماء مفسر بقوله قل ائنكم لتكفرون بالذي خلق الارض
في يومين وتجعلون له اندادا ذلك رب العالمين وجعل فيها راسي من فوقها وبارك فيها وقدر فيها اقواتها في اربعة ايام سواء للسائلين بمعنى تقدير
الارض في يومين وتقدير الاقوات في يومين كما يقول القائل من الكوفة الى المدينة عشرين يوما او الى مكة ثلاثين يوما يريد جميع ذلك هذا
القدر ثم استوى الى السماء في يومين اخرين ومجموع ذلك ستة ايام على ما قال خلق السموات والارض في ستة ايام **المسألة الثالثة**
قال بعض الملاحدة هذه الاية تدل على ان خلق الارض قبل خلق السماء وكذا قوله تعالى قل ائنكم لتكفرون بالذي خلق الارض الى قوله ثم استوى الى
السماء وقال في سورة النازعات ءانتم اشد خلقا ام السماء بناها رفع سمكها فسواها واغطش ليلها واخرج ضحاها والارض بعد ذلك دحاها وهذا

يقتضي ان يكون خلق الارض بعد السما وذكر العلما في الجواب عنه وجوها احدها يجوز ان يكون خلق الارض قبل السما الا انه ما دحاها
حتى خلق السما لان الدحو هو البسط ولقايل ان يقول هذا مشكل من وجهين الاول ان الارض جسم عظيم فامتنع انفكاك خلقها
عن التدحية فاذا كانت التدحية متاخرة عن خلق السما كان خلقها لا محالة ايضا متاخرا عن خلق السما الثاني ان قوله خلق لكم ما في الارض
جميعا ثم استوى الى السما يدل على ان خلق الارض وخلق كل ما فيها مقدم على خلق السما لكن خلق الاشيا في الارض لا يمكن الا اذا كانت مدحوة قبل
خلق السما وحينئذ يتحقق التناقض الجواب ان قوله والارض بعد ذلك دحاها يقتضي تقدم خلق السما على الارض ولا يقتضي ان يكون
تسوية السما مقدمة على خلق الارض وعلى هذا التقدير يزول التناقض ولقايل ان يقول ءانتم اشد خلقا ام السما بناها رفع سمكها فسواها
يقتضي ان يكون خلق السما وتسويتها مقدمة على تدحية الارض لكن تدحية الارض ملازمة لخلق ذات الارض فاذن ذات السما وتسويتها
مقدمة على ذات الارض فاذن ذات السما وتسويتها مقدمة على ذات الارض وحينئذ يعود السوال وثالثها وهو الجواب الصحيح ان قوله
ثم ليس للترتيب ههنا وانما هو على جهة تعديل النعم مثاله قول الرجل لغيره اليس قد اعطيتك النعم العظيمة ثم رفعت قدرك ثم دفعت
الخصوم عنك ولعل بعض ما اخره في الذكر قد تقدم فكذا ههنا **المسالة الرابعة** الضمير في فسواهن ضمير مبهم وسبع سموات
تفسير له كقولهم ربه رجلا وفايدته ان المبهم اذا تبين كان افخم واعظم من ان يبين اولا لانه اذا بهم تشوقت النفوس الى الاطلاع عليه
وفي البيان بعد ذلك شفا لها بعد التشوق وقيل الضمير راجع الى السما والسما في معنى الجنس وقيل جمع سماة والوجه العرفي هو الاول ومعنى تسويتهن
تعديل خلقهن واخلاوه من العوج والفطور واتمام خلقهن **المسالة الخامسة** اعلم ان القران ههنا دل على وجود سبع سموات وقال
اصحاب الهيئة اقربها الينا كرة القمر وفوقها كرة عطارد ثم كرة الزهرة ثم كرة الشمس ثم كرة المريخ ثم كرة المشتري ثم كرة زحل قالوا ولا طريق
الى معرفة هذا الترتيب الا من وجهين الاول السير وذلك ان الكوكب الاسفل اذل من بين ابصارنا وبين الكوكب الاعلى فانهما يصيرنا ككوكب واحد
ويتميز السائر عن المستور بلونه الغالب كحمرة المريخ وصفرة عطارد وبياض الزهرة ودرية المشتري وكمودة زحل ثم ان القدما وجدوا القمر
يكسف الكواكب الستة وكوكب عطارد يكسف الزهرة والزهرة تكسف المريخ وعلى هذا الترتيب وعلى هذا الطريق يدل كون الشمس فوق القمر لانكسافها
به لكن لا يدل على كونها تحت ساير الكواكب او فوقها لانها لا تنكسف بشي منها لاضمحلال انوار ساير الكواكب عند طلوعها فعند هذا ذكروا طريقين
احدهما ذكر بعضهم انه راى الزهرة كانها في صفحة الشمس وهذا ضعيف لان منهم من زعم انه في وجه الشمس شامة كما انه حصل في وجه القمر
المحو الثاني اختلاف المنظر فانه محسوس للقمر ولعطارد والزهرة وغير محسوس للمريخ والمشتري وزحل واما في حق الشمس فانه قليل جدا فوجب
ان تكون الشمس متوسطة بين القسمين هذا ما قاله الاكثرون الا ابا الريحان قال في تلخيصه لفصول الفرغاني ان اختلاف المنظر لا يحس الا في القمر فبطلت
هذه الوجوه وبقي موضع الشمس مشكوكا واعلم ان اصحاب الارصاد وارباب الهيئة زعموا ان الافلاك تسعة فالسبعة هي هذه التي ذكرناها والفلك
الثامن هو الذي حصلت الكواكب الثابتة فيه واما الفلك التاسع فهو الفلك الاعظم وهو يتحرك كل يوم وليلة دورة واحدة بالتقريب واحتجوا الى اثبات
الفلك الثامن بانا وجدنا لهذه الكواكب الثابتة حركات بطيئة وثبت ان الكوكب لا يتحرك الا بحركة فلكه والافلاك الحاملة لهذه السيارات تتحرك حركات
سريعة فلا بد من جسم اخر متحرك حركة بطيئة ويكون هو الحامل لهذه الثوابت وهذه الدلالة ضعيفة من وجوه اولها لم لا يجوز ان يقال الكواكب
تتحمل بانفسها من غير ان تكون مركوزة في جسم اخر وهذا الاحتمال لا يفسد الا بافساد المختار دونه خرط القتاد وثانيها سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يقال
ان هذه الكواكب مركوزة في ممثلات السيارات والسيارات مركوزة في حواملها وعند ذلك لا يحتاج الى اثبات الفلك الثامن وثالثها لم لا يجوز ان
يكون ذلك الفلك تحت فلك القمر فيكون تحت كرات السيارات لا فوقها فان قيل لانا نرى هذه السيارات تكسف هذه الثوابت والكاسف تحت المكسوف
لا محالة قلنا هذه السيارات انما تكسف الثوابت القريبة من المنطقة فاما الثوابت القريبة من القطبين فلم لا يجوز ذلك ان يقال هذه الثوابت القريبة
من المنطقة مركوزة في الفلك الثامن الذي هو فوق كرة كرة زحل وهذه الثوابت القريبة من القطبين التي لا يمكن انكسافها بالسيارات مركوزة في كرة
اخرى تحت كرة القمر وهذا الاحتمال لا دافع له ثم نقول هب انكم اثبتم هذه الافلاك التسعة فما الذي دلكم على نفي الفلك العاشر اقصى ما في الباب ان
الرصد ما دل الا على هذا القدر الا ان عدم الدليل لا يدل على عدم المدلول والذي يحقق ذلك انه قال بعض المحققين منهم انه ما تبين لي الى الان ان
كرة الثوابت كرة واحدة وكرات منطو بعضها على بعض واقول هذا الاحتمال واقع لان الذي يستدل به على وحدة كرة الثوابت ليس الا ان يقال ان حركاتها
متشابهة ومتى كان الامر كذلك كانت مركوزة في كرة واحدة وكلتا المقدمتين مسير معتين الا وفي فلان حركاتها وان كانت في الحس واحدة ولكن لعلها لا تكون
في الحقيقة واحدة فلانا لو قدرنا ان واحدا منها تتم الدورة في ستة وثلاثين الف سنة والاخرى تتم الدورة في مثل هذه المدة بنقصان سنة واحدة فاذا
وزعنا ذلك النقصان على هذا التفسير كان الذي هو حصة السنة الواحدة ثلاثة عشر جزءا من الف ومايتي جزء من واحد وهذا القدر مما لا يحس به
بل العشر سنين والماية والالف مما يحس به البتة واذا كان ذلك محتملا سقط القطع البتة عن استوا حركات الثوابت اما الثانية فلان استوا حركات
الثوابت في مقادير حركاتها لا يوجب كونها باسرها مركوزة في كرة واحدة لاحتمال كونها مركوزة في كرات متباينة وان كانت مشتركة في مقادير حركاتها
وهذا كما يقولون في ممثلات اكثر الكواكب فانها في حركاتها مساوية لفلك الثوابت فكذا ههنا واقول الاحتمال الذي ذكره هذا القايل غير مختص
بفلك فلعل الجرم المتحرك بالحركة اليومية ليس جرما واحدا بل اجراما كثيرة اما مختلفة الحركات لكن بتفاوت قليل لا يفي بادراكها اعمارنا وارصادنا وان
كانت متساوية على الاطلاق ولكن تساويها لا يوجب وحدتها ومن اصحاب الهيئة من قطع باثبات افلاك اخر غير هذه التسعة فان من الناس من اثبت

كرة فوق كرة الثوابت وتحت الفلك الاعظم واستدل عليه من وجوه الاول ان الراصدين للميل الاعظم وجدوه مختلف المقدار فكل من كان رصده اقدم وجد مقدار الميل اعظم فان بطليموس وجده كذا ثم وجد في زمان المامون كذا ثم وجد بعد المامون وقد نقص بدقيقة وذلك يقتضي ان من شان المطيبين ان يميل مرة ويكبر اخرى وهذا ان لم يكن اذا كان بين كرة الكل وكرة الثوابت كرة اخرى تدور قطباها حول قطبي كرة الكل وتكون كرة الثوابت يدور قطباها حول قطبي تلك الكرة فتعرض لقطبها تارة ان يصير الى جانب الشمال محفوظا وتارة الى جانب الجنوب مرتفعا فيلزم من ذلك ان يبطئ معدل النهار على منطقة البروج وان ينفصل عنه اخرى تارة الى الجنوب عند ما يرتفع قطب فلك الثوابت الى الجنوب وتارة الى الشمال كما هو لان الثابتين اصحاب الارصاد اصطربوا اضطرابا شديدا في مقدار الشمس شيئا ما هو مشروح في كتب النجوم حتى ان بطليموس حكى عن ابرخس امكان شيء كاني ان حد العودة تكون في ازمنة متساوية او مختلفة وانه يقول في بعض الاوقات انها مختلفة وفي بعضها انها متساوية ثم ان الناس ذكروا في سبب اختلافه قولين احدهما ان تحمل اوج الشمس متحركا فانه زعم ان الاختلاف الذي يلحق حركة الشمس من حيث نسبتها تختلف عند نقطة البعد الاختلاف بعدها من الاوج وارتفاع قطبيه والمحاطة وحكي عن ابي الحسن انه كان يعتقد هذا الراي وذكر ياد با الاسكندراني ان اصحاب الطلسمات كانوا يعتقدون ذلك وان نقطة فلك البروج تتقدم عن موضعها وتتاخر ثمان درجات وقالوا ان ابتداء الحركة من كل درجة من الثوابت الى اول الحمل واعلم ان هذا الخبط مما يدلك على انه لا سبيل للعقول للبشر به الى ادراك حقائق الاشياء وانه لا يحيط بها الا علام الغيوب فاطرها وخالقها فوجب الاقتصار فيه على الدلائل العقلية فان قال فلم لا تجعل التخصيص بسبع سموات دليلا على نفي العدد الزايد قلنا لان الله تعالى خص العدد بالذكر لا يدل على نفي الزايد المسالة السادسة قوله تعالى والله بكل شيء عليم يدل على انه سبحانه لا يمكن ان يكون خالقا للارض وما فيها وللسموات وما فيها من العجايب والغرايب الا اذا كان عالما محيطا بجزياتها وكلياتها وذلك يدل على امور احدها فساد قول الفلاسفة الذين قالوا لا يعلم الجزيات وصحة قول المتكلمين واستدلوا على علم الله تعالى بالجزيات فان قالوا ان اصغائي فاعل لهذه الاجسام على سبيل الاحكام والاتقان وكل فاعل كذلك هذا الوجه فانه لا بد وان يكون عالما بما فعله لهذه الدلالة بعينها ذكرها الله تعالى في هذا الموضع ولانه ذكر خلق السموات والارض ثم فرع على ذلك كونه عالما فدل هذا ان قول المتكلمين هو المذهب وفي الاستدلال مطابق القران وما سواها فساد قول المعتزلة وذلك لانه سبحانه بين ان الخالق للشيء على سبيل التقدير والتحديد لا بد وان يكون عالما به وبتفاصيله لانه خالفه فخصه بمقدار دون مقدار والتخصيص بمقدار معين لا بد وان يكون عالما به وبتفاصيله بارادة والارادة حصل الرجحان من غير مرجح والارادة مشروطة بالعلم فثبت ان خالق الشيء لا بد وان يكون عالما به على سبيل التفصيل فلو كان العبد موجد الافعال نفسه لكان عالما بها وبتفاصيلها في العدد والكمية والكيفية فلما لم يحصل هذا العلم علما انه غير موجد لافعال نفسه وبالله التوفيق قال المعتزلة اذا جمعت بين هذه الاية وبين قوله فوق كل ذي علم عليم علمنا انه تعالى عالم لذاته والجواب قوله وفوق كل ذي علم عليم عام وقوله انزله بعلمه خاص والخاص مقدم على العام والله اعلم اما قوله قوله تعالى واذ قال ربك للملايكة اني جاعل في الارض خليفة قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال اني اعلم ما لا تعلمون اعلم ان هذه الاية دالة على كيفية خلق ادم عليه السلام وعلى كيفية تعظيم الله تعالى اياه فيكون ذلك انعاما على جميع بني ادم فيكون هذا هو النعمة الثالثة من تلك النعم العامة التي اوردها في هذا الموضع ثم فيه مسايل المسالة الاولى في قوله اذ قولان احدهما انه صلة زايدة لان العرب يعتادون التكلم بها والقران نزل بلغة العرب والثاني وهو الحق انه ليس في القران شيء له معنى له وهو نصب ناصبا اذكرا او المعنى اذكرهم اذ قال ربك للملايكة فاضمر هذا الامر لاحد امرين احدهما ان للمعنى معروف والثاني ان الله تعالى قد تصف ذلك في كثير من المواضع كقوله واذكر لما عاد اذا انذر قومه بالاحقاف واذكر عبدنا داود واضرب لهم مثلا اصحاب القرية اذ جاءها المرسلون اذ ارسلنا اليهم اثنين والقران كله كالكلمة الواحدة ولا بعد ان يكون هذه المواضع للصرح بذكرت قبل هذه السورة فلا حرم تركها هنا اكتفاء بذلك للصريح قال صاحب الكشاف ويجوز ان ينتصب اذ بقالوا المسالة الثانية الملك اصله من الرسالة يقال ملكني اليه اي ارسلني وللالوكة والالوكة الرسالة واصله الهمز اي ملاكه حذف الهمزة والقيت حركتها على ما قبلها طلبا للخفة لكثرة استعماله قال صاحب الكشاف الملايك جمع ملاك على الاصل كالشمايل في جمع شمال والحاق التاء بها لجمع المسالة الثالثة من الناس من قال الكلام في الملايكة ينبغي ان يكون مقدما على الكلام في الانبيا لوجهين الاول ان الله تعالى قد ذكر الايمان بالملايكة على ذكر الايمان بالرسل في قوله والمومنون كل امن بالله وملايكته وكتبه ورسله ولقد قال عليه السلام ابتدا اولا بما ابتدا الله به والثاني ان الملك واسطة بين الله وبين الرسول في تبليغ الوحي والشريعة فكان مقدما على الرسول ومن الناس من قال الكلام في النبوات مقدم على الكلام في الملايكة لانه لا طريق لنا الى معرفة وجود الملايكة بالعقل بل بالسمع فكان الكلام في النبوات اصلا للكلام في الملايكة فلا جرم وجب تقديم الكلام في النبوات والاولى ان يقال الملك قبل النبي بالشرف والعلية وبعده في عقولنا واذ هاتنا وحسب وصولنا اليها بافكارنا واعلم انه لا خلاف بين العقلا في ان شرف الرتبة للعالم العلوي هو وجود الملايكة فيه كما ان شرف الرتبة للعالم السفلي هو وجود الانسان فيه ان الناس لما اختلفوا في ماهية الملايكة وحقيقتهم وطريق ضبط المذاهب ان يقال الملايكة لا بد وان يكون ذوات قايمة بانفسها فهي ان لم تكن ذوات فلا كلام وان تكون مخبرة لو لا ان تكون مخبرة اما الاول وهو ان الملايكة ذوات مخبرة فهاهنا اقوال الاول احدها انها اجسام لطيفة هوايية تقدر على التشكل باشكال مختلفة مسكنها السموات وهذا قول اكثر المسلمين وثانيها قول طوايف عبدة الاوثان وهو ان الملايكة في الحقيقة هي هذه الكواكب الموصوفة بالسعادة والاخبار فانها تارة تعمهم احيانا بخيره وان المساعدات الحاصلة منها ملايكة الرحمة والمنحسات منها هي ملايكة العذاب وثالثها قول معظم

المجوس والثنوية وهو ان العالم مركب من اصلين ازليين وهما النور والظلمة وهما في الحقيقة جوهران شفافان حساسان مختاران قادران
متضادا النفس والصورة مختلفا الفعل والتدبير فجوهر النور فاضل خير نقي طيب الريح كريم النفس يسر ولا يضر وينفع ولا يمنع ويحيي ولا
يبلي وجوهر الظلمة على ضد ذلك ثم ان جوهر النور لم يزل يولد الاولياء وهم الملائكة لا على سبيل التناكح بل على سبيل تولد الحكمة من الحكيم والضوء
من المضيء وجوهر الظلمة لم يزل يولد الاعداء وهم الشياطين على سبيل تولد السفه من السفيه لا على سبيل التناكح فهذه اقوال من جعل الملائكة اشياء
متحيزة جسمانية القول الثاني ان الملائكة ذوات قائمة بانفسها وليست بمتحيزة ولا اجسام فهاهنا قولان احدهما قول طوائف النصارى وهو
ان الملائكة في الحقيقة هي الانفس الناطقة بذاتها المفارقة لابدانها على نعت الصفاء والخيرية وذلك لان هذه النفوس المفارقة ان كانت صافية
خالصة فهي الملائكة وان كانت خبيثة كدرة فهي الشياطين وثانيهما قول الفلاسفة وهو انها جواهر قائمة بانفسها ليست بمتحيزة البتة وانها بالماهية
مخالفة لانواع النفوس الناطقة البشرية وانها اكمل قوة منها واكثر علما منها وانها للنفوس البشرية جارية مجرى الشمس الى الاضواء ثم ان هذه الجواهر
على قسمين منها ما هي بالنسبة الى اجزاء الافلاك والكواكب كنفوسنا الناطقة بالنسبة الى ابداننا منها ما هي اعلى شانا من تدبير اجرام الافلاك بل
هي مستغرقة في معرفة الله ومحبته ومشتغلا بطاعته وهذا القسم هم الملائكة المقربون ونسبتهم الى الملائكة الذين يدبرون السموات كنسبة
اولئك المدبرين الى نفوسنا الناطقة فهذان القسمان قد اتفقت الفلاسفة على اثباتهما ومنها من اثبت انواعا اخر من الملائكة وهي الملائكة الارضية
المدبرة لاحوال هذا العالم السفلي ثم ان مدبرات هذا العالم ان كانت خيرات فهم الملائكة وان كانت شريرة فهم الشياطين فهذا تفصيل مذاهب
الناس في الملائكة واختلف اهل العالم انه هل يمكن الحكم بوجودها من حيث العقل او لا سبيل الى اثباتها الا بالسمع اما الفلاسفة فقد اتفقوا على ان في
العقل دلائل تدل على وجود الملائكة ولنا معهم في تلك الدلائل ابحاث دقيقة عميقة ومن الناس من ذكر في ذلك وجوها عقلية اقناعية واشار اليها
فاحدها المراد من الحي الملك الناطق الذي لا يكون ميتا فنقول القسمة العقلية تقتضي وجود اقسام ثلاثة فان الحي اما ان يكون ناطقا او لا يكون ميتا
وهو الملك ولا شك ان احسن المراتب هو الميت غير الناطق واوسطها الناطق الميت واشرفها الناطق الذي ليس بميت فاذا اقتضت الحكمة الالهية ايجاد احسن
المراتب واوسطها فلان يقتضي ايجاد اشرف المراتب واعلاها كان ذلك اولى وثانيها ان الفطرة تشهد بان عالم السموات اشرف من هذا العالم السفلي وتشهد
بان الحياة والعقل والنطق اشرف من اضدادها ومقابلاتها فيبعد في العقل ان يحصل الحياة والعقل والنطق في هذا العالم الكدر الظلماني ولا يحصل البتة
في ذلك العالم الذي هو عالم الضوء والنور والشرف وثالثها ان اصحاب المجاهدات اثبتوها من جهة المشاهدة والمكاشفة واصحاب الحاجات والضرورات
اثبتوها من جهة اخرى وهو ما يشاهد من عجيب اثارها في الهداية الى المعالجات النادرة الغريبة وتركيب المعجونات واستخراج صنعة الترياقات ومما يدل
على ذلك حال الرؤيا الصادقة فهذه وجوه اقناعية بالنسبة الى من سمعها ولم يمارسها وقطعية بالنسبة الى من جربها وشاهدها واطلع على اسرارها واما
الدلائل النقلية فلا نزاع البتة بين الانبياء عليهم السلام في اثبات الملائكة بل ذلك كالامر المجموع بينهم والله اعلم **المسألة الرابعة** في شرح
كثرتهم قال عليه السلام اطت السماء وحق لها ان تئط ما فيها موضع قدم الا فيه ملك ساجد او راكع وروي ان بني ادم عشر الجن والجن وبنو ادم عشر حيوانات
البر وهؤلاء كلهم عشر حيوانات البحر وكلهم عشر ملائكة الارض الموكلين وكل هؤلاء عشر ملائكة سماء الدنيا وكل هؤلاء عشر ملائكة السماء الدنيا وعلى هذا الترتيب الى
ملائكة السماء السابعة ثم الكل في مقابلة ملائكة الكرسي نزر قليل ثم كل هؤلاء عشر ملائكة السرادق الواحد من سرادقات العرش التي عددها ستمائة الف
طول كل سرادق وعرضه وسمكه اذا قوبلت به السموات والارضون وما فيها وما بينها فانها كلها تكون شيئا يسيرا وقدرا صغيرا وما من مقدار موضع قدم الا
وفيه ملك ساجد او راكع او قائم لهم رجل بالتسبيح والتقديس ثم كل هؤلاء ملائكة الذين يحومون حول العرش كالقطرة في البحر ولا يعرف عددهم الا الله ثم هؤلاء
الملائكة اللوح الذين هم اشياع اسرافيل عليه السلام والملائكة الذين هم جنود جبريل عليه السلام وهم كلهم سامعون مطيعون لا يفترون مشتغلون بعبادته سبحانه
وطاب الالسنة بذكره وتعظيمه يتسابقون في ذلك منذ خلقهم لا يستكبرون عن عبادته اناء الليل والنهار لا يسامون لا تحصى اجناسهم ولا مدة اعمارهم ولا كيفية
عباداتهم وهذا تحقيق حقيقة ملكوته جل جلاله على ما قال وما يعلم جنود ربك الا هو واقول رايت في بعض كتب التذاكر انه عليه السلام حين عرج به
راى ملائكة في موضع بمنزلة سرف بعضهم يمشي تجاه بعض فسال رسول الله صلى الله عليه وسلم الى اين يذهبون فقال جبريل عليه السلام لا ادري الا اني اراهم منذ خلقت
فقال ولا ادري واحدا منهم قد رايته قبل ذلك ثم سالوا واحدا منهم وقال له منذ خلقت فقال لا ادري غير ان الله تعالى يخلق كوكبا في كل اربعمائة الف سنة
فخلق مثل ذلك الكوكب منذ خلقني اربعمائة الف سنة فسبحانه من اله ما اعظم قدرته وما اجل كماله واعلم ان الله تعالى ذكر في القران اصنافهم
واوصافهم اما الاصناف فاحدها حملة العرش وهو قوله ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية وثانيها الحافون حول العرش على ما قال سبحانه وترى
الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم وثالثها اكابر الملائكة منهم جبريل وميكائيل صلوات الله عليهما لقوله تعالى من كان عدوا لله وملائكته
ورسله وجبريل وميكال فان الله عدو للكافرين ثم انه سبحانه وصف جبريل عليه السلام بامور الاول انه صاحب الوحي الى الانبياء قال تعالى نزل به الروح
الامين على قلبك الثاني انه تعالى ذكره قبل سائر الملائكة في القران من كان عدوا لجبريل ولان جبريل صاحب الوحي والعلم وميكائيل صاحب الارزاق والاغذية
والعلم الذي هو الغذاء الروحاني اشرف من الغذاء الجسماني فوجب ان يكون جبريل عليه السلام اشرف من ميكائيل الثالث انه تعالى جعله ثاني نفسه فان الله
هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين الرابع سماه روح القدس قال في حق عيسى عليه السلام وايدك بروح القدس الخامس ينصر اولياء الله
ويقهر اعداءه مع الذين من الملائكة مسومين السادس انه تعالى مدحه بصفات سنية في قوله انه لرسول كريم ذي قوة عند ذي العرش مكين مطاع
ثم امين فرسالته انه رسول الله الى جميع الانبياء والرسل امنه وكرمه على ربه ان جعله واسطة بينه وبين اشرف عباده وهم الانبياء وقوته انه رفع مدائن

قوم لوط ولي السما وقلبها ومكانته عند الله ان جعله ثاني نفسه في قوله فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المومنين وكونه مطاعا انه امام
الملايكة ومقتداهم واما كونه امينا فهو قوله نزل به الروح الامين على قلبك لتكون من المنذرين ومن جملة اكابر الملايكة اسرافيل وعزرايل صلوات
الله عليهما وقد ثبت وجودهما بالاخبار وثبت بالخبر ان عزرايل هو ملك الموت واما قوله حتى اذا جا احدكم الموت توفته رسلنا فذلك يدل على
وجود ملايكة موكلين بقبض الارواح وقال تعالى ولو ترى اذ يتوفى الذين كفروا الملايكة يضربون وجوههم وادبارهم اما اسرافيل عليه السلام
فقد دلت الاخبار على انه صاحب الصور على ما قال يوم ينفخ في الصور فصعق من في السموات ومن في الارض ثم نفخ فيه اخرى فاذا هم قيام ينظرون ورابعها
ملايكة الجنة قال تعالى والملايكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم بما صبرتم وخامسها ملايكة النار قال تعالى عليها تسعة عشر وقوله وما جعلنا
اصحاب النار الا ملايكة ورييسهم مالك وهو قوله ونادوا يا مالك ليقض علينا ربك واسما جملتهم الزبانية قال فليدع ناديه سندع الزبانية وسادسها
الموكلون ببني ادم لقوله تعالى عن اليمين وعن الشمال قعيد ما يلفظ من قول الا لديه رقيب عتيد وقوله له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من
امر الله وقوله وهو القاهر فوق عباده ويرسل عليكم حفظة وسابعها كتبة الاعمال وهو قوله وان عليكم لحافظين كراما كاتبين يعلمون ما تفعلون وثامنها
الموكلون باحوال هذا العالم وهم المرادون بقوله والصافات صفا وبقوله والذاريات ذروا الى قوله فالمدبرات امرا وبقوله والنازعات غرقا وعن ابن
قال ان لله ملايكة سوى الحفظة يكتبون ما سقط من ورق الشجر فاذا اصاب احدكم عرجة بارض فلاة فلينادي اعينوا عباد الله رحمكم الله واما اوصاف
الملايكة فمن وجوه احدها ان الملايكة رسل الله قال تعالى جاعل الملايكة رسلا اما قوله الله يصطفي من الملايكة رسلا فهذا يدل على ان بعض الملايكة هم
الرسل فقط وجوابه ان من للتبيين لا للتبعيض وثانيها قربهم من الله تعالى وذلك يمتنع ان يكون بالمكان والجهة فلم يبق الا ان يكون ذلك القرب هو الشرف
وهو المراد من قوله ومن عنده لا يستكبرون وقوله بل عباد مكرمون وقوله يسبحون الليل والنهار لا يفترون وثالثها وصف طاعتهم وذلك من وجوه الاول
قوله تعالى حكاية عنهم ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك وقال في موضع اخر وانا لنحن الصافون وانا لنحن المسبحون والله تعالى ما كذبهم في ذلك فثبت بهذا مواظبتهم
على الطاعة على العبادة والثاني مبادرتهم الى امر الله تعظيما له وهو قوله فسجد الملايكة كلهم اجمعون الثالث انهم لا يفعلون الا بوحيه وامره وهو قوله لا يسبقونه
بالقول وهم بامره يعملون ورابعها وصف قدرتهم وذلك من وجوه الاول ان ملايكة العرش ثمانية يحملون العرش والكرسي ثم ان الكرسي الذي هو اصغر من العرش
اعظم من جملة السموات والارض السبع لقوله وسع كرسيه السموات والارض فانظر الى نهاية قدرتهم وقوتهم الثاني علو العرش لا يحيط به الوهم ويدل عليه قوله
تعرج الملايكة والروح اليه في يوم كان مقداره خمسين الف سنة ثم انهم لشدة قدرتهم ينزلون منه في لحظة واحدة الثالث
قوله تعالى ونفخ في الصور فصعق من في السموات ومن في الارض الا من شا الله ثم نفخ فيه اخرى فاذا هم قيام ينظرون فصاحب الصورة بلغ الصورة
بلغ في القوة الى حيث ان بنفخة واحدة منه يصعق من في السموات والارض وبالنفخة الثانية منه يعودون احيا فاعرف عظمة هذه القوة
الرابع ان جبريل عليه السلام بلغ من قوته الى ان قلع جبال ال لوط وبلادهم دفعة واحدة وخامسها وصف خوفهم ويدل عليه وجوه
الاول انه مع كثرة عباداتهم وعدم اقدامهم على الزلات البتة يكونون خايفين وجلين حتى كان عباداتهم معاص قال تعالى يخافون ربهم
من فوقهم وهم من خشيته مشفقون الثاني قوله تعالى حتى اذا فزع عن قلوبهم قالوا ماذا قال ربكم قالوا الحق روي في التفسير ان الله
تعالى اذا تكلم بالوحي سمعه اهل السموات مثل صوت السلسلة على الصفوان فعرفوا فاذا انقضى الوحي قال بعضهم لبعض ماذا قال ربكم قالوا
الحق وهو العلي الكبير الثالث روى البيهقي في شعب الايمان عن ابن عباس قال بينما رسول الله صلى الله عليه وسلم بناحية ومعه جبريل عليه
السلام اذ انشق افق من السما فاقبل جبريل عليه السلام يتضال ويدخل بعضه في بعض ويدنوا من الارض فاذا ملك قد مثل بين يدي رسول
الله صلى الله عليه وسلم فقال يا محمد ان الله يقريك السلام ويخيرك بين ان تكون نبيا ملكا وبين ان تكون نبيا عبدا قال عليه السلام
فاشار جبريل عليه السلام الي بيده ان تواضع فعرفت انه لي ناصح فقلت عبدا نبيا فعرج ذلك الملك الى السما فقلت يا جبريل قد كنت
اردت ان اسالك عن هذا فرايت من حالك ما شغلني عن المسالة فمن هذا يا جبريل فقال هذا اسرافيل خلقه الله يوم خلقه بين يديه صافا
قدميه لا يرفع طرفه وبين الرب وبينه سبعون نورا ما منها نور ايدنوا منه الا احترق بين يديه اللوح المحفوظ فاذا اذن الله في شي
في السما او في الارض ارتفع ذلك اللوح الى جبينه فنظر فيه فان كان من عملي امرني به وان كان من عمل ميكاييل امره به وان كان من عمل ملك
الموت امره به قلت يا جبريل على اي شي انت قال على الرياح والجنود قلت على اي شي ميكاييل قال على النبات قلت على اي شي ملك الموت قال
على قبض الانفس وما ظننت انه هبط الا لقيام الساعة وما ذاك الذي رايت مني الا خوفا من قيام الساعة واعلم انه ليس بعد كلام الله
وكلام رسوله كلام في وصف الملايكة اعلى واجل من كلام امير المومنين علي قال في بعض خطبه فتق ما بين السموات العلى فملاهن اطوارا من ملايكته
منهم سجود لا يركعون وركوع لا ينتصبون وصافون لا يتزايلون ومسبحون لا ينامون لا يغشاهم نوم العيون ولا سهو العقول ولا فترة الابدان
ولا غفلة اللسان ومنهم امنا على وحيه والسنة الى رسوله ومختلفون بقضايه وامره ومنهم الحفظة لعباده والسدنة لابواب جنانه ومنهم
الثابتة في الارضين السفلى اقدامهم والمارقة من السما العليا اعناقهم الخارجة من الاقطار اركانهم والمساسة لقوايم العرش اكافهم ناكسة دونه
ابصارهم متلفعون تحته باجنحتهم مضروبة بينهم وبين من دونهم حجب العزة واستار القدرة لا يتوهمون ربهم بالتصور ولا يجرون عليه صفات
المصنوعين ولا يحدونه بالاماكن ولا يشيرون اليه بالنظاير

المسالة الخامسة

اختلفوا في ان المراد من قوله واذ قال ربك
للملايكة اني جاعل في الارض خليفة كل الملايكة او بعضهم فروى الضحاك عن ابن عباس انه سبحانه انما قال هذا القول للملايكة الذين كانوا

موضعهما تعرفا حينئذ انه انما اصابهما ذلك بسبب تعيير بني ادم وفي رواية اخرى ان الزهرة كانت فاجرة من اهل الارض وانما واقعاها
بعد ان شربا الخمر وهلا النفس وسجدا للصنم وعلماها الاسم الاعظم الذي به كانا يعرجان الى السما فتكلمت المراة بذلك الاسم وعرجت الى السما
فمسخها وصيرها هذا الكوكب المسمى بالزهرة ثم ان الله تعالى عرف هاروت وماروت قبيح ما فيه وقعا ثم خيرهما بين عذاب الاخرة اجلا وبين
عذاب الدنيا عاجلا فاختارا عذاب الدنيا فجعلهما ببابل منكوسين في هول الى يوم القيامة وهما يعلمان الناس السحر ويدعوان اليه ولا يراهما احدا
الا من ذهب الى ذلك الموضع ليتعلم السحر خاصة وتعلقوا في ذلك بقوله تعالى واتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان الشبهة الثالثة ان ابليس
كان من الملائكة المقربين ثم انه عصى الله تعالى وكفر وذلك يدل على صدور المعصية من جنس الملائكة الشبهة الرابعة قوله تعالى وما جعلنا
اصحاب النار الا ملائكة فدل هذا ان الملائكة يعذبون لان اصحاب النار انما يكون من يعذب فيها كما قال اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون الجواب
عن الشبهة الاولى ان نقول اما الوجه الاول وهو قولهم انهم اعترضوا على الله وهذا من اعظم الذنوب فنقول انه ليس غرضهم من ذلك السوال تنبيه الله
على شي كان غافلا عنه فان من اعتقد ذلك في الله فهو كافر ولا انكار على الله تعالى في فعل فعله بل المقصود من ذلك السوال امور احدها ان الانسان
اذا كان قاطعا بحكمة غيره ثم راى ذلك الغير يفعل فعلا لا يقف على وجه الحكمة فيه فيقول له اتفعل هذا كانه يتعجب من كمال حكمته وعلمه ويقول اعطا هذه
النعم العظيمة لمن يفسد ويقتل من الامور التي لا تهتدي العقول فيها الى وجه الحكمة فماذا كنت تفعلها واعلم انك لا تفعلها الا بوجه دقيق وسر غامض انت مطلع
عليه فما اعظم حكمتك واجل علمك فالحاصل ان قوله اتجعل فيها من يفسد فيها كانه يتعجب من كمال علم الله واحاطة حكمته بما خفي على كل العقلا وثانيها
ان ايراد الاشكال طلبا للجواب غير محذور فكانهم قالوا الهنا انت الحكيم الذي لا يفعل السفه البتة ونحن نرى في العرف ان تمكين السفيه من السفه سفه فاذا
خلقت قوما يفسدون ويقتلون وانت مع علمك بان حالهم كذلك خلقتهم ومكنتهم وما منعتهم عن ذلك فهذا يوهم السفه وانت الحكيم المطلق فكيف يمكن
الجمع بين الامرين فكان الملائكة اوردوا هذا السوال طلبا للجواب وهذا جواب المعتزلة قالوا وهذا يدل على ان الملائكة لم يجوزوا صدور
القبيح من الله تعالى فكانوا على مذهب اهل العدل وقالوا والذي يوكد هذا الجواب وجهان احدهما انهم اضافوا الفساد وسفك الدما الى المخلوقين
لا الى الخالق والثاني انهم قالوا ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك لان التسبيح تنزيه ذاته عن صفة الاجسام والتقديس تنزيه افعاله عن صفة
الذم ونعت السفه وثالثها ان الشرور وان كانت حاصلة في تركيب هذا العالم السفلي الا انها من لوازم الخيرات الحاصلة فيه فخيراتها غالبة
على شرورها وترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فالملائكة ذكروا تلك الشرور فاجابهم الله بقوله اني اعلم ما لا تعلمون يعني ان الخيرات الحاصلة من
تركيب العالم السفلي اكثر من الشرور الحاصلة فيها والحكمة تقتضي ايجاد ما هذا شانه لا تركه وهذا جواب الحكما ورابعها ان سوالهم كان على وجه
المبالغة في اعظام الله تعالى فان العبد المخلص لشدة حبه لمولاه يكره ان يكون له عبد يعصيه وخامسها ان قول الملائكة اتجعل فيها مسالة لهم
ان يجعل الارض ويعطيها لهم ان كان ذلك صلاحا فكانهم قالوا يا الهنا اجعل الارض لنا لانهم كما قال موسى عليه السلام اتهلكنا بما فعل السفها فصار المعنى
لا تهلكنا فقال تعالى اني اعلم ما لا تعلمون من صلاحكم وصلاح هولا الذين اجعلهم في الارض فبين ذلك انه اختار لهم السما خاصة ولهولا الارض خاصة
لعلمه بصلاح ذلك في اديانهم ليرضى كل فريق بما اختاره الله تعالى وسادسها انهم طلبوا الحكمة التي لاجلها خلقهم مع هذا الفساد والقتل وسابعها
قال القفال يحتمل انه تعالى لما اخبرهم انه يجعل في الارض خليفة قالوا اتجعل فيها اي سيفعل ذلك وهو ايجاب خرج مخرج الاستفهام قال جرير
الستم خير من ركب المطايا اي انتم كذلك ولو كان استفهاما لم يكن مدحا ثم قالت الملائكة انك تفعل ذلك ونحن مع ذلك نسبح بحمدك ونقدس لك ولما
انا نعلم في الجملة انك لا تفعل الا الصواب والحكمة فلما قالوا ذلك قال الله لهم اني اعلم ما لا تعلمون كانه قال والله اعلم نعم ما فعلتم حيث لم تجعلوا ذلك
قادحا في حكمتي فاني اعلم ما لا تعلمون فانتم علمتم ظاهرهم وهو الفساد والقتل وما علمتم باطنهم وظاهرهم واعلم ان من بواطنهم اسرار خفية وحكما بالغة
يقتضي خلقهم وايجادهم اما الوجه الثاني وهو انهم ذكروا بني ادم بما لا ينبغي وهو غيبة فالجواب ان محل الاشكال في خلق بني ادم اقدامهم على الفساد والقتل
ومن اراد ايراد السوال وجب ان يتعرض لمحل الاشكال لا لغيره فلهذا السبب ذكروا من بني ادم هاتين الصفتين وما ذكروا منهم عبادتهم وتوحيدهم لان ذلك
ليس محل للاشكال اما الوجه الثالث وهو انهم مدحوا انفسهم وذلك يورث العجب وتزكية النفس فالجواب ان مدح النفس غير ممنوع منه قطعا لقوله
واما بنعمة ربك فحدث وايضا فيحتمل ان يكون قولهم ونحن نسبح بحمدك ليس المراد مدح النفس بل المراد بيان ان هذا السوال ما اوردناه ليقدح به في حكمتك
يا رب فانا نسبح بحمدك ونعترف لك بالالهية والحكمة فكان الغرض من ذلك بيان انهم ما اوردوا السوال طعنا في الحكمة والالهية بل لطلب وجه الحكمة على سبيل
التفصيل اما الوجه الرابع وهو ان قولهم لا علم لنا الا ما علمتنا يشبه الاعتذار فلا بد من سبق الذنب قلنا نحن نسلم ان الاولى للملائكة ان يوردوا ذلك السوال
فلما تركوا هذا الاولى كان ذلك الاعتذار اعتذارا من ترك الاولى فان قيل اليس انه تعالى قال لا يسبقونه بالقول فهذا السوال وجب ان يكون باذن الله
تعالى واذا كانوا ماذونين في هذا السوال فكيف اعتذروا عنه قلنا العام قد يتطرق اليه التخصيص اما الوجه الخامس وهو ان اخبار الملائكة عن الفساد
وسفك الدما اما ان يكون حصل عن الوحي او قالوه استنباطا وظنا قلنا اختلف العلما فيه فمنهم من قال ذكروا ذلك ظنا ثم ذكروا فيه وجهين وهو مروي عن ابن عباس
والكلبي انهم قاسوه على حال الجن الذين كانوا قبل ادم عليه السلام في الارض والثاني انهم عرفوا خلقته وعلموا انه مركب من هذه الاخلاط الاربعة فلا بد وان
تولد فيه الشهوة والغضب فيتولد الفساد من الشهوة وسفك الدما من الغضب ومنهم من قال انهم قالوا ذلك عن اليقين وهو مروي عن ابن عباس وناس من
الصحابة ذكروا فيه وجوها احدها انه تعالى قال للملائكة اني جاعل في الارض خليفة قالوا ربنا وما يكون ذلك الخليفة قال يكون له ذرية يفسدون في
الارض ويتحاسدون ويقتل بعضهم بعضا فعند ذلك قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدما وثانيها انه تعالى كان قد اعلم الملائكة انه اذا كان في

مختارين مع ابليس لان الله تعالى لما اسكن الجن فافسدوا فيها وسفكوا الدماء وقتل بعضهم بعضا فبعث الله ابليس في جند من الملائكة فقتلهم ابليس
بعسكره حتى اخرجوهم من الارض والحقوهم بجزائر البحر فقال تعالى لهم اني جاعل في الارض خليفة وقال الاكثر من الصحابة والتابعين انه قال
ذلك لجماعة الملائكة من غير تخصيص لان لفظ الملائكة يفيد العموم **المسألة السادسة** جاعل من جعل الذي له مفعولا دخل
على المبتدا والخبر وهما قولك في الارض خليفة فكانا مفعوليه ومعناه مصير في الارض خليفة **المسألة السابعة** الظاهر ان
الارض التي في الاية جميع الارض من المشرق الى المغرب وروى عبد الرحمن بن ساقط عن النبي عليه السلام انه قال دحيت الارض من مكة وكانت
الملائكة تطوف بالبيت وهي اول من طاف به وهي الارض التي قال الله اني جاعل في الارض خليفة والاول اقرب الى الظاهر **المسألة الثامنة**
الخليفة من يخلف غيره ويقوم مقامه قال تعالى ثم جعلناكم خلائف في الارض واذكروا اذ جعلكم خلفاء فاما ان المراد بالخليفة من بقية قولان احدهما
انه ادم عليه السلام وقوله اتجعل فيها من يفسد فيها المراد ادم عليه السلام فقد اختلفوا في انه تعالى لم سماه خليفة وذكروا وجهين الاول انه تعالى لما
نفى الجن من الارض واسكن ادم كان ادم عليه السلام لاولئك الجن الذين تقدموه يروى ذلك عن ابن عباس انما سماه الله خليفة لانه يخلف الله
في الحكم بين خلقه وهو المروي عن ابن عباس وابن مسعود والسدي رضي الله عنهم وهذا الذي يتاكد بقوله انا جعلناك خليفة في الارض
فاحكم بين الناس بالحق اما الذين قالوا المراد ولد ادم فقالوا انما سماهم خليفة لانهم يخلفون بعضهم بعضا وهو قول الحسن ويؤكده قوله هو الذي
جعلكم خلائف في الارض والخليفة اسم يصلح للواحد والجمع كما يصلح للذكر والانثى وقرئ خليفة بالقاف فان قيل ما الفائدة في ان قال الله للملائكة
اني جاعل في الارض خليفة مع انه منزه عن الحاجة والمشورة والجواب من وجهين الاول انه تعالى علم انهم اذا اطلعوا على ذلك السر وزادوا عليه ذلك
السؤال وكانت المصلحة تقتضي احاطتهم بذلك الجواب تعرفهم هذه الواقعة لكي يوردوا ذلك السؤال ويسمعوا ذلك الجواب الوجه الثاني انه تعالى علم
عباده المشاورة اما قوله تعالى اتجعل فيها الى اخر الاية ففيه مسائل **المسألة الاولى** الجمهور الاعظم من علماء الدين اتفقوا على عصمة
الملائكة عن جميع الذنوب ومن الحشوية من خالف في ذلك لنا وجوه الاول قوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون الا ان هذه
الاية مختصة بملائكة النار فاذا اردنا الدلالة العامة تمسكنا بقوله يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون فقوله يفعلون ما يؤمرون يتناول
جميع المامورات وترك المنهيات لان المنهي عن الشيء مامور بتركه فان قيل ما الدليل على ان قوله ويفعلون ما يؤمرون يفيد العموم قلنا لانه
لا شيء من المامورات الا ويصح استثناؤه منه والاستثناء من الكلام ما لولاه لدخل على ما بيناه في اصول الفقه الثاني قوله تعالى بل عباد مكرمون
لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون وهذا صريح في براءتهم عن المعاصي وكونهم متوقفين في كل الامور بمقتضى الامر والوحي الثالث انه تعالى حكى عنهم
انهم طعنوا في البشر بالمعصية ولو كانوا من العصاة لما حسن منهم ذلك الطعن الرابع انه تعالى حكى عنهم انهم يسبحون الليل والنهار لا يسامون ومن
كان كذلك امتنع صدور المعصية منه واحتج المخالف بوجهين الاول انه تعالى حكى عنهم انهم قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح
بحمدك ونقدس لك وهذا يقتضي صدور الذنب عنهم ويدل على ذلك وجوها احدها ان قولهم اتجعل فيها من يفسد فيها هذا اعتراض على الله تعالى
وذلك من اعظم الذنوب وثانيها انهم طعنوا في بني ادم بالفساد والقتل وذلك غيبة والغيبة من كبار الذنوب وثالثها انهم بعد ان طعنوا
في بني ادم مدحوا انفسهم بقولهم ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ولانهم قالوا وانا لنحن الصافون وانا لنحن المسبحون وهذا الحصر فكانهم يقولون غيرهم
كذلك وذلك يشبه العجب والغيبة وهو من الذنوب المهلكة قال عليه السلام ثلاث مهلكات وذكر فيها اعجاب المرء بنفسه وقال تعالى ولا
تزكوا انفسكم ورابعها قولهم لا علم لنا الا ما علمتنا فيشبه الاعتذار فلولا تقدم الذنب والا لما اشتغلوا بالعذر وخامسها ان قوله
انبئوني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين يدل على انهم كانوا كاذبين فيما قالوا اولا وسادسها ان قوله الم اقل لكم اني اعلم غيب السموات والارض واعلم
ما تبدون وما كنتم تكتمون يدل على ان الملائكة ما كانوا عالمين بذلك قبل هذه الواقعة وانهم كانوا شاكين في كون الله تعالى عالما بكل المعلومات
وسابعها ان علمهم بانهم يفسدون ويسفكون اما ان يكون قد حصل بالوحي اليهم في ذلك او قالوه استنباطا والاول لا يفيد لانه اذا اوحى الله ذلك
اليهم لم يكن لاعادة ذلك الكلام فائدة فثبت انهم قالوه عن الاستنباط والظن والقدح في الغير على سبيل الظن غير جائز لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به
علم وقال ان الظن لا يغني من الحق شيئا وثامنها روي عن ابن عباس قال انه سبحانه قال للملائكة كانوا جند ابليس في محاربة الجان اني جاعل في الارض
خليفة فقالت الملائكة مجيبين له اتجعل فيها من يفسد فيها ثم علموا غضب الله عليهم فقالوا سبحانك لا علم لنا فروى الحسن وقتادة ان الله تعالى لما اخذ في خلق
ادم همست الملائكة فيما بينهم وقالوا ليخلق ربنا ما شاء ان يخلق فلن يخلق خلقا الا كنا اعظم منه واكرم عليه فلما خلق ادم عليه السلام وفضله عليهم وعلم ادم
الاسماء وقال انبئوني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين في انني لا اخلق خلقا الا وكنتم افضل منه ففزع القوم عند ذلك الى التوبة وقالوا سبحانك لا علم لنا وفي
بعض الروايات انهم لما قالوا اتجعل فيها ارسل عليهم نارا فاحرقتهم السيمة الثانية تمسكوا بقصة هاروت وماروت وزعموا انهما كانا ملكين من الملائكة
وانهما لما نظرا الى ما يصنع اهل الارض من المعاصي انكرا ذلك واكبراه ودعوا على اهل الارض فاوحى الله تعالى اليهما اني لو ابتليتكما بما ابتليت به بني ادم من
الشهوات لعصيتماني فقالا يا رب لو ابتلينا لم نفعل فجربنا فاهبطهما الى الارض وابتلاهما بشهوات بني ادم لمكثا في الارض وامر الله الكوكب المسمى بالزهرة
ان يكون في صورة امراة والملك في صورة رجل قال ثم ان الزهرة اتخذت منزلا وزينت نفسها ودعتهما الى نفسها ونصب الملك نفسه في منزلها مثال
صنم فاقبلا الى منزلها ودعواها الى الفاحشة فابت عليهما الا ان يشربا الخمر فقالا لا نشرب الخمر ثم غلبت الشهوة عليهما فقالا نفعل ثم نستغفر فشربا
ثم دعواها الى ذلك فقالت تسجدا لهذا الصنم فقالا لا نشرك بالله ثم غلبت الشهوة عليهما فقالا نفعل ثم نستغفر فسجدا للصنم فارتفعت الزهرة وملكها الى

موضعها

سبحانك اني تبت اليك والصحابة يسبحون في قوله سبحانك فقنا عذاب النار والكل يسبحون ومنهم الحشرات والدواب والذرات وان من شي
الا يسبح بحمده وكذا الحجر والمدر والرمال والجبال والليل والنهار والظلمات والنور والزمان والمكان والعناصر والاركان والارواح والاجسام
على ما قال سبح لله ما في السموات ثم يقول ايها العبد انا الغني عن تسبيح هذه الاشيا وهذه الاشيا ليست من الاحيا فلا حاجة لها الى ثواب هذا
التسبيح فقد صار ثواب هذه التسبيحات ضايعا وذلك لا يليق بي وما خلقنا السما والارض وما بينهما باطلا لكن اوصل ثواب هذه الاشيا اليك
ليعرف كل احد ان من اجتهد في خدمتي اجعل كل العالم في خدمته والنكتة الاخرى اذكرني بالعبودية لتنتفع به لا انا سبحان ربك رب
العزة فانك اذا ذكرتني بالتسبيح طهرتك عن المعاصي سجود بكرة واصيلا اقرضني اقرضوا الله قرضا حسنا وان كنت انا الغني حتى ازد الواحد عليك
عشرة من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه له كن معينا لي وان كنت غنيا عن اعانتك ولله جنود السموات والارض وايضا فلا حاجة الى العسكر
ولو شا الله لانتصر منهم لكنك اذا نصرتني ان تنصروا الله ينصركم كن مواظبا على ذكري واذكروا الله في ايام معلومات ولا حاجة لي الى ذكرك لان الكل
يذكروني ولين سالتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله لكنك اذا ذكرتني ذكرتك اذكروني اذكركم اخدمني يا ايها الناس اعبدوا ربكم لا لاني
احتاج الى خدمتك فاني انا الملك ولله ملك السموات والارض ولله يسجد من في السموات والارض ولكن اصرف الى خدمتي هذه الايام القليلة لتنال
الراحات الكثيرة قل الله ثم ذرهم **المسالة الرابعة** اما قوله بحمدك فقال صاحب الكشاف بحمدك في موضع الحال اي نسبح لك حامدين لك
وملتبسين بحمدك واما المعنى ففيه وجهان الاول انا اذا سبحناك بحمدك سبحانك يعني ليس تسبيحنا تسبيحا باستحقاق بل نستحق بحمدك وجلالك
هذا التسبيح الثاني انا نسبحك بحمدك فانه لولا انعامك علينا بالتوفيق لم نتمكن من ذلك كما قال داود عليه السلام يا رب كيف اقدر ان اشكرك وانا
لا اصل الى شكر نعمتك الا بنعمتك فاوحى الله اليه الان قد شكرتني حيث عرفت ان كل ذلك مني واختلف العلما في المراد من هذا التسبيح فروي ان ابا ذر
دخل بالعيادة على رسول الله صلى الله عليه وسلم او بالعكس فقال يا رسول الله بابي انت وامي اي الكلام احب الى الله تعالى فقال ما اصطفاه الله لملايكته
سبحان الله وبحمده وروى سعيد بن جبير قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي فمر رجل من المسلمين على رجل من المنافقين فقال له رسول الله صلى
الله عليه وسلم يصلي وانت جالس لا تصلي فقال له امض الى عملك ان كان لك عمل فقال وما اظن الا يسمر بك من ينكر عليك فمر عليه عمر ابن الخطاب رضي الله
عنه فقال له يا فلان ان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي وانت جالس فقال له مثلها فوثب اليه فضربه وقال له هذا من عملي ثم دخل المسجد فصلى مع
رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما فرغ رسول الله صلى الله عليه وسلم من صلاته قام اليه عمر فقال يا نبي الله مررت انفا على فلان وانت تصلي وهو جالس فقلت
له نبي الله يصلي وانت جالس فقال مر الى عملك فقال عليه السلام هلا ضربت عنقه فقام عمر مسرعا ليلحقه فيقتله فقال له النبي صلى الله عليه وسلم يا عمر
ارجع فان غضبك عز ورضاك حكم ان لله في السموات ملايكة له عني بصلاتهم عن صلاة فلان فقال عمر يا رسول الله وما صلاتهم فلم يرد عليه شيا
فاتاه جبريل عليه السلام فقال يا نبي الله سالك عمر عن صلاة اهل السما قال نعم قال اقراه مني السلام واخبره بان اهل سما الدنيا سجود الى يوم
القيامة يقولون سبحان ذي الملك والملكوت واهل السما الثالثة قيام الى يوم القيامة يقولون سبحان ذي العزة والجبروت واهل السما
الثالثة ركوع الى يوم القيامة يقولون سبحان الحي الذي لا يموت فهذا هو تسبيح الملايكة القول الثاني ان المراد بقوله نسبح لك والتسبيح
هو الصلاة وهو قول ابن عباس وابن مسعود **المسالة الخامسة** التقديس التطهير ومنه الارض المقدسة ثم اختلفوا على وجوه
احدها نطهرك اي نصفك بما يليق بك من العلو والعزة وثانيها قول مجاهد نطهر انفسنا من ذنوبنا وخطايانا ابتغا لمرضاتك وثالثها
قول ابي مسلم نطهر افعالنا من ذنوبنا حتى تكون خالصة لك ورابعها تطهير قلوبنا عن الالتفات الى غيرك حتى تصير مستغرقة في انوار معرفتك
قالت المعتزلة هذه الاية تدل على العدل من وجوه احدها قولهم ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك اضافوا هذه الافعال الى انفسهم فلو كانت
افعالا لله تعالى لما حسن التمدح بذلك ولا فضل لذلك على سفك الدما اذ كل ذلك من فعل الله وثانيها لو كان الفساد والقتل فعلا لله تعالى لكان
يجب ان يكون الجواب ان يقول اني مالك افعل ما اشا وثالثها ان قوله اعلم ما لا تعلمون يقتضي التبري من الفساد والقتل لكن التبري من فعل نفسه
وهو محال ورابعها اذا كان لا فاحشة ولا قبيح ولا ظلم ولا جور ولا فساد الا بصنعه وخلقه ومشيته فكيف يصح التنزيه والتقديس وخامسها
ان قوله اعلم ما لا تعلمون يدل على مذهب العدل لانه لو كان خالقا للكفر لكان خلقهم لذلك الكفر فكان ينبغي ان يكون الجواب نعم خلقهم ليفسدوا ويقتلوا
فلما لم يرض بهذا الجواب سقط هذا المذهب وسادسها لو كان الفساد والقتل من فعل الله لكان ذلك جاريا مجرى الوانهم واجسامهم وكما لا يصح من
هذه الاشيا فكذا من الفساد والقتل والجواب عن هذه الوجوه المعارضة بمسالة الداعي والعلم **المسالة السادسة**
ان قيل قوله اني اعلم ما لا تعلمون كيف يصلح ان يكون جوابا عن السوال الذي ذكروه قلنا قد ذكرنا ان السوال يحتمل وجوها احدها انه للتعجب فيكون
قوله اعلم ما لا تعلمون جوابا له من حيث انه تعالى قال لا تتعجبوا من ان يكون فيهم من يفسد ويقتل فاني اعلم مع هذا ان فيهم جمعا من الصالحين والمتقين وانتم
لا تعلمون وثانيها انه انعم فيكون الجواب لا تغتموا بسبب وجود المفسدين فاني اعلم فيهم جمعا من المتقين ومن لو اقسم على الله لابره وثالثها انه
طلب الحكمة فجوابه ان مصلحتكم ان تعرفوا وجه الحكمة فيه على الاجمال دون التفصيل بل ربما كان التفصيل مفسدة لكم ورابعها انه التماس ان
يتركهم في الارض وجوابه اني اعلم ان مصلحتكم ان يكونوا في السما لا في الارض وفيه وجه خامس وهو انهم لما قالوا ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال اني
اعلم ما لا تعلمون وهو ان معكم ابليس وان في قلبه حسدا وكبرا ونفاقا ووجه سادس وهو اني اعلم ما لا تعلمون فانكم وصفتم انفسكم بهذه المدايح فقد
استعظمتم انفسكم وكانكم انتم بهذا الكلام في تسبيح انفسكم لا في تسبيحي ولكن اصبروا حتى يظهر البشر فيتضرعون الي بقول ربنا ظلمنا انفسنا وبقوله

الارض خلق عظيم افسدوا فيها وسفكوا الدما وثالثها قال ابن زيد لما خلق الله النار خافت الملايكة خوفا شديدا فقالوا ربنا لم خلقت هذه النار قال
لمن عصاني من خلقي ولم يكن يومئذ لله خلق الا الملايكة ولم يكن في الارض خلق البتة فلما قال اني جاعل في الارض خليفة عرفوا ان المعصية تظهر منهم
ورابعها لما كتب في اللوح ما هو كاين الى يوم القيامة فلعلهم طالعوا اللوح فعرفوا ذلك وخامسها اذا كان معنى الخليفة من يكون نايبا لله في الحكم
والقضا والحاجة الى الحاكم انما تكون عند التنازع والتظالم كان الخليفة الاخبار عن وجود الخليفة اخبارا عن وقوع الفساد والشر
بطريق الالتزام ثم قال اهل التحقيق والقول بانه كان هذا الاخبار عن مجرد الظن باطل لانه قدح في الغير بما لا يامن ان يكون كاذبا فيه
وذلك ينافي العصمة والطهارة اما الوجه السادس وهو الاخبار التي ذكروها فهو من باب اخبار الاحاد فلا يعارض الدلايل التي ذكرناها
واما الشبهة الثانية وهي قصة هاروت وماروت فالجواب عنها ان القصة التي ذكروها باطلة من وجوه احدها انهم ذكروا في
القصة ان الله تعالى قال لو ابتليتكما بما ابتليت به بني ادم لعصيتماني فقالا لو فعلت بنا ذلك يا رب ما عصيناك وهو منهم تكذيب لله وتجهيل
له وذلك صريح الكفر والحشوية سلموا انهما كانا قبل الهبوط الى الارض معصومين وثانيها انهم خيروا بين عذاب الدنيا وعذاب الاخرة
وذلك فاسد بل كان الاولى ان يخيرا بين التوبة وبين العذاب والله تعالى خير بينهما من اشرك به طول عمره وبالغ في ايذا انبيايه وثالثها
انهما يعلمان السحر حال كونهما معذبين ويدعوان اليه وهما يعاقبان على المعصية ورابعها ان المراة الفاجرة كيف يعقل انها لما فجرت
صعدت الى السما وجعلها الله كوكبا مضيا وعظم قدره حيث اقسم به حيث قال فلا اقسم بالخنس الجوار الكنس فهذه القصة قصة ركيكة
يشهد كل عقل سليم بنهاية ركاكتها واما الكلام في تعليم السحر فسياتي في تفسير الايات الاية في موضعها ان شا الله تعالى اما الشبهة الثالثة
فسنتكلم في بيان ان ابليس ما كان من الملايكة واما الشبهة الرابعة وهي قوله وما جعلنا اصحاب النار الا ملايكة فهذا لا يدل على كونهم معذبين
في النار وقوله اوليك اصحاب النار لا يدل ايضا على كونهم معذبين بالنار بمجرد هذه الاية انما عرف ذلك بدليل اخر فقوله وما جعلنا اصحاب
النار الا ملايكة يريد به خزنة النار والمتصرفين فيها والمدبرين لامرها **المسالة الثانية** اختلفوا في ان الملايكة هل هم
قادرون على المعاصي والشرور ام لا فقال جمهور الفلاسفة وكثير من الجبريين انهم خيرات محض ولا قدرة لهم البتة على الشر والفساد وقال
جمهور المعتزلة وكثير من الفقها انهم قادرون على الامرين واحتجوا على ذلك بوجوه احدها ان قولهم اتجعل فيها من يفسد فيها اما ان يكون معصية
او ترك الاولى وعلى التقديرين فالمقصود حاصل وثانيها قوله تعالى ومن يقل منهم اني اله من دونه فذلك نجزيه جهنم وذلك يقتضي كونهم
مزجورين ممنوعين وقال ايضا لا يستكبرون عن عبادته والمدح بترك الاستكبار وانما يجوز لو كان قادرا على الاستكبار وثالثها انهم لو لم يكونوا
قادرين على ترك الخير لما كانوا ممدوحين بفعلها لان الملجا الى الشي ومن لا يقدر على ترك الشي لا يكون ممدوحا بفعل الشي ولقد استدل بهذا
بعض المعتزلة فقلت له اليس ان الثواب والعوض واجبان على الله تعالى ومعنى كونه واجبا عليه انه لو تركه لذم من تركه اما الجهل واما الحاجة وهما
محالان والمفضي الى المحال محال فيكون ذلك الترك محالا من الله تعالى واذا كان الترك محالا كان الفعل واجبا فيكون الله تعالى فاعلا للثواب والعوض
واجب وتركه محال مع انه تعالى ممدوح على فعل ذلك فثبت ان امتناع الترك لا يقدح في حصول المدح فانقطع ولم يقدر على الجواب
المسالة الثالثة الواو في ونحن للحال كما تقول اتحسن الى فلان وانا احق بالاحسان والتسبيح تبعيد الله من السوء وكذا التقديس من
سبح في الما وقدس في الارض اذا ذهب فيها وابعد واعلم ان في التبعيد ان اريد به التبعيد عن السوء فهو التسبيح وان اريد به التبعيد من الخيرات
فهو اللعن فنقول التبعيد عن السوء يدخل فيه التبعيد عن السوء في الذات والصفات والافعال واما في الذات فانه لا يكون محلا للامكان فان منع
السوء هو العدم وامكانه ونفي الامكان يستلزم نفي الكثرة ونفيها يستلزم نفي الجسمية والعرضية ونفي الضد والند وحصول الوحدة المطلقة
والوجوب الذاتي واما في الصفات فان يكون منزها عن الجهل فيكون محيطا بكل المعلومات وقادرا على كل المقدورات وتكون صفاته منزهة عن
التغيرات واما في الافعال فان يكون افعاله بجلب المنافع ودفع المضار وان لا يستكمل بشي منها ولا ينقص بعدم شي منها على كل الموجودات والمعدومات
مستوليا بالاعدام والايجاد على كل الموجودات والمعدومات قال اهل التذكير التسبيح جا تارة في القران بمعنى التنزيه واخرى بمعنى التعجب
اما الاول فجا على وجوه ا انا المنزه عن النظير والشريك سبحانه هو الله الواحد القهار ب انا المدبر للسموات والارض سبحان رب السموات والارض
ج انا المدبر لكل العالمين سبحان رب العالمين د انا المنزه عن قول الظالمين سبحان ربك رب العزة عما يصفون ه انا المستغني عن الكل سبحانه هو الغني
و انا السلطان الذي كل شي سواي فهو تحت قهري وتسخيري فسبحان الذي بيده ملكوت كل شي ز انا العالم بكل شي سبحانه عالم الغيب ح انا المنزه عن
الصاحبة والولد سبحانه ان يكون له ولد ط انا المنزه عن وصفهم وقولهم سبحانه وتعالى عما يصفون عما يقولون عما يشركون **اما التعجب**
ا انا الذي سخرت البهايم القوية للبشر الضعيف سبحان الذي سخر لنا هذا ب انا الذي خلقت العالم وكنت منزها عن التعب والنصب سبحانه اذا
قضى امرا ج انا الذي اعلم لا بتعليم المعلمين ولا بارشاد المرشدين سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا د انا الذي ازيل معصية سبعين سنة بتوبة ساعة
فسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس ثم تقول ان اردت رضوان الله فسبح وسبحوه بكرة واصيلا واذا اردت الفرج عن البلا فسبح لا اله الا انت سبحانك
اني كنت من الظالمين وان اردت رضى الحق فسبح ومن الليل فسبحه واطراف النهار وان اردت الخلاص عن النار فسبح سبحانك فقنا عذاب النار ايها العبد
واصب على تسبيحي فسبحان الله فسبح وسبحوه فان لم تفعل فتسبيحي بالضرر عايد اليك لان امر تسبيحي ومنهم حملة العرش فان استكبروا فالذين عند ربك يسبحون
ومنهم المقربون قالوا سبحانك انت ولينا ومنهم ساير الملايكة قالوا سبحانك ما كان ينبغي لنا ومنهم الانبيا كما قال ذو النون لا اله الا انت سبحانك وقال موسى

سبحانك

اسما تلك المسميات فحينئذ يحصل المعارضة والمقابلة وان لم يعرفوا ذلك فلا تكليف عرفوا ان آدم عليه السلام اصاب فيما ذكر من كون كل واحد من تلك الالفاظ اسما لكل واحد من تلك المعاني واعلم انه يمكن دفع هذا السؤال من وجهين الاول ربما كان لكل صنف من اصناف الملايكة لغة من هذه اللغات وان كان كل صنف جاهلا بلغة الصنف الاخر ثم ان جميع اصناف الملايكة حضروا وان آدم عليه السلام جمع تلك اللغات باسرها عرف كل صنف اصابته من تلك اللغة فعرفوا بهذا الطريق صدقه الثاني باسرهم عجزوا عن معرفة تلك اللغات باسرها فكان ذلك معجزا للثاني لا يمتنع ان يقال انه تعالى عرفهم قبل ان سمعوا من آدم عليه السلام تلك الاسما فاستدلوا به على صدق آدم عليه السلام فلما سمعوا منه عليه السلام تلك الاسما عرفوا صدقه فيها فعرفوا كونه معجزا لسائر انه ظهر عليه فعل خارق للعادة فلم يجوز ان يكون ذلك من باب الكرامات ومن باب الارهاص وهما عندنا جائزان وحينئذ يصير الكلام في هذه المسئلة فرعا على الكلام منها واجيب من قطع بانه عليه السلام ما كان نبيا في ذلك الوقت بوجوه احدها انه لو كان نبيا في ذلك الزمان لكانت قد صدرت المعصية عنه بعد النبوة وذلك غير جايز وجب ان لا يكون نبيا في ذلك الزمان اما الملازمة فلان صدور الزلة عنه كان بعد هذه الواقعة بالاتفاق وتلك الزلة من باب الكبايرعلى ما سيأتي شرحه ان شاء الله تعالى والاقدام على الكبيرة يوجب استحقاق الطرد والتحقير واللعن وكل ذلك على الانبيا غير جايز وجب ان يقال وقعت تلك الواقعة قبل وثانيها لو كان رسولا في ذلك الوقت لكان اما ان يكون مبعوثا الى احد او لا يكون فان كان مبعوثا الى احد فاما ان يكون مبعوثا الى الملايكة او الانس او الجن والاول باطل لان الملايكة عند المعتزلة فيهم ما فيهم افضل من البشر ولا يجوز جعل الادون رسولا الى الاشرف لان الرسول متبوع والامة متبع وجعل الادون متبوع الاشرف خلاف الاصل وايضا فالموالي تقول للمولى عن هو جليسه امكن ولهذا قال تعالى ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا ولا يجوز ان يكون مبعوثا الى البشر لانه ما كان هناك احد من البشر الا حوا وان حوا انما عرفت التكليف لا بواسطة آدم عليه السلام لقوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة شافهها بهذا التكليف وما جعل آدم واسطة ولا يجوز ان يكون مبعوثا الى الجن لانه ما كان في الشما احد من الجن ولا يجوز ايضا ان يكون مبعوثا الى احد لان المقصود من جعله رسولا التبليغ فحيث لا تبليغ لم يكن في جعله رسولا فايدة وهذا الوجه لبس بغاية القوة وثالثها قوله تعالى ثم اجتباه ربه فهذه الاية دلت على انه تعالى انما اجتباه بعد الزلة فوجب ان يقال انه قبل الزلة ما كان مجتبى وان لم يكن ذلك الوقت مجتبى وجب ان لا يكون رسولا لان الرسالة والاجتبا متلازمان لان الاجتبا لا معنى له الا التخصيص بما يوجب الترفيع والتشريف وكل من جعله الله رسولا فقد خصه بذلك لقوله تعالى الله يعلم حيث يجعل رسالته **المسألة الخامسة** ذكروا في قوله ان كنتم صادقين وجوها احدها معناه اعلموني اسما صوابا ان علمتم ان تكونوا صادقين في ذلك الاعلام وثانيها اخبروني ولا تقولوا الا حقا وصدقا فيكون الغرض منه التاكيد لما نبههم عليه من القصور والعجز انه مبني بحيث يفهم العلم فانهم ان اخبروا لم يكونوا صادقين ولا لهم اليه سبيل علموا ان ذلك متعذر عليهم وثالثها ان كنتم صادقين في قولكم انه لا نبي مما يتعبد به الخلق الا وانتم تصلحون له وتقومون به وهو قول ابن مسعود وابن عباس ورابعها ان كنتم صادقين في قولكم اني لم اخلق خلقا الا كنتم اعلم منهم فاخبروني باسماء هؤلاء **المسألة السادسة** هذه الاية دالة على فضل العلم فانه سبحانه ما اظهر كمال حكمته في خلقة آدم الا عليه السلام الا بان اظهر علمه فلو كان في الامكان وجود شي اشرف من العلم لكان الواجب اظهار فضله بذلك الشي لا بالعلم واعلم انه يدل على فضيلة العلم الكتاب والسنة والمعقول اما الكتاب فوجوه الاول ان الله تعالى سمى العلم بالحكمة ما بر وي عن مقاتل انه قال في تفسير الحكمة ثم انه تعالى عظم امر الحكمة وذلك يدل على عظم شان العلم بيان انه تعالى سمى العلم بالحكمة ما بر وي عن مقاتل انه قال في تفسير الحكمة في القران على اربعة اوجه احدها المواعظ القران فان في البقرة وما انزل عليكم من الكتاب والحكمة يعني مواعظ القران وفي النسا واذ انزل الله عليك الكتاب والحكمة وكان فضل الله عليك عظيما يعني المواعظ ومثلها في العمران وثانيها الحكمة بمعنى الفهم والعلم قوله واتيناه الحكم صبيا وفي لقمان ولقد اتينا لقمان الحكمة يعني الفهم والعلم وفي الانعام اولئك الذين اتيناهم الكتاب والحكم وثالثها الحكم بمعنى النبوة في النسا ولقد اتينا ابرهيم الكتاب والحكمة يعني النبوة وفي ص واتيناه الحكمة يعني النبوة وفي البقرة واتاه الله الملك والحكمة ورابعها القران آية النحل ادع الى سبيل ربك بالحكمة وفي البقرة ومن يوت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا وجميع هذه الوجوه عند التحقيق ترجع الى العلم ثم نقول برهان ان الله تعالى ما اعطى من العلم الا قليلا قال وما اوتيتم من العلم الا قليلا وسمى الدنيا باسرها قليلا لان متاع الدنيا قليل فما سماه قليل فما يمكننا ان ندرك كنهه فما ظنك بما سماه كثيرا فثبت بهذا البرهان العقلي قلة الدنيا وكثرة العلم ان الدنيا متناهية القدر متناهية العدد متناهية المدة والعلم لا نهاية لقدرها وعددها ومدتها والسعادات الحاصلة منها وذلك ينبهك على فضيلة العلم والثاني قوله قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون وقد فرق بين سبعة نفر كما به فرق بين الخبيث والطيب فقال قل لا يستوي الخبيث والطيب يعني الحلال والحرام وفرق بين الاعمى والبصير فقال هل يستوي الاعمى والبصير وفرق بين النور والظلمة فقال هل يستوي الظلمات والنور وفرق بين الجنة والنار وبين الظل والحرور واذا تاملت وجدت كل ذلك ماخوذا من الفرق بين العالم والجاهل الثالث قوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم والمراد من اولي الامر العلما في اصح الاقوال لان الملوك يجب عليهم طاعة العلما ولا ينعكس ثم انظر الى هذه المرتبة فانه تعالى ذكر العالم بوصفين من كتابه في المرتبة الثانية قال شهد الله انه لا اله الا هو والملايكة واولوا العلم وقال اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم ثم انه سبحانه زاد في الاكرام فجعلهم في المرتبة الاولى فقال يبين الله لكم ان تضلوا والله بكل شي عليم وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم وقال قل كفى بالله شهيدا بيني وبينكم ومن عنده علم الكتاب الرابع

والذي لطمع ان يغفر لي خطيئتي يوم الدين ويقوله وادخلني برحمتك في عبادك الصالحين **قوله تعالى**
وعلم ادم الاسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال انبئوني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين اعلم ان الملائكة لما سألوا عن وجه الحكمة في
خلق ادم وذريته واسكانه تعالى اياهم الارض واخبر الله تعالى عن وجه الحكمة في ذلك على سبيل الاجمال بقوله اني اعلم مالا تعلمون اراد تعالى ان يزيدهم
بيانا وان يفصل لهم ذلك المجمل فبين تعالى من فضل لادم عليه السلام لما لم يكن ذلك معلوما لهم وذلك بان علم ادم الاسماء كلها ثم عرضهم عليهم ليظهر
ذلك كمال فضله وقصورهم عنه في العلم فبناكد ذلك الجواب الاجمالي لهذا الجواب التفصيلي وههنا مسائل **المسألة الاولى**
قال الاشعري والجبائي واكثر اللغات كلها توقيفية بمعنى ان الله تعالى خلق علما ضروريا بتلك الالفاظ وتلك المعاني بان تلك الالفاظ موضوعة
لتلك المعاني واحتجوا عليه بقوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها والكلام على التمسك بهذه الاية سؤالا وجوابا ذكرناه في اصول الفقه وقال ابو هاشم لابد
من تقدم لغة اصطلاحية واحتج على انه لابد وان يكون الوضع مسبوقا بالاصطلاح بامور احدها انه لو حصل العلم الضروري بانه تعالى وضع
هذه اللفظة لهذا المعنى لكان ذلك العلم اما ان يحصل للعاقل او لغير العاقل لا جائز ان يحصل للعاقل لانه لو حصل العلم الضروري بانه تعالى وضع هذه
اللفظة لهذا المعنى لكان ذلك العلم اما ان يحصل للعاقل او لغير العاقل لا جائز ان يحصل للعاقل لانه لو حصل العلم الضروري بانه تعالى وضع ذلك
اللفظ لذلك المعنى لصارت صفة الله تعالى معلومة بالضرورة مع ان ذاته معلومة بالاستدلال وذلك محال ولا جائز ان يحصل لغير العاقل
لانه بعيد في العقول ان يحصل العلم لهذه مع ما فيها من الحكم العجيبة لغير قلت ان القول بالتوقيف فاسد وثانيها انه تعالى خاطب
الملائكة وذلك بوجب تقدم لغة على ذلك التكلم وثالثها ان قوله وعلم ادم الاسماء كلها يقتضي اضافة التعليم الى الاسماء وذلك يقتضي سبق تلك
الاسماء انها كانت اسماء قبل ذلك التعليم فان كان كذلك كانت اللغات حاصلة قبل ذلك التعليم ورابعها ان ادم عليه السلام لما خاطب الملائكة
بعلم الاسماء لابد وان يعلم الملائكة كونه صادقا في تعيين تلك الاسماء لتلك المسميات والا لم يحصل العلم بصدقه وذلك يقتضي ان يكون وضع
تلك الاسماء لتلك المسميات متقدما على ذلك التعليم والجواب عن الاول لم لا يجوز ان يقال خلق العلم الضروري بان وضعا وضع هذه الاسماء لهذه
المسميات من غير تعيين ان ذلك الواضع هو الله او الناس وعلى هذا لا يلزم ان تصير الصفة معلومة بالضرورة حال كون الذات معلومة بالدليل
سلمنا انه تعالى ما خلق هذا العلم في العاقل فلم لا يجوز ان يقال انه تعالى خلقه في غير العاقل والتعويل على الاستقراء في هذا العام مستبعد وعن الثاني
لم لا يجوز ان يقال خاطب الملائكة بطريق اخر بالكتابة وغيرها وعن الثالث لانسلم ان ارادة الله وضع تلك الالفاظ لتلك المعاني سابقة على التعليم
فلكفي ذلك في اضافة التعليم على الاسماء وعن الرابع ما سيأتي بيانه ان شاء الله تعالى وحده **المسألة الثانية** من الناس من قال
قوله وعلم ادم الاسماء اي علمه صفات الاشياء ونعوتها وخواصها والدليل عليه ان الاسم اشتقاقه اما من السمة او من السمو فان كان من السمة كان الاسم
هو العلامة وصفات الاشياء وخواصها دالة على ماهياتها فصح ان يكون المراد من الاسماء الصفات وان كان من السمو كذلك لان دليل الشيء كالمرتفع
على ذلك الشيء فان العلم بالدليل حاصل قبل العلم بالمدلول فكان الدليل اسما بالحقيقة فثبت انه لا امتناع في اللغة ان يكون المراد من الاسم الصفة
بقي ان اهل النحو خصصوا لفظ الاسم بالالفاظ المخصوصة ولكن ذلك حرف حادث لا اعتبار به اذا ثبت هذا فنقول يمكن بحسب اللغة وجب ان يكون
هو المراد لا غير لوجوه احدها ان الفضيلة في معرفة خصائص الاشياء اكثر من الفضيلة في معرفة اسمائها وحمل الكلام المذكور لاظهر الفضيلة على ما
يوجب مزيد الفضيلة اولى من حمله على ما ليس كذلك وثانيها ان التحدي لما لم يجز في الكل الساقط من مثله في الجملة فان من كان عالما باللغة
والفصاحة يحسن ان يقول له غير على سبيل التحدي اتيت بكلام مثل كلامي في الفصاحة اما العربي فلا يحسن منه ان يقول للرومي اذا عجز عن التحدي تكلم بلغتي
ورد ذلك ان العقل لا طريق له الى معرفة اللغات بل ذلك لا يحصل الا بالتعليم فان حصل التعليم به والا فلا اما العلم بخصائص الاشياء فالعقل مستقل بتحصيله نعم وقوع التحدي به
لو قوله النساني وهو المشهور ان المراد اسماء كل ما خلق من اجناس المحدثات من جميع اللغات المختلفة التي تكلم بها
ولد البوم من العربية والفارسية والرومية وغيرها وكان ولد ادم عليه السلام يتكلمون بهذه اللغات فلما مات ادم وتفرق ولده في نواحي تكلم كل واحد
منهم بلغة معينة من تلك اللغات فغلب عليه ذلك اللسان فلما طالت المدة ومات منهم قرن بعد قرن نسوا سائر اللغات فهذا هو السبب في
تغير الالسنة في ولد ادم عليه السلام قال اهل المعاني قوله وعلم ادم الاسماء كلها لابد فيه من اضمار فيحتمل ان يكون المراد وعلم ادم اسماء المسميات
ويحتمل ان يكون المراد وعلم ولد ادم مسميات الاسماء قالوا والاول اولى لقوله انبئوني باسماء هؤلاء انبئهم باسمائهم فلما انباهم باسمائهم دل انبئوني
هؤلاء باسمائهم فان قيل لما علمه الله تعالى اسماء جميع المسميات وكان في المسميات ما لا يكون عاقلا فلم قال عرضهم ولم يقل عرضها قلنا لما كان في جملتنا
الملائكة والجن والانس وهم العقلاء تغلب الاكمل وجرت العادة بتغليب الكامل على الناقص **المسألة الثالثة** من الناس من تمسك بقوله
انبئوني باسماء هؤلاء على جواز تكليف ما لا يطاق وهو ضعيف لانه تعالى انما استنبأهم مع علمه تعالى بعجزهم على سبيل التبكيت **المسألة الرابعة**
قالت المعتزلة ان ما ظهر من ادم عليه السلام في علمه الاسماء معجزة دالة على نبوته عليه السلام في ذلك الوقت والاقرب انه كان مبعوثا الى حواء ولا يبعد
ايضا ان يكون مبعوثا الى من في وجه التحدي اليهم من الملائكة لانهم جميعهم وان كانوا رسلا فقد تجوز الارسال الى الرسول صلى الله عليه وسلم كبعثة
ابراهيم عليه السلام الى لوط عليه السلام واحتجوا عليه بان حصول ذلك العلم له ناقض للعادة فوجب ان يكون معجزا واذا ثبت كونه معجزا ثبت كونه
رسولا في ذلك الوقت ولقائل ان يقول لا نسلم ان يكون ذلك العلم ناقضا للعادة لان حصول العلم باللغة لمن علمه الله وعدم حصوله لمن لم يعلمه الله ليس
ناقضا للعادة وايضا فاما ان يقال الملائكة علموا كون تلك الاسماء موضوعة لتلك المسميات او ما علموا ذلك فان علموا ذلك فقد قدروا على ان يذكروا

يصدقني فهو كافر ومن ضاق قلبه مني فهو منافق ومن ندم على ما صنع وعزم على ان لا يذنب كان مومنا مخلصا وقال ايضا ثلاثة من النوم
يبغضها الله وثلاثة من الضحك النوم بعد صلاة الفجر وقبل صلاة العتمة والنوم في الصلاة والنوم عند مجلس الذكر والضحك خلف الجنازة
والضحك في المقابر والضحك في مجلس الذكر ط قال بعضهم في قوله فاحتمل السيل زبدا رابيا السيل هاهنا العلم شبهه الله بالماء لخمس خصال
احدها كما ان المطر ينزل من السما كذا العلم ينزل من السما والثاني كما ان اصلاح الارض بالمطر فاصلاح الخلق بالعلم الثالث كما ان الزرع
والنبات لا يخرج بغير المطر كذا الاعمال والطاعات لا تخرج بغير العلم والرابع كما ان المطر قرع الرعد والبرق كذا في العلم فانه قرع الوعد والوعيد
الخامس كما ان المطر نافع وضار كذا العلم نافع وضار نافع لمن عمل به وضار لمن لم يعمل به في كم من مذكر بالله ناس لله وكم من مخوف بالله جري على الله وكم من
مقرب الى الله بعيد عن الله وكم من داع الى الله فار من الله وكم من تال كتاب الله منسلخ من ايات الله يا الدنيا بستان زينت بخمسة اشيا علم
العلما وعدل الامرا وعبادة العباد وامانة التجار ونصيحة المحترفين فجا ابليس بخمسة اعمال فاقامها بجنب هذه الخمس فجا بالحسد فركزه في
جنب العلم وجا بالجور فركزه بجنب العدل وجا بالريا فركزه بجنب العبادة وجا بالخيانة فركزه بجنب الامانة وجا بالغش فركزه بجنب النصيحة
يب فضل الحسن البصري على التابعين بخمسة اولها لم يامر احدا بشي حتى عمله والثاني لم ينه احدا عن شي حتى انتهى عنه والثالث كل من طلب
منه شي مما رزقه الله لم يبخل به من العلم والمال والرابع كان يستغني بعلمه عن الناس والخامس كان سريرته وعلانيته سوا يج اذا اردت ان تعلم ان علمك
ينفعك ام لا فاطلب من نفسك خمس خصال حب الفقر لقلة المونة وحب الطاعة للثواب وحب الزهد في الدنيا طلبا للفراغ وحب الحكمة
طلبا لصلاح القلب وحب الخلوة طلبا للمناجاة الرب يد اطلب خمسة في خمسة اطلب العز في التواضع لا في المال والعشيرة والثاني اطلب الغنا
في القناعة والثالث اطلب الامن في الجنة لا في الدنيا والرابع اطلب الراحة في القلة لا في الكثرة والخامس اطلب منفعة العلم في العمل لا في كثرة الرواية
يه قال ابن المبارك ما جا فساد هذه الامة الا من قبل الخواص وهم خمسة العلما والغزاة والزهاد والتجار والولاة اما العلما فهم ورثة الانبيا
واما الزهاد فعماد اهل الارض واما الغزاة فجند الله في الارض واما التجار فامنا الله في الامة واما الولاة فهم الرعاة فاذا كان العالم للدين واضعا
وللمال رافعا فبمن يقتدي الجاهل واذا كان الزاهد في الدنيا راغبا فبمن يقتدي التايب واذا كان الغازي طامعا مرائيا فكيف يظفر في العدو واذا
كان التاجر خاينا فكيف تحصل الامانة واذا كان الراعي ذيبا فكيف تصلح الرعاية يو قال علي بن ابي طالب رضي الله عنه العلم افضل من المال بسبعة اوجه
اولها العلم ميراث الانبيا والمال ميراث الفراعنة والثاني العلم لا ينقص بالنفقة والمال ينقص والثالث المال يحتاج الى الحافظ والعلم يحفظ صاحبه
والرابع اذا مات الرجل يبقى ماله والعلم يدخل معه في قبره والخامس المال يصلح للمومن والكافر والعلم لا يحصل الا للمومن والسادس جميع الناس
يحتاجون الى العالم في امور دينهم ولا يحتاجون الى صاحب المال السابع العلم يقوي الرجل على المرور على الصراط والمال يمنعه منه يز قال الفقيه ابو الليث
ان من جلس عند العالم ولا يقدر ان يحفظ من ذلك العلم شيا فله سبع كرامات اولها ينال فضل المتعلمين والثاني ما دام جالسا عنده كان محبوسا
عن الذنوب والثالث اذا خرج من منزله طلبا للعلم نزلت الرحمة عليه والرابع اذا جلس في حلقة العلم فاذا نزلت الرحمة عليهم حصل له منها نصيب
الخامس ما دام في الاستماع يكتب له طاعة والسادس اذا استمع ولم يفهم ضاق قلبه لحرمانه عن ادراك العلم فيصير ذلك الغم وسيلة الى حضرة الله
لقوله انا عند المنكسرة قلوبهم لاجلي والسابع يرى اعزاز المسلمين للعالم واذلالهم للفساق فيبرد قلبه عن الفسق ويميل طبعه الى العلم ولهذا
امر عليه السلام بمجالسة الصالحين يح قيل من العلما من نص بعلمه ولا يحب ان يوجد عند غيره فذاك في الدرك الاسفل من النار ومن العلما من يكون
في علمه بمنزلة الشيطان فان رد عليه شي من حقه غضب فذاك في الدرك الثاني من النار ومن العلما من يجعل حديثه وغرايب علمه لاهل الشرف
واليسار ولا يرى الفقرا له اهلا فذاك في الدرك الثالث من النار ومن العلما من كان معجبا بنفسه فان وعظ عنف وان وعظ انف فذاك في
الدرك الرابع من النار ومن العلما من ينصب نفسه للفتيا فيفتي خطا فذلك في الدرك الخامس من النار ومن العلما من يتعلم كلام المبطلين فيمزجه
بالدين فهو في الدرك السادس من النار ومن العلما من يطلب العلم لوجوه الناس فذاك في الدرك السابع من النار يط قال الفقيه ابو الليث
من جلس مع الاغنيا زاده الله حب الدنيا والرغبة فيها ومن جلس مع الفقرا حصل له الشكر والرضا بقسمة الله ومن جلس مع السلطان زاده الله القسوة
والكبر ومن جلس مع النسا زاده الله الجهل والشهوة ومن جلس مع الصبيان ازداد من اللهو والمزاح ومن جلس مع الفساق ازداد من الجراة على الذنوب
وتسويف التوبة ومن جلس مع الصالحين ازداد رغبة في الطاعات ومن جلس مع العلما ازداد العلم والورع ك ان الله علم سبعة نفر سبعة اشيا علم
ادم اسما الاشيا وعلم ادم الاسما كلها ب علم الخضر الفراسة وعلمناه من لدنا علما ج علم يوسف علم التعبير رب قد اتيتني من الملك وعلمتني من تاويل
الاحاديث د وعلم داود صنعة الدرع وعلمناه صنعة لبوس لكم ه علم سليمان منطق الطير قال يا ايها الناس علمنا منطق الطير و علم موسى عليه
السلام التوراة ونعلمه الكتاب والحكمة والتوراة ز علم محمدا علم الشرع والتوحيد وعلمك ما لم تكن تعلم ونعلمه الكتاب والحكمة والتوراة الرحمان
علم القران فعلم ادم كان سببا له في حصول السجدة والتحية وعلم الخضر كان سببا لان وجد تلميذا مثل موسى ويوشع عليهما السلام وعلم يوسف كان
سببا لوجدان الاهل والمملكة وعلم داود كان سببا لوجدان الرياسة والدرجة وعلم سليمان كان سببا لوجدان بلقيس والغلبة وعلم عيسى كان سببا
لزوال التهمة عن امه وعلم محمد كان سببا لوجود الشفاعة ثم نقول من علم اسما المخلوقات وجد التحية من الملايكة فمن علم ذات الخالق وصفاته اما
يجد التحية الملايكة بل تحية الرب سلام قولا من رب رحيم والخضر وجد بعلم الفراسة صحبة موسى فامه الحبيب بعلم الحقيقة كيف لا يجدون صحبة محمد
فاولئك مع الذين انعم الله عليهم من النبيين ويوسف بتاويل الرويا نجا من حبس الدنيا فمن كان عالما بتاويل كتاب الله كيف لا ينجو من حبس الشبهات ويهدي

يرفع الله الذين امنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات واعلم انه تعالى ذكر الدرجات الاربعة اصناف اولها للمومنين من اهل بدر
وقوله انما المومنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم الى قوله لهم درجات عند ربهم والثانية للمجاهدين قوله وفضل الله المجاهدين
على القاعدين درجة والثالثة عمل الصالحين من ياته مومنا قد عمل الصالحات فاولئك لهم الدرجات العلى والرابعة للعلما والذين اوتوا
العلم درجات فالله تعالى فضل اهل بدر على غيرهم من المومنين بدرجات وفضل الله المجاهدين على القاعدين بدرجات وفضل الله الصالحين
على هولاء بدرجات ثم فضل العلما على جميع الاصناف بدرجات فوجب كون العلما افضل الناس الخامس قوله انما يخشى الله من عباده العلما
فان الله تعالى وصف العلما في كتابه بخمس مناقب احدها الايمان والراسخون في العلم يقولون امنا به وثانيها التوحيد والشهادة شهد
الله الى قوله واولوا العلم وثالثها البكا ويخرون للاذقان يبكون ورابعها الخشوع ان الذين اوتوا العلم من قبله وخامسها الخشية
انما يخشى الله من عباده العلما واما الاخبار فوجوه احدها ما روى ثابت عن انس قال عليه السلام من احب ان ينظر الى عتقا الله من النار
فلينظر الى المتعلمين فوالذي نفسي بيده ما من متعلم يختلف الى باب العالم الا كتب الله له بكل قدم عبادة سنة وبنى له بكل قدم مدينة في الجنة
ويمشي على الارض والارض تستغفر له ويمسي ويصبح مغفورا له وشهدت الملايكة لهم بانهم عتقا الله من النار وثانيها قال انس قال عليه
السلام من طلب العلم لغير الله لم يخرج من الدنيا حتى ياتي عليه العلم فيكون لله ومن طلب العلم فهو كالصايم نهاره وكالقايم ليله وان بابا من العلم
يتعلمه الرجل خير له من ان يكون له ابو قبيس ذهب له فانفقه في سبيل الله وثالثها الحسن مرفوعا من جاه الموت وهو يطلب العلم ليحيي به الاسلام
كان بينه وبين الانبيا درجة واحدة في الجنة ورابعها ابو موسى الاشعري مرفوعا يبعث الله العباد يوم القيامة ثم يميز العلما فيقول
يا معشر العلما اني لم اضع نوري فيكم الا لعلمي بكم ولا اضع علمي فيكم لاعذبكم انطلقوا فقد غفرت لكم وخامسها قال عليه السلام المعلم الخير اذا
مات بكى عليه طير السما ودواب الارض وحيتان البحور وسادسها ابو هريرة مرفوعا من صلى خلف عالم من العلما فكانما صلى خلف نبي من الانبيا
وسابعها ابن عمر مرفوعا فضل العالم على العابد لسبعين درجة بين كل درجة حضر الفرس سبعين عاما وذلك لان الشيطان يدع البدعة للناس
فيبصرها العالم فيزيلها والعابد يقبل على عبادته لا يتوجه لها ولا يتعرف لها وثامنها الحسن مرفوعا رحمة الله على خلفاي فقيل يا رسول الله ومن
خلفاوك قال الذين يحيون سنتي ويعلمونها عباد الله وتاسعها قال عليه السلام من خرج يطلب بابا من العلم ليرد به باطلا الى حق او ضلالا الى
هدى كان عمله كعبادة اربعين عاما وعاشرها قال عليه السلام لعلي رضي الله عنه حين بعثه الى اليمن لان يهدي الله بك رجلا واحدا خير لك
مما تطلع عليه الشمس وتغرب الحادي عشر ابن مسعود من طلب العلم ليحدث به الناس ابتغا وجه الله اعطاه اجر سبعين نبيا الثاني عشر عامر
الجهني مرفوعا يوتى بمداد طالب العلم ودم الشهدا يوم القيامة لا يفضل احدهما على الاخر وفي رواية فيرجح مداد العلما الثالث عشر ابو واقد
الليثي انه عليه السلام بينما هو جالس والناس معه اذ اقبل ثلاثة نفر فاما احدهم فراى فرجة في الحلقة فجلس اليها واما الاخر فجلس خلفهم واما الثالث
فانه رجع وفر فلما فرغ عليه السلام من كلامه قال الا اخبركم عن النفر الثلاثة اما الاول اوى الى الله فاواه واما الثاني فاستحيا من الناس فاستحيى الله
منه واما الثالث فاعرض فاعرض الله عنه اما الاثار ا العالم اراف بالتلميذ من الاب والام لان الابا والامهات يحفظونهم
من نار الدنيا وافاتها والعلما يحفظونهم من نار الاخرة وشدايدها ب قيل لابن مسعود بم وجدت هذا العلم قال بلسان سول وقلب عقول
ج قال بعضهم سل مسلة الحمقى واحفظ حفظ الاكياس د مصعب ابن الزبير قال لابنه يا بني تعلم العلم فان يك لك مال كان لك جمالا وان لم
يكن لك مال كان لك مالا ه قال علي ابن ابي طالب رضي الله عنه لا خير في الصمت عن العلم كما لا خير في الكلام عن الجهل وقال بعضهم المحققين العلما
ثلاثة عالم بالله غير عالم بامر الله وعالم بالله وبامر الله اما الاول فهو عبد قد استولت المعرفة الالهية على قلبه فصار مستغرقا بمشاهدة نور الجلال
وصفات الكبريا فلا يستفرغ ليتعلم علم الاحكام الا ما لا بد منه الثاني وهو الذي يكون عالما بامر الله وغير عالم بالله وهم الذين عرفوا الحلال والحرام
ودقايق الاحكام لكنه لا يعرف اسرار جلال الله واما العالم بالله وباحكام الله فهو جالس على حد المشترك فهو بين عالم المعقولات وعالم المحسوسات
فهو تارة مع الله بالحب له وتارة مع الخلق بالشفقة والرحمة فاذا رجع من ربه للخلق صار معهم كواحد منهم كانه لا يعرف الله واذا خلا بربه مشتغلا
بذكره وخدمته فكانه لا يعرف الخلق فهذا سبيل المرسلين والصديقين وهذا هو المراد بقوله عليه السلام سايل العلما وخالط الحكما وجالس الكبرا
فالمراد من قوله عليه السلام سايل العلما اي العلما بامر الله غير العالمين به فامر بمسايلتهم عند الحاجة الى الاستغنا منهم واما الحكما فهم العلما بالله الذين لا يعلمون
اوامر الله فامر بالمخالطة معهم واما الكبرا فهم العالمون بالله وباحكام الله فامر بمجالستهم لان مجالستهم منافع الدنيا والاخرة ثم قال شقيق البلخي لكل واحد من
هولاء الثلاثة ثلاث علامات اما العالم بامر الله فله ثلاث علامات ان يكون المراد ذكر باللسان دون القلب وان يكون خايفا من الخلق دون الرب وان يستحي
من الناس في الظاهر فلا يستحي من الله في السر واما العالم بالله فانه يكون ذاكرا خايفا مستحييا اما الذكر فذكر القلب لا ذكر اللسان واما الخوف فخوف الريا
لا خوف المعصية واما الحيا فحيا ما يخطر عن القلب لا حيا الظاهر واما العالم بالله وبامر الله فله ستة اشيا الثلاثة التي ذكرناها للعالم بالله فقط مع
ثلاثة اخرى كونه جالسا على الحد المشترك من عالم الغيب وعالم الشهادة وكونه معلما للقسمين الاولين بحيث يحتاج الفريقان الاولان اليه وهو مستغن عنهما
ثم قال مثل العالم بالله وبامر الله كمثل الشمس لا يزيد ولا ينقص ومثل العالم بالله كمثل القمر يكمل تارة وينقص اخرى ومثل العالم بامر الله كمثل السراج يحرق
نفسه ويضي لغيره ز قال فتح الموصلي اليس المريض اذا منع عنه الطعام والشراب والدوا يموت فكذا القلب اذا منع عنه العلم والفكر والحكمة يموت
ح قال سفين الناس يقومون من مجلسي على ثلاثة اصناف كافر محض ومنافق محض ومومن محض وذلك لاني افسر القران فاقول عن الله وعن الرسول لمن لا

ان اهل الخشية من اهل الجنة قوله تعالى جزاؤهم عند ربهم جنات عدن تجري من تحتها الانهار الى قوله ذلك لمن خشي ربه ويدل عليه ايضا
قوله ولمن خاف مقام ربه جنتان ويدل عليه ايضا قوله تعالى وعزتي وجلالي لا اجمع على عبدي خوفين ولا اجمع له امنين فاذا امنني في الدنيا
اخفته يوم القيامة ولذا اخافني في الدنيا امنته يوم القيامة واعلم انه يمكن اثبات مقدمتي هذه الدلالة بالعقل اما بيان ان العالم بالله يجب ان
يكون خشاء فذلك لان من لم يكن عالما بالشيء استحال ان يكون خائفا منه ثم ان العلم بالذات لا يكفي في الخوف بل لا بد له معه من العلم بامور ثلاثة منها
العلم بالقدرة لان المطلع عالم باطلاع رقيبه على افعاله القبيحة لكنه لا يخافهم لعلمه بانهم لا يقدرون على دفعه ومنها العلم بكونه عالما بان السارق
من ماله السلطان يعلم قدرته ولكنه يعلم انه غير عالم بسرقته لا يخافه ومنها العلم بكونه حكيما فان المتمرد على السلطان عالم بكون السلطان قادرا
على منعه عالما بقباح افعاله لكنه يعلم انه قد يرضى بها ولا ينبغي فلا يحصل الخوف اما لو علم اطلاع السلطان على قباح افعاله وعلم قدرته على منعه وعلم انه
حكيم لا يرضى بسفاهته صارت هذه العلوم الثلاثة موجبة لحصول الخوف في قلبه فثبت ان خوف العبد من الله تعالى لا يحصل الا اذا علم كونه عالما بجميع المعلومات
قادرا على كل المقدورات غنيا عن الحاجات والمحرمات فثبت ان الخوف من لوازم العلم بالله تعالى واما قلنا ان للخوف سببا للفوز بالجنة وذلك انه
اذا سنح للعبد لذة عاجلة وكانت تلك اللذة على خلاف امر الله وبعد ذلك الشيء مشتملا على نفعه وضره فنزع العقل حاكم برجحان الجانب الراجح على الجانب
المرجوح فاذا علم بالبيان ان اللذة العاجلة تفنى خلاف امر الله حقيرة في مقابلة الالم الآجل صار ذلك للايمان سببا لفراره عن تلك اللذة العاجلة وذلك
هو الخشية واذا صار تاركا للمحظور فاعلا للواجب كان من اهل الثواب فقد ثبت بالشواهد النقلية والعقلية ان العالم بالله خائف والخائف من اهل
الجنة وثانيها ان ظاهر الآية يدل على انه ليس للجنة اهل الا العلماء وذلك ان كلمة انما للحصر فهذا يدل على ان خشية الله لا تحصل الا للعلماء والآية الثانية
وهي قوله تعالى ذلك لمن خشي ربه دالة على ان الجنة لا صل الخشية وكونها لا صل الخشية ثابت لكونها غير زائدة لمجموع الآيتين على انه ليس للجنة اهل الا العلماء
واعلم ان هذه الآية فيها تخويف شديد وذلك لانه ثبت ان الخشية من لوازم العلم بالله فعند عدم الخشية يلزم عدم العلم بالله وهذه الدقيقة ينبهك
على ان العلم الذي هو سبب القرب من الله هو الذي يورث الخشية وان انواع المجادلات وان دقت وغمضت اذا خلت عن افادة الخشية كان من العلم المذموم
وتالله لها قرئ انما يخشى الله من عباده العلماء برفع الاول ونصب الثاني ومعنى هذه القراءة انه تعالى لو جاز ان الخشية عليها يخفى الا العلماء لانهم الذين
يعرفون بين ما يجوز وما لا يجوز اما الجاهل الذي لا يميز بين هذين البابين فاي مبالاة به واي اعتداد فبقي هذه القراءة نهاية المنصب والتعظيم للعلماء الرابع
قوله تعالى وقل رب زدني علما وفيه دليل على نفاسة العلم وعلو مرتبته وفرط محبة الله اياه وحسبك من تنبيه بالايراد بما خاصة دون غيره وقال
قتادة لو اكتفى احد من العلم لاكتفى نبي الله موسى ولم يقل هل اتبعك على ان تعلمني مما علمت رشدا الخامس كان لسليمان عليه السلام من ملك الدنيا
ما كان حتى انه قال هب لي ملكا لا ينبغي لاحد من بعدي ثم انه لم يفتخر بالمملكة وانما افتخر بالعلم حين قال يا ايها الناس علمنا منطق الطير واوتينا من كل شيء فافتخر
بكونه عالما بمنطق الطير فاذا حسن من سليمان ان يفتخر بذلك فلان يحسن بالمؤمن ان يفتخر بمعرفة رب العالمين كان احسن ولانه تقدم ذلك على واوتينا من كل
شيء وايضا فانه تعالى لما ذكر كمال العالم قدم العالم على المال لان الزوال ورد على سليمان اذ حكى ان نبي الله تعالى اوحى الى قوله وكلا اتينا حكما وعلما ثم انه ذكر بعد ذلك ما يخص
باحوال الدنيا فدل على ان العلم اشرف السادس قال بعضهم الهدهد مع انه في نهاية الصغر ومع انه كان في موقف المحاسبة قال لسليمان احطت بما لم
تحط به فلولا ان العلم اشرف الاشياء والا لما فخر ابن بجنس الهدهد ان تكلم بين مجلس سليمان بهذا الكلام وكذلك نرى الرجل الساقط اذا تعلم العلم صار باحد
النزول على السلاطين وماذاك الا لبركة العلم السابع قال عليه السلام تفكر ساعة خير من عبادة ستين سنة وفي التفصيل وجهان احدهما ان التفكر
يوصلك الى الله والعبادة توصلك الى غير الله وهو الثواب الذي يوصلك الى الله خير مما يوصلك الى غير الله والثاني ان التفكر عمل القلب والعبادة
عمل الجوارح والقلب اشرف من الجوارح فكان عمل القلب اشرف من عمل الجوارح والذي يؤكد هذا الوجه قوله تعالى ان الصلاة تذكري جعل الصلاة وسيلة الى الذكر
القلب والمقصود اشرف من الوسيلة دل ذلك على ان العلم اشرف من غيره الثامن قال تعالى وعلمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما فسمى العلم عظيما
وسمى الحكمة خيرا كثيرا والحكمة هي العلم وقال ايضا الرحمن علم القرآن فجعل هذه النعمة مقدمة على جميع النعم فدل على انه افضل من غيره التاسع ان سائر
الكتب انما طفحت بفضل العلم اما التوراة فقال تعالى لموسى عليه السلام عظم الحكمة فاني لا اجد الحكمة في قلب عبد الا وازدت ان اعقد له تعلمها واعمل بها ثم لذلك
كي يسأل بذلك كرامتي في الدنيا والآخرة اما الزبور فقال سبحانه لك الحمد خبأت لمن اطاعك من عبادي الجنة ولم اطلع عليها احدا منهم بقيا فجاهدوا
العلما فان لم تجاهدوا عالما فجالسوا العلما فان لم تجالسوا العلما فاحبوا التقي والعلم والعقل ثلاث مراتب ما جعلت واحدة منهن في احد من خلقي وانا اريد هلاكه واما قولنا انه قدم
الله التقي على العلم لان التقي لا يوجد بدون العلم كما بينا في ان الخشية لا تحصل الا مع العلم والموصوف بالامرين اشرف من الموصوف بامر واحد ولهذا السر
انما قدم العالم على العاقل لان العالم لا بد وان يكون عاقلا واما العاقل فقد لا يكون عالما فالعقل كالبذر والعلم كالثمرة والبذر كالثمرة اما الانجيل
قال تعالى في السورة السابعة عشرة منه ويل لمن سمع بالعلم فلم يطلبه كيف يحشر مع الجهال الى النار اطلبوا العلم وتعلموه فان العلم ان لم يسعدكم لا يشقيكم
ان لم يبركم يصلحكم وان لم يغنكم لم يفقركم وان لم ينعشكم لم يضركم لا تقولوا اخاف ان نعلم فلا نعمل ولكن قولوا ارجو ان نعلم فنعمل والعلم يشفع لصاحبه
وحق على الله ان لا يخزيه ان الله تعالى يقول يوم القيامة يا معشر العلماء ما ظنكم بربكم فيقولون ظننا ان يرحمنا ويغفر لنا فيقول اني قد فعلت اني اشهدكم
حكمتي لاكثر اردته بكم بل لخير اردته بكم فادخلوا في صالح عبادي الى جنتي برحمتي وقال مقاتل ان سليمان وجدت في الانجيل ان الله قال لعيسى يا عيسى
علم العلما واعرف فضلهم فاني فضلتهم على جميع خلقي الا النبيين والمرسلين كفضل الشمس على الكوكب وكفضل الآخرة على الدنيا وكفضلي على كل شيء من
الاخبار ان عبد الله بن عمر قال عليه السلام يقول الله تعالى للعلماء اني لم اضع علمي فيكم وانا اريد ان اعذبكم ادخلوا الجنة على ما كان منكم قال ابو هريرة

من لبنا وايضا فان يوسف عليه السلام ذكر منة الله على نفسه حيث قال وعلمتني من تاويل الاحاديث فانت يا عالم اما ان تذكر منة الله على نفسك حيث
علمك تفسير كتابه فاي نعمة اجل مما اعطاك الله حيث جعلك مفسرا لكلامه وسميا لنفسه ووارثا لنبيه وداعيا لخلقه وواعظا لعباده وسراجا لاهل
بلاده وقايدا للخلق الى جنته وثوابه وزاجرا لهم عن ناره وعقابه كما جاء في الحديث العلما سادة والفقها قادة ومجالستهم زيادة كا المومن لا يرغب
في طلب العلم حتى يرى ست خصال مع نفسه احدها ان يقول ان الله امرني باداء الفرايض وانا لا اقدر ان اوديها الا بالعلم والثانية انه تعالى اوجب
علي شكر نعمه ولا اقدر عليه الا بالعلم والثالثة موقوفة الى نسخة الاصل والسماع والله الهادي والرابعة ان الله امرني بالانصاف وانا لا اقدر ان
انصفهم الا بالعلم والخامسة ان الله امرني بالصبر على بلايه وانا لا اقدر اصبر عليها الا بالعلم والسادسة ان الله تعالى امرني بالعداوة مع ابليس وانا لا
اقدر عليها الا بالعلم كب طريق الجنة في يدي اربعة العالم والزاهد والعابد والمجاهد فالزاهد اذا كان صادقا في دعواه يرزقه الله الامن والعابد
اذا كان صادقا في دعواه يرزقه الله الخوف والمجاهد اذا كان صادقا في دعواه يرزقه الله الثنا والعالم اذا كان صادقا في دعواه يرزقه الله الحكمة
كج اطلب اربعة من اربعة من الموضع السلامة ومن الصاحب الزيارة ومن المال الفراغة ومن العلم المنفعة فاذا لم تجد من الموضع السلامة
فالسجن خير منه واذا لم تجد من صاحبك الكرامة فالكلب خير منه واذا لم تجد من مالك الفراغة فالمدر خير منه واذا لم تجد من العلم المنفعة فالموت خير منه
كد لا يتم اربعة اشيا الا باربعة اشيا لا يتم الدين الا بالتقوى ولا يتم القول الا بالفعل ولا يتم المروة الا بالتواضع ولا يتم العمل الا بالعمل
فالدين بلا تقوى على الخطر والقول بلا فعل كالهدر والمروة بلا تواضع كشجر بلا ثمر وعلم بلا عمل كغيث بلا مطر كه قال علي ابن ابي طالب لجابر بن عبد الله
الانصاري قوام الدنيا باربعة بعالم يعمل بعلمه وجاهل لا يستنكف من تعلمه وغني لا يبخل بماله وفقير لا يبيع اخرته بدنياه فاذا لم يعمل العالم بعلمه استنكف
الجاهل من تعلمه واذا بخل الغني بمعروفه باع الفقير اخرته بدنياه فالويل لهم والثبور سبعين مرة كو قال الخليل الرجال اربعة رجل يدري ويدري
انه يدري فهو عالم فاتبعوه ورجل يدري ولا يدري انه يدري فهو نايم فايقظوه ورجل لا يدري ويدري انه لا يدري فهو جاهل فعلموه ورجل لا
يدري ولا يدري انه لا يدري فهو شيطان فاجتنبوه كز اربع لا ينبغي للشريف ان يانف منها قيامه من مجلسه لابيه وخدمته لضيفه وخدمته للعالم
الذي يتعلم منه والسوال عما لا يعلم ممن هو اعلم منه كح اذا اشتغل العلما بجمع الحلال صار العوام اكلهن الشبهات واذا صار العالم اكلا للشبهات صار العامي
اكلا للحرام واذا صار العالم اكلا للحرام صار العامي كافرا يعني اذا استحلوا **اما الوجوه العقلية** فامور احدها ان الامور
على اربعة اقسام قسم يرضاه العقل ولا يرضاه الشهوة وقسم ترضاه الشهوة ولا يرضاه العقل وقسم يرضاه العقل والشهوة معا وقسم لا يرضاه
العقل ولا الشهوة معا اما الاول فهو الامراض والمكاره في الدنيا واما الثاني فهو المعاصي اجمع واما الثالث فهو العلم واما الرابع فهو الجهل فينزل
العلم من الجهل بمنزلة الجنة من النار فكما ان العقل والشهوة لا يرضيان بالنار كذا لا يرضيان بالجهل وكما انهما يرضيان بالجنة كذا يرضيان بالعلم فمن رضي
بالجهل رضي بنار حاضرة ومن اشتغل بالعلم فقد خاض في جنة حاضرة ثم من اختار العلم يقال له غدا تعودت المقام في الجنة فادخل الجنة ومن اكتفى
بالجهل يقال له غدا تعودت النار فادخل النار والذي يدل على ان العلم جنة والجهل نار ان كمال اللذة في ادراك المحبوب وكمال الالم في البعد عن المحبوب
فالجراحة انما تولم لانها تبعد جزءا من البدن عن جزء محبوب لتلك الاجزاء وهو الاجتماع فلما اقتضت الجراحة ازالة ذلك الاجتماع فقد اقتضت ازالة
المحبوب وبعده فلا جرم كان ذلك مولما والاحراق بالنار انما كان اشد ايلاما من الجرح لان الجرح لا يفيد الا تبعيد جزء معين من جزء معين اما النار
فانها تغوص في جميع تلك الاجزاء واقتضت تبعيد جميع الاجزاء بعضها عن بعض فلما كانت الفريقان في الاحراق اشد كان الالم هناك اصعب واما اللذة
فهي عبارة عن ادراك المحبوب فلذة الاكل عبارة عن ادراك الطعوم الموافقة للبدن وكذلك لذة النظر انما تحصل لان القوة الباصرة مشتاقة الى ادراك
المرئيات فلا جرم كان ذلك الادراك لذة لها فقد ظهر بهذا ان اللذة عبارة عن ادراك المحبوب والالم عبارة عن ادراك المكروه اذا عرفت هذا فنقول
كلما كان الادراك اغوص واشد فالمدرك اشرف واكمل والمدرك ابقى وابقى وجب ان تكون اللذة اكمل واشرف ولا شك ان محل العلم هو الروح وهو اشرف
من البدن ولا شك ان الادراك العقلي اغوص واشرف على ما سيجي بيانه في تفسير قوله تعالى الله نور السموات والارض واما المعلوم فلا شك انه
اشرف لانه هو الله رب العالمين وجميع مخلوقاته من الملايكة والافلاك والعناصر والجمادات والنبات والحيوانات وجميع احكامه واوامره وتكاليفه
واي معلوم اشرف من ذلك فثبت انه لا كمال ولا لذة فوق كمال العلم ولا شقاوة ولا نقصان فوق شقاوة الجهل ونقصانه ومما يدل على ما قلناه
انه اذا سيل الواحد منا عن مسلة علمية فان علمها وقدر على الجواب الصواب فيها فرح بذلك وابتهج به وان جهلها نكس راسه حيا من ذلك وذلك يدل
على ان اللذة الحاصلة بالعلم اكمل اللذات والشقا الحاصل بالجهل اكمل انواع الشقا واعلم ان هاهنا وجوها اخر من النصوص تدل على فضيلة العلم
نسينا ايرادها قبل ذلك فلا باس ان نذكرها هاهنا الوجه الاول ان اول ما نزل قوله تعالى اقرا باسم ربك الذي خلق خلق الانسان من علق اقرا
وربك الاكرم الذي علم بالقلم فاجيب عنه بان من وجه المناسبة انه تعالى ذكر اولا حال الانسان وهو كونه علقة مع انها اخس الاشيا واخر حاله وهو
صيرورته عالما وهو اجل المراتب كانه تعالى قال كنت انت في اول حالك في تلك الدرجة التي هي في غاية الخساسة فصرت في اخر حالك في هذه الدرجة
التي هي الغاية في الشرف وهذا انما يتم لو كان العلم اشرف المراتب اذ لو كان غيره اشرف لكان ذكر ذلك الشي في هذا المقام اولى الثاني انه قال اقرا وربك
الاكرم الذي علم بالقلم وقد ثبت في اصول الفقه ان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بكون الوصف علة فهذا يدل على انه سبحانه وتعالى انما استحق الوصف
بالاكرمية لانه اعطى العلم فلولا ان العلم اشرف من غيره والا لما كانت افادته اشرف من افادة غيره الثالث قوله سبحانه انما يخشى الله من عباده العلما وهذه
الاية فيها وجوه من الدلايل على فضل العلم احدها دلالتها على انهم من اهل الجنة وذلك لان العلما من اهل الخشية قوله انما يخشى الله من عباده العلما بيان

روحاني والى روحاني فني من الجسماني ثبات كوفال عليه السلام لاتجالسوا العلما الا اذا دعوكم من خمس الى خمس من الشك الى اليقين ومن الكبر الى التواضع ومن العداوة الى النصيحة ومن الرياء الى الاخلاص ومن الرغبة الى الزهد كز اوصى النبي صلى الله عليه وسلم الى علي ابن ابي طالب رضي الله عنه فقال ياعلي احفظ التوحيد فانه راس مالي والزم العمل فانه حرفتي واقم الصلاة فانه قرة عيني واذكر الرب فانه بضرة فوادي واستعمل العلم فانه ميراثي ح ابو كبشة الانصاري قال ضرب لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل الدنيا مثل اربعة رهط رجل اتاه الله علما واتاه مالا يعمل بعلمه في ماله ورجل اتاه علما ولم يوته مالا فيقول لو ان الله اتاني مثل ما اوتي فلان لفعلت مثل ما يفعل فهما في الاجر سوا ورجلا اتاه الله مالا ولم يوته علما فهو يمنعه من حقه وينفقه في الباطل ورجل لم يوته الله علما ولم يوته مالا فيقول لو ان الله اتاني مثل ما اوتي فلان لفعلت فيه مثل ما يعمل فلان فهما في الوزر سوا **الاثار** اكميل ابن زياد قال اخذ علي ابن ابي طالب رضي الله عنه بيدي فاخرجني الى الجبانة فلما اصحر تنفس الصعدا ثم قال ياكميل ابن زياد ان هذه القلوب اوعية فخيرها اوعاها فاحفظ ما اقول لك الناس ثلاثة عالم ربّاني ومتعلم على سبيل نجاة وهمج رعاع اتباع كل ناعق يميلون مع كل ريح لم يستضيئوا بنور العلم ولم يلجوا الى ركن وثيق ياكميل العلم خير من المال بالعلم يحرسك وانت تحرس المال والمال تنقصه النفقة والعلم يزكو على الانفاق وصنيع المال يزول بزواله ياكميل معرفة العلم دين يدان به يكتسب الانسان الطاعة في حياته وجميل الاحدوثة بعد وفاته والعلم حاكم والمال محكوم عليه وقف عمر بن الخطاب رضي الله عنه ان الرجل ليخرج من منزله وعليه من الذنوب مثل جبل تهامة فاذا سمع العلم تخاف واسترجع على ذنوبه انصرف الى منزله وليس عليه ذنب وانتفاء تواخا مجالس العلما فان الله اخلق بره على وجه الارض اكرم من مجالس العلما ح خير سليمان بن داود بين الملك والمال والعلم فاختار العلم فاعطي المال والعلم معا وقد سليمان لم تخج الى الهدهد الا لعلمه بالما روي عن نافع ابن الازرق انه قال قال ابن عباس لان الارض له كالرجا جرى باطنها من ظاهرها فقال نافع تف ياوفاق الخ يعطى له باصبع تراب فلا يراه بل ينفع فيه فقال ابن عباس اذا جا القدر عمي البصر قال ابو سعيد الخدري يقسم الجنة على عشرة الاف جزء تسعة الاف وتسع مائة وتسعون منها الذين غفلوا عن امر الله فكانوا هداية توانيم على قدر ما قسم الله لهم من العقول فيقتسمون المنازل فيها وجزء للمؤمنين الضعفا الفقرا الصالحين وقال ابن عباس لولده يابني عليك بالادب فانه دليل عن المروة وانيس الوحشة وصاحب في الغربة وقرين في الحضر وصديق في المجلس ووسيلة عند انقضا الوسايل وغنى عند العدم ورفعة للحسيس وكمال للشريف وجمالة للملك قال الحسن البصري صرير قلم العلما تسبيح وكتابة العلم والنظر فيه عبادة واذا اصاب من ذلك المداد ثوبه فكانما اصابه من دم الشهدا واذا نظر منها على الارض للا نوره واذا قام من قبره نظر اليه اهل الجمع فيقال هذا عبد من عباد الله اكرمه الله وحشره مع الانبيا عليهم السلام ح في كتاب كليلة ودمنة احق من لا تسخف بحقوقهم ثلاثة العالم والسلطان والاخوان فان من استخف بالعلما اهلك دينه ومن استخف بالسلطان اهلك دنياه ومن استخف بالاخوان اهلك مروته ط قال سقراط من فضيلة العلم انك لا تقدر على ان يخدمك فيه احد كما تجد من يخدمك في سايرالاشيا بل تخدمه بنفسك ولا بد احد على سلبه عنك ري قيل لبعض الحكما لا تنظر تمض عينيه قيل لا تتكلم توضع يديه على فيه قيل له لا تعلم فقال لا اقدر عليه يا اذا كان السارق عالما لا تقطع يده لانه يقول كان المال وديعة لي وكذا الشارب يقول حسبته حلالا وكذا الزاني يقول تزوجها فانه لا يحد بيت قال بعضهم اجوا قلوب اخوانكم بصايركم كما تحيون الموات بالنبات والنواة فان نفسا تجد من الشهوات والشبهات افضل من ارض تفلح للنبات قال الشاعر ري للجهل قبل الموت موت لاهله واحيائهم قبل القبور قبوره وان امرأ لم يحي بالعلم ميت وليس له حتى النشور نشوره **اما الملك** المغصبة عند الجهل لا يرجى زوالها وعند الشهوة يرجى زوالها انظر الى زلة ادم عليه السلام فانه بعلمه استغفر والشيطان غوى ويقي سايغة ابدا الى ان ذلك كان بسبب الجهل ب ان يوسف عليه السلام لما صار ملكا احتاج الى وزير فسال ربه عن ذلك فقال جبريل ان ربك يقول لك اختر الا فلانا فاراه يوسف في سواد الاحوال فقال جبريل انه كيف يصلح لهذا العمل مع سوء حاله فقال جبريل عليه السلام ان ربك عيبه لزلة لانه ذنب عنك حين قال ان كان قميصه قد من دبر فكذبت وهو من الصادقين والنكتة ان الذي ذنب عن يوسف سيحي الزلة في مملكته فيذنب عن الدين القويم والبرهان المستقيم كيف لا يسخى من الله الاحسان والتحسين ح اراد واحد خدمة ملك فقال الملك اذهب وتعلم حتى تصلح لخدمتي لما تنزع في العلم وقال ان العلم عند الملك اليه وقال اترك التعلم فقد صرت اهلا لخدمتي فقال لست اهلا لخدمتك حين لم ترني اهلا لخدمتك وحين رايتني اهلا لخدمتك رايت نفسي اهلا لخدمته والله اعلم وذلك اني لناظر ان الباب بابك جهلي والآن علمت ان الباب باب الرب دخصيل العلم اما صعب عليك لفرط حبك للدنيا لانه تعالى اعطاك سواد العين وسوادا القلب ولا شك ان السواد اكثر من السويدا في اللفظ لان السويدا تصغير السواد ثم اذا وضعت على عينك خردلا من الدنيا لا ترى شيا فكيف اذا وضعت على السويدا كل الدنيا كيف ترى بقلبك شياه قال حكيم القلب بيت وحياته بالعلم والعلم بيت وحياته بالطلب والطلب ضعيف وقوته بالمدارسة فاذا قوي بالمدارسة فهو محجب ونظهر بالمناظرة واذا ظهر بالمناظرة فهو عقيم وشاحبه بالعمل فاذا زوج العلم بالعمل توالد وتناسل ملكا ابدا بالا اخره وقالت نملة يا ايها النمل ادخلوا الى قوله وهم لا يشعرون كانت رياسة تلك النملة على غيرها لم تكن الا لسبب انها علمت مسئلة واحدة وهي قوله وهم لا يشعرون كانها قالت ان سليمان معصوم والمعصوم لا يجوز منه ابدا البراءة عن الجرم ولكنه لو حكم فانما يصدر ذلك منه على سبيل السهو لانه لا يعلم حاكم قوله وهم لا يشعرون اشارت الى تنزيه الانبيا عن المعصية فتلك النملة لما علمت هذه المسئلة الواحدة استحقت الرياسة التامة فمن علم حقايق الاشيا من الموجودات والمعدومات كيف لا يستوجب الرياسة في الدنيا والدين ر الكلب اذا تعلم فاذا ارسله المالك على اسم الله تعالى صار صيده الخمر طاهرا والنكتة ان هناك للعلم اثرا في الكلب فصار بركة العلم الخمر طاهرا فهنا النفس والروح طاهران

وابن عباس خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم خطبة بليغة قبل وفاته وهي آخر خطبه بالمدينة حظها فقال من تعلم العلم وتواضع في العلم وعلمه
عباد الله يريد ما عند الله لم يكن بينه وبين الجنة أفضل ثوابا منه ولا أعظم منزلة منه ولم يكن بينه وبين الجنة منزلة ولا درجة رفيعة نفيسة الا كان له فيها أوفر
النصيب وأشرف المنازل ج عن عمر مرفوعا اذا كان يوم القيامة جيئ بمنابر من ذهب عليها قباب منفضضة بالدر والياقوت والزبرجد جلالها
السندس والاستبرق فتنبسط وينادي مناد أين من حمل الى أمة محمد علما يريد وجه الله اجلسوا على هذه المنابر فلا خوف عليكم حتى يدخلوا الجنة عن عيسى
ابن مريم عليه السلام ان أمة محمد علماء حكماء كادوا من الفقه أنبياء يرضون من الله باليسير من الرزق ويرضى الله منهم باليسير من العمل ويدخلون الجنة بلا اله الا الله
قال عليه السلام من اعتزت له قدم في طلب العلم حرم الله جسده على النار واستغفر له ملكان ان مات في طلبه مات شهيدا وكان قبره روضة من رياض
الجنة ويوسع له في قبره مد بصره وينور على جيرانه اربعين قبرا عن يمينه واربعين عن يساره واربعين عن خلفه واربعين امامه ويوم القيامة عباءة ومذاكرته
تسبيح ونفسه صدقة وكل قطرة ترك من عينه تطفئ بحارا من جهنم فمن اهان العالم فقد اهان العلم ومن اهان العلم فقد اهان النبي صلى الله عليه وسلم ومن اهان
النبي فقد اهان جبريل عليه السلام ومن اهان جبريل فقد اهان الله تعالى ومن اهان الله تعالى اهانه يوم القيامة وقال عليه السلام الا اخبركم
باجود الاجواد قالوا نعم يا رسول الله قال الله تعالى اجود الاجواد وانا اجود الاجواد وادم واجودهم من بعدي رجل علما ونشر علمه فيبعث يوم القيامة امة
واحدة ورجل جاهد في سبيل الله حتى قتل وابي هريرة مرفوعا من نفس عن مومن كربة من كرب الدنيا نفس الله عنه كربة من كرب الآخرة ومن يسر على معسر
يسر الله عليه في الدنيا والآخرة والله في عون العبد ما كان العبد في عون اخيه ومن سلك طريقا يلتمس به علما سهل الله له طريقا الى الجنة وما اجتمع قوم في
مسجد من مساجد الله يتلون كتاب الله ويتدارسونه بينهم الا نزلت عليهم السكينة وغشيتهم الرحمة وحفتهم الملائكة وذكرهم الله فيمن عنده رواه
مسلم في الصحيح ح قال عليه السلام يشفع يوم القيامة ثلاثة الانبياء ثم العلماء ثم الشهداء ك الراوي فاعظم مرتبة هي بين النبوة والشهادة ط
معاذ بن جبل قال عليه السلام تعلموا العلم فان تعلمه حسنة وطلبه عبادة ومذاكرته تسبيح والبحث عنه جهاد وتعليمه وتعلمه صدقة وبذله
لاهله قربة لانه معالم الحلال والحرام ومنار سبل الجنة والانيس في الوحشة والصاحب في الوحدة والمحدث في الخلوة والدليل على السراء والضراء
والسلاح على الاعداء والزين عند الاخلاء يرفع الله به اقواما فيجعلهم في الخير قادة هداة يقتدى بهم وامة في الخير يقتفى باثارهم وينتهى
ينتهى الى رايهم ترغب الملائكة في خلتهم وباجنحتها تمسحهم وفي صلاتها تستغفر لهم حتى كل رطب ويابس وحتى حيتان البحر وهوامه وسباع البر
وانعامه والسما ونجومها لان العلم حياة القلوب من العمى ونور الابصار من الظلم وقوة الابدان من الضعف يبلغ بالعبد منازل الاحرار ومجالس
الملوك والدرجات العلى في الدنيا والآخرة والتفكر فيه يعدل بالصيام ومدارسته بالقيام به يطاع الله ويعبد وبه يعبد ويوحد وبه
توصل الارحام وبه يعرف الحلال والحرام ك ابي هريرة قال عليه السلام اذا مات الانسان انقطع عمله الا من ثلاث صدقة جارية او علم ينتفع
به او ولد صالح يدعو له بالخير يا قال عليه السلام اذا سالتم الحوائج فاسلوها العلماء قيل يا رسول الله ومن العلماء قبل اهل القرآن قيل ثم من قال
اهل العلم قيل ثم من قال الصباح الوجوه قال الراوي فالمراد باهل القرآن من يحفظ معانيه ت قال عليه السلام من امر بالمعروف ونهى عن المنكر
فهو خليفة الله في ارضه وخليفة كتابه وخليفة رسوله والدنيا ساعة فاشغل بعضها بعض ولا تشغل بعضها ببعض والسعي في الدنيا بقدر السعي في الآخرة
معاذ بن جبل قال عليه السلام تعلموا العلم فان تعلمه حسنة وطلبه عبادة ومذاكرته تسبيح والبحث عنه جهاد وتعليمه وتعلمه صدقة وبذله
لاهله قربة لانه معالم الحلال والحرام ومنار سبل الجنة والانيس في الوحشة والصاحب في الوحدة والمحدث في الخلوة والدليل على السراء والضراء
والسلاح على الاعداء والزين عند الاخلاء يرفع الله به اقواما فيجعلهم في الخير قادة هداة يقتدى بهم وائمة في الخير يقتفى باثارهم وينتهى
ينتهى الى رايهم ترغب الملائكة في خلتهم وباجنحتها تمسحهم وفي صلاتها تستغفر لهم حتى كل رطب ويابس وحتى حيتان البحر وهوامه وسباع البر
وانعامه والسما ونجومها لان العلم حياة القلوب من العمى ونور الابصار من الظلم وقوة الابدان من الضعف يبلغ بالعبد منازل الاحرار ومجالس
الملوك والدرجات العلى في الدنيا والآخرة والتفكر فيه يعدل بالصيام ومدارسته بالقيام به يطاع الله ويعبد وبه يعبد ويوحد وبه
توصل الارحام وبه يعرف الحلال والحرام ك ابي هريرة قال عليه السلام اذا مات الانسان انقطع عمله الا من ثلاث صدقة جارية او علم ينتفع
به او ولد صالح يدعو له بالخير يا قال عليه السلام اذا سالتم الحوائج فاسلوها العلماء قيل يا رسول الله ومن العلماء قبل اهل القرآن قيل ثم من قال
اهل العلم قيل ثم من قال الصباح الوجوه قال الراوي فالمراد باهل القرآن من يحفظ معانيه ت قال عليه السلام من امر بالمعروف ونهى عن المنكر
فهو خليفة الله في ارضه وخليفة كتابه وخليفة رسوله والدنيا ساعة فاشغل بعضها بعض ولا تشغل بعضها ببعض والسعي في الدنيا بقدر السعي في الآخرة
داخلون فيه لانهم يقولون هذا حرام فاجتنبوه وهذا حلال فخذوه ح في اخبار العالم نبي لم يوح اليه بعد قال عليه السلام كن عالما او متعلما او مستمعا
او محبا ولا تكن الخامسة فتهلك قال الراوي وجه التوفيق بين هذه الرواية وهي قوله عليه السلام رجلان عالم ومتعلم وسائر الناس همج لا خير فيهم
والمحبة منزلة المتعلم وما احسن قول بعض الاعراب لولده كن سمحا حاسبا او ذيابا حالسا او كلبا حارسا واياك ان تكون انسانا ناقصا يه قال
عليه السلام من افتكا على يد عالم كتب الله تعالى بكل خطوة عتق رقبة ومن قبل راس عالم كتب الله تعالى له بكل شعرة حسنة بو قال عليه السلام برواية
ابي هريرة بكت السموات ومن فيهن ومن عليهن والارضون السبع ومن فيهن ومن عليهن لعز ذل وغنى افتقر وعالم يلعب به الجهال يه وقال حملة
القرآن عرفا اهل الجنة والشهداء قواد اهل الجنة والانبياء سادة اهل الجنة ح وقال العلماء مفاتيح الجنة وخلفاء الانبياء وقال الراوي الانسان لا يكون متقيا
ان المعنى انا عندهم من العلم مفتاح للجنان والدليل عليه ان من رايه النوم ان بيده مفاتيح الجنة فانه يوتى به على اني الدين يط وقال عليه السلام
ان الله عز وجل كل يوم وليلة الف رحمة على جميع خلقه العاقلين والبالغين وغير البالغين فتسعمائة تسعة وتسعون رحمة للعلماء ولطالبي العلم والمسلمين
والرحمة الواحدة لسائر الناس ك وقال عليه السلام قلت يا جبريل اي الاعمال افضل لامتي قال العلم قلت فاي قال النظر الى العالم قلت فاي قال
زيارة العالم ثم قال ومن كتب العلم وارادبه صلاح نفسه وصلاح المسلمين لم يرد به عرضا من الدنيا والآخرة فانا كفيله بالجنة كا وقال عليه
السلام عشرة يستجاب لهم الداعي العالم والمتعلم وصاحب حسن الخلق والمريض والبتيم والغازي والحاج والناصح للمسلمين والوالد المطيع لابنه
والمراة المطيعة لزوجها كتب سهل النبي عليه السلام ما العلم قال دليل العمل قيل فما العقل قال قائده قيل فما الهوى قال مركب المعاصي قيل
فما المال قال رداء المكثرين قيل فما الدنيا قال سوق الآخرة ح انه عليه السلام كان يحدث انسانا فاوحى الله تعالى اليه انه لم يبق من عمر هذا الرجل
الذي يحدث الا ساعة وكان هذا وقت العصر فاخبره الرسول بذلك فاضطرب الرجل وقال يا رسول الله دلني على اوفق عمل لي في هذه الساعة
فقال اشتغل بالعلم وقبض قبل المغرب قال الراوي فلو كان شيء افضل من العلم امره النبي عليه السلام به في ذلك الوقت كه قال عليه السلام كلم
موتى الناس كلهم موتى الا العالمون والخبر مشهور كه انس قال عليه السلام سبعة للعبد تجري بعد موته من علم علما او اجرى نهرا او حفر بئرا
او بنى مسجدا او اورث مصحفا او ترك ولدا صالحا يدعو له او صدقة تجري له بعد موته تقدم عليه السلام ان التعليم على جميع الابقاعات لانه

فاشتد على اهل المراة وجاوا الى ابي حنيفة يشكونه ويستفتونه فقال لهم ابو حنيفة له ذلك فقالوا وكيف الطريق الى دفع ذلك فقال ابو حنيفة الطريق
ان ترضوه بان تردوا عليه ما اخذتموه منه فاجابوا اليه فذكر ابو حنيفة ذلك للزوج فقال الزوج فانا اريد منهم شيا اخر فوق ذلك فقال له ابو حنيفة
ايما احب اليك ان ترضى بهذا القدر والا اقرت لرجل بدين فلا تملك المسافرة لها حتى تقضي ما عليها من الدين فقال الرجل الله الله لا تسمعوا لهذا فلا اخذ
منهم شيا ورضي بذلك القدر فحصل ببركة علم ابي حنيفة فرج كل واحد من الخصمين يح عن الليث بن سعد قال قال رجل لابي حنيفة لي ابن ليس بمحمود السيرة
اشتري له الجارية بالمال العظيم فيعتقها وازوجه امراة بالمال العظيم فيطلقها فقال له ابو حنيفة اذهب به معك الى سوق النخاسين فاذا وقعت عينه
على جارية فابتعها لنفسك ثم زوجها اياه فان طلقها عادت اليك مملوكة وان اعتقها لم يجز عتقها قال الليث فوالله ما اعجبني جوابه كما اعجبني سرعة جوابه
يد سيل ابو حنيفة عن رجل حلف ليقربن امراته نهارا في رمضان فلم يعرف احد وجه الجواب فقال ابو حنيفة يسافر مع امراته فيطاها نهارا في رمضان
يه جاء رجل الى الحجاج فقال سرقت لي اربعة الاف درهم فقال الحجاج من تتهم فقال لا اتهم احدا قال لعلك اتيته من قبل اهلك قال سبحان الله امراتي خير من ذلك
قال الحجاج لعطاره اعمل لي طيبا ذكيا ليس له نظير ثم عمل له الطيب ثم دعا الشيخ قال ادهن من هذه القارورة ولا يدهن منها احد غيرك ثم قال الحجاج لحرسه
اقعدوا على ابواب المساجد واراهم الطيب وقال من وجد منه ريح هذا الطيب فخذوه فاذا رجل له وفرة فاخذوه فقال الحجاج من اين لك هذا الطيب قال
اشتريته قال اصدقني والا قتلتك فصدقه فدعا الشيخ فقال هذا صاحب اربعة الاف عليك بامراتك فاحسن اذلها ثم اخذ الاربعة الاف من الرجل فردها
الى صاحبها يو قال الرشيد يوما لابي يوسف عند جعفر ابن عيسى جارية هي احب الناس الي وقد عرف ذلك فحلف ان لا يبيع ولا يهب ولا يعتق وهو الان
يطلب حل يمينه قال يهب النصف ويبيع النصف ولا حنث عليه قال محمد بن الحسن كنت نايما ذات ليلة اذا انا بالباب يدق ويقرع فقلت انظروا من
ذلك فقالوا رسول الخليفة يدعوك فخفت على روحي فقمت ومضيت اليه فلما دخلت عليه قال دعوتك في مسلة ان ام محمد يعني زبيدة قلت لها اني امام
العدل والامام العدل في الجنة فقالت لي اني ظالم عاص قد شهدت لنفسك بالجنة فكفرت بكذبك على الله وحرمت عليك فقلت يا امير المومنين هل اوقعت
معصية فخفت الله في تلك الحال او بعدها فقال اي والله اخافه خوفا شديدا فقلت انا اشهد ان لك جنتين لا جنة واحدة قال تعالى ولمن خاف مقام
ربه جنتان فلاطفني وامرني بالانصراف فلما رجعت الى داري رايت البدر متبادرة الي يح ان ابا يوسف اتاه ذات ليلة رسول الرشيد يستعجله فخاف
ابو يوسف على نفسه فلبس ازارا ومشى حافيا الى دار الخليفة فلما دخل سلم عليه فرد الجواب واوفاه فعند ذلك سكنت روعته ثم قال الرشيد ان حليا
لنا غابت عن الدار فاتهمت فيها جارية من جواري الدار من الخاصة فحلفت لتصدقني او لاقتلنك وقد ندمت فاطلب لي وجها فقال ابو يوسف فاذن لي في
الدخول عليها فاذن له فاذا جارية كانها فلقة القمر فاخلى المجلس ثم قال لها امعك الحلي فقالت لا والله فقال احفظي ما اقول لك ولا تزيدي ولا تنقصي عنه اذا
دعاك الخليفة وقال لك اسرقت الحلي فقولي نعم فاذا قال لك لها لها قالت لم اسرقها فقولي له ما سرقتها ثم خرج ابو يوسف الى مجلس الرشيد فامر باحضار
الجارية فحضرت فقال للخليفة سلها عن الحلي فقال لها الخليفة اسرقت الحلي قالت نعم فقال لها لها لها قالت لم اسرقها والله فقال ابو يوسف قد صدقت يا امير
المومنين في الاقرار او في الانكار وخرجت من اليمين فسكن غضب الرشيد وامر ان يحمل الى دار ابي يوسف ماية الف درهم فقالوا ان الخزان عيب فلو اخرنا ذلك
الى الغد فقال ان القاضي اعتقنا الليلة فلا نوخر صلته الى الغد فلم يزل حتى حمل عشرة بدر مع ابي يوسف الى داره يط قال بشر المريسي للشافعي رضي الله عنه
كيف تدعي انعقاد الاجماع مع ان اهل الشرق والغرب لا يمكن معرفة اجماعهم على الشي الواحد وكانت هذه المناظرة عند الرشيد فقال الشافعي هل تعرف
اجماع الناس على خلافة هذا الجالس فاقربه خوفا وانقطع ك اعرابي قصد الحسين بن علي رضي الله عنهما فسلم عليه وساله حاجته قال سمعت جدك يقول اذا
سالتم حاجة فاسلوها من احد اربعة اما عربيا شريفا او مولى كريما او حامل القران او صاحب وجه صبيح فاما العرب فشرفت بجدك واما الكرم فدابكم
وسيرتكم واما القران ففي بيوتكم نزل واما الوجه الصبيح فاني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اذا اردتم ان تنظروا الي فانظروا الى الحسن والحسين
فقال الحسين ما حاجتك فكتبها فقال الحسين سمعت ابي عليا يقول قيمة كل امرئ ما يحسنه وسمعت جدي يقول المعروف بقدر المعرفة فاسالك عن ثلاث مسايل
ان احسنت في جواب واحدة فلك ثلث ما عندي وان اجبت عن الثلاثة فلك كل ما عندي وقد حمل الي صرة مختومة من العراق فقال سل ولا قوة الا بالله تعالى
فقال اي الاعمال افضل قال الايمان بالله قال فما نجاة العبد من الهلكة قال الثقة بالله قال فما يزين المرء قال علم معه حلم قال فان اخطا ذلك قال فمال معه
كرم قال فان اخطاه ذلك قال ففقر معه صبر قال فان اخطاه ذلك قال فصاعقة تنزل من السما فتحرقه فضحك الحسين ورمى بالصرة اليه اما
الشواهد العقلية في فضيلة العلم فنقول اعلم ان كون العلم صفة شرف وكمال وكون الجهل صفة نقصان امر معلوم للعقلا بالضرورة وكذلك لو قيل للرجل
العالم يا جاهل فانه يتاذى بذلك وان كان يعلم كذب ذلك ولو قيل للرجل الجاهل يا عالم فرح بذلك وان كان يعلم انه ليس كذلك وكل ذلك دليل على
ان العلم شريف لذاته ومحبوب لذاته والجهل نقصان لذاته وايضا فالعلم اينما وجد كان صاحبه محترما معظما حتى ان الحيوان اذا راى الانسان احتشمه
بعض الاحتشام وانزجر به بعض الانزجار وان كان ذلك الحيوان اقوى بكثير من الانسان وكذلك جماعة الرعاة اذا راوا من جنسهم من كان اوفر عقلا منهم
واغزر فضلا فيما هم بصدده انقادوا له طوعا فالعلما اذا لم يعاندوا وكانوا روسا بالطبع على من كان دونهم في العلم وكذلك فان كثيرا ممن كانوا يعاندون
النبي عليه السلام قصدوه ليقتلوه فما كان الا ان وقع بصرهم عليه فالقى الله في قلوبهم منه روعة فهابوه وانقادوا له ولهذا قال الشاعر
لو لم يكن فيه ايات مبينة كانت ملاقيه تغنيك عن خبره وايضا فلا شك ان الانسان افضل من ساير الحيوانات وليست تلك الفضيلة لقوته وصورته
فان كثيرا من الحيوانات يساويه فيه او يزيد عليه فان تلك الفضيلة ليست الا اختصاصه بالمراتب النورانية واللطيفة الربانية التي لاجلها صار مسعودا
لادراك حقايق الاشيا والاطلاع عليها والاشتغال بعبادة الله على ما قال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وايضا الجاهل كانه في ظلمة شديدة لا

في اصل الفطرة الا ترى انك لو نبت باوزار المعصية ثم انضم اليها العلم بالله وبصفاته لرجوت من عميم لطفه ان يتغلب النجس طاهرا والمردود مقبولا حاح القلب ربيب الاعضاء وتلك الرياسة لشبث للقوة فان الحظم اقوى منه والاعظم فان الفخذ اعظم منه والساعد فان الصقر احد منه وانما نالك الرياسة بسبب العلم فدل على ان العلم اشرف الصفات اما الحكايات فما حكي ان هرون الرشيد كان معه الفقهاء وكان فيهم ابو يوسف فاتى برجل وادعى عليه احزانه اخذ من بيته مالا بالليل فجرا الاخذ بذلك في المجلس فاتفق الفقهاء على انه يقطع بد فقال ابو يوسف اقطع فقالوا قال لانه اقر بالاخذ والاخذ لا يوجب القطع بل لا بد من الاعتراف بالسرقة فصدقه الكل بقوله ثم قالوا للاخذ اسرقت فقال نعم فاجمعوا على انه وجب القطع لانه اقر بالسرقة فقال ابو يوسف لا اقطع وان اقر بالسرقة لكن بعد ما وجب الضمان عليه باقراره بالاخذ اذا اقر بالسرقة بعد ذلك لغو لهذا الاقرار يسقط الضمان عن نفسه فلا يسمع اقراره ان تعجبا كل من ذلك فبلغ عن الشعبي كنت عند الحجاج فاتي بعبي بن يعمر تيه خراسان من بلخ مكبلا بالحديد فقال له الحجاج انت زعمت ان الحسن والحسين من ذرية رسول الله فقال بلى فقال الحجاج لتاتيني بها او لاختنك بيدي هاتين او لقطعنك عصوا فقال لا بد لك منها واحتج من كتاب الله يا حجاج فقال تعجب من جرأته بقوله يا حجاج فقال لا تاتيني بهذه الاية ندع ابناءنا وابناءكم فقال لا بد لك منها واصحها من كتاب الله قوله تعالى ووهبنا له من قبل ومن ذريته داود وسليمان الى قوله وزكريا ويحيى وعيسى فمن كان ابو عيسى وقد انتمى بذرية نوح فال فاطرق ملبا ثم رفع راسه فقال كاني لم اقرا هذه الاية من كتاب الله حلوا وثاقه واعطوه من المال كذا وحكي ان جماعة من اصحاب المدينة جاءوا الى ابي حنيفة لينا ظروه في القراءة خلف الامام ويكتبوه ويجتمعوا عليه فقال لهم لا يمكني مناظرة الجميع فوضوا امر المناظرة الى اعلمكم لمناظره فاشاروا الى واحد فقال هذا اعلمكم قالوا نعم قال والمناظر معه كالمناظرة معكم قالوا نعم قال والالزام عليه كالالزام عليكم قالوا نعم قال فان ناظرته والزمته الحجة فقد لزمكم الحجة قالوا نعم قال وكيف قالوا الا نارضى بما ما كان قوله قولا لنا قال ابو حنيفة فنحن لما اخترنا الامام في الصلاة كانت قراءته قراءة لنا وهو يتوب عنا فاقروا له بالالزام فجاء الفرزدق واحدا فقال

لما ضاع شعري حين بايعكم ... كما ضاع درعي حين خالصه

وان خالصه كانت معشوقة سليمان بن عبد الملك وكانت ظريفة صاحبة ادب وكانت هيبة سليمان بن عبد الملك تفوق هيبة الرواتين فلما بلغها هذا البيت شق عليها فدخلت على سليمان وشكت عن الفرزدق فامر سليمان باحضار الفرزدق على اقبح الوجوه مكبلا مقيدا فلما حضر وما كان له من الرعب ما يقعده على الرجل من شدة الهيبة فقال له سليمان بن عبد الملك ايسرك قابل لقد ضاع شعري حين بايعكم كما ضاع درعي حين خالصه فقال ما هذا قلت وانما عيرها على من ارادها بمكروه او رآها السر لتسمع لقد ضاع شعري حين بايعكم كما ضاء درعي حين خالصه فسري عن خالصه فلم يملك نفسها ان حرجت السر والقت على الفرزدق ما كان عليها وهي زيادة على الف الف درهم فاتبعه سليمان بن عبد الملك حاجبه لما خرج من عنده حتى اشترى الحلي من الفرزدق بمايتي الف ورده على خالصه وحكي المنصور ابا حنيفة يوما فقال الربيع وهو بباديه يا امير المومنين هذا يعني ابا حنيفة يخالف جدك في بعول الاستثنا المتصل جايز وابو حنيفة ينكره فقال ابو حنيفة لهذا الربيع يقول للبربعة في مرقد الناس فقال كيف قال انهم يعتقدون ان البيعة لك تقرير جعون الى مازلهم فيستثنون فتبطل بيعتهم فضحك المنصور وقال اياك يا ربيع وابا حنيفة فلما خرجا قال الربيع سمعت في دمي يا ابا حنيفة فقال ابو حنيفة لسنا لبادي ولنا الغائب وحكي ان مسلما قتل ذميا فحكم ابو يوسف بقتل المسلم فبلغ زيدة ذلك فقال فبعث الى ابي يوسف فقال اياك وان تقتل المسلم حتى تقوم البينة العادلة ان الذمي يوم قتله للمسلم كان ممن يودي الجزية فلو بقدروا عليه لحقن دمه ثم دخل العشاء على الحجاج بعد ما قال لعدوه عبد الرحمان بن محمد بن الاشعث لعد ما الحجاج قبل ان يتعشاك فقال له ما جرا بالك يا عدو الله فقال وعليكم السلام فتطن الحجاج فقال قاتلك الله يا غضبان احذر لنفسك اما والله لولا الوفا والكرم لما شربت الماء بعد سلعتك هذه فانظر الى فايدة العلم في هذه الصون لله در العلم ومن به نزدي ونعما الجهل ومن اردينه نزدي ح بلغ عبد الملك قول الشاعر

ومنا سويد والبطين وقعنب ... ومنا امير المومنين شبيب

فامر به فانزل عليه فقال له انت القايل ومنا امير المومنين فقال انا قلت ومنا امير المومنين يصيب بنصب الرأي فنا دبك واستحثت بك فسري عن عبد الملك وخلص الرجل عن الهلاك بصنعة ليبين عملها بعلمه وهو انه حول الصنة فخرط فالبو مسلم صاحب الدولة لسليمان بن كثير بلغني انك كنت في مجلس وقد جرى بين يديك ذكري فقلت اللهم سود وجهه واقطع عنقه واسقني دمه فقال نعم قلته ولكن بيا كرم كرما نظرت الى الخصم فانكسر وله وعفا عنه ح قال رجل لابي حنيفة اني حلفت ان لا اكلم امراتي حتى تكلمني وحلفت بصدقة ما تملك ان لا تكلمني حتى اكلمك فحير الفقهاء فيه فقال سفيان من كلم صاحبه حنث فقال ابو حنيفة اذهب وكلمه ولا حنث عليكما فذهب الى سفيان واخبره بما قال ابو حنيفة فذهب سفيان الى ابي حنيفة مغضبا فقال له تلعب الفقهاء فقال ابو حنيفة وما ذاك قال سفيان اعد واعلي ابي حنيفة السوال فاعاد وافاعاد ابو حنيفة الفتوى فقال من اين قلت فقال لما حلفت بالبين بعدما حلفت كانت مكالمة وسقطت بمينه فان كلمها فلا حنث عليه وعليها لانه فكلمها بعد البين فسقطت البين عنها قال سفيان انا نكشف لك من العلم عن شي كنا عنه غافلين يا دخل اللصوص على رجل واخذوا امتاعه واستحلفوه بالطلاق ثلثا ان لا يعلم احدا فاصبح الرجل وهو يري اللصوص يبيعون متاعه وليس يقدر ان يتكلم من اجل يمينه فجا الرجل بيتنا ورا ابا حنيفة فقال احضر لي امام مسجدك واهل محلتك فاحضرهم اياه فقال لهم ابو حنيفة هل تحبون ان يرد علي هذا متاعه قالوا نعم قال فاجمعوا كلامهم فادخلوهم في دار ثم اخرجوهم واحدا واحدا فقولوا هذا الصك فان كان لبيرا بلصه قال لا وان كان لصه فليسكت واذا سكت فاقبضوا عليه ففعلوا اما امرهم ابو حنيفة فرد الله عليه جميع ما سرق منه بسبب كان في جوار ابي حنيفة فتا بعضي محلتين ابي حنيفة فقال بوما لابي حنيفة اني اريد ان اتزوج من آل فلان وقد خطبتها اليهم وقد طلبوا مني من المهر بوزن طائفي فقال احتمل واقبض منهم وادخل عليها فان الله يسهل الامر عليك ثم ارضاه ابو حنيفة ذلك الغد وقال له بعد الدخول اظهر انك تريد الخروج من هذا البلد الى بلد بعيد وانك تسافر باهلك معك فاظهر الرجل ذلك

ولذته علم ضروري والعلم بكونه عالما بهذه الاشيا علم باصل العلم لان الماهية المطلقة داخلة في الماهية المقيدة فكان علمه بكون العلم علما علم
ضروري فكان الدور ساقطا وسياتي مزيد تقريره اذا ذكرنا ما نختاره نحن في هذا الباب ان شا الله قال القاضي ابو بكر العلم معرفة المعلوم
على ما هو عليه وربما قال العلم هو المعرفة الاعتراض على الاول ان قوله معرفة المعلوم تعريف بالمعلم فيعود الدور وايضا فالمعرفة لا تكون الا
على وفق المعلوم فقوله على ما هو عليه بعد ذكر المعرفة يكون حشوا اما قوله العلم هو المعرفة ففيه وجوه من الخلل احدها ان العلم هو نفس المعرفة
فتعريفه بها تعريف الشي بنفسه وهو محال وثانيها ان المعرفة عبارة عن حصول العلم بعد الالتباس ولهذا يقال ما كنت اعرف فلانا والان
قد عرفته وثالثها ان الله تعالى يوصف بانه عالم ولا يوصف بانه عارف وقال الاستاذ ابو اسحاق الاسفرايني العلم تبيين العلوم وربما قال
انه استبانة الحقايق وربما اقتصر على التبيين فقال العلم هو التبيين وهو ايضا ضعيف اما قوله العلم هو التبيين فليس فيه الا تبديل لفظ بلفظ اخفى
منه ولان التبيين والاستبانة يشعران بظهور الشي بعد الخفا وذلك لا يطرد في علم الله واما قوله تبيين العلوم على ما هو فيتوجه عليه الوجوه
المذكورة على كلام القاضي وقال الاستاذ ابو بكر بن فورك العلم ما يصح من المتصف به احكام العقل واتقانه وهو ضعيف لان العلم بوجوب
الواجبات وامتناع الممتنعات لا يفيد الاحكام قال القفال العلم اثبات المعلوم على ما هو به وربما قيل العلم تصور المعلوم على ما هو به والوجوه
السالفة متوجهة على هذه العبارة قال امام الحرمين الطريق الى تصور ماهية العلم وتمييزها عن غيرها ان نقول انا نجد من انفسنا بالضرورة
كوننا معتقدين في بعض الاشيا فنقول اعتقادنا في الشي اما ان يكون جازما او لا يكون فان كان جازما فاما ان يكون مطابقا او غير مطابق فان كان
مطابقا فاما ان يكون الموجب هو نفس طرفي الموضوع والمحمول البديهي او الموجب حصل من تركيب تلك العلوم الضرورية وهو العلم النظري او لا لموجب
وهو اعتقاد المقلد اما الجزم الذي لا يكون مطابقا فهو الجهل الذي لا يكون مطابقا فهو الجهل والذي لا يكون جازما فاما ان يكون الطرفان متساويين
وهو الشك او يكون احدهما ارجح من الاخر فالراجح هو الظن والمرجوح هو الوهم واعلم ان هذا التعريف مختل من وجوه احدها ان هذا التعريف لا
يتم الا اذا ادعينا ان علمنا بماهية الاعتقاد علم بديهي وثانيها ان هذا تعريف العلم بانتها اضداده وليست معرفة هذه الاضداد اقوى من معرفة
العلم حتى يجعل عدم البعض معرفا للبعض فرجع حاصل الامر الى تعريف الشي مثله او بالاخفا وثالثها ان العلم قد يكون تصورا وقد يكون تصديقا
والتصور لا يتطرق اليه الجزم ولا التردد ولا القوة ولا الضعف واذا كان كذلك كانت العلوم التصورية خارجة عن هذا التعريف قالت المعتزلة
العلم هو الاعتقاد المقتضي سكون النفس وربما قالوا العلم ما يقتضي سكون النفس قالوا ولفظ السكون وان كان مجازا هاهنا الا ان المقصود منه لما كان
ظاهرا لم يصر ذكره في الحد ويرد على هذا الحد ان هذا الاعتقاد حاصل للمقلد وليس بعالم قطعا فانه كما يتصور ان يعتقد الشي جزما على خلاف ما
هو لا عن بصيرة كاعتقاد اليهودي والمشرك فانه مصمم جازم لا تردد فيه فيتصور ان يعتقد الشي بمجرد التلقين والتلقف على ما هو به مع الجزم الذي لا يخطر
بباله تجويز غيره فوجب تمييز العلم عن الاعتقاد ولهم ان يقولوا لا شك ان بين العلم واعتقاد المقلد ولهم ان يقولوا لا شك ان بين العلم واعتقاد المقلد قدرا
مشتركا فنحن نعني بالاعتقاد ذلك القدر قالت الاصحاب وهذا التعريف يخرج عنه ايضا علم الله تعالى فانه لا يجوز ان يقال فيه انه يقتضي سكون النفس
قالت الفلاسفة العلم صورة حاصلة في النفس مطابقة للمعلوم في هذا التعريف عيوب احدها اطلاق لفظ الصورة على العلم لا شك انه من المجازات
ولا بد في ذلك من تلخيص الحقيقة والذي يقال كما انه يحصل في المراة صورة الوجه فكذلك تحصل صورة المعلوم في الذهن فهو ضعيف لانا اذا عقلنا
الجبل والبحر فان حصلا في الذهن ففي الذهن جبل وبحر هذا محال وان لم يحصلا في الذهن ولكن الحاصل في الذهن صورتاهما فقط فحينئذ يكون المعلوم
هو الصورة ومحلها في الذهن فحينئذ يعود ما ذكرنا من انه يحصل الجبل والبحر في الذهن وثانيها ان قوله مطابقة للمعلوم يقتضي الدور وثالثها
ان عندهم المعلومات قد تكون موجودة في الخارج وقد لا تكون وهي التي يسمونها بالامور الاعتبارية والصور الذهنية والمعقولات الثابتة والمطابقة
في هذا القسم غير معقول ورابعها انا قد نعقل المعدوم ولا يمكن ان يقال الصورة العقلية مطابقة للمعدوم ولان المطابقة تقتضي كون المتطابقين
امرا ثبوتيا والمعدوم نفي محض فيستحيل تحقق المطابقة فيه ولقد حاول الغزالي رحمه الله ايضاح كلام الفلاسفة في تعريف العلم فقال ادرك
البصيرة الباطنة بفهمه بالمقايسة بالبصر الظاهر الا انطباع صورة المرئي في القوة الباصرة كما يتوهم انطباع الصورة في المراة فكانما البصر ياخذ
صور المبصرات اي ينطبع فيه مثالها المطابق لها لا عينها فان عين النار لا تنطبع في العين بل مثالها مطابق صورتها فكذا العقل على مثال مراة ينطبق
فيها صورة المعقولات واعني تصور المعقولات حقايقها وماهياتها ففي المراة امور ثلاثة الحديد وصقالته والصورة المنطبعة فيه فكذا جوهر الادمي
كالحديد وعقله كالصقالة والعلوم كالصور اعلم ان هذا الكلام ساقط جدا اما قوله لا معنى للبصر الظاهر الا انطباع صورة المرئي في القوة
الباصرة فباطل لوجوه احدها انه ذكر في تعريف الابصار المبصر والباصر وهو دور وثانيها انه لو كان الابصار عبارة عن نفس هذا الانطباع
لما ابصرنا الا بمقدار نقطة الناظر لاستحالة انطباع العظيم في الصغير فان قيل الصورة الصغيرة المنطبعة شرط لحصول ابصار الشي العظيم
في الخارج قلنا الشرط مغاير للمشروط فالابصار مغاير للصورة المنطبعة وثالثها انا نرى المرئي حيث ولو كان المرئي هو الصورة
المنطبعة لما رايناه في حيزه ومكانه واما قوله فكذا العقل ينطبع فيه صور المعقولات فضعيف لان الصورة المرتسمة من الحرارة في
العقل اما ان يكون مساوية للحرارة في الماهية او لا يكون فان كان الاول لزم ان يصير العقل حارا عند تصور الحرارة لان الحار لا معنى له
الا الموصوف بالحرارة وان كان الثاني لم يكن يعقل الماهية الا عبارة عن حصول شي في الذهن مخالف للحرارة في الماهية وذلك يبطل قوله واما
الذي ذكره من انطباع الصور في المراة فقد اتفق المحققون من الفلاسفة على ان صورة المرئي لا تنطبع في المراة فثبت ان الذي ذكر في تفسير

يرى شيا البتة والعالم كانه يطير في اقطار الملكوت ويسبح في بحار المعقولات فيطالع الموجود والمعدوم والواجب والممكن والمحال ثم يعرف انقسام
الممكن الى الجوهر والعرض الى البسيط والمركب ويبالغ في تقسيم كل واحد منها الى انواعها فاجزائها واجزا اجزائها والجزء الذي يشارك غيره
والجزء الذي به يمتاز عن غيره ويعرف اثر كل شي ومؤثره ومعلوه وعلته ولازمه وملزومه وكليته وجزئيته وواحده وكثيره حتى يصير عقله
كالنسخة التي اثبت فيها جميع المعلومات بتفاصيلها واقسامها فاي سعادة فوق هذه الدرجة ثم انه بعد صيرورته كذلك تصير النفوس الجاهلة
عالمة فتصير تلك النفوس كالشمس في عالم الارواح وسببا للحيوة الابدية لساير النفوس فانها كانت كاملة ثم صارت مكملة وتصير واسطة
بين الله وبين عباده ولهذا قال ينزل الملايكة بالروح من امره والمفسرون فسروا هذا الروح بالعلم والقران فكما ان البدن بلا روح ميت فاسد
فكذا الروح بلا علم ميت ونظيره قوله وكذلك اوحينا اليك روحا من امرنا فالعلم روح الروح ونور النور ولب اللب ومن خواص هذه السعادة انها
تكون بالله امنة عن الفنا والتغير فان التصورات الكلية لا يتطرق اليها الزوال والتغير واذا كانت هذه السعادة في نهاية الجلالة في ذاتها ثم انها
باقية ابد الاباد ودهر الداهرين كانت لا محالة اكمل السعادات في نهاية ذاتها وايضا فالانبيا صلوات الله عليهم اجمعين ما بعثوا الا للدعوة الى الحق
قال تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة الى اخره وقال قل هذه سبيلي ادع الى الله على بصيرة انا ومن اتبعني ثم خذ من اول الامر فانه سبحانه لما قال اني جاعل
في الارض خليفة فلما قالت الملايكة اتجعل فيها قال سبحانه اني اعلم ما لا تعلمون فاجابهم بكونه سبحانه عالما فلم يجعل ساير صفات الجلال من القدرة والسمع
والبصر والوجوب والقدم والاستغنا عن المكان والجهة جوابا لهم وموجبا لسكوتهم وانما جعل صفة العلم جوابا لهم وذلك يدل على ان صفات الجلال
والكمال وان كانت باسرها في نهاية الشرف الا ان صفة العلم اشرف من غيره ثم انه سبحانه لما اظهر علمه وجعله مسجود الملايكة وخليفة العالم السفلي وذلك
يدل على ان تلك المنقبة انما استحقها ادم عليه السلام بالعلم ثم ان الملايكة افتخرت بالتسبيح والتقديس والافتخار بهما انما يحصل لو كانا مقرونين بالعلم
فانهما ان حصلا بدون العلم كان ذلك نفاقا والنفاق احسن المراتب قال تعالى ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار او تقليدا والتقليد مذموم فثبت
ان تسبيحهم وتقديسهم انما صار موجبا للافتخار ببركة العلم ثم ان ادم عليه السلام انما وقع عليه اسم المعصية لانه اخطا في مسلة واحدة اجتهادية
على ما سياتي بيانه فلاجل هذا الخطا القليل وقع فيما وقع فيه والشي كلما كان الخطر فيه اكثر كان اشرف فذلك يدل على غاية جلالة العلم ثم انه ببركة
العلم لما تاب واناب وترك الاصرار والاستكبار وجد خلعة الاجتبا ثم انظر الى ابرهيم عليه السلام كيف اشتغل في اول امره بطلب العلم على ما قال تعالى فلما
جن عليه الليل راى كوكبا ثم انتقل من الكوكب الى القمر ومن القمر الى الشمس ولم يزل ينتقل بفكره من شي الى شي الى ان وصل بالدليل الزاهر والبرهان الباهر الى
المقصود واعرض عن الشرك فقال اني وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض فلما وصل الى هذه الدرجة مدحه الله باشرف المدايح وعظمه على اتم الوجوه فقال
تارة وكذلك نري ابرهيم ملكوت السموات والارض وقال اخرى وتلك حجتنا اتيناها ابرهيم على قومه نرفع درجات من نشا ثم انه عليه السلام بعد الفراغ من
معرفة المبدا اشتغل بمعرفة المعاد فقال واذ قال ابرهيم رب ارني كيف تحيي الموتى ثم لما فرغ من التعلم اشتغل بالتعليم والمحاجة تارة مع ابيه على ما قال
لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر وتارة مع قومه ما هذه التماثيل التي انتم لها عاكفون واخرى مع ملك زمانه الم تر الى الذي حاج ابرهيم في ربه وانظر الى صالح وهود
وشعيب كيف كان اشتغالهم في اوايل امورهم واواخرها بالتعليم والتعليم ارشاد الخلق الى النظر والتفكر في الدلايل وكذلك احوال موسى مع فرعون ووجود
دلايله معه ثم انظر الى حال سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم كيف من الله عليه بالعلم مرة بعد اخرى فقال ووجدك ضالا فهدى ووجدك عايلا فاغنى
فقدم امتنان العلم على امتنان المال وقال ايضا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان وقال ما كنت تعلمها انت ولا قومك ثم انه اول ما اوحي اليه اقرا باسم ربك
ثم قال وعلمك ما لم تكن تعلم وهو عليه السلام كان ابدا يقول ارنا الاشيا كما هي فلو لم يظهر للانسان مما ذكرنا من الدلايل النقلية والعقلية شرف العلم لاستحال
ان يظهر شيا اصلا وايضا فان الله تعالى سمى العلم في كتابه بالاسما الشريفة فمنها الحياة افمن كان ميتا فاحييناه وثانيها الروح اوحينا اليك روحا من
امرنا وثالثها النور الله نور السموات وايضا قال تعالى في صفة طالوت ان الله اصطفاه عليكم وزاده بسطة في العلم والجسم فقدم ذكر العلم على
الجسم ولا شك ان المقصود من ساير النعم سعادة البدن فسعادة البدن اشرف من السعادة المالية فاذا كانت السعادة العلمية راجحة على السعادة
الجسمانية فاولى ان تكون راجحة على السعادة المالية وقال يوسف اجعلني على خزاين الارض اني حفيظ عليم ولم يقل اني حسيب نسيب فصيح مليح وايضا
فقد جا في الخبر المرء باصغريه بقلبه ولسانه واذا قاتل قاتل بجنانه قال الشاعر لسان الفتى نصف ونصف لولاه فلم يبق الا صورة اللحم والدم
وايضا فانه تعالى قدم عذاب الجهل على عذاب النار فقال كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ثم انهم لصالوا الجحيم وقال بعضهم العلوم مطالعها من
ثلاثة اوجه قلب متفكر ولسان معبر وبيان مصور وقال علي ابن ابي طالب رضي الله عنه عين العلم من العلو ولامه من اللطف وميمه من المروة وايضا
وايضا قيل العلوم عشرة علم التوحيد للاديان وعلم السر لرد الشيطان وعلم المعاشرة بالاخوان وعلم الشريعة للاركان وعلم النجوم للازمان
وعلم المبارزة للفرسان وعلم السياسة للسلطان وعلم الرويا للعيان وعلم الفراسة للبرهان وعلم الطب للابدان وعلم الحقيقة للرحمان
وقيل ايضا ضرب الله المثل في العلم بالما قوله انزل من السما ما والمياه اربعة ما المطر وما السيل وما القناة وما العين فكذا العلوم
اربعة علم التوحيد كما العين لا يجوز تحريكه لئلا ينكدر كذا لا ينبغي طلب كيفية الله لئلا يحصل الكفر وعلم الفقه يزداد بالاستنباط كما القناة يزداد بالحفر
وعلم الزهد كما المطر ينزل صافيا وينكدر بغبار الهوى كذلك علم الزهد صاف وينكدر بالطبع وعلم البدع كالسيل يهلك الاحيا ويميت الخلق فكذا
البدع والله اعلم **المسئلة السابعة** في اقوال الناس في حد العلم قال ابو الحسن الاشعري العلم ما يعلم به وربما قال ما يصير الذات به عالما
اعترضوا عليهما بان العالم والمعلوم لا يعرفان الا بالعلم فتعريف العلم بهما دور وهو غير جايز اجاب عنه بان علم الانسان بكونه عالما بنفسه وبالمه

علمك بما في الشيء من النفع داعيا لك الى الفعل وعلمك بما فيه من الضرر داعيا الى الترك فصار ذلك العلم مانعا من الفعل مرة ومن الترك اخرى فيجري
ذلك العلم مجرى عقال الناقة ولهذا لما سئل بعض الصالحين عن العقل فقال هو العلم بخير الخيرين وشر الشرين ولما سئل عن العاقل قال العاقل
من عقل عن الله امره ونهيه فهذا المقدار اللائق بهذا المكان والاستقصاء فيه يجيء في موضع اخر ان شاء الله تعالى الحادي عشر الدراية
وهي المعرفة الحاصلة بضرب من الحيل وهو تقديم المقدمات واستعمال الروية واصله من دريت الصيد والدرية لما يتعلم عليه الطعن والمدرى
يقال لما يصلح به الشعر وقد لا يصح اطلاقه على الله تعالى لامتناع الفكر والحيل عليه تعالى الثاني عشر الحكمة وهي اسم لكل علم حسن وعمل صالح وهو
بالعلم العملي اخص منه بالعلم النظري وفي العمل اكثر استعمالا منه في العلم ومنها يقال احكم العمل احكاما اذا اتقنه وحكم بكذا حكما والحكمة من الله
تعالى خلق ما فيه منفعة العباد ومصلحتهم في الحال او في المآل ومن العباد ايضا كذلك ثم قد حدت الحكمة بالفاظ مختلفة فقيل هي معرفة هذه
الاشياء لحقائقها وهذا اشارة الى ان ادراك الجزئيات لا كمال فيه لانها ادراكات متعسرة فاما ادراك الماهية فانه باق مصون عن التغير
والتبديل وقيل هي الاتيان بالفعل الذي له عاقبة حميدة وقيل هي الاقتداء بالخالق سبحانه في السياسة بقدر الطاقة البشرية وذلك بان
يجتهد ان ينزه علمه عن الجهل وفعله عن الجور وجوده عن البخل وحلمه عن السفه الثالث عشر علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين وقالوا
واليقين لا يحصل الا اذا اعتقد ان الشيء كذا وانه يمتنع كون الامر بخلاف معتقده اذا كان كذلك الاعتقاد موجب هو اما بداهة الفطرة واما
نظر العقل الرابع عشر الذهن وهو قوة النفس على اكتساب العلوم التي هي غير حاصلة وتحقيق القول فيه انه سبحانه خلق الروح خاليا عن تحقق
الاشياء وعن العلم بها كما قال اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا لكنه سبحانه انما خلقها للطاعة على ما قال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون والطاعة
مشروطة بالعلم وقال في موضع اخر اقم الصلاة لذكري فبين انه امر بالطاعة لغرض العلم فالعلم لا بد منه على كل حال فلا بد وان تكون النفس متمكنة من
تحصيل هذه المعارف والعلوم فاعطى الحق سبحانه من الحواس ما اعان على تحصيل هذه الغرض فقال في السمع وهديناه النجدين وقال في البصر سنريهم
اياتنا في الافاق وفي انفسهم وقال في الفكر وفي انفسكم افلا تبصرون فاذا تطابقت هذه القوى صار الروح الجاهل عالما وهو معنى قوله
الرحمن علم القرآن فالحاصل ان استعداد النفس لتحصيل هذه المعارف هو الذهن الخامس عشر الفكر وهو انتقال الروح من التصديقات
الحاضرة الى التصديقات المستحضرة قال بعض المحققين ان الفكر يجري مجرى التضرع الى الله تعالى في استنزال العلم من عنده السادس عشر
ولا شك ان الفكر لا يتم عمله الا بوجدان شيء متوسط من طرفي المجهول لتصير النسبة المجهولة معلومة فان النفس حال كونها جاهلة كانها
واقفة في ظلمة ظلما فلا بد من قائد يقودها وسائق يسوقها وذلك هو المتوسط بين الطرفين وله الى كل واحد منهما نسبة خاصة فيتولد من نسبته
اليهما مقدمتان فكل مجهول لا يحصل العلم فيه الا بواسطة مقدمتين معلومتين والمقدمتين هما كالشاهدين كما انه لا بد في الشرع من شاهدين
فكذا لا بد في العقل من شاهدين وهما المقدمتان اللتان ينتجان المطلوب فاستعداد النفس لوجدان ذلك المتوسط هو الحدس السابع عشر
الذكاء وهو المضاء في الامر شدة الحدس وكماله وبلوغه الغاية القصوى وذلك لان الذكاء هو المضاء في الامر وسرعة القطع بالحق واصله من ذكت
النار وذكت الريح وشاة مذكاة اي مدرك ذبحها بحدة السكين الثامن عشر الفطنة وهي عبارة عن التنبه لشيء قصد تعريضه وكذلك فانه
يستعمل في الاكثر في استنباط الاحاجي والرموز التاسع عشر الخاطر وهو حركة النفس نحو تحصيل الدليل وفي الحقيقة ذلك المعلوم هو الخاطر بالبال
والحاضر في النفس وكذلك يقال هذا خطر ببالي الا ان النفس لما كانت محلا لذلك المعنى الخاطر جعلت خاطره اطلاقا لاسم الحال على المحل العشرون
الوهم وهو الاعتقاد المرجوح وقد يقال انه عبارة عن الحكم بامور جزئية غير محسوسة لاشخاص جزئية جسمانية كحكم السخلة بصداقة الام
وعداوة الموذي الحادي والعشرون الظن وهو الاعتقاد الراجح ولما كان قبول الاعتقاد للقوة والضعف غير مضبوط فكذا مراتب
الظن غير مضبوطة فلهذا قيل انه عبارة عن ترجيح احد طرفي المعتقد في القلب على الاخر ثم ان الظن المتناهي في القوة قد يطلق عليه اسم كما قاله
بعض المفسرين في قوله الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم قالوا وانما اطلق لفظ الظن على العلم ههنا لوجهين احدهما البينة على اكثر الناس في الدنيا
بالاضافة الى علمه في الاخرة كالظن في جنب العلم والثاني ان الحقيقي في الدنيا لا يكاد يحصل الا للنبيين والصديقين الذين ذكرهم الله في قوله والذين
امنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا واعلم ان الظن ان كان عن امارة قوية قبل ومدح عليه مدار اكثر احوال هذا العالم وان كان عن امارة ضعيفة ذم لقوله
تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا وقوله ان بعض الظن اثم الثاني والعشرون الخيال وهو عبارة عن الصورة الباقية عن المحسوس بعد غيبته
ومنه سمي المطيف الوارد من صورة المحبوب خيالا والخيال قد يقال لتلك الصورة في المنام وفي اليقظة والطيف لا يقال الا ما كان في حال النوم
الثالث والعشرون البديهة وهي معرفة الحاصل ابتداء في النفس لا بسبب الفكر لعلمك بان الواحد نصف الاثنين الرابع والعشرون الاوليات
وهي البديهيات بعينها والسبب في هذه التسمية ان الذهن يلحق محمول القضية لموضوعها الا لا بتوسط شيء اخر فاما الذي يكون بتوسط شيء اخر فذلك
المتوسط هو المحمول اولا الخامس والعشرون الروية وهو ما كان من المعرفة بعد فكر كثير وهو من روى السادس والعشرون الكياسة وهي
تمكن النفس من استنباط ما هو انفع ولهذا قال عليه السلام الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت من حيث انه لا خير يصل اليه الانسان افضل مما بعد
الموت السابع والعشرون الخبر وهو معرفة يتوصل اليها بطريق التجربة يقال خبرته قال ابو الدرداء وجدت الناس اخبر تقله وقيل من قولهم
ناقة خبيرة اي غزيرة فكان الخبر هو غزارة المعرفة ويجوز ان يكون قولهم ناقة خبيرة هي المخبر عنها بغزارتها الثامن والعشرون الراي وهو
احالة الخاطر في المقدمات التي يرجى منها انتاج المطلوب وقد يقال القضية المستنتجة من الراي راي والراي للفكرة كالالة للصانع ولهذا

قولهم لا يوافق قولهم فلا يلايم اصولهم ولما ثبت ان التعريفات التي ذكرها الناس باطلة فاعلم ان العجز عن التعريف قد يكون لخفا المطلوب جدا وقد
يكون لبلوغه في الجلا حيث لا يوجد شي عرف منه ليجعل معرفا له العجز عن تعريف العلم من هذا الباب والحق ان ماهية العلم متصورة تصورا
بديهيا جليا ولا حاجة في معرفته الى معرف والدليل عليه ان كل احد يعلم بالضرورة انه يعلم وجود نفسه فانه يعلم انه ليس على السما ولا في لجة البحر
والعلم الضروري بكونه عالما بهذه الاشيا علم باتصاف ذاته بهذه العلوم والعالم بانتساب شي الى شي عالم لا محالة بكل الطرفين فلما كان العلم
الضروري بهذه المنسوبية حاصلا كان العلم الضروري بماهية العلم حاصلا واذا كان كذلك كان تعريفه ممتنعا فهذا القدر كاف ههنا وساير
التدقيقات مذكورة في الكتب العقلية **المسالة الثامنة** في البحث عن الفاظ يظن بها انها مرادفة للعلم وهي ثلثون احدها
الادراك والوصل يقال ادرك الغلام وادركت الثمرة قال تعالى قال اصحاب موسى انا لمدركون فالقوة العاقلة اذا وصلت الى ماهية المعقول
وحصلتها كان ذلك ادراكا من هذه الجهة وثانيها الشعور وهي ادراك بغير استثبات وهو اول مراتب وصول العلوم الى القوة العاقلة
وكانه ادراك متزلزل ولهذا لا يقال في الله انه يشعر بكذا كما يقال يعلم كذا وثالثها التصور اذا حصل وفوق القوة العاقلة على المعنى
وادركه بتمامه فذلك هو التصور واعلم ان التصور لفظ مشتق من الصورة ولفظ الصورة حيث وضع فانما وضع للهيئة الجسمانية الحاصلة
في الجسم المتشكل الا ان لما تخيلوا ان حقايق المعلومات تصير حالة في القوة العاقلة كما ان الشكل والهيئة حالة للمادة الجسمانية اطلقوا لفظ التصور
عليه بهذا التاويل ورابعها الحفظ فاذا حصلت الصورة في العقل وتاكدت واستحكمت وصارت بحيث لو زالت لتمكنت القوة العاقلة
من استرجاعها واستعادتها سميت تلك الحالة حفظا ولما كان الحفظ مشعرا بالتاكيد بعد الضعف لا جرم لا يسمى علم الله حفظا ولانه انما يحتاج الى
الحفظ فيما يجوز زواله ولما كان ذلك في علم الله محالا لا جرم لا يسمى ذلك حفظا وخامسها التذكر وهو ان الصورة المحفوظة اذا زالت عن القوة
العاقلة واذا حاول الذهن استرجاعها فان تلك المحاولة هي التذكر واعلم ان التذكر سر لا يعلمه الا الله وهو ان التذكر صار عبارة عن طلب
رجوع تلك الصورة المنمحية الزايلة فتلك الصورة ان كانت مشعرا بها فهي حاضرة حاصلة والحاصل لا يمكن تحصيله فلا يمكن حينئذ استرجاعها
لانه طلب ما لا يكون متصورا وهو محال فعلى كلا التقديرين يكون تذكر المفسر بطلب الاسترجاع ممتنعا مع انا نجد من انفسنا انا قد نطلبها ونسترجعها
وهذه الاسرار اذا توغل العاقل فيها وتاملها عرف انه لا يعرف كنهها مع انها من اظهر الاشيا عند الناس فكيف العقول في الاشيا التي هي اخفى الامور واعصاها
على العقول والاذهان وسادسها الذكر فالصورة الزايلة اذا حاول استرجاعها فاذا عادت وحضرت بعد ذلك الطلب سمي ذلك الوجدان ذكرا
فان لم يكن هذا الادراك مسبوقا بالزوال لم يسم ذلك الادراك ذكرا ولهذا قال الشاعر الله يعلم اني لست اذكره وكيف اذكره اذ
لست انساه فجعل حصول النسيان شرطا لحصول ويوصف القول بانه ذكر لانه سبب حضور المعنى في النفس قال تعالى انا نحن نزلنا الذكر
وانا له لحافظون وههنا دقيقة تفسيرية وهي انه سبحانه وتعالى قال فاذكروني اذكركم فهذا الامر يتوجه على العبد حال حصول النسيان
او بعد زواله فان كان الاول فهو حال النسيان غافل عن الامر فكيف يتوجه عليه التكليف مع النسيان وان كان الثاني فهو ذاكر والذاكر حاصل
وتحصيل الحاصل محال فكيف كلف به وهو ايضا متوجه على قوله فاعلم انه لا اله الا الله الا ان الجواب في قوله فاعلم المامور به انما هو معرفة التوحيد
وهذا من باب التصديقات فلا يبقى ذلك الاشكال اما الذكر فهو من باب التصورات فيقوى فيه ذلك الاشكال اما الذكر وجوابه على الاطلاق انا
نجد من انفسنا انه يمكننا التذكر واذا كان ذلك ممكنا ما فكر به تشكيكا في الضروريات فلا يستحق الجواب بقي ان يقال فكيف يتذكر فيقول لا يعرف كيف يتذكر
لكن عملك يمكنك من التذكر في الجملة يكفيك في الاشتغال بالمجاهدة وعجزك عن ادراك تلك الكيفية يكفيك في عملك بان ذلك ليس مثل بل ههنا سر اخر
وهو انك لما عجزت عن ادراك ماهية التذكر والذكر مع انه صفتك فاني يمكنك الوقوف على كنه المذكور مع انه ابعد الاشيا مناسبة منك فسبحان من
جعل اظهر الاشيا اخفاها ليتوصل العبد به الى كنه عجزه ونهاية قصوره فحينئذ يطالع شيا من مبادي اسرار كونه ظاهرا وباطنا وسابعها المعرفة
وقد اختلف الاقوال في تفسير هذه اللفظة فمنهم من قال المعرفة ادراك الجزئيات والعلم ادراك الكليات واخرون قالوا المعرفة هي التصور والعلم
هو التصديق وهولا جعلوا العرفان اعظم درجة من العلم قالوا لان تصديقنا باسناد هذه المحسوسات الى موجود واجب الوجود امر معلوم بالضرورة فاما
تصور حقيقة الواجب فامر فوق الطاقة البشرية لان الشي ما لم يعرف وجوده الا بطلب ماهيته فعلى هذا الطريق كل عارف عالم اما ليس كل عالم عارفا وكذلك
فان الرجل لا يسمى بالعارف الا اذا توغل في مبادي العلم وترقى من مطالعها الى مقاطعها ومن مباديها الى غاياتها بحسب الطاقة البشرية وفي الحقيقة فان احدا
من البشر لا يعرف الله لان الاطلاع على كنه هويته وسر الوهيته محال واخرون قالوا من ادرك شيا او انحفظ اثره في نفسه ثم ادرك ذلك الشي
ثانيا وعرف ان هذا المدرك الذي ادركه ثانيا هو الذي كان قد ادركه اولا فهذا هو المعرفة فيقال عرفت هذا الرجل وهو فلان الذي كنت رايته وقت كذا
ثم في الناس من يقول تقدم الارواح ومنهم من يقول تقدمها على الابدان ونقول انما هي الذر المستخرج من صلب ادم عليه السلام وانها اقرب بالالهية
واعترفت بالربوبية الا انها لظلمة العلاقة البدنية نسيت مولاها فاذا عادت الى نفسها متخلصة من ظلمة البدن وهاوية الجسم عرفت ربها وعرفت انها
كانت عارفة به فلا جرم سمي هذا الادراك عرفانا وثامنها الفهم وهو قصور الشي من لفظ المخاطب والافهام هو ايصال المعنى باللفظ الى فهم السامع
وتاسعها الفقه وهو العلم بغرض المخاطب خطابه يقال فهمت كلامك اي وقفت على غرضك من هذا الخطاب ثم ان كفار قريش لما كانوا ارباب الشبهات
والشهوات فما كانوا يقفون على ما في تكاليف الله تعالى من المنافع العظيمة لا جرم قال تعالى لا يكادون يفقهون قولا اي لا يقفون على المقصود الاصلي والغرض
الحقيقي وعاشرها العقل وهو العلم بصفات الاشيا من حسنها وقبحها وكمالها ونقصانها فانك متى علمت ذلك علمت ما فيها من المضار والمنافع فصار

علمك

السادسة اعلم ان في هذه الاية خوفا عظيما اما الخوف فلانه تعالى لا يخفى عليه شيء من احوال الصغاير فيجب ان يجتهد المرء في تصفية
باطنه وان لا يكون بحيث لا يترك المعصية لاطلاع الخلايق عليها والاخبار المذكورة كذلك احدها ما روي عن حاتم قال عليه السلام يؤتى
بناس يوم القيامة فيؤمر بهم الى الجنة حتى اذا دنوا منها ونظروا الى قصورها والى ما اعد الله لاهلها نودي ان اصرفوهم عنها لا نصيب لهم
فيها فيرجعون عنها بحسرة ما رجع احد بمثلها ويقولون يا ربنا لو ادخلتنا النار قبل ان تريناما اريتنا من ثوابك وما اعددت فيها لاوليائك كان
اهون علينا فنودوا اردت بكم كنتم اذا خلوتم بارزتموني بالعظايم واذا لقيتم الناس لقيتموهم مخبتين تراؤن الناس بخلاف ما تضمرون عليه في قلوبكم
هبتم الناس ولم تهابوني اجللتم الناس ولم تجلوني تركتم المعاصي للناس ولم تتركوها لي اكنت اهون الناظرين عليكم فاليوم اذيقكم اليم عذابي مع ما
حرمتم من النعيم وثانيها قال سليمان بن علي لحميد الطويل عظني فقال ان كنت اذا عصيت الله خاليا ظننت انه يراك فقد اجترات على امر عظيم
وان كنت ظننت انه لا يراك فلقد كفرت وثالثها قال حاتم الاصم طهر نفسك في ثلاثة احوال اذا كنت عاملا بالجوارح فاذكر نظر الله اليك فاذكر
علم الله بك اذ هو يقول انني معكما اسمع وارى ورابعها اعلم انه لا اطلاع لاحد على اسرار حكمة الله تعالى فالملايكة وقع نظرهم على الفساد والقتل
فاستحقروا البشر ووقع نظرهم على طاعة ابليس فاستعظموه اما علام الغيوب فانه كان عالما بانهم وان اتوا بالفساد والقتل لكنهم سياتون بعده بقوله
ربنا ظلمنا انفسنا وان ابليس وان اتى بالطاعة لكنه سياتي بعدها بقوله انا خير منه ومن شان العاقل ان لا يعتمد على ما يراه وان يكون ابدا بالخوف والوجل
بقوله سبحانه اني اعلم غيب السموات معناه اني انا الذي اعرف الظاهر والباطن والواقع والمتوقع واعلم انه من ترونه عابدا مطيعا سيكفر ويبعد عن حضرتي
ومن ترونه فاسقا بعيدا سيقرب من خدمتي فالخلق لا يمكنهم ان يخرجوا عن حجاب الجهل ولا يتيسر لهم ان يخرقوا استار العجز فانهم لا يحيطون بشيء من علمه
ثم انه سبحانه خفف من علم الغيب وعجز الملايكة ان اظهرت البشر كمال العبودية ومن اشد ساكني السموات عبادة كمال الكفر ليلا يكثر احد بعلمه ويفوضوا
معرفة الاشيا الى حكمة الخالق ويزيلوا الاعتراض بالقلب واللسان عن مصنوعاته ومبتدعاته **قوله تعالى**
واذ قلنا للملايكة اسجدوا لادم فسجدوا الا ابليس ابى واستكبر وكان من الكافرين اعلم ان هذا هو النعمة الرابعة من النعم العامة على جميع
البشر وهو انه سبحانه جعل ابانا مسجود الملايكة وذلك لانه تعالى ذكر تخصيص ادم بالخلافة اولا ثم تخصيصهم بالعلم الكثير ثانيا ثم بلوغه في العلم
الى ان صارت الملايكة عاجزين عن بلوغ درجته في العلم ذكرا لان كونه مسجودا للملايكة وهاهنا مسايل **المسالة الاولى** الامر بالسجود
حصل قبل ان يسوي خلقة ادم بدليل قوله اني خالق بشرا من طين فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين وظاهر هذه الاية انه عليه
السلام لما صار مجلوحا صار مسجود الملايكة لان الفا في قوله فقعوا له للتعقيب وعلى هذا التقدير تعليم الاسما ومناظرته مع الملايكة في ذلك حصل
بعد ان صار مسجود الملايكة **المسالة الثانية** اجمع المسلمون على ان ذلك السجود ليس سجود العبادة لان العبادة لغير الله كفر والامر
لا يرد بالكفر ثم اختلفوا بعد ذلك على ثلاثة اقوال الاول ان ذلك السجود كان لله تعالى وادم عليه السلام كالقبلة ومن الناس من طعن في هذا القول
من وجهين الاول انه لا يقال صليت للقبلة بل يقال صليت الى القبلة فلو كان ادم عليه السلام قبلة لذلك السجود لوجب ان يقال اسجدوا الى ادم فلما لم
يرد الامر هكذا بل قيل اسجدوا لادم علمنا ان ادم عليه السلام لم يكن قبلة الثاني ان ابليس قال ارايتك هذا الذي كرمت على ان كونه مسجودا يدل على انه
اعظم حالا من الساجد ولو كان قبلة لما حصلت هذه الدرجة بدليل ان محمدا عليه السلام كان يصلي الى الكعبة ولم يلزم ان تكون الكعبة افضل من محمد عليه
السلام والجواب عن الاول انه كما يجوز ان يقال صليت الى القبلة جاز ان يقال صليت للقبلة والدليل عليه القران والشعر اما القران فقوله تعالى اقم
الصلاة لدلوك الشمس الى غسق الليل وقران الفجر والصلاة لله لا للدلوك فاذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يقال صليت للقبلة مع ان الصلاة تكون لله لا للقبلة
واما الشعر فقول حسان بن ثابت • ما كنت اعرف ان الامر منصرف عن هاشم ثم منها الى عن ابي الحسن • اليس اول من صلى لقبلتكم •
واعرف الناس بالقران والسنن • فقوله صلى لقبلته نص على المقصود والجواب عن الثاني ان ابليس شكى تكريمه وذلك التكريم لا يسلم انه
حصل بمجرد تلك السجود به بل لعله حصل بذلك مع امور اخر فهذا ما في القول اما القول الثاني فهو ان السجدة كانت لادم عليه السلام تعظيما له
وتحية له كالسلام منهم عليه وقد كانت الامم السالفة تفعل ذلك كما يحيي المسلمون بعضهم لبعض قال قتادة في قوله وخروا له سجدا كانت تحية الناس يومئذ
بسجود بعضهم لبعض وعن صهيب ان معاذا لما قدم من اليمن سجد للنبي عليه السلام فقال يا معاذ ما هذا قال ان اليهود تسجد لعظمايها وعلمايها ورايت
النصارى تسجد لقسيسها وبطاريقها قلت ما هذا قالوا تحية الانبيا فقال عليه السلام كذبوا على انبيايهم وعن الثوري عن سلمان بن هاني قال دخل
الجاثليق على علي ابن ابي طالب كرم الله وجهه فاراد ان يسجد له فقال له علي اسجد لله ولا تسجد لي فقال عليه السلام لو امرت احدا ان يسجد لغير الله لامرت
المراة ان تسجد لزوجها لعظم حقه عليها القول الثالث ان السجود في اصل اللغة هو الانقياد والخضوع • قال الشاعر •
ترى الاكم فيها سجدا للحوافر • اي تلك الجبال الصغار كانت مذللة لحافر الخيل ومنه قوله تعالى والنجم والشجر يسجدان واعلم ان القول الاول
ضعيف لان المقصود من هذه القضية شرح تعظيم ادم عليه السلام وجعله مجرد القبلة لا يفيد تعظيم حاله واما القول الثالث فضعيف ايضا
لان السجود لا شك في عرف الشرع عبارة عن وضع الجبهة على الارض فوجب ان يكون في اصل اللغة كذلك لان الاصل عدم التغيير فان قيل السجود عبادة
والعبادة لغير الله لا تجوز قلنا لا نسلم انها عبادة بيانه ان الفعل قد يصير بالمواضعة مفيدا كالقول بين ذلك ان قيام احدنا للغير يفيد من
الاعظام ما يفيده القول وما ذاك الا للعادة واذا ثبت ذلك لم يمتنع ان يكون في بعض الاوقات سقوط الانسان على الارض والصاقه الجبين بها
مفيدا ضربا من التعظيم وان لم يكن ذلك عبادة واذا كان كذلك لم يمتنع ان تعبد الله تعالى الملايكة اظهارا لرفعته وكرامته **المسالة**

قيل اياك والراي القطير وقيل دع الراي تعب التاسع والعشرون الفراسة وهي الاستدلال بالخلق الظاهر على الخلق الباطن فقد نبه الله تعالى
على صدق هذا الطريق بقوله ان في ذلك لايات للمتوسمين وقوله تعرفهم بسيماهم ولقوله ولتعرفنهم في لحن القول واشتقاقها من قولهم فرس
السبع الشاة فكان الفراسة اختلاء المعارف وذلك ضربان ضرب يحصل للانسان عن خاطره لا يعرف له سبب وذلك ضرب من الالهام بل
ضرب من الوحي واياه عنى النبي صلى الله عليه وسلم بقوله ان في امتي وان عمر منهم ويسمى ذلك النفث في الروع والضرب الثاني من الفراسة ما يكون
بصناعة متعلمة وهي الاستدلال بالاشكال الظاهرة على الاخلاق الباطنة وقال اهل المعرفة في قوله تعالى افمن كان على بينة من ربه
ويتلوه شاهد ان البينة هو القسم الاول وهو الاشارة الى صفا جوهر الروح والشاهد هو القسم الثاني وهو الاستدلال بالاشكال على
الاحوال **المسألة التاسعة** قوله وعلم ادم الاسما وقوله لا علم لنا الا ما علمتنا وقوله الرحمن علم القرآن لا يقتضي وصف الله
تعالى بانه معلم لانه حصل في هذه اللفظة تعارف على وجه لا يجوز اطلاقه عليه وهو من يحرف بالتعليم والتلقين كما لا يقال للمدرس معلم مطلقا
حتى لو اوصى للمعلمين لا يدخل فيه المدرس فكذا لا يقال لله انه معلم الا مع التقييد ولولا هذا التعارف لحسن اطلاقه فيه بل كان يجب الا يستعمل
الا فيه تعالى لان المعلم هو الذي يحصل العلم في غيره ولا قدرة في ذلك لاحد الا لله تعالى **قوله تعالى**
قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم قال يا ادم انبئهم باسمائهم فلما انبأهم باسمائهم قال الم اقل لكم اني
اعلم غيب السموات والارض واعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون اعلم ان الذين اعتقدوا ان الملائكة اتوا بالمعصية في قولهم اتجعل فيها
فيها من يفسد فيها قالوا انهم لما عرفوا خطاهم في ذلك السؤال ورجعوا وتابوا واعتذروا عن خطاهم بقولهم سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا
والذين انكروا معصيتهم ذكروا في ذلك وجهين الاول انهم انما قالوا ذلك على وجه الاعتراف بالعجز والتسليم بانهم لا يعلمون ما سالوا عنه وذلك
لانهم قالوا انا لا نعلم الا الذي علمتنا فاذا لم تعلمنا ذلك فكيف نعلمه الثاني ان الملائكة انما قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها لان الله تعالى اعلمهم ذلك فكانهم
قالوا انك اعلمتنا يفسدون في الارض ويسفكون الدما فقلنا لك اتجعل فيها من يفسد فيها واما هذه الاسما فانك ما علمتنا كيفيتها فكيف تعلمها
وها هنا مسائل **المسألة الاولى** احتج اصحابنا بقوله الا ما علمتنا على ان المعارف مخلوقة لله تعالى قالت المعتزلة المراد انه لا علم
لنا الا من جهته اما بالتعليم واما بنصب الدلالة والجواب التعليم عبارة عن تحصيل العلم في الغير كالتسويد عبارة عن تحصيل السواد في الغير لا يقال
التعليم عبارة عن تحصيل العلم في الغير افادة الامر الذي يترتب عليه العلم لو حصل الشرط وانتفى المانع ولذلك يقال علمته فما تعلم والامر الذي يترتب
عليه العلم وهو وضع الدليل والله تعالى قد فعل ذلك لانا نقول المؤثر في وجود العلم ليس هو ذات الدليل بل النظر في الدليل وذلك النظر فعل العبد
فلم يكن حصول ذلك العلم بتعليم الله وانه يناقض قوله لا علم لنا الا ما علمتنا **المسألة الثانية** احتج اهل الاسلام بهذه الاية على انه
لا سبيل الى تعليم معرفة المغيبات الا بتعليم الله تعالى وانه لا يمكن التوصل اليها بعلم النجوم والعرافة ونظيره قوله تعالى وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها
الا هو وهو عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول وللمنجم ان يقول للمعتزلي اذا فسرنا التعليم بوضع الدلائل فعندي حركات النجوم
دلائل خلقها الله تعالى على احوال هذا العالم فاذا استدللت بها على هذه الاحوال كان ذلك ايضا بتعليم الله ويمكن ان يقال ايضا لان الملائكة لما عجزوا
عن علم الغيب فلان يعجز عنه احدنا كان اولى **المسألة الثالثة** التعليم في الصفات المبالغة في العلم والمبالغة التامة لا تتحقق الا
عند الاحاطة بكل المعلومات وما ذاك الا سبحانه فلا جرم ليس التعليم المطلق الا هو فلذلك قال انك انت العليم الحكيم على سبيل الحصر
المسألة الرابعة الحكيم يستعمل على وجهين احدهما بمعنى العليم فيكون من صفات الذات وعلى هذا التفسير يقول انه تعالى حكيم في
الازل والاخر انه الذي يكون فاعلا لما لا اعتراض لاحد عليه فيكون ذلك من صفات الذات وعلى هذا التفسير الفعل ولا نقول انه حكيم في الازل
والاقرب ها هنا ان يكون المراد هو المعنى الثاني والا لزم التكرار فكان الملائكة قالت انت العالم بكل المعلومات فامكنك تعليم ادم وانت الحكيم
في هذا الفعل المصيب فيه وعن ابن عباس ان مراد الملائكة من الحكيم انه هو الذي حكم بجعل خليفة في الارض **المسألة الخامسة**
ان الله تعالى لما امر ادم عليه السلام ان يخبرهم عن اسما الاشيا وهو عليه السلام اخبرهم بها قال سبحانه عند ذلك الم اقل لكم اني اعلم غيب السموات والارض
والمراد من هذا الغيب انه تعالى كان عالما باحوال ادم قبل ان خلقه وهذا يدل على انه سبحانه يعلم الاشيا قبل حدوثها وذلك يدل على بطلان مذهب هشام
ابن الحكم في انه لا يعلم الاشيا الا عند وقوعها فان نقل الايمان هو العلم فقوله يؤمنون بالغيب يدل على ان العبد قد يعلم الغيب فيكون ليس الاولى وان كل
من سواي فهم خالون عن علم الغيب وجوابه ما تقدم في قوله الذين يؤمنون بالغيب اما قوله واعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون ففيه وجوه احدها ما روى
السدي عن ابن عباس وابن مسعود ان قوله اعلم ما تبدون اراد به قوله اتجعل فيها من يفسد فيها وبقوله وما كنتم تكتمون اراد به ما اسر ابليس في نفسه
من الكبر وان لا يسجد وثانيها اني اعلم ما لا تعلمون من الامور الغائبة والاسرار الخفية التي تظن في الظاهر لا مصلحة فيها ولكني اعلمي بالاسرار المغيبة
اعلم ان المصلحة في خلقها وثالثها انه سبحانه لما خلق ادم رات الملائكة خلقا عجيبا فقالوا ليكن ما شا فلن يخلق ربنا خلقا الا كنا اكرم عليه منه فهذا
هو الذي كتموا ويجوز ان يكون هذا القول سرا اسروه بينهم فابداه بعضهم لبعض واسروه عن غيرهم فكان في هذا الفعل الواحد ابدا وكتمان ورابعها
وهو قول الحكما ان الاقسام خمسة اما ان يكون خيرا محضا او شرا محضا او ممتزجا وعلى تقدير الامتزاج فاما ان يعتدل الامران او يكون الخير غالبا او يكون
الشر غالبا اما الخير المحض فالحكمة تقتضي ايجاده لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فالملائكة ذكروا الفساد القليل وهو شر قليل بالنسبة الى ما
يحصل منهم من الخيرات فقوله اني اعلم غيب السموات والارض فاعرف ان خيرهم غالب على هذه الشرور فاقتضت الحكمة ايجادهم وتكوينهم **المسألة**

القاضي ابي بكر الباقلاني من المتكلمين منا وابي عبد الله الحليمي من فقهائنا ونحن نذكر محل الكلام من الجانبين اما القائلون بان الملائكة افضل من البشر
فقد احتجوا بامور احدها قوله تعالى ومن عنده لا يستكبرون الى قوله يسبحون الليل والنهار لا يفترون والاستدلال بهذه الاية من وجهين
الاول انه ليس المراد من هذه العندية عندية المكان والجهة فان ذلك محال على الله تعالى بل عندية القرب والشرف ولما كانت هذه الاية واردة
في صفة الملائكة علمنا ان هذا النوع من القربة والشرف حاصل لهم لا لغيرهم ولقائل ان يقول ان الله اثبت هذه العندية في الاخرة لاحاد المؤمنين
وهو قوله في مقعد صدق عند مليك مقتدر واما في الدنيا فقال عليه السلام حاكيا عنه سبحانه انا عند المنكسرة قلوبهم لاجلي وهذا اكثر اشعارا
بالتعظيم لان هذا الحديث دل على انه سبحانه عند هؤلاء المنكسرين وما احتجوا به من الاية يدل على ان الملائكة عند الله ولا شك ان كون الله تعالى عند
العبد ادخل في التعظيم من كون العبد عند الله تعالى الوجه الثاني في الاستدلال بالاية ان الله تعالى احتج بعدم استكبارهم على ان غيرهم وجب ان
يستكبر ولو كان البشر افضل منهم لما تم هذا الاحتجاج فان السلطان اذا اراد ان يقدر على وجوب طاعتهم له يقول الملوك لا يستكبرون عن طاعتي فمن هؤلاء
المساكين حتى يتمردوا عن طاعتي وبالجملة فمعلوم ان هذا الاستدلال لا يتم الا بالاقوى على الاضعف ولقائل ان يقول لا نزاع في ان الملائكة اشد قدرة
وقوة من البشر ويكفي في صحة الاستدلال هذا القدر من التفاوت فانه تعالى يقول ان الملائكة مع شدة قوتهم واستدلالهم على اجرام السموات
والارض وامنهم من الهرم والمرض وطول اعمارهم لا يتركون العبادة لحظة واحدة فالبشر مع نهاية ضعفهم ووقوعهم في اسرع الاحوال في المرض والهرم
وانواع الافات اولى ان لا يتمردوا فهذا القدر من التفاوت كاف في صحة هذا الاستدلال ولا نزاع في حصول التفاوت في هذا المعنى انما النزاع
في الافضلية بمعنى كثرة الثواب فلم قلتم هذا الاستدلال لا يصح الا اذا كان الملك اكثر ثوابا من البشر ولا بد فيه من دليل مع ان المتبادر الى الفهم
هو الذي ذكرناه وثانيها قالوا عبادات الملائكة اشق من عبادات البشر فيكون اكثر ثوابا من عبادات البشر انما قلنا انها اشق لوجوه احدها
ان ميلهم الى التمرد اشد لان العبد السليم من الافات المستغني عن طلب الحاجات يكون اميل الى التنعم والالتذاذ من المعمور في الحاجات فانه يكون
كالمضطر في الرجوع الى عبادة مولاه والالتجاء اليه ولهذا قال تعالى فاذا ركبوا في الفلك دعوا الله مخلصين له الدين فلما نجاهم الى البر اذا هم يشركون
ومعلوم ان الملائكة سكان السموات وهي جنات وبساتين ومواضع التنزه والراحة وهم امنون من المرض والفقر ثم انهم مع استكمال اسباب التنعم لهم
ابدا مذ خلقوا مشتغلون كانهم مسجونون لا يلتفتون الى نعيم الجنان واللذات بل مقبلون على الطاعات الشاقة موصوفون بالخوف الشديد والفزع
العظيم وكانه لا يقدر احد من بني ادم ان يبقى كذلك يوما واحدا فضلا عن تلك الاعصار المتطاولة ويؤكده قصة ادم عليه السلام فانه اطلق له جميع
مواضع الجنة بقوله وكلا منها حيث شئتما ثم منع عن شجرة واحدة فلم يملك نفسه حتى وقع في الشر وذلك يدل على ان طاعتهم اشق من طاعات البشر وثانيها
ان انتقال المكلف من نوع عبادة الى نوع اخر كالانتقال من بستان الى بستان اما الاقامة على نوع واحد فانها تورث المشقة والملالة ولهذا جعلت
التصانيف مقسومة بالابواب والفصول وجعل كتاب الله مقسوما بالسور والاعشار والاخماس ثم ان الملائكة كل واحد منهم مواظب على عمل واحد
لا يعدل عنه الى غيره على ما قال سبحانه يسبحون الليل والنهار لا يفترون وقال انا لنحن الصافون وانا لنحن المسبحون واذا كان كذلك كانت عباداتهم في نهاية
المشقة اذا ثبت هذا فوجب ان يكون عباداتهم افضل لقوله عليه السلام افضل الاعمال احمزها اي اشقها وقوله لعائشة انما اجرك على قدر نصيبك والقياس
ايضا يقتضي ذلك فان العبد كل ما كان تحمله المشاق لاجل رضى مولاه اكثر كان احق بالتعظيم والتقديم ولقائل ان يقول على الوجهين هب ان مشقتهم
اكثر فلم قلت يجب ان يكون ثوابهم اكثر وذلك لانا نرى بعض الصوفية في زماننا هذا يتحملون في طريق المجاهدة من المشاق والمتاعب ما يقطع بان النبي
صلى الله عليه وسلم ما كان يتحمل بعض ذلك ثم انا نقطع بان النبي صلى الله عليه وسلم افضل منه ومن امثاله بل يحكى عن عباد الهند وزهادهم انهم يتحملون من
المتاعب في التواضع لله تعالى ما لم يحك عن احد من الانبياء والاولياء مع انا نقطع بكفرهم فعلمنا ان كثرة المشقة في العبادة لا تقتضي زيادة الثواب لا يحصل
الا بناء على الدواعي والقصود فلعل الواحد ياتي به مكلفان على السواء فيما يتعلق بالافعال الظاهرة ويستحق احدهما به ثوابا عظيما والاخر لا يستحق به الا ثوابا
قليلا لما ان اخلاص احدهما اشق واكثر من اخلاص الثاني فاذن كثرة العبادات ومشقتها لا تقتضي التفاوت في الفضل ثم نقول لا نسلم ان عبادات الملائكة اشق
اما قوله في الوجه الاول السموات كالبساتين النزهة قلنا نسلم لكن لم قلتم بان الاتيان بالعبادة في المواضع الطيبة اشق من الاتيان بها في المواضع الردية
اكثر ما في الباب ان يقال انه قد تهيأ له اسباب التنعم فامتناعه عنها مع تهيؤها له اشق ولكنه معارض باسباب البلاء مجتمعة على البشر ثم انهم مع اجتماعها
عليهم يرضون بقضاء الله ولا تغيرهم تلك المحن والافات عن الخضوع له والمواظبة على عبوديته وذلك ادخل في ولذلك فان الخدم والعبيد تطيب قلوبهم
بالخدمة حال ما يجدون التنعم والرفاهية ولا يصير احد منهم حال المشقة على الخدمة الا من كان في نهاية الاخلاص بما ذكروه بالعكس اولى اما قوله
المواظبة على نوع واحد من العبادة شاقة قلنا معارض بوجه واحد وهو انهم لما اعتادوا نوعا واحدا من العبادة صاروا كالمجبورين الذين لا يقدرون على
خلافه على ما قيل العادة طبيعة خامسة فيكون ذلك النوع في نهاية السهولة عليهم ولذلك فان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن الوصال في الصوم وقال
افضل الصوم صوم داود عليه السلام وهو ان يصوم يوما ويفطر يوما وثالثها قالوا عبادات الملائكة ادوم فكانت افضل بيان انها ادوم قوله تعالى
يسبحون الليل والنهار لا يفترون وعلى هذا لو كانت اعمارهم مساوية لاعمار البشر لكانت طاعاتهم ادوم واكثر فكيف ولا نسبة لعمر كل البشر الى عمر الملائكة
كما تقدم بيانه في باب صفات الملائكة وعلى هذه الاية سؤال روى في شعب الايمان عن عبد الله بن الحارث بن نوفل قال قلت لكعب ارايت قول الله يسبحون
الليل والنهار لا يفترون ثم قال جاعل الملائكة رسلا افلا تكون الرسالة مانعة عن هذا التسبيح وايضا قال اولئك عليهم لعنة الله والملائكة والناس اجمعين فكيف
يكونوا مشتغلين باللعن حال اشتغالهم بالتسبيح واجاب كعب الاحبار فقال التسبيح لهم كالتنفس لنا فكما ان اشتغالنا بالتنفس لا يمنعنا من الكلام فكذا اشتغالهم

الثالثة اختلفوا في ان ابليس هل كان من الملائكة قال اكثر المتكلمين ولاسيما المعتزلة انه لم يكن منهم وقال كثير من الفقها انه كان منهم واحتج الاولون بوجوه احدها انه كان من الجن لقوله تعالى فوجب ان لا يكون من الملائكة انا قلنا انه كان من الجن لقوله تعالى في سورة الكهف الا ابليس كان من الجن واعلم ان من الناس من ظن انه لما ثبت انه كان من الجن فوجب ان لا يكون من الملائكة لان الجن جنس مخالف للملك وهذا ضعيف لان الجن ماخوذ من الاجتنان وهو الستر ولهذا سمي الجنين جنينا لاجتنانه ومنه الجنة لكونها ساترة والجنة لكونها مستترة بالاغصان ومنه الجنون لاستتار العقل فيه لما ثبت هذا فالملائكة مستترون على الاعين وجب جواز اطلاق لفظ الجن عليهم بحسب اللغة فثبت ان هذا القدر لا يفيد المقصود فيقول للمثبت ان ابليس كان من الجن وجب ان لا يكون من الملائكة لقوله تعالى ويوم يحشرهم جميعا ثم يقول للملائكة اهؤلاء اياكم كانوا يعبدون قالوا سبحانك انت ولينا من دونهم بل كانوا يعبدون الجن وهذه الاية صريحة في الفرق بين الجن والملك فان قيل لانسلم انه كان من الجن قلم لا يجوز ان يكون المراد كان من الجنة على ما روي عن ابن مسعود انه قال كان من الجن اي كان خازن الجنة سلمنا ذلك لكن لا يجوز ان يكون قوله من الجن اي صار من الجن بدليل ان قوله وكان من الكافرين اي صار من الكافرين سلمنا ذلك انما ذكرت هذا لانه كان من الجن بناء على كونه من الملائكة فهو معارض بالاية الخرى وهي قوله تعالى وجعلوا بينه وبين الجنة نسبا وذلك لان قريشا قالوا الملائكة بنات الله فهذه الاية تدل على ان الملك ليس بجنا والجواب لا يجوز ان يكون المراد من قوله كان من الجن انه كان خازن الجنة لان قوله الا ابليس كان من الجن يشعر بتعليل تركه للسجود بكونه جنيا ولا يمكن تعليل ترك السجود بكونه خازنا للجنة فبطل ذلك قوله كان من الجن اي صار قلنا هذا خلاف الظاهر فلا يصار اليه الا عند الضرورة اما قوله تعالى وجعلوا بينه وبين الجنة نسبا قلنا يحتمل ان بعض الكفار اثبت ذلك النسب بالجن كما اثبته في الملائكة وايضا فقد بينا ان الملك ليس بجنا بحسب اصل اللغة لكن لفظ الجن بحسب العرف اخص بغير كما ان لفظ الدابة وان كان بسبب اللغة للصلبية بنا ولكنا ندب لكنه بحسب العرف اخص ببعض ما يدب فنحمل هذه الاية على اللغة الاصلية والاية التي ذكرناها على العرف الحادث وثانيها ان ابليس له ذرية والملائكة لا ذرية لها انا قلنا ان ابليس له ذرية لقوله تعالى بالصفة افتتخذونه وذريته اولياء من دوني وهذا صريح في اثبات الذرية انا قلنا ان الملائكة لا ذرية لها لان الذرية انما تحصل من الذكر والانثى والملائكة لا انثى لقوله تعالى وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا اشهدوا خلقهم ستكتب شهادتهم ثم انكر على من حكم عليهم بالانوثية واذا انتفت الانوثية انتفى التوالد لامحالة فانتفت الذرية وثالثها ان الملائكة معصومون على ما تقدم بيانه وابليس ليس كذلك فوجب ان لا يكون من الملائكة ورابعها ان ابليس مخلوق من النار لقوله تعالى حكاية عن ابليس خلقتني من نار وايضا فلانه كان من الجن لقوله تعالى والجان خلقناه من قبل من نار السموم وقال خلق الانسان من صلصال كالفخار وخلق الجان من مارج من نار واما ان الملائكة ليسوا مخلوقين من النار بل من النور فلما روى الزهري عن عروة عن عائشة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال خلقت الملائكة من نور وخلق الجان من مارج من نار ولان المشهور الذي لا يدفع ان الملائكة روحانيون قيل انا سموا بذلك لانهم خلقوا من الريح او من الروح وخامسها ان الملائكة رسل لقوله تعالى جاعل الملائكة رسلا ورسل الله معصومون لقوله تعالى الله اعلم حيث يجعل رسالته فلما لم يكن كذلك وجب ان لا يكون من الملائكة واحتج القائلون بكونه من الملائكة بامرين الاول ان الله تعالى استثناه من الملائكة والاستثناء بيد اخراج ما لولاه لدخل وذلك يوجب كونه من الملائكة لا يقال الاستثناء المنقطع مشهور في كلام العرب قال تعالى واذ قال ابرهيم لابيه وقومه اني براء مما تعبدون الا الذي فطرني وقال لا يسمعون فيها لغوا ولا تاثيما الا قيلا سلاما وقال لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم وقال وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطا وايضا فلانه كان جنيا واحدا بين الالوف من الملائكة فغلب عليه في قوله فسجدوا الا ابليس هو منهم استثنى واحد منهم انا نقول كل واحد من هذين الوجهين على خلاف الاصل وذلك انما يصار اليه عند الضرورة والدليل الذي ذكرناه على العرف الحادث وثالثها ان ابليس له ذرية والملائكة لا ذرية لها انا قلنا ان ابليس له ذرية لقوله تعالى بالصفة افتتخذونه وذريته اولياء من دوني وهذا صريح في اثبات الذرية انا قلنا ان الملائكة لا ذرية لها لان الذرية انما تحصل من الذكر والانثى والملائكة لا انثى لقوله تعالى وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا اشهدوا خلقهم ستكتب شهادتهم ثم انكر على من حكم عليهم بالانوثية واذا انتفت الانوثية انتفى التوالد لامحالة فانتفت الذرية ورابعها ان الملائكة معصومون على ما تقدم بيانه وابليس ليس كذلك فوجب ان لا يكون من الملائكة وخامسها ان ابليس مخلوق من النار لقوله تعالى حكاية عن ابليس خلقتني من نار وايضا فلانه كان من الجن لقوله تعالى والجان خلقناه من قبل من نار السموم وقال خلق الانسان من صلصال كالفخار وخلق الجان من مارج من نار واما ان الملائكة ليسوا مخلوقين من النار بل من النور فلما روى الزهري عن عروة عن عائشة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال خلقت الملائكة من نور وخلق الجان من مارج من نار ولان المشهور الذي لا يدفع ان الملائكة روحانيون قيل انما

الوقاية والمقتضي للمعصية في حق بني ادم اكثر فكان تقوى المتقين منهم اكثر قوله والملايكة لهم شهوة الرياسة قلنا هذا لا يضرنا وذلك
لان هذه الشهوة حاصلة للبشر ايضا وقد حصلت لهم انواع اخر من الشهوات وهي شهوة البطن والفرج واذا كان كذلك كانت الشهوات
الصارفة عن الطاعات اكثر في بني ادم فوجب ان يكون تقوى المتقين منهم اشد وسابعها قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون
عبدا لله ولا الملايكة المقربون وجه الاستدلال ان قوله ولا الملايكة المقربون خرج مخرج التاكيد الاول ومثل هذا التاكيد انما
يكون بذكر الافضل يقال هذه الخشبة لا يقدر على حملها العشرة ولا المائة ولا يقال لا يقدر على حملها العشرة ولا الواحد ويقال
هذا الغلام لا يستنكف من خدمته الوزير ولا الملك ولا يقال لن يستنكف من خدمته الوزير ولا البواب ولقايل ان يقول هذه الاية
ان دلت فانما تدل على فضل الملايكة المقربين على المسيح لكن لا يلزم منه فضل الملايكة المقربين على من هو افضل من المسيح وهو محمد عليه السلام
ومن موسى وابرهيم عليهما السلام وبالجملة فلو ثبت لهم ان المسيح افضل من كل الانبيا كان مقصودهم حاصلا فاما بعد ان يقيموا الدلالة
على ذلك فلا يحصل مقصودهم لا سيما وقد اجمع المسلمون على ان محمدا افضل من المسيح وما راينا احدا من المسلمين قطع بفضل المسيح على ابرهيم
وموسى عليهما السلام ثم نقول قوله ولا الملايكة المقربون ليس فيه الا واو العطف والواو للجمع المطلق فيدل على ان المسيح لا يستنكف والملايكة لا يستنكفون
فاما ان يدل على ان الملايكة افضل فلا من المسيح واما الامثلة التي ذكروها فنقول المثال لا يكفي في اثبات الدعوى الكلية ثم ان ذلك المثال معارض بامثلة
اخرى وهي قوله ما اعانني على هذا الامر زيد ولا عمر فهذا لا يفيد كون عمر افضل من زيد وكذا قوله تعالى ولا الهدى ولا القلايد ولا امين البيت
ولما اختلف الامثلة امتنع التعويل عليها ثم التحقيق انه اذا قال هذه الخشبة لا يقدر على حملها الواحد ولا العشرة فنحن نعلم موقعنا ان العشرة اولى
من الواحد فلا جرم عرفنا ان الغرض من ذكر الثاني المبالغة فهذه المبالغة انما عرفناها بهذا الطريق لا من مجرد اللفظ فههنا في الاية انما يمكننا
ان نعرف ان المراد من قوله ولا الملايكة المقربون بيان المبالغة لو عرفنا قبل ذلك ان الملايكة المقربين افضل من المسيح وحينئذ يتوقف صحة الاستدلال
بهذه الاية على ثبوت المطلوب على دلالة هذه الاية فيلزم الدور انه باطل سلمنا انه يفيد التفاوت لكنه يفيد التفاوت في كل الدرجات او في درجة
واحدة ع م بيانه انا اذا قيل هذا العالم لا يستنكف عن خدمته القاضي ولا السلطان فهذا لا يفيد الا ان السلطان اكمل من القاضي في بعض الامور
وهو القوة والقدرة والاستيلا والسلطان ولا يدل على كونه افضل من القاضي في العلم والزهد والخضوع لله تعالى اذا ثبت هذا فنحن نقول موجبه
وذلك لان الملك افضل من البشر في القدرة والبطش فان جبريل عليه السلام قلع مداين لوط والبشر لا يقدرون على شي من ذلك لان الملك افضل
من البشر فلم قلتم ان الملك افضل من البشر في كثرة الحاصل بسبب مزيد الخضوع والعبودية وتمام التحقيق فيه ان الفضل المختلف فيه في هذه
المسالة وهو كثرة الثواب وكثرة الثواب لا تحصل الا بالعبودية والعبودية عبارة عن نهاية التواضع والخضوع وكون العبد موصوفا بنهاية
التواضع لله تعالى لا يناسب الاستنكاف من عبودية الله ولا يملا بهما البتة بل يناقضها وينافيها واذا كان هذا الكلام ظاهرا جليا كان حمل كلام الله
تعالى عليه مخرجا له عن الفايدة اما اتصاف الشخص بالقدرة الشديدة والاستيلا العظيم فانه مناسب التمرد وترك العبودية فالنصارى لما
شاهدوا من المسيح عليه السلام احيا الموتى وابرا الاكمه والابرص اخرجوه عن العبودية بسبب هذا القدر عن عبوديتي بل ولا الملايكة المقربون الذين
هم فوقه في القدرة والقوة والبطش والاستيلا على عوالم السموات والارضين وعلى هذا الوجه ينتظم وجه دلالة الاية على ان الملك افضل من البشر
في الشدة والبطش لكنها لا تدل البتة على انه افضل من البشر في كثرة الثواب او يقال انهم انما ادعوا الهية لانه حصل من غير اب فقيل لهم الملك
حصل لا من اب ولا من ام فكانوا اعجب من عيسى في ذلك مع انهم لا يستنكفون عن العبودية فان قيل في الاية ما يدل على ان المراد وقوع التفاوت بين
المسيح والملايكة في العبودية لا في القدرة والبطش وذلك لانه تعالى وصفهم ههنا بكونهم مقربين علما ان المراد وقوع التفاوت بينهم وبين المسيح في
درجات الفضل لا في الشدة والبطش قلنا ان كان مقصودك من هذا السوال انه تعالى وصف الملايكة بكونهم مقربين فوجب ان لا يكون المسيح
كذلك فهذا باطل لان تخصيص الشي بالذكر لا يدل على نفيه عما عداه وان كان مقصودك انه تعالى لما وصفهم بكونهم مقربين وجب ان يكون التفاوت
واقعا في ذلك فهذا باطل ايضا لاحتمال ان يكون المسيح والمقربون مع اشتراكهم في صفة القرب في الطاعة يتباينون بامور اخر فيكون المراد بيان
التفاوت في تلك الامور سوال اخر وهو انا نقول بموجب الاية فنسلم ان عيسى دون مجموع الملايكة في الفضل فلم قلتم انه دون كل واحد من الملايكة
في الفضل سوال اخر لعله تعالى انما ذكر هذا الخطاب مع اقوام اعتقدوا ان الملك افضل من البشر فاورد الكلام على حسب معتقدهم كما في قوله
وهو ان عليه وثامنها قوله تعالى حكاية عن ابليس ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين ولم يكن متقررا عند ادم وحوا عليهما السلام
ان الملك افضل من البشر لم يقدر ابليس على ان يغرهما بذلك والا كان ادم وحوا عليهما السلام يغتران بذلك ولقايل ان يقول هذا قول ابليس فلا
يكون حجة لا يقال ان ادم اعتقد صحة ذلك والا لما اغتر باعتقاد ادم حجة لانا نقول لعل ادم عليه السلام اخطا في ذلك اما لان الزلة جايزة على
الانبيا او لانه ما كان نبيا في ذلك الوقت وايضا هب انه حجة لكن ادم عليه السلام لم يكن قبل الزلة نبيا فلم يلزم من فضل الملك عليه في ذلك الوقت
فضل الملك عليه حال ما صار نبيا وايضا فهب الاية تدل على ان الملك افضل من البشر في بعض الامور المرغوبة فلم قلت انها تدل على ان الملك افضل
من البشر فضل الملك البشر في باب الثواب وذلك لانه نزاع ان الملك افضل من البشر في باب القدرة والقوة وفي باب الحسن والجمال وفي باب الصفا
والبقا عن المقدورات الحاصلة بسبب التركيبات فان الملايكة خلقوا في الانوار وادم مخلوق من التراب فلعل ادم عليه السلام وان كان افضل منهم
في كثرة الثواب الا انه رغب في ان يكون مساويا لهم في تلك الامور التي عددناها فكان التقرير حاصلا من هذا الوجه وايضا فقوله الا ان تكونا

بالتسبيح لا يمنعهم من سائر الاعمال واقول لقائل ان يقول الاشتغال بالتنفس انما لم يمنع من الكلام لانه آلة فاجتماعهما في الآلة الواحدة محال
والجواب الاستبعاد في ان يخلق الله تعالى لهم السنة كثيرة يسبحون الله تعالى ببعضها ويلعنون اعداء الله بالبعض الآخر والجواب الثاني اللعن هو الطرد
والتبعيد والتسبيح هو الخوض في ثناء الله ولا شك ان ثناء الله يستلزم تبعيد من اعتقد في الله ما لا ينبغي فكان ذلك اللعن من لوازمه الثالث قوله
لا يفترون معناه انهم لا يفترون عن العزم في ادائه في اوقاته اللائقة به كما يقال ان فلانا مواظب على الجماعات لا يفتر عنها لا يراد به انه ابدا مشتغل بها
بل يراد انه مواظب على العزم على ادائها في اوقاتها واذا ثبت ان عباداتهم ادوم وجب ان يكون افضل اما اولا فلان الادوم اشق فيكون افضل على ما سبق تقريره
في الحجة الثانية واما ثانيا فلقوله عليه السلام افضل العباد من طال عمره وحسن عمله والملائكة صلوات الله عليهم اطول العباد عمرا
واحسنهم عملا فوجب ان يكونوا افضل العباد ولانه عليه السلام قال الشيخ في قومه كالنبي في امته وهذا يقتضي ان يكونوا في البشر كالنبي في
الامة وذلك يوجب فضلهم على البشر ولقائل ان يقول نوحا وكذا لقمان وكذا الخضر عليهم السلام كانوا اطول عمرا من محمد فوجب ان يكونوا
افضل من محمد وذلك باطل بالاتفاق فبطل ما قالوه وقد نجد في الامة من هو اطول عمرا واشد اجتهادا من النبي عليه السلام وهو منه ابعد في
الدرجة من العرش الى تحت الثرى والتحقيق فيه ما بينا اذ كثرة الثواب انما يحصل الا من يرجع الى الدواعي والقصود فيجوز ان يكون الطاعة
القليلة يقع من الانسان على وجه يستحق لها ثوابا كثيرا والطاعات الكثيرة تقع على وجه لا يستحق لها الا ثوابا قليلا ورابعها انهم اسبق
السابقين في كل العبادات لا خصلة من خصال الدين الا وهم ائمة متقدمون فيها وهم المتسومون العامرون لطرق الدين والسبقة في العبادة
جهة تفضيل وتعظيم اما اولا فبالاجماع واما ثانيا فلقوله تعالى والسابقون السابقون اولئك المقربون واما ثالثا فلقوله عليه السلام من سن سنة
حسنة فله اجرها واجر من عمل بها الى يوم القيامة فهذا يقتضي ان يكون قد حصل للملائكة من الثواب كلما حصل للانبياء مع زيادة الثواب
الذي استحقوه بافعالهم التي اتوا بها قبل خلق البشر ولقائل ان يقول فهذا يقتضي ان يكون آدم عليه السلام افضل من محمد عليه السلام لانه اول من
سن عبادة الله من البشر اول من سن دعوة الكفار الى الله تعالى ولما كان ذلك باطلا بالاجماع بطل ما ذكروه والتحقيق فيه ما قدمناه ان كثرة الثواب
تكون بامر يرجع الى النية فيجوز ان يكون فيه المتأخر اصفى فيستحق من الثواب اكثر ما يستحقه المتقدم وخامسها ان الملائكة رسل الى الانبياء
والرسول افضل من الامة فالملائكة افضل من الانبياء اما ان الملائكة رسل الى الانبياء فلقوله تعالى علمه شديد القوى وقوله نزل به الروح الامين على
قلبك وقوله نزله على قلبك واما ان الرسول افضل من الامة فبالغنا على ان الانبياء من البشر افضل من اممهم فكذا هاهنا فان قيل الفرق ان السلطان اذا
ارسل واحدا الى جمع عظيم ليكون حاكما فيهم ومتوليا لامورهم فذلك الرسول يكون اشرف من ذلك الجمع اما اذا ارسل واحدا الى واحد
فقد لا يكون الرسول افضل من المرسل اليه كما اذا ارسل واحدا من عبيده الى وزيره في مهم فانه لا يلزم ان يكون ذلك العبد اشرف
من الوزير قلنا لكن جبريل عليه السلام مبعوث الى كافة الانبياء والرسل من البشر فلزم ان بهذا القانون الذي ذكره السائل ان يكون جبريل عليه
السلام افضل منهم واعلم ان هذه الحجة يمكن تقريرها على وجه آخر وهو ان الملائكة رسل لقوله تعالى جاعل الملائكة رسلا ثم لا يخلو الحال من احد
امرين اما ان يكون الملك رسولا الى ملك آخر او الى واحد من الانبياء الذين هم من البشر وعلى التقديرين فالملك رسول وامته رسل واما الرسول
البشري فهو رسول لكن امته ليسوا برسل والرسول الذي كل امته رسل افضل من الرسول الذي لا يكون كذلك فثبت فضل الملك على البشر من هذه
الحجة فلان ابرهيم عليه السلام كان رسولا الى لوط عليه السلام فكان افضل وموسى كان رسولا الى الانبياء الذين كانوا في عسكره فكان افضل منهم
فكذا هاهنا ولقائل ان يقول الملك اذا ارسل رسولا الى بعض النواحي فقد يكون ذلك لانه جعل ذلك الرسول حاكما عليه ومتوليا لامورهم
كالرئيس في القسم الاول فيجب ان يكونوا افضل من المرؤوس وقد يكون لانه بعثه اليهم فيخبرهم عن باقي الامور مع انه لا يجعله حاكما ومتوليا لامورهم
فالانبياء المبعوثون الى اممهم من القسم الاول فلا جرم كانوا افضل من الامم فلم قلتم ان بعثة الانبياء الى الانبياء من القسم الاول حتى يلزم ان يكونوا
افضل من الانبياء والله اعلم وسادسها الملائكة اتقى من البشر فوجب ان يكونوا افضل من البشر اما لانهم اتقى فلانهم مبرؤون عن الولات وعن
الميل اليها لان خوفهم دائم واشفاقهم دائم لقوله تعالى يخافون ربهم من فوقهم وقوله وهم من خشية ربهم مشفقون والخوف والاشفاق ينافيان العزم
على المعصية واما الانبياء عليهم السلام فهم مع انهم افضل البشر ما خلا كل واحد منهم عن نوع زلة وقال عليه السلام ما منا احد الا عصى او هم بمعصية
غير يحيى بن زكريا فثبت ان تقوى الملائكة اشد فوجب ان يكونوا افضل من البشر لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم فان قيل قوله ان اكرمكم عند الله
اتقاكم خطاب مع الآدميين فلا يتناول الملائكة وايضا فالتقوى تشتق من الوقاية ولا شهوة في حق الملائكة فيستحيل تحقق التقوى في حقهم والجواب
عن الاول ان ترتب الكرامة على التقوى يدل على ان الكرامة معللة بالتقوى فحيث كان التقوى اكثر كانت الملائكة اكثر وعن الثاني لا يتم عدم الشهوة
في حقهم لكن لا شهوة لهم الى الاكل والمباشرة ولكن لا يلزم من عدم شهوة معينة عدم مطلق الشهوة بل لهم شهوة التقدم والترفع ولهذا قالوا اتجعل فيها
من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك وقال تعالى ومن يقل منهم اني اله من دونه فذلك نجزيه جهنم ولقائل ان يقول الحديث الذي ذكرتم
يدل على ان يحيى عليه السلام كان اتقى من سائر الانبياء فوجب ان يكون افضل من محمد وذلك باطل بالاجماع فعلمنا انه لا يلزم من زيادة التقوى زيادة
الفضل وتحقيقه ما قدمنا من المحتمل ان يكون انسان لم يصدر عنه المعصية قط وصدر عنه من الطاعات ما استحق مائة جزء من الثواب وانسان آخر
صدرت عنه معصية ثم اتى بطاعة استحق الف جزء من الثواب فيقابل مائة جزء من العقاب فيبقى له تسع مائة جزء من الثواب فهذا الانسان مع
صدور المعصية عنه يكون افضل من الانسان الذي لا تصدر المعصية عنه قط وايضا فلا نسلم ان تقوى الملائكة اشد وذلك لان التقوى مشتق من

من البشر وذلك يقتضي مزيد الفضايل الثاني انه سبحانه وتعالى جعل كتابتهم حجة للبشر في الطاعات وعليهم في المعاصي وذلك يقتضي ان
يكون قولهم اولى بالقبول من قول البشر ولو كان البشر اعظم حالا منهم لكان الامر بالعكس ولقايل ان يقول اما قوله الحافظ يجب ان يكون اكرم من
المحفوظ فهذا بعيد فان الملك قد يوكل بعض عبيده على ولده ولا يلزم ان يكون الحافظ اشرف من المحفوظ هناك اما قوله جعل شهادتهم نافذة
على البشر فضعيف لان الشاهد قد يكون ادون حالا من المشهود عليه الحجة الرابعة عشر قوله تعالى يوم يقوم الروح والملايكة صفا لا
يتكلمون الا من اذن له الرحمن وقال صوابا والمقصود من ذكر احوالهم المبالغة في شرح عظمة الله تعالى وجلاله ولو كان في الخلق طايفة قيامهم وتضرعهم
اقوى في الانباء عن عظمة الله تعالى وكبريايه من قيامهم لكان ذكرهم اوفى في هذا المقام ثم كما انه سبحانه بين عظمة ذاته في الاخرة بذكر الملايكة فكذا بين
عظمة ذاته في الاخرة بذكر الملايكة فكذا بين عظمته في الدنيا بذكر الملايكة وهو قوله وترى الملايكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم ولقايل
ان يقول كل ذلك يدل على انهم ازيد حالا من البشر في بعض الامور فلم لا يجوز ان تكون تلك الحالة هي قوتهم وشدتهم وبطشهم وهذا كما يقال
ان السلطان لما جلس وقف حول سريره ملوك اطراف العالم خاضعين خاشعين فان عظمة السلطان انما تشرح بذلك ثم ان هذا لا يدل على انهم اكرم
عند السلطان من ولده فكذا هاهنا الحجة الخامسة عشر قوله تعالى والمومنون كل امن بالله وملايكته وكتبه ورسله فبين تعالى انه لا بد
في صحة الايمان بهذه الاشياء ثم بدا بنفسه وثنى بالملايكة وثلث بالكتب وربع بالرسل كذا في قوله شهد الله انه لا اله الا هو والملايكة واولوا العلم وقال
ان الله وملايكته يصلون على النبي والتقديم في الذكر يدل على التقديم في الدرجة يدل عليه ان تقديم الادون على الاشرف في الذكر قبيح عرفا فوجب
ان يكون قبيحا شرعا اما انه قبيح عرفا فلان الشاعر قال كفى الشيب والاسلام للمرء ناهيا قال عمر ابن الخطاب لو قدمت الاسلام لاجزتك
ولانهم لما كتبوا كتاب الصلح بين رسول الله وبين المشركين وقع التنازع في تقديم الاسم وكذا في كتاب الصلح بين علي ومعاوية وهذا يدل على ان التقديم
في الذكر يدل على مزيد الشرف فاذا ثبت انه في العرف كذلك وجب ان يكون في الشرع كذلك لقوله عليه السلام ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن
فثبت ان تقديم الملايكة على الرسل في الذكر يدل على تقديمهم في الفضل ولقايل ان يقول هذه الحجة ضعيفة لان الاعتماد ان كان على الواو لا يفيد الترتيب
وان كان على التقديم في الذكر وينتقض بتقديم سورة تبت على سورة قل هو الله احد الحجة السادسة عشر قوله تعالى ان الله وملايكته يصلون
على النبي فجعل صلوات الملايكة كالتشريف للنبي صلى الله عليه وسلم وذلك يدل على كون الملايكة اشرف من النبي ولقايل ان يقول هذا ينتقض بقوله يا ايها
الذين امنوا صلوا عليه فامر المومنين بالصلاة على النبي ولم يلزم كون المومنين افضل من النبي فكذا في الملايكة الحجة السابعة عشر ان يتكلم في جبريل وفي محمد
عليهما السلام فنقول ان جبريل عليه السلام افضل من محمد عليه السلام والدليل عليه قوله تعالى انه لقول رسول كريم ذي قوة عند ذي العرش مكين مطاع ثم
امين وما صاحبكم بمجنون وصف الله تعالى جبريل عليه السلام بستة من صفات الكمال احدها كونه رسول الله وثانيها كونه كريما على الله تعالى وثالثها
كونه ذا قوة عند الله وقوته عند الله لا تكون الا قوته على الطاعات بحيث لا يقوى عليها غيره ورابعها كونه مكينا عند الله وخامسها كونه مطاعا
في اهل السموات وسادسها كونه امينا في كل الطاعات مبرا عن جميع الخيانات ثم انه سبحانه بعد ان وصف جبريل عليه السلام بهذه الصفات العلية
وصف محمدا عليه السلام بقوله وما صاحبكم بمجنون ولو كان محمد مساويا لجبريل عليه السلام في صفات الفضل او مقاربا له لكان وصف محمد بهذه الصفة بعد
وصف جبريل بتلك الصفة غضا من منصب محمد عليه السلام وتحقيرا لشانه وابطالا لحقه وذلك غير جايز على الله فدلت هذه الاية على انه ليس لمحمد عليه السلام
عند جبريل من المنزلة الا مقدار ان يقال انه ليس بمجنون وذلك يدل على انه لا نسبة بين جبريل ومحمد عليهما السلام في الفضل والدرجة فان قيل لم لا يجوز
ان يكون قوله انه لقول رسول كريم صفة محمد لا لجبريل عليهما السلام قلت الان قوله ولقد راه بالافق المبين فبطل ذلك ولقايل ان يقول انا لو توافقنا جميعا
على انه قد كان لمحمد عليه السلام فضايل اخر سوى كونه ليس بمجنون وان الله تعالى ما ذكر شيا من تلك الفضايل في هذا الموضع فاذن عدم ذكر الله تعالى تلك
الفضايل هاهنا لا يدل على عدمها بالاجماع اذا ثبت ان لمحمد فضايل سوى الامور المذكورة هاهنا فلم لا يجوز ان يقال ان محمدا بسبب تلك الفضايل التي هي مذكورة
هاهنا يكون افضل من جبريل عليه السلام فانه سبحانه كما وصف جبريل عليه السلام هاهنا بهذه الصفات الستة وصف محمدا عليه السلام ايضا بصفات ستة
وهي قوله انا ارسلناك شاهدا ومبشرا الى اخره فالوصف الاول كونه نبيا والثاني كونه رسولا والثالث كونه شاهدا والرابع كونه مبشرا
والخامس كونه نذيرا والسادس انه داع الى الله باذنه والسابع كونه سراجا والثامن كونه منيرا وبالجملة فافراد احد الشخصين بالوصف لا يدل
البتة على انتفاء تلك الاوصاف عن الثاني الحجة الثامنة عشر الملك اعلم من البشر والاعلم افضل فالملك افضل انما قلنا ان الملك اعلم لان جبريل عليه السلام
كان معلما لمحمد عليه السلام بدليل قوله علمه شديد القوى والمعلم لا بد وان يكون اعلم من المتعلم وايضا فالعلوم قسمان احدهما العلوم التي يتوصل اليها
بالعقول كالعلم بذات الله تعالى وصفاته فلا يجوز وقوع التقصير منها لجبريل عليه السلام ولا لمحمد عليه السلام لان التقصير في ذلك جهل وهو قادح في معرفة
الله تعالى اما العلم بكيفية مخلوقات الله تعالى وما فيها من العجايب والعلم باحوال العرش والكرسي واللوح والقلم والجنة والنار واطباق السموات واصناف
الملايكة وانواع الحيوانات في المفاوز والجبال والبحار فلا شك ان جبريل عليه السلام اعرف بها لانه عليه السلام اطول عمرا واكثر مشاهدة لها فكان علمه بها
اكثر واتم واما العلوم التي لا يتوصل اليها الا بالوحي فهي لم تحصل لمحمد ولا لساير الانبيا عليهم السلام الا من جهة جبريل عليه السلام فيستحيل ان يكون لمحمد
عليه السلام فضيلة فيها جبريل عليه السلام واما جبريل عليه السلام فانه كان هو الواسطة بين الله تعالى وبين جميع الانبيا فكان عالما بكل الشرايع الماضية
والحاضرة وهو ايضا عالم بشرايع الملايكة وتكاليفهم ومحمد عليه السلام ما كان عالما بذلك فثبت ان جبريل عليه السلام اكثر علما من محمد عليه السلام والذين لا
يعلمون ولقايل ان يقول لا نسلم انهم اعلم من البشر والدليل عليه انهم اعترفوا بان ادم عليه السلام اكثر علما منهم بدليل قوله يا ادم انبيهم باسمايهم ثم ان سلمنا

ملكين يحتمل ان يكون المراد الاان ينقلبا ملكين حينئذ يجيء استدلالكم ويحتمل ان يكون المراد ان النهي يخص بالملائكة وقطالدين دونكما وهذا كما
يقول احدنا لغيره ما نهيتك ان عن كذا الا ان يكون ثلاثا ويكون المعنى ان المنهي هو ثلاثة دونك ولم يرد الا ان يتقلب فيصير ثلاثا ولما كان عزم البر
اتباع الشبهة ابهام انما لم ينهيا وانما المنهي غيرهما وايضا العجب ان الاية تدل على ان الملك افضل من ادم فلم قلت انها تدل على ان الملك افضل من
محمد وذلك لان المسلمين اجمعوا على ان محمدا افضل من ادم عليهما السلام فلا يلزم من كون الملك افضل من المعضول كونه افضل الافضل وما سعها
قوله تعالى ثلا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك والقابل ان يقول يحتمل ان يكون المراد ولا اقول لكم اني ملك في كثرة العلوم
وشدة القدرة والذي يدل على صحة هذا الاحتمال وجوه الاول وهو ان الكفار طالبوه بالامور العظيمة كصعود السماء ونقل الجبال واحضار
الاموال العظيمة وهذه الامور لا يمكن تحصيلها الا بالعلوم الكثيرة والقدرة الشديدة الثاني ان قوله قل لا اقول لكم عندي خزائن الله هذا يدل على
اعترافه بانه غير قادر على كل المقدورات وقوله ولا اعلم الغيب يدل على اعترافه بانه غير عالم بكل المعلومات فلذلك لا ادعي قدرة مثل قدرة
الملك ولا علما مثل علومهم الثالث ان قوله ولا اقول لكم اني ملك لم يرد به نفي الصورة لانه لا يفيد الغرض واتباله مثل ما يكون لهم من الصفات وهذا
يكفي بها صدقه ان لا تكون صفاته مساوية لصفاتهم ولا دلالة فيه على وقوع التفاوت في كل الصفات فان عدم المساواة في الكل غير وحصول الاختلاف في
الكل غير وعاشرها قوله تعالى ما هذا بشرا ان هذا الا ملك كريم فان قال لم لا يجوز ان يكون المراد وقوع التشبيه في الصورة والجمال
قلنا الاولى ان يقع هذا التشبيه وانفاني السيرة لانه قال ان هذا الا ملك كريم فشبهه بالملك الكريم ولذلك انما يكون كريما السيرة
المرضية لا بمجرد صورته فثبت ان المراد تشبيهه بالملك في نفي دواعي الشرمن الشهوة والحرص على طلب المشتهى واثبات ضد ذلك وهي حالة الملك
وغض البصر ورفع النفس عن الميل الى المحرمات تدل هذه الاية على اجماع العقلاء من الرجال وللنساء والمؤمن والكافر على اختصاص الملائكة بدرجة
فائقة على درجات البشر والقابل ان يقول ان قول المرأة فذلكن الذي لمتنني فيه كالصريح في ان المراد بهن النساء يقول لهن ان هذا الا ملك كريم لتعظيم
حال يوسف في الحسن والجمال لا في السيرة لان ظهور عذرها في شدة عشقها انما حصل بسبب فرط يوسف بالجمال لا بسبب فرط ان هذه ورعة
فان ذلك لا يناسب شدة عشقها سلمنا ان المراد تشبيه يوسف عليه السلام بالملك في الاعراض عن الشهوات فلم قلت يجب ان يكون يوسف افضل قوا من
الملائكة وذلك لانه لا يزاح في ان عدم التفاوت البشر الى المطاعم والمناكح اقل من عدم التفاوت والملائكة الى هذه الاشياء لكن لم قلتم
ان ذلك يوجب المزيد في الفضل بمعنى كثرة الثواب فان تمسكوا بان كل من كان اقل معصية وجب ان يكون افضل فقد سبق الكلام عليه
الحجة الحادية عشرة قوله تعالى وفضلناهم على كثير من خلقنا تفضيلا وبخلوقات الله تعالى اما المكلفون او من عداهم والشك ان المكلفين
افضل من غيرهم اما المكلفون فهم اربعة انواع الملائكة والانس والجن والشياطين والشك ان الانس افضل من الجن والشياطين فلو كان افضل
من الملك ايضا لزم ان يكون البشر افضل من ذكر المخلوقات وحينئذ لا يبقى لقوله وفضلناهم على كثير من خلقنا تفضيلا فائدة بل ينبغي ان يقال وفضلناهم
على جميع من خلقنا تفضيلا ولما لم يقل كذلك علمنا ان الملك افضل من البشر والقابل ان يقول حاصل هذا الكلام تمسك بذلك الخطاب لان التصريح
بانه افضل من كثير من المخلوقات لا يدل على انه افضل الباقي لا بواسطة دليل الخطاب وايضا فهب ان جنس الملائكة افضل من جنس بني ادم
ولكن لا يلزم من احد المجموعين افضل من المجموع الثاني ان يكون كل واحد من افراد المجموع الاول افضل من افراد المجموع الثاني فانا اذا قدرنا عشرة
من العبيد كل واحد منهم يبلغ مائة دينار وعشرة اخرى حصل فيهم عبد يساوي مائتي دينار والسبعة الباقية يبلغ كل واحد منهم دينارا فالمجموع
الاول افضل من المجموع الثاني لانه حصل في المجموع الثاني واحد هو افضل من كل واحد من احاد المجموع الاول فكذا هاهنا وايضا فقوله
وفضلناهم يجوز ان يكون به فضلناهم في الكرامة التي ذكرناها في اول الاية وهي قوله ولقد كرمنا بني ادم ويكون المراد من الكرامة حسن الصورة
ومزيد الذكاء والقدرة على الاعمال الفنية والمبالغة في النظافة والطهارة واذا كان كذلك فنحن نسلم ان الملك ازيد من البشر في هذه
الامور ولكن لم قلتم ان الملك اكثر ثوابا من البشر وايضا فقوله تعالى خلق السموات بغير عمد ترونها لا يقتضي ان يكون عمد تحتها مرئي وكذلك قوله
ومن يدع مع الله الها اخر لا برهان له به يقتضي ان لا يكون هناك الها اخر له برهان كذا هاهنا الحجة الثانية عشرة الانبياء عليهم السلام
ما استغفروا الا بد وا بالاستغفار لانفسهم ثم بعد ذلك لغيرهم من المؤمنين قال ادم عليه السلام ربنا ظلمنا انفسنا وقال نوح عليه
السلام رب اغفر لي ولوالدي ولمن دخل بيتي مؤمنا وقال ابرهيم عليه السلام ربنا اغفر لي ولوالدي وقال رب هب لي حكما والحقني بالصالحين
وقال موسى عليه السلام رب اغفر لي ولاخي وقال الله تعالى لمحمد صلى الله عليه وسلم واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات وقال ليغفر لك الله
ما تقدم من ذنبك وما تاخر اما الملائكة فانهم لم يستغفروا ولكن طلبوا المغفرة للمؤمنين من البشر يدل عليه قوله تعالى حكاية عنهم فاغفر للذين تابوا
واتبعوا سبيلك وقنهم عذاب الجحيم وقال ويستغفرون للذين امنوا ولو كانوا محتاجين الى الاستغفار لبدوا في ذلك باشتهارهم ان دفع الضرر عن النفس
مقدم على دفع الضرر عن الغير وقال عليه السلام ابدا بنفسك وهذا يدل على ان الملك افضل من البشر والقابل ان يقول هذا الوجه لا يدل على ان
الملك لم يصدر عنهم الزلة البتة ان البشر قد صدرت عنهم الزلات لكا بينا فيما تقدم ان التفاوت في ذلك لا يوجب التفاوت في الفضيلة وامن
الثاني من قال ان استغفارهم للبشر كالعذر لما طعنوا فيهم بقوله اتجعل فيها من يفسد فيها الحجة الثالثة عشرة قوله تعالى وان عليكم لحافظين
كراما كاتبين وهذا عام في حق جميع المكلفين من بني ادم فيدخل فيه الانبياء وغيرهم وهذا يقتضي كونهم افضل من البشر لوجهين الاول انه تعالى جعلهم
حفظة لبني ادم والحافظ للمكلف من المعصية لا بد وان يكون ابعد عن الخطاء والزلل من المحفوظ وذلك يقتضي كونهم ابعد عن المعاصي واقرب الى الطاعات

ان الحرارة في حمى الدق اشد منها في حمى الغب لكن الحرارة في الدق لما كانت واستقرت بطل الشعور بها فهذه الحالة لم تحصل للملائكة كما لانها دائمة
ولم تحصل لسائر الاجسام لانها كانت خالية عن القوة المستعدة لادراك المجردات فلم يبق شيء ممن يقوى على تحمل هذه الاماتة الا البشر الحجة السابعة
الروحانيات لهم قوة على تصريف الاجسام وتقليب الاجرام والقوة التي لهم ليست من جنس القوى المزاجية حتى يعترض لها كلال ولغوب ثم انك ترى الحامة
اللطيفة من النبات في بدو نموها تفتق الحجر وتشق الصخر وما ذاك الا لقوة نباتية فاضت عليها من جوهر القوى السماوية فما ظنك
بتلك القوى السماوية فالروحانيات وهي التي تتصرف في الاجسام السفلية تقليبا وتصريفا لا يستنكفون حمل الثقال ولا يستصعبون
تحريك الخفاف فالرياح تهب لتحريكاتها والسحاب يزول بفيض ويزول بتصريفها وكذا الزلازل تقع في الجبال بسبب من جهتها والشرائع
ناطقة بذلك على ما قال تعالى فالمقسمات امرا والعقول ايضا دالة عليه والارواح السفلية ليست كذلك فاين احد القسمين من الاخر والذي
يقال من ان الشياطين الذين هم الارواح الخبيثة يقدر على ذلك ممنوع وبتقدير التسليم فلا نزاع في ان قدرة الملائكة على ذلك اشد واكمل
ولان الارواح الطيبة الملائكة تصرف قواها الى مناظم هذا العالم السفلي ومصالحها والارواح الخبيثة تصرف قواها الى الشرور فاين احدهما
من الاخر الاعتراض لا يبعد ان يتفق في النفوس الناطقة نفس قوية كاملة مستقلة على الاجرام العنصرية بالتقليب والتصريف
فما الدليل على امتناع مثل هذه النفس الحجة الثامنة الروحانيات لها اختيارات فائضة عن انوار جلال الله متوجهة الى الخيرات
مقصورة على نظام هذا العالم لا يشوبها البتة شائبة الشر والفساد بخلاف اختيارات البشر فانها مترددة بين جهتي العلو والسفالة
وطرفي الخير والشر وميلهم الى الخيرات انما يحصل باعانة الملائكة على ما ورد في الاخبار من ان لكل انسان ملكا يسدده ويهديه الاعتراض
هذا يدل على ان الملائكة مجبورين على طاعتهم والانبياء مترددون بين الطرفين والمختار افضل من المجبور وهذا ضعيف لان التردد ما دام
يبقى استحال صدور الفعل واذا حصل الترجيح التحق بالموجب فكان الانبياء خيرات بالقوة وبواسطة الملائكة تصير خيرات بالفعل اما
الملائكة فهم خيرات بالفعل فاين هذا من ذاك الحجة التاسعة الروحانيات مختصة بالهياكل الشريفة وهي السيارات السبع وسائر الثوابت
والافلاك كالابدان والكواكب كالقلوب والملائكة كالارواح فنسبة الارواح الى الارواح كنسبة الابدان الى الابدان ثم انا نعلم ان اختلافات
احوال الافلاك مبادي لحصول الاختلافات في احوال هذا العالم فانه يحصل من حركات الكواكب اتصالات مختلفة من التسديس والتثليث والتربيع
والمقابلة والمقاربة وكذا مناطق الافلاك تارة تصير منطقة بعضها على البعض وذلك هو الدين فحينئذ يبطل عمارة العالم واخرى ينفصل بعضها
عن البعض فتنتقل العمارة من جانب هذا العالم الى جانب اخر فاذا راينا ان هياكل العالم السفلي مستولية على ارواح العالم السفلي فكذا ارواح العالم
العلوي يجب ان تكون مستولية على ارواح العالم السفلي لا سيما وقد دلت المباحث الحكمية والعالم الفلاسفية على ان ارواح هذا العالم معلولات ارواح
العالم العلوي وكمالات هذه الارواح معلولة لكمالات تلك الارواح ونسبة هذه الارواح الى تلك الارواح كالشعلة الصغيرة بالنسبة الى قرص
الشمس وكالقطرة الصغيرة بالنسبة الى البحر الاعظم فهذه هي الاثار وهناك المنابع والمعادن فكيف يليق بالقول ادعى المساوات فضلا عن الزيادة
الاعتراض كلما ذكرتموه متنازع فيه لكن بتقدير تسليمه فالبحث باق بعد لانا بينا ان الوصول في اللذيذ بعد الحرمان منه الذي الوصول اليه
على سبيل الدوام فهذه الحالة غير حاصلة الا للبشر الحجة العاشرة قالوا الروحانيات الفلكية مبادي لروحانيات هذا العالم ومعادنها والمبدأ اشرف
من ذي المبدأ لان كل كمال يحصل لذي المبدأ فهو مستفاد من المبدأ والمستفيد اقل حالا من الذاهب وكذا المعاد يجب ان يكون اشرف فعالم
الروحانيات عالم الكمال فالمبدأ منها والمعاد اليها والمصدر عنها والمرجع اليها وايضا فان الارواح انما نزلت من عالمها حتى اتصلت بالابدان فتوسخت
باوضار الاجسام ثم تطهرت عنها بالاخلاق الزكية والاعمال المرضية حتى انفصلت عنها فصعدت الى عالمها الاول فالنزول هو النشأة الاولى والصعود
هو النشأة الاخرة فعرف ان الروحانيات اشرف من الاشخاص البشرية الاعتراض هذه الكلمات بينتموها على نفي المختار ونفي حشر
الاجساد ودونها خرط القتاد الحجة الحادية عشر اليس ان الانبياء عليهم السلام اتفقت كلمتهم على انهم لا ينطقون بشيء من المعارف
والعلوم الا بعد الوحي فهذا اعتراف على ان علومهم مستفادة منهم اليس انهم اتفقوا على ان الملائكة هم الذين يعينونهم على اعدائهم كما في قلع بلاط وفي يوم
بدر وهم الذين يهدونهم الى مصالحهم كما في قصة نوح في بحر السفينة فاذا اتفق على ذلك فمن اين وقع لكم ان فضلتموهم على الملائكة مع تصريحهم باتفاقهم
بافتقارهم اليهم في كل الامور الحجة الثانية عشر التقسيم العقلي قد دل على ان الاحياء اما ان يكون خيرة محضة او شريرة محضة او
يكون خيرة من وجه شريرة من وجه فالخير المحض هو النوع الملكي والشرير المحض هو النوع الشيطاني والمتوسط بين الاثنين هو النوع البشري
وايضا فالانسان هو الناطق المائت وعلى جانبه قسمان اخران احدهما الناطق الذي لا يكون مائتا وهو الملك والاخر المائت الذي لا يكون ناطقا وهو
البهائم فقسمه العقلي فعلى هذا الوجه قد دلت على كون البشر في الدرجة المتوسطة من الكمال والملك يكون في الطرف الاقصى من الكمال فالقول
بان البشر افضل قلت القسمة العقلية ومنازعة في ترتيب الوجود والاعتراض ان المراد من الفضل هو كثرة الثواب فلم قلتم ان الملك اكثر
ثوابا فهذا محصل ما قيل في هذا الباب من الوجوه العقلية وبالله التوفيق واحتج من قال بفضل الانبياء على الملائكة بامور احدها
ان الله تعالى امر الملائكة بسجود ادم عليه السلام وثبت ان ادم عليه السلام لم يكن كالقبلة بل كانت السجدة في الحقيقة له واذا ثبت ذلك وجب
ان يكون ادم افضل منهم لان السجود نهاية التواضع وتكليف الاشرف بنهاية التواضع للادون مستقبح في العقول فانه يقبح ان يؤمر ابو حنيفة
بان يخدم اقل الناس بضاعة في الفقه فدل هذا على ان ادم عليه السلام كان افضل من الملائكة وثانيها ان الله تعالى جعل ادم عليه السلام

مزيد علمهم ولكن ذلك لا يقتضي كثرة الثواب فانا نرى الرجل المبتدع محتظا بكثير من دقائق العلم ولا يستحق شيئا من الثواب فضلا عن ان يكون ثوابا اكثر
وسببه ما نبهنا عليه مرارا وان كثرة الثواب انما تحصل بسبب الاخلاص في الافعال ولم نعلم ان اخلاص الملائكة اكثر الحجة التاسعة عشر ومن يقل
منهم اني اله من دونه فذلك نجزيه جهنم لهذه الاية دالة على انهم بلغوا في الترفع وعلو الدرجة الا انهم لو خالفوا امر الله لما خالفوه الا بادعاء الالهية لا لشيء اخر
من متابعة الشهوات وذلك يدل على نهاية اجلالهم ولقائل ان يقول لا نزاع في نهاية جلالهم اما قولهم انهم بلغوا في الترفع وعلو الدرجة الى حيث لو خالفوا
امر الله لما خالفوه الا في ادعاء الالهية فهذا مسلم وذلك لان علومهم كثيرة وقواهم شديدة وهم مبراون من شهوة البطن والفرج ومن كان كذلك فلو خالف امر الله
لم يخالفه الا في المعنى الذي ذكرته لكن لم قلتم ان ذلك يدل على انهم اكثر ثوابا من البشر فان محل الخلاف ليس الا لذلك الحجة العشرون قوله عليه السلام
رواية عن الله تعالى واذا ذكرني عبدي في ملاء ذكرته في ملاء خير من ملائه وهذا يدل على ان الملاء الاعلى اشرف ولقائل ان يقول هذا خبر واحد وايضا
فهذا يدل على ان ملاء الملائكة افضل من ملاء البشر عبارة عن العوام لا عن الانبياء فلا يلزم من كون البشر افضل من عامة البشر كونهم افضل من الانبياء هذا
اخر الكلام في الدلائل النقلية واعلم ان الفلاسفة اتفقوا على ان ارواح السماوية المسماة بالملائكة افضل من الارواح الناطقة البشرية واعتمدوا
في هذا الباب على وجوه عقلية نحن نذكرها ان شاء الله تعالى الحجة الاولى قالوا الملائكة ذواتها بسيطة مبراة عن الكثرة والبشر مركبة
من النفس والبدن والنفس مركبة من القوى الكثيرة والبدن مركب من الاجزاء الكثيرة والبسيط جزء من المركب لان اسباب العدم للمركب اكثر منها
البسيط فان فردانية الله تعالى من صفات جلاله وتقول كبريائه الاعتراض عليه لا نسلم ان البسيط اشرف وذلك لان جانب الروحاني امر واحد وجانب
الجسماني امر في روحه وجسمه فهو من حيث الروح من عالم الروحانيات والانوار ومن حيث الجسد من عالم الاجساد فهو لكونه مستجمعا للروحاني والجسماني
يجب ان لا يكون افضل من الروحاني الصرف والجسماني الصرف وهذا هو السر الذي جعل البشر الاول مسجود الملائكة ومن وجه اخر وهو ان ارواح الملائكة
مجردات مفارقة عن العلائق الجسمانية فكان استغراقها في مقاماتها النورانية عائقا عن تدبير هذا العالم الجسداني اما النفوس البشرية النبوية فانها
قويت على الجمع بين العالمين فلا دوام ترقيها في معارج المعارف وعالم القدس تعوقها عن تدبير عالم السفل والالتفات لها الى مناظم عالم الاجسام تمنعها عن
الاستكمال في عالم الارواح فكانت قوتها وافية بتدبير العالمين محيطة بضبط الجنسين فوجب ان يكون اشرف واعظم الحجة الثانية
الجواهر الروحانية مبرات عن الشهوة التي هي منشأ الفساد والغضب الذي هو منشأ سفك الدماء والارواح البشرية مقرونة بهما الخالي عن
منبع الشر اشرف من المبتلى به الاعتراض لا شك ان المواظبة على الخدمة مع كثرة الموانع والعوائق ادل على الاخلاص من المواظبة عليها من غير شيء من
الموانع والعوائق وذلك يدل على ان مقام البشر في المحبة اعلى واكمل وايضا فالروحانيات لما اطاعت خالقها لزم من تلك الطاعة فهو القوى الشهوانية
والغضبية وهي شياطين الانس فكانت طاعاتهم اكمل وايضا فمن الظاهر ان درجات الروحانيات حين قالت لا علم لنا الا ما علمتنا اكمل من درجاتهم حين
قالت اتجعل فيها من يفسد فيها وما ذاك الا بسبب الانكسار الحاصل من الذلة وهذا في البشر اكمل ولهذا قال عليه السلام حكاية عن ربه لانين المذنبين
احب الي من زجل المسبحين الحجة الثالثة الروحانيات مبراة عن طبيعة القوة فان ما كان ممكنا لها بحسب انواعها التي في اشخاصها فقد خرج الى الفعل
والانبياء ليسوا كذلك ولهذا قال عليه السلام واني لاستغفر الله في اليوم والليلة مائة مرة قل لا ادري ما يفعل بي ولا بكم ما كنت تدري ما الكتاب ولا
الايمان ولا شك ان ما بالفعل التام اشرف مما بالقوة الاعتراض لا نسلم انها بالفعل التام فلعلها بالقوة في بعض الامور ولهذا قيل ان تحريكاتها
للافلاك لاجل استخراج التعقلات من القوة الى الفعل وهذه التحريكات بالنسبة اليها كالتحريكات العارضة للارواح الحاملة لقوى الفكر والتخيل عند
محاولة استخراج التعقلات التي هي بالقوة الى الفعل الحجة الرابعة الروحانيات ابدية الوجود مبراة عن الطبيعة والقوة والنفوس الناطقة
البشرية ليست كذلك الاعتراض المقدمتان ممنوعتان اليس ان الروحانيات ممكنة الوجود لذواتها واجبة الوجود لمباديها فهي محدثة سلمنا ذلك
فلا نسلم ان الارواح البشرية حادثة بل هي عند بعضهم ازلية وهاولاء قالوا هذه الارواح كانت سرمدية موجودة كالاظلال تحت العرش يسبحون بحمد
ربهم الا ان المبدأ الاول امرها حتى نزلت الى عالم الاجسام وشبكات المواد فلما تعلقت بهذه الاجسام استحكم الفها بها فبعث من تلك الاظلال اشرفها واكملها
الى هذا العالم ليحتال في تخليص تلك الارواح عن تلك الشبكات وهذا هو المراد من باب الحمامة المطوقة المذكورة في كتاب كليلة ودمنة الحجة الخامسة
الروحانيات نورانية علوية لطيفة والجسمانيات ظلمانية سفلية كثيفة وبداية العقول تشهد ان النور اشرف من الظلمة والعلو خير من السفل واللطيف
اكمل من الكثيف الاعتراض هذا كله اشارة الى المادة وعندنا سبب الشرف الانقياد لامر رب العالمين على ما قال قل الروح من امر ربي وادعاء
الشرف بسبب شرف المادة وهو حجة اللعين الاولى وقد قيل له ما قيل الحجة السادسة الروحانيات فضلت الجسمانيات بقوى العلم والعمل اما العلم
فلاتفاق العلماء على احاطة الروحانيات السماوية بالمغيبات واطلاعها على مستقبل الامور وايضا فعلومهم فعلية فطرية كلية دائمة تامة وعلوم البشر
على الضد في كل ذلك واما العمل فلانهم مواظبون على الخدمة دائما يسبحون الليل والنهار لا يفترون لا يلحقهم نوم العيون ولا سمو العقول ولا غفلة
الابدان فطعامهم التسبيح وشرابهم التقديس والتمجيد والتهليل لا تشغلهم الاحوال البدنية غير محجوبين بشيء من القوى الشهوانية والغضبية فاين احد
القسمين من الاخر الاعتراض لا نزاع في كل ما ذكرتموه الا ان هاهنا دقيقة وهي ان المواظبة على تناول الاغذية اللطيفة لا يلتذ بها كما يلتذ
المبتلى بالجوع اياما كثيرة فالملائكة بسبب مواظبتهم على تلك الدرجات العالية لا يجدون من الله كما يجد البشر الذين يكونون في اكثر الاوقات محجوبين
بالعلائق الجسمانية والحجب الظلمانية لهذه المرتبة من اللذة مما يختص بها البشر واصل هذا هو المراد من قوله تعالى انا عرضنا الامانة على السموات والارض
والجبال فابين ان يحملنها واشفقن منها وحملها الانسان فان ادراك الملائم بعد الابتلاء بالمنافي اكثر من ادراك الملائم على سبيل الدوام ولذلك قالت الاطباء

الامور ومنقادين له في جميع الاحوال فلم لا يجوز ان يكون الامر هاهنا كذلك وايضا اليس من مذهبنا انه يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد فان
افعاله غير معللة ولذلك قلنا لا اعتراض عليه في خلق الكفر في الانسان ثم في تعذيبه عليه ابد الاباد واذا كان كذلك فكيف يعترض عليه في امر
الاعلى بسجود الادون واما الحجة الثانية فجوابها ان آدم عليه السلام انما جعل خليفة في الارض فهذا يقتضي ان يكون ادم عليه السلام كان اشرف
من كل من في الارض ولا يدل على كونه اشرف من ملائكة السما فان قيل فلم لم يجعل واحدا من ملائكة السما خليفة له في الارض قلنا لوجوه
منها ان البشر لا يطيقون روية الملائكة ومنها ان الجنس الى الجنس اميل ومنها ان الملائكة في نهاية الطهارة والعصمة وهذا هو المراد
بقوله تعالى ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا واما الحجة الثالثة فلا نسلم ان آدم عليه السلام كان اعلم منهم اكثر ما في الباب ان ادم عليه السلام
كان عالما بتلك اللغات وهم ما علموها لكن لعلهم كانوا عالمين بسائر الاشيا مع ان ادم عليه السلام ما كان عالما بها والذي يحقق هذا ان توافقنا على ان محمدا
صلى الله عليه وسلم افضل من آدم عليه السلام مع ان محمدا ما كان عالما بهذه اللغات باسرها وايضا فان ابليس كان عالما بان قرب الشجرة مما يوجب خروج
ادم عن الجنة وادم عليه السلام ما كان عالما به والهدهد قال لسليمان احطت بما لم تحط به ولم يلزم ان يكون افضل من سليمان سلمنا انه كان
اعلم منهم ولكن لم لا يجوز ان يقال ان طاعاتهم اكثر اخلاصا من طاعة ادم عليه السلام فلا جرم وكان ثوابه اكثر واما الحجة الرابعة فهي اقوى
الوجوه المذكورة اما الحجة الخامسة وهي قوله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين فلم يلزم من كون محمد عليه السلام رحمة لهم ان يكون افضل منهم
كما في قوله تعالى فانظر الى اثر رحمة الله كيف يحيي الارض بعد موتها ولا يمتنع ان يكون هو عليه السلام رحمة لهم من وجه وهم يكونون رحمة لهم من
وجه اخر اما السادسة وهي ان عبادة البشر اشق فهذا ينتقض بما انا نرى الواحد من الصوفية يتحمل في طريق المجاهدة من المشاق والمتاعب
ما نقطع بانه عليه السلام لم يتحمل مثلها مع انا نعلم ان محمدا عليه السلام افضل من الكل وما ذاك الا ان كثرة الثواب مبنية على الاخلاص في النية
ويجوز ان يكون الفعل اسهل الا ان اخلاص اللاتي به اكثر فكان الثواب عليه اما الحجة السابعة فهي جمع بين الطرفين من غير جامع واما الحجة الثامنة
وهي ان المحفوظ اشرف من الحافظ فهذا ممنوع على الاطلاق بل يكون الحافظ اشرف من المحفوظ كالامير الكبير الموكل على المتهمين من الجند واما الوجهان
الاخيران فهما من باب الاحاجة وهما معارضان بما روينا من شدة تعارض الرسول عليه السلام لجبريل فهذه اخر المسئلة وبالله التوفيق المسألة
السادسة اعلم انه تعالى لما استثنى ابليس من الساجدين فكان يجوز ان يظن انه كان معذورا في ترك السجود فبين تعالى انه لم يسجد مع القدرة
وزوال العذر بقوله ابى لان الاباء هو الامتناع مع الاختيار اما من لم يكن قادرا على الفعل لا يقال له انه ابى ثم قد كان يجوز ان يكون كذلك ولا ينضم
اليه الكبر فبين تعالى ان ذلك الكبر الاباء كان على وجه الكبر بقوله واستكبر ثم كان يجوز ان يوجد الاباء والاستكبار مع عدم الكفر فبين تعالى انه كفر بقوله
وكان من الكافرين قال القاضي هذه الاية تدل على بطلان قول اهل الجبر من وجوه احدها انهم يزعمون انه لما يسجد لم يقدر على السجود
لان عندهم القدرة على الفعل منتف ومن لا يقدر على الشيء لا يقال انه اباه وثانيها ان من لا يقدر على الفعل لا يقال استكبر بان لم يفعل لانه اذا لم
يقدر على الفعل لا يقال استكبر عن وانما يوصف بالاستكبار اذا لم يفعل مع انه لو لزم الفعل لامكنه وثالثها قال وكان من الكافرين ولا يجوز
ان يكون كافرا بان لا يفعل ما لا يقدر عليه ورابعها ان استكباره وامتناعه خلق من الله فيه فهو بان يكون معذورا اولى من ان يكون مذموما ثم
قال ومن اعتقد مذهبا يقيم العذر لابليس فهو خاسر الصفقة والجواب عنه ان هذا القاضي لا يزال يطنب في تكثير هذه الوجوه وحاصلها
يرجع الى الامر والنهي والثواب والعقاب فنقول له نحن ايضا صدر ذلك الفعل عن ابليس عن قصد وداع او لا عن قصد وداع فان كان عن قصد
وداع فمن اين ذلك القصد اوقع لا عن فاعل او عن فاعل هو العبد او عن فاعل هو الله فان وقع لا عن فاعل فكيف يثبت الصانع وان وقع عن العبد فوقوع ذلك
القصد اكان عن قصد اخر فلزم التسلسل وان كان لا عن قصد فقد وقع الفعل لا عن قصد وسنبطله وان وقع عن فاعل هو الله فحينئذ يلزمك كلما اوردته
علينا واما ان قلت وقع ذلك الفعل لا عن قصد وداع فقد ترجح الممكن من غير مرجح وقد سد باب اثبات الصانع وايضا فان كان كذلك كان وقوع ذلك
الفعل اتفاقا والاتفاقي لا يكون في وسعه واختياره فكيف يؤمر به وينهى عنه فيا ايها القاضي ما الفائدة في التمسك بالامور النهي وتكثير الوجوه التي ترجح
حاصلها الى حرف واحد مع ان مثل هذا البرهان القاطع القالع خلقك ويستاصل عروق كلامك ولو اجمع الاولون والاخرون على هذا البرهان لما تخلصوا
الا بالتزام وقوع الممكن لا عن مرجح وحينئذ ينسد باب الصانع او بالتزام انه يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد وهو جوابنا المسألة السابعة
للعقلاء في قوله وكان من الكافرين قولان احدهما ان ابليس حين اشتغاله بالعبادة كان منافقا كافرا وفي تقرير هذا القول وجهان احدهما حكى محمد
ابن عبد الكريم الشهرستاني في اول كتابه المسمى بالملل والنحل عن شارح الاناجيل الاربعة وهي مذكورة في التوراة متفرقة على شكل مناظرة بينه
وبين الملائكة بعد الامر بالسجود قال ابليس للملائكة اني اسلم ان لي الها هو خالقي وموجدي وهو خالق الخلق لكن لي على حكمة الله اسولة سبعة الاول
ما الحكمة في الخلق لا سيما كان عالما بان الكافر لا يستوجب عند خلقه الا الالم الثاني ما الفائدة في التكليف مع انه لا يعود اليه نفع ولا ضر وكل
ما يعود على المكلفين فهو قادر على تحصيله لهم من غير واسطة التكليف الثالث هب انه كلفني بمعرفته وطاعته فلماذا كلفني السجود لادم الرابع
ثم ولما عصيته في ترك السجود لادم فلم لعنني واوجب عقابي مع انه لا فائدة له ولا لغيره فيه ولي فيه اعظم الضرر الخامس ثم لما فعل ذلك فلم
مكنني من الدخول في الجنة ووسوسة ادم السادس ثم لما فعل ذلك فلم سلطني على اولاده ومكنني من اغوائهم واضلالهم السابع ثم لما استمهلته
المدة الطويلة في ذلك فلم امهلني ومعلوم ان العالم لو كان خاليا عن الشر لكان ذلك خيرا قال شارح الانجيل قال فاوحى الله تعالى اليه من سرادقات
الجلال والكبرياء يا ابليس انك ما عرفتني ولو عرفتني علمت انه لا اعتراض علي في شيء من افعالي فاني انا الله لا اله الا انا لا اسأل عما افعل واعلم

خليفة لله والمراد منه خلافة الولاية لقوله تعالى يا داود انا جعلناك خليفة في الارض فاحكم بين الناس بالحق ومعلوم ان اعلى الناس منصبا عند
الملك من كان قايما مقامه في الولاية والتصرف وكان خليفة له فهذا يدل على ان آدم عليه السلام كان اشرف الملايكة وهذا مما تاكد بقوله تعالى
وسخر لكم ما في البر والبحر تاكد هذا التعميم بقوله خلق لكم ما في الارض جميعا فبلغ ادم بالمنصب الجلالة الى اعلى الدرجات فالدنيا خلقت سبعة
لبقايه والاخرة مملكة لجبرانه وصارت الشياطين ملعونين بسبب تكبرهم عليه والجن رعيته والملايكة في طاعته وسجوده والتواضع له ثم صار
بعضهم حائطين له ولذريته وبعضهم منزلين لرزقه وبعضهم مستغفرين له لانه تم انه سبحانه يقول مع هذه المناصب العالية ولدينا مزيد فاذن
لا غاية لهذا الكمال والجلال وما لخصها ان ادم عليه السلام كان اعلم والاعلم افضل اما انه اعلم فلانه تعالى لما طلب منهم علم الاسماء قالوا سبحانك
لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم فعند ذلك قال الله يا آدم انبئهم باسمايهم قال الم اقل لكم وذلك يدل على انه عليه السلام كان عالما بما لم
يكونوا عالمين به واما ان الاعلم افضل فلقوله تعالى قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون ورابعها قوله تعالى ان الله اصطفى ادم ونوحا وآل ابرهيم وآل عمران
على العالمين والعالم عبارة عن كل ما سوى الله تعالى وذلك لان استحقاق العالم على ما تقدم من العلم فكل ما كان اعلم على الله ودليلا عليه فهو عالم ولا شك
ان كل محدث فهو دليل على الله فكل محدث فهو عالم فقوله ان الله اصطفى ادم ونوحا وآل ابرهيم وآل عمران على العالمين معناه انه تعالى اصطفاهم
على كل المخلوقات ولا شك ان الملايكة من المخلوقات فهذه الآية تقتضي ان الله تعالى اصطفى هؤلاء الانبيا على الملايكة فان قيل يشكل هذا بقوله يا بني
اسرايل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم واني فضلتكم على العالمين فانه لا يلزم ان يكونوا افضل من الملايكة ومن محمد عليه السلام فكذا ها هنا قلنا الاشكال
مدفوع لان قوله تعالى واني فضلتكم على العالمين خطاب مع الانبيا الذين كانوا اسلاف اليهود وحين ما كانوا موجودين لم يكن موجودا
في ذلك الزمان وما لم يكن موجودا لم يكن من العالمين لان المعدوم لا يكون من العالمين واذا كان كذلك لم يلزم من اصطفا الله اباهم على
العالمين في ذلك الوقت ان يكونوا افضل من محمد صلى الله عليه وسلم فاما جبريل عليه السلام فانه كان موجودا حين قال تعالى ان الله اصطفى
آدم ونوحا وآل ابرهيم والعمران على العالمين فيلزم ان يكون قد اصطفى الله هؤلا على جبريل عليه السلام وايضا فهب ان تلك الآية قد دخلها
التخصيص لقيام الدلالة وهاهنا قلا دليل موجب ترك الظاهر فوجب اجراوه على ظاهره في العموم ورجحانها قوله تعالى وما ارسلناك
الا رحمة للعالمين والملايكة من جملة العالمين فكان محمد عليه السلام رحمة لهم فوجبان يكون محمد افضل منهم وسادسها ان عبادة البشر اشق فوجب
ان يكون افضل انا قلنا انها اشق لوجوه الاول ان الادمي له شهوة داعية الى المعصية والملك ليست له هذه الشهوة والفعل مع المعارض القوي
اشد منه مدح والمعارض فان قيل الملايكة لهم شهوة تدعوهم الى المعصية وهي شهوة الرياسة قلنا ثبت ان الامر كذلك لكن البشر لهم انواع من
كثير من الشهوات مثل شهوة البطن والفرج وشهوة الرياسة والملك ليس له من تلك الشهوات الا شهوة واحدة وهي شهوة الرياسة والمبتلى بانواع
كثيرة من الشهوات تكون الطاعة عليه اشق من المبتلى بشهوة واحدة الثاني ان الملايكة لا يعلمون قوله تعالى لا علم لنا الا ما علمتنا وقال لا يسبقونه بالقول
وهم بامره يعملون والبشر لهم قوة الاستنباط والقياس قال تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وقال معاذ اجتهد راي فصوبه رسول الله صلى الله عليه
وسلم في ذلك ومعلوم ان العمل بالاستنباط اشق من العمل بالنص الثالث ان الشهوات للبشر اكثر منها للملايكة لان من جملة الشهوات القوية
كون الافلاك والانجم السيارة اسبابا لحوادث هذا العالم فالبشر احتاجوا الى دفع هذه الشبهة والملايكة لا يحتاجون اليها لانهم ساكنون في عالم
السموات فيشاهدون كيفية اقدارها الى المدبر الصانع الرابع ان الشيطان لا سبيل له الى وسوسة الملايكة وهو مسلط على البشر في الوسوسة
وذلك تفاوت عظيم اذا ثبت ان طاعتهم اشق وجب ان يكون اكثر ثوابا للنص والقياس اما النص فقوله عليه السلام افضل العبادات احمزها اي اشقها
واما القياس فانا نعلم ان الشيخ الذي لم يبق له ميل الى النساء اذا امتنع عن الزنا فليست فضيلته كفضيلة من يمتنع عنهن مع الميل الشديد والتوق
العظيم فكذا ها هنا وسابعها ان الله تعالى خلق الملايكة عقولا بلا شهوة وخلق البهايم شهوات بلا عقول وخلق الادمي وجمع فيه الامرين
فصار الادمي بسبب العقل فوق البهيمة بدرجة لا حد لها فوجبان يصير بسبب الشهوة دون الملايكة ثم وجدنا الادمي اذا غلب هواه عقله حتى صار
يعمل بهواه دون عقله فانه يصير دون البهيمة على ما قال تعالى اولئك كالانعام بل هم اضل سبيلا ولذلك صار مصيرهم الى النار دون البهايم فيجب
ان يقال اذا غلب عقله هواه حتى صار يعمل فوق نفسه شيا بل يعمل بهوى عقله ان يكون فوق الملايكة اعتبارا لاحد الطرفين بالاخر وثامنها
ان الملايكة حفظة وبنو ادم محفوظون والمحفوظ اعز واشرف من الحافظ فيجب ان يكون بنو ادم اكرم واشرف على الله تعالى من الملايكة وتاسعها
ما روي ان جبريل عليه السلام اخذ بركاب محمد صلى الله عليه وسلم حتى اركبه على البراق ليلة المعراج وهذا يدل على ان محمدا عليه السلام افضل منه ولما
وصل محمد عليه السلام الى بعض المقامات تخلف عنه جبريل عليه السلام وقال لو دنوت انملة لاحترقت وعاشرها قوله عليه السلام ان لي وزيرين
في السماء ووزيرين في الارض اما اللذان في السماء فجبريل وميكايل واما اللذان في الارض فابوبكر وعمر يدل هذا الخبر على ان محمدا عليه السلام كان
كالملك وجبريل وميكايل كانا كوزيرين له والملك افضل من الوزير فيلزم ان يكون محمد افضل من الملك هذا تمام القول بالدليل من فضل البشر
على الملك واجاب القايلون بفضل الملك عن الحجة الاولى فقالوا قد سبق بيان ان من الناس من قال المراد من السجود هو التواضع لا وضع الجبهة
على الارض ومنهم من سلم انه عبارة عن وضع الجبهة على الارض لكنه قال السجود لله وآدم قبلة السجود وعلى هذين القولين لا اشكال اما اذا سلمنا ان السجود
كان لآدم عليه السلام فلم قلتم ان ذلك لا يجوز من الاشرف في حق الشريف وذلك لان الحكمة قد تقتضي ذلك كثيرا من عجز الاشرف وانظها والنهاية
الانقياد والطاعة فان للسلطان ان يجلس اقل عبيده في الصدر وان يامر الاكابر بخدمته ويكون عزه من ذلك اظهار كونهم مطيعين له في كل

مع زوجته واختلفوا في الوقت الذي خلقت زوجته فيه وذكر السدي عن ابن مسعود وابن عباس وناس من الصحابة رضي الله عنهم ان الله تعالى لما اخرج
ابليس من الجنة واسكن آدم الجنة فبقي فيها وحده وما كان معه من يستانس به فالقى الله تعالى عليه النوم ثم اخذ ضلعا من اضلاعه من
شقه الايسر ووضع مكانه لحما وخلق حوا منه فلما استيقظ وجد عند راسه امراة قاعدة فسالها ما انت فقالت امراة قال ولم خلقت
قال لتسكن الي فقالت الملائكة ما اسمها قال حوا قالوا ولم سميت حوا قال لانها خلقت من شيء حي وعن ابن عباس رضي الله عنه قال بعث الله
جندا من الملائكة فحملوا آدم وحوا على سرير من ذهب كما تحمل الملوك ولباسهما النور على كل واحد منهما اكليل من ذهب مكلل بالياقوت واللؤلؤ
وعلى آدم منطقة مكللة بالدر والياقوت حتى ادخلا الجنة فهذا الخبر يدل على ان حوا خلقت قبل ادخال الجنة والخبر الاول يدل على انها خلقت
في الجنة والله اعلم بالحقيقة **المسألة الثالثة** اجمعوا على ان المراد بالزوجة حوا وان لم يتقدم ذكرها في هذه السورة وفي سائر
القرآن ما يدل على ذلك وانها مخلوقة منه كما قال تعالى في النساء خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وفي الاعراف وجعل منها زوجها
ليسكن اليها وروى الحسن عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ان المراة خلقت من ضلع الرجل فان اردت تقويمها كسرتها وان تركتها انتفعت بها
واستقامت **المسألة الرابعة** اختلفوا في ان الجنة المذكورة في هذه الآية هل كانت في الارض او في السماء وبتقدير انها كانت
في السماء فهل هي الجنة التي دار الثواب وجنة الخلد او جنة اخرى فقال ابو القسم البلخي وابو مسلم الاصفهاني هذه الجنة في الارض وحملا
الاهباط على الانتقال من بقعة الى بقعة كما في قوله تعالى اهبطوا مصرا واحتجوا عليه بوجوه احدها ان هذه الجنة لو كانت هي دار
الثواب لكانت جنة الخلد ولو كان آدم في جنة الخلد لما لحقه الغرور من ابليس بقوله هل ادلك على شجرة الخلد وملك لا يبلى ولما صح
قوله ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين او تكونا من الخالدين وثانيها ان من دخل هذه الجنة لا يخرج منها لقوله تعالى
وما هم عنها بمخرجين وثالثها ان ابليس لما امتنع من السجود لعن فما كان يقدر مع غضب الله ان يصل الى جنة الخلد ورابعها
ان الجنة التي هي دار الثواب لا يفنى نعيمها لقوله تعالى اكلها دائم ولقوله واما الذين سعدوا ففي الجنة خالدين فيها الى ان قال
عطاء غير مجذوذ اي غير مقطوع فهذه الجنة لو كانت هي التي دخلها آدم عليه السلام لما فنيت لكنها تفنى لقوله تعالى كل شيء هالك
الا وجهه ولما خرج منها آدم عليه السلام لكنه خرج منها وانقطعت تلك الراحات وخامسها انه لا يجوز في حكمته تعالى ان يبتدئ
الخلق في جنة يخلدهم فيها ولا تكليف لانه تعالى يعطي جزاء العاملين من ليس بعامل ولانه لا يهمل عباده بل لا بد من ترغيب وترهيب ووعد
ووعيد وسادسها لا نزاع في ان الله تعالى خلق آدم في الارض ولم يذكر في هذه القصة انه نقله الى السماء لكان اولى بالذكر لان
نقله من الارض الى السماء من اعظم النعم فدل على ان ذلك لم يحصل وذلك يوجب ان المراد من الجنة التي قال الله اسكن انت وزوجك الجنة
جنة اخرى سوى جنة الخلد القول الثاني وهو قول الجبائي ان تلك الجنة كانت في السماء السابعة والدليل عليه قوله اهبطوا
ثم ان الاهباط الاول كان من السماء السابعة الى السماء الاولى والاهباط الثاني كان من السماء الى الارض القول الثالث وهو
قول جمهور اصحابنا ان هذه الجنة هي دار الثواب والدليل عليه ان الالف واللام في لفظ الجنة لا يفيد العموم لان سكون جميع
الجنان محال فلا بد من صرفهما الى المعهود السابق والجنة التي هي المعهود المعلوم بين المسلمين هي دار الثواب فوجب صرف اللفظ
اليها القول الرابع ان الكل ممكن والادلة النقلية ضعيفة ومتعارضة فوجب التوقف وترك القطع والله اعلم **المسألة
الخامسة** قال صاحب الكشاف السكن نوع من السكون لانها نوع من اللبث والاستقرار وانت ابراز للمسكن في اسكن لتصح
العطف عليه ورغدا وصف للمصدر اي اكلا رغدا واسعا دائما وحيث للمكان المبهم اي اي مكان من الجنة شئتما فالمراد من الآية
اطلاق الاكل من الجنة على وجه التوسعة البالغة حين لم يحظر عليهما بعض الاكل ولا بعض المواضع حتى لا يبقى لهما عذر في التناول من شجرة
واحدة من بين اشجارها الكثيرة **المسألة السادسة** لقائل ان يقول انه تعالى قال ههنا وكلا منها رغدا وقال في الاعراف
فكلا من حيث شئتما فعطف كلا على قوله اسكن في سورة البقرة بالواو وفي سورة الاعراف بالفاء فما الحكمة والجواب كل فعل عطف عليه شيء
وكان الفعل بمنزلة الشرط وذلك الشيء بمنزلة الجزاء عطف الثاني على الاول بالفاء دون الواو لقوله تعالى واذ قلنا ادخلوا هذه القرية فكلوا
منها حيث شئتم رغدا فعطف كلوا على ادخلوا بالفاء لما كان وجود الاكل منها متعلقا بدخولهما فكانه قال ان دخلتموها اكلتم منها فالدخول موصول
الى الاكل والاكل متعلق وجوده بوجود يبين ذلك قوله في مثل هذه الآية في سورة الاعراف واذ قيل لهم اسكنوا هذه القرية وكلوا منها حيث شئتم
فعطف كلوا على قوله اسكنوا بالواو دون الفاء لان اسكنوا من السكنى وهي المقام مع طول اللبث والاكل لا يختص وجوده بوجوده لان من دخل بستانا
قد ياكل منه وان كان مجتازا فلم لا يتعلق الثاني بالاول تعلق الجزاء بالشرط وجب العطف بالواو دون الفاء اذا ثبت هذا فنقول ان اسكن
يقال لمن دخل مكانا فيراد الزم المكان الذي دخلته ولا ينتقل عنه ويقال ايضا لمن لم يدخله اسكن هذا المكان يعني ادخله واسكن فيه ففي
سورة البقرة هذا الامر انما ورد بعد ان آدم في الجنة فكان المراد منه اللبث والاستقرار وقد بينا ان الاكل لا يتعلق به فلا جرم ورد
بلفظ الواو وفي سورة الاعراف هذا الامر انما ورد قبل ان دخل الجنة فكان المراد منه دخول الجنة وقد بينا ان الاكل متعلق به فلا جرم ورد
بلفظ الفاء والله اعلم **المسألة السابعة** ولا تقربا هذه الشجرة لا شبهة في انه نهي ولكن فيه بحثان الاول ان هذا النهي
تحريم او نهي تنزيه فيه خلاف فقال القائلون هذه الصيغة وردت في التنزيه واخرى في التحريم والاصل عدم الاشتراك فلا بد من جعل

انه لو اجتمع الاولون والاخرون وحكموا بحسن الفعل وتبحه لم يجدوا عن هذه الشبهات مخلصا فكان الكل لازما اما اذا اجبنا بذلك الجواب
الذي ذكره الله تعالى زالت الشبهات وانتفت الاعتراضات وكيف لا وكانه سبحانه واجب الوجود في ذاته وواجب الوجود في صفاته فهو مستغن
في ذاته عن المؤثرات والمرجحات اذ لو افتقر لكان فقير الاغنياء فهو سبحانه منقطع الحاجات ومنتهى الرغبات ومن عنده ينبل العالمات واذا كان كذلك
لم يتطرق التهمة الى افعاله ولم يتوجه الاعتراض على خالقيته **وما احسن** ما قال بعضهم جل جناب الجلال ان لم يوزن بميزان الاعتزال لهذا
القائل اجرى قوله تعالى وكان من الكافرين على ظاهره وقال انه كان كافرا منافقا الوجه الثاني سلمنا تقريره انه كان كافرا ابدا قول بعض اصحاب
الموافاة وذلك لان الايمان يوجب استحقاق الثواب الدائم والكفر يوجب استحقاق العقاب الدائم والجمع بين الثواب الدائم والعقاب الدائم محال
فالجمع بين هذين الاستحقاقين محال فاذا صدر الايمان عن المكلف في وقت ثم صدر عنه والعياذ بالله بعد ذلك كفر فاما ان يبقى الاستحقاقان معا
وهو محال على ما بيناه او لا يكون الطارئ مزيلا للسابق وهذا ايضا محال لان القول بالاحباط باطل لم يبق الا ان يقال ان هذا الفرض محال وشرط صدور
الايمان به وقت ان لا يصدر الكفر عنه فاذا كانت الخاتمة على الكفر علمنا ان الذي صدر عنه اولا ما كان ايمانا اذا ثبت هذا التقول لما كان عدم ابليس
على الكفر علمنا انه ما كان مؤمنا فسقط القول الثاني ان ابليس كان مؤمنا ثم كفر بعد ذلك وهو اما اختلفوا في تفسير قوله وكان من الكافرين
وكان من الكافرين في علم الله اي كان الله تعالى في الازل انه سيكفر فصيغة كان متعلقة بالعلم لا بالمعلوم والوجه الثاني انه لما كفر بالله وقت معين
بعد ان كان مؤمنا بعد ذلك فبعد مضي كفره صدق عليه في ذلك انه كان في ذلك الوقت من الكافرين ومتى صدق عليه ذلك وجب ان يصدق
عليه انه كان من الكافرين لان قولنا كان من الكافرين جزء من مفهوم قولنا كان من الكافرين في ذلك الوقت ومتى صدق الكل صدق الجزء لاستحالة
الوجه الثالث ان المراد من كان صار اي وصار من الكافرين وهاهنا ابحاث **البحث الاول** اختلفوا في ان قوله وكان من الكافرين هل
يدل على انه وجد قبله جمع من الكافرين حتى يصدق القول بانه كان من الكافرين فالقوم يدل عليه لان كلمة من للتبعيض فالحكم عليه بان بعض الكافرين
يقتضي وجود قوم آخرين من الكفار حتى يكون هو بعضا لهم والذي يؤكد ذلك ما روي عن ابي بريدة انه قال ان الله تعالى خلق خلقا من الملائكة ثم قال
لهم اني خالق بشرا من طين فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين قالوا لا نفعل ذلك فبعث الله عليهم نارا فاحرقتهم وكان ابليس من اولئك
الذين ابوا وقال آخرون هذه الآية لا تدل على ذلك ثم لهم في تفسير الآية وجهان احدهما معنى الآية انه صار من الذين وافقوه
في الكفر بعد ذلك وهو قول الاصم وذكر لها مثالا قوله تعالى والمنافقون والمنافقات بعضهم من بعض فاضاف بعضهم الى بعض لسبب الموافقة بينهما في
الدين فكذا هاهنا لما كان الكفر ظاهرا من اصل العالم عند نزول هذه الآية صح قوله وكان من الكافرين وثانيهما ان هذه الاضافة لفرد من
افراد الماهية الى تلك الماهية وصحة هذه الاضافة لا تقتضي وجود تلك الماهية كما ان الحيوان الذي خلقه الله تعالى اولا يصح ان يقال انه
فرد من افراد الحيوان لا بمعنى انه واحد من الحيوانات الموجود وخارج الذهن بل بمعنى انه فرد من افراد هذه الماهية وواحد من احاد هذه
الحقيقة واعلم انه يتفرع على هذا البحث ان ابليس كان اول من كفر بالله والذي عليه الاكثرون انه اول من كفر بالله **البحث الثاني** ان
المعصية عند المعتزلة وعندنا لا توجب الكفر اما عندنا فلان صاحب الكبيرة مؤمن واما عند المعتزلة فانه وان خرج عن الايمان فلم يدخل
في الكفر واما عند الخوارج فكل معصية كفر وهم تمسكوا بهذه الآية قالوا ان الله كفر ابليس بتلك المعصية فدل على ان المعصية كفر والجواب
ان قلنا انه كان كافرا من اول الامر فهذا السؤال زائل وان قلنا انه كان مؤمنا فنقول انما كفر لاستكباره واعتقاده كونه محقا في ذلك التمرد
واستدلاله على ذلك بقوله انا خير **المسألة الثامنة** قال الاكثرون ان جميع الملائكة كانوا مامورين بالسجود لآدم واحتجوا
عليه بوجهين الاول ان لفظة الملائكة صيغة الجمع وهو يفيد العموم لا سيما وقد ورد هذه اللفظة مؤكدة بأكثر وجوه التأكيد بقوله
فسجد الملائكة كلهم اجمعون الثاني وهو انه تعالى استثنى ابليس منهم واستثناء الشخص الواحد منهم يدل عليه على ان من عدا ذلك الشخص كان
داخلا في ذلك الحكم ومن الناس من انكر ذلك وقال الماموران بهذا السجود هم ملائكة الارض واستنطوا ان يكون اكابر الملائكة ماموري بذلك
واما الحكماء فانهم يحملون الملائكة على الجواهر الروحانية وقالوا يستحيل ان تكون الارواح السماوية منقادة للنفوس الناطقة انما المراد من الملائكة الماموري
بالسجود القوى الجسمانية البشرية المطيعة للنفس الناطقة الكلام في هذه المسئلة مذكور في العقليات **قوله تعالى**
وقلنا يا آدم اسكن انت وزوجك الجنة وكلا منها رغدا حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين اعلم ان ها هنا مسائل
المسألة الاولى اختلفوا في ان قوله اسكن امر او اباحة فالمروي عن قتادة انه قال ان الله تعالى لما امر ادم باسكان الجنة كما امر الملائكة
بالسجود وذلك كانه كلفه بان يكون في الجنة باكل منها حيث شاء ونهاه عن شجرة واحدة ان يأكل منها فازاله به اللاحي ووقع فيما نهي عنه فبدت
سوأته عند ذلك واهبط من الجنة تاسكانه موضعا يحصل فيه ما يكون منهيا له مع انه منعه عن تناوله من اشد التكاليف وقال آخرون ان ذلك
اباحة لان الاستقرار في المواضع الطيبة النزهة التي يمتنع فيها ان يدخل تحت العبد كما ان اكل الطيبات لا يدخل تحت العبد ولا يكون قوله كلوا من
طيبات ما رزقناكم امرا او تكليفا بل اباحة والاصح ان ذلك كان الاسكان مشتملا على ما هو اباحة وعلى ما هو تكليف اما الاباحة فهو انه عليه السلام كان
ماذونا في الانتفاع بجميع نعم الجنة واما التكليف فهو ان المنهي عنه كان حاضرا وهو كان ممنوعا عن تناوله قال بعضهم لحر قال رجل لعبده اسكن دارنا
لا نضر الدار ملكا له فها هنا لم يقل الله سبحانه وهبت منك الجنة بل قال اسكن انما لم يقل ذلك لانه خلقه خلافة الارض وكان اسكانه الجنة
كالمقدمة **المسألة الثانية** ان الله تعالى لما امر الكل بالسجود لادم وابى ابليس السجود صيره الله ملعونا ثم امر ادم بان سكنه

الثاني قول من قال لا يجوز عليهم الكبائر يجوز عليهم الصغائر على جهة العمد الا ما ينفر كالكذب والتطفيف وهو قول اكثر المعتزلة القول
الثالث انه لا يجوز ان ياتوا بصغيرة ولا بكبيرة على جهة العمد البتة بل على جهة التاويل وهو قول الجبائي القول الرابع انه لا يقع منهم الذنب الا
جهة السهو والخطا ولكنهم ماخوذون بما يقع منهم على هذه الجهة وان كان ذلك موضوعا عن امتهم وذلك لان معرفتهم اقوى ودلائلهم اكثر وانهم
يقدرون من التحفظ على ما لا يقدر عليه غيرهم القول الخامس انه لا يقع منهم الذنب لا الكبيرة ولا الصغيرة على سبيل القصد ولا على سبيل
السهو ولا على سبيل التاويل والخطا وهو مذهب الروافضة واختلف الناس في وقت العصمة على ثلاثة اقوال احدها قول من ذهب الى انهم
معصومون من وقت مولدهم وهو قول الروافضة وثانيها قول من ذهب الى ان وقت عصمتهم وقت بلوغهم ولم يجوز منهم ارتكاب الكفر والكبيرة
قبل النبوة وهو قول كثير من المعتزلة وثالثها قول من ذهب الى ان ذلك لا يجوز وقت النبوة اما قبل النبوة فجائز اكثر قول اصحابنا وقول ابي الهذيل
وابي علي من المعتزلة والمختار عندنا انه لم يصدر عنهم الذنب حال النبوة البتة لا الكبيرة ولا الصغيرة ويدل عليه وجوه احدها لو صدر الذنب
عنهم لكانوا اقل درجة من عصاة الامة وذلك غير جائز بيان الملازمة ان درجات الانبيا كانت في غاية الجلال والشرف وكل من كان كذلك
كان صدور الذنب عنه افحش الا ترى الى قوله يا نساء النبي من يات منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب والمحصن يرجم وغيره يحد
وحد العبد نصف حد واما انه لا يجوز ان يكون النبي اقل حالا من الامة فذاك بالاجماع وثانيها ان بتقدير اقدامه على الفسق وجب ان لا
يكون مقبول الشهادة والا كان اقل حالا من عدول الامة وكيف لا يقول ذلك وانه لا معنى للنبوة والرسالة الا انه يشهد على الله تعالى بانه شرع هذا
الحكم ودان وايضا فهو يوم القيامة شاهد على الكل لقوله تعالى لتكونوا شهدا على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا وثالثها ان بتقدير اقدامه
على الكبيرة يجب زجره عنها فلم يكن ايذاؤه محرما لكنه محرم لقوله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة ورابعها
ان محمدا عليه السلام لو اتى بالمعصية لوجب علينا الاقتدا به فيها لقوله تعالى فاتبعوني فيفضي الى الجمع بين الحرمة والوجود وهذا محال واذا ثبت ذلك
في حق محمد ثبت ايضا في سائر الانبيا ضرورة انه لا قائل بالفرق وخامسها انا نعلم ببديهة العقل انه لا شي اقبح من شي رفع الله درجته وائتمنه
على وجه وجعله خليفته في عباده وبلاده يسمع ربه يناديه لا يفعل كذا فيقدم عليه ترجيحا للذة وغير ملتفت الى نهي ربه ولا منزجر ابو عبيدة
وهذا معلوم القبح بالضرورة وسادسها انه لو صدرت المعصية من الانبيا لكانوا مستحقين العذاب لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله
فان له نار جهنم خالدا فيها ولا يستحقوا اللعن لقوله الا لعنة الله على الظالمين واجمعت الامة على ان احدا من الانبيا لم يكن مستحقا للعن ولا للعذاب
فثبت ان ما صدرت المعصية عنه وسابعها انهم كانوا يامرون الناس بطاعة الله فلو لم يطيعوه لدخلوا تحت قوله اتامرون الناس بالبر وتنسون
انفسكم وانتم تتلون الكتاب افلا تعقلون وقال وما اريد ان اخالفكم الى ما انهاكم عنه فما لا يليق بواحد من وعاظ الامة كيف يجوز ان ينسب
الى الانبيا عليهم السلام وثامنها قوله تعالى انهم كانوا يسارعون في الخيرات ولفظ الخيرات للعموم فيتناول الكل ويدخل فيه فعل ما ينبغي وترك
ما لا ينبغي فثبت ان الانبيا كانوا فاعلين لكل ما ينبغي فعله وتاركين كل ما لا ينبغي وذلك ينافي صدور الذنب عنهم وتاسعها قوله تعالى وانهم
عندنا لمن المصطفين الاخيار وهذا يتناول جميع الافعال والتروك بدليل جواز الاستثنا فيقال فلان من المصطفين الاخيار لا في الفعلة
الفلانية والاستثنا يخرج من الكلام ما لولاه لدخل تحته فثبت انهم كانوا اخيارا في كل الامور وذلك ينافي صدور الذنب عنهم وقال الله يصطفي من
الملائكة رسلا ومن الناس وقال ان الله اصطفى ادم ونوحا وال ابرهيم وال عمران على العالمين وقال في ابرهيم ولقد اصطفيناه في الدنيا
وقال في موسى اني اصطفيتك على الناس برسالتي وبكلامي وقال واذكر عبادنا ابرهيم واسحاق ويعقوب اولي الايدي والابصار انا اخلصناهم
بخالصة ذكر الدار وانهم عندنا لمن المصطفين الاخيار فكل هذه الايات دالة على كونهم موصوفين بالاصطفا والخيرية وذلك ينافي
صدور الذنب عنهم وعاشرها انه تعالى حكى عن ابليس قوله فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين فاستثنى من جملة
من يغويهم المخلصين وهم الانبيا قال تعالى في صفة ابرهيم واسحاق ويعقوب انا اخلصناهم بخالصة وقال في يوسف انه من عبادنا
المخلصين واذا ثبت وجوب العصمة في حق البعض ثبت وجوبها في حق الكل لانه لا قائل بالفرق الحادي عشر قوله ولقد صدق عليهم ابليس
ظنه فاتبعوه الا فريقا من المومنين فاولئك الذين ما اتبعوه وجب ان يقال انه ما صدر الذنب عنهم والا فقد كانوا متبعين له واذا ثبت
في ذلك الفريق انهم ما اذنبوا فذلك الفريق اما الانبيا او غيرهم فان كانوا هم الانبيا فقد ثبت في النبي انه لا يذنب وان كانوا غير الانبيا فلو ثبت
في الانبيا انهم اذنبوا لكانوا اقل درجة عند الله من ذلك الفريق فيكون غير النبي افضل من النبي وذلك باطل بالاتفاق فثبت ان الذنب ما صدر
عنهم الثاني عشر انه تعالى قسم الخلق قسمين فقال اولئك حزب الشيطان الا ان حزب الشيطان هم الخاسرون وقال الصنف الاخر اولئك
حزب الله الا ان حزب الله هم المفلحون فلا شك ان حزب الشيطان هو الذي يفعل ما يرتضيه الشيطان والذي يرتضيه الشيطان هو المعصية
فكل من عصى الله تعالى فهو من حزب الشيطان فلو صدرت المعصية عن الرسول لصدق عليه انه من حزب الشيطان ولصدق عليه انه من
الخاسرين ولصدق على احد من احاد الامة انه من حزب الله وانه لمن المفلحين فحينئذ يكون ذلك الواحد من الامة افضل بكثير عند الله من ذلك
الرسول وهذا لا يقوله مسلم الثالث عشر ان الرسول افضل من الملك فوجب ان لا يصدر الذنب عن الرسول وانما قلنا انه افضل لقوله تعالى
ان الله اصطفى ادم ونوحا وال ابرهيم وال عمران على العالمين ووجه الاستدلال به قد تقدم في مسئلة فضل الملك على البشر وانما قلنا
انه لما كان كذلك وجب ان لا يصدر الذنب عن الرسول لانه تعالى وصف الملائكة بترك الذنب فقال لا يسبقونه بالقول وقال لا يعصون

اللفظ حقيقة في القدر المشترك بين القسمين وما ذاك الا ان تحصل حقيقة في ترجيح جانب الترك على جانب الفعل من غير ان يكون
فيه دلالة على المنع من الفعل او على الاطلاق فيه لكن الاطلاق كان ثابتا لحكم الاصل فان الاصل في المنافع الاباحة فاذا ضممنا مدلول
اللفظ الى هذا الاصل صار المجموع دليلا على التنزيه قال وهذا هو الاولى لهذا المقام لان التقدير يرجع حاصل معصية ادم الى
الاولى ومعلوم ان كل مذاهب افضى الى عصمة الانبيا وقال اخرون بل هذا النهي نهي تحريم واحتجوا عليه بامور احدها ان قوله
تعالى ولا تقربا هذه الشجرة كقوله ولا تقربوهن حتى يطهرن وقوله ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي احسن فكما ان التحريم فكذا الاول
وثانيها انه قال فتكونا من الظالمين معناه ان اكلتما منها ظلمتما انفسكما الا تراهما لما اكلا منها قالا ربنا ظلمنا انفسنا وثالثها
ان هذا النهي لو كان نهي تنزيه لما استحق ادم الاخراج من الجنة ولما وجبت التوبة عليه والجواب عن الاول ان النهي وان كان في
الاصل للتنزيه لكنه يحصل على التحريم لدلالة منفصلة وعن الثاني ان قوله فتكونا من الظالمين اي تظلما انفسكما بفعل ما الاولى بكم تركه
لانكما اذا فعلتما ذلك اخرجتما من الجنة التي لا تظمان فيها ولا تجوعان ولا تضحيان ولا تعريان الى موضع ليس فيه شي من هذا وعن الثالث
انا لا نسلم ان الاخراج من الجنة كان لهذا السبب وسياتي بيانه ان شا الله تعالى البحث الثاني قال قايلون قوله ولا تقربا هذه الشجرة
يفيد بفحواه النهي عن الاكل وهذا ضعيف لان النهي عن القرب لا يفيد عن الاكل اذ ربما كان الصلاح في ترك قربها مع انه او حمل عليه لجاز
اكله بل هذا الظاهر يتناول النهي عن القرب وانما النهي عن الاكل فانما عرف بدلايل اخر وهي قوله في غير هذا الموضع فلما ذاقا الشجرة بدت
لهما سواتهما ولانه صدر الكلام في باب الاباحة بالاكل فقال وكلا من حيث شئتما فصار ذلك كالدلالة على انه تعالى نهاهما عن اكل ثمرة
تلك الشجرة لكن النهي عن ذلك يعم الاكل وساير الانتفاعات ولو نص على الاكل ما كان يعم كل ذلك ففيه مزيد فايدة **المسالة الثامنة**
اختلفوا في الشجرة ما هي فروى مجاهد وسعيد بن جبير عن ابن عباس البر والسنبلة وروي ان ابا بكر الصديق رضي الله عنه سال
النبي عليه السلام عن الشجرة المباركة السنبلة وروى السدي عن ابن عباس وابن مسعود رضي الله عنهما انها الكرم وعن مجاهد وقتادة
انها التين وقال الربيع بن انس كانت شجرة من اكل منها احدث ولا ينبغي ان يكون في الجنة حدث واعلم انه ليس في الظاهر ما يدل على التعيين
فلا حاجة ايضا الى بيانه لانه ليس المقصود من هذا الكلام ان تعرفنا عين تلك الشجرة وما لا يكون مقصودا في ان الكلام لا يجب على الحكيم ان
يبينه بل ربما كان بيانه عسا لان احدنا لو كان اراد ان يقيم العذر لغيره في التاخر فقال شغلت بضرب غلماني لاساتهم الادب لكان هذا
القدر احسن من ان يذكر عين ذلك الغلام ويذكر اسمه وصفته فليس لاحد ان يظن بانه وقع هاهنا تقصير في البيان ثم قال بعضهم
الاقرب في لفظ الشجرة ان يتناول ما له ساق واغصان وقيل لا حاجة الى ذلك لقوله تعالى وانبتنا عليه شجرة من يقطين مع انها كالزرع
والبطيخ فلم يخرج ذهابه على وجه الارض ان يكون شجرا قال المبرد واحسب كلما تفرعت له اغصان وعيدان فالعرب تسميه شجرا في وقت
تشعبه واصل هذا انه اكل منا شجر اي اخذ يمنة ويسرة يقال رايت فلانا قد شجرته الرياح وقال تعالى حتى يحكموك فيما شجر بينهم وتشاجر الرجلان
في امر كذا **المسالة التاسعة** اتفقوا على ان المراد بقوله تعالى فتكونا من الظالمين هو انكما ان اكلتما فقد ظلمتما لانفسكما لان الاكل من
الشجرة لا يقتضي ظلم الغير وقد يكون ظلما بان يظلم نفسه وبان يظلم غيره وظلم النفس اعم واعظم ثم اختلف الناس هاهنا على ثلاثة اقوال الاول
قول الحشوية الذين قالوا انه اقدم على الكبيرة فلا جرم كان فعله ظلما الثاني قول المعتزلة الذين قالوا اقدم على الصغيرة ثم لهولا قولان احدهما
قول ابي علي الجبائي وهو انه ظلم نفسه بان الزمها ما يشق عليه من التوبة والتلافي وثانيهما قول ابي هاشم وهو انه ظلم نفسه من حيث احبط بعض
ثوابه الحاصل فصار ذلك نقصانا مما استحقه الثالث من ينكر صدور المعصية منه مطلقا وحمل هذا الظلم على انه فعل بالاولى له ان لا يفعله
ومثاله انسان طلب الوزارة ثم انه تركها واشتغل بالحياكة فانه يقال له يا ظالم نفسه لم فعلت ذلك قيل هل يجوز وصف الانبيا عليهم السلام
بانهم كانوا ظالمين او بانهم كانوا ظالمي انفسهم والجواب الاول انه لا يطلق ذلك لما فيه من ايهام الذم **قوله تعالى**
فازلهما الشيطان عنها فاخرجهما مما كانا فيه وقلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم في الارض مستقر ومتاع قال صاحب الكشاف فازلهما
الشيطان عنها تحقيقه فاصدر الشيطان زلتهما عنها ولفظه عن هذه الاية كهي في قوله وما فعلته عن امري قال القفال رحمه الله هو من الزلل
عن المكان وحكي عن ابي معاذ انه قال ازلتك عن كذا حتى زلت عنه وازللتك حتى زللت ومعناهما واحد اي حولتك عنه وقال بعض العلما
ازلهما الشيطان اي استزلهما وهو من قولك زل في دينه او دنياه واعلم ان في الاية مسايل **المسالة الاولى** اختلف الناس في عصمة الانبيا
وضبط القول فيه ان يقال الاختلاف في هذا الباب يرجع الى اقسام اربع احدها ما يقع في باب الاعتقاد وثانيها ما يقع في باب
الاعتقاد التبليغ في افعالهم وسيرهم اما اعتقادهم الكفر والضلال فان ذلك غير جايز عند اكثر الامة وقالت الفضلية من الخوارج انه قد
وقع منهم ذنوب والذنب عندهم كفر وشرك فلا جرم قالوا بوقوع الكفر منهم واجازت الامامية عليهم اظهار الكفر على سبيل التقية واما النوع
الثاني وهو ما يتعلق بالتبليغ فقد اجمعت الامة على كونهم معصومين عن الكذب والتحريف فيما يتعلق بالتبليغ والا لارتفع الوقوف بالاداء
واتفقوا على ان ذلك كما لا يجوز وقوعه منهم عمدا كذا لا يجوز وقوعه منهم سوا ومن الناس من جوز ذلك سهوا قالوا لان الاحتراز عنه غير ممكن
واما النوع الثالث وهو ما يتعلق بالفساد فاجمعوا على انه لا خطا فيه على سبيل العمد واما على سبيل السهو فجوزه بعضهم واباه اخرون واما
النوع الرابع وهو الذي يقع في افعالهم فقد اختلفت الامة على خمسة اقوال احدها قول من جوز عليهم الكباير على جهة العمد وهو قول الحشوية

الى حين

الثاني

الله فلو صدرت المعصية عن الرسول لامتنع كونه افضل من الملك لقوله تعالى ام نجعل المتقين كالفجار الرابع عشر روي ان خزيمة بن ثابت
شهد لرسول الله صلى الله عليه وسلم على وفق دعواه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم كيف شهدت لي فقال يا رسول الله اني اصدقك على
وحي النازل عليك من فوق سبع سموات فلا اصدقك في هذا القدر فصدقه رسول الله فيه وسماه بذي الشهادتين ولو كانت المعصية جائزة
على الانبيا لما جازت تلك الشهادة الخامس عشر في حق ابرهيم عليه السلام اني جاعلك للناس اماما والامام من يؤتم به فما وجب على كل الناس ان
يأتموا به فلو صدر الذنب عنه لوجب عليهم ان يأتموا به في ذلك الذنب وذلك يفضي الى التناقض السادس عشر قوله لا ينال عهدي الظالمين
والمراد بهذا العهد اما عهد النبوة او عهد الامامة فان كان المراد عهد النبوة وجب ان لا يثبت النبوة للظالمين وان كان المراد عهد الامامة
وجب ان لا يثبت الامامة للظالمين واذا لم يثبت الامامة للظالمين وجب ان لا يثبت النبوة للظالمين لان كل نبي لا بد وان يكون اماما
يؤتم به ويقتدى به فالاية على جميع التقديرات تدل على ان النبي لا يكون مذنبا اما المخالف فقد تمسك في كل واحد من المواضع الاربع التي
ذكرناها بايات ونحن نشير الى معاقدها ونحصل بالاستقصا على ما سياتي في هذا التفسير ان شا الله تعالى اما الايات التي تمسكوا بها في باب
الاعتقاد فثلاثة اولها تمسكوا في الطعن في اعتقاد ادم عليه السلام بقوله هو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها ليسكن اليها الى
اخر الاية قالوا لا شك ان النفس الواحدة هي ادم وزوجها المخلوق منها هي حوا فهذه الكنايات باسرها عائدة اليهما فقوله جعلا له شركا فيما اتاهما
فتعالى الله عما يشركون يقتضي صدور الشرك عنهما والجواب لا نسلم ان النفس الواحدة هي ادم وليس في الاية ما يدل عليه بل نقول الخطاب
لقريش وهو ال قصي والمعنى خلقكم من نفس قصي وجعل من جنسها زوجها عربية ليسكن اليها فلما اتاهما ما طلبا من الولد الصالح سميا اولادهم الاربعة
بعبد المناف وعبد العزى وعبد الدار وعبد قصي والضمير في يشركون لهما ولاعقابهما فهذا الجواب هو المعتمد فيها قالوا ان ابرهيم عليه السلام لم
يكن عالما بالله ولا باليوم الاخر فاما الاول فلانه قال في الكوكب هذا ربي واما الثاني فلقوله ارني كيف تحيي الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي
والجواب اما قوله هذا ربي واما الثاني فلقوله فهو استفهام على سبيل الانكار واما قوله ليطمئن قلبي فالمراد انه ليس الخبر كالمعاينة وثالثها
تمسكوا بقوله تعالى فان كنت في شك مما انزلنا اليك فاسئل الذين يقرؤون الكتاب من قبلك لقد جاءك الحق من ربك فلا تكونن من الممترين فدلت الاية
على ان محمدا عليه السلام كان في شك مما اوحي والجواب ان القلب في دار الدنيا لا ينفك من الافكار المستعقبة للشبهات الا انه عليه السلام كان يزيلها
بالدلايل اما الايات التي تمسكوا بها في باب التبليغ فثلاثة احدها قوله سنقرئك فلا تنسى الا ما شا الله فهذا الاستثنا يدل على وقوع النسيان في
الوحي الجواب ليس النهي عن النسيان الذي هو صدور الذكر لان ذاك غير داخل في الوسع بل عن النسيان بمعنى الترك فنحمله على ترك الاولى وثانيها
قوله وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي الا اذا تمنى القى الشيطان في امنيته والكلام عليه مذكور في سورة الحج على الاستقصا وثالثها عالم الغيب
فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول فانه يسلك من بين يديه ومن خلفه رصدا ليعلم ان قد ابلغوا رسالات ربهم قالوا فلولا الخوف
من وقوع التخليط في تبليغ الوحي من جهة الانبيا لم يكن في الاستظهار بالرصد المرسل معهم فايدة الجواب لم لا يجوز ان تكون الفايدة ان يدفع ذلك
الرصد الشياطين عن القا الوسوسة اما الايات التي تمسكوا بها في التقيا فثلاثة احدها قوله وداود وسليمان اذ يحكمان في الحرث وقد تكلمنا
عليه في سورة الانبيا وثانيها قوله في اسارى بدر حين فاداهم النبي عليه السلام ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض فلولا اخطاء في
هذه الحكومة والا ما عوتب وثالثها قوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم والجواب عن الكل انا نحمله على ترك الاولى اما الايات التي تمسكوا
بها في الافعال فكثيرة اولها قصة ادم عليه السلام وتمسكوا بها من سبعة اوجه الاول انه كان عاصيا والعاصي لا بد وان يكون صاحب
الكبيرة وانما قلنا انه كان لوجهين الاول ان النص يقتضي كونه معاقبا لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم ولا معنى لصاحب
الكبيرة الا ذلك الثاني ان العاصي اسم ذم فوجب ان لا يتناول الا صاحب الكبيرة الوجه الثاني في التمسك بقصة ادم انه كان غاويا بقوله
تعالى فغوى والغي ضد الرشد لقوله تعالى قد تبين الرشد من الغي فجعل الغي مقابلا للرشد الوجه الثالث انه تايب والتايب مذنب انما قلنا
انه تايب لقوله فتلقى ادم من ربه كلمات فتاب عليه وقال ثم اجتباه ربه فتاب عليه وانما قلنا ان التايب مذنب لان التايب هو النادم على فعل الذنب
والنادم على فعل الذنب مخبر عن كونه فاعلا للذنب فان كذب في ذلك الاخبار فهو مذنب بالكذب وان صدق فهو المطلوب الرابع انه ارتكب المنهي
عنه في قوله الم انهكما عن تلكما الشجرة ولا تقربا هذه الشجرة وارتكاب المنهي عنه من الذنب الوجه الخامس سماه ظالما في قوله فتكونا من الظالمين
وهو سمى نفسه ظالما في قوله ربنا ظلمنا انفسنا والظالم ملعون لقوله الا لعنة الله على الظالمين ومن استحق اللعن كان صاحب الكبيرة الوجه
السادس انه اعترف لولا مغفرة الله اياه والا لكان خاسرا في قوله وان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين وذلك يقتضي كونه صاحب
الكبيرة السابع انه خرج من الجنة بسبب وسوسة الشيطان وازلاله جزا على ما اقدم عليه من طاعة الشيطان وذلك يدل على انه
صاحب الكبيرة ثم قالوا هب ان كل واحد من هذه لا يدل على كونه فاعلا للكبيرة لكن مجموعها لا شك في كونه قاطعا في الدلالة عليه ويجوز ان
يكون كل واحد من الوجوه وان لم يدل على الشي لكن مجموع تلك الوجوه يكون دالا على الشي والجواب المعتمد من الوجوه عن الوجوه السبعة
عندنا ان نقول ان كلامكم انما يتم لو اتيتم بالدلالة ان ذلك كان حال النبوة وذلك ممنوع فلم لا يجوز ان يقال ان ادم عليه السلام حال ما
صدرت عنه هذه الزلة ما كان نبيا ثم صار بعد ذلك نبيا ونحن قد بينا انه لا دليل على هذا المقام واما الاستقصا في الجواب عن كل
واحد من الوجوه المضلة فسياتي ان شا الله تعالى عند الكلام في تفسير كل واحد من هذه الايات ولنذكر هاهنا كيفية تلك الزلة

يظهر مراد الله تعالى من قوله فازلهما الشيطان عنها فنقول لنخرج ان صدر ذلك الفعل عن آدم عليه السلام بعد النبوة فاقدامه على ذلك الفعل اما ان يكون حال كونه ناسيا او حال كونه ذاكرا اما الاول وهو انه فعله ناسيا فقد قال طائفة من المتكلمين واحتجوا عليه بقوله تعالى فنسي ولم نجد له عزما وبقوله عليه السلام رفع القلم عن ثلاث فلما عوتب على ذلك دل عليه فيصير ساهيا عن الصوم وباكل شيء اثناء ذلك السهو عن قصد لا يقال هذا باطل من وجهين الاول ان قوله تعالى ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين وقوله فقاسمهما اني لكما لمن الناصحين يدل على انه ما نسي النهي حال الاقدام روي عن ابن عباس ما يدل على ان آدم تعمد لانه قال لما اكلا منها فهدت لهما سوآتهما خرج آدم ه تتعلقت به شجرة من شجر الجنة فحبسته فناداه الله افرارا مني فقال بل حياء منك فقال له اما كان فيما منحتك من الجنة مندوحة مما حرمت عليك قال بلى يا رب ولكن وعزتك وجلالك ما كنت اري ان احدا يحلف بك كاذبا فقال وعزتي لاهبطنك منها ثم لا تنال العيش الا كرا والثاني انه لو كان ناسيا لما عوتب على ذلك الفعل اما من جهة العقل فلان الناسي غير قادر على الفعل فلا يكون مكلفا به لقوله لا يكلف الله نفسا الا وسعها واما من جهة النقل فقوله عليه السلام رفع القلم عن ثلاث فلما عوتب على ذلك دل على ان ذلك لم يكن على سبيل النسيان لانا نقول اما الجواب عن الاول فهو انا لا نسلم ان آدم وحواء عليهما السلام قبلا من ابليس ذلك الكلام ولا صدقاه فيه لانهما لو صدقاه لكانت معصيتهما في ذلك العمد بل اعظم من اكل الشجرة لان ابليس لما قال لهما ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين فقد الفى اليهما سوء الظن بالله ودعاهما الى ترك التسليم لامره والرضا بحكمه والى ان يعتقدا وان يظنا كون ابليس ناصحا لهما وان الرب تعالى قد غشهما ولا شك ان هذه الاشياء اعظم من اكل الشجرة فوجب ان تكون العقوبة في ذلك اشد وايضا فان آدم عليه السلام لما كان عالما بتمرد ابليس عن سجوده وكونه مبغضا له وحاسدا له على ما آتاه الله من النعم فكيف يجوز من العاقل ان يقبل قول عدوه مع هذه القرائن ولبئس ما الفه انهما اقدما على ذلك الفعل عند ذلك الكلام او بعده ولزوجه فلا يخرجنكما من الجنة فلشقي اما ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما فهو اثر مروي بالاحاد فكيف يعارض القرآن واما الجواب عن الثاني فهو ان العقاب انما حصل على ترك التحفظ من اسباب النسيان وهذا الضرب من السهو موضوع عن المسلمين وقد كان يجوز ان يواخذوا به وليس بموضوع عن الانبياء لعظم خطرهم ومثله بقوله يا آدم الم انهك عن تلك الشجرة فلما عوتب على ذلك النسيان كما عوتب الرجلان منكم قلت كيف يجوز ان يبلغ عظم حالهم وعلو منزلتهم في حصول شرط في تكليفهم دون تكليف غيرهم قلنا اما سمعت ان حسنات الابرار سيئات المقربين ولقد كان على النبي صلى الله عليه وسلم من التشديدات في التكليف ما لم يكن على غيره فهذا في تقريره انه صدر ذلك عن آدم عليه السلام على جهة السهو والنسيان ورايت في بعض التفاسير ان حواء سقته للخمر فسكر فشربا اثناء السكر فعل ذلك قالوا وهذا بعيد لانه عليه السلام كان ماذونا له في تناول كل الاشياء سوى تلك الشجرة على البدل فكان ماذونا في تناول الخمر ولقائل ان يقول ان خمر الجنة لا يسكر لقوله تعالى في صفة خمر الجنة لا فيها غول اما القول الثاني وهو انه عليه السلام فعله عامدا فاقصى ما يقال فيه اربعة اقوال احدها ان ذلك النهي كان نهي تنزيه لا نهي تحريم وقد تقدم الكلام في هذا القول وعلى الثاني انه كان ذلك عمدا من آدم عليه السلام فكان ذلك كبيرة مع ان آدم عليه السلام كان في ذلك الوقت نبيا وقد عرفت فساد هذا القول الثالث انه عليه السلام فعله عمدا لكن كان معه من الوجل والفزع والاشفاق ما صيره ذلك في حكم الصغيرة وهذا القول ايضا باطل بالدلائل المتقدمة لان المقدم على ترك الواجب او فعل المنهي عمدا وان فعله مع الخوف الا انه يكون مع ذلك عاصيا مستحقا للعن والذم والخلود في النار ولا يليق وصف الانبياء عليهم السلام بذلك ولانه تعالى وصفه بالنسيان الى قوله فنسي ولم نجد له عزما وذلك يناقي العمد بقي القول الرابع وهو اختيار الزاهدين انه عليه السلام اقدم على الاكل لسبب اجتهاد اخطا فيه وذلك يقتضي كون الذنب كبيرة بيان الاجتهاد الخطا انه لما قيل له ولا تقربا هذه الشجرة فلفظ هذه قد يشار به الى الشخص وقد يشار به الى النوع روي انه عليه السلام اخذ حريرا وذهبا بيده وقال هذان حل لاناث امتي حرام على ذكورهم واراد به نوعهما وروي انه توضا مرة وقال هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة الا به واراد نوعه فلما سمع آدم عليه السلام قوله ولا تقربا هذه الشجرة ظن ان النهي انما تناول تلك الشجرة المعينة فتركها وتناول من شجرة اخرى من ذلك النوع الا انه كان مخطيا في ذلك الاجتهاد لان مراد الله تعالى من كلمة هذه النوع لا الشخص والاجتهاد في الفروع اذا كان خطا لا يوجب استحقاق العقاب واللعن لاحتمال كونه صغيرة معفوة كما نرجحان قبل الكلام في هذا القول من وجوه احدها ان كلمة هذا في اصل اللغة لاشارة الحاضر والنهي الحاضر لا يكون الا شيا معينا فكلمة هذا في اصل اللغة للاشارة الى الشخص المعين فاما ان يراد بها الاشارة الى النوع فذاك خلاف الاصل وايضا فانه تعالى لا يجوز للاشارة اليه ان يكون قد امر بعض الملائكة بالاشارة الى ذلك الشخص وكان ما عداه خارجا عن النهي لاحالة اذا ثبت هذا فنقول المجتهد مكلف بحمل اللفظ على الحقيقة فآدم عليه السلام لما حمل لفظ هذه على المعين كان قد فعل الواجب ولا يجوز له حمله على النوع واعلم ان هذا الكلام مناقض بامرين احدهما ان قوله وكلا منها رغدا حيث شئتما افاد الاذن في تناول كل ما في الجنة الا ما خصه الدليل والدليل المخصص لم يدل الا على ذلك المعين فثبت ان آدم عليه السلام كان ماذونا بالانتفاع بسائر الاشجار واذا ثبت هذا امتنع ان يتحقق بسبب هذا امر ما واذا لم يحكم عليه بكونه مخطيا ثبت ان حمل القضية على هذا الوجه يوجب ان يحكم عليه بانه كان عاصيا لا مخطيا واذا كان كذلك ثبت فساد هذا التاويل الوجه الثاني في الاعتراض على هذا التاويل هب ان لفظ هذا مترددا بين الشخص والنوع دون الشخص او ما فعل ذلك فان كان الاول فاما ان نبين ان آدم عليه السلام قصر في معرفة ذلك البيان فحينئذ يكون قد اتى بالذنب وان لم يقصر فيه بل عرفه فقد عرف حينئذ ان المراد هو النوع

فائدا مد على التناول من شجرة من ذلك النوع يكون اقدا ما على الذنب قصد الوجه الثالث ان الانبيا لا يجوز لهم الاجتهاد لان الاجتهاد اقدام
على العمل بالظن وذلك انما يجوز لمن لا يتمكن من تحصيل العلم اما الانبيا فانهم قادرون على تحصيل اليقين غير جايز عقلا وشرعا واذا ثبت ذلك
ثبت ان الاقدام على الاجتهاد معصية الوجه الرابع ضد المسلة اما ان تكون من المسايل القطعيه او الظنية فان كانت من القطعيات كان الخطا
فيها كثيرة وحينيذ يعود الاشكال وان كانت من الظنيات فان قلنا ان كل مجتهد مصيب فلا تحقق للخطا فيها اصلا وان قلنا المصيب فيها واحد
فالمخطي فيها معذور بالاتفاق فكيف صار هذا القدر من الخطا سببا لان نزع عن ادم عليه السلام لباسه واخرج من الجنة واهبط الى الارض
والجواب عن الاول ان لفظ هذا وان كان في الاصل للاشارة الشخص لكنه يستعمل بالاشارة الى النوع كما تقدم بيانه وانه سبحانه كان قد قرن
به ما دل على ان المراد هو النوع الجواب عن الثاني وهو ان ادم عليه السلام قصر في معرفة ذلك الدليل لانه ظن انه لا يلزمه ذلك في الحال او يقال
انه عرف ذلك الدليل في وقت ما نهاه الله عن عين الشجرة فلما طالت المدة غفل عنه لان في اخبار ان ادم عليه السلام بقي في الجنة الدهر الطويل ثم اخرج
والجواب عن الثالث لا حاجة هاهنا الى اثبات ان الانبيا مكلفوا بالاجتهاد فانا بينا انه عليه السلام قصر في معرفة تلك الدلالة وان كان قد عرفها لكنه
نسيها وهو المراد من قوله تعالى فنسي ولم نجد له عزما والجواب عن الرابع لم كان ان يقال كانت الدلالة قطعية الا انه عليه السلام لما نسيها صار
النسيان عذرا ان لا يصير الذنب كبيرة او يقال كانت ظنية الا انه ترتب عليها من التشديد ان ما لم يرتب على خطاء سايرالمجتهدين لان ذلك يجوز ان
يختلف باختلاف الاشخاص فكما ان الرسول عليه السلام مخصوص بامور كثيرة في باب التشديدات والتخفيفات ما لم يثبت في حق الامة فكذا هاهنا
واعلم انه لم كان ان يقال في المسلة وجه اخر وهو ان يقال انا قال ولا تقربا هذه الشجرة لعلهما ما ظنا ان ادم عليه السلام انه يجوز لكل واحد منهما وحده
ان يقرب من الشجرة وان يتناول منها لان قوله ولا تقربا نهي لهما على الجمع ولا يلزم من حصول النهي حال الاجتماع حصوله حال الانفراد فلعل الخطا في الاجتهاد
المؤاخذ من هذا الوجه فهذا جملة ما يقال في هذا الباب

المسالة الثانية

اختلفوا في انه كيف تمكن ابليس من وسوسة ادم عليه السلام
مع ان ابليس كان خارج الجنة وادم كان في الجنة وذكروا فيه وجوها احدها قول القصاص وهو الذي رووه عن وهب بن منبه بن
منبه والسدي عن ابن عباس وغيره انه لما اراد ابليس ان يدخل الجنة منعته الخزنة فاتى الحية وهي دابة لها اربع قوايم كالها البخيد وهي
كاحسن الدواب بعد ما عرض نفسه على سايرالدواب الحيوانات فما قبله واحد من الحيوانات وادخلته الحية خفية من الخزنة فلما دخل
الحية الجنة خرج ابليس من فمها واشتغل بالوسوسة فلاجرم لعنت الحية وسقطت قوايمها وصارت تمشي على بطنها وجعل رزقها في التراب
وعدو البني ادم واعلم ان هذا واشباهه مما يجب ان لا يلتفت اليه لان ابليس لو قدر على الدخول في فم الحية فلم لم يقدر على ان يجعل نفسه
حية ثم يدخل الجنة ولا لفا لما فعل ذلك الحية فلم عوقب الحية مع الفا لبيت بعا قله ولا مكلفه وثانيها ان ابليس دخل الجنة في صورة
دابة وهذا القول اقل فسادا من الاول وثالثها قال بعض اهل الاصول ان ادم وحوا عليهما السلام كانا خارجان الى باب الجنة وابليس كان
يقرب من الباب ويوسوس اليهما ورابعها وهو قول الحسن ان ابليس كان في الارض واوصل الوسوسة اليهما في الجنة وقال بعضهم هذا بعيد لان
الوسوسة كلام خفي والكلام الخفي لا يمكن ايصاله من الارض الى السما واختلفوا من وجه اخر وهو ان ابليس هل باشر خطابهما او يقال انه اوصل الوسوسة
اليهما على لسان بعض اتباعه حجة القول الاول قوله وقاسمهما اني لكما لمن الناصحين وذلك يقتضي المشافهة وكذا قوله فدلاهما بغرور وحجة القول
الثاني ان ادم وحوا عليهما السلام كانا يعرفانه ويعرفان ما عنده من العداوة والحسد فيستحيل في العادة ان يقبلا قوله وان يلتفتا اليه فلا بد وان
يكون المباشر للوسوسة بعض اتباع ابليس بقي هاهنا سوالان السوال الاول ان الله تعالى قد اضاف هذا الازلال الى ابليس فلم عاتبهما على ذلك
الفعل قلنا معنى قوله فازلهما انهما عند وسوسته اتباعه ذلك الفعل فاضيف ذلك الى ابليس كما في قوله تعالى فلم يزدهم دعائي الا فرارا وقال تعالى
حاكيا عن ابليس ما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي هذا ما قاله المعتزلة والتحقيق ما هذه الاضافة ما قررناه مرارا لان الانسان قادر
على الفعل والترك ومع التساوي يستحيل ان يصير مصدرا لاحد هذين الامرين الا عند انضمام الداعي اليه والداعي عبارة في حق العبد عن علم او ظن
او اعتقاد بكون الفعل مشتملا على مصلحة فاذا حصل ذلك العلم او الظن او السبب منعه منه عليه كان الفعل مضافا الى ذلك المنبه لانه هو الفاعل لما
لاجله صار الفاعل بالقوة فاعلا بالفعل فلهذا المعنى اضيف الفعل هاهنا الى الوسوسة واما احسن ما قاله بعض العارفين ان زلة ادم عليه السلام
هي انما كانت بسبب وسوسة ابليس لمعصية ابليس حصلت بوسوسة من وهذا ينبهك على انه ما لم يحصل الداعي لا يحصل الفعل وان الدواعي وان
ترتب بعضها على البعض فلا بد من انتهائها الى ما خلقه الله تعالى ابتدا وهو الذي صرح به موسى عليه السلام في قوله ان هي الا فتنتك تضل بها من تشا
ولهذا من اشكل السوال الثاني كيف كانت الوسوسة للجواب انها هي التي حكى الله تعالى عنها في قوله ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا
ملكين او تكونا من الخالدين فلم يقبلا ذلك منه فلما ابين من ذلك عدل على اليمين على ما قال وقاسمهما اني لكما لمن الناصحين فلم يعهدا فيه ايضا والظاهر
انه بعد ذلك عدل الى شي اخر وهو انه شغلهما باستيفاء اللذات المباحة حتى صارا مستغرقين فيه فحصل بسبب استغراقهما فيه نسيان النهي بعد
ذلك حصل ما حصل والله اعلم بحقايق الامور واما قوله تعالى قلنا اهبطوا فيه مسايل

المسالة الاولى

من قال ان جنة ادم كانت في السما فسر الهبوط بالنزول من العلو الى السفل ومن قال انها كانت في الارض فسره بالتحويل من موضع الى غيره كقوله اهبطوا مصرا

المسالة الثانية

اختلفوا في المخاطبين بعد الاتفاق على ان ادم وحوا عليهما السلام كانا مخاطبين به وذكروا فيه وجوها الاول وهو قول
الاكثرين ان ابليس دخل فيه ايضا قالوا لان ابليس لما جرى ذكره في قوله فازلهما الشيطان عنها اي فازلهما قلنا لهم اهبطوا واما قوله تعالى بعضكم

لبعض عدو فهو تعريف لآدم وحوا عليهما السلام ان ابليس عدو لهما ولذريتهما كما عرفهما ذلك قبل الاكل من الشجرة فقال وقلنا يا آدم ان هذا عدو لك
ولزوجك فلا يخرجنكما من الجنة فتشقى فان قيل ان ابليس كما ابى من السجود صار كافرا واخرج من الجنة وقيل له اخرج منها فما يكون لك ان تتكبر فيها
فزلة آدم انما وقعت بعد ذلك بمدة طويلة ثم امر بالهبوط بسبب الزلة فما حصل هبوط ابليس قبل ذلك كيف يكون قوله اهبطوا متناولا له قلنا ان الله
تعالى لما اهبطه الى الارض فلعله عاد الى السماء مرة اخرى لاجل ان يوسوس آدم فحين كان آدم وحوا في الجنة قال الله تعالى لهما اهبطا فلما خرجا من الجنة
قال الله تعالى لهما اهبطا فلما خرجا من الجنة واجمع ابليس معهما خارج الجنة امر الكل فقيل اهبطوا من قال ليس معنى قوله اهبطوا انه قال ذلك لهم
دفعة واحدة بل قال ذلك لكل واحد منهم في وقت على مدة الوجه الثاني ان المراد آدم وحوا والحية وهذا ضعيف لانه ثبت بالاجماع ان المكلفين
هم الملائكة والجن والانس ولقائل ان يمنع هذا الاجماع فان من الناس من يقول قد يحصل في غيرهم جمع من المكلفين على ما قال تعالى كل قد علم صلاته
وتسبيحه وقال سليمان للهدهد لاعذبنه عذابا شديدا الثالث المراد آدم وحوا وذريتهما لانهما لما كانا اصل الناس جعلا كانهما الانس كلهم والدليل
عليه قوله اهبطا منها جميعا بعضكم لبعض عدو ويدل عليه ايضا قوله فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون والذين كفروا وكذبوا باياتنا
اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون وهذا حكم يعم الناس كلهم ومعنى بعضكم لبعض عدو هو ما عليه الناس من التعادي والتباغي وتضليل بعضهم لبعض
واعلم ان هذا القول ضعيف لان الذرية ما كانوا موجودين في ذلك الوقت فكيف يتناولهم الخطاب اما من زعم ان اقل الجمع اثنان فالسؤال زائل على
قوله **المسألة الثالثة** اختلفوا في ان قوله اهبطوا امر او اباحة والاشبه انه امر لان فيه مشقة شديدة لان مفارقة ما كانا
فيه من الجنة الى موضع لا يحصل المعيشة فيه الا بالمشقة والكد من اشق الاعمال التكاليف واذا ثبت هذا بطل ما يظن لان ذلك عقوبة لان التشديد
في التكليف سبب الثواب فكيف يكون عقابا مع ما فيه من النفع العظيم فان قيل الستم تقولون في الحدود وكثير من الكفارات انها عقوبات وان
كانت من باب التكاليف قلنا اما الحدود فهي واقعة بالمحدود من فعل الغير فيجوز ان يكون عقابا اذا كان الرجل مصرا واما الكفارات فانما يقال
في بعضها انه يجري مجرى العقوبات لانها لا تثبت الا مع المأثم فانما ان يكون عقوبة مع كونها تعريضات للثواب العظيم فلا **المسألة
الرابعة** ان قوله تعالى اهبطوا بعضكم لبعض عدو امر بالهبوط وليس امرا بالعداوة لان عداوة ابليس لآدم وحوا عليهما السلام بسبب الحسد
والاستكبار من السجود واخداعه اياهما حتى اخرجهما من الجنة وعداوته لذريتهما بالقاء الوسوسة والدعوة الى الكفر والمعصية وشيء من ذلك
لا يجوز ان يكون مامورا به اما عداوة ابليس آدم لابليس فانها مامور بها لقوله تعالى ان الشيطان لكم عدو فاتخذوه عدوا وقال يا بني آدم
لا يفتننكم الشيطان كما اخرج ابويكم من الجنة اذا ثبت هذا ظهر ان المراد من الآية اهبطوا من السماء وانتم بعضكم لبعض عدو **المسألة
الخامسة** المستقر قد يكون بمعنى الاستقرار كقوله تعالى الى ربك يومئذ المستقر وقد يكون بمعنى المكان الذي يستقر فيه لقوله تعالى اصحاب
الجنة يومئذ خير مستقرا قال فمستقر ومستودع اذا عرفت هذا فنقول الاكثرون حملوا قوله ولكم في الارض مستقر على المكان والمعنى انها مستقركم
حالتي الحياة والموت وروى السدي عن ابن عباس رضي الله عنهما ان المستقر هو القبر اي قبوركم يكون فيها والاول اولى لان الله قدر المتاع وذلك لا
يليق الا بحال الحياة ولان الله تعالى خاطبهم بذلك عند الاهباط وذلك يقتضي الحياة واعلم انه تعالى قال في سورة الاعراف في هذه القصة قال اهبطوا
بعضكم لبعض عدو ولكم في الارض مستقر ومتاع الى حين قال فيها تحيون وفيها تموتون ومنها تخرجون فيجوز ان يكون قوله فيها تحيون الى آخر الكلام
بيانا كقوله لكم في الارض مستقر ومتاع الى حين ويجوز ان يكون زيادة على الاول **المسألة السادسة** اختلفوا في معنى الحين
بعد اتفاقهم على انه اسم الزمان والاولى انه يراد به الممتد من الزمان لان الرجل يقول لصاحبه ما رايتك منذ حين اذا بعدت مشاهدته له ولا
يقال ذلك مع قرب المشاهدة فلما كانت اعمار الناس طويلة واجالهم عن اوائل حدوثهم متباعدة وجاز ان يقال ومتاع الى حين **المسألة
السابعة** اعلم ان في هذه الآيات تحذيرا عظيما عن كل المعاصي من وجوه احدها ان من تصور ما جرى لآدم عليه السلام بسبب اقدامه على
الزلة الصغيرة كان على وجل شديد من المعاصي قال الشاعر ٭ يا ناظرا بعيني راقد ومشاهدا للامر غير مشاهد ٭ تضل الذنوب
وترتجي درك الجنان ويزل نور العابد ٭ انسيت ربك حين اخرج آدما منها الى الدنيا بذنب واحد ٭ وعن الفتح الموصلي انه قال
كنا قوما من اهل الجنة فسبانا ابليس الى الدنيا فليس لنا الا الهم والحزن حتى نرد الى الدار التي اخرجنا منها وثانيها التحذير عن الاستكبار
والحسد والحرص عن قتادة في قوله ابى واستكبر قال حسد عدو الله ابليس آدم على ما اعطاه الله من الكرامة فقال انا ناري وهذا
طيني ثم القى الحرص في قلب آدم حتى حمله على ارتكاب المنهي عنه ثم القى الحسد في قلب قابيل حتى قتل هابيل وثالثها انه سبحانه بين العداوة
الشديدة بين ذرية آدم وابليس وهذا تنبيه عظيم على وجوب الحذر **قوله تعالى**
فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه انه هو التواب الرحيم اعلم ان في الآية مسائل **المسألة الاولى** قال القفال رحمه الله
اصل التلقي هو التعرض للقاء ثم يوضع في موضع الاستقبال للشيء الحامي ثم يوضع موضع القبول والاخذ قال تعالى وانك لتلقى القرآن من لدن حكيم
عليم يلقيه ويقال تلقينا الجمال اي استقبلناهم ويقال لقيت هذه الكلمة من فلان اي اخذتها منه واذا كان هذا اصل الكلمة وكان من تلقى رجلا
فتلاقيا لقي كل واحد صاحبه واضيف الى الاجتماع اليهما مع صلاح ان يشتركا في الوصف بذلك فيقال كلما تلقيته فقد تلقاك فجاز ان يقال تلقى
آدم كلمات اي يلقيها آدم والرفع على معنى اخذها ووعاها واستقبلها بالقبول وجاز ان يقال تلقى كلمات النصب على معنى تلقيها آدم والرفع على معنى جاءته
من الله كلمات ومثله قوله لا ينال عهدي الظالمين وفي قراءة ابن مسعود الظالمون **المسألة الثانية** اعلم انه لا يجوز ان يكون

المراد ان الله تعالى لم يعرفه حقيقة التوبة لان المكلف لابد وان يعرف ماهية التوبة ويتمكن بفعلها من تدارك الذنوب وتمييزها من غيرها فضلا
عن الانبياء عليهم السلام بل يجب حملها على احد امور احدها التنبيه على المعصية الواقعة منه على وجه صار آدم عليه السلام عند ذلك من التائبين
المنيبين وثانيها ان الله تعالى عرفه وجوب التوبة وكونها مقبولة لا محالة على معنى ان من اذنب صغيرة او كبيرة ثم ندم على ما صنع وعزم ان لا يعود
فاني اتوب عليه فتلقى آدم من ربه هذه الكلمات اي اخذها وقبلها وعمل بها وثالثها انه تعالى ذكر نعمه العظيمة عليه فصار ذلك من الدواعي القوية
الى التوبة ورابعها انه تعالى علمه كلاما لو حصلت التوبة معه لكان ذلك سببا لكمال حال التوبة **المسألة الثالثة** اختلفوا في ان
تلك الكلمات ما هي فروى سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنهما ان آدم عليه السلام قال يا رب الم تخلقني بيدك بلا واسطة قال بلى قال يا رب الم
تنفخ في من روحك قال بلى قال الم تسكنني جنتك قال بلى قال يا رب الم تسبق رحمتك غضبك قال بلى قال ان تبت واصلحت اتردني الى الجنة
قال بلى فهو قوله فتلقى آدم من ربه كلمات وزاد السدي فيه يا رب هل كنت كتبت علي قال نعم وثانيها قال النخعي اتيت ابن عباس فقلت ما الكلمات
التي تلقى آدم من ربه قال علم الله آدم وحوا امر الحج فحجا وهو الكلمات التي تقال في الحج فلما فرغا من الحج اوحى الله تعالى اليهما باني قبلت توبتكما قال مجاهد
وقتادة في احد الروايتين عنهما قوله ربنا ظلمنا انفسنا وان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين ورابعها سعيد بن جبير عن ابن عباس انها قوله
لا اله الا انت سبحانك وبحمدك عملت سوءا وظلمت نفسي فارحمني فانك خير الراحمين لا اله الا انت سبحانك وبحمدك عملت سوءا وظلمت نفسي فتب علي
انك انت التواب الرحيم وسادسها قالت عائشة رضي الله عنها لما اراد الله تعالى ان يتوب على آدم طاف بالبيت سبعا والبيت يومئذ ربوة
حمراء فلما صلى ركعتين استقبل البيت وقال اللهم انك تعلم سري وعلانيتي فاقبل معذرتي وتعلم حاجتي فاعطني سؤلي وتعلم ما في نفسي فاغفر لي ذنوبي
اللهم اني اسالك ايمانا يباشر قلبي ويقينا صادقا حتى اعلم انه لن يصيبني الا ما كتبت لي وارضني بما قسمت لي فاوحى الله تعالى الى آدم يا آدم قد غفرت
لك ذنبك ولن ياتيني احد من ذريتك فيدعوني بمثل الذي دعوتني به الا غفرت ذنبه وكشفت همومه وغمومه ونزعت الفقر من عيشه وجاءته
الدنيا وهو لا يريدها والله اعلم **المسألة الرابعة** قال الغزالي رحمه الله التوبة تتحقق من ثلاثة امور مترتبة علم وحال وعمل فالعلم اول
والحال ثان والعمل ثالث والاول موجب للثاني والثاني موجب للثالث ايجابا اقتضاه الله تعالى سنة الله في الملك والملكوت اما العلم فهو معرفة
ما في الذنب من الضرر وكونه حجابا بين العبد ورحمة الرب فاذا عرف ذلك معرفة محققة حصل من هذه المعرفة تالم القلب بسبب فوات المحبوب
فان القلب مهما شعر بفوات المحبوب تالم فان كان فواته بفعل من جهته تاسف بسبب فوات المحبوب على الفعل الذي كان سببا لذلك الفوات فسمي
ذلك التاسف ندما ثم ان ذلك الالم اذا تاكد حصلت منه ارادة جازمة ولها تعلق بالحال وبالمستقبل وبالماضي اما تعلقها بالحال فبترك الذنب
الذي كان ملابسا له واما بالمستقبل فبالعزم على ترك ذلك الفعل المفوت للمحبوب الى آخر العلم واما بالماضي فبتلافي ما فات بالجبر والقضاء ان كان قابلا
للجبر فالعلم هو الاول وهو مطلع هذه الخيرات واعني به اليقين التام بان هذه الذنوب سموم مهلكة فهذا اليقين نور وهذا النور موجب نار الندم
فيتالم به القلب حيث ابصر باشراق نور الايمان انه صار محجوبا عن محبوبه كما يشرق عليه نور الشمس وقد كان في ظلمة فيطلع النور عليه بانقشاع
السحاب فراى محبوبه قد اشرف على الهلاك فيشتعل نيران الحب في قلبه فينبعث من تلك النيران ارادته للانتهاض المتدارك فالعلم الندم والقصد
المتعلق بالترك في الحال والاستقبال وتلافي الماضي ثلاثة معان مرتبة في الحصول تطلق اسم التوبة على مجموعها وكثيرا ما يطلق اسم التوبة على معنى
الندم وحده ويجعل العلم السابق كالمقدمة والترك كالثمرة والتابع المتاخر ولهذا الاعتبار قال عليه السلام الندم توبة اذ لا ينفك الندم عن
علم اوجبه وعن عزم يتبعه فيكون الندم محفوفا بطرفيه اعني مثمرة وثمرته فهذا هو الذي لخصه الشيخ الغزالي رحمه الله في حقيقة التوبة وهو
كلام حسن وقال القفال لا بد في التوبة من ترك ذلك الذنب ومن الندم على ما سبق ومن العزم على ان لا يعود الى مثله ومن الاشفاق فيما بين ذلك كله اما
الدلالة على الترك فلانه لو لم يترك لكان فاعلا له فلا يكون تائبا واما الندم فلانه لو لم يندم لكان راضيا بكونه فاعلا له والراضي بالشيء قد يفعله
والفاعل للشيء لا يكون تائبا عنه واما العزم على ان لا يعود الى مثله فلان فعله معصية والعزم على المعصية معصية اما الاشفاق فلانه مامور بالتوبة
ولا سبيل له الى القطع بانه اتى بالتوبة كما لزمه فيكون خائفا ولهذا قال يحذر الآخرة ويرجو رحمة ربه وقال عليه السلام لو وزن خوف المؤمن ورجاؤه
لاعتدلا واعلم ان كلام الغزالي رحمه الله ابين وادخل في التحقيق الا انه يتوجه عليه اشكال وهو ان العلم بكون الفعل الفلاني ضررا مع العلم
بان ذلك الفعل صدر منه يوجب تالم القلب وذلك التالم يوجب ارادة الترك في الحال والاستقبال وارادة تلافي ما حصل منه في الماضي
واذا كان بعض هذه الاشياء مرتبا على البعض ترتبا ضروريا لم يكن داخلا تحت قدرته فاستحال ان يكون مامورا به والحاصل ان الداخل في الوسع
ليس الا تحصيل العلم فاما ما عداه فليس للاختيار اليه سبيل لكن لقائل ان يقول تحصيل العلم ليس ايضا في الوسع لان تحصيل العلم ببعض المجهولات
لا يمكن الا بواسطة معلومات متقدمة على ذلك المجهول فتلك العلوم الحاضرة المتوسل بها الى اكتساب ذلك المجهول اما ان يكون مستلزما
للعلم بذلك المجهول او لم يكن مستلزما له فان كان الاول كان ترتيب المتوسل اليه ضروريا فلا يكون ذلك داخلا في القدرة والاختيار فان كان
الثاني لم يكن استنتاج المطلوب المجهول عن تلك المعلومات الحاضرة لان المقدمات القريبة لا بد وان يكون بحال يلزم تسليمها في الذهن تسليم
المطلوب فاذا لم يكن كذلك لم يكن تلك المقدمات منتجة لتلك النتيجة فان قيل لم لا يجوز ان يقال تلك المقدمات وان كانت حاضرة في الذهن
فلا يلزم من العلم بتلك المقدمات العلم بتلك النتيجة لا محالة قلنا العلم بكيفية التوصل بها الى تلك النتيجة اما ان يكون من البديهيات او
من الكسبيات فان كان من البديهيات لم يكن في وسعه وان كان من الكسبيات كان القول في كيفية اكتسابه كما في الاول فاما ان يقتضي الى

التسلسل وهو محال الا ان يصير من لوازمه فيعود المحذور المذكور والله اعلم واحكم **المسألة الخامسة** سأل القاضي عبد
الجبار نفسه فقال اذا كانت هذه المعصية صغيرة فكيف يلزم التوبة واجاب بان ابا علي قال انها تلزمه لان المكلف متى علم انه قد عصى لم يحل فيما
بعد وهو مختار ولا مانع من ان يكون نادما او مصرا لكن الاصرار قبيح فلا يتم مفارقته لهذا القبيح الا بالتوبة فهي اذا لازمة سواء كانت المعصية
وسواء ذكرها وقد تاب عنها من قبل او لم يتب واما ابو هاشم فانه يجوز ان يخلو العاصي من التوبة والاصرار ويقول لا يصح ان تكون التوبة واجبة
على الانبياء لهذا الوجه بل يجب ان تكون واجبة لاحدى خلال فاما ان تجب لان الصغيرة قد تنقص ثوابهم فيعود ذلك النقصان بالتوبة واما لان التوبة
نازلة منزلة الترك واجبا عند الامكان فلا بد من وجوب التوبة عليهم من جهة السمع وهذا هو الاصح على قوله لان التوبة لا يجوز ان تجب لاجل
جلب المنافع كما لا يجب النوافل بل الانبياء عليهم السلام لما عصمهم الله صار احد اسباب عصمتهم الشديد عليهم في التوبة حالا بعد حال وان كانت
معاصيهم صغيرة **المسألة السادسة** قال القفال رحمه الله اصل التوبة الرجوع كالاوبة فقال توب كما اوب قال الله تعالى قابل
التوب فقولهم تاب يتوب توبا وتوبة ومتابا فهو تائب وتواب كقولهم ان يووب اوبا واوبة فهو آيب واواب والتوبة لفظ يشترك فيها
الرب والعبد فاذا وصف بها العبد فالمعنى رجع الى ربه لان كل عاص هو في معنى الهارب عن ربه فاذا تاب فقد رجع عن هربه الى ربه لان
كل عاص هو في معنى فيقال تاب الى ربه والرب تاب على عبده وقد يفارق الرجل خدمة رئيس فيقطع معروفه عنه ثم يراجع خدمته فيقال
فلان عاد الى الامير والامير عاد عليه باحسانه ومعروفه اذا عرفت هذا فنقول قبول التوبة يكون بوجهين احدهما ان يثيب عليها بالثواب العظيم
كما ان قبول الطاعة يراد به ذلك الثواب والثاني انه تعالى يغفر ذنوبه بسبب التوبة **المسألة السابعة** المراد من وصف الله
تعالى بالتواب المبالغة في قبول التوبة وذلك من وجهين الاول ان واحدا من ملوك الدنيا متى جنى عليه انسان ثم اعتذر منه فانه يقبل الاعتذار
ثم اذا عاد الى الجناية والى الاعتذار مرة اخرى فانه لا يقبله لان طبعه يمنعه من قبول العذر اما الله سبحانه فانه يفعل بخلاف ذلك لانه انما
يقبل التوبة لا لامر يرجع الى رقة طبع او جلب نفع او دفع ضرر بل انما يقبلها لمحض الاحسان والتفضل فلو عصى المكلف كل ساعة وبقي هذه الحالة العمر
الطويل لكان تعالى يغفر له ما سلف ويقبل توبته فصار تعالى مستحقا للمبالغة في قبول التوبة فوصف بانه تعالى تواب الثاني ان الذين يتوبون الى
الله تعالى فانه يكثر عددهم فان قبل توبة الجميع استحق المبالغة في ذلك ولما كان قبول التوبة مع ازالة العقاب يقتضي حصول الثواب وكان الثواب
من جهته نعمة ورحمة وصف نفسه مع كونه توابا بانه رحيم **المسألة الثامنة** في هذه الآية فوائد احدها انه لا بد وان يكون العبد
مشتغلا بالتوبة في كل حين واوان روي ان رجلا سأل امير المؤمنين عليا رضي الله عنه عن الرجل يذنب ثم يستغفر ثم يذنب ثم يستغفر ثم يذنب
ثم يستغفر ثم يذنب ثم يستغفر فقال امير المؤمنين ثم يستغفر ابدا حتى يكون الشيطان هو الخاسر فقال لا طاقة لي معه وقال علي رضي الله عنه كلما قدرت
ان تطرحه في ورطة وتخلص منها فافعل ب وروى ابو بكر الصديق رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يصر من استغفر وان
عاد في اليوم سبعين مرة ج وعن ابن عمر رضي الله عنهما قال عليه السلام حين انزل عليه وانذر عشيرتك الاقربين يا معشر قريش توبوا الى ربكم فاني
اتوب اليه في كل يوم مائة مرة د ابو هريرة قال عليه السلام حين انزل عليه وانذر عشيرتك الاقربين يا معشر قريش اشتروا انفسكم من الله لا اغني عنكم
من الله شيئا يا عباس ابن عبد المطلب لا اغني عنك من الله شيئا يا صفية عمة رسول الله لا اغني عنك من الله شيئا يا فاطمة بنت محمد سليني ما شئت لا
اغني عنك من الله شيئا اخرجاه من الصحيح ه وقال عليه السلام انه ليغان علي واني لاستغفر الله في اليوم مائة مرة واعلم ان الغين شيء يغشى القلب
فيغطيه بعض التغطية وهو كالغيم الرقيق الذي يعرض في الهواء ولا يحجب عين الشمس ولكن يمنع ضوءها ثم ذكروا لهذا الحديث تاويلات احدها ان
الله تعالى اطلع نبيه على ما يكون في امته بعده من الخلاف وما يصيبهم فكان اذا ذكر ذلك وجد غينا في قلبه فاستغفر لامته وثانيها انه عليه
السلام كان ينتقل من حالة الى حالة ارفع من الاول فكان الاستغفار لذلك وثالثها ان الغين عبارة عن الشكر الذي كان يلحقه في طريق المحبة
حتى يصير فانيا عن نفسه بالكلية فاذا عاد الى الصحو كان الاستغفار من ذلك الصحو وهو تاويل ارباب الحقيقة ورابعها وهو تاويل
اهل الظاهر ان القلب لا ينفك عن الخطرات والخواطر والشهوات وانواع الميل والارادات فكان يستعين بالرب تعالى في دفع
تلك الخواطر و ابو هريرة قال قال عمر رضي الله عنه في قوله تعالى توبوا الى الله توبة نصوحا انه هو الرجل يعمل الذنب ثم يتوب ولا
يريد ان يعمل به ولا يعود وقال ابن مسعود هو ان يهجر الذنب ثم يتوب ويعزم ان لا يعود اليه ابدا ز قال عليه السلام حاكيا عن
الله تعالى يقول لملائكته اذا هم عبدي بالحسنة فاكتبوها له حسنة فان عملها فاكتبوها له بعشر امثالها واذا هم بالسيئة فعملها
فاكتبوها سيئة واحدة فان تركها فاكتبوها له حسنة رواه مسلم ح روي ان جبريل سمع ابرهيم عليهما السلام وهو يقول يا كريم
العفو فقال جبريل وتدري ما كريم العفو فقال لا يا جبريل قال ان يعفو السيئة ويكتبها حسنة ط ابو هريرة عنه عليه السلام من
استفتح اول نهاره بالخير وختمه بالخير قال الله تعالى لملائكته لا تكتبوا على عبدي ما بين ذلك من الذنوب ي الخدري قال عليه
السلام كان فيمن قبلكم رجل قتل تسعة وتسعين نفسا فسأل عن اعلم اهل الارض فدل على راهب فاتاه قال هل للقاتل من توبة قال نعم ومن
يحول بينه وبين التوبة انطلق الى ارض كذا وكذا فان بها ناسا يعبدون الله فاعبده معهم ولا ترجع الى ارضك فانها ارض سوء فانطلق حتى
اتى نصف الطريق فاتاه الموت فاختصمت فيه ملائكة الرحمة وملائكة العذاب فقالت ملائكة الرحمة جاء تائبا مقبلا بقلبه الى الله تعالى وقالت
ملائكة العذاب انه لم يعمل خيرا قط فاتاهم ملك في صورة ادمي وتوسط بينهم فقال قيسوا ما بين الارضين فالى ايهما كان ادنى فهو له فقاسوه

فوجدوه ادنى الى الارض التي اراد تسير فقبضته ملائكة الرحمة رواه مسلم يا ثابت البناني بلغنا ان ابليس قال يا رب انك خلقت
ادم وجعلت بيني وبينه عداوة فسلطني عليه فقال الله سبحانه جعلت صدورهم مساكن لك فقال يا رب زدني فقال لا يولد ولد
لادم الا ولد لك عشرة وقال يا رب زدني قال اجلب عليهم بخيلك ورجلك وشاركهم في الاموال والاولاد قال فشكى ادم ابليس الى ربه
فقال انك خلقت ابليس وجعلت بيني وبينه عداوة وبغضا وسلطته علي وانا لا اطيقه الا بك فقال الله لا يولد لك ولد الا وكلت به ملكين
يحفظانه من قرناء السوء قال يا رب زدني قال الحسنة بعشر امثالها قال يا رب زدني قال لا احجب عن احد من ولدك التوبة ما لم يغرغر
يب ابو موسى الاشعري قال عليه السلام ان الله تعالى يبسط يده بالليل ليتوب مسيء النهار وبالنهار ليتوب مسيء الليل حتى تطلع الشمس
من مغربها يج عن علي ابن ابي طالب رضي الله عنه قال كنت اذا سمعت حديثا نفعني الله منه بما شاء ان ينفعني واذا حدثني احد من اصحابه
استحلفته فاذا حلف لي صدقته وحدثني ابو بكر وصدق ابو بكر رضي الله عنه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ما من عبد
يذنب ذنبا فيحسن الطهور ثم يقوم فيصلي ركعتين فيستغفر الله الا غفر له ثم قرا والذين اذا فعلوا فاحشة الى قوله فاستغفروا لذنوبهم
يد ابو امامة قال بينا انا قاعد عند رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ جاءه رجل فقال يا رسول الله اني اصبت حدا فاقمه علي فاعرض عنه
ثم عاد فقال مثل ذلك واقيمت الصلاة فدخل رسول الله صلى الله عليه وسلم فصلى ثم خرج قال ابو امامة وكنت امشي مع رسول الله صلى الله عليه
وسلم والرجل يتبعه ويقول يا رسول الله اني اصبت حدا فاقمه علي فقال عليه السلام اليس حين خرجت من بيتك توضات فاحسنت الوضوء
فقال بلى يا رسول الله قال وشهدت معنا هذه الصلاة قال بلى يا رسول الله قال فان الله قد غفر لك حدك او قال ذنبك رواه مسلم يه
عبد الله جاء رجل الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله اني عالجت امراة في اقصى المدينة واني اصبت ما دون ان اصيبها فانا هذا فاقض
ما شئت فقال له عمر لقد سترك الله لو سترت نفسك فلم يرد عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئا فقام رجل فانطلق فدعاه النبي صلى الله عليه
وسلم وتلا عليه هذه الاية اقم الصلاة طرفي النهار وزلفا من الليل فقال واحد من القوم يا نبي الله هذا له خاصة قال بل للناس عامة رواه مسلم
يو ابو هريرة رضي الله عنه قال عليه السلام ان عبدا اصاب ذنبا فقال يا رب اني اذنبت ذنبا فاغفر لي فقال ربه علم عبدي ان له ربا
يغفر الذنب ويأخذ به فغفر له ثم مكث ما شاء الله ثم اصاب ذنبا اخر فقال يا رب اني اذنبت ذنبا اخر فاغفر لي فقال ربه علم عبدي ان له
ربا يغفر الذنب ويأخذ به فقال ربه غفرت لعبدي فليعمل ما شاء اخرجاه في الصحيح يز ابو بكر قال عليه السلام لم يصر من استغفر الله
ولو عاد في اليوم سبعين مرة يح ابو ايوب قال كنت كتمتكم شيئا سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لولا انكم تذنبون لخلق الله خلقا
يذنبون ثم يغفر لهم رواه مسلم يط قال عبد الله بينما نحن عند رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ اقبل رجل عليه كساء وفي يده شيء قد التفت عليه
فقال يا رسول الله اني مررت بغيضة شجر فسمعت فيها اصوات فراخ طائر فاخذتهن فوضعتهن في كسائي فجاءت امهن فاستدارت على راسي
فكشفت لها عنهن فوقعت عليهن فلففتهن بكسائي فهن معي فقال عليه السلام ضعهن عنك فوضعتهن فاتت امهن لالزمهن فقال عليه السلام اتعجبون
لرحمة ام الافراخ فراخها قالوا نعم يا رسول الله قال فوالذي بعثني بالحق لله عز وجل ارحم بعباده من ام الافراخ بفراخها ارجع بهن حتى تضعهن حيث
اخذتهن وامهن معهن فرجع لهن ك عن ابي مسلم الخولاني عن ابي ذر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم عن جبريل عن الله سبحانه وتعالى يا عبادي اني
حرمت على نفسي الظلم وجعلته محرما بينكم فلا تظالموا يا عبادي انكم الذين تخطئون بالليل والنهار وانا الذي اغفر الذنوب ولا ابالي فاستغفروني
اغفر لكم يا عبادي كلكم جائع الا من اطعمته فاستطعموني اطعمكم يا عبادي كلكم عار الا من كسوته فاستكسوني اكسكم يا عبادي لو ان اولكم واخركم
وانسكم وجنكم كانوا على قلب اتقى رجل منكم لم يزد ذلك في ملكي شيئا يا عبادي لو ان اولكم واخركم وانسكم وجنكم كانوا على قلب افجر رجل منكم لم ينقص
ذلك من ملكي شيئا يا عبادي لو ان اولكم واخركم وانسكم وجنكم اجتمعوا في صعيد واحد فسالوني واعطيت كل انسان منكم ما سال لم ينقص ذلك من ملكي
شيئا الا كما ينقص البحر ان يغمس فيه المخيط غمسة واحدة يا عبادي انما هي اعمالكم احفظها عليكم فمن وجد خيرا فليحمد الله ومن وجد غير ذلك فلا يلومن الا
نفسه قال وكان ابو ادريس اذا حدث بهذا الحديث جثى على ركبتيه اعظاما له اما الاثار فسئل ذو النون عن التوبة فقال انها اسم جامع
لمعاني ستة اولهن الندم على ما مضى والثاني العزم على ترك الذنب في المستقبل والثالث اداء كل فريضة ضيعتها فيما بينك وبين الله والرابع
اداء المظالم الى المخلوقين في اموالهم واعراضهم والخامس اداء كل لحم ودم نبت من الحرام والسادس اذاقة البدن الم الطاعات كما ذاق حلاوة
المعصية وكان احمد بن حارث يقول يا صاحب الذنوب الم يان لك ان تتوب يا صاحب الذنوب الذنب في الديوان مكتوب يا صاحب الذنوب
انت بها في القبر مكروب يا صاحب الذنوب انت غدا بالذنوب مطلوب الفائدة الثانية من فوائد الاية ان ادم عليه السلام
لما لم يستغن من التوبة مع علو شانه فالواحد منا اولى من ذلك الفائدة الثالثة ان ما ظهر من ادم عليه السلام من البكاء على زلته تنبيه لنا
ايضا لانا احق بالبكاء من ادم عليه السلام روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لو جمع بكاء اهل الدنيا الى بكاء داود لكان
بكاء نوح اكثر داود اكثر ولو جمع بكاء اهل الدنيا وبكاء داود الى بكاء نوح لكان بكاء نوح اكثر ولو جمع بكاء اهل الدنيا وبكاء داود وبكاء نوح الى بكاء ادم
على خطيئته لكان بكاء ادم صلوات الله عليه اكثر المسالة التاسعة انما اكتفى الله تعالى بذكر توبة ادم دون توبة حوا لانها
كانت تبعا له كما طوى ذكر النساء في القرآن والسنة لذلك وقد ذكرها في قوله ربنا ظلمنا انفسنا قوله تعالى
قلنا اهبطوا منها جميعا فاما ياتينكم مني هدى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون اعلم ان في الاية مسائل المسالة الاولى

ذكروا في فايدة تكرير الامر بالهبوط وجهين الاول قال الجبائي الهبوط الاول غير الثاني فالاول من الجنة الى سما الدنيا والثاني
من سما الدنيا الى الارض وهذا ضعيف من وجهين احدهما انه قال في الهبوط الاول ولكم في الارض مستقر فلو كان الاستقرار في
الارض انما حصل بالهبوط الثاني لكان ذكر قوله ولكم في الارض مستقر عقيب الثاني الهبوط الثاني اولى وثانيهما انه قال في الهبوط
الثاني اهبطوا الضمير في منها عايد الى الجنة وذلك يقتضي كون الهبوط الثاني من الجنة الوجه الثاني ان التكرير لاجل التاكيد وعندي
فيه وجه ثالث اقوى من هذين الوجهين وهو ان ادم وحوا لما اتيا بالزلة امرا بالهبوط فتابا بعد الامر بالهبوط ووقع في قلبهما ان الامر
بالهبوط لما كان بسبب الزلة فبعد التوبة وجب ان لا يبقى الامر بالهبوط فاعاد الله الامر بالهبوط مرة ثانية ليعلما ان الامر بالهبوط ما كان جزا
على ارتكاب الزلة حتى يزول بزوالها بل الامر بالهبوط باق بعد التوبة لان الامر بالهبوط كان تحقيقا للوعد المتقدم في قوله اني جاعل في
الارض خليفة فان قيل ما جواب الشرط الاول قلنا الشرط الثاني مع جوابه كقولك ان جيتني فان قدرت احسنت اليك **المسالة
الثانية** روي في الاخبار ان ادم عليه السلام اهبط بالهند وحوا بجدة وابليس بموضع من البصرة على اميال والحية باصفهان **المسالة
الثالثة** في الهدى وهو ما يهدي المراد منه كل دلالة وباب فيدخل فيه دليل العقل وكل كلام ينزل على نبي وفيه تنبيه على عظم نعمه تعالى على
ادم وحوا فكانه قال وان اهبطتكم من الجنة الى الارض فقد انعمت عليكم بما يوديكم مرة اخرى الى الجنة مع الدوام الذي لا ينقطع قال الحسن
لما اهبط ادم الى الارض اوحى الله تعالى اليه يا ادم اربع خصال فيه كل الامر لك ولولدك واحدة ولي واحدة لولدك وواحدة بيني وبينك وواحدة
بينك وبين الناس اما التي لي تعبدني لا تشرك بي شيا اما التي لك فاذا علمت اخرتك واما التي بيني وبينك فعليك الدعا وعلي الاجابة واما التي بينك
وبين الناس فان تصحبهم بما تحب ان يصحبوك به وثانيها ما روي عن ابي العالية ان المراد من الهدى الانبيا وهذا انما يتم لو كان المخاطب بقوله
فاما ياتينكم مني هدى غير ادم وهم ذريته وبالجملة فهذا التاويل يوجب تخصيص المخاطبين بتخصيص ذرية ادم وتخصيص الهدى بنوع معين
وهم الانبيا من غير دليل على هذا التخصيص **المسالة الرابعة** انه تعالى بين ان من تبع هداه بحقه علما وعملا بالاقدام على ما
يلزم والاحجام عما يحرم فانه يصير الى حال لا خوف فيها ولا حزن وهذه الجملة مع اختصارها تجمع شيا كثيرا من المعاني لان قوله فاما ياتينكم مني
هدى دخل فيه الانعام بجميع الادلة العقلية والشرعية وزيادات البيان وجميع ما لا يتم ذلك الا به من العقل ووجوه التمكين وجمع قوله فمن
تبع تامل الادلة بحقها والنظر فيها واستنتاج المعارف منها والعمل بها وجمع ذلك الكل التكليف فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون جميع ما اعد الله
لاوليايه زوال الخوف يتضمن السلامة من جميع الافات وزوال الحزن يقتضي الوصول الى كل اللذات والمرادات وقدم عدم الخوف على عدم
الحزن لان زوال ما لا ينبغي مقدم على طلب ما ينبغي وهذا يدل على ان المكلف الذي اطاع الله لا يلحقه خوف في القبر ولا عند البعث ولا
عند حضور الوقف ولا عند تطاير الكتب ولا عند نصب الميزان ولا عند الصراط كما قال لا يحزنهم الفزع الاكبر وتتلقاهم الملايكة هذا
يومكم الذي كنتم توعدون وقال قوم من المتكلمين ان اهوال يوم القيامة كما تصل الى الكفار والفساق تصل ايضا الى المومنين لقوله
تعالى يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما ارضعت وايضا فاذا انكشفت تلك الاهوال وصاروا الى الجنة ورضوان الله صار كما
ما تقدم كان كان لم يكن بل ربما كان زايدا في الالتذاذ بما يجده من النعيم وهذا ضعيف لان قوله لا يحزنهم الفزع الاكبر اخص من قوله
يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما ارضعت والخاص مقدم على العام وقال ابن زيد لا خوف عليهم امامهم فليس شي اعظم في صدر
الذي يموت مما بعد الموت فامنهم الله تعالى منه ثم سلاهم عن الدنيا وقال ولا هم يحزنون على ما خلفوه بعد فاتهم في الدنيا فان قيل
قوله فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون يقتضي نفي الخوف والحزن مطلقا في الدنيا والاخرة وليس الامر كذلك لانهما حصلا في
الدنيا للمومنين اكثر من حصولهما لغير المومنين قال عليه السلام خص البلا بالانبيا ثم الاوليا ثم الامثل فالامثل وايضا فالمومن لا يمكنه
القطع بانه اتى بالعبادات كما ينبغي فخوف التقصير حاصل وايضا فخوف سوء العاقبة حاصل قلنا الكلام يدل على ان المراد نفيهما في الاخرة
لا في الدنيا وكذلك حكى الله عنهم انهم قالوا حين دخلوا الجنة الحمد لله الذي اذهب عنا الحزن ان ربنا لغفور شكور فاذهب عنا ما كنا
فيه من الخوف والاشفاق في الدنيا من ان يفوتنا كرامة الله التي نلناها الان **المسالة الخامسة** قال القاضي قوله
تعالى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون يدل على امور احدها ان الهدى قد ثبت والاهتدا فلذلك قال فمن تبع هداي
وثانيها بطلان القول بان المعارف ضرورية وثالثها باتباع الهدى يستحق الجنة ورابعها ابطال التقليد لان المقلد لا
يكون متبعا للهدى **قوله تعالى** والذين كفروا وكذبوا باياتنا اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون
لما وعد متبع الهدى بالامن من العذاب والحزن عقبه بذكر من اعد له العذاب فقال والذين كفروا وكذبوا باياتنا سوا كانوا
من الانس او من الجن فهم اصحاب العذاب الدايم واما الكلام في ان العذاب هل يحسن ام لا وبتقدير حسنه فهل يحسن دايما ام لا فقد تم
الكلام فيه في تفسير قوله وعلى ابصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم وهاهنا اخر الايات الدالة على النعم التي انعم الله بها على جميع بني ادم وهي
دالة على التوحيد من حيث ان هذه النعم امور حادثة فلا بد لها من محدث وعلى النبوة من حيث ان محمدا عليه السلام اخبر عنها موافقا لما
كان موجودا في التوراة والانجيل من غير تعلم ولا تلمذ وعلى المعاد من حيث ان من قدر على خلق هذه الاشيا ابتدا قدر على خلقها اعادة وبالله
التوفيق القول في النعم الخاصة ببني اسرايل اعلم انه سبحانه وتعالى لما اقام دلايل التوحيد والنبوة والمعاد اولا ثم عقبها بذكر الانعامات

العامة لكل البشر عقبها بذكر الانعامات الخاصة على اسلاف اليهود كسرا لعنادهم ولجاجهم بتذكير النعم السالفة واستمالة لقلوبهم بسببها
وتنبيها على ما يدل على نبوة محمد عليه السلام من حيث كونها اخبارا عن الغيب واعلم انه سبحانه وتعالى ذكرهم تلك النعم اولا على سبيل الاجمال
فقال يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم واوفوا بعهدي اوف بعهدكم وفرغ عن تذكيرها بالامر بالايمان بمحمد عليه
السلام فقال وآمنوا بما انزلت مصدقا لما معكم ثم عقبها بذكر الامور التي تمنعهم عن الايمان به ثم ذكرهم تلك النعم على سبيل الاجمال
ثانيا بقوله مرة اخرى يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم تنبيها على شدة غفلتهم ثم اردف هذا التكرير بالترغيب البالغ بقوله واني
فضلتكم على العالمين مقرونا بالترهيب البالغ بقوله واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا الى آخر الآية ثم شرع بعد ذلك على تعديد تلك النعم
على سبيل التفصيل ومن تأمل وانصف على ان هذا هو النهاية في حسن الترتيب لمن يريد الدعوة ويحصل الاعتقاد في قلب المستمع واذ قد حققنا
هذه المقدمة فلنتكلم الآن في التفسير بعون الله

قوله تعالى يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم واوفوا بعهدي اوف بعهدكم واياي فارهبون

المسألة الاولى

اعلم ان فيه مسائل اتفق المفسرون على ان اسرائيل هو يعقوب
ابن اسحاق بن ابرهيم ويقولون معنى اسرائيل عبد الله لان اسر في لغتهم هو العبد وايل هو الله وكذلك جبريل هو عبد الله وميكائيل هو عبد الله
قال القفال قيل ان اسر بالعبرانية في معنى انسان فكانه قيل رجل الله فقوله يا بني اسرائيل خطاب مع جماعة اليهود الذين كانوا بالمدينة من
ولد يعقوب في ايام محمد صلى الله عليه وسلم

المسألة الثانية

حد النعمة انها المنفعة المفعولة على جهة الاحسان الى الغير وقالوا
انما زدنا هذا لان النعمة يستحق بها الشكر والحق ان هذا القيد غير معتبر لانه يستحق ان يجوز الشكر بالاحسان وان كان فعله محظورا لان
جهة استحقاق الشكر غير جهة استحقاق الذم والعقاب فاني امتناع في اجتماعهما الا ترى ان الفاسق يستحق الشكر بانعامه والذم
فلم لا يجوز هاهنا ان يكون الامر كذلك ولنرجع الى تفسير الحد فنقول اما قولنا المنفعة فلان المضرة المحضة لا يجوز ان يكون نعمة
وقولنا المفعولة على جهة الاحسان فلانه لو كان نفعا وقصد الفاعل نفع نفسه لا نفع المفعول به كمن احسن الى جاريته ليربح عليها واراد استدراجه
الى ضرر واختداعه كمن اطعم خبيصا مسموما ليهلكه لم يكن ذلك نعمة فاما اذا كانت المنفعة مفعولة على قصد الاحسان الى الغير كانت نعمة
اذا عرفت حد النعمة فتفرع عليه فروع

الفرع الاول

اعلم ان كلما يصل الينا آناء الليل والنهار في الدنيا والآخرة من النفع
ودفع الضرر فهو من الله تعالى على ما قال تعالى وما بكم من نعمة فمن الله ثم ان النعمة على ثلاثة اوجه احدها نعمة تفرد الله بها بحران
خلق ورزق وثانيها نعمة وصلت الينا من جهة غيره بان خلقها وخلق المنعم ومكنه من الانعام وخلق فيه قدرة الانعام وداعيته
ووفقه عليه وهداه اليه فهذه النعمة في الحقيقة ايضا من الله تعالى الا انه تعالى لما اجراها على يد عبده كان ذلك العبد مشكورا
ولكن المشكور في الحقيقة هو الله تعالى ولهذا قال ان اشكر لي ولوالديك فبدأ بنفسه وقال عليه السلام لا يشكر الله من لا يشكر
الناس وثالثها نعمة وصلت الينا من الله تعالى بواسطة طاعاتنا وهي ايضا من الله تعالى لانه لولا انه سبحانه وتعالى وفقنا على
الطاعات واعاننا عليها وهدانا اليها وازاح الاعذار والا لما وصلنا الى شيء منها فظهر لهذا التقرير ان جميع النعم من الله تعالى على ما قال
سبحانه وما بكم من نعمة فمن الله

الفرع الثاني

ان نعم الله تعالى على عبيده مما لا يمكن عدها وحصرها على ما قال تعالى وان تعدوا نعمة
الله لا تحصوها وانما ذلك لان كل ما اودع فينا من المنافع واللذات التي ينتفع بها الجوارح والاعضاء التي يستعملها في جر المنافع ودفع
المضار وما خلق في العالم كما نلتذ به ويستدل على وجود الصانع وما وجد في العالم مما يحصل الانزجار برؤيته عن المعاصي مما
لا يحصى عدده وكل ذلك منافع لان المنفعة هي اللذة او ما تكون وسيلة الى اللذة وجميع ما خلق الله كذلك لان كلما نلتذ به نعمة
وكلما نلتذ وهي وسيلة الى اللذة دفع الضرر فهو كذلك والذي لا يكون خاليا للنفع الحاضر ولا دافعا للضرر الحاضر فهو صالح لان
يستدل به على الصانع الحكيم فيقع ذلك وسيلة الى معرفته وطاعته وهما وسيلتان الى اللذات الابدية فثبت ان جميع مخلوقاته
سبحانه نعم على العبيد ولما كانت العقول قاصرة عن تعديدها في اقل الاشياء من المنافع والحكم فكيف يمكن الاحاطة بكلما في العالم من
المنافع والحكم فصح لهذا معنى قوله تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها فان قيل فان كانت النعمة غير متناهية وما لا يتناهى لا يحصل العلم
به في حق العبد فكيف امر بتذكرها في قوله اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم والجواب انها غير متناهية بحسب الاشخاص والانواع
الا انها متناهية بحسب الاجناس وذلك يكفي في التذكر الذي يفيد العلم بوجود الصانع الحكيم واعلم انه لما ثبت ان استحقاق الحمد
والثناء والطاعة لا يتحقق الا على ايصال النعمة فثبت انه سبحانه هو المستحق لحمد الحامدين ولهذا قال في ذم الاصنام هل يسمعونكم اذ تدعون
او ينفعونكم او يضرون وقال تعالى ويعبدون من دون الله ما لا ينفعهم ولا يضرهم وقال افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا
ان يهدى

الفرع الثالث

ان اول ما انعم الله على عبيده وهو ان خلقهم احياء والدليل عليه قوله تعالى كيف تكفرون بالله وكنتم
امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم اليه ترجعون هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا الى آخر الآية وهذا صريح في ان اصل النعم الحياة لانه
تعالى في اول ما ذكر من النعم فانما ذكر الحياة ثم انه تعالى ذكر عقيبه سائر النعم وانه تعالى انما ذكر الموت ليبين ان المقصود من حياة الدنيا
حياة الآخرة والثواب وبين ان جميع ما خلق قسمان منتفع ومنتفع به هذا على قول المعتزلة وقال اهل السنة انه تعالى كما خلق المنافع خلق المضار
ولا اعتراض لاحد عليه ولهذا سمى نفسه بالنافع والضار ولا يسأل عما يفعل

الفرع الرابع

قالت المعتزلة ان الله تعالى قد انعم على المكلفين

نعمة الدنيا ونعمة الدين وسوى بين الجميع في النعم الدينية والدنيا وبه اما في النعم الدينية فلان كلما كان في المقدور من الالطاف فقد فعل بهم والذي لم يفعله فغير داخل تحت القدرة اذ لو قدر على لطف لم يفعله بالمكلف لنفى عذر المكلف واما في الدنيا فعلى قول البغداديين اذ بين خاصة لان عندهم يجب رعاية الاصلح في الدنيا وعند البصريين لا يجب وقال اهل السنة ان الله تعالى خلق الكافر للنار وللعذاب الآخرة ثم اختلفوا في انه هل لله نعمة على الكافر في الدنيا فمنهم من قال هذه النعم القليلة في الدنيا لما كانت مؤدية الى الضرر الدائم في الآخرة لم يكن ذلك نعمة فان من جعل السم في الحلوا لم يعد النفع الحاصل من اكل الحلوا نعمة لما كان ذلك سببا الى الضرر العظيم ولهذا قال ولا يحسبن الذين كفروا انما نملي لهم خير لانفسهم انما نملي لهم ليزدادوا اثما ومنهم من قال انه تعالى وان لم ينعم على الكافر بنعمة الدين ولكن انعم عليه بنعمة الدنيا وهو قول القاضي ابي بكر الباقلاني رحمه الله وهذا القول اصوب ويدل عليه وجوه احدها قوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون الذي جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء فدعا الى انه يجب على الكل طاعته لكان هذه النعم وهي نعمة الخلق والرزق وغيرها قوله تعالى كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم الى آخره ذكر ذلك في معرض الامتنان وشرح النعم ولو لم يصل اليهم من الله تعالى شيء من النعم لما صح ذلك وقال تعالى قوله يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم واني فضلتكم على العالمين الى قوله واذ نجيناكم وقوله واذ اتينا موسى الكتاب والفرقان لعلكم تهتدون وكل ذلك عد النعم على العبيد ورابعها قوله لولا يردكم اصحابكم فيلزم من يرتد من مكلم في الارض ما لم يكن يكفر وارسلنا السماء عليهم مدرارا وخامسها قوله قل من ينجيكم من ظلمات البر والبحر الى قوله ثم انتم تشركون وسادسها قوله ولقد مكناكم في الارض وجعلنا لكم فيها معايش قليلا ما تشكرون وقال في قصة ابليس ولا تجد اكثرهم شاكرين ولو لم يكن عليهم من الله نعمة لما كان هذا القول فائدة وسابعها واذكروا اذ جعلكم خلفاء من بعد عاد وبوأكم في الارض الآية وقال حاكيا عن موسى اغير الله ابغيكم الها وهو فضلكم على العالمين وثامنها قوله ذلك بان الله لم يك مغيرا نعمة انعمها وهو صريح وتاسعها قوله وهو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب وعاشرها واذا اذقنا الانسان منا رحمة من بعد ضراء مسته ولحادي عشرها هو الذي يسيركم في البر والبحر حتى اذا كنتم في الفلك وجرين بهم بريح طيبة الى قوله فلما نجاهم اذا هم يبغون في الارض بغير الحق والثاني عشر هو الذي جعل لكم الليل لتسكنوا فيه والنهار مبصرا والثالث عشر الم تر الى الذين بدلوا نعمة الله كفرا واحلوا قومهم دار البوار جهنم والرابع عشر الله الذي خلق السموات والارض وانزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لكم وسخر لكم الفلك لتجري في البحر بامره والخامس عشر قوله وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها ان الانسان لظلوم كفار واعلم ان الخلاف في هذه المسئلة راجع الى العبارة وذلك لانه لا نزاع في ان هذه الاشياء اعني الحياة والعقل والسمع والبصر وانواع الرزق والمنافع من الله تعالى انما الخلاف في ان هذه المنافع اذا حصل عقيب تلك المضار الشديدة هل يطلق عليها اسم النعمة امر لا ومعلوم ان ذلك نزاع في تحرير عبارة فاما الذي يدل عليه ما يتعلق بالمكلف فهو تعالى انما خلقه ليبتغي به في الجملة لا على الصانع وعلى لطفه واحسانه فامور احدها قوله تعالى يسئلونك اني امر الله فلا تستعجلوه ينزل الملائكة بالروح من امره على من يشاء من عباده فبين تعالى انه ما بعث الرسل المبشرين ومنذرين ولاجل الدعوة الى توحيده والايمان بوحدانيته وعدله ثم انه تعالى قال خلق السموات والارض بالحق تعالى عما يشركون خلق الانسان من نطفة فاذا هو خصيم مبين فبين حدوث العبد مع ما فيه من الفكر من اعظم الدلائل على وجود الصانع وهو انتقاله من حال الى حال من كونه نطفة ثم علقة ثم مضغة الى ان ينتهي الى احسن احواله وهو كونه نطفة الاشرف احواله وهو كونه حيوانا سميعا بصيرا ثم ذكر بعد ذلك وجود الانعام فقال والانعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع ومنها تاكلون الى قوله هو الذي انزل من السماء ماء لكم منه شراب ومنه شجر فيه تسيمون بين ذلك المراد على الدهريه واصحاب الطبائع انه تعالى بين ان الماء واحد والتراب واحد ومع ذلك اختلف الوان الطعام والروائح تتوفاك وسخر لكم الليل والنهار بين به المراد على المجبرة واصحاب الافلاك حيث اسند تحركاتها وكونها مسخرة على طريقة واحدة على حد واحد فاثبت سبحانه بهذه الآيات ان كل ما في العالم مما يجابر ذات المكلف لئلا يخلوا من ان يلتذ به المكلف او يتوصل به سرورا او يتجمل عنه كلفه او جعل له به اعتبارا نحو الاجسام المؤلفة كالحيات والعقارب فيتذكر بالنظر اليها انواع العقاب في الآخرة فيحترز منها او يستدل به على المنعم الاعظم فثبت انه لا يخرج شيء من مخلوقاته عن هذه المنافع ثم انه سبحانه نبه على عظيم انعامه لهذه الاشياء في آخر هذه الآيات فقال وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها وشابهها قوله تعالى وضرب الله مثلا قرية كانت آمنة مطمئنة ياتيها رزقها رغدا من كل مكان فكفرت بانعم الله فنبه بذلك على ان كون النعمة واصلة اليهم بوجه ان يكون كفرانها سببا للتبديل وقال لئن شكرتم لازيدنكم وقال في قصة قارون واحسن كما احسن الله اليك وقال الم تروا ان الله سخر لكم ما في السماء وما في الارض واسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة وقال افرايتم ما تمنون انتم تخلقونه وقال فباي الاء ربكما تكذبان على سبيل التكرير وكلما في هذه السورة فهو من النعم اما في الدين او في الدنيا فهذا ما يتعلق بهذا الباب

المسألة الثانية

في النعم المخصوصة ببني اسرائيل قال بعض العارفين عبيد النعم كثيرون وعبيد المنعم قليلون فالله تعالى ذكر بني اسرائيل نعمة عليهم ولما آل الامر الى امة محمد صلى الله عليه وسلم ذكرهم المنعم فقال اذكروني اذكركم وقد دل ذلك على فضل امة محمد على سائر الامم واعلم ان نعم الله تعالى على بني اسرائيل كثيرة فلما استنقذهم مما كانوا فيه من البلاء من فرعون وقومه وابدلهم من ذلك تمكينهم في الارض وتخليصهم من العبودية كما قال ونريد ان نمن على الذين استضعفوا في الارض ونجعلهم ائمة ونجعلهم الوارثين

ونمكن لهم في الارض ونري فرعون وهامان وجنودهما منهم ما كانوا يحذرون ب جعلهم انبيا وملوكا بعد ان كانوا عبيد القبط
واهلك اعداهم واورثهم ارضهم وديارهم واموالهم كما قال كذلك واورثناها بني اسرائيل ج انزل عليهم الكتب العظيمة التي ما انزلها على امة
سواهم كما قال واذ قال موسى لقومه اذكروا نعمة الله عليكم اذ جعل فيكم انبياء وجعلكم ملوكا واتاكم ما لم يؤت احدا من العالمين د روى
هشام بن عباس انه قال من نعمه تعالى على بني اسرائيل ان نجاهم من آل فرعون وظلل عليهم الغمام في التيه وانزل عليهم المن والسلوى في التيه واعطاهم
الحجر الذي كان كراس الرجل يسقيهم ما شاؤا من الماء متى ارادوه فاذا استغنوا عن الماء رفعوه فاحتبس الماء واعطاهم عمودا من النور ليضيء لهم
بالليل وكان رؤوسهم لا تتشعث وثيابهم لا تبلى واعلم انه سبحانه وتعالى انما اذكرهم بهذه النعم لوجوه احدها ان في جملة النعم ما يشهد بصدق محمد
عليه السلام وهو التوراة والانجيل والزبور وثانيها ان كثرة النعم توجب عظيم المعصية فذكرهم تلك النعم كي يحذروا مخالفة ما دعوا
اليه من الايمان بمحمد وبالقرآن وثالثها ان تذكير النعم الكثيرة يوجب الحياء عن اظهار المخالفة ورابعها ان تذكير النعم الكثيرة يفيد
ان المنعم خصهم من بين سائر الناس بها ومن خص احدا بنعم كثيرة فالظاهر انه لا يزيلها عنهم كما قال قبل اتمام المعروف خير من ابتدائه فكان
تذكير النعم السالفة يطمع في النعم الآتية وذلك الطمع مانع من اظهار المخالفة والمخاصمة فان قيل هذه النعم ما كانت من المخاطبين بل كانت
على آبائهم فكيف يكون نعمة عليهم وسببا لعظم معصيتهم والجواب من وجوه احدها لولا هذه النعم على آبائهم لما بقوا فما كان يحصل هذا النسل
فصارت النعم على الآباء كانها نعم على الابناء وثانيها ان الانتساب الى الآباء بحيث خصهم الله بنعم الدين والدنيا نعمة عظيمة في حق الاولاد متى
سمعوا ان الله تعالى خص آباءهم بهذه النعم لمكان طاعتهم واعراضهم على الكفر والجحود رغب الولد في هذه الطريقة لان الولد مجبول على التشبه بالاب
في افعال الخير فيصير هذا التذكر داعيا الى الاشتغال بالخيرات والاعراض عن الشرور اما قوله تعالى واوفوا بعهدي فاعلم ان العهد يضاف
الى المعاهد والمعاهد جميعا واذكروا في هذا العهد قولين الاول ان المراد منه جميع ما امر الله تعالى به من غير تخصيص ببعض التكاليف
دون بعض ثم فيه روايات احدها انه تعالى جعل تعريفه اياهم نعمة عهدا له عليهم حيث يلزمهم القيام بشكره كما يلزمهم الوفاء بالعهد
والميثاق وقوله اوف بعهدكم اراد به الثواب والمغفرة فجعل الوعد بالثواب شبيها بالعهد به من حيث اشتركا انه لا يجوز الاخلال
به وثانيها قال الحسن المراد منه العهد الذي اخذه الله على بني اسرائيل في قوله وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا وقال الله اني معكم لئن اقمتم
الصلاة وآتيتم الزكاة الى قوله ولادخلنكم جنات تجري من تحتها الانهار فمن وفى لله بعهده وفى الله له بعهده وثالثها وهو قول جمهور المفسرين
وهو ان المراد اوفوا بما امرتكم به من الطاعات ونهيتكم عنه من المعاصي اوف بعهدكم اي ارض عنكم وادخلكم وهو الذي حكاه الضحاك عن ابن
عباس وتحقيقه ما جاء في قوله ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم واموالهم بان لهم الجنة الى قوله ومن اوفى بعهده من الله فاستبشروا ببيعكم
الذي بايعتم به القول الثاني ان المراد من هذا العهد ما اثبته في الكتب المتقدمة من وصف محمد عليه السلام وانه سيبعثه على ما صرح
بذلك في سورة المائدة بقوله ولقد اخذ الله ميثاق بني اسرائيل الى قوله لاكفرن عنكم سيئاتكم ولادخلنكم جنات تجري من تحتها الانهار وقال
في الاعراف ورحمتي وسعت كل شيء فساكتبها للذين يتقون ويؤتون الزكاة والذين هم بآياتنا يؤمنون الذين يتبعون الرسول
النبي الامي الذي يجدونه مكتوبا عندهم في التوراة والانجيل واما عهد الله معهم فهو ان ينجز لهم ما وعدهم من وضع ما كان عليهم
من الاصر والاغلال التي كانت في اعناقهم وقال واذ اخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول الآية
وقال واذ قال عيسى ابن مريم يا بني اسرائيل اني رسول الله اليكم مصدقا لما بين يدي من التوراة ومبشرا برسول يأتي من بعدي
اسمه احمد وقال ابن عباس ان الله تعالى كان عهد الى بني اسرائيل في التوراة اني باعث من بني اسماعيل نبيا اميا فمن تبعه وصدق
بالنور الذي يأتي به اي بالقرآن غفرت له ذنبه وادخلته الجنة وجعلت له اجرين اجرا باتباع ما جاء به موسى وجاءت به انبياء بني اسرائيل
واجرا باتباع ما جاء به محمد عليه السلام النبي الامي من ولد اسماعيل وتصديق هذا في القرآن في قوله الذين آتيناهم الكتاب من قبله هم به
يؤمنون الى قوله اولئك يؤتون اجرهم مرتين بما صبروا وكان علي ابن عيسى يقول تصديق ذلك في قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله
وآمنوا برسوله يؤتكم كفلين من رحمته وتصديقه ايضا فيما روى ابو موسى الاشعري عن النبي عليه السلام انه قال ثلاثة يؤتون اجرهم
مرتين رجل من اهل الكتاب آمن بعيسى ثم آمن بمحمد عليه السلام فله اجران ورجل ادب امته فاحسن تاديبه وعلمها فاحسن تعليمها ثم اعتقها
وتزوجها فله اجران ورجل اطاع الله وسيده فله اجران بقي هاهنا سؤالان السؤال الاول لو كان الامر كما قلتم فكيف يجوز من جماعتهم جحده والجواب
من وجهين الاول ان هذا العلم كان حاصلا عند العلماء بكتبهم لكن لم يكن لهم العدد الكثير فجاز منهم كتمان ذلك الثاني ان ذلك النص كان
نصا خفيا لا جليا فجاز وقوع الشك والشبهات فيه السؤال الثاني الشخص المبشر به في هذه الكتب اما ان يكون قد ذكر في هذه الكتب
وقت خروجه ومكان خروجه وسائر التفاصيل المتعلقة بذلك او لم يذكر شيء من ذلك فان كان الاول كان النص نصا جليا واردا في الكتب
منقولة الى اهل العلم بالتواتر فكان يمتنع قدرتهم عن الكتمان وكان يلزم ان يكون ذلك معلوما بالضرورة من دين الانبياء المتقدمين وان
كان الثاني لم يكن النص على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم الاحتمال ان تقولوا ان ذلك المبشر به سيجيء بعد ذلك على ما هو عليه جمهور اليهود والجواب
ان الذين حملوا قوله تعالى واوفوا بعهدي على الامر بالتامل في الدلائل الدالة على التوحيد والنبوة على ما شرحناه في القول الاول انما اختاروه
لقوة هذا السؤال فاما من اراد ان ينصر المذهب الثاني فانه يجيب عنه بان تعيين الزمان والمكان لم يكن منصوصا عليه نصا جليا ويعرفه كل

احد بل كان منصوصا عليه نصا جليا فلا جرم لم يلزم ان يعلم ذلك بالعزو الى دين الانبيا المتقدمين من ذكر البشارة عليهم السلام ٥
ولنذكر الآن بعض ما جا في كتب الانبيا المتقدمين من البشارة بمقدم محمد عليه السلام فالاول جا في الفصل التاسع من السفر الاول من التوراة ان هاجر لما غضبت عليها سارة فرارا لها ملك الله فقال لها يا هاجر ابن تريدين ومن اين اقبلت قالت هربت من سيدتي سارة فقال لها ارجعي الى سيدتك واخضعي لها فان الله سيكثر زرعك وذريتك وستحبلين وتلدين ابنا وتسميه اسماعيل من اجل ان الله سمع تبتلك وخشوعك وهو يكون عين الناس وتكون يده فوق الجميع ويد الجميع مبسوطة اليه بالخنوع وهو يسكن على نحوم جميع اخوته واعلم ان الاستدلال بهذا الكلام ان هذا الكلام خرج مخرج البشارة وليس يجوز ان يبشر الملك قبل الله بالظلم والجور وبامر لا يتم الا بالكذب على الله تعالى ومعلوم ان اسماعيل وولده لم يكونوا مضرفين بالكل اعني في معظم الدنيا ومعظم الامم ولا كانوا مخالطين للكل على سبيل الاستيلا الا الاسلام لانهم كانوا قبل الاسلام محصورين في البادية ولا يقدرون على الدخول في اوايل العراق واوايل الشام للاعلى الم خوف فلما جا الاسلام استولوا على الشرق والغرب بالاسلام وما زحموا الامم ووطنوا بلادهم وما زحمتهم الامم وحجوا اليهم ودخلوا باديتهم بسبب مجاورتهم الكعبة فلو لم يكن النبي صلى الله عليه وسلم صادقا لكانت هذه المخالطة منهم للامم ومن الامم لهم معصية الله تعالى وخروجا عن طاعة الله الى طاعة الشيطان والله تعالى لا يبشر بمثل هذا سبيله والثاني جا في الفصل الحادي عشر من السفر الخامس ان الرب الهكم يقيم لكم نبيا مثلك من بين اخوانكم واليه رجل لتسمع كلما تجيء النبي يودي بما عنى ذلك الرجل يا سيدي انا استثقل منه وهذا الكلام يدل على ان النبي الذي يقيمه الله تعالى ليس من بني اسرائيل كلهم من قال لبني هاشم انه سيكون من اخوانكم امام عظيم منه انه لا يكون من بني هاشم فخصوا ان يعقوب عليه السلام هو اسرائيل ولم يكن له اخ الا العيص ولم يكن العيص ولد من الانبيا سوى ايوب وانه كان قبل موسى فلا يجوز ان يكون موسى عليه السلام مبشرا به واما اسمعيل فانه كان اخا لاسحاق والد يعقوب فثبت ان كل نبي بعث بعد موسى كان لبني اسرائيل والنبي صلى الله عليه وسلم ما كان منهم لكنه كان من اخوانهم لانه من ولد اسمعيل الذي هو اخو اسحاق عليهم السلام فان قيل لم لا يجوز ان يكون المراد محمد صلى الله عليه وسلم ظهر بالحجاز فبعث بمكة وهاجر الى المدينة ولها تكامل امره وقد كان حول المدينة بلاد اليهود كخيبر وبني قينقاع والنضير وغيرهم وايضا فان الحجاز يقارب الشام وجمهور اليهود اذ ذاك كانوا بالشام فمتى قام محمد صلى الله عليه وسلم بالحجاز فقد قام من بينهم وايضا فانه اذا كان من اخوانهم فقد قام من بينهم لانه ليس ببعيد منهم والثالث قال في الفصل العشرين من هذا السفر ان الرب تعالى جا في طور سينا وطلع لنا من ساعير وظهر من جبال فاران وضعه عن يمينه عنوان القدسيين لتخضعهم العز وحببهم الى الشعوب ودعا جميع قديسيه بالبركة وجه الاستدلال ان جبل فاران هو بالحجاز لان في التوراة ان اسمعيل نغلم الرمي في تربة فاران ومعلوم انه لما كان سكن بمكة اذا ثبت هذا فنقول ان قوله لتخضعهم العز لا يجوز ان يكون المراد اسمعيل عليه السلام لانه لم يحصل عقب سكنى اسمعيل هناك عز ولا اجتمع هناك دعوان القدسيين فوجب حمله على محمد صلى الله عليه وسلم فان قالت اليهود المراد ان النار لما ظهرت من طور سينا ظهرت من ساعير ولما اجتمع هناك دعوان القدسيين فوجب حمله على محمد صلى الله عليه وسلم قلنا هذا لا يليق بما ذكرنا ان قوله تعالى في التوراة ظهر الرب من جبل فاران ليس معناه ظهور النار منه بل معناه ظهور تخصيص موصوف بصفات معينة وليس ذلك الا محمدا صلى الله عليه وسلم فان قالوا المراد بمجي الله تعالى ظهور النار منه قلنا هذا لا يليق بالكلام والاظهار والابعاد مستحيل على الله تعالى فثبت ان محمدا صلى الله عليه وسلم ابعد المسيح من لدن اليهود والنصارى الرابع ما جا في كتاب اشعيا في الفصل الثاني والعشرين منه لتمي نور هدى مصباحك بريد مكة فقد دنا وقتك وكرامة الله تعالى طالعة عليك فقد تجلل الارض الظلام وغطا على الامم الضباب والرب يشرق عليك اشراقا ويظهر كرامته عليك لتسير الامم الى نورك والملوك الى ضوء طلوعك ارفعي بصرك الى ما حولك وتاملي

فانهم مستجمعون عندك وبجوارك وبابيك ولدك من بلد بعيد ومزين شانك على الارايك والسرور وحين تزين ذلك وتزين
وسمحين من اجل انه يميل اليك ذخاير البحر ويجيء اليك عساكر الامم ويسال اليك كبائر مدين وبابيك اهل سبا ويحمدون سنم الله وجلاله
وينتهي اليك اعنام فاران ويدفع الى مدجي ما بوصيني واحدث حنبذ لنبي محمد سمي حمدا وحرم الهند لان هذه الصفات كلها
موجودة بمكة فانه فد جيء اليها عساكر الامم وما اليها ذخاير البحر واحدث لبيت محمد حمدا معناه ان العرب كانت تلبي قبل الاسلام
تقول لبيك لا شريك لك الا شريكا هو لك تملكه وما ملك ثم صار بعد الاسلام لبيك اللهم لبيك لا شريك لك لبيك لهذا هو للحمد الذي
حمده الله تعالى لبيت محمد نبيه فان قيل المراد بدينا المقدس وسيكون ذلك فيما بعد قلنا لا يجوز ان يقول الحكيم قد دنا وقت كذا مع انه
مراد نازل الذي دنا يوافق امر لا يوافق ارضاه ومع ذلك لا يجد زمنه وايضا فان كتابا شيعيا مملوء من ذكر البادية وصفتها وذلك يبطل
قولهم والخامس روى السماك في تفسيره في السفر الاول من التوراة ان الله تعالى اوحى الى ابرهيم صلوات الله عليه وقال قد اجبت
دعاك في اسماعيل وباركت عليه فكثرته وعظمته جدا جدا وسيلد اثني عشر عظيما واجعله لامة عظيمة والاسند لا يدل على انه لم يكن
في ولد اسماعيل من كان لامة عظيمة غير نبينا محمد صلى الله عليه وسلم واما دعا ابرهيم واسماعيل صلوات الله عليهما فكما قال الرسول انا
صلى الله عليه وسلم لما فرغا من بناء الكعبة وهو قوله ربنا وابعث فيهم رسولا منهم يتلوا عليهم اياتك ويعلمهم الكتاب والحكمة ويزكيهم انك
انت العزيز الحكيم ولهذا كان يقول صلى الله عليه وسلم انا دعوة ابي ابرهيم وبشارة عيسى صلوات الله عليهما وهو قوله ومبشرا برسول
ياتي من بعدي اسمه احمد السادس قال المسيح للحواريين انا اذهب وسيأتيكم الفارقليط روح الحق الذي لا يتكلم من قبل نفسه انما يقول
كما يقول له ويتصدق ذلك ان اتبع الاما يوحى الى وقوله فلما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي اما الفارقليط ففي
تفسيره وجهان احدهما انه مشتق من الحمد والاسم لنبينا محمد صلى الله عليه وسلم فان اسمه محمد واحمد ومحمود ويقال
ان صفته في التوراة ان مولده بمكة ومسكنه طيبة وملكه بالشام وامته الحمادون والثاني ان معنى الفارقليط الشافع المشفع
وهذا ايضا صفة محمد صلى الله عليه وسلم الثالث قال بعض النصارى الفارقليط هو الذي يفرق بين الحق والباطل وكان في الاصل
فاروق كما يقال راووق للذي يروق به واما ليط فهو المخبوء والامر كما يقال شئب اشئب روزست فهذا ايضا صفة شرعنا
لانه هو الذي يفرق بين الحق والباطل والسابع قال وانا ل كبحث نصر حين سأله عن الرؤيا التي كان رآها من غير ان نصها عليه رأيت
ايها الملك منظرا هائلا رأسه من الذهب الابريز وساعده من الفضة وبطنه وفخذه من نحاس وساقه من حديد وبعض رجليه من
حديد وبعضها من خزف ورأيت حجرا ينقطع من غير قاطع وصك رجل ذلك الصنم وكسرها فاندق بعد ان صك الصنم حكه حديد ونحاسه
ورضته وذهبه وصارت رفاتا وعصفت بها الرياح فلم يوجد لها اثر وصار ذلك الحجر الذي صك ذلك الرجل من ذلك الصنم جبلا عاليا
امتلأت به الارض فهذا رؤيا ايها الملك فاما تفسيرها فانت الرأس الذي رأيته من الذهب وستقوم بعدك مملكة اخرى دونك والمملكة
الثالثة التي تشبه النحاس يبسط على الارض كلها والمملكة الرابعة تكون قوية مثل الحديد فاما الرجل الذي كان بعضها من حديد وبعضها
من نحاس فان بعض المملكة تكون عزيزا وبعضها تكون ذليلا ويكون كلمة الملك وتقيم اله السماء في تلك الايام مملكة ابدية لا تتغير فاما تر
الفارقليط جميع الممالك وسلطانها يبطل جميع السلاطين ويقوم هي الى الدهر الداهر فهذا تفسير الحجر الذي رأيته انه يقطع من جبل بلا قاطع
حتى قضب الحديد والنحاس والخزف والله اعلم بما يكون في آخر الزمان فهذه هي البشارات الواردة في الكتب المتقدمة بمبعث رسولنا محمد
صلى الله عليه وسلم **اما** قوله تعالى اوفوا بعهدكم فقالت المعتزلة ان ذلك العهد هو ما دل العقل عليه من الله تعالى يجب عليه ايصال الثواب الى
المطيع ورجح وصف ذلك الوجوب بالعهد لانه يجب الوفاء به فكان ذلك اولى من العهد بالايجاب والنذر والتمني وقال
اصحابنا انه لا يجب للعبد على الله شيء وفي هذه الاية ما يدل على ذلك لانه تعالى لما قدم ذكر النعم رتب عليه الامر بالوفاء بالعهد دل على
ان تلك النعم السالفة توجب عهد العبودية واذا كان كذلك كان اداء العبادات اداء لما وجب بسبب النعم السالفة واداء الواجب لا يكون
سببا للواجب اعترضتم ان اداء التكاليف لا يوجب الثواب فبطل قول المعتزلة بل التفسير الحق من وجهين الاول انه تعالى لما وعد بالثواب
وكلما وعد به استحال ان لا يوجد لانه لو لم يوجد لانقلب خبره الصدق كذبا والكذب محال والمفضي الى المحال محال فكان ذلك
واجب الوقوع فكان ذلك اكدما يثبت باليمين والنذر الثاني ان يقال العهد هو الامر والعهد يجوز ان يكون مامورا به الا ان الله تعالى لا
يجوز ان يكون مامورا به لكنه سبحانه وتعالى اجرى في ذلك على سبيل لغة اللفظ كقوله تعالى يخادعون الله وهو خادعهم ومكروا ومكر الله اما
قوله واياي فارهبون **فاعلم** ان الرهبة هي الخوف قال المتكلمون الخوف منه تعالى هو الخوف من عقابه وقد يقال في المتكلف
انه خائف على وجهين احدهما مع العلم والاخر مع الظن اما العلم فاذا كان على يقين من انه اتى بكل ما امر به واحترز عن كل ما نهي عنه فانه
خوفه انما يكون عن المستقبل وعلى هذا يصف الملائكة والانبياء بالخوف والرهبة قال تعالى يخافون ربهم من فوقهم واما الظن فاذا لم يقطع بانه
فعل المامورات واحترز عن المنهيات فحينئذ يخاف ان لا يكون من اهل الثواب **واعلم** ان كل من كان خوفه في الدنيا اشد كان امنه يوم
القيامة اكثر وبالعكس روى انه ينادي مناد يوم القيامة وعزتي وجلالي لا اجمع على عبدي خوفين ولا امنين من امر في الدنيا خافني
في الآخرة يوم القيامة ومن خافني في الدنيا امنته يوم القيامة وقال العارفون الخوف خوفان خوف العقاب وخوف الجلال والاول

نصيب اهل الظاهر والثاني نصيب اهل القلب والاول يزول والثاني لا يزول واعلم ان في الاية دلالة على ان كثرة النعم
لعظم المعصية ودلالة على ان تقدم العهد لعظم المخالفة ودلالة على ان الرسول صلى الله عليه وسلم كما كان مبعوثا الى العرب كان
مبعوثا الى بني اسرائيل وقوله واياي فارهبون يدل على ان المرء يجب ان لا يخاف احدا الا الله تعالى ولما يجب ذلك في الخوف فكذا في الرجا
والامل وذلك يدل على ان الكل بقضاء الله وقدره اذ لو كان العبد مشتغلا بالفعل لوجب ان يخاف منه كما يخاف من الله تعالى وحينئذ
يبطل الحصر الذي دل عليه قوله واياي فارهبون بل كان يجب ان لا يرهب الا نفسه لان مفاتيح الثواب والعقاب بيده لا بيد الله تعالى فوجب
ان لا يخاف الا نفسه وان لا يخاف الله تعالى البتة وفيها دلالة على انه يجب على المكلف ان يأتي بالطاعات والرجا وان ذلك لا بد منه في صحتها

قوله تعالى وامنوا بما انزلت مصدقا لما معكم ولا تكونوا اول كافر به ولا تشتروا باياتي ثمنا
قليلا واياي فاتقون اعلم ان المخاطبين بقوله وامنوا هم بنوا اسرائيل ويدل عليه وجهين الاول انه معطوف على قوله اذكروا نعمتي كانه قيل
اذكروا نعمتي واوفوا بعهدي وامنوا بما انزلت والثاني ان قوله تعالى مصدقا لما معكم يدل على ذلك اما قوله بما انزلت ففيه قولان الاقوى
انه القران وعليه دليلان احدهما انه وصفه بكونه منزلا وذلك هو القران لانه تعالى قال نزل به الروح الامين نزل عليك الكتاب بالحق مصدقا
لما بين يديه وانزل التوراة والانجيل والثاني وصفه بكونه مصدقا لما معهم من الكتب وذلك هو القران قال قتادة المراد امنوا بما انزلت من كتاب
ورسول تجدونه في التوراة والانجيل اما قوله مصدقا لما معكم ففيه تفسيران احدهما ان في القران ان موسى وعيسى حق وان التوراة والانجيل
حق وان التوراة انزل على موسى والانجيل على عيسى فكان الايمان بالقران يؤكد الايمان بالتوراة والانجيل فكانه قيل لهم ان كنتم تريدون المبالغة
في الايمان بالتوراة والانجيل والثاني انه حصلت البشارة لمحمد صلى الله عليه وسلم وبالقران في التوراة والانجيل فكان الايمان بمحمد
صلى الله عليه وسلم وبالقران تصديقا بالتوراة والانجيل وتكذيب محمد صلى الله عليه وسلم والقران تكذيب للتوراة والانجيل فهذا
التفسير اولى على التفسير الاول لا يلزم ان يكون مؤمنا بمحمد صلى الله عليه وسلم لان بمجرد كونه مخبرا على كون التوراة والانجيل حقا لا يجب
الايمان بنبوته اما على التفسير الثاني يلزم الايمان به لان التوراة والانجيل اذا اشتملا على كون محمد صلى الله عليه وسلم صادقا لا محالة
ومعلوم انه تعالى انما ذكر هذا الكلام ليكون حجة عليهم في وجوب الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم فثبت ان التفسير اولى واعلم
ان هذا التفسير يدل على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم من وجهين الاول ان شهادة كتب الانبياء عليهم السلام لا تكون الا حقة الثاني انه
صلى الله عليه وسلم اخبر عن كتبهم ولم يكن له معرفة بذلك الا من قبل الوحي اما قوله ولا تكونوا اول كافر به فمعناه اول من كفر به او اول
فريق او فوج كافر به او ولا يكن كل واحد منهم اول كافر ثم فيه سؤالان **السؤال الاول** جعلوا اول من كفر به وقد سبقهم
الى الكفر مشركوا العرب والجواب من وجوه الاول ان هذا تعريض بانه كان يجب ان يكونوا اول من يؤمن به لمعرفتهم به وبصفته
ولانهم كانوا هم المبشرون بزمان محمد صلى الله عليه وسلم والمستفتحون على الذين كفروا فلما بعث صلى الله عليه وسلم كان امرهم على العكس
لقوله تعالى فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به فلعنة الله على الكافرين وثانيها يجوز ان يراد ولا تكونوا مثل اول كافر به يعني من اشرك من اهل
مكة اي ولا تكونوا وانتم تعرفونه مذكورا في التوراة والانجيل مثل من لم يعرفه وهو مشرك لا كتاب له وثالثها ولا تكونوا اول كافر به من
اهل الكتاب لان هؤلاء كانوا اول من كفر بالقران من بني اسرائيل وان كانت قريش كفرت به قبل ذلك ورابعها ولا تكونوا اول كافر به يعني
كتابكم يقول ذلك لعلمائهم اي ولا تكونوا اول احد من امتكم كذب كتابكم لان تكذيبكم لمحمد صلى الله عليه وسلم يوجب تكذيبكم لكتابكم وخامسها
ان المراد منه بيان تغليظ كفرهم وذلك لانهم كما شاهدوا المعجزات الدالة على صدقه عرفوا البشارات الواردة في التوراة والانجيل بمقدمه
فكان كفرهم اشد من كفر من لم يعرف الا نوعا واحدا من الدليل السابق الى الكفر يكون اعظم ذنبا من بعده لقوله صلى الله عليه وسلم من سن سنة
سيئة فعليه وزرها ووزر من عمل بها فلما كان كفرهم عظيما وكفر من كان سابقا في الكفر عظيما فقد اشتركا من هذا الوجه فصح اطلاق اسم احدهما
على الاخر على سبيل الاستعارة وسادسها المعنى ولا تكونوا اول من جحد مع المعرفة لان كفر قريش كان مع الجهل لا مع المعرفة وسابعها
اول كافر به من اليهود لان النبي صلى الله عليه وسلم قدم المدينة وبها قريظة والنضير وكفروا به ثم تتابعت ساير اليهود على ذلك الكفر فكانه
قيل اول من كفر به من اهل الكتاب وهو كقوله واني فضلتكم على العالمين اي على عالمي زمانهم وثامنها ولا تكونوا اول الكافرين به عند سماعكم
بذكره بل تثبتوا فيه وراجعوا عقولكم فيه وتاسعها ان لفظ اول صلة والمعنى ولا تكونوا كافرين به وهذا ضعيف **السؤال الثاني**
افكان يجوز لهم الكفر اذا لم يكونوا اولا والجواب من وجوه احدها انه ليس في ذلك الشيء دلالة على ان ما عداه بخلافه وثانيها ان في قوله
وامنوا بما انزلت مصدقا لما معكم دلالة على ان كفرهم اولا واخرا محظور وثالثها ان قوله رفع السموات بغير عمد ترونها لا يدل على وجود
عمد لا يرونها وقوله وقتلهم الانبياء بغير حق لا يدل على وقوع قتل الانبياء بحق وقوله عقيب هذه الاية ولا تشتروا باياتي ثمنا قليلا لا يدل على اباحة
ذلك بالثمن الكثير فكذا هاهنا بل المقصود من هذه السياقة استعظام وقوع الجحد والانكار ممن قرا في الكتب بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم
وصفته ورابعها قال المبرد هذا الكلام خطاب لقوم خوطبوا به قبل غيرهم فقيل لهم لا تكفروا بمحمد فانه سيكون بعدكم الكفار فلا تكونوا
انتم اول الكفار لان هذه الاولية موجبة لمزيد الاثم وذلك لانهم اذا سبقوا الى الكفر فاما ان يقتدي بهم غيرهم في ذلك الكفر او لا يكون كذلك
فان اقتدى بهم غيرهم في ذلك الكفر كان له وزر ذلك الكفر ووزر كل من كفر الى يوم القيامة وان لم يقتد به غيره اجتمع عليه امران

احدهما السبق الى الكفر والثاني التعوذ به ولاشك انه منقصة عظيمة فقوله ولا تكونوا اول كافر به اشارة الى هذا المعنى اما قوله اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فالاشتراء بوضع موضع الاستبدال وهكذا القول في وضع موضع البدل عن الشيء والعوض عنه فاذا اختبر على ثواب الله شيئا من الدنيا فقد جعل ذلك الشيء ثمنا عند فاعله قال ابن عباس رضي الله عنهما ان رؤساء اليهود مثل كعب ابن الاشرف وحيي بن اخطب وامثالهما كانوا يأخذون من فقراء اليهود الهدايا وعلموا انهم لو اتبعوا محمدا صلى الله عليه وسلم لانقطعت عنهم تلك الهدايا فاصروا على الكفر لئلا ينقطع عنهم ذلك القدر الحقير وذلك لان الدنيا كلها بالنسبة الى الدين قليل جدا فانت تشبه المتناهي الى غير المتناهي ثم تلك الهدايا كانت في نهاية القلة بالنسبة الى الدنيا والقليل جدا من القليل جدا اي لشبه له الى الكثير الذي لا يتناهى فاعلم ان هذا النهي صحيح سواء كان فيهم من فعل ذلك او لم يفعل بل لو ثبت ان علماءهم كانوا يأخذون الرشا على كتمان امر الرسول صلى الله عليه وسلم وتحريف ما يدل على ذلك من التوراة كان الكلام ابين واما قوله تعالى وايای فارهبون فيقرب معناه مما تقدم من قوله وايای فارهبون والفرق ان الرهبة عبارة عن الخوف واما الاتقاء فانما يحتاج اليه عند الجزم بحصول ما يتقى منه فكأنه تعالى امرهم بالرهبة لاجل ان جواز العقاب قائم ثم امرهم بالتقوى لان يقين العقاب قائم

قوله تعالى ولا تلبسوا الحق بالباطل وتكتموا الحق وانتم تعلمون

اعلم ان قوله سبحانه وتعالى وامنوا بما انزلت مصدقا لما معكم امر بترك الكفر والضلال وقوله ولا تلبسوا الحق بالباطل امر بترك الاغواء والاضلال واعلم ان الاضلال المجرد لا يحصل الا بطريقين وذلك لان ذلك الغير ان كان قد سمع دليل الحق فاضلاله يمكن الا بتشويش ذلك الدليل عليه وان كان ما سمعها فاضلاله انما يمكن باخفاء تلك الدلائل عنه ومنعه من الوصول اليها بقوله ولا تلبسوا الحق بالباطل اشارة الى القسم الاول وهو تشويش الدلائل عليه وقوله وتكتموا الحق اشارة الى القسم الثاني وهو منعه من الوصول الى الدلائل واعلم ان الاظهر في الباء التي في قوله بالباطل الالصاق كالتي في قولك كتبت بالقلم وللعلق ولا تلبسوا الحق بسبب الشبهات التي تورد وتها على السامعين وذلك لان النصوص الواردة في التوراة والانجيل بأمر محمد صلى الله عليه وسلم كانت نصوصا حقيقة يحتاج في معرفتها الى الاستدلال ثم انهم كانوا يجادلون فيها ويشوشون وجه الدلالة على الناظرين فيها بسبب القاء الشبهات فهذا هو المراد بقوله ولا تلبسوا الحق بالباطل وهو المذكور في قوله وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق اما قوله وانتم تعلمون فمعناه وانتم تعلمون ما في امثال الحق من الضرر العظيم العائد عليكم يوم القيامة وذلك لان ذلك التلبيس صار صارفا للخلق عن قبول الحق الى يوم القيامة وداعيا لهم الى الاستمرار على الباطل الى يوم القيامة ولا شك في ان توقعه عظيم وهذا الخطاب ورد فيهم لتوبيخهم لسائر الخلق وحذرهم من مثله فصار الخطاب ان كان خاصا في الصورة لكنه عام في المعنى نظيره قوله تعالى وتكتموا الحق وانتم تعلمون

البحث الاول

قوله تعالى وانتم تعلمون حال داخلة تحت حكم النهي لمعنى ولا تكتموا او منصوب باضمار ان البحث الثاني ان النهي عن اللبس والكتمان وان يقيد بالعلم فلا يدل على جواز شيء حال العدم للعلم وذلك لانه اذا لم يعلم حال الشيء لم يعلم ان ذلك اللبس والكتمان حق او باطل وما لا يعرف كونه حقا او باطلا لا يجوز الاقدام عليه بالنفي او بالاثبات بل يجب الوقف فيه وسبب ذلك القيد ان الاقدام على الفعل الضار مع العلم بكونه ضارا الحمق من الاقدام عند الجهل بكونه ضارا فلما كانوا عالمين بما في التلبيس من المفاسد كان اقدامهم عليه اقبح والآية دالة على ان العالم بالحق يجب عليه اظهاره ويحرم عليه كتمانه

قوله تعالى واقيموا الصلاة واتوا الزكاة واركعوا مع الراكعين

اعلم ان الله سبحانه لما امرهم بالايمان اولا نهاهم عن لبس الحق بالباطل وكتمان دلائل النبوة ثانيا ذكر بعد ذلك بيان ما لزمهم من الشرائع وذكر من جملة الشرائع ما كان كالمقدم والاصل فيها وهو الصلاة التي هي اعظم العبادات البدنية والزكاة التي هي اعظم العبادات المالية وهاهنا مسائل

المسألة الاولى القائلون بانه لا يجوز تأخير بيان المجمل عن وقت الخطاب قالوا المراد بقوله واقيموا الصلاة بعد ان كان النبي صلى الله عليه وسلم وصف لهم اركان الصلاة وشرائطها فكأنه تعالى قال واقيموا الصلاة التي عرفتموها والقائلون بجواز التأخير قالوا لا يجوز ان يراد الامر بالصلاة وان كانوا لا يعرفون ان الصلاة ماهي ويكون المقصود ان يوطن السامع نفسه على الامتثال وان كان لا يعلم ان المأمور به ماهو وهذا لا نزاع انه يحسن من السيد ان يقول لعبده اني امرك غدا بشيء فلا بد ان تفعله ويكون غرضه منه ان يعزم العبد على الحال على اداء الواجب في الوقت الثاني

المسألة الثانية قال المعتزلة الصلاة من الاسماء الشرعية لانها امر حدث في الشرع فاستحال ان يكون الاسم الموضوع لها كان حاصلا قبل الشرع ثم اختلفوا في وجه التسمية فقال بعضهم اصلها في اللغة الدعاء قال الاعشى

عليك مثل الذي صليت فاعتمضي ... فان لجنب المرء مضطجعا

وقال آخر وقابلها الريح في دفها ... وصلى على دفها واربتم

وقال بعضهم الاصل فيها اللزوم قال الشاعر

لم اكن من جناتها علم الله وانى بحرها اليوم صالى

اي ملازم وقال آخرون بل هي مأخوذة من الدعاء اذ لا صلاة الا ويقع فيها الدعاء او ما يجري مجراه وقد تكون صلاة ولا يجعل فيها متابعة الغير واذا حصل في وجه التسمية ما عم كل الصور كان اولى ان يجعل وجه التسمية سببا يختص ببعض الصور وقال اصحابنا من الرواة المشهورون في اللغة اطلاق اسم الجزء على الكل ولما كانت الصلاة الشرعية مشتملة على الدعاء لا جرم اطلق اسم الدعاء عليها على سبيل المجاز فان كان مراد المعتزلة من كونها اسما شرعيا هذا فذلك حق وان كان المراد ان الشرع ادخل هذه اللفظة ابتداء فهذا ممنوع فان كان اصلا قبل الشرع والا فهي لغة عربية وذلك يدل على ان القرآن عربي اما الزكاة فهي في اللغة عبارة عن النماء يقال ذكى الزرع

اذانا اوعن التطهر قال تعالى افتلت نفسا زاكية بغير نفس اى طاهرة وقال قد افلح من تزكى اى تطهر وقال ولولا فضل
الله عليكم ورحمته ما زكى منكم من احد ابدا وقال ومن تزكى فانما يتزكى لنفسه اى تطهر بطاعة الله ولعل اخراج نصف دينار من عشرين
دينارا سمي بالزكاة تشبيها بالعذبين الوجهين لان في ذلك القدر تنمية للبقية من حيث التزكية فان الله تعالى يدفع البلاء عن ذلك المال
بسبب بركة تلك العطية فصار ذلك الاعطاء نافعا في المعنى وان كان ناقصا في الصورة ولهذا قال عليه الصلاة والسلام عليك بالصدقة
فان فيها ست خصال ثلاثة في الدنيا وثلاثة في الآخرة فاما التي في الدنيا فتزيد في الرزق وتكثر المال وتعمر الديار واما التي في الآخرة
فتستر العورة وتضيء ظلمة القبر ويكون سترا من النار ويجوز ان تسمى بالزكاة الوجه الثاني من حيث انه يظهر مخرج الزكاة عن
كل الذنوب ولهذا قال تعالى لنبيه صلى الله عليه وسلم خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها **المسألة الثالثة**
قوله تعالى واقيموا الصلاة واتوا الزكاة خطاب مع اليهود وذلك يدل على ان الكفار مخاطبون بفروع الشرائع اما قوله تعالى واركعوا
مع الراكعين ففيه وجوه احدها ان اليهود لا ركوع في صلاتهم فخصهم الله الركوع بالذكر تحريضا لهم على الايمان بصلاة المسلمين وثانيها
ان المراد صلوا مع المصلين وعلى هذا يزول التكرار لان في الاول امر تعالى بافرادها والامر الثاني بفعلها في الجماعة وقالت ان يكون المراد
من الامر بالركوع هو الامر بالخضوع لان الركوع والخضوع في اللغة سواء فيكون نهيا عن الاستكبار المذموم وامرا بالتذلل للمؤمنين كما قال
تعالى فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه اذلة على المؤمنين اعزة على الكافرين وكقوله تاديبا لرسوله صلى الله عليه وسلم واخفض جناحك
لمن اتبعك من المؤمنين ومدحه لذلك بقوله فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك وصلة اتى قوله تعالى المائدة بكسر
الله ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون فكانه تعالى لما امرهم بالصلاة والزكاة امرهم بعد ذلك
بالانقياد والخضوع وترك التمرد **وحكى** الاصم عن بعضهم انما امر الله بني اسرائيل بالزكاة لانهم كانوا لا يؤتون الزكاة وهو المراد
بقوله تعالى واكلهم السحت وبقوله واكلهم اموال الناس بالباطل فاظهر الله تعالى بهذا الموضع ما كان مكتوما ليحذروا الله ينصحهم في سائر
اسرارهم ومعايبهم فيصير هذا كالاخبار عن الغيب الذي هو احد دلائل نبينا محمد صلى الله عليه وسلم **قوله تعالى**
اتامرون الناس بالبر اعلم ان الهمزة في اتامرون للتقرير مع التقريع والتعجب من حالهم واما البر فهو اسم جامع
لاعمال الخير ومنه بر الوالدين وهو طاعتهما ومنه عمل مبرور اى قد رضيه الله تعالى وقد يكون بمعنى الصدق كما يقال بر في يمينه
اى صدق ولم يحنث ويقال صدقت وبررت وقال تعالى ولكن البر من اتقى فاخبر ان البر جامع للتقوى واعلم انه تعالى لما امر بالايمان
والشرائع بناء على ما خصهم به من النعم وعظمها عند ذلك بناء على ما هو خداع وهو ان التغافل عن اعمال البر مع حث الناس عليها مستقبح
في العقول اذا المقصود من امر الناس بذلك اما الخيبة واما الشفقة والبر من الفعل ان يتقي الانسان على غيره او ينفع غيره ويعمل
امر نفسه فحذرهم الله تعالى من ذلك بان نزعهم لهذا الكلام واختلفوا في المراد بالبر في هذا الموضع على وجوه **أ** وهو قول السدي انهم
كانوا يامرون الناس بطاعة الله وينهون لفوعن معصيته وهم كانوا يتركون الطاعة ويقدمون على المعصية **ب** قول ابن جريج انهم كانوا
يامرون الناس بالصلاة والزكاة وهم يتركونها **ج** انه كان اذا جاءهم احد هربا الحقية لاستعلام امر محمد صلوات الله عليه قالوا هذا صادق
فيما يقول وامره حق فاتبعوه وسمعوا كانوا لا يتبعونه لطمعهم بالهدايا والصلات التي كانت تصل اليهم من اتباعهم **د** ان جماعة من
اليهود كانوا قبل مبعث رسول الله صلى الله عليه وسلم يحزرون مشركي العرب ان رسولا سيظهر منكم ويدعوكم الى الحق وكانوا يرغبونهم في
اتباعه فلما بعث الله تعالى محمدا صلوات الله عليه حسدوه وكفروا به فبكتهم الله تعالى بسببهم كانوا يامرون باتباعه قبل ظهوره فلما ظهر
تركوه واعرضوا عن دينه وهذا اختيار ابي مسلم **ه** وهو قول الزجاج وهو انهم كانوا يامرون الناس ببذل الصدقة وكانوا يبخلون لها لان
الله تعالى وصفهم بقساوة القلوب واكل الربا والسحت وان المنافقين من اليهود كانوا يامرون باتباع محمد صلوات الله عليه في الظاهر بتوانهم
كانوا في قلوبهم منكرين له فوبخهم الله تعالى عليه **ز** ان اليهود كانوا يامرون غيرهم باتباع نوره ثم اختلفوا الهم وجد وا فيها ما يدل على
صدق محمد صلوات الله عليه توانهم ما انزوا به **قوله تعالى** وتنسون انفسكم قال النباني
عبارة عن السهو الحادث بعد حصول العلم والناسي غير مكلف ومن لا يكون مكلفا لا يجوز ان يذمه الله تعالى على صدور منه فالمراد بقوله
وتنسون انفسكم انكم تغفلون عن حق انفسكم وتغفلون عما لها فيه من النفع **قوله تعالى** وانتم تتلون
الكتاب لمعناه انكم تقرأون التوراة وتدرسونها وتعلمون ما فيها من الحث على افعال البر والاعراض عن افعال الاثم قوله افلا تعقلون توبيخ وتعجيب
للعقلاء من افعالهم وتنبيه قوله تعالى ان لكم ولما تعبدون من دون الله افلا تعقلون وسبب التعجب وجوه **أ** ان المعقود من الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر ارشاد الغير الى تحصيل المصلحة وتحذيره عما يوقعه في المفسدة والاحسان الى النفس اولى من الاحسان الى الغير وذلك معلوم
بالبديهة لكل احد فالعقل والنقل قد وعظ ولم يتعظ فكانه اتى بفعل متناقض لا يقبله العقل قال افلا تعقلون **ب** ان من وعظ الناس واظهر علما
وخالف ثم اتعظ صار ذلك الوعظ سببا لرغبة الناس في المعصية لان الناس يقولون انه مع هذا العلم لو لا انه مطلع على انه لا اصل لهذه
التخويفات لما اقدم على المعصية فيصير هذا داعيا لهم الى التهاون بالدين والجراءة على المعصية واذا كان غرض الواعظ الزجر عن المعصية
الجراءة على المعصية فكانه جمع بين المتناقضين وذلك سفه يليق بافعال العقلاء فلهذا قال افلا تعقلون **ج** ان من وعظ لابد وان يجتهد في ان يصير

وعظه نافذا في القلوب والاقدام على المعصية مما ينفر القلوب عن القبول فمن وعظ كان غرضه ان يصير وعظه موثرا في القلب ومن عصى
كان غرضه ان لا يصير وعظه موثرا في القلب فالجمع بينهما متناقض غير لايق ولهذا قال امير المومنين علي كرم الله وجهه فصم ظهري
رجلان عالم متهتك وجاهل متنسك بقي هاهنا مسايل **المسئلة الاولى** قال بعضهم ليس للعاصي ان يامر بالمعروف وينهى عن المنكر
واحتجوا بالاية والمعقول اما الاية فقوله تعالى اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم ولا شك انه تعالى ذكر ذلك في معرض الذم وقال ايضا
لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لا تفعلون واما المعقول فهو انه لو جاز ذلك لجاز لمن يزني بامراة ان ينكر عليها في اثناء الزنى
على كشفها عن وجهها ومعلوم ان ذلك مستنكر والجواب المكلف مامور بشيئين احدهما ترك المعصية والثاني منع الغير عن فعل المعصية
والاخلال باحد التكليفين لا يقتضي الاخلال بالاخر واما قوله اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم فهو نهي عن الجمع بينهما والنهي عن الجمع بين
الشيئين يصح حمله على وجهين احدهما ان يكون المراد هو النهي عن نسيان النفس مطلقا والاخر ان يكون المراد هو النهي عن ترغيب الناس في البر
حال كونه ناسيا للنفس وعندنا المراد من الاية هو الاول لا الثاني وعلى هذا التقدير يسقط قول الخصم واما المعقول الذي ذكروه فيلزمه
المسئلة الثانية احتجت المعتزلة بهذه الاية على ان فعل العبد غير مخلوق لله تعالى فقالوا قوله اتامرون الناس بالبر وتنسون
انفسكم انما يصح ويحسن لو كان ذلك الفعل منهم فاما اذا كان مخلوقا فيهم على سبيل الاضطرار فان ذلك لا يحسن اذ لا يجوز ان يقال للاسود
لا تبيض لما كان السواد مخلوقا فيه والجواب ان قدرته لما صلحت للضدين فان حصل احد الضدين دون الاخر لا لمرجح كان ذلك
محض الاتفاق والامر الاتفاقي لا يمكن التوبيخ عليه وان حصل لمرجح فان ذلك المرجح منه عاد البحث فيه وان حصل من الله تعالى فعند حصوله
يصير ذلك الطرف راجحا والاخر مرجوحا والمرجوح ممتنع الوقوع لانه حال الاستواء ولما كان ممتنع الوقوع فحال المرجوحية اولى بان يكون ممتنع
الوقوع واذا امتنع احد النقيضين وجب الاخر وحينئذ يعود عليكم كل ما اوردتموه علينا ثم الجواب الحقيق عن الكل انه لا يسال عما يفعل
المسئلة الثالثة عن انس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم مررت ليلة اسري بي على قوم تقرض شفاههم بمقاريض من نار
فقلت يا اخي جبريل من هولاء فقال هولاء خطباء اهل الدنيا كانوا يامرون الناس بالبر وينسون انفسهم ب وقال رسول الله صلى الله عليه
وسلم ان في النار رجلا يتاذى اهل النار بريحه فقيل من هو يا رسول الله فقال عالم لا ينتفع بعلمه ج وقال صلى الله عليه وسلم مثل الذي يعلم الناس
الخير ولا يعمل به كمثل السراج يضيء على اهل البيت ويحرق نفسه د الشعبي يطلع قوم من اهل الجنة الى قوم من اهل النار فيقولون لم دخلتم
النار وانما دخلنا الجنة بفضل تعليمكم فقالوا انا كنا نامر بالخير ولا نفعله ه قيل من وعظ بقوله كلامه ومن وعظ بفعله نفذت سهامه
فقال ابدا بنفسك فانهها عن غيها فاذا انتهت عنه فانت حكيم فهناك تقبل ان وعظت وتهتدي
بالراي منك وينفع التعليم وقيل عمل رجل ابلغ من قول الف رجل في رجل فاما من وعظ واتعظ فمحله عند الله عظيم روي ان يزيد بن
هارون مات وكان واعظا زاهدا فراى في المنام فقيل له ما فعل الله بك فقال غفر لي واول ما سالني منكر ونكير فقالا من ربك فقال
ما تستحيان من شيخ دعا الناس الى الله كذا كذا سنة فيقولان له من ربك فقيل للشبلي رحمه الله عند النزع قل لا اله الا الله فقال
ان بيتا انت ساكنه غير محتاج الى السرج **قوله تعالى** واستعينوا بالصبر والصلاة
الاية وفيها مسايل **المسئلة الاولى** اختلفوا في المخاطبين بقوله واستعينوا بالصبر والصلاة فقال قوم هم المومنون
بالرسول قال لان من ينكر الصلاة اصلا والصبر على دين محمد صلوات الله عليه لا يكاد يقال استعن بالصبر والصلاة فلا جرم وجب صرفه
الى من صدق بمحمد صلوات الله عليه ولا يمتنع ان يكون الخطاب اولا في بني اسرائيل ثم يقع بعد ذلك خطابا للمومنين بمحمد صلوات الله عليه والاقرب
ان المخاطبين هم بنو اسرائيل ثم يقع بعد ذلك خطابا للمومنين بمحمد صلوات الله عليه والاقرب ان المخاطبين هم بنو اسرائيل لان صرف الخطاب الى غيرهم
يوجب تعليل النظم اما قوله كيف يومرون بالصبر والصلاة مع انهم منكرون لهما قلنا لا نسلم كونهم منكرين لهما وذلك لان كل احد يعلم ان الصبر
على ما يجب الصبر عنه حسن وان الصلاة التي هي تواضع للخالق والاشتغال بذكر الله تعالى على محن الدنيا وافاتها انما الاختلاف في الكعبة لان صلاة
اليهود واقعة على كيفية اخرى وصلوة المسلمين على كيفية اخرى فاذا كان متعلق الامر هو الماهية التي هي القدر المشترك زال الاشكال المذكور وعلى
وعلى هذا نقول انه تعالى لما امرهم بالايمان وبترك الاضلال وبالتزام الشرايع وهي الصلاة والزكاة وكان ذلك شاقا عليهم لما فيه من ترك الرياسات
والاعراض عن الملك والجاه لا جرم عالج الله تعالى هذا المرض فقال واستعينوا بالصبر والصلاة **المسئلة الثانية** ذكر في الصبر
والصلاة وجهان احدهما كانه قيل واستعينوا على ما تحبون من الدنيا والدخول فيما يستثقله طباعكم من قبول دين محمد صلوات الله عليه
بالصبر اي بحبس النفس عن اللذات فانكم اذا كلفتم نفسكم ذلك مرنت عليه وخف عليها ثم اذا ضممتم الصلاة الى ذلك تم الامر لان المشتغل بالصلاة
لا بد وان يكون مشتغلا بالله بذكر الله وذكر جلاله وقهره وذكر رحمته وفضله فاذا تذكر رحمته صار مايلا الى طاعته واذا تذكر عقابه ترك معصيته
فيسهل عند ذلك اشتغاله بالطاعة وتركه للمعصية وثانيهما المراد من الصبر هاهنا هو الصوم لان الصايم صابر عن الطعام والشراب ومن
حبس نفسه عن قضاء شهوة البطن والفرج زالت عنه كدورات حب الدنيا فاذا انضاف اليه الصلاة استنار القلب بانوار معرفة الله
وانما قدم الصوم على الصلاة لان تاثير الصوم في ازالة ما لا ينبغي وتاثير الصلاة في حصول ما ينبغي والنفي مقدم على الاثبات ولان رسول الله صلى الله
عليه وسلم قال الصوم جنة وقال الله تعالى ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر لان الصلاة تمنع عن الاشتغال بالدنيا وتخشع القلب وتحصل بسبب

تلاوة الكتاب والوقوف على ما فيه من الوعد والوعيد والمواعظ والآداب الجميلة وذكر مصير الخلق الى دار الثواب او دار العقاب رغبة في الآخرة ونفرة عن الدنيا فيهون حينئذ على الانسان ترك الرياسة ويقطعه عن المخلوقين الى التوجه الى قبلة خدمة الطائفين وتطهير هذه الآية قوله تعالى يا ايها الذين امنوا استعينوا بالصبر والصلاة ان الله مع الصابرين فوله الهاء في هذه الضمير وجوه | الضمير عايد الى الصلاة اى الصلاة ثقيلة الا على الخاشعين ب الضمير عايد الى الاستعانة التي يدل عليها قوله واستعينوا ج انه عايد الى جميع الامور التي امر لبني اسرايل ونهوا عنها من قوله واذكروا نعمتي الى قوله واستعينوا والعرب قد تضمر الشيء اختصارا ويقتصر فيه على الاشياء اذا وثقت بعلم المخاطب فتقول للقابل ما عليها افضل من فلان يعني الارض ويقولون ما بين لابتيها الرم من فلان يعنون المدينة وقال الله تعالى ولو يواخذ الله الناس بما كسبوا ما ترك على ظهرها من دابة **قوله** لكبيرة اي لشاقة ثقيلة من قولك كبر هذا علي وقال تعالى كبر على المشركين ما تدعوهم اليه فان قيل ان كانت ثقيلة على هاولاء سهلة على الخاشعين فيجب ان يكون ثوابهم اكثر وثواب الخاشع اقل وذلك منكر من القول قلنا لعل المراد ان الذي يلحقهم من البعث اكثر مما يلحق الخاشع وكيف يكون كذلك والخاشع يستعمل عند صلاته جوارحه وقلبه وسمعه وبصره ولا يغفل عن تدبير ما يأتي به من الذكر وعن التذلل والخضوع واذا تذكر الوعيد لم يخل من حسرة وغم واذا ذكر الوعد تكمل واذا كان هذا فعل الخاشع فالثقل عليه بفعل الصلاة اعظم وانما المراد بقوله والها ثقيلة على من لم يخشع انه من حيث لا يعتقد في فعلها ثوابا ولا في تركها عقابا فيصعب عليه فعلها فالحاصل ان الملحد اذا لم يعتقد في فعل منفعة ثقل عليه فعلها لان الاشتغال بما لا فايدة فيه يثقل على الطبع اما الموحد فلما اعتقد في فعله اعظم المنافع وفي تركه اعظم المضار لم يثقل ذلك عليه لما يعتقد في فعله من الفوز بالنعيم المقيم والخلاص من العذاب الاليم الا ترى ان قوله الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم اي يتوقعون نيل ثوابه والخلاص من عقابه مثاله اذا قيل للمريض كل هذا المر فان اعتقد ان له فيه شفاء سهل ذلك عليه وان لم يعتقد ذلك فيه صعب الامر عليه وعليه يحمل قوله صلى الله عليه وسلم وجعلت قرة عيني في الصلاة وصف الصلاة بذلك للوجوه التي ذكرناها لانها كانت لا تثقل عليه وكيف وكان صلى الله عليه وسلم يصلي حتى تورمت قدماه اما الخشوع فهو التذلل والخضوع **قوله تعالى** الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم للمفسرين فيه قولان الاول ان الظن بمعنى العلم قالوا لان الظن هو الاعتقاد الذي يقارنه تجويز النقيض وذلك يقتضي ان يكون صاحبه غير جازم بهو مرتاب في القيامة وذلك كفر والله تعالى مدح على هذا الظن والمدح على الكفر غير جايز فوجب ان يكون المراد من الظن ها هنا العلم وسبب هذا المجاز ان العلم والظن قد يشتركان في كون كل واحد منهما اعتقادا راجحا الا ان العلم راجح من النقيض فلما اشتبها من هذا الوجه صح اطلاق اسم احدهما على الآخر قال اوس بن حجر فارسلته مستيقن الظن انه بحالط ما بين الراسف حايفا وقال تعالى اني ظننت اني ملاق حسابيه وقال الا يظن اولئك انهم مبعوثون وذكر الله تعالى ذلك انكارا عليهم وبعثا على الظن ولا يجوز ان يبعثهم على الاعتقاد المجوز للنقيض فثبت ان المراد بالظن ها هنا العلم القول الثاني ان يحمل اللفظ على ظاهره وهو الظن الحقيقي ثم ها هنا وجوه ا ان نجعل ملاقاة الرب مجازا عن الموت وذلك لان ملاقاة الرب مسببة عن الموت فاطلق السبب والمراد منه المسبب وهذا مجاز مشهور فانه يقال لمن مات انه لقي ربه اذا ثبت هذا فقوله المراد والقا كبيرة الا على الخاشعين الذين يظنون الموت في كل لحظة وذلك لان من كان متوقعا للموت في كل لحظة فانه لا يفارق قلبه الخشوع فهم يبادرون الى التوبة لان خوف الموت مما يقوي دواعي التوبة ولانه مع خشوعه لا بد في كل حال من ان لا يأمن تقصيرا جرى منه فيلزمه الثاني فاذا كان حاله ما ذكرنا كان ذلك داعيا له الى المبادرة الى التوبة ب ان نفسر ملاقاة الرب بملاقاة ثواب الرب وذلك مظنون لا معلوم فان الزاهد العابد لا يقطع بكونه ملاقيا لثواب الله تعالى بل يظن ذلك الا ان ذلك الظن مما يحمله على كمال الخشوع ج المعنى الذين يظنون الفوز بلقاء ثوابه فان الانسان للخاشع قد يسيء ظنه بنفسه وباعماله فيغلب على ظنه انه يلقى الله تعالى بذنوبه فعند ذلك يتسارع الى التوبة وذلك من صفات المدح بقي ها هنا مسئلتان

المسئلة الاولى استدل بعض الاصحاب بقوله ملاقوا ملاقوا على رؤية الله قالت المعتزلة لفظ اللقا لا يفيد الرؤية والدليل عليه الآية والعرف اما الآية فاعلم انهم نفوا لقاء ثوابه في قولهم اليوم بلقونه والمنافق لا يرى ربه وقال ومن يفعل ذلك يلق اثاما وقال تعالى يا معرض النهديد واتقوا الله واعلموا انكم ملاقوه فقد اثبتا ولكل الكافر والمؤمن والرؤية لا تثبت للكافر فعلمنا ان اللقاء ليس عبارة عن الرؤية واما الخبر فقوله صلى الله عليه وسلم من حلف يمينا ليقتطع بها مال امرء مسلم لقي الله وهو عليه غضبان وليس المراد رأى الله لان ذلك وصف اهل النار واما العرف فهو قول المسلمين فيمن مات لقي الله ولا يقولون انه رأى الله وايضا فاللقاء يراد به القرب ممن يلقى على وجه يزول الحجاب بينهما ولذلك يقول اذا احجبت عن الامير ما لقيته بعد ذلك وان كان نذر آه واذا اذن له في الدخول عليه يقول لقيته وان كان ضريرا ويقال فلان جعد اسند بدا وليست من فلان الداهية ولفي فلان الجماعة وكل ذلك يدل على ان اللقاء ليس عبارة عن الرؤية ويدل عليه ايضا قوله تعالى فالقيا ما على امرء قد روهذا المنابع في حق الجسم والبصر على الله قال بعض الاصحاب اللقاء في اصل اللغة عبارة عن وصول احد الجسمين الى الآخر بحيث يماسه بسطحه يقال لقي هذا ذاك اذا ماسه واتصل به ولما كانت الملاقات من الجسمين للدركين سببا لحصول الادراك لجواز ان يمنع آخرا اللفظ على المماسة وجب حمله على الادراك لان اطلاق لفظ السبب على معنى المسبب من اقوى وجوه المجاز فثبت انه يجب حمل لفظ اللقاء على الادراك اكثر ما في الباب انه ترك هذا المعنى في بعض الصور لدليل يخصه فوجب اجراؤه

على الادراك في البواقي وعلى هذا التقدير زالت السؤالات اما قوله فاعقبهم نفاقا في قلوبهم الى يوم يلقونه والمنافق لا يرى ربه قلنا
فلاجل هذه الضرورة قلنا المراد الى يوم يلقون حسابه وحكمه الا ان هذا الاضمار على خلاف الدليل فانما يصار اليه عند الضرورة ففي هذا
الموضع لما اضطررنا اليه اعتبرناه اما في قوله ملاقوا ربهم لا ضرورة في صرف اللفظ عن ظاهره ولا في اضمار هذه الزيادة فلا جرم وجب
تعليق اللقاء بالله تعالى لا بحكم الله فان اشتغلوا بذكر الدلائل العقلية التي تمنع من جواز الرؤية بينا ضعفها وحينئذ يستقيم التمسك بالظاهر
من هذا الوجه **المسألة الثانية** المراد من الرجوع الى الله الرجوع الى حيث لا يكون لهم مالك سواه وان لا يملك لهم احد نفعا
ولا ضرا غيره كما كانوا كذلك في اول الخلق فجعل مصيرهم الى مثل ما كانوا عليه اولا رجوعا الى الله من حيث كانوا في سائر ايام حياتهم قد يملك
غيرهم الحكم عليهم ويملك ان يضرهم وينفعهم وان الله تعالى مالك لهم في جميع احوالهم وقد احتج بهذه الاية فريقان من المبطلين الاول
المجسمة فانهم قالوا الرجوع الى غير الجسم محال فلما ثبت الرجوع الى الله وجب كون الله جسما الثاني التناسخية فانهم قالوا الرجوع الى الشيء مسبوق
بالكون عنده فدل هذا على كون الارواح قديمة وانها موجودة في عالم الروحانيات والجواب عنها حصل بناء على ما تقدم والله اعلم
واحكم باسرار الكتاب العزيز **قوله تعالى** يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم واني فضلتكم
على العالمين واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا تقبل منها شفاعة ولا يؤخذ منها عدل ولا هم ينصرون اعلم انه تعالى
انما اعاد هذا الكلام مرة اخرى توكيدا للحجة عليهم وتحذيرا من ترك اتباع محمد صلى الله عليه وسلم ثم قرنه بالوعيد وهو قوله واتقوا يوما
كانه قال وان لم تطيعوني لاجل سوالف نعمتي عليكم فاطيعوني للخوف عن عقابي في المستقبل قوله تعالى واني فضلتكم على العالمين ففيه سؤال
وهو انه يلزم ان يكونوا افضل من محمد صلوات الله عليه وذلك باطل بالاتفاق والجواب عنه من وجوه ا قال قوم العالم عبارة عن الجمع
الكثير من الناس كقولك رايت عالما من الناس والمراد منه الكثرة لا الكل وهذا ضعيف لان لفظ العالم مشتق من العلم وهو الدليل فكل ما كان دليلا
على الله تعالى كان عالما فكان من العالم وهذا تحقيق قول المتكلمين العالم كل موجود سوى الله وعلى هذا لا يمكن تخصيص لفظ العالم ببعض المحدثات
ب المراد فضلتكم على عالمي زمانكم وذلك لان الشخص الذي سيوجد بعد ذلك وهو الآن ليس بموجود لم يكن ذلك الشخص من جملة العالمين حال
عدمه لان شرط العالم ان يكون موجودا والشيء حال عدمه لا يكون موجودا فالشيء حال عدمه لا يكون من العالمين وان محمدا صلوات الله
عليه ما كان موجودا في ذلك الوقت فما كان من العالمين فلا يلزم من كون بني اسرائيل افضل العالمين كونهم افضل من محمد صلوات الله عليه في ذلك
الوقت وهذا هو الجواب ايضا عن قوله تعالى اذ جعل فيكم انبياء وجعلكم ملوكا واتاكم ما لم يؤت احدا من العالمين وقال تعالى اخترناهم على علم
على العالمين واراد به عالمي ذلك الزمان وانما كانوا افضل من غيرهم بما اعطوا من الملك والرسالة والكتب الالهية ج ان قوله واني فضلتكم على
العالمين عام لكنه مطلق في الفضل المطلق يكفي في صدقه صورة واحدة فالاية تدل على ان بني اسرائيل فضلوا على كل العالمين في امر ما وهذا لا
يقتضي ان يكونوا افضل من كل العالمين في كل الامور بل لعلهم وان كانوا افضل من غيرهم في امر واحد فغيرهم يكون افضل منهم فيما عدا ذلك
الامر وعند هذا يظهر انه لا يصح الاستدلال بقوله تعالى ان الله اصطفى ادم ونوحا وال ابراهيم وال عمران على العالمين على ان الانبياء افضل
من الملائكة بقي هاهنا بحثان البحث الاول قال ابن زيد اراد به المؤمنين فيهم لان عصاتهم مسخوا قردة وخنازير على ما قال
تعالى وجعل منهم القردة والخنازير وقال لعن الذين كفروا من بني اسرائيل البحث الثاني جميع ما يخاطب الله تعالى بني اسرائيل
تنبيه للعرب لان الفضيلة بالنبي لقد لحقهم وجميع اقاصيص الانبياء تنبيه وارشاد قال تعالى الذين يستمعون القول فيتبعون
احسنه وقال اتبعوا احسن ما انزل اليكم من ربكم وقال لقد كان في قصصهم عبرة لاولي الالباب وكذلك روى قتادة
قال ذكر لنا ان عمر ابن الخطاب رضي الله عنه كان يقول قد مضى والله سوا اسرائيل وما يعني بما يسمعون من غيركم البحث الثالث
قال القفال النعمة بكسر النون المنعم وما ينعم به الرجل على صاحبه قال تعالى تلك نعمة تمنها علي واما النعمة بفتح النون فهو
ما ينعم به في العيش قال تعالى ونعمة كانوا فيها فاكهين البحث الرابع قوله تعالى واني فضلتكم على العالمين يدل على رعاية
الاصلح لا يجب على الله لا في الدنيا ولا في الدين لان قوله فضلتكم على العالمين يتناول جميع نعم الدنيا والدين فذلك التفضيل
اما ان يكون واجبا واما ان لا يكون واجبا فان كان واجبا لم يجز جعله منة عليهم لان من ادى واجبا لا منة له على احد وان كان
غير واجب مع انه تعالى خصص البعض بذلك دون البعض فهذا يدل على ان رعاية الاصلح غير واجبة لا في الدنيا ولا في الدين فان
قيل لما خصهم بالنعم العظيمة في الدنيا فهذا يناسب ان يخصهم ايضا بالنعم العظيمة في الاخرة كما قيل اتمام المعروف خير من
ابتدائه فلم اردف ذلك بالتخويف الشديد في قوله واتقوا يوما والجواب لان المعصية مع عظم النعمة تكون اقبح والحشر
فلهذا حذرهم عنها البحث الخامس في بيان اي فرق العالم اعظم بمعنى ان ايهم اكثر استجماعا لخصال الخير اعلم ان هذا مما
وقع فيه النزاع الشديد بين سكان النواحي فكل طائفة تدعي انها افضل واكثر استجماعا لصفات الكمال ونحن نشير الى معاقد الكلام
بتوفيق الله وعونه قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا تقبل منها شفاعة ولا يؤخذ منها عدل ولا هم ينصرون واعلم
ان اتقاء اليوم هو اتقاء ما يحصل في ذلك اليوم من العقاب والشدائد لان نفس اليوم لا يتقى ولا بد ان يرده اهل الجنة والنار جميعا
فالمراد ما ذكرناه ثم انه تعالى وصف اليوم باشد الصفات واعظمها تهويلا وذلك لان العرب اذا وقع احدهم في كربة وحاولت

اعوانه دفاع ذلك عنه بذات ما في نفوسها الابية من مقتضى الحمية فذبت عنهم كما يذب الوالد عن ولده بغاية قوته فان
راى ما لا طاقة له به وبما نعته عاد بوجوه الضراعة وصنوف الشفاعة فحاول بالملاينة ما يصر عنه بالمحاسنة فان لم تغن عنه
الحالتان من الخشونة واللين لم يبق الا فدا الشي بمثله او بامثاله او غيره فان لم تغن هذه الثلاثة تعلل بما يرجوه من نصر الاخلا
والاخوان فاخبر الله تعالى انه لا يغني شي من هذه الامور عن المجرمين في الاخرة بقي على هذا الترتيب سوالان الاول الفايدة من
قوله لا تجزي نفس عن نفس شيا هي الفايدة من قوله وهم لا ينصرون فما المقصود من هذا التكرار والجواب المراد من قوله لا تجزي نفس
عن نفس شيا انه لا يتحمل عنه غيره ما يلزمه من الجزا واما النصرة فهو ان يحاول تخليصه عن حكم المعاقب وسنذكر فروقا اخر ان شا الله
تعالى السوال الثاني ان شا الله تعالى قدم في هذه الاية قبول الشفاعة على اخذ الفدية وذكر هذه الاية في هذه السورة بعد
العشرين والمايه فقدم قبول الفدية على ذكر الشفاعة فما الحكمة الجواب ان من كان ميله الى حب المال اشد من ميله الى علو النفس
فانه يقدم التمسك بالشافعين على اعطا الفدية ومن كان بالعكس تقدم الفدية على الشفاعة ففايدة تغيير الترتيب الاشارة الى هذين
الصنفين ولنذكر الان تفسير الالفاظ اما قوله تعالى لا تجزي نفس عن نفس شيا فقال القفال رحمه الله والاصل في جزى عند اهل
اللغة قضى ومنه الحديث ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لابي بردة بن نيار تجزيك ولا تجزي احدا بعدك هكذا يرويه اصحاب العربية
تجزيك بفتح اليا غير مهموز اي تقضي عن اضحيتك وتنوب ومعنى الاية ان يوم القيامة لا ينوب نفس عن نفس ولا يتحمل عنها شيا مما اصابها
بل يفر المرء من ابيه وامه واخيه ومعنى هذه النيابة ان طاعة المطيع لا تقضي من العاصي ما كان واجبا عليه وقد تقع هذه النيابة
في الدنيا كالرجل يقضي عن قرينه وصديقه دينه ويتحمل عنه فاما يوم القيامة فان قضا الحقوق انما يقع فيه من الحسنات روى
ابو هريرة قال عليه السلام رحم الله عبدا كان عنده لاخيه مظلمة في عرض او مال جاءه فاستحله قبل ان يوخذ منه وليس ثم دينار
ولا درهم فان كانت له حسنات اخذوا من حسناته وان لم يكن له حسنات حمل سيئاتهم قال صاحب الكشاف وشيا مفعول به ويجوز
ان يكون في موضع مصدر اي قليلا من الجزا كقوله تعالى ولا يظلمون شيا ومن قرا لا تجزي من اجزا عنه اذا اغنى عنه فلا يكون في قراته
الا بمعنى شيا من الاجزا وهذه الجملة منصوبة المحل صفة ليوما فان قيل فاين العايد فيها قلنا هو محذوف تقديره لا تجزي فيه
ومعنى التنكير ان نفسا من الانس لا تجزي عن نفس منها شيا وهو الاقناط الكلي القطاع للمطامع اما قوله ولا تقبل منها شفاعة فالشفاعة
ان يستوهب احد لاحد شيا ويطلب له حاجة واصلها من الشفع واصلها من الشفع الذي هو ضد الوتر كان صاحب الحاجة كان فردا
فصار الشفيع له شفعا اي صار زوجا واعلم ان الضمير في قوله لا تقبل منها راجع الى النايبة العاصب وهي الذي لا يوخذ منها عدل
ومعنى لا تقبل منها شفاعة شفيع لا يقبل منها ويجوز ان يرجع الى النفس الاولى على انها لو شفعت لها لم تقبل شفاعتها كما لا تجزي عنها شيا
اما قوله ولا يوخذ منها عدل اي لا ارى له نظيرا قال الله تعالى ثم الذين كفروا بربهم يعدلون ونظير هذه الاية فدية واصل
الكلمة من عادله الشي تقول ما اعدل بفلان احدا اي لا ارى له نظيرا قال الله تعالى ثم الذين كفروا بربهم يعدلون ونظير هذه الاية وهو
قوله تعالى ولو ان للذين ظلموا ما في الارض جميعا ومثله معه لافتدوا من سوء العذاب يوم القيامة وقال ان الذين كفروا وماتوا وهم
كفار فلن يقبل من احدهم ملء الارض ذهبا ولو افتدى به وقال وان تعدل كل عدل لا يوخذ منها اما قوله ولا هم ينصرون فاعلم ان
التناصر انما يكون في الدنيا بالمخالة والقرابة وقد اخبر الله تعالى انه ليس يومئذ خلة ولا شفاعة وانه لا انساب بينهم يومئذ وانما
المرء يفر من ابيه وامه وقرابته قال القفال والنصر يراد به المعونة لقوله انصر اخاك ظالما او مظلوما وفيه معنى الاستعانة
تقول العرب ارض منصورة اي ممطورة والغيث ينصر البلاد اذا انبتها فكانه اعان اهلها وقيل في قوله تعالى من كان يظن ان لن
ينصره الله اي لن يرزقه كما يرزق الغيث البلاد يسمى الانتقام نصرة وانتصارا قال تعالى ونصرناه من القوم قالوا معناه فانتقمنا له
فقوله ولا هم ينصرون يحتمل هذه الوجوه فانهم يوم القيامة لا يعانون ويحتمل انهم اذا عذبوا لم يجدوا من ينتقم لهم من الله وفي الجملة
كان النصر هو دفع الشدايد فاخبر الله تعالى انه لا دافع هناك من عذابه بقي في الاية مسلتان

المسلة الاولى

ان في الاية اعظم تحذير عن المعاصي واقوى ترغيب في تلافي الانسان ما يكون منه من المعصية بالتوبة لانه اذا تصور انه ليس بعد
الموت استدراك ولا شفاعة ولا نصرة ولا فدية علم انه لا خلاص له الا بالطاعة واذا كان لا يامن كل شفاعة من التقصير في العبادة
ومن فوت التوبة من حيث لا يعين له في البقا صار حذرا خايفا في كل حال فالاية وان كانت في بني اسرايل فهو في المعنى مخاطبة للكل لان الوصف
الذي ذكر فيها وصف اليوم وذلك يعم كل من يحضر في ذلك اليوم

المسلة الثانية

اجمعت الامة على ان لمحمد
عليه السلام الشفاعة في الاخرة وحمل على ذلك قوله تعالى عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا وقوله ولسوف يعطيك ربك فترضى ثم اختلفوا
بعد هذا في ان شفاعته عليه السلام لمن تكون اتكون للمومنين المستحقين للثواب ام تكون لاهل الكباير المستحقين العقاب فذهبت
المعتزلة الى انها للمستحقين الثواب وتاثير الشفاعة في ان تحصل زيادة من المنافق على قدر ما استحقوه وقال اصحابنا تاثيرها في اسقاط
العقاب عن المستحقين العقاب اما بان يشفع لهم في عرصة القيامة حتى لا يدخلوا النار فان دخلوا النار فيشفع لهم حتى يخرجوا منها ويدخلوا
الجنة فاتفقوا على انها ليست للكفار واستدلت المعتزلة على انكار الشفاعة لاهل الكباير بوجوه الاول احدها هذه الاية قالوا انها تدل

على نفي الشفاعة من ثلاثة اوجه الاول قوله لا تجزي نفس عن نفس شيا ولو اثرت الشفاعة في اسقاط العقاب لكان قد اجزت نفس
عن نفس شيا الثاني قوله ولا يقبل منها شفاعة وهذا نكرة في سياق النفي فيعم جميع انواع الشفاعة والثالث قوله ولا هم ينصرون ولو كان
محمد شفيعا لاحد من العصاة لكان ناصرا له وذلك على خلاف الاية لا يقال الكلام على الاية من وجهين الاول ان اليهود كانوا يزعمون
ان اباهم يشفعون لهم فاركسوا عن ذلك فالاية نزلت فيهم الثاني ظاهر الاية يقتضي نفي الشفاعة مطلقا الا انا اجمعنا على تطرق التخصيص
اليه في حق زيادة الثواب لاهل الطاعة فنحن ايضا نخصه في حق المسلم صاحب الكبيرة بالدلايل التي ذكرناها لانا نجيب عن الاول
بان العبرة بعموم اللفظ لا بحصول السبب وعن الثاني انه لا يجوز ان يكون المراد من الاية نفي الشفاعة في زيادة المنافع لانه تعالى
حذر من ذلك اليوم بانه لا ينفع فيه شفاعة وليس يحصل التحذير اذا رجع نفي الشفاعة الى تحصيل زيادة النفع لان عدم حصول
زيادة النفع ليس فيه خطر ولا ضرر بين ذلك انه تعالى لو قال اتقوا يوما لا ازيد فيه منافع المستحق للثواب شفاعة احد لم يحصل بذلك
زجر عن المعاصي ولو قال اتقوا يوما لا اسقط فيه عقاب المستحق للعقاب بشفاعة شفيع كان ذلك زجرا عن المعاصي فثبت ان المقصود
من الاية نفي تاثير الشفاعة في اسقاط العقاب لا نفي تاثيرها في زيادة المنافع وثانيها قوله تعالى ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع
والظالم هو الاتي بالظلم وذلك يتناول الكافر وغيره لا يقال انه تعالى نفى ان يكون للظالمين شفيع يطاع ولم ينف شفيعا يجاب ونحن
نقول بموجبه فانه لا يكون في الاخرة شفيع يطاع لان المطاع يكون فوق المطيع وليس فوقه تعالى احد يطيعه الله تعالى لانا نقول لم يجوز
حمل الاية على ما قلتم من وجهين الاول ان العلم بانه ليس فوقه تعالى احد يطيعه متفق عليه عند العقلا اما من اثبته سبحانه فقد اعترف
انه لا يطيع احدا واما من نفاه فمع القول بالنفي استحال ان يعتقد فيه كونه مطيعا لغيره واذا ثبت هذا كان حمل الاية على ما ذكرتم
حملا لها على معنى لا يفيد الثاني انه تعالى نفى شفيعا يطاع والشفيع لا يكون الا دون المشفوع اليه لان من فوقه يكون امرا له وحاكما عليه
ومثله لا يسمى شفيعا فافاد قوله شفيع كونه دون الله تعالى فمن لم يكن حمل قوله يطاع على من فوقه فوجب حمله على ان المراد به انه لا يكون له
شفيع يجاب وثالثها قوله تعالى من قبل ان ياتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة ظاهر الاية يقتضي نفي الشفاعات باسرها ورابعها
قوله وما للظالمين من انصار ولو كان الرسول شفيعا للفاسق من امته لوصفوا انهم منصورون لانه اذا تخلص بسبب شفاعة الرسول من العذاب
فقد بلغ الرسول النهاية في نصرته وخامسها ولا يشفعون الا لمن ارتضى اخبر تعالى عن ملايكته انهم لا يشفعون لاحد الا ان يرتضيه الله
والفاسق ليس بمرتضى عند الله واذا لم يشفع الملايكة له فكذا الانبيا عليهم السلام لانه لا قايل بالفرق وسادسها قوله تعالى فما تنفعهم شفاعة
الشافعين ولو اثرت الشفاعة في اسقاط العقاب لكانت الشفاعة قد نفعتهم وذلك ضد الاية وسابعها ان الامة مجمعة على انه ينبغي
ان يرغب الله تعالى في ان يجعلنا من اهل شفاعته عدم ويقولون في جملة ادعيتهم واجعلنا من اهل شفاعته فلو كان المستحق للشفاعة هو الذي
خرج من الدنيا مصرا على الكباير لا يقال لم لا يجوز ان يقال انهم يرغبون الى الله تعالى ان يجعلهم من اهل شفاعته اذا خرجوا مصرين لا انهم
يرغبون في ان يختم لهم مصرين كما انهم يقولون في دعايهم اجعلنا من التوابين وليسوا يرغبون في ان يذنبوا ثم يتوبوا وانما يرغبون
في ان يوفقهم للتوبة اذا كانوا مذنبين فكلا الرغبتين مشروطة بشرط وهو تقدم الاصرار وتقدم الذنب لانا نقول الجواب من وجهين
الاول ليس يجب اذا شرطنا شرطا في قولنا اللهم اجعلنا من التوابين ان نريد شرطا في قولنا اجعلنا من اهل الشفاعة الثاني ان الامة
في كلي الرغبتين الى الله تعالى يسالون منه تعالى ان يفعل بهم ما يوصلهم الى المرغوب فيه ففي قولهم اجعلنا من التوابين يرغبون في ان يوفقهم
للتوبة من الذنوب وفي الثاني يرغبون ان يفعل بهم ما يكونون عنده اهلا لشفاعته عليه السلام فلو لم يحصل اهلية الشفاعة الا بالخروج
من الدنيا مصرا على الكباير لكان سوال اهلية الشفاعة سوالا للاخراج من الدنيا حال الاصرار على الكباير وذلك غير جايز بالاجماع اما على
قولنا ان اهلية الشفاعة انما تحصل بالخروج من الدنيا مستحقا للثواب كان سوال اهلية الشفاعة حسنا فظهر الفرق وثامنها
ان قوله تعالى وان الفجار لفي جحيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغايبين يدل على ان كل الفجار يدخلون النار وانهم لا يغيبون عنها
واذا كان كذلك لم يكن للشفاعة اثر لا في العفو عند العقاب ولا في الاخراج من النار بعد الادخال فيها وتاسعها قوله تعالى يدبر
الامر ما من شفيع الا من بعد اذنه فنفى الشفاعة عن من لم ياذن في شفاعته وكذا قوله من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه وكذا قوله لا
يتكلمون الا من اذن له الرحمن وقال صوابا وانه تعالى لم ياذن في الشفاعة في حق اصحاب الكباير لان هذا الاذن لو عرف لعرف اما بالعقل
او بالنقل اما العقل فلا مجال فيه واما النقل فاما بالتواتر وفي الاحاد والاحاد لا مجال فيه لان رواية الاحاد لا يفيد الا الظن والمسلمة
علمية والتمسك في المطالب العلمية بالدلايل الظنية غير جايز واما بالتواتر فباطل لانه لو حصل ذلك العرف جمهور المسلمين ولو كان كذلك
لما انكروا هذه الشفاعة فحيث اطبق الاكثرون على الانكار علمنا انه لم يوجد هذا الاذن وعاشرها قوله تعالى الذين يحملون العرش
ومن حوله يسبحون بحمد ربهم ويومنون به ويستغفرون للذين امنوا ربنا وسعت كل شي رحمة وعلما فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك ولو كانت
الشفاعة حاصلة للفاسق لم يكن لتقييدها بالتوبة ومتابعة السبيل معنى الحادي عشر الاخبار الدالة على انه لا توجد الشفاعة في حق
اصحاب الكباير وهي اربعة الاول ما روى العلا بن عبد الرحمن عن ابيه عن ابي هريرة انه عليه السلام دخل المقبرة فقال السلام عليكم
دار قوم مومنين وانا ان شا الله بكم لاحقون وددت اني قد رايت اخواننا قالوا يا رسول الله السنا اخوانك قال بلى انتم اصحابي واخواننا

الذي لم يأتوا بعد قالوا يا رسول الله كيف تعرف من بعدك من امتك قال رايت ان كان لرجل خيل غير محجلة في خيل دهم فهو لا يعرف خيله
قالوا بلى يا رسول الله قال فانهم يأتون يوم القيامة غرا محجلين من الوضوء وانا فرطهم على الحوض فليذادن رجال عن حوضي كما يذاد
البعير الضال انادهم الا هلم هلم فقال انهم بدلوا بعدك فاقول فسحقا فسحقا والاستدلال بهذا الخبر على نفي الشفاعة انه لو كان
شفيعا لهم لم يكن ليقل لهم فسحقا فسحقا لان الشفيع لا يقول ذلك وكيف يجوز ان يكون شفيعا لهم في الخلاص من العقاب الدائم وهو
يمنعهم شربه ما الثاني ما روى عبد الرحمن بن سابط عن جابر بن عبد الله ان النبي صلى الله عليه وسلم قال يا كعب بن عجرة اعيذك بالله من امارة
السفهاء انه سيكون امراء من دخل عليهم فاعانهم على ظلمهم وصدقهم في كذبهم فليس مني ولست منه ولم يرد على الحوض ومن لم يدخل عليهم ولم يعنهم
على ظلمهم ولم يصدقهم بكذبهم فهو مني وانا منه وسيرد على الحوض يا كعب بن عجرة الصلاة قربان والصوم جنة والصدقة تطفي الخطيئة كما
تطفي الماء النار يا كعب بن عجرة لا يدخل الجنة لحم نبت على من السحت والاستدلال بهذا الحديث من ثلاثة اوجه احدها اذا لم يكن من النبي
ولا النبي منه فكيف يشفع له وثانيها فقوله لن يرد الحوض دليل على نفي الشفاعة لانه اذا منع من الوصول الى الرسول حتى لا يرد عليه الحوض فبان
يمنع الرسول من خلاصه من العقاب اولى وثالثها ان قوله لا يدخل الجنة لحم نبت من سحت صريح على انه لا اثر للشفاعة في صاحب الكبيرة عن ابي
هريرة قال عليه السلام لالفين احدكم يوم القيامة على رقبته شاة لها تعاقفون يا رسول الله واقول لا املك لك من الله شيئا قد ابلغتك
وهذا صريح في المطلوب لانه اذا لم يملك له من الله شيئا فليس له في الشفاعة نصيب الرابع عن ابي هريرة قال عليه السلام ثلاثة انا خصمهم
يوم القيامة ومن كنت خصمه خصمته رجل اعطى بي ثم غدر ورجل باع اخرا واكل ثمنه ورجل استاجر اجيرا فاستوفى منه ولم يوف اجرته والاستدلال
به انه عليه السلام لما كان خصما لهؤلاء استحال ان يكون شفيعا لهم فهذا مجموع وجوه المعتزلة في هذا الباب اما اصحابنا فقد تمسكوا
فيه بوجوه احدها قوله تعالى حكاية عن عيسى عليه السلام ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم
وجه الاستدلال ان هذه الشفاعة عن عيسى اما ان يقال انها كانت في حق الكفار او في حق المسلم المطيع او في حق المسلم
صاحب الصغيرة او المسلم صاحب الكبيرة قبل التوبة وقسم الاول باطل لان قوله وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم لا يليق
بالكفار والقسم الثاني والثالث والرابع باطل لان المسلم المطيع والمسلم صاحب الصغيرة صاحب الكبيرة لا يجوز بعد التوبة
تعذيبه عقلا عند الخصم واذا كان كذلك لم يكن قوله ان تعذبهم فانهم عبادك لا بقائهم واذا بطل ذلك ما يبقى الا ان يقال
ان هذه الشفاعة انما وردت في حق المسلم صاحب الكبيرة قبل التوبة واذا صح القول بهذه الشفاعة في حق عيسى عليه السلام
صح القول بها في حق محمد ضرورة انه لا قائل بالفرق وثانيها قوله تعالى حكاية عن ابرهيم عليه السلام فمن تبعني فانه مني ومن
عصاني فانك غفور رحيم فقوله ومن عصاني لا يجوز حمله على الكافر لانه ليس اهلا للمغفرة بالاجماع ولا حمله على صاحب الصغيرة ولا
على صاحب الكبيرة بعد التوبة لان غفرانه واجب عقلا عند الخصم فلا حاجة فيه الى الشفاعة فلم يبق الا حمله على صاحب الكبيرة قبل
التوبة ومما يؤكد دلالة هاتين الايتين على ما قلناه ما رواه البيهقي في كتاب شعب الايمان انه عليه السلام تلا قوله تعالى في ابرهيم
ومن عصاني فانك غفور رحيم وقول عيسى ان تعذبهم فانهم عبادك ثم رفع يديه وبكى وقال اللهم امتي امتي فقال الله يا جبريل اذهب
الى محمد وربك اعلم فاسأله ما يبكيك فاتاه جبريل فسأله فاخبره رسول الله بما قال فقال الله يا جبريل اذهب الى محمد فقل انا سنرضيك
في امتك ولا نسوءك رواه مسلم في الصحيح وثالثها قوله تعالى في سورة مريم يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا ونسوق المجرمين الى جهنم
وردا لا يملكون الشفاعة الا من اتخذ عند الرحمن عهدا فنقول ليس في ظاهر الاية ان المقصود من الاية ان المجرمين لا يملكون الشفاعة
لغيرهم اذا انهم لا يملكون شفاعة غيرهم لهم لان المصدر كما يجوز ويحسن اضافته الى الفاعل ويجوز ويحسن اضافته الى المفعول الا انا نقول
حمل الاية على وجه الثاني اولى لان حملها على الاول يجري مجرى ايضاح الواضحات فان كل احد يعلم ان المجرمين الذين يساقون الى جهنم وردا
لا يملكون الشفاعة لغيرهم فتعين حملها على الوجه الثاني اذا ثبت ذلك فنقول الاية تدل على حصول الشفاعة لاهل الكبائر لانه قال
عقيبه الا من اتخذ عند الرحمن عهدا والتقدير ان المجرمين لا يستحقون ان يشفع لهم غيرهم الا اذا كانوا قد اتخذوا عند الرحمن عهدا
فكل من اتخذ عند الرحمن عهدا وجب دخوله فيه وصاحب الكبيرة اتخذ عند الرحمن عهدا التوحيد والاسلام فوجب ان يكون داخلا تحته
اقصى ما في الباب ان يقال واليهودي اتخذ عند الرحمن عهدا وهو الايمان بالله فوجب دخوله لكنا نقول ترك العمل به في حقه ضرورة
الاجماع فوجب ان يكون معمولا به فيما وراءه ورابعها قوله تعالى في صفة الملائكة ولا يشفعون الا لمن ارتضى وجه الاستدلال به ان
صاحب الكبيرة مرتضى عند الله وكل من كان مرتضى عند الله وجب ان يكون من اهل الشفاعة انما قلنا ان صاحب الكبيرة مرتضى عند الله
لانه مرتضى بحسب ايمانه وتوحيده وكل من صدق عليه انه مرتضى عند الله بحسب هذا الوصف صدق عليه انه مرتضى عند الله لان
المرتضى عند الله جزء من مفهوم قولنا مرتضى عند الله بحسب ايمانه ومتى صدق المركب صدق المفرد فثبت ان صاحب الكبيرة مرتضى عند
الله واذا ثبت هذا وجب ان يكون من اهل الشفاعة لقوله تعالى ولا يشفعون الا لمن ارتضى نفي الشفاعة الا لمن كان مرتضى والاستثناء
عن النفي اثبات فوجب ان يكون المرتضى اهلا لشفاعتهم واذا ثبت ان صاحب الكبيرة داخل في شفاعة الملائكة وجب دخوله في شفاعة
الانبياء وشفاعة محمد عليه السلام ضرورة ولا قائل بالفرق فان قيل الكلام في هذا الاستدلال من وجهين الاول ان الفاسق ليس بمرتضى

فوجب ان لا يكون اهلا للشفاعة واذا لم يكن اهلا لشفاعة الملائكة وجب ان لا يكون اهلا لشفاعة محمد صلى الله عليه وسلم انما
قلنا انه ليس بمرتضى بحسب فسقه وفجوره وممن اصدق عليه ليس بمرتضى وجب ان لا يكون اهلا لشفاعة الملائكة لان قوله تعالى ولا
يشفعون الا لمن ارتضى يدل على نفي الشفاعة عن الكل لا في حق المرتضى فاذا كان صاحب الكبيرة غير مرتضى وجب ان يكون داخلا في
النفي الوجه الثاني ان الاستدلال بالاية انما يتم لو كان قوله ولا يشفعون الا لمن ارتضى محمولا على ان المراد منه ولا يشفعون الا لمن ارتضاه الله
اما لو حملنا على ان المراد ولا يشفعون الا لمن ارتضى الله شفاعته فحينئذ لا تدل الاية الا اذا ثبت ان الله ارتضى شفاعة صاحب الكبيرة وهذا
اول المسئلة والجواب عن الاول انه ثبت في العلوم الحقيقية ان المهملتين لا يتناقضان وقولنا زيد عالم زيد ليس بعالم لا يتناقضان
لاحتمال ان يكون المراد زيد عالم بالفقه ليس عالم بالكلام واذا ثبت هذا قولنا صاحب الكبيرة مرتضى صاحب الكبيرة ليس بمرتضى لا
يتناقضان لاحتمال ان يقال انه مرتضى بحسب دينه ليس مرتضى بحسب فسقه وايضا فمتى ثبت مسمى انه مرتضى بحسب اسلامه ثبت كونه مرتضى
واذا كان المستثنى هو مجرد كونه مرتضى ومجرد كونه مرتضى حاصل عند قوله مرتضى بحسب اسلامه وجب دخوله تحت الاستثناء وخروجه
عن المستثنى منه ومتى كان كذلك ثبت انه من اهل الشفاعة واما السؤال الثاني فجوابه ان حمل الاية على يكون معناها ولا يشفعون
الا لمن ارتضاه الله اولى من حملها على ان المراد ولا يشفعون الا لمن ارتضى الله شفاعته لان على التقدير الاول يفيد الاية الترغيب
والتحريض على طلب مرضاة الله تعالى والاحتراز عن معاصيه وعلى التقدير الثاني لا تفيد الاية ذلك ولا شك ان تفسير كلام الله تعالى
فيما كان اكثر فائدة اولى وخامسها قوله تعالى في صفة الكفار فما تنفعهم شفاعة الشافعين خصهم بذلك فوجب ان يكون حال
المسلم بخلافه بناء على دليل مسئلة دليل الخطاب وسادسها قوله تعالى لمحمد عليه السلام استغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات
وهذا ابتداء في تفسير قوله الذين يؤمنون بالغيب ان صاحب الكبيرة مؤمن واذا كان كذلك ثبت ان الله قد غفر لهم والا لكان الله قد امره
بالدعاء ليرد دعاءه فيصير ذلك محض التحقير والايذاء وهو غير لائق بالله ولا بمحمد عليه السلام فدل على ان الله تعالى امر محمدا بالاستغفار لكل
العصاة فقد استجاب دعاءه وذلك انما يتم لو غفر لهم ولا معنى للشفاعة الا هذا وسابعها قوله تعالى واذا حييتم بتحية فحيوا باحسن
منها او ردوها ان الله تعالى امر الكل انه اذا احياهم احد بتحية ان يقابلوا تلك التحية باحسن منها وبان يردوها ثم امرنا بتحية محمد عليه
وسلم حيث قال يا ايها الذين امنوا صلوا عليه وسلموا تسليما الصلاة من الله رحمة ولا شك هذا تحية فلما طلبنا الرحمة من الله لمحمد وجب بمقتضى
قوله فحيوا باحسن منها او ردوها ان يفعل محمد مثله وهو ان يطلب لكل المسلمين من الرحمة من الله وهذا هو معنى الشفاعة ثم توافقنا على انه
عليه السلام غير مردود الدعاء فوجب ان يقبل الله شفاعته في الكل وهو المطلوب وثامنها قوله تعالى ولو انهم اذ ظلموا انفسهم جاؤك فاستغفروا
الله واستغفر لهم الرسول لوجدوا الله توابا رحيما وليس في الاية ذكر التوبة يدل على ان الرسول متى استغفر لهم فان الله يغفر للعصاة
والظالمين وهذا يدل على شفاعة الرسول في حق اهل الكبائر مقبولة في الدنيا فوجب ان تكون مقبولة في الاخرة لا قائل بالفرق
وتاسعها اجمعنا على وجود الشفاعة لمحمد عليه السلام فتاثيرها اما ان يكون في زيادة المنافع او في اسقاط المضار والاول باطل والا
لكنا شافعين للرسول عليه السلام اذا طلبنا من الله ان يزيد في فضله عند ما نقول اللهم صل على محمد وعلى ال محمد واذا بطل هذا القسم تعين
الثاني فان قيل انما لا يطلق علينا كوننا شافعين لمحمد لوجهين الاول ان الشفيع لا بد وان يكون على رتبة من المشفوع له فنحن وان كنا
نطلب الخير له عليه السلام ولكن لما كنا ادون رتبة منه عليه السلام لم يصح ان نوصف بكوننا شافعين له الثاني قال ابو الحسين سؤال
المنافع الغير انما يكون شفاعة اذا كان يفعل تلك المنافع لاجل سؤاله ولولاه لم يفعل او كان لسؤاله تاثير في فعلها فاما ان كانت تفعل سؤالا
سالها او لم يسالها وكان غرض السائل التقرب بذلك الى المسؤول وان لم يكن للمستحق المسؤول بتلك السؤال منفعة زائدة فان
ذلك لا يكون شفاعة له الا ترى ان السلطان اذا عزم على ان يعقد لابنه ولاية فحثه بعض اوليائه على ذلك فكان يفعل ذلك
لا محالة سوى حثه على ذلك او لم يحثه وقصد بذلك التقرب الى السلطان ليحصل له بذلك منزلة عنده فانه لا يقال انه يشفع
الا من السلطان اليه وهذه حالتنا في حق الرسول عليه السلام فما نسأله من الله تعالى فلم يصح ان يكون شافعين والجواب عن
الاول لا نسلم ان الرتبة معتبرة في الشفاعة والدليل عليه ان الشفيع انما سمي شفيعا ماخوذ من الشفع وهذا المعنى لا يعتبر فيه
الرتبة فسقط قولهم وبهذا الوجه يسقط السؤال الثاني وايضا فنقول في الجواب عن السؤال الثاني انا وان كنا نقطع بان الله
يكرم رسوله ويعظمه سواء سالت الامة ذلك او لم تسال ولكنا لا نقطع بانه لا يجوز ان يزيد في اكرامه بسبب سؤال الامة لما حصل
تلك الزيادة واذا كان هذا الاحتمال تجوزا وجب ان يبقى كوننا شافعين الرسول عليه السلام ولما بطل ذلك باتفاق الامة بطل
قولهم وعاشرها قوله تعالى في صفة الملائكة الذين يحملون العرش ومن حوله يسبحون بحمد ربهم ويؤمنون به ويستغفرون للذين امنوا
وصاحب الكبيرة من جملة المؤمنين فوجب دخوله في جملة من يستغفر الملائكة لهم اقصى ما في الباب انه ورد بعد ذلك العام قوله فاغفر
للذين امنوا واتبعوا سبيلك الا ان هذا لا يقتضي تخصيص ذلك العام لما ثبت في اصول الفقه ان اللفظ العام اذا ذكر بعده بعض
اقسامه فان ذلك لا يوجب تخصيص ذلك العام بذلك الخاص والحادي عشر الاخبار الدالة على وجوب الشفاعة لاهل الكبائر
ولنذكر منها ثلاثة الاول قوله عليه السلام شفاعتي لاهل الكبائر من امتي قالت المعتزلة الاعتراض عليه وجوه احدها انه

خبر وارد على مضاد القرآن قلنا بينا ان كثيرا من الآيات يدل على نفي الشفاعة والخبر الواحد اذا ورد على خلاف القرآن
وجب رده وثانيها انه يدل على ان شفاعته ليست الا لاهل الكبائر وهذا غير جائز لان شفاعته منصب فتخصيصه
باهل الكبائر فقط يقتضي حرمان اهل الثواب عنه وذلك غير جائز لانه لا اقل من التسوية وثالثها ان هذه المسألة ليست
من المسائل العلمية فلا يجوز الاكتفاء فيها بالظن وخبر الواحد لا يفيد الظن فلا يجوز التمسك في هذه بهذا الخبر ثم ان سلمنا صحة الخبر
لكن فيه احتمالات احدها ان يكون المراد منه الاستفهام بمعنى الانكار بمعنى شفاعتي لاهل الكبائر من امتي كما ان المراد من قوله
هذا ربي اي اهذا ربي وثانيها ان لفظ الكبير غير مختص لا في اصل اللغة ولا في عرف الشرع بالمعصية بل كما يتناول المعصية
يتناول الطاعة قال الله تعالى وانها لكبيرة في صفة الصلاة وانها لكبيرة الا على الخاشعين واذا كان كذلك فقوله لاهل
الكبائر لا يجب ان يكون المراد منه اهل المعاصي الكبيرة بل لعل المراد منه اهل الطاعات الكبيرة فان قيل هب ان لفظ الكبير يتناول
الطاعات والمعاصي ولكن قوله اهل الكبائر صيغة جمع مقرونة بالالف واللام فيفيد العموم فوجب ان يدل الخبر على ثبوت
الشفاعة لكن لمن كان من اهل الكبائر سواء كان اهلا للطاعات الكبيرة او للمعاصي الكبيرة قلنا لفظ الكبائر وان كان للعموم الا
ان لفظ اهل مفرد فلا يفيد العموم فيكفي في صدق الخبر شخص واحد هو اهل الكبائر فيحمله على الشخص الآتي بكل الطاعات فانه
يكفي في العمل بمقتضى الحديث حمله عليه وثالثها هب انه يجب حمل اهل الكبائر على اهل المعاصي الكبيرة لكن اهل المعاصي الكبيرة
اعم من اهل المعاصي الكبيرة بعد التوبة او قبل التوبة فنحن نحمل الخبر على اهل المعاصي الكبيرة بعد التوبة ويكون تأثير الشفاعة
في ان يتفضل الله عليه بما انحط من ثواب طاعته المتقدمة على نفسه سلمنا دلالة الخبر على قولهم لكنه معارض بما روي عنه عليه
السلام انه قال شفاعتي لاهل الكبائر من امتي ذكره مع همزة الاستفهام على سبيل الانكار روى الحسن عنه عليه السلام انه قال ما ادخرت
شفاعتي لاهل الكبائر من امتي واعلم ان الانصاف انه لا يمكن التمسك في هذه المسألة بهذا الخبر وحده ولكن بمجموع الاخبار الواردة
في باب الشفاعة وان سائر الاخبار دالة على سقوط كل هذه التأويلات الثاني روى ابو هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم لكل نبي دعوة مستجابة فيعجل كل نبي دعوته واني اختبأت دعوتي شفاعة لامتي الى يوم القيامة فهي نائلة ان شاء الله من مات
من امتي لا يشرك بالله شيئا رواه مسلم في الصحيح والاستدلال ان الحديث صريح في ان شفاعته تنال كل من مات من امته لا يشرك بالله
شيئا وصاحب الكبيرة كذلك فوجب ان يتناوله الشفاعة الثالث عن ابي هريرة رضي الله عنه قال اتي رسول الله صلى الله عليه وسلم
يوما بلحم فرفع اليه الذراع وكانت تعجبه فنهش منها نهشة ثم قال انا سيد الناس يوم القيامة هل تدرون لم ذلك يجمع تعالى الاولين
والآخرين في صعيد واحد فيسمعهم الداعي والبصر ويدنو الشمس فيبلغ الناس من الغم والكرب ما لا يطيقون فيقول بعض الناس لبعض الا
ترون ما انتم فيه ما قد بلغكم الا تذهبون الى من يشفع الى ربكم فيقول بعض الناس لبعض ابوكم آدم فيأتون آدم فيقولون يا آدم
انت ابو البشر وخلقك الله بيده ونفخ فيك من روحه وامر الملائكة فسجدوا لك اشفع لنا الى ربك الا ترى الى ما نحن فيه الا ترى
الى ما قد بلغنا فيقول لهم ان ربي قد غضب اليوم غضبا لم يغضب قبله مثله ولم يغضب بعده مثله وان كانت لي دعوة دعوت بها
على قومي اذهبوا الى غيري اذهبوا الى ابرهيم فيأتونه فيقولون انت ابرهيم نبي الله وخليله من اهل الارض اشفع لنا الى ربك الا
ترى الى ما نحن فيه فيقول ابرهيم ان ربي غضب اليوم غضبا شديدا لم يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده مثله وذكر كذباته نفسي
نفسي اذهبوا الى غيري اذهبوا الى عيسى ابن مريم موسى فيأتون موسى عليه السلام فيقولون يا موسى انت رسول الله فضلك الله برسالاته
وتكليمه على الناس اشفع لنا الى ربك الا ترى ما نحن فيه فيقول لهم موسى ان ربي قد غضب اليوم غضبا لم يغضب قبله مثله ولن يغضب
بعده مثله واني قتلت نفسا لم اومر بقتلها نفسي نفسي اذهبوا الى غيري اذهبوا الى عيسى ابن مريم فيأتون عيسى فيقولون انت رسول
الله وكلمته القاها الى مريم وروح منه وكلمت الناس في المهد اشفع لنا الى ربك الا ترى الى ما نحن فيه فيقول لهم عيسى ان ربي غضب
اليوم غضبا شديدا لم يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده مثله ولم يذكر له ذنبا نفسي نفسي اذهبوا الى غيري اذهبوا الى محمد فيأتون
فيقولون يا محمد انت رسول الله وخاتم الرسل الانبياء وقد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر اشفع لنا الى ربك الا ترى الى
ما نحن فيه فانطلق واستأذن على ربي فيؤذن لي فاذا رأيت ربي وقعت ساجدا فيدعني ثم قال ارفع محمد رأسك وسل تعطه اشفع تشفع
فاحمد ربي بمحامد علمنيها ثم اشفع فيحد لي حدا فادخلهم الجنة ثم ارجع فاذا رأيت ربي تبارك وتعالى وقعت له ساجدا فيدعني ما شاء
الله ان يدعني ثم قال ارفع محمدا رأسك وقل تسمع وسل تعطه واشفع تشفع فاحمد ربي بمحامد علمنيها فيحد لي حدا فادخلهم الجنة ثم ارجع
فاذا رأيت ربي وقعت له ساجدا فيدعني ما شاء الله ان يدعني ثم قال ارفع محمدا رأسك فقل تسمع وسل تعطه واشفع تشفع فاحمد ربي
بمحامد علمنيها فيحد لي حدا فادخلهم الجنة ثم ارجع فاذا ربي وقعت له ساجدا فيدعني ما شاء الله ان يدعني ثم قال ارفع محمد رأسك
فقل تسمع وسل تعطه واشفع تشفع فاحمد ربي بمحامد علمنيها ثم اشفع فيحد لي حدا فادخلهم الجنة ثم ارجع فاقول يا رب ما بقي في النار
الا من حبسه القرآن اي وجب عليه الخلود واكثر هذا الخبر مخرج بلفظه في الصحيحين قالت المعتزلة الكلام على هذا الخبر وامثاله من وجوه
احدها ان هذه الاخبار اخبار طويلة جدا فلا يمكن ضبطها بلفظ الرسول عليه السلام فالظاهر ان الراوي انما رواها بلفظ نفسه وعلى هذا

التقدير لا يكون شيء منها حجة وثانيها انها خبر واقعة واحدة وانها رويت على وجوه مختلفة مع الزيادات والنقصان وذلك ايضا
مما تتطرق التهمة اليه وثالثها انه مشتملة على النسيه وذلك باطل وذلك ايضا مما يتطرق التهمة اليها ورابعها انها وردت
على خلاف ظاهر القرآن وذلك ايضا مما يتطرق التهمة اليها وخامسها انه خبر واقعة عظيمة تتوفر الدواعي على فعلها فلو كان صحيحا
لوجب بلوغه الى حد التواتر وحيث لم يكن كذلك فقد تطرقت التهمة اليها وسادسها ان الاعتماد على الخبر الواحد الذي لا يفيد الا الظن
في المسائل القطعية غير جائز اجاب اصحابنا عن هذه المطاعن بان كل واحد من هذه الاخبار وان كان مرويا بالاحاد الا انها كثيرة جدا
وبينها قدر مشترك واحد وهو خروج اهل العقاب عن النار بسبب الشفاعة فيصير هذا المعنى مرويا على سبيل التواتر فيكون حجة
والله اعلم والجواب عن الادلة جميع ادلة المعتزلة بحرف واحد وهو ان ادلتهم على نفي الشفاعة تفيد شفاعة خاصة
والعام والخاص اذا تعارضا قدم الخاص على العام فكانت دلائلنا مقدمة على دلائلهم ثم انا نخص كل واحد من الوجوه الذي
ذكروها بجواب على حدة اما الوجه الاول وهو التمسك بقوله تعالى ولا يقبل منها شفاعة فهب ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص
السبب الا ان تخصيص مثل هذا العام بذلك السبب المخصوص يكفي فيه ادنى دليل فاذا قامت الدلائل دالة على وجود الشفاعة
وجب المصير الى تخصيصها اما الوجه الثاني وهو قوله تعالى وما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع فالجواب عنه ان قوله ما للظالمين
من حميم ولا شفيع يطاع نقيض لقولنا للظالمين حميم شفيع موجبة كلية ونقيض الموجبة الكلية سالبة جزئية والسالبة الجزئية
يكفي في صدقها تحقق ذلك السلب في بعض الصور ولا يحتاج فيه الى تحقيق ذلك السلب في جميع الصور وعلى هذا فنحن نقول بموجبه
لان عندنا انه ليس لبعض الظالمين من حميم ولا شفيع يجاب وهم الكفار فاما ان يحكم على كل احد بسلب الحميم والشفيع فلا اما الوجه
الثالث وهو قوله من قبل ان ياتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة فالجواب عنه ما تقدم في الوجه الاول واما الوجه الرابع
وهو قوله وما للظالمين من انصار فالجواب عنه انه نقيض لقولنا للظالمين انصار وهذه الموجبة كلية فقوله وما للظالمين من انصار سالبة
جزئية فيكون مدلوله سلب العموم وسلب العموم لا يفيد عموم السلب واما الوجه الخامس وهو قوله فما تنفعهم شفاعة الشافعين فهذا
وارد في حق الكفار وهذا يدل بسبب التخصيص على ضد هذا الحكم مع المؤمنين واما الوجه السادس وهو قوله ولا يشفعون الا لمن ارتضى
فقد تقدم القول فيه واما الوجه السابع وهو قول المسلمين اللهم اجعلنا من اهل شفاعة محمد صلى الله عليه وسلم فالجواب عنه ان عندنا
تاثير الشفاعة في جلب امر مطلوب واعني به القدر المشترك بين جلب المنافع الزائدة على قدر الاستحقاق ودفع المضار المستحقة
على العاصي وذلك القدر المشترك لا يتوقف على كون العبد عاصيا فاندفع السؤال واما الوجه الثامن وهو التمسك بقوله ان الفجار
لفي جحيم فالكلام سياتي ان شاء الله في مسئلة الوعيد واما الوجه التاسع وهو قوله لم يوجد ما يدل على اذن الشفاعة لاصحاب الكبائر
فجوابه ان هذا ممنوع والدليل عليه ما اوردنا من الدلائل الدالة على حصول هذه الشفاعة واما الوجه العاشر وهو قوله في حق الملائكة
فاغفر للذين تابوا فجوابه ما بينا ان خصوص اخر هذه الاية لا يقدح في عموم اولها واما الاحاديث فهي دالة على ان محمدا عليه السلام لا يشفع
البتة لاحد من اصحاب الكبائر ولا انه يمتنع من الشفاعة في جميع المواضع والذي تحققه انه تعالى بين ان احدا من الشافعين لا يشفع
الا باذن الله فلعل الرسول لا يكون ماذونا في المواضع وبعض الاوقات فلا يشفع في ذلك المكان ولا في ذلك الزمان ثم يصير ماذونا
في موضع اخر في الشفاعة فيشفع هناك قالت الفلاسفة في تاويل الشفاعة ان واجب الوجود عام الفيض تام الجود فحيث لا يحصل
فانما لا يحصل لعدم كون القابل مستعدا ومن الجائز ان يكون مستعدا لقبول الفيض عن واجب الوجود فيكون ذلك الشيء كالمتوسط
بين واجب الوجود وبين ذلك الشيء الاول ومثاله في المحسوس ان الشمس لا تضيء الا المقابل وسقف البيت لما لم يكن مقابلا لجرم الشمس
لا جرم لم يكن فيه استعداد لقبول النور عن الشمس الا انه اذا وضع طشت مملوء من الماء الصافي ووقع عليه ضوء الشمس انعكس ذلك
الضوء من ذلك الماء الى السقف فيكون ذلك الماء الصافي متوسطا في وصول النور من قرص الشمس الى السقف الذي هو غير مقابل الشمس
فارواح الانبياء كالوسائط بين واجب الوجود وبين ارواح عوام الخلق في وصول فيض واجب الوجود الى ارواح العامة فهذا ما قالوه
في الشفاعة تفريعا على اصولهم **قوله تعالى** واذ نجيناكم من آل فرعون يسومونكم سوء العذاب يذبحون ابناءكم ويستحيون
وفي ذلكم بلاء من ربكم عظيم واذ فرقنا بكم البحر فانجيناكم اعلم انه تعالى لما قدم ذكر النعمة على بني اسرائيل كما لا يبين بعد ذلك اقسام تلك النعم
على سبيل التفصيل ليكون ابلغ في التذكير وابلغ في الحجة فكانه قال اذكروا نعمتي واذكروا اذ نجيناكم واذ فرقنا بكم البحر وهي المذكورة في
هذه الاية هو الانعام الاول واما قوله واذ انجيناكم فقرئ ايضا انجيناكم ونجيناكم قال القفال اصل الانجاء والتنجية التخليص
وهو ان يبان الشيء من الشيء حتى لا يتصلا وهما لغتان نجى ونجا بنفسه وقالوا للمكان العالي نجوة لان من صار اليه نجا اي تخلص ولان الموضع
المرتفع باين مما انحط عنه فكانه متخلص منه قال صاحب الكشاف اصل ال ولذلك تصغر باهيل فابدلت هاؤه الفا وخص استعماله
باولي الخطر والشان كالملوك واشباههم ولا يقال ان الاسكاف والحجام قال علي بن عيسى الاهل اعم من الال يقال اهل الكوفة واهل
البلد واهل العلم ولا يقال ان الكوفة وال البلد وال العلم فكانه قال لاهل هم خاصة الشيء من جهة تغلبه عليهم والال خاصة
الرجل من جهة قرابته او صحبته حكي عن ابي عبيدة انه سمع فصيحا يقول اهل مكة الى الله اما فرعون فهو علم لمن ملك مصر من العمالقة

كقيصر وهرقل لملك الروم وكسرى لملك الفرس وتبع لملك اليمن وخاقان لملك الترك واختلفوا في فرعون من وجهين احدهما
انهم اختلفوا في اسمه فحكي عن ابن جريج عن قوم انهم قالوا اسمه مصعب بن ريان وقال ابن اسحاق هو الوليد بن مصعب قال وما علمنا
له نعني من القراعنة احدا اشد عتوا منه وذكر وهب بن منبه ان اهل الكتابين قالوا ان اسم فرعون قابوس وكان من القبط
الثاني قال وهب ان فرعون يوسف عليه السلام هو فرعون موسى عليه السلام وهذا غير صحيح اذ كان بين دخول يوسف عليه السلام مصر
وبين ان دخلها موسى عليه السلام اكثر من اربعمائة سنة وقال اسحاق وقال محمد بن اسحق هو غير فرعون يوسف كان اسمه ريان بن الوليد
واما آل فرعون فلا شك ان المراد منه هاهنا من كان من قوم فرعون وهم الذين عزموا على اهلاك بني اسرائيل ليكون تعالي منجيا لهم مما
بما يتصل به من الاحوال التي يوجب نظامهم وهلاك فرعون وقومه اما قوله يسومونكم فقد مر في سائر سوء ظلمات ل
عمران كلثوم * اذا اما الملك سام الناس خسفا * ابينا ان يقر الخسف فينا * واصله من سام السلعة اذا طلبها كانه بمعنى
يبغونكم سوء العذاب ويزيدونكم عليه والسوء مصدر بمعنى البغي يقال اعوذ بالله من سوء الخلق وسوء الفعل يراد به قبحهما ومعنى سوء
العذاب والعذاب كله شيء اشده واصعبه كانه اتجه بالاضافة الى سائره واختلف المفسرون في المراد من سوء العذاب فقال محمد
ابن اسحاق انه جعلهم خولا ومدحا له وجعلهم بين اعماله اصنافا فصنف كانوا يمهرون له وصنف كانوا يجرثون له وصنف كانوا يزرعون له
لهم كانوا في اعماله ومن لم يكن منهم في نوع من اعماله كان بالمرصاد يوضع عليه جزية يؤدها قال السدي وكان قد جعلهم في الاعمال
القذرة الصعبة مثل كنس المبرز وعمل الطين ونحت الجبال وحكى الله تعالى عن بني اسرائيل انهم قالوا لموسى اوذينا من قبل ان تأتينا ومن
بعد ما جئتنا قال موسى لفرعون وتلك نعمة تمنها علي ان عبدت بني اسرائيل واعلم ان كون الانسان تحت يد الغير بحيث يتصرف فيه كما يشاء
لا سيما اذا استعمله في الاعمال الشاقة الصعبة القذرة فان ذلك يكون شبيها اشد انواع العذاب حتى ان من هذه حاله ربما تمنى الموت
فبين تعالى عظيم نعمه عليهم بان نجاهم من ذلك ثم انه تعالى اتبع ذلك بنعمة اخرى اعظم منها فقال يذبحون ابناءكم ومعناه يقتلون الذكور
من الاولاد دون الاناث وذلك مضرة من وجوه احدها ان ذبح الرجال يقتضي فناء الرجال وذلك يقتضي انقطاع النسل لان
النساء اذا انفردن فلا تأثير لهن البتة في ذلك فذلك يقتضي اخر الامر الى هلاك الرجال والنساء وثانيها ان هلاك الرجال يقتضي
فساد مصالح النساء في امر المعيشة فان المرأة لتمني وقد انقطع عنها تعهد الرجال وقيامهم بامرها الى الموت لما قد تقع اليه من تلك
العيش بالانفراد فصارت هذه الخطة عظيمة في المحن فالنجاة منها في العظم بحسبها وثالثها ان قتل الولد عقيب الحمل وتحمل الكد
ورجا القوي بالانتفاع بالمولود من اعظم العذاب لان قتله والحال هذه اشد من حمل من بقي المدة الطويلة مستمتعا به مسرورا
باحواله فنعمة الله في التخليص لهم من ذلك بحسب شدة المحنة فيه ورابعها ان الابناء احب على الوالدين من النساء
ولذلك فان اكثر الناس يستثقلون البنات ويكرهونهم وان كثر ذكرانهم ولذلك قال تعالى واذا بشر احدهم بالانثى ظل وجهه
مسودا وهو كظيم يتوارى من القوم من سوء ما بشر به ولذلك نهى العرب عن الوأد بقوله ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق
فانهم كانوا يأدون الاناث دون الذكران وخامسها ان بقاء النسوان بدون الذكران يوجب صيرورتهن مستفرشات
للاعداء وذلك نهاية الذل والهوان البحث الثاني الذي ذكره في هذه السورة يذبحون بلا واو وفي سورة ابراهيم ذكر
بالواو والوجه فيه انه اذا اصل قوله يسومونكم سوء العذاب سوء العذاب مفسرا بسائر التكاليف الشاقة سوى
الذبح وجعل الذبح سببا اخر سوى سوم العذاب احتيج فيه الى الواو وفي الموضعين يحمل الوجهين الا ان الفائدة التي
يجوز ان تكون هي المقصودة من ذكر حرف العطف في سورة ابراهيم ان يقال انه تعالى قال قبل هذه الآية ولقد ارسلنا
موسى بآياتنا ان اخرج قومك من الظلمات الى النور وذكرهم بايام الله لا تحصل الا بعد تدبر نعم الله فوجب ان يكون المراد من قوله
يسومونكم سوء العذاب نوعا من العذاب والمراد من قوله ويذبحون ابناءكم نوعا اخر ليكون التخليص من النوعين
نعمة اوجب ذكر العطف هناك واما في هذه الآية لم يرد الامر الا بذكر جنس النعمة وهي كقوله اذكروا نعمتي التي
انعمت عليكم سواء كان المراد من سوء العذاب هو الذبح او غيره كان ذكر جنس النعمة حاصلا فظهر الفرق البحث الثالث
قال بعضهم اراد بقوله يذبحون ابناءكم الرجال دون الاطفال ليكون في مقابلة النساء اذ النساء هم البالغات فكذا المراد
من الابناء هم الرجال البالغون قالوا انه كان يأمر بقتل الرجال الذين يخاف منهم الخروج عليه والتجمع لافساد امره واكثر
المفسرين على ان المراد بالآية الاطفال دون البالغين وهذا هو الاولى لوجوه الاول حملا لفظ الابناء على ظاهره الثاني
انه لو كان كذلك لم يكن لفرعون علم في الثبوت صفة معنى اما قوله وجب حمله على الرجال ليكون في مقابلة النساء
نعم جوابان الاول ان الابناء لما قتلوا حال الطفولية لم يصيروا رجالا فلم يجز اطلاق اسم الرجال عليهم امّا النساء
لما لم يقتلن بل وصلن الى حد النساء جاز اطلاق اسم النساء عليهن الثاني قال بعضهم المراد بقوله ويستحيون اي يفتشون
حيا المرأة اي فرجها هل بها حمل ام لا وابطل ذلك بان ما في بطون ذوات الحمل المعلوم ظاهرا لم يعلم بالتفتيش ولم يوصل

قوله يذبحون ابناءكم لعل الاولى ان يعلق الى الوراء
ولما اذا اصل قوله يسومونكم سوء العذاب منه

الى استخراجه باليد البحث الرابع في سبب قتل الابناء وذكروا فيه وجوها احدها قول ابن عباس انه وقع الى فرعون
وطبقته ما كان الله وعد ابرهيم ان يجعل في ذريته انبياء وملوكا فخافوا ذلك واتفقت كلمتهم على اعداد رجال معهم الشفار
يطوفون في بني اسرائيل ولا يجدون مولودا ذكرا الا ذبحوه فلما راوا ان كبارهم يموتون الصغار يذبحون خافوا الفناء فحينئذ لا
يجدون من يباشر الاعمال الشاقة فصاروا يقتلون عاما دون عام وثانيها قول السدي ان فرعون راى نارا اقبلت من بيت
المقدس حتى اشتملت على بيوت مصر فاحرقت القبط وتركت بني اسرائيل فدعا فرعون الكهنة وسالهم عن ذلك فقالوا يخرج من بيت
المقدس من يكون هلاك القبط على يده وثالثها ان المنجمين اخبروا فرعون بذلك وعينوا له السنة فلهذا كان يقتل ابناءهم
والاقرب هو الاول لان الذي يستفاد من علم التفسير وعلم النجوم لا يكون امرا مفصلا والا قدح ذلك في كون الاخبار عن الغيب
معجزا بل يكون امرا مجملا والظاهر حال العاقل لا يقدم على مثل هذا الامر العظيم بسببه فان قيل ان فرعون كان كافرا بالله فكان بان
يكون كافرا بالرسل اولى واذا كان كذلك فكيف يمكن ان يقدم على هذا الامر العظيم بسبب اخبار ابرهيم عليه السلام قلنا لعل فرعون
كان عارفا بالله وبصدق الانبياء الا انه كان كافرا كفر الجحود والعناد او يقال انه كان شاكا متحيرا في دينه وكان يجوز صدق
ابرهيم عليه السلام فاقدم على ذلك الفعل احتياطا البحث الخامس اعلم ان الفائدة في ذكر هذه النعمة من وجوه احدها
ان هذه الاشياء التي ذكرها الله تعالى لما كانت من اعظم ما يمتحن به الناس من جهة الملوك والظلمة صار تخليص الله اياهم عن هذه المحن
من اعظم النعم وذلك لانهم عاينوا هلاك من حاول اهلاكهم وشاهدوا ذل من بالغ اذلالهم ولا شك في ان ذلك من اعظم النعم
وتعظيم النعمة يوجب الانقياد والطاعة ويقتضي نهاية قبح المخالفة والمعاندة فلهذا السبب ذكر الله تعالى هذه النعمة العظيمة
مبالغة في الزام الحجة عليهم وقطعا لعذرهم وثانيها انهم لما عرفوا انهم كانوا في نهاية الذل وكان خصمهم نهاية العز الا انهم
كانوا محقين وكان خصمهم مبطلا لا جرم زال ذل المحقين وبطل عز المبطلين فكانه تعالى قال لا تعتبروا بفقر محمد وقلة انصاره في
الحال فانه محق لا بد وان ينقلب العز الى جانبه والذل الى جانب اعدائه وثالثها انه تعالى نبه بذلك على ان الملك بيد الله
يؤتيه من يشاء فليس للانسان ان يغتر بعز الدنيا بل عليه السعي في طلب عز الاخرة اما قوله وفي ذلكم بلاء من يقال الفعال
اصل الكلمة من الابتلاء وهو الاختبار والامتحان قال تعالى ونبلوكم بالشر والخير وقال وبلوناهم بالحسنات والسيئات والبلوى
واقعة على النوعين فيقال للنعمة بلاء وللمحنة الشديدة بلاء والاكثر ان يقال في الخير بلاء وفي الشر بلاء وقد يدخل احدهما على الاخر
قال زهير جزى الله بالاحسان ما فعلا بكم وابلاهما خير البلاء الذي يبلو اذا عرفت هذا فنقول هاهنا هو المحنة
ان اشير بلفظة ذلكم الى صنع فرعون والنعمة ان اشير به الى الانجاء وحمله على النعمة اولى لانها هي التي صدرت من الرب تعالى ولان
موضع الحجة على اليهود وانعام الله تعالى على اسلافهم قوله تعالى واذ فرقنا بكم البحر فانجيناكم
واغرقنا ال فرعون وانتم تنظرون هذا هو النعمة الثانية وقوله فرقنا اي فصلنا بين بعضه وبعض حتى صارت فيه
مسالك لكم وقرئ فرقنا بالتشديد بمعنى فصلنا بين بعضه وبعض حتى صارت فيه مسالك لكم يقال فرق بين الشيئين وفرق بين
الاشياء لان المسالك كانت اثني عشر على عدد الاسباط فان قلت ما معنى بكم قلت فيه وجهان احدهما انهم كانوا يسلكونه
ويتفرق الماء عند سلوكهم فكانما فرق بهم كما يفرق بين الشيئين بما توسط بينهما الثاني فرقناه بسببكم وبسبب انجائكم هاهنا ابحاث
البحث الاول روي انه تعالى لما اراد غرق فرعون والقبط وبلغ بهم الحال في معلوم الله انه لا يؤمن احد منهم امر موسى عليه
السلام بني اسرائيل ان يستعيروا حلي القبط وذلك لغرضين احدهما ليخرجوا خلفهم لاجل المال والثاني ان تبقى اموالهم في ايديهم
ثم نزل عليهم جبريل بالعشي فقال لموسى اخرج قومك ليلا وهو المراد من قوله واوحينا الى موسى ان اسر بعبادي ليلا وكانوا ستمائة الف
نفس لانهم كانوا اثني عشر سبطا كل سبط خمسون الفا فلما خرج موسى عليه السلام ببني اسرائيل بلغ ذلك فرعون فقال لا تتبعوهم حتى يصيح الديك
قال الراوي فوالله ما صاح ليلته ديك فلما اصبحوا دعا فرعون بشاة فذبحت ثم قال لا افرغ من تناول كبد هذه الشاة حتى يجتمع
الي ستمائة الف القبط وقال قتادة اجتمع اليه الف الف ومائتا الف نفس كل واحد منهم على فرس حصان فتبعوهم نهارا وهو قوله
تعالى فاتبعوهم مشرقين اي بعد طلوع الشمس فلما تراءى الجمعان قال اصحاب موسى انا لمدركون فقال موسى كلا ان معي ربي سيهدين
فلما سار بهم موسى واتى البحر قال له يوشع اين امرك ربك فقال موسى الى امامك واشار الى البحر فاقحم يوشع بن نون فرسه في البحر فكان
يمشي في الماء حتى بلغ الغمر فسبح الفرس وهو عليه ثم رجع وقال له يا موسى اين امرك ربك فقال البحر فقال والله ما كذبت وما كذبت
ففعل ذلك ثلاث مرات فاوحى الله تعالى اليه ان اضرب بعصاك البحر فانفلق فكان كل فرق كالطود العظيم فانشق البحر اثني عشر
جبلا في كل واحد منها طريق فقال له ادخل فكان فيه وحل فهبت الصبا فجف البحر وكل طريق فيه حتى صار طريقا يابسا كما قال
فاضرب لهم طريقا في البحر يبسا فاخذ كل سبط منه طريقا ودخلوا فيه وقال يا موسى ان بعضنا لا يرى صاحبه فضرب موسى عليه السلام
عصاه على البحر فصار بين الطرق منافذ وكوى فراى بعضهم بعضا ثم اتبعهم فرعون فلما بلغ شاطئ البحر راى ابليس واقفا فنهاه عن الدخول
فهم بان لا يدخل البحر فجاء جبريل عليه السلام على حجر فتقدم فرعون وهو كان على فحل فتبعه فرس فرعون ودخل البحر فلما دخل فرعون

البحر

البحر صاح ميكائيل بهم الحقوا الجوكم يا ويلكم فلما دخلوا البحر بالكلية امر الله الماء حتى ترك عليهم فذلك قوله واغرقنا ال فرعون وانتم تنظرون وقيل كان ذلك اليوم يوم عاشوراء فصام موسى شكرا لله تعالى البحث الثاني اعلم ان هذه الواقعة تضمنت نعما كثيرة في الدين والدنيا اما نعم الدنيا في حق موسى عليه السلام فهي انهم لما وقعوا الى ذلك المضيق الذي من ورائهم فرعون وجنوده وقد امهم البحر فان توقفوا ادركهم العدو واهلكهم اشد العذاب وان ساروا واغرقوا فلا خوف اعظم من ذلك مع ان الله تعالى نجاهم بغرق فرعون فلا فرح اشد من ذلك وتاسبها ان الله تعالى خصهم بهذه النعمة العظيمة والمعجزة الباهرة وذلك سبب لظهور كرامتهم على الله وثالثها ان شاهدوا ان الله تعالى اهلك اعداهم ومعلوم ان الخلاص من مثل هذا البلاء من اعظم النعم فكيف اذا حصل معه ذلك الاكرام العظيم وهو اهلاك العدو ورابعها ان اورثهم ارضهم وديارهم ونعمهم واموالهم وخامسها انه تعالى لما اغرق ال فرعون فقد خلص بنو اسرائيل منهم وذلك نعمة عظيمة لانه كان خائفا منهم ولو انه تعالى خلص موسى وقومه من تلك الورطة وما اهلك فرعون وقومه لكان الخوف باقيا من جنايتهم ربما اجتمعوا واجتالوا العجلة وقصدوا ايذاء موسى وقومه ولكن الله تعالى لما اغرقهم فقد حسم مادة الخوف بالكلية وسادسها انه رفع ذلك الاعزاز المحضر من بني اسرائيل وهو المراد من قوله وانتم تنظرون واما نعم الدين في حق موسى عليه السلام فمن وجوه احدها ان موسى عليه السلام لما شاهد ذلك المعجزة الباهرة زال عن قلوبهم الشكوك والشبهات فان دلالة مثل هذا المعجز على وجود الصانع الحكيم وعلى صدق موسى عليه السلام يقرب من العلم الضروري فكانه تعالى وقع عنهم عمل النظر الدقيق والجهد لا لالتماس وثانيها انهم لما غابوا ذلك صار داعيا لهم الى الثبات على تصديق موسى والانقياد له وصار داعيا لقوم فرعون الى ترك تكذيب موسى والاقدام على تكذيب فرعون وثالثها انهم عرفوا ان الامور بيد الله فانهم لا عز في الدنيا الكلي مما كان لفرعون ولا شدة اشد مما كانت لبني اسرائيل بسبب لحظة واحدة جعل العزيز ذليلا والذليل عزيزا وذلك يوجب انقطاع القلب عن حطام الدنيا والاقبال بالكلية على خدمة الخالق والتوكل عليه في كل الامور واما النعم الحاصلة لامة محمد عليه السلام من ذكر هذه القصة فكثيرة احدها انه كالحجة لمحمد عليه السلام على اصل الكتاب لانه كان معلوما من حال محمد عليه السلام انه كان اميا لم يقرأ ولم يكتب ولم يخالط اهل الكتاب فاذا اورد عليهم من اخباره المفصلة مما لا يعلم الا من الكتب علموا انه اخبر عن الوحي وانه صادق فصار ذلك حجة له عليه السلام على اليهود وحجة لنا في تصديقه وثانيها انا اذا تصورنا ما جرى لهم وعليهم من هذه الامور العظيمة علمنا ان من خالف الله تعالى شقي في الدنيا والاخرة ومن اطاعه فقد سعد في الدنيا والاخرة فصار ذلك مرغبا لنا في الطاعة ومنفرا عن المعصية وثالثها ان امة موسى عليه السلام مع انهم خصوا بهذه المعجزات الظاهرة والبراهين الباهرة فقد خالفوا موسى عليه السلام في امور حتى قالوا اجعل لنا الها كما لهم الهة واما امة محمد صلى الله عليه وسلم فمع ان معجزتهم القرآن الذي لا يعرف كونه معجزا الا بالدلايل الدقيقة انقادوا لمحمد عليه السلام وما خالفوه في امر البتة وهذا يدل على ان امة محمد عليه افضل من امة موسى عليه السلام بقي علينا هاهنا سؤالان السؤال الاول ان في البحر ايات الدلالة على وجود الصانع القادر وفي الدلالة على صدق موسى عليه السلام كالامر الضروري فكيف يجوز فعله في زمان التكليف والجواب اما على قولنا فظاهر واما المعتزلة فقد اجاب الكعبي الجواب الكلي بان في المكلفين من بعد عن الفطنة والذكاء وتخلص بالبلادة وعامة بني اسرائيل كانوا كذلك فاحتاجوا في التنبيه الى معاينة الايات العظام كفلق البحر ورفع الطور واحيا الموتى الاترى بعد ذلك مروا بقوم يعكفون على اصنام لهم فقالوا يا موسى اجعل لنا الها كما لهم الهة واما العرب فخالفهم ذلك لانهم كانوا في نهاية الكمال في العقول فلا جرم اقتضى الله تعالى معهم على الايات الدقيقة والمعجزات اللطيفة السؤال الثاني ان فرعون لما شاهد فلق البحر وكان عاقلا فلا بد ولا بد وان يعلم ان ذلك ما كان من فعله بل لا بد من قادر عالم مخالف لسائر القادرين فكيف بقي على الكفر مع ذلك فان قلت انه كان عارفا بربه الا انه كان كافرا على سبيل العناد والجحود قلت فاذا عرف ذلك بقلبه فكيف استجاز من نفسه ان يربط نفسه في المهلكة ودخول البحر مع انه كان في تلك الساعة كالمضطر الى العلم بوجود الصانع وصدق موسى عليه السلام والجواب حب الشيء يعمي ويصم وحبه للجاه والرئاسة حمله على اقتحام تلك المهلكة فاما قوله وانتم تنظرون ففيه وجوه احدها انكم ترون انطباق امواج البحر على فرعون وقومه وثانيها ان فوقهم وموسى عليه السلام سالوا عمران يريهم الله تعالى حالهم فسال موسى عليه السلام ربه ان يريهم اياهم فلقطهم البحر الخالف ومنابي الفنش وفرعون معهم فينظروا اليهم عيانا وان البحر لم يبتلع واحدا منهم لتتوفر كثرتهم فهو قوله تعالى فاليوم ننجيك ببدنك لتكون لمن خلفك اية اي تخرجك من مضيق البحر الى سعة الفضاء لبراك الناس وتكون عبرة لهم وثالثها ان المراد وانتم بالقرب منهم حيث يواجهونهم ويقابلونهم وان كانوا لا يرونهم بابصارهم تمسك الغزالي بهذه الاية على ان الرضا بالكفر ليس بكفر لان الله تعالى ذمهم على قولهم لقد ضربنا واهلك ينظرون اليك فانا اعانوك بهذا القول ذلك اذا قرب اهله منه ولذا كانوا لا يرونه ومعناه راجع الى العلم

قوله تعالى ﴿واذ وعدنا موسى اربعين ليلة ثم اتخذتم العجل من بعده وانتم ظالمون ثم عفونا عنكم من بعد ذلك لعلكم تشكرون﴾ اعلم ان هذا هو الانعام الثالث واما قوله واذ وعدنا فقرأ ابو عمرو ويعقوب وعدنا موسى بغير الف في هذه السورة وفي الاعراف وفي طه وقرأ الباقون واعدنا بالالف وجه الاول ان الوعد كان من الله تعالى والمواعدة مفاعلة ولا بد من اثنين واما بالالف فلوجوه

احدها ان الوعد كان من الله فقبوله كان من قوم موسى عليه السلام وقبول الوعد يشبه الوعد لان القابل للوعد لابد وان
يكون افعل ذلك وثانيها قال القفال ولا يبعد ان يكون الادمي يعد الله ويكون معناه يعاهد الله وثالثها انه امر
جرى بين اثنين فجاز ان يقال واعدنا ورابعها وهو الاقوى ان الله تعالى وعده الوحي وهو وعد الله المجي للميقات الى الطور
واما موسى ففيه وجوه احدها وزنه فعلى والميم فيه اصلية من ماس يميس اذا تبختر في مشيه وكان عليه السلام كذلك وثانيها
وزنه مفعل والميم فيه زائدة وهو من اوسيت الشجر اذا اخذت ما عليه من الورق فكانه سمي بذلك اصلية وثالثها انها كلمة
مركبة من كلمتين بالعبرانية فمو هو الما بلسانهم وسا هو الشجر وانما سمي بذلك امه جعلته في التابوت حين خافت عليه من فرعون
والقته في البحر فدفعته امواج البحر حتى ادخلته بين اشجار عند بيت فرعون فخرجت جواري اسية امراة فرعون يغسلن فوجدن
التابوت فاخذته فسمي عليه السلام باسم المكان الذي يصيب به وهو الما والشجر واعلم ان الوجهين الاولين فاسدان جدا اما
اولا فلان بني اسرائيل والقبط ما كانوا يتكلمون بلغة العرب فلا يجوز ان يكون مرادهم ذلك واما ثانيا فان هذه اللفظة اسم
علم والاسم العلم لا يفيد معنى في الذات والاقرب هو الوجه الثالث وهو امر معتاد بين الناس فاما نسبه صلى الله عليه وسلم
فهو موسى ابن عمران بن يصهر بن ناهب بن لاوي بن يعقوب بن اسحاق بن ابرهيم عليهم السلام اما قوله اربعين ليلة ففيه ابحاث
الاول ان موسى عليه السلام قال لبني اسرائيل ان خرجنا من البحر سالمين اتيتكم من عند الله بكتاب يبين لكم فيه ما يجب عليكم من الفعل
والترك فلما جاوز موسى البحر ببني اسرائيل واغرق الله فرعون قالوا يا موسى ايتنا بذلك الكتاب الموعود فذهب الى ربه ووعدهم
اربعين ليلة وذلك قوله ووعدنا موسى ثلثين ليلة واتممناها بعشر واستخلف عليهم هرون ومكث على الطور اربعين ليلة وانزل عليه
التوراة في الالواح وكانت الالواح من الزبرجد فقربه الرب نجيا وكلمه من غير واسطة واسمعه صرير القلم قال ابو العالية
وبلغنا انه لم يحدث حديثا في الاربعين ليلة حتى هبط من الطور البحث الثاني قوله واذ وعدنا موسى اربعين ليلة معناه ووعدنا
موسى انقضا اربعين ليلة لقولهم اليوم اربعين يوما منذ خرج فلان اي تمام الاربعين والحاصل انه حذف المضاف واقام
المضاف اليه اقامة كما في قوله واسال القرية وايضا فليس المراد انقضا اي اربعين كان بل اربعين معينا وهي الثلاثون من ذي
القعدة والعشر الاول من ذي الحجة لان موسى عليه السلام كان عالما بان المراد هو هذا الاربعين وايضا فقوله واذ واعدنا موسى
اربعين ليلة يحتمل ان يكون المراد انه وعد قبل هذا الاربعين ان يجي الى الجبل بعد انقضا هذا الاربعين حتى ينزل عليه التوراة
وهذا الاحتمال الثاني هو المتايد بالاخبار البحث الرابع قوله هاهنا واعدنا موسى اربعين ليلة يفيد ان المواعدة كانت من
اول الامر على الاربعين وقوله في الاعراف وواعدنا موسى ثلثين ليلة واتممناها بعشر يفيد ان المواعدة كانت في اول الامر على الثلثين
فكتب التوفيق بينهما اجاب الحسن البصري فقال ليس المراد ان وعده كان ثلثين ليلة ثم بعد ذلك وعده بعشر لكنه وعده
اربعين ليلة جميعا وهو كقوله ثلثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة اما قوله تعالى ثم اتخذتم العجل من بعده
وانتم ظالمون ففيه ابحاث الاول انما ذكر لفظة ثم لانه تعالى لما وعد موسى حضور الميقات لانزال التوراة عليه بحضرة السبعين
واظهر في ذلك درجة موسى عليه السلام وفضيلة بني اسرائيل ليكون ذلك تنبيها للحاضرين على علو درجتهم وتعريفا للغائبين وتكملة
الدين كان ذلك من اعظم النعم فلما اتوا عقيب ذلك باقبح انواع الجهل والكفر كان ذلك في محل التعجب فهو كمن يقول انني احسنت
اليك وفعلت كذا وكذا ثم انك تقصدني بالسوء والايذا البحث الثاني قال اهل السر ان الله تعالى لما اغرق فرعون وقومه
ووعد موسى عليه السلام انزال التوراة عليه قال موسى لاخيه هرون اخلفني في قومي واصلح ولا تتبع سبيل المفسدين فلما
ذهب موسى الى الطور وكان قد بقي مع بني اسرائيل الثياب والحلي التي استعاروها من القبط قال لهم هارون ان هذه الثياب والحلي
لا تحل فاحرقوها فجمعوا النار فاحرقوها وكان السامري في ميسرة مع موسى عليه السلام في البحر نظر الى حافر دابة جبريل عليه السلام ثم
تقدم على فرعون في دخول البحر فقبض قبضة من تراب حافر تلك الدابة ثم ان السامري اخذ ما كان معه من الذهب وصور منه عجلا
والقى فيه ذلك التراب فخرج منه صوت كانه الخوار فقال للقوم هذا الهكم واله موسى فاتخذه القوم الها لانفسهم فهذا ما في
الرواية ولقائل ان يقول الجمع العظيم من العقلا لا يجوز ان يتفقوا على ما يعلم فساده ببديهة العقل وهذه الحكاية كذلك لوجوه
احدها ان كل عاقل يعلم ببديهة عقله ان الصنم المتخذ من الذهب الذي لا يتحرك ولا يحس ولا يعقل يستحيل ان يكون اله السموات
والارض وهب انه ظهر منه خوار ولكن هذا القدر لا يصلح ان يكون شبهة في قلب احد من العقلا في كونه الها وثانيها ان القوم
كانوا قد شاهدوا قبل ذلك من المعجزات الظاهرة التي تكون قريبة من حد الالجا في الدلالة على الصانع وصدق موسى عليه السلام فمع
قوة هذه الدلالة وبلوغها الى حد الضرورة ومع ان صدور الخوار من ذلك العجل المتخذ من الذهب يستحيل ان يقتضي شبهة في كون
ذلك الجسم المصور الها والجواب هذه الواقعة لا يمكن تصحيحها الا على وجه واحد وهو ان يقال السامري القى على القوم ان موسى
عليه السلام انما قدر على ما اتى به لانه كان يتخذ طلسمات على قوى فلكية وكان يقدر بواسطتها على هذه المعجزات فقال السامري للقوم
وانا اتخذ لكم طلسمات مثل طلسمه وروج عليهم ذلك بان جعله بحيث يخرج عنه صوت عجيب فاطمعهم في ان يصيروا مثل موسى عليه

السلام

السلام في الاتيان بالخوارق ولعل القوم كانوا مجسمة وحلولية فجوزوا حلول الاله في بعض الاجسام فلذلك وقعوا في تلك الشبهة
البحث الثالث هذه القضية فيها فوائد احداها انها تدل على ان امة محمد عليه السلام خير الامم لان اولئك اليهود مع انهم
شاهدوا تلك البراهين القاهرة اغتروا بهذه الشبهة الركيكة جدا واما امة محمد صلى الله عليه وسلم فانهم مع انهم محتاجون في معرفة
كون القرآن معجزا الى الدلائل الدقيقة لم يغتروا بالشبهات القوية العظيمة وذلك يدل على ان هذه الامة خير من اولئك واكمل عقلا
واذكى خاطرا منهم وثانيها انه عليه السلام ذكر هذه الحكاية مع انه لم يتعلم علما وذلك يدل على انه عليه السلام استفادها من الوحي
وثالثها فيه تحذير عظيم من التقليد والجهل بالدلائل فان اولئك الاقوام لو انهم عرفوا الله بالدليل معرفة تامة لما وقعوا
في شبهة السامري ورابعها فيه تسلية النبي عليه السلام مما كان يشاهد من مشركي العرب واليهود والنصارى بالخلاف
عليه وكانه تعالى امره بالصبر على ذلك كما صبر موسى عليه السلام في هذه الواقعة المنكرة فانهم بعد ان خلصهم الله من فرعون واراهم
المعجزات العجيبة من اول ظهور موسى الى ذلك الوقت اغتروا بتلك الشبهة الركيكة ثم ان موسى عليه السلام صبر على ذلك فلان
يصبر محمد على اذية قومه كان ذلك اولى وخامسها ان اشد الناس مجادلة مع الرسول وعداوة له هم اليهود فكانه تعالى قال
ان هؤلاء انما يفتخرون باسلافهم ثم ان اسلافهم كانوا في البلادة والجهالة والعنادة الى هذا الحد فكيف هؤلاء الاخلاف اما قوله
تعالى وانتم ظالمون ففيه ابحاث الاول في تفسير وفيه وجهان الاول قال ابو مسلم الظلم في اصل اللغة هو النقص قال الله تعالى كلتا
الجنتين آتت اكلها ولم تظلم منه شيئا والمعنى انهم تركوا عبادة الخالق المحيي المميت واشتغلوا بعبادة العجل فقد صاروا ناقصين في خيرات
الدين والدنيا الثاني ان الظلم في عرف الشرع عبارة عن الضرر الخالي من نفع يزيد عليه ودفع مضرة اعظم منه والاستحقاق على
الغير في علمه او ظنه فان كان الفعل بهذه الصفة كان فاعله ظالما ثم ان الرجل اذا فعل ما يؤديه الى العقاب والنار قيل انه ظالم
نفسه وان كان هذا في الحال هذا ولده كما قال تعالى ان الشرك لظلم عظيم وقال فمنهم ظالم لنفسه ولما كانت عبادتهم لغير الله شركا او
مؤديا الى النار سمي ظلما البحث الثاني استدلت المعتزلة بقوله وانتم ظالمون على ان المعاصي ليست بخلق الله تعالى من وجوه احدها
انه تعالى ذمهم عليها ولو كانت مخلوقة لله تعالى لما استحق الذم الا من فعلها وثانيها انها لو كانت بارادة الله تعالى لكانوا مطيعين لله
تعالى بفعلها لان الطاعة عبارة عن فعل المراد وثالثها لو كان العصيان مخلوقا لله تعالى لكان بسببه يجري مجرى الذم بسبب كونه
اسود وابيض وطويلا والجواب هذا تمسك بفضل المدح والذم وهو معارض لمسئلتي الداعي والعلم وقد تقدم ذلك مرارا البحث
الثالث في الاية تنبيه على ان ضرر الكفر لا يعود الا اليهم لانهم ما استفادوا بذلك الا انهم ظلموا انفسهم وذلك يدل على ان جلال الله منزه
عن الاستكمال بطاعة الانقياد والانتقاص بمعصية الاشقياء اما قوله ثم عفونا عنكم من بعد ذلك فقالت المعتزلة المراد ثم
عفونا عنكم بسبب اتيانكم بالتوبة وهي قتل بعضهم بعضا وهذا ضعيف من وجهين الاول ان قبول التوبة واجب عقلا فلو كان المراد
ذلك لما جاز عده في معرض الانعام لان اداء الواجب لا يعد من باب الانعام والمقصود من هذه الايات تعديد نعم الله عليهم الثاني
ان العفو اسم لاسقاط العقاب المستحق فاما اسقاط ما يجب اسقاطه فذلك لا يسمى عفوا الا ترى ان الظالم لما لم يجز له تعذيب المظلوم
فاذا ترك ذلك العذاب لا يسمى ذلك الترك عفوا فكذا هاهنا اذا ثبت هذا فنقول لا شك في حصول التوبة في هذه الصورة لقوله تعالى
فتوبوا الى باريكم فاقتلوا انفسكم واذا كان كذلك دلت هذه الاية على قبول التوبة غير واجب عقلا واذا ثبت ذلك ثبت ايضا انه تعالى قد
اسقط ممن يجوز عقابه شرعا وعقلا وذلك ايضا خلاف قول المعتزلة واذا ثبت انه تعالى عفى عن كفار قوم موسى فلان يعفو عن فساق
امة محمد عليه السلام مع انهم خير امة اخرجت للناس كان اولى واما قوله تعالى لعلكم تشكرون فاعلم ان الكلام في تفسير لعل قد تقدم
في قوله لعلكم تتقون واما الكلام في حقيقة الشكر وماهيته فطويل وسيجيء ان شاء الله تعالى ثم قالت المعتزلة انه تعالى بين انه انما عفى
عنهم ولو مواخذهم لكي يشكروا فذلك يدل على انه تعالى لم يرد منهم الا الشكر الجواب لو اراد تعالى منهم الشكر لاراد ذلك اما بالشرط
ان يحصل للشاكر داعية الشكر او لا بهذا الشرط والاول باطل اذ لو اراد ذلك دل بهذا الشرط فان كان هذا الشرط من العبد لزم افتقار
الداعية الى داعية اخرى وان كان من الله فحيث خلق الله تعالى الداعي حصل الشكر لا محالة وحيث لم يخلق الداعي استحال حصول الشكر
وذلك ضد قول المعتزلة واذا اراد حصول الشكر منه من غير هذه الداعية فقد اراد منه المحال لان الفعل بدون الداعي محال فثبت ان
الاشكال وارد عليهم ايضا **قوله تعالى** واذ آتينا موسى الكتاب والفرقان لعلكم تهتدون
اعلم ان هذا هو الانعام الرابع والمراد من الفرقان يحتمل ان يكون هو التورية وان يكون سببا داخلا في التوراة وان يكون سببا خارجا
عن التوراة فهذه اقسام ثلاثة لا مزيد عليها وتقرير الاحتمال الاول ان التوراة لها صفتان كونها كتابا منزلا وكونها فرقانا يفرق بين
الحق والباطل فهو كقولك ولقد آتينا موسى وهرون الفرقان وضياء وذكرى واما تقرير الاحتمال الثاني وهو ان يكون المراد من الفرقان
في التورية من بيان الدين لانه اذا ابان ظهر الحق متميزا من الباطل فالمراد من الفرقان بعض ما في التوراة وهو بيان اصول الدين وفروعه
واما تقرير الاحتمال الثالث فمن وجوه احدها ان يكون المراد من الفرقان النصر والفرج الذي اتاه بني اسرائيل على قوم فرعون قال
تعالى وما انزلنا على عبدنا يوم الفرقان يوم التقى الجمعان والمراد النصر الذي اتاه الله يوم بدر وذلك لان قبل ظهور النصر يتوقع كل واحد

من الخصمين في ان يكون هو المستولي وصاحبه هو المقهور فاذا ظهر النصر تميز الراجح من المرجوح وانفرق الطمع الصادق من الطمع الكاذب
وثالثها قال قطرب الفرقان هو انفراق البحر لموسى عليه السلام فان قلت فهذا قد صار مذكورا في قوله واذ فرقنا بكم البحر وايضا فقوله
تعالى بعد ذلك لعلكم تهتدون لا يليق الا بالكتاب لان ذلك لا يذكر الا عقيب الهدى قلت الجواب عن الاول انه تعالى لما بين في قوله
واذ فرقنا بكم البحر انه كان ذلك لاجل موسى عليه السلام وفي هذه الاية بين ذلك التخصيص على سبيل التنصيص وعن الثاني ان فرق
البحر كان من الدلايل فلعل المراد ان اتينا موسى فرقان البحر استدلوا بذلك على وجود الصانع وصدق موسى عليه السلام وذلك هو
الهداية وايضا فالهدى قد يراد به الفوز والنجاة كما يراد به الدلالة فكانه تعالى بين انه اتاهم الكتاب نعمة في الدين والفرقان الذي حصل
به خلاصهم من الخصم نعمة عاجلة واعلم ان من الناس من غلط فظن ان الفرقان هو القرآن وانه انزل على موسى عليه السلام وان الفرقان هو
الذي يفرق بين الحق والباطل وكان دليل كذلك فلا وجه لتخصيص هذا اللفظ بالقرآن وقال اخرون المعنى واذ اتينا موسى الكتاب
يعني التوراة واتينا محمد الفرقان لكي تهتدوا يا اهل الكتاب وقد مال الى هذا القول من علماء النحو الفراء وثعلب وقطرب وهذا تعسف شديد
من غير حاجة اليه البتة اما قوله لعلكم تهتدون فقد تقدم بعد لعل وتفسير الاهتداء واستدلت المعتزلة بقوله لعلكم تهتدون
ان الله تعالى اراد الاهتداء من الكل وذلك يبطل قول من يقول اراد الكفر من الكافر وايضا فاذا كان عندهم انه تعالى لما خلق الاهتداء فيمن
يهتدي والضلال فيمن يضل فما الفايدة في ان ينزل الكتاب والفرقان ويقول لعلكم تهتدون ومعلوم ان الاهتداء اذا كان يخلقه فلا تاثير
لانزال الكتب فيه فلو خلق الاهتداء ولا كتاب لحصل الاهتداء ولو انزل بدلا من الكتاب الواحد الف كتاب ولم يخلق الاهتداء فيهم لما حصل
الاهتداء فكيف يجوز ان يقول انزلت الكتاب لكي تهتدوا واعلم ان هذا الكلام قد تقدم مرارا لا يحصر مع الجواب والله اعلم

قوله تعالى

واذ قال موسى لقومه يا قوم انكم ظلمتم انفسكم باتخاذكم العجل فتوبوا الى باريكم فاقتلوا انفسكم ذلكم خير لكم عند باريكم فتاب عليكم انه هو التواب الرحيم

اعلم ان هذا هو الانعام
الخامس وقال بعض المفسرين هذه الاية وما بعدها منقطعة عما تقدم من التذكر بالنعم وذلك لانها امر بالقتل والقتل لا يكون نعمة وهذا
ضعيف من وجوه احدها ان الله تعالى نبههم على عظيم ذنبهم ثم نبههم على ما به يتخلصون عن ذلك الذنب العظيم وذلك من النعم في الدين
واذا كان الله تعالى قد عدد عليهم النعم الدنيوية فبان يعد عليهم هذه النعمة وهي كيفية هذه التوبة لما لم يكمل وصفها الا بمقدمة ذكر المعصية
ذكرها ايضا من تمام النعمة فصار كلما تضمنته هذه الاية معدودا في نعم الله فجاز التذكير بها وثانيها انه تعالى لما امرهم بالقتل رفع كل ذلك
الامر عنهم قبل فنائهم بالكلية فكان ذلك نعمة في حق اولئك الباقين وفي حق الذين كانوا موجودين في زمان محمد عليه السلام لانه تعالى لولا انه
رفع القتل عن ابائهم لما وجد اولئك الابناء فحسن ايراده في معظم الانسان على الحاضرين في زمان محمد عليه السلام وثالثها انه تعالى لما بين
ان توبة اولئك ما تمت الا بالقتل مع ان محمدا عليه السلام يقول لهم لا حاجة بكم الان في التوبة الى القتل بل ان رجعتم عن كفركم وامنتم قبل الله
تعالى ايمانكم منكم فكان بيان التشدد في تلك التوبة بينها على الانعام العظيم لقبول مثل هذه التوبة السهلة الهينة ورابعها ان فيه ترغيبا
شديدا لامة محمد عليه السلام في التوبة فان امة موسى عليه السلام لما رغبوا في التوبة مع غاية مشقتها على النفس فلان يرغب الواحد
في التوبة التي هي مجرد الندم كان اولى ومعلوم ان ترغيب الانسان فيما هو مصلحته المهمة له من اعظم النعم اما قوله تعالى واذ قال
موسى لقومه اي واذكروا اذ قال موسى لقومه بعد ما رجع من الموعد الذي وعده ربه فراهم قد اتخذوا العجل يا قوم انكم ظلمتم انفسكم وللمفسرين
في الظلم قولان احدهما انكم نقصتم انفسكم الثواب الواجب بالاقامة على عهد موسى عليه السلام والثاني ان الظلم هو الاضرار الذي ليس
بمستحق ولا فيه نفع ولا دفع مضرة لا علما ولا ظنا فلما عبدوا العجل كانوا قد اضروا بانفسهم لان ما يودي الى ضرر الابد من اعظم الظلم ولذلك
قال تعالى ان الشرك لظلم عظيم لكن هذا الظلم من حقه ان يفيد لئلا يوهم اطلاقه انه ظلم للغير لان الاصل في الظلم ما يتعدى فلذلك
قال انكم ظلمتم انفسكم اما قوله تعالى باتخاذكم العجل ففيه حذف لانهم لم يظلموا انفسهم بهذا القدر لانهم لو اتخذوه ولم يجعلوه الها لم
يكن فعلهم ظلما فالمراد باتخاذكم العجل الها لكن لما دلت مقدم الاية على هذا المحذوف حسن هذا الحذف اما قوله فتوبوا الى باريكم
فاقتلوا انفسكم ففيه سوالات

السوال الاول

قوله فتوبوا الى باريكم فاقتلوا انفسكم يقتضي كون التوبة مفسرة بقتل
النفس كما ان في قوله لا يقبل الله صلاة احدكم حتى يضع الطهور مواضعه مفسر بغسل الوجه واليدين لكن ذلك باطل لان التوبة عبارة
عن الندم على القبيح الذي مضى والعزم على ان لا ياتي بمثله بعد ذلك وذلك مغاير لقتل النفس وغير ملتزم فكيف يجوز تفسيره به والجواب
ليس المراد تفسير التوبة بقتل النفس بل بيان ان توبتهم لا تتم الا بقتل النفس وانما كان كذلك لان الله تعالى اوحى الى موسى ان توبة
المرتد لا تتم الا بالقتل اذا ثبت هذا فنقول شرط الشيء قد يطلق على اسم ذلك الشيء مجازا كما يقال للغاصب اذا قصد التوبة ان توبتك وما
غصبت يعني ان توبتك لا تتم الا به فكذا هاهنا

السوال الثاني

ما معنى قوله فتوبوا الى باريكم والتوبة لا تكون الا للباري
والجواب المراد منه النهي عن الريا في التوبة كانه قال لهم لو اظهرتم التوبة لا عن القلب فانتم ما تبتم الى الله الذي هو مطلع على ضميركم
وانما تبتم الى الناس وذلك مما لا فايدة فيه فانكم لما اذنبتم الى الله وجب ان تتوبوا الى الله

السوال الثالث

كيف اختص
هذا الموضع بذكر الباري الجواب الباري هو الذي خلق الخلق بريا من التفاوت ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت ومتميزا بعضه عن بعض

بالاشكال المختلفة والصور المتباينة فكان ذلك تنبيها على ان من كان كذلك فهو احق بالعبادة من البقر الذي يضرب به القتيل
في العبارة السؤال الرابع ما الفرق بين الفاء في قوله فتوبوا والفاء في قوله فاقتلوا الجواب الاول للتثليث لان ترك الظلم
سبب التوبة والتوبة سبب للتعذيب لان القتل من تمام التوبة فمعنى قوله فتوبوا اي فاتبعوا التوبة بالقتل تمة لتوبتكم السؤال
الخامس ما المراد بقوله فاقتلوا انفسكم هو ما يقتضيه ظاهره من ان يقتل كل واحد نفسه او المراد غير ذلك الجواب
اختلف الناس فيه فقال قوم من المعتزلة لا يجوز ان يكون المراد امر كل واحد من التائبين بقتل نفسه وهو اختيار القاضي عبد الجبار
واحتجوا عليه بوجهين الاول وهو الذي عول عليه اهل التفسير ان المفسرين اجمعوا على انهم ما فعلوا ذلك فدل على انه لا يجوز
ان يكون ذلك لصارفه اعصاة بترك ذلك الثاني وهو الذي عول عليه القاضي عبد الجبار ان القتل هو نقض البنية التي عندها يجب ان يخرج
من ان يكون حيا وما عدا ذلك مما يود كما الى ان يموت قريبا او بعيدا التائب قتلا على طريق المجاز اذا عرفنا حقيقة القتل فنقول انه لا يجوز
ان يامر الله تعالى به لان العبادات الشرعية انما حسن لكونها مصالح لذلك المكلف ولا يكون مصلحة الا في الامور المستقبلة وليس بعد
القتل حال تكليف حتى يكون القتل مصلحة فيه وهذا بخلاف ما يفعله الله تعالى من الامانة لان ذلك من فعل الله تعالى فيحسن ان يفعله اذا
كان فيه صلاح المكلف آخرا وبعوض ذلك المكلف بالعوض العظيم وبخلاف ان يامر الله تعالى ان يخرج نفسه او يقطع عضوا من اعضائه ولا
يحصل الموت عقيبه لانه لما بقي بعد ذلك الفعل حيا لم يمتنع ان يكون ذلك الفعل صلاحا في الافعال المستقبلة ولقائل ان يقول لا نسلم
ان القتل اسم للفعل المزهق للروح في الحال بل هو عبارة عن الفعل المودي الى الزهوق اما في الحال او بعده والدليل عليه لو حلف لا يقتل انسانا
فجرحه جراحة عظيمة وبقي تلك الجراحة لحظة ثم مات فانه يحنث بالاتفاق وتسميه كل اهل اللغة قاتلا والاصل بقاء الاستعمال الحقيقة فدل
على ان اسم القتل اسم للفعل المودي للزهوق سواد كان به في الحال او بعد ذلك وان سلمنا جواز ورود الامر بالجراحة التي لا يستعقب الزهوق
في الحال واذا كان كذلك ثبت جواز ان يراد الامر بان يقتل الانسان نفسه سلمنا ان القتل اسم للفعل المزهق في الحال فلم لا يجوز ورود الامر
به من مصلحة استقبالية قلنا اولا لانسلم انه لا بد فيه من مصلحة والدليل عليه انه امر من يعلم كفره بالايمان ولا مصلحة في ذلك اصلا فابن
من ذلك التكليف الموصول العقاب سلمنا انه لا بد من مصلحة ولكن لم قلت انه لا بد من عود تلك المصلحة اليه ولم لا يجوز ان يقال ان قتله
نفسه مصلحة لغيره فالله تعالى امره بذلك ليتنفع به ذلك الغير ثم انه تعالى يوصل العوض العظيم اليه سلمنا انه لا بد من عود المصلحة اليه لكن
لم لا يجوز ان يقال ان علمه بكونه مامورا بذلك الفعل مصلحة له مثل انه لما امر بان يقتل نفسه غدا فان علمه واعتقاده الى ترك القتال من ذلك
الزمان الى ورود العفو واذا كانت هذه الاحتمالات ممكنة سقط ما قاله القاضي بل الوجه الذي عول عليه المفسرون اقوى وعلى هذا يجب صرف الآية
الى ظاهرها ثم فيه وجهان الاول ان يقال امر كل واحد من اولئك التائبين بان يقتل بعضهم بعضا فقوله اقتلوا انفسكم معناه ليقتل بعضكم بعضا
وهو كقوله في موضع آخر لا تقتلوا انفسكم ومعناه لا يقتل بعضكم بعضا وتحقيقه ان المومنين كالنفس الواحدة وقيل في قوله ولا تلمزوا انفسكم اي
اخوانكم من المومنين وفي قوله لولا اذ سمعتموه ظن المومنون بانفسهم خيرا اي باخوانهم من المسلمين وكقوله تسلموا على انفسكم اي ليسلم
بعضكم على بعض ثم قال المفسرون اولئك التائبون برزوا صفا فيضرب بعضهم بعضا الى الليل الوجه الثاني ان الله تعالى امر غير اولئك
التائبين بقتل اولئك التائبين فيكون المراد من قوله اقتلوا انفسكم اي استسلموا للقتل وهذا الوجه الثاني اقرب في الوجه الاول تزداد المشقة
لان الجماعة اذا اشتركت في الذنب كان بعضهم اشد عطفا على البعض من غيرهم عليهم فاذا كلفوا بان يقتل بعضهم بعضا عظمت المشقة فيه
ذلك ثم اختلفت الروايات فالاول انه امر من لم يعبد العجل من السبعين المختارين لحضور الميقات ان يقتل من عبد العجل منهم وكانوا المقتولون
منهم سبعين الفا فلما حركوا احتى قتلوا ثلاثة ايام وهذا القول ذكره محمد بن اسحاق الثاني لما امرهم موسى عليه السلام بالقتل اجابوا فاخذ
عليهم المواثيق ليصبروا على القتل فاصبحوا مجتمعين وكل قبيلة على حدة وامامهم هرون بالاتي عشر الفا الذين ما عبدوا العجل ويابيد لهم
السيوف فقال التائبون ان هؤلاء اخوانكم قد اتوكم شاهرين السيوف فاتقوا الله واصبروا فلعن الله رجلا قام من مجلسه او مد طرفه
اليهم او انقام يدا او رجلا يقولون امين فجعلوا يقتلونهم الى المساء وقال موسى وهرون يدعون الله ويقولون ابقيه ابقيه بالفتا
فاوحى الله تعالى اليه قد غفرت لمن قتل وتبت على من بقي قالوا وكان القتلى سبعين الفا هذا رواية الكلبي الثالث ان بني اسرائيل كانوا
تسعين سبطا منهم من لم يعبد ولكنه لم ينكر على من عبده فامر من لم يشتغل بالانكار بقتل من اشتغل بالعبادة ثم قال المفسرون ان الرجل كان
يبصر ولده ووالده وجاره فلم يمكنهم المضي لامر الله فارسل الله سحابة سوداء فامروا بالقتل فقتلوا الى المساء حتى دعا موسى وهارون
فقالا يا رب هلكت بنو اسرائيل البقية البقية فانكشفت السحابة وتراجعت التوراة فسقطت الشفار من ايديهم السؤال السادس
كيف استحقوا القتل وهم تابوا من الردة والتائب من الردة لا يقتل الجواب ذلك مما تخلف بالشرائع فلعل شرعه عليه السلام كان يقتضي
قتل التائب عن الردة اما عاما في حق الكل او خاصا بذلك القوم السؤال السابع هل يصح ما روي ان فيمن لم يقتل من قتل الله توبته
الجواب لا يمتنع ذلك لان قوله انكم ظلمتم انفسكم خطاب مشافهة فلعل كان مع البعض وان كان عاما لكن العام قد يتطرق اليه
التخصيص واما قوله تعالى ذلكم خير لكم عند بارئكم فنبه به على ما لاجله يمكن تحمل هذه المشقة وذلك لان حالتهم كانت دائرة بين
ضرر الدنيا وضرر الاخرة والاولى بالتحمل ضرر الدنيا لانه متناه وضرر الاخرة غير متناه ولان الموت لا بد واقع فليس بالتحمل القتل الا

التقديم والتاجيل واما الخلاص من العقاب والفوز بالثواب فذلك هو العزم الاعظم اما قوله فتاب عليكم ففيه محذوف ثم فيه وجهان احدهما ان يقدر ما قول موسى عليه السلام كانه قال فان فعلتم فقد تاب عليكم والاحسن ان يكون خطابا من الله لهم على طريقة الالتفات فيكون التقدير فعلتم ما امركم به موسى فتاب عليكم بارتكم واما معنى قوله فتاب عليكم انه هو التواب الرحيم فقد تقدم في قوله فتاب عليكم انه هو التواب الرحيم

قوله تعالى ﴿واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون ثم بعثناكم من بعد موتكم لعلكم تشكرون﴾

اعلم ان هذه الآية تدل على ان هؤلاء القوم كانوا قد شاهدوا من الآيات ما يوجب عليهم الايمان بنبوة موسى عليه السلام وان ذلك يوجب عليهم الايمان بنبوة محمد عليه السلام لان معجزات النبي عليه السلام تجري مجرى معجزات موسى عليه السلام من حيث انها خوارق العادات ثم ان الله تعالى ذكر انهم مع مشاهدتهم لتلك الآيات العظيمة طلبوا من موسى عليه السلام ان يطلب من الله تعالى ما يوجب العلم الضروري بنبوته وذلك يدل على ان مجرد ظهور المعجزات لا يوجب العلم الضروري بصدق المدعي بل لا بد من امر زائد عليه وهو ان يقول الله تعالى انه قد صدقه وهذا يدل على ان العلم بنبوة محمد عليه السلام لا يحصل الا بعد العلم بصدق الله تعالى في كل ما اخبر عنه ومن جملة اخباره عنه قوله صدق عبدي فيما يبلغ عني فثبت ان العلم بنبوة محمد عليه السلام لا يحصل الا بعد العلم بصحة القرآن وهذا يدل على ان العلم بالمدلول لا يحصل الا بعد العلم بالدليل وهذا يدل على ان معرفة الله تعالى لا تحصل الا بالنظر والاستدلال وهذا يدل على ان اول الواجبات هو النظر والاستدلال وهذا يدل على ان من مات قبل النظر والاستدلال مات على كفر وجهل وهذا يدل على ان الايمان المقلد لا يكون ايمانا وهذا يدل على ان الايمان المكتسب اشرف من الايمان الحاصل بالتقليد ثم ان الله تعالى ذكر انهم مع مشاهدتهم تلك الآيات الباهرة على نبوة موسى عليه السلام كانوا يزيدون كل وقت ويحاولون عليه ويخالفونه فلا يتعجب من مخالفتهم لمحمد عليه السلام وان وجدوا في كتبهم الاخبار عن نبوته وسادسها لما اخبر محمد عليه السلام عن هذه القصص مع انه كان اميا لم يشتغل بالتعلم البتة وجب ان يكون ذلك عن الوحي

البحث الثاني للمفسرين قولان الاول ان هذه الواقعة بعد ان كلمه الله بالقتل قال محمد بن اسحاق لما رجع موسى عليه السلام من الطور الى قومه فرأى ما هم عليه من عبادة العجل وقال لهارون والسامري ما قال وحرق العجل والقاه في البحر اختار من قومه سبعين رجلا من خيارهم فلما خرجوا الى الطور قالوا لموسى سل لربك حتى نسمع كلامه فسأل موسى عليه السلام ذلك فاجابه الله اليه ولما دنا من الجبل وقع عليه عمود من الغمام وتغشى الجبل كله ذلك ودنا من موسى ذلك الغمام حتى دخل فيه وقال للقوم ادخلوا وعوا وكان موسى عليه السلام يكلمه ربه ويقع على جبهته نور ساطع لا يستطيع احد من بني آدم النظر اليه وسمع القوم كلام الله يكلم موسى بقوله له افعل ولا تفعل فلما انجلى الكلام انكشف عن موسى الغمام الذي دخل فيه فقال القوم بعد ذلك لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتهم الرجفة وماتوا جميعا وقام موسى عليه السلام وناشد ربه الى السماء يدعوه ويقول يا الهي اخترت من بني اسرائيل سبعين رجلا ليكونوا شهودا بقبول توبتهم فارجع اليهم وليس معي منهم واحد فما الذي يقولون بي فلم يزل موسى مستغيثا بالدعاء حتى رد الله اليهم ارواحهم فطلب توبة بني اسرائيل من عبادة العجل فقال لا الا ان يقتلوا انفسهم القول الثاني ان هذه الواقعة كانت قبل القتل قال السدي لما تاب بنو اسرائيل من عبادة العجل بان قتلوا انفسهم امر الله تعالى ان يأتيه موسى في سبعين من عبادة العجل من بني اسرائيل يعتذرون اليه من عبادتهم العجل فاختار موسى سبعين رجلا فانوا الطور قالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتهم الصاعقة وماتوا وقام موسى يبكي ويقول يا رب ماذا اقول لبني اسرائيل اني آمرهم بالقتل فتخترت من بقيتهم هؤلاء فاذا رجعت اليهم ولم يكن معي منهم احد فما اذا اقول لهم فاوحى الله تعالى الى موسى ان هؤلاء السبعين من الخلاص العجل الها فقال موسى ان هي الا فتنتك الى قوله انا هدنا اليك ثم انه تعالى احياهم فقاموا ونظر كل واحد الى الآخر كيف يحييه الله تعالى فقالوا يا موسى انك لا تسأل الله شيئا الا اعطاك فادعه يجعلنا انبياء فدعا بذلك فاجاب الله دعوته واعلم ان ليس في الآية ما يدل على ترجيح احد القولين على الآخر وكذلك ليس فيها ما يدل على ان الذين سألوا الرؤية هم الذين عبدوا العجل او غيرهم اما قوله لن نؤمن لك لمعناه لا نصدقك ولا نقر بنبوتك حتى نرى الله جهرة عيانا قال صاحب الكشاف وهي مصدر من قولك جهر بالقراءة وبالدعاء كان الذي يرى بالقلب خافت لها واستصابها على المصدر لضرب من الرؤية تصلت بفعلها كما يصلت القرفصاء بفعل الجلوس او على الحال بمعنى رؤي جهرة وقرئ جهرة بفتح الهاء وهي اما مصدر كالغلبة واما جمع جاهر وقال الفراء جمع الجهرة من الظهور يقال جهرة البئر كثرة وجهرة البئر اذا كان ماؤها معطى بالطين فنقيته حتى ظهر ماؤه ويقال صوت جهير ورجل جهوري الصوت اذا كان صوته عاليا ويقال وجه جهير اذا كان ظاهر الوضاءة وانما قالوا توكدا لئلا يتوهم ان المراد بالرؤية العلم او التخيل على ما يراه النائم اما قوله فاخذتكم الصاعقة ففيه لطائف

البحث الاول استدلت المعتزلة بذلك على ان رؤية الله تعالى ممتنعة قال القاضي عبد الجبار فلو كانت جائزة لكانوا قد التمسوا امرا يجوز ولوجب ان لا ينزل بهم العقوبة كما لم ينزل بهم العقوبة لما التمسوا التنزل من قوة الى قوة ومن طعام الى طعام وبما قوله لن نصبر على طعام واحد فادع لنا ربك يخرج لنا مما تنبت الارض وقال ابو الحسين البصري في كتاب التصفح ان الله تعالى ما ذكر سؤال الرؤية الا واستعظمه وذلك في ايات احداها هذه الآية فان الرؤية لو كانت جائزة لكان قولهم لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة كقول الامم لانبيائهم لن نؤمن لك احتجاجا منهم على انه لا يستعظم ولانا اخذتهم الصاعقة وثانيها قوله تعالى يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم فسمى ذلك ظلما وعاقبهم به في الحال ولو كانت الرؤية جائزة لجرى سؤالهم لها مجرى من يسأل معجزة زائدة فان قلت ليس انه تعالى لما اجرى انزال الكتاب من السماء مجرى الرؤية في كون كل منهما عنوا فكما ان انزال الكتاب غير ممتنع في نفسه فكذا سؤال الرؤية قلت الظاهر يقتضي كون كل واحد منهما جميعا ترك العمل به في انزال الكتاب فيبقى معمولا به في الرؤية وثالثها قوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا

لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا فالرؤية لو كانت جائزة وهي عند مجوزها من
اعظم المنافع لم يكن التماسا عتوا لان من سأل الله تعالى نعمة في الدين او الدنيا لم يكن عاما وجرى ذلك مجرى ما يقال لن نؤمن لك
حتى يحيي الله بدعائك هذا البيت واعلم ان هذه الوجوه مشتركة في حرف واحد وهو ان الرؤية لو كانت جائزة لما كانت سؤالها
عتوا ومنكرا وذلك ممنوع قوله ان طلب سائر المنافع من النقل من طعام الى طعام لما كان ممكنا لم يكن طالبه عاتيا وكذا القول في
طلب سائر المعجزات قلنا ولم قلت انه لما كان طالب ذلك الممكن ليس بعاتي وجب ان يكون طالب كل ممكن غير عاتي والاعتماد في مثل
هذا الموضع على ضرب الامثلة لا يليق باهل العلم وكيف وان الله تعالى ما ذكر الرؤية الا وذكر معها شيئا حكيما بالاتفاق وهو اما نزول
الكتاب من السماء او نزول الملائكة واثبت صفة العتو على مجموع الامرين وذلك كالدلالة القاطعة في ان صفة العتو ما حصلت
لاجل كون المطلوب ممتنعا اما قول ابي الحسين الظاهر يقتضي كون الكل ممتنعا ترك العمل به في البعض فيبقى معمولا به في الباقي قلنا
انك ما اقمت دليلا على ان للاستعظام لا يتحقق الا اذا كان المطلوب ممتنعا وانما عولت فيه على ضرب الامثلة والمثال لا ينفع في هذا
الباب فبطل قولك الظاهر يقتضي كون الكل ممتنعا فظهر بما قلنا سقوط كلام المعتزلة فان قال قائل فما السبب في استعظام سؤال
الرؤية الجواب يحتمل في ذلك الوجوه احدها رؤية الله تعالى لا تحصل الا في الاخرة فكان طلبها في الدنيا مستنكرا وثانيها ان
حكم الله تعالى ان يزيل التكليف وهذا على قول المعتزلة اولى لان الرؤية تتضمن العلم الضروري وذلك ينافي التكليف وثالثها
انه لما تمت الدلائل على صدق المدعي كان طلب الدلائل الزائدة تعنتا والتعنيت يستوجب التعنيف ورابعها لا يمتنع ان يعلم الله
تعالى ان في منع الخلق عن رؤيته سبحانه في الدنيا ضربا من المصلحة المهمة فلذلك استنكر طلب الرؤية في الدنيا كما علم ان في انزال
الكتاب من السماء وانزال الملائكة من السماء مفسدة عظيمة فلذلك استنكر طلب ذلك والله اعلم **البحث الثاني** للمفسرين
في الصاعقة قولان الاول انها هي الموت وهو قول الحسن وقتادة واحتجوا عليه بقوله تعالى فصعق من في السموات ومن في الارض الا من
شاء الله وهذا ضعيف لوجوه احدها قوله فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون ولو كانت الصاعقة هي الموت لامتناع كونهم
ناظرين الى الصاعقة وثانيها انه تعالى قال في حق موسى عليه السلام وخر موسى صعقا اثبت الصاعقة في حقه مع انه لم يكن ميتا
لانه قال فلما افاق والافاقة لا تكون عن الموت بل عن الغشي وثالثها ان الصاعقة هي التي يصعق وذلك اشارة الى سبب الموت ورابعها
ان ورودها وهم مشاهدون لها اعظم في باب العقوبة منها اذا وردت بغتة وهم لا يعلمون ولذلك قال وانتم تنظرون منبها على
عظم العقوبة القول الثاني وهو قول المحققين ان الصاعقة هي سبب الموت ولذلك قال في سورة الاعراف فلما اخذتهم الرجفة
واختلفوا في ان ذلك السبب ايش كان على ثلاثة اوجه احدها انها نار وقعت من السماء فاحرقتهم وثانيها انها صيحة جاءت من السماء
وثالثها ارسل الله جنودا سمعوا حسها فخروا صعقين ميتين يوما وليلة اما قوله تعالى ثم بعثناكم من بعد موتكم لعلكم لان البعث
قد يكون بغير الموت لقوله تعالى فضربنا على اذانهم في الكهف سنين عددا ثم بعثناهم لنعلم اي الحزبين احصى لما لبثوا امدا فان قلت
هذا دخل موسى عليه السلام في هذا الكلام قلت لا لوجهين الاول انه خطاب مشافهة فلا يجب ان يتناول موسى عليه السلام الثاني
انه لو تناوله لوجب تخصيصه لقوله تعالى في حق موسى فلما افاق مع ان لفظة الافاقة لا تستعمل في الموت وقال ابن قتيبة ان موسى عليه
السلام قد مات وهو خطأ لما بيناه اما قوله تعالى لعلكم تشكرون فالمراد انه تعالى انما بعثهم بعد الموت في دار الدنيا ليكلفهم وليتمكنوا
من الايمان ومن تلافي ما صدر عنهم من الجرائم اما انه كلفهم فلقوله تعالى لعلكم تشكرون ولفظ الشكر يتناول جميع الطاعات لقوله
تعالى اعملوا آل داود شكرا فان قيل كيف يجوز ان يكلفهم وقد اماتهم ولو جاز ذلك فلم لا يجوز ان يكلف اهل الاخرة اذا بعثهم بعد
الموت قلنا الذي يمنع من تكليفهم ليس هو الاماتة ثم الاحياء وانما يمنع من ذلك لانه قد اضطرهم يوم القيامة الى معرفته والى
معرفة ما في الجنة من اللذات وما في النار من الالام وبعد العلم الضروري لا تكليف فاذا كان المانع هو هذا لم يمتنع في هؤلاء الذين
اماته الله بالصاعقة ان لا يكون قد اضطرهم واذا كان كذلك صح ان يكلفوا من بعد ويكون موتهم ثم الاحياء بمنزلة الاغماء ونقل
عن الحسن البصري انه تعالى قطع آجالهم بهذه الاماتة ثم اعادهم كما احيا الذي اماته حين مر على قرية وهي خاوية على عروشها واحيا
الذين اماتهم بعد ما خرجوا من ديارهم وهم الوف حذر الموت وهذا ضعيف لان الله تعالى ما اماتهم بالصاعقة الا وقد كتب
واخبر بذلك فصار ذلك الوقت اجلا لموتهم الاول ثم الوقت الاخر اجلا لحياتهم واما استدلال المعتزلة بقوله تعالى لعلكم تشكرون
على انه تعالى يريد الايمان من الكل وجوابنا عنه تقدم مرارا فلا حاجة الى الاعادة **قوله تعالى**
وظللنا عليكم الغمام وانزلنا عليكم المن والسلوى كلوا من طيبات ما رزقناكم وما ظلمونا ولكن كانوا انفسهم يظلمون اعلم ان هذا هو
الانعام السابع الذي ذكره الله تعالى وقد ذكر الله تعالى هذه الاية بهذه الالفاظ في سورة الاعراف وظاهر هذه الاية يدل على ان هذا
الاظلال بعد ان بعثهم لانه تعالى قال ثم بعثناكم من بعد موتكم لعلكم تشكرون وظللنا عليكم الغمام فبعضه معطوف على بعض
وان كان لا يمتنع خلاف ذلك لان الغرض تعريف النعم التي خصهم الله تعالى بها قال المفسرون وظللنا الغمام يظلكم وذلك في التيه
سخر الله لهم السحاب يسير سيرهم يظلهم من الشمس وينزل عليهم المن وهو الترنجبين مثل الثلج من طلوع الفجر الى طلوع الشمس لكل انسان صاع

ويبعث الله اليهم المن والسلوى وهي السماني فيذبح الرجل منها ما يكفيه كلوا على ارادة القول وما ظلمونا يعني وظلموا بان كفروا هذه النعم
او بان اخذوا ازيد ما يطلق لهم في اخذه او بان سالوا غير ذلك الجنس وما ظلمونا فاختصر الكلام بحذفه الدلالة وما ظلمونا عليه

قوله تعالى واذ قلنا ادخلوا هذه القرية فكلوا منها حيث شئتم رغدا وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة
نغفر لكم خطاياكم وسنزيد المحسنين فبدل الذين ظلموا قولا غير الذي قيل لهم فانزلنا على الذين ظلموا رجزا من السماء بما كانوا يفسقون اعلم ان هذا
هو الانعام الثامن وهذه الاية معطوفة على النعم المتقدمة لانه تعالى لما بين نعمه عليهم بان ظلل لهم من الغمام وانزلنا من المن والسلوى
وهو من النعم العاجلة اتبعه الله بنعمة عليهم في باب الدين حيث امرهم بما يمحو ذنوبهم وبين لهم طريق المخلص فما استوجبوه من العقوبة
واعلم ان الكلام في هذه الاية على نوعين النوع الاول انه تعالى امر بدخول الباب سجدا وذلك مشروط بدخول القرية وما لا يتم
الواجب الا به فهو واجب فثبت ان الامر بدخول القرية امر تكليف لا امر اباحة الثاني قوله تعالى ادخلوا الارض المقدسة التي كتب
الله لكم ولا ترتدوا على ادباركم دليل على ما ذكرناه اما القرية فظاهر القران لا يدل على عينها وانما يرجع في ذلك الى الاخبار وفيه اقوال احدها
وهو اختيار قتادة والربيع وابي مسلم الاصفهاني انها بيت المقدس واستدلوا عليه بقوله تعالى في المائدة ادخلوا الارض المقدسة التي كتب الله
لكم ولا شك ان المراد بالقرية في الايتين واحد وثانيها انه نفس مصر وثالثها وهو قول ابن عباس وابن زيد انها اريحا وهي قرية من بيت
المقدس واحتج هؤلاء على انه لا يجوز ان يكون تلك القرية بيت المقدس لان الفاء في قوله تعالى فبدل الذين ظلموا يقتضي التعقيب فوجب ان يكون
ذلك التبديل وقع منهم عقيب هذا الامر في حياة موسى عليه السلام لكن موسى عليه السلام مات في ارض التيه ولم يدخل بيت المقدس فثبت
انه ليس المراد من هذه القرية بيت المقدس واجاب الاولون انه ليس في هذه الاية انما قلنا لهم ادخلوا هذه القرية على لسان موسى او على
لسان يوشع واذا حملناه على لسان يوشع زال الاشكال واما قوله فكلوا منها رغدا فقد تقدم تفسيره في قصة ادم عليه السلام وهو امر
اباحة اما قوله وادخلوا الباب سجدا فبحثان الاول اختلفوا في الباب على وجوه احدها وهو قول ابن عباس والضحاك ومجاهد وقتادة
انه باب يدعى باب الحطة من بيت المقدس وثانيها حكى الاصم عن بعضهم انه عنى بالباب جهة من جهات القرية ومدخلا اليها الثاني
اختلفوا في المراد بالسجود فقال الحسن رضي الله عنه اراد به نفس السجود الذي هو الصاق الوجه بالارض وهذا بعيد لان الظاهر يقتضي وجوب
الدخول حال السجود فلو حملت السجود على ظاهره لامتنع ذلك ومنهم من حمله على غير السجود وهؤلاء ذكروا وجهين الاول رواية سعيد
ابن جبير عن ابن عباس ان المراد هو الركوع لان الباب كان صغيرا ضيقا يحتاج الداخل فيه الى الانحناء وهذا بعيد لانه لو كان مضطرا الى
دخوله ركعا فما كان يحتاج فيه الى الامر الثاني اراد به الخضوع وهو الاقرب لانه لما تعذر حمله على حقيقة السجود وجب حمله على التواضع
لانهم اذا اخذوا في التوبة فالتائب عن الذنب لا بد وان يكون خاشعا مستكينا اما قوله تعالى وقولوا حطة ففيه وجوه احدها
وهو قول القاضي المعنى انه تعالى بعد ان امرهم بدخول الباب على وجه الخضوع امرهم بان يقولوا ما يدل على التوبة وذلك لان التوبة صفة
القلب فلا يطلع الغير عليها فاذا اشتهر واحد بالذنب ثم تاب بعد لزمه ان يحكي توبته ان شاهد منه الذنب لان التوبة لا تتم الا به
اذ الاخرس يصح توبته وان لم يوجد منه الكلام بل لاجل تعريف الغير عدوله عن الذنب الى التوبة ولازالة التهمة عن نفسه ولذلك قال من
عرف بمذهب خطا ثم تبين له الحق فانه يلزمه ان يعرف اخوانه الذين عرفوه بالخطا عدوله عنه ليزيل عنه التهمة في الثبات على الباطل
وليعودوا الى موالاته بعد معاداته فلهذا السبب الزم الله تعالى بني اسرائيل مع الخضوع الذي هو صفة القلب ان يذكروا اللفظ الدال على
تلك التوبة وهي قوله حطة فالحاصل انه امر القوم بان يدخلوا الباب على وجه الخضوع وان يذكروا بلسانهم التماس حط الذنوب حتى يكونوا
جامعين بين ندم القلب وخضوع الجوارح والاستغفار باللسان وهذا الوجه احسن الوجوه واقربها الى التحقيق وثانيها قول الاصم
ان هذه اللفظة من الفاظ اهل الكتاب اي لا نعرف معناه في العربية وثالثها قال صاحب الكشاف حطة فعلة من الحط كالجلسة والركبة
وهي خبر مبتدا محذوف اي مسالتنا حطة اي امرك حطة والاصل النسب اي حط عنا ذنوبنا حطة وانما رفعت لتعطي عين الثبات كقوله فصبر
جميل فكلانا مبتلى والاصل صبرا اي اصبر واصبرا وقرا ابن ابي عبلة بالنصب ورابعها قول ابي مسلم الاصفهاني معناه امرنا حطة اي نحط
في هذه القرية ويستقر فيها او زيف القاضي ذلك بان قال لو كان المراد ذلك لم يكن غفران خطاياهم متعلقا به قوله وقولوا حطة نغفر لكم
خطاياكم يدل على ان غفران الخطايا كان لاجل قولهم حطة ويمكن الجواب عنه بانهم لما حطوا في تلك القرية حتى يدخلوا سجدا مع التواضع
كان الغفران متعلقا به وخامسها قول القفال معناه اللهم حط عنا ذنوبنا فانا انما احططنا لوجهك وارادة التذلل لحط عنا
ذنوبنا فان قيل هل كان التكليف واردا بذكر هذه اللفظة بعينها ام لا قلنا روي عن ابن عباس انهم امروا بهذه اللفظة عربية وهم ما كانوا
يتكلمون بالعربية وثانيها وهو الاقرب انهم امروا بان يقولوا قولا دالا على التوبة والندم والخضوع حتى انهم لو قالوا كان حطة اللهم
انا نستغفرك ونتوب اليك فكان المقصود حاصلا لان المقصود من التوبة اما القلب واما اللسان اما القلب فالندم واما اللسان فذكر
لفظ يدل على حصول الندم في القلب وذلك لا يتوقف على ذكر لفظة بعينها اما قوله نغفر لكم فالكلام في المغفرة قد تقدم ثم هاهنا
بحثان الاول ان قوله نغفر لكم ذنوبكم ذكره الله تعالى في معرض الامتنان ولو كان قبول التوبة واجبا عقلا على ما تقوله المعتزلة كان الامر
كذلك بل كان اذ الواجب لا يجوز ذكره في معرض الامتنان الثاني هاهنا قراءات احدها قرا ابو صدر وابن المنادي بالنون وكسر

القاد وثانيها قرا نافع بالياء وفتحها وثالثها قرا الباقون من اهل المدينة وصله عن المتصل بالياء وضمها ورابعها قرا الحسن وقتادة
وابن حيوة والجحدري بالياء وضمها وفتح الفاء قال القفال رحمه الله والمعنى في هذه القراءات كلها واحد لان الخطيئة اذا غفرها الله فقد غفرت
واذا غفرت فانما يغفرها الله والفعل اذا تقدم الاسم المؤنث وحال بينه وبين الفاعل حائل جاز التذكير والتانيث كقوله واخذ الذين
ظلموا الصيحة واخذت تلعب بنا الالعب حطة حطة اي شيء حطة **اما قوله** الذين ظلموا فانما وصفهم الله بذلك اما لانهم سعوا في
نقصان خيراتهم في الدنيا والدين او لانهم اضروا بانفسهم وذلك ظلم على ما تقدم اما قوله فانزلنا على الذين ظلموا رجزا من السماء
ففيه بحثان الاول ان في تكرير الذين ظلموا زيادة في تقبيح امرهم وايذان بان انزال الرجز عليهم الرجز اي العقوبة وكذا قوله لئن
كشفت عنا الرجز وذكر الزجاج ان الرجز والرجس معناهما واحد وهو العذاب فاما قوله تعالى وليذهب عنكم رجز الشيطان فمعناه
لحطة وما يدعوا اليه من الكفر ثم ان تلك العقوبة اي شيء كانت لا دلالة في الاية عليه قال ابن عباس مات منها بالفجاءة اربعة وعشرون
الفا في ساعة واحدة وقال ابن زيد بعث الله عليهم الطاعون حتى ماتوا من الغداة الى العشاء عشرون الفا ولم يبق منهم احد اما قوله
كانوا يفسقون فالفسق هو الخروج المضر يقال فسقت الرطبة اذا خرجت من قشرها وفي الشرع عبارة عن الخروج من طاعة الله الى
معصيته قال ابو مسلم هذا الفسق هو الظلم المذكور في قوله تعالى على الذين ظلموا وفائدة التكرار والتاكيد والحق انه غير مكرر
لوجهين الاول ان الظلم قد يكون من الصغائر وقد يكون من الكبائر ولذلك وصف الله الانبياء بالظلم في قوله ربنا ظلمنا انفسنا ولانه
قال ان الشرك لظلم عظيم ولو لم يكن الظلم الا عظيما لكان ذكر العظيم تكريرا والفسق لا بد وان يكون من الكبائر فلما وصفهم الله بالظلم اولا وصفهم
بالفسق لا بد وان يكون من الكبائر لا من الصغائر الثاني يحتمل انهم استحقوا الظالم بسبب ذلك التبديل ونزل عليهم ذلك الرجز من السماء
لا بسبب ذلك التبديل بل بالفسق الذي كانوا فعلوه قبل ذلك التبديل وعلى هذا الوجه يزول التكرار النوع الثاني من الكلام
في هذه الاية اعلم ان الله تعالى ذكر هذه الاية في سورة الاعراف وهي قوله واذ قيل لهم اسكنوا هذه القرية وكلوا منها حيث شئتم وقولوا
حطة وادخلوا الباب سجدا نغفر لكم خطاياكم سنزيد المحسنين فبدل الذين ظلموا منهم قولا غير الذي قيل لهم فارسلنا عليهم رجزا من السماء
بما كانوا يظلمون واعلم ان من الناس من يحتج بقوله تعالى فبدل الذين ظلموا على ان ما ورد به التوقيف من الاذكار تبديلها غير جائز
ويعتبر هؤلاء تبديلها الى غيره وربما احتج به اصحاب الشافعي في انه لا يجوز تحريم الصلاة بلفظ التعظيم والتسبيح ولا يجوز القراءة بالفارسية
اجاب ابو بكر الرازي عنه بانهم انما استحقوا الذم لتبديلهم القول الى قول اخر يضاد معناه معنى الاول فلا جرم استوجبوا الذم
لتبديلهم القول فاما من غير اللفظ مع بقاء المعنى فلا يكون كذلك والجواب ان ظاهر قوله فبدل الذين ظلموا قولا غير الذي قيل لهم
يتناول كل من بدل قولا بقول اخر سواء اتفق القولان في المعنى او لم يتفقا وهاهنا سؤالات **السؤال الاول** لم قال
في سورة البقرة واذ قلنا وقال في الاعراف واذ قيل لهم الجواب ان الله تعالى صرح في اول القران ان قائل هذا القول هو الله تعالى
ازالة للابهام ولانه ذكر في اول الكلام اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم ثم اخذ بعد نعمه فاللائق بهذا المقام ان يقول واذ قلنا اما في
سورة الاعراف فلا يبقى في قوله واذ قيل ابهام بعد تقديم التصريح في سورة البقرة السؤال الثاني لم قال في البقرة واذ قلنا ادخلوا
وفي الاعراف اسكنوا الجواب الدخول مقدم على السكون ولا بد منهما فلا جرم الدخول في السورة المقدمة والسكون في السورة المتاخرة
هذا الجواب فيه شيء فان الاعراف مقدمة النزول بمكة والبقرة مدنية وان قدمت في الصحف السؤال الثالث لم قال في
البقرة فكلوا بالفاء وفي الاعراف وكلوا بالواو والجواب هاهنا هو الذي ذكرناه في قوله تعالى في سورة البقرة وكلا منها رغدا وفي الاعراف
فكلا **السؤال الرابع** لم قال في البقرة نغفر لكم خطاياكم الجواب الخطايا جمع الكثرة والخطيئات جمع السلامة فهو
للقلة ففي سورة البقرة لما اضاف ذلك القول الى نفسه تعالى واذ قلنا ادخلوا هذه القرية لا جرم قرن به ما يليق بجوده وكرمه وهو غفران
الذنوب الكثيرة فذكر بلفظ الجمع الدال على الكثرة وفي الاعراف لما لم يضف ذلك الى نفسه بل قال واذ قيل لهم لا جرم ذكر ذلك بجمع القلة
فالحاصل انه لما ذكر الفاعل ذكر ما يليق بكرمه من غفران الخطايا الكثيرة وفي الاعراف لما لم يسم فاعله لم يذكر اللفظ الدال على
الكثرة السؤال الخامس لم ذكر قوله رغدا في البقرة وحذفه في الاعراف الجواب عن هذا السؤال كالجواب في الخطايا والخطيئات
لانه لما اسند الفعل ذكر معه الانعام الاعظم وهو ان ياكلوا رغدا وفي الاعراف لما لم يسند الفعل الى نفسه لا جرم لم يذكر الانعام الاعظم
فيه السؤال السادس لم ذكر في البقرة وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة وفي الاعراف قدم المؤخر الجواب الواو للجمع المطلق وايضا
والمخاطبون بقوله ادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة يحتمل ان يقال ان بعضهم كانوا مذنبين والبعض الاخر ما كانوا مذنبين فالمذنب لا
بد وان يكون اشتغاله بحط الذنب مقدما على اشتغاله بالعبادة لان التوبة عن الذنوب مقدمة على الاشتغال بالعبادات المستقبلة
لا محالة فلا جرم كان تكليف هؤلاء ان يقولوا اولا حطة ثم يدخلوا الباب سجدا واما الذي لا يكون مذنبا فالاولى به ان يشتغل اولا بالعبادة
ثم يذكر الثاني توبة على سبيل هضم النفس وازالة العجب في فعل تلك العبادة فهؤلاء يجب ان يدخلوا الباب سجدا اولا ثم يقولوا حطة ثانيا
فلما احتمل كون اولئك المخاطبين منقسمين الى هذين القسمين لا جرم ذكر الله حكم كل واحد منهما في سورة اخرى **السؤال السابع**
لم قال وسنزيد المحسنين في البقرة مع الواو وفي الاعراف سنزيد المحسنين من غير الواو الجواب اما في الاعراف فذكر فيه امرين احدهما

قول الحطة وهو اشارة الى التوبة وثانيها دخول الباب سجدا وهو اشارة الى العبادة ثم ذكر جوابين احدهما قوله نغفر لكم خطاياكم
وهو واقع في مقابلة قول الحطة والاخر قوله سنزيد المحسنين وهو واقع في مقابلة قوله ادخلوا الباب سجدا فترك الواو يفيد
توزيع كل واحد من الجزئين على كل واحد من الشرطين واما في سورة البقرة فيفيد مجموع المغفرة والزيادة جزء واحد لمجموع الفعلين
اعني دخول الباب وقول الحطة **السؤال الثامن** قال في البقرة فبدل الذين ظلموا قولا غير الذي قيل لهم وفي الاعراف
فبدل الذين ظلموا منهم قولا غير الذي قيل لهم فما الفائدة في زيادة كلمة منهم في الاعراف الجواب سبب زيادة هذه اللفظة في سورة
الاعراف ان اول القصة هاهنا مبني على التخصيص بلفظ من لانه تعالى قال ومن قوم موسى امة يهدون بالحق وبه يعدلون فذكر
ان منهم من يفعل ذلك ثم عدد صنوف انعامه عليهم واوامره لهم فلما انتهت القصة قال فبدل الذين ظلموا منهم فذكر لفظة من في اخر
القصة لما ذكرها في اول القصة فيكون اخر الكلام مطابقا لاوله عادله وهاهنا ذكر امة جائزة وكلتاهما من قوم موسى فهذا هو السبب
في ذكر الكلمة في سورة الاعراف واما في سورة البقرة فانه لم يذكر في الايات التي قبل قوله فبدل الذين ظلموا تمييزا وتخصيصا حتى
يلزم في اخر القصة ذكر ذلك التخصيص فظهر الفرق **السؤال التاسع** لم قال في البقرة فانزلنا عليهم رجزا وقال في
الاعراف فارسلنا عليهم الجواب الانزال يفيد حدوثه في اول الامر والارسال يفيد تسليطه عليهم واستيصالهم بالكلية وذلك
انما يحدث بالاخرة **السؤال العاشر** لم قال في البقرة بما كانوا يفسقون وفي الاعراف بما كانوا يظلمون الجواب انه تعالى لما بين في سورة
البقرة كون ذلك الظلم فسقا اكتفى بلفظ الظلم في سورة الاعراف لاجل ما تقدم من البيان في سورة البقرة والله اعلم **قوله**
تعالى واذ استسقى موسى لقومه فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا قد علم كل اناس
مشربهم كلوا واشربوا من رزق الله ولا تعثوا في الارض مفسدين قراءة العامة اثنتي عشرة بسكون السين على التخفيف وقرا ابو جعفر
بكسر السين وعن بعضهم بفتح السين والوجه هو الاول لانه اخف وعليه اكثر القراء واعلم ان هذا هو الانعام التاسع من الانعامات المعدودة
على بني اسرائيل وهو جامع لنعم الدنيا والدين واما في الدنيا فلانه تعالى ازال عنهم الحاجة الشديدة الى الماء ولولاه لهلكوا في التيه كما لولا
انزال المن والسلوى هلكوا فقد قال تعالى وما جعلناهم جسدا لا ياكلون الطعام وقال وجعلنا من الماء كل شيء حي بل الانعام بالماء في التيه
اعظم من الانعام بالماء المعتاد لان للانسان اذا اشتدت حاجته الى الماء في المفازة وقد انسدت عليه ابواب الرجاء لكونه في مكان لا فيه
ماء ولا نبات فاذا رزقه الماء من حجر ضرب بالعصا فانشق فاسقي منه علم ان هذه النعمة لا يكاد يعدلها شيء من النعم واما كونه من نعم
الدين فلانه من اظهر الدلائل على وجود الصانع وقدرته وعلمه ومن اصدق ما يدل على صدق موسى عليه السلام وهاهنا مسائل
المسئلة الاولى جمهور المفسرين على ان هذا الاستسقاء كان في التيه لانه تعالى لما ظل عليهم الغمام وانزل عليهم المن والسلوى
وجعل ثيابهم بحيث لا تبلى ولا تنسخ خافوا العطش فاعطاهم الماء من ذلك الحجر ابو مسلم حمل هذا المعجزة على امارات مسيرهم الى التيه وقال
بل هو كلام مفرد بذاته ومعنى الاستسقاء طلب السقيا من المطر على عادة الناس اذا قحطوا ويكون ما فعله الله تعالى من تفجير الحجر بالماء فوق
الاجابة بالسقيا وانزال الغيث والحق ليس في الاية ما يدل على ان الحق هذا او ذاك وان كان الاقرب ان ذلك وقع في التيه ويدل عليه
وجهان احدهما ان المعتاد في البلاد الاستغناء من طلب الماء الا في النادر الثاني ما روي انهم كانوا يحملون الحجر مع انفسهم لانه صار معدا لذلك
فكما كان المن والسلوى تنزيلان عليهم في كل غداة فكذلك الماء يتفجر لهم في كل وقت وذلك لا يليق الا باياهم في التيه **المسئلة الثانية**
اختلفوا في العصا فقال الحسن كانت عصا اخذها من بعض الاشجار وقيل كان من اس الجنة طوله عشرة اذرع على طول موسى وله شعبتان
يتقدان في الظلمة والذي يدل عليه القرآن ان مقداره مقدار ما يصح ان يتوكا عليها وان تنقلب حية عظيمة ولا يكون كذلك الا وله قدر من
الطول والغلظ وما زاد على ذلك فلا دلالة عليه واعلم ان السكوت عن امثال هذه المباحث واجب لانه ليس فيها نص متواتر قاطع ولا يتعلق
بها عمل حتى يكتفى فيها بالظن المستفاد من اخبار الاحاد فالاولى تركها **المسئلة الثالثة** اللام في الحجر اما للعهد والاشارة
الى حجر معلوم فروي انه حجر طوري حمله معه وكان حجرا مربعا له اربعة اوجه ينبع من كل وجه ثلاثة اعين لكل سبط عين تسيل في جدول الى ذلك
السبط وكانوا ستمائة الف وسعة المعسكر اثني عشر ميلا وقيل اهبطه ادم من الجنة فتوارثوه حتى وقع الى شعيب فدفعه اليه مع
العصا وقيل هو الحجر الذي وضع عليه ثوبه حين اغتسل اذ رموه بالادرة فقربه فقال له جبريل يقول الله تعالى لك ارفع هذا الحجر فان
فيه قدرة ولك فيه معجزة فحمله في مخلاته واما للجنس اي اضرب الشيء الذي يقال له الحجر وعن الحسن لم يامره ان يضرب حجرا بعينه قال وهذا
اظهر في الحجة والهي في القدرة وروي انهم قالوا كيف بنا افضينا الى ارض ليست فيها حجارة فحمل حجرا في مخلاته فحيثما نزلوا القاه وقيل كان
يضربه بعصاه فينفجر ويضربه بها فييبس فقالوا ان فقد موسى عصاه متنا عطشا فاوحى الله اليه لا تقرع الحجر وكلمها تطعك واختلفوا في صفة
الحجر فقيل كان من رخام وكان ذراعا في ذراع وقيل مثل راس الانسان والمختار عندنا تفويض علمه الى الله **المسئلة الرابعة**
الفاء في قوله فانفجرت متعلقة بمحذوف اي فضرب فانفجرت او بان ضربت فقد انفجرت بقي هاهنا سؤالات **السؤال الاول**
هل يجوز ان يامره الله تعالى بان يضرب بعصاه الحجر لينفجر من غير ضرب حتى يستغني عن تقدير هذا الحذف الجواب لا يمتنع في القدرة
ان يامره تعالى بان يضرب بعصاه الحجر ومن قبل ان يضرب ينفجر على قدر الحاجة لان ذلك لو قيل انه بلغ في الاعجاز لكان اقرب لكن الصحيح

انه ضرب فانفجر لانه تعالى لو امر رسوله بشيء ثم ان الرسول لا يفعله لصار الرسول عاصيا ولانه اذا انفجر من غير ضرب صار
الامر بالضرب عبثا لانه لا معنى له ولان المروي في الاخبار ان تقديره فضرب فانفجر كما في قوله فانفلق من ان المراد فضرب فانفلق
السؤال الثاني انه تعالى ذكرها هنا فانفجرت وفي الاعراف فانبجست وبينهما تناقض لان الانفجار خروج الماء بكثرة والانبجاس
خروجه قليلا والجواب من ثلاثة اوجه احدها الفجر الشق في الاصل والانفجار الانشقاق ومنه الفاجر لانه فسق فسق عصاة المسلمين
لخروجه الى الفسق والانبجاس اسم للشق الضيق القليل فهما يختلفان اختلاف العام والخاص فلا يتناقضان وثانيها لعله انبجس اولا ثم انفجر
ثانيا وكذا العيون يظهر الماء منها قليلا ثم يكثر لدوام خروجه وثالثها لا يمتنع ان حاجتها كانت تسيل الى الماء فينفجر اي يخرج الماء كثيرا
ثم كانت تقل فكان الماء ينبجس قليلا **السؤال الثالث** كيف يعقل خروج المياه العظيمة من الحجر الصغير الجواب هذا السائل
اما ان يسلم وجود الفاعل المختار او ينكره فان سلم فقد زال السؤال لانه قادر على ان يخلق الجسم كيف يشاء كما خلق البحار وغيرها وان نازع فلا
فائدة له في البحث عن معنى القرآن والنظر في تفسيره وهذا هو الجواب عن كل ما يستبعدونه من المعجزات التي حكاها الله تعالى
في القرآن من احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص وايضا فالفلاسفة لا يمكنهم القطع بفساد ذلك لان العناصر الاربعة لها هيولى
مشتركة عندهم وقالوا انه يصح الكون والفساد عليها وانه يصح لانقلاب الهواء ماء وبالعكس وكذلك قالوا اذا وضع في الكوز القصي
جمد فانه يجتمع الى اطراف الكوز قطرات من الماء فقالوا تلك القطرات انما حصلت لان الهواء انقلب ماء فثبت ان ذلك ممكن في الجملة
والحوادث السفلية مطيعة للانصات الفلكية فلم يكن مستبعدا ان يحدث اتصال فلكي يقتضي وقوع هذا الامر الغريب في هذا
العالم فثبت ان الفلاسفة لا يمكنهم الجزم بفساد ذلك اما المعتزلة فانهم لما اعتقدوا كون العبد موجدا لا جرم قلنا لهم لم لا يجوز
ان يقدر العبد على خلق الجسم فذكروا في ذلك طريقين ضعيفين جدا سنذكرهما ان شاء الله تعالى في تفسير اية السحر ونذكر وجه
ضعفهما وسقوطهما واذا كان كذلك فلا يمكنهم القطع بان ذلك من فعل الله تعالى فينسد عليهم ابواب المعجزات والنبوات واما
اصحابنا فانهم لما اعتقدوا انه لا موجد الا الله تعالى لا جرم جزموا ان المحدث لهذه الافعال الخارقة للعادات هو الله تعالى فلا جرم
امكنهم الاستدلال بظهورها على يد المدعي على كونها صادقا **السؤال الرابع** اتقولون ان ذلك الماء كان مستكنا في الحجر
فظهر او قلب الله الهواء ماء او خلق الماء ابتداء الجواب اما الاول فباطل لان الطرف الصغير لا يجري الجسم العظيم الا على سبيل التداخل
وهو محال اما الوجهان الاخيران فكل واحد منهما محتمل فاذا كان على الوجه الاول فقد ازال الله اليبوسة عن اجزاء الهواء وخلق الرطوبة
فيها واعلم ان الكلام في هذا الباب كالكلام فيما كان من رسول الله في بعض الغزوات وقد ضاق بهم الماء فوضع يده في بيضاء فغار الماء
بين اصابعه حتى استكفوا **السؤال الخامس** معجزة موسى في هذا المعنى اعظم من معجزة محمد عليه السلام الجواب كل واحد
معجز باهر قاهر لكن الذي لمحمد عليه السلام اقوى لان نبوع الماء من الحجر معهود في الجملة اما نبوعه من الاصابع فغير معتاد البتة فكان ذلك
اقوى **السؤال السادس** ما الحكمة في جعل الماء اثنتي عشرة عينا الجواب انه قد كان في قوم موسى كثرة والكثير من الناس
اذا اشتدت بهم الحاجة الى الماء ثم وجدوه فانه يقع بينهم تشاجر وتنازع وربما افضى ذلك الى الفتن العظيمة فاكمل الله تعالى هذه النعمة
بان عين لكل سبط منهم ماء معينا لا يختلط بغيره والعادة في الرهط الواحد ان لا يقع بينهم من التنازع مثل ما يقع بين المختلفين
السؤال السابع من كم وجه يدل هذا الانفجار على الاعجاز الجواب من وجوه احدها ان نفس ظهور الماء معجز وثانيها
خروج الماء العظيم من الحجر الصغير وثالثها خروج الماء بقدر حاجتهم ورابعها خروج الماء عند الضرب بالعصا وخامسها انقطاع
الماء عند الاستغناء عنه لهذه الوجوه الخمسة لا يمكن تحصيلها الا بقدرة تامة نافذة في كل الممكنات وعلم نافع في جميع المعلومات وحكمة
عالية على الدهر والزمان وما ذاك الا الحق سبحانه وتعالى اما قوله قد علم كل اناس مشربهم فنقول انما علموا ذلك لانه امر كل انسان ان
لا يشرب الا من جدول معين لئلا يختلفوا عند الحاجة الى الماء واما اضافة المشرب اليهم فلانه تعالى اباح لكل سبط من الاسباط ذلك
الماء الذي ظهر من ذلك الشق الذي علمه صار ذلك كالملك لهم فجازت اضافته اليهم اما قوله تعالى كلوا واشربوا من رزق الله ففيه
حذف والمعنى فقلنا لهم او قال موسى لهم كلوا واشربوا وانما قال كلوا لوجهين احدهما لما تقدم من ذكر المن والسلوى فكانه قال
كلوا من المن والسلوى الذي رزقكم بلا تعب ولا نصب واشربوا من هذا الماء والثاني ان الاغذية لا تكون الا بالماء فلما اعطاهم الماء فكانه
تعالى اعطاهم المأكول والمشروب واحتجت المعتزلة بهذه الاية على ان الرزق هو الحلال قالوا لان اهل درجات قوله كلوا واشربوا الاباحة
لهذا يقتضي كون الرزق مباحا وحراما وانه غير جائز اما قوله ولا تعثوا في الارض مفسدين فالعثي اشد الفساد فقيل لهم لا تتمادوا في
الفساد في حال فسادهم لانهم كانوا متمادين فيه والمقصود منه ما اجرت العادة بين الناس من التشاجر والتنازع في الماء عند اشتداد
الحاجة اليه فكانه تعالى قال ان وقع التنازع بسبب ذلك الماء فلا تبالغوا في التنازع **قوله تعالى**
واذ قلتم يا موسى لن نصبر على طعام واحد فادع لنا ربك يخرج لنا مما تنبت الارض من بقلها وقثائها وفومها وعدسها وبصلها
قال اتستبدلون الذي هو ادنى بالذي هو خير اهبطوا مصرا فان لكم ما سألتم وضربت عليهم الذلة والمسكنة وباءوا بغضب
من الله ذلك بانهم كانوا يكفرون بايات الله ويقتلون النبيين بغير الحق ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون اعلم ان القراءة المعروفة

يخرج لنا بضم الياء وكسر الراء مثلث بفتح التاء وضم الباء اعلم ان اكثر الظاهرين من المفسرين زعموا ان ذلك السؤال كان معصية وعندنا انه
ليس الامر كذلك والدليل عليه ان قوله كلوا واشربوا من قبل هذه الاية عند انزال المن والسلوى ليس بايجاب بل هو اباحه واذا كان كذلك
لم يكن قولهم لن نصبر على طعام واحد فادع لنا ربك معصية لان من ابيح له ضرب من الطعام يحسن منه ان يسال غير ذلك اما بنفسه او على
لسان الرسول فلما كان عندهم الضرر اذا سالوا موسى ان يسال لهم ذلك عن ربه كان الدعاء اقرب الى الحاجة جاز لهم ذلك ولم يكن فيه معصية
واعلم ان سؤال النوع الاخر من الطعام يحتمل ان يكون لاعراض الاولين لمانا ولو اذلك النوع الواحد اربعين سنة فاستهوا غيره الثاني
لعلمهم في اصل الخلقة ما تعود واذلك النوع انما تعود واسائر الانواع ورغبة الانسان فيما اعتاده في اصل التربية وان كان خسيسا فوق
رغبته فيما لم يجده وان كان شريفا الثالث لعلهم ملوا من التفاني في البقاء فسالوا هذه الاطعمة التي لا توجد الا في البلاد وعرضهم الوصول
الى البلاد لاشك تلك الاطعمة الرابع ان المواظبة على الطعام الواحد سبب لنقصان الشهوة وضعف الهضم وقلة الرغبة والاستكثار من الانواع
معين على تقوية الشهوة وكثرة الهضم اذا ثبت ان تبديل النوع يصلح ان يكون مقصود العقلاء وثبت انه ليس في القرآن ما يدل على انهم كانوا
ممنوعين عنه وثبت ان هذا القدر لا يجوز ان يكون معصية ومما يؤكد ذلك ان قوله اهبطوا مصرا فان لكم ما سالتم كالاجابة لما طلبوا
ولو كانوا عاصين بسبب ذلك السؤال لكانت الاجابة اليه معصية وهي غير جايزة على الانبياء لم يقر لما ابو اشيا اجابه الله لهم
اعطاهم عاجل ما سالوه كما قال ومن كان يريد حرث الدنيا نؤته منها لا يتناول هذا خلاف الظاهر واحتجوا على ان ذلك السؤال كان
معصية لوجوه الاول ان قولهم لن نصبر على طعام واحد دلالة على انهم كرهوا انزال المن والسلوى وذلك الكراهة معصية الثاني
ان قول موسى عليه السلام وصف لما سالوه بانه ادنى مما كانوا استبدلوا لون الذي هو ادنى بالذي هو خير استنهاهم على سبيل الانكار وذلك
يدل على كونه معصية الثالث ان موسى عليه السلام وصف ما سالوه بانه ادنى وما كانوا عليه بانه خير وذلك يدل على ما قلناه
والجواب عن الاول انه ليس في قولهم لن نصبر على طعام واحد دلالة على انهم ما كانوا راضين به فقط بل اشتهوا شيا اخر ولئن قولهم
لن نصبر اشارة الى المستقبل لان كلمة لن للنفي في المستقبل فلا يدل على انهم تحملوا الواقع وعلى الثاني ان الاستفهام على سبيل الانكار قد
يكون لما فيه من تفويت الانفع في الاحرى وعن الثالث فقريب من ذلك فان الشيء قد يوصف بانه خير من حيث كان الانتفاع به حاصرا يقينا
من حيث انه يحصل عفوا بلا كد وكما يقال ذلك في الحاضر فقد يقال في الغايب المشكوك فيه انه ادنى من حيث لا يليق ومن حيث لا يوصل
اليه الا بالكد فلا يمتنع ان يكون مراده بقوله اتستبدلون الذي هو ادنى بالذي هو خير هذا المعنى او بعضه فثبت بما ذكرنا ان ذلك السؤال
ما كان معصية بل كان سؤالا مباحا واذا كان كذلك فقوله ضربت عليهم الذلة والمسكنة وباؤا بغضب من الله لا يجوز ان يكون لما تقدم
بل لما ذكره الله تعالى وهو قوله ذلك بانهم كانوا يكفرون بايات الله ويقتلون النبيين بغير الحق فبين تعالى انه انما ضرب الذلة والمسكنة عليهم
وجعلهم محل الغضب والعقاب من حيث كانوا يكفرون لا انهم سالوا ذلك **المسئلة الثانية** قوله لن نصبر على طعام واحد
ليس المراد انه واحد في النوع بل انه واحد في النمط وهو كما يقال ان طعام فلان على ما مد به طعام واحد اذا كان لا يتغير عن نمطه
المسئلة الثالثة القراءة المعروفة وثنائيا بكسر الفاء وقرأ الاعمش وطلحة بضم الفاء والقراءة المعروفة وفومها بالفاء
وهي علمة عن ابن مسعود وثومها وهي قراءة ابن عباس قالوا وهذا اوفق لذكر البصل واختلفوا في الفوم فعن ابن عباس انه الحنطة وعنه ايضا
ان الفوم هو الخبز وهو المروي عن مجاهد وعطا وابن زيد وحكي عن بعض العرب فوموا لنا اي اخبزوا لنا وقيل هو الثوم مروي ايضا عن
ابن عباس ومجاهد واختيار الكسائي واحتجوا على موجوه الاول انه في حرف عبد الله بن عباس ومجاهد سعود وثومها والثاني ان المراد لو كان
هو الحنطة اشرف الاطعمة والثالث ان الثوم اوفق للعدس والبصل من الحنطة **المسئلة الرابعة** القراءة المعروفة اتستبدلون
وفي حرف ابي بن كعب ائتبدلون ادنى باسكان الياء العروي ادنى بالهمز من الرداءة واختلفوا في المراد بالادنى وضبط القول فيه ان المراد اما ان
يكون كونه ادنى بالصلح في الدين او في المنفعة في الدنيا الاول غير مراد لان الذي كانوا عليه لو كان انفع في باب الدين من الذي طلبوه لما
جاز ان يجيبهم اليه لكنه قد اجابهم اليه بقوله اهبطوا مصرا فان لكم ما سالتم فبقي ان يكون المراد منه المنفعة في الدنيا ثم يحتمل ان يكون المراد
هذا النوع الذي انتم عليه افضل من الذي يطلبونه لما بينا ان الطعام الذي يكون اللذ الطعمة عند قوم قد يكون احبها عند اخرين بل
المراد ما بينا ان هذا المن والسلوى متيقن الحصول وما يطلبونه مشكوك الحصول والمتيقن جزء من المشكوك او ان هذا الحصل من غير كد
ولا تعب وذلك الحاصل مع الكد والتعب يكون الاول اولى فان قيل كان لهم ان يقولوا هذا الذي يحصل عفوا صفوا لا كد فيه بطباعنا
فلنا هب انه وقع التعارض من هذه الجهة لكنه وقع الترجيح بانا ان الحاضر المتيقن راجح على الغايب المشكوك **المسئلة الخامسة**
القراءة المعروفة اهبطوا بكسر الباء وقرئ بضم الباء القراءة المشهورة مصرا بالتنوين وانما صرفه مع اجتماع السببين فيه وهما التعريف والتانيث
لسكون اوسطه لقوله نوحا ولوطا وفيها النجمة والتعريف انه اريد به البلد لما فيه الاسباب واحد وفي مصحف عبد الله وقراءة الاعمش اهبطوا
مصر بغير تنوين كقوله ادخلوا مصر واختلف المفسرون في قوله اهبطوا مصرا فروي عن ابن مسعود وابي ان مسعود ترك التنوين وقال
الحسن الالف في مصرا زيادة من الكاتب فحينئذ يكون معرفة فيجب ان يحمل على ما هو المختص بهذا الاسم وهو البلد الذي كان فيه فرعون فقد
اختلفوا فمنهم من قال المراد البلد الذي كان فيه فرعون ودخول التنوين فيه كدخوله في نوح ولوط وقال اخرون المراد بدخول بلد اي بلد كان

كانه قيل ادخلوا بلدا اي بلد كان لتجدوا فيه هذه الاشيا وبالجملة فالمفسرون قد اختلفوا في ان المراد من مصر اهو البلد الذي كانوا فيه اولا
او بلد اخر فقال كثير من المفسرين لا يجوز ان يكون هو البلد الذي كانوا فيه مع فرعون واحتجوا بقوله تعالى ادخلوا الارض المقدسة
التي كتب الله لكم ولا ترتدوا على ادباركم والاستدلال بهذه الاية من ثلاثة اوجه الاول ان قوله ادخلوا الارض المقدسة التي ايجاب
لدخول تلك الارض وذلك يقتضي المنع من دخول ارض اخرى والثاني ان قوله كتب الله لكم يقتضي دوام كونهم فيه والثالث ان قوله
ولا ترتدوا على ادباركم صريح في المنع من الرجوع عن بيت المقدس الرابع انه تعالى بعد ان امر بدخول الارض المقدسة قال
فانها محرمة عليهم اربعين سنة يتيهون في الارض فاذا تقدم هذا الامر ثم بين تعالى انهم ممنوعون دخولها هذه المدة فعند
زوال العذر يوجب ان يلزمهم دخولها واذا كان كذلك لم يجز ان يكون المراد من مصر سواها فان قيل هذه الوجوه ضعيفة اما
الاول فلان قوله ادخلوا الارض المقدسة التي امر والامر الندب فلعله ندبوا الى دخول الارض المقدسة مع انهم ما منعوا من
دخول مصر واما الثاني وهو قوله كتب الله لكم فذلك يدل على دوام تلك الندبية واما الثالث وهو قوله ولا ترتدوا على ادباركم
فلا نسلم ان معناه ولا ترجعوا الى مصر بل فيه وجهان اخران الاول المراد لا تعصوا فيما امرتم به اذ العرب تقول لمن عصى فيما يؤمر به ارتد
على عقبه والمراد من هذا العصيان ان ينكر ان يكون دخول الارض المقدسة اولى الثاني ان تخصيص هذا النهي بوقت معين فقط
قلنا ثبت في اصول الفقه ان ظاهر الامر للوجوب ويتم دليلنا بناء على هذا الاصل وايضا فيجب انه للندب ولكن الاذن في تركه
يكون اذنا في ترك الندب وذلك لا يليق بالانبيا قوله لا نسلم ان المراد من قوله ولا ترتدوا على ادباركم لا ترجعوا قلنا الدليل
عليه انه امر بدخول الارض المقدسة ثم قال بعد ولا ترتدوا على ادباركم يبادر الى الفهم الى النهي الى ما تعلق به ذلك الامر
قوله تخصيص ذلك النهي بوقت معين قلنا التخصيص خلاف الظاهر اما ابو مسلم الاصفهاني فانه يجوز ان يكون المراد مصر فرعون واحتج عليه
بوجهين الاول انا ان قرانا اهبطوا مصر بغير تنوين كان لا محالة علما لبلد معين وليس في العالم بلدة ملقبة بهذا اللقب سوى هذا البلد
المعينة فوجب حمل اللفظ عليه ولان اللفظ اذا دار بين كونه علما وبين كونه صفة فحمله على العلم اولى من حمله على الصفة مثل خالد وحارث
فانهما لما جاءا علمين وصفتين كان حملهما على العلمية اولى واما ان قراناه بالتنوين فاما ان نجعله مع ذلك اسم علم ونقول انه انما دخل
التنوين فيه لسكون وسطه كما في نوح ولوط فيكون القريب ايضا ما تقدم بعينه واما ان جعلناه اسم الجنس اهبطوا مصرا يقتضي التخيير
كما اذا قال اعتق رقبة فانه يقتضي التخيير بين جميع الرقاب الدنيا الوجه الثاني ان الله تعالى اورث بني اسرائيل ارض مصر واذا كانت
موروثة لهم امتنع ان يحرم عليهم دخولها بين انها موروثة قوله تعالى فاخرجناهم من جنات وعيون وزروع ومقام كريم الى قوله
كذلك واورثناها بني اسرائيل ولما ثبت انها موروثة لهم وجب ان لا يكونوا ممنوعين من دخولها لان الارث يفيد الملك والملك مطلق
للتصرف فان قيل الرجل قد يكون مالكا للدار وان كان من حولها لوجه اخر كحال من اوجب على نفسه اعتكاف ايام في المسجد فان داره وان
كانت مملوكة له لكنه يحرم عليه دخولها فلم لا يجوز ان يقال ان الله تعالى ارثهم مصر بمعنى الولاية والتصرف فيها ثم انه تعالى حرم عليهم
دخولها من حيث اوجب عليهم ان يسكنوا الارض المقدسة بقوله ادخلوا الارض المقدسة قلنا الاصل ان الملك مطلق للتصرف
فالمنع من التصرف خلاف الدليل اجاب الفريق الاول عن هاتين الحجتين اللتين ذكرهما ابو مسلم فقالوا اما الوجه الاول فالجواب عنه
انما يتمسك بالقراءة المشهورة وهي التي فيها التنوين قوله هذه القراءة يقتضي التخيير قلنا نعم لكن تخصيص العموم في حق هذه البلدة المعينة
بما ذكرناه من الدليل فاما الوجه الثاني فالجواب انا لا ننازع في ان الملك مطلق للتصرف لكن قد يترك هذا الاصل لعارض كالمرهون
والمستاجر فنحن تركنا هذا الاصل لما قدمناه من الدلالة اما قوله تعالى وضربت عليهم الذلة والمسكنة فالمعنى جعلت الذلة محيطة
بهم مشتملة عليهم فهم فيها كمن يكون في القبة المضروبة او الصقت بهم حتى لزمتهم ضربت لادب كما يضرب الطين على الحائط فيلزمه والاقرب
في الذلة ان يكون المراد منها ما يجري مجرى الاستخفاف من قوله تعالى فيمن يحارب ويفسد ذلك لهم خزي في الدنيا واما من يقول المراد
به الجزية خاصة على ما قال حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون فقوله بعيد لان الجزية ما كانت مضروبة عليهم من اول الامر اما
قوله والمسكنة فالمراد منه الفقر والفاقة وتشديد المحنة لهذا الجنس يجوز ان يكون كالعقوبة ومن العلماء من عد هذا من باب المعجزات
لانه عليه السلام اخبر عن ضرب الذلة والمسكنة عليهم ووقع الامر كذلك فكان هذا اخبارا عن الغيب فيكون معجزا اما قوله وباؤا
ففيه وجوه احدها البوء الرجوع فقوله باؤا اي رجعوا وانصرفوا بذلك ولا يقال باء الايسر وثانيها البوء التسوية فقوله باؤا اي
استولى عليهم غضب الله وثالثها قال الزجاج باؤا اي استحقوا ومنه قوله اني اريد ان تبوء باثمي واثمك اي تستحق الاثمين جميعا واما غضب
الله فهو ارادة الانتقام اما قوله ذلك بانهم كانوا يكفرون بايات الله فهو علة لما تقدم ذكره من ضرب الذلة والمسكنة عليهم والحاق الغضب
بهم قالت المعتزلة لو كان الكفر حصل فيهم بخلق الله تعالى كما حصلت الذلة والمسكنة فيهم بخلقه لما كان جعل احدهما خبرا للثاني اولى من العكس
وجوابه المعارضة بالعلم والداعي واما حقيقة الكفر فقد تقدم القول فيها اما قوله ويقتلون النبيين بغير الحق فالمعنى انهم يستحقون ما تقدم
لاجل هذه الافعال ايضا وفيه سؤالات السؤال الاول قوله يكفرون دخل تحته قتل الانبيا فلما اعاد ذكره مرة اخرى الجواب المذكور
هاهنا هو الكفر بايات الله وذلك هو الجهل والجحد باياته فلا يدخل تحته قتل الانبيا السؤال الثاني لم قال بغير الحق وقتل الانبيا لا

يكون الا على هذا الوجه الجواب من وجهين الاول ان الاتيان بالباطل قد يكون حقا لان الاتي به اعتقده حقا لشبهة
وقعت في قلبه وقد ياتي به مع علمه بكونه باطلا فلا شك ان الثاني اقبح وقوله ويقتلون النبيين بغير الحق اي انهم قتلوهم من
غير ان كان ذلك القتل حقا في اعتقادهم وحالهم بل كانوا عالمين بقبحه انهم مع ذلك قد فعلوه وثانيها هذا التكرير
لاجل التاكيد كقوله ومن يدع مع الله الها اخر لا برهان له ويستحيل ان يكون لمدع الاله الثاني برهان وثالثها ان
الله تعالى لو ذمهم على مجرد القتل لقالوا اليس ان الله تعالى يقتلهم ولكن الله تعالى قال القتل الصادر من الله قتل بحق ومن غير
الله قتل بغير حق واما قوله ذلك بما عصوا فهو تاكيد بتكرير الشيء بغير اللفظ الاول وهو بمنزلة ان يقول الرجل لعبده
وقد احتمل منه ذنوبا سلفت منه يعاقبه عند اخرها هذا بما عصيتني وخالفت امري هذا تجرات علي واغتررت بعلمي هذا
هذا بكذا فيعد عليه ذنوبه بالفاظ مختلفة تبكيتا اما قوله وكانوا يعتدون فالمراد منه الظلم او تجاوز الحق الى الباطل واعلم
انه تعالى لما ذكر انزال العقوبة بهم بين علة ذلك فبدا اولا بما فعلوه في حق الله وهو جهلهم وجحدهم لنعمه ثم نباه بما يتلوه في العظم
وهو قتل الانبياء ثم يليه بما يكون منهم من المعاصي التي تخصهم ثم رفع ذلك ما يكون منهم من المعاصي المتعدية الى الغير مثل الاعتداء
والظلم وذلك في نهاية حسن الترتيب فان قيل قال هاهنا ويقتلون النبيين بغير الحق ذكر الحق بالالف واللام معرفة وقال
في ال عمران ان الذين يكفرون بايات الله ويقتلون الانبياء بغير حق ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون ليسوا سواء فما الفرق الجواب
الحق المعلوم فيما بين المسلمين الذي يوجب القتل قوله عليه السلام لا يحل دم امرئ مسلم الا لاحد معان ثلاث كفر بعد ايمان وزنى
بعد احصان وقتل نفس بغير حق فالحق المذكور بحرف التعريف اشارة الى هذا واما الحق المنكر فالمراد تاكيد العموم اي لم يكن
هناك حق لا هذا الذي يعرفه المسلمون ولا غيره البتة **قوله تعالى** ان الذين امنوا والذين هادوا
والصابئين من امن بالله واليوم الاخر وعمل صالحا فلهم اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون اعلم ان القراءة
المشهورة هادوا بضم الدال وعن الضحاك ومجاهد بفتح الدال واسكان الواو والقراءة المعروفة الصابئين والصابئون
بالهمزة فيهما حيث كانا وعن نافع وشيبة والزهري والصابين بياء ساكنة من غيرهم والصابون بواو مضمومة وحذف الهمزة
وعن العمري بجعل الهمزة فيهما وعن ابي جعفر بياءين خالصتين فيهما بدل الهمزة فاما ترك الهمزة فيحتمل وجهين احدهما ان يكون
من صبا يصبو اذا مال الى شيء احبه والامر قلب الهمز فيقول الصابئين والصابئون والاختيار الهمزة لانه قراءة الاكثر والى معنى
التفسير اقرب لان اهل العلم قالوا هو الخارج من دين الى دين واعلم ان عادة الله تعالى اذا ذكر وعدا ووعيدا عقبه بما يضاده ليكون
الكلام ثانيا فها هنا لما ذكر حكم الكفرة من اهل الكتاب وما حل بهم من العقوبة اخبر ما للمؤمنين من الاجر العظيم والثواب الكريم دالا على
انه سبحانه يجازي المحسن باحسانه والمسيء باساءته كما قال ليجزي الذين اساؤا بما عملوا ويجزي الذين احسنوا بالحسنى فقال ان الذين
امنوا واختلف المفسرون في المراد منه وسبب هذا الاختلاف قوله تعالى في اخر الاية من امن بالله واليوم الاخر فان ذلك يقتضي
ان يكون المراد من الايمان في قوله من امن بالله ونظيره في الاشكال ذكر وجوها احدها وهو قول ابن عباس المراد الذين امنوا قبل مبعث
محمد صلى الله عليه وسلم مع البراءة عن اباطيل اليهود مثل قس بن ساعدة وبحيرة الراهب وحبيب النجار وزيد بن عمرو بن نفيل وسلمان
الفارسي وابي ذر الغفاري ووفد النجاشي فكانه تعالى قال ان الذين امنوا قبل مبعث محمد والذين كانوا على الدين الباطل الذي لليهود
والذين كانوا على الدين الباطل الذي للنصارى كل من امن منهم بعد مبعث محمد بالله واليوم الاخر وبمحمد فلهم اجرهم عند اجرهم
عند ربهم وثانيها انه تعالى ذكر في اول هذه السورة طريقة المنافقين ثم طريقة اليهود فالمراد من قوله ان الذين امنوا هم الذين
يؤمنون باللسان دون القلب وهم المنافقين فذكر المنافقين ثم اليهود والنصارى والصابئين فكانه تعالى قال هؤلاء المبطلون كل من
اتى منهم بالايمان الحقيقي صار من المؤمنين عند الله وهو قول سفيان الثوري وثالثها المراد من قوله ان الذين امنوا هم المؤمنون
لمحمد صلى الله عليه وسلم في الحقيقة وهو عائد الى الماضي ثم قوله من امن بالله يقتضي المستقبل وهو قول المتكلمين اما قوله والذين هادوا
فقد اختلفوا في اشتقاقه على وجوه احدها انما سموا به حين تابوا من عبادة العجل وقالوا انا هدنا اليك اي تبنا ورجعنا عن ابن عباس وثانيها
سموا به لانهم نسبوا الى يهوذا اكبر ولد يعقوب وانما قالت العرب بالدال المعجمة للتعريف فان العرب اذا نقلوا اسما من العجمة الى
لغتهم غيروا بعض حروفها وثالثها قال ابو عمرو بن العلاء سموا بذلك لانهم يتهودون اي يتحركون عند قراءة التوراة واما النصارى ففي
اشتقاق هذا الاسم وجوها احدها ان القرية التي كان ينزلها عيسى عليه السلام تسمى ناصرة فنسبوا اليها وهو قول ابن عباس وقتادة
وابن جريج وثانيها لتناصر فيما بينهم اي لنصرة بعضهم بعضا وثالثها لان عيسى عليه السلام قال للحواريين من انصاري الى الله
قال صاحب الكشاف النصارى جمع نصران يقال رجل نصران وامراة نصرانة والياء في النصراني للمبالغة كالتي في احمري لانهم نصروا
المسيح اما قوله الصابئين فهو من صبا اذا خرج من دينه الى دين اخر ولذلك كانت العرب يسمون به النبي عليه السلام لما اظهر دينا بخلاف اديانهم
وصبات النجوم اذا خرجت من مطلعها وصبا بابه اذا خرج بابه وللمفسرين في تفسير مذهبهم اقوال احدها قال مجاهد والحسن هم طائفة
بين المجوس واليهود لا تؤكل ذبائحهم ولا ينكح نساؤهم وثانيها قال قتادة هم قوم يعبدون الملائكة ويصلون الى الشمس كل يوم خمس صلوات

بعيسى عليه السلام

الاديان خمسة للشيطان اربعة وواحد للرحمن الصابئون يعبدون الملائكة والمجوس وهم يعبدون النار والذين
اشركوا يعبدون الاوثان واليهود والنصارى وثالثها وهو الاقرب انهم قوم يعبدون الكواكب ثم لهم قولان
الاول ان خالق العالم هو الله سبحانه الا انه سبحانه امر بتعظيم هذه الكواكب واتخاذها قبلة الصلاة والدعا والتعظيم
والثاني ان الله سبحانه خلق الافلاك والكواكب ثم ان الكواكب هي المدبرة لما في هذا العالم من الخير والشر والصحة والمرض
فيجب على البشر تعظيمها لانها هي الالهة المدبرة لهذا العالم ثم انه تعبد الله سبحانه وهذا المذهب هو قول الكلدانيين الذين
جاءهم ابرهيم عليه السلام ردا عليهم ومبطلا لقوله ثم انها سبحانه يبين في هذا الفرق الاربع انهم اذا امنوا بالله فلهم الثواب
والاجر ليعرف ان جميع ارباب الضلال اذا رجعوا عن ضلالاتهم وامنوا بالدين الحق فان الله سبحانه يقبل ايمانهم وطاعتهم ولا يردهم
عن حضرته البتة واعلم انه قد دخل في الايمان بالله الايمان بما اوجبه اعني الايمان برسله ودخل في الايمان الايمان باليوم
الاخر جميع احكام الاخرة فهذان القولان قد جمعا في حال التكليف وفي حال الاخرة من ثواب وعقاب واما قوله عند ربهم
فليس المراد العندية الكائنة فان ذلك محال في حق الله تعالى ولا الحفظ كالودايع بل المراد ان اجرهم متيقن جار مجرى الحاصل
عندهم اما قوله فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون فقيل اراد زوال الخوف والخوف عنهم في الدنيا ومنهم من قال في الاخرة في حال
الثواب فهذا اصح لان قوله ولا خوف عام في النفي وكذلك ولا هم يحزنون وهذه الصفة لا تحصل في الدنيا وخصوصا في المكلفين
لانهم في كل وقت لا ينفكون من خوف وحزن اما في اسباب الدنيا واما في امور الاخرة فكانه سبحانه وعدهم في الاخرة بالاجر ثم بين
من صفة ذلك الاجر ان يكون خاليا عن الخوف والحزن وذلك يوجب ان يكون نعيمهم دايما لانهم لو جوزوا كونه منقطعا لاعتراهم
الخوف العظيم فان قال قايل ان الله تعالى ذكر هذه الاية في سورة المايدة هكذا ان الذين امنوا والذين هادوا والصابئون
والنصارى من امن بالله واليوم الاخر وعمل صالحا فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون وفي سورة الحج ان الذين امنوا والذين هادوا والصابئين
والنصارى والمجوس والذين اشركوا ان الله يفصل بينهم يوم القيامة ان الله على كل شيء شهيد فهل في اختلاف هذه الايات بتقديم الظرف
وتاخيرها ورفع الصابئين في اية وبضمها في اخرى فاي فايدة تقتضي ذلك والجواب لما كان المتكلم احكم الحاكمين فلا بد لهذه التغيرات
من حكم وفوايد فان ادركنا تلك الحكم فقد قرنا بالكمال وان عجزنا اجلنا بالقصور على عقولنا لا على كلام الحكيم والله اعلم

قوله تعالى واذ اخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور خذوا ما اتيناكم بقوة واذكروا ما فيه
لعلكم تتقون ثم توليتم من بعد ذلك فلولا فضل الله عليكم ورحمته لكنتم من الخاسرين اعلم ان هذا هو الانعام العاشر
وذلك لانه تعالى انما اخذ ميثاقهم لمصلحتهم فصار ذلك من انعامه عليهم اما قوله واذ اخذنا ميثاقكم ففيه بحثان
الاول اعلم ان الميثاق انما يكون بفعل الامور التي توجب الانقياد والطاعة والمفسرون ذكروا في تفسير الميثاق وجوها احدها
ما اودع الله العقول من الدلايل الدالة على وجود الصانع وحكمته والدلايل الدالة على صدق انبيايه ورسله من المواثيق
اقوى المواثيق والعهود لانها تحتمل الخلف والكذب والتبدل بوجه البتة وهو قول الاصم وثانيها ما روي عن عبد الرحمن بن
ابن اسلم ان موسى لما رجع من عند ربه بالالواح قال لهم ان فيها كتاب الله فقالوا لن ناخذ بقولك حتى نرى الله جهرة فيقول هذا
كتابي فخذوه فاخذتهم الصاعقة فماتوا ثم احياهم ثم قال لهم بعد ذلك خذوا كتاب الله فابوا فرفع فوقهم الطور وقيل لهم خذوا
الكتاب والا طرحناه عليكم فاخذوه فرفع الطور هو الميثاق وذلك لان رفع الطور اية باهرة عجيبة تبهر العقول وترد المكذب
الى التصديق والشاك الى اليقين فلما راوا ذلك وعرفوا انه من قبله تعالى علما لموسى عليه السلام مضافا الى سائر الايات اقروا له
بالصدق فاجابه واظهروا التوبة واعطوا العهد والميثاق ان لا يعودوا الى ما كان منهم من عبادة العجل وان يقوموا بالتوراة فكان
هذا عهدا موثقا جعلوه لله على انفسهم وهذا هو اختيار ابي مسلم وثالثها ان لله ميثاقين فالاول حين اخرجهم من صلب ادم واشهدهم
على انفسهم والثاني انه الزم الناس متابعة الانبيا والمراد هاهنا هو هذا العهد هذا قول ابن عباس وهو ضعيف الثاني قال القفال
رحمه الله انما قال ميثاقكم ولم يقل مواثيقكم لوجهين احدهما اراد به الدلالة على ان كل واحد منهم قد اخذ ذلك كما قال ثم يخرجكم طفلا
اي كل واحد منهم والثاني انه كان شيا واحدا ولو قال مواثيقكم لاشتبه ان يكون هناك مواثيق اخذت عليهم لا ميثاق واحد اما
قوله ورفعنا فوقكم الطور فنظيره قوله واذ نتقنا الجبل فوقهم كانه ظلة ففيه ابحاث الاول الواو في قوله ورفعنا واو عطف على تفسير
ابن عباس والمعنى ان اخذ الميثاق كان متقدما فلما نقضوه بالامتناع من قبول الكتاب وقع عليهم الجبل واما على تفسير ابي مسلم فليست
واو عطف ولكنها واو الحال كما يقال فعلت كذا والزمان زمانه فكانه قال واذ اخذنا ميثاقكم عند رفعنا الطور فوقكم الثاني
قيل ان الطور كل جبل قال العجاج • داني جناحيه من الطور فمر • يقضي البازي اذا البازي كسر • اما الخليل قال في كتابه
ان الطور اسم جبل معلوم وهذا هو الاقرب لان لام التعريف فيه تقتضي حمله الى جبل معهود عرف كونه مسمى بهذا الاسم والمعهود هو
الجبل الذي وقعت المناجاة فيه وقد يجوز ان ينقذه الله تعالى الى حيث هم فيجعله فوقهم وان كان بعيدا منهم لان القادر على ان يسكن الجبل في
الهوى قادر ايضا على ان يقطعه وينطه اليهم من المكان البعيد وقال ابن عباس امر تعالى جبلا من جبال فلسطين فانقلع من اصله حتى

قام فوقهم كالظلة وكان العسكر زحافي فرسخ فاوحى الله اليهم ان اقبلوا التوراة والا رميت عليكم الجبل فلما راوا ان لا مهرب قبلوا التوراة
بما فيها وسجدوا للفرج سجودا يلاحظون الجبل فكذلك تحدث اليهود على اقصاف وجوههم الثالث من الملاحدة من انكر امكان وقوف
النقيل في الهوى للاعماد واما الارض فقالوا انما وقفت لانها بطبعها طالبة للمركز فلا جرم وقعت في المركز ودليلنا على فساد قولهم انه
سبحانه قادر على الممكنات ووقوف النقيل في الهوى من الممكنات فوجب ان يكون الله تعالى قادرا عليه وتمام تقرير هاتين المقدمتين معلوم
في كتب الاصول الرابع قال بعضهم اظلال الجبل غير جايز لان ذلك لو وقع لكان ذلك يجري مجرى الجا الى الايمان وهو ينافي التكليف اجاب
القاضي بانه لا يلجي لان الذكر ما فيه خوف السقوط عليهم فاذا استمر سبحانه حكاية مده وقد شاهدوا السموات مرفوعة بلا عماد جاز هنا
ان يزول عنهم الخوف فيزول الالجاء ويبقى التكليف اما قوله خذوا ما اتيناكم بقوة اي بجد وعزيمة كاملة وعدول عن الكاسل
والتكاسل قال الجباي هذا ابدال على الاستطاعة قبل الفعل لانه لا يجوز ان يقال خذوا هذا بقوة الا والقوة حاصلة كالاتيان اكتب
بالقلم ولا قلم واجاب الاصحاب المراد خذوا ما اتيناكم بجد وعزيمة وعندنا العزيمة قد تكون مقدمة على الفعل اما قوله
واذكروا ما فيه اي احفظوا ما في الكتاب ولا تنسوه ولا تغفلوا عنه فان قيل فلما حملتموه على نفس الذكر فلما الذكر الزكر
هو ضد النسيان من فعل الله تعالى فكيف تجوز الامر به فاما اذا حملناه على المدارسة فلا اشكال. اما قوله لعلكم تتقون اي
لكي تتقوا واوضح الجباي ذلك على انه تعالى اراد بفعل الطاعة من الكل جوابه ما تقدم واعلم ان المفهوم من قوله واذ اخذنا ميثاقكم
ورفعنا فوقكم الطور وقلنا خذوا ما اتيناكم بقوة وانهم فعلوا ذلك والا لم يكن ذلك اخذ للميثاق والاصح ان قوله من بعد ثم توليتم من
بعد ذلك اي ثم اعرضتم عن الميثاق والوفاء به قال القفال رحمه الله نعلم بالجملة انهم بعد نزول التوراة ورفع الطور فولوا عن
التوراة بامور كثيرة فحرفوا التوراة وتركوا العمل به وقتلوا الانبياء وكذبوا به وعصوا امر ربهم ولعل فيها ما اختص به بعضهم دون
بعض منها ما علمه اوايلهم وفيها ما تعلمه متاخروهم ولم يزالوا في النيه مع مشاهدتهم الاعاجيب ليلا ونهارا الجا القرون ويعرضون عليه
ويلعونه بكل اذى ويجاهرون بالمعاصي باعسكريهم وذلك حتى لقد خسف ببعضهم واحرقت النار بعضهم وعوقبوا بالطاعون وكل هذا
مذكور في تراجم التوراة التي يقرون لها فاظل متاخروهم بالاحتفاء به حتى عوقبوا بتخريب بيتنا المقدس وكفروا بالمسيح وبما انتسخه
بالقرآن وان لم يكن فيه بيان ما تولوا به عن التوراة بالجملة معروفة وذلك بالاخبار من الله تعالى عن عبادة اسلافهم وعن عجيب
افكارهم ما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم من الكتاب وجحودهم خلفه وحالهم بكتابهم وبنبيهم ما ذكروا والله اعلم اما قوله
ولولا فضل الله عليكم ورحمته لكنتم من الخاسرين فيه بحثان الاول ذكر القفال بانفسهم وجهين الاول لولا ما تفضل الله به عليكم
من امهالكم وتاخير العذاب عنكم لكنتم من الخاسرين اي من الهالكين الذين باعوا انفسهم بنار جهنم فدل هذا القول على الفرار منا
خرجوا عن هذه الخسران لان الله تعالى تفضل عليهم بالامهال حتى الثاني ان يكون الخبر قد انتهى عند قوله ثم توليتم من بعد ذلك
ثم قيل فلولا فضل الله عليكم ورحمته رجوعا بالكلام الى اوله لتطمئنوا لكم لرفع الجبل فوقكم انتم على رد التوراة والكتاب ولكنه تفضل عليكم
ورحمكم بلطفه لكم بذلك حتى تتم البحث الثاني لقايل ان يقول كلمة لو انتفيا انتفا الشيء لانتفاء غيره فهذا يقتضي ان انتفا الخسران
من لوازم رحمة الله تعالى فحيث حصل الخسران وجب ان لا يحصل هناك لطف الله تعالى وهذا يقتضي ان بالكافر شيا من الالطاف
الدينية وذلك خلاف قول المعتزلة اجاب الكعبي بانه تعالى سوى بين الكل في الفضل لكن بعضهم انتفع دون بعض فصح ان المقابل
للرجل قد سوى بين اولاده في العطية لولا ان اباك فضلك لكنت فقيرا وهذا الجواب ضعيف لان اهل اللغة يصرحون بان لو انتفا
انتفاء الشيء لثبوت غيره وبعد ثبوت هذه المقدمة فكلام الكعبي ساقط جدا اقول قد تعالى ولقد
علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين فيه بحثان الاول ما معنى هاتين الجملتين وما لطف وموعظة للمتقين
اعلم انه تعالى لما عدد وجوه انعامه عليهم اولا حتم ذلك بشرح بعض ما وجه اليهم من التشديدات وهذا هو النوع الاول
وفيه مسائل المسئلة الاولى روي عن ابن عباس ان هؤلاء القوم كانوا في زمان داود عليه السلام بايلة على ساحل
البحر بين المدينة والشام وهو مكان في البحر تجتمع اليه الحيتان من كل ارض يا تينه من السنة حتى لا يرى الماء من كثرتها وفي غير ذلك
النهر وكل سبت خاصة وهي القرية المذكورة في قوله واسئلهم عن القرية التي كانت حاضرة البحر اذ يعدون في السبت تحقيقا واحباضا
عند البحر وشرعوا اليها الجداول فكانت الحيتان تدخل فيقطا دونها يوم الاحد تلك الجلسة بالحياض فاذا اعتذارهم فتحوا انهم
اخذوا السمك واستعدوا لذلك وهم خايفون من العقوبة فلما طال العهد اسس الابنا بسنة الاباء واتخذوا الاموال فشى البيم
طوايف من اهل المدينة الذين كرهوا الصيد يوم السبت ولقوم فلم ينتهوا فقالوا لهم بئسما صنعتم بهذا العمل منذ زمان فما زادهم به الواجزا
فقيل لهم لا تغتروا فربما نزل بكم العذاب والهلاك فاصبح القوم وهم قردة خاسئين فمكثوا كذلك ثلاثة ايام هلكوا المسئلة
الثانية المقصود من ذكر هذه القصة امران الاول اظهار معجزة محمد عليه السلام فان قوله ولقد علمتم كالخطاب
لليهود الذين كانوا في زمن محمد عليه السلام فلما اخبرهم محمد صلى الله عليه وسلم عن هذه الواقعة مع انه كان اميا لم يقرا ولم يكتب
ولم يخالط القوم دل ذلك على انه عليه السلام انما عرفه من الوحي الثاني انه تعالى اخبرهم بما عامل به اصحاب السبت فكانه يقول

لهم اما تخافون ان ينزل عليكم بسبب تمردكم ما نزل عليهم من العذاب فلا تغتروا بالامهال المهدد لكم ونظيره قوله تعالى يا اهل
الكتاب امنوا بما نزلنا مصدقا لما معكم من قبل ان نطمس وجوها فنردها على ادبارها والله اعلم **المسئلة الثالثة**
الكلام فيه حذف كانه قال ولقد علمتم اعتدى من اعتدى منكم في السبت لكن يكون المذكور من العقوبة خيرا لذلك ولفظ الاعتدا
يدل على ان الذي فعلوه في السبت كان محرما عليهم وتفصيل ذلك غير مذكور في هذه الاية لكنه مذكور في قوله تعالى واسئلهم عن القرية
التي كانت حاضرة البحر ثم يحتمل ان يقال انما تعدوا في ذلك الاصطياد فقط وان يقال انهم انما تعدوا ولا اصطادوا مع انهم استحلوا
ذلك الاصطياد **المسئلة الرابعة** قال صاحب الكشاف السبت مصدر سبت اليهود اذا عظمت يوم السبت فان قيل
لما كان الله تعالى نهاهم عن الاصطياد يوم السبت فما الحكمة في ان كثر الحيتان يوم السبت دون سائر الايام كما قال تاتيهم حيتانهم يوم سبتهم
شرعا ويوم لا يسبتون لا تاتيهم كذلك نبلوهم وهل هذا الا اثارة الفتنة وارادة الاضلال من جائزة من الله تعالى واما على مذهب
المعتزلة فالتشديد من التكاليف حسن لغرض ازدياد الثواب اما قوله تعالى فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين ففيه مسائل
المسئلة الاولى قال صاحب الكشاف قردة خاسئين اي كونوا جامعين بين القردة والخسار والخسو وهو الصغار والطرد
المسئلة الثانية قوله كونوا قردة ليس بامر لانهم ما كانوا قادرين على ان يقللوا انفسهم على صورة القرد بل المراد منه سرعة التكوين
كقوله انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وكقوله قالتا اتينا طائعين والمعنى انه تعالى لم يعجزه ما اراد انزاله من العقوبة
لهؤلاء بل قال لهم كونوا قردة صاروا كذلك اي لما اراد بهم ذلك صاروا كما اراد وهو قوله تعالى لعنا اصحاب السبت وكان امر الله مفعولا
ولا يمتنع ايضا ان يتكلم الله بذلك عند التكوين لان المؤثر في هذا التكوين هو القدرة والارادة فان قيل لما لم يكن لهذا القول اثر في
التكوين فاي فائدة فيه قلنا اما عندنا فاحكام الله تعالى وافعاله لا تتوقف على رعاية المصالح البتة واما عند المعتزلة فلعل هذا
القول يكون لطفا لبعض الملائكة او لغيرهم **المسئلة الثالثة** روي عن مجاهد انه سبحانه مسخ قلوبهم بمعنى الطبع
والختم لا انه مسخ صورهم وهو مثل قوله تعالى كمثل الحمار يحمل اسفارا ونظيره ان يقول الاستاذ للمتعلم البليد الذي لا ينجع فيه تعليمه
حمارا واحتج على امتناعه بامرين الاول ان الانسان هو هذا الهيكل المشاهد والبنية المحسوسة فاذا ابطلها وخلق في تلك الاجسام
تركيب القردة وشكله كان ذلك اعداما للانسان وايجادا للقرد ويرجع حاصل المسخ على هذا القول انه تعالى اعدم الاعراض التي باعتبارها
كانت تلك الاجسام انسانا وخلق فيها الاعراض التي باعتبارها كانت قردا فهذا يكون اعداما وايجادا لا انه يكون مسخا الثاني انا
لو جوزنا ذلك لما امنا في كل ما يراه قردا او كلبا انه كان انسانا عاقلا وذلك يفضي الى الشك في المشاهدات واجيب عن الاول ان الانسان
ليس هو تمام هذا الهيكل وذلك لان الانسان قد يصير سمينا بعد ان كان هزيلا وبالعكس فالاجزاء متبدلة والانسان المعين هو
الذي كان موجودا والثاني غير الزائل فالانسان امر وراء هذا الهيكل المحسوس وذلك الامر اما ان يكون جسما نافذا في البدن
او جزءا في بعض جوانب البدن كقلب او دماغ او موجودا مجردا على ما تقوله الفلاسفة وعلى جميع التقديرات فلا امتناع في نفاذ ذلك
الشيء مع تطرق التغيير الى هذا الهيكل وهذا هو المسخ وبهذا التقدير يجوز في الملك الذي يكون حثه في غاية التعظيم ان يدخل
حجرة الرسول عليه السلام وعن ابن عباس ان الامان يحصل باجماع الامة فثبت بما قررنا جواز المسخ وامكن اجراء الاية على ظاهره فلم يكن
بنا حاجة الى التاويل الذي ذكره مجاهد وان كان ما ذكره غير مستبعد جدا لان الانسان اذا اصر على جهالة بعد ظهور الايات وجلاء البينات
فقد يقال في العرف الظاهر انه حمار وقرد واذا كان هذا المجاز ان الظاهرة المشهورة لم يكن في المصير اليه محذور البتة بقي هاهنا
سؤالان السؤال الاول انه بعد ان صار قردا لا يبقى له فهما ولا علم ولا عقل فلا يعلم ما نزل به من العذاب ومجرد القرد به غير مؤلم
بدليل ان القرود حال سلامتها غير متالمة فمن ان يحصل العذاب بسببه الجواب لم لا يجوز ان يقال ان الامر الذي به يكون الانسان
انسانا عاقلا فايهما كان باقيا الا انه لما يعرف الخلقة والصورة لا جرم انها ما كانت تقدر على النطق والافعال الانسانية الا انها كانت تعرف
ما نالها من تغيير الخلقة بسبب شوم المعصية فكانت في نهاية الحزن والخجالة فربما كانت مثالة بسبب تغير تلك الاعضاء ولا يلزم من
عدم تالم القرود الاصلية بتلك الصورة عدم تالم الانسان بتلك الصورة القردية الغرضية السؤال الثاني اولئك القردة
بقوا او افناهم الله فان قلنا انهم بقوا فهذه القرود الذي في زماننا هل يجوز ان يقال انها من نسل اولئك الممسوخين ام لا الجواب
الكل جائز عقلا الا ان الرواية عن ابن عباس انهم ما مكثوا الا ثلاثة ايام ثم هلكوا **المسئلة الرابعة** قال اهل اللغة
الخاسئ الصاغر المبعد المطرود كالكلب اذا دنا من الناس قيل له اخسأ اي تباعد وانطرد صاغرا فليس هذا الموضع من مواضعك
قال الله تعالى ينقلب اليك البصر خاسئا وهو حسير يحتمل صاغرا ذليلا ممنوعا من معاودة النظر لانه تعالى قال فارجع البصر هل ترى من
فطور ثم ارجع البصر كرتين ينقلب اليك البصر خاسئا وهو حسير فكانه رد البصر في السماء ترديد من يطلب فطورا فانك وان كثرت
من ذلك لم تجد فطورا فترديد طرفك اليك ذليلا كما يذل الجانب بعد طول سعيه في طلب الشيء فلا يظفر به فانه رجع خائبا صاغرا
مطرودا من حيث كان يقصده عن ان يعاوده اما قوله تعالى فجعلناها فقد اختلفوا ان هذا الضمير الى ايش يعود على وجوه
احدها قال الفراء جعلناها يعني المسخة التي مسخوها وثانيها قال الاخفش اي جعلنا هذه الامة فكالان قوله ولقد علمتم الذين

اعتدوا منكم في السبت يدل على الامة او الجماعة او نحوها والاقرب هو الوجهان الاولان لانه اذا امكن رد الكناية الى مذكور متقدم
فلا وجه لردها الى غيره وليس في الاية المتقدمة الا ذكرهم وذكر عقوبتهم اما النكال فقال القفال رحمه الله ان العقوبة الغليظة
الرادعة للناس عن الاقدام عن مثل تلك المعصية واصله من المنع والحبس ومنه النكول عن اليمين وهو الامتناع منها ويقال للقيد
النكل ولحديد اللجام ايضا نكل لما فيها من المنع والحبس والمعنى انا جعلنا ما جرا على هؤلاء القوم عقوبة رادعة لغيرهم اي لم يقصد
بذلك ما يقصده الادميون من التشفي لان ذلك انما يكون ممن تضره المعاصي وينقص من ملكه ويؤثر فيه واما نحن فانما نعاقب بمصالح
الفساد فعقابنا زجر وموعظة قال القاضي اليس من الذم لا يوصف بانه نكال حتى اذا عظم وكبر واستمر يوصف به وعلى هذا الوجه
اوجب تعالى في السارق المصر القطع جزاء ونكالا واراد به ان يفعل على وجه الاهانة والاستخفاف فهو بمنزلة الخزي الذي لا يكاد يستعمل الا في الذم
العظيم فكانه تعالى لما بين ما انزله بهؤلاء القوم الذين اعتدوا في السبت فاستحلوا من اصطياد الحيتان وغيره ما حرمه الله عليهم ابتغاء
للدنيا ونقضوا ما كان منهم من المواثيق بين انه تعالى انزل بهم عقوبة لا على وجه المصلحة لانه كان لا يمتنع ان يقدر مقدر ان مسخهم وتغيير
صورتهم بمنزلة ما ينزل من المكلف من الامراض المغيرة للصورة ويكون محنة لا عقوبة فبين تعالى بقوله فجعلناها نكالا لانه تعالى فعلها
عقوبة على ما كان منهم اما قوله تعالى لما بين يديها وما خلفها وجوه احدها لما قبلها ومعها وبعدها من الامم والقرون لان مسخهم
ذكرن في كتب الاولين فاعتبروا بها من قلع اليه حين هذه الواقعة من الاخرين وثانيها اريد بما بين يديها ما يحضر بها من القرى والامم
وثالثها المراد انه تعالى جعلها عقوبة لجميع ما ارتكبوه من قبل هذا الفعل وما بعده وهو قول الحسن اما قوله وموعظة للمتقين
ففيه وجهان احدهما من عرف الامر الذي نزل بهم يتعظ به ويخاف ان فعل مثل فعلهم ان ينزل به مثل ما نزل بهم وان لم ينزل عاجلا فلا بد
من ان يخاف من العقاب الاجل الذي هو اعظم وادوم واما تخصيصه للمتقين بالذكر فكمثل ما بيناه في اول السورة عند قوله هدى للمتقين
لانهم اذا اختصوا بالاتعاظ والانزجار والانتفاع بذلك صلح ان يخصوا به لانه ليس بمنفعة لغيرهم الثاني ان يكون معنى قوله وموعظة
للمتقين ان يعظ المتقون بعضهم بعضا اي جعلناها نكالا وليعظ به بعض المتقين بعضا فتكون الموعظة مضافة الى المتقين على معنى انهم
يعظون بها وهذا خاص لهم دون المتقين **قوله تعالى** واذ قال موسى لقومه ان الله يامركم ان
تذبحوا بقرة قالوا اتتخذنا هزوا قال اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي قال انه يقول انها بقرة
لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك فافعلوا ما تؤمرون قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما لونها قال انه يقول انها بقرة صفراء فاقع
لونها تسر الناظرين قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي ان البقر تشابه علينا وانا ان شاء الله لمهتدون قال انه يقول انها
لا ذلول تثير الارض ولا تسقي الحرث مسلمة لا شية فيها قالوا الان جئت بالحق فذبحوها وما كادوا يفعلون واذ قتلتم نفسا الى اخر الاية
اعلم ان هذا هو النوع الثاني من التشديدات روي عن ابن عباس وسائر المفسرين ان رجلا في بني اسرائيل قتل قريبا له ان يرثه
ثم رماه في مجمع الطرق ثم شكا ذلك الى موسى عليه السلام فاجتهد موسى في تعرف القاتل فلما لم يظهر قالوا له قل لربك حتى يبينه
فسأله فاوحى الله اليه ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة فتعجبوا من ذلك ثم شددوا على انفسهم بالاستفهام حالا بعد حال واستقصوا
في طلب الوصف فلما تعين لم يجدوها بعد ذلك التعب الا عند انسان معين فلم يبعها الا باضعاف ثمنها فاشتروها وذبحوها وامرهم
موسى عليه السلام ان ياخذوا عضوا منها فيضربوا به القتيل ففعلوا فصار المقتول حيا وسمى لهم قاتله وهو الذي ابتدا بالشكاية
فقتلوه قودا ثم ها هنا مسائل **المسئلة الاولى** ان الايلام والذبح حسن والا لما امر الله به ثم عندنا وجه الحسن
فيه انه تعالى مالك الملك فلا اعتراض لاحد عليه وعند المعتزلة ان ذلك انما يحسن لاجل الاعراض **المسئلة الثانية**
ان الله تعالى امر بذبح بقرة من بقر الدنيا وهذا هو الواجب المخير فدل ذلك على صحة قولنا الواجب المخير **المسئلة الثالثة**
القائلون بالعموم اتفقوا على ان قوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة معناه ان تذبحوا اي بقرة شئتم فهذه الصفة تفيد هذا
العموم وقال منكروا العموم ان هذا لا يدل على العموم واحتجوا عليه بوجوه الاول ان المفهوم من قول القائل اذبح بقرة يمكن
تقسيمها الى قسمين فانه يصح ان يقال اذبح بقرة اي بقرة شئت فاذا المفهوم من قولك اذبح بقرة معينة من شاء لها كيت وكيت
ويصح ايضا ان يقال اذبح بقرة اي بقرة شئت فاذا المفهوم من قولك اذبح بقرة معنى مشترك بين هذين القسمين والمشترك
من القسمين لا يستلزم واحدا منهما فاذا قوله اذبحوا بقرة لا يستلزم معناه معنى قوله اذبحوا بقرة اي بقرة شئتم تكريرا ولكان
قوله اذبحوا بقرة معينة نقضا ولما لم يكن كذلك علمنا فساد هذا القول فقوله اذبحوا بقرة كالنقيض لقولنا لا تذبحوا بقرة وقولنا
لا تذبحوا بقرة يفيد النفي العام فوجب ان يكون قولنا اذبحوا بقرة يرفع عموم النفي ويكفي في ارتفاع عموم النفي حصول الثبوت
على وجه واحد فاذا قوله اذبحوا بقرة يفيد الامر بذبح بقرة واحدة فقط فاما الاطلاق في ذبح اي بقرة شاء فذلك لا حاجة
اليه في ارتفاع ذلك النفي فوجب ان لا يكون مستفادا من اللفظ الثالث ان قوله بقرة لفظة مفردة منكرة والمفرد المنكر
انما يفيد فردا معينا في نفسه غير معين بحسب القول الدال عليه ولا يجوز ان يفيد فردا كان بدليل انه اذا قال رايت رجلا فانه لا
يفيد الا ما ذكرنا فاذا ثبت في الخبر كذلك وجب ان يكون في الامر كذلك واحتج القائلون بالعموم انه لو ذبح اي بقرة كان فانه

يخرج عن العهدة فوجب ان يفيد العموم والجواب ان هذا مصادرة على المطلوب الاول فان هذا المنازع لو ثبت
ان قوله اذبح بقرة معناه اذبح اي بقرة شئت وهذا هو عين المنازع فيه لهذا هو الكلام في هذه المسئلة اذا عرفت هذا
فنقول اختلف الناس بأن قوله تعالى اذبحوا بقرة هل هو امر بذبح بقرة معينة غير معينة او هذا امر بذبح بقرة اي بقرة شئت
قال الذين يجوزون تأخير البيان عن وقت الخطاب انه كان امر بذبح بقرة معينة ولكنها ما كانت معينة وقال المانعون منه
انه كان امر بذبح بقرة اي بقرة كانت الا ان القوم لما سألوا بغير التكليف عند ذلك وذلك لان التكليف الاول كان كافيا لو
اطاعوا وكان التخيير سببا جلس البقر اذ ذاك هو الصلاح فلما عصوا ولم يمتثلوا وراجعوا بالمسئلة لم يمتنع بغير المصلحة وذلك معلوم
في الشاهد لان المدبر لولده قد يأمره بالسهل اختيارا فاذا امتنع الولد منه فقد يرى المصلحة في ان يأمره بالصعب فكذا ههنا
واحتج القريق الاول ان قوله ادع لنا ربك يبين لنا ما هي وما لونها وكل الله تعالى انه يقول انها بقرة لا فارض ولا بكر
انها بقرة لا ذلول تبصر الى ما امروا بذبحه من قبل وهذه الكلمات تدل على ان المأمور به ما كان ذبح بقرة اي بقرة كانت
بل كان المأمور به ذبح بقرة معينة الثاني ان الصفات المذكورة في الجواب عن السؤال الثاني اما ان يقال انها صفات البقرة التي
امروا بذبحها اولا او صفات بقرة وجبت عليهم عند ذلك السؤال وانتسخ ما كان واجبا عليهم قبل ذلك والاول هو المطلوب
والثاني يقتضي ان يقع الاكتفاء بالصفات المذكورة اخيرا ان لا يجب حصول الصفات المذكورة قبل ذلك ولما اجمع المسلمون
على ان تلك الصفات بأسرها كانت معتبرة علمنا فساد هذا القسم فان قيل اما الكنايات فلا نسلم عودها الى البقرة فلم لا يجوز ان يقال
انها كنايات عن الفضة والشان وهذه طريقة مشهورة عند العرب قلنا هذا باطل لوجوه احدها ان هذه الكنايات عائدة الى
المأمور به اولا فيلزم هذا المحذور وثانيها ان الحكم برجوع الكناية الى الفضة والشان خلاف الاصل لان الكناية يجب عودها الى
شئ جرى ذكره والفضة والشان لم يجر ذكرهما فلا يجوز عود الكناية اليهما لكنا قد عارضنا هذا الدليل للضرورة في بعض المواضع فيبقى ما
عداه على الاصل وثالثها ان الضمير بأنه قوله انها بقرة صفراء عائد الى تلك البقرة والا لم يكن الجواب مطابقا للسؤال الثالث الذي
كانوا سألوا عنه معاندين لم يكن بيانا مقدار ما اخبر به موسى ما يزيل الاحتمال لان مقدار ما ذكره موسى ان تكون بقرة صفراء متوسطة بأن
السن كاملة في القوة وهذا موضع الاحتمالات الكثيرة فلما سكتوا عنها واكتفوا به علمنا انهم ما كانوا معاندين واحتج الفريق الثاني بوجوه
احدها ان قوله تعالى ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة كان وذلك يقتضي العموم ويقتضي ان يكون اعتبار الصفة بعد ذلك تكليفا
جديدا وتأسيسا لو كان المراد بذبح بقرة معينة ما استحقوا التعنيف على طلب البيان بل كانوا يستحقون المدح عليه فلما عنفهم
الله تعالى بسبب قوله فذبحوها وما كادوا يفعلون دل على ان المراد ما امروا به وذلك انما يكون لو كان المأمور به
اولا ذبح بقرة معينة الثالث ما روي عن ابن عباس انه قال لو ذبحوا اية بقرة اراد والاجزأت عنهم لكن شددوا على انفسهم فشدد
الله عليهم ورابعها ان الوقت الذي امروا فيه بذبح البقرة كانوا محتاجين الى ذبحها فلو كان المأمور به ذبح بقرة معينة مع ان الله تعالى
ما بينها لكان ذلك تأخير البيان عن وقت الحاجة وانه غير جايز والجواب عن الاول ما بيناه اول المسئلة ان قوله ان الله يأمركم
تذبحوا بقرة لا يدل على ان المأمور به ذبح بقرة اي بقرة كانت وعن الثاني ان قوله تعالى وما كادوا يفعلون ليس فيه دلالة على انهم فرطوا
اول القصة وانهم كادوا يفرطون بعد استكمال البيان بل اللفظ محتمل لكل واحد منهما فيحمله على الاخير هو انهم لما وقفوا على تمام البيان
توانوا عند ذلك وما كادوا يفعلونه وعن الثالث ان هذه الرواية عن ابن عباس من باب الاحاد وبتقدير الصحة فلا بعد ان يكون
ذلك معارضة بكتاب الله تعالى وعن الرابع ان تأخير البيان عن وقت الحاجة انما يلزم ان لو دل الامر على الفور وذلك عندنا ممنوع ولعلم
انا اذا نزعنا عن القول فان المأمور به بقرة اي بقرة كانت فلا بد وان تكون النكاليف متغايرة فكلفوا في الاول اي بقرة كانت ثم عند
وقوعهم في التعنت كلفوا بأن تكون لا فارض ولا بكر بل عوان فلما لم يفعلوا ذلك كلفوا ان تكون صفراء فلما لم يفعلوا كلفوا ان يكون مع ذلك لا ذلول تثير
الارض ولا تسقي الحرث ثم اختلف القايلون بهذا المذهب منهم من قال في التكليف الرابع اخر ايجب ان يكون مستوفيا لكل صفة بعدم
حتى تكون البقرة مع الصفة الاخيرة لا فارض ولا بكر وصفراء فاقع ومنهم من يقول انما يجب كونها بالصفة الاخيرة فقط وهذا اشبه
ظاهر الكلام اذا كان تكليفا بعد تكليف وان كان الاول اشبه بالروايات وبطريقة التشديد عليهم عند ترك الامثال واذا تبين ان
البيان لا يتأخر فلا بد من كونه تكليفا بعد تكليف وذلك يدل على ان الامر قد ينسخ بالامر وبدل على جواز النسخ قبل الفعل ولكنه
لا يدل على جواز النسخ قبل وقت الفعل ويدل على وقوع النسخ في شرع موسى وله ايضا تعلق بمسئلة ان الزيادة على النص هل هو نسخ ام لا ويدل
على حسن التكليف ثانيا لما عصى ولم يفعل ما كلف اولا اما قوله تبارك وتعالى قالوا اتتخذنا هزوا ففيه مسائل المسئلة الاولى
قرئ هزوا بالضمتين وهو السكون الزاي نحو كفوا وكفوا وقرا حفص هذه الاية بالضمتين والواو كقولك كفوا المسئلة الثانية
قال الفراء

فقال موسى عليه السلام اذبحوا بقرة ولم يعرفوا بين هذا الجواب وذلك السؤال مناسبة وظنوا انه عليه السلام يداعبهم لانه من المحتمل
ان موسى عليه السلام امرهم بذبح وما اعلمهم انهم اذا ذبحوا البقرة ضربوا القتيل ببعضها فيصير حيا فلا جرم وقع هذا القول منهم موقع
الهزو ويحتمل انه عليه السلام وان كان قد بين لهم كيفية الحال الا انهم تعجبوا من ان القتيل كيف يصير حيا بان يضرب ببعض اجزاء البقرة وظنوا
ان ذلك يجري مجرى الاستهزاء والله اعلم **المسئلة الرابعة** قال بعضهم ان اولئك القوم كفروا بقولهم لموسى عليه السلام اتتخذنا
هزوا لانهم ان قالوا ذلك لانهم شكوا في قدرة الله تعالى احياء الميت فهو كفر وان شكوا في ان الذي امرهم به موسى عليه السلام هل هو بامر الله
تعالى فقد جوزوا الخيانة على موسى عليه السلام في الوحي وذلك ايضا كفر ومن الناس من قال انه لا يوجب الكفر وبيانه من وجهين الاول ان
المداعبة على الانبياء جائزة فلعلهم ظنوا به عليه السلام انه يداعبهم حقه وذلك لا يوجب الكفر الثاني ان معنى قوله اتتخذنا هزوا اي ما
اعجب هذا الجواب كانك تستهزئ بنا لانهم حققوا على موسى عليه السلام الاستهزاء اما قوله تعالى قال اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين ففيه
وجوه احدها ان الاشتغال بالاستهزاء لا يكون الا بسبب الجهل ومنصب النبوة لا يحتمل الاقدام على الاستهزاء فلم يستعذ موسى عليه السلام من نفس
الشيء الذي نسبوه اليه لكنه استعاذ من السبب الموجب كما قد يقول الرجل عند مثل ذلك اعوذ بالله من عدم العقل وغلبة الهوى والحاصل
انه اطلاق اسم السبب على المسبب مجاز هذا هو الوجه الذي هو الاقوى وثانيها اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين بما في الاستهزاء في امر الدين من
العقاب والوعيد العظيم باني متى علمت ذلك امتنع اقدامي على الاستهزاء وثالثها قال بعضهم ان نفس الهزو قد يسمى جهلا وجهالة فقد روي
عن بعض اهل اللغة ان الجهل ضد الحكم كما قال بعضهم انه ضد العلم واعلم ان هذا القول من موسى عليه السلام يدل على ان الاستهزاء من الكبائر
العظام وقد سبق تمام القول فيه في قوله تعالى قالوا انما نحن مستهزؤن الله يستهزئ بهم واعلم ان القوم سالوا موسى عليه السلام عن امور ثلاثة
مما يتعلق بالبقرة **السؤال الاول** ما حكى الله تعالى عنهم انهم قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي فاجاب موسى عليه السلام بقوله انه
يقول انها بقرة لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك فافعلوا ما تؤمرون واعلم ان في الاية ابحاثا **البحث الاول** انا اذا قلنا
ان قوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة تدل على الامر بذبح بقرة معينة في نفسها عند مبين التقييد حسن موقع سؤالهم لان المامور به لما
كان مجملا حسن الاستفسار والاستعلام اما على قول من يقول انه في اصل اللغة للعموم فلا بد من بيان انه ما الذي حملهم على هذا الاستفسار
ففيه وجوه احدها ان موسى عليه السلام لما اخبرهم بانهم اذا ذبحوا البقرة وضربوا القتيل ببعضها صار حيا تعجبوا من امر تلك البقرة
وظنوا ان تلك البقرة التي يكون لها مثل هذه الخاصية لا يكون الا بقرة معينة فلا جرم استقصوا في السؤال عن وصفها كعصى موسى للخصوصية
من بين سائر العصا بتلك الخواص الا ان القوم كانوا مخطئين في ذلك لان هذه الاية العجيبة ما كانت خصوصية البقرة بل كانت معجزة يظهرها
الله تعالى على يد موسى عليه السلام وثانيها لعل القوم ارادوا قتل اي بقرة كانت الا ان القاتل خاف من الفضيحة فالقى شبهة في البين وقال
المامور به بقرة معينة لا مطلق البقر فلما وقعت المنازعة فيه رجعوا عند ذلك الى موسى عليه السلام وثالثها ان الخطاب الاول وان
افاد العموم الا ان القوم ارادوا الاحتياط فيه فسالوا طلبا لمزيد البيان وازالة لسائر الاحتمالات الا ان المصلحة اقتضت الامر بذبح البقرة
المعينة **البحث الثاني** ان سؤال ما هو طلب لتعريف الماهية والحقيقة لان ما سوى وهي اشارة الى الحقيقة مما هي لا بد وان يكون
طلبا للحقيقة وتعريف الماهية والحقيقة لا يكون الا بذكر اجزائها ومقوماتها لا بذكر صفاتها الخارجة عن ذكر ماهياتها ومعلوم ان وصف
السبب من الامور الخارجة عن الماهية فوجب ان لا يكون هذا الجواب مطابقا لهذا السؤال والجواب عنه ان الامر وان كان كما ذكرتم
لكن قرينة الحال تدل على انه ما كان مقصودهم من قولهم ما البقر طلب ماهية وشرح حقيقة بل كان مقصودهم طلب الصفات التي يشتبها
بتمييز بعض البقر عن بعض فلهذا حسن ذكر الصفات الخارجة جوابا عن هذا السؤال **البحث الرابع** قال صاحب الكشاف
الفارض المسنة وسميت فارضا لانها فرضت سنها اي قطعتها وبلغت اخرها والبكر الفتية والعوان النصف قال القاضي اما البكر فقيل
انها الصغيرة وقيل ما لم تلد وقيل انها التي ولدت ولدا واحدا قاله المفضل بن سلمة فانه ذكر في الفارض انها المسنة وفي البكر
انها الشابة التي لم توطا ومن الابل التي وضعت بطنا واحدا قال القفال البكر يدل على الاول ومنه الباكورة لاول الثمر ومنه بكرة النهار
ويقال بكرت عليه البارحة اذا جاءه في اول الليل فكان الاظهر انها هي التي لم تلد لان المعروف من اسم البكر من الاناث في بني ادم بالتي يسير
عليه الفحل وقال بعضهم في العوان التي ولدت بطنا بعد بطن وجرب عوان اذا كانت قد قوبل فيها مرة بعد مرة وحاجة عوان اذا كان قد
نصبت مرة بعد مرة **البحث الرابع** احتج العلماء بقوله عوان بين ذلك على جواز الاجتهاد واستعمال غالب الظن في الاحكام اذ لا
يعلم انها بين الفارض والبكر الا من طريق الاجتهاد وههنا سؤالان **السؤال الاول** لفظة بين يقتضي شيئين فصاعدا فمن اين جاز
دخوله على ذلك الجواب لانه في معنى شيئين حيث وقع مشارا به الى ما ذكر من الفارض والبكر **السؤال الثاني** كيف جاز ان يشار
بلفظة ذلك الى موسى مع انه للاشارة الى واحد مذكور الجواب جاز ذلك على تاويل ما ذكر وما تقدم الاختصار في الكلام اما
قوله فافعلوا ما تؤمرون به من قولك امرتك الخير فكن والثاني ان يكون المراد فافعلوا ما تؤمرون به امركم بمعنى مامورك تسمية المفعول
بالمصدر كضرب الامير واعلم ان المقصود الاصلي من هذا الجواب كون البقرة في اكمل احواله وذلك لان الصغيرة تكون ناقصة لانه بعد
ما وصلت الى حالة الكمال والمسنة لانها صارت ناقصة وتجاوزت عن حد الكمال فاما المتوسط فهو الذي يكون في حالة الكمال ثم انه

تعالى

تعالى حكي سؤالهم الثاني وهو قوله قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما لونها واعلم انهم لما عرفوا حال الحسن شرعوا بعده في تعريف حال اللون فاجابهم الله تعالى بانها صفراء فاقع والفقوع انما يكون من الصفرة واصبغه يقال في التوكيد اصفر فاقع واسود حالك وابيض يقق واحمر قان واخضر ناصر وهاهنا سؤالان **السؤال الاول** فاقع ههنا رفع خبر عن اللون لكيف يقع تاكيد الصفر الجواب لم يقع خبرا عن اللون انما وقع تاكيد الصفراء انه ارتفع اللون به ارتفاع الفاعل والكون سببها وملابسا لها فلم يكن فرق بين قولك صفراء فاقعة وصفراء فاقع لونها السؤال الثاني لم قيل صفراء فاقعة اي فاقع في ذكر اللون الجواب الفائدة فيه التوكيد لان اللون اسم للهيئة وهي الصفرة فكانه قيل يشتد بهذه الصفرة صفرتها لهوس قولك حد جده وجيون مجبون وعن وهب اذا نظرن اليها خيل للبك ان شعاع الشمس يخرج منها من جلدها اما قوله تسر الناظرين فالمعنى ان هذه البقرة من حسن لونها تسر من نظر اليها قال الحسن الصفر ههنا بمعنى السواد لان العرب تسمي السواد اصفر وتطيره قوله تعالى جمالات صفر اي سود واعترضوا على هذا التاويل بان الاصفر لا يفهم منه الاسود البتة فلم يكن حقيقة فيه وايضا السواد لا يبعث على البقوع انما يبعث الاصفر فاقع واسود حالك والله اعلم واما السرور فلا يمكن نفسانيه نعرض عند حصول اعتقاد او علم او ظن بحصول شيء له بيد او نافع انه تعالى حكي سؤالهم الثالث وهو قوله قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي ان البقر تشابه علينا وانا ان شاء الله لمهتدون وهاهنا مسائل **المسألة الاولى** قال الحسن عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والذي نفسي بيده لو لم يقولوا ان شاء الله لحيل بينهم وبينها ابدا واعلم ان ذلك يدل على ان التلفظ بهذه الكلمة مندوب في كل عمل مراد تحصيله ولذلك قال تعالى لمحمد رسوله صلى الله عليه وسلم ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله وفيه استعانة بالله وتفويض الامر اليه والاعتراف بقدرته وتفاد مشيئته **المسألة الثانية** احتج اصحابنا بهذا على ان الحوادث باسرها مرادة لله تعالى بان عند المعتزلة الله تعالى لما امرهم بذلك فقد اراد افعالهم لا محالة وحينئذ لا يبقى لقولهم ان شاء الله فائدة اما على اصلنا بانه تعالى قد يامر بما لا يريد فيبقى لقولنا ان شاء الله فائدة **المسألة الثالثة** احتجت المعتزلة على ان مشيئة الله تعالى لم تحدث بقوله ان شاء الله من وجهين الاول ان دخول كلمة ان عليه يقتضي الحدوث الثاني وهو انه تعالى علق حصول الاهتداء على حصول مشيئة الاهتداء فلما لم يكن حصول الاهتداء ازليا وجب ان لا يكون مشيئة الاهتداء ازلية والجواب عن الاول ان الشرط المذكور وهو قولنا ما هي تفيد السؤال المذكور وهو ان قولنا ما هي طلب بيان الحقيقة والمذكور هاهنا في الجواب ليس الا التفسير اما قوله بينوا لنا ما هي فيه السؤال المذكور وهو ان قولنا ما هي طلب بيان الحقيقة والمذكور هاهنا في الجواب الصفات العرضية المفارقة فيكون الجواب مطابقا للسؤال وقد تقدم جوابه اما قوله ان البقر تشابه علينا فالمعنى ان البقر الموصوف بالنعوت بالصفرة كثير فاشتبه علينا انها تلك او غيرها بمعنى متشابه بطرح التاء وادغامها في الشين وتشابهت ومتشابه فيه ومتشابه اما قوله وانا ان شاء الله لمهتدون ففيه وجوه ذكرها القفال رحمه الله احدها وانا بمشيئة الله يهتدي البقر الموسوم بالصفات المذكورة عند تحصيل اوصافها التي لها تمتاز عما عداها وثانيها وانا ان شاء الله لمهتدون الى ما نريد ان نتوسل به الى معرفة البقرة المطلوبة وثالثها وانا ان شاء الله لمهتدون الى ان نعرف ان البقرة التي وصفت لنا هي التي نريدها ورابعها انا بمشيئة الله نهتدي للقائل اذا وصفت لنا هذه البقرة بما به تمتاز عما عداها ثم ان القوم اجابوا الى كل ما امروا به فيما يتعلق بهذا البحث وانما كانوا يتعللون بالسؤال على ضلالة فيما يتعلق بامر الله وامر انبيائه ثم ان الله تعالى اجاب عن سؤالهم بقوله انها بقرة لا ذلول تثير الارض ولا تسقي الحرث وقوله لا ذلول صفة لبقرة بمعنى بقرة غير ذلول بمعنى لم ترتذل للكراب واثارة الارض ولا هي من البقرة التي يسقى عليها فتسقي الحرث ولا الاولى للنفي والثانية مزيدة لتوكيد الاولى لان النفي لا ذلول تثير وتسقي يفيد ان الفعلين صفتان للذلول كانه قيل لذلول مثيره وساقيه وجملة القول ان الذلول بالعمل لا بد من ان تكون ناقصة فبين تعالى انها لا تثير الارض ولا تسقي الحرث لان هذين الفعلين ظهر بهما النقص اما قوله مسلمة فيه وجوه احدها ان العيوب مطلقا وثانيها من آفات العمل المذكور وثالثها مسلمة وحشيه مرسلة عن الحسن ورابعها مسلمة من الشية التي هي خلاف لونها اي خلصت صفرتها عن اختلاط سائر الالوان بها وهذا الرابع ضعيف والا كان قوله لا شية فيها تكرارا بعينه بل الاولى حمله على السلامة عن العيوب والمرض يقتضي ذلك لان ذلك يفيد السلامة الكاملة عن العلل والمعايب واحتج العلماء به على جواز احتمال الظاهر مع تجويز ان يكون الباطن بخلافه لان قوله مسلمة اذا فسرناها بانها مسلمة من العيوب فذلك لا يعلمه الا من طريق الظاهر اما قوله لا شية فيها فالمراد ان صفرتها خالصة غير ممتزجة لسائر الالوان لان البقرة الصفراء قد توصف بذلك اذا حصلت الصفرة في اكثر اجزائها قال تعالى ان يبين عموم ذلك بقوله لا شية فيها روي انها كانت صفراء الظلاف لا صفراء القرون والوبر خلط لون بلون ثم اخبر تعالى عنهم انهم ونقوا عنه هذا البيان وانتشروا عليه فقالوا الآن جئت بالحق اي الآن بانت هذه البقرة عن غيرها لانها بقرة صفراء وان غيرها ليست صفراء وهذا ضعيف لاحتمال ان يكون المراد الآن ظهرت لنا لاجلك لانه يدل على انهم اعتقدوا فيما تقدم من الاوامر انها ما كانت حقة وهذا ضعيف بل المراد الآن جئت بالحق في امرك بذبح البقرة وما كادوا يفعلون والمعنى فذبحوها وما كادوا يفعلون ذبحها لغلاء ثمنها او لخوف الفضيحة بسبب ظهور القاتل ثم ان موسى عليه السلام لما امرهم بذبح البقرة ابتدأ بالسؤال عن اوصافها **البحث الاول** النحويون ذكروا في تفسير قوله وما كادوا يفعلون وجوها الاول ان كاد زائدة والتقدير فذبحوها ولم يفعلوا الثاني ان كاد بمعناه المعروف وهو المقاربة والمعنى فذبحوها بعد ان قربوا من ان لا يفعلوا لكثرة ما عددوا من السؤال والتعنت الثالث ان كاد بمعنى الاستقبال والمعنى فذبحوها بعد ان كانوا يستبعدون ذبحها لما رأوا من الاسباب المانعة الرابع ان كاد بمعنى كاد يترك ذبحها لغلاء ثمنها والمعنى فذبحوها بعد ان كانوا يتركون ذبحها لغلاء ثمنها الخامس ان كاد بمعنى كاد يفعل لكن ما فعل وهو قول ابي مسلم والقاضي واحتج العلماء على جواز اضمار الظاهر مع تجويز ان يكون الباطن بخلافه بقوله تعالى وما كادوا يفعلون فانه يدل على انهم اعتقدوا فيما تقدم من الاوامر انها ما كانت حقة وهذا ضعيف لاحتمال ان يكون المراد الآن ظهرت لنا لاجلك لانه يدل على انهم اعتقدوا فيما تقدم من الاوامر انها ما كانت حقة وهذا ضعيف لاحتمال ان يكون المراد الآن ظهرت حقيقة ما امرنا به حتى تميزت من غيرها لئلا يكون كفرا اما قوله فذبحوها وما كادوا يفعلون والمعنى فذبحوا البقرة وما كادوا يذبحونها فهاهنا ايجاز **البحث الاول** النحويون ذكروا في تفسير قوله وما كادوا يفعلون وجوها الاول ان كاد زائدة والتقدير فذبحوها ولم يفعلوا الثاني ان كاد بمعناه المعروف وهو المقاربة والمعنى فذبحوها بعد ان قربوا من ان لا يفعلوا لكنه فعله والثاني وهو اختيار الشيخ عبد القاهر الجرجاني ان كاد معناه المقارنة فقوله كاد يفعل معناه قرب من الفعل فقوله ما كاد يفعل ما قرب منه والاولى حمله على السلامة عن العيوب على فساد هذا الثاني لهذه الآية لان قوله وما كادوا يفعلون معناه وما قاربوا الفعل وبعد المقاربة من الفعل ينافي اثبات وقوع الفعل ولو كان

كاد للمنارنة لزم وقوع المناقض في هذه الآية وهاهنا ابحاث ﴿ البحث الثاني ﴾ روي انه كان في بني اسرائيل شيخ صالح له عجلة
فاتى لها الغيضة وقال اللهم اني استودعكها لابني حتى يكبر وكان بر بوالديه فمات وكانت من احسن البقر واسمنها فساوموها اليتيم
وامه حتى اشتروها بملء مسكها ذهبا وكانت البقرة اذ ذاك بثلاثة دنانير وكانوا طلبوا البقرة الموصوفة اربعين سنة
﴿ البحث الثالث ﴾ روي عن الحسن ان البقرة تذبح ولا تنحر وعن عطا الفاتحر قال قرات الآية عليه فقال الذبح والنحر
سواء وحكي عن قتادة والزهري ان شئت حرف وان شئت ذبح وظاهر الآية يدل على انهم امروا بالذبح وانهم فعلوا ما
مايسمى ذبحا والنحر وان اجزى عن الذبح فصورته مخالفة لصورة الذبح فالظاهر يقتضي ما قلناه حتى لو نحروا ولا دليل
على قيامه مقام الذبح لكان لا يجزي ﴿ البحث الرابع ﴾ اختلفوا في السبب الذي كان لاجله وما كادوا يفعلون فمن
بعضهم دخل فيها وعن اخرين انهم خافوا الشهرة والفضيحة وعلى كلي الوجهين فالاحجام عن المامور به غير جايز اما الاول فلانهم
لما امروا بالذبح البقرة المعينة وذلك الفعل ما كان يتم الا بالثمن الكثير وجب عليهم اداؤه لان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب
الا ان يدل الدليل على خلافه وانما لا يلزم المصلي ان يتطهر بالماء اذا لم يجد الا فعلا من جنس الشرع ولو لزم لزم ذلك اذا وجد الماء
مطلقا واما الثاني وهو خوف الفضيحة فذلك لا يدفع التكليف فان الغزو وان كان واجبا عليه لزمه تسليم النفس من قتل
ولي الدم اذا طالب وربما لزمه التعريف ليزول التهمة والفتنة وربما لزمه ذلك ليزول النهمة في القتل عن الغزاة الذي طلب
القتيل بالقرب منهم لانه الذي عرضهم للتهمة فيلزمه ان ازالتها فكيف يجوز جعله سببا للسائل عن هذا الفعل ﴿ البحث الخامس ﴾
احتج القايلون بان الامر للوجوب بهذه الآية وذلك لانه لم يوجد في هذه الصورة الا مجرد الامر بشرط انه تعالى ذم الساصل فيه
والتكاسل بالاشتغال بمقتضاه وذلك يدل على ان الامر للوجوب قال القاضي اذا كان الغرض من المامور به ازالة الفتنة وشر ذلك
ذلك على وجوبه وانما امر تعالى بذبحها لكي يظهر القاتل فتزول الفتنة والشر المخوف فيهم والتحرز من هذا الجنس من المضار فلما كان الفلاح
ازالة لهذا الفعل صار واجبا وايضا فغير ممتنع ان في تلك الشريعة ان التقرب بالقربان لا يكون الا على وجه الوجوب فلما قدم عليه
بذلك كلهم مجرد الامر وانا نقول حاصل هذين السوالين يرجع الى حرف واحد وهو انا وان كنا لا نقول ان الامر يقتضي الوجوب لكنا نقول
انه يفيد الوجوب ايضا فلعله فهم الوجوب هاهنا بسبب اخر سوى الامر وذلك السبب المنفصل اما قرينة حالية فان رفع وهي العلم بان
دفع المضار واجب او مقالية وهي ما تقدم بيانه من ان القربان لا يكون مشروعا الا على وجه الوجوب والجواب ان المذكور مجرد قوله
ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة فلما ذكر الذم والتوبيخ على ترك المامور به علمنا ان منشاء ذلك الزم وهو مجرد ورود الامر به لما ثبت في اصول
الفقه ان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بكون الوصف علة لذلك الحكم ﴿ البحث السادس ﴾ احتج القايلون ان الامر يفيد
للفور بهذه الآية قالوا لانه ورد التعنيف على ترك المامور به عند ورود الامر المجرد فدل على انه للفور واما قوله واذ قتلتم
نفسا فادارأتم فيها فاعلم ان وقوع ذلك القتل لا بد وان يكون متقدما على الامر بقوله تعالى اذبحوا فاما الاخبار عن وقوع ذلك القتل عن انه لا بد
وان يضرب القتيل ببعض تلك البقرة فلا يجب ان يكون متقدما عن الاخبار عن قصة البقرة بقول من يقول كهذه القصة يجب ان يكون
متقدمة عن الاولى في الوجود فاما التقدم في الذكر فغير واجب فانه قد يقدم ذكر السبب على ذكر الحكم وقد يعكس على العكس من ذلك
فكانه لما وقعت لهم تلك الواقعة امرهم تعالى بذبح البقرة فلما ذبحوها قال واذ قتلتم نفسا من قبل فادارأتم واختلفتم وتنازعتم فاني مظهر لكم القاتل
الذي ستزيلونه بان يضرب القتيل ببعض هذه البقرة المذبوحة وذلك مستقيم فان قيل فيه انه لا خلل بسبب هذا النظم لكن النظم الاخر
كان مستحسنا لما الفايدة في ترجيح هذا النظم قلنا انما قدمت قصة الامر بذبح البقرة على ذكر القتيل لانه جعل عاكسه لو كانت قصة واحدة
ولذهب الغرض في بينة التعريف اما قوله فادارأتم فيها ففيه وجوه احدها اختلفتم واختصمتم في شانها لان الخاصمين يدار بعضهم
بعضا اي يدفعه ويرجمه ويتاب فيها ادارأتم اي ينفي كل واحد منكم القتل عن نفسه ويضيفه الى غيره وثالثها دفع بعضهم بعضا عن الراءة
التهمة فجملة القول فيه ان الدارء هو الدفع فالمتخاصمون لما تخاصموا فقد دفع كل واحد منهما عن نفسه وبضيفه تلك التهمة ودفع كل واحد
منهم حجة صاحبه في اسناد تلك التهمة الى غيره وحجة صاحبه في براءته عنه قال الفقال والكناية في قوله للنفس اي فاختلفتم في النفس
ويحتمل في القتيلة لان قوله قتلتم يدل على المصدر واما قوله والله مخرج ما كنتم تكتمون اي يظهر لا محالة ما كتمتم من امر القتل فان قيل
كيف اعمل مخرج وهو بمعنى المضي قلنا قد حكي ما كان مستقبلا وقت الدارء كالحكي الحاضر بقوله باسط ذراعيه وهذه الجملة اعترض
بين المعطوف والمعطوف عليه وهما ادارأتم قلنا نظيره ﴿ المسئلة الاولى ﴾ قالت المعتزلة قوله والله مخرج ما
كنتم تكتمون اي لا بد وان يفعل ذلك لان الاختلاف والتنازع في باب القتل يكون سببا للفتن والفساد فلاجل هذا قلنا لا بد وان يزيل
هذا الكتمان ليزول ذلك الفساد فدل ذلك على انه سبحانه لا يريد الفساد ولا يرضى به ولا يخلقه ﴿ المسئلة الثانية ﴾
يدل على انه تعالى عالم بجميع المعلومات وانه لما قدر على اظهار ما كتموه ﴿ المسئلة الثالثة ﴾ تدل الآية على ان ما يبرء المتهم
من حد او شر وجب ان يسعى في تحصيله وان لم يطلب منه ان الله سبحانه وتعالى لما اطاع الله من ورائهم حجابا لاظهاره ذلك على السنة القاتل
وكذلك المعصية وروي ان الله تعالى اوحى الى موسى عليه السلام قل لبني اسرائيل يخفون على اعمالهم وعلي ان اظهرها لهم ﴿ المسئلة

الرابعة دلت الآية على انه يجوز ورود العام لارادة الخاص لان قوله ما كنتم تكتمون يتناول كل المكتومات ثم ان الله تعالى اراد هذه الواقعة اما قوله فقلنا اضربوه ببعضها فقيه مسائل المسئلة الاولى المروى عن ابن عباس ان صاحب بقرة بني اسرائيل طلبها اربعين سنة حتى وجدها ثم ذبحت الان هذه الرواية على خلاف ظاهر القرآن لان القاتي قوله فقلنا اضربوه ببعضها فحصل عقيب قوله ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة المسئلة الثانية القاتي قوله فقلنا اضربوه ضمير وهو اما ان يرجع الى النفس وحينئذ يكون التذكير على تاويل الشخص والانسان واما الى القتيل وهو الذي دل اليه قوله ما كنتم تكتمون المسئلة الثالثة يجوز ان يكون لفظ تعالى انما امر بذبح البقرة لانه تعلق بذبحها مصلحة لا تصل الا بذبحها ويجوز ان يكون الحال فيها ولي عنها على السوية والاقرب هو الاول لانه لو قام غيرها مقامها لما وجبت على التعيين بل على التخيير بينها وبين غيرها وهذا مناسب لان السؤال الاول ما الفائدة في ضرب المقتول ببعض البقرة مع ان الله تعالى قادر على ان يحييه ابتداء الجواب الفائدة فيه لتكون الحجة اوكد وعن الحيلة ابعد فقد كان يجوز في بادئ الرأي ان يوهم ان موسى لما احياه بضرب من السحر والحيلة فاذا اضرب بقطعة من البقرة المذبوحة انتفت الشبهة في انه لم يحي بشيء انتقل اليه من الجسم الذي ضرب به اذ كان ذلك الشيء مما يفعل فعلوه فدل ذلك على ان اعلام الانبياء انما يكون من عند الله لا يتمونه من العباد فتقدير الاية ان قلنا اضربوه ببعضها فضرب فحيي وعاش فعل عقيب قوله ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة المسئلة الثالثة اختلفوا في ان ذلك البعض الذي ضربوا القتيل به ما هو والاقرب انهم كانوا مخيرين في اعضاء البقرة ولانهم امروا بضرب القتيل ببعض البقرة واي بعض من اعضاء البقرة ضربوا القتيل به فانهم كانوا ممتثلين لمقتضى قوله فاضربوه ببعضها والاتيان بالمامور به يدل على الخروج عن العهدة على ما ثبت في اصول الفقه وذلك يقتضي التخيير واختلفوا في البعض الذي ضرب به فقيل لسانها وقيل فخذها اليمنى وقيل ذنبها وقيل العظم الذي يلي العرضوه وقيل اصل الاذن وقيل الفخذ بين الكتف والعنق والشك ان القرآن لا يدل عليه فان ورد فيه خبر صحيح قبل والا وجب السكوت عنه المسئلة الخامسة في الكلام محذوف والتقدير فقلنا اضربوه ببعضها فضربوه ببعضها فحيي الا انه حذف ذلك لدلالة قوله كذلك يحيي الله الموتى وهو كقوله اضرب بعصاك الحجر فانفجرت اي فضرب فانفجرت روي انه لما ضربوه قام باذن الله واوداجه تشخب دما وقال قتلني فلان وفلان لابني عمه ثم سقط ميتا وكلامه اما قوله كذلك يحيي الله الموتى ففيه مسائل المسئلة الاولى في هذه الاية وجهان احدهما يكون لتانه الى نفس ذلك الميت والثاني احتجاج في الاعادة لعل يتقدم تفسيرها في قوله تعالى لعلكم تتفكرون الثاني ان القوم لما سالوا عن القاتل فاجابهم الله تعالى بذكر القصة التي لا يعرفها الا من عرف ما تقدم من حال البقرة وما تاخر من حال القتيل علموا ان ذلك لا يعرف الا بالوحي فكان ذلك اظهر في الدلالة على صدق موسى عليه السلام وعلى براءة ساحة من لم يكن قاتلا وعلى تعيين تلك التهمة على من باشر ذلك القتل نعم وان كانت آية واحدة الا انها لما دلت هذه الدلالات الكثيرة لا جرم جرت مجرى الايات الكثيرة اما قوله لعلكم تعقلون ففيه بحثان الاول ان كلمة لعل تقدم تفسيرها في قوله تعالى لعلكم تتقون الثاني ان القوم كانوا عقلاء قبل عرض هذه الايات عليهم واذا كان العقل حاصلا امتنع ان يقال له اني عرضت عليك الاية الفلانية لكي تصير عاقلا قادرا فلا يمكن اجراء الاية على ظاهرها بل لا بد من التاويل وهو ان يكون المراد لعلكم تعلمون على سبيل عقولكم وان من قدر على احياء نفس واحدة قدر على احياء النفس كلها لعدم الاختصاص حتى لا ينكروا البعث هذا اخر الكلام في تفسير الاية واعلم ان كثيرا من المتقدمين ذكروا ان من جملة احكام هذه الاية ان القاتل هل يرث ام لا قالوا لا لانه روي عن عبيدة السلماني ان الرجل الذي كان قاتلا بسبب هذه الواقعة حرم عن الميراث لاجل كونه قاتلا قال القاضي لا يجوز جعل هذه المسئلة من احكام هذه الاية لانه ليس في الظاهر ان القاتل هو كان وارثا للقتيل ام لا ويتقدير ان يكون وارثا له فهل حرم الميراث ام لا وليس في وجب اذ ورد

ذلك عن انفسها كالسجود منها للحوافر وكذلك الثاني جعل ما ظهر في اهل المدينة من اثار الجزع كالخشوع وهذا هو الوجه بتاول
اهل النظر قوله تعالى تسبح له السموات السبع والارض الاية وقوله والنجم والشجر يسجدان الوجه الثاني في تاويل قوله من خشية الله
اي ومن الحجارة ما ينزل وما ينشق ويتزايل بعضه عن بعض عند الزلازل من اجل ما يريد الله بذلك من خشية عباده له وفزعهم اليه بالدعا
والتوبة وتحقيقه انه لما كان المقصود الاصلي من اهباط الاحجار في الزلازل الشديدة ان يحصل خشية الله في قلوب العباد صارت تلك الخشية
كالعلة الموثرة في حصول ذلك الهبوط وكلمة من لابتدا الغاية فقوله من خشية اي بسبب ان يحصل خشية الله في القلوب الوجه
الثالث ما ذكره الجبائي وهو انه شبه الحجارة بالبرد الذي هبط من السحاب تخويفا من الله تعالى لعباده ليزجرهم به قال وقوله من خشية
الله اي بخشية الله اي ينزل بالتخويف للعباد او بما يوجب الخشية كما يقال نزل القران بتحريم كذا وتحليل كذا اي بايجاب ذلك على الناس
قال القاضي هذا التاويل ترك الظاهر من غير ضرورة لان البرد لا يوصف بالحجارة لانه وان اشتد عند نزول فهو ما في الحقيقة
لانه لا يليق ذلك بالتشبيه اما قوله تعالى وما الله بغافل عما يعملون فالمعنى ان الله بالمرصاد لهولاء القاسية قلوبهم وحافظ
لاعمالهم يحصل لها فهو يجازيهم في الدنيا والاخرة وهو كقوله وما كان ربك نسيا او في هذا وعيد لهم وتخويف كثير جروا فان قيل
هل يصح ان يوصف بانه ليس بغافل قلنا قال القاضي لا يصح لانه يوهم جواز الغفلة عليه وليس الامر كذلك لان نفي الصفة عن الشي
لا يستلزم ثبوت صحتها بدليل قوله تعالى لا تاخذه سنة ولا نوم وهو يطعم ولا يطعم **قوله تعالى**
افتطمعون ان يومنوا لكم وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه وهم يعلمون اعلم
انه سبحانه وتعالى ذكر قبايح اسلاف اليهود الى هاهنا شرح قبايح افعال اليهود الذين كانوا في زمن محمد صلى الله عليه وسلم قال
القفال رحمه الله ان في ما ذكر الله تعالى في هذه السورة من اقاصيص بني اسرايل وجوها من المقصد احدها الدلالة بها على صدق نبوة
محمد صلى الله عليه وسلم لانه اخبر عنها من غير تعلم وذلك لا يمكن ان يكون الا بالوحي ويشترك في الانتفاع بهذه الدلالة اهل الكتاب
والعرب اما اهل الكتاب فلانهم كانوا يعلمون هذه القصص فلما سمعوها من محمد صلى الله عليه وسلم من غير تفاوت اصلا علموا لا محالة انه
ما اخذها الا من الوحي واما العرب فلما يشاهدون من ان اهل الكتاب يصدقون محمدا صلى الله عليه وسلم في هذه الاخبار وثانيها تعديد
النعم على بني اسرايل وما من الله به تعالى على اسلافهم من انواع الكرامة والفضل كالانجا من ال فرعون بعد ما كانوا مقهورين مستعبدين
ونصره اياهم انبيا وملوكا وتمكينه لهم في الارض وفرقه بهم البحر واهلاكه عدوهم وانزاله النور والبيان عليهم بواسطة انزال التوراة
والصفح عن الذنوب التي ارتكبوها من عبادة العجل ونقض المواثيق ومسالة النظرة الى الله جهرة ثم ما اخرجه لهم في التيه من الما العذب
من الحجر وانزاله عليهم المن والسلوى ووقاهم من حر الشمس بتظليل الغمام فذكرهم الله هذه القديمة والحديثة وثالثها تقديم كفرهم
وشقاقهم وتعنتهم على الانبيا ومعاندتهم لهم وبلوغهم من ذلك ما لم يبلغه احد من الامم قبلهم وذلك لانهم بعد مشاهدتهم الايات
الباهرة عبدوا العجل بعد مفارقة موسى اياهم بالمدة اليسيرة فدل ذلك على بلادتهم ثم لما امروا بدخول الباب سجدا وان يقولوا
حطة ووعدهم ان يغفر لهم خطاياهم ويزيد في ثواب محسنهم فبدلوا القول وفسقوا ثم سالوا الفوم والبصل بدل المن
والسلوى ثم امتنعوا من قبول المونة بعد ايمانهم بموسى وضمانهم له بالمواثيق ان يومنوا به وينقادوا لما ياتي به حتى رفع فوقهم
الجبل ثم استحلوا الصيد في السبت واعتدوا ثم لما امروا بذبح البقرة فشافهوا موسى بقولهم اتتخذنا هزوا ثم لما شاهدوا احيا
الموتى ازدادوا قسوة فكان الله تعالى يقول اذا كانت هذه افعالهم فيما بينهم ومعاملتهم مع نبيهم الذي اعزهم الله به وانقذهم من
الرق والامة بسببه فغير بديع ما يعامل به اختلافهم محمدا صلى الله عليه وسلم اي فليهن عليكم ايها النبي والمومنون ما ترون من
عنادهم واعراضهم عن الحق ورابعها تحذير اهل الكتاب الموجودين في زمان النبي صلى الله عليه وسلم من نزول العذاب عليهم كما نزل
باسلافهم في تلك الوقايع المعدودة وخامسها تحذير مشركي العرب ان ينزل العذاب عليهم كما نزل على اوليك اليهود وسادسها
انه احتجاج على مشركي العرب المنكرين للاعادة مع اقرارهم بالاقتدا وهو المراد من قوله تعالى كذلك يحيي الله الموتى اذا عرفت هذا
فنقول انه عليه السلام كان شديد الحرص على الدعا الى الحق وقبولهم الايمان منه وكان يضيق صدره بسبب عنادهم وتمردهم فقص
الله تعالى عليه اخبار بني اسرايل في العناد العظيم مع مشاهدة الايات الباهرة تسلية لرسوله فيما يظهر من اهل الكتاب في زمانه
من قلة القبول والاستجابة قال الله تعالى افتطمعون ان يومنوا لكم وهاهنا مسايل **المسالة الاولى** في قوله
افتطمعون ان يومنوا لكم وجهان الاول وهو قول ابن عباس انه خطاب مع النبي صلى الله عليه وسلم خاصة لانه هو الداعي وهو المقصود
بالاستجابة واللفظ ان كان للعموم لكنا حملناه على الخصوص لهذه القرينة روي انه حين دخل المدينة ودعا اليهود الى كتاب الله فكذبوه فانزل
الله هذه الاية الثاني قول الحسن انه خطاب مع الرسول والمومنين قال القاضي وهذا اليق بالظاهر لانه عليه السلام وان كان الاصل
في الدعا فقد كان في اصحابه من يدعوهم الى الايمان ويظهر لهم الدلايل وينبههم عليها فيصح ان يقول تعالى افتطمعون ان يومنوا لكم
ويريد به الرسول ومن هذا حاله في اصحابه واذا كان ذلك صحيحا فلا وجه لترك الظاهر **المسالة الثانية** المراد
بقوله ان يومنوا هم اليهود الذين كانوا في زمن النبي عليه السلام لانهم الذين يصح فيهم الطمع في ان يومنوا وخلافه لان الطمع انما يصح في

المستقبل لا في الواقع **المسئلة الثالثة** ذكروا في سبب الاستبعاد وجوها احدها افتطمعون ان
يؤمنوا لكم مع ما انهم ما امنوا بموسى عليه السلام الذي كان هو السبب في ان الله خلصهم من الذل وفضلهم على الكل ومع ظهور
المعجزات المتوالية على يده وظهور انواع العذاب على المتمردين الثاني افتطمعون ان يؤمنوا لكم ويظهروا التصديق ومن علم
منهم الحق لم يعترف بذلك بل غيره وبدله الثالث افتطمعون ان يؤمنوا لكم هؤلاء من طريق النظر والاستدلال وقد كان فريق
من اسلافهم يسمعون كلام الله ويعلمونه حقا ثم يعاندونه **المسئلة الرابعة** لقائل ان يقول القوم مكلفون ان
يؤمنوا بالله فما الفائدة في قوله افتطمعون لكم الجواب انه اقرار لهم بما دعوا عليه وان كان الايمان لله تعالى كما قال تعالى فامن
له لوط لما اقر بنبوته وتصديقه ويجوز ان يراد بذلك ان يؤمنوا لاجلكم ولاجل تشددكم في دعائكم اليه فيكون هذا معنى الاضافة
اما قوله وقد كان فريق منهم فقد اختلفوا في ذلك الفريق من هم فمنهم من قال المراد بالفريق من كان في ايام موسى عليه السلام
لانه تعالى وصف هذا الفريق بانهم كانوا يسمعون كلام الله والذين سمعوا كلام الله هم اهل الميقات ومنهم من قال بل المراد بالفريق من
كان في زمن محمد صلى الله عليه وسلم وهذا اقرب لان الضمير في قوله قد كان فريق منهم راجع الى ما تقدم وهم الذين عناهم الله بقوله
افتطمعون ان يؤمنوا لكم وقد بينا ان الذين تعلق الطمع بايمانهم هم الذين كانوا في زمن محمد صلى الله عليه وسلم فان قيل الذين سمعوا كلام
الله هم الذين حضروا الميقات قلنا لا نسلم بل يجوز فيمن سمع التوراة ان يقال انه سمع كلام الله كما يقال لاحد فاسمع كلام الله اذا
قرئ عليه القرآن اما قوله ثم يحرفونه ففيه مسائل **المسئلة الاولى** قال القفال التحريف التغيير والتبديل
واصله من الانحراف عن الشيء والتحرف عنه قال تعالى متحرفا لقتال او متحيزا الى فئة والتحريف هو امالة الشيء عن حقه يقال قلم محرف
اذا كان قط راسه مائلا غير مستقيم **المسئلة الثانية** قال القاضي رحمه الله ان التحريف اما ان يكون في
اللفظ او في المعنى وحمل التحريف على تغيير اللفظ اولى من حمله على تغيير المعنى لان كلام الله تعالى اذا كان باقيا على جهته وغيروا تاويله
فانما يكونون مغيرين لمعناه لا لنفس الكلام المسموع فان امكن ان يحمل على ذلك كما روي عن ابن عباس في انهم زادوا فيه ونقصوا فهو اولى
وان لم يكن ذلك فيجب ان يحمل على تغيير تاويله وان كان التنزيل ثابتا وانما يمنع ذلك اذا ظهر كلام الله ظهورا متواترا لظهور القرآن فاما قبل ان يصير
ذلك تغيير ممتنع تحريف نفس كلامه لكن ذلك ينظر فيه فان كان تغييرهم له يؤثر في قيام الحجة به فلا بد من ان يمنع الله تعالى منه وان لم يؤثر
في ذلك صح وقوعه فالتحريف الذي يصح في الكلام يجب ان يقسم على ما ذكرناه فاما تحريف المعنى فقد يصح على كل وجه ما لم يعلم قصد الرسول
فيه باضطرار فانه متى علم ذلك امتنع منهم التحريف لما تقدم من علمهم بخلافه كما يمتنع الان تناول متناول تحريم لحم الخنزير والميت والدم على
غيرها **المسئلة الثالثة** اعلم انا ان قلنا بان المحرفين هم الذين كانوا في زمن موسى عليه السلام فالاقرب انهم حرفوا ما لا يتصل
بامر محمد عليه السلام روي ان قوما من السبعين المختارين سمعوا كلام الله حين كلم موسى بالطور وما امر به ونهى قالوا سمعنا ان يقول في اخره
ان استطعتم ان تفعلوا هذه الاشياء فافعلوا وان شئتم فلا تفعلوا فلا باس واما ان قلنا المحرفون هم الذين كانوا في زمن محمد عليه السلام فالاقرب
ان المراد تحريف امر محمد وذلك اما لانهم حرفوا نعت الرسول وصفته او لانهم حرفوا الشرائع كما حرفوا اية الرجم وظاهر القرآن لا يدل على
انهم حرفوه **المسئلة الرابعة** لقائل ان يقول كيف يلزم من اقدام البعض على التحريف حصول الناس من ايمان الباقين فان
عناد البعض لا ينافي اقرار الباقين اجاب القفال عنه فقال يحتمل بان يكون كيف يؤمن هؤلاء وهم انما ياخذون دينهم ويتعلمونه من قوم
يتعمدون التحريف عناد فاولئك انما يعلمونهم ما حرفوه وغيروه عن وجهه والمقلدة لا يقبلون الا ذلك ولا يلتفتون الى قول اهل الحق
وهو كقوله للرجل كيف تفلح واستاذك فلان اي انت عنه تاخذ فلا تاخذ عن غيره **المسئلة الخامسة** اختلفوا
في قوله افتطمعون فقال قائلون ايسهم الله تعالى من ايمان هذه الفرقة وهم جماعة باعيانهم وقال اخرون لم يؤيسهم من ذلك الا من جهة
الاستبعاد له منهم مع ما هم عليه من التحريف والتبديل والعناد قالوا وهو كما لا نطمع لعبيدنا وخدمنا اي يملكوا بلادنا ثم انا لا نقطع
بانهم لا يملكون بل نستبعد ذلك ولقائل ان يقول ان قوله افتطمعون ان يؤمنوا لكم استفهام على سبيل الانكار فكان ذلك جزما بانهم لا
يؤمنون البتة وايمان من اخبر الله عنه انه لا يؤمن ممتنع فحينئذ تعود الوجوه المقررة للخبر على ما تقدم اما قوله بعد ما عقلوه
فالمراد بهم علموا صحته وفساده ما خالفه فكانوا معاندين مقدمين على ذلك بالعمد فلاجل ذلك يجب ان يحمل الكلام على انهم العلماء منهم وانهم
فعلوا ذلك لضرب من الاعراض على ما بينه الله تعالى من بعد قوله واشتروا به ثمنا قليلا وقال يعرفونه كما يعرفون ابناءهم ويجب ان يكون
في عددهم قلة لان الجمع العظيم لا يجوز عليهم كتمان ما يعتقدون لانا ان جوزنا ذلك لم يعلم المحق من المبطل وان كثر العدد اما قوله
وهم يعلمون فلقائل ان يقول قوله عقلوه وهم يعلمون تكرار لا فائدة فيه اجاب القفال عنه من وجهين الاول من بعد ما عقلوا مراد
الله تعالى وعلموا ان التاويل الفاسد تكسبهم الوزر والعقوبة من الله تعالى ومتى تعمدوا التحريف مع العلم بما فيه من الوزر والعقوبة من الله
تعالى ومتى تعمدوا التحريف مع العلم بما فيه من الوزر وكانت قسوتهم اشد وجراتهم اعظم ولما كان المقصود من ذلك تسلية الرسول عليه
السلام ونصيره على فكلما كان على عنادهم اعظم كان ذلك في التسلية اقوى بقي في الاية مسئلتان **المسئلة الاولى**
قال القاضي قوله افتطمعون ان يؤمنوا لكم ما تقدم تفسيره يدل على ان ايمانهم من قبلهم لانه لو كان خلقا لله تعالى فيهم لكان لا يتغير حال

الطمع فيهم بصفة الفريق الذي تقدم ذكرهم ولما صح كونه تسلية الرسول والمؤمنين لان على هذا القول امرهم في الايمان موقوف
على خلقه تعالى ذلك وزواله موقوف على ان لا يخلقه فيهم ومن وجه اخر وهو اعظامه تعالى لذنبهم في التحريف من حيث فعلوه وهم يعلمون
صحته ولو كان ذلك من خلقه لكان بان يعلموا او لا يعلموا الا بغير ذلك واضافه تعالى التحريف اليهم موخر على وجه الذم يدل على ذلك واعلم
ان الكلام عليه قد تقدم مرارا واطوارا فلا فائدة في الاعادة **المسئلة الثانية** قال ابو بكر الرازي تدل الاية على ان
العالم العائد فيه ابعد من الرشد واقرب الى الباطل من الجاهل ان قوله افتطمعون ان يؤمنوا لكم يفيد زوال الطمع في رشدهم لمكابرتهم
الحق بعد العلم به **قوله تعالى** واذا لقوا الذين امنوا قالوا امنا واذا خلا بعضهم الى بعض قالوا اتحدثونهم
بما فتح الله عليكم ليحاجوكم به عند ربكم افلا تعقلون او لا يعلمون ان الله يعلم ما يسرون وما يعلنون هذا هو النوع الثاني من قبائح افعال
اليهود الذين كانوا في زمن محمد عليه السلام والمروي عن ابن عباس ان منافقي اهل الكتاب اذا لقوا اصحاب محمد صلى الله عليه وسلم قالوا لهم امنا
بالذي امنتم به ونشهد ان صاحبكم صادق وان قوله حق ونجده بنعته وصفته في كتابنا ثم اذا خلى بعضهم الى بعض قال الرؤساء اتحدثونهم
بما فتح الله عليكم في كتابه من نعته وصفته ليحاجوكم به فان المخالف اذا اعترف بصحة التوراة واعترف بشهادة التوراة على نبوة محمد عليه السلام
فلا حجة اقوى من ذلك فلا جرم كان بعضهم يمنع بعضا من الاعتراف بذلك عند محمد واصحابه قال القفال قوله فتح الله عليكم ماخوذ من قولهم
قد فتح الله على فلان في علم كذا اي رزق ذلك وسهل له طلبه اما قوله عند ربكم ففيه وجوه احدها انهم جعلوا محاجتهم به وقولهم هو في كتابكم
هكذا محاجة عند الله الا تراك تقول هو في كتاب الله هكذا وهو عند الله هكذا بمعنى واحد وثانيها قال الحسن اي ليحاجوكم
في ربكم لان المحاجة فيما الزم الله تعالى من اتباع الرسل يصح بانه ان يوصف بانه محاجة فيه لانه محاجة في دينه وثالثها قال الاصم
المراد يحاجوكم يوم القيامة وعند المسائل فيكون ذلك زائدا في توبيخكم وظهور فضيحتكم على رؤوس الخلائق في الموقف لانه ليس من
اعترف بالحق ثم كتم كمن ثبت في الانكار فكان القوم يعتقدون ان ظهور ذلك انما يزيد في انكشاف فضيحتهم في الاخرة ورابعها
قال القاضي ان المنح بالشيء قد يحتج فيكون غرضه من اظهار تلك الحجة حصول السرور بسبب غلبة الخصم وقد يكون غرضه منه
الديانة والنصيحة فقط ليقطع عذر خصمه ويقرر حجة الله عليه فقال القوم عند الخلوة فقد حدثتموهم بما فتح الله عليكم
من حجتهم في التوراة فصاروا يتمكنون من الاحتجاج به على وجه الديانة والنصيحة لان من يذكر الحجة على هذا الوجه فقد
يقول لصاحبه قد ازحت عليك عند الله واقمت عليك الحجة بيني وبين ربي فان قبلت احسنت الى نفسك وان جحدت كنت
انت الخاسر الخائب وخامسها قال القفال يقال فلان عندي عالم اي في اعتقادي وحكي هذا عند الشافعي حلال وعند ابي
حنيفة حرام اي في حكمهما فقوله ليحاجوكم به عند ربكم اي ليصيروا محجوجين بتلك الدلائل في حكم الله وتاول بعض العلماء في قوله
فاذ لم ياتوا بالشهداء فاولئك عند الله هم الكاذبون اي في حكم الله وقضائه ان القاذف اذا لم يات بالشهود لزمه حكم الكاذبين وان
كان في نفسه صادقا اما قوله افلا تعقلون فيه وجوه احدها ان يرجع الى المؤمنين فكانه ايمانهم وهو قول الحسن وثانيها
انه راجع اليهم فكان عند ما خلا بعضهم ببعض قالوا لهم اتحدثونهم بما يرجع وباله عليكم وتصيروا محجوجين به افلا تعقلون ان ذلك
لا يليق فيما انتم عليه وهذا الوجه اظهر لانه من تمام الحكاية عنهم فلا وجه لصرفه الى غيرهم اما قوله او لا يعلمون ان الله يعلم
ما يسرون وما يعلنون ففيه قولان الاول وهو قول الاكثرين ان اليهود كانوا يعرفون الله ويعرفون انه يعلم السر والعلانية فخوفهم الله
تعالى به الثاني انهم ما عملوا بذلك فرغبهم لهذا القول في ان يتفكروا فيعرفوا ان لهم من يعلم سرهم وعلانيتهم وانهم لا يامنون حلول
العقاب بسبب نفاقهم وعلى القولين جميعا فهذا القول الكلام زجرا لهم عن النفاق عن وصية بعضهم بعضا بكتمان دلائل نبوة محمد عليه
السلام والاقرب ان اليهود المخاطبين بذلك لانه لا يقال على طريق الزجر فلا يعلم الا ليت وكيت الا وهو عالم بذلك الشيء ويكون ذلك
الشيء زجرا له عن ذلك الفعل قال بعضهم هؤلاء اليهود كيف يستجيزون ان يسروا الى اخوانهم النهي عن اظهار دلائل نبوة محمد وهم ليسوا
كالمنافقين الذين لا يعلمون الله ولا يعلمون كونه عالما بالسر والعلانية فشانهم من هذه الحجة اعجب قال القاضي الاية تدل على امور احدها
انه تعالى ان كان هو الخالق لافعال العباد فكيف يصح ان يوخرهم عن تلك الاقوال والافعال وثانيها انها تدل على صحة اللجاج والنظر
وان ذلك كان طريقة الصحابة والمؤمنين وان ذلك كان ظاهرا عند اليهود حتى قال بعضهم لبعض ما قالوه وثالثها انها تدل
على ان الحجة قد تكون الزامية لانهم لما اعترفوا بصحة التوراة وباشتمالها على ما يدل على نبوة محمد لا جرم لزمهم الاعتراف بالنبوة ولو
منعوا احدى تلك المقدمتين لما تمت الدلالة ورابعها انها تدل على ان الاتي بالمعصية مع العلم يكون اعظم جرما ووزرا والله اعلم
قوله تعالى ومنهم اميون لا يعلمون الكتاب الا اماني وان هم الا يظنون فويل للذين يكتبون الكتاب
بايديهم ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمنا قليلا فويل لهم مما كتبت ايديهم وويل لهم مما يكسبون
اعلم ان المراد بقوله ومنهم اميون ان اليهود لانه تعالى لما وصفهم بالعناد وازال الطمع عن ايمانهم بين فرقهم فالفرقة الاولى هي الضالة
المضلة وهم الذين يحرفون الكلم عن مواضعها والفرقة الثانية المنافقون والفرقة الثالثة الذين يجادلون المنافقين والفرقة
الرابعة وهم المذكورون في هذه الاية وهم العامة الاميون الذين لا معرفة عندهم بقراءة ولا كتابة وطريقتهم التقليد وقبول ما يقال لهم

فبين تعالى ان الذين يمتنعون عن قبول الايمان ليس سبب ذلك الامتناع واحدا بل لكل قسم منهم سببا اخر ومن قائل ما ذكره الله
تعالى في هذه الاية من شرح فرق اليهود وجد ذلك بعينه في فرق هذه الامة فكان منهم من يعاند الحق ويسعى في اضلال الغير وفيهم
من يكون متوسطا وفيهم من يكون عاميا محضا فكذا وها هنا مسائل **المسئلة الاولى** اختلفوا في الامي فقال بعضهم
من لا يقر بكتاب ولا برسول وقال اخرون من لا يحسن الكتابة والقراءة وهذا الثاني اصوب لان الاية في اليهود وكانوا مقرين
بالكتاب والرسول لانه عليه السلام قال نحن امة امية لا نكتب ولا نحسب وذلك يدل على هذا القول ولان قوله لا يعلمون الكتاب
لا يليق الا بذلك **المسئلة الثانية** الاماني جمع امية ولها معان مشتركة في اصل واحد احدها ما يتخيله الانسان فيقدر
في نفسه وقوعه ويجد لها بكونه ومن هذا قولهم فلان يعد فلانا ويمنيه قال تعالى يعدهم ويمنيهم وما يعدهم الشيطان الا غرورا
فان فسرنا الاماني بهذا قوله الاماني اي الاماني عليه من امانيهم ان الله تعالى لا يواخذكم بخطاياهم وان اباءهم الانبياء يشفعون لهم
وما يمنيهم اخبارهم من ان النار لا تمسهم الا اياما معدودة وثانيها الاماني الاكاذيب مختلقة سمعوها من علمائهم فيقبلوها عن
التقليد قال اعرابي لابن دان في شيء حدث به اهذا شيء رويته ام تمنيته اي اختلقته وثالثها الا اماني اي الا ما يقرون من قوله
تمنى كتاب الله اول ليلة قال صاحب الكشاف والاشتقاق من منى اذا قدر لان المتمني يقدر في نفسه ويحرر ما يتمناه ولهذا المختلق والعاري
يقدر ان كلمة كذا بعد كذا قال ابو مسلم حمله على تمني القلب اولى بدليل قوله تعالى وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى
تلك امانيهم اي تمناهم وقال تعالى ليس بامانيكم ولا اماني اهل الكتاب من يعمل سوءا يجز به وقال تلك امانيهم قل هاتوا وقال وقالوا ان هي
الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا الا الدهر وما لهم بذلك من علم ان هم الا يظنون اي يقدرون ويخرصون وقال الاكثرون حمله على
القراءة اولى كقوله تعالى اذا تمنى القى الشيطان في امنيته ولان حمله على القراءة اليق بطريقة الاستثناء لانا اذا حملنا على ذلك كان له به تعلق
فكانه قال لا يعلمون الكتاب الا بقدر ما يتلى عليهم فيسمعونه ويقدر ما يذكر لهم فيقبلونه ثم انهم لا يمكنون من التدبر والتامل واذا
حمل على المراد والاحاديث والاكاذيب او الظن والتقدير وحدثت النفس كان الاستثناء فيه باقرا **المسئلة الثالثة**
قوله الا اماني من الاستثناء المنقطع قال النابغة ٭ حلفت يمينا غير ذي مثنوية الا حسن ظن بغائب ٭ وقرئ الا اماني
بالتخفيف اما قوله وان هم الا يظنون كالمحقق لما قلناه لان الاماني وان اريد بها التقدير والفكر لامور لا حقيقة لها فهي ظن
ويكون ذلك تكرارا ولقائل ان يقول حديث النفس غير والظن غير فلا يلزم التكرار واذا حملناه على التلاوة عليهم يحسن معناه فكانه
تعالى قال ومنهم اميون لا يعلمون الكتاب الا بان يتلى عليهم ويسمعونه والا بان يذكر لهم تاويله كما يراد وظنوه وبين تعالى ان هذه الطريقة لا
توصل الا بالحق وفي الاية مسائل احداها ان المعارف كسبية لا ضرورية فلذلك ذم من لا يعلم ويظن وثانيها بطلان التقليد
في الفروع جائز عندنا وثالثها ان المضل وان كان مذموما فالمغتر باضلال المضل ايضا مذموم لانه تعالى ذمهم وان كانوا بهذه
الصفة ورابعها ان الاكتفاء بالظن في اصول الدين غير جائز والله اعلم اما قوله فويل فقالوا الويل كلمة يقولها كل مكروب وقال
ابن عباس انه العذاب الاليم وعن سفيان الثوري انه مسيل صديد اهل جهنم وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه واد في جهنم يهوي
فيه الكافر اربعين خريفا قبل ان يبلغ قعره قال القاضي بل يتضمن نهاية الوعيد والتهديد لهذا القدر لا شبهة فيه سواء كان الويل عبارة
عن واد في جهنم او عن العذاب الاليم اما قوله يكتبون الكتاب بايديهم ففيه وجهان الاول ان الرجل قد يقول كنت اذا امر بذلك
فقائده قوله بايديهم انه لم يقع منهم على هذا الوجه الثاني انه تاكيد وهذا الموضع مما يحسن فيه التاكيد كما يقول لمن ينكر معرفة ما كتبته
بيمينك اما قوله ثم يقولون هذا من عند الله فالمراد انه من يكتب بهذه الكتابة ويكسب عن هذا الكسب في نهاية الرداءة لانهم ضلوا
عن الدين واضلوا وباعوا اخرتهم بدنياهم فذنبهم اعظم من ذنب غيرهم فان من المعلوم ان الكذب على الغير بما يضرهم يعظم اثمه
فكيف بمن يكذب على الله ويضم الى الكذب الاضلال ويضم اليهما حب الدنيا والاحتيال في تحصيلها ويضم اليه انه مهد طريقا في الاضلال
باقيا على وجه الدهر فلذلك عظم ما فعلوه فان قيل انه تعالى حكى عنهم امرين احدهما كتبة الكتاب والاخر اسناده الى الله على سبيل الكذب
لهذا الوعيد مرتب على الكتبة او على اسناد المكتوب الى الله او عليهما معا قلنا لا شك ان كتبة اشياء الباطلة لقصد الاضلال من المنكرات
والكذب على الله تعالى ايضا كذلك والجمع بينهما منكر عظيم جدا اما قوله ليشتروا به ثمنا قليلا فهو تنبيه على امرين الاول انه نبه على
شقاوتهم لان العاقل يجب ان لا يرضى بالوزر القليل في الاخرة لاجل الاجر العظيم في الدنيا فكيف يليق به ان يرضى بالعقاب العظيم في الاخرة
لاجل النفع الحقير في الدنيا انه لا يدل على انهم فعلوا ذلك التحريف ديانة بل انما فعلوه طلبا للمال والجاه وهذا يدل على ان اخذ المال
على الباطل وان كانوا بالتراضي محرم لان الذي كانوا يعطون من المال كان على محبة ورضا وقع ذلك فقد نبه تعالى على تحريمه اما قوله
فويل لهم مما كتبت ايديهم فالمراد بيان ان كتبهم ما كتبوه ذنب عظيم بانفراده وكذلك اخذهم المال عليه فلذلك اعاد ذكر الويل في الكسب
ولو لم يعد ذكره كان يجوز ان يقال مجموعهما يقتضي الوعيد العظيم وان الكل كل واحد منهما فازال تعالى هذه الشبهة واختلفوا في قوله
مما يكسبون هل المراد بل كانوا ياخذون على هذه الكتابة والتحريف فقط والمراد بذلك سائر معاصيهم والاقرب في نظام الكلام انه
راجع الى المذكور من المال الماخوذ على هذا الوجه وان كان الاقرب من حيث العموم انه يشمل الكلام لكن الذي يرجح الاول انه متى لم

بقيد كسبهم لهذا القيد لم يحسن الوعيد عليه لان الكسب يدخل فيه الحلال والحرام فلا بد من تقييده واولى ما يقيد به ما
تقدم ذكره قال القاضي دلت الاية على ان كتابتهم ليست خلقا لله تعالى لانها لو كانت خلقا لكانت اضافتها اليه تعالى بقولهم هو من عند
الله حقيقة لانه تعالى اذا خلقها فيهم فهب ان العبد مكتسب الا ان انتساب ذلك الفعل الى الخالق اقوى من انتسابه الى المكتسب فكان
اسناد تلك الكتبة الى الله تعالى اولى من اسنادها الى العبد فكان يجب ان يستحقوا الحمد على قولهم انها من عند الله ولما لم يكن كذلك علمنا ان
تلك الكتبة ليست مخلوقة لله تعالى والجواب ان الداعية الموجبة لها من خلق الله بالدلائل المذكورة فهي ايضا تكون كذلك **قوله**
تعالى وقالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودة قل اتخذتم عند الله عهدا فلن يخلف الله عهده ام تقولون على الله ما لا تعلمون
اعلم ان هذا هو النوع الثالث من قبائح اقوالهم وافعالهم وهو جزمهم بان الله تعالى لا يعذبهم الا اياما قليلة وهذا الجزم لا سبيل اليه
بالعقل البتة اما على قولنا فلان الله يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا اعتراض لاحد في فعله فلا طريق الى معرفة ذلك الا بالدليل السمعي واما على
قول المعتزلة فلان العقل يدل عندهم على ان العاصي يستحق من الله العقاب الدائم فلما دل العقل على ذلك احتج في تقدير العقاب مدة في
زواله بعدها الى سمع يبين ذلك فثبت ان على كلي المذهبين لا سبيل الى معرفة ذلك الا بالدليل وحيث لم توجد الدلالة لم يجز الجزم بذلك
وهاهنا مسئلتان **المسئلة الاولى** ذكروا في تفسير الايام المعدودة وجهين الاول ان لفظ الايام لا يضاف الى العشرة
فما دونها ولا يضاف الى ما فوقها فيقال ايام خمسة وايام عشرة ولا يقال ايام احد عشر الا ان هذا اشكل بقوله تعالى كتب عليكم الصيام
كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون اياما معدودات وهي ايام الشهر كله وهي ازيد من العشرة ثم قال القاضي اذا ثبت ان الايام مجهولة على
العشرة فما دونها فالاشبه ان يقال انه الاول والاكثر لان من يقول ثلاثة يقول احمله على اول الحقيقة فله وجه ومن يقول عشرة يقول
احمله على الاكثر وله وجه فاما حمله على الواسطة اعني على ما هو اقل من العشرة وازيد من الثلاثة فلا وجه له لانه ليس عدد اولى من عدد اللهم
اذا جاءت في تقديرها رواية صحيحة فحينئذ يجب القول بها وجماعة من المفسرين قدروها تسعة ايام قال مجاهد ان اليهود كانت تقول
الدنيا سبعة الاف فالله تبارك وتعالى يعذب بمكان كل الف سنة يوما وحكى الاصم عن بعض اليهود انهم عبدوا العجل سبعة ايام فكانوا
يقولون ان الله يعذبنا سبعة ايام مناسبة وملازمة البتة واما الثاني فلانه لا يلزم من كون المعصية مقدرة بسبعة ايام ان يكون
عذابها كذلك اما على قولنا فلانه يحسن من الله كل شيء بحكم المالكية واما عند المعتزلة فلان العاصي يستحق على عصيانه العقاب الدائم
ما لم يوجد التوبة او العفو فان قيل اليس الله تعالى منع من استيفاء الزيادة فقال وجزاء سيئة سيئة مثلها فوجب ان لا يزيد العقاب
على المعصية قلنا ان المعصية تزداد بقدر النعمة فلما كانت نعم الله تعالى على العباد خارجة عن الحصر والحد لا جرم كانت معصيتهم عظيمة
جدا الوجه الثاني يروى عن ابن عباس انه قدر هذه الايام بالاربعين وهو عدد الايام التي عبدوا العجل فيها والكلام عليه ايضا
كالكلام على السبعة الوجه الثالث قيل في معنى معدودة قليلة كقوله وشروه بثمن بخس دراهم معدودة **المسئلة الثانية**
ذهبت الحنفية الى ان اقل الحيض ثلاثة ايام واكثره عشرة ايام واحتجوا عليه بقوله عليه السلام دعي الصلاة ايام اقرائك فوجب ان يكون
اقل الحيض ثلاثة واكثره عشرة على ما بينا فمدة الحيض ما يسمى اياما واقل عدد يسمى اياما ثلاثة واكثره عشرة والاشكال عليه ما تقدم
المسئلة الثالثة ذكر هاهنا وقالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودة وفي آل عمران اياما معدودات والموصوف في
المكانين وللسائل ان يقول لم كانت الاولى معدودة والثانية معدودات والموصوف في المكانين موصوف واحد وهو اياما والجواب
ان الاسم ان كان مذكورا فالاصل في صفة جمعه التاء يقال كوز وكيزان مكسورة وثياب مقطوعة وان كان مؤنثا كان الاصل في صفة جمعه
الالف والتاء يقال جرة وجرار مكسورات وخابية وخوابي مكسورات الا انه يوجد الجمع بالالف والياء فيما واحده مذكور في بعض الصور
نادرا نحو حمام وحمامات وجمل سبطر وسبطرات وعلى هذا ورد قوله في ايام معدودات في ايام معلومات فالله يعلم لي تكلم في سورة البقرة
اما قوله تعالى قل اتخذتم عند الله عهدا فلن يخلف الله عهده ففيه مسائل **المسئلة الاولى** ان العهد في هذا
الموضع يجري مجرى الوعد والخبر وانما سمي خبره سبحانه عهدا لان خبره سبحانه اوكد من العهود المؤكدة منا بالقسم والنذر فالعهد لان الله لا يكون
الا بهذا الوجه **المسئلة الثانية** قال صاحب الكشاف فلن يخلف متعلق بمحذوف تقديره ان اتخذتم عنده عهدا فلن يخلف الله
عهده **المسئلة الثالثة** قوله اتخذتم ليس باستفهام بل هو انكار لانه يجوز ان يجعل حجة رسوله في ابطال قولهم ان تستفهم
بل المراد البينة على طريقة الاستدلال وهي انه لا سبيل الى معرفة هذا التقدير الا بالسمع فلما لم يوجد الدليل السمعي وجب ان لا يجوز الجزم
بهذا التقدير **المسئلة الرابعة** قوله فلن يخلف الله عهده يدل على انه سبحانه منزه عن الكذب في وعده
ووعيده قال اصحابنا لان الكذب صفة نقص والنقص على الله محال وقالت المعتزلة لانه سبحانه عالم بقبح القبيح فلهذا قال فلن يخلف
الله عهده فان قيل العهد هو الوعد وتخصيص الشيء بالذكر يدل على نفي ما عداه فلما خص الوعد بانه لا يخلفه علمنا ان الخلف في الوعيد
جائز ثم العقل يطابق ذلك لان الخلف في الوعد لوم وفي الوعيد كرم قلنا الدلالة المذكورة قائمة في جميع انواع الكذب **المسئلة**
الخامسة قال الجبائي دلت الاية على انه تعالى لم يكن وعد موسى ولا سائر الانبياء بعده انه تعالى يخرج اهل المعاصي والكبائر من
النار بعد التعذيب لانه لو وعدهم بذلك لما جاز ان ينكر على اليهود هذا القول واذا ثبت انه تعالى ما دلهم على ذلك وثبت انه تعالى لم

على وعيد العصاة اذ كان بذلك يزجرهم على الذنوب فقد وجب ان يكون عذابهم دليلا على ما قال الوعيد به واذا ثبت ذلك في سائر الامم وجب ثبوته في هذه الامة لان حكمه تعالى في الوعد والوعيد لا يجوز ان يختلف في الامم اذا كان قدر المعصية من الجميع لا يختلف واعلم ان هذا الوجه في غاية النصف فنقول لا نسلم انه تعالى ما وعد موسى انه يخرج اهل الكبائر من النار وقوله لو وعده بذلك لما انكر على اليهود ذلك وما الدليل على هذه الملازمة ثم اقول سلمنا ان ذلك غير لازم من وجوه احدها لعل الله تعالى انما انكر عليهم لانهم قللوا ايام العذاب فان قولهم لن تمسنا النار الا اياما معدودة يدل على ايام قليلة جدا فالله تعالى انكر عليهم جزمهم بهذه القلة لانه تعالى انكر عليهم القطاع العذاب وثبات بعضهم على الملة بالعفو فاما في حق الشخص المعين فلا سبيل الى القطع فحكموا في حق انفسهم بالتخفيف على سبيل الجزم لا جرم انكر الله عليهم ذلك وثانيها انهم كانوا كافرين وعندنا عذاب الكافر دائم لا ينقطع سلمنا انه تعالى ما وعد موسى عليه السلام انه يخرج اهل الكبائر من النار فلم قلتم انه لا يخرجهم من النار سيانه انه قد يبين ان يقال انه تعالى ما وعده اخراجهم من النار وبين ان يقال انه اخبره انه لا يخرجهم من النار والاول لا مضرة فيه فانه تعالى قد يرسل بقبيل ذلك لموسى الا انه سيفعله يوم القيامة والنار على اليهود ذلك لانهم جزموا به من غير دليل فكان يلزمهم ان يتوقفوا فيه وان لا يقطعوا الا بالنفي او بالاثبات سلمنا انه تعالى لا يخرج عصاة قوم موسى من النار واما قول الجبائي لان حكمه تعالى في الوعد والوعيد لا يجوز ان يختلف في الامم فهو حكم محض فان العفو حق الله تعالى فلمه ان يتفضل على البعض بالاسقاط وان لا يتفضل بذلك على الباقين فثبت ان هذا الاستدلال ضعيف واما قوله لم تقولون على الله ما لا تعلمون فجوابه ان لنا ان نقول ان الحق للذكور فانه اذا كان لا طريق الى التقدير المذكور الا السمع وثبت انه لم يوجد السمع كان الجزم بذلك التقدير قولا على الله تعالى بما لا يكون معلوما لا محالة وهذه الاية تدل على قول احد اما انه تعالى لما عاب عليهم القول الذي قالوه لا عن دليل علمنا ان القول بغير دليل باطل وثانيها ان كلما جاز وجوده وعدمه عقلا لم يجز المصير الى الاثبات او الى النفي الا بدليل سمعي وثالثها ان منكري القياس وخبر الواحد متمسكون بهذه الاية قالوا الان القياس وخبر الواحد لا يفيد العلم فوجب ان لا يكون التمسك به جائزا لقوله تعالى ام تقولون على الله ما لا تعلمون ذكر ذلك في معرض الانكار والجواب انه لما دلت الدلالة على وجوب العمل عند حصول الظن المستند الى القياس والى خبر الواحد كان وجوب العمل معلوما فكان القول به قولا بالعلم لا بغير المعلوم

قوله تعالى

بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون

قال صاحب الكشاف بلى اثبات لما بعد حرف النفي وهي قوله لن تمسنا النار اي بلى تمسكم ابدا بدليل قوله هم فيها خالدون اما السيئة فانها تعم جميع المعاصي قال تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها من عمل سوءا يجز به ولما كان من الجائز ان يظن ان كل سيئة صغرت او كبرت تحالها توافي ان فاعلها يخلد في النار لا جرم بين تعالى ان الذي يستحق به الخلود ان تكون سيئته محيطة به ومعلوم ان لفظ الاحاطة حقيقة في احاطة جسم بجسم اخر كاحاطة السور بالبلد والكوز بالماء وذلك هاهنا ممتنع فيحمله على ما اذا كانت السيئة كبيرة لوجهين احدهما ان الخطيئة اسم للصغيرة والكبيرة لكونها محاطة لتواب الطاعات كالسائر لتلك الطاعات فكانت المنافاة حاصلة له من هذه الجهة والثاني ان الكبيرة اذا احبطت ثواب الطاعات فكانها استولت على تلك الطاعات واحاطت بها كما يحيط عسكر العدو بالانسان بحيث لا يتمكن الانسان من التخلص منه فكانه تعالى قال بلى من كسب كبيرة واحاطت به كبيرته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون فان قيل هذه الاية وردت في حق اليهود قلنا العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب هذا الوجه الذي استدلت المعتزلة في اثبات الوعيد لاصحاب الكبائر واعلم ان هذه المسألة من معظمات المسائل فلذا هاهنا نقول اختلف اهل القبلة في وعيد اصحاب الكبائر فمن الناس من قطع بوعيد هم ومنهم من اثبت الوعيد المؤبد وهو قول جمهور المعتزلة والخوارج ومنهم من اثبت وعيدا منقطعا وهو قول المرجئة والخالدي ومن الناس من قطع بانه لا وعيد لهم وهو قول شاذ يحكى عن مقاتل بن سليمان المفسر والقول الثالث انه تعالى قطع بانه سيعفو عن بعض العصاة وعن بعض العاصي لكنه توقف في حق كل واحد على التعيين انه هل يعفو عنه ام لا وقطع بانه تعالى اذا عذب احدا منهم فانه لا يعذبه ابدا بل يقطع عذابه وهو قول اكثر الصحابة والتابعين واهل السنة والجماعة واكثر الامامية ويشتمل هذا البحث على مسائل احدها القطع في الوعيد والاخرى بانا لو اثبتنا الوعيد فهل يكون ذلك على سبيل الدوام

المسألة الاولى

في الوعيد ولنذكر دليل المعتزلة ثم نتبعه بالاسئلة وتوجيه الدلائل فنقول احتجت المعتزلة بالكتاب والسنة والاجماع والمعقول اما الكتاب فمن وجوه الاول قوله تعالى في معرض الشرط وبعضها وردت بصيغة من في معرض الشرط وبعضها وردت بصيغة الجمع اما النوع الاول فايات احدها قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وقد علمنا ان من ترك الصلاة والزكاة والحج والصوم والجهاد وارتكب شرب الخمر والزنا وقتل النفس المحرمة فهو متعد لحدود الله فيجب ان يكون من اهل العقاب وذلك يدل على ان من فعل شيئا من هذه الاشياء فانه يدخل النار وانما قلنا ان من فعل شيئا من هذه الاشياء فهو متعد لحدود الله لان حدود الله في الموارث تعم وعد من قطعه في تلك الحدود ويوعد من عصاه فيها بالنار والخلود في حق الكافر بدليل قوله ويتعد حدوده

فيها اخص بمن هو اقرب الى الطاعة فيها وهو المومن ومتى كان المومن مرادا باول الاية فكذلك باخرها الثاني انه تعالى قال تلك حدود الله فلا
شبهة ان المراد به الحدود المذكورة ثم علق بالطاعة فيها الوعد بالمعصية الوعيد فاقتضى سياق الاية ان الوعيد متعلق
بالمعصية في هذه الحدود فقط دون ان نظم الى ذلك تعدي حدود اخر ولهذا كان المومن مزجورا بهذا الوعيد في تعدي
هذه الحدود فقط ولو لم يكن مرادا بهذا الوعيد لما كان مزجورا به واذا ثبت ان المومن مرادا بها كالكافر بطل من يخصها بالكافر
فان قيل انه قوله ويتعد حدوده جمع مضاف والجمع المضاف عندكم يفيد العموم كما لو قيل ضربت عبيدي فانه يكون ذلك
شاملا لجميع عبيده واذا ثبت ذلك اختصت هذه الاية بمن تعدى جميع حدود الله تعالى وذلك هو الكافر لا محالة دون المومن
واذا كان كما ذكرتم نظرا الى اللفظ لكنه وجدت قراين تدل على انه ليس المراد هاهنا تعدي جميع الحدود احداها انه
تعالى يدم على قوله ويتعد حدوده قوله تلك حدود الله فانصرف قوله ويتعد حدوده الى تلك الحدود وثانيها ان الامة
متفقون على ان المومن مزجور بهذه الاية عن المعاصي ولو صح ما ذكرتم لكان المومن غير مزجور بها وثالثها ان لو حملنا الاية
على تعدي جميع حدود الله لم يكن للوعيد بها فايدة لان احدا من المكلفين لا يتعدى جميع حدود الله لان في الحدود ما لا يمكن
الجمع بينهما في التعدي ليضار فانه لا يتمكن احد من ان يصعد في حال واحدة مذهب الثنوية والنصرانية وليس يوجد في
المكلفين من يعص الله بجميع المعاصي وثانيها قوله تعالى في قتل المومن عمدا ومن يقتل مومنا متعمدا فجزاوه جهنم خالدا فيها
دلت الاية على ان ذلك جزاوه فوجب ان يحصل له هذا الجزا لقوله تعالى من يعمل سوا يجز به وثالثها قوله تعالى يا ايها الذين امنوا
اذا لقيتم الذين كفروا زحفا الى قوله ومن يولهم يومئذ دبره الا متحرفا لقتال او متحيزا الى فية فقد باء بغضب من الله وماواه جهنم
وبيس المصير ورابعها قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وخامسها قوله تعالى يا ايها الذين امنوا
لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الى قوله ومن يفعل ذلك عدوانا وظلما فسوف نصليه نارا وسادسها قوله انه من يات ربه مجرما
فان له جهنم لا يموت فيها ولا يحيا ومن ياته مومنا قد عمل الصالحات فاولئك لهم الدرجات العلى فبين تعالى ان الكافر والفاسق من اهل
العقاب الدايم كما ان المومن من اهل الثواب وسابعها قوله تعالى وقد خاب من حمل ظلما وهذا يوجب ان يكون الظالم من اهل الصلاة
داخلا في الوعيد وثامنها قوله بعد تعداد المعاصي ومن يفعل ذلك يلق اثاما يضاعف له العذاب يوم القيامة فبين ان الفاسق
كالكافر في انه من اهل الخلود الا من الفساق او من الكفار وتاسعها قوله من جا بالحسنة فله خير منها وهم من فزع يومئذ امنون
ومن جا بالسيئة وهذا يدل على ان المعاصي كلها متوعد عليها كما ان الطاعات موعود عليها وعاشرها قوله واما من طغى واثر
الحياة الدنيا فان الجحيم هي الماوى والحادي عشر قوله ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم ولم يفصل بين الكافر والفاسق والثاني
عشر قوله بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فحكى في اول الاية قول المرجية عن اليهود فقال وقالوا لن تمسنا النار الا اياما
معدودة ثم انه كذبهم فيه ثم قال بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون فهذه هي الايات
التي تمسكوا بها في المسالة لاشتمالها على صيغة من في معرض الشرط واستدلوا على ان هذه اللفظة تفيد العموم لوجوه احداها انه
لو لم يكن موضوعة للعموم لكانت اما موضوعة للخصوص او مشتركة بينهما والقسمان باطلان فوجب كونها موضوعة للعموم اما انه
لا يجوز ان تكون موضوعة للخصوص فلانه لو كان كذلك لما حسن من المتكلم ان يعطي الجزء الكل من اتى بالشرط لان على هذا التقدير
لا يكون ذلك الجزء مرتبا على ذلك الشرط لكنهم اجمعوا على انه اذا قال من دخل داري اكرمته انه يحسن ان يكرم كل من دخل داره فعلمنا
ان هذه اللفظة ليست للخصوص واما انه لا يجوز ان تكون موضوعة للاشتراك خلاف الاصل واما ثانيا فلانه لو كان كذلك لما عرف
كيفية ترتيب الجزا على الشرط الا بعد الاستفهام عن جميع الاقسام الممكنة مثل انه اذا قال من دخل داري اكرمته فيقال له اردت الرجال
فقال له اردت العرب او العجم فاذا قال اردت العرب يقال له اردت ربيعة او مضر وهلم جرا الا ان ياتي على جميع التقسيمات الممكنة ولنا
علما بالضرورة من عادة اهل اللسان قبح ذلك علمنا ان القول بالاشتراك باطل وثانيها انه اذا قال من دخل داري اكرمته حسن فيه
استثنا كل واحد من العقلا منه والاستثنا يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله فيه لانه لا نزاع ان المستثنى من الجنس لا بد وان يكون بحيث
يصح دخوله تحت المستثنى منه فاما ان لا يعتبر مع صحة الوجوب او يعتبر والاول باطل اما اولا فلانه يلزم ان لا ينفي بين الاستثنا من الجمع
المنكر كقوله جاني فقها الا زيدا فرق لصحته دخول زيد في الكلامين لكن الفرق بينهما معلوم بالضرورة واما ثانيا فلان الاستثنا من
العدد يخرج ما لولاه لوجب دخوله تحته فوجب ان يكون هذا فايدة الاستثنا في جميع المواضع لان احدا من اهل اللغة لم يفصل من
الاستثنا الداخل على العدد وبين الداخل في غيره من الالفاظ فثبت بما ذكرنا ان الاستثنا يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله فيه وذلك
يدل على ان صيغة من في معرض الشرط للعموم وثالثها انه تعالى لما انزل قوله انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال
ابن الزبعرى لاخصمن محمدا ثم قال يا محمد اليس قد عبدت الملايكة اليس قد عبد عيسى فتمسك بعموم اللفظ والنبي عليه السلام لم ينكر
عليه ذلك فدل على ان هذه الصيغة تفيد العموم النوع الثاني من دلايل المعتزلة التمسك في الوعيد بصيغة الجمع المعرفة بالالف
واللام وهي في ايات احداها قوله وان الفجار لفي جحيم واعلم ان الجبائي والقاضي ابا الحسين يقولون ان هذه الصيغة تفيد العموم

وابو هاشم يقول انها لا تفيد العموم فنقول الذي يدل على انها للعموم وجوها احدها ان الانصار لما طلبوا الامامة احتج ابو بكر بقوله
الائمة من قريش والانصار سلموا تلك الحجة ولو لم يدل العرف بلام الجنس على الاستغراق لما صحت تلك الدلالة لان قولنا بعض الائمة من قريش
لا ينافي وجود امام من قوم اخرين اما كون كل الائمة من قريش ينافي كون بعض الائمة من غيرهم وروي عن عمر انه قال لابي بكر لما هم بقتال
مانعي الزكاة اليس قال عليه السلام ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله احتج على ابو بكر بعموم اللفظ ثم لم يقل ابو بكر ولا احد من الصحابة
ان اللفظ لا يفيده بل عدل الى الاستثناء فقال انه عليه السلام قال الا بحقها وان الزكاة من حقها وثانيها ان هذا الجمع يؤكد بما يقتضي
الاستغراق فوجب ان يفيد الاستغراق اما انه يؤكد فلقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون واما انه بعد التاكيد يقتضي الاستغراق فبالاجماع
واما انه متى كان كذلك وجب كون المؤكد في اصله للاستغراق لان هذه الالفاظ مسماة بالتاكيد اجماعا والتاكيد هو تقوية الحكم الذي
كان ثابتا في الاصل فلو لم يكن الاستغراق حاصلا في الاصل وانما حصل بهذه الالفاظ ابتداء لم يكن تاثير هذه الالفاظ في تقوية الحكم الاصلي
بل في اعطاء حكم جديد فكانت مبينة للتحمل لا مؤكدة علمنا ان اقتضاء الاستغراق كان حاصلا في الاصل وثالثها الالف واللام اذا دخلا
في الاسم صار الاسم معرفة كذا نقل عن اهل اللغة فيجب صرفه الى ما يحصل به المعرفة وانما تحصل المعرفة عند اطلاقه بصرفه الى الكل لانه
معلوم للمخاطب فاما صرفه الى ما دون الكل فانه لا يفيد المعرفة لانه ليس بعض المجموع اولى من بعض فكان يبقى مجهولا فان قلت اذا افاد جمعا
مخصوصا من ذلك الجنس فقد افاد تعريف ذلك الجنس قلت هذه الفائدة كانت حاصلة بدون الالف واللام لانه لو قال
رايت رجالا افاد تعريف ذلك الجنس وتمييزه عن غيره فدل على الالف واللام فائدة زائدة وما هي الا الاستغراق ورابعها
انه صح استثناء اي واحد كان منه وذلك يفيد العموم وخامسها الجمع المعرف في اقتضاء الكثرة فوق المنكر لانه يصح
انتزاع المنكر من المعرف ولا ينعكس فانه يجوز ان يقال رايت رجالا من الرجال ولا يقال رايت الرجال من رجال ومعلوم بالضرورة
ان المتبرع منه اكثر من المتبرع اذا ثبت هذا فنقول المفهوم من الجمع المعرف وقد عرفت ان المتبرع منه اكثر فوجب ان يكون المعرف
مفيدا للكل والله اعلم اما على طريقة ابي هاشم وهي ان الجمع المعرف لا يفيد العموم ممكن التمسك بالاية من وجهين الاول ان ترتيب
الحكم على الوصف مشعر بالغاية فقوله وان الفجار لفي جحيم يقتضي ان الفجور هي العلة واذا ثبت ذلك لزم عموم الحكم عليه وهو المطلوب
وفي هذا الباب طريقة ثالثة يذكرها النحويون وهي ان اللام في قوله وان الفجار ليست لام التعريف بل هي بمعنى الذي ويدل
عليه وجهان احدهما انه يجاب بالفاء كقوله والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما كما يقول الذي يلقاني فله درهم الثاني انه يصح
عطف الفعل على الشيء الذي دخلت هذه اللام عليه قال تعالى ان المصدقين والمصدقات بمعنى ان الذين اصدقوا لما صح ان يعطف
عليه قوله تعالى واقرضوا الله واذا ثبت ذلك كان قوله وان الفجار لفي جحيم معناه ان الذين فجروا منهم في الجحيم وذلك يفيد العموم
الاية الثانية في هذا الباب قوله تعالى يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا ونسوق المجرمين الى جهنم وردا ولفظ المجرمين صيغة جمع
معرفة بالالف واللام وثالثها قوله تعالى ونذر الظالمين فيها جثيا ورابعها قوله ولو يؤاخذ الله الناس بظلمهم ما ترك على ظهرها
من دابة ولكن يؤخرهم بين انه يؤخر عقابهم الى يوم اخر وذلك انما يصدق لو حصل عقابهم في ذلك اليوم النوع الثالث من العمومات
صيغ الجموع المقرونة بحرف الذي فاحداها قوله تعالى ويل للمطففين الذين اذا اكتالوا على الناس يستوفون وثانيها قوله تعالى
ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما انما ياكلون في بطونهم نارا وثالثها الذين تتوفاهم الملائكة ظالمي انفسهم فبين ما يستحقون على
ترك الهجرة وترك النصرة وان كان معترفا بالله ورسوله ورابعها قوله تعالى والذين كسبوا السيئات جزاء سيئة بمثلها وترهقهم
ذلة ولو لم يفصل في الوعيد بين الكافر وغيره وخامسها قوله والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله وسادسها
قوله تعالى وليست التوبة للذين يعملون السيئات ولو لم يكن الفاسق من اهل الوعيد والعذاب لم يكن لهذا القول معنى بل لم يكن به
الى التوبة حاجة وسابعها قوله انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا ان يقتلوا او يصلبوا فبين ما على الفاسق
من العذاب في الدنيا والاخرة وثامنها قوله ان الذين يشترون بعهد الله وايمانهم ثمنا قليلا اولئك لا خلاق لهم في الاخرة النوع الرابع
من العمومات قوله تعالى سيطوقون ما بخلوا به يوم القيامة ويوعده على منع الزكاة النوع الخامس من العمومات لفظة كل وهو
قوله تعالى ولو ان لكل نفس ظلمت ما في الارض لافتدت به فبين ما يستحق الظالم على ظلمه النوع السادس ما يدل على انه سبحانه لا بد
وان يفعل ما يوعدهم به وهو قوله تعالى قال لا تختصموا لدي وقد قدمت اليكم بالوعيد ما يبدل القول لدي وما انا بظلام للعبيد
بين انه لا يبدل قوله في الوعيد والاستدلال بالاية من وجهين احدهما انه تعالى جعل العلة في ازاحة العذر تقديم الوعيد اي بعد
تقديم الوعيد لم يبق لاحد علة ولا مخلص من عقابه الثاني قوله تعالى ما يبدل القول لدي وهذا صريح في انه تعالى لا بد وان يفعل ما
دل اللفظ عليه فهذا مجموع ما تمسكوا به من عمومات الاخبار فكثيرة فالنوع الاول المذكور بصيغة من احدها ما روى وقاص بن
ربيعة عن المسور بن شداد قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من اكل باخيه اكلة اطعمه الله من نار جهنم ومن اخذ باخيه كسوة
كساه الله من نار جهنم ومن قام مقام رياء وسمعة اقامه الله يوم القيامة مقام رياء وسمعة وهذا نص في وعيد الفاسق ومعنى اقامه الله
اي جادله الله على ذلك وثانيها قال عليه السلام من ظلم من ارض شبرا طوقه الله يوم القيامة من سبع ارضين ورابعها عن انس

يشركوا به شيئا قال فما حقهم على الله اذا فعلوا ذلك قالوا الله ورسوله اعلم قال ان يغفر لهم ولا يعذبهم ومعلوم ان المعلق
على الشرط عدم عند عدم الشرط فيلزم ان لا يغفر لهم اذا لم يعبدوه الخامس عن ابي بكرة قال عليه السلام اذا اقتتل المسلمان
بسيفيهما فقتل احدهما صاحبه فالقاتل والمقتول في النار السادس عن ام سلمة قال عليه السلام الذي يشرب في انية الذهب
والفضة انما يجرجر في بطنه نار جهنم السابع عن ابي سعيد الخدري قال عليه السلام والذي نفسي بيده لا يبغضنها اهل البيت رجل
الا ادخله النار واذا استحقوا النار ببغضهم فلان يستحقونها بقتلهم اولى الثامن في حديث ابي هريرة انا خرجنا مع رسول الله صلى الله
عليه وسلم في عام خيبر الا ان قالوا لنا بوادي القرى سمي مدعم لحط رجل رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ جاءه سهم وقتله فقال الناس هنيئا
له فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم كلا والذي نفسي بيده ان الشملة التي اخذها يوم خيبر من الغنائم لم تصبها المقاسم اشتعل عليها
نار فلما سمع الناس بذلك جاء رجل بشراك او بشراكين الى رسول الله صلى الله عليه وسلم شراك من نار او شراكين من نار التاسع عن ابي هريرة
عن ابي موسى قال عليه السلام ما من عبد له مال لا يؤدي زكاته الا جمع الله له يوم القيامة يحمي عليه صفائح من نار جهنم يكوى بها جبينه وظهره
حتى يقضي الله بين عباده في يوم كان مقداره خمسين الف سنة مما تعدون هذا مجموع استدلال المعتزلة بعمومات القرآن والاخبار
اجاب اصحابنا عنها من وجوه اولها لا نسلم ان صيغة من في معرض الشرط للعموم ولا نسلم ان صيغة الجمع اذا كانت معرفة باللام للعموم
والذي يدل عليه امور الاول انه يصح ادخال لفظي الكل والبعض على هاتين اللفظتين فيقال كل من دخل داري اكرمته ويقال ايضا كل
الناس كذا بعض الناس كذلك ولو كانت لفظة من للشرط يفيد الاستغراق لكان ادخال لفظة الكل عليه تكريرا وادخال لفظ البعض عليه بعضا
وكذلك في لفظ الجمع المعرف فثبت ان هذه الصيغ لا تفيد العموم الثاني ان هذه الصيغ جاءت في كتاب الله والمراد منها تارة الاستغراق
واخرى البعض فان اكثر عمومات القرآن مخصوصة والمجاز والاشتراك خلاف الاصل فلا بد من جعل حقيقة في القدر المشترك بين العموم
والخصوص وذلك هو ان يحمل على امارة الاكثر من غير بيان انه يفيد الاستغراق او لا يفيد الثالث وهو ان هذه الصيغ لو افادت العموم
افادة قطعية لاستحالة ادخال لفظ التاكيد عليه لان تحصيل الحاصل محال فحيث حسن ادخال هذه الالفاظ عليها علمنا انها لا تفيد معنى
العموم ولكن افادة قطعية او ظنية الاول ممنوع وباطل قطعا لان من المعلوم بالضرورة ان الناس كثيرا ما يعبرون عن الاكثر بلفظ الكل
والجمع على سبيل المبالغة كقوله تعالى واوتيت من كل شيء واذا كانت هذه الالفاظ تفيد معنى العموم افادة ظنية وهذه المسألة ليست من
المسائل الظنية لم يجز التمسك فيها بهذه العمومات سلمنا انها تفيد معنى العموم افادة قطعية ولكن لا بد من اشتراط ان لا يوجد شيء من
المخصصات فانه لا نزاع في جواز تطرق التخصيص الى العام فلم قلتم ان لم يوجد شيء من المخصصات اقصى ما في الباب ان يقال نحن
لم نجد شيئا من المخصصات لكنك تعلم ان عدد الوجدان لا يدل على عدم الوجود واذا كانت افادة هذه الالفاظ بمعنى الاستغراق متوقفة على
نفي المخصصات وهذا الشرط غير معلوم كانت الدلالة موقوفة على شرط غير معلوم فوجب ان لا تحصل الدلالة ومما يؤكد هذا المقام ان
قوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون حكم على الذين كفروا انهم لا يؤمنون ثم شاهدنا ان قوما منهم قد امن فعلمنا
انه لا بد من احد امرين اما ان هذه الصيغة ليست موضوعة للشمول او لانها كانت موضوعة لهذا المعنى الا انه قد وجدت قرينة في
زمن الرسول صلى الله عليه وسلم كانوا يعلمون لاجلها ان مراد الله تعالى من هذا العموم هو الخصوص واياما كان هناك فلم لا يجوز مثله هاهنا سلمنا
انه لا بد من بيان المخصص لكن ايات العفو مخصصة لها والرجحان معنى لان ايات العفو بالنسبة الى ايات الوعيد خاصة بالنسبة الى العام
والخاص مقدم على العام لا محالة سلمنا انه لا يوجد المخصص ولكن عمومات الوعيد معارضة بعمومات الوعد فلا بد من الترجيح وهو معنا
من وجوه الاول ان الوفاء بالوعد افضل في الكرم من الوفاء بالوعيد الثاني ان قد اشتهر في الاخبار ان رحمة الله سابقة على غضبه وغالبة
عليه فكان ترجيح عمومات الوعد اولى الثالث وهو ان الوعيد حق الله تعالى والوعد حق العبد وحق العبد اولى بالتحصيل من حق الله تعالى
سلمنا انه لم يوجد المعارض ولكن هذه العمومات نزلت في حق الكفار فلا يكون قاطعة في العمومات ان قيل العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص
السبب قلنا هب انه كذلك ولكن لما راينا ان كثيرا من الالفاظ العامة وردت في الاسباب الخاصة والمراد تلك الاسباب الخاصة فقط
علمنا ان افادتها للعموم لا يكون قويا والله اعلم اما الذين قطعوا بنفي العقاب عن اهل الكبائر فقد احتجوا بامور الاول قوله تعالى ان الخزي اليوم
والسوء على الكافرين وقوله انا قد اوحي الينا ان العذاب على من كذب وتولى دلت الاية على ان ماهية الخزي والسوء والعذاب محيطة بالكافرين
فوجب ان لا يحصل فرد من افراد هذه الماهية لاحد سوى الكافرين الثاني قوله يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله
يغفر الذنوب جميعا حكم تعالى بانه يغفر كل الذنوب ولا يعتبر التوبة ولا غيرها وهذا يفيد القطع بغفران كل الذنوب الثالث قوله تعالى
وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم وكلمة على تفيد الحال كقولك رايت الملك على اكله اي رايته حال اشتغاله بالاكل فكذا هاهنا وجب ان
يغفرهم الله حال اشتغالهم بالظلم وحال الاشتغال بالظلم يستحيل حصول التوبة وحكمنا انه يحصل الغفران بدون التوبة مقتضى هذه الاية
ان يغفر للكافر لقوله ان الشرك لظلم عظيم الا انه ترك العمل به هناك فيبقى معمولا به في الباقي والفرق ان الكفر اعظم حالا من المعصية الرابع
قوله تعالى فانذرتكم نارا تلظى لا يصلاها الا الاشقى الذي كذب وتولى وكل نار فانها تسلطه لا محالة فكانه تعالى قال ان النار لا يصلاها الا الاشقى
هو الكذب والمتولي الخامس قوله تعالى كلما القي فيها فوج سالهم خزنتها الم ياتكم نذير قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء

من كان ذا لسانين وذا وجهين كان في النار ذا لسانين وذا وجهين ولم يفصل بين المنافق وغيره في هذا الباب وثالثها عن سعيد
ابن زيد قال عليه السلام من ظلم من ارض شبرا طوقه الله يوم القيامة من سبع ارضين ورابعها عن انس قال عليه السلام المؤمن من
امنه الناس والمسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده والمهاجر من هاجر السوء والذي نفسي بيده لا يدخل الجنة عبد لا يامن جاره
بوائقه وهذا الخبر يدل على وعيد الفاسق الظالم ويدل على انه غير مؤمن ولا مسلم ما يقوله المعتزلة من المنزلة بين المنزلتين وخامسها
عن ثوبان عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من جاء يوم القيامة بريا من ثلاثة دخل الجنة الكبر والغلول والدين وهذا يدل على ان
صاحب هذه الثلاثة لا يدخل الجنة والا لم يكن لهذا الكلام معنى والمراد من الدين من مات عاصيا ممانعا برد التوبة ولم يتب عنه وسادسها
عن ابي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من سلك طريقا يطلب به علما سهل الله له طريقا من طرق الجنة ومن ابطا به عمله لم يسرع به نسبه
وهذا نص في ان الثواب لا يكون الا بالطاعة والخلاص من النار الا بالعمل وسابعها عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
كل مسكر خمر وكل خمر حرام ومن شرب الخمر في الدنيا ولم يتب منها لم يشربها في الاخرة وهو صريح في وعيد الفاسق وانه من اهل الخلود لانه اذا
لم يشربها دخل الجنة لان فيها ما تشتهي الانفس وتلذ الاعين وثامنها عن ام سلمة قال عليه السلام انما انا بشر لعلكم تختصمون الي ولعل بعضكم
الحن بحجته فمن قضيت له بحق اخيه قطعت له قطعة نار جهنم وتاسعها عن ثابت بن الضحاك قال عليه السلام من حلف بمكة سوى
الاسلام كاذبا متعمدا فهو كما قال ومن قتل نفسه بشيء يعذب به في نار جهنم وعاشرها عن عبد الله بن عمر قال عليه السلام في الصلاة من حافظ
عليها كانت له نورا وبرهانا يوم القيامة ومن لم يحافظ عليها لم يكن له برهان ولا نجاة ولا ثوابا وكان يوم القيامة مع قارون وهامان
وفرعون وابي ابن خلف وهذا نص في ان ترك الصلاة يحبط العمل ويوجب وعيد الابد **الحادي عشر** عن ابن
عباس قال عليه السلام من لقي الله مدمن خمر لقيه كعابد وثن ولما ثبت انه لا يكفر علمنا ان المراد منه احباط العمل الثاني عشر عن
ابي هريرة قال عليه السلام من قتل نفسه بحديدة فحديدته في يده يجا بها بطنه تهوي في نار جهنم خالدا مخلدا فيها ابدا الثالث
عشر عن ابي ذر قال عليه السلام ثلاثة لا يكلمهم الله يوم القيامة ولا ينظر اليهم ولا يزكيهم ولهم عذاب اليم قلت يا رسول الله من هم خابوا
او خسروا قال المسبل والمنان والمنفق سلعته بالكذب يعني بالمسبل المتكبر الذي يسبل ازاره ومعلوم ان من لم يكلمه الله ولم يرحمه
وله عذاب اليم فهو من اهل النار وروده في الفاسق نص في الباب الرابع عشر عن ابي هريرة قال عليه السلام من تعلم علما مما يبتغى
به وجه الله لا يتعلمه الا ليصيب به عرضا من الدنيا لم يجد عرف الجنة يوم القيامة ومن لم يجد عرف الجنة اولى في النار الخامس عشر
عن ابي هريرة من كتم علما الجم بلجام من نار يوم القيامة السادس عشر عن ابن مسعود قال عليه السلام من حلف على يمينا كاذبا ليقطع بها
مال اخيه لقي الله وهو عليه غضبان وذلك لان الله تعالى يقول ان الذين يشترون بعهد الله وايمانهم ثمنا الى اخر الاية وهذا نص في الوعيد
ونص في ان الاية واردة في الفساق لورودها في الكفار السابع عشر عن ابي امامة قال عليه السلام من حلف على يمينا فاجرة ليقطع بها مال
امرئ بغير حقه حرم الله عليه الجنة واوجب له النار قيل يا رسول الله وان كان شيئا يسيرا قال وان كان قضيبا من اراك الثامن عشر
سعيد بن جبير قال كنت عند ابن عباس فاتاه رجل وقال اني رجل معيشتي من هذه التصاوير فقال ابن عباس سمعت رسول الله صلى الله عليه
وسلم يقول من صور صورة فان الله يعذبه حتى ينفخ فيه الروح وليس بنافخ ومن استمع الى حديث قوم يفرون منه صب في اذنيه الانك
ومن يرى عينيه في المنام كلف ان يعقد بين شعرتين التاسع عشر معقل بن يسار قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ما من عبد يسترعيه
الله رعية يموت يوم يموت وهو غاش لرعيته الا حرم الله عليه الجنة العشرون عن ابن عمر في مناظرته مع عثمان حين اراد ان يوليه القضا
قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من كان قاضيا فقضى بالجهل كان من اهل النار ومن كان قاضيا فقضى بالجور كان من اهل
النار **الحادي والعشرون** قال عليه السلام من ادعى ابنا في الاسلام وهو يعلم انه غير ابنه فالجنة عليه حرام الثاني والعشرون عن
الحسن عن ابي بكر قال عليه السلام من قتل نفسا معاهدا لم يرح رائحة الجنة واذا كان قتل الكفار هكذا فما ظنك بقتل اولاد رسول الثالث
والعشرون عن ابي سعيد الخدري قال عليه السلام من لبس الحرير في الدنيا لم يلبسه في الاخرة واذا لم يلبسه في الاخرة وجب ان لا يكون من اهل
الجنة لقوله تعالى وفيها ما تشتهي الانفس النوع الثاني من العمومات الاخبارية الواردة لا بصيغة من وهي كثيرة جدا الاول عن نافع مولى
رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يدخل الجنة مسكين متكبر ولا شيخ زاني ولا منان على الله بعمله ومن لم يدخل الجنة من المكلفين فهو من اهل النار بالاجماع
الثاني ابو هريرة قال عليه السلام ثلاثة يدخلون الجنة الشهيد وعبد نصح سيده واحسن عبادة ربه وعفوف صحيح وثلاثة يدخلون النار امير
مسلط وذو ثروة من مال لا يؤدي حق الله ومقر فخور الثالث ابو هريرة رضي الله عنه قال عليه السلام ان الله خلق الرحم فلما فرغ من خلقه
قامت الرحم فقالت هذا مقام العائذ من القطيعة قال نعم الا ترضين ان اصل من وصلك واقطع من قطعك قالت فانم فهو ذاك قال رسول
الله فاقرؤوا ان شئتم فهل عسيتم ان توليتم ان تفسدوا في الارض وتقطعوا ارحامكم اولئك الذين لعنهم الله فاصمهم واعمى ابصارهم وهذا
نص في وعيد قاطع الرحم وتفسير الاية وفي حديث عبد الرحمن ابن عوف قال الله تعالى انا الرحمن خلقت الرحم وشققت لها اسما من اسمي فمن
وصلها وصلته ومن قطعها قطعته وفي حديث ابي بكر انه عليه السلام قال ما من ذنب اجدر ان يعجل الله لصاحبه العقوبة في الدنيا مع ما يدخر
في الاخرة من البغي وقطيعة الرحم الرابع معاذ بن جبل قال عليه السلام لبعض الحاضرين ما حق الله على العباد قالوا الله ورسوله اعلم قال ان يعبدوه ولا

انا نتم الاتى ضلال كبير دلت الاية على ان جميع اهل النار نكذب لا ينال هذه الاية خاصة فى الكفار الاخر على انه تعالى يقول قبله وللذين كفروا بربهم عذاب جهنم وبئس المصير اذا القوا فيها سمعوا لها شهيقا وهى تفور تكاد تميز من الغيظ وهذا يدل على ان الكلام مخصوص فى بعض الكفار قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شئ وليس هذا من قول جميع الكفار لانا نقول دلالة ما قبل هذه الاية على الكفار لا يمنع من تصوير ما بعدها اما قوله ليس هذا من قول الكفار قلنا لا نسلم فان اليهود والنصارى كانوا يقولون ما نزل الله من شئ على بشر اذا كان كذلك فقد صدق عليهم انهم كانوا يقولون ما نزل الله من شئ السادس وهل يجازى الا الكفور وهذا المبالغة توجبان يختص بالكافر الاصلى السابع انه تعالى بعد ما اخبر ان الناس صنفان بيض الوجوه وسودهم قال فاما الذين اسودت وجوههم اكفرتم بعد ايمانكم فذوقوا العذاب فذكر انهم كفار الثامن انه تعالى ما جعل الناس ثلاثة اصناف السابقون واصحاب اليمنة واصحاب المشئمة بين ان السابقين واصحاب اليمنة فى الجنة واصحاب المشئمة فى النار بين انهم كفار التاسع انه تعالى لما قال ابدا امنا وكنا ترابا وعظاما اءنا لمبعوثون التاسع ان صاحب الكبيرة يخزى لان صاحب الكبيرة مومن وللمومن لا يخزى وانما قلنا انه مومن لما سبق بيانه فى تفسير قوله والذين يومنون بالغيب من اصحاب الكبيرة مومن وانما قلنا ان المومن لا يخزى لوجوه احدها قوله يوم لا يخزى الله النبى والذين امنوا معه وثانيها قوله ان لا خزى اليوم والسوء على الكافرين وثالثها انه تعالى قال الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون فى خلق السموات والارض يدخل فيه الفاسق والزانى وشارب الخمر فلما حكى الله عنهم انهم قالوا ولا تخزنا يوم القيامة بين انه تعالى استجاب لهم فى ذلك ثبت انه تعالى لا يخزيهم فثبت ما ذكرنا انه تعالى لا يخزى عصاة اهل القبلة وانما قلنا انه كل من دخل النار فقد اخزى لقوله تعالى انك من تدخل النار فقد اخزيته فثبت بمجموع هاتين المقدمتين ان صاحب الكبيرة لا يدخل النار

الحجة العاشرة العمومات الكثيرة الواردة فى الوعد كقوله والذين يومنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك وبالاخرة هم يوقنون اولئك على هدى من ربهم واولئك هم المفلحون فحكم بالفلاح على كل من امن وقال ان الذين امنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من امن بالله واليوم الاخر وعمل صالحا فلهم اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون فقوله وعمل صالحا نكرة فى الاثبات فيلتقى بيسير الاثبات لعمل واحد وقال ومن يعمل من الصالحات من ذكر او انثى وهو مومن فاولئك يدخلون الجنة وانها كثيرة جدا ولنا فيه رسالة مفردة من اراد فليطالع تلك الرسالة والجواب عن هذه الوجوه الثلاثة معارضة لعمومات الوعد والكلام فى تفسير كل واحد من هذه الايات يجئ يسيرا موضعا موضعا ان شاء الله تعالى اما اصحابنا الذين قطعوا بالعفو بناء على البعض ونوقفوا فى البعض فقد احتجوا من القرآن بايات **الحجة الاولى** الايات الدالة على كون الله عفوا كقوله وهو الذى يقبل التوبة عن عباده ويعفوا عن السيئات ويعلم ما تفعلون وقوله ومن اياته ان يرسل الرياح مبشرات وليذيقكم من رحمته ويعفوا عن كثير وايضا اجتمعت الامة على ان الله يعفو عن عباده واجمعوا على ان من جملة اسمائه العفو فنقول العفو اما ان يكون عبارة عن اسقاط العقاب عمن يحسن عقابه او عمن لا يحسن عقابه وهذا القسم الثانى باطل لان عقاب من لا يحسن عقابه قبيح ومن ترك مثل هذا الفعل لا يقال انه عفى الا ترى للانسان اذا لم يظلم احدا لا يقال انه عفا عنه انما يقال انه عفى اذا كان له ان يعذبه فترك ولهذا قال وان تعفوا اقرب للتقوى ولانه تعالى قال وهو الذى يقبل التوبة عن عباده ويعفوا عن السيئات فلو كان العفو عبارة عن اسقاط العقاب عن التائب لكان ذلك تكريرا من غير فائدة فعلمنا ان العفو عبارة عن الغفران عمن يحسن عقابه وذلك هو مذهبنا **الحجة الثانية** الايات الدالة على كونه تعالى غافرا وعفورا قال تعالى غافر الذنب وقابل التوب وقال وربك لذو مغفرة وقال واتى لغفار لمن تاب وقال غفرانك ربنا واليك المصير والمغفرة ليست عبارة عن اسقاط العقاب عمن لا يحسن عقابه فوجب ان يكون ذلك عبارة عن اسقاط عمن يحسن عقابه وانما قلنا ان الوجه الاول باطل لانه تعالى ذكر صفة المغفرة بيانا لما عرض للانسان على العباد ولو حملناه على الاول لم يبق هذا المعنى لان ترك القبيح لا يكون منة على العبد بل كانه احسن الى نفسه فانه لو فعله لاستحق الذم واللوم والخروج عن حد الالهية فعفو تعالى بترك القبائح لا يستحق الثناء من العبيد ولما بطل ذلك تعين حمله على الوجه الثانى وهو المطلوب فان قيل لم لا يجوز حمل العفو والمغفرة على تاخير العقاب على الدنيا الى الاخرة والدليل على ان العفو يستعمل فى تاخير العذاب عن الدنيا قوله تعالى فى قصة اليهود ثم عفونا عنكم من بعد ذلك والمراد ليس اسقاط العقاب بل تاخيره الى الاخرة وكذلك قوله ما اصابكم من مصيبة فبما كسبت ايديكم ويعفوا عن كثير اى ما يعجل تعالى من مصايبه اما على جهة المحنة او على جهة العقوبة للمحلة فربما لم يعجل المحنة والعقاب على كثير منها وكذا قوله ومن اياته الجوار فى البحر كالاعلام الى قوله او يوبقهن بما كسبوا ويعفوا عن كثير اى لو شاء اهلاكهن اهلكهن ولا يهلك كثيرا من الذنوب والجواب العفو اصله من عفى اثره اى ازاله واذا كان كذلك وجب ان يكون المسمى من العفو الازالة ولهذا قال تعالى فمن عفى له من اخيه شئ وليس المراد منه التاخير الى وقت معلوم بل الاسقاط المطلق ومما يدل على ان العفو لا يتناول التاخير ان العزم اذا اخر المطالبة لا يقال انه عفى عنه ولو اسقطه يقال انه عفى عنه فثبت ان العفو لا يمكن تفسيره بالتاخير **الحجة الثالثة** الايات الدالة على انه رحمان رحيم وذلك لان لها ان رحمته سبحانه اما ان تظهر بالنسبة الى المطيعين الذين يستحقون بالثواب او الى العصاة الذين يستحقون العقاب والاول باطل لان رحمته فى حقهم اما ان تحصل لا تعالى اعظام الثواب الذى هو حقهم او لانه تفضل عليهم بما هو زائد على حقهم والاول باطل لان الواجب لا يسمى رحمة الا ترى ان من كان له على انسان مائة دينار فاخذها منه قهرا وتكليفا لا يقال بانه المعطى انه لعلى ذلك للاخذ ذلك القدر رحمة والثانى باطل لان المكلف صار مما اخذ من الثواب الذى هو حقه كالمستثنى عن ذلك التفضل فذلك الزيادة

لنعمي زيادة في الانعام ولا نسمي البتة رحمة الا ترى ان السلطان المعظم اذا كان في خدمته امير له ثروة عظيمة ومملكة كاملة ثم
كان السلطان ضم الى ماله من الملك مملكة اخرى فانه لا يقال السلطان رحمه بل يقال زاد في الانعام عليه فكذا هاهنا واما القسم الثاني
وهو ان رحمته انما تظهر بالنسبة الى من يستحق العقاب فاما ان تكون رحمته ترك العذاب الزائد على العذاب المستحق وهذا باطل لان ترك
ذلك واجب لا يسمى رحمة ولانه يلزم ان يكون كل كافر وظالم رحيما علينا لاجل انه ما ظلمناه فبقي انه انما يكون رحيما لانه ترك العقاب المستحق
وذلك لا يتحقق الا حق صاحب الصغيرة ولا يا حق صاحب الكبيرة بعد التوبة لان ترك عقابهم واجب فدل على ان رحمته انما حصلت لانه
ترك عقاب صاحب الكبيرة قبل التوبة فان قيل لا يجوز ان تكون رحمته لاجل ان الخلق والتكليف والرزق كل ذلك تفضل او لاجل انه تعالى عفف
عن عقاب صاحب الكبيرة قلنا اما الاول فانه يفيد كونه رحيما في الدنيا فان رحمته في الاخرة مع ان الامة مجمعة على ان رحمته في الاخرة اعظم
من رحمته في الدنيا واما الثاني فلانه عندكم التخفيف عن العذاب غير جايز هكذا قول المعتزلة الوعيدية واذا بطل حصول التخفيف بمقتضى
هذه الاية تعين جواز العفو لان كل من قال باحد هما قال بالاخر الجزء الرابع قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك
لمن يشاء لا يجوز ان يتناول صاحب الصغيرة ولا صاحب الكبيرة بعد التوبة فوجب ان يكون المراد منه صاحب الكبيرة قبل التوبة
وانما قلنا انه لا يجوز حمله على الصغيرة ولا على الكبيرة بعد التوبة لوجوه احدها ان قوله ان الله لا يغفر ان يشرك به معناه انه لا يغفر
مفصلا لانه يغفره اجمالا فاذا دل عليه العقل والسمع واذا كان كذلك لزم ان يكون معنى قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء اي ويفصل يغفر
ما دون الشرك حتى يكون النفي والاثبات متوجهين الى شيء واحد الا ترى انه لو قال فلان لا يتفضل باية دينار ويعطي ما دونها لمن استحق لم
يكن كلاما منظما ولما كان غفران صاحب الصغيرة وصاحب الكبيرة بعد التوبة امتنع كونها مرادين بالاية وثانيها انه لو كان قوله ويغفر
ما دون ذلك لمن يشاء انه يغفر للمستحقين كالتائبين واصحاب الصغيرة لم يبق لتمييز الشرك مما دون الشرك معنى لانه تعالى كما يغفر ما دون
الشرك عند الاستحقاق ولا يغفر عند عدم الاستحقاق فلذلك يغفر الشرك عند الاستحقاق ولا يغفره عند عدم الاستحقاق فلا يبقى للتفضل
والتمييز فايدة وثالثها ان غفران التائبين واصحاب الصغاير والواجب غير معلق على المشية فلو كان المعلق على المشية هو الذي ان شاء
فاعله فعله وان شاء تركه والواجب هو الذي لا بد له من فعله شاء او ابى والمغفرة المذكورة في الاية مغفرة التائبين واصحاب الصغاير ولعلم
ان هذه الوجوه باسرها مبنية على قول المعتزلة من انه يجب صاحب الصغيرة وصاحب الكبيرة بعد التوبة واما نحن فلا نقول بذلك ورابعها
ان قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء يفيد القطع بانه يغفر كل ما سوى الشرك وذلك يندرج فيه الصغيرة والكبيرة بعد التوبة وقبل التوبة
لان غفران كل هذه الثلاثة يحتمل فيمين لانه يحتمل ان نعفر كلا لكل احد وان يغفر كلا للبعض دون البعض فقوله ويغفر ما دون ذلك على انه تعالى
يغفر كل هذه الثلاثة ثم قوله لمن يشاء يدل على انه تعالى يغفر كل تلك الاشياء لا الكل الى البعض وهذا الوجه هو اللايق باصولنا فان
قيل لا نسلم بان للمغفرة تدل على انه تعالى لا يعذب العصاة في الاخرة بيانه ان المغفرة اسقاط العقاب واسقاط العقاب اعم
من اسقاطه دايما او لا دايما واللفظ الموضوع بازاء القدر المشترك لا استعار له بكل واحدة من ذينك القيدين فاذن لفظ المغفرة
لا دلالة فيه على الاسقاط الدايم اذا ثبت هذا فنقول لم لا يجوز ان يكون المراد ان الله تعالى لا يوخر عقوبة الشرك عن الدنيا ويوخر ما
دون الشرك عن الدنيا لمن يشاء لا يقال كيف يصح هذا وعن لا نرى من هذا الكافر عقاب الدنيا لانا نقول تقدير الاية ان الله لا
يوخر عقاب الشرك في الدنيا لمن يشاء ويوخر عقاب ما دون الشرك في الدنيا لمن يشاء فحصل بذلك تخويف كلا الفريقين بتعجيل العقاب للكفار
والفساق لتجوز كل واحد من هولاء ان يعجل عقابه وان كان لا يعجل ذلك بكثير منهم سلمنا ان الغفران عبارة عن اسقاط على سبيل الدوام فلم
قلتم انه لا يمكن حمله على مغفرة التائب ومغفرة صاحب الصغيرة اما الوجوه الثلاثة التي مبنية على اصول لا يقولون بها وهو وجوب مغفرة
صاحب الصغيرة وصاحب الكبيرة بعد التوبة واما الوجه الرابع فلا نسلم ان قوله ما دون ذلك يفيد العموم والدليل عليه انه
يصح ادخال لفظ كل وبعض على البدل عليه مثل ان يقال ويغفر كل ما دون ذلك ويغفر ما دون ذلك ولو كان قوله ما دون ذلك
يفيد العموم لما صح ذلك سلمنا انه للعموم ولكنا نخصصه بصاحب الصغيرة وصاحب الكبيرة بعد التوبة وذلك لان الايات الواردة في
ان قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء يفيد القطع بانه يغفر كل ما سوى الشرك وذلك يندرج فيه الصغيرة والكبيرة بعد التوبة وقبل التوبة
لان غفران كل هذه الثلاثة يحتمل فيمين لانه يحتمل ان نغفر كلا لكل احد وان يغفر كلا للبعض دون البعض فقوله ويغفر ما دون ذلك على انه تعالى
يغفر كل هذه الثلاثة ثم قوله لمن يشاء يدل على انه تعالى يغفر كل تلك الاشياء لا الكل الى البعض وهذا الوجه هو اللايق باصولنا فان
قيل لا نسلم بان للمغفرة تدل على انه تعالى لا يعذب العصاة في الاخرة بيانه ان المغفرة اسقاط العقاب واسقاط العقاب اعم
من اسقاطه دايما او لا دايما واللفظ الموضوع بازاء القدر المشترك لا استعار له بكل واحدة من ذينك القيدين فاذن لفظ المغفرة
لا دلالة فيه على الاسقاط الدايم اذا ثبت هذا فنقول لم لا يجوز ان يكون المراد ان الله تعالى لا يوخر عقوبة الشرك عن الدنيا ويوخر ما
دون الشرك عن الدنيا لمن يشاء لا يقال كيف يصح هذا ونح

ان قوله ان الحسنات يذهبن السيئات يدل على ان الحسنة انما كانت مذهبة للسيئة لكونها حسنة على ما ثبت في اصول الفقه على حكم
هذا الاقتران ان يكون كل حسنة مذهبة لكل سيئة ترك العمل به في حق الحسنات الصابرة عن الكبائر لانها تذهب سيئاتهم فيبقى معمولا به في الباقي
وقالت المعتزلة قوله من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن جاء بالسيئة فلا يجزى الا مثلها وهذا في غاية الدلالة فانه تعالى زاد على العشرة قال لكل
حبة انبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة والله يضاعف لمن يشاء واما في جانب السيئة فقال ومن جاء بالسيئة فلا يجزى الا مثلها وهذا في غاية
الدلالة على ان جانب الحسنة راجح عند الله على جانب السيئة ورابعها انه تعالى قال في اية الوعيد في سورة النساء الذين امنوا وعملوا الصالحات
سندخلهم جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها ابدا وعد الله حقا ومن اصدق من الله قيلا فقوله تعالى وعد الله حقا انما ذكره
للتاكيد ولم يقل سيأتي من المواضع وعد الله حقا واما في قوله ما يبدل القول لدي الاية يتناول الوعد والوعيد وخامسها
قوله تعالى ومن يعمل سوءا او يظلم نفسه ثم يستغفر الله يجد الله غفورا رحيما والاستغفار طلب المغفرة وهو غير التوبة فصرح هاهنا بانه
سواء تاب او لم يتب فاذا استغفر غفر الله له ولم يقل ومن يكسب اثما فانما يجد الله معذبا معاقبا بل قال فانما يكسبه على نفسه فدل هذا
على ان جانب الحسنة راجح ونظيره قوله تعالى ان احسنتم احسنتم لانفسكم وان اسأتم فلها ولم يقل وان اسأتم لها فكانه تعالى اظهر
احسانه بان اعاده مرتين وستر على اساءته لم يذكرها الا مرة واحدة وكل ذلك يدل على ان جانب الحسنات راجح وسادسها انا قد بينا
على ان قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء لا يتناول الا العفو عن صاحب الكبيرة ثم انه تعالى اعاد هذه الاية اعادة في السورة الواحدة مرتين
والاعادة لا تحسن الا للتاكيد ولم يدل شيء من ايات الوعيد على وجه الاعادة بلفظ واحد في سورة واحدة ولا في سورتين فدل على ان
عناية الله بجانب الوعد لما تعارضت فلا بد من صرف التاويل الى احد الجانبين وصرف التاويل الى الوعيد اخس من صرفه الى
الوعد لان العفو عن الوعد مستحسن في العرف واما الوعد مستقبح في العرف فكان صرف التاويل الى الوعيد اولى من صرفه الى الوعد
وثامنها ان القرآن مملوء من كونه تعالى غافرا غفورا غفارا وان له الغفران والمغفرة وانه تعالى رحيم كريم وان له العفو والاحسان
والفضل والافضال والاخبار الدالة على هذه الاشياء قد بلغت مبلغ التواتر وكل ذلك مما يؤكد جانب الوعد وليس في القرآن ما يدل
على انه تعالى يعبد عن الرحمة والكرم والعفو وكل ذلك يوجب رجحان جانب الوعد على جانب الوعيد وتاسعها ان الانسان اني ما هو
افضل الخيرات وهو الايمان ولم يبال بما هو افضح القبائح وهو الكفر بل اتى بالفسق الذي هو في طبقة القبائح ليس في الغاية والشديد الذي
له عبد تراني عبده باعظم الطاعات واتى بمعصية متوسطة فله رجح المولى تلك المعصية المتوسطة على الطاعة العظيمة بعد ذلك
السيد اثيما موذيا فكذلك هاهنا ولما لم يجز ذلك على الله تبيان الرجحان لجانب الوعد وعاشرها قال يحيى بن معاذ الهي بوحيد اذا كان
ساعة لهدم كفر خمسين سنة فتوحيد خمسين سنة لا يهدم معصية ساعة الهي لما كان الكفر لا ينفع معه شيء من الطاعات كذا كان مقتضى العدل
ان الايمان لا يضر معه شيء من المعاصي والا فالكفر اعظم من الايمان فان لم يكن لذلك فلا اقل من رجحان العفو وهو كلام حسن الحادي عشر
انا قد بينا بدليل ان قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء لا يمكن حمله على الصغيرة ولا الكبيرة بعد التوبة فلو حملناه على الكبيرة قبل التوبة لزم
تخطيء الاية اما لو خصصنا عمومات الوعيد لم يلزم منه الا تخصيص العموم ومعلوم ان التخصيص اهون من التغليط فالمعتزلة
ترجيح جانب الوعد اولى من وجوه اولها ان الامة اتفقت على الفاسق يلعن بحد على سبيل النكال والعذاب وانهم اهل الخزي وذلك يدل على
انه مستحق للعقاب واذا كان مستحقا للعقاب استحال ان يبقى في تلك الحالة مستحقا للثواب واذا ثبت هذا كان واجب الوعيد راجحا على جانب
الوعد اما ان الفاسق يلعن فالقرآن والاجماع اما القرآن فقوله تعالى في قاتل المؤمن وغضب الله عليه ولعنه وكذا قوله الا لعنة الله على الظالمين واما
الاجماع فظاهر واما ان يحد على سبيل النكال فلقوله والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله واما انه يحد على سبيل
العذاب فقوله تعالى في الزاني وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين ولانهم اهل الخزي فلقوله تعالى في قطاع الطريق انما جزاء الذين يحاربون
الله ورسوله الى قوله ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الاخرة عذاب عظيم واذا ثبت ان الفاسق موصوف بهذه الصفات ثبت انه مستحق للعقاب
والذم ومن كان كذلك كان مستحقا لهما دايما ومتى استحقهما دايما امتنع ان يبقى مستحقا للثواب لان الثواب والعقاب ضدان فالجمع بين
استحقاقهما محال واذا لم يبق مستحقا للثواب ثبت ان جانب الوعيد راجح فيجب جانب الوعد وثانيها ان ايات الوعد عامة وايات الوعيد
خاصة والخاص مقدم على العام وثالثها ان الناس اجمعوا على الفساد والظلم فكانت الحاجة الى الزاجر اشد فكان جانب الوعيد اولى فلنا
كما وجدت ايات دالة على انهم يلعنون ويعذبون بالدنيا بسبب معاصيهم كذلك وجدت ايضا ايات انهم يعظمون ويكرمون بالدنيا بسبب
ايمانهم قال الله تعالى واذا جاءك الذين يؤمنون بايتنا فقل سلام عليكم كتب ربكم على نفسه الرحمة فليس ترجيح ايات الوعيد في الاخرة بالايات الدالة
على انهم يذمون ويعذبون بالدنيا باولى من ترجيح ايات الوعد بالايات الدالة على انهم يعظمون بسبب ايمانهم في الدنيا فكان ايات الوعد
معارضة لايات الوعيد والكل بالدنيا فلما كان ترجيح ايات وعيد الدنيا على ايات وعد الاخرة اولى من العكس والثالث انا اجمعنا على ان
السارق وان تاب الا انه تقطع يده لانكالا ولكن امتنانا فثبت ان قوله جزاء بما كسبا نكالا مشروط بعدم التوبة فلم لا يكون مشروطا بعدم
العفو الرابع ان الحد انما يجري ويلغى اذا كان كافيا واذا لم يكن كافيا وجب ان لا يجوز العقاب في الاخرة والافدح ذلك في كونه مجزيا وكافيا ثبت
ان هذا ينافي العذاب في الاخرة اما الترجيح الثاني فهو ضعيف لان قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء لا يتناول الكفر لقوله ومن يعص الله ورسوله

يتناول الكل فكان قولنا هو الخاص والله اعلم اذا ثبت فساد قولهم في ترجيح جانب الوعيد فنقول الآيات الدالة على الوعد
وعلى الوعيد موجودة فلا بد من التوفيق بينهما فاما ان يقول ان العبد يصل اليه الثواب ثم يصل الى دار العقاب وهو قول
باطل باجماع الامة او يقال العبد يصل اليه العقاب ثم ينتقل الى دار الثواب ويبقى هناك ابد الآباد وهو المطلوب الحجة
الخامسة انا قد دللنا على تاثير شفاعة محمد صلى الله عليه وسلم في اسقاط العقاب وذلك يدل على مذهبنا في هذه المسئلة الحجة
السادسة قوله ان الله يغفر الذنوب جميعا وهو نص في المسئلة فان قيل هذه الآية ان دلت فانما تدل على القاطع بالمغفرة لكل العصاة
وانتم لا تقولون لهذا المذهب فما يدل الآية عليه لا تقولونه وما تقولونه لا يدل الآية عليه سلمنا ذلك لكن المراد بها انه تعالى يغفر
جميع الذنوب مع التوبة وحمل الآية على هذا المحمل اولى لوجهين احدهما انا اذا حملناها على هذا الوجه فقد حملناها على جميع الذنوب
من غير تخصيص الثاني انه تعالى ذكر عقيب هذه الآية قوله وانيبوا الى ربكم واسلموا له من قبل ان ياتيكم العذاب والانابة هو التوبة
فدل على ان التوبة شرط فيه والجواب عن الاول ان قوله تعالى يغفر الذنوب جميعا وعد منه تعالى بانه يسقطها في المستقبل
ونحن نقطع انه سيفعل في المستقبل ذلك فانه نقطع بانه تعالى سيخرج المؤمنين من النار لا محالة ولهذا ثبت انه لا حاجة في اجراء الآية
على ظاهره على قيد التوبة فهذا تمام الكلام في هذه المسئلة وبالله التوفيق ولنرجع الى تفسير الآية فنقول ان المعتزلة فسروا كون
الخطيئة محيطة بكونها كبيرة محيطة لثواب فاعلها والاعتراض عليه من وجوه الاول انه كما ان من شرط كون السيئة محيطة بالانسان
كونها كبيرة فلذلك شرط هذه الآية عدم العفو لانه لو تحقق العفو كما تحققت احاطة السيئة بالانسان فاذا لا يثبت كون السيئة
محيطة الا اذا ثبت عدم العفو وهذا اول المسئلة فيتوقف الاستدلال بهذه الآية على ثبوت المطلوب وهو باطل والثاني انا لا نفسر
احاطة الخطيئة بكونها كبيرة بل نفسرها بان يكون ظاهره وباطنه موصوفا بالمعصية وذلك انما يتحقق في حق الكفار الذي يكون
عاصيا لله بقلبه ولسانه ويكون عاصيا لله ببعض اعضائه دون البعض فهاهنا لا يتحقق احاطة الخطيئة بالعبد ولا شك ان تفسير الاحاطة
بما ذكرناه اولى لان الجسم اذا ما بين بعض اجزاء جسم آخر دون البعض لا يقال انه محيط به وعند هذا يظهر ان لا يتحقق احاطة الخطيئة بالعبد
الا اذا كان كافرا اذا ثبت هذا فقوله فاولئك اصحاب النار يقتضي ان اصحاب النار ليسوا الا هم وذلك يقتضي ان لا يكون صاحب الكبيرة من اهل
النار الثالث ان قوله فاولئك اصحاب النار يقتضي كونهم في النار في الحال وذلك باطل فوجب حمله على انهم يستحقون النار ونحن نقول بموجبه
لكن لا نزاع انه تعالى هل يعفو عن هذا الحق وهذا اول المسئلة والله اعلم ولنختم الكلام في هذه الآية بفائدة فقهية وهي ان الشرط
ههنا امران احدهما اكتساب السيئة والثاني احاطة تلك السيئة بالعبد والجزاء المعلق على وجود الشرطين لا نقول عند حصول احدهما
وهذا يدل على ان من عقد اليمين على شرطين في طلاق او عتاق انه لا يحنث بوجود احدهما **قوله تعالى**
والذين آمنوا وعملوا الصالحات اولئك اصحاب الجنة هم فيها خالدون اعلم انه سبحانه ما ذكر في القرآن آية في الوعيد الا
وذكر بجنبها آية في الوعد وذلك لفوائد احدها ليظهر بذلك عدله سبحانه لانه لما حكم بالعذاب الدائم على المصرين على الكفر وجب
ان يحكم النعيم الدائم على المصرين على الايمان وثانيها ان المؤمن لا بد وان يعتدل خوفه ورجاؤه على ما قال عليه السلام المؤمن لو
وزن خوفه ورجاؤه لاعتدلا وذلك الاعتدال لا يحصل الا بهذا الطريق وثالثها ان يظهر موعده وكمال رحمته وموعده كمال حكمته
يصير ذلك سببا للعرفان وهاهنا مسائل **المسئلة الاولى** العمل الصالح خارج عن مسمى الايمان لانه تعالى
قال والذين آمنوا وعملوا الصالحات فلو دل الايمان على العمل الصالح لكان ذكر العمل الصالح بعد الايمان تكرارا اجاب
القاضي بان الايمان وان كان يدخل فيه جميع الاعمال الصالحة الا ان قوله آمن لا يفيد الا انه يفعل فعلا واحدا من افعال الايمان
فلهذا حسن ان يقول والذين آمنوا وعملوا الصالحات والجواب ان فعل الماضي يدل على حصول المصدر في زمان معين والايمان
هو المصدر فلو دل ذلك على جميع الاعمال الصالحات لكان قوله آمن دليلا على صدور كل تلك الاعمال منه **المسئلة**
الثانية هذه الآية تدل على ان صاحب الكبيرة يدخل الجنة لانا نتكلم فيمن اتى بالايمان وبالاعمال الصالحة ثم اتى بعد
ذلك بالكبيرة ولم يتب عنها فلهذا الشخص قبل اتيانه بالكبيرة كان قد صدق عليه انه آمن وعمل الصالحات واذا صدق عليه
ذلك وجب اندراجه تحت قوله اولئك اصحاب الجنة فان قيل قوله وعملوا الصالحات لا يصدق عليه الا اذا اتى بجميع الصالحات
ومن جملة الصالحات التوبة فاذا لم يات بها لم يكن آتيا بالصالحات فلا يندرج تحت الآية قلنا قد بينا ان قبل الاتيان بالكبيرة
صدق عليه انه آمن وعمل الصالحات في ذلك الوقت فاذا صدق عليه ذلك فقد صدق عليه انه آمن وعمل الصالحات لانه
متى صدق المركب صدق المفرد بلى انه اذا اتى بالكبيرة لم يصدق عليه انه آمن وعمل الصالحات في كل الاوقات لكن قولنا
آمن وعمل الصالحات اعم من قولنا انه كذلك في كل الاوقات او في بعض الاوقات والمعتبر في الآية هو القدر المشترك فثبت انه
مندرج تحت حكم الوعد بقي قولهم ان الفاسق احبط عقاب معصيته ثواب طاعته فيكون المرجح بجانب الوعيد الا ان الكلام عليه
قد تقدم **المسئلة الثالثة** احتج الجبائي بهذه الآية على ان من يدخل الجنة لا يدخلها تفضلا الا ان اولئك اصحاب
الجنة للحصر فدل على انه ليس للجنة اصحاب الا هؤلاء الذين آمنوا وعملوا الصالحات قلنا لم لا يجوز ان يكون المراد انهم هم الذين يستحقونها

لمن اعطى الجنة تفضلا لم يدخل تحت هذا الحكم **قوله تعالى** واذ اخذنا ميثاق بني اسرائيل لا تعبدون الا الله وبالوالدين احسانا وذي القربى واليتامى والمساكين وقولوا للناس حسنا واقيموا الصلاة واتوا الزكاة ثم توليتم الا قليلا منكم وانتم معرضون اعلم ان هذا نوع اخر من النعم التي خصهم الله به وذلك لان التكليف لهذه الاشياء يوصل الى اعظم النعم وهو الجنة والموصل الى النعمة نعمة فهذا التكليف لامحالة من النعم ثم انه تعالى بين هاهنا انه كلفهم باشياء التكليف الاول قوله لا تعبدون الا الله وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قرا ابن كثير وحمزة والكسائي يعبدون بالتاء والباقون بالتاء وجه الاول انه عبا اخبر عنهم وجه التاء انهم كانوا مخاطبين والاخبار التاء قال ابو عمرو الاترى انه جل ذكره قال قولوا للناس حسنا فدلت المخاطبة على التاء **المسئلة الثانية** اختلفوا في موضع لا تعبدون من الاعراب على خمسة اقوال القول الاول قال الكسائي رفعه على ان لا تعبدوا كانه قيل اخذنا ميثاقهم بان لا تعبدوا الا الله لما اسقطت ان رفع الفعل كما قال

طرقة الا ابهذي اللامي احضري الوغى ... وان اشهد اللذات هل انت مخلدي

اراد ان احضري والذلك عطف عليه ان واجاز هذا الوجه الاخفش والفراء والزجاج وقطرب وعلي بن عيسى وابو مسلم القول موضعه رفع على انه جواب القسم كانه قيل واذ اقسمنا لا تعبدون واجاز المبرد والكسائي والفراء والزجاج وهو احد قولي الاخفش والقول الثالث قول قطرب يكون في موضع الحال فيكون في موضعه نصبا كانه قال اخذ ميثاقكم عن عابدين الا الله والقول الرابع قول الفراء ان موضع لا تعبدوا على النهي اي انه جاء على لفظ الخبر كقوله تعالى لا تضار والدة بولدها بالرفع والمعنى على النهي والذي يوكده كونه لفيا امور احدها قوله واقيموا الصلاة واتوا الزكاة وثانيها انه يضره قراءة عبد الله واني لا تعبدوا وثالثها ان الاخبار بمعنى الامر والنهي اكد وابلغ من صريح الامر والنهي لانه كان سوق الكلام يدل على ان المخبر عنه المقول له امتثل فهو يخبر عنه بالقول له امتثل فيقول لا تعبد واو يكون ان مع الفعل بدلا عن الميثاق كانه قيل اخذنا ميثاق بني اسرائيل توحيدهم **المسئلة الثالثة** هذا البيان يدل على انه لا بد منه في الدين لانه تعالى لما امر بعبادة الله تعالى ونهى عن عبادة غيره ولا شك ان الامر بعبادته والنهي عن عبادة غيره مسبوق بالعلم بذاته سبحانه وبجميع ما يجب ويجوز ويستحيل عليه موحدا بانه وبرائه عن الاضداد والانداد ومسبوق ايضا بالعلم بكيفية تلك العبادات التي لا سبيل الى معرفتها الا بالوحي والرسالة فقوله لا تعبدون الا الله يتضمن كلما اشتمل عليه علم الكلام وعلم الفقه والاحكام لان العبادة لا تبنى الا عليهما التكليف الثاني قوله وبالوالدين احسانا وفيه مسائل **المسئلة الاولى** يقال لم تنصل الباء في قوله وبالوالدين احسانا وعلام انتصب قلنا فيه ثلاثة اقوال الاول قال الزجاج انتصب على معنى احسنوا بالوالدين احسانا والثاني قيل على معنى وصينا هم بالوالدين احسانا لان اتصال الثانية احسن على هذا الوجه ولو كان على الاول لكان والى الوالدين كانه قيل واحسنوا الى الوالدين والثالث قيل بل هو على الحمل المعطوف على المعنى الاول يعني لا تعبدوا واحسنوا **المسئلة الثانية** انما اردف عبادة الله بالاحسان الى الوالدين لوجوه احدها ان نعمة الله على العبد اعظم النعم فلا بد من تقديم شكره على شكر غيره ثم بعد نعمة الله نعمة الوالدين اعظم النعم وذلك لان الوالدين هما الاصل والسبب في كون الولد ووجوده كما انهما سعيا في تربيته واما غيرهما من الوالدين فلا يصدر عنه الانعام باصل الوجود بالتربية فقط فثبت ان انعامهما اعظم وجود الانعام بعد انعام الله وثانيها ان الله سبحانه هو المؤثر في وجود الانسان في الحقيقة والوالدان هما المؤثران في وجوده بحسب العرف والظاهر فلما ذكر المؤثر الحقيقي اردفه بحسب العرف والظاهر وثالثها ان الله تعالى لا يطلب على انعامه على العبد عوضا البتة بل المقصود من انعام الوالدين كذلك فانما لا يطلبان على الانعام على الوالدين عوضا مالية ولا ثناء ولا نوعا فان من ينكر المعاد تحسن الى ولده وتربيه فمن هذا الوجه اشبه انعامهما انعام الله الرابع ان الله تعالى لا يمل من الانعام على العبد ولو اتى العبد باعظم الجرائم فانه لا ينقطع عنه مواد نعمه وروادف كرمه وكذا الوالدان لا يملان الولد ولا ينقطعان عنه مواد محبتهم وكرمهم واذا كان الولد مسيئا الى الوالدين الخامس كما ان الوالد المشفق يتصرف في مال ولده بالاسترباح وطلب الزيادة ويصونه عن الخسران والنقصان فكذا الحق سبحانه يتصرف في طاعة العبد فيصونها عن الضياع ثم انه سبحانه يجعل اعماله التي لا تبقى كالشيء الباقي ابدا الى الابد كما قال مثل الذين ينفقون اموالهم في سبيل الله كمثل حبة انبتت سبع سنابل في كل سنبلة الى قوله والله يضاعف لمن يشاء فان قيل ان نعمة الله وان كانت اعظم من نعمة الوالدين لكن نعمة الله معلومة بالاستدلال ونعمة الوالدين معلومة بالضرورة والاقل بالنسبة الى الغير الله تعالى فاعدد من هذه الجهة والرجحان لغير الله تعالى فلا جرم جعلنا نعمة الوالدين كالثالثة لغير الله تعالى **المسئلة الثالثة** اتفق اكثر العلماء على انه يجب تعظيم الوالدين وان كانا كافرين ويدل عليه وجوه احدها ان قوله في هذه الاية وبالوالدين احسانا غير مقيد بكونهما مؤمنين وقد ثبت في اصول الفقه ان الحكم المرتب على الوصف مشعر بتعليله الوصف فدلت هذه الاية على ان الامر بتعظيم الوالدين لمحض كونهما والدين وذلك يقتضي العموم وهكذا القول في قوله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه وبالوالدين احسانا وثانيها قوله ولا تقل لهما اف ولا تنهرهما وهذه الغاية المبالغة في منع ايذائهما لانه تعالى قال بعد اخر الاية وقل رب ارحمهما كما ربياني صغيرا وصرح بتبيان السبب في وجوب هذا التعظيم وثالثها ان الله تعالى حكى عن ابراهيم عليه السلام انه كيف يليق به دعوة ابيه من الكفر الى الاسلام في قوله يا ابت لم تعبد ما لا

يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا ثم ان اباه كان يؤذيه ويذكر الجواب الغليظ وهو عليه السلام كان يتحمل ذلك واذا ثبت ذلك في حق
ابرهيم عليه السلام ثبت مثله في حق هذه الامة لقوله ان اتبع ملة ابرهيم **المسئلة الرابعة** اعلم ان الاحسان
اليهما هو الذي لا يؤذيهما البتة ويوصل اليهما من المنافع قدر ما يحتاجون اليه فيدخل فيه دعوتهما الى الايمان وان كانا
كافرين وامرهما بالمعروف على سبيل الرفق ان كانا فاسقين التكليف الثالث قوله وذي القربى وفيه مسائل **المسئلة
الاولى** قال الشافعي رضي الله عنه لو اوصى لاقارب زيد دخل فيه الوارث والمحرم وغير المحرم ولا يدخل الاب والابن
لانهما لا يعرفان بالقريب ويدخل الاحفاد والاجداد وقيل لا يدخل الاصول والفروع وقيل يدخل الكل وهاهنا دقيقة وهي
ان العرب يحفظون الاجداد العالية فيتبع تسليمهم وكلهم اقارب فلو ترقينا الى الجد العالي وحسبنا اولاده كثروا فلهذا قال
الشافعي رضي الله عنه يرتقي الى اقرب جد نسب هو اليه ويعرف به وان كان كافرا وذكر الاصحاب في مثاله انه لو اوصى
لاقارب الشافعي فانه يصرفه الى بني شافع دون بني المطلب وبني عبد مناف وان كانوا اقارب لان الشافعي ينتسب في المشهور
الى شافع دون عبد مناف قال الشيخ الغزالي وهذا في زمان الشافعي اما في زماننا فلا يصرف الا الى اولاد الشافعي ولا يرتقي الى بني
شافع لانه اقرب من يعرف اقاربه في زماننا اما قرابة الام فالفاتدخل في وصية العجم ولا تدخل في وصية العرب لانهم لا يعدون
ذلك قرابة اما لو قال لارحام فلان دخل فيه قرابة الام والاب **المسئلة الثانية** اعلم ان حق ذي القربى كالتابع
لحق الوالدين لان الانسان انما يتصل به اقرباؤه بواسطة اتصالهم بالوالدين فالاتصال بالوالدين مقدم على الاتصال بذي
القربى فلهذا اخر الله تعالى ذكره عن الوالدين عن ابي هريرة انه عليه السلام سمعه من الرحمن فاذا كان يوم القيامة يقول اي رب اني
ظلمت الى اسى اي اني قطعت قال فيجيبها زلفا الا ترضين اني اقطع من قطعك واصل من وصلك ثم قرا فهل عسيتم ان توليتم ان تفسدوا
في الارض وتقطعوا ارحامكم والسبب العقلي في تاكيد رعاية هذا الحق ان القرابة مظنة الايجاد والالفة والرعاية والنصرة فلو لم يحصل
شيء من ذلك لكان اقوى كان دفعه اوجب فلهذا وجب رعاية حقوق الاقارب التكليف الرابع **المسئلة الاولى**
اليتيم الذي مات ابوه حتى يبلغ الحلم وجمعه ايتام ويتامى كقولهم نديم وندامى ولا يقال لمن مات امه يتيم قال الزجاج هذا في الانسان
واما في غير الانسان فيتمه من قبل امه **المسئلة الثانية** اليتيم كالنائي لرعاية حقوق حتى يبلغ لك لانه لصغره لا ينتفع
به وليتمه وخلوه عمن يقوم به يحتاج الى من ينفعه والانسان فلما يرغب في صحة مثل هذا واذا كان هذا التكليف شاقا على النفس لا جرم كانت
درجته عظيمة في الدين التكليف الخامس قوله والمساكين **المسئلة الاولى** المساكين واحدها مسكين اخذ من السكون
كان الفقر قد سكنه وهو اشد فقرا من الفقر عند اكثر اهل اللغة وهو قول ابي حنيفة واحتجوا عليه بقوله تعالى او مسكينا ذا متربة وعند
الشافعي الفقر اسوا حالا لان الفقير اشتقاقه من انفقار الظهر كان فقاره انكسر لشدة حاجته وهو قول ابن الانباري واحتجوا عليه بقوله اما
السفينة فكانت لمساكين يعملون في البحر جعلهم مساكين مع ان السفينة كانت ملكا لهم **المسئلة الثانية** انما تاخرت
درجتهم عن اليتامى لان المساكين قد يكون بحيث ينتفع به في الاستخدام فكان الميل الى مخالطة اكثر من الميل الى مخالطة اليتامى ولان المسكين
ايضا يمكنه الاشتغال بتعهد نفسه ومصالح معيشته واليتيم ليس كذلك فلا جرم قدم الله ذكر اليتيم على المسكين **المسئلة الثالثة**
الاحسان الى ذي القربى واليتامى لا بد وان يكون مغايرا للزكاة لان العطف يقتضي التغاير التكليف السادس وقولوا للناس حسنا **المسئلة
الاولى** قرا حمزة والكسائي حسنا بفتح الحاء والسين على معنى الوصف للقول كانه قيل قولوا حسنا والباقون حسنا بضم الحاء وسكون السين
واستشهدوا بقوله ووصينا الانسان بوالديه حسنا وبقوله ثم بدل حسنا وفيه اوجه الاول قال الاخفش معناه قولا ذا حسن الثاني ان
يكون قوله قولوا للناس حسنا اي ليحسن قولكم نصب على مصدر الفعل الذي دل عليه الكلام الاول الوجه الرابع حسنا اي قول هو حسن في
تفسير الافراط حسنه **المسئلة الثانية** يقال لم خوطبوا بقوله بعد الاخبار والجواب من ثلاثة اوجه احدها انه
على طريقة الالتفات كقوله تعالى حتى اذا كنتم في الفلك وجرين بهم وثانيها فيه خلاف اي قلنا لهم قولا وثالثها الميثاق لا يكون الا
كلاما كانه قيل قلت لا تعبدوا وقولوا **المسئلة الثالثة** اختلفوا في ان المخاطب بقوله وقولوا للناس حسنا من هو فيحتمل ان
يقال انه تعالى اخذ الميثاق عليهم ان لا يعبدوا الا الله ثم قال لموسى وامته قولوا للناس حسنا والكل ممكن بحسب اللفظ وان كان الاول اقرب
حتى يكون الغضة قصة واحدة مشتملة على محاسن العادات ومكارم الاخلاق من كل الوجوه **المسئلة الرابعة** منهم من
قال انما قال يجب القول الحسن مع المؤمنين اما مع الكفار والفساق فلا والدليل عليه وجهان الاول انه يجب لعنهم وذمهم والمحاربة معهم فكيف يمكن
ان يكون القول معهم حسنا الثاني قوله تعالى لا يحب الله الجهر بالسوء من القول الا من ظلم ثم ان القائلين بهذا القول منهم من زعم ان هذا الامر
صار منسوخا باية القتال ومنهم من قال انه دخله التخصيص واقعا بحسب المخاطب وهو ان يقول المراد وقولوا للمؤمنين حسنا والثاني
ان يقع بحسب الخطاب وهو ان يقول المراد وقولوا للناس حسنا في الدعاء الى الله وفي الامر بالمعروف فعلى الوجه الاول يتطرق التخصيص الى
المخاطب دون الخطاب وعلى الثاني يتطرق الى الخطاب دون المخاطب وزعم ابو جعفر محمد بن علي الباقر ان هذا العموم باق على ظاهره وانه لا
حاجة الى التخصيص وهذا هو الاقوى والدليل عليه ان موسى وهرون مع جلال منصبهما امرا بالرفق واللين مع فرعون وكذلك رسولنا محمد صلى

الله عليه وسلم مامور بالرفق ونزك للغلظة وكذا قوله ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة قال تعالى ولا تسبوا الذين يدعون من
دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم وقوله واذا مروا باللغو مروا كراما وقوله واعرض عن الجاهلين اما الذى يتمسكوا به اولا من
انه يجب لعنهم وذمهم فلا يمكن القول الحسن معهم قلنا اولا لانسلم انه يجب لعنهم وذمهم وسبهم والدليل عليه قوله تعالى ولا تسبوا
الذين يدعون من دون الله سلمنا انه يجب لعنهم لكن لا نسلم ان اللعن ليس قوله حسنا بيانه ان القول الحسن ليس عبارة عن
القول الذى يشتهونه ويحبونه بل القول الحسن هو الذى يحصل انتفاعهم به وحن اذا علمنا ان ذمهم وسبهم لهم يردعهم عن ذلك الفعل القبيح
كان ذلك المعنى نافعا فى حقهم فكان ذلك اللعن قولا حسنا كما ان تغليظ الوالد فى القول فيكون حسنا نافعا من حيث انه يردع به
عن الفعل القبيح سلمنا ان لعنهم ليس قولا حسنا ولكن لا نسلم ان وجوبه ينافى وجوب القول الحسن بيانه انه لا منافاة بين كون الشخص مستحقا
للتعظيم بسبب احسانه اليه او مستحقا للتحقير بسبب كفره واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يكون وجوب القول الحسن معهم واما الذى
تمسكوا به ثانيا وهو قوله تعالى لاجباطه بالكفر ما لتسوء من القول الا من ظلم والجواب لم لا يجوز ان يكون المراد منه كشف حال الظالم ليجتنب
الناس عنه وهو المراد بقوله عليه السلام اذكروا الفاسق بما فيه كى يحذره الناس المسئلة الخامسة قال اهل التحقيق كلام
الناس مع الناس اما ان يكون فى امور الدنيا او فى امور الدين فان كان فى الامور الدنيوية فاما ان يكون فى الدعوة الى الايمان
وهو مع الكفار او فى الدعوة الى الطاعة وهى مع الفساق اما الدعوة الى الايمان فلا بد وان يكون بالقول الحسن كما قال لموسى وقوله له قولا
لينا لعله يتذكر او يخشى امره تعالى بالرفق مع فرعون مع جلالة موسى ونهاية كفر فرعون وتمرده وعتوه على الله تعالى وقال محمد لو كنت
فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك واما دعوة الفساق فالقول الحسن فيه اعتبر قال تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة
وقال ادفع بالتى هى احسن فاذا الذى بينك وبينه عداوة كانه ولى حميم واما فى الامور الدنيوية فمن المعلوم بالضرورة انه اذا امكن
التوصل الى الغرض بالتلطف من القول لم يحسن سواه فثبت ان جميع آداب الدين والدنيا داخل تحت قوله وقولوا للناس حسنا المسئلة
السادسة ظاهر الاية يدل على ان الاحسان الى ذى القربى واليتامى والمساكين كان واجبا عليهم فى دينهم وكذا القول الحسن للناس
كان واجبا عليهم لان اخذ الميثاق يدل على الوجوب وذلك ظاهر الامر للوجوب ولانه تعالى ذمهم على القوى عنهم وذلك يفيد الوجوب
والامر بالشئ امر بما لا يتم الا به فيكون امرا بالصلاة والزكاة وقد روى عن ابن عباس انه قال ان الزكاة نسخت كل حق وهذا ضعيف لانه لا خلاف ان اذا استدت
به الحاجة وشاهدناه بهذه الصفة فانه يلزمنا التصدق عليه وان لم تجب علينا الزكاة حتى انه ان لم يدفع حاجتهم بالزكاة كان التصدق
واجبا ولا شك فى وجوب مكالمة الناس بطريق لا ينفرون به التكليف السابع والثامن قوله واقيموا الصلاة واتوا الزكاة وقد تقدم
تفسيرهما واعلم انه تعالى لما شرح انه اخذ الميثاق عليهم فى هذه التكاليف الثمانية بين ان مع انعامه عليهم باخذ الميثاق عليهم بكل ذلك
لم يبلوا بالحصل لهم المنزلة العظمى عند ربهم قولوا وسارعوا الى انفسهم بليتقوا انهم ربهم بالقبول مع توكيد الدلائل والمواثيق عليهم وذلك
مزيد فى قبح ما صدر عليه من الاعراض والتولى الان الاقدام على مخالفة الله تعالى بعد ان بلغ العالم فى البيان والتوثق يكون اعظم من المخالفة
مع الجهالة واختلفوا فى المراد بقوله ثم توليتم على ثلاثة اوجه احدها ان من تقدم من بنى اسرائيل وثانيها انه خطاب لمن كان فى عصر
النبى عليه السلام من اليهود يعنى اعراضهم بعد ظهور المعجزات كاعراض اسلافهم وثالثها المراد بقوله ثم توليتم من تقدم وبقوله وانتم
معرضون من تاخر اما وجه القول الاول اذا كان الكلام الاول فى المتقدمين منهم وظاهر الجواب يقتضى ان اخرة الضمائر الا قليلا
المضمرات على هذا الظاهر بين فى ذلك ان الله تعالى ساق الكلام الاول سياقة اظهار النعم بافامة الحجج عليهم ثم بين من بعد انهم تولوا الا قليلا
منهم فانهم بقوا على ما دخلوا فيه اما وجه القول الثانى ان قوله ثم توليتم خطاب مشافهة وهو للحاضرين البتة وما تقدم حكاية وهو
بلغهم الثابتين البتة كانه تعالى بين ان تلك العهود والمواثيق كالزمهم التمسك بها فكذا هو لازم لكم لا تنكرون علمتم ما فى التوراة من
حال محمد صلى الله عليه وسلم وصحة نبوته فيلزمكم من الحجة مثل الذى لزمهم وانتم مع ذلك قد توليتم واعرضتم عن ذلك الا قليلا منكم وهم
الذين امنوا واسلموا لهذا الجمل اما وجه القول الثالث فهو انه تعالى لما بين انه انعم عليهم تلك النعم ثم انهم اذا كان الكل بمنزلة النفس
الواحدة وبينا ان المراد بالاخراج من الديار ما هو اما قوله تظاهرون عليهم بالاثم والعدوان ففيه مسائل المسئلة
الاولى قرا عاصم والكسائى وحمزة تظاهرون بتخفيف الظاء والباقون بالتشديد فوجه التخفيف الحذف لاحدى التائين كقوله
ولا تعاونوا ووجه التشديد ادغام التاء الثانى الظاء كقوله تعالى فالحذف اخف والادغام ادل على الاصل المسئلة الثانية
اعلم ان التظاهر هو التعاون لما كان الاخراج من الديار وقتل البعض بعضا مما يعظم به الفتنة واتجه فيه الى اقتدار وعليه بين تعالى انهم
فعلوه على وجه الاستعانة بانجاههم على الظلم والعدوان المسئلة الثالثة الاية تدل على ان الظلم كما هو محرم فكذا
اعانة الظالم على ظلمه محرمة فان قيل البس ان الله تعالى لما قدر الظالم على الظلم وازال العوائق والموانع وسلط عليه الشهوة الداعية الى
الظلم فلو كانت اعانة الظالم على ظلمه فيجة فوجب ان لا يوجد ذلك من الله تعالى الجواب انه تعالى وان لطف الظالم من ذلك فقد زجره عن الظلم
بالتهديد والظلم والزجر خلاف المعين للظالم على ظلمه فان ترغيبه فيه وتحسينه فى عينه ويدعوه اليه تطهر القرن المسئلة
الرابعة الاية لا تدل على ان قدر ذنب المعين مثل قدر ذنب المباشر بل الدليل دل على انه دونه لان الاعانة لو حصلت بدون

المباشرة لما اثرت في حصول الظلم ولو حصلت المباشرة بدون الاعانة لحصل الضرر والظلم فعلمنا ان المباشرة ادخل في المحرمة
من الاعانة اما قوله وان ياتوكم اسارى تفادوهم ففيه مسائل **المسئلة الاولى** قرا نافع وعاصم والكسائي اسارى
تفادوهم بالالف فيهما وقرا حمزة وحده بغير الف فيهما والباقون اسارى بالالف تفدوهم بغير الف فالاسرى جمع اسير كجريح وجرحى وفي
اسارى قولان احدهما انه جمع اسرى كسكرى وسكارى والثاني جمع اسير وفرق ابو عمرو بين الاسرى والاسارى وقال الاسارى الذين في
وثاق الاسرى الذي في اليد كانه يذهب الى ان اسارى اشد مبالغة وانكر ثعلب ذلك وقال علي ابن عيسى الاختيار اسارى بالالف
لان عليه اكثر الائمة وانه ادل على معنى الجمع اذا كان فعلى يكثر فيه وهو قليل في الواحد نحو شكاعى ولانها لغة اهل الحجاز **المسئلة
الثانية** في تفادوهم لغتان مشهورتان تفدوهم من الفدا وهو العرض من الشي صيانة له يقال فدا فديه وتفادوهم من المفادات
المسئلة الثالثة جمهور المفسرين قالوا المراد من قوله تفادوهم وصف لهم بما هو طاعة وهو التخليص من الاسر ببذل
مال او غيره ليعودوا الى كفرهم ذكر ابو مسلم انه ضد ذلك والمراد انكم مع القتل والاخراج اذا وقع اسير في ايديكم لم يرضوا منه الا
باخذ مال منه وان كان ذلك محرما عليكم ثم عنده تخرجونه من الاسر قال ابو مسلم والمفسرون انما اتوا من جهة قوله تعالى افتؤمنون ببعض
الكتاب وتكفرون ببعض وهذا ضعيف لان هذا القول راجع الى ما تقدم من ذكر النبي صلى الله عليه وسلم وما انزل عليهم والمراد انه اذا
كان في الكتاب الذي معكم نبا محمد فجحدتموه فقد امنتم ببعض الكتاب وكفرتم ببعض وكلا القولين يحتمل لفظ المفادات لان الباذل عن الاسر يوصف
بانه فاداه والاخذ منه للتخليص يوصف ايضا بذلك الا ان الباذل عن الاسير يوصف بانه اجمع المفسرون عليه اقرب لان عود قوله
افتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض على ما تقدم ذكره في هذه الاية اولى من عوده على امور تقدم ذكرها بعد ايات **المسئلة
الرابعة** قال بعضهم الذين اخرجوا والذين فودوا فريق واحد وذلك ان قريظة والنضير كانا اخوين كالاوس والخزرج فافترقوا
فكان النضير مع الخزرج وقريظة مع الاوس فكان كل فريق يقاتل مع حلفائه واذا غلبوا خربوا ديارهم واخرجوهم واذا اسر رجل من الفريقين
اجمعوا له حتى يفدوه فعيرتهم العرب وقالت كيف تقاتلوهم ثم تفدونهم فيقولون امرنا بفدائهم وحرم علينا قتالهم ولكن نستحي ان نذل حلفانا
وقال اخرون ليس الذين اخرجوهم الذين فودوا ولكنهم قوم اخرون الذي في اليد كانه يذهب الى ان اسارى اشد مبالغة وانكر ثعلب
ذلك وقال علي ابن عيسى الاختيار اسارى بالالف لان عليه اكثر الائمة وانه ادل على معنى الجمع اذا كان فعلى يكثر فيه وهو قليل في الواحد نحو
انهم تولوا عنها كان ذلك دالا على نهاية قبح افعالهم ويكون قوله وانتم معرضون مختصا بمن في زمان محمد اي انكم بمنزلة المتقدمين الذين
تولوا بعد اخذ هذه المواثيق فانكم بعد اطلاعكم على صدق دلائل محمد صلى الله عليه وسلم اعرضتم عنه وكفرتم به فكنتم في هذا
الاعراض بمثابة اولئك المتقدمين في ذلك التولي **قوله تعالى** واذ اخذنا ميثاقكم لا تسفكون دماءكم
ولا تخرجون انفسكم من دياركم ثم اقررتم وانتم تشهدون اعلم ان هذه الاية تدل على نوع اخر من نعم الله عليهم وهو انه تعالى كلفهم هذا
التكليف وانهم اقروا بصحته ثم خالفوا العهد فيه اما قوله واذ اخذنا ميثاقكم ففيه وجوه احدها انه خطاب لعلماء اليهود في عصر
النبي صلى الله عليه وسلم وثانيها انه خطاب مع اسلافهم وتقديره واذ اخذنا ميثاق اباكم وثالثها انه خطاب للاسلاف
وتفريع للاخلاف ومعنى اخذنا ميثاقكم امرناكم واكدنا الامر وقبلتم واقررتم بلزومه ووجوبه اما قوله لا تسفكون دماءكم ففيه
اشكال وهو ان الانسان ملجا الى ان لا يقتل نفسه واذا كان كذلك فلا فائدة في النهي عنه والجواب عنه من اوجه احدها ان هذا الالجاء قد
يتغير كما ثبت في اهل الهند انهم يقدرون في قتل النفس التخلص من عالم الفساد واللحوق بعالم النور والصلاح او كثير من صعب عليه الزمان
ويقل عليه امر من الامور فيقتل نفسه فاذا انتفى كون الانسان ملجا الى ترك قتل نفسه صح كونه مكلفا به وثانيها المراد لا يقتل بعضكم
بعضا وجعل غير الرجل نفسه اذا اتصل به نسبا ودينا وهو كقوله تعالى فاقتلوا انفسكم وثالثها انه اذا قتل غيره فكانه قتل نفسه لانه
يقتص منه ورابعها لا تتعرضوا المقاتلة من فعليكم فتكونوا قد قتلتم انفسكم وخامسها لا تسفكوا دما من اقوامكم في مصالح
الدنيا بهم فتكونوا مهلكين لانفسكم اما قوله ولا تخرجون انفسكم ففيه وجهان الاول لا تفعلوا ما تستحقون بسببه ان تخرجوا من دياركم
الثاني النهي عن اخراج بعضهم بعضا من ديارهم لان ذلك مما يعظم فيه المحنة والشدة حتى يقرب من الهلاك اما قوله ثم اقررتم وانتم
تشهدون ففيه وجوه احدها وهو الاقوى ثم اقررتم بالميثاق واعترفتم على انفسكم بلزومه وانتم تشهدون عليها كقولك فلان مقر
على نفسه بكذا شاهد عليها وثانيها اعترفتم بقبوله وشهد بعضكم بذلك لانه كان شايعا فيما بينهم مشهورا وثالثها وانتم تشهدون
اليوم يا معشر اليهود على اقرار اسلافكم لهذا الميثاق ورابعها المراد الاقرار الذي هو الرضا بالامر والصبر عليه كما يقال فلان لا
يقر على الضيم فيكون المعنى انه تعالى امركم بذلك ورضيتم به واقمتم عليه وشهدتم بوجوبه وصحته فان قيل لم قال اقررتم وانتم تشهدون
والمعنى واحد قلنا فيه ثلاثة اقوال الاول اقررتم يعني اسلافكم وانتم تشهدون الان على اقرارهم الثاني اقررتم في وقت الميثاق الذي معنى
وانتم بعد ذلك تشهدون الثالث انه للتاكيد **قوله تعالى** ثم انتم هؤلاء تقتلون انفسكم وتخرجون فريقا منكم
من ديارهم تظاهرون عليهم بالاثم والعدوان وان ياتوكم اسارى تفدوهم وهو محرم عليكم اخراجهم افتؤمنون ببعض
الكتاب وتكفرون ببعض فما جزاء من يفعل ذلك منكم الا خزي في الحياة الدنيا ويوم القيامة يردون الى اشد العذاب الاخرة اما قوله

ثم اتبع هؤلاء وفيه اشكال لان قوله انتم للحاضر وقوله هؤلاء للغايب فكيف يكون للحاضر نفس الغايب وجوابه من وجوه احدها ما تقدم ثم اتبع هؤلاء وثانيها تقدير لفعل انتم اعني هؤلاء الحاضرين وثالثها بمعنى الذين وصلته تقتلون وموضع تقتلون ان كان خبرا ولا موضع له اذا اتبع هؤلاء ورابعها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وخامسها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وسادسها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وسابعها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وثامنها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وتاسعها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وعاشرها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وحادي عشرها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وثاني عشرها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وثالث عشرها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك ورابع عشرها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وخامس عشرها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وسادس عشرها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وسابع عشرها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وثامن عشرها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وتاسع عشرها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وعشرونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وحادي عشرونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وثاني عشرونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وثالث عشرونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك ورابع عشرونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وخامس عشرونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وسادس عشرونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وسابع عشرونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وثامن عشرونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وتاسع عشرونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وثلاثونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وحادي وثلاثونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وثاني وثلاثونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وثالث وثلاثونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك ورابع وثلاثونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وخامس وثلاثونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وسادس وثلاثونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وسابع وثلاثونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وثامن وثلاثونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وتاسع وثلاثونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وأربعونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وحادي وأربعونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وثاني وأربعونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وثالث وأربعونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك ورابع وأربعونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وخامس وأربعونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وسادس وأربعونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وسابع وأربعونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وثامن وأربعونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وتاسع وأربعونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وخمسونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وحادي وخمسونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وثاني وخمسونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وثالث وخمسونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك ورابع وخمسونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وخامس وخمسونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وسادس وخمسونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وسابع وخمسونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وثامن وخمسونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وتاسع وخمسونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وستونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وحادي وستونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وثاني وستونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وثالث وستونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك ورابع وستونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وخامس وستونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وسادس وستونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وسابع وستونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وثامن وستونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وتاسع وستونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وسبعونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وحادي وسبعونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وثاني وسبعونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وثالث وسبعونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك ورابع وسبعونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وخامس وسبعونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وسادس وسبعونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وسابع وسبعونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وثامن وسبعونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وتاسع وسبعونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وثمانونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وحادي وثمانونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وثاني وثمانونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وثالث وثمانونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك ورابع وثمانونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وخامس وثمانونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وسادس وثمانونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وسابع وثمانونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وثامن وثمانونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وتاسع وثمانونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وتسعونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وحادي وتسعونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وثاني وتسعونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وثالث وتسعونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك ورابع وتسعونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وخامس وتسعونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وسادس وتسعونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وسابع وتسعونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وثامن وتسعونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وتاسع وتسعونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك ومائتها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك

ثم اتبع هؤلاء وفيه اشكال لان قوله انتم للحاضر وقوله هؤلاء للغايب فكيف يكون للحاضر نفس الغايب وجوابه من وجوه احدها ما تقدم ثم اتبع هؤلاء وثانيها تقدير لفعل انتم اعني هؤلاء الحاضرين وثالثها بمعنى الذين وصلته تقتلون وموضع تقتلون ان كان خبرا ولا موضع له اذا اتبع هؤلاء ورابعها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وخامسها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وسادسها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وسابعها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وثامنها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وتاسعها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وعاشرها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وحادي عشرها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وثاني عشرها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وثالث عشرها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك ورابع عشرها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وخامس عشرها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وسادس عشرها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وسابع عشرها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وثامن عشرها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وتاسع عشرها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وعشرونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وحادي عشرونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وثاني عشرونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وثالث عشرونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك ورابع عشرونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وخامس عشرونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وسادس عشرونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وسابع عشرونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وثامن عشرونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وتاسع عشرونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وثلاثونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وحادي وثلاثونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وثاني وثلاثونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وثالث وثلاثونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك ورابع وثلاثونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وخامس وثلاثونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وسادس وثلاثونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وسابع وثلاثونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وثامن وثلاثونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وتاسع وثلاثونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وأربعونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وحادي وأربعونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وثاني وأربعونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وثالث وأربعونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك ورابع وأربعونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وخامس وأربعونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وسادس وأربعونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وسابع وأربعونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وثامن وأربعونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وتاسع وأربعونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وخمسونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وحادي وخمسونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وثاني وخمسونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وثالث وخمسونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك ورابع وخمسونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وخامس وخمسونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وسادس وخمسونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وسابع وخمسونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وثامن وخمسونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وتاسع وخمسونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وستونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وحادي وستونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وثاني وستونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وثالث وستونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك ورابع وستونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وخامس وستونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وسادس وستونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وسابع وستونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وثامن وستونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وتاسع وستونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وسبعونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وحادي وسبعونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وثاني وسبعونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وثالث وسبعونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك ورابع وسبعونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وخامس وسبعونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وسادس وسبعونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وسابع وسبعونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وثامن وسبعونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وتاسع وسبعونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وثمانونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وحادي وثمانونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وثاني وثمانونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وثالث وثمانونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك ورابع وثمانونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وخامس وثمانونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وسادس وثمانونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وسابع وثمانونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وثامن وثمانونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وتاسع وثمانونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني سائلك التي بيمنك وتسعونها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والظرف كان صلة كقول الزجاج ومثله في الصلة قوله وسائلك بيمنك يا موسى يعني

متواتر ويظهر بعضهم بما تواتر بعض والشريعة واحدة الى ايام عيسى عليها السلام فانه عليه السلام جاء بشريعة محدود واستدلوا على صحة ذلك بقوله وقفينا من بعده بالرسل لانه يقتضي انهم واحد في الشريعة يتبع بعضهم بعضا قالوا القاضي ان الرسول الثاني لا يجوز ان يكون على شريعة الاول حتى لا يودي الى ان لا يعلم بعينها من غير زيادة ونقصان مع ان تلك الشريعة مخصوصة يمكن معرفتها بالتواتر عن الاول لان الرسول اذا كان هذا حاله لم يمكن ان يعلم من جهته الا ما قد علم قبل او يمكن ان يعلم من قبل فكما لا يجوز ان يبعث الله تعالى رسولا بشريعة بعد اصلا بين العقليات لهذه العلة فكذا القول بانسلخ قبلت انه لا بد بالرسول الذي جاء من بعد موسى عليه السلام ان يكون قد اتوا بشريعة جديدة ان كان الاول يحفظه او يجيء لبعض ما اندرس من الشريعة الاولى والجواب لم لا يجوز ان يكون المقصود من بعثة هؤلاء الرسل تقييد تلك الشريعة السالفة على الامة او نوع آخر من الالطاف لا يعلمها الا هو وبالجملة فالقاضي ما اتى بهذه الآية الدالة الا باعادة الدعوى فلم قال انه لا يجوز بعثة الرسل الا بشريعة جديدة لو لا حيا شريعة اندرست وهل النزاع ما وقع الا في هذا **المسئلة الثانية** هؤلاء الرسل هم يوشع واشمويل وشمعون وداود وسليمان وشعياء وارمياء وعزيره وحزقيل واليسع ويونس وزكرياء وحيى وغيرهم اما قوله وايدنا عيسى ابن مريم البينات ففيه مسائل **المسئلة الاولى** السبب في ان الله تعالى اجمل ذكر الرسل ثم فصل ذكر عيسى لان من قبله من الرسل جاؤا بشريعة موسى كانوا متبعين له وليس كذلك عيسى لان شرعه نسخ اكثر من شرع موسى عليهما السلام قيل عيسى بالعبرانية اشوع ومريم بمعنى الخادم وقيل مريم بالعربية من النساء كالزيد من الرجال وبه فسر قول رويشد قلت لزيد لم يصل سرعة **المسئلة الثانية** في البينات وجوه احدها المعجزات من احيا الموتى واخباره عن اسرارهم وثانيها انها الانجيل وثالثها وهو الاقوى ان الكل يدخل فيه لان المعجز بين صحة نبوته كما ان الانجيل بين كيفية شريعته فلا يكون للتخصيص معنى اما قوله وايدناه بروح القدس ففيه مسائل **المسئلة الاولى** قرئ وايدناه فزا ابن كثير القدس بالتخفيف والباقون بالتثقيل وهما لغتان مثل رعب ورعب **المسئلة الثانية** اختلفوا في الروح على وجوه احدها انه جبريل عليه السلام وانما سمي بذلك لوجوه الاول ان الروح روح القدس الروح المقدسة كما يقال حاتم الجود ورجل صدق لوصف جبريل عليه السلام بذلك تشريفا له وبيانا لعلو مرتبته عند الله تعالى الثاني سمي جبريل بذلك لانه يحيي به الدين كما يحيي البدن بالروح فانه هو المتولي لانزال الوحي الى الانبياء المكلفون بذلك يحيون في دينهم الثالث لان الغالب عليه الروحانية وكذلك سائر الملائكة عنى ان روحانيته اتم واكمل السرابع سمي جبريل عليه السلام روحا لانه ما تضمنه اصلاب الفحول وارحام المهات وثانيها المراد بروح القدس الانجيل كما قال في القرآن وروحا منا وسمي به لانه يحيي به مصالح الدنيا بينهم لاجله وثالثها انه الاسم الذي كان به يحيي عيسى عليه السلام الموتى عن ابن عباس وسعيد بن جبير ورابعها انه الروح الذي نفخ فيه والقدس والقدس هو الله فلنسب روح عيسى عليه السلام الى نفسه تعظيما له وتشريفا كما يقال بيت الله وناقة الله عن الربيع وعلى هذا المراد به الروح الذي يحيى به الانسان واعلم ان اطلاق اسم الروح على جبريل وعلى الانجيل وعلى الاسم الاعظم مجاز لان الروح هو الريح المتردد في مخارق الانسان ومنافذه ومعلوم ان هذه الثلاثة مشاركة لذلك الا انه سمي كل واحد من هذه الثلاثة بالروح على سبيل التشبيه من حيث ان الروح كما انه سبب حياة الرجل فكذلك جبريل عليه السلام سبب حياة القلوب بالعلوم والانجيل سبب لظهور الشرائع وحياتها والاسم الاعظم سبب لان التوسل به الى تحصيل الاغراض الا ان المشابهة بين مسمى الروح وبين جبريل اتم من وجوه احدها ان جبريل عليه السلام مخلوق من هوا مورائي لطيف لكانت المشابهة اتم فكان اطلاق اسم الروح على جبريل اولى وثانيها ان هذه التسمية فيه ظهر منها فيما عداه وثالثها قوله وايدناه يعني فرباه والمراد من هذه التقوية الاعانة واسناد الاعانة الى جبريل عليه السلام حقيقة واسنادها الى الانجيل والاسم الاعظم مجاز لكان ذلك اولى ورابعها وهو ان اختصاص عيسى بجبريل عليه السلام من اكد وجوه الاختصاص بحيث لم يكن لاحد من الانبياء عليهم السلام مثل ذلك لانه هو الذي بشر مريم بولادته عليه السلام من نفخة جبريل عليه السلام وهو الذي رباه في جميع الاحوال وكان لا يسير معه حيث سار وكان معه حيث صعد الى السما اما قوله فكلما جاءكم رسول بما لا تهوى انفسكم استكبرتم ففيه مسائل **المسئلة الاولى** انما سمي ما لا يوافق الهوى هوى لان الهوى لما كان يحمل على القبيح كان ما لا يوافق الهوى يكون حسنا **المسئلة الثانية** لم ذكر الرسول بلفظ الجمع وهو واحد فيه وجوه الاول ان المراد بالرسول الجنس كما يقال كثر الدينار في ايدي الناس الثاني ان المراد بالرسول المذكور هو محمد صلى الله عليه وسلم وحده الا ان المراد تكذيب جميع الرسل لان تكذيب واحد منهم يوجب تكذيب الكل الثالث ان المراد بالرسول المذكور هو محمد صلى الله عليه وسلم وحده الا ان المراد تكذيب جميع الرسل لان تكذيب واحد منهم يوجب تكذيب الكل الرابع ان المراد بالرسول المذكور هو محمد صلى الله عليه وسلم وحده الا ان المراد تكذيب جميع الرسل لان تكذيب واحد منهم يوجب تكذيب الكل **المسئلة الثالثة** في الفاء وجوه الاول انها للتعقيب والمعنى ان عادتكم جرت على تكذيب الرسل وقتلهم عقيب مجيئهم بما لا تهوى انفسكم الثاني ان الفاء للتعليل والمعنى ان تكذيبكم لمحمد صلى الله عليه وسلم ليس لاجل انه لم يأتكم بما تعرفون صحته بل لاجل انه جاءكم بما لا تهوى انفسكم الثالث ان الفاء للتعقيب والمعنى ان تكذيبكم لمحمد صلى الله عليه وسلم ليس لاجل انه لم يأتكم بما تعرفون صحته بل لاجل انه جاءكم بما لا تهوى انفسكم **المسئلة الرابعة** في الآية دلالة على ان الرسول قد يأمر وينهى بما لا يوافق هوى النفس وطبعها وذلك يدل على ان الرسول لا يأمر الا بما هو مصلحة في الدين وان كان مفسدة للنفس والطبع **المسئلة الخامسة** في الآية دلالة على ان الرسول قد يأمر وينهى بما لا يوافق هوى النفس وطبعها وذلك يدل على ان الرسول لا يأمر الا بما هو مصلحة في الدين وان كان مفسدة للنفس والطبع **المسئلة السادسة** في الآية دلالة على ان الرسول قد يأمر وينهى بما لا يوافق هوى النفس وطبعها وذلك يدل على ان الرسول لا يأمر الا بما هو مصلحة في الدين وان كان مفسدة للنفس والطبع **المسئلة السابعة** في الآية دلالة على ان الرسول قد يأمر وينهى بما لا يوافق هوى النفس وطبعها وذلك يدل على ان الرسول لا يأمر الا بما هو مصلحة في الدين وان كان مفسدة للنفس والطبع **المسئلة الثامنة** في الآية دلالة على ان الرسول قد يأمر وينهى بما لا يوافق هوى النفس وطبعها وذلك يدل على ان الرسول لا يأمر الا بما هو مصلحة في الدين وان كان مفسدة للنفس والطبع **المسئلة التاسعة** في الآية دلالة على ان الرسول قد يأمر وينهى بما لا يوافق هوى النفس وطبعها وذلك يدل على ان الرسول لا يأمر الا بما هو مصلحة في الدين وان كان مفسدة للنفس والطبع **المسئلة العاشرة** في الآية دلالة على ان الرسول قد يأمر وينهى بما لا يوافق هوى النفس وطبعها وذلك يدل على ان الرسول لا يأمر الا بما هو مصلحة في الدين وان كان مفسدة للنفس والطبع **قوله تعالى** وقالوا قلوبنا غلف

اما الغلف ففيه ثلاثة اقوال الاول انها جمع اغلف وهو ما في غلاف اي قلوبنا مغشاة لعنهم الله بكفرهم فقليلا ما يؤمنون اعطيه مانعة من وصول اثر دعوتك اليها وثانيها روي الاصم عن بعضهم ان قلوبهم غلف للعلم ومملوة من الحكم فلا حاجة معها بهم الى شرح محمد عليه السلام وثالثها غلف اي كالغلاف للحالي لا تعي فيه مما يدل على صحة قولك اما المعتزلة فانهم اختاروا الوجه الاول ثم قالوا الآية تدل على انه ليس في قلوب الكفار ما لا يمكنهم معه الايمان لا غلاف ولا كن ولا سد على ما يقوله المجبرة لانه لو كان كذلك لكان هؤلاء اليهود

صادقين في هذا القول لكان لا يكفيهم الله بقوله بل لعنهم الله بكفرهم لانه تعالى انما يذم الكاذب المبطل لا الصادق المحق المعذور
قالوا وهذا يدل على ان معنى قوله انا جعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه وفي اذانهم وقرا انا جعلنا في اعناقهم اغلالا وجعلنا من بين ايديهم سدا
البتة المراد كونهم ممنوعين عن الايمان بل المراد انا منعناهم الالطاف او نسبة ذلك الى اصرارهم على الكفر بمنزلة المحمول على الكفر قالوا ونظير هذا
الذي اراده الله تعالى اليهود على هذه المقالة وبينه تعالى الكافرين على مثل هذه المقالة وهو قوله وقالوا قلوبنا في اكنة مما تدعونا اليه وفي اذاننا وقر
ومن بيننا وبينك حجاب ولو كان الامر على ما تقوله المجبرة لكان هؤلاء القوم صادقين في ذلك ولو كانوا صادقين فيما ذمهم الله بل كان الذي
حكاه عنهم اظهار العذر لهم ومسقطا للوم عنهم واعلم انا بينا في تفسير الغلف وجوها ثلاثة فلا يجب الجزم بواحد منها من غير دليل سلمنا
المراد منه ذلك الوجه لكن لم قلتم ان الاية تدل على ان ذلك القوم من مؤمن اما قوله بل لعنهم الله بكفرهم فنقيد احد وجوه احدها هذا
يدل على انه تعالى لعنهم بكسب كفرهم اما لم قلتم بانه انما لعنهم بسبب هذه المقالة فلعله تعالى حكى عنهم قولا مقترنا بان من حالهم انهم
ملعونون بسبب كفرهم وثانيها لعل المراد من قوله وقالوا قلوبنا انهم ذكروا ذلك سبيل الاستفهام بمعنى الانكار يعني ليست قلوبنا في غلاف
ولا في عطاء بل الفاظنا قوية وخواطرنا متينة ثم انا بعد التحوط والاتقان نامل في دلائل يا محمد فلم نجد بها شيئا قويا فلما ذكروا هذا
التعلل الكاذب لا جرم لعنهم الله على كفرهم الحاصل بسبب هذا القول وثالثها لعل قلوبهم ما كانت في الاعطية بل كانوا عالمين
بصحة نبوة محمد عليه السلام كما قال تعالى يعرفونه كما يعرفون ابناءهم الا انهم انكروا تلك المعرفة وادعوا ان قلوبهم غلف وغيروا فيه على ذلك
فكان كفرهم كفر العناد فلا جرم لعنهم الله على ذلك الكفر اما قوله فقليلا ما يؤمنون ففيه مسائل **المسئلة الاولى**
في تفسيره ثلاثة اوجه اولها ان القليل صفة المؤمن اي لا يؤمن منهم الا القليل عن قتادة والاصم وابي مسلم وثانيها انه صفة
الايمان اي لا يؤمنون بقليل مما كانوا كلفوا به لانهم كانوا يؤمنون بالله الا انهم كانوا يكفرون بالرسل وثالثها معناه لا يؤمنون اصلا لان
قليلا والكثير النافيان قليلا ما يفعل معنى لا يفعل البتة قال الكسائي يقول العرب من ربا بار من قليلا ما سلت ربيون لانك شيا والوجه
الاول اولى لانه نظير قوله بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون الا قليلا ولان الجملة اولى اذا كان المصرح فيها ذكر القوم فيجب ان يكون
الراجع اليها بعض صفة القوم **المسئلة الثانية** في انتصاب قليلا وجوه احدها انا بينا قليلا فلا يؤمنون وما بين
وصوبنا لفظ بعض الكلام وثالثها انتصب بنزع الخافض اي بقليل يؤمنون ورابعها اي يصادفون قليلا ما يؤمنون **قوله**
تعالى ولما جاءهم كتاب من عند الله مصدق لما معهم وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به
فلعنة الله على الكافرين اعلم ان هذا هو النوع هو من قبائح افعال اليهود اما قوله كتاب فقد اتفقوا على ان هذا الكتاب هو القرآن لان قوله
مصدق لما معهم يدل على ان هذا الكتاب غير لما هو معهم وما ذاك الا القرآن اما قوله مصدق لما معهم ففيه مسائل **المسئلة**
الاولى لا شبهة في ان القرآن مصدق لما معهم في امر معلوم تكليفهم تصديق محمد عليه السلام في النبوة واللائق بذلك هو كونه
موافقا لما معهم في دلالة نبوته اذ عرفوا انه ليس موافق لما معهم في سائر الشرايع وعرفنا انه لم يرد الموافقة في باب ادلة القرآن لانه جميع
كتب الله تعالى كذلك ولما ظهر الكل تبين ان المراد موافقته لكنهم انما خصص بالنبوة وما يدل عليها من العلامات والنعوت والصفات
المسئلة الثانية قرئ مصدقا على الحال فان قيل كيف جاز نصبها على الحال عن النكرة قلنا اذا وصف النكرة تخصص فجاز
انتصاب الحال عنه وقد وصف كتاب بقوله من عند الله **المسئلة الثالثة** في جواب لما ثلاثة اوجه احدها انه
محذوف كقوله ولو ان قرانا سيرت به الجبال او قطعت به الارض فان جوابه محذوف وهو لكان هذا القرآن عن الاخفش والزجاج وثانيها
انه على التكرير لقول الكلام والجواب كفروا به لقوله تعالى بعدكم انكروا اذا انتم وكفروا به اجاء الى قوله تعالى انكم مخرجون عن المبرد وثالثها
ان يكون الفا جوابا للما الاولى وكفروا جوابا للما الثانية وهو كقوله فاما ياتينكم مني هدى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون عن الفراء
اما قوله وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا ففي سبب النزول وجوه احدها ان اليهود قبل مبعث محمد ونزول القرآن يستفتحون اي
يسالون الفتح والنصرة فكانوا يقولون اللهم افتح علينا وانصرنا بالنبي الامي وثانيها كانوا يقولون لمخالفتهم عند القتال هذا نبي قد اظل زمانه
ينصرنا عليكم عن ابن عباس وثالثها كانوا يسالون العرب عن مولده ويصفونه بانه نبي من صفته كذا وكذا يخصون عنه على الذين كفروا بي حتى يقرب
العرب عن ابي مسلم ورابعها نزلت في بني قريظة والنضير كانوا يستفتحون عن الاوس والخزرج برسول الله قبل المبعث عن ابن عباس وقتادة
والسدي وخامسها اليهود وكانوا اذا قرأوا او ذكر محمد في التوراة وانه مبعوث وانه من العرب سالوا مشركي العرب عن تلك الصفات
ليعلموا انه هل ولد فيهم من يوافق حاله حال هذا المبعوث اما قوله فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به ففيه مسائل **المسئلة الاولى**
تدل الاية على انهم كانوا عارفين بنبوته وفيه سوال وهو ان التوراة نقلت نقلا متواترا فاما ان يقال انه حصل فيها نعت محمد على سبيل
التفصيل اعني بيان ان الشخص الموصوف بالصورة الثلاثية والسيرة الثلاثية سيظهر في السنة الثلاثية في المكان الفلاني او لم يوجد هذا
الوصف على هذا الوجه فان كان الاول كان العلم بصدق محمد عليه السلام تكليفا يجوز على اصل المتواتر الطباعهم
على الكذب وان لم يكن الوصف على هذه الصفة لم يلزم من الاوصاف المذكورة في التوراة كون محمد صلى الله عليه وسلم رسولا فكيف قال الله تعالى
فلما جاءهم ما عرفوا به الجواب ان الوصف المذكور في التوراة كان وصفا اجماليا بمحمد عليه السلام لتعريفوا نبوته مجردة تلك الاوصاف بل لتعريفوا

المعجزات صارت تلك الاوصاف كالموكدة فلهذا ذمهم الله تعالى على الانكار **المسئلة الثانية** يحتمل ان يقال كفروا
لوجوه احدها انهم كانوا يظنون ان المبعوث يكون من بني اسرائيل لكثرة من جاء من الانبياء من بني اسرائيل وكانوا يرغبون الناس
في دينه ويدعوهم اليه فلما بعث الله محمدا من العرب من نسل اسماعيل عظم ذلك عليهم فاظهروا التكذيب وخالفوا طريقتهم الاولى
وثانيها اعترافهم بنبوته فكان يوجب عليهم زوال رياستهم واموالهم فابوا واصروا على الانكار وثالثها لعلهم ظنوا انه مبعوث
الى العرب خاصة فلا جرم كفروا به **المسئلة الثالثة** انه تعالى كفرهم بعد ما تبين كونهم عالمين بنبوته وهذا يدل
على ان الكفر ليس هو الجهل بالله تعالى فقط اما قوله فلعنة الله على الكافرين والمراد الابعاد من خيرات الاخرة لانه المبعد من خيرات الدنيا
لا يكون ملعونا فان قيل اليس انه تعالى ذكر في الاية المتقدمة وقولوا للناس حسنا قال ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا
الله عدوا بغير علم قلنا يتطرق اليه التخصيص انا بينا فيما قيل افمن لعن من يستحق اللعن من القول الحسن والله اعلم **قوله تعالى**
بئسما اشتروا به انفسهم ان يكفروا بما انزل الله بغيا ان ينزل الله من فضله على من يشاء من عباده فباءوا بغضب على غضب وللكافرين عذاب مهين
اعلم ان البحث عن حقيقة بئسما لا يحصل الا في مسائل **المسئلة الاولى** اصل نعم وبئس نعم وبئس بفتح الاول وكسر الثاني
لقولنا علم ان ما كان ياتيه حرف حلق وهو مكسور يجوز فيه اربع لغات الاول على الاصل اعني بفتح الاول وكسر الثاني والثاني اتباع الاول
للثاني وهو ان يكون بكسر النون والعين وكذا يقال فخذ بكسر الفاء والخاء وهم وان كانوا يفرون من الجمع بين الكسرتين الا انهم جوزوه هاهنا
لكون الحرف الحلقي مستثقلا لما يجاوره الثالث اسكان الحرف الحلقي المكسور وترك ما قبله على ما كان فيقال نعم بفتح الاول واسكان الثاني
ويقال فخذ بفتح الفاء واسكان الخاء الرابع ان يسكن الحرف الحلقي وينقل كسرته الى ما قبله فيقال نعم بكسر النون واسكان العين كما يقال فخذ
بكسر الفاء واسكان الخاء واعلم ان هذا التعبير الاخير وان كان في حد الجواز عند اطلاق هاتين الكلمتين الا انهم جعلوه لازما لهما لخروجهما عما
وضعت له الافعال الماضية من الاخبار عن وجود المصدر في الزمان الماضي فصيرورتهما كلمة مدح وذم يراد بهما المبالغة في المدح والذم
ليدل هذا التعبير اللازم في اللفظ على التعبير عن الاصل في المعنى فيقولون نعم الرجل زيد ولا يذكرونه على الاصل الا في صورة الشعر كما
في صورة كما انشد المبرد • فقد التبى على ما اصاب الناس من شر وضر • ما اقلت قد جاني انهم نعم الساعون في الامر المبر
المسئلة الثانية انهما فعلان من نعم ينعم وبئس يبأس والدليل عليه دخول التاء الذي هي علامة التانيث فيهما فيقال
نعمت وبئست والفراء يجعلهما بمنزلة الاسماء ويحتج بقول حسان بن ثابت • السنا بنعم الجار يولف بيته من الناس ذا مال كثير
وبعدما • وربما روي ان اعرابيا بشر بمولده فقيل له نعم المولود مولود بك فقال والله ما هي بنعم المولودة والبصريون يجيبون عنه
بان ذلك بطريق الحكاية **المسئلة الثالثة** اعلم ان نعم وبئس اصلاب الصلاح والرداءة ويكون فاعلهما اسما يستغرق
الجنس اما مظهرا او مضمرا فالمظهر على وجهين الاول نحو قولك نعم الرجل زيد لا تريد رجلا دون الرجل وانما يقصد على الاطلاق والثاني
نحو قولك نعم غلام الرجل زيدا اما قوله شعر • فنعم صاحب قوم لا سلاح لهم وصاحب الركب عثمان بن عفانا • فبادروا
قيل كان ذلك لاجل ان قوله وصاحب الركب قد دل على المقصود اذ المراد واحد فاذا اتى في المركب بالالف واللام فكانه قد اتى به
في القوم واما المضمر فكقولك نعم رجلا زيد الاصل نعم الرجل رجلا زيد ثم ترك ذكر الاول لان النكرة المنصوبة يدل عليه ورجلا نصب
على التمييز مثله في قولك عشرون رجلا والتمييز لا يكون الا نكرة الا ترى ان احدا لا يقول عشرون الدرهم ولو ادخلوا الالف واللام
على هذا فقالوا نعم الرجل بالنصب لكان نقضا للغرض اذ لو كانوا يريدون الاتيان بالالف واللام لرفعوا فقالوا نعم الرجل وكفوا انفسهم
مؤنة الاضمار فانما اضمروا للفاعل قصدا للاختصار اذ كان نعم رجلا يدل على الجنس الذي فصل عليه **المسئلة الرابعة**
اذا قلت نعم الرجل زيد فهو على وجهين احدهما ان يكون مبتدا موخرا كانه قيل زيد نعم الرجل اخرت زيدا والنية به التقديم كما يقول
مررت به المسكين يريد المسكين مررت به فاما الراجع الى المبتدا فان الرجل لما كان سائغا بتعظيم الجنس كان زيد داخلا تحته فصار بمنزلة
الذكر يعود اليه والوجه الاخر ان يكون زيد خبر مبتدا محذوف كانه لما قيل نعم الرجل قيل من هذا الذي اثني عليه فقيل زيد اي هو زيد
المسئلة الخامسة ان المخصوص بالمدح والذم لا يكون الا من جنس المذكور بعد نعم وبئس كزيد من الرجال واذا
كان المضاف الى القوم في قوله ساء مثلا القوم الذين كذبوا باياتنا محذوفا وتقديره ساء مثلا مثل القوم الذين كذبوا باياتنا واذ قد لخصنا
هذه المسائل فلنرجع الى التفسير اما قوله تعالى بئسما اشتروا به انفسهم ان يكفروا ففيه مسئلتان **المسئلة الاولى**
ما نكرة منصوبة مفسرة بفاعل بئس بمعنى بئس الشيء شيئا اشتروا به انفسهم والمخصوص بالذم ان يكفروا **المسئلة الثانية**
في الشراء هاهنا قولان انه بمعنى البيع وبيانه انه تعالى لما يمكن المكلف من الايمان الذي يفضي به الى الجنة والكفر الذي يفضي به الى النار صار اختياره
لاحدهما على الاخر بمنزلة اختيار تملك سلعة على سلعة فاذا اختار الايمان فيه الذي فيه فوزه ونجاته قيل نعم ما اشترى فلما كان الغرض بالبيع
والشراء هو ابدال ملك بملك صلح ان يوصف كل واحد منهما بانه بايع ومشتري لوقوع هذا المعنى من كل واحد منهما يصح تاويل قوله بئسما اشتروا
انفسهم فان المراد باعوا انفسهم لان الذي حصلوه على منافع انفسهم لما كان هو الكفر صاروا بايعين انفسهم بذلك الوجه الثاني وهو الاصح عندي
ان المكلف اذا كان يخاف على نفسه من عقاب الله تعالى فاتى باعمال يظن انها تخلصه من العقاب كانه قد اشترى نفسه بتلك الاعمال فهؤلاء اليهود

لما اعتقدوا فيما اتوا انها تخلصهم من العقاب ويوصلهم الى الثواب وقد ظنوا انهم قد اشتروا انفسهم بها فذمهم الله تعالى عليه وقال بئسما اشتروا به
انفسهم وهذا اقرب الى المعنى واللفظ من الاول ثم انه تعالى بين تفسير ما اشتروا به انفسهم بقوله ان يكفروا بما انزل الله ولا شبهة ان المراد بذلك
كفرهم بالقرآن لان الخطاب في اليهود وكانوا مؤمنين بغيره ثم بين الوجه الذي لاجله اختاروا هذا الكفر بما انزل الله فقال بغيا واشار بذلك على غرضه
ولولا هذا القول لجوزنا ان يكفروا جهلا لا بغيا واعلم ان هذه الآية تدل على ان الحسد حرام ولما كان البغي قد يكون لوجوه شتى بين تعالى غرضهم من هذا
البغي بقوله ان ينزل الله من فضله على من يشاء من عباده والقصة لا تليق الا بما حكينا من انهم ظنوا ان هذا الفضل العظيم بالنبوة المنتظرة تحصل في قومهم
فلما وجدوه في العرب حملهم ذلك على البغي والحسد اما قوله تعالى فباؤا بغضب على غضب ففيه مسائل **المسألة الاولى**
في تفسير الغضبين وجوها احدها انه لا بد من اثبات تبيين القصتين احدهما ما تقدم وهو تكذيبهم عيسى عليه السلام وما انزل عليه
والآخر تكذيبهم محمدا عليه السلام وما انزل عليه فصار ذلك دخولا في غضب بعد غضب وسخط بعد سخط من قبله تعالى لاجل انهم دخلوا في سبب
بعد سبب وهو قول الحسن والشعبي وعكرمة وابي العالية وقتادة الثاني ليس المراد اثبات الغضب فقط بل المراد اثبات انواع الغضب مرادفة
لاجل امور مترادفة صدرت عنهم نحو قولهم عزير ابن الله يد الله مغلولة غلت ايديهم ان الله فقير ونحن اغنياء وغير ذلك من انواع كفرهم وهو قول عطاء
وعبيد بن عمير الثالث ان المراد به تاكيد الغضب وتكثيره لاجل ان هذا الكفر وان كان واحدا الا انه عظيم وهو قول ابي مسلم الرابع الاول لعبادتهم
العجل والثاني كتمانهم صفة محمد وجحدهم نبوته عن السدي **المسألة الثانية** الغضب عبارة عن التغيير الذي يعرض للانسان
في مزاجه عند غليان قلبه بسبب مشاهدة امر مكروه وذلك محال في حق الله تعالى فهو محمول على ارادته بمن عصاه الاضرار به من جهة اللعن والامر
بذلك **المسألة الثالثة** انه يصح وصفه تعالى بالغضب وان غضب يتزايد ويكثر ويصح فيه ذلك لصحته في العذاب فلا يكون غضبه
عن من كفر بخصلة واحدة لغضبه على من كفر بخصال كثيرة اما قوله تعالى وللكافرين عذاب مهين ففيه مسائل **المسألة الاولى**
قوله للكافرين عذاب مهين له مزية على قوله ولهم عذاب مهين لان العبادة الاولى يدخل فيها اولئك الكفار وغيرهم العبارة الثانية لا يدخل فيها
الا هم **المسألة الثانية** العذاب في الآخرة لا يكون مهينا لان معنى ذلك انه اهان غيره وذلك مما لا ينافي الا فيما يعقل
وانه تعالى هو المهين للمعذبين بالعذاب الكبير الا ان الاهانة لما حصلت مع العذاب جاز ان يجعل ذلك من وصفه فان قيل العذاب لا يكون الا
مع الاهانة فما الفائدة في هذا الوصف قلنا كون العذاب مقرونا بالاهانة امر لا بد فيه من الدليل فالله تعالى ذكر ذلك ليكون دليلا عليه
المسألة الثالثة قال قوم وللكافرين عذاب مهين فدل على انه لا عذاب الا للكافر ثم تقرير هذه المقدمة احتج بهذه الآية
فريقان احدهما الخوارج قالوا ثبت بسائر الآيات ان الفاسق يعذب وثبت بهذه الآية انه لا يعذب الا الكافر فيلزم ان يقال الفاسق كافر
وثانيها الموجبة قالوا ثبت بهذه الآية انه لا يعذب الا الكافر وثبت ان الفاسق ليس بكافر فوجب القطع بانه لا يعذب وفساد هذين لا
يخفى **قوله تعالى** واذا قيل لهم آمنوا بما انزل الله قالوا نؤمن بما انزل علينا ويكفرون بما وراءه وهو الحق
مصدقا لما معهم قل فلما تقتلون انبياء الله من قبل ان كنتم مؤمنين اعلم ان هذا هو النوع من قبائح افعالهم واذا قيل لهم يعني به اليهود آمنوا بما
انزل الله اي بكل ما انزل الله والقائلون بالعموم احتجوا بهذه الآية على ان لفظة ما بمعنى الذي يفيد العموم قالوا لان الله تعالى امرهم بان يؤمنوا
بما انزل الله فلما آمنوا بالبعض دون البعض ذمهم على ذلك ولولا ان لفظة ما تفيد العموم والا لما حسن هذا الذم ثم انه تعالى حكى انهم لما انهم
امروا بذلك قالوا نؤمن بما انزل علينا يعني التوراة وسائر كتب الانبياء الذين اتوا بتقرير شرع موسى عليه السلام ثم اخبر الله تعالى عنهم انهم يكفرون بما
وراءه وهو الانجيل والقرآن واورد هذه الحكاية عنهم على سبيل الذم لهم وذلك انهم لا يجوز ان يقال آمنوا بما انزل الله الا ولهم طريق الا ان يعرفوا
كونه منزلا من عند الله والا لكان ذلك تكليف والا لكان ذلك تكليف ما لا يطاق واذا دل الدليل على كونه منزلا من عند الله وجب الايمان به فثبت
ان الايمان ببعض ما انزل الله دون البعض مناقض اما قوله وهو الحق مصدقا لما معهم فهو كالاشارة الى ما يدل على وجوب الايمان بمحمد صلى
الله عليه وسلم وبيانه من وجهين الاول ما دل عليه قوله وهو الحق مصدقا انه لما ثبت نبوة محمد عليه السلام فالمعجزات التي ظهرت عليه ثم انه عليه السلام
اخبر ان هذا القرآن منزل من عند الله وانه امر المكلفين بالايمان به واجبا لا محالة وعند هذا يظهر ان الايمان ببعض الانبياء بعض الكتب مع الكفر ببعض
الانبياء وبعض الكتب محال الثاني ما دل عليه قوله مصدقا لما معهم وتقريره من وجهين الاول ان محمدا عليه السلام لم يتعلم علما ولا استفاد من استاذ فلما
اتى بالحكايات والقصص موافقة لما في التوراة من غير تفاوت اصلا علمنا انه عليه السلام انما استفادها من الوحي والتنزيل الثاني ان القرآن يدل على
نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فلما اخبر الله تعالى عنه بصدق التوراة وجب اشتمال التوراة على الاخبار عن نبوته والا لم يكن القرآن مصدقا للتوراة بل مكذبا
لها واذا كانت التوراة مشتملة على نبوة محمد عليه السلام وقد اعترفوا بوجوب الايمان بالتوراة لزمهم من هذه الجهة وجوب الايمان بالقرآن ونبوة
محمد عليه السلام اما قوله قل فلم تقتلون انبياء الله من قبل ففيه مسائل **المسألة الاولى** انه سبحانه بين من جهة اخرى ان
دعواهم بكونهم مؤمنين بالتوراة متناقضة من وجه آخر وذلك لان التوراة دلت على ان المعجزة تدل على الصدق ودلت على ان من كان صادقا في ادعاء
النبوة فان قتله كفر واذا كان الامر كذلك كان السعي من قتل يحيى وزكريا وعيسى عليهم السلام كفرا فلم سعيتم في ذلك ان صدقتم في ادعائكم لو انكم مؤمنين
بالتوراة **المسألة الثانية** هذه الآية دالة على المجادلة في الدين من حرف الانبياء عليهم السلام وان ايراد المناقضة على الخصم جائز
المسألة الثالثة قوله فلم تقتلون وان كان خطاب مشافهة لكن المراد من تقدم من سلفهم ويدل عليه وجوه احدها ان الانبياء

في ذلك الزمان ما كانوا موجودين وثالثها انهم ما اقدموا على ذلك وثالثها انه لا يبقى فيه من قبل فاما ان المراد به الماضي فظاهر لان القرينة دالة عليه فان قيل قوله اسوا خطاب لقوم الموجودين ولم يقبلوا حكاية عن فعل اسلافهم فكيف وجه الجمع بينهما قلنا معناه انكم لهذا التكذيب حريتم من الايمان بما امنتم كما خرج اسلافكم بقتل بعض الانبياء عن الايمان بالباقين **المسئلة الرابعة** بيان كيف جاز قوله لم تقتلون من قبل ولا يجوز ان يقال انا اخرنك امس والجواب فيه قولان احدهما ان ذلك جايز فيما كان بمنزلة الصفة اللازمة كقولك لمن تعرفه بما سلف من قبح فعله وجهك لم تكذب كانه قال لم هذا من سأل قال تقابل واتبعوا ما تتلوا الشياطين ولم يقبل قلت لانه اراد من سالفا التلاوة والثاني كانه قال لم ترضون بقتل الانبياء من قبل ان كنتم مومنين فالتوراة **قوله تعالى** ولقد جاءكم موسى بالبينات ثم اتخذتم العجل من بعده وانتم ظالمون ٥ اعلم ان تنزيل هذه الاية يغني عن تفسيرها والسبب في تكريرها انه تعالى لما حكى طريقة اليهود في زمان محمد عليه السلام ووصفهم بالعناد والتكذيب وشكاهم سلفهم بما فعلوه بالانبياء الذين يناسب التكذيب لهم بل يزيد عليه اعاد ذكر موسى عليه السلام وما جاء به من البينات وانهم مع وضوح ذلك اذا جاز ان يتخذوا العجل الها وهو مما ساء ثابت على الدعاء الى ربه والتمسك بدينه وشرعه فكذلك القول في حال محمد وان بالغتم في التكذيب **قوله تعالى** واذ اخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور خذوا ما اتيناكم بقوة واسمعوا قالوا سمعنا وعصينا واشربوا في قلوبهم العجل بكفرهم قل بئسما يامركم به ايمانكم ان كنتم مومنين ٥ اعلم ان في الاعادة وجوها احدها ان التكرار يفيد هذا وشاله للتاكيد والجاب الحجة على الخصم على عادة العرب وثانيها انه انما ذلك مع زيادة وهي قولهم سمعنا وعصينا وذلك يدل على غاية الجاجهم اما قوله تعالى قالوا سمعنا وعصينا ففيه مسائل **المسئلة الاولى** ان اطلاق الجمل لا شك انه من اعظم المحرمات ومع ذلك فقد اصروا على كفرهم وصرحوا بقولهم سمعنا وعصينا وهذا يدل على ان التخويف وان عظم فانه يوجب الانقياد **المسئلة الثانية** الاكثرون من المفسرين اعترفوا بانهم قالوا هذا القول قال ابو مسلم وجايز ان يكون المعنى سمعوه فلقوه بالعصيان فعبر عن ذلك بالقول وان لم يقولوا القوله تعالى ان يقول له كن فيكون وكقوله قالتا اتينا طايعين والاولى ان صرف الكلام عن ظاهره غير الدليل لا يجوز اما قوله واشربوا في قلوبهم العجل ففيه مسائل **المسئلة الاولى** واشربوا في قلوبهم العجل سقوا وجرعوا من الاشراب وحبان الصبغ معناه بدا خلهم فيه الحرص على عبادته كما يتداخل الصبغ الثوب وقولهم في قولهم بيان للحال الاشراب لقوله انما يأكلون في بطونهم نارا الثاني كما ان الشرب مادة الحياة ما يخرج الارض فكذا تلك المحبة كانت مادة جميع ما صدر عنهم من الافعال **المسئلة الثالثة** قوله واشربوا يدل على ان فاعلا غيرهم فعل بهم ذلك معلوم انه لا يقدر عليه سوى الله اجاب المعتزلة عنه من وجهين الاول ما اراد الله ان غيرهم فعل بهم ذلك لكنهم لفرط ولوعهم لعبادته اشربوا قلوبهم حبه فذكر ذلك على ما لم يسم فاعله كما يقال فلان معجب الثاني ان المراد من اشربوا في قلوبهم حب العجل وسوسة السامري وابليس وشياطين الانس والجن اجاب اصحابنا عن الوجهين بان كلا الوجهين صرف اللفظ عن ظاهره وذلك لا يجوز المصير اليه الا لدليل منفصل ولما اقمنا الدلايل العقلية القاطعة على ان محدث كل الاشياء هو الله لم يكن لنا حاجة الى ترك هذا الظاهر اما قوله بكفرهم فالمراد لاعتقادهم التشبيه على الله سبحانه وتجويزهم العبادة لغيره سبحانه اما قوله قل بئسما يامركم به ايمانكم ففيه مسائل **المسئلة الاولى** المراد بئسما يامركم بالتوراة لانه لبس بالتوراة عبادة العجل واضافة الامر الى ايمانهم لتفكر كما قالوا لشعيب اصلواتك تامرك وكذلك اضافة الايمان اليهم **المسئلة الثانية** الايمان عرض ولا يبقى منه الامر والنهي ولكن الداعي الى الفعل قد يشبه بالامر كقوله ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر اما قوله ان كنتم مومنين فالمراد التشكيك في ايمانهم والقدح في صحة دعواهم **قوله تعالى** قل ان كانت لكم الدار الاخرة عند الله خالصة من دون الناس فتمنوا الموت ان كنتم صادقين ولن يتمنوه ابدا بما قدمت ايديهم والله عليم بالظالمين ٥ اعلم ان هذا هو النوع من قبايحهم وهو ادعاوهم ان الدار الاخرة خالصة من دون الناس ويدل عليه وجوه احدها انه لا يجوز ان يقال على طريقة الاستدلال على الخصم ان كذا وكذا فافعل كذا الا ول الاول مذهبه ليصح الزام الثاني عليه وثانيها ما حكى الله عنهم في قوله وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى ومن قوله نحن ابناء الله واحباؤه ومن قوله لن تمسنا النار الا اياما معدودة وقالت اليهود اعتقادهم في انفسهم العموم المحض لان النسخ غير جايز على شرعهم وان سائر الامم سيطلون ورايهم اعتقادهم ان ابناءهم الى اكابر الانبياء عليهم السلام اعني يعقوب وابرهيم واسحاق تخلصهم عن عقاب الله تعالى ويوصلهم الى ثوابه فنرا نهم لهذه الاسباب حظوا شان اسلافهم بكفرهم وتمردهم على العرب ولما حاجوه كالحجة ان النبي المبشر به في التوراة منهم لان العرب وكانوا يصرفون هذا الخبر بسبب هذا الشبه عن اتباع محمد عليه السلام فنرا ان الله تعالى احتج عليهم بفساد قولهم بقوله قل ان كانت لكم الدار الاخرة عند الله خالصة من دون الناس فتمنوا الموت وبيان هذه الملازمة ان نعم الدنيا قليلة حقيرة بالقياس الى نعم الاخرة وان نعيم الدنيا على قلتها كانت منغصة عليهم بسبب طعنهم في محمد صلى الله عليه وسلم ومنازعته معهم بالحال والقتال ومن كان في النعم القليلة المنغصة فنرا ان يتمنى انه بعد للموت لابد وان يكون منقلبا الى تلك النعم العظيمة فانه لابد وان يكون راغبا في الموت لان تلك النعم العظيمة مطلوبة ولا سبيل اليها الا بالموت وما يتوقف عليه المطلوب واجب يكون مطلوبا فوجب كون هذا الانسان راغبا بالموت متمنيا فثبت ان الدار الاخرة لو كانت خالصة لوجب ان يتمنوا الموت فنرا ان الله تعالى اخبر انهم ما تمنوا بل لن يتمنوه ابدا وحينئذ يلزم قطعا بطلان ادعايهم في قولهم ان الدار الاخرة خالصة لهم من دون الناس فان قيل لم لا نسلم انه

لو كانت لهم الدار الآخرة خالصة لوجب ان يتمنوا الموت قوله لان النعم الآخرة مطلوبة ولا سبيل اليها الا بالموت والذي يتوقف عليه المطلوب يجوز ان يكون مطلوبا نظرا الى كونه وسيلة الى ذلك المطلوب لا انه سيكون مكروها نظرا الى ذاته والموت مما لا يجعل الا بالآلام العظيمة وما كانوا يطيقونها فلا جرم ما تمنوا الموت السؤال الثاني انه كان لهم ان يقلبوا هذا السؤال على محمد عليه السلام فيقولوا انك تدعي ان الدار الآخرة خالصة لك ولا شك دون من ينازعك في الامر فان كان الامر كذلك فارض بان نقتلك ونستريح منك فانا نراك ونرى اتباعك في الضر الشديد في الدنيا والبلاء العظيم بسبب الجدال والقتال بعد الموت فانكم تطلعون الى النعيم الجنة فوجب ان يوموا بان فضلكم

السؤال الثالث لعلهم كانوا يقولون الدار الآخرة خالصة لمن كان على دينهم لكن لشرط الاحتراز عن الكبائر فاما صاحب الكبيرة فانه يبقى مخلدا في النار لا نهم كانوا يعدونه او لانه يجوز ان في صاحب الكبيرة ان يصير مستحقا بالاجل هذا ما تمنوا الموت وليس لاحد ان يدفع هذا بان يذكر لهم انه لا تمسهم النار الا اياما معدودة ولان كل يوم من ايام الآخرة كالف سنة مما تعدون فكانت هذه الايام وان كانت قليلة بحسب العدد لكنها طويلة بحسب المدة فلا جرم ما تمنوا الموت بسبب هذا الخوف **السؤال الرابع** انه عليه السلام لما عن تمنوا الموت فقال عليه السلام لا يتمنى احدكم الموت لضر نزل به ولكن ليقل اللهم احيني ان كانت الحياة خيرا لي وامتني ان كانت الوفاة خيرا لي وايضا قال تعالى في كتابه يستعجلها الذين لا يؤمنون بها والذين امنوا مشفقون منها فكيف يجوز ان ينهى عن الاستعجال ثم انه يجدد التوعد بذلك **السؤال الخامس** ان لفظ التمني مشترك بين التمني الذي هو للمعنى القائم بالقلب وبين اللفظ الدال على ذلك المعنى وهو قول القائل ليتني مت فللهود ان يقولوا انك طلبت منا التمني والتمني لفظ مشترك فان ذكرناه باللسان فله ان يقول ما اردت به هذا اللفظ وانما اردت به هذا المعنى الذي بالقلب وان فعلنا ذلك المعنى القائم بالقلب فله ان يقول كذبتم ما اتيتم بذلك الى قلوبكم ولما علم اليهود انه اتى بلفظة مشتركة لا يمكن الاعتراض عليها الا جرم لم يتفوا به **السؤال السادس** هب ان الدار الآخرة لو كانت لهم لوجب ان يتمنوا الموت فلم قلتم انهم ما تمنوا الموت والاستدلال بقوله تعالى ولن يتمنوه ابدا ضعيف لان الاستدلال بهذا المتابع لو ثبت كون القرآن حقا والنزاع ليس الا فيه والجواب كون الموت مضمنا لا يمكن الا شارة عن لقبه فلما كان الالم والوصول الى الرياسة العظيمة الذي انقاد لها المخالف نفرا والموافق طوعا لا يجوز وهو غير واثق من رحمة ربه بالوحي النازل عليه ان يتحداهم بامره اياهم بان عاقبة الظالم فيه والله امن من حصمه ان يقهره بالدليل والحجة لان العاقل الذي لم يجرب الامور لا يكاد يرضى بذلك فكيف المحنك في اعقل العقلا فثبت على انه عليه السلام ما الله على تحرير هذه الدلالة اقتداء وحي اله تعالى اليه بانهم لا يتمنونه وتالثها ما روي انه عليه السلام قال لو ان اليهود تمنوا الموت لماتوا ولرأوا مقاعدهم من النار ولو خرج الذين يباهلون لرجعوا لا يجدون اهلا ولا مالا وقال ابن عباس لو تمنوا الموت لشرقوا به ولما انوا وبالجملة الاخبار الواردة في انهم ما تمنوا بلغت مبلغ التواتر فحصلت الحجة لهذا الحرف الكلام في تقرير هذا الاستدلال ولنرجع الى التفسير اما قوله ان كانت لكم الدار الآخرة فالمراد الجنة لا لفا هي المطلوبة من دار الآخرة دون النار لانهم كانوا يزعمون ان لا يدخل الجنة ولما قوله عنده فليس المراد المكان بل المنزلة ولا بعد ايضا في حمله على المكان فلعل اليهود كانوا مشبهة فاعتقدوا العندية المكانية فابطل الله كل ذلك بالدلالة التي ذكرها واما خالصة فنصب على الحال من الدار الآخرة اي سالمة لكم خاصة بكم ليس لاحد سواكم فيها حتى يعني ان صح قولكم لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى والناس الجنس وقيل للعهد وهم المسلمون والحق انه على قوله الا من كان هودا او نصارى لانه لم يوجد هاهنا معهودا واما من دون فالمراد به سوى لا معنى المكان كما يقول القائل لمن ذهب منه ملكا هذا ذلك من دون الناس واما قوله فتمنوا الموت ان كنتم صادقين فيه سلبان **المسئلة الاولى** هذا امر معلق على شرط مفقود وهو كونهم صادقين فلا يكون الامر موجودا والغرض منه التحدي واظهار كونهم كذبة في دعواهم **المسئلة الثانية** في هذا التمني قولان احدهما قول ابن عباس انهم يخذوا ان يدعوا الفريقان الموت على اي الفريقين الكذب والثاني ان يقولوا اللهم اميتنا وهذا الثاني اولى لانه اقرب الى موافقة اللفظ اما قوله ولن يتمنوه خبر قاطع على ان ذلك لا ينفع الاتي المستقبل وهذا اخبار الغيب لان مع توفر الدواعي على تكذيب محمد عليه السلام وسهولة الاتيان بهذه الكلمة اخبارهم بانهم لا يأتون بذلك لهذا اخبار جازم عن امر فامتنع الاتيان على صدقه فلا يمكن الوصول اليه الا بالوحي واما قوله ابدا فهو غير اخبر انه اخبار ان ذلك لا يوجد ولا في سر من الازمنة الآتية في المستقبل ولا شك ان الاخبار عن عدم النسبة الى عموم الاشخاص غير الاخبار عن عدمه بالنسبة الى عموم الاوقات فهما غاير واما قوله بما قدمت ايديهم فبيان اللغة التي لا يتمنون لانهم اذا علموا استيجاب طريقهم ولزوم ذنوبهم عاجلا ذلك الى ان لا يتمنوا الموت اما قوله والله عليم بالظالمين فهذا كالزجر والتهديد لانه اذا كان عالما بالسر والنجوى ولم يكن اخفاء عنه صار تصور الكف لذلك من اعظم الصوارف عن المعصية واما ذكر الظالمين بان كل كافر ظالم اما ليس كل ظالم كافرا فلما كان ذلك اعم كان اولى بالذكر فان قيل انه تعالى قال هاهنا ولن يتمنوه ابدا وقال في سورة الجمعة ولا يتمنونه ابدا فلو ذكرها هاهنا ولن يتمنوه لن وفي سورة الجمعة لا قلنا انهم بما هنا السوء ادعوا ان الدار الآخرة خالصة لهم من دون الناس وادعوا في سورة الجمعة انهم اولياء الله من دون الناس والله تعالى ابطل هذين الامرين بانه لو كان كذلك لوجب ان يتمنوا الموت والدعوى الاولى اعظم من الثانية ان السعادة القصوى هي الفوز في دار الثواب فاما مرتبة الولاية فهي وان كانت شريفة الا انها انما تراد لتوسل بها الى الجنة فلما كانت الدعوى اعظم لا جرم ربط تعالى فساد قوله بلفظ لن لانه اقوى الالفاظ النافية ولما كانت الدعوى الثانية ليست في غاية العظمة لا جرم اكتفى بابطالها بلفظ لا لانه ليس بتلك الغاية القوة افاده معنى النفي والله اعلم **قوله تعالى** ولتجدنهم احرص الناس على حياة ومن الذين اشركوا يود احدهم لو يعمر الف سنة

وما هو بمزحزحه من العذاب ان يعمر والله بصير بما يعملون ، اعلم انه سبحانه وتعالى لما اخبر عنهم في الاية المتقدمة انهم لا يتمنون الموت اخبر انهم في غاية الحرص على الحياة لان هاهنا قسمان ثالثا وهو ان يكون الانسان بحيث لا يتمنى الموت ولا يتمنى الحياة فقال ولتجدنهم احرص الناس على حياة اما قوله ولتجدنهم احرص الناس على حياة من وجد بمعنى علم المتعدي الى مفعولين في قوله وجدت زيدا ذا الحفاظ ومفعولاه هم احرص وانما قال على حياة بالتنكير لانه اراد حياة مخصوصة وهي الحياة المتطاولة ولذلك كانت القراءة لها اوقع لمن قرأ ابي على الحياة اما الواو في قوله ومن الذين اشركوا ففيه وجوه احدها انها واو عطف والمعنى ان اليهود احرص الناس على حياة واحرص من الذين اشركوا كقولك هو اسخى الناس ومن حاتم وهذا قول الفراء والاصم فان قيل لم يدخل الذين اشركوا احد الناس قلنا بلى ولكنهم انفردوا بالذكر لان حرصهم شديد وفيه توبيخ عظيم لان الذين اشركوا لا يؤمنون بالمعاد وما يعرفون الا الحياة الدنيا فحرصهم عليها لا يستبعد لانهم فاقدون لما ازاد عليه بالحرص من له كتاب وهو مقر بالجزاء كان حريصا باعظم التوبيخ فان قيل ثم زاد حرصهم على حرص المشركين قلنا لانهم علموا انهم صائرون الى النار لا محالة والمشركون لا يعلمون ذلك القول الثاني ان هذا الواو استيناف وقديم الكلام عند قوله على حياة تقديره ومن الذين اشركوا اناس يود احدهم حذف الموصوف كقوله وما منا الا له مقام معلوم القول الثالث ان فيه تقديما وتأخيرا وتقديره ولتجدنهم طائفة من الذين اشركوا احرص الناس على حياة ثم فسر هذه المحبة بقوله يود احدهم لو يعمر الف سنة وهو قول ابي مسلم رضي الله عنه والقول الاول اولى لانه اذا كانت القصة في شان اليهود خاصة فالاولى بالظاهر ان يكون المراد ولتجدن اليهود احرص على الحياة ومن سائر الناس ومن الذين اشركوا ليكون ابلغ في ابطال دعواهم وفي اظهار كونهم كاذبين في قولهم ان الدار الاخرة لنا لا يغرنا

المسئلة الثانية

اختلفوا في المراد بقوله تعالى ومن الذين اشركوا على ثلاثة اقوال قيل المجوس لانهم كانوا يقولون لملكهم عش الف سنة والف مهرجان وعن ابن عباس وهو قول الاعاجم زعم هذا رسال وقيل المراد مشركو العرب وقيل كل مشرك لا يؤمن بالمعاد لانا بينا ان حرص هؤلاء على الدنيا ينبغي ان يكون اكثر وليس المراد من ذكر الف سنة قول الاعاجم عش الف سنة بل المراد وهو معروف في كلام العرب اما قوله يود احدهم لو يعمر الف سنة فالمراد به تعالى بين بعدهم عن تمني الموت من حيث انهم يتمنون هذا البقاء وحرصون عليه هذا الحرص الشديد البتة ومن هذا حاله كيف يتصور منه تمني الموت اما قوله وما هو بمزحزحه من العذاب ان يعمر ففيه مسائل

المسئلة الاولى

في قوله وما هو كناية عماذكر ثلاثة اقوال الاول انه كناية عن احدهم الذي جرى ذكره اي وما احدهم عن مزحزحه من النار بعمره وتأنيثها انه ضمير لما دل عليه يعمر من مصدر وان يعمر بدل منه وثالثها ان يكون هو مبهما وان يعمر موضحه

المسئلة الثانية

الزحزحة البعد والاعاقة القاضي والمراد انه لا يؤثر في ازالة العذاب اقل تاثير ولو قال تعالى وما هو بمبعده ويجيء لم يدل في قلة التاثير لدلالة هذا القول واما قوله والله بصير بما يعملون فاعلم ان البصير بالامر اذا اراد العلم بقال لفلان بصر بهذا الامر اي معرفة وتدبر اذا به انه على وصفه لو وجد المبصرات لابصرها فكلا الوصفين يجب ان يحمل عليه سبحانه الا ان من قال في الاعمال ما الاصح ان حمل هذا البصير على العلم لاستحالة

قوله تعالى

قل من كان عدوا لجبريل فانه نزله على قلبك باذن الله مصدقا لما بين يديه وهدى وبشرى للمؤمنين من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال فان الله عدو للكافرين ، اعلم ان هذا هو النوع من قبائح اليهود وسيكرر انواعها وهو مع وقاحته معروف

المسئلة الاولى

ان قوله تعالى قل من كان عدوا لجبريل وميكال لابد له من سبب وامر وقد ظهر من اليهود قاموه تعالى بان يخاطبهم بذلك لانه جرى مجرى الحاجز فالم يثبت منهم في ذلك امر لا يجوز ان يامره الله تعالى بذلك والمفسرون ذكروا امورا احدها انه عليه السلام لما قدم المدينة اتاه عبد الله بن صوريا فقال يا محمد كيف نومك فقد اخبرنا عن نوم الذي يجيء في آخر الزمان فقال عليه السلام تنام عيناي ولا ينام قلبي قال صدقت يا محمد فاخبرني عن الولد ان من الرجل يكون او من المراة فقال اما العظام والعصب والعروق فمن الرجل واما اللحم والدم والشعر من المراة فقال صدقت فما بال الولد يشبه اعمامه دون اخواله او يشبه اخواله دون اعمامه قال ايهما غلب ماؤه ماء صاحبه كان الشبه له قال صدقت فقال اخبرنا اي الطعام حرم اسرائيل على نفسه وفي التوراة ان النبي الامي اخبر عنه فقال عليه السلام انشدكم بالله الذي انزل التوراة على موسى ابن عمران هل تعلمون ان اسرائيل مرض مرضا شديدا فطال سقمه فنذر لله نذرا لئن عافاه الله من سقمه ليحرمن احب الطعام والشراب وهو لحمان الابل والبانها فقالوا اللهم نعم فقال له بقيت خصلة واحدة ان قلتها امنت بك اني ملك فبايك بما يقول عن الله قال جبريل قال ذاك عدو انا ينزل بالقتال والشدة ورسولنا ميكاييل ياتي بالنبت والرخاء فلو كان هو الذي ياتيك امنا به فقال عمر رضي الله عنه وما مدى هذه العداوة فقال ابن صوريا اول هذه العداوة ان الله تعالى انزل على نبينا ان بيت المقدس سيخرب في زمان رجل يقال له بخت نصر ووصفه لنا فطلبناه فلما وجدناه بعثنا اليه رجالا فدفع عنه جبريل وقال ان سلطكم الله على قتله فهل اليس هو ذاك الذي اخبر الله عنه انه سيخرب بيت المقدس فلا فائدة في قتله ثم انه كبر وقوي وعزانا وخرب بيت المقدس وقتلنا فلذا نتخذه عدوا واما ميكاييل فانه عدو جبريل فقال عمر اني اشهد ان من كان عدو جبريل فهو عدو لميكاييل وهما عدو ان لمن عاداهما فانكر ذلك على عمر فانزل الله تعالى صايبن الامرين ومما يروى ان اليهود انه كان لعمر ارض بالمدينة وكان ممن على مدارس اليهود فكان يجلس اليهم ويسمع كلامهم فقالوا يا عمر قد احببناك وانا لنطمع فيك فقال والله

ما احبكم لحبكم ولا اسالكم لاني شاك في ديني وانما ادخل عليكم لازداد بصيرة في امر محمد وارى اثاره في كتابكم ثم سالهم عن جبريل عليه
السلام فذلك عدونا يطلع محمدا على اسرارنا وهو صاحب كل خسف وعذاب وان ميكائيل يجي بالخصب والسلامة فقال لهما وما منزلتهما
من الله فقالوا اقرب منزلة جبريل عن يمينه وميكائيل عن يساره وميكائيل عدو لجبريل فقال لان كانا كما تقولون فما هما بعد دين ولا تتم اكفر
من الحمير ومن كان عدوا لاحدهما كان عدوا للاخر ومن كان عدوا لله ثم رجع عمر فوجد جبريل عليه السلام قد سبقه بالوحي فقال النبي عليه السلام
قد وافقك ربك يا عمر قال عمر لقد رايتني في دين الله بعد ذلك اصلب من الحجر وثالثها قال مقاتل زعمت اليهود ان جبريل عليه السلام عدونا
امر ان يجعل النبوة فينا فحملها في غيرنا فانزل الله هذه الاية واعلم ان الاقرب ان يكون سبب عداوتهم له انه كان ينزل بالقران على محمد صلى الله عليه
وسلم لان قوله من كان عدوا لجبريل فانه نزله على قلبك باذن الله مشعر بان هذا التنزيل ينبغي ان يكون سببا للعداوة وتقرير هذا من وجوه اولها
ان الذي نزله جبريل عليه السلام من القران بشارة المطيعين بالثواب وانذار العصاة بالعقاب والامر بالمحاربة والمقاتلة لما لم يكن ذلك باختيار
بل بامر الله الذي يعترفون انه لا محيص عن امره ولا سبيل الى مخالفته فعداوة من هذا سبيله يوجب عداوة الله وعداوة كفر ويلزم ان عداوة من
هذا سبيله كفر وثانيها ان الله تعالى امر ميكائيل بانزال مثل هذا الكتاب فاما ان يقال انه كان يتمرد ويابى عن قبول امر الله وذلك لا يليق بالملائكة
المعصومين او كان يقبله ويابى به على وفق امر الله فحينئذ يتوجه على ميكائيل ما ذكروه على جبريل عليهما السلام فما الوجه في تخصيص جبريل عليه السلام
بالعداوة وثالثها ان انزال القران على محمد كما سبق على اليهود فانزل التوراة على موسى سبق على قوم اخرين فان انقضت نفرة بعض الناس لانزال القران
فتحه فلبعض بقوة اولئك المتقدمين انزال الله التوراة على موسى عليه السلام فتحه ومعلوم ان كل ذلك باطل فثبت بهذه الوجوه فسادها قالوه المسالة
الثانية من الناس من استبعد ان يقول قوم من اليهود ان جبريل عليه السلام عدوهم قالوا لانا نرى اليهود في زماننا هذا مطبقين على انكار
ذلك نظيرين على ان احدا من سلفهم لم يقل بذلك واعلم ان هذا باطل لان حكاية الله سبحانه وتعالى اصدق ولان جهلهم كان شديدا وهم الذين قالوا
اجعل لنا الها كما لهم الهة المسالة الثالثة قرا ابن كثير جبريل بفتح الجيم وكسر الراء من غيرهم وقرا حمزة والكسائي وابو بكر عن عاصم
بفتح الجيم والراء غير مهموز بوزن قنديل وفيه سبع لغات ثلث منها ذكرناها وجبريل على وزن خزعل وجبرائيل بوزن جبرائيل وجبرين بالنون ومنع
الصرف للتعريف والعجمة المسالة الرابعة قال بعضهم جبريل معناه عبد الله وايل الله وميكائيل عبيد الله وهو قول ابن عباس وجماعة
من اهل العلم قال ابو علي النسوي هذا لا يصح لوجهين احدهما انه لا يعرف من اسماء الله ايل والثاني انه لو كان كذلك اخر الاسم مجرورا اما قوله تعالى فانه
نزله على قلبك ففيه سوالات السوال الاول الهاء في قوله فانه نزله الى ماذا يعود الجواب فيه قولان اولهما ان الهاء الاول يعود على جبريل
والثانية على القران وان لم يجز له ذكر الاية لانه كالمعلوم لقوله تعالى ما نزل على ظهرها يعني على الارض وهذا قول ابن عباس واكثر اهل العلم اي ان كانت
عداوتهم لان جبريل عليه السلام ينزل القران فانما ينزل باذن الله وقال صاحب الكشاف اضمار ما لم يسبق ذكره فيه فخامة لشان صاحبه حيث يجعل لفرط
شهرته كانه يدل على نفسه ويكتفي عن اسمه الصريح بذكر شيء من صفاته وثانيها المعنى فان الله تعالى نزل جبريل عليه السلام لا انه نزل نفسه السوال
الثاني القران انما نزل على محمد عليه السلام فما السبب في قوله نزله على قلبك الجواب هذه المسالة ذكرناها في سورة الشعراء في قوله نزل به الروح
الامين على قلبك واكثر الامة على انه انزل القران عليه لا على قلبه الا انه خص القلب بالذكر لاجل ان الذي نزل به ثبت في قلبه حفظا حتى اداه الى امته فلما
كان سبب تمكنه من الاداء ثباته في قلبه حفظا جاز ان يقال نزله على قلبك وان كان في الحقيقة نزله عليه لا على قلبه السوال الثالث
كان في حق الكلام ان يقال على قلبي والجواب جاز على حكاية كلام الله كما تكلم به كانه قيل قل ما تكلمت به من قولي من كان عدوا لجبريل فانه نزله على قلبك السوال
الرابع كيف استقام قوله فانه نزله جزاء للشرط الجواب فيه وجهان الاول انه سبحانه بين ان هذه العداوة فاسدة لانه ما اتى الا انه جاء امر بانزال الكتاب فيه
الهداية والبشارة فانزله فهو من حيث انه مامور وجب ان يكون معذورا من حيث انه اتى بالهداية والبشارة يجب ان يكون مشكورا فكيف يليق به العداوة والثاني
انه تعالى بين ان اليهود كانوا يعادونه فمحق لهم ذلك لانه نزل عليك الكتاب برهانا على نبوتك ومصداقا لصدقك وهم يكرهون ذلك فكيف لا يبغضون من اكد عليهم
هذا الامر الذي يكرهونه اما قوله تعالى باذن الله فالاظهر فيه بامر الله وهو الى من تفسيره بالعلم لوجوه اولها ان الاذن حقيقة في الامر فجاز في العلم واللفظ واجب
الحمل على حقيقة ما امكن وثانيها ان انزاله كان من الواجبات والوجوب مستفاد من الامر لا من العلم وثالثها ان ذلك الانزال اذا كان عن امر لازم كان اوكد في
الحجة اما قوله مصدقا لما بين يديه فمحمول على ما اجمع عليه اكثر المفسرين من ان المراد ما قبله من كتب الانبياء ولا معنى لتخصيص كتاب دون كتاب ومنهم من خصه بالتوراة وزعم
انه اشارة الى التوراة القران يوافق التوراة في الدلالة على نبوة محمد عليه السلام فان قيل اليس شرائع القران مخالفة لشرائع سائر الكتب فلم صار بان يكون
مصدقا لها لكونها متوافقة في الدلالة على التوحيد ونبوة محمد صلى الله عليه وسلم اولى بان يكون مصدقا غير مصدق لها قلت الشرائع التي يشتمل عليها سائر
الكتب كانت مقدرة بتلك الاوقات ومنتهية في هذا الوقت بناء على ان النسخ بيان انتهاء مدة العبادة وحينئذ لا يكون بين القران وبين سائر الكتب
اختلاف في الشرائع اما قوله وهدى فالمراد به ان القران مشتمل على امرين احدهما بيان ما وقع التكليف به من اعمال القلوب واعمال الجوارح وهو
من هذا الوجه بشرى ولما كان الاول مقدما على الثاني في الوجوه لا جرم قدم الله لفظ الهدى على لفظ البشرى فان قيل ولم يخص كونه هدى وبشرى
بالمومنين مع انه كذلك بالنسبة الى الكل الجواب من وجهين الاول انه تعالى انما خصهم بذلك لانهم هم الذين اهتدوا بالكتاب فهو كقوله هدى للمتقين
والثاني انه لا يكون بشرى الا للمومنين وذلك لان البشرى عبارة عن الخبر الدال على حصول الخير العظيم وهذا لا يحصل الا في حق المومنين فلهذا خصهم الله تعالى
به اما الاية الثانية وهي قوله من كان عدوا لله وملائكته فاعلم انه تعالى لما بين في الاية الاولى ان من كان عدوا لجبريل لاجل انه نزل القران على قلب محمد وجب

ان يكون عدوا لله تعالى بين لي بهذا ان من كان عدوا لله فبين ان في مقابلة عداوتهم ما يعظم ضرر الله عليهم وهو عداوة الله تعالى لهم لان عداوتهم لا يوثر ولا ينفع ولا يضر وعداوته تعالى تودي الى العذاب الدايم الاليم لا ضرر اعظم منه وهاهنا سوالات **السوال الاول** كيف يجوز ان يكونوا اعداء الله ومن حق العداوة والاضرار بالعداوة وذلك محال على الله والجواب ان معنى العداوة على الحقيقة لا يصح الا فينا لان العداوة للغير هو الذي يريد ازالة الضار به وذلك محال بل المراد منه احد وجهين اما ان يعاملوا اولياء الله فيكون ذلك عداوة لله واما ان يراد بذلك كراهتهم للقيام بطاعته وعبادته ويعدهم عن التمسك بذلك فلما كان العداوة والايكاد يوافق عداوة او يتفاد له شبه طريقتهم بهذا الوجه بالعداوة فاما عداوتهم لجبريل والرسل فصحيحة لان الاضرار جايز عليهم لكن عدوتهم لا توثر فيهم لتحزمهم عن الامور الموثرة فيهم وعداوته موثرة في اليهود والا في العاجل يقتضي الذلة والمسكنة وفي الاجل يقتضي العقاب الدايم **السوال الثاني** لما ذكر الملايكة فلم اعاد ذكر جبريل وميكايل مع اندراجهما في الملايكة **الجواب** لوجهين الاول افرادهما بالذكر لفضلهما كانهما لكمال فضلهما صارا جنسا اخر سوى جنس الملايكة **الثاني** ان الذي جرى بينه وبين اليهود هو كل جبريل والربانية انما نزلت لسببهما فلاجرم خصا بالذكر **واعلم** ان هذا يقتضي كونهما اشرف من جميع الملايكة والاصح خلاف هذا **والدليل** على ان جبريل عليه السلام افضل من ميكايل عليه السلام لوجوه احدها انه تعالى قدم جبريل عليه السلام في الذكر وتقديم المفضول على الفاضل يسيء الذكر وتقديم المفضول على الفاضل يسيء الذكر مستقبح عرفا فوجب ان يكون مستقبحا شرعا لقوله ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن **وثانيها** ان جبريل عليه ينزل بالقرآن والوحي والعلم وهو مادة بقاء الارواح وميكايل ينزل بالخصب والامطار وهي مادة بقاء الابدان ولما كان العلم اشرف من الاغذية وجب ان يكون جبريل افضل من ميكايل **وثالثها** قوله تعالى في صفة جبريل عليه السلام مطاع ثم امين فوصف بالمطاع على الاطلاق وظاهر يقتضي كونه مطاعا بالنسبة الى ميكايل عليه السلام فوجب ان يكون افضل منه **المسئلة الثانية** قرا ابو عمرو وحفص عن عاصم ميكال لوزن قطار ونافع ميكايل بخمسة ليس بعد الهمزة ياء على وزن ميكاعل والباقون ميكائيل بهمزة ياء على وزن ميكاعيل وفيه لغة اخرى ميكل على وزن مسكل وميكل كمنكل عن ابن جني العرب اذا نطقت بالاعجمي خلطت فيه **المسئلة الثالثة** الواو في جبريل وميكايل كالواو في جبل واو العطف وقيل بمعنى او يعني من كان عدوا لاحد من هؤلاء فان الله عدو للجميع **المسئلة الرابعة** عدو الكافرين اراد عدو لهم الا انه جاء بالظاهر ليدل على ان الله تعالى انما عاداهم لكفرهم وان عداوة الملايكة كفر **قوله تعالى** ولقد انزلنا اليك ايات بينات وما يكفر بها الا الفاسقون اعلم ان هذا هو النوع من قبايح عمرو وفضايحهم قال ابن عباس ان اليهود كانوا يستفتحون على الاوس والخزرج يا رسول الله قبل ان تبعث من العرب كفروا وجحدوا وما كانوا يقولون فيه فقال لهم معاذ بن جبل يا معشر اليهود اتقوا الله واسلموا فقد كنتم تستفتحون علينا بمحمد ونحن اهل الشرك وتخبرنا انه مبعوث وتصفونه لنا بصفته فقال بعضهم ما جاءنا بشيء من البينات وما هو هذا الذي كنا نذكركم فانزل الله تعالى هذه الايات وهاهنا مسايل **المسئلة الاولى** ان المراد من الايات البينات ايات القرآن لانها باقية بمثله للجن والانس ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا وقال بعضهم لا يمتنع ان يكون المراد من الايات البينات القرآن مع سائر الدلايل لانهم امتناعهم من الباهلة ومن نبي لوث وسايل المعجزات كامتناع الخلق الكثير من الطعام القليل ونبوع الماء من بين اصابعه وانشقاق القمر قال القاضي الاولى تخصيص ذلك بالقرآن لان الايات اذا اطلقت الى التنزيل كانت اخص بالقرآن **المسئلة الثانية** لوجه في تسمية القرآن بالايات وجوه احدها ان الاية هي الدلالة فاذا كانت لقاصر القرآن دالة بفصاحتها على صدق المدعي كانت ايات ولانها ان فيها ما يدل على الاخبار عن الغيوب فهي دالة على تلك الغيوب وثالثها انها دالة على دلايل التوحيد والنبوة والشرايع فهي ايات من هذه الجهة فان قيل الدلايل لم تكون الا بيانا فما معنى وصف الايات بكونها بينة وليس لاحد ان يقول المراد كون بعضها ابين من بعض لان من هذه الايات لو امكن في العلوم ان يكون بعضها اقوى من بعض وذلك محال وذلك لان العالم بالنبي لما ان يحصل معه تجويز نقيض ما اعتقده او لا يحصل فان حصل معه ذلك التجويز لم يكن ذلك الاعتقاد علما وان لم يحصل استحال ان يكون نبي اخر اكد منه فلما التفاوت لا ينتهي في العلم بل في طريقه فان العلوم تنقسم الى ما يكفل طريق تحصيله والدليل الدال عليه اكثر مقدمات فيكون الوصول اليه اصعب ولما ان يكون اقل مقدمات فيكون الوصول اليه اقرب وهذا هو الاية البينة **المسئلة الثالثة** الانزال عبارة عن تحريك الشيء من الاعلى الى الاسفل واحر به سمي ذلك النازل الا **قوله** وما يكفر بها الا الفاسقون ففيه مسايل **المسئلة الاولى** الكفر بها اما جحود ما علم العلم بصحته والثاني جحود ما علم بالجهل ونزل التردد فيه والاعراض عن طلبها وليس في الظاهر تخصيص يدخل الكل فيها **المسئلة الثانية** الفسق هو خروج الانسان عما حد له قال تعالى فسق عن امر ربه وتقول العرب للنواة اذا خرجت من الرطب عند سقوطها فسقت النواة وقد يفرق بين معناه النحوي وانه ماخوذ من نحو الناب الذي يمنع اللاقم ان يصير الى الوضع بفسد فشبه تعدي الانسان ما حد له الى الفساد بالذي بحر السد حتى صار الى حيث يفسد فان قيل البس صاحب الصغيرة كذلك وامره تعالى وصفه بالفسق والنحو قلنا انما سمي بها لكل امر يعظم من الباب الذي لان فتح من النهر تشابه الكبير الا يوصف بانه تجر ذلك النهر وكذلك الفسق انما يقال اذا اعظم التعدي اذا ثبت هذا فنقول في قوله الا الفاسقون وجهان احدهما ان كل كافر فاسق وليس بعكس فكان ذكر الفاسق يابى على الكفر وغيره فكان اولى الثاني ان يكون المراد وما يكفر بها الا الكافر الذي بلغ في الكفر الى النهاية القصوى وتجاوز عن حد يعتبر في الفسق والنزع **قوله تعالى** اوكلما عاهدوا عهدا نبذه فريق منهم بل اكثرهم لا يومنون في الاية مسايل **المسئلة الاولى** قوله تعالى اوكلما عاهدوا عهدا واو عطف دخلت عليها همزة الاستفهام وقيل الواو زايدة وليس بصحيح لانه مع صحته معناه لا يجوز ان يحكم بالزيادة **المسئلة الثانية**

قال صاحب الكشاف الواو للعطف على محذوف معناه كفروا بالآيات البينات وكلما عاهدوا وقرأ ابو السمال بسكون الواو على ان
الفاسقين بمعنى الذي فسقوا فكانه قيل وما يكفر بها الا الذين فسقوا او نقضوا عهد الله مرارا كثيرة وقرئ عهودا وعهودا

المسألة الثالثة المقصود من هذا الاستفهام الانكار واعظام ما يقدمون عليه لان مثل ذلك اذا قيل بهذا
اللفظ كان ابلغ في التنكير والتبكيت ودل بقوله او كلما على عهد بعد عهد نقضوه ونبذوه بل يدل على ذلك كالعادة فيهم فكانه تعالى
اراد تسلية الرسول عند كفرهم بما انزل عليه من الآيات بان ذلك ليس ببدع منهم بل هو سجيتهم وعادتهم عادة سلفهم على ما بينه في الآيات
المتقدمة من نقضهم العهود والمواثيق حالا بعد حال ان من يعتاد منه هذه الطريقة لا يصعب على النفس من مخالفته كصعوبة من لم تجر عادة
بذلك

المسألة الرابعة في العهد وجوه احدها ان الله تعالى لما اظهر الدلائل على نبوة محمد عليه السلام وعلى صحة
شرعه كان ذلك كالعهد منه لله سبحانه وقبولهم لتلك الدلالة كالمعاهدة منهم لله تعالى وثانيها ان العهد هو الذي كانوا يقولون قبل
مبعثه لئن خرج النبي ليؤمنن به ولنخرجن المشركين من ديارهم وثالثها انهم كانوا يعاهدون الله كثيرا وينقضونه ورابعها ان اليهود كانوا قد
عادوه على ان لا يعينوا عليه احدا من الكافرين فنقضوا ذلك واعانوا عليه قريشا يوم الخندق قال القاضي ان صحت هذه الرواية
يمتنع دخوله تحت الآية لكن لا يجوز قصر الآية عليه بل الاقرب ان يكون المراد ما له تعلق بما تقدم ذكره من كفرهم بآيات الله وان كان كذلك
فحمله على بعض العهد فيما يتضمنه الكتب المتقدمة والدلائل العقلية من صحة القرآن ونبوة محمد صلى الله عليه وسلم اولى

المسألة الخامسة انما قال نبذه فريق منهم لان في جملة من عاهد من آمن ويجوز ان يؤمن فلما لم يكن ذلك صفة جميعهم خص الفريق بالذكر ثم لما
كان يجوز ان يظن ذلك الفريق هم الاقلون بين انهم الاكثرون فقال بل اكثرهم لا يؤمنون ففيه قولان الاول ان اكثر اولئك الفساق لا يصدقون
بل ابدا لحسدهم وبغيهم والثاني لا يؤمنون اي لا يصدقون بكتابهم لانهم كانوا في قومهم كالمنافقين مع الرسول صلى الله عليه وسلم يظهرون
لهم الايمان بكتابهم ورسولهم ثم لا يعملون بموجبه ومقتضاه والله اعلم

قوله تعالى ولما جاءهم كتاب
من عند الله مصدق لما معهم نبذ فريق من الذين اوتوا الكتاب كتاب الله وراء ظهورهم كانهم لا يعلمون اعلم ان معنى كون
الرسول صلى الله عليه وسلم مصدقا لما معهم وهو انه كان معترفا بنبوة محمد موسى عليه السلام وبصحة التوراة او مصدقا لما معهم
من حيث ان التوراة تشرف بمقدم محمد صلى الله عليه وسلم فاذا اتى محمد صلى الله عليه وسلم كان مجرد مجيئه مصدقا للتوراة اما قوله نبذ
فهو مثل لتركهم واعراضهم عنه مثل ما يرمى به وراء الظهر استغناء عنه وقلة التفات اليه اما قوله تعالى من الذين اوتوا الكتاب ففيه
قولان احدهما ان المراد من اوتي علم الكتاب من يدرسه ويحفظه قال هذا القائل الدليل عليه انه تعالى وصف هذا القرآن بالعلم عند قوله
كانهم لا يعلمون الثاني المراد من يدعي التمسك بالكتاب سواء علمه او لم يعلمه وهذا كوصف المسلمين بانهم من اهل القرآن لا يراد بذلك من يختص
بمعرفة علومه بل المراد من يؤمن به ويتمسك بموجبه اما قوله تعالى كتاب الله وراء ظهورهم فقيل انه القرآن وقيل انه التوراة وهذا هو الاقرب
لوجهين الاول ان النبذ لا يفعل الا فيما تمسكوا به اولا فاما اذا لم يلتفتوا اليه لا يقال انهم نبذوه الثاني انه قال نبذ فريق من اهل الكتاب
ولو كان المراد به القرآن لم يكن لتخصيص الفريق معنى لان جميعهم لا يصدقون بالقرآن فان قيل كيف يصح نبذهم للتوراة وهم متمسكون به
قلنا اذا كان يدل على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم بما فيه من النعت والصفة ومنه وجوب الايمان ثم عدلوا عنه كانوا نابذين للتوراة
اما قوله كانهم لا يعلمون فدلالة على انهم نبذوه على علم ومعرفة لانه لا يقال ذلك الا ممن يعلم فدلت الآية من هذه الجهة على ان الفريق كانوا
عالمين بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم الا انهم جحدوا ما يعلمون وفيه ثبت ان الجمع العظيم لا يصح الجحد عليهم فوجب القطع بان اولئك الجاحدين
كانوا في العلة بحيث المكابرة عليهم والله اعلم

قوله تعالى واتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان وما كفر سليمان
ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر وما انزل على الملكين ببابل هاروت وماروت وما يعلمان من احد حتى يقولا انما نحن فتنة فلا تكفر
فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه وما هم بضارين به من احد الا باذن الله ويتعلمون ما يضرهم ولا ينفعهم ولقد علموا لمن اشتراه ما له
في الآخرة من خلاق ولبئسما شروا به انفسهم لو كانوا يعلمون اعلم ان هذا هو النوع من قبائح افعالهم وهو
اشتغالهم بالسحر واقبالهم عليه ودعاهم الناس اليه اما قوله واتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان ففيه مسائل

المسألة الاولى قوله واتبعوا حكاية عمن تقدم ذكرهم وهم اليهود وفيه اقوال احدها انهم اليهود الذين كانوا
في زمان محمد عليه الصلاة والسلام وثانيها انهم اليهود الذين تقدموا من اليهود وثالثها انهم الذين كانوا في زمان سليمان عليه السلام
من السحرة لان اكثر اليهود ينكرون نبوة سليمان عليه السلام ويعدونه من جملة الملوك في الدنيا فالذين منهم كانوا في زمانه لا يمتنع ان يعتقدوا فيه
انه انما وجد ذلك الملك العظيم بسبب السحر ورابعها انه يتناول الكل وهذا اولى لانه ليس صرف اللفظ الى البعض اولى من صرفه الى غيره
اولا دليل على التخصيص قال السدي ولما جاءهم محمد عليه السلام عارضوه بالتوراة فخاصموه بها فاتفقت التوراة والقرآن فنبذوا التوراة
واخذوا بكتاب آصف وبسحر هاروت وماروت فلم يوافق القرآن فهذا هو قوله ولما جاءهم رسول من عند الله مصدق لما معهم نبذ فريق من الذين
اوتوا الكتاب كتاب الله وراء ظهورهم ثم اخبر عنهم انهم اتبعوا كتب السحر

المسألة الثانية ذكروا في تفسير يتلوا وجوها
احدها ان المراد منه التلاوة والاخبار وثانيها قال ابو مسلم يتلوا اي يكذب على ملك سليمان يقال تلا عليه اذا كذب وتلا عنه

اذا صدق واذا بهم جاز الامران والاقرب هو الاول لان التلاوة حقيقة في الخبر الا ان المخبر يقال في خبره اذا كان كذبا انه
يقول على فلان وانه قد تلى على فلان ليميز بينه وبين الصدق الذي لا يقال فيه روي على فلان بل يقال روي عن فلان وانه قد تلى
واخبر عن فلان وتلى عن فلان وذلك لا يليق الا بالاخبار في التلاوة ولا يمتنع ان يكون الذين كانوا يخبرون به عن سليمان وما يتلى ويقرا
فيجتمع فيه كل الاوصاف **المسئلة الثالثة** اختلفوا في الشياطين فقيل المراد شياطين الجن وهو قول الاكثرين
وقيل شياطين الانس وهو قول المتكلمين من المعتزلة وقيل شياطين الانس والجن معا اما الذين حملوه على شياطين الجن
قالوا ان الشياطين كانوا يسترقون السمع ثم يضمون الى ما سمعوا اكاذيب يلفقونها الى الكهنة وقد دونوها في كتب يقرونها ويعلمونها
الناس وفشا ذلك في زمان سليمان عليه السلام حتى قالوا الجن تعلم الغيب فكانوا يقولون هذا علم سليمان وما تم له ملك الا بهذا
العلم وبه يسخر الجن والانس والريح التي تجري بامره واما الذي حملوه على شياطين الانس قالوا روي في الخبر ان سليمان عليه السلام كان
قد دفن كثيرا من العلوم التي خصه الله بها تحت سرير ملكه خوفا على انه ان هلك الظاهر منها يبقى ذلك المدفون فلما مضت مدة
على ذلك توصل قوم من المنافقين الى ان كتبوا في خلال ذلك اشياء من السحر يناسب تلك الاشياء من بعض الوجوه ثم بعد موته واطلاع
الناس على تلك الكتب اوهموا الناس انه من عمل سليمان وانه ما وصل الى ما وصل اليه الا بسبب هذه الاشياء فهذا معنى ما يتلو
الشياطين واحتج القائلون بهذا الوجه على فساد القول الاول بان شياطين الجن لو قدروا على تغيير كتب الانبياء وشرائعهم
بحيث يبقى ذلك التحريف مخفيا فيما بين الناس لارتفع الوثوق عن جميع الشرائع وذلك يفضي الى الطعن في جميع الاديان فان قيل
اذا جوزتم ذلك الافتعال على شياطين الانس فلم لا يجوز مثله من شياطين الجن قلنا الفرق ان الذي يفتعله الانسان لا بد وان
يظهر من بعض الوجوه اما لو جوزنا هذا الافتعال من الجن وهو ان يزيد في كتب سليمان بخط مثل خط سليمان فانه لا يظهر ذلك
ويبقى مخفيا فيفضي الى الطعن في جميع الاديان **المسئلة الرابعة** اما قوله على ملك سليمان فقيل في ملك سليمان
عن ابن جريج وقيل في عهد ملك سليمان والاقرب ان يكون المراد واتبعوا ما تتلو الشياطين افتراء على ملك سليمان لانهم كانوا يفترون
من كتب السحر ويقولون ان سليمان انما وجد ذلك الملك بسبب هذا العلم فكانت تلاوتهم لتلك الكتب كالافتراء على ملك سليمان والله
اعلم **المسئلة الخامسة** اختلفوا في ان المراد بملك سليمان فقال القاضي ان ملك سليمان هو النبوة او يدخل فيه النبوة
وتحت النبوة الكتاب المنزل عليه والشريعة واذا صح ذلك ثم اخرج القوم صحيفة فيها ضروب السحر وقد دفنوها تحت سرير ملكه ثم اخرجوا
بعد موته واوهموا انها من جهته صار ذلك منهم هولا على ملكه في الحقيقة والاصح عندي ان يقال ان القوم لما ادعوا ان سليمان انما وجد تلك
المملكة بسبب ذلك العلم كان ذلك الادعاء كالافتراء على ملك سليمان **المسئلة السادسة** السبب في انهم اضافوا
السحر الى سليمان عليه السلام وجوه احدها انهم اضافوا السحر الى سليمان تفخيما لشانه وتعظيما لامره وترغيبا للقوم في قبول ذلك
منه وثانيها ان اليهود ما كانوا يقرون بنبوة سليمان بل كانوا يقولون انما وجد ذلك الملك بسبب السحر وثالثها ان الله
تعالى لما سخر الجن لسليمان عليه السلام فكان يخالطهم ويستفيد منهم اسرارا عجيبة فيغلب على الظنون انه عليه السلام استفاد السحر منهم
اما قوله تعالى وما كفر سليمان فهذا تنزيه له عليه السلام عن الكفر وذلك يدل على ان القوم نسبوه الى الكفر والسحر فيه اشياء احدها
ما روي عن بعض احبار اليهود انهم قالوا لا تعجبون من محمد يزعم ان سليمان كان نبيا وما كان الا ساحرا فانزل الله هذه الاية وثانيها ان
السحرة من اليهود زعموا انهم اخذوا السحر عن سليمان فنزهه الله تعالى منه وثالثها ان قوما زعموا ان قوام ملكه كان بالسحر فبراه
الله تعالى منه لان كونه نبيا ينافي كونه ساحرا كافرا ثم بين تعالى ان الذي نزله منه لا يصح بغيره فقال ولكن الشياطين كفروا يشير به
الى ما تقدم ذكره فمن اتخذ السحر كالحرفة وينسبه الى سليمان ثم بين تعالى ما به كفروا فقد كان يجوز ان يتوهم انهم كفروا الا السحر فقال
تعالى يعلمون الناس السحر واعلموا ان الكلام في السحر يقع من وجوه **المسئلة الاولى** في البحث عنه بحسب اللغة فنقول
ذكر اهل اللغة انه في الاصل عبارة عما لطف وخفي سببه والسحر بالنصب هو الغذاء الخفاء ولطف مجاريه قال لبيد
وسحر بالطعام وبالشراب قيل فيه وجهان احدهما انه تعلل وتخدع كالمسحور المخدوع والاخر لعداوي الوجهين كان معناه
الخفي وقال فان تسالنا فنحن فاتنا عصافير من هذه الايام المسحر وهذا الوجه يحتمل عن المعنى ما احتمله الاول ويحتمل ايضا ان يريد
بالسحر انه ذو السحر والسحر هو الرئة وما تعلق بالحلقوم فهذا ايضا يرجع الى معنى الخفاء ومنه قول عائشة توفي رسول الله صلى الله عليه
وسلم بين سحري ونحري وقوله تعالى انما انت من المسحرين يعني من المجنون الذي يطعم ويشرب يدل عليه قوله ما انت الا بشر مثلنا ويحتمل
انه ذو سحر مثلنا فقال تعالى حكاية عن موسى عليه السلام انه قال للسحرة ما جئتم به السحر ان الله سيبطله وقال فلما القوا سحروا اعين
الناس واسترهبوهم فهذا هو معنى السحر في اصل اللغة **المسئلة الثانية** اعلم ان لفظ السحر في عرف الشرع مختص بكل
امر يخفى سببه ويتخيل على غير حقيقته ويجري مجرى التمويه والخداع ومتى اطلق ولم يقيد افاد ذم فاعله قال تعالى سحروا اعين الناس
يعني برهوا عليهم حتى ظنوا ان حبالهم وعصيهم تسعى وقال تعالى يخيل اليه من سحرهم انها تسعى وقد يستعمل مقيدا فيما يمدح ويحمد روي انه قدم
على رسول الله صلى الله عليه وسلم الزبرقان بن بدر وعمرو بن الاهتم فقال لعمرو اخبرني عن الزبرقان فقال في مطاع في ناديه شديد المعارض

مانع لما وراءه فقال ى ل الزعفران هو والله يعلم اني افضل منه فقال عمرو انه زين المروه صغير العطن احمق الاب لئيم الخال
يارسول الله صدقت فيهما ارضاني فقال احسن ما علمت واخطئني فقلت اسوء ما علمت فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان من البيان
لسحرا وسمي النبي عليه السلام بعض البيان سحرا لان صاحبه يوضح النبي المشكل ويكشف عن حقيقته بحسن بيانه وبليغ عبارته فان قيل كيف
يسمي ما يوضح الحق ويبني عنه سحرا وهذا القبيل انما قصد لاظهار الحق لا اخفاء الظاهر ولفظ السحر انما يكون عند اخفاء الظاهر قلنا
انما سماه سحرا لوجهين الاول ان ذلك القدر للفظه وحسنه استمال القلوب فاشبه السحر الذي يشمل القلوب فمن هذا الوجه
سمي سحرا الثاني الوجه الذي ظننت الثاني ان المقتدر على البيان يكون قادرا على حسن ما يكون قبيحا وتبيين ما يكون فذلك يشبه السحر من
هذا الوجه **المسئلة الثالثة** في اقسام السحر اعلم ان السحر على اقسام **القسم الاول** سحر الكلدانيين
والكلدانيون الذين كانوا في قديم الدهر وهم قوم يعبدون الكواكب ويزعمون انها هي المدبرة لهذا العالم ومنها يصدر الخيرات
والشرور والسعادة والنحوسة وهم الذين بعث الله تعالى ابرهيم عليه السلام مبطلا لمقالتهم ورادا عليهم بما مدافعتهم اما المعتزلة
فقد اتفقت كلمتهم على ان غير الله تعالى لا يقدر على خلق الجسم والحياة واللون والطعم واضحوا بوجوه ذكرها القاضي ولخصها
تفسيره وفي سائر كتبه ونحن ننقل تلك الوجوه ونتكلم فيها اولها وهو النكتة العقلية التي عليها يعولون ان كل ما سوى الله اما مخبر او اما
قابل بالمخبر فلو كان غير الله فاعلا للجسم والحياة لكان ذلك الغير مخبرا واما قابلا بالمخبر فلو كان وذلك المخبر لابد وان يكون قادرا بالقدرة
اذ لو كان قادرا لذاته لكان كل جسم كذلك بناء على ان الاجسام تتماثل لكن القادر بالقدرة لا يصح منه فعل الجسم والحياة
وبدل عليه وجهان الاول ان العلم الضروري حاصل بان الواحد لا يقدر على خلق الجسم والحياة ابتداء بيده مباشرة في اشتباه ذلك على
من له استماع حكم فلا بد من علة مشتركة ولا مشترك هاهنا الا كونه قادرا بالقدرة واذا ثبت هذا وجب فيمن كان قادرا بالقدرة ان يتعذر
عليه فعل الجسم والحياة الثاني ان هذه القدرة التي لنا لا شك ان بعضها يخالف بعضا فلو قدرنا قدرة صالحة لخلق الجسم والحياة ان بعضها
لم يكن يخالفها هذه القدرة اشد من مخالفة هذا القدر للبعض فلو لم تمنع تلك القدرة من المخالفة في صلاحيتها لخلق الجسم لوجب في هذه
القدرة ان يخالف بعضها بعضا ان تكون صالحة لخلق الجسم والحياة ولما لم يكن كذلك علمنا ان القادر بالقدرة لا يقدر على خلق الجسم والحياة
وتمامه انا لو جوزنا ذلك لتعذر العلم بالمعجزات على النبوات لانا لو جوزنا استحداث الجواهر بواسطة تركيب القوى السماوية
بالقوى الارضية لجاز القطع بان هذه الجواهر التي ظهرت على ايدي الانبياء صدرت عن الله تعالى بل نجوز فيها انها اتوا بها من طريق السحر
وحينئذ يبطل القول بان النبوات من كل الوجوه ونا لسنا انا لو جوزنا ان يكون في الناس من يقدر على خلق الجسم والحياة والا لو ان لقادر
ذلك الانسان على تحصيل الاموال العظيمة من غير تعب الكاذبين من يدعي السحر متوصلا الى اكتساب الخير من المال بجهد جهيد فعلمنا كذبه وهذا
الطريق يعلم فساد ما يدعيه فمن الكيمياء لا نقول لو امكنهم بسبب الادوية ان يقلبوا غير الذهب ذهبا لكان اما ان يمكنهم ذلك بالقليل
من المواد فكان ينبغي ان يغنوا انفسهم بذلك عن المشقة والذلة ولا يكبوا الاباءات العظام والاموال الخطيرة فكان يجب ظهوره واذا لك
للملوك المتمكنين من ذلك بل كان يجب ان يتطن الملوك لذلك لانه انفع لهم من فتح البلاد الذي لا ينتهي الا باخراج الاموال والعدد وفي علمنا
بانتفاء التفويض والهم عن ذلك دلالة على فساد هذا القول قال القاضي قيل له لعل الساحر لا يصح ان يكون فاعلا لشيء من ذلك
واعلم ان هذه الدلائل ضعيفة جدا اما الوجه الاول فنقول ما الدليل على ان كل ما سوى الله تعالى اما ان يكون مخبرا او قابلا بالمخبر اما علمتم ان
الفلاسفة مصرون على اثبات العقول والنفوس الفلكية والنفوس الناطقة وزعموا انها في انفسها ليست مخبرة ولا قابلة بالمخبر فما الدليل
على فساد القول لها فان قالوا وجد موجود هكذا الزم ان يكون مخلوقا لله تعالى قلنا لم لا نسلم وذلك لان الاشتراك في السكون لا يقتضي الاشتراك
في الماهية سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون بعض الاجسام يقدر على ذلك لذاته قوله الاجسام متساوية قلنا لم كان كل جسم
كذلك قلنا ما الدليل على مماثلة الاجسام فان قالوا انه لا معنى للجسم الا المتحيز الذي لحقه الساعات السابعة للاجزاء صفة من صفاتها ولازم لوازمها والبعد
ان يكون الاشياء المختلفة في الماهية مشتركة في بعض اللوازم سلمنا ان لوازمها والبعد ان يكون انه يجب ان يكون قادرا بالقدرة فلم قلتم ان القادر
بالقدرة لا يصح منه خلق الجسم والحياة قوله لان القدرة التي لنا مشتركة في هذا الامتناع لهذا الامتناع حكم مشترك فلا بد له من علة مشتركة
ولا مشترك سوى كونها قادرة بالقدرة قلنا هذه المقدمات باسرها ممنوعة فلا نسلم ان الامتناع حكم معلل وذلك لان الامتناع عدمي
والعدم لا يعلل سلمنا انه امر وجودي ولكن مذهبهم ان كثيرا من الاحكام لا يعلل فلم لا يجوز ان يكون الامر هاهنا كذلك سلمنا انه معلل فلم قلتم
ان الحكم المشترك لا بد له من علة مشتركة البتة ان الفتح حصل بها الطاعة معللا بكونه كذا وفي الجهل بكونه جهلا انه لا بد من علة مشتركة لكن
نسلم انه لا مشترك الا كونها قادرة بالقدرة فلم لا يجوز ان تكون هذه القدرة التي هنا مشتركة في وصف معين وذلك القدر التي تحصل لخلق الجسم
تكون خارجة عن ذلك الوصف فما الدليل على ان الامر ليس كذلك اما الوجه الثاني وهو انه ليست مخالفة تلك القدرة لبعض هذه القدرة اشد من
مخالفة بعض هذا القدر للبعض فنقول هذا ضعيف لانا لا نعلل صلاحيتها لخلق الجسم بكونها مخالفة لهذا القدر بل لخصوصيتها المعينة التي
لاجلها خالفت سائر القدر وتلك الخصوصية معلومة انها غير حاصلة في سائر القدر وانظر ما ذكرنا ان يقال ليست مخالفة الصوت للبياض
باشد من مخالفة السواد للبياض فلو كانت تلك المخالفة مانعة الصوت من صحة ان يرى لوجب ان يكون السواد مخالفا للبياض انه يمتنع رؤيته لما

قال الامام واحتجوا بوجوه ذكرها القاضي ولخصها في تفسيره وفي ساير كتبه ونحن ننقل تلك الوجوه وننظر فيها اولها وهي
النكتة العقلية التي عليها يقولون ان كل ما سوى الله اما متحيز واما قايم فالمتحيز فلو كان غير الله فاعلا للجسم والحياة لكان ذلك
الغير متحيزا وذلك المتحيز لابد وان يكون قادرا بالقدرة اذ لو كان قادرا لذاته لكان كل جسم كذلك بنا على ان الاجسام متماثلة لكن
القادر بالقدرة لا يصح فيه فعل الجسم والحياة ويدل عليه وجهان الاول ان العلم الضروري حاصل بان الواحد منها لا يقدر على خلق
الجسم والحياة ابتدا فهي كلها مشتركة في امتناع ذلك عليها فهذا الامتناع حكمه مشترك فلابد له من علة مشتركة ولا مشترك
ها هنا الا كوننا قادرين بالقدرة واذا ثبت هذا وجب فيمن كان قادرا بالقدرة ان يتعذر عليه خلق الجسم والحياة لم يكن
مخالفتها لهذه القدرة اشد من مخالفة بعض هذا القدر للبعض فلو كفى ذلك القدر من المخالفة في صلاحيتها لخلق الجسم لوجب في
في هذه القدرة لمخالفة بعضها ان تكون لخلق الجسم والحياة **وثانيها** انا لو جوزنا ذلك لتعذر الاستدلال بالمعجزات على
النبوات لانا لو جوزنا ذلك استحداث الخوارق بواسطة تمزج القوى السماوية بالقوى الارضية لم يمكنا القطع بان هذه الخوارق التي
ظهرت صدرت عن الله تعالى بل يجوز فيها انهم اتوا من طريق السحر وحينئذ يبطل القول بالنبوات من كل الوجوه **وثالثها** انا لو جوزنا
ان يكون في الناس من يقدر على خلق الجسم والحياة والالوان لقدر ذلك الانسان على تحصيل الاموال العظيمة من غير تعب لكنا نرى من يدعي السحر
متوصلا الى اكتساب الحقير من المال بجهد جهيد فعلمنا كذبه وبهذا الطريق نعلم فساد ما يدعيه قوم من الكيميا انا نقول لو امكنهم ببعض الادوية ان
يقلبوا عين الذهب ذهبا لكان اما ان يمكنهم ذلك بالقليل من الاموال فكان ينبغي ان يغنوا انفسهم بذلك عن المشقة والذلة او لا يمكن الا بالالات
العظام والاموال الخاطرة وكان يجب ان يظهروا ذلك للملوك المتمكنين من ذلك بل كان يجب ان يفطن الملوك لذلك لانه انفع لهم من فتح البلاد الذي
لا يتم الا باخراج الاموال والكنوز وفي علمنا بانصراف النفوس والهمم عن ذلك دلالة على فساد هذا القول قال القاضي فثبت بهذه الجملة ان الساحر
لا يصح ان يكون فاعلا لشي من ذلك واعلم ان هذه الدلايل ضعيفة جدا اما الوجه الاول فنقول ما الدليل على ان كل ما سوى الله تعالى اما ان يكون متحيزا
او قايما بالمتحيز لما علمتم ان الفلاسفة مصرون على اثبات العقول والنفوس الفلكية والنفوس الناطقة وزعموا انها في انفسها ليست بمتحيزة ولا قايمة
بالمتحيز فما الدليل على فساد القول بها فان قالوا لو وجدنا موجودا هكذا لزم ان يكون مثلا لله تعالى قلنا لا نسلم وذلك لان الاشتراك في السلوب لا يقتضي
الاشتراك في الماهية سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون بعض الاجسام يقدر على ذلك لذاته قوله الاجسام متساوية فلو كان كل جسم يقتضي ذلك لكان كل
جسم كذلك قلنا ما الدليل على تماثل الاجسام فان قالوا انه لا معنى للجسم الا الممتد في الجهات الشاغل بالاحياز ولا تفاوت بينهما في هذا المعنى قلنا
الامتداد بالشغل في الجهات والنقل الى الاحياز صفة من صفاتها ولازم من لوازمها ولا نعقل ان تكون الاشيا المختلفة في الماهية مشتركة في بعض اللوازم
سلمنا انه يجب ان يكون قادرا بالقدرة فلم قلتم ان القادر بالقدرة لا يصح منه خلق الجسم والحياة قوله لان القدرة التي لنا مشتركة في هذا الامتناع
فهذا بدل الامتناع حكم مشترك فلابد له من علة مشتركة ولا مشترك سوى كوننا قادرين بالقدر قلنا هذه المقدمات باسرها ممنوعة فلا نسلم
ان الامتناع حكم معلل وذلك لان الامتناع عدمي والعدم لا يعلل سلمنا انه امر وجودي ولكن مذهبهم ان كثيرا من الاحكام لا يعلل فلم لا يجوز ان
يكون الامر ها هنا كذلك سلمنا انه معلل فلم قلتم ان الحكم المشترك لابد له من علة مشتركة اليس ان القبح حصل في الظلم معللا بكونه ظلما في الكذب
لكونه كذبا وفي الجهل بكونه جهلا سلمنا انه لابد من علة مشتركة لكن لا نسلم انه لا مشترك الا كوننا قادرين بالقدر فلم لا يجوز ان تكون هذه القدرة التي
هنا مشتركة في وصف معين وتلك القدرة التي تصلح لخلق الجسم تكون خارجة عن ذلك الوصف فما الدليل على ان الامر ليس كذلك اما الوجه الثاني وهو
انه ليست مخالفة تلك القدرة لبعض هذه القدر اشد من مخالفة بعض هذه القدر للبعض فنقول هذا ضعيف لانا نعلل صلاحيتها لخلق الجسم
بكونها مخالفة لهذه القدرة بل لخصوصيتها المعينة التي لاجلها خالفت ساير القدرة وساير ما ذكروه ان يقال ليست مخالفة الصوت المناقض باشد من مخالفة
السواد للبياض فلو كانت تلك المخالفة مانعة للصوت من صحة ان يرى لوجب لكون السواد مخالفا للبياض ان تمتنع رويته ولما كان هذا الكلام فاسدا
فكذا ما قالوه والعجب من القاضي انه حكى هذه الوجوه عن الاشعرية في مسلة التورية زيفها بهذه الاسولة ثم انه نفسه تمسك بها في هذه المسلة
التي هي الاصل في اثبات النبوة والرد على من اثبت متوسطا بين الله وبيننا اما الوجه الثاني وهو ان القول بصحة النبوات لا ينفي مع تجويز هذا الاصل
فنقول اما ان يكون القول بصحة النبوات متفرعا على فساد هذه القاعدة او لا يكون فان كان الاول امتنع فساد هذا الاصل بالبنا على صحة النبوات
والا وقع الدور وان كان الثاني فقد سقط هذا الكلام بالكلية واما الوجه الثالث فلقايل ان يقول الكلام في الامكان عذر في الوقوع عني ونحن لا
نقول بان هذه الحالة حاصلة لكل احد بل هذه الحالة لا تحصل للشر الا في الاعصار المتباعدة فكيف يلزمنا ما ذكرتموه فهذا هو الكلام في النوع
الاول من السحر النوع الثاني من السحر سحر اصحاب الاوهام والنفوس القوية قالوا اختلف الناس بها ان الذي يشير اليه كل انسان بقوله انا ما هو فمن الناس
من يقول انه هو هذه البنية ومنهم من يقول انه جسم صار في هذه البنية ومنهم من يقول بانه موجود وليس بجسم ولا جسماني اما اذا قلنا بان الانسان
هو هذه البنية فلا شك ان هذه البنية مركبة من الاخلاط الاربعة فلم لا يجوز ان يتفق في بعض الاعضا المبادرة ان يكون من ناحية من النواحي تقتضي
القدرة على خلق الجسم والعلم بالامور الغايبة عنا وهكذا الكلام اذا قلنا الانسان جسم صار في هذه البنية اما اذا قلنا الانسان هو النفس فلم لا يجوز
ان يقال النفوس مختلفة فتتفق في بعض النفوس ان كانت لذاتها قادرة على هذه الحوادث الغريبة مطلعة على الاسرار الغايبة فهذا الاحتمال قايم ما لم يفهم
دليل على فساده سوى الوجوه المتقدمة وقد بان بطلانها ثم الذي يوكد هذا الاحتمال وجوه اولها ان الخدع للذي يتمكن الانسان من المشي عليه

لكان موضوعا على الارض ولا يمكنه المشي عليه لو كان كالجزع على هارية تحته وماذاك الا لان جبل السقوط ومتى يتعين اوجبه وثانيها اخذ
الاطباء على نفي المرغوف عن النظر الى الاشيا الحمر والمصروع عن النظر الى الاشيا القوية اللمعان او الدوران وماذاك الا لان النفوس خلقت مطيعة
للاوهام وثالثها حكي صاحب الشفا عن رسالة الطالبي ان طبايع الحيوان ان الدجاجة اذا شبهت كثيرا بالديكة في الصوت وفي الطراف مع
الديكة يغلب على افعالها الشبه الذي الذي اثاب على سائر الديك ثم قال صاحب الشفا وهذا يدل على ان الاحوال الجسمانية تابعة للاحوال النفسانية
ورابعها اجمع الامة على ان الدعا مظنة الاجابة واجمعوا على ان الدعا النسياني الخالي عن الطلب النفساني قليل النزاع عديم الاثر فدل ذلك على
ان الهم والنفوس انارا وهذا الاتفاق غير مختص بملة معينة وحكمة مخصوصة وخامسها انك لو تصفحت لعلمت ان المبادي القريبة
للافعال الحيوانية ليست الا التصورات النفسانية لان القوة المحركة المتفرقة في العضلات صالحة للفعل وتركه او ضدها وان لا يترجح احد
الطرفين على الاخر الا لمرجح وماذاك الا تصور كون الفعل حسنا او لذيذا او تصور كونه قبيحا او مولما فتلك المتصورات هي المبادي لصدور القوة
الفعلية مبادي للفعل لوجود الافعال بعد ان كانت كذلك بالقوة واذا كانت هذه التصورات هي المبادي لمبادي هذه الافعال فاي استبعاد
في كون تلك مبادي للافعال نفسها والغاء الواسطة من درجة الاعتبار وسادسها التجربة والعيان شاهدان بان هذه التصورات مبادي قريبة
لحدوث الكيفيات في الابدان فان الغضبان يثور دمه حتى انه يغير سحنة مزاجه حتى انه يغير سحنة قوية وحكي ان بعض الملوك عرض له ناب فاعيا
الاطبا مزاوله فدخل عليه بعض الحذاق من ندمائه على حين غفلة منه ونافخه بالنفخ والقدح في العرض فاشتد غضب الملك ونفر من مرقده
بنفرة اضطرارية لما ناله من شدة ذلك الكلام فزالت تلك العلة المزمنة والمرضة المهلكة واذا جاز كون التصورات مبادي لحدوث الحوادث
في البدن فان استعاذ من كون تلك مبادي لحدوث الحوادث خارج البدن وسابعها ان الاصابة بالعين امر قد اتفق عليه العقلا وذلك ايضا يحتمل
ان كان ما قلناه اذا عرفت هذا فنقول النفوس التي تفعل هذه الافاعيل قد يكون قوتها بحيث لا تستغني في هذه الافعال عن الاستعانة بالالات
والادوات وقد تكون ضعيفة فتحتاج الى الاستعانة بهذه الالات ولحقيقة ان النفس اذا كانت مستغلبة على البدن شديدة الانجذاب الى
عالم السموات كانت كالفارغ من الارواح السماوية فكان قوتها على التاثير في مواد هذا العالم اما اذا كانت ضعيفة شديدة التعلق بهذه
اللذات البدنية فحينئذ لا يكون لها تصرف البتة الا في هذا البدن فاذا اراد هذا الانسان صيرورتها بحيث يتعدى تاثيرها من بدنها
الى بدن اخر قال الغير روضعه عند الحس استغل الحس به فيبعد قلبا عليه واقبلت النفس الناطقة عليه فتقوى التاثيرات
النفسانية والنفوس فات الى رحابه ولذلك اجمعت الامم على انه لا بد لزوار هذه الاعمال من الانقطاع عن الماكولات والمشتهيات وتقليل
الغذا والانقطاع عن مخالطة الخلق وكلما كانت هذه الامور اتم كان ذلك التاثير اقوى واما التي ان كانت النفس مناسبة لهذا الامر نظرا الى ما
هيئة وخاصيته اعظم التاثير والسبب المقتضي فيه ان النفس اذا استغلت بالجانب الواحد استعمل جميع قوتها في ذلك الفعل واذا اشتغلت
بالافعال الكثيرة تفرقت قوتها وتوزعت على تلك الاحوال فعمل الكل واحد من تلك الافعال سدسا من تلك القوة وحد وهو من ذلك النبي
وكذلك نرى ان الناس ليتفاوتون في قوة الخاطر اذا اشتغل احدهما بصناعة واحدة واشتغل الاخر بصناعتين فان ذا الفن الواحد يكون
اقوى من ذي الفنين ومن حاول الوقوف على حقيقة مسئلة من المسائل فانه حال تفكره فيها لا بد وان يفرغ خاطره عما عداها فانه عند
تفريغ يتوجه الخاطر بكليته اليه فيكون الفعل احسن واسهل واذا كان كذلك فاذا كان الانسان مشغول الهم والهمة بقضا اللذات وتحصيل
الشهوات كانت القوة النفسانية مشغولة بها متفرقة فيها فلا يكون انجذابها الى تحصيل الفعل الغريب الذي تجذب له انجذابا قويا لا سيما
وهاهنا قوة اخرى وهو ان مثل هذه النفس قد اعتادت الاشتغال باللذات من اولها الى اخرها ولم تشتغل قط باستجذاب هذه
الافعال الغريبة فهي بالطبع محبوب الى الاول غريب للثاني فاذا وجدت مطلوبها الى النمط الاول فلم تلتفت الى الجانب الاخر فقد ظهر من هذا
ان مزاول هذه الاعمال لا بد له من الاقدام على الاعمال الجسمانية وترك مخالطة الخلق والاقبال بالكلية عن عالم الصفا والارواح واما التي ان
كانت معلومة فالامر فيها ظاهر لان الغرض منها ان تحسن النفس بشغله ايجابا بالامور المناسبة لذلك الغرض فان الحواس متى تخالفت على التوجه الى
الغرض الواحد كان توجه النفس اليه حينئذ اقوى واما ان كانت بالفاظ غير معلومة حصلت للنفس هناك حالة شبيهة بالحيرة والدهشة وتحصل
للنفس بسبب ذلك انقطاع عن المحسوسات واقبال على ذلك الفعل وجد عظيم فيقوى التاثير النفساني لتحصيل الغرض ولذلك الغرض يجب القول بالوحي
قالوا وقد ثبت ان هذا القدر من القوة النفسانية مشتغل بالتاثير فان انضم اليه النوع الاول من السحر وهو الاستعانة بالكواكب وتاثيراتها عظم التاثير
بل هاهنا نوعان اخران الاول ان النفوس التي فارقت الابدان قد يكون فيها ما هو شديد المشابهة لهذه النفوس بالقوة وفي تاثيرها فاذا صارت هذه
النفوس صافية لم يبعد ان تجذب اليها ما يليها من النفوس التي فارقت الابدان قد يكون فيها ما هو شديد المشابهة لهذه النفوس بالقوة وفي تاثيرها
فاذا صارت هذه النفوس صافية لم يبعد ان المفارقة ويحصل لذلك النفوس نوع من التعلق بهذا البدن فتعاضد النفوس الكثيرة على ذلك الفعل واذا كملت
القوة وتزايدت قوي التاثير الثاني ان هذه النفوس الناطقة اذا صارت صافية عن الكدورات البدنية صارت قابلة للانوار الفائضة من الارواح السماوية
والنفوس الفلكية فتقوى هذه النفوس بانوار تلك الارواح فتقوى على امور غريبة خارقة للعادة فهذا شرح سحر اصحاب الاوهام واما في النوع الثالث
من السحر الاستعانة بالارواح الارضية واعلم ان القول بالجن مما انكره بعض المتاخرين من الفلاسفة والمعتزلة اما اكابر الفلاسفة فانهم ما انكروا القول
به الا انهم سموها بالارواح الارضية وهي بانفسها مختلفة منها خيرة ومنها شريرة فالخيرة هم مومنو الجن والشريرة هم كفار الجن وشياطينهم ثم قال المحقق

هذه الارواح جواهر قايمة بانفسها لا متحيزة ولا حالة في المتحيز وهي قادرة عالمة مدركة للحركات وايصال النفوس الناطقة بسبب اتصالها اسهل من اتصالها
بالارواح السماوية الا ان القوة الحاصلة للنفوس الناطقة بسبب اتصالها بهذه الارواح الارضية اضعف من القوة الحاصلة لها بسبب اتصالها بتلك الارواح
السماوية اما ان الاتصال اسهل فلان المناسبة بين نفوسنا وبين هذه الارواح الارضية اسهل فان المشابهة والمشاكلة بينها اتم واشد من المشاكلة بين نفوسنا
وبين الارواح السماوية واما ان القوة الحاصلة بسبب الاتصال بالارواح السماوية اقوى فلان الارواح السماوية بالنسبة الى الارواح الارضية كالشمس
بالنسبة الى الشعلة والبحر بالنسبة الى القطرة والسلطان بالنسبة الى الرعية قالوا وهذه الاشيا وان لم تقم على وجودها برهان ظاهر فلا اقل من الاحتمال
والامكان ثم ان اصحاب الصنعة وارباب التجربة شاهدوا ان الاتصال بهذه الارواح الارضية يحصل باعمال سهلة قليلة من الرقوب الدخن والتجريد
فهذا النوع هو المسمى بالعزايم وعمل سحر الجن النوع الرابع من السحر التخيلات والاخذ بالعيون وهذا النوع مبني على مقدمات احدها ان اغلاط البصر
كثيرة فان راكب السفينة اذا نظر الى الشط راى السفينة واقفة والشط متحركا وذلك يدل على ان الساكن يرى متحركا والمتحرك يرى ساكنا والقطرة النازلة
ترى خطا مستقيما والربابة التي تدار بسرعة ترى دايرة والعنبة ترى في الما كالاجاصة والشخص الصغير يرى في الضباب عظيما وكبخار الارض التي يريك
قرص الشمس عند طلوعها عظيما فاذا فارقته وارتفعت صغرت واما روية العظيم من البعيد فظاهر فهذه الاشيا قد هدت العقول الى ان القوة الباصرة قد تبصر
الشي على خلاف ما هو عليه وفي الجملة لبعض الافات العارضة وثانيها ان القوة الباصرة انما تقف على المحسوس وقوفا تاما اذا ادركت المحسوس في زمان
صغير جدا ثم ادركت بعده محسوسا اخر وهكذا فانه تختلط البعض بالبعض ولا يتميز بعض المحسوسات عن البعض وذلك فان الدايرة اذا خرجت من مركزها
الى محيطها خطوطا كثيرة بالوان مختلفة ثم استدارت فان الحس يرى لونا واحدا كانه مركب من كل تلك الالوان وثالثها ان النفس اذا كانت مشغولة
بشي فربما حصل عند الحس شي اخر فلا يشعر الحس به البتة كما ان الانسان عند دخوله على السلطان قد يلقاه انسان ويتكلم معه فلا يعرفه ولا يفهم كلامه لما ان
قلبه مشغول بشي اخر وكذا الناظر في المراة فانه ربما قصد ان يرى قذاه في عينه فراها ولا يرى ما هو اكثر منها ان كان بوجهه اثرا او بجبهته او ساير اعضايه
التي تقابل المراة وربما قصد ان يرى سطح المراة هل هو مستو ام لا فلا يرى شيا مما في المراة اذا عرفت هذه المقدمات سهل عند ذلك تصور كيفية هذا النوع
من السحر وذلك لان المشعبذ الحاذق يظهر عمل شي يشغل اذهان الناظرين به وياخذ عيونهم اليه حتى اذا استفرغهم الشغل بذلك الشي والتحديق نحوه عمل شيا
اخر عملا بسرعة شديدة فيبقى ذلك العمل خفيا لتعاون الشيين احدهما اشتغالهم بالامر الاول وللثاني سرعة الاتيان بهذا العمل الثاني وحينئذ يظهر لهم شي
اخر غير ما انتظروه فيتعجبون منه جدا ولو انه سكت ولم يتكلم بما يصرف الخواطر الى ضد ما يريد ان يعمله ولم يتحرك النفوس والاوهام الى غير ما يريد اخراجه
لفطن الناظرون لكل ما يفعله فهذا هو المراد من قولهم ان المشعبذ ياخذ بالعيون لانه بالحقيقة ياخذ الغير الى غير الجهة التي يختال فيها وكلما كان اخذه بالعيون
والخواطر وجذبه لها الى سوى مقصوده اقوى كان احذق في عمله وكلما كانت هذه الاحوال التي تفيد حسن البصر نوعا من انواع التخيل اشد كان هذا العمل احسن مثل
ان يجلس المشعبذ في موضع مضي جدا فان الضو الشديد يفيد البصر كلالا واخلاطا وكذا الظلمة الشديدة وكذلك الالوان المشرقة القوية تفيد البصر
كلالا واخلالا والالوان المظلمة فلما يقف القوة الباصرة على احوالها فهذا مجامع القول في هذا النوع من السحر النوع الخامس من السحر الاعمال العجيبة التي تظهر
من تركيب الالات المركبة على النسب الهندسية تارة وعلى ضرورة الخلا اخرى مثل فارسين يقتتلان فيقتل احدهما الاخر وكفارس على فرس في يده بوق فلما مضت
ساعة من النهار ضرب البوق من غير ان يمسه احد ومنها الصور التي يصورها الروم والهند حتى لا يفرق الناظر بينها وبين الانسان حتى يصورونها ضاحكة
حتى يفرق بينها وبين ضحك السرور وضحك الخجل وضحك الشامت فهذه الوجوه من لطيف امور المخاييل وكان سحر سحرة فرعون من هذا الضرب ومن هذا الباب تركيب
صندوق الساعات ويندرج في هذا الباب علم جر الاثقال وهو ان يجر ثقيلا عظيما بالة خفيفة وهذا في الحقيقة لا ينبغي ان يعد من باب السحر لان لها اسبابا
معلومة بقية من اطلع عليها قدر عليها الا ان الاطلاع عليها لما كان عسرا شديدا لا يصل اليه الا الفرد بعد الفرد لا جرم عد اهل ذلك من باب السحر ومن هذا
الباب عمل ارجعيانوس الموسقار في هيكل ادرشيم العتيق عند تجديده اياه وذلك انه اتفق له ان كان مجتازا بفلاة من الارض فوجد فيها فرخا من فراخ البراصيل
وهو طاير عطوف فكان يصفر صفيرا غريبا بخلاف ساير البراصيل وكانت البراصيل تجيه بلطايف الزيتون فيطرحها عنده فياكل بعضها ويفضل بعضها عن حاجته
فوقف هذا الموسقار هناك وتامل حال ذلك الفرخ وعلم ان في صفيره المخالف لصفير البراصيل حرفا من التوجع والاستعطاف حتى رقت له الطيور وجاته
بما ياكله فتلطف لعمل الة تشبه الصفارة اذا استقبل الريح لها ادت ذلك الصفير ولم يزل يجرب ذلك حتى وثق لها وجاته البراصيل بالزيتون كلما كانت تجي
الى ذلك الفرخ لانها تظن ان هنالك فرخا من جنسها فلما صح له ما اراد اظهر النسك وعمد الى هيكل ادرشليم وسال عن الليلة التي دفن فيها اسطرجن الناسك القسم
بعمارة ذلك الهيكل فاخبر انه دفن في اول ليلة من اب فاتخذ صورة من زجاج مجوف على هيئة البرصلة ونصبها فوق ذلك الهيكل وجعل فوق تلك الصورة قبة
وامرهم بفتحها في اول اب وكان يظهر صوت البرصلة بسبب نفوذ الريح في تلك الصورة فكانت البراصيل تجي بالزيتون حتى تمتلي تلك القبة كل يوم من ذلك
الزيتون والناس اعتقدوا انه من كرامات ذلك المدفون ويدخل في هذا الباب انواع كثيرة لا يليق شرحها في هذا الموضع النوع السادس من السحر الاستعانة
بخواص الادوية مثل ان يجعل في طعامه بعض الادوية المبكرة المميلة للعقل نحو دماغ الحمار اذا تناوله الانسان تناله غفلة وقلت فطنته واعلم
انه لا سبيل الى انكار الخواص فان اثر المغناطيس مشاهد الا ان الناس قد اكثروا فيه وخلطوا الصدق بالكذب والباطل بالحق النوع السابع من السحر تعليق
القلب وهو ان يدعي الساحر انه قد عرف الاسم الاعظم وان الجن يطيعونه وينقادون له في اكثر الامور فاذا اتفق ان كان السامع لذلك ضعيف العقل قليل التمييز
اعتقدوا انه حق وتعلق قلبه بذلك وحصل في نفسه نوع من انواع الرعب والمخافة واذا حصل الخوف ضعفت هذه القوى الحساسة فحينئذ يتمكن الساحر
من ان يفعل حينئذ ما شا وان من جرب الامور وعرف احوال اهل العالم علم ان لتعلق القلب اثرا عظيما في تنفيذ الاعمال واخفا الاسرار النوع الثامن

من السحر السعي بالنميمة والتصريف من وجوه حقيقة الحيلة وذلك شايع في الناس فهذا جملة الكلام في اقسام السحر وشرح انواعه واصنافه **المسئلة**
الرابعة في اقوال المسلمين في ان هذه الانواع هل هي ممكنة ام لا اما المعتزلة فقد اتفقوا على انكارها الا للنوع المنسوب الى التخيل والمنسوب الى
اطعام بعض الادوية المبلدة والمنسوب الى التصريف والنميمة فاما الاقسام الخمسة الاول فقد انكروها ولعلهم كفروا من قال بها وجوزوا وجودها
واما اهل السنة فقد جوزوا ان يقدر الساحر على ان يطير في الهوى ويقلب الانسان حمارا والحمار انسانا الا انهم قالوا ان الله تعالى هو الخالق لهذه
الاشيا عند ما يقرا الساحر رقى مخصوصة وكلمات معينة فاما ان يكون المؤثر في ذلك هو الفلك والنجوم فلا واما الفلاسفة والمنجمون والصابئة
فقولهم على ما سبق تقريره واحتج اصحابنا على فساد قول الصابئة انه قد ثبت ان العالم محدث فوجب ان يكون موجده قادرا والشي الذي حكم العقل بانه
مقدور انما يصح ان يكون مقدورا له لكونه ممكنا والامكان قدر مشترك بين كل الممكنات فاذن كل الممكنات مقدور لله تعالى ولو وجد شي من تلك
المقدورات بسبب اخر يلزم ان يكون ذلك السبب مريدا لتعلق قدرة الله تعالى بذلك المقدور فيكون الحادث سببا لعجز الله وهو محال فثبت انه
يستحيل وقوع شي من الممكنات الا بقدرة الله وعندها يبطل كل ما قالته الصابئة قالوا اذا ثبت هذا فيدعى انه لا يمتنع وقوع هذه الخوارق
باجرا العادة عند سحر السحرة فقد احتجوا على وقوع هذا النوع من السحر بالقران والخبر اما القران فقوله تعالى في هذه الاية وما هم بضارين
به من احد الا باذن الله والاستثنا يدل على حصول الاثار واما الاخبار فاحدها ما روي انه عليه السلام سحر وان السحر عمل فيه حتى قال انه
ليخيل الي اقول الشي وافعله ولم اقله ولم افعله وان امراة يهودية سحرته وجعلت ذلك السحر تحت راعوبة البير فلما استخرج ذلك زال عن النبي
صلى الله عليه وسلم ذلك العارض ونزلت المعوذتان بسببه وثانيها ان امراة اتت عايشة فقالت لها اني ساحرة فهل لي من توبة فقالت وما
سحرك فقالت صرت الى الموضع الذي فيه هاروت وماروت ببابل اطلب علم السحر فقالا لي يا امة الله لا تختاري عذاب الاخرة بامر الدنيا فابيت
فقالا لي اذهبي فبولي على ذلك الرماد فذهبت لابول عليه ففكرت في نفسي فقلت لا فعلت وجيت اليهما فقلت قد فعلت فقالا لي ما رايت لما فعلت فقلت
ما رايت شيا فقالا لي انت على راس امرك فاتقي الله ولا تفعلي شيا فابيت فقالا لي اذهبي فافعلي فذهبت ففعلت فرايت كان فارسا مقنعا بالحديد
قد خرج من فرجي فصعد الى السما فجيتهما فاخبرتهما فقالا لي ايمانك خرج عنك وقد احسنت السحر قلت وما هو قالا لي تريدين شيا تتصورينه في وهمك
الا كان فصورت في نفسي حبا من حنطة فاذا انا بحبة فقلت اتزرع فاتزرع فخرج من ساعته سنبلا فقلت انطحن فانطحن وانخبز وانا لا اريد شيا
اصوره في نفسي الا حصل فقالت عايشة رضي الله عنها ليس لك توبة وثالثها ما يذكرونه من الحكايات الكثيرة في هذا الباب وهي مشهورة
اما المعتزلة فقد احتجوا على انكاره بوجوه احدها قوله تعالى ولا يفلح الساحر حيث اتى وثانيها قوله تعالى في صفة محمد صلى الله عليه وسلم وقال
الظالمون ان تتبعون الا رجلا مسحورا ولو كان عليه السلام مسحورا لما استحقوا الذم بسبب هذا القول وثالثها انه لو جاز ذلك فكيف يتميز المعجز عن
السحر ثم قالوا هذه الدلايل يقينية والاخبار التي ذكرتموها من باب الاحاد فلا يصلح معارضة لهذه الدلايل بالاحاد **المسئلة الخامسة**
في ان العلم بالسحر ليس بقبيح ولا محظور اتفق المحققون على ذلك لان العلم لذاته شريف وايضا لعموم قوله تعالى قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا
يعلمون ولان السحر لو لم يعلم لما امكن الفرق بينه وبين المعجز والعلم بكون المعجز معجزا واجب وما يتوقف الواجب عليه فهو واجب فهذا يقتضي ان يكون تحصيل
العلم بالسحر واجبا وما يكون واجبا كيف يكون حراما او قبيحا **المسئلة السادسة** في ان الساحر هل يكفر ام لا اختلف الفقها في ذلك
روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من اتى كاهنا او عرافا فصدقه فيما يقول فقد كفر بما انزل على محمد اعلم انه لا نزاع بين الامة في ان من اعتقد
ان الكواكب هي المدبرة لهذا العالم وهي الخالقة لما فيه من الحوادث والخيرات والشرور فانه يكون كافرا على الاطلاق وهذا هو النوع الاول من السحر
اما النوع الثاني وهو ان يعتقد انه قد يبلغ روح الانسان في التصفية والقوة الى حيث يقدر بها على ايجاد الاجسام والحياة والقدرة وتغير البنية
والشكل فالاظهر اجماع الامة ايضا على تكفيره اما النوع الثالث وهو ان يعتقد الساحر انه قد يبلغ في التصفية وقراة الرقى وتدخين بعض مروية الى
حيث يخلق الله تعالى عقيب افعاله على سبيل العادة الاجسام والحياة والقدرة والعقل وتغير البنية والشكل فها هنا المعتزلة اتفقوا على تكفير من يجوز
ذلك قالوا لانه مع هذا الاعتقاد لا يمكنه ان يقول صدق الانبيا والرسل وهذا ركيك من القول فان لقايل ان يقول ان الانسان لو ادعى النبوة وكان
كاذبا في دعواه فانه لا يجوز من الله تعالى اظهار هذه الاشيا على يده لئلا يحصل التلبيس اما اذا لم يدع النبوة وظهرت هذه الاشيا على يده لم يفض ذلك الى التلبيس
فان المحقق يتميز عن المبطل بما ان المحق يحصل له هذه الاشيا مع ادعى النبوة والمبطل لا يصلح له هذه الاشيا مع ادعا النبوة واما ساير الانواع التي عددناها
من السحر فلا شك انه ليس بكفر فان قيل اليهود لما اضافوا السحر الى سليمان قال الله تعالى تنزيها له عنه وما كفر سليمان وهذا يدل على ان السحر على الاطلاق
كفر او حكي عن الملكين انهما لا يعلمان احدا السحر حتى يقولا انما نحن فتنة فلا تكفر وهو يدل على ان السحر كفر على الاطلاق قلنا حكاية الحال تكفي في صدقها
صورة واحدة فيحملها على سحر من يعتقد الهية النجوم **المسئلة السابعة** في انه هل يجب قتلهم ام لا اما النوع الاول وهو ان يعتقد في
الكواكب كونها الهة مدبرة والنوع الثاني وهو ان يعتقد ان الساحر قد يصير موصوفا بالقدرة على خلق الاجسام وخلق الحياة والقدرة والعقل وتركيب
الشكل فلا يشك في كفر هولا فالمسلم اذا اتى بهذا الاعتقاد كان كالمرتد يستتاب فان اصر قتل وروي عن ملك وابي حنيفة انه لا تقبل توبته
لنا انه اسلم فيقبل اسلامه لقوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر اما النوع الثالث وهو ان يعتقد ان الله تعالى اجرى عادته بخلق الاجسام والحياة وتغير
الشكل والرقى الهية عند قراة بعض الرقى وتدخين بعض الادوية فالساحر يعتقد انه يمكن الوصول الى استحداث الاجسام والحياة وتغير الخلقة بهذا
الطريق وقد ذكرنا عن المعتزلة انه كفروا بها وقالوا لانه مع هذا الاعتقاد لا يمكنه الاستدلال بالمعجز على صدق الانبيا وهذا ركيك لانه يقال الفرق هو

ان مدعي النبوة ان كان صادقا في دعواه امكنه الاتيان لبعض الاشياء وان كان كاذبا تعذر عليه فهذا يظهر العزق اذا ثبت انه ليس بكافر وثبت ذلك انه ممكن الوقوع فاذا اتى الساحر بشيء من ذلك فان اعتقد ان اتيانه له مباح كفر لانه حكم على المحظور بكونه مباحا وان اعتقد حرمته فعند الشافعي يجوز ان حكمه حكم المباينة فان قال اني سحرته وسحري يقتل غالبا يجب عليه القود وان قال سحرته وسحري قد يقتل كشبه عمد وان قال سحرت غيره فوافق اسمه فهو خطأ فتجب الدية المخففة في ماله لانه ثبت باقراره الان بعيد فهو العاقلة فجبهة تجب عليهم هذا تفصيل مذهب الشافعي وروى الحسن بن زياد عن ابي حنيفة انه قال يقتل الساحر اذا علم انه ساحر ولا يستتاب ولا يقبل قوله اني اترك السحر واتوب منه فاذا اقر انه ساحر فقد حل دمه وان شهد شاهدان على ان فلانا ساحر وصفوه بصفة يعلم انه ساحر قتل ولا يستتاب وان اقر اني كنت ساحرا مرة وقد تركت ذلك منذ زمان قبل منه ولم يقتل وحكى محمد بن شجاع عن علي الرازي قال سألت ابا يوسف عن قول ابي حنيفة في الساحر يقتل ولا يستتاب لم اجد ذلك بمنزلة المرتد قال الساحر جمع مع كفره يسعى في الارض بالفساد ومن كان كذلك قتل واحتج اصحابنا بانه لما ثبت ان هذا النوع ليس بكفر فهو فسق فان لم يكن صرفه على الحتم كان الحق هو التفصيل الذي ذكرناه الشافعي ان ساحر اليهود لا يقتل لانه عليه السلام سحره رجل من اليهود يقال له لبيد بن اعصم وامرأة من يهود خيبر يقال لها زينب فلم تقتلهما فوجب ان يكون المؤمن كذلك لقوله عليه السلام دمهم كدمائنا وديتهم كديتنا وعليهم ما على المسلمين واحتج ابو حنيفة على قوله باخبار احدها ما روي نافع عن ابن عمر ان جارية لحفصة سحرتها فاخذ وها فاعترفت بذلك فامرت عبد الرحمن بن زيد فقتلها فبلغ ذلك عثمان فانكره فاتاه بن عمر فاخبره امرها وكان عثمان انما انكر ذلك لانها قتلت بغير اذنه وثانيها روي عن عمرو بن دينار انه ورد كتاب عمر ان اقتلوا كل ساحر وساحرة فقتلنا ثلاث سواحر وثالثها قال علي بن ابي طالب ان هؤلاء القراميين كهان العجم فمن اتى كاهنا او من له بانيق فقد برئ مما انزل على محمد عليه السلام والجواب لعل السحرة الذين قتلوا كانوا من الكفرة فان حكاية الحال تكفي بانضمام صورة واحدة فاما انواع سائر انواع السحر اعني الاتيان ببعض ما وصف من التخويف والالام العجيبة المبنية على صدور تخيلا والمبنية على النسب العددية وكذلك القول فيمن يتوهم ضروبا من التخويف والتمزيق حتى يصير من به السوداء بحكم الاعتقاد فيه ان يمشي بالتخريب والتمزيق وخيال ابتلاع النزقة بعد الوصلة ويتوهم ان ذلك بكتابة يكتبها من الاسم الاعظم وكل ذلك ليس بكفر وكذلك القول باد تتبع الانبياء الوحدة في دون الناس وكذا القول في اتيان الجن بفعلون ذلك وكذا القول فيمن يزين الادوية المبلدة في الاطعمة فان شيئا من ذلك لا يبلغ حد الكفر ولا يوجب القتل البتة فهذا هو الكلام الكلي في السحر وطريق الرجوع الى التفسير اما قوله تعالى ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر فظاهر الاية يقتضي انهم انما كفروا لاجل انهم كانوا يعلمون الناس السحر لان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بالعلية ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر فظاهر الاية يقتضي انهم انما كفروا لاجل انهم كانوا يعلمون الناس السحر لان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بالعلية وتغليب ما لا يكون كفرا لا يوجب الكفر وصارت الاية دالة على ان تعليم السحر كفر وعلى ان السحر ايضا كفر ولمن منع ذلك ان يقول لا نسلم ان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بالعلية بل المعنى انهم كفروا وهم مع ذلك يعلمون السحر فان قيل هذا مشكل لان الله تعالى اخر بانا اخر الاية ان الملكين يعلمان السحر فلو كان تعليم السحر كفرا لزم تكفير الملكين وانه غير جايز لما ثبت ان الملايكة معصومون وايضا فالانكر قد دلهم على انه ليس كل ما سمي سحرا فهو كفر فاللفظ المشترك لا يكون عاما في جميع مسمياته فنحن نحمل هذا السحر الذي هو كفر على النوع الاول لا على الاشياء المسماة بالسحر وهو اعتقاد المهية الكواكب والاستعانة بها في اظهار المعجزات وخوارق العادات فهذا السحر كفر والشياطين انما كفروا لاجل انهم كانوا يعلمون الناس هذا النوع من السحر بل لعلمهم بعلمان سائر الانواع على ما قال تعالى وما يعلمان من احد حتى يقولا انما نحن فتنة فلا تكفر واما الشياطين الذين علموا الناس السحر فكان مقصودهم اعتقاد جميع هذه الاشياء

المسئلة الثامنة قرأ نافع وابن كثير وعاصم وابو عمرو بتشديد ولكن الشياطين كفروا بالنصب على اسم لكن والباقون لكن بالتخفيف الشياطين بالرفع والمعنى واحد وكذلك في الانفال ولكن الله رمى ولكن الله قتلهم والاختيار انه اذا كان بالواو كان التشديد احسن واذا كان بغير واو فالتخفيف احسن والوجه فيه ان لكن بالتخفيف يكون عطفا فلا يحتاج الى الواو لان الكلام والمشدد لا يكون عطفا لانها تعمل عمل ان اما قوله

المسئلة الاولى في قوله وما انزل فيه وجهان الاول انه بمعنى الذي تقدم تعالى وما انزل على الملكين ببابل هاروت وماروت فيه مسايل

المسئلة الاولى صرح المختلفون انه على هذا القول الاول انها عطف على قوله ما تتلوا الشياطين اي واتبعوا ما تتلوا الشياطين انزل على ملك سليمان وما انزل على الملكين ان السحر منه ما هو كفر وهو الذين علمه الشياطين ومنها ما ليس في التفريق بين المرء وزوجه وهو الذي انزل على الملكين فكانه تعالى اخبر عن اليهود بانهم اتبعوا كلا الامرين ولم يقتصروا على احدهما وثانيها ان موضع ما جر عطفا على ملك سليمان وتقديره ما تتلوا الشياطين انزل على ملك سليمان وعلى ما انزل على الملكين وهو اختيار ابي مسلم وانكر على الملكين ان يكون السحر نازلا عليهما واحتج عليه بوجوه الاول ان السحر لو كان نازلا عليهما لكان منزله هو الله تعالى وذلك غير جايز لان السحر كفر وعبث ولا يليق بالله تعالى انزال ذلك الثاني ان قوله ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر يدل على ان تعليم السحر كفر فلو ثبت في الملايكة انهم يعلمون السحر لزمهم الكفر وذلك باطل الثالث كما لا يجوز في الانبياء ان يبعث لتعليم السحر كذلك في الملايكة طريق الاولى الرابع ان السحر لو كان نازلا عليهما لوجب ان يعلم كل احد ذلك لان الانزال لا يكون الا لامر يعم الكل والعلم بالسحر ليس كذلك الخامس ان السحر لو كان نازلا عليهما لوجب ان يعلم كل احد ذلك لان الانزال لا يكون الا لامر يعم الكل والعلم بالسحر ليس كذلك السادس ان السحر لو كان نازلا عليهما لوجب ان يعلم كل احد ذلك لان الانزال لا يكون الا لامر يعم الكل والعلم بالسحر ليس كذلك السابع ان السحر لو كان نازلا عليهما لوجب ان يعلم كل احد ذلك لان الانزال لا يكون الا لامر يعم الكل والعلم بالسحر ليس كذلك الثامن ان السحر لو كان نازلا عليهما لوجب ان يعلم كل احد ذلك لان الانزال لا يكون الا لامر يعم الكل والعلم بالسحر ليس كذلك التاسع ان السحر لو كان نازلا عليهما لوجب ان يعلم كل احد ذلك لان الانزال لا يكون الا لامر يعم الكل والعلم بالسحر ليس كذلك العاشر ان السحر لو كان نازلا عليهما لوجب ان يعلم كل احد ذلك لان الانزال لا يكون الا لامر يعم الكل والعلم بالسحر ليس كذلك الحادي عشر ان السحر لو كان نازلا عليهما لوجب ان يعلم كل احد ذلك لان الانزال لا يكون الا لامر يعم الكل والعلم بالسحر ليس كذلك الثاني عشر ان السحر لو كان نازلا عليهما لوجب ان يعلم كل احد ذلك لان الانزال لا يكون الا لامر يعم الكل والعلم بالسحر ليس كذلك الثالث عشر ان السحر لو كان نازلا عليهما لوجب ان يعلم كل احد ذلك لان الانزال لا يكون الا لامر يعم الكل والعلم بالسحر ليس كذلك الرابع عشر ان السحر لو كان نازلا عليهما لوجب ان يعلم كل احد ذلك لان الانزال لا يكون الا لامر يعم الكل والعلم بالسحر ليس كذلك الخامس عشر ان السحر لو كان نازلا عليهما لوجب ان يعلم كل احد ذلك لان الانزال لا يكون الا لامر يعم الكل والعلم بالسحر ليس كذلك السادس عشر ان السحر لو كان نازلا عليهما لوجب ان يعلم كل احد ذلك لان الانزال لا يكون الا لامر يعم الكل والعلم بالسحر ليس كذلك السابع عشر ان السحر لو كان نازلا عليهما لوجب ان يعلم كل احد ذلك لان الانزال لا يكون الا لامر يعم الكل والعلم بالسحر ليس كذلك الثامن عشر ان السحر لو كان نازلا عليهما لوجب ان يعلم كل احد ذلك لان الانزال لا يكون الا لامر يعم الكل والعلم بالسحر ليس كذلك التاسع عشر ان السحر لو كان نازلا عليهما لوجب ان يعلم كل احد ذلك لان الانزال لا يكون الا لامر يعم الكل والعلم بالسحر ليس كذلك العشرون ان السحر لو كان نازلا عليهما لوجب ان يعلم كل احد ذلك لان الانزال لا يكون الا لامر يعم الكل والعلم بالسحر ليس كذلك الحادي والعشرون ان السحر لو كان نازلا عليهما لوجب ان يعلم كل احد ذلك لان الانزال لا يكون الا لامر يعم الكل والعلم بالسحر ليس كذلك الثاني والعشرون ان السحر لو كان نازلا عليهما لوجب ان يعلم كل احد ذلك لان الانزال لا يكون الا لامر يعم الكل والعلم بالسحر ليس كذلك الثالث والعشرون ان السحر لو كان نازلا عليهما لوجب ان يعلم كل احد ذلك لان الانزال لا يكون الا لامر يعم الكل والعلم بالسحر ليس كذلك الرابع والعشرون ان السحر لو كان نازلا عليهما لوجب ان يعلم كل احد ذلك لان الانزال لا يكون الا لامر يعم الكل والعلم بالسحر ليس كذلك الخامس والعشرون ان السحر لو كان نازلا عليهما لوجب ان يعلم كل احد ذلك لان الانزال لا يكون الا لامر يعم الكل والعلم بالسحر ليس كذلك السادس والعشرون ان السحر لو كان نازلا عليهما لوجب ان يعلم كل احد ذلك لان الانزال لا يكون الا لامر يعم الكل والعلم بالسحر ليس كذلك السابع والعشرون ان السحر لو كان نازلا عليهما لوجب ان يعلم كل احد ذلك لان الانزال لا يكون الا لامر يعم الكل والعلم بالسحر ليس كذلك الثامن والعشرون ان السحر لو كان نازلا عليهما لوجب ان يعلم كل احد ذلك لان الانزال لا يكون الا لامر يعم الكل والعلم بالسحر ليس كذلك التاسع والعشرون ان السحر لو كان نازلا عليهما لوجب ان يعلم كل احد ذلك لان الانزال لا يكون الا لامر يعم الكل والعلم بالسحر ليس كذلك الثلاثون ان السحر لو كان نازلا عليهما لوجب ان يعلم كل احد ذلك لان الانزال لا يكون الا لامر يعم الكل والعلم بالسحر ليس كذلك الحادي والثلاثون ان السحر لو كان نازلا عليهما لوجب ان يعلم كل احد ذلك لان الانزال لا يكون الا لامر يعم الكل والعلم بالسحر ليس كذلك الثاني والثلاثون ان السحر لو كان نازلا عليهما لوجب ان يعلم كل احد ذلك لان الانزال لا يكون الا لامر يعم الكل والعلم بالسحر ليس كذلك الثالث والثلاثون ان السحر لو كان نازلا عليهما لوجب ان يعلم كل احد ذلك لان الانزال لا يكون الا لامر يعم الكل والعلم بالسحر ليس كذلك الرابع والثلاثون ان السحر لو كان نازلا عليهما لوجب ان يعلم كل احد ذلك لان الانزال لا يكون الا لامر يعم الكل والعلم بالسحر ليس كذلك الخامس والثلاثون ان السحر لو كان نازلا عليهما لوجب ان يعلم كل احد ذلك لان الانزال لا يكون الا لامر يعم الكل والعلم بالسحر ليس كذلك السادس والثلاثون ان السحر لو كان نازلا عليهما لوجب ان يعلم كل احد ذلك لان الانزال لا يكون الا لامر يعم الكل والعلم بالسحر ليس كذلك السابع والثلاثون ان السحر لو كان نازلا عليهما لوجب ان يعلم كل احد ذلك لان الانزال لا يكون الا لامر يعم الكل والعلم بالسحر ليس كذلك الثامن والثلاثون ان السحر لو كان نازلا عليهما لوجب ان يعلم كل احد ذلك لان الانزال لا يكون الا لامر يعم الكل والعلم بالسحر ليس كذلك التاسع والثلاثون ان السحر لو كان نازلا عليهما لوجب ان يعلم كل احد ذلك لان الانزال لا يكون الا لامر يعم الكل والعلم بالسحر ليس كذلك الاربعون ان السحر لو كان نازلا عليهما لوجب ان يعلم كل احد ذلك لان الانزال لا يكون الا لامر يعم الكل والعلم بالسحر ليس كذلك الحادي والاربعون ان السحر لو كان نازلا عليهما لوجب ان يعلم كل احد ذلك لان الانزال لا يكون الا لامر يعم الكل والعلم بالسحر ليس كذلك الثاني والاربعون ان السحر لو كان نازلا عليهما لوجب ان يعلم كل احد ذلك لان الانزال لا يكون الا لامر يعم الكل والعلم بالسحر ليس كذلك الثالث والاربعون ان السحر لو كان نازلا عليهما لوجب ان يعلم كل احد ذلك لان الانزال لا يكون الا لامر يعم الكل والعلم بالسحر ليس كذلك الرابع والاربعون ان السحر لو كان نازلا عليهما لوجب ان يعلم كل احد ذلك لان الانزال لا يكون الا لامر يعم الكل والعلم بالسحر ليس كذلك الخامس والاربعون ان السحر لو كان نازلا عليهما لوجب ان يعلم كل احد ذلك لان الانزال لا يكون الا لامر يعم الكل والعلم بالسحر ليس كذلك السادس والاربعون ان السحر لو كان نازلا عليهما لوجب ان يعلم كل احد ذلك لان الانزال لا يكون الا لامر يعم الكل والعلم بالسحر ليس كذلك السابع والاربعون ان السحر لو كان نازلا عليهما لوجب ان يعلم كل احد ذلك لان الانزال لا يكون الا لامر يعم الكل والعلم بالسحر ليس كذلك الثامن والاربعون ان السحر لو كان نازلا عليهما لوجب ان يعلم كل احد ذلك لان الانزال لا يكون الا لامر يعم الكل والعلم بالسحر ليس كذلك التاسع والاربعون ان السحر لو كان نازلا عليهما لوجب ان يعلم كل احد ذلك لان الانزال لا يكون الا لامر يعم الكل والعلم بالسحر ليس كذلك الخمسون ان السحر لو كان نازلا عليهما لوجب ان يعلم كل احد ذلك لان الانزال لا يكون الا لامر يعم الكل والعلم بالسحر ليس كذلك الحادي والخمسون ان السحر لو كان نازلا عليهما لوجب ان يعلم كل احد ذلك لان الانزال لا يكون الا لامر يعم الكل والعلم بالسحر ليس كذلك الثاني والخمسون ان السحر لو كان نازلا عليهما لوجب ان يعلم كل احد ذلك لان الانزال لا يكون الا لامر يعم الكل والعلم بالسحر ليس كذلك الثالث والخمسون ان السحر لو كان نازلا عليهما لوجب ان يعلم كل احد ذلك لان الانزال لا يكون الا لامر يعم الكل والعلم بالسحر ليس كذلك الرابع والخمسون ان السحر لو كان نازلا عليهما لوجب ان يعلم كل احد ذلك لان الانزال لا يكون الا لامر يعم الكل والعلم بالسحر ليس كذلك الخامس والخمسون ان السحر لو كان نازلا عليهما لوجب ان يعلم كل احد ذلك لان الانزال لا يكون الا لامر يعم الكل والعلم بالسحر ليس كذلك السادس والخمسون ان السحر لو كان نازلا عليهما لوجب ان يعلم كل احد ذلك لان الانزال لا يكون الا لامر يعم الكل والعلم بالسحر ليس كذلك السابع والخمسون ان السحر لو كان نازلا عليهما لوجب ان يعلم كل احد ذلك لان الانزال لا يكون الا لامر يعم الكل والعلم بالسحر ليس كذلك الثامن والخمسون ان السحر لو كان نازلا عليهما لوجب ان يعلم كل احد ذلك لان الانزال لا يكون الا لامر يعم الكل والعلم بالسحر ليس كذلك التاسع والخمسون ان السحر لو كان نازلا عليهما لوجب ان يعلم كل احد ذلك لان الانزال لا يكون الا لامر يعم الكل والعلم بالسحر ليس كذلك الستون ان السحر لو كان نازلا عليهما لوجب ان يعلم كل احد ذلك لان الانزال لا يكون الا لامر يعم الكل والعلم بالسحر ليس كذلك الحادي والستون ان السحر لو كان نازلا عليهما لوجب ان يعلم كل احد ذلك لان الانزال لا يكون الا لامر يعم الكل والعلم بالسحر ليس كذلك الثاني والستون ان السحر لو كان نازلا عليهما لوجب ان يعلم كل احد ذلك لان الانزال لا يكون الا لامر يعم الكل والعلم بالسحر ليس كذلك الثالث والستون ان السحر لو كان نازلا عليهما لوجب ان يعلم كل احد ذلك لان الانزال لا يكون الا لامر يعم الكل والعلم بالسحر ليس كذلك الرابع والستون ان السحر لو كان نازلا عليهما لوجب ان يعلم كل احد ذلك لان الانزال لا يكون الا لامر يعم الكل والعلم بالسحر ليس كذلك الخامس والستون ان السحر لو كان نازلا عليهما لوجب ان يعلم كل احد ذلك لان الانزال لا يكون الا لامر يعم الكل والعلم بالسحر ليس كذلك السادس والستون ان السحر لو كان نازلا عليهما لوجب ان يعلم كل احد ذلك لان الانزال لا يكون الا لامر يعم الكل والعلم بالسحر ليس كذلك السابع والستون ان السحر لو كان نازلا عليهما لوجب ان يعلم كل احد ذلك لان الانزال لا يكون الا لامر يعم الكل والعلم بالسحر ليس كذلك الثامن والستون ان السحر لو كان نازلا عليهما لوجب ان يعلم كل احد ذلك لان الانزال لا يكون الا لامر يعم الكل والعلم بالسحر ليس كذلك التاسع والستون ان السحر لو كان نازلا عليهما لوجب ان يعلم كل احد ذلك لان الانزال لا يكون الا لامر يعم الكل والعلم بالسحر ليس كذلك السبعون ان السحر لو كان نازلا عليهما لوجب ان يعلم كل احد ذلك لان الانزال لا يكون الا لامر يعم الكل والعلم بالسحر ليس كذلك الحادي والسبعون ان السحر لو كان نازلا عليهما لوجب ان يعلم كل احد ذلك لان الانزال لا يكون الا لامر يعم الكل والعلم بالسحر ليس كذلك الثاني والسبعون ان السحر لو كان نازلا عليهما لوجب ان يعلم كل احد ذلك لان الانزال لا يكون الا لامر يعم الكل والعلم بالسحر ليس كذلك الثالث والسبعون ان السحر لو كان نازلا عليهما لوجب ان يعلم كل احد ذلك لان الانزال لا يكون الا لامر يعم الكل والعلم بالسحر ليس كذلك الرابع والسبعون ان السحر لو كان نازلا عليهما لوجب ان يعلم كل احد ذلك لان الانزال لا يكون الا لامر يعم الكل والعلم بالسحر ليس كذلك الخامس والسبعون ان السحر لو كان نازلا عليهما لوجب ان يعلم كل احد ذلك لان الانزال لا يكون الا لامر يعم الكل والعلم بالسحر ليس كذلك السادس والسبعون ان السحر لو كان نازلا عليهما لوجب ان يعلم كل احد ذلك لان الانزال لا يكون الا لامر يعم الكل والعلم بالسحر ليس كذلك السابع والسبعون ان السحر لو كان نازلا عليهما لوجب ان يعلم كل احد ذلك لان الانزال لا يكون الا لامر يعم الكل والعلم بالسحر ليس كذلك الثامن والسبعون ان السحر لو كان نازلا عليهما لوجب ان يعلم كل احد ذلك لان الانزال لا يكون الا لامر يعم الكل والعلم بالسحر ليس كذلك التاسع والسبعون ان السحر لو كان نازلا عليهما لوجب ان يعلم كل احد ذلك لان الانزال لا يكون الا لامر يعم الكل والعلم بالسحر ليس كذلك الثمانون ان السحر لو كان نازلا عليهما لوجب ان يعلم كل احد ذلك لان الانزال لا يكون الا لامر يعم الكل والعلم بالسحر ليس كذلك الحادي والثمانون ان السحر لو كان نازلا عليهما لوجب ان يعلم كل احد ذلك لان الانزال لا يكون الا لامر يعم الكل والعلم بالسحر ليس كذلك الثاني والثمانون ان السحر لو كان نازلا عليهما لوجب ان يعلم كل احد ذلك لان الانزال لا يكون الا لامر يعم الكل والعلم بالسحر ليس كذلك الثالث والثمانون ان السحر لو كان نازلا عليهما لوجب ان يعلم كل احد ذلك لان الانزال لا يكون الا لامر يعم الكل والعلم بالسحر ليس كذلك الرابع والثمانون ان السحر لو كان نازلا عليهما لوجب ان يعلم كل احد ذلك لان الانزال لا يكون الا لامر يعم الكل والعلم بالسحر ليس كذلك الخامس والثمانون ان السحر لو كان نازلا عليهما لوجب ان يعلم كل احد ذلك لان الانزال لا يكون الا لامر يعم الكل والعلم بالسحر ليس كذلك السادس والثمانون ان السحر لو كان نازلا عليهما لوجب ان يعلم كل احد ذلك لان الانزال لا يكون الا لامر يعم الكل والعلم بالسحر ليس كذلك السابع والثمانون ان السحر لو كان نازلا عليهما لوجب ان يعلم كل احد ذلك لان الانزال لا يكون الا لامر يعم الكل والعلم بالسحر ليس كذلك الثامن والثمانون ان السحر لو كان نازلا عليهما لوجب ان يعلم كل احد ذلك لان الانزال لا يكون الا لامر يعم الكل والعلم بالسحر ليس كذلك التاسع والثمانون ان السحر لو كان نازلا عليهما لوجب ان يعلم كل احد ذلك لان الانزال لا يكون الا لامر يعم الكل والعلم بالسحر ليس كذلك التسعون ان السحر لو كان نازلا عليهما لوجب ان يعلم كل احد ذلك لان الانزال لا يكون الا لامر يعم الكل والعلم بالسحر ليس كذلك الحادي والتسعون ان السحر لو كان نازلا عليهما لوجب ان يعلم كل احد ذلك لان الانزال لا يكون الا لامر يعم الكل والعلم بالسحر ليس كذلك الثاني والتسعون ان السحر لو كان نازلا عليهما لوجب ان يعلم كل احد ذلك لان الانزال لا يكون الا لامر يعم الكل والعلم بالسحر ليس كذلك الثالث والتسعون ان السحر لو كان نازلا عليهما لوجب ان يعلم كل احد ذلك لان الانزال لا يكون الا لامر يعم الكل والعلم بالسحر ليس كذلك الرابع والتسعون ان السحر لو كان نازلا عليهما لوجب ان يعلم كل احد ذلك لان الانزال لا يكون الا لامر يعم الكل والعلم بالسحر ليس كذلك الخامس والتسعون ان السحر لو كان نازلا عليهما لوجب ان يعلم كل احد ذلك لان الانزال لا يكون الا لامر يعم الكل والعلم بالسحر ليس كذلك السادس والتسعون ان السحر لو كان نازلا عليهما لوجب ان يعلم كل احد ذلك لان الانزال لا يكون الا لامر يعم الكل والعلم بالسحر ليس كذلك السابع والتسعون ان السحر لو كان نازلا عليهما لوجب ان يعلم كل احد ذلك لان الانزال لا يكون الا لامر يعم الكل والعلم بالسحر ليس كذلك الثامن والتسعون ان السحر لو كان نازلا عليهما لوجب ان يعلم كل احد ذلك لان الانزال لا يكون الا لامر يعم الكل والعلم بالسحر ليس كذلك التاسع والتسعون ان السحر لو كان نازلا عليهما لوجب ان يعلم كل احد ذلك لان الانزال لا يكون الا لامر يعم الكل والعلم بالسحر ليس كذلك المائة ان السحر لو كان نازلا عليهما لوجب ان يعلم كل احد ذلك لان الانزال لا يكون الا لامر يعم الكل والعلم بالسحر ليس كذلك

والتمسك فكانت طائفة تمسك واخرى تخالف وتعدل عن ذلك ويتعلمون منهما اي من الفتنة والكفر مقدار ما يفرقون به بين المرء وزوجه فهذا
تقرير مذهب ابي مسلم الوجه الثاني ان يكون ما بمعنى الجحد ويكون معطوفا على قوله وما كفر سليمان كانه قال لم يكفر سليمان ولم ينزل على الملكين سحر لان
السحرة كانت تضيف السحر الى سليمان وتزعم انه مما انزل على الملكين ببابل هاروت وماروت فرد الله عليهم في القولين وقوله وما يعلمان من احد جحد ايضا اي
لا يعلمان احدا بل ينهيان عنه اشد النهي واما قوله حتى يقولا انما نحن فتنة اي ابتلاء وامتحان فلا تكفر وهو كقولك ما امرت فلانا بكذا حتى قلت له ان
فعلت كذا فالك كذا اي ما امرته به بل حذرته عنه واعلم ان هذه الاقوال وان كانت حسنة الا ان القول الاول احسن منها وذلك لان عطف قوله
وما انزل على الملكين على السحر اولى من عطفه على ما بعد عنه الا لدليل منفصل اما قوله لو نزل السحر عليهما لكان منزل ذلك السحر هو الله تعالى قلنا تعريف صفة
الشيء قد يكون لاجل الترغيب في ادخاله في الوجود وقد يكون لاجل ان يقع الاحتراز عنه قال الشاعر عرفت الشر لا للشر وكن لتوقيه
قوله ثانيا ان تعليمهما السحر كفر لقوله تعالى ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر فالجواب عنه انا بينا انها واقعة حال فيكفي في صدقها صورة واحدة
وهي ما اذا استعمل بتعليم سحر من يقول بالهية الكواكب فيكون قصده من ذلك التعليم اثبات ان ذلك المذهب حق قوله ثالثا انه لا يجوز بعثة الانبياء عليهم
السلام لتعليمه بحيث يكون الغرض من ذلك التعليم التنبيه على ابطاله وقوله رابعا انما يضاف السحر الى الكفر والردة فكيف يضاف الى الله تعالى ما ينهى عنه
قلنا الفرق بين العمل وبين التعليم فلم لا يجوز ان يكون العمل منهما واما ما تعليمه لغرض التنبيه على فساده فانه يكون مامورا به

المسئلة الثانية قرا الحسن الملكين بكسر اللام وهو مروي ايضا عن الضحاك وابن عباس ثم اختلفوا فقال
الحسن كانا علجين ابلقين ببابل يعلمان الناس السحر وقيل كانا رجلين صالحين من الملوك والقراءة المشهورة بفتح اللام وهما كانا ملكين
نزلا من السماء وهروت وماروت اسمان لهما ثم قيل هما جبريل وميكائيل وقيل غيرهما اما الذين كسروا اللام فقد احتجوا بوجوه احدها
انه لا يليق بالملائكة تعليم السحر وثانيها كيف يجوز انزال الملكين مع قوله ولو انزلنا ملكا لقضي الامر ثم لا ينظرون وثالثها لو انزل
الملكين لكان اما ان يجعلهما في صورة الرجلين او لا يجعلهما كذلك فان جعلهما في صورة الرجلين مع انهما ليسا برجلين كان ذلك تجهيلا وتلبيسا
على الناس وهو غير جائز ولو جاز ذلك فلم لا يجوز ان يكون كل واحد من الناس الذين نشاهدهم لا يكون في الحقيقة انسانا بل ملكا من الملائكة
وان لم يجعلهما في صورة الانسان الرجلين قدح ذلك في قوله تعالى ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا والجواب عن الاول انا سنبين وجه
الحكمة في انزال الملائكة لتعليم السحر وعن الثاني ان هذه الاية عامة وقراءة الملكين بفتح اللام متواترة والخاص يقدم على العام وعن الثالث
ان الله تعالى لو انزلهما في صورة رجلين لكان الواجب على المكلفين في زمان الانبياء ان لا يقطعوا على من صورته صورة الانسان بكونه انسانا كما
ان في زمان الرسول عليه السلام كان الواجب على من شاهد دحية الكلبي ان لا يقطع بكونه من البشر بل الواجب التوقف فيه

المسئلة الثالثة اذا قلنا بانهما كانا من الملائكة فقد اختلفوا في سبب نزولهما فروي عن ابن عباس رضي الله عنهما لما اخبر الله تعالى الملائكة بادم قالوا
اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء فاجابهم الله تعالى بقوله اني اعلم ما لا تعلمون ثم ان الله تعالى وكل عليهم جمعا من الملائكة وهم الكرام الكاتبون
فكانوا يفرحون باعمالهم الخبيثة فعجبت الملائكة منهم ومن فعل الله مع ما ظهر منهم من القبائح ثم اضافوا اليها عمل السحر فازداد تعجب الملائكة فاراد الله تعالى
ان يبتلي الملائكة فقال لهم اختاروا ملكين من اعظم الملائكة علما وزهدا وديانة لانزلهم الى الارض فاختبرهم فاختاروا هاروت وماروت وركب فيهم شهوة
الانسان وانزلهما ونهاهما عن الشرك والقتل والزنا والشرب فنزلا فذهبت اليهما امراة من احسن النساء وهي الزهرة فراوداها عن نفسها فابت وقالت لا
الا بعد ان تعبدا الصنم والا بعد ان تشربا الخمر فامتنعا اولا ثم غلبت الشهوة عليهما فاطاعاها في كل ذلك فعند اقدامهما على الشرب وعبادة الصنم دخل عليهم
سائل فقالت ان اظهر هذا السائل للناس ما راى منا فسد امرنا فان اردتما الوصول الي فاقتلا هذا الرجل فامتنعا منه ثم اشتغلا بقتله فلما فرغا من القتل
طلبا المراة فلم يجداها ثم ان الملكين عند ذلك ندما وتحسرا وتضرعا الى الله تعالى فخيرهما بين عذاب الدنيا وبين عذاب الاخرة فاختارا
عذاب الدنيا وهما يعذبان ببابل معلقان بين السماء والارض يعلمان الناس السحر ثم لهم في الزهرة قولان احدهما ان الله تعالى لما ابتلى
الملكين بشهوة بني ادم امر الله الكوكب الذي يقال له الزهرة وفلكها ان اهبطا الى الارض فكان ما كان فحينئذ ارتفعت الزهرة وفلكها
الى موضعهما من السماء موبخين لهما على ما شاهداه منهما والقول الثاني ان المراة كانت فاجرة من اهل الارض وواقعاها بعد شرب الخمر وقتل
النفس وعبادة الصنم ثم علماها الاسم الذي كانا يعرجان به الى السماء فتكلمت به وعرجت الى السماء وكان اسمها مدخت فمسخها الله تعالى وجعلها
هي الزهرة واعلم ان هذه الرواية فاسدة مردودة غير مقبولة لانه ليس في كتاب الله ما يدل عليه بل فيه ما يبطلها من وجوه الاول
ما تقدم من الدلائل الدالة على عصمة الملائكة عن كل المعاصي وثانيها ان قولهم انما خيرا بين عذاب الدنيا وبين عذاب الاخرة فاسد بل
كان الاولى ان يخيرا بين التوبة والعذاب لان الله تعالى خير بينهما من اشرك به طول عمره فكيف يخل عليهما بذلك وثالثها ان من اعجب الامور
قولهم انما يعلمان الناس السحر في حال كونهما معذبين ويدعوا ان السحرة كثرت في ذلك الزمان واستنبطت ابوابا غريبة في السحر فكانوا يدعون
النبوة ويتحدثون الناس لها فبعث الله هذين الملكين لاجل ان يعلما الناس السحر ابواب السحر حتى يتمكنوا من معارضة اولئك الذين كانوا يدعون
النبوة كذبا ولا شك ان هذا من احسن الاغراض والمقاصد وثانيها ان العلم بكون المعجزة مخالفة السحر متوقف على العلم بماهية المعجزة وماهية
السحر والناس كلهم جاهلون بماهية السحر فلا جرم تعذرت عليهم معرفة حقيقة المعجزة فبعث الله هذين الملكين لتعريف ماهية السحر لاجل هذا
الغرض وثالثها لا يمتنع ان يقال السحر الذي يوقع الفرقة بين اعداء الله والالفة بين اولياء الله كان مباحا عندهم او مندوبا فالله تعالى بعث

الملكين

الملكين لتعليم السحر لهذا الغرض تحرزان النوم تعلموا ذلك منهما واستعملوه في الشر وايقاع التفرقة بين الرجل وامرأته والالقة بين اعدا الله وراجع ان تحصيل العلم بكل شيء احسن ولما كان السحر منهيا عنه وجب ان يكون منصورا معلوما لان الذي لا يكون منصورا امتنع النهي عنه وخامسها لعل الجن كان عندهم انواع من السحر لمن يقدر البشر على الاتيان بمثلها فبعثت الملائكة ليعلموا البشر امورا يقدرون لها على معارضة الحق وسادسها يجوز ان يكون ذلك تشديدا في التكليف من حيث انه اذا علمه ما امكنه ان يتوصل به الى اللذات العاجلة ثم منعه لن سعى لها كان ذلك في غاية المشقة فيستوجب به الثواب الزائد كما ائلي قوم طالوت بالنهر على ما قال فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فانه مني فثبت بهذه الوجوه انه لا بعد من الله تعالى ان ازال الملكين لتعليم السحر **المسئلة الرابعة** قال بعضهم هذه الواقعة انما وقعت في زمان ادريس عليه السلام لانهما اذا كانا ملكين لا يصون البشر لهذا الغرض فلا بد من رسول يأتيهما ليكون ذلك معجزة له ولا يجوز كونهما رسولين لانه تعالى لا يبعث الرسول الا من الانس **المسئلة الخامسة** هاروت وماروت عطف بيان على الملكين علمان لهما وهما اسمان اعجميان بدليل منع الصرف ولو كانا من الهرت والمرت وهو الكسر كما زعم بعضهم لانصرفا وقرأ الزهري هاروت وماروت بالرفع والمفسدة هاروت وماروت اما قوله تعالى وما يعلمان من احد حتى يقولا انما نحن فتنة فلا تكفر فاعلم انه تعالى شرح حالهما فقال وهذا ان للملكان لا يعلما السحر الا بعد التحذير الشديد من العمل به وهو قولهما انما نحن فتنة والمراد هاهنا بالفتنة المحنة التي بها يتميز المطيع عن العاصي كقولهم فتنت الذهب بالنار اذا عرض على النار ليتميز الخالص عن المغشوب وقد بينا الوجوه في انه كيف تحسن بعثة الملكين لتعليم السحر فالى اذا نما لا يعلمان احدا السحر وهما بصفة لا حد ولا يكتفيان له وجوه الاحتمال حتى يبدءا له النصيحة فيقولا له انما نحن فتنة اي هذا الذي يصفه لك وان كان الغرض منه ان يتميز بين السحر وبين المعجز ولكن يمكنك ان توصل به الى المفاسد والمعاصي فاياك ثم وفوقك عليه ان تشتغل بما نهيت عنه وتتوصل به الى شيء من الاغراض العاجلة اما قوله فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه ففيه مسائل **المسئلة الاولى** ذكروا في تفسير هذا التفريق وجهين الاول ان هذا التفريق انما يكون بان يعتقدان ذلك السحر موثر فيا هذا التفريق فيصير كافرا واذا صار كافرا بانت منه امرأته فيحصل تفرقا بينهما الثاني انه يفرق بينهما بالتمويه والحيل والتصريب وسائر الوجوه المذكورة **المسئلة الثانية** انه تعالى لم يذكر ذلك لان الذي يتعلمون منهما ليس الا هذا القدر لكن ذكر هذه الصورة تنبيها على سائر الصور بان الس كل واحد من الزوجين بصاحبه وركوبه البهيمة معروف وهذه زيادة على كل مودة فنبه بذكر ذلك على ان السحر اذا امكن به هذا الامر على شدته فعين به اولى اما قوله تعالى وما هم بضارين به من احد فانه يدل على ما ذكرناه لانه اطلق الضرر ولم يقصره على التفريق بين المرء وزوجه فدل ذلك على انه تعالى انما ذكره لانه من اعلى مراتبه اما قوله تعالى الا باذن الله فاعلم ان الاذن حقيقة في الامر به والله لا يامر بالسحر لانه تعالى اراد غيبهم وذمهم ولو كان فذا من هم به للجاز ان يذمهم عليه فلا بد من التاويل وفيه وجوه احدها قال الحسن المراد منه التخلية يعني الساحر اذا اسحر انسانا فان شاء منعه منه وان شاء خلى بينه وبين ضرر السحر وثانيها قال الاصم المراد الا بعلم الله وانما سمي الاذن اذنا لانه اعلام للناس بوقت الصلاة وسمي الاذان اذنا لان الحاسة القائمة به تدرك الاذن وكذلك قوله واذان من الله ورسوله الى الناس اي اعلام وقوله فاذنوا بحرب من الله ورسوله معناه واعلموا وقوله اذنكم على سواء يعني اعلمتكم وثالثها ان الضرر الحاصل عند فعل السحر انما يحصل بخلق الله تعالى وايجاده وابداعه ولما كان كذلك فانه يصح ان يضاف الى اذن الله كما قال انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ورابعها ان يكون المراد بالاذن الامر وهذا الوجه لا يليق الا بان يفسر التفريق من المرء وزوجه بان يصير كافرا والكفر يقتضي التفريق فان هذا الحكم شرعي وذلك لا يكون الا بامر الله اما قوله تعالى ولقد علموا لمن اشتراه ما له في الاخرة من خلاق ففيه مسائل **المسئلة الاولى** انما ذكر لفظ الشراء على سبيل الاستعارة لوجوه احدها انهم لما نبذوا كتاب الله وراء ظهورهم واقبلوا على التمسك بما تلوا الشياطين كانهم قد اشتروا ذلك السحر بكتاب الله وثانيها ان الملكين انما قصدا بتعليم السحر الاحتراز عنه ليصل بذلك الاحتراز الى منافع الدنيا وثالثها انه لما استعمل السحر علمنا انه انما حمل المستعمل على ذلك الاستعمال وكانه اشترى بالثمن الذي حملها قدرته على ذلك الاستعمال **المسئلة الثالثة** قال الاكثرون الخلاق النصيب قال القتال يشبه ان يكون اصل الكلمة من الخلق بمعناه التقدير ومنه خلق الاديم ومنه يقال قد قدر للرجل كذا درهما رزقا على عمل كذا وفي الاخرة والخلاق الخلاص قال امية بن ابي الصلت شعر * يدعون بالويل فيها لا خلاق لهم * الا سرابيل قطران واغلال * في الآية سوال وهو انه كيف انكر لهم العلم اولا في قوله تعالى ولقد علموا لمن اشتراه ما له في الاخرة من خلاق ثم عنهم بانهم لو كانوا يعلمون والجواب من وجوه احدها ان الذين علموا علموا غير الذين لم يعلموا انما الذين علموا انهم الذين علموا السحر ودعوا الناس الى تعلمه وهم الذين قال الله تعالى انهم نبذ فريق من الذين اوتوا الكتاب كتاب الله وراء ظهورهم كانهم لا يعلمون واما الجهال الذين يرغبون في تعلم السحر فهم الذين لا يعلمون وهذا جواب الاخفش وتطرب وثانيها لو سلمنا ان القوم واحد لعلهم علموا شيئا وجهلوا شيئا اخر علموا انه ليس لهم في الاخرة خلاق ولكنهم جهلوا مقدار ما فاتهم من منافع الاخرة وما حصل لهم من مضارها وعقوباتها وثالثها لو سلمنا ان القوم واحد والمعلوم واحد ولكنهم لم ينتفعوا بعلمهم بل اعرضوا عنه فصار ذلك العلم كالعدم كما سمى الله الكفار صما وبكما وعميا اذ لم ينتفعوا بهذه الحواس ويقال للرجل يأتي شيئا يفعله لكنه لا يضعه موضعه ضيعت ولم تضع **قوله تعالى** ولو انهم امنوا واتقوا لمثوبة من عند الله خير لو كانوا يعلمون اعلم ان الضمير عائد الى اليهود الذين تقدم ذكرهم فانه تعالى لما لمس فيهم الوعيد بقوله وليس ما شروا به انفسهم اتبعه بالوعيد جامعا بين الترهيب والترغيب لمن لجج بلجاجه ادعى الطاعة والعدول عن المعصية اما قوله تعالى امنوا فاعلم انه تعالى لما ذكره لانه من

نبذ فريق من الذين اوتوا الكتاب كتاب الله وراء ظهورهم ثم وصفهم بانهم اتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان وانهم تمسكوا بالسحر قال من بعد ولو
انهم امنوا يعني بما نبذوه من كتاب الله فان حملت ذلك على القران جاز وان حملته على كتابهم المصدق للقران جاز وان حمل على الامرين جاز والمراد من
التقوى الاحتراز عن فعل المنهيات وترك المامورات اما قوله تعالى لمثوبة من عند الله خير ففيه وجوه احدها ان الجواب محذوف وتقديره
ولو انهم امنوا واتقوا لاثيبوا الا انه ترك الجملة الفعلية الى هذه الاسمية لما في الجملة الاسمية من الدلالة على ثبات المثوبة واستقرارها فان قيل
هلا قيل لمثوبة الله خير قلنا لان المراد لشيء من ثواب الله خير لهم وثانيها يجوز ان يكون قوله ولو انهم امنوا تمنيا لايمانهم على سبيل المجاز عن ارادة
الله ايمانهم كانه قيل وليتهم امنوا ثم ابتدا المثوبة من عند الله خير **قوله عز وجل** يا ايها الذين امنوا لا تقولوا راعنا وقولوا
انظرنا واسمعوا وللكافرين عذاب اليم اعلم ان الله تعالى لما شرح قبائح افعالهم قبل مبعث محمد عليه السلام اراد من هاهنا ان شرح قبائح افعالهم عند
مبعث محمد عليه السلام وحسدهم واجتهادهم في القدح فيه والطعن في دينه وهذا هو النوع الاول من هذا الباب وهاهنا مسائل **المسئلة
الاولى** اعلم ان الله تعالى خاطب المومنين بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا في ثمانية وثمانين موضعا من القران قال ابن عباس وكان يخاطب في التوراة بقوله
يا ايها المساكين فكانه لما خاطبهم اولا اثبت المسكنة لهم اخرا حيث قال وضربت عليهم الذلة والمسكنة وهذا يدل على انه تعالى لما خاطب هذه الامة
بالايمان اولا فانه تعالى يعطيهم الامان من العذاب اخرا من النيران يوم القيامة وايضا فاسم المومن اشرف الاسماء والصفات واذا كان مخاطبا في الدنيا
باشرف الاسماء والصفات فنرجوا من فضله ان يعاملنا في الاخرة باحسن المعاملات **المسئلة الثانية** انه لا يبعد في
الكلمتين المترادفتين ان يمنع الله من احدهما ويأذن في الاخرى ولذلك فان عند الشافعي لا تصح الصلاة بترجمة الفاتحة سواء كانت بالعربية او
بالفارسية فلا يبعد ان يمنع الله من قول راعنا ياذن في قول انظرنا وان كانتا مترادفتين ولكن جمهور المفسرين على انه تعالى انما منع من قول راعنا لاشتماله
على نوع مفسدة ثم ذكروا فيه وجوها احدها كان المسلمون يقولون لرسول الله صلى الله عليه وسلم اذا القى عليهم شيئا من العلم راعنا يا رسول الله
واليهود كانت لهم كلمة عبرانية يتسابون بها تشبه هذه الكلمة وهي راعنا ومعناها اسمع لا سمعت فلما سمعوا المومنين يقولون راعنا افرضوه وخاطبوا
به الرسول وهم يعنون بذلك المسبة نهى المومنون عنها وامروا بلفظة اخرى وهي قوله انظرنا ويدل على صحة هذا التاويل قوله تعالى في سورة النساء
ويقولون سمعنا وعصينا واسمع غير مسمع وراعنا ليا بالسنتهم وطعنا في الدين روي ان سعد بن معاذ سمعها منهم فقال يا اعداء الله عليكم لعنة الله والذي
نفسي بيده لئن سمعتها من رجل منكم يقولها لرسول الله صلى الله عليه وسلم لاضربن عنقه فقالوا اولستم تقولونها فنزلت هذه الاية وثانيها قال قطرب
هذه الكلمة وان كانت صحيحة المعنى الا ان اهل الحجاز ما كانوا يقولونها الا عند الهزل والسخرية فلا جرم نهى الله عنها وثالثها ان اليهود كانوا يقولون
راعنا اي اثبت راعي غنمنا فنهاهم الله عنها ورابعها ان قوله راعنا مفاعلة من اثنين فكان هذا اللفظ موهما المساواة بين المخاطبين كانهم قالوا ارعنا
سمعك لنرعك اسماعنا فنهاهم الله تعالى عنه وبين ان لا بد من تعظيم الرسول في المخاطبة على ما قال لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضا وخامسها
ان قوله راعنا خطاب مع الاستعلاء كانه يقول راع كلامي ولا تغفل عنه واشتغل بغيره وليس في انظرنا الا سوال الانتظار كانهم قالوا له توقف في
كلامك وبيانك ما يصل الى فهمه وسادسها ان قوله راعنا على وزن قوله طاعنا من المعاطات ورامنا من المرامات ثم انهم قلبوا هذه النون من
النون الاصلية وجعلوها كلمة مشتقة من الرعونة وهي الحمق قالوا يا راعن اسم فاعل من الرعونة فيحتمل انهم ارادوا به صرت راعنا اي اعوذ عبادا
بك فقولهم راعنا اي فعلت رعونة ويحتمل انهم ارادوا به المصدر كقولهم عائذا بك اي اعوذ عبادا بك فقولهم راعنا اي فعلت رعونة ويحتمل انهم ارادوا به
صرت راعنا اي صرت ذا رعونة فلما قصدوا هذه الوجوه الفاسدة لا جرم نهى الله عن هذه الكلمة وسابعها ان يكون المراد لا تقولون قولا راعنا اي
قولا منسوبا الى الرعونة معناها راعنا الراع ولا يق اما قوله تعالى وقولوا انظرنا ففيه وجوه احدها انه من نظره اذا انتظره قال تعالى انظرونا نقتبس
من نوركم فامرهم الله تعالى بان يسالوه الامهال لينقلوا عنه فلا يحتاجون الى الاستعادة فان قيل افكان النبي عليه السلام يتعجل عليهم حتى يقولوا هذا
والجواب من وجهين احدهما ان هذه اللفظة قد تقال في خلل الكلام وان لم يكن هناك عجلة تخرج الى ذلك كقول الرجل في خلال حديثه اسمع وسمعت
الثاني انهم فسروا قوله تعالى لا تحرك به لسانك لتعجل به بانه عليه السلام كان يعجل قول ما يلقيه اليه جبريل حرصا على تحصيل الوحي واخذ القران فقيل له
لا تحرك به لسانك لتعجل به فلا يبعد ان يعجل ما تحدث به اصحابه من امر الدين حرصا على تحصيل افهامهم فكانوا يسالونه في هذه الحالة ان يمهلهم فيما يخاطبهم به
الى ان يفهموا كل ذلك الكلام وثانيها انظرونا معناه انظر الينا الا انه حذف حرف الى كما في قوله واختار موسى قومه والمعنى من قومه والمقصود منه ان
المعلم اذا نظر الى المتعلم كان ايراده للكلام على نعت الافهام والتعريف اظهر واقوى وثالثها قرا ابي بن كعب انظرنا من النظرة اي امهلنا اما قوله تعالى واسمعوا
فحصول السماع عند اسماعه سلامة الحاسة امر ضروري خارج عن قدرة البشر فلا يجوز وقوع الامر به فاذن المراد منه احد امور ثلاثة احدها افرغوا
اسماعكم لما يقوله النبي صلى الله عليه وسلم حتى لا تحتاجوا الى الاستعانة وثانيها اسمعوا سماع قبول وطاعة ولا يكن سماعكم سماع اليهود حيث قالوا سمعنا وعصينا
وثالثها اسمعوا ما امرتم به حتى لا ترجعوا الى ما نهيتم عنه تاكيدا عليهم ثم انه تعالى بين ما للكافرين من العذاب الاليم اذا لم يسلكوا مع الرسول هذه الطريقة من
الاعظام والتبجيل والاصغاء لما يقول والفكر فيما يقول ومعنى العذاب الاليم قد تقدم **قوله عز وجل** ما يود الذين كفروا من اهل الكتاب
ولا المشركين ان ينزل عليكم من خير من ربكم والله يختص برحمته من يشاء والله ذو الفضل العظيم اعلم انه تعالى لما بين حال اليهود والكفار في العداوة
والمعاندة حذر المومنين منهم بان وصفهم بما يوجب الحذر منهم فقال ما يود الذين كفروا من اهل فنفى عن قلوبهم الود والمحبة لكل ما يظهر به فضل المومنين وهاهنا
مسئلتان **المسئلة الاولى** من الاولى للبيان لا زائدين كفروا جنس تحته نوعان اهل الكتاب والمشركون والدليل عليه قوله تعالى لم يكن الذين كفروا من اهل

الكتاب

الكتاب والمشركين والثاني مريد لاستمرار الخير والثالث لابد منه لغاية المسئلة الثانية اخبار الوحي وكذلك الرحمة يدل عليه
قوله تعالى ام تقولون رحمة ربك والمعنى انهم يريدون انفسهم لحق بان يوحي اليهم فيحسدونهم وما يجوز ان ينزل عليكم نبي من الوحي ثم بين سبحانه ان ذلك
للحسد لا يوجب جواز ذلك فانه سبحانه يخص برحمته واحسانه من يشاء قوله عز وجل ما ننسخ من آية او ننسها نات بخير منها
او مثلها الم تعلم ان الله على كل شيء قدير اعلم ان هذا هو النوع الثاني من طعن اليهود في الاسلام فانهم قالوا الا ترون الى محمد يامر اصحابه بامر ثم ينهاهم
عنه ويامرهم بخلافه وينقولا اليوم قولا وغدا برجع عنه فنزلت هذه الآية والكلام في الآية مرتب على مسائل المسئلة الاولى النسخ
اصل اللغة عبارة عن ابطال الشيء وقالوا لفظ النقل والتحويل لنا انه يقال نسخت الريح اثار القوم اذا اعدمته ونسخت الشمس الظل اذا اعدمه لانه قد
لا يحصل الظل بامكان اخر حتى يظن انه انتقل اليه وقال تعالى الا اذا تمنى القى الشيطان في امنيته فينسخ الله ما يلقي الشيطان اي يزيله ويبطله وايضا قد
ثبت في الكلام الحقيقة وقد ثبت كون اللفظة حقيقة في الابطال وجب ان لا يكون حقيقة في النقل دفعا للاشتراك فان قيل وصف الريح بالمفاناسخة للاثار
والشمس بالمفاناسخة للظل مجاز لان الزوال للاثار والظل هو الله تعالى واذا كان كذلك مجازا امتنع الاستدلال به على كون اللفظ حقيقة في ضده لو سلم تعارض
ما ذكرتموه ونقول بل النسخ هو النقل والتحويل ومنه نسخ الكتاب الى كتاب اخر كانه ينقله اليه او ينقل حكايته ومنه تناسخ الارواح وتناسخ القرون قرنا
بعد قرن وتناسخ المواريث انما هو انتقل من واحد الى اخر بدلا عن الاول وقال تعالى هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق انا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون فوجب ان
يكون اللفظ حقيقة في النقل ويلزم ان لا يكون حقيقة في الابطال دفعا للاشتراك والجواب عن الاول من وجهين احدهما انه لا يمتنع ان يكون الله هو
الناسخ لذلك من حيث فعل الشمس والريح المؤثرين في تلك الازالة ويكونان ايضا ناسخين لكونهما مختصين بذلك الاثر والثاني ان اصل اللغة انما الحظ راجح
اضافة النسخ الى الشمس والريح لفسانه لذلك لكن ممتنعا لطلاقهم لفظ النسخ على الازالة لاسادم هذا النقل الى الريح والشمس وعن الثاني ان النقل احصل من
الابطال لانه حيث وجد النقل فقد عدمت صفة وجعل عينها صفة اخرى فاذا مطلق العدم اعم من عدم يحصل عقيبه شيء اخر ولذا دار اللفظ بين الخاص
والعام كان جعله حقيقة في العام اولى المسئلة الثانية قرا ابن عامر ما ننسخ بضم النون وكسر السين والباقون بفتحهما اما قراءة ابن عامر
فنقلها وجهان احدهما ان يكون ننسخ والنسخ بمعنى واحد والثاني النسخة جعلته ذا نسخ كما قال فوزر للحجاج وقد صلب رجلا افبروا قلانا اي اجعلوه ذا
قبر قال تعالى ثم اماته فاقبره وقرا ابن كثير وابو عمرو ننسها بفتح النون والهمز وهو جزم بالشرط وابدع ابو عمرو والهمزة في مثل هذا الان سكونها
علامة للجزم وهو من النسا وهو التاخير ومنه انما النسيء زيادة في الكفر ومنه سمي بيع الاجل نسيئة وقال اهل اللغة انسا الله اجله
ونسأ في اجله اي اذا اخر وزاد وقال عليه السلام من سره النسا في الاجل والزيادة في الرزق فليصل رحمه والباقون بضم النون وكسر
وكسر السين وهو من النسيان ثم الاكثرون حملوه على النسيان الذي هو ضد الذكر ومنهم من حمل النسيان على الترك قال تعالى نسوا الله فنسيهم ولم يجد له عزما اي
تركوه وقال فاليوم ننساكم كما نسوا لقاء يومهم هذا اي نتركهم كاتركوا والاظهر ان حمل النسيان على الترك مجاز لان المنسي يصير متروكا فلما كان الترك
من لوازم النسيان اطلقوا اسم الملزوم على اللازم وقرئ ننسها وننسها بالتشديد وننسها وننسها على خطاب الرسول وقرا عبد الله
ما ننسك من اية او ننسخها وقرا ابن حذيفه ما تنسخ من اية او تنسها المسئلة الثالثة ما في هذه الاية جزاء الكلام ومحله
النصب وحكم الشرط في الجزاء اذا كانا مضارعين نحو قولنا ان تنسخ نات بخير منها ونحو قوله ان جزاؤه كذلك نجزي الظالمين المسئلة الرابعة
اعلم ان الناسخ في اصطلاح العلماء عبارة عن طريق شرعي يدل على ان الحكم الذي كان ثابتا بقوله طريق شرعي يعني به القدر المشترك بين القول الصادر
عن الله تعالى وعن رسوله والفعل المنقول عنهما وخرج عنه اجماع الامة على احد القولين لان ذلك ليس بطريق شرعي على هذا التفسير ولا يلزم ان يكون
الشرع ناسخا لحكم العقل لان الدليل طريق شرعيا ولا يجوز ان يكون المجوز ناسخا لحكم العقل لان المجوز ليس طريقا شرعيا ولا يلزم تقييد الحكم بغاية او شرط
او استثنا لان ذلك غير صحيح ولا يلزم ما ذا امرنا الله بالفعل واحد ثم زنا عن مثله لانه لو لم يكن هذا النهي لوجب مثل حكم الامر تاسا المسئلة
الخامسة النسخ عندنا جايز عقلا وواقع سمعا خلافا لليهود فان منهم من انكره عقلا ومنهم من جوزه عقلا لكنه منع منه سمعا وبروى
عن بعض المسلمين انكار النسخ واحتج الجمهور من المسلمين على جواز النسخ ووقوعه بالدليل دل على نبوة محمد عليه السلام وبيونه لا نضع الامع القول
بالنسخ وهو نسخ شرع من قبله فوجب القطع بالنسخ وايضا قلنا على اليهود الزاما ان الاول جا في التوراة ان الله تعالى قال لنوح عند خروجه من
الفلك اني جعلت كل دابة فلكا لك ولذريتك وقد حللت ذلك لكم كنبات العشب ما خلا الدم فلانا كلوه ثم انه تعالى حرم على موسى وعلى بني اسرايل كثيرا
من الحيوان الذي كان ادم عليه السلام يزوج الاخت من الاخ وقد حرمه بعد ذلك على موسى عليه السلام قال منكروا النسخ لا نسلم ان نبوة محمد
عليه السلام لا نضع الامع القول بالنسخ لان من الجايز ان يقال ان موسى وعيسى عليهما السلام امرا الناس باتباع شرعهما الى ظهور شرع محمد عليه السلام
فعند ظهور شرع محمد ولا التكليف بشرعهما وحصل التكليف بشرع محمد عليه السلام لكنه لا يكون ذلك نسخا بل جاريا مجرى قوله تم اتموا الصيام
الى الليل والمسلمون الذين انكروا وقوع النسخ اصلا سواء مذهبهم على هذا التخرف وقالوا قد ثبت بالقرآن ان موسى وعيسى عليهما السلام بشرا في التوراة
والانجيل ببعث محمد عليه السلام وان عند ظهوره يجب الرجوع الى شرعه ولو كان الامر كذلك لما نسخ فيام هذا الاحتمال امتنع الجزم بوقوع النسخ وهذا
هو الاعتراض على الوجهين المذكورين واحتج منكروا النسخ بان قالوا ان الله تعالى لما بين شرع عيسى عليه السلام فاللفظ الدال على ذلك الشرع اما
اما ان يقال انه دال على دوامها او على لا دوامها او ما كان فيها دلالة على الدوام ولا على الدوام فان بين فيها نسوخها على الدوام ثم بين انها نسخت كان
الخبر الاول كذبا وانه غير جايز على الشرع وايضا فلو جوزنا ذلك لم يكن لنا طريق الى العلم بان شرعنا لا يصير منسوخا لان اقصى ما في الباب ان يقول الشرع هذا

الشريعة دائمة ولا تصير منسوخة قط البتة ولكنا اذا رأينا مثل هذا الكلام حاصلا في شرع موسى وعيسى عليهما السلام مع انهما لم يدوما الى
الوثوق عنه في كل الصور فان قيل لم لا يجوز ان يقال ذكر اللفظ الدال على الدوام ثم قرن به ما يدل على انه سينسخ في الجملة قلنا هذا
ضعيف لوجوه احدها ان التنصيص على اللفظ الدال على الدوام مع ان التنصيص على انه لا يدوم كجمع بين كلامين متناقضين وانه سفه وعبث
وثانيها ان على هذا التقدير قد بين الله تعالى شرعنا ايضا وحينئذ لا يكون لنا طريق الى القطع بان شرعنا غير منسوخ ان شرعهما سيصير
منسوخا بانه تعالى شرعه وجب ان يفعل هذه الكيفية لانه لو جاز ان ينقل اصل الشرع بدون هذه الكيفية لجاز مثله في شرعنا ايضا وحينئذ لا يكون
لنا طريق الى القطع بان شرعنا غير منسوخ وايضا فلان ذلك من الوقائع العظيمة التي تتوفر الدواعي على نقله ومتى كان كذلك وجب اشتهاره وبلوغه الى
حد التواتر والا فلعل القرآن عورض ولم ينقل معارضته ولعل محمدا غير هذا الشرع عن هذا الموضع ولم ينقل واذا ثبت وجوب ان ينقل هذه الكيفية
على سبيل التواتر فنقول لو ان الله تعالى نص في زمان موسى وعيسى عليهما السلام على ان شرعهما سيصيران منسوخان لكان ذلك مشهورا لاهل التوراة
ومعلوما لهم بالضرورة ولو كان كذلك لاستحال منازعة الجمع العظيم فيه فحيث رأينا اليهود والنصارى مطبقين على انكار ذلك علمنا انه لم يوجد التنصيص
على ان شرعهما يصيران منسوخان واما القسم الثاني وهو ان يقال ان الله تعالى نص على شرع موسى عليه السلام وقرن به ما يدل على انه منقطع غير دائم فهذا
باطل لما ثبت انه لو كان كذلك لوجب ان يكون معلوما بالضرورة لاجل التواتر وايضا فبتقدير صحته لكن لا يكون ذلك نسخا بل يكون انتهاء للغاية واما القسم
الثالث وهو انه تعالى نص على شرع موسى عليه السلام ولم يبين فيه كونه دائما وكونه غير دائم فنقول قد ثبت في اصول الفقه ان مجرد الامر لا يفيد التكرار
وانما يفيد المرة الواحدة فاذا اتى المكلف بالمرة الواحدة فقد خرج عن عهدة الامر فورود امر آخر بعد ذلك لا يكون نسخا للامر الاول فثبت بهذا التقسيم
ان القول بالنسخ محال واعلم انا بعد ان قررنا هذه الجملة في كتاب المحصول من الاصول تمسكنا في وقوع النسخ بقوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير
منها او مثلها والاستدلال به ايضا ضعيف لان ما هاهنا يفيد الشرط والجزاء كما ان قولك من جاءك فاكرمه لا يدل على حصول المجيء بل على انه متى جاء وجب
الاكرام فكذا هذه الآية لا تدل على حصول النسخ بل على انه متى حصل النسخ وجب ان يأتي بما هو خير منه فالاقوى ان يقول في الاثبات بقوله تعالى واذا
بدلنا آية مكان آية وقوله يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب

المسألة السادسة

اختلفوا في وقوع النسخ في
القرآن من وجوه احدها وهي قوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها اجاب ابو مسلم من وجوه الاول ان المراد بالآيات
المنسوخة الشرائع التي في الكتب القديمة من التوراة والانجيل كالسبت والصلاة الى المشرق والمغرب بما وضعه الله تعالى عنا وتعبدنا بغيره فان
اليهود والنصارى كانوا يقولون لا تؤمنوا الا لمن تبع دينكم فابطل الله ذلك عليهم بهذه الآية الوجه الثاني المراد من النسخ نقله من اللوح المحفوظ
وتحويله عنه الى سائر الكتب وهو كما يقال نسخت الكتاب الوجه الثالث انا بينا ان هذه الآية لا تدل على وقوع النسخ بل على انه لو وقع النسخ لوقع
الى خير ومن الناس من اجاب عن الاعتراض الاول بان الآية اذا اطلقت فالمراد بها آيات القرآن لانه هو المعهود عندنا وعن الثاني بان نقل القرآن من اللوح
المحفوظ لا يختص ببعض القرآن وهذا النسخ مختص ببعضه ولقائل ان يقول على الاول لا نسلم ان لفظ الآية مختصة بالقرآن بل هو عام في جميع الدلائل وعلى الثاني
لا نسلم ان النسخ المذكور في الآية مختص ببعض القرآن بل التقدير والله اعلم ما ننسخ من اللوح المحفوظ من آية فانا نأتي بعده بما هو خير منها الحجة الثانية
القائلين بوقوع النسخ في القرآن ان الله تعالى امر المتوفى عنها زوجها بالاعتداد حولا وذلك في قوله والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم
متاعا الى الحول ثم نسخ ذلك باربعة اشهر وعشرا وذلك في قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا قال
ابو مسلم الاعتداد بالحول ما زال بالكلية لانها لو كانت حاملا ومدة حملها حول كامل لكانت عدتها حولا كاملا واذا بقي هذا الحكم في بعض الصور كان ذلك
تخصيصا لا نسخا والجواب ان عدة الحمل تنقضي بوضع الحمل سواء حصل وضع الحمل بسنة او اقل او اكثر فجعل السنة مدة العدة يكون زائلا بالكلية الحجة
الثالثة امر الله بتقديم الصدقة بين يدي نجوى الرسول بقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة ثم نسخ ذلك
قال ابو مسلم انما زال ذلك لزوال سببه لان سبب التعبد بها ان يمتاز المنافقون من حيث لا يتصدقون عن المؤمنين فلما حصل هذا الغرض سقط
التعبد والجواب لو كان كذلك لكان من لم يتصدق منافقا وهو باطل لانه روي انه لم يتصدق غير علي رضي الله عنه ويدل عليه ايضا
قوله تعالى فان لم تفعلوا وتاب الله عليكم الحجة الرابعة انه تعالى امر باثبات الواحد للعشرة بقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا
مائتين ثم نسخ ذلك بقوله تعالى الآن خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا فان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين الحجة الخامسة قوله تعالى سيقول السفهاء
من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها ثم انه ازالهم عنها بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام قال ابو مسلم حكم تلك القبلة ما زال بالكلية
لجواز التوجه اليها عند الاشكال او مع العلم اذا كان هناك عذر والجواب ان على ما ذكرته لا فرق بينه وبين بيت المقدس وسائر الجهات فالخصوصية
التي لها امتاز بيت المقدس عن سائر الجهات قد زالت بالكلية فكان نسخا الحجة السادسة قوله تعالى واذا بدلنا آية مكان آية والله اعلم بما ينزل
قالوا انما انت مفتر والتبديل يشتمل على رفع واثبات والمرفوع اما التلاوة واما الحكم فكيف كان فهو رفع ونسخ وانما اطنبنا في هذه الدلائل لان كل واحد
منها يدل على وقوع النسخ في الجملة واحتج ابو مسلم بان الله تعالى وصف كتابه بانه لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه فلو نسخ لكان قد اتاه الباطل
والجواب ان المراد ان هذا الكتاب لم يتقدمه من كتب الله ما يبطله ولا يأتيه من بعده ايضا ما يبطله

المسألة السابعة

المنسوخ اما ان يكون هو الحكم فقط او التلاوة فقط او هما معا اما الذي يكون المنسوخ هو الحكم دون التلاوة فلهذه الآيات التي عددناها واما الذي يكون
المنسوخ هو التلاوة فقط كما يروى عن عمر رضي الله عنه انه قال كنا نقرأ آية الرجم الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم وروي

انه لو كان لابن ادم واديان من مال لابتغى اليهما ثالثا ولا يملأ جوف ابن ادم الا التراب ويتوب الله على من تاب واما الذي يكون منسوخ الحكم
والتلاوة معا فهو ما روت عائشة رضي الله عنها ان القران قد نزل في الرضاع بعشر رضعات ثم نسخ بخمس رضعات معلومات فالعشر مرفوع التلاوة
والحكم جميعا والخمس مرفوع التلاوة باق الحكم ويروى ايضا ان سورة الاحزاب كانت بمنزلة السبع الطول او ازيد ثم وقع النقصان فيها .

المسئلة الثامنة اختلف المفسرون في قوله ما ننسخ من اية او ننسها فمنهم من فسر النسخ بالازالة ومنهم من فسره بالنسخ بمعنى
نسخت الكتاب وهو قول عطاء وسعيد بن المسيب ومن قال بالقول الاول ذكروا وجوها احدها ما ننسخ من اية وانتم تقرؤنه او ننسها اي من القران
ما قرئ بينكم ثم نسيتم وهو قول الحسن والاصم واكثر المتكلمين فحملوا على نسخ الحكم دون التلاوة وتنبيها على نسخ الحكم والتلاوة معا فان قيل وقوع هذا
النسيان ممنوع عقلا وشرعا اما العقل فلان القران لا بد من انتقاله الى اهل التواتر والنسيان على اهل التواتر باجمعهم ممتنع واما النقل
فلقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون والجواب عن الاول من وجهين الاول ان النسيان يصح بان يامر الله تعالى بطرحه من القران
واخراجه من جملة ما يتلى ويؤتى به في الصلاة او يحتج به فاذا زال الحكم التعبد به وطال العهد به نسي او ان ذكر فعلى طريق ما نذكر خبر الواحد
فيصير لهذا الوجه منسيا عن الصدور والجواب عن الثاني ان ذلك يكون معجزة للرسول صلى الله عليه وسلم ويروى فيه خبر انهم كانوا
يقرؤن السورة فيصبحون وقد نسوها والجواب عن الثالث انه معارض بقوله تعالى سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله وقوله واذكر ربك
اذا نسيت القول الثاني ما ننسخ من اية اي نبدلها اما ان يبدل حكمها فقط او تلاوتها فقط او نبدلهما واما قوله او ننسها فالمراد نتركها كما كانت
ولا نبدلها وقد بينا ان النسيان بمعنى الترك قد جاء فيصير حاصل الاية ان الذي يبدله والذي لا يبدله فانا نأتي بخير منه او مثله القول
الثالث ما ننسخ من اية اي ما نرفعها بعد انزالها او ننسها على قراءة الهمز اي نؤخر انزالها من اللوح المحفوظ ويكون المراد نؤخر نسخها فلا ننسخها في الحال
فانا ننزل بدلها ما يقوم مقامها في المصلحة القول الرابع ما ننسخ من اية هي الاية التي صارت منسوخة في الحكم ولكنها غير منسوخة في التلاوة
بل هي باقية في التلاوة فاما من قال بالقول الثاني ما ننسخ اي ننسخها من اللوح المحفوظ او ننسها نؤخرها واما على قراءة ننسها فالمعنى نتركها يعني نترك
نسخها فلا ننسخها واما قوله من اية فكل المفسرين حملوه على الاية من القران غير ابي مسلم فانه حمل ذلك على التوراة والانجيل وقد تقدم القول فيه اما قوله
نأت بخير منها او مثلها ففيه قولان احدهما انه الاخف والثاني انه الاصلح والثاني اولى لانه تعالى يصرف المكلف على مصالحه لا على ما هو اخف على طباعه
فان قيل لو كان الثاني اصلح من الاول فلقد كان الاولى ناقصا للصلاح فكيف امر الله به قلنا الاول كان اصلح من الثاني بالنسبة الى الوقت الاول
والثاني بالعكس منه فزال السؤال واعلم ان الناس استنبطوا من هذه الاية اكثر مسائل النسخ **المسئلة الاولى** قال قوم لا
يجوز نسخ الحكم الا الى بدل واحتجوا بان هذه الاية تدل على انه تعالى اذا نسخ لا بد وان يأتي بعده بما هو خير منه او بما يكون مثله وذلك صريح
في وجوب البدل والجواب لم لا يجوز ان يقال المراد ان نفي ذلك الحكم واسقاط التعبد به خير من ثبوته في ذلك الوقت ثم الذي يدل على وقوع
النسخ لا الى بدل انه نسخ تقديم الصدقة بين يدي مناجاة الرسول عليه السلام لا الى بدل **المسئلة الثانية** قال قوم لا
يجوز نسخ الشيء الى ما هو اثقل منه واحتجوا بان قوله نأت بخير منها او مثلها ينافي كونه اثقل لان الاثقل لا يكون خيرا منه ولا مثله والجواب لم لا يجوز
ان يكون المراد بالخير ما يكون اكثر ثوابا في الاخرة ثم الذي يدل على وقوعه ان الله سبحانه نسخ في حق الزناة الحبس في البيوت الى الجلد والرجم ونسخ صوم
عاشوراء بصوم رمضان وكانت الصلاة ركعتين فنسخت باربع في الحضر اذا عرفت هذا فنقول اما نسخ الشيء الى الاثقل فقد وقع في الصورة المذكورة واما
واما نسخه الى الاخف فنسخ العدة من سنة الى اربعة اشهر وعشرا وكنسخ صلاة الليل الى الفجر فيها وانما نسخ الشيء الى المثل فكالتحويل من بيت المقدس
الى الكعبة **المسئلة الثالثة** قال الشافعي الكتاب لا ينسخ بالسنة المتواترة واستدل عليه بهذه الاية من وجوه احدها
انه تعالى اخبر ان ما ننسخه من الاية نأت بخير منها او مثلها وذلك يفيد انه يأتي بما هو خير من جنسه كما اذا قال الانسان ما اخذ منك من ثوب اتيك بخير منه
يفيد انه يأتيه بثوب خير من جنسه خير منه واذا ثبت انه لا بد وان يكون من جنسه لجنس القران قران وثانيها ان قوله نأت بخير منها يفيد انه
هو المنفرد بالاتيان بذلك الخير وذلك هو القران الذي هو كلام الله دون السنة التي يأتي بها الرسول وثالثها ان قوله نأت بخير منها يفيد ان المأتي
به خير من الاية والسنة لا تكون خيرا من القران ورابعها انه لو قال الم تعلم ان الله على كل شيء قدير دل على ان الاتي بذلك الخيرة هو المختص بالقدرة
على جميع الخيرات وذلك هو الله تعالى والجواب عن الوجوه الاربعة باسرها ان قوله نأت بخير منها ليس فيه ان ذلك الخير يجب ان يكون ناسخا بل لا يمتنع
ان يكون ذلك الخير سببا مغايرا للناسخ يحصل بعد حصول النسخ والذي يدل على تحقق هذا الاحتمال ان هذه الاية صريحة في ان الاتيان بذلك الخير مرتب على
نسخ الاية الاولى فلو كان نسخ تلك الاية مرتبا على الاتيان بهذا الخير لزم الدور وهو باطل ثم احتج الجمهور على وقوع نسخ الكتاب بالسنة بان اية الوصية
للاقربين منسوخة بقوله الا لا وصية لوارث وبان اية الجلد صارت منسوخة بخبر الرجم قال الشافعي رضي الله عنه اما الاول فضعيف لان كون الميراث
حقا للوارث يمنع من صرفه الى الوصية فثبت ان اية الميراث مانعة من الوصية واما الثاني فضعيف ايضا لان عمر رضي الله عنه روى ان قوله الشيخ
والشيخة اذا زنيا فارجموهما كان قرانا فلعل النسخ انما وقع به وتمام الكلام فيه مذكور في اصول الفقه اما قوله الم تعلم ان الله على كل شيء قدير فتنبيه
للنبي عليه السلام على قدرته على تصريف المكلف بحسب مشيئته وحكمه وحكمته وانه لا دافع لما اراد ولا مانع لما اختار **المسئلة التاسعة**
استدلت المعتزلة بهذه الاية على ان القران مخلوق من وجوه احدها ان كلام الله تعالى لو كان قديما لكان الناسخ والمنسوخ قديمين لكن ذلك محال لان
الناسخ يجب ان يكون متأخرا عن المنسوخ والمتأخر عن الشيء يستحيل ان يكون قديما واما المنسوخ فلانه يجب ان يزول ويرتفع وما ثبت زواله استحال قدمه

بالاتفاق وثانيها ان الاية دلت على ان بعض القران خير من بعض وما كان كذلك فلا يكون قديما وثالثها ان قوله الم تعلم ان الله على كل شيء قدير
يدل على ان المراد انه تعالى هو القادر على نسخ بعضها واتيان شيء اخر بدلا عن الاول وما كان داخلا تحت القدرة وكان فعلا كان محدثا اجاب
الاصحاب عنه بان كونه ناسخا ومنسوخا انما هو من عوارض الالفاظ والعبارات ولا نزاع في حدوثها فلم قلتم ان المعنى الحقيقي الذي هو مدلول العبارات
والاصطلاحات محدث قالت المعتزلة ذلك الغير الذي هو مدلول العبارات واللغات لا شك ان تعلقه الاول قد زال وحدث له تعلق اخر فالتعلق
الاول محدث لانه حصل بعد ما لم يكن والكلام الحقيقي لا شك عين هذه التعلقات وما لا ينفك عن المحدث محدث فالكلام الذي تقولون به يلزم
ان يكون محدثا اجاب الاصحاب بان قدرة الله كانت في الازل متعلقة بايجاد العالم فعند دخول العالم في الوجود هل يبقى ذلك التعلق او لم
يبق فان بقي يلزم ان يكون القادر قادرا على ايجاد الموجود وهو محال وان لم يبق بعد زال ذلك التعلق فلزمك حدوث قدرة الله تعالى على الوجه الذي
ذكرتموه وكذلك علم الله تعالى كان متعلقا بان العالم سيوجد فعند دخول هذا العالم في الوجود ان بقي التعلق الاول كان جهلا وان لم يبق فلزمكم كون التعلق
الاول كان حادثا فاذن عالمية الله لا تنفك عن التعلقات الحادثة وما لا ينفك عن المحدث محدث فعالمية الله محدثة وكل ما يجعلونه جوابا عن العالمية والقادرية
فهو جوابنا عن الكلام **المسئلة العاشرة** احتجوا بقوله ان الله على كل شيء قدير على ان المعدوم شيء وقد تقدم وجه تقريره فلا نعيده والقدير
فعيل بمعنى الفاعل وهو بناء المبالغة **قوله تعالى** الم تعلم ان الله له ملك السموات والارض وما لكم من دون الله من ولي ولا نصير
اعلم انه سبحانه لما حكم بجواز النسخ عقبه ببيان ان ملك السموات والارض له لا لغيره وهذا هو التنبيه على انه سبحانه وتعالى انما حسن التكليف منه بمحض
كونه مالكا للخلق مستوليا عليهم لا لثواب يحصل ولا لعقاب يندفع قال القفال ويحتمل ان يكون هذا اشارة الى امر القبلة فانه تعالى اخبرهم بانه مالك السموات
والارض وان الامكنة والجهات كلها له وانه ليس بعض الجهات اكثر حرمة من البعض الا من حيث يجعلها هو تعالى له واذا كان كذلك وكان الامر باستقبال القبلة انما
هو مخصص التخصيص بالتشريف فلا مانع يمنع من تغييره من جهة الى جهة واما الولي والنصير فكلاهما فعيل بمعنى فاعل على وجه المبالغة ومن الناس من استدل بهذه
الاية على ان الملك غير القدرة فقال الله تعالى اولا الم تعلم ان الله على كل شيء قدير ثم قال بعده الم تعلم ان الله له ملك السموات والارض فلو كان الملك عبارة عن
القدرة لكان هذا تكريرا من غير فائدة والكلام في حقيقة الملك قد تقدم في قوله تعالى مالك يوم الدين **قوله تعالى** ام تريدون ان
تسالوا رسولكم كما سئل موسى من قبل ومن يتبدل الكفر بالايمان فقد ضل سواء السبيل اعلم ان هنا مسائل **الاولى** ام على ضربين متصلة
ومنقطعة فالمتصلة عديلة الالف وهي مفرقة لما جمعته اي كما كان او مفرقة لما جمعته احد يقول اضرب ايهم شئت زيدا ام عمرا فاذا قلت اضرب احدهم
قلت زيدا او عمرا والمنقطعة لا تكون الا بعد كلام تام لانها بمعنى بل والالف كقول العرب انها لابل ام شاء كانه قال بل هي شاء ومنه قوله تعالى ام يقولون
افتراه اي بل يقولون قال الاخطل كذبتك عينك ام رايت مواسط غلس الظلام من الرباب خيالا **المسئلة الثانية**
اختلفوا في المخاطبة به على وجوه احدها انهم المسلمون وهو قول الاصم والجبائي وابي مسلم واستدلوا عليه بوجوه الاول انه قال في اخر الاية ومن يتبدل الكفر
بالايمان فقد ضل سواء السبيل وهذا الكلام لا يصح الا في حق المؤمنين الثاني ان قوله ام تريدون يقتضي معطوفا عليه وهو قوله لا تقولوا راعنا فكانه قال
وقولوا انظرنا واسمعوا فهل تفعلون هذا كما امرتم ام تريدون ان تسالوا رسولكم الثالث ان المسلمين كانوا يسالون محمدا عليه السلام عن امور لا خير لهم في البحث
عنها ليعلموها كما سال اليهود موسى عليه السلام ما لم يكن لهم منه خير في البحث عنه الرابع سال قوم من المسلمين ان يجعل لهم ذات انواط كما كان المشركون ذات
انواط وهي شجرة كانوا يعبدونها ويعلقون عليها الماكول والمشروب كما سالوا موسى ان يجعل لهم الها كما لهم الهة القول الثاني انه خطاب لاهل مكة وهو قول
ابن عباس ومجاهد قيل ان عبد الله بن امية المخزومي اتى رسول الله صلى الله عليه وسلم في رهط من قريش فقال يا محمد والله ما اومن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا
او تكون لك جنة من نخيل وعنب او يكون لك بيت من زخرف او ترقى في السماء بان تصعد ولن نؤمن لرقيك حتى تنزل علينا كتابا نقرؤه من الله الى عبد الله بن امية
ان محمدا رسول الله فاتبعوه وقال له بقية الرهط فان لم تستطع ذلك فاتينا بكتاب من عند الله جملة واحدة فيه الحلال والحرام والحدود والفرائض كما جاء موسى الى
قومه بالالواح من عند الله فيها كل ذلك فنؤمن بك عند ذلك فانزل الله تعالى ام تريدون ان تسالوا رسولكم محمدا ان ياتيكم بالايات من عند الله كما سال السبعون
فقالوا ارنا الله جهرة وعن مجاهد ان قريشا سالت محمدا عليه السلام ان يجعل الله لهم الصفا ذهبا فقال نعم هو لكم كالمائدة لبني اسرائيل فابوا ورجعوا القول
الثالث المراد اليهود وهذا القول اصح لان هذه السورة من اول قوله يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم حكاية عنهم ومحاجة معهم لان الاية مدنية
ولانه جرى ذكر اليهود وما جرى ذكر غيرهم ولان المؤمن بالرسول لا يكاد يساله فانه اذا سال كان متبدلا كفرا بالايمان **المسئلة الثالثة**
ليس في ظاهر قوله ام تريدون ان تسالوا رسولكم كما سئل موسى من قبل انهم اتوا بالسؤال فضلا عن كيفية السؤال بل المرجع فيه الى الروايات التي
ذكرناها في انهم سالوا **المسئلة الرابعة** اعلم ان السؤال الذي ذكروه ان كان ذلك طلبا للمعجزات فمن اين انه كفر ومعلوم ان طلب الدليل
على الشيء لا يكون كفرا طلبا لوجه الحكمة المفصلة في نسخ الاحكام فهذا ايضا لا يكون كفرا فان الملائكة طلبوا الحكمة التفصيلية في حق البشر ولم يكن ذلك
كفرا فان الملائكة طلبوا الحكمة ولعل الاول حمل الاية على انهم طلبوا ان يجعل لهم الها كما لهم الهة وان كانوا طلبوا المعجزات فانهم كانوا يطلبونها على سبيل
التعنت واللجاج فلهذا كفروا بسبب هذا السؤال **المسئلة الخامسة** ذكروا في اتصال هذه الاية بما قبلها وجوها احدها
انه تعالى لما حكم بجواز النسخ في الشرائع فلعلهم كانوا يطلبونه بتفاضل تلك الحكم فمنعهم الله تعالى عنها فبين لهم انهم ليس لهم ان يشتغلوا بهذه الاسولة
كما انه ما كان لقوم موسى ان يذكروا اسولتهم الفاسدة وثانيها لما تقدم الاوامر والنواهي قال لهم ان لم تقبلوا ما امرتكم به وتمردتم عن الطاعة
كنتم كمن سال موسى ما ليس له ان يساله عن ابي مسلم وثالثها لما امر ونهى قال اتفعلون ما امرتم به او تفعلون كما فعل من قبلكم من قوم موسى **المسئلة**

السادسة

السادسة سوا السبيل وسطه كما قال تعالى فاطلع فراه في سوا الجحيم اي وسط الجحيم والغرض التشبيه دون نفس الحقيقة ووجه التشبيه في ذلك ان من سلك طريقه الايمان لفوجار على الاستقامة المودية الى الفوز والظفر بالجنة من الثواب والنعيم فالمدل لذلك بالكفر عادل عن الاستقامة فتمثل فيه انه مثل سوا السبيل **قوله تعالى** ودكثير من اهل الكتاب لو يردونكم من بعد ايمانكم كفارا حسدا من عند انفسهم من بعد ما تبين لهم الحق فاعفوا واصفحوا حتى يات الله بامره ان الله على كل شي قدير اعلم ان هذا هو النوع الثالث من كيد اليهود قالوا لحذيفة بن اليمان وعمار بن ياسر بعد وقعة احد الم تروا ما اصابكم ولو كنتم على الحق ما فر منتم فارجعوا الى ديننا فهو خير لكم وافضل وحن اهدى منكم سبيلا فقال عمار كيف نقض العهد فيكم فقالوا اشد بد قال فاني عاهدت الله ان لا اكفر بمحمد ما عشت فقالت اليهود اما هذا فقد صبا وقال حذيفة واما انا فقد رضيت بالله ربا وبالاسلام دينا وبالقرآن اماما وبالقبلة كعبة وبالمومنين اخوانا ثم اتيا رسول الله واخبراه فقال اصبتما خيرا وافلحتما فانزل الله هذه الاية واعلم انا نتكلم اولا في الحسد ثم نرجع الى التفسير **المسئلة الاولى** في ذم الحسد ويدل عليه اخبار كثيرة الاول قوله عليه السلام الحسد ياكل الحسنات كما ناكل النار الحطب الثاني قال انس بن مالك كنا يوما جلوسا عند النبي صلى الله عليه وسلم فقال يطلع عليكم الآن من هذا الفج رجل من اهل الجنة فطلع رجل من الانصار ينطف لحيته من وضوءه وقد علق نعليه في شماله فسلم فلما كان الغد قال عليه السلام مثل ذلك فطلع الرجل وقال في اليوم الثالث مثل ذلك وطلع ذلك الرجل فلما قام النبي عليه السلام تبعه عبد الله بن عمرو بن العاصي فقال اني نازعت ابي فاقسمت ان لا ادخل عليه ثلاثا فان رايت ان تذهب الي الى داركم فعلت قال نعم فبات عنده ثلاث ليال فلم يره يقوم من الليل شيا غير انه اذا انقلب على فراشه ذكر الله ولا يقوم حتى يقوم لصلاة الفجر غير اني لم اسمعه يقول الا خيرا فلما مرت الثلاث وكدت ان احتقر عمله قلت يا عبد الله لم يكن بيني وبين ابي هجر ولا غضب ولكني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لك اوكذا فاردت ان اعرف عملك فلم ارك تعمل عملا كبيرا فما الذي بلغ بك ما قال ما هو الا ما رايت فلما وليت دعاني فقال ما هو الا ما رايت غير اني لا اجد على احد من المسلمين بسبب عيبا ولا احسد على خير اعطاه الله اياه فقال عبد الله هي التي بلغت بك وهي التي لا تطيق الثالث قال عليه السلام دب اليكم داء الامم البغضاء والحسد والبغضاء هي الحالقة لا اقول تحلق الشعر ولكن تحلق الدين الرابع قال انه سيصيبني ما اصاب الامم قالوا ماذا اصابهم قال الاشر والبطر والتكاثر والتنافس في الدنيا والتباغض والتحاسد حتى يكون البغي ثم الفرج الخامس ان موسى عليه السلام لما ذهب الى ربه راى ملكا تحت العرش رجلا يخط مكانه وقال ان هذا الكريم على ربه فسال ربه ان يخبره باسمه فلم يخبره باسمه وقال احدثك من علة ثلاثا كان لا يحسد الناس على ما اتاهم الله من فضله وكان لا يعق والديه ولا يمشي بالنميمة السادس قال عليه السلام ان لنعم الله اعداء قال ومن اولياؤه قال الذين يحسدون الناس على ما اتاهم الله من فضله السابع قال عليه السلام ستة يدخلون النار قبل الحساب الامير بالجور والعرب بالعصبية والدهاقين بالكبر والتجار بالخيانة واهل الرستاق بالجهالة والعلماء بالحسد امتا الاول فقال الله تعالى ان عوف بن عبد الله دخل على الفضل ابن المهلب وكان يومئذ بالعراق فقال ابني اريد ان اعظك بثلاث اياك والكبر فانه اول ذنب عصي الله به ابليس تعرفوا واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم فسجدوا الا ابليس ابى واستكبر واياك والحرص فانه اخرج ادم من الجنة امكنه الله من جنة عرضها السموات والارض ومنعه من شجرة فاكل منها فاخرجه الله ثم قرا اهبطا منها واياك والحسد فانه قتل ابن ادم اخاه حين حسده تعرفوا وتل عليهم نبا ابني ادم بالحق الثاني قال ابن الرومي ما حسدت احدا على شي من امر الدنيا لانه ان كان من اهل الجنة فكيف احسده على الدنيا وهي حقيرة في الجنة وان كان من اهل النار فكيف احسده على امر الدنيا وهو يصير الى النار الثالث قال رجل للحسن هل يحسد المومن قال ما انساك بني يعقوب الا انه لا يضرك ما لم تعذ به يدا ولسانا الرابع قال معويه كل الناس اقدر على رضاه الا الحاسد فانه لا يرضيه الا زوال النعمة الخامس قيل الحاسد لا ينال من المجالس الا مذمته وذلا ولا ينال من الملائكة الا لعنة ونقصا ولا ينال من الله الا غما ولا ينال عند الفزع الاكبر وهو اول الموقف الا فضيحة ونكالا **المسئلة الثانية** في حقيقة الحسد اذا انعم الله على اخيك بنعمة فان اردت زوالها فهذا هو الحسد وان اشتهيت لنفسك مثلها فهذا هو الغبطة والمنافسة اما الاول فحرام بكل حال لان نعمة اصابها فاجر او كافر يستعين بها على الشر والفساد فلا يضرك بحسبك لزوالها فانك لا تحب زوالها من حيث انها نعمة بل من حيث يتوصل بها الى الفساد والشر والذي يدل على ان للحسد ما ذكرناه ايات احدها هذه الاية وهي قوله لو يردونكم من بعد ايمانكم كفارا حسدا من عند انفسهم فاخبر ان مرادهم زوال نعمة الايمان حسدا وشانها قوله ودوا لو تكفرون كما كفروا فتكونون سوا وثانيها قوله ان تسسكم حسنة تسؤهم وان تصبكم سيئة يفرحوا بها وهذا الفرح شماتة والحسد والشماتة متلازمان ورابعها ذكر الله في حسد اخوة يوسف وعبر عما في قلوبهم بقوله اذ قالوا ليوسف واخوه احب الى ابينا منا ونحن عصبة ان ابانا لفي ضلال مبين اقتلوا يوسف او اطرحوه ارضا يخل لكم وجه ابيكم فبين تعالى ان حسدهم له عان عن كراهتهم حصول تلك النعمة له وخامسها قوله تعالى ولا يجدون في صدورهم حاجة مما اوتوا ويوثرون على انفسهم ولو كان بهم خصاصة فبين ان حسدهم له عان عن كراهتهم حصول تلك النعمة له وسادسها قال تعالى يا معشر الكافرين لم تكفرون بآيات الله وانتم تشهدون يا معشر المومنين لم تصدون عن سبيل الله من امن تبغونها عوجا وانتم شهداء يبقى به صدودهم فاتى الله عليهم بعدم الحسد وسادسها قال تعالى يا معشر الكافرين لم تكفرون بآيات الله وانتم تشهدون يا معشر المومنين لم تصدون عن سبيل الله من امن تبغونها عوجا وانتم شهداء يبقى به صدودهم فاتى الله عليهم بعدم الحسد وسادسها قال تعالى ما يود الذين كفروا من اهل الكتاب ولا المشركين ان ينزل عليكم من خير من ربكم فبين ان الكافر انما يكفر لحسده على ما اتاهم الله من فضله وسابعها قال تعالى كان الناس امة واحدة فبعث الله النبيين الى قوله الا الذين اوتوه من بعد ما جاءتهم البينات بغيا بينهم فبين ان التفسير حسدا وثامنها قوله تعالى وما تفرقوا الا من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم فانزل الله العلم ليوسف بينهم على ما عنه فتحاسدوا واختلفوا اذا اراد كل واحد ان يتفرد **المسئلة الثالثة** في حقيقة الحسد اذا انعم الله على اخيك بنعمة فان اردت زوالها فهذا هو الحسد وان اشتهيت لنفسك مثلها فهذا هو الغبطة والمنافسة اما الاول فحرام بكل حال لان نعمة اصابها فاجرا وكافرا يستعين بها على الشر والفساد فلا يضرك بحسبك لزوالها فانك لا تحب زوالها من حيث انها نعمة بل من حيث يتوصل بها الى الفساد والشر والذي يدل على ان الحسد ما ذكرناه ايات احدها هذه الاية وهي قوله لو يردونكم من بعد ايمانكم كفارا حسدا من عند انفسهم فاخبر ان مرادهم زوال نعمة الايمان حسدا وشانها قوله ودوا لو تكفرون كما كفروا فتكونون سوا وثانيها قوله ان تسسكم حسنة تسؤهم وان تصبكم سيئة يفرحوا بها وهذا الفرح شماتة والحسد والشماتة متلازمان ورابعها ذكر الله في حسد اخوة يوسف وعبر عما في قلوبهم بقوله اذ قالوا ليوسف واخوه احب الى ابينا منا ونحن عصبة ان ابانا لفي ضلال مبين اقتلوا يوسفا او اطرحوه ارضا يخل لكم وجه ابيكم فبين تعالى ان حسدهم له عان عن كراهتهم حصول تلك النعمة له وخامسها قوله تعالى ولا يجدون في صدورهم حاجة مما اوتوا ويوثرون على انفسهم ولو كان بهم خصاصة فبين تعالى ان حسدهم له عان عن كراهتهم حصول تلك النعمة له وسادسها قال تعالى يا معشر الكافرين لم تكفرون بآيات الله وانتم تشهدون يا معشر المومنين لم تصدون عن سبيل الله من امن تبغونها عوجا وانتم شهداء يبقى به صدودهم فاتى الله عليهم بعدم الحسد وسادسها قال تعالى ما يود الذين كفروا من اهل الكتاب ولا المشركين ان ينزل عليكم من خير من ربكم فبين ان الكافر انما يكفر لحسده على ما اتاهم الله من فضله وسابعها قال تعالى كان الناس امة واحدة فبعث الله النبيين الى قوله الا الذين اوتوه من بعد ما جاءتهم البينات بغيا بينهم فبين في التفسير حسدا وثامنها قوله تعالى وما تفرقوا الا من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم فانزل الله العلم ليوسف بينهم على ما عنه فتحاسدوا واختلفوا اذا اراد كل واحد ان يتفرد بالرياسة وقبول القول وتاسعها قال ابن عباس كانت اليهود قبل مبعث النبي صلى الله عليه وسلم اذا قاتلوا قوما قالوا اللهم انا نسالك بالنبي الذي وعدتنا ان ترسله وبالكتاب الذي تنزله لا نصرنا فكانوا ينصرون فلما جاء النبي عليه السلام من ولد اسمعيل عرفوه وكفروا به بعد معرفتهم اياه فقال تعالى وكانوا

من قبل يستفتحون على الذين كفروا فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به الى قوله ان يكفروا بما انزل الله بغيا اي حسدا وقالت صفية بنت حيي للنبي عليه السلام
جاء ابي وعمي من عندك وقال ابي لعمي ما تقول فيه قال اقول انه النبي الذي بشر به موسى عليه السلام قال فما ترى قال ارى معاداته ايام الحياة فهذا
حكم الحسد اما المنافسة فليست بحرام وهي المشقة من النفاسة والذي يدل على انها ليست بحرام وجوه اولها قوله تعالى وفي ذلك فليتنافس
المتنافسون وثانيها قوله تعالى سابقوا الى مغفرة من ربكم وانما المسابقة عند خوف الفوت وهو كالعبدين يتسابقان الى خدمة مولاهما
اذ يحرج كل واحد ان يسبقه صاحبه بحيث يحظى عند مولاه بمنزلة لا يحظى هو بها وثالثها قوله عليه السلام لا حسد الا في اثنين رجل اتاه الله
مالا فانفقه في سبيل الله ورجل اتاه الله علما فهو يعمل به ويعلمه الناس وهذا الحديث يدل على ان لفظ الحسد قد يطلق على المنافسة ثم نقول
المنافسة قد تكون واجبة ومندوبة ومباحة اما الواجبة فكما اذا كانت تلك النعمة نعمة دينية واجبة كالايمان والصلاة والزكاة فهنا
هنا يجب عليه ان يحب ان يكون له مثل ذلك لانه ان لم يحب ذلك كان راضيا بالمعصية وذلك حرام واما ان كانت تلك النعمة من الفضائل المندوبة
كان الانفاق في سبيل الله والاشتغال بتعليم الناس كانت المنافسة فيها مندوبة واما ان كانت تلك النعمة من المباحات كانت المنافسة فيها من
المباحات وبالجملة فالمذموم ان يحب زوالها عن الغير فاما الذي يحب حصولها له وزوال النقص عنه فهذا حسن لا مذموم لكن هاهنا دقيقة وهو
ان زوال النقصان عنه بالنسبة الى الغير له طريقان احدهما ان يحصل له مثل ما حصل للغير والثاني ان يزول عن الغير ما لم يحصل له فاذا
حصل الياس عن احد الطريقين فيكاد القلب لا ينفك عن شهوة الطريق الاخر فهاهنا ان وجد قلبه بحيث لو قدر على ازالة تلك الفضيلة عن ذلك
الشخص لازالها فهو صاحب الحسد المذموم وان كان يجد قلبه بحيث يمنعه التقوى عن تلك النعمة فالمرجو من الله تعالى ان يعفو عن ذلك ولعل هذا
هو المراد من قوله عليه السلام ثلاث لا ينفك المؤمن عنهن الحسد والظن والطيرة ثم قال وله منهن مخرج اذا حسدت فلا تبغ اي ان وجدت في قلبك
شيئا فلا تعمل به فهذا هو الكلام في حقيقة الحسد وكله من كلام الشيخ الغزالي **المسئلة الثالثة** في مراتب الحسد قال
الغزالي الحسد هي اربعة الاولى ان يحب زوال تلك النعمة عنه وان كان ذلك لا يحصل له وهذا غاية الحسد والثاني ان يحب زوال تلك النعمة
عنه الى مثل رغبته في دار حسنة او امراة جميلة او ولاية نافذة نالها غيره وهو يحب ان يكون له فالمطلوب بالذات حصوله فاما زواله عن غيره
فمطلوب بالعرض الثالثة ان لا يشتهي عينها بل يشتهي لنفسه مثلها فان عجز عن مثلها احب زوالها كيلا يظهر التفاوت بينهما الرابعة
ان يشتهي لنفسه مثلها فان لم يحصل فلا يحب زوالها عنه وهذا الاخر هو المعفو عنه ان كان في الدنيا والمندوب اليه ان كان في الدين والثالثة
فيها مذموم وغير مذموم والثانية اخف من الثالثة والاول مذموم محض ثم قال تعالى ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض فتمنيه بمثل
ذلك غير مذموم واما تمنيه غير ذلك فهو مذموم **المسئلة الرابعة** ذكر الشيخ الغزالي للحسد سبعة اسباب السبب الاول
العداوة والبغضاء فان من اذاه انسان ابغضه قلبه وغضب عليه وذلك الغضب يولد الحقد والحقد يقتضي التشفي والانتقام فان عجز المبغض
عن ان يشتفي بنفسه احب ان يتشفى منه الزمان فمهما اصاب عدوه آفة وبلاء فرح ومهما اصابته نعمة ساءه ذلك لانه ضد مراده فالحسد
من لوازم البغض والعداوة ولا يفارقهما وافضى الامكان في هذا الباب ان لا يظهر تلك العداوة من نفسه وان يكره تلك الحالة من نفسه
فاما ان يبغض انسانا ثم يستوي عند مسرته ومساءته فهذا غير ممكن وهذا النوع من الحسد هو الذي وصف الله الكفار به اذ قال واذا لقوكم قالوا
امنا واذا خلوا عضوا عليكم الانامل من الغيظ قل موتوا بغيظكم ان الله عليم بذات الصدور ان تمسسكم حسنة تسؤهم وقد قال ودوا ما عنتم قد بدت
البغضاء من افواههم واعلم ان الحسد سبب البغض وربما افضى الى التنازع والتقاتل السبب الثاني التعزز فان واحدا من امثاله اذا نال
منصبا عاليا يرفع عليه وهو لا يمكنه بحل ذلك فيريد زوال ذلك المنصب عنه ان يتكبر بل غرضه ان يدفع تكبره فانه قد يرضى بمساواته ولكنه لا يرضى
بترفعه عليه السبب الثالث ان يكون في طبعه ان يستخدم غيره فيريد زوال تلك النعمة من ذلك الغير ليقدر على ذلك الغرض ومن هذا الباب
كان حسد اكثر الكفار للرسول عليه السلام اذ قالوا كيف يتقدم علينا غلام يتيم وكيف نطاطئ له رؤسنا فقالوا لولا نزل هذا القرآن على رجل من
القريتين عظيم وقال تعالى يصف قول قريش اهؤلاء من الله عليهم من بيننا كالاستحقار لهم والانفة فيهم السبب الرابع التعجب كما اخبر الله
تعالى عن الامم الماضية اذ قالوا ما انت الا بشر مثلنا وقالوا انؤمن لبشرين مثلنا وبشرا ولئن اطعتم بشرا مثلكم انكم اذا لخاسرون وقالوا متعجبين ابعث
الله بشرا رسولا وقالوا لولا نزل علينا الملائكة وقال او عجبتم ان جاءكم ذكر من ربكم على رجل منكم السبب الخامس الخوف من فوت المقاصد وذلك
مختص من المتزاحمين على مقصود واحد فان كل واحد منهما يحسد صاحبه في كل نعمة يكون عونا له في الانفراد بمقصوده ومن هذا الباب تحاسد
الغراب في التزاحم على مقاصد الزوجية وتحاسد الاخوة في التزاحم على نيل المنزلة في قلوب الابوين المتوصل الى مقاصد المال والكرامة وكذلك
تحاسد الواعظين المتزاحمين على اهل بلدة واحدة اذا كان غرضهما نيل المال والقبول عندهم السبب السادس حب الرياسة وطلب الجاه نفسه
من غير توصل به الى مقصود وذلك كالرجل الذي يريد ان يكون عديم النظير في فن من الفنون فانه لو سمع بنظير له في اقصى العالم ساءه ذلك واحب
موته او زوال النعمة التي بها يشاركه في المنزلة من شجاعة او علم او زهد او ثروة ويفرح بسبب تفرده السبب السابع تسخ النفس على عباد
الله بانك تجد من لا يشتغل برياسة ولا تكبر ولا طلب مال اذا وصف عنده حسن حال عبد من عباد الله شق عليه ذلك واذا وصف اضطراب امور
الناس وادبارهم وتنغص عيشهم فرح به فهو ابدا يحب الادبار لغيره ويبخل بنعمة الله على عباده كانهم ياخذون ذلك من خزائنه وملكه ويقال ان البخيل من
بخل بمال غيره فهذا يبخل بنعمة الله على عباده الذين ليس بينه وبينهم لا عداوة ولا رابطة وهذا ليس له سبب ظاهر الا خبث النفس ورذالة خبيثة

في الطبع

في الطبع لان سائر انواع الحسد يرجى زواله لازالة سببه وهذا حقد في الجبلة لاعن سبب عارض متعذر ازالته فهذه هي اسباب الحسد وقد يجمع بعض هذه الاسباب او اكثرها او جميعها في شخص واحد فيعظم فيه الحسد ويقوى قوة لا يقوى صاحبه معها على الاخفاء المحاولة بل يهتك حجاب المحاولة ويظهر العداوة بالمكاشفة واكثر المحاسدات يجمع فيها جملة من هذه الاسباب واقل ما يوجد واحد منها المسئلة الخامسة في سبب كثرة الحسد وقوته وقلته وضعفه اعلم ان الحسد انما يكثر من قوم تكثر فيهم الاسباب التي ذكرناها اذ الشخص الواحد يجوز ان يحسد لانه يمتنع من قبول التكبر لانه يتكبر ولانه عدو ولغير ذلك من الاسباب وهذه الاسباب انما تكثر من قوم يجمعهم روابط مجتمعون بسببها في مجالس المخاطبات ويتواردون على الاغراض المختلفة والمنازعة مختلفة المنافرة والمنافرة مودية الى الحسد بخلاف المتباعدين فليس هناك محاسدات والعالم يوجد الرابطة بين شخصين في بلدين لا جرم لم يكن بينهما محاسدة فلذلك نرى العالم يحسد العالم دون العابد والفاسق يحسد العابد دون العالم والتاجر يحسد التاجر بل الاسكاف يحسد الاسكاف ولا يحسد البزاز ويحسد الرجل اخاه وابن عمه اكثر مما يحسد الاجانب والمرأة تحسد ضرتها وسرية زوجها اكثر مما تحسد الزوج وابنته لان مقصد البزاز غير مقصد الاسكاف فلا يتزاحمون على المقاصد ثم من تزاحمت البزازان المجاورة له اكثر من تزاحم البعيد عنه الى طرف السوق وبالجملة فاصل الحسد العداوة واصل العداوة التزاحم الى غرض واحد والغرض الواحد لا يجمع اثنين متباعدين بل لا يجمع اثنين متناسبين فلذلك يكثر الحسد بينهم تعذر استئثار حرصه على الجاه الوبيل والصيت في اطراف العالم فانه تحسد من يأتي العالم ممن يشاركه في الخصلة التي يتفاخرها اقول فالسبب الطبيعي فيه ان الكمال محبوب بالذات وضد المحبوب مكروه ومن جملة انواع الكمال المنفرد بالكمال فلا جرم كان الشريك في الكمال منغصا لكونه منازعا في الذرة التي هي من اعظم ابواب الكمال لاهذا النوع من الكمال لما امتنع حصوله الا لله سبحانه وتعالى ورفع اليأس عنه فاختص الحسد بامور الدنيوية وذلك لان الدنيا لا تفي بالمرادين اما الآخرة فلا ضيق فيها فلا جرم من حسن معرفة الله تعالى ومعرفة صفاته وملائكته وكتبه ورسله فلا يحسد عبد اذا عرف ذلك لان المعرفة لا تضيق على العارفين بل المعلوم الواحد يعرفه الف الف ويفرح بمعرفته ويلتذ به ولا ينقص لذة احد بسبب عين بل يجعل بكثرة العارفين من زيادة الانس فلذلك لا يكون بين علماء الدين تحاسد لان مقصدهم معرفة الله تعالى وهو نور واسع لا ضيق فيها وغرضهم المنزلة عند الله ولا ضيق فيها نعم اذا قصد العلماء بالعلم المال والجاه تحاسدوا لان المال والجاه ان اذا وقعت في يد واحد خلت عنها يد الآخر ومعنى الجاه ملاء القلوب وبما امتلأ قلب شخص بتعظيم عالم انصرف عن تعظيم الآخر اما اذا امتلأ قلبه بالفرح بمعرفة الله لم يمنع ذلك ان يمتلئ قلب عين به وان يفرح به فلذلك وصفهم الله تعالى بعدم الحسد فقال تعالى ونزعنا ما في صدورهم من غل اخوانا على سرر متقابلين **المسئلة السادسة** في الدواء المزيل للحسد وهو ان العلم والعمل النافع اما العلم فنقيد مقامات احدها التفصيلي اما الاجمالي فهو ان تعلم ان كل ما دخل في الوجود فقد كان ذلك من لوازم قضايه وقدره لان الممكن بالنسبة الى الواجب لم يقف ومتى كان ذلك فلا فائدة في النفرة عنه واذا حصل الرضا بالقضاء لم يبق فيه على المحسود ضرر في الدين والدنيا اما انه ضرر عليك في الدين فمن وجهين احدهما انك بالحسد كرهت حكم الله ونازعته في قسمته التي قسمها لعباده وعدله الذي اجراه في خلقه تخفي حسدك وهذه جناية على حرمة التوحيد وقد تكون بالحسد كافرا من حيث لا تدري اذ من الكفار من يعرف نبوة محمد صلى الله عليه وسلم كما يعرف ابناءه ولكن يحسده ان يكون هو النبي فيكفر بسبب الحسد وكذلك ابليس وسائر الكفار بالجملة في جنب الايمان وشائبتها انك غششت رجلا من المؤمنين فعاديت اولياء الله في خلقه وشاركت ابليس وسائر الكفار بالجملة في الشماتة للمؤمنين بالبلايا ونوالها وهذا العقاب العظيم المرتب عليه في الآخرة واما كونه ضررا في الدنيا عليك فهو انك بسبب الحسد لا تزال تكون في الغم والكمد اذا عدك لا يجليهم الله من انواع النعم فلا تزال تتعذب بكل نعمة يراها وسالم بكل بلية تنصرف عنهم تبقى ابدا مغموما مهموما فقد حصل لك ما اردت حصوله لاعدائك واراد اعداؤك حصوله لك فقد كنت تريد المحنة لعدوك سعيت في تحصيل المحنة لنفسك ثم ان ذلك الغم اذا استولى عليك امرض بدنك وربما ازال الصحة عنك واوقعك في الوساوس ونغص عليك لذة المطعم والمشرب واما انه ضرر على المحسود في دينه ودنياه فواضح لان النعمة لا تزول عنه بحسدك بل ما قدر الله من اقبال ونعمة فلا بد وان يبلغه وما الى اجل قد حاء فان كل شيء عنده بمقدار ولكل اجل كتاب وبهذا لم تزل النعمة بالحسد لم يكن عليا للمحسود ضرر في الدنيا ولا اثم عليه في الآخرة ولعلك تقول كنت ابتغي النعمة كانت تزول عن المحسود بحسدي وهذا غاية الجهل فانه لا تشتهيه او لنفسك فانك ايضا لا تخلو عن عدو تحسدك فلو ان النعم بالحسد تزول لم يبق لله عليك نعمة لا في الدين ولا في الدنيا فاستهيت ان تزول النعمة عن الخلق بحسدك ولا تزول عنك بحسد غيرك لهذا ايضا جهل فان كل واحد من الخلق يشتهي ان تخص نعمة وليست اولى بذلك من الغير فيتعذر الله عليك في ان لم تزل النعمة بالحسد مما يجب شكرها عليك واشتهاك تكرهها واما ان المحسود ينتفع به في الدين والدنيا فواضح اما منتفعة في الدين لهوانه مظلوما من جهتك ولا سيما اذا اخرجت الحسد الى القول والفعل بالغيبة والقدح فيه وهتك ستره وذكر مساويه فهي حسنات يهديها الله اليه اعني انك لهذي الله حسناتك فانك كلما ذكرته بسوء نقل الى ديوانه حسناتك وازدادت سيئاتك فكانك اشتهيت زوال نعم الله عنه اليك فازالت نعمة الله عنك ولم تزل كل حين واوان تزداد شقاوة واما منتفعة في الدنيا من وجوه الاول انه سم اعراض الخلق مساءة الاعداء او كونهم معمومين حكم بين معذبين بنوع عذاب اعظم مما انت فيه من الم الحسد لينظر كل حين واوان الى نعم الله عليك فينقطع قلبه بذلك ولذلك قيل

لا مات اعداؤك بل خلدوا ... حتى يروا منك الذي يكمد

لا زلت محسودا على نعمة ... فانما الكامل من يحسد

الثاني ان الناس يعلمون ان المحسود لا بد وان يكون ذا نعمة فيبتهلون بحسد الحاسد على كونه محصوصا من عند الله بانواع الفضائل والمناقب واعظم الفضائل ما لا يستطاع دفعه وهو الذي يورث الحسن فصار الحسد من اقوى الدلائل على افضال المحسود بانواع الفضائل والمناقب

الثالث ان الحاسد يصير مذموما بين الخلق ملعونا عند الخالق وهذا من اعظم المقاصد للمحسود والرابع وهو سبب لازدياد مسرة ابليس وذلك
لان الحاسد لما خلي عن الفضايل التي اختص المحسود لها فان رضي بذلك استوجب الثواب العظيم فخاف ابليس من ان يرضى بذلك فيصير مسرورا بذلك
فلما لم يرض به بل اظهر الحسد فعاقبه ذلك الثواب واستوجب العقاب فيصير ذلك سببا لفرح ابليس وغضب الله تعالى الخامس ان يحرس لسانه
حتى لا يتكلم او يمرض حتى لا يعلم ولا يتعلم اي مزيد على ذلك واي مرتبة احسن من هذه فقد ظهر من هذه الوجوه ايها الحاسد انك بمثابة من يرمي
حجرا الى عدوه ليصيب مقتله فلا يصيبه بل يرجع على حدقته اليمنى فيقلعها فيزداد غضبه ثانيا فيعود ويرميه اشد من الاول فيرجع الحجر
على عينه الاخرى فيعميه فيزداد غيظه ويعود ثالثا فيعود على راسه فيشجه وعدوه سالم في كل الاحوال والوبال راجع اليه دايما واعداوه حواليه
يفرحون به ويضحكون عليه بل حال الحاسد اقبح من هذا لان الحجر العايد لم يفوت الا العين ولو بقيت لفاتت بالموت واما حسده فانه يسوقه الى
غضب الله والى النار فلان تذهب عينه في الدنيا خير له من ان يبقى له عين ويدخل بها النار فانظر كيف انتقم الله من الحاسد اذا اراد زوال النعمة
عن المحسود فما ازالها عنه اذ زوال نعمة الحاسد تصديقا لقوله تعالى ولا يحيق المكر السيء الا باهله فهذه هي الادوية العلمية فمهما تفكر الانسان
فيها بذهن صاف وقلب حاضر انطفى من قلبه نار الحسد واما العمل النافع فهو ان ياتي بالافعال المضادة لمقتضيات الحسد فان بعثه الحسد
على القدح فيه كلف لسانه المدح له وان حمله على التكبر عليه كلف نفسه التواضع له وان حمله على قطع اسباب الخير عنه كلف نفسه السعي في ايصال
الخيرات اليه فمهما عرف المحسود ذلك طاب قلبه واحب الحاسد وذلك يفضي آخر الامر الى زوال الحسد من وجهين الاول ان المحسود اذا احب
الحاسد فعل ما يحبه الحاسد فحينئذ يصير الحاسد محبا للمحسود ويزول الحسد حينئذ الثاني ان الحاسد اذا اتى بضد موجبات الحسد على
سبيل التكلف يزول ذلك بالاخرة طبعا له فيزول الحسد عنه **المسئلة السابعة** اعلم ان النفرة القايمة بقلب الحاسد من
المحسود امر غير داخل في وسعه فكيف يعاقب عليه اما الذي في وسعه فامران احدهما كونه راضيا بتلك النفرة والثاني اظهار اثار تلك
النفرة من القدح فيه والقصد الى ازالة النعمة عنه وجر اسباب المحنة اليه فهذا هو الداخل تحت التكليف ولنرجع الى التفسير اما
قوله تعالى ود كثير من اهل الكتاب لو يردونكم من بعد ايمانكم كفارا فالمراد انهم كانوا يريدون رجوع المومنين عن الايمان من بعد ما تبين لهم
ان الايمان صواب وحق والعلم بان غيره على حق لا يجوز ان يريد رده عنه الا بشبهة يلقيها اليه لان المحق لا يعدل عن الحق الا لشبهة والشبه
ضربان احدهما ما يتصل بالدنيا وهو ان يقال لهم قد علمتم ما نزل بكم من اخراجكم من دياركم وضيق الامر عليكم واستمرار المخافة بكم فاتركوا الايمان
الذي ساقكم الى هذه الاشيا والثاني في باب الدين بطرح الشبهة في المعجزات او تحريف ما في التوراة اما قوله تعالى حسدا من عند انفسهم ففيه
مسايل **المسئلة الاولى** انه تعالى بين ان حبهم لان يرجعوا عن الايمان اذا كان لاجل الحسد قال الجبائي عنى بقوله كفارا حسدا من
عند انفسهم انهم لم يوتوا في ذلك من قبله تعالى وان كفرهم هو فعلهم لا من خلق الله فيهم والجواب ان قوله من عند انفسهم فيه وجهان احدهما
انه متعلق بود على معنى انهم احبوا ان يرتدوا عن دينكم وتمنيهم ذلك من قبل شهوتهم لا من قبل الدين والميل مع الحق لانهم ودوا ذلك من بعد
ما تبين لهم انكم على الحق فكيف يكون تمنيهم من قبل طلب الحق الثاني انه متعلق بحسدا اي حسدا عظيما منبعثا من اصل نفوسهم اما قوله
تعالى فاعفوا واصفحوا فهذا يدل على ان اليهود بعد ما ارادوا صرف المومنين عن الايمان احتالوا في ذلك بالقا الشبهة على ما بيناه ولا يجوز ان يامرهم
الله تعالى بالعفو والصفح على وجه الرضى بما فعلوا لان ذلك كفر فوجب حمله على احد امرين الاول ان المراد ترك المقابلة والاعراض عن الجواب
لان ذلك اقرب الى تسكين الثايرة في الوقت فكانه تعالى امر الرسول بالعفو والصفح عن اليهود فكذا امره بالعفو والصفح عن مشركي العرب بقوله
قل للذين امنوا يغفروا للذين لا يرجون ايام الله وقوله واهجرهم هجرا جميلا فلذلك لم يامر بذلك على الدوام بل علقه بغاية فقال حتى ياتي الله بامره
وذكروا فيه وجوها احدها انه المجازاة يوم القيامة عن الحسن وثانيها ان قوة الرسول وكثرة امته وثالثها وهو قول اكثر الصحابة
والتابعين انه الامر بالقتال لان عنده يتعين احد امرين اما الاسلام واما الخضوع بدفع الجزية وتحمل الذل والصغار فلهذا قال العلما ان هذه
الاية منسوخة بقوله تعالى قاتلوا الذين لا يومنون بالله وعن الباقر عليه السلام انه لم يومر رسول الله صلى الله عليه وسلم بقتال حتى
نزل جبريل بقوله اذن للذين يقاتلون في سبيل الله بانهم ظلموا وقلده سيفا وكان اول قتال قاتل اصحاب عبد الله بن جحش ببطن نخل وبعده
غزوة بدر وها هنا سوالان الاول كيف يكون منسوخا وهو معلق بغاية كقوله ثم اتموا الصيام الى الليل وان لم يكن ورود الليل
ناسخا فكذا ها هنا الجواب ان الغاية التي تعلق بها الامر اذا كانت لا تعلم الا شرعا لم يخرج ذلك الوارد شرعا من ان يكون ناسخا ويحل
محل قوله فاعفوا واصفحوا الى ان نسخه عليكم السوال الثاني كيف يعفون ويصفحون والكفار كانوا اصحاب الشوكة والقوة والصفح لا يكون
الا عن قدرة الجواب ان الرجل من المسلمين كان يقال بالاعدا فيقدر في تلك الحال وقبل اجتماع الاعدا ان يدفع عدوه عن نفسه
وان يستعين باصحابه فامر تعالى عند ذلك بالعفو والصفح كيلا يهيجوا شرا وقتالا القول الثاني في تفسير قوله فاعفوا واصفحوا حسن الاستدعا
واستعمل ما يلزم فيه من النصح والاشفاق والرد فيه وعلى هذا التفسير لا يجوز نسخه وانما يجوز نسخه على التفسير الاول اما قوله تعالى ان الله على
كل شي قدير فهو تحذير لهم ووعيد سوا حمل على الامر بالقتال او على غيره **قوله تعالى** واقيموا الصلاة واتوا الزكاة وما
تقدموا لانفسكم من خير تجدوه عند الله ان الله بما تعملون بصير اعلم انه تعالى لما امر بالعفو والصفح عن اليهود عقبه بقوله واقيموا
الصلاة واتوا الزكاة تنبيها على انه كما الزمهم سخط غيرهم وصلاحه الصفح والعفو فكذلك الزمهم سخط انفسهم وصلاحها القيام بالصلاة والزكاة

الواجبين

الواجبين ونبه بهما على ما عداهما من الواجبات ثم قال بعده وما تقدموا لانفسكم من خير تجدوه عند الله فالاظهر ان المراد به التطوعات من الواجبات الصلوات والى كونها ديناً تعالى انهم تجدونه وليس المراد انهم يجدون عين تلك الاعمال لانها لا تبقى ولان وجدان عين تلك الاشياء لا يرغب فيه فيقى ان المراد وجدان ثوابه وجزائه ثم قال تعالى بما تعملون بصير اى انه لا يخفى عليه القليل ولا الكثير من الاعمال وهو ترغيب من حيث يدل على انه تعالى يجازي على القليل كما يجزي على الكثير ويحذر من خلافه الذي هو الشر واما الخير اعني النفع الحسن وما يودي اليه فلما كان ما يأتي به المرء من الطاعة يودي به الى المنافع العظيمة وجب ان يوصف بذلك وعلى هذا الوجه قال تعالى واتلوا الخبر

قوله تعالى

وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى تلك اما نيهم قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين بلى من اسلم وجهه لله وهو محسن فله اجره عند ربه ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون اعلم ان هذا هو النوع الرابع من تخليط اليهود والقاء الشبه في قلوب المسلمين واعلم ان اليهود لا تقول في النصارى انهم لا يدخلون الجنة ولا النصارى في اليهود فلا بد من تفصيل هذا الكلام فكانه قال وقالت اليهود لن يدخل الجنة الا من كان هودا وقالت النصارى لن يدخل الجنة الا من كان نصارى ولا يصح في الكلام سواه مع علمنا بان كل واحد من الفريقين يكفر الاخر ونظيره وقالوا كونوا هودا او نصارى تهتدوا واليهود جمع هائد كعابد وعود وبازل وبزل فان قيل كيف قيل كان هودا على توحيد الاسم وجمع الخبر قلنا عمل الاسم على لفظ من واخبر عنه على معناه كقراءة الحسن الا من هو صالوا الجحيم وقرأ ابي ابن كعب الا من كان يهوديا او نصرانيا اما قوله تلك اما نيهم فالمراد ان تلك متمنياتهم ثم انهم لشدة تمنيهم لذلك قد رووه حتى في نفسه فان قيل هو قال تلنا اما نيهم وتولهم لن يدخل الجنة امنية واحدة قيل لشهرتها الى الاماني المذمومة وهي امنيتهم ان لا يدخل الجنة غيرهم اي تلك الاماني الباطلة اما نيهم وقوله تعالى قل هاتوا برهانكم متصل بقوله لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى وتلنا ما نيهم اعتراض قال عليه السلام الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت والعاجز من اتبع نفسه هواها وتمنى على الله وقال علي رضي الله عنه لا تتكل على المنى فالغايات تنوى اما قوله قل هاتوا برهانكم نقيه مسألتان

المسألة الاولى

هات صوت بمنزلة هاتي يعني احضر

المسألة الثانية

دلت الاية على ان المدعي سواء ادعى نفيا او اثباتا فلا بد له من الدليل والبرهان وذلك من اصدق الدلائل على بطلان القول بالتقليد قال الشاعر

من ادعى شيئا بلا شاهد ... لا بد ان يخجل دعواه

اما قوله بلى فيه وجوه الاول انه اثبات لما تقدم من دخول غيرهم الجنة الثاني انه تعالى لما نفى ان يكون لهم برهان اثبت ان لمن اسلم وجهه لله برهانا الثالث كانه قيل لهم اشر على ما انتم عليه لا تفوزون بالجنة بلى ان غيرتم طريقتكم واسلمتم وجهكم لله واحسنتم فلكم الجنة فيكون ذلك ترغيبا لهم في الاسلام وبيانا للمفارقة حاصلهم عال من يدخل الجنة بكي يفعلوا اعمالهم عليه ويعدلوا الى هذه الطريقة فاما معنى من اسلم وجهه لله فهو اسلام النفس لطاعة الله وانما خص الوجه بالذكر لوجوه احدها لانه اشرف الاعضاء من حيث انه معدن للحواس والذكر والتقبيل فاذا تواضع الشرف كان غيره اولى وثانيها ان الوجه قد يكنى به عن النفس قال كل شيء هالك الا وجهه الا ترى انهم وجه ربه الاعلى يعبر عن النفس بالوجه وثالثها ان اعظم العبادات السجود وهو انما يحصل بالوجه فلاجرم خص الوجه بالذكر ولهذا قال زيد بن عمرو بن نفيل

اسلمت وجهي لمن اسلمت الارض تحمل صخرا ومالا ... واسلمت وجهي لمن اسلمت له المزن تحمل عذبا زلالا

فيكون المراد هنا اسلم نفسه لهذا الامر بادلالها وذكر الوجه واراد به نفس الشيء وذلك لا يكون الا بالانقياد والخضوع وادلال النفس بالطاعة وتجنب معاصيه ومعنى له اي خالصا لوجهه لا لشيء اشرك فيكون عابدا مع الله غيره او معلقا رجاءه بغيره وفي ذلك دلالة على ان المراد لا ينتفع بعمله الا اذا فعله على وجه العبادة في الاخلاص والتربة فاما قوله وهو محسن اي لا بد وان يكون متواضعا لله بقول حسن لا بفعل قبيح فان اهل الهند يتواضعون لله لكن بافعال قبيحة وموضع قوله وهو محسن موضع حال كقولك جاء فلان وهو راكب اي جاء فلان راكبا ثم بين ان من جمع بين هذين القولين فله اجره عند ربه يعني الثواب العظيم بتوقع هذا النعيم لا يلحقه خوف ولا حزن اما الخوف فلا يكون الا من المستقبل واما الحزن فقد يكون من الواقع والماضي كما قد يكون من المستقبل نبه تعالى بالامرين على ان نهاية السعادة لان النعيم اذا دام وكمل وخلص من الخوف والحزن فلا يحزن على ما فاته ولا على امر نزاله ولا يجاف انقطاع ما هو فيه بغيره فقد بلغ النهاية في ذلك ترغيب في هذه الطريقة وتحذير من خلافها الذي هو طريقة الكفار المذكورين من قبل واعلم انه تعالى لما جمع ومثله قوله وكم من ملك في السموات ثم قال لا تغني شفاعتهم شيئا ثم قال ومنهم من يستمع اليك حتى اذا خرجوا من عندك ولم يقل خرج واعلم انا لما فسرنا قوله تعالى من اسلم وجهه لله بالاخلاص فلنذكر هنا حقيقة الاخلاص وذلك لا يمكن بيانه الا في مسائل

المسألة الاولى

سأل افضل البشر عليه السلام انما الاعمال بالنيات وقال ان الله لا ينظر الى صوركم والى اموالكم وانما ينظر الى قلوبكم واعمالكم وقال بنو اسرائيل بان رجلا مر بكثبان من رمل بني جماعة فقال يا ليت لي مثل ما اعطي قارون لفعلت وفعلت فاوحى الله تعالى اليه انهم لو كان هذا الرمل طعاما لتصدق بين الناس فاجره عند الله فقد صدقت في ذلك ونكر حسن نيتك واعطاك ثواب ما لو كان طعاما فتصدقت به

المسألة الثانية

الانسان اذا علم او ظن او اعتقد ان له في فعل من الافعال جلب نفع او دفع ضرر ظهر في قلبه ميل وطلب وهو صفة تقتضي ترجيح وجود ذلك الشيء على عدمه والارادة هي النية والباعث له على ذلك النية ذلك العلم او الاعتقاد او الظن اذا عرفت هذا فنقول الباعث على الفعل اما ان يكون امرا واحدا واما ان يكون امرين وعلى التقدير الثاني فاما ان يكون كل واحد منهما مستقلا بالبعث او لا يكون واحد منهما مستقلا بالبعث او لا بد لذلك او يكون احدهما مستقلا بذلك دون الاخر فهذه اقسام اربعة الاولان يكون الباعث واحدا وهو كما اذا انجر على الانسان سبع فلما رآه فار من مكانه لهذا الفعل لاداعي اليه الا اعتقاده ما في الهرب من النفع وما في تركه من الضرر فهذه النية لشيء خالصة ويسمى الفعل بموجبها اخلاصا الثاني ان يجتمع على الفعل باعث ان مستقلان كما اذا سأل رفيقه الفقير حاجة فتضيق لكونه رفيقا له

ولكونه تغيرا مع كون كل واحد من الفريقين بحيث لو انفرد لا يستقل بالاقتضاء واسم هذا موافقة الباعث الثالث ان لا يستقل واحد منهما لو انفرد
ولكن المجموع مستقل واسم هذا مشاركة الرابع ان يستقل احدهما ويكون الاخر معاضدا مثل ان يكون للانسان ورد من الطاعات فاتفق ان حضر
وقت ادائها جماعة من الناس فصار الفعل اخف عليه بسبب مشاهدتهم ويسمى هذا معاونة **المسئلة الثالثة** في تفسير قوله عليه
السلام نية المؤمن خير من عمله وذكروا فيه وجوها احدها ان النية سر والعمل علانية وطاعة السر افضل من طاعة العلانية وهذا ليس بشيء
لانه يقتضي ان تكون نية الصلاة خيرا من نفس الصلاة وثانيها النية تدوم الى اخر العمل والاعمال لا تدوم والدائم خير من المنقطع وهذا ليس
بشيء لانه يرجع معناه الى ان العمل الكثير خير من العمل القليل وايضا فيه عمل الصلاة قد لا يحصل الا في لحظات قليلة والاعمال تدوم وثالثها ان النية
بمجردها خير من العمل بمجرده وهو ضعيف اذ العمل بلا نية لا خير فيه وظاهر الترجيح للمشركين في اصل الخيرية ورابعها ان لا يكون المراد من الخير اثبات الافضلية
بل المراد ان النية خير من الخيرات الواقعة بعجله وهو ضعيف لان حمل الحديث عليه لا يفيد الا ايضاح الواضحات بل الوجه الجيد في التاويل ان يقال
النية ما لم تخل عن جميع انواع القبول لا تكون جازمة ومتى خلت عن جميع جهات القبول وجب ترتب الفعل عليها لو لم يوجد عائق واذا كان كذلك ثبت
ان النية لا تنفك البتة عن الفعل فيدعي ان هذه النية افضل من ذلك العمل وبيانه من وجوه اولها ان المقصود من جميع الاعمال تنوير القلب بمعرفة
الله وتطهيره عما سوى الله والنية صفة القلب والفعل ليس صفة القلب وتاثير صفة القلب في القلب اقوى من تاثير صفة الجوارح في القلب فلا جرم
نية المؤمن خير من عمله وثانيها انه لا معنى للنية الا القصد الى ايقاع تلك الاعمال طاعة للمعبود وانقيادا له وانما يراد بالاعمال تستحفظ التذكير
بالفكر فيكون الذكر والقصد الذي في القلب بالنسبة الى العمل كالمقصود بالنسبة الى الوسيلة فلا شك ان المقصود اشرف من الوسيلة وثالثها
ان القلب اشرف من الجسد وفعله اشرف من فعل الجسد فكانت النية افضل من العمل **المسئلة الرابعة** اعلم ان الاعمال على ثلاثة
اقسام طاعات ومعاصي ومباحات اما المعاصي فهي لا تتغير عن موضوعاتها بالنية فلا يظن الجاهل ان قوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات يقتضي
انقلاب المعصية طاعة بالنية كالذي يطعم فقيرا من مال غيره او يبني مسجدا من مال حرام الثاني الطاعات وهي مرتبطة بالنيات في الاصل وفي
الفضيلة اما الاصل فهو ان ينوي بها عبادة الله تعالى فان نوى الرياء كانت معصية واما الفضيلة فبكثرة النيات الحسنة كمن قعد في المسجد وينوي
فيه نيات كثيرة اولها ان يعتقد انه بيت الله ويقصد به زيارة مولاه كما قال عليه السلام من قعد في المسجد فقد زار الله وحق على المزور اكرام زائره
وثانيها ان ينتظر الصلاة بعد الصلاة فيكون حال الانتظار كمن هو في الصلاة وثالثها اغضاء السمع والبصر وسائر الاعضاء عما لا ينبغي فان الاعتكاف
كف وهو في معنى الصوم وهو نوع ترهب ولذلك قال عليه السلام رهبانية امتي القعود في المساجد ورابعها صرف القلب والسر بالكلية الى الله
وخامسها ازالة ما سوى الله عن القلب وسادسها ان يقصد افادة علم او امر بمعروف او نهي عن منكر وسابعها ان يستفيد اخا في الله فان ذلك
غنيمة اهل الدين وثامنها ان يترك الذنوب حياء من الله فهذا طرق تكثير النيات وفسر به سائر الطاعات القسم الثالث سائر المباحات ولا شيء
منها الا ويحتمل نية او نيات يصرفها من محاسن القربات فما اعظم خسران من يغفل عنها ولا يصرفها الى الخيرات والقربات وفي الخبر من تطيب لله جاء
يوم القيامة وريحه اطيب من المسك ومن تطيب لغير الله جاء يوم القيامة وريحه انتن من الجيفة فان قلت فاشرح لي كيف هذه النية فاعلم
ان المقصود من التطيب ان كان هو التنعم بلذات الدنيا او اظهار التفاخر بكثرة المال او رياء الخلق او يستودد به الى قلوب النساء فكل ذلك يجعل التطيب
معصية وان كان يقصد السنة اقامة السنة ودفع الروائح المؤذية عن عباد الله وتعظيم المسجد فهو عن الطاعة واذا عرفت ذلك فقس عليه سائر
المباحات والضابط ان كل ما فعلته لداعي الحق فهو العمل الحق وكل ما عملته لغير الله فحلالها حساب وحرامها عقاب **المسئلة الخامسة**
اعلم ان الجاهل اذا سمع الوجوه العقلية والنقلية في انه لا بد من النية فيقول في نفسه عند تدريسه وتجارته نويت ان ادرس لله او اتجر لله يظن
يظن ان ذلك نية وهيهات فذاك حديث نفس او حديث لسان والنية بمعزل عن جميع ذلك وانما النية انبعاث النفس وميلها الى ما ظهر لها ان فيه
غرضها اما عاجلا واما اجلا والميل اذا لم يحصل لم يقدر الانسان على اكتساب وهو كقول الشبعان نويت ان اشتهي الطعام او كقول الفارغ نويت ان اعشق
بل لا طريق الى اكتساب الميل الى الشيء الا باكتساب اسبابه وليست هي الا تحصيل العلم بما فيه من المنافع ثم هذه المنافع لا توجب هذا الميل الا عند خلو
القلب عن سائر الشواغل فاذا غلبت شهوة النكاح ولم يعتقد في الولد غرضا صحيحا لا عاجلا ولا اجلا لا يمكنه ان يواقع على نية الولد بل لا يكون الا على
نية قضاء الشهوة اذ النية هي اجابة الباعث ولا باعث الا الشهوة فكيف ينوي الولد فثبت ان النية ليست عبارة عن القول باللسان او بالقلب بل هي
عبارة عن حصول هذا الميل وذلك امر معلق بالقلب فقد يتيسر في بعض الاوقات وقد يتعذر في بعضها **المسئلة السادسة**
اعلم ان نيات الناس في الطاعات اقسام فمنهم من يكون عمله اجابة لباعث الخوف فانه ينفي النار ومنهم من يعمل لباعث الرجاء وهو الرغبة في الجنة
والعامل لاجل الجنة عامل لبطنه وفرجه كالاجير السوء ودرجته كدرجة البله واما عبادة ذوي الالباب فلا يجاوز ذكر الله والفكر فيه حبا لجلاله وسائر
الاعمال موكدات له وهم الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه وثواب الناس بقدر نياتهم فلا جرم صار المقربون متنعمين بالنظر الى وجهه
الكريم ونسبة شرف الالتذاذ بنعيم الجنة الى اشرف الالتذاذ بهذا المقام كنسبة نعيم الجنة الى وجهه الكريم **قوله تعالى** وقالت
اليهود ليست النصارى على شيء وقالت النصارى ليست اليهود على شيء وهم يتلون الكتاب كذلك قال الذين لا يعلمون مثل قولهم فالله يحكم بينهم
يوم القيامة فيما كانوا فيه يختلفون اعلم انه تعالى لما جمعهم في الخبر الاول فصلهم في هذه الاية وبين قول كل فريق في الاخر وكيف ينكر كل طائفة دين
الاخر وهاهنا مسائل **المسئلة الاولى** قوله ليست النصارى على شيء اي على شيء يصح ويعتد به وهذه مبالغة عظيمة وهو كقولهم اقل من

شئ نخبره قل يا اهل الكتاب لستم على شئ حتى تقيموا التوراة والانجيل فان قيل كيف قالوا ذلك مع ان الفريقين كانا يكتمان الصانع وصفاته سبحانه وذلك قول فيه فائدة قلنا الجواب عنهم من وجهين الاول انهم لما ضموا الى ذلك القول الحق قولا باطلا ابطل ثواب الاول فكانهم ما اتوا بذلك الحق الثاني ان محض هذا العالم بالامور القبيحة التي حكموا فيها وهي ما يقبل باب الثواب **المسئلة الثانية** روي ان وفد نجران لما قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم اتاهم احبار اليهود فتناظروا حتى ارتفعت اصواتهم فقالت اليهود ما انتم على شئ من الدين وكفروا بعيسى والانجيل فقالت النصارى لمحمد وكفروا بموسى والتوراة **المسئلة الثالثة** اختلفوا في الذين عناهم الله تعالى بهم الذين كانوا من بعد بعثة عيسى او في زمنه الظاهر والحق انه لا وليك في الظاهر عليه وان كان الاولى ان يحمل على كل اليهود وكل النصارى بعد بعثة عيسى ولا يحب لما نقل بسبب الاية ان يهوديا خاطب النصارى بذلك فانزل الله تعالى هذه الاية ان لا يراد بالاية سواه اذا امكن حمله على ظاهرها وقوله تعالى وقالت اليهود ليست النصارى على شئ تقديم العموم في الوجه في حمله على التخصيص ومعلوم من طريقة اليهود والنصارى انهم كانوا منذ كانوا الى هذا اقول كل فريق منهما في الاخر اما قوله تعالى وهم يتلون الكتاب قالوا المحال والكتاب للجنس اي قالوا ذلك وحالهم انهم من اهل العلم والقدرة والكتب وحتى من حمل التوراة والانجيل او غيرهما من كتب الله وامن بعيان لا يكفر بالباقي لان كل واحد من الكتابين مصدق للثاني وشاهد بصحته فان التوراة مصدقة بعيسى والانجيل مصدق بموسى اما قوله تعالى كذلك قال الذين لا يعلمون فانه يقتضي ان من تقدم ذكره يجب ان يكون عالما لكن يجمع هذا الفرق بين تعالى انهم مع المعرفة والتلاوة واذا كانوا يجحدون هذا الخلاف فكيف حال من لا يعلم واعلم ان هذه الواقعة بعينها قد وقعت في امة محمد صلى عليه السلام فان كل طائفة تكفر الاخرى مع اتفاقهم على تلاوة القرآن ثم اختلفوا فيمن هم الذين لا يعلمون على وجوه اولها انهم كفار العرب الذين قالوا ان المسلمين ليسوا على شئ فبين تعالى انه اذا كان قول اليهود والنصارى وهم يقرون الكتب ولا ينبغي ان يقبل ولا يلتفت اليه فقول كفار العرب اولى بان لا يلتفت اليه وثانيها انا ان حملنا قوله وقالت اليهود ليست النصارى على شئ على علمائهم وكذلك قال الذين لا يعلمون على عوامهم فصار الكل مذكورين خواصهم وعوامهم والاولى اقرب لان كل اليهود والنصارى دخلوا في الاية فمن نسبهم بقوله كذلك قال الذين لا يعلمون يجب ان يكون غيرهم اما قوله فالله يحكم بينهم فيه ثلاثة اوجه احدها قال الحسن يكذب بينهم جميعا ويدخلهم النار وثانيها حكمه الانتقام من العالم الكذب للمظلوم المكذب وثالثها يريهم من يدخل الجنة عيانا ومن يدخل النار عيانا وهو قول الزجاج ورابعها يحكم بين المحق والمبطل فيما اختلفوا فيه **قوله تعالى** ومن اظلم ممن منع مساجد الله ان يذكر فيها اسمه وسعى في خرابها اولئك ما كان لهم ان يدخلوها الا خائفين لهم في الدنيا خزي ولهم في الاخرة عذاب عظيم اعلم ان في هذه الاية مسايل **المسئلة الاولى** اجمع المفسرون على انه ليس المراد من هذه الاية بيان مجرد الشرط والجزاء اعني مجرد بيان ان من فعل كذا فان الله يفعل به كذا بل المراد منه بيان ان منهم منع من عمارة المسجد وسعى في خرابها ثم ان الله تعالى جازاهم بذكر هذه الاية الا انهم اختلفوا في ان الذين منعوا من عمارة المساجد وسعوا في خرابها وذكروا فيه اربعة اوجه اولها قال ابن عباس ان ملك النصارى غزا بيت المقدس فخربه والقى فيه الجيف وحاصر اهله وقتلهم وسبى البقية واحرق التوراة ولم يزل بيت المقدس خرابا حتى بناه اهل الاسلام في زمان عمر وثانيها قال الحسن وقتادة والسدي نزلت في بخت نصر حيث خرب بيت المقدس وبعض النصارى اعانه على ذلك بغضا لليهود قال ابو بكر الرازي باحكام القرآن هذان الوجهان غلط لانه لا خلاف بين اهل العلم بالسير ان عهد بخت نصر كان قبل مولد المسيح بدهر طويل والنصارى كانوا بعد المسيح فكيف يكونون مع بخت نصر في خراب بيت المقدس وايضا فان النصارى يعتقدون من تعظيم بيت المقدس مثل اعتقاد اليهود واكثر فكيف اعانوا على تخريبه وثالثها انها نزلت في مشركي العرب الذين منعوا الرسول عليه السلام عن الدعاء الى الله بمكة والجاؤه الى الهجرة وصار وا مانعين له واصحابه ان يذكروا الله في المسجد الحرام وقد كان الصديق يبني مسجدا عند داره فمنع وكان من بوذيه ولدان قريش ونساؤهم وقيل ان قوله ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت لما نزل بسبب ذلك فمنع عن الجهر للايوذي وطرح ابو جهل العذرة على ظهر النبي صلى الله عليه وسلم فقيل ومن اظلم ممن منع مساجد الله اي من هو كالمشركين الذين يمنعون المسلمين الذين يوحدون الله ولا يشركون به شيا ويعبدون له عز اللا وخشوعا وينتغلون قلوبهم بالفكر فيه والسنتهم بالذكر له وجميع جسدهم بالذل العظيمة وسلطانه ورابعها قال ابو مسلم المراد منه الذين صدوه عن المسجد الحرام حين ذهب اليهم من المدينة عام الحديبية واستدل بقوله تعالى في هم الذين كفروا وصدوكم عن المسجد الحرام وبقوله وما لهم ان لا يعذبهم الله وهم يصدون عن المسجد الحرام وحمل قوله الا خائفين على ما كان الله قد اظهر المؤمنين على مكة حتى ان الرجل منهم كان لا يدخلها الا خائفا على نفسه من بدره وبطشه كما قال في المنافقين لغرينك بهم ثم لا يجاورونك فيها الا قليلا ملعونين اينما ثقفوا اخذوا وقتلوا تقتيلا وعندي فيه وجه خامس وهو اقرب الى غاية النظم وهو ان يقال انه لما حولنا القبلة الى الكعبة شق ذلك على اليهود فكانوا يمنعون الناس عن الصلاة عند توجههم الى الكعبة ولعلهم تتبعوا ايضا في تخريب الكعبة بان حملوا بعض الكفار الى تخريبها وسعوا ايضا في تخريب مسجد الرسول عليه السلام ليلا يصلي فيه متوجها الى الكعبة فعاتبهم الله تعالى بذلك وبين سوء طريقتهم وهذا التاويل اولى مما قبله وذلك لان الله تعالى لم يذكر في الاية السابقة على هذه الاية الا قبايح افعال اليهود والنصارى وذكر ايضا بعدها قبايح افعالهم فكيف يليق بهذه الاية الواحدة ان يكون المراد منها قبايح افعال المشركين باسرهم **المسئلة** الرسول عن المسجد الحرام واما حمل الاية على سعي النصارى في تخريب بيت المقدس فضعيف ايضا على ما شرحه ابو بكر الرازي فلم يبق الا ما قلناه **المسئلة الثانية** في كيفية اتصال هذه الاية بما قبلها وجوه فاما من حملها على النصارى وخراب بيت المقدس قال يتصل بما قبلها من حيث ان النصارى

ادعوا انهم من اهل الجنة فقط فقيل لهم كيف تكونون كذلك مع ان معاملتكم في تخريب المساجد والسعي في خرابها هكذا واما من حمله على المسجد
الحرام وساير المساجد قال جرى ذلك مشركي العرب في قوله كذلك قال الذين لا يعلمون مثل قولهم وقيل جرى ذكر جميع الكفار وذمهم فمرة وجه
الذم الى اليهود والنصارى ومرة الى المشركين **المسئلة الثالثة** قوله مساجد الله عموم فمنهم من قال المراد به كل المساجد ومنهم من
حمله على ما ذكرناه من المسجد الحرام وغيره من مساجد مكة وقالوا قد كان لابي بكر رضي الله عنه مسجد بمكة يدعو الله فيه فخربوه قبل الهجرة ومنهم
من حمله على المسجد الحرام فقط وهو قول ابي مسلم حين فسر المنع بصد الرسول عن المسجد الحرام عام الحديبية فان قيل كيف يجوز حمل لفظ المساجد
على مسجد واحد قلنا فيه وجوه احدها هذا كمن يقول لمن اذى صالحا واحدا ومن اظلم ممن اذى الصالحين وثانيها ان المسجد موضع السجود
فالمسجد الحرام لا يكون في الحقيقة مسجدا واحدا بل مساجد **المسئلة الرابعة** قوله ان يذكر فيها اسمه وسعى في محل النصب
واختلفوا في العامل فيه على اقوال الاول انه ياتي مفعولي منع لانك تقول منعته كذا ومثله وما منعنا ان نرسل وما منع الناس ان يؤمنوا الثاني
قال الاخفش يجوز ان يكون على حذف من كانه قيل منع مساجد الله من ان يذكر فيها اسمه الثالث ان يكون على البدل من مساجد الله الرابع قال
الزجاج يجوز ان يكون على معنى كراهة ان يذكر فيها اسمه والعامل فيه منع **المسئلة الخامسة** السعي في تخريب المسجد قد يكون
بوجهين احدهما منع المصلين والمتعبدين والمتعهدين له من دخوله فيكون ذلك تخريبا والثاني بالهدم والتخريب فليس لاحد ان يقول
كيف يصح ان يتاول على بيت الله الحرام ولم يظهر فيه التخريب لان منع الناس من اقامة شعار العبادة فيه يكون تخريبا له وقيل ان ابا بكر رضي الله عنه
كان له موضع صلوة فخربته قريش لما هاجر **المسئلة السادسة** ظاهر الاية يقتضي ان هذا الفعل اعظم انواع الظلم ودخل
فيه الشرك لان الشرك ظلم على ما قال تعالى ان الشرك لظلم عظيم مع ان الشرك اعظم من هذا الفعل وكذا الزنى وقيل النفس اعظم من هذا الفعل
والجواب عنه اقصى ما في الباب انه عام دخله التخصيص فلا يقدح فيه اما قوله تعالى اولئك ما كان لهم ان يدخلوها الا خائفين فاعلم ان في الاية
مسائل **المسئلة الاولى** ظاهر الكلام ان الذين سعوا في تخريب المسجد هم الذين يحرم عليهم دخوله الا خائفين واما من يجعله عاما في
الكل فذكروا في تفسير هذا الخوف وجوها احدها ما كان ينبغي لهم ان يدخلوا مساجد الله الا خائفين على حال التهيب وارتعاد الفرائص
من المؤمنين ان يبطشوا بهم فضلا ان يستولوا عليها ويمنعوا المؤمنين منها والمعنى ما كان الحق والواجب الا ذلك لولا ظلم الكفرة وعتوهم وثانيها
ان هذا بشارة من الله للمسلمين بانه سيظهرهم على المسجد الحرام وعلى ساير المساجد وانه يذل المشركين لهم حتى لا يدخل المسجد الحرام واحد منهم
الا خائفا يخاف ان يوجد فيعاقب او يقتل ان لم يسلم وقد انجز الله هذا الوعد فمنعهم من دخول المسجد الحرام ونادى فيهم عام حج ابي بكر رضي الله
عنه الا لا يحجن بعد العام مشرك وامر النبي صلى الله عليه وسلم باخراج اليهود من جزيرة العرب فحج من العام الثاني ظاهرا على المساجد لا يجري احد
من المشركين ان يحج ويدخل المسجد الحرام وهذا هو تفسير ابي مسلم في كل المنع من المساجد على صدهم رسول الله صلى الله عليه وسلم من المسجد الحرام
عام الحديبية وثالثها يحمل هذا الخوف على ظهور امر رسول الله صلى الله عليه وسلم وغلبته لهم بحيث يصيرون خائفين منه ومن امته ورابعها
ان يحمل هذا الخوف على ما يلحقهم من الصغار والذل بالجزية والاذلال وخامسها انه يحرم عليهم دخول المسجد الا في امر يتضمن الخوف يجوز ان يدخلوا
للمحاكمة والمخاصمة والمحاجة لان ذلك يتضمن الخوف والدليل عليه قوله تعالى ما كان للمشركين ان يعمروا مساجد الله شاهدين على انفسهم بالكفر
وسادسها قال قتادة والسدي قوله الا خائفين يعني ان النصارى لا يدخلون بيت المقدس الا خائفين ولا يوجد فيه نصراني الا اوجع ضربا
وهذا التاويل مردود لان بيت المقدس بقي اكثر من مائة سنة في ايدي النصارى بحيث لم يتمكن احد من المسلمين من الدخول فيه الا خائفا الى
ان استخلصه الملك صلاح الدين رحمه الله في زماننا وسابعها ان قوله ما كان لهم ان يدخلوها الا خائفين وان كان لفظه لفظ الخبر لكن المراد منه
النهي عن تمكينهم من الدخول والتخلية بينهم وبينه كقوله وما كان لكم ان تؤذوا رسول الله ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابدا اما قوله تعالى
لهم في الدنيا خزي فقد اختلفوا في الخزي فقال بعضهم ما يلحقهم من الذل بمنعهم من المساجد وقال اخرون بالجزية في حق اهل الذمة وبالقتل في حق اهل
الحرب واعلم ان كل ذلك محتمل فان الخزي لا يكون الا ما يجري مجرى العقوبة من الهوان والاذلال فكل من هذا صفته يدخل تحته وذلك ردع من
الله تعالى عن ابقائهم على الكفر لان الخزي الحاضر يصرف عن التمسك بما يوجبه ويقتضيه فاما العذاب العظيم فقد وصفه الله فيما جرى مجرى النهاية
في المبالغة لان الذين تقدم ذكرهم وصفهم باعظم الظلم فبين انهم يستحقون العذاب العظيم وفي الاية مسئلتان **المسئلة الاولى**
في احكام المساجد الاولى في بيان فضل المساجد ويدل عليه القران والاخبار والمعقول اما القران فايات احدها قوله تعالى وان المساجد
لله فلا تدعوا مع الله احدا اضاف المساجد الى ذاته بلام الاختصاص ثم اكد ذلك الاختصاص بقوله فلا تدعوا مع الله احدا اضاف المساجد
وثانيها قوله انما يعمر مساجد الله من امن بالله واليوم الاخر فجعل عمارة المسجد دليلا على الايمان بل الاية يدل ظاهرها على حصر الايمان فيهم لان كلمة انما
للحصر وثالثها قوله تعالى في بيوت اذن الله ان ترفع ويذكر فيها اسمه يسبح له فيها بالغدو والاصال ورابعها هذه الاية التي نحن في تفسيرها وهي
قوله ومن اظلم ممن منع مساجد الله ان يذكر فيها اسمه فان ظاهر هذه الاية يقتضي ان يكون الساعي في تخريب المساجد اسوا حالا من المشرك لان قوله
ومن اظلم ممن يتناول المشرك لانه تعالى قال ان الشرك لظلم عظيم فاذا كان السعي في تخريبه من اعظم درجات الفسق وجب ان يكون السعي في عمارته في اعظم
درجات الايمان واما الاخبار فاحدها ما روى الشيخان في صحيحيهما ان عثمان بن عفان رضي الله عنه اراد بناء المسجد فكره الناس ذلك واحبوا
ان يدعه فقال عثمان رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم يقول من بنى لله مسجدا بنى الله له كهيئته في الجنة وفي رواية اخرى بنى الله له بيتا في الجنة

وثانيها ما روى ابو هريرة انه عليه السلام قال احب البلاد الى الله مساجدها وابغض البلاد الى الله اسواقها واعلم ان هذا الخبر تنبيه على ما
هو السر العقلي في تعظيم المساجد وبيانه وهو ان الامكنة والازمنة انما تشرف بذكر الله تعالى فاذا كان المسجد مكانا لذكر الله تعالى حتى
ان الغافل عن ذكر الله اذا دخل المسجد اشتغل بذكر الله والسوق على الضد من ذلك لانه موضع البيع والشرى والاقبال على الدنيا وذلك مما
يورث الغفلة عن الله تعالى والاعراض عن التفكر في سبيل الله حتى ان ذاكر الله اذا دخل السوق فانه يصير غافلا عن ذكر الله لا جرم كانت المساجد
اشرف المواضع والاسواق اخس المواضع الثاني في فضل المشي الى المساجد الاول ابو هريرة قال عليه السلام من تطهر في بيته ثم مشى الى بيت
من بيوت الله ليقضي فريضة من فرايض الله كانت خطواته احديها تحط خطيئته والاخرى ترفع درجته رواه مسلم الثاني ابو هريرة قال
عليه السلام من غدا او راح الى المسجد اعد الله له في الجنة نزلا كلما غدا او راح اخرجاه في الصحيح الثالث ابي ابن كعب قال كان رجل ما اعلم احد
من اهل المدينة ممن يصلي للقبلة ابعد مني منزلا من المسجد منه فكان لا يخطيه الصلوات مع الرسول عليه السلام فقيل له لو اشتريت حمارا لتركبه
في الرمضاء والظلماء فقال والله ما احب منزلي بقرب المسجد فاخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم بذلك فساله فقال يا رسول الله كيما يكتب اثري
وخطاي ورجوعي الى اهلي واقبالي وادباري فقال عليه السلام لك ما احتسبت اجمع اخرجه مسلم الرابع جابر قال خلت البقاع حول المسجد فاراد بنوا
سلمة ان ينتقلوا الى قرب المسجد فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لهم انه يبلغني انكم تريدون ان تنتقلوا الى قرب المسجد قالوا نعم قد اردنا
ذلك فقال يا بني سلمة دياركم تكتب اثاركم رواه مسلم وعن ابي سعيد الخدري ان هذه الاية نزلت في حقهم انا نحن نحيي الموتى ونكتب ما قدموا واثارهم
الخامس عن ابي هريرة عن النبي عليه السلام انه قال ان اعظم الناس اجرا في الصلاة ابعدهم اليها مشيا والذي ينتظر الصلاة حتى يصليها مع الامام في
جماعة اعظم اجرا ممن يصليها ثم ينام اخرجاه في الصحيح السادس وعن عقبة بن عامر الجهني انه عليه السلام قال اذا تطهر الرجل ثم مر الى المسجد يرتجي
الصلاة كتب له كاتبه او كاتباه بكل خطوة يخطوها الى المسجد عشر حسنات والقاعد الذي يرعى الصلاة كالغايب ويكتب من المصلين من حين يخرج من
بيته حتى يرجع السابع عن سعيد بن المسيب قال حضر رجلا من الانصار الموت فقال لاهله من في البيت فقالوا اهلك واما اخوك وجلساؤك
ففي المساجد فقال ارفعوني فاسنده رجل منهم اليه ففتح عينيه وسلم على القوم فردوا عليه وقالوا له خيرا قال اني مورثكم اليوم حديثا ما حدثت
به احدا منذ سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم احتسابا وما احدثكموه اليوم سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من توضا في بيته
فاحسن الوضوء ثم خرج الى المسجد فصلى في جماعة المسلمين لم يرفع رجله اليمنى الا كتب الله له بها حسنة ولم يضع رجله اليمنى الا حط الله بها خطيئته
حتى ياتي المسجد فاذا صلى بصلاة الامام انصرف وقد غفر له فان هو ادرك بعضها وفاته البعض كان كذلك الثامن عن ابي هريرة انه عليه السلام
قال من توضا فاحسن الوضوء ثم راح فوجد الناس قد صلوا اعطاه الله تعالى مثل اجر من صلاها وحضرها ولم ينقص ذلك من اجرهم شيا التاسع
ابو هريرة قال عليه السلام الا هل ادلكم على ما يمحو الله به الخطايا ويرفع به الدرجات قالوا بلى يا رسول الله قال اسباغ الوضوء على المكاره وكثرة الخطا
الى المساجد وانتظار الصلاة بعد الصلاة فذلكم الرباط فذلكم الرباط رواه مسلم العاشر قال ابو سلمة بن عبد الرحمن لداود بن صالح هل تدري
فيم نزلت يا ايها الذين امنوا اصبروا وصابروا ورابطوا قال قلت لا قال يا ابن اخي سمعت ابا هريرة يقول لم يكن في زمان النبي عليه السلام
الحادي عشر عن بريدة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال بشر المشائين في الظلم الى المساجد بالنور التام يوم القيامة قال النخعي كانوا يرون المشي
الى المسجد في الليلة المظلمة موجبه الثاني عشر قال الاوزاعي كان يقال خمس كان عليها اصحاب محمد عليه السلام والتابعون باحسان لزوم الجماعة
واتباع السنة وعمارة المسجد وتلاوة القران والجهاد في سبيل الله الثالث عشر ابو هريرة قال عليه السلام من بنى لله بيتا يعبد الله فيه من مال حلال
بنى الله له بيتا في الجنة من در وياقوت الرابع عشر ابو ذر قال عليه السلام من بنى لله مسجدا ولو كمفحص قطاة بنى له بيت في الجنة الخامس عشر
ابو سعيد قال عليه السلام اذا رايتم الرجل يعتاد المسجد فاشهدوا له بالايمان فان الله تعالى قال انما يعمر مساجد الله من امن بالله واليوم الاخر
السادس عشر عن بعض اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم انهم قالوا ان المساجد بيوت الله وانه لحق على الله ان يكرم من زاره فيها السابع عشر
انس قال عليه السلام يقول الله تعالى اني لاهم باهل الارض عذابا فاذا نظرت الى عمار بيوتي والمتحابين في والى المستغفرين بالاسحار صرفت عنهم
التاسع عشر عن انس قال عليه السلام اذا عاهة من السماء نزلت صرفت عن عمار المسجد العشرون كتب سليمان الى ابي الدردا يا اخي ليكن بيتك
المسجد فاني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول المسجد بيت كل تقي وقد ضمن الله لمن كانت المساجد بيوتهم بالروح والرحمة والجواز على الصراط
الى رضوان الرب تعالى الحادي والعشرون قال سعيد بن المسيب عن عبد الله بن سلام ان للمساجد اوتادا من الناس وان لهم جلساء من الملايكة فاذا
فقدوهم سالوا عنهم فان كانوا مرضى عادوهم وان كانوا في حاجة اعانوهم الثاني والعشرون قال عليه السلام ياتي على الناس زمان يكون حديثهم
في مساجدهم في امر دنياهم فلا تجالسوهم فليس لله فيهم حاجة الثالث والعشرون ابو هريرة قال عليه السلام ان للمنافقين علامات يعرفون بها تحميهم
لعنة وطعامهم لقمة وغنيمتهم غلول لا يقربون المساجد الا هجرا ولا الصلاة الا دبرا لا يتالفون ولا يالفون خبث بالليل سحت بالنهار الرابع
والعشرون ابو سعيد الخدري وابو هريرة قال عليه السلام سبعة يظلهم الله في ظله يوم لا ظل الا ظله امام عادل وشاب نشا في عبادة الله
ورجل قلبه متعلق بالمسجد اذا خرج منه حتى يعود اليه ورجلان تحابا في الله اجتمعا على ذلك وتفرقا ورجل ذكر الله خاليا ففاضت عيناه
ورجل دعته امراة ذات حسن وجمال فقال اني اخاف الله ورجل تصدق بصدقة فاخفاها حتى لا تعلم شماله ما تنفق يمينه هذا حديث اخرجه
الشيخان في الصحيحين الخامس والعشرون عقبة بن عامر عن النبي عليه السلام من خرج الى بيته الى المسجد كتب له كاتباه بكل خطوة يخطوها عشر حسنات

من البقول فقال قربوها الى بعض من كان حاضرا وكان له كلب فابى اناجي من لا يناجي اخرجاه في الصحيحين الحادي عشر بنى المساجد في الدور وان يتطيب وطيب صالح بن عروة عن ابيه عن عائشة قالت امر رسول الله صلى الله عليه وسلم ببنا المسجد في الدور وان تنظف وتطيب انس بن مالك قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم في المسجد ومعه اصحابه اذ جاء اعرابي فبال في المسجد فصاح به اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال عليه السلام لا تزرموه ثم دعاه فقال ان هذه المساجد لا تصلح لشيء من القذر والبول وانما هي لقراءة القرآن وذكر الله والصلاة ثم امر رجلا من القوم صلى الله عليه وسلم بدلو من ماء فسنه عليه

المسئلة الثانية

اختلف الفقهاء في دخول الكافر المسجد فجوزه ابو حنيفة مطلقا وابو مالك مطلقا وقال الشافعي يمنع من دخول الحرم والمسجد الحرام احتج الشافعي رحمه الله بوجوه اولها قوله تعالى انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا قال الشافعي قد يكون المراد من المسجد الحرام الحرم لقوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام وانما اسري به من بيت خديجة قالا بد دالة اما على المسجد فقط او على الحرم كله وعلى التقديرين فالمقصود حاصل لان الخلاف حاصل فيها جميعا فان قيل المراد به الحج ولهذا قال بعد عامهم هذا لان الحج انما يفعل في السنة واحدة قلنا هذا ضعيف لوجوه الاول انه ترك للظاهر من غير موجب الثاني ثبت في اصول الفقه ان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بكون ذلك الوصف علة لذلك الحكم وهذا يقتضي ان المانع توهم من المسجد الحرام نجاستهم وذلك يقتضي انهم ما داموا مشركين كانوا ممنوعين عن المسجد الحرام الثالث انه تعالى لو اراد الحج لذكر من الانتفاع ما يمنع فيه معظم اركان الحج وهو عرفة الرابع الدليل على ان المراد دخول الحرم لا الحج فقط قوله تعالى وان خفتم عيلة فسوف يغنيكم الله من فضله واراد به الدخول للتجارة وثانيها قوله تعالى اولئك ما كان لهم ان يدخلوها الا خائفين وهذا يقتضي ان يمنعوا من دخول المساجد وانهم متى دخلوا كانوا خائفين من الاخراج للما قام عليه الدليل فان قيل هذه الاية مخصوصة بمن حرب بيت المقدس او بمن منع رسول الله صلى الله عليه وسلم من العبادة في الكعبة وايضا فقوله ليس لهم ان يدخلوها الا خائفين ليس المراد منه خوف الاخراج بل خوف الجزية والاخراج قلنا الجواب عن الاول ان قوله تعالى ومن اظلم ممن منع مساجد الله ان يذكر فيها اسمه ظاهر في العموم فتخصيصه ببعض الصور خلاف الظاهر وعن الثاني ان ظاهر قوله ما كان لهم ان يدخلوها الا خائفين يقتضي ان يكون ذلك الخوف الحاصل من الدخول وعلى ما يقولونه لا يكون الخوف موكدا من الدخول بل من شيء اخر فسقط كلامهم وثالثها قوله تعالى ما كان للمشركين ان يعمروا مساجد الله وعمارتها يكون بوجهين احدهما بناؤها واصلاحها والثاني حضورها ولزومها كما يقال فلان اي يحضره ويلزمه وقال النبي عليه السلام اذا رايتم الرجل يعتاد المساجد فاشهدوا له بالايمان وذلك كقوله تعالى انما يعمر مساجد الله من امن بالله فجعل حضوره المساجد عمارة لها ورابعها ان الحرم واجب التعظيم لقوله عليه السلام في الدعاء اللهم زد هذا البيت تشريفا وتعظيما ومهابة وصونه عما يوجب تحقيره واجب ويمكن الكافر من الدخول فيه تعريض للبيت للتحقير لانهم لفساد اعتقادهم فيه ربما استخفوا به وافذموا على تلويثه وتجسيسه وخامسها ان الله تعالى امر بتطهير البيت في قوله وطهر بيتي للطائفين والمشرك نجس لقوله تعالى انما المشركون نجس والظهير عن النجس واجب فيكون تبعيد الكافر عنه واجبا وسادسها اجمعنا على ان الجنب يمنع منه فالكافر بان يمنع منه اولى الا ان هذا يقتضي مذهب مالك وهو ان يمنع من كل المساجد واحتج ابو حنيفة بامور الاول ما روي عنه عليه السلام انه قد مر عليه وقد يثرب فانزلهم بابا المسجد الثاني قوله عليه السلام من دخل دار ابي سفيان فهو امن ومن دخل الكعبة فهو امن وهذا يقتضي اباحة الدخول الثالث الكافر جاز له دخول سائر المساجد فكذلك المسجد الحرام كالمسلم والجواب عن الحديثين ايما كان في اول الاسلام ثم نسخ ذلك بالاية وعن القياس ان المسجد الحرام اجل قدرا من سائر المساجد فطهر الفرق

قوله تعالى

ولله المشرق والمغرب فاينما تولوا فثم وجه الله ان الله واسع عليم

المسئلة الاولى

اعلم ان في الاية مسايل سبب نزول هذه الاية والضابط ان الاكثرين زعموا انها انما نزلت في امر يختص بالصلاة ومنهم من زعم انها انما نزلت في امر لا يتعلق بالصلاة اما القول الاول فهو الذي لاجله احدثت هذه الاية فنقول اختلفوا ايضا على وجوه احدها انه تعالى اراد به تحويل المومنين عن استقبال بيت المقدس الى الكعبة فبين تعالى ان المشرق والمغرب وجميع الجهات والاطراف كلها مملوكة لله سبحانه ومخلوقة له فاينما امر كم الله باستقباله فهو القبلة لان القبلة ليست قبلة لذاتها بل لان الله جعلها قبلة فان جعل الكعبة قبلة فلا ينكر واذ لك لانه تعالى يدبر عباده كيف يريد وهو واسع عليم بمصالحهم فكانه تعالى ذكر ذلك بيانا لجواز نسخ القبلة من جانب الى جانب اخر فيصير ذلك مقدمة لما كان يريد تعالى من نسخ القبلة وثانيها انه لما تحولت القبلة عن بيت المقدس انكر اليهود ذلك فنزلت هذه الاية ردا عليهم وهو قول ابن عباس وهو تاويل قوله تعالى قل لله المشرق والمغرب يهدي من يشاء الى صراط مستقيم وثالثها قول ابي مسلم وهو ان اليهود والنصارى كل واحد منهم قال ان الجنة له لا لغيره فرد الله عليهم بهذه الاية لان اليهود انما استقبلوا بيت المقدس لانهم اعتقدوا ان الله تعالى صعد السماء من الصخرة والنصارى استقبلوا المشرق لان عيسى ولد هناك على ما حكى الله تعالى ذلك في قوله واذكر في الكتاب مريم اذ انتبذت من اهلها مكانا شرقيا فكل واحد من هذين الفريقين وصف معبوده بالحلول في الاماكن ومن كان هكذا فهو مخلوق لا خالق فكيف يخلص لهم الجنة وهم لا يفرقون بين المخلوق والخالق ورابعها قال بعضهم ان الله تعالى لما نسخ بيت المقدس بالتخيير الى اي جهة شاؤا بهذه الاية فكان للمسلمين ان يتوجهوا الى حيث شاؤا في الصلاة الا ان النبي عليه السلام كان يجانب التوجه الى بيت المقدس مع انه كان له ان يتوجه حيث شاء ثم انه تعالى نسخ ذلك بتعيين الكعبة وهو قول قتادة وابن زيد وخامسها

والقاعد في المسجد ينتظر الصلاة كالغايب ويكتب من المصلين حتى يرجع الى بيته السادس والعشرون روى عبد الله بن المبارك
عن حكيم بن زريق ابن الحكيم قال سمعت سعيد بن المسيب وساله اي حضر الجنازة احب اليك ام القعود في المسجد قال من صلى على جنازة
فله قيراط ومن تبعها حتى تقبر فله قيراطان والجلوس في المسجد احب الي يسبح الله ويهلل ويستغفر والملايكة تقول امين اللهم اغفر له
اللهم ارحمه فاذا فعلت ذلك فقل اللهم اغفر لسعيد بن المسيب الثالث في تزيين المساجد الاول ابن عباس قال عليه السلام ما امرت بتشييد
المساجد والمراد من التشييد رفع البنا وتطويله ومنه قوله تعالى في بروج مشيدة وهي التي طول بناوها الثاني امر عمر ببنا مسجد وقال
اقي الناس من المطر واياك تحمر او تصفر فيفتن الناس الثالث روي ان عثمان راى ابرجة من جص معلقة في المسجد فامر بها فقطعت الرابع
قال ابو الدردا اذا حليتم مصاحفكم وزوقتم مساجدكم فالدمار عليكم الخامس قال ابو قلابة غدونا مع انس بن مالك الى الزاوية فحضرت صلاة
الصبح فمررنا بمسجد فقال انس لو صلينا في هذا المسجد فقال بعض القوم حتى نات المسجد الاخر فقال انس اي مسجد قالوا مسجد احدث الان فقال
انس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال سياتي على امتي زمان يتباهون في المساجد ولا يحضرونها الا قليلا الرابع في تحية المسجد في الصحيحين
عن ابي قتادة السلمي انه عليه السلام قال اذا دخل احدكم المسجد فليركع ركعتين قبل ان يجلس واعلم ان القول مذهب الحسن البصري ومكحول
وقول الشافعي واحمد واسحاق وذهب قوم الى انه يجلس ولا يصلي واليه ذهب ابن سيرين وعطا بن ابي رباح والنخعي وقتادة وبه قال مالك والثوري
واصحاب الراي الخامس فيما اذا دخل المسجد روت فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ابيها عليه السلام قالت كان رسول الله صلى الله عليه
وسلم اذا دخل المسجد صلى على محمد وسلم وقال رب اغفر لي ذنوبي وافتح لي ابواب رحمتك واذا خرج من المسجد قال رب اغفر لي ذنوبي وافتح لي ابواب
فضلك السادس في فضيلة القعود في المسجد لانتظار الصلاة ابو هريرة قال عليه السلام الملايكة تصلي على احدكم ما دام في مصلاه الذي صلى
فيه فتقول اللهم اغفر له اللهم ارحمه ما لم يحدث وروي ان عثمان بن مظعون اتى النبي عليه السلام قال ايذن لنا في الاختصاء فقال عليه السلام ليس
منا من خصى او اختصى ان خصا امتي الصيام فقال يا رسول الله ايذن لنا في السياحة فقال ان سياحة امتي الجهاد في سبيل الله قال يا رسول الله ايذن
لي في الترهب فقال ان ترهب امتي الجلوس في المساجد انتظار الصلاة السابع في كراهية البيع والشرى في المسجد عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده انه عليه
السلام نهى عن تناشد الاشعار في المساجد وعن البيع والشرى فيه وان يتحلق الناس يوم الجمعة قبل الصلاة واعلم انه كره قوم من اهل العلم
البيع والشرا في المسجد وبه يقول مالك واحمد واسحاق وعطا بن يسار وكان اذا مر عليه بعض من يبيع في المسجد قال عليك بسوق الدنيا فانما هذا
سوق الاخرة وكان لسالم بن عبد الله بن عمر ابن الخطاب رحبة الى جنب مسجد سماها البطيحا وقال من اراد ان يغلط او ينشد شعرا او يرفع صوتا فليخرج
الى هذه الرحبة واعلم ان الحديث الذي رويناه يدل على كراهية التحلق والاجتماع يوم الجمعة قبل الصلاة لمذاكرة العلم بل يشتغل بالذكر والصلاة
والانصات للخطبة ثم لا باس بالاجتماع والتحلق بعد الصلاة واما طلب اتصاله في المسجد ورفع الصوت بغير الذكر فمكروه وعن ابي هريرة ايضا انه
قال من سمع رجلا ينشد ضالة في المسجد فليقل لا ردها الله عليك فان المساجد لم تبن لهذا وعن ابي هريرة ايضا انه عليه السلام قال اذا رايتم من يبيع
او يبتاع في المسجد فقولوا لا اربح الله تجارتك قال ابو سليمان الخطابي ويدخل في هذا كل امر لم يبن له المسجد من امور معاملات الناس واقتضا
حقوقهم وقد كره بعض السلف المسالة في المسجد وكان بعضهم يرى ان لا يتصدق على السايل المعترض في المسجد وورود النهي عن اقامة الحدود في المساجد
قال عمر فيمن لزمه حد اخرجناه من المسجد ويذكر عن علي مثله وقال معاذ بن جبل ان المساجد طهرت من خمس من ان يقام فيها الحدود او يقتص فيها الجراح
او ينطق فيها بالاشعار او ينشد فيها الضالة او يتخذ سوقا ولم ير بعضهم بالقضا في المسجد باسا لان النبي صلى الله عليه وسلم لاعن بين العجلاني وامراته
في المسجد ولاعن عمر عند منبر النبي صلى الله عليه وسلم وقضى شريح ويحيى والشعبي بن يعمر في المسجد وكان الحسن وزرارة بن اوفى يقضيان في الرحبة خارجا
من المسجد الثامن في النوم في المسجد في الصحيحين عن عباد بن تميم عن عمه انه راى رسول الله صلى الله عليه وسلم مستلقيا في المسجد واضعا احدى رجليه
على الاخرى وعن ابن شهاب قال كان ذلك من عمر وعثمان وفيه دليل على جواز الاتكا والاضطجاع وانواع الاستراحة في المسجد جوازها في البيت الا الانبطاح
فانه عليه السلام نهى عنه وقال انها ضجعة يبغضها الله وعن نافع ان عبد الله كان شابا اعزب لا اهل له فكان ينام في المسجد ورد قوم من اهل العلم النوم
في المسجد وقال ابن عباس لا تتخذوه بيوتا ومقيلا التاسع في كراهية البزاق في المسجد عن انس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال البزاق في المسجد خطيئة
وكفارتها دفنها وفي الصحيح ايضا عن ابي ذر قال عليه السلام عرضت علي اعمال امتي حسناتها وسيئاتها فوجدت من محاسن اعمالها الاذى يماط عن الطريق
ووجدت في مساوي اعمالها النخامة تكون في المسجد لا تدفن وفي الحديث ان المسجد لينزوي من النخامة كما ينزوي الجلد في النار اي تنضم وتنقبض فقال
بعضهم المراد ان كونه مسجدا يقتضي التعظيم والقاوه النخامة يقتضي التحقير وبينهما منافاة فعبر عليه السلام عن تلك المنافاة بقوله لينزوي وقال
اخرون اراد اهل المسجد وهم الملايكة وفي الصحيحين عن همام بن منبه قال هذا ما حدثنا ابو هريرة عن محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اذا قام
احدكم الى الصلاة فلا يبصق امامه فانه يناجي الله ما دام في مصلاه ولا عن يمينه فان عن يمينه ملكا ولكن ليبصق عن شماله او تحت رجله فيدفنه وعن
انس انه عليه السلام راى نخامة في المسجد القبلة فشق ذلك عليه حتى رئي في وجهه فقام يحكه بيده وقال ان احدكم اذا قام في صلاته فانه يناجي ربه
فلا يبزقن احدكم في قبلته ولكن عن يساره او تحت قدمه قال ثم اخذ طرف ردايه فبصق فيه ثم رد بعضه على بعض وقال او يفعل هكذا اخرجه البخاري في
صحيحه العاشر في الصحيحين عن انس وابن عمر وجابر قال عليه السلام من اكل من هذه الشجرة المنتنة فلا يقربن مسجدنا فان الملايكة تتاذى بما يتاذى منه
الانس وعن جابر انه عليه السلام قال من اكل ثوما او بصلا فليعتزل مسجدنا وان النبي عليه السلام اتي بقدر فيه خضر فوجد لها ريحا فسال فاخبر بما فيها

ان المراد بالاية من هو مشاهد للكعبة فان له ان يستقبلها من اي جهة شاء واراد وسادسها ما روى عبد الله بن عامر بن ربيعة قال كنا مع رسول الله
صلى الله عليه وسلم في غزاة في ليلة سوداء مظلمة فلم يعرف القبلة فجعل كل رجل منا مسجده حجارة موضوعة بين يديه ثم صلينا فلما اصبحنا اذا نحن على غير
القبلة فذكرنا ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فانزل الله تعالى هذه الاية وهذا الحديث يدل على انهم كانوا قد نقلوا حينئذ الى الكعبة لان القتال
فرض بعد الهجرة بعد نسخ قبلة بيت المقدس وسابعها ان الاية نزلت في المسافر يصلي النوافل حيث تتوجه به راحلته وعن سعيد بن جبير
عن ابن عمر انه قال انما نزلت هذه الاية في الرجل يصلي الى حيث توجهت به راحلته في السفر وكان عليه السلام اذا رجع من مكة صلى على راحلته
تطوعا يومي برأسه نحو المدينة فمعنى الاية فاينما تولوا وجوهكم لنوافلكم في اسفاركم فثم وجه الله اي فقد صادفتم المطلوب لان الله
واسع الفضل غني فمن سعة فضله وغنائه رخص لكم في ذلك لانه لو كلفكم استقبال القبلة في مثل هذا الحال لزمكم احد الضررين اما ترك
النوافل واما النزول عن الراحلة والتخلف عن الرفقة بخلاف الفرائض فانها صلوات معدودة مخصوصة فتكليف النزول عن الراحلة عند
ادائها واستقبال القبلة فيها لا يفضي الى الحرج بخلاف النوافل فانها غير محصورة فتكليف الاستقبال يفضي الى الحرج فان قيل فاي هذه الاقاويل
اقرب الى الصواب قلنا ان قوله فاينما تولوا فثم وجه الله مشعر بالتخيير والتخيير لا يثبت الا في صورتين احديهما في التطوع على الراحلة وثانيهما
في السفر عند تعذر الاجتهاد لظلمة او لغيرها لان في هذين الوجهين المصلي مخير فاما على غير هذين الوجهين فلا تخيير وهو قول من يقول ان الله تعالى
خير المكلفين في استقبال اي جهة شاؤا بهذه الاية وانهم كانوا يختارون بيت المقدس قبل التحويل الى الكعبة اختصاصا في الشريعة فلو كان الامر كما
قالوا لم يثبت ذلك الاختصاص وايضا فكان يجب ان لا يقال ان بيت المقدس صار منسوخا بالكعبة فهذه الاية تقتضي ان يكون حمل الاية على الوجه الثالث
والرابع واما الذين حملوا الاية على الوجه الاول فلهم ان يقولوا ان القبلة لما حولت تكلم اليهود في صلاة الرسول وصلاة المؤمنين الى بيت المقدس
فبين تعالى بهذه الاية ان تلك القبلة كان التوجه اليها صوابا في ذلك الوقت والتوجه الى الكعبة صواب في هذا الوقت وبين اينما تولوا من هاتين
القبلتين في الماذون فيه فثم وجه الله قالوا وحمل الكلام على هذا الوجه اولى لانه يعم كل مصل واذا حمل على الاول لا يعم لانه يصير محمولا على التطوع دون
الفرض وعلى السفر في حال مخصوصة دون الحضر فاذا امكن اجراء اللفظ العام على عمومه فهو اولى من التخصيص اقصى ما في الباب ان يقال ان على هذا التاويل
لا بد ايضا من ضرب تقييد وهو ان يقال فاينما تولوا من جهات المامور بها فثم وجه الله الا ان هذا الاضمار لا بد منه على كل حال لانه من المحال ان يقول
تعالى فاينما تولوا بحسب ميل انفسكم فثم وجه الله بل لا بد من الاضمار الذي ذكرناه واذا كان كذلك فقد زالت طريقة التخيير ونظيره اذا اقبل احدنا
على ولده وقد امره بامور كثيرة مترتبة فقال له كيف تصرفت فقد اتبعت رضاي فانه يحمل ذلك على امره على الوجه الذي امره من تضييق وتخيير ولا يحمل
ذلك على التخيير المطلق فكذا هاهنا القول الثاني وهو قول من زعم ان هذه الاية نزلت في امر سوى الصلاة فلهم ايضا وجوه اولها ان المعنى ان هؤلاء
الذين ظلموا بمنع مساجدي ان يذكر فيها اسمي وسعوا في خرابها اولئك لهم كذا وكذا ثم انهم اين ولوا هاربين عني وعن سلطاني فان سلطاني قد يلحقهم
وقدرتي تسبقهم وانا عليم بهم لا يخفى علي مكانهم وفي ذلك تحذير من المعاصي وزجر عن ارتكابها وقوله ان الله واسع نظير قوله ان استطعتم ان تنفذوا
من اقطار السموات والارض فانفذوا لا تنفذون الا بسلطان فعلى هذا يكون المراد سعة القدرة والسلطان ويحتمل ان يكون المراد منه العلم وهو
قوله تعالى وهو معكم اينما كنتم وقوله ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم وقوله ربنا وسعت كل شيء رحمة وعلما وقوله وسع كل شيء اي اعم كل شيء
بعلمه وتدبيره واحاطته به وعلوه عليه وثانيها قال قتادة ان النبي عليه السلام قال ان اخاكم النجاشي قد مات فصلوا عليه قالوا نصلي على رجل ليس
بمسلم فنزل قوله وان من اهل الكتاب لمن يؤمن بالله وما انزل اليكم وما انزل اليهم خاشعين لله لا يشترون بايات الله ثمنا قليلا اولئك لهم اجرهم عند
ربهم ان الله سريع الحساب فقالوا انه كان لا يصلي الى القبلة فانزل الله تعالى ولله المشرق والمغرب فاينما تولوا فثم وجه الله ومعناها ان الجهات التي
يصلي اليها اهل الملك من شرق وغرب وما بينهما كلها الي فمن وجه وجهه نحو شيء منها بامر يريدني ويبتغي طاعتي وجدني هناك اي وجد ثوابي فكان في
هذا عذر للنجاشي واصحابه الذين ماتوا على استقبالهم المشرق وهو نحو قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم وثالثها لما نزل قوله تعالى ادعوني استجب
لكم قالوا اين ندعوه فنزلت هذه الاية وهو قول الحسن ومجاهد والضحاك ورابعها انه خطاب للمؤمنين اي لا يمنعكم تخريب من خرب مساجد الله
عن ذكره حيث كنتم من ارضه فلله المشرق والمغرب والجهات كلها وهو قول علي بن خميس وخامسها من الناس من زعم انها نزلت في المجتهدين الوافين
بشرائط الاجتهاد سواء كان في الصلاة او في غيرها والمراد منه ان المجتهد اذا راى شرائط الاجتهاد فهو مصيب **المسألة الثانية**
ان فسرنا الاية بانها تدل على تجويز التوجه الى اي جهة اريد فالاية منسوخة فان فسرناها بانها تدل على نسخ القبلة من بيت المقدس الى الكعبة والاية
ناسخة وان فسرناها بسائر الوجوه فهي لا ناسخة ولا منسوخة **المسألة الثالثة** اللام في قوله ولله المشرق والمغرب لامر الاختصاص
اي هو خالقهما ومالكهما وهو نظير قوله رب المشرقين ورب المغربين وقوله رب المشارق والمغارب ثم انه سبحانه اشار بذكرهما الى ذكر من بينهما من
المخلوقات كما قال ثم استوى الى السماء وهي دخان فقال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين **المسألة الرابعة** الاية من
اقوى الدلائل على نفي التجسيم واثبات التنزيه وبيانه من وجهين الاول انه تعالى قال ولله المشرق والمغرب فبين ان هاتين الجهتين مملوكتان له وانما كان
كذلك لان الجهة امر ممتد في الوهم طولا وعرضا وعمقا وكلما كان كذلك فهو منقسم وكل منقسم فهو مركب وكلما كان كذلك فلا بد له من خالق وموجد وهذه
الدلالة عامة في الجهات كلها اعني الفوق والتحت فثبت بهذا انه تعالى خالق الجهات كلها والخالق تعالى متقدم على المخلوق لا محالة فقد كان الباري تعالى
قبل خلق العالم منزها عن الجهات والاحياز فوجب ان يبقى بعد خلق العالم لذلك لاستحالة انقلاب الحقائق والماهيات الوجه الثاني انه تعالى قال فاينما تولوا

فثم وجه الله فلو كان الله تعالى جسما وله وجه جسماني لكان وجهه مختصا بجانب معين وجهة معينة فما كان يصدق قوله فاينما تولوا فثم وجه الله فلما
نص الله تعالى على ذلك علمنا انه تعالى منزه عن الجسمية واحتج الخصم بالاية من وجهين الاول ان الاية تدل على ثبوت الوجه لله والوجه
لا يحصل الا لمن كان جسما الثاني انه تعالى وصف نفسه بكونه واسعا والسعة من صفات الاجسام والجواب عن الاول ان
الوجه وان كان في اصل اللغة عبارة عن العضو المخصوص لكنا بينا انا لو حملناه هاهنا على العضو لكذب قوله فاينما تولوا فثم وجه الله
لان الوجه لو كان محاذيا للمشرق لاستحال في ذلك الزمان ان يكون محاذيا للمغرب ايضا فاذن لا بد فيه من التاويل وهو من وجوه الاول
ان اضافة وجه الله كاضافة بيت الله وناقة الله والمراد منها الاضافة بالخلق والايجاد على سبيل التشريف فقوله فثم وجه الله اي فثم وجهه
الذي وجهكم اليه لان المشرق والمغرب له بوجههما والمقصود من القبلة انما يكون قبلة لنصبه تعالى اياها فاي وجه من وجوه العالم المضاف
اليه بالخلق والايجاد نصبه وعينه فهو قبلة الثاني ان يكون المراد من الوجه القصد والنية قال الشاعر
استغفر الله ذنبا لست احصيه رب العباد اليه الوجه والعمل ونظيره قوله تعالى وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض الثالث
ان يكون المراد منه فثم مرضاة الله ونظيره قوله انما نطعمكم لوجه الله يعني لرضوان الله وقوله كل شيء هالك الا وجهه يعني ما كان لرضى الله
ووجه الاستعارة ان من اراد الذهاب الى انسان فانه لا يزال يعرق من وجهه وقدامه فكذلك من يطلب مرضاة احد فانه لا يزال يقرب
مرضاتي فلهذا سمي طلب الرضى بطلب وجهه الرابع ان الوجه صلة كقوله كل شيء هالك الا وجهه ويقول الناس هذا وجه الامر لا يريدون به شيئا
غيره انما يريدون به ان من هاهنا ينبغي ان يقصد هذا الامر واعلم ان هذا التفسير صحيح في اللغة الا ان الكلام ينفي فانه يقال لهذا القائل فما
معنى قوله فثم وجه الله مع انه لا يجوز عليه المكان فلا بد من تاويله فان المراد فثم قبلته التي بعدها او ثم رحمته ونعمته وطريق ثوابه والتماس مرضاته
والجواب عن الثاني وهو انه وصف نفسه بكونه واسعا فلا شك انه لا يمكن حمله على ظاهره والا لكان متحيزا متبعضا فيفتقر الى الخالق بل لا بد
وان يحمل على السعة في القدرة والملك او على انه واسع العطاء والرحمة او على انه واسع الانعام شان المصلحة للعبيد لكي يصلوا الى رضوانه ولعل
هذا الوجه بالكلام اليق ولا يجوز حمله على السعة في العلم والا لكان ذكر العلم بعده تكرارا فاما قوله عليم في هذا الموضع فكالتهديد ليكون المصلي
على حذر من التفريط من حيث التصور انه تعالى يعلم ما نخفي وما نعلن وما يخفى على الله من شيء ليكون متحرزا عن التساهل ويحتمل ان يكون قوله واسع
عليم انه تعالى واسع القدرة في توفية ثواب من يقوم بالصلاة على شرطها وتوفية عقاب من يتكاسل عنها

المسئلة الخامسة

ولي اذا اقبل وولي اذا ادبر وهو من الاضداد ومعناه هاهنا الاقبال وقرا الحسن فاينما تولوا بفتح التاء من التولي يريد فاينما تتوجهوا القبلة

قوله تعالى

وقالوا اتخذ الله ولدا سبحانه بل له ما في السموات والارض كل له قانتون بديع السموات
والارض فانما يقول واذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون اعلم ان هذا هو النوع الخامس من مقابح افعال اليهود والنصارى والمشركين
اعلم ان ظاهر قوله وقالوا اتخذ الله ولدا ان يكون راجعا الى قوله ومن اظلم ممن منع مساجد الله وقد ذكرنا ان منهم من تاوله على النصارى ومنهم من تاوله
على مشركي العرب ونحن قد تاولناه على اليهود وكل هؤلاء اثبتوا الولد لله تعالى لان اليهود قالوا عزير ابن الله والنصارى قالوا المسيح ابن الله ومشركوا
العرب قالوا الملائكة بنات الله فلا جرم صحت هذه الحكاية على جميع التقديرات قال ابن عباس انها نزلت في كعب بن الاشرف وكعب بن اسد ووهب بن
يهودا فانهم جعلوا عزير ابن الله اما قوله تعالى سبحانه فهو كلمة تنزيه ينزه بها نفسه عما قالوه كما قال تعالى في مواضع اخر سبحانه اي يكون له ولد
فمرة اظهره ومرة اقتصر عليه لدلالة الكلام عليه ثم احتج على هذا التنزيه بقوله بل له ما في السموات والارض وجه الاستدلال بهذا على فساد
مذهبهم من وجوه الاول ان كل ما سوى الموجود الواحد ممكن لذاته وكل ممكن لذاته محدث وكل محدث فهو مخلوق لواجب الوجود والمخلوق لا
يكون والدا اما بيان ان كل ما سوى الموجود الواحد ممكن لذاته لانه لو وجد موجودان واجبان لذاتهما لاشتركا في وجوب الوجود ولا يمتاز
كل واحد منهما على الاخر بما به التعين وما به المشاركة غير ما به الممايزة فيلزم تركيب كل واحد منهما عن قيدين وكل مركب فانه مفتقر الى واحد من اجزائه
وكل واحد من اجزائه غيره فكل مركب فهو مفتقر الى غيره وكل مفتقر الى غيره فهو ممكن لذاته وكل واحد من الموجودين الواجبين لذاته ممكن لذاته
هذا خلف ثم نقول ان كان كل واحد من ذينك الجزئين واجبا عاد التقسيم المذكور فيه ويفضي الى كونه مركبا من اجزاء غير متناهية وذلك محال
ومع تسليم انه غير محال فالمقصود حاصل لان كل كثرة فلا بد فيها من الواحد فتلك الاحاد وان كانت واجبة لذواتها كانت مركبة على ما ثبت
فالبسيط مركب هذا خلف وان كانت ممكنة كان المركب المفتقر اليها اولى بالامكان فثبت بهذا البرهان ان كل ما عدا الموجود الواحد ممكن لذاته
وكل ممكن لذاته فهو محتاج الى المؤثر وتاثير ذلك المؤثر فيه اما ان يكون حال عدمه او حال وجوده فان كان الاول فذلك الممكن محدث وان كان الثاني
احتاج ذلك الموجود الى المؤثر اما ان يكون حال بقائه او حال حدوثه والاول محال لانه يقتضي ايجاد الموجود فثبت كون ذلك الممكن محدثا فثبت
ان كل ما سوى الله محدث مسبوق بالعدم وان وجوده انما حصل بخلق الله تعالى وايجاده وابداعه فثبت ان كل ما سواه فهو عبده وملكه
فيستحيل ان يكون كل شيء مما سواه ولدا له وهذا البرهان انما استفدناه من قوله بل له ما في السموات والارض اي له كل ما سواه على سبيل الملك
والخلق والايجاد والابداع الثاني ان هذا الذي اضيف اليه بانه ولده اما ان يكون قديما ازليا او محدثا فان كان ازليا لم يكن بحكمنا اي بجعل احدهما
ولدا والاخر والدا اولى من العكس فيكون ذلك الحكم حكما مجردا من غير دليل وان كان الولد حادثا كان مخلوقا لذلك القديم وعبدا له فلا يكون ولدا
له الثالث ان الولد لا بد ان يكون من جنس الولد فلو فرضنا له ولدا لكان مشاركا لوالده من بعض الوجوه وممتازا عنه من وجه اخر وذلك يقتضي كون

كل واحد منهما مركبا ويحدثا ذلك محال فلان المجانسة ممتنعة فالولد به ممتنعة الرابع ان الولد انما يتخذ للحاجة اليه في الكبر ورجا الانتفاع بمعونته حال عجز الاب عن امور نفسه نعلى هذا ايجاد الولد انما يجوز على من يجوز عليه الفقر والعجز والحاجة فاذا كان كذلك محال كان ايجاد الولد عليه سبحانه محالا واعلم انه سبحانه حكى بأسوا صنع كثير عن هؤلاء الذين يضيفون اليه الاولاد فقولهم واجتمع عليه بالحجة وهي ان كل من في السموات والارض عبد له وبانه اذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون وقال في مريم ذلك عيسى ابن مريم قول الحق الذي فيه يمترون ما كان لله ان يتخذ من ولد سبحانه اذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون وقالوا ايضا في احد السونين وقالوا اتخذ الرحمن ولدا لقد جئتم شيئا ادا تكاد السموات يتفطرن منه وتنشق الارض وتخر الجبال هدا ان دعوا للرحمن ولدا وما ينبغي للرحمن ان يتخذ ولدا ان كل من في السموات والارض الا آتي الرحمن عبدا فان قيل ما الحكمة في انه تعالى استدل لهذه السونين في كونه مالكا لكل ما في السموات والارض باسونين مريم بكونه مالكا لكل من في السموات والارض على ما قال ان كل من في السموات والارض الا آتي الرحمن عبدا وقوله في هذه السونين بل له ما في السموات والارض قلنا قوله في هذه السورة بل له ما في السموات والارض انما لان كلمة ما تتناول جميع الاشيا اما قوله تعالى كل له قانتون ففيه مسايل

المسئلة الاولى

القنوت اصله الدوام ثم يستعمل على اربعة اوجه على الطاعة كقوله تعالى اقنتي لربك وطول القيام لقوله عليه السلام لما سئل اي الصلاة افضل قال طول القنوت ومعنى السكوت كما قال زيد ابن ارقم كنا نتكلم في الصلاة حتى نزل وقوموا لله قانتين فامسكنا عن الكلام ويكون بمعنى الدوام اذا عرف هذا فنقول قال بعض المفسرين كل له قانتون اي كل ما في السموات والارض قانتون مطيعون والتنوين في كل عوض عن المضاف اليه وهو قول مجاهد وابن عباس فيقال لهؤلا الكفار ليسوا بمطيعين فعند هذا قال اخرون المعنى انهم مطيعون يوم القيامة وهو قول السدي فيقال لهؤلا صفة المكلفين وقوله له ما في السموات يتناول من لا يكون مكلفا فعند هذا فسروا القنوت بوجوه اخر الاول بكونها شاهدة على وجود الخالق سبحانه بما فيها من اثار الصنعة واما ارات الحدوث والدلالة على الربوبية الثاني كون جميعها في ملكه وقهره يتصرف فيها كيف يشا وهو قول ابي مسلم وعلى هذين الوجهين الاية عامة الثالث اراد به الملايكة وعزيرا والمسيح اي كل من هؤلا الذين حكموا عليه بالولدية انهم قانتون له حكي عن علي ابن ابي طالب قال ليعض النصارى لو لا تمرد عيسى عن عبادة ربه وتنقصه في دينه قال النصراني كيف يجوز ان ينسب ذلك الى عيسى مع جده في طاعة الله تعالى قال علي رضي الله عنه فان كان عيسى الها فالاله كيف يعبد غيره انما العبد هو الذي يليق به العبادة فانقطع النصراني

المسئلة الثانية

لما كان القنوت في اصل اللغة عبارة عن الدوام كان معنى الاية ان دوام الممكنات وبقاءها به سبحانه ولاجله وهذا يقتضي ان العالم محتاج بقاءه واستمراره مخلوقا اليه سبحانه فثبت ان الممكن يقتضي ان لا يستغني حاجته عن المؤثر لا حال حدوثه ولا حال بقائه

المسئلة الثالثة

بقال كيف جا بالذي لغير اولي العلم مع قوله قانتون جوابه كانه جا بما دون من تحضر المسابهم اما قوله بديع السموات والارض ففيه مسايل

المسئلة الاولى

البديع والمبدع بمعنى واحد قال الفراء وهو مثل اليم بمعنى مولم وحكيم بمعنى محكم غيران في بديع مبالغة للعدول فيه وانه يدل على استحقاق الصفة في غير حال الفعل على تقدير ان من شانه الابداع فهو في ذلك بمنزلة سامع وسميع وقد يجي بديع بمعنى مبدع والابداع الانشا ونقيض الابداع الاخفا على مثال وهذا السبب فان الناس يسمون من قال وعمل ما لم يكن قبله مبتدعا

المسئلة الثانية

اعلم ان هذا من تمام الكلام الاول لانه تعالى قال له ما في السموات والارض فبين لذلك كونه مالكا في السموات والارض بقوله بديع السموات والارض بقوله تعالى بين انه كيف يبدع الشي فقال واذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون وفيه مسايل

المسئلة الاولى

قال بعض الادبا القضا مصدر في الاصل سمي به ولهذا جمع على اقضية لفظا واعطيه وفي معناه القضيه وجمعها القضايا وزنه فعلى من تركيب ق ض ي واصله قضاي الا ان الياا لما وقعت طرفا بعد الالف الزايدة اعلت فان قلت ثم لا قضي الف فقال قلبت هذه لامتناع القاء الالفين لفظا وان نظايره القضاو الربا من ضليت وانيت والسقا والسقا من سقيت وسقيت والدليل على اصالة الياا دون الهمزة تثنيتها في اكثر تصرفات الكلمة يقول قضيت وقضيا وقضي وهما يقضيان وهي وانت تقضي والمرءان وانما تقضيان وهن يقضين وانت تقضين وانا اقضي فالياا فيه ضمير المخاطبة واما معناه فالاصل الذي يدل تركيبه عليه هو معنى القطع من ذلك قولهم قضى القاضي لفلان على فلان بكذا اذا حكم لانه فصل الدعوي ولهذا قيل حاكم مفصل اذا كان قاطعا للخصومات وحكي ابن الانباري عن اهل اللغة انهم قالوا القاضي معناه القاطع للامور المحكم لها وقوله اقتضى الشي اذا تم وانقطع وقولهم قضى حاجته معناه قطعها عن المحتاج ومنعها عنه وقضى دينه اذا ادا اليه كانه قطع القاضي والمقتضا عن نفسه او انقطع كل واحد منهما عن صاحبه وقولهم قضى الامر اذا تم منه واحكم ومنه قوله تعالى فقضاهن سبع سموات في يومين وهو من هذا الان في اتمام العمل قطعا له وفراغا منه ومنه فرغ قضا من قضاها اذا احكمها واتم صنعتها واما قولهم قضى المريض وقضى نحبه اذا مات وقضى عليه قتله فمجاز مما ذكروا والجامع بينهما ظاهر واما نحو قضى البازي فليس من هذا التركيب وما يعضد ذلك دلالة ما استعمل من بقية هذا التركيب عليه وهو الفض والفضيض اما الاول فيقال فاضه فانفاض اي شقه فانشق ومنه فض البيض اذا انشق عن فرخه الاعلى وانفاض الحايط اذا انهدم من غير هدم وانفض والشق وانشق والهدم حقا ربه واما الفضيض وما يشق منه لانه على معنى القطع ليسمى بذلك لان الشما اذا قطع ضان او على العكس ومما يؤكد ذلك ان ما يقرب من هذا التركيب يدل على معنى القطع فاولها قضمه اذا قطعه ومنه القضمة الرطبة لانها تقطع سميه بالمصدر والقضيب الغصن فعيل بمعنى مفعول والقضب ما ينضب به كالمخل وثانيها النهم وهو الاكل باطراف الاسنان لان فيه قطعا للماكول وسيف قضيم باطرافه تكسر وتثلل وثالثها القضف وهو الدقة يقال رجل قضيف اي نحيف لان العلة من اسباب القطع ورابعها القضاعة وهي الفساد يقال قضيت القربة اذا عفنت وفسدت وفي جسده قضاء اي عيب وهذا كله من

اسباب القطع او متشابه فهذا هو الكلام في مفهومه الاصلي بحسب اصل اللغة **المسئلة الثانية** في محامل لفظ القضاء في
القرآن قالوا انه يستعمل على وجوه احدها بمعنى الخلق قال تعالى فقضاهن سبع سموات في يومين يعني خلقهن وثانيها بمعنى الامر قال تعالى وقضى
ربك ان لا تعبدوا الا اياه وثالثها بمعنى الحكم ولهذا يقال للحاكم القاضي ورابعها بمعنى الاخبار قال تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب
اي اخبرناهم وهذا ياتي مقرونا بالى وخامسها ان ياتي بمعنى الفراغ من الشيء قال تعالى فلما قضى ولوا الى قومهم منذرين يعني لما فرغ من ذلك وقال
وقضي الامر واستوت على الجودي يعني فرغ من اهلاك الكفار وقال وليقضوا تفثهم يعني ليفرغوا منه اذا عرفت هذا فنقول قوله اذا قضى امرا
قيل اذا خلق شيئا وقيل حكم تعالى بانه يفعل شيئا وقيل احكم امرا قال وعليهما مسرورتان قضاهما داود او صنع السوابغ تبع
المسئلة الثالثة اتفقوا على ان لفظ الامر حقيقة في القول المخصوص وهل هو حقيقة في الفعل وان كان حقيقة في القول
المخصوص وهو المراد بالامر هاهنا وبسط القول فيه مذكور في اصول الفقه **المسئلة الرابعة** قرا ابن عامر كن فيكون
بالنصب في كل القرآن الا في موضعين في آل عمران كن فيكون الحق من ربك وفي الانعام كن فيكون الحق فانه رفعهما وعن الكسائي بالنصب في النحل
ويس وبالرفع في سائر القرآن والباقون بالرفع في كل القرآن اما النصب فعلى جواب الامر وقيل هو بعيد والرفع على الاستيناف اي فهو يكون
المسئلة الخامسة اعلم انه ليس المراد من قوله تعالى فانما يقول له كن فيكون هو انه تعالى يقول كن فحينئذ يكون ذلك الشيء فان
ذلك فاسد والذي يدل عليه وجوه الاول ان قوله كن اما ان يكون قديما او محدثا والقسمان فاسدان فبطل القول بتوقف حدوث الاشياء
على كن انما قلنا انه لا يجوز ان يكون قديما لوجوه الاول ان لفظة كن مركبة من الكاف والنون بشرط تقدم الكاف على النون فالنون لكونها
مسبوقة بالكاف لا بد وان يكون محدثا والكاف لكونه متقدما على المحدث بزمان واحد يجب ان يكون محدثا الثاني ان كلمة اذا لا
تدخل الا على سبيل الاستقبال فذلك القضاء لا بد وان يكون محدثا لانه دخل على حرف اذا وقوله كن مرتب على القضاء بفاء التعقيب لانه
تعالى قال فانما يقول له كن فيكون والمتاخر عن المحدث محدث فاستحال ان يكون كن قديما الثالث انه تعالى رتب تكون المخلوقات على
قوله كن بفاء التعقيب فيكون قوله كن متقدما على تكون المخلوقات بزمان واحد والمتقدم على المحدث بزمان واحد لا بد وان يكون محدثا
فيكون قوله كن لا يجوز ان يكون قديما ولا جائز ايضا ان يكون قوله كن محدثا لانه لو افتقر كل محدث الى قوله كن وقوله كن ايضا محدث فيلزم
افتقار كن الى كن فيلزم اما التسلسل او الدور وهما محالان فثبت بهذا الدليل انه لا يجوز توقيف احداث الحوادث على قوله كن الحجة الثانية
انه تعالى اما ان يخاطب المخلوقات بقوله كن قبل دخوله في الوجود والاول باطل لان خطاب المعدوم حال عدمه سفه والثاني ايضا باطل
لانه يرجع حاصله الى انه تعالى امر الموجود بان يصير موجودا وذلك ايضا لا فائدة فيه الحجة الثالثة ان المخلوق قد يكون جمادا
وتكليف الجماد عبث ولا يليق بالحكيم الحجة الرابعة ان القادر وهو الذي يصح منه الفعل وتركه بحسب الارادات فاذا فرضنا ان القادر
المريد منفكا عن قوله كن فاما ان يتمكن من الايجاد والاحداث او لا يتمكن فان تمكن لم يكن الايجاد موقوفا على قوله كن وان لم يكن فحينئذ يلزم ان
لا يكون القادر قادرا على الفعل الا عند تكلمه بكن فيرجع حاصل الامر الى انكم سميتم القدرة بكن وذلك نزاع في اللفظ الحجة الخامسة ان كن
لو كان لها اثر في التكوين لكنا اذا تكلمنا بهذه الكلمة وجب ان يكون لها ذلك التاثير ولما علمنا بالضرورة فساد ذلك فعلمنا انه لا تاثير لهذه الكلمة
الحجة السادسة ان قوله كن مركبة من الكاف والنون بشرط كون الكاف متقدما على النون فالمؤثر اما ان يكون هو احد هذين الحرفين فان
كان الثاني فهو محال لانه لا وجود لهذا المجموع البتة لانه حينئذ حين حصل الحرف الاول لم يكن الثاني حاصلا وحين جاء الثاني فقد فات الاول
واذا لم يكن للمجموع وجود البتة استحال ان يكون للمجموع اثر البتة الحجة السابعة قوله تعالى ان مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم
قال له كن فيكون الحق من ربك فان قيل ان قوله كن متاخر عن خلقه اذ المتاخر عن الشيء لا يكون مؤثرا في المتقدم عليه قلنا انه لا تاثير
لقوله كن في وجود الشيء فظهر بهذه الوجوه فساد هذا المذهب واذا ثبت هذا فنقول لا بد من التاويل وهو من وجوه الاول وهو ان الاقوى
ان المراد من هذه الكلمة سرعة نفاذ حكمة الله في تكوين الاشياء وانه تعالى يخلق الاشياء لا بفكره ومعاناة وتجربة ونظيره قوله تعالى عند وصف خلق
السموات والارض فقال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين من غير قول كن على سبيل سرعة نفاذ قدرته في تكوينها من غير ممانعة
ومدافعة ونظيره قوله تعالى وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم الثاني انه علامة يفعلها الله سبحانه للملائكة اذا سمعوها
علموا انه احدث امرا يحكي ذلك عن ابي الهذيل الثالث انه خاص بالموحدين الذين قال لهم كونوا قردة خاسئين ومن جرى مجراهم وهو قول الاصم
الرابع انه امر الاحياء بالموت وللموتى بالحياة والكل ضعيف والقوي هو الاول **قوله عز وجل** وقال
الذين لا يعلمون لولا يكلمنا الله او تاتينا آية كذلك قال الذين من قبلهم مثل قولهم تشابهت قلوبهم قد بينا الآيات لقوم يوقنون
اعلم ان هذا هو النوع السادس من قبائح افعال اليهود والنصارى والمشركين ثم فيه مسئلتان **المسئلة الاولى** اعلم ان الله تعالى
لما حكى عن اليهود والنصارى والمشركين ما يقدح في التوحيد وهو انه تعالى اتخذ ولدا وحكى الآن عنهم ما يقدح في النبوة وقال اكثر المفسرين
هؤلاء هم مشركوا العرب والدليل عليه قوله تعالى وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا وقالوا لولا ياتينا باية كما ارسل الاولون وقال
الذين لا يرجون لقاءنا لولا نزل علينا الملائكة او نرى ربنا هذا قول اكثر المفسرين لانه ثبت ان اهل الكتاب سالوا ذلك والدليل عليه قوله تعالى
يسالك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سالوا موسى اكبر من ذلك فان قيل الدليل على ان المراد مشركو العرب لانه تعالى وصفهم

بانهم لا يعلمون واهل الكتاب اهل العلم قلنا المراد انهم لا يعلمون التوحيد والنبوة كما ينبغي واهل الكتاب كانوا كذلك

المسئلة الثانية

تقرير هذه الشبهة التي يتمسكون بها ان الحليم اذا اراد تحصيل شيء فلا بد وان يختار اقرب الطرق المفضية وابعدها عن الشكوك والشبهات اذا ثبت هذا فنقول ان الله تعالى يكلم الملائكة وكلم موسى وانت تقول بالجملة انه كلمك والدليل عليه قوله فاوحى الى عبده ما اوحى فلم لا يكلمنا مشافهة ولا ينص على نبوتك حتى يتأكد الاعتقاد وتزول الشبهة وايضا فان كان تعالى لا يفعل ذلك فلم لا يجيء بآية ومعجزة وهذا منهم طعن بامكون القرآن آية ومعجزة لانهم لو اقروا بكونه معجزة لاستحالان يقولوا هذا ما يكنا بآية ثم انه تعالى ازال عن هذه الشبهة بقوله كذلك قال الذين من قبلهم مثل قولهم تشابهت قلوبهم قد بينا الآيات لقوم يوقنون وحاصل هذا الجواب انا قد ابدنا قولنا محمد عليه السلام بالمعجزات وبينا صحة قوله بالآيات وهي القرآن وسائر المعجزات فكان طلب هذه الدلالة من باب التعنت واذا كان كذلك لم تجب اجابتهم لوجوه احدها انا اذا حصلنا الدلالة الواحدة فقد يمكن المكلف من الوصول الى المطلوب فلو كان غرضه طلب الحق لاكتفى بتلك الدلالة فحيث لم يكتف لها وطلب الزايد عليها علمنا ان ذلك الطلب من باب العناد واللجاج فلم يكن اجابته واجبة وتظيره قوله تعالى وقالوا لولا انزل عليه آية من ربه قل انما الآيات عند الله وانما انا نذير مبين اولم يكفهم انا انزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم فبين ما في القرآن من الدلالة السابقة وناسبها لو كان في معلوم الله تعالى انهم يؤمنون عند انزال هذه الآيات لفعل لكنه علم انه لو اعطاهم ما سألوه لما ازدادوا الا لجاجا فلا جرم لم يفعل ذلك ولذلك قال تعالى ولو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم ولو اسمعهم لتولوا وهم معرضون وثالثها ان تلك الآيات انواع من المفاسد ربما اوجبت حصول امثالها هلاكهم واصطلامهم ان استمروا بعد ذلك على التكذيب وربما كان بعضهم مسببا الى حد الالجاء الى ان يكون التكليف وربما كان تكليفا تفاديا تقدح في كونها معجزا لان الخوارق متى توالت صارت اخرا ان العادة عادة فلم يبق خرق عن كونها معجزا وكل ذلك امور لا يعلمها الا علام الغيوب فثبت ان عدم اتيانهم بهذه الآيات لا تقدح في النبوة اما قوله تشابهت قلوبهم قال الله ان المكذبين للرسل يتشابه اقوالهم وافعالهم فكان قوم موسى كانوا ابدا في التعنت واقتراح الاباطيل كقولهم لن نصبر على طعام واحد وقولهم اجعل لنا الها كما لهم آلهة وقولهم اتتخذنا هزوا وقولهم ارنا الله جهرة فكذلك هؤلاء المشركون يكونون ابدا في العناد واللجاج وطلب الباطل اما قوله فقد بينا الآيات لقوم يوقنون فالمراد ان القرآن وعينا من المعجزات كحي النجوة وكلام الذيب واشباع الخلق الكثير من الطعام القليل آيات قاهرة ومعجزات باهرة لمن كان طالبا للمتقين

قوله عز وجل

انا ارسلناك بالحق بشيرا ونذيرا ولا تسئل عن اصحاب الجحيم

اعلم ان القوم لما اصروا على العناد واللجاج الباطل واطرحوا المعجزات على سبيل التعنت بين تعالى لرسوله عليه السلام انه لا مزيد على ما فعله في معاندتهم من اظهار الادلة وتكاثر ذلك بين انه لا مزيد على ما فعله الرسول في باب الابلاغ والتنبيه لكن لا يكترث عنه بسبب اصرارهم على كفرهم وفي قوله بالحق وجوه احدها انه لا متعلق بالبشير والنذير اي ما ارسلناك الا بشيرا بالحق ونذيرا به وثانيها ان يكون المراد من الحق والدين والقرآن اي ارسلناك بالقرآن حال كونه بشيرا لمن اطاع الله بالثواب ونذيرا لمن كفر بالنار والاولى ان يكون البشير والنذير صفة للرسول فكانه تعالى قال انا ارسلناك بالحق لتكون مبشرا لمن اتبعك وامتثل بدينك ومنذرا لمن كفر بك وصد عن دينك اما قوله ولا تسئل عن اصحاب الجحيم فقيه قراءتان الاولى الجزم وبرفع الياء واللام على الخبر ولما نافع فبالجزم وفتح الياء على النهي اما على القراءة الاولى ففي التأويل وجوه احدها ان مصيرهم الى الجحيم بمعصيتهم لا يضرك ولست مسئولا عن ذلك وهو كقوله فانما عليك البلاغ وعلينا الحساب وقوله عليه ما حمل وعليكم ما حملتم الثاني انك هاد ولست بمهد لك من الامر شيئا لا تاسف ولا تغتم بكفرهم ومصيرهم الى العذاب وتظيره قوله تعالى لا تذهب نفسك عليهم حسرات الثالث لا تطرأ على المطيع والعاصي بالموت فاذا لحال قد تغير فهو غيب فلا تسأل عنه وفي الآية دلالة على ان احدا من الانبياء لم يذنب عنبا ولا يوجد بما اصر فيه سواء كان قريبا او كان بعيدا اما القراءة الثانية فقيها وجهان الاول روي انه قال ليت شعري ما فعل ابواي الثاني يعني هذا النهي تعظيم ما وقع فيه الكفار من العذاب كما اذا سأل عن انسان واقع في بليه فيقال لك لا تسأل عنه ووجه التعظيم ان المسؤول يخرج ان يجري لسانه لفظا ما وقبيحا لفظاعته فلا يسأله ولا يكلفه ما يضجره او يأتي بما يضجره لا لعدم علمه بل لعدم تحمله السمع لفظاعته فلا تسأل والقراءة الاولى يعضدها قراءة ابي وما تسأل وقراءة عبد الله ولن تسأل

قوله عز وجل

ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم قل ان هدى الله هو الهدى ولئن اتبعت اهوائهم بعد الذي جاءك من العلم مالك من الله من ولي ولا نصير

اعلم انه تعالى لما اخبر رسوله بما تقدم من الآية وبين ان العلة فيما احتج من قبلهم وانه لا عذر لهم في الثبات على التكذيب له عقيب ذلك فان القوم بلغ تعالم بالتشدد معهم بالظلم وثباتهم على كفرهم انه يريد ومع ذلك ان متبع ملتهم ولا يرضون منك بالكف بل يريدون منك الموافقة لهم فنهاه عليه فبين بذلك شدة عداوتهم للرسول عليه السلام وشرح ما يوجب اليأس عن موافقتهم والمسألة هي الدين ثم قال تعالى قل ان هدى الله هو الهدى يعني ان هدى الله الذي هو الاسلام هو الهدى الحق والذي يجب ان يسمى هدى وهو الهدى كله ليس وراءه هدى وما يدعون الى اتباعه ما هو بهدى انما هو هوى الآخر بي الى قوله ولئن اتبعت اهوائهم اي اقوالهم التي هي اهواء وبدع بعد الذي جاءك من العلم مالك من الله من ولي ولا نصير اي معين يعصمك ويدفع عنك بل الله يعصمك من الناس اذا امنت على الطاعة والاعتصام بحبله قالوا الآية تدل على امور منها ان الذي علم الله منه انه لا يفعل الشيء يجوز منه ان يتوعد على فعله فان لم يحسن الصون عن علم الله انه لا يتبع اهواءهم ومع ذلك فقد توعده عليه وتظيره قوله تعالى لئن اشركت ليحبطن عملك وانما حسن هذا الوعيد لاحتمال ان الصارف له عن ذلك الفعل هو هذا الوعيد وهذا الوعيد احد صوارفه وثانيها ان قوله من بعد ما جاءك من العلم يدل على انه لا يجوز الوعيد الا بعد نصب الادلة واذا صح ذلك فبان لا يجوز الوعيد الا بعد القدرة اولى فيدل به قول من يجوز تكليف ما لا يطاق وثالثها فيها دلالة على ان اتباع الهوى لا يكون الا باطلا بهذا الوجه فيدل على بطلان هذا التقليد ورابعها فيها دلالة على انه لا ينتفع بمستحق العقاب لان غير الرسول

اذا اتبع هواه لو كان يجد شفيعا ونصيرا لكان الرسول احق بذلك وهذا ضعيف لان اتباع اهوائهم كفر وعندنا لا شفاعة في الكفر
الذين آتيناهم الكتاب يتلونه حق تلاوته اولئك يؤمنون به ومن يكفر به فاولئك هم الخاسرون اعلم ان في الاية مسئلتان **المسئلة**
الاولى الذين موضعه رفع بالابتداء واولئك ابتداء ثاني ويؤمنون به خبره **المسئلة الثانية** المراد بقوله الذين آتيناهم
الكتاب من هم فيه قولان احدهما انهم المؤمنون الذين آتاهم الله القرآن واحتجوا عليه بوجوه احدها ان قوله يتلونه حق تلاوته حث وترغيب في
تلاوة هذا الكتاب ومدح على تلك التلاوة والكتاب الذي هذا شانه هو القرآن لا التوراة والانجيل فان قراءتهما غير جائزة وثانيها ان قوله اولئك
يؤمنون به يدل على ان الايمان مقصور عليهم ولو كان المراد اهل الكتاب لما كان كذلك وثالثها قوله ومن يكفر به فاولئك هم الخاسرون والكتاب الذي يليق
به هذا الوصف هو القرآن القول الثاني ان المراد بالذين آتاهم الكتاب هم الذين آمنوا بالرسول من اليهود والدليل عليه ان الذين تقدم ذكرهم هم اهل الكتاب
فلما ذم طريقتهم وحكى عنهم سوء افعالهم اتبع ذلك بمدح من ترك طريقتهم واثنى على من تلاها اعني التوراة وتاملها وترك تحريفها وعرف منها حجة نبوة محمد
عليه السلام واما قوله يتلونه حق تلاوته فالتلاوة لها معنيان احدهما القراءة والثاني الاتباع فعلا لا من اتبع غيره يقال تلاه فعلا قال تعالى
والقمر اذا تلاها فالظاهر ان يقع عليهما جميعا ويصح فيهما جميعا المتابعة لان التابع لغيره قد يستوفي حق قدرته فلا يخل بشيء منه ولذلك الثاني يستوفي حق قدرته
فلا يخل بما يلزم منه والذين تاولوه على القراءة هم الذين اختلفوا على وجوه فاولها انهم قد قرؤوه فعملوا بموجبه حتى تمسكوا باحكامه من حلال وحرام وغيرهما
وثانيها انهم خضعوا عند تلاوته وخشعوا اذا قرؤوا القرآن في صلاتهم وخلواتهم وثالثها انهم عملوا بمحكمه وآمنوا بمتشابهه ووقفوا فيما اشكل عليهم منه
وفوضوه الى الله سبحانه ورابعها يقرؤونه كما انزل الله ولا يحرفون الكلم عن مواضعها ولا يتاولونه على غير الحق وخامسها ان تحمل الاية على كل هذه الوجوه لانها
مشتركة في مفهوم واحد وهو تعظيمها والانقياد لها لفظا ومعنى فوجب حمل اللفظ على هذا المشترك تكثيرا لفوائد كلام الله تعالى **قوله**
عز وجل واذ ابتلى ابراهيم ربه بكلمات فاتمهن قال اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين اعلم انه سبحانه
وتعالى لما استقصى في شرح وجوه نعمه على بني اسرائيل ثم في شرح قبائحهم في اديانهم واعمالهم وختم هذا الفصل بما بدا به وهو قوله تعالى يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي
التي انعمت عليكم الى قوله ولا هم ينصرون شرع سبحانه هاهنا في نوع آخر من البيان وهو انه ذكر قصة ابراهيم عليه السلام وكيفية احواله والحكمة فيه
ان ابراهيم عليه السلام شخص تعرف بفضله فعرفه جميع الطوائف والملل والمشركون كانوا معترفين بفضله مشرفين بانهم من اولاده من ساكني حرمه
وخادمي بيته واهل الكتاب من اليهود والنصارى كانوا ايضا مقرين بفضله متشرفين بانهم من اولاده فحكى الله سبحانه عن ابراهيم عليه السلام امورا
توجب على المشركين وعلى اليهود والنصارى قبول محمد عليه السلام والاعتراف بذنبه والانقياد لشرعه وبيانه من وجوه احدها انه تعالى لما
امره ببعض التكاليف فلما وفى لها وخرج عن عهدتها لا جرم قال الثنوية والامامية وهذا مما ينبه اليهود والنصارى والمشركين على ان الخير لا يحصل
في الدنيا والآخرة الا بترك التمرد والعناد والانقياد لحكم الله وتكاليفه وثانيها ان الله تعالى حكى عنه انه طلب الامامة لاولاده فقال تعالى
انه لا ينال عهدي الظالمين دل ذلك على ان منصب الامامة والرياسة في الدين لا يحصل للظالمين فهؤلاء متى ارادوا وجدان هذا المنصب وجب عليهم
ترك اللجاج والتعصب للباطل وثالثها ان الحج من خصائص دين محمد عليه السلام فحكى ذلك تعالى عن ابراهيم ليكون ذلك كالحجة على اليهود والنصارى
في وجود الانقياد لذلك ورابعها ان القبلة لما حولت الى الكعبة شق ذلك على اليهود والنصارى فبين الله تعالى ان هذا البيت قبلة ابراهيم
عليه السلام الذي يعترفون بتعظيمه ووجوب الاقتداء به فكان ذلك مما يوجب زوال ذلك العطب عن قلبهم وخامسها ان من المفسرين من فسر
الكلمات التي ابتلى الله ابراهيم بها بامور يرجع حاصلها الى تنظيف البدن وذلك مما يوجب على المشركين اختيار هذه الطريقة لانهم كانوا معترفين بفضل
ابراهيم عليه السلام فوجب عليهم ترك ما كانوا عليه من التلطخ بالدماء وترك النظافة ومن المفسرين من فسر تلك الكلمات بما ان ابراهيم عليه السلام صبر على
ما ابتلي به في دين الله وهو النظر في الكواكب والقمر والشمس ثم مناظرة عبدة الاوثان ثم الانقياد لاحكام الله تعالى في ذبح الولد والالقاء في النار وهذا
يوجب على هؤلاء اليهود والنصارى والمشركين الذين يعترفون بفضله ان يتشبهوا به في ذلك فيسلكوا طريقته في ترك الحسد والحمية وكراهية الانقياد
لمحمد عليه السلام فهذه الوجوه التي لاجلها ذكر الله تعالى قصة ابراهيم عليه السلام واعلم انه تعالى حكى عن ابراهيم عليه السلام امورا بعضها يرجع الى
الامور الشاقة التي كلفه لها وبعضها الى التشريفات العظيمة التي خصه بها ونحن ناتي على تفسيرها ان شاء الله تعالى وهذه الاية دالة على تكليف حصل
بعده تشريف اما التكليف فقوله واذ ابتلى ابراهيم ربه بكلمات فاتمهن وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قال صاحب الكشاف
العامل في اذا مضمر نحو واذكر اذ ابتلى او واذا ابتلاه قال كان كيت وكيت واما قال اني جاعلك **المسئلة الثانية** انه تعالى
وصف تكليفه اياه بلوى توسعا لان مثال هذا يكون منا على جهة البلوى والتجربة والمحنة من حيث لا يعرف ما يكون من امره فلما كثر ذلك في العرف
بيننا جاز ان يصف تعالى امره ونهيه بذلك مجازا لانه تعالى لا يجوز عليه الاختبار والامتحان لانه تعالى عالم بجميع المعلومات التي لا نهاية على سبيل التفصيل
من الازل الى الابد وقال هشام بن الحكم انه تعالى كان في الازل عالما بحقائق الاشياء وماهياتها فقط فاما حدوث تلك الماهيات ودخولها في الوجود لا
يعلمها الباري جل جلاله الا عند وقوعها واحتج عليه بالاية والمعقول اما الاية فهي هذه الاية قال انه تعالى صرح بانه يبتلي عباده ويختبرهم وذكر
نظيره في سائر الايات كقوله ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين وقال ليبلوكم ايكم احسن عملا وقال في هذه السورة بعد ذلك ولنبلونكم لنبين
من الخوف والجوع وذكر ايضا ما يؤكد هذا المذهب نحو قوله فقولا له قولا لينا لعله يتذكر وكلمة لعل للترجي وقال يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذي
خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون فهذه الايات ونظائرها دالة على انه سبحانه وتعالى لا يعلم وقوع الواقعات قبل وقوعها اما العقل فيدل عليه

وجوه احدها انه تعالى لو كان عالما بوقوع الاشياء قبل وقوعها لزم نفي القدرة عن الخالق وعن الخلق وذلك محال بما ادى اليه مثله بيان الملازمة ان ما علم الله وقوعه استحال ان لا يقع لان العلم بوقوع الشيء وبلا وقوع ذلك الشيء متضادان والجمع بين الضدين محال فكذلك ما علم الله لا يقع لان وقوعه محال لغير هذه الدلالة فلو كان الباري تعالى عالما بجميع الاشياء الجزيية قبل وقوعها لكان بعضها واجب الوقوع وبعضها ممتنع الوقوع ولا قدرة البتة لا على الواجب ولا على الممتنع فيلزم نفي القدرة على هذه الاشياء على الخالق تعالى وعن الخلق وانما قلنا ان ذلك محال لما اداي اليه مثله بيان الملازمة وله موثر وذلك الموثر يحيان يكون قادرا اذ لو كان موجبا لذاته لزم من قدمه قدم العالم او من حدوثه العالم احدوثه واما في حق الخلق فلانا نجد من انفسنا وحدانا ضروريا كوننا متمكنين من الفعل والترك على معنى انا ان شئنا الفعل قدرنا عليه وان شئنا الترك قدرنا على الترك فلو كان احدهما واجبا ممتنعا لما حصلت هذه المكنة التي يعرف كونها بالضرورة وثانيها ان تعلق العلم باحد المعلومين مغاير لتعلقه بالمعلوم الاخر ولذلك فانه يصح منا بفعل احد المتعلقين مع الذهول عن التعلق الاخر ولو كانا المتعلقان متعلقا واحدا لاستحال ذلك لان الشيء الواحد يستحيل ان يكون معلوما مذهولا عنه اذا ثبت هذا فنقول لو كان تعالى عالما بجميع الجزيات لكان له تعالى علوم غير متناهية او لكان لعلمه تعلقات غير متناهية وعلى التقديرين فيلزم حصول موجود ان غير متناهيين دفعة واحدة وذلك محال لان مجموع تلك الاشياء ازيد من ذلك المجموع بعينه عند نقصان عشرة منها فالناقص متناه والزائد زاد على المتناهي تلك العشرة والمتناهي اذا ضم اليه المتناهي كان الكل متناهيا فاذن وجود امور غير متناهية محال فان قبل الوجود هو العلم واما قلتم التعلقات فهي امور نسبية لا وجود لها في الاعيان قلنا العلم انما يكون علما لو كان متعلقا بالمعلوم فلو لم يكن ذلك التعلق حاصلا في نفس الامر لزم ان لا يكون العلم علما في نفس الامر وذلك محال ومثالها ان هذه المعلومات التي لا نهاية لها حاصلة بعلم الله عددها او لا يعلم فان كان عالما بعددها فهي متناهية لان كل ما له عدد معين فهو متناه وان لم يعلم الله تعالى عددها لم يكن عالما بها على سبيل التفصيل وكلامنا ليس الا في العلم التفصيلي ورابعها ان كل معلوم فهو متميز في الذهن عما عداه وكل متميز عما عداه فان ما عداه خارج عنه وكل ما خرج عنه غير فهو متناه فاذن كل معلوم فهو متناه وما هو غير متناه استحال ان يكون معلوما وخامسها ان الشيء انما يكون معلوما لو كان للعلم تعلق به ونسب اليه وانتساب الشيء الى الشيء يعتمد تحققه في نفسه فانه اذا لم يكن للشيء في نفسه عين استحال ان يكون لغيره اليه من حيث هو هو نسبة والشيء المتخصص قبل دخوله في الوجود لم يكن متخصصا البتة فاستحال الوجود كونه متعلق العلم فان قلت يبطل هذا بالمحالات والمركبات قبل دخولها في الوجود فانا نعلمها وان لم يكن لها تعينات البتة قلنا هذا الذي اوردتموه بعض ما تكلمنا وليس جوابا عن كلامنا وذلك مما لا يزيل الشك والشبهة قال هشام فهذه الوجوه العقلية تدل على انه لا حاجة بنا الى صرف هذه الايات عن ظواهرها واعلم ان هشاما كان رئيس الروافض فلذلك ذهب فزعما الروافض الى القول بالقدر اما جمهور المسلمين فانهم اتفقوا على انه سبحانه يعلم جميع الجزيات قبل وقوعها واحتجوا عليها بانها قبل وقوعها يصح ان يكون معلومة فوجب ان يكون معلومة لله تعالى اما قلنا انها يصح ان تكون معلومة لانا نعلم قبل وقوعها فانا نعلم ان الشمس غدا تطلع من مشرقها والوقوع يدل على الامكان واما قلنا انه لما صح ان تكون معلومة وجب كونها معلومة لله تعالى لان تعلق علم الله تعالى بالمعلوم امر ثابت له لذاته فلا يبقى تعلقه ببعض ما يصح ان يعلم اولى من تعلقه بغيره فلو حصل التخصيص لافتقر الى مخصص وذلك محال فوجب ان لا يتعلق شيء من المعلومات اصلا وان تعلق بالبعض فانه يتعلق بكله وهو المطلوب اما الشبهة الاولى فالجواب عنها ان العلم بالوقوع تبع للوقوع والوقوع تبع للقدرة والتابع لا يبقى عن المتبوع فالعلم لا يبقى عن القدرة واما الشبهة الثانية فالجواب عنها انها منقوضة بمراتب الاعداد التي لا نهاية لها واما الشبهة الثالثة فالجواب عنها ان الله تعالى لا يعلم عددها ولا يلزم منه اثبات الجهل لان الجهل هو ان يكون لها عدد معين يتخيل ان الله تعالى لا يعلم عددها فاما اذا لم يكن لها في نفسها عدد لم يلزم من قولنا ان الله تعالى لا يعلم عددها اثبات الجهل واما الشبهة الرابعة فالجواب عنها انه ليس من شرط المعلوم ان يعلم العالم تميزه عن غيره لان العلم متميز عن غيره فيتوقف على العلم بذلك التميز فلو توقف العلم بالشيء على العلم بتميزه عن غيره لتوقف العلم بتميزه على العلم بتميز كل واحد من الاشياء عن غيره لان كل واحد من الاشياء يشارك غيره في امور ويباينه في امور والمشاركة غير المباينة فلا بد من العلم بكل واحد من الامور المشاركة والمباينة حتى يحصل العلم بتميزه عن غيره لكن العلم بكل واحد من الامور المشاركة والمباينة يتوقف على العلم بتميزه عن غيره فلو توقف العلم بتميزه على العلم بتميزه عن غيره لزم الدور وهو محال واما الشبهة الخامسة فالجواب عنها بالبعض الذي ذكرناه واذا انحطت الشبهة سقطت فيبقى ما ذكرناه من الادلة على عموم علمه تعالى سالما عن المعارض

المسئلة الثانية

اعلم ان الضمير لا بد وان يكون عائدا الى مذكور سابق فالضمير اما ان يكون متقدما لفظا على المذكور لفظا ومعنى او متاخرا عنه لفظا ومعنى او متقدما لفظا ومتاخرا معنى واما ان يكون بالعكس منه القسم الاول وهو ان يكون متقدما لفظا ومعنى فالمشهور عند النحويين انه غير جايز وقال ابن جني يجوز وهو احتج عليه بالشعر والمعقول اما الشعر فقوله

جزى بنوه ابا الغيلان عن كبر ... وحسن فعل كما يجزى سنمار

جزى الكلاب العاويات وقد فعل ... واما المعقول فلانا نعلم ان الفاعل موثر والمفعول قابل وتعلق الفعل بهما سواء فلا يبعد تقدم اي واحد منهما كان على الاخر بالذكر لفظا ثم اجمعنا على انه لو قدم المنصوب على المرفوع بالذكر لفظا فانه جايز فكذا اذا قدم بالذكر مع ان ذلك التقديم جايز العنصر الثاني وهو ان يكون الضمير متاخرا لفظا ومعنى وهذا النزاع في صحته كقولك ضرب زيد غلامه العنصر الثالث ان يكون الضمير متقدما في اللفظ متاخرا في المعنى وهو كقولك ضرب غلامه زيدا فها هنا الضمير وان كان متقدما في اللفظ لكنه متاخر في المعنى لان المنصوب متاخر عن المرفوع في التقدير فضمير كانك قلت زيدا ضرب غلامه فلا جرم كان جايزا العنصر الرابع ان يكون الضمير متقدما في المعنى متاخرا في اللفظ وهو كقوله تعالى واذ ابتلى ابرهيم ربه الا ان الامر وان كان كذلك بحسب المعنى لكن لما لم يكن الضمير متقدما في اللفظ بل كان متاخرا لا جرم كان جايزا احسنا

المسئلة الثالثة بعشر

قرا ابن عامر ابراهام بالالفين المفتوحة والميم والباقون ابرهيم وبما الخاء وقرا ابن عباس وابو حنيفة ابرهيم برفع ابرهيم ونصب ربه والمعنى انه دعاه بكلمات من الدعاء فعل المخبر بحبه اجره الله تعالى الجميل اذا

اختلفا المفسرون في ان ظاهر اللفظ هل يدل على تلك الكلمات ام لا فقال بعضهم اللفظ يدل عليها وهي التي ذكرها الله تعالى من الامامة وتطهير البيت ورفع قواعده والدعاء بابتعاث محمد عليه السلام فان هذه الاشياء امور شاقة اما الامامة فلان المراد منها ها هنا النبوة وهذا التكليف يتضمن مشاق عظيمة لان النبي يلزمه ان يتحمل جميع المشاق والمتاعب في تبليغ الرسالة وان لا يخون في ادآء شيء منها ولو لزمه القتل لم يسعه ترك ذلك فلا شك ان ذلك من اعظم المشاق ولهذا قلنا ان ثواب النبي اعظم من ثواب غيره واما تبا البيت وتطهيره ورفع قواعده فمن وقف على ما روي في كيفية بنائه عرف شدة البلوى فيه ثم انه يتضمن اقامة المناسك وقد امتحن الله خليله بالشيطان في الموقف لرجي الجمار وغيره واما استعاله بالدعاء في ان يبعث الله تعالى محمدا عليه السلام في آخر الزمان فهذا ما يحتاج فيه الى اخلاص العمل لله تعالى وازالة الحسد عن القلب بالكلية فثبت ان الامور المذكورة عقيب هذه الاية تكليفات شاقة شديدة فامكن ان يكون المراد من ابتلاء الله تعالى بالكلمات هو ذلك ثم الذي يدل على ان المراد ذلك انه عقبه بذكره من غير فصل بحرف من حروف العطف فلو قيل وقال اني جاعلك للناس اماما قال اني جاعلك فدل هذا على ان ذلك الابتلاء ليس الا التكليف لهذه الامور المذكورة واعترض القاضي على هذا القول فقال هذا لا يجوز لقوله تعالى واذ ابتلى ابرهيم ربه بكلمات قال اني جاعلك للناس اماما بعد قوله فاتمهن وهذا يدل على انه تعالى ابتلاه بالكلمات وانها ابرهيم ثم ان الله تعالى قال له بعد ذلك اني جاعلك للناس اماما ويمكن ان يجاب عنه بانه ليس المراد من الكلمات الامامة فقط بل الامامة وبنا البيت وتطهيره والدعاء الى بعثة محمد عليه السلام كان الله ابتلاه بمجموع هذه الاشياء فاخبر الله تعالى عنه انه ابتلاه بامور على الاجمال ثم اخبر عنه انه اتمها ثم عقب ذلك بالشرح والتفصيل وهذا ما لا بعد فيه القول الثاني ان ظاهر الاية لا دلالة فيه على ان المراد هذه الكلمات وهذا القول يحتمل وجهين احدهما بكلمات كلمه الله لهن وهي اوامره ونواهيه فكانه تعالى قال واذ ابتلى ابرهيم ربه بما شاء كلمه بالامر لها والوجه الثاني بكلمات تكون من ابرهيم بكلمة لها فوجه اي يلقيهم اياها والقابلون بالوجه الاول اختلفوا في ان ذلك التكليف باي شيء كان على اقوال الاول هو ما قال ابن عباس في عشر خصال كانت فرضا في شرعه وهي سنة في شرعنا خمس في الراس وخمس في الجسد اما التي في الراس فالمضمضة والاستنشاق وفرق الراس وقص الشارب والسواك واما التي في الجسد فالختان وحلق العانة وتقليم الاظفار والاستحداد والاستنجاء بالماء وقال بعضهم ابتلاه بثلاثين خصلة من خصال الاسلام عشر منها في سورة برآءة التائبون الى آخر الاية وعشر في سورة الاحزاب ان المسلمين والمسلمات الى آخرها وعشر في المؤمنون قد افلح المؤمنون الى قوله اولئك هم الوارثون وروي عشر في سأل سائل الى قوله والذين هم على صلاتهم يحافظون فجعلها اربعين سهما عن ابن عباس وقالت انها امره بمناسك الحج كالطواف والسعي والاحرام وهو قول قتادة وابن زيد وقيل انها ابتلاه بسبعة اشياء بالشمس والقمر والكواكب والختان على الكبر والنار وذبح الولد والهجرة فوفى بالكل فلهذا قال تعالى وابراهيم الذي وفى عن الحسن وخامسها ان المراد ما ذكره في قوله اذ قال له ربه اسلم قال اسلمت لرب العالمين وسادسها المناظرات الكثيرة في التوحيد مع ابيه وقومه ومع نمرود والعلاة والزكاة والصوم وقسم الغنائم والضيافة والصبر عليها قال القفال رحمه الله وجملة القولان الابتلاء انما وقع بالقيام بكل ما فعله كلفه ومتعبده فاللفظ يتناول لمجموع هذه الاشياء ويتناول كل واحد منها فلو ثبتت الرواية وجب القول بالكل ولو ثبتت الرواية في البعض دون البعض فحينئذ يقع التعارض بين هذه الروايات فوجب التوقف

المسئلة السادسة

قال القاضي هذا الابتلاء انما كان قبل النبوة لانه تعالى بنى على ان قام عليه السلام بهن كالسبب لان جعله الله اماما والسبب متقدم على المسبب فوجب كون هذا الابتلاء متقدما على الوجود على صبره وقيامه اماما وهذا ايضا ملايم للمعقول وذلك لان الوفا بشرايط النبوة لا يحصل الا بالاعراض عن جميع ملاذ الدنيا وشهواتها وبترك المداهنة مع الخلق في جميع ما هم عليه من الاديان الباطلة والعقايد الفاسدة وتحمل الاذى من جميع اصناف الخلق ولا شك ان هذا المعنى من اعظم المشاق واجل المتاعب ولهذا السبب يكون الرسول عليه السلام اعظم اجرا من امته واذا كان كذلك فالله تعالى ابتلاه بالتكاليف الشاقة فلما وفى عليه السلام لها الاجر اعطاه الله خلعة النبوة والرسالة وقال اخرون الفائدة بعد النبوة لانه عليه السلام لا يعلم كونه مكلفا بتلك التكاليف الا من الوحي فلا بد من تقدم الوحي على معرفته بكونه كذلك اجاب القاضي عنه بانه يحتمل انه تعالى اوحى عليه على لسان جبريل بهذه التكاليف الشاقة فلما تم ذلك جعله نبيا مبعوثا الى الخلق اذا عرفت هذه المسئلة فنقول قال القاضي يجوز ان يكون المراد بالكلمات ما ذكره الحسن من حديث الكواكب والشمس والقمر فانه عليه السلام ابتلاه الله بذلك قبل النبوة اما ذبح الولد والنار فكل ذلك كان بعد النبوة وكذا الختان فانه عليه السلام روي انه ختن نفسه وكان سنه مائة وعشرين سنة ثم قال فان قام الدلالة الشهيرة الظاهرة على ان المراد من الكلمات هذه الاشياء كان المراد من قوله انهن انه سبحانه علم من حاله انه يتمهن ويقوم بهن بعد النبوة فلاجرم اعطاه الله خلعة الامامة والنبوة

المسئلة السابعة

المسكن هو الذي يسكن اليه الانسان ويطمئن قلبه اليه من حسن الثناء والمدح من غير تفريط وتوان ونحوه وابرهيم الذي وفى الخبر لله تعالى بمعنى فاعطاه ما طلبه لم ينقص منه شيئا اما قوله اني جاعلك للناس اماما فالامام اسم من يؤتم به كالازار لمن يؤتزر به اي يأتمون بك في دينهم وفيه مسايل

المسئلة الاولى

قال الفاضل المحقق المراد من الامام هاهنا النبي ويدل عليه وجوه احدها ان قوله للناس اما ما يدل على اسناد تعالى جعله اماما لكل الناس والذي يكون كذلك لا بد وان يكون رسولا من عند الله مستقلا بالشرع لانه لو كان متبعا لرسول اخر كان مأموما لذلك الرسول لا اماما له فحينئذ يبطل العموم وثانيها ان اللفظ يدل على انه امام في كل شيء والذي يكون كذلك لا بد وان يكون

نبيا وثالثها ان الانبيا ائمة من حيث يجب على الخلق اتباعهم قال تعالى وجعلناهم ائمة يهدون بامرنا والخلفا ايضا ائمة لهذا المعنى والذي يصلي
بالناس يسمى ايضا اماما لان من دخل في صلاته لزمه الائتمام به قال عليه السلام انما جعل الامام ليؤتم به فاذا ركع فاركعوا واذا سجد فاسجدوا
ولا تختلفوا على امامكم فثبت بهذا ان اسم الامام لمن استحق الاقتدا به في الدين وقد يسمى بذلك ايضا من يؤتم به في الباطل قال تعالى وجعلناهم ائمة
يدعون الى النار الا ان اسم الامام لا يتناوله على الاطلاق بل لا يستعمل فيه الا مقيدا فانه لما ذكر ائمة الضلال قيده بقوله يدعون الى النار كما ان
اسم الاله لا يتناول الا المعبود الحق فاما المعبود الباطل فانما يطلق عليه اسم الاله مع القيد قال تعالى فلما اغنت عنهم الهتهم وقال فانظر الى الهك
الذي ظلت عليه عاكفا اذا ثبت ان اسم الامام يتناول ما ذكرناه وثبت ان الانبيا في اعلا مراتب الامامة وجب حمل اللفظ هاهنا عليه لان الله تعالى ذكر لفظ
الامام هاهنا في معرض الامتنان فلا بد وان يكون بذلك النعمة من اعظم النعم ليحسن بسببه الامتنان فوجب حمل هذه الامامة على النبوة

المسئلة الثانية ان الله تعالى لما وعده بان يجعله اماما للناس حقق تعالى ذلك الوعد فيه الى قيام الساعة فان اهل الاديان على
شدة اختلافها ونهاية تباعدها يعظمون ابرهيم ويتشرفون بالانتساب اليه اما في النسب واما في الدين والشريعة حتى ان عبدة الاوثان كانوا يعظمون
ابرهيم عليه السلام وقال تعالى في كتابه ثم اوحينا اليك ان اتبع ملة ابرهيم حنيفا وقال ومن يرغب عن ملة ابرهيم الا من سفه نفسه وقال في اخر سورة
الحج ملة ابيكم ابرهيم هو سماكم المسلمين من قبل وجميع امة محمد يقولون في اواخر صلاتهم وارحم محمدا وال محمد كما صليت وباركت وترحمت على ابرهيم وال
ابرهيم

المسئلة الثالثة القائلون بان الامام لا يصير اماما الا بالنص تمسكوا بهذه الاية فقالوا انه تعالى بين انه لما صار اماما بسبب
التنصيص على امامته ونظيره قوله تعالى اني جاعل في الارض خليفة فبين انه لا يحصل له منصب الخلافة الا بالتنصيص عليه وهذا ضعيف لانا بينا ان المراد
بالامامة هاهنا النبوة ثم لئن سلمنا ان المراد منها مطلق الامامة لكن الاية تدل على ان النص طريق الامامة وذلك لا نزاع فيه انما النزاع في انه هل تثبت
الامامة بغير النص وليس في هذه الاية تعرض لهذه المسئلة لا بالنفي ولا بالاثبات

المسئلة الرابعة قوله اني جاعلك للناس اماما
يدل على انه عليه السلام كان معصوما عن جميع الذنوب لان الامام الذي هو مؤتم به ويقتدى فلو صدرت المعصية منه لوجب علينا الاقتدا به في
ذلك فيلزم ان يجب علينا فعل المعصية وذلك محال لان كونه معصية عبارة عن كونه ممنوعا من فعله وكونه واجبا عبارة عن كونه ممنوعا من تركه
والجمع بينهما محال اما قوله ومن ذريتي ففيه مسائل

المسئلة الاولى الذرية الاولاد واولاد الاولاد للرجل وهو من
ذرا الله الخلق وتركوا همزها للخفة كما تركوا في البرية وفيه وجوه اخر وهي ان تكون منسوبة الى الذرا

المسئلة الثانية
قوله ومن ذريتي عطف على الكاف كانه قال وجاعل بعض ذريتي كما يقال لك ساكرمك فتقول رويدا

المسئلة الثالثة
قال بعضهم انه تعالى اعلمه ان في ذريته انبيا فاراد ان يعلم هل يكون ذلك في كلهم او في بعضهم وهل يصلح جميعهم لهذا الامر فاعلمه الله تعالى ان فيهم ظالما
لا يصلح لذلك وقال اخرون انه عليه السلام ذكر ذلك على سبيل الاستعلام ولما لم يعلم على وجه المسالة فاجابه الله تعالى صريحا بان النبوة لا تنال الظالمين
فان قيل هل كان ابرهيم عليه السلام ماذونا له في قوله ومن ذريتي او لم يكن ماذونا فيه فان اذن الله في هذا الدعا فلم رد دعوته وان لم يكن له فيه
كان ذلك ذنبا قلنا قوله ومن ذريتي يدل على انه عليه السلام طلب ان يكون بعض ذريته اتم الناس وقد حقق الله اجابة دعائه في المؤمنين من ذريته
كاسمعيل واسحاق ويعقوب ويوسف وموسى وهارون وداود وسليمان وايوب ويونس وزكريا ويحيى وعيسى وجعل اخرهم محمد عليهم السلام من
ذريته الذي هو افضل الانبيا والائمة اما قوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين ففيه مسائل

المسئلة الاولى قرا حمزة وحفص
عن عاصم عهدي بارسال الياء والباقون بفتحها وقرا بعضهم لا ينال عهدي الظالمون اي من كان ظالما من ذريتك فانه لا ينال عهدي

المسئلة الثانية ذكروا في العهد وجوها احدها ان هذا العهد هو الامامة المذكورة فيما قبل فان المراد من تلك الامامة هو النبوة فكذا هاهنا
والا فلا وثانيها عهدي اي رحمتي عن عطا وثالثها عن طاعتي عن الضحاك ورابعها امانتي عن ابي عبيد والقول الاول اولى لان قوله
ومن ذريتي طلب لتلك الامامة التي وعده لها فقوله لا ينال عهدي الظالمين لا يكون جوابا عن ذلك السوال الا اذا كان المراد بهذا العهد تلك الامامة

المسئلة الثالثة الاية دالة على انه تعالى سيعطي بعض ولده ما سال لولا ذلك لكان الجواب لا او نقول لا ينال عهدي ذريتك فان قيل
انما كان ابرهيم عليه السلام عالما بان النبوة لا تليق بالظالمين قلنا بلى ولكن لم يعلم حال ذريته فبين تعالى ان فيهم من هذا حاله وان النبوة انما تحصل
الا لمن ليس بظالم

المسئلة الرابعة الروافض احتجوا بهذه الاية على القدح في امامة ابي بكر وعمر رضي الله عنهما من ثلاثة اوجه
الاول ان ابا بكر وعمر كانا كافرين فقد كانا في حال كفرهما ظالمين فوجب ان يصدق عليهما في تلك الحالة انهما لا ينالان عهد الامامة البتة ولا في شي
من الاوقات فثبت انهما لا يصلحان للامامة الثاني ان من كان مذنبا في الباطن كان من الظالمين فاذن ما لم يعرف ان ابا بكر وعمر ما كانا من الظالمين
المذنبين ظاهرا وباطنا وجب ان لا يحكم بامامتهما وذلك انما يثبت في حق من ثبتت عصمته ولما لم يكونا معصومين بالاتفاق وجب ان لا يتحقق امامتهما
البتة الثالث قالوا كانا مشركين وكل مشرك ظالم والظالم لا ينال عهد الامامة فيلزم ان لا ينالهما عهد الامامة اما انهما كانا مشركين فبالاتفاق
واما ان المشرك ظالم فلقوله تعالى ان الشرك لظلم عظيم واما الظالم لا ينال عهد الامامة فلهذه الاية لا يقال انهما كانا ظالمين
حال كفرهما فبعد زوال الكفر لا يبقى هذا الاسم لانا نقول الظالم من وجد منه الظلم وقولنا وجد منه الظلم اعم من قولنا وجد منه الظلم في الماضي
او في الحال بدليل ان هذا المفهوم يمكن تقسيمه الى هذين القسمين ومورد التقسيم بالقسمين مشترك بين القسمين وما كان مشتركا بين القسمين لا يلزم انتفاؤه
لانتفا احد القسمين فلا يلزم من نفي كونه ظالما في الحال نفي كونه ظالما والذي يدل عليه نظرا الى الدلائل الشرعية ان النائم يسمى مؤمنا والايمان هو التصديق

والتصديق هو حاصل كونه نائما فدل على انه يسمى مؤمنا لايمان كان حاصلا قبل واذا ثبت هذا وجب ان يكون ظالما لظلم وجد من قبل وايضا
الكلام عبارة عن حروف متوالية والمسمى عبارة عن حصولات متوالية في اخبار متعاقبة لمجموع تلك الاشياء البتة لا وجود لها فلو كان حصول المشتق منه
شرطا في كون الاسم المشتق حقيقة وجب ان لا يكون اسم المتكلم والماشي وامثالهما حقيقة في شيء اصلا وانه باطل قطعا فدل هذا على ان حصول
المشتق منه ليس شرطا لكون الاسم المشتق حقيقة والجواب كل ما ذكرتموه معارض بما انه لو حلف لا يسلم على كافر فسلم على انسان مؤمن في الحال
الا انه كان كافرا قبل سنين متطاولة فانه لا يحنث فدل على ما قلناه ولان التائب عن الكفر لا يسمى كافرا والتائب عن المعصية لا يسمى عاصيا
وكذا القول في نظائره الا ترى الى قوله ولا تركنوا الى الذين ظلموا فانه نهى عن الركون اليهم حال اقامتهم على الظلم وقوله ما على المحسنين من
سبيل معناه ما اقاموا على الاحسان على انا بينا ان المراد من الامامة في هذه الاية النبوة فمن كفر بالله طرفة عين فانه لا يصلح للنبوة

المسئلة الخامسة قال الجمهور من الفقهاء والمتكلمين الفاسق حال فسقه لا يجوز عقد الامامة له واختلفوا في ان
الفاسق الطارئ عليه هل يبطل الامامة ام لا واحتج الجمهور على ان الفاسق لا يصلح لان تعقد له الامامة بهذا الوجه ووجه
الاستدلال بها من وجهين الاول ما بينا ان قوله لا ينال عهدي الظالمين جواب لقوله ومن ذريتي وقوله ومن ذريتي طلب الامامة التي
ذكرها الله تعالى فوجب ان يكون المراد بهذا العقد هو الامامة ليكون الجواب مطابقا للسؤال فيصير الاية كانه تعالى قال لا ينال
الامامة الظالمين وكل عاص فانه ظالم لنفسه فكانت الاية دالة على ما قلناه فان قيل ظاهر الاية يقتضي انتفاء كونهم ظالمين ظاهرا
وباطنا ولا يصح ذلك في الائمة والقضاة قلنا اما الشيعة فيستدلون بهذه الاية على صحة قولهم في وجوب العصمة ظاهرا وباطنا واما
نحن فنقول مقتضى الاية ذلك الا انا تركنا اعتبار الباطن فتبقى العدالة الظاهرة معتبرة فان قيل اليس ان يونس عليه السلام قال سبحانك
اني كنت من الظالمين وقال ادم ربنا ظلمنا انفسنا قلنا المذكور في الاية هو الظالم المطلق وهذا غير موجود في ادم ويونس عليهما السلام الوجه
الثاني ان العهد قد يستعمل في كتاب الله بمعنى الامر قال تعالى الم اعهد اليكم يا بني ادم الا تعبدوا الشيطان يعني الم امركم بهذا وقال تعالى الذين
قالوا ان الله عهد الينا يعني امرنا ومنه عهود الخلفاء الى امرائهم وقضاتهم اذا ثبت هذا ان عهد الله هو امره فنقول لا يخلو قوله لا ينال عهدي
الظالمين من ان يريد ان الظالمين غير مامورين او ان الظالمين لا يجوز ان يكونوا بمحل ان تقبل منهم اوامر الله تعالى ولما بطل الوجه الاول لاتفاق المسلمين
على ان اوامر الله تعالى لازمة للظالمين كلزومها لغيرهم ثبت الوجه الاخر وهو انهم غير مؤتمنين على اوامر الله تعالى وغير مقتدى بهم فيها افلا يكونون ائمة
في الدين فثبت بدلالة الاية بطلان امامة الفاسق قال عليه السلام لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق ودل ايضا على ان الفاسق لا يكون حاكما وان
احكامه لا تنفذ اذا ولي الحكم وكذلك لا تقبل شهادته ولا خبره اذا اخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم ولا فتياه اذا افتى ولا يقدم للصلاة ان كان
هو بحيث لو اقتدى به فانه لا تقبل صلاته قال ابو بكر الرازي ومن الناس من يظن ان مذهب ابي حنيفة انه يجوز كون الفاسق اماما وخليفة ولا
يجوز كون الفاسق قاضيا قال وهذا خطأ ولم يفرق ابو حنيفة بين الخليفة والحاكم في ان شرط كل واحد منهما العدالة فكيف يكون خليفة وروايته
غير مقبولة واحكامه غير نافذة وكيف يجوز ان يدعي ذلك على ابي حنيفة وقد كرهه ابن هبيرة في ايام بني امية على القضاء وضربه فامتنع من ذلك
فحبس فسلح ابن هبيرة وجعل يضربه كل يوم اسواطا فلما خيف عليه قال له الفقهاء تول له شيئا من عمله اي شيء كان حتى يزول عنك الضرب فتولى له عد
احمال التبن الذي تدخل فخلاه ثم دعاه المنصور الى مثل ذلك حتى عد له اللبن الذي كان يضرب بسور مدينة المنصور وقصته في امر زيد بن علي
مشهورة في حمله المال اليه وفتياه الناس سرا في وجوب نصرته والقتال معه وكذلك امره مع محمد وابرهيم ابني عبيد الله بن الحسن ثم قال وانما
غلط من غلط في هذه الرواية ان قول ابي حنيفة ان القاضي اذا كان عدلا في نفسه وتولى القضاء ايام فان احكامه نافذة والصلاة خلفه جائزة لان
القاضي اذا كان عدلا في نفسه ويمكنه تنفيذ الاحكام كانت احكامه نافذة فلا اعتبار في ذلك بمن ولاه لان الذي ولاه بمنزلة سائر اعوانه وليس بشرط
في اعوان القاضي ان يكونوا عدولا الا ترى ان اهل بلد لا سلطان عليهم لو اجتمعوا على الرضى بتولية رجل عدل منهم القضاء حتى يكونوا اعوانا له على
من امتنع من قبول احكامه لكان قضاؤه نافذا وان لم يكن له ولاية من جهة امام ولا سلطان

المسئلة السادسة الاية تدل
على عصمة الانبياء عليهم السلام من وجهين الاول انه قد ثبت ان المراد من هذا العهد الامامة ولا شك ان كل نبي امام فان الامام هو الذي يؤتم به
والنبي اولى الناس بذلك فاذا دلت الاية على ان الامام لا يكون فاسقا فبان يدل على ان الرسول لا يجوز ان يكون فاسقا فاعلا للذنب والمعصية
اولى الثاني قال لا ينال عهدي الظالمين فهذا العهد ان كان هو النبوة وجب ان لا ينالها احد من الظالمين وان كان هو الامامة فكذلك لان
كان كل نبي لا بد وان يكون اماما يؤتم به فكل فاسق ظالم لنفسه فوجب ان لا تحصل النبوة لاحد من الفاسقين

المسئلة السابعة
اعلم انه سبحانه بين ان له معك عهدا ولك معه عهد وبين انك متى وفيت بعهدك فانه سبحانه يفي ايضا بعهده فقال واوفوا بعهدي اوف بعهدكم
ثم في سائر الايات انه افرد عهدك بالذكر وافرد عهد نفسه بالذكر اما عهدك فقال فيه والموفون بعهدهم اذا عاهدوا وقال والذين هم
لاماناتهم وعهدهم راعون وقال يا ايها الذين امنوا اوفوا بالعقود وقال لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لا تفعلون واما
عهده سبحانه فقال فيه ومن اوفى بعهده من الله ثم بين كيفية عهده الى ابينا ادم فقال ولقد عهدنا الى ادم من قبل فنسي ولم نجد له عزما ثم بين
كيفية عهده الينا فقال الم اعهد اليكم يا بني ادم ثم بين كيفية عهده مع فقال ان الله عهد الينا ثم بين كيفية عهده مع الانبياء فقال
وعهدنا الى ابرهيم واسمعيل ثم بين في هذه الاية ان عهده لا يصل الى الظالمين فقال انه لا ينال عهدي الظالمين فهذه المبالغة الشديدة في هذه

في هذه المعاهدة يقتضي البحث عن حقيقة هذه المعاهدة فنقول العهد الماخوذ عليك ليس الا عهد الخدمة والعبودية والعهد الذي
الزمه الله سبحانه برحمته ليس الا عهد الرحمة والربوبية فان العاقل اذا تامل بما حال هذه المعاصي لم يجد من نفسه الا بعض هذا العهد
ومن ربه الا الوفا بالعهد فلنشرع الى معاني هذا الكتاب فنقول اول الانعام عليك انعام الخلق والايجاد والاحياء واعطاء العقل والادلة
والمقصود من كل ذلك استغالك بالطاعة والخدمة والعبودية على ما قال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وتنزه نفسه عن ان يكون
هذا الخلق والايجاد منه على سبيل العبث فقال وما خلقنا السماء والارض وما بينهما لاعبين ما خلقناهما الا بالحق وقال ايضا وما خلقنا السماء
والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا وقال لحسبتم انما خلقناكم عبثا وانكم الينا لا ترجعون ثم بين على سبيل التفصيل ما هو الحكمة
في الخلق والايجاد فقال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فهو سبحانه وتعالى بعهد الربوبية حيث خلقك واحياك وانعم عليك بوجوه النعم وجعلك
عاقلا مميزا فاذا لم تشتغل بحمده وطاعته وعبوديته فقد نقضت عهد عبوديتك بيقين ان الله تعالى لما بين بعهد ربوبيته وشانه
ان عهد الربوبية يقتضي اعطاء التوفيق والهداية وعهد العبودية منك يقتضي الجد والاجتهاد في العمل بفرائضه وفي بعهد الربوبية فانه ما ترك
ذرة من الذرات الا وجعلها هادية للسالك سبيل الحق وان من شيء الا يسبح بحمده وانت ما وفيت السيد بعهد الطاعة والعبودية وشاهدها
ان نعمة الايمان اعظم النعم والدليل عليه ان هذه النعمة لو فاتتك لكنت شقيا الى الابد ودهر الداهرين ثم هذه النعمة من الله لقوله وما بكم
من نعمة فمن الله فمن ان يرى هذه النعمة منه فانه شكرك عليها قال فاولئك كان سعيهم مشكورا فاذا كان هدى الله تعالى على هذه النعمة فان شكره على
ما اعطى من التوفيق والهداية كان اولى ثم انك ما اتيت الا بالكفران على ما قال كلا ان الانسان ما اكفره فهو تعالى اوفى بعهده وانت نقضت عهدك
ورابعها ان تنفق نعمه في سبيل مرضاته وانت ما فعلت ذلك ان الانسان ليطغى ان رآه استغنى وخامسها انعم عليك بانواع النعم لتكون
محسنا الى الفقراء واحسانك الى الله يجب ان يكون بحسب احسانك متوسلا به الى ايذاء الناس واجناسهم الذين يبخلون ويامرون الناس بالبخل وسادسها
اعطاك النعم العظيمة لتكون متبلا على جده وانت تجد غيره فانظر ان السلطان العظيم لو انعم عليك بخلعة نفيسة ثم انك في حضرته تعرض عنه وتبتنا
مشتغلا بخدمة بعض السقاط كيف تستوجب الاذى والمقت وكذا هاهنا واعلم انا لو اشتغلنا بشرح كيفية وفائه سبحانه بعهد الاحسان والربوبية
وكيفية تقصيرنا بعهد الاخلاص والعبودية لفنينا دوننا على ذلك فانا من اول الحياة الى آخرها ما صرنا نتفكر بلحظة واحدة من انواع نعمه على ظاهرنا وباطننا
وكل واحد من تلك النعم يستدعي شكرا على حدة وخدمة على حدة ثم انا ما ابتنا بعد بما نهيا ذا لها وما عرفنا كيفيتها وكميتها ثم انه سبحانه على تزايد
غفلتنا وتقصيرنا يزيد يا انواع النعم والرحمة والكرم فكانا من اول عمرنا الى آخره لا يزال يتزايد يا درجات النقصان والتقصير واستحقاق الزجر
وهو سبحانه لا يزال يزيد يا الاحسان واللطف والكرم واستحقاق الحمد والثنا فان كل ما كان يزيد من الاحسان واللطف والكرم والحمد واستحقاق
الحمد والثنا كان تقصيرنا اشد وكلما كان تقصيرنا اشد كانت انعامه علينا بعد ذلك اعظم وقعا وكلما كانت انعامه علينا اكثر وقعا كان تقصيرنا في شكره
اقبح واسوا فلا يزال تتزايد قبائح افعالنا ومحاسن افعاله سبحانه على سبيل الدوام بحيث لا يفضي الى الانقطاع ثم انه قال في هذه الاية انه لا ينال عهدي
الظالمين وهذا توبيخ شديد لكنا نقول لها صدر منكرا ما يليق بك من الكرم والعفو والرحمة والاحسان وصدر منا ما يليق بنا من الجهل والغدر
والتقصير والكسل فسالك بفضلك العميم ان تجاوز عنا يا ارحم الراحمين **قوله تعالى** واذ جعلنا البيت مثابة
للناس وامنا واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى وعهدنا الى ابراهيم واسمعيل ان طهرا بيتي للطائفين والعاكفين والركع السجود اعلم انه تعالى بين
كيفية حال ابراهيم عليه السلام حين كلفه الامامة وهذا شرح التكاليف الثاني وهو التكليف بتطهير البيت ثم نقول اما البيت فانه يريد البيت
الحرام والكعبة بدليل ان البيت مطلقا لدخول الالف واللام عليه اذا كانا يدخلان لتعريف المعهود والجنس وقد علم المخاطبون انه لم يرد به الجنس فانصرف
الى المعهود عندهم وهو الكعبة ثم نقول ليس المراد نفس الكعبة لانه تعالى وصفه بكونه امنا وهذا صفة جميع الحرم لا صفة الكعبة فقط والدليل
على انه تجوز اطلاق البيت والمراد كل الحرم كله او الكعبة فقط منه كل الحرم قوله تعالى هديا بالغ الكعبة والمراد الحرم كله لا الكعبة فقط
لانه لا يذبح في الكعبة ولا في المسجد الحرام وكذلك قوله تعالى لا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا والمراد والله اعلم منعهم من الحج وحضور مواضع النسك
وقال تعالى حكاية عن ابراهيم رب اجعل هذا البلد امنا فدل هذا على ان وصف البيت بالامن اقتضى جميع الحرم والبيت وانه تعالى اطلق لفظ البيت
وعنى به الحرم كله ان جرمه الحرم لما كانت معلقة بالبيت جاز ان يعبر عنه باسم البيت اما قوله تعالى مثابة للناس ففيه مسائل

المسئلة الاولى قال اهل اللغة اصله من ثاب يثوب ثيابة وثوبا اذا رجع يقال ثاب اليه اذا رجع الى النهر بعد انقطاعه وثاب الى الله
عقله اي رجع وتفرق عنه الناس ثم ثابوا اي عادوا مجتمعين والثواب من هذا اخر كان ما اخرج من مال او غيره فقد رجع اليه والمثاب من البئر
مجتمع من الماء من اسفله قال الفراء قيل ان مثابا ومثابة لغتان مثل مقام ومقامة وهو قول الفراء والزجاج وقيل الهاء الداخلة في مثابة مبالغة كما
في قولهم علامة ونسابة واصل مثابة مثوبة مفعلة **المسئلة الثانية** قال الحسن معناه انهم يثوبون اليه في كل عام وعن ابن عباس
ومجاهد انه لا ينصرف عنه احد الا وهو يتمنى العود اليه قال تعالى واجعل افئدة من الناس تهوي اليهم وقيل مثابة اي يحجون اليه فيثابون عليه
فان قبل كون البيت مثابة يحصل بمجرد عودهم اليه وذلك يحصل بفعلهم فما معنى قوله تعالى واذ جعلنا البيت مثابة للناس واسنا للنا
اما على قولنا افعال العبد مخلوقة لله تعالى فما معنى قوله واذ جعلنا البيت لعل الاية حجة علي في قولنا في هذه المسئلة واما على قول المعتزلة فمعناه انه تعالى
الهمهم في القلوب لتصيير ذلك داعيا لهم الى العود اليه مرة بعد اخرى وانما فعل تعالى ذلك لما فيه من المنافع الدينوية والاخروية اما منافع

الدنيا فلان اهل الشرق والغرب يجتمعون هناك فيحصل هناك من التجارات وضروب المكاسب ما يعظم به النفع وايضا فيحصل بسبب
السفر الى الحج عمارة الطرق والبلاد ومشاهدة الاحوال المختلفة في الدنيا واما منافع الدين فلان من قصد البيت رغبة منه في النسك
والتقرب الى الله تعالى واظهار العبودية له والمواظبة على العمرة والطواف واقامة الصلاة في ذلك المسجد المكرم والاعتكاف فيه
فيستوجب بذلك ثوابا عظيما عند الله تعالى **المسئلة الثالثة** تمسك بعض اصحابنا في وجوب العمرة بقوله تعالى
واذ جعلنا البيت مثابة للناس اخبار عن انه تعالى جعله موصوفا بصفة كونه مثابة للناس لكن لا يمكن اجراء الاية على هذا المعنى لان
كونه مثابة صفة للناس صفة تتعلق باخبار الناس لا يمكن تحصيله بالخبر والاحاد اذا ثبت تعذر اجراء الاية على ظاهرها وجب حمل الاية
على الوجوب لانا متى حملناه على الوجوب كان ذلك ايضا ضرورة كذلك ما اذا حملناه على البيت فثبت ان الله اوجب علينا العود اليه مرة
بعد اخرى وقد توافقنا على ان هذا الوجوب لا يتحقق فيما سوى الطواف فوجب تحقيقه في الطواف هذا وجه الاستدلال بهذه الاية
واكثر من تكلم في احكام القران وطعن في دلالة هذه الاية على هذا المطلوب ونحن قد بينا دلالتها عليه من هذا الوجه الذي بيناه اما
قوله وامنا اي موضع امن ثم لا شك ان قوله جعلنا البيت مثابة للناس وامنا خبر فتارة يتركه على ظاهره ويقول انه خبر وتارة يصرفه
عن ظاهره ويقول انه امر اما القول الاول فهو ان يكون المراد انه تعالى جعل اهل الحرم امنين من الحرب والقحط على ما قال تعالى اولم يروا انا
جعلنا حرما امنا وقوله اولم نمكن لهم حرما امنا يجبى اليه ثمرات كل شيء ولا يمكن ان يكون المراد منه الاخبار عند عدم وقوع القتل في الحرم
لانا نشاهد ان القتل الحرام قد يقع فيه وايضا فالقتل المباح قد يوجد فيه قال تعالى ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه
فان قاتلوكم فاقتلوهم فاخبر بوقوع القتل فيه القول الثاني ان نحمله على الامر على سبيل التاويل والمعنى ان الله تعالى امر الناس بان يجعلوا
ذلك امنا من الضارة والقتل فكان البيت محترما بحكم الله وكانت الجاهلية متمسكين بتحريمه لا يهيجون على احد التجى اليه فكانوا يسمون قريشا
اهل الله تعظيما له ثم اعتيد فيه امن الصيد حتى ان الكلب ليهم بالظبي خارج الحرم فيفر الظبي منه فيتبعه الكلب فاذا دخل الظبي الحرم لم يتبعه
الكلب وروينا الاخبار في تحريم مكة قال عليه السلام ان الله حرم مكة وانها لم تحل لاحد قبلي ولا تحل لاحد بعدي وانما احلت لي ساعة من نهار وقد
عادت حرمتها كما كانت فذهب الشافعي رضي الله عنه الى ان المعنى لم تحل لاحد بان ينصب الحرب عليها وان ذلك احل لرسول الله صلى الله عليه وسلم
فاما من دخل البيت من الذين يجب عليهم الحدود فقال الشافعي ان الامام يامر بالتضييق عليه بما يؤدي الى خروجه من الحرم فاذا اخرج اقيم عليه
الحد في الحل فان لم يخرج حتى قتل في الحرم جاز وكذلك من قاتل في الحرم جاز قتاله فيه وقال ابو حنيفة رضي الله عنه لا يجوز واحتج الشافعي بانه
عليه السلام امر عند ما قتل عاصم بن ثابت بن الافلح وخبيب بقتل ابي سفيان في داره بمكة غيلة ان قدر عليه قال الشافعي رضي الله عنه وهذا في
الوقت الذي كانت مكة فيه محرمة فدل انها لا تمنع احدا من شيء وجب عليه وانها انما تمنع من ان ينصب الحرب عليها كما ينصب على غيرها واحتج
ابو حنيفة رحمه الله بهذه الاية والجواب عنه ان قوله وامنا ليس فيه بيان انه جعله امنا في ماذا فيمكن ان يكون امنا عن القحط وان يكون
امنا عن نصب الحروب وان يكون امنا عن اقامة الحدود وليس اللفظ من باب العموم حتى يحمل على الكل بل حمله على الامن من القحط والافات اولى
لانا على هذا التفسير لا نحتاج الى حمل لفظ الخبر على معنى الامر وفي سائر الوجوه يحتاج الى ذلك فكان قول الشافعي اولى اما قوله تعالى واتخذوا
من مقام ابرهيم مصلى ففيه مسائل **المسئلة الاولى** قرا ابن كثير وابو عمرو وحمزة والكسائي واتخذوا بكسر الخاء على صيغة
الامر اما القراءة الاولى فقوله واتخذوا عطف على ماذا فيه اقوال الاول انه عطف على قوله اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم واني فضلتكم على
العالمين واتخذوا من مقام ابرهيم مصلى الثاني انه عطف على قوله اني جاعلك للناس اماما والمعنى انه لما ابتلاه بكلمات فاتمهن قال له جزاء لما
فعله من ذلك اني جاعلك للناس اماما وقال واتخذوا من مقام ابرهيم مصلى ويجوز ان يكون قد امر بهذا ولده الا انه تعالى اضمر قوله تعالى
ونظيره قوله ورفعنا فوقكم الطور خذوا ما اتيناكم بقوة وظنوا انه واقع بهم خذوا ما اتيناكم الثالث ان هذا امر من الله تعالى لامة
محمد عليه السلام ان يتخذوا من مقام ابرهيم مصلى وهو كلام اعترض به في خلال ذكر قصة ابرهيم ولان وجهه واذ جعلنا البيت مثابة للناس
وامنا واتخذوا انتم من مقام ابرهيم مصلى والتقدير انا لما شرفناه ووصفناه بكونه مثابة للناس وامنا فاتخذوه انتم قبلة لانفسكم والواو والفاء
قد يذكر كل واحد منهما في هذا الموضع وان كانت الفاء افصح اما من قرا واتخذوا بالفتح فهو اخبار عن ولد ابرهيم عليه السلام انهم اتخذوا
من مقامه مصلى **المسئلة الثانية** ذكروا قولان في ان مقام ابرهيم اي شيء هو القول الاول انه موضع الحجر الذي قام
عليه ابرهيم ثم هؤلاء ذكروا وجهين احدهما انه هو الحجر الذي كانت زوجة اسمعيل وضعته تحت قدم ابرهيم صلى الله عليه حتى غسلت راسه
فوضع ابرهيم عليه السلام رجله في الحجر فوضعته تحت الرجل الاخرى فغاصت رجله ايضا فيه فجعله الله تعالى من معجزاته وهذا قول الحسن
وقتادة والربيع بن انس وثانيهما ما روي عن سعيد بن جبير عن ابن عباس ان ابرهيم عليه السلام كان يبني البيت واسماعيل يناوله الحجارة
ويقولان ربنا تقبل منا انك انت السميع العليم فلما ارتفع البنيان وضعف ابرهيم عن رفع الحجارة قام على حجر وهو مقام ابرهيم عليه السلام القول
الثاني ان مقام ابرهيم الحرم كله وهو قول مجاهد الثالث ان عرفة والمزدلفة والحجاز وهو قول عطا الرابع الحج كله مقام ابرهيم وهو
قول ابن عباس واتفق المحققون على ان القول الاول اولى ويدل عليه وجوه الاول ما روى جابر انه عليه السلام لما فرغ من الطواف اتى المقام
وتلا قوله تعالى واتخذوا من مقام ابرهيم مصلى فقراءته هذه اللفظة عند ذلك الموضع يدل على ان المراد من هذه اللفظة هو ذلك الموضع

ظاهرا وثانيها ان هذا الاسم في العرف مختص بذلك الموضع والدليل عليه ان سائلا لو سال المكي بمكة عن مقام ابرهيم لم يجبه ولم يفهم
عنه الا هذا الموضع وثالثها ما روي انه عليه السلام مر بالمقام ومعه عمر رضي الله عنه فقال يا رسول الله اليس هذا مقام ابينا ابرهيم
قال بلى قال افلا نتخذه مصلى قال لم اومر بذلك فلم تغب الشمس من يومهم حتى نزلت الاية ورابعها ان الحجر صار تحت قدميه في رطوبة
الطين حتى غاص فيه رجلا ابرهيم عليه السلام وذلك من اظهر الدلايل على وحدانية الله تعالى ومعجزة ابرهيم عليه السلام فكان اختصاصه بابرهيم
عليه السلام اقوى من اختصاص غيره به فكان اطلاق هذا الاسم عليه اولى وخامسها انه تعالى قال واتخذوا من مقام ابرهيم مصلى وليس للصلاة
تعلق بالحرم ولا بساير المواضع الا بهذا الموضع فوجب ان يكون مقام ابرهيم هو هذا الموضع وسادسها ان مقام ابرهيم هو موضع قيامه وثبت
بالاخبار انه قام على هذا الحجر عند المغتسل ولم يثبت قيامه على غيره فحمل هذا اللفظ اعني مقام ابرهيم عليه السلام اولى قال القفال ومن فسر مقام
ابرهيم بالحجر خرج قوله تعالى واتخذوا من مقام ابرهيم مصلى على مجاز قول الرجل اتخذت من فلان صديقا وقد اعطاني الله من فلان اخا صالحا ووهب
الله لي منك وليا مشفقا انما يتخذ من لبيان المتخذ الموهوب وتمييزه في ذلك المعنى من غيره **المسئلة الثالثة** ذكروا في المراد
بقوله مصلى وجوها احدها المصلى المدعى فجعله من الصلاة التي هي الدعاء قال تعالى يا ايها الذين امنوا صلوا عليه وسلموا تسليما وهو قول مجاهد
وانما ذهب الى هذا التاويل ليتم له قوله ان كل الحرم مقام ابرهيم وثانيها قال الحسن اراد به قبلته وثالثها قال قتادة والسدي امروا ان يصلوا
عنده قال اهل التحقيق وهذا القول اولى لان لفظ الصلاة اذا اطلق يعقل منه الصلاة المفعولة بركوع وسجود الا ترى ان مصلى المصر هو الموضع الذي
يصلى فيه صلاة العيد وقال عليه السلام لاسامة بن زيد المصلى امامك يعني به موضع الصلاة المفعولة وقد دل عليه ايضا فعل النبي صلى الله عليه
وسلم الصلاة عنده بعد تلاوة الاية لان حملها على الصلاة المعهودة اولى لانها جامعة لساير المعاني التي فسروا الاية اما وها هنا بحث فقهي وهو ان ركعتي
الطواف فرض ام سنة ينظر ان كان الطواف فرضا فللشافعي رضي الله عنه فيه قولان احدهما فرض لقوله تعالى واتخذوا من مقام ابرهيم مصلى
والامر للوجوب والثاني سنة لقوله عليه السلام للاعرابي حين قال هل علي غيرها قال لا الا ان تطوع وان كان الطواف فعلا مثل طواف القدوم
وركعتاه سنة والرواية عن ابي حنيفة مختلفة ايضا في هذه المسئلة **المسئلة الرابعة** في فضايل البيت روى الشيخ احمد
البيهقي في كتاب شعب الايمان عن ابي ذر قال قلت يا رسول الله اي مسجد على الارض افضل قال المسجد الحرام قلت ثم اي قال ثم المسجد الاقصى قلت كم
بينهما قال اربعون سنة فاينما ادركت الصلاة فصل فهو مسجد اخرجاه في الصحيحين وعن عبد الله بن عمر قال خلق البيت قبل الارض بالفي عام ثم
دحيت الارض منه وعن ابن عباس قال عليه السلام اول بقعة وضعت في الارض موضع البيت ثم مدت منها الارض وان اول جبل وضعه الله
تعالى على وجه الارض جبل ابي قبيس ثم مدت منه الجبال وعن وهب بن منبه قال ان ادم عليه السلام لما اهبط الى الارض استوحش منها
لما راى من سعتها ولانه لم ير احدا فيها غيره فقال يا رب اما لارضك هذه عامر يعمرها يسبح لك فيها ويقدس لك غيري فقال الله اني
ساجعل فيها من ذريتك من يسبح بحمدي ويقدس لي وساجعل فيها بيوتا ترفع لذكري فيسبحني فيها خلقي ويقدسني وسابوبك منها بيتا
اختاره لنفسي واخصه بكرامتي واوثره على بيوت الارض كلها باسمي واسميه ببيتي اتعظمه بعظمتي واحوطه بحرمتي واجعله اخص البيوت
كلها واولاها بذكري واضعه في البقعة التي اخترت لنفسي فاني اخترت مكانه يوم خلقت السموات والارض اجعل ذلك البيت لك ولمن
بعدك حرما امنا احرم بحرمته ما فوقه وما تحته وما حوله فمن حرمه بحرمتي فقد عظم حرمتي ومن اباحه فقد اباح حرمتي ومن امن اهله
استوجب بذلك اماني ومن جفاهم فقد جفاني ومن عظم شانه فقد عظم في عيني ومن تهاون بي صغر في عيني سكانه جيراني وعماره
وفدي وزواره اضيافي اجعله اول بيت وضع للناس واعمره باهل السماء والارض ياتونه افواجا شعثا غبرا على كل ضامر ياتين من كل
فج عميق يعجون بالتكبير عجا ويرجون بالتلبية رجيجا فمن اعتمره لا يريد غيري فقد زارني وضافني ووفد علي ونزل بي فحق لي ان الحقه
بكرامتي وحق علي الكريم ان يكرم وفده واضيافه وزواره وان يسعف كل واحد منهم بحاجته لعمره يا ادم ما كنت حيا ثم تعمره من بعدك
الامم والقرون والانبياء من ولدك امة بعد امة وقرنا بعد قرن ونبيا بعد نبي حتى ينتهي ذلك الى نبي من ولدك يقال له محمد عليه السلام
وهو خاتم النبيين فاجعله من عماره وسكانه وحماته وولاته يكون اميني عليه ما دام حيا فاذا انقلب الي وجدني قد ادخرت له من الخير
ما يتمكن به من القربة والوسيلة عندي واجعل لهم ذلك البيت وذكره وشرفه ومجده وسناه وبهاوه ومكرمته لنبي من ولدك يكون
مثل هذا النبي وهو ابوه يقال له ابرهيم ارفع له قواعده واقضي على يديه عمارته واعلمه مشاعره ومناسكه واجعله امة واحدة
قانتا قايما بامري داعيا الى سبيلي اجتبيه واهديه الى صراط مستقيم ابتليه فيصبر واعافيه فيشكر وامره فيفعل وينذرني فيفي
استجيب دعوته في ولده وذريته من بعده واشفعه فيهم واجعلهم اهل ذلك البيت وولاته وحماته وسقاته وخدمه وخزانه وحجابه
حتى يبدلوا او يغيروا واجعل ابرهيم امام ذلك البيت واهل تلك الشريعة ياتم به من حضر تلك المواطن من جميع الجن والانس وعن عطا
قال اهبط ادم بالهند فقال يا رب ما لي لا اسمع صوت الملايكة كما كنت اسمعه في الجنة فقال خطيئتك يا ادم فانطلق الى مكة فابن بيتا
يطوف به كما رايتهم يطوفون فانطلق الى مكة فبنى البيت فكان موضع قدمي ادم قرى وانهارا وعماره وبين خطابه مفاوز فحج ادم البيت
من الهند اربعين سنة وسال عمي كعبا فقال اخبرني عن هذا البيت فقال ان هذا البيت انزله الله من السماء ياقوتة مجوفة مع ادم فقال يا ادم
ان هذا بيتي فطف حوله وصل حوله كما رايت ملايكتي تطوف حول عرشي وتصلي فنزلت معه الملايكة فرفعوا قواعده من حجارة فوضع البيت

على القواعد فلما اغرق الله قوم نوح رفعه الله وبقيت قواعده وعن علي رضي الله عنه قال البيت المعمور بيت في السما يقال له
الضراح وهو بحيال الكعبة من فوقها حرمته في السما كحرمة البيت في الارض يصلي فيه كل يوم سبعون الف ملك من الملايكة لا يعودون
اليه ابدا وذكر علي انه مر عليه الدهر بعد بنا ابرهيم فانهدم فبنته العمالقة ومر عليه الدهر فانهدم فبنته جرهم فمر عليه الدهر
فانهدم فبنته قريش ورسول الله صلى الله عليه وسلم يومئذ شاب فلما ارادوا ان يرفعوا الحجر الاسود اختصموا فيه فقالوا يحكم بيننا
اول رجل يخرج من هذه السكة فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم اول رجل خرج عليهم فقضى بينهم ان يجعلوا الحجر في مرط ثم يرفعه جميع
القبايل كلهم فرفعوه فاخذه رسول الله صلى الله عليه وسلم فوضعه وعن الزهري قال بلغني انهم وجدوا في مقام ابرهيم ثلاثة صفوح في كل
صفح منها كتاب الصفح الاول انا الله ذو بكة خلقتها يوم خلقت الشمس والقمر وحففتها بسبعة املاك حفا وباركت لاهلها في اللحم واللبن
وفي الصفح الثاني انا الله ذو بكة خلقت الخير والشر فطوبى لمن كان الخير على يديه وويل لمن كان الشر على يديه

المسئلة الخامسة

في فضايل الحجر والمقام عن عبد الله بن عمر قال عليه السلام الركن والمقام ياقوتتان من يواقيت الجنة طمس الله نورهما ولولا ذلك لاضاءا ما بين
المشرق والمغرب وما مسهما ذو عاهة ولا سقيم الا شفي وفي حديث ابن عباس قال عليه السلام انه كان اشد بياضا من الثلج حتى سودته
خطايا اهل الشرك وعن ابن عباس قال عليه السلام ليأتين هذا الحجر يوم القيامة له عينان يبصر بهما ولسان ينطق به يشهد على من استلمه
بحق وروي ان عمر ابن الخطاب انتهى الى الحجر الاسود فقال اني لاقبلك واني لاعلم انك حجر لا تضر ولا تنفع وان الله ربي ولولا اني رايت
رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبلك ما قبلتك اخرجاه في الصحيح اما قوله تعالى وعهدنا الى ابرهيم واسماعيل فالاولى ان يراد به هنا
ما الزمناهما ذلك وامرناهما امرا وقفا عليه فيه وقد تقدم من قبل معنى العهد والميثاق اما قوله ان طهرا بيتي فيجب ان يراد التطهير
من كل امر لا يليق بالبيت واذا كان موضع البيت وحواليه مصلى وجب تطهيره من الانجاس والاقذار واذا كان موضع العبادة والاخلاص لله
تعالى وجب تطهيره من الشرك وعبادة غير الله وكل ذلك داخل تحت طهرا بيتي وانبياه مطهرا من الشرك وعبادة غير الله فذلك داخل تحت الكلام
ثم ان المفسرين ذكروا وجوها احدها ان معنى طهرا بيتي انبياه مطهرا من الشرك وعبادة غير الله فكل ذلك داخل تحت طهرا واسساه
على التقوى كقوله افمن اسس بنيانه على تقوى من الله ورضوان خير وثانيها عرف الناس ان بيتي طهور لهم متى حجوه وزاروه واقاموا به ومجازه
اجعلاه طاهرا عندهم كما يقال الشافعي يطهر هذا وابو حنيفة ينجسه وثالثها انبياه ولا تدعا احدا من اهل الكفر والريب كما يقال طهر
الله الارض من فلان وهذه التاويلات مبنية على انه لم يكن هناك ما يوجب ايقاع تطهير له من الادناس والشرك وهو كقوله تعالى ولهم فيها ازواج
مطهرة فمعلوم انهن لم يطهرن من نجس بل خلقهن طاهرات فكذا البيت المامور بتطهيره خلق طاهرا ورابعها معناه تطهرا بيتي من الاوثان والشرك
والمعاصي ليقتدي الناس بكما في ذلك وخامسها قال بعضهم ان موضع البيت قبل البنا كان يلقى فيه الجيف والاقذار فامر الله تعالى ابرهيم
بازالة تلك القاذورات وبنا البيت هناك وهذا ضعيف لان قبل البنا ما كان البيت موجودا فتطهير تلك العرصة لا يكون تطهيرا للبيت ويمكن
ان يجاب عنه بانه سماه الله تعالى بيتا لانه علم ان ماله يصير الى ان يصير بيتا ولكنه مجاز اما قوله للطايفين والعاكفين والركع السجود ففيه
مسايل

المسئلة الاولى

العكف مصدر عكف يعكف بضم الكاف وكسرها عكفا اذا لزم الشي واقام عليه فهو عاكف وقيل
عكف اذا اقبل عليه لا يصرف عنه وجهه

المسئلة الثانية

في هذه الاوصاف الثلاثة قولان الاول وهو الاقرب ان
يحمل ذلك على فرق ثلاثة لان من حق المعطوف ان يكون عين المعطوف عليه فيجب ان يكون الطايفون غير العاكفين والعاكفون غير الركع السجود
ليصح فايدة العطف فالمراد بالطايفين من يقصد البيت حاجا او معتمرا فيطوف به والمراد بالعاكفين من يقعد هناك ويجاور والمراد بالركع
السجود من يصلي هناك والقول الثاني وهو قول عطاء انه اذا كان طايفا فهو من الطايفين واذا كان جالسا فهو من العاكفين واذا كان مصليا فهو
من الركع السجود

المسئلة الثالثة

هذه الاية تدل على امور احدها انا اذا فسرنا الطايفين بالغربا فحينئذ تدل الاية
على ان الطواف للغربا افضل من الصلاة لانه تعالى لما خصهم بالطواف دل على ان لهم به مزيد اختصاص وروي عن ابن عباس ومجاهد وعطا ان الطواف
لاهل الامصار افضل والصلاة لاهل مكة افضل وثانيها تدل الاية على جواز الاعتكاف في البيت وثالثها تدل الاية على جواز الصلاة في
البيت فرضا كانت او نفلا اذ لم تفرق الاية بين شيين منها وهو خلاف مذهب قول مالك في امتناعه من جواز فعل الصلاة المفروضة في البيت وكما
لا تدل الاية على جواز فعل الطواف فان قيل لا نسلم دلالة الاية على ذلك لانه تعالى لم يقل والسجود في البيت وكما لا تدل الاية على جواز فعل الطواف
في جوف البيت وانما دل على فعله خارج البيت كذلك دلالة منصوصة على جواز فعل الصلاة الى البيت متوجها اليه قلنا ظاهر الاية يتناول الركوع
والسجود الى البيت سوا كان ذلك في البيت او خارجا عنه وانما اوجبنا وقوع الطواف خارج البيت لان الطواف بالبيت هو ان يطوف بالبيت ولا يسمى
طايفا بالبيت ممن طاف في جوفه والله تعالى انما امر بالطواف به لا بالطواف فيه بقوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق وايضا المراد لو كان التوجه اليه
للصلاة مرادا لما كان كذلك تطهير البيت للركع السجود وجه اذا كان حاضروا البيت والغايبون عنه سوا في الامر بالتوجه اليه واحتج مالك بقوله
تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام ومن كان داخل البيت المسجد لم يكن متوجها الى المسجد بل الى جزء من اجزايه والجواب ان المتوجه الواحد يستحيل
ان يكون متوجها الى كل المسجد بل لا بد وان يكون متوجها الى جزء من اجزايه ومن كان داخل البيت فهو كذلك فوجب ان يكون داخلا تحت الاية ورابعها
ان قوله للطايفين يتناول مطلق الطواف سوا كان منصوصا عليه في كتاب الله لقوله وليطوفوا بالبيت العتيق او ثبت حكمه بالسنة او كان من المندوبات

واذ قال ابرهيم رب اجعل هذا بلدا امنا وارزق اهله من الثمرات من امن منهم بالله واليوم الاخر
قال ومن كفر فامتعه قليلا ثم اضطره الى عذاب النار وبئس المصير اعلم ان هذا هو النوع الثالث من احوال ابرهيم عليه السلام الذي حكا الله
تعالى هاهنا قال القاضي في هذه الاية تقديم وتاخير لان قوله رب اجعل هذا بلدا امنا لا يمكن الا بعد دخول البيت في الوجود فالذي ذكره من بعد وهو قوله
واذ يرفع ابرهيم القواعد من البيت وان كان متاخرا في التلاوة فهو متقدم في المعنى وهاهنا مسايل **المسئلة الاولى**
المراد من الاية دعا ابرهيم للمومنين من سكان مكة بالامن والتوسعة بما يجلب الى مكة لانه بلد لا زرع فيه ولا غرس فلولا الامن لم يجلب اليها من
النواحي وتعذر العيش فيها ثم ان الله تعالى اجاب دعاه وجعله امنا من الافات فلم يصل اليه جبار الا قصمه الله كما فعل باصحاب الفيل وهاهنا
سوالان السوال الاول اليس ان الحجاج حارب بن الزبير وخرب الكعبة وقصد اهلها بكل سوء وتم له ذلك الجواب لم يكن مقصوده
تخريب الكعبة لذاتها بل كان مقصوده شيا اخر السوال الثاني المطلوب من الله تعالى هو ان يجعل البلد امنا كثير الخصب وهذا مما
يتعلق بمنافع الدنيا فكيف يليق بالرسول العظيم طلبها والجواب عن هذا من وجوه احدها ان الدنيا اذا طلبت ليتقوى بها على الدين
كان ذلك من اعظم اركان الدين فان كان البلد امنا وحصل فيه الخصب تفرغ اهلها لطاعة الله تعالى وان كان البلد على ضد ذلك كانوا على ضد
ذلك وثانيها انه تعالى جعله مثابة للناس والناس انما يمكنهم الذهاب اليه اذا كانت الطرق امنة والاقوات هناك رخيصة وثالثها
لا يبعد ان يكون الامن والخصب مما يدعو الانسان الى الذهاب الى تلك البلدة فحينئذ يشاهد المشاعر العظيمة والمواقف الكريمة فيكون الامن
والخصب لطفا به في تلك الطاعة **المسئلة الثانية** بلدا امنا يحتمل وجهين احدهما مامون فيه كقوله تعالى عيشة
راضية اي مرضية والثاني ان يكون المراد اهل البلد كقوله واسال القرية اي اهلها وهو مجاز لان الامن والخوف لا يلحقان البلد **المسئلة
الثالثة** اختلفوا في الامن المسول في هذه الاية على وجوه احدها ساله الامن من القحط لانه اسكن اهله بواد غير ذي زرع ولا ضرع
وثانيها ساله الامن من الخسف والمسخ وثالثها ساله الامن من القتل وهو قول ابي بكر الرازي واحتج عليه بانه عليه السلام ساله الامن
اولا ثم سال الرزق ثانيا ولو كان الامن المطلوب هو الامن من القحط لكان سوال الرزق بعده تكرارا فقال في هذه الاية رب اجعل هذا البلد امنا
ثم قال في اخر القصة ربنا اني اسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع الى قوله وارزقهم من الثمرات واعلم ان هذه الحجة ضعيفة فان لقايل ان يقول
لعل الامن المسول هو الامن من الخسف والمسخ او لعله الامن من القحط ثم الامن من القحط قد يكون بحصول ما يحتاج اليه من الاغذية وقد يكون بالتوسعة
فيها فهو بالسوال الاول طلب ازالة القحط وبالسوال الثاني طلب التوسعة العظيمة **المسئلة الرابعة** اختلفوا في ان مكة هل كانت
امنة محرمة قبل دعوة ابرهيم عليه السلام او انما صارت كذلك بدعوته فقال القايلون انها كانت كذلك ابدا لقوله عليه السلام ان الله حرم مكة يوم خلق
السموات والارض قال ابرهيم اني اسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع عند بيتك المحرم وهذا يقتضي انها كانت محرمة قبل ذلك ثم ان ابرهيم عليه السلام
اكده بهذا الدعا وقال اخرون انها صارت حرما امنا بدعا ابرهيم وقبلها كساير البلاد والدليل عليه قوله صلى الله عليه وسلم اللهم اني حرمت المدينة كما
حرم ابرهيم مكة والقول الثالث انها كانت حراما قبل الدعوة بوجه غير الوجه الذي صارت به حراما بعد الدعوة فالاول منع الله تعالى من
الاصطلام وبما حصل في النفوس من التعظيم والثاني بالامن على السنة الرسل عليهم السلام **المسئلة الخامسة** انما قال في
هذه السورة بلدا امنا على التنكير وقال في سورة ابرهيم هذا البلد امنا على التعريف لوجهين الوجه الاول ان الدعوة الاولى وقعت ولم يكن المكان قد
جعل بلدا فكانه قال اجعل هذا الوادي بلدا امنا لانه تعالى حكى عنه انه قال ربنا اني اسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع فقال هاهنا اجعل هذا
الوادي بلدا والدعوة الثانية وقعت وقد جعل مكانه بلدا فكانه قال اجعل هذا المكان الذي صيرته بلدا ذا امن وسلامة كقولك جعلت هذا
الرجل امنا الثاني ان تكون الدعوتان وقعتا بعد ما صار المكان بلدا فقوله اجعل هذا البلد امنا تقديره اجعل هذا البلد بلدا امنا معناه
اجعله من البلدان كقولك كان اليوم يوما حارا على المبالغة فقوله رب اجعل هذا البلد وهذا انما يذكره المبالغة في وصفه بالحرارة لان
التنكير يدل على المبالغة فقوله رب اجعل هذا البلد امنا معناه اجعله من البلدان الكاملة في الامن واما قوله تعالى رب اجعل
هذا البلد امنا فليس الا طلب الامن لا طلب المبالغة اما قوله تعالى وارزق اهله من الثمرات فالمعنى انه عليه السلام سال ان يدر على ساكني مكة
اقواتهم فاستجاب الله تعالى له فصارت مكة يجبى اليه ثمرات كل شي اما قوله تعالى من امن منهم فهو بدل من قوله اهله يعني وارزق المومنين من
اهله خاصة وهو كقوله ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا واعلم انه تعالى لما اعلمه ان منهم قوما كفارا بقوله لا ينال عهدي الظالمين لا
جرم خصص دعاه بالمومنين دون الكافرين وسبب هذا التخصيص النص والقياس اما النص فقوله تعالى فلا تاس على القوم الكافرين واما القياس فمن
وجهين الاول انه لما سال الله تعالى ان يجعل الامامة في ذريته قال الله تعالى له لا ينال عهدي الظالمين فصار ذلك تاديبا له في المسئلة فلما ميز الله المومنين
عن الكافرين في باب الامامة لا جرم خص المومنين بهذا الدعا دون الكافرين ثم ان الله تعالى اعلمه بقوله فامتعه قليلا الفرق بين النبوة والامامة
ورزق الدنيا لان منصب النبوة والامامة لا يليق بالفاسقين لانه لا بد في الامامة والنبوة من قوة العزم والصبر على صنوف المحنة حتى يودي عن الله امره
ونهيه فلا تاخذه في الله لومة لايم وسطوة جبار واما الرزق فلا يقبح ايصاله الى المطيع والكافر والصادق والمنافق فمن امن فالجنة مسكنه ومثواه
ومن كفر فالنار مستقره وماواه الوجه الثاني يحتمل ان ابرهيم عليه السلام قوي في ظنه انه ان دعا للكل كثر في البلد الكفار فيكون في غلبتهم
وكثرتهم مفسدة ومضرة عن ذهاب الناس الى الحج فخص المومنين بهذا السبب بالدعا اما قوله تعالى ومن كفر فامتعه قليلا ثم اضطره ففيه

مسلمان المسئلة الاولى قرا ابن عامر فامتعه بسكون الميم خفيفة من امتع والباقون بفتح الميم المشددة من متعت والتشديد يدل على التكثير بخلاف التخفيف **المسئلة الثانية** امتعه قيل بالرزق وقيل بالعطايا في الدنيا وقيل بهما الى خروج محمد فيقتله او خروج عن هذه الدنيا وان اقام على الكفر والمعنى انا نمهله تعالى كانه قال انك وان كنت خصصت بدعايك المومنين فاني امتع الكافرين منهم بعاجل الدنيا ولا امنعه من ذلك مما يفضل به على المومنين الا ان يتم عمره فانبضه نخرا ضطره في الاخرة الى عذاب النار بجعل ما رزق الكافر في دار الدنيا قليلا ما كان وانقطع في مدة عمره وهي مدة واقعة فيما بين الازل والابد وهو بالنسبة اليهما قليل جدا والحاصل انه تعالى بين ان نعمة المومن في الدنيا موصولة بالنعمة في الاخرة بخلاف الكافر فان نعمته في الدنيا تنقطع بالموت ويخلص منه الى الاخرة اما قوله تعالى ثم اضطره الى عذاب النار فاعلم ان في الاضطرار قولين احدهما ان يفعل به ما يتعذر عليه الخلاص منه وهاهنا كذلك كما قال تعالى يوم يدعون الى نار جهنم دعا هو لاء يسحبون بها النار على وجوههم فيقال اضطررته الى الامر اذا الجاته اليه وحملته عليه من حيث كان كارها له وقالوا ان اصله من الضر وهو ادنى الشيء من الشيء ومنه ضره الى الارض اذا دنوها وقربها والثاني ان الاضطرار هو ان يصير الفاعل بالتخويف والتهديد بحالي ان يفعل ذلك الفعل اختيارا لقوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فوصفه بانه مضطر الى تناوله مع انه كان ذلك الاكل فعله فيكون المعنى انا نلجيه الى ان يختار النار والاستقرار فيها فاذا صار به لوازم التخلص يمنع منه لان من هذا حاله تجعل ملجا الى الوقوع في النار ثم بين تعالى بقوله ان ذلك بئس المصير لان نعم المصير ما نال فيه النعيم والسرور وبئس المصير ضده **قوله تعالى** واذ يرفع ابراهيم القواعد من البيت واسمعيل ربنا تقبل منا انك انت السميع العليم ربنا واجعلنا مسلمين لك ومن ذريتنا امة مسلمة لك وارنا مناسكنا وتب علينا انك انت التواب الرحيم ربنا وابعث فيهم رسولا منهم يتلوا عليهم اياتك ويعلمهم الكتاب والحكمة ويزكيهم انك انت العزيز الحكيم اعلم ان هذا هو النوع الرابع من الامور التي حكاها الله تعالى عن ابراهيم واسمعيل عليهما السلام وهو انهما عند بنا البيت ذكرا لانه انواع من الدعائم ها هنا مسائل **المسئلة الاولى** قوله واذ يرفع حكاية حال ماضية والقواعد جمع قاعدة وهي الاساس والاصل الراقدة وهي صفة غالبة ومعناها الثابتة ومنه قعد الله اي اسال الله ان يقعدك اي يثبتك ورفع الاساس الباقي عليها لانها اذا بقي عليها تنقلت عن هيئة الانخفاض الى هيئة الارتفاع وتطاولت بعد التناقص ويجوز ان يكون المراد بها سافات البنا لان كل سان قاعدة للذي يبنى عليه ويوضع فوقه ومعنى رفع القواعد رفعها بالبنا لانه اذا وضع سافا فوق سان فقد رفع السافات **المسئلة الثانية** الاكثرون من اهل الاخبار على ان هذا البيت كان موجودا قبل ابراهيم عليه السلام على ما روينا في الاحاديث فيه واحتجوا بقوله واذ يرفع ابراهيم القواعد من البيت فان هذا صريح في ان تلك القواعد كانت موجودة متهدمة الا ان ابراهيم عليه السلام رفعها وعمرها **المسئلة الثالثة** اختلفوا في انه هل كان اسمعيل شريكا له في ذلك البناء ام لا والظاهر من قوله واذ يرفع ابراهيم واسمعيل القواعد من البيت والدليل على انه تعالى عطف اسمعيل على ابراهيم فلابد وان يكون ذلك العطف بافعل من الافعال التي تقدم ذكرها فلو لم يقدم الاول رفع قواعد البيت فوجب ان يكون اسمعيل معطوفا على ابراهيم بما ذكرناه ثم اشركهما في ذلك جميل وجهين احدهما ان يشتركا في البنا ورفع الجدران والثاني ان يكون احدهما باتيا للبيت والاخر يرفع اليه الحجر والطين ويعينه في الالات والادوات وعلى الوجهين فيصح اضافة الرفع اليهما وان كان الوجه الاول ادخل في الحقيقة ومن الناس من قال ان اسمعيل ما كان في ذلك الوقت طفلا صغيرا وروي معناه عن علي بن ابي طالب رضي الله عنه غير انه لما بنى البيت حج وخلف اسمعيل وهاجر فتبعا ابا هما ابراهيم الى ان نكثا فقال ابراهيم الى من تكلنا فقال الى الله فعطش اسمعيل فلم ير شيا من الماء فاذا هو بجبريل وهو جبريل عليه السلام الارض فاسمعيد فنبعت زمزم وهو لاجعلوا الوقوف على قوله من البيت ثم ابتدوا واسمعيل ربنا تقبل منا طاعتنا لبنا هذا البيت فعلى هذا التقدير يكون اسمعيل شريكا في الدعا لا في البنا وهذا التاويل ضعيف لان قوله ربنا تقبل منا انك انت السميع العليم ليس فيه ما يدل على انه تعالى ما اذن بتقبل منه فاذن هذا القول على خلاف ظاهر القران فوجب رده **المسئلة الرابعة** قال واذ يرفع ابراهيم القواعد من البيت ولم يقل يرفع قواعد البيت لان في ابام القواعد من البيت وتبيينها بعد الابهام من تفخيم البيان ما ليس في العبارة الاخرى واعلم ان الله تعالى حكى عنهما بعد ذلك ثلاثة انواع من الدعا النوع الاول قوله ربنا تقبل منا انك انت السميع العليم وفيه مسائل **المسئلة الاولى** اختلفوا في تفسير قوله تعالى تقبل منا فقال المتكلمون كل عمل يتقبله الله تعالى فهو يثيب صاحبه ويرضاه منه والذي لا يثيب صاحبه عليه ولا يرضاه منه فهو المردود فها هنا عبر عن احد المتلازمين باسم الاخر فذكر لفظ القبول واراد به الثواب والرضى لان التقبل هو ان يقبل الرجل ما يهدى اليه فشبه الفعل من العبد بالهدية والرضى من الله تعالى بالقبول توسعا وقال المحققون فرق بين القبول والتقبل فان التقبل عبارة عن ان يتكلف الانسان في قبوله وذلك انما يكون حيث يكون العمل ناقصا لا يستحق ان يقبل لهذا اعترف صاحبه بالتقصير في العمل والاعتراف بالعجز والانكسار وايضا فلم يكن المقصود اعطاء الثواب عليه لان كون العمل واقعا موقع القبول من المخدوم عند الخادم العاقل يوجب اعطاء الثواب عليه وتمام تحقيقه سياتي بالتفسير اللائق به في قوله تعالى والذين امنوا اشد حبا لله **المسئلة الثالثة** انهم لعبدان ان يسال العبادة مخلصين يتضرعوا الى الله تعالى في ان يقبلها ويطلب الثواب عليها على ما قال المتكلمون ولو كان تريد الثواب على العمل المقرون بالاخلاص واجبا على الله تعالى لما كان في هذا الدعا والتضرع فايدة لانه تحصيل الحاصل وهو عبث والانسان يتضرع الى الله تعالى فيقول يا الهي اجعل النار جنانا وابدل ذلك الدعا حسنا لانه لا استبعاد عند المتكلم في صيرورة النار جنانا بقلبها على صورتها في الامكان والاستحالة باردة والجمد حارا بقلبه على صورته في الامكان والبياض حارا ويستحيل عند المعتزلة ان لا يترتب الثواب على مثل هذا الفعل فوجب ان يكون الدعا هاهنا فتح

فلما لم يكن كذلك علمنا انه لا يجب للعبد على الله شيء اصلا **المسألة الثالثة** انما عقب هذا الدعاء بقوله انك انت السميع العليم كانه
يقول سمع دعاءنا وتضرعنا وتعلم ما في قلبنا من الاخلاص وترك الالتفات الى احد سواك فان قيل قوله انك انت السميع العليم يفيد الحصر
وليس الامر كذلك فان غيره قد يكون سميعا قلنا انه سبحانه لكماله في هذه الصفة يكون كانه هو المختص بها دون غيره النوع الثاني من الدعاء قوله
ربنا واجعلنا مسلمين لك ومن ذريتنا امة مسلمة لك وفيه مسائل **المسألة الاولى** احتج اصحابنا في مسألة خلق الاعمال بقوله
ربنا واجعلنا مسلمين لك فان الاسلام اما ان يكون المراد منه الدين والاعتقاد او الاستسلام والانقياد وكيف كان فقد دعيا في ان يجعلهما بهذه
الصفة وجعلهما بهذه الصفة لا معنى له الا خلق ذلك فيهما فان الجعل عبارة عن الخلق قال تعالى وجعل الظلمات والنور فدل هذا على ان الاسلام مخلوق
الله تعالى فان قيل هذه الاية متروكة الظاهر لانها تقتضي انهما وقت السؤال غير مسلمين اذ لو كانا مسلمين لكان طلب ان يجعلهما مسلمين طلبا لتحصيل
الحاصل وانه باطل لكن المسلمين اجمعوا على انهما كانا في ذلك الوقت مسلمين ولان صدور هذا الدعاء منهم لا يصلح الا بعد ان كانا مسلمين واذا ثبت
ان الاية متروكة الظاهر لم يجز التمسك بها سلمنا انها ليست متروكة الظاهر لكن لا نسلم ان الجعل عبارة عن الخلق والايجاد بل له معان اخر سوى
الخلق احدها جعل بمعنى صير قال تعالى وهو الذي جعل لكم الليل لباسا والنوم سباتا وجعل النهار نشورا وثانيها جعل بمعنى وهب
تقول جعلت لك هذه الضيعة وهذا العبد وهذا الفرس وثالثها جعل بمعنى الوصف للشيء والحكم به كقوله تعالى وجعلوا الملائكة الذين
هم عباد الرحمن اناثا وقال وجعلوا لله شركاء ورابعها جعله كذلك بمعنى الامر كقوله وجعلناهم ائمة يعني امرناهم بالاقتداء بهم وقال
اني جاعلك للناس اماما فهو بالامر وخامسها ان يجعله كذلك بالتعليم كقولك جعلته كاتبا وشاعرا اذا علمته ذلك وسادسها البيان
والدلالة يقال جعلت كلام فلان باطلا اذا اوردت من الحجة ما يبين بطلان ذلك اذا ثبت ذلك فنقول لم لا يجوز ان يكون المراد وصفهما
بالاسلام والحكم لهما بذلك كما يقال جعلني فلان لصا وجعلني فاضلا اديبا اذا وصفه بذلك سلمنا ان المراد من الجعل الخلق لكن لم لا يجوز ان يكون
المراد منه خلق الالطاف الداعية لهما الى الاسلام وتوفيقهما لذلك فمن وفقه الله لهذه الامور حتى يفعلها فقد جعله مسلما له ومثاله من يؤدب
ابنه حتى يصير اديبا فيجوز ان يقال صيرتك اديبا وجعلتك اديبا وفي خلاف ذلك يقال جعل ابنه لصا محتالا سلمنا ان ظاهر الاية يقتضي كونه خالقا
للاسلام لكنه على خلاف الدلائل العقلية فوجب ترك القول به وانما قلنا انه على خلاف الدلائل العقلية لانه لو كان فعل العبد خلقا لله تعالى لما استحق
العبد به مدحا ولا ذما ولا ثوابا ولا عقابا ولوجب ان يكون الله تعالى هو المسلم المطيع لا العبد والجواب قوله الاية متروكة الظاهر
قلنا لا نسلم وبيانه من وجوه الاول ان الاسلام عرض قائم بالقلب وانه لا يبقى فقوله واجعلنا مسلمين لك اي اخلق هذا العرض فينافي الزمان
المستقبل وانما يطلب تحصيله في الزمان المستقبل لا ينافي حصوله في الحال الثاني ان يكون المراد منه الزيادة في الاسلام كقوله ليزدادوا ايمانا
مع ايمانهم والذين اهتدوا زادهم هدى وقال ابرهيم ولكن ليطمئن قلبي فكانما دعوا بزيادة اليقين والتصديق وطلب الزيادة لا ينافي حصول
الاصل في الحال الثالث ان الاسلام اذا اطلق يفيد الايمان والاعتقاد فاما اذا اضيف بحرف اللام كقوله مسلمين لك فالمراد الاستسلام له
والانقياد والرضى بكل ما قدر وترك المنازعة في احكام الله تعالى واقضيته فلقد كانا عارفين مسلمين لكن بقي في قلوبهما نوع من المنازعة الحاصلة
بسبب البشرية فاراد ان يزيل الله تعالى ذلك عنهما بالكلية ليحصل لهما مقام الرضى بالقضاء على سبيل الكمال فثبت بهذا الوجوه ان الاية ليست
متروكة الظاهر قوله يحمل الجعل على الحكم بذلك قلنا هذا مدفوع من وجوه الاول ان الموصوف اذا حصلت الصفة له فلا فائدة في الصفة
واذا لم يكن المطلوب بالدعاء هو مجرد الوصف وجب حمله على تحصيل الصفة ولا يقال وصف الله تعالى بذلك ثناء ومدح وهو مرغوب فيه قلنا
نعم لكن الرغبة في تحصيل نفس الشيء اكثر من الرغبة في تحصيل الوصف به والحكم به وكان حمله على الاول اولى وثانيها انه متى حصل الاسلام فيهما
فقد استحقا التسمية بذلك والله تعالى لا يجوز عليه الكذب فكان ذلك الوصف حاصلا فاي فائدة في طلبه بالدعاء وثالثها انه لو كان المراد به
التسمية لوجب ان يكون كل من يسمى ابرهيم مسلما جاز ان يقال جعله مسلما اما قوله يحمل ذلك على فعل الالطاف قلنا هذا ايضا مدفوع
من وجوه احدها ان لفظ الجعل مضاف الى الاسلام فصرفه عنه الى غيره ترك الظاهر وثانيها ان تلك الالطاف قد فعلها الله تعالى واوجدها
واخرجها الى الوجود على مذهب المعتزلة وطلبها يكون طلبا لتحصيل الحاصل وانه غير جائز وثالثها ان تلك الالطاف اما ان يكون لها اثر في الترجيح جانب
الفعل على الترك او لا يكون فان لم يكن لها اثر في هذا الترجيح لم يكن ذلك لطفا وان كان لها اثر في الترجيح فنقول متى حصل الرجحان فقد حصل الوجوب وذلك
لان مع حصول ذلك القدر من الترجيح اما ان يجب الفعل او يمتنع او لا يجب ولا يمتنع فان وجب فهو المطلوب وان امتنع فهو مانع لا مرجح فان لم يجب ولم
يمتنع فحينئذ يمكن وقوع الفعل منه تارة ولا وقوعه اخرى فاختصاص وقت الوقوع بالوقوع اما ان يكون لانضمام امر الله لاجل تميز ذلك الوقت بالوقوع
او ليس كذلك فان كان الاول مجموع اللطف مع هذه الضميمة الزائدة فلم يكن لهذا اللطف اثر في الترجيح اصلا وقد فرضناه كذلك هذا خلف وان كان
الثاني لزم الكلام رجحان احد طرفي الممكن المتساوي على الاخر من غير مرجح وهو محال فثبت ان القول بهذا اللطف غير معقول قوله الدلائل العقلية دلت
على امتناع وقوع فعل العبد بخلق الله تعالى وهو فعل المدح والذم قلنا انه معارض بسؤال العلم وسؤال الداعي على ما تقدم تقريره مرارا واطوارا
واعلم ان السؤال المشهور في هذه الاية من انهما لما كانا مسلمين فكيف طلبا الاسلام قد اوردناه في هذه المسألة وذكرنا عنه اجوبة شافية كافية والحمد لله
تعالى على ذلك ثم الذي يدل من جهة العقل على ان صيرورتهما مسلمين له سبحانه لا يكون الا منه سبحانه ما ذكرنا ان القدرة الصالحة للاسلام هل هي
صالحة لتركه ام لا فان لم تكن صالحة لتركه فتلك القدرة الموجبة لخلق تلك القدرة الموجبة فيهما جعلهما مسلمين وان كانت صالحة للترك فهو باطل

ومع تسليم امكانه فالمقصود حاصل اما بطلانه فلان الترك عبارة عن نفي الشيء عما عدمه الاصلي والعدم نفي محض فلا يستحيل ان يكون للقدرة فيه اثر ولانه عدمه باق والباقي لا يكون متعلق للقدرة فثبت لهذا انه لا قدرة على ذلك العدم المستمر فاذن لا قدرة الا على الوجود فالقدرة غير صالحة الا للوجود واما ان بتقدير تسليم كون القدرة صالحة للوجود والعدم فالمقصود حاصل فلان تلك القدرة الصالحة لا تختص بطرف الوجود الا بمرجح وتخصيص المرجحات الى فعل الله تعالى قطعا للتسلسل وهو عند حصول المرجح من الله تجب وقوع الفعل فثبت ان قوله ربنا واجعلنا مسلمين لك هو الذي يصح على قولنا ان الكل بقضاء الله وقدره

المسئلة الثانية

ربنا واجعلنا مسلمين لك بفيد الحصر اي نكون مسلمين لك لا لغيرك وهذا يدل على ان كمال سعادة العبد في ان يكون مسلما لاحكام الله وقضائه وقدره وان لا يكون ملتفت الخاطر الى شيء سواه وهذا هو المراد من قول ابرهيم عليه السلام في موضع اخر فانهم عدو لي الا رب العالمين ثم هاهنا قولان احدهما ربنا واجعلنا مسلمين لك اي موحدين مخلصين لا نعبد الا اياك والثاني قالوا بين جميع شرايع الاسلام وهو الاوجه لعمومه

المسئلة الثالثة

اما ان العبد لم لا يجاب طلبا لله تعالى وقتا الدعا الا بقوله ربنا فسيأتي بيانه ان شاء الله تعالى في تفسير قوله تعالى وقال ربكم ادعوني استجب لكم في ذرياتنا الدعا اما قوله تعالى ومن ذريتنا امة مسلمة لك فالمعنى واجعل من اولادنا ومن للتبعيض وخص بعضهم لانه تعالى اعلمه ان في ذريتهما الظالم بقوله لا ينال عهدي الظالمين ومن الناس من قال اراد به العرب لانهم من ذريتهما وامة قبل هم امة محمد بدليل قوله وابعث فيهم رسولا منهم وهاهنا سوالان السوال الاول قد بينا ان قوله لا ينال عهدي الظالمين كما يدل على ان في ذريته من يكون ظالما فاذن يكون بعض ذريته امة مسلمة صار معلوما بتلك الاية فلما التابد في طلبه بالدعا مرة اخرى والجواب تلك الدلالة كانت قاطعة والتعليق بسوء الظن بولد السوال الثاني لم خص ذريتهما بالدعا البتة ان هذا يجري مجرى البخل في الدعا والجواب ان الذرية احق بالشفقة والمصلحة قال تعالى قوا انفسكم واهليكم نارا ولان اولاد الانبيا اذا صلحوا صلح بهم غيرهم وتابعهم على الخيرات الاترى ان المقدمين من العلما والكبرا اذا كانوا على السداد كيف ينسبون الى سداد من ولدهم السوال الثالث الظاهر ان الله تعالى لو رد هذا الدعا لصرح بذلك الرد فلما لم يصرح بالرد علمنا انه اجابه الله وحينئذ يتوجه الاشكال فان في زمان احد انا محمد عليه السلام لم يكن احد من العرب مسلما ولم يكن احد سوى العرب من ذرية ابرهيم واسمعيل والجواب قال القفال انه لم ينزل في ذريتهما من يعبد الله وحده لا يشرك به شيا ولم ترك الرسل من ذرية ابرهيم وقد كان في الجاهلية زيد بن عمرو بن نفيل وقس بن ساعدة ويقال عبد المطلب بن هاشم جد رسول الله صلى الله عليه وسلم وعمرو بن الظرف كانا على دين الاسلام يقران بالبعث والاعادة والثواب والعقاب ويوحدون الله ولا يأكلون الميتة ولا يعبدون الاوثان اما قوله تعالى وارنا مناسكنا ففيه مسايل

المسئلة الاولى

في ارنا قولان الاول معناه علمنا شرايع حجنا اي اذا امرتنا بحج البيت لنجد ربنا عوا بي حج فعلمنا شرايعه وما ينبغي لنا ان نأتيه فيه من عمل وقول وحج وهذا من رؤية العلم قال تعالى الم تر الى ربك كيف مد الظل ولو شا لجعله ساكنا الم تر كيف فعل ربك باصحاب الفيل الثاني اظهر هاهنا اعلمنا حتى نراها قال الحسن ان جبريل عليه السلام اتى ابرهيم عليه السلام المناسك كلها حتى بلغ عرفات فقال يا ابرهيم اعرفت ما ارتك من المناسك قال نعم فسميت عرفات فلما كان يوم التروية اراد ان يزور البيت عرض له ابليس فسدت عليه الطريق فامره جبريل عليه السلام ان يرميه بسبع حصيات ففعل فذهب الشيطان ثم عرض له في اليوم الثاني والثالث والرابع كل ذلك يامره جبريل عليه السلام ان يرميه بسبع حصيات ففعل وهاهنا قول ثالث وهو ان المراد به العلم والرؤية معا وهو قول القاضي لكن لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون المراد به العلم والرؤية معا فيوجب حمل اللفظ على الامرين جميعا وهذا ضعيف لانه يقتضي حمل اللفظ على الحقيقة والمجاز وانه غير جايز فنقول المعتبر هو القول الاول فمن قال بالقول الثاني قال ان المناسك هي المواقف والمواضع التي بقيا فيها شرايع الحج كمنى وعرفات والمزدلفة ونحوها ومن قال بالاول قال ان المناسك هي اعمال الحج كالطواف والسعي والوقوف

المسئلة الثانية

النسك هو التعبد يقال للعابد ناسك ثم سمي الذبح نسكا والذبيحة نسكا وسمي اعمال الحج مناسك قال عليه السلام خذوا عني مناسككم لا الفاكم بعد عامي هذا والموضع الذي يقام فيه شرايع الحج يسمى مناسك ايضا ويقال المنسك بفتح السين بمعنى الفعل وبكسر السين بمعنى الموضع كالمسجد والمشرق والمغرب قال تعالى لكل امة جعلنا منسكا هم ناسكوه قرئ بالفتح والكسر وظاهر الكلام يدل على الفعل وكذلك قوله عليه السلام خذوا عني مناسككم امر هم بان يفعلوا افعاله في الحج لانه اراد خذوا عني مواضع نسككم اذا عرفت هذا فنقول من حمل المناسك على مناسك الحج ان حملنا المناسك على مناسك الحج فان حملناها على الافعال فالاراءة لتعريف تلك الاعمال وان حملناها على المواضع فالاراءة لتعريف البقاع ومن المفسرين من حمل المناسك على الحج الزجاج فقط وهو خطا لان الذبيحة انما سميت نسكا لدخولها تحت التعبد ولذلك لا يسمون ما يذبح للاكل بذلك انما لاجله سميت الذبيحة نسكا وهو كونه علما من اعمال الحج قايم في ساير الاعمال فوجب دخول الكل فيه وان حملنا المناسك على ما يرجع اليه اصل هذه اللفظة من العبادة والتقرب الى الله تعالى كان المراد ارنا كيف نتعبدك وبماذا يتقرب اليك حتى نخدمك به كما يخدم العبد مولاه

المسئلة الثالثة

قرا ابن كثير وابو عمرو في بعض الروايات ارنا باسكان الراء في كل القرآن ووافقهم عاصم وابن عامر باخرف واحد باخر السجدة ارنا اللذين اضلانا وقرا ابو عمرو في ساير الروايات عنه باختلاس كسرة الراء من غير اشباع كل القرآن والباقون بالكسر مشبعة واصله ارانا بالهمزة المكسورة نقلت حركة الهمزة الى الراء وحذفت الهمزة وهو الاختيار لان اكثر القراء عليه ولانها استقطت الهمزة فلا ينبغي ان تسكن الراء لئلا يجمع بالكلية ويذهب الدلالة على الهمزة واما التسكين فعلى حذف

الهمزة وحركتها وعلى التشبيه بما يسكن كقولهم فخذ وكبد واما الاختلاس فلطلب الخفة وبقاء الدلالة على حذف الهمزة واما قوله
وتب علينا ففيه مسئلتان **المسئلة الاولى** احتج من جوز الذنب على الانبياء بهذه الاية قال لان التوبة مشروطة بتقدم
الذنب فلولا تقدم الذنب والا لكان طلب التوبة طلبا للمحال اما المعتزلة فقالوا انا نجوز الصغيرة على الانبياء فكانت هذه التوبة توبة من الصغيرة
ولقائل ان يقول ان الصغائر قد صارت مكفرة بثواب فاعلها واذا صارت مكفرة فالتوبة عنها محال لان تاثير التوبة في ازالتها
وازالة الزائل محال وها هنا اجوبة اخر تصلح لمن جوز الصغائر ولمن لم يجوزها وهو من وجوه اولها يجوز ان ياتي بصورة التوبة تشددا
في الانصراف عن المعصية لان من تصور نفسه بصورة النادم العازم على التحرز الشديد كان اقرب الى ترك المعاصي وثانيها ان العبد
وان اجتهد في طاعة ربه فانه لا ينفك عن التقصير في بعض الوجوه اما على سبيل السهو او على سبيل ترك الاولى فكان هذا الدعاء لاجل ذلك
وثالثها انه تعالى لما اعلم ابرهيم ان في ذريته من يكون ظالما عاصيا لا جرم سال ها هنا ان يجعل بعض ذريته امة مسلمة ثم طلب منه تعالى
ان يوفق اولئك العصاة المذنبين للتوبة فقال وتب علينا اي وعلى المذنبين من ذريتنا والاب المشفق على ولده اذا اذنب ولده فاعتذر
الوالد عنه فقد يقول اجرمت وعصيت واذنبت فاقبل عذري ويكون مراده ان ولدي اذنب فاقبل عذره لان ولد الانسان يجري مجرى
نفسه والذي يقوي هذا التاويل وجوه الاول حكى الله تعالى في سورة ابرهيم انه قال واجنبني وبني ان نعبد الاصنام رب انهن اضللن
كثيرا من الناس فمن تبعني فانه مني ومن عصاني فانك غفور رحيم فيحتمل ان يكون المعنى ومن عصاني فانك قادر على ان تتوب عليه ان تاب وتغفر
له ما سلف من ذنوبه الثاني ذكر ان في قراءة عبد الله وارهم مناسكهم وتب عليهم الثالث انه قال عطفا على ربنا وابعث فيهم رسولا منهم الرابع
تاولوا قوله تعالى ولقد خلقناكم ثم صورناكم فجعل خلقه اياه خلقا لهم اذ كانوا منه فكذلك لا يبعد ان يكون قوله ارنا مناسكنا اي ذريتنا
المسئلة الثانية احتج الاصحاب بقوله وتب علينا على ان فعل العبد خلق الله تعالى قالوا لانه عليه السلام طلب من الله تعالى ان
يتوب عليه فلو كانت التوبة مخلوقة للعبد لكان طلبها من الله تعالى محالا وجهلا قالت المعتزلة هذا معارض بما ان الله تعالى طلب التوبة منا فقال
يا ايها الذين امنوا توبوا الى الله توبة نصوحا ولو كانت التوبة فعلا لله تعالى لكان طلبها من العبد محالا وجهلا من العبد قال الاصحاب الترجيح معنا لان
دليل العقل يعضد قولنا من وجوه احدها انه متى لم يخلق الله تعالى داعية موجبة للتوبة استحال حصول التوبة فكانت التوبة من الله لا من
العبد وتقرير دليل الداعي قد تقدم غير مرة وثانيها ان التوبة على ما لخصه الشيخ الغزالي عبارة عن مجموع امور ثلاثة مترتبة علم وحال
وعمل فالعلم اول والحال ثان وهو موجب العلم والعمل ثالث وهو موجب الكل اما العلم فهو معرفة علم ضرر الذنوب ثم يتولد من هذه المعرفة تالم
القلب بسبب فوت المعرفة المنفعة وحصول المضرة وهذا التالم هو المسمى بالندم ثم يتولد من هذا الالم صفة تسمى ارادة ولها تعلق بالحال
والماضي والمستقبل اما تعلقها بالحال فالترك للذنب الذي كان فلا يساله واما بالاستقبال فبالعزم على ترك ذلك الفعل المفوت للمحبوب الى
اخر العمر واما في الماضي فيتلافى ما فات بالخير والقضاء ان كان قابلا للخير فالعلم هو الاول وهو مطلع هذه الخيرات واعني بهذا العلم الايمان واليقين
فان الايمان عبارة عن التصديق بان سموم الذنوب سموم مهلكة واليقين عبارة على تاكد هذا التصديق وانتفاء الشك عنه واستيلائه
على القلب ثم ان هذا اليقين اذا استولى على القلب اشتعل نار الندم فيتالم به القلب حيث يبصر باشراق نور الايمان انه صار محجوبا عن محبوبه
كمن يشرق عليه نور الشمس وقد كان في ظلمة فراى محبوبه قد اشرف على الهلاك فيشتعل نيران الحب في قلبه فيتولد من تلك الحالة ارادته
للانتهاض للتدارك اذا عرف هذا فنقول ان ترتب الفعل على الارادة ضروري لان الارادة الجازمة الخالية عن المعارض لا بد وان يترتب عليه
الفعل وترتب الارادة على تالم القلب ايضا ضروري فان من تالم قلبه بسبب مشاهدة امر يكرهه لا بد وان يحصل في قلبه ارادة الدفع وترتب
ذلك الالم على العلم بكون ذلك الشيء خاليا للمضرة ودافعا للمنفعة امر ضروري فكل هذه المراتب ضرورية فكيف يحصل تحت الاختيار والتكليف
نعم ان يقال الداخل تحت التكليف هو العلم الا ان فيه ايضا اشكالا لان ذلك العلم اما ان يكون ضروريا او نظريا فان كان ضروريا لم يكن داخلا تحت
الاختيار ايضا وان كان نظريا فهو نتيجة عن العلوم الضرورية فمجموع تلك العلوم الضرورية المنتجة للعلم النظري الاول اما ان يكون كافيا في ذلك
الانتاج او غير كاف فان كان كافيا كان ترتب ذلك العلم النظري المستنتج اولا على تلك العلوم الضرورية واجبا والذي يجب ترتبه على ما يكون خارجا
عن الاختيار كان ايضا خارجا عن الاختيار وان لم يكن كافيا فلا بد من شيء اخر فذلك الاخر ان كان من العلوم الضرورية فهو كان حاصلا فالذي فرضناه
غير كاف كان كافيا هذا خلف وان كان من العلوم النظرية افتقر اول العلوم النظرية الى علم نظري اخر مثله فلم يكن اول العلوم النظرية اولى العلوم
النظرية هذا خلف ثم الكلام في ذلك الاول كما فيما قبله فيلزم التسلسل وهو محال فثبت بما ذكرنا ان اجراء قوله تعالى وتب علينا على ظاهره هو الحق
المطابق للدلائل العقلية وان سائر الايات المعارضة لهذه الاية اولى بالتاويل اما قوله تعالى انك انت التواب الرحيم فقد تقدم ذكره النوع
الثالث من الدعاء قوله ربنا وابعث فيهم رسولا منهم واعلم انه لا شبهة في ان قوله ربنا وابعث فيهم رسولا يريد به من اراد بقوله ومن ذريتنا امة مسلمة
لك لانه المذكور من قبل ووصفه لذريته بذلك لا يليق الا بامة محمد فعطف بقوله ربنا وابعث فيهم رسولا منهم وهذا الدعاء يفيد كمال حال
ذريته من وجهين احدهما ان يكون فيهم رسولا يكمل لهم الدين والشرع ويدعوهم الى ما يثبتون به على الاسلام والثاني ان يكون ذلك
المبعوث منهم لا من غيرهم لوجوه احدها ليكون محلهم ورتبتهم في العز والدين اعظم لان الرسول والمرسل اليه اذا كانا معا من ذريته كان اشرف
لطلبته اذا اجيب اليها وثانيها انه اذا كان منهم فانهم يعرفون مولده ومنشاه فيقرب الامر عليهم في معرفة صدقه وامانته وثالثها انه

اذا

اذا كان منهم كان احرص الناس على خيرهم واشفق عليهم من اجنبي لو ارسل اليهم اذا ثبت هذا فنقول اذا كان مراد ابرهيم عليه السلام عمارة الدين
في الحال وفي المستقبل وقد كان غلب على ظنه ان ذلك انما يتم ويكمل بان يكون القوم من ذريته حسن منه ان يريد ذلك ليجتمع له بذلك نهاية
المراد في الدين وينضاف اليه سروره العظيم بان يكون هذا الامر في ذريته لانه لا عز ولا شرف اعلى من هذه الرتبة واما ان الرسول هو محمد عليه
فيدل عليه وجوه احدها اجماع المفسرين وهو حجة وثانيها ما روي عنه عليه السلام انه قال انا دعوة ابي ابرهيم وبشارة عيسى
واراد بالدعوة هذه الاية وبشارة عيسى عليه السلام ما ذكر في سورة الصف من قوله ومبشرا برسول ياتي من بعدي اسمه احمد وثالثها
ان ابرهيم انما دعى بهذا الدعاء بمكة لذريته الذين يكونون بها وبما حولها ولم يبعث الله تعالى الى من بمكة وما حولها الا محمدا صلى الله عليه وسلم
وها هنا سوال وهو ان يقال ما الحكمة في ذكر ابرهيم عليه السلام مع محمد عليهما السلام في باب الصلاة حين يقال اللهم صل على محمد وعلى ال محمد كما
صليت على ابرهيم وعلى ال ابرهيم واجابوا عنه من وجوه اولها ان ابرهيم عليه السلام دعى لمحمد عليه السلام حيث قال ربنا وابعث فيهم
رسولا منهم يتلوا عليهم اياتك فلما وجب للخليل على الحبيب حق عادته قضى الله تعالى عنه حقه بان اجرى ذكره على السنة امته الى يوم القيامة
وثانيها ان ابرهيم عليه السلام سال ربه ذلك بقوله واجعل لي لسان صدق في الاخرين يعني ابق لي ثناء حسنا في امة محمد عليهما السلام
فاجابه الله تعالى اليه وقرن ذكره بذكر حبيبه ابقاء للثناء الحسن عليه في امته وثالثها ان ابرهيم عليه السلام كان اب الملة لقوله ملة ابيكم
ابرهيم ومحمد عليه السلام كان اب الرحمة وفي قراءة ابن مسعود النبي اولى بالمومنين من انفسهم وهو اب لهم وقال في وصفه للمومنين روف رحيم
وقال عليه السلام انما انا لكم مثل الوالد يعني في الرافة والرحمة فلما وجب لكل واحد منهم حق الابوة من وجه قرن بين ذكريهما في باب الدعاء والصلاة
والعبادة ورابعها ان ابرهيم كان منادي الشريعة وهي الحج واذن في الناس بالحج وكان محمد عليهما السلام منادي الدين سمعنا مناديا ينادي
للايمان فجمع الله بينهما في الذكر الجميل واعلم انه تعالى لما طلب بعثة رسول الله عليه السلام منهم اليهم ذكر لذلك الرسول صفات الصفة الاولى قوله
تعالى يتلوا عليهم اياتك وفيه وجهان الاول انه القران الذي انزله على محمد عليه السلام لان الذي كان يتلوه عليهم ليس الا ذلك فوجب حمله عليه
الثاني يجوز ان يكون الايات هي الاعلام الدالة على وجود الصانع وصفاته سبحانه ومعنى تلاوته اياها عليهم انه كان يذكرهم بها ويدعوهم
اليها ويحملهم على الايمان بها الصفة الثانية قولهم ويعلمهم الكتاب والمراد انه يامرهم بتلاوة الكتاب ويعلمهم معاني الكتاب وحقايقه وذلك
لان التلاوة مطلوبة لوجوه منها بقاء لفظها على السنة اهل التواتر فيبقى مصونا عن التحريف والتصحيف ومنها ان يكون نظمه ولفظه معجزا
لمحمد عليه السلام ومنها ان يكون في تلاوته نوع عبادة وطاعة ومنها ان يكون قراءته في الصلوات وساير العبادات نوع عبادة فهذا
حكم التلاوة الا ان الحكمة العظمى والمقصود الاشرف تعليم ما فيه من الدلايل والاحكام فان الله تعالى وصف القران بكونه هدى ونورا لما فيه
من المعاني والحكم والاسرار فلما ذكر الله تعالى اولا امر التلاوة ذكر بعده تعليم حقايقه واسراره فقال ويعلمهم الكتاب والحكمة الصفة
الثالثة من صفات الرسول صلى الله عليه وسلم قوله تعالى والحكمة اي ويعلمهم الحكم واعلم ان الحكمة هي الاصابة في القول والعمل ولا يسمى حكيما الا من
اجتمع له الامران وقيل اصلها من احكمت الشيء اي رددته فكان الحكمة هي التي ترد عن الجهل والخطاء وذلك انما يكون بما ذكرنا من الاصابة في
القول والفعل ووضع كل شيء موضعه قال القفال وعبر بعض الفلاسفة عن الحكمة بانها التشبه بالاله بقدر الطاقة البشرية واختلف
المفسرون في المراد بالحكمة ها هنا على وجوه احدها قال ابن وهب قلت لمالك ما الحكمة قال معرفة الدين والفقه فيه والاتباع له وثانيها
قال الشافعي رضي الله عنه الحكمة سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو قول قتادة قال اصحاب الشافعي والدليل عليه انه تعالى ذكر تلاوة الكتاب
وتعليمه ثانيا ثم عطف عليه الحكمة فوجب ان يكون المراد من الحكمة شيئا خارجا عن الكتاب وليس ذلك الا سنة الرسول عليه السلام فان قيل لم لا
يجوز حمله على تعليم الدلايل العقلية على التوحيد والعدل والنبوة قلنا لان العقول مستقلة بذلك فحمل هذا اللفظ على ما لا يستفاد من الشرع
الا من الشرع اولى وثالثها الحكمة هي الفصل بين الحق والباطل كالحكم وهو مصدر بمعنى القعدة والجلسة والمعنى تعلمهم كتابك الذي تنزله عليهم وتعلم
اقضيتك واحكامك التي تعلمه اياها ومثال هذا الخبر والخبرة والجد والجدة والعذر والعذرة والقل والقلة والذل والذلة
ورابعها ويعلمه الكتاب اراد به الايات المحكمات والحكمة اراد بها المتشابهات وخامسها يعلمهم الكتاب اي يعلمهم ما فيها من الاحكام والحكمة اراد
بها انه يعلمهم حكمة تلك الشرايع وما فيها من وجوه المصالح والمنافع ومن الناس من قال الكل صفات الكتاب كانه تعالى وصفه بانه ايات وبانه كتاب
وبانه حكمة الصفة الرابعة من صفات الرسول عليه السلام قوله تعالى ويزكيهم اعلم ان كمال حال الانسان في امرين احدهما
ان يعرف الحق لذاته والثاني ان يعرف الخير لاجل العمل به فان اهل الشيء من هذين الامرين لم يكن طاهرا عن الرذايل والنقايص فقال ويزكيهم واعلم
ان الرسول عليه السلام لا قدرة له على التصرف في بواطن المكلفين وبتقدير ان يحصل له هذه القدرة لكنه لا يتصرف فيها والا لكان ذلك التزكية
حاصلا فيهم على سبيل الخير لا على سبيل الاختيار فاذن هذه التزكية لها تفسيران الاول ما يفعله سوى التلاوة وتعليم الكتاب والحكمة حتى يكون ذلك
كالسبب لطهارتهم وتلك الامور ما كان يفعلها عليه السلام من الوعد والايعاد والوعظ والتذكير وتكرير ذلك عليهم ومن السبب بامور الدنيا الى
ان يومنوا ويصلحوا فقد كان عليه السلام يفعل من هذا الجنس اشياء كثيرة لتقوى بها دواعيهم الى الايمان والعمل الصالح ولذلك مدحه تعالى بانه على خلق
عظيم وانه اوتي مكارم الاخلاق الثاني ويزكيهم يشهد لهم بانهم ازكياء يوم القيامة اذا شهد على كل نفس بما كسبت كتزكية المزكي للشهود والاول
اجود لانه ادخل في مشاكلته مراده بالدعاء لان مراده ان يتكامل لهذه الذرية الفوز بالجنة وذلك لا يتم الا بتعليم الكتاب والحكمة ثم بالترغيب الشديد

في العمل والترهيب عن الاخلاص بالعمل وهو التزكية فهذا هو الكلام الملخص في هذه الاية وللمفسرين فيه عبارات احداها قال الحسن يزكيهم يطهرهم
من مشركهم فدل بهذه الاية على انه سيكون في ذرية اسمعيل جهال لا حكم فيه ولا كتاب وان الشرك ينجسهم وانه تعالى يبعث فيهم رسولا منهم يطهرهم
ويجعلهم حكما للارض بعد جهلهم وثانيها التزكية هي الطاعة لله والاخلاص عن ابن عباس وثالثها ويزكيهم عن الشرك وساير الارجاس كقوله ويحل لهم
الطيبات ويحرم عليهم الخبائث واعلم انه عليه السلام لما ذكر هذه الدعوات ختمها بالثنا على الله تعالى فقال انك انت العزيز الحكيم والعزيز هو القادر الذي
لا يغلب والحكيم هو العالم الذي لا يجهل شيا واذا كان قادرا عالما كان ما يفعله صوابا ومنزها عن العبث والسفه ولولا كونه كذلك لما صح منه اجابة
الدعا ولا بعثة الرسل ولا انزال الكتاب واعلم ان العزيز من صفات الذات اذا اريد اقتداره على الاشيا وامتناعه من الضيم كذلك والذلة لانه اذا
كان منزها عن الحاجات لم يلحقه ذلة المحتاج ولا يجوز ان يمنع من مراده حتى يلحقه الضيام فهو عزيز لا محالة واما حكيم فاذا اريد به معنى عليم فهو من
صفات الذات فاما اذا اريد بالعزة افعال العزة وهو الامتناع من استيلا الغير عليه واريد بالحكمة افعال الحكمة لم يكن العزيز والحكيم من صفات الذات
بل من صفات الفعل والفرق بين هذين النوعين من الصفات من وجوه احدها ان صفات الذات ازلية وصفات الفعل ليست كذلك وثانيها
ان صفات الذات لا يمكن ان تصدق نقايضها في شي من الادوات وصفات الفعل ليست كذلك وثالثها ان صفات الفعل امور نسبية يعتبر في تحققها
ما ورا الارادة عن الفاعل وصفات الذات ليست كذلك واحتج النظام على انه تعالى غير قادر على القبيح بان قال الاله يجب ان يكون حكيما لذاته والحكيم
لذاته متى فعل القبيح فالاله يستحيل منه فعل القبيح وما كان محالا لم يكن مقدورا انما قلنا ان الاله يجب ان يكون حكيما لانه لو لم يجب ذلك لجاز تبدله بنقيضه
فحينئذ يلزم ان يكون الاله الها مع عدم الحكمة وذلك بالاتفاق محال واما ان الحكمة تنافي فعل السفه فذلك ايضا معلوم بالبديهة واما ان يستلزم المنافي
مناف فمعلوم بالبديهة فاذن الالهية لا يمكن تقريرها مع فعل السفه واما ان المحال غير مقدور فبين فثبت ان الاله لا يقدر على فعل القبيح والجواب
عنه اما على مذهبنا فليس شي من الافعال سفها منه فزال السوال **قوله عز وجل** ومن يرغب عن ملة ابرهيم الا
من سفه نفسه ولقد اصطفيناه في الدنيا وانه في الاخرة لمن الصالحين اعلم ان الله تعالى بعد ان ذكر امر ابرهيم وما اجراه على يده من شرايف
شرايعه التي ابتلاه بها ومن بنايته بحج عباد الله اليه وما جعله الله من الحرص على مصالح عباده ودعايه بالخير لهم وغير ذلك من الامور التي سلف بيانها
في هذه الايات السالفة عجب الناس فقال ومن يزهد عن مثله والايمان بمن اتى من شرايعه وكان في ذلك توبيخ اليهود والنصارى ومشركي العرب
لان اليهود انما يفتخرون به ويصلون بالوصلة التي بينهم وبينه من نسب اسرايل والعزير والنصارى بافتخارهم ليس الا بعيسى وهو منتسب من جانب الام
الى اسرايل واما قريش فانهم انما قالوا كل خير في الجاهلية بالبيت الذي بناه فصاروا لذلك يدعون الى الله وساير العرب وهم العدنانيون مرجعهم الى اسمعيل
وهم يفتخرون على القحطانيين باسمعيل بما اعطاه الله تعالى من النبوة فرجع عند التحقيق افتخار الكل بابرهيم عليه السلام ولما ثبت ان ابرهيم عليه السلام هو
الذي طلب من الله بعثة هذا الرسول عليه السلام في اخر الزمان وهو الذي تضرع الى الله في تحصيل هذا المقصود فالعجب ممن اعظم مفاخره وفضايله
الانتساب الى ابرهيم ثم انه لا يومن بالرسول الذي هو دعوة ابرهيم ومطلوبه بالتضرع لا شك ان هذا مما يستحق ان يتعجب منه اما قوله ومن يرغب
عن ملة ابرهيم الا من سفه نفسه ففيه مسايل **المسئلة الاولى** يقال رغبت عن الامر اذا كرهته ورغبت فيه اذا اردته ومن الاولى
استفهام بمعنى الانكار والثانية بمعنى الذي قال صاحب الكشاف من سفه في محل الرفع على البدل من الضمير في يرغب وانما صح البدل لان من يرغب غير
موجب كقولك هل جاءك احد الا زيد **المسئلة الثانية** لقايل ان يقول هاهنا سوال وهو ان المراد بملة ابرهيم هو الملة التي
جا بها محمد عليه السلام لان المقصود من الكلام ترغيب الناس في قبول هذا الدين فلا يخلو اما ان يقال بان هذه الملة غير ملة ابرهيم في الاصول والفروع
او يقال هذه الملة هي تلك ولكنهما يختلفان في فروع الشرايع وكيفية الاعمال اما الاول فباطل لانه عليه السلام كان يدعي ان بشرعه نسخ كل الشرايع
فكيف يقال هذا الشرع هو عين ذلك الشرع واما الثاني فهو لا يفيد المطلق لان الاعتراف بالاصول اعني التوحيد والعدل والمعاد ومكارم الاخلاق لا
يقتضي الاعتراف بنبوة محمد عليه السلام فكيف تمسك بهذا الكلام في هذا المطلوب وسوال اخر وهو ان محمدا عليه السلام لما اعترف بان شرع ابرهيم منسوخ
ولفظ الملة تتناول الاصول والفروع فيلزم ان يكون محمد عليه السلام راغبا ايضا عن ملة ابرهيم فيلزمه ما الزم عليه وجوابه انه تعالى لما حكى عن ابرهيم
عليه السلام انه تضرع الى الله تعالى وطلب منه بعثة هذا الرسول ونصرته وتاييده ونشر شريعته عبر عن هذا المعنى بانه ملة ابيهم ابرهيم فلما سلم اليهود
والنصارى والعرب كون ابرهيم عليه السلام محقا في مقالة وجب عليهم الاعتراف بنبوة هذا الشخص الذي هو مطلوب ابرهيم عليه السلام قال السايل ان القوم
ما سلموا ان ابرهيم طلب مثل هذا الرسول من الله تعالى وانما محمد عليه السلام روى هذا الخبر عن ابرهيم عليه السلام ليبني على هذه الرواية الزام انه يجب عليهم
الاعتراف بنبوة محمد عليه السلام فاذن لا تثبت نبوته ما لم تثبت هذه الرواية ولا تثبت هذه الرواية ما لم تثبت نبوته فيفضي الى الدور وهو ساقط سلمنا
ان القوم سلموا صحة هذه الرواية لكن ليس في هذه الرواية الا ان ابرهيم عليه السلام طلب من الله تعالى ان يبعث رسولا من ذريته وذرية اسمعيل فكيف القطع بان ذلك
الرسول هو هذا الشخص فلعله شخص اخر سيجي بعد ذلك واذا جاز ان يتاخر اجابة هذا الدعا بمقدار الفي سنة وهو الزمان الذي بين ابرهيم وبين محمد عليهما السلام
فلم لا يجوز ان يتاخر بمقدار ثلاثة الاف سنة حتى يكون المطلوب لهذا الدعا شخصا اخر سوى هذا الشخص المعين والجواب عن السوال الاول لعل التورية
والانجيل شاهدة بصحة هذه الرواية ولولا ذلك لكان اليهود والنصارى من اشد الناس مسارعة الى تكذيبه في هذه الدعوى وعن الثاني ان المعتمد في اثبات
نبوته عليه السلام ظهور المعجز على يده وهو القرآن واخباره عن الغيوب التي ما يعلمها مثل هذه الحكايات ثم ان هذه الحجة تجري مجرى المؤكد للمقصود والمطلوب
المسئلة الثالثة في انتصاب نفسه قولان الاول لانه مفعول قال المبرد سفه لازم وسفه متعد وعلى هذا القول وجوه الاول

امتهنها واستخف لها واصل السفه الخفه ومنه زمام سفيه والدليل عليه ما جاء في الحديث الكبر ان لسفه الحق وغمص الناس وذلك انه اذا رغب عما لا يرغب عنه عاقل فقد بالغ في ازالة نفسه وتجهيزها حيث خالف لها كل نفس عاقلة والثاني ان اللفظ المعنى جعل نفسه وحقيقته لا يرغب عن ملة ابرهيم الا من جعل نفسه فلم يفكر فيها فلم يستدل بما يجده منها من اثار الصنعة على وحدانية الصانع وعلى حكمته فلم يستدل بذلك على صحة نبوة محمد عليه السلام والثالث اهلك نفسه ولوقتها عن ابي عبيدة والرابع اصل نفسه القول الثاني ان نفسه لبست مفعولا وذكروا على هذا القول وجوها الاول ان نفسه بخس بنزع الخافض تقديره سفه في نفسه الثاني انه نصب على التفسير عن الفراء ومعناه سفه نفسا من اضاف وتقديره الا السفيه وذكر النفس تاكيدا كما يقال هذا الامر نفسه والمقصود منه المبالغة في سفهه الثالث الامر سفه نفسه يقتضيه الظاهر انه تعالى لما ذكر سفاهته من رغب عن ملة ابرهيم بين السبب فيه فقال ولقد اصطفيناه في الدنيا والمراد به انا اذا اخرناه للرسالة من دون سائر الخليقة وعرفناه الملة التي هي جامعة التوحيد والعدل والشرايع والامانة الباقية الى قيام الساعة حتى اضيفت اليه خلة الله تعالى شرفه لهذا اللقب الذي صونه به الجلالة لمن تالها من ملوك البشر فكيف وقد نالها من الملوك والشرايع بالتحقيق كل ذلك لتبرأ عقل ان الراغب عن ملته لموسفيه ثم بين انه في الاخرة عظيم المنزلة لبرغب في مثل طريقته لينال مثل تلك المنزلة وقيل بما الاية تقدم وتاخير وتقديره ولقد اصطفيناه في الدنيا والاخرة وانه لمن الصالحين واذا صح الكلام من غير تقديم وتاخير كان اولى وقال الحسن من الذين يستوجبون الكرامة وحسن الثواب على كرم الله تعالى **قوله عز وجل** اذ قال له ربه اسلم قال اسلمت لرب العالمين اعلم ان هذا هو النوع الخامس من الامور التي حكاها الله تعالى عن ابرهيم عليه السلام وفيه مسايل **المسئلة الاولى** موضع اذا نصب وفي عامله وجهان الاول انه نصب باصطفيناه اي اصطفيناه في الوقت الذي قال له ربه اسلم فكانه تعالى ذكر الاصطفاء وشرع عقيبه بذكر سبب الاصطفاء فكانه لما اسلم نفسه لعبادة الله تعالى وخضع لها وانقاد لعلم تعالى من حاله انه لا يتغير على الاوقات وانه مستمر على هذه الطريقة وهو مع ذلك مطهر من كل الذنوب فعند ذلك اختاره للرسالة واختصه لها لانه تعالى لا يختار للرسالة الا من هذا حاله في البدو والعاقبة بالسلامة وحسن العاقبة منوط به فان قيل قوله ولقد اصطفيناه اخبار عن النفس وقوله اذ قال له ربه اسلم اخبار عن الغائبة فكيف يعقل بان يكون هذا النظم واحدا قلنا هذا من باب الالتفات الذي ذكرناه مرارا الثاني انه نصب باضمار اذكر كانه قيل اذكر ذلك الوقت ليعلم انه المصطفى الصالح الذي لا يرغب عن ملة صلاحه **المسئلة الثانية** اختلفوا في ان الله تعالى متى قال له اسلم ومنشا الاشكال انه اذا قال له اسلم فاما ان يكون في زمان لا يكون مسلما فيه لعل كان ابرهيم عليه السلام غير مسلم في بعض الازمنة فيقال له في ذلك الزمان اسلم فلا نقول ان الله تعالى انما قال ذلك قبل البلوغ وقبل البلوغ وذلك عند استدلاله بالكواكب والقمر والشمس والطالع على ما ران الحدوث فيها واحاطته بافتقارها الى مدبر تعالها في الجسمية واما ران الحدوث فلما عرف ربه قال له تعالى اسلم قال اسلمت لرب العالمين لانه لا يجوز ان يقول له ذلك قبل ان عرف ربه ويحتمل ايضا ان يكون قوله اسلم كان قبل الاستدلال ويكون المراد من هذا القول نفس القول بدلالة الدليل عليه على حسب مذاهب العرب في هذا القول الشاعر امتلا الحوض وقال قطني مهلا رويدا قد ملات بطني واصدق دلالة فيه قوله تعالى افرائيتم ان متعناهم سنين ثم جاءهم ما كانوا يوعدون يجعل دلالة البرهان كلاما ومن الناس من قال هذا الامر كان بعد البلوغ وقوله اسلم ليس المراد منه الاسلام والايمان بل امورا احدها الانقياد لاوامر الله تعالى والمسارعة الى قبلها بالقبول وترك الاعراض بالقلب واللسان وهو المراد من قوله ربنا واجعلنا مسلمين لك ومن ذريتنا امة مسلمة لك وقال الاصم اسلم اي قال اخلص عبادتك وجعله سليما من الشرك وملاحظة الاغيار ومنها استقم على الاسلام واثبت على التوحيد لقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله واستغفر لذنبك ورابعها ان الايمان صفة القلب والاسلام صفة الجوارح وان ابرهيم عليه السلام كان عارفا بالله تعالى بقلبه فكلفه الله تعالى بعد ذلك بعمل الجوارح والاعضاء بقوله تعالى اسلم **قوله عز وجل** ووصى بها ابرهيم بنيه ويعقوب يا بني ان الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن الا وانتم مسلمون اعلم ان هذا هو النوع السادس من الامور المستحسنة التي حكاها الله تعالى عن ابرهيم عليه السلام وفيه مسايل **المسئلة الاولى** قرا نافع وابن عامر ووصى بالالف وكذلك هو في مصاحف المدينة والشام والباقون ووصى بغير الف بالتشديد وكذلك هو في مصاحفهم والمعنى واحد الا ان وصى دليل مبالغة بكثير **المسئلة الثانية** الضمير في قوله بها الى اي شيء يعود فيه قولان الاول انه عائد الى قوله اسلمت لرب العالمين على تاويل الكلمة والحكمة ونحوه ورجوع الضمير في قوله وجعلها كلمة باقية الى قوله اني برآء مما تعبدون الا الذي فطرني وقوله كلمة باقية دليل على ان الضمير على تاويل الكلمة القول الثاني انه عائد الى الملة في قوله ومن يرغب عن ملة ابرهيم قال القاضي وهذا القول اولى من وجهين الاول ان ذلك غير مصرح به ورد الاضمار الى المصرح بذكره اذا امكن اولى من رده الى المدلول والمفهوم الثاني ان الملة اجمع من تلك الكلمة ومعلوم انه ما وصى ولد الا بما جمع فيهم الفلاح والنور بالاخرة والشهادة وحدها لا تفي بذلك **المسئلة الثالثة** اعلم ان هذه الحكاية اشتملت على دقايق شريفة في قبول الدين احدها انه يقال لم قال ووصى ابرهيم بنيه بل قال ووصا ولفظ الوصية لا يكون من الاموات الا عند الخوف من الموت وفي ذلك الوقت يكون احتياط الانسان لدينه اشد وانم فاذا عرف انه عليه السلام في ذلك الوقت كان مهتما بهذا الامر ملتفتا فيه كان التوصل الى قوله اقرب وثانيها انه عليه السلام خص بنيه بذلك وذلك لان شفقة الرجل على بنيه اكثر من شفقته على غيرهم فلما خصهم بذلك في اخر عمره علمنا ان اهتمامه بذلك كان اشد من اهتمامه بغيره وثالثها انه عم لفظ الوصية جمع بنيه ولم يخص احدا

منهم فی هذه الوصیة وذلک یدل ایضا علی شدة الاهتمام ورابعها انه علیه السلام اطلق هذه الوصیة غیر مقید بزمان معین ومکان معین فلعل
رجوعهم ابلغ الزجر عن ان یموتوا غیر مسلمین وذلک یدل ایضا علی شدة الاهتمام بهذا الامر وخامسها انه علیه السلام ما خلط بهذه الوصیة وصیة
اخری وهذا ایضا یدل علی شدة الاهتمام ولما کان ابراهیم علیه السلام هو الرجل المشهور له بالفضل وحسن الطریقة وکمال السیرة ثم عرف انه کان سببا
لغایة الاهتمام بهذا الامر عرف حینئذ ان هذا الامر اولی الامور بالاهتمام واجراها بالرعایة فهذا هو السبب فی انه خص اهله وابناه بهذه الوصیة
والا فخلو من حال ابراهیم علیه السلام انه کان یدعو الکل ابدا الی الاسلام والدین اما قوله تعالی ویعقوب فیه قولان الاول وهو الاشهر انه معطوف
علی ابراهیم والمعنی انه وصی بها یعقوب ابنیه والثانی قرئ ویعقوب بالنصب عطفا علی بنیه ومعناه ووصی بها ابراهیم بنیه ویعقوب اما قوله تعالی
یا بنی فهو علی اضمار القول عند البصریین وعند الکوفیین متعلق بوصی لانه بمعنی القول وفی قراءة ابی وابن مسعود یا بنی اما قوله تعالی اصطفی لکم الدین
فالمراد انه تعالی استخلصه بما اقام علیه الدلایل الظاهرة للعقل ودعا الیه ودعاکم الیه وعهد الیکم بذلک اما قوله تعالی فلا تموتن الا وانتم مسلمون فالمراد منه النهی
عن الارتداد علی الاسلام وذلک لان الرجل اذا دام علی الدین فی کل طرفة عین فانه امر بان یاتی بالشیء قبل الموت صار مامورا بانه فی کل حال لا یحصل له ان لم یبادر الیه ان یفاجئه
الموت فیفوته الحق بالنجاة ویجاف الهلاک فیصیر مدخلا نفسه فی الخطر والغرر **قوله تعالی** ام کنتم شهداء اذ حضر
یعقوب الموت اذ قال لبنیه ما تعبدون من بعدی قالوا نعبد الهک واله ابائک ابراهیم واسمعیل واسحاق الها واحدا ونحن له مسلمون
تلک امة قد خلت لها ما کسبت ولکم ما کسبتم ولا تسالون عما کانوا یعملون اعلم انه تعالی لما حکی عن ابراهیم علیه السلام انه بالغ فی وصیة
بنیه بالدین والاسلام ذکر عقیبه ان یعقوب علیه السلام وصی بنیه بمثل ذلک فاکد الحجة علی الیهود والنصاری وبالغ فی
البیان وفیه مسایل **المسئلة الاولی** اعلم ان ام ها هنا بمعنی حرف الاستفهام وحرف العطف وهی من حروف
العطف او وهی تاتی علی وجهین متصلة بما قبلها ومنقطعة منه اما المتصلة فاعلم انک اذا قلت ازید عندک ام عمرو فانت لا تخلو ان
تکون هذین عنده لکنک لا تعلم ان الکائن
واحد منهما عنده فتسال هل احد هذین الرجلین عندک فلا جرم کان جوابه لا او نعم اما اذا علمت کون هذین عنده لکنک لا تعلم ان الکائن
عنده زید او عمرو وسالته علی التعیین فلت ازید عندک ام عمرو وسالته عن التعیین فلت ازید عندک وانی اعلم ان احدهما عندک
لکن امر هذا ام ذاک واما المنقطعة فتالوا الفها بمعنی بل مع همزة الاستفهام مثاله اذا قال الها لابل ام شاء کان قبل هذا الکلام سببان
بصره الی الاشخاص فقد راها ابل فاخبر علی مقتضی ظنه الها ابل ثم جاءه الشک فاراد ان یضرب عن ذلک الخبر واراد ان یستفهم للفاصل هی شاء
ام ابل فالاضراب عن الاول هو بمعنی بل والاستفهام عن الفاشیء هو المراد بهمزة الاستفهام فتقول الها لابل ام شاء جاریحری قولک الها لابل
بل هی شاء فتقول امهی شاء کلام مستانف غیر متصل بقوله الها لابل وکیف ردلک فقد وقع الاضراب عنه بخلاف المتصلة فان قولک ازید عندک
ام عمرو یعنی ایهما عندک ولم یکن ما بعد ام منقطعا عما قبله بد لیل ان عمرا قد یرتفع زید وکفی دلیلا علی ذلک انک تعبر عن ذلک باسم مفرد
فتقول ایهما عندک وقد جاء فی کلام بعض العرب لیرا اما المتصلة فقوله تعالی ام استخر اشد خلقا ام السماء بناها ابی ایهما اشد وامها
المنقطعة فقوله تعالی الم تنزیل الکتاب لا ریب فیه من رب العالمین ام یقولون افتراه کانه یقول والله اعلم بل تقولون افتراه فذلک علی الاضراب
عن الاول والاستفهام عما بعده اذ لیس فی الکلام معنی ای کما کان فی قولک ازید عندک ام عمرو ومن لا تحقق من المعنی بن یقول ان ام ها هنا
بمنزلة الهمزة وذلک غیر صحیح لما ذکرنا ان ام هذه المنقطعة تتضمن معنی بل اذا عرفت هذه المقدمة فنقول ام فی هذه الایة منفصلة او متصلة
فیه قولان الاول انها منقطعة عما قبلها ومعنی الهمزة فیها للانکار ای بل ما کنتم شهداء والشهداء جمع شهید بمعنی الحاضر ای ما کنتم حاضرین عند ما
حضر یعقوب الموت والخطاب مع اصل الکتاب کانه تعالی قال لهم فیما کانوا یزعمون من ان الذین هم علیه دین الرسل کیف تقولون ذلک وانتم لم
تشهدوا وصایا الانبیاء بالدین ولو شهدتم ذلک لرأیتم ما انتم علیه من الدین ولرغبتم بادین محمد علیه السلام الذی هو نفس ما کان علیه ابراهیم علیه
السلام ویعقوب وسایر الانبیاء بعده فان قیل الاستفهام علی سبیل الانکار انما یتوجه علی کلام باطل والحکی عن یعقوب فی هذه الایة لیس کلاما باطلا
حتی انکیف یمکن صرف الاستفهام علی سبیل الانکار والیه قلت الاستفهام علی سبیل الانکار متعلق بمجرد ادعائهم الحضور عند وفاته لهذا هو الذی
انکره الله تعالی فاما ما ذکره بعد ذلک من قول یعقوب ما تعبدون فهو کلام منفصل بل کانه تعالی لما انکر حضورهم فی ذلک الوقت شرح بعد ذلک
کیفیة تلک الوصیة القول الثانی ان ام فی هذه الایة متصلة وطریق ذلک ان نقدر قبلها محذوفا کانه قال ادعون علی الانبیاء الیهودیة
ام کنتم شهداء اذ حضر یعقوب الموت یعنی ان اوائلکم من بنی اسرائیل کانوا شاهدین له اذ دعی بنیه الی ملة الاسلام والتوحید وقد علم ذلک فاما بالکم
تدعون علی الانبیاء ما هم منه برآء اما قوله تعالی اذ قال لبنیه ففیه مسئلتان **المسئلة الاولی** فی القال قوله اذ حضر یعقوب
الموت اذ قال لبنیه اراد الاولی وقت الشهداء او الثانیة وقت الحضور **المسئلة الثانیة** الایة دالة علی ان شفقة
الانبیاء علیهم السلام علی اولادهم کانت فی باب الدین وهمتهم مصروفة الیه دون غیره اما قوله تعالی ما تعبدون من بعدی ففیه مسئلتان
المسئلة الاولی لفظ ما یغیر العقلاء فکیف اطلقه فی المعبود الحق وجوابه من وجهین الاول ما عام فی کل شیء والمعنی ای شیء تعبدون
الثانی قوله ما تعبدون کقولک عند طلب الحد والرسم ما الانسان **المسئلة الثانیة** قوله من بعدی ما قوله تعالی قالوا نعبد
الهک واله ابائک ابراهیم واسمعیل واسحاق ففیه مسایل **المسئلة الاولی** هذه الایة ممسک لها فریقان من اهل الجهل الاول
المعتزلة قالوا ان ابناء یعقوب اکتفوا بالتقلید وهو علیه السلام ما انکره علیهم فدل ذلک علی ان التقلید کاف الثانی الخلیمیة قالوا الاطریق الی معرفة

الله تعالى الا بتعليم الرسول والامام والدليل عليه هذه الاية فانهم لم يقولوا نعبد الاله الذي دل العقل عليه بل قالوا نعبد الاله الذي هو انت
تعبده واياك يعبدونه وهذا يدل على ان طريق المعرفة هو التعليم والجواب كما انه ليس في هذه الاية دلالة على انهم عرفوا الاله بالدليل
العقلي فليس فيها ايضا دلالة على انهم ما اقروا بالاله الا على طريق التقليد او التعليم ثم ان القول بالتقليد والتعليم لما بطل بالدليل علمنا ان ايمان
القوم ما كانوا على هذه الطريقة بل كان حاصلا على سبيل الاستدلال اقصى ما في الباب ان يقال فلم لم يذكروا طريقة الاستدلال والجواب عنه من وجوه
اولها ان ذلك احصر في القول من شرح صفات الله تعالى بتوحيده وعلمه وقدرته وعدله وثانيها انه اقرب الى سلوك نفس يعقوب فكانهم قالوا
لسنا نجري الا على مثل طريقتك فلا خلاف منا عليك فيما تعبده وتخلص العبادة له وثالثها لعل هذا اشارة الى ذكر الدليل على وجود الصانع على ما
ذكره الله تعالى في اول هذه السورة في قوله يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون لها هنا مرادهم بقولهم نعبد الهك
واله ابائك اي نعبد الاله الذي دل عليه وجودك ووجود ابائك وعلى هذا الطريق يكون ذلك اشارة الى الاستدلال لا الى التقليد **المسئلة
الثانية** قال القفال وفي بعض التفاسير ان يعقوب عليه السلام لما دخل مصر راى اهلها يعبدون النيران والاوثان فخاف على بنيه بعد
وفاته فقال لهم هذا القول تصريحا لهم على التمسك بعبادة الله وحكى القاضي عن ابن عباس ان يعقوب عليه السلام جمع بنيه عند الوفاة وهم كانوا
يعبدون الاوثان والنيران فقال يا بني ما تعبدون من بعدي قالوا نعبد الهك واله ابائك ثم قال القاضي هذا بعيد لوجهين الاول انهم بادروا الى
الاعتراف بالتوحيد مبادرة من تقدم منه العلم واليقين الثاني انه تعالى ذكر في الكتاب حال الاسباط من اولاد يعقوب وانهم كانوا قوما صالحين
وذلك لا يليق بهم **المسئلة الثالثة** قوله تعالى ابرهيم واسمعيل واسحاق عطف بيان لابائك قال القفال وقيل انه قد مر ذكر اسماعيل
على اسحاق لان اسمعيل كان اسن من اسحاق **المسئلة الرابعة** قال الشافعي الاخوة والاخوات للاب وللام او للاب لا يسقطون
بالجد وهو قول عمر وعثمان وعلي وعبد الله بن مسعود وزيد وهو قول مالك وابي يوسف ومحمد وقال ابو حنيفة انهم يسقطون بالجد وهو قول ابي بكر
الصديق وابن عباس وعائشة رضي الله عنهم ومن التابعين قول الحسن وطاوس وعطا اما الاولون وهم الذين يقولون لا يسقطون بالجد فلهم قولان
احدهما ان الجد خير الامرين اما المقاسمة معهم او ثلث جميع المال ثم الباقي بين الاخوة والاخوات للذكر مثل حظ الانثيين وهذا مذهب زيد بن
ثابت وقول الشافعي والثاني انه بمنزلة احد الاخوة ما لم تنقصه المقاسمة من السدس فان نقصته المقاسمة من السدس اعطي السدس ولم ينقص منه
شيا واحتج ابو حنيفة على قوله بان الجد اب والاب يحجب الاخوة والاخوات فلزم ان يحجبهم الجد وانما قلنا ان الجد اب للاية والاثر اما الاية فاثبات هذه
الاية وهي قوله تعالى نعبد الهك واله ابائك ابرهيم واسمعيل فاطلق لفظ الاب على الجد فان قيل فقد اطلقه في العم وهو اسمعيل مع انه بالاتفاق ليس باب
قلنا للاستعمال دليل الحقيقة ظاهرا بترك العمل به في حق العم لدليل قام فيه فيبقى في الباقي حجة الاية الثانية قوله تعالى مخبرا عن يوسف عليه السلام
واتبعت ملة ابائي ابرهيم واسحق واما الاثر فما روي عطا عن ابن عباس انه قال من شا لاعنته عند الحجر الاسود ان الجد اب وقال ايضا الا يتقي الله زيد بن
ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل اب الاب ابا واذا ثبت ان الجد اب وجب ان يدخل تحت قوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث في استحقاق الجد الثلثين
دون الاخوة كما يستحقه الاب دونهم اذا كان باقيا قال الشافعي رضي الله عنه لا نسلم ان الجد اب فنحن نستدل على انه ليس باب بقوله تعالى ووصى بها
ابرهيم بنيه ويعقوب فالله تعالى ما ادخل يعقوب في بنيه لانه صرفه عنهم فلو كان الصاعد في الابوة ابا لكان النازل في البنوة ابنا في الحقيقة فلما لم يكن
كذلك ثبت ان الجد ليس باب وثانيها لو كان الجد ابا على الحقيقة لما صح لمن مات ابوه وجده حي ان يبقى ان له ابا كما لا يصح في الاب القريب ولما صح ذلك
علمنا انه ليس باب في الحقيقة فان قيل اسم الابوة وان حصل في الكل الا ان رتبة الادنى من رتبة الابعد فلذلك صح فيه النفي قلنا لو كان الاسم
حقيقة فيهما جميعا لم يكن الترتيب في الوجود لنفي اسم الاب عنه وثالثها لو كان الجد ابا على الحقيقة يصح القول بانه مات وخلف اما وابا كبيرين وذلك
ما لا يطلقه احد من الفقها وارباب اللغة والتفسير ورابعها لو كان الجد ابا ولا شك ان الصحابة عارفون باللغة ما كانوا يختلفون في ميراث الجد
ولو كان الجد ابا لكانت الجدة اما ولو كان كذلك لما وقعت الشبهة في ميراث الجدة حتى يحتاج ابو بكر رضي الله عنه الى السوال عنه فهذه الدلايل دلت على ان
الجد ليس باب وخامسها قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين فلو كان الجد ابا لكان ابن الابن ابنا لا محالة وكان يلزم بمقتضى
هذه الاية حصول الميراث لابن الابن مع قيام الابن ولما لم يكن كذلك علمنا ان الجد ليس باب فاما الايات التي تمسكتم بها في بيان ان الجد اب فالجواب
عن وجه التمسك بها من وجوه اولها انه قرا ابي واله ابرهيم بطرح ابائك الا ان هذا لا يقدح في الغرض لان القراة الشاذة لا تدفع القراة المتواترة
بل الجواب ان يقال انه اطلق لفظ الجد على الاب وعلى العم وقال عليه السلام في العباس هذا بقية ابائي وقال ردوا علي ابي فدلنا ذلك على ان ذكره على سبيل
المجاز والدليل عليه ما قدمنا انه يصح نفي اسم الاب عن الجد ولو كان حقيقة لما كان كذلك واما قول ابن عباس فانما اطلق اسم الاب عليه نظرا الى الحكم الشرعي
لا الى الاسم اللغوي لان اللغات لا يقع الخلاف فيها من ارباب اللسان اما قوله تعالى الها واحدا فهو بدل من اله ابائك كقوله بالناصية ناصية كاذبة او
على الاختصاص ان يريد باله ابائك الها واحدا اما قوله تعالى ففيه وجوه احدها انه حال من فاعل نعبد او من مفعوله لرجوع الها اليه في له وثانيها
يجوز ان يكون جملة معطوفة على نعبد وثالثها ان تكون جملة اعتراضية موكدة اي ومن حالنا انا له مسلمون مخلصون التوحيد او مذعنون اما قوله
تعالى تلك امة قد خلت فهو اشارة الى من ذكرهم الله تعالى في الاية المتقدمة وهم ابرهيم واسماعيل واسحاق ويعقوب وبنوه الموحدون والامة الصنف
خلت سلفت مضت وانقرضت والمعنى اني اقتصصت عليكم اخبارهم وما كانوا عليه من الاسلام والدعوة الى الاسلام فليس لكم نفع في سيرتهم دون ان
تفعلوا ما فعلوه فان انتم فعلتم ذلك انتفعتم وان ابيتم لم تنتفعوا بافعالهم والاية دالة على مسايل **المسئلة الاولى** الاية دالة على بطلان التقليد

لان قوله تعالى لها ما كسبت يدل على ان كسب كل واحد مختص به فلا ينتفع به غيره ولو كان التقليد جائزا لكان كسب المتبوع نافعا للتابع فكانه تعالى قال
اني ما ذكرت حكاية احوالهم طلبا منكم ان تقلدوهم ولكن تنبهوا على ما يلزمكم فتستدلوا وتعلموا ان ما كانوا عليه من الملة هو الحق **المسئلة**
الثانية الاية دالة على ترغيبهم في الايمان واتباع محمد عليه السلام وتحذيرهم عن مخالفته **المسئلة الثالثة** الاية
دالة على ان الابا لا يثابون على طاعة الابنا بخلاف قول اليهود من ان اصلاح ابايهم ينفعهم وتحقيقه ما روي عنه عليه السلام انه قال يا صفية عمة محمد
يا فاطمة بنت محمد ايتوني يوم القيامة باعمالكم لا انسابكم فاني لا اغني عنكم من الله شيا وقال من ابطا به عمله لم يسرع به نسبه وقال تعالى فلا انساب
بينهم يومئذ وقال تعالى ليس بامانيكم ولا اماني اهل الكتاب من يعمل سوءا يجز به وكذلك قوله تعالى ولا تكسب كل نفس الا عليها ولا تزر وازرة وزر اخرى
وقال تعالى فان تولوا فانما عليه ما حمل وعليكم ما حملتم **المسئلة الرابعة** تدل على بطلان قول من يقول الابنا معذبون في النار
بكفر ابايهم وكان اليهود يقولون انهم يعذبون في النار بكفر ابايهم باتخاذ العجل وهو قوله تعالى وقالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودة وهي ايام عبادة العجل
فبين الله تعالى بطلان ذلك **المسئلة الخامسة** الاية دالة على ان العبد مكتسب وقد اختلف اهل السنة والمعتزلة في نفس
الكسب اما اهل السنة فقد اتفقوا على انه ليس معنى كون العبد مكتسبا دخول شي من الاعراض بقدرته من العدم الى الوجود ثم بعد
اتفاقهم على هذا الاصل ذكروا لهذا الكسب ثلاث تفسيرات احدها وهو قول الاشعري ان القدرة صفة متعلقة بالمقدور من غير
تاثير للقدرة في المقدور بل القدرة والمقدور حصلا بخلق الله تعالى كما ان العلم والمعلوم حصلا بخلق الله تعالى لكن الشي الذي حصل بخلق الله تعالى
وهو متعلق القدرة الحادثة هو الكسب وثانيها ان ذات الفعل توجد بقدرة الله تعالى ثم يحصل لذلك الفعل وصف كونه طاعة
ومعصية وهذه الصفة حاصلة بالقدرة الحادثة وهو قول ابي بكر الباقلاني وثالثها ان القدرة الحادثة والقدرة القديمة اذا تعلقتا
بمقدور واحد وقع المقدور بهما وكان فعل العبد وقع باعانة الله فهذا هو الكسب وهذا يعزى الى ابي اسحاق الاسفرايني لانه يروى عنه انه
قال الكسب هو الفعل الواقع بالمعين اما القايلون بان القدرة الحادثة موثرة فيهم فريقان الاول الذين يقولون بان القدرة الحادثة مع الداعي توجب
الفعل فالله تعالى هو الخالق للكل بمعنى انه سبحانه هو الذي وضع الاسباب المتادية الى دخول هذه الافعال في الوجود والعبد هو المكتسب بمعنى
ان الموثر في وقوع فعله هو القدرة والداعية القايمتان به وهذا مذهب امام الحرمين اختاره في الكتاب الذي سماه بالنظامية ويقرب قول ابي
الحسن البصري منه وان كان لا يصرح بالفريق الثاني المعتزلة وهم الذين يقولون القدرة مع الداعي لا توجب الفعل بل العبد قادر على
الفعل والترك متمكن منهما ان شا فعل وان شا ترك وهذا هو الفعل والكسب قال المعتزلة للاشعري اذا كان مقدور العبد واقعا بخلق الله تعالى فاذا خلقه
فيه استحال من العبد ان لا يتصف في ذلك الوقت بذلك الفعل واذا لم يخلقه فيه استحال من العبد منه في ذلك الوقت ان يتصف به واذا كان كذلك
لم يكن البتة متمكنا من الفعل والترك ولا معنى للقادر الا ذلك فالعبد البتة غير قادر وايضا فهذا الذي هو مكتسب العبد اما ان يكون واقعا
بقدرة الله او لم يقع البتة بقدرة الله او وقع بالقدرتين معا فان وقع بقدرة الله تعالى لم يكن للعبد فيه اثر فكيف يكون مكتسبا له وان وقع
بقدرة العبد فهذا هو المطلوب وان وقع بالقدرتين معا فهذا محال لان قدرة الله مستقلة بالايقاع فعند تعلق قدرة الله به كيف يبقى لقدرة
العبد فيه اثر واما قول الباقلاني فضعيف لان المحرم من الجلوس في الدار المغصوبة ليس الا شغل تلك الاخبار فهذا الشغل ان حصل بفعل الله
تعالى فنفس المنهي عنه قد خلقه الله فهذا هو عين تكليف ما لا يطاق وان حصل بقدرة العبد فهو المطلوب واما قول الاسفرايني فضعيف لما
بينا ان قدرة الله تعالى مستقلة بالناس فلا يبقى لقدرة العبد معها اثر البتة قال اهل السنة كون العبد مستقلا بالخلق والايجاد محال لوجوه
اولها ان العبد لو كان موجدا لافعاله لكان عالما بتفاصيل فعله وهو غير عالم بتلك التفاصيل فهو غير موجد لها وثانيها العبد لو كان موجدا
لفعل نفسه لما وقع الا ما اراده العبد وليس كذلك لان الكافر يقصد تحصيل العلم فلا يحصل الا الجهل وثالثها لو كان العبد موجدا لفعل نفسه لكان كونه
موجدا لذلك الفعل زايدا على ذات ذلك الفعل وذات القدرة لانه يمكننا ان نفعل ذات الفعل وذات القدرة مع الذهول عن كون العبد موجدا له والمفعول
غير المفعول عنه ثم تلك الموجدية حادثة فان كان حدوثها بالعبد لزم افتقارها الى موجدية اخرى ولزم التسلسل وهو محال وان كان بالله تعالى
والاثر واجب الحصول عند حصول الموجودية فيلزم استناد الفعل الى الله تعالى ولا يلزمنا على ذلك موجودية الله تعالى لانه قديم فكانت موجوديته
قديمة ولا يلزم افتقار تلك الموجدية الى موجدية اخرى هذا تلخيص الكلام من الجانبين والمنازعات بين الفريقين في الالفاظ والمعاني كثيرة

قوله عز وجل وقالوا كونوا هودا او نصارى تهتدوا قل بل ملة ابرهيم حنيفا وما كان من المشركين اعلم
ان الله تعالى لما بين بالدلايل التي تقدمت صحة دين الاسلام حكى بعدها انواعا من شبه المخالفين الطاعنين في الاسلام الشبهة الاولى حكى عنهم
انهم قالوا كونوا هودا او نصارى تهتدوا ولم يذكروا في تقرير ذلك شبهة بل اصروا على التقليد فاجابهم الله تعالى عن هذه الشبهة من وجوه الاول ذكر جوابا
الزاميا وهو قوله بل ملة ابرهيم حنيفا وتقرير هذا الجواب انه ان كان طريق الدين التقليد فالاولى في ذلك اتباع ملة ابرهيم حنيفا وتقرير هذا الجواب انه
ان كان طريق الدين التقليد فالاولى في ذلك اتباع ملة ابرهيم لان هولا المختلفين قد اتفقوا على صحة دين ابرهيم والاخذ بالمتفق اولى من الاخذ بالمختلف
ان كان القول في الدين على التقليد فكانه قال سبحانه ان كان المعول في الدين على الاستدلال والنظر فقد قدمنا الدلايل وان كان المعول على التقليد فالمرجوع الى
دين ابرهيم عليه السلام وترك اليهودية والنصرانية اولى فان قيل اليس ان كل واحد من اليهود والنصارى يدعي انه على دين ابرهيم قلنا لما ثبت ان ابرهيم
كان قايلا بالتوحيد وثبت ان النصارى يقولون بالتثليث واليهود تقول بالتشبيه ثبت انهم ليسوا على دين ابرهيم وان محمدا لما دعى الى التوحيد كان هو على

دين

دين ابرهيم ولنرجع الى تفسير الالفاظ اما قوله تعالى وقالوا كونوا هودا او نصارى فلا يجوز ان يكون المراد به التخيير اذ المعلوم من حال اليهود انها
لا تجوز اختيار النصرانية على اليهودية بل يزعم انه كفر والمعلوم من حال النصارى ايضا كذلك بل المراد ان اليهود يدعوا الى اليهودية والنصارى يدعوا الى
النصرانية فكل فريق يدعوا الى دينه ويزعم انه المهدي فهذا معنى قوله تهتدوا اي انكم اذا فعلتم ذلك اهتديتم وصرتم على سنن الاستقامة اما قوله
بل ملة ابرهيم ففي انتصاب ملة ابرهيم اقوال الاول كانه عطف في المعنى على قوله كونوا هودا او نصارى وتقديره قالوا اتبعوا اليهودية قل بل اتبعوا
ملة ابرهيم الثاني على الحذف تقديره بل نتبع ملة ابرهيم الثالث تقديره بل يكون اهل ملة ابرهيم فحذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه كقوله
واسئل القرية اي اهلها الرابع التقدير بل اتبعوا ملة ابرهيم وقرا الاعرج ملة ابرهيم بالرفع اي ملته ملتنا او ديننا ملة ابرهيم وبالجملة فانت بالخيار في ان تجعله
مبتدا او خبرا اما قوله حنيفا ففيه مسئلتان **المسئلة الاولى** لاهل اللغة في الحنيف قولان الاول ان الحنيف هو المستقيم ومنه
قيل للاعرج احنف تفاولا بالسلامة كما قالوا للزبع سليم والمهلكة مفازة قالوا فكل من اسلم لله ولم ينحرف عنه في شيء فهو حنيف وهو مروي عن
محمد بن كعب القرظي الثاني ان الحنيف المايل لان الاحنف هو الذي يميل كل واحد من قدميه الى الاخرى باصابعها ويحنف اذا مال والمعنى ان ابرهيم
حنيف الى دين الله اي مال فقوله بل ملة ابرهيم حنيفا اي مخالفا لليهود والنصارى منحرفا عنهما واما المفسرون فذكروا عبارات احدها قول ابن عباس
والحسن ومجاهد ان الحنيفية حج البيت وثانيها انها اتباع الحق عن مجاهد وثالثها اتباع ابرهيم في شرايعه التي هي من شرايع الاسلام
ورابعها اخلاص الدين وتقديره بل نتبع ملة ابرهيم في شرايعه التي هي من شرايع الاسلام التوحيد عن الاصم قال القفال وبالجملة فالحنيف لقب من
دان بالاسلام كساير القاب الديانات واصله من ابرهيم عليه السلام **المسئلة الثانية** حنيفا فيه قولان احدهما قول الزجاج
انه نصب على الحال من ابرهيم كقولك رايت وجه هند قايمة الثاني انه نصب على القطع اراد بل ملة ابرهيم الحنيف فلما سقطت الالف واللام لم يتبع
النكرة المعرفة فانقطع منه فانتصب قاله نحاة الكوفة اما قوله تعالى وما كان من المشركين ففيه وجوه احدها انه تنبيه على ان في مذهب اليهود
والنصارى شركا على ما بيناه ولانه تعالى حكى عن بعض اليهود قولهم عزير ابن الله والنصارى قالوا المسيح ابن الله وذلك شرك وثانيها ان الحنيف اسم
لمن دان بدين ابرهيم عليه السلام اتى بشرايع مخصوصة من حج البيت والختان وغيرهما فمن دان بدينك فهو حنيف وكانت العرب تدين لهذه الاشياء ثم كانت
تشرك فقيل من اجل هذا حنيفا وما كان من المشركين ونظيره قوله تعالى حنفاء لله غير مشركين به وقوله تعالى وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون
قال القاضي الاية تدل على ان للواحد ان يحج عن غيره بما يجري مجرى المناقضة لقوله افحاما له وان لم يكن ذلك حجة في نفسه لان من المعلوم انه عليه السلام
لم يكن يحتج على نبوته بامثال هذه الكلمات بل كان يحتج بالمعجزات الباهرة التي ظهرت عليه لكنه عليه السلام لما كان قد اقام الحجة بها وازاح العلة ثم وجدهم
معاندين مستمرين على باطلهم فعند ذلك اورد عليهم من الحجة ما يجانس ما كانوا عليه فقال ان كان الدين بالاتباع فالمتفق عليه هو ملة ابرهيم اولى بالاتباع ولكان
ان يقول اليهود والنصارى وان كانوا معترفين بفضل ابرهيم ومقرين بان ابرهيم ما كان من القايلين بالتشبيه والتثليث امتنع ان يقولوا بذلك بل لا بد
وان يكونوا قايلين بالتنزيه والتوحيد ومتى كانوا قايلين بذلك لم يكن في دعوتهم اليه فايدة وان كانوا منكرين فعل ابرهيم او ان كانوا مقرين به لكنهم انكروا
كونه منكرا للتجسيم او التثليث لم يكن ذلك متفقا عليه فحينئذ لا يصح الزام القول بان هذا متفق عليه فكان الاخذ به اولى والجواب انه كان معلوما بالتواتر
ان ابرهيم عليه السلام ما اثبت الولد لله تعالى فكما صح عن اليهود والنصارى انهم قالوا بذلك ثبت ان طريقتهم مخالطة لطريقة ابرهيم عليه السلام

قوله عز وجل قولوا امنا بالله وما انزل الينا وما انزل الى ابرهيم واسماعيل واسحاق ويعقوب والاسباط وما
اوتي موسى وعيسى وما اوتي النبيون من ربهم لا نفرق بين احد منهم ونحن له مسلمون اعلم انه تعالى لما اجاب بالجواب الجدلي ذكر بعده جوابا
برهانيا في هذه الاية وهو ان الطريق الى معرفة نبوة الانبياء ظهور المعجزة عليهم ولما ظهر المعجز على محمد وجب الاعتراف بنبوته والايمان
برسالته فان تخصيص البعض بالقبول وتخصيص البعض بالرد يوجب المناقضة في الدليل وانه ممتنع عقلا فهذا هو المراد من قوله قولوا
امنا بالله وما انزل الينا الى اخر الاية وهذا هو الغرض الاصلي من ذكر هذه الاية فان قيل كيف يجوز الايمان بابرهيم وموسى وعيسى مع
القبول بان شرايعهم منسوخة قلنا نحن نؤمن بان كل واحد من تلك الشرايع كان حقا في زمانه فلا يلزمنا المناقضة اما اليهود والنصارى
لما اعترفوا بنبوة بعض من اظهر المعجزة عليه وانكروا نبوة محمد عليه السلام مع قيام المعجز على يده فحينئذ يلزمهم المناقضة وظهر الفرق ثم نقول
في الاية مسايل **المسئلة الاولى** ان الله تعالى لما حكى عنهم انهم قالوا كونوا هودا او نصارى تهتدوا في مقابلته للرسول عليه السلام
قال بل ملة ابرهيم ثم قال لامته قولوا امنا بالله هذا هو قول الحسن وقال القاضي قولوا امنا بالله يتناول جميع المحققين اعني النبي وامته والدليل
عليه وجهان احدهما ان قوله قولوا خطاب عام فيتناول الكل والثاني ان قوله وما انزل الينا لا يليق الا به عليه السلام ولا اقل من ان يكون
داخلا فيه واحتج الحسن على قوله بوجهين الاول انه عليه السلام امر من قبل بقوله قل بل ملة ابرهيم الثاني انه في نهاية الشرف فالظاهر
افراده بالخطاب والجواب ان هذه القراين وان كانت محتملة الا انها لا تبلغ في القوة الى حيث تقتضي تخصيص عموم قوله قولوا امنا بالله فانما
قدمه لان الايمان بالله بالشرايع فمن لا يعرف الله استحال ان يعرف نبيا ولا كتابا وهذا يدل على فساد مذهب التعليمية والمقلدة القايلين
بان طريق معرفة الله الكتاب والسنة اما قوله والاسباط قال الخليل السبط في بني اسرايل كالقبيلة في العرب وقال صاحب الكشاف
السبط الحافد وكان الحسن والحسين سبطي رسول الله صلى الله عليه وسلم والاسباط حفدة يعقوب ذراري ابنايه الاثني عشر اما قوله
لا نفرق بين احد منهم ففيه وجهان الاول انا لا نؤمن ببعض ونكفر ببعض فانا لو فعلنا ذلك كانت المناقضة لازمة على الدليل وذلك غير جايز

الثاني لا نفرق بين احد منهم اي لا نقول انهم متفرقون في اصول الديانات بل هم مجتمعون على الاصول التي هي الاسلام كما قال تعالى شرع لكم
من الدين ما وصى به نوحا والذي اوحينا اليك وما وصينا به ابرهيم وموسى وعيسى ان اقيموا الدين ولا تتفرقوا الوجه الاول اليق بسياق الاية
اما قوله ونحن له مسلمون فالمعنى ان اسلامنا لاجل طاعة الله لا لاجل الهوى واذا كان كذلك فهذا يقتضي انه متى ظهر المعجز وجب الايمان به فاما
تخصيص بعض اصحاب المعجزات بالقبول والبعض بالرد فذلك يدل على ان المقصود من ذلك الايمان ليس طاعة الله والانقياد له بل اتباع الهوى والميل

قوله تعالى فان امنوا بمثل ما امنتم به فقد اهتدوا وان تولوا فانما هم في شقاق فسيكفيكهم الله وهو
السميع العليم اعلم انه تعالى لما بين الطريق الواضح في الدين وهو ان يعترف الانسان بنبوة من قامت الدلالة على نبوته وان يحترز في ذلك
عن المناقضة رغبهم في مثل هذا الايمان فقال فان امنوا بمثل ما امنتم به فقد اهتدوا اما قوله بمثل ما امنتم به ففيه اشكال وهو ان الذي
امن به المومنون ليس له وجوابه من وجوه احدها ان حصلوا دينا اخر مثل دينكم ومساويا له في الصحة والسداد استحال الاهتداء بغيره
ونظيره قوله للرجل الذي تشير عليه هذا هو الراي الصواب فان كان عندك راي اصوب منه فاعمل به وقد علمت ان لا اصوب هو رايك ولكنك
تريد تبكيت صاحبك وتوقيفه على ما رايت لا راي وراه وانما قلنا انه يستحيل ان يوجد دين اخر يساوي هذا الدين في السداد لان هذا
الدين مبناه على ان كل من ظهر عليه المعجز وجب الاعتراف بنبوته وكل ما غاير هذا الدين لا بد وان يشتمل على المناقضة والمتناقض يستحيل ان يكون
مساويا لغير المتناقض في السداد والصحة وثانيها ان المثل صلة في الكلام قال تعالى ليس كمثله شيء اي ليس كهو شيء وقال الشاعر
وحاليات لكما يرتقين وكان ادم الاحنف يرقصه ويقول ۞ والله لولا حنف برجله ۞ ودقه في ساقه من هزله ۞ ما كان منكم احد كمثله
وثالثها انكم امنتم بالفرقان من غير تصحيف وتحريف فقد اهتدوا لانهم يتوصلون به الى معرفة نبوة محمد عليه السلام ورابعها ان يكون
قوله فان امنوا بمثل ما امنتم به اي فان صاروا مومنين بمثل ما صرتم به مومنين فقد اهتدوا فالتمثيل في الاية بين الايمانين والتصديقين وروى
محمد بن جرير الطبري عن ابن عباس قال لا تقولوا فان امنوا بمثل ما امنتم به فليس لله مثل ولكن قولوا فان امنوا بالذي امنتم به قال القاضي لا وجه لترك
القراءة المتواترة من حيث يشكل المعنى ويلتبس لان ذلك ان جعله المرء مذهبا لزمه ان يغير تلاوة كل الايات المتشابهة وذلك محظور والوجه
الاول في الجواب هو المعتمد اما قوله فقد اهتدوا فالمراد فقد عملوا بما هدوا اليه وقبلوا ومن هذا حاله يكون وليا لله داخلا في اهل رضوانه
والاية تدل على ان الهداية كانت موجودة قبل هذا الاهتداء وتلك الهداية لا يمكن حملها الا على الدلايل التي نصبها الله وكشف عنها وبين وجود دلالتها
ثم بين على وجه الزجر ما يلحقهم ان تولوا فقال وان تولوا فانما هم في شقاق وفي الشقاق بحثان الاول قال بعض اهل اللغة الشقاق ماخوذ من الشق كانه
صار في شق غير شق صاحبه بسبب العداوة وقد شق عصى المسلمين اذ فرق جماعتهم وفارقها ونظيره المحادة وهي ان يكون هذا في حد وذاك في
حد اخر والتعادي مثله كان هذا يكون في عدوة وذلك في عدوة والمجانبة ان يكون هذا في جانب وذلك في جانب اخر وقال اخرون انه من المشقة
لان كل واحد منهما يحرص على ما يشق على صاحبه ويوذيه قال تعالى وان خفتم شقاق بينهما اي فراق بينهما في الاخلاق حتى يشق احدهما على الاخر البحث
الثاني قوله تعالى فان تولوا فانما هم في شقاق اي ان تركوا مثل هذا الايمان فقد التزموا المناقضة والعاقل لا يلزم المناقضة البتة فحيث التزموها علمنا
انه ليس غرضهم طلب الدين والانقياد للحق وانما غرضهم المنازعة واظهار العداوة ثم للمفسرين عبارات اولها قال ابن عباس فانما هم في شقاق اي في
خلاف قد فارقوا الحق وتمسكوا بالباطل فصاروا مخالفين لله وثانيها قال ابو عبيدة ومقاتل في شقاق اي ضلال وثالثها قال ابن زيد في منازعة
ومحاربة ورابعها قال الحسن في عداوة قال القاضي ولا يكاد يقال في المعاداة على وجه الحق او في المخالفة التي لا يكون معصية انه في
وانما يقال ذلك في مخالفة عظيمة توقع صاحبها في عداوة الله وغضبه ولعنه وفي استحقاق النار فصار هذا القول وعيدا منه تعالى
لهم وصار وصفهم بذلك دليلا على ان القوم معادون الرسول مضمرون له السوء مترصدون لايقاعه في المحن فعند هذا امنه الله من
كيدهم وامن المومنين من شرهم ومكرهم فقال فسيكفيكهم الله وقوبه لقلبه وقلوب المومنين لانه تعالى اذا تكفل بالكفاية في امر حصلت الثقة
به قال المتكلمون هذا اخبار عن الغيب فيكون معجزا دالا على صدقه وانما قلنا انه اخبار عن الغيب وذلك لانا وجدنا مخبر هذا القول
على ما اخبر به لانه تعالى كفاهم شر اليهود والنصارى ونصره عليهم حتى غلبهم المسلمون واخذوا ديارهم واموالهم فصاروا اذلاء في ايديهم
يوذون اليهم الخراج والجزية ولا يقدرون البتة على التخلص من ايديهم وانما قلنا انه معجزة لان المتخرص لا يصيب في مثل ذلك على التفصيل
قال الملحدون لا نسلم ان هذا معجز وذلك لان المعجز هو الذي يكون ناقضا للعادة وقد جرت العادة بان كل من كان مبتلى بايذاء غيره فانه
يقال له اصبر فان الله يكفيك شره ثم قد تقع ذلك تارة ولا تقع اخرى واذا كان هذا معتادا فكيف يقال انه معجز وايضا لعله توسل الى
ذلك برويا راها وذلك مما لا سبيل الى دفعه وان المنجمين يقولون من كان شهم الغيب في طالعه فانه ياتي بمثل هذه الاخبار وان لم يكن نبيا
والجواب انه ليس غرضنا في قولنا انه معجز ان هذا الاخبار وحده معجز بل غرضنا ان القرآن مشتمل على كثير من هذا النوع والاخبار عن
الاشياء الكثيرة على سبيل التفصيل مما لا يتاتى من المتخرص الكاذب ثم انه تعالى لما وعده بالنصرة والمعونة اتبعه بما يدل على ان ما يسرون
وما يعلنون من هذا الامر لا يخفى عليه تعالى فقال وهو السميع العليم وفيه وجهان الاول انه وعيد لهم والمعنى انه يدرك ما يظهرون
ويقولون وهو عليم بكل شيء فلا يجوز لهم ان يقع منهم امر الا وهو قادر على جعله اياهم فيه الثاني انه وعد الرسول بمعنى يسمع دعاءك ويعلم نيتك
وهو مستجيب لك وموصلك الى مرادك واحتج الاصحاب بقوله وهو السميع العليم على ان ما سمعه تعالى زايد على علمه بالمسموعات لان قوله

عليم بيا المبالغة فيتناول كونه عالما بجميع المعلومات فلو كان كونه سميعا عبارة عن علمه بالمسموعات لزم التكرار وانه غير جائز فوجب ان يكون
صفة كونه تعالى سميعا امرا زايدا على وصفه بكونه عليما **قوله تعالى** صبغة الله ومن احسن من الله صبغة
ونحن له عابدون اعلم انه تعالى لما ذكر الجواب الثاني وهو ان ذكر ما يدل على صحة هذا الدين ذكر بعده ما يدل على ان دلايل هذا الدين واضحة
جلية فقال صبغة الله ومن احسن من الله صبغة وفي الاية مسئلتان **المسئلة الاولى** الصبغ ما يكون به الثياب ويقال
صبغ الثوب يصبغه بفتح البا وكسرها وضمها ثلاث لغات صبغا وصبغا بفتح الصاد وكسرها لغتان والصبغة فعلة من صبغ كالجلس من جلس
وهي الحالة التي يقع عليها الصبغ ثم اختلفوا في المراد بصبغة الله على اقوال القول الاول انه دين الله وذكروا في انه لم سمي دين الله بصبغة الله
وجوه احدها ان بعض النصارى كانوا يغمسون اولادهم في ما اصفر يسمونه ما المعمودية ويقولون هو تطهير لهم واذا فعل الواحد بولده
ذلك قال الان صار نصرانيا فقال الله تعالى اطلبوا صبغة الله وهي الدين والاسلام لا صبغتهم والسبب في اطلاق لفظ الصبغة على الدين طريق
المشاكلة كما يقول لمن يغرس الاشجار وانت تريد تامره بالكرم اغرس كما يغرس فلان يريد رجلا مواظبا على الكرم ونظيره قوله تعالى انما نحن
مستهزءون الله يستهزئ بهم يخادعون الله وهو خادعهم ومكروا ومكر الله وجزاء سيئة سيئة مثلها فان تسخروا منا فانا نسخر منكم وثانيها
اليهود تصبغ ابناها يهودا والنصارى تصبغ ابناها نصارى يعني يلقونهم فيصبغونهم بذكر لما يشربون في قلوبهم عن قتادة قال ابن الانباري
يقال فلان يصبغ فلانا في الشر اي يدخله فيه ويلزمه اياه كما يجعل الصبغ لازما للثوب وانشد ثعلب دع الشر واعدل بالنجاة
تحرزا اذا انت لم يصبغك في الشر صابغ وثالثها سمي الدين صبغة لان هيئته تظهر بالمشاهدة من اثر الصلاة والطهارة قال الله متعلق
تعالى سيماهم في وجوههم من اثر السجود ورابعها قال القاضي قوله صبغة الله متعلق بقوله قولوا امنا بالله الى قوله ونحن له مسلمون فوصف
هذا الايمان منهم بانه صبغة الله فثبت ان المباينة بين هذا الدين الذي اختاره الله وفي الدين الذي اختاره المبطل ظاهرة جلية كما تظهر
المباينة بين الالوان والاصباغ لذي الحس السليم القول الثاني ان صبغة الله فطرته وهو كقوله فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل
لخلق الله ومعنى هذا الوجه ان الانسان موسوم في تركيبه وبنيته بالعجز والفاقة والاثار المشاهدة عليه بالحدوث والافتقار الى الخالق
لهذه الاثار كالصبغة له وكالصفة اللازمة قال القاضي من حمل قوله صبغة الله على الفطرة فهو مقارب في المعنى لقول من يقول هو دين الله
لان الفطرة التي امروا بها هو الذي تقتضيه الادلة من عقل وشرع وهو الدين ايضا لكن الدين اظهر لان المراد على ما بينا هو الذي وصفوا انفسهم
به كما في قوله قولوا امنا بالله فكانه تعالى قال في ذلك انه دين الله الذي الزمكم التمسك به والنفع به سيظهر دنيا ودينا كظهور حسن الصبغة
واذا حمل الكلام على ما ذكرنا لم يكن لقول من يقول انما قال ذلك بعادة جارية لليهود والنصارى في صبغ يستعملونه في اولادهم معنى لان
الكلام اذا استقام على احسن الوجوه بدونه فلا فايدة فيه ولنذكر الان بقية اقوال المفسرين القول الثالث ان صبغة الله هي
الختان الذي هو يطهر اي كما ان المخصوص الذي للنصارى يطهر لهم فكذا الختان تطهير للمسلمين عن ابي العالية القول الرابع انه حجة الله
عن الاصم وقيل انه سنة الله عن ابي عبيدة والقول الجيد هو الاول **المسئلة الثانية** في نصب صبغة الله اقوال
احدها انه بدل عن ملة وتفسير له والثاني اتبعوا صبغة الله والثالث قال سيبويه انه مصدر موكد منتصب عن قوله امنا بالله كما
انتصب وعد الله عما تقدمه اما قوله ومن احسن من الله صبغة فالمراد انه يصبغ عباده بالايمان ويطهرهم به من اوساخ الكفر فلا
صبغة احسن من صبغته اما قوله ونحن له عابدون قال صاحب الكشاف انه عطف على امنا بالله وهذا يرد قول من يزعم ان صبغة الله بدل
من ملة ابرهيم او نصب على الاغرا بمعنى عليكم صبغة الله لما فيه من فك النظم وانتصابها على انه مصدر موكد هو الذي ذكره سيبويه والقول
ما قالت حذام **قوله تعالى** قل اتحاجوننا في الله وهو ربنا وربكم ولنا اعمالنا ولكم اعمالكم ونحن له
مخلصون اعلم ان في الاية مسئلتان **المسئلة الاولى** اختلفوا في تلك المحاجة وذكروا وجوها احدها ان ذلك كان قولهم
انهم اولى بالحق والنبوة لتقدم النبوة فيهم والمعنى اتجادلوننا في ان الله اصطفى رسوله من العرب لا منكم ويقولون لو انزل الله على احد لانزل
عليكم ومن احق بالنبوة منا وثانيها قولهم نحن احق بالايمان من العرب الذين عبدوا الاوثان وثالثها قولهم نحن ابناء الله واحباؤه وقولهم
لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى وقولهم كونوا هودا او نصارى تهتدوا عن الحسن ورابعها اتحاجوننا في الله اي تجادلوننا في دين الله
المسئلة الثانية هذه المحاجة كانت مع من ذكروا فيه وجوها احدها انه خطاب لليهود والنصارى وثانيها انه
خطاب مع مشركي العرب حيث قالوا لولا انزل هذا القران على رجل من القريتين عظيم والعرب كانوا مقرين بالخالق وثالثها انه خطاب مع
الكل والقول الاول اليق بنظم الاية اما قوله وهو ربنا وربكم ففيه وجهان الاول انه اعلم بتدبر خلقه وبمن يصلح للرسالة وبمن لا يصلح لها فلا
تعترضوا على ربكم فان العبد ليس له ان يعترض على ربه بل يجب عليه تفويض الامر بالكلية الثاني انه لا نسبة لكم الى الله تعالى الا بالعبودية
وهذه النسبة مشتركة بيننا وبينكم فلم ترجحون انفسكم علينا بل الترجيح من جانبنا لانا مخلصون له في العبودية ولستم كذلك وهو المراد بقوله
ونحن له مخلصون وهذا التاويل اقرب اما قوله لنا اعمالنا ولكم اعمالكم فالمراد منه النصيحة في الدين كانه تعالى قال لنبيه عليه السلام قل لهم هذا
القول على وجه الشفقة والنصيحة اي لا يرجع الي من افعالكم القبيحة ضرر حتى يكونوا مقصودين من هذا القول دفع ذلك الضرر وانما المراد نصحكم
وارشادكم الى الاصلح وبالجملة فالانسان انما يكون مقبول القبول اذا كان خاليا عن الاغراض الدنيوية فاما اذا كان طالبا لشي من الاغراض لم ينجع قوله

في القلب البتة فهذا هو المراد ويكون فيه من الردع والزجر ما ينصب على النظر ويحرك الطباع على الاستدلال وقبول الحق واما
معنى الاخلاص فقد تقدم **قوله عز وجل** ام يقولون ان ابرهيم واسماعيل واسحاق ويعقوب
والاسباط كانوا هودا او نصارى قل ءانتم اعلم ام الله ومن اظلم ممن كتم شهادة عنده من الله وما الله بغافل عما تعملون اعلم
ان في الاية مسئلتان **المسئلة الاولى** قرا ابن عامر وحمزة والكسائي وحفص عن عاصم ام تقولون بالتاء على المخاطبة
كانه قال اتحاجوننا ام يقولون والباقون بالياء على انه اخبار عن اليهود والنصارى فعلى الاول يحتمل ان يكون ام متصلة وتقديره باي
الحجتين يتعلقون في امرنا بالتوحيد فنحن موحدون ام باتباع دين الانبياء فنحن متبعون وان تكون منقطعة بمعنى بل ايقولون والهمزة للانكار
ايضا وعلى الثاني يكون منقطعة بمعنى الانقطاع الى حجاج اخر غير الاول كانه قيل اتقولون الانبياء كانوا قبل نزول التوراة والانجيل هودا او نصارى
المسئلة الثانية انما انكر الله تعالى ذلك القول عليهم لوجوه احدها لان محمدا صلى الله عليه وسلم ثبتت نبوته سائر المعجزات
وقد اخبر عن كذبهم في ذلك فثبت لا محالة كذبهم فيه وثانيها شهادة التوراة والانجيل اتراهم بعدهم على ان الانبياء كانوا على التوحيد
والحقيقة وثالثها ان التوراة والانجيل انزلا بعدهم ورابعها انهم ادعوا ذلك من غير برهان فوبخهم الله تعالى بهذه الوجوه ولما كان
هذا القول باطلا من هذه الوجوه لا جرم اورد الله تعالى هذا الكلام في معرض الاستفهام على سبيل الانكار والغرض منه الزجر والتوبيخ
وان تقدر في نفوسهم انهم يعلمون انهم كاذبون فيما يقولون اما قوله قل ءانتم اعلم ام الله فمعناه اني اعلم وخبري اصدق وقد اخبر في التوراة
والانجيل وفي القرآن على لسان محمد عليه السلام انهم كانوا مسلمين مبرئين عن اليهود والنصرانية فان قيل انما يقال هذا لمن لا يعلم وقد علموه
وكتموه فكيف يصح الكلام قلنا من قال انهم على ظن وتوهم فالكلام ظاهر ومن قال علموا وجحدوا فمعناه ان منزلتكم منزلة المعترض على ما يعلم ان
الله اخبر به فلا ينفعه ذلك مع اقراره فان الله اعلم اما قوله ومن اظلم ممن كتم شهادة عنده من الله ففيه ثلاثة اوجه احدها ان في الاية
تقديم وتاخير والتقدير ومن اظلم من الله ممن كتم شهادة حصلت عنده كقولك ومن اظلم من زيد من جملة الكاتمين للشهادة والمعنى لو كان ابرهيم
وبنوه هودا او نصارى ثم ان الله كتم هذه الشهادة لم يكن احد ممن يكتم شهادة اظلم منه لكن لما استحال ذلك مع عدله وتنزهه عن الكذب علمنا
انه ليس الامر كذلك وثانيها ومن اظلم منكم معاشر اليهود والنصارى اذا كتمتم هذه الشهادة من الله فمن في قوله من الله يتعلق بالكاتم على القول
وبالمكتوم منه على القول الثاني كانه قال ومن اظلم ممن عنده شهادة فلم يقمها عند الله بل كتمها واخفاها وثالثها ان يكون من في قوله من الله صلة
الشهادة والمعنى من اظلم ممن كتم شهادة جاءته من عند الله فجحدها واخفاها كقول الرجل لغيره عندي شهادة منك اي شهادة سمعتها منك وشهادة
جاءتني من جهتك ومن عندك اما قوله وما الله بغافل عما تعملون فهو الكلام الجامع لكل وعيد ومن تصور انه تعالى عالم بسره واعلانه لا يخفى
عليه خافية وانه من وراء مجازاته ان خيرا فخير وان شرا فشر لا يمضي عليه طرفة عين الا وهو حذر خائف الا ترى ان احدنا لو كان عليه رقيب
من جهة سلطان يعد عليه الانفاس لكان دائم الحذر والوجل مع ان ذلك الرقيب لا يعرف الا الظاهر فكيف بالرقيب القريب الذي يعلم السر
واخفى اذا هددوا او عد لهذا الحسن من القول **قوله تعالى** تلك امة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما
كسبتم ولا تسئلون عما كانوا يعملون اعلم انه تعالى لما حاج اليهود في هؤلاء الانبياء عقبه بهذه الاية لوجوه احدها ليكون وعظا لهم وزجرا
حتى لا يتكلموا على فضل الانبياء فكل واحد يوجد بعمله وثانيها انه تعالى بين انه متى لا يستنكر ان يكون فرضكم عن فرضهم لاختلاف المصالح لم
يستنكر ان تختلف المصالح فينقلكم محمد عليه السلام من ملة الى ملة وثالثها انه تعالى لما ذكر حسن طريقة الانبياء الذين يذكرهم في هذه الايات بين ان الدلائل
لا تتم الا بذلك بل كل انسان مسئول عن عمله ولا عذر له في ترك الحق بان يوهم انه يتمسك بطريقة من تقدم لانهم اصابوا واخطاوا لا ينفع هؤلاء ولا يضرهم
لئلا يتوهم ان طريقة الدين التقليد فان قيل لم كررت الاية قلنا فيه قولان احدهما انه عنى بالاية الاولى ابرهيم ومن ذكر معه والثاني
اختلاف اليهود قاله الجبائي قال القاضي هذا بعيد لان اسلاف اليهود والنصارى لم يجر لهم ذكر صريح وموضع الشبهة في هذا القول ان القوم لما قالوا
في ابرهيم عليه السلام وبنيه انهم كانوا هودا او نصارى فكانهم قالوا انهم كانوا على مثل طريقة سالفيهم من اليهود فصار سلفهم في حكم المذكورين فجاز ان يقول
تلك امة قد خلت وبعينهم ولكن ذلك كالتعنيف بل المذكور السابق هو ابرهيم وبنوه فقوله تلك امة يجب ان يكون عائدا اليهم والقول الثاني انه
متى اختلفت الاوقات والاحوال والمواطن لم يكن التكرار عيبا فكانه تعالى قال ما هذا الا بشر يوصف هؤلاء الانبياء فيما انتم عليه من الدين ولا يسوغ التقليد
في هذا الجنس فعليكم بترك الكلام في تلك الامة فلها ما كسبت وانظروا فيما دعاكم اليه محمد صلى الله عليه وسلم فان ذلك انفع لكم واعود عليكم ولا تسئلون
الا عن عملكم **قوله تعالى** سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها قل لله المشرق والمغرب
يهدي من يشاء الى صراط مستقيم اعلم ان هذا هو الشبهة الثانية من الشبه التي ذكرها اليهود والنصارى طعنا في الاسلام فقالوا النسخ يقتضي
اما الجهل او التجهيل وكلاهما لا يليق بالحكيم وذلك لان الامر اما ان يكون خاليا عن القيد واما ان يكون مقيدا بقيد الدوام فان كان خاليا عن القيد
لم يقتض الفعل الا مرة واحدة فلا يكون ورود الامر بعد ذلك على خلافه باستحالة وان كان مقيدا بقيد الدوام فان كان الامر يعتقد فيه انه
يبقى دائما ثم انه دفعه بعد ذلك فها هنا كان جاهلا ثم بدا له ذلك وان كان عالما بانه لا يبقى دائما مع انه ذكر لفظا يدل على انه يبقى دائما وكان ذلك
تجهيلا فثبت بانه لا يبقى دائما مع انه ذكر ان النسخ يقتضي اما الجهل واما التجهيل وهما محالان على الله فكان النسخ منه محالا فالاتي بالنسخ في احكام الله يجب ان
يكون مبطلا فبهذا الطريق توسلوا بالقدح في نسخ القبلة الى الطعن في الاسلام ثم انهم خصصوا هذه الصورة بمزيد شبهة فقالوا انا اذا جوزنا النسخ

فانما يجوز

يجوزه عند اختلاف المصالح وها هنا الجهات متساوية في انها لله ومخلوقة له فتغير القبلة من جانب الى جانب فعل خال عن المصلحة
فيكون عبثا والعبث لا يليق بالحكيم فدل هذا على ان هذا التغير ليس من الله فيوجهوا بهذا الوجه الى الطعن في الاسلام ولنتكلم
الآن في تفسير الالفاظ ثم لنذكر الجواب عن هذه الشبه على الوجه الذي قدره الله تعالى في كتابه الكريم اما قوله سيقول ففيه قولان
الاول وهو اختيار القفال ان هذا اللفظ وان كان للمستقبل ظاهرا لكنه قد يستعمل في الماضي ايضا كالرجل يعمل عملا فيطعن فيه بعض اعدائه
فيقول انا اعلم انهم سيطعنون علي فيما فعلت ومجاز هذا ان يكون القول فيما تكرر ويقال اذا ذكر مرة فسيذكرونه بعد ذلك مرات اخر فصح
على هذا التاويل ان يقال سيقول الناس من السفهاء ذلك وقد وردت الاخبار انهم لما قالوا ذلك نزلت الآية القول الثاني ان الله تعالى اخبر
عنهم قبل ان ذكروا هذا الكلام انهم سيذكرونه وفيه فوائد احدها انه عليه السلام اذا اخبر عن ذلك قبل وقوعه كان هذا اخبارا عن
الغيب فيكون معجزا وثانيها انه تعالى اذا اخبر عن ذلك قبل وقوعه كان هذا اخبارا اولا ثم نسمعه منهم فانه يكون تادية من هذا الكلام اقل
مما اذا سمعه منهم اولا وثالثها ان الله تعالى اسمعه ذلك اولا ثم ذكر جوابه معه فحين سمعه النبي عليه السلام منهم يكون الجواب حاضرا وكان ذلك
اولى مما اذا سمعه ولا يكون الجواب حاضرا **المسئلة الثانية** اما السفه في اصل اللغة فقد شرحنا في تفسير قوله قالوا انؤمن
كما امن السفهاء وبالجملة فان من لم يميز بين ماله وعليه ويعدل عن طريق منافعه الى ما يضره يوصف بالخفة والسفه ولا شك ان الخطا في باب الدين
اعظم منه في باب الدنيا فاذا كان العادل عن الراي الواضح في امر دنياه يعد سفيها فمن يكون كذلك في امر دينه كان اولى بهذا الاسم فلا كافر الا وهو
سفيه فهذا اللفظ يمكن حمله على اليهود وعلى المشركين وعلى المنافقين وعلى جملتهم ولقد ذهب الى كل واحد من هذه الوجوه قوم من المفسرين فاولها
قال ابن عباس ومجاهد هم اليهود وذلك لانهم كانوا يائسون بموافقة الرسول لهم في القبلة وكانوا يظنون ان موافقته لهم في القبلة ربما يدعوه
الى ان يصير موافقا لهم بالكلية فلما تحول عن تلك القبلة استوحشوا ذلك واغتموا وقالوا قد عاد الى طريقة ابائه وانتقل الى دينهم ولو ثبت على قبلتنا
لعلمنا انه الرسول المنتظر المبشر به في التوراة فقالوا ما حكى الله عنهم في هذه الآية وثانيها قال ابن عباس والبراء بن عازب والحسن والاصم انهم مشركوا
العرب وذلك لانه عليه السلام كان متوجها الى بيت المقدس حين كان بمكة والمشركون كانوا يتاذون منه بسبب ذلك فلما جاء الى المدينة وتحول
الى الكعبة قالوا ابى الا الرجوع الى موافقتنا ولو ثبت عليه اولا كان اولى به وثالثها انهم المنافقون وهو قول السدي وهؤلاء انما ذكروا ذلك
استهزاء من حيث لا تتميز بعض الجهات عن بعض بخاصة معقولة يقتضي تحويل القبلة اليها فكان هذا التحويل مجرد العبث والعمل بالراي والشهوة وانما
حملنا لفظ السفهاء على المنافقين لان هذا الاسم مختص بهم قال تعالى الا انهم هم السفهاء ولكن لا يعلمون ورابعها انه يدخل فيه الكل لان لفظ السفهاء
لفظ العموم لكونه داخل فيه الالف واللام وقد بينا صلاحية لكل الكفار بحسب الدليل العقلي والنص ايضا يدل عليه وهو قوله ومن يرغب عن ملة
ابرهيم الا من سفه نفسه فوجب ان يتناول الكل قال القاضي المقصود في الآية بيان وقوع هذا الكلام منهم في الجملة واذا كان كذلك لم يمكن ادعاء العموم
فيه قلنا هذا التقدير لا ينافي العموم ولا يقتضي تخصيصه بل الاقرب ان يكون الكل قد كان ذلك لان الاعداء مجبولون على القدح والطعن فاذا
وجدوا مجالا لم يتركوا مقالا البتة اما قوله تعالى ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها ففيه مسائل **المسئلة الاولى** ولاه عنه صرفه
عنه ومنه قولهم ومن يولهم يومئذ دبره وقوله وما ولاهم استفهام على جهة الاستهزاء والتعجب **المسئلة الثانية**
في هذا التولي وجهان الاول وهو المشهور المجمع عليه عند المفسرين انه لما حولت القبلة الى الكعبة من بيت المقدس عاب الكفار المسلمين فقالوا
ما وليهم عن قبلتهم التي كانوا عليها فالمضمرون في قوله ولاهم الرسول والمؤمنون والقبلة التي كانوا عليها هي بيت المقدس واختلفت الروايات في انه
عليه السلام متى حولت القبلة بعد ذهابه الى المدينة فعن انس بن مالك بعد تسعة اشهر او عشرة اشهر وعن معاذ بعد ثلاثة عشر شهرا وعن قتادة
بعد ستة عشر شهرا وعن ابن عباس والبراء بن عازب بعد سبعة عشر شهرا من مقدمه قال الواقدي صرفت القبلة يوم الاثنين للنصف من
رجب على راس سبعة عشر شهرا وهذا القول اثبت عندنا من سائر الاقوال وعن بعضهم ثمانية عشر شهرا وقال اخرون بل سنتان القول الثاني
قول ابي مسلم وهو انه لما صح الخبر بان الله تعالى حوله عن بيت المقدس الى الكعبة وجب القول به ولولا ذلك لاحتمل لفظ الآية ان يراد بقوله كانوا عليها
اي السفهاء كانوا عليها اي ما الذي صرف الرسول والمؤمنين عن القبلة التي كان السفهاء عليها فانهم كانوا لا يعرفون الا قبلة اليهود وقبلة النصارى الاول
الى المغرب والثاني الى المشرق والعرب ما جرت عادتهم بالصلاة حتى يتوجهوا الى شيء من الجهات فلما راوا رسول الله صلى الله عليه وسلم متوجها نحو الكعبة كان
ذلك عندهم مستنكرا فقالوا كيف يتوجه احد الى غيرها بين الجهتين المعروفتين فقال الله تعالى ردا عليهم بل لله المشرق والمغرب اعلم ان ابا مسلم صدق في
انه لولا الروايات الظاهرة لكان هذا القول محتملا **المسئلة الثالثة** قال القفال القبلة هي الجهة التي يستقبلها الانسان وهي
من المقابلة وانما سميت القبلة قبلة لان المصلي يقابلها وتقابله وقال قطرب يقولون في كلامهم اليس لفلان قبلة اي ليس له جهة ياوي اليها وهو ايضا
ماخوذ من الاستقبال وقال غيره اذا تقابل رجلان فكل واحد منهما قبلة للاخر وقال بعض المحدثين جعلت ماواك لي قرارا وقبلة حيث ما لجات
اما قوله تعالى قل لله المشرق والمغرب فاعلم ان هذا هو الجواب عن تلك الشبهة وتقديره ان الجهات كلها ملكا وملكا فلا يستحق شيء منها لذاته
ان يكون قبلة بل انما يصير قبلة لان الله تعالى جعلها قبلة واذا كان الامر كذلك فلا اعتراض عليه بالتحويل من جهة الى جهة فان قيل ما الحكمة اولا في تعيين
القبلة ثم ما الحكمة في تحويل القبلة من جهة الى جهة قلنا اما المسئلة الاولى ففيها الخلاف الشديد بين اهل السنة والمعتزلة اما اهل السنة فانهم

يقولون لا يجب تعليل احكام الله تعالى البتة واحتجوا عليه بوجوه احدها ان كل من فعل فعلا لغرض فاما ان يكون وجود ذلك الغرض اولى من عدمه او لا يكون كذلك بل الوجود والعدم بالنسبة اليه سيان فان كان الاول كان ناقصا لذاته مستكملا بغيره وذلك على الله محال وان كان الثاني استحال ان يكون غرضا ومقصودا من حكمه فان قيل انه وان كان وجوده وعدمه بالنسبة اليه على التسوية الا ان وجوده لما كان انفع للغير من عدمه فالحكيم يفعله بعود النفع الى الغير قلنا عود النفع الى الغير لا عودة اليه فهل هما بالنسبة الى الله على السوا وليس الامر كذلك وحينئذ يعود التقسيم ويقال ان كل من فعل فعلا لغرض فاما ان يكون قادرا على تحصيل ذلك الغرض من دون تلك الواسطة او لا يكون قادرا عليه فان كان الاول كان موسط تلك الواسطة عبثا وان كان الثاني كان عاجزا وهو على الله تعالى محال وثانيها انه تعالى ان فعل فعلا لغرض فذلك الغرض ان كان قديما لزم من قدمه قدم الفعل وهو محال وان كان محدثا توقف احداثه على غرض اخر ولزم التسلسل وهو محال وثالثها ان تخصيص احداث العالم بوقت معين دون ما قبله وما بعده ان كان لحكمة اختص بها ذلك الوقت دون ما قبله وما بعده كان طلب العلة في انه حصلت تلك الحكمة في ذلك الوقت دون سائر الاوقات كطلب العلة في انه لم حصل العالم في ذلك الوقت دون سائر الاوقات فان استغنى احدهما عن المرجح فكذا الاخر وان افتقر فكذا الاخر وان لم يتوقف على ذلك الحكمة فقد بطل توقيف فاعلية الله تعالى عن الحكمة والغرض ورابعها ما سبق من الدلايل على ان جميع الكاينات من الخير والشر والكفر والايمان والطاعة والعصيان واقع بقدرة الله وارادته وذلك يبطل القول بالغرض لانه يستحيل ان يكون لله غرض يرجع الى العبد في خلق الكفر فيه وتعذيبه عليه ابد الاباد وسادسها ان تعلق قدرة الله تعالى وارادته بايجاد الفعل المعين فيما لا يزال اما ان يكون جايزا او واجبا فان كان جايزا افتقر الى موثر اخر ويلزم التسلسل ولانه يلزم صحة العدم على القديم وان كان واجبا فالواجب لا يعلل فثبت بهذه الوجوه ان تعليل افعال الله واحكامه بالدواعي والاغراض محال واذا كان كذلك كانت فاعليته محض الالهية والقدرة والنفاذ والاستيلا وهذا هو الذي دل عليه صريح قوله ولله المشرق والمغرب فانه علل جواز النسخ بكونه مالكا للمشرق والمغرب والملك يرجع حاصله الى القدرة ولم يعلل ذلك بالحكمة على ما تقوله المعتزلة فثبت ان هذه الاية دالة بصريحها على قولنا ومذهبنا واما المعتزلة فقد قالوا الدلايل العقلية دالة على انه تعالى حكيم والحكيم لا يجوز ان تكون افعاله خالية عن الاغراض علمنا ان له سبحانه في كل افعاله واحكامه حكما واغراضا والقائلة تكون ظاهرة جلية لنا وتارة مستورة تخفية عنا وتحويل القبلة من جهة الى جهة اخرى يمكن ان تكون لمصالح خفية والاسرار مطلوبة عنا واذا كان الامر كذلك لم يستحل الطعن لهذا القدر في الدين والاسلام

المسئلة الرابعة

الكلام في تلك العلة على سبيل التفصيل واعلم ان له مقامات هذه المباحث لا تكون قطعية بل غايتها ان تكون امورا احتمالية واما تعيين القبلة في الصلاة فلقد ذكرنا فيما تقدم حكما اولية ان الله تعالى خلق في الانسان قوة عقلية مدركة للمجردات والمعقولات وقوة خالية مصورة في عالم الاجسام وقلما ينفك القوة العقلية عن مقارنة القوة الخالية ومصاحبتها فاذا اراد الانسان استحضار امر عقلي مجرد وجبان يبتغ له صورة خالية تحتها حتى تكون تلك الصورة الخيالية معينة على ادراك تلك المعاني العقلية ولذلك فان المهندس اذا اراد ان يحكم من احكام المقادير وضع له صورة معينة وشكلا معينا بعينه للحس والخيال معينين للعقل على ادراك ذلك الحكم الكلي ولما كان العبد الضعيف اذا وصل الى مجلس الملك العظيم فانه لا بد له من ان يستقبله بوجهه وان لا يكون معرضا عنه وان يبالغ في الثنا عليه بلسانه ويبالغ في الخدمة والتضرع له فاستقبال القبلة في الصلاة يجري مجرى كونه مستقبلا للملك لا معرضا عنه والبراءة والتسبيحات تجري مجرى الثنا عليه والركوع والسجود يجري مجرى الخدمة وثالثها ان المقصود من الصلاة حضور القلب وهذا الحضور لا يحصل الا مع السكون وترك الالتفات والحركة وهذه الاحوال انما تبقى في جميع صلاته مستقبلا لجهة واحدة على التعيين فاذا اختص بعض الجهات بمزيد شرف في الاوهام كان استقبال تلك الجهة اولى ورابعها ان الله تعالى يحب الموافقة والالفة بين المومنين وقد ذكر المنة بها عليهم حيث قال واذكروا نعمة الله عليكم الى قوله لاخوانا ولو توجه كل واحد في صلاته الى ناحية اخرى لكان ذلك يوهم اختلافا ظاهرا فعين الله تعالى لهم جهة معلومة وامرهم جميعا بالتوجه نحوها ليحصل لهم الموافقة بسبب ذلك وفيه اشارة الى ان الله تعالى يحب الموافقة بين عباده في اعمال الجوارح وايضا ان الله تعالى خص الكعبة باضافتها اليه في قوله بيتي وخص المومنين باضافتهم بصفة العبودية اليه وكلتا الاضافتين للتخصيص والتكريم فكانه تعالى قال يا مومن انت عبدي والكعبة بيتي والصلاة خدمتي فاقبل بوجهك في خدمتي الى بيتي وقبلتي وخامسها قال بعض المشايخ ان اليهود استقبلوا المغرب لان الدنيا لموسى جاءته وذلك قوله تعالى وما كنت بجانب الغربي اذ قضينا الى موسى الامر والنصارى استقبلوا المشرق لان جبريل عليه السلام الذاهب الى مريم عليها السلام من جانب المشرق لقوله تعالى واذكر في الكتاب مريم اذ انتبذت من اهلها مكانا شرقيا والمومنون استقبلوا الكعبة لانها قبلة خليل الله ومولد حبيب الله وهي موضع حرم الله وكان بعضهم يقول استقبلنا النصارى في الصلاة مطلع الانوار وقد استقبلنا فيها مطلع سيد الانوار وهو محمد عليه السلام فمن يوزن خلقنا الانوار جميعا وسادسها قالوا الكعبة سرة الارض ووسطها فامر الله تعالى جميع خلقه بالتوجه اليها الى وسط الارض ليأتوا وهو اشارة الى انه يجب العدل في كل شيء واجله جعل وسط الارض قبلة للخلق وسابعها انه تعالى اظهر حبيبه محمدا عليه السلام بواسطة امره باستقبال الكعبة وذلك لانه عليه السلام كان يتمنى ذلك منذ دخل المدينة لاجل مخالفة اليهود فانزل الله تعالى قد نرى تقلب وجهك في السماء الاية ورأى الشاهد اذا وصف واحدا من الناس بمحبة اخر فالوا فلان يحب فلانا لاجل فلان على جهة التمسك فالله تعالى قد حول القبلة لاجل حبيبه محمد عليه السلام على جهة التحقيق وقال فلنولينك قبلة ترضاها ولم يقل قبلة ارضاها والاشارة فيه كانه تعالى قال يا محمد كل احد يطلب رضاي وانا اطلب رضاك في الدارين اما في الدنيا فهذا الذي ذكرنا واما في الاخرة فقوله تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى وفيه اشارة ايضا الى شرف النفس اعني ان الله تعالى سوى بين طرد النفس

وبين الاعراض عن القبلة فقال في طرد القسم الاول فتطردهم فتكون من الظالمين وقال في الاعراض عن القبلة ولئن اتبعت اهواءهم من بعد ما جاءك من العلم انك اذا لمن الظالمين فكانه تعالى قال للكعبة قبلة وجهك والقسم الآخر قبلة رحمتي فاعراضك عن قبلة وجهك موجب كونك ظالما ٥ فالاعراض عن قبلة رحمتي كيف يكون وسنام العرش قبلة لحملة والكرسي قبلة البررة والبيت المعمور قبلة السفرة والكعبة قبلة المؤمنين وللحق قبلة المخبتين من المؤمنين قال تعالى فاينما تولوا فثم وجه الله سبحانه فالعرش محلوق من النور والكرسي من الدر والبيت المعمور من الياقوت والكعبة من جبال خمسة طور سينا وطور زيتا وجودي ولبنان وحراء الانسان فيه كان الله تعالى يقول لان كانت عليك بخشاله هذه الجبال ذنوب فاين الكعبة حطها او توجهت نحوها مصليا كفرتها عنك وغفرتها لك فهذا جملة الوجوه المذكورة في هذا الباب والتحقيق هو الاول

المسئلة الخامسة في حكمة تحويل القبلة من جهة الى جهة وقد ذكرنا شبهة القوم في انكار هذا التحويل وهو ان الجهات لما كانت متساوية في جميع الصفات كان تحويل القبلة من جهة الى جهة عبثا محضا والعبث لا يليق بالحكيم والجواب عنه اما على قولنا اصل السنة انه لا يجب تعليل احكام الله بالحكم فالامر ظاهر واما على طريق المعتزلة فلهم طريقان الاول انه لا يمتنع اختلاف المصالح بحسب اختلاف الجهات وبيانه من وجوه احدها انه اذا ترجح في اوهام بعض الناس ان هذه الجهة اشرف من غيرها بسبب ان هذا البيت بناه الخليل وعظمه كان هذا الانسان عند استقباله اشد تعظيما وخشوعا وذلك مصلحة مطلوبة وثانيها انه لما كان لهذا البيت سببا لظهور دولة العرب كانت رغبتهم في تعظيمه اشد وبالتهاني ان اليهود لما كانوا يغيرون المسلمين عند استقبالهم بيت المقدس بانه لولا انا ارشدناكم الى القبلة لما كنتم تعرفون القبلة فصار ذلك سببا للتنويه بالخواطر وذلك يخل بالخضوع والخشوع فهذا يناسب الصرف عن تلك القبلة ورابعها ان الكعبة مبنى محمد عليه السلام فتعظيم الكعبة يقتضي تعظيم محمد عليه السلام وذلك امر مطلوب لانه متى ترجح في قلوبهم تعظيمه كان قبولهم لاوامره ونواهيه في الدين والشريعة اسرع واسهل والمفضي الى المطلوب مطلوب فكان تحويل القبلة مناسبا وخامسها ان الله تعالى بين ذلك في قوله وما جعلنا القبلة التي كنت عليها الا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه فامرهم الله حين كانوا بمكة ان يتوجهوا الى بيت المقدس ليتميز وا من المشركين فلما هاجروا الى المدينة ولها اليهود امروا بالتوجه الى الكعبة ليتميزوا عن اليهود اما قوله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم فالهداية قد تقدم القول فيها قالت المعتزلة الهادي الدلالة والمعنى انه تعالى يدل على ما هو للعباد صراط والصراط المستقيم هو الذي يودي اذا سلكوا به الى الجنة قال اصحابنا هذه الهداية اما ان يكون المراد منها الدعوة او الدلالة او تحصيل العلم والاول باطل لانا نعلم ان جميع المكلفين فوجب حمله على الوجه الثالث وذلك يقتضي ان الهداية والاضلال من الله تعالى

قوله عز وجل وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا

المسئلة الاولى اعلم ان في الاية مسائل الكاف في كذلك كاف التشبيه فالمشبه به الذي هو فيه وجوه احدها انه راجع الى ما تقدم يعني اني كما انعمت عليكم بالهداية كذلك انعمت عليكم بان جعلتكم وسطا وثانيها قول ابي مسلم تقديره يهدي من يشاء وكما هديناكم الى قبلة هي اوسط القبل كذلك جعلناكم امة وسطا وثالثها انه عائد الى ما تقدم من قوله في حق ابراهيم ولقد اصطفيناه في الدنيا وكما اصطفيناه في الدنيا كذلك جعلناكم امة وسطا ورابعها يحتمل عندي ان يكون التقدير ولله المشرق والمغرب لفضل الجهات بعد استوائها اني كوفقا لكم وملكا لكم وخصكم بعض التشريف والتكريم بان جعله قبلة يصلى فيه فضلا منه واحسانا فكذا العبادة كلم ليشتركوا في العبودية الا انه خصص هذه الامة بمزيد التفضل والعدالة فضلا منه واحسانا لا وجوبا وخامسها انه قد يذكر صدر الشيء وان لم يكن المعنى مذكورا اذا كان المعنى مشهورا معروفا كقوله انا انزلناه في ليلة القدر ثم من المشهور المعروف عند كل احد انه سبحانه هو القادر على اعزاز من شاء واذلال من شاء فقوله وكذلك جعلناكم امة وسطا اي مثل الجعل العجيب الذي لا يقدر عليه احد سواه جعلناكم امة وسطا

المسئلة الثانية اعلم انه اذا كان الوسط اسما حرفت الوسط كقولك امة وسطا والطرف تخفف تقول جلست وسط القوم وذكروا في تفسير الوسط امورا احدها ان الوسط هو العدل والدليل عليه الآية والخير والنخبة والنقل والمعنى اما الآية فقوله تعالى قال اوسطهم اي اعدلهم واما الخبر فما روي النقاش عن الثوري عن ابي سعيد عن النبي عليه السلام امة وسطا اي عدلا وقوله عليه السلام خير الامور اوسطها اي اعدلها وقيل كان النبي عليه السلام اوسط قريش نسبا وقال عليه السلام عليكم بالخط الاوسط واما الشعر فقول زهير

هم وسط يرضى الانام بحكمهم اذا نزلت احدى الليالي بمعظم

واما النقل فقال الجوهري في الصحاح وكذلك جعلناكم امة وسطا اي عدلا وهو الذي قاله الاخفش والخليل وقطرب واما المعنى فمن وجوه احدها ان الوسط حقيقة في البعد عن الطرفين ولا شك ان طرفي الافراط والتفريط رذيلتان فالمتوسط في الاخلاق يكون بعيدا عن الطرفين فكان محمودا وثانيها انا سمينا العدل وسطا لانه لا يميل الى احد الخصمين والعدل هو المعتدل الذي لا يميل الى احد الطرفين وثالثها لانك ان قال ان الله تعالى يقول وكذلك جعلناكم امة وسطا طريقة المدح لم لانه لا يجوز ان يذكر الله وصفا ويجعله كالعلة في ان جعلهم شهود الله ثم يعطف على ذلك شهادة الرسول الا وذلك مدح فثبت ان المراد بقوله وسطا ما يتعلق بالمدح في باب الدين ولا يجوز ان يمدح الله الشهود حال الحكم عليهم بكونهم شهودا الا بكونهم عدولا توجبات بكون المراد من الوسط العدالة ورابعها ان اعدل بناء الشيء وسطه لان حكمه مع سائر اطرافه على سوية وعلى اعتدال والاطراف يتسارع اليها الخلل والفساد والاوساط محمية محوطة فلما صح ذلك في الوسط صار كانه عبارة عن المعتدل الذي لا جهة دون جهة القول الثاني ان الوسط من كل شيء خياره قالوا واعلم هذا التفسير اولى من الاول لوجوه الاول ان لفظ الوسط لم يستعمل في الحالات وكان هذا التفسير اولى قال صاحب الكشاف الذي

اكرم بن حماد عن ابي بكة للحج فقال اعطني من سطا لفته اليه ادم حيار الدنانير ووصف العدالة لابو صنا في الجادات وكان هذا التفسير اولى ٥
الثاني انه مطابق لقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس الثالث ان الرجل اذا قال فلان اوسطنا نسبا فالمعنى انه اكرمهم فضلا وهذا واسطة فيهم كواسطة واصل هذا ان للاشياء بحر سون الرديس فهو في وسطهم وهم حوله فقيل وسط لهذا المعنى القول الثالث يجوز ان يكونوا وسطا على معنى انهم متوسطون في الدين بين المفرط والمفرط والغالي والمقصر في الانبيا لانهم لم يغلوا كما غلته النصارى فجعلوه ابنا والها ولا قصروا كتقصير اليهود في قتل الانبيا وتبديل الكتب وغيرذلك مما قصروا فيه واعلم ان هذه الاقوال متقاربة غير متنافية ٥

المسئلة الثالثة

احتج الاصحاب بهذه الاية على ان فعل العبد مخلوق لله تعالى لان هذه الاية دالة على ان عدالة هذه الامة وخيريتهم تجعل الله وخلقه وهذا صريح في المذهب قالت المعتزلة المراد من هذا الجعل فعل الالطاف التي علم الله تعالى ان معنى فعلها لهذه الامة اختاروا عندها الصواب في القول والعمل اجاب الاصحاب عنه من وجوه الاول ان هذا ترك الظاهر وذلك مما لا يصار اليه الا عند قيام الدلايل على انه لا يمكن حمل الاية على ظاهرها لانا قد بينا الدلايل القطعية الباهرة لتبت المعتزلة في هذا الباب المشتمل بفضل المدح والذم والثواب والعقاب وقد بينا مرارا كثيرة ان هذه الطريقة مستقصة على اصولهم لسيلة العلم وسيلة الداعي والكلام المنقوض لا يكون حجة البتة الوجه الثاني انه تعالى لما قال هذه الاية لهدي من يشا الى صراط مستقيم وقد بينا دلالة هذه الاية على قولنا في انه تعالى يخص البعض بالهداية دون البعض فهذه الاية يجب ان تكون محمولة على ذلك ليكون كل واحد منها موكدا لمضمون الاخر الوجه الثالث ان كل ما في مقدور الله تعالى من الالطاف في حق الكل فقد فعله واذا كان كذلك لم يكن لتخصيص المومنين بهذه المعنى فايدة الرابع وهو ان الله تعالى ذكر ذلك في معرض الامتنان على هذه الامة وفعل اللطف واجب والواجب لا يجوز ذكره في معرض الامتنان

المسئلة الرابعة

احتج جمهور الاصحاب وجمهور المعتزلة بهذه الاية على ان اجماع الامة حجة فقالوا اخبر الله تعالى عن عدالة هذه الامة او عن صرسهم فلو اقدموا على شيء من المحظورات وجب ان يكون قولهم حجة لما تصفوا بالخيرية واذا ثبتنا انهم لا يقدمون على شيء من المحظورات وجب ان يكون قولهم حجة فان قيل الاية متروكة الظاهر لان وصف الامة بالعدالة يقتضي اتصاف كل واحد منهم بها وخلاف ذلك معلوم بالضرورة فلابد من حملها على البعض فحينئذ عملها على الايمة المعصومين سلمنا الغالب ان الوسط من كل شيء خياره والوجوه التي ذكرتموها معارضة بوجهين الاول ان عدالتهم الرجل عبارة عن اداء الواجبات واجتناب المحرمات وهذا من فعل العبد وقد اخبر الله تعالى انه جعلهم وسطا فاقتضى ذلك ان كونهم وسطا من فعل الله تعالى وذلك يقتضي ان يكون كونهم وسطا غير كونهم عدولا والا لزم وقوع مقدور واحد بقادرين وهو محال الثاني ان الوسط اسم لما يكون متوسطا بين شيئين فجعله حقيقة في العدالة او الخيرية يقتضي الاشتراك وهو خلاف الاصل سلمنا انضمام باقي الخيرية ولكن لم لا يكفي في حصول هذا الوصف اجتناب عن الكابر فقط واذا كان كذلك احتمل ان الذين اجمعوه عليه وان كان خطا لكنه من الصغاير فلا يقدح ذلك في خيريتهم ومما يوكد هذا الاحتمال انه تعالى حكيم لكونهم عدولا لا يكونوا شهدا على الناس وفعل الصغاير لا يمنع الشهادة سلمنا اجتنابهم عن الصغاير والكابر ولكن الله تعالى بين انا نضاف بذلك ما لكونهم شهدا على الناس ومعلوم ان هذه الشهادة انما يتحقق في الاخرة فلزم وجوب تحقق عدالتهم هناك لان عدالة الشهود انما تعتبر حالة الاداء لا حالة التحمل وذلك لا جزاء فيه لان الامة غير معصومة في الاخرة فلم فلتسرايتهم في الدنيا كذلك سلمنا كون وجوب كونهم عدولا في الدنيا لكن المخاطبين بهذا الخطاب هم الذين كانوا موجودين عند نزول هذه الاية لان الخطاب مع المعدوم محال واذا كان كذلك فهذه الاية تقتضي عدالة اولئك الذين كانوا موجودين في ذلك الوقت ولا يقتضي عدالة غيرهم فهذه الاية تدل على ان اجماع اولئك حق فنحن لا نتمسك بالاجماع الا اذا علنا حصول قول كل اولئك فيه لكن ذلك لا يمكن الا اذا علنا كل واحد من اولئك الاقوام باعيانهم وعلنا بقاء كل واحد منهم الى ما بعد وفاة محمد عليه السلام وعلنا حصول اقوالهم في ذلك للاجماع ولما كان ذلك كالمتعذر امتنع التمسك بالاجماع ونحن نجيب قوله الاية متروكة الظاهر قلنا لا نسلم بان قوله وكذلك جعلناكم امة وسطا يقتضي انه تعالى جعل كل واحد منهم عدلا اجماعا مع غيره بهذه الصفة عندنا انهم في كل امر اجمعوا عليه فان كل واحد منهم يكون عدلا في ذلك الامر بل اذا اختلفوا فعند ذلك قد يقعون القبيح وانما قلنا ان هذا خطاب معهم حال الاجماع لان قوله جعلناكم خطاب لمجموعهم لا لكل واحد منهم وجوه على انا وان سلمنا ان هذا يقتضي كون كل واحد منهم عدلا لكنا نقول نزل العمل به في حق البعض لدليل قام عليه فوجب ان يبقى معمولا به في حق الباقي وهذا معنى ما قال بعض العلما الباقين الاية ان كلهم كذلك بل المراد انه لابد وان يوجد في ما بينهم من يكون بهذه الصفة فاذا كنا لا نعلم باعيانهم انتهينا الى اجتماع جماعتهم على القول والفعل لكن يدخل للخبر ون بما جلتهم مسالة ان الرسول عليه السلام اذا قال ان الواحد من اولئك لابد وان يكون مصيبا في الراي والتدبير فاذا لم نعلمه بعينه وجدنا اولاه مجتمعين على راي علمناه حقا لانه لا يبعد ان يوجد فيهم ذلك المحق فاما اذا اجمعوا سوى الواحد على راي الحكم بكونه خطا لتجوز ان يكون الصواب مع ذلك الواحد الذي خالف وهذا قال كثير من العلما انا لو متنا في الامة من كان مصيبا عن كان مخطيا كانت الحجة قايمة في قول المصيب ولم يعتبر بقول المخطي فوله لو كان المراد من كونهم وسطا هو المراد من عدالتهم لزم ان يكون فعل العبد خلقا لله تعالى قلنا هذا مدفوع بما تقدم بيانه قوله لم قلتم ان اخبار الله تعالى عن عدالتهم او خيريتهم يقتضي اجتنابهم عن الصغاير قل

على الكبائر فضلا عن الصغائر وكنا قد نظرنا هذه الدلالة في اصول الفقه الا ان هذا السؤال وارد عليها اما السؤال الاخر فقد اجيب عنه
بان قوله وكذلك جعلناكم امة وسطا خطاب لجميع الامة اولها واخرها من كان منهم موجودا وقت نزول هذه الاية ومن جاء بعدهم الى يوم
الساعة كما ان قوله كتب عليكم القصاص كتب عليكم الصيام يتناول الكل ولا يختص بالموجودين في ذلك الوقت وكذلك سائر تكاليف الله واوامره
وزواجره خطاب لجميع الامة فان قيل فلو كان الامر كذلك من ان هذا خطاب لجميع من يوجد الى يوم الساعة فانه حكم لجماعتهم بالعدالة
فمن اين احكمت لاهل كل عصر بالعدالة حتى جعلتهم حجة على من بعدهم قلنا لانه تعالى لما جعلهم شهداء على الناس فلو اعتبرنا اول الامة واخرها
بمجموعها في كونها حجة على غيرها لزالت الفائدة اذ لم يبق بعد انقضائها من تكون الامة حجة عليه فعلمنا ان المراد به اهل كل عصر ويجوز تسمية اهل العصر
الواحد بالامة لان الامة اسم للجماعة التي تؤم جهة واحدة ولا شك ان اهل كل عصر كذلك لانه تعالى قال امة وسطا فعبر عنهم بلفظ النكرة ولا شك
ان هذا يتناول كل عصر **المسئلة الخامسة** اختلف الناس في ان الشهادة المذكورة في قوله تعالى لتكونوا شهداء على الناس تحصل في الاخرة
او في الدنيا فالقول الاول انها تقع في الاخرة والذاهبون الى هذا القول لهم وجهان الاول وهو الذي عليه الاكثرون ان هذه الامة تشهد للانبياء على امتهم
الذين يكذبونهم وروي ان الامم يجحدون تبليغ الانبياء فيطالب الله الانبياء بالبينة على انهم قد بلغوا وهو اعلم فيؤتى بامة محمد عليه
السلام فيشهدون فتقول الامم من اين عرفتم فيقولون علمنا ذلك باخبار الله تعالى في كتابه الناطق على لسان نبيه الصادق فيؤتى بمحمد عليه
السلام فيسأل عن حال امته فيزكيهم ويشهد بعدالتهم وذلك قوله فكيف اذا جئنا من كل امة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيدا وقد طعن
القاضي في هذه الرواية من وجوه احدها ان مدار هذه الرواية على ان الامم يكذبون انبياءهم وهذا بناء على ان اهل القيامة قد يكذبون
وهو باطل عند القاضي الا انا سنتكلم في هذه المسئلة في سورة الانعام في تفسير قوله تعالى ثم لم تكن فتنتهم الا ان قالوا والله ربنا ما كنا مشركين
انظر كيف كذبوا على انفسهم وثانيها ان شهادة الامة وشهادة الرسول عليه السلام مستندة في الاخرة الى شهادة الله تعالى على صدق الانبياء
فاذا كان كذلك فلو لم يشهد الله تعالى لهم بذلك ابدا وجوابه ان الحكمة في ذلك تمييز امة محمد صلى الله عليه وسلم في الفضل على سائر
الامم بالمبادرة الى تصديق الله تعالى وتصديق جميع الانبياء والايمان بهم جميعا فهم بالنسبة الى سائر الامم كالعدل بالنسبة الى الفاسق فلذلك يقبل
الله شهادتهم على سائر الامم ولا يقبل شهادة الامم عليهم اظهارا لعدالتهم وكشفا عن فضيلتهم ومنقبتهم وثالثها ان مثل هذه الاخبار لا تسمى شهادة
وهذا ضعيف لقوله عليه السلام اذا علمت مثل الشمس فاشهد والشيء الذي اخبر الله تعالى عنه فهو معلوم مثل الشمس فوجب جواز الشهادة
عليه الوجه الثاني قالوا معنى الاية ليشهدوا على الناس باعمالهم التي خالفوا الحق فيها قال ابن زيد الاشهاد اربعة الملائكة الموكلون باثبات
اعمال العباد قال تعالى وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد وقال تعالى ما يلفظ من قول الا لديه رقيب عتيد وقال ان عليكم لحافظين كراما كاتبين
يعلمون ما تفعلون وثانيها شهادة الانبياء وهو المراد بقوله تعالى حاكيا عن عيسى وكنت عليهم شهيدا ما دمت فيهم فلما توفيتني كنت انت الرقيب
عليهم وانت على كل شيء شهيد وقال في حق محمد عليه السلام وامته في هذه الاية لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا وقال
فكيف اذا جئنا من كل امة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيدا وثالثها شهادة امة محمد خاصة قال تعالى وجيء بالنبيين والشهداء وقال تعالى ويوم
يقوم الاشهاد ورابعها شهادة الجوارح وهي بمنزلة الاقرار بل اعجب منه قال تعالى يوم تشهد عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا
يعملون وقال تعالى اليوم نختم على افواههم وتكلمنا ايديهم وتشهد ارجلهم بما كانوا يكسبون القول الثاني ان اداء هذه الشهادة انما يكون في
الدنيا وتقريره ان الشهادة والمشاهدة والشهود هو الرؤية يقال شاهدت كذا اذا رايته وابصرته ولما كان بين الابصار بالعين وبين
المعرفة بالقلب مناسبة شديدة لا جرم قد تسمى المعرفة التي في القلب مشاهدة وشهودا والعارف بالشيء مشاهد ومشاهد ثم سميت الدلالة
على الشيء لانها هي التي بها صار الشاهد شاهدا ولما كان المخبر عن الشيء والمسمى بحاله جاريا مجرى الدليل على ذلك سمي ذلك المخبر ايضا شاهدا
ثم اختص هذا اللفظ في عرف الشرع بمن يخبر عن حقوق الناس بالفاظ مخصوصة على جهات مخصوصة اذا عرفت هذا فنقول
ان كل من عرف حال شيء وكشف عنه كان شاهدا عليه والله تعالى وصف هذه الامة بالشهادة فهذه الشهادة اما ان تكون
في الدنيا او في الاخرة او في الدنيا لا جائز ان تكون في الاخرة لان الله تعالى جعلهم عدولا في الدنيا انما قلنا انه تعالى جعلهم عدولا في الدنيا
لاجل ان يكونوا شهداء وذلك يقتضي ان يكونوا شهداء في الدنيا انما قلنا انه تعالى جعلهم عدولا في الدنيا لانه تعالى قال وكذلك جعلناكم امة
وسطا لتكونوا شهداء على الناس رتب كونهم شهداء على صيرورتهم وسطا ترتيب الجزاء على الشرط فاذا حصل وصف كونه وسطا في الدنيا
وجب ان يحصل وصف كونهم شهداء في الدنيا فان قيل تحمل الشهادة لا يحصل الا في الدنيا وتحمل الشهادة قد يسمى شاهدا وان كان
الاداء لا يحصل الا في القيامة قلنا الشهادة المعتبرة في الاية هي الاداء لا التحمل بدليل انه تعالى اعتبر العدالة في هذه الشهادة والشهادة
التي يعتبر فيها العدالة هي الاداء لا التحمل فثبت ان الاية تقتضي كون الامة مؤدين للشهادة في دار الدنيا وذلك يقتضي ان يكون مجموع الامة
اذا اخبروا عن شيء ان يكون قولهم حجة ولا معنى لقولنا الاجماع حجة الا هذا فثبت ان الاية تدل على ان الاجماع حجة من هذا الوجه ايضا واعلم
ان الدليل الذي ذكرناه على حجة هذا القول لا يبطل القولين الاولين لانا بينا بهذه الدلالة ان الامة لا بد وان يكونوا شهودا في الدنيا وهذا
لا ينافي كونهم شهودا في القيامة ايضا على الوجه الذي وردت الاخبار به فالحاصل ان قوله تعالى لتكونوا شهداء على الناس اشارة الى ان قولهم
عند الاجماع حجة من حيث ان قولهم عند الاجماع يبين للناس الحق ويؤكد ذلك قوله تعالى ويكون الرسول عليكم شهيدا يعني مؤديا ومبينا

ان م

ثم لا يمتنع ان يحصل مع ذلك لهم الشهادة في الاخرة لمجرى الواقع منهم في الدنيا مجرى التحمل لانهم اذا بينوا الحق عرفوا عنده من القابل
ومن الراد ثم يشهدون بذلك يوم القيامة لان الشاهد على المقصود يعرف ما الذي تم وما الذي لم يتم ثم يشهد بذلك عند الحاكم

المسئلة السادسة دلت الاية على ان من ظهر كفره وفسقه نحو المشبهة والخوارج والروافض فانه لا يعتد بهم
في الاجماع لان الله تعالى انما جعل الشهداء من وصفهم بالعدالة والخيرية ولا يختلف في ذلك حكم من فسق او كفر بقول او فعل ومن كفر برد
النص او كفر بالتاويل

المسئلة السابعة انما قال شهداء على الناس ولم يقل شهداء للناس لان قولهم يقتضي التكليف
اما بقول واما بفعل وذلك عليه لا له في الحال فان قيل لم اخرت صلة الشهادة اولا وقدمت اخرا قلنا لان الغرض في الاول اثبات
شهادتهم على الامم وفي الاخر اختصاص بكون الرسول شهيدا عليهم

قوله عز وجل وما جعلنا القبلة التي
كنت عليها الا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه وان كانت لكبيرة الا على الذين هدى الله وما كان الله ليضيع ايمانكم
ان الله بالناس لرؤف رحيم اعلم ان قوله تعالى وما جعلنا القبلة التي كنت عليها الا لنعلم معناه ما شرعنا ما حكمنا كقوله ما جعل الله من بحيرة
اي ما شرعها ولا جعلها دينا وقوله تعالى كنت عليها اي كنت مفتقرا لاستقبالها كقول القائل كان لفلان على فلان دين وقوله التي كنت عليها
ليست بصفة للقبلة انما هي ثاني مفعولي جعل يريد وما جعلنا القبلة الجهة التي كنت عليها ثم هاهنا وجهان الاول ان يكون هذا الكلام بيانا
للحكمة في جعل الكعبة قبلة وذلك لانه عليه السلام كان يصلي بمكة الى الكعبة ثم امر بالصلاة الى بيت المقدس بعد الهجرة تالفا لليهود ثم حول الى الكعبة
فنقول وما جعلنا القبلة الجهة التي كنت عليها اولا وما رددناك الا امتحانا للناس وابتلاء الثاني يجوز ان يكون بيانا للحكمة في جعل بيت المقدس قبلة
يعني ان جل امرك ان يستقبل الكعبة وان استقبالك بيت المقدس كان امرا عارضا لغرض وانما جعلنا القبلة الجهة التي كنت عليها قبل وقت
هذا وبيت المقدس ليمتحن الناس وينظر من يتبع الرسول ومن لا يتبعه وينفر عنه وهاهنا وجه ثالث ذكره ابو مسلم فقال لولا
الروايات لم يدل ذلك على قبلة من قبل كان الرسول عليها لانه قد يقال كنت بمعنى صرت كقوله تعالى كنتم خير امة فقد يقال في معنى لم
تزل كقوله تعالى وكان الله عزيزا حكيما فلا يمتنع ان يراد بقوله وما جعلنا القبلة التي كنت عليها اي التي لم تزل عليها وهي الكعبة الا
الا لكذا وكذا اما قوله تعالى الا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه ففيه مسائل

المسئلة الاولى
اللام في قوله الا لنعلم لام الغرض والكلام في انه هل يصح الغرض على الله تعالى ام لا يصح وبتقدير ان لا يصح فكيف تاويل هذا الكلام
قد تقدم

المسئلة الثانية وما فعلنا كذا وكذا الا لنعلم كذا وكذا يوهم ان العلم بذلك الشيء لم يكن حاصلا
فهو فعل ذلك الفعل ليحصل له ذلك العلم وهذا يقتضي ان الله تعالى لم يعلم تلك الاشياء قبل وقوعها ونظيره في الاشكال قوله تعالى
ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين ونبلو اخباركم وقوله الان خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا وقوله لعله يتذكر
او يخشى وقوله وليعلم الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين وقوله وما كان له عليهم من سلطان الا لنعلم من يؤمن بالاخرة
والكلام في هذه المسئلة قد مر مستقصى في قوله تعالى واذ ابتلى ابرهيم ربه بكلمات فاتمهن والمفسرون اجابوا عنه من وجوه
احدها ان قوله الا لنعلم معناه الا لنعلم حزما من النبيين والمؤمنين كما يقول الملك فتحنا البلدة الفلانية بمعنى فتحها اولياؤنا ومنه
يقال فتح عمر السواد ومنه قوله عليه السلام عن الله تعالى استقرضت عبدي فلم يقرضني وشتمني ولم يكن ينبغي له ان يشتمني يقول وادهراه
وانا الدهر وفي الحديث من اهان لي وليا فقد اهانني وثانيها معناه ليحصل المعلوم موجودا ثم اذا صار موجودا علمه الله موجودا
فانه قبل كل موجود يستحيل ان لا يعلمه الله موجودا فقوله الا لنعلم معناه الا لنعلمه موجودا فان قيل فهذا يقتضي حدوث العلم قلنا
اختلفوا في ان العلم بان الشيء سيوجد هل هو علم بوجوده اذا وجد والاختلاف فيه مشهور وثالثها الا ليميز هؤلاء من هؤلاء بانكشاف
ما في قلوبهم من الاخلاص والنفاق فيعلم المؤمنون من يوالون فيهم ومن يعادون فسمي التمييز علما لانه احد فوائد العلم وثمراته ورابعها
الا لنعلم معناه الا لنرى ومجاز هذا ان العرب تضع العلم مكان الرؤية والرؤية مكان العلم كقوله الم تر كيف ورايت وعلمت وشهدت الفاظ
متعاقبة وخامسها ما ذهب اليه الفراء وهو ان حدوث العلم في هذه الاية راجع الى المخاطبين ومثاله ان جاهلا وعاقلا اجتمعا
فيقول الجاهل الحطب يحرق النار ويقول العاقل بل النار تحرق الحطب وسنجمع بينهما لنعلم ايهما يحرق صاحبه معناه لنعلم اينا الجاهل فكذلك
قوله الا لنعلم اي الا لتعلموا والغرض من هذا الجنس من الكلام الاستمالة والرفق في الخطاب كقوله وانا او اياكم لعلى هدى او في ضلال فاضاف
الكلام الموهم للشك الى نفسه توفيقا للخطاب ورفقا بالمخاطب فكذا قوله الا لنعلم وسادسها نعاملكم معاملة المخبر الذي كانه لا يعلم اذ العدل
يوجب ذلك وسابعها ان العلم صلة زائدة فقوله الا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه معناه الا ليحصل اتباع المتبعين وانقلاب
المنقلبين ونظيره قولك في الشيء الذي تنفيه عن نفسك ما علم الله هذا مني اي ما كان هذا مني والمعنى انه لو كان لعلمه الله

المسئلة الثالثة اختلفوا في ان هذه المحنة حصلت بسبب تعين القبلة او بسبب تحريفها فمن الناس من قال انها حصلت بسبب تعين القبلة
لانه عليه السلام كان يصلي الى الكعبة فلما جاء المدينة صلى الى بيت المقدس فشق ذلك على العرب من حيث انه ترك قبلتهم ثم انه لما حولهم مرة
اخرى الى الكعبة شق ذلك على اليهود من حيث انه ترك قبلتهم واما الاكثرون من اهل التحقيق قالوا ان هذه المحنة انما جعلت بسبب التحويل
فانهم قالوا ان محمدا عليه السلام لو كان على يقين في امره لما تغير رايه روى القفال عن ابن جريج انه قال بلغني انه رجع ناس ممن اسلم وقالوا مرة

هاهنا ومرة هاهنا وقال السدي لما توجه النبي عليه السلام نحو المسجد الحرام اختلف الناس فقال المنافقون ما بالهم كانوا على قبلة
ثم تركوها وقال المسلمون لسنا نعلم حال اخواننا الذين ماتوا وهم يصلون نحو بيت المقدس وقال اخرون اشتاق الى بلد ابيه ومولده
وقال المشركون تحير في دينه واعلم ان هذا القول الاخير اولى لان الشبهة في امر النسخ اعظم من الشبهة الحاصلة بسبب تعيين القبلة وقد
وصفها الله تعالى بالكبر فقال وانها لكبيرة الا على الذين هدى الله وكان حمله عليه اولى **المسئلة الرابعة** قوله ممن ينقلب
على عقبيه استعارة ومعناه من يكفر بالله ورسوله ووجه الاستعارة ان المنقلب على عقبيه قد ترك ما بين يديه وادبر عنه فلما تركوا الايمان
والدلايل صاروا بمنزلة المدبر عما بين يديه فوصفوا بذلك كما قال تعالى ثم ادبر واستكبر وكما قال كذب وتولى وكل ذلك بسببه اما
قوله تعالى وان كانت ففيه مسايل **المسئلة الاولى** ان ان المكسورة الخفيفة لمعناها على اربعة اوجه جزاء ومخففة من الثقيلة
وجحد وزايدة اما الجزاء فهي تفيد ربط احدى الجملتين بالاخرى فالمستلزم هو الشرط واللازم هو الجزاء كقولك ان جئتني اكرمتك واما
الثانية وهي المخففة من الثقيلة فهي تفيد توكيد المعنى في الجملة بمنزلة ان المشددة كقولك ان زيدا لقايم قال تعالى ان كل نفس لما عليها حافظ
وقال ان كان وعد ربنا لمفعولا ومثله في القران كثير والغرض في تخفيفها ايلاؤها ما لم يجز ان يليها من الفعل وانما لزمت اللام هذه المخففة للفرق فيما
حذف منها والفرق بينها وبين ان التي للجحد في قوله تعالى ان الكافرون الا في غرور وقوله ان اتبع الا ما يوحى الي اذا كانت كل واحد منهما
يليها الاسم والفعل جميعا كما وصفنا واما الثالثة وهي التي للجحد فكقوله ان الحكم الا لله وقال ان يتبعون الا الظن ولئن زالتا ان امسكهما اي ما يمسكهما
واما الرابعة وهي الزايدة فكقولك ما ان رايت زيدا اذا عرفت هذا فنقول ان في قوله وان كانت لكبيرة هي المخففة التي يلزمها اللام والغرض
منها توكيد المعنى في الجملة **المسئلة الثانية** الضمير في قوله كانت الى اي شيء يعود فيه وجهان الاول انه يعود الى
القبلة لانه لا بد له من مذكور سابق وما ذاك الا القبلة في قوله وما جعلنا القبلة التي كنت عليها الثاني انها عايدة الى ما دل عليه الكلام السابق
وهو مفارقة القبلة والتانيث للتولية لانه قال ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها ثم قال عطفا على هذا وان كانت لكبيرة اي وان كانت التولية لان
قوله ما وليهم يدل على التولية كما قيل في قوله ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق ويحتمل ان يكون المعنى وان كانت هذه الفعلة نظيره
قولهم فيها ونعمت واعلم ان هذا البحث متفرع على المسئلة التي قدمناها وهي ان الامتحان والابتلاء حصل بتعيين القبلة او بتحويل القبلة وقد بينا ان الثاني
اولى لان الاشكال الحاصل بسبب النسخ اقوى من الاشكال الحاصل بسبب تلك الجهات ولهذا وصفه الله تعالى بالكبر في قوله تعالى وان كانت لكبيرة اما
قوله تعالى لكبيرة فالمعنى لثقيلة شاقة مستكثرة كقوله كبرت كلمة تخرج من افواههم اي عظمت الفرية بذلك وقال تعالى سبحانك هذا بهتان عظيم
وقال ان ذلكم كان عند الله عظيما ثم انا ان قلنا الامتحان وقع بنفس القبلة قلنا ان تركها ثقيل عليهم لان ذلك يقتضي ترك الالف والعادة والاعراض
عن طريقة الاباء والاسلاف وان قلنا الامتحان وقع بتحريف القبلة قلنا انها لثقيلة من حيث ان الانسان لا يمكنه ان يعرف ان ذلك حق الا بعد
ان عرف مسئلة النسخ وتخلص عما فيها من السوالات وذلك امر ثقيل صعب الا على من هداه الله حتى عرف انه لا يستنكر تحويله اياهم من جهة الى جهة
كما لا يستنكر نقله ايام من حال الى حال في الصحة والسقم والغنا والفقر فمن اهتدى لهذا النظر ازداد بصره ومن منعه واتبع الهوى وظواهر الامور
ثقلت عليه هذه المسئلة اما قوله تعالى الا على الذين هدى الله واحتج الاصحاب بهذه الاية في مسئلة خلق الاعمال فقالوا المراد من الهداية اما
الدعوة او وضع الدلالة او خلق المعرفة والوجهان الاولان هاهنا باطلان وذلك لانه تعالى حكم بكونها ثقيلة على الكل الا على الذين هدى الله فوجب
ان يقال ان الذي هداه لا يثقل عليه والهداية بمعنى الدعوة ووضع الدلايل عامة في حق الكل فوجب ان لا يثقل ذلك على احد من الكفار فلما ثقل عليهم
علمنا ان المراد من الهداية هاهنا خلق المعرفة والعلم وهو المطلوب قالت المعتزلة الجواب عنه من ثلاثة اوجه احدها ان الله تعالى ذكرهم على طريق
المدح فخصهم بذلك وثانيها اراد به الاهتداء به وثالثها انهم الذين انتفعوا بهدى الله فغيره كانه لم يعتد بهم والجواب عن الكل
انه ترك الظاهر فيكون على خلاف الاصل اما قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم ففيه مسايل **المسئلة الاولى** ان رجالا من
المسلمين كابي امامة وسعد بن زرارة والبراء بن معرور وغيرهم ماتوا على القبلة الاولى فقال عشايرهم يا رسول الله توفي اخواننا على القبلة الاولى
فكيف حالهم فانزل الله تعالى هذه الاية واعلم انه لا بد من هذا السبب والا لم يثقل ببعض الكلام ووجه تقرير الاشكال ان الذين لا يجوزون النسخ
الا مع النداء يقولون انه لما تغير الحكم وجب ان يكون الحكم مفسدة وباطلا فوقع في قلبهم بناء على هذا السوال ان تلك الصلوات التي اتوا
بها متوجهين الى بيت المقدس كانت ضايعة ثم ان الله تعالى اجاب عن هذا الاشكال وبين ان النسخ نقل من مصلحة الى مصلحة ومن تكليف الى
تكليف والاول كالثاني في ان القايم به متمسك بالدين وان من هذا حاله فانه لا يضيع اجره ونظيره ما سالوا بعد تحريم الخمر عمن مات
وكان يشربها فانزل الله تعالى ليس على الذين امنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وامنوا فعرفهم الله تعالى انه لا جناح عليهم فيما
مضى لما كان ذلك باباحة الله تعالى فان قيل اذا كان ذلك الشك انما تولد من تجويز النداء على الله تعالى فكيف يليق ذلك بالصحابة قلنا
الجواب عنه من وجوه احدها لعل الشك وقع لمنافق فذكر الله تعالى ذلك ليذكره المسلمون جوابا لسوال ذلك المنافق وثانيها لعلهم اعتقدوا
ان الصلاة الى الكعبة افضل فقالوا ليت من اخواننا ممن مات ادرك ذلك فذكر الله تعالى هذا الكلام جوابا عن ذلك وثالثها لعله تعالى ذكر هذا
الكلام ليكون واقعا لذلك السوال او خطر ببالهم القول الثاني وهو قول ابن زيد ان الله تعالى اذا علم ان الصلاح في نقلكم من بيت المقدس الى
الكعبة فلو اقركم على الصلاة الى بيت المقدس كان ذلك اضاعة منه لصلاتكم لانها تكون على هذا التقدير خالية عن المصالح فتكون ضايعة والله تعالى

لا يفعل ذلك القول الثالث انه تعالى لما ذكر ما عليهم من المشقة في هذا التحويل عقبه بذكر ما لهم عنده من الثواب وانه لا يضيع ما عملوه وهذا
قول الحسن القول الرابع كانه تعالى وفقكم لقبول هذا التكليف لئلا يضيع ايمانكم فقال وما كان الله ليضيع ايمانكم فلا جرم وفقكم على قبول
هذا التكليف وايمانكم عليه **المسئلة الثانية** اختلفوا في ان قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم خطاب مع من على
قولين الاول انه مع المؤمنين وذكر القفال على هذا القول وجوها اربعة الاول ان الله تعالى خاطب به المؤمنين الذين كانوا موجودين
حينئذ وذلك جواب عما سألوه من قبل الثاني انهم سألوا عمن مات قبل نسخ القبلة فاجابهم الله بقوله وما كان الله ليضيع ايمانكم اي اذا كان ايمانكم
الماضي قبل النسخ لا يضيعه الله فكذلك ايمان من مات قبل النسخ الثالث يجوز ان يكون الاحياء قد توهموا ان ذلك لما نسخ بطل وكان ما يؤتى
به بعد النسخ من الصلاة الى الكعبة كفارة لما سلف واستغنوا عن السؤال عن امر نفسهم لهذا الضرب من التاويل فسألوا عن اخوانهم الذين
ماتوا ولم يأتوا بما يكفر ما سلف فقيل ما كان الله ليضيع ايمانكم والمراد سلفكم كقوله لليهود الحاضرين في زمان محمد صلى الله عليه وسلم واذ قتلتم
نفسا واذ فرقنا بكم البحر الرابع ان يكون السؤال واقعا عن الاحياء والاموات معا بان اشفقوا على ما كان من صلاتهم ان يبطل ثوابه فكان الاشفاق واقعا
في الفريقين فقيل ايمانكم للاحياء والاموات اذ من شان العرب اذا اخبروا عن حاضر وغائب ان يغلبوا الخطاب فيقولوا كنت انت وفلان الغائب تغليبا
والله اعلم القول الثاني قول ابي مسلم وهو انه يحتمل ان يكون ذلك خطابا لاهل الكتاب والمراد بالايمان صلاتهم وطاعتهم قبل البعثة ثم نسخ
وانما اختار ابو مسلم هذا القول لئلا يلزمه وقوع النسخ في شرعنا **المسئلة الثالثة** استدلت المعتزلة بقوله وما
كان الله ليضيع ايمانكم على ان الايمان اسم لفعل الطاعات فانه تعالى اراد بالايمان هاهنا الصلاة والجواب لا نسلم ان المراد من الايمان هاهنا
الصلاة بل المراد منه التصديق والاقرار فكانه تعالى قال انه لا يضيع تصديقكم بوجوب تلك الصلاة سلمنا ان المراد من الايمان هاهنا الصلاة
ولكن الصلاة اعظم اثار الايمان واشرف نتائجه وفوائده فجاز اطلاق اسم الايمان على الصلاة على سبيل الاستعارة من هذه الجهة **المسئلة
الرابعة** قوله وما كان الله ليضيع ايمانكم اي لا يضيع ثواب ايمانكم لان الايمان قد انقضى وفني وما كان كذلك استحال حفظه واضاعته الا ان
ان استحقاق الثواب قائم بعد انقضائه فصح حفظه واضاعته وهو كقوله اني لا اضيع عمل عامل منكم اما قوله تعالى ان الله بالناس لرؤف رحيم
ففيه مسائل **المسئلة الاولى** قال القفال الفرق بين الرأفة والرحمة ان الرأفة مبالغة في رحمته خاصة وهو دفع المكروه وازالة
الضرر كقوله لا تأخذكم بهما رأفة في دين الله اي لا تشرفوا لهما فتدفعوا الجلد عنهما واما الرحمة فانها اسم جامع يدخل فيه ذلك المعنى ويدخل فيه الافضال
والانعام وقد سمى الله المطر رحمة فقال يرسل الرياح نشرا بين يدي رحمته لانه افضال من الله وانعام فذكر الله الرأفة اولا بمعنى انه تعالى لا يضيع اعمالهم
ويخفف المجيء عليهم ثم ذكر الرحمة لتكون اعم وانما لا تختص رحمته بذلك النوع بل هو رحيم من حيث انه دافع للمضار الذي هو الرأفة وجالب للمنافع معا
المسئلة الثانية ذكروا في وجه تعلق هذين الاسمين بما قبلهما وجوها احدها انه تعالى لما اخبر انه لا يضيع ايمانهم قال انه
رؤف رحيم والرؤف الرحيم كيف يتصور منه هذه الاطاعة وثانيها انه رؤف فكذلك ينقلكم من شرع الى شرع اخر هو اصلح لكم وانفع في الدين
والدنيا وثالثها قال والهاء لكبيرة الا على الذين هدى الله فكانه تعالى قال وانما هداهم الله لانه رؤف رحيم **المسئلة الثالثة**
قرأ ابو عمرو وحمزة والكسائي وابو بكر عن عاصم رؤف مهموز غير مشبع على وزن رعف والباقون رؤوف مثقلا مهموزا مشبعا على وزن
رعوف وفيه اربع لغات ريف ايضا كحذر ورؤف على وزن فعل **المسئلة الرابعة** استدلت المعتزلة بهذه الاية على انه
تعالى لا يخلق الكفر والفساد قال لانه تعالى اخبر انه بالناس لرؤف رحيم والكافر من الناس فوجب ان يكون رؤفا رحيما بهم وانما يكون كذلك لو لم
يخلق فيهم الكفر الذي يجرهم الى العقاب الدائم والعذاب السرمد ولو لم يكلفهم ما لا يطيقون فانه تعالى لو كان مع مثل هذا الاضرار رؤفا رحيما
فعلى اي طريق يتصور ان لا يكون رؤفا رحيما واعلم ان الكلام قد تقدم مرارا **قوله تعالى** قد نرى تقلب
وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره وان الذين اوتوا الكتاب
ليعلمون انه الحق من ربهم وما الله بغافل عما يعملون اعلم ان قوله قد نرى تقلب وجهك في السماء فيه قولان القول الاول وهو المشهور الذي عليه
اكثر المفسرين ان ذلك كان لانتظار تحويله من بيت المقدس الى الكعبة والقائلون لهذا القول ذكروا وجوها احدها انه كان يكره التوجه الى
بيت المقدس ويحب التوجه الى الكعبة الا انه ما كان يتكلم بذلك فكان قلب وجهه في السماء لهذا المعنى روي عن ابن عباس انه قال يا جبريل وددت
ان الله تعالى صرفني عن قبلة اليهود الى غيرها فقد كرهتها فقال له جبريل انا عبد مثلك فسل ربك ذلك فجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم يديم النظر
الى السماء رجاء مجيء جبريل بما سأل فانزل الله تعالى هذه الاية وهاولاء ذكروا في سبب هذه المحنة امورا الاول ان اليهود كانوا يقولون انه يخالفنا ثم انه يتبع
قبلتنا ولولا نحن لم يدر اين يستقبل فعند ذلك كره ان يتوجه الى قبلتهم الثاني ان الكعبة كانت قبلة ابرهيم الثالث انه عليه السلام كان يقدر ان
يصير ذلك سببا لاستمالة العرب ودخولهم في الاسلام الرابع انه عليه السلام احب ان يجعل هذا الشرف للمسجد الذي في بلدته ومنشاه لا في مسجد اخر
واعترض القاضي على هذا الوجه وقال انه لا يليق به عليه السلام ان يكره قبلة امر ان يصلي اليها وان يحب ان يحوله ربه اليها عنها الى قبلة يهواها بطبعه
ويميل اليها بحسب شهوته لانه عليه السلام علم وعلم ان الصلاح في خلاف الطباع والميل واعلم ان هذا التهويل قليل التحصيل لان المستنكر من الرسول
ان يعرض عما امره الله به ويشتغل بما يدعوه طبعه اليه فاما ان يميل قلبه الى شيء فيتمنى في قلبه ان ياذن الله له فيه فذلك مما لا انكار عليه لا سيما
اذا لم ينطق به واي بعد في ان ان يميل طبع الرسول عليه السلام الى شيء فيتمنى في قلبه ان ياذن الله فيه هذا مما لا استبعاد فيه بوجه من الوجوه

الوجه

الوجه الثاني انه عليه السلام قد استاذن جبريل ان يدعوا الله تعالى بذلك فاخبره جبريل عليه السلام بان الله قد اذن له في هذا الدعا
وذلك لان الانبيا لا يسالون الله شيا الا باذن منه كيلا يسالوا ما لا اصلاح فيه فلا يجابوا اليه فيقتضي ذلك تحقير شانهم فلما اذن الله تعالى
له في الطلب علم انه سيجاب له وكان يقلب وجهه في السما ينتظر مجي جبريل عليه السلام بالوحي في الاجابة الوجه الثالث قال الحسن ان جبريل
اتى رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخبره ان الله تعالى سيحول القبلة عن بيت المقدس الى قبلة اخرى ولم يبين له الى اي موضع يحوله ولم يكن قبلة
احب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم من الكعبة وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقلب وجهه في السما ينتظر الوحي لانه عليه السلام علم ان
الله تعالى لا يتركه بغير صلاة فاتاه جبريل عليه السلام فامره ان يصلي نحو الكعبة والقايلون لهذا الوجه اختلفوا فمنهم من قال انه عليه السلام منع
من استقبال بيت المقدس ولم يعين له القبلة فكان يخاف ان يرد وقت الصلاة ولم تظهر القبلة فتتاخر صلاته فلذلك كان يقلب وجهه عن الاصح
وقال اخرون بل وعد بذلك وقبلة بيت المقدس باقية بحيث تجوز الصلاة اليها لكن لاجل الوعد كان يتوقع ذلك ولانه كان يرجو عند التحويل
من بيت المقدس وجوها كثيرة من المصالح الدينية يجوز عنه العرب في الاسلام والمباينة عن اليهود ومني الموافق عن المنافق فلهذا كان يقلب وجهه
وهذا الوجه اولى والا لما كانت القبلة الثانية ناسخة للاولى بل كانت مبتداة والمفسرون اجمعوا على انها ناسخة للاولى ولانه لا يجوز ان يومر بالصلاة
الا مع بيان موضع التوجه الرابع ان يقلب وجهه في السما هو الدعا القول الثاني وهو قول ابي مسلم الاصفهاني قال لولا الاخبار التي دلت على القران
والا فلفظ الاية يحتمل وجها اخر وهو انه يحتمل انه عليه السلام انما كان يقلب وجهه في اول مقدمة المدينة فقد روي انه عليه السلام كان
اذا صلى بمكة جعل الكعبة بينه وبين بيت المقدس وهذا صلاة الى الكعبة فلما هاجر لم يعلم اين يتوجه فانتظر امر الله تعالى حتى نزل قوله تعالى فول
وجهك شطر المسجد الحرام **المسئلة الثانية** اختلفوا في صلاته الى بيت المقدس فقال قوم كان بمكة يصلي الى الكعبة فلما صار الى المدينة
امر بالتوجه الى بيت المقدس سبعة عشر شهرا وقال قوم بل كان بمكة يصلي الى بيت المقدس الا انه يجعل الكعبة بينه وبينها وقال قوم بل كان بمكة
يصلي الى بيت المقدس وبالمدينة سبعة عشر شهرا ثم امر الله تعالى بالتوجه الى الكعبة لما فيه من المصالح **المسئلة الثالثة**
اختلفوا في توجه النبي عليه السلام الى بيت المقدس هل كان فرضا لا يجوز غيره او كان النبي عليه السلام مخيرا في توجهه اليه والى غيره فقال الربيع
ابن انس قد كان مخيرا في ذلك وقال ابن عباس كان التوجه اليه فرضا بل تخير واعلم انه على اي الوجهين كان قد صار منسوخا واحتج الذاهبون الى
القول الاول بالقران والخبر اما القران فقوله ولله المشرق والمغرب فاينما تولوا فثم وجه الله وذلك يقتضي كونه متخيرا الى اي جهة شا واما
الخبر فما روى ابو بكر الرازي في كتاب احكام القران بان نفرا قصدوا الرسول عليه السلام من المدينة الى مكة للبيعة قبل الهجرة وكان منهم البرا بن
ابن معرور فتوجه بصلاته الى الكعبة في طريقه وابى الاخرون وقالوا انه عليه السلام يتوجه الى بيت المقدس فلما قدموا مكة سالوا رسول الله صلى
الله عليه وسلم فقال له قد كنت على قبلة يعني بيت المقدس لو ثبت عليها اجزاك ولم يامره باستيناف الصلاة فدل على انهم قد كانوا مخيرين واحتج
الذاهبون الى القول الثاني بانه تعالى قال فلنولينك قبلة ترضاها فدل على انه عليه السلام كان يرتضي القبلة الاولى فلو كان مخيرا بينها وبين الكعبة
ما كان يتوجه اليها مع انه ما كان يرتضيها علمنا انه ما كان مخيرا بينها وبين الكعبة **المسئلة الرابعة** المشهور ان التوجه
الى بيت المقدس انما كان متوجها بالتوجه الى الكعبة ومن الناس من قال التوجه الى بيت المقدس صار منسوخا بقوله تعالى ولله المشرق والمغرب
فاينما تولوا فثم وجه الله ثم ان ذلك صار منسوخا بقوله فول وجهك شطر المسجد الحرام واحتجوا عليه بالقران والاثر اما القران فهو انه تعالى
ذكر اولا قوله ولله المشرق والمغرب فاينما تولوا فثم وجه الله ثم ذكر بعده سيقول السفها من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها ثم ذكر
بعده فول وجهك شطر المسجد الحرام وهذا الترتيب يقتضي صحة المذهب الذي قلناه اولا ولولا انا قلنا بان التوجه الى بيت المقدس صار منسوخا
بقوله فول وجهك شطر المسجد الحرام فلزم ان يكون قوله سيقول السفها من الناس ما ولاهم عن قبلتهم متاخرا في النزول والدرجة عن قوله
تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام فحينئذ يكون تقديمه عليه في الترتيب على خلاف الاصل فثبت ما قلناه واما الاثر فما روي عن ابن عباس من
ان امر القبلة اول ما نسخ من القران واما الامر بالتوجه الى بيت المقدس غير مذكور في القران انما المذكور في القران ولله المشرق والمغرب
فاينما تولوا فثم وجه الله فوجب ان يكون قوله فول وجهك شطر المسجد الحرام ناسخا لذلك الامر لتوجه بيت المقدس اما قوله فلنولينك قبلة
فلنعطينك ولنمكننك من استقبالها من قوله وليته كذا اذا جعلته واليا او فلنجعلنك تلي سمتها دون سمت بيت المقدس **المسئلة**
الخامسة قوله ترضاها فيه وجوه احدها ترضاها تحبها وتميل اليها لان الكعبة كانت احب اليه من غيرها بحسب ميل الطبع قال
القاضي هذا لا يجوز فانه من المحال ان يقول تعالى لنولينك قبلة تميل طبعك اليها لان ذلك يقدح في حكمته تعالى فيما يكلف ويقدح في حال النبي عليه
السلام فيما يريده في حال التكليف وهذا الاعتراض ضعيف لان الطعن انما يتوجه لو قال الله تعالى انا حولناك الى القبلة التي مال طبعك اليها بمجرد ميل
طبعك فاما لو قال انا حولناك الى القبلة التي مال طبعك اليها لاجل ان الحكمة والمصلحة وافقت ميل طبعك فاي ضرر يلزم منه وقال عليه السلام وجعلت
قرة عيني في الصلاة وكان طبعه يميل الى الصلاة مع ان المصلحة كانت موافقة لذلك وثانيها قبلة ترضاها اي تحبها بسبب اشتمالها على مصالح
الدين وثالثها قال الاصم اي كل جهة وجهك الله اليها فهي كل رضى ترضاها لا يجوز ان تسخط كما فعل من انقلب على عقبيه من العرب الذين كانوا اسلموا
فلما تحولت القبلة ارتدوا ورابعها ترضاها اي ترضى عاقبتها لانك تعرف لها من يتبعك للاسلام ممن يتبعك لغير ذلك من دنيا يصيبها او مال يكتسبه
اما قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام ففيه مسايل **المسئلة الاولى** قال اهل اللغة الشطر اسم مشترك يقع على معنيين

احدهما النصف يقال شطرت الشيء اذا جعلته نصفين ويقال في المثل احلب حلبا بل شطره اي نصفه والثاني نحوه وتلقاه وجهته واستشهد
الشافعي رضي الله عنه في كتاب الرسالة على هذا باسات اربعة قال خفاف بن ندبة الا من مبلغ عمرا رسولا وما يغني الرسالة
شطر عمرو وقال ساعدة بن جوية اقول لام زنباع اقيمي صدور العيس شطر بني تميم وقال لقيط الايادي
وقد اضلكم من شطر ثغركم هول له ظلم يغشاكم قطعا وقال الراجز ان العسيب لها ذا مخامرها بشطرها بصر العينين مسحور
قال الشافعي رضي الله عنه يريد تلقاها بصر العينين مسحورا اذا عرفت هذا فنقول في الاية قولان الاول وهو قول جمهور المفسرين من الصحابة
والتابعين والمتاخرين واختيار الشافعي رضي الله عنه في كتاب الرسالة ان المراد جهة المسجد الحرام وتلقاه وجانبه وقرا ابي بن كعب تلقا المسجد
الحرام القول الثاني وهو قول الجبائي واختيار القاضي ان المراد من الشطر هاهنا وسط المسجد ومنتصفه لان الشطر هو النصف والكعبة واقعة
من المسجد في النصف من جميع الجوانب فلما كان الواجب هو التوجه الى الكعبة وكانت الكعبة واقعة من المسجد في نصف المسجد حسن منه تعالى ان
يقول فول وجهك شطر المسجد الحرام يعني النصف من كل جهة وكانه عبارة عن بقعة الكعبة قال القاضي ويدل على ما ذكرنا وجهان الاول ان المصلي
خارج المسجد لو وقف بحيث يكون متوجها الى المسجد ولكن لا يكون متوجها الى منتصف المسجد الذي موضع الكعبة لا تصح صلاته الثاني انا لو فسرنا الشطر
بالجانب لا يبقى لذلك الشطر مزيد فايدة لانك اذا قلت فول وجهك شطر المسجد الحرام فقد حصلت الفايدة المطلوبة اما لو فسرنا الشطر بما ذكرناه كان
لذكره فايدة زايدة فانه لو قيل فول وجهك المسجد الحرام لا يفهم منه وجوب التوجه الى منتصف الذي هو موضع الكعبة فلما قيل فول وجهك شطر المسجد
الحرام جعلت هذه الفايدة الزايدة فكان حمل هذا اللفظ على هذا المحمل اولى فان قيل لو حملنا الشطر على الجانب لم يبق لذكر الشطر فايدة زايدة
وهي انه لو قال فول وجهك المسجد الحرام لزم تكليف ما لا يطاق لان من في اقصى الغرب او الشرق لا يمكنه ان يولي وجهه المسجد اما اذا قال فول وجهك
شطر المسجد اي جانب المسجد دخل فيه الحاضرون والغايبون قلنا هذه الفايدة مستفادة من قوله وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره فلا يبقى
لقوله شطر المسجد الحرام زيادة فايدة هذا تقرير هذا الوجه وفيه اشكال لانه يصير التقرير فول وجهك نصف المسجد الحرام وهذا يفيد
لان هذا التكليف لا تعلق له بالنصف وفرق بين النصف وبين الموضع الذي عليه يقبل التنصيف والكلام انما يستقيم لو حمل على الثاني الا ان اللفظ
لا يدل عليه وقد اختلفوا في ان المراد من المسجد الحرام الشيء هو يحكى في كتاب شرح السنة عن ابن عباس انه قال البيت قبلة لاهل المسجد والمسجد
قبلة لاهل الحرم والحرم قبلة لاهل المشرق والمغرب وهذا قول مالك وقال اخرون القبلة هي الكعبة والدليل عليه ما اخرج في الصحيحين
عن ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس قال اخبرني اسامة بن زيد قال لما دخل النبي صلى الله عليه وسلم البيت دعى في نواحيه كلها ولم يصل حتى خرج منه فلما
خرج ركع ركعتين في قبلي الكعبة وقال هذه القبلة قال القفال وقد وردت الاخبار الكثيرة في صرف القبلة الى الكعبة في خبر البراء بن عازب ثم
صرف الى الكعبة وكان يحب ان يتوجه الى الكعبة وفي خبر ابن عمر في صلاة اهل قبا واتاهم آت فقال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم حول الى الكعبة
وفي رواية ثمامة بن عبد الله بن انس جاء منادي رسول الله صلى الله عليه وسلم فنادى ان القبلة حولت الى الكعبة وهكذا عامة الروايات وقال اخرون
بل المراد المسجد الحرام كله قالوا لان الكلام يجب اجراؤه على ظاهر لفظه الا اذا منع عنه مانع وقال اخرون المراد من المسجد الحرام الحرم كله والدليل
عليه قوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى وهو عليه السلام انما اسري به خارج المسجد فدل هذا على ان الحرم كله
سمي بالمسجد الحرام **المسئلة الثالثة** قال صاحب التهذيب الجماعة اذا صلوا في المسجد الحرام يستحب ان يقف الامام خلف المقام
والقوم يقفون خلف المقام والقوم يقفون مستدبرين بالبيت فان كان بعضهم اقرب الى البيت من الامام جاز فلو امتد النصف في المسجد فانه
لا تصح صلاة من خرج عن محاذاة الكعبة وعند ابي حنيفة يصح لان عنده الجهة كافية وهذا اختيار الشيخ الغزالي رحمه الله في كتاب الاحياء حجة
الشافعي القران والخبر والقياس اما القران فهو ظاهر هذه الاية وذلك لانا دللنا على ان المراد من شطر المسجد الحرام جانبه وجانب الشيء هو الذي يكون
محاذيا له وواقفا في سمته والدليل عليه انما يقال ان زيدا ولى وجهه الى جانب عمرو ولولا قابل بوجهه وجهه وجعله محاذيا له حتى انه لو كان وجه كل
واحد منهما الى الجانب الاخر فثبت دلالة الاية على ان استقبال عين الكعبة واجب واما الخبر فما روينا انه عليه السلام لما خرج من الكعبة ركع ركعتين
في قبل الكعبة وقال هذه القبلة وهذه الكلمة تفيد الحصر فثبت انه لا قبلة الا عين الكعبة وكذلك ساير الاخبار التي رويناها في ان القبلة هي الكعبة
واما القياس فهو ان مبالغة الرسول عليه السلام في تعظيم الكعبة امر بلغ مبلغ التواتر والصلاة من اعظم شعاير الدين وتوقيف صحتها على استقبال
عين الكعبة مما يوجب حصول مزيد شرف الكعبة فوجب ان يكون مشروعا ولان كون الكعبة قبلة امر معلوم وكون غيرها قبلة امر مشكوك والاولى
رعاية الاحتياط في الصلاة فوجب توقيف صحة الصلاة على استقبال الكعبة واحتج ابو حنيفة بامور الاول ظاهر هذه الاية وذلك لانه تعالى اوجب
على المكلف ان يولي وجهه الى جانبه فمن ولى وجهه الى الجانب الذي حصلت الكعبة فيه فقد اتى بما امر به سواء كان مستقبلا للكعبة ام لا فوجب ان يخرج عن العهدة
واما الخبر فما روى ابو هريرة انه عليه السلام قال ما بين المشرق والمغرب قبلة قال اصحاب الشافعي ليس المراد من هذا الحديث ان كل ما يصدق على انه
بين مشرق ومغرب فهو قبلة لان جانب القطب الشمالي يصدق عليه ذلك وهو بالاتفاق ليس بقبلة بل المراد ان الشيء هو بين مشرق معين ومغرب معين قبلة
ونحن نحمل ذلك على الذي يكون بين المشرق والمغرب الشتوي والمغرب الصيفي فان ذلك قبلة وذلك لان المشرق الشتوي جنوبي متباعد عن خط الاستواء
بمقدار الميل والمغرب الصيفي شمالي متباعد عن خط الاستواء والذي بينهما هو سمت مكة قالوا فهذا الحديث بان يدل على مذهبنا اولى منه بالدلالة على
مذهبكم اما فعل الصحابة فمن وجهين الاول ان اهل مسجد قبا كانوا في صلاة الصبح بالمدينة مستقبلين لبيت المقدس مستدبرين للكعبة لان المدينة

بينهما فقيل لهم القبلة قد حولت الى الكعبة فاستداروا في اثناء الصلاة من غير طلب دلالة ولم ينكر النبي صلى الله عليه وسلم عليهم وسمي مسجدهم
بذي القبلتين ومقابلة العين من المدينة الى مكة لا يعرف الا بادلة هندسية يطول النظر فيها فكيف تذكره اهل المدينة في اثناء الصلاة وفي
ظلمة الليل الثاني ان الناس من عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم بنوا المساجد في جميع بلاد الاسلام ولم يحضروا قط مهندسا عند تسوية المحراب ومقابلة
العين لا تدرك الا بدقيق نظر الهندسة واما القياس فمن وجوه الاول لو كان استقبال عين الكعبة واجبا اما علما او ظنا وجب ان لا يصح صلاة احد
قط لانه اذا كان محاذاة الكعبة مقدار نيف وعشرين ذراعا فمن المعلوم ان اهل المشرق والمغرب يستحيل بان يقفوا في محاذاة هذا المقدار بل المعلوم
ان الذين يقع منهم في محاذاة هذا القدر قليل قليل بالنسبة الى كثير كثير ومعلوم ان الغرض في احكام الشرع بالغالب والنادر ملحق به فوجب ان لا يصح
صلاة احد منهم لا سيما وذلك الذي وقع في محاذاة الكعبة لا يمكنه ان يعرف انه وقع في محاذاتها وحيث اجمعت الامة على صحة صلاة الكل علمنا ان المحاذاة
غير معتبرة فان قيل الدائرة وان كانت عظيمة الا ان جميع النقط المعترضة عليها تكون محاذية لمركز الدائرة فالصفوف الواقعة في العالم باسرها
كانها دائرة محيطة بالكعبة والكعبة كانها نقطة لتلك الدائرة الا ان الدائرة اذا صغرت ظهر التقوس والانحناء في جميعها وان اتسعت وعظمت لم يظهر
التقوس عليها والانحناء في كل واحد من قسميها بل ترى كل قطعة منها شبيهة بالخط المستقيم فلا جرم صحت للجماعة نصف طويل في المشرق والمغرب
يزيد طولها على اضعاف البيت والكل يسمون متوجهين الى عين الكعبة قلنا ان الامر هب على ما ذكرتموه ولكن النقطة من الدائرة العظيمة وان كانت
شبيهة بالخط المستقيم في الحس الا انها لا بد وان تكون منحنية في نفسها لانها لو كانت في نفسها مستقيمة وكذا القول في جميع قطع تلك الدائرة لحينئذ
تكون الدائرة مركبة من خطوط مستقيمة متصل بعضها ببعض فيلزم ان تكون الدائرة اما مضلعة او خطا مستقيما وكل ذلك محال فعلمنا ان كل قطعة من
الدائرة الكبيرة فهي في نفسها منحنية فالصفوف المتعلقة في اطراف العالم انما تكون كل واحدة منهم مستقبلا لعين الكعبة ولو لم تكن تلك الصفوف واقعة على
الخط المستقيم بل اذا حصل فيها ذلك الانحناء القليل الا ان ذلك الانحناء القليل الذي لا يفي بادراكه الحس الثابت لا يمكن ان يكون في محل التكليف واذا كان
كذلك كان كل واحد من هؤلاء الصفوف جاهلا بانه هل هو مستقبل لعين الكعبة ام لا فوجب فلو كان استقبال عين الكعبة شرطا لكان حصول هذا
الشرط مجهولا للكل والشك في حصول الشرط يفضي الى الشك في حصول المشروط فوجب ان يبقى كل واحد من هذه الصفوف شاكا في صحة صلاته وذلك يفضي
الى ان لا يخرج عن العهدة البتة وحيث اجمعت الامة على انه ليس كذلك علمنا ان استقبال العين ليس بشرط لا علما ولا ظنا وهذا كلام حسن الثاني انه
لو كان استقبال عين الكعبة واجبا لا سبيل اليه الا بالدلائل الهندسية وما لا يتادى الواجب الا به فهو واجب وكان يلزم ان يكون تعلم الدلائل الهندسية
واجبا على كل احد ولما لم يكن كذلك علمنا ان استقبال عين الجهة غير واجب فان قيل عندنا استقبال عين الجهة واجب ظنا لا يقينا والمفتقر الى الدلائل
الهندسية هو الاستقبال يقينا لا ظنا قلنا لو كان استقبال عين الكعبة واجبا لكان القادر على تحصيل اليقين لا يجوز له الاكتفاء بالظن والرجل قادر على
تحصيل اليقين بواسطة تعلم الدلائل الهندسية وكان يجب ان يعلم تلك الدلائل ولما لم يجب ذلك علمنا ان استقبال عين الكعبة غير واجب الثالث
لو كان استقبال العين واجبا اما علما او ظنا ومعلوم انه لا سبيل الى ذلك الظن الا بنوع من انواع الامارات وما لا يتادى الواجب الا به فهو واجب فكان
يلزم ان يكون تعلم تلك الامارات فرض عين على كل احد من المكلفين ولما لم يكن كذلك علمنا ان استقبال العين غير واجب

المسئلة الرابعة

في دلائل القبلة اعلم ان الدلائل اما ارضية وهي الاستدلال بالجبال والقرى والانهار او هوائية وهي الاستدلال بالرياح او سماوية وهي الاستدلال بالنجوم
اما الارضية والهوائية فهي غير مضبوطة ضبطا كليا فرب طريق فيه جبل مرتفع يعلم انه على يمين المستقبل او شماله او قدامه او خلفه وكذلك الرياح
قد تدل في بعض البلاد فانا لا نقدر على استقصاء ذلك اذ لكل بلد حكم اخر في ذلك اما السماوية فادلتها منها تقريبية ومنها تحقيقية اما التقريبية
فقد قالوا هذه الادلة اما ان تكون نهارية او ليلية اما النهارية فالشمس فلا بد وان يراعى قبل الخروج من البلدان ان الشمس عند الزوال هي
بين الحاجبين ام على العين اليمنى او اليسرى ام على الجبين ميلا اكثر من ذلك فان الشمس لا تعدو في البلاد الشمالية هذه المواقع وكذلك يراعى موقع الشمس وقت
العصر واما وقت المغرب فانما يعرف ذلك بموضع الغروب وهو بان يعرف ان الشمس تغرب عن يمين المستقبل او هي مائلة الى وجهه او قفاه وكذلك يعرف وقت
العشاء الاخرة بموضع الشفق ويعرف وقت الصبح بمشرق الشمس فكان الشمس تدل على القبلة في الصلوات الخمس ولكن يختلف الحكم في الشتاء والصيف فان المشارق
والمغارب كثيرة وكذلك يختلف الحكم في هذا الباب بحسب اختلاف البلاد واما الليلية فهو ان يستدل على القبلة بالكوكب الذي يقال له الجدي فانه
كوكب كالثابت لا يظهر حركته من موضعه وذلك اما ان يكون على قفا المستقبل او على منكبه الايمن من ظهره او منكبه الايسر في البلاد الشمالية من مكة
وفي البلاد الجنوبية منها كاليمين وما وراءها يقع في مقابلة المستقبل فليتعلم ذلك وما عرف بلده فليتعول عليه في الطريق كله الا اذا طال السفر
فان المسافة اذا بعدت اختلف موضع الشمس وموقع القطب وموقع المشارق والمغارب الا انه ينتهي في اثناء سفره الى بلاد فينبغي ان يسال اهل
البصيرة ويراقب هذه الكواكب وهو مستقبل محراب جامع البلد حتى يتضح له ذلك فمهما تعلم هذه الادلة فله ان يعول عليها واما الطريقة اليقينية فهي
الوجوه المذكورة في كتب الهيئة قالوا سمت القبلة نقطة التقاطع بين دائرة الافق وبين دائرة عظيمة تمر سمت رؤوسنا ورؤوس اهل مكة وانحراف القبلة
قوس من دائرة الافق ما بين سمت القبلة ودائرة نصف النهار في بلدنا وما بين سمت القبلة وقرب الاعتدال تمام الانحراف قالوا ويحتاج في معرفة سمت
القبلة الى تقدم معرفة طول البلد المفروض وعرضه ومعرفة طول مكة وعرضها فان كان طول البلد مساويا لطول مكة وعرضها مخالف لعرض مكة
كان سمت قبلتها على خط نصف النهار وان كان البلد شماليا فالى الجنوب وان كان جنوبيا فالى الشمال واما اذا كان عرض البلد مساويا لعرض مكة وطوله
مخالفا لطولها فقد يظن ان سمت قبلة ذلك البلد على خط الاعتدال وهو ظن خطاء وقد يمكن ايضا في البلاد التي اطوالها وعروضها مخالفة لطول مكة

وعرضها ان يكون سمت قبلتها مطلع الاعتدال ومغربه واذا كان كذلك فلا بد من استخراج قدر الانحراف ولذلك طرق اسهلها ان يعرف الجزء
الذي يسامت روس اهل مكة من تلك البروج وهو ركا من الجوزاء دكلط من السرطان فيضع ذلك الجزء على خط وسط السماء في الاسطرلاب
المعمول لعرض البلد ويعلم على المري علامة ثم يدير المري الى ناحية المغرب ان كان البلد شرقيا عن مكة كما في بلاد خراسان والعراق بقدر ما بين الطولين
من اجزاء الحجرة ثم ينظر اين وقع ذلك الجزء من مقنطرات الارتفاع فما كان فهو الارتفاع الذي عنده سامت ذلك الجزء روس اهل مكة ثم يوجد مسافة
الشمس ذلك الجزء فاذا انتهى ارتفاع الشمس ذلك الارتفاع فقد سامتت الشمس روس اهل مكة فينصب مقياسا ويخط على ظل المقياس خط من مركز العمود
الى طرف الظل فذلك الخط خط الظل فيبنى عليه المحراب فهذا هو الكلام في دلايل القبلة **المسئلة الخامسة** معرفة دلايل القبلة فرض
على العين ام فرض على الكفاية فيه وجهان اصحهما فرض على العين لان كل مكلف فهو مامور بالاستقبال ولا يمكنه الاستقبال الا بواسطة معرفة دلايل القبلة
وما لا يتادى الواجب الا به فهو واجب **المسئلة السادسة** اعلم ان قوله تعالى وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره عام في الاشخاص
والاحوال الا انا اجمعنا على ان الاستقبال خارج الصلاة غير واجب بل انه طاعة لقوله عليه السلام خير المجالس ما استقبل به القبلة فنفى ان وجوب الاستقبال
من خواص الصلاة ثم يقول الرجل اما ان يكون معاينا للقبلة او غايبا عنها اما المعاين فقد اجمعوا على انه يجب عليه الاستقبال واما الغايب فاما ان يكون
قادرا على تحصيل اليقين او لا يقدر عليه لكنه يقدر على تحصيل الظن او لا يقدر على تحصيل اليقين ولا على تحصيل الظن فهذه اقسام ثلاثة القسم الاول
القادر على تحصيل وفيه بحثان الاول قد عرفت ان الغالب عن القبلة لا سبيل له الى تحصيل اليقين بجهة القبلة الا بالدلايل الهندسية وما لا سبيل الى اداء
الواجب الا به فهو واجب فيلزم من هذا ان يكون تعلم الدلايل الهندسية فرض عين على كل احد الا ان الفقهاء قالوا ان تعلمها غير واجب بل ربما قالوا
ان تعلمها مكروه ومحرم ولا ادري ما عذرهم في هذا القول الثاني ان المصلي اذا كان بارض مكة وبينه وبين الكعبة حايل واشتبه عليه فهل له ان
يجتهد قال صاحب التهذيب ينظر ان كان الحايل اصليا كالجبال فله الاجتهاد وان لم يكن اصليا كالابنية فعلى وجهين احدهما له الاجتهاد لان بينه
وبينها حايلا يمنع المشاهدة كما في الحايل الاصلي والثاني ليس له الاجتهاد لان فرضه الرجوع الى العين وهو قادر على تحصيل اليقين فوجب ان لا يكتفي
فيه بالظن وهذا الوجه هو اللايق بمساق الاية لانها بذلك دلت على وجوب التوجه الى الكعبة والمكلف اذا كان قادرا على تحصيل العلم بالمكلف به لا
يجوز له الاكتفاء بالظن فوجب عليه طلب اليقين القسم الثاني القادر على تحصيل الظن دون اليقين واعلم ان لتحصيل هذا الظن طرقا الطريق الاول
الاجتهاد وظاهر قول الشافعي يقتضي ان الاجتهاد مقدم على الرجوع الى قول الغير وهو الحق والذي يدل عليه وجوه احدها قوله تعالى فاعتبروا
يا اولي الابصار امر بالاعتبار والرجل قادر على الاعتبار في هذه الصورة فوجب ان يتناوله الامر وثانيها ان ذلك الغير انما وصل الى جهة القبلة
بالاجتهاد لانه لو عرف القبلة بالتقليد ايضا لزم اما التسلسل او الدور وهما باطلان فلا بد من الانتهاء اخر الامر الى الاجتهاد فيرجع حاصل الكلام الى
ان الاجتهاد اولى ام تقليد صاحب الاجتهاد ولا شك ان الاول اولى لانه اذا اتى بالاجتهاد فلا يتطرق اليه احتمال الخطا من وجهين ولا شك انه متى وقع
التعارض بين وجهين بين الطريقين فاقلهما خطا اولى بالرعاية وثالثها قوله عليه السلام اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم وهاهنا
امر بالاستقبال وهو قادر على الاجتهاد في الطلب فوجب ان يجب عليه ذلك فان قيل اليس ان صاحب التهذيب ذكر انه اذا كان في قرية
كبيرة فيها محاريب منصوبة الى جهة او وجد محرابا او علامة للقبلة في طريق هي جادة المسلمين يجب عليه ان يتوجه اليها ولا يجوز له
الاجتهاد في الجهة قال لان هذه العلامات كالنص الا في الانحراف يمنة او يسرة يجوز ان يجتهد مع هذه العلامات كان عبد الله بن المبارك
رحمة الله عليه فيقول بعد رجوعه عن الحج تياسروا يا اهل مرو وكذلك لو اخبره مسلم بان قال رايت اباي المسلمين او جماعة المسلمين
اتفقوا على هذه الجهة فعليه قبوله وليس هذا بتقليد بل هو قبول الخبر من اهله كما في الوقت وهو ما اذا اخبره عدل اني رايت الفجر قد طلع او
الشمس قد زالت يجب قبول قوله هذا كله لفظ صاحب التهذيب واعلم ان هذا الكلام مشكل من وجوه احدها انه لا معنى للتقليد
الا قبول قول الغير من غير حجة ولا شبهة فانه اذا قبلنا من الغير قوله او فعله في تعيين القبلة من غير حجة ولا شبهة كان هذا تقليدا ونحن قد
ذكرنا الدليل على ان القادر على الاجتهاد لا بد وان يكون مامورا بالاجتهاد وثانيها انه جوز المخالفة في اليمين واليسار بناء على الاجتهاد
الذي يتولاه بنفسه فوجب ان يجوز له المخالفة كما في اليمين واليسار وثالثها انه اما ان يكون ممنوعا من الاجتهاد او من العمل بمقتضى الاجتهاد
والاول باطل لان معاذا لما قال اجتهد راي مدحه رسول الله صلى الله عليه وسلم على ذلك فدل على ان الاجتهاد غير ممنوع منه والثاني ايضا
باطل لانه لما علم او ظن ان القبلة ليست في الجهة التي فيها المحاريب فلو وجب عليه التوجه الى ذلك المحراب لكان ذلك توجيها للتقليد على الاستدلال
وانه خطا ورابعها ان مذهب الشافعي رضي الله عنه انه لا يجوز للمجتهد تقليد المجتهد فالقادر على تحصيل جهة القبلة بالامارات كيف يجوز
له تقليد محاريب البلاد واحتج القايلون بترجيح محاريب الامصار على البلاد من وجوه الاول انها كالمتواتر مع الاجتهاد فوجب رجحانه عليه الثاني
ان الرجل اذا راى المؤذن فرغ عن الاذان والاقامة وقد تقدم الامام فهاهنا لا يحتاج الى تعرف الوقت فكذا هاهنا الثالث ان اهل البلد رضوا
به والظاهر انه لو كان خطا لتنبهوا اليه ولو انتبهوا له لما رضوا به فهذا ما يمكن ان يقال في الجانبين الطريق الثاني الرجوع الى قول الغير مثل ما اذا
اخبره عدل عن كون القبلة في هذه الجهة فهذا يفيد ظن ان اهل القبلة هناك واتفقوا على انه لا بد من شرطين الاسلام والعقل ولا عبرة في هذا
الباب بقول الكافر والمجنون ولا بعلمهما واختلفوا في شرايط ثلاثة اولها البلوغ وحكى الحصري نصا عن الشافعي رضي الله عنه انه لا يقبل وحكى
ابو زيد نصا عن الشافعي انه يقبل وثانيها العدالة قالوا لا يقبل خبر الفاسق لانه كالشهادة وقيل يقبل وثالثها العدد فمنهم من اعتبره كما

في الشهادة

في الشهادة لاسيما الذين اعتبروا العدد في الرواية ايضا ومنهم من لم يعتبر العدد ويتفرع على ما قلناه احكام اولها ان كل من كان الاخذ بقوله
يفيد ظنا اقوى كان الاخذ بقوله مقدما على الاخذ بقول من يفيد ظنا اضعف مثاله ان تقليد المتيقن راجح على تقليده الظان بالاجتهاد
وتقليد المجتهد الظان اولى من تقليد من قلد غيره وهلم جرا وثانيها انه اذا علم ان الاجتهاد لا يتم الا بعد انقضاء الوقت فالاولى له حمل
الاجتهاد حتى يصير الصلاة نصا او تقليدا له حتى يبقى الصلاة اداء فيه تردد وثالثها ان من لا يعرف دلائل القبلة فله الرجوع الى قول الغير
بل يجب الطريق الثالث ان شاهد في دار الاسلام محرابا منصوبا جاز له التوجه اليه على التفصيل الذي تقدم اما اذا راى القبلة منصوبة في طريق
يقل فيه مرور الناس او في طريق يمر فيه المسلمون والمشركون ولا يدري من نصبها او راى محرابا لا يدري من بناه المسلمون او المشركون او كانت قرية
صغيرة للمسلمين لا يغلب على الظن كون اهلها مطلعين على دلائل القبلة وجب عليه الاجتهاد الطريق الرابع ما يتركب من الاجتهاد وقول الغير وهو ان
يخبره انسان بمواقع الكواكب وكان هو عالما بالاستدلال بها على القبلة فهاهنا يجب عليه الاستدلال بما يسمع اذا كان عاجزا عن رؤيتها بنفسه
القسم الثالث الذين عجزوا عن تحصيل العلم والظن وهو الكائن في الظلمة التي خفيت للامارات باسرها عليه او الاعمى الذي لا يحل من يخبره او تعارضت
الامارات لديه وعجز عن الترجيح ففيه ابحاث البحث الاول ان هذا الشخص يستحيل ان يكون مامورا بالاجتهاد لان الاجتهاد من غير دلالة ولا امارة
تكليف ما لا يطاق وهو منفي فلم يبق الا احد امور ثلاثة اما ان يقال التكليف بالصلاة مشروط بالاستقبال وتعذر الشرط يوجب سقوط التكليف
بالمشروط فهاهنا لا يجب عليه الصلاة او يقال شرط الاستقبال قد سقط عن المكلف بقدر اقل من هذا وهو حال المشابهة فسقط هاهنا
ايضا فيجب عليه ان ياتي بالصلاة الى اي جهة شاء وسقط عنه وشرط الاستقبال او يقال انه ياتي بتلك الصورة الى جميع الجهات ليخرج عن العهدة
بيقين فهذه هي الوجوه الممكنة اما سقوط الصلاة عنه فذلك باطل بالاجماع وايضا فلانا راينا في الشرع في الجملة ان الصلاة صحت بدون الاستقبال
كما في حال المسايفة وفي النافلة واما ايجاب الصلاة الى جميع الجهات ليخرج عن العهدة بيقين فهو ايضا باطل لقيام الدلالة على ان الواجب عليه
صلاة واحدة ولقائل ان يقول اليس من نسي صلاة من صلوات يوم وليلة ولا يدري عينها فانما يجب عليه قضاء تلك الصلوات باسرها ليخرج عن
العهدة باليقين فلم لا يجوز ان يكون الامر هاهنا كذلك قالوا ولما بطل القسمان تعين الثالث وهو التخيير في جميع الجهات البحث الثاني اذا مال
قلبه الى ان هذه الجهة اولى بان تكون قبلة من سائر الجهات من غير ان يكون ذلك الترجيح مبنيا على استدلال بل يحصل ذلك بمجرد النفي وميل
القلب اليه فهل يعد هذا اجتهادا وهذا التكليف تكلف بان يعمل بناء عليه ام لا الاولى ان يكون ذلك معتبرا لقوله عليه السلام المؤمن ينظر بنور الله
ولان سائر وجوه الترجيح لما تعذرت وجب الاكتفاء بهذا القدر البحث الثالث اذا ادى هذه الصلاة فالظاهر يقتضي ان لا يجب القضاء لانه ادى
وظيفة الوقت وقد صحت منه فوجب ان لا يجب عليه الاعادة وظاهر قول الشافعي رضي الله عنه انه يجب الاعادة سواء بان صوابه او خطاؤه

المسئلة السابعة تجوز الصلاة في جوف الكعبة عند عامة اهل العلم ويتوجه الى اي جانب شاء وقال مالك يكره
ان يصلي في الكعبة المكتوبة لان من كان داخل الكعبة لا يكون متوجها الى كل الكعبة بل يكون متوجها الى بعض اجزائها ومستدبرا عن بعض
اجزائها واذا كان كذلك لم يكن مستقبلا اصل الكعبة فوجب ان لا يصح صلاة لان الله تعالى امر باستقبال البيت قال واما النافلة فجائزة لان
استقبال القبلة فيها غير واجب حجة الجمهور ما اخرجه الشيخان في الصحيحين ورواه الشافعي رضي الله عنه ايضا عن مالك عن نافع عن ابن
عمر انه عليه السلام دخل الكعبة هو واسامة بن زيد وعثمان بن ابي طلحة وبلال فاغلقها عليه ومكث فيها قال عبد الله بن عمر فسالت بلالا حين خرج
ماذا صنع رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال جعل عمودا عن يساره وعمودين عن يمينه وثلاثة اعمدة وراءه وكان البيت يومئذ على ستة اعمدة ثم
صلى واعلم ان الاستدلال بهذا الخبر ضعيف من وجوه احدها ان خبر الواحد لا يعارض ظاهر القران وثانيها لعل تلك الصلاة كانت
نافلة وذلك عند مالك جائز وثالثها ان مالكا خالف هذا الخبر ومخالفة الراوي وان كان لا يوجب الطعن في الخبر الا انها تفيد نوع مرجوحية
بالنسبة الى خبر واحد خلا عن هذا الطعن فكيف بالنسبة الى القران ورابعها ان الشيخين افردا في الصحيحين عن ابن جريج عن عطاء سمعت ابن عباس
قال لما دخل النبي عليه السلام البيت دعا في نواحيه كلها ولم يصل حتى خرج منه فلما خرج ركع ركعتين في قبل الكعبة وقال هذه القبلة والتعارض حاصل
من وجهين الاول ان النفي والاثبات يتعارضان والثاني قوله هذه القبلة تدل على انه لا بد من توجه ذلك الموضع ذلك الموضع ومن جوز الصلاة
داخل البيت لا يوجب عليه استقبال ذلك الموضع بل جوز استدباره والجواب عن استدلال مالك رحمه الله ان يقول قوله وحيث ما كنتم
اما ان تكون صيغة عموم او لا تكون فان كان صيغة عموم فقد تناول الانسان الذي يكون في البيت فكانه تعالى امر لمن كان في البيت ان يتوجه
اليه فالاتي به قد يكون خارجا عن العهدة وان لم تكن صيغة عموم لم تكن هذه الاية متناولة لهذه المسئلة البتة فلا تدل على حكمها لا بالنفي ولا
بالاثبات ثم المعتمد في المسئلة ان الانسان الواحد لا يمكنه ان يتوجه الى كل البيت بل انما يمكنه ان يتوجه الى جزء من اجزاء البيت والذي في البيت
يتوجه الى جزء من اجزاء البيت فكان اتيا بما امر به فوجب ان يخرج عن العهدة **المسئلة الثامنة** اعلم ان الكعبة عبارة عن اجسام
مخصوصة وهي السقف والحيطان والبناء ولا شك ان تلك الاجسام حاصلة في احياز مخصوصة فالقبلة اما ان تكون تلك الاحياز فقط وتلك
الاجسام بشرط حصولها في تلك الاحياز او يقال انها تلك الاجسام فقط لانا اجمعنا على انه لو نقل تراب الكعبة وما في بنائها من الاحجار والخشب الى
موضع اخر وبني بيتا وتوجه اليه احد في الصلاة لم يجز ذلك ولا جائز ان يقال انها تلك الاجسام بشرط كونها في تلك الاحياز لان الكعبة لو انهدمت
والعياذ بالله تعالى وازيل عن تلك الاحياز تلك الاحجار والخشب وبقيت العرصة خالية فان اهل المشرق والمغرب اذا توجهوا الى ذلك الجانب

صحت صلاتهم وكانوا مستقبلين للقبلة فلم يبق الان بنا الا القبلة هو ذلك الخلا الذي حصل فيه تلك الاجسام وهذا المعنى كما ثبت بالدليل
العقلي الذي ذكرناه فهو ايضا مطابق للاية لان المسجد الحرام اسم لذلك البناء المركب من السقف والحيطان والجدار وجهة المسجد الحرام هو الاجزاء
التي حصلت فيها تلك الاجسام فاذا امر الله تعالى بالتوجه الى جهة المسجد الحرام كانت القبلة هو ذلك القدر من الخلا والفضاء اذا ثبت هذا فنقول
قال اصحابنا الواقف من الكعبة والعياذ بالله قالوا قف في عرصتها لا تصح صلاته لانه لا يعد مستقبلا للقبلة وذكر ابن سريج انه يصح وهو قول ابي حنيفة
والاختيار عندي والدليل عليه ما بينا ان القبلة هي ذلك القدر المعين من الخلا والواقف في العرصة مستقبل لجزء من اجزاء ذلك الخلا والفضاء
الذي هو القبلة فوجب ان تصح صلاته **المسئلة التاسعة** لما دلت الاية على وجوب الاستقبال وثبت بالعقل انه لا سبيل
الى الاستقبال الا بالاجتهاد وثبت بالعقل ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب لزم القطع بوجوب الاجتهاد والاجتهاد لا بد وان يكون مفيدا للظن
الظن وكانت الاية دالة على التكليف بالظن ثبت بهذا ان التكليف بالظن واقع في الجملة وبهذا استدل الشافعي رضي الله عنه بذلك على ان القياس حجة
في الشرع وهو ضعيف لان اثبات القياس بالقياس وذلك مما لا سبيل اليه **المسئلة العاشرة** الظاهر انه لا يجب بنية
استقبال القبلة لان الاية دلت على وجوب الاستقبال فالاتي به اتى بما دلت الاية عليه فوجب ان لا يجب عليه نية اخرى كما في ستر العورة وطهارة المكان
والثوب **المسئلة الحادية عشرة** استقبال القبلة ساقط عند قيام العذر كما في حال المسابقة ويلحق به الخوف على النفس
من العدو او السبع او من الجمل الصائل او عند الخطا في القبلة بسبب الياس او التاسر وفي ادا النوافل وهذا يقتضي ان العجز عن تحصيل
العلم والظن اذا ادى الصلاة ان يسقط عنه القضاء وكذا المجتهد اذا بان له نفس الخطا **المسئلة الثانية عشرة** اذا توجه الى
جهة ثم تغير اجتهاده وهو في الصلاة فعليه انه ينحرف ويحول وبنى لان ما مضى بالاجتهاد لا يبطل المسابقة وكذلك فيمن صدق مخبرا ثم جاء اخر
نفسه اليه اكثر هذا ما يتعلق بالمسائل المستنبطة من هذه الاية في حكم الاستقبال **قوله تعالى** وحيث
ما كنتم فولوا وجوهكم شطره وان الذين اوتوا الكتاب ليعلمون انه الحق من ربهم وما الله بغافل عما يعملون فيه مسائل **المسئلة**
الاولى هذه الجملة تكرار وبيانه من وجهين احدهما ان قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام خطاب مع الرسول عليه السلام لا مع
الامة وقوله وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره خطاب مع الكل وثانيهما ان المراد بالاولى مخاطبتهم وهم بالمدينة خاصة وقد كان من
الجايز لو وقع الاضطرار عليه ان يظن ان هذه القبلة لاهل المدينة خاصة فبين تعالى انهم ما حصلوا من بقاع الارض يجب ان يستقبلوا
نحو هذه القبلة **المسئلة الثانية** قوله وحيث ما كنتم يعني وان ما كنتم وفي اي موضع كنتم من الاعراب جزم بالشرط كانه
قيل حيث ما تكونوا والفاء جواب واما قوله وان الذين اوتوا الكتاب ليعلمون انه الحق من ربهم ففيه مسئلتان **المسئلة الاولى**
المراد بقوله وان الذين اوتوا الكتاب خطاب لليهود خاصة والكتاب هو التوراة عن السدي وقيل بل المراد احبار اليهود وعلماء النصارى وهو
الصحيح لعموم اللفظ والكتاب التوراة والانجيل ولا بد وان يكونوا عددا قليلا لان الكثير لا يجوز عليهم التواطي على الكتمان **المسئلة**
الثانية الضمير في قوله انه الحق راجع الى المذكور السابق وقد تقدم ذكر الرسول كما تقدم ذكر القبلة فجاز ان يكون المراد ان العلم بكون
ان الرسول مع شرعه وبيونته حق فيشتمل ذلك على امر القبلة وغيرها ويحتمل ان يرجع الى هذا التكليف الخاص بالقبلة وانهم يعلمون انه الحق وهذا الاحتمال
الاخير اقرب لانه الاليق بالكلام لان المقصود بالاية ذلك دون غيره ثم اختلفوا في انهم كيف عرفوا ذلك ذكروا فيه وجوها احدها ان نوما من علماء اليهود
كانوا عرفوا في كتب انبيائهم خبر الرسول وخبر القبلة وانه يصلي الى القبلتين وثانيها انهم كانوا يعلمون نبوة محمد عليه السلام لما ظهر عليه
من المعجزات ومتى علموا نبوته فقد علموا لا محالة ان كل ما اتى به حق وكان هذا التحويل حقا اما قوله وما الله بغافل عما تعملون بالتاء على الخطاب
للمسلمين والياء للكافرين بالياء فيه مسئلتان **المسئلة الاولى** قرا ابن عامر وحمزة والكسائي تعملون بالتاء على الخطاب للمسلمين والباقون
بالياء على انه راجع اليهم **المسئلة الثانية** ان جعلناه خطابا للمسلمين لفوروهم وبشارة اي لا تجنحوا على جدكم واجتهادكم في
قبول قلا جعل بتوابكم وان جعلناه كلاما مع اليهود لفوروعيد ولفد بدلهم ويحتمل ايضا انه ليس بغافل عن مكافاتهم ومجازاتهم وان لم يعجلها لهم كقوله
تعالى ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون انما يؤخرهم ليوم تشخص فيه الابصار **قوله تعالى** ولئن اتيت
الذين اوتوا الكتاب بكل اية ما تبعوا قبلتك وما انت بتابع قبلتهم وما بعضهم بتابع قبلة بعض ولئن اتبعت اهوائهم من بعد
ما جاءك من العلم انك اذا لمن الظالمين اعلم انه تعالى لما بين بالاية الاولى ان الذين اوتوا الكتاب يعلمون ان هذه القبلة حق ثم بين بعد ذلك ان صنعهم
لا تغير في الاصرار على العاندة وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** اختلفوا في قوله ولئن اتيت الذين اوتوا الكتاب بكل اية فقال
الاصم المراد علماؤهم الذين اخبر الله تعالى عنهم في الايات المتقدمة بقوله وان الذين اوتوا الكتاب ليعلمون انه الحق واحتج عليه بوجوه احدها قوله
ولئن اتبعت اهوائهم فوصفهم بانهم يتبعون الهوى ومن اعتقد في الباطل انه حق فانه لا يكون متبعا لهوى النفس بل يكون في ظنه انه متبع للهدى فاما
الذين يعلمون بقلوبهم ثم ينكرونه بالسنتهم فهم المتبعون للهوى وثانيها ان ما قبل هذه الاية وهو قوله وان الذين اوتوا الكتاب ليعلمون انه الحق
لا يتناول عوامهم بل هو مختص بعلمائهم وما بعدها وهو قوله الذين اتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم مختص بالعلماء ايضا اذ لو كان عاما في الكل
امتنع الكتمان لان لجمع الكثير العظيم لا يجوز عليهم الكتمان واذا كان ما قبلها وما بعدها خاصا فكذا هذه الاية المتوسطة وثالثها ان الله تعالى
اخبر عنهم بانهم مصرون على قولهم ومستمرون على باطلهم وانهم لا يرجعون عن ذلك المذهب بسبب مجيء الدلائل والايات وهذا شان العاند

اللجوج لاسيما ان العامي المقلد ورايهما انا لو حملنا هما على العموم لصارت الاية كذبا لان كثيرا من اهل الكتاب امن بمحمد عليه السلام وتبع قبلته وقال اخرون بل المراد جميع اهل الكتاب من اليهود والنصارى واحتج عليه بان قوله الذين اوتوا الكتاب صفة عوم فيتناول الكل ثم اجابوا عن الحجة الاولى ان صاحب الشبهة صاحب الهوى في الحقيقة لانه ما تم النظر والاستدلال لا فانه لو اتى بتمام النظر والاستدلال لوصل الى الحق فحيث لم يصل اليه علمنا انه ترك النظر التام لمجرد الهوى واجابوا عن الحجة الثانية بانه ليس ممتنع ان يراد في الاية الاولى بعضهم وفي الاية الثانية كلهم واجابوا عن الحجة الثالثة ان العلماء كانوا مصرين على الشبهات والعوام كانوا مصرين على اتباع اولئك العلماء كان الاصرار حاصلا في الكل واجابوا عن الحجة الرابعة بانه تعالى اخبر عنهم انهم بكليتهم لا يؤمنون ونحن نقول كل اليهود لا يؤمنون معاير لقولنا ان احدا منهم لا يؤمن

المسئلة الثانية احتج الكعبي لهذه الاية على جواز ان لا يكون في المقدور لطف لبعضهم قال لانه لو حصل له المقدور لها ولا لطف لكان في جملة الايات ما لو اتاهم به لكانوا يؤمنون وكان لا يصح هذا الخبر عليه وجه القطع **المسئلة الثالثة** احتج ابو مسلم بهذه الاية على ان علم الله تعالى باعماله وما يفعلونه ليس بحجة لهم فيما يرتكبون وانهم مستطيعون لان يفعلوا الخير الذي امروا به وان يتركوا ضده الذي نهوا عنه واحتج اصحابنا به على القول بتكليف ما لا يطاق وهو انه تعالى اخبر عنهم بانه لا يتبعون قبلته فلو اتبعوا قبلته لزم انقلاب خبر الله الصدق كذبا وعلمه جهلا وهو محال ومستلزم المحال محال فكان ذلك محالا وقد امروا به فقد امروا بالمحال وتمام القول فيه مذكور في قوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم انذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون **المسئلة الرابعة** لما حكم الله تعالى عليهم بانهم لا يرجعون عن اباطيلهم لسبب البرهان وذلك لان اعراضهم عن قبول هذا الدين ليس عن شبهة يزيلها بايراد الحجة بل هو محض المكابرة والعناد والحسد وذلك لا يزول بايراد الدلائل **المسئلة الخامسة** اختلفوا في قوله ما تبعوا قبلتك فقال الحسن اراد جميعهم لانه قال لا يختلفون على اجتماع قبلتك على نحو قوله ولو شاء الله لجمعهم على الهدى وقال الاصم وغيره بل المراد ان احدا منهم لا يؤمن قال القاضي ان اريد باصل الكتاب كلهم العلماء منهم والعوام فلا بد من تاويل الحسن وان اريد به العلماء نظرنا فان كان في علمائهم المخاطبين لهذه الاية من فيه امارة وجب انعقاد الاجماع التاويل وان لم يكن فيهم من فيه امارة صح ان يقال ان على ظاهره في رجوع النفي الى كل واحد منهم لان ذلك النفي بالظاهر اذ لا فرق بين قوله ما تبعوا قبلتك وبين قوله ما تبع احد منهم قبلتك **المسئلة السادسة** ان لم يقع لو وجب جواب لو وللعلماء فيه خلاف فنقل انها لما تقارنا استحال كل واحد منهما مكانا لاخر واجب بقوله تعالى قوله تعالى ولئن ارسلنا ريحا فرات فظلوا على جواب لو وقال ولو انهم امنوا واتقوا قال النحويون على جواب لو وذلك ان اصل لو للماضي ولئن للمستقبل هذا قول الاخفش وقال سيبويه ان كل واحد منهما على موضعه وانما للتي للجواب هذه اللام داخلة لدلالة اللام على معنى القسم فجاء الجواب بجواب القسم **المسئلة السابعة** الاية وان تضافرت على ان اهل الكتاب لا يتبعون قبلة المسلمين فانها لا تقتضي ان لا يتبع بعضهم قبلة بعض فنفي ان يكون احد منهم تابعا قبلة الاخر لكن ذلك قد يتفق في بعض الاوقات وهذا لا يقدح في صحة الاية والاية تقتضي ان لا يتبع احد منهم قبلة الاخر على التاييد والدوام وهذا القدر لا ينافي ما ذكرناه **المسئلة الثامنة** روي ان يهود المدينة ونصارى نجران قالوا لرسول الله صلى الله عليه وسلم ائتنا بآية كما اتى الانبياء قبلك فانزل الله تعالى هذه الاية والاقرب ان هذه الاية ما تركت نسخا ولا تركت تركا بل من بقية احكام تحويل القبلة اما قوله وما انت بتابع قبلتهم فيه اقوال الاول انه رفع لتجويز النسخ وبيان ان هذه القبلة لا تصير منسوخة والثاني حسما لاطماع اهل الكتاب فانهم قالوا لو ثبت على قبلتنا لكان يرجى ان يكون صاحبنا الذي ننتظره وطمعوا في رجوعه الى قبلتهم الثالث المقابلة يعني ما هم بتاركي باطلهم وما انت بتارك حقك الرابع اراد انه لا يحب عليك استصلاحهم باتباع قبلتهم لان ذلك معصية الخامس ما انت بتابع قبلة جميع اهل الكتاب من اليهود والنصارى لان قبلة النصارى قبلة اليهود بيت المقدس وقبلة اليهود الصخرة فالتزم قبلتك ودع اقوالهم اما قوله تعالى وما بعضهم بتابع قبلة بعض قال القفال هذا لم يكن جملة على الحال وعلى الاستقبال اما على الحال فمن وجوه الاول انهم ليسوا مجتمعين على قبلة واحدة حتى يكون رضاهم باتباعها التاني ان اليهود والنصارى مع اتفاقهم على تكذيبهم متباينون في القبلة فكيف يدعوك الى ترك قبلتك مع انهم فيما بينهم مختلفون الثالث كان هذا الحال لقولهم انه لا يجوز مخالفة اهل الكتاب لانه اذا جاز ان تخالف قبلتنا قبلتهم جاز ان تكون المصلحة في مخالفتنا ايضا فلا يبقى لهم حجة في دعوتك الى قبلتهم واما حمل الاية على الاستقبال ففيه سؤال وهو ان قوله وما بعضهم بتابع قبلة بعض فنفي ان يكون احد منهم تابعا قبلة الاخر لكن ذلك قد يتفق في بعض الاوقات وجوابه انا ان حملنا اهل الكتاب على علمائهم الذين كانوا في ذلك الزمان فلم يثبت عندنا ان احدا منهم تبع قبلة الاخر والمختلف غير لازم وان حملناه على الكل قلنا انه عام دخله التخصيص اما قوله تعالى ولئن اتبعت اهواءهم ففيه مسئلتان **المسئلة الاولى** الهوى مقصورا وهو ما يميل اليه الطبع والعوام قد يطلقون الهوى ويريدون به الرشد **المسئلة الثانية** اختلفوا في المخاطب بهذا الخطاب فقال بعضهم الرسول وقال بعضهم الرسول وغيره وقال اخرون بل غيره لانه تعالى عرف ان الرسول لا يفعل ذلك فلا يجوز ان يخصه بهذا الخطاب وهذا القول الثالث خطا لان كل ما لو وقع من الرسول لقبح والمخاطب منه انه لا يفعله ويدل عليه وجوه احدها انه لو كان ما علم الله انه لا يفعله وجب ان لا ينهاه عنه لكان كل ما علم انه يفعله وجب ان لا يامر به وذلك يقتضي ان لا يكون النبي مامورا بالنهي والنهي منهيا عن شيء والله باطل وما ادى الى الباطل فهو باطل ولا تقدم النبي والتحذير لما احرز النبي عليه السلام عنه فلما كان ذلك الاحراز مرادا والنهي والتحذير تكميلا تحصل ذلك الاحراز ممن ولكان النهي للنبي مناف للنبي والتحذير وثالثها ان يكون الغرض من النهي والوعيد ان يتاكد قبح ذلك في النفس فيكون الغرض منه التاكيد ولما حصل من الله تعالى التنبيه على انواع الدلائل الدالة على التوحيد بعد ما قررها في العقول والغرض منه تاكيدها العقل بالنقل فاتى في

يعد في مثل هذا الغرض ها هنا ورابعها قوله تعالى في حق الملائكة ومن يقل منهم اني اله من دونه فذلك نجزيه جهنم مع ان الله تعالى اخبر عن عصمتهم
في قوله يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون وقال في حق محمد عليه السلام لئن اشركت ليحبطن عملك ولتكونن وقد اجمعوا على انه عليه
السلام ما اشرك ولا مال اليه وقال يا ايها النبي اتق الله ولا تطع الكافرين والمنافقين وقال ودوا لو تدهن فيدهنون وقال
بلغ ما انزل اليك من ربك وان لم تفعل فما بلغت رسالته وقوله لا تشرك بالله ولا تكونن من المشركين فثبت بما ذكرنا انه عليه السلام
ينهى عن ذلك وان غيره ايضا منهي عنه لان النهي عن هذه الاشيا ليس من خواص الرسول بقي ان يقال فلم خصه بالنهي دون غيره فنقول فيه
وجوه احدها ان كل من كان نعمة الله عليه اكثر ما كان صدور الذنب فيه اقبح ولا شك ان نعم الله تعالى على الرسول عليه السلام اكثر فكان
حصول الذنب منه اقبح وكان اولى بالتخصيص وثانيها ان مزيد الحب يقتضي التخصيص بمزيد التحذير وثالثها ان الرجل الحازم اذا
اقبل على ابر اولاده به واصلحهم يزجره عن امر يحضره جماعة اولاده فانه يكون تنبيها بذلك على عظم ذلك الفعل ان اختاروه وارتكبوه وفي
عادة الناس ان يوجهوا امرهم ونهيهم الى من هو اعظم درجة تنبيها للغير وتوكيدا فهذه قاعدة متقررة في امثال هذه الايات القول
الثاني ان قوله ولئن اتبعت اهواءهم ليس المراد انه اتبع اهواءهم في كل الامور فلعله عليه السلام كان في بعض الامور تبع اهواءهم مثل ترك
المخاشنة في القول والغلظة في الكلام طمعا منه عليه السلام في استمالتهم فنهاه الله تعالى عن ذلك القدر وايسه منه بالكلية على ما قال
ولولا ان ثبتناك لقد كدت تركن اليهم شيئا قليلا القول الثالث ان ظاهر الخطاب وان كان مع الرسول الا ان المراد منه غيره وهذا كما انك
اذا عاتبت انسانا اساء عبده الى عبدك فيقول له لم فعلت مرة اخرى مثل هذا الفعل لعاتبتك عليه عتابا شديدا وكان الغرض منه ان لا يميل
الى مخالطتهم ومتابعتهم احد من الامة اما قوله تعالى من بعد ما جاءك من العلم ففيه مسئلتان المسئلة الاولى انه تعالى لم
يرد بذلك ان نفس العلم جاءه بل المراد الدلائل والايات والمعجزات لان ذلك من طرق العلم فيكون ذلك من باب اطلاق اسم الاثر على المؤثر واعلم
ان الغرض من الاستعارة هو المبالغة والتعظيم فكانه سبحانه وتعالى عظم امر البينات والمعجزات بان سماها باسم العلم وذلك ينبهك
على ان العلم اعظم المخلوقات شرفا ومرتبة المسئلة الثانية دلت الاية على ان توجه الوعد على العلماء اشد من توجهه
على غيرهم لان قوله من بعد ما جاءك من العلم يدل على ذلك اما قوله تعالى انك اذا لمن الظالمين فالمراد انك لو فعلت كنت بمنزلة القوم
في كفرهم وظلمهم انفسهم والغرض منه التهديد والزجر قوله عز وجل الذين اتيناهم
الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون الحق من ربك فلا تكونن من الممترين اعلم
ان في الاية مسئلتان المسئلة الاولى قوله الذين اتيناهم الكتاب وان كان عاما بحسب اللفظ لكنه مختص بالعلماء منهم
والدليل عليه انه تعالى وصفهم بانهم يعرفونه كما يعرفون ابناءهم والجمع العظيم الذين علموا شيئا استحال عليهم الاتفاق على كتمانه بالعادة الا ترى
ان واحدا لو دخل الدين وسال عن الجامع لم يجز ان لا يتلقاه احد الا بالكذب والكتمان بل انما يجوز ذلك على الجمع القليل المسئلة
الثانية الضمير في قوله تعالى يعرفونه الى ماذا يرجع ذكروا فيه وجوها احدها انه عائد الى رسول الله صلى الله عليه وسلم اي يعرفونه كما
معرفة جلية يميزون بينه وبين غيره كما يعرفون ابناءهم لا يشتبه عليه ابناءهم وابناء غيرهم عن عمر انه سال عبد الله بن سلام عن رسول الله صلى الله
عليه وسلم فقال انا اعلم به مني يا بني قال ولم قال لاني لست اشك في محمد عليه السلام انه نبي فاما ولدي فلعل والدته خانت فقبل عمر راسه
وجاز الاضمار وان لم يسبق له ذكر لان الكلام يدل عليه ولا يلتبس على السامع ومثل هذا الاضمار فيه تفخيم واشعار بانه لشهرته معلوم
بغير اعلام وعلى هذا القول اسوله السؤال الاول اي تعلق لهذا الكلام بما قبله من امر القبلة الجواب انه تعالى في الاية المتقدمة لما
حذر امة محمد صلى الله عليه وسلم عن اتباع اليهود والنصارى بقوله ولئن اتبعت اهواءهم من بعد ما جاءك من العلم انك اذا لمن الظالمين اخبر المؤمنين
بحاله عليه السلام في هذه الاية فقال اعلموا معاشر المؤمنين ان علماء اهل الكتاب يعرفون محمدا وما جاء به وصدقه ودعوته وقبلته ولا يشكون
فيه كما لا يشكون في ابنائهم السؤال الثاني هذه الاية نظيرها قوله تعالى يجدونه مكتوبا عندهم في التوراة والانجيل وقال
ومبشرا برسول ياتي من بعدي اسمه احمد الا انا نقول من المستحيل ان يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وذلك لان وصفه في التوراة والانجيل اما ان
يكون قد اتى مشتملا على التفصيل التام وذلك انما يكون بتعيين الزمان والمكان والصفة والخلقة والنسب والقبيلة او هذا الوصف ما اتى
مع هذا النوع من التفصيل فان كان الاول وجب ان يكون العلم مقدمة في الوقت المعين والبلد المعين والقبيلة المعينة على الصفة المعينة
معلومة لاهل المشرق والمغرب لان التوراة والانجيل كانا مشهورين فيما بين اهل الشرق والغرب ولو كان الامر كذلك لم يمكن احد من اليهود والنصارى
من انكار ذلك على ان يعرفونه كما يعرفون ابناءهم واما القسم الثاني فانه لا يفيد القطع بصدق نبوة محمد لانا نقول هب ان التوراة اشتملت على ان
رجلا من العرب سيكون نبيا الا ان ذلك الوصف لم يكن منتهيا في التفصيل الى حد التعيين لم يلزم من الاعتراف به الاعتراف بنبوة محمد عليه السلام
والجواب عن هذا الاشكال انما يتوجه لو قلنا بان العلم بنبوته انما حصل من اشتمال التوراة والانجيل على وصفه ونحن لا نقول به بل نقول انه ادعى
النبوة وظهرت المعجزة على يده وكل من كان كذلك كان صادقا فهذا برهان والبرهان يفيد اليقين فلا جرم كان العلم بنبوة محمد عليه السلام اقوى
واظهر من العلم بنبوة الانبياء وابوة الاباء السؤال الثالث فعلى هذا الوجه الذي قدرتموه كان العلم بنبوة محمد عليه السلام برهانا
غير محتمل للغلط اما العلم بان هذا نبي وذلك ليس علما يقينيا بل ظنيا لمحتمل الغلط فلم يشبه اليقين فان هذا لا يصير منسوخا البتة الجواب

ان الامر الاول مقرون باكرامهم اياه بالقبلة التي كانوا يحبونها في قبلة ابرهيم عليه السلام والثاني يقرون بقوله ولكل وجهة هو موليها
اي لكل صاحب دعوة وملة قبلة يتوجه اليها فتوجهوا انتم الى اشرف الجهات التي يعلم الله تعالى انها حق وذلك هو قوله تعالى ومن حيث خرجت
فول وجهك شطر المسجد الحرام وانه للحق من ربك وما الله بغافل عما تعملون السوال الثالث اليقين لا يشبه الظن والجواب ليس المراد ان العلم
بنبوة محمد عليه السلام يشبه العلم بنبوة الانبيا بل المراد انه يشبه العلم باشخاص الابناء وذواتهم فكما ان الاب يعرف شخص ابنه معرفة لا يشتبه
هو عنده بغيره فكذا هاهنا وعند هذا يستقيم التشبيه لان هذا العلم ضروري وذلك نظري وتشبيه النظري بالضروري يفيد المبالغة وحسن
الاستعارة السوال الرابع لم خص الابنا بالذكر الجواب لان المذكور اعرف واشهر وهو بصحة الابا الزم وبقلوبهم الصق القول الثاني ان الضمير
في قوله يعرفونه راجع الى امر القبلة اي ان علما اهل الكتاب يعرفون امر القبلة التي يقلبك اليها كما يعرفون ابناهم وهو قول ابن عباس وقتادة والربيع
وابن زيد واعلم ان القول الاول اولى من وجوه احدها ان الضمير المذكور انما يرجع الى مذكور سابق واقرب المذكور ان العلم في قوله من بعد
ما جاك من العلم والمراد من ذلك العلم النبوة فكانه تعالى قال انهم يعرفون ذلك العلم كما يعرفون ابناهم واما امر القبلة فما تقدم ذكره البتة وثانيها
ان الله تعالى ما اخبر في القرآن ان امر تحويل القبلة مذكور في التوراة والانجيل واخبر فيه ان نبوة محمد صلى الله عليه وسلم مذكور في التوراة والانجيل فكان
صرف هذه المعرفة الى امر النبوة اولى وثالثها ان المعجزات لا تدل اول دلالتها الا على صدق محمد عليه السلام واما امر القبلة فذلك ما ثبت لانه
احد ما جا به محمد عليه السلام فكان صرف هذه المعرفة الى امر النبوة اولى واما قوله تعالى وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون فاعلم ان الذين اوتوا الكتاب
وعرفوا الرسول عليه السلام منهم من آمن مثل عبد الله بن سلام واتباعه ومنهم من بقي على كفره ومن آمن لا يوصف بكتمان الحق وانما يوصف بذلك من بقي
على كفره لا جرم قال تعالى وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون فوصف البعض بذلك ودل بقوله ليكتمون الحق على سبيل الذم على ان كتمان الحق في الدين
محظور اذا امكن اظهاره واختلفوا في المكتوم فقيل امر محمد عليه السلام وقيل امر القبلة وقد استقصينا في هذه المسلة اما قوله تعالى الحق من ربك
ففيه مسلتان المسلة الاولى يحتمل ان يكون الحق خبر مبتدا محذوف اي هو الحق وقوله من ربك يجوز ان يكون خبرا بعد خبر وان يكون
حالا ويجوز ايضا ان يكون مبتدا خبره من ربك وقرا علي رضي الله عنه الحق من ربك على الابدال من الاول اي يكتمون الحق الحق من ربك المسلة
الثانية الالف واللام في قوله الحق فيه وجهان ان يكون العهد والاشارة الى الحق الذي عليه رسول الله او الى الحق الذي في قوله ليكتمون الحق اي
هذا الذي يكتمونه هو الحق من ربك وان يكون للجنس على معنى الحق من الله لا من غيره ان الحق ما ثبت انه من الله كالذي عليه اهل الكتاب فهو الباطل
اما قوله فلا تكونن من الممترين ففيه مسلتان المسلة الاولى فلا تكونن من الممترين فيما ذا اختلفوا فيه على اقوال احدها فلا تكونن
من الممترين في ان الذين تقدم ذكرهم علموا صحة نبوتك وان بعضهم عاند وكتم قاله الحسن وثانيها بل يرجع الى امر القبلة وثالثها بل يرجع الى صحة
نبوته وشرعه وهذا هو الاقرب لان اقرب المذكورات اليه قوله الحق من ربك فاذا كان ظاهره يقتضي النبوة وما يشتمل عليه من قرآن او وحي وشريعة فقوله
ولا تكونن من الممترين وجب ان يكون راجعا اليه المسلة الثانية انه تعالى وان نهاه عن الامترا فلا يدل ذلك على انه شاكا فيه وقد
تقدم القول في بيان هذه المسلة قوله عز وجل ولكل وجهة هو موليها فاستبقوا الخيرات اينما تكونوا يات بكم
الله جميعا ان الله على كل شي قدير اعلم انهم اختلفوا في المراد بقوله ولكل ففيه مسلتان المسلة الاولى انما قال ولكل وجهة ولم يقل
ولكل قوم وامة لانه معروف المعنى عندهم فلم يصر حذف المضاف اليه وهو كثير في كلامهم كقوله ولكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا المسلة
الثانية ذكروا فيه اربعة اوجه احدها انه يتناول جميع الفرق اعني المسلمين واليهود والنصارى والمشركين وهو قول الاصم قال لان في المشركين
من كان يعبد الاصنام ويتقرب بذلك الى الله تعالى كما حكى الله تعالى عنهم في قوله هولاء شفعاونا عند الله وثانيها وهو قول اكثر علما التابعين ان المراد
اهل الكتاب وهم المسلمون واليهود والنصارى والمشركون غير داخلين فيه وثالثها قال بعضهم المراد لكل قوم من المسلمين وجهة اي جهة من الكعبة يصلي
اليها جنوبية او شمالية او شرقية او غربية واحتجوا على هذا القول بوجهين الاول قوله تعالى هو موليها يعني الله يوليها ويوليه الله لم يحصل الا في الكعبة
لان ما عداها تولية الشيطان الثاني انه تعالى عقبه بقوله فاستبقوا الخيرات والظاهر ان المراد من هذه الخيرات ما لكل احد من جهته والجهات
الموصوفة بالخيرية ليست الا جهات الكعبة ورابعها قال الاخرون ولكل اي لكل احد من الرسل واصحاب الشرايع جهة قبلة فقبلة المقربين العرش وقبلة
الروحانيين الكرسي وقبلة الكروبيين البيت المعمور وقبلة الانبيا قبلك بيت المقدس وقبلتك الكعبة اما قوله تعالى وجهة ففيه مسلتان
المسلة الاولى قرى ولكل وجهة على الاضافة والمعنى ولكل وجهة هو موليها فزيدت اللام لتقدم المفعول كقولك لزيد ضربت ولزيد
ابوه ضاربه المسلة الثانية قال الفرا وجهة ووجه بمعنى واحد واختلفوا في المراد فقال الحسن المراد المنهاج والشرع وهو كقوله
تعالى ولكل امة جعلنا منسكا ولكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا والمراد منه ان الشرايع مصالح فلا جرم اختلفت الشرايع بحسب اختلاف الاشخاص وكما اختلفت
بحسب اختلاف الاشخاص لم يبعد ايضا اختلافها بحسب اختلاف الزمان بالنسبة الى شخص واحد فلهذا صح القول بالنسخ والتفسير وقال الباقون
المراد منه امر القبلة لانه تقدم قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام فهذه الوجوه يجب ان تكون محمولة على ذلك اما قوله هو ففيه وجهان
احدهما انه عايد الى الكل اي ولكل واحد وجهة هو مولي وجهه اليها الثاني انه عايد الى اسم الله تعالى اي الله تعالى موليها اياه وتقرير الكلام على
الوجه الاول ان يقال ان لكل منكم وجهة اي جهة من القبلة هو موليها اي هو مستقبلها ومتوجه اليها لصلاته الذي هو متقرب بها الى ربه فكل يفرح بما هو
عليه ولا يفارقه فلا سبيل الى اجتماعكم على قبلة واحدة مع لزوم الاديان المختلفة فاستبقوا الخيرات اي فالزموا معاشر المسلمين قبلتكم فانكم على خيرات

من ذلك في الدنيا والآخرة اما في الدنيا فلشرفكم بقبلة ابرهيم واما في الآخرة فللثواب العظيم الذي تأخذونه عن انقيادكم لاوامره فان الى الله مرجعكم
واينما تكونوا من جهات الارض يأت بكم الله جميعا في صعيد القيامة فيفصل بين المحق منكم والمبطل حتى يتبين من المطيع منكم ومن العاصي ومن المصيب منكم
ومن المخطي انه على ذلك قادر ومن قال بهذا التأويل قال المراد ان لكل من اهل الملك وجهة قد اختارها اما بشريعة واما بهوى فلستم تؤاخذون بفعل غيركم
فانما لهم اعمالهم ولكم اعمالكم واما تقرير الكلام على الوجه الثاني اعني يكون الضمير في قوله هو موليها عائدا الى الله تعالى فههنا وجهان الاول ان الله تعالى عرفنا
ان لكل واحدة من هاتين القبلتين اللتين هما بيت المقدس والكعبة جهة موليها الله عباده اذا شاء يفعله على حسب ما يعلمه صلاحا فالجهتان من الله تعالى وهو
الذي ولى وجوه عباده اليها فاستبقوا الخيرات بالانقياد لامر الله في الحالتين فان انقيادكم خيرات لخيركم ولا تلتفتوا الى مطاعن هؤلاء الذين يقولون ما
وليهم عن قبلتهم فان الله يجمعكم وهؤلاء السفهاء جميعا في عرصة القيامة فيفصل بينكم الثاني اذا فسرنا قوله ولكل وجهة اي ناحية من الكعبة فاستبقوا الخيرات
بالتوجه اليها من جميع النواحي فالفاء وان اختلفت بعد ان تؤدي الى الكعبة فهي كجهة واحدة ولا يخفى على الله نياتهم فهو يحشرهم جميعا ويثيبهم على اعمالهم اما
قوله تعالى موليها اي هو موليها وجهة فاستغنى عن ذلك الوجه وقال الفراء اي مستقبلها وقال ابو معاذ موليها على معنى متوليها يقال قد تولاها ورضيها
واتبعها وفي قراءة عبد الله بن عامر هو مولاها وهي قراءة ابن عباس وابي جعفر بن محمد بن علي الباقر وفي قراءة الباقين موليها ولقراءة ابن عامر معنيان
احدهما ان ما وليته فقد ولاك لان معنى وليته اي جعلته بحيث تليه واذا صار ذا بحيث يلي ذلك فذاك ايضا يلي هذا فاذن قد ولى كل واحد منهما
للآخر وهو كقوله تعالى فتلقى آدم من ربه كلمات وآدم كلمات ولا ينال عهدي الظالمين والظالمون وهذا كقول الفراء والثاني هو مولاها اي قد زينت له تلك
الجهة وحببت اليه اي صيرت بحيث يحبها ويرضاها اما قوله فاستبقوا الخيرات فمعناه الامر بالبدار الى الطاعة في وقتها واعلم ان اداء الصلاة في اول
الوقت عند الشافعي افضل خلافا لابي حنيفة واحتج الشافعي بوجوه اولها ان الصلاة خير لقوله عليه السلام الصلاة خير موضوع واذا كان كذلك وجب ان يكون
تقديمه افضل لقوله تعالى فاستبقوا الخيرات وظاهر الامر الوجوب فاذا لم يستحق فلا اقل من الندب وثانيها قوله تعالى سابقوا الى مغفرة من ربكم ومعناه
الى ما يوجب المغفرة والصلاة مما يوجب المغفرة فوجب ان تكون المسابقة اليها مندوبة وثالثها قوله تعالى والسابقون السابقون اولئك المقربون ولا
شك ان المراد منه السابقون في الطاعات ولا شك ان الصلاة من الطاعات وقوله اولئك المقربون يفيد الحصر فمعناه انه لا يقرب عند الله الا السابقون
وذلك يدل على ان كمال الفعل منوط بالمسابقة ورابعها قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم والمعنى سارعوا الى ما يوجب المغفرة ولا شك ان الصلاة كذلك
فكانت الصلاة فيها مأمورة وخامسها انه مدح الانبياء المتقدمين بقوله انهم كانوا يسارعون في الخيرات ولا شك ان الصلاة من الخيرات لقوله عليه السلام
خير اعمالكم الصلاة وسادسها انه تعالى ذم ابليس في ترك المسارعة فقال ما منعك ان تسجد اذ امرتك وهذا يدل على ان ترك المسارعة يوجب الذم وسابعها
قوله تعالى حافظوا على الصلوات والمحافظة لا تحصل الا بالتعجيل ليأمن الفوت بالنسيان وسائر الاشغال وثامنها قوله تعالى حكاية عن موسى وعجلت اليك رب
لترضى فثبت ان الاستعجال اولى وتاسعها قوله لا يستوي منكم من انفق من قبل الفتح وقاتل اولئك اعظم درجة فتبين ان المسابقة سبب لمزيد الفضيلة فكذا
في هذه الصورة وعاشرها ما روى عمر وجرير بن عبد الله وانس وابو محذورة عن النبي عليه السلام انه قال في اول الوقت رضوان الله وفي آخره عفو الله
قال الصديق رضوان الله احب الينا من غفرانه قال الشافعي رضوان الله انما يكون للمحسن والعفو يوشك ان يكون عن المقصر فان قيل هذا احتجاج في غير
موضعه لانه يقتضي ان يأثم بالتأخير واجمعنا على انه لا يأثم فلم يبق الا ان يكون معناه ان الفعل في آخر الوقت يوجب الفعل عن السيئات السابقة وما كان كذلك
فلا شك انه يوجب رضوان الله فكان التأخير موجبا للعفو والرضوان والتقديم يوجب الرضوان دون العفو فكان التأخير اولى قلنا هذا ضعيف من وجوه
الاول انه لو كان كذلك لوجب ان يكون تأخير المغرب افضل وذلك لم يقله احد الثاني ان عدم المسارعة الى الامتثال يشبه عدم التفات وذلك يقتضي
العقاب الا انه لما اتى بالفعل بعد ذلك سقط ذلك الاقتضاء الثالث ان تفسير ابي بكر الصديق رضي الله عنه يبطل هذا التأويل الذي ذكروه الحادي عشر
عن علي رضي الله عنه عن النبي عليه السلام انه قال يا علي ثلاث لا تؤخرها الصلاة اذا اتت والجنازة اذا حضرت والايم اذا وجدت لها كفوا الثاني عشر عن ابن
مسعود رضي الله عنه انه سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اي الاعمال افضل فقال الصلاة لميقاتها الاول الثالث عشر روى ابو هريرة عن النبي عليه السلام
انه قال ان الرجل ليصلي الصلاة وقد فاته من اول الوقت ما هو خير له من اهله وماله الرابع عشر قال عليه السلام من سن سنة حسنة فله اجرها واجر من
عمل بها الى يوم القيامة فمن كان اسبق الى الطاعة كان هو الذي سن عمل الطاعة في ذلك الوقت فوجب ان يكون ثوابه اكثر من ثواب المتأخر الخامس عشر
اذا توافقنا على ان احد اسباب الفضيلة فيما بين الصحابة المسابقة الى الاسلام حتى وقع الخلاف الشديد بين اهل السنة وغيرهم ان ابا بكر الصديق اسبق اسلاما
ام عليا وما ذاك الا لاتفاقهم على ان المسابقة في الطاعة توجب مزيد الفضل وذلك يدل على قولنا السادس عشر قوله عليه السلام في خطبة له وبادروا بالاعمال
الصالحة قبل ان تشغلوا ولا شك ان الصلاة من الاعمال الصالحة السابع عشر ان تعجيل حقوق الآدميين افضل من تأخيرها فوجب ان يكون الحال في اداء حقوق الله
كذلك والجامع بينهما رعاية معنى التعظيم الثامن عشر ان المبادرة والمسارعة الى الصلاة اظهار للحرص على الطاعة وولوع بها ورغبة فيها وفي التأخير كسل عنها
فيكون الاول اولى التاسع عشر ان الاحتياط في تعجيل الصلاة لا انه اذا اداها في اول الوقت تفرغت ذمته واذا اخرها فربما عرض له شغل فيمنعه عن ادائها فتبقى وجبة
في ذمته فالوجه الذي يحصل فيه الاحتياط لا شك انه اولى العشرون اجمعنا في صوم رمضان ان تعجيله افضل من تأخيره وذلك لان المريض يجوز له ان يفطر ويؤخر الصوم
ويجوز له ان يعجل ويصوم في الحال ثم اجمعنا على ان التعجيل في الصوم افضل على ما قال وان تصوموا خير لكم ان كنتم تعلمون فوجب ايضا ان يكون التعجيل في الصلاة اولى فان
قيل تنتقض هذه الدلائل القياسية بالظهر في شدة الحر وبما اذا حصل له رجاء ادراك الجماعة ووجود الماء قلنا التأخير مثبت في هذه المواضع لامور عارضة
وكلامنا في مقتضى الاصل الحادي والعشرون المسارعة الى الامتثال احسن في العرف من ترك المسارعة فوجب ان يكون في الشرع كذلك لقوله عليه السلام ما رآه

المسلمون

المسلمون حسنا فهو عند الله حسن الثاني والعشرون صلاة الظهر لها شرائط منها وجوبا وهي الوقت كالمغرب فيه احتراز عن الظهر في شدة الحر لانه انما يستحب التاخير اذا اراد ان يصلي في المسجد لاجل ان يمشي الى المسجد في شدة الحر كالمانع اما اذا صلاها في داره فالتعجيل افضل وفيه احتراز عن بدافع الاخبثين وحضر الطعام وبه خرج لهذا المعنى ايضا وكذلك المتيمم اذا كان على ثقة من وجود الماء وكذلك اذا توقع حضور الجماعة فان الكامل يحصل بها هذه الصون فهذه هي الادلة الدالة على ان المسارعة افضل ولنذكر كل واحد من الصلوات اما صلاة الفجر فقال محمد المستحب ان يدخل فيها بالتغليس ويخرج منها بالاسفار فاذا اراد الاقتصار على احد الوقتين فالاسفار افضل وقال الشافعي رضي الله عنه التغليس افضل وهو مذهب ابي بكر وعمر وقول مالك واحمد واحتج الشافعي بعد الدلايل السالفة بوجوه احدها ما اخرج في الصحيحين من رواية عائشة انها قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ليصلي الصبح فينصرف النساء ملتفعات بروطهن ما يعرفن من الغلس قال المحي السنة في شرح السنة ملتفعات بروطهن اي متخللات باكسيتهن والتلفع بالثوب الاشتمال والمروط الاردية الواسطية واحدها مرط والغلس ظلمة آخر الليل فان قيل كان هذا في ابتداء الاسلام حين كان النساء يحضرن الجماعات فكان النبي عليه السلام يصلي بالغلس كيلا يعرفن وهكذا كان عمر يصلي بالغلس نحرا لما بقي من الحضور في الجماعات ترك ذلك قلنا الاصل الرجوع اليه في اثبات جميع الاحكام عدم النسخ ولولا ذلك هذا الاصل لما جاز الاستدلال بنبي من الدلايل البتة عنه وثانيها ما اخرج في الصحيحين عن قتادة عن انس عن زيد بن ثابت قال تسحرنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم قمنا الى الصلاة قال قلت كم كان قدر ذلك قال قدر خمسين اية وهذا يدل على التغليس وثالثها ما روي عن ابي مسعود الانصاري ان رسول الله صلى الله عليه وسلم غلس بالصبح ثم اسفر مدة ثم لم يعد الى الاسفار حتى قبضه الله ورابعها انه تعالى مدح المستغفرين بالاسحار فقال والمستغفرين بالاسحار ومدح التاركين للنوم فقال تتجافى جنوبهم عن المضاجع يدعون ربهم خوفا وطمعا واذا ثبت وجبان يكون ترك النوم باداء الفرض افضل لقوله عليه السلام لن يتقرب المتقربون الي بمثل اداء ما افترضت عليهم واذا كان الامر كذلك وجب ان يكون ترك النوم لاداء الفرايض افضل وخامسها ان النوم في ذلك الوقت اطيب فيكون تركه اشق فوجبان يكون ثوابه اكثر لقوله عليه السلام افضل العبادات احمزها اي اشقها واحتج ابو حنيفة بوجوه اولها قوله عليه السلام اسفروا بالفجر فانه اعظم للاجر وثانيها روي عبد الله بن مسعود انه صلى الفجر مرة بغلس ثم قال ابن مسعود ما رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى صلاة الا ميقاتها الا صلاة الفجر فانه صلاها بوم مزدلفة لغير ميقاتها وثالثها عن ابن مسعود قال ما رايت اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم حافظوا على شيء ما حافظوا على التنوير بالفجر ورابعها عن ابي بكر رضي الله عنه انه صلى الفجر وقرأ آل عمران فقالوا كدنا نتمنى ان تطلع فقال لو طلعت لم تجدنا غافلين وعن عمر انه قرأ البقرة فاستثقلوا فقال لو طلعت لم تجدنا غافلين وخامسها ان ناخير الصلاة يشتمل على فضيلة الانتظار قال عليه السلام المنتظر للصلاة كمن هو في الصلاة فمن اخر الصلاة عن اول وقتها فقد انتظر الصلاة اولا ثم اني لبثا نيا ومن صلاها في اول الوقت فقد ادامة فضل الانتظار وسادسها ان التنوير يفضي الى الكثرة للجماعة فوجبان يكون اولى بتحصيل الفضل الجماعة وسابعها ان التغليس يضيق على الناس لانه اذا كان الصلاة في وقت التغليس احتاج الانسان الى ان ينهض بالليل حتى يتفرغ للصلاة بعد طلوع الفجر والحرج منفي شرعا وثامنها انه تكثر الصلاة بعد صلاة الفجر فاذا صلى وقت الاسفار فانه يقل وقت الكراهية واذا صلى بالتغليس فانه يكثر وقت الكراهية والجواب عن الاول ان الفجر اسم للنور الذي ينجر به ظلام المشرق فالفجر انما يكون فجرا لو كانت الظلمة باقية في الهواء فاما اذا زالت الظلمة بالكلية واستنار الهواء لم يكن ذلك فجرا واما الاسفار فهو عبارة عن الظهور يقال سفرت المراة وجهها اذا ثبت هذا فقول ظهور الفجر انما يكون عند بقاء الظلام في الهواء فان الظلام كلما كان اشد كان النور الذي يظهر فيما بين ذلك الظلام اشد قوله اسفروا بالفجر يجب ان يكون محمولا على التغليس اي كلما وقعت صلاتكم حين كان الفجر اظهر وابهر كان اكثر ثوابا وقد بينا ان ذلك لا يكون الا في اول الفجر وهذا معنى قول الشافعي رضي الله عنه ان الاسفار المذكور في الحديث محمول على تبين طلوع الفجر وزوال الشك عنه والذي يدل على ما قلناه ان اداء الصلاة في ذلك الوقت اشق فوجبان يكون اكثر ثوابا واما تاخير الصلاة الى وقت التنوير فهو عبادة اهل الكسل فكيف يمكن ان يقول الشارع ان الكسل افضل من الجد في الطاعة والجواب عن الثاني وهو قول ابن مسعود انهم حافظوا على التنوير بالفجر فجوابه بهذا الذي قررناه لان التنوير بالفجر انما يحصل في اول الوقت فاما عند اكمال العالم بالنور فلا يسمى ذلك فجرا واما سائر الوجوه التي عارضته فقد بينا ما فيها اما قوله تعالى ايها الذين امنوا اتقوا الله حق تقاته وعد لاهل الطاعة ووعيد لاهل المعصية كانه تعالى قال يا ايها المحقون العاملون بالسنة والشريعة الخيرات وخلوا فيها المشاق لتصلوا يوم القيمة الى ما اعد الله لكم عنده من انواع الكرامة والزلفى ثم انه سبحانه وتعالى ذلك بقوله تعالى ان الله على كل شيء قدير وذلك لان الاعادة في نفسها ممكنة وهو سبحانه قادر على جميع الممكنات فوجب ان يكون قادرا على الاعادة واما الدلايل المستنبطة من هذه الاية فقد ذكرناها في قوله تعالى ولو شاء الله لذهب بسمعهم وابصارهم ان الله على كل شيء قدير

قوله تعالى

ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وانه للحق من ربك وما الله بغافل عما تعملون ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره لئلا يكون للناس عليكم حجة الا الذين ظلموا منهم فلا تخشوهم واخشوني ولاتم نعمتي عليكم ولعلكم تهتدون اعلم ان اول ما في هذه الاية من البحث ان الله تعالى قال قبل هذه الايات فاينما تولوا فثم وجه الله وقال هاهنا فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره وان الذين اوتوا الكتاب ليعلمون انه الحق من ربهم وما الله بغافل عما تعملون وقد ذكرها هناك ايضا فوله ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره لئلا يكون للناس عليكم حجة فعلى اي هذه الوجوه يحمل هذا التكرار ثم ان هذا التكرار اما ان يكون لفائدة او لا لفائدة والاول باطل لان كلام الله منزه عن العبث والثاني ايضا باطل لان على هذا التقدير يكون في القرآن ما ليس بمفيد وذلك يوجب الطعن في القرآن وهو باطل فثبت ان هذا التكرار لفائدة ثم ان تلك الفائدة اما ان تكون راجعة الى اللفظ او الى المعنى والاول باطل لان على هذا التقدير يكون ذكر احد اللفظين عبثا فثبت ان هذا التكرار لفائدة في المعنى ثم ان تلك الفائدة اما ان تكون راجعة الى امر يتعلق بالمكلف او الى امر يتعلق بالله تعال

للبعد فلاجل ازالة هذا الوهم كرر الله تعالى هذه الايات والجواب الثاني انه سبحانه انما اعاد ذلك ثلاث مرات لانه علق بها كل مرة فايدة زايدة
اما في المرة الاولى فبين ان اهل الكتاب يعلمون ان امر نبوة محمد او امر هذه القبلة حق لانهم شاهدوا ذلك في التوراة والانجيل واما في المرة الثانية بين انه تعالى شهد
ان ذلك حق وشهادة الله بكونه حقا مغايرة لعلم اهل الكتاب بكونه حقا واما في المرة الثالثة فبين انه تعالى انه انما فعل ذلك كيلا يكون للناس عليكم حجة فلما اختلفت
هذه الفوايد حسبت اعادتها لاجل ان يرتب في كل واحدة من المرات واحدة من هذه الفوايد ونظيره قوله تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ثم
يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمنا قليلا فويل لهم مما كتبت ايديهم وويل لهم مما يكسبون والجواب الثالث انه تعالى قال في الاية الاولى فلنولينك
قبلة ترضاها فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره فكان ربما خطر ببال جاهل انه تعالى انما فعل ذلك طلبا لرضى محمد عليه السلام
لانه قال قبلة ترضاها فازال الله تعالى هذا الوهم الفاسد بقوله تعالى ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وانه للحق من ربك اي نحن ما حولناك الى
هذه القبلة بمجرد رضاك بل لاجل ان هذا التحويل هو الحق الذي لا محيد عنه فاستقبالها ليس لاجل الهوى والميل كقبلة اليهود المنسوخة التي انما يقيمون عليها
بمجرد الميل والهوى ثم انه تعالى قال ثالثا ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره والمراد دوموا على هذه القبلة في جميع
الازمنة والاوقات ولا تتلونوا فيصير ذلك التلون سببا للطعن في دينكم والحاصل ان الاية السالفة امر بالدوام في جميع الامكنة والثانية امر بالدوام في
جميع الازمنة والامكنة والثالثة امر بالدعاء في جميع الازمنة واشعار بان هذا لا يصير منسوخا البتة والجواب الرابع ان الامر الاول مقرون باكرامه
اياهم بالقبلة التي كانوا يحبونها وهي قبلة ابرهيم والثاني مقرون بقوله ولكل وجهة هو موليها اي لكل صاحب دعوة وملة قبلة يتوجه اليها فتوجهوا انتم الى
اشرف الجهات التي يعلم الله تعالى انها حق وذلك هو قوله ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وانه للحق من ربك والثالث مقرون بقطع الله تعالى حجة
من خاصمه من اليهود في امر القبلة وكانت هذه ثلاثا قرن بكل واحدة منها امر بالتزام القبلة نظيره ان يقال الزم هذه القبلة فانها القبلة التي كنت تهواها
ثم يقال الزم هذه القبلة فانها قبلة الحق لا قبلة الهوى وهو قوله وانه للحق من ربك ثم قال الزم هذه القبلة فان في لزومك اياها انقطاع حجج اليهود عنك
وهذا التكرار في هذا الموضع كالتكرار في قوله فباي آلاء ربكما تكذبان وكذا ما كرر في قوله ان في ذلك لايات وما كان اكثرهم مومنين الجواب الخامس
ان هذه الواقعة اول الوقايع التي ظهر النسخ فيها في شرعنا فدعت الحاجة الى التكرير لاجل التاكيد والتقرير وازالة الشبهة وايضاح
البيان اما قوله تعالى وما الله بغافل عما يعملون يعني ما لاهولاء المعاندون الذين يكتمون الحق وهم يعرفونه ويدخلون الشبه على العامة
بقولهم ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها بانه قد اشتاق الى مولده ودين ابايه فان الله عالم بهذا قد انزل ما ابطله وكشف عن وهنه وضعفه
اما قوله لئلا يكون للناس عليكم حجة ففيه مسايل **المسئلة الاولى** اعلم ان هذا الكلام يوهم حجاجا وكلاما تقدم من قبل في باب
القبلة من اليوم فاراد تعالى ان يبين ان تلك الحجة تزول الان باستقبال الكعبة وفي كيفية تلك الحجة روايات احداها ان اليهود قالوا
يخالفنا في ديننا ويتبع قبلتنا وثانيها قالوا ما درى محمد اين يتوجه في صلاته حتى هديناه وثالثها ان العرب قالوا انه كان يقول انا على
دين ابرهيم والان كما يدل التوجه الى الكعبة فقد ترك دين ابرهيم فصارت هذه الوجوه وسايل لهم الى الطعن في شرعه عليه السلام الا انه تعالى لما علم
ان الصلاح ذلك اوجب عليهم التوجه الى بيت المقدس لما فيه من المصلحة في الدين لان قولهم لا يوثر في مصالح وقد بينا من قبل تلك المصلحة وهي تميز
من اتبعه بمكة ممن اقام على شركه فان ذلك الامتياز ما كان يظهر الا بهذا الجنس ولما انتقل عليه السلام الى المدينة تغيرت المصلحة واقتضت الحكمة تحويل
القبلة الى الكعبة فلهذا قال تعالى لئلا يكون للناس عليكم حجة يعني تلك الشبه التي ذكروها تزول بسبب هذا التحويل ولما كان فيهم من المعلوم
من حاله انه ينقلب عند هذا التحويل بشبهة اخرى وهي قول بعض العرب ان محمدا عليه السلام عاد الى ديننا في الكعبة وسيعود الى ديننا بالكلية
وكان التمسك بهذه الشبهة والاستمرار عليها سبب البقاء على الجهل والكفر وذلك ظلم على النفس على ما قال الله تعالى ان الشرك لظلم عظيم لا جرم قال تعالى
الا الذين ظلموا منهم **المسئلة الثانية** قرا نافع لئلا بترك الهمزة وكل همزة مفتوحة فيها كسرة فانه يقلبها ياء والباقون بالهمز وهو الاصل
المسئلة الثالثة لئلا موضع نصب والعامل فيه ولو لئلا وقال الزجاج التقدير عرفتكم ذلك لئلا يكون للناس عليكم حجة
المسئلة الرابعة قيل الناس هم اهل الكتاب عن قتادة والربيع وقيل هو على العموم **المسئلة الخامسة**
هاهنا سوال وهو ان شبهة هولاء الذين ظلموا انفسهم ليست بحجة فكيف يجوز استثناوها عن الحجة وقد اختلف الناس فيه على اقوال القول الاول
انه استثنا متصل ثم على هذا القول يمكن دفع السوال من وجوه الاول ان الحجة كما انها تكون صحيحة قد تكون ايضا باطلة قال تعالى حجتهم داحضة
عند ربهم وقال تعالى فمن حاجك فيه من بعد ما جاءك من العلم والمحاجة هي ان يورد كل واحد منهم على صاحبه حجة وهذا يقتضي ان يكون الذي يورده
المبطل يسمى بالحجة ولان الحجة اشتقاقها من حجه اذا غلبه وكل كلام يقصد به غلبة الغير فهو حجة وقال بعضهم انها ماخوذة من محجة الطريق فكل
كلام يقصد به غلبة الغير فهو حجة يتخذه الانسان لنفسه مسلكا في اثبات وابطال فهو حجة واذا ثبت ان الشبهة قد تسمى حجة كان الاستثنا متصلا
الوجه الثاني في تقرير انه استثنا متصل ان المراد بالناس اهل الكتاب فانهم وجدوه في كتابهم انه عليه السلام تحول القبلة فلما حولت بطلت حجتهم الا
الذين ظلموا بسبب انهم كتموا ما عرفوا عن ابي روق الوجه الثالث انهم لما اوردوا تلك الشبهة على اعتقاد انها حجة سماها الله تعالى حجة بناء على معتقدهم
او لعله تعالى سماها حجة لتمسكهم بها الوجه الرابع اراد بالحجة المحاجة والمجادلة فقال تعالى لئلا يكون للناس عليكم حجاج الا الذين ظلموا منهم فانهم يحاجونكم
بالباطل القول الثاني انه استثنا منقطع ومعناه لكن الذين ظلموا منهم يتعلقون بالشبهة ويضعون موضع الحجة وهو كقوله تعالى وما لهم به من
علم الا اتباع الظن لكن اتباع الظن وقال النابغة ولا عيب فيهم غير ان سيوفهم لهن من قراع الكتايب ومعناه لكن سيوفهم لهن فلول

ولبس بعجب وبقال له علي خوف الاالتعدي بعيني لكنه بتعدي وبظلم وتطبق ايضا قوله تعالى اني لا يخاف لدي المرسلون الامن ظلم وقال لا عاصم اليوم من امر الله الامن رحم وهذا النوع من الكلام عادة مستهجنة للعرب القول الثالث زعم ابو عبيدة ان الا بمعنى الواو كانه تعالى قال ليلا يكون للناس عليكم حجة ولا الذين ظلموا منهم * وكل اخ مفارقه اخوه لعمر ابيك الا الفرقدان * يعني والفرقدان القول الرابع قال قطرب موضع الذين خفض لانه بدل من الكاف والميم في عليكم كانه قيل لئلا يكون عليكم حجة الا على الذين ظلموا فانه يكون حجة عليهم وهم الكفار وقال علي بن عيسى هذان الوجهان بعيدان اما قوله تعالى فلا تخشوهم واخشوني يعني احذروا عقابي ان لم تعدلوا عما الزمتكم وفرضت عليكم وهذه الآية تدل على ان الواجب على المرء في كل افعاله وتركه ان يتجنب بين عينيه خشية عقاب الله وان يعلم انه ليس له بد من لقائي ثم اليه وان لا يكون مشتغل القلب بهم ولا يلتفت لخاطرهم اما قوله تعالى ولاتم نعمتي عليكم فقد اختلفوا في متعلق اللام على وجوه احدها انه راجع الى قوله لئلا يكون للناس عليكم حجة ولاتم نعمتي عليكم لعلكم تهتدون يعني الى هذه الكعبة بما بين لكم احدها لانقطاع حجتهم عنه والثاني لتمام النعمة وقد بين ابو مسلم ان بعض الاصنام في ذلك من النعمة وهو ان القوم كانوا يفتخرون باتباع ابراهيم في جميع ما كانوا يفعلون فلما تحول عليه السلام الى بيت المقدس ثقل ذلك عليهم فطلب ولذلك كان عليه السلام يحب التحول الى الكعبة لما فيه من شرف البقعة فهذا بوضع النعمة وثانيها ان متعلق اللام محذوف معناه ولاتمم نعمتي عليكم وارادتي لهذا بكم امرتكم بذلك وثالثها ان يعطف على علة مقدرة كانه قيل واخشوني لاوفكم ولاتم نعمتي عليكم والقول الاول اقرب الى الصواب فان قيل انه تعالى انزل عند قرب وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي فبين ان تمام النعمة انما حصل ذلك اليوم فكيف قال قبل ذلك لسنين كثيرة في هذه الآية ولاتم نعمتي عليكم قلنا تمام النعمة اللائقة في كل وقت هو الذي خصه به وفي الحديث تمام النعمة دخول الجنة وعن علي رضي الله عنه تمام النعمة الموت على الاسلام واعلم ان الذي حكيناه عن ابي مسلم رحمه الله من التشكيك في صلاة الرسول وصلاة امته الى بيت المقدس ان كان مراده ان الفاظ القرآن لا تدل على ذلك اصاب لان سائر الفاظ القرآن لا تدل على ذلك البتة على ما بيناه وان اراد به انكار اصل الاخبار في ذلك فبعيد لان الاخبار في ذلك قريبة من المتواترة ولابي مسلم رحمه الله ان يمنع التواتر وعند ذلك يقول لا يصح التعويل في القطع بوقوع النسخ في شرعنا على خبر الواحد **قوله تعالى** كما ارسلنا فيكم رسولا منكم يتلوا عليكم آياتنا ويزكيكم ويعلمكم الكتاب والحكمة ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون اعلم انا قد بينا ان الله تعالى استدل على صحة دين محمد بوجوه بعضها التزامه وهو ان هذا الدين دين ابراهيم فوجب قبوله وهو المراد بقوله ومن يرغب عن ملة ابراهيم الا من سفه نفسه وبعضها برهانية وهو قوله قولوا امنا بالله وما انزل الينا وما انزل على ابراهيم واسماعيل واسحاق ويعقوب والاسباط ثم انه تعالى عقب هذا الاستدلال بحكاية سخيفين لم احدهما قوله وقالوا كونوا هودا او نصارى لتهتدوا والثانية استدلالهم بانكار النسخ على القدح في هذه الشريعة وهو قوله سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها واطنب الله تعالى في الجواب عن هذه الشبهة وبالحق فعل ذلك لان اعظم شبهة اليهود في انكار نبوة محمد عليه السلام انكار النسخ فلاجرم اطنب الله تعالى في الجواب عن هذه الشبهة وختم ذلك الجواب بقوله ولاتم نعمتي عليكم فصار هذا الكلام مع ما فيه من الجواب عن الشبهة مبينا على عظيم نعمة الله عليهم ولاشك ان ذلك اشد استمالة للقلوب فانه من حيث انه خلاص عن الباطل ولهذا يلقى مرغوبا فيه ومن حيث انه سبب لحصول العز والشرف في الدنيا والتخليص عن الذل والمهانة يكون مرغوبا فيه وعند اجتماع الامرين فقد بلغ النهاية في هذا الباب اما قوله تعالى كما ارسلنا فيكم ففيه مسائل **المسئلة الاولى** هذه الكاف اما ان تتعلق بما قبله او بما بعده فان قلنا انه متعلق بما قبله ففيه وجوه الاول انه راجع الى قوله ولاتم نعمتي عليكم في الدنيا تحصل الشرف وفي الاخرى بالفوز بالثواب كاتمامها عليكم في الدنيا بارسال الرسول عليه السلام الثاني ان ابراهيم قال ربنا وابعث فيهم رسولا منهم يتلوا عليهم اياتك ويعلمهم ويزكيهم وقال ايضا ومن ذريتنا امة مسلمة لك وارنا مناسكنا فكانه تعالى قال ولاتم نعمتي عليكم ببيان الشرائع واهديكم الى الدين اجابة لدعوة ابراهيم كما ارسلنا فيكم رسولا اجابة لدعوته عن ابن جريج الثالث قول ابي مسلم وهو ان التقدير كذلك جعلنا كم امة وسطا وكما ارسلنا فيكم رسولا من نسانه وصفته كذا وكذا فكذلك جعلناكم امة وسطا واما ان قلنا انه متعلق بما بعده والتقدير كما ارسلنا فيكم رسولا يعلمكم الدين والشرع فاذكروني اذكركم وهو اختيار الاصم وتقدير انكم كنتم على صورة لا تتلون كتابا ولا تعلمون رسولا ومحمد عليه السلام رجل منكم ليس بصاحب كتاب ثم اتاكم بأعجب الآيات تتلوه عليكم بلسانكم وفيه ما في كتب الانبياء وفيه الخبر عن احوالكم وفيه التنبيه على دلائل التوحيد والمعاد وفيه التنبيه على الاخلاق الشريفة والنهي عن الاخلاق السفيهة وفي ذلك اعظم البرهان على صدقه عليه السلام فقال كما ارسلنا فيكم هذا الرسول فاذكروني بالشكر عليها اذكركم برحمتي وثوابي والذي يؤكده قوله تعالى لقد من الله على المؤمنين اذ بعث فيهم رسولا منهم فلما ذكرهم هذه النعمة العظيمة امرهم في مقابلتها بالذكر والشكر فان قيل كما حل يجوز ان يكون جوابا قلنا جوزه الفراء وجعل اذكروني جوابين احدهما كما والثاني اذكركم ووجه ذلك انه وجب عليهم الذكر لهذا كرهم الله برحمته ولما سلف من نعمته قال القاضي والوجه الاول اولى لانه قبل الكلام اذا وجد ما يتم به الكلام من غير فصل فتعلقه به اولى **المسئلة الثانية** يا وجه التشبيه قولان ان قلنا الكاف متعلق بقوله ولاتم نعمتي كان المعنى ان النعمة في امر القبلة كالنعمة بالرسالة لانه تعالى ينعل الاصلح وان قلنا انه متعلق بقوله اذكروني اذكركم دل ذلك على ان النعمة بالذكر جارية مجرى النعمة بالرسالة **المسئلة الثالثة** ما في قوله تعالى كما ارسلنا مصدرية كانه قيل كارسالنا فيكم ويحتمل ان تكون كافة اما قوله تعالى فيكم فالمراد به العرب وكذلك قوله منكم وفي ارساله فيهم ومنهم نعم عظيمة عليهم لما لهم فيه من الشرف ولان المشهور من حال العرب الانفة الشديدة من الانقياد للغير فبعثه الله تعالى من اوسطهم ليكونوا الى القبول اقرب اما قوله تعالى يتلوا عليكم آياتنا

فاعلم انه من اعظم النعم لانه معجزة باقية ولانه يتلى فتنادي به العبادات ولانه يتلى ويستفاد منه جميع العلوم ولانه يتلى ويستفاد منه
مجامع الاخلاق المرضية فكانه حصل من تلاوته كل خيرات الدنيا والاخرة اما قوله وزكيكم ففيه اقوال احدها انه عليه السلام يعلمهم ما اذا
تمسكوا به صاروا ازكياء عن الحسن وقاتبها يزكيكم بالثناء والمدح اي يعلم ما انتم عليه من محاسن الاخلاق ليصفكم به كانبيا ان المزكي يزكي لشاهد اي
وصفه بالزكاء وثالثها ان التزكية عبارة عن التسمية كانه قال سميكم كما قال اذ كنتم قليلا فكثركم وذلك بان نحكم على الحق فتصيروا صلحاء وبكثروا
عن ابي مسلم قال القاضي وهذه الوجوه غير متنافية فلعله تعالى يفعل بالمطيع كل ذلك اما قوله تعالى ويعلمكم الكتاب فليس بتكرار لان تلاوة القرآن
عليهم غير تعليمهم اياه ثم واما قوله تعالى والحكمة فهي العلم بسائر الشريعة التي لم يشتمل عليها نتصبها ولذا قال الشافعي رضي الله عنه الحكمة هي
سنة الرسول واما قوله تعالى ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون فقد انبيه على انه تعالى ارسله على حين فترة من الرسل وجهالة من الامم فالخلق كانوا غير
في امر دنياهم فبعث الله محمدا عليه السلام بالحق حتى علمهم ما احتاجوا اليه في دينهم وذلك من اعظم انواع النعم **قوله تعالى**
فاذكروني اذكركم واشكروا لي ولا تكفرون اعلم ان الله تعالى كلف في هذه الاية بامرين الذكر والشكر اما الذكر فقد يكون باللسان
وقد يكون بالقلب وقد يكون بالجوارح فذكرهم اياه باللسان ان يحمدوه ويسبحوه ويمجدوه ويقرؤا كتابه وذكرهم اياه بقلوبهم على ثلاثة انواع ٥
احدها ان يتفكروا في الدلائل الدالة على ذاته وصفاته ويتفكروا في الجواب عن الشبهة القادحة في تلك الدلائل وثانيها ان يتفكروا في الدلائل
الدالة على كيفية تكاليفه واحكامه واوامره ونواهيه ووعده ووعيده فاذا عرفوا كيفية التكليف وعرفوا ما في الفعل من الوعد وما في الترك من
الوعيد سهل عليهم فعله عليهم وثالثها ان يتفكروا في اسرار مخلوقات الله تعالى حتى يصير كل ذرة من ذرات المخلوقات كالمرآة
المجلوة المحاذية لعالم القدس فاذا نظر العبد اليها انعكس شعاع بصره منها الى عالم الجلال وهذا المقام مقام لا نهاية له واما ذكرهم
اياه تعالى بجوارحهم فهو ان يكون جوارحهم مستغرقة في الاعمال التي امروا بها وخالية عن الاعمال التي نهوا عنها وعلى هذا الوجه سمى الله
تعالى الصلاة ذكرا بقوله فاسعوا الى ذكر الله فصار الامر بقوله اذكروني متضمنا جميع الطاعات فلهذا روي عن سعيد بن جبير انه قال
اذكروني بطاعتي فاعملوا حتى يدخل الكل فيه اما قوله تعالى اذكركم فلا بد من حمله على ما يليق بالموضع والذي له تتعلق بذلك الثواب
والمدح واظهار الرضى والاكرام والجواب المثوبة وكل ذلك داخل تحت قوله اذكركم ثم للناس في هذه الاية عبارات الاولى اذكروني بطاعتي
اذكركم برحمتي والثاني اذكروني بالدعاء اذكركم بالاجابة والاحسان بمنزلة قوله ادعوني استجب لكم وهو قول ابي مسلم قال امر الخلق بان
يذكروه راغبين راهبين وراجين وخلصوا الذكر له عن الشركاء فاذا هم ذكروه بالاخلاص في عبادته وربوبيته ذكرهم بالاحسان والرحمة
والنعمة في العاجلة والاجلة الثالث اذكروني بالثناء بالنعمة اذكركم بالثناء بالطاعة الرابع اذكروني بالدعاء اذكركم بالاجابة الخامس
اذكروني بالخلوات اذكركم في الخلوات السادس اذكروني بالرخاء اذكركم في الشدة السابع اذكروني بطاعتي اذكركم بمغفرتي الثامن
اذكروني بالمجاهدة اذكركم بالهداية التاسع اذكروني بالصدق والاخلاص اذكركم بالخلاص ومزيد الاختصاص العاشر اذكروني
بالربوبية في الفاخرة اذكركم بالرحمة والعبودية في الخاتمة **قوله تعالى** يا ايها الذين امنوا استعينوا
بالصبر والصلاة ان الله مع الصابرين اعلم انه تعالى لما اوجب بقوله فاذكروني جميع العبادات وبقوله واشكروا لي ما يبطل الكفر اردفه
ببيان ما يعين عليهما فقال استعينوا بالصبر والصلاة وانما خصهما بذلك لما فيهما من المعونة على العبادات اما الصبر فلقهر النفس على احتمال
المكاره في ذات الله تعالى وتوطينها على تحمل المشاق وكتب الجزع ومن ذلك نفسه وقلبه وهذه التكاليف سهل عليه فعل الطاعات وتحمل مشاق العبادات
وتجنب المحظورات ومن الناس من جعل الصبر على الصوم ومنهم من حمله على الجهاد لانه تعالى ذكر بعده ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله اموات والصبر
فلانه تعالى امر بالثبات في الجهاد فقال اذا لقيتم فئة فاثبتوا وبالثبات في الصلاة اي بالدعاء قال وما كان قولهم الا ان قالوا ربنا اغفر لنا ذنوبنا
واسرافنا في امرنا وثبت اقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين الا ان القول الذي اخترناه اولى لعموم اللفظ وعدم تقييده للاستعانة بالصلاة ولانها
كما تدل على طريق الخضوع والتذلل للمعبود والاخلاص له وكما توجب توجهه وقلبه اليها وعلى ما ياتي فيها من توجيه الوعد والوعيد
والترغيب والترهيب ومن سلك هذه الطريقة في الصلاة فقد ذلك نفسه لاحتمال المشقة فيما عداها من العبادات ولذلك قال ان الصلاة تنهى
عن الفحشاء والمنكر ولذلك ترى اصل الخير عند المواظبين مستقيما على الفرع الى الصلاة وروي انه عليه السلام كان اذا حزبه امر فزع الى الصلاة ثم قال
ان الله مع الصابرين يعني بالنصر لهم كما قال فسيكفيكهم الله فكانه تعالى ضمن لهم انهم استعانوا على طاعته بالصبر والصلاة ان يزيدهم توفيقا وتسديدا
والطافا كما قال ويزيد الله الذين اهتدوا هدى **قوله تعالى** ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله اموات بل احياء
ولكن لا تشعرون اعلم ان هذه الاية تظير لقوله تعالى في آل عمران بل احياء عند ربهم ووجه تعلق هذه الاية بما قبلها كانه قيل استعينوا بالصبر
والصلاة في اقامة ديني فان احدكم في ذلك الاقامة الى مجاهدة عدوي باموالكم وابدانكم فتعلم ذلك فتلقت نفوسكم فلا تحسبوا انكم ضيعتم انفسكم
بل اعلموا ان قتالكم احياء عندي وهنا مسائل **المسألة الاولى** قال ابن عباس نزلت الاية في قتلى بدر وقتل من المسلمين يوم بدر اربعة عشر رجلا
ستة من المهاجرين وثمانية من الانصار فمن المهاجرين عبيدة بن الحرث بن عبد المطلب ٥ وعمير بن ابي وقاص ٥ وذو الشمالين بن عمرو بن نضلة ٥ وعاقل
ابن بكير ٥ ومهجع بن عبد الله ٥ ومن الانصار سعد بن خيثمة ٥ وقطبة ابن عبد المنذر ٥ وزيد بن الحرث ٥ ويزيد بن الحرث ٥ ورافع بن المعلى ٥ وحارثة
ابن سراقة ٥ ومعوذ بن عفرا ٥ فكانوا يقولون مات فلان وفلان فنهى الله تعالى ان يقال فيهم انهم ماتوا وعن اخر عن ان الكفار والمنافقين قالوا ان الذين

يبتلون انفسهم طلبا لرضاة محمد من غير يقين فنزلت هذه الآية **المسئلة الثانية** اموات رفع لانه خبر مبتدا محذوف تقديره ولا تقولوا هم اموات **المسئلة الثالثة** في الآية اقوال القول الاول انهم في الوقت احياء كما ان الله تعالى احياهم لايصال الثواب اليهم وهذا قول اكثر المفسرين وهذا دليل على ان المطيعين يصل ثوابهم اليهم وهم في القبر فان قيل نحن نشاهد اجسادهم ميتة في القبور فكيف يصح ما ذهبتم اليه قلنا اما عند نا فالبنية ليست شرطا في الحياة ولا امتناع ان يعيد الله الحي الى كل واحد من تلك الذرات والاجزاء الصغيرة من غير حاجة الى التركيب والتاليف واما عند المعتزلة فلا بعد ان يعيد الله الحياة الى الاجزاء التي لابد منها في ماهية الحي ولا يعتبر بالاطراف ويحتمل ايضا ان تحييهم اذا لم يشاهدوا القول الثاني قالوا الاصم يعني لا تسموهم بالموت وقولوا هم الشهداء والاحياء ويحتمل انا المشركين قالوا لهم اموات في الدين كما قال تعالى اومن كان ميتا فاحييناه فقالوا لا تقولوا للشهداء اما قاله المشركون ولكن قولوا هم احياء في الدين ولكن لا تشعرون يعني المشركون لا يعلمون من قتل بجاهدين محمد عليه السلام حي بالدين وعلى هدي من ربه ونور كما روي في بعض الحكايات ان رجلا قال لرجل ما مات رجل خلف مثلك وحكي عن سقراط انه كان يقول للملامذته موتوا بالارادة تحببوا بالطبيعة اي بالرحيل القول الثالث ان المشركين كانوا يقولون ان اصحاب محمد يقتلون انفسهم ويخسرون حبوبهم فيخرجون من الدنيا بلا اموال ويضيعون اعمارهم الى غير شيء وهؤلاء الذين قالوا ذلك يحتمل انهم كانوا ضد هريه ينكرون المعاد ويحتمل انهم كانوا مؤمنين بالمعاد الا انهم كانوا منكرين لنبوة محمد صلى الله عليه وسلم فلذلك قالوا هذا الكلام فقال الله تعالى لا تقولوا كما يقول المشركون انهم اموات لا يلتذون ولا ينتفعون بما خلوا فيه من السعادات في الدنيا ولكن اعلموا انهم احياء اي يحيون ويثابون وينعمون في الجنة وتفسير قوله احياء انهم سيحيون عن قريب قال تعالى ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم وقال احاط بهم سرادقها وقال ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار وقال ان الذين امنوا وعملوا الصالحات في جنات النعيم على معنى انهم سيصيرون كذلك وهذا القول اختيار الكعبي وابي مسلم الاصفهاني واعلم ان اكثر العقلاء على ترجيح القول الاول والذي يدل عليه وجوه احدها الايات الدالة على عذاب القبر كقوله تعالى ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين والموتتان لا تحصل الا عند حصول الحياة في القبر وقال تعالى اغرقوا فادخلوا نارا والفاء للتعقيب وقال تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا ال فرعون اشد العذاب واذا ثبت عذاب القبر وجب القول بثواب القبر ايضا لان العذاب حق الله على العبد والثواب حق العبد على الله فاسقاط العقاب احسن من اسقاط الثواب لحيتانه ما اسقط العقاب الى القيامة بل حققه في القبر كان ذلك في الثواب اولى وثانيها ان المعنى لو كان على ما قيل في القول الاول والثالث لم يكن لقوله ولكن لا تشعرون معنى لان الخطاب للمؤمنين وقد كانوا يعلمون انهم سيحيون يوم القيامة وانهم ماتوا على هدى ونور فعلم ان الامر على ما قلنا من ان الله تعالى احياهم في قبورهم وثالثها ان قوله ويستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم دليل على حصول الحياة في البرزخ قبل البعث ورابعها قوله عليه السلام القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران والاخبار في ثواب القبر وعذابه متواترة وكان عليه السلام يقول في آخر صلاته واعوذ بك من عذاب القبر وخامسها انه لو كان المراد من قوله انهم احياء انهم سيحيون فحينئذ لا يبقى لتخصيصهم بهذا فائدة اجاب عنه ابو مسلم بانه تعالى انما خصهم بالذكر لان درجتهم في الجنة اقرب وارفع ومنزلتهم على واشرف كقوله تعالى ومن يطع الرسول فاولئك مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين فانرد هم بالذكر تعظيما واعلم ان هذا الجواب ضعيف وذلك لان منزلة النبيين والصديقين اعظم مع ان الله تعالى ما خصهم بالذكر وسادسها ان الناس يزورون قبور الشهداء ويعظمونها وذلك بدل من بعض الوجوه على ما ذكرناه واختيار ابو مسلم على ترجيح قوله تعالى ذكر هذه الآية في آل عمران فقال بل احياء عند ربهم وهذه العندية ليست بالمكان بل بالكون في الجنة ومعلوم ان اصل الثواب لا يحظون الجنة الا بعد القيامة والجواب لا نسلم ان هذه العندية ليست الا بالكون في الجنة بل باعلى الدرجات وانضاف البشارات اليه وهو في القبر او في موضع اخر واعلم ان في الآية قولا اخر وهو ان ثواب القبر وعقابه للروح لا للقالب وهذا القول لائق باصل معرفة الروح ويشير الى خلاصة قول من يقول انهم قالوا الانسان لا يجوز ان يكون عبارة عن هذا الهيكل المحسوس اما انه لا يجوز ان يكون عبارة عن هذا الهيكل فلوجهين الاول ان اجزاء هذا الهيكل ابدا في النمو والذبول والزيادة والنقصان والانسكاب والدروان ولا شك ان الانسان من حيث هو هو امر باق من اول عمره الى آخر عمره فان كل احد يعلم بالضرورة انه هو الذي كان موجودا من اول عمره الى آخر عمره والباقي غير ما هو غير باق فالمشار اليه عند كل احد بقوله انا وجب ان يكون مغايرا لهذا الهيكل الثاني اني اكون عالما باني انا حال ما اكون غافلا عن جميع اجزائي الماضية والمعلوم غير ما هو مجهول غير معلوم فالذي اشير اليه بقولي انا مغاير لهذا الهيكل الاعضاء الحاضرة واما ان الانسان غير محسوس فلان المحسوس انما هو السطح واللون وثالثها ان الانسان ليس هو مجرد السطح واللون ثم اختلفوا عند ذلك في ان الذي يشير اليه كل احد بقوله انا الرأس هو الا ان اسندها تخصيصا وتخصيلا وجبان احدهما انها اجزاء جسمانية سارية في هذا الهيكل سريان النار في الفحم والدهن في السمسم وما الورد في الورد والقائلون بهذا القول فريقان احدهما الذين اعتقدوا ان كل الاجسام مماثلة لسائر اجزاء التي منها تالف هذا الهيكل الا ان القادر المختار سبحانه يبقي تلك الاجزاء من اول العمر الى آخره فتلك الاجزاء هي التي يشير اليها كل احد بقوله انا ثم ان تلك الاجزاء اجسام حية بحياة اما حياة فيها فاذا زالت الحياة ماتت وهذا قول اكثر المتكلمين وثانيها الذين اعتقدوا اختلاف الاجسام فزعموا ان الاجسام التي هي باقية من اول العمر الى آخر العمر اجسام مخالفة بالماهية والحقيقة للاجسام التي منها تالف هذا الهيكل وتلك الاجسام حية لذاتها مدركة لذاتها نورانية لذاتها فاذا خالطت هذا البدن وصارت سارية في هذا الهيكل سريان النار في الفحم صار هذا الهيكل مستنيرا مشرقا لذاته مدركا لذاته متحركا بتحريكه ثم ان هذا الهيكل ابدا في الذوبان والتحلل والتبدل الا ان تلك الاجزاء باقية بحالها والقالا يعرض لها التحلل لانها مخالفة بالماهية لهذه الاجسام الغالبة فاذا فسد هذا القالب انفصلت تلك الاجسام اللطيفة النورانية الى عالم السموات والقدس والطهارة ان كانت من جملة السعداء الى الجحيم وعالم الظلمات ان كانت من جملة الاشقياء والقول

الثاني ان الذي يشير اليه كل احد بقوله انا موجود ليس بمتحيز ولا قائم بالمتحيز وانه ليس داخل العالم ولا خارج العالم ولا يلزم من كونه كذلك ان يكون
مثلا لله تعالى لان الاشتراك في السلوب لا يقتضي الاشتراك في الماهية واحتجوا على ذلك بان في المعلومات ما هو فرد حقا فوجب ان يكون الموصوف بذلك العلم
فردا حقا وكل جسم وكل حال في الجسم فليس بفرد حقا فذلك الذي يصدق عليه منا انه يعلم هذه المفردات وجب ان لا يكون جسما ولا جسمانيا اما ان في المعلومات
ما هو فرد حقا فلانه لا شك في وجود شيء فهذا الموجود ان كان فردا حقا فهو المطلوب وان كان مركبا فالمركب مركب على الفرد فلا بد من الفرد على كل الاحوال
واما انه اذا كان في المعلومات ما هو فرد كان في المعلوم ما هو فرد لان العلم المتعلق بذلك العلم الفرد ان كان منقسما فكل واحد من اجزائه او بعض اجزائه اما ان يكون
عالما بذلك المعلوم وهو محال لانه يلزم ان يكون الجزء مساويا للكل وهو محال واما ان لا يكون شيء من اجزائه عالما بذلك المعلوم الفرد فحينئذ يكون العلم بذلك
المعلوم الفرد هو هذه الكيفية الحادثة لا تلك الاشياء التي قدمناها قبل ذلك ثم هذه الكيفية ان كانت منقسمة عاد الحديث فيها وان لم تكن منقسمة فهو المطلوب
واما انه اذا كان في العلوم علما لا يقبل القسمة كان الموصوف به ايضا كذلك فلان الموصوف به لو قبل القسمة لكان كل واحد من تلك الاجزاء او شيء منها ان كان
موصوفا به بتمامه فحينئذ يكون العرض الواحد حالا في اشياء كثيرة وهو محال او سورع اجزاء الحال على اجزاء المحل فينقسم الحال وقد فرضنا انه غير منقسم او لا
يتصف بشيء من اجزاء المحل لا بتمام الحال وقد فرضناه موصوفا به هذا خلف واما ان كل متحيز منقسم فبالدلائل المذكورة في نفي الجوهر الفرد قالوا فثبت ان الذي
يشير اليه كل احد بقوله انا موجود وليس بمتحيز ولا قائم بالمتحيز ثم نقول هذا الموجود لا بد وان يكون مدركا للجزئيات لانه يمكنني ان احكم على هذا الشخص المشار
اليه بانه انسان وليس بفرس والحاكم بشيء على شيء لا بد وان يحضر المقتضي عليهما فهذا الشيء مدرك لهذا الجزئي وللانسان الكلي حتى يمكنه ان يحكم بهذا الكلي
على هذا الجزئي والمدرك للكليات هو النفس فالمدرك للجزئيات انما هو النفس وكل من كان مدركا للجزئيات فانه لا يمتنع ان يلتذ ويتألم قالوا اذا ثبت هذا
فنقول هذه الارواح بعد المفارقة تتألم وتلتذ الى ان يردها الله تعالى الى الابدان يوم القيامة فهناك يحصل الالتذاذ والتألم مع الابدان فهذا قول
من قال به عالم من الناس قالوا وهب انه لم يقم برهان قاهر على القول به ولكنه لم يقم دليل على فساده فانه مما يؤيد الشرع ويبصر ظاهر القرآن ويزيل الشكوك
والشبهات عما ورد في كتاب الله تعالى في سؤال القبر وعذابه فوجب المصير اليه فهذا هو الاشارة المنحصرة الى توجيه هذا القول والله العالم بحقائق الاحوال
الامور قالوا ومما يؤكد هذا القول هو ان ثواب القبر وعذابه اما ان يصل الى هذه البنية او الى جزء من اجزائها والاول مكابرة لانا نجد هذه البنية متفرقة
متمزقة فكيف يمكن القول بوصول الثواب والعقاب اليها فلم يبق الا ان يقال الله تعالى يحيي بعض تلك الاجزاء الصغيرة ويوصل الثواب والعقاب اليها واذا جاز
ذلك فلم لا يجوز ان يقال الانسان هو الروح وانه لا يعرض له التفرق والتمزق فلا جرم يصل اليه الالم واللذة ثم انه سبحانه يرد الروح الى البدن يوم
القيامة الكبرى حتى ينضم الاحوال الجسمانية الى الاحوال الروحانية **قوله تعالى** ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع
ونقص من الاموال والانفس والثمرات وبشر الصابرين اعلم ان القفال قال هذا يتعلق بقوله واستعينوا بالصبر والصلاة فانا نبلوكم بالخوف وبكذا
وفيه مسائل **المسألة الاولى** فان قيل انه تعالى قال فاشكروا لي ولا تكفرون والشكر يوجب المزيد على ما قال لئن شكرتم لازيدنكم
فكيف اردفه بقوله ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع والجواب من وجهين الاول انه تعالى اخبر ان اكمال الشرائع اتمام النعمة فكان ذلك موجبا للشكر ثم اخبر ان
القيام بتلك النعمة اتمام الشرائع وتمام تلك النعمة فكان تلك الشرائع لا يمكن الا بتحمل المحن فلا جرم امر فيها بالصبر الثاني انه تعالى انعم اولا فامر بالشكر
ثم ابتلى فامر بالصبر لينال الرجل درجة الشاكرين والصابرين معا فيكمل اتمامه على ما قال عليه السلام الايمان نصفان نصف صبر ونصف شكر **المسألة
الثانية** روي عن عطاء والربيع بن انس ان المراد بهذه المخاطبة اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم بعد الهجرة **المسألة الثالثة**
ان الابتلاء كيف يصح على الله تعالى وقد تقدم في تفسير قوله تعالى واذ ابتلى ابرهيم ربه بكلمات واما الحكمة في تقديم تعريف هذا الابتلاء هاهنا ففيه
وجوه احدها ليوطنوا انفسهم على الصبر عليها اذا وردت فيكون ذلك ابعد لهم من الجزع واسهل عليهم بعد الورود وثانيها انهم اذا علموا انه
سيصل اليهم بتلك المحن اشتد خوفهم فيصير ذلك الخوف تعجيلا للابتلاء فيستحقون به مزيد الثواب وثالثها ان الكفار اذا شاهدوا محمدا صلى الله عليه
وسلم واصحابه رضي الله عنهم مقيمين على دينهم مستقرين عليه مع ما كانوا عليه من نهاية الصبر والمحنة والجوع يعلمون ان القوم انما اختاروا هذا الدين
لقطعهم بصحته فيدعوهم ذلك الى مزيد التأمل في دلائله ومن المعلوم الظاهر ان التبع اذا عرفوا ان المتبوع في اعظم المحن بسبب المذهب الذي ينصرونه ثم
رآه مع ذلك مصرا على ذلك المذهب كان ذلك ادعى لهم الى اتباعه مما ارادوه موافقة الحال لا كلفة عليه في ذلك المذهب ورابعها انه تعالى اخبر بوقوع
ذلك الابتلاء قبل وقوعه فوجد مخبر ذلك الخبر على ما اخبر به عنه فكان ذلك اخبارا عن الغيب فكان معجزا وخامسها ان المنافقين من اظهر متابعة الرسول عليه
السلام طمعا منه في المال وسعة الرزق فاذا اخبره الله تعالى بنزول هذه المحن فعند ذلك يتميز المنافق عن الموافق لان المنافق اذا سمع ذلك نفر منه وترك دينه
فكان في هذا الاخبار هذه الفائدة وسادسها ان اخلاص الانسان حال البلاء ورجوعه الى باب الله اكثر من اخلاصه حال اقبال الدنيا عليه فكانت الحكمة
في هذا الابتلاء ذلك **المسألة الرابعة** انما قال بشيء على الواحد ولم يقل باشياء على الجمع لوجهين الاول لئلا يوهم باشياء من كل واحد فيدل
على ضروب الخوف والتقدير بشيء من كذا وشيء من كذا الثاني معناه بشيء قليل من هذه الاشياء **المسألة الخامسة** اعلم ان كل ما يلاقيك
من مكروه او محبوب فهو ينقسم الى موجود في الحال والى ما كان موجودا في الماضي والى ما سيوجد في المستقبل فاذا خطر ببالك موجود فيما مضى سمي ذكرا
وتذكرا وان كان موجودا في الحال سمي توقفا ووجدا وانما سمي وجدا لانها حالة تجدها من نفسك وان كان قد خطر ببالك وجود شيء في الاستقبال وغلب
ذلك على قلبك سمي انتظارا وتوقفا فان كان المنتظر مكروها حصل منه الم في القلب سمي خوفا واشفاقا وان كان محبوبا سمي ذلك ارتياحا والارتياح رجاء والخوف
هو تألم القلب لانتظار ما هو محبوب عنده واما الجوع فالمراد منه القحط وتعذر تحصيل القوت قال القفال اما الخوف الشديد فقد حصل لهم عند مكاشفتهم

العرب بسبب الدين فكانوا لا يومنون فضدهم ايامهم واجتماعهم عليه وقد كان من الخوف في وقعة الاحزاب ما كان قال تعالى هنالك ابتلي المومنون وزلزلوا زلزالا شديدا واما الجوع فقد اصابهم في اول مهاجر النبي صلى الله عليه وسلم الى المدينة لقلة اموالهم حتى انه عليه السلام كان يشد الحجر على بطنه وروي ابو الهيثم بن التيهان انه عليه السلام كان كئيبا لما خرج التقى مع ابي بكر رضي الله عنه فقال ما اخرجك قال الجوع قال اخرجني ما اخرجك واما النقص من الاموال والانفس فقد يحصل ذلك عند محاربة العدو بان يبقى الانسان ماله في الاستعداد للجهاد وقد يقتل فهناك تحصل النقص في المال والنفس قال تعالى جاهدوا باموالكم وانفسكم وقد يحصل الجوع في سفر الجهاد عند فناء الزاد قال تعالى في ذلك بانهم لا يصيبهم ظمأ ولا نصب ولا مخمصة في سبيل الله وقد يكون النقص في الانفس بموت بعض الاخوان والاقارب على ما عليه الناس بل ما قوله ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله امواتا بل احياء واما النقص في الثمرات فقد يكون بالحروب وقد يكون بترك عمارة الضياع للاشتغال بالجهاد اعدا او قد يكون ذلك بالطغيان على من كان يرد على رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوفود وهذا اخر كلام القفال قال الشافعي رضي الله عنه الخوف خوف الله والجوع صيام شهر رمضان والنقص من الاموال الزكوات والصدقات ومن الانفس الامراض ومن الثمرات موت الاولاد ثم انه تعالى لما ذكر هذه الاشياء بين جملة ما للصابرين على هذه الامور بقوله وبشر الصابرين وفيه مسائل

المسئلة الاولى اعلم ان الصبر واجب على هذه الامور اذا كانت من قبله تعالى لانه يعلم ان كل ذلك عدل وحكمة فاما من لم يكن محققا في الايمان كان كمن قال ومن الناس من يعبد الله على حرف فان اصابه خير اطمان به وان اصابته فتنة انقلب على وجهه خسر الدنيا والاخرة فاما ما يكون من جانب الظلمة فلا يجب الصبر عليه مثاله ان المراهق يلزمه ان يصبر على ما يفعله به ابوه من التاديب ولو فعله غيره به لكان له ان يبالغ بل يحارب وكذا في العبد مولاه فامر عباده ليس الا حكمة وصوابا بخلاف ما يفعله العباد من الظلم

المسئلة الثانية الخطاب في وبشر الصابرين لرسول الله صلى الله عليه وسلم اولكل من ياتي منه البيان

المسئلة الثالثة قال الشيخ الغزالي اعلم ان الصبر من خواص الانسان ولا يتصور ذلك في البهائم والملائكة اما في البهائم فلنقصها فاما في الملائكة فلكمالها بيانه ان البهائم سلطت عليها الشهوات وليس لشهواتها عقل يعارضها حتى يسمى تلك القوة في مقابلة مقتضى الشهوة صبرا واما الملائكة فانهم جردوا الكسوف الى الحضرة الربوبية والانبهاج بدرجة القرب منه ولم يسلط عليهم شهوة صارفة عنها حتى يحتاج الى مصادمة ما يصرفها عن حضرة الجلال حتى يسمى ذلك صبرا واما الانسان فانه خلق ابتدا الصبا ناقصا مثل البهيمة ولم يخلق فيه الا شهوة الغذاء الذي هو محتاج اليها ثم يظهر فيه شهوة اللعب ثم شهوة النكاح وليس له قوة الصبر البتة اذ الصبر عبارة عن ثبات جند في مقابلة جند اخر فايام القتال بينهما التضاد مطالبهما اما البالغ ففيه شهوة يدعوه الى طلب اللذات الروحانية الباقية فاذا عرف العقل ان الاشتغال بطلب هذه اللذات العاجلة يمنعه عن الوصول الى تلك اللذات الباقية صارت داعية العقل صادة ومانعة لداعية الشهوة من العمل فسمي ذلك الصد والمنع صبرا فاعلم ان الصبر ضربان احدهما بدني كتحمل المشاق بالبدن والثبات عليه وهو اما بالفعل كمقاطعي الاعمال الشاقة او بالاحتمال كالصبر على الضرب الشديد والالم العظيم والثاني هو الصبر النفساني وهو منع النفس عن مقتضيات الشهوة ومشتهيات الطبع ثم هذا الضرب ان كان صبرا عن شهوة البطن والفرج سمي عفة وان كان على احتمال مكروه اختلف اسامية عند الناس باختلاف المكروه الذي عليه الصبر فان كان في مصيبة انتصر عليه اسم الصبر وبضاده حالة يسمى الجزع والهلع وهو الطلاق داعي الهوى برفع الصوت ولطم الخد وشق الجيوب وغيرها وان كان في حال الغنى سمي ضبط النفس وبضاده حالة يسمى البطر وان كان في حرب ومقاتلة يسمى شجاعة وبضاده الجبن وان كان في كظم الغيظ والغضب سمي حلما وبضاده الندم وان كان في نائبة من نوائب الزمان معذرة سمي سعة الصدر وبضاده الضجر والندم وضيق الصدر وان كان في احتمال كلام يسمى كتمان السر وسمي صاحبه كتوما وان كان عن فضول العيش سمي زهدا وبضاده الحرص وان كان على قدر يسير من المال سمي بالقناعة وبضاده الشره وقد جمع الله تعالى اقسام ذلك وسمى الكل صبرا فالصابرين في البأساء اي المصيبة والضراء اي النقص وحين البأس اي المحاربة اولئك الذين صدقوا واولئك هم المتقون قال القفال ليس الصبر ان لا يجد الانسان الم المكروه ولا ان لا يكون ذلك الالم عنده بمكان انما الصبر هو حمل النفس على ترك الظهار الجزع فاذا كظم الحزن وكف النفس عن ابرادانه كان صاحبه صابرا وان ظهر منه عين او تغير لون وقال عليه السلام انما الصبر عند الصدمة الاولى وهو كذلك لان من ظهر منه في الابتداء ما لا بعد معه من الصابرين ثم صبر فذلك يسمى سلوا وهو مما لا بد منه قال الحسن لو كلف الناس ادامة الجزع لم يقدروا عليه

المسئلة الرابعة في فضيلة الصبر قد وصفه الله تعالى الصابرين باوصاف وذكر الصبر باثنين وتسعين موضعا من القرآن واضاف اكثر الخيرات اليه فقال وجعلنا منهم ائمة يهدون بامرنا لما صبروا وقال وتمت كلمة ربك الحسنى على بني اسرائيل بما صبروا ويجزين الذين صبروا اجرهم باحسن ما كانوا يعملون وقال اولئك يوتون اجرهم مرتين بما صبروا وقال انما يوفى الصابرون اجرهم بغير حساب لان طاعة لا واجر لها عند الله الا الصبر ولاجل الصابرين بانه معهم كون الصوم من الصبر قال تعالى الصوم لي فاضافه الي نفسه ووعد الصابرين وعلق الثمر على الصبر فقال بلى ان تصبروا وجمع للصابرين امورا لم يجمعها لغيرهم فقال اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة واولئك هم المهتدون واما الاخبار فقال عليه السلام الصبر نصف الايمان وتارة ان الايمان لا يتم الا بعدم ما لا ينبغي من الاقوال والاعمال والعقائد وحصول ما ينبغي فالاستمرار على ترك ما لا ينبغي هو الصبر وهو النصف والاستمرار على ما ينبغي هو الصبر وهو النصف الاخر فعلى مقتضى هذا الكلام يجب ان يكون الايمان كله صبرا الا ان ترك ما لا ينبغي وفعل ما ينبغي قد يكون مطابقا للشهوة فلا يحتاج فيه الى الصبر وقد يكون مخالفا للشهوة فيحتاج فيه الى الصبر فلاجرم جعل الصبر نصف الايمان وقال عليه السلام من افضل ما اوتيتم اليقين وعزيمة الصبر ومن اعطي حظه منهما لم يبال ما فاته من قيام الليل وصيام النهار وقال عليه السلام الايمان هو الصبر ولهذا يشبه قوله عليه السلام الحج عرفة

المسئلة الخامسة في بيان ان الصبر افضل ام الشكر قال الشيخ الغزالي رحمه الله تعالى دلالة الاخبار على فضيلة الصبر اشد قال عليه السلام من افضل ما اوتيتم اليقين وعزيمة الصبر وقال بوني بالشكر

اهل الارض فيجزيه الله جزاء الشاكرين ويوتى باصبر اهل الارض فيقال له اترضى ان نجزيك كما جزينا هذا الشاكر فيقول نعم يا رب فيقول تعالى لقد انعمت
عليك فشكرت وابتليتك فصبرت لاضعفن لك الاجر فيعطى اضعاف جزاء الشاكرين واما قوله عليه السلام الطاعم الشاكر بمنزلة
الصائم الشاكر الصابر فهو دليل على فضل الصبر لان هذا انما يذكر في معرض المبالغة وهي لا تحصل الا اذا كان المشبه به اعظم درجة من
المشبه كقوله عليه السلام شارب الخمر كعابد الوثن وايضا روي ان سليمان يدخل الجنة بعد الانبياء باربعين خريفا لمكان ملكه واخر اصحابي
دخولا الجنة عبد الرحمن بن عوف لمكان غنائه وفي الخبر ابواب الجنة كلها مصراعان الا باب الصبر فانه مصراع واحد واول من يدخله اهل
البلاء امامهم ايوب عليه السلام **المسئلة السادسة** دلت هذه الاية على امور احدها ان هذه المحن لا يجب ان تكون عقوبات
لانه تعالى وعد لها المومنين من الرسول واصحابه وثانيها ان هذه المحن اذا قارنها الصبر افاد درجة عالية في الدين وثالثها ان كل هذه المحن من
الله تعالى خلاف قول الثنوية الذين ينسبون الامراض وغيرها الى شيء اخر وخلاف قول المنجمين الذين ينسبونها الى سعادة الكواكب ونحوسها ورابعها
انها تدل على ان الغذاء لا يفيد الشبع وشرب الماء لا يفيد الري بل كان كل ذلك يحصل بمجرى الله العادة به عند هذه الاسباب لان قوله ولنبلونكم صريح
في اضافة هذه الامور الى الله تعالى لما خلق اسبابها صح منه هذا القول ضعيف لانه مجاز والعدول الى المجاز لا يكون الا بعد تعذر الحقيقة
قوله تعالى الذين اذا اصابتهم مصيبة قالوا انا لله وانا اليه راجعون اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة
واولئك هم المهتدون اعلم انه تعالى لما قال وبشر الصابرين بين في هذه الاية ان الانسان كيف يكون صابرا وان تلك البشارة كيف هي ثم في الاية
مسائل **المسئلة الاولى** اعلم ان هذه المصائب قد تكون من فعل الله تعالى وقد تكون من فعل العبد اما الخوف الذي يكون من الله فمثل
الخوف من الغرق والحرق والصاعقة وغيرها والذي من العبد هو ان العرب كانوا مجمعين على عداوة النبي صلى الله عليه وسلم واما الجوع فلاجل الفقر
وقد يكون الفقر من الله بان يتلف اموالهم وقد يكون من العبد بالعدو بان يغلبوا عليهم ويتلفوا عليهم ونقص الاموال من الله انما يكون بالحوائج التي
تصيب الاموال والثمرات ومن العبد وانما يكون بان القوم باشتغالهم بقتالهم لا يتفرغون لعمارة الاراضي ونقص الانفس من الله بالامانة ومن العباد
بالقتل **المسئلة الثانية** قال القاضي لم يصف هذه المصيبة في نفسه بل عمهم وقال اذا اصابتهم مصيبة والظاهر انه يدخل
تحتها كل مضرة ينالها من قبل الله تعالى وينالها من قبل العباد لان في الوجهين جميعا عليه تكليف ان عدل عنه الى خلافه كان تاركا للتمسك باداية تعالى
فالذي يناله من قبله تعالى يجب ان يعتقد فيه انه حكمة وصواب وعدل وخير وصلاح وان الواجب عليه الرضى وترك الجزع وكل ذلك داخل تحت قوله
انا لله وانا اليه راجعون لان في اقرارهم بالعبودية تفويض الامور اليه ورضى بقضائه فيما يبتليهم به لانه لا يقضي الا بالحق كما قال تعالى والله يقضي بالحق
والذين يدعون من دونه لا يقضون بشيء اما اذا نزلت به المصيبة من غيره فتكليفه ان يرجع الى الله تعالى في الانتصاف منه وان يكظم غيظه وغضبه
فلا يتعدى الى ما لا يحل له في شفاء غيظه ويدخل ايضا تحت قوله انا لله لانه الذي الزمه سلوك هذه الطريقة حتى لا يجاوز امره كانه يقول في الاول
انا لله لانه يدبر فينا كيف يشاء وفي الثاني يقول انا لله ينصف لنا كيف يشاء **المسئلة الثالثة** امال الكسائي في بعض الروايات النون
في انا ولام لله والباقون بالتفخيم وانما جازت الامالة في هذا الالف للكسرة مع كثرة الاستعمال حتى صارت بمنزلة الكلمة الواحدة قال الفراء والكسائي
لا يجوز امالة انا مع غير اسم الله وانما وجب ذلك لان الاصل في الحروف وما جرى مجراها امتناع الامالة ولذلك لا يجوز امالة حتى ذلك اما قوله
وانا اليه راجعون ففيه مسائل **المسئلة الاولى** قال ابو بكر الوراق انا لله اقرار منا له بالملك وانا اليه راجعون اقرار على انفسنا
بالهلاك واعلم ان الرجوع اليه ليس عبارة عن الانتقال من مكان الى مكان وجهة فان ذلك على الله محال بل المراد ان يصير الى حيث لا يملك الحكم فيه
سواه وذلك هو الدار الاخرة لان عند ذلك لا يملك لهم احد نفعا ولا ضرا وما داموا في الدنيا قد يملك غير الله نفعهم وضرهم بحسب الظاهر فجعل
تعالى هذا رجوعا الى الله تعالى كما يقال ان الملك والدولة ترجع اليه لا بمعنى الانتقال بل بمعنى القدرة وترك المنازعة **المسئلة الثانية**
هذا يدل على ان الاقرار بالبعث والنشور واعتراف بانه تعالى سيجازي الصابرين على قدر استحقاقهم ولا يضيع عنده اجر المحسنين **المسئلة
الثالثة** قوله انا لله يدل على كونه راضيا بكل ما نزل به في الحال من انواع البلاء وقوله وانا اليه راجعون يدل على كونه في
الحال راضيا بكل ما يستبدل به بعد ذلك من اثابة على ما كان منه ومن تفويض على ما نزل به ومن انتصاف ممن ظلمه فيكون مذللا نفسه
راضيا بما وعده الله من الاجر في الاخرة **المسئلة الرابعة** الاخبار في هذا الباب كثيرة احدها عن النبي صلى الله عليه وسلم
من استرجع عند المصيبة جبر الله مصيبته واحسن عقباه وجعل له خلفا صالحا يرضاه وثانيها روي انه طفي سراج رسول الله صلى الله عليه
وسلم فقال انا لله وانا اليه راجعون فقيل له امصيبة هي قال نعم كل شيء يوذي المومن فهو له مصيبة وثالثها قالت ام سلمة حدثني ابو سلمة انه
عليه السلام قال ما من مسلم يصاب بمصيبة فيفزع الى ما امر الله به من قوله انا لله وانا اليه راجعون اللهم احتسب مصيبتي فاجرني فيها وعوضني خيرا
منها الا اجره الله عليها وعاضه خيرا منها قالت فلما توفي ابو سلمة ذكرت هذا الحديث قلت هذا القول فعاضني الله محمدا عليه السلام ورابعها
قال ابن عباس اخبر الله تعالى ان المومن اذا سلم لامر الله ورجع واسترجع عند مصيبته كتب الله تعالى له ثلاث خصال الصلاة من الله والرحمة وتحقق
سبيل الهدى وخامسها عن عمر قال نعم العدلان وهو قوله انا لله وانا اليه راجعون اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة ونعمت العلاوة وهي قوله
واولئك هم المهتدون وقال ابن مسعود لئن اخر من السماء احب الي من ان اقول لشيء قضاه الله ليته لم يكن اما قوله تعالى اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة
فاعلم ان الصلاة من الله هي الثناء والمدح والتعظيم واما رحمته فهي النعم التي ينزلها به عاجلا ثم اجلا واما قوله واولئك هم المهتدون ففيه وجوه

احدها انهم المهتدون لهذه الطريقة الموصلة لصاحبها الى كل خير وثانيها المهتدون الى الجنة الفائزون بالثواب وثالثها المهتدون لساير
ما اكرمهم والاقرب فيه ان يضمن ما يصير داخلا في الوعد حتى يكون عطفه على ما ذكره من الصلوات والرحمة صحيحا ولا يكون كذلك الا والمراد به ايهام
الكافرين بالثواب والجنة والطريق اليها لان كل ذلك داخل في الاهتدا وان كان لا يمتنع ان يراد بذلك انهم المتادبون بادابه المتمسكون بما الزم وامر
قال ابو بكر الرازي اشتملت الاية على حكمين فرض ونفل اما الفرض فهو التسليم لامر الله تعالى والرضى بقضائه والصبر على اداء فرايضه لا يصرفه عنها مصايب
الدنيا واما النفل فاظهار القول بانا لله وانا اليه راجعون فان في اظهاره فوايد جزيلة منها ان غيره يقتدي بصاحبه اذا سمعه ومنها غيظ الكفار وعلمهم
بجده واجتهاده في دين الله والثبات على طاعته وحكي عن داود الطائي انه قال الزهد في الدنيا ان لا تحب البقا فيها وافضل الاعمال الرضى عن
الله تعالى ولا ينبغي للمسلم ان يحزن لانه يعلم ان كل مصيبة ثوابا ولنختم تفسير هذه الاية ببيان الرضى بالقضا فنقول العبد انما يصير راضيا بقضا الله
سبحانه وتعالى بطريقين اما بطريق الصرف او بطريق الحدث اما طريق الصرف فمن وجوه احدها انه متى مال قلبه الى شي والتفت خاطره الى شي جعل
ذلك الشي منشا للافات فحينئذ ينصرف وجه القلب عن عالم الحدوث الى جنات الفردوس فان ادم لما تعلق قلبه بالجنة جعلها محنة عليه حتى زالت الجنة
وبقي ادم مع ذكر الله ولما استانس يعقوب بيوسف اوقع الفراق بينهما حتى بقي يعقوب مع ذكر الحق ولما طمع محمد عليه السلام من اهل مكة بالنصرة والاعانة صاروا
من اشد الناس عليه حتى قال ما اوذي نبي مثل ما اوذيت وثانيها ان لا يجعل ذلك الشر بلا ولكن رفعه من المبلي حتى لا يبقى لا البلا ولا الرحمة فحينئذ
يرجع العبد الى الله تعالى وثالثها ان العبد متى توقع من جانب شيا اعطاه الله بلا واسطة خيرا من متوقعه فيستحيي العبد فيرجع الى باب رحمة الله
واما طريق الجذب فهو كما قال عليه السلام جذبة من جذبات الحق توازي عمل الثقلين ومن جذبه الحق الى نفسه صار مغلوبا لان الحق غالب والعبد
مغلوب وصفة الرب الربوبية وصفة العبد العبودية والربوبية غالبة على العبودية لا بالضد وصفة الحق حقيقة وصفة العبد مجاز والحقيقة
غالبة على المجاز لا بالضد والغالب يغلب المغلوب عن صفة الى صفة يليق به والعبد اذا دخل على السلطان المهيب نسي نفسه وصار قلبه وفكره وحسه
مقبلا عليه ومشتغلا به وغافلا عن غيره فكيف بمن يحيط حضرة السلطان الذي كل ما عداه حقير بالنسبة اليه فيصير العبد هنالك كالفاني عن نفسه وعن
حظوظ نفسه فيصير هنالك راضيا بما قضاه الحق سبحانه واحكامه من غير ان يبقى باطباعه شبهة المنازعة **قوله تعالى**
ان الصفا والمروة من شعاير الله فمن حج البيت او اعتمر فلا جناح عليه ان يطوف بهما ومن تطوع خيرا فان الله شاكر عليم اعلم ان في الاية
مسايل **المسئلة الاولى** ان تعلق هذه الاية بما قبلها من وجوه احدها انه سبحانه بين انه انما حول القبلة الى الكعبة ليتم انعامه على محمد
وامته باحيا شرايع ابرهيم ودينه على ما قال ولاتم نعمتي عليكم وكان السعي بين الصفا والمروة من شرايع ابرهيم على ما ذكره في قصة بنا الكعبة وسعي هاجر
بين الجبلين فلما كان الامر كذلك ذكر الله تعالى هذا الحكم عقيب تلك الاية وثانيها انه تعالى لما قال ولنبلونكم بشي من الخوف والجوع الى قوله وبشر
الصابرين ثم قال ان الصفا والمروة من شعاير الله وانما جعلهما لذلك لانهما من اثار هاجر واسمعيل فيما جرى عليهما من البلوى فيستدل بذلك على ان من
صبر على البلوى لا بد وان يصل الى اعظم الدرجات واعلى المقامات وثالثها ان اقسام تكليف الله تعالى ثلاثة احدها ما يحكم العاقل بحسنه في اول
الامر الا انه بسبب ورود الشرع به يعلم حسنه وذلك مثل انزال الالام والفقر والمحن فان ذلك كالمستقبح في العقول لان الله تعالى لا ينتفع به ويتالم
العبد منه فكان ذلك كالمستقبح الا ان الشرع لما ورد به وبين الحكمة فيه وهي الابتلا والامتحان على ما قال ولنبلونكم بشي من الخوف والجوع فحينئذ
يعتقد المسلم حسنه وكونه حكمة وصوابا وثالثها الامر الذي لا يهتدي لا الى حسنه ولا الى قبحه بل يراها كالعبث الخالي عن المنفعة والمضرة وهو مثل
افعال الحج من السعي بين الصفا والمروة فذكر الله تعالى هذا القسم عقيب القسمين الاولين لتكون قرينة على جميع اقسام تكاليفه وذاكرا لكلها على سبيل
الاستيفا والاستقصا **المسئلة الثانية** اعلم ان الصفا والمروة علمان للجبلين المخصوصين الا ان الناس تكلموا في اصل اشتقاقهما
قال القفال رحمه الله قيل ان الصفا واحد ويجمع صفا واصفا كما يقال عصي واعصي ورحي وارحي قال الراجز كان منبه من البقي
مواقع الطي من الصفا وقد يكون بمعنى جمع واحدته صفاة قال جرير انا اذا فرغ العدو صفاتنا لاقوالنا حجرا اصم صلودا
وفي كتاب الخليل الصفا الحجر الضخم الصلب الاملس واذا نعتوا الصخرة قالوا صفاة صفوا واذا ذكروا قالوا صفا صفوان فجعل الصفا والصفاة كانهما بمعنى
واحد وقال المبرد الصفا كل حجر لا يخالطه غيره من طين او تراب يتصل به واشتقاقه من صفا يصفو اذا خلص واما المروة فقال الخليل المروة
من الحجارة ما كان ابيضا صلبا شديد الصلابة وقال غيره هو الحجارة الصغيرة يجمع في القليل مروات وفي الكثير مروا قال ابو ذيب
حتى كاني للحوادث مروة بصفا المشرق كل يوم يفزع اما شعاير الله فهي علامة طاعته وكل شي جعل علما من اعلام طاعة الله فهو من شعاير الله قال
تعالى والبدن جعلناها لكم من شعاير الله اي من علامة القربة وقال ذلك ومن يعظم شعاير الله وشعاير الحج معالم نسكه ومنه المشعر الحرام ومنه اشعار
السنام وهو ان يعلم بالمدية فيكون ذلك علما على احرام صاحبها وعلى انه قد جعله هديا لبيت الله ومنه الشعار في الحرب وهي العلامة التي يتبين بها
احدى الفئتين من الاخرى والشعاير جمع شعيرة وهو ماخوذ من الاشعار الذي هو الاعلام ومنه قولك شعرت بكذا اي علمت **المسئلة**
الثالثة الشعاير اما ان نحملها على العبادات او النسك او نحملها على مواضع العبادات والنسك فان قلنا بالاول حصل في الكلام حذف لان نفس
الجبلين لا يصح وصفها بانهما دين ونسك فالمراد به ان الطواف بينهما او السعي من دين الله وان قلنا بالثاني استقام ظاهر الكلام لان هذين الجبلين امكن ان يكونا
موضعين للعبادات والمناسك وكيف كان فالسعي بين هذين الجبلين من شعاير الله ومن اعلام دينه وقد شرعه الله لامة محمد ولابرهيم عليهما السلام قبل ذلك
وهو من المناسك الذي حكى الله تعالى عن ابرهيم قال وارنا مناسكنا واعلم ان السعي ليس له عبادة تامة في نفسه بل انما يصير عبادة اذا صار بعضها من ابعاض

الحج للعهد الشرعي الله تعالى الموضع الذي يصير فيه السعي عبادة فقال لمن حج البيت او اعتمر لا جناح عليه ان يطوف بهما **المسئلة الرابعة**
الحكمة في شرع هذا السعي الحكاية المشهورة ان هاجر اسمعيل حين ضاق بها الامر في عطشها وعطش ابنها اسمعيل اعانها الله تعالى بالماء الذي نبعه لها وابنها
عن زمزم حتى يعلم الخلق انه سبحانه وان كان لاخلي اولياءه في دار الدنيا من انواع المحن الا ان فرجه قريب لمن دعاه فانه غياث المستغيثين فانظر الى حال هاجر
واسمعيل كيف اغاثهما واجاب دعاءهما ثم جعل افعالهما طاعة تجمع للمكلفين الى يوم القيامة واثار سعيهما قدوة للخلق اجمعين ليعلم ان الله لا يضيع اجر المحسنين وكل ذلك
تحقيقا لما اخبر به قبل ذلك من انه يبتلي عباده ليثني من الصبر والجوع ونقص من الاموال والانفس والثمرات الا ان من نال صبر على ذلك نال السعادة في الدارين
وفاز بالمقصد الاقصى يا المزملين **المسئلة الخامسة** ذكر القفال رحمه الله في لفظ الحج ثلاثة اقوال الاول الحج في اللغة كثرة الاختلاف الى الشيء
والتردد اليه فمن زار البيت للحج فانه يأتيه اولا ليحرمه ثم يعود اليه للطواف ثم ينصرف الى منى ثم يعود اليه لطواف الزيارة ثم يعود اليه لطواف الصدر
الثاني قال قطرب الحج الحلق يقال احجت شعرك وذلك ان يقطع الشعر من نواحي الشعر فلما دخل الفتح في الشعر فيكون المعنى حج فلان اي حلق قال القفال وهذا
محتمل لقوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله امنين محلقين رؤسكم ومقصرين اي حجاجا وعمارا بعيدين عن ذلك بالحلق فلا بعد ان يكون الحج سمي لهذا الاسم لمعنى الحلق
الثالث قال قوم الحج القصد يقال رجل يحجوج ومكان يحجوج اذا كان مقصودا ومن ذلك يحجة الطريق فكان البيت لما كان مقصودا لهذا النوع من العبادة سمي ذلك
الفعل حجا قال القفال والقول الاول اشبه بالعرف لان قولهم رجل يحجوج انما هو فيمن تختلف اليه من بعد اخرى وكذلك سمي يحجة الطريق وهو الذي كثر
السير فيه اما العمرة فقال اصل اللغة الاعتمار هو القصد والزيادة قال الاعشى * وجاشت النفس لما جاءهم * وراكب جاء من تثليث معتمر *
وقال قطرب العمرة في كلام عبد القيس المسجد والبيعة والكنيسة قال القفال والاشبه في العمرة اذا اضيفت الى البيت ان يكون معنى الزيارة لان المعتمر
يطوف بالبيت وبالصفا والمروة ثم ينصرف كالزائر وروى ابو الجناح نصر بن قال لم حج الى كذا اي ما له قال تعالى وان جنحوا للسلم فاجنح لها وجنحت السفينة
اذا زمت الا فلم تنض وجنح الرجل اذا الشيء بعلة بيده اذا مال اليه بعد دن وقيل للاضلاع جوانح لاعوجاجها وجناح الطائر من هذا القبيل لانه يميل احد
شقيه ولا يطير مستويا خلقه فلتان اصله من الميل ثم من الناس من قال انه شيء يأخذ العرق لذلك ايضا المعنى لا جناح عليه ايضا ذكر في القرآن لا ميل
لاحد عليه بمطالبة شيء من الاشياء ومنهم من قال بل هو مختص بالميل الى الباطل والى ما يوثم به وقوله ان يطوف بهما اي يتطوف فان التاء في الطا كما قال
يا ايها المدثر يا ايها المزمل يقال طاف واطاف بمعنى واحد **المسئلة السادسة** ظاهر قوله تعالى لا جناح عليه
اي لا اثم عليه والذي يعتمد في عليه انه لا اثم في فعل يدخل تحت الواجب والمندوب والمباح ثم يتأمل كل واحد من هذه الثلاثة عن الاخر بقيد زائد فاذن ظاهر
هذه الآية لا يدل على السعي بين الصفا والمروة واجبا ولا غير واجب لان اللفظ الدال على القدر المشترك بين الاقسام لا دلالة فيه البتة على خصوصية كل
واحد من تلك الاقسام فاذن لا بد في معرفة ان هذا السعي واجب او غير واجب من الرجوع الى دليل اخر اذا عرفت هذا فنقول مذهب الشافعي ان هذا
السعي ركن ولا يقوم الدم مقامه وعند ابي حنيفة انه ليس بركن ويقوم الدم مقامه وروي عن ابن الزبير ومجاهد وعطاء ان من تركه فلا شيء عليه تمسك
الشافعي رضي الله عنه من وجوه احدها ما روي عن النبي عليه السلام انه قال ان الله كتب عليكم السعي فاسعوا فان قيل هذا الحديث منزول الظاهر لا
يقتضي وجوب السعي وهو العدو وذلك غير واجب قلنا لا نسلم ان السعي عبارة عن العدو بدليل قوله فاسعوا الى ذكر الله والعدو فيه غير واجب وقال
تعالى وان ليس للانسان الا ما سعى وليس المراد منه العدو بل الجد والاجتهاد في القصد والميه سلمنا انه يدل على العدو ولكن العدو مشتمل على سنة ترك
العمل لما بني من هذه الصفة فنبني اصل المشي واجبا وتأسيا بما ثبت انه عليه السلام لما دنا من الصفا في حجته قال ان الصفا
والمروة من شعائر الله ابدأ بما بدأ الله به فبدأ بالصفا فرقي عليه حتى رأى البيت واذا ثبت انه عليه السلام سعى وجب علينا السعي للقرآن والخبر اما
القرآن فقوله تعالى فاتبعوه وقوله قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني وقوله لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة واما الخبر فقوله عليه السلام خذوا عني
مناسككم والامر للوجوب وتأكد هنا انه اشواط شرعية في بقعة من بقاع الحرم او يوتى به في احرام كامل وكان جنسها ركنا كالطواف الزيارة ولا يلزم طواف الصدر
لان الكلام لا يحس لوجوبه مرة واحتج ابو حنيفة رضي الله عنه بوجوه احدها هذه الآية وهي قوله تعالى فلا جناح عليه ان يطوف بهما وهذا ابقال في الواجبات
ثم انه تعالى اكد ذلك بقوله ومن تطوع خيرا فبين انه تطوع وليس بواجب وتأكد بها قوله الحج عرفة من ادرك عرفة فقد تم حجه وهذا يقتضي التمام من جميع
الوجوه ترك العمل به في بعض الاشياء يبقى معمولا به في السعي والجواب عن الاول من وجوه الاول ما بينا ان قوله لا جناح عليكم ان تقصروا من الصلاة ان تصلوا
والقصر عند ابي حنيفة واجب مع انه قال فيه لا جناح عليكم وكذا ههنا الثاني انه رفع الجناح عن الطواف لهما لا عن الطواف بينهما وعندنا الاول غير واجب
واما الثاني هو الواجب الثالث قالوا ان اساف كان على الصفا صنم وعلى المروة صنم وكان اهل الجاهلية يطوفون بهما ويمسحونهما فلما جاء الاسلام كره المسلمون
الطواف بينهما لاجل الصنمين فانزل الله تعالى هذه الآية اذا عرفت هذا فنقول اشرفت الباحثة الى وجود الصنمين حال الطواف لا الى نفس الطواف كما لو كان
في الثوب نجاسة لبيرة عندكم ودم البراغيث عندنا فيقال لا جناح عليك ان تصلي فيه فان رفع الجناح يصرف الى مكان النجاسة لا الى نفس الصلاة الرابع
روي عن عروة انه قال لعائشة اني ارى ان لا حرج علي ان لا اطوف بهما فقالت بئس ما قلت لو كان كذلك لقال ان لا يطوف ثم حكي ما تقدم من الصنمين وتفسيرها
غالبة راجع على تفسير التابعين فان قالوا قرأ ابن مسعود فلا جناح عليه ان لا يطوف بهما واللفظ ايضا يحتمل له كقوله يبين الله لكم ان تضلوا اي لا تضلوا وكقوله
تعالى ان تقولوا يوم القيامة معناه ان لا تقولوا قلنا القراءة الشاذة لا يمكن اعتبارها في القرآن لان يصح بها في كون القرآن متواترا الخامس كما ان قوله
لا جناح عليكم لا يطلق على الواجب فكذلك لا يطلق على المندوب والشك في ان السعي مندوب فقد صارت الآية متروكة العمل بظاهرها واما التمسك بقوله فمن تطوع
خيرا فضعيف لان هذا لا يقتضي ان يكون المراد من هذا التطوع هذا الطواف المذكور اولا بل يجوز ان يكون المقصود منه شيئا آخر وقوله تعالى وعلى الذين يطيقونه

المسئلة الرابعة

المسئلة الخامسة

المسئلة السادسة

فدية

فدية طعام مسكين ثم قال فمن تطوع خيرا فهو خير له فاوجب عليهم الطعام ثم ندبهم الى التطوع كالخير فكان المعنى فمن تطوع فزاد على طعام مسكين
كان خيرا له فكذا هنا يحتمل ان يكون هذا التطوع مصروفا الى شي اخر وهو من وجهين الاول ان يزيد في الطواف فيطوف اكثر من الطواف الواجب
مثل ان يطوف ثمانية او اكثر والثاني ان يتطوع بعد حج الفرض وعمرته بالحج والعمرة مرة اخرى حتى طاف بالصفا والمروة تطوعا واما الحديث الذي
تمسكوا به فنقول ذلك الحديث عام وحديثنا خاص والخاص مقدم على العام اما قوله فمن تطوع خيرا ففيه مسايل **المسئلة الاولى**
قرا حمزة وعاصم والكسائي يطوع بالياء وجزم العين وتقديره يطوع الا ان التاء ادغمت في الطاء لتقاربهما وهذا احسن لان المعنى على الاستقبال والشرط
والجزاء الاحسن فيهما الاستقبال وان كان يجوز ان يقال من اتاني اكرمته فيوقع الماضي موقع المستقبل في الجزاء الا ان اللفظ اذا كان يوافق المعنى كان احسن
واما الباقون من القراء فقرؤا تطوع على وزن تفعل ماضيا وهذه القراءة تحتمل امرين احدهما ان يكون موضع تطوع جزما الثاني ان لا يجعل للجزاء ولكن
يكون بمنزلة الذي ويكون مبتدا والفاء مع ما بعدها في موضع رفع لكونها خبر المبتدا موصول والمعنى فيه معنى الجزاء لان هذه الفاء اذا دخلت في خبر الموصول
او النكرة الموصوفة افادت ان الثاني انما وجب لوجوب الاول كقوله وما بكم من نعمة فمن الله فما مبتدا موصول والفاء مع ما بعدها جواب له ونظيره قوله
الذين ينفقون اموالهم ثم قال فلهم اجرهم وقوله ان الذين فتنوا الى قوله ولهم عذاب جهنم ولهم وقوله ومن عاد فينتقم الله منه وقوله
ومن كفر فامتعه قليلا وقوله من جاء بالحسنة فله عشر امثالها وقوله فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ونذكر هذه المسئلة ان شاء الله
عند قوله الذين ينفقون اموالهم بالليل والنهار سرا وعلانية **المسئلة الثانية** قال ابو مسلم تطوع تفعل من الطاعة وسوا
قول القايل طاع وتطوع كما يقال حال وتحول وقال يقول وطاف يطوف وتفعل بمعنى فعل كثيرا والتطوع هو الانقياد والتطوع ما ترغب به من
ذات نفسك مما لا يجب عليك **المسئلة الثالثة** الذين قالوا السعي غير واجب فسروا هذا التطوع بالسعي الزايد على قدر الواجب
ومنهم من فسره بالسعي في الحجة الثانية التي هي غير واجبة وقال الحسن المراد منه جميع الطاعات وهذا اولى لانه اوفق لعموم اللفظ اما قوله
تعالى فان الله شاكر عليم فاعلم ان الشاكر في اللغة هو المظهر للانعام عليه وذلك في حق الله تعالى محال فالشاكر في حقه تعالى مجاز ومعناه المجازي
على الطاعة وانما سمي المجازاة على الطاعة شكرا لوجوه الاول ان اللفظ خرج مخرج التلطف للعباد مبالغة في الاحسان اليهم كما قال تعالى من ذا
الذي يقرض الله قرضا حسنا وهو سبحانه تعالى لا يستقرض من عوز ولكنه تلطف في الاستدعا كانه قيل من ذا الذي يعمل عمل المقرض بان
يقدم فياخذ اضعاف ما قدم الثاني ان الشكر لما كان مقابلا للانعام وكالجزاء عليه سمي كلما كان جزاء شكرا على سبيل التشبيه الثالث
كانه يقول انا وان كنت غنيا عن طاعتك الا اني اجعل له من الموقع بحيث لو صح علي ان انتفع بها لما ازداد وقعه على ما حصل وبالجملة والمقصود
بيان ان طاعة العبد مقبولة عند الله تعالى وواقعة موقع القبول في اقصى الدرجات واما قوله عليم فالمعنى انه يعلم قدر الجزاء فلا يبخس
المستحق حقه لانه تعالى عالم بقدره وعالم بما يزيد عليه من التفضل وهو اليق بالكلام ليكون لقوله عليم تعلق بشاكر ويحتمل انه يريد انه عليم
بما ياتي العبد فيقوم بحقه من العبادة والاخلاص وما يفعله الا على هذا الحد وذلك ترغيبا في اداء ما يجب عليه شروطه وتحذير من خلاف
ذلك **قوله تعالى** ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في
الكتاب اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون اعلم ان في تفسير قوله ان الذين يكتمون قولين احدهما انه كلام مستانف يتناول كل من كتم
شيا من الدين والثاني انه ليس يجري على ظاهره في العموم ثم من هولاء من زعم انه في اليهود خاصة قال ابن عباس ان جماعة من الانصار سالوا
نفرا من اليهود عما في التوراة من صفات النبي عليه السلام ومن الاحكام فكتموا فنزلت الاية وقيل نزلت في اهل الكتاب من اليهود والنصارى عن ابن
عباس ومجاهد والحسن وقتادة والربيع والسدي والاصم والاول اقرب الى الصواب لوجوه احدها ان اللفظ عام والعارض الموجود وهو نزوله
عند سبب معين لا يقتضي الخصوص على ما ثبت في اصول الفقه ان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بكون الوصف علة لذلك الحكم لا سيما اذا كان الوصف
مناسبا للحكم ولا شك ان كتمان الدين يناسب استحقاق اللعن من الله تعالى واذا كان هذا الوصف علة لهذا الحكم وجب عموم الحكم عند عموم الوصف
وثالثها ان جماعة من الصحابة حملوا هذا اللفظ على العموم وعن عايشة رضي الله عنها انها قالت من زعم ان محمدا عليه السلام كتم شيا من الوحي فقد
اعظم الفرية على الله والله تعالى يقول ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى فحملت الاية على العموم وعن ابي هريرة قال لولا ايتان من كتاب
الله ما حدثت حديثا بعد ان قال الناس اكثر ابو هريرة وتلى ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى واحتج من خص الاية باهل الكتاب
ان الكتمان لا يصح الا منهم في شرح نبوة محمد عليه السلام فاما القران فانه متواتر فلا يصح كتمانه قلنا القران قبل صيرورته متواترا يصح كتمانه
والمجمل من القران اذا كان بيانه عند الواحد صح كتمانه وكذا القول فيما يحتاج المكلف المكلف اليه من الدلايل العقلية **المسئلة الثانية**
قال القاضي الكتمان ترك اظهار الشي مع الحاجة اليه وحصول الداعي الى اظهاره لانه متى لم يكن كذلك لا يعد كتمانا فلما كان ما انزله الله من البينات
والهدى من اشد ما يحتاج اليه في الدين وصف من علمه ولم يظهره بالكتمان كما يوصف احدنا في امور الدنيا بالكتمان اذا كانت مما يقوي الدواعي الى
اظهارها وعلى هذا الوجه يمدح من تقدم على كتمان السر لان الكتمان مما شق على النفس **المسئلة الثالثة** هذه الاية تدل على ان ما
يتصل بالدين ويحتاج اليه المكلف لا يجوز ان يكتم ومن كتمه فقد عظمت خطيئته ونظير هذه الاية قوله تعالى واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب
لتبيننه للناس ولا تكتمونه وقريب منهما قوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزل الله من الكتاب ويشترون به ثمنا قليلا فهذه الاي كلها موجبة لاظهار
علوم الدين بينها للناس وزاجرة عن كتمانها فنظيرها في بيان العلم وان لم يكن فيه ذكر الوعيد لكاتمه قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم

طائفة ليتفقهوا في الدين وليندروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وروى حجاج عن عطاء عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال من كتم علما يعلمه جاء يوم القيامة ملجما بلجام من نار اما قوله تعالى ما انزلنا من البينات فالمراد كل ما انزله على الانبياء كتابا ووحيا دون ادلة العقول وقوله تعالى والهدى يدخل فيه الدلائل العقلية والنقلية لا تباين في تفسير قوله تعالى هدى للمتقين ان الهدى عبارة عن الدلائل ثم الكل فان قيل فقد قال والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب فعاد الى الوجه الاول قلنا الاول هو التنزيل والثاني ما يتضمنه التنزيل من الفوائد واعلم ان الكتاب دال على جزء الواحد والاجماع والقياس حجة فكل ما يدل عليه احد هذه الامور فقد دل عليه الكتاب فكان كتمانه داخلا تحت الآية فثبت انه تعالى توعد على كتمان الدلائل السمعية والعقلية وجمع بين الامرين في الوعيد فهذه الآية تدل على ما ذكرنا من وجوب اظهار الدين بالدلائل العقلية لمن كان محتاجا اليها ثم تركها اولكتم شيا من احكام الشرع مع حاجة الخلق اليه فقد لحقه الوعيد العظيم

المسئلة الرابعة هذا الاظهار فرض على الكفاية لا على التعيين وهذا لانه اذا اظهر البعض صار بحيث يمكن كل احد من الوصول اليه فلم يبق مكتوما واذا خرج عن حد الكتمان لم تجب على الباقين اظهاره مرة اخرى

المسئلة الخامسة من الناس من تمسك بهذه الآيات في قبول خبر الواحد فقال دلت هذه الآيات على ان اظهار هذه الاحكام واجب ولو لم يجب العمل بها لما كان اظهارها واجبا وتمام التقرير فيه قوله تعالى بعد هذه الآية الا الذين تابوا واصلحوا وبينوا فان التوبة لا تتم الا بترك القبيح والاصلاح والبيان تجب على كل من كتم شيا عن الكتاب وما ورد البيان لكثرة الطرق المتواترة لخبر قلنا هذا غلط لانهم ما نهوا عن الكتمان الا وهم ممن يجوز عليهم الكتمان ومن جاز منهم التواطؤ على الكتمان جاز منهم التواطؤ على الوضع والافتراء فلا يكون خبرهم موجبا للعلم

المسئلة السادسة احتجوا بهذه الآية على انه لا يجوز اخذ الاجرة على التعليم لان الآية لما دلت على وجوب ذلك التعليم كان اخذ الاجرة عليه اخذ الاجرة على اداء الواجب وانه غير جايز ويدل عليه ايضا قوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزل الله من الكتاب ويشترون به ثمنا قليلا وظاهر ذلك يمنع اخذ الاجرة على الاظهار وعلى الكتمان جميعا الا ان قوله ليشترون به ثمنا قليلا مانع اخذ البدل عليه من جميع الوجوه اما قوله تعالى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب فقيل في التوراة والانجيل من صفة محمد صلى الله عليه وسلم من الاحكام وقيل اراد بالمنزل الاول ما في كتب المتقدمين والثاني ما في القرآن اما قوله اولئك يلعنهم الله واللعنة في اصل اللغة هي الابعاد وفي عرف الشرع الابعاد من الثواب اما قوله تعالى ويلعنهم اللاعنون فيجب ان يحمل على من يلعنه فانه ورد انهم يلعنون ابليس اذا لعن الملائكة والانبياء والصالحين كذلك فهم داخلون تحت هذا العموم لا محالة وبقوله تعالى ان الذين كفروا وماتوا وهم كفار اولئك عليهم لعنة الله والملائكة والناس اجمعين والناس ذكروا وجوها احدها ان اللاعنين هم دواب الارض وهوامها فانها تقول منعنا النظر بمعاصي بني ادم عن مجاهد وعكرمة والثاني قال اللاعنون ولم يقل اللاعنات لانه تعالى وصفها بصفة من يعقل لجمعها جمع من يعقل كقوله والشمس والقمر رايتهم لي ساجدين وبالباء النمل ادخلوا مساكنكم وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا وكل ذلك يسجون وتنابها كل شيء سوى الثقلين الجن والانس فان قيل كيف يصح اللعن من البهايم والجمادات قلنا على وجه المبالغة وهو انها لو كانت عاقلة لكانت تلعنهم الثاني قال في الآخرة اذا اعذبت وجعلت من العقلاء فانها تلعن من فعل ذلك في الدنيا وما تلعن عليها وثالثها ان اهل النار يلعنونهم ايضا حين كتموا الذين يعمون على العموم ورابعها قال ابن مسعود اذا تلاعن المتلاعنان وقعت الملاعنة على المستحق فان لم يكن مستحقا رجعت على اليهود الذين كتموا ما انزل الله سبحانه وخامسها عن ابن عباس ان لهم لعنتين لعنة الله ولعنة اللاعنين قال وذلك اذا وضع الرجل في قبره فيسأل ما دينك ومن نبيك ومن ربك فيقول ما ادري فيضرب ضربة ليسمعها كل شيء الا الثقلين الانس والجن فلا يسمع شيء صوته الا لعنه ويقول لها الملائكة لا دريت ولا تليت كذلك كنت في الدنيا وسادسها قال ابو مسلم اللاعنون هم الذين امنوا به ومعنى اللعن منهم مساءة الملعون ومشاقته ومخالفته مع السخط عليهم والبراءة منهم فالمراد من الآية على ان هذا الكتمان من الكبائر لانه تعالى اوجب فيه اللعن ويدل على ان احدا من الانبياء لم يكتم ما حمل من الرسالة والاكتمان داخلا في الآية

قوله تعالى الا الذين تابوا واصلحوا وبينوا فاولئك اتوب عليهم وانا التواب الرحيم اعلم انه تعالى لما بين وعظم الوعيد في الذين يكتمون ما انزل الله كان يجوز ان يتوهم ان الوعيد يلحقهم على كل حال فبين تعالى انهم اذا تابوا غير حكمهم ودخلوا في اصل الوعد وقد ذكرنا ان التوبة عبارة عن الندم على فعل القبيح لقبحه لا لغرض سواه لان من ترك رد الوديعة سوى ندم عليه لان الناس ذموه ولان الحاكم رد شهادته لو بقي تايبا وكذلك لو عزم على رد كل وديعة والقيام بكل واجب لكان تقبل شهادته اولى بالشاهد عليه لم يكن تايبا وهذا معنى الاخلاص في التوبة ثم بين تعالى انه لا بد له بعد التوبة من اصلاح ما افسده مثلا لو افسد على غيره دينه يراد شبهة على بعض ما زال تلك الشبهة ثم بين ثالثا انه بعد ذلك يجب عليه فعل ضد الكتمان وهو البيان وهو المراد بقوله وبينوا فذلك هذه الآية على ان التوبة لا تحصل الا بترك كل ما ينبغي وبفعل كل ما ينبغي قالت المعتزلة الآية تدل على ان التوبة عن بعض المعاصي مع الاصرار على البعض لا يصح لان قوله واصلحوا عام في الكل والجواب عنه ان اللفظ المطلق يكفي في اصدقه حصول فرد واحد من افراده قال اصحابنا تدل الآية على ان قبول التوبة غير واجب عقلا لانه تعالى ذكر ذلك في معرض المدح والثناء على نفسه ولو كان ذلك واجبا لما حسن هذا المدح ومعنى اتوب عليهم اقبل توبتهم وقبول التوبة يتضمن ازالة العقاب فان قيل فلم لا قلتم ان معنى فاولئك اتوب عليهم هو قبول التوبة بعني الجزاء والثواب كما يقولون في قبول الطاعة انما افاد بقولها استحقاق الثواب لانه لا يتحقق لها سواه وهو الغرض بفعلها وان كان لا بد من ان يتحقق بها الثواب اذا لم يكن محبطا ومعنى قوله وانا التواب القابل التوبة كل ذي توبة فهو مبالغة في هذا الباب ومعنى الرحيم عقيب ذلك التنبيه على انه لرحمته بالمكلفين من عبادة تقبل توبتهم بعد التفريط العظيم منهم

قوله عز وجل ان الذين كفروا وماتوا وهم كفار اولئك عليهم لعنة الله والملائكة اجمعين خالدين فيها لا يخفف

عنهم العذاب ولاهم ينظرون اعلم ان في الاية مسايل المسئلة الاولى ان ظاهر قوله تعالى ان الذين كفروا وماتوا وهم كفار عام في حق كل من كان كذلك فلا وجه لتخصيصه ببعض من كان كذلك وقال ابو مسلم يجب حمله على الذين تقدم ذكرهم وهم الذين يكتمون الايات واحتج عليه بانه تعالى لما ذكر حال الذين يكتمون ثم ذكر حال التايبين منهم ذكر ايضا حال من يموت منهم من غير توبة وايضا انه تعالى لما ذكر ان اولئك الكاتمين ملعونون حال الحياة بين في هذه الاية انهم ملعونون ايضا بعد الممات والجواب عند ان هذا الناسخ مبني كان الذين يموتون من غير توبة لا يكونون داخلين تحت الاية الاولى فاما اذا دخلوا تحت الاول استغنى ذكرهم فيجب حمل الكلام على امر مستانف المسئلة الثانية لما ذكر في الكافر انه مات على كفره صار الوعيد لازما من غير شرط ولما كان المعلق على الشرط عدما عند عدم الشرط علمنا ان الكافر اذا تاب قبل الموت لم يكن حاله كذلك المسئلة الثالثة اذا قيل كيف يلعنهم الناس اجمعون واهل دينه لا يلعنون قلنا الجواب عنه من وجوه احدها ان اهل دينه يلعنونه في الاخرة لقوله تعالى ويوم القيامة يكفر بعضكم ببعض ويلعن بعضكم بعضا وثانيها قال قتادة والربيع اراد بالناس المؤمنين كانه لم يعتد بغيرهم وحكموا بان المؤمنين هم الناس لانهم وثالثها ان كل احد يلعن الجاهل والظالم الا ان في ذلك مقررا في العقول فاذا كان صاحبي نفسه جاهلا او ظالما وان كان لا يعلم من نفسه كونه كذلك كانت لعنته على الجاهل والظالم بنا ولنفسه من السدي ورابعها ان يحمل وقوع اللعن على استحقاق اللعن وحينئذ يعم ذلك المسئلة الرابعة قال ابو بكر الرازي في الاية دلالة على ان على المسلمين لعن من مات كافرا وان زوال التكليف عنه بالموت لا يسقط عنا لعنه والبراءة لان قوله والناس اجمعين قد اقتضى امرنا بلعنه بعد موته وهذا يدل على ان كافر الوقت لم يكن زوال التكليف عنه بالجنون مسقطا للعنه والبراءة منه وكذلك سبيل ما يوجب المدح والموالات من الايمان والصلاح ان موت من كان كذلك او جنونه لا يغير حكمه عما كان عليه قبل حدوث الحال به المسئلة الخامسة القايلون بالموافاة احتجوا بهذه الاية فقالوا اعلن تعالى وجوب لعنه بان يموت على كفره فلو استحق ذلك قبل الموت لم يجب ذلك فعلمنا ان الكفر انما يفيد استحقاق اللعن لو مات صاحبه عليه وكذا الايمان انما يفيد استحقاق المدح اذا مات صاحبه عليه والجواب الحكم المرتب على الذين ماتوا على الكفر مجموع امور منها اللعن لو مات ومنها الخلود في النار وعندنا ان هذا المجموع وهو اللعن وحده لم قلتم انه لا يجعل الا فيه المسئلة السادسة القايلون بان الكفر من الاسماء الشرعية وما بني على الوضع الاصلي وهم المعتزلة احتجوا بقوله تعالى وماتوا وهم كفار ولا شك تعالى وصفهم حال موتهم بانهم كفار ومعلوم ان الكفر بمعنى الستر والتغطية لا يبقى فيه حال الموت لان التغطية لا تحصل الا في حق الحي القايم المسئلة السابعة الاية تدل على جواز التخصيص مع التوكيد لانه تعالى قال والناس اجمعين مع انه مخصوص على مذهب من قال المراد بالناس بعضهم واما قوله تعالى خالدين فيه مسايل المسئلة الاولى الخلود اللزوم الطويل ومنه يقال لاخلد الى كذا اي لزمه وركن اليه المسئلة الثانية العامل في خالدين الظرف من قوله عليهم لان فيه معنى الاستقرار اللعنة فهو حال من الهاء واللام في عليهم كقولك عليهم المال صاغرين المسئلة الثالثة خالدين فيها في اللعنة وقيل في النار الا انها اضمرت فيها لتقدمها لشانها وتهويلا كما في قوله انا انزلناه في ليلة القدر والاولى لوجوه احدها الاول ان الضمير اذا وجد له مذكور متقدم فرده اليه اولى من رده الى ما لم يذكر الثاني ان حمل هذا الضمير على اللعنة اكثر فايدة من حمله على النار لان اللعن هو الابعاد من الثواب بفعل العقاب في الاخرة والجاء في الدنيا فكان اللعن يدخل فيه النار وزيادة فكان حمل اللفظ عليه اولى الثالث ان قوله خالدين فيها اخبار عن الحال وفي حمل الضمير على اللعن يكون ذلك حاصلا في الحال وفي حمله على النار لا يكون حاصلا في الحال بل لا بد من التاويل فكان ذلك اولى واعلم انه تعالى وصف هذا العذاب بامور ثلاثة احدها الخلود وهو المكث الطويل عندنا والمكث الدايم عند المعتزلة على ما تقدم القول فيه في تفسير قوله تعالى بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون وشابهنا عدم التخفيف ومعناه ان الذين يبقى لهم من عذاب الله ما يوفي كلها لا تصير بعض الموفات اقل من بعض فان قيل هذا التشابه ممنوع لوجوه الاول انه اذا تصور حال عين في شدة العقاب كان ذلك كالتخفيف منه الثاني انه تعالى يوفر عليهم ما فات وقته من العذاب ثم تنقطع تلك الزيادة فيكون ذلك تخفيفا الثالث انهم حين ما يخاطبون بقوله اخسوا فيها ولا تكلمون لا شك انه يزداد غمهم في ذلك الوقت اجابوا عنه بان التفاوت في هذه الامور القليلة فالمستغرق في العذاب الشديد لا يتنبه لهذا القدر القليل من التفاوت قالوا والدليل على ان هذا العقاب منقطع وجبان يكون دائما انه لو جوز وا انقطاع ذلك لكان ذلك مما يخفف عنهم اذا تصوره بيان ذلك ان الواقع في محنة عظيمة في الدنيا اذا البشر بالخلاص بعد ايام فانه يفرح وليسهل موقع محنته وكلما كانت محنته اعظم كان ما يلحقه من الروح والتخفيف بتصور الانقطاع اكثر الصفة الثالثة من صفات ذلك العقاب قوله ولا هم ينظرون فالانظار هو التاجيل والناجز قال تعالى فنظرة الى ميسرة والمعنى ان عذابهم لا يوجل بل يكون حاضرا متصلا بالعذاب مثله كقوله تعالى اعلنا ان حكم دار العذاب والثواب حكم الدنيا فانهم يمهلون الى فنائها الى اجل قدرها الله تعالى وفي الاخرة لا مهلة البتة فاذا استمهلوا لا يمهلون واذا استغاثوا لا يغاثون واذا استعتبوا لا يعتبون واذا استغاثوا لا يجابون وقيل لهم اخسوا فيها ولا تكلمون لعجزهم عن ذلك والحاصل ان هذه الصفات الثلاثة التي ذكرها الله تعالى للعقاب في هذه الاية دالة على يأس الكافر من الانقطاع والتخفيف والناجز قوله عز وجل والهكم اله واحد لا اله الا هو الرحمن الرحيم اعلم ان الكلام في تفسير لفظ الاله قد تقدم في تفسير بسم الله الرحمن الرحيم اما الواحد ففيه مسايل المسئلة الاولى قال ابو علي قولهم واحد جرى على ثلاثين في كلامهم احدها ان يكون اسما والاخر ان يكون وصفا فالاسم الذي ليس بصفة قولهم واحد المستعمل في العدد نحو واحد اثنان ثلاثة لهذا اسم ليس بوصف كما ان سائر اسماء العدد كذلك واما كونه صفة فنحو قولك مررت برجل واحد ونحو هذا شيء واحد فاذا اجري هذا الاسم على الحق سبحانه جاز ان يكون الذي هو الوصف كالعالم والقادر وجاز ان يكون الذي هو الاسم كقولنا شيء وهو في الاول قوله

والحكم اله واحد اقول تحقيق هذا الكلام في الفعل ان الاشيا التي يصدق عليها انها واحد مشتركة في مفهوم الوحدانية ومختلفة في
خصوصيات ماهياتها اعني كونها جوهرا او عرضا او جسما او مجردا ويصح ايضا تفصيل كل واحد منهما اعني ماهيته وكونه واحدا مع الذهول عن الاخر
فاذن كون الجوهر جوهرا مثلا غير وكونه واحدا غير والمركب منهما غير فلفظ الواحد تارة يفيد مجرد معنى انه واحد وهذا هو الاسم وتارة يفيد معنى انه
واحد حين ما يحصل تعقل الشي اخر وهذا معنى كونه تعقلا **المسئلة الثانية** الواحدية هل هي صفة زايدة على الذات ام لا اختلفوا
فيها فقال قوم انها صفة زايدة على الذات واحتجوا عليه بانا اذا قلنا المفهوم من كونه واحدا بدليل ان الجوهر يشاركه العرض في كونه واحدا ولا يشاركه
في كونه جوهرا ولانه يصح ان يعقل كونه جوهرا حال الذهول عن كونه واحدا والمعلوم مغاير لغير المعلوم ولانه لو كان كونه واحدا نفس كونه جوهرا لكان
قولنا الجوهر واحد جاريا مجرى قولنا الجوهر جوهر ولان مقابلة الجوهر هو العرض ومقابلة الواحد هو الكثير فثبت ان المفهوم من كونه واحدا اما ان يكون
سلبيا او ثبوتيا لا جايز ان يكون سلبيا لانه لو كان سلبيا للكثرة فالكثرة اما ان تكون سلبية او سلبية فان كانت الكثرة سلبية والوحدة سلب الكثرة كانت
الوحدة سلب السلب وسلب السلب ثبوت فالوحدة ثبوتية وهو المطلوب وان كان الكثرة ثبوتية فلا معنى للكثرة الا حصر مجموع الوحدات فلو كانت الواحدة
سلبية مع ان الكثرة ثبوتية ثم هذه الصفة الزايدة اما ان يقال انه لا تحقق لها في الذهن او لها تحقق خارج الذهن والاول باطل والا لم يكن الذهن
مطابقا لما في الخارج فيلزم ان يكون الشي في نفسه واحدا وهو محال لانا نعلم بالضرورة ان الشي المحكوم عليه بانه واحد وقد كان واحدا في نفسه قبل ان
وجد ذهنا وفرضا واعتبارا فثبت ان كون الشي واحدا صفة ثبوتية زايدة على ذاته قايمة بتلك الذات واحتج من ابى على كون الوحدة صفة ثبوتية
بان قال لو كانت الوحدة صفة زايدة على الذات كانت الوحدة متساوية في ماهية كونها واحدة ومتباينة بتعاقبها فيلزم ان يكون للوحدة وحدة اخرى
ويتجر ذلك الى ما لا نهاية له وهو محال **المسئلة الثالثة** الواحد هو الشي الذي لا ينقسم من جهة ما قيل له انه واحد فالانسان الواحد
يستحيل ان ينقسم من حيث هو انسان لان الانسان الواحد يستحيل ان ينقسم الى انسانين بل قد ينقسم الى الابعاض والاجزا لكنه لم ينقسم من جهة ما قيل له
انه واحد بل من جهة اخرى اذا عرفت هذا فاعرف ان شيا من الموجودات لا ينفك عن الوحدة حتى العدد فان العشرة الواحدة من حيث انها عشرة واحدة
قد عرضت الوحدة لها فان قلت عشرتان فالعشرتان مرة واحدة قد عرضت الوحدة لها من هذه الجهة فلا شي من الموجودات يمنعك عن الوحدة ولاجل
هذا اشتبه على بعضهم الوحدة بالوجود فظن ان كل موجود لما صدق عليه انه واحد كان وجوده نفس وحدته والحق انه ليس كذلك لان الموجود ينقسم
الى الواحد والكثير والمنقسم الى شي مغاير لما به الانقسام **المسئلة الرابعة** الحق سبحانه واحد باعتبار امرين احدهما انه ليست ذاته
مركبة من اجتماع امور كثيرة والثاني انه ليس في الوجود ما يشاركه في كونه واجب الوجود وفي كونه مبدا الوجود جميع الممكنات فالجوهر الفرد عند من يثبته
واحد بالتفسير الاول وليس واحد بالتفسير الثاني والبرهان على ثبوت الوحدة بالتفسير الاول انه لو كان مركبا لافتقر تحققه الى تحقق كل واحد من اجزائه
وكل واحد من اجزائه غيره فكل مركب فهو مفتقر الى غيره وكل مفتقر الى غيره ممكن لذاته فما لا يكون كذلك استحال ان يكون مركبا فاذن حقيقته سبحانه حقيقة
احدية فردية لا كثرة فيها بوجه من الوجوه لا كثرة مقدارية كما يكون الاجسام ولا كثرة معنوية كما يكون النوع المتركب من الفصل والجنس والشخص المتركب
عن الماهية والمشخص الا انه قد صعب ذلك على اقوام وذلك لانه سبحانه عالم قادر حي مريد فالمفهوم من هذه الصفات هو نفس المفهوم من ذاته وليس كذلك
والاول باطل لوجوه احدها انه يمكننا ان نعقل ذاته مع الذهول عن كل واحد من هذه الصفات او ان لم يكن ذاك فلا شك انه يمكننا تعقل كل واحد من
هذه الصفات مع الذهول عن ان نعقل ذاته المخصوصة بل هذا هو الواجب عند من يقول ان ذاته المخصوصة غير معلومة وصفاته معلومة والمعلوم مغاير
لما ليس بمعلوم فاذن هذه الصفات امور زايدة على الذات وثانيها ان هذه الصفات لو كانت هي نفس الذات لكان قولنا في الذات انها عالمة قادرة جارية
مجرى قولنا الذات ذات ولا استحال ان يكون ذلك في البحث محتمل وان يقام البرهان على نفيه واثباته فان من قال الذات ذات علم كل احد بالضرورة صدقه
ومن قال الذات ليست بذات علم كل احد بالضرورة كذبه ولما كان قولنا الذات عالمة او ليست عالمة بمثابة قولنا الذات ذات الذات ليست بذات علمنا
ان هذه الصفات امور زايدة على الذات وثالثها انه لو كان المرجع لهذه الصفات الى شي واحد لكان ينبغي ان يكون اقامة الدلالة على كونه قادرا يغني عن اقامة
الدلالة على كونه عالما وعلى كونه حيا فلما لم يكن كذلك بل افتقر في كل صفة الى دليل خاص علمنا انه ليس المرجع بها الى الذات اذا ثبت ان هذه الصفات امور زايدة على
الذات فنقول هذه الصفات اما ان تكون سلبية او ثبوتية لا جايز ان تكون سلبية لان السلب نفي محض والنفي المحض لا يخصص فيه ولانا لو جعلنا كونه عالما قادرا
عبارة عن نفي الجهل والعجز فالجهل والعجز اما ان يكون المرجع بهما الى العدم او انه ليس بعالم ولا قادر او يكون المرجع الى امر ثبوتي وهو ان الجهل عبارة عن اعتقاد
غير مطابق والعجز عبارة عن اخلال حال البنية فان كان الاول كان العلم والقدرة عبارة عن سلب السلب فيكون ثبوتيا وان كان الثاني لم يلزم من انتفا الجهل والعجز
بهذا المعنى تحقق العلم في القدرة فثبت ان صفات الله تعالى امور زايدة على ذاته قايمة بذاته والاله عبارة عن مجموع الذات والصفات فقد عاد القول الى ان
حقيقة الاله تعالى مركب من امور كثيرة فكيف القول فيه واشكال اخر وهو انا قد دللنا على ان الواحدة صفة زايدة على الذات قايمة بالذات فاذا كانت حقيقة
الحق واحدة فهناك امور ثلاثة تلك الحقيقة وتلك الواحدية وموصوفية تلك الحقيقة بتلك الواحدية فذلك ثالث ثلاثة فاين التوحيد واشكال
ثالث وهو ان تلك الحقيقة هل هي موجودة وواجبة الوجود ام لا فان كانت موجودة فهي بوجودها تشارك ساير الموجودات وبماهيتها تمتاز عن ساير الموجودات
فهناك كثرة حاصلة بسبب الوجود والماهية وان لم تكن موجودة فهذا اشارة الى العدم وكذا القول في الوجوب فانها ان كانت واجبة الوجود لذاتها فوجوب
وجودها يستحيل ان يكون لان الوجوب صفة لاسباب الموضوع الى المحمول بالموصوفية والانتساب بين الشيئين مغاير لكل واحد منهما من حيث هو فلان يكون
صفة ذلك الاسباب مغايرة لهما اولى وايضا فالذات قايمة بنفسها ويستحيل ان يكون مسمى الواجب امرا قايما بالنفس ولانا نصف الذات بالوجوب ووصف الشي بنفسه

محال فثبت انه لو وجد بوجوب واجب الوجود لكان وجوب وجوده زايدا على ذاته فهناك امران تلك الذات مع ذلك الوجوب ومع الموصوفية بذلك الوجوب فقد عاد التثليث واشكال رابع وهو ان على الحقيقة البسيطة هل يمكن الاخبار عنها وهل يمكن التعبير عنها ام لا والاول محال لان الاخبار انما يكون لشئ عن شئ فالمخبر عنه غير المخبر به فهما امران لا واحد وان لم يكن التعبير عنه فهو غير معلوم البتة لانا لا نعلم الا بالنفي او بالاثبات فهو معزول عنه هذا جملة ما في هذا المقام من السؤال والجواب عن الاول انه سبحانه ذات موصوفة لبعض الصفات ولاشك ان المجموع منتظم بالحقيقة الى غير اجزائه الا ان الذات قائمة بنفسها واجبة لذاتها غير انا نقدر وجودها للتغاير بالرتبة مستلزمة لتلك النعوت والصفات فهذا مما لا امتناع فيه عند العقل واما الاشكال الثاني وهو ان الوحدة صفة زايدة على الذات فاذا قطرت اليها من حيث انها واحدة فهناك امور ثلاثة لا امر واحد فالجواب ان الذي ذكرته حق ولكن نرى بين النظر اليه من حيث انه هو وبين النظر اليه من حيث انه محكوم عليه بانه واحد فاذا نظرت اليه من حيث انه هو مع ترك الالتفات الى انه واحد فهناك يتحقق الوحدة وهاهنا حالة عجيبة فان العقل ما دام يلتفت الى الوحدة فانه يعتبر هذه الحالة بذهنك اللطيف لعلك تصل اليها وهذا ايضا هو الجواب عن اشكال الوجود واشكال الوجوب اما الاشكال الرابع وهو انه هل يمكن التعبير عنه بالحق انه لا يمكن التعبير عنه لانك متى عبرت عنه فاما ان عبرت عنه بامور اخر والمخبر عنه مغاير للمخبر به لا محالة فليس هناك توحيد ولو اخبرت عنه بانه لا يمكن الاخبار عنه فهناك ذات مع سلب خاص فلا يكون هناك توحيد لغة اما اذا نظرت اليه من حيث انه هو من غير ان تخبر لا بالنفي ولا بالاثبات فهناك يحق الوصول الى مبادي عالم التوحيد ثم الالتفات المذكور لا يمكن البتة عنه الا بقوله هو فلذلك عظم وقع هذه الكلمة عند الحاضرين في انجار التوحيد وسنذكر حقايقها في تفسير هذه الآية بعون الله تعالى اما الوحدة بالمعنى الثاني وهو انه من ليس له الوجود متى يشاركه في وجوب الوجود فكان صون الوحدة هي الوحدة الخاصة بذات الحق سبحانه وتعالى وبراهين ذلك مذكورة في تفسير قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا اما الوحدة بالتفسير الاول فليست من خواص ذات الحق سبحانه لانه لا شك في وجود موجودات لهذه الموجودات اما مفردات او مركبات فالمركب لا بد فيه من المفرد فقلنا انه لا بد من اثبات المفردات في عالم الممكنات فالواحدية بالمعنى الاول ليست من الامور التي يوجد للحق سبحانه لها اما الواحد به بالمعنى الثاني فالحق سبحانه موجد لها ومتفرد بها وليس كمثله في ذلك الا شئ سواه لهذا تخلص الكلام في هذا المقام بحسب ما يليق بعقل البشر فكن الناصر مع الاعتراف بانه سبحانه منزه عن تعرف الافكار والاوهام وعلايق العقول والافهام **المسئلة الخامسة**

قال الجبائي يوصف الله تعالى بامر واحد من وجوه اربعة لانه ليس بذي اجزاء ولا يذي اجزاء ولانه متفرد بالقدم ولانه متفرد بالالهية ولانه متفرد بصفات كونه ذاته كونه عالما لنفسه وابو هاشم يقتصر على ثلاثة اوجه فجعل تفرده بالقدم وبصفات الذات وجها واحدا قال القاضي وفي هذه الآية المراد تفرده بالالهية فقط لانه لسان التوحيد الى ذلك ولذلك عقبه بقوله لا اله الا هو وقال اصحابنا انه سبحانه واحد في ذاته لا قسيم له وواحد في صفاته لا شبيه له وواحد في افعاله لا شريك له اما انه واحد في ذاته فلان تلك الذات المخصوصة هي التي المشار اليها بقولنا هو الحق سبحانه اما انه واحد في ذاته ان يكون حاصلة في شخص آخر سواه او لا يكون فان كان الاول كان امتياز ذاته المعينة عن المعين الآخر لا بد وان يكون بتعين زايد فيكون هو في نفسه مركبا بما به الاشتراك عبر ما به الامتياز فيكون ممكنا معلولا مفتقرا وذلك محال وان لم يكن فقد ثبت انه سبحانه واحد في ذاته لا قسيم له واما انه واحد في صفاته فلان موصوفيته سبحانه بصفات متميز عن موصوفية غيره بصفاته من وجوه احدها ان كل ما عداه فان حصول صفاته لا تكون من نفسه بل من غيره وهو سبحانه يستحق حصول صفاته لنفسه لا لغيره وثانيها ان صفات غيره مختصة بزمان دون زمان لافاحادثة وصفات الحق ليست كذلك وثالثها ان صفات الحق غير متناهية بحسب المتعلقات فان علمه متعلق بجميع المعلومات وقدرته متعلقة بجميع المقدورات بل له في كل واحد من المعلومات الغير المتناهية معلومات غير متناهية لانه يعلم بذلك الجوهر الفرد كيفيات انه كيف كان يكون حاله بحسب كل واحد من الازمنة المتناهية وبحسب كل واحد من الازمنة الغير المتناهية وبحسب كل واحد من الصفات المتناهية لهو سبحانه واحد بصفاته من هذه الجهة ورابعها انه سبحانه ليس موصوفة ذاته بتلك الذات الصفات بمعنى كونها حالة في ذاته وكون ذاته محلا لها ولا ايضا بحسب كون ذاته متكملة بها لانا بينا ان الذات كاملة بدون تلك الصفات فلو كان الذات متكملة بالصفات لكان الذات فاقدا لذاته مستكملا بالممكن لذاته وهو محال بل ذاته متكملة لذاته ومن لوازم ذلك الاستكمال الذاتي بحق صفاتها الكمال معه الى ان التقسيم يعود في نفس الاستكمال فينتهي الى حيث يقصر العبارة عن الوفاء به وخامسها انه لا جزء عند العقول كالا جزء عندها من ذاته وذلك لانا نعرف من علمنا انه الامر الذي لاجله ظهر الاحكام والاتقان في عالم المخلوقات فالمعلوم من علمه انه امر لا يدرك بانه ما هو ولكن يعلم منه انه يلزمه هذا الامر المحصور وكذا القول في كونه قادرا وحيا فسبحان من ردع تورعز تدانو ار العقول والافهام واما انه سبحانه واحد في افعاله فالامر ظاهر لان الموجود اما واجب واما ممكن فالواجب هو هو والممكن ما عداه وكل ما كان ممكنا فانه لا يوجد ما لم يتصل بالواجب ولا يختلف هذا الحكم باختلاف اقسام الممكنات سواء كان ملكا او ملكا او كان نعلا للعباد او كان غير ذلك فثبت ان كل ما عداه فهو ملكه وملكه وتحت تصرفه وقهره وقدرته واستيلائه وعند هذا يدرك شمة من رواح اسرار قضائه وقدره ويلوح لك شئ من حقايق قوله انا كل شئ خلقناه بقدر ويعرف ان الوجود ليس الا ما هو هو وما حوله وانا وقعت سفينة الفكر في هذه اللجة فلو سارت الى الابد لما وقفت على ان السير الى الابد يكون من ذوات هذا العالم تكيفا بالوقوف ومتى الوصول وكيف للحركة فان السير انما يكون من شئ الى شئ فالشئ الاول متروك والشئ الثاني مطلوب ومما ثبت بقي خارج عن عالم الغريبة والوحدانية فاما اذا وصلت الى برزخ عالم الحدث والعدم فهناك ستقطع الحركات وتضمحل العلامات والامارات ولم يبق في العقول والالباب الا مجرد انه هو فيا هو ويا من لا هو الا هو احسن الى عبدك الضعيف فان عبيدك بعضك مستمدون بابك **المسئلة السادسة**

ان قيل ما معنى اضافته بقوله والحكم وهل يقع هذه الاضافة في كل الخلق او لا يقع الا في المكلف قلنا لما كان الاله هو الذي يحق ان يكون معبودا والذي يليق به ان يكون معبودا بهذا الوصف انما يحق بالنسبة الى ان يتصور منه عبادة الله تعالى فان هذه الاضافة صحيحة بالنسبة الى كل المكلفين والى جميع من يصح صدور ذلك

يمتنع الشركة وذاته المعينة سبحانه مانعة من الشركة وجب القطع بان المشار اليه بذلك الاسم ليس هو الحق سبحانه فاذن جميع الاسما المشتقة
كالرحمن والرحيم والحكيم والعليم والقادر لا يتناول ذاته المخصوصة ولا يدل عليها بوجه البتة فان كان الثاني فهو المسمى باسم العلم والعلم قايم مقام
الاشارة فلا فرق بين قولك يا زيد وبين قولك يا انت ويا هو واذا كان العلم قايما مقام الاشارة فالعلم فرع واسم الاشارة اصل والاصل اشرف من الفرع
فقولنا يا انت يا هو اشرف من ساير الاسما بالكلية الا ان الفرق ان انت لفظ يتناول الحاضر وهو يتناول الغايب وفيه سر اخر وهو ان هو انما يصح التعبير عنه
اذا حصل في العقل صورة ذلك الشي وقولك هو يتناول تلك الصورة وهي حاضرة فقد عاد القول الى ان هو ايضا لا يتناول الا الحاضر وثانيها انا قد
دللنا على ان حقيقة الحق منزهة عن جميع انحا التراكيب والفرد المطلق لا يمكن نعته لان النعت يقتضي المغايرة بين الموصوف والصفة وعند حصول الفردين
لا يبقى الفردانية وايضا لا يمكن الاخبار عنه لان الاخبار يقتضي مخبرا عنه ومخبرا به وذلك ينافي الفردانية فثبت ان جميع الاسما المشتقة قاصرة عن الوصول الى
كنه حقيقة الحق واما لفظ هو فانه يصل الى كنه تلك الحقيقة المفردة المبراة عن جميع جهات الكثرة لهذه اللفظة لوصولها الى كنه الحقيقة وجب ان يكون اشرف
من ساير الالفاظ التي يمتنع وصولها الى تلك الحقيقة وثالثها ان الالفاظ المشتقة دالة على حصول صفة الذات ثم ماهيات صفاته الحق ايضا غير معلومة الا
باثارها الظاهرة في عالمه عالم الحدوث فلا نعرف من علمه الا انه الامر الذي باعتباره يصح الاحكام والاتقان من قدرته الا انها للامر الذي باعتباره صح منه صدور
الفعل والترك فاذن هذه الصفات لا يمكننا تعقلها الا عند الالتفات الى الاحوال المختلفة في عالم الحدوث فالالفاظ المشتقة لا تشير الى الحق سبحانه وحده
بل تشير اليه والى عالم الحدوث معا والناظر الى شيين لا يكون مستكملا في كل واحد منهما بل يكون ناقصا قاصرا فاذن جميع الاسما المشتقة لا تفيد كمال
الاستغراق في مقام معرفة الحق بل كانها تصير حجابا بين العبد وبين الاستغراق في معرفة الرب اما هو فانه لفظ يدل عليه من حيث هو هو لا من حيث عرضت
له اضافة او نسبة بالقياس الى عالم الحدوث وكان لفظ هو يوصلك الى الحق ويقطعك عما سواه وما عداه من الاسما فانه لا يقطعك عما سواه فكان لفظ هو
اشرف ورابعها ان البراهين السالفة قد دلت على ان منبع الجلال والعزة هو الذات وان ذاته ما كملت بالصفات بل ذاته لا كمالها استلزمت صفات
الكمال ولفظ هو يوصلك الى ينبوع الرحمة والعزة والعلو وهو الذات وساير الالفاظ لا يوقفك في مقامات النعوت والصفات فكان لفظ هو اشرف
فهذا ما خطر بالبال في الكشف عن اسرار لفظ هو واليه الرغبة سبحانه في ان ينور بدره من لمعان انوارها صدورنا واسرارنا ويروح بها عقولنا
وارواحنا حتى يتخلص من ضيق عالم الحدوث الى فسحة معارج القدم ويرقى من حضيض ظلمة البشرية الى سموات الانوار وما ذلك عليه بعزيز

المسئلة الثالثة قال النحويون في قوله تعالى لا اله الا هو ارتفع هو لانه بدل من موضع لا مع الاسم ولنتكلم في قوله ما جاني رجل الا
زيد فقوله الا زيد مرفوع بالبدلية لان البدل من الاعراض عن الاول والاخذ بالثاني وكانك قلت ما جاني الا زيد وهذا معقول لانه يفيد نفي المجي
عن الكل الا عن زيد اما قوله جاني الا زيد فهاهنا البدلية غير ممكنة لانه يصير في التقدير جاني الا زيد وذلك يقتضي انه جا كل احد الا زيد وذلك محال
فظهر الفرق اما الرحمن الرحيم فقد تقدم القول في تفسيرهما وبينا ان الرحمة في حقه سبحانه هي النعمة وفاعلها هو الراحم فاذا اردنا افادة الكثرة قلنا
رحيم واذا اردنا المبالغة التامة وليست الا له سبحانه قلنا الرحمن واعلم انه سبحانه انما خص هذا الموضع بذكرها بين الوصفين لان ذكر الالهية والفردانية
تفيد القهر والعلو وعقبها بذكر المبالغة في الرحمة ترويحا للقلوب عن هيبة الالهية وعزة الفردانية واشعارا بان رحمته سبقت غضبه وانه ما خلق الخلق
الا للرحمة والاحسان **قوله عز وجل** ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر
بما ينفع الناس وما انزل الله من السما من ما فاحيا به الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السما والارض لايات
لقوم يعقلون اعلم انه سبحانه لما حكم بالفردانية والوحدانية ذكر ثمانية انواع من الدلايل التي يمكن ان يستدل بها على وجوده سبحانه اولا وعلى توحيده وبراته
عن الاضداد والانداد ثانيا وقبل الخوض في شرح تلك الدلايل لا بد من بيان مسايل **المسئلة الاولى** وهي ان الناس اختلفوا في ان الخلق هل هو المخلوق
او غيره فقال عالم من الناس الخلق هو المخلوق واحتجوا عليه بالاية والمعقول اما الاية فهي هذه الاية وذلك لانه تعالى قال ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل
والنهار لايات لقوم يعقلون ومعلوم ان الايات ليست الا في المخلوق لان المخلوق هو الذي يدل على الصانع فدلت هذه الاية على ان الخلق هو المخلوق واما
المعقول فقد احتجوا بامور احدها ان الخلق عبارة عن اخراج الشي من العدم الى الوجود فهذا الاخراج لو كان امرا مغايرا للقدرة والاثر فهو اما ان يكون
قديما او حادثا فان كان قديما فقد حصل في الازل مسمى الاخراج من العدم الى الوجود والاخراج من العدم الى الوجود مسبوق بالعدم والازل هو نفي المسبوقية
فلو حصل الاخراج في الازل لزم اجتماع النقيضين وهو محال وان كان محدثا فلا بد له ايضا من مخرج يخرجه من العدم الى الوجود فلا بد له من اخراج اخر والكلام
فيه كما في الاول ويلزم التسلسل وثانيها انه تعالى في الازل لم يكن مخرجا للاشيا من عدمها الى وجودها ثم في الازل هل احدث امرا او لم يحدث
فان احدث امرا فذلك الامر الحادث هو المخلوق وان لم يحدث امرا فالله تعالى لم يخلق شيا وثالثها ان المؤثرية نسبة بين ذات المؤثر وذات الاثر
والنسبة بين الامرين يستحيل تعذرها بدون المسبب فهذه المؤثرية ان كانت حادثة لزم التسلسل وان كانت قديمة كانت من لوازم ذات الله تعالى وحصول
الاثر اما في الحال او في الاستقبال من لوازم هذه الصفة القديمة العظيمة ولازم اللازم لازم فيلزم ان يكون الاثر من لوازم ذات الله تعالى فلا يكون الله تعالى
قادرا مختارا بل ملجا مضطرا الى ذلك التاثير فيكون علمه موجبه وذلك كفر واحتج القايلون بان الخلق غير المخلوق بوجوه اولها ان قالوا لا نزاع في ان الله تعالى
موصوف بانه خالق قبل ان يخلق الاشيا والخالق هو الموصوف بالخالق فلو كان الخلق هو المخلوق لزم كونه تعالى موصوفا بالمخلوقات التي منها الشياطين والابالسة
والقاذورات وذلك لا يقوله عاقل وثانيها اذا راينا حادثا حدث بعد ما لم يكن قلنا لم وجد هذا الشي بعد ان لم يكن فاذا قيل لنا ان الله تعالى خلقه
واوجده قلنا ذلك وقلنا انه حق وصواب ولو قيل انه انما اوجد لنفسه لقلنا انه خطا وكفر ومتناقض فلما صح تعليل حدوثه بعد ما لم يكن بان الله تعالى خلقه

مكلفا تقديرا **المسئلة السابعة** قوله والهكم يدل على ان المعنى الاله ما يصح ان يدخله الاضافة فلو كان معنى
الاله القادر لصار المعنى وقادركم قادر واحد ومعلوم انه ركيك فدل على ان الاله هو المعبود **المسئلة الثامنة** قوله والهكم
اله واحد معناه انه واحد في الالهية لان ورود لفظ الواحد بعد لفظ الاله يدل على ان تلك الوحدة معتبرة في الالهية لا في غيرها فهو بمنزلة
وصفهم الرجل بانه سيد واحد وبانه عالم واحد ولما قال والهكم اله واحد امكن ان يخطر ببال احد ان يقول هب ان الهنا واحد فلعل اله غيرنا
مغاير لالهنا فلاجرم ازال هذا الوهم ببيان المطلق فقال لا اله الا هو وذلك لان قولنا لا رجل يقتضي نفي هذه الماهية ومتى انتفت الماهية انتفى جميع
افرادها اذ لو حصل فرد من افراد تلك الماهية ومتى حصل ذلك الفرد فقد حصلت الماهية وذلك يناقض ما دل اللفظ عليه من انتفاء الماهية فثبت ان
قولنا لا رجل يقتضي النفي العام الشامل فاذا قيل بعد الا زيدا افاد التوحيد القائم المحقق في هذه الكلمة ابحاث احدها ان جماعة من النحويين قالوا
الكلام فيه بحث حذف واضمار والتقدير لا اله الا انا او لا اله في الوجود الا الله واعلم ان هذا الكلام غير مطابق للتوحيد الحق وذلك لانك لو قلت التقدير
انه لا اله لنا الا الله لكان هذا توحيدا لالهنا لا توحيدا للاله المطلق فحينئذ لا يبقى بين قوله والهكم اله واحد وبين قوله لا اله الا هو فرق فيكون ذلك
تكرارا محضا وانه غير جائز واما لو قلنا التقدير لا اله في الوجود فذلك الاشكال زائل الا انه يعود الاشكال من وجه اخر وذلك لانك اذا قلت لا اله في الوجود
الا هو كان هذا نفيا لوجود الاله الثاني اما لو لم يضمر هذا الاضمار كان قولك لا اله الا الله نفيا لماهية الاله الثاني ومعلوم ان نفي الماهية اقوى في التوحيد
الصرف من نفي الوجود فكان اخذ الكلام على ظاهره والاعراض عن هذا الاضمار اولى فان قيل نفي الماهية كيف يعقل فانك اذا قلت السواد ليس بسواد كان ذلك
حكما بان السواد ليس بسواد او هو غير معقول اما اذا قلت السواد ليس بموجود فهذا معقول منتظم مستقيم قلنا القول بنفي الماهية امر لا بد منه فانك اذا
قلت السواد ليس بموجود فقد نفيت الوجود والموجود من حيث هو هو وجود ماهية فاذا نفيته فقد نفيت هذه الماهية المسماة بالوجود فاذا عقل نفي
هذه الماهية من حيث هي هي فلم لا يقبل نفي تلك الماهية ايضا فاذا عقل ذلك صح اجراء قوله لا اله الا الله على ظاهره من غير حاجة الى الاضمار فان قلت السواد ليس
بموجود فما نفيت الماهية وماهية الوجود ولكن نفيت موصوفية الماهية بالوجود قلت فموصوفية الماهية بالوجود هل هي امر منفصل عن الماهية
وعن الوجود ام لا فان كانت منفصلة عنها كان نفيها نفيا لتلك الماهية فالماهية من حيث هي هي امكن نفيها وحينئذ يعود التعريف المذكور وان لم يكن تلك
الموصوفية امرا منفصلا عنهما استحال توجيه النفي اليها الا بتوجيه النفي اما الى الماهية واما الى الوجود وحينئذ يعود التقريب المذكور فثبت ان قولنا لا اله
الا هو حق وصدق من غير حاجة الى الاضمار البتة البحث الثاني فيما يتعلق بهذه الكلمة ان تصور النفي متاخر عن تصور الاثبات فانك ما لم تتصور الوجود
اولا استحال ان تتصور العدم فانك لا تتصور من العدم الا انتفاء الوجود فتصور الوجود غني عن تصور العدم وتصور العدم مسبوق بتصور الوجود
فاذا كان الامر كذلك فما السبب في قلب هذه الصفة في هذه الكلمة حتى قدمنا النفي واخرنا الاثبات الجواب ان الامر في العقل على ما ذكرت ان تقديم
النفي على الاثبات كان لغرض اثبات التوحيد وهي الشركاء والانداد البحث الثالث في كلمة هو اعلم ان المباحث اللفظية المتعلقة بهذا قد تقدمت
في بسم الله الرحمن الرحيم اما الاسرار المعنوية فنقول اعلم ان الالفاظ على نوعين مظهرة ومضمرة فاما المظهرة فهي الالفاظ الدالة على الماهيات المخصوصة
من حيث هي هي كالسواد والبياض والحجر والانسان واما المضمرات فهي الالفاظ الدالة على شيء ما هو كالمتكلم او المخاطب او الغائب من غير دلالة على ماهية ذلك
المعين وهي ثلاثة انا وانت وهو واعرفها انا ثم انت ثم هو والدليل على صحة هذا الترتيب ان تصوري لنفسي من حيث اني انا لا يتطرق اليه الاشتباه فانه
من المستحيل ان اصير مشتبها لغيري او يشتبه الي غيري بخلاف انت فانك قد تشتبه بغيرك وغيرك يشتبه بك في عقلي وظني وايضا فانت اعرف منه
فالحاصل ان اشد المضمرات عرفانا انا واشدها بعدا عن العرفان هو واما انت فكالمتوسط بينهما والتامل التام يكشف عن صدق هذه القضية
ومما يدل على ان اعرف الضماير قولي انا ان المتكلم حصل له عند الانفراد لفظ يستوي المذكر والمؤنث فيه لان الفصل انما يحتاج اليه عند الخوف من الالتباس
وها هنا لا يمكن الالتباس فلا يحتاج الى الفصل واما عند التثنية والجمع فاللفظ واحد اما في المتصل فكقولك جزينا واما المنفصل فقولك نحن وانما كان
كذلك للامن من اللبس واما المخاطب فانه فصل بين لفظ مؤنثه ومذكره ويثنى ويجمع لانه قد يكون لحضرة المتكلم مؤنث ومذكر وهو مقبل عليهما
فيخاطب احدهما فلا يعرف حتى يبينه بعلامة وتثنية المخاطب وجمعه انما حسن بهذه العلة واما ان الحاضر اعرف من الغائب فهذا امر كالضروري اذا عرفنا
فنقول ظهر ان عرفان كل شيء بذاته اتم من عرفانه بغيره سواء كان حاضرا او غائبا فالعرفان التام بالله ليس الا الله لانه هو الذي يقول لنفسه انا ولفظة انا اعرف
الاقسام الثلاثة فلما لم يكن لاحد ان يشير الى تلك الحقيقة بالضمير الذي هو اعرف الضماير وهو قولنا الاله سبحانه علمنا ان العرفان التام به سبحانه ليس
الا له بقي ان ها هنا قوم يجوزون الاتحاد فيقولون الارواح البشرية اذا استنارت بانوار معرفة تلك الحقيقة اتحد العاقل بالمعقول وعند الاتحاد
يصح لذلك العارف ان يقول انا الا ان القول بالاتحاد غير معقول لان حال الاتحاد ان قيل ان احدهما فذلك ليس باتحاد وان بقيا فهما اثنان لا واحد ولما
اشتد هذا الطريق الذي هو اكمل الطريق في الاشارة نفى الطريقان الاخران وهو انت وهو اما انت فهو للحاضرين في مقامات المكاشفات والمشاهدات
فمن فني عن جميع الحظوظ البشرية على ما اخبر الله تعالى عن يونس عليه السلام انه بعد ان فني في ظلمات عالم الحدوث عن اثار الحدوث وصل الى مقام الشهود
فنادى في الظلمات ان لا اله الا انت وهذا ينبهك على انه لا سبيل الى الوصول الى مقام المشاهدة والمخاطبة الا بالغيبة عن كل ما سواه وقال
محمد صلى الله عليه وسلم لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك واما هو فللغائبين ثم ها هنا بحث وهو ان هو في حقه اشرف الاسماء ويدل عليه وجوه
احدها ان الاسم اما كلي او جزئي واعني بالكلي ان يكون مفهومه بحيث لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة واعني بالجزئي ان يكون نفس تصوره مانعا من الشركة
وهو اللفظ الدال عليه من حيث انه ذلك المعين فان كان الاول فالمشار اليه بذلك الاسم ليس هو الحق سبحانه لانه لما كان المفهوم من ذلك الاسم امرا لا

ولم يصح تعليل حدوثه نفسه علمنا ان خلق الله تعالى اياه مغاير الوجوده في نفسه والخلق غير المخلوق وثالثها انا نعرف افعال العباد وفعل الله تعالى وقدرته مع
انا لا نعرف ان المؤثر في افعال العباد اهو قدرة الله ام هو قدرة العبد والمعلوم غير ما هو معلوم فمؤثرية قدرة القادر في وقوع المقدور مغايرة لنفس تلك القدرة
ولنفس ذلك المقدور ثم ان هذه المغايرة يستحيل ان تكون سلبية لانه نقيض المؤثرية التي هي عدمية فهذه المؤثرية صفة ثبوتية زائدة على ذات المؤثر وذات
اثر الاثر وهو المطلوب ورابعها ان النحاة قالوا اذا قلنا خلق الله العالم فالعالم ليس هو المصدر بل هو المفعول به وذلك يدل على ان خلق الله العالم غير العالم وخامسها
انه يصح ان يقال خلق السواد وخلق البياض وخلق الجوهر وخلق العرض فمفهوم الخلق امر واحد في الكل مغاير لهذه الماهيات المختلفة بدليل انه يصح تقسيم الخالقية الى
خالقية الجوهر وخالقية العرض ومورد التقسيم مشترك بين الاقسام فثبت ان الخلق غير المخلوق فهذا جملة ما في هذه المسألة **المسألة الثانية**
قال ابو مسلم رحمه الله اصل الخلق في كلام العرب التقدير وصار ذلك اسما لافعال الله لما كان جميعها صوابا قال تعالى وخلق كل شيء فقدره تقديرا ويقول الناس
في كل امر محكم هو معمول على تقدير **المسألة الثالثة** دلت هذه الآية على انه لا بد من الاستدلال على وجود الصانع بالدلائل العقلية وان التقليد
ليس طريقا البتة الى تحصيل هذا الغرض **المسألة الرابعة** ذكر ابن جرير في سبب نزول هذه الآية عن عطاء انه عليه السلام عند قدومه المدينة
نزل عليه والهكم اله واحد فقال كفار قريش بمكة كيف يسع الناس اله واحد فانزل الله تعالى ان في خلق السموات والارض وعن سعيد بن مسروق قال سالت قريش
اليهود فقالوا حدثونا عما جاءكم به موسى من الآيات فحدثوهم بالعصا وباليد البيضاء وسالوا النصارى عن ذلك فحدثوهم بابراء الاكمه والابرص واحياء الموتى فقالت قريش
عند ذلك للنبي عليه السلام ادع الله تعالى ان يجعل لنا الصفا ذهبا فنزداد يقينا وقوة على عدونا فسال ربه ذلك فاوحى الله تعالى اليه ان يعطيهم ذلك ولكن ان كذبوا
بعده عذبتهم عذابا لا اعذبه احدا من العالمين فقال عليه السلام ذرني وقومي ادعوهم يوما فيوما فانزل الله تعالى هذه الآية مبينا لهم انهم ان كانوا يريدون ان
اجعل لهم الصفا ذهبا ليزدادوا يقينا فخلق السموات والارض وسائر ما ذكر اعظم واعلم ان الكلام في هذه الانواع الثمانية من الدلائل على اقسام فالقسم الاول
في تفصيل القول في كل واحد منها فالنوع الاول من الدلائل الاستدلال باحوال السموات ولقد ذكرنا طرفا من ذلك في تفسير قوله تعالى الذي جعل لكم الارض فراشا
والسماء بناء ولنذكر هاهنا نمطا آخر من الكلام روي ان عمر بن الحسام كان يقرأ كتاب المجسطي على عمر الابهري فقال بعض الفقهاء يوما ما الذي تقرؤونه فقال افسر آية
من القرآن وهي قوله تعالى افلم ينظروا الى السماء فوقهم كيف بنيناها فانا افسر كيف بنيناها ولقد صدق الابهري فيما قال فان كل من كان اكثر توغلا في بحار مخلوقات
الله تعالى كان اكثر علما بجلال الله تعالى وعظمته فنقول الكلام في احوال السموات على الوجه المختصر الذي يليق بهذا الموضع مرتب في فصول **الفصل الاول**
في ترتيب الافلاك اقربها الينا كرة القمر وفوقها كرة عطارد ثم كرة الزهرة ثم كرة الشمس ثم كرة المريخ ثم كرة المشتري ثم كرة زحل ثم كرة الثوابت
ثم الفلك الاعظم واعلم ان في هذا الموضع ابحاث البحث الاول ذكروا في طريق معرفة هذا الترتيب ثلاثة اوجه الاول السير وذلك ان الكوكب
الاسفل اذا مر بين ابصارنا وبين الكوكب الاعلى فانهما يصيران ككوكب واحد ويتميز الساتر عن المستور بكونه الغالب كصفرة عطارد وبياض الزهرة وحمرة
المريخ ودرية المشتري وكمودة زحل ثم ان القدماء وجدوا القمر يكشف الكواكب الستة وكثيرا من الثوابت التي في طريقه في ممر البروج وكوكب عطارد يكشف
الزهرة والزهرة تكشف المريخ وعلى هذا الترتيب وهذا الطريق يدل على كون القمر تحت الشمس لانكسافها لكن لا يدل على كون الشمس فوق سائر الكواكب او تحتها
لان الشمس لا ينكسف شيء منها لاضمحلال اضوائها في ضوء الشمس فسقط هذا الطريق بالنسبة الى الشمس الثاني اختلاف المنظر فانه محسوس للقمر وعطارد
والزهرة وغير محسوس المريخ والمشتري وزحل واما في حق الشمس فقليل جدا فوجب ان تكون الشمس متوسطة بين القسمين وهذا الطريق جيد لمن اعتبر اختلاف
منظر الكواكب وشاهده على الوجه الذي حكيناه فاما من لم يمارسه فانه يكون مقلدا فيه لا سيما وان ابا الريحان وهو استاد الصناعة ذكر في تلخيصه لفصول
الفرغاني ان اختلاف المنظر لا يحس به الا في القمر الثالث قال بطليموس ان زحلا والمشتري والمريخ يبعد عن الشمس بعد التسديس فضلا عن سائر الابعاد فوجب
كون الشمس متوسطة بين القسمين وهذا الدليل ضعيف فانه منقوض بالقمر فانه يبعد عن الشمس كل الابعاد مع انه تحت الكل البحث الثاني في اعداد الافلاك قالوا
انها سبعة فقط والحق ان الرصد لما دل على هذه السبعة اثبتناها فاما ما عداهم فلما لم يدل الرصد عليه لا جرم ما جزمنا بثبوتها ولا بانتفائها وذكر ابن سينا
في الشفاء انه لم يتبين لي الى الآن ان كرة الثوابت كرة واحدة او كرات منطبق بعضها على بعض واقول هذا الاحتمال واقع لان الذي يمكن ان يستدل به على وحدة كرة
الثوابت ليس الا ان يقال ان حركاتها متساوية واذا كان كذلك وجب كونها مركوزة في كرة واحدة والمقدمتان ضعيفتان اما المقدمة الاولى فلان حركاتها وان كانت
في حواسنا متشابهة لكنها في الحقيقة لعلها ليست كذلك لانا لو قدرنا ان الواحد منها يتمم الدور في ستة وثلاثين الف سنة واخرهم هذا الدور في مثل هذا الزمان
لكن بنقصان عاشر اذا وزعنا تلك العاشرة على ايام ستة وثلاثين الف سنة لا شك ان حصة يوم بل كل سنة بل كل الف سنة مما لا يصير محسوسا واذا كان كذلك
سقط القطع بتشابه حركات الثوابت واما المقدمة الثانية وهي انها لما تشابهت في حركاتها وجب كونها مركوزة في كرة واحدة وهي ايضا ليست بيقينية
فان الاشياء المختلفة لا يستبعد اشتراكها في لازم واحد بل اقول هذا الاحتمال الذي ذكره ابن سينا في كرة الثوابت قائم في جميع الكرات لان الطريق الى وحدة
كل كرة ليس الا ما ذكرناه وزيفناه فاذن لا يمكن الجزم بوحدة الكرة المتحركة بالحركة اليومية فلعلها كرات كثيرة مختلفة في مقادير حركاتها بمقدار قليل جدا لا يفي
بضبط ذلك التفاوت اعمارنا وكذلك القول في جميع الميلات والحوامل ومن الناس من اثبت كرة فوق كرة الثوابت وتحت الفلك الاعظم وجدوه مختلف المقدار
وكل من كان رصده اقدم وجد ان الميل الاعظم اعظم قال بطليموس وجده كح يا ثم وجده في زمان كح له ثم وجد بعد المائتين وقد تناقض النقه وذلك
يقتضي ان من شان القطبين ان يقل منها تارة ويكثر اخرى وهذا انما يمكن اذا كان بين كرة الكل وكرة الثوابت كرة اخرى تدور قطباها حول قطبي حركة الكل ويكون
كرة الثوابت تدور ايضا قطباها حول قطبي تلك الكرة فيعرض لقطبها تارة ان يصير الى جانب الشمال منخفضا وتارة الى جانب الجنوب مرتفعا فيلزم من ذلك ان
ينطبق معدل النهار على منطقة البروج وان ينفصل عنه تارة اخرى الى الجنوب وثانيها ان اصحاب الارصاد اضطربوا اضطرابا شديدا في مقدار سير

الشمس

الشمس على ما هو مشروح في المطولات حتى ان بطليموس حكى عن ابرخس انه كان شاكا في ان هذه الصورة تكون في ازمنة متساوية او مختلفة
ثم ان الناس ذكروا في سبب اختلافه قولين احدهما قول من يجعل اوج الشمس متحركا فانه زعم ان الاختلاف الذي يلحق حركة الشمس من هذه الجهة
يختلف عند نقطتي الاعتدالين لاختلاف بعدهما من الاوج فيختلف زمان سنة الشمس من اجله وثانيهما قول اهل الهند والصين
وبابل واكثر قدماء علماء الروم ومصر والشام ان السبب فيه انتقال فلك البروج وارتفاع قطبيه وانحطاطه وحكى عن ابرخس انه كان يعتقد هذا
الراي وذكر خاقان الاسكندراني ان اصحاب الطلسمات كان يعتقدون ذلك ايضا وان نقط فلك البروج تتقدم عن موضعها وتتاخر ثمان درجات
وقالوا ان ابتداء الحركة من كب درجة من اول الحوت الى اول الحمل وثالثها ان بطليموس رصد الثوابت فوجدها تقطع في كل مائة سنة درجة
ونصف وهذا تفاوت عظيم يبعد حمله على التفاوت في الالات التي يتخذها المهرة في الصناعة على سبيل الاستقصاء فلا بد من حملها على زيادة الميل
ونقصانه وذلك يوجب القول بثبوت القدر الذي ذكرناه البحث الثالث احتجوا على ان الكواكب الثابتة مذكورة في فلك فوق افلاك
هذه الكواكب السبعة فقالوا شاهدنا لهذه الافلاك السبعة حركات اسرع من حركات هذه الثوابت وثبت ان الكواكب لا تتحرك الا بحركة
الفلك وهذا يقتضي كون هذه الثوابت مركوزة في كرة سوى هذه السبعة ولا يجوز ان تكون مركوزة في الفلك الاعظم لانه سريع الحركة تدور
في كل يوم وليلة دورة واحدة بالتقريب ثم قالوا انها مركوزة في كرة فوق كرات هذه السبعة لان هذه الكواكب السبعة قد تكشف تلك الثوابت
والكاشف تحت المكشوف فكرات هذه السبعة وجب ان تكون دور كرات الثوابت وهذا الطريق ايضا ضعيف من وجوه احدها انا لا نسلم
ان الكوكب لا يتحرك الا بحركة فلكه وهم انما بنوا على امتناع الخروج على الافلاك ونحن قد بينا ضعف دلائلهم على ذلك وثانيها سلمنا انه لا بد لهذه
الثوابت من كرات اخرى الا ان مذهبكم ان كل كرة من هذه الكرات تنفصل الى اقسام كثيرة ومجموعها وهو الفلك الممثل وان هذه الافلاك الممثلة
بطيئة الحركة على وفق حركة كرة الثوابت فلم لا يجوز ان يقال هذه الثوابت مركوزة في هذه الممثلات البطيئة الحركة واما السيارات فانها
مركوزة في الحوامل التي هي افلاك خارجة المركز وعلى هذا التقدير لا حاجة الى اثبات كرة الثوابت وثالثها هب انه لا بد من كرة اخرى
فلم لا يجوز ان يكون هناك كرتان احدهما فوق كرة زحل والاخرى دون كرة القمر وذلك لان هذه السيارات لا تتم الا بالثوابت الواقعة
في ممر تلك السيارات فاما الثوابت المقاربة من القطبين فان السيارات اتم شيء منها ولا تكشفها فالثوابت التي تكشف لهذه السيارات هب
انا حكمنا بكونها مركوزة في كرة فوق كرة زحل اما التي لا تكشف لهذه السيارات فكيف نعلم انها ليست دون السيارات فثبت ان الذي قالوه
غير برهاني بل احتمالي البحث الرابع زعموا ان الفلك الاعظم حركته اسرع الحركات فانه يتحرك في اليوم والليلة قريبا من دورة تامة وانه
يتحرك من المشرق الى المغرب واما الفلك الثامن الذي تحته فانه في نهاية البطء حتى انه يتحرك في كل مائة سنة درجة عند بطليموس وعند
المتاخرين في كل سنة وستين سنة درجة وانه يتحرك من المغرب الى المشرق على عكس الحركة الاولى واحتجوا عليه بانا لما رصدنا هذه
الثوابت وجدنا لها حركة على خلاف الحركة اكثر منه واعلم ان هذا ايضا ضعيف فلم لا يجوز ان يقال ان الفلك الاعظم يتحرك من المشرق الى المغرب
كل يوم وليلة دورة تامة والفلك الثامن ايضا يتحرك من المشرق الى المغرب كل يوم وليلة دورة الا بمقدار نقصان مائة فلا جرم نرى
الكواكب في الجنس مختلفا عن الحركة الاولى بذلك القدر القليل في خلاف جهة الحركة الاولى فاذا اجتمعت تلك المقادير احسن كان الكوكب الثابت
يرجع بحركة بطيئة الى خلاف جهة الحركة اليومية فهذا الاحتمال واقع وهم ما اقاموا الدلالة على ابطاله ثم الذي يدل على انه هو الحق وجهان الاول
وهو برهاني ان حركة الفلك الثامن لو كانت الى خلاف حركة الفلك الاعظم لكان حين ما يتحرك بحركة الفلك الاعظم الى جهة اما ان يتحرك بحركة نفسه
الى خلاف تلك الجهة او لا يتحرك في ذلك الوقت بمقتضى حركة نفسه فان كان الاول لزم كون الشيء الواحد دفعة واحدة متحركا الى جهتين والحركة الى
جهتين يقتضي الحصول في الجهتين دفعة وذلك محال وان كان القسم الثاني لزم انقطاع الحركات الفلكية وهم لا يرضون بذلك الثاني ان نهاية
الحركة حاصلة للفلك الاعظم ونهاية التكون حاصلة للارض والاقرب الى العقول ان يقال كلما كان اقرب من الفلك الاعظم كان اسرع حركة وكلما كان
ابعد كان ابطا حركة ففلك الثوابت اقرب الى الافلاك الستة فلا جرم لا تفاوت بين الحركتين الا بقدر قليل وهو الذي يحصل من اجتماع مقادير التفاوت
في كل يوم مائة سنة درجة واحدة ويليه فلك زحل فانه ابطا من فلك الثوابت فلا جرم كان تخلفه عن الفلك الاعظم اكثر حتى ان مقادير
التفاوت اذا اجتمعت بلغت في كل ثلاثين سنة الى تمام الدور وعلى هذا القول كلما كان ابعد عن الفلك الاعظم كان ابطا حركة وكان تفاوته اكثر
حتى يبلغ الى فلك القمر الذي هو ابطا الكواكب حركة فهو في كل يوم يتخلف عن الفلك الاعظم يج درجة فلا جرم عوده في كل شهر ولا يزال كذلك حتى ينتهي
الى الارض الذي هو ابعد الاشياء عن الفلك فلا جرم كان في نهاية السكون فثبت ان كلامهم في هذه الاصول محتمل ضعيف والعقل لا سبيل له الى
الوصول اليها **الفصل الثاني** في معرفة الافلاك القوم وضعوا لانفسهم مقدمتين كليتين احداهما ان حركات الاجرام السماوية
متصلة والهاتطي مرة وتسرع اخرى وليس لها رجوع عن توجهاتها والثانية ان الكواكب لا تتحرك بذاتها بل بتحرك الفلك ثم انهم بنوا على
هاتين المقدمتين مقدمة اخرى فقالوا الفلك الذي يحمل الكواكب اما ان يكون مركزه مركز الارض او لا يكون فان كان مركزه مركز الارض فاما ان
يكون الكوكب مركوزا في حمله او مركوزا في جرم كرة الارض مركوز في بحر ذلك الفلك فان كان الاول استحال ان تختلف قرب الكوكب وبعده من الارض
وان تختلف قطعه للنسبي من ذلك الفلك والاعراض الاختلاف في حركة الفلك او في حركة الكوكب وقد فرضنا انهما لا يوجدان البتة فبقي القسمان
الاخران احدهما ان يكون الكوكب مركوزا في جرم كري مستدير الحركة مغروز في بحر الفلك المحيط بالارض وذلك الجرم نسميه بالفلك المستدير

فحينئذ يعرض بسبب حركته اختلاف حال الكوكب بالنسبة الى الارض تارة بالقرب والبعد وتارة بالرجوع والاستقامة وتارة بالصغر والكبر في المنظر
واما ان يكون الفلك المحيط بالارض ليس مركزه موافقا لمركز الارض فهو الفلك الخارج المركز ويلزم ان يكون الحاصل في احد نصفي فلك البروج من ذلك
الفلك اعظم من النصف وفي نصفه الاخر اقل من النصف فلا جرم يحصل بسببه القرب والبعد من الارض وان يقطع احد نصفي فلك البروج في زمان اكثر
من قطعة النصف الاخر فظهر ان اختلاف احوال الكوكب في صغرها وكبرها وسرعتها وبطوها وقربها وبعدها من الارض لا يمكن حصوله الا باحد هذين
الشيئين اعني فلك التدوير والفلك الخارج المركز اذا عرف هذا فلنرجع الى تفصيل قولهم في الافلاك فقالوا هذه الافلاك السبعة منها ما هو كرة واحدة
وهو الفلك الاعظم وفلك الثوابت ومنها ما ينقسم الى كرتين وهو فلك الشمس وذلك انه ينفصل منه فلك اخر مركزه غير مركز العالم بحيث يماس سطحاها
المجريان على نقطة تسمى الاوج وهو البعد الابعد من الفلك المنفصل ويتماس سطحاهما القفران على نقطة تسمى الحضيض وهو البعد الاقرب منه وهما
في الحقيقة فلك واحد منفصل عنه فلك اخر الا انه يقال فلكان توسعا ويسمى المنفصل عنه الفلك الممثل والمنفصل الخارج المركز وفلك الاوج وجرم
الشمس يعرف فيه بحيث يماس سطحه سطحيه ومنها ما ينقسم الى ثلثة اكر وهي افلاك الكواكب العلوية والزهرة فان لكل واحد منهما فلكين مثل فلك
الشمس وفلكا اخر موقعه من خارج المركز مثل موقع جرم الشمس من فلكه ويسمى فلك التدوير والكوكب معرف فيه بحيث يماس سطحه سطحيه ويسمى الخارج
المركز الفلك الحاصل ومنها ما ينقسم الى اربع اكر وهو فلك عطارد والقمر اما عطارد فان له فلكين مثل فلكي الشمس وينفصل من الثاني فلك اخر انفصال
الخارج المركز عن الممثل بحيث يقع مركزه خارجا عن المركزين وبعده عن مركز الخارج المركز مثل نصف بعد ما بين مركزي الخارج المركز والممثل ويسمى المنفصل
عنه الفلك المدير والمنفصل الفلك الحاصل ومنه فلك التدوير وعطارد فيه كما سبق في الكرات الاربعة واما القمر فان فلكه ينقسم الى كرتين متوازيتين
والعظمى تسمى الفلك الممثل والصغرى الفلك المائل وينقسم المائل الى ثلاثة اكر كما في الكواكب الاربعة وكل فلك منفصل عنه فلك اخر على الصورة التي عرفتها
في فلك الشمس فانه يبقى من المنفصل عنه كرتان مختلفتا الثخن يسميان متممين كذلك الفلك المنفصل وكل واحد من هذه الافلاك يتحرك على مركزه حركة قائمة
متصلة الى ان يقضي الله امرا كان مفعولا والناس انما وصلوا الى معرفة هذه الكرات بناء على المقدمة التي قدرناها ولا شك انها لو صحت لصح القول
بهذه الاشياء انما النار فيها

الفصل الثالث

في مقادير الحركات قال الجمهور ان جميع الافلاك تتحرك من المشرق الى المغرب سوى الفلك
الاعظم والمدير لعطارد والفلك الممثل والمائل والمدير للقمر بالحركة المشرقية تسمى الحركة الى التوالي والغربية الى خلاف التوالي فالفلك الاعظم يتحرك حركة
سريعة في كل يوم بليلته دورة واحدة على قطبين يسمى قطب العالم ويحرك جميع الافلاك والكواكب وهذه الحركة تقع للكواكب الطلوع والغروب وتسمى
الحركة الاولى وفلك الثوابت يتحرك حركة بطيئة في كل ستة وستين سنة عند المتاخرين درجة واحدة على قطبين يسميان فلك البروج وهما يدوران حول
قطبي العالم بالحركة الاولى ويتحرك على وفق هذه الحركة جميع الافلاك المتحركة وبهذه الحركة ينتقل الاوجات عن مواضعها من فلك البروج وتسمى الحركة الثانية
وحركة الاوج وهي حركة الثوابت والثوابت انما سميت ثوابت لاسباب احدها كونها بطيئة لانها بازاء السيارة تشبه الساكنة وثانيها السيارة
يتحرك اليها وهي لا تتحرك الى السيارة وكان الثوابت ثابتا لانتظارها وثالثها عروضها ثابتة على مقدار واحد لا يتغير ورابعها ابعاد ما بينها ثابتة
على حال واحد لا تتغير الصورة المتوهمة عليها من الصور الثماني والاربعين وخامسها الازمنة عند اكثر عوام الامم منوطة بطلوعها وافولها
بحيث لا تتفاوت الا في القرون والاحقاب واما الافلاك الخارجة المركز فانها تتحرك في كل يوم هكذا زحل ح ب ا المشتري ح ي يط المريخ
يد لا له الشمس مد نط رح الزهرة مد يط عطارد اح و القمر يح د كب يح وتسمى حركة المركز او حركة الوسط وهي حركات مراكز افلاك التداوير
ومركز الشمس وافلاك التداوير تتحرك بهذا المقدار زحل يه رح المشتري يد يط المريخ مد كب الزهرة مد لو نط عطارد ح وكد القمر
يح يد وتسمى الحركة الخاصة وحركة الاختلاف وهي حركات مراكز الكواكب واعلم ان سبب هذه الحركات المختلفة تعرض لهذه الكواكب احوال مختلفة
احدها انه يحصل للقمر مثلا ابعاد مختلفة غير مضبوطة بالنسبة الى هذا العالم والانواع المضبوطة منها اربعة الاول ان يكون القمر على البعد
الاقرب من فلك التدوير ومركز التدوير على البعد الاقرب من الفلك الخارج المركز ويقال له البعد الاقرب من فلك التدوير ومركز التدوير على البعد
الاقرب وهو ثلاث وثلاثون مرة مثل نصف قطر الارض بالتقريب الثاني ان كان القمر على البعد الاقرب من فلك التدوير ومركز فلك التدوير على البعد
الاقرب من الفلك الخارج المركز وهو البعد الاقرب للابعد وهو ثلاثة واربعون مرة مثل نصف قطر الارض الثالث ان يكون القمر على البعد الاقرب
من فلك التدوير ومركز فلك التدوير على البعد الابعد من الفلك الخارج المركز وهو البعد للابعد الاقرب وهو اربعة وعشرون مرة مثل
نصف قطر الارض الرابع ان يكون القمر على البعد الابعد من فلك التدوير ومركز التدوير على البعد الابعد من الفلك الخارج المركز وهو البعد
الابعد وهو اربعة وستون مرة مثل نصف قطر الارض لان ما بين هذه النقط الاربعة الاحوال المختلفة على ما ابى شرحها ابو الريحان الخامس
ان جميع الكواكب مرتبطة بالشمس ارتباطا ما فاما العلوية فان بعد مراكزها عن ذوي الافلاك تداويرها ابدا يكون بمقدار بعد مراكز الشمس عن مراكز
تداويرها فحينئذ تكون مختومة وهي اذا كانت في التحضيض كانت في مقابلتها وحينئذ يكون مقابلة الشمس ولذلك يقال ان الشمس في منتصف الاستقامة
ويقابلها منتصف الرجوع وقيل ان نصف قطر فلك تدوير المريخ اعظم من نصف قطر فلك ممثل الشمس فيلزم انه اذا كان مقاربا للشمس يكون بعد
مركزه عن مركز الشمس اعظم منه اذا كان مقابلا لها واما السفليان فان مراكز افلاك تداويرها ابدا يكون مقاربا للشمس فيلزم ان يقارنا الشمس في
الدورة والحضيض في منتصفي الاستقامة والرجوع وغاية بعد كل واحد منهما عن الشمس بمقدار نصف قطر فلك تدويرهما وهو الزهرة يه
ولعطارد كه بالتقريب واما القمر فان مركز الشمس ابدا يكون متوسطا بين بعده الابعد وبين مركز تدويره ولذلك يقال القمر مركز تدويره عن البعد

الابعد

الابعد البعيد المضاعف لانه ضعف بعد مركز تدويره عن الشمس فيلزم انه متى كان في مركز تدويره في البعد الابعد فاما ان يكون مقابلا
للشمس او مقارنا لها ومتى كان في البعد الاقرب يكون الشمس في تدويره تربيعه فلذلك يكون اجتماعه واستقباله في البعد الابعد وتربيعه
مع الشمس في الاقرب **الفصل الرابع** في كيفية الاستدلال بهذه الاحوال على وجود الصانع وهي من وجوه احدها النظر
الى مقادير هذه الافلاك فانها مع اشتراكها في الطبيعة الفلكية اختص كل واحد منها بمقدار خاص مع انه لا يمتنع في العقول وقوعها على ازيد من ذلك
المقدار او انقص منه بذرة فلما قضى صريح العقل بان المقادير باسرها على السوية قضى بافتقارها في مقاديرها الى مخصص مدبر وثانيها النظر
الى اخبارها فان كل فلك يماس بمحدبه فلكا اخر فوقه وبمقعره فلكا اخر تحته ثم ذلك الفلك اما ان يكون متشابه الاجزاء وينتهي بالاخرة الى جسم متشابه
الاجزاء وذلك الجسم المتشابه الاجزاء لا بد وان يكون طبيعة كل واحد من طرفيه مساوية لطبيعة طرف الاجزاء فكما صح على محدبه ان يلقى جسما وجب
ان يصح على مقعره ان يلقى ذلك الجسم ومتى كان كذلك صح ان العالي يمكن وقوعه سافلا والسافل يمكن وقوعه عاليا ومتى كان كذلك كان اختصاص كل واحد
منها بحيزه المعين امرا جايزا فيقضي العقل بافتقاره الى المقتضي وثالثها ان كل كوكب حصل في ثغره اختص لها احد جوانب ذلك الفلك دون ساير الجوانب
ثم ان فلك الموضع المستقي من ذلك الفلك مساو لساير جوانبه لان الفلك عنده جسم متشابه الاجزاء فاختصاص تلك الثغرة بذلك الجانب دون ساير
الجوانب يكون امرا ممكنا جايزا فيقضي العقل بافتقاره الى المخصص ورابعها ان كل كرة فانها تدور على قطبين معينين واذا كان الفلك متشابه الاجزاء
كان جميع النقط المعترضة عليها ايضا متساوية وجميع الدواير المعترضة عليها ايضا متساوية فاختصاص بقطبين معينين بالقطبية دون ساير
النقط مع استوايها في الطبيعة يكون امرا جايزا فيقضي العقل بافتقاره الى المقتضي وهكذا القول في تعين دايرة معينة من دوايرها بان يكون منطقة
وخامسها ان الاجرام الفلكية مع تشابهها في الطبيعة الفلكية كل واحد منها مختص بنوع معين من الحركة والبطء والسرعة فانظر الى الفلك الاعظم
مع نهاية اتساعه وعظمته ثم انه يدور دورة تامة في اليوم والليلة والفلك الثامن الذي هو اصغر منه لا يدور الدور التامة الا في ستة وثلاثين
سنة على ما هو قول الجمهور ثم الفلك السابع الذي تحته يدور في كل ثلاثين سنة فاختصاص الاعظم بمزيد السرعة والاصغر بمزيد البطء مع انه على خلاف
حكم العقل فانه كان ينبغي ان يكون الاوسع ابطا حركة لعظم مداره والاصغر اسرع استدارة لصغر مداره يقضي بان كل واحد منها انما اختص بما هو عليه
بتقدير العزيز الحكيم وسادسها ان الفلك المميل اذا انفصل عنه الفلك الخارج المركز بقي متممان احدهما جوانبها بغاية الثخن والرقة بالنسبة
واذا كان كذلك وجب ان يكون ذلك الثخن والرقة الى طبيعته على السوية فاختصاص احد جانبيه بالرقة والاخر بالثخن لا بد وان يكون بتخصيص المخصص
المختار وسابعها انها مختلفة في جهات الحركات فبعضها من المشرق الى المغرب وبعضها من المغرب الى المشرق وبعضها شمالية وبعضها جنوبية مع ان جميع
الجهات بالنسبة اليها على السوية فلا بد من الافتقار الى المدبر وثامنها انا نراها الان متحركة فاما ان يقال انها كانت ابدا متحركة او ما كانت متحركة ثم
ابتدات بالحركة ومحال ان يقال انها كانت ابدا متحركة لان ماهية الحركة تقتضي المسبوقية بالغير لان الحركة انتقال من حالة الى حالة والازل ينافي
المسبوقية بالغير والجمع بين الحركة والازلية محال وان قلنا بان حركاتها اولا سوا قلنا انها كانت قبل تلك الحركة موجودة وكانت ساكنة او قلنا
انها كانت قبل تلك الحركة معدومة اصلا فالابتدا بالحركة بعد عدم الحركة يقتضي الافتقار الى مدبر قديم سبحانه وتعالى ليحركها بعد ان كانت
معدومة او بعد ان كانت ساكنة وهذا الماخذ احسن الماخذ واقواها وتاسعها ان يقال ان حركاتها اما ان تكون من لوازم جسمانها المعينة او لا
يكون كذلك فان كانت حركاتها من لوازم جسمانها المعينة فهذا محال لان كل ما كان من لوازم الشي استحال انفكاك اللزوم عن ذلك اللازم لكنا نرى
جسميته المعينة منفكة عن كل واحد من اجزاء تلك الحركة فاذا كل واحد من اجزاء حركته ليس من لوازمه فافتقرت الافلاك في حركاتها الى محرك من
خارج وذلك هو محرك المتحركات ومدبر الثوابت والسيارات وهو الحق سبحانه وتعالى وعاشرها ان هذا الترتيب العجيب وتركيب هذه الافلاك
واختلاف حركاتها اما انها مبنية على حكمة ام هي واقعة بالجزاف والعبث اما القسم الثاني فبعيد عن العقل فان من حوز في بنا رفيع وقصر مشيد ان التراب
والما انضم احدهما الى الاخر ثم يولد منها النبات ثم تركبت تلك النبات ويولد من تركيبها قصر مشيد وبنا عال فانه يقضي عليه بالجنون ونحن نعلم
ان تركيب هذه الافلاك وما فيها من الكواكب وما فيها من الحركات ليس اقل من ذلك البنا فثبت انه لا بد فيها من رعاية حكمة ثم لا يخلو اما ان يقال انها
احيا ناطقة فهي تتحرك بانفسها او يقال انه يحركها قدير قاهر والاول باطل لان حركتها اما ان تكون لطلب استكمال او لهذا الغرض فان كانت طالبة لحركتها
ليحصل كمال فهي ناقصة في ذواتها طالبة للاستكمال والناقص بذاته لا بد له من مكمل فهي مفتقرة محتاجة وان لم تكن طالبة لحركاتها للاستكمال فهي عابثة
في افعالها فيعود الامر الى انه يبعد في العقول ان تكون مدار هذه الاجرام المستعظمة والحركات الدايمة على العبث والسفه فلم يبق في العقول قسم هو
الاليق بالذهاب اليه الا ان مدبرا قاهرا غالبا على الدهر والزمان يحركها الاسرار مخفية وحكم لطيفة هو المتاثر بها والمطلع عليها وليس عندنا الا الايمان
بها على الاجمال على ما قال ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا والحادي عشر انا نراها مختلفة في الالوان مثل
صفرة عطارد وبياض الزهرة وضوء الشمس وحمرة المريخ ودرية المشتري وكمودة زحل واختلاف كل واحد من الكواكب الثابتة بعظم خاص ولون
خاص وتركيب خاص ونراها ايضا مختلفة بالسعادة والنحوسة فنرى اعلا الكواكب السيارة انحسها زحل ونرى من دونها اسعدها ونرى سلطان
الكواكب سعدا في بعض الاتصالات نحسا في بعض ونراها مختلفة في الوجوه والحدود والمثلثات والذكورة والانوثة وكون بعضها نهاريا وليليا
وسايرا وراجعا ومستقيما وصاعدا وهابطا مع اشتراكها باسرها في الشفافية والصفا والنقا في الجوهر فقضى العقل بان اختصاص كل واحد منها
بما اختص به لا بد وان يكون لتخصيص مخصص والثاني عشر وهو ان هذه الكواكب لو كان لها تاثير في هذا العالم فهي اما ان تكون متدافعة او

او متعاونة او لا متدافعة ولا متعاونة فان كانت متدافعة فاما ان يكون بعضها اقوى من بعض كان القوي غالبا ابدا والضعيف مغلوبا ابدا
فوجب ان يستمر احوال العالم على طبيعة ذلك الكوكب لكنه ليس الامر كذلك وان كانت متساوية في القوة وهي متدافعة وجب تعذر العقل عليها
باسرها فتكون الافعال الظاهرة في العالم صادرة عن غيرها فلا يكون مدبر العالم هو هذه الكواكب بل غيرها وان كانت متعاونة لزم بقاء العالم ايضا
على حالة واحدة من غير تغيير اصلا وان كانت تارة متعاونة وتارة متدافعة كان انتقالها من المحبة الى البغضة وبالعكس تعين الفاني صفاتها فتكون
هي مفتقرة في تلك التغييرات الى الصانع المستولي عليها بالقهر والتحسين والثالث عشر انها اجسام وكل جسم مركب وكل مركب مفتقر الى غيره وكل
مفتقر الى غيره ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فله موثر وكل ما له موثر فافتقاره الى موثره اما ان يكون حال بقائه او حال حدوثه او حال عدمه والاول
باطل لانه يقتضي اتحاد الموجود وهو محال فبقي القسمان الاخران وهما يقتضيان الحدوث الدال على وجود الصانع الرابع عشر ان الاجسام متساوية
في الجسمية لانه يصح تقسيم الجسم الى الفلكي والعنصري والكثيف واللطيف والحار والبارد والرطب واليابس ومورد التقسيم مشترك بين كل الاجسام
فالجسمية قدر مشترك بين كل هذه الصفات والامور المتساوية في الماهية يجب ان تكون متساوية في قابلية الصفات فاذن كل ما صح على جسم
صح على غيره فاذن اختصاص كل جسم بما اختص به من المقدار والوضع والشكل والطبع والصفة لا بد وان يكون من الجائزات وذلك يقتضي بالافتقار
الى الصانع القديم جل جلاله وتقدست اسماؤه ولا اله غيره فهذا هو الاشارة الى معاقد الدلائل المستنبطة من اجسام السموات والارض على اثبات
الصانع ولو ان ما في الارض من شجرة اقلام والبحر يمده من بعده سبعة ابحر ما نفدت كلمات الله

النوع الثاني من الدلائل على احوال الارض وفيه فصلان

الفصل الاول في بيان احوال الارض اعلم ان لاختلاف احوال الارض اسبابا السبب الاول اختلاف حركاتها بسبب حركة
الفلك وهي اقسام الاول ان المواضع العديمة العرض وهي التي على خط الاستواء لموافقتها قطبي العالم فيقاطع معدل النهار على زوايا قائمة وتقطع جميع المدارات
اليومية بنصفين فيكون حركة الفلك دولابية ولم يختلف هناك ليل كوكب مع نهاره ولم يتصور كوكب ابدي ولا ابدي الخفاء بل يكون لكل نقطة سوى
القطبين طلوع وغروب وتمر تلك البروج سمت الراس مرتين في السنة وذلك عند بلوغها نقطتي الاعتدال القسم الثاني المواضع التي لها عرض فان
قطب الشمال يرتفع فيها عن قطب الافق وقطب الجنوب ينحط عنه ويقطع الافق ومعدل النهار فقط على نصفين فاما سائر المدارات فيقطعها بقسمين مختلفين
الظاهر منها في الشمالية اعظم من الخفاء في الجنوبية بخلاف ذلك ولهذا يكون النهار في الشمالية اطول من الليل وفي الجنوبية بالخلاف والحركة هاهنا تصير
حمائلية ولم يستو ليل كوكب مع نهاره الا ما كان في معدل النهار وتصير المدارات التي بالقطب من قطب الشمال ابدي الظهور التي بالقرب من قطب الجنوب
ابدي الخفاء وتمر الشمس سمت الراس في نقطتين بعدهما عن معدل النهار الى الشمال مثل عرض الموضع القسم الثالث وهو الموضع الذي يصير
ارتفاع القطب فيه مثل الميل الاعظم وهاهنا يبطل بطلوع قطبي فلك البروج وغروبهما الا انهما يماسان الافق وحينئذ تمر فلك البروج سمت الراس ولم تمر الشمس
سمت الراس الا في الانقلاب الصيفي القسم الرابع وهو ان يزداد العرض على ذلك وهاهنا يبطل مرور فلك البروج والشمس بسمت الراس ويصير القطب
الشمالي من فلك البروج ابدي الظهور ابدا والاخر ابدي الخفاء القسم الخامس ان يصير الميل مثل تمام الميل وهاهنا فيعدم غروب المنقلب الصيفي
وطلوع الشمس لكنهما يماسان الافق عند بلوغ الاعتدال الربيعي افق المشرق والخريفي افق المغرب الصيفي من جهة الشمال والشتوي من جهة الجنوب
وحينئذ ينطبق فلك البروج على الافق ثم يطلع من اول الجدي الى اول السرطان ويغيب مقابلته لذلك ثم ياخذ البروج الطالعة في الغروب والغاربة في
الطلوع الى ان تعود الحالة المتقدمة ويبعد من الليل هناك في الانقلاب الصيفي والنهار في الشتوي القسم السادس انه يزداد العرض على ذلك
فحينئذ يصير قوس من فلك البروج ابدي الظهور مما يلي المنقلب الصيفي بحيث يكون المنقلب في وسطها ومدة تطلع الشمس اياها يكون ليلا ويعرض هناك
لبعض البروج اداوا في نصف النهار من ناحية الجنوب كان اول السرطان عليه من ناحية الشمال ونقطة الاعتدال الربيعي على افق المشرق فاذن قد طلع
السرطان قبل الجوزاء والجوزاء قبل الثور والثور قبل الحمل ثم اذا تحرك الفلك يطلع بالضرورة اخر الحوت واوله تحت الارض وكل جزء يطلع فانه يغيب
نظيره فالبروج التي تطلع منكوسة يغيب نظيرها كذلك القسم السابع ان يصير ارتفاع القطب تسعين درجة سواء يكون هناك معدل النهار
منطبقا على الافق وتصير الحركة رحوية ويبطل الطلوع والغروب اصلا ويكون النصف الشمالي من فلك البروج ابدي الظهور والنصف الجنوبي ابدي الخفاء
ويصير نصف السنة ليلا ونصفها نهارا السبب الثاني اختلاف احوال الارض اختلاف احوالها بسبب العمارة اعلم ان خط الاستواء يقطع الارض
بنصفين شمالي وجنوبي فاذا فرضت دائرة اخرى عظيمة مقاطعة لها على زوايا قائمة انقسمت كرة الارض بهما ارباعا والذي وجد معمورا من الارض احد
الربعين الشماليين معها فيها من الجبال والبحار والمفاوز ويقال والله اعلم ان ثلاثة الارباع ما فالموضع الذي طوله تسعون درجة على خط الاستواء يسمى قبة
الارض ويحكى عن الهند ان هناك قلعة شامخة في جزيرة هي مستقر الشياطين فيسمى لاجلها قبة ثم وجد طول العمارة قريبا من نصف الدور وهو المجمع عليه
واتفقوا على ان جعلوا ابتداءها من الغرب الا انهم اختلفوا في المعين فبعضهم ياخذه من ساحل البحر المحيط وهو بحر اوقيانوس وبعضهم ياخذه من جزيرة
واعلة وهي تسمى الجزائر الخالدات زعم الاوائل انها كانت عامرة في قديم الدهر وبعدها من الساحل عشرة اجزاء فيلزم من هذا وقوع الاختلاف في الانتهاء ايضا
ولم يوجد عرض العمارة الا الى بعد ستة وستين من خط الاستواء الا ان بطليموس زعم ان وراء خط الاستواء عمارة الى بعد ستة عشر درجة فيكون عرض العمارة قريبا
من اثنين وثمانين درجة ثم قسموا هذا القدر المعمور سبع قطع مستطيلة على موازات خط الاستواء وهي التي تسمى الاقاليم وابتداءها من خط الاستواء وبعضهم ياخذ
اول الاقاليم من عند قريب من ثلث عشر درجة من خط الاستواء واخر الاقليم السابع الى بعد خمسين درجة منه ولا بعد ما وراءها من الاقاليم لقلة ما وجدوا
فيها من العمارة السبب الثالث اختلاف احوال الارض كون بعضها بريا وبحريا وسهليا وجبليا وصخريا ورمليا وعلى غور وفي نجد ويتركب

بعض هذه الاقسام بعضها ببعض فتختلف احوالها اختلافا شديدا وما يتعلق بهذا النوع فقد استقصيناه في تفسير قوله تعالى الذي جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء وما يتعلق باحوال الارض انا كنا قد عرفنا ان امتداد الارض فيما بين المشرق الى المغرب سمي طولا وامتدادها فيما بين الشمال والجنوب يسمى عرضا فنقول طول الارض اما ان يكون مستقيما او مقعرا او محدبا والاول باطل والا لصار جميع وجه جميع الارض مصبا واحدة ولصار جميعها مظلما دفعة واحدة عند عيبتها لكن ليس الامر كذلك لانا لما اعتبرنا من القمر خسوفا واحدا بعينه واعتبرنا منه حالا معينا وطالعا من احوال الاربعة التي هي اول الكسوف وتمامه واول الخلاء فيه وتمامه لم يوجد ذلك في البلاد المختلفة الطول في وقت واحد ووجد الماضي من الليل في البلد الغربي منها اكثر في البلد الغربي لان الاول يجعل بالغروب المتعارف اولا ثم في شرقيه ثانيا ولما بطل القسمان ثبت ان طول الارض محدب ثم هذا المحدب اما ان يكون كريا او عدسيا والثاني باطل لانا نجد التفاوت بين ازمنة الخسوف الواحد بحسب التفاوت في اجزاء الدائرة حتى ان الخسوف الذي يتفق ابتداؤه عند المشرق في اول الليل يوجد في اقصى مراتب المغرب في اول النهار فثبت التفاوت في الطول فاما عرض الارض فاما ان يكون مسطحا او مقعرا او محدبا والاول باطل والا لكان السالك من الجنوب على سمت القطب لا يزداد ارتفاع القطب عليه ولا يظهر له من الكواكب ما يلوح الظهور ما لم يكن كذلك لكن بينا ان احوال مختلفة بحسب اختلاف عروضها والثاني ايضا باطل والا لصارت الاديم للظهور خفية عنه على دوام توغله في ذلك المقعر ولا يتصور ارتفاع القطب والتوالي كما دللنا عليه فيما مضى في بيان المراتب السبعة الحاصلة بحسب اختلاف عروض البلدان وهذه الحجة على حسن تقريرها انما تبطل الحجة الثانية فظل الارض مستديرا يوجب كون الارض مستديرة بيان الاول لخسوف القمر ظل الارض مستديرا يوجب كونه لانه لا معنى للخسوف الا زوال النور عن جرمه عند توسط الارض بينه وبين الشمس بتقول ولخسوف القمر مستديرا لانا لحسن بالمقدار المخسوف منه مستديرا وانما ثبت ذلك وجب ان يكون الارض مستديرا لان امتداد الظل يكون على شكل الفصل المشترك بين القطعة المستضيئة باشراق الشمس عليها وبين القطعة المظلمة منها فاذا كان الظل مستديرا وجب ان يكون ذلك الفصل المشترك الذي شكل الظل مثل شكله مستديرا فثبت ان الارض مستديرة ثم ان هذا الكلام غير مختص بجانب واحد من جوانب الارض لان المناظرة الموجبة للكسوف تتفق في جميع اجزاء الليل مع ان شكل الخسوف ابدا على الامتداد فاذن الارض مستديرة الشكل من كل الجوانب الحجة الثالثة ان الارض طالبة البعد من الفلك ومتى كان حال جميع اجزائها كذلك وجب ان يكون كرية واحتج من قدح في كرية الارض بامرين احدهما ان الارض لو كانت كرية لكان مركزها منطبقا على مركز العالم ولو كان كذلك لكان الماء محيطا بكل الارض والثاني ما نشاهد في الارض من التلال والجبال العظيمة والاغوار المتغيرة جدا اجابوا عن الاول بان العناية الالهية اقتضت اخراج جانب من الارض عن الماء بمنزلة جزيرة في البحر ليكون مستقر الحيوانات وايضا لا يبعد سيلان الماء من بعض جوانب الارض الى المواضع الغائرة منها وحينئذ يخرج بعض جانب الارض من الماء وعن الثاني ان هذه التضاريس لا تخرج الارض عن كونها قائلة الا ترى ان حدب قطر واحد من اقطار الكرة كالسنام او الثور ونابها كالسنام لها فانا لا نخرجها عن الكرية ولنسبة الجبال والغورات الى الارض دون النسبة تلك النابتات الى الكرة الصغيرة

الفصل الثاني في بيان الاستدلال باحوال الارض على وجود الصانع

اعلم ان الاستدلال باحوال الارض على وجود الصانع اسهل من الاستدلال باحوال السموات على ذلك وذلك لان الخصم يدعي ان اختلاف السموات في مقاديرها واخبارها واوضاعها امر واجب لذاته ممتنع التغير فلا يستغني عن المؤثر فيحتاج في ابطال ذلك الى اقامة الدلائل على تماثل الاجسام اما الاجسام الارضية فانا نشاهد تغيرها في جميع صفاتها اعني حصولها من احيازها الى والفها وطعومها وطبائعها ونشاهد ان كل واحد من اجزاء الجبال والصخور الصم يمكن كسرها وازالتها عن مواضعها وجعل العالي سافلا والسافل عاليا واذا كان الامر كذلك ثبت ان اختصاص كل واحد من اجزاء الارض بما هو عليه من المكان والحيز والمماسة والقرب من بعض الاجسام والبعد من بعضها ممكن التغير والتبدل واذا ثبت ان اصناف تلك الاجرام وصفاتها امر جايز وجب افتقارها في ذلك الاختصاص الى مدبر قدير عالم سبحانه وتعالى عن قول الظالمين واذا عرفت هذا الكلام سهل عليك التفريع

النوع الثالث من الدلايل اختلاف الليل والنهار وفيه مسايل المسئلة الاولى ذكروا في الاختلاف تفسيرين احدهما انه افتعال من قولهم خلفه يخلفه اذا ذهب الاول وجاء الثاني فاختلاف الليل والنهار يخالف بينهما في الذهاب والمجيء ومنه يقال فلان يختلف الى فلان اذا كان يذهب اليه ويجيء من عنده فذهابه يخلف مجيئه ومجيئه يخلف ذهابه وكل شيء يجيء بعد شيء آخر فهو خلفه ولهذا فسر قوله تعالى وهو الذي جعل الليل والنهار خلفة الثاني اذا اختلاف الليل والنهار بالطول والقصر والنور والظلمة والزيادة والنقصان قال الكسائي يقال لكل شيئين اختلفا هما خلفان وعندي فيه وجه ثالث وهو ان الليل والنهار كما يختلفان بالطول والقصر بالازمنة فهما يختلفان في الامكنة فان عند من يقول الارض كرة فتلك ساعة عينها تلك الساعة في موضع من الارض صبح وفي موضع آخر ظهر وفي موضع ثالث عصر وفي رابع مغرب وفي خامس عشاء وهلم جرا فهذا اذا اعتبرنا البلاد المختلفة في الطول اما البلاد المختلفة بالعرض فكل بلد يكون عرضه الشمالي اكثر كانت اياما لصيفية اطول واياما لشتوية اقصر واياما التسوية بالقدر من ذلك لقدر الاحوال المختلفة في الايام والليالي بحسب اختلاف اطوال البلدان وعروضها امر مختلف عجيب ولقد ذكر الله تعالى اختلاف الليل والنهار بآكد في عدة مواضع فقال سبحانه بيان كونه مالكا للملك يولج الليل في النهار ويولج النهار في الليل وقال في القصص قل ارايتم ان جعل الله عليكم الليل سرمدا الى يوم القيامة من آله غير الله يأتيكم بضياء افلا تسمعون قل ارايتم ان جعل الله عليكم النهار سرمدا الى يوم القيامة من آله غير الله يأتيكم بليل تسكنون فيه افلا تبصرون ومن رحمته جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون وفي الروم ومن آياته منامكم بالليل والنهار وابتغاؤكم من فضله ان في ذلك لآيات لقوم يسمعون وفي لقمان ألم تر ان الله يولج الليل في النهار ويولج النهار في الليل وسخر الشمس والقمر كل يجري الى اجل مسمى وفي الملايكة يولج الليل في النهار ويولج النهار في الليل وسخر الشمس والقمر كل يجري لاجل مسمى ذلكم الله ربكم وفي الزمر يكور الليل على النهار

ويكور النهار على الليل وسخر الشمس والقمر كل يجري لاجل مسمى وفي المؤمن الله الذي جعل لكم الليل لتسكنوا فيه والنهار مبصرا وفي عم وجعلنا الليل لباسا
والنهار معاشا والايات من هذا الجنس كثيرة وتحقيق الكلام ان يقال ان اختلاف احوال الليل والنهار يدل على الصانع من وجوه الاول ان اختلاف احوال الليل
والنهار يدل على الصانع مرتبطة بحركات الشمس وهي من الايات العظام الثاني ما يحصل بسبب طول الايام تارة وطول الليالي اخرى من اختلاف الفصول وهي
الربيع والصيف والخريف والشتاء من الايات العظام الثالث ان انتظام احوال العباد بسبب طلب الكسب والمعيشة في الايام وطلب النوم والراحة في الليالي
من الايات العظام الرابع ان كون الليل والنهار متعاقبين على تحصيل مصالح الخلق مع ما بينهما من المضادة والتنافي من الايات العظام ثان مقتضى المتضادين
السبب ان يتفاسدا الا ان يتعاونا على تحصيل المصالح الخامس ان اقبال الخلق في اول الليل على النوم يشبه موت الخلايق اولا عند النفخة الاولى في الصور ويقظتهم
عند طلوع الفجر مشبهة بعود الحياة اليهم عند النفخة الثانية وهذا ايضا من الايات العظام المنبهة على الايات العظام السادس ان اشتقاق الظلمة بظهور
الصبح المستطيل فيه من الايات العظام كانه جدول ماء صاف يسيل فيما بين بحر كدر بحيث لا يتكدر الصافي بالكدر ولا الكدر بالصافي وهو المراد بقوله فالق
الاصباح وجاعل الليل سكنا السابع ان تقدر الليل والنهار بالمقدار المعتدل الموافق للمصالح من الايات العظام كما بينا في الموضع الذي يكون القطب على سمت
الراس يكون السنة ستة اشهر نهارا وستة اشهر ليلا وهناك لا يتم النضج ولا يصلح لمسكن الحيوان ولا يتهيا فيه شيء من اسباب المعيشة الثامن ان ظهور
الضوء في الهواء لو قلنا انه حصل بقدرة الله ابتداء من حيث انه تعالى اجرى عادته بخلق الضوء في الهواء عند طلوع الشمس فلا كلام وان قلنا الشمس توجب حصول
الضوء في الجرم المقابل كان اختصاص الشمس بهذه الخاصة دون ساير الاجسام مع كون الاجسام باسرها متماثلة يدل على وجود الصانع سبحانه وتعالى فان قيل
لم لا يجوز ان يقال المحرك لاجرام السموات ملك عظيم الجثة والقوة وحينئذ لا يكون اختلاف الليل والنهار دليلا على الصانع قلنا اما على قولنا فلما دل الدليل على
ان قدرة العبد غير صالحة للايجاد فقد زال السؤال واما على قول المعتزلة فقد نفى ابو هاشم هذا الاحتمال بالسمع **النوع الرابع** من الدلايل قوله تعالى
والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وفيه مسايل المسئلة الاولى قال الواحدي الفلك اصله الدوران وكل مستدير فلك وفلك السماء اسم لاطباق سبعة تجري
فيها النجوم وفلكت الجارية اذا استدار ثديها وفلك المغزل من هذا والسفينة سميت فلكا لانها تدور بالماء اسهل دورا قال والفلك واحد وجمع فاذا اريد به
الواحد ذكر واذا اريد به الجمع انث ومثاله قولهم ناقة هجان وموق هجان ودرع دلاص وادرع دلاص قال سيبويه الفلك اذا اريد به الواحد ففيه
الفاء بمنزلة فاء فرد وخاء خرج واذا اريد به الجمع فضمته الفاء بمنزلة ضمة الحاء من حمود والصاد من صفر فالضمتان وان اتفقتا في اللفظ فانهما مختلفان في المعنى
المسئلة الثانية قال الليث سمي البحر بحرا لانبحاره وهو سعته وانبساطه ويقال استبحر فلان في العلم اذا اتسع فيه وتبحر الراعي في رعي كبير وتبحر
فلان في المال وقال غيره سمي البحر بحرا لانه شق في الارض والبحر الشق ومنه البحيرة **المسئلة الثالثة** ذكر الجبائي وغيره من العلماء بمواضع البحور
ان البحور المعروفة خمسة احدها بحر الهند وهو الذي يقال له ايضا بحر الصين والثاني بحر المغرب والثالث بحر الشام والروم ومصر والرابع بحر
بنطس والخامس بحر جرجان فاما بحر الهند فانه يمتد طوله من المغرب الى المشرق من اقصى ارض الحبشة الى اقصى ارض الهند والصين يكون مقدار ذلك
ثمانية الاف ميل وعرضه الفان وسبعماية ميل ويجاوز خط الاستواء الف وسبعماية ميل وخلجان هذا البحر الاول خليج عند ارض الحبشة ويمتد الى
ناحية البربر ويسمى ذلك الخليج الزندي طوله مقدار خمسماية ميل وعرض طرفه ماية ميل الثاني خليج بحر ايلة وهو بحر القلزم طوله الف واربعماية
وعرضه سبعماية ميل ومنتهاه الى البحر الذي يسمى البحر الاخضر وعلى طرفه القلزم فلذلك سمي به وعلى شرقيه ارض اليمن وعدن وعلى غربيه ارض الحبشة الثالث
خليج بحر فارس وهو بحر البصرة وفارس يسمى الخليج الفارسي وهو بحر البصرة وفارس الذي على شرقيه مرو وبكران وعلى غربيه عمان طوله الف واربعماية
ميل وعرضه خمسماية ميل وبين هذين الخليجين اعني خليج ايلة وخليج فارس ارض الحجاز واليمن وساير بلاد العرب فيما بين مسافة الف وخمسماية ميل
الرابع يخرج منه خليج اخر الى اقصى ارض الهند يسمى الخليج الاخضر وطوله الف وخمسماية قالوا وفي بحر الهند من الجزاير العامرة وغير العامرة الف وثلثماية وسبعين
جزيرة ومنها جزيرة ضخمة في اقصى البحر مقابل ارض الهند في ناحية المشرق عند بلد الصين وهي سرنديب يحيط بها ثلاثة الاف ميل فيها جبال عظيمة وانهار
كثيرة ومنها يخرج الياقوت الاحمر وحول هذه الجزاير سبع عشرة جزيرة عامرة فيها مداين عامرة وقرى كثيرة ومن جزاير هذا البحر جزيرة كلة التي يجلب منها
الرصاص القلعي وجزيرة سريلة التي يجلب منها الكافور واما بحر المغرب فهو الذي يسمى بالمحيط ويسميه اليونانيون اوقيانوس ويتصل به بحر الهند
ولا يعرف طرفه الا في ناحية المغرب والشمال عند محاذاة ارض الروس والصقالبة من اقصى المنتهى في الجنوب محاذيا لارض السودان مارا على حدود السوس
الاقصى وطنجة وتاهرت ثم الاندلس والجلالقة والصقالبة ثم يمتد من هناك وراء الجبال غير المسلوكة والاراضي غير المسلوكة نحو بحر المشرق وهذا البحر لا
لا تجري فيه السفن وانما تجري بالقرب من ساحله وفيه ست جزاير مقابل ارض الحبشة تسمى الجزاير الخالدات ويخرج من هذا البحر خليج عظيم في شمال الصقالبة
ويمتد هذا الخليج الى ارض بلغار المسلمين طولها من المشرق الى المغرب ثلثماية ميل وعرضها ماية ميل واما بحر الروم وافريقية ومصر والشام طوله
مقدار خمسماية الف ميل وعرضه ستماية ميل يسمى ادريين ويخرج منه خليج اخر الى ارض قرين طوله مايتا ميل وفي هذا البحر ماية واثنان وستون جزيرة
عامرة منها خمس جزاير عظام واما بحر بنطس فانه يمتد من الادقية الى خلف قسطنطينية في ارض الروس والصقالبة طوله الف وثلثماية ميل وعرضه
ثلثماية ميل واما بحر جرجان فطوله من المغرب الى المشرق ثلثماية ميل وعرضه ستماية ميل وفيه جزيرتان كانتا عامرتين فيما مضى من الزمان ويعرف هذا
البحر ببحر السكون لانها على فرضة ثم يمتد الى طبرستان والديلم وسروان وباب الابواب وناحية الان وليس يتصل ببحر اخر لهذه البحور العظام فاما غيرها
فبحيرات وبطايح كبحيرة خوارزم وبحيرة الطبرية وحكي عن ارسطاطاليس ان بحر اوقيانوس محيط بالارض بمنزلة الجليل لها فهذا هو الكلام المختصر في امر البحور
المسئلة الرابعة في كيفية الاستدلال بجريان الفلك في البحور على وجود الصانع تعالى وتقدس وهي من وجوه احدها ان السفن وان كانت

من تركيب الناس الا انه تعالى هو الذي خلق الآلات التي بها يمكن تركيب هذه السفن فلولا خلقه لها لما امكن ذلك وثانيها لولا الرياح المعينة على تحريكها
لما تكامل النفع بها ورابعها لولا هدو الريح وعدم عصفها لما بقيت ولما سلمت وخامسها لولا تقوية قلوب من يركب هذه السفن
لما تم الغرض فصيرها الله تعالى من هذه الوجوه مصلحة للعباد وطريقا لمنافعهم وتجاراتهم وسادسها انه تعالى خص كل طرف من اطراف العالم
بشيء معين واحوج الكل الى الكل فصار ذلك داعيا يدعوهم الى اقتحام هذه الاخطار في هذه الاسفار ولولا انه تعالى خص كل طرف بشيء واحوج الكل
اليه لما ارتكبوا هذه السفر فالحامل ينتفع به لانه يربح والمحمول اليه ينتفع بما حمل اليه وسابعها سخر الله البحر لحمل الفلك مع قوة سلطان البحر اذا
هاج وعظم الهول فيه اذا ارسل الله الرياح فاضطربت امواجه وتقلبت مياهه وثامنها ان الاودية العظام مثل جيحون وسيحون تنصب ابدا
الى بحيرة خوارزم على صغرها ثم ان بحيرة خوارزم لا تزداد البتة ولا تمتد فالحق سبحانه وتعالى هو العالم بكيفية احوال هذه المياه العظيمة التي ينصب
فيها وتاسعها ما في البحار من الحيوانات العظيمة ثم ان الله تعالى يخلص السفن عنها ويوصلها الى سواحل السلامة وعاشرها ما في البحار من هذا
الامر العجيب وهو قوله تعالى مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان وقال تعالى هذا عذب فرات سائغ شرابه وهذا ملح اجاج ثم انه سبحانه
بقدرته يحفظ البعض عن الاختلاط بالبعض وذلك مما يرشد العقول والالباب الى افتقارها الى مدبر يدبرها ومقدر يحفظها

المسئلة الخامسة

دل قوله تعالى في صفة الفلك بما ينفع الناس على اباحة ركوبها وعلى اباحة الاكتساب والتجارة وعلى الانتفاع باللذات

النوع الخامس

قوله تعالى وما انزل الله من السماء من ماء فاحيى به الارض بعد موتها واعلم ان دلالته على الصانع من وجوه احدها ان تلك
الاجسام وما قام بها من صفات الرقة والرطوبة واللطافة والعذوبة فلا يقدر على خلقها احد الا الله تعالى قال سبحانه قل ارايتم ان اصبح ماؤكم غورا فمن
ياتيكم بماء معين وثانيها انه تعالى جعله سببا لحياة الانسان ولاكثر منافعه قال افرايتم الماء الذي تشربون ءانتم انزلتموه من المزن ام نحن المنزلون
وقال وجعلنا من الماء كل شيء حي وثالثها انه تعالى كما جعله سببا لحياة الانسان جعله سببا لرزقه قال تعالى وفي السماء رزقكم وما توعدون
ورابعها ان السحاب مع ما فيه من المياه العظيمة التي يسيل منها الاودية العظام تبقى معلقة في جو السماء وذلك من الآيات العظام وخامسها ان
نزولها عند التضرع واحتياج الخلق اليه مقدر بمقدار النفع من الآيات العظام قال تعالى حكاية عن نوح عليه السلام فقلت استغفروا ربكم انه
كان غفارا يرسل السماء عليكم مدرارا وسادسها ما قال فسقناه الى بلد ميت وقال وترى الارض هامدة فاذا انزلنا عليها الماء اهتزت وربت
وانبتت من كل زوج بهيج فان قيل افتقولون ان الماء ينزل من السماء على الحقيقة او من السحاب ام تجوزون ما قاله بعضهم من ان الشمس تؤثر في الارض
فيخرج منه ابخرة متصاعدة فاذا وصلت الى الجو البارد بردت فثقلت فنزلت من فضاء الجو المحيط الى ضيق المركز فاتصلت فتولد من اتصالها بعض تلك
الذرات بالبعض قطرات هي قطرات المطر قلنا بل نقول انه نزل من السماء كما ذكره الله تعالى وهو الصادق في خبره واذا كان قادرا على امساك الماء في السحاب
بان يمسكه بقدرته في ان يمسكه في السماء واما قول من يقول انه من بخار الارض فهذا يمكن في نفسه لكن القطع به لا يمكن الا بعد القبول فبقي الفاعل المختار على خلق
الجسم وقدم العالم وذلك كفر لانا متى جوزنا الفاعل المختار على خلق الجسم فكيف يمكننا مع امكان هذا القسم بان نقطع بما قالوه اما قوله فاحيا به الارض
بعد موتها فاعلم ان هذه الحياة من جهات احدها ظهور النبات الذي هو الكلا والعشب وما شاكلهما مما لولاه لما عاش دواب الارض وثانيها
انه لولاه لما حصلت الاقوات للعباد وثالثها انه تعالى انبت كل شيء بقدر الحاجة لانه تعالى ضمن ارزاق الحيوانات بقوله وما من دابة في الارض الا على الله رزقها
ورابعها انه يوجد فيه من الالوان والطعوم والروائح وما يصلح للملابس لان كل ذلك مما لا يقدر عليه احد الا الله وخامسها انه يجعل الارض بسبب
النبات حسن ونضرة ورونق وذلك هو الحياة واعلم ان وصفه تعالى ذلك بالاحياء بعد الموت مجاز لان الحياة لا تقع الا على من يدرك ويصلح ان يعلم ولذلك
الموت الا ان الجسم اذا صار حيا حصل فيه انواع من الحسن والنضرة والبهاء والنشو والنماء اطلق لفظ الحياة على حصول هذه الاشياء وهذا من فصيح الكلام الذي
على اختصاره يجمع المعاني الكثيرة واعلم ان احياء الارض بعد موتها يدل على الصانع من وجوه احدها نفس الزرع لان ذلك ليس في مقدار واحد على الحد الذي
يخرج عليه وثانيها اختلاف الوانها على وجه لا يكاد يحد ويحصى وثالثها اختلاف الطعوم مما يظهر على الزرع والشجر ورابعها استمرار العادة بظهور
ذلك في اوقاتها المخصوصة النوع السادس من الآيات قوله تعالى وبث فيها من كل دابة ونظيره جميع الآيات الدالة على خلقه الانسان وسائر الحيوانات كقوله
وبث فيهما من كل دابة وقوله وبث فيهما رجالا كثيرا ونساء واعلم ان حدوث الحيوانات قد تكون بالتولد وقد تكون بالتوالد وعلى التقديرين فلا بد فيها من الصانع
الحكيم فليس ذلك في الانسان ثم في سائر الحيوانات اما الانسان فالذي يدل على افتقاره في حدوثه الى الصانع سبحانه وجوه احدها يروى ان واحدا قال
لعبد الله بن عمر بن الخطاب رضي الله عنهما اني اتعجب من امر الشطرنج فان رقعته ذراع في ذراع انه لو لعب الانسان الف الف مرة فانه لا يتفق مرتين على وجه
واحد فقال عمر بن الخطاب هاهنا ما هو اعجب منه وهو ان مقدار الوجه شبر في شبر ثم ان مواضع الاعضاء التي فيها كالحاجبين والعينين والانف والفم
لا يتغير البتة ثم انك لا ترى شخصين في الشرق والغرب يشتبهان في الصورة فما اعظم تلك القدرة والحكمة التي اظهرت في هذه الرقعة الصغيرة هذه
الاختلافات التي لا حد لها وثانيها ان الانسان متولد من النطفة فالمؤثر في تصوير النطفة وتشكيلها قوة موجودة في النطفة او غير موجودة فيها فان كانت
القوة المصورة فيها فتلك القوة اما ان يكون لها شعور وادراك وعلم وحكمة حتى تمكنت من هذا التصوير العجيب واما ان لا يكون تلك القوة كذلك بل يكون تاثيرها
لمجرد الطبع والغلبة والاول ظاهر الفساد لان الانسان حال استكماله اكثر علما وقدرة ثم انه حال كماله لو اراد ان يغير شعره عن كيفيته لا يقدر على ذلك بحال
ما كان في نهاية الضعف كيف قدر على ذلك واما ان كانت تلك القوة مؤثرة بالطبع فهذا المني اما ان يكون جسما متشابه الاجزاء في نفسه او يكون مختلف الاجزاء
فان كانت متشابه الاجزاء فالقوة الطبيعية اذا علت في المادة البسيطة لا بد وان يصدر منه فعل متشابه وهذا هو الكرة فكان ينبغي ان يكون الانسان

على صورة كرة ويكون جميع الاجزاء المفترضة في تلك الكرة متشابها في الطبع وهذا هو الذي يستدلون به على ان البسائط لا بد وان تكون
كرات فثبت انه لا بد للنطفة في انقلابها لحما ودما وانسانا من مدبر ومقدر لاعضائها وقواها وتراكيبها وما ذاك الا الصانع سبحانه وتعالى
وثالثها الاستدلال باحوال تشريح ابدان الحيوانات والعجائب الواقعة في تركيبها وتاليفها وايراد ذلك في هذا المواضع كالمتعذر لكثرتها
ولا يستقصا الناس في شرحها في الكتب المعمولة في هذا الفن ورابعها ما روي عن امير المؤمنين علي بن ابي طالب رضي الله عنه انه قال سبحان من
ابصر بشحم واسمع بعظم وانطق بلحم ومن عجائب الامر في هذا التركيب ان اهل الطبائع قالوا على العناصر يجب ان يكون هو النار لانها حارة يابسة وادون
منها الهواء للطافته والماء بارد رطب والارض لا بد وان تكون تحت الكل لثقلها وكثافتها ويبسها ثم انهم قلبوا هذه القضية في تركيب بدن الانسان
لان اعلى الاعضاء منه عظم القحف والعظم بارد يابس على طبيعة الارض وتحته الدماغ وهو بارد رطب على طبع الماء وتحته النفس وهو حار رطب على طبع
الهواء وتحت الكل القلب وهو حار يابس على طبع النار فسبحان من بيده قلب الطبائع وتركيبها كيف يشاء وترتيبها كيف اراد ومما ذكرنا في هذا الباب ان كل
صانع ياتي بنقش لطيف فانه يصونه عن التراب كيلا يكدره وعن الماء كيلا يمحقه ويزيله وعن الهواء كيلا يزيل طراوته ولطافته وعن النار كيلا
تحرقه ثم انه سبحانه وضع نقش خلقته على هذه الاشياء فقال ان مثل عيسى عند الله كمثل ادم خلقه من تراب وقال وجعلنا من الماء كل شيء حي وقال
في الهواء فنفخنا فيه من روحنا وقال ايضا واذ تخلق من الطين كهيئة الطير فتنفخ فيه وقال ونفخت فيه من روحي وقال في النار وخلق الجان من مارج من نار وهذا
يدل على ان صنعه بخلاف صنع كل احد وخامسها انظر الى الطفل بعد انفصاله من امه فانك لو وضعت على فمه وانفه ثوبا انقطع نفسه ومات
في الحال ثم انه بقي في الرحم الضيق مدة مديدة بعد تعذر النفس هناك ولم يمت ثم انه بعد الانفصال يكون من اضعف الاشياء وابعدها عن الفهم بحيث لا
يميز بين الماء والنار وبين المؤذي والملذ والبيضة اذا انفقات عن الفرخ فذلك الفرخ في الحال يميز بين المؤذي والملذ وبين الام وبين غيرها ثم ان الانسان
وان كان في اول امره من ابعد الاشياء عن الفهم فانه بعد استكماله اكمل الحيوانات في الفهم والعقل والادراك ليعلم ان ذلك من عطية القادر الحكيم فانه لو كان
بالطبع لكان كل من كان اذكى في اول الخلقة كان اكثر فهما وقت الاستكمال فلما لم يكن الامر كذلك بل كان على الضد منه علمنا ان كل ذلك من عطية الخالق الحكيم
وسادسها اختلاف الالسنة واختلاف طبائعهم واختلاف امزجتهم من اقوى الدلائل وترى الحيوانات البرية والجبلية شديدة المشابهة بعضها بالبعض
وترى الناس مختلفين جدا في الصورة ولولا ذلك لاختلفت المعيشة ولاشتبه كل احد بكل احد ولما كان يتميز البعض عن البعض وفيه فساد المعيشة
واستقصاء الكلام في هذا النوع لا مطمع فيه لانه بحر لا ساحل له **النوع السابع** من الدلائل تصريف الرياح وفيه مسائل **المسئلة
الاولى** وجه الاستدلال بها انها مخلوقة على وجه يقبل التصريف وهو الرقة واللطافة ثم انه سبحانه يصرفها على وجوه يقع النفع العظيم في الانسان
والحيوانات والنبات وذلك من وجوه احدها انها مادة النفس الذي لو انقطع ساعة عن الحيوان لمات وقيل فيه ان كلما كانت الحاجة اليه اشد
كان وجدانه اسهل ولما كان احتياج الهواء الانسان الى الهواء من اعظم الحاجات حتى لو انقطع عنه لحظة لمات لا جرم كان وجدانه اسهل من وجدان كل
شيء وبعد الهواء الماء فان الحاجة الى الماء ايضا شديدة دون الحاجة الى الهواء فلا جرم سهل ايضا وجدان الماء ولكن وجدان الهواء اسهل لان الماء لا بد فيه من تكلف
الاغتراف بخلاف الهواء فان الالات المهياة محدثة حاصلة ابدا ثم بعد الماء الحاجة الى الطعام شديدة لكن دون الحاجة الى الماء فلا جرم كان تحصيل الطعام
اصعب من تحصيل الماء وبعد الطعام الحاجة الى تحصيل المعاجين والادوية النادرة قليلة فلا جرم عزت هذه الاشياء وبعد المعاجين الحاجة الى انواع الجواهر
من اليواقيت والزبرجد نادرة جدا فلا جرم كانت في نهاية العزة فثبت ان كلما كان الاحتياج اليه اشد كان وجدانه اسهل وكلما كان الاحتياج اليه اقل كان
وجدانه اصعب وما ذاك الا رحمة منه على العباد ولما كانت الحاجة الى رحمة الله اعظم الحاجات فنرجو ان يكون وجدانها اسهل من وجدان كل شيء وعبر
الشاعر عن هذا المعنى فقال سبحان من خص القليل بعزه والناس مستغنون عن اجناسه واذل انفاس الهواء وكل ذي نفس لمحتاج
الى انفاسه وثانيها لولا تحريك الرياح لما جرت الفلك وذلك ما لا يقدر عليه احد الا الله فلو اراد كل من في العالم ان يقلب الريح من الشمال الى
الجنوب او اذا كان الهواء ساكنا ان يحركه لتعذر **المسئلة الثانية** قال الواحدي الرياح الريح وتصريف الرياح اراد تصريف
الريح فاضاف المصدر الى الفعل وهو كثير **المسئلة الثالثة** قال ابو علي الريح اسم فعل والعين منه واو انقلبت في الواحد
للكثرة فانه في الجمع القليل ارواح وذلك لانه لا شيء منه فوجب الاعلال الا ترى ان سكون الواو لا يوجب اعلال هذه الواو في نحو قوم فرعون يقول في
الجمع الكثير رياح انقلبت الواو ياء للنكرة التي قبلها نحو ديمة وديم وجيلة وجيل قال ابن الانباري انما سميت الريح ريحا لان الغالب عليها في هبوبها المجيء بالروح
والراحة وانقطاع هبوبها تكسب الكرب والغم فهي ماخوذة من الروح وللدلائل على ان اصلها الواو من قولهم في الجمع ارواح **المسئلة الرابعة**
قالوا الرياح اربع الشمال والجنوب والصبا والدبور فالشمال من نقطة الشمال والجنوب من نقطة الجنوب والصبا مشرقية والدبور مغربية
وانما سمي الصبا قبولا لانها استقبلت الدبور وما بين كل واحد من هذه الجهات فهي ركنا **المسئلة الخامسة** اختلف القراء في
الرياح فقرا ابو عمرو وعاصم وابن عامر الرياح على الجمع في عشرة مواضع البقرة والاعراف والحجر والكهف والفرقان والنحل والروم موضعين
والجاثية وفاطر وفي جم عسق ان يشا يسكن الرياح وقرا ابن كثير الرياح في خمسة مواضع البقرة والحجر والكهف والروم وقرا الكسائي
في ثلاثة مواضع في الحجر والفرقان والروم الاول منها واعلم ان كل واحدة من هذه الرياح مثل الاخرى في دلالتها على الوحدانية واما من وحد فانه
يريد الجنس كقولهم اهلك الناس الدينار والدرهم واذا اريد بالريح الجنس كانت قراءة من وحد كقراءة من جمع فاما ما روي في الحديث من انه عليه السلام
كان اذا هبت الريح قال اللهم اجعلها رياحا ولا تجعلها ريحا فانه يدل على ان مواضع الرحمة بالجمع اولى قال تعالى ومن اياته ان يرسل الرياح مبشرات وانما يبشر

بالرحمة

بالرحمة وقال في موضع الافراد وفي عاد اذ ارسلنا عليهم الريح العقيم وقد تختص اللفظ في القرآن بشيء فيكون اشارة له فمن ذلك ان عامة ما جاء في التنزيل من قوله تعالى وما يدريك لعل الساعة قريب وما كان من لفظ ادراك فانه مفسر كقوله وما ادراك ما القارعة وما ادراك ما هيه **النوع الثامن** من الدلائل قوله تعالى والسحاب المسخر بين السماء والارض سمي السحاب سحابا لانسحابه في الهواء ومعنى التسخير التذليل وانما سماه مسخرا لوجوه **احدها** ان طبع المائع يقتضي النزول فكان بقاؤه في جو الهواء على خلاف الطبع فلا بد من مسخر قاهر يقهره على ذلك فلذلك سماه المسخر **الثاني** ان هذا السحاب لو دام لعظم ضرره من حيث انه يمنع ضوء الشمس ويكثر الامطار والابلال ولو انقطع لعظم ضرره لانه يقتضي القحط وعدم العشب والزراعة فكان تقديره بالمقدار المعلوم هو المصلحة فهو كالمسخر له سبحانه يأتي به في وقت لطاحة وبرده عند زوال الحاجة **الثالث** ان السحاب لا يقف في موضع معين بل يسوقه الله تعالى بواسطة تحريك الرياح الى حيث اراد وشاء فذلك هو التسخير فهذا هو الاشارة الى وجوه الاستدلال بهذه الدلائل واما قوله تعالى لآيات لقوم يعقلون ففيه مسائل **المسألة الاولى** قوله لآيات لفظ جمع فيحتمل ان يكون ذلك راجعا الى الكل اي مجموع هذه الاشياء آيات ويحتمل ان يكون راجعا الى كل واحد مما تقدم ذكره فكأنه تعالى بين ان في كل واحد مما ذكرنا آيات ودلالة ونقدير ذلك من وجوه **احدها** انا بينا ان كل واحد من هذه الامور الثمانية تدل على وجود الصانع سبحانه وتعالى من وجوه كثيرة وثانيها ان كل واحد من هذه الآيات تدل لعلى مدلولات كثيرة فهي من حيث انها لم تكن موجودة ثم وجدت دلت على وجود الموثر وعلى كونه قادرا لانه لو كان الموثر موجبا لدام الاثر بدوامه فلما كان تحصيل التغير من حيث انها وقعت على وجه الاحكام والاتقان دلت على ارادة الصانع ومن حيث انها اختص بوقت دون وقت دلت على ارادة الصانع ومن حيث انها وقعت على وجه الملائم من غير ظهور الفساد فيها دلت على رحمانية الصانع على ما قال تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وثالثها ان كل واحد من هذه الآيات تدل على وجود الصانع وصفاته فكذلك تدل على وجود طاعته وشكر علينا عند من يقول بوجوب شكر المنعم عقلا لان كثير النعم يوجب كثير الشكر ورابعها ان كل واحد من هذه الدلائل الثمانية اجسام عظيمة فهي مركبة من الاجزاء التي لا تتجزى فذلك الجزء الذي يتقاصر الحس والوهم والخيال عن ادراكه قد حصل فيه جميع هذه الدلائل فان ذلك الجزء من حيث انه حادث فكان حدوثه لا محالة مختصا بوقت معين ولا بد وان يكون مختصا بحيز معين ولا بد وان يكون مختصا بصفة معينة مع انه يجوز في العقل وقوعه على خلاف هذه الامور وذلك يدل على الافتقار الى الصانع الموصوف بالصفات المذكورة واذا كان كل واحد من اجزاء هذه الاجسام ومن صفاتها شاهدا على وجود الصانع لاجرم قلنا انها آيات وحاصل القول ان الموجود اما قديم واما محدث اما القديم فهو الله سبحانه واما المحدث فكل ما عداه فان كل محدث دلالة على وجود الصانع وكل ما عداه شاهد على وجود منزه موحد عالم قادر بالذات عالم بالعلم وهذا هو المراد من قوله وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم اما قوله تعالى لقوم يعقلون فانما خص الآيات بهم لانهم الذين يتمكنون من النظر فيه والاستدلال به على ما يلزمهم من توحيد ربهم وعدله وحكمته ليقوموا بشكره وما يلزم من عبادته وطاعته واعلم ان النعم على قسمين نعم دنيوية ونعم دينية وهذه الامور الثمانية التي عدها الله تعالى نعم دنيوية في الظاهر واذا تفكر العاقل فيها واستدل بها على معرفة الصانع صارت نعما دينية لكن الانتفاع بها من حيث انها نعم دنيوية لا تكمل الا عند سلامة الحواس وصحة المزاج فكذا الانتفاع بها من حيث انها نعم دينية لا تكمل الا عند سلامة العقول وانفتاح بصر الباطن فلذلك قال لآيات لقوم يعقلون قال القاضي الآية تدل على امور احدها انه لو كان لكن يدرك بالتقليد واتباع الآباء والجري على الالف والعادة لما صح ذلك وثانيها لو كانت المعارف ضرورية وحاصلة بالالهام لما صح وصف هذه الامور بالدلالة لان العلوم بالضرورة لا يحتاج في معرفتها الى الآيات وثالثها ان سائر الاجسام والاعراض وان كانت تدل على الصانع لكنه تعالى خص هذه الثمانية بالذكر لما بينها وبين كونها دلائل على المكلفين على الوجه والوضع ومتى كانت الدلائل كذلك كان اوقع في القلوب واشد تأثيرا في الخواطر **قوله تعالى** ومن الناس من يتخذ من دون الله انداد يحبونهم كحب الله والذين امنوا اشد حبا لله ولو يرى الذين ظلموا اذ يرون العذاب ان القوة لله جميعا وان الله شديد العذاب اعلم انه سبحانه لما قرر التوحيد بالدلائل القاطعة اردف ذلك بتقبيح ما يضاد التوحيد لان تقبيح ضد الشيء مما يؤكد حسن الشيء لذلك وقال الشاعر وبضدها تتبين الاشياء وقالوا ايضا النعمة مجهولة فاذا فقدت عرفت والناس لا يعرفون قدر الصحة فاذا مرضوا ثم عادت الصحة اليهم عرفوا قدرها وكذا القول في جميع النعم فلهذا السبب اردف الله تعالى الآية الدالة على التوحيد لهذه الآية وها هنا مسائل **المسألة الاولى** اما الند فهو المثل المنازع وقد بينا حقيقته في قوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون فلا تجعلوا لله اندادا وانتم تعلمون وذكروا في المراد بالانداد على اقوال الاول هي الاوثان التي اتخذوها آلهة لتقربهم الى الله زلفى وروي عن عدي والصنم والصنم وقصدوها بالمسائل وندروا لها النذور وقربوا لها القرابين وهو قول اكثر المفسرين وعلى هذا الاصنام انداد بعضها لبعض اذا قال لبيك اللهم انداد الله تعالى او المعنى انهم اندادا لله تعالى بحسب ظنونهم الفاسدة وشبهاتهم الواهية كالسادة الذين كانوا يطيعونهم فيحلون لهم ما حرم الله ويحرمون ما احل الله عن السدي والقائلون بهذا القول رجحوا هذا القول على الاول من وجوه الاول ان قوله يحبونهم ضمير العقلاء الثاني انه يبعد انهم كانوا يحبون الاصنام كحبهم لله تعالى مع علمهم بالحالها لانضر ولا تنفع الثالث ان الله تعالى ذكر بعد هذه الآية اذ تبرأ الذين اتبعوا من الذين اتبعوا وذلك لا يليق الا بمن اتخذ من دون الله اندادا واذا ثبت ان المراد من الانداد ما ذكرنا فلا بد وان يكون المراد من قوله يحبونهم كحب الله ما ذكره المفسرون وهو ان كل حي فانه يحب ما يعظمه ويتقرب اليه ويخضع له ويطيعه ويتذلل له ويرجوه ويخافه ويعبده ويتقرب اليه بالقربان ويدعوه ويرغب اليه ويسأله حاجاته ويتوكل عليه ويثق به ويطمئن اليه ويرضى عنه ويشكره ويثني عليه ويحمده ويفرح بذكره ويحب ذكره له ويحب ان يكون ذكره له دون ذكر غيره ويحب ان يكون كلامه له دون كلام غيره ويحب ان يكون ثناؤه عليه دون ثناء غيره ويحب ان يكون مدحه له دون مدح غيره ويحب ان يكون الثناء عليه والمدح له دون الثناء عليه والمدح لغيره ويحب ان يكون الحمد له دون الحمد لغيره ويحب ان يكون الشكر له دون الشكر لغيره ويحب ان يكون الحلف به دون الحلف بغيره ويحب ان يكون الخوف منه دون الخوف من غيره ويحب ان يكون الرجاء له دون الرجاء لغيره ويحب ان يكون التوكل عليه دون التوكل على غيره ويحب ان يكون الانابة اليه دون الانابة الى غيره ويحب ان يكون الخشية له دون الخشية لغيره ويحب ان يكون الزهد في الدنيا لوجهه دون الزهد فيها لوجه غيره ويحب ان يكون الرغبة اليه دون الرغبة الى غيره ويحب ان يكون الرهبة منه دون الرهبة من غيره ويحب ان يكون الحب فيه والبغض فيه والموالاة فيه والمعاداة فيه والعمل له دون العمل لغيره ويحب ان يكون الدعاء له دون الدعاء لغيره ويحب ان يكون الذكر له دون الذكر لغيره ويحب ان يكون الصمت لوجهه دون الصمت لوجه غيره ويحب ان يكون الصبر له دون الصبر لغيره ويحب ان يكون الصدق له دون الصدق لغيره ويحب ان يكون الاخلاص له دون الاخلاص لغيره ويحب ان يكون التوبة اليه دون التوبة الى غيره ويحب ان يكون الانس به دون الانس بغيره ويحب ان يكون الاستعانة به دون الاستعانة بغيره ويحب ان يكون التسبيح له دون التسبيح لغيره ويحب ان يكون السجود له دون السجود لغيره ويحب ان يكون العبادة له دون العبادة لغيره ويحب ان يكون الدعوة له دون الدعوة لغيره ويحب ان يكون الاستغاثة به دون الاستغاثة بغيره ويحب ان يكون الاستعاذة به دون الاستعاذة بغيره ويحب ان يكون الاستكانة له دون الاستكانة لغيره ويحب ان يكون الخضوع له دون الخضوع لغيره ويحب ان يكون الاستسلام له دون الاستسلام لغيره ويحب ان يكون الانقياد له دون الانقياد لغيره ويحب ان يكون الاخبات له دون الاخبات لغيره ويحب ان يكون الاخلاص له دون الاخلاص ل

وقيل فيه كالحب اللازم عليهم لله وقيل فيه كحب المؤمنين لله وانما اختلفوا هذا الاختلاف من حيث انهم اختلفوا في انهم هل كانوا يعرفون الله ام لا فمن قال
كانوا يعرفونه مع اتخاذهم الانداد تاول على ان المراد كحبهم لله ومن قال انهم كانوا عارفين بربهم حمل الاية على احد الوجهين الباقيين اما
كالحب اللازم لهم او كحب المؤمنين لله والقول الاول اقرب لان قوله يحبونهم كحب الله راجع الى الناس الذين تقدم ذكرهم وظاهر قوله كحب الله
يقتضي حبا لله ثابتا فيهم فكانه تعالى بين في الاية السالفة ان الاله واحد ونبه على دلايله ثم حكى قول من شرك معه وذلك يقتضي كونهم مقرين
بالله تعالى فان قيل العاقل يستحيل ان يكون حبه الاوثان كحبه لله وذلك لانه بضرورة العقل يعلم ان هذه الاوثان احجار لا تنفع ولا تضر ولا تسمع
ولا تبصر ولا تعقل وكانوا مقرين بان لهذا العالم صانعا مدبرا حكيما ولهذا قال تعالى ولئن سالتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله ومع هذا
الاعتقاد كيف يعقل ان يكون حبهم لتلك الاوثان كحبهم لله تعالى وايضا فان الله تعالى حكى عنهم انهم قالوا ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى واذا كان
كذلك كان المقصود الاصلي طلب مرضاة الله تعالى فكيف يعقل الاستوا في الحب مع هذا القول قلنا قوله يحبونهم كحب الله في الطاعة لها والتعظيم
لها فالاستوا في هذا القول من المحبة لا ينافي ما قلتموه اما قوله تعالى والذين امنوا اشد حبا لله ففيه مسايل **المسئلة الاولى**
في البحث عن ماهية محبة العبد لله تعالى اعلم انه لا نزاع بين الامة في اطلاق هذه اللفظة وهي ان العبد قد يحب الله تعالى والقران ناطق
به كما في هذه الاية وكما في قوله يحبهم ويحبونه وكذا الاخبار روي ان ابرهيم عليه السلام قال لملك الموت عليه السلام وقد جاءه لقبض روحه هل
رايت خليلا يميت خليله فاوحى الله تعالى اليه هل رايت خليلا يكره لقا خليله فقال يا ملك الموت الان فاقبض وجا اعرابي الى النبي صلى الله عليه وسلم
فقال يا رسول الله متى الساعة فقال ماذا اعددت لها فقال ما اعددت لها كثير صلاة ولا صيام الا اني احب الله ورسوله فقال عليه السلام المرء مع
من احب فقال انس فما رايت المسلمين فرحوا بشي بعد الاسلام فرحهم بذلك وروي ان عيسى عليه السلام مر بثلاثة نفر وقد نحلت ابدانهم وتغيرت الوانهم
فقال ما الذي بلغ بكم ما ارى فقالوا الخوف من الله فقال حق على الله ان يومن الخايف ثم تركهم الى ثلاثة اخرين فاذا هم اشد نحولا وتغيرا فقال لهم ما الذي
بلغ بكم الى هذا المقام قالوا الشوق الى الجنة فقال حق على الله ان يعطيكم ما ترجون ثم تركهم الى ثلاثة اخرين فاذا هم اشد نحولا وتغيرا كان على وجوههم
المرايا من النور فقال كيف بلغتم الى هذه الدرجة قالوا بحب الله فقال عليه السلام انتم المقربون الى يوم القيامة وعن السدي قال يدعى الامم يوم القيمة
بانبيايها فيقال يا امة موسى يا امة عيسى يا امة محمد غير المحبين فانهم ينادون يا اولياء الله وفي بعض الكتب عبدي انا وحقك لك محب فبحقي عليك كن لي
محبا واعلم ان الامة وان اتفقوا في اطلاق هذه اللفظة لكنهم اختلفوا في معناها فقال جمهور المتكلمين ان المحبة نوع من انواع الارادة والارادة لا تعلق لها
الا بالجايزات فيستحيل تعلق المحبة بذات الله تعالى وصفاته فاذا قلنا بحب الله فمعناه بحب طاعة الله وخدمته او بحب ثوابه واحسانه واما العارفون
فقد قالوا العبد قد يحب الله تعالى لذاته واما حب خدمته او حب ثوابه فدرجة نازلة واحتجوا بان قالوا انا وجدنا ان اللذة محبوبة لذاتها والكمال
ايضا محبوب لذاته اما اللذة فانه اذا قيل لنا لم نكسب قلنا لنجد المال فاذا قيل ولم نطلب المال قلنا لنجد به الماكول والمشروب فاذا قيل فلم نطلب الماكول
والمشروب قلنا لنحصل اللذة ونندفع الالم فاذا قيل لنا ولم نطلب اللذة ونكره الالم قلنا هذا غير معلل فانه لو كان كل شي انما كان مطلوبا لاجل شي اخر لزم اما
التسلسل واما الدور وهما محالان فلا بد من الانتها الى ما يكون مطلوبا لذاته واذا ثبت ذلك فنحن نعلم ان اللذة مطلوبة لحصول لذاتها والالم مطلوب
الدفع لذاته لا لسبب اخر واما الكمال فلانا نحب الانبيا والاوليا بمجرد كونهم موصوفين بصفات الكمال واذا سمعنا حكاية بعض الشجعان مثل رستم واسفنديار
واطلعنا على كيفية شجاعتهم مالت قلوبنا اليهم حتى انه قد يبلغ ذلك الميل الى انفاق المال العظيم في تقرير تعظيمه وقد ينتهي ذلك الى المخاطرة بالروح وكون اللذة
محبوبة لذاتها لا لها في كون الكمال محبوبا لذاته اذا ثبت هذا فنقول الذين حملوا محبة الله تعالى على محبة طاعته او على محبة ثوابه فهولاء هم الذين عرفوا ان اللذة
محبوبة لذاتها ولم يعرفوا ان الكمال محبوب لذاته اما العارفون الذين قالوا انه تعالى محبوب في ذاته ولذاته فهم الذين انكشف لهم ان الكمال محبوب لذاته
وذلك لان اكمل الكاملين هو الحق سبحانه وتعالى فانه لوجوب وجوده غني عن كل ما عداه وكمال كل شي يستفاد منه وانه سبحانه اكمل الكاملين في العلم
والقدرة فاذا كنا نحب الرجل العالم لكماله في علمه والرجل الشجاع لكماله في شجاعته والرجل الزاهد لبراءته عما لا ينبغي من الاعمال وجميع العلوم بالنسبة الى قدرته
كالعدم وجميع ما للخلق من البراءة عن النقايص بالنسبة الى الحق من ذلك كالمعدوم لزم القطع بان المحبوب الحق هو الله تعالى وانه محبوب في ذاته ولذاته فسوا
احبه غيره او ما احبه غيره واعلم انك لما وقفت على النكتة في هذا الباب فنقول العبد لا سبيل له الى الاطلاع على كمال الله سبحانه ابتدا بل ما لم ينظر في مملوكاته
لا يمكنه الوصول الى ذلك المقام فلا جرم كل ما كان اطلاعه على دقايق حكمة الله وقدرته في المخلوقات اتم كان علمه بكماله اتم فكان حبه له اتم ولما كان لا نهاية لمراتب
وقوف العبد على دقايق حكمة الله فلا جرم لا نهاية لمراتب محبة العبد لجلال حضرة الله ثم يحدث هنالك حالة اخرى وهو ان العبد اذا كثرت مطالعته لدقايق
حكمة الله تعالى كثر ترقيه في مقام محبة الله فاذا كثر ذلك صار ذلك سببا لاستيلا حب الله تعالى على قلب العبد وعرضه فيه على مثال القطرات النازلة من الماء
على الصخرة الصما فانها مع لطافتها تثقب الحجارة الصلبة اذا غاصت محبة الله في القلب تكيف القلب بكيفيتها واشتد الفه لها وكلما كان ذلك الالف اشد كانت
النفرة عما سواه اشد لان الالتفات الى ما عداه يشغله عن الالتفات اليه والمانع عن حضور المحبوب مكروه فلا زال تتعاقب محبة الله ونفرة ما سواه على
القلب ويشتد كل واحد منهما بالاخر الى ان يصير القلب نفورا عما سوى الله تعالى فيصير ذلك القلب مستنيرا بانوار القدس مستضيا باضوا عالم العظمة فانيا
عن الحظوظ المتعلقة بعالم الحدوث وهذا مقام عالي الدرجة وليس له تمردان في هذا العالم الا العشق الشديد على اي شي كان فانك ترى من التجار المستغرقين
بتحصيل المال من نسي جوعه وطعامه وشرابه عند استغراقه في حفظ المال فاذا عقل ذلك في ذلك المقام الخسيس فكيف يستبعد ذلك عند مطالعة جلال الحضرة
الصمدية **المسئلة الثانية** في معنى الشوق الى الله اعلم ان الشوق لا يتصور الا الى شي ادرك من وجه ولم يدرك من وجه فاما الذي لم يدرك اصلا

فلا يشتاق

فلا يشتاق اليه ثم ان الشوق الى المشوق من وجهين احدهما انه اذا رآه ثم غاب عنه اشتاق الى استكمال خياله بالروية والثاني ان يرى
وجه محبوبه ولا يرى شعره ولا ساير محاسنه فيشتاق الى ان ينكشف له ما لم يره قط والوجهان جميعا متصوران في حق الله تعالى بل هما لازمان
بالضرورة لكل العارفين فان الذي اتضح للعارفين من الامور الالهية وان كان في غاية الوضوح مشوب بشوايب الخيالات فان الخيالات لا يستغنى
في هذا العالم عن المحاكاة والتمثيلات وهي مكدرات للمعارف الروحانية ولا يحصل تمام التجلي الا في الاخرة وهذا يقتضي حصول الشوق لا محالة في
الدنيا فهذا احد نوعي الشوق فيما اتضح ايضاحا والثاني ان الامور الالهية لا نهاية لها وانما ينكشف لكل عبد من العباد بعضها ويبقى امور لا نهاية لها
غامضة فاذا علم العارف ما غاب عن عقله اكثر مما حضر فانه لا يزال يكون مشتاقا الى معرفتها والشوق بالتفسير الاول ينتهي في دار الاخرة بالمعنى الذي
يسمى روية ولقا ومشاهدة ولا يتصور ان يكون في الدنيا واما الشوق بالتفسير الثاني فيشبه ان لا يكون لها نهاية اذ نهايته ان ينكشف للعبد في
الاخرة جلال الله وصفاته وحكمته في افعاله وهي غير متناهية والاطلاع على غير المتناهي محال على سبيل التفصيل وقد عرفت حقيقة الشوق الى الله تعالى
واعلم ان ذلك الشوق ازيد لان العبد اذا كان في الترقي حصل بسبب تعاقبه الوجدان والحرمان والوصول والصد الام مخلوطة بلذات الله واللذات
اذا كانت محفوفة بالحرمان والفقدان كانت اقوى فيشبه ان يكون هذا النوع من اللذات مما لا يحصل الا للبشر فان الملايكة كمالاتهم حاضرة بالعقل والبهايم
لا يستعدون لها اما البشر فهم المترددون بين جهتي السفالة والعلو **المسئلة الثالثة** في بيان ان الذين امنوا اشد حبا لله اما المتكلمون
فقالوا ان حبهم لله يكون من وجهين احدهما ان ما يصدر منهم من التعظيم والمدح والثنا والعبادة خالصة عن الشرك وعما لا ينبغي من الاعتقاد ومحبة
غيرهم ليست كذلك والثاني ان حبهم لله اقترن به الرجا والثواب والرغبة في عظيم منزلته والخوف من العقاب والاخذ في طريق التخلص منه ومن يعبد
الله ويعظمه على هذا الحد تكون محبته لله اشد واما العارفون فقالوا المومنون هم الذين عرفوا الله بقدر الطاقة البشرية وقد دللنا على ان الحب من لوازم
العرفان فكلما كان عرفانهم اتم وجب ان تكون محبتهم اشد فان قيل كيف يمكن ان يقال محبة المومنين لله تعالى اشد مع انا نرى اليهود ياتون بطاعات شاقة
لا ياتي بشي منها احد من المسلمين ولا ياتون بها الا الله تعالى ثم يقتلون انفسهم حبا لله تعالى والجواب من وجوه احدها ان الذين امنوا لا يتضرعون الا
الى الله بخلاف المشركين فانهم يعدلون الى الله عند الحاجة وعند زوال الحاجة يرجعون الى الانداد قال تعالى فاذا ركبوا في الفلك دعوا الله مخلصين له الدين
الى اخره والمومن لا يعرض عن الله في الضرا والسرا والشدة والرجا والكافر قد يعرض عن ربه فكان حب المومن اقوى وثانيها ان من احب غيره رضي
بقضايه فلا يتصرف في ملكه فاولئك الجهال قتلوا انفسهم بغير اذنه اما المومنون فقد يقتلون انفسهم باذنه وذلك في الجهاد وثالثها ان الانسان
اذا ابتلي بالعذاب الشديد لا يمكنه الاشتغال بمعرفة الرب فالذي فعلوه باطل ورابعها قال ابن عباس ان المشركين كانوا يعبدون صنما فاذا راوا شيا
احسن منه تركوا ذلك واقبلوا على عبادة الاحسن وخامسها ان المومنين يوحدون ربهم والكفار يعبدون اصناما فينقص محبة الواحد ويضم محبة
جمع اليه اما قوله تعالى ولو يرى الذين ظلموا اذ يرون العذاب ان القوة لله جميعا ففيه مسايل **المسئلة الاولى** اعلم ان في قراآت هذه
الاية ابحاث البحث الاول قرا نافع وابن عامر ولو ترى بالتا المنقطة من فوق خطابا للنبي عليه السلام كانه قال ولو ترى يا محمد الذين ظلموا والباقون
بالياء المنقطة من تحت على الاخبار عمن جرى ذكرهم كانه قال ولو يرى الذين ظلموا انفسهم باتخاذ الانداد ثم قال بعضهم هذه القراة اولى لان النبي صلى الله عليه
وسلم والمسلمين قد علموا قدر ما تشاهده الكفار ويعاينونه من العذاب يوم القيامة اما المتوعدون في هذه الاية فهم الذين لم يعلموا ذلك فوجب اسناد
الفعل اليهم البحث الثاني اختلفوا في يرون فقرا ابن عامر يرون بضم اليا على البعدية وحجته قوله تعالى كذلك يريهم الله اعمالهم حسرات عليهم والباقون
يرون بالفتح على اضافة الروية اليهم البحث الثالث اختلفوا في ان فقرا بعض القرا ان بكسر الالف على الاستيناف واما القرا السبع فعلى فتح الالف
فيها البحث الرابع لما عرفت ان يرى الذين ظلموا قرى تارة بالتا المنقوطة من فوق واخرى بالياء المنقوطة من تحت وقوله ان القوة قرى تارة بفتح
الهمزة من ان واخرى بكسرها حصل هاهنا اربع احتمالات الاحتمال الاول ان يقرا ولو يرى بالياء المنقوطة من تحت مع فتح الهمزة من ان بالوجه فيه
انهم اعملوا يرون في القوة التقدير ولو يرون ان القوة لله ومعناه ولو يرى الذين ظلموا شدة عذاب الله وقوته لما اتخذوا من دونه اندادا فعلى هذا
جواب لو محذوف وهو كثير في التنزيل في قوله ولو ترى اذ وقفوا اذ وقفوا على النار ولو ترى اذ الظالمون في غمرات الموت ولو ان قرانا سيرت به الجبال
ويقولون لو رايت فلانا والسياط ياخذ منه قالوا وهذا الحذف افخم واعظم لان هذا التقدير يذهب خاطر المخاطب الى كل ضرب من الوعيد فيكون
الخوف على هذا التقدير اشد مما اذا كان عين له ذلك الوعيد الاحتمال الثاني ان يقرا بالياء المنقوطة من تحت مع كسر الهمزة من ان فالتقدير ولو يرى
الذين ظلموا عجزهم حال مشاهدتهم عذاب الله لقالوا ان القوة لله والاحتمال الثالث ان يقرا بالتا المنقوطة من فوق مع فتح الهمزة من ان وهو قراة نافع
وابن عامر قال الفرا الوجه فيه تكدير الروية والتقدير فيه ولو ترى الذين ظلموا اذ يرون العذاب يرون ان القوة لله جميعا الاحتمال الرابع
ان يقرا بالتا المنقوطة من فوق مع كسر الهمزة وتقديره ولو ترى الذين ظلموا اذ يرون العذاب لقلت ان القوة لله جميعا وهذا ايضا تاويل ظاهر جيد
المسئلة الثانية ان قيل كيف جا قوله ولو يرى الذين ظلموا وهو مستقبل مع قوله اذ يرون العذاب واذ للماضي قلنا انما جا على لفظ المضي
لان وقوع الساعة قريب قال تعالى وما امر الساعة الا كلمح البصر او هو اقرب وقال وان الساعة لقريب وكلما كان قريب الوقوع فانه يجري مجرى ما وقع
وحصل وعلى هذا التاويل قال تعالى ونادى اصحاب الجنة وقول المقيم قد قامت الصلاة يقول ذلك ايقاعه التحرم بالصلاة لقرب ذلك وقد جا كثير في
التنزيل من هذا الباب قال تعالى ولو ترى اذ وقفوا ولو ترى اذ الظالمون ولو ترى اذ فزعوا ولو ترى اذ يتوفى **قوله عز وجل**
اذ تبرا الذين اتبعوا من الذين اتبعوا وراوا العذاب وتقطعت بهم الاسباب وقال الذين اتبعوا لو ان لنا كرة فنتبرا منهم كما تبرا وامنا كذلك

يريهم الله اعمالهم حسرات عليهم وما هم بخارجين من النار اعلم انه تعالى لما بين حال من يتخذ من دون الله اندادا بقوله ولو يرى الذين ظلموا اذ يرون العذاب
على طريق التهديد زاد في هذا الوعيد بقوله تعالى اذ تبرأ الذين اتبعوا من الذين اتبعوا فبين ان الذين افنوا عمرهم في عبادتهم واعتقدوا انهم من اوكد
اسباب نجاتهم فانهم يتبرأون منهم عند احتياجهم اليهم ونظيره قوله تعالى ويكفر بعضهم ببعض ويلعن بعضهم بعضا وقال ايضا الاخلاء يومئذ بعضهم
لبعض عدو الا المتقين وقال كلما دخلت امة لعنت اختها وحكي عن ابليس انه قال اني كفرت بما اشركتموني من قبل وها هنا مسائل المسئلة
الاولى في قوله اذ تبرأ قولان الاول انه بدل من اذ يرون العذاب الثاني ان عامل الاعراب في اذ بمعنى شديد كانه قال هو شديد العذاب
اذ تبرأ في وقت التبرؤ والمسئلة الثانية معنى الاية ان المتبوعين يتبرؤن عن الاتباع في ذلك اليوم فبين تعالى ما لاجله تبرؤا منهم وهو
عجزهم عن تخليصهم من العذاب الذي راوه لان قوله وتقطعت بهم الاسباب يدخل في معناه انهم لم يجدوا الى تخليص انفسهم واتباعهم سببا والايسر من كل وجه
يرجو به الخلاص مما نزل به وباوليائه من البلاء يوصفون بانه تقطعت بهم الاسباب واختلفوا في المراد بها اولا المتبوعين على وجوه احدها انهم السادة
والرؤساء من مشركي الانس عن قتادة والربيع وعطاء وثانيها انهم شياطين الجن الذين صاروا متبوعين للكفار بالوسوسة عن السدي وثالثها انهم
شياطين الجن والانس ورابعها الاوثان الذين كانوا يسمونها بالالهة والاقرب هو الاول لان الاقرب في الذين اتبعوا انهم الذين يصح منهم الامر والنهي
حتى يمكن ان يتبعوا وذلك لا يليق بالاصنام ويجب ايضا حملهم على السادة من الناس لانهم الذين يصح وصف من عظمهم بانهم يحبونهم كحب الله دون الشياطين ويؤكده
قوله تعالى انا اطعنا سادتنا وكبرائنا فاضلونا السبيل وقرأ مجاهد الاول على البناء للفاعل والثاني على البناء للمفعول اي تبرأ الاتباع من الرؤساء المسئلة
الثالثة ذكروا في تفسير التبرؤ وجوها احدها ان يقع منهم ذلك بالقول وثانيها ان يكون نزول العذاب وعجزهم عن دفعه عن انفسهم فكيف
عن غيرهم تبرؤا وثالثها انه ظهر فيهم الندم على ما كان منهم من الكفر بالله والاعراض عن انبيائه ورسله فسمي ذلك الندم تبرأ والاقرب هو الاول لانه
هو الحقيقة في اللفظ اما قوله تعالى وراوا العذاب الواو للحال اي يتبرؤن في حال رؤيتهم العذاب وهذا اولى من سائر الاسباب الاقوال لان في تلك الحالة
يزداد الهول والخوف اما قوله تعالى وتقطعت بهم الاسباب ففيه مسائل المسئلة الاولى انه عطف على تبرأ وذكروا في تفسير الاسباب
سبعة اقوال الاول انها الوصلات التي كانوا يتواصلون عليها عن مجاهد وقتادة والربيع والثاني الاجسام التي كانوا يتعاطفون بها عن ابن عباس وابن جريج
الثالث الاعمال التي كانوا يؤملونها عن ابن زيد والسدي الرابع العهود والحلف الذي كان بينهم يوالون عن ابن عباس والخامس ما كانوا يتواصلون به من
الكفر وكان بها انقطاعهم عن الاصم السادس المنازل التي كانت لهم من الدنيا عن الضحاك والربيع بن انس السابع اسباب النجاة تقطعت عنهم والاظهر دخول
الكل فيه لان ذلك كالنفي فيعم الكل فكانه قال وزال عنهم كل سبب يمكن ان يتعلق به وانهم لا ينتفعون بالاسباب على اختلافها من منزلة وسبب ونسب وحلف
وعقد وعهد وذلك نهاية ما يكون من الناس فحصل فيه التوكيد العظيم في الزجر المسئلة الثانية الباء في قوله بهم الاسباب بمعنى
عن قوله تعالى فاسأل به خبيرا اي عنه قال علقمة بن عبدة ٭ فان تسألوني بالنساء فاني خبير بادواء النساء طبيب ٭ اي عن النساء المسئلة
الثالثة اصل السبب في اللغة الحبل قالوا ولا يدعى الحبل سببا حتى ينزل ويصعد به ومنه قوله تعالى فليمدد بسبب الى السماء ثم قيل لكل شيء وصلت به
الى موضع او حاجة تريدها سببا يقال ما بيني وبينك سبب اي رحمة ومودة وقيل للطريق سبب لانك بسلوكه تصل الى الموضع الذي تريده قال تعالى فاتبع
سببا اي طريقا واسباب السماء ابوابها لان الوصول الى السماء يكون بدخولها قال تعالى خبر عن فرعون لعلي ابلغ الاسباب اسباب السموات قال زهير
ومن هاب اسباب المنايا ينلنها ولو رام اسباب السماء بسلم ٭ والمودة بين القوم تسمى سببا لانهم بها يتواصلون اما قوله تعالى وقال الذين اتبعوا
لو ان لنا كرة فنتبرأ منهم كما تبرؤا منا فذلك تمن منهم لان يتمكنوا من الرجعة الى الدنيا والى حال التكليف فيكون الاختيار اليهم حتى يتبرؤن منهم في الدنيا كما تبرؤا
يوم القيامة منهم ومفهوم الكلام انهم تمنوا لهم في الدنيا ما يقارب العذاب فيتبرؤن منهم ولا يخلصونهم ولا يبصرونهم كما فعلوا بهم يوم القيامة وتقديره
فلو ان لنا كرة فنتبرأ منهم وقد دهمهم مثل هذا الخطب كما تبرؤا منا والحال هذه لانهم ان تمنوا التبرؤ مع سلامة قلت فائدة اما قوله تعالى كذلك يريهم
الله اعمالهم حسرات عليهم ففيه مسائل المسئلة الاولى في قوله كذلك يريهم وجهان الاول كتبرئ بعضهم من بعض يريهم الله اعمالهم حسرات عليهم
وذلك لانقطاع الرجاء من كل احد الثاني كما اراهم العذاب يريهم الله اعمالهم حسرات لانهم ايقنوا بالهلاك المسئلة الثانية المراد بالاعمال
اقوال الاول الطاعات لم ضيعوها عن السدي الثاني المعاصي واعمالهم الخبيثة عن الربيع بن زيد يتحسرون لم عملوها الثالث ثواب طاعاتهم التي اتوا بها
فاحبطوه بالكفر عن الاصم الرابع اعمالهم التي تقربوا بها الى رؤسائهم من تعظيمهم والانقياد لامرهم والظاهر ان المراد الاعمال التي اتبعوا فيها القادة وهو كفرهم
ومعاصيهم وانما تكون حسرة بان راوها في صحيفتهم وايقنوا بالجزاء عليهم وكان يمكنهم تركها والعدول الى الطاعات وفي هذا الوجه الاضافة حقيقة لانهم
عملوها وفي الثاني مجاز بمعنى لزمهم فلم يقوموا بهم المسئلة الثالثة قال حسرات قال مفاعيل ابرى المسئلة
الرابعة قال الزجاج الحسرة شدة الندامة حتى يبقى النادم كالحسير من الدواب وهو الذي لا منفعة فيه يقال حسر فلان يحسر حسرة
وحسرا اذا اشتد ندمه على امر فاته واصل الحسر الكشف يقال حسر عن ذراعيه والحسرة انكشاف عن حال الندامة والحسور الاعياء
لانه انكشاف الحال عما اوجبه طول السفر قال تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون والمحسرة المنكشفة لانها تكشف عن
الارض والطير تنحسر لانها تنكشف بذهاب الريش اما قوله تعالى وما هم بخارجين من النار فقد احتج به الاصحاب على ان اصحاب الكبيرة من اهل القبلة
تخرج من النار فقالوا ان قوله وما هم تخصيص لهم بعدم الخروج على سبيل الحصر فوجب ان يكون عدم الخروج مخصوصا بهم وهذه الاية تكشف عن المراد
بقوله ان الفجار لفي جحيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين وثبت المراد بالفجار ها هنا الكفار لدلالة هذه الاية عليه

قوله تعالى يا ايها الناس كلوا مما في الارض حلالا طيبا ولا تتبعوا خطوات الشيطان انه لكم عدو مبين انما يامركم بالسوء والفحشاء وان تقولوا على الله ما لا تعلمون اعلم انه تعالى لما بين التوحيد ودلائله وما للموحدين من الثواب اتبعه بذكر الشرك ومن يتخذ من دون الله انداد او يتبع رؤسا الكفرة اتبع ذلك بذكر انعامه على الغريبين واحسانه اليهم وان معصية من عصاه وكفر من كفر به لم يوثر في قطع احسانه ونعمه عنهم فقال يا ايها الناس كلوا مما في الارض وفيه مسائل المسئلة الاولى قال ابن عباس ترلت الاية في الذين حرموا على انفسهم السوائب والوصائل والبحائر وهم فزارة من ثقيف وبنو عامر بن صعصعة وخذاعة وبنو مدلج المسئلة الثانية الحلال المباح الذي لحلت عقدة الحظر عنه واصله من الحل الذي هو نقيض العقد ومنه حل بالمكان اذا نزل به لانه حل عقد الارحال للنزول وحل الدين اذا وجب لانحلال العقدة وانقضاء المدة وحل من احرامه لانه حل عقد الاحرام وحلت عليه العقوبة اي وجب لانحلال للعقدة المانعة من العذاب ولحل الازار والرداء لانفاحل عن الوطي للبس ومن هذا الحله اليمين لان عقدة اليمين تحل به واعلم ان الحرام قد يكون حراما لجنسه كالميتة والدم والخمر وقد يكون حراما لا لجنسه كمال الغير اذا لم ياذن في اكله فالحلال هو الخالي عن القيدين المسئلة الثالثة قوله حلالا طيبا ان سبب نصبه على الحال مما في الارض وان شئت نصبه على انه مفعول المسئلة الرابعة الطيب في اللغة يكون بمعنى الطاهر والحلال يوصف بانه طيب لان الحرام يوصف بانه خبيث قال تعالى قل لا يستوي الخبيث والطيب والطيب في الاصل هو ما يستلذ به ويستطاب ووصف به الطاهر والحلال على جهة التشبيه لان النجس تكرهه النفس فلا تستلذه والحرام غير مستلذ لان الشرع يزجر عنه وفي المراد بالطيب في الاية وجهان الاول ان المستلذ وان لا نالو حملناه على الحلال لزم التكرار وعلى هذا انما يكون طيبا اذا كان من جنس ما يشتهي لانه ان تناول ما لا شهوة له فيه عاد حراما وان كان يعد ان يقع ذلك من العاقل الا عند شبهة والثاني المراد منه المباح وقوله يلزم منه التكرار قلنا لا نسلم فان قوله حلالا المراد منه ما يكون جنسه حلالا وقوله طيبا المراد منه ان لا يكون متعلق حق الغير فان اكل الحرام وان استطابه الاكل لكن جنسه يفضي الى العقاب بصير مضرة ولا يكون مستطابا كما قال تعالى ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما انما ياكلون في بطونهم نارا اما قوله تعالى ولا تتبعوا خطوات الشيطان ففيه مسائل المسئلة الاولى قراءة ابن عامر والكسائي وهي احدى الروايتين عن ابن كثير وحفص عن عاصم خطوات بضم الخاء والطاء والباقون بسكون الطاء اما من ضم العين فلان الواحد خطوة فاذا جمعت حركت العين للجمع كما تفعل بالاسما التي على هذا الوزن نحو غرفة وغرفات وحرك العين للجمع كما تفعل في نحو هذا الجمع فصلا بين الاسم والصفة وذلك ان ما كان اسما جمعه بتحريك العين نحو ثمرة وثمرات وغرفة وغرفات وشهوة وشهوات وما كان نعتا سكون العين نحو ضخمة وضخام وعبلة وعبلات والخطوة من الاسما لان من الصفات فيجمع بتحريك العين واما من خفف العين فتبعا لاصل وطلبا لخفة المسئلة الثانية قال ابن السكيت فيما رواه عن الجباي الخطوة والخطوة بمعنى واحد وحكي عن الفراء خطوان وخطوة والخطوة ما بين القدمين كما قال حسوت حسوة والحسوة اسم ما حسيت وكذلك عرفت عرفه والعرفة اسم لما اعترفت ولذا كان كذلك فالخطوة المكان المتخطى كما ان العرفة هو الشيء المعترف بالكف فيكون المعنى لا تتبعوا سبله ولا تسلكوا طريقه لان الخطوة اسم مكان وهذا قول الزجاج وابن قتيبة فانهما قالا خطوات الشيطان طرقه وان جعلت الخطوة بمعنى الخطوة كما ذكر الجباي فالمعنى بين لانها موانعه ولا تقفوا اثره وللعنيان متقاربان وان اختلفا فالتقدير ان هذا ما يتعلق باللغة بل كانه قيل لمن ابيح له الاكل على الوصف المذكور احذر ان تتبع خطوات الشيطان وتجاوز ما اباح الله لك الى ما يدعوك اليه الشيطان وزجر للكلف بهذا الكلام عن تحري الحلال الذي شبه كازجره عن تخطيه الى الحرام لان الشيطان انما يبغي ان يترقى بما يجري مجرى الشبهة فيزين بذلك ما لا يجمل له وحذر الله تعالى عن ذلك ثم بين العلة في هذا التحذير وهو كونه عدوا مبينا اي متظاهرا بالعداوة وذلك لان الشيطان الزم امورا سبعة في العداوة اربعة منها في قوله تعالى ولاضلنهم ولامنينهم ولامرنهم فليبتكن اذان الانعام ولامرنهم فليغيرن خلق الله وثلاثة منها في قوله لاقعدن لهم صراطك المستقيم ثم لاتينهم من بين ايديهم ومن خلفهم وعن ايمانهم وعن شمائلهم ولا تجد اكثرهم شاكرين فلما التزم الشيطان هذه الامور كان عدوا متظاهرا بالعداوة فلهذا وصفه الله تعالى بذلك اما قوله تعالى انما يامركم بالسوء والفحشاء وان تقولوا على الله ما لا تعلمون لهذا كالتفصيل لجملة عداوته وهو مشتمل على امور ثلاثة اولها السوء وهو مساو لجميع المعاصي سواء كانت تلك المعاصي من افعال الجوارح او من افعال القلوب وثانيها الفحشاء نوع من السوء كانها اقبح انواعه وهي التي يستعظم ويستفحش من المعاصي وثالثها ان تقولوا على الله ما لا تعلمون وكانه اقبح انواع الفحشاء لان وصفه تعالى بما لا ينبغي من اعظم انواع الكبائر فصارت هذه الجملة كالتفسير لقوله تعالى ولا تتبعوا خطوات الشيطان فقد دخل فيها الاية ان الشيطان يدعو الى الصغائر والكبائر والكفر والجهل بالله وهاهنا مسائل المسئلة الاولى اعلم ان امر الشيطان وسوسته عبارة عن هذه الخواطر التي تجدها من انفسنا وقد اختلف الناس في هذه الخواطر من وجوه احدها اختلفوا في ماهيتها فقال بعضهم انها حروف واصوات خفية وقال الفلاسفة انها صورات الحروف والاصوات واسبابها وعللها عن مثال الصور المنطبعة في المرآة فان تلك الصور تشبه الاشيا من وجوه وان لم يكن مشابهة لها في كل الوجوه والقايل ان يقول تصور هل تشبه هذه الحروف في كونها حروفا لولا تشبهها فان كان الاول فتصور الحروف حروف فعاد القول الى ان هذه الخواطر اصوات وحروف خفية وان كان الثاني لم يكن تصورات هذه الحروف حروفا لكني احدثي بقيني هذه الحروف والاصوات مرتبة كما تظهر على حسب اصطلاحها في الخارج والعرب لا تتكلم الا بالعربية وكذا العجمي وتصورات هذه الحروف وتخاطبها وتواليها لا يكون الا على مطابقة تعلمها وتواليها في الخارج فثبت انها في انفسها حروف واصوات خفية وثانيها ان فاعل هذه الخواطر

لا يعلمون شيأ من الدين وقوله تعالى ولا يهتدون المراد انهم لا يهتدون الى كيفية النسابة **قوله تعالى** ومثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق بما لا يسمع الا دعاء ونداء صم بكم عمي فهم لا يعقلون اعلم انه تعالى لما حكى عن الكفار انهم عند الدعاء الى اتباع ما انزل الله تركوا النظر والتدبر واخلدوا الى التقليد وقالوا بل نتبع ما الفينا عليه اباءنا ضرب لهم هذا المثل تنبيها للسامعين انهم لما وقعوا فيما وقعوا فيه بسبب ترك الاصغاء وقلة الاهتمام بالدين وصيرهم من هذا الوجه بمنزلة الانعام ومثل هذا المثل يريد السامع معرفة باحوال الكفار وتحقر الكافر نفسه اذا سمع ذلك فيكون كسر القلبه وتصفيقا لصدره حيث صيّر كالبهيمة فيكون ذلك في غاية الزجر والردع لمن يبعده عن ان يسلك مثل طريقه في التقليد وهاهنا مسائل **المسئلة الاولى** ينعق الراعي بالغنم اذا صاح بهم واما الناعق الغراب فبالعين المعجمة **المسئلة الثانية** للعلماء من اهل التاويل في هذه الاية طريقان احدهما ان نجعل المعنى بالاصمار في الاية والثاني اجراء الاية على ظاهرها من غير اضمار اما الذين اضمروا فذكروا وجوها الاول وهو قول الاخفش والزجاج وابن قتيبة كانه قال ومثل داعي الذين كفروا في قلة انتفاعهم بدعائهم الا بالصوت والنداء كمثل الذي ينعق بما لا يسمع الا صوت الناعق الذي هو الراعي بمنزلة الداعي الى الحق وهو الرسول عليه السلام وسائر الدعاة الى الحق وصار الكفار بمنزلة الغنم المنعوق لها ووجه التشبيه ان البهيمة تسمع الصوت ولا تفهم المراد وهؤلاء الكفار كانوا يسمعون صوت الرسول والفاظه وما كانوا ينتفعون لها ولمعانيها الاجرم حصل وجه التشبيه الثاني مثل الذين كفروا في دعائهم الهتهم من الاوثان كمثل الناعق في دعائه لما لا يسمع بغال وما يجري مجراه من الكلام والبهائم لانهم تشبه الاصنام في الفالانهم كهذه البهائم فاذا كان لا يشكل ان من دعى بهيمة لم تحصل من دعائها على فائدة فكذا من دعى حجرا او ولي بالذم وللجهل والغرق بين هذا القول وما قبله ان هاهنا المحذوف هو المدعو وفي الحق الذي قبله المحذوف هو الداعي وفيه سؤال وهو ان قوله الا دعاء ونداء لا يليق بما قبله لان الاصنام لا تسمع شيأ **السؤال الثالث** قال زيد مثل الذين كفروا في دعائهم الهتهم كمثل الناعق في دعائه عند الجبل فانه لا يسمع الا صدى صوته فاذا قال يا زيد يسمع من الصدى يا زيد فكذلك هؤلاء الكفار اذا دعوا هذه الاوثان لا يسمعون الا ما تلفظوا به من الدعاء والنداء الطريق الثاني في الاية وهو اجراؤها على ظاهرها من غير اضمار فتقديره وجهان احدهما ان يقول مثل الذين كفروا في قلة علمهم في عبادتهم لهذه الاوثان كمثل الداعي اذا تكلم مع البهائم تقضي على ذلك الداعي بقلة العقل كذلك هاهنا الثاني مثل الذين كفروا في اتباعهم ابا بكر وتقليدهم لهم كمثل الداعي اذا تكلم مع البهائم فكما ان الكلام مع البهائم عيب عند جميع العقلاء فكذا التقليد عيب عند العقلاء اما قوله تعالى صم بكم عمي فاعلم انه تعالى لما شبههم بالبهائم ثم زاد في تشبيههم فقال صم بكم عمي لانهم صاروا بمنزلة الصم في ان الذي سمعوه كانهم لم يسمعوه وبمنزلة البكم في ان لا يستجيبوا للداعي وبمنزلة العمي من حيث انهم اعرضوا عن الدلائل فصاروا كانهم لم يبصروها وقال المحققون صم اي صموا وهو رفع على الذم اما قوله تعالى انهم لا يعقلون فالمراد العقل الاكتسابي لان العقل المطبوع كان حاصلا لهم وقال العقل عقلان مطبوع ومسموع ولما كان طريق اكتساب العقل المكتسب ولهذا اقبل من فقد حسا فقد عقلا **قوله عز وجل** يا ايها الذين امنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم واشكروا لله ان كنتم اياه تعبدون اعلم ان هذه الاية تشبه ما تقدم من قوله كلوا مما في الارض حلالا طيبا ثم نقول ان الله سبحانه تكلم من اول البقرة الى هاهنا في دلائل التوحيد والنبوة واستقصى في الرد على اليهود والنصارى ومن هنا شرع في بيان الاحكام **المسئلة الاولى** اعلم ان الاكل قد يكون واجبا وذلك عند دفع الضرر عن النفس وقد يكون مندوبا وذلك ان الضيف قد يمتنع من الاكل اذا انفرد ويبسط بساط ذلك لداعيه فهذا الاكل مندوب وقد يكون مباحا اذا خلي عن هذه العوارض والاصل في الشيء ان يكون خاليا عن العوارض فلا جرم كان مسمى الاكل مباحا واذا كان الامر كذلك كان قوله كلوا في هذه المواضع لا يفيد الايجاب والندب بل الاباحة **المسئلة الثانية** احتج الاصحاب على ان الرزق قد يكون حراما بقوله تعالى من طيبات ما رزقناكم فان الطيب هو الحلال فلو كان كل رزق حلالا لكان قوله من طيبات ما رزقناكم معناه من حلالات ما احللنا لكم فيكون تكرارا وهو خلاف الاصل لجاز ان يعتذر عنه بان الطيب في اصل اللغة عبارة عن المستلذ المستطاب ولعل اقواما ظنوا ان التوسع في المطاعم والاستكثار من طيباتها ممنوع منه فاباح الله تعالى ذلك بقوله كلوا من لذائذ ما احللناه لكم فكان تخصيصه بالذكر لهذا المعنى **المسئلة الثالثة** قوله واشكروا لله امر ولبس باباحة فان قيل الشكر اما ان يكون بالقلب او باللسان او بالجوارح اما بالقلب فهو اما العلم بصدور النعمة عن ذلك المنعم او العزم على تعظيمه باللسان وبالجوارح اما ذلك العلم فهو من لوازم كمال العقل فانا العاقل لا ينسى ذلك فاذا كان ذلك العلم ضروريا فكيف يمكن ايجابه واما العزم على تعظيمه باللسان وبالجوارح فذلك العزم القلبي يمنع الاقرار باللسان والعمل بالجوارح فاذا بينا انهما لا يحسنان كان العزم بان لا يحسنا اولى واما الشكر باللسان فهو اما ان يفسر بالاعتراف له بكونه منعما وبالثناء عليه فهذا غير واجب بالاتفاق بل هو من باب المندوبات واما الشكر بالجوارح والاعضاء فهو ان يأتي بافعال دالة على تعظيمه وذلك ايضا غير واجب ولذلك فقول القائل هذا فعل لله فهو انه لا يمكن القول بوجوب الشكر فلنا الذي يخص بهذا الباب انه يجب عليه التزهد اعتقادا كونه مستحقا للثواب التعظيم واظهار ذلك باللسان او بسائر الافعال ان وجدت فهذا لعمه اما قوله تعالى ان كنتم اياه تعبدون فنبه **مسائل المسئلة الاولى** في هذه الاية وجوه احدها واشكروا لله ان كنتم عارفين بالله ونعمه فعبر عن معرفة الله تعالى بعبادته اطلاقا لاسم الاثر على المؤثر وثانيها معناه ان كنتم تريدون ان تعبدوا الله فاشكروه فان الشكر راس العبادات وتاليها واشكروا لله الذي رزقكم هذه النعمة ان كنتم اياه تعبدون اي ان صح انكم تخصونه بالعبادة وتقرون انه سبحانه هو المنعم لا غير عن النبي صلى الله عليه وسلم ان قول الله تعالى اني وليل والهرسا بناء عظيم الخلق وبعيد

باسرها هو الله تعالى فالامر ظاهر واما على اصل المعتزلة فهم لا يقولون بذلك وايضا فلان المتكلم عندهم من فعل الكلام فلو كان فاعل هذه الحروف هو الله تعالى وفيها ما يكون كذبا وكفرا لزم كون الله تعالى موصوفا بذلك تعالى الله عنه ولا يمكن ان يقال ان فاعلها هو العبد لان العبد قد يكون حصول مثل هذه الحروف الطرة وبحال يدفعها عن نفسه مع القائه لا شك انه يدفع بل يجر البعض الى البعض على سبيل الاتصال فاذن لا بد هاهنا من شيء اخر وهو اما الملك واما الشيطان فلعلهما متكلمان بهذه الكلمات في اقصى الدماغ وفي اقصى القلب حتى ان الانسان وان كان في غاية الصمم فانه يسمع هذه الحروف والاصوات ثم ان قلنا بان الشيطان والملك ذوات قائمة بانفسها غير متحيزة البتة لم يبعد كونها قادرة على مثل هذه الافعال وان قلنا بانها اجسام لطيفة لم يبعد ايضا ان يقال القادر كانت لا تتسع بواطن البشر الا انهم يقدرون على ايصال هذا الكلام الى بواطن قلوب البشر ولا يبعد ايضا ان يقال ايضا لغاية لطافتها تقدر على النفوذ في مضايق باطن البشر ومخارق جسمه ويوصل الكلام الى اقصى قلبه ودماغه ثم القادر لطافتها تستحكم التركيب بحيث يكون ايصال بعض اجزائه بالبعض ايضا لا ينفصل فلا جرم لا ينقضي نفوذها في هذه المضايق والمخارق انفصالها وتفرق اجزاءها وكل هذه الاحتمالات مما دليل على فسادها والامر بمعرفة حقائقها عند الله تعالى ومما يدل على اثبات الهام الملائكة بالخير قوله تعالى اذ يوحي ربك الى الملائكة اني معكم فثبتوا الذين امنوا اي الهموهم بالثبات وتحصنوهم على اعدائهم ويدل عليه من الاخبار قوله عليه السلام ان للشيطان لمة بابن ادم وللملك لمة وفي الحديث ايضا اذا ولد المولود لبني ادم قرن ابليس به شيطانا وقرن الله به ملكا فالشيطان حاثم على اذن قلبه الايسر والملك جاثم على اذن قلبه الايمن فهما يدعوانه ومن الصوفية والفلاسفة من فسر الملك الداعي الى الخير بالقوة العقلية وفسر الشيطان الداعي الى الشر بالقوة الشهوانية والغضبية

المسئلة الثانية دلت الاية على ان الشيطان لا يامر الا بالقبائح لانه تعالى ذكر بكلمة انما وهي للحصر وقال بعض العارفين ان الشيطان قد يدعو الى الخير لكن لغرض ان يجره منه الى الشر وذلك يدل على انواع اما ان يجره من الافضل الى الفاضل ليتمكن من ان يخرجه من الفاضل الى الشر واما ان يجره من الفاضل الى ما سهل الى الافضل الا انه يصير ازدياد المشقة سببا لحصول النفرة عن الطاعة بالكلية

المسئلة الثالثة قوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون يتناول جميع المذاهب الفاسدة بل يتناول كل مقلد للحق لانه وان كان مقلدا للحق لكنه قائل ما لا يعلم فصار مستحقا للذم لاندراجه تحت الذم في هذه الاية

المسئلة الرابعة تمسك نفاة القياس بقوله وان تقولوا على الله ما لا تعلمون والجواب عنه انه منتقض بما ثبت الدلالة على ان العمل بالقياس واجب كان العمل بالقياس قولا على الله بما يعلم لا بما لا يعلم

قوله عز وجل واذا قيل لهم اتبعوا ما انزل الله قالوا بل نتبع ما الفينا عليه اباءنا اولو كان اباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون اعلم انهم اختلفوا في الضمير في قوله لهم على ثلاثة اقوال الاحد ها انه عائد على من في قوله من يتخذ من دون الله اندادا وهم مشركو العرب وقد سبق ذكرهم وشابهها يعود على الناس في قوله يا ايها الناس فعدل عن المخاطبة الى المغايبة على سبيل طريق الالتفات مبالغة في بيان ضلالهم كانه يقول للعقلاء انظروا الى هؤلاء الحمقى ماذا يفعلون وقال ابن عباس نزلت في اليهود وذلك حين دعاهم رسول الله صلى الله عليه وسلم الى الاسلام فقالوا نتبع ما وجدنا عليه اباءنا هم كانوا اعلم منا واجل منا واعلم منا فعلى هذه الاية مسائل

المسئلة الاولى الكناية في الفينا عائدة على العلوم كما يعود على المذكور ثم حكى الله تعالى عنهم انهم قالوا بل نتبع ما الفينا عليه اباءنا وفيه مسائل

المسئلة الاولى الكسائي يدغم لام هل وبل في تسعة احرف التا كقوله بل تؤثرون والنون بل نتبع والتاء بل تؤمن والسين بل سولت والزاي بل زين والضاد بل ضلوا والظاء بل ظننتم والطاء بل طبع والكل الباقون على الاظهار ومنهم من يوافقه في البعض والاظهار هو الاصل

المسئلة الثانية الفينا بمعنى وجدنا بدليل قوله تعالى في اية اخرى بل نتبع ما وجدنا عليه اباءنا ويدل عليه ايضا قوله تعالى والفيا سيدها لدى الباب وقوله انهم الفوا اباءهم ضالين

المسئلة الثالثة معنى الاية ان الله تعالى امرهم بان يتبعوا ما انزل الله من الدلائل الباهرة فهم قالوا لا نتبع ذلك وانما نتبع اباءنا واسلافنا فكانهم عارضوا الدلالة بالتقليد واجاب الله تعالى عنه بقوله اولو كان اباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون وفيه مسائل

المسئلة الاولى الواو في اولو واو العطف دخلت عليها همزة الاستفهام المنقولة الى معنى التوبيخ والتقريع وانما جعلت همزة الاستفهام للتوبيخ لانها تقتضي الاقرار الذي يلزمه نقيضه الاقرار به ليصح كما يقتضي الاستفهام الاخبار عن المستفهم عنه

المسئلة الثانية تقرير هذا الجواب من وجوه احدها انه يقال للمقلد هل تعترف بان تقليده الابد ان يعرف كونه حقا فكيف عرفت انه حق وان عرفته بتقليد اخر لزم التسلسل وان عرفته بالعقل فلذلك كان فلا حاجة الى التقليد وان قلت ليس من شرط جواز تقليده ان يعلم كونه حقا فاذن قد جوزت تقليده وان كان مبطلا فاذن لا يمكنك تقليدك لانك لا تعلم انك محق ومبطل وثانيها هب ان ذلك المتقدم كان عالما بهذا الشيء الا انا لو قدرنا ان ذلك المتقدم ما كان عالما بذلك الشيء قط وما اختار فيه البتة مذهبا فانت ماذا كنت تعمل فعلى تقدير ان لا يوجد ذلك المتقدم ولا مذهبه كان لا بد من العدول الى النظر فكذا هاهنا وثالثها انك اذا قلدت من قبلك فذلك المتقدم كيف عرفته واعرفته بتقليد ام لا بتقليد فان عرفته بتقليد لزم اما الدور واما التسلسل وان عرفته لا بتقليد بل بدليل فاذا امكن تقليد ذلك المتقدم وجب ان يطلب العلم بالدليل لا بالتقليد لانك لو طلبت بالتقليد لا بالدليل مع ان ذلك المتقدم طلبه لا بالتقليد كنت مخالفا له فثبت ان القول بالتقليد ينتهي بنوته الى تقليد فيكون باطلا

المسئلة الثالثة انما ذكر تعالى هذه الاية عقيب الزجر عن اتباع خطوات الشيطان تنبيها على انه لا فرق بين متابعة وساوس الشيطان وبين متابعة التقليد وفيه اقوى دليل على وجوب النظر والاستدلال وترك القبول على ما يقع في الخاطر من غير دليل او على ما يقوله الغير من غير دليل

المسئلة الى الرابعة قوله لا يعقلون شيئا القطع عام ومعناه الخصوص لانهم كانوا يعقلون كثيرا من امور الدنيا فهذا يدل على جواز ذكر العام مع ان المراد به الخاص

المسئلة الخامسة قوله لا يعقلون شيئا الى اخرها

غيري وارزق ولشكر غيري **المسئلة الثانية** احتج من قال بان المعلق بلفظه ان لا يكون عدما عند عدم ذلك الشيء بهذه الاية
فانه تعالى علق الامر بالشكر بكلمة ان على فعل العبادة مع ان من لا يفعل هذه العبادات يجب عليه الشكر ايضا **قوله تعالى**
انما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل به لغير الله فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم اعلم انه سبحانه
لما امرنا في الاية السالفة بتناول الحلال فصل في هذه الاية انواع الحرام والكلام فيها على نوعين النوع الاول ما يتعلق بالتفسير والنوع الثاني ما يتعلق
بالاحكام التي استنبطها العلماء من هذه الاية النوع الاول وفيه مسائل **المسئلة الاولى** اعلم ان كلمة انما على وجهين احدهما
ان يكون حرفا واحدا كقولك انما داري دارك وانما مالي مالك الثاني ان تكون ما منفصلة من ان وتكون بمعنى الذي كقولك انما اخذت مالك وان
ما ركبت دابتك وجاء في التنزيل على الوجهين اما على الاول فقوله انما الله اله واحد وانما انت نذير واما على الثاني فقوله انما صنعوا كيد ساحر ولو نصبت
كيد سحر على ان تجعل انها حرفا واحدا كان صوابا وقوله انما اتخذتم من دون الله اوثانا مودة بينكم بنصب المودة ويرفع على هذين الوجهين واختلفوا في حكمها
على الوجه الاول فمنهم من قال انها تفيد الحصر واحتجوا عليه بالقرآن والشعر والقياس اما القرآن فقوله تعالى انما الله اله واحد اي ما هو الا اله واحد
وقال انما الصدقات للفقراء والمساكين اي لهم لا لغيرهم وقال تعالى قل انما انا بشر مثلكم اي ما انا الا بشر مثلكم وكذا هذه الاية فانه تعالى قال في اية اخرى
قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير فصارت الايتان واحدة فقوله انما حرم عليكم في هذه الاية مفسرة
بقوله قل لا اجد فيما اوحي الي محرما كذا في تلك الاية واما الشعر فقول الاعشى ولست بالاكثر منهم حصى وانما العزة للكاثر
وقول الفرزدق انا الرائد الحامي الذمار وانما يدافع عن احسابهم انا او مثلي واما القياس فهو ان كلمة ان للاثبات وكلمة ما للنفي
فاذا اجتمعا فلا بد وان يبقيا على اصلهما فاما ان يفيد ثبوت غير المذكور او نفي المذكور وهو باطل بالاتفاق او ثبوت المذكور ونفي غير المذكور وهو
المطلوب واحتج من قال انه لا يفيد الحصر بقوله تعالى انما انت نذير ولقد كان غيره نذير وجوابه معناه ما انت الا نذير فهو يفيد الحصر
ولا ينفي وجود نذير اخر **المسئلة الثانية** قرئ حرم على البناء للفاعل وحرم للبناء للمفعول وحرم بوزن كرم **المسئلة
الثالثة** قال الواحدي الميتة ما فارقته الروح من غير ذكاة مما يذبح واما الدم فكانت العرب تجعل الدم في المباعر وتشويها ثم تاكلها
فحرم الله الدم وقوله لحم الخنزير اراد الخنزير بجميع اجزائه لكن خص اللحم لانه المقصود لذاته بالاكل وقوله وما اهل به لغير الله قال الاصمعي الاهلال
اصله رفع الصوت فكل رافع صوته فهو مهل قال ابن احمر يهل بالعير ركبانها كما يهل الراكب المعتمر هذا معنى الاهلال في اللغة ثم قيل
للمحرم مهل لرفعه الصوت بالتلبية يقال اهل فلان بحجة او عمرة اي احرم بها وذلك لانه يرفع الصوت بالتلبية عند الاحرام والذابح مهل لان
العرب كانوا يسمون الاوثان عند الذبح ويرفعون اصواتهم بذكرها ومنه استهل الصبي فمعنى قوله وما اهل به لغير الله يعني ما ذبح للاصنام وهو
قول مجاهد والضحاك وقتادة وقال الربيع بن انس وابن زيد يعني ما ذكر عليه غير اسم الله وهذا القول اولى لانه اشد مطابقة للفظ قال القفال
لو ان مسلما ذبح ذبيحة وقصد بذبحها التقرب الى غير الله صار مرتدا وذبيحته ذبيحة مرتد وهذا الحكم في غير ذبائح اهل الكتاب اما ذبائح اهل
الكتاب فتحل لنا لقوله تعالى وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم اما قوله تعالى فمن اضطر ففيه مسائل **المسئلة الاولى**
قرا نافع وابن كثير وابن عامر والكسائي فمن اضطر بضم النون والباقون بالكسر فالضم للاتباع والكسر على اصل الحركة لالتقاء الساكنين **المسئلة
الثانية** اضطر احوج والجاء هو افتعل من الضرورة واصله من الضرورة وهو الضيق **المسئلة الثالثة** لما حرم الله تعالى تلك
الاشياء استثنى عنها حال الضرورة وهذه الضرورة له سببان احدهما الجوع الشديد وان لا يجد ماكولا حلالا يسد به الرمق فعند ذلك يكون
مضطرا الثاني اذا اكرهه على تناوله مكره فيحل له تناوله **المسئلة الرابعة** ان الاضطرار ليس من افعال المكلف حتى يقال لا اثم عليه
فيه وان الله تعالى قادر لا بد هاهنا من اضمار وهو الاكل والتقدير فمن اضطر فاكل فلا اثم عليه والحذف هنا كالحذف في قوله فافطر فعدة من ايام اخر فحذف
فافطر وقوله فمن كان منكم مريضا او به اذى من راسه ففدية من صيام ومعناه فحلق ففدية وانما جاز الحذف لعلم المخاطبين بالحذف ودلالة الخطاب
عليه اما قوله تعالى غير باغ ففيه مسائل **المسئلة الاولى** قال الفراء غير هاهنا لا يصلح ان تكون بمعنى الاستثناء لان غير هاهنا
بمعنى النفي ولذلك عطف عليها بلا لانها في معنى لا بل هي هاهنا حال للمضطر كانك قلت فمن اضطر لا باغيا ولا عاديا فهو له حلال **المسئلة
الثانية** اصل البغي في اللغة الفساد وتجاوز الحد قال الليث البغي في عدو الفرس اختال ومرج وانه يسعى في عدوه ولا يقال فرس باغ
والبغي الظلم والخروج عن الانصاف ومنه قوله تعالى والذين اذا اصابهم البغي هم ينتصرون وقال الاصمعي يقال بغى الجرح يبغي بغيا اذا بدا اي بالفساد
وبغت السماء اذا كثر مطرها حتى يجاوز الحد وبغى الجرح والبحر والسحاب اذا طغى اما قوله تعالى ولا عاد فالعدو هو التعدي في الامور وتجاوز ما
ينبغي ان يقتصر عليه يقال عدى عليه عدوا وعدوانا وعديا واعتدى وتعديا اذا ظلمه ظلما مجاوزا للحد وعدا طوره جاوز قدره **المسئلة
الثالثة** لاهل التاويل في قوله غير باغ ولا عاد قولان احدهما ان يكون قوله غير باغ ولا عاد مختصا بالاكل والثاني ان يكون عاما في الاكل
وغيره اما على القول الاول ففيه وجوه الاول غير باغ وذلك بان يجد حلالا تكرهه النفس فعدل الى اكل الحرام الزيد ولا عاد اي متجاوز قدر الرخصة الثاني
غير باغ للذة اي طالب لها ولا عاد متجاوز سد الجوعة عن الحسن وقتادة والربيع ومجاهد وابن زيد الثالث غير باغ على مضطر اخر بالاستيلاء عليه ولا عاد
في سد الجوعة القول الثاني ان يكون المعنى غير باغ على امام المسلمين في السفر من البغي ولا عاد بالمعصية اي تجاوز طريقة المحقين والكلام في ترجيح
احد التاويلين على الاخر سيجيء ان شاء الله تعالى اما قوله فلا اثم عليه ففيه سؤالان احدهما ان الاكل في تلك الحالة واجب وقوله لا اثم عليه يفيد

الاباحة الثاني ان المضطر كالملجا الى الفعل والملجا لا يوصف بانه لا اثم عليه قلنا قد بينا في تفسير قوله فلا جناح عليه ان يطوف
بهما ان بقي الاسم قدر مشترك بين الواجب والمندوب والمباح وايضا فقوله تعالى فلا اثم عليه معناه رفع الحرج والضيق واعلم
ان هذا الجايع ان حصلت فيه شهوة الميتة ولم يحصل فيه النفرة الشديدة فانه يصير ملجا الى ما يسد الرمق كما يصير ملجا الى الهرب
من السبع اذا امكنه ذلك اما اذا حصلت النفرة الشديدة فانه بسبب تلك النفرة يخرج عن ان يكون ملجا ولزم تاول الميتة على ما هو عليه
من النفرة وهاهنا يتحقق معنى الوجوب اما قوله تعالى في اخر الاية فان الله غفور رحيم ففيه اشكال وهو انه لما قال فلا اثم عليه فكيف يليق ان
يقال بعده ان الله غفور رحيم فان الغفران انما يكون عند حصول الاثم والجواب من وجوه احدها ان المقتضي للحرمة قايم في الميتة والدم
الا انه زالت الحرمة لقيام المعارض فلما كان تناوله تناولا لما حصل فيه المقتضي للحرمة عبر عنه بالمغفرة ثم ذكر بعده انه رحيم يعني لاجل الرحمة
عليكم ابحت لكم ذلك وثانيها العمل المضطر يزيد على تناول قدر الحاجة فهو سبحانه غفور بان يغفر ذنبه في تناول الزيادة رحيم حيث اباح في تناول
قدر الحاجة وثالثها انه تعالى لما بين هذه الاحكام عقبها بكونه غفورا رحيما لانه غفور للعصاة اذا تابوا رحيم بالمطيعين المستمرين على منهج حكمه سبحانه وتعالى
النوع الثاني من الكلام في هذه الاية المسايل الفقهية التي استنبطها العلما منها وهي مرتبة على فصول **الفصل الاول** فيما يتعلق
بالميتة والكلام فيه مرتب على مقدمة وفصول اما المقدمة ففيها ثلاث مسايل **المسئلة الاولى** اختلفوا في ان التحريم المضاف الى
الاعيان هل يقتضي الاجمال فقال الكرخي انه يقتضي الاجمال لان الاعيان لا يمكن وصفها بالحل والحرمة فلا بد من صرفهما الى فعل من افعال فيها وليست جميع افعالها
فيها محرمة لان يبعدها عن المقر وعما يجاوز المكان فعل من الافعال فيها وهو غير محرم فاذن لا بد من صرف هذا التحريم الى فعل خاص وليس بعض الافعال اولى من بعض
فوجب صيرورة الاية مجملة واما اكثر العلما فانهم اصروا على انه ليس من المجملات بل هذه اللفظة تفيد في العرف حرمة التصرف في هذه الاجسام
كما ان الذوات لا تملك وانما تملك التصرفات فيها فاذا قيل فلان يملك جارية فهم كل احد انه يملك التصرفات فيها فكذا هنا وقد استقصينا
الكلام فيه في كتاب المحصول في الاصول **المسئلة الثانية** لما ثبت الاصل الذي قدمناه وجب ان تدل الاية على حرمة جميع
التصرفات الا ما اخرجه الدليل المخصص فان قيل لم لا يجوز تخصيص هذا التحريم بالاكل والذي يدل عليه وجوه احدها ان المتعارف
من تحريم الميتة تحريم اكلها وثانيها انه ورد عقيب قوله كلوا من طيبات ما رزقناكم وثالثها ما ورد عن الرسول عليه السلام خبر شاة ميمونة
انما حرم من الميتة اكلها والجواب عن الاول لا نسلم ان المتعارف من تحريم الميتة تحريم اكله وعن الثاني ان هذه الاية مستقلة بنفسها فلا يجب
قصرها على ما تقدم بل يجب اجراوها على ظاهرها وعن الثالث ان ظاهر القران مقدم على خبر الواحد لكن هذا انما يستقيم اذا لم يجوز تخصيص القران
بخبر الواحد ويمكن ان يجاب عنه بان المسلمين انما رجعوا في معرفة وجوه الحرمة الى هذه الاية فدل على انعقاد اجماعهم على انها غير مخصصة ببيان
حرمة الاكل وللسايل ان يمنع هذا الاجماع **المسئلة الثالثة** الميتة من حيث اللغة هو الذي خرج من ان يكون حيا من دون سبب
ولذلك من فرايس الميتة والمنقول واما من جهة الشرع فهو غير المذكى اما لانه لم يذبح وان ذبح ولكن لم يكن ذبحه ذكوة وسنذكر حد الذكاة في موضعه
فان قيل كيف يصح ذلك وقد قال تعالى في سورة المايدة حرمت عليكم الميتة والدم ثم ذكر من بعده المنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة فدل
هذا على ان غير المذكى منه ما هو ميتة ومنه ما ليس كذلك قلنا لعل الامر كان في ابتدا الشرع على اصل اللغة واما بعد استقرار الشرع فالميتة ما ذكرناه
اما المقاصد فاعلم ان الخطا في المسايل المستنبطة من هذه الاية من وجهين احدهما ما اخرجوه عن الاية وهو داخل فيها والثاني ما ادخلوه فيها وهو خارج عنها
اما القسم الاول ففيه مسايل **المسئلة الاولى** ذهب الشافعي رضي الله عنه في اظهر اقواله الى انه يحرم الانتفاع بصوف الميتة وشعرها وقال مالك يحرم
الانتفاع بعظمه خاصة وجل الفقها اتفقوا على تحريم الانتفاع بشعر الخنزير واحتج هولا بان هذه الاشيا ميتة فوجب ان يحرم الانتفاع بها انما قلنا انها ميتة
لقوله عليه السلام ما ابين من حي فهو ميت وهذا الخبر يعم الشعر والعظم والكل واما الذي يدل على ان العظم ميتة خاصة قوله تعالى من يحيي العظام وهي
رميم فثبت انها كانت حية فعند الموت تصير ميتة واذا ثبت انها ميت وجب ان يحرم الانتفاع بها لقوله تعالى حرم عليكم الميتة اعترض
المخالف عليه بان الشعر والصوف لا حياة فيه لان حكم الحياة الادراك والشعور وذلك مفقود في الشعر ولاجل هذا الكلام ذهب مالك الى تنجس
العظام دون الشعر والجواب ان الحياة ليست عبارة عن المعنى المقتضي للادراك والشعور بدليل الاية والخبر اما الاية فقوله تعالى كيف يحيي الارض
بعد موتها واما الخبر فقوله عليه السلام من احيا ارضا ميتة فهي له والاصل في الاطلاق الحقيقة فعلمنا ان الحياة في اصل اللغة ليست عبارة عما
ذكرتموه بل عن كون الحيوان او النبات صحيحا في مزاجه معتدلا في حاله غير معترض للفساد والنقص والتفرق واذا ثبت ذلك ظهر اندراجه تحت الاية
واحتج ابو حنيفة بالقران والخبر والاجماع والقياس اما القران فقوله تعالى ومن اصوافها واوبارها واشعارها اثاثا ومتاعا الى حين ذكرها في معرض المنة
والامتنان لا يقع بالنجس الذي لا يحل الانتفاع به واما الخبر فقوله عليه السلام في شاة ميمونة انما حرم من الميتة اكلها واما الاجماع فهو انهم كانوا يلبسون
جلود الثعالب ويجعلون منها القلانس وعن النخعي كانوا لا يرون لجلود السباع وجلود الميتة اذا دبغت باسا وما خصوا حال الشعر وعدمه وقول
الشافعي كانوا اشارة الى الصحابة وليس لاحد ان يقول الثعلب عند الشافعي رضي الله عنه حلال فلهذا يقول باباحته لان الذكاة شرط بالاتفاق وهو
غير حاصل في هذه الثعالب واما القياس فلان هذه الشعور والعظام اجسام منتفع بها غير متعرضة للنتن والفساد فوجب ان يقضي بطهارتها
كالجلود المدبوغة واما النفع بشعر الخنزير ففي الفقها من منع نجاسته وهو الاسلم ثم قالوا هب ان عموم قوله حرمت عليكم الميتة يقتضي حرمة الانتفاع
بالصوف والعظم وغيرهما الا ان هذه الدلايل تبيح الانتفاع بها والخاص مقدم على العام فكان هذا الجانب اولى بالرعاية **المسئلة الثانية**

قال ابو حنيفة رضي الله عنه اذا مات في الماء دابة لبري لها نفس سائلة لم ينجس الماء قل او كثر وللشافعي رضي الله عنه قولان في القليل واصحهما للشافعي
انها حيوانات صارت ميتة بجرم استعمالها بمقتضى الاية واذا حرم استعمالها بمقتضى الاية وجب الحكم بنجاستها وجب
الحكم بنجاسة الماء القليل الذي وقعت هي فيه واجابوا عنه بانه ميتة وبجرم الانتفاع بها ولكن لم قلتم ان الماء في كان كذلك كانت نجسة حتى يلزم من نجاستها
نجس الماء بها احتجوا على القول الثاني للشافعي رضي الله عنه بقوله عليه السلام اذا وقع الذباب في اناء احدكم فامقلوه ثم انعلوه فان في احد جناحيه داء وفي الاخر
دواء امر بالمقل لما كان الطعام حارا فنبوت الذباب فيه فلو كان ذلك سببا للتنجيس لما امر النبي عليه السلام به **المسئلة الثالثة** للفقهاء
مذاهب سبعة في امر الدباغ فاوسع الناس فيه قول الزهري فانه تجوز استعمال الجلود باسرها قبل الدباغ وبلبسه داود فانه قال تطهر كلها بالدباغ وبلبسه
مالك فانه قال يطهر ظاهرها دون باطنها وبلبسه ابو حنيفة فانه قال تطهر كلها الا جلد الخنزير وبلبسه الشافعي فانه قال يطهر الكل الا جلد الكلب والخنزير وبلبسه
الاوزاعي وابو ثور فانهما يقولان يطهر جلد ما يوكل لحمه فقط وبلبسه احمد بن حنبل رضي الله عنهم فانه قال لا يطهر منها شيء بالدباغ واصح احمد بالاية والخبر
اما الآية فقوله تعالى حرمت عليكم الميتة الحق التحريم وما افاده حال دون حال واما الخبر فقول عبد الله بن حكيم انا نا كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل
وفاته ان لا ننتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب اجابوا عن التمسك بالآية بان خصص العموم خبر الواحد وبالقياس جايز وقد وجدناها هنا اما خبر الواحد
فلقوله عليه السلام ايما اهاب دبغ فقد طهر واما القياس فلان بالدباغ يعود الجلد الى ما كان عليه حال الحياة وكلما كان حال الحياة طاهرا كذلك بعد الدباغ
وهذا الخبر معتمد الشافعي رحمه الله **المسئلة الرابعة** اختلفوا في انه هل يجوز الانتفاع بالميتة باطعام البازي والبهيمة فمنهم من منع منه لانه
اذا اطعم البازي ذلك فقد انتفع بتلك الميتة والاية دالة على تحريم الانتفاع بالميتة فاما اذا اقدم البازي من عند نفسه على اكل الميتة فهل يجب علينا
منعه ام لا فيه احتمال **المسئلة الخامسة** اختلفوا في دهن الميتة ودكها هل يجوز الاستصباح به ام لا وهذا ينظر فيه فان كان ذلك مما
حلته الحياة او في حملته ما هو هذا حاله فالظاهر يقتضي المنع منه وان لم يكن كذلك فهو خارج من جملة الميتة وانما يحرم ذلك للدليل سوى الظاهر وعن عطا
ابن جابر قال لما قدم الرسول صلى الله عليه وسلم مكة اتاه الذين يجمعون الودك فقالوا يا رسول الله انا نجمع الودك وهي من الميتة وغيرها وانا هي بلاد بحر
والسفن قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فباعوها واكلوا اثمانها فنهاهم عن ذلك واخبرهم بان تحريم اكلها على الاطلاق او تحريم بيعها كما اوجب تحريم اكلها **المسئلة السادسة** الظاهر يقتضي حرمة السمك والجراد الا انهما خصا بالخبر عن ابن عمر قال عليه السلام
احلت لنا ميتتان ودمان اما الميتتان فالسمك والجراد واما الدمان فالطحال والكبد وعن جابر في قصة طويلة ان البحر القى اليهم حوتا فاكلوا منه نصف شهر
فلما رجعوا اخبروا النبي عليه السلام بذلك فقال هل عندكم منه شيء تطعمونيه فقال عليه السلام في صفة البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته وايضا فانه ثبت
بالتواتر عن الرسول عليه السلام حل السمك واختلفوا في السمك الطافي وهو الذي يموت في الماء حتفا انفه فقال مالك والشافعي لا باس به وقال ابو حنيفة
واصحابه والحسن بن صالح بن حي انه مكروه واختلف الصحابة في هذه المسئلة ايضا فعن علي رضي الله عنه انه قال ما طفا من صيد البحر فلا تاكله وهذا ايضا مروي
عن ابن عباس وجابر بن عبد الله وروي عن ابي بكر الصديق رضي الله عنه وابي ايوب انه اكله وروى ابو بكر الرازي روايات مختلفة عن جابر بن عبد الله انه عليه
السلام قال ما القى البحر او جزر عنه فكلوه وما مات فيه وطفا فلا تاكلوه واما الشافعي فقد احتج بالآية والخبر والمعقول اما الآية فقوله تعالى احل لكم صيد البحر وطعامه
وهذا السمك الطافي من طعام البحر فوجب حله واما الخبر فقوله عليه السلام احلت لنا ميتتان السمك والجراد وهذا مطلق وقوله في البحر هو الطهور ماؤه الحل
ميتته وهذا عام وروي عن انس انه عليه السلام قال كل ما طفا على البحر **المسئلة السابعة** قال الشافعي وابو حنيفة رضي الله عنهما لا باس
باكل الجراد كله ما اخذ منه وما وجد ميتا لاجل واما اخذ حيا ثم قطع راسه وشوى اكل وما اخذ حيا فغفل عنه حتى مات لم يؤكل
حجة مالك ظاهر الآية وحجة الشافعي وابي حنيفة قوله عليه السلام احلت لنا ميتتان السمك والجراد فوجب حملها على الاطلاق سواء ذلك ان قطع راسه او جهل
له ذكاة فهو كالشاة الذكية في انه لا يكون ميتة فلا يكون لقوله عليه السلام احلت لنا ميتتان فائدة وقال عبد الله بن ابي اوفى غزوت مع رسول الله صلى الله
عليه وسلم سبع غزوات ناكل الجراد معه ناكل غيره فلم يفرق بين ميتته ومقتوله **المسئلة الثامنة** اختلفوا في الجنين اذا خرج ميتا
بعد ذبح الام فقال ابو حنيفة لا يوكل الا ان يخرج حيا فيذبح وهو قول حماد وقال الشافعي وابو يوسف ومحمد انه يوكل وهذا هو المروي عن علي وابن مسعود وابن عمر
وقال مالك ان لم تخلقه ونبت شعره اكل والا لم يوكل وهو قول سعيد بن المسيب واحتج ابو حنيفة بظاهر هذه الاية وهو انه ميتة فوجب ان يحرم قال
الشافعي اخصص هذا العموم بالخبر والقياس اما الخبر فلانا اجمعنا على ان المذكى مباح وهذا مذكى لما روى ابو سعيد الخدري وابو الدرداء وابو امامة
وكعب بن مالك وابن عمر وابو ايوب وابو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ذكاة الجنين ذكاة امه وتقريره ان تكون الذكاة سببا للاباحة حكم شرعي فجاز
ان يكون ذكاة الجنين حاصلة شرعا لتحصيل ذكاة امه اجاب الحنفيون بانه ذكاة الجنين ذكاة امه يحتمل ان يريد به ان لا ذكاة له ويحتمل ان يريد به ايجاب
تذكيته كما تذكى امه وانه لا يوكل بغير ذكاة لقوله تعالى وجنة عرضها السموات والارض ومعناه كعرض السموات والارض وكقول القائل قولي قولك ومذهبي
مذهبك وانما المعنى قولي كقولك ومذهبي كمذهبك وقال الشاعر فبيناك عيناها وجيدك جيدها وجيدك جيدها واذا ثبت ما ذكرنا كان احد
الاحتمالين لايجاب تذكيته وانه لا يوكل غير مذكى بنفسه والاحتمال ذكاة امه تبيح اكله وانا كان كذلك لم يجز تخصيص الآية بل يجب حمله على المعنى الموافق للآية
اجاب الشافعي رضي الله عنه من وجوه احدها ان الاحتمال الذي ذكرتم لا بد فيه من اضمار وهو ان ذكاة الجنين كذكاة امه والاضمار خلاف الاصل
وثانيها انه لا يسمى جنينا الا حال كونه في بطن امه ومتى بانت لا يسمى جنينا والنبي عليه السلام انما ثبت له الذكاة حال كونه جنينا فوجب ان يكون في تلك
الحالة مذكى بذكاة نفسه وثالثها ان حمل الخبر على ما ذكرتم من ايجاب ذكاته اذا خرج حيا يسقط فائدته لان ذلك معلوم قبل وروده ورابعها ما روي عن

ابي سعيد انه عليه السلام سيل عن الجنين يخرج ميتا قال ان شئتم فكلوه فان ذكاة امه ذكاته واما القياس فمن وجوه احدها انا اجمعنا على ان من ضرب بطن امراة فماتت والقي جنينا ميتا لم ينفرد الجنين بحكم نفسه ولو خرج الولد حيا ثم مات انفرد بحكم نفسه دون امه في ايجاب الغرة فكذلك جنين الحيوان اذا مات عن ذكاة امه وخرج ميتا كان منعما للام في الذكاة واذا خرج حيا لم يؤكل حتى يذكى وثانيها ان الجنين حال انفصاله بالام في حكم عضو من اعضائها فوجب ان حل بذكاتها كما تتبع الولد الام في العتاق والاستيلاد والكتابة ونحوها **المسئلة الثامنة** ما قطع من المعز من الالية لقوله عليه السلام ما ابين من حي فهو ميت واما المحقول فهو ان ذلك البعض كان حيا لانه يدرك الالم واللذة وبالقطع زال ذلك الوصف فصار ميتا فوجب ان يحرم لقوله تعالى حرمت عليكم الميتة **المسئلة العاشرة** اختلفوا في ان ذبح ما لا يؤكل لحمه هل يستعقب طهارة الجلد عند الشافعي لا يستعقبه لان هذا الذبح لا يبيح الاكل فوجب ان لا يستعقب الطهارة كذبح المجوسي وعند ابي حنيفة يستعقبه القسم الثاني مما دخل تحت الاية وليس منها وفيه مسائل **المسئلة الاولى** اعلم ان قوله تعالى انما حرم عليكم الميتة وحرمت عليكم الميتة لا يقتضي تحريم ما مات فيه من المايعات وانما يقتضي تحريم عين الميتة وما جاورها والميتة فلا يسمى ميتة فلا يتناوله لفظ التحريم كالسمن اذا وقعت فيه فارة وماتت فانه لا يتناولها لفظ الطاهر وجملة الكلام في هذا الكلام الباب ندور على فصلين احدهما الذي يحس مجاورة الميتة فيحرم وما الذي لا يحس فلا يحرم والثاني ان الذي يحس كيف الطريق الى تطهيره **المسئلة الثانية** سال عبد الله بن المبارك ابا حنيفة عن طابر وقع في قدر مطبوخ فمات فقال ابو حنيفة رحمه الله لاصحابه ما تزورن فيها فذكروا له عن ابن عباس ان اللحم يؤكل بعد ما يغسل وظهر ان المرق فقال ابو حنيفة بعد النقول على تربطة النكان وقع فيها في حال سكونها كما في هذه الرواية وان كان وقع في حال غليانها ثم مات فقد دخلت الميتة اللحم لم يؤكل اللحم ولا المرق فقال ابن المبارك ولم ذاك فقال لانه اذا سقط فيها في حال غليانها مات فقد دخلت الميتة اللحم واذا وقع فيها في حال سكونها فانما مات تحت الميتة اللحم فقال ابن المبارك وعقد بيده ثلاثين هذا برزين بالفارسية يعني الذهب وروي ان المبارك نقل هذا عن الحسن **المسئلة الثالثة** قال ابو حنيفة لبن الشاة الميتة وانفحتها طاهران وقال الشافعي ومالك لاجل هذا اللبن والانفحة وقال الليث لا تؤكل البيضة التي تخرج من دجاجة ميتة واعلم ان الشافعي رضي الله عنه لا يتمسك في هذه المسئلة بظاهر قوله حرمت عليكم الميتة لان اللبن لا يوصف بانه ميتة فوجب الرجوع فيه نفيا واثباتا الى دليل اخر ومعتمد الشافعي ان اللبن لو كان يحوي اناء فسقط فيه شيء من الميتة يحس بذلك اذا مات وهي باضرعها وهذا الخلاف في الانفحة اما البيض اذا خرج من جوف الدجاج فهو طاهر اذا غسل وحل اكله لان القشر اذا صلب حجز بين الماكول وبين الميتة فحل وكذلك لو كانت البيضة غير منعقدة طرحت ولنختم هذا الفصل بمسايل مشتركة بين النسمين **المسئلة الاولى** اختلف المتكلمون في ان الميتة هل تكون ميتة بمعنى الموت فمنهم من اثبت للموت بمعنى مضادا للحياة على ما قال تعالى هو الذي خلق الموت والحياة ومنهم من قال انه عدم الحياة عما من شانه ان يدخل الحياة وهذا اقرب **المسئلة الثانية** اختلفوا في ان حرمة الميت هل تنتفي نجاستها والحق ان حرمة الانتفاع لها لا تنتفي النجاسة لانه يمتنع في العقل ان يحرم الانتفاع بها ويحل الانتفاع بما جاورها الا انه قد ثبت بالاجماع ان الميتة نجسة **الفصل الثاني في تحريم** الدم وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** الشافعي رضي الله عنه حرم جميع الدماء سواء كان مسفوحا او غير مسفوح وقال ابو حنيفة دم السمك ليس بحرام واما الشافعي فانه تمسك بظاهر هذه الاية وهو قوله انما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وهذا دم فوجب ان يحرم وابو حنيفة تمسك بقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا فصرح بانه لم يجد شيئا من المحرمات الا هذه الامور فالدم الذي لا يكون مسفوحا وجب ان لا يكون محرما بمقتضى هذه الاية فاذن هذه الاية خاصة وقوله حرمت عليكم الميتة والدم عام والخاص مقدم على العام اجاب الشافعي رضي الله عنه بان قوله قل لا اجد فيما اوحي الي ليس فيه دلالة على تحليل غير هذه الاشياء المذكورة في هذه الاية بل على انه تعالى ما بين له الا تحريم هذه الاشياء وهذا لا ينافي ان يبين بعد ذلك تحريم ما عداها فلعل قوله تعالى انما حرم عليكم الميتة نزلت بعد ذلك فكان ذلك بيانا لتحريم الدم سواء كان مسفوحا او غير مسفوح اذا ثبت هذا وجب الحكم بحرمة جميع الدماء ونجاستها فيجب ازالة الدم عن اللحم ما امكن وكذا في السمك وابقاء دم وقع في الماء والثوب فانه يحس ذلك **المسئلة الثالثة** اختلفوا في قوله عليه السلام احلت لنا ميتتان ودمان الطحال والكبد هل يتطلق اسم الدم عليهما فيكون استثناء صحيحا ام لا فمنهم من منع ذلك لان الكبد تجري مجرى اللحم وكذا الطحال وانما يوصفان بذلك لشبههما ومنهم من يقول هو كالدم الجامد ويستدل عليه بالحديث **الفصل الثالث في الخنزير** وفيه مسائل **المسئلة الاولى** اجمعت الامة على ان الخنزير بجميع اجزائه محرم وانما ذكر الله تعالى لحمه لان معظم الانتفاع متعلق به وهو كقوله اذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع خص البيع بالنهي لما كان هو اعظم المهمات عندهم اما شعر الخنزير فنجس داخل في الظاهر وان اجمعوا على تحريمه وتجنيبه واختلفوا في انه هل يجوز الانتفاع به للخرز فقال ابو حنيفة يجوز وعند محمد يجوز وقال الشافعي لا يجوز وقال ابو حنيفة يجوز استصحابا لحكم الاصل وهو جواز الانتفاع بالشعر وروي عنه الاباحة حجة ابي حنيفة انا نرى المسلمين يغزون الاساكفة على استعماله من غير نكير فكان اجماعا منهم عليه ولان الحاجة ماسة اليه واذا قال الشافعي يادم الرأس انه لا يجوز الخرز لشفة الاحرار فلا جارم مثله في نجس الخنزير اذا خرز به **المسئلة الثانية** اختلفوا في جلد الماء قال ابن ابي ليلى ومالك والشافعي والاوزاعي لا باس باكل شيء يكون في البحر وقال ابو حنيفة واصحابه لا يؤكل حجة الشافعي قوله تعالى احل لكم صيد البحر وطعامه حجة ابي حنيفة ان هذا خنزير فيحرم لقوله تعالى حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير قال الشافعي الخنزير اذا الطلق فانه يبادر الى الغنم خنزير البر لا خنزير البحر وكان اللحم اذا الطلق يبادر الى الغنم لحم غير

السمك لا لحم السمك بالإتفاق ولان خنزير الماء لا يسمى خنزيرا على الاطلاق بل يسمى خنزير الماء

المسئلة الثالثة

للشافعي رضي الله عنه قولان في انه هل يغسل الإناء من ولوغ الخنزير سبعا احدهما بالتراب ثم تشبيها له بالكلب والثاني لا لان ذلك التشديد انما كان لطهر عن مخالطة الكلاب وهم ما كانوا يخالطون الخنزير نظير الغرق

الفصل الرابع

في تحريم ما اهل به لغير الله من الناس من زعم ان المراد بذلك ذبائح عبدة الاوثان الذين كانوا يذبحون لاوثانهم كقوله تعالى وما ذبح على النصب ولجار وا ذبيحة النصراني اذا سمي عليها باسم المسيح وهو مذهب عطاء ومكحول والحسن والشعبي وسعيد بن المسيب وقال مالك والشافعي وابو حنيفة واصحابه لاجل ذلك والحجة فيه انهم اذا ذبحوا على اسم المسيح فقد اهلوا به لغير الله فوجب ان يحرم وروي عن علي ابن ابي طالب انه قال اذا سمعتم النصارى يهلون لغير الله فلا تاكلوا واذا لم تسمعوهم فكلوا فان الله تعالى قد احل ذبائحهم وهو يعلم ما يقولون واحتج المخالف بوجوه الاول انه تعالى قال وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم وهذا عام الثاني انه تعالى قال وما ذبح على النصب الثالث ان النصراني اذا سمى الله تعالى فانما يريد به المسيح فاذا كانت ارادته لذلك لم تمنع حل ذبيحته مع انه مهل لغير الله فلذلك ينبغي ان يكون حكمه اذا ظهر ما تضمره عند ذكر الله في ارادته المسيح والجواب عن الاول ان قوله وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم عام وقوله وما اهل به لغير الله خاص والخاص متقدم على العام وعن الثاني ان قوله وما ذبح على النصب لا يقتضي تخصيص قوله وما اهل به لغير الله لانهما اثنان متباينتان ولا منافاة بينهما وعن الثالث انا انما كلفنا بالظاهر لا بالباطن فاذا ذبحه على اسم الله وجب بحكم الله سبحانه وتعالى ان يكون حلالا

الفصل الخامس

القائلون بان كلمة انما للحصر اتفقوا على ان ظاهر الآية يقتضي ان لا يحرم سوى هذه الاشياء الاربعة ان في الشرع اشياء اخر سواها من المحرمات فنصير كلمة انما منزلة العدم بظاهرها ومن قال انها لا تفيد الحصر فالاشكال زائل

الفصل السادس

في المضطر وفيه مسائل

المسئلة الاولى

قال الشافعي قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد ان معناه ان من كان مضطرا ولم يكن موصوفا بصفة البغي ولا بصفة العدوان البتة فاكل فلا اثم عليه وقال ابو حنيفة معناه فمن اضطر فاكل غير باغ ولا عاد في الاكل فلا اثم عليه فخصص صفة البغي والعدوان بالاكل ويتفرع على هذا الخلاف انا العاصي بسفره هل يترخص ام لا فقال الشافعي رضي الله عنه لا يترخص لانه موصوف بالعدوان فلا يندرج تحت الآية وقال ابو حنيفة بل يترخص لانه مضطر غير باغ ولا عاد في الاكل فيندرج تحت الآية واحتج الشافعي على قوله بهذه الآية والمعقول اما الآية فهي انه سبحانه حرم هذه الاشياء على الكل بقوله حرمت عليكم الميتة والدم ثم ابانها للمضطر الذي يكون موصوفا بانه غير باغ ولا عاد والعاصي بسفره غير موصوف بهذه الصفة لان قولنا فلان لا ذنب له يفيد كونه متعبدا بترك الذنب فلان متعبد وقولنا فلان متعبد يكفي في صدقه كونه متعبدا بأي امر كان من الامور سواء كان في السفر او في الاكل او في غيرهما ولذا كان اسم المتعبدي يصدق بكونه متعبدا بأي امر كان فوجب ان يكون قولنا فلان غير متعبد يصدق اذا لم يكن متعبدا بأي شيء البتة فاذا قولنا غير باغ ولا عاد لا يصدق الا اذا انتفى عنه صفة التعدي في جميع الوجوه والعاصي بسفره متعبد فلا يصدق عليه كونه غير عاد واذا لم يصدق عليه ذلك وجب بقاؤه تحت اول الآية وهو قوله حرمت عليكم الميتة والدم فان قيل ما في الباب ان يقال هذا يشكل بالعاصي بسفره فانه يترخص مع انه موصوف بالعدوان لكنا نقول انه عام دخله التخصيص بهذه الصورة والفرق بين الصورتين ان الرخصة اعانة على السفر فاذا كان السفر معصية كانت الرخصة اعانة على المعصية فظهر الفرق واعلم ان القاضي وابا بكر الرازي نقلا عن الشافعي انه قال في تفسير قوله غير باغ ولا عاد اي غير باغ على امام المسلمين ولا عاد بان لا يكون سفره في معصية ثم قالوا في تفسير الآية غير باغ ولا عاد في الاكل اولى مما ذكره الشافعي وذلك لان قوله غير باغ ولا عاد شرط والشرط بمنزلة الاستثناء في انه لا يستقل بنفسه فلا بد من تعلقه بمذكور وقد علمنا انه لا مذكور الا الاكل لانا بينا ان معنى الآية فمن اضطر فاكل غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ولما كان كذلك وجب ان يكون متعلقا بالاكل الذي هو في حكم المذكور دون السفر الذي هو اليه غير مذكور واعلم ان هذا الكلام ضعيف وذلك لانا بينا ان قوله غير باغ ولا عاد لا يصدق عليه الا اذا انتفى عنه البغي والعدوان في كل الامور فيدخل فيه نفي العدوان بالسفر ضمنا لان قولك للفظ يدل على التعيين واما تخصيصه بالاكل فهو تخصيص من غير مخصص فكان على خلاف الاصل ثم الذي يدل على انه لا يجوز صرفه الى الاكل وجوه احدها ان قوله غير باغ ولا عاد حال من الاضرار فلا بد وان يكون وصفا للاضرار بان مع بقائه غير باغ ولا عاد فلو كان المراد بكونه غير باغ ولا عاد كونه كذلك في الاكل استحال ان يجيء وصف الاضطرار معه لانه حال الاكل لا يبقى وصف الاضطرار وثانيها ان الانسان ينفر بطبعه عن تناول الميتة والدم وما كان كذلك لم يكن هناك حاجة الى النهي بصرف هذا الشرط الى النهي عن التعدي بالاكل فخرج الكلام عن الفائدة وثالثها ان كونه غير باغ ولا عاد يفيد نفي ماهية البغي ونفي ماهية العدوان وهذه الماهية انما تنتفي عند انتفاء جميع افرادها والعدوان في الاكل احد افراد هذه الماهية وكذا العدوان في السفر فرد اخر من افرادها فاذا نفي العدوان يقتضي نفي العدوان من جميع هذه الجهات فكان تخصيصه بالاكل عين جائر واما الشافعي فانه لا يخصصه بنفي العدوان في السفر بل يحمله على ظاهره وهو نفي العدوان من جميع الوجوه وذلك يستلزم نفي العدوان في السفر وحينئذ يحصل مقصوده ورابعها ان الاحتمال الذي ذكرناه مستفاد بآية اخرى وهي قوله تعالى فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لاثم فان الله غفور رحيم فبين بهذه الآية ان المضطر انما يترخص اذا لم يكن متجانفا لاثم وهو الذي قلناه من ان الآية تقتضي ان لا يكون موصوفا بالبغي والعدوان في امر من الامور واحتج ابو حنيفة رضي الله عنه بوجوه احدها قوله تعالى في آية اخرى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه وهذا الشخص مضطر فوجب ان يترخص وثانيها قوله تعالى ولا تقتلوا انفسكم ان الله كان بكم رحيما وقالوا لا يجوز ان يلقوا بايديهم الى التهلكة والامتناع من الاكل سعي في قتل النفس والقاء النفس في التهلكة فوجب ان يجوز وثالثها روي انه عليه السلام رخص للمقيم يوما وليلة وللمسافر ثلاثة ايام ولياليها ولم يفرق فيه بين العاصي والمطيع ورابعها ان العاصي بسفره اذا كان نائما فاشرف على غرق او حرق يجب على الحاضر الذي يكون في الصلاة ان يقطع صلاته لانجائه من الغرق والحرق فلان يجب عليه في هذه الصورة

ان يسعى في ابقاء المهجة اولى وخامسها ان العاصي بسفره له ان يدفع اسباب الهلاك كالقتل والحمل الصؤول والحية والعقرب بل يجب عليه
فكذا هاهنا وسادسها ان العاصي بسفره اذا اضطر فلو اباح له رجل شيئا من ماله فانه يحل له ذلك بل يجب عليه فكذا هاهنا والجامع دفع الضرر عن
النفس وسابعها ان التوجه في دفع ضرر النار اعظم في الوجوب من كل ما يدفع المؤمن من المضار عن نفسه فكذلك يدفع ضرر الهلاك عن نفسه
بهذا الاكل وان كان عاصيا وثامنها ان الضرورة تبيح تناول طعام الغير من دون الرضى بل على سبيل القهر وهذا التناول محرم لولا الاضطرار فكذا هاهنا
اجاب الشافعي عن التمسك بالعمومات بان دليلنا النافي للترخص اخص من دلائلهم المرخصة والخاص مقدم على العام وعن الوجوه القياسية
بانه يمكنه الوصول الى استباحة هذه الرخص بالتسوية فاذا لم يتب فهو الجاني على نفسه ثم عارض هذه الوجوه بوجه قوي وهو ان الرخصة اعانة على السفر
فاذا كان السفر معصية كانت الرخصة اعانة على المعصية وذلك محال لان المعصية ممنوع منها والاعانة ينبغي في تحصيلها والجمع بينهما متناقض
المسئلة الثانية قال الشافعي وابو حنيفة واصحابه لا ياكل المضطر من الميتة الا قدر ما يمسك رمقه وقال عبيد الله بن الحسن العنبري
ياكل منها ما يسد جوعته وعن مالك ياكل منها حتى يشبع ويتزود فان وجد غنى عنها طرحها والاقرب في دلالة الآية ما ذكرناه اولا لان سبب الرخصة
اذا كان الالجاء فمتى ارتفع الالجاء ارتفعت الرخصة كما لو وجد الحلال لم يجز له تناول الميتة لارتفاع الالجاء الى اكلها لوجود الحلال فكذلك اذا زال الاضطرار
باكل قدر منه فالزائد محرم ولا اعتبار في ذلك بسد الجوعة على ما قال العنبري لان الجوعة في الابتداء لا تبيح اكل الميتة اذا لم يخف ضررا بتركه فكذا هاهنا
ويدل عليه ايضا انه لو كان معه من الطعام مقدار ما اذا اكله امسك رمقه لم يجز له ان يتناول الميتة فاذا اكل ذلك الطعام وزال خوف التلف لم يجز له ان
ياكل الميتة فكذا اذا اكل من الميتة ما زال معه خوف الضرر ويجب ان يحرم عليه الاكل بعد ذلك **المسئلة الثالثة** اختلفوا في المضطر اذا
وجد كل ما يعد من المحرمات فالاكثرون من العلماء خيروه بين الكل لان الميتة والدم ولحم الخنزير سواء في التحريم والاضطرار فوجب ان يكون مخيرا في الكل وهذا
هو الاليق بظاهر الآية فهو اولى من قوله من اوجب ان يتناول الميتة دون لحم الخنزير وبعد لحم الخنزير اعظم شانا في التحريم **المسئلة الرابعة**
اختلفوا في المضطر الى الشرب اذا وجد خمرا او من غص بلقمة فلم يجد ما يسيغه ووجد الخمر فمنهم من اباحه بالقياس على هذه الصورة فان الله تعالى انما اباح
هذه المحرمات ابقاء للنفس ودفعا للهلاك عنها فكذلك في هذه الصورة وهذا هو الاقرب الى الظاهر والقياس وهو قول سعيد بن جبير وابي حنيفة وقال
الشافعي رضي الله عنه لا يشرب لانه يزيده عطشا وجوعا ويذهب عقله واجيب عنه بان قوله لا يزيده الا عطشا وجوعا مكاثرة وقوله يزيل العقل
فكلامنا في القليل الذي لا يكون كذلك **المسئلة الخامسة** اختلفوا اذا كانت الميتة تحتاج الى تناولها للعلاج اما بانفرادها او لوقوعها
في بعض الادوية المركبة فاباحه بعضهم للنص والمعنى اما النص فهو انه اباح للعرنيين شرب ابوال الابل والبانها للتداوي واما المعنى فمن وجوه الاول ان الترياق
الذي جعل فيه لحوم الافاعي مستطاب فوجب ان يحل لقوله تعالى احل لكم الطيبات غاية ما في الباب ان هذا العموم مخصوص ولكن لا يقدح في كونه حجة
الثاني فهو ان ابا حنيفة لما عفى عن قدر الدرهم من النجاسة لاجل الحاجة والشافعي عفى عن دم البراغيث للحاجة فلم يحكمان بالعفو في هذه الصورة للحاجة
الثالث انه تعالى اباح اكل الميتة لمصلحة النفس فكذا هاهنا ومن الناس من حرمه واحتج بقوله عليه السلام ان الله تعالى لم يجعل شفاءه فيما حرمه عليكم
اجاب الاولون بان التمسك بهذا الخبر انما يتم لو ثبت انه يحرم عليه تناوله والنزاع ليس الا فيه **المسئلة السادسة** اختلفوا في التداوي
بالخمر واعلم ان الحاجة الى ذلك التداوي ان انتهى الى حد الضرورة فقد تقدم حكمه في المسئلة الرابعة **الحكم الثاني** قوله تعالى ان الذين يكتمون
ما انزل الله من الكتاب ويشترون به ثمنا قليلا اولئك ما ياكلون في بطونهم الا النار ولا يكلمهم الله يوم القيامة ولا يزكيهم ولهم عذاب اليم اعلم
ان في قوله ان الذين يكتمون مسائل **المسئلة الاولى** قال ابن عباس نزلت الآية في رؤساء اليهود كعب بن الاشرف وكعب بن اسد ومالك بن الضيف
وحيي بن اخطب وابي ياسر بن اخطب كانوا ياخذون من اتباعهم الهدايا فلما بعث محمد عليه السلام خافوا انقطاع تلك المنافع فكتموا امر محمد عليه السلام
وامر شرائعه فنزلت هذه الآية **المسئلة الثانية** اختلفوا في انهم اي شيء كانوا يكتمون فقيل كانوا يكتمون صفة محمد صلى الله عليه وسلم
وامته والبشارة به وهو قول ابن عباس وقتادة والسدي والاصم وابي مسلم وقال الحسن كتموا الاحكام وهو قوله تعالى ان كثيرا من الاحبار والرهبان لياكلون
اموال الناس بالباطل ويصدون عن سبيل الله **المسئلة الثالثة** اختلفوا في كيفية الكتمان فالمروي عن ابن عباس انهم كانوا يحرفون ظاهر
التوراة والانجيل وعند المتكلمين هذا ممتنع لانهما كانا كتابين بلغا في الشهرة والتواتر الى حيث يتعذر ذلك فيهما بل كانوا يكتمون التاويل لانه قد كان فيهم من
يعرف الآيات الدالة على نبوة محمد عليه السلام فكانوا يذكرون لها تاويلات باطلة ويصرفونها عن محاملها الصحيحة الدالة على نبوة محمد عليه السلام فهذا هو
المراد من الكتمان فيصير المعنى ان الذين يكتمون معاني ما انزل الله من الكتاب اما قوله تعالى ويشترون به ثمنا قليلا ففيه مسائل **المسئلة الاولى**
الكناية في به يجوز ان تعود الى الكتمان والفعل يدل على المصدر ويحتمل ان يكون عائدة الى ما انزل الله ويحتمل ان تكون عائدة الى المكتوم **المسئلة
الثانية** معنى قوله ويشترون به ثمنا قليلا كقوله ولا تشتروا باياتي ثمنا قليلا وقد مر ذلك وبالجملة فكان غرضهم من ذلك الكتمان اخذ الاموال
بسبب ذلك فهذا هو المراد من اشترائهم بذلك ثمنا قليلا **المسئلة الثالثة** انما سماه قليلا لانه في نفسه قليل واما الآية بالاضافة الى ما فيه
من الضرر قليل **المسئلة الرابعة** من الناس من قال كان غرضهم من ذلك الكتمان اخذ الاموال من كبرائهم واغنيائهم الذين كانوا ناصرين لذلك
المذهب وليس في الظاهر اكثر اشترائهم بذلك الكتمان الثمن القليل وليس فيه بيان من طمعوا فيه واخذوا منه فالكلام محتمل وانما يتوجه الطمع في ذلك الى من يجمع
الى الجهل فيه قلة المعرفة التمكن من المال والبيع على المالوف في الدين فيدل عليه ما يلتمس منه فهذا هو معلوم بالعادة واعلم انه سبحانه وتعالى لما ذكر هذه
الحكاية عنهم ذكر الوعيد على ذلك من وجوه اولها قوله تعالى اولئك ما ياكلون في بطونهم الا النار وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** قال بعضهم

ذكر البطن هاهنا زيادة بيان لانه يقال اكل فلان المال اذا بذره وافسده وقال الاخرون بل فيه فايدة فقوله في بطونهم اي ملا بطونهم يقال اكل فلان
في بطنه واكل في بعض بطنه **المسئلة الثانية** قيل ان اكلهم في الدنيا وان كان طيبا في الحال فعاقبته النار فوصف بذلك كقوله ان الذين
ياكلون اموال اليتامى ظلما انما ياكلون في بطونهم نارا عن الحسن والربيع وجماعة من اهل العلم وذلك لانه لما اكل ما يوجب النار فكانه اكل النار كما روي في
حديث الشارب من انية الفضة انما يجرجر في بطنه نار جهنم وقوله اني اراني اعصر خمرا اي عنبا فسماه باسم ما يؤول اليه وقيل انهم في الاخرة ياكلون النار
كاكلهم في الدنيا الحرام عن الاصم وثانيها قوله تعالى ولا يكلمهم الله فظاهره انه لا يكلمهم اصلا لكنه لما اورده مورد الوعيد فهم منه ما يجري مجرى العقوبة لهم
وذكروا فيه ثلاثة اوجه الاول انه قد دلت الاية الدلالة على انه سبحانه يكلمهم وذلك قوله تعالى فوربك لنسالنهم اجمعين وقوله فلنسالن الذين ارسل اليهم ولنسالن
المرسلين فعرفنا انه يسال كل واحد من المكلفين والسوال لا يكون الا بكلام فقالوا وجب ان يكون المراد من الاية انه تعالى لا يكلمهم بتحية وسلام وخير وانما يكلمهم
بما يعظم عنده الغم والحسرة من المناقشة والمسايلة بقوله اخسوا فيها ولا تكلموني الثاني انه تعالى لا يكلمهم اصلا واما قوله تعالى فوربك لنسالنهم اجمعين فالسوال
انما يكون من الملايكة بامره تعالى وانما كان عدم تكليمهم مذكورا في معرض التهديد لان يوم القيامة هو اليوم الذي يكلم الله تعالى كل الخلايق بلا واسطة فيظهر
عند كلامه السرور في اوليايه وضده في اعدايه ويتميز اهل الجنة بذلك من اهل النار فلا جرم كان ذلك من اعظم الوعيد الثالث ان قوله تعالى ولا
يكلمهم استعارة عن الغضب لان عادة الملوك انهم عند الغضب يعرضون عن المغضوب عليه ولا يكلمونه كما انهم عند الرضى
يقبلون عليه بالوجه والحديث وثالثها قوله تعالى ولا يزكيهم وفيه وجوه الاول لا ينسبهم الى التزكية ولا يثني عليهم الثاني
لا يقبل اعمالهم كما يقبل اعمال الازكيا الثالث لا ينزلهم منازل الازكيا ورابعها قوله تعالى ولهم عذاب اليم واعلم ان الفعيل قد يكون
بمعنى الفاعل كالسميع بمعنى السامع والعليم بمعنى العالم وقد يكون بمعنى المفعول كالجريح والقتيل بمعنى المجروح والمقتول وقد يكون بمعنى المفعل
كالبصير بمعنى المبصر والاليم بمعنى المولم واعلم ان هذه الاية مشتملة على مسايل **المسئلة الاولى** ان علما الاصول قالوا العقاب
هو المضرة الخالصة المقرونة بالاهانة فقوله ولا يكلمهم الله ولا يزكيهم اشارة الى الاهانة والاستحقاق وقوله ولهم عذاب اليم اشارة الى
المضرة وقدم الاهانة على المضرة تنبيها على ان الاهانة اشق واصعب **المسئلة الثانية** دلت الاية على تحريم الكتمان
لكل علم في باب الدين يجب اظهاره **المسئلة الثالثة** العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب فالاية وان نزلت في اليهود لكنها
عامة في حق كل من كتم شيا من باب الدين فيصلح لان يتمسك بها القاطعون بوعيد اصحاب الكباير **قوله تعالى**
اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى والعذاب بالمغفرة فما اصبرهم على النار اعلم انه تعالى لما وصف علما اليهود بكتمان الحق وعظم في الوعيد
وصف ذلك الجرم ليعلم ان ذلك العقاب انما عظم لهذا الجرم العظيم واعلم ان الفعل اما ان يعتبر حاله في الدنيا او في الاخرة اما في الدنيا
فاحسن الاشيا الاهتدا والعلم واقبح الاشيا الضلال والجهل فلما تركوا الهدى والعلم في الدنيا ورضوا بالضلال والجهل فلا شك انهم
في نهاية الخسارة في الدنيا واما في الاخرة فاحسن الاشيا المغفرة واخرها العذاب فلما صرفوا المغفرة ورضوا بالعذاب فلا شك انهم في
نهاية الخسارة في الاخرة واذا كانت صفتهم على ما ذكرناه كانوا له لا محالة اعظم الناس خسارة في الدنيا والاخرة وانما حكم تعالى عليهم
بانهم اشتروا العذاب بالمغفرة لانهم لما كانوا عالمين بما هو الحق وكانوا عالمين بان في اظهاره وازالة الشبهة عنه اعظم الثواب وفي اخفايه والقا
الشبهة فيه اعظم العقاب فلما قدموا على اخفا ذلك الحق كانوا بايعين للمغفرة بالعذاب لا محالة اما قوله تعالى فما اصبرهم على النار ففيه مسايل
المسئلة الاولى اعلم ان في هذه اللفظة قولان احدهما ان لفظة ما في هذه الاية استفهام بمعنى التوبيخ معناه ما الذي اصبرهم واي
شي صبرهم على النار حتى تركوا الحق واتبعوا الباطل وهذا قول عطا وابن زيد وقال ابن الانباري وقد يكون اصبر بمعنى صبر وكثيرا ما يكون افعل
بمعنى فعل نحو اكرم وكرم واخبر وخبر القول الثاني انه بمعنى التعجب وتقديره ان الراضي بموجب الشي لا بد وان يكون راضيا لمعلوله ولازمه
اذا علم ذلك اللازم فلما اقدموا على ما يوجب النار ويقتضي عذاب الله مع علمهم بذلك صاروا كالراضين بعذاب الله تعالى والصابرين عليه فلهذا قال
تعالى فما اصبرهم على النار وهو كما يقول لمن يتعرض لما يوجب غضب السلطان ما اصبرك على القيد والسجن اذا عرفت هذا ظهر انه يجب حمل قوله فما اصبرهم
على النار على حالهم في الدنيا لان ذلك وصف لهم في حال التكليف وفي حال اشترايهم الضلالة بالهدى وقال الاصم المراد انه اذا قيل لهم اخسوا فيها ولا
تكلمون فهم يسكتون ويصبرون على النار لليأس من الخلاص وهذا ضعيف لوجهين احدهما ان الله تعالى وصفهم بذلك في حال تصرفهم الى انهم
سيصيرون لذلك خلاف الظاهر وثانيهما ان اهل النار قد يقع منهم الجزع والاستغاثة **المسئلة الثانية** في حقيقة التعجب
من الالفاظ الدالة عليه في اللغة وهاهنا بحثان البحث الاول في معنى التعجب وهو استعظام وخفا بسبب حصول العظمة لا يحصل التعجب
هذا هو الاصل ثم قد يستعمل لفظ التعجب عند مجرد الاستعظام من غير خفا السبب او من غير ان يكون العظمة سبب حصول ولهذا انكر شريح قراة
من قرا بل عجبت ويسخرون بضم التا من عجبت فانه راى ان خفا شي ما على الله محال قال النخعي معنى التعجب في خلق الله تعالى مجرد الاستعظام وان كان في حق
العباد لا بد مع الاستعظام من خفا السبب كما انه يجوز اضافة السخرية والاستهزا والمكر الى الله تعالى لا بالمعنى الذي يضاف الى العباد البحث
الثاني اعلم ان للتعجب صيغتين احداهما ما افعله كقوله تعالى فما اصبرهم على النار والثاني افعل به كقوله تعالى اسمع بهم وابصر اما العبارة الاولى وهي
قولهم فما اصبرهم ففيها مذاهب القول الاول وهو اختيار البصريين وهو ان ما اسم مبهم يرتفع بالابتدا واحسن فعل وهو خبر المبتدا وزيد مفعول
تقديره شي حسن زيدا اي صيره حسنا واعلم ان هذا القول عند الكوفيين فاسد واحتجوا عليه بوجوه الاول انه يصح ان يقال ما اكرم الله وما

اعظمه وما اعلمه وكذا القول في سائر صفاته تعالى ويستحيل ان يقال شيء جعله الله كريما وعظيما وعالما لان صفات الله تعالى واجبة لذاته
قال قيل هذه اللفظة اذا اطلقت فيما يجوز عليه الحدوث كان المراد منه الاستعظام مع خفاء سببه فاذا اطلقت على الله تعالى كان المراد منه احد
شطريه وهو الاستعظام بحسب قلنا اذا قلنا ما اعظم الله فكلمة ما هاهنا ليست بمعنى شيء فلا يكون مبتدا ولا يكون اعظم خبرا عنه فلا بد من
صرفه الى وجه اخر واذا كان كذلك ثبت ان تفسير هذه الالفاظ لهذه الاشياء في مقام التعجب غير صحيح الحجة الثانية انه لو كان معنى
قولنا ما احسن زيدا شيء حسن زيدا لوجب ان يبقى معنى التعجب اذا صرحنا بهذا الكلام ومفهوم انا اذا قلنا شيء حسن زيدا فانه لا يبقى فيه معنى
التعجب البتة بل كان كذلك كالهذيان علمنا انه لا يجوز تفسير قولنا ما احسن زيدا بقولنا شيء حسن زيدا الحجة الثالثة ان الذي حسن زيدا
والشمس والقمر والعالم هو الله سبحانه ولا يجوز التعبير عنه بهذا وان جاز ذلك لكن التعبير عنه سبحانه بمن اولى فكان ينبغي انا لو قلنا من احسن زيدا
ان يبقى معنى التعجب فلما لم يبق علمنا فساد ما قالوه الحجة الرابعة ان على التفسير الذي قالوه لا فرق بين قوله ما احسن زيدا وبين قوله ضرب زيد
عمرا فكما ان هذا ليس بتعجب وجب ان يكون الاولى كذلك الحجة الخامسة ان كل صفة تثبت بشيء فثبوتها له اما ان يكون له من نفسه او من غيره
فاذا كان المؤنث في تلك الصفة نفسه او غيره وعلى التقديرين فشيء صيره حسنا اما ان يكون ذلك الشيء هو نفسه او غيره فاذن العلم باي شيء صيره حسنا
علم ضروري والعلم بكونه متعجبا منه غير ضروري فاذن لا يجوز تفسير قولنا ما احسن زيدا بقولنا شيء حسن زيدا الحجة السادسة انهم قالوا
المبتدا لا يجوز ان يكون نكرة فكيف جعلوا هاهنا ابتداء الاشياء نكرة مبتدا وقالوا لا يجوز ان يقال رجل كاتب لان كل احد يعلم ان شيئا ما هو الذي حسن زيدا
فاي فائدة في هذا الاخبار الحجة السابعة دخول التصغير انما كان لان هذا الفعل قد لزم طريقة واحدة فصار مشابها للاسم باخذ خاصيته وهو
التصغير قلنا لا شك ان للفعل ماهية وللتصغير ماهية فهاتان الماهيتان اما ان تكونا متنافيتين او لا تكونا متنافيتين فان كانتا متنافيتين استحال اجتماعهما
من كل المواضع فحيث اجتمعا هاهنا علمنا ان هذا ليس بفعل وان لم يكونا متنافيتين وجب صحة تطرق التصغير الى كل الافعال ولما لم يكن كذلك علمنا فساد هذا
العلم الحجة الثامنة تصحيح هذه اللفظة وابطال اعلاله فانك تقول في التعجب ما اقوم زيدا بتصحيح الواو كما تقول زيدا اقوم من عمرو ولو كانت
فعلا لكانت واوه الفا لفتحة ما قبلها الا تراهم يقولون اقام يقيم فان قيل هذه اللفظة لما لزمت طريقة واحدة صارت بمنزلة الاسم وصار التقدير
ان الاعلال في الافعال ما كان بعلة كونها فعلا ولا التصحيح في الاسماء بعلة الاسمية بل كان الاعلال في الافعال لطلب الخفة عند وجوه كثيرة التصرف وعدم
الاعلال في الاسماء لعدم التصرف وهذا الفعل بمنزلة الاسم في علة التصحيح والامتناع من الاعتدال قلنا لما كان الاعلال في الافعال لطلب الخفة فكان
ينبغي ان يجعل خفيفا ثم ينزل على خفيه فان هذا اقرب الى الفعل الحجة التاسعة ان قولك احسن لو كان فعلا وقولك زيدا مفعولا لكان يجوز
الفصل بينهما بالظرف فيقال عندك زيدا وما احمل اليوم عند الله والرواية الظاهرة ان ذلك غير جائز فبطل ما ذهبتم اليه الحجة العاشرة
ان الامر لو كان على ما ذكرتم لكان ينبغي ان يجوز التعجب في كل فعل متعد مجردا كان او مزيدا ثلاثيا كان او رباعيا وحيث لم يجوز الا من الثلاث المجرد
دل على فساد هذا القول واحتج البصريون على ان احسن في قولنا ما احسن زيدا فعل لوجوه اولها بان احسن فعل بالاتفاق فيحمل على فعليته الى قيام
الدليل الصارف عنه وثانيها ان احسن مفتوح الاخر ولو كان اسما لوجب ان يرتفع اذا كان خبر المبتدا وثالثها ان الدليل على كونه فعلا اتصال
الضمير المنصوب به وهو كقولك ما احسن والجواب عن الاول ان احسن كما انه قد يكون فعلا فهذا ايضا قد يكون اسما حين ما يكون كلمة بفصل وايضا
فقد دللنا بالوجوه الكثيرة على انه لا يجوز ان يكون فعلا وانتم ما طالبتمونا الا بالدلالة والجواب عن الثاني انا سنذكر العلة في لزوم الفتحة لاخر
هذه الكلمة والجواب عن الثالث انه منتقض بقولك لعلي وليتني والعجب ان الاستدلال بالتصغير على الاسمية اقوى من الاستدلال بهذا الضمير على الفعلية
فاذا تركتم ذلك الدليل القوي فبان تتركوا هذا الضعيف اولى وهذا جملة الكلام في هذا القول القول الثاني وهو اختيار الاخفش قال الاقيس ان
تجعل المذكور بعد كلمة ما وهو قولك احسن صلة لما ويكون خبرا مضمرا وهذا ايضا ضعيف لاكثر الوجوه المذكورة منها انك لو قلت الذي احسن زيدا ليس
بكلام منتظم وقولك ما احسن زيدا كلام منتظم وكذا القول في بقية الوجوه القول الثالث وهو اختيار الفراء ان كلمة ما للاستفهام وافعل اسم
وهو المنفصل كقولك زيد احسن من عمرو ومعناه اي شيء احسن من زيد فهو استفهام لخبر انكار انه وجد شيء احسن منه كما يقول من احسن من علم الشان
فانكره غيره ليقول هذا المخبر ومن اعلم من فلان اظهارا منه فان ما يدعيه منازعة على خلاف الحق وانه لا يمكنه اقامة الدليل عليه عجزه في ذلك
عنده لمطالبته اياه بالدليل ثم قولك احسن وان كان ينبغي ان يكون مرفوعا كما في قولك ما احسن زيدا اذا استفهمت عن احسن عضو من اعضائه
الا انه نصب ليقع الفرق بين ذلك الاستفهام وبين هذا فان هناك معنى قولك ما احسن زيدا اي عضو من زيد احسن وفي هذا معناه اي شيء من الموجودات
في العالم من زيد وبينهما فرق كما ترى واختلاف الحركات موضوع للدلالة على اختلاف المعاني وانتصب قولنا زيدا ايضا للفرق لان هناك خفض لانه
اضيف اليه احسن اليه ونصب هنا للفرق وايضا ففي كل تفضيل معنى وفي كل ما فضل عليه غيره معنى المقبول فان معنى قولك زيد اعلم من عمرو وان
زيدا جاوز عمرا في العلم فجعل هذا المعنى معتبرا عند الحاجة الى الفرق القول الرابع وهو ايضا قول بعض الكوفيين قال ان ما للاستفهام واحسن فعل
كما يقوله البصريون معناه اي شيء حسن زيدا كانك تستدل بكمال هذا الحسن على كمال فاعل هذا الحسن ثم تقول ان عقلي لا يحيط بكنه كماله فتسال
غيرك ان يشرح لك كماله فهذا جملة ما قيل في هذا الباب واما تحقيق الكلام في افعل به فسنذكره ان شاء الله تعالى في قوله تعالى اسمع بهم وابصر

قوله تعالى ذلك بان الله نزل الكتاب بالحق وان الذين اختلفوا في الكتاب لفي شقاق بعيد اعلم ان في الاية
مسائل المسئلة الاولى اختلفوا في ان قوله ذلك اشارة الى ماذا فذكروا وجهين الاول انه اشارة الى ما تقدم من الوعيد ثم انه تعالى لما حكم

على الذين يكتمون البينات بالوعيد الشديد بين ان ذلك الوعيد على ذلك الكتمان انما كان لان الله نزل الكتاب بالحق في صفة محمد عليه السلام وان هؤلاء
اليهود والنصارى لاجل مشاقة الرسول يخفونه ويوقعون الشبهة فيه فلاجرم استحقوا ذلك الوعيد الشديد ثم قد تقدم في وعيدهم امور احدها
انهم اشتروا العذاب بالمغفرة وثانيها اشتروا الضلالة بالهدى وثالثها ان لهم عذابا اليما ورابعها ان الله لا يزكيهم وخامسها ان الله لا يكلمهم فقوله
ذلك يصلح ان يكون اشارة الى ما يفعلونه من جراتهم على الله في مخالفتهم امر الله وكتمانهم ما انزل الله فبين تعالى ان ذلك انما هو من اجل ان الله نزل الكتاب بالحق وقد
نزل فيه ان هؤلاء الرؤساء من اهل الكتاب لا يؤمنون ولا ينقادون ولا يكون منهم الا للاصرار على الكفر كما قال تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم
لا يؤمنون **المسئلة الثانية** قوله ذلك يحتمل ان يكون في محل الرفع وفي محل النصب اما في محل الرفع بان يكون مبتدا ولا محالة انه ليس له خبر
وفي ذلك الخبر وجهان الاول التقدير ذلك الوعيد معلوم لهم بسبب ان الله انزل الكتاب بالحق فبين فيه وعيد من فعل هذه الاشيا فكان هذا الوعيد معلوما
لهم لا محالة الثاني التقدير ذلك العذاب بسبب ان الله نزل الكتاب بالحق وكفروا به فيكون اما في محل الرفع بالخبرية واما في محل النصب فلان التقدير فقلنا
ذلك بسبب ان الله نزل الكتاب بالحق وهم قد حرفوه **المسئلة الثالثة** المراد من الكتاب يحتمل ان يكون هو التوراة والانجيل المشتملين على نعت محمد عليه
السلام ويحتمل ان يكون هو القرآن فان كان الاول كان المعنى وان الذين اختلفوا في تاويله وفي تحريفه لفي شقاق بعيد وان كان الثاني كان المعنى وان الذين اختلفوا
في كونه حقا منزلا من عند الله لفي شقاق بعيد **المسئلة الرابعة** ان الذين اختلفوا قيل هم الكفار اجمع اختلفوا في القرآن والاقرب حمله على التوراة
والانجيل الذين ذكرت البشارة بمحمد عليه السلام فيهما لان القوم قد عرفوا ذلك وكتموه وحرفوا تاويله فاذا اورد تعالى ما يجري مجرى العلة في انزال العقوبة به
فالاقرب ان يكون المراد كتابهم الذي هو الاصل عندهم دون القرآن الذي اذا عرفوه فعلى وجه التتبع لصحة كتابهم اما قوله وان الذين اختلفوا في الكتاب فاعلم
انا وان قلنا المراد من الكتاب هو القرآن كان اختلافهم فيه ان بعضهم قال انه كهانة واخرون قالوا انه سحر وثالث قال انه رجز ورابع قال انه اساطير الاولين وخامس
قال انه كلام منقول مختلق وان قلنا المراد من الكتاب التوراة والانجيل فالمراد باختلافهم يحتمل وجوها احدها انهم مختلفون في دلالة التوراة على نبوة المسيح
فاليهود قالوا انها دالة على القدح في عيسى والنصارى قالوا انها دالة على نبوته وثانيها ان القوم اختلفوا في تاويل الايات الدالة على نبوة محمد عليه السلام فذكر
كل واحد منهم له تاويلا اخر فاسدا لان المعنى اذا لم يكن حقا واجب القبول بل كان متكلفا كان كل واحد يذكر شيا اخر على خلاف قول صاحبه وكان هذا هو الاختلاف
وثالثها ما ذكره ابو مسلم فقال قوله اختلفوا في باب الفعل الذي يكون مكان فعل كما يقال كسب واكتسب وعمل واعتمل وكتب واكتتب وفعل وافتعل ويكون
معنى قوله الذين اختلفوا في الكتاب اي توارثوه وصاروا خلفا فيه كقوله فخلف من بعدهم خلف وقوله ان في اختلاف الليل والنهار اي كل ياتي واحد ياتي خلف
الاخر وقوله وهو الذي جعل الليل والنهار خلفة لمن اراد ان يذكر اي كل واحد منهما يخلف الاخر وفي الاية تاويل ثالث وهو ان يكون المراد بالكتاب خبر
ما انزل الله والمراد بالذين اختلفوا في الكتاب الذين اختلف قولهم في الكتاب فقبلوا بعض كتاب الله وردوا البعض وهم اليهود والنصارى حيث قبلوا بعض
كتاب الله وهو التوراة والانجيل ويردوا الباقي وهو القرآن اما قوله لفي شقاق بعيد ففيه وجوه احدها ان هؤلاء الذين يختلفون في كيفية تحريف التوراة
والانجيل لاجل عداوتك هم فيما بينهم في شقاق بعيد ومنازعة شديدة فلا ينبغي ان يلتفت على اتفاقهم على العداوة فانه ليس فيما بينهم موالفة وموافقة
وثانيها كانه تعالى يقول لمحمد هؤلاء وان اختلفوا فيما بينهم فانهم كالمتفقين على عداوتك وغاية المشاقة لك فلهذا خصهم الله تعالى بذلك الوعيد وثالثها
ان هؤلاء الذين اتفقوا على اصل التحريف واختلفوا في كيفية التحريف فان كل واحد منهم يكذب على صاحبه ويشاقه وينازعه واذا كان كذلك فقد عرف كذبهم
بقوله فلا يكون قدحهم فيك قادحا البتة الحكم الثالث **قوله تعالى** ليس البر ان تولوا وجوهكم قبل المشرق
والمغرب ولكن البر من امن بالله واليوم الاخر والملائكة والكتاب والنبيين واتى المال على حبه ذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين
وفي الرقاب واقام الصلاة واتى الزكاة والموفون بعهدهم اذا عاهدوا والصابرين في الباساء والضراء وحين الباس اولئك الذين صدقوا واولئك
هم المتقون اعلم ان في هذه الاية مسائل **المسئلة الاولى** اختلف العلماء في ان هذا الخطاب عام او خاص فقال بعضهم اراد بقوله ليس البر اهل الكتاب
لما شددوا في الثبات على التوجه نحو بيت المقدس فقال تعالى ليس البر هذه الطريقة لكن البر من امن بالله وقال بعضهم بل المراد مخاطبة المؤمنين لما ظنوا انهم قد بالوا
البغية بالتوجه الى الكعبة من حيث كانوا يحبون ذلك فخوطبوا بهذا الكلام وقال بعضهم بل خطاب للكل لان عند نسخ القبلة وتحويلها حصل من المؤمنين الاغتباط
بهذه القبلة وحصل عليهم الشديد في تلك القبلة حتى ظنوا ان الغرض الاكبر في الدين فبعثهم تعالى بهذا الخطاب على استيفاء جميع العبادات والطاعات ليبين ان البر
ليس بان تولوا وجوهكم شرقا وغربا وانما البر كيت وكيت وهذا اشبه بالظاهر اذ لا تخصيص فيه فكانه تعالى قال ليس المطلوب هو امر القبلة بل البر المطلوب هذه
الخصال التي عدها **المسئلة الثانية** الاكثرون على ان ليس فعل ومنهم من انكره وزعم انه حرف حجة من قال انها فعل ايصال الضمائر بها التي لا تتصل
الا بالافعال كقولك لست ولسنا ولستم وللقوم ليسوا قائمين وهذه الحجة منقوضة بقوله انني وليتني ولعلي حجة المنكرين امور اولها انها لو كانت فعلا لكانت
فعلا ماضيا ولا يجوز ان يكون فعلا ماضيا بين الملازمة ان كل من قال انه فعل قال انه فعل ماض بيان انه لا يجوز ان يكون فعلا ماضيا اتفاق الجمهور على انه لنفي الحال
ولو كان ماضيا لكان النفي الماضي لا لنفي الحال وثانيها انه يدخل على الفعل فيقول ليس يخرج زيد والفعل لا يدخل على الفعل عقلا ونقلا وقول من قال ان ليس داخل على
ضمير القصة والبيان وهذه الجملة تفسير لذلك الضمير ضعيف فانه لو جاز ذلك جاز مثله في ما وثالثها ان الحرف ما يظهر معناه في غيره وهذه الكلمة كذلك
فانك لو قلت زيد ليس زيد لم يتم الكلام بل لا بد وان تقول ليس زيد قائما ورابعها ان ليس لو كان فعلا لكان ذلك ما فعلا وهذا باطل فذاك باطل فبيان
الملازمة ان ليس لو كان فعلا لكان ذلك لدلالته على حصول معنى السلب مقترنا بزمان مخصوص وهو الحال وهذا المعنى قائم في ما يوجب ان يكون ما فعلا فلما لم يكن
لم يكن فعلا فكذا القول في ذلك او يذكر غير هذا المعنى عبارة اخرى فيقول ليس كلمة جامدة وضعت لنفي الحال فاشبهت ما في نفي الفعلية وخامسها انك تصل

ما يكون فعلا

ما بالافعال الماضية فتقول ما احسن زيدا ولا يجوز ان يصل ما بليس ولا تقول ما ليس زيد بذكرك وسادسها انه على غير ادوات الفعل لان فعل
غير موجود في ابنية الفعل فكان في القول بانه فعل اثبات ما ليس من ادوات الفعل فان قيل اصل ليس مثل ضمير المتغير الا انهم خففوه والزموه التخفيف
لانه لا يتصرف للزومه حالة واحدة وانما تختلف ابنية الافعال لاختلاف الاوقات التي يدل عليها وجعلوا البنا الذي خصوه به ماضيا لانه اخف الابنية
قلنا هذا كله خلاف الاصل فالاصل عدمه ولان الاصل في الفعل التصرف فلما منعوه التصرف كان من الواجب ان يبقوه على بنائه الاصلي لئلا يتوالى عليه
النقصانات فاما ان يجعل منع التصرف الذي هو خلاف الاصل فذاك فاسد جدا وسابعها ذكره القتيبي انها كلمة مركبة من الحرف الثاني الذي هو لا وليس الموجود
قال وكذلك يقولون اخرجتم من الاشبه الى اللبسة اي اللابسة وانه واحدة وهذا نص في الباب قال وذكر الخليل ان ليس كلمة جحود ومعناها لا ايس
فطرحت الهمزة استخفافا لكثرة ما يجري في الكلام والدليل عليه قول العرب ابتني به من حيث ايس وليس ومعناه من حيث هو ولا هو وثامنها الاستقرا
دل على ان الفعل انما يوضع لاثبات المصدر وهذا اما ان يفيد السلب او لا فلا يكون فعلا فان قيل ينتقض قولكم بقوله نفى زيدا واعدمه
قلنا قولك نفى زيدا مشتق من النفي فقولك نفى دل على حصول معنى النفي فكانت الصيغة الفعلية دالة على تحقق مصدرها فلم يكن السوال
واردا واما القائلون بان ليس فعل فقد تكلفوا في الجواب عن الكلام الاول بان ليس قد يجي بمعنى الماضي كقولهم جاني القوم ليس زيدا
وعن الثاني انه منقوض بقولهم وعن الثالث انه منقوض بسائر الافعال الناقصة وعن الرابع ان المشابهة من بعض الوجوه لا تقتضي المماثلة وعن الخامس
ان ذلك انما امتنع من قبل ان ما للحال وليس للماضي فلا يمكن الجمع بينهما وعن السادس ان نفس النسا وان كان على خلاف الاصل لكنه يجب المصير اليه
ضرورة العمل بما ذكرنا من الدليل وعن السابع ان اللبسة اسم فلم قلتم ان ليس اسم واما قولكم من حيث ايس وليس فلم قلتم ان المضاف اليه يجب كونه
اسما واما نص الليث فممنوع منه بالدليل وعن الثامن ان ليس مشتق من اللبسة فهي دالة على تقرير معنى اللبسة فهذا ما يمكن ان يقال في هذه
المسلة وان كانت هذه الجوابات مختلفة **المسلة الثالثة** قرا حمزة وحفص عن عاصم ليس البر بنصب الرا والباقون بالرفع قال
الواحدي وكلا القراتين حسن لان اسم ليس وخبرها اجتمعا في التعريف فاستويا في كون كل واحد منهما اسما والاخر خبرا وحجة من رفع البر ان ليس اسم مشبه
بالفاعل وخبرها بالمفعول والفاعل بان يلي الفعل اولى من المفعول ومن نصب البر ذهب الى ان بعض النحويين قال ان مع صلتها اولى ان يكون اسم ليس لشبهها
بالمضمر بها الفا لا توصف كما لا يوصف المضمر فكان هاهنا اجتمع مضمر ومظهر والاولى ان اجتمعا ان يكون المضمر للاسم من حيث كان اذهب في الاختصاص
من المظهر وعلى هذا قرى في التنزيل قوله فكان عاقبتهما انهما في النار وقوله وما كان جواب قومه الا ان قالوا وما كان حجتهم الا ان قالوا والاختيار
رفع البر لانه روي عن ابن مسعود انه قرا ليس البر بان والبا تدخل في خبر ليس **المسلة الرابعة** البر اسم جامع للطاعات واعمال
الخير المقربة الى الله تعالى ومن هذا بر الوالدين قال تعالى ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم فجعل البر ضد الفجور وقال وتعاونوا على البر
والتقوى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان فجعل البر ضد الاثم فدل على انه اسم عام لجميع ما يوجر عليه الانسان واصله من الامتناع ومنه البر
الذي هو خلاف البحر لامتناعه **المسلة الخامسة** قال القفال قد قيل في نزول هذه الاية اقوال والذي عندنا انه اشارة الى
السفها الذين طعنوا في المسلمين وقالوا ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها مع ان اليهود كانوا يستقبلون المغرب والنصارى كانوا يستقبلون المشرق
فقال الله تعالى ان صفة البر لا تحصل بمجرد استقبال المشرق او المغرب بل البر لا يحصل الا عند مجموع امور احدها الايمان بالله تعالى واهل الكتاب
اخلوا بذلك اما اليهود فلقولهم بالتجسيم ولقولهم عزير بن الله واما النصارى فلقولهم المسيح بن الله ولان اليهود وصفوا الله تعالى بالبخل على ما حكى الله
تعالى ذلك عنهم بقوله لقد كفر الذين قالوا ان الله فقير ونحن اغنيا وثانيها الايمان باليوم الاخر واليهود اخلوا بهذا الايمان حيث قالوا وقالوا
لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى وقالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودة والنصارى انكروا المعاد الجسماني وكل ذلك تكذيب باليوم الاخر
وثالثها الايمان بكتب الله واليهود والنصارى قد اخلوا بذلك لان مع قيام الدلالة على ان القران كتاب الله ردوه ولم يقبلوه وقال تعالى وان ياتوكم
اسارى تفادوهم وهو محرم عليكم اخراجهم افتومنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض وخامسها الايمان بالنبيين واليهود اخلوا بذلك حيث قتلوا
الانبيا على ما قال تعالى ويقتلون النبيين بغير حق وحيث طعنوا في نبوة محمد عليه السلام وسادسها بابذل الاموال على وفق امر الله سبحانه واليهود اخلوا
بذلك لانهم يلقون الشبهات لطلب المال القليل كما قال ولا تشتروا باياتي ثمنا قليلا وسابعها اقامة الصلوات والزكوات واليهود كانوا يمنعون
الناس منها وثامنها الوفا بالعهد واليهود نقضوا العهد حيث قال واوفوا بعهدي اوف بعهدكم وهاهنا سوال وهو انه تعالى نفى ان يكون
التوجه الى القبلة برا ثم حكم بان للبر مجموع امور احدها الصلاة ولا بد فيها من الاستقبال فيلزم التناقض ولاجل هذا السوال اختلف المفسرون على
اقوال الاول ان قوله ليس البر نفي لكمال البر وليس نفيا لاصله كانه قال ليس البر كله هو هذا فان البر اسم لمجموع الخصال الحميدة واستقبال القبلة
واحد منها فلا يكون ذلك تمام البر الثاني ان يكون هذا نفيا لاجل كونه برا لان استقبالهم للمشرق والمغرب كان خطا في وقت النبي عليه السلام وحين ما
نسخ الله ذلك بل كان ذلك اثما وفجورا لانه عمل بمنسوخ قد نهى الله عنه وما يكون كذلك فانه لا يعد في البر الثالث ان استقبال القبلة لا يكون
برا اذا لم يقارنه معرفة الله تعالى وانما يكون برا اذا قرنه مع الايمان وسائر الشرائط كما ان السجدة لا تكون من افعال البر الا اذا اتى بها مع الايمان بالله
ورسوله فاما اذا اتى بها بدون هذا الشرط فانها لا تكون من افعال البر روي انه لما حولت القبلة كثر الخوض في نسخها وصار كانه لا يراعي بطاعة الله
الا الاستقبال فانزل الله تعالى هذه الاية كانه تعالى قال ما هذا الخوض الشديد في امر القبلة مع الاعراض عن كل اركان الدين **المسلة**
السادسة قوله ولكن البر من امن بالله واليوم الاخر فيه حذف وفي كيفيته وجوه احدها ولكن البر بر من امن بالله فحذف المضاف وهو

كثير في الكلام لقوله واشربوا في قلوبهم العجل اي حب العجل ويقولون الجود حاتم والشعر زهير والشجاعة عنترة وهذا اختيار الفراء والزجاج وقطرب
قال ابو علي ومثل هذه الاية قوله اجعلتم سقاية الحاج وعمارة المسجد الحرام كمن امن بالله وتقديره اجعلتم اهل سقاية الحاج كمن امن او جعلتم سقاية
الحاج كايمان من امن بالله ليقع التمثيل من مصدرين او من فاعلين اذ لا يقع التمثيل من مصدر وفاعل وثانيها قال ابو عبيدة البر هاهنا بمعنى البار
كقوله تعالى والعاقبة للتقوى اي للمتقين ومنه قوله ان اصبح ماؤكم غورا اي غائرا وقالت الخنساء فانما هي اقبال وادبار اي مقبلة ومدبرة
معا وثالثها ان معناه ولكن ذا البر فحذف كقوله هم درجات عند الله اي ذو درجات عن الزجاج ورابعها التقدير ولكن البر يحصل بالايمان وكذا
عن المفضل واعلم ان الوجه الاول اقرب الى مقصود الكلام فيكون معناه ولكن البر الذي هو كل البر الذي يؤدي الى الثواب العظيم بر من امن بالله وعن
المبرد لو كنت ممن يقرأ القرآن بقراءته لقرأت ولكن البر بفتح التاء وقرأ نافع وابن عامر ولكن مخففة البر بالرفع وقرأ الباقون لكن مشددة البر بالنصب
المسئلة السابعة اعلم ان الله تعالى اعتبر في تحقيق ماهية البر امورا الاول الايمان بامور خمسة اولها الايمان بالله ولن يحصل العلم
بالله الا عند العلم بذاته المخصوصة والعلم بما يجب ويجوز ويستحيل عليه ولن يحصل العلم بهذه الامور الا عند العلم بالدلائل الدالة عليها فيدخل فيه العلم
بحدوث العالم والعلم بالاصول التي عليها يتفرع حدوث العالم ويدخل في العلم بما يجب له من الصفات العلم بوجوبه وقدمه وبقائه وكونه عالما بكل المعلومات
قادرا على كل الممكنات حيا مريدا سميعا بصيرا متكلما ويدخل في العلم بما يستحيل عليه العلم بكونه منزها عن الحالية والمحلية والتحيز والعرضية ويدخل في
العلم بما يجوز عليه اقتداره على الخلق والايجاد وبعثة الرسل وثانيها الايمان باليوم الاخر وهذا الايمان متفرع على وجوه الاول لانا ما لم نعلم كونه
تعالى عالما بجميع المعلومات ولم نعلم قدرته على جميع الممكنات ولا يمكننا ان نعلم صحة الحشر والنشر وثالثها الايمان بالملائكة ورابعها الايمان بالكتب
وخامسها الايمان بالرسل وهاهنا سؤالات السؤال الاول انه لا طريق لنا الى العلم بوجود الملائكة ولا الى العلم بصدق الكتب الا بواسطة صدق
الرسل فاذا كان قول الرسل كالاصل في معرفة الملائكة والكتب فلم قدم الملائكة والكتب في الذكر على الرسل الجواب ان الامر وان كان كما ذكرتموه في عقولنا
وافكارنا الا ان ترتيب الوجود على العكس من ذلك لان الملك يوجد اولا ثم يحصل بواسطة تبليغه نزول الكتب ثم يصل تلك الكتب الى الرسل فالداعي
في هذه الاية ترتيب الوجود الخارجي لا ترتيب الاعتبار الذهني السؤال الثاني لم خص الايمان بهذه الامور الخمسة الجواب لانه دخل تحتها كل ما
يلزمه ويصدق به فقد دخل تحت الايمان بالله معرفته بتوحيده وعدله وحكمته ودخل تحت اليوم الاخر المعرفة بما يلزم من احكام العقاب والثواب والمعاد
الى سائر ما يتصل بذلك ودخل تحت الملائكة ما يتصل باداء الرسالة الى النبيين ليؤدوها الينا الى غير ذلك مما يجب ان يعلم من احوال الملائكة ودخل تحت
الكتاب القرآن وجميع ما انزل الله على انبيائه ودخل تحت النبيين الايمان بنبوتهم وصحة شريعتهم فثبت انه لم يبق شيء مما يجب الايمان به الا دخل تحت هذه
الاية وتقريب اخر وهو ان للملائكة مبدأ ووسطا ونهاية ومعرفة المبدأ والمنتهى هو المقصود بالذات وهو المراد من الايمان بالله واليوم الاخر واما معرفة
مصالح الوسط فلا يتم الا بالرسالة وهي لا تتم الا بامور ثلاثة الملائكة الاتين بالوحي ونفس ذلك الوحي وهو الكتاب والموحى اليه وهو الرسول السؤال
الثالث لم قدم هذا الايمان على افعال الجوارح وهو ايتاء المال والصلاة والزكاة الجواب التنبيه على ان اعمال القلوب اشرف عند الله من اعمال الجوارح
الامر الثاني من الامور المعتبرة في تحقق مسمى البر قوله تعالى واتى المال على حبه وفيه مسائل المسئلة الاولى اختلفوا في ان الضمير
في قوله على حبه الى ماذا يرجع وذكروا فيه وجوها الاول وهو قول الاكثر انه راجع الى المال والتقدير واتى المال على حب المال قال ابن عباس وابن مسعود هو
ان تؤتيه وانت صحيح شحيح تأمل الغنى وتخشى الفقر ولا تمهل حتى اذا بلغت الحلقوم قلت لفلان كذا ولفلان كذا وهذا التأويل يدل على ان الصدقة حال الصحة
افضل منها عند القرب من الموت والعقل يدل على ذلك ايضا من وجوه احدها ان عند الصحة يحصل ظن الحاجة الى المال وعند ظن قرب الموت يحصل ظن الاستغناء
عنه على ما قال لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون وثانيها ان اعطاءه حال الصحة اولى على كونه متيقنا بالوعد والوعيد من اعطائه حال المرض والموت
وثالثها ان اعطاءه حال الصحة اشق فيكون اكثر ثوابا قياسا على ما يبذله الفقير من جهد المقل فانه يزيد ثوابه على ما يبذله الغني ورابعها ان من كان ماله
على شرف الزوال فوهبه من احد مع العلم بانه لولا يهبه منه لضاع فان هذه الهبة لا تكون مساوية لما اذا لم يكن خائفا من ضياع المال ثم انه وهبه طائعا راغبا
فكذا هاهنا وخامسها انه متأيد بقوله تعالى لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون وقوله ويطعمون الطعام على حبه اي على حب الطعام وعن ابي الدرداء
انه عليه السلام قال مثل الذي يصدق عند الموت مثل الذي يهدي بعد ما يشبع القول الثاني ان الضمير يرجع الى الايتاء كانه قيل يعطي ويحب
الاعطاء رغبة في ثواب الله القول الثالث ان الضمير عائد الى اسم الله تعالى يعني يعطون المال على حب الله اي على طلب مرضاته المسئلة
الثانية اختلفوا في ان المراد من هذا الايتاء فقال قوم انها الزكاة وهذا ضعيف وذلك لانه تعالى عطف الزكاة عليه بقوله واقام الصلاة
واتى الزكاة ومن حق المعطوف والمعطوف عليه ان يتغايرا فثبت ان المراد غير الزكاة ثم انه لا يخلو اما ان يكون من التطوعات او من الواجبات
لا جائز ان يكون من التطوعات لانه تعالى قال في اخر الاية اولئك الذين صدقوا واولئك هم المتقون رتب التقوى عليه ولو كان ذلك ندبا لما رتب
التقوى عليه فثبت ان هذا الايتاء وان كان غير الزكاة الا انه من الواجبات ثم فيه قولان الاول انه عبارة عن رفع الحاجات الضرورية مثل الطعام
المضطر ومما يدل على تحقق هذا الوجوب النص والمعقول اما النص فقوله عليه السلام لا يؤمن بالله واليوم الاخر من بات شبعانا وجاره طاويا الى
جنبه وروي عن فاطمة بنت قيس ان في المال حقا سوى الزكاة ثم تلا واتى المال على حبه وحكي عن الشعبي انه سئل عمن له مال فادى زكاته فهل عليه
شيء سواه فقال نعم يصل القرابة ويعطي السائل ثم تلا هذه الاية واما العقل فلانه لا خلاف انه اذا انتهت الحاجة الى الضرورة وجب على الناس ان
يعطوه مقدار دفع الضرورة وان لم تكن الزكاة واجبة عليهم ولو امتنعوا من الاعطاء جاز الاخذ منهم فهذا يدل على ان هذا الايتاء واجب واحتج

من طعم

من طعن بان هذا القول لما روي عن علي رضي الله عنه انه قال ان الزكاة نسخت كل حق وللجواب من وجوه الاول انه معارض لما روي انه عليه السلام قال في المال حقوق سوى الزكاة وقول الرسول صلى الله عليه وسلم اولي من قول علي الثاني اجمعت الامة على انه اذا احضر المضطر وانه تجب ان يدفع اليه ما يدفع الضرورة وان كان قد اتى الزكاة بالكمال الثالث المراد ان الزكاة نسخت الحقوق المقدرة اما الذي لا تكون مقدرة فانه غير منسوخ بدليل انه يلزم التصدق عند الضرورة ويلزم النفقة على الاقارب وعلى المملوك وذلك غير مقدر فان قيل هب انه صح هذا التاويل لكن ما الحكمة في هذا الترتيب قلنا فيه وجوه احدها انه تعالى قدم الاولى فالاولى لان الفقير اذا كان قريبا فهو اولى بالصدقة من غيره من حيث انه يكون ذلك جامعا بين الصلة والصدقة ولان القرابة من اوكد الوجوه في صرف المال اليه وكذلك يستحق به الارث ويحجب لسببه على المالك في الوصية حتى لا يتمكن من الوصية الا في الثلث ولذلك كانت الوصية للاقارب من الواجبات على ما قال تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف وان كانت تلك الوصية قد صارت منسوخة الآن عند بعضهم فلهذه الوجوه قدم ذكر ذي القربى ثم اتبعه تعالى باليتامى لان الصغير الفقير الذي لا مال له ولا والد له ولا كاسب به فهو منقطع الحيلة من كل الوجوه ثم اتبعهم تعالى بذكر المساكين لان الحاجة قد تشتد بهم ثم ذكر ابن السبيل اذ قد تشتد حاجته عن اشتداد رغبته الى اهله ثم ذكر السائلين وفي الرقاب لان حاجتهم دون حاجة من تقدم ذكره وثانيها ان معرفة المرء لشدة حاجة هذه الاقسام تقوى وتضعف فرتب تعالى ذكر هذه الاقسام على هذا الوجه لان علم بشدة حاجة من يقرب اليه اقرب من علم حاجة الايتام ثم حاجة المساكين ثم حاجة هذا النوع على هذا النسق وقالت ان ذي القربى مسكين وانه صفة دائمة تحصه لان سد الحاجة فيه تهمه وتؤذي قلبه ودفع الضرر عن النفس مقدم على دفع الضرر من الغير فلذلك بدأ الله تعالى بذي القربى ثم باليتامى واخر المساكين لان الغم الحاصل بسبب عجز الصغار عن الطعام والشراب اشد من الغم الحاصل بسبب عجز الكبار عن تحصيله فاما ابن السبيل فقد يكون غنيا وقد تشتد حاجته في الوقت والسائل قد يكون وظهر شدة الحاجة اليه واخر الكاتب لان ازالة الرق ليست في محل الحاجة الشديدة القول الثاني ان المراد بايتاء المال ما روي انه عليه السلام عند ذكر المال قال ان في المال حقا سوى الزكاة واعادة ذكرها وهذا بعيد لان الحاجة الى الحمل امر يختص بحال السبيل والسائل والمكاتب القول الثالث ان ايتاء المال الى هؤلاء كان واجبا ثم صار منسوخا بالزكاة وهذا ايضا ضعيف لانه تعالى جمع في هذه الآية بين هذا الايتاء وبين الزكاة

المسئلة الثالثة اما قوله تعالى ذوي القربى فمن الناس من حمل الآية ذلك على المذكور في انه القتل والغنيمة والاكثرون المفسرين حملوه على ذوي القربى المعطي وهو الصحيح لانه به اخص وتظيره قوله تعالى ولا يأتل اولوا الفضل منكم والسعة ان يؤتوا اولي القربى واعلم ان ذوي القربى هم الذين يقربون منه بولادة الابوين او بولادة الجدين او الاب الجدين فلا وجه لقصر ذلك على ذوي الرحم المحرم على ما حكي عن قوم لان المحرمية حكم شرعي اما القرابة فهي لغة لغوية موضوعة للقرابة في السبب وان كان من تختص بذلك متفاضل ومتفاوت في القرب والبعد اما اليتامى ففي الناس من حمله على ذوي اليتامى قال لانه لا يحسن من المتصدق ان يدفع المال الى اليتيم الذي لا يميز ولا يعرف وجوه منافعه فانه متى فعل ذلك يكون مخطئا بل اذا كان اليتيم مراهقا عارفا بمواضع حظه ويكون الصدقة من باب ما يوكل ويلبس وطعني علي اليتيم وجه الانتفاع به جاز دفعها اليه وهذا كله على قول من قال اليتيم هو الذي لا اب له مع الصغر وعند اصحابنا هذا الاسم قد يقع على الصغير وعلى البالغ والحجة فيه قوله تعالى واتوا اليتامى اموالهم لا يؤتون اذا بلغوا وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يسمي يتيم ابي طالب بعد بلوغه فعلى هذا ان كان اليتيم بالغا دفع المال اليه والا فيدفع الى وليه واما قوله تعالى والمساكين ففيه خلاف سنذكره ان شاء الله تعالى في سورة التوبة والذي نقوله هنا ان المسكين اهل الحاجة ثم هم ضربان منهم من يكف عن السؤال وهو المراد ها هنا ومنهم من يسأل ويبسط وهو المراد بقوله والسائلين وفي الرقاب والمراد تعالى بينهم من حيث يظهر على المسكين المسكنة بما يظهر من حاله وليس كذلك السائل لانه لسانه يعرف فقره وحاجته واما قوله تعالى وابن السبيل فروي عن مجاهد انه المسافر وعن قتادة انه الضيف لانه انما وصل اليك من السبيل والاولى ان السبيل اسم للطريق وجعل المسافر ابنا له للزومه اياه كما يقال لطير الماء ابن الماء ويقال للرجل الذي اتت عليه السنون والايام ابن الصبيل الايام والتجمان بنو الحرب وللناس بنو الزمان قال ذو الرمة

وردت اعتسافا والثريا كأنها ... على قمة الراس ابن ماء محلق

واما قوله تعالى والسائلين فيعني به الطالبين ومن جعل الآية في غير الزكاة ادخل في هذه الآية المسلم والكافر روي عن الحسن بن علي رضي الله عنهما انه عليه السلام قال للسائل حق ولو جاء على فرس وقال تعالى وفي اموالهم حق معلوم للسائل والمحروم اما قوله وفي الرقاب ففيه مسلكان

المسلك الاول الرقاب جمع رقبة وهو موضع حز اصل العنق واشتقاقها من الرقبة وذلك ان مكانها من البدن مكان المشرف على القوم ولهذا للعين يقال اعتق الله رقبته والله اعتقه ولما سميت رقبة كالمغاير لاقتاب العذاب ولهذا يقال للذي لا يعيش لها ولد رقوب لاجل مراعاتها موت ولدها

المسلك الثاني معنى الآية ويؤتي المال في عتق الرقاب قال الفقال واحتلف الناس في ان الرقاب للمذكورين في آية الصدقات فقال قائلون انه يدخل فيه من يتزيد فيعتقه ومن يكون مكاتبا فيعينه على اداء كتابته فهو اجاز واشترى الرقاب من الزكاة للمزوصة وقال قائلون لا يجوز الزكاة الا في اعانة المكاتبين لمن تاول هذه الآية على الزكاة المزوصة لجبلة سيتي بيان ذلك للاختلاف ومن حمل هذه الآية على غير الزكاة المزوصة جاز الامرين فيها تطوعا من الناس من حمل الآية على وجه ثالث وهو قول الاساوري واعلم ان تمام الكلام في تفسير هذه الاصناف سيأتي ان شاء الله تعالى في سورة التوبة في تفسير آية الصدقات

المسئلة الرابعة اما قوله تعالى واقام الصلاة وآتى الزكاة وذلك قد تقدم ذكره في المسئلة الرابعة من قوله تعالى ذلك الكتاب لا ريب فيه والموفون بعهدهم اذا عاهدوا وفيه مسلكان

المسلك الاول في رفع الموفون قولان احدهما انه عطف على محل من آمن تقديره لكن الموسنون والموفون عن الثراء والاحسن الثاني رفع على المدح على ان يكون خبر مبتدا محذوف تقديره وهم الموفون

المسألة الثانية في المراد بهذا العهد قولان القول الاول ان يكون المراد ما اخذه من العهود على عباده بعقولهم وعلى السنة
رسله اليهم بالقيام بحدوده والعمل بطاعته فقبل العباد ذلك من حيث امنوا بالانبيا والكتب وقد اخبر الله تعالى عن اهل الكتاب انهم نقضوا
العهود والمواثيق وامرهم بالوفا بها فقال يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم واوفوا بعهدي اوف بعهدكم وكان المعنى في الاية ان البر هو ما
ذكرنا من الاعمال مع الوفا بعهد الله لا كما نقض اهل الكتاب ميثاق الله وما وفوا بعهوده فجحدوا انبياه وقتلوهم وكذبوا بكتابه واعترض القاضي على هذا
القول وقال ان قوله تعالى والموفون بعهدهم صريح في اضافة هذا العهد اليهم ثم انه تعالى اكد ذلك بقوله اذا عاهدوا فلا وجه لحمله على ما سيكون
لزومه ابتدا من قبله تعالى والجواب عنه انه تعالى وان الزمهم هذه الاشيا لكنهم من عند انفسهم قبلوا ذلك الالزام والتزموه فصح من هذا الوجه
اضافة العهد اليهم القول الثاني ان يحمل ذلك على الامور التي يلزمها المكلف ابتدا من عند نفسه واعلم ان هذا العهد اما ان يكون بين العبد وبين
الله او بينه وبين رسول الله عليه السلام او بينه وبين ساير الناس اما الذي بينه وبين الله فهو ما يلزمه بالنذور والايمان واما الذي بينه وبين رسول الله
عليه السلام فهو الذي عاهدوا الرسول عليه عند البيعة من القيام بالنصرة والمجاهدة والمظاهرة وموالاة من والاه ومعاداة من عاداه واما
الذي بينه وبين ساير الناس فقد يكون ذلك من الواجبات مثل ما يلزمه في عقود المعاوضات من التسليم والتسلم وكذا الشرايط التي يلزمها في السلم
والرهن وقد يكون ذلك من المندوبات مثل الوفا بالمواعيد في بذل المال والاخلاص في المناظرة فقوله تعالى والموفون بعهدهم اذا عاهدوا يتناول كل
هذه الاقسام فلا معنى لقصر الاية على بعض هذه الاقسام دون البعض وهذا الذي قلناه هو الذي عبر عنه المفسرون فقالوا هم الذين اذا وعدوا
انجزوا واذا نذروا او حلفوا وفوا واذا قالوا صدقوا واذا ايتمنوا ادوا ومنهم من حمله على قوله تعالى ومنهم من عاهد الله لين اتانا من فضله
لنصدقن الاية الامر الخامس من الامور المعتبرة في تحقق ماهية البر قوله تعالى والصابرين في الباساء والضراء وحين البأس وفيه مسايل

المسألة الاولى في نصب الصابرين اقوال الاول قال الكسائي هو معطوف على ذوي القربى لانه قال واتى المال على حبه ذوي
القربى والصابرين قال النحويون ان تقدير الاية يصير البر هكذا ولكن البر من امن بالله واتى المال على حبه ذوي القربى والصابرين فعلى هذا
قوله والصابرين من صلة لمن وقوله والموفون متقدم على قوله والصابرين وهو عطف على من فحينئذ قد عطفت على الموصول قبل صلته شيا وهذا
غير جايز لان الموصول مع الصلة بمنزلة اسم واحد ومحال ان يوصف الاسم او يوكد ويعطف عليه الا بعد تمامه وانقضايه بجميع اجزايه اما
ان جعلت قوله والموفون رفعا على المدح على ما ذكرنا لم يصح ايضا قول الكسائي لانه حينئذ يقع الفصل بين الموصول والصلة لهذا المدح وقد
عرفت ان هذا الفصل غير جايز بل هذا اشنع لان المدح جملة فاذا لم يجز الفصل بالمفرد فلان لا يجوز بالجملة كان ذلك اولى فان قيل اليس جاز
الفصل بين المبتدا والخبر بالجملة كقول القايل ان زيدا فافهم ما اقول رجل عالم وكقوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات انا لا نضيع اجر من
احسن عملا ثم قال اولئك ففصل بين المبتدا والخبر بقوله انا لا نضيع قلنا الموصول مع الصلة كالشي الواحد فالتعلق الذي بينهما اشد من التعلق
بين المبتدا والخبر فلا يلزم من جواز الفصل بين المبتدا والخبر جوازه بين الموصول والصلة القول الثاني قول الفرا انه نصب على المدح وان
كان من صفة من وانما رفع الموفون ونصب الصابرين لطول الكلام بالمدح والعرب تنصب على المدح وعلى الذم اذا طال الكلام بالنسق في صفة
الشي الواحد انشد الفرا الى الملك العزم وابن الهمام وليث الكتيبة في المزدحم وقالوا فيمن قرا حمالة الحطب بنصب حمالة انه
نصب على الذم قال ابو علي الفارسي واذا ذكرت الصفات الكثيرة في معرض المدح او الذم فالاحسن ان يخالف باعرابها ولا تجعل كلها جارية على موصوفها
لان هذا الموضع من مواضع الاطناب في الوصف والابلاغ في القول فاذا خولف باعراب الاوصاف كان المقصود اكمل لان الكلام عند اختلاف
الاعراب يصير كانه انواع من الكلام وضروب من البيان وعند الاتحاد في الاعراب يكون وجها واحدا وجملة واحدة ثم اختلف الكوفيون والبصريون
في ان المدح والذم لما صارا علتين لاختلاف الحركة فقال الفرا اصل المدح والذم من كلام السامع وذلك ان الرجل اذا اخبر غيره فقال له قام زيد فربما
اثنى السامع على زيد وقال ذكرت والله الظريف ذكرت العاقل اي هو والله الظريف وهو العاقل فاراد المتكلم ان يمدحه بمثل ما مدحه به السامع يجري
الاعراب على ذلك وقال الخليل المدح والذم ينصبان على معنى اعني الظريف وانكر الفرا ذلك للوجهين الاولين ان اعني انما يقع تفسيرا لاسم المجهول
والمدح ياتي بعد المعرف الثاني انه لو صح ما قاله الخليل لصح ان يقال قام زيد اخاك على معنى اعني اخاك وهذا مما لم تقله العرب اصلا واعلم
ان من الناس من قرا والموفين والصابرين ومنهم من قرا والموفون والصابرين اما قوله تعالى في الباساء والضراء قال ابن عباس رضي الله عنه يريد المرض
وهما اسمان على فعلا ولا فعل لهما لانهما ليسا بفعلين وحين البأس قال ابن عباس يريد القتال في سبيل الله والجهاد ومعنى البأس في اللغة الشدة يقال
لا باس عليك في هذا اي لا شدة وعذاب بيس شديد ثم سمي الحرب باسا لما فيها من الشدة والعذاب يسمى باسا لشدته قال تعالى فلما راوا باسنا
فلما احسوا باسنا فمن ينصرنا من باس الله ان جانا ثم قال تعالى اولئك الذين صدقوا اي اهل هذه الصفة للاوصاف هم الذين صدقوا في ايمانهم وذكر الواحدي
رحمه الله في اخر هذه الاية وهي انه قال هذه الواوات في الاوصاف في هذه الاية للجمع كمن شرايط البر وتمام شرط البار ان تجتمع فيه هذه الاوصاف ومن قام بواحد
منها لم يستحق الوصف بالبر فلا ينبغي ان يظن الانسان ان الموفي بعهده من جملة من قام بالبر وكذا الصابر في الباساء بل لا يكون قايما بالبر الا عند اجتماع هذه
الخصال ولذا قال بعضهم هذه الصفة خاصة للانبيا لان غيرهم لا تجتمع فيه هذه الاوصاف كلها وقال اخرون هذه عامة في جميع المومنين وما توفيقي الا
بالله عليه توكلت وهو رب العرش العظيم **قوله عز وجل** يا ايها الذين امنوا كتب عليكم القصاص في القتلى الحر
بالحر والعبد بالعبد والانثى بالانثى فمن عفي له من اخيه شي فاتباع بالمعروف واداء اليه باحسان ذلك تخفيف من ربكم ورحمة فمن اعتدى بعد ذلك

قوله عذاب اليم وقبل الشروع في التفسير لابد من ذكر سبب النزول وفيه ثلاثة اوجه احدها ان سبب نزولها ازالة الاحكام التي كانت ثابتة قبل مبعث محمد عليه السلام وذلك لان اليهود كانوا يوجبون القتل فقط والنصارى كانوا يوجبون العفو فقط واما العرب فتارة كانوا يوجبون القتل واخرى يوجبون الدية لكنهم كانوا يظهرون التغدي والتعدي وكل واحد من هذين الحكمين اما القتل فلانه اذا وقع القتل بين قبيلتين احديهما اشرف من الاخرى فالاشرف كانوا يقولون لنقتلن بالعبد منا الحر منهم وبالمرأة منا الرجل منهم وبالرجل منا الرجلين منهم وكانوا يحاولون جراحاتهم اضعاف جراحات خصومهم ولم يرضوا بهذا القدر حتى ان واحدا لو قتل انسانا من الاشراف ثم اجتمع اقارب القاتل عند اقارب المقتول وقالوا ما يرضيك ادام يزيد فقالوا لا حتى تعطينا ثلاث فقالوا وما هي قالوا تحيون لي ولدي او تملؤن داري من جواهر السماء او تدفعون الى جملة قومكم حتى اقتلهم ثم لا ارى لي اخذت عوضا واما الكلام في امر الدية فهو انهم ربما جعلوا دية الشريف اضعاف دية الرجل الخسيس فلما بعث الله تعالى محمدا صلى الله عليه وسلم اوجب رعاية العدل وسوى بين عباده في حكم القصاص فانزل هذه الاية والرواية الثانية في هذا المعنى وهو قول السدي ان قريظة والنضير كانوا مواضع كونهم اهل الكتاب سلكوا طريقة العرب في التغدي والتعدي والرواية الثالثة انها نزلت في واقعة قتل حمزة والرواية الرابعة ما نقلها محمد بن جرير الطبري عن بعض الناس وهو انها نزلت في علي بن ابي طالب رضي الله عنه وعن الحسن البصري ان المقصود من هذه الاية بيان ان بين الحر والعبد والانثى بقع القصاص ويكفي ذلك فقط واما اذا كان القاتل للعبد حرا او للحر عبدا فانه يجب القصاص الزاجر فلا يحل قتل عبد الغير لمولاه به فان شاء والي العبد ان يقتل الحر قتلوه بشرط ان يسقطوا ثمن العبد من دية الحر ويردوا الى اولياء الحر بقية دية حره وان قتل عبد الغير حرا لغيره فلمولاه ان شاء اولياء الحر قتلوا العبد واسقطوا قيمة العبد من دية الحر وادوا بعد ذلك الى اولياء الحر بقية دية حره وان شاءوا اخذوا كل الدية وتركوا العبد وان قتل رجل امرأة لغيرها فلمولاها ان شاء اولياء المرأة قتلوه وادوا نصف الدية وان شاءوا اعطوا كل الدية وتركوها فالوا فالله تعالى انزل هذه الاية لبيان الاكتفاء بالقصاص مشروع بين الحرين والعبدين والانثيين والذكرين فاما عند اختلاف الجنس فالاكتفاء بالقصاص غير مشروع فيه اذا عرفنا سبب النزول فلنرجع الى التفسير اما قوله تعالى كتب لمعناه فرض عليكم لهذه اللفظة تقتضي الوجوب من وجهين احدهما ان قوله كتب يفيد الوجوب في عرف الشرع قال تعالى كتب عليكم الصيام وقال تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية وقد كانت الوصية واجبة ومنه الصلوات المكتوبات اي المفروضات وقال عليه السلام ثلاث كتب علي ولم تكتب عليكم والثاني لقطة عليكم مشعرة بالوجوب كما في قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا واما القصاص فهو ان يفعل بالانسان مثل ما فعل به من قتل او قطع فذلك القصاص فلان اذا فعل مثل فعله قال تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه ومن قتل اخاه فعليه اي اقتفي اثره وسميت العقوبة قصاصا لان الحكاية تساوي المحكي وسمي القصص لانه يذكر مثل اخبار الناس وسمي للقص مقصا للعادل جانبيه واما قوله تعالى يا ايها القتلى اي بسبب القتل لان كلمة في قد تستعمل للتشبيه كقوله عليه السلام في النفس المؤمنة مائة من الابل اذا عرفت هذا فصار تقدير الاية يا ايها الذين امنوا اوجب عليكم القصاص بسبب قتلى القتلى فدل ظاهر الاية على وجوب القصاص على جميع المؤمنين بسبب قتل جميع القتلى الا انهم اجمعوا على ان غير القاتل خارج عن هذا العام واما القاتل فقد دخله التخصيص ايضا في صورتين وهي ما اذا قتل الوالد ولده والسيد عبده وفيما اذا قتل المسلم حربيا او معاهدا وفيما اذا قتل مسلم مسلما خطأ الا ان العام الذي دخله التخصيص يبقى حجة فيما عداه فان قيل لو كتم هذه الاية تقتضي وجوب القصاص فيه اشكالان الاول لو وجب لوجب اما على القاتل او على ولي الدم او على ثالث والاقسام الثلاثة باطلة اما قلنا انه لا يجب على القاتل لان القاتل لا يجب عليه ان يقتل نفسه بل يحرم عليه ذلك واما قلنا انه غير واجب على ولي الدم لان ولي الدم مخير بين القتل والترك بل هو مندوب الى الترك بقوله تعالى وان تعفوا اقرب للتقوى والثالث ايضا باطل لانه يكون اجنبيا عن ذلك القتل والاجنبي عن الشيء لا تعلق له به السؤال الثاني انا بينا ان القصاص عبارة عن التسوية فكان مفهوم الاية ايجاب التسوية وعلى هذا التقدير لا تكون الاية دالة على ايجاب القتل البتة بل اقصى ما في الباب ان الاية تدل على وجوب رعاية التسوية في القتل الذي يكون مشروعا وعلى هذا التقدير يسقط دلالة الاية على كون القتل مشروعا بسبب القتل والجواب عن السؤال الاول من وجهين الاول ان المراد ايجاب اقامة القصاص على الامام او من يجري مجراه لانه متى حصلت شرائط وجوب القود فانه لا يجوز للامام ان يترك القود لانه من جملة المؤمنين والتقدير يا ايها الذين امنوا كتب عليكم استيفاء القصاص ان اراد ولي الدم استيفاءه والثاني انه خطاب مع القاتل والتقدير يا ايها القاتلون كتب عليكم تسليم النفس عند مطالبة الولي بالقصاص وذلك لان القاتل ليس له ان يمنع هابيل الزاني والسارق الغريب من الحد ولهما ايضا ان الله ستر الستر الله فلا يتوبا والفرق ان ذلك حق للادمي واما الجواب عن السؤال الثاني فهو ان ظاهر الاية يقتضي ايجاب التسوية في القتل والتسوية في القتل صفة القتل وايجاب الصفة يقتضي ايجاب الذات فكانت الاية مفيدة لايجاب القتل من هذا الوجه ويتفرع على ما ذكرنا مسائل

المسئلة الاولى

ذهب ابو حنيفة الى ان موجب العمد اما القصاص واما الدية واحتج ابو حنيفة بهذه الاية ووجه الاستدلال لها في غاية الضعف لانه سواء كان المخاطب بهذا الخطاب هو الامام او ولي الدم فهو بالاتفاق مشروط بما اذا كان ولي الدم يريد القتل عالما بالنفس وعندنا انه متى كان الامر كذلك كان القصاص متعينا وانما النزاع في ان ولي الدم هل يتمكن من العدول الى الدم ولبس في الاية دلالة على انه اذا اراد الدية فليس له ذلك

المسئلة الثانية

اختلفوا في كيفية المماثلة التي دلت هذه الاية على ايجابها فقال الشافعي رضي الله عنه متى قتل الاول قتله بقطع اليد قطعت يد القاتل فان مات منه في تلك الحالة والا قتل بالسيف وقال ابو حنيفة رحمه الله المراد بالقتل ان يأخذ السيف فان قتل الاول بالنار احرق الثاني فان مات في تلك الحالة والا قتل بالسيف وقال ابو حنيفة رحمه الله المراد بالقتل ان يأخذ السيف فان قتل الاول بالسيف قتل الثاني بالسيف وان قتله بالخنق خنقه وان قتله بالتغريق غرقه وان قتله بالتحريق حرقه وان قتله بالرمي بالحجارة رماه بالحجارة حتى يموت وان قتله بالخمر سقاه الخمر حتى يموت وان قتله بالمثقل قتله بالمثقل وان قتله بالسحق سحقه وان قتله بالوطء في الدبر فعل به مثل ذلك حتى يموت وان قتله بالوطء في القبل فعل به مثل ذلك حتى يموت وان قتله بالقطع من خلاف قطع من خلاف وان قتله بالقطع من موضع واحد قطع من ذلك الموضع حتى يموت وان قتله بالقطع من عدة مواضع قطع منه بقدر ما قطع من المقتول حتى يموت وان قتله بالقطع من الفخذ او الساق او العضد قطع من ذلك الموضع حتى يموت وان قتله بالقطع من الكتف او الورك او الصدر او الظهر او البطن قطع من الرقبة حتى يموت وان قتله بالقطع من الرقبة قتله بالسيف وان قتله بالجراحة اقتص منه بمثل ذلك وان قتله بالضرب بالعصا ضربه بالعصا حتى يموت وان قتله بالضرب بالحجر ضربه بالحجر حتى يموت وان قتله بالضرب بالسوط ضربه بالسوط حتى يموت وان قتله بالضرب بالقضيب ضربه بالقضيب حتى يموت وان قتله بالضرب بالخشبة ضربه بالخشبة حتى يموت وان قتله بالضرب بالمسحاة ضربه بالمسحاة حتى يموت وان قتله بالضرب بالمعول ضربه بالمعول حتى يموت وان قتله بالضرب بالمدية ضربه بالمدية حتى يموت وان قتله بالضرب بالمروحة ضربه بالمروحة حتى يموت وان قتله بالضرب بالنعل ضربه بالنعل حتى يموت وان قتله بالضرب بالكوز ضربه بالكوز حتى يموت وان قتله بالضرب بالجوز ضربه بالجوز حتى يموت وان قتله بالضرب بالبيضة ضربه بالبيضة حتى يموت وان قتله بالضرب بالقصعة ضربه بالقصعة حتى يموت وان قتله بالضرب بالقارورة ضربه بالقارورة حتى يموت وان قتله بالضرب بالطشت ضربه بالطشت حتى يموت وان قتله بالضرب بالطنبور ضربه بالطنبور حتى يموت وان قتله بالضرب بالعود ضربه بالعود حتى يموت وان قتله بالضرب بالطبل ضربه بالطبل حتى يموت وان قتله بالضرب بالدف ضربه بالدف حتى يموت وان قتله بالضرب بالقنينة ضربه بالقنينة حتى يموت وان قتله بالضرب بالكوبة ضربه بالكوبة حتى يموت وان قتله بالضرب بالرباب ضربه بالرباب حتى يموت وان قتله بالضرب بالصنج ضربه بالصنج حتى يموت وان قتله بالضرب بالشبابة ضربه بالشبابة حتى يموت وان قتله بالضرب بالمزمار ضربه بالمزمار حتى يموت وان قتله بالضرب بالقصب ضربه بالقصب حتى يموت وان قتله بالضرب بالحديد ضربه بالحديد حتى يموت وان قتله بالضرب بالرصاص ضربه بالرصاص حتى يموت وان قتله بالضرب بالذهب ضربه بالذهب حتى يموت وان قتله بالضرب بالفضة ضربه بالفضة حتى يموت وان قتله بالضرب بالنحاس ضربه بالنحاس حتى يموت وان قتله بالضرب بالزجاج ضربه بالزجاج حتى يموت وان قتله بالضرب بالخزف ضربه بالخزف حتى يموت وان قتله بالضرب بالقرع ضربه بالقرع حتى يموت وان قتله بالضرب بالجلد ضربه بالجلد حتى يموت وان قتله بالضرب بالفرو ضربه بالفرو حتى يموت وان قتله بالضرب بالصوف ضربه بالصوف حتى يموت وان قتله بالضرب بالقطن ضربه بالقطن حتى يموت وان قتله بالضرب بالكتان ضربه بالكتان حتى يموت وان قتله بالضرب بالحرير ضربه بالحرير حتى يموت وان قتله بالضرب بالخيوط ضربه بالخيوط حتى يموت وان قتله بالضرب بالشعر ضربه بالشعر حتى يموت وان قتله بالضرب بالريش ضربه بالريش حتى يموت وان قتله بالضرب بالورق ضربه بالورق حتى يموت وان قتله بالضرب بالكاغد ضربه بالكاغد حتى يموت وان قتله بالضرب بالحبر ضربه بالحبر حتى يموت وان قتله بالضرب بالطين ضربه بالطين حتى يموت وان قتله بالضرب بالتراب ضربه بالتراب حتى يموت وان قتله بالضرب بالرماد ضربه بالرماد حتى يموت وان قتله بالضرب بالماء ضربه بالماء حتى يموت وان قتله بالضرب بالثلج ضربه بالثلج حتى يموت وان قتله بالضرب بالملح ضربه بالملح حتى يموت وان قتله بالضرب بالسكر ضربه بالسكر حتى يموت وان قتله بالضرب بالعسل ضربه بالعسل حتى يموت وان قتله بالضرب بالخل ضربه بالخل حتى يموت وان قتله بالضرب بالزيت ضربه بالزيت حتى يموت وان قتله بالضرب بالسمن ضربه بالسمن حتى يموت وان قتله بالضرب بالشحم ضربه بالشحم حتى يموت وان قتله بالضرب بالدهن ضربه بالدهن حتى يموت وان قتله بالضرب بالشمع ضربه بالشمع حتى يموت وان قتله بالضرب بالقار ضربه بالقار حتى يموت وان قتله بالضرب بالنفط ضربه بالنفط حتى يموت وان قتله بالضرب بالكبريت ضربه بالكبريت حتى يموت وان قتله بالضرب بالملح ضربه بالملح حتى يموت وان قتله بالضرب بالسكر ضربه بالسكر حتى يموت وان قتله بالضرب بالعسل ضربه بالعسل حتى يموت وان قتله بالضرب بالخل ضربه بالخل حتى يموت وان قتله بالضرب بالزيت ضربه بالزيت حتى يموت وان قتله بالضرب بالسمن ضربه بالسمن حتى يموت وان قتله بالضرب بالشحم ضربه بالشحم حتى يموت وان قتله بالضرب بالدهن ضربه بالدهن حتى يموت وان قتله بالضرب بالشمع ضربه بالشمع حتى يموت وان قتله بالضرب بالقار ضربه بالقار حتى يموت وان قتله بالضرب بالنفط ضربه بالنفط حتى يموت وان قتله بالضرب بالكبريت ضربه بالكبريت حتى يموت

الممكنة ويدل عليه وجوه احدها انه يجوز ان يقال كتبت التسوية في القتلى الا في كيفية القتل والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه
لدخل فدل هذا على ان كيفية القتل داخلة تحت النص وثانيها انا لو لم نحكم بدلالة هذه الاية على التسوية في كل الامور صارت الاية
مجملة ولو حكمنا فيها بالعموم كانت الاية مقيدة لكنها ربما صارت مخصوصة في بعض الصور والتخصيص اهون من الاجمال وثالثها
ان الاية لو لم تفد الا ايجاب التسوية في امر من الامور فما شيئان الا وهما متساويان في بعض الامور فحينئذ لا يستفاد من هذه الاية شيء البتة
وهذا الوجه قريب من الثاني فثبت ان هذه الاية تفيد وجوب التسوية من كل الوجوه ثم يؤكد هذا النص بسائر النصوص المقتضية لوجوب
المماثلة كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم من عمل سيئة فلا يجزى الا مثلها ثم تأكدت
هذه النصوص المتواترة بالخبر المشهور عن الرسول صلى الله عليه وسلم وهو قوله من حرق حرقناه ومن غرق غرقناه وبما روي ان يهوديا رضخ راس
صبية بالحجارة فقتلها فامر النبي صلى الله عليه وسلم ان يرضخ راس اليهودي بالحجارة واذا ثبت هذا بلغت دلالة هذه الاية مع سائر الايات ومع هذه
الاحاديث على قول الشافعي مبلغا قويا واحتج ابو حنيفة بقوله عليه السلام لا قود الا بالسيف وبقوله عليه السلام لا يعذب بالنار الا ربها والجواب
ان الاحاديث لما تعارضت ثبتت دلالة الايات خالية عن المعارضة **المسئلة الثالثة** اتفقوا على ان هذا القاتل اذا لم يتب واصر
على ترك التوبة فان القصاص مشروع في حقه عقوبة من الله تعالى اما اذا كان تائبا فقد اتفقوا على انه لا يجوز ان يكون عقوبة وذلك لان الدلائل دلت
على ان التوبة مقبولة قال تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات واذا صارت التوبة مقبولة امتنع ان يبقى التائب مستحقا للعقاب
ولانه عليه السلام قال التوبة تمحو الحوبة فثبت ان شرع القصاص في حق التائب لا يمكن ان يكون عقوبة ثم عند هذا اختلفوا فقال اصحابنا يفعل الله ما يشاء
ولا اعتراض عليه في شيء وقالت المعتزلة انه شرع ليكون لطفا به ثم سالوا انفسهم فقالوا انه لا تكليف بعد القتل فكيف يكون هذا القتل لطفا به
واجابوا عنه بان هذا القتل فيه منفعة لولي المقتول من حيث التشفي ومنفعة لسائر المكلفين من حيث يزجر سائر الناس عن القتل ومنفعة للقاتل من حيث
انه متى علم انه لا بد وان يقتل صار ذلك داعيا له الى الخير وترك الاصرار والتمرد واما قوله تعالى الحر بالحر والعبد بالعبد والانثى بالانثى ففيه قولان
القول الاول ان هذه الاية تقتضي ان لا يكون القصاص مشروعا الا بين الحرين وبين العبدين وبين الانثيين واحتجوا عليه بوجوه الاول ان الالف
واللام في قوله الحر يفيد العموم وقوله الحر بالحر يفيد ان يقتل كل حر بالحر فلو كان قتل حر بعبد مشروعا لكان ذلك الحر مقتولا بالحر وذلك ينافي ايجاب ان يكون
كل حر مقتول بالحر الثاني ان الباء من حروف الجر فيكون متعلقا لا محالة بفعل فيكون التقدير الحر يقتل بالحر والمبتدا لا يكون اعم من الخبر بل اما ان يكون
مساويا له او اخص منه وعلى التقديرين فهذا يقتضي ان يكون كل حر مقتولا بالحر وذلك ينافي كون حر مقتولا بالعبد الثالث وهو انه تعالى اوجب
في اول الاية رعاية المماثلة وهو قوله كتب عليكم القصاص في القتلى فلما ذكر عقيبه الحر بالحر والعبد بالعبد دل ذلك على ان رعاية التسوية في الحرية والعبدية
معتبرة لان قوله الحر بالحر والعبد بالعبد خرج مخرج التفسير فقوله كتب عليكم القصاص في القتلى وايجاب القصاص على الحر بقتل العبد اهمال لرعاية التسوية
في هذا المعنى فوجب ان لا يكون مشروعا فان احتج الخصم بقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس فجوابنا ان الترجيح معنا لوجهين احدهما
ان قوله وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس شرع لمن قبلنا والاية التي تمسكنا بها شرع لنا ولا شك ان شرعنا اقوى في الدلالة من شرع من قبلنا وثانيهما
ان الاية التي تمسكنا بها مشتملة على احكام النفوس على التفصيل والتخصيص ولا شك ان الخاص مقدم على العام ثم قال اصحاب هذا القول مقتضى ظاهر هذه
الاية ان لا يقتل العبد بالعبد وان لا يقتل الانثى الا بالانثى الا انا خالفنا هذا الظاهر لدلالة الاجماع والمعنى المستنبط من نفس هذه الاية وذلك المعنى غير
موجود في قتل الحر بالعبد فوجب ان يبقى هاهنا على ظاهر اللفظ اما الاجماع فظاهر واما المعنى المستنبط فهو انه لما قتل العبد بالعبد فلان يقتل بالحر وهو
فوقه كان اولى بخلاف الحر فانه لما قتل بالحر لا يلزم ان يقتل بالعبد الذي هو دونه وكذا القول في قتل الانثى بالذكر فاما قتل الذكر بالانثى فليس فيه الا
الاجماع القول الثاني ان قوله تعالى الحر بالحر لا يفيد الحصر البتة بل يفيد شرع القصاص بين الذكرين من غير ان يكون فيه دلالة على سائر الاقسام
واحتجوا عليه بوجهين الاول ان قوله والانثى بالانثى يقتضي قصاص المراة الحرة بالمراة الرقيقة فلو كان قوله الحر بالحر والعبد بالعبد مانعا من ذلك
لوقع التناقض الثاني ان قوله تعالى كتب عليكم القصاص في القتلى جملة تامة مستقلة بنفسها وقوله الحر بالحر تخصيص لبعض جزئياتها بالذكر لا يمنع من
ثبوت الحكم في سائر الجزئيات بل ذلك التخصيص يمكن ان يكون لفوائد سوى نفي الحكم عن سائر الصور ثم اختلفوا في تلك الفائدة وذكروا فيها وجهين الاول
وهو الذي عليه الاكثرون ان تلك الفائدة بيان ابطال ما كان عليه اهل الجاهلية على ما روينا في سبب نزول الاية انهم كانوا يقتلون بالعبد منهم الحر من قتله
القاتل ففائدة التخصيص زجرهم عن ذلك واعلم ان القائلين بالقول الاول ان يقولوا اما قوله تعالى كتب عليكم القصاص في القتلى هذا يمنع من جواز قتل الحر بالعبد
لان القصاص عبارة عن المساواة وقتل الحر بالعبد لم يحصل فيه رعاية المساواة لانه زائد عليه في الشرف وفي اهلية القضاء والامامة والشهادة فوجب
ان لا يكون مشروعا اقصى ما في الباب انه ترك العمل بهذا النص في قتل العالم بالجاهل والشريف بالخسيس الا انه يبقى في غير محل الاجماع على الاصل ثم ان سلمنا
ان قوله كتب عليكم القصاص في القتلى يوجب قتل الحر بالعبد الا انا بينا ان قوله الحر بالحر والعبد بالعبد يمنع من جواز قتل الحر بالعبد هذا خاص وما قبله عام
والخاص مقدم على العام لا سيما اذا كان الخاص متصلا بالعام باللفظ فانه يكون جاريا مجرى الاستثناء ولا شك في وجوب تقديمه على العام الوجه الثاني
في بيان فائدة التخصيص ما نقله محمد بن جرير الطبري عن علي بن ابي طالب والحسن البصري ان هذه الصور هي الذي يكتفى فيها بالقصاص اما في سائر الصور وهي
ما اذا كان القصاص واقعا بين الحر والعبد وبين الذكر والانثى فهناك لا يكتفى بالقصاص بل لا بد فيه من التراجع وقد شرحنا هذا القول في سبب نزول هذه الاية
الا ان كثيرا من المحققين زعموا ان هذا النقل لم يصح عن علي رضي الله عنه وهو ايضا ضعيف عند النظر لانه قد ثبت ان الجماعة تقتل بالواحد ولا تراجع فكذلك

يقتل

بقتل الذكر بالانثى ولا تراجع ولان العفو لغاية ما يجب في القتل فلا يجوز وجوب غيره منه اما قوله تعالى فمن عفي له من اخيه شيء فاتباع بالمعروف فاعلم
ان الذين قالوا موجب العمد احد الامرين اما القصاص واما الدية يستكره بهذه الاية وقالوا الاية تدل على ان بعض القصة عافيا ومعفوا عنه وليس هاهنا
الا ولي الدم والقاتل فيكون للعافي احدهما ولا يجوز ان يكون هو القاتل لان ظاهر العفو هو اسقاط الحق وذلك انما يأتي من الولي الذي له الحق على القاتل فصار
تقدير الاية فاذا عفي ولي الدم عن شيء يتعلق بالقاتل فليتبع القاتل ذلك العفو بالمعروف وقوله من شيء مبهم فلا بد من حمله على المذكور السابق وهو وجوب القصاص
لان الله تعالى لما قال فمن عفي له من اخيه شيء علمنا ان العفو انما حصل بعد ان كان القصاص واجبا فثبت بهذا ان الاية اذا اوجبت العفو للقاتل عن وجوب القصاص فليتبع القاتل العافي بالمعروف وليؤد اليه ماله بالمعروف من غير مطل ولا ضرار
لا يجب اذا عفا عن الدية فوجب ان يكون ذلك الواجب هو الدية وهذا يدل على ان موجب العمد هو القود او المال اذ لو لم يكن كذلك لما كان المال واجبا عند
العفو عن القود ومما يؤكد هذا الوجه قوله تعالى ذلك تخفيف من ربكم ورحمة اي اثبات الخيار لكم في اخذ الدية وفي القصاص رحمة عليكم لان الحكم في اليهود
حتم القصاص والحكم في النصارى حتم العفو فخفف عن هذه الامة وشرع لهم التخيير بين القصاص والدية وذلك تخفيف من الله ورحمة في حق هذه الامة
لان ولي الدم قد يكون الدية اثر عنده من القود اذا كان محتاجا الى المال وقد يكون القود اثر اذا كان راغبا في التشفي وفي تعذر القاتل عن نفسه فجعل
الخيرة فيما احبه رحمة من الله في حقه فان قيل لا نسلم ان العافي هو ولي الدم فوله العفو اسقاط الحق وذلك لا يليق الا بولي الدم قلنا لا نسلم ان العفو هو
اسقاط الحق بل المراد من قوله لمن عفي له من اخيه شيء لمن سهل له من اخيه شيء فقال لنا في هذا المال عفو اصفوا اي سهلا ويقال خذ ما عفي اي ما سهل لك
الله تعالى خذ العفو فيكون تقدير الاية لمن كان من اولياء الدم سهل له من اخيه الذي هو القاتل شيء من المال فليتبع ولي المال ذلك القاتل بالمطالبة ذلك المال
وليؤد القاتل الى ولي الدم ذلك المال بالاحسان من غير مطل ولا مدافعة فيكون معنى الاية على هذا التقدير ان الله تعالى حث الاولياء اذا دعوا الى الصلح عن الدم
على الدية كلها او بعضها ان يرضوا به ويعفوا عن القود سلمنا ان العافي هو ولي الدم لكن لم لا يجوز ان يقال المراد هو ان يكون القصاص مشتركا بين الشريكين فيعفو احدهما
لحصته فيتقلب نصيب الاخر مالا فالله تعالى امر الشريك الساكت باتباع القاتل بالمعروف فامر القاتل بالاداء اليه باحسان سلمنا ان العافي هو ولي الدم سواء كان له
شريك او لم يكن لكن لم لا يجوز ان يقال هذا مشروط برضى القاتل لانه تعالى اجر ذكر رضى القاتل لانه يكون نائبا لاحتماله لان الظاهر من كل عاقل انه يبذل
كل الدنيا لغرض دفع القتل عن نفسه لانه اذا قتل لا يبقى له لا النفس ولا المال فاذا بذل المال فقد احيا النفس فلما كان هذا الرضى حاصلا في الاعم الاغلب لا جرم
ترك ذلك وان كان معتبرا في نفس الامر والجواب حمل لفظ العفو في هذه الاية على اسقاط حق القصاص اولى من حمله على ان يبعث القاتل المالي ولي الدم
وبيانه من وجهين الاول ان حقيقة العفو اسقاط الحق وتجويز ان لا يكون حقيقة في غيره رفعا للاشتراك وحمل اللفظ في هذه الاية على اسقاط الحق اولى
من حمله على ما ذكرتم لانه لا تعقد فرقوله كتب عليكم القصاص في القتلى كان حمل قوله لمن عفي له من اخيه شيء على اسقاط حق القصاص اولى لان قوله شيء لفظ مبهم وحمل
هذا المبهم على ذلك المعين الذي هو المذكور السابق اولى الثاني انه لو كان المراد بالعفو ما ذكرتم لكان قوله فاتباع بالمعروف واداء اليه باحسان عبثا لان
بعد وصول المال اليه بالسهولة واليسر لا حاجة به الى اتباعه ولا حاجز بذلك المعطي الى ان يوجز باداء ذلك المال بالاحسان واما السؤال الذي نوع من
وجهين الاول ان ذلك الكلام انما يكون مفرض صون بخصوصه وهي ما اذا كان حق القصاص مشتركا بين جمعين فعفى احدهما وسكت الاخر فالاية دالة على شرعية
هذا الحكم على الاطلاق فحمل اللفظ المطلق على الصورة الخاصة المعينة خلاف الظاهر والثاني ان العافي قوله واداء اليه باحسان ضمير عائد الى مذكور سابق
والمذكور السابق هو العافي فوجب اداء هذا المال الى العافي وعلى قولكم يجب اداؤه الى غير العافي فكان قولكم باطلا واما السؤال الثالث ان شرط الرضى اما
ان يكون ممتنع الزوال او كان ممكن الزوال فان كان ممتنع الزوال وجب ان يكون لم يكن اخذ الدية ثابتة لولي الدم على الاطلاق وان كان ممكن الزوال كان
تقييد اللفظ بهذا الشرط الذي ما دل الاية على اعتبار مخالفة للظاهر وانه غير جايز والملخص هذا البحث نقول الاية بينت فيها لجهات لقطية تذكرها
في معرض السؤال وللجواب السؤال الاول كيف تركيب قوله لمن عفي له من اخيه شيء للجواب تقديره لمن عفي له من اخيه شيء من العفو وهو كقوله سقن ربه
بعض السقن وطايفة من السير السؤال الثاني ان عفي يتعدى بالام فما وجه قوله لمن عفي له للجواب انه يتعدى بعن الى الجاني وبالى الذنب فيقال
عفوت عن فلان وعن ذنبه قال الله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم فاذا تعدى الى الذنب قيل عفوت لفلان عما جني كما يقول عفوت له ذنبه وتجاوزت له عنه
وعليه هذه الاية كانه قيل لمن عفي له عن جنايته فاستغني عن ذكر الجناية السؤال الثالث لم قيل شيء من العفو للجواب من وجهين احدهما ان
هذا انما يشكل اذا كان الحق لا يسير الا العفو فقط فحينئذ يقال العفو لم يتبعض فلا يبقى لقوله شيء فايدة اما اذا كان مجموع حقه اما القود واما المال فكان مجموع حقه
متبعضا لان له ان يعفو عن القود دون المال وله ان يعفو عن الكل فلما كان الامر كذلك جاز ان يقول لمن عفي له من اخيه شيء وللجواب الثاني ان ذكر الشيء
يفيد فايدة عظيمة لانه كان يجوز ان يتوهم ان العفو لا يوجب اسقاط القود الا ان يكون عفوا عن جميعه فبين تعالى ان العفو عن جزيه كالعفو عن كله في اسقاط
القود وعفو بعض الاولياء عن حقه كعفو جميعهم عن حقهم فلو عرف الحق كان لا يفهم منه ذلك فلما انكر صار هذا المعنى مفهوما منه فلا جرم قال تعالى فمن عفي له من
اخيه شيء السؤال الرابع ما معنى اباتاه وصفا الاخوة وللجواب نقل ابن عباس رضي الله عنهما تمسك بهذه الاية في بيان كون القاتل مؤمنا من ثلاثة
اوجه الاول انه تعالى سماه مؤمنا حال ما اوجب القصاص عليه وانما اوجب القصاص عليه اذا صدر عنه القتل العمد العدوان وهو باجماع من الكبائر وهذا يدل
على ان صاحب الكبيرة مؤمن والثاني انه اثبت الاخوة بين القاتل وبين ولي الدم فلا شك ان هذه الاخوة تكون بسبب الدين كقوله تعالى انما المؤمنون اخوة فلو
ان الايمان باق على الاخوة والا ما بقيت الاخوة الحاصلة بسبب الدين والايمان الثالث انه تعالى ندب الى العفو عن القاتل والندب الى العفو انما يليق بالمؤمن
اجاب المعتزلة عن الوجه الاول فقالوا ان قلنا المخاطب بقوله كتب عليكم القصاص في القتلى هم الائمة فالسؤال زايل وان قلنا انهم هم القاتلون فالجواب
من وجهين احدهما ان القاتل قبل اقدامه على القتل كان مؤمنا فسماه الله تعالى مؤمنا بهذا التاويل والثاني ان القاتل قد يتوب وعند ذلك يكون مؤمنا لانه

تعالى ادخل فيهم غير التائب على سبيل التغليب واما الوجه الثاني وهو ذكر الاخوة فاجابوا عنه من وجوه الاول ان الاية نازلة قبل ان يقتل احد احدا ولا
شك ان المؤمنين اخوة قبل الاقدام على القتل والثاني الظاهر ان الفاسق يتوب وعلى هذا التقدير ان يكون ولي المقتول اخاه والثالث يجوز ان يكون جعله
اخاه في النسب كقوله والى عاد اخاهم هودا والرابع انه حصل بين ولي الدم وبين القاتل نوع تعلق واختصاص وهذا القدر يكفي في اطلاق اسم الاخوة كما يقول الرجل
قل لصاحبك كذا اذا كان بينهما ادنى تعلق والخامس ذكر بلفظ الاخوة ليعطف احدهما على صاحبه بذكر ما هو ثابت بينهما من الجنسية في الاقرار والاعتقاد
والجواب ان هذه الوجوه باسرها تقتضي تقييد الاخوة بزمان دون زمان وبصفة دون صفة والله تعالى اثبت الاخوة على الاطلاق اما قوله تعالى فاتباع
بالمعروف رفع لانه خبر مبتدا محذوف تقديره فعليه اتباع بالمعروف البحث الثاني قيل على العافي الاتباع بمعروف وعلى المعفو عنه اداء باحسان عن ابن عباس
والحسن وقتادة ومجاهد وقيل هما على المعفو عنه فانه يتبع عفو العافي بمعروف ويؤدي ذلك المعروف اليه باحسان البحث الثالث الاتباع بالمعروف ان لا
يشدد بالمطالبة بل يجري فيها على العادة المالوفة فاذا كان معسرا بالنظرة وان كان واحدا بغير المال فانه لا يطالبه بالزيادة على قدر الحق وان كان واحدا بغير المال
الواجب فالامهال الى ان يبيع ويستبدل وان لا يمنعه بسبب الاتباع عن تقديم الاهم من الواجبات واما الاداء اليه باحسان فالمراد به ان لا يدعي الاعدام في حال
الامكان ولا يؤخره مع الوجود ولا يقدم ما ليس بواجب عليه وان يؤدي ذلك المال على بشر وطلاقة وقول جميل اما قوله تعالى ذلك تخفيف من ربكم ورحمة ففيه
وجوه احدها ان المراد بقوله ذلك اي الحكم بشرع القصاص والدية تخفيف في حقكم لان العفو واخذ الدية محرمان على اهل التورية والقصاص مكتوب عليهم البتة
والقصاص والدية محرمان على اهل الانجيل والعفو مكتوب عليهم وهذه الاية مخيرة بين القصاص والدية والعفو توسعة عليهم وتيسيرا وهذا قول ابن عباس وثانيها
ان قوله ذلك راجع الى قوله فاتباع بالمعروف واداء اليه باحسان اما قوله فمن اعتدى عليكم بعد ذلك التخفيف يعني جاوز الحد الى ما هو اكثر منه قال ابن عباس والحسن
المراد ان يقتل بعد العفو والدية وذلك لان اهل الجاهلية كانوا اذا عفوا اخذوا الدية ثم ان ظفروا بالقاتل قتلوه فلما نهى الله تعالى عن ذلك وجب له من الدية
او جاوز الحد بعد ما تبين له كيفية القصاص ويجب ان يحمل على الجميع لعموم اللفظ قوله فله عذاب اليم فيه قولان احدهما وهو المشهور انه نوع من العذاب شديد
الالم في الاخرة والثاني روي عن قتادة ان العذاب الاليم هو ان يقتل لا محالة ولا يعفى عنه ولا يقبل الدية منه لقوله عليه السلام لا اعافي احدا قتل بعد اخذ الدية
وهو المروي عن الحسن وسعيد بن جبير وهذا القول ضعيف لوجوه احدها ان المفهوم من العذاب الاليم عند الاطلاق هو عذاب الاخرة وثانيها انا بينا
ان القود تارة يكون عذابا وتارة يكون امتحانا كما في حق التائب فلا يصح اطلاق اسم العذاب عليه الا في وجه دون وجه وثالثها ان القاتل لما عفي عنه لا يجوز ان يختص
بان لا يمكن ولي الدم من العفو عنه لان ذلك حق ولي الدم فله اسقاطه قياسا على تمكنه من اسقاط سائر الحقوق **قوله تعالى**
ولكم في القصاص حياة يا اولي الالباب لعلكم تتقون اعلم انه سبحانه وتعالى لما اوجب في الاية المتقدمة القصاص وكان القصاص من باب الايلام توجه فيه
سؤال وهو ان يقال كيف يليق بكمال رحمته ايلام العبد الضعيف فلاجل هذا دفع هذا السؤال ذكر عقيبه حكمة شرع القصاص فقال ولكم في القصاص حياة يا اولي
الالباب وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** في الاية وجوه الاول انه ليس المراد من هذه الاية ان نفس القصاص حياة لان القصاص ازالة للحياة
وازالة الشيء يمتنع ان يكون نفس ذلك الشيء بل المراد ان شرع القصاص يفضي الى الحياة في حق من يريد ان يكون قاتلا وفي حق من يراد جعله مقتولا وفي حق غيرهما ايضا
اما في حق من يريد ان يكون قاتلا فلانه اذا علم انه لو قتل قبل ترك القتل فلا يقتل فيبقى حيا واما في حق من يراد جعله مقتولا فلان من اراد قتله اذا خاف من القصاص
ترك قتله فيبقى غير مقتول واما في حق غيرهما فلان في شرع القصاص بقاء من يهم بالقتل ومن يهم به في بقائهما بقاء من يبغض لهما لان الفتنة تعظم بسبب القتل فيؤدي الى
المحاربة الى ان تنتهي الى قتل عالم من الناس وفي تصور كون القصاص مشروعا زوال كل ذلك وفي زواله حياة الكل الوجه الثاني في تفسير الاية ان المراد منها ان
نفس القصاص سبب الحياة وذلك لان سافك الدم اذا قيد منه ارتدع من كان يهم بالقتل فلم يقتل فكان القصاص نفسه سببا للحياة من هذا الوجه اعلم
ان الحكم الذي ذكرناه غير مختص بالقصاص الذي هو القتل بل يدخل فيه القصاص في الجوارح والشجاج وذلك لانه اذا علم انه ان جرح عدوه اقتص منه زجره ذلك
عن الاقدام فيصير سببا لبقائهما لان المجروح لا يؤمن فيه الموت وكذلك الجارح اذا اقتص منه وايضا فالشجة والجراحة التي لا قود فيها داخلة تحت الاية لان الجارح لا يامن
ان يؤدي جراحه الى النفس فيلزم القود فخوف القصاص حاصل في النفس الوجه الثالث ان المراد من القصاص ايجاب التسوية فيكون المراد ان في ايجاب التسوية
حياة لغير القاتل لانه لا يقبل عن القاتل خلاف ما يفعله اهل الجاهلية وهو قول السدي الوجه الرابع قرا ابو الجوزاء ولكم في القصاص حياة اي فيما قص
عليكم من حكم القتل والقصاص وقيل القصاص اي القرآن اي لكم في القرآن حياة للقلوب لقوله روحا من امرنا ويحيى من حي عن بينة **المسئلة
الثانية** اتفق علماء البيان على ان هذه الاية في الايجاز مع جمع المعاني بالغة الى اعلى الدرجات وذلك لان العرب عبروا عن هذا المعنى بالفاظ كثيرة كقولهم
قتل البعض احياء للجميع وقول اخرين اكثروا القتل ليقل القتل واجود الالفاظ المنقولة عنهم في هذا الباب قولهم القتل ابقى للقتل ثم ان لفظ القرآن افصح من هذا
وبيان التفاوت من وجوه احدها ان قوله ولكم في القصاص حياة اخص من الكل لان قوله ولكم لا يدخل في هذا الباب اذ لا بد في الجميع من تقدير ذلك
لان قول القائل قتل البعض احياء للجميع لا بد فيه من تقدير مثله وكذلك في قولهم القتل ابقاء للقتل واذا تاملت علمت ان في قوله ولكم في القصاص حياة اشد
اختصارا من قولهم القتل ابقاء للقتل وثانيها ان قولهم القتل ابقى للقتل ظاهره يقتضي كون الشيء سببا لابقاء نفسه وهو محال وقوله في القصاص حياة ليس
كذلك لان المذكور هو نوع من القتل وهو القصاص ثم ما جعله سببا لمطلق الحياة لانه ذكر الحياة منكرة بل جعله سببا لنوع من انواع الحياة وثالثها
ان قوله القتل ابقاء للقتل فيه تكثير للفظ القتل وليس قوله في القصاص حياة كذلك ورابعها ان قول القائل القتل ابقاء للقتل لا يفيد الا الردع عن القتل وقوله
في القصاص حياة يفيد الردع عن القتل وعن الجرح وغيرهما فهو اجمع للفوائد وخامسها ان نفي القتل مطلوب من حيث انه يتضمن حصول الحيلة واما الاية فالفاء
دالة على حصول الحياة وهو مقصود اصلي فكان هذا اولى وسادسها ان القتل ظلما قيل مع انه لا يكون نافيا للقتل بل سبب لزيادة القتل وانما النافي لوقوع

القتل

القتل هو القتل المخصوص وهو القصاص فظاهر قولهم باطل اما الاية فهي صحيحة ظاهرا وتقديرا فظهر التفاوت بين الاية وبين
كلام العرب **المسئلة الثالثة** احتجت المعتزلة بهذه الاية على فساد قول اهل السنة في قولهم ان المقتول لو لم يقتل لوجب
ان يموت وقالوا اذا كان الذي يقتل يجب ان يموت لو لم يقتل لهب ان شرع القصاص يزجر من يريد ان يكون قاتلا عن الاقدام على القتل
لكن ذلك الانسان يموت سوا قتله هذا القاتل او لم يقتله فحينئذ لا يكون شرع القصاص مفضيا الى حصول الحياة فان قيل انا انما نقول
فيمن قتل لو لم يقتل لكان يموت لا فيمن اريد قتله ولم يقتل فلا يلزم ما قلتم قلنا اليس انما يقال فيمن قتل لو لم يقتل كيف يكون حاله فاذا قلتم
كان يموت فقد حكمتم في ان من حق كل وقت صح وقوع قتله ان يكون موته بقتله وذلك يصحح ما الزمناكم لانه لا بد من ان يكون على قولكم المعلوم انه لو لم يقتله اما لانه منعه
مانع عن القتل او بان خاف منه انه كان يموت وفي ذلك صحة ما الزمناكم هذا كله الفاظ القاضي اما قوله تعالى يا اولي الالباب فالمراد به العقلاء الذين يعرفون العواقب
ويعلمون جهات الخوف فاذا ارادوا الاقدام على قتل اعدائهم وعلموا انهم يطالبون بالقود صار ذلك رادعا لهم لان العاقل لا يريد اتلاف غيره باتلاف نفسه فاذا خاف ذلك
كان خوفه سببا للكف والامتناع الا ان هذا الخوف يتولد من الفكر الذي ذكرناه فمن لا عقل له يهديه الى هذا الفكر لا يحصل له هذا الخوف فلهذا السبب خص الله
سبحانه وتعالى بهذا الخطاب اولي الالباب اما قوله تعالى لعلكم تتقون ففيه مسائل **المسئلة الاولى** لفظة لعل للترجي وذلك انما يصح في حق من لم يكن
عالما بجميع المعلومات وجوابه ما سبق في قوله تعالى ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون **المسئلة الثانية** قال الجبائي هذا
يدل على انه تعالى اراد من الكل التقوى سوا كان في العلوم انهم يتقون او لا يتقون بخلاف قول الجبرية وقد سبق جوابه ايضا في تلك الاية **المسئلة
الثالثة** في تفسير الاية قولان احدهما قول الحسن والاصم ان المراد لعلكم تتقون نفس القتل لطلب القصاص والثاني ان المراد هو التقوى من كل الوجوه
وليس في الاية تخصيص التقوى فحمله على الكل اولى ومعلوم ان الله تعالى انما كتب على العباد الامور الشاقة من القصاص وغيره لاجل ان يتقوا النار باجتناب المعاصي
ويكفوا عنها فاذا كان هذا هو المقصود الاصلي وجب حمل الكلام عليه **الحكم الخامس قوله تعالى** كتب عليكم
اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف حقا على المتقين اعلم ان قوله كتب عليكم يقتضي الوجوب على ما بيناه اما قوله
اذا حضر احدكم الموت فليس المراد منه معاينة الموت لان في ذلك الوقت يكون عاجزا عن الايصاء ثم ذكروا في تفسيره وجهين الاول وهو اختيار الاكثرين ان
المراد حضور امارة الموت وهو المرض المخوف وذلك ظاهر في اللغة يقال فيمن يخاف عليه الموت انه قد حضره الموت كمن يقال لمن قارب البلد
انه وصل والثاني قول الاصم ان المراد قد فرض عليكم الوصية في حال الصحة بان تقولوا اذا حضرنا الموت فافعلوا كذا قال القاضي والقول الاول
اولى لوجهين احدهما ان الموصي وان لم يذكر في وصيته الموت جاز والثاني ان ما ذكرناه هو الظاهر واذا امكن ذلك لم يجز حمل الكلام على غيره اما
قوله ان ترك خيرا فلا خلاف انه المال هاهنا والخير يراد به المال في كثير من القران كقوله تعالى وما تنفقوا من خير وانه لحب الخير لشديد لما انزلت الي
من خير فقير اذا عرفت هذا فنقول هاهنا قولان احدهما انه لا فرق بين القليل والكثير وهو قول الزهري فالوصية واجبة في الكل احتج عليه بوجهين
الاول ان الله تعالى اوجب الوصية فيما اذا ترك خيرا والمال القليل خير ويدل عليه القران والمعقول اما القران فقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره
ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وايضا قوله تعالى اني لما انزلت الي من خير فقير واما المعقول فهو ان الخير ما ينتفع به والمال القليل كذلك فيكون خيرا الحجة
الثانية ان الله تعالى اعتبر احكام المواريث فيما يبقى من المال قل او كثر بدليل قوله تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون مما قل منه او كثر نصيبا
مفروضا فوجب ان يكون الامر كذلك في الوصية والقول الثاني وهو ان لفظ الخير في هذه الاية مختص بالمال الكثير واحتجوا بوجوه الاول ان من ترك درهما
لا يقال انه ترك خيرا كما يقال فلان ذو مال فانما يراد تعظيم ماله ومجاوزته حد اهل الحاجة وان كان اسم المال قد يقع في الحقيقة على كل ما يتموله الانسان
من قليل او كثير وكذلك اذا قيل فلان في نعمة وفي رفاهية من العيش فانما يراد به تكثير النعمة وان كان احد لا ينفك من نعمة الله وهذا باب من المجاز مشهور
وهو نفي الاسم عن الشي لنقيضه كما قد روي من قوله عليه السلام لا صلاة لجار المسجد الا في المسجد وقوله ليس مومن من بات شبعان وجاره جايع ونحو
هذا الحجة الثانية لو كانت الوصية واجبة في كل ما يترك سوا كان قليلا او كثيرا لما كان التقييد بقوله ان ترك خيرا كلاما مفيدا لان كل احد لا بد وان
يترك شيا ما قليلا كان او كثيرا اما الذي يموت عريانا ولا يبقى معه كسرة خبز ولا ثوب من الكرباس الذي سترته عورته فذلك في غاية الندرة اذا ثبت ان
المراد هاهنا من الخير المال الكثير فذاك المال على حد مقدر بمقدار معين محدود ام لا فيه قولان القول الاول انه مقدر بمقدار معين ثم القايلون بهذا القول
اختلفوا فروي عن علي رضي الله عنه انه دخل على مولى لهم في الموت وله سبعماية درهم فقال الا اوصي فقال لا انما قال الله ان ترك خيرا وليس كل كثير مال وعن عايشة
رضي الله عنها ان رجلا قال لها اني اريد ان اوصي قالت كم مالك قال ثلاثة الاف درهم قالت كم عيالك قال اربعة قالت قال الله تعالى ان ترك خيرا وان هذا الشي يسير
فاتركه لعيالك فهو افضل وعن ابن عباس اذا ترك سبعماية درهم فلا يوصي فان بلغ ثمان ماية درهم اوصى وعن قتادة الف درهم وعن النخعي من الف الى خمس ماية
والقول الثاني انه غير مقدر بمقدار معين بل يختلف ذلك باختلاف حال الرجل لان بمقدار من المال يوصف الموصي بانه غني وبذلك القدر لا يوصف غيره بالغنى لاجل تجي
كثرة العيال وكثرة النفقة ولا يمتنع في الايجاب ان يكون معلق بمقدار مقدر بحسب الاجتهاد فليس لاحد ان يجعل هذا الشان في مقدار المال دلالة على ان هذه الوصية
لم تجب قط بان يقول لو وجبت لوجب ان يقدر المال الواجب فيها اما قوله الوصية ففيه مسئلتان **المسئلة الاولى** انما قال كتب لانه اراد بالوصية
الايصاء ولذلك ذكر الضمير في قوله فمن بدله بعد ما سمعه فانما وايضا انما ذكر الفصل الفاصل بين الفعل والوصية لان الكلام لما طال كان الفاصل بين المونث والفعل
كالعوض من تاء التانيث والعرب تقول حضر القاضي امراة فيذكرون لان القاضي فصل بين الفعل وبين المراة **المسئلة الثانية** رفع الوصية من
وجهين احدهما على ما لم يسم فاعله والثاني على ان يكون مبتدا والوالدين الخبر وتكون الجملة في موضع رفع بكتب كما تقول صلى عبد الله قايم فقولك عبد الله قايم

جملة من مبتدا وخبر والجملة في موضع رفع بصلي اما قوله للوالدين والاقربين ففيه مسايل **المسئلة الاولى** اعلم ان الله تعالى لما بين ان الوصية
واجبة بين بعد ذلك انها واجبة لمن قال للوالدين والاقربين وفيه وجهان الاول قال الاصم انهم كانوا يوصون للابعدين طلبا للفخر والشرف ويتركون
الاقارب في الفقر والمسكنة فاوجب الله تعالى في الاسلام الوصية لهولا منعا للقوم عما كانوا اعتادوه وهذا بين الثاني قال اخرون ان ايجاب هذه الوصية لما كان
قبل اية المواريث جعل الله الخيار الى الموصي في ماله والزمه ان لا يتعدى في اخراجه ماله بعد موته عن الوالدين والاقربين فيكون واصلا اليهم بتملكه واختياره
ولذلك لما نزلت اية المواريث قال عليه السلام ان الله قد اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث فبين ان ما تقدم كان واصلا اليهم بعطية المرضي فاما الان فانه
تعالى قدر لكل ذي حق حقه وان عطية الله اولى من عطية المرضي واذا كان كذلك فلا وصية للوارث البتة فعلى هذا الوجه كانت الوصية من قبل واجبة للوالدين
والاقربين منهم **المسئلة الثانية** اختلفوا في قوله والاقربين منهم فقال قايلون هم الاولاد فعلى هذا امر الله تعالى بالوصية للوالدين والاولاد وهو
قول عبد الرحمن بن زيد عن ابيه والقول الثاني وهو قول ابن عباس ومجاهد المراد من الاقربين من عدا الولد والقول الثالث انهم جميع القرابات من يرث منهم
ومن لا يرث وهذا معنى قول من اوجب الوصية للقرابة ثم راها منسوخة والقول الرابع هم من لا يرثون من الرجل من اقاربه فاما الوارثون فهم خارجون عن اللفظ
اما قوله بالمعروف فيحتمل ان يكون المراد منه قدر ما يوصي به ويحتمل ان يكون المراد منه تمييز من يوصي له من الاقربين ومن لا يوصي لان كلا الوجهين يدخل في المعروف
فكانه تعالى امره في الوصية ان يسلك الطريق الجميلة فاذا واصل بينهم بالمعروف واذا سوى فكمل واذا حرم البعض فكمل لانه لو حرم الفقير ووصى الغني لم يكن ذلك معروفا
ولو سوى بين الوالدين مع عظم حقهما وبين بني العم لم يكن معروفا ولو اوصى لاولاد الجد البعيد مع حضور الاخوة لم يكن ما ياتيه معروفا فالله تعالى كلفه الوصية على طريقة
جميلة خالية عن شوايب الانجاس وذلك من باب ما يعلم بالعبادة فليس لاحد ان يقول لو كانت الوصية واجبة لم يشترط فيه تعالى هذا الشرط الذي لا يمكن الوقوف عليه لما بينا
اما قوله تعالى حقا على المتقين فزيادة في توكيد وجوبه فقوله حقا مصدر موكد اي ذلك حقا فان قيل ظاهر هذا الكلام يقتضي تخصيص هذا التكليف بالمتقين دون غيرهم
والجواب من وجهين الاول ان المراد بقوله حقا على المتقين انه لازم لمن اثر التقوى وتحراه وجعله طريقة له ومذهبا فيدخل الكل فيه الثاني ان هذه الاية تقتضي
وجوب هذا المعنى على المتقين والاجماع دل على ان الواجبات والتكاليف عامة في حق المتقي وغيره فبهذا الطريق يدخل الكل تحت هذا التكليف فهذا جملة ما يتعلق بتفسير
هذه الاية واعلم ان الناس اختلفوا في هذه الوصية فمنهم من قال كان واجبا ومنهم من قال كان ندبا واحتج الاولون بقوله كتب وبقوله عليكم وكلا اللفظين يبين على
الوجوب ثم انه تعالى اكد ذلك الايجاب بقوله حقا على المتقين وهولا اختلفوا منهم من قال هذه الاية صارت منسوخة ومنهم من قال انها ما صارت منسوخة وهذا
اختيار ابي مسلم الاصفهاني وتقرير قوله من وجوه احدها ان هذه الاية ما هي مخالفة لاية المواريث ومعناها كتب عليكم ما اوصى به الله من توريث الوالدين
والاقربين من قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم او كتب على المحتضر ان يوصي للوالدين والاقربين ببروز ما اوصى به الله لهم عليهم وان لا ينقص من انصبايهم وثانيها
انه لا منافاة بين ثبوت الميراث للاقربا مع ثبوت الوصية بالميراث عطية من الله تعالى والوصية عطية بمن حضره الموت فالوارث جمع له بين الوصية والميراث فحكم الايتين
وثالثها لو قدرنا حصول المنافاة لكان يمكن جعل اية الميراث مخصصة لهذه الاية وذلك لان هذه الاية توجب الوصية للاقربين ثم اية الميراث تخرج القريب الوارث
وتبقى القريب الذي لا يكون وارثا داخلا تحت هذه الاية وذلك لان من الوالدين من يرث ومنهم من لا يرث وذلك لسبب اختلاف الدين والرق والقتل ومن الاقارب
الذين لا يسقطون في فريضة ولا يرث بهذه الاسباب الحاجبة ومنهم من سقط في حال وثبت في حال اذا كان في الواقعة من هو اولى بالميراث منهم ومنهم من يسقط في كل حال
اذا كانوا ذوي رحم فكل من كان من هولا وارثا لم تجز الوصية له ومن لم يكن وارثا جازت الوصية له لاجل صلة الرحم وقد اكد الله تعالى ذلك بقوله واتقوا الله الذي
تساءلون به والارحام وبقوله ان الله يامر بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربى فهذا تقرير مذهب ابي مسلم في هذا الباب اما القايلون بان الاية منسوخة فيتوجه
تفريعا على هذا المذهب ابحاث **البحث الاول** اختلفوا في انها باي دليل صارت منسوخة وذكروا وجوها احدها انها صارت منسوخة باعطاء الله اهل المواريث
كل ذي حق حقه وهذا بعيد لانه لا يمنع مع قدر من الحق بالميراث وجوب قدر اخر بالوصية واكثر ما يوجبه ذلك التخصيص لا النسخ بان يقول قايل انه لا بد
وان تكون منسوخة فيمن لم يخلف الا الوالدين من حيث يصير كل المال حقا لهما بسبب الارث فلا يبقى للوصية شي الا ان هذا تخصيص لا نسخ وثانيها انها صارت
منسوخة بقوله عليه السلام لا وصية لوارث وهذا اقرب لان لا اشكال فيه ان هذا خبر واحد فلا يجوز نسخ القران به واجيب عن هذا السوال بان هذا
الخبر وان كان خبر واحد الا ان الامة تلقته بالقبول على وجه الظن ام على وجه القطع والاول مسلم الا ان ذلك يكون اجماعا منهم على انه خبر واحد فلا يجوز نسخ القران به
والثاني ممنوع لانهم لو قطعوا بصحته مع انه من باب الاحاد لكانوا قد اجمعوا على الخطا وانه غير جايز وثالثها انها صارت منسوخة بالاجماع والاجماع يجوز ان ينسخ
به القران لان الاجماع يدل على انه كان الدليل الناسخ موجودا الا انهم اكتفوا بالاجماع عن ذكر الدليل ولقايل ان يقول لما ثبت ان في الاية من انكر وقوع هذا النسخ
فكيف يدعي انعقاد الاجماع على حصول هذا النسخ ورابعها انها صارت منسوخة بدليل قياسي وهو ان يقول هذه الوصية لو كانت واجبة لكان عند من لم يوجد
الوصية لها لكن عند ما لا يوجد الوصية لها لكن عند ما لم يوجد الوصية لهولا الاقربين لا يستحقون شيا بدليل قوله تعالى في اية المواريث من بعد وصية
يوصي لها او دين ظاهر الاية يقتضي اذا لم تكن وصية ولا دين فالمال اجمع مصروف الى الميراث ولقايل ان يقول نسخ القران بالقياس غير جايز **البحث الثاني**
القايلون بان هذه الاية صارت منسوخة اختلفوا على قولين منهم من قال انها صارت منسوخة في حق من يرث وفي حق من لا يرث وهو قول اكثر المفسرين من الفقها
ومنهم من قال انها منسوخة فيمن يرث ثابتة فيمن لا يرث وهو مذهب ابن عباس والحسن البصري ومسروق وطاوس والضحاك ومسلم بن يسار والعلا بن زياد
حتى قال الضحاك من مات من غير ان اوصى لاقربايه فقد ختم عمله بمعصية وقال طاوس ان اوصى للاجانب وترك الاقارب نزع منهم الذي لا يكون وارثا وحجة
هولا من وجهين الحجة الاولى ان هذه الاية دالة على وجوب الوصية للقريب ترك العمل به في حق الوارث القريب اما باية المواريث او بقوله عليه السلام لا وصية لوارث
او بالاجماع على انه لا وصية للوارث هنا الاجماع غير موجود مع ظهور الخلاف فيه قديما وحديثا فوجب ان تبقى الاية دالة على وجوب الوصية للقريب الذي لا يكون

وارثا

واما الحجة الثانية قوله عليه السلام ما حق امرئ مسلم له مال ان يبيت ليلتين الا ووصيته مكتوبة عنده فقد اجمعنا على ان الوصية لغير الاقارب غير واجبة فوجب ان تكون هذه الوصية الواجبة مختصة بالاقارب وصارت السنة موكدة للقرآن في وجوب هذه الوصية واما الجمهور القائلون بان هذه الآية صارت منسوخة في حق القريب الذي لا يكون وارثا فاجوروا ما لم التمسك بقوله من بعد وصية يوصى بها اودين وقد ذكرنا تقريره فيما تقدم في البحث الثالث القائلون بان هذه الآية ما صارت منسوخة في حق القريب الذي لا يكون وارثا اختلفوا في موضعين الاول نقل عن ابن مسعود انه جعل هذه الوصية للابعد فالابعد من الاقربا وقال الحسن البصري هم والاعيا سوا الثاني روي عن الحسن وجابر بن زيد وعبد الملك بن يعلى انهم قالوا الوالدين يوصى لغير قرابته وله قرابة لا يرثه قالوا يجعل ثلثي الثلث لذوي القرابة وثلث الثلث لمن اوصى له وعن طاوس ان الاقارب وان كانوا محتاجين لم يرث الوصية من الاجانب ورد الى الاقارب قوله تعالى فمن بدله بعد ما سمعه فانما اثمه على الذين يبدلونه ان الله سميع عليم اعلم انه تعالى لما ذكر امر الوصية ووجوبها وعظم امرها اتبعه بما يجري مجرى الوعيد في تغييرها اما قوله تعالى لمن بدله ففيه مسائل المسئلة الاولى هذا المبدل من هو فيه قولان احدهما وهو المشهور انه هو الوصي او الشاهد او سائر الناس اما الوصي فبان يغير الوصي الوصية اما في الكاية واما في قدرها المعلوم واما الشاهد فبان يغير شهادته او يكتمها واما غير الوصي والشاهد فبان يمنعوا من وصول ذلك المال الى مستحقه لقاوله تعالى في اكل الوصي مال اليتيم ظلما انما يأكلون في بطونهم نارا وقوله تعالى لمن بدله والقول الثاني ان المنهي عن التغيير هو الموصي نهي عن تغيير الوصية عن المواضع التي يتبين استحقاقها بالوصية اليها وذلك لان اهل الجاهلية كانوا يوصون للاجانب ويتركون الاقارب في الجوع والضر فالله تعالى امرهم بالوصية الى الاقربين ثم زجر بقوله لمن بدله بعد ما سمعه من اعرض عن هذا التكليف المسئلة الثانية الكاية في قوله لمن بدله عائدة الى الوصية مع ان الكاية للمذكور مذكورة والوصية مؤنثة فذكروا فيه وجوها احدها ان الوصية بمعنى الايصاء ودالة عليه كقوله فمن جاءه موعظة اي وعظ والتقدير فمن بدل ما قاله الميت او ما اوصى به او سمعه عنه وثانيها قيل العائد راجع الى الحكم والفرض والتقدير فمن بدل الامر المقدم ذكره وثالثها ان الضمير عائد الى ما اوصى به الميت فلذلك ذكره ولان كانت الوصية مؤنثة ورابعها ان الكاية تعود الى معنى الوصية وهو قول او فعل وخامسها ان تانيث الوصية ليس بالحقيقي فيجوز ان يكنى عنها بكاية المذكر اما قوله بعد ما سمعه فهو يدل على ان الاثم انما يثبتان بشرط ان يكون المبدل قد علم ذلك لانه لا معنى للسماع لو لم يقع العلم به وصار اثبات سماعه كاثبات علمه اما قوله فانما اثمه على الذين يبدلونه فاعلم ان كلمة انما للحصر والضمير في قوله اثمه عائد الى التبديل والمعنى ان اثم ذلك التبديل لا يعود الا الى المبدل وقد تقدم بيان ان المبدل من هو واعلم ان العلماء استدلوا بهذه الآية على احكام احدها ان الطفل لا يعذب على كفر ابويه وثانيها ان الانسان اذا اقر لوارث بمقدار ثم ان الوارث قصر فيه ولم يقتض منه فان الانسان الميت لا يعذب بسبب تقصير ذلك الوارث خلافا لبعض الجهال وثالثها ان الميت لا يعذب بصياح عين عليه وذلك لان هذه الآية دالة على ان اثم التبديل لا يعود الا الى المبدل وان الله تعالى لا يواخذ احدا بذنب غيره وتاكد ذلك بقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى وبانكسب كل نفس الا عليها ومن عمل صالحا فلنفسه ومن اساء فعليها ما كسبت المسئلة الثالثة اذا اوصى للغايب وفي الاقارب من استشد حاجته هل يجوز للوصي تغيير الوصية اما من يقول بوجوب الوصية لمن لا يرث من الوالدين والاقربين اختلفوا فيه فمنهم من قال كانت الوصية للاقارب واجبة عليه فاذا لم يفعل وصرف الوصية الى الاجانب كان ذلك الاجنبي احق به ومنهم من قال ينقض ذلك ويرد الى الاقربين وقد ذكرنا تفصيل قول هؤلاء اما من لا يوجب الوصية للقريب الذي لا يرث فاما ان يكون ذلك بالثلث او باكثر من الثلث فان كان بالثلث فهو جايز ولا يجوز تغييره ثم اختلفوا في المستحب فكان الحسن يقول المستحب هو النقصان من الثلث لانه عليه السلام قال الثلث والثلث كثير فندب الى النقصان ومنهم من قال بل الثلث مستحب لانه حقه والثواب فيه اكثر ومنهم من يعتبر حال الميت وحال الورثة وقدر التركة وهذا هو الاولى فاما ان كانت الوصية باكثر من الثلث فمنهم من قال لا يجوز ذلك الا باذن الورثة والتماس الرضى منهم وفي الاحرون لا اثر لقول الورثة الا بعد الموت فلو اوصى باكثر من الثلث اختلفوا فيه فمنهم من قال يجوز اذا اجازه الوارث ويكون عطية من الوارث للميت ومنهم من يقول بل يكون كانه اعطية من الوارث اما قوله ان الله سميع عليم لعناه انه تعالى يسمع الوصية على حدها ويعلمها على صيغتها فلا يخفى عليه خافية من التغيير الواقع فيها فمن خاف من موص حنفا او اثما فاصلح بينهم فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم اعلم انه تعالى لما توعد من بدل الوصية بين ان المراد بذلك التبديل ان يبدله عن الحق الى الباطل اما اذا اجتهد عن الباطل الى الحق على طريق الاصلاح فقد احسن وهو المراد من قوله فمن خاف من موص حنفا او اثما فاصلح بينهم لان الاصلاح يقتضي ضربا من التبديل والتغيير فذكر تعالى الفرق بين هذا التبديل وبين التبديل الاول بان اوجب الاثم في الاول وازاله عن الثاني واعلم ان هذه الآية تدل على احكام احدها ان الحنف في الوصية لا يعد ذنبا وثانيها ان الحنف لا يعد ذنبا يوجب الحد وهاهنا مسايل المسئلة الاولى قرا حمزة والكسائي وابو بكر عن عاصم موص بالتشديد والباقون بالتخفيف وهما لغتان ووصى واوصى بمعنى واحد المسئلة الثانية الحنف الميل في الامور وهو ضد العدول عن الاستواء يقال حنف بكسر النون بالماضي وفتحها في المستقبل حنفا وكذلك تجانف ومنه قوله تعالى غير متجانف لاثم والفرق بين الحنف والاثم ان الحنف هو الخطا من حيث لا يعلم به والاثم هو العمد المسئلة الثالثة في قوله تعالى فمن خاف قولان احدهما ان المراد منه هو الموصي والخطاب معه والثاني ان المراد منه هو الموصى له والخطاب مع الوصي فان قيل الحنف المتابع في امر مستطر والوصية وقعت فكيف يمكن تعليقها بالحنف والجواب من وجوه احدها ان المراد ان هذا المصلح اذا شاهد الموصي يوصي وظهرت منه امارات الحنف الذي هو الميل عن طريقة الحق مع ضرب من الجهالة او مع التاويل او شاهد منه بعدا بان يريد غبن المستحق او ينقص المستحق حصته او يعدل عن المستحق عند ظهور امارات ذلك وقبل تحقق الوصية ياخذ في الاصطلاح لاجل اصلاح الامر عند ظهور امارات فساده بكون اسهل لذلك على تعليق الحنف دون العلم فكان الموصي بقوله وقد حضر الوصي والشاهد على وجه للحنف اريد ان اوصي

مسئلتان **المسئلة الاولى** في هذا التشبيه قولان احدهما انه عائد الى اصل ايجاب الصوم يعني هذه العبادات
ان كانت مكتوبة واجبة على الانبيا والامم من لدن ادم الى عهدكم ما اخلى الله امة من ايجابها عليهم لا يفرضها عليكم وحدكم وفايدة هذا الكلام
ان الصوم عبادة شاقة والشي الشاق اذا عم سهل تحمله والقول الثاني ان التشبيه يعود الى وقت الصوم والى قدره وهذا ضعيف لان
تشبيه الشي بالشي يقتضي استواهما في امر من الامور فاما ان يقال انه يقتضي الاستوا في كل الامور فلا ثم القايلون بهذا القول ذكروا وجوها
احدها ان الله تعالى فرض صيام رمضان على اليهود والنصارى اما اليهود فانها تركت هذا الشهر وصامت يوما من السنة زعموا انه يوم غرقه
فرعون وكذبوا في ذلك ايضا لان ذلك اليوم يوم عاشورا على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم اما النصارى فانهم صاموا رمضان زمانا
فصادفوا فيه الحر الشديد فحولوه الى وقت لا يتغير ثم قالوا عند التحويل نزيد فيه فزادوا عشرا ثم بعد زمان اشتكى ملكهم فنذر سبعا وادوه ثم
جا بعد ذلك ملك اخر فقال ما بال هذه الثلاثة فاتمه خمسين يوما وهذا معنى قوله تعالى اتخذوا احبارهم ورهبانهم اربابا من دون الله وهذا
مروي عن الحسن وثانيها انهم اخذوا بالوثيقة فصاموا قبل الثلاثين يوما وبعدها يوما ثم لم يزل الاخير يستن بسنة القرن الذي قبله حتى صاروا
الى خمسين يوما ولهذا كره صوم يوم الشك وهذا مروي عن الشعبي وثالثها ان وجه التشبيه انه يحرم الطعام والشراب والجماع بعد النوم كما كان
ذلك حراما على ساير الامم واحتج القايلون بهذا القول بان الامة مجمعة على ان قوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسايكم يفيد نسخ هذا الحكم لهذا الحكم لا
بد فيه من دليل يدل عليه ولا دليل عليه الا هذا التشبيه وهو قوله كتب على الذين من قبلكم فوجب ان يكون هذا التشبيه دليلا على ثبوت هذا المعنى
قال اصحاب القول الاول قد بينا ان تشبيه شي بشي لا يدل على مشابهتهما من كل الوجوه فلم يلزم من تشبيه صومنا بصومهم ان يكون صومهم مختصا برمضان وان
يكون صومهم مقدرا بثلاثين يوما ثم ان مثل هذه الروية مما ينفر من قبول الاسلام اذا علم اليهود والنصارى كونه كذلك **المسئلة الثانية**
في موضع كما ثلاثة اقوال الاول قال الزجاج موضع كما نصب على المصدر لان المعنى فرض عليكم فرضا كالذي فرض على الذين من قبلكم الثاني قال ابن الانباري يجوز
ان يكون في موضع نصب على الحال من الصيام يراد به كتب عليكم الصيام مشبها وممثلا كما كتب على الذين من قبلكم الثالث قال ابو علي هو صفة لمصدر محذوف تقديره
كتابه كما كتب عليهم فحذف المصدر واقيم نعته مقامه ومثله في الاتساع والحذف قولهم في صريح الطلاق انت واحدة ويريدون انت ذات تطليقة واحدة
فحذف المضاف والمضاف اليه واقيم صفة المضاف مقام الاسم المضاف اليه اما قوله تعالى لعلكم تتقون فاعلم ان تفسير لعل في حق الله تعالى قد تقدم
واما ان هذا الكلام كيف يليق بهذا الموضع ففيه وجوه احدها انه سبحانه بين بهذا الكلام ان الصوم يورث التقوى لما فيه من انكسار الشهوة وانقماع
الهوى فانه يردع عن الاشر والبطر والفواحش ويهون لذات الدنيا ورياستها وذلك لان الصوم يكسر شهوة البطن والفرج وانما يسعى الناس لهذين كما قيل
في المثل الساير المرء يسعى لعارية لبطنه وفرجه فمن اكثر الصوم هان عليه امر هذين وخفت عليه مؤنتهما فكان ذلك رادعا له عن ارتكاب المحارم ومهونا عليه
امر هذين وخفت عليه الرياسة في الدنيا وذلك جامع لاسباب التقوى فيكون معنى الاية فرضت عليكم الصيام لتكونوا من المتقين الذين اثبت عليهم في كتابي واعلمت
ان هذا الكتاب هدى لهم ولما اختص الصوم بهذه الخاصة حسن منه تعالى ان يقول عند ايجابها لعلكم تتقون منبها بذلك على وجوبه لان ما يمنع النفس عن المعاصي
لا بد وان يكون واجبا وثانيها المعنى ينبغي لكم بالصوم ان يقوى رجاوكم في التقوى وهذا معنى لعل وثالثها المعنى لعلكم تتقون الله بصومكم وترككم
الشهوات فان الشي كلما كانت الرغبة فيه اكثر كان الانتفاع عنه اشق والرغبة في المطعوم والمنكوح اشد من الرغبة في ساير الاشيا فاذا سهل عليكم ابقا الله بترك
المطعوم والمنكوح كان ابقا الله بترك ساير الاشيا اسهل واخف ورابعها المراد كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون اهمالها وترك المحافظة
عليها بسبب عظم درجتها واصالتها وخامسها لعلكم تحشرون بسبب هذه العبادة في زمرة المتقين لان الصوم شعارهم **قوله تعالى**
اياما معدودات فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين فمن تطوع خيرا فهو خير له وان تصوموا
خير لكم ان كنتم تعلمون اعلم ان في قوله تعالى اياما معدودات مسايل **المسئلة الاولى** في انتصاب اياما اقوال الاول نصب على الظرف كانه
قيل كتب الصيام في ايام ونظيره قولك نويت الخروج يوم الجمعة الثاني وهو قول الفرا انه خبر ما لم يسم فاعله كقولهم اعط زيد مالا والثالث على التفسير
والرابع باضمار فعل اي فصوموا اياما **المسئلة الثانية** اختلفوا في هذه الايام على قولين الاول انها غير رمضان وهو قول معاذ وقتادة
وعطا ورواه عن ابن عباس ثم اختلف هولا فقيل ثلاثة ايام من كل شهر عن عطا وقيل ثلاثة ايام من كل شهر وصوم يوم عاشورا عن قتادة ثم اختلفوا ايضا
فقال بعضهم انه كان تطوعا ثم فرض وقيل بل كان واجبا واتفق هولا انه منسوخ بصوم رمضان واحتج القايلون بان المراد بهذه الايام غير صوم رمضان
بوجوه الاول ما روي عن النبي عليه السلام انه قال ان صوم رمضان نسخ كل صوم فدل هذا على ان قبل وجوب صوم رمضان كان صوما اخر واجبا
الثاني انه تعالى ذكر حكم المريض والمسافر في هذه الاية ثم ذكر حكمها ايضا في الاية التي بعد هذه الاية الدالة على صوم رمضان فلو كان هذا الصوم هو صوم
رمضان لكان ذلك تكريرا محضا من غير فايدة وانه لا يجوز الثالث ان قوله تعالى في هذا الموضع وعلى الذين يطيقونه فدية يدل على ان هذا الصوم
واجب على التخيير يعني ان شا صام وان شا اعطى الفدية واما صوم رمضان فانه واجب على التعيين فوجب ان يكون صوم هذه الايام غير صوم رمضان القول
الثاني وهو اختيار اكثر المحققين كابن عباس والحسن وابي مسلم ان المراد بهذه الايام المعدودات شهر رمضان قالوا وتقديره انه تعالى قال اولا كتب عليكم الصيام
وهذا يحتمل ليوم ويومين وايام ثم بينه بقوله تعالى اياما معدودات فزال بعض الاحتمال ثم بينه بقوله تعالى شهر رمضان الذي انزل فيه القرآن فعلى هذا
الترتيب يمكن ان يجعل الايام المعدودات بعينها شهر رمضان واذا امكن ذلك فلا وجه لحمله الى غيره ولثبات النسخ فيه قولان كل ذلك زيادة لا يدل اللفظ
عليها فلا يجوز القول به اما تمسكهم اولا بقوله عليه السلام ان صوم رمضان نسخ كل صوم فالجواب انه ليس في الخبر انه نسخ عنه وعن امته كل صوم فلم لا يجوز

للاباعد دون الاقارب وان اريد فلا نسلم انه يكون مستحقا للزيادة او النقص فلا نسلم انه يستحق للزيادة عند ذلك بصير السامع خائفا من جنف وآثم لا قاطعا عليه فلذلك قال تعالى فمن خاف من موص جنفا او اثما فعلقه بالخوف الذي هو الظن ولم يعلقه بالعلم الوجه الثاني في الجواب انه اذا اوصى على الوجه الذي ذكرناه لكنه يجوز ان لا يمضي الموصي على تلك الوصية بل يفسخها ويجوز ان يمضي لان الموصي ما لم يمت فله الرجوع عن الوصية وتغييرها بالزيادة والنقصان فلما كان كذلك لم يصير الجنف والاثم معلومين لان تجويز فسخه يمنع من ان يكون مقطوعا عليه ولذلك علقه بالخوف الوجه الثالث في الجواب ان نقدر ان مقدار الوصية وما ناله الموصى له ذلك يجوز ان يقع بين الورثة والموصى لهم مصالحة على وجه يزيل الميل والحظ فلما كان ذلك ممكنا لم يكن حكم الجنف والاثم حاصلا مستقرا فصح ان يعلقه تعالى بالخوف وزوال اليقين فهذا الوجه يمكن ان يذكر بإزاء معنى الخوف وان كان الوجه الاول هو الاقوى في القول الثاني في التفسير قوله فمن خاف اي فمن علم والخوف والخشية يستعملان بمعنى العلم وذلك لان الخوف عبارة عن حالة مخصوصة متولدة من ظن مخصوص وبين العلم وبين الظن مشابهة في امور كثيرة فلهذا صح اطلاق اسم كل واحد منهما على الآخر وعلى هذا التاويل يكون معنى الآية ان الميت اذا اخطا في وصيته او جار فيها متعمدا فلا حرج على من علم ذلك ان يغيره ويرده الى العدل بعد موته هذا قول ابن عباس وقتادة والربيع **المسئلة الرابعة** قد ذكرنا ان الجنف هو الخطا والاثم هو العمد ومعلوم ان الخطا في الحق العرفي انه تجاوز لحاله بمنزلة العمد فلا فصل بين الخطا والعمد بسبب ذلك فمن هذا الوجه سوى عز وجل بين الامرين اما قوله تعالى فاصلح بينهم ففيه مسائل **المسئلة الاولى** هذا المصلح من هو الظاهر انه هو الوصي الذي لا بد منه في الوصية وقد يدخل تحت الشاهد وقد يكون المراد منه من يتولى ذلك بعد موته من والٍ او ولي او وصي او من يامر بالمعروف فكل هؤلاء مدخلون تحت قوله تعالى فمن خاف اذا ظهرت له امارات الجنف والاثم في الوصية او علم ذلك فلا وجه للتخصيص بهذا الباب بل الوصي والشاهد اولى بالدخول تحت هذه الآية وذلك لان هم يتولون الوصية فكان تعلقهم بها اشد **المسئلة الثانية** لقائل ان يقول الضمير في قوله فاصلح بينهم لا بد ان يكون عائدا الى مذكور سابق فما ذلك المذكور السابق وجوابه انه لا شبهة ان المراد بين اهل الوصايا الا ان قوله من موص لما ذكر له الوصية فصار كانه ذكر وابين اهل الوصية والميراث وذلك هو ان يريد الموصي بالوصية على قدر الثلث فالمصلح يصلح بين اهل الوصايا والورثة بذلك وهذا القول ضعيف من وجوه احدها ان لفظ الموصي انما يدل على اهل الوصية لا على الورثة وثانيها ان الجنف والاثم لا بد فيهما ان يوصي باكثر من الثلث لان ذلك هو الذي صار ذكره كالمذكور والاجماع في ابطال الوصية لا صلاح لانه ظاهر البطلان **المسئلة الثالثة** في بيان كيفية الاصلاح وهاهنا بحثان **البحث الاول** في بيان كيفية هذا الاصلاح قبل ان صارت هذه الآية منسوخة فنقول بينا ان ذلك الجنف والاثم كان اما بزيادة او نقصان او بعدول فاصلاحها اما ان يكون بازالة هذه الامور الثلاثة وردكل حق الى مستحقه **البحث الثاني** في كيفية هذا الاصلاح بعد ان صارت هذه الآية منسوخة نقول الجنف والاثم هاهنا يقع على وجوه منها ان يظهر من الميت ما يدل على جاري ومنع وصول المال الى الوارث اما بذكر اقرار او بالزام عقد فهاهنا يمنع منه ومنها ان يوصي باكثر من الثلث ومنها ان يوصي للاباعد وفي الاقارب احد حاجز ومنها ان يوصي مع قلة المال وكثرة العيال الى غير ذلك من الوجوه اما قوله تعالى فلا اثم عليه ففيه مسائل **المسئلة الاولى** لقائل ان يقول هذا المصلح من هو الظاهر انه هو الوصي الذي لا بد منه في الوصية وقد يدخل تحته الشاهد وقد يكون المراد منه من يتولى ذلك بعده من والٍ او ولي او وصي او من يامر بالمعروف فكل هؤلاء مدخلون تحت قوله تعالى فمن خاف اذا ظهرت له امارات الجنف والاثم في الوصية او علم ذلك فلا وجه للتخصيص بهذا الباب بل الوصي والشاهد اولى بالدخول تحت هذه الآية وذلك لان هم يتولون الوصية فكان تعلقهم بها اشد **المسئلة الثانية** لقائل ان يقول الضمير في قوله فاصلح بينهم لا بد ان يكون عائدا الى مذكور سابق فما ذلك المذكور السابق وجوابه انه لا شبهة ان المراد بين اهل الوصايا الا ان قوله من موص لما ذكر له الوصية فصار كانه ذكر وابين اهل الوصية والميراث وذلك هو ان يريد الموصي بالوصية على قدر الثلث فالمصلح يصلح بين اهل الوصايا والورثة بذلك وهذا القول ضعيف من وجوه احدها ان لفظ الموصي انما يدل على اهل الوصية لا على الورثة وثانيها ان الجنف والاثم لا بد فيهما ان يوصي باكثر من الثلث لان ذلك هو الذي صار ذكره كالمذكور والاجماع في ابطال الوصاية لا صلاح لانه ظاهر البطلان **المسئلة الثالثة** في بيان كيفية الاصلاح وهاهنا بحثان **البحث الاول** في بيان كيفية هذا الاصلاح قبل ان صارت هذه الآية منسوخة فنقول بينا ان ذلك الجنف والاثم كان اما بزيادة او نقصان او بعدول فاصلاحها انما يكون بازالة هذه الامور الثلاثة وردكل حق الى مستحقه **البحث الثاني** في كيفية هذا الاصلاح بعد ان صارت هذه الآية منسوخة نقول الجنف والاثم هاهنا يقع على وجوه منها ان يظهر من الميت ما يدل على جاري ومنع وصول المال الى الوارث اما بذكر اقرار او بالزام عقد فهاهنا يمنع منه ومنها ان يوصي باكثر من الثلث ومنها ان يوصي للاباعد وفي الاقارب احد حاجز ومنها ان يوصي مع قلة المال وكثرة العيال الى غير ذلك من الوجوه اما قوله تعالى فلا اثم عليه ففيه مسائل **المسئلة الاولى** لقائل ان يقول هذا المصلح يستحق الثواب عليه فكيف يليق به ان يقال فلا اثم عليه فيه وجوابه من وجوه الاول انه تعالى لما ذكر اثم المبدل في الآية وهذا ايضا من التبديل بين مخالفته للاول وانه لا اثم عليه لانه رد الوصية الى العدل والثاني لما كان الصلح ينقص الوصايا وذلك يجب على الموصى له ويوهم فيه انما ازال الشبهة وكل ذلك لا اثم عليه والثالث بين ان بالوصية والاشهاد لا يحصل ذلك وانه مبني على الظن وان خالف الوصية فلا اثم عليه وان حصل فيه مخالفة لوصية الموصي وصرفا لماله عمن احب الى من كره لان ذلك القبح قبيح الله عز وجل ان ذلك حسن لهوله فلا اثم عليه والرابع ان الاصلاح بين الجماعة يحتاج فيه الى الاكثار من القول ويخاف فيه ان يخلله بعض ما ينبغي من القول والفعل فبين تعالى انه لا اثم على المصلح في هذا الباب اذا كان قصده في الاصلاح جميلا **المسئلة الثالثة** دلت هذه الآية على جواز الصلح بين المتنازعين اذا خاف من يريد الصلح انه ان لم يصلح بينهم لم يعذر في الشرع اما قوله ان الله غفور رحيم ففيه ايضا سؤال وهو ان هذا الكلام انما يليق بمن فعل فعلا لا يجوز اما هذا الاصلاح فهو من جملة الطاعات فكيف يليق به هذا الكلام وجوابه من وجوه احدها ان هذا من باب تنبيه الادنى على الاعلى كانه قال انا الذي اغفر الذنوب ثم ارحم المذنب تائبا فاوصل رحمتي وثوابي اليك مع انك عملت العمل الكثير في اصلاح هذا اللهم كان اولى وثانيها ان يكون يحتمل ان يكون المراد ان ذلك الموصي الذي اورد على الميت والاثم مني اصلحت وصيته فان الله غفور رحيم يغفر له ويرحمه بفضله وثالثها ان المصلح ربما احتاج في اثناء الاصلاح الى اقوال وافعال كان الاولى تركها فاذا علم الله تعالى منه ان غرضه ليس الا الاصلاح فانه لا يؤاخذه لجهالاته غفور رحيم

الحكم السادس قوله تعالى

يا ايها الذين امنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون اياما معدودات فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين فمن تطوع خيرا فهو خير له وان تصوموا خير لكم ان كنتم تعلمون الصيام مصدر صام كالقيام واصله بلغة الامساك عن الشيء والترك له ومنه قيل للصمت صوم لانه امساك عن الكلام قال الله تعالى اني نذرت للرحمن صوما وصام النهار اذا اعتدل وقام قائم الظهيرة قال امرؤ القيس فدعها وسل الهم عنها بجسرة سملاذا صام النهار وهجرا وقال اخر حتى اذا صام النهار واعتدل وصامت الريح اذا ركدت وصام الفرس اذا قام على غير اعلاف وقال النابغة خيل صيام وخيل غير صائمة وقال بكر صائمة اذا قامت فلم تدر قال الزاجر والسكران شر من الصائمة وصام النمس حين يستوي بالمستصف النهار وكذلك صام النجم قال امرؤ القيس كان حبوكا علقت في مصامها باسرار كان الى ضم جندل هذا هو معنى الصوم في اللغة وفي الشريعة هو الامساك من حين طلوع الفجر الى غروب النمس عن المفطرات حال العلم بكونه صائما مع اقتران النية اما قوله تعالى كما كتب على الذين من قبلكم ففيه

ان يكون المراد انه نسخ كل صوم واجب في الشرايع المتقدمة لانه كما يصح ان يكون بعض شرعه ناسخا للبعض فيصح ان يكون شرعه ناسخا لشرع غيره سلمنا ان هذا
الخبر يقتضي ان يكون صوم رمضان نسخ صوما ثبت في شرعه لكن لم لا يجوز ان يكون ناسخا لصيام وجب بغير هذه الاية فمن اين ان المراد بهذه الاية غير شهر رمضان
واما حجتهم الثانية وهي ان هذه الايام لو كانت هي شهر رمضان لكان حكم المريض والمسافر مكررا فالجواب ان في الابتدا كان صوم شهر رمضان ليس بواجب
معين بل كان التخيير ما بينه وبين الفدية فلما كان ذلك رخص للمسافر الفطر كان من الجايز ان يظن ان الواجب عليه الفدية دون القضا ويجوز ايضا انه لا فدية
عليه ولا قضا لمكان المشقة التي يفارق بها المقيم فلما لم يكن ذلك تقييدا بين تعالى ان افطار المسافر والمريض في الحكم خلاف التخيير في المقيم فانه يجب عليهما القضا
في عدة من ايام اخر فلما نسخ الله تعالى ذلك عن المقيم الصحيح والزمه الصوم حينما كان من الجايز ان يظن ان حكم الصوم لما انتقل عن التخيير الى التضييق ان التضييق
حكم يعم الكل حتى يكون المريض والمسافر ثابتا في رخصة الافطار ووجوب القضا كحالهما اولا فهذا هو الفايدة في اعادة ذكر حكم المسافر والمريض لا لان الايام
المعدودات سوى شهر رمضان واما حجتهم الثالثة هي قولهم صوم هذه الايام واجب مخير وصوم شهر رمضان واجب معين فجوابه ما ذكرنا من ان صوم شهر رمضان
كان واجبا مخيرا ثم صار معينا فهذا تقرير هذا القول واعلم ان على كلا القولين لا بد من تطريق النسخ الى هذه الاية اما على القول الاول فظاهر واما على القول الثاني
فلان هذه الاية تقتضي ان يكون صوم رمضان واجبا مخيرا والاية التي بعدها تدل على التضييق فكانت الاية الثانية ناسخة لحكم هذه الاية وفيه اشكال وهو انه كيف
يصح ان يكون قوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه ناسخا للتخيير مع اتصاله بالمنسوخ وذلك لا يصح وجوابه ان الاتصال في التلاوة لا يوجب الاتصال في النزول
وهذا كما قاله الفقها في عدة المتوفى عنها زوجها ان المتقدم في التلاوة هو الناسخ والمنسوخ متاخر وهذا ضد ما يجب ان يكون عليه حال الناسخ والمنسوخ فقالوا ان
ذلك في التلاوة واما في الانزال فكان الاعتداد بالحول هو المتقدم والاية الدالة على اربعة اشهر وعشرا هي المتاخرة فصح كونها ناسخة فكذلك نجد في القران اية
مكية متاخرة في التلاوة على الاية المدنية وذلك كثير **المسئلة الثالثة** في قوله معدودات وجهان احدهما مقدرات بعدد معلوم وثانيهما
قلايل كقوله تعالى دراهم معدودة واصله ان المال القليل مقدر بالعدد ويحتاط في معرفة تقديره واما الكثير فانه يصب صبا ويحثى حثيا والمقصود من هذا
الكلام فكانه سبحانه يقول اني رحمتكم وخففت عنكم حين لم افرض عليكم صيام الدهر كله ولا صيام اكثره ولو شيت لفعلت ذلك ولكني رحمتكم وما اوجبت الصوم
عليكم الا في ايام قليلة وقال بعض المحققين يجوز ان يكون قوله اياما معدودات من صلة قوله كما كتب على الذين من قبلكم ويكون المماثلة واقعة بين الفرضين من
هذا الوجه وهو تعليق الصوم لهما بمدة غير متطاولة وان اختلفت المدتان في الطول والقصر ويكون المراد ما ذكرناه من تعريفه سبحانه اياما ان فرض الصوم علينا
وعلى من قبلنا ما كان الا مدة قليلة لا تشتد مشقتها فكان هذا بيانا لكونه تعالى رحيما بجميع الامم ومسهلا امر التكاليف على كل الامم اما قوله تعالى فمن كان
منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر فالمراد منه ان فرض الصوم في الايام المعدودات انما يلزم الاصحا المقيمين فاما ان كان مريضا او مسافرا فله تاخير الصوم
عن هذه الايام الى ايام اخر قال القفال رحمه الله انظروا الى عجيب الى ما نبه الله عليه من سعة فضله ورحمته في هذا التكليف وانه تعالى بين في اول الاية ان
لهذه الامة في هذا التكليف اسوة بالامم المتقدمة والغرض منه ما ذكرنا ان الامور الشاقة اذا عمت خفت ثم ثانيا بين وجه الحكمة في ايجاب الصوم وهو انه سبب
لحصول التقوى فلو لم يفرض الصوم لفات هذا المقصود الشريف ثم ثالثا بين انه يختص بايام معدودات ولو جعله ابدا او في اكثر الاوقات لحصلت المشقة العظيمة
ثم بين رابعا انه خصه من الاوقات بالشهر الذي انزل فيه القران لكونه اشرف الشهور بسبب الفضيلة ثم بين خامسا ازالة المشقة في الزامه فاباح تاخيره
لمن شق عليه من المسافرين والمرضى الى ان يصيروا الى الرفاهية والسكون فهو سبحانه راعى في ايجاب الصوم هذه الوجوه من الرحمة فله الحمد على نعمه دايما كثيرا اذا
عرفت هذا فنقول في الاية مسايل **المسئلة الاولى** قوله فمن كان منكم مريضا الى قوله اخر فيه معنى الشرط والجزا يعني من يكن مريضا او مسافرا
فافطر فليقض واذا قدرت فيه معنى الشرط كان المراد بقوله كان الاستقبال لا الماضي كما يقال من اتاني اتيته **المسئلة الثانية** المرض عبارة عن عدم
اختصاص جميع اعضا الحي بالحالة المقتضية لصدور افعاله سليمة سلامة تليق به واختلفوا في المرض المبيح للفطر على ثلاثة اقوال احدها اي مريض كان واي مسافر
كان فله ان يترخص تنزيلا للفظ المطلق على اقل احواله وهذا قول الحسن وابن سيرين يروى انهم دخلوا على ابن سيرين في رمضان وهو ياكل فاعتل بوجع اصبعه وثانيها
ان هذه الرخصة مختصة بالمريض الذي لو صام لوقع في مشقة وجهد وبالمسافر الذي يكون كذلك وهذا قول الاصم وحاصله تنزيل اللفظ المطلق على اكمل الاحوال
وثالثها وهو قول اكثر الفقها ان المرض المبيح للفطر هو الذي يودي الى ضرر في النفس او زيادة في العلة اذ لا فرق في الفعل بين ما يخاف منه وبين ما يودي الى ما يخاف
منه فالمحموم اذا خاف انه لو صام ان يشتد وجع الحما وصاحب وجع العين يخاف ان صام يشتد وجع عينيه قالوا وكيف يمكن ان يقال كل مريض مرض مرخص مع علمنا
ان في الامراض ما ينقصه الصوم فالمراد اذن منه ما يوثر الصوم في تقويته ثم تاثيره في الامر اليسير لا غيره به لان ذلك قد يحصل فيمن ليس بمريض ايضا فاذا يجب
في تاثيره ما ذكرنا **المسئلة الثالثة** اصل السفر من الكشف وذلك انه يكشف من احوال الناس واخلاقهم والسفرة المكنسة لانها تسفر التراب عن
الارض والسفير الداخل بين اثنين للصلح لانه يكشف المكروه الذي اتصل بهما والمسفر المضي لانه قد انكشف وظهر ومنه اسفر الصبح والسفر الكتاب لانه ينكشف
عن المعاني ببيانه وسفرت المراة عن وجهها اذا كشفت النقاب قال الازهري وسمي المسافر مسافرا لكشف قناع السكن عن وجهه وبروزه للارض الفضا وسمي
السفر سفرا لانه سفر عن وجوه المسافرين واخلاقهم ويظهر ما كان خافيا منها واختلف الفقها في قدر السفر المبيح للرخص فقال داود الرخص حاصلة في كل سفر
ولو كان السفر فرسخا وتمسك فيه بان الحكم لما كان متعلقا عن كونه مسافرا فحيث تحقق هذا المعنى حصل هذا اقصى ما في الباب ان يروى خبر واحد في تخصيص هذا
العموم لكن تخصيص عموم القران بخبر الواحد غير جايز وقال الاوزاعي السفر المبيح مسافة يوم وذلك لان اقل من هذا القدر قد يتفق للمقيم واما الاكثر فليس
عددا اولى من عدد فوجب الاقتصار على الواحد ومذهب الشافعي انه مقدر بستة عشر فرسخا ولان يحسب منه مسافة الايام كل فرسخ ثلاثة اميال
باميال هاشم جد الرسول عليه السلام وهو الذي قدر اميال البادية كل ميل اثنا عشر قدم وهي اربعة الاف خطوة فان كل ثلاثة اقدام خطوة وهذا

مذهب مالك

مذهب مالك واحمد واسحاق وقال ابو حنيفة والثوري رخص السفر لا تحصل الا في ثلاث مراحل اربع وعشرين فرسخا وحجة الشافعي وجهان الاول
قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر مقتضاه ان يترخص المسافر مطلقا ترك العمل به فيما اذا كان السفر مرحلة واحدة فلان تعب اليوم الواحد
يسهل تحمله اما اذا تكرر التعب في اليومين فانه يشق تحمله فيناسب الرخصة تحصيلا لهذا التخفيف الحجة الثانية من الخبر وهو ما رواه الشافعي عن ابن
عباس رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم قال يا اهل مكة لا تقصروا في ادنى من اربعة برد من مكة الى عسفان قال اهل اللغة وكل بريد اربعة فراسخ
فيكون مجموعه ستة عشر فرسخا وروى الشافعي ان عطا قال لابن عباس اقصر الى عرفة فقال لا فقال الى مر الظهران فقال لا ولكن اقصر الى جدة وعسفان
والطائف قال مالك بين مكة وجدة وعسفان اربعة برد حجة ابي حنيفة ايضا من وجهين الاول فمن شهد منكم الشهر فليصمه يقتضي وجوب الصوم
عدلنا عنه في ثلاثة ايام بسبب الاجماع على ان هذا القدر مرخص والاقل منه مختلف فيه فوجب ان يبقى وجوب الصوم الحجة الثانية من الخبر وهو قوله عليه
السلام يمسح المقيم يوما وليلة وللمسافر ثلاثة ايام ولياليهن دل الخبر على ان لكل مسافر ان يمسح ثلاثة ايام وان يكون كذلك حتى يتقدر مدة السفر ثلاثة ايام
لانه عليه السلام جعل السفر علة المسح على الخفين ثلاثة ايام ولياليهن وجعل هذا المسح معلولا والمعلول لا يزيد على العلة والجواب عن الاول انه معارض
بما ذكرنا من الاية فان رجحوا جانبهم بان الاحتياط في العبادات اولى رجحنا جانبنا بان التخفيف في رخص السفر مطلوب للشرع بدليل قوله عليه السلام هذه صدقة
تصدق الله بها فاقبلوا منه صدقته والترجيح لهذا الجانب لان الدليل الدال على ان رخص السفر مطلوبة الشرع اخص من الدليل الدال على وجوب رعاية الاحتياط
والجواب عن الثاني انه عليه السلام قال يمسح المقيم يوما وليلة وهذا لا يدل على انه لا يحصل الاقامة في اقل من يوم وليلة لانه لو نوى الاقامة في موضع الاقامة
ساعة صار مقيما فكذا قوله وللمسافر ثلاثة ايام ولياليهن لا يوجب ان لا يحصل السفر في اقل من ثلاثة ايام **المسئلة الرابعة** لقائل ان يقول
رعاية اللفظ يقتضي ان يقال فمن كان مريضا او مسافرا ولم يقل هكذا بل قال فمن كان مريضا او على سفر وجوابه ان الفرق هو ان المرض صفة قائمة بالذات فان
حصلت حصلت والا فلا واما السفر فليس كذلك لان الانسان اذا نزل في منزل فان عزم الاقامة كان سكونه هناك اقامة لا سفرا فان عزم على السفر كان هو في ذلك
السكون مسافرا فاذا كونه مسافرا امر يتعلق بقصده واختياره فقوله على سفر معناه كونه على قصد السفر والله اعلم بمراده **المسئلة الخامسة**
العدة فعلة من العد وهو بمعنى المعدود كالطحن بمعنى المطحون ومنه يقال للجماعة المعدودة من الناس عدة وعدة المرأة من هذا فان قيل كيف قال فعدة على
التنكير ولم يقل فعدتها اي فعدة الايام المعدودات قلنا لانا بينا ان العدة بمعنى المعدودة فامر بان يصوم اياما معدودة مكانها والظاهر انه لا يأتي الا
بمثل ذلك العدد فاغنى ذلك عن التعريف بالاضافة **المسئلة السادسة** عدة قرئت مرفوعة ومنصوبة اما الرفع فعلى معنى فعليه صوم عدة
فيكون هذا من باب حذف المضاف واما اضمار عليه فيدل عليه حذف الفا واما النصب فعلى معنى فليصم عدة **المسئلة السابعة** ذهب من
علماء الصحابة الى انه يجب على المريض والمسافر ان يفطر ويصوم عدة من ايام اخر وهو قول ابن عباس وابن عمر ونقل الخطابي في اعلام التنزيل عن ابن عمر انه قال من
صام في السفر قضى في الحضر وهذا اختيار داود بن علي الاصفهاني وذهب اكثر الفقهاء على ان هذا الافطار رخصة فان شاء افطر وان شاء صام حجة الاولين من
القرآن والخبر اما القرآن فمن وجهين الاول انا ان قرأنا عدة بالنصب كان التقدير فعليه عدة من ايام وكلمة على للوجوب فثبت ان ظاهر القرآن يقتضي ايجاب صوم
ايام اخر فوجب ان يكون فطر هذه الايام واجبا ضرورة انه لا قائل بالجمع الحجة الثانية انه تعالى اعاد قيما بعد ذلك هذه الاية ثم قال عقيبها يريد الله بكم اليسر ولا
يريد بكم العسر ولا بد وان يكون هذا اليسر والعسر شيئا تقدم ذكرهما وليس هناك شيء الا انه اذن للمريض والمسافر في الفطر وليس هناك عسر الا كونهما صائمين
فكان قوله يريد الله بكم اليسر معناه يريد منكم الافطار ولا يريد الصوم فكذلك تقرير قولنا واما الخبر فاثنان الاول قوله عليه السلام ليس من البر الصيام في
السفر لا يقال هذا الخبر وارد عن سبب خاص وهو ما روي انه عليه السلام مر على رجل اجلس تحت مظلة فسأل عنه فقيل هذا صائم اجهده العطش فقال ليس من
البر الصيام في السفر لانا نقول العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب والثاني قوله عليه السلام الصائم في السفر كالمفطر في الحضر اما حجة الجمهور فهي ان في الاية
اضمارا لان التقدير فافطر فعدة من ايام اخر وتمام تقرير هذا الكلام ان الاضمار في كلام الله جائز في الجملة وقد دل الدليل على وقوعه هاهنا اما بيان الجواز فكما في قوله
تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت فالتقدير فضرب فانفجرت وكذلك قوله ولا تحلقوا رؤسكم حتى الى قوله او به اذى من راسه ففدية اي فحلق فعليه فدية فثبت
ان الاضمار جائز واما الدليل على وقوعه ففي تقريره وجوه الاول قال القفال قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه يدل على وجوب الصوم ولقائل ان يقول هذا
ضعيف وبيانه من وجهين الاول انا ان اجرينا ظاهر قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه على العموم لزمنا الاضمار في قوله فعدة من ايام اخر وان اجرينا هذه الاية
على ظاهرها لزمنا تخصيص عموم قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وقد بينا في اصول الفقه انه متى وقع التعارض بين التخصيص وبين الاضمار كان تحمل التخصيص
اولى والثاني وهو ان ظاهر قوله تعالى فليصمه يقتضي الوجوب عينا ثم ان هذا الوجوب منتف في حق المريض والمسافر لهذه الاية مخصوصة في حقهما على جميع التقديرات
سواء اجرينا قوله تعالى فعليه عدة من ايام اخر على ظاهره او لم يفعل ذلك واذا كان كذلك وجب اجراء هذه الاية على ظاهرها من غير اضمار الوجه الثاني ما ذكره الواحدي
في كتاب البسيط فقال القضاء انما يجب بالافطار لا بالمرض والسفر فلما اوجب الله تعالى القضاء والقضاء مسبوق بالفطر دل على انه لا بد من اضمار الافطار وهذا في غاية
السقوط لان الله تعالى لم يقل فعليه قضاء ما مضى بل قال فعليه صوم عدة من ايام اخر وايجاب الصوم عليه في ايام اخر لا يستدعي ان يكون مسبوقا بالافطار الوجه
الثالث ما روى ابو داود في سننه عن هشام بن عروة عن ابيه عن عائشة ان حمزة الاسلمي سأل النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله هل اصوم في السفر فقال عليه
السلام صم ان شئت وافطر ان شئت ولقائل ان يقول هذا يقتضي نسخ القرآن بخبر الواحد لان ظاهر القرآن يقتضي وجوب صوم سائر الامم فرفع هذا المعنى غير جائز
اذا ثبت ضعف هذه الوجوه فالاعتماد في اثبات المذهب على قوله تعالى بعد هذه الاية وان تصوموا خير لكم وسيأتي بيان وجه الاستدلال ان شاء الله تعالى **المسئلة**
الثامنة لمذهب القائلين بان الصوم جائز فرعان الفرع الاول اختلفوا في ان الصوم افضل ام الفطر فقال انس بن مالك وعثمان بن ابي العاصي الصوم

افضل وهو مذهب الشافعي وابي حنيفة ومالك والثوري وابي يوسف ومحمد وقالت طائفة افضل الامرين النظر والبه ذهب ابن المسيب والنخعي والاوزاعي واحمد واسحاق وقالت ثالثة افضل الامرين ابرهما لحجة الفرقة الاولى قوله تعالى لمن شهد منكم الشهر فليصمه وقوله وان تصوموا خير لكم لحجة الفرقة الثانية الفطر بالصلاة افضل لوجهين يكون الافطار افضل والجواب ما اصحابنا من ان الاتمام افضل الا انه ضعيف والفرق من وجهين احدهما ان الذمة تبقى مشغولة بقضاء الصوم دون الصلاة اذا قصرها والثاني ان فضيلة الوقت تفوت بالنظر ولا تفوت بالقصر لحجة الفرقة الثالثة قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر فهذا يقتضي انه ان كان الصوم اليسر عليه صام وان كان النظر اليسر افطر الفرع الثاني انه اذا افطر كيف يقضي على مذهب علي وابن عمر والنخعي انه يقضيه متتابعا وقال الباقون التتابع مستحب وان فرق جاز لحجة الاولين وجهان الاول انه قرأ ابي بن كعب فعدة من ايام اخر متتابعات والثاني ان القضاء تظير الاداء فلما كان الاداء متتابعا فكذا القضاء لحجة الفرقة الثانية ان قوله فعدة من ايام اخر نكرة في سياق الاثبات فيكون ذلك امرا بصوم ايام على عدة تلك الايام مطلقا فيكون التفسير بالتتابع مخالفا لهذا التعميم وعن ابي عبيدة بن الجراح رضي الله عنه انه قال ان الله يرخص لكم بافطاره ويريد ان يشق عليكم في قضايه ان شئت فوال وان شئت ففرق والله اعلم وروي ان رجلا قال للنبي عليه السلام علي ايام من رمضان افيجوز ان اقضيها متفرقة فقال له لو كان عليك دين تقضيه الدرهم والدرهمين اما كان يجزيك قال نعم قال فالله احق ان يعفو ويصفح

المسألة الثانية سبعة اخر لا ينصرف لانه حصل فيه سببان الجمع والعدل اما الجمع فلان لفاجم اخرى واما العدل فلان لفاجم اخرى واخرى ما ثبت اخر والاخر على وزن افعل وما كان على وزن افعل فانه اما ان يستعمل مع من او مع الالف واللام بيان زيد افضل من عمرو والا بد من حذف الفظ من لان لفظة من لانتهاء معنى فاستطوا ان اقتضاء الدلالة اللفظ عليه والالف واللام نقيضان فلما جاز استعماله بغير الالف واللام جاز اخر واخرى بعد ولة عن حكم نظايرهما لان الالف واللام استعملا فيه ثم حذفا اما قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه ففيه مسايل

المسألة الاولى القراءة المشهورة المتواترة يطيقونه وقراءة مجاهد وابوب السختياني يطوقونه ومن الناس من قال هذه القراءة مروية عن ابن عباس وسعيد بن جبير ومجاهد قال ابن جني اما غير الطاقة فراوا القول لا طاقة لي به ولا طوق لي به وعلة قراءة يطوقونه وهو يفعلونه منه كقوله يي يحشمونه اي يكلفونه

المسألة الثانية اختلفوا في المراد بقوله وعلى الذين يطيقونه على ثلاثة اقوال الاول ان هذا راجع الى المسافر والمريض وذلك لان المسافر والمريض قد يكون منهم من لا يطيق الصوم ومنهم من يطيق الصوم اما القسم الاول فقد ذكره الله تعالى حكمه في قوله ومن كان مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر واما القسم الثاني وهو المسافر والمريض اللذان يطيقان الصوم فانهما الاثنان بقوله وعلى الذين يطيقونه فدية فكانه تعالى اثبت للمريض والمسافر حالين ايا احديهما يلزمه ان يفطر وعليه القضاء وهي حال الجهد الشديد لو صام والثانية ان يكون مطيقا للصوم لا يثقل عليه فحينئذ يكون مخيرا بين ان يصوم وبين ان يفطر مع الفدية القول الثاني وهو قول اكثر المفسرين ان المراد من قوله وعلى الذين يطيقونه الشيخ الهرم الذي لا يطيق الصوم الا بمشقة شديدة ثم اختلفوا على هذا القول هل نسخ حكم هذه الاية في حق الشيخ الهرم قالوا نعم ثم من هؤلاء من زعم ان الوسع هو الطاقة فالوسع اسم لمن كان قادرا على الشيء على وجه السهولة اما الطاقة فهي اسم لمن كان قادرا على الشيء مع الشدة والمشقة فقوله وعلى الذين يطيقونه اي على الذين يقدرون على الصوم مع الشدة والمشقة الوجه الثاني في تقرير هذا القول القراءة الشاذة وعلى الذين يطوقونه فان معناه وعلى الذين يحشمونه ويكلفونه ومعلوم ان هذا البعض الا في حق من قدر على الشيء مع ضرب من المشقة اذا عرفت هذا فنقول القائلون بهذا القول اختلفوا على قولين احدهما وهو قول السدي انه هو الشيخ الهرم فعلى هذا تكون الاية منسوخة يروى ان الناس كان قبل مونه يفطرون له ليطيع الصوم ويطعم لكل يوم مسكينا وقال الحسن الشيخ الهرم والحامل والمرضع سئل الحسن البصري عن الحامل والمرضع اذا خافتا على نفسيهما وعلى ولديهما فقال وابي مرضا شد من الحمل تفطر وتقضي واعلم انهم اجمعوا على ان الشيخ الهرم اذا افطر فعليه الفدية اما الحامل والمرضع اذا افطرتا فعلى قول الشافعي عليهما الفدية فقال الشافعي عليهما الفدية وقال ابو حنيفة لا يجب عليهما الفدية حجة الشافعي ان قوله وعلى الذين يطيقونه فدية يتناول الحامل والمرضع ايضا الفدية واجبة على الشيخ الهرم فتكون واجبة ايضا عليهما وابو حنيفة قد قال الشيخ الهرم لا يمكن ايجاب القضاء عليه فلا جرم وجبت الفدية واما الحامل والمرضع فالقضاء واجب عليهما فلو اوجبنا الفدية عليهما ايضا لكان ذلك جمعا بين البدلين وهو غير جايز لان القضاء بدل والفدية بدل فهذا تفصيل هذه الاقوال الثلاثة في تفسير قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه اما القول الاول وهو اختيار الاصم فقد احتجوا على صحته من وجوه احدها ان المراد من المرض المذكور في الاية اما ان يكون هو المرض الذي يكون في الغاية وهو الذي لا يمكن تحمله او المراد كل ما يسمى مرضا او المراد منه ما يكون متوسطا بين هذين الحدين والقسم الثاني باطل بالاتفاق والقسم الثالث ايضا باطل لان المتوسطات لها مراتب كثيرة غير مضبوطة وكل مرتبة منها فالحاقها بالنسبة الى ما فوقها ضعيف وبالنسبة الى ما تحتها قوي فان لم يكن هناك اللفظ دلالة على تعيين تلك المرتبة مع ان مراد الله هو تلك المرتبة صارت الاية مجملة وهو خلاف الاصل فثبت بهذا ان القسم الذي يتعين ان المراد هو القسم الاول وذلك لانه مضبوط فحمل الاية عليه لا يقتضي صيرورة الاية مجملة اذا ثبت هذا فنقول اول الاية دل على ايجاب الصوم وهو قوله كتب عليكم الصيام اياما معدودات ثم بين بعد ذلك ان من كان مريضا او على سفر فله ان يفطر وله ان يصوم فالصوم واجب على كل من لا عذر له من مرض او سفر ثم ان من الناس من كان قبل مونه يفطر وله ان يطيق الصوم ويطعم لكل يوم مسكينا وقال الحسن الشيخ الهرم والحامل والمرضع سئل الحسن البصري عن الحامل والمرضع اذا خافتا على نفسيهما وعلى ولديهما فقال وابي مرضا شد من الحمل تفطر وتقضي واعلم انهم اجمعوا على ان الشيخ الهرم اذا افطر فعليه الفدية اما الحامل والمرضع اذا افطرتا فعل

اليسر ولا يريد بكم العسر واحتج القائلون القاضي رحمه الله على فساد قول الاصم فقال ان قوله وعلى الذين يطيقونه فدية معطوف
على المسافر والمريض ومن حق المعطوف ان يكون غير المعطوف عليه فبطل قول الاصم والجواب انا بينا ان المراد من المسافر والمريض المذكورين في
الاية هو المسافر والمريض اللذان يمكنهما الصوم وكانت المغايرة حاصلة فثبت بما بينا ان القول الذي اختاره الاصم ليس بضعيف اما اذا وافقنا
الجمهور وسلمنا فساده بقي القولان الاخران واكثر المفسرين والفقهاء على القول الثاني واختاره الشافعي واحتج على فساد القول الثالث وهو قول من حمله
على الشيخ الهرم والحامل والمرضع بان قالوا لو كان المراد هو الهرم لما قال في اخر الاية وان تصوموا خير لكم لانه لا يطيقه ولقائل ان يقول هذا
محمول على الشيخ الهرم الذي يطيق الصوم ولكنه يشق عليه وعلى هذا التقدير فلا يمتنع ان يقال له لو تحملت هذه المشقة وصمت لكان خيرا لك
فان العبادة كلما كانت اشق كانت اكثر ثوابا اما قوله تعالى فدية طعام مسكين ففيه مسئلتان **المسئلة الاولى** قرا نافع فدية بغير
تنوين طعام بالكسر مضافا اليه مساكين جمعا والباقون فدية منونة طعام بالرفع مسكين مخفوض اما القراءة الاولى ففيها بحثان الاول انه حتى
ما معنى اضافة فدية الى طعام فنقول فيه وجهان احدهما ان الفدية لها ذات وصفتها طعام فهذا من باب اضافة الموصوف الى الصفة كقولهم
مسجد الجامع وبقلة الحمقاء والثاني قال الواحدي الفدية اسم للقدر الواجب والطعام اسم يعم الفدية وغيرها فهذه الاضافة من الاضافة
التي تكون بمعنى من كقولك ثوب خز وخاتم حديد والمعنى ثوب من خز وخاتم من حديد كذا هاهنا التقدير فدية من طعام فاضيفت الفدية الى
الطعام مع انك تطلق على الفدية اسم الطعام البحث الثاني ان في هذه القراءة جمعوا المساكين لان الذين يطيقونه جماعة وكل واحد منهم
يلزمه طعام مسكين واما القراءة الثانية وهي فدية بالتنوين وجعلوا ما بعده تفسيرا له ووحدوا المساكين لان المعنى على كل واحد لكل يوم طعام
مسكين **المسئلة الثانية** احتج الجبائي بقوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية على الاستطاعة قبل الفعل الفدية في معنى الجزاء وهو
عبارة عن البدل القائم عن الشيء وعند ابي حنيفة انه نصف صاع من بر او صاع من غيره وهو مدان وعند الشافعي مد فقط **المسئلة
الثالثة** احتج الجبائي بقوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية على الاستطاعة قبل الفعل فقال الضمير في قوله وعلى الذين يطيقونه عائد الى
الصوم فاثبت القدرة على الصوم حال عدم الصوم لانه اوجب عليه الفدية وانما تجب عليه الفدية اذا لم يصم فدل هذا على ان القدرة على
الصوم حال عدم الصوم حاصلة قبل حصول الصوم فان قيل لم يجوز ان يكون الضمير عائدا الى الفدية قلنا لوجهين احدهما ان الفدية
غير مذكورة من قبل فكيف يرجع الضمير اليها والثاني ان الضمير مذكر والفدية مؤنثة فان قيل هذه الاية منسوخة فكيف يجوز
الاستدلال بها قلنا انها كانت قبل ان صارت منسوخة دالة على ان القدرة حاصلة قبل الفعل والحقائق لا تتغير اما قوله تعالى فمن
تطوع خيرا فهو خير له ففيه ثلاثة اوجه احدها ان يطعم مسكينا او اكثر والثاني ان يطعم المسكين الواحد اكثر من القدر الواجب
والثالث قاله الزهري من صام مع الفدية فهو خير له اما قوله وان تصوموا خير لكم ففيه وجوه احدها ان يكون هذا خطابا
مع الذين يطيقونه فقط فيكون التقدير وان تصوموا ايها المطيقون او المطوقون وتحملتم المشقة فهو خير لكم من الفدية والثاني
ان هذا خطاب مع كل من تقدم ذكرهم اعني المريض والمسافر والذين يطيقونه وهذا اولى لان اللفظ عام ولا يلزم من اتصاله
بقوله وعلى الذين يطيقونه ان تكون حكمه مختصا بهم لان اللفظ عام ولا منافاة في رجوعه الى الكل فوجب الحكم بذلك وعند هذا تبين
انه لا بد من الاضمار في قوله فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وان التقدير فافطر فعدة من ايام اخر الثالث ان يكون
قوله وان تصوموا خير لكم خير لكم عطفا على اول الاية فالتقدير كتب عليكم الصيام وان تصوموا خير لكم اما قوله تعالى ان كنتم تعلمون ففيه
وجوه الاول ان يكون التقدير ان كنتم تعلمون ان الصوم اشق عليكم فاعلمون صدق قولنا وان تصوموا خير لكم الثاني ان اخر الاية متعلق
باولها والتقدير كتب عليكم الصيام وان تصوموا خير لكم ان كنتم تعلمون اي انكم اذا تدبرتم علمتم ما في الصوم من المعاني المورثة للتقوى ولغيرها بما ذكرناه
في صدر هذه الاية الثالث ان العالم بالله لا بد وان يكون في قلبه خشية الله على ما قال انما يخشى الله من عباده العلماء فذكر العلم والمراد الخشية
وصاحب الخشية يراعي الاحتياط والاحتياط في فعل الصوم فكانه قيل ان كنتم تعلمون الله حتى تخشونه كان الصوم خيرا لكم **قوله
تعالى** شهر رمضان الذي انزل فيه القرآن هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن
كان مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ما هداكم ولعلكم تشكرون فيه
مسائل **المسئلة الاولى** الشهر ماخوذ من الشهرة يقال شهر الشيء يشهره شهرا اذا ظهر وسمي الشهر شهرا لشهرة امره وذلك لان حاجات
الناس ماسة الى معرفته لسببا وكان ديونهم وقضاء نسكهم في صومهم وحجهم والشهرة ظهور الشيء وسمي الشهر الهلال شهرا لشهرته وبيانه قال
بعضهم سمي الشهر شهرا باسم الهلال **المسئلة الثانية** اختلفوا في رمضان على وجوه احدها قال مجاهد انه اسم الله تعالى ومعنى
قول القائل شهر رمضان اي شهر الله وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا تقولوا جاء رمضان وذهب رمضان ولكن قولوا جاء شهر رمضان وذهب
شهر رمضان فان رمضان اسم من اسماء الله تعالى القول الثاني انه اسم للشهر كشهر رجب وشعبان ثم اختلفوا في اشتقاقه على وجوه الاول
ما نقل عن الخليل انه من الرمضاء بسكون الميم وهو مطر ياتي قبل الخريف يطهر وجه الارض عن الغبار والمعنى فيه انه كما يغسل ذلك المطر وجه الارض
ويطهرها فكذلك شهر رمضان يغسل ابدان هذه الامة من الذنوب ويطهر قلوبهم الثاني انه ماخوذ من الرمض وهو حر الحجارة من شدة حر الشمس
والاسم الرمضاء فسمي هذا الشهر بهذا الاسم اما لارتماضهم في هذا الشهر من حر الجوع او مقاساة شدته كما سموه تابعا لانه كان يتبعهم اي يزعجهم لشدته

عليهم وقيل لما نقلوا اسما الشهور عن اللغة القديمة سموها بالازمنة التي وقعت فيها فوافق هذا الشهر ايام رمض الحر وقيل سمي بهذا الاسم لانه
يرمض الذنوب اي يحرقها وقد روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال انما سمي رمضان لانه يرمض ذنوب عباد الله الثالث ان هذا الاسم
ماخوذ من قولهم رمضت النصل ارمضته رمضا اذا دفعته بين حجرين ليرق ونصل رميض اي رموض فسمي هذا الشهر رمضان لانهم كانوا يرمضون
فيه اسلحتهم ليقضوا منها اوطارهم وهذا القول يحكى عن الازهري الرابع لو صح قولهم ان رمضان اسم الله تعالى وهذا الشهر ايضا سمي برمضان والمعنى
ان الذنوب تتلاشى في جنب رحمة الله حتى كانها احترقت في هذا ايضا رمضان على ان الذنوب تحترق في جنب بركته

المسئلة الثالثة

قرئ شهر بالرفع وبالنصب اما الرفع ففيه وجوه احدها وهو قول الكسائي انه ارتفع على البدل من الصيام والمعنى كتب عليكم شهر رمضان والثاني
وهو قول الفراء والاخفش انه خبر مبتدا محذوف بدل قوله اياما معدودات كانه قيل هي شهر رمضان لان قوله شهر رمضان تفسير الايام المعدودات
وتبين لها الثالث قال ابو علي ان شئت جعلته مبتدا محذوف الخبر كانه لما تقدم كتب عليكم الصيام قيل فيما كتب عليكم من الصيام شهر رمضان اي صيامه
الرابع قال بعضهم يجوز ان يكون مبتدا وخبره الذي مع صلته كقوله زيد الذي في الدار قال ابو علي والاشبه ان يكون الذي وصفا ليكون لفظ القران نصا
في الامر بصوم الشهر لانك ان جعلت خبرا لم يكن شهر رمضان منصوصا على صومه بهذا اللفظ وانما يكون مخبرا عنه بانزال القران فيه وايضا اذا جعلت الذي
وصفا كان حق النظم ان يكون عن الشهر لا ان يظهر قولك شهر رمضان المبارك من شهده فليصمه واما قراءة النصب ففيها وجوه احدها التقدير صوموا
شهر رمضان وثانيها على الابدال من ايام معدودات وثالثها انه مفعول وان تصوموا وهذا الوجه ذكره صاحب الكشاف واعترض عليه بان قيل فعلى
هذا التقدير يصير النظم وان تصوموا رمضان الذي انزل فيه القران خير لكم وهذا يقتضي وقوع الفصل بين المبتدا والخبر بهذا الكلام الكثير وهو غير جائز
لان المبتدا والخبر بهذا الكلام جاريان مجرى الشيء الواحد وايقاع الفصل بين الشيء ونفسه غير جائز اما قوله انزل فيه القران اعلم انه تعالى لما خص هذا
الشهر بهذه العبارة بين العلة بهذا التخصيص وذلك هو ان الله سبحانه خصه باعظم ايات الربوبية وهو انه انزل القران فلا يبعد ايضا تخصيصه بنوع
عظيم من ايات العبودية وهو الصوم ومما يحقق ذلك ان الانوار الصمدية متجلية ابدا يمتنع عليها الاختفاء والاحتجاب الا ان العلائق البشرية مانعة من ظهورها
في الارواح البشرية والصوم اقوى الاسباب في ازالة العلائق البشرية ولذلك قال ارباب المكاشفات لا سبيل لهم الى التوصل اليها الا بالصوم ولهذا قال
عليه السلام لولا ان الشياطين يحومون على قلوب بني ادم لنظروا الى ملكوت السموات فثبت ان بين الصوم وبين نزول القران مناسبة عظيمة فلما كان هذا
الشهر مختصا بنزول القران وجب ان يكون مختصا بالصوم وفي هذا الموضع اسرار كثيرة والقدر الذي اشرنا اليه كاف هاهنا ثم هاهنا مسائل

المسئلة الاولى

قوله الذي انزل فيه القران فيه قولان الاول وهو اختيار الجمهور ان الله تعالى انزل القران في رمضان عن النبي صلى الله عليه
وسلم نزلت صحف ابرهيم في اول ليلة من رمضان وانزلت التوراة لست مضين والانجيل لثلاث عشرة والقران لاربع وعشرين وهاهنا سوالان السوال
الاول ان القران ما نزل على محمد عليه السلام دفعة وانما انزل عليه في مدة ثلاث وعشرين سنة منجما مبعضا وكما نزل بعضه في رمضان نزل بعضه في ساير
الشهور فما معنى تخصيص انزاله برمضان والجواب عنه من وجهين الاول ان القران انزل عليه في ليلة القدر جملة الى سما الدنيا ثم نزل الى الارض
نجوما وانما جرت الحال على هذا الوجه لما علمه تعالى من المصلحة على هذا الوجه فانه لا يبعد ان يكون الملائكة الذين هم سكان سما الدنيا مصلحة في انزال ذلك
اليهم او كان في حق العلوم ان في ذلك مصلحة للرسول في توقع الوحي اقرب الجهات او كان فيه مصلحة لجبريل عليه السلام لانه كان هو المامور بالانزال
والتادية اما الحكمة في انزال القران على الرسول منجما مفرقا فقد شرحنا في سورة الفرقان في تفسير قوله تعالى وقال الذين كفروا لولا نزل عليه القران جملة واحدة
كذلك لنثبت به فوادك الجواب الثاني عن هذا السوال ان المراد منه انه ابتدى انزاله ليلة القدر من شهر رمضان وهو قول محمد بن اسحاق وذلك
ان مبادي الملك والدول هو الذي يورخ بها لكونها اشرف الاوقات ولانها ايضا اوقات مضبوطة معلومة واعلم ان الجواب الاول لا يحتاج فيه الى تحمل شيء
من المجاز وهاهنا يحتاج فانه لا بد على هذا الجواب من حمل القران على بعض اجزائه واقسامه السوال الثاني كيف الجمع بين هذه الاية على هذا القول
وبين قوله تعالى انا انزلناه في ليلة القدر وبين قوله انا انزلناه في ليلة مباركة والجواب روي ان ابن عمر استدل بهذه الاية وبقوله انا انزلناه
في ليلة القدر ليلة القدر لا بد وان تكون في رمضان وذلك لان ليلة القدر اذا كانت في رمضان كان انزاله في ليلة القدر انزالا له في رمضان وهذا
كمن يقول لقيت فلانا في هذا الشهر فيقال له في اي يوم منه فيقول يوم كذا فيكون ذلك تفسيرا للكلام الاول فكذا هنا السوال الثالث ان القران على
هذا القول يحتمل ان يقال ان الله تعالى انزل كل القران من اللوح المحفوظ الى السما الدنيا في ليلة القدر ثم انزله الى محمد منجما الى اخر عمره ويحتمل ايضا ان يقال
انه سبحانه كان ينزل من اللوح المحفوظ الى السما الدنيا من القران ما يعلم ان محمدا وامته يحتاجون اليه في تلك السنة ثم ينزله الى الرسول على قدر الحاجة
ثم كذلك ابدا ما دام بانهما اقرب الى الصواب الجواب كلاهما محتمل وذلك لان قوله شهر رمضان الذي انزل فيه القران يحتمل ان يكون المراد منه الشخص
وهو رمضان معين وان لم يكن المراد منه النوع واذا كان كل واحد منهما محتملا وجب التوقيف القول الثاني في تفسير قوله انزل فيه القران قال
سفيان بن عيينة انزل فيه القران معناه انزل في فضله القران وهذا اختيار الحسين بن الفضل قال ومثله ان يقول انزل في الصديق كذا اية يريدون في
فضله قال ابن الانباري انزل في ايجاب صومه على الخلق القران كما يقول انزل الله في الزكاة كذا وكذا يريد في ايجابها وانزل في الخمر كذا يريد في تحريمها

المسئلة الثانية

القران اسم لما بين الدفتين من كلام الله واختلفوا في اشتقاقه فروى الواحدي في البسيط عن محمد بن عبد الله بن الحكم ان
الشافعي رضي الله عنه كان يقول ان القران اسم وليس بمهموز ولم يوخذ من قرات ولكنه اسم لكتاب الله مثل التوراة والانجيل قال وهمزة قراة ولا يهمز القران
كما يقول واذا قرات القران قال الواحدي وقول الشافعي انه اسم لكتاب الله يشبه انه ذهب الى انه غير مشتق وذهب اخرون الى انه مشتق واعلم ان القائلين

لهذا القول منهم من لا يهمز ومنهم من يهمزه اما الاولون فلهم فيه اشتقاقان احدهما انه ماخوذ من قرنت الشيء بالشيء اذا ضممت احدهما الى الاخر فهو مشتق من قرن والاسم قران غير مهموز فسمي القرآن قرآنا لما فيه من السور والايات والحروف مقترن بعضها ببعض اولان ما فيه من الحكم والشرائع مقترن بعضها ببعض اولان ما فيه من الدلائل الدالة على كونه من عند الله مقترن بعضها ببعض اعني اشتماله على جهة الفصاحة وعلى الاسلوب الغريب وعلى الاخبار عن المغيبات وعلى العلوم الكثيرة فعلى هذا التقدير هو مشتق من قرن والاسم قران غير مهموز وثانيهما قال القران القران شيء من القرآن وذلك لان الايات يصدق بعضها على وجهي ما قال تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا فمتى قرأن واما الذين صرفوا فلهم وجوه احدها انه مصدر والقراءة بمعنى قران القرآن فانا اقرأوه قرأ وقراءة وقرانا فهو مصدر ومثل القرآن من المصادر الرجحان والنقصان والخسران والغفران قال الشاعر

ضحوا باشمط عنوان السجود به يقطع الليل تسبيحا وقرانا ٭ اي قراءة وقال الله سبحانه وتعالى ان قرآن الفجر كان مشهودا هذا هو الاصل ثم ان المقروء لما سمي قرآنا لان المفعول للمسمى بالمصدر كما قالوا للمشروب شرابا وللمكتوب كتابا واشتهر هذا الاسم بين العرف حتى جعلوه اسما لكلام الله تعالى وثانيها قال الزجاج وابو عبيدة انه ماخوذ من المقرو وهو الجمع قال الاعرو ٭ فجان اللون لم يقرأ جنينا ٭ اي لم يجمع في رحمها ولدا ومن هذا الاصل قرأت الماء في الحوض اذا جمعته سمي القرآن قرآنا لانه يجمع السور ويضمها وثالثها قول قطرب وهو انه لسمي قرآنا لان القارئ يلفظه وعند القراءة كانه يلفظه من فيه اخذ من قول العرب ما قرأت الناقة سلا قط اي ما اسقطت ولدا وما اسقطت ولدا فقط اي ما طرحت وسمي الحيض قرءا لهذا التاويل فالقرآن يلفظ القارئ من فيه ويلفظه فسمي قرآنا **المسئلة الثالثة** قد ذكرنا في تفسير قوله تعالى وان كنتم يا ريب مما نزلنا على عبدنا ان التنزيل يختص بالنزول على سبيل التدريج والانزال يختص بما يكون النزول فيه دفعة واحدة ولهذا قال تعالى نزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه وانزل التوراة والانجيل اذا ثبت هذا فنقول لما كان المراد هاهنا من قوله تعالى شهر رمضان الذي انزل فيه القرآن انزاله من اللوح المحفوظ الى السماء الدنيا لا جرم ذكر بلفظ الانزال دون التنزيل وهذا يدل على ان هذا القول راجح على سائر الاقوال اما قوله هدى للناس ففيه مسائل **المسئلة الاولى** بينا تفسير الهدى في قوله تعالى هدى للمتقين والسؤال انه تعالى جعل القرآن في تلك الاية هدى للمتقين وخاصا جعله للناس هدى للناس فكيف وجه الجمع وجوابه ما ذكرناه هناك **المسئلة الثانية** هدى للناس وبينات نصب على الحال اي انزل وهو هداية للناس الى الحق وهو ايات واضحات مكشوفات بما يهدي الى الحق ويفرق بين الحق والباطل اما قوله تعالى وبينات من الهدى والفرقان ففيه اشكال وهو ان يقال ما معنى قوله وبينات من الهدى بعد قوله هدى للناس وجوابه من وجوه الاول انه تعالى ذكر اولا انه هدى ثم ذكر الهدى على قسمين تارة يكون كونه هدى بينا جليا وتارة لا يكون كذلك والقسم الاول لا شك انه افضل فكانه قيل هو هدى لانه هو البين من الهدى والفارق بين الحق والباطل فهذا من باب ما يذكر للجنس ويعطف نوع منه عليه لكونه اشرف انواعه والتقدير كانه قيل هدى هو ابين من الهدى هدى هو بينات من الهدى ولا شك ان هذا غاية المبالغة الثاني ان يقال القرآن هدى بنفسه ومع كونه كذلك فهو ايضا بينات من الهدى والفرقان والمراد بالهدى والفرقان التوراة والانجيل كانه تعالى يقول انزلنا القرآن ب

الشهر يجب عليه صوم كل الشهر وهذا محال لانه يفضي الى ايقاع الفعل في الزمان المقتضي وهو ممتنع فبهذا التعليل علمنا انه لا يمكن اجراء هذه الآية على ظاهرها
وانه لا بد من صرفها الى التاويل وطريقه ان يحمل لفظ الشهر على جزء من اجزاء الشهر فليصم كل الشهر فعلى هذا من شهد هلال شوال فقد شهد جزءا من اجزاء الشهر
وقد تحقق الشرط فيثبت عليه الجزاء وهو الامر بصوم كل الشهر وعلى هذا التاويل يستقيم معنى الآية وليس فيه الا حمل لفظ الكل على الجزء وهو مجاز مشهور واعلم
ان المنقول عن علي ان المراد من هذه الآية فمن شهد منكم اول الشهر فليصم جميعه وقد عرفت بما ذكرنا من الدليل ان لا يصح البتة الا هذا القول ثم يتفرع
على هذا الاصل فرعان احدهما انه اذا شهد اول الشهر هل يلزمه صوم كل الشهر والثاني انه اذا شهد آخر الشهر هل يلزمه صوم كل الشهر اما
الاول فهو انه نقل عن علي رضي الله عنه انه من دخل عليه الشهر وهو مقيم ثم سافر ان الواجب ان يصوم الكل لانا بينا ان الآية تدل على ان من شهد اول الشهر
وجب عليه صوم كل الشهر واما سائر المجتهدين فيقولون ان قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وان كان معناه ان من شهد اول الشهر فليصم كله الا انه
عام يدخل فيه الحاضر والمسافر وقوله بعد ذلك فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر فخاص والخاص مقدم على العام فثبت انه وان سافر من
بعد شهود الشهر فانه يحل له الافطار واما الثاني فهو ان ابا حنيفة زعم ان المجنون اذا افاق في اثناء الشهر يلزمه قضاء ما مضى قال لانا قد دللنا على ان المفهوم
من الآية ان من ادرك جزءا من رمضان لزمه صوم كل رمضان والمجنون اذا افاق في اثناء الشهر فقد شهد جزءا من رمضان فوجب ان يلزمه صوم كل رمضان
فاذا لم يمكن صوم ما تقدم فالقضاء واجب **المسألة الخامسة** اعلم ان قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه يستدعي بحثين البحث
الاول ان شهود الشهر بماذا يحصل فنقول اما بالرؤية واما بالسماع اما الرؤية فنقول اذا رأى اثنان هلال رمضان فاما ان يكون منفردا بتلك الرؤية او لا
يكون فان كان منفردا بها فاما ان يرد الامام شهادته او لا يردها فان تفرد بالرؤية ورد الامام شهادته لزمه ان يصوم لان الله تعالى جعل شهود الشهر سببا
لوجوب الصوم عليه وقد حصل شهود الشهر في حقه فوجب ان يجب عليه الصوم واما ان تفرد بالرؤية وقبل الامام شهادته او لم يفرد بالرؤية فلا كلام في
وجوب الصوم واما السماع فنقول اذا شهد عدلان على رؤية الهلال حكم به في الصوم والفطر جميعا واذا شهد عدل واحد على رؤية هلال شوال لا
يحكم به واذا شهد على هلال رمضان يحكم به احتياطا لامر الصوم والفرق بينه وبين هلال شوال ان هلال رمضان للدخول في العبادة وهلال شوال
للخروج من العبادة وقول الواحد في اثبات العبادة يقبل اما في الخروج من العبادة فلا يقبل الا قول اثنين وعلى انه لا فرق بينهما في الحقيقة لانا انما قبلنا قول
الواحد في هلال رمضان لكي يصوموا ولا يفطروا احتياطا وانما لا يقبل قول الواحد في هلال شوال لكي يصوموا ولا يفطروا احتياطا البحث
الثاني في الصوم فنقول ان الامساك عن المفطرات مع العلم بكونه صائما من اول طلوع الفجر الصادق الى حين غروب الشمس مع النية وفي الحد قيود القيد
الاول الامساك وهو احتراز عن شيئين احدهما لو طارت ذبابة الى حلقه او وصل غبار الطريق الى بطنه لا يبطل صومه لان الاحتراز عنه شاق والله تعالى يقول
في آية الصوم يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر والثاني لو صب الطعام او الشراب في حلقه كرها او حال النوم لبطل الصوم صومه اما الدماغ او البطن
وما فيه من الامعاء والمثانة لان المعتبر هو الامساك والامتناع والاكراه لا ينافي ذلك القيد الثاني قولنا عن المفطرات وهي ثلاثة دخول داخل وخروج خارج
والجماع وحد الدخول كل عين وصل من الظاهر الى الباطن في منفذ مفتوح الى الباطن اما الدماغ او البطن وما فيه من الامعاء والمثانة
اما الدماغ فيحصل الفطر بالسعوط واما البطن فيحصل الفطر بالحقنة واما الخروج بالقيء بالاختيار وبالاستقاء يبطل الصوم واما
الجماع فالايلاج مبطل للصوم القيد الثالث قولنا مع العلم بكونه صائما فلو اكل او شرب ناسيا للصوم لا يبطل صومه عند ابي حنيفة
والشافعي وعند مالك يبطل القيد الرابع قولنا من اول طلوع الفجر الصادق والدليل عليه قوله تعالى وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط
الابيض من الخيط الاسود من الفجر وكلمة حتى لانتهاء الغاية وكان الاعمش يقول اول وقته اذا طلعت الشمس وكان يبيح الاكل والشرب بعد
طلوع الفجر قبل طلوع الشمس ويحتج بان انتهاء اليوم من وقت غروب الشمس فكذا ابتداؤه يجب ان يكون من عند طلوعها وهذا باطل
بالنص الذي ذكرناه وحكي عن الاعمش انه دخل عليه ابو حنيفة يعوده فقال له الاعمش انك لثقيل على قلبي وانت في بيتك فكيف اذا
زرتني فسكت عنه ابو حنيفة فلما خرج من عنده قيل له لم سكت عنه فقال فماذا اقول في رجل ما صام وما صلى في دهره عنى به انه كان يأكل
بعد الفجر الثاني قبل طلوع الشمس فلا صوم له وكان لا يغتسل الا من الانزال فلا صلاة له القيد الخامس قولنا الى غروب الشمس ودليله
قوله عليه السلام اذا اقبل الليل من هاهنا وادبر النهار من هاهنا فقد افطر الصائم ومن الناس من يقول وقت الافطار عند غروب ضوء الشمس
قاس هذا الطرف على الطرف الاول من النهار القيد السادس قولنا مع النية ومن الناس من يقول لا حاجة لصوم رمضان الى النية لان الله تعالى
امر بالصوم في قوله فليصمه والصوم هو الامساك وقد وجد فيخرج عن العهدة لكنا نقول لا بد من النية لان الصوم عمل بدليل قوله عليه
السلام انما الاعمال بالنيات **المسألة السادسة** القائلون بان الآية المتقدمة تدل على ان المقيم الصحيح مخير بين ان يصوم وبين
ان يفطر مع الفدية فقالوا هذه الآية ناسخة لها وابو مسلم الاصفهاني والاصم ينكران ذلك وقد تقدم شرح هذه المسألة ثم بتقدير صحة
القول بهذا النسخ فهذا يدل على ان نسخ الاخف بالاثقل جائز لان ايجاب الصوم على التعيين اثقل من ايجابه على التخيير بينه وبين الفدية اما قوله
تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر فقد تقدم تفسير هذه الآية وتقدم بيان السبب في التكرير اما قوله تعالى يريد الله بكم
اليسر ولا يريد بكم العسر فاعلم ان هذا الكلام انما يحسن ذكره بشرط دخول ما قبله فيه والامر هاهنا كذلك لان الله تعالى اوجب الصوم على سبيل السهولة
واليسر فانه ما اوجب الا في مدة قليلة من السنة ثم ذلك القليل ما اوجبه على المريض وعلى المسافر وكل ذلك رعاية لمعنى اليسر والسهولة وهاهنا
مسائل **المسألة الاولى** اليسر في اللغة معناه السهولة ومنه يقال للغنى والسعة اليسار لانه يستسهل به الامور واليد اليسرى قيل

على التعلل باليسر وقيل انه يتسهل الامر بمعاونتها اليمنى **المسئلة الثانية** المعتزلة احتجوا بهذه الآية في ان تكليف ما لا يطاق
غير واقع قالوا لانه تعالى لما بين انه يريد بهم ما تيسر دون ما تعسر فكيف يكلفهم ما لا يقدرون عليه من الايمان وجوابه في اليسر والعسر لا
يفيدان العموم لما ثبت في اصول الفقه ان اللفظ المفرد الذي دخل عليه الالف واللام لا يفيد العموم وايضا فلو سلمنا ذلك لكنه قد ينصرف الى المعهود
السابق فتصرفه الى المعهود السابق في هذا الموضع **المسئلة الثالثة** المعتزلة تمسكوا بهذه الآية في اثبات انه قد يقع من العبد ما لا
يريده الله وذلك لان المريض لو حمل نفسه على الصوم حتى اجهده لكان يجب ان يكون قد فعل ما لا يريده الله منه اذ كان لا يريد العسر الجواب
حمل اللفظ على انه تعالى لا يريد ان يامره بما فيه عسر وان كان قد يريد منه العسر وذلك لان عندنا الامر قد يثبت بدون الارادة **المسئلة
الرابعة** قالوا هذه الآية دالة على رحمته سبحانه لعباده فلو اراد بهم ان يكفروا ليصيروا الى النار وخلق فيهم ذلك الكفر لم يكن لايقا به ان
يقول يريد بكم الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر والجواب انه معارض بالعلم اما قوله تعالى ولتكملوا العدة ففيه مسائل **المسئلة الاولى**
قرا ابو بكر عن عاصم ولتكملوا العدة بتشديد الميم والباقون بالتخفيف وهما لغتان اكملت وكملت **المسئلة الثانية** لقائل ان يقول
ولتكملوا العدة على ماذا عطف جوابه اجمعوا على ان الفعل المعلل محذوف ثم فيه وجهان احدهما ما قاله الفرا وهو ان التقدير ولتكملوا العدة
ولتكبروا الله على ما هداكم ولعلكم تشكرون فعلى هذا جملة ما ذكر وهو الامر بصوم العدة وتعلمتم كيفية القضا والرخصة في اباحة الفطر وذلك
لانه تعالى لما ذكر هذه الامور الثلاثة ذكر عقيبها الفاظا ثلاثة فقوله ولتكملوا العدة علة الامر بمراعاة العدة ولتكبروا علة ما علم من كيفية القضا
ولعلكم تشكرون علة الترخص والتسهيل ونظير ما ذكرنا من حذف الفعل والتشبيه عما قبله عليه قوله تعالى وكذلك نري ابرهيم ملكوت السموات
والارض وليكون من الموقنين اي اريناه **الوجه الثاني** ما قاله الزجاج وهو ان المراد به ان الذي تقدم من التكليف على المقيم الصحيح والرخصة
للمريض والمسافر انما هو اكمال العدة لانه مع الطاقة سهل عليه اكمال العدة ومع الرخصة في المرض والسفر اسهل اكمال العدة بالقضا فلا يكون عسيرا فبين
تعالى انه كلف الكل على وجه لا يكون اكماله للعدة عسيرا بل يكون سهلا يسيرا والفرق بين الوجهين ان في الاول اضمار وقع بعد قوله ولتكملوا العدة وفي
الثاني قبله **المسئلة الثالثة** انما قال ولتكملوا العدة ولم يقل ولتكملوا الشهر لانه لما قال ولتكملوا العدة دخل تحته عدة ايام الشهر
وايام القضا لتقدم ذكرهما جميعا ولذلك يجب ان يكون عدد القضا مبدا العدد المقضي ولو قال تعالى ولتكملوا الشهر لدل ذلك على حكم الادا فقط ولم
يدخل حكم القضا اما قوله ولتكبروا الله على ما هداكم ففيه وجهان الاول ان المراد منه التكبير ليلة الفطر قال ابن عباس حق على المسلمين اذا راوا هلال
شوال ان يكبروا وقال الشافعي واجب اظهار التكبير في العيدين وبه قال مالك واحمد واسحاق وابو يوسف ومحمد وقال ابو حنيفة يكره ذلك غداة
الفطر واحتج الشافعي رحمه الله بقوله تعالى ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ما هداكم الى هذه الطاعة ثم يتفرع على هذا مسائل احديها اختلف
قوله في ان اي العيدين اوكد في التكبير فقال في القديم ليلة النحر اوكد لاجماع السلف عليها وقال في الجديد ليلة الفطر اوكد لورود النص فيها وثانيها
ان وقت التكبير بعد غروب الشمس من ليلة الفطر وقال مالك لا يكبر في ليلة الفطر ولكنه يكبر في يومه وروي هذا عن احمد وقال اسحاق اذا غدا الى المصلى
حجة الشافعي ان قوله ولتكبروا الله على ما هداكم يدل على ان الامر بهذا التكبير يوجب ان يكون التكبير وقع معللا بحصول هذه الهداية لكن بعد
غروب الشمس تحصل هذه الهداية فوجب ان يكون التكبير من ذلك الوقت وثالثها مذهب الشافعي ان وقت هذا التكبير يمتد الى ان يحرم الامام بالصلوة
وقيل فيه قولان اخران احدهما الى خروج الامام والثاني الى انصراف الامام والصحيح هو الاول وقال ابو حنيفة اذا بلغ الى ادنى المصلى ترك التكبير القول
الثاني في تفسير قوله ولتكبروا الله ان المراد منه التعظيم لله شكرا على ما وفق على هذه الطاعة واعلم ان تمام هذا التكبير انما يكون القول والاعتقاد والعمل
اما القول فالاقرار بصفاته العلى واسمائه الحسنى وتنزيهه عما لا يليق به من ند وصاحبة وولد وشبه بالخلق وكل ذلك لا يصح الا بعد صحة الاعتقاد
بالقلب واما العمل بالتعبد بالطاعات من الصلاة والصيام والحج واعلم ان القول الاول اقرب وذلك لان تكبير الله تعالى بهذا التفسير واجب في جميع الاوقات
ومع كل الطاعات لتخصيص هذه الطاعة بهذا التكبير فوجب ان يكون هذا التكبير له خصوصية زائدة على التكبير الواجب في كل الاوقات اما قوله تعالى
على ما هداكم فانه يتضمن الانعام العظيم في الدنيا بالادلة والتعريف والتوفيق والعصمة وعند اصحابنا بخلق الطاعة واما قوله ولعلكم تشكرون
ففيه بحثان احدهما ان كلمة لعل للترجي والترجي لا يجوز في حق الله والثاني البحث عن حقيقة الشكر وهذان بحثان قد مر تقريرهما بقي هاهنا بحث
ثالث وهو انه ما الفائدة في ذكر هذا اللفظ في هذا الموضع فنقول ان الله تعالى لما امر بالتكبير لا يتم الا بان يعلم العبد جلال الله وكبريائه وعزته وعظمته
وكونه اكبر من ان تصل اليه عقول العقلا واوصاف الواصفين وذكر الذاكرين ثم يعلم انه مع جلاله سبحانه وعزته واستغنائه عن جميع الخلق خص هذا
العبد الضعيف بهذه الهداية العظيمة والتوفيق الكامل فاذا علم العبد انه سبحانه مع استغنائه عن جميع المخلوقات فضلا عن هذا المسكين خصه الله
بهذه الهداية لا بد وان يصير ذلك داعيا للعبد الى الاشتغال بشكره والمواظبة على الثنا عليه بمقدار قدرته وطاقته فلهذا قال ولعلكم تشكرون

قوله تعالى واذا سالك عبادي عني فاني قريب اجيب دعوة الداع اذا دعان فليستجيبوا لي وليومنوا
بي لعلهم يرشدون في الآية مسائل **المسئلة الاولى** في كيفية اتصال هذه الآية بما قبلها وجوه الاول انه تعالى لما قال بعد ايجاب فرض
الصوم وبيان احكامه ولتكبروا الله على ما هداكم ولعلكم تشكرون فامر العبد بالتكبير الذي هو الذكر وبالشكر بين انه سبحانه بلطفه ورحمته قريب
من العبد يطلع على ذكره وشكره فيسمع نداه ويجيب دعاه ولا يخيب رجاه والثاني انه امره بالتكبير اولا ثم رغبه في الدعا تنبيها على ان الدعا لا بد وان يكون
مسبوقا بالثنا الجميل الا ترى ان الخليل عليه السلام لما اراد الدعا قدم عليه الثنا فقال اولا الذي خلقني فهو يهدين الى قوله والذي اطمع ان يغفر لي خطيئتي

يوم الدين وكل هذا ثناء منه على الله تعالى ثم شرع بعده في الدعاء فقال رب هب لي حكما والحقني بالصالحين فكذا هاهنا امر بالتكبير اولا ثم رغب في الدعاء
ثانيا الثالث ان الله تعالى لما فرض عليهم الصيام كما فرض على الذين من قبلهم وكان ذلك على انهم اذا ناموا حرم عليهم ما يحرم على الصائم فشق ذلك على بعضهم
حتى عصوا الله في ذلك التكليف ثم ندموا وسالوا النبي صلى الله عليه وسلم عن توبتهم فانزل الله تعالى هذه الآية مخبرا لهم بقبول توبتهم ونسخ ذلك التشديد
بسبب دعائهم وتضرعهم **المسئلة الثانية** ذكروا في سبب نزول هذه الآية وجوها احدها ما روي عن كعب انه قال قال موسى عليه
السلام يا رب انا قريب فاناجيك ام بعيد فاناديك فقال يا موسى انا جليس من ذكرني قال يا رب فانا نكون على حال يجلك ان نذكرك عليها من جنابة
وغائط قال يا موسى اذكرني على كل حال فلما كان الامر على هذه الصفة رغب الله تعالى عباده في ذكره وفي الرجوع اليه في جميع الاحوال فانزل الله تعالى
هذه الآية وثانيها ان اعرابيا جاء الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال اقريب ربنا فنناجيه ام بعيد فنناديه فانزل الله تعالى هذه الآية واذا سالك
عبادي عني فاني قريب وثالثها انه عليه السلام كان في غزوة وقد رفع اصحابه اصواتهم بالتكبير والتهليل والدعاء فقال عليه السلام انكم لا تدعون
اصم ولا غائبا انما تدعون سميعا قريبا ورابعها ما روي عن قتادة وغيره ان سببه ان الصحابة قالوا كيف ندعوا ربنا يا نبي الله فانزل الله هذه الآية
وخامسها قال عطاء وغيره انهم سالوا في اي ساعة ندعوا فانزل الله تعالى هذه الآية وسادسها ما ذكره ابن عباس وهو ان يهود اهل المدينة
قالوا يا محمد كيف يسمع ربك دعاءنا فنزلت هذه الآية وسابعها قال الحسن سال اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم فقالوا اين ربنا فانزل الله هذه الآية
وثامنها ما ذكرنا ان قوله كما كتب على الذين من قبلكم لما اقتضى تحريم الاكل بعد النوم ثم انهم اكلوا ثم ندموا وتابوا وسالوا النبي صلى الله عليه وسلم انه
تعالى هل يقبل توبتنا فانزل الله هذه الآية واعلم ان قوله واذا سالك عبادي عني فاني قريب يدل على انهم سالوا النبي عليه السلام عن الله تعالى فذلك السؤال
اما انه كان سؤالا عن ذات الله تعالى او عن صفاته او عن افعاله اما السؤال عن الذات فهو ان يكون السائل ممن يجوز التشبيه فيسال عن القرب والبعد
بحسب الذات واما السؤال عن الصفات فهو ان يكون السائل يقول انه تعالى هل يسمع دعاءنا فيكون السؤال واقعا عن كونه تعالى سميعا او يكون
المقصود من السؤال انه تعالى كيف اذن في الدعاء وهل اذن في الدعاء وهل اذن في انه يدعوه بجميع الاسماء او ما اذن الا بان يدعوه باسماء معينة وهل
لنا ان ندعوه كيف شئنا او ما اذن الا بان ندعوه على وجه معين كما قال ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها واما السؤال عن الافعال فهو ان يكون
السائل سال الله تعالى اذا سمع دعاءنا فهل يجيبنا الى مطلوبنا وهو يفعل ما نساله عنه وقوله سبحانه واذا سالك عبادي عني يحتمل كل هذه الوجوه الا
ان حمله على السؤال عن الذات اولى لوجهين الاول ان ظاهر قوله عني يحتمل كل هذه الوجوه يدل على ان السؤال وقع لذاته عن ذاته لا عن صفاته ولا عن
فعله والثاني ان السؤال متى كان مبهما والجواب مفصلا دل الجواب على ان المراد من ذلك المبهم هو ذلك العين فلما قال في الجواب فاني قريب علمنا ان السؤال
كان عن القرب والبعد بحسب الذات ولقائل ان يقول بل السؤال كان على الفعل وهو انه تعالى هل يجيب دعاءهم وهل يحصل مقصودهم بدليل انه
لما قال فاني قريب قال اجيب دعوة الداعي اذا دعان فهذا هو شرح هذا المقام اما قوله تعالى فاني قريب ففيه مسائل **المسئلة الاولى**
اعلم انه ليس المراد من هذا القرب القرب بالخير والمكان بل المراد منه القرب بالعلم والحفظ فيحتاج هاهنا الى بيان مطلوبين المطلوب الاول
في بيان ان هذا القرب ليس قربا بحسب المكان ويدل عليه وجوه الاول انه لو كان في المكان مشارا اليه بالحس لكان منقسما اذ يمتنع ان يكون في
الصغر والحقارة مثل الجوهر الفرد ولو كان منقسما لكانت ماهيته مفتقرة في تحققها الى تحقق كل واحد من اجزائها المفروضة وجزء الشيء غيره فلو
كان في مكان لكان يفتقر الى غيره والمفتقر الى غيره ممكن لذاته ومحدث ومفتقر الى الخالق وذلك في حق الخالق القديم محال فثبت انه تعالى يمتنع
ان يكون في المكان فلا يكون قربه قربا بالمكان الثاني انه لو كان في المكان لكان اما ان يكون غير متناه عن جميع الجهات او كان غير متناه عن جهة دون
جهة او كان متناهيا من كل الجوانب والاول محال لان البراهين القاطعة دل على ان فرض بعد غير متناه محال والثاني محال ايضا لهذا الوجه ولانه لو كان
احد الجانبين متناهيا والاخر غير متناه لكانت حقيقة هذا الجانب المتناهي مخالفة في الماهية لحقيقة ذلك الجانب الذي هو غير متناه فيلزم منه
كونه تعالى مركبا من اجزاء مختلفة الطبائع والخصم لا يقول بذلك واما القسم الثالث وهو ان يكون متناهيا من كل الجوانب فذلك باطل بالاتفاق بيننا
وبين خصومنا فبطل القول بانه تعالى في الجهة الثالث ان هذه الامور من اقوى الدلائل على ان القرب المذكور في هذه الآية ليس قربا بالجهة
وذلك لانه تعالى لو كان في المكان لما كان قريبا من الكل بل يكون قريبا من حملة العرش وبعيدا من غيرهم ولكان اذا كان قريبا من زيد الذي بالمشرق كان
بعيدا من عمرو الذي بالمغرب فلما دلت الآية على كونه تعالى قريبا من الكل علمنا ان القرب المذكور في هذه الآية ليس قربا بحسب الجهة ولما بطل ان يكون المراد
منه القرب بالجهة فثبت ان المراد منه تعالى القرب بمعنى انه يسمع دعاءهم ويرى تضرعهم او المراد من هذا القرب العلم والحفظ وعلى هذا الوجه قال
تعالى وهو معكم اينما كنتم وقال ونحن اقرب اليه من حبل الوريد وقال ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم والمسلمون يقولون انه تعالى بكل مكان
ويريدون به التدبير والحفظ والحراسة اذا علمت عرفت هذه المقدمة فنقول لا يبعد ان يقال انه كان في بعض اوليك الحاضرين ومن كان قائلا
بالتشبيه فقد كان مشركي العرب وفي اليهود وغيرهم من هذه طريقته فاذا سالوه عليه السلام فقالوا اين ربنا صح ان يكون الجواب فاني قريب
وكذلك ان سالوه عليه السلام فقالوا هل يسمع ربنا دعاءنا صح ان يقول في جوابه فاني قريب فان القريب من المتكلم يسمع كلامه وان سالوه كيف يدعو
برفع الصوت او باخفائه صح ان يجيب بقوله فاني قريب وان سالوه انه هل يعطينا مطلوبنا بالدعاء يصلح هذا الجواب ايضا وان سالوا انا اذا تبنا
ثم تبنا فهل يقبل الله توبتنا صح ان يكون يجيب بقوله فاني قريب اي فانا قريب بالنظر لهم والتجاوز عنهم وقبول التوبة عنهم فثبت ان هذا الجواب مطابق
للسؤال على جميع التقديرات **المسئلة الثانية** الآية لا تدل على انه انما يعرف بحدوث تلك الاشياء على وفق غرض الداعي فيدل على انه

لولا مدبر لهذا العالم يسمع دعاءه ولم يجب رجاءه والا لما حصل ذلك المقصود في ذلك الوقت اعلم ان قوله تعالى فاني قريب فيه سر وذلك لان اتصاف ماهيات الممكنات بوجوداتها انما كان بايجاد الصانع فكان ايجاد الصانع كالمتوسط بين ماهيات الممكنات وبين وجوداتها فكان الصانع اقرب الى ماهية كل ممكن من وجود تلك الماهية اليها بل ما هنا كلام اعلى من ذلك وهو ان الصانع هو الذي لاجله صارت ماهيات الممكنات موجودة فهو ايضا لاجله كان للجوهر جوهرا والسواد سوادا والعقل عقلا والنفس نفسا فكما ان بتاثيره وتكوينه صارت الماهيات موجودة فكذلك بتاثيره وتكوينه صار كل ماهية تلك تعلق قياس ما سبق كان الصانع اقرب الى كل ماهية من تلك الماهية الى نفسها فان قيل تكوين الماهية ممتنع لانه لا يعقل جعل السواد سوادا فنقول فكذلك ايضا لا يمكن جعل الوجود وجودا لانه ماهية ولا يمكن جعل الموصوف مادة للماهية فاذن الماهية ليست بالفاعل والوجود ماهية ايضا فلا يكون بالفاعل فاذن لم يبق شيء البتة بالفاعل وذلك باطل ظاهر البطلان فاذن وجب الحكم الى الكل الا الى الفاعل وعند ذلك يظهر الكلام الذي قررناه اما قوله تعالى اجيب دعوة الداعي اذا دعان فقد سأل المسئلة الاولى قرا ابو عمرو وقالون عن نافع اذا دعاني باثبات الياء فيهما في الوصل والباقون بحذفها فالاول على الوصل والثاني على التخفيف المسئلة الثانية قال ابو سليمان الخطابي الدعاء مصدر من قولك دعوت الشيء ادعوه دعاء ثم اقاموا المصدر مقام الاسم تقول سمعت كما تقول سمعت صوتا وقد يوضع المصدر موضع الاسم كقولهم رجل عدل وحقيقة الدعاء استدعاء العبد ربه جل جلاله العناية واستمداده اياه المعونة واقول اختلف الناس هنا فقال بعض الجهال الدعاء شيء عديم الفائدة واحتجوا عليه من وجوه احدها ان المطلوب بالدعاء ان كان معلوم الوقوع عند الله تعالى كان واجب الوقوع فلا حاجة الى الدعاء وان كان غير معلوم الوقوع كان ممتنع الوقوع فلا حاجة ايضا الى الدعاء وان كان معلوما ومشابها ان حدوث الحوادث في هذا العالم لا بد من انتهائها بالاخرة الى المؤثر القديم الواجب لذاته والا لزم اما التسلسل واما الدور واما وقوع الحادث من غير مؤثر وكل ذلك محال واذا ثبت وجوب انتهائها بالاخرة الى المؤثر القديم فكل ما اقتضى ذلك المؤثر القديم وجوده اقتضاء قديما ازليا كان واجب الوقوع وكل ما لم يقتض المؤثر القديم وجوده اقتضاء ازليا كان ممتنع الوقوع ولما ثبت ان هذه الامور في الازل لم تكن فالدعاء البتة اثر ورضا عبر واعن هذا الكلام بان قالوا الاقدار سابقة والاقضية متقدمة فلا فائدة لان الله المقادير والدعاء لا يرد ما قد سبق ابرامه فاي فائدة في الدعاء وقال عليه السلام قدر الله المقادير قبل ان يخلق الخلق بكذا وكذا عاما وروي عنه عليه السلام انه قال جف القلم بما هو كائن وعنه عليه السلام انه قال اربع قد فرغ منها العمر والرزق والخلق والخلق وقالوا انها انه سبحانه علام الغيوب يعلم خائنة الاعين وما تخفي الصدور فاي حاجة بالداعي الى الدعاء ولهذا قال السيد قال جبريل عليه السلام بلغ نسيب هذا الكلام الى اعلى درجات الاخلاص والعبودية ولولا ان ترك الدعاء افضل والا لما كان كذلك ورابعها ان المطلوب من الدعاء ان كان من مصالح العبد فالجواد المطلق لا يهمله وان لم يكن من مصالحه لم يجز طلبه وخامسها تبت بشواهد العقل والاحاديث الصحيحة ان اجل مقامات الصديقين واعلاها الرضا بقضاء الله تعالى والدعا ينافي ذلك لانه استغال بالالتماس وترجيح لمراد النفس على مراد الله تعالى وطلب خاصة البشر وسلكها ان الدعا يشبه الامر والنهي وذلك من العبد في حق المولى الكريم الرحيم سوء ادب وسابعها روي انه عليه السلام قال روايته عن الله سبحانه وتعالى من شغله عن ذكري عن مسئلتي اعطيته افضل ما اعطي السائلين فالواقفون لهذه الوجوه ان الاولى تركنا الدعاء وقال الجمهور الاعظم من العقلاء ان الدعا اتم مقامات العبودية ويدل عليه وجوه من النقل والعقل اما الدلائل العقلية فكثيرة الاول ان الله تعالى ذكر السؤال والجواب في كتابه في عدة مواضع منها اصوليه ومنها فروعيه قوله ويسالونك عن الروح ويسالونك عن الجبال ويسالونك عن الساعة واما الفروعية منها في البقرة على التوالي يسالونك ماذا ينفقون يسالونك عن الشهر الحرام يسالونك عن الخمر والميسر يسالونك عن اليتامى ويسالونك عن المحيض وقال ايضا يسالونك عن الانفال ويسالونك عن ذي القرنين ويستفتونك في الكلالة ويستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة اذا عرفت هذا فنقول هذه الاسولة جاءت اجوبتها على ثلاثة انواع فالاغلب فيها انه تعالى لما حكى السؤال ان قوله تعالى ويسالونك عن الجبال سؤال عن اقدارها وحدودها وهذه مسئلة اصولية فلاجرم قال الله تعالى يقل ينسفها ربي نسفا كانه قال يا محمد اجب عن هذا السؤال في الحال ولا تؤخر الجواب فان الشك فيه كفر بتقدير الجواب ان النسف ممكن في كل جزء من اجزاء الجبل فيكون ممكنا في الكل وجواز عدمه يدل على امتناع تقدمه اما سائر المسائل التي فروعيه لاجرم لم يذكر فيها فاء التعقيب اما الصورة الثالثة وهي في هذه الآية قال واذا سالك عبادي عني فاني قريب والقرب يقتضي كونه تعالى قريبا من كل شيء فقال فاني قريب وذلك يدل على تعظيم حال الدعا من وجوه الاول انه سبحانه وتعالى يقول لعبدي انا لا احتاج الى الواسطة في غير وقت الدعا اما في مقام الدعا فلا واسطة بيني وبينك لساني ان قوله واذا سالك عبادي عني يدل على ان العبد له وقوله فاني قريب يدل على ان القرب للعبد وانا لما لم نقل فالعبد مني قريب بل قال انا منه قريب وفيه سر نفيس وان العبد ممكن الوجود فهو من حيث هو هو في مركز العدم وحضيض الفناء فلا يمكنه القرب من الرب اما الحق سبحانه فهو القادر على ان يتقرب بفضله ورحمته من العبد والقرب من الحق الى العبد لان العبد الى الحق فلهذا قال فاني قريب والرابع ان الداعي ما دام يبقى خاطره مشغولا بغير الله فانه لا يكون داعيا له فاذا فني عن الكل صار مستغرقا في معرفة الاحد الحق فامتنع ان يبقى في هذا المقام ملاحظا لحظة وطلبا لنصيبه فلما ارتفعت الوسائط بالكلية فلاجرم حصل القرب فانه ما دام يبقى العبد ملتفتا الى غرض نفسه لم يكن قريبا من الله لان ذلك الغرض يحجبه عن الله فثبت ان الدعا يفيد القرب من الله وكان الدعا اعظم العبادات الحجة الثانية في فضل الدعا قوله تعالى وقال ربكم ادعوني استجب لكم الحجة الثالثة انه تعالى لم يقتصر على بيان ان فضل الدعا على الامر به بل بين بآية اخرى انه اذا لم يسال يغضب وقال فلولا اذ جاءهم باسنا تضرعوا ولكن قست قلوبهم وزين لهم الشيطان اعمالهم وقال عليه السلام لا ينبغي لاحدكم ان يقول اللهم اغفر لي ان شئت ولكن يجزم فيقول اللهم اغفر لي وقال عليه السلام الدعا

مخ العبادة وعن النعمان بن بشير انه عليه السلام قال الدعا هو العبادة معناه انه معظم العبادة او افضل العبادة لقوله عليه السلام الحج عرفة اي الوقوف
بعرفة هو الركن الاعظم الحجة الرابعة قوله تعالى ادعوا ربكم تضرعا وخفية وقال قل ما يعبؤ بكم ربي لولا دعاؤكم والايات كثيرة في هذا الباب فمن
ابطل الدعا فقد انكر القران والجواب عن الشبهة الاولى انها متناقضة لان اقدام الانسان على الدعا ان كان معلوم الوقوع فلا فايدة في اشتغالكم بابطال الدعا
وان كان معلوم العدم لم يكن الى انكاركم حاجة ثم نقول كيفية علم الله تعالى وكيفية قضائه وقدره غايبة عن العقول والحكمة الالهية تقتضي ان يكون
العبد معلقا بين الرجا وبين الخوف اللذين بهما يتم العبودية ولهذا الطريق صححنا القول بالتكاليف مع الاعتراف باحاطة علم الله بالكل وجريان قضائه
وقدره في الكل ولهذا الاشكال سالت الصحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا ارايت اعمالنا هذه امر قد فرغ منه ام امر يستانفه فقال بل امر
قد فرغ منه فقالوا ففيم العمل اذا قال اعملوا فكل ميسر لما خلق له فانظر الى لطايف هذا الحديث فانه عليه السلام علقهم بين الامرين فرهبهم سابق القدر
المفروغ منه ثم الزمهم العمل الذي هو مدرجة البعيد فلم يبطل ظاهر العمل بما يفيد من القضا والقدر ولم يترك احد الامرين للاخر واخبر ان فايدة العمل هو
القدر المفروغ منه فقال كل ميسر لما خلق له يريد انه ميسر في ايام حياته للعمل الذي سبق له القدر قبل وجوده الا انك تحب ان تعلم ها هنا فرق ما بين
الميسر والمسخر فتاهب لمعرفته فانه لجة مسلة القضا والقدر وكذا القول في باب الكسب والرزق فانه مفروغ منه في الاصل لا يزيده الطلب ولا ينقصه
الترك والجواب عن الشبهة الثانية انه ليس المقصود من الدعا الاعلام بل اظهار العبودية والذلة والانكسار والرجوع الى الله بالكلية وعن الثالثة
انه يجوز ان يصير ما ليس بمصلحة مصلحة بحسب سبق الدعا وعن الرابعة انه اذا كان مقصوده من الدعا اظهار الذلة والمسكنة ثم بعد رضي بما قدره الله
وقضاه وذلك من اعظم المقامات وهذا هو الجواب عن بقية الشبه في هذا الباب **المسلة الثالثة** في الاية سوال مشكل مشهور وهو
انه تعالى قال ادعوني استجب لكم وقال في هذه الاية اجيب دعوة الداعي اذا دعان وكذلك ام من يجيب المضطر اذا دعاه ثم انا نرى الداعي يبالغ في الدعا
والتضرع فلا يجاب والجواب ان هذه الاية وان كانت مطلقة الا انه قد وردت اية اخرى مقيدة وهو قوله تعالى بل اياه تدعون فيكشف ما تدعون
اليه ان شاء ولا شك ان المطلق محمول على المقيد ثم تقرير المعنى فيه وجوه احدها ان الداعي لا بد وان يجد من دعايه عوضا اما اسعافا بطلبته التي
لاجلها دعى وذلك اذا وافق القضا فاذا لم يساعده القضا فانه يعطي سكينة في نفسه وانشراحا في صدره وصبرا يسهل معه احتمال البلا الحاضر وعلى كل
حال فلا يعدم فايدة وهو نوع الاستجابة وثانيها ما روى القفال في تفسيره عن ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم دعوة المسلم
لا ترد الا لاحدى ثلاثة اشيا ما لم يدع باثم او قطيعة رحم اما ان يعجل له في الدنيا واما ان يدخر له في الاخرة واما ان ينصرف عنه من السوء بقدر ما
دعى وهذا الخبر تمام البيان في الكشف عن هذا السوال لانه تعالى قال ادعوني استجب لكم ولم يقل استجب لكم في الحال فاذا استجاب له ولو في الاخرة كان
الوعد صدقا وثالثها ان قوله ادعوني استجب لكم يقتضي ان يكون الداعي عارفا بربه والا لم يكن داعيا له بل لشي محتمل لا وجود له البتة فثبت ان شرط
الداعي ان يكون عارفا بربه ومن صفات الرب سبحانه ان لا يفعل الا ما وافق قضاه وقدره وعلمه وحكمته فاذا علم العبد ان صفة الرب هكذا استحال منه
ان يقول بعقله وبقلبه يا رب افعل الفعل الفلاني لا محالة بل لا بد وان يقول افعل هذا الفعل ان كان موافقا لقضايك وقدرك وحكمتك وعند هذا
يصير الدعا الذي دلت الاية على ترتيب الاجابة عليه مشروطا بهذه الشرايط وعلى هذا التقدير زال السوال الرابع ان لفظ الدعا والاجابة يحتمل وجوها
كثيرة احدها ان يكون الدعا عبارة عن التوحيد والثنا على الله كقول العبد يا الله لا اله الا انت وهذا انما يسمى دعا لانك اذا عرفت الله تعالى ثم وحدته
واثنيت عليه فهذا يسمى دعا بهذا التاويل ولما سمي هذا المعنى دعا سمي قبوله اجابة لتجانس اللفظ ومثله كثير وقال ابن الانباري اجيب ها هنا
بمعنى اسمع لان بين السماع وبين الاجابة نوع ملازمة فلهذا السبب يقام كل واحد منهما مقام الاخر فقولنا سمع الله لمن حمده اي اجاب الله فكذا ها هنا
قوله اجيب دعوة الداعي اي اسمع تلك الدعوة فاذا حملنا قوله تعالى ادعوني استجب لكم على هذا الوجه زال الاشكال وثانيها ان يكون المراد من
الدعا التوبة عن الذنوب وذلك لان التايب يدعو الله تعالى عند التوبة واجابة الدعا هذا التفسير عبارة عن قبول التوبة وعلى هذا الوجه ايضا
لا اشكال وثالثها ان يكون المراد من الدعا العبادة قال عليه السلام الدعا هو العبادة ومما يدل عليه قوله تعالى وقال ربكم ادعوني استجب لكم ان
الذين يستكبرون عن عبادتي سيدخلون جهنم داخرين فظهر ان الدعا ها هنا هو العبادة واذا ثبت هذا فاجابة الله تعالى الدعا بهذا التفسير عبارة عن
الوفا بما ضمن للمطيعين من الثواب كما قال ويستجيب الذين امنوا وعملوا الصالحات ويزيدهم من فضله وعلى هذا الوجه الاشكال زايل ورابعها ان تفسير
الدعا بطلب العبد ربه حوايجه فالسوال المذكور ان كان متوجها على هذا التفسير لم يكن متوجها على التفسيرات الثلاثة المتقدمة فثبت ان الاشكال زايل
المسلة الرابعة قالت المعتزلة اجيب دعوة الداعي اذا دعان مختص بالمومنين الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم وذلك لان وصفنا
للانسان بان الله تعالى قد اجاب دعوته صفة مدح وتعظيم الا ترى انا اذا اردنا المبالغة في تعظيم حال انسان في الدين قلنا انه مستجاب الدعوة
واذا كان هذا من اعظم المناصب في الدين والفاسق واجب الاهانة في الدين ثبت ان هذا الوصف لا يسمى اجابة الدعوة اما قوله تعالى فليستجيبوا
لي وليومنوا بي ففيه مسايل **المسلة الاولى** وجه النظم ان يقال انه تعالى قال انا اجيب دعاك مع اني غني عنك مطلقا فكن انت ايضا مجيبا
لدعاي مع انك محتاج الي من كل الوجوه فما اعظم هذا الكرم وفيه دقيقة اخرى وهي انه تعالى لم يقل للعبد اجب دعاي حتى اجيب دعايك لانه
لو قال ذلك لصار كدعاي وهذا تنبيه على ان اجابة الله عبده افضل منه ابتدا وانه غير معلل بطاعة العبد واذا اجابه الرب في هذا الباب الى العبد
متقدم على اشتغال العبد بطاعة الرب وهذا يدل على فساد ما نقلناه عن المعتزلة في المسلة الرابعة **المسلة الثانية**
قال الواحدي اجاب واستجاب بمعنى قال كعب الغنوي ٭ وداع دعا يا من يجيب الى الندى ٭ فلم يستجبه عند ذاك مجيب ٭ وقال

اهل المعنى الاجابة من العبد لله الطاعة واجابة الله لعبده اعطاؤه اياه مطلوبه لان اجابة كل واحد على وفق ما يليق به **المسئلة الثالثة**
اجابة العبد لله ان كانت اجابة بالقلب واللسان فذاك هو الايمان وعلى هذا التقدير يكون قوله فليستجيبوا لي وليؤمنوا بي اجابة بالقلب
واللسان بي تكرارا محضا وان كانت اجابة العبد لله عبارة عن الطاعات كان الايمان مقدما على الطاعات وكان حق النظم ان يقول فليؤمنوا بي
وليستجيبوا لي فلم جاء على العكس منه وجوابه ان الاستجابة عبارة عن الانقياد والاستسلام والايمان عبارة عن صفة القلب وهذا يدل على ان
العبد لا يصل الى نور الايمان وقربه الا بتقدم الطاعات والعبادات اما قوله تعالى لعلهم يرشدون فقال صاحب الكشاف يرشدون بفتح
الشين وكسرها ومعنى الاية انهم اذا استجابوا لي وامنوا بي اهتدوا لمصالح دينهم ودنياهم لان الرشيد هو من كان كذلك يقال فلان رشيد قال
تعالى فان آنستم منهم رشدا وقال اولئك هم الراشدون فضلا من الله ونعمة **قوله تعالى** احل لكم ليلة
الصيام الرفث الى نسائكم هن لباس لكم وانتم لباس لهن علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم فتاب عليكم وعفى عنكم فالآن باشروهن وابتغوا
ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر ثم اتموا الصيام الى الليل فيه مسائل **المسئلة**
الاولى انه ذهب جمهور المفسرين الى ان في اول شريعة محمد صلى الله عليه وسلم كان الصائم اذا افطر حل له الاكل والشرب والوقاع بشرط ان لا
ينام وان لا يصلي العشاء الآخرة فاذا فعل احدهما حرم عليه هذه الاشياء ثم ان الله تعالى نسخ بهذه الاية وقال ابو مسلم الاصفهاني هذه الحرمة ما
كانت ثابتة في شرعنا البتة بل كانت ثابتة في شرع النصارى وان الله تعالى نسخ بهذه الاية ما كان ثابتا في شرعهم وجرى فيه على مذهبه من انه لم يقع في شرعنا
نسخ البتة واحتج الجمهور على قولهم بوجوه **الحجة الاولى** ان قوله تعالى كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم يقتضي تشبيه صومنا بصومهم وقد
كانت هذه الحرمة ثابتة في صومهم فوجب بحكم هذا التشبيه ان تكون ثابتة ايضا في صومنا واذا ثبت ان هذه الحرمة كانت ثابتة في شرعنا وهذه الاية
ناسخة لهذه الحرمة لزم ان تكون هذه الاية ناسخة لحكم كان ثابتا في شرعنا **الحجة الثانية** التمسك بقوله احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم ولو
كان هذا الحل ثابتا لهذه الامة من اول الامر لم يكن لقوله احل لكم فائدة **الحجة الثالثة** التمسك بقوله تعالى علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم ولو كان
ذلك حلالا لهم لما كان بهم حاجة الى ان يختانوا انفسهم **الحجة الرابعة** قوله تعالى فتاب عليكم وعفى عنكم ولولا ان ذلك كان محرما عليهم وانهم اقدموا على
المعصية بسبب الاقدام على ذلك الفعل لما صح قوله فتاب عليكم وعفى عنكم **الحجة الخامسة** قوله تعالى فالآن باشروهن ولو كان الحل ثابتا قبل ذلك
كما هو الآن لم يكن لقوله فالآن باشروهن فائدة **الحجة السادسة** هي ان الروايات المنقولة في سبب نزول هذه الاية دالة على ان هذه الحرمة كانت
ثابتة في شرعنا هذا مجموع دلائل القائلين بالنسخ اجاب ابو مسلم عن هذه الدلائل فقال اما الحجة الاولى فضعيفة لانا بينا ان تشبيه الصوم بالصوم
يكفي في صدقه مشابهتهما في اصل الوجوب واما الحجة الثانية فضعيفة ايضا لانا نسلم ان هذه الحرمة كانت ثابتة في شرع من قبلنا فقوله احل لكم
معناه ان الذي كان محرما على غيركم فقد احل لكم واما الحجة الثالثة فضعيفة ايضا وذلك لان تلك الحرمة كانت ثابتة في شرع عيسى عليه السلام ان الله تعالى
اوجب علينا الصوم ولم يبين في ذلك الايجاب زوال تلك الحرمة فكان يخطر ببالهم ان تلك الحرمة كانت ثابتة في الشرع المتقدم ولم يوجد في شرعنا ما دل
على زوالها فوجب القول ببقائها ثم تاكد هذا النظم بقوله تعالى كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم وان مقتضى التشبيه حصول المشابهة في كل
الامور فلما كانت هذه الحرمة ثابتة في الشرع المتقدم وجب ان تكون ثابتة في هذا الشرع هذا وان لم تكن حجة قوية الا انها لا اقل من ان تكون شبهة
موهمة فلاجل هذه الاسباب كانوا يعتقدون بقاء تلك الحرمة في شرعنا فلا جرم شددوا وامسكوا عن هذه الامور فقال الله تعالى علم الله انكم كنتم تختانون
انفسكم واراد تعالى به النظر للمؤمنين بالتخفيف لهم بما لو لم تتبين الرخصة فيه لشددوا وامسكوا عن هذه الامور ونقصوا انفسهم من الشهوة ومنعوها
من المراد واصل الخيانة النقص وخان واختان ويجوز بمعنى واحد كقولهم كسب وتكسب واكتسب فالمراد من الاية علم الله انه لو لم يتبين لكم احلال
الاكل والشرب والمباشرة طول الليل انكم كنتم تنقصون انفسكم شهوتها وتمنعونها لذاتها ومصلحتها بالامساك عن ذلك بعد النوم كسنة النصارى واما
الحجة الرابعة فضعيفة لان التوبة من العباد الرجوع الى الله تعالى بالعبادة ومن الله الرجوع الى العبد بالرحمة والاحسان واما العفو وهو التجاوز فبين
الله تعالى انعامه بتخفيف ما جعله ثقيلا على من قبلنا ويضع عنهم اصرهم والاغلال التي كانت عليهم واما الحجة الخامسة فضعيفة لانهم كانوا بسبب
تلك الشبهة ممتنعين عن المباشرة فلما بين الله تعالى ذلك وازال الشبهة فيه لا جرم قال فالآن باشروهن واما الحجة السادسة فضعيفة لان قولنا
هذه الاية ناسخة لحكم كان مشروعا لا تعلق له بباب العمل ولا يكون خبر الواحد حجة فيه وايضا ففي الاية ما يدل على ضعف هذه الروايات لان المذكور في
تلك الروايات ان القوم اعترفوا بما فعلوا عند الرسول وذلك على خلاف قول الله تعالى علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم لان ظاهره هو المباشرة لا انه
افتعال من الخيانة لهذا حاصل الكلام في هذه المسئلة **المسئلة الثانية** القائلون بان هذه الحرمة كانت ثابتة في شرعنا ثم انها
نسخت ذكروا في سبب نزول هذه الاية ان كان في اول الشريعة يحل الاكل والشرب والجماع ما لم يرقد الرجل او يصلي العشاء الآخرة فاذا فعل احدهما
حرم عليه هذه الاشياء الى الليلة الآتية فجاء رجل من الانصار عشية وقد اجهده الصوم واختلفوا في اسمه فقال معاذ اسمه ابو ضمرة وقال البراء
قيس بن صرمة وقال الكلبي ابو قيس بن صرمة وقيل صرمة بن انس فسأله رسول الله صلى الله عليه وسلم عن سبب ضعفه فقال يا رسول الله عملت في النخل
نهاري اجمع حتى امسيت فاتيت اهلي لتطعمني شيئا فابطأت فنمت فايقظوني وقد حرم الاكل فقام رجل فقال يا رسول الله اعتذر اليك من مثله رجعت
الى اهلي بعد ما صليت العشاء فاتيت امرأتي فقال عليه السلام لم تكن جديرا بذلك يا فلان ثم قام رجال فاعترف بالذي صنعوا فنزل قوله تعالى احل لكم
ليلة الصيام الرفث الى نسائكم **المسئلة الثالثة** قال صاحب الكشاف قرئ احل لكم ليلة الصيام الرفث اي احلل الله وقرأ عبد الله الرفوث

المسئلة الرابعة قال الواحدي ليلة اراد ليالي الصيام فوقع الواحد موقع الجماعة منه قول العباس بن مرداس ؛
فقلنا اسلموا انا اخوكم فقد بر بنا من الاحن الضروب ؛ واقول فيه وجه اخر وهو انه لبس المراد من ليلة الصيام ليلة واحدة بل المراد الاشارة
الى الليلة المضافة الى هذه للحقيقة المسئلة الخامسة قال الليث الرفث اصله قول الفحش واشد الزجاج عن اللغاويين
التكلم بشيء من الرفث في كلامه يرفث وارفث اذا تكلم بالقبيح قال تعالى فلا رفث ولا فسوق وعن ابن عباس انه الجماع وهو حرم ؛ وهن ينبن بنا هيسا
ان نصدق الطير تلك لمبيسا ؛ فقيل له رفث فقال انما الرفث ما كان عند النساء فحصل ان الاصل في الرفث هو قول الفحش ثم حمل ذلك اسما لما يتكلم
به عند النساء من معاني الجماع جعل كناية عن الجماع وعن كل ما يتبعه فان قيل لم كني عن الجماع ههنا بلفظ الرفث الدال على معنى القبح فلان قوله وقد
افضى بعضكم الى بعض فلما غشاها اطلق مسهن النساء دخلتم لبن فانوا حرثكم ابى شئتم من قبل ان تمسوهن فما استمتع به منهن ولا تقربوهن حتى يطهرن جوابه
السبب فيه استحيان ما وجد منهم قبل الاباحة كما سماه اختيانا لانفسهم المسئلة السادسة قال الاخفش انما عدى الرفث بالى
لتضمنه معنى الافضاء في قوله وقد افضى بعضكم الى بعض المسئلة السابعة قوله احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم يقتضي حصول
هذا الحل في جميع الليل لان ليلة نصب على الظرف وانما يكون الليل ظرفا للرفث لو كان الليل كله متعلقا بالرفث والا كان ظرف ذلك الوقت بعض الليل
لا كله فعلى هذا النسخ حصل بهذا اللفظ واما الذي بعده من قوله وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود فذلك يكون كالمتاكيد
لهذا الناسخ واما الذين يقولون ان قوله احل لكم ليلة الصيام الرفث يفيد حل الرفث في الليل لهذا القدر لا يقتضي حصول النسخ به فيكون الناسخ هو قوله
فكلوا واشربوا اما قوله تعالى هن لباس لكم وانتم لباس لهن ففيه مسائل المسئلة الاولى قد ذكرنا في تشبيه الزوجين باللباس وجوها
احدها انه لما كان الرجل والمراة يعتنقان فينضم جسد كل واحد منهما الى جسم صاحبه حتى يصير كل واحد منهما لصاحبه كالثوب الذي يلبسه حي
كل واحد منهما لباس قال الربيع بن انس الثيب هن فراش البطن لكم وانتم حلائل لهن وقال بن زيد هن لباس لكم وانتم لباس لهن يريدان كل واحد منهما يستر
صاحبه عند الجماع عن ابصار الناس وثيابهم انا سمي الزوجان لباسا لان كل واحد منهما صاحبه عما لا يحل كالجاني الذي ستر من يروح فقد احرز بثيابه
دينه وقال انها انه تعالى جعلها لباسا للرجل من حيث انه تحصنه بنفسه كما يحصن لباسه بنفسه ويراها اصلا لان بلاءها في كل بدنه كل بدنها كالجملة
اللباس ورابعها يحتمل ان يكون المراد ستر الله لعباده عن جميع المفاسد التي تقع في البيت لو لم تكن المراة حاضرة كما يستر الانسان بلباسه عن الحر والبرد
وكثير من المضار وخامسها ذكر الاصم ان المراد ان كل واحد منهما كان كالباس للاخر لما حرما ذلك المحظور الذي كانوا يفعلونه وهذا ضعيف
لانه تعالى اورد هذا الوصف على طريق الانعام علينا فكيف يحمل على التستر عن المحظور المسئلة الثانية قال الواحدي
انما وحد اللباس بعد قوله هن لانه يجري مجرى المصدر وفعال من المصدر فاعل وتاويله هن ملابسات لكم المسئلة الثالثة
قال صاحب الكشاف فان قلت ما موقع قوله هن لباس لكم فتقول هو استيناف كالبيان لسبب الاحلال وهو انه اذا حصلت بينكم وبينهن
مثل هذه المخالطة والملامسة قل صبركم عنهن وصعب عليكم اجتنابهن فلذلك رخص لكم في مباشرتهن اما قوله تعالى علم الله انكم كنتم
تختانون انفسكم فنبينه مسائل المسئلة الاولى يقال خانه يخونه خونا اذا لم يف له وخان السيف اذا نبا عن الضربة فقد خانك
وخانه الدهر اذا تغير حاله الى الشر وخان الرجل اذا لم يؤد الامانة وناقض العهد خائن لانه كان يتطرق منه الوفاء فغدر ومنه قوله
تعالى واما تخافن من قوم خيانة اي نقضا للعهد ويقال للرجل المدين خائن لانه لم يف لما يلزمه بدينه ومنه قوله تعالى لا تخونوا الله والرسول
وتخونوا اماناتكم وقال وان يريدوا خيانتك فقد خانوا الله من قبل فسمى هذه الاثام سماه المعصية بالخيانة واذا علمت معنى الخيانة
فقال صاحب الكشاف الاختيان من الخيانة كالاكتساب من الكسب فيه زيادة وشدة المسئلة الثانية ان الله تعالى ذكر هاهنا
انهم كانوا يخانون انفسهم الا انه لم يذكر ان تلك الخيانة كانت في ماذا فلابد من حمل هذه الخيانة على شيء يكون انه متعلق لما تقدم ولما
تاخر والذي تقدم هو ذكر الجماع والذي تاخر هو قوله فالآن باشروهن فيجب ان يكون المراد بهذه الخيانة الجماع ثم ههنا وجهان احدهما
علم الله انكم كنتم تشرون بالمعصية في الجماع بعد العتمة والاكل بعد النوم وتزنكون المحرم من ذلك وكل من عصى الله ورسوله فقد خان نفسه
وقد خان الله لاستجلاب العقاب وعلى هذا القول يجب ان يقطع على ان وقع ذلك من بعضهم لانه لا يمكن حمله على وقوعه من جميعهم لان قوله علم الله
انكم كنتم تختانون انفسكم ان حمل على ظاهره وجب في جميعهم ان يكونوا خائنين لانفسهم لكنا قد علمنا ان المراد به التبعيض للعادة والاخبار
واذا صح ذلك فيجب ان يقطع على وقوع هذا الجماع المحظور من بعضهم لمن هذا الوجه بدل على تحريم سابق وعلى وقوع ذلك من بعضهم ولابي مسلم
ان يقول قد بينا ان الخيانة عبارة عن عدم الوفاء بما يجب عليه واسم حملتموه على عدم الوفاء لطاعة الله ونحن حملناه على عدم الوفاء بما هو حق للنفس
وهذا اولى لان الله تعالى اردفه بقوله علم الله انكم كنتم تختانون الله كما قال لا تخونوا الله بل قال كنتم تختانون انفسكم فكان حمل اللفظ على ما ذكرناه
ان لم يكن اولى فلا اقل من التساوي ولهذا التقدير لا يثبت النسخ القول الثاني ان المراد علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم لو دام منكم
تلك الحرمة ومعناه ان الله يعلم انه لو دام ذلك التكليف الشاق لوقعوا في الخيانة وعلى هذا التفسير ما وقعت الخيانة ويمكن ان يقال التفسير
الاول اولى لانه لا حاجة فيه الى اضمار الشرط وان يقال بل الثاني اولى لان على التفسير الاول لا صير اقدامهم على المعصية سببا للنسخ التكليف
وعلى التقدير الثاني علم الله انه لو دام ذلك التكليف لحصلت الخيانة فصار ذلك سببا للنسخ التكليف رحمة من الله على عباده حتى لا يقعوا في
الخيانة اما قوله تعالى فتاب عليكم فمعناه على قول ابي مسلم فرج عليكم بالاذن في هذا الفعل والتوسعة عليكم وعلى قول منكري النسخ لا

لابد فيه من اضمار تقديره تبتم فتاب عليكم فيه اما قوله تعالى وعفى عنكم فعلى قول ابي مسلم معناه وسع عليكم ان اباح لكم الاكل والشرب
والمعاشرة في كل الليل ولفظ العفو قد يستعمل في التوسعة والتخفيف قال عليه السلام عفوت لكم عن صدقة الخيل والرقيق وقال اول
الوقت رضوان الله واخره عفو الله والمراد منه التخفيف بتاخير الصلاة الى اخر الوقت ويقال اتاني هذا المال عفوا اي سهلا فثبت ان لفظ العفو
غير مشعر بسبق التحريم واما على قول مثبتي النسخ فقوله عفى عنكم لابد وان يكون تقديره عفا عن ذنوبكم وهذا مما يقوي ايضا قول ابي مسلم لان
تفسيره لا يحتاج الى الاضمار وتفسير مثبتي النسخ يحتاج الى الاضمار اما قوله تعالى فالآن باشروهن ففيه مسئلتان **المسئلة الاولى**
هذا امر وارد عقيب الحظر فالذين قالوا الامر الوارد عقيب الحظر ليس الا للاباحة كلامهم ظاهر واما الذين قالوا مطلق الامر للوجوب قالوا
انما تركنا الظاهر وعرفنا كون هذا الامر للاباحة بالاجماع **المسئلة الثانية** المباشرة فيها قولان احدهما وهو قول الجمهور انها
الجماع سمي بهذا الاسم لتلاصق البشرتين وانضمامهما ومنه ما روي انه عليه السلام نهى ان يباشر الرجل الرجل والمراة المراة والثاني وهو قول الاصم
انه الجماع فما دونه وعلى هذا الوعيد اختلف المفسرون في معنى قوله ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد منهم من حمله على كل المباشرات ولم
يقصره على الجماع والاقرب ان لفظ المباشرة لما كان مشتقا من تلاصق البشرتين لم يكن مختصا بالجماع بل يدخل فيه الجماع فيما دون الفرج وكذا المعانقة
والملامسة الا انهم انما اتفقوا في هذه الآية على ان المراد به هو الجماع لان السبب في هذه الرخصة كان وقوع من القوم ولان الرفث المتقدم ذكره لا
يراد به الا الجماع الا انه لما كان اباحة الجماع تتضمن اباحة ما دونه صارت اباحته دلالة على اباحة ما عداه فصح هاهنا حمل الكلام على الجماع فقط ولما كان
في الاعتكاف المنع من الجماع لا يدل على المنع مما دونه صح اختلاف المفسرين فيه فهذا هو الذي يجب ان يعتمد عليه على ما يخصه القاضي اما قوله
وابتغوا ما كتب الله لكم ففيه مسائل **المسئلة الاولى** في الآية وجوه احدها وابتغوا ما كتب الله لكم من الولد بالمباشرة اي لا تباشروا لقضاء
الشهوة وحدها ولكن لابتغاء ما كتب الله لكم وضع الله له النكاح من التناسل قال عليه السلام تناكحوا تناسلوا تكثروا وثانيها انه نهى عن العزل وقد
رويت الاخبار بكراهية ذلك وقال الشافعي لا يعزل الرجل عن الحرة الا باذنها ولا باس ان يعزل عن الامة وروى عاصم عن زر بن حبيش عن علي رضي
الله عنه انه كان يكره العزل وعن ابي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى ان يعزل عن الحرة الا باذنها وثالثها ان يكون المعنى ابتغوا المحل الذي
كتب الله لكم وحلله دون ما لم يكتب لكم من المحل المحرم ونظيره قوله تعالى فاتوهم من حيث امركم الله ورابعها ان هذا التاكيد تقديره فالآن باشروهن
وابتغوا هذه المباشرة التي كتبها الله لكم بعد ان كانت محرمة عليكم وخامسها وهو على قول ابي مسلم فالآن باشروهن وابتغوا هذه المباشرة التي كان الله
تعالى كتبها لكم وان كنتم تظنون انها محرمة عليكم وسادسها ان مباشرة الزوجة قد تحرم في بعض الاوقات بسبب الحيض والنفاس والعدة والردة
فقوله وابتغوا ما كتب الله لكم يعني لا تباشروهن الا في الاحوال والاوقات التي اذن لكم في مباشرتهن وسابعها ان قوله فالآن باشروهن اذن في المباشرة
وقوله وابتغوا ما كتب الله لكم يعني لا تبتغوا هذه المباشرة الا من الزوجة والمملوكة لان ذلك هو الذي كتب الله لكم في قوله الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم
وثامنها قال معاذ بن جبل وابن عباس في رواية ابن الجوزي يعني اطلبوا ليلة القدر وما كتب الله لكم من الثواب فيها ان وجدتموها وجمهور المحققين استبعدوا
هذا الوجه وعندي انه لا باس به وذلك هو ان الانسان ما دام قلبه مشتغلا بطلب الشهوة واللذة لا يمكنه ان يتفرغ للطاعة والعبودية والحضور اما اذا
قضى وطره وصار فارغا عن طلب الشهوة يمكنه حينئذ ان يتفرغ للعبودية فتقدير الآية فالآن باشروهن حتى تخلصوا من تلك الخواطر المانعة من
الاخلاص في العبودية واذا تخلصتم منها فابتغوا ما كتب الله لكم من الاخلاص في العبودية في الصلاة والذكر والتسبيح والتهليل وطلب ليلة القدر
ولا شك ان هذه الرواية على هذا التقدير معقولة غير مستبعدة **المسئلة الثانية** في كتب فيه وجوه احدها ان كتب في هذا
الموضع بمعنى جعل كقوله كتب في قلوبهم الايمان اي جعل وقوله فاكتبنا مع الشاهدين وقوله فساكتبها للذين يتقون اي اجعلها وثانيها معناه قضى الله
لكم كقوله قل لن يصيبنا الا ما كتب الله لنا اي رضاه وقوله كتب الله لاغلبن انا ورسلي وقوله لبرز الذين كتب عليهم القتل الى قضى وثالثها اصله هو ما
كتب الله في اللوح المحفوظ ورابعها مما هو كائن الى يوم القيامة وكل حكم حكم به على عباده فقد اثبته في اللوح المحفوظ ورابعها هو ما كتب الله في القرآن
من اباحة هذه الافعال **المسئلة الثالثة** قرا ابن عباس وابتغوا وقرا الاعمش وابغوا اما قوله تعالى وكلوا واشربوا فما الفائدة في ذكرهما ان
تحريمهما وتحريم الجماع بالليل بعد النوم كما تقدم واحتيج في اباحة كل واحد منهما الى دليل خاص ليزول به التحريم فلو اقتصر تعالى على قوله فالآن باشروهن لم
يعلم بذلك زوال تحريم الاكل والشرب فقرن الى ذلك قوله وكلوا واشربوا ليتم الدلالة على الاباحة اما قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط
الاسود من الفجر ففيه مسائل **المسئلة الاولى** روي انه لما نزلت هذه الآية قال عدي بن حاتم اخذت عقالين ابيض واسود فجعلتهما تحت
وسادتي وكنت اقوم الليل فانظر اليهما فلم يتبين لي الابيض من الاسود فلما اصبحت غدوت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخبرته فضحك وقال انك لعريض
القفا انما ذلك بياض النهار وسواد الليل وانما قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم انك لعريض القفا لان ذلك مما يستدل به على بلاهة الرجل ويقول
هذا يدل قطعا على انه تعالى كنى بذلك عن بياض اول النهار وسواد آخر الليل وفيه اشكال وهو ان بياض الصبح المشبه بالخيط وهو بياض الصبح الكاذب
لانه بياض مستطيل كشبه الخيط فاما الصبح الصادق فهو بياض مستطير في الافق فكان يلزم بمقتضى هذه الآية ان يكون اول النهار من طلوع الفجر الكاذب
وبالاجماع ليس كذلك وجوابه انه لولا قوله تعالى في آخر هذه الآية من الفجر لكان السؤال لازما وذلك لان الفجر انما سمي فجرا لانه ينفجر فيه النور وذلك
انما يحصل في الصبح الثاني لا في الصبح الاول فلما دلت الآية على ان هذا الخيط الابيض يجب ان يكون من الفجر علمنا انه ليس المراد منه الصبح الكاذب بل الصبح
الصادق فان قيل فكيف يشبه الصبح الصادق بالخيط مع ان الصبح الصادق ليس بمستطيل والخيط مستطيل جوابه ان القدر من البياض

الذي يحرم صوم اول الصبح الصادق واول الصبح الصادق لا يكون منتشرا بل يكون صغيرا دقيقا يلي الفرق بينه وبين الصبح الكاذب ان الصبح الكاذب يطلع دقيقا ويرتفع دقيقا والصادق يبدو دقيقا ويرتفع مستطيرا قال السوال فاما ما حكي عن عدي بن حاتم فبعيد لانه يبعد ان يخفى على مثله هذه الاستعانة مع قوله تعالى من الفجر المسئلة الثانية لا شك ان كلمة حتى لانتهاء الغاية فذلك هذه الآية على ان حل المباشرة والاكل والشرب ينتهي عند طلوع الصبح وزعم ابو مسلم الاصفهاني ان الاسمي من المنطرات الى احد هذه الثلاثة على الصايم بعد طلوع الصبح فبقي ما سواها على الحل الاصلي فلا يكون شيء منها مفطرا واتفقوا ان الله تعالى خص هذه الثلاثة بالذكر لان النفس تميل اليها واما النبي والطعنة فالنفس تكرههما والسعوط نادر فلذلك لم يذكرها المسئلة الثالثة مذهب ابي هريرة والحسن بن صالح بن حي ان الجنب اذا اصبح قبل الاغتسال لم يكن له صوم وهذه الاية تدل على بطلان قولهم لان المباشرة اذا كانت مباحة الى انفجار الصبح لم يمكنه الاغتسال الا بعد انفجار الصبح المسئلة الرابعة زعم الاعمش انه يحل الاكل والشرب والجماع بعد طلوع الصبح قبل طلوع الشمس وقال الذاهرلي واحزه فكما ان آخره بغروب الشمس الفرص وجب ان يكون اوله بطلوع الفرص وقال في الاية ان المراد من الخيط الابيض والخيط الاسود النهار والليل ووجه التشبيه لبس الابيض في البياض والسواد فاما ان يكون التشبيه في الشكل مراد الفراء غير جايز لان ظلمة الليل حال طلوع الصبح لا يمكن تشبيهها بالخيط الاسود في الشكل البتة فثبت ان المراد بالخيط الابيض والخيط الاسود هو النهار والليل بيان بخلاف ما قاله عباد عن عزمان عنية الشمس بدليل ان الله تعالى سمى ما بعد المغرب ليلا مع بقاء الضوء فيه فثبت ان يكون الامر في الطرف الاول من النهار كذلك فيكون قبل طلوع الشمس ليلا وان لا يوجد النهار الا عند طلوع الفرص لهذا التقرير قول الاعمش ومن الناس من سلم ان اول النهار انما يكون من طلوع الصبح فناس عليه اخر النهار منهم من قال لا يجوز الافطار الا بعد غروب الحمرة ومنهم من زاد عليه وقال بل لا يجوز الافطار الا عند طلوع الكواكب وهذه المذاهب قد تقرضت والفقهاء اجمعوا على بطلانها فلا فايدة في استقصاء الكلام فيها المسئلة الخامسة الفجر مصدر من قولك فجرت الماء افجره فجرا وفجرته تفجيرا قال الزهري الفجر اصله الشق فعلى هذا الفجر في اخر الليل هو استقاق ظلمة الليل بنور الصبح واما من سماه قوله من الفجر فقيل للتبعيض لان المعتبر بعض الفجر لا كله وقيل للتبيين كما انه قيل الخيط الابيض الذي هو الفجر المسئلة السادسة انه تعالى لما احل الجماع والاكل والشرب الى غاية تبين الصبح وحبان يعرفان بين الصبح ما هو فنقول الطريق الى معرفة طلوع الصبح اما ان يكون قطعيا او ظنيا اما القطعي فان يرى طلوع الصبح او يتيقن انه مضى من الزمان ما يجب طلوع الصبح عنده واما الظني فهو اما ان يحصل ظن ان الصبح طلع حرم الاكل والشرب والوقاع وان حصل ظن انه ما طلع كان الاكل والشرب والوقاع مباحا فان اكل ثم تبين بعد ذلك ان ذلك الظن خطا وان الصبح كان قد طلع عند ذلك للاكل فقد اختلفوا وكذلك ان ظن ان الشمس قد غربت فافطر ثم تبين انها ما كانت غاربة فقال الحسن لا قضاء في الصورتين قياسا على ما لو اكل ناسيا وقال ابو حنيفة ومالك والشافعي في رواية المزني عنه يجب القضاء في الصورتين لانه امر بالصوم من الصبح الى الغروب ولم يات به اما الناسي فعند ما لم يجب عليه القضاء واما الباقون الذين سلموا انه لا قضاء قالوا مقتضى الدليل وجوب القضاء عليه ايضا الا انا اسقطناه عنه للنص وهو ما روي ابو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم ان رجلا قال اكلت وشربت وانا صايم فقال عليه السلام اطعمك الله وسقاك فاتم صيامك والقول الثالث انه اذا اخطا في طلوع الصبح لم يجب القضاء واذا اخطا في غروب الشمس وجب والفرق ان الاصل بقاء الليل حال الاكل وفي النهار حرمته اما اذا لم يغلب على ظنه بقاء الليل ولا طلوع الصبح بل بقي متوقفا في الامر فانه يكره الاكل والشرب والجماع فان فعل جاز لان الاصل بقاء الليل اما قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل فيه مسايل المسئلة الاولى ان كلمة الى لانتهاء الغاية فظاهر الاية ان الصوم ينتهي عند دخول الليل وذلك لان غاية الشيء منتهاه وما يكون منتهاه وما يكون منقطعا ومنتهاه اذا لم يتبين بعد ذلك وقد يجيء هذه الكلمة لا للانتهاء كما في قوله تعالى الى المرافق الا ان ذلك على خلاف الدليل والفرق بين الصورتين ان الليل ليس من جنس النهار فيكون الليل خارجا عن حكم النهار والمرفق من جنس اليد فيكون داخلا فيه وقال احمد بن يحيى سيبل الى الدخول والمرفق وكلا الامرين جايز تقول اكلت السمكة الى رأسها جايز ان تكون الراس داخلا في الاكل وخارجا منه الا انه لا شك ذو هنل ان الليل خارج عن الصوم اذ لو كان داخلا فيه لعظم المشقة ودخلت المرافق في الغسل اخذا بالاوثق فثبت بهذا انا قلنا انه محمل او قلنا انه غير محمل فقد ورد في الحديث الصحيح فيه وهو ما روي عمر رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اقبل الليل من ههنا وادبر النهار من ههنا وغربت الشمس فقد افطر الصايم فهذا الحديث يدل على ان الصوم ينتهي في هذا الوقت فاما انه يجب على المكلف انه يتناول عند هذا الوقت شيا فالدليل عليه ما روي عن الشافعي رحمه الله باسناده عن ابن عمران النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن الوصال قيل يا رسول الله انك تواصل اي كيف تنهانا عن امر انت تفعله فقال اني لست مثلكم اني ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني قيل فيه احتمالات احدها انه كان يطعم ويسقى من طعام الجنة والثاني كما انه عليه السلام قال اني على ثقة من ابي لو احجمت الى الطعام الخ يعني الله من طعام الجنة والثالث اني اعطيت قوة من غير طعام وشراب لانه لو كان اطعاما حقيقة لم يكن مواصلا وحكى محمد بن جرير الطبري عن ابن الزبير انه كان يواصل سبعة ايام فلما كبر جدا جعلها خمسا فلما كبر جدا جعلها ثلاثا وظاهر كلام الشافعي رحمه الله يدل على ان هذا النهي لنهي تحريم وقيل هو نهي تنزيه لانه ترك للمباح وعلى هذا التاويل صح فعل ابن الزبير اذا عرفت هذا فنقول اذا تناول شيا قليلا او لفظ من الماء فعند ذلك كان بالخيار بالاسيما الا ان يخاف المرء من التقصير في الصوم المستانف وفي سايز العبادات فيلزمه حينيذ ان يتناول من الطعام قدر ما يزول به هذا الخوف المسئلة الثامنة اختلفوا في ان الليل ما هو فمن الناس من قال آخر النهار وعلى اوله فاعتبر بالحصول الليل ثم والنهار الشمس كما جعل عند ظهور المسئلة الثالثة وقالوا في سبيل الله اي في طاعته وطلب رضوانه روى ابو موسى ان النبي عليه السلام سئل عمن يقاتل في سبيل الله فقال من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا ولا يقاتل رياء وسمعة المسئلة الرابعة

ظهور

ظهور النهار اثار الشمس ثم هو لاء منهم من اكتفى بزوال الحمرة ومنهم من اعتبر بظهور الظلام التام وظهور الكواكب
الا ان الحديث الذى رواه عمر يبطل ذلك وعليه عمل النفس **المسئلة الثالثة** الحقيقة تمسكوا بهذه الاية فى ان
التبييت والتعيين غير معتبر فى صحة الصوم فالنوا فى اللغة هو الامساك وقد وجدها هنا فيكون صياما يجب عليه اتمامه
بقوله ثم اتموا الصيام الى الليل توجب القول بصحته لان الامساك حرج ومشقه وعسر وهو منتفى بقوله تعالى وما جعل عليكم فى
الدين من حرج ولا يريد بكم العسر ترك العمل به فى الصوم الصحيح نفى غير الصحيح على الاصل ثم نقول مقتضى هذا الدليل ان يصوم
الفرض بنيه بعد الزوال لانا قلنا الاصل بقاء النفى **المسئلة الرابعة** الحقيقة تمسكوا بهذه الاية فى ان صوم النفل يجب
اتمامه لان قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل وهو للوجوب وهذا يتناول كل الصيامات والشافعى قال انما ورد فى بيان احكام
صوم الفرض فكان المراد منه الاعتكاف قوله ولا تباشروهن وانتم عاكفون فى المساجد ثم قال تعالى فلا تقربوها فحرم المباشرة فيه لفظا اولا فقال ولا تباشروهن وانتم عاكفون فى المساجد ثم فى الاية مسائل **المسئلة الاولى** قال
الشافعى رضى الله عنه الاعتكاف اللغوى ملازمة المرء الشئ وحبسة نفسه عليه برا كان او اثما قال تعالى يعكفون على اصنام لهم و
والاعتكاف الشرعى المكث فى بيت الله تقربا اليه وحاصله راجع الى قيد اسم الجنس بالنوع لسبب العرف وهو من التتابع المقدمة قال
ولما صار الاعتكاف فى عرف الشرع عبارة عن

الرزق وللبواب حداد لانه يمنع الناس من الدخول وحد الدار ما يمنع غيره من الدخول فيها وحدود الله ما يمنع من مخالفتها
والمتكلمون يسمون الكلام الجامع حدا ويسمى الحديد حديدا لما فيه من المنع وكذلك احداد المراة لانها تمنع من الزينة اذا عرفت الاشتقاق
فنقول المراد من حدود الله محدوداته اي مقدوراته التي قدرها بمقادير مخصوصة وصفات مضبوطة اما قوله فلا تقربوها ففيه
اشكالان الاول ان قوله تلك حدود الله اشارة الى كل ما تقدم والامور المتقدمة بعضها اباحة وبعضها حظر فكيف قال في الكل لا
تقربوها والثاني انه تعالى قال في اية اخرى تلك حدود الله فلا تعتدوها وقال في اية المواريث ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده
وقال هنا فلا تعتدوها فكيف الجمع بينهما والله اعلم والجواب عن السؤالين من وجوه الاول وهو الاحسن والاقوى ان من كان في طاعة الله تعالى
والعمل بشرايعه فهو متصرف في حيز الحق فنهى ان يتعداه لان من تعداه وقع في حيز الضلال ثم توغل في ذلك فنهى ان يقرب الحد الذي هو
الحاجز بين حيزي الحق والباطل لئلا يداني الباطل وان يكون بعيدا عن الطرف فضلا ان يتخطا كما قال عليه السلام ان لكل ملك حمى وحمى الله محارمه
فمن رتع حول الحمى يوشك ان يقع فيه الثاني ما ذكره ابو مسلم الاصفهاني لا تقربوها اي لا تتعرضوا لها بالتغيير كقوله ولا تقربوا مال اليتيم
الثالث ان الاحكام المذكورة فيما قبل وان كانت كثيرة الا ان اقربها الى هذه الاية انما هو قوله ولا تباشروهن وانتم عاكفون وقبل هذه الاية
ثم اتموا الصيام الى الليل وذلك يوجب حرمة الاكل والشرب في النهار وقبل هذه الاية وابتغوا ما كتب الله لكم وهو يقتضي تحريم مواقعة غير الزوجة
والمملوكة وتحريم مواقعتها في غير المأتى وتحريم مواقعتها في الحيض والنفاس والعدة والردة وليس فيه الا اباحة الشرب والاكل والوقاع في الليل
فلما كانت الاحكام المتقدمة اكثرها تحريمات لا جرم غلب عليه جانب التحريم فقال تلك حدود الله فلا تقربوها اي تلك الاشياء التي منعتم عنها انما
منعتم عنها بمنع الله ونهيه عنها فلا تقربوها اما قوله كذلك يبين الله اياته للناس ففيه وجوه الاول المراد كما بين ما امركم به ونهاكم عنه
في هذا الموضع كذلك يبين سائر ادلته على دينه وشرعه وثالثها قال ابو مسلم اراد بالايات الفرايض التي بينها كما قال سورة انزلناها وفرضناها
وانزلنا فيها ايات بينات ثم فسر الايات بقوله الزانية والزاني الى سائر ما بينه من احكام الزنا فكانه تعالى قال كذلك يبين الله اياته للناس ما شرعه
لهم ليتقوه بان يعلموا انما البر من ... وثالثها يحتمل ان يكون المراد انه سبحانه لما بين من احكام الصوم على الاستقصا في هذه الالفاظ القليلة
بيانا شافيا وافيا قال بعده كذلك يبين الله اياته للناس اي مثل هذا البيان الوافي الواضح الكامل هو الذي يذكر الناس والغرض منه تعظيم حال
البيان وتعظيم رحمته على الخلق في ذكره مثل هذا البيان اما قوله تعالى لعلهم يتقون فقد شرحته غير مرة والحكم الثامن من الاحكام المذكورة
في هذه السورة حكم الاول **قوله تعالى** ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل اعلم انهم مثلوا قوله
تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل بقوله ولا تقتلوا انفسكم وبقوله ولا تلمزوا انفسكم وهذا مخالف لهما لان اكل مال نفسه بالباطل يصح
كما يصح اكله مال غيره قال الشيخ ابو حامد الغزالي رحمه الله في كتاب الاحيا المال انما يحرم اما لمعنى في عينه او لحال في جهة اكتسابه القسم
الاول الحرام لصفة في عينه واعلم ان الاموال اما ان تكون من المعادن او من النبات او من الحيوان اما المعادن وهي اجزا الارض فلا يحرم شي منها
الا من حيث يضر بالاكل وبعضها ما يجري مجرى السم واما النبات فلا يحرم منه الا ما يزيل الحياة او الصحة او العقل فمزيل الحياة السموم ومزيل الصحة
الادوية في غير وقتها ومزيل العقل الخمر والبنج وساير المسكرات واما الحيوانات فتنقسم الى ما يوكل والى ما لا يوكل وما يحل انما يحل اذا ذبح ذبحا
شرعيا ثم اذا ذبحت فلا يحل جميع اجزايها بل يحرم منها الدم والفرث وذلك مذكور في كتب الفقه القسم الثاني ما يحرم لحلل في جهة
اثبات اليد عليه فنقول اخذ المال اما ان يكون باختيار المتملك او بغير اختياره كالارث والذي باختياره اما ان لا يكون ماخوذا
باختياره او يوخذ قهرا او بالتراضي والماخوذ قهرا اما ان يكون كسقوط عصمة المالك كالغنايم او باستحقاق الاخذ كزكوات الممتنعين والنفقات
الواجبة عليهم والماخوذ تراضيا اما ان يكون يوخذ بعوض كالبيع والصداقات والاجرة واما ان يوخذ بغير عوض كالهبة والوصية فيحصل
من هذا التقسيم اقسام ستة الاول ما يوخذ من غير مالك كنيل المعادن واحيا الموات والاصطياد والاحتطاب والاستقا من الانهار
والاحتشاش فهذا حلال بشرط ان لا يكون الماخوذ مختصا بذي حرمة من الادميين الثاني الماخوذ قهرا ممن لا حرمة له وهي الفيء والغنيمة
وساير اموال الكفار والمحاربين وذلك حلال للمسلمين اذا اخرجوا منه الخمس وقسموه بين المستحقين بالعدل ولم ياخذوه ممن كان له حرمة واما
وعهد الثالث ما يوخذ قهرا باستحقاق عند امتناع من عليه فيوخذ دون عطاه وذلك حلال اذا تم سبب الاستحقاق ثم وصف المستحق
واقتصر على قدر المستحق الرابع ما يوخذ تراضيا بمعاوضة وذلك اذا روعي شرط العوضين وشرط العاقدين وشرط اللفظين اعني الايجاب
والقبول مع ما يفيد الشرع به من حيث اجتناب الشروط المفسدة الخامس ما يوخذ بالرضى من غير عوض كما في الهبة والوصية والصدقة
اذا روعي شرط المعقود عليه وشرط العاقدين وشرط ولم يود الى ضرر توارث او غيره السادس ما يحصل بغير اختياره كالميراث وهو حلال
اذا كان الموروث قد اكتسب المال من بعض الجهات الخمس على وجه حلال ثم كان ذلك بعد وصايا الدين وتنفيذ الوصايا وتعديل القسمة بين
الورثة واخراج الزكاة والحج والكفارة ان كانت واجبة فهذه مجامع مداخل الحلال وكتب الفقه مشتملة على تفاصيلها فكل ما كان كذلك كان مالا
حلالا وكل ما كان بخلافه كان حراما اذا عرفت هذا فنقول المال اما ان يكون له او لغيره فان كان لغيره كانت حرمته لاجل الوجوه الستة
المذكورة وان كان له فلا كله بالحرام ان يصرف الى شرب الخمور او الزنا او اللواط او الى القمار او الى الشرب المحرم فكل هذه الاقسام داخلة تحت قوله
ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل واعلم انه سبحانه نهى بهذا النهي في مواضع من كتابه فقال يا ايها الذين امنوا لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون

تجارة عن تراض منكم وقال ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما وقال يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وذروا ما بقى من الربا ان كنتم مومنين فان لم تفعلوا فاذنوا بحرب من الله ورسوله فخرقال وان تبتم فلكم رؤس اموالكم فخرقال ومن عاد فاولئك اصحاب النار حعل اكل الربا فى اول الامر موذنا بمحاربة الله تعالى وفى اخره مستحقا للنار **المسئلة الثانية** قوله لا تاكلوا الربا لبس المراد منه الاكل خاصة لان غير الاكل من التصرفات كالاكل فى هذا الباب لكنه لما كان المقصود الاعظم من المال انما هو الاكل وقع التعارف فيمن ينفق ماله انه اكله فلهذا السبب عبر عنه بالاكل **المسئلة الثالثة** الباطل فى اللغة الذاهب الزايل يقال بطل الشئ يبطل بطولا فهو باطل وجمع الباطل بواطل وابطيل جمع الطولة ويقال بطل الاجير يبطل بطالة اذا تعطل وتبع الهوا مثاقوله تعالى وتدلوا بها الى الحكام فيه مسائل **المسئلة الاولى** الادلاء مأخوذ من ادلة الدلو وهو ما تدلى به من البير للاستقاء قول ادليت دلوى أدليها ثم جعل كل الفاعل او قول ادلا ومنه يقال للمحتج ادلى بحجته كانه يرسلها ليصير الى مراده وادلا المستقى الدلو ليصل الى مطلوبه من الماء وفلان يدلى الى الميت بقرابة او رحم اذا كان منتسبا اليه فطلب البير ان تسلك السببة طلب المستقى الماء بالدلو اذا عرفت هذا فنقول وحل باحكم النبى والتقدير لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل ولا تدلوا بها الى الحكام اى لا ترسلوها اليهم لتاكلوا طايفة من اموال الناس بالباطل وفى تشبيه الرشوة بالادلاء وجهان احدهما ان الراشى مرسل للحاجة فكان الدلو المملوء من الماء يصل من البعد الى القرب بواسطة الرشا فالمقصود البعيد يصير قريبا بسبب الرشوة يقضى بها ذلك الحكم من غير تسبب كمقضى الدلو فى الرشا ثم المفسرون ذكروا وجوها قال ابن عباس والحسن وقتادة المراد منه الودايع وملا يقوم عليه بينة وبانها ان المراد هو مال اليتيم فى يد الاوصيا يدفعون بعضه الى الحاكم ليقضى عليهم بعضه وقالت انها ان المراد من الحاكم شهادة الزور وهو قول الكلبى ورابعها قال الحسن المراد هو ان يحلف لينفى صاحبه وخامسها هو ان يدفع الى الحاكم رشوة وهذا اقرب الى الظاهر ثم ابدا نضمن حمل اللفظ على الكل لانها ما سرها اكلوا الباطل اما قوله تعالى وانتم تعلمون فالمعنى وانتم تعلمون انكم مبطلون ولا شك ان الاقدام على القبيح مع العلم بقبحه فضاحه بالتوبيخ اخن روى عن ابى هريرة انه قال اختصم رجلان الى النبى صلى الله عليه وسلم عالم بالخصومة وجاهل بها فقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم للعالم فقال من قضى عليه يا رسول الله والذى لا اله الا هو ان حقى لحق فقال ان شئت عاوده فعاوده فقضى بالعلم فقال القاضى عليه مثل ما قال اولا ثم عاوده فقال عليه السلام ان اقطع حق امرء مسلم بخصومة فانما اقطع قطعة من النار فقال العالم القاضى له يا رسول الله ان لحقى صحة فقال عليه السلام ان اقطع خصومة وجد له غير حقه فليتبوأ مقعده من النار **الحكم التاسع** **قوله تعالى** يسئلونك عن الاهلة قل وفى الاية مسائل **المسئلة الاولى** روى عن ابن عباس انه قال ما كان فى القرآن لفظ اقل سوالا من امة محمد سالوه عن اربعة عشر حرفا فاجيبوا واقول ثمانية منها فى سورة البقرة واذا سالك عبادى عنى فانى قريب وثانيها هذه الاية ثم السنة الباقية بعد فى سورة البقرة فالمجموع ثابت فى هذه السورة والتاسع قوله تعالى يسالونك ماذا احل لهم والعاشر يسالونك عن الانفال والحادى عشر يسالونك عن بنى اسرايل ويسالونك عن الروح والثانى عشر يسالونك عن المايدة قل احل لكم والثالث عشر فى طه ويسالونك عن الجبال والرابع عشر فى النازعات يسالونك عن الساعة ولقمة فى الكهف ويسالونك عن ذى القرنين والثالث عشر فى طه ويسالونك عن الجبال والرابع عشر فى النازعات يسالونك عن الساعة ولقمة فى الكهف ويسالونك عن ذى القرنين والخامس

التقدير حاصل سواء حصل الاختلاف في اشكال القمر او لم يحصل الا ترى ان تقدير السنة بحركة الشمس وان لم يحصل بها نور الشمس اختلاف وكذا يمكن تقدير الشهر بحركة القمر وان لم يحصل بها نور القمر اختلاف واذا لم يكن بما نور القمر يخالف الحالة التي بها هذا الباب لم يحد تعليله للجواب عن السؤال الاول ان ما ذكرتم وان كان ممكنا الا ان احصاء الاهلة ابين من احصاء الايام لان الاهلة اثنا عشر شهرا والايام كثيرة ومن المعلوم ان تقسيم جملة السنين الزمان الى السنين ثم تقسيم كل سنة الى الشهور ثم تقسيم الشهور الى الايام ثم تقسيم كل يوم الى الساعات ثم تقسيم كل ساعة الى الانفاس اقرب الى الضبط وابعد عن الخبط ولهذا قال سبحانه ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا وهذا كما ان المصنف يراعي حسن الترتيب تقسيم تصنيفه الى الكتب ثم كل كتاب الى ابواب ثم كل باب الى فصول ثم كل فصل الى المسائل فكذا هاهنا الجواب عنه واما السؤال الثاني فجوابه انا ذكرنا ثم الا انه متى كان القسم مختلف الشكل كانت معرفة الشهور واوائل الشهور وانصافها واواخرها اسهل مما اذا لم يكن كذلك واخبر انه جل جلاله دبر الاهلة بهذا التدبير العجيب لمنافع عبيده في قوام دنياهم مع ما يتبدلون بعد الاحوال المختلفة على وحدانيته الله تعالى وكمال قدرته كما قال ان في خلق السموات والارض الى قوله تعالى لاولي الالباب وقال تبارك وتعالى تبارك الذي جعل في السماء بروجا وجعل فيها سراجا وقمرا منيرا وايضا لو لم يقع في حرم القمر هذا الاختلاف لتاكدت شبهة الفلاسفة في قولهم ان الاجرام الفلكية لا يمكن تطرق التغير الى احوالها فهو سبحانه علمنا بالفاظ ان ابقا الشمس على احوالها ليس الا بابقاء الله وتغيير القمر بما اشكاله ليس الا بتغيير فنصيبي الكل بهذا الطريق شهرا الى افتقارها الى مدبر قادر قاهر كما قال تعالى وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم اذا عرفت هذه الجملة فنقول انه لما ظهر ان للاختلاف احوال القمر معونة عظيمة في تعيين الاوقات بين الجهات التي ذكرناها بين الله تعالى بقوله قل هي مواقيت للناس والحج على جميع هذه المنافع بان يقدر جميع هذه المنافع الامور يفضي الى الاطناب والاقتصار على البعض دون البعض ترجيح من غير مرجح فلم يبق الا الاقتصار على كونه ميقاتا فكان هذا الاقتصار دليلا على الفضائح العظيمة اما قوله تعالى والحج فنبه اصما وتقديره وللحج كقوله وان اردتم ان تسترضعوا اولادكم واعلم انا بينا ان الاهلة مواقيت لكثير من العبادات فزاد الحج بالذكر لابد فيه من فائدة ولا يمكن ان يقال تلك الفائدة هي ان مواقيت الحج لا تعرف الا بالاهلة فان الحج اشهر معلومات وذلك لان وقت الصوم لا يعرف الا بالاهلة قال تعالى شهر رمضان الذي انزل فيه القرآن وقال عليه السلام صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته واحسن الوجوه فيه ما ذكره القفال رحمه الله وهو ان افراد الحج بالذكر انما كان لبيان ان الحج مقصور على الاشهر التي عينها الله تعالى للفرض الحج وانه لا يجوز نقل الحج من تلك الاشهر الى اشهر اخر كما كانت العرب تفعل ذلك في النسي والله اعلم واما قوله تعالى وليس البر بان تاتوا البيوت من ظهورها ففيه مسائل

المسئلة الاولى

ذكروا في سبب نزول هذه الآية وجوها احدها قال الحسن والاصم كان الرجل في الجاهلية اذا احرم بنى فيحتاج عليه مطلوبه لم يدخل بابه من باب بيته خلفه ويبقى على هذه الحالة حولا كاملا فنهاهم الله عن ذلك لانهم كانوا يفعلونه تطيرا وعلى هذا تاويل الآية وليس البر بان تاتوا البيوت من ظهورها على وجه التطير وليس البر من اتقى ولم يتق غيره ولم يخف شيئا مما يتطير به بل توكل على الله سبحانه وابقاه وحده ثم قال واتقوا الله لعلكم تفلحون اي لتفوزوا بالخير في الدين والدنيا لقوله ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب ومن يتق الله يجعل له من امره يسرا وتمام التحقيق في الآية ان من رجع خائبا فقال ما افلح ولا انجح فيجوز ان يكون الفلاح المذكور في الآية هو الواجب عليكم ان تتقوا الله حتى تصيروا مفلحين منجحين وقد وردت الاخبار والآثار عن النبي صلى الله عليه وسلم بالنهي عن التطير وقال لا عدوى ولا طيرة وقال من ردته عن سفره تطير فقد اشرك او كما قال وانه كان يكره الطيرة ويحب الفال وقد عاب الله قوما بالتطير وابو موسى ومن معه لما قالوا الطير نابك ومن معك قال طائركم عند الله الوجه الثاني في سبب نزول هذه الآية روي ان في الاسلام كان اذا احرم الرجل منهم فان كان من اهل المدر نقب نقبا في ظهر بيته يدخل ويخرج او يتخذ سلما يصعد منه الى سطح داره ثم يخرج وان كان من اهل الوبر خرج من خلف اطنابها قيل لهم ليس البر بتحرجكم من قبل الباب ولكن البر من اتقى الوجه الثالث ان اهل الجاهلية اذا احرموا نقب خلف بيته او خيمته نقبا يدخل منه ويخرج الا الحمس وهم قريش وكنانة وخزاعة وثقيف وبنو عامر بن صعصعة وبنو نصر بن معاوية وهؤلاء سموا انفسهم الحمس الذين تمسكوا بدين ابراهيم واسمه لانهم كانوا لا يخرجون من الحرم ولا يدخلون بيوتا من اقط ولا يستظلون الوبر ولا ياكلون السمن والاقط ثم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ورجلا آخر كانا محرمين فدخل رسول الله صلى الله عليه وسلم حال كونه محرما من باب لبنان وهو خرب فابصره ذلك الرجل الذي كان محرما فاتبعه فقال عليه السلام نتح عني فقال ولم يا رسول الله قال دخلت الباب وانت محرم فوقف ذلك الرجل فقال اني رضيت بسببك وهديك وقد رايتك دخلت فدخلت فانزل الله تعالى هذه الآية واعلم ان تشددهم في امر الاحرام ليس من البر ولكن البر من اتقى مخالفة وامرهم بترك سنة الجاهلية قال واتوا البيوت من ابوابها وهذا لما قيل بسبب نزول هذه الآية

المسئلة الثانية

ذكروا في تفسير الآية ثلاثة اوجه احدها وهو قول اكثر المفسرين حمل الآية على هذه الاحوال التي رويناها في سبب النزول الا انا على هذا التقدير صعب الكلام في نظم الآية فان القوم سالوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الحكمة في تغير نور القمر فذكر الله تعالى الحكمة في ذلك وهي قوله قل هي مواقيت للناس والحج فاي تعلق بين بيان الحكمة في اختلاف نور القمر وبين هذه القصة ثم القائلون بهذا القول اجابوا عن هذا السؤال من وجوه احدها ان الله تعالى لما ذكر ان الحكمة في اختلاف نور القمر ان جعلها مواقيت للناس والحج وكان هذا الامر من الامور التي اعتبروها في الحج لا جرم لكلم الله تعالى فيه وناسبها

القوافي في مثل قوله ٭ اقل اللوم عاذل والعتابن ٭ **المسئلة الثانية** اعلم انه سبحانه جعل الزمان مقدرا من اربعة اوجه
السنة والشهر واليوم والساعة اما السنة فهي عبارة عن الزمان الحاصل من حركة الشمس من نقطة معينة من الفلك بحركتها الخاصة على خلاف
حركة الفلك الى ان تعود الى تلك النقطة بعينها الا ان القوم اصطلحوا على جعل تلك النقطة نقطة الاعتدال الربيعي وهي اول الحمل واما الشهر فهو
عبارة عن حركة القمر عن نقطة معينة من فلك الخاص الى تلك النقطة ولما كان اشهر احوال القمر وضعه مع الشمس هو الهلال العربي مع ان القسم
في هذا الوقت شبه الموجود بعدم العدم والمولود الخارج من الظلم لا جرم جعلوا هذا الوقت مبتدا للشهر واما اليوم بليلته وهذه عبارة
عن مفارقة نقطة من دائرة النهار وعودها اليه في الزمان المقدر لهذا المقدار عبارة عن اليوم بليلته ثم المنجمون اصطلحوا على تغير دائرة
نصف النهار مبدا اليوم بليلته اما اكثر الامم فانهم جعلوا مبادي الايام بلياليها من مفارقة الشمس افق المشرق وعودها اليه من الغداة
واحتج من نصر مذهبهم بان الشمس عند طلوعها كالوجود بعد العدم فجعله اولا فزمان النهار عبارة عن مدة كون الشمس فوق الارض
وزمان الليل عبارة عن مدة كونها تحت الارض وفي شريعة الاسلام يفتتحون النهار من اول وقت طلوع الفجر في وجوب الصلاة والصوم وغيرهما
من الاذكار وعند المنجمين مدة الصوم في الشرع هي زمان النهار كله مع زيادة من زمان الليل معلومة المقدار محدودة المبدا واما الساعة
فهي على قسمين مستوية ومعوجة فالمستوية جزء من اربعة وعشرين من يوم وليلة والمعوجة من اثني عشر جزءا من يوم وليلة فهذا هو الكلام المختص بتعريف
السنة والشهر واليوم والساعة فنقول اما السنة فهي عبارة عن دورة الشمس فتحدث بسببها الفصول الاربعة فكذلك ان الشمس
اذا حصلت في الحمل فاذا تحركت من هذا الموضع الى جانب الشمال اخذ الهواء في جانب الشمال شيئا من السخونة لقربها من سمت الرؤس
ولتواتر الاسخان الى ان تصل الى اول السرطان وتشتد الحرارة وتزداد شدة الحر ما دامت في السرطان والاسد اقربها من سمت الرؤس وتواتر
الاسخان ثم ينكسر الى ان تصل الميزان وحينئذ يطيب الهواء ويعتدل ثم ياخذ الحر في النقصان والبرد في الزيادة ولا يزال يزداد البرد الى ان
تصل الشمس الى اول الجدي ويشتد البرد حينئذ لبعدها عن سمت الراس لتواتر البرد ثم ان الشمس تاخذ في الصعود الى ناحية الشمال فما دامت
في الجدي والدلو فالبرد اشد ما يكون الى ان ينتهي الى الحمل حينئذ يطيب الهواء ويعتدل وعادت الشمس الى مبدا حركتها وانتهاء زمان السنة نهايته
وحصلت الفصول الاربعة التي هي الربيع ٭ والصيف ٭ والخريف ٭ والشتاء ٭ ومنافع الفصول الاربعة وتعاقبها مشهورة في الكتب واما
الشهر فهو عبارة عن دورة القمر في فلك الخاص وزعموا ان نوره مستفاد من الشمس وابدا يكون احد نصفيه معينا بالتمام الا انه عند الاجتماع يكون
النصف الفوقاني فلا جرم نحن لا نرى من نوره شيئا وعند الاستقبال يكون نصفه المضيء مواجها لنا فلا جرم نراه مستنيرا بالتمام وكل ما كان القمر
اقرب الى الشمس كان المرئي نصفه المضيء ثم انه من وقت الاجتماع الى وقت الانفصال يكون كل ليلة ابعد من الشمس عاجز ونرى كل ليلة ضوءه اكثر
ومن وقت الاستقبال الى وقت الاجتماع يكون كل ليلة اقرب الى الشمس فلا جرم كل ليلة ضوءه اقل ولا يزال يقل بقل حتى عاد كالعرجون القديم
فهذا ما قاله اصحاب الطبايع واما الذي يقوله الاصوليون وهو ان القمر جسم والشمس جسم والاجسام كلها متساوية الجسمية والاشياء المتساوية
في تمام الماهية يمتنع اختلافها في اللوازم وهذه مقدمة يقينية فاذا حصول الضوء في جرم الشمس والقمر امر جاز ان يحصل وما كان كذلك امتنع
رجحان وجوده على عدمه الا بسبب الفاعل المختار وكل ما كان فعلا لفاعل مختار فان ذلك يكون مقدورا على ايجاده وعلى اعدامه وعلى هذا التقدير
فلا حاجة الى اسناد هذه الاختلافات الحاصلة في نور القمر الى قربها وبعدها من الشمس بل عندنا ان حصول النور في جرم الشمس انما كان بسبب ايجاد
القادر المختار وكذا في جرم القمر بقي هاهنا ان يقال الفاعل المختار لم خصص القمر دون الشمس بهذا الاختلاف فنقول لعلماء الاسلام في هذا
المقام جوابان احدهما ان يقول ان فاعلية الله تعالى لا يمكن تعليلها بغرض مصلحة ويدل عليه وجوه احدها ان من فعل فعلا لغرض فان
كان وجود ذلك الغرض اولى له لم يكن غرضا وثالثها انه لو كان فعلا معللا لغرض فذلك الغرض ان كان محدثا افتقر احداثه لغرض اخر
وان كان قديما لزم من قدمه قدم الفعل وهو محال فلا جرم قالوا علة كل شيء صنعه ولا علة لصنعه ولا يجوز تعليل افعاله واحكامه البتة
فلا يسال عما يفعل بفعل وهم يسالون الجواب الثاني قول من قال لا بد في افعال الله واحكامه من رعاية المصالح والحكم والقائلون بهذا
المذهب سلموا ان العقول البشرية قاصرة في اكثر المواضع عن الوصول الى اسرار حكمة الله تعالى في ملكه وملكوته وقد دللنا على ان القوم انما سالوا
عن الحكمة في اختلاف احوال القمر فالله سبحانه ذكر وجه الحكمة فيه وهي قوله قل هي مواقيت للناس والحج وذكر هذا المعنى في اية اخرى وهي قوله وقدره
منازل لتعلموا عدد السنين والحساب وتفصيل القول فيه ان تقدير الزمان بالشهور فيه منافع بعضها يتصل بالدين وبعضها بالدنيا اما ما يتصل
منها بالدين فكثير منها الصوم قال الله تعالى شهر رمضان الذي انزل فيه القران وثانيها الحج قال تعالى الحج اشهر معلومات وثالثها عدة
المتوفى عنها زوجها قال تعالى يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا ورابعها النذر التي يتعلق بالاوقات والفضائل الصوم في ايام لا تعلم الا بالاهلة
واما ما يتصل منها بالدنيا فهو كالمداينات والاخبارات والمواعيد ومدة الحمل والرضاع كما قال وحمله وفصاله ثلاثون شهرا وكل ذلك مما لا يسهل ضبط
اوقاتها الا عند وقوع الاختلاف في شكل القمر فان قيل لا نسلم انا نحتاج في تقدير الازمنة الى حصول الشهر وذلك لانه يمكن تقديرها بالسنة التي
هي عبارة عن دورة الشمس وباجزائها مثل ان يقول كلفتكم بالطاعة الفلانية في اول السنة او في سدسها او ثلثها او نصفها وهكذا سائر الاجزاء ويمكن
تقديرها بالايام مثل ان يقال كلفتكم العبادة الفلانية في اليوم الاول من السنة او بعد خمسين يوما من اول السنة وايضا بتقدير الساعات على انه
لا تقدير الا لا بد من تقدير الزمان بالسنة واليوم وتقديره بالشهر عبارة عن دورة القمر من اجتماعه مع الشمس الى ان يجتمع معها مرة اخرى وهذا

انه تعالى انما وصل قوله وليس البر بان تاتوا البيوت من ظهورها بقوله يسئلونك عن الاهلة لانه انما اتفق وقوع القضيتين في وقت واحد فنزلت
الاية فيهما معا في وقت وصل احد الامرين بالاخر وثالثها كانهم سالوا الحكمة في اختلاف حال الاهلة فقيل لهم اتركوا السوال عن هذا الامر الذي
لا يعنيكم وارجعوا الى البحث عما هو اهم لكم فانكم تظنون ان اتيان البيوت من ظهورها بر وليس الامر كذلك القول الثاني في تفسير الاية
ان قوله تعالى وليس البر بان تاتوا البيوت من ظهورها وليس الامر كذلك الا مثل ضربه الله لهم وليس المراد ظاهره وتفسيره ان الطريق المستقيم
هو المعلوم وهو ان يستدل بالمعلوم على المظنون واما ان يستدل بالمظنون على المعلوم فذاك عكس الواجب وضد الحق فاذا عرفت هذا فنقول
انه قد ثبت في الدلايل العقلية ان للعالم صانعا مختارا حكيما وثبت ان الحكيم لا يفعل الا الصواب البري عن العبث والسفه منها اذا عرفنا ذلك وعرفنا
ان اختلاف احوال القمر في النور من فعله علمنا ان فيه حكمة ومصلحة وذلك لان علمنا بهذا الحكيم الذي لا يفعل الا الحكمة يفيدنا القطع بان فيه حكمة بانه
استدلال بالمعلوم على المجهول فاما ان يستدل بعدم علمنا ان ما فيه من الحكمة ان فاعله ليس بحكيم فهو استدلال باطل بانه استدلال بالمجهول
على القدح في المعلوم اذا عرفت هذا فالمراد من قوله تعالى وليس البر بان تاتوا البيوت من ظهورها يعني انكم لما لم تعلموا حكمة في
اختلاف نور القمر صرتم شاكين في حكمة الخالق وقد اثبتم الشيء ولا من كمال العقل انما البر ان تاتوا البيوت من ابوابها وتستدلوا بالمعلوم المتيقن
وهو حكمة خالقها على هذا المجهول ويقطع بان فيه حكمة بالغة وان كنتم لا تعلمونها فجعل اتيان البيوت من ظهورها كناية عن العدول عن الطريق
الصحيح واتيانها من ابوابها كناية عن التمسك بالطريق المستقيم وهذا طريق مشهور في الكناية فان من ارشد غيره الى وجه الصواب وقوله
ينبغي ان تاتي الامر من بابه وفي ضده قالوا ذهب الى الشيء من غير بابه قال تعالى فنبذوه وراء ظهورهم وقال واتخذتموه وراءكم ظهريا فلما كان
هذا طريقا مشهورا معتادا في الكنايات ذكره الله تعالى هاهنا وهذا تاويل المتكلمين ولا يصح تفسير هذه الاية الا بها فان تفسيرها بالوجه الاول
يتطرق الى الاية بسبق الترتيب وكلام الله تعالى منزه عن ذلك القول الثالث في تفسير الاية ما ذكره ابو مسلم ان المراد من هذه الاية
ما كانوا يعملونه من النسيء فانهم كانوا يخرجون الحج عن وقته الذي عينه الله تعالى لهم فيحرمون الحلال ويحلون الحرام فذكر اتيان البيوت من
ابوابها مثل لمخالفة الواجب في الحج وشهوره المسئلة الثالثة قوله ولكن البر من اتقى تقديره ولكن البر بر من اتقى وكقوله ولكن
البر من امن بالله وقد تقدم تقريره المسئلة الرابعة قرا حمزة والكسائي وابو بكر عن عاصم وقالون عن نافع البيوت بكسر الباء
لانهم استثقلوا الخروج من ضمة الباء الى ياء والباقون بالضم على الاصل وللقراء فيها وفي نظايرها نحو بيوت وغيوب وجيوب مذاهب واختلافات
يطول تقصيها اما قوله واتقوا الله فقد بينا دخول كل واجب واجتناب كل محرم لعلكم تفلحون لكي تفلحوا والفلاح هو الظفر بالبغية
قالت المعتزلة هذا يدل على ارادته تعالى الفلاح من جميعهم لانه لا تخصيص في الاية والله اعلم الحكم العاشر ما يتعلق بالقتال
قوله تعالى وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم الاية في الاية مسايل المسئلة الاولى
انه تعالى امر بالاستقامة في الاية المتقدمة بالتقوى في طريق معرفة الله تعالى وقال وليس البر بان تاتوا البيوت من ظهورها ولكن البر
من اتقى واتوا البيوت من ابوابها وامر بالتقوى في طريق طاعة الله وهو عبارة عن ترك المحظورات والافعال الواجبات فالاستقامة علم والتقوى
عمل وليس التكليف الا في هذين ثم لما امرنا بالتقوى امر في هذه الاية باشد اقسام التقوى واشقها على النفس فهو قتل اعداء الله فقال
وقاتلوا في سبيل الله المسئلة الثانية في سبب نزول هذه الاية قولان الاول قال الربيع بن زيد هذه اول اية نزلت
في القتال فلما نزلت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقاتل من قاتله ويكف عن قتال من تركه فبقي على هذا الحال الى ان نزل قوله تعالى فاقتلوا
المشركين والقول الثاني انه خرج باصحابه لارادة الحج ونزل بالحديبية وهو موضع كثير الشجر والمياه صدهم المشركون عن دخول البيت
فاقام شهرا لا يقدر على ذلك ثم صالحوه على ان يرجع ذلك العام ويعود اليهم في العام الثاني ويتركون له مكة ثلاثة حتى يطوف وينحر الهدي ويفعل
ما شاء فرضي الرسول عليه السلام بذلك وصالحهم عليه وعاد الى المدينة وتجهز في السنة القابلة ثم خاف اصحابه من قريش ان لا يفوا بالعهد
ويصدوهم عن المسجد الحرام وان يقاتلوهم وكانوا كارهين لقتالهم في الاشهر الحرم وفي الحرم فانزل الله تعالى هذه الايات وبين لهم كيفية المقاتلة
ان احتاجوا اليها فقال وقاتلوا في سبيل الله المسئلة الثالثة وقاتلوا في سبيل الله اي في طاعته وطلب رضوانه روى ابو موسى ان النبي
صلى الله عليه وسلم سئل عمن يقاتل في سبيل الله فقال من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا ولا يقاتل رياء ولا سمعة المسئلة الرابعة
اختلفوا في المراد بقوله الذين يقاتلونكم على وجوه احدها وهو قول ابن عباس المراد منه قتل الذين يقاتلونكم اما على وجه الدفع عن الحج او على
وجه مقاتلة ابتداء وهذا الوجه موافق لما رويناه عن ابن عباس في سبب نزول هذه الاية وثانيها قاتلوا كل من اهلته القتال سواء من جنح الى
السلم فاجنح لها وثالثها قاتلوا كل ذي قدرة على القتال واهلته لذلك واعلم ان القول الاول اقرب الى الظاهر لان ظاهر قوله تعالى الذين يقاتلونكم
يقتضي كونهم فاعلين للقتال فاقام المستعد للقتال والمستحل له قبل اقدامه عليه فانه لا يوصف بكونه مقاتلا الا على سبيل المجاز المسئلة
الخامسة من الناس من قال هذه الاية منسوخة وذلك لان هذه الاية دلت على ان الله تعالى اوجب قتال المقاتلين ونهى عن قتال غير المقاتلين
بدليل انه قال وقاتلوا الذين يقاتلونكم ثم بعد ذلك لا تعتدوا هذا القدر ولا تقاتلوا من لا يقاتلكم فثبت ان هذه الاية مانعة عن قتال
غير المقاتلين ثم انه تعالى بعد ذلك قال واقتلوهم حيث ثقفتموهم فاقتضى هذا حصول الاذن في قتال من لم يقاتل فدل على ان هذه الاية منسوخة
ولقائل ان يقول مسلم ان الاية دالة على الامر بقتال من يقاتلنا لان الحكم ما صار منسوخا اما قوله انها دالة على المنع من قتال من لا يقاتلنا

فهذا غير مسلم واما قوله تعالى ولا تعتدوا فهذا يحتمل وجوها اخر سوى ما ذكرتم من ان يكون المعنى ولا تبدوا في الحرم القتال ومنها
ان يكون المراد ولا تعتدوا بقتال من نهيتم عن قتاله من الذين بينكم وبينهم عهد بالمسالمة او بالمفاجات من غير تقديم دعوة او بقتل النسا
والصبيان والشيخ الفاني وعلى التقديرات لا تكون الاية منسوخة فان قيل هب انه لا نسخ في الاية ولكن ما السبب في ان الله تعالى امر
اولا بقتال من يقاتل ثم في اية اخرى اذن في قتالهم سوا قاتلوا او لم يقاتلوا قلنا لان في اول الامر كان المسلمون قليلين وكان الصلاح استعمال
الرفق والكيس والمجاملة فلما قوي الاسلام وكثر الجمع واقام من اقام منهم على الشرك بعد ظهور المعجزات وتكريرها عليهم حالا بعد حال حصل الالتباس
من اسلامهم فلا جرم امر الله تعالى بقتالهم على الاطلاق **المسئلة السادسة** المعتزلة احتجوا بقوله تعالى ان الله لا يحب المعتدين قالوا
لو كان الاعتدا ارادة الله تخليقه لما صح هذا الكلام وجوابه قد تقدم والله اعلم **قوله تعالى**
واقتلوهم حيث ثقفتموهم فيه مسايل **المسئلة الاولى** الثقف وجود على وجه الاخذ والغلبة ومنه رجل ثقف سريع الاخذ باقرانه
قال فاما تثقفوني فاقتلوني فمن اثقف فليس الى قيود ثم نقول قوله اقتلوهم الخطاب فيه واقع على النبي ومن هاجر معه وان
الفرض به لازم لكل مومن والضمير في قوله اقتلوهم عايد على الذين امرهم بقتلهم في الاية الاولى وهم الكفار من اهل مكة فامر الله تعالى بقتلهم حيث
كانوا في الحل والحرم وفي الشهر الحرام وتحقيق القول ان الله تعالى امر بالجهاد في الاولى بشرط اقدام الكفار على المقاتلة وفي هذه الاية زاد في التكليف وامر
بالجهاد معهم سوا قاتلوا او لم يقاتلوا واستثنى عنه المقاتلة عند المسجد الحرام **المسئلة الثانية** نقل عن مقاتل انه قال ان
الاية المتقدمة على هذه الاية وهي قوله وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم منسوخة بقوله تعالى ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى
يقاتلوكم فيه ثم تلك الاية منسوخة بقوله تعالى وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة وهذا الكلام ضعيف اما ان قوله تعالى وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم
منسوخة بهذه الاية فقد تقدم ابطاله واما قوله ان هذه الاية منسوخة بقوله تعالى ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام وهذه الاية ايضا
منسوخة بقوله تعالى وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة فهو خطا ايضا لانه لا يجوز الابتدا بالقتال في الحرم وهذا الحكم ناسخ بل هو باق فثبت ان
قوله ضعيف ولانه يبعد من الحكيم ان يجمع بين الايات المتوالية بكون كل واحدة منها ناسخة للاخرى اما قوله تعالى واخرجوهم من
حيث اخرجوكم ففيه بحثان الاول ان الاخراج يحتمل وجهين احدهما انهم كلفوهم الخروج قهرا والثاني انهم بالغوا في تخويفهم وتشديد
الامر عليهم حتى صاروا مضطرين للخروج البحث الثاني ان صيغة حيث تحتمل وجهين احدهما خروجهم من الموضع الذي اخرجوكم وهو مكة
والثاني اخرجوكم من منازلكم اذا عرفت هذا فنقول ان الله تعالى امر المومنين بان يخرجوا اولئك الكفار من مكة ان اقاموا على شركهم ان تمكنوا
لكنه كان في المعلوم انهم يتمكنون منهم ولهذا السبب اجلا رسول الله صلى الله عليه وسلم كل مشرك من الحرم ثم اجلاهم ايضا من المدينة فقال
عليه السلام لا يجتمع دينان في جزيرة العرب اما قوله تعالى والفتنة اشد من القتل ففيه وجوه احدها وهو المنقول عن ابن عباس ان المراد
من الفتنة الكفر وانما سمي الكفر بالفتنة لانه فساد في الارض يودي الى الظلم والهرج وفيه الفتنة وانما جعل الكفر اعظم من القتل لان الكفر ذنب يستحق
صاحبه العقاب الدايم والقتل ليس كذلك والكفر يخرج صاحبه عن الامة والقتل ليس كذلك فكان اعظم من القتل وروي في سبب نزول هذه
الاية ان بعض الصحابة كان قتل رجلا من الكفار في الشهر الحرام والمومنون عابوه على ذلك فانزل الله تعالى هذه الاية فكان المعنى ليس لكم ان تستعظموا
الاقدام على القتل في الشهر الحرام كان اقدام الكفار على الكفر في الشهر الحرام اعظم من ذلك وثانيها ان الفتنة اصلها عرض الذهب على النار
لاستخلاصه من الغش ثم صار اسما لكل ما كان سببا للامتحان تشبيها لهذا الاصل والمعنى ان اقدام الكفار على الكفر وعلى تخويف المومنين وعلى تشديد
الامر عليهم بحيث صاروا ملجين الى ترك الاهل والوطن هربا من اضلالهم في الدين وتخليصا للنفس من ما يخافون ويحذرون بل فتنة شديدة بل هي
اشد من القتل الذي يقتضي التخليص من غموم الدنيا وافاتها وقيل لبعض الحكما ما اشد هذا القتل الذي اوجبه عليكم جزاء عن تلك الفتنة الوجه
الثالث ان يكون المراد من الفتنة العذاب الدايم الذي يلزمهم بسبب كفرهم فكانه قيل اقتلوهم من حيث ثقفتموهم واعلم ان وراء ذلك من عذاب
الله ما هو اشد منه كقوله ونحن نتربص بكم ان يصيبكم الله بعذاب من عنده رد اطلاق اسم الفتنة على العذاب جايز وذلك من باب اطلاق اسم
السبب على المسبب قال تعالى يوم هم على النار يفتنون وقال ان الذين فتنوا المومنين والمومنات اي عذبوهم وقال يوم هم على النار يفتنون وقال
بعده ذوقوا فتنتكم اي عذابكم وقال فاذا اوذي في الله جعل فتنة الناس كعذاب الله اي عذابه كعذابهم الوجه الرابع ان يكون المراد
فتنتهم اياكم بصدكم عن المسجد الحرام اشد من قتلكم اياهم في الحرم لانهم يسعون في المنع من العبودية والطاعة التي ما خلق الجن والانس الا لها
الوجه الخامس ان ارتداد المرتد اشد من القتل بحق فالمعنى واخرجوهم من حيث اخرجوكم ولو اتى ذلك على انفسكم فانكم ان قتلتم وانتم على الحق
كان ذلك اولى بكم واسهل عليكم من ان ترتدوا عن دينكم او تكاسلوا في طاعة ربكم اما قوله تعالى ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم
فيه ففيه مسايل **المسئلة الاولى** هذا بيان كيفية الشرط في قتالهم في هذه البقعة خاصة وقد كان من قبل شرطا في كل القتال
وفي الاشهر الحرم **المسئلة الثانية** قرا حمزة والكسائي ولا تقتلوهم حتى يقتلوكم فاقتلوهم كله بغير الف والباقون جميع ذلك بالالف
وهو في المصحف بغير الف وانما كتبت كذلك للايجاز كما كتب الرحمن بغير الف وكذلك صالح وما اشبه ذلك من حروف المد واللين قال القاضي
رحمه الله رحمه الله القراتان مشهورتان اذا لم يتنافى العمل بهما كما وجب العمل بهما وما يقتضي هاتان القراتان لا ينافيه فيجب العمل بهما ما لم يقع النسخ فيه
يروى ان الاعمش قال لحمزة ارايت قراتك اذا صار الرجل مقتولا فكيف يصير عند ذلك قاتلا لغيره فقال حمزة ان العرب اذا قتل منهم رجل قالوا قتلنا

واذا ضرب منهم رجل قالوا ضربنا **المسألة الثالثة** الحنفية تمسكوا بهذه الآية في قتل الملتجي الى الحرم وقالوا لما لم يجز القتل عند
المسجد الحرام بسبب جناية الكفر فلان لا يجوز القتل في المسجد الحرام بسبب الذنب الذي دون الكفر كان اولى وتمام الكلام فيه في كتاب
الخلاف اما قوله تعالى فان انتهوا فان الله غفور رحيم فاعلم انه تعالى اوجب فيهم القتال على ما تقدم ذكره كان يجوز ان يقدر ان ذلك
القتال لا يجوز يزول وان انتهوا وتابوا كما ثبت في كثير من الحدود ان التوبة لا تزيله وقال تعالى بعد ما وجب القتل عليهم فان انتهوا فان الله
غفور رحيم بين بهذا انهم متى انتهوا عن ذلك سقط وجوب القتل ونظيره قوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف وفي الآية
مسائل **المسألة الاولى** هذا بيان لبقاء هذا الشرط في قتالهم في هذه الآية قال ابن عباس فان انتهوا عن القتال قال الحسن فان
انتهوا عن الشرك حجة القول الاول ان المقصود من الاذن في القتال منع الكفار عن المقاتلة حجة القول الثاني ان الكافر لا ينال غفران
الله ورحمته بترك القتال بل بترك الكفر **المسألة الثانية** الانتهاء عن القتال لا يحصل في الحقيقة الا بامرين احدهما التوبة
والاخر التمسك بالاسلام وان كان يقال في الظاهر لمن اظهر الشهادتين انه انتهى عن الكفر الا ان ذلك انما يؤثر في حق الدم فقط واما الذي
يؤثر في استحقاق الثواب والغفران والرحمة فليس الا ما ذكرنا **المسألة الثالثة** دلت الآية على ان التوبة من كل ذنب مقبولة
وقول من قال التوبة على القتل العمد غير مقبولة خطأ لان الشرك اشد من القتل فاذا قبل الله توبة الكافر فقبول توبة القاتل اولى وايضا
فالكافر قد يكون بحيث جمع كونه قاتلا مع كونه كافرا فلما دلت الآية على قبول توبة كل كافر دل على ان توبته اذا كان كافرا قاتلا مقبولة والله اعلم

قوله تعالى وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله فيه مسائل **المسألة الاولى**
قال قوم هذه الآية ناسخة لقوله تعالى ولا تقتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم والصحيح انه ليس كذلك لان البداءة بالمقاتلة عند
المسجد الحرام بقيت حرمته اقصى ما في الباب ان هذه الصيغة عامة ولكن مذهب الشافعي رضي الله عنه ان العام سواء كان متقدما على المخصص
او متأخرا عنه فانه يصير مخصوصا به والله اعلم **المسألة الثانية** المراد بالفتنة هاهنا وجوه احدها انه الشرك والكفر قالوا
كانت فتنتهم انهم كانوا يرغبون اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم بمكة حتى ذهبوا الى الحبشة ثم واظبوا على ذلك الاذى حتى ذهبوا الى
المدينة وكان غرضهم من اثارة تلك الفتنة ان يتركوا دينهم ويرجعوا كفارا فانزل الله تعالى هذه الآية والمعنى قاتلوهم حتى تظهروا عليهم
فلا يفتنوكم عن دينكم فلا تقعوا في الشرك وثانيها قال ابو مسلم معنى الفتنة هاهنا الحرم قال لان الله تعالى امر بقتالهم حتى لا يكون
منهم الا القتال الذي اذا بدوا به كان فتنة على المؤمنين لما يخافون عنده من انواع المضار فان قيل كيف قال وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة
مع علمنا بان قتالهم لا يزيل الكفر وليس يلزم من هذا ان خبر الله لا يكون حقا قلنا الجواب من وجهين الاول ان هذا محمول على ان الاغلب عند
قتالهم زوال الكفر والشرك لان من قتل فقد زال كفره ومن لا يقتل يخاف الثبات على كفره فاذا كان هذا هو الاغلب جاز ان يقال ذلك
والجواب الثاني ان المراد قاتلوهم قصدا منكم الى زوال الكفر لان الواجب فيمن يقاتل الكفار ان يكون مراده هذا وكذلك متى ظن ان يقلع
عن الكفر بغير القتال وجب عليه العدول عنه اما قوله تعالى ويكون الدين لله فهذا يدل على حمل الفتنة على الشرك لانه ليس بين الشرك وبين
ان يكون الدين لله واسطة فالمراد منه ان يكون تعالى المعبود المطاع فصار التقدير كانه تعالى قال وقاتلوهم حتى يزول الكفر ويثبت
الاسلام وحتى يذهب ما يؤدي الى العقاب ويحصل ما يؤدي الى الثواب ونظيره قوله تعالى يقاتلونهم او يسلمون وفي ذلك بيان انه تعالى انما امر
بالقتال لهذا المقصود اما قوله تعالى فان انتهوا فالمراد فان انتهوا عن الامر الذي لاجله وجب قتالهم وهو كقوله قل للذين كفروا
ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف اما قوله تعالى فلا عدوان الا على الظالمين ففيه وجهان الاول فان انتهوا فلا قتل الا على الذين لا ينتهون
عن الكفر فانهم باصرارهم على كفرهم ظالمون لانفسهم على ما قال تعالى ان الشرك لظلم عظيم فان قيل لم سمي ذلك القتل عدوانا مع انه في نفسه حق
وصواب قلنا لان ذلك القتل جزاء عن العدوان فصح اطلاق العدوان عليه كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها فمن اعتدى عليكم فاعتدوا
عليه بمثل ما اعتدى عليكم ومكروا ومكر الله فيسخرون منهم سخر الله منهم والثاني ان تعرضتم لهم بعد انتهائهم عن الشرك والقتال كنتم انتم
الظالمين ويسلط عليكم من يتعدى عليكم **قوله تعالى** الشهر الحرام بالشهر الحرام اعلم ان الله تعالى لما اباح
القتال في الشهر الحرام وكان ذلك منكرا فيما بينهم ذكر في هذه الآية ما يزيل ذلك وقال الشهر الحرام بالشهر الحرام وفيه وجوه احدها روي
عن ابن عباس ومجاهد والضحاك ان رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج عام الحديبية للعمرة وكان ذلك في ذي القعدة سنة ست من الهجرة
فصده اهل مكة عن ذلك ثم صالحوه على ان ينصرف ويعود في العام القابل حتى يتركوا له مكة ثلاثة ايام فرجع رسول الله صلى الله عليه وسلم في
العام القابل وهو في ذي القعدة سنة سبع ودخل مكة واعتمر فانزل الله تعالى هذه الآية يعني انك دخلت الحرم في الشهر الحرام والقوم كانوا
صدوك في السنة الماضية في هذا الشهر وهذا الشهر بذاك الشهر وثانيها ما روي عن الحسن ان الكفار سمعوا ان الله تعالى نهى الرسول
عليه السلام ان يقاتلهم في الاشهر الحرم فارادوا مقاتلته وظنوا انه لا يقاتلهم في الاشهر الحرم وذلك قوله تعالى يسألونك عن الشهر الحرام قتال
فيه فقال تعالى قل قتال فيه كبير وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام فانزل الله هذه الآية لبيان الحكم في هذه الواقعة وقال الشهر الحرام اي
بالشهر الحرام فمن استحل قتالكم من المشركين في الشهر الحرام فاستحلوه منه وثالثها ما ذكره قوم من المتكلمين وهو ان الشهر الحرام لما لم يمنعكم عن الكفر
بالله فكيف يمنعنا عن مقاتلتكم فالشهر الحرام من جانبنا مقابل بالشهر الحرام من جانبكم والحاصل من الوجوه الثلاثة ان حرمة الشهر الحرام لما لم

يمنعهم عن الكفر والافعال القبيحة فكيف جعلوه سببا في ان يمتنع من القتال لشرككم وفسادكم اما قوله تعالى والحرمات قصاص فالحرمات جمع
حرمة والحرمة ما منع من انتهاكه والقصاص المساواة اذا عرفت هذا ففي الاية تعود تلك الوجوه اما على الوجه الاول
وهو ان المراد بالحرمات الشهر الحرام والبلد الحرام وحرمة الاحرام فقوله والحرمات قصاص معناه انهم لما اضاعوا هذه الحرمات
في سنة ست فقد وقفتم حتى قضيتموها على رغمهم في سنة سبع واما على الوجه الثاني فهو ان المراد ان اقدموا على مقاتلتكم فقاتلوهم
انتم ايضا قال الزجاج اعلم الله بهذه الاية انه ليس للمسلمين ان ينتهكوا هذه الحرمات على سبيل الابتدا على سبيل القصاص وهذا القول
اشبه بما قبل هذه الاية وهو قوله ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه وبما بعدها وهو قوله فمن اعتدى عليكم فاعتدوا
عليه بمثل ما اعتدى عليكم اما على القول الثالث فقوله والحرمات قصاص اي حرمة كل واحد من الشهرين كحرمة الاخر وهما مثلان والقصاص
هو المثل ولما لم يمنعكم حرمة الشهر من الكفر والفتنة والقتال فكيف يمنعنا اما قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى
عليكم فالمراد منه الامر بما يقابل الاعتدا من الجزا والتقدير فمن اعتدى عليكم فقاتلوه وسبب تسميته اعتدا قد تقدم ثم قال
واتقوا الله وقد تقدم معنى التقوى ثم قال واعلموا ان الله مع المتقين بالمعونة والنصرة والحفظ والعلم فهذا من اقوى الدلايل انه
انه ليس بجسم ولا في مكان اذ لو كان جسما لكان في مكان معين واحد فكان اما ان لا يكون مع احد منهم وان كان مع احد منهم لا يكون مع الاخر
او يكون مع كل واحد من المومنين جزء من اجزايه وبعض من ابعاضه تعالى عنه علوا كبيرا **قوله تعالى**
وانفقوا في سبيل الله اعلم ان تعلق الاية هذه الاية بما قبلها من وجهين الاول انه تعالى لما امر بالقتال والاشتغال بالقتال لا يتيسر
الا بالات وادوات يحتاج فيها الى المال وربما كان ذو المال عاجزا عن القتال وكان الشجاع القادر على القتال فقيرا عديم المال
فلهذا امر الله تعالى الاغنيا بان ينفقوا على الفقرا الذين يقدرون على القتال والثاني انه يروى انه لما نزلت قوله تعالى الشهر الحرام
بالشهر الحرام والحرمات قصاص قال رجل من الحاضرين والله يا رسول الله ليس احد يطعمنا فامر رسول الله صلى الله عليه وسلم ان ينفقوا
في سبيل الله وان يتصدقوا وان لا يكفوا ايديهم عن الصدقة ولو بشق تمرة تحمل في سبيل الله فيهلكوا فنزلت هذه الاية على وفق قول رسول
الله صلى الله عليه وسلم واعلم ان الانفاق هو صرف المال الى وجوه المصالح فلذلك لا يقال في المضيع انه منفق فاذا قيد بالانفاق بذكر
سبيل الله فالمراد به في طريق الدين لان السبيل هو الطريق وسبيل الله هو دينه فكل ما امر الله به في دينه من الانفاق فهو داخل في الاية
سوا كان انفاقا في حج او عمرة او كان جهادا بالنفس او تجهيزا للغير او كان انفاقا في صلة الرحم او في الصدقات او على العيال او في الزكاة
والكفارات او في عمارة السبيل او غير ذلك الا ان الاقرب في هذه الاية وقد تقدم ذكر الجهاد انه يراد به الانفاق في الجهاد وقال وانفقوا
في سبيل الله لوجهين الاول ان هذا كالتنبيه على العلة في وجوب هذا الانفاق وذلك لان المال مال الله فيجب انفاقه في سبيل الله ولان
المومن اذا سمع ذكر الله اهتز ونشط فيسهل عليه انفاق المال الثاني ان هذه الايات انما نزلت وقت ذهاب رسول الله صلى الله عليه وسلم
الى مكة لقضا العمرة وكانت تلك العمرة لا يومن ان تفضي الى القتال ان مانعهم المشركون وكانت عمرة وجهادا واجتمع فيه المعنيان فلما كان
الامر كذلك لا جرم قال تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة وفيه مسايل **المسئلة الاولى** قال ابو عبيدة والزجاج التهلكة الهلاك
يقال هلك يهلك هلاكا وهلكة وتهلكة قال الجاربردي ويحيى لا نعلم في كلام العرب مصدرا على تفعلة بضم العين الا هذا قال ابو علي
حكى سيبويه البصرة والتبصرة وقد جا هذا المثال اسما غير مصدر حكى سيبويه التنضبة والتنفلة قال ولا نعلمه جا صفة قال صاحب
الكشاف لك ان تقول اصلها التهلكة كالتجربة والتبصرة على انها مصدر هلك فابدلت الضمة بالكسرة كما جا الحوار في الحوار واقول
اني لاعجب كثيرا من تكلفات هولا النحويين في امثال هذه المواضع وذلك لانهم لو وجدوا شيا مجهولا يشهد لما ارادوه فرحوا به واتخذوه حجة
قوية فورود هذا اللفظ في كلام الله تعالى المشهود له من الموافق والمخالف بالفصاحة يدل على صحة هذه اللفظة واستقامتها **المسئلة**
الثانية اتفقوا على ان البا في قوله بايديكم يقتضي اما زيادة واما نقصانا فقال قوم البا زايدة والتقدير ولا تلقوا ايديكم الى
التهلكة وهو كقولهم جذبت الثوب وبالثوب واخذت القلم وبالقلم فهما لغتان مستعملتان مشهورتان والمراد بالايدي الانفس كما قال
بما قدمت ايديكم فيما كسبت ايديكم فالتقدير ولا تلقوا انفسكم بايديكم الى التهلكة **المسئلة الثالثة** قوله ولا تلقوا
بايديكم الى التهلكة اختلف المفسرون فيه فمنهم من قال انه راجع الى نفس النفقة ومنهم من قال انه راجع الى غيرها اما الاولون فذكروا فيه
وجوها الاول ان لا ينفقوا في مهمات الجهاد اموالهم فيستولي العدو عليهم ويهلكهم فكانه قيل ان كنت من رجال الدين فانفق مالك في دفع
الهلاك والضرر عن نفسك الوجه الثاني انه تعالى لما امر بالانفاق نهاه عن ان ينفق كل ماله فان انفاق كل المال يفضي الى التهلكة عند
الحاجة الشديدة الى الماكول والمشروب والملبوس فكان المراد منه بما ذكره في قوله والذين اذا انفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك
قواما وقوله ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط واما الذين قالوا المراد منه غير النفقة فذكروا فيه وجوها احدها
ان يبخلوا بالجهاد فيتعرضوا للهلاك الذي هو عذاب النار بعثهم بذلك على التمسك بالجهاد وهو كقوله ليهلك من هلك عن بينة وثانيها
المراد من قوله ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة اي لا تقتحموا في الحرب حيث لا ترجون النفع ولا يكون لكم فيه الا قتل انفسكم فان قتل الانسان نفسه
لا يحل والمايجب ان يقتحم اذا طمع في النكاية وان خاف القتل فاما اذا كان ايسا من النكاية وكان الاغلب انه مقتول فليس له ان يقدم عليه وهذا

الوجه منقول عن البراء بن عازب ونقل عن ابي هريرة انه قال في هذه هو رجل يستقتل بين الصفين ومن الناس من طعن في هذا
التاويل وقال هذا القتل غير محرم واحتج عليه بوجوه الاول انه روي ان رجلا من المهاجرين حمل على صف العدو فصاح به الناس القي
بيده الى التهلكة وقال ابو ايوب الانصاري نحن اعلم بهذه الاية وانما نزلت فينا صحبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فنصرناه وشهدنا
معه المشاهد فلما قوي الاسلام وكثر اهله رجعنا الى اهالينا واموالنا نصلحها وكانت التهلكة الاقامة في الاهل والمال وترك الجهاد
روي عن الشافعي رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ذكر الجنة فقال رجل من الانصار ارايت يا رسول الله ان قتلت صابرا محتسبا
فقال عليه السلام لك الجنة فانغمس في جماعة من العدو فقتلوه وان رجلا من الانصار القى درعا كان عليه حين ذكر النبي صلى الله عليه وسلم
الجنة ثم انغمس في العدو فقتلوه بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم الثالث روي ان رجلا من الانصار تخلف عن اصحاب بئر معونة
فراى الطير عكوفا على من قتل من اصحابه لبعض من معه تقدم الى العدو فقتلوني ولا اتخلف عن مشهد قتل فيه اصحابي ففعل ذلك فذكروا
ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فقال فيه قولا حسنا الرابع ان قوما حاصروا حصنا فقاتل رجل حتى قتل فقيل القى بيده الى التهلكة فبلغ
عمر بن الخطاب رضي الله عنه ذلك فقال كذبوا ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضات الله ولمن نصر ذلك التاويل ان يجيب عن هذه
الوجوه فنقول انا انما حرمنا القاء النفس في صف العدو اذا لم يتوقع ايقاع نكاية منهم فاما اذا توقع فنحن نجوز ذلك فلم قلتم انه لم يوجد
هذا المعنى في هذه الوقائع الوجه الثالث في تاويل الاية ان يكون متصلا بقوله الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص ولا
يحملنكم حرمة الشهر على ان تستسلموا لمن قاتلكم وتهلكوا بتركم القتال فانكم بذلك تكونون ملقين بايديكم الى التهلكة الوجه الرابع
ان يكون المعنى انفقوا في سبيل الله ولا تقولوا انا نخاف الفقر فنهلك ان انفقنا ولا يبقى معنا شيء فهو ان تجعلوا انفسكم هالكين بالانفاق
والمراد من هذا الفعل والالقاء الحكم بذلك كما يقال جعل فلانا هالكا والقاه في الهلاك اذا حكم عليه بذلك الوجه الخامس ولا تلقوا
بايديكم الى التهلكة وهو الرجل يصيب الذنب الذي يرى انه لا شيء ينفعه معه عمل فذلك هو القاء النفس في التهلكة فالحاصل ان معناه
النهي عن القنوط من رحمة الله لان ذلك يحمل الانسان على ترك العبودية والاصرار على الذنب الوجه السادس يحتمل ان يكون المراد انفقوا
في سبيل الله ولا تلقوا ذلك الانفاق في التهلكة وذلك بان تفعلوا بعد ذلك الانفاق فعلا يحبط ثوابه اما بتكثير المنة او بتكثير وجوه الريا
والسمعة ونظيره قوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم **قوله تعالى** واحسنوا فيه مسائل **المسئلة**
الاولى اختلفوا في ان المحسن مشتق مما ذا فيه وجوه الاول انه مشتق من فعل الحسن وانما كثر استعماله فيمن نفع غيره بنفع حسن من حيث
ان الاحسن حسن في نفسه وعلى هذا التقدير فالضرب والقتل اذا حسنا كان فاعلهما محسنا الثاني انه مشتق من الاحسن وفاعل الحسن لا
يوصف بكونه محسنا الا اذا كان فعله حسنا واحسانا معا فهذا الاشتقاق انما يحصل من مجموع الامرين معا **المسئلة الثانية**
قوله واحسنوا فيه وجوها احدها قال الاصم احسنوا في فرائض الله وثانيها واحسنوا في الانفاق على من يلزمكم مؤنته ونفقته والمقصود
منه ان يكون ذلك الانفاق حسنا فلا تسرفوا ولا تقتروا وهذا هو الاقرب لاتصاله بما قبله ويمكن حمل الاية على جميع الوجوه واما قوله
ان الله يحب المحسنين فهو ظاهر قد تقدم تفسيره **واما** قوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله ففيه مسائل **المسئلة الاولى**
الحج في اللغة عبارة عن القصد وانما يقال حج فلان الشيء اذا قصده مرة بعد اخرى وادام الاختلاف اليه والحجة بكسر الحاء السنة وانما قيل
له حجة لان الناس يحجون في كل سنة واما في الشرع فهو اسم لافعال مخصوصة منها اركان ومنها ابعاض ومنها هيئات فالاركان ما لا
يحصل التحلل حتى ياتي به والابعاض هي الواجبات التي اذا ترك منها شيئا يجبر بالدم والهيئات ما لا يجب الدم على تاركها والاركان عندنا خمسة
الاحرام والوقوف بعرفة والطواف بالبيت والسعي بين الصفا والمروة وفي حلق الراس وتقصيره قولان احدهما انه نسك لا يحصل
التحلل الا به واما الابعاض فهي الاحرام من الميقات والمقام بعرفات الى الغروب في قول والبيتوتة بالمزدلفة ليلة النحر في قول ورمي جمرة
العقبة والمبيت بمنى ليالي التشريق في قول ورمي ايامها واما سائر افعال الحج فهي سنة **واما** اركان العمرة فهي اربعة الاحرام والطواف
والسعي وفي الحلق قولان ثم المعتمر بعد ما فرغ من السعي فان كان معه هدي ذبحه ثم حلق او قصر ولا يقف التحلل على ذبح الهدي **المسئلة**
الثانية قوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله امر بالاتمام وهل هذا الامر مطلق او مشروط ذهب اصحابنا الى انه مطلق والمعنى افعلوا الحج والعمرة
على التمام والقول الثاني وهو قول ابي حنيفة رضي الله عنه ان هذا الامر مشروط والمعنى ان من شرع فيه فليتمه قالوا ومن الجائز ان لا يكون الدخول
في شيء واجب الا انه بعد الدخول فيه يكون واجبا اتمامه وفائدة هذا الخلاف ان العمرة واجبة عند اصحابنا وغير واجبة عند ابي حنيفة حجة
اصحابنا من وجوه **الحجة الاولى** قوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله وجه الاستدلال به ان الاتمام قد يراد به فعل الشيء كاملا تاما واذا ثبت الاحتمال
وجب ان يكون المراد من هذا اللفظ هو ذلك اما بيان الاحتمال فيدل عليه قوله تعالى واذ ابتلى ابرهيم ربه بكلمات فاتمهن اي فعلهن على سبيل التمام
والكمال وقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل اي فافعلوا الصيام تاما الى الليل وحمل اللفظ على هذا اولى من قول من يقول فاشرعوا في الصيام ثم
اتموه لان على هذا التقدير يحتاج الى الاضمار وعلى التقدير الذي ذكرناه لا يحتاج اليه فثبت ان قوله واتموا الحج يحتمل ان المراد منه الاتيان
به على نعت التمام والكمال فوجب حمله عليه اقصى ما في الباب انه يحتمل ايضا ان يكون المراد منه انكم اذا شرعتم فيه فاتموه الا ان حمل اللفظ على الوجه
الاول اولى ويدل عليه وجوه الاول ان حمل الاية على الوجه الثاني يقتضي ان يكون الامر مشروطا ويكون التقدير اتموا الحج والعمرة ان شرعتم فيها

وعلى التاويل الاول الذي نصرناه لا يحتاج فيه الى اضمار هذا الشرط فكان ذلك اولى الثاني ان اهل التفسير ذكروا ان هذه
الاية اول اية نزلت في الحج فحملها على ايجاب الحج اولى من حملها على الاتمام بشرط الشروع الثالث قرا بعضهم واقيموا الحج والعمرة
وهذا وان كان قراءة شاذة جارية مجرى خبر الواحد لكنه بالاتفاق صالح لترجيح تاويل على تاويل الرابع ان الوجه الذي نصرناه
يفيد وجوب الحج والعمرة وعلى الوجه الذي ذكروه يفيد وجوب اتمامهما بعد الشروع فيهما والتاويل الذي نصرناه اولى واكثر فائدة
فكان حمل كلام الله عليه الخامس ان الباب باب العبادة فكان الاحتياط فيه اولى والقول بايجاب الحج والعمرة معا اقرب الى
الاحتياط فوجب حمل اللفظ عليه السادس هب انا نحمل اللفظ على وجوب الاتمام جزما وظاهر الامر للوجوب فكان الاتمام واجبا جزما
والاتمام مسبوق بالشروع وما لا يتم الواجب الا به وكان مقدورا للمكلف فهو واجب فيلزم ان يكون الشروع واجبا في الحج والعمرة السابع
روي عن ابن عباس انه قال والذي نفسي بيده انها لقرينتها في كتاب الله تعالى اي ان العمرة لقرينة الحج في الامر بهما في كتاب الله يعني هذه
الاية فكان كقوله تعالى واقيموا الصلاة واتوا الزكاة فهذا تمام تقرير هذه الحجة فان قيل قراءة علي وابن مسعود والشعبي والعمرة لله
بالرفع فهذا يدل على انهم قصدوا افراد العمرة عن الحج في حكم الوجوب قلنا هذا مدفوع من وجوه الاول ان هذه قراءة شاذة فلا تعارض
القراءة المتواترة الثاني ان فيها ضعفا في العربية لانها تقتضي عطف الجملة الاسمية على الجملة الفعلية الثالث ان قوله والعمرة لله
معناه ان العمرة عبادة لله وذلك لا ينافي وجوبها والا وقع التعارض بين مدلول القراءتين وهو غير جائز الرابع انه لما كان قوله والعمرة لله
معناه والعمرة عبادة لله وجب ان تكون العمرة مامورا بها لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله والامر للوجوب وحينئذ يحصل المقصود
الحجة الثانية في وجوب العمرة ان قوله تعالى يوم الحج الاكبر يدل على وجود حج اصغر على ما عليه حقيقة افعل وما ذاك الا
العمرة بالاتفاق واذا ثبت ان العمرة حج وجب ان تكون واجبة لقوله تعالى واتموا الحج ولقوله ولله على الناس حج البيت الحجة الثالثة
في المسالة احاديث منها ما اورده في المتفق بين الصحيحين ان جبريل عليه السلام سال الرسول عليه السلام عن الاسلام فقال ان تشهد ان لا اله
الا الله وان محمدا رسول الله وان تقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان وتحج وتعتمر وروى النعمان بن سالم عن عمرو بن اوس عن ابي رزين
انه ساله عليه السلام فقال اني شيخ كبير ادرك الاسلام ولا يستطيع الحج والعمرة ولا الظعن فقال عليه السلام حج عن ابيك واعتمر امر بهما والامر
للوجوب ومنها ما روى ابن سيرين عن زيد بن ثابت انه عليه السلام قال ان الحج والعمرة فريضتان لا يضرك بايهما بدات ومنها
ما روت عائشة بنت طلحة عن عائشة ام المومنين قالت قلت يا رسول الله هل على النساء جهاد فقال عليه السلام عليهن جهاد لا قتال فيه
الحج والعمرة الحجة الرابعة في وجوب العمرة قال الشافعي رضي الله عنه واعتمر النبي عليه السلام قبل الحج ولو لم تكن العمرة واجبة لكان
الاشبه ان يبادر الى الحج الذي هو واجب حجة من قال العمرة ليست بواجبة وجوه الحجة الاولى قصة الاعرابي الذي سال رسول الله
صلى الله عليه وسلم عن اركان الاسلام فعلمه الصلاة والزكاة والصوم والحج فقال الاعرابي اعلي غير هذا فقال لا الا ان تطوع فقال
الاعرابي لا ازيد على هذا ولا انقص فقال عليه السلام افلح الاعرابي ان صدق وقال عليه السلام بني الاسلام على خمس شهادة ان لا اله الا
الله وان محمدا رسول الله واقام الصلاة وايتاء الزكاة وصوم رمضان وحج البيت وقال عليه السلام صلوا خمسكم وزكوا اموالكم وحجوا
بيتكم تدخلوا جنة ربكم فهذه اخبار مشهورة كالمتواترة فلا يجوز الزيادة عليها ولا ردها وعن محمد بن المنكدر عن جابر بن عبد الله عن النبي
عليه السلام انه سئل عن العمرة اواجبة هي ام لا فقال لا وان تعتمر خير لك وعن معاوية الضرير عن ابي صالح الحنفي عن ابي هريرة عن النبي عليه
السلام قال الحج جهاد والعمرة تطوع والجواب من وجوه احدها ان ما ذكرتم اخبار احاد فلا تعارض القران وثانيها لعل العمرة ما
كانت واجبة عند ما ذكر الرسول عليه السلام تلك الاحاديث ثم نزل بعدها واتموا الحج والعمرة لله هذا هو الاقرب لان هذه الاية نزلت
في السنة السابعة من الهجرة وثالثها ان قصة الاعرابي مشتملة على ذكر الحج وليس فيها بيان تفصيل الحج وقد بينا ان العمرة حج لانها هي الحج الاصغر
فلا تكون هي منافية لوجوب العمرة واما حديث محمد بن المنكدر فقالوا راويه حجاج بن ارطاة وهو ضعيف اعلم ان الحج على ثلاثة
اقسام الافراد والقران والتمتع والافراد ان يحج ثم بعد الفراغ منه يعتمر من ادنى الحل او يعتمر قبل اشهر الحج ثم يحج في تلك السنة والقران
ان يحرم بالعمرة والحج في اشهر الحج معا بان ينويهما بقلبه وكذلك لو احرم بالعمرة في اشهر الحج ثم قبل الطواف ادخل عليها الحج فيصير قارنا
والتمتع هو ان يحرم بالعمرة في اشهر الحج ويأتي باعمالها ثم يحج في هذه السنة وانما سمي تمتعا لانه يستمتع بمحظورات الاحرام بعد التحلل عن
العمرة قبل ان يحرم بالحج اذا عرفت هذا فنقول اختلف الناس في الافضل من هذه الثلاثة فقال الشافعي رضي الله عنه افضلها الافراد
ثم التمتع ثم القران وقال في اختلاف الحديث التمتع افضل من الافراد وبه قال مالك رضي الله عنه وقال ابو حنيفة القران افضل ثم الافراد ثم التمتع
وهو قول المزني وابي اسحاق المروزي من اصحابنا وقال ان الافراد افضل من وجوه الحجة الاولى التمسك بقوله واتموا الحج والعمرة لله
والاستدلال به من ثلاثة اوجه الاول ان الاية اقتضت عطف العمرة على الحج والعطف يستدعي المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه والمغايرة
لا تحصل الا عند الافراد فاما عند القران فالموجود شيء واحد وهو حج وهو عمرة وذلك مانع من صحة العطف الثاني ان قوله واتموا الحج والعمرة
لله يقتضي الافراد بدليل انه قال تعالى فان احصرتم فما استيسر من الهدي والقارن يلزمه هديان عند الخصم الثالث هذه الاية تدل على
وجوب الاتمام والاتمام لا يحصل الا عند الافراد ويدل عليه وجهان الاول ان السفر مقصود بدليل انه من اوصى ان يحج عنه فانه يحج عنه

من وطنه ولولا ان السفر مقصود والا لكان يحج عنه من ادنى المواقيت ويدل عليه ايضا انهم قالوا لو نذر ان يحج ماشيا لحج راكبا يلزمه دم فثبت ان السفر مقصود والقران يقتضي تقليل السفر لان بسببه يصير السفران سفرا واحدا فثبت ان الاتمام لا يحصل الا بالافراد الثاني ان الحج لا معنى له الا زيارة بناء مكرمة ومشاهد مشرفة والحاج زائر الله والله تعالى يزور ولا شك انه كلما كانت الزيارة والخدمة اكثر كان موقعها عند المخدوم اعظم وهذا القران ينقلب فيه الزيارتان زيارة واحدة بل الحق ان جملة انواع الطاعات المعتبرة في الحج وفي العمرة تكرر عند الافراد وتصير واحدة عند القران فثبت ان الافراد اقرب الى التمام فكان الافراد ان لم يكن واجبا لحكم هذه الآية فلا اقل من كونه افضل الحجة الثانية في بيان ان الافراد افضل ان الافراد يقتضي كونه آتيا بالحج والعمرة مرة ثم بالعمرة بعد ذلك فيكون الاعمال الشاقة في الافراد اكثر فوجب ان يكون افضل لقوله عليه السلام افضل الاعمال احمزها اي اشقها **الحجة الثالثة** انه عليه السلام كان مفردا واعلم ان الصحابة اختلفت رواياتهم في هذا المعنى فروى مسلم في صحيحه عن عائشة رضي الله عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم افرد وروى جابر وابن عمر انه قرن واما انس فقد روي عنه انه قال كنت واقفا عند حران فاتته رسول الله صلى الله عليه وسلم فكان لعابها يسيل علي فسمعته يقول لبيك بحجة وعمرة معا ثم الشافعي رضي الله عنه رجح رواية عائشة رضي الله عنها وجابر وابن عمر على رواية انس من وجوه احدها لحال الرواة واما عائشة فلانها كانت عالمة ومع علمها كانت اشد الناس انضافا برسول الله صلى الله عليه وسلم واشد الناس وقوفا على احواله واما جابر فانه كان اقدم صحبة للنبي عليه السلام من انس وان انسا كان صغيرا في ذلك الوقت قليل العلم واما ابن عمر فانه كان مع فقهه اقرب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم من غيره لان اخته حفصة كانت زوجة النبي عليه السلام والثاني ان عدم القران متاكد بالاستصحاب والثالث ان الافراد تقتضي تكثير العبادة والقران يقتضي تقليلها فكان لحاق الافراد بالنبي عليه السلام اولى واذا ثبت ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان مفردا وجب ان يكون الافراد افضل لانه عليه السلام كان يختار الافضل لنفسه ولانه قال خذوا عني مناسككم اي تعلموا مني **الحجة الرابعة** ان الافراد يقتضي تكثير العبادة والقران يقتضي تقليلها فكان الاول اولى لان المقصود من خلق الجن والانس هو العبادة وكلما كان ادعى الى تكثير العبادة كان افضل **حجة ابي حنيفة** رضي الله عنه من وجوه الاول التمسك بقوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله وهذا اللفظ يحتمل ان يكون المراد منه ايجاب اتمامهما على سبيل التمام فلو حملناه على الاول لافاد الثاني ولو حملناه على الثاني افاد الاول فكان الثاني اكثر فائدة فوجب حمل اللفظ عليه لان الاول حمل لكلام الله على ما يكون اكثر فائدة **الحجة الثالثة** ان القران جمع بين النسكين فوجب ان يكون افضل من الاتيان بنسك واحد **الحجة الثالثة** ان في القران مسارعة الى احد النسكين فوجب ان يكون القران افضل لقوله تعالى وسارعوا والجواب عن الاول انا بينا ان هذه الآية تدل من ثلاثة اوجه دلالة ما هو اكثر فائدة على الافراد وما ذكرتموه مجرد حسن ظن فثبت حمل اللفظ على ما هو عليه اكثر فائدة اولى واذا كان كذلك كان الترجيح لقولنا والجواب عن الثاني والثالث ان كل ما يفعله القارن يفعله المفرد ايضا الا ان القران كانه حيلة في اسقاط الطاعة فينتهي الامر فيه ان يكون مرجوحا فيه واما ان يكون افضل فلا وبالجملة فالشافعي رضي الله عنه لا يقول ان الحجة المفردة بلا عمرة افضل من الحجة المقرونة لكنه يقول من اتى بالحج وقته وبالعمرة في وقتها فمجموع هذين الامرين افضل من الاتيان بالحجة المقرونة **المسئلة الرابعة** في تفسير الاتمام في قوله واتموا الحج والعمرة لله وفيه وجوه احدها روي عن علي وابن مسعود ان اتمامهما ان يحرم لهما من دويرة اهله وثانيها قال ابو مسلم ان من نوى الحج والعمرة وجب عليه الاتمام قال ويدل على صحة هذا التاويل ان هذه الآية انما نزلت بعد ان منع الكفار النبي صلى الله عليه وسلم في السنة الماضية عن الحج والعمرة فالله تعالى امر رسوله في هذه الآية بان لا يرجع حتى يتم هذا الغرض ويحصل من هذا التاويل فائدة فقهية وهي ان تطوع الحج والعمرة كفرضهما في وجوب الاتمام وثالثها قال الاصم ان الله تعالى فرض الحج والعمرة ثم امر عباده ان يتموا الاداء المعتبر **وذكر** الشيخ الامام ابو حامد الغزالي رحمه الله ورضي عنه في كتاب الاحياء ما يتعلق بالاداب في هذا الباب فقال الامور المعتبرة قبل الخروج الى الاحرام ثمانية الاول في الاول فينبغي ان يبدأ بالتوبة ورد المظالم وقضاء الديون واعداد النفقة لكل من تلزمه نفقته الى حين الرجوع ورد ما عنده من الودائع ويستحب من المال الحلال الطيب ما يكفيه لذهابه وايابه من غير تقتير بل على وجه يمكنه مع التوسع في الزاد والرمز بالتقتير ويتصدق بشيء قبل خروجه ويشتري لنفسه دابة قوية على الحمل ويكريها فان اكتراها فليظهر للمكاري كل ما يحصل رضاه فيه الثاني الرفيق ينبغي ان يلتمس رفيقا صالحا يحب معينا عليه ان نسي ذكره وان ذكر اعانه وان حسن خلقه وان ضاق صدره صبره واما الاخوان والفقراء المجاورون ليودعهم ويلتمس ادعيتهم فان الله تعالى جاعل لهم ادعيتهم خيرا والسنة في الوداع ان يقول استودع الله دينك وامانتك وخواتيم اعمالك **الثالثة** في الخروج من الدار فاذا هم بالخروج صلى ركعتين يقرأ في الاولى بعد الفاتحة قل يا ايها الكافرون وفي الثانية الاخلاص وبعد الفراغ يتضرع الى الله بالاخلاص الى البغية فاذا حصل على باب الدار قال بسم الله توكلت على الله لا حول ولا قوة الا بالله وكلما كانت الدعوات ازيد كان اولى **الخامسة** في الركوب فاذا ركب الراحلة قال بسم الله وبالله والله اكبر توكلت على الله لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم ما شاء الله كان وما لم يشا لم يكن سبحان الذي سخر لنا هذا وما كنا له مقرنين وانا الى ربنا لمنقلبون **السادسة** في النزول والسنة ان يكون اكثر مسيره بالليل ولا ينزل على الطريق نهارا واذا نزل صلى ركعتين ودعا الله كثيرا **السابعة** ان قصده عدو او سبع بالليل او النهار فليقرأ آية الكرسي وشهد الله انه لا اله الا هو والاخلاص والمعوذتين ويقول حصنت بالله العلي العظيم استعنت بالحي الذي لا يموت

الثامنة مهما علا نشزا من الارض في الطريق فيستحب ان يكبر ثلاثا التاسعة ان لا يكون السفر مشوبا بشيء من الاغراض العاجلة كالتجارة
كالتجارة وغيرها العاشرة ان يصون الانسان لسانه عن الرفث والفسوق والجدال ثم بعد الاتيان بهذه المقامات
يأتي بجميع اركان الحج على الوجه الاصح الاقرب الى موافقة الكتاب والسنة ويكون غرضه في هذه الامور ابتغاء مرضات الله تعالى
فقوله واتموا الحج والعمرة لله كلمة شاملة جامعة لمعاني هذه المعاني فاذا اتى العبد بالحج على هذا الوجه كان متبعا ملة ابرهيم
حيث قال واذ ابتلى ابرهيم ربه بكلمات فاتمهن الوجه الرابع في تفسير قوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله ان افراد كل واحد منهما
بسفر وهذا تاويل من قال بالافراد وقد بيناه بالدليل لهذا القول مروي عن علي ابن ابي طالب رضي الله عنه وقد يروى مرفوعا
عن ابي هريرة وكان عمر يترك القران والمتعة ويذكر ان اتم الحج والعمرة ان يعتمر في غير شهور الحج فان الله تعالى يقول الحج اشهر معلومات
وروي عن نافع عن ابن عمر انه قال فرقوا بين حجتكم وعمرتكم **المسئلة الخامسة** قرا نافع وابو عمرو وابن كثير وابو بكر
عن عاصم الحج بفتح الحاء في كل القران وهي لغة اهل الحجاز وقرا حمزة والكسائي وحفص عن عاصم بالكسر في كل القران قال الكسائي
وهما لغتان بمعنى واحد كرطل ورطل وكسر البيت وكسره وقيل بالفتح المصدر وبالكسر الاسم **قوله تعالى**
فان احصرتم فما استيسر من الهدي قال محمد بن يحيى اصل الحصر والاحصار الحبس ومنه يقال للذي لا يبوح بسره حصر
لانه حبس نفسه عن البوح والحصر احتباس الغائط والحصير الملك لانه كالمحبوس في الحجاب وفي شعر لبيد جن لدى باب الحصير
قيام والحصير معروف سمي به لانضمام بعض اجزائه الى بعض بسببها بانحباس الشيء مع غيره اذا عرفت هذا فنقول اتفقوا على
لفظ الحصر انه مخصوص بمنع العدو اذا منعه عن افراده وضيق عليه اما لفظ الاحصار فقد اختلفوا فيه على ثلاثة اقوال الاول
وهو اختيار ابي عبيدة وابن السكيت والزجاج وابن قتيبة واكثر اهل اللغة انه مختص بالمرض قال ابن السكيت يقال احصره المرض
اذا منعه عن السفر وقال ثعلب في فصيح الكلام احصر بالمرض وحصر بالعدو والقول الثاني ان لفظ الاحصار يفيد الحبس والمنع
سواء كان ذلك بسبب العدو او بسبب المرض وهذا قول الفراء والقول الثالث انه مختص بالمنع الحاصل من جهة العدو وهو
قول الشافعي رضي الله عنه وهو المروي عن ابن عباس وابن عمر انهما قالا لا حصر الا حصر العدو واكثر اهل اللغة يردون هذا القول
على الشافعي رضي الله عنه وفائدة هذا البحث تظهر في مسئلة فقهية وهي انهم اتفقوا على ان حكم الاحصار عند حبس العدو ثابت
وهل يثبت بسبب المرض وسائر الموانع قال ابو حنيفة يثبت وقال الشافعي لا يثبت وحجة ابي حنيفة ظاهرة على مذهب اهل اللغة
وذلك لان اهل اللغة رجلان احدهما الذين قالوا الاحصار مختص بالحبس الحاصل بسبب المرض فقط وعلى هذا المذهب
تكون هذه الاية نصا صريحا ان احصار المرض يفيد هذا الحكم والثاني الذين قالوا الاحصار اسم لمطلق الحبس سواء كان حاصلا بسبب
المرض او بسبب العدو وعلى هذا القول حجة ابي حنيفة ظاهرة ايضا لان الله تعالى علق الحكم على مسمى الاحصار فوجب ان يكون
الحكم ثابتا عند حصول الاحصار سواء حصل بالعدو او بالمرض واما على القول الثالث وهو ان الاحصار اسم للمنع الحاصل بالعدو
فهذا القول باطل باتفاق اهل اللغة وبتقدير ثبوته فنحن نقيس المرض على العدو بجامع دفع الحرج وهذا قياس جلي ظاهر فهذا
تقرير قول ابي حنيفة رضي الله عنه وهو ظاهر قوي واما تقرير مذهب الشافعي رضي الله عنه فانا ندعي ان المراد بالاحصار
في هذه الاية منع العدو فقط والروايات المنقولة عن اهل اللغة معارضة بالروايات المنقولة عن ابن عباس وابن عمر ولا شك
ان قولهما اولى لتقدمهما على هؤلاء الادباء في معرفة اللغة ومعرفة تفسير القران ثم انا بعد ذلك نؤكد هذا القول بوجوه من الدلائل
الحجة الاولى ان الاحصار افعال من الحصر والافعال تارة يجيء بمعنى التعدية نحو ذهب زيد واذهبنا وتجيء بمعنى صار كذا نحو
اغد البعير اي صار ذا غدة واجرب الرجل اذا صار ذا ابل جربا وتجيء بمعنى وجدته بصفة كذا نحو احمدت الرجل اي وجدته محمودا
والاحصار لا يمكن ان يكون للتعدية فوجب اما حمله على الصيرورة او على الوجدان والمعنى انهم صاروا محصورين ثم ان اهل اللغة
اتفقوا على ان المحصور هو الممنوع بالعدو لا بالمرض فوجب ان يكون معنى الاحصار هو انهم صاروا ممنوعين بالعدو او وجدوا ممنوعين
بالعدو وذلك يؤكد مذهبنا **الحجة** الثانية ان الحصر عبارة عن المنع وانما يقال للانسان انه ممنوع من فعله ومحبوس عن
مراده عبارة عن الكيفية الحاصلة عن سبب اعتدال المزاج وسلامة الاعضاء وذلك مفقود في حق المريض فهو غير قادر البتة على الفعل
فيستحيل ان يحكم عليه بانه ممنوع لان احالة الحكم على المانع تستدعي حصول المقتضي اما اذا كان ممنوعا بالعدو فهناك القدرة على الفعل
حاصلة الا انه تعذر الفعل لاجل مدافعة العدو فصح هاهنا ان يقال انه ممنوع من الفعل فثبت ان لفظ الاحصار حقيقة في العدو
ولا يمكن ان يكون حقيقة في المرض **الحجة** الثالثة ان معنى قوله احصرتم اي حبستم ومنعتم والحبس لا بد له من حابس والمنع لا بد
له من مانع ويمتنع وصف المرض بكونه حابسا ومانعا لان الحبس والمنع فعل واضافة الفعل الى المرض محال عقلا لان المرض عرض لا يبقى
زمانين فكيف يكون فاعلا وحابسا ومانعا اما وصف العدو بانه حابس ومانع وصف حقيقي وحمل الكلام على حقيقته اولى من حمله
على مجازه **الحجة** الرابعة ان الاحصار مشتق من الحصر ولفظ الحصر لا اشعار فيه بالمرض فلفظ الاحصار وجب ان يكون خاليا
عن الاشعار بالمرض قياسا على جميع الالفاظ المشتقة **الحجة** الخامسة انه تعالى قال بعد هذه الاية فمن كان منكم مريضا او به

اذى من راسه فعطف عليه المريض فلو كان المحصر هو المريض او يكون المريض داخلا فيه لكان هذا عطفا للشي على نفسه فان قيل
انه خص هذا المريض بالذكر لان له حكما خاصا وهو حلق الراس فصار تقدير الاية ان منعتم بمرض تحللتم بدم وان تاذى راسكم
بمرض حلقتكم وكفرتم قلنا هذا وان كان حسنا لهذا العذر الا انه مع ذلك يلزم عطف الشي على نفسه فكان ذلك اولى الحجة
السادسة قال تعالى فاذا امنتم فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدي ولفظ الامن انما يستعمل في الخوف من
العدو لا في المرض فانه يقال في المرض شفي وعوفي ولا يقال امن فان قيل لا نسلم ان لفظ الامن لا يستعمل الا في الخوف فانه يقال
امن المريض من الهلاك وايضا خصوص اخر الاية لا يقدح في عموم اولها قلنا لفظ الامن اذا كان مطلقا غير مقيد فانه لا يفيد
الا الامن من العدو وقوله خصوص اخر الاية لا يمنع من عموم اولها قلنا بل يوجب لان قوله فاذا امنتم ليس فيه بيان انه حصل الامن
عما ذا فلا بد وان يكون المراد حصول الامن عن شي تقدم ذكره والذي تقدم ذكره هو الاحصار فكان التقدير فاذا امنتم من ذلك الاحصار
ولما ثبت ان لفظ الامن لا يطلق الا في العدو وجب ان يكون المراد من هذا الاحصار منع العدو فثبت بهذه الدلايل ان الاحصار
المذكور في هذه الاية هو منع العدو فقط اما قول من قال انه منع المرض صاحبه فهو باطل بهذه الدلايل وفيه دليل اخر وهو ان المفسرين
اجمعوا على ان سبب نزول هذه الاية ان الكفار احصروا النبي صلى الله عليه وسلم بالحديبية والناس اختلفوا في ان الاية النازلة في
سبب هل يتناول غير ذلك السبب الا انهم اتفقوا على انه لا يجوز ان يكون ذلك السبب خارجا عنه فكان الاحصار في هذه الاية عبارة
عن منع العدو اذا ثبت هذا فنقول لا يمكن قياس منع المرض عليه وبيانه من وجهين الاول ان كلمة ان شرط عند اهل اللغة وحكم
الشرط انتفا المشروط عند انتفايه ظاهرا لهذا يقتضي ان لا يثبت الحكم الا في الاحصار الذي دلت الاية عليه فلو اثبتنا هذا الحكم في غيره
قياسا كان ذلك نسخا للنص وهو غير جايز الوجه الثاني ان الاحرام شرع لازم لا يحتمل النسخ قصدا الا ترى انه اذا جامع امراته حتى
فسد حجه لم يخرج من احرامه وكذلك لو فاته الحج حتى لزمه القضا والمريض ليس كالعدو لان المريض لا يستفيد بتحلله ورجوعه امنا
من مرضه اما المحصر بالعدو فانه خايف من القتل ان اقام فاذا رجع فقد تخلص من خوف القتل فهذا ما عندي في هذه المسلة على ما
يليق بالتفسير اما قوله تعالى فما استيسر من الهدي ففيه مسايل المسالة الاولى قال القفال رحمه الله في الاية
اضمار والتقدير فتحللتم فما استيسر من الهدي وهو كقوله فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة اي فافطر فعدة وفيها اضمار اخر وذلك
لان قوله فما استيسر من الهدي كلام غير تام بل لا بد من اضمار ثم فيه احتمالان احدهما ان يقال محل ما وقع والتقدير فواجب عليكم
ما استيسر والثاني قال الفرا لو نصبت على معنى اهدوا كان صوابا واكثر ما جا في القران من اشباهه مرفوع المسالة الثانية
استيسر بمعنى تيسر ومثله استعظم اي تعظم واستكبر اي تكبر واستصعب اي صعب المسالة الثالثة الهدي جمع هدية كما
يقال تمر وتمرة وثمر وثمرة قال احمد بن يحيى اهل الحجاز يخففون الهدي وتميم يثقلونه فيقولون هدية وهدي ومطية ومطي قال الشاعر
حلفت برب مكة والمصلى واعناق الهدي مقلدات ومعنى الهدي ما يهدى الى بيت الله عز وجل تقربا اليه بمنزلة الهدية يهديها الانسان
الى غيره متقربا اليه ثم قال علي وابن عباس والحسن وقتادة الهدي اعلاه بدنة واوسطه بقرة واحسنه شاة فعليه ما تيسر من هذه
الاجناس المسالة الرابعة المحصر اذا كان عادما للهدي هل له بدل ينتقل اليه للشافعي رضي الله عنه في ذلك قولان
احدهما لا بدل له ويكون الهدي في ذمته ابدا وبه قال ابو حنيفة رضي الله عنه والحجة فيه انه تعالى اوجب على المحصر الهدي على
التعيين وما اثبت له بدلا والثاني ان له بدلا لا ينتقل اليه وهو قول احمد فاذا قلنا بالقول الاول هل له ان يتحلل في الحال او يقيم
على احرامه فيه قولان احدهما انه يقيم على احرامه حتى يجده وهو قول ابي حنيفة ويدل عليه ظاهر الاية والثاني له ان يتحلل في
الحال للمشقة وهو الاصح واذا قلنا بالقول الثاني ففيه اختلافات كثيرة واقربها ان يقال يقوم الهدي بالدراهم وبالدراهم
يشتري طعاما ويودي وانما قلنا ذلك لانه اقرب الى الهدي المسالة الخامسة المحصر اذا اراد التحلل وذبح
وجب ان ينوي التحلل عند الذبح ولا يتحلل البتة قبل الذبح المسالة السادسة اختلفوا في العمرة فاكثر الفقها
قالوا حكمها في الاحصار حكم الحج وعن ابن سيرين انه لا احصار فيه لانه غير موقت وهذا باطل لان قوله تعالى فان احصرتم مذكور
عقيب الحج والعمرة فكان عايدا اليهما اما قوله ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله ففيه مسايل المسالة الاولى
في الاية حذف لان الرجل لا يتحلل ببلوغ الهدي محله بل لا يحصل التحلل الا بالنحر فتقدير الاية حتى يبلغ الهدي محله فينحر واذا نحرتم
فاحلقوا المسالة الثانية قال الشافعي رضي الله عنه يجوز اراقة الدم الاحصار لا في الحرم بل من حيث حبس وقال
ابو حنيفة رحمه الله لا يجوز ذلك الا في الحرم منشا الخلاف البحث في تفسير هذه الاية فقال الشافعي رضي الله عنه المحل في هذه الاية
اسم للزمان الذي حصل فيه الحل وقال ابو حنيفة اسم للمكان حجة الشافعي رضي الله عنه من وجوه الاول انه عليه السلام انما احصر
في طرف الحديبية الذي اسفل مكة وهو من الحرم قال الواقدي الحديبية على طرف مكة على تسعة اميال من مكة اجاب
القفال رحمه الله عليه في تفسيره عن هذا السوال فقال الدليل على ان نحر ذلك الهدي ما وقع في الحرم قوله تعالى هم الذين كفروا وصدوكم
عن المسجد الحرام ان يبلغ محله الحجة الثالثة ان المحصر سوا كان في الحل او في الحرم فهو مامور بنحر الهدي وقوله بعد ذلك فما استيسر

من الهدى وعلى هذا التقدير ثبت ان هذه الاية دالة على ان نحر الهدي واجب على المحصر سواكان محصرًا في الحل او في الحرم واذا ثبت هذا وجب ان تجوز له الذبح في الحل والحرم واذا كان كذلك وجب ان يكون المحصر قادرا على ازالة الدم حتى احصر الحجة الثالثة ان الله تعالى انما كمن المحصر من التحلل بالذبح ليتمكن من تخليص النفس عند خوف العدو في الحال فلو لم يجز النحر الا في الحرم وما امكن تحصيل النحر لاجل التحلل بدلا له الا بد تعالى هذا التقدير وجب ان لا يجعل التحلل بالحال وذلك يناقض المقصود في شرع هذا الحكم ولان الموصل للنحر الى الحرم ان كان هو تقديم الحزن وكيف يومر بهذا الفعل مع قيام الحزن وان كان غيره فقد لا يجد ذلك الغير فماذا يفعل حجة ابي حنيفة رضي الله عنه من وجوه الاول ان المحل يكسر عن الفعل عبارة عن المكان كالمسجد والمجلس فقوله حتى يبلغ الهدي محله يدل على انه غير بالغ في الحال الى مكان الحل وهو عند بالغ محله في الحال جوابه المحل عبارة عن الزمان وان من المشهور عند الذين الثاني ان لفظ المحل يحتمل الزمان والمكان الا ان الله تعالى ازال هذا الاحتمال بدليل قوله ثم محلها الى البيت العتيق جوابه قال الشافعي رضي الله عنه كلما وجب على المحرم في ماله من بدنه وحزاهدي فلا يجزي الا في الحرم لمساكين اهله الا في موضعين احدهما من ساق هديا فعطب في طريقه ذبحه وخلى بينه وبين المساكين والثاني دم المحصر بالعدو فانه يجزئ حيث حبس بالاية التي ذكرنا هما في سائر الدماء ولم نكتف بها ها تناول هذه الصورة الثالث قالوا الهدي انما سمي هديا لانه جار مجرى الهدية التي يبعثها العبد الى ربه والهدية لا تكون هدية الا اذا بعثها المهدي الى دار المهدي اليه وهذا المعنى لا يتصور الا بجعل موضع الهدي هو الحرم جوابه هذا المتك بالاسم هو محمول على الاصل عند الفقد الرابع ان سائر دماء الحج كلها قربة كالصلاة والصوم لا يصح الا في الحرم فكذا ها هنا جوابنا الهدي الدم انما وجب لازالة الخوف وزوال الخوف انما يحصل اذا قدر عليه حتى احصر اما لو وجب ارساله الى الحرم لا يحصل هذا المقصود وهذا المعنى غير موجود في سائر الدماء فظهر الفرق **المسألة الثالثة** هذه الاية دالة على انه لا ينبغي لهم ان يحلقوا رؤسهم الا بعد تقديم ما استيسر من الهدي كانه امرهم ان لا يناجوا الرسول الا بعد تقديم الصدقة **قوله تعالى** **فمن كان منكم مريضا او به اذى من راسه ففدية** فيه مسائل **المسألة الاولى** قال ابن عباس نزلت هذه الاية في كعب بن عجرة وقال كعب نزلت في رسول الله صلى الله عليه وسلم من الحديبية وكان سقط على راسي كثير القمل والصيبان وهي تتناثر وانا اطبخ لرأسي فقال عليه السلام ابو ذبيك هوام راسك قلت نعم يا رسول الله قال احلق راسك فانزل الله تعالى هذه الاية والمقصود منها ان المحرم اذا اذاه اذى بالمرض او لهوام راسه ابيح له المداواة والحلق بشرط الفدية والله اعلم **المسألة الثانية** قوله ففدية رفع لانه خبر مبتدا محذوف والتقدير فعليه فدية وايضا فيه اضمار اخر والتقدير فحلق فعليه فدية والله اعلم **المسألة الثالثة** قال بعضهم هذه الاية مختصة بالحصر وذلك ان قبل بلوغ الهدي محله وما لحقه مرض واذى في راسه فان صبر فان الله تعالى اذن له في ازالة ذلك المؤذي بشرط بذل الفدية وقال اخرون بل الكلام مستانف في كل محرم لحقه المرض يباح له فاحتاج الى علاج او لحقه اذى في راسه فاحتاج الى الحلق فبين الله تعالى ان له ذلك وبين ما يجب عليه من الفدية اذا عرفت هذا فنقول المرض قد يخرج الى اللباس فتكون الرخصة في اللباس كالرخصة في الحلق وقد يكون ذلك من غير المرض من شدة البرد وما شاكله فابيح له بشرط الفدية ويحتاج ايضا الى استعمال الطيب كثيرا في الامراض فيكون الحكم فيه ذلك واما من يكون به اذى من راسه فلا يكون عند الحوف من مرض او حدوث مرض وبالجملة فهذا الحكم عام في جميع محظورات الحج **المسألة الرابعة** اختلفوا في انه هل يقدم الفدية شيء من رخص او يوخر الفدية عن الرخص والذي يقتضيه الظاهر انه يوخر الفدية عن الرخص لان الاقدام على الرخص كالعلة في وجوب الفدية فكان متقدما عليه وايضا قد بينا ان تقدير الاية فحلق فعليه فدية من طعام او صدقة او نسك فالمراد ان تلك الفدية ولا يتظم الكلام الا على هذا الحد فاذا تحقق هذا فنقول اما قوله تعالى من صيام او صدقة او نسك فالمراد ان تلك الفدية احد هذه الامور الثلاثة وفي الاية مسائل **المسألة الاولى** النسك العبادة قال ابن الاعرابي النسك سبائك الفضة كل سبيكة منها نسيكة ثم قيل للمتعبد ناسك لانه يخلص نفسه من دنس الاثام وصفاها كالسبيكة المخلصة من الخبث هذا اصل معنى النسك ثم قيل للذبيحة نسك لانها من اشراف العبادات التي يتقرب بها الى الله **المسألة الثالثة** اتفقوا في النسك على ان اقله شاة لان النسك لا ينادي الا واحد الامور الثلثة الجمل والبقر والشاة ولما كان اقلها الشاة لا جرم كان اقل الواجب والنسك هو الشاة اما الصيام والاطعام فليس في الاية ما يدل على كميتهما وكيفيتهما وسنذكر ما يحصل بيانه فيه قولان احدهما انه حصل نجز كعب بن عجرة وهو ما روي ابو داود في سننه انه عليه السلام لما مر بكعب بن عجرة وراى كثرة الهوام في راسه فقال له احلق ثم اذبح شاة نسكا او صم ثلثة ايام او اطعم ثلثة اصع من تمر على ستة مساكين والقول الثاني ما روي عن ابن عباس والحسن انهما قالا الصيام كصيام المتمتع عشرة ايام والاطعام مثل ذلك في العدد وحجتهما ان الصيام والاطعام لما كانا في الحكم بدلا عن الشاة وجب حملهما في هذا الموضع على المعنى المتمتع كما جاء بعد ذلك وهو الذي يلزم المتمتع اذا لم يجد الهدي والقول الاول عليه اكثر الفقها **المسألة الثالثة** اتفقوا على ان المحرم اذا حلق راسه عامدا من غير عذر فعند ابي حنيفة رضي الله عنه الواجب دلت على حكم من قدم على شيء من محظورات الحج بعذر واما من حلق راسه عامدا من غير عذر فعند ابي حنيفة رضي الله عنه الواجب

عليه الدم وقال مالك رضي الله عنه حكمه حكم من فعل ذلك بعذر ولا حجة عليه لان قوله فمن كان منكم مريضا او به اذى من راسه
ففدية يدل على اشتراط هذا الحكم بهذه الاعذار والمشروط بالشي عدم عند عدم الشروط اما قوله فاذا امنتم اعلم ان
تقديره فاذا امنتم من الاحصار وقوله فمن تمتع بالعمرة الى الحج فيه مسايل معنى التمتع التلذذ يقال
تمتع بالشي اي تلذذ به والمتاع كل شي يتمتع به واصله من قولهم حبل مانع اي طويل وكل من طالت صحبته بالشي فهو متمتع به والتمتع بالعمرة
الى الحج هو ان يقدم مكة فيعتمر بها في اشهر الحج ثم يقيم بمكة حلالا حتى ينشي منها الحج فيحج من عامه ذلك وانما سمي متمتعا لانه يكون مستمتعا
بمحظورات الحج فيما بين تحلله من العمرة الى احرامه بالحج والتمتع على هذا الوجه صحيح لا كراهية فيه وها هنا نوع اخر من التمتع مكروه وهو
الذي خطب به عمر رضي الله عنه وقال متعتان كانتا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وانا انهى عنهما واعاقب عليهما متعة النسا ومتعة
الحج والمراد من هذه المتعة ها هنا ان يجمع بين الاحرامين ثم يفسخ الحج الى العمرة ويتمتع بها الى الحج وروي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
اذن لاصحابه في ذلك ثم نسخ روي عن ابي ذر انه ما قال ما كانت متعة الحج الا لي خاصة فكان السبب فيه انهم كانوا لا يرون العمرة في اشهر
الحج ويعدونها من افجر الفجور فلما اراد عليه السلام ابطال ذلك الاعتقاد عليهم بالغ فيه بان نقلهم في اشهر الحج من الحج الى العمرة وهذا سبب
لا يشاركهم فيه غيرهم فلهذا المعنى كان فسخ الحج خاصا بهم قوله فمن تمتع بالعمرة اي من تمتع بسبب العمرة فكانه
لا يتمتع بالعمرة ولكنه يتمتع بمحظورات الاحرام بسبب اتيانه بالعمرة هذا هو معنى التمتع بالعمرة الى الحج والثاني ان يحرم بالعمرة الى
الحج اما قوله تعالى فما استيسر من الهدي ففيه مسايل قال اصحابنا لوجوب دم التمتع خمس شرايط احدها
ان يقدم العمرة على الحج والثاني ان يحرم بالعمرة في اشهر الحج فان احرم بها قبل اشهر الحج واتى بشي من الطواف وان كان شرطا واحدا ثم
اكمل باقيه في اشهر الحج في هذه السنة لم يلزمه الدم لانه يجمع بين النسكين في اشهر الحج فان احرم بالعمرة قبل اشهر الحج واتى باعمالها في اشهر
الحج ففيه قولان قال في الام وهو الاصح لا يلزمه دم التمتع لانه اتى بركن من اركان العمرة قبل اشهر الحج كما لو طاف قبله وقال في القديم
والاملا يلزمه ذلك ويجعل استدامة الاحرام في اشهر الحج كابتدائه وقال ابو حنيفة رضي الله عنه اذا اتى ببعض الطواف قبل اشهر
الحج فهو متمتع اذا لم يات باكثره الشرط الثالث ان يحج في هذه السنة فان حج في سنة اخرى لا يلزمه الدم لانه لم يوجد مزاحمة الحج العمرة
في عام واحد الشرط الرابع ان لا يكون من حاضري المسجد الحرام لقوله تعالى ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام وحاضروا المسجد الحرام
من كان اهله على اقل من مسافة القصر فان كان على مسافة القصر فليس من الحاضرين وهذه المسافة تعتبر من مكة او من الحرم فيه وجهان
الشرط الخامس ان يحرم بالحج من جوف مكة بعد الفراغ من العمرة فاذا عاد الى الميقات فاحرم بالحج لا يلزمه دم التمتع لان لزوم الدم
لترك الاحرام من الميقات ولم يوجد فهذه الشرايط المعتبرة في لزوم دم التمتع ودم التمتع دم جبران الاساءة فلا يجوز له ان ياكل منه
وقال ابو حنيفة رضي الله عنه دم نسك وياكل منه حجة الشافعي رضي الله عنه من وجوه الحجة الاولى ان التمتع حصل فيه تخلل
فيوجب ان يكون الدم دم جبران بيان حصول الخلل فيه من وجوه ثلاثة الاول روي ان عمر كان ينهى عن المتعة فقال له علي رضي
الله عنهما عمدت الى رخصة بسبب الحاجة والغربة وذلك يدل على حصول نقص فيه الثاني انه تعالى سماه تمتعا والتمتع عبارة
عن التلذذ والانتفاع ومبنى العبادة على المشقة فدل على انه حصل في كونه عبادة نوع خلل الثاني وهو بيان الخلل على سبيل التفصيل
ان في التمتع صار السفر للعمرة وكان من حقه ان يكون للحج فان الحج الاكبر هو الحج وايضا حصل الترفه وقت الاحلال بينهما وذلك خلل وايضا
كان من حقه جعل الميقات للحج فانه اعظم فلما جعله للعمرة كان ذلك نوع خلل واذا ثبت تمكن الخلل في هذا الحج وجب جعل الدم دم جبران
لا دم نسك الحجة الثانية الدم ليس بنسك اصلا من مناسك الحج او العمرة كما لو افردهما او كما في حق المكي والجمع بين
العبادتين لا يوجب الدم ايضا بدليل ان من جمع بين الصلاة والصوم والاعتكاف لا يلزمه الدم فثبت بهذا ان الدم ليس دم
نسك فلا بد وان يكون دم جبران الحجة الثالثة ان الله تعالى اوجب الهدي على المتمتع بلا توقيت ركوبه غير موقت دليل على انه
دم جبران لان المناسك كلها موقتة الحجة الرابعة ان للصوم فيه مدخلا ودم النسك لا يبدل بالصوم واذا عرفت صحة
ما ذكرنا فنقول ان الله تعالى الزم المكلف اتمام الحج في قوله واتموا الحج والعمرة لله وقد دللنا على ان حج المتمتع غير تام فلهذا قال تعالى فمن تمتع
بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدي وذلك لان تمتعكم يوجب نقصا في حجكم فاجبروه بالهدي لتكمل به حجكم وهذا معنى حسن مفهوم
من سياق الاية وهو لا يتقرر الا على مذهب الشافعي رضي الله عنه الدم الواجب بالتمتع دم شاة جذعة
من الضان او ثنية من المعز ولو شارك سنة في بدنه او نفرة جاز ووقت وجوبه بعد ما احرم بالحج لان الفا في قوله فما استيسر من الهدي
يدل على انه عقيب التمتع ويستحب يوم النحر فلو ذبح بعد ما احرم بالحج جاز لان التمتع قد تحقق وعند ابي حنيفة رضي الله عنه لا يجوز واصل
هذا ان دم التمتع عندنا دم جبران كساير دما الجبرانات وعنده دم نسك كدم الاضحية فيختص بيوم النحر اما قوله تعالى فمن لم يجد
فصيام ثلاثة ايام في الحج فالمعنى ان المتمتع ان وجد الهدي فلا كلام وان لم يجده فقد بين الله تعالى بدله من الصيام وهل الهدي افضل ام
الصيام الظاهر ان يكون المبدل الذي هو الاصل افضل لكنه تعالى بين في هذا البدل انه في الكمال والثواب كالهدي وهو قوله تلك عشرة
كاملة وفي الاية مسايل الاية نص فيما اذا لم يجد الهدي وكذلك الحكم لو لم يجد ثمنه او كان ماله غايبا او يباع

ممن قال لها هنا ايضا بعدل الى الصوم **المسئلة الثانية** قوله فصيام ثلاثة ايام في الحج اي فصيام ثلثة ايام مرتبة
وانما اشتغاله بالحج ويتفرع عليه مسئلة فقهية وهي ان المتمتع اذا لم يجد الهدي لا يصح صومه بعد احرام العمرة قبل احرام الحج وقال
ابو حنيفة يصح حجة الشافعي رضي الله عنه من وجوه الاول انه صام قبل وقته فلا يجوز له كمن صام رمضان قبله وكما اذا صام
السبعة الايام قبل الرجوع وانما قلنا انه صام قبل وقته لان الله تعالى قال فصيام ثلاثة ايام في الحج لان سائر افعال الحج لا تصلح ظرفا
للصوم والاحرام يصلح فوجب حمله عليه الثاني ان ما قبل الاحرام بالحج ليس بوقت للهدي الذي هو اصل فكذا لا يكون وقتا للصوم
الذي هو بدله اعتبارا للابدال بالاصول والابدال وتحقيقه ان البدل حال عدم الاصل يقوم مقامه فيصير في الحكم كانه الاصل
فلا يجوز ان يحصل به وقت لو وجد الاصل لم يجز اذا عرفت هذا نقول اتفقوا على انه يجوز بعد الشروع في الحج الى يوم النحر والاصح
انه لا يجوز يوم النحر ولا ايام التشريق لقوله عليه السلام لا تصوموا في هذه الايام والمستحب ان يصوم في ايام الحج بحيث يكون يوم عرفة
مفطرا **المسئلة الثالثة** اختلفوا في المراد من الرجوع في قوله اذا رجعتم فقال الشافعي رضي الله عنه في الجديد هو الرجوع
الى الاصل والوطن وقال ابو حنيفة رضي الله عنه المراد من الرجوع الفراغ من اعمال الحج والاحرام بالرجوع ومعنى عليه انه اذا صام
الايام السبعة بعد الرجوع عن الحج قبل الوصول الى بيته لا يجزيه عند الشافعي رضي الله عنه ويجزيه عند ابي حنيفة رضي الله عنه
حجة الشافعي رضي الله عنه وجوه الاول قوله تعالى اذا رجعتم معناه الى الوطن فالله تعالى جعل الرجوع الى الوطن شرطا وما لم
يوجد الشرط لم يوجد المشروط ويتاكد ما قلنا بانه لو مات قبل الوصول الى الوطن لم يلزمه بقي **الحجة** الثانية ما روي ان ابن
عمر قال لما قدمنا مكة قال النبي عليه السلام احلوا اهلالكم بالحج عمرة الا من قاد الهدي فطفنا بالبيت وبالصفا والمروة واتينا النساء
ولبسنا الثياب ثم امرنا عشية التروية ان نهل بالحج فلما فرغنا قال لعلكم الهدي فان لم تجدوا فصيام ثلاثة ايام في الحج وسبعة
اذا رجعتم الى امصاركم **الحجة** الثالثة ان الله تعالى اسقط الصوم عن المسافر بشهر رمضان وصوم التمتع اخف شانا منه
المسئلة الرابعة قرا ابن ابي عبلة وسبعة بالنصب عطفا على محل ثلاثة ايام كقوله او اطعام في يوم ذي مسغبة
يتيما اما قوله تعالى تلك عشرة كاملة فقد طعن الملحدون لعنهم الله فيه من وجهين احدهما ان من المعلوم بالضرورة ان
الثلاثة والسبعة عشرة فذكر يكون ايضاحا للواضح والثاني ان قوله كاملة يوهم وجود عشرة غير كاملة في كونها عشرة وذلك
محال والعلماء ذكروا انواعا من الفوائد في هذا الكلام الاول الواو في قوله وسبعة اذا رجعتم ليس بعاطف في الجمع بل قد يكون
بمعنى او كما في قوله مثنى وثلاث ورباع وكما في قوله جالس الحسن وابن سيرين اي جالس هذا او هذا فالله تعالى ذكر قوله عشر كاملة
لازالة الوهم الثاني ان المعتاد ان البدل يكون اضعف حالا من المبدل كالتيمم مع الماء فالله تعالى بين ان هذا البدل
ليس كذلك بل هو كامل في كونه قائما مقام المبدل فيكون الفائد للهدي المتحمل لكلفة الصوم ساكن النفس الى ما حصل له من الاجر
الكامل من عند الله وذكر العشرة انما هو لصحة التوصل به الى قوله كاملة لانه لو قال تلك كاملة جاز ان يراد به المفرقة عن السبعة
او السبعة المفرقة عن الثلاثة فلابد بيانا لهذا من ذكر العشرة فان قوله كاملة يحتمل بيان الكمال بثلثة اوجه احدها كاملة بيانا
البدل عن الهدي قائمة مقامه وثانيها انها كاملة ان ثواب صاحبها كامل مثل ثواب من ياتي بالهدي من القادرين عليه وثالثها
الفا كاملة في حج المتمتع اذا اتى بهذا الصيام يكون كاملا مثل حج من لم يات بهذا التمتع الوجه الثالث ان الله تعالى اذا قال اوجبت
عليك صيام عشرة ايام لم يبعد ان يكون هناك دليل يقتضي خروج بعض هذه الايام عن هذا اللفظ فان تخصيص العام كثير في
الشرع والعرف فلو قال ثلثة في الحج وسبعة اذا رجعتم لبقي احتمال ان يكون ذلك مخصوصا بحسب بعض الدلائل المخصصة فاذا قال
بعد تلك عشرة كاملة لهذا يكون تنصيصا على ان هذا المخصص لم يوجد البتة فتكون دلالته اقوى واحتماله للتخصيص والنسخ ابعد
الوجه الرابع ان مراتب الاعداد اربعة احاد وعشرات ومئات والوف وما زاد على ذلك فاما ان يكون مركبا او مكسورا
وكون العشرة عددا موصوفة بالكمال هذا التفسير احتاج الى التعريف فصار تقدير الاية انما اوجبت هذا العدد لكونه موصوفا
بصفة الكمال خاليا عن الكسر والتركيب الوجه الخامس ان التوكيد طريقة مسلوكة في كلام العرب كقوله ولكن تعمى القلوب التي في
الصدور وقال ولا طائر يطير بجناحيه والفائدة فيه ان الكلام الذي يعبر عنه بالعبارات الكثيرة ويعرف بالصفات الكثيرة ابعد
عن السهو والنسيان من الكلام الذي يعبر عنه بالعبارة الواحدة فالتعبير عنه بالعبارة الكثيرة يدل على كونه في نفسه مشتملا على
مصالح عظيمة ولا يجوز الاخلال بها اما اذا عبر عنه بعبارة واحدة فانه لا يعلم منه كونه مصلحة مهمة لا يجوز الاخلال بها واذا كان التوكيد
مشتملا على هذه الحكمة كان ذكر في هذا الموضع دالا على ان رعاية هذا العدد في هذا الصوم من المهمات التي لا يجوز اهمالها البتة
الوجه السادس في البيان فائدة هذا الكلام ان هذا الخطاب مع العرب ولم يكونوا اهل حساب فبين الله تعالى ذلك بيانا قاطعا للعرب
وهذا كما روي انه قال في الشهر هكذا وهكذا وهكذا ثم اشار بيديه ثلثا ومن اجري واسكن ابهامه في الثالثة منبها بالاستثناء الاولى على
الثلثين وبالاخرى على تسعة وعشرين الوجه السابع ان هذا الكلام يزيل الاوهام المتولدة من تصحيف الحظ وذلك لان سبعة وعشرة
وتسعة مشتبهان في الحظ جدا فاذا ذكر بعده تلك عشرة كاملة ازال هذا الاشتباه الوجه الثامن ان قوله فصيام ثلثة

ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم يحتمل ان يكون المراد منه ان يكون الواجب بعد الرجوع ان يكمل صيام سبعة ايام على معنى انه يحسب
من هذه السبعة تلك الثلثة المتقدمة فهذا الكلام يحتمل هذين الوجهين فاذا قال بعده تلك عشرة كاملة ازال هذا
الاحتمال ومن ان الواجب بعد الرجوع سبعة ايام سوى تلك الثلاثة المتقدمة الوجه التاسع ان اللفظ وان كان
خبرا يكون بالمعنى امرا والتقدير فلتكن تلك الصيامات صيامات كاملة حتى يكون جابرا للخلل الواقع في ذلك الحج الذي يجب ان
يكون تاما كاملا والمراد بكون هذه الصيامات كاملة على ما ذكرنا في بيان كون الحج تاما وانما عدل عن لفظ الامر الى لفظ الخبر
لان المكلف بالشيء اذا كان متاكدا جدا فالظاهر دخول المكلف به في الوجود فلهذا السبب جاز ان يجعل الاخبار بالوقوع كناية
عن تاكد الامر به ومبالغة الشرع في ايجابه الوجه العاشر انه سبحانه لما امر بصيام ثلاثة ايام في الحج وسبعة بعد الرجوع
من الحج فليس في هذا القدر بيان انه طاعة عظيمة كاملة عند الله سبحانه فلما قال بعد ذلك تلك عشرة كاملة دل ذلك على ان
هذه الطاعة طاعة في غاية الكمال وذلك لان الصوم مضاف الى الله تعالى بلام الاختصاص كما قال الصوم لي والحج ايضا مضاف
الى الله تعالى بلام الاختصاص على ما قال واتموا الحج والعمرة لله وكما دل النص على مزيد اختصاص هاتين العبادتين بالله سبحانه فالعقل
دل ايضا على ذلك اما في حق الصوم فلانه عبادة لا يطلع العقل البتة على وجه الحكمة فيها وهو مع ذلك شاق على النفس جدا فلا جرم
لا يوتى به الا لمحض مرضات الله تعالى والحج ايضا عبادة لا يطلع العقل البتة على وجه الحكمة فيها وهو مع ذلك شاق جدا لانه يوجب
مفارقة الاهل والولد ويوجب التباعد عن اكثر اللذات فلا جرم لا يوتى به الا لمحض مرضات الله تعالى ثم ان صوم هذه الايام العشرة
بعضه واقع بعد الفراغ من الحج وهو انتقال من شاق الى شاق ومعلوم ان ذلك سبب كثرة الثواب وعلو الدرجة فلا جرم لما اوجب الله
تعالى صيام هذه الايام العشرة شهد سبحانه على انها عبادة في غاية الكمال والعلو فقال تعالى تلك عشرة كاملة وانها كاملة فقد
ظهر لهذه الوجوه العشرة اشتمال هذه الكلمة على هذه الفوائد النفيسة وسقط بهذا البيان طعن الملحدين عن هذه الاية بحمد الله تعالى
قوله تعالى ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام فيه مسائل **المسئلة الاولى** ذلك اشارة الى امر
تقدم واقرب الامور المذكورة ذكر ما يلزم المتمتع من الهدي وبدله وابعد منه ذكر تمتعهم فلهذا السبب اختلفوا
فقال الشافعي رضي الله عنه انه راجع الى الاقرب وهو لزوم الهدي وبدله يجب على المتمتع انما يكون اذا لم يكن المتمتع
من حاضري المسجد الحرام فاما اذا كان من اهل الحرم فانه لا يلزمه الهدي ولا بدله وذلك لان عند الشافعي هذا الهدي
انما لزم الافاقي لانه كان من الواجب عليه ان يحرم عن الحج في الميقات فلما احرم في الميقات عن العمرة ثم احرم عن الحج لا عن الميقات
فقد حصل هناك تخلل فجعل مجبورا بهذا الدم والمكي لا يجب عليه ان يحرم من الميقات فاقدامه على التمتع لا يوقع خللا في حجه
فلا جرم لا يجب عليه الهدي ولا بدله وقال ابو حنيفة رضي الله عنه ان قوله ذلك اشارة الى الابعد وهو ذكر التمتع وعنده
لا متعة ولا قران لحاضري المسجد الحرام ومن تمتع او قرن كان عليه دم جناية لا ياكل منه حجة الشافعي رضي الله عنه من وجوه الحجة
الاولى قوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج عام يدخل فيه الحرمي الحجة الثانية قوله ذلك كناية فيجب عودها الى المذكور الاقرب
وهو وجوب الهدي واذا خص ايجاب الهدي على المتمتع الذي يكون افاقيا لزم القلع بان غير الافاقي قد يكون ايضا متمتعا الحجة
الثالثة ان الله تعالى شرع القران والمتعة اباحة لنسخ ما كان عليه اهل الجاهلية في تحريمهم العمرة في اشهر الحج والنسخ يثبت في حق الناس
كافة الحجة الرابعة ان من كان من اهل الافراد كان من اهل المتعة قياسا على المدني الا ان المتمتع المكي لا دم عليه لما ذكرناه حجة
ابي حنيفة رضي الله عنه ان قوله ذلك كناية فوجب عودها الى كل ما تقدم لانه ليس البعض اولى من البعض وجوابه لم لا يجوز ان
يقال عوده الى الاقرب اولى لان الاقرب سبب للرجحان اليس ان مذهبكم الاستثناء المذكور عقيب الجمل مختص بالجملة الاخيرة وانما
تميزت تلك الجملة عن سائر الجمل بسبب القرب فكذا هنا **المسئلة الثانية** اختلفوا في المراد بحاضري المسجد الحرام قال
مالك هم اهل مكة واهل ذي طوى قال فلو ان اهل منى احرموا بالعمرة من حيث يجوز لهم ثم اقاموا بمكة حتى حجوا كانوا كانوا متمتعين
وسئل مالك رضي الله عنه عن اهل الحرم هل يجب عليهم ما يجب على المتمتع قال نعم وليس هم مثل اهل مكة قيل له فاهل منى قال
لا ارى ذلك الا لاهل مكة خاصة وقال طاوس حاضروا المسجد الحرام هم اهل الحرم قال الشافعي رضي الله عنه هم الذين يكونون
على اقل من مسافة القصر من مكة فان كانوا على مسافة القصر فليسوا من الحاضرين وقال ابو حنيفة رضي الله عنه حاضروا المسجد الحرام
اهل المواقيت وهو ذو الحليفة والجحفة وقرن ويلملم وذات عرق فكل من كان من اهل موضع من هذه المواضع او من اهل ما وراءها
الى مكة فهو من حاضري المسجد الحرام هذا هو تفصيل مذاهب الناس ولفظ الاية موافق لمذهب مالك رضي الله عنه لان اهل مكة هم
الذين يشاهدون المسجد الحرام ويحضرونه فلفظ الاية لا يدل الا عليهم الا ان الشافعي رضي الله عنه قال كثيرا ما ذكر الله تعالى المسجد الحرام
والمراد منه الحرم قال تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام ورسول الله صلى الله عليه وسلم انما اسري به من الحرم لان المسجد
الحرام وقال ثم محلها الى البيت العتيق والمراد منه الحرم لان الدماء لا تراق في البيت والمسجد اذا ثبت هذا فنقول المراد هاهنا
ما ذكرناه ويدل عليه وجهان الاول الحاضر ضد المسافر فكل من لم يكن مسافرا كان حاضرا ولما كان حكم السفر انما يثبت في مسافة القصر

فكل من كان دون مسافة القصر لم يكن مسافرا فكان حاضرا الثاني ان العرب تسمي اهل القرى حاضرة وحاضرين واهل البرّ باديه
وبادين ومشهور كلام الناس اهل الدور والحضر يراد به اهل الوبر والمدر **المسئلة الثالثة** قال الفرا اللام في
قوله لمن اي ذلك العوض الذي هو الدم والصوم لازم على من لم يكن من اهل مكة كقوله عليه السلام لازم على من لم يكن من اهل مكة
كقوله عليه السلام اشترطي لهم الولا عليهم **المسئلة الرابعة** الله تعالى ذكر حضور الاهل والمراد حضور المحرم لا حضور الاهل
لان الغالب على الرجل انه يسكن حيث اهله ساكنون **المسئلة الخامسة** المسجد الحرام انما وصف لان اصل
الحرام المنع والمحرم الممنوع من المكاسب والشي المنهي عنه حرام لانه منع من اتيانه والمسجد الحرام الممنوع ان يفعل فيه ما منع عن
فعله قال الفرا يقال حرام وحرم مثل زمان وزمن اما قوله تعالى واتقوا الله قال ابن عباس فيما فرضه عليكم واعلموا ان الله شديد
العقاب لمن تهاون بحدوده قال ابو مسلم العقاب والمعاقبة سيان وهو مجازاة المسي على اسائته وهو مشتق من تعاقبه كانه يريد عاقبة
فعل المسي كقول القايل ليذوقن ما ذوقت **واما** الحج اشهر معلومات فيه
مسايل **المسئلة الاولى** من المعلوم بالضرورة ان الحج ليس نفس الاشهر فلا بد هاهنا من تاويل وفيه وجوه
احدها التقدير اشهر الحج اشهر معلومات فحذف المضاف وهو كقوله البرد شهران اي وقت البرد شهران والثاني
التقدير الحج حج اشهر معلومات اي لا حج الا في هذه الاشهر ولا يجوز في غيرها كما ان اهل الجاهلية يستجيزونها في غيرها من الاشهر
فحذف المصدر المضاف الى الاشهر الثالث يمكن تصحيح الاية من غير اضمار وهو انه جعل الاشهر نفس الحج لما كان الحج فيها كقولهم
ليل قايم ونهار صايم **المسئلة الثانية** اجمع المفسرون على ان شوال وذو القعدة من اشهر الحج واختلفوا في ذي
الحجة فقال عروة بن الزبير انها بكليتها من اشهر الحج وهو قول ابن عباس وقال ابو حنيفة رضي الله عنه العشرة الاول من ذي
الحجة من اشهر الحج وهو قول ابن عباس وابن عمر والنخعي والشعبي ومجاهد والحسن وقال الشافعي رضي الله عنه التسعة
الاولى من ذي الحجة مع ليلة النحر من اشهر الحج حجة مالك رضي الله عنه من وجوه الحجة الاولى ان الله تعالى ذكر الاشهر بلفظ
الجمع واقله ثلاثة الحجة الثانية ان ايام النحر يفعل فيها بعض ما يتصل بالحج وهو رمي الجمار والمراة اذا حاضت فقد تؤخر
الطواف الذي لا بد منه الى انقضا ايام بعد العشر ومذهب عروة تاخير طواف الزيارة الى اخر الشهر والجواب عن الاول
من وجهين ان لفظ الجمع يشترك فيه ما ورا الواحد بدليل قوله فقد صغت قلوبكما والثاني نزل بعض الشهر منزلة كله كما يقال
رايتك سنة كذا وانما راه في ساعة منها والجواب عن الثاني ان رمي الجمار يفعله الانسان وقد حل بالحلق والطواف والنحر
من احرامه فكانه ليس من اعمال الحج والحايض اذا طافت بعده فكانه في حكم القضا لا في حكم الادا واما الذين قالوا ان عشرة
ايام من اول ذي الحجة فقد تمسكوا فيه بوجهين الاول ان من المفسرين من زعم انه يوم الحج الاكبر يوم النحر والثاني ان يوم النحر
ركن من اركان الحج وهو طواف الزيارة واما الشافعي رضي الله عنه فانه احتج على قوله بان الحج يفوت بطلوع الفجر يوم النحر والعبادة
لا تكون فاسدة مع بقا وقتها فهذا تقرير هذا المذهب بقي هاهنا اشكالان الاول انه تعالى من قبل قال يسلونك عن الاهلة
قل هي مواقيت للناس والحج فجعل كل الاهلة مواقيت للحج الثاني اشتهر من اكابر الصحابة رضي الله عنهم انهم قالوا من اتمام الحج ان يحرم
المرء من دويرة اهله ومن بعد داره البعد الشديد لا يجوز ان يحرم من دويرة اهله بالحج الا قبل اشهر الحج وهذا يدل على ان اشهر الحج
غير مقيدة بزمان مخصوص والجواب عن الاول ان تلك الاية عامة وهذه الاية وهي قوله الحج اشهر معلومات خاص والخاص مقدم
على العام وعن الثاني ان النص لا يعارضه الاثر المروي عن الصحابة **المسئلة الثالثة** قوله معلومات فيه وجوه احدها
ان الحج انما يكون في السنة مرة واحدة في اشهر معلومات من شهورها وليس كالعمرة التي يوتى بها في السنة مرة واحدة في معرفة تلك
الاشهر على ما كانوا عملوه قبل نزول هذا الشرع وعلى هذا القول فالشرع لم يات على خلاف ما عرفوا وانما جا مقررا له الثاني المراد
انها معلومات ببيان الرسول عليه السلام الثالث المراد انها موقتة في اوقات موقتة لا يجوز تقديمها ولا تاخيرها كما يفعله الذين
انزل فيهم انما النسي زيادة في الكفر **المسئلة الرابعة** قال الشافعي رضي الله عنه لا يجوز لاحد ان يهل بالحج قبل اشهر الحج وبه قال
مالك احمد واسحاق وقال مالك رضي الله عنه والثوري وابو حنيفة رضوان الله عليهم يجوز في جميع السنة حجة الشافعي رضي الله
عنه قوله الحج اشهر معلومات واشهر جمع تقليل على سبيل التنكير فلا يتناول الكل وانما اكثره الى عشرة وادناها ثلاثة وهذا التنكير يصرف
الى الادنى فثبت ان المراد ان اشهر الحج ثلاثة والمفسرون اتفقوا على ان تلك الثلاثة شوال وذو القعدة وبعض من ذي الحجة واذا ثبت
هذا فنقول وجب ان لا يجوز الاحرام بالحج قبل الوقت ويدل عليه ثلاثة اوجه الاول ان الاحرام بالعبادة قبل وقت الادا لا يصح قياسا على الصلاة
الثاني ان الخطبة في صلاة الجمعة لا تجوز قبل الوقت لانها اقيمت مقام ركعتين حكما فلان لا يصح الاحرام وهو مشروع في العبادة اولى الثالث
ان الاحرام لا يبقى صحيحا لادا الحج قبل الوقت اولى لان البقا اسهل من الابتدا حجة ابي حنيفة رضي الله عنه وجهان الاول قوله تعالى يسلونك
عن الاهلة قل هي مواقيت للناس والحج فجعل الاهلة كلها مواقيت للحج وهي ليست بمواقيت الحج فثبت انها مواقيت لصحة الاحرام ويجوز ان يسمى الاحرام
حجا مجازا كما سمي الوقت حجا في قوله الحج اشهر معلومات بل هذا اولى لان الاحرام الى الحج اقرب من الوقت الحجة الثانية ان الاحرام التزام

الحج فجاز تقديمه على الوقت كالنذر والجواب عن الاول ان الاية التي ذكرناها اخص من الاية التي تمسكتم بها وعن الثاني ان الفرق بين النذر وبين الاحرام ان الوقت معتبر للاداء او الاتصال للنذر بالاداء لبل ان الاداء لا يتصور الا بعقد منبد واما الاحرام فانه مع كونه احراما فهو ايضا شروع في الاداء وعقد عليه فلا جرم اقتضى الوقت

المسألة الأولى فيه مسائل معنى فرض سبا اللغة الزم واوجب يقال فرضت عليك كذا اوجبته واصل معنى الفرض سبا اللغة الحز والقطع قال ابن الاعرابي الفرض الحز سبا القدح وفي الزند وغيره وفرضه الفوس الحز الذي يقع فيه الوتر وفرضه الزبد الذي فيه ومنه فرض الصلاة لانها لازمة للعبد كلزوم الحز للقدح فرض هاهنا بمعنى اوجب وقد جاء في القرآن فرض بمعنى ابان وهو قوله سورة انزلناها وفرضناها اي التخفيف وقوله قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم وهذا ايضا راجع الى معنى القطع لان من قطع شيأ فقد ابانه من غيره والله تعالى اذا فرض شيأ ابانه عن غيره ففرض بمعنى اوجب وفرض بمعنى ابان كلاهما راجع الى اصل واحد **المسألة الثانية** اعلم ان في هذه حذفا والتقدير فمن الزم نفسه فيهن الحج والمراد لهذا الفرض ما به يصير المحرم محرما اذ لا خلاف انه لا يصير محرما وحاجا الا بفعل بفعله فيخرج عن ان يكون حلالا ويحرم عليه الصيد والطيب والنساء واللبس وتغطية الراس الى غير ذلك فيحرم هذه الامور عليه سمي محرما لانه فعل ما حرم به هذه الاشياء على نفسه ولهذا السبب ايضا سميت البقعة حراما لانها تحرم بالكون فيها ما لولاه لكان لا يحرم فقوله تعالى فمن فرض فيهن الحج يدل على انه لا بد للمحرم من فعل يفعله لاجله يصير حاجا ومحرما ثم اختلف الفقهاء ان ذلك الفعل ما هو فقال الشافعي رضي الله عنه انه معقد الاحرام تحرم النية من غير حاجة الى التلبية وقال ابو حنيفة رضي الله عنه لا يصح الشروع في الاحرام بمجرد النية حتى ينضم اليها التلبية او سوق الهدي قال القفال رحمه الله في تفسيره مروي عن جماعة من العلماء ان من اشعر هدية او قلده فقد احرم وروى نافع عن ابن عمر انه قال اذا قلد او اشعر فقد احرم وعن ابن عباس اذا قلد الهدي وصاحبه يريد العمرة والحج فقد احرم وحجة الشافعي رضي الله عنه وجوه الاول قوله تعالى فمن فرض فيهن الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جدال وفرض الحج لا يمكن ان يكون عبارة عن التلبية او سوق الهدي فانه لا اشعار للنية في التلبية بكونه محرما لا بحقيقته ولا بمجازه فلم يبق الا ان يكون فرض الحج عبارة عن النية وفرض الحج موجب لانعقاد الحج بدليل قوله فلا رفث فوجب ان تكون النية كافية في انعقاد الحج الحجة الثانية ظاهر قوله عليه السلام لكل امرئ ما نوى الحجة الثالثة القياس وهو ان ابتداء الحج كف عن المحظورات فيصح الشروع فيه بالنية كالصوم حجة ابي حنيفة رضي الله عنه وجهان الاول ما روى ابو منصور الماتريدي في تفسيره عن عائشة رضي الله عنها قالت لا حرم الا من اهل او لبى الثاني ان الحج عبادة لها تحليل وتحريم فلا تشرع بنفس النية كالصلاة اما قوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال فيه مسائل **المسألة الأولى** قرا ابن كثير وابو عمرو فلا رفث ولا فسوق بالرفع والتنوين ولا جدال بالنصب والباقون قراوا الكل بالنصب واعلم ان الكلام في الفرق بين القراءتين يجب ان يكون مسبوقا بمقدمتين المقدمة الاولى ان كل شيء له اسم لجوهر الاسم دليل على حركات المسمى وحركات الاسم وسائر احواله دليل على حركات المسمى فقولك بعد الماهية المخصوصة وحركات هذه اللفظة اعني كونها منصوبة ومرفوعة ومجرورة دالة على احوال تلك الماهية وفي المفعولة والفاعلية والمضافية وهذا هو الترتيب العقلي حتى يكون الاصل بازاء الاصل والصفة بازاء الصفة فعلى هذا الاسماء الدالة على الماهيات ينبغي ان يلفظ لها ساكنة الاواخر فقال رجل جدار حجر وذلك لان تلك الحركات لما وضعت لتعريف السؤال مختلفة في ذات المسمى فحيث اريد تعريف المسمى من غير التفات الى تعريف شيء من احواله وجب ان تختار النصب لانه اخف الحركات فان اريد في بعض الاوقات تحريكه وجب ان تختار النصب لانه اخف الحركات المقدمة الثانية اذا قلت لا رجل بالنصب فقد نفيت الماهية وانما الماهية يوجب انتفاء افرادها قطعا اما اذا قلت لا رجل بالرفع والتنوين فقد نفيت رجلا منكرا منهما وهذا موضوعه لا يوجب انتفاء جميع افراد هذه الماهية الا بدليل منفصل فثبت ان قولك لا رجل بالنصب ادل على عموم النفي من قولك لا رجل بالرفع والتنوين اذا عرفت هاتين المقدمتين فلنشرح الى الفرق بين القراءتين اما الذين قرؤا الثلاثة بالنصب فلا اشكال واما الذين قراوا الاولين بالرفع والثالث النصب فذلك يدل على الاهتمام بنفي الجدال اشد من الاهتمام بنفي الرفث والفسوق وذلك لان الرفث عبارة عن قضاء الشهوة والجدال مشتمل على ذلك لان المجادل لشهوة نفسه قوله والفسوق عبارة عن مخالفة امر الله تعالى والمجادل لا ينقاد الى الحق وكثيرا ما تقدم الايذاء والافحاش المودي الى العداوة والبغضاء فلما كان الجدال مشتملا على جميع انواع القبح فلا جرم خصه الله تعالى بانه هدد لمزيد الزجر والمبالغة في النفي اما المفسرون فانهم قالوا من قرا الاولين بالرفع والثالث بالنصب فقد حمل الاولين على معنى النهي كانه قيل فلا يكونن رفث ولا فسوق وحمل الثالث على الاخبار بانتفاء الجدال هذا ما قالوه الا انه ليس فيه بيان انه لم خص الاولين بالنهي والثالث بالنفي **المسألة الثانية** اما الرفث فقد فسرناه في قوله احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم والمراد الجماع وقال الحسن المراد منه كل ما يتعلق بالجماع فالرفث باللسان ذكر المجامعة وما يتعلق بها والرفث باليد اللمس والغمز والرفث بالفرج الجماع وهو قالوا اللفظ به في غيبة النساء لا يكون رفثا واحتجوا بان ابن عباس كان يعد وابغيره وهو محرم ويقول ... وهن يمشين بنا هميسا ... ان يصدق الطير ننك لميسا ... فقال له ابو العالية

اترفث وانت محرم فقال انما الرفث ما قيل عند النسا وقال اخرون الرفث هو قول الخنا والفحش واحتج هولا بالخبر
واللغة اما الخبر فقوله عليه السلام اذا كان يوم صوم احدكم فلا يرفث ولا يجهل فان امرء شاتمه فليقل اني صايم ومعلوم
ان الرفث هاهنا لا يحتمل الا قول الخنا والفحش واما اللغة فهو انه روي عن ابي عبد الله قال الرفث الافحاش في المنطق يقال
ارفث الرجل ارفاثا وقال ابو عبيدة الرفث اللغو من الكلام اما الفسوق فاعلم ان الفسوق والفسق واحد وهما مصدران لفسق
يفسق وقد ذكرنا فيما قبل ان الفسق هو الخروج عن الطاعة واختلف المفسرون فاكثر المحققين حملوه على كل المعاصي قالوا لان اللفظ
صالح للكل ومتناول له والنهي عن الشي يوجب الانتها عن جميع انواعه فحمل اللفظ على بعض انواع الفسوق تحكم من غير دليل وهذا
متاكد بقوله تعالى ففسق عن امر ربه وبقوله وكره اليكم الكفر والفسوق والعصيان وذهب بعضهم الى ان المراد منه بعض الانواع
ثم ذكروا وجوها الاول المراد منه السباب واحتجوا عليه بالقرآن والخبر اما القرآن فقوله تعالى ولا تنابزوا بالالقاب بئس الاسم
الفسوق بعد الا واما الخبر فقوله عليه السلام سباب المسلم فسوق وقتاله كفر الثاني المراد منه الايذا والافحاش قال تعالى ولا يضار
كاتب ولا شهيد وان تفعلوا فانه فسوق بكم والثالث قال ابن زيد هو الذبح للاصنام فانهم كانوا في حجهم يذبحون لاجل الحج
ولاجل الاصنام وقال تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق وقوله او فسق اهل لغير الله به والرابع قال ابن عمر هو قتل
الصيد وغيره مما يمنع الاحرام منه والخامس ان الرفث هو الجماع ومقدماته على سبيل الزنا والسادس قال محمد بن جرير الطبري
الفسوق هو العزم على الحج اذا لم يعزم على ترك محظوراته واما الجدال فهو فعال من المجادلة الذي هو القتل يقال زمام مجدول وجديل اي مقتول
والجديل اسم للزمام لا يكون الا مقتولا وسميت المخاصمة مجادلة لان كل واحد من الخصمين يروم ان يقتل صاحبه عن رايه وذكر المفسرون
وجوها في هذا الجدال فالاول قال الحسن هو الجدال الذي يخاف معه الخروج الى السباب والتكذيب والتجهيل الثاني قال محمد بن كعب
القرظي ان قريشا كانوا اذا اجتمعوا بمنا قال بعضهم حجنا اتم وقال اخرون بل حجنا اتم فنهاهم الله عن ذلك الثالث قال مالك في
الموطا الجدال في الحج ان قريشا كانوا اذا اجتمعوا يقفون عند المشعر الحرام في المزدلفة بقزح وكان غيرهم يقفون بعرفات وكانوا يجادلون
يقولون هولا نحن اصوب قال الله تعالى لكل امة جعلنا منسكا هم ناسكوه فلا ينازعنك في الامر وادع الى ربك انك لعلى هدى مستقيم وان
جادلوك فقل الله اعلم بما تعملون قال مالك هذا هو الجدال فيما نرى والله اعلم الرابع قال القسم محمد الجدال في الحج ان يقول بعضهم
الحج اليوم واخرون يقولون بل غدا وذلك بانهم امروا بان يجعلوا حساب الشهور على روية الهلال واخرون كانوا يجعلونه على العدد
فبهذا السبب كانوا يختلفون فبعضهم يقولون هذا اليوم يوم العيد واخرون يقولون بل غدا فالله تعالى نهاهم عن ذلك كانه قيل لهم قد
بينا لكم ان الاهلة مواقيت للناس والحج فاستقيموا على ذلك ولا تجادلوا فيه من غير هذه الجهة الخامس قال القفال رحمه الله ويدخل في
هذا النهي ما جادلوا رسول الله صلى الله عليه وسلم حين امرهم بنسخ الحج الى العمرة فشق عليهم ذلك وقالوا نروح الى منى ومذاكرنا تقطر منيا
فقال عليه السلام لو استقبلت من امري ما استدبرت ما سقت الهدي ولجعلتها عمرة وتركوا الجدال حينئذ السادس قال عبد الرحمن
ابن زيد جدالهم في الحج سبب اختلافهم في ان ايهم المصيب لمواقف ابرهيم عليه السلام السابع انهم كانوا مختلفين في النسي فقيل لهم
لا جدال في الحج فان الزمان قد عاد الى ما كان عليه الحج في وقت ابرهيم عليه السلام وهو المراد بقوله عليه السلام الا ان الزمان قد استدار
كهيئته يوم خلق الله السموات والارض فهذا مجموع ما قاله المفسرون في هذا الباب وذكر القاضي رحمه الله كلاما حسنا في هذا الباب
الموضع فقال قوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج يحتمل ان يكون خبرا وان يكون نهيا كقوله لا ريب فيه اي لا ترتابوا فيه وظاهر
اللفظ الخبر فاذا حملناه على الخبر كان معناه ان الحج لا يثبت مع واحدة من هذه الخلال بل يفسد لانه كالضد لها وهي مانعة من صحته وعلى هذا
الوجه لا يستقيم المعنى الا ان يراد بالرفث الجماع المفسد للحج ويحمل الفسوق على الزنا لانه يفسد الحج ويحمل الجدال على الشك في الحج وجوابه لان
ذلك يكون كفرا فلا يصح معه الحج وانما حملنا هذه الالفاظ الثلاثة على هذه المعاني حتى يصح خبر الله تعالى بان هذه الاشيا لا توجد مع الحج فان قيل
اليس ان مع هذه الاشيا يصير الحج فاسدا ويجب على صاحبه المضي فيه واذا كان الحج باقيا معها لم يصدق الخبر بان هذه الاشيا لا توجد مع الحج
قلنا المراد من الاية حصول المضادة بين هذه الاشيا وبين الحجة التي امر الله تعالى بها ابتدا وتلك الحجة الصحيحة لا تبقى مع هذه الاشيا
بدليل انه يجب قضاوها والحجة الفاسدة التي يجب عليه المضي فيها شي اخر سوى تلك الحجة التي امر الله تعالى بها ابتدا واما الجدال
الحاصل بسبب الشك في وجوب الحج فظاهره انه لا يبقى معه عمل الحج لان ذلك كفر وعمل الحج مشروط بالاسلام فثبت انا اذا حملنا اللفظ
على الخبر وجب حمل الرفث والفسوق والجدال على ما ذكرناه اما اذا حملناه على النهي وهو في الحقيقة عدول عن ظاهر اللفظ فقد يصح ان يراد
بالرفث الجماع ومقدماته وقول الفحش وان يراد بالفسق جميع انواعه وبالجدال جميع انواعه لان اللفظ مطلق ومتناول لكل هذه الاقسام
فيكون النهي عنها نهيا عن جميع اقسامها وعلى هذا الوجه تكون هذه الاية كالحث على الاخلاق الجميلة والتمسك بالاداب الحسنة والاحتراز
عما يحبط ثواب الطاعات **المسئلة الثالثة** في الحكمة في ان الله تعالى ذكر هذه الالفاظ الثلاثة لا ازيد ولا انقص وهي قوله
فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج هي انه ثبت في العلوم العقلية ان للانسان قوى اربع قوة شهوانية بهيمية وقوة غضبية سبعية
وقوة وهمية شيطانية وقوة عقلية ملكية والمقصود من جميع العبادات قهر هذه القوى الثلاث اعني الشهوانية والغضبية والوهمية

وقوله فلا رفث اشارة الى قهر القوة الشهوانية وقوله ولا فسوق اشارة الى قهر القوة الغضبية التي توجب المعصية والتمرد وقوله
ولا جدال في الحج اشارة الى قهر القوة الوهمية التي تحمل الانسان على الجدال في ذات الله وصفاته وافعاله واحكامه واسمائه وهي الباعثة
على منازعة الناس ومماراتهم والمخاصمة معهم في كل شيء فلما كان سبب الشر محصورا في هذه الامور الثلاثة لا جرم قال فلا رفث ولا فسوق ولا
جدال في الحج فمن قصد معرفة الله تعالى ومحبته والاطلاع على نور جلال الله والانخراط في سلك الخواص من عباده وهذه اسرار نفيسة
هي المقصد الاقصى من هذا الباب فلا ينبغي ان يكون العاقل غافلا عنها ومن الله التوفيق في كل الامور **المسألة الرابعة**
من الناس من عاب الاستدلال والبحث والنظر والجدال واحتج بوجوه الاول انه تعالى قال ولا جدال في الحج وهذا يقتضي نفي جميع انواع
الجدال ولو كان الجدال في الدين طاعة وسبيلا الى معرفة الله تعالى لما نهى عنه في الحج بل على ذلك التقدير كان الاشتغال بالجدل ضم طاعة الى طاعة
فكان اولى بالترغيب فيها وثانيها قوله تعالى ما ضربوه لك الا جدلا بل هم قوم خصمون عابهم بكونهم من اهل الجدل وذلك يدل على ان الجدل
مذموم وثالثها قوله ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم فنهى عن المنازعة واما جمهور المتكلمين فانهم قالوا الجدال في الدين طاعة عظيمة
واحتجوا بقوله تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن وقوله تعالى عن الكفار انهم قالوا لنوح عليه السلام
يا نوح قد جادلتنا فاكثرت جدالنا ومعلوم انه ما كان ذلك الجدال الا لتقرير اصول الدين اذا ثبت هذا فنقول التوفيق بين هذه
النصوص بحمل الجدل المذموم على الجدل في تقرير الباطل وطلب المال والجاه والجدل الممدوح على الجدل في تقرير الحق ودعوة الخلق الى سبيل
الله والذب عن دين الله عز وجل **قوله تعالى** وما تفعلوا من خير يعلمه الله اعلم ان الله تعالى
قبل هذه الاية امر بفعل ما هو خير وطاعة فقال واتموا الحج والعمرة لله وقال فمن فرض فيهن الحج ونهى عما هو شر ومعصية فقال فلا رفث ولا
فسوق ولا جدال في الحج ثم عقب بقوله وما تفعلوا من خير يعلمه الله حقا يتناول كل ما تقدم من الخير والشر الا انه تعالى خص الخير بانه يعلمه الله لفوائد
ولطائف احدها اذا علمت منك الخير ذكرته وشهرته واذا علمت منك الشر سترته واخفيته لتعلم انه اذا كانت رحمتي بك في الدنيا
هكذا فكيف في العقبى وثانيها ان من المفسرين من قال في تفسير قوله ان الساعة آتية اكاد اخفيها معناه لو امكنني ان اخفيها عن نفسي
لفعلت فكذا هذه الاية كانه قيل للعبد ما تفعله من خير علمته واما الذي تفعله من الشر فان امكنني ان اخفيه عن نفسي لفعلت ذلك وثالثها
ان السلطان العظيم اذا قال لعبده المطيع كلما تحملته من انواع السفه والخدمة في حقي فانا عالم به ومطلع عليه كان هذا وعدا له بالثواب
العظيم ولو قال لعبده المذنب المتمرد كان ذلك توعدا بالعذاب الشديد ولما كان الحق سبحانه اكرم الاكرمين فلا جرم ذكر ما يدل على الثواب
ولم يذكر ما يدل على الوعد بالعقاب ورابعها ان جبريل عليه السلام لما قال ما الاحسان فقال الاحسان ان تعبد الله كانك تراه
فان لم تكن تراه فانه يراك فها هنا بين للعبد انه يراه ويعلم ما يفعله من الخيرات ليكون طاعة العبد للرب من الاحسان الذي هو اعلا درجات
العبادة فان الخادم متى علم ان مخدومه مطلع عليه ليس بغافل عن احواله كان احرص واكثر التذاذا به واقل نفرة عنه وخامسها ان
الخادم اذا علم اطلاع المخدوم على جميع ما يفعله كان جده واجتهاده في اداء الطاعات وفي الاحتراز عن المحظورات اشد مما اذا لم يكن كذلك
فلهذه الوجوه اتبع تعالى الامر بالحج والنهي عن الرفث والفسوق والجدال بقوله وما تفعلوا من خير يعلمه الله اما قوله وتزودوا فان خير
الزاد التقوى ففيه قولان احدهما ان المراد وتزودوا من التقوى والدليل عليه قوله بعد ذلك فان خير الزاد التقوى وتحقيق الكلام فيه
ان للانسان سفرين سفر في الدنيا وسفر من الدنيا فالسفر في الدنيا لا بد له من زاد وهو الطعام والشراب والمركب والمال والسفر من الدنيا
لا بد فيه ايضا من زاد وهو معرفة الله تعالى ومحبته والاعراض عما سواه وهذا الزاد خير من الزاد الاول لوجوه الاول ان زاد الدنيا
يخلصك من عذاب منقطع وزاد الاخرة يخلصك من عذاب دائم وثانيها ان زاد الدنيا يوصلك الى لذة ممزوجة بالالام والاسقام
والبليات وزاد الاخرة يوصلك الى لذات باقية خالصة عن شوائب المضرة امنة من الانقطاع والزوال وثالثها ان زاد الدنيا يوصلك
الى الدنيا وهي في كل ساعة في الادبار والانقضاء وزاد الاخرة يوصلك الى الاخرة وهي كل ساعة في الاقبال والوصول ورابعها ان زاد
الدنيا يوصلك الى حضرة الشهوة والنفس وزاد الاخرة يوصلك الى حضرة الجلال والقدس فثبت بجميع ما ذكرناه ان خير الزاد التقوى
اذا عرفت هذا فلنرجع الى تفسير الاية فكانه قال لما ثبت ان خير الزاد التقوى فاشتغلوا بتقواي يا اولي الالباب يعني ان كنتم من
ارباب الالباب الذين يعلمون حقائق الامور وجب عليكم بحكم عقلكم ولبكم ان تشتغلوا بتحصيل هذا الزاد لما فيه من كثرة المنافع وقال
الاعشى في تقرير هذا المعنى اذا انت لم ترحل بزاد من التقى ولاقيت بعد الموت من قد تزودا ندمت على ان لا تكون كمثله
وانك لم ترصد كما كان ارصدا والقول الثاني ان هذه الاية نزلت في ناس من اهل اليمن كانوا يحجون بغير زاد ويقولون انا متوكلون
وكانوا يسألون الناس وربما ظلموا وغصبوا فامرهم الله تعالى ان يتزودوا فقال وتزودوا ما تبلغون به فان خير الزاد ما تكفون به وجوهكم
عن السؤال وانفسكم عن الظلم وعن ابن زيد ان قبائل من العرب كانوا يحرمون الزاد في الحج والعمرة فنزلت وروى محمد بن جرير الطبري عن
ابن عمر قال كانوا اذا احرموا ومعهم ازوده رموا بها فنهوا عن ذلك بهذه الاية قال القاضي وهذا بعيد لان قوله فان خير الزاد التقوى
والتقوى في الشرع عبارة عن فعل الواجبات وترك المحظورات فان اردنا تصحيح هذا القول ففيه وجهان الاول ان القادر على ان يستصحب
المال في السفر اذا لم يستصحبه عصى الله في ذلك فعلى هذا الطريق صح دخوله تحت الاية والثاني ان يكون في الكلام حذف ويكون المراد وتزودوا

لعاجل سفركم وللآجل فان خير الزاد التقوى اما قوله تعالى واتقون ففيه تنبيه على كمال عظمة الله وجلاله وهو كقول الشاعر
انا ابو النجم وشعري شعري **المسئلة الثانية** اثبت ابو عمرو الياء في قوله واتقوني على الاصل وحذف الاخرون للتخفيف
ودلالة الكسر عليه اما قوله تعالى يا اولي الالباب فاعلم ان لباب الشيء ولبه هو الخالص منه ثم اختلفوا بعد ذلك فقال بعضهم انه اسم
للعقل لانه اشرف ما في الانسان والذي يميز به الانسان عن البهائم وقرب من درجة الملائكة واستعد به خير الخيرين وشر الشرين وقال
اخرون انه في الاصل اسم للقلب الذي هو محل العقل والقلب قد يجعل كناية عن العقل فقوله يا اولي الالباب معناه يا اولي العقول واطلاق
اسم المحل على الحال مجاز مشهور فانه يقال لمن له غيرة وحمية فلان له نفس ولمن ليست له حمية فلان لا نفس له فكذا هاهنا فان قيل اذا
كان لا يصح الا خطاب العقلاء فما الفائدة في قوله يا اولي الالباب قلنا معناه انكم لما كنتم من اولي الالباب كنتم متمكنين من معرفة هذه الاشياء
والعمل بها فكان وجوبها عليكم اثبت واعراضكم عنها اقبح ولهذا قال الشاعر ولم ار في عيوب الناس نقصا كنقص القادرين على التمام
ولهذا قال تعالى اولئك كالانعام بل هم اضل يعني ان الانعام معذورة بسبب العجز اما هؤلاء فقادرون فكان اعراضهم افحش فلا جرم كانوا اضل

قوله تعالى ليس عليكم جناح ان تبتغوا فضلا من ربكم فيه مسئلتان **المسئلة الاولى**
في الاية حذف والتقدير ليس عليكم جناح في ان تبتغوا فضلا من ربكم والله اعلم **المسئلة الثانية** الشبهة كانت
حاصلة في حرمة التجارة من وجوه احدها انه تعالى منع عن الجدال فيما قبل هذه الاية والتجارة كثيرة الافضاء الى المنازعة بسبب المنازعة
في قلة القيمة وكثرتها فوجب ان تكون التجارة محرمة وثانيها ان التجارة كانت محرمة في وقت الحج في دين الجاهلية وذلك شيء مستحسن لان المشتغل
بالحج مشتغل بخدمة الله تعالى فوجب ان لا يتلطخ هذا العمل منه بالاطماع الدنيوية وثالثها ان المسلمين لما علموا انه صار كثير من المباحات
محرمة عليهم في وقت الحج مثل اللبس والاصطياد والطيب والمباشرة مع الاهل غلب على ظنهم ان الحج لما صار سببا لحرمة اللبس مع
مساس الحاجة اليه فلان يصير سببا لحرمة التجارة مع قلة الحاجة كان اولى ورابعها عند الاشتغال بالصلاة يحرم الاشتغال
بالحج فلهذا السبب بين الله تعالى هاهنا ان التجارة جائزة غير محرمة فاذا عرفت هذا فنقول المفسرون ذكروا في تفسير قوله ان
تبتغوا فضلا من ربكم وجهين الاول ان المراد هو التجارة ونظيره من القران قوله تعالى واخرون يضربون في الارض يبتغون من فضل
الله وقوله جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله ثم الذي يدل على صحة هذا التفسير وجهان الاول ما روى غطفان
عن ابن مسعود وابن الزبير ان تبتغوا فضلا من ربكم في مواسم الحج والثاني الروايات المذكورة في سبب النزول والرواية الاولى قال
ابن عباس كان ناس من العرب يحترزون من التجارة في ايام الحج واذا دخل العشر بالغوا في ترك البيع والشراء بالكلية وكانوا يسمون التاجر في
الحج الداج ويقولون هؤلاء الداج وليسوا بالحاج ومعنى الحاج الداج المكتسب الملتقط الملهوف من الدجاجة وبالغوا في الاحتراز عن الاعمال
الى ان امتنعوا من اغاثة الملهوف واعانة الضعيف واطعام الجائع فازال الله هذا الوهم وبين انه لا جناح في التجارة ثم انه لما كان ما
قبل هذه الاية في احكام الحج وما بعدها ايضا في الحج وهو قوله فاذا افضتم من عرفات دل ذلك على ان هذا الحكم واقع في زمان الحج فلهذا
السبب استغنى عن ذكره والرواية الثانية ما روي عن ابن عمر ان رجلا قال له انا قوم نكري وان قوما يزعمون انه لا حج لنا فقال سئل رسول
الله صلى الله عليه وسلم عما سالت فلم يرد عليه حتى نزل قوله ليس عليكم جناح ان تبتغوا فضلا فدعاه وقال انتم حجاج وبالجملة فهذه الاية نزلت
ردا على من يقول لا حج للتاجر والاجير والجمال الرواية الثالثة ان عكاظ ومجنة وذا المجاز كانوا يتجرون فيها في ايام الموسم وكانت معايشهم
منها فلما جاء الاسلام كرهوا ان يتجروا في الحج بغير اذن فسالوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فنزلت هذه الاية الرواية الرابعة قال
مجاهد انهم كانوا لا يتبايعون في الجاهلية بعرفة ولا منى فنزلت هذه الاية اذا ثبت صحة هذا القول فنقول اكثر الذاهبين الى هذا القول
حملوا الاية على التجارة في ايام الحج واما ابو مسلم فانه حمل الاية على ما بعد الحج قال والتقدير في كل افعال الحج بعد ذلك ليس عليكم جناح ان
تبتغوا فضلا من ربكم ونظيره قوله تعالى فاذا قضيت الصلاة فانتشروا في الارض وابتغوا من فضل الله واعلم ان هذا القول ضعيف من وجوه
احدها الفاء في قوله فاذا افضتم من عرفات يدل على ان هذه الافاضة حصلت بعد ابتغاء الفضل وذلك يدل على وقوع التجارة في زمان
الحج وثانيها ان حمل الاية على موضع الشبهة اولى من حملها لا على موضع الشبهة ومعلوم ان محل الشبهة هو التجارة في زمان الحج فاما بعد
الفراغ من الحج فكل احد يعلم حل التجارة اما ما ذكره ابو مسلم من قياس الحج الى الصلاة فجوابه ان الصلاة اعمالها متصلة فلا يحل في اثنائها التشاغل
بغيرها اما اعمال الحج فهي متفرقة بعضها على بعض فهي خلالها لا يبقى المرء على الحكم الاول حيث لم يكن حاجا لا يقال بل حكم الحاج باق في كل تلك
الاوقات بدليل ان حرمة التطيب واللبس وامثاله باقية لانا نقول هذا قياس في مقابلة النص فيكون ساقطا القول الثاني ان
المراد بقوله تعالى ان تبتغوا فضلا من ربكم هو ان يبتغي الانسان حال كونه حاجا اعمالا اخرى تكون موجبة لاستحقاق فضل الله ورحمته
مثل اعانة الضعيف واغاثة الملهوف واطعام الجائع وهذا القول منسوب الى ابي جعفر محمد بن علي الباقر عليهم السلام اعترض القاضي
بان هذا واجب او مندوب ولا يقال في مثله لا جناح فيه انما يذكر هذا اللفظ في المباحات الجواب لا نسلم ان هذا اللفظ لا يذكر الا
في المباحات والدليل عليه قوله تعالى فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلاة والقصر بالاتفاق من المندوبات وقال تعالى ان الصفا والمروة
من شعائر الله فمن حج البيت او اعتمر فلا جناح عليه ان يطوف بهما والطواف ركن في الحج وايضا فاهل الجاهلية يعتقدون ان ضم سائر الطاعات

الى الحج خلافا في الحج وتنقصانا فيه بين الله تعالى فيه ان الامر ليس كذلك بقوله ليس عليكم جناح **المسئلة الثالثة** اتفقوا على
ان التجارة ان لو وقعت تنقصانا في الطاعة لم تكن مباحة اما ان لم توقع تنقصانا البتة فيها كانت من المباحات التي الاولى تركها لقوله
تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين والاخلاص ان لا يكون له حامل على الفعل سوى كونه عبادة وذلك عليه السلام
حكاية عن الله تعالى انا اغنى الاغنياء عن الشرك من عمل عملا اشرك فيه غيري تركته وشركه والحاصل ان الاذن في هذه التجارة جار مجرى
الرخص **قوله تعالى** فاذا افضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام في الآية مسائل **المسئلة الاولى** الافاضة الاندفاع في السير بكثرة ومنه يقال افاض البعير بجرته اذا وقع لها فالقاها مبثوثة وكذلك افاض
الفداح في المسير ومعناه جمعهم القاها متفرقة وافاضة الماء من هذا لانه اذا صب تفرق والافاضة في الحديث انما هو للاندفاع
بالكثار وتفرق في وجوهه وعليه قوله تعالى اذ تفيضون فيه ومنه يقال للناس فوض وايضا وجعهم فوضى ومنه يقال افاض العين
دمعها فاصل هذه الكلمة الدفع للشيء حتى يتفرق فقوله تعالى افضتم اي دفعتم بكثرة واصله افضتم انفسكم فترك ذكر المفعول كما ترك ذكره
في قولهم دفعوا من موضع كذا وصبوا في حديث ابي بكر رضي الله عنه ضنت بي والدة قران وهو مخذن بعيرة تجمعه **المسئلة الثانية**
عرفات جمع عرفة سميت لها بقعة واحدة كقولهم ثوب اسمال وبرمة اعشار وارض سباسب والتقدير كان كل قطعة من تلك الارض
عرفة فسمي مجموع تلك القطع بعرفات فان قيل هلا منعت الصرف وفيها السببان التعريف والتانيث قلنا هذه اللفظة في الاصل اسم
لقطع كثيرة من الارض كل واحدة منها تسمى بعرفة وعلى هذا التقدير لم تكن علما ثم جعلت علما لمجموع تلك القطع فتركوها بعد ذلك على اصلها
في عدم الصرف **المسئلة الثالثة** اعلم ان اليوم الثامن من ذي الحجة يسمى يوم التروية واليوم التاسع يوم عرفة وذلك
للموضع المخصوص يسمى بعرفات وذكر في تعليل هذه الاسماء وجوها اما يوم التروية ففيه قولان احدهما من روى بروي تروية اذا
تفكر واعمل فكره وروية الثاني من رواه بالماء تروية اذا سقاه من عطش اما الاول ففيه ثلاثة اقوال احدها ان آدم عليه السلام
امر ببناء البيت فلما بناه تفكر فقال رب ان لكل عامل اجرا فما اجري على هذا العمل فاذا طفت به غفرت لك ذنوبك بأول شوط من طوافك
قال رب زدني قال لا غفر لولدك اذا طافوا به قال زدني قال اغفر لكل من يستغفر له الطائفون من موحدي اولادك قال حسبي يا رب
حسبي وثانيها ان ابرهيم عليه السلام رأى بالمنام ليلة التروية كانه يذبح ابنه فاصبح متفكرا فقال عرفت يا رب انه من عندك
وثالثها ان اهل مكة يجرجون يوم التروية الى منى فيتروون في الادعية التي يريدون ان يذكروها في غدهم بعرفات واما القول
الثاني وهو استقاؤه من تروية الماء فيه ثلاثة اقوال احدها ان اهل مكة كانوا يحتفرون الآبار للحج الذين يقصدونهم من الآفاق وكان
الحاج يستريحون بهذا اليوم من مشاق السفر ويتسعون في الماء ويروون ركابهم لعد مفاوزهم ثلاثة المكث في الطريق والثاني انهم يتروون
الماء الى عرفة والثالث ان المذنبين كالعطاش الذين يردون الجار رجمة الله تعالى فيتروا منها حتى يرووا واما فضل هذا اليوم فتدل
عليه قوله تعالى والشفع والوتر عن ابن عباس ان الشفع التروية وعرفة والوتر يوم النحر وعن عبادة انه عليه السلام قال صيام عشر الاضحى
كل يوم منه كالشهر وله يصوم يوم التروية سنة ويصوم يوم عرفة سنتان وروي انه عليه السلام قال من صام يوم التروية اعطاه الله
مثل ثواب ايوب بن مرثم واما يوم عرفة فله عشر اسماء خمسة منها مختصة به وخمسة مشتركة بينه وبين غيره اما الخمسة الاولى
فاولها عرفة وفي اشتقاقه ثلاثة اقوال احدها انه من المعرفة وفيه ثمانية اقوال الاول قال ابن عباس ان آدم وحواء عليهما السلام التقيا
بعرفة فعرف احدهما صاحبه فسمي اليوم عرفة والموضع بعرفات وذلك انهما لما اهبطا من الجنة ونفي آدم بسرنديب وحواء بجدة وابليس بميسان
والحية باصبهان فلما امر الله تعالى آدم عليه السلام بالحج لقي حواء فتعارفا وثانيها ان آدم عليه السلام علمه جبريل عليه السلام مناسك الحج فلما
وقف بعرفات قال له عرفت قال نعم فسمي عرفات وثالثها قول علي وابن عباس وعطاء والسدي سمي الموضع عرفات لان ابرهيم عليه السلام عرفها
حين رآها بما تقدم من النعت والصفة ورابعها ان جبريل عليه السلام المناسك واوصله الى عرفات قال له اعرفت كيف تطوف وفي اي
موضع تقف قال نعم وخامسها ان ابرهيم عليه السلام وضع ابنه اسماعيل وامه هاجر بمكة ورجع الى الشام ولم يلتقيا سنين فجر التقيا بتوفر
عرفة بعرفات وسادسها ما ذكرناه من امر منام ابرهيم وسابعها ان الحاج يتعارفون بعرفات اذا وقفوا وثامنها انه تعالى يتعرف فيه
الى الحجاج بالمغفرة والرحمة القول الثاني في اشتقاق عرفة انه من الاعتراف لان الحجاج اذا وقفوا في عرفة اعترفوا للحق بالربوبية والحلال
والصمدية والانفطار لانفسهم بالفقر والذلة والمسكنة والحاجة ويقال ان آدم وحواء عليهما السلام لما وقفا بعرفات قالا ربنا ظلمنا انفسنا قال الله
سبحانه الآن عرفتما انفسكما والقول الثالث انه من العرف وهو الرائحة الطيبة قال تعالى ويدخلهم الجنة عرفها لهم اي طيبها لهم ومعنى ذلك
ان المذنبين لما تابوا في عرفات فقد تخلصوا من مكتسبات الذنوب ويكتسبون به عند الله تعالى رائحة طيبة قال عليه السلام خلوف فم الصائم
عند الله اطيب من ريح المسك الثاني يوم اياس الكفار من دين الاسلام الثالث يوم اكمال الدين والرابع يوم اتمام النعمة الخامس يوم الرضوان
وقد جمع الله تعالى هذه الاسماء في اربع ايات في قوله اليوم يئس الذين كفروا من دينكم الآية قال عمر وابن عباس نزلت هذه الآية عشية عرفة والنبي
صلى الله عليه وسلم واقف بعرفة في موقف ابرهيم عليه السلام وذلك في حجة الوداع وقد اضمحل الكفر وهدم شأن الجاهلية فقال عليه السلام
لو يعلم الناس ما الهرجة هذه الآية لقرت اعينهم فقال يهودي لعمر لو ان هذه الآية نزلت علينا لاتخذنا ذلك اليوم عيدا فقال عمر اما انا فقد

فحولناه

فجعلناه عيدين كان يوم عرفة ويوم الجمعة فاما معنى اياس المشركين فهو انهم يئسوا من قوم محمد عليه السلام ان يرتدوا
راجعين الى دينهم واما معنى اكمال الدين فهو انه تعالى ما امرهم بعد ذلك بشيء من الشرايع واما اتمام النعمة فاعظم النعم
نعمة الدين لان بها يستحق الفوز بالجنة والخلاص من النار وقد تمت في ذلك اليوم وكذلك قال في اية الوضوء وليتم نعمته
عليكم تشكرون ولما جاء البشير وقدم على يعقوب قال على اي دين تركت يوسف قال على دين الاسلام قال الان تمت النعمة واما معنى الرضوان
فهو انه تعالى رضي بدينهم الذي تمسكوا به وهو الاسلام فهي بشارة بشرهم بها في ذلك اليوم فلا يوم اكمل من اليوم الذي بشرهم فيه باكمال
الدين وقيل هذا اليوم يوم صلة الواصلين اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي وقطيعة القاطعين ان الله بريء من المشركين
ورسوله يوم اقالة عثرة النادمين وقبول توبة التائبين ربنا ظلمنا انفسنا فكما تاب برحمته على ادم فكذلك يتوب على اولاده وهو
الذي يقبل التوبة عن عباده وهو ايضا يوم وفد الوافدين واذن في الناس بالحج ياتوك رجالا وفي الخبر الحاج وفد الله والحاج زوار
الله وحق المزور الكريم ان يكرم زائره **واما** الاسماء الخمسة الاخرى ليوم عرفة فاحدها يوم الحج الاكبر قال الله تعالى واذان
من الله ورسوله الى الناس يوم الحج وهذا الاسم مشترك بين عرفة والنحر واختلف الصدر الاول من الصحابة والتابعين فمنهم من قال
انه عرفة وسمي بذلك لانه يحصل فيه الوقوف بعرفات والحج عرفة اذ لو ادركه وفاته ساير مناسك الدم اجزاء عنها الدم فلهذا السبب
سمي بالحج الاكبر قال الحسن سمي به لانه اجتمع فيه الكفار والمسلمون ونادى على ان لا يحج بعده مشرك قال ابن سيرين انما سمي به لانه
اجتمع فيه اعياد اهل الملل كلها من اليهود والنصارى وحج المسلمين ولم يجتمع قبله ولا بعده ومنهم من قال انه يوم النحر لانه يقع فيه
اكثر مناسك الحج فاما الوقوف فلا يجزي في اليوم بل يجزي بالليل وثانيها الشفع وثالثها الوتر ورابعها الشاهد وخامسها
المشهود في قوله وشاهد ومشهود وهذه الاسماء كلها فسرناها في هذه الاية واعلم انه تعالى خص يوم عرفة من بين ساير ايام الحج بفضائل
منها انه تعالى خص صومه بكثرة الثواب قال عليه السلام صوم يوم التروية كفارة سنة وصوم يوم عرفة كفارة سنتين وعن انس كان
يقول في ايام العشر كل يوم بالف ويوم عرفة بعشرة الاف بل يستحب في الحاج الواقف بعرفات ان يفطر حتى يكون وقت الدعاء قوي القلب
حاضر النفس **المسئلة الرابعة** اعلم انه لا بد وان نشير اشارة خفيفة الى ترتيب اعمال الحج حتى يسهل الوقوف على معنى الاية
فمن دخل مكة محرما في ذي الحجة او قبله فان كان مفردا او قارنا طاف طواف القدوم واقام على احرامه حتى يخرج الى عرفات وان كان متمتعا
طاف وسعى وحلق وتحلل من عمرته واقام الى وقت خروجه الى عرفات وحينئذ يحرم من جوف مكة ويخرج وكذا من اراد الحج من اهل مكة
والسنة للامام ان يخطب بمكة يوم السابع من ذي الحجة بعد ما صلى الظهر خطبة واحدة يامر الناس بالذهاب غدا بعد ما صلوا
الصبح الى منى ويعلمهم تلك الاعمال ثم ان القوم يذهبون يوم التروية الى منى بحيث يوافوا الظهر بمنى ويصلون بها الظهر والعصر
والمغرب والعشاء والصبح من يوم عرفة ثم اذا طلعت الشمس على ثبير يتوجهون الى عرفات فاذا دنوا منها فالسنة ان لا يدخلوها
بل تضرب قبة الامام بنمرة وهي قريبة من عرفة فينزلون هناك حتى تزول الشمس فيخطب الامام خطبتين يبين لهم مناسك الحج
ويحرضهم على اكثار الدعاء والتهليل بالموقف ثم اذا فرغ من الخطبة الاولى جلس ثم اقام وافتتح الخطبة الثانية والمؤذنون ياخذون
في الاذان معه ويخفف بحيث يكون فراغه منها مع فراغ المؤذنين من الاذان ثم ينزل فيقيم المؤذنون فيصلي بهم الظهر والعصر ثم
يقيمون في الحال ويصلي بهم العصر وهذا الجمع متفق عليه ثم بعد الفراغ من الصلاة يتوجهون الى عرفات فيقفون عند الصخرات لان
النبي صلى الله عليه وسلم وقف هناك واذا وقفوا استقبلوا القبلة ويذكرون الله ويدعونه الى غروب الشمس واعلم ان الوقوف
ركن لا يدرك الحج الا به فمن فاته الوقوف في وقته وموضعه فقد فاته الحج ووقت الوقوف يدخل بزوال الشمس من يوم عرفة ويمتد
الى طلوع الفجر من يوم النحر وذلك نصف يوم وليلة كاملة واذا حضر الحاج هناك في هذا الوقت لحظة واحدة من ليل او نهار فقد كفى
وقال احمد وقت الوقوف من طلوع الفجر يوم عرفة الى طلوع الفجر يوم عرفة الى طلوع الفجر من يوم النحر فاذا غربت الشمس دفع الامام
من عرفات واخر صلاة المغرب حتى يجمع بينها وبين العشاء بالمزدلفة وفي تسمية المزدلفة اقوال احدها انهم يقربون فيها من منى
والازدلاف القرب والثاني ان الناس يجتمعون فيها والاجتماع الازدلاف والثالث يزدلفون الى الله اي يتقربون بالوقوف ويقال
للمزدلفة جمع لانه يجمع فيها بين صلاة العشاء والمغرب هذا قول قتادة وقيل ان ادم عليه السلام اجتمع فيها وحوا وازدلف اليها اي
دنا منها ثم اذا اتى الامام المزدلفة جمع المغرب والعشاء باقامتين ثم يبيتون بها فان لم يبت بها فعليه دم اساءة فاذا طلع الفجر صلوا
الصبح بغلس والغلس بالفجر هاهنا ابتداء استحبابا منه في غيرها وهو متفق عليه فاذا صلوا الصبح اخذوا منها الحصى للرمي ياخذ كل انسان
سبعين حصاة ثم يذهبون الى المشعر الحرام وهو جبل يقال له قزح وهو المراد من قوله فاذا افضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر
الحرام وهذا الجبل اقصى المزدلفة مما يلي منى فيرقى فوقه ان امكنه او وقف بالقرب منه ان لم يمكنه ويحمد الله تعالى ويهلله ويكبره ولا يزال
كذلك حتى يسفر جدا ثم يدفع قبل طلوع الشمس ويكفي المرور كما في عرفة ثم يذهبون منه الى وادي محسر يستحب لمن كان راكبا ان يحرك
دابته ومن كان ماشيا ان يسعى سعيا شديدا قدر رمية حجر فاذا اتوا منى رموا جمرة العقبة من بطن الوادي بسبع حصيات ويقطع التلبية
اذا ابتدا الرمي فاذا رمى جمرة العقبة ذبح الهدي ان كان معه هدي وذلك سنة لو تركه لا شيء عليه لانه ربما لا يكون معه هدي ثم بعد

ما ذبح الهدي يحلق رأسه او يقصر والتقصير ان يقطع اطراف شعورهم ثم بعد الحلق يأتي مكة ويطوف بالبيت طواف الافاضة
ويصلي ركعتي الطواف ويسعى بين الصفا والمروة ثم بعد ذلك يعودون الى منى ثم في بقية يوم النحر وعليهم البيتوتة بمنى ليالي
التشريق لاجل الرمي واتفقوا على انه متى حصل الرمي والحلق والطواف فقد حصل التحلل والمراد حل اللبس والتقليم والجماع فهذا
هو الكلام في اعمال الحج والله اعلم **المسألة الخامسة** اعلم ان اهل الجاهلية كانوا قد غيروا مناسك الحج عن سنة ابرهيم عليه
السلام وذلك ان قريشا وقوما اخرين سموا انفسهم بالحمس وهم اهل الشدة في دينهم والحماسة الشدة يقال رجل احمس ويوم حمس ثم
ان هؤلاء كانوا لا يقفون بين عرفات ويقولون لا نخرج من الحرم ولا نتركه وقت الطاعة وكان غيرهم يقفون بعرفات والذين كانوا يقفون
بعرفة يفيضون قبل ان تغرب الشمس والذين يقفون بمزدلفة يفيضون اذا طلعت الشمس ويقولون اشرق ثبير كما تغير ومعناه اشرق
ثبير بالشمس كما تغير ومعناه اشرق ثبير بالشمس كيما يدفع من مزدلفة فيدخلون في غور من الارض فامر الله تعالى محمدا عليه السلام
بمخالفة القوم في الدفعين فامره ان يفيض من عرفة بعد غروب الشمس وبان يفيض من المزدلفة قبل طلوع الشمس والاية فيها على ذلك
بل السنة دلت على هذه الاحكام **المسألة السادسة** الصحيح ان الاية تدل على ان الحصول بعرفة واجب
في الحج وذلك ان الاية دالة على وجوب ذكر الله تعالى عند المشعر الحرام عند الافاضة من عرفات والافاضة من عرفات مشروطة
بالحصول في عرفات وما لا يتم الواجب الا به وكان مقدورا للمكلف فهو واجب فثبت ان الاية دالة على ان الحصول في عرفات
واجب في الحج فاذا لم يأت به فلم يكن اتيا بالحج المامور به فوجب ان لا يخرج عن العهدة وهذا يقتضي ان يكون الوقوف بعرفة شرطا
اقصى ما في الباب ان الحج يحصل عند ترك بعض المامورات الا ان الاصل ما ذكرنا وانما يعدل عنه بدليل منفصل وذهب كثير الى ان
الاية لا دلالة فيها على ان الوقوف شرط ونقل عن الحسن ان الوقوف بعرفة واجب الا ان فاته ذلك فامر الوقوف بجميع الحرم مقامه وسائر
الفقهاء انكروا ذلك واتفقوا على ان الحج لا يحصل الا بالوقوف بعرفة **المسألة السابعة** قوله فاذكروا الله عند المشعر
الحرام واجب ويكفي فيه المرور به كما في عرفة فاما الوقوف هناك فمسنون وروي عن علقمة والنخعي انهما قالا الوقوف بالمزدلفة ركن
بمنزلة الوقوف بعرفة وحجتهما قوله تعالى فاذا افضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام وذلك لان الوقوف بعرفة لا ذكر
له صريحا في الكتاب وانما وجب باشارة الاية او السنة والمشعر الحرام فيه امر جزم وقال الجمهور والفقهاء انه ليس بركن واحتجوا
بقوله عليه السلام الحج عرفة فمن وقف بعرفة فقد تم حجه وبقوله من ادرك عرفة فقد ادرك الحج ومن فاته عرفة فقد فاته الحج وقالوا
في الاية اشارة الى ما قلنا لان الله تعالى قال فاذا افضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام امر بالذكر لا بالوقوف فعلم ان الوقوف
عند المشعر الحرام امر بالذكر تبع للذكر وليس باصل واما الوقوف بعرفة فهو اصل الا انه قال فاذا افضتم من عرفات ولم يقل عن الذكر
بعرفات **المسألة الثامنة** المشعر المعلم واصله من قولك شعرت بالشيء اذا علمته وليت شعري ما فعل فلان اي ليت علمي
بلغه واحاط به وشعار الشيء اعلامه فسمى الله تعالى ذلك الموضع بالمشعر الحرام لانه معلم من معالم الحج ثم اختلفوا فقال
قائلون المشعر الحرام هو المزدلفة وسماها الله تعالى بذلك لان الصلاة والمقام والمبيت نهار الدعاء عنده هكذا قاله الواحدي
في البسيط قال صاحب الكشاف الاصح انه قزح وهو اخر حد المزدلفة والاول اقرب لان الفاء في قوله فاذكروا الله عند المشعر الحرام
يدل على ان الذكر عند المشعر الحرام يحصل عقيب الافاضة من عرفات وما ذاك الا البيتوتة بالمزدلفة **المسألة التاسعة**
اختلفوا في الذكر المامور به عند المشعر الحرام فقال بعضهم المراد منه الجمع بين صلاتي المغرب والعشاء هناك والصلاة تسمى
ذكرا قال الله تعالى واقم الصلاة لذكري والدليل عليه ان قوله فاذكروا الله عند المشعر الحرام امر وهو للوجوب ولا ذكر هناك
يجب الا هذا واما الجمهور فقالوا المراد منه ذكر الله بالتسبيح والتحميد والتهليل وعن ابن عباس انه نظر في هذه الليلة وقال
كان الناس اذا ادركوا هذه الليلة لا ينامون اما قوله تعالى واذكروه كما هداكم ففيه سؤالات السؤال الاول لما قال
اذكروا الله عند المشعر الحرام فلم قال مرة اخرى واذكروه كما هداكم وما الفائدة في هذا التكرار والجواب من وجوه الاول
احدها ان مذهبنا ان اسماء الله تعالى توقيفية لا قياسية فقوله اولا اذكروا الله امر بالذكر وقوله ثانيا واذكروه كما هداكم امر
لنا ان نذكره سبحانه بالاسماء والصفات التي بينها لنا وامرنا ان نذكرها لا بالاسماء التي نذكرها بحسب الراي والقياس وثانيها
انه تعالى امر بالذكر اولا ثم قال ثانيا واذكروه كما هداكم اي وافعلوا كما امرناكم به من الذكر كما هداكم الله لدين الاسلام فكانه تعالى
قال انما امرتكم بهذا الذكر لتكونوا شاكرين لتلك النعمة ونظيره ما امرهم به من التكبير اذا ختموا رمضان فقال ولتكملوا العدة
ولتكبروا الله على ما هداكم وقال في الاضاحي كذلك سخرها لكم لتكبروا الله على ما هداكم وثالثها ان قوله اولا فاذكروا الله عند
المشعر الحرام امر بالذكر باللسان وقوله ثانيا واذكروه كما هداكم امر بالذكر بالقلب وتقريره ان الذكر في كلام العرب ضربان احدهما
ذكر هو ضد النسيان والثاني الذكر بالقول فما هو خلاف النسيان قوله وما انسانيه الا الشيطان ان اذكره واما الذكر الذي هو
القول فهو كقوله فاذكروا الله كذكركم اباءكم او اشد ذكرا واذكروا الله في ايام معدودات فثبت ان الذكر وارد بالمعنيين فالاول
محمول على الذكر باللسان والثاني على الذكر بالقلب فان بهما يحصل تمام العبودية ورابعها قال ابن الانباري معنى قوله واذكروه

كما هداكم يعني اذكروه بتوحيده كما ذكركم بهدايته وخامسها يحتمل ان يكون المراد من الذكر مواصلة الذكر كانه قيل
لهم اذكروا الله واذكروه كما اي اذكروه الله ذكرا بعد ذكر كما هداكم هداية بعد هداية ويرجع حاصله الى قوله يا ايها الذين امنوا
اذكروا الله ذكرا كثيرا وسادسها انه تعالى امر بالذكر عند المشعر الحرام وهو اشارة الى القيام بوظايف الشريعة ثم قال بعده
واذكروه كما هداكم والمعنى ان توقيف الذكر على المشعر الحرام اقامة بوظايف الشريعة واذا عرفت هذا قربت الى مراتب الحقيقة
وهو ان ينقطع قلبك عن المشعر الحرام بل عن كل من سواه فيصير مستغرقا في نور جلاله وصمديته ويذكره لانه هو ولانه مستحق
لهذا الذكر ولان هذا الذكر يعطيك نسبة شريفة اليه بكونه في الحالة يكون في مقام العروج ذاكرا له ومشتغلا بالثنا عليه
وانما بدا بالاول وثنى بالثاني لان العبد في هذه الحالة يكون في مقام العروج فيصعد من الادنى الى الاعلى وهذا مقام شريف
لا يشرحه المقال ولا يعبر عنه الخيال ومن اراد ان يصل اليه فليكن من الواصلين اليقين دون السامعين للاثر وسابعها
ان يكون المراد بالاول هو ذكر اسما الله تعالى وصفاته الحسنى والمراد بالذكر الاشتغال بشكر نعمايه والشكر مشتمل ايضا على الذكر فصح
ان يسمى الشكر ذكرا والدليل على ان الذكر الثاني هو الشكر انه عقبه بالهداية كما قال واذكروا الله عند المشعر الحرام جاز ان يظن
ان الذكر مختص بهذه البقعة وبهذه العبادة اعني الحج فازال الله تعالى هذه الشبهة فقال واذكروه كما هداكم يعني اذكروه على كل
حال وفي كل مكان لان هذا الذكر انما وجب شكرا على هدايته فلما كانت نعمة الهداية متواصلة غير منقطعة فكذلك الشكر يجب ان
يكون مستمرا غير منقطع وتاسعها ان قوله فاذكروا الله عند المشعر الحرام المراد منه الجمع بين صلاتي المغرب والعشا هناك ثم قوله
كما هداكم المراد منه التسبيح السوال الثاني ما المراد من الهداية في قوله كما هداكم منهم من قال انها خاصة والمراد منه كما
هداكم بان ردكم في مناسك حجكم الى سنة ابرهيم عليه السلام ومنهم من قال لا بل هي عامة متناولة لكل انواع الهدايات في معرفة الله
تعالى ومعرفة ملايكته وكتبه ورسله وشرايعه السوال الثالث الضمير في قوله من قبله الى ماذا يعود الجواب يحتمل ان
يكون راجعا الى الهدى والتقدير واذكروه كما هداكم بكتابه الذي بين لكم وان كنتم من قبل انزاله ذلك عليكم من الضالين اما
قوله تعالى وان كنتم من قبله لمن الضالين قال القفال رحمة الله عليه فيه وجهان احدهما وما كنتم من قبله الا الضالين والثاني
قد كنتم من قبله من الضالين وهو كقوله ان كل نفس لما عليها حافظ وقوله وان نظنك لمن الكاذبين **قوله تعالى**
ثم افيضوا من حيث افاض الناس فيه قولان الاول المراد به الافاضة من عرفات ثم القايلون بهذا القول اختلفوا فالاكثرون
منهم ذهبوا الى هذه الاية امر لقريش وحلفايها وهم الحمس وذلك انهم كانوا لا يتجاوزون المزدلفة ويحتجون بوجوه احدها ان الحرم
اشرف من غيره فوجب ان يكون الوقوف اولى وثانيها انهم كانوا لو اسلموا ان الموقف هو عرفات لا الحرم لكان ذلك نقصا في الحرم
ثم ذلك النقص كان يعود اليهم ولهذا الامر كان الحمس لا يقفون الا في المزدلفة فانزل الله تعالى هذه الاية امر لهم بان يقفوا في عرفات
وان يفيضوا منها كما يفعله ساير الناس وروي ان النبي عليه السلام جعل ابا بكر اميرا في الحج وامره باخراج الناس الى عرفات فلما ذهب
مر على الحمس وتركهم فقالوا له الى اين وهذا مقام ابايك وقومك فلا تذهب فلم يلتفت اليهم ومضى بامر الله الى عرفات ووقف بها وامر
ساير الناس بالوقوف بها وعلى هذا التاويل فقوله من حيث افاض الناس يعني لتكن افاضتكم من حيث افاض ساير الناس الذين هم واقفون
بعرفات من القايلين ان المراد بهذه الاية الافاضة من عرفات من يقول قوله افيضوا امر عام لكل الناس وقوله من حيث افاض الناس المراد
ابرهيم واسماعيل عليهما السلام وان سنتهما كانت الافاضة من عرفات وروي ان النبي عليه السلام كان يقف في الجاهلية بعرفة كساير
الناس ويخالف الحمس وايقاع اسم الجمع على الواحد جايز اذا كان رييسا يقتدى به وهو كقوله تعالى الذين قال لهم الناس يعني عروة بن
مسعود ان الناس قد جمعوا لكم يعني ابا سفين وايقاع اسم الجمع على الواحد المعظم مجاز مشهور ومنه قوله انا انزلناه في ليلة القدر وفي
الاية وجه ثالث ذكره القفال رحمه الله وهو ان يكون قوله من حيث افاض الناس عبارة عن تقادم الافاضة من عرفة وانه هو الامر القديم
وما سواه فهو مبتدع محدث كما يقال هذا مما فعله الناس قديما فهذا تقرير الوجوه في مذهب من قال المراد من هذه الاية الافاضة
من عرفات القول الثاني وهو اختيار الضحاك ان المراد من هذه الاية الافاضة من المزدلفة الى منى يوم النحر قبل طلوع الشمس
للرمي والنحر وقوله من حيث افاض الناس المراد بالناس ابرهيم واسماعيل واتباعهما وذلك انه كانت طريقتهم الافاضة من المزدلفة قبل
طلوع الشمس على ما جاء به الرسول عليه السلام والعرب الذين كانوا واقفين بالمزدلفة كانوا يفيضون بعد طلوع الشمس فالله تعالى
امرهم ان تكون افاضتهم من المزدلفة في الوقت الذي كان يحصل فيه افاضة ابرهيم واسماعيل عليهما السلام واعلم ان على كل واحد من القولين
اشكالا اما الاشكال على القول الاول فهو ان قوله تعالى ثم افيضوا من حيث افاض الناس يقتضي ظاهره ان هذه الافاضة غير ما دل عليه
قوله فاذا افضتم من عرفات لمكان العطف ولمكان ثم فانها توجب الترتيب ولو كان المراد من هذه الاية الافاضة من عرفات مع انه
معطوف على قوله فاذا افضتم من عرفات فافيضوا من عرفات وانه غير جايز فان قيل لم لا يجوز ان يقال هذه الاية متقدمة على ما قبلها
والتقدير فاتقوني يا اولي الالباب ثم افيضوا من افاض الناس واستغفروا الله ان الله غفور رحيم ليس عليكم جناح ان تبتغوا فضلا من ربكم فاذا
افضتم من عرفات فاذكروا الله وعلى هذا الترتيب يصح في هذه الافاضة ان تكون تلك بعينها قلنا هذا وان كان محتملا الا ان الاصل عدمه

واذا امكن حمل الكلام على القول الثاني من غير الزام الى ما ذكرتم فاي حاجة بنا الى الزامه واما الاشكال على القول الثاني فهو ان
هذا القول لا يتمشى الا اذا حملنا لفظ من حيث في قوله من حيث افاض الناس على الزمان وذلك غير جايز فانه مختص بالمكان
لا بالزمان اجاب القايلون بالقول الاول عن ذلك السوال بان ثم ها هنا على مثال ما في قوله تعالى وما ادراك ما العقبة فك
رقبة الى قوله ثم كان من الذين امنوا اي كان مع هذا من المومنين ويقول الرجل لغيره قد اعطيتك امس كذا وفايدة كلمة ثم ها هنا
تاخر احد الخبرين على الاخر ولا تاخر هذا المخبر عنه واجاب القايلون بالقول الثاني بان توقيف الزمان والمكان يتشابهان جدا فلا
يبعد جعل اللفظ المستعمل في احدهما مستعملا في الاخر على سبيل المجاز اما قوله من حيث افاض الناس فقد ذكر بان المراد منه اما الواقفون
بعرفات واما ابرهيم واسماعيل عليهما السلام واتباعهما وفيه قول ثالث وهو قول الزهري ان المراد بالناس في هذه الاية ادم عليه السلام
واحتج بقراءة سعد بن جبير ثم افيضوا من حيث افاض الناسي وقال هو ادم نسي ما عهد اليه ويروى انه قرا الناس بكسر السين فاكتفى
بالكسرة عن اليا والمعنى ان الافاضة من عرفات شرع قديم فلا تتركوه اما قوله تعالى واستغفروا الله فالمراد منه الاستغفار باللسان
مع التوبة بالقلب وهو ان يندم على كل تقصير منه في طاعة الله ويعزم على ان لا يعود يقصر فيما بعد ويكون غرضه في ذلك تحصيل مرضات
الله تعالى لا لمنافعه العاجلة كما ان ذكر الشهادتين لا ينفع الا والقلب حاضر مستقر على معناها واما الاستغفار باللسان من غير حصول
التوبة بالقلب فهي الى الضرر اقرب فان قيل كيف امر بالاستغفار مطلقا وربما كان فيهم من لم يذنب فحينئذ لا يحتاج الى الاستغفار والجواب
انه ان كان مذنبا فالاستغفار واجب وان لم يذنب الا انه يجوز من نفسه انه قد صدر عنه تقصير في ادا الواجبات والاحتراز عن
المحظورات وجب عليه الاستغفار ايضا تداركا لذلك الخلل المجوز وان قطع بانه لم يصدر عنه البتة خلل في شي من الطاعات فهذا كالمتمتع
في حق البشر فمن اين يمكنه هذا القطع في عمل واحد فكيف في اعمال العمر الا ان يتقدير امكانه فالاستغفار ايضا واجب ولان وذلك لان طاعة
المخلوق لا تليق بحضرة الخالق ولهذا قالت الملايكة سبحانك ما عبدناك حق عبادتك فكان الاستغفار لازما من هذه الجهة اما قوله
تعالى ان الله غفور رحيم قد علمت ان غفورا يفيد المبالغة وكذا الرحيم ثم في الاية مسئلتان المسئلة الاولى هذه الاية
تدل على انه تعالى يقبل التوبة من التايب لانه تعالى لما امر المذنب بالاستغفار ثم وصف نفسه بانه كثير الغفران كثير الرحمة فهذا
يدل قطعا على انه تعالى يغفر لذلك المستغفر ويرحم ذلك الذي تمسك بحبل رحمته وكرمه المسئلة الثانية اختلف
اهل العلم في المغفرة الموعودة في هذه الاية فقال قايلون انها عند الدفع من عرفات الى جمع وقال اخرون انها عند الدفع
من جمع الى منى وهذا الاختلاف متفرع على ما ذكرنا ان قوله ثم افيضوا على اي الامرين يحمل قال القفال رحمه الله ويتاكد القول
الثاني بما روى نافع عن ابن عمر قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم عشية عرفة فقال يا ايها الناس ان الله عز وجل يطلع عليكم
في مقامكم هذا فقبل محسنكم ووهب مسيئكم لمحسنكم والتبعات عوضها من عنده افيضوا على اسم الله قال اصحابه يا رسول الله افضت بالامس
كئيبا حزينا وافضت بنا اليوم فرحا مسرورا فقال عليه السلام اني سالت ربي عز وجل بالامس شيا لم يجزني به سالته التبعات فابى علي فلما
كان اليوم اتى جبريل عليه السلام فقال ان ربك يقريك السلام ويقول التبعات ضمنت عوضها من عندي اللهم اجعلنا من اهله بفضلك
يا اكرم الاكرمين قوله تعالى فاذا قضيتم مناسككم فاذكروا الله فيه مسايل
المسئلة الاولى روى ابن عباس ان العرب كانوا عند الفراغ من حجهم بعد ايام التشريق يقفون من مسجد منى وبين الجبل ويذكر
كل واحد منهم فضايل اياته في السماحة والسماحة ويتناشدون وصلة الرحم ويتناشدون فيها الاشعار ويتكلمون بالمنثور
من الكلام ويريد كل واحد منهم من ذلك الفعل حصول الشهرة والرفع بما اثر سلفه فلما انعم الله عليهم بالاسلام امرهم ان يكون ذكرهم
لربهم كذكرهم لابايهم وروى القفال في تفسيره عن ابن عمر قال طاف رسول الله صلى الله عليه وسلم على ناقته القصوى يوم الفتح يستلم الركن
بمحجنه ثم حمد الله واثنى عليه ثم قال اما بعد ايها الناس ان الله قد اذهب عنكم عبية الجاهلية وتفكهها يا ايها الناس انما الناس رجلان
بر تقي او فاجر شقي هين على الله ثم تلا يا ايها الناس انا خلقناكم من ذكر وانثى اقول قولي هذا واستغفر الله لي ولكم وعن السدي
ان العرب بمنى بعد فراغهم من الحج كان احدهم يقول اللهم ان ابي كان عظيم الحفنة عظيم القدر كثير المال فاعطني مثل ما اعطيته فانزل الله
تعالى هذه الاية المسئلة الثانية اعلم ان القضا اذا علق بفعل النفس فالمراد به الاتمام والفراغ واذا علق على فعل الغير الالزام
نظير الاول فقضاهن سبع سموات في يومين وقال عليه السلام وما فاتكم فاقضوا ويقال للحاكم عند فصل الخصومة قضى بيننا
ونظير الثاني قوله تعالى وقضى ربك واذا استعمل في الاعلام فالمراد ايضا ذلك كقوله وقضينا الى بني اسرايل يعني اعلمناهم اذا ثبت هذا
فنقول قوله تعالى فاذا قضيتم مناسككم لا يحتمل الا الفراغ من جمعه خصوصا وذكر كثير منه قد تقدم من قبل وقال بعضهم يحتمل ان يكون
المراد اذكروا الله عند المناسك ويكون المراد من هذا الذكر ما امروا به من الدعا بعرفات والمشعر الحرام والطواف والسعي ويكون قوله
فاذا قضيتم مناسككم فاذكروا الله كقول القايل اذا حججت فطف وقف بعرفة ولا يعني الفراغ من الحج بل الدخول فيه وهذا القول ضعيف
لانا بينا ان قوله فاذا قضيتم مشعر بالفراغ والاتمام من الكل وهذا مفارق لقول القايل اذا حججت فقف بعرفات لان مراده هناك الدخول
في الحج لا الفراغ واما هذه الاية فلا يجوز ان يكون المراد منها الا الفراغ من الحج المسئلة الثالثة المناسك جمع منسك

الذى هو المصدر بمنزلة النسك اى اذا قضيتم عبادتكم التى امرتم بها اى الحج وان جعلتها جمع منسك الذى هو موضع العبادة كان التقدير فاذا قضيتم اعمال مناسككم فيكون من باب حذف المضاف اذا عرفت هذا فنقول قال بعض المفسرين المراد من المناسك ما امر الله تعالى به الناس بفعله فى الحج من العبادات وعن مجاهد ان قضاء المناسك هو رمى الجمار

المسئلة الرابعة

الثانى فى قوله فاذكروا الله بد لعلى ان الفراغ من المناسك يوجب هذا الذكر ثم اختلفوا فى ان هذا الذكر اى ذكر هو فمنهم من حمله على الذكر الذى هو التكبيرات عقب الصلاة يوم النحر وايام التشريق على حسب ما تقدم فى وقته اولا واخرا الان بعد الفراغ من الحج لا ذكر مخصوص الا هذه التكبيرات ومنهم من قال بل المراد تحويل القوم عما اعتادوه وهو ذكر التفاخر بعد الحج باحوال الاباء لانه تعالى لما بين عن ذلك بالزجر فى هذه الآية لم يكن هو البعد لواعن هذه الطريقة الذميمة فكانه تعالى قال فاذا قضيتم وفرغتم من واجبات الحج وحللتم فتوفروا على ذكر الله دون ذكر الآباء ومنهم من قال بل المراد منه ان الفراغ من الحج يوجب الاقبال على الدعاء والاستغفار وذلك لان من يحل مفارقة الاهل والوطن وانفاق الاموال والتزام المشاق فى سفر الحج فحقيق به بعد الفراغ منه ان يقبل على الدعاء والتضرع وكثرة الاستغفار والانقطاع الى الله تعالى وعلى هذا جرت السنة بعد الفراغ من الصلاة بالدعوات الكثيرة وفيه وجه خامس وهو ان المقصود من الاشتغال بهذه العبادة تحويل الروح عن الالتفات الى الشهوات والنقص والطبيعة ثم هذا العدم ليس مقصودا بالذات بل المقصود منه ان يزول الصفوف الباطلة عن لوح الروح حتى تجلى فيه نور جلال الله والتقدير فاذا قضيتم مناسككم وازلتم آثار البشرية واظلم الاذى عن طريق السلوك فاشتغلوا بعد ذلك بتنوير القلب بذكر الله فالاول نفى والثانى اثبات والاول ازالة ما دون الحق عن سنن الايثار والثانى استنارة القلب بذكر الملك الجبار اما قوله تعالى كذكركم اباءكم او اشد ذكرا ففيه وجوه احدها وهو قول جمهور المفسرين انا ذكرنا ان القوم كانوا بعد الفراغ من الحج يثنون على اسلافهم بما ذكر من مناقبهم وفضائلهم فقال الله سبحانه فاذكروا الله كذكركم اباءكم يعنى متوفرا على ذكر الله كما كنتم تتوفرون على ذكر الآباء وابذلوا جهدكم فى الثناء على الله وشرح الآية وتمامه كما بذلتم جهدكم فى الثناء على اسلافكم لان هذا اولى واقرب الى العقل من الثناء على الآباء فان ذكر مفاخر الآباء ان كان كذبا فذلك يوجب الدناءة فى الدنيا والعقوبة فى الآخرة وان كان صدقا فذلك يوجب العجب والكبر وكسر القلب وكذلك امهات المملكات قلت ان استغالكم بذكر الله اولى من اشتغالكم بمفاخر اسلافكم فان هذا اجمل الاولويات فلا اقل من التساوى وثانيها قال الضحاك والربيع اذكروا الله كذكركم اباءكم وامهاتكم واكتفى بذكر الآباء بالامهات كقوله سرابيل تقيكم الحر قالوا وهو قول الصبى اول ما ينفصح الكلام به ابه امه اى كونوا مواظبين على ذكر الله كما يكون الصبى اصغره مواظبا على ذكر ابيه وامه وثالثها قال ابو مسلم جرى ذكر الآباء مثلا للدوام الذكر والمعنى ان الرجل كما لا ينبغى ذكر امه فكذلك ينبغى ان لا يغفل عن ذكر الله ورابعها قال ابن الانبارى فى هذه الآية ان العرب كان اكثر افتخارهم فى الجاهلية بالآباء وبالبكاء على الموتى فامروا بان يكون ذكرهم لله اكثر من ذكرهم لآبائهم وخامسها قال بعض المذكرين المعنى اذكروا الله بالوحدانية فان الولد لو نسب الى والد بن لتاذى واستنكف منه فكان يجب لنفسه الهة فقيل لهم اذكروا الله بالوحدانية كذكركم اباءكم بالوحدانية بل المبالغة فى التوحيد هاهنا اولى من هناك وهذا هو المراد بقوله او اشد ذكرا وسادسها ان الطفل كما يرجع الى ابيه فى طلب جميع المهمات ويكون ذاكرا بالتعظيم فكونوا انتم فى ذكر الله كذلك وسابعها يحتمل ان تكونوا يذكرون اباءكم ليتوسلوا بذكرهم الى اجابة الدعاء عند الله فعرفهم الله تعالى ان اباءهم ليسوا فى هذه الدرجة اذا فعالهم الحسنة صارت غير معتبرة لبعد شركهم وامروا ان يجعلوا بعد ذلك بعد الله وثنائه والثناء عليه لتكون ذلك وسيلة الى توفر الغرض فى الزمان المستقبل وقد نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ان يحلفوا اباءهم قال من كان حالفا فليحلف بالله او ليصمت اذا كان ما سوى الله فانما هو لله وبالله فالاولى تعظيم الله تعالى ولا اله غيره وثامنها روى عن ابن عباس انه قال فى تفسير هذه الآية هو ان تغضب لله اشد من غضبك لوالدك اذا دل شواهد على ان هذه الوجوه وان كانت محتملة الا ان الوجه الاول هو المعين وجميع الوجوه مشتركة فى شئ واحد وهو انه يجب للعبد ان يكون دائم الذكر لنعمه دائم الرجوع اليه فى طلب مهماته دائم الانقطاع عمن سواه اللهم اجعلنا لهذه الصفة باكرم الاكرمين اما قوله تعالى او اشد ذكرا ففيه مسائل

المسألة الاولى عامل الاعراب فى اشد فعل الكاف فيكون موضعه حرا وقبل اذكروا فيكون موضعه نصبا والتقدير اذكروا الله مثل ذكركم اباءكم واذكروه مثل اشد ذكرا من اباءكم

المسألة الثانية قوله او اشد ذكرا معناه بل اشد ذكرا وذلك لان مفاخر اباءهم كانت قليلة اما صفات الكمال لله عز وجل فهى غير متناهية فيجب ان يكون اشتغالهم بذكر الله صفات فى حق الله تعالى اشد من اشتغالهم بذكر اباءهم قال القفال رحمه الله ويجوز اللغة فى مثل هذا المعروف بقول الرجل لغيره افعل هذا الى شهر او اسرع منه لا يريد به التشكيك انما يريد به النقل عن الاول الى ما هو اولى منه

قوله تعالى

المسألة الاولى اعلم ان الله تعالى بين اولا تفصيل مناسك الحج ثم امر بعدها بالذكر فقال فاذكروا الله كذكركم اباءكم او اشد ذكرا فمن الناس من يقول ربنا اتنا فى الدنيا وما له فى الآخرة من خلاق ومنهم من يقول ربنا اتنا فى الدنيا حسنة وفى الآخرة حسنة وقنا عذاب النار فى الآية مسئلتان

تكثيرهم

بالدعا فان الدعا انما يكمل اذا كان مسبوقا بالذكر كما حكي عن ابرهيم عليه السلام انه قدم الذكر فقال الذي خلقني فهو يهدين ثم
قال رب هب لي حكما والحقني بالصالحين فقدم الذكر على الدعا اذا عرفت هذا فنقول بين الله تعالى ان الذين يدعون الله فريقان
احدهما ان يكون دعاوهم مقصورا على طلب الدنيا والثاني الذين يجمعون في الدعا بين طلب الدنيا وطلب الاخرة وقد كان في القسم قسم
ثالث وهو من يكون دعاوه مقصورا على طلب الاخرة اختلفوا في ان هذا القسم هل هو مشروع ام لا والاكثرون على انه غير مشروع وذلك ان
الانسان خلق محتاجا ضعيفا لا طاقة له بالام الدنيا ولا بمشاق الاخرة فالاولى له ان يستعيذ بربه من كل شرور الدنيا والاخرة روى
القفال في تفسيره عن انس ان النبي صلى الله عليه وسلم دخل على رجل يعوده وقد نهكه المرض فقال ما كنت تدعو الله به قبل هذا قال كنت
اقول اللهم ما كنت تعاقبني به في الاخرة فعجل به في الدنيا فقال النبي عليه السلام سبحان الله انك لا تطيق ذلك الا قلت ربنا اتنا في الدنيا حسنة
وفي الاخرة حسنة وقنا عذاب النار قال فدعا له رسول الله صلى الله عليه وسلم فشفي واعلم انه سبحانه لو سلط الالم على جزء واحد في البدن
او على منبت شعرة واحدة لشوش الامر على الانسان وصار بسببه محروما عن طاعة الله تعالى وعن الاشتغال بذكره فمن ذا الذي يستغني عن امداد
رحمة الله تعالى في اولاه وعقباه فثبت ان الاقتصار في الدعا على طلب الاخرة غير جايز وفي الاية اشارة اليه حيث ذكر القسمين الاولين واهمل
هذا القسم الثالث **المسئلة الثانية** اختلفوا في ان الذين حكى الله عنهم انهم يقتصرون في الدعا على طلب الدنيا فقال قوم هم
الكفار روي عن ابن عباس ان المشركين كانوا يقولون اذا وقفوا اللهم ارزقنا ابلا وبقرا وغنما وعبيدا واماء وما كانوا يطلبون التوبة
والمغفرة وذلك لانهم كانوا منكرين للبعث والمعاد وعن انس كانوا يقولون اسقنا المطر واعطنا على عدونا الظفر فاخبر الله تعالى ان من كان
من هذا الفريق فلا خلاق له في الاخرة اي لا نصيب له فيها من كرامة ونعيم وثواب نقل عن الشيخ ابي علي الدقاق رحمه الله انه قال اهل النار
يستغيثون ثم يقولون افيضوا علينا من الما او مما رزقكم الله في الدنيا طلب الماكول والمشروب فلما غلبتهم شهواتهم افتضحوا في الدنيا والاخرة
وقال اخرون هولاء قد يكونوا مومنين ولكنهم يسلون لدنياهم ويكون سوالهم هذا من جملة الذنوب حيث سالوا الله تعالى في اعظم المواقف
واشرف المشاهد حطام الدنيا وعرضها الفاني معرضين عن سوال النعيم الدايم في الاخرة وقد يقال لمن فعل ذلك انه لا خلاق له في الاخرة
وان كان الفاعل مسلما كما روي في قوله ان الذين يشترون بعهد الله وايمانهم ثمنا قليلا اولئك لا خلاق لهم في الاخرة انها نزلت فيمن اخذ مالا
بيمين فاجرة وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم ان الله يويد هذا الدين باقوام لا خلاق لهم ثم معنى ذلك على وجوه احدها انه لا خلاق له
في الاخرة الا ان يتوب والثاني لا خلاق له في الاخرة الا ان يعفو الله عنه والثالث لا خلاق له في الاخرة كخلاق من تورع عن ذلك والله
اعلم **المسئلة الثالثة** قوله تعالى ربنا اتنا في الدنيا حذف مفعول اتنا من الكلام لانه كالمعلوم واعلم ان مراتب السعادات
ثلاث روحانية وبدنية وخارجية اما الروحانية فاثنان تكميل القوة النظرية بالعلم وتكميل القوة العملية بالاخلاق الفاضلة اما
البدنية فاثنان الصحة والجمال واما الخارجية فاثنان المال والجاه فقوله اتنا في الدنيا يتناول كل هذه الاقسام فان العلم اذا كان يراد به التزين
في الدنيا والترفع على الاقران كان من الدنيا والاخلاق الفاضلة اذا كانت تراد للرياسة في الدنيا وضبط مصالحها كانت من الدنيا وكل من لا
يومن بالبعث والمعاد لا يطلب فضيلة لا روحانية ولا جسمانية الا لاجل الدنيا ثم قال تعالى في حق هذا الفريق وما له في الاخرة من خلاق اي
ليس له نصيب في نعيم الاخرة ونظير هذه الاية قوله تعالى من كان يريد حرث الاخرة نزد له في حرثه ومن كان يريد حرث الدنيا نوته منها
وما له في الاخرة من نصيب ثم انه تعالى لم يذكر في هذه الاية ان الذي طلبه في الدنيا هل احب له ام لا قال بعضهم ان مثل هذا الانسان ليس
باهل للاجابة لان كون الانسان مجاب الدعوة صفة مدح فلا يثبت الا لمن كان وليا لله سبحانه وتعالى مستحقا للكرامة لكنه وان لم يجب
فانه ما دام مكلفا حيا فالله تعالى يعطيه رزقه على ما قال وما من دابة في الارض الا على الله رزقها وقال اخرون ان مثل هذا الانسان قد
يكون مجابا لكن تلك الاجابة قد تكون مكرا واستدراجا اما قوله تعالى ومنهم من يقول ربنا اتنا في الدنيا حسنة وفي الاخرة حسنة
وقنا عذاب النار فالمفسرون قالوا فيه وجوها احدها ان الحسنة في الدنيا عبارة عن الصحة والامن والكفاية والولد الصالح والزوجة
الصالحة والنصرة على الاعدا وقد سمى الله تعالى الخصب والسعة في الرزق وما اشبهه حسنة فقال ان تصبك حسنة تسوهم وقيل في
قوله هل تربصون بنا الا احدى الحسنيين انهما الظفر والنصرة والشهادة واما الحسنة في الاخرة فهي الفوز بالثواب والخلاص من العقاب
وبالجملة فقولنا اتنا في الدنيا حسنة وفي الاخرة حسنة كلمة جامعة لجميع مطالب الدنيا والاخرة روى حامد بن سلمة عن ثابت انهم قالوا لانس
ادع لنا فقال اللهم اتنا في الدنيا حسنة وفي الاخرة حسنة وقنا عذاب النار قالوا زدنا فاعادها قالوا زدنا قال ما تريدون قد سالت لكم
خير الدنيا والاخرة ولقد صدق انس كانه ليس للعبد عوى دار سوى الدنيا والاخرة فاذا سال حسنة الدنيا وحسنة الاخرة لم يبق شي سواه وثانيها
ان المراد بالحسنة في الدنيا العمل النافع وهو الايمان والطاعة والحسنة في الاخرة واللذة الدايمة والتعظيم والتنعيم بذكر الله وبالانس
به وبمحبته وبرويته وروى الضحاك عن ابن عباس ان رجلا دعا ربه فقال في دعايه ربنا اتنا في الدنيا حسنة وفي الاخرة حسنة وقنا عذاب
النار فقال النبي عليه السلام ما اعلم ان هذا الرجل سال الله شيا من الدنيا فقال بعض الصحابة بلى يا رسول الله انه قال ربنا اتنا في الدنيا
حسنة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم انه يقول اتنا في الدنيا عملا صالحا وهذا متاكد بقوله تعالى والذين يقولون ربنا هب لنا من ازواجنا
وذرياتنا قرة اعين وتلك القرة هي ان تشاهدوا اولادهم مطيعين مومنين مواظبين على العبودية وثالثها قال قتادة الحسنة في الدنيا

وفي الاخرة طلب العافية في الدارين وعن الحسن الحسنة في الدنيا قم كتاب الله تعالى وفي الاخرة الجنة واعلم ان منشا البحث في الاية انه لو قيل اتنا في الدنيا حسنة وفي الاخرة حسنة لكان ذلك مشاولا لكل الحسنات ولكنه قال اتنا في الدنيا حسنة وفي الاخرة حسنة وهذا نكرة في محل الاثبات فلا يتناول الا حسنة واحدة فلذلك اختلف المتقدمون من المفسرين فكل واحد منهم حمل اللفظ على ما رواه احسن انواع الحسنة فان قيل البس انه لو كان قيل اتنا الحسنة في الدنيا والحسنة في الاخرة لكان ذلك مشاولكل الاقسام فلم ترك ذكر وذكر على سبيل التنكير قلت الذي اظنه في هذا الموضع والعلم عند الله ما بينا فيما تقدم انه للبس للداعي ان يقول اللهم اعطني كذا وكذا انك يجب ان يقول اللهم ان كان كذا وكذا مصلحة لي وموافقا لقضائك وقدرك فاعطف ذلك فلو قال اللهم اعطني الحسنة في الدنيا والاخرة لكان ذلك جزما وقد بينا انه غير جايز اما لما ذكر على سبيل التكيير فقال اعطني بما الدنيا حسنة كان المراد منه حسنة واحدة وهي الحسنة التي تكون موافقة لقضايه وقدره ورضاه وحكمه فكان ذلك اقرب الى رعاية الادب والمحافظة على اصول الدين اما قوله تعالى اولئك لهم نصيب مما كسبوا ففيه مسايل **المسئلة الاولى** قوله اولئك فيه قولان احدهما انه اشارة الى الفريق الثاني فقط الذين سالوا الدنيا والاخرة والدليل عليه انه تعالى ذكر حكم الفريق الاول حيث قال ومالة في الاخرة من خلاق والقول الثاني انه راجع الى الفريقين اي لكل من قوله نصيب من عمله ما نراه لمن انكر البعث وحج القياسا لثواب الله تعالى ذلك منه كفر وشرك والله مجازيه او يكون المراد من عمل الدنيا اعطي مثل نصيبه في الدنيا كما قال تعالى من كان يريد حرث الاخرة نزد له في حرثه ومن كان يريد حرث الدنيا نوته منها ومالة في الاخرة من نصيب اما قوله تعالى لهم نصيب مما كسبوا ففيه سوالان السوال الاول قوله نصيب مما كسبوا يجري مجرى التحقير والتقليل فما المراد منه الجواب لهم نصيب من الدنيا ومن الاخرة لبيان كسبهم وعملهم بقوله من في قوله مما كسبوا لابد الغاية لا للتبعيض السوال الثاني هل يدل هذه الاية على الحث على العمل الجواب نعم ولكن بحسب الوعد لا بحسب الاستحقاق الذاتي السوال الثالث ما الكسب الجواب الكسب يطلق على ما يناله العبد بعمله فيكون كسبه ويكتسبه بشرط ان يكون ذلك جرمنفعة او دفع مضرة وعلى هذا الوجه يقال بنو الارماح اكتسبوا فلان وانه لشيء الكسب امر قليل الكسب لا يراد بذلك الا الرزق واما الذي يقوله اصحابنا من الكسب واسطة بين الخلق والخلق فقد مذكورا في الكتب المتقدمة من الكلام اما قوله تعالى والله سريع الحساب ففيه مسايل **المسئلة الثانية** سريع فاعل السرعة قال ابن السكيت سرع يسرع سرعا وسرعة فهو سريع الحساب مصدر كالمحاسبة ومعنى الحساب في اللغة العد قال حسب يحسب حسابا اذا عد ذكره الليث وابن السكيت والحسب ما عد وامنه حساب الرجل وهو ما يعد من مآثره ومفاخره والاحتساب الاعتداد بالشيء وقال الزجاج الحساب في اللغة ماخوذ من قولهم حسبك كذا اي كفاك فسمي الحساب في المعاملات حسابا لانه يعلم به ما فيه كفاية وليس فيه زيادة على المقدار ولا نقصان **المسئلة الثالثة** اختلف الناس في معنى كون الله محاسبا لخلقه على وجوه احدها ان معنى المحاسبة انه تعالى يخلق العلوم الضرورية في قلوبهم بمقادير اعمالهم وكيفياتها وكميتها ومقادير ما لهم من الثواب والعقاب قالوا ووجه هذا المجاز ان الحساب سبب لحصول علم الانسان بما له وعليه فاطلق اسم الحساب على هذا العلم بكون اطلاقا لاسم السبب على المسبب وهذا مجاز مشهور ونقل عن ابن عباس انه قال لا حساب على الخلق بل يقفون بين يدي الله تعالى يعطون كتبهم باليمين وبالشمال فيقال لهم هذه سيئاتكم قد تجاوزنا عنها فقد يعطون حسناتهم ويقال لهم هذه حسناتكم قد ضعفناها لكم والقول الثاني المحاسبة عبارة عن المجازاة قال الله تعالى وكاين من قرية عتت عن امر ربها ورسله فحاسبناها حسابا شديدا ووجه المجاز فيه ان الحساب سبب الاخذ والعطاء والطلاق اسم السبب على المسبب جايز فحسن اطلاق لفظ الحساب على المجازاة والقول الثالث انه تعالى يكلم العباد في احوال اعمالهم وكيفية ما لها من الثواب والعقاب لمن قال ان كلامه ليس بحرف ولا صوت قال انه تعالى يخلق بها اذن المكلف سمعا يسمع به كلامه القديم كما انه يخلق بها عينا يرى بها ذاته القديمة ومن قال انه صوت قال انه تعالى يخلق كلاما يسمعه كل مكلف اما ان يخلق ذلك الكلام في اذن كل واحد منهم او جسم يقرب من اذنه بحيث لا يبلغ قوة ذلك الصوت ان يسمع ذلك الغير من غير ما كلف به فهذا هو المراد من كونه تعالى محاسبا لخلقه **المسئلة الثالثة** ذكر واني معنى قوله تعالى سريع الحساب وجوها احدها ان المحاسبة ترجع اما الى انه تعالى يخلق علوما ضرورية في قلب كل مكلف بمقادير اعماله ومقادير ثوابه وعقابه او الى انه يوصل الى كل مكلف ما وصفناه من الثواب والعقاب او الى انه يخلق بها اذن كل مكلف سمعا يسمع به الكلام القديم او الى انه يخلق بها اذن كل مكلف صوتا دالا على مقادير الثواب والعقاب وعلى الوجوه الاربعة فيرجع حاصل كونه تعالى محاسبا الى انه تعالى يخلق سببا ولما كانت قدرة الله تعالى متعلقة بجميع الممكنات فلا استيحاش لخلقه واخذانه على سبيل ممكن مادة ولا مدة ولا آلة ولا يشغله شان عن شان لاجرم كان قادرا على ان يخلق جميع الخلق بها اقل من لمحة البصر وهذا الكلام ظاهر وكذلك روي بها الخبر ان الله تعالى يحاسب الخلق بها في قدر حلبة ناقة وثانيها ان معنى كونه تعالى سريع الحساب اي سريع القبول لدعا عباده والاجابة لهم وذلك لانه تعالى يها الوقت الواحد لجميع السايلين كل واحد اسبابا مختلفة من امور الدنيا والاخرة فبعضهم يطلب منه الغنى وبعضهم يطلب منه الفقر وبعضهم يطلب منه الصحة وبعضهم يطلب منه المرض وبعضهم يطلب منه الحياة وبعضهم يطلب منه الموت وبعضهم يطلب منه الولد وبعضهم يطلب منه العقم وبعضهم يطلب منه الظفر على الاعداء وبعضهم يطلب منه الانهزام من الاعداء وبعضهم يطلب منه الرخص وبعضهم يطلب منه الغلاء الى غير ذلك من المطالب التي لا يحصيها الا الله تعالى ولا يشغله شان عن شان ولا يتاذى بكثرة السايلين ولا يتبرم بالحاح الملحين بل يعطي الكل ويجيب الكل ويسمع الكل ويقضي حوايج الكل ويفرج كرب الكل ويغيث لهفة الكل ويكشف ضر الكل ويستر عورة الكل ويؤمن روعة الكل ويقيل عثرة الكل ويغفر ذنب الكل ويتجاوز عن سيئات الكل ويرحم ضعف الكل ويقبل عذر الكل ويعفو عن جرم الكل ويرزق الكل ويكلا الكل ويحفظ الكل ويحوط الكل ويرعى الكل ويحسن الى الكل ويعطف على الكل ويرحم الكل ويهدي الكل ويرشد الكل ويعلم الكل ويفهم الكل ويسمع الكل ويعقل الكل ويعافي الكل ويقيل الكل ويسامح الكل ويصفح عن الكل ويغفر للكل ويتوب على الكل ويقبل توبة الكل ويقبل انابة الكل ويتجاوز عن الكل ويعتق الكل ويرضى عن الكل ويحب الكل ويحبه الكل ويشتاق الكل ويشتاق اليه الكل ويذكر الكل ويذكره الكل ويشكر الكل ويشكره الكل ويحمد الكل ويحمده الكل ويمجد الكل ويمجده الكل ويثني على الكل ويثنون عليه الكل ويسبح الكل ويسبحه الكل ويقدس الكل ويقدسه الكل ويهلل الكل ويهللونه الكل ويكبر الكل ويكبرونه الكل ويعظم الكل ويعظمونه الكل ويوحد الكل ويوحدونه الكل ويتوكل الكل ويتوكلون عليه الكل ويرجو الكل ويرجونه الكل ويخاف الكل ويخافونه الكل ويتقي الكل ويتقونه الكل ويطيع الكل ويطيعونه الكل ويعبد الكل ويعبدونه الكل ويتعبد الكل ويتعبدونه الكل ويتقرب الكل ويتقربون اليه الكل ويتزلف الكل ويتزلفون اليه الكل ويتودد الكل ويتودد اليه الكل ويتحبب الكل ويتحببون اليه الكل ويتملق الكل ويتملقون اليه الكل ويتضرع الكل ويتضرعون اليه الكل ويتذلل الكل ويتذللون اليه الكل ويتخشع الكل ويتخشعون اليه الكل ويتواضع الكل ويتواضعون اليه الكل ويتخضع الكل ويتخضعون اليه الكل ويتمسكن الكل ويتمسكنون اليه الكل ويتبتل الكل ويتبتلون اليه الكل ويتعوذ الكل ويتعوذون به الكل ويستجير الكل ويستجيرون به الكل ويستغيث الكل ويستغيثون به الكل ويستعين الكل ويستعينون به الكل ويستعيذ الكل ويستعيذون به الكل ويستكفي الكل ويستكفون به الكل ويستنصر الكل ويستنصرون به الكل ويستهدي الكل ويستهدون به الكل ويستعصم الكل ويستعصمون به الكل ويستحفظ الكل ويستحفظون به الكل ويستحرس الكل ويستحرسون به الكل ويستحمي الكل ويستحمون به الكل ويستحفي الكل ويستحفون به الكل ويستحرز الكل ويستحرزون به الكل ويستحوط الكل ويستحوطون به الكل ويستحرس الكل ويستحرسون به الكل ويستحمي الكل ويستحمون به الكل ويستحفي الكل ويستحفون به الكل ويستحرز الكل ويستحرزون به الكل ويستحوط الكل ويستحوطون به الكل

وحاصل الكلام في هذا القول ان معنى قوله سريع الحساب كونه عالما بجميع احوال الخلق واعمالهم ووجه المجازفيه ان المحاسب للاجانب ليحصل له العلم بذلك الشئ فالحساب سبب لحصول العلم فاطلق اسم السبب على المسبب ومما يشهد ان محاسبة الله تعالى سريعة بمعنى انها اتية لامحالة كما قال تعالى انما توعدون لصادق وان الدين لواقع كل ما هو آت آت فكانه قيل ان الساعة التي فيها الجزاء والحساب قريبة

قوله تعالى

اعلم انه تعالى لما ذكر المنع الحرام اردفه بذكر الامر الواجب وهو ذكر الله في ايام معدودات وفيه مسائل

المسألة الاولى ان الله تعالى ذكر في مناسك الحج الايام المعدودات والايام المعلومات فقال ههنا واذكروا الله في ايام معدودات وقال في صورة الحج ليشهدوا منافع لهم ويذكروا اسم الله في ايام معلومات لمذهب الشافعي رضي الله عنه ان المعدودات هي العشر الاول من ذي الحجة لحرها بوم النحر واما المعلومات فلانه بعد النحر بوم النحر وهي ايام التشريق واحتج على ان المعدودات هي ايام التشريق بانه تعالى ذكر الايام المعدودات والايام لنظيرة فيكون اقلها ثلاثة ثم قال بعده فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه ومن تاخر فلا اثم عليه من هذه الايام المعدودات واجمعت الامة على ان هذا الحكم انما يثبت في ايام منى وهي ايام التشريق قال الواحدي رحمه الله ايام التشريق هي ثلاثة بعد يوم النحر اولها يوم النفر وهو يوم الحادي عشر من ذي الحجة لينفر الناس فيه بمنى والثاني يوم النفر الاول لان بعض الناس ينفرون فيه هذا اليوم من منى والثالث يوم النفر الثاني وهذه الايام الثلاثة مع يوم النحر كلها ايام رمي الجمار وهذه الايام الاربعة مع يوم عرفة ايام التكبير ادبار الصلوات على ما سنشرح مذاهب الناس فيه والقفال اكد ان الايام المعلومات ايام التشريق لما روى باسناده عن عبد الرحمن بن يعمر الديلي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم امر مناديا فنادى الحج عرفة من جاء ليلة عرفة قبل طلوع الفجر فقد ادرك الحج وايام منى ثلاثة ايام فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه ومن تاخر فلا اثم عليه وهذا يدل على ان الايام المعدودات هي ايام التشريق

المسألة الثانية المراد من الذكر في هذه الايام الذكر عند الجمرات فانه يكبر مع كل حصاة والذكر ادبار الصلوات والناس اجمعوا على ذلك الا انهم اختلفوا في مواضع الموضع الاول اجمعت الامة على ان التكبيرات المقيدة بادبار الصلاة مختصة بعد الاضحى بشروعا انتهاء واما ابتداؤها فاختلفوا فيه فالقول الاول انها تبتدا من الظهر يوم النحر الى ما بعد صلاة الصبح من اخر ايام التشريق فتكون التكبيرات على هذا القول في خمسة عشر صلاة وهو قول ابن عباس وابن عمر وبه قال مالك والشافعي رضي الله عنهما في احد قوليه والدليل عليه ان الامر لهذه التكبيرات انما ورد في حق الحاج وسائر الناس منع لم يرد ذلك ثم ان صلاة الظهر هي اول صلاة يكبر الحاج فيها بمنى فالفجر يلزمون قبل ذلك واخر صلاة يصلونها بمنى هي صلاة الصبح من اخر ايام التشريق فوجب ان تكون هذه التكبيرات في حق غير الحاج مقيدة بهذا الزمان القول الثاني للشافعي رضي الله عنه انه يبتدا به من صلاة المغرب ليلة النحر الى صلاة الصبح من اخر ايام التشريق وعلى هذا القول تكون التكبيرات بعد ثماني عشرة صلاة والقول الثالث للشافعي رضي الله عنه انه يبتدا بها من صلاة الصبح يوم عرفة وينقطع بعد صلاة العصر من يوم النحر فتكون التكبيرات بعد ثلاث وعشرين صلاة وهذا قول علقمة والاسود والنخعي وابي حنيفة رضي الله عنهم والقول الرابع يبتدا بها من صلاة الفجر يوم عرفة وينقطع بعد صلاة العصر من اخر ايام التشريق فتكون التكبيرات بعد ثلاث وعشرين صلاة وهو قول ثلاثة وعشرين صلاة وهو قول اكابر الصحابة كعلي وعمر وابن مسعود وابن عباس رضي الله عنهم ومن التابعين قول الثوري وابي يوسف ومحمد واسحاق والمزني وابن سريج وعليه عمل الناس بالبلدان وبدل عليه وجوه الاول ما روي جابر ان النبي عليه السلام صلى الصبح يوم عرفة ثم اقبل علينا وقال الله اكبر وهذا من اخر ايام التشريق والثاني ان الذي قاله ابو حنيفة اخذ بالاقل وهذا القول اخذ بالاكثر والتكبير بالتكبير اولى لقوله تعالى اذكروا الله ذكرا كثيرا الثالث ان هذا هو الاحوط لانه لو زاد في التكبيرات فهو خير من ان ينقص منها والرابع ان هذه التكبيرات تنسب الى ايام التشريق فوجب ان يوتى بها الى اخر ايام التشريق فان قيل هذه التكبيرات مضافة الى الايام المعدودات وهي ايام التشريق فوجب ان لا تكون مشروعة يوم عرفة قلنا هذا يقتضي ان لا يكون يوم النحر داخلا فيها وهو باطل بالاجماع وايضا لما كان الاغلب على هذه الايام ايام التشريق صح ان تضاف التكبيرات اليها الموضع الثاني قال الشافعي رضي الله عنه المستحب بالتكبيرات ان يكون ثلاثا لشفاعي مسائل وهو قول مالك وابي حنيفة واحمد بكير بن حجة الشافعي رضي الله عنه ما روى عبد الله بن ابي بكر بن محمد بن عمر وابن حزم قال رايت الائمة يكبرون بعد ايام التشريق ثلاثا بعد الصلاة ولانه زيادة في التكبير فكان اولى لقوله تعالى اذكروا الله ذكرا كثيرا الثالث قال الشافعي رضي الله عنه ويقول بعد الثلاث لا اله الا الله والله اكبر الله اكبر ولله الحمد وقال وما زاد من ذكر الله فهو حسن وقال في التلبية واجب ان لا يزيد على تلبية رسول الله صلى الله عليه وسلم والفرقان من سنة التلبية التكرار فتكرارها اولى من ضم الزيادة اليها وهاهنا يكبر مرة واحدة فتكون الزيادة اولى من السكوت واما التكبير بالجمار فقد روي ان النبي عليه السلام كان يكبر مع كل حصاة فينبغي ان يفعل ذلك اما قوله لمن تعجل في يومين فلا اثم عليه ومن تاخر فلا اثم عليه لمن اتقى فنبه سبحانه السؤال

الاول لم قال فمن تعجل ولم يقل فمن عجل فالجواب قال صاحب الكشاف تعجل واستعجل يقال تعجيل الذهاب واستعجل السوال
الثاني قوله ومن تاخر فلا اثم عليه فيه اشكال وذلك لانه اذا كان قد استوفى كل ما يلزم في تمام الحج فما معنى قوله فلا اثم عليه
فان هذا اللفظ انما يقال في حق المقصر ولا يقال في حق من اتى بتمام العمل والجواب من وجوه احدها انه تعالى لما اذن
في التعجيل على سبيل الرخصة احتمل ان يخطر ببال قوم ان من لم يجر على موجب هذه الرخصة فانه ياثم الا ترى ان ابا حنيفة
رضي الله عنه يقول القصر عزيمة والاتمام غير واجب فلما كان هذا الاحتمال قائما لا جرم ازال الله تعالى هذه الشبهة وبين انه
لا اثم عليه في الامرين فان شاء استعجل او جرى على موجب الرخصة ولا اثم عليه في الامرين جميعا وثانيها قال بعض المفسرين
ان منهم من كان يتعجل ومنهم من كان يتاخر ثم كل واحد من الفريقين يعيب على الاخر فعله كان التاخر يرى ان التعجيل مخالف لسنة
الحج وكان المتعجل يرى ان التاخير مخالفة لسنة الحج فبين الله تعالى انه لا عيب في كل واحد من القسمين ولا اثم فان شاء تعجل وان شاء لم
يتعجل وثالثها ان المعنى في ازالة الاثم عن المتاخر انما هو لمن زاد على مقام الثلاث فكانه قيل ايام منى التي ينبغي المقام فيها
فهي ثلاث فمن نقص عنها فتعجل في اليوم الثاني منها فلا اثم عليه ومن زاد عليها فتاخر من الثالث الى الرابع فلم ينفر عامة الناس فلا
شيء عليه ورابعها ان هذا الكلام انما ذكر مبالغة في بيان ان الحج سبب لزوال الذنوب وتكفير الاثام وهذا مثل ان الانسان
اذا تناول الترياق فالطبيب يقول له لك ان تناولت السم فلا ضرر وان لم يتناول فلا ضرر ومقصوده من هذا بيان ان الترياق
دواء كامل في دفع جميع المضار لا بيان ان تناول السم وعدم تناوله يجريان مجرى واحدا فكذا هاهنا المقصود من هذا الكلام بيان المبالغة
في كون الحج مكفرا لكل الذنوب لا بيان ان التعجيل وتركه سيان ومما يدل على كون الحج سببا قويا في تكفير الذنوب قوله عليه السلام
من حج فلم يرفث ولم يفسق خرج من ذنوبه كيوم ولدته امه وخامسها ان كثيرا من العلماء قالوا الجوار مكروه لانه اذا جاور الحرم
والبيت سقط وقعه على عينه واذا كان غائبا ازداد شوقه اليه واذا كان كذلك احتمل ان يخطر ببال احد بناء على هذا المعنى ان من
تعجل في يومين فحاله افضل ممن لم يتعجل وايضا من تعجل في يومين فقد انصرف الى مكة لطواف الزيارة وترك المقام بمنى ومن لم يتعجل فقد
اختار المقام بمنى وترك الاستعجال في الطواف فلهذا السبب يبقى في الخاطر تردد في ان التعجيل افضل ام التاخير فبين الله تعالى انه لا اثم
ولا حرج في واحد منهما وسادسها قال الواحدي رحمه الله انما قال ومن تاخر فلا اثم عليه لتكون اللفظة الاولى موافقة للثانية كقوله
تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها وقوله فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ونحن نعلم ان جزاء السيئة والعدوان ليس بسيئة
ولا عدوان فاذا حمل على موافقة اللفظ ما لا يصح في المعنى فلان يحمل على موافقة اللفظ ما يصح في المعنى اولى لان المرور الماخوذ يصح في المعنى
نفي الاثم عنه السوال الثالث هل في الاية دلالة على وجوب الاقامة بمنى بعد الافاضة من المزدلفة الجواب نعم كما كان قوله
فاذا افضتم من عرفات دليلا على وقوفهم بها واعلم ان الفقهاء قالوا انما يجوز التعجيل في اليومين لمن لم يعجل قبل غروب الشمس من اليومين
فاذا غابت الشمس من اليوم الثاني قبل النفر فليس له ان ينفر الا في اليوم الثالث لان الشمس اذا غابت فقد ذهب اليوم وانما جعل له التعجيل
في اليومين لا في الثالث هذا مذهب الشافعي رضي الله عنه وهو قول كثير من فقهاء التابعين وقال ابو حنيفة رحمه الله يجوز ان ينفر ما لم
يطلع الفجر لانه لم يدخل وقت الرمي بعد اما قوله تعالى لمن اتقى ففيه وجوه احدها ان الحاج يرجع مغفورا له بشرط ان يتقي الله فيما
بقي من عمره ولم يرتكب ما يستوجب به العذاب ومعناه التحذير من الاتكال على ما سلف من اعمال الحج فبين ان عليهم مع ذلك ملازمة التقوى
ومجانبة الاغترار بالحج السابق وثانيها ان هذه المغفرة لا تحصل الا لمن كان متقيا قبل حجه كما قال تعالى انما يتقبل الله من المتقين وحقيقته
ان المصر على الذنب لا ينفعه حجه وان كان قد ادى الفرض في الظاهر وثالثها ان هذه المغفرة لا تحصل الا لمن كان متقيا عن جميع المحظورات
حال اشتغاله بالحج كما روي في الخبر من قوله عليه السلام من حج فلم يرفث واعلم ان الوجه الاول من هذه الوجوه التي ذكرناها اشارة الى اعتباره في
الحال والتحقيق لا بد من الكل وقال بعض المفسرين المراد بقوله لمن اتقى ما يلزمه التوقي في الحج عنه من قتل الصيد وغيره لانه اذا لم يجتنب
ذلك صار ماثوما وربما صار عمله محبطا وهذا ضعيف من وجهين احدهما انه يقيد اللفظ المطلق من غير دليل والثاني ان هذا لا
يصح الا اذا حمل على ما قبل هذه الاية لانه في يوم النحر اذا رمى وطاف وحلق فقد تحلل قبل رمي الجمار فلا يلزمه اتقاء الصيد في هذه الايام
فسقط هذا الوجه اما قوله واتقوا فهو امر في المستقبل وهو مخالف لقوله لمن اتقى الذي اريد به الماضي فليس ذلك بتكرار وقد علمت
ان التقوى عبارة عن فعل الواجبات وترك المحظورات فاما قوله واعلموا انكم اليه تحشرون فهو توكيد للامر بالتقوى وبعث على التشديد فيه لان
من تصور انه لا بد من حشر ومحاسبة ومسائلة وان بعد السيوف لا دار الا الجنة او النار صار ذلك من اقوى الدواعي الى التقوى واما الحشر فهو اسم
يقع على ابتداء اول خروجهم من الاجداث والمراد بقوله انه حيث لا مالك سواه ولا ملجا الا اياه ولا يستطيع احد دفعا عن نفسه كما قال تعالى
يوم لا تملك نفس لنفس شيئا والامر يومئذ لله

قوله عز وجل

ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه واعلم انه تعالى بين ان الذين يشهدون مشاعر الحج فريقان كافر وهو الذي يقول ربنا اتنا في الدنيا ومسلم
وهو الذي يقول ربنا اتنا في الدنيا حسنة يعني الموفق فذكره وشرح صفاته وافعاله وهذا ما يتعلق بنظم الاية والغرض من كل ذلك ان يبعث
العباد على الطريقة الحسنة فيما يتصل باعمال القلوب والجوارح وان يعلموا ان المعبود لا يمكن اخفاء الامور عنه ثم اختلف المفسرون على قولين

منهم من قال هذه الآية مختصة باقوام معينين ومنهم من قال انها عامة في حق كل من كان موصوفا بهذه الصفة المذكورة في هذه الآية
اما الاولون فقد اختلفوا على وجوه فالرواية الاولى انها نزلت في الاخنس بن شريق الثقفي وهو حليف بني زهرة اقبل الى النبي صلى الله
عليه وسلم واظهر الاسلام وزعم انه يحبه ويحلف بالله على ذلك فهذا هو المراد بقوله يعجبك قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه
غير انه كان منافقا حسن العلانية خبيث الباطن فخرج من عند النبي صلى الله عليه وسلم فمر بزرع لقوم من المسلمين فاحرق الزرع وقتل
الحمر وهو المراد بقوله واذا تولى سعى في الارض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل وقال آخرون المراد بقوله يعجبك وهو الاخنس اشار على بني
زهرة بالرجوع يوم بدر وقال لهم ان محمدا ابن اختكم فان يك كاذبا كفاكموه الناس وان يك صادقا كنتم اسعد الناس به فقالوا نعم الرأي
ما رأيت قال فاذا نودي في الناس بالرحيل فاني اخنس بكم فاتبعوني ثم خنس ثلثمائة رجل من بني زهرة عن قتال رسول الله صلى الله عليه
وسلم وسمي بهذا السبب اخنس وكان اسمه ابي بن شريق فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فاعجبه وعندي ان هذا القول ضعيف وذلك
لانه بهذا الفعل لا يستوجب الذم وقوله تعالى ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه مذكور في معرض
الذم فلا يمكن حمله عليه بل القول الاول هو اصح والرواية الثانية في سبب نزول هذه الآية ما روي عن ابن عباس والضحاك ان كفار
قريش بعثوا الى النبي صلى الله عليه وسلم انا قد اسلمنا فابعث الينا نفرا من علماء اصحابك فبعث اليهم جماعة فنزلوا ببطن الرجيع ووصل
الخبر الى الكفار فركب منهم سبعون راكبا واحاطوا بهم وقتلوهم وصلبوهم ففيهم نزلت هذه الآية ولذلك عقبه من بعد بذكر من يشري
نفسه ابتغاء مرضات الله فنبه بذلك على حال هؤلاء الشهداء القول الثاني وهو اختيار اكثر المحققين من المفسرين ان هذه الآية
عامة في حق كل من كان موصوفا بهذه الصفة المذكورة فيها ونقل عن محمد بن كعب القرظي انه جرى بينه وبين غيره كلام في الآية فقال
انها وان نزلت فيمن ذكرتم فلا يمنع ان تنزل الآية في الرجل ثم تكون عامة في كل من كان موصوفا بهذه الصفات والتحقيق في المسألة
ان قوله ومن الناس اشارة الى البعض فيحتمل الواحد ويحتمل الجمع وقوله ويشهد الله لا يدل على ان المراد واحد من الناس لجواز ان يرجع
ذلك الى اللفظ دون المعنى وهو جمع واما نزوله على السبب الذي حكيناه فلا يمنع عن العموم بل نقول فيها ما يدل على العموم من وجوه
احدها ان ترتيب الحكم المناسب يشعر بالعلية فلما ذم الله تعالى قوما وصفهم بصفات توجب استحقاق الذم علمنا ان الموجب لتلك المذمة
هو تلك الصفات فيلزم ان كل من كان موصوفا بتلك الصفات ان يكون مستوجبا للذم وثانيها ان الحمل على العموم اكثر فائدة وذلك
لا يكون زجرا لكل المكلفين عن تلك الطريقة المذمومة وثالثها ان هذا اقرب الى الاحتياط لانا اذا حملنا الآية على العموم دخل فيه
ذلك الشخص واما اذا خصصناه بذلك الشخص لم يثبت الحكم في غيره فثبت بما ذكرناه ان حمل الآية على العموم اولى اذا عرفت هذا
فنقول اختلفوا في ان الآية هل تدل على ان الموصوف بهذه الصفات موافق ام لا والصحيح انها لا تدل على ذلك لان الله تعالى وصف هذا
المذكور بصفات خمس وشيء منها لا يدل على النفاق فاولها قوله يعجبك قوله في الحياة الدنيا وهذا لا دلالة فيه على صفة مذمومة الا من
جهة الايماء الحاصل بقوله في الحياة الدنيا لان الانسان اذا قيل له حلو الكلام فيما يتعلق بالدنيا اوهم نوعا من المذمة وثانيها ويشهد الله
على ما في قلبه وهذا لا دلالة فيها على حالة منكرة فان اضمرنا فيه انه يشهد الله على ما في قلبه مع ان قلبه بخلاف ذلك فالكلام مع هذا الاضمار
لا يدل على النفاق لانه ليس في الآية ان الذي يظهره للرسول من امر الاسلام والتوحيد فانه يضمر خلافه حتى يلزم ان يكون منافقا بل لعل المراد
انه يضمر الفساد ويظهر ضده حتى يكون مرائيا وثالثها قوله وهو الد الخصام وهذا ايضا لا يوجب النفاق ورابعها قوله واذا
سعى في الارض ليفسد فيها والمفسد الذي يكون مسلما قد يكون كذلك وخامسها قوله واذا قيل له اتق الله اخذته العزة بالاثم فحسبه
جهنم لهذا ايضا لا يقتضي النفاق فعلمنا ان سؤالها في المرائي فاذا ليس في الآية دلالة على ان هذا المذكور يجب ان يكون منافقا الا ان المنافق
داخل في الآية وذلك لان كل منافق فانه يكون موصوفا بهذه الصفات الخمس بل يكون الموصوف بهذه الصفات الخمس دخل فيها المنافق والمرائي
واذا عرفت هذا فنقول الله تعالى وصف هذا المذكور بصفات خمس الصفة الاولى قوله يعجبك قوله في الحياة الدنيا والمعنى
يروقك ويعظم في قلبك ومنه الشيء العجيب الذي يعظم في النفس اما قوله في الحياة الدنيا ففيه قولان احدهما انه تطهير لقول القائل
يعجبني كلام فلان في هذه المسألة والمعنى يعجبك قوله وكلامه عند ما يتكلم لمطالب مصالح الدنيا والثاني ان يكون التقدير ويعجبك قوله وكلامه
في الحياة الدنيا وان كان لا يعجبك قوله وكلامه في الآخرة فانه يعتريه اللكنة والاحتباس خوفا من هيبة جلال الله وقهر كبريائه الصفة
الثانية قوله ويشهد الله على ما في قلبه فالمعنى انه يعرف صدقه في كلامه ودعواه والاستشهاد بالله ثم يحتمل ان يكون ذلك الاستشهاد بالحلف
باليمين ويحتمل ان يكون ذلك بان يقول الله يشهد بان الامر كما قلت فيكون استشهادا بالله ولا يكون يمينا وعامة القراء يقرؤون ويشهد
بضم الياء اي هذا القائل يشهد الله على ما في قلبه وقرئ بفتح الياء والمعنى ان الله تعالى يعلم من قلبه خلاف ما اظهره فالقراءة الاولى تدل على
كونه مرائيا وعلى انه يشهد الله باطلا على نفاقه ورياه واما القراءة الثانية فلا تدل على كونه كاذبا فاما على كونه مستشهدا بالله تعالى على سبيل
الكذب فلا فعلى هذه القراءة دل على الذم الصفة الثالثة قوله وهو الد الخصام وفيه مسائل
الالد الشديد الخصومة يقال رجل الد وقوم لد قال الله تعالى وتنذر به قوما لدا وقوله بل هم قوم خصمون يقال منه يلد بفتح
اللام في يفعل منه فهو لدد اذا كان خصيما ولددت الرجل الده بضم اللام اذا غلبته في الخصومة قال الزجاج اشتقاقه من لد يدي

العتق وهما صفحتاه ولد يدني الوادي جانباه وتاويله انه في اي وجه اخذ خصمه من اليمين والشمال في ابواب الخصومة غلب
من خاصمه واما الخصام ففيه قولان احدهما وهو قول الخليل انه مصدر بمعنى الخصومة المخاصمة كالقتال والطعان بمعنى
المقاتلة والمطاعنة فيكون المعنى وهو شديد المخاصمة ثم في هذه الاضافة وجهان الاول انه بمعنى في والتقدير الد في المخاصمة
والثاني انه جعل الخصام جمع خصم كصعاب وصعب وضخام وضخم والمعنى وهو اشد الخصوم خصومة وهذا قول الزجاج وقال
المفسرون هذه الاية نزلت في الاخنس بن شريق على ما شرحناه وفيه نزل ايضا ويل لكل همزة لمزة وقوله ولا تطع كل حلاف مهين ثم للمفسرين
عبارات في تفسيرهم هذا اللفظ قال مجاهد الد الخصام معناه طالب لا يستقيم وقال السدي اعوج الخصام وقال قتادة الد الخصام
معناه انه جدل بالباطل شديد القسوة في معصية الله عالم اللسان جاهل العمل **المسألة الثانية** تمسك المنكرون للنظر
والجدال بهذه الاية قالوا انه تعالى ذم ذلك الانسان بكونه شديدا في الجدال ولولا ان هذه الصفة من صفات الذم والا لما جاز ذلك
وجوابه ما تقدم في قوله ولا جدال في الحج الصفة الرابعة قوله تعالى واذا تولى سعى في الارض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله لا
يحب الفساد اعلم انه تعالى لما بين من حال ذلك الانسان انه حلو الكلام وانه تقرير صدق قوله بالاستشهاد بالله وانه الد الخصام بين
بعد ذلك ان كل ما ذكر باللسان فقلبه منطوي على ضد ذلك قال واذا تولى سعى في الارض ليفسد فيها ثم في الاية مسائل **المسألة**
الاولى قوله واذا تولى فيه قولان احدهما المعنى واذا انصرف من عندك سعى في الارض بالفساد ثم هذا الفساد يحتمل وجهين احدهما
ما كان من اتلاف الاموال بالتخريب والتحريق والنهب وهو على هذا الوجه ذكروا روايات منها ما قدمنا ان الاخنس لما اظهر لرسول الله صلى
الله عليه وسلم انه يحبه وانه على عزم ان يؤمن فلما خرج من عنده مر بزرع المسلمين فاحرق الزرع وقتل الحمر ومنها انه لما انصرف من بدر
مر ببني زهرة كان بينه وبين ثقيف خصومة فكبسهم ليلا واهلك مواشيهم واحرق زرعهم والوجه الثاني في تفسير
الفساد انه كان بعد الانصراف من حضرة النبي صلى الله عليه وسلم يشتغل بادخال الشبه في قلوب المؤمنين وباستخراج الحيل
في تقوية الكفر وهذا المعنى يسمى فسادا قال تعالى حكاية عن قوم فرعون حيث قالوا له اتذر موسى وقومه ليفسدوا في الارض
ويذرك اي ليزيلوا قومك عن دينهم ويفسدوا عليهم شريعتهم وقال ايضا اني اخاف ان يبدل دينكم وان يظهر في الارض الفساد
وقد ذكرنا في تفسير قوله تعالى واذا قيل لهم لا تفسدوا في الارض ما يقرب من هذا الوجه وانما سمي هذا المعنى فسادا في الارض
لانه يوقع الاختلاف بين الناس ويفرق كلمتهم ويؤدي الى ان يتبرأ بعضهم من بعض فتقطع الارحام ويسفك الدماء قال الله تعالى فهل
عسيتم ان توليتم ان تفسدوا في الارض وتقطعوا ارحامكم فاخبر انهم ان تولوا عن دينه لم يحصلوا الا على الفساد في الارض وقطع
الارحام وذلك من حيث قلنا وهو كثير في القرآن واعلم ان حمل الفساد على هذا اولى من حمله على التخريب والنهب لانه تعالى قال
ويهلك الحرث والنسل والمعطوف مغاير للمعطوف عليه لا محالة القول الثاني في تفسير قوله واذا تولى سعى في الارض ليفسد
فيها اي اجتهد في ايقاع الفساد واصل السعي هو المشي بسرعة ولكنه يستعار لارتفاع الفتنة والتضريب بين الناس ومنه يقال فلان
يسعى بالنميمة قال الله تعالى لو خرجوا فيكم ما زادوكم الا خبالا ولاوضعوا خلالكم يبغونكم الفتنة **المسألة الثالثة**
من فسر الفساد بالتخريب قال انه تعالى ذكره اولا على سبيل الاجمال وهو قوله ليفسدوا في الارض فيها ثم ذكره على سبيل التفصيل
ثانيا فقال ويهلك الحرث والنسل فمن فسر الافساد بالقاء الشبهة قال كما ان الدين الحق امران اولهما العلم وثانيهما العمل فكذا
الباطل امران اولهما الشبهات وثانيهما فعل المنكرات فهاهنا ذكر تعالى اولا من ذلك الانسان اشتغاله بالشبهات وهو المراد
بقوله ليفسدوا فيها ثم ذكر ثانيا اقدامه على المنكرات وهو المراد بقوله ويهلك الحرث والنسل ولا شك ان هذا التفسير اولى ومن
قال سبب نزول هذه الاية ان الاخنس مر بزرع للمسلمين فاحرق الزرع وقتل الحمر قال المراد بالحرث الزرع وبالنسل تلك الحمر والحرث
هو ما يكون منه الزرع قال تعالى افرأيتم ما تحرثون أأنتم تزرعونه وهو يقع على ما يحرث ويزرع واما اصناف النبات وقيل ان الحرث
شق الارض ويقال لما يشق به محرث واما النسل فهو على هذا التفسير نسل الدواب والنسل في اللغة الولد واشتقاقه يحتمل ان يكون
من قولهم نسل ينسل اذا خرج فسقط ومنه نسل ريش الطائر ودبر البعير وشعر الحمار اذا خرج فسقط والقطعة منها اذا سقطت نسالة
ومنه قوله تعالى الى ربهم ينسلون اي يسرعون لانه اسراع الخروج بحدة والنسل الولد لخروجه من ظهر الاب وبطن الام وسقوطه والناس
نسل ادم واصل الحرث من النسول وهو الخروج واما من قال ان سبب نزول الاية ان الاخنس بيت على قوم ثقيف وقتل منهم جمعا فالمراد
بالحرث والنسل والرجال والنساء اما النسوان فلقوله تعالى نساؤكم حرث لكم والرجال والحرث الرجال وهو قول قوم من المفسرين الذين
فسروا الحرث بشق الارض فان الرجال هم الذين يشقون ارض التوليد اما النسل فالمراد منه الصبيان واعلم ان على جميع الوجوه فالمراد
بيان ان ذلك الفساد فساد عظيم لا اعظم منه لان المراد منهما على التفسير الاول اهلاك النبات والحيوان وعلى التفسير الثاني اهلاك
الحيوانات باصلها وفروعها وعلى الوجهين فلا فساد اعظم منه فاذا قوله ويهلك الحرث والنسل من الالفاظ الفصيحة جدا للدلالة مع
اختصارها على المبالغة الكثيرة ونظيره في الاختصار وفيها ما تشتهي الانفس وتلذ الاعين وقال اخرج منها ماءها ومرعاها فان
قيل افتدل الاية على انه يهلك الحرث والنسل او تدل على انه اراد ذلك قلنا ان قوله سعى في الارض ليفسد فيها ويهلك الحرث

والنسل ان جعلناه معطوفا دل على انه اراد ذلك ولم يقع وان جعلناه كلاما مستانفا منقطعا عن الاول دل على وقوع ذلك والاول اولى وان كانت الاخبار المذكورة في سبب نزول الاية دلت على ان هذه الاشياء وقعت ودخلت التي لو جوابها **المسئلة الرابعة** قرأ بعضهم ويهلك الحرث والنسل عطفا على ان الفعل للحرث والنسل وقرأ الحسن بفتح اللام وهي لغة لحمير يقولون ما ظننت انى ولا ظننت انى وروي عنه ولهلك على سبيل البناء للمفعول **المسئلة الخامسة** استدلت المعتزلة على ان الله تعالى لا يريد القبائح بقوله والله لا يحب الفساد والمحبة عبارة عن الارادة والدليل عليه قوله تعالى ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين امنوا والمراد بذلك انهم يريدون وايضا نقل عن الرسول عليه السلام انه قال ان الله احبكم ثلاثا وكرهكم ثلاثا احبكم ان تعبدوه ولا تشركوا به شيئا وان تعتصموا بحبل الله ولا تفرقوا وان تناصحوا من ولاه امور كم ويكره لكم القيل والقال وكثرة السوال فجعل الكراهية ضد المحبة ولولا ان المحبة عبارة عن الارادة والا لكانت الكراهية ضد الارادة وايضا لو كانت المحبة تقتضي ان احب الفعل وان كرهه لكان الكراهة على هذا القول انما تضاد الارادة دون المحبة قالوا واذا ثبت ان المحبة نفس الارادة فقوله والله لا يحب الفساد جاري مجرى قوله والله لا يريد الفساد كقوله وما الله يريد ظلما للعباد ودلالة هذه الاية اقوى لانه تعالى ذكر ما رفع من الفساد من هذا المنافق ثم قال والله لا يحب الفساد اشارة اليه فدل على ان ذلك الواقع وقع لا بارادة الله تعالى واذا ثبت انه تعالى لا يريد الفساد وجب ان لا يكون خالقا لان الخلق لا يمكن الا مع الارادة فصارت الاية دالة على مسئلة الارادة ومسئلة خلق الافعال والاصحاب اجابوا عنه من وجهين احدهما ان المحبة غير الارادة بل المحبة عبارة عن مدح الشئ وذكر تعظيمه والثاني سلمنا ان المحبة نفس الارادة لكن قوله والله لا يحب الفساد لا يفيد العموم لان الالف واللام الداخلين في اللفظ لا يفيدان العموم فقط الذي يعدم قوة هذا الكلام وجهان الاول ان قدرة العبد صالحة للصلاح وللفساد فتوجيه الفساد على الصلاح ان وقع لا لعلة لزم نفي الصانع وان وقع لمرجح فذلك المرجح لا بد وان يكون من الله والا لزم التسلسل فثبت ان الله سبحانه هو المرجح لجانب الفساد على جانب الصلاح فكيف يجعل انه لا يريده والثاني انه عالم بوقوع الفساد فان اراد ان لا يقع الفساد لزم ان يقال انه اراد ان يقلب علم الله جهلا وذلك محال **المسئلة السادسة** قوله تعالى واذا قيل له اتق الله اخذته العزة بالاثم معناه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم دعاه الى ترك هذه الافعال فدعاه الكبر والانفة الى الظلم واعلم ان هذا التفسير ضعيف لان قوله واذا قيل له اتق الله اخذته العزة اما ان هذا القول قبل او ما قبل فلئن كان قبل الاية دلالة عليه فان ثبت ذلك برواية وجب المصير اليه وان كنا نعلم انه عليه السلام يدعو الكل الى التقوى من غير تخصيص **المسئلة السابعة** حكي عن هذا المنافق جملة من الافعال المذمومة اولها استغاثه بالكلام للحسن بطلب الدنيا وثانيها استشهاده بالله كذبا وبيانا وثالثها حاجته في ابطال الحق واثبات الباطل ورابعها سعيه في الفساد وخامسها سعيه في اهلاك الحرث والنسل وكل ذلك فعل منكر قبيح نظم قوله واذا قيل له اتق الله لبس بان يصرف الى بعض هذه الامور اولى من بعض فوجب ان يحمل على الكل فكانه قيل اتق الله في اهلاك الحرث والنسل وفي السعي بالفساد وفي الحاجة في ابطال الحق ونصرة الباطل وفي الاستشهاد بالله كذبا وفي الحرص على طلب الدنيا فانه لبس رجوع النفي الى البعض اولى من بعض والله اعلم **المسئلة الثامنة** قوله العزة بالاثم فيه وجوه احدها ان هذا ماخوذ من قولهم اخذت فلانا بان يعمل كذا اي الزمته ذلك وحملته عليه فتقدير الاية اخذته العزة بان يعمل الاثم وذكر ذلك الاثم هو ترك الالتفات الى هذا الوعظ وعدم الاصغاء اليه وثانيها اخذته العزة اي لزمته فقال اخذته الحمى اي لزمته واخذه الكبر اي اعتراه فمعنى الاية اذا قيل له اتق الله لزمته العزة الحاصلة بالاثم الذي في قلبه فان تلك العزة انما حصلت بسبب ما في قلبه من الكفر والجهل وعدم التفكر في الدلائل وتدبره قوله تعالى بل الذين كفروا في عزة وشقاق والباء هنا في معنى اللام يقول الرجل فعلت هذا بسببك وعافية لحيانته وخيانته اما قوله تعالى حسبه جهنم قال المفسرون كافيه جهنم جزاء له وعذابا يقال حسبك درهم اي كفاك وحسبنا الله اي كافينا الله واما جهنم فقال بعضهم هي اسم النار التي يعذب بها في الاخرة وهي اعجمية وقال اخرون جهنم اسم عربي سمعت نار الاخرة بها لبعد قعرها وحكي عن رؤبة انه قال ركية جهنام اي بعيدة القعر واما قوله ويبس المهاد فالتمهيد التوطية واصله من المهد قال الله تعالى والارض فرشناها فنعم الماهدون اي الموطئون الممكنون اذ جعلناها ساكنة مستقرة لا تميد باهلها ولا تتبرا عنهم وقال تعالى فلانفسهم يمهدون اي يفرشون ويمكنون والثاني ان يكون قوله ويبس المهاد اي يبس المستقر كقوله جهنم يصلونها فبئس القرار وقال بعض العلماء المهاد الفراش للنوم فلما كان المعذب في النار يلقى على نار جهنم جعل ذلك مهادا له وفراشا **قوله تعالى** ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضات الله اعلم انه تعالى لما وصف في الاية المتقدمة حال من يبذل دينه لطلب الدنيا ذكر بعد هذه الاية حال من يبذل دينه ونفسه وماله لطلب الدين فقال ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضات الله ثم في الاية مسائل **المسئلة الاولى** في سبب النزول روايات احدها روي عن ابن عباس ان هذه الاية نزلت في صهيب ابن سنان مولى عبد الله بن جدعان وفي عمار بن ياسر وفي سمية امه وفي ياسر ابيه وفي بلال مولى ابي بكر وفي جابر بن الارت وفي

عابس مولى حويطب اخذهم المشركون فعذبوهم واما صهيب فقال لاهل مكة اني شيخ كبير ولي مال ومتاع ولا يضركم كنت منكم او
من عدوكم تكلمت بكلام وانا اكره ان انزل عليه وانا اعطيكم مالي ومتاعي واشتري منكم دينكم فرضوا منه بذلك وخلوا سبيله فانصرف
راجعا الى المدينة فنزلت الاية وعند دخول صهيب المدينة لقيه ابو بكر رضي الله عنه فقال له ربح بيعك فقال له صهيب ومعك فلا
تخسر ما ذاك فقال انزل الله فيك كذا وقرا عليه الاية واما خباب بن الارت وابو ذر فقد قرا وانا المدينة واما سمية ربطت بين
بعيرين ثم قتلت وقيل ياسر واما الباقون فاعطوا بسبب العذاب بعض ما اراد المشركون وتركوا وفيهم نزل قوله تعالى والذين هاجروا
في الله من بعد ما ظلموا اي بتعذيب اهل مكة لنبوئنهم في الدنيا حسنة بالاجر والغنيمة ولاجر الاخرة اكبر وفيهم انزل الا من اكره وقلبه
مطمئن بالايمان والرواية الثانية انها نزلت في رجل امر بمعروف ونهى عن منكر عن عمر وابن علي وابن عباس والرواية الثالثة نزلت
في علي ابن ابي طالب رضي الله عنه بات على فراش رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة خروجه الى الغار ويروى انه لما اقام على فراشه قام
جبريل عليه السلام عند راسه وميكائيل عليه السلام عند رجليه وجبريل عليه السلام ينادي بخ بخ من مثلك يا ابن ابي طالب يباهي الله بك
الملائكة ونزلت الاية **المسئلة الثانية** اتفق المفسرون على ان المراد بهذا الشرايع قال تعالى وشروه بثمن بخس دراهم اي
باعوه وتحقيقه ان المكلف باع نفسه بثواب الاخرة وهذا البيع هو انه بذلها في طاعة الله تعالى من الصلاة والصيام والحج والجهاد
ثم توصل بذلك الى وجدان ثواب الله تعالى كان ما يبذله من نفسه كالسلعة وصار العامل كالبايع والله كالمشتري كما قال ان الله اشترى
من المومنين انفسهم واموالهم بان لهم الجنة وقد سمى الله تعالى ذلك تجارة فقال يا ايها الذين امنوا هل ادلكم على تجارة تنجيكم من عذاب اليم
تومنون بالله ورسوله وتجاهدون في سبيل الله باموالكم وانفسكم وعندي انه يمكن اجرا لفظ الشرا على ظاهره وذلك لان من اقدم على
الكفر والشرك والتوسع في ملاذ الدنيا والاعراض عن الاخرة وقع في العذاب الدايم فصار في التقدير كان نفسه فبسبب الكفر والفسق
خرجت عن ملكه وصارت للنار والعذاب فاذا ترك الفسق والكفر واقبل على الايمان والطاعة صار كانه اشترى نفسه من النار والعذاب
فصار حال المومن كالمكاتب بمثل دراهم معدودة ويشتري بها نفسه فكذلك المومن يبذل انفاسا معدودة ويشتري بها نفسه ابدا
لان المكاتب عبد ما بقي عليه درهم فكذا المكلف لا ينجو عن رق العبودية ما دام له نفس واحد في الدنيا ولهذا قال عيسى عليه السلام
واوصاني بالصلاة والزكاة ما دمت حيا وقال تعالى لنبيه عليه السلام واعبد ربك حتى ياتيك اليقين فان قيل ان الله تعالى جعل نفسه
مشتريا حيث قال ان الله اشترى من المومنين انفسهم واموالهم وهذا يمنع كون المومنين مشتريا قلنا لا منافاة بين الامرين فهو كمن
اشترى ثوبا بعبد فكل واحد منهما بايع وكل واحد منهما مشتري فكذا هاهنا وعلى هذا التاويل فلا يحتاج الى ترك الظاهر والى حمل
لفظ الشرا على البيع اذا عرفت هذا فنقول يدخل تحت هذا كل مشقة يحملها الانسان في طلب الدين فيدخل فيه المجاهد ويدخل
فيه الباذل مهجته الصابر على القتل كما فعله عمار وامه ويدخل فيه الابق من الكفار الى المسلمين ويدخل فيه المشتري نفسه من الكفار بماله
كما فعله صهيب ويدخل فيه من يظهر الدين والحق عند السلطان الجاير وروي ان عمر رضي الله عنه بعث جيشا فحاصروا قصرا فتقدم
منهم واحد فقاتل حتى قتل فقال بعض القوم القى بيده الى التهلكة فقال عمر كذبتم يرحم الله ابا فلان وقرا ومن الناس من يشري نفسه
ابتغاء مرضات الله ثم اعلم ان المشقة التي يتحملها الانسان لا بد وان تكون على وفق الشرع حتى يدخل بسببه تحت الاية فاما لو كان على خلاف
الشرع فهو غير داخل فيه بل يعد ذلك من جملة القا النفس في التهلكة نحو ما اذا خاف التلف عند الاغتسال من الجنابة ففعل قال قتادة
اما والله ما هم باهل حرور المراق من الدين ولكنهم اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم من المهاجرين والانصار لما راوا المشركين يدعون
مع الله الها اخر فاقلوا على دين الله وشروا انفسهم غضبا لله وجهادا في سبيله **المسئلة الثالثة** يشري نفسه
ابتغاء مرضات الله اي لابتغاء مرضات الله ويشري بمعنى يشتري اما قوله تعالى والله روف بالعباد فمن رافته انه جعل النعيم الدايم
جزا على العمل القليل المنقطع ومن رافته جوز لهم كلمة الكفر ابقاء على النفس ومن رافته انه لا يكلف نفسا الا وسعها ومن رافته ورحمته
ان المصر على الكفر ماية سنة اذا تاب ولو في لحظة اسقط كل ذلك العقاب واعطاه الثواب الدايم ومن رافته ان النفس له والمال له
ثم انه يشتري ملكه بملكه فضلا منه ورحمة واحسانا **قوله تعالى** يا ايها الذين امنوا ادخلوا في السلم كافة
اعلم انه تعالى لما حكى عن المنافق انه سعى في الارض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل امر المسلمين بما يضاد ذلك وهو الموافقة في
الاسلام وفي شرايعه فقال يا ايها الذين امنوا ادخلوا في السلم كافة وفيه مسايل **المسئلة الاولى** قرا ابن كثير
ونافع والكسائي بفتح السين وكذا في قوله وان جنحوا للسلم وقوله وتدعوا الى السلم وقرا عاصم في رواية ابي بكر بن عياش السلم
بكسر السين في هذه التي في البقرة والتي في سورة محمد في قوله وتدعوا الى السلم وقرا ابن عامر بكسر السين في هذه التي في البقرة وحدها
وبفتح السين في الانفال وفي سورة محمد فذهب ذاهبون الى انها لغتان بالفتح والكسر مثل رطل ورطل وحسر وحسر وقرا الاعمش بفتح
السين واللام **المسئلة الثانية** اصل هذه الكلمة من الانقياد قال الله تعالى اذ قال له ربه اسلم قال اسلمت والاسلام
انما سمي اسلاما لهذا المعنى وغلب عليه اسم السلام على الصلح وترك الحرب وهذا ايضا راجع الى هذا المعنى لان عند الصلح ينقاد كل واحد
لصاحبه ولا منازعة فيه وقال ابو عبيدة وفيه لغات ثلاث السلم والسلم والسلم **المسئلة الثالثة** في الاية اشكال

وهو ان كثيرا من المفسرين حملوا السلم على الاسلام فيصير تقدير الاية يا ايها الذين امنوا ادخلوا في الاسلام والايمان هو الاسلام ومعلوم
ان ذلك غير جايز ولاجل هذا السوال ذكر المفسرون وجوها احدها ان المراد بالاية المنافقون والتقدير يا ايها الذين امنوا بالسنتهم
ادخلوا بكليتكم في الاسلام ولا تتبعوا خطوات الشيطان اي اثار تزيينه وغروره في الاقامة على النفاق ومن قال بهذا التاويل احتج على صحته
بان هذه الاية انما وردت عقيب ما مضى من ذكر المنافقين وهو قوله ومن الناس من يعجبك قوله الاية فلما وصف بما ذكر دعي في هذه الاية
الى الايمان بالقلب وترك النفاق وثانيها ان هذه الاية نزلت في طايفة من مسلمي اهل الكتاب كعبد الله بن سلام واصحابه وذلك لانهم حين
امنوا بالنبي عليه السلام ثم اقاموا بعده على تعظيم شرايع موسى فعظموا السبت وكرهوا تحريم الابل والبانها وكانوا يقولون ترك هذه الاشيا مباح
في الاسلام وواجب في التوراة فكره الله تعالى ذلك منهم وامرهم ان يدخلوا في السلم كافة اي في شرايع الاسلام كافة ولا تتمسكوا بشي من احكام
التوراة اعتقادا له وعملا به ولا تتبعوا خطوات الشيطان في التمسك باحكام التوراة بعد ان عرفتم انها صارت منسوخة والقايلون
بهذا القول جعلوا قوله كافة من وصف السلم كانه قيل ادخلوا في جميع شرايع الاسلام اعتقادا وعملا وثالثها ان يكون هذا الخطاب واقعا
على اهل الكتاب الذين لم يومنوا بالنبي عليه السلام فقوله يا ايها الذين امنوا اي بالكتاب المتقدم ادخلوا في السلم كافة اي تحملوا طاعتكم في
الايمان وذلك ان تومنوا بجميع انبيايه وكتبه فادخلوا بايمانكم بمحمد عليه السلام وبكتابه في السلم على التمام ولا تتبعوا خطوات الشيطان
في تحسينه عند الاقتصار على دين التوراة بسبب انه دين اتفقوا كلهم على انه حق بسبب انه جا في التوراة تمسكوا بالسبت ما دامت السموات
والارض وبالجملة فالمراد من خطوات الشيطان الشبهات التي يتمسكون بها في بقا تلك الشريعة ورابعها هذا الخطاب واقع على المسلمين
يا ايها الذين امنوا بالالسنة ادخلوا في السلم كافة اي دوموا على الاسلام فيما يستانفونه من العمر ولا تخرجوا عنه ولا عن شرايعه شي من شرايعه
ولا تتبعوا خطوات الشيطان اي ولا تلتفتوا الى الشبهات التي يلقيها اليكم اصحاب الضلالة والغوايه ومن قال بهذا التاويل قال
هذا الوجه متاكد بما قبل هذه الاية وهو ما ذكر الله تعالى في صفة ذلك المنافق في قوله سعى في الارض ليفسد فيها وما ذكرنا هناك ان المراد
منه القا الشبهات الى المسلمين فكانه تعالى قال دوموا على اسلامكم ولا تتبعوا تلك الشبهات التي يذكرها المنافقون واما ما بعد هذه
الاية فقوله تعالى هل ينظرون الا ان ياتيهم الله في ظلل من الغمام يعني هولا الكفار معاندون مصرون على الكفر قد اربحت عللهم وهم لا يوقفون
قولهم لهذا الدين الحق الا على امور باطلة مثل ان ياتيهم الله في ظلل من الغمام والملايكة فان قيل الموصوف بالشي يقال له دم عليه
ولكن لا يقال له ادخل فيه والمذكور في الاية هو قوله ادخلوا قلنا ان الكاين في الدار اذا علم ان له في المستقبل خروجا عنها فغير
ممتنع ان يومر بدخولها في المستقبل حالا بعد حال وان كان كاينا في الحال فيها لان حال كونه فيها الحالة التي امر ان يدخلها فاذا
كان في الوقت الثاني قد يخرج عنها صح ان يومر بدخولها في المستقبل حالا بعد حال وان كان كاينا في الحال فيها لان حال كونه فيها الحالة
التي امر ان يدخلها فاذا كان في الوقت الثاني قد يخرج عنها صح ان يومر بدخولها ومعلوم ان المومنين قد يخرجون عن خصال الايمان بالنوم
والسهو وغيرهما من الاحوال فلا يمتنع ان يامرهم الله تعالى بالدخول في المستقبل في الاسلام وخامسها ان يكون السلم المذكور في الاية
معناه الصلح وترك المحاربة والمنازعة والتقدير يا ايها الذين امنوا ادخلوا في السلم كافة اي كونوا موافقين مجتمعين في نصرة الدين واحتمال
البلوى فيه ولا تتبعوا خطوات الشيطان بان يحملكم على طلب الدنيا والمنازعة مع الناس وهو كقوله ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم
وقال تعالى يا ايها الذين امنوا اصبروا وقال واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا وقال عليه السلام المومن يرضى لاخيه المومن ما يرضى لنفسه
وهذه الوجوه من التاويل ذكرها الجمهور من المفسرين وعندي فيه وجوه اخر احدها ان قوله يا ايها الذين امنوا اشارة الى المغفرة
والتصديق في القلب وقوله ادخلوا في السلم كافة اشارة الى ترك الذنوب والمعاصي وذلك لان المعصية مخالفة لله ولرسوله فيصح ان
يسمى تركها بالسلم او يكون المراد منه كونوا منقادين لله في الاتيان بالطاعات وترك المحظورات ولان مذهبنا ان الايمان باق مع الاشتغال
بالمعاصي وهذا تاويل ظاهر وثانيها ان يكون المراد من السلم كون العبد راضيا ولا يضطرب قلبه على ما روي في الحديث الرضى
القضا باب الله الاعظم وثالثها ان يكون المراد ترك الانتقام كما في قوله واذا مروا باللغو مروا كراما وفي قوله خذ العفو وامر
بالعرف واعرض عن الجاهلين فهذا هو الكلام في وجوه تاويلات هذه الاية **المسئلة الرابعة** قال القفال كافة يصح
ان يرجع الى المامورين بالدخول اي ادخلوا باجمعكم في السلم ولا تتفرقوا ولا تختلفوا قال قطرب تقول العرب رايت القوم كافة وكافين
ورايت النسوة كافات ويصلح ان يرجع الى الاسلام اي ادخلوا في الاسلام كله اي في كل شرايعه قال الواحدي رحمه الله هذا اليق بظاهر
التفسير لانهم امروا بالقيام بها كلها ومعنى الكافة في اللغة الحاجزة المانعة يقال كففت فلانا عن السو اي منعته ويقال كف القميص
لانه منع الثوب عن الانتشار وقيل لطرف اليد كف لانه يكف بها عن ساير البدن ورجل مكفوف اي كف بصره لانه من ان يبصر فالكافة
معناها المانعة ثم صارت اسما للجملة الجامعة وذلك لان الاجتماع يمنع التفريق والشذوذ فقوله ادخلوا في السلم كافة اي ادخلوا في
شرايع الاسلام الى حيث ينتهي شرايعه او يكون المعنى ادخلوا في شرايع الاسلام الى حيث ينتهي شرايعه او يكون المعنى ادخلوا كلكم حتى تمنعوا
واحدا من ان لا يدخل فيه اما قوله تعالى ولا تتبعوا خطوات الشيطان فالمعنى ولا تطيعوه ومعروف في الكلام ان يقال فمن اتبع سنة
انسان اقتفى اثره ولا فرق بين ذلك وبين قوله اتبعت خطوته وخطوات جمع خطوة وقد تقدم ذلك اما قوله تعالى انه لكم

عدو مبين فقال ابو مسلم الاصفهاني ان مبين من صفات البليغ الذي يعرب عن ضميره والقول الذي يدل على صحة هذا المعنى قوله حم والكتاب المبين ولا يعني بقوله مبينا الا ذلك فان قيل كيف يمكن وصف الشيطان بانه مبين مع انه لا يزري ذاته ولا تنمع كلامه قلنا ان الله تعالى لما بين عداوته لادم ولنسله فلذلك لا مرج ان يوصف بانه عدو مبين وان لم يشاهد ومثاله من يظهر عداوته لرجل في بلد بعيد فقد يصح ان يقال ان فلانا عدو مبين لك وان لم يشاهده في الحال وعندي فيه وجه اخر وهو ان الاصل في الابانة القطع والبيان وانما سمي بيانا لهذا المعنى فانه يقطع بعض الاحتمالات عن بعض فوصف الشيطان بانه مبين معناه انه يقطع المكلف بوسوسته عن طاعة الله وثوابه ورضوانه فان قيل كون الشيطان عدوا لنا اما ان يكون بسبب انه يفعل الالام والمكاره البدنية الحال او بسبب ان يوسوسه يمنعنا عن الدين والثواب والاول باطل اذ لو كان كذلك وتعالى في الامراض والالام والشدائد ومعلوم انه ليس كذلك وان كان الثاني فهو ايضا باطل لان من قبل منه تلك الوسوسة فانما اتي من قبل نفسه كما قال وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي فاذا ثبت هذا فكيف يقال انه عدو مبين العداوة والحال ما ذكرناه الجواب انه عدو من الوجهين معا اما من حيث انه يجوز ان يفعل ذلك البلاء البتة فهو كذلك الا ان الله تعالى منعه عن ذلك وليس يلزم من كونه مزيد الاتصال الضرر البتة ان يكون قادرا عليه واما من حيث انه يقدم على الوسوسة فمعلوم ان تزيين المعاصي والقاء الشبهات كل ذلك يوقع الانسان في الباطل وبه يصير محروما عن الثواب فكان ذلك من اعظم جهات العداوة

قوله تعالى فان زللتم من بعد ما جاءتكم البينات فاعلموا ان الله عزيز حكيم

في الآية مسائل

المسألة الاولى قرأ ابو السماك زللتم بكسر اللام الاولى وهما لغتان كضللت وضللت

المسألة الثانية يقال زل يزل زلا وزللا واما سبب نزول هذه الآية فقد اختلفوا في السلم كافة لمن قال في الاول انه في المنافقين لكذا في الكافين ومن قال انه في اهل الكتاب فكذا في الباقي وفي الباقي عليه برزوي عن ابن عباس فان زللتم في نحو نجر السبت ولحم الابل من بعد ما جاءتكم البينات محمد صلى الله عليه وسلم وشرايعه فاعلموا ان الله عزيز حكيم بانكم كلما انعالد فعند هذا قالوا لئن شئت يا رسول الله لنركن كل كتاب غير كتابك فانزل الله تعالى يا ايها الذين امنوا امنوا بالله ورسوله

المسألة الثالثة قوله فان زللتم فيه سؤال وهو ان الحكم المشروط بالمجيء يأتي من لا يجيء بأتي قتادة عن ذلك فقال قد علم انهم سيزلون ولكنه تعالى تقدم في ذلك واوعد فيه لكي يكون عالما بعواقب الامور واجاب

المسألة الرابعة قوله تعالى فان زللتم يعني ان انحرفتم عن الطريق الذي امرتم به وعلى هذا التقدير يدخل فيه هذا الكبائر والصغائر فان الاحتراف كما يحصل بالكبير يحصل بالقليل فيتوعد تعالى على ذلك زجرا لهم عن الزوال عن المنهاج لكي يحترز المؤمن عن قليل ذلك وكثيره لان ما كان من جملة الكبائر فلا شك في وجوب الاحتراز عنه وما لم يعلم كونه من الكبائر فانه لا يأمن من كون العقاب مصاحبا وحينئذ يجب الاحتراز عنه

المسألة الخامسة قوله تعالى من بعد ما جاءتكم البينات يتناول جميع الدلائل العقلية والسمعية اما الدلائل العقلية فهي الدلائل على الامور التي لا تثبت صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم الا بعد ثبوتها نحو العلم بحدوث العالم وافتقاره الى صانع يكون عالما بالمصنوعات كلها قادرا على الممكنات كلها غنيا عن الحاجات كلها ومثل العلم بالفرق بين المعجزة والسحر والعلم بدلالة المعجزة على الصدق فكل ذلك من البينات العقلية واما البينات السمعية فهي البيان الحاصل بالقرآن والبيان الحاصل بالسنة فكل هذه البينات داخلة في الآية من حيث ان عذر المكلف لا يزول الا عند حصول كل هذه البينات

المسألة السادسة قال القاضي دلت الآية على ان المؤاخذة بالذنب لا تحصل الا بعد البيان وازاحة العلة فاذا علق الوعيد لمن لا قدرة له على الفعل اصلا ولان الدلالة لا يمتنع لها الا اولو القدرة وقد يمتنع بالقدرة مع فقد الدلالة

وقال ايضا دلت الآية على ان التمكن من النظر والاستدلال يجعله الوعيد كالعارف فبطل قول من زعم ان الحجة لله على من يعلم ويعرف

اما قوله تعالى فاعلموا ان الله عزيز حكيم ففيه مسائل

المسألة الاولى لقائل ان يقول ان قوله تعالى فان زللتم من بعد ما جاءتكم البينات اشارة الى ذنبهم وجرمهم فكيف يدل قوله ان الله عزيز حكيم على الزجر والتهديد

والجواب ان العزيز من لا يمتنع عن مراده وذلك انما يحصل بكمال القدرة وقد ثبت انه سبحانه وتعالى قادر على جميع الممكنات فكان عزيزا على الاطلاق فصار تقدير الآية فان زللتم من بعد ما جاءتكم البينات فاعلموا ان الله مقتدر عليكم لا تمنعه مانع عنكم فلا يفوتونه ما يريده منكم وهذه غاية في الوعيد انه تجمع من ضروب المخوف ما لا تجمعه الوعيد بذكر العقاب ولما قال الوالد لولده ان عصيتني فانت عارف بي وانت تعلم قدرتي عليك وشدة سطوتي فيكون هذا الكلام في الزجر ابلغ من ذكر الضرب وغيره فان قيل الفذلكة الآية مشتملة على الوعيد كما انها مشتملة على الوعيد قلنا نعم من حيث اتبعه بقوله حكيم فان اللائق بالحكمة ان يميز بين المحسن والمسيء كما يحسن من الحكيم ايصال العذاب الى المسيء كذلك يحصل منه ايصال الثواب الى المحسن بل هذا اللائق بالحكمة واقرب للرحمة

المسألة الثانية اخرج من قال بانه لا وجوب لشيء قبل الشرع لهذه الآية قال لانه تعالى اثبت التهديد والوعيد بشرط مجيء البينات ولفظ البينات لفظ جمع متناول للكل فهذا يدل على ان الوعيد مشروط بمجيء كل البينات وقبل الشرع لم يحصل كل البينات فوجب ان لا يحصل الوعيد

توجب ان لا يتقرر الوجوب قبل الشرع **المسئلة الثالثة** قال ابو علي الجبائي لو كان الامر كما يقوله المجبرة بانه تعالى يريد من السفها والكفار السفاهة والكفر لما جاز ان يوصف بانه حكيم لان من فعل السفه واراده كان سفيها والسفيه لا يكون حكيما اجاب الاصحاب بان الحكيم هو العالم بوجوه افعال الامور فيرجع معنى كونه تعالى حكيما الى انه عالم بجميع المعلومات وذلك لا ينافي كونه خالقا لكل الاشياء ومريدا للمايل بوجب ذلك لما بينا انه لو اراد ما علم عدمه فقد امر بتحميل نفسه فلنا هذا انما يلزم لو كان الامر بالشيء امرا بما لا يتم الا به وهذا عندنا ممنوع فان قالوا لو لم يكن كذلك لزم تكليف ما لا يطاق وهذا عندنا جايز والله اعلم

المسالة الرابعة يحكى ان قاريا قرا غفور رحيم فسمعه اعرابي فانكره وقال ان هذا كلام الله فلا يقول كذا الحكيم لا يذكر الغفران عند الزلل **قوله تعالى** هل ينظرون الا ان ياتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة وقضي الامر والى الله ترجع الامور

اعلم ان في الاية مسايل **المسئلة الاولى** الكلام المستقصي بالفاظ النظر مذكور في تفسير قوله تعالى وجوه يومئذ ناظرة الى ربها ناظرة واجمعوا على انه تجيء بمعنى الانتظار قال الله تعالى فناظرة بم يرجع المرسلون والمراد من قوله تعالى هل ينظرون هو الانتظار

المسئلة الثانية اجمع المفسرون من العقلاء على انه سبحانه منزه عن المجيء والذهاب ويدل عليه وجوه احدها ما ثبت في علم الاصول ان كل ما يصح عليه المجيء والذهاب لا ينفك عن الحركة والسكون وهما محدثان وما لا ينفك عن المحدث فهو محدث فيلزم ان كل ما يصح عليه المجيء والذهاب يكون محدثا فالاله القديم يستحيل ان يكون كذلك وثانيها ان كل ما يصح عليه الانتقال من مكان الى مكان فاما ان يكون في الصغر والحقارة كالجزء الذي لا يتجزأ وذلك باطل باتفاق العقلاء واما ان لا يكون كذلك بل يكون جسما كبيرا فيكون احد جانبيه مغايرا للاخر فيكون مركبا من الاجزاء والابعاض وكل ما كان مركبا فان ذلك المركب يكون مفتقرا اليها تحقق كل واحد من اجزائه وكل واحد من اجزائه غيره فكل مركب هو مفتقر الى غيره وكل ممكن لذاته فهو محتاج في وجوده الى المرجح والموجد فكل ما كان كذلك فهو محدث مخلوق مسبوق بالعدم فالاله القديم يمتنع ان يكون كذلك وثالثها ان كل ما يصح عليه الانتقال من مكان الى مكان فهو محدود ومتناهي فيكون مختصا بمقدار معين مع انه يجوز في العقل وقوعه على مقدار ازيد منه او انقص فاختصاصه بذلك القدر المعين لا بد وان يكون لمرجح او مخصص مخصص وكل ما كان فهو محدث مخلوق فالاله القديم الازلي يمتنع ان يكون كذلك ورابعها انا متى جوزنا في الشيء الذي يصح عليه المجيء والذهاب ان يكون الها قديما ازليا لم نجد لاحد ان يحكم بنفي الالهية عن الشمس والقمر وكان بعض الاوائل من احبابنا يقول الشمس والقمر لا عيب فيهما يمنع من القول بالهيتهما سوى انهما جسم يجوز عليه الغيبة والحضور ثم عليه الحكم باثبات موجود يزعم انه اله وخامسها ان الله تعالى حكى عن الخليل انه طعن في الهية الكواكب والقمر والشمس بقوله لا احب الافلين ولا معنى للافول الا الغيبة والحضور فمن جوز الغيبة والحضور على الله تعالى فقد طعن في دليل الخليل عليه السلام وكذب الله في تصديق الخليل عليه السلام في ذلك وسادسها ان فرعون لعنه الله تعالى لما سال موسى عليه السلام فقال وما رب العالمين فطلب منه الماهية والجنس والجوهر فلو كان تعالى جسما موصوفا بالاشكال والمقادير لكان الجواب عن هذا السوال ليس الا ذكر الصورة والشكل والقدر فكان جواب موسى عليه السلام بقوله رب السموات والارض وربكم ورب اباءكم الاولين رب المشرق والمغرب خطا وباطلا وهذا يقتضي تخطية موسى عليه السلام فيما ذكر وتصويب فرعون في قوله ان رسولكم الذي ارسل اليكم لمجنون ولما كان ذلك باطلا علمنا انه تعالى منزه عن ان يكون جسما او يكون في مكان او منزه عن ان يصح عليه المجيء وسابعها انه تعالى قال قل هو الله احد والاحد هو الكامل في الوحدانية وكل جسم فهو منقسم بسبب العرض والاشارة الى جزئين فلما كان تعالى احدا امتنع ان يكون جسما او متحيزا فلما لم يكن جسما ولا متحيزا امتنع عليه المجيء والذهاب وايضا قال تعالى هل تعلم له سميا اي شبيها ولو كان جسما لكان شبيها بالاجسام في الجسمية انما الاختلاف يحصل فيما وراء الجسمية وذلك اما بالعظم او بالصفات والكيفيات وذلك لا يقدح في حصول المشابهة في الذات وايضا قال تعالى ليس كمثله شيء ولو كان جسما لكان مماثلا لسائر الاجسام وثامنها لو كان جسما لكان مشاركا لسائر الاجسام في عموم الجسمية فعند ذلك لا يخلو اما ان يكون مخالفا في خصوص ذاته المخصوصة واما ان لا يكون فان كان الاول فما به المشاركة غير ما به الممايزة لعموم كونه جسما مغايرا لخصوص ذاته المخصوصة وهذا محال لانا اذا وصفنا تلك الصفات المخصوصة بالمفهوم من كونه جسما كنا قد جعلنا الاسم صفة وهذا محال لان وصفنا تلك الذات الموصوفة بالمفهوم من كونه جسما غير موصوف بكونه جسما فحينئذ تكون ذات الله تعالى شيئا مغايرا للمفهوم من الجسم وغير موصوف به وذلك ينفي كونه تعالى جسما واما ان قيل ان ذاته تعالى بعد ان كانت جسما المخالف سائر الاجسام في خصوصيته فحينئذ يكون مثلا لها مطلقا فكل ما صح عليها فقد صح عليه فاذا كانت هذه الاجسام محدثة وجب في ذاته ان يكون كذلك وكل ذلك محال فثبت انه تعالى ليس بجسم ولا متحيز وانه لا يصح المجيء والذهاب عليه اذا عرفت هذا فنقول اختلف اهل الاسلام في قوله هل ينظرون الا ان ياتيهم الله وذكروا فيه وجوها الوجه الاول وهو مذهب السلف الصالح انه لما ثبت بالدلايل القاطعة ان المجيء والذهاب على الله تعالى محال علمنا قطعا انه ليس مراد الله تعالى من هذه الاية هي المجيء والذهاب وان مراده بعد ذلك شيء اخر فان عينا ذلك المراد لم نامن الخطا فالاولى السكوت عن التاويل وتفويض معنى الاية على سبيل التفصيل الى الله تعالى وهذا هو المراد بما روي عن ابن عباس انه قال نزل القران

على اربعة اوجه وجه لا يعذر احد بجهالته ووجه يعرفه العلما ويفسرونه ووجه لا يعرفه من اهل العربية فقط ووجه لا يعرفه
الا الله وهذا القول قد استقصينا القول فيه في تفسير قوله الى الوجه الثاني وهو قول جمهور المتكلمين انه لا بد من التاويل
على سبيل التفصيل ثم ذكر وافيه وجوها الاول المراد هل ينظرون الا ان ياتيهم الله اي اياب الله فحذف المضاف
لشان الايات كما يقال جاء الملك اذا جاء جيش عظيم من جهته والذي يدل على صحة هذا التاويل انه تعالى قال في الاية المتقدمة فان زللتم
من بعد ما جاءتكم البينات فاعلموا ان الله عزيز حكيم فذكر ذلك في معرض الزجر والتهديد ثم انه تعالى اكد ذلك بقوله هل ينظرون
الا ان ياتيهم الله ومعلوم ان تقدير ان يصح المجيء بالله لم يكن مجرد حضور سببا للتهديد والزجر لانه عند الحضور كما يزجر الكفار
ويعاقبهم فهو يثيب المومنين ويخصهم بالتقريب فثبت ان مجرد الحضور لا يكون سببا للتهديد والوعيد فلما كان المقصود من الاية انما هو
الوعيد والتهديد وجب ان يضمر في الاية ما يحق الهيبة والقهر والتهديد ومتى اضمرنا ذلك زالت الشبهة بالكلية وهذا تاويل حسن
موافق لنظم هذه الاية والوجه الثاني في التاويل ان يكون المراد هل ينظرون الا ان ياتيهم امر الله ومدار الكلام في هذا الباب انه تعالى
اذا ذكر فعلا او اضافه الى شيء فان كان ذلك محالا فالواجب صرفه الى التاويل كما قاله العلماء في قوله ان الذين يحاربون الله والمراد يحاربون
اولياءه وقال واسئل القرية والمراد واسئل اهل القرية فكذا قوله ياتيهم الله المراد به ياتيهم امر الله وقوله وجاء ربك والمراد جاء امر ربك وليس فيه
الا حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه وهو مجاز مشهور يقال ضرب الامير فلانا وصلبه واعطاه والمراد انه امر بذلك الا انه
تولى ذلك الفعل بنفسه ثم الذي يوكد القول بصحة هذا التاويل وجهان الاول قوله هاهنا ياتيهم الله وقوله وجاء ربك اخبار عن حال القيامة
ثم ذكر هذه الواقعة في سورة النحل هل ينظرون الا ان تاتيهم الملائكة او ياتي امر ربك فصار هذا المحكم مفسرا لذلك المتشابه لان هذه
الاية لما وردت في واقعة واحدة لم يبعد حمل بعضها على البعض والثاني انه تعالى قال بعده وقضي الامر ولا شك ان الالف واللام للعهود
السابق فلا بد وان يكون قد جرى ذكره من قبل ذلك حتى يكون الالف واللام اشارة اليه وما ذاك الا الذي اضمرناه من ان قوله ياتيهم
الله اي ياتيهم امر الله فان قيل امر الله عندكم صفة قديمة فالاتيان عليها محال وعند المعتزلة انه اصوات فتكون اعراضا فالاتيان عليها ايضا
محال قلنا الامر في اللغة له معنيان احدهما الفعل والشان والطريق قال الله تعالى وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر وما امر فرعون برشيد وفي
المثل الامر ما جدع قصيرا نفه ٭ لا امر ما سود من يسود ٭ فجعل الامر محتقبا على الفعل وهو ما يليق بتلك المواقف من الاهوال واظهار الايات
المهيبة وهذا هو التاويل الاول الذي ذكرناه واما ان حملنا الامر على الامر الذي هو ضد النهي فيه وجهان احدهما ان يكون التقدير ان
منادا يناديهم يوم القيامة الا ان الله يامركم بكذا فذاك هو اتيان الامر وقوله في ظلل من الغمام اي مع ظلل والتقدير ان سماع ذلك
النداء ووصول تلك الظلل يكون في زمان واحد الثاني ان يكون المراد من اتيان الله في ظلل حصول اصوات مقطعة مخصوصة يخلقها الله
تعالى في تلك الغمامات تدل على حكم الله تعالى في كل ما يليق به من السعادة والشقاوة وان يكون المراد انه تعالى خلق نفوسا منصوبة في ظلل
من الغمام لشدة بياضها او سوادها تلك الكتابة يعرف لها حال اهل الموقف في الوعد والوعيد وغيرهما ويكون فايدة الظلل من الغمام
انه تعالى جعله امارة لما يريد انزاله بالقوم بعنده يعلمون ان الامر قد حضر وقرب الوجه الثالث في التاويل ان المعنى هل ينظرون
الا ان ياتيهم الله بما وعد من العذاب والحساب فحذف ما ياتي به تهويلا عليهم اذ لو ذكر ما ياتي به كان اسهل في باب الوعيد واذا لم يذكر
كان ابلغ لانتشار خواطرهم وذهاب فكرهم في كل وجه والمعنى اتاهم امره تعالى لانه اتاهم من حيث لم يحتسبوا وكذلك قوله تعالى فاتى الله
بنيانهم من القواعد وخر عليهم السقف من فوقهم واتاهم العذاب كالتفسير لقوله تعالى فاتى الله بنيانهم من القواعد ويقال سأخر فلانا اذا
سمع مولاه به جابر فقد جاءه فلان بحوره وظلمه ولا شك ان هذا مشهور الوجه الرابع نكون في معنى الباء تمام حروف الجر بعضها مقام
بعض ونقدره هل ينظرون الا ان ياتيهم الله بظلل من الملائكة مع الملائكة الوجه الخامس المقصود من الاية تصوير عظمة يوم القيامة
وهو لها وشدائدها وذلك لان جميع المذنبين اذا حضروا القضاء والخصومة وكان القاضي يا قتلك الخصومة اعظم السلاطين قدرا واعظمهم
صيتا فهولاء المذنبون لا وقت عليهم اشد من وقت حضوره لفصل تلك الخصومة فيكون الغرض من ذكر اتيان الله تصوير غاية الهيبة
ولغاية الفزع ونظيره قوله تعالى وما قدروا الله حق قدره والارض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه من غير تصوير
قبضته ويمين وانما هو تصوير لعظمة شانه لتمثيل الخفي للجلي فكذا هاهنا والله اعلم الوجه السادس وهو اوضح عندي من كل ما سلف
انا ذكرنا ان قوله تعالى يا ايها الذين امنوا ادخلوا في السلم كافة انما نزل لنهي حزب اليهود وعلى هذا التقدير فقوله فان زللتم من بعد ما جاءتكم
البينات فاعلموا ان الله عزيز حكيم يكون خطابا مع اليهود وحينئذ يكون قوله تعالى هل ينظرون الا ان ياتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة
حكاية عن اليهود والمعنى انهم لا يقبلون دينك مع موسى مثل ذلك فقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة ولذا كان هذا حكاية عن حال اليهود
لم يمنع اجراء الاية على ظاهرها وذلك لان اليهود كانوا على مذهب التشبيه وكانوا يجوزون على الله المجيء والذهاب وكانوا يقولون انه تجلى لموسى عليه
السلام على الطور في ظلل من الغمام وطلبوا مثل ذلك في زمن محمد عليه السلام وعلى هذا التقدير هذا الكلام يكون حكاية عن معتقد اليهود
القائلين بالتشبيه فلا يحتاج حينئذ الى التاويل ولا الى حمل اللفظ على المجاز وبالجملة فالاية تدل على ان قوما ينتظرون ان ياتيهم الله وليس في الاية
دلالة على انهم محقون في ذلك الانتظار او مبطلون وعلى هذا التقدير يسقط الاشكال فان قيل فعلى هذا التاويل كيف يتعلق قوله تعالى

والى الله ترجع الامور قلنا الوجه فيه انه تعالى لما حكى عنادهم وتوقفهم في قبول الدين على هذا الشرط الفاسد فذكر بعده ما يجري
مجرى التهديد فقال والى الله ترجع الامور وهذا الوجه اظهر عندي من كل ما سبق والله اعلم الوجه السابع في التاويل ما حكاه
في التفسير عن ابي العالية وهو ان الاتيان في الظلل مضاف الى الملائكة فاما المضاف الى الله جل جلاله فالاثبات فقط وكان يحمل الكلام على
التقديم والتاخير ويستشهد في صحته بقراءة من قرا هل ينظرون الا ان ياتيهم الله والملائكة في ظلل من الغمام قال القفال رحمه الله هذا
التاويل مستنكر اما قوله في ظلل من الغمام فاعلم ان الظلل جمع ظلة وهي ما اظلك والغمام لا يكون كذلك الا اذا كان مجتمعا متراكما فالظلل
من الغمام عبارة عن قطع متفرقة كل قطعة منها تكون في غاية الكثافة والعظم فكل قطعة ظلة والجمع ظلل قال تعالى واذا غشيهم موج كالظلل
وقرا بعضهم الا ان ياتيهم الله في ظلل من الغمام فيحتمل ان يكون الظلال جمع ظلة كقلال وقلة وان يكون جمع ظل اذا عرفت هذا فنقول
المعنى ما ينظرون الا ان ياتيهم الله قهر الله وعذابه في ظلل من الغمام فان قيل ولم ياتيهم العذاب في الغمام قلنا لوجوه احدها ان الغمام
مظنة الرحمة فاذا نزل منه العذاب كان اقطع لان الشر اذا جاءه من حيث لا يحتسب كان اهول واقطع كما ان الخير اذا جاءك من حيث لا يحتسب كان
اكثر تاثيرا في السرور فكيف اذا جاء الشر من حيث يحتسب الخير ومن هذا اشتد على المنكرين في كتاب الله تعالى قوله وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون
وثانيها نزول الغمام علامة لظهور ما يكون اشد الاهوال في القيامة قال تعالى ويوم تشقق السماء بالغمام ونزل الملائكة تنزيلا الملك يومئذ
الحق للرحمن وكان يوما على الكافرين عسيرا وثالثها ان الغمام تنزل فيه قطرات العذاب كثيرة غير محصورة ولا محدودة اما قوله تعالى
وقضي الامر ففيه مسائل المسئلة الاولى انه فرع على ما كانوا يوعدون به فعند ذلك لا يقال لهم عثرة ولا تصرف
عنهم عقوبة ولا ينفع في دفع ما نزل بهم حيلة المسئلة الثانية قوله وقضي الامر معناه ويقضي الامر والتقدير الا
الا ان ياتيهم الله ويقضي الامر فوضع الماضي موضع المستقبل وهذا كثير في القران وخصوصا في امور الاخرة فان الاخبار عنها
يقع كثيرا بالماضي قال الله سبحانه اذ قال الله يا عيسى ابن مريم ءانت قلت للناس اتخذوني والسبب في اختيار هذا المجاز امران احدهما
التنبيه على قرب امر الاخرة فكان الساعة قد اتت ووقع ما يريد الله ايقاعه والثاني ان المبالغة في تاكيد انه لا بد من وقوعه لتجزى كل نفس
فصار بحصول القطع والجزم كانه قد وقع وحصل المسئلة الثالثة الامر المذكور هاهنا هو اصل القضاء بين الخلائق واخذ
الحقوق وانزال كل احد من المكلفين منزلة من الجنة والنار قال تعالى وقال الشيطان لما قضي الامر ان الله وعدكم وعد الحق اذا عرفت
هذا فنقول قوله وقضي الامر يدل على ان احوال القيامة توجد دفعة من غير توقف فانه تعالى ليس لقضائه دافع ولا لحكمه مانع المسئلة
الرابعة قرا معاذ بن جبل وقضاء الامر بالنصب على المصدر والمرفوع عطفا على الملائكة اما قوله تعالى والى الله ترجع الامور
ففيه مسائل المسئلة الاولى من المجسمة من قال كلمة الى لانتهاء الغاية وذلك يقتضي ان يكون الله تعالى في مكان ينتهي اليه
يوم القيامة اجاب اهل التوحيد عنه من وجهين الاول انه تعالى ملك عباده في الدنيا كثيرا من امور خلقه فاذا صاروا الى الاخرة
فلا مالك للحكم في العباد سواه كما قال والامر يومئذ لله وهذا كقولهم راجع امرنا الى الامير اذا كان هو يختص بالنظر فيه ونظيره والى الله
المصير مع ان الخلق الساعة في ملكه وسلطانه الثاني قال ابو مسلم انه تعالى قد ملك كل احد في دار الاختيار والبلوى امورا امتحانا فاذا
انقضى امر هذه الدار ووصلت الى دار الثواب والعقاب كان الامر كله لله وحده واذا كان كذلك فهو اهل ان يتقى ويطاع فيدخل في السلم
كما امر ويحترز عن خطوات الشيطان كما نهى المسئلة الثانية قرا ابن كثير وابن عامر وعاصم يرجع بضم التاء على معنى رد يقال
رجعته اي رددته قال تعالى ولئن رجعت الى ربي وفي موضع اخر ولئن رددت الى ربي وفي موضع اخر ثم ردوا الى الله مولاهم الحق وقال
تعالى رب ارجعون لعلي اعمل صالحا فيما تركت اي ردوني وقرا ابن عامر وحمزة والكسائي ترجع بفتح التاء اي تصير كقوله الا الى الله تصير الامور وقوله
ان الينا ايابهم والى الله مرجعكم قال القفال رحمه الله والمعنى في القراءتين متقارب لانها ترجع اليه جل جلاله وهو جل جلاله رجعها الى نفسه بافناء
الدنيا واقامة القيامة ثم قال وفي قوله ترجع الامور بضم التاء ثلاثة معان احدها هذا الذي ذكرنا وهو انه جل جلاله يرجعها كما قال
في هذه الاية وقضي الامر وقاضيها والثاني انه على مذاهب العرب في قولهم فلان معجب بنفسه ويقول الرجل لغيره الى اين ذهب بك وان
لم يكن احد يذهب به والثاني ان ذوات الخلق وصفاتهم لما كانت شاهدة عليهم بانهم مخلوقون محاسبون كانوا رادين امرهم الى خالقهم فقوله
ترجع الامور اي يردها العباد اليه والى حكمه بشهادة انفسهم كما قال يسبح لله ما في السموات فان هذا التسبيح بحسب الحال لا بحسب النطق باللسان
وعليه يحمل ايضا قوله ولله يسجد من في السموات والارض طوعا وكرها قيل ان المعنى يسجد له المؤمنون طوعا ويسجد له الكفار كرها بشهادة انفسهم
بانهم عبيد الله فكذا يجوز ان يقال ان العباد يردون امورهم الى الله ويعترفون برجوعها اليه اما المؤمنون فبالمقال والكفار بشهادة الحال
قوله تعالى سل بني اسرائيل كم اتيناهم من اية بينة في الاية مسائل المسئلة الاولى
سل كان في الاصل اسال فتركت الهمزة التي هي عين الفعل لكثرة الدور في الكلام محققا ونقلت حركتها الى الساكن الذي قبلها وعند هذا
التصرف استغني عن الف الوصل قال قطرب يقال سال يسال مثل زار الاسد يزار وسال يسال مثل خاف يخاف والامر منه سل مثل خف
وبهذا التقدير قرا نافع وابن عامر سال سائل على وزن قال وكال وقوله كم هو مبني على السكون موضوع للعدد يقال انه بالف كاف التشبيه
مع ما ثم يصرف ما وسكنت الميم وبنيت على السكون لتضمنها حرف الاستفهام وهو تارة يستعمل في الخبر وتارة في الاستفهام واكثر لغة العرب الجر به

عند الخبر والنصب عند الاستفهام ومن العرب من يضمر في الخبر وتجري مجرى الاستفهام وهي ها هنا تحتمل ان تكون استفهامية وان تكون خبرية

المسئلة الثانية لبس المقصود سل بني اسرائيل ليخبروك عن تلك الايات لتعلمها وذلك ان الرسول عليه السلام كان عالما بتلك الاحوال باعلام الله اياه والمقصود منه المبالغة في الزجر عن الاعراض عن دلائل الله تعالى وبيان هذا الكلام انه تعالى قال يا ايها الذين امنوا ادخلوا في السلم كافة ولا تتبعوا خطوات الشيطان امر بالاسلام ونهى عن الكفر ثم قال فان زللتم من بعد ما جاءتكم البينات اي فان اعرضتم عن هذا التكليف صرتم مستحقين للتهديد بقوله فاعلموا ان الله عزيز حكيم ثم تبين ذلك التهديد بقوله هل ينظرون الا ان يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة ثم تلك ذلك التهديد بقوله سل بني اسرائيل يعني سل هؤلاء الحاضرين انا لما اتينا اسلافهم ايات بينات فانكروها لاجرم استوجبوا العقاب من الله تعالى وذلك تنبيه لهؤلاء الحاضرين على انهم لو ذلوا عن اباء الله لوقعوا في العذاب كما وقع اولئك المتقدمون فيه والمقصود من ذكر هذه الكناية ان يعتبروا بغيرهم كما قال تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار

المسئلة الثالثة قرأ ابو عمرو في سل بني اسرائيل الابصال واوا وفاء وبين الاستيناف فقرأ بعضهم سل بني اسرائيل بغير همز وسل القرية فسل الذين يقرؤون الكتاب واسألوا الله من فضله بالهمز سوى الكسائي بين الكل وقرأ الكل بغير همز وجه الفرق ان التخفيف في الاستيناف وصله الى اسقاط الهمزة المبتدأة وهي مستقلة وليس كذلك في الاتصال والكسائي اتبع الاصل في التخفيف والالف ساقطة فيهما جميعا

المسئلة الرابعة قوله من اية بينة فيه قولان احدهما المراد معجزات موسى عليه السلام كفلق البحر وتظليل الغمام وانزال المن والسلوى وتكليم الجبل وتكليم الله تعالى موسى عليه السلام من السحاب وانزال عليهم التوراة وتبين لهم الهدى من الكفر وكل ذلك ايات بينات والقول الثاني للمعنى كم ايتاهم من حجة بينة لمحمد عليه السلام يعلمون بها صدقه وصحة شريعته اما قوله تعالى ومن يبدل نعمة الله من بعد ما جاءته فقيه مسائل

المسئلة الاولى قرئ ومن يبدل بالتخفيف

المسئلة الثانية قال ابو مسلم في الآية حذف والتقدير كم اتيناهم من اية بينة وكفروا بها لكن يدل على هذا الاضمار قوله ومن يبدل نعمة الله

المسئلة الثالثة في نعمة الله ها هنا قولان احدهما ان المراد اياته ودلائله وهي اجل اقسام نعمه لانها اسباب الهدى والنجاة من الضلالة نحو على هذا القول في تبديلهم اياها وجهان لمن قال المراد بالاية البينة معجزات موسى عليه السلام قال المراد بتبديلها ان الله تعالى اظهرها ليكون اسباب هداهم فجعلوها اسباب ضلال لهم كقوله فزادتهم رجسا الى رجسهم ومن قال المراد بالاية البينة ما في التوراة والانجيل من دلائل نبوة محمد عليه السلام قال المراد من تبديلها تحريفها ولدخال الشبه فيها القول الثاني المراد بنعمة الله ما انالهم من اسباب الصحة والامن والكفاية والله تعالى هو الذي بدل النعمة لما كفروا ولكن اضاف التبديل اليهم لانهم سلب من جنسهم اي من بعد ما تمكن من معرفتها لو من بعد ما عرفها كقوله تعالى ثم جرفونه من بعد ما عقلوه وهم يعلمون لانه اذا لم يتمكن من معرفتها او لم يعرفها فكانها غابت عنه وان قرئ من بعد ما عرفها كقوله تعالى ثم جرفونه من بعد ما عقلوه وهم يعلمون لانه اذا لم يتمكن من معرفتها او لم يعرفها فكانها غابت عنه وان قرئ النعمة بما يتعلق بالدنيا من الصحة والامن والكفاية فلانك ان عند حصول هذه الاسباب يكون الشكر اوجب فكان الكفر اقبح فلهذا قال فان الله شديد العقاب قال الواحدي رحمه الله وفيه اضمار والمعنى شديد العقاب له وقول بن عبد القاهر الجرجاني في كتاب دلائل الاعجاز ان ترك هذا الاضمار اولى وذلك لان المقصود من الاية التخويف بكونه في ذاته موصوفا بانه شديد العقاب لهذا اولذلك ثم قال الواحدي رحمه الله والعقاب عذاب يعقب الجرم

قوله تعالى زين للذين كفروا الحياة الدنيا اعلم انه تعالى لما ذكر من قبل حال من يبدل نعمة الله من بعد ما جاءته وهم الكفار الذين كذبوا بالدلالة والانبياء وعدلوا عنها اتبعه الله تعالى بذكر السبب الذي لاجله كانت هذه الطريقة فقال زين للذين كفروا الحياة الدنيا ومحصول هذا الكلام تعريف المؤمنين ضعف عقول الكفار في ترجيح الفاني من زينة الدنيا على الباقي من درجات الاخرة وفي الاية مسائل

المسئلة الاولى انما لم يقل زينت لوجوه احدها وهو قول الفراء ان الحياة والاحياء واحد فان انث فعلى اللفظ وان ذكر فعلى المعنى كقوله فمن جاءه موعظة من ربه واخذ الذين ظلموا الصيحة وثانيها وهو قول الزجاج ان تانيث الحياة ليس بحقيقي لانه حوانا لانه ذكر مثل امرأة ورجل ونافة بل معنى الحياة والعيش والبقاء واحد فكانه قال زين للذين كفروا البقاء وثالثها قول ابن الانباري انما لم يقل زينت لانه فصل بين زين وبين الحياة الدنيا بقوله للذين كفروا واذا انفصل من فعل المؤنث وبين الاسم تفاصيل حسن تذكير الفعل لان الفاصل يغني عن تاء التانيث

المسئلة الثانية ذكروا في سبب النزول وجوها فالرواية الاولى قال بن عباس نزلت في ابي جهل وروساء قريش كانوا يسخرون من فقراء المسلمين كعبد الله بن مسعود وعمار وخباب وسالم مولى ابي حذيفة وعامر بن فهيرة وابي عبيدة بن الجراح بسبب ما كانوا فيه من الفقر والضر والصبر على انواع البلاء ان الكفار كانوا في الخبر والاخرة والرواية الثانية نزلت في روساء اليهود وعلمايهم من بني قريظة والنضير وبني قينقاع حين رأوا ان فقراء المسلمين المهاجرين حين هاجروا من ديارهم واموالهم والرواية الثالثة قال مقاتل نزلت في المنافقين عبد الله بن ابي واصحابه كانوا يسخرون من ضعفاء المسلمين وفقراء المهاجرين ولعلم انه لا مانع من نزولها في جميعهم

المسئلة الثالثة اختلفوا في كيفية هذا التزيين اما المعتزلة فذكروا وجوها احدها قال الجبائي المزين هو غواة الجن والانس زينوا للكفار الحرص على الدنيا وقبحوا لهم الاخرة فلا تخصوا انفسكم بهذه الدنيا قال واما الثاني بقوله المخبرة من انه تعالى يزين ذلك فهو باطل لان التزيين للشيء هو كالمخبر عن حسنه فان كان المزين هو الله تعالى فاما ان يكون صادقا في ذلك التزيين واما ان يكون كاذبا فان كان صادقا وجب كون ما زينه للشيء هو كالمخبر عن حسنه حسنا فيكون فاعله المحسن له مصيبا وذلك يوجب ان الكافر مصيب في كفره ومعصيته وهذا القول كفر وان كان كاذبا في ذلك التزيين لزم في ذلك الى

لا يوثق منه تعالى بقول ولا خبر وهذا ايضا كفر فان قيل ان المراد من الآية ان المزين هو الشيطان هذا تمام كلام ابي علي الجبائي في تفسيره
واقول هذا ضعيف لان قوله تعالى ذين للذين كفروا يقتضي ان يكون جميع الكفار لهذا اقتضى ان يكون جميع الكفار مزينين والمزين لجميع الكفار
لابد وان يكون مغايرا للصنم الا ان يقال ان كل واحد كان مزينا للآخر وحينئذ يصير دورا فثبت ان الذي يزين الكفر لجميع الكفار لابد
وان يكون مغايرا للصنم فبطل قوله ان المزين هم غواة الجن والانس وذلك لان هاروت الغواة داخلون في الكفار ايضا وقد بينا ان المزين لابد
وان يكون غيرهم فثبت ان هذا التاويل ضعيف واما قوله المزين للشيء هو المخبر عن حسنه فهذا ممنوع بل المزين من يجعل الشيء موصوفا
بالزينة وهي صفات قائمة بالشيء باعتبارها يكون الشيء مزينا وعلى هذا التقدير سقط كلامه ثم لئن سلمنا ان المزين للشيء هو المخبر عن حسنه فلم لا
يجوز ان يقال الله تعالى اخبر عن حسنه والمراد انه تعالى اخبر عما فيها من اللذات والطيبات والراحات والاخبار عن ذلك ليس بكذب والقديم
لما ليس بكفر فسقط كلام ابي علي في هذا الباب بالكلية التاويل الثاني قال ابو مسلم يحتمل ان يكون المزين للكفر انهم زينوا لانفسهم والعرب يقولون
لمن يبعد فيه ان يذهب بك لا بد وان ذاهبا ذهب به وهو معنى قوله تعالى يسأل الا الى الكثرة اني يوفكون اي يصرفون الى غير ذلك والدليل على صحة
قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تلهكم اموالكم ولا اولادكم عن ذكر الله فاضاف ذلك اليهم لما كانا كالكسب ولما كان الشيطان لا يمكنه ان يحمل الانسان
على الفعل لكن الانسان في الحقيقة هو الذي زين لنفسه واعلم ان هذا ضعيف وذلك لان قوله زين يقتضي ان مزينا زينه والعدول عن الحقيقة
الى المجاز غير ممكن التاويل الثالث ان هذا المزين هو الله تعالى ويدل على صحة هذا التاويل وجهان احدهما قراءة من قرا زين للذين كفروا
الحياة الدنيا على البناء للفاعل الثاني قوله تعالى انا جعلنا ما على الارض زينة لها لنبلوهم ليعلم احسن عملا والقائلون بهذا التاويل ذكروا وجوها
الاول يحتمل ان يكون تعالى هو المزين بما اظهره في الدنيا من الزهرة والنضارة والطيب واللذة وانما فعل ذلك ابتلاء لعباده ونظير قوله
تعالى زين للذين كفروا الحياة الدنيا للناس حب الشهوات الى قوله قل اؤنبئكم بخير من ذلكم للذين اتقوا عند ربهم جنات وقال ايضا المال والبنون
زينة الحياة الدنيا والباقيات الصالحات خير عند ربك ثوابا وخير املا قالوا الحسن لا يات متوافقة والمعنى بالكل ان الله جل جلاله جعل الدنيا
دارا بلاء وامتحان فركب في الطباع الميل الى اللذات وحب الشهوات لا على سبيل الالجاء الذي لا يمكن تركه بل على سبيل التحبيب الذي الفته
تميل اليه النفس مع امكان ردها عنه ليتم بذلك الامتحان ويجاهد المرء هواه فيقبض نفسه عن المباح ويكفها عن الحرام الثاني ان المراد
من التزيين انه تعالى امهلهم في الدنيا ولم يمنعهم عن الاقبال عليها والحرص الشديد في طلبها لهذا الامهال هو المسمى بالتزيين واعلم ان جملة
هذه الوجوه التي ذكرناها عن المعتزلة يوجه عليها سوال واحد وهو ان حصول هذه الزينة في قلوب الكفار لابد له من محدث والا فقد وقع
الحدث لا عن مؤثر وهذا محال ثم هذا التزيين الحاصل في قلوب الكفار قد رجح جانب الكفر والمعصية على جانب الايمان والطاعة او ما رجح
فان لم يرجح البتة بل الانسان مع حصول هذه الزينة في قلبه كان قادرا مع حصولها في قلبه فهذا يمنع كونه تزيينا في قلبه والدليل على انه
حصل هذا التزيين وان قلنا بان حصول هذا التزيين يرجح في قلبه جانب الكفر والمعصية على جانب الايمان والطاعة فقد زال الاختيار عن
حال الانثوالما امتنع حصول الرجحان لحال صيرورة احد الطرفين مرجوحا كان اولى بامتناع الوقوع واذا صار المرجوح ممتنع الوقوع صار
الراجح واجب الوقوع ضرورة انه لا خروج عن النقيضين لهذا هو توجيه السوال ومعلوم انه لا ينفع بالوجوه التي ذكرها المعتزلة الوجه
الثالث في تقرير هذا التاويل ان المراد ان الله تعالى يزين من للحياة الدنيا ما كان من المباحات دون المحظورات وعلى هذا الوجه سقط
الاشكال وهذا ايضا ضعيف وذلك لان الله تعالى خص لهذا التزيين الكفار وتزيين المباحات لا يختص به الكافر فيمتنع ان يكون المراد لهذا
التزيين تزيين المباحات وايضا فان المؤمن اذا تمتع بالمباحات من طيبات الدنيا يكون ممتحنا لها مع الخوف والوجل عن الحساب في الاخرة فهو
وان كثر ماله وجاهه فعيشه مكدر ممتحن فاكر عرضه اخر الاخرة وانما فقد الدنيا كالوسيلة اليها وليس كذلك الكافر فانه وان قلت ذات يده
فسروره لها يكون غالبا على قلبه لاعتقاده انما كان للمقصود هي دون غيرها ولذا كان هذا حاله صح انه ليس المراد في الآية تزيين المباحات وايضا
انه تعالى اتبع تلك الآية بقوله ويسخرون من الذين امنوا وذلك مشعر بانهم كانوا يسخرون منهم في تركهم اللذات المحظورة وتحملهم المشاق الواجبة فدل
على ان ذلك التزيين ما وقع في المباحات بل في المحظورات واما اصحابنا فانهم حملوا التزيين على انه تعالى خلق في قلبه ارادة تلك الاشياء بل خلق تلك
الافعال والاقوال وهذا بناء على ان لا خالق لافعال العباد ليس الا الله سبحانه وعلى هذا الوجه ظهر المراد من الآية اما قوله تعالى ويسخرون من الذين
امنوا فقد رويناه في كيفية تلك السخرية وجوها من الروايات قال الواحدي قوله ويسخرون مستانف غير معطوف على زين وان بعد استيناف
المستقبل بعد الماضي وذلك ان الله اخبر عنهم بفعل يديمونه فقال ويسخرون من الذين امنوا ومعنى هذه السخرية انهم كانوا يقولون هؤلاء
المساكين تركوا الذات الدنيا وطيباتها وشهواتها وتحملوا المشاق والمنازعة لطلب الاخرة مع ان القول بالاخرة قول باطل وان ثبت ذلك
بالمعاد لكانت هذه السخرية لازمة اما لو بينا ان القول بحشر المعاد كانت السخرية ساقطة عليهم لان من اعرض عن اللذات الدنيوية لسبب لذات حصلت
في الدنيا من بعد ودة لم يجز ان يقال انه اخلق احدا اول بالسخرية منه بل قال بعض المحققين الاعراض عن الدنيا والاقبال على الاخرة امر اضطراري فثبت ان السخرية
كانت باطلة وان عود السخرية عليهم اول اما قوله تعالى والذين اتقوا فوقهم يوم القيامة ففيه سوالات السوال الاول
لم قال من الذين امنوا ثم قال والذين اتقوا الجواب ليظهر به ان السعادة الكبرى لا تحصل الا للمؤمن التقي وليكون معنا للمؤمنين على التقوى السوال
الثاني ما المراد بهذه الفوقية الجواب فيه وجوه احدها ان يكون المراد الفوقية المكانية لان المؤمنين يكونون في عليين من السماء والكافرون

يكونون في سجين من الارض وثانيها يحتمل ان يكون المراد بالفوقية الكرامة والدرجة فان قيل انما يقال فلان فوق فلان في
الكرامة اذا كان كل واحد منهما في الكرامة يكون احدهما ازيد حالا من الاخر في تلك الكرامة والكافر ليس له شي من الكرامة فكيف
يقال المومن فوقه في الكرامة قلنا المراد انهم كانوا فوقهم في سعادات الدنيا ثم في الاخرة ينقلب الامر فالله تعالى يعطي المومن
من سعادات الاخرة ما يكون فوق السعادات الدنيوية التي كانت حاصلة للكافرين وثالثها ان يكون المراد انهم في الحجة يوم القيمة
لان شبهات الكفار ربما كانت تقع في قلوب المومنين ثم انهم كانوا يردونها عن قلوبهم بمدد توفيق الله تعالى واما يوم القيامة فلا يبقى
شي من ذلك بل تزول الشبهات ولا يوثر وساوس الشيطان كما قال تعالى ان الذين اجرموا كانوا من الذين امنوا يضحكون ورابعها
ان سخرية المومنين بالكفار يوم القيامة فوق سخرية الكافرين بالمومنين في الدنيا لان سخرية الكافر بالمومن باطلة مع بطلانها منقضية
وسخرية المومن بالكافر في الاخرة حقة ومع حقيتها هي دائمة باقية **السوال الثالث** هل تدل الاية على القطع بوعيد
الفساق فان لقائل ان يقول انه تعالى خص الذين اتقوا بهذه الفوقية فالذين لا يكونون موصوفين بالتقوى وجب ان لا يحصل لهم هذه
الفوقية واذا لم يحصل هذه الفوقية كانوا من اهل النار الجواب هذا تمسك بالمفهوم فلا يكون اقوى من الدلالة بالعمومات
التي بينا انها مخصوصة بدلائل العفو **اما قوله** تعالى والله يرزق من يشا بغير حساب فيحتمل ان يكون المراد منه ما يعطي في
الدنيا اصناف عبيده من المومنين والكافرين فاذا حملناه على رزق الاخرة احتمل وجوها احدها انه يرزق من يشا في الاخرة وهم
بغير حساب اي رزقا واسعا رغدا لا فناء له ولا انقطاع وهو كقوله فاولئك يدخلون الجنة يرزقون فيها بغير حساب فان كل ما دخل تحت
الحساب والحصر والتقدير فهو متناه فما لا يكون متناهيا كان لا محالة خارجا عن الحساب وثانيها ان المنافع الواصلة اليهم في الجنة
بعضها ثواب وبعضها تفضل كما قال فيوفيهم اجورهم ويزيدهم من فضله فالفضل منه لان المعطي انما يحاسب ليعلم مقدار ما يعطي وما
يبقى فلا يتجاوز في عطاياه الى ما يجحف به والله لا يحتاج الى الحساب لانه عالم غني لا نهاية لمقدوراته ورابعها انه اراد بهذا
رزق اهل الجنة وذلك لان الحساب انما يحتاج اليه بحيث اذا اعطى شيا انتقص قدر الواجب عما كان والثواب ليس كذلك فانه بعد
انقضا الادوار والاعصار يكون الثواب المستحق بحكم الوعد والفضل تاما فعلى هذا لا يتطرق الحساب البتة الى الثواب وخامسها
اراد ان الذي يعطي لا يشبه له الى ما في الخزانة لان الذي في كل وقت يكون متناهيا لا محالة والذي في خزانة قدرة الله غير متناه والمتناهي
لا يشبه له الى غير المتناهي فهذا هو المراد من قوله بغير حساب وهو اشارة الى انها لا نهاية لمقدورات الله تعالى وسادسها بغير حساب
اي بغير استحقاق يقال لفلان على فلان حساب اذا كان له عليه حق وهذا يدل على انه لا يستحق عليه احد شيا وليس لاحد معه حساب بل
كل ما اعطاه فقد اعطاه بمجرد الفضل والاحسان لا بسبب الاستحقاق وسابعها بغير حساب اي يزيد على قدر الكفاية يقال ينفق بغير حساب
اي يعطي كثيرا لان ما دخله الحساب فهو قليل واعلم ان هذه الوجوه محتملة وعطايا الله لها منتظمة فيجوز ان يكون المراد كلها والله اعلم اما اذا حملنا
الاية على ما يعطي في الدنيا اصناف عباده المومنين والكافرين ففيه وجوه احدها وهو اليق بنظم الاية ان الكفار انما كانوا يسخرون من فقرا
المسلمين لانهم كانوا يستدلون بحصول السعادات الدنيوية على انهم على الحق وبحرمان فقرا المسلمين عن تلك على انهم على الباطل قال الله تعالى
ليبطل هذه المقدمة بقوله والله يرزق من يشا بغير حساب يعني يعطي في الدنيا من يشا من غير ان يكون ذلك مبنيا على كون المعطي محقا
او مبطلا او محسنا او مسيا وذلك متعلق بمحض المشية فقد وسع في الدنيا على قارون وضيقها على ايوب عليه السلام فلا يجوز لكم ايها الكفار
ان تستدلوا بحصول متاع الدنيا وعدم حصولها لفقرا المسلمين على كونكم محقين وكونهم مبطلين بل الكافرون قد يوسع عليه زيادة في الاستدراج
والمومن قد يضيق عليه زيادة في الابتلا والامتحان ولهذا قال تعالى ولولا ان يكون الناس امة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم
سقفا من فضة وثانيها ان المعنى ان الله يرزق من يشا في الدنيا من كافر ومومن بغير حساب يكون لاحد عليه ولا مطالبة ولا تبعة ولا سوال
سايل والمقصود منه ان لا يقول الكافر ان كان المومن على الحق فلم لا يوسع عليه في الدنيا وان لا يقول المومن ان كان الكافر مبطلا فلم وسع عليه في
الدنيا بل الاعتراض ساقط والامر امره والحكم حكمه لا يسال عما يفعل وهم يسالون وثالثها قوله بغير حساب اي من حيث لا يحتسب كما يقول
اذا جاه ما لم يكن يقدره لم يكن هذا في حسابي فعلى هذا الوجه يكون معنى الاية ان هولا الكفار وان كانوا يسخرون من الذين امنوا لفقرهم
فالله تعالى قد يرزق من يشا من حيث لا يحتسب ولعله يفعل ذلك بالمومن قال القفال رحمه الله وقد فعل ذلك بهم فاغناهم بما افا عليهم من
اموال صناديد قريش ورؤسا اليهود وبما فتح على رسوله وبعد وفاته على ايدي اصحابه حتى ملكوا كنوز كسرى وقيصر فان قيل قد قال تعالى في
صفة المتقين وما يصل اليهم عطا حسابا او ليس ذلك كالمناقض لما في هذه الاية قلنا اما من حمل قوله بغير حساب على التفضل وحمل قوله عطا
حسابا على المستحق بحسب الوعد على ما هو قولنا وبحسب الاستحقاق على ما هو قول المعتزلة فالسوال ساقط واما من حمل قوله عطا حسابا على ساير الوجوه
فله ان يقول ان ذلك العطا ان كان متشابها في الاوقات وفيما قد صح من هذا الوجه ان يوصف بكونه عطا حسابا ولا ينقضه ما ذكرناه في معنى قوله
بغير حساب **قوله تعالى** كان الناس امة واحدة اعلم انه تعالى لما بين في هذه الاية المتقدمة انه سبب اصرار
هولا الكفار على كفرهم هو حب الدنيا في هذه الاية الا ان هذا المعنى غير مختص بهذا الزمان بل كان هذا حاصلا في الازمنة المتقدمة لان الناس
كانوا امة واحدة على الحق ثم اختلفوا وما كان اختلافهم الا بسبب البغي والتحاسد والتنازع في طلب الدنيا فهذا هو الكلام في ترتيب النظم وفي الاية

مسائل المسئلة الاولى قال القفال الامة المجمعون على الشيء الواحد يقتدي بعضهم ببعض وهو ماخوذ من الايتمام المسئلة
الثانية دلت الاية على ان الناس كانوا امة واحدة ولكنها ما دلت على انهم كانوا امة واحدة في الحق ام الباطل واختلف المفسرون على خمسة
اقوال القول الاول انهم كانوا على دين واحد وهو الايمان وهو الحق وهذا قول اكثر المحققين ويدل عليه وجوه الاول ما ذكره القفال فقال
الدليل عليه قوله تعالى بعد هذه الاية فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وانزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه فهذا
يدل على ان الانبياء عليهم انما بعثوا حين الاختلاف ويدل عليه قوله تعالى وما كان الناس الا امة واحدة فاختلفوا ويتاكد ايضا بما نقل عن
ابن مسعود انه قرا كان الناس امة واحدة فاختلفوا فبعث الله النبيين الى قوله ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه اذا عرفت هذا فنقول
الفاء في قوله فبعث الله النبيين يقتضي ان يكون بعثهم بعد الاختلاف ولو كانوا قبل ذلك امة واحدة في الكفر لكانت بعثة الرسل قبل هذا الاختلاف
اولى لانهم لما بعثوا عند ما كان بعضهم محقا وبعضهم مبطلا فلان يبعثوا حين ما كانوا كلهم مبطلين مصرين على الكفر اولى كان اولى وهذا الوجه الذي
ذكره القفال رحمه الله حسن في هذا الموضع وثانيها انه تعالى حكم بانه كان الناس امة واحدة ثم ادرجنا فيه فاختلفوا بحسب دلالة الدليل
عليه وبحسب قراءة ابن مسعود ثم قال وما اختلف فيه الا الذين اوتوه من بعد ما جاءتهم البينات بغيا بينهم والظاهر ان المراد من هذا الاختلاف
الحاصل بعد ذلك الاتفاق المشار اليه بقوله كان الناس امة واحدة ثم حكى في الاختلاف بانه انما حصل بسبب البغي وهذا الوصف لا يليق الا
بالمذاهب الباطلة فدلت الاية على ان حصول المذاهب الباطلة انما حصلت بسبب البغي وهذا يدل على ان الاتفاق الذي كان حاصلا قبل حصول
الاختلاف انما كان في الحق لا في الباطل فثبت ان الناس كانوا امة واحدة في الدين الباطل وثالثها ان ادم عليه السلام لما بعثه الله رسولا
الى اولاده فالكل كانوا مسلمين مطيعين لله تعالى ولم يحدث فيما بينهم اختلاف في الدين الى ان قتل قابيل هابيل بحسب الحسد والبغي وهذا المعنى ثابت
بالنقل المتواتر والامة مطبقة عليه لان الناس وهم ادم وحوا واولاده من الذكور والاناث كانوا امة واحدة على الحق ثم اختلفوا بسبب البغي كما
حكى الله عن ابني ادم بالحق اذ قربا قربانا فتقبل من احدهما ولم يتقبل من الاخر فلم يكن ذلك الكفر بالله الا بسبب البغي والحسد وهذا المعنى ثابت
بالنقل المتواتر والامة منطبقة عليه ورابعها انه لما غرقت الارض بالطوفان لم يبق الا اهل السفينة وكلهم كانوا على الحق والدين الصحيح
ثم اختلفوا بعد ذلك وهذه القضية مما عرف ثبوتها بالدلائل القاطعة والنقل المتواتر ثم انهم اختلفوا بعد ذلك فثبت ان الناس كانوا
امة واحدة على الحق ثم اختلفوا بعد ذلك ولم يثبت البتة شيء من الدلائل انهم كانوا مطبقين على الباطل والكفر واذا كان كذلك وجب حمل اللفظ
على ما ثبت بالدلائل وان لا يحمل ما لم يثبت بشيء من الدلائل وخامسها ان الدين الحق لا سبيل اليه الا بالنظر والنظر لا معنى له الا ترتيب المقدمات
ليتوصل بها الى النتائج وتلك المقدمات ان كانت نظرية افتقرت الى مقدمات اخر ولزم الدور والتسلسل وهما باطلان فوجب انتهاء النظر
بالاخرة الى الضروريات فترتيب المقدمات يجب انتهاؤه ايضا الى ترتيب يعلم صحتها فضرورة العقل وجب القطع ان العقل السليم لا يغلط لو لم
يعرض له بسبب من خارج فاذا عرفت له ترتيب خارجي فهناك يحصل الغلط فثبت ان ما بالذات هو الصواب وما بالعرض هو الخطا وما بالذات اقدم
مما بالعرض بحسب الاستحقاق والزمان ايضا هو الاظهر فثبت ان الاولى ان يقال كان الناس امة واحدة في الدين ثم اختلفوا بعد ذلك لاسباب
خارجية وهي البغي والحسد فهذا دليل معقول ولفظ القرآن مطلق فوجب المصير اليه فان قيل وما المراد من قوله ولا يزالون مختلفين الا من
رحم ربك ولذلك خلقهم قلنا المعنى ولاجل ان يرحمهم خلقهم وسادسها قوله عليه السلام كل مولود يولد على الفطرة فابواه يهودانه وينصرانه
ويمجسانه دل الحديث على ان المولود لو ترك مع فطرته الاصلية لما كان على شيء من الاديان الباطلة وانما تقدم على الدين الباطل لاسباب خارجية
وهي سعي الابوين في ذلك وحصول الاغراض الفاسدة من البغي والحسد وسابعها ان الله تعالى لما قال الست بربكم قالوا بلى فذلك اليوم
كانوا امة واحدة على الدين الحق وهذا القول مروي عن ابي بن كعب وجماعة من المفسرين الا ان للمتكلمين في هذا الحاقا كثيرة ولا حاجة بنا في نظر
هذا القول بعد تلك الوجوه الستة التي ذكرناها الى هذا الوجه فهذا جملة الكلام في تقرير هذا القول اما القول الثاني وهو ان الناس
كانوا امة في الدين الباطل فهذا قول طائفة من المفسرين كالحسن وعطاء وابن عباس واحتجوا بالاية والخبر اما الاية قوله فبعث الله النبيين مبشرين
ومنذرين وهو لا يليق الا بعد ذلك واما الخبر فما روي عن النبي عليه السلام ان الله تعالى نظر الى اهل الارض عربهم وعجمهم فمقتهم الا بقايا من اهل الكتاب
وجوابه ما بينا ان هذا لا يليق الا بضده وذلك ان عند الاختلاف لما وجب البعث فلو كان الاتفاق السابق اتفاقا على الكفر لكانت البعثة في
ذلك الوقت اولى وحيث لم تحصل البعثة هناك علمنا ان ذلك الاتفاق كان اتفاقا على الحق لا على الباطل ثم اختلف القائلون بهذا القول انه متى
كان الناس متفقين على الكفر فقيل من وفاة ادم الى زمان نوح عليهما السلام كانوا كفارا ثم سالوا انفسهم سؤالا وقالوا ليس فيهم من كان مسلما نحو هابيل
وشيث وادريس واجابوا بان الغالب كان هو الكفر والحكم للغالب ولا يعتد بالقليل في الكثير كما لا يعتد بالشعر القليل في البر الكثير وقد يقال
دار الاسلام وان كان فيها غير المسلمين ودار الحرب وان كان فيها مسلمون القول الثالث وهو اخبار ابي مسلم والقاضي ان الناس كانوا امة واحدة
في التمسك بالشرائع العقلية وهي الاعتراف بوجود الصانع وصفاته والاشتغال بخدمته وشكر نعمه والاجتناب عن القبائح العقلية كالظلم والكذب
والجهل والعبث وامثالها واحتج القاضي على صحة قوله بان التبيين يفيد العموم والاستغراق وحرف الفاء يفيد التراخي في قوله فبعث الله النبيين يفيد
ان بعثة الانبياء كانت متاخرة عن كون الناس امة واحدة فتلك الواحدة المتقدمة على بعثة جميع الشرائع لا بد وان يكون وحده في شريعة مستفادة
من العقل وذلك ما بيناه وايضا بالعلم يحصل شكر المنعم وطاعة الخالق والاحسان الى الخلق والعدل مشترك فيه بين الكل والعلم بقبح الكذب والظلم

والجهل والعبث مشترك فيه بين الكل والاظهر ان الناس كانوا في اول الامر على ذلك ثم اختلفوا بعد ذلك لاسباب منفصلة ثم سال نفسه
فقال اليس اول الناس ادم عليه السلام وانه كان نبيا فكيف صح اثبات الناس مكلفين قبل بعثة الرسل واجاب يحتمل انه عليه السلام مع
اولاده كانوا مجمعين على التمسك بالشرايع العقلية اولا ثم ان الله تعالى بعد ذلك بعثه الى اولاده ويحتمل ان بعد ذلك صار شرعه منذرا
فالناس رجعوا الى التمسك بالشرايع العقلية واعلم ان هذا القول لا يصح الا بعد تحسين العقل وتقبيحه والكلام فيه مشهور في الاصول
القول الرابع الاية دلت على ان الناس كانوا امة واحدة وليس فيها انهم كانوا على الايمان او على الكفر فهو موقوف على الدليل القول
الخامس ان المراد من الناس هاهنا اهل الكتاب ممن امن بموسى عليه السلام وذلك لانا بينا ان هذه الاية متعلقة بما تقدم من قوله يا ايها الذين
امنوا ادخلوا في السلم كافة وذكرنا ان كثيرا من المفسرين زعموا ان تلك الاية نزلت في اليهود بقوله تعالى كان الناس امة واحدة اي كان الذين
امنوا بموسى امة واحدة على دين واحد ومذهب واحد ثم اختلفوا بسبب البغي والحسد فبعث الله النبيين وهم الذين جاوا بعد موسى عليه السلام
وانزل معهم الكتاب كما بعث الزبور الى داود والانجيل الى عيسى والفرقان الى محمد عليه السلام لتكون تلك الكتب عامة في تلك الاشيا التي اختلفوا
فيها وهذا القول مطابق لنظم الاية وموافق لما قبلها ولما بعدها وليس فيها اشكال الا تخصيص لفظ الناس في قوله كان الناس يقوم معينين خلاف
الظاهر الا انك تعلم ان الالف واللام كما تكون للاستغراق فقد تكون ايضا للعهد فهذا ما يتعلق بهذه الاية اما قوله تعالى فبعث الله النبيين
مبشرين ومنذرين فاعلم انا ذكرنا انه لا بد هاهنا من الاضمار والتقدير كان الناس امة واحدة فاختلفوا فبعث الله النبيين واعلم ان الله تعالى
وصف النبيين بصفات ثلاث الصفة الاولى كونهم مبشرين والثانية كونهم منذرين ونظيره قوله تعالى رسلا مبشرين ومنذرين وانما قدم البشارة
على الانذار لان البشارة تجري مجرى الصحة والانذار يجري مجرى ازالة المرض ولا شك ان المقصود بالذات هو الاول دون الثاني فلا جرم وجب
تقديمه في الذكر الصفة الثالثة قوله تعالى وانزل معهم الكتاب بالحق فان قيل انزال الكتاب يكون وصول الامر والنهي اليهم فيكون
قبل التبشير والانذار على انزال الكتب اجاب القاضي عنه فقال لان الوعد والوعيد منهم قبل بيان الشرع ممكن فيما يتصل بالعقليات من المعرفة
بالله وترك الظلم وغيرهما وعندي فيه وجه اخر وهو ان المكلف انما يتحمل النظر في دلالة المعجز على الصدق وفي الفرق بين المعجز والسحر اذا خاف انه لو لم
ينظر فربما ترك الحق فيصير مستحقا للعقاب والخوف وانما يقوى ويكمل عند التبشير والانذار فلا جرم وجب تقديم البشارة وانذاره على انزال
الكتاب في الذكر ثم قال القاضي ظاهر هذه الاية تدل على انه لا نبي الا معه كتاب انزل فيه بيان الحق طال ذلك الكتاب ام قصر ودون ذلك الكتاب
او لم يدون وكان ذلك الكتاب معجزا ام لم يكن كذلك لان كون الكتاب منزلا معهم لا يقتضي شيا من ذلك اما قوله تعالى ليحكم بين الناس فاعلم
ان قوله ليحكم فعل فلا بد من اشارة الى ما تقدم وقد تقدم ذكر امور ثلاثة فاقربها الى هذا اللفظ الكتاب ثم النبيين ثم الله فلا جرم كان اضمار
كل واحد منهما صحيحا فيكون المعنى ليحكم الله او النبي المنزل او الكتاب ثم ان كل واحد من هذه الاحتمالات مختص بوجه ترجيح اما الكتاب
فلانه اقرب المذكورات واما الله فلانه سبحانه هو الحاكم في الحقيقة لا الكتاب واما النبي فلانه هو المظهر فلا يبعد ان يقال حمله
على الكتاب اولى واقصى ما في الباب ان يقال الحاكم هو الله واسناد الحكم الى الكتاب مجاز الا انا نقول هذا المجاز يحسن عمله لوجهين الاول
انه مجاز مشهور يقال حكم الكتاب بكذا وقضى كتاب الله بكذا ورضينا بكتاب الله واذا جاز ان يكون هدى وشفا جاز ان يكون حاكما
كما قال تعالى ان هذا القران يهدي للتي هي اقوم ويبشر المومنين والثاني انه يفيد تعظيم شان القران وتعظيم حاله اما قوله تعالى فما اختلفوا
فيه فاعلم ان الها في قوله فيما اختلفوا فيه يجب ان يكون اما راجعا الى الكتاب واما الى الحق لان ذكرهما جميعا قد تقدم لكن رجوعه الى الحق
اولى لان الاية دلت على انه تعالى انما انزل الكتاب ليكون حاكما فيما اختلفوا فيه فالكتاب حاكم والمختلف فيه محكوم والحاكم يجب ان يكون مغايرا
للمحكوم عليه اما قوله تعالى وما اختلف فيه الا الذين اوتوه فالها الاولى راجعة الى الحق والثانية الى الكتاب والتقدير وما اختلف في الحق
الا الذين اوتوا الكتاب ثم قال اكثر المفسرين المراد بهولاء اليهود والنصارى والله تعالى كثيرا ما يذكرهم في القران بهذا اللفظ وكقوله وطعام
الذين اوتوا الكتاب حل لكم قل يا اهل الكتاب تعالوا الى كلمة سوا بيننا وبينكم ثم المراد باختلافهم يحتمل ان يكون هو تكفير بعضهم بعضا كقوله وقالت
اليهود ليست النصارى على شي وقالت النصارى ليست اليهود على شي وهم يتلون الكتاب ويحتمل ان يكون اختلافهم تحريفهم وتبديلهم بقوله وما
اختلف فيه الا الذين اوتوه وما اختلف في الحق الا الذين اوتوا الكتاب مع انه كان المقصود من انزال الكتاب ان لا يختلفوا وان يدفعوا المنازعة
في الدين واعلم ان هذا يدل على ان الاختلاف في الحق لم يوجد الا بعد بعثة الانبيا وانزال الكتب وذلك يوجب ان قبل بعثهم ما كان الاختلاف في
الحق حاصلا بل كان الاتفاق في الحق حاصلا وهو يدل على ان قوله تعالى وما كان الناس الا امة واحدة معناه امة واحدة في دين الحق اما قوله
تعالى من بعد ما جاتهم البينات بغيا بينهم فهو يقتضي ان يكون ايتا الله تعالى اياهم الكتاب كان بعد مجي البينات فتكون هذه البينات مغايرة لا محالة
لايتا الكتاب وهذه البينات لا يمكن حملها على شي سوى الدلايل العقلية التي نصبها الله تعالى على اثبات الاصول التي لا يمكن القول بالنبوة الا بعد
ثبوتها وذلك لان المتكلمين يقولون كل ما لا يصح اثبات النبوة الا بثبوته فذلك لا يمكن اثباته بالدلايل السمعية والا وقع الدور بل لا بد من اثباتها
بالدلايل العقلية فهذه الدلايل هي البينات المقدمة على ايتا الله الكتب اياهم اما قوله تعالى بغيا بينهم فالمعنى ان الدلايل اما سمعية واما
عقلية اما السمعية فقد حصلت بايتا الكتاب واما العقلية فقد حصلت بالبينات المقدمة على ايتا الكتاب فعند ذلك فقد تمت البينات
ولم يبق في العدول عذر ولا علة فلو حصل الاعراض والعدول لم يكن ذلك الا بحسب الحسد والبغي والحرص على طلب الدنيا ونظير هذه الاية

قوله تعالى وما تفرق الذين اوتوا الكتاب الا من بعد ما جاءتهم البينة اما قوله تعالى فهدى الله الذين امنوا لما اختلفوا فيه من الحق
باذنه فاعلم انه تعالى لما وصف حال اهل الكتاب وانهم بعد كمال البينات اصروا على الكفر والجهل بسبب البغي والحسد بين ان حال هذه الامة
بخلاف حال اولئك فان الله عصمهم من الزلل وهداهم الى الحق في الاشياء التي يختلفون فيها اهل الكتاب يروى انه عليه السلام قال نحن
الاخرون السابقون يوم القيامة بيد انهم اوتوا الكتاب من قبلنا واوتيناه من بعدهم فهدانا الله لما اختلفوا فيه من الحق باذنه فهذا اليوم
الذي له والناس لنا فيه تبع وغدا لليهود وبعد غد للنصارى وقال ابن زيد اختلفوا في القبلة فصلت اليهود الى بيت المقدس والنصارى
الى المشرق فهدانا الله للكعبة واختلفوا في الصيام فهدانا الله لشهر رمضان واختلفوا في ابرهيم فقالت اليهود كان يهوديا وقالت النصارى
كان نصرانيا فقلنا انه كان حنيفا مسلما واختلفوا في عيسى فاليهود فرطوا والنصارى افرطوا وقلنا القول العدل وبقي في الاية مسائل

المسئلة الاولى من الناس من تمسك بهذه الاية على ان الايمان مخلوق الله تعالى واعلم ان هذا الوجه ضعيف لانا بينا ان الهداية
غير الاهتداء والذي يدل هاهنا على ان الهداية لا يمكن ان تكون عبارة عن الايمان وجهان الاول ان الهداية الى الايمان غير الايمان كما ان التوفيق
للايمان غير الايمان والثاني انه تعالى قال في اخر الاية باذنه ولا يمكن صرف هذا الاذن الى قوله فهدى الله اذ لا جائز ان ياذن لنفسه فلا بد من
اضمار ليصرف الاذن اليه والتقدير فهدى الله الذين امنوا لما اختلفوا فيه من الحق باذنه فاهتدوا باذنه واذا كان كذلك كانت الهداية مغايرة
للاهتداء **المسئلة الثانية** احتج الاصحاب بهذه الاية على ان الله تعالى قد يخص المؤمن بهدايات لا يفعلها في حق الكافر والمعتزلة
اجابوا عنه من وجوه احدها انهم اختصوا بالاهتداء فجعل هداية لهم خاصة كقوله هدى للمتقين ثم قال هدى للناس وثانيها ان المراد
به الهداية الى الثواب وطريق الجنة وثالثها هداهم الى الحق بالالطاف **المسئلة الثالثة** قوله لما اختلفوا فيه اي الى
ما اختلفوا فيه كقوله تعالى يعودون لما قالوا اي الى ما قالوا ويقال هديته الطريق وللطريق والى الطريق فان قيل لم قال فهداهم للحق فيما اختلفوا
فيه من الحق باذنه ولم يقل هداهم للحق فيما اختلفوا وقدم الاختلاف لهم بدايه ثم فسره لمن هداه الثاني قال الفراء هذا من المقلوب اي فهداهم
لما اختلفوا فيه **المسئلة الرابعة** قوله باذنه فيه وجوه احدها قال الزجاج بعلمه الثاني هداهم بامره اي حصلت الهداية
بسبب الامر كما يقال قطعت بالسكين وذلك لان الحق لم يكن متميزا عن الباطل والهداية بسبب اذنه الثالث قال بعضهم لا بد فيه من اضمار
والتقدير هداهم فاهتدوا باذنه اما قوله والله يهدي من يشاء فاستدلال الاصحاب به معلوم والمعتزلة اجابوا من ثلاثة اوجه احدها
المراد بالهداية الطريق الى الجنة الثاني البيان فالله تعالى خص المكلفين بذلك والثاني المراد بالهداية الطريق الى الجنة الثالث المراد اللطف
فيكون خاصا لمن يعلم انه مصلح به وهو قول ابي بكر الرازي **قوله تعالى** ام حسبتم ان تدخلوا الجنة
في النظم وجهان الاول انه تعالى قال في الاية السالفة والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم والمراد انه يهدي من يشاء الى الحق وطلب الجنة
فبين في هذه الاية ان ذلك الطلب لا يتم ولا يكمل الا باحتمال الشدائد في التكليف فقال ام حسبتم ان تدخلوا الجنة ولما ياتكم مثل الذين خلوا من قبلكم
الاية الثاني انه في الاية السالفة لما بين انه هداهم لما اختلفوا فيه من الحق باذنه بين في هذه الاية انهم بعد هذه الهداية احتملوا الشدائد
في اقامة الحق وصبروا على البلوى فكذا انتم يا اصحاب محمد لا تستحقون الفضيلة في الدين الا بتحمل هذه المحن وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى**
استقصينا الكلام في لفظ ام في تفسير قوله تعالى ام كنتم شهداء اذ حضر يعقوب الموت والذي نريد هاهنا ان نقول ام استفهام متوسط كما ان هل
استفهام سابق فيجوز ان يقول هل عندك رجل اعندك رجل ولا يجوز ان يقول ابتداء ام عندك رجل فاما اذا كان متوسطا جاز سواء كان مسبوقا
باستفهام اخر او لا يكون اما اذا كان مسبوقا باستفهام اخر فقولك اتدخل لا تنصف افعن جهل يفعل هذا ام سلطان واما الذي لا يكون مسبوقا
بالاستفهام فهو كقوله الم تنزيل الكتاب لا ريب فيه من رب العالمين ام يقولون افتراه فكذا تقدير هذه الاية فهدى الله الذين امنوا لما اختلفوا فيه من الحق
باذنه فصبروا على استهزاء قومهم بهم افتسلكون سبيلهم ام تحسبون ان تدخلوا الجنة من غير سلوك سبيلهم هذا ما لخصه القفال رحمه الله والله اعلم
المسئلة الثانية قوله تعالى ولما ياتكم مثل الذين خلوا من قبلكم اي ولم ياتكم مثل الذين خلوا ذكر الكوفيون من اهل النحو ان
لما انما هي لم وما زائدة وقال سيبويه ليست ما زائدة لان لما تقع في مواضع لا تقع فيها لم يقول الرجل لصاحبه اقدم فلان فيقول
لما ولا يقال لم مفردة قال المبرد اذا قال القائل لم ياتني زيد فهو نفي لقولك اتاك زيد واذا قال لما يات فمعناه انه لم يات بعد وانا اتوقعه
قال النابغة ٭ ازف الترحل غير ان ركابنا لما تزل برحالنا وكان قد ٭ فعلى هذا قوله ولما ياتكم مثل الذين خلوا من قبلكم يدل على
ان اتيان ذلك متوقع منتظر **المسئلة الثالثة** قال ابن عباس لما دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة اشتد الضرر
لانهم خرجوا بلا مال وتركوا ديارهم واموالهم في ايدي المشركين واظهرت اليهود عداوة رسول الله صلى الله عليه وسلم فانزل الله تعالى تطييبا
لقلوبهم ام حسبتم وقال قتادة والسدي نزلت في غزوة الخندق حين اصاب المسلمين ما اصابهم من الجهد والحزن وكان كما قال سبحانه وتعالى
وبلغت القلوب الحناجر وقيل نزلت في حرب احد لما قال عبد الله بن ابي لاصحاب محمد صلى الله عليه وسلم الى متى تقتلون انفسكم وترجون الباطل لو كان
محمد نبيا ما سلط الله عليكم الاسر والقتل فانزل الله تعالى هذه الاية ام حسبتم ان تدخلوا الجنة ايها المؤمنون بمجرد الايمان بي وتصديق رسولي دون
ان تعبدوا الله بكل ما نعبدكم به وابتلاكم بالصبر عليه وان ينالكم من اذى الكفار ومن احتمال الفقر والفاقة ومكابدة الضر والبؤس في المعيشة
ومقاساة الاحوال ومجاهدة العدو كما كان كذلك من قبلكم من المؤمنين وهو المراد من قوله ولما ياتكم مثل الذين خلوا من قبلكم والمثل هو المثل

وهو الشبه الا ان الممثل مستعار لحالة غريبة او قضية عجيبة لها شان ومنه قوله تعالى ولله المثل الاعلى اي الصفات الغريبة التي
لها شان عظيم واعلم ان في الكلام حذفا تقديره مثل محنة الذين من قبلكم وقوله مستهم تبيان للمثل وهو استيناف كان قايلا قال فكيف
كان ذلك المثل فقال مستهم الباساء والضراء وزلزلوا اما الباساء فهو اسم من البوس بمعنى الشدة وهو الفقر والمسكنة ومنه يقال فلان في
بوس وشدة واما الضراء فالاقرب منه ورود المضار عليه من الالام والاوجاع وضروب الخوف وعندي ان الباساء عبارة عن تضييق وجوه
الخير والمنفعة عليه والضراء عبارة عن انفتاح جهات الشر والافة والالم عليه واما قوله وزلزلوا اي حركوا بانواع البلايا والرزايا
قال الزجاج اصل الزلزلة في اللغة من زل الشيء عن مكانه فاذا قلت زلزلته فتاويله انك كررت تلك الازالة فضوعف لفظه بمضاعفة
معناه وكلما كان فيه تكرير كررت فيه فاء الفعل نحو صر وصر وصر وصل وصلصل وكفكف واقال الشيء اي رفعه من موضعه فاذا كرر قيل
قلقل وفسر بعضهم زلزلوا نحو تخوفوا وحقيقته غير ما ذكرنا وذلك لان الخايف لا يستقر بل يضطرب لقلقله ولذلك لا يقال ذلك الا في الخوف
المقيم المقعد لانه يذهب السكون فيجب ان يكون زلزلوا هاهنا مجازا والمراد خوفوا ويجوز ان يكونوا مضطربين لا يستقرون لما في قلوبهم من الجزع
والخوف ثم انه تعالى بعد ذكر هذه الاشياء ذكر شيئا اخر وهو النهاية في الدلالة على كمال الضر والبوس فقال حتى يقول الرسول والذين امنوا معه
متى نصر الله وذلك لان الرسل عليهم السلام يكونون في غاية الثبات والصبر وضبط النفس عند نزول البلاء فاذا لم يبق لهم صبر حتى ضجوا كان
ذلك هو الغاية القصوى في الشدة فلما بلغت بهم الشدة الى هذه الدرجة العظيمة قيل لهم الا ان نصر الله قريب اجابة لهم الى طلبهم فتقدير
الاية هكذا كانت حالهم الى ان اتاهم نصر الله لم يغيرهم طول البلاء على دينهم وانتم يا معشر المسلمين كونوا على ذلك وتحملوا الاذى والمشقة في طلب
الحق فان نصر الله قريب لانه ات وكل ات ات وهذه الاية مثل قوله الم احسب الناس ان يتركوا ان يقولوا امنا وهم لا يفتنون ولقد فتنا الذين
من قبلهم فليعلمن الله وقال ام حسبتم ان تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين والمقصود من هذه الاية ما ذكرنا ان
اصحاب الرسول عليه السلام كان ينالهم الامر العظيم من الباساء والضراء من المشركين والمنافقين واليهود ولما اذن لهم في القتال نالهم من الجراح
وذهاب الاموال ما لا يخفى فعراهم الله في ذلك وبين ان حال من قبلهم في طلب الدين كان كذلك المصيبة اذا عمت طابت وذكر الله من قصة ابرهيم
عليه السلام والقائه في النار وايوب عليه السلام وما ابتلاه ومن ساير الانبياء عليهم السلام في مصابرتهم على انواع البلاء ما صار ذلك في سلوة المؤمنين
روى قيس بن ابي حازم عن خباب بن الارت قال شكونا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ما يلقى من المشركين فقال ان من كان قبلكم من الامم كانوا يعذبون
بانواع البلاء فلم يصرفهم ذلك عن دينهم حتى ان الرجل يوضع على راسه المنشار يشق نصفين ويمشط الرجل بامشاط الحديد بما دون العظم من لحم
وعصب وما يصرفه ذلك عن دينه وايم الله ليتمن هذا الامر حتى يسير الراكب ما بين صنعاء الى حضرموت لا يخشى الا الله والذيب على غنمه ولكنكم
تعجلون **المسئلة الرابعة** قرا نافع حتى يقول برفع اللام والباقون بالنصب ووجهه ان حتى اذا نصبت المضارع تكون على ضربين
احدهما ان يكون بمعنى الى وفي هذا الضرب يكون الفعل الذي حصل قبل والذي حصل بعدها قد وجدا ومنتصبا تقول سرت حتى ادخلها
اي الى ان ادخلها فالسير والدخول قد وجدا وعليه الاصل في هذه الاية لان التقدير وزلزلوا الى ان يقول الرسول والزلزلة والقول قد وجدا
والثاني ان يكون بمعنى كي كقوله اطعت الله حتى ادخل الجنة اي كي ادخل الجنة والطاعة قد وجدت والدخول لم يوجد ونصب الاية لا يمكن ان يكون
على هذا الوجه واما الرفع فاعلم ان الفعل الواقع بعد حتى لا بد وان يكون على سبيل الحال المحكية التي وجدت لما حكيت الحال في قولهم هذا من شيعته
وهذا من عدوه وفي قوله وكلبهم باسط ذراعيه لان هذا لا يصح الا على سبيل ان في ذلك الوقت كان يقال هذا الكلام ويقال شربت الابل حتى
البعير يجر بطنه والمعنى شربت حتى ان من حضر هناك يقول يجر بطنه ثم هذا قد يصدق عند انقضاء السبب وحده دون المسبب كقولك سرت
حتى ادخل البلد يحتمل ان السير والدخول قد وجدا وحصلا ويحتمل ان يكون قد وجد السير والدخول بعد لم يوجد فهذا هو الكلام في تقرير وجه
النصب ووجه الرفع واعلم ان الاكثرين اختاروا النصب لان قراءة الرفع لا تصح الا اذا جعلنا الكلام حكاية عمن يخبر عنها حال وقوعها وقراءة النصب لا
تحتاج الى هذا الفرض فلا جرم كانت قراءة النصب اولى **المسئلة الخامسة** في الاية اشكال وهو انه كيف يليق بالرسول القاطع
بصحة وعد الله ووعيده ان يقول على سبيل الاستبعاد متى نصر الله والجواب عنه من وجوه احدها ان كونه رسولا لا يمتنع من ان يتاذى من
كيد الاعداء قال تعالى ولقد نعلم انك يضيق صدرك بما يقولون وقال تعالى لعلك باخع نفسك ان لا يكونوا مؤمنين وقال تعالى حتى اذا استيأس
الرسل وظنوا انهم قد كذبوا جاءهم نصرنا فننجي وعلى هذا فاذا ضاق قلبه وقلت حيلته وكان قد سمع من الله تعالى انه ينصره الا انه
ما عين له الوقت في ذلك قال عند ضيق قلبه متى نصر الله حتى انه ان علم قرب الوقت زال همه وغمه وطاب قلبه والذي يدل على صحة
ذلك انه قال في الجواب ان نصر الله قريب فلما كان الجواب بذكر القرب دل على ان السؤال كان واقعا عن القرب ولو كان السؤال وقع انه هل
يوجد النصر ام لا لما كان الجواب مطابقا لذلك السؤال وهذا هو الجواب المعتمد والجواب الثاني انه يقال اخبر عن الرسول والذين
امنوا انهم قالوا متى ثم ذكر كلا من احدهما متى نصر الله والثاني الا ان نصر الله قريب فوجب اسناد كل واحد من هذين الكلامين الى واحد من
ذينك المذكورين فالذين امنوا قالوا متى نصر الله والرسل قالوا الا ان نصر الله قريب قالوا ولهذا نظير في القران والشعر اما القران فقوله
ومن رحمته جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله والمعنى لتسكنوا في الليل ولتبتغوا من فضله في النهار واما من الشعر فقول
امرئ القيس ٭ كان قلوب الطير رطبا ويابسا لدى وكرها العناب والحشف البالي ٭ والتشبيه بالعناب للرطب وبالحشف

البالي للبائس فهذا جواب ذكره قوم وهو تكلف جدا **المسئلة السادسة** قوله الا ان نصر الله قريب يحتمل ان يكون
جوابا من الله تعالى لهم اذ قالوا متى نصر الله فيكون كلامهم قد انتهى عند قوله متى نصر الله قال الله عند ذلك الا ان نصر الله قريب رجعوا الى
انفسهم فعلموا ان الله لا يعلي عدوه عليهم فقالوا الا ان نصر الله قريب فنحن قد صبرنا يا ربنا ثقة بوعدك فان قيل قوله الا ان نصر الله قريب
موجب في حق كل من لحقه شدة ان يعلم انه سيظفر بزوالها وذلك غير ثابت قلنا لا يمتنع ان يكون هذا من خواص الانبياء عليهم السلام
وايضا ان كان ذلك عاما في حق الكل ان من كان في بلاء فانه لا بد له من احد امرين اما ان يتخلص عنه واما ان يموت واذا مات فقد وصل الى
من لا يهمل امره ولا يضيع حقه وذلك من اعظم النصر وانما جعله قريبا لان الموت قريب **قوله تعالى** يسئلونك
ماذا ينفقون اعلم انه سبحانه لما بالغ في بيان انه يجب على كل مكلف ان يكون معرضا عن طلب العاجل وان يكون مشتغلا بطلب الاجل وان يكون
بحيث يبذل النفس والمال في ذلك شرع بعد ذلك في بيان الاحكام وهو من هذه الاية الى قوله الم تر الى الذين خرجوا من ديارهم لان من عادة القران
ان يكون بيان التوحيد وبيان الوعظ والنصيحة وبيان الاحكام مختلط بعضها ببعض ليكون كل واحد منها مقويا للاخر وموكدا له فالحكم الاول
هو هذه الاية وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قال عطاء عن ابن عباس نزلت الاية في رجل اتى النبي عليه السلام فقال ان لي دينارا فقال
فانفقه على نفسك قال ان لي دينارين قال انفقهما على اهلك قال ان لي ثلاثة قال انفقها على خادمك قال ان لي اربعة قال انفقها على والديك قال
قال ان لي خمسة قال انفقها على قرابتك قال ان لي ستة قال انفقها في سبيل الله وهو احسنها وروى الكلبي عن ابن عباس ان الاية نزلت في
عمرو بن الجموح وكان شيخا كبيرا هرما وهو الذي قتل يوم احد وعنده مال عظيم فقال ماذا ننفق من اموالنا واين نضعها فنزلت الاية
المسئلة الثانية للنحويين في ماذا قولان احدهما ان يجعل ما مع ذا بمنزلة اسم واحد ويكون الموضع نصبا بينفقون
والدليل عليه ان العرب يقولون عماذا تسئل باثبات الالف كما حذفوها من قوله عم يتساءلون وقوله فيم انت من ذكراها فلما لم يحذفوا الالف من
اخرها علمنا انه مع ذا بمنزلة اسم واحد ولم يحذفوا الالف منه لما لم يكن اخر الاسم والحذف يلحقها اذا كان اخرا الا ان يكون في شعر كقوله
على ما قام يشتمني لئيم ۞ كخنزير تمرغ في رماد ۞ والقول الثاني ان يجعل ذا بمعنى الذي فتقول من ذا يقول ذاك اي من ذا الذي يقول ذاك فعلى
هذا يكون تقدير الاية يسئلونك ما الذي ينفقون **المسئلة الثالثة** في الاية سؤال وهو ان القوم سالوا عما ينفقون لا عمن تصرف
النفقة اليهم فكيف اجابهم بهذا والجواب عنه من وجوه احدها انه حصل في الاية ما يكون جوابا عن السؤال وضم اليه زيادة لها يكمل
المقصود وذلك لان قوله ما انفقتم من خير جواب عن السؤال ثم ان ذلك الانفاق لا يكمل الا اذا كان مصروفا الى جهة الاستحقاق
فلهذا لما ذكر الله تعالى الجواب اردفه بذكر المصرف تكميلا للبيان وثانيها قال القفال انه وان كان السؤال واردا بلفظ ما الا
ان المقصود السؤال عن الكيفية لانهم كانوا عالمين ان الذي امروا به انفاق مال مخرج قربة الى الله تعالى واذا كان هذا معلوما لم ينصرف
الوهم الى ذلك المال اين هو واذا خرج هذا عن ان يكون مرادا تعين ان المطلوب السؤال ان مصرفه اين وحينئذ يكون الجواب مطابقا
للسؤال ونظيره قوله تعالى قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي ان البقر تشابه علينا قال انه يقول انها بقرة لا ذلول وانما كان هذا الجواب
موافقا لذلك السؤال لانه كان من المعلوم ان البقرة التي سالها وصفتها كذا فقوله ما هي لا يمكن حمله على طلب الماهية فتعين ان يكون المراد
منه طلب الصفة التي بها تتميز البقرة عن غيرها فبهذا الطريق قلنا ان ذلك الجواب مطابق لذلك السؤال فكذا هذا الجواب مطابق لذلك
السؤال فكذا هاهنا لما علمنا انهم كانوا عالمين بان ذلك الذي امروا بانفاقه ما هو وجب ان يقطع بان مرادهم من قولهم ماذا ينفقون ليس طلب
الماهية بل طلب المصرف فلهذا حسن هذا الجواب وثالثها يحتمل ان يكون المراد انهم سالوا عن هذا السؤال فكانه قيل لهم حق هذا ان يكون
مصروفا الى المصرف وهذا مثل ماذا اكل فيقول الطبيب كل في اليومين مرتين كان المعنى كل ما شئت لكن بهذا الشرط كذا هاهنا المعنى انفق
كلما شئت لكن بهذا الشرط ان يكون المصرف ذلك **المسئلة الرابعة** اعلم انه تعالى ذكر الترتيب في الانفاق فقدم الوالدين
وذلك لانهما كالمخرج له من العدم الى الوجود ثم رايناه في الحال الذي كان في غاية الضعف فكان انعامهما على الانسان اعظم من انعام غيرهما عليه ولذلك
قال تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه وبالوالدين احسانا وفيه اشارة الى انه ليس بعد رعاية حق الله شيء اوجب من رعاية حق الوالدين لان الله
تعالى هو الذي اخرج الانسان من العدم الى الوجود في عالم الاسباب الظاهرة فثبت ان حقهما اعظم من حق غيرهما فلهذا اوجب تقديمهما على غيرهما
في رعاية الحقوق ثم ذكر بعد ذلك تعالى بعد الوالدين الاقربين والسبب فيه ان الانسان لا يمكنه ان يقوم بمصالح جميع الفقراء بل لا بد وان يكون
ترجيح البعض على البعض والترجيح لا بد له من مرجح والقرابة يصلح ان يكون سببا للترجيح من وجوه احدها ان القرابة مظنة المخالطة والمخالطة
سبب لاطلاع كل واحد منهم على حال الاخر فاذا كان احدهما غنيا والاخر فقيرا كان اطلاع الفقير على الغني اتم واطلاع الفقير على غنى الغني اتم وذلك
من اقوى الحوامل على الانفاق وثانيها ان الله تعالى لو لم يراع جانب الفقراء احتاج الفقير للرجوع الى غيره وذلك عار وشبه في حقه فالاولى ان يتكلف
لمصالحهم دفعا للضرر عن النفس اولى من الانفاق على الغير فلهذا السبب كان الانفاق على القريب اولى من الانفاق على الغير ثم ان الله تعالى ذكر بعد
الاقربين اليتامى وذلك لانهم لصغرهم لا يقدرون على الاكتساب ولكنهم يتامى ليس احد يكتسب لهم فالطفل الذي مات ابوه قد عدم الكسب
والكاسب واشرف على الضياع ثم ذكر تعالى بعدهم المساكين وحاجة هؤلاء اقل من حاجة اليتامى لان قدرتهم على التحصيل اكثر من قدرة اليتامى ثم
ذكر تعالى بعدهم ابن السبيل فانه بسبب انقطاعه عن بلده قد يقع في الاحتياج والفقر فهذا هو الترتيب الصحيح الذي رتبه الله سبحانه في كيفية

الانفاق ثم لما فصل هذا التفصيل الحسن الكامل اردفه بعد ذلك بالاجمال فقال وما تفعلوا من خير فان الله به عليم اي كلما فعلتموه من خير اما مع هؤلاء المذكورين واما مع غيرهم حسبة لله وطلبا لجزيل ثوابه وهربا من اليم عقابه فان الله به عليم والعليم مبالغة في كونه عالما يعني لا يغرب عنه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء فيجازيكم احسن الجزاء عليه كما قال اني لا اضيع عمل عامل منكم من ذكر او انثى وقال فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره **المسئلة الخامسة** المراد من الخير هو المال كقوله عز وجل وانه لحب الخير لشديد وقال ان ترك خيرا الوصية فالمعنى وما تفعلوا من انفاق شيء من المال قل او كثر وفيه قول اخر وهو ان يكون قوله وما تفعلوا من خير يتناول هذا الانفاق وسائر وجوه البر والطاعة وهذا اولى **المسئلة السادسة** قال بعضهم هذه الاية منسوخة باية المواريث وهذا ضعيف لانه يمكن حمل هذه الاية على وجوه لا يتطرق النسخ اليها احدها قال ابو مسلم الانفاق على الوالدين واجب عند فقدهما عن الكسب والملك والمراد بالاقربين الوالد والولد الوالد وقد تلزم نفقتهم عند فقد الملك واذا حملنا الاية على هذا الوجه فقول من قال انها منسوخة باية المواريث لا وجه له لان هذه النفقة تلزم في حال الحياة والميراث يحصل بعد الموت وايضا انا نحصل بعد الموت على وصف بانه نفقة وثانيها ان يكون المراد من احب التقرب الى الله تعالى بانفاق فالولي به ان ينفقه في هذه الجهات فيقدم الولي فالاول ليكون المراد التطوع وثالثها ان يكون المراد الوجوب فيما يتعلق بالوالدين والاقربين من حيث الكفاية وفيما يتصل بالبنامى والمساكين ما يكون زكاة ورابعها يحتمل ان يريد بالانفاق على الوالدين والاقربين ما يكون داخلا على صلة الرحم وفيما يصرفه للبنامى والمساكين ما يخلص للصدقة فظاهر الاية يحتمل كل هذه الوجوه من غير نسخ **المسئلة الثالثة** الحكم الثاني قوله تعالى كتب عليكم القتال وهو كره لكم وفيه مسائل **المسئلة الاولى** اعلم انه عليه السلام كان غير مأذون في القتال مدة اقامته بمكة فلما هاجر اذن في قتال من يقاتله من المشركين ثم اذن له في قتال المشركين عامة ثم فرض الله الجهاد واختلف العلماء في هذه الاية فقال قوم انها تقتضي وجوب القتال على اصحاب الرسول عليه السلام في ذلك الوقت فقط لحجة الاولين ان قوله كتب يقتضي الوجوب وقوله عليكم يقتضيه ايضا والخطاب بالكاف في قوله عليكم لا يمنع من الوجوب على الموجودين وعلى من سيوجد بعد ذلك كما في قوله كتب عليكم الصيام فان قيل ظاهر الاية هل يقتضي ان يكون واجبا على الاعيان او على الكفاية قلنا بل يقتضي ان يكون واجبا على الاعيان لان قوله عليكم اي على كل واحد منكم كما في قوله كتب عليكم القصاص كتب عليكم الصيام حجة عطاء ان قوله كتب يقتضي الايجاب وتكفي به العمل به مرة واحدة وقوله عليكم يقتضي تخصيص هذا الخطاب بالموجودين في ذلك الوقت الا انا قلنا ان قوله كتب عليكم القصاص كتب عليكم الصيام حال الموجودين فيه كحال من سيوجد بعد ذلك بدلالة منفصلة وهي الاجماع وتلك الدلالة معقولة هاهنا فوجب ان يبقى على الوضع الاصلي قالوا ومما يدل على صحة هذا القول قوله تعالى وما كان المؤمنون لينفروا كافة والقول بالنسخ غير جايز على ما بيناه والاجماع اليوم منعقد على انه من فروض الكفايات الا ان يدخل المشركون ديار المسلمين فاحينئذ يتعين الجهاد حينئذ على الكل والله اعلم **المسئلة الثانية** قوله وهو كره لكم فيه اشكال وهو ان قوله كتب عليكم ان الخطاب مع المؤمنين والعقل يدل عليه ايضا لان الكافر لا يؤمر بالايمان بشرط ان لا يكون الكافر واذا كان كذلك فكيف قال وهو كره لكم بان هذا لم يتغير بكون المؤمنين كارهين لحكم الله وتكليفه وذلك غير جايز لان المؤمن لا يكون ساخطا لامر الله تعالى وتكليفه بل يرضى بذلك ويحبه ويبتهج به ويعلم انه صلاحه وفي تركه فساده والجواب من وجهين الاول ان المراد من الكره كونه شاقا على النفس والكلف وان علم ان ما امر الله به فهو صلاحه لكن لا يخرج بذلك عن كونه ثقيلا شاقا على النفس بل التكليف عبارة عن الزام ما في فعله كلفة ومشقة ومن المعلوم اعظم ما يميل اليه الطبع الحياة فلذلك اشق الاشياء على النفس القتال الثاني ان يكون المراد كراهتهم القتال قبل ان فرض لما فيه من الخوف وتكثر الاعداء فبين الله تعالى ان الذي تكرهونه من القتال خير لكم من تركه ليلا تكرهوه بعد ان فرض عليكم **المسئلة الثالثة** الكره بضم الكاف هو الكراهة بدليل قوله وعسى ان تكرهوا شيئا وهو خير لكم ثم فيه وجهان احدهما ان يكون المعنى وضع المصدر موضع الوصف سائغ كقوله فانما هي اقبال وادبار كانه في نفسه كراهة لفظ كراهتهم له والثاني ان يكون فعلا بمعنى مفعول كالخبر بمعنى الخبزاي وهو مكروه لكم وقرأ السلمي بالفتح وهما لغتان كالضعف والضعف ويجوز ان يكون بمعنى الاكراه على سبيل المجاز كانهم اكرهوا عليه لشدة كراهتهم او مشقته عليهم ومنه قوله تعالى حملته امه كرها ووضعته كرها والله اعلم قال بعضهم الكراهة بالضم ما كرهته مما لم تكره عليه واذا كان الاكراه فبالفتح اما قوله تعالى وعسى ان تكرهوا شيئا وهو خير لكم وعسى ان تحبوا شيئا وهو شر لكم وفيه مسائل **المسئلة الاولى** عسى تعمل عمل مضارعه وتنفي ماضيه فيقال منه عسيتما عسيتم قال تعالى فهل عسيتم ويرتفع الاسم بعده كما يرتفع بعد الفعل فتقول عسى زيد كقولك قام زيد ومعناه قرب قال الله تعالى فعسى ان يكون ردف لكم اي قرب فقوله عسى زيد ان يقوم فتقديره عسى قيام زيد اي قرب قيام زيد **المسئلة الثانية** معنى الاية انه ربما كان الشيء شاقا عليكم بسبب الحال وهو سبب للمنافع الجليلة في المستقبل وبالضد ولاجله حسن شرب الدواء المر في الحال ينفع حصول الصحة في المستقبل وحسن تحمل الاخطار في الاسفار لتحصيل الزرع في المستقبل وحسن تحمل المشاق الكثيرة في طلب العلم للفوز بالسعادة العظيمة في الدنيا والعقبى وها هنا كذلك لان ترك الجهاد وان كان يفيد في الحال صون النفس عن خطر القتل وصون المال عن الانفاق ولكن فيه انواع من المضار منها ان العدو اذا علم ضعفكم الى الدعة والسكون قصد بلادكم وحاول قتلكم وسبي ذراريكم واموالكم واما ان تحتاجوا الى قتالهم من غير اعداد له وسلاح وهذا يكون الترك مداواة المرض في اول ظهوره بسبب نفرة النفس عن تحمل مرارة الدواء تفضي في اخر الامر بصير المريض مضطرا الى تحمل اضعاف تلك المرارة والمشقة والحاصل ان القتال سبب لحصول الامر وذلك يجر من الانتفاع

بسلامة الوقت ومنها وجدان الغنيمة والسرور العظيم والاستيلاء على الاعداء واما ما يتعلق بكثيرة منها ما يحصل للمجاهد من الثواب العظيم
اذا فعل الجهاد تقربا وعبادة وسلك طريقة الاستقامة فلم يفسد ما فعله ومنها عسى عدوكم يسعكم فلا تصبرون عن المحنة
فترتدون عن الدنيا ومنها ان عدوكم اذا راى حرصكم على دينكم وبذلكم انفسكم واموالكم في طلبه مال بسبب ذلك الى دينكم
فاذا اسلم على يديكم صرتم بسبب ذلك مستحقين للاجر العظيم عند الله ومنها ان من اقدم على القتال طلبا لمرضاة الله تعالى
كان قد تحمل الم القتل بسبب طلب رضوان الله وما لم يصل الرجل مستغنيا بفضل الله ورحمته فانه لا يضيع اجر المحسنين ولان لذات
الدنيا امور باطلة لا ترضى بالقتل ومتى كان كذلك فارق الانسان الدنيا على حب الله وبغض الدنيا وذلك من اعظم السعادات للانسان
فثبت بما ذكرنا ان الطبع ولو كان يكره القتال مع اعداء الله ففيه خير كثير بالضد ومعلوم ان الامرين متى تعارضا فالاكثر منفعة
هو الراجح فهذا هو المراد من قوله وعسى ان تكرهوا شيئا وهو خير لكم **المسئلة الثالثة** الشر السوء واصله من شررت الشيء
اذا بسطته ليخف ومنه قوله وحتى اشرت بالاكف المصاحف والشرر اللهب لانبساطه فعلى هذا الشر انبساط الاشياء الضارة
المسئلة الرابعة عسى يوهم الشك مثل لعل وهي من الله تعالى يقين ومنهم من قال انها كلمة مطمعة فهي لا تدل على حصول
الشك للقائل الا انها تدخل على حصول الشك للمستمع وعلى هذين التقديرين لا يحتاج الى التاويل اما ان قلنا انها بمعنى لعل فالتاويل
هو الوجوه المذكورة في قوله تعالى لعلكم تتقون قال الخليل عسى الله واجب في القران كثير قال عسى الله ان ياتي بالفتح وقد وجد عسى الله
ان ياتيني بهم جميعا وقد حصل اما قوله تعالى والله يعلم وانتم لا تعلمون فالمقصود منه الترغيب العظيم في الجهاد وذلك لان الانسان اذا اعتقد
تصوره علم نفسه وكمال علمه ثم علم انه سبحانه لا يامر العبد الا بما هو خير ومصلحة علم قطعا ان الذي امره به وجب امتثاله سواء كان مكروها
للطبع او لم يكن فكانه تعالى قال ايها العبد فاعلم ان علمي اكمل من علمك فكن مستقلا بطاعتي ولا تلتفت الى مقتضى طبعك فهذه الاية في هذا
المقام تجري مجرى قوله في جواب الملائكة اني اعلم ما لا تعلمون **قوله تعالى** يسئلونك عن الشهر الحرام قتال فيه
في الاية مسائل **المسئلة الاولى** اختلفوا في هذا السائل اكان من المسلمين او من الكافرين فالقائلون بانه من المسلمين فريقان
الاول الذين قالوا ان الله تعالى لما كتب عليكم وقد كان عند القوم الشهر الحرام والمسجد الحرام اعظم الحرمة في المنع من القتال لم يبعد عندهم
الامر بالقتال مقيدا بان يكون في غير هذا الزمان او في غير هذا المكان عليهم ذلك الى ان سالوا الرسول عليه السلام فقالوا ايحل لنا قتالهم
في هذا الشهر وهذا الموضع فانزل الله هذه الاية وعلى هذا الوجه الظاهر ان هذا السؤال كان من المسلمين الفريق الثاني وهو ان اكثر المفسرين
رووا عن ابن عباس انه قال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث عبد الله بن جحش الاسدي وهو ابن عمته قبل قتال بدر بشهرين وبعد سبعة عشر
من مقدمه المدينة في ثمانية رهط وكتب له كتابا وعهدا ودفعه اليه وامره ان يفتحه بعد منزلتين وعزاه على اصحابه ويعمل بما فيه فاذا
فيه فسر على بركة الله وعونه ثم انبعث حتى تنزل بطن نخل فترصد بها عير قريش لعلك ان تاتينا منها بخبر فقال عبد الله سمعا وطاعة لامره وقال
لاصحابه من احب منكم الشهادة فينطلق معي فاني ماض لامره ومن احب التخلف فليتخلف حتى حصل ببطن نخل بين مكة والطائف فمر عليهم عمرو بن
الحضرمي وثلثة معه فلما راوا اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم حلقوا راس واحد منهم واوهموا بذلك انهم قوم عمار ثم ان واقد بن عبد
الله الحنظلي وهو احد من كان عند عبد الله بن جحش رمى عمرو بن الحضرمي فقتلوه واسروا اثنين وساقوا العير بما فيه حتى قدموا على رسول الله
صلى الله عليه وسلم فضجت قريش وقالوا قد استحل محمد الشهر الحرام شهرا يامن فيه الخائف فيسفك فيه الدماء والمسلمون ايضا قد استبعدوا ذلك
وقال عليه السلام انما امرتكم في الشهر الحرام ثم امسينا فنظرنا الى هلال رجب فلا ندري اوفي رجب اصبناه ام في جمادى فوقف رسول
الله صلى الله عليه وسلم العير والاسارى فنزلت هذه الاية فاخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم الغنيمة وعلى هذا التقدير فالاظهر ان هذا
السؤال انما صدر عن المسلمين لوجوه احدها ان اكثر الحاضرين عند رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا مسلمين وثانيها ان ما قبل هذه
الاية من قوله ام حسبتم ان تدخلوا الجنة خطاب للمسلمين وقوله يسئلونك ماذا ينفقون حكاية عنهم واما بعد الاية فكذلك وهو قوله يسئلونك عن
الخمر والميسر ويسئلونك عن اليتامى وثالثها روى سعيد بن جبير عن ابن عباس انه قال ما رايت قوما كانوا خيرا من اصحاب رسول الله صلى الله
عليه وسلم ما سالوه الا عن ثلاث عشرة مسئلة حتى قبض كلهن في القران ومنها يسئلونك عن الشهر الحرام والقول الثاني ان هذا السؤال كان
من الكفار قالوا سالوا رسول الله عليه السلام عن القتال في الشهر الحرام حتى لو اخبرهم انه حرام فتركوا واستحلوا قتاله فانزل الله تعالى هذه الاية
يسئلونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير ولكن الصد عن سبيل الله وعن المسجد الحرام والكفر به اكبر من ذلك القتال ولا يزالون
يقاتلونكم حتى يردوكم عن دينكم فبين تعالى ان غرضهم من هذا السؤال ان يقاتلوا المسلمين ثم انزل الله تعالى الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات
قصاص فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم فصرح في هذه الاية بان القتال على سبيل الدفع جائز **المسئلة الثانية**
قوله قتال فيه خفض على البدل من الشهر هذا يسمى بدل الاشتمال كقولك اعجبني زيد علمه ونفعني زيد كلامه وسرق زيد ماله او سلب زيد
ثوبه قال الله تعالى قتل اصحاب الاخدود النار ذات الوقود وقال بعضهم الخفض في قتال على تكرير العامل والتقدير يسئلونك عن الشهر الحرام
قتال فيه هكذا هو في قراءة ابن مسعود والربيع ونظيره قوله تعالى للذين استضعفوا لمن امن منهم وقرا عكرمة قتل فيه اما قوله
تعالى قل قتال فيه كبير ففيه مسائل **المسئلة الاولى** قتال فيه مبتدا وكبير خبره وقوله قتال وان كان نكرة الا انه تخصيص

لقوله فيه فحسن جعله مبتدا والمراد من قوله كبير اي عظيم مستكبر كما يسمى الذنب العظيم كبيرة قال الله تعالى كبرت كلمة تخرج من افواههم
فان قيل لم ينكر القتال في قوله تعالى قتال ومن حق النكرة اذا انكررت ان تجيء باللام حتى يكون المذكور الثاني هو الاول لانه لو لم يكن
كذلك كان المذكور الثاني غير الاول كما في قوله فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا قلنا نعم ما ذكرتم ان اذا نكررت فكانا نكرتين كان
المراد بالثاني غير الاول والقوم اراد وا بقولهم يسلونك عن الشهر الحرام قتال فيه ذلك القتال الذي انكر عليه عبد الله بن جحش فقال تعالى
قل قتال فيه كبير وفيه تنبيه على ان القتال الذي يكون كبيرا ليس هو القتال الذي سالتم عنه بل هو قتال احرز ان هذا القتال كان الغرض به
نصرة الاسلام وادلال الكفر فكيف تكون من الكبائر انما القتال الكبير هو الذي يكون الغرض فيه هدم الاسلام وتقوية الكفر فكان اختيار التنكير
في اللفظين ايهم الكلام بحيث يكون ظاهره كالموهم لما اراد وه وباطنه موافقا لحق وهذا انما يحسن بان ذكر هذين اللفظين على سبيل التكرير ولو
انه وقع التعبير عنهما او عن احدهما بلفظ التعريف لبطل هذه الفائدة الجليلة فسبحان من له تحت كل كلمة من كلمات هذا الكتاب سر لطيف
لا يهتدي اليه الا ارباب الالباب **المسئلة الثانية** اتفق الجمهور على ان حكم هذه الاية حرمة القتال في الشهر الحرام ثم
اختلفوا في ان ذلك الحكم هل بقي او نسخ فنقل عن جابر انه قال حلف لي باسه عطا انه لا يحل للناس الغزو في الحرم ولا في الشهر الحرام حتى لو اخرجوهم
انه حرام فتكوا به واستحلوا فلذلك انزل الله تعالى هذه الاية يسلونك عن قتال في الشهر الحرام قل قتال فيه كبير الاية وروى جابر
قال لم يكن رسول الله صلى الله عليه وسلم يغزو في الشهر الحرام الا ان يغزى وسئل سعيد بن المسيب هل ينصح للمسلمين ان يقاتلوا الكفار في الشهر
الحرام قال نعم قال ابو عبيدة والناس بالثغور اليوم جميعا يرون الغزو على هذا القول مباحا في الشهور كلها ولم ار احدا من علماء الشام والعراق
ينكره عليهم وكذلك احسب قول اهل الحجاز والحجة في اباحته قوله تعالى فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وهذه الاية ناسخة لتحريم القتال
في الشهر والذي عندي ان قوله قل قتال فيه كبير هذا نكرة في سياق الاثبات فيكفينا دليل واحد ولا يلزمنا دليل لكل الافراد فهذه الاية دالة على
قبحها على تحريم القتال مطلقا في الشهر الحرام ولا حاجة الى النسخ اما قوله تعالى وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام واخراج اهله منه اكبر
عند الله وفيه مسائل **المسئلة الثالثة** للنحويين في هذه الاية وجوه احدها قول البصريين وهو الذي اختاره الزجاج ان قوله
وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام واخراج اهله اكبر عند الله والمعنى ان القتال الذي سالتم عنه وان كان كبيرا ان هذه الاشياء اكبر منه
فاذا لم يستحوا منها في الشهر فكيف تعيبون عبد الله بن جحش بسبب ذلك القتال مع ان له فيه عذرا ظاهرا فانه كان يجوز ان يكون ذلك القتال واقعا
في جمادى الاخرة وتطيير قوله تعالى يا بني اسرائيل اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم اتقولون ما لا تفعلون وهذا وجه ظاهر الا انهم اختلفوا
في الجار في قوله والمسجد الحرام وذكر وا فيه وجهين احدهما انه عطف على الهاء في به والثاني وهو قول الاكثرين انه عطف على سبيل الله قالوا
وهو مؤكد بقوله تعالى ان الذين كفروا ويصدون عن سبيل الله والمسجد الحرام اعترضوا على الوجه الاول انه لا يجوز العطف على الضمير
فانه لا يقال مررت به وعمرو وعلى الثاني بان على هذا الوجه يكون تقدير الاية صد عن سبيل الله وعن المسجد الحرام فقوله عن المسجد الحرام
صلة للصد والصلة والموصول في حكم الشيء الواحد فابقاء الاجنبي بينهما لا يكون جائزا اجيب عن الاول لم لا يجوز اضمار حرف الجر
فيه معنى يكون التقدير وكفر به والمسجد الحرام والاضمار في كلام الله لبيد بغير بعيد تقول اكد هذا بمرأة حمزة تسالون به والارحام على سبيل
الحلف ولو ان حمزة روى هذه اللغة لكان مقبولا بالاتفاق فاذا قرئ لهذا في كتاب الله تعالى كان اولى ان تكون مقبولا واما الاكثرون الذين اختاروا
القول الثاني قالوا الاشك انه يقتضي وقوع الاجنبي بين الصلة والموصول والاصل انه لا يجوز الا انا حملناه هاهنا لوجهين الاول ان الصد
عن سبيل الله والكفر به كالشيء الواحد في المعنى فكانه لا فصل والثاني ان موضع قوله وكفر به عقيب قوله والمسجد الحرام الا انه قدم عليه
لفرط العناية به كقوله تعالى ولم يكن له كفوا احد كان من حق الكلام ان يقال ولم يكن احد كفوا له الا ان فرط العناية اوجب تقديمه فكذا
هاهنا الوجه الثاني في هذه الاية وهو اختيار الفراء وابي مسلم الاصفهاني ان قوله تعالى والمسجد الحرام عطف بالواو على الشهر الحرام والتقدير
يسلونك عن قتال في الشهر الحرام والمسجد الحرام بعد هذا طريقان احدهما ان قوله قال فيه مبتدا وقوله كبير وصد عن سبيل الله وكفر به
جر بعد جر والتقدير ان قتالا فيه محكوم عليه بانه كبير وبانه صد عن سبيل الله وبانه كفر بالله والطريق الثاني ان يكون قوله قال فيه كبير جملة
مبتدا وخبرا واما قوله وصد عن سبيل الله فهو مرفوع بالابتداء وكذا قوله وكفر به والخبر محذوف لدلالة ما تقدم عليه والتقدير قل قتال فيه
كبير وصد عن سبيل الله كبير وكفر به كبير وتطيره زيد منطلق وعمرو وتقديره وعمرو منطلق طعن البصريون في هذا الجواب فقالوا اما قوله تلك
الاية يسلونك عن قتال في الشهر الحرام وفي المسجد الحرام فهو ضعيف لان السؤال كان واقعا عن القتال في الشهر الحرام لا عن القتال في المسجد
الحرام تطعنون في الوجه الاول بانه يقتضي ان يكون القتال في الشهر الحرام كفرا بالله وهو خطا بالاجماع وطعنوا في الوجه الثاني لانه لما قال بعد ذلك
واخراج اهله منه اكبر اي اكبر من كل ما تقدم فيلزم ان يكون اخراج اهل المسجد الحرام اكبر عند الله من الكفر وهو خطا بالاجماع واقول
للفراء ان نجيب عن الاول بانه من ذا الذي اخبركم بانه ما وقع السؤال عن القتال في المسجد الحرام بل الظاهر انه وقع لان القوم كانوا يستعظمون
القتال في الشهر الحرام وفي البلد الحرام وكان احدهما كالاخر في باب القبح عند القوم والظاهر انهم جمعوا في السؤال فنولهم على الوجه الاول يلزم ان
يقال في الشهر الحرام اوحى نقول به لان النكرة في الاثبات لا تفيد العموم وعندنا ان قتالا واحدا في المسجد الحرام كفر ولا يلزم ان يكون اخراج اهل
المسجد منه اكبر من الكفر قلنا المراد من اهل المسجد الرسول واصحابه واخراج الرسول من المسجد على سبيل الاذلال لاشك انه كفر وهو مع كونه

كفرا فهو ظلم لانه ايذا الانسان من غير جرم سابق وغرض لاحق ولا شك ان الشي الذي يكون ظلما وكفرا معا اكبر واقبح مما يكون عند الله كفرا وحده
فهذا جملة القول في تقرير قول الفرا والقول الثالث في الاية ان قوله قل قتال فيه كبير وصد عن سبيل الله وكفر به ووجه ظاهر وهو ان قتالا فيه
موصوف بهذه الصفات واما الخفض في المسجد الحرام فهذا واو القسم الا ان الجمهور ما اقاموا القول وزنا **المسئلة الرابعة**
واما الصد في سبيل الله ففيه وجوه احدها انه صد عن الايمان بالله وبمحمد عليه السلام وثانيها صد للمسلمين من ان يهاجروا للرسول
عليه السلام وثالثها صد للمسلمين من ان يهاجروا للرسول عليه السلام عام الحديبية عن عمرة البيت ولقائل ان يقول الروايات دلت على
ان هذه الاية نزلت قبل غزوة بدر بمدة ويمكن ان يجاب عنه بان ما كان في معلوم الله كان كالواقع واما الكفر بالله فهو الكفر بكونه مرسلا للرسول
مستحقا للعبادة قادرا على البعث واما قولهم المسجد الحرام فان عطفناه على الضمير في به كان المعنى وكفرا بالمسجد الحرام ومعنى الكفر المسجد الحرام
منع الناس عن الصلاة فيه والتطواف به فقد كفروا بما هو السبب في فضيلته التي بها يتميز عن سائر البقاع ومن قال انه معطوف على سبيل الله
كان المعنى وصد عن المسجد الحرام وذلك لانهم صدوا عن المسجد الحرام الطائفين والعاكفين والركع السجود واما قوله واخراج اهله منه فالمراد
انهم اخرجوا المسلمين من المسجد الحرام بل من مكة وانما جعلهم اهلا له اذا كانوا القائمين بحقوق البيت كما قال تعالى والزمهم كلمة التقوى
وكانوا احق بها واهلها وقال تعالى وما لهم ان لا يعذبهم الله وهم يصدون عن المسجد الحرام وما كانوا اولياءه ان اولياؤه الا المتقون
فاخبر تعالى ان المشركين خرجوا بشركهم عن ان يكونوا اولياء المسجد ثم انه تعالى بعد ان ذكر هذه الاشياء حكم عليها بانها اكبر اي كل واحد
منها اكبر من قتال في الشهر الحرام وهو القتال الذي صدر عن عبد الله بن جحش وهو ما كان قاطعا بصدور ذلك القتال في الشهر الحرام
وهؤلاء الكفار قاطعون بوقوع هذه الاشياء منهم في الشهر الحرام فيلزم ان يكون وقوع هذه الاشياء اكبر اما قوله تعالى والفتنة اكبر من القتل
قد ذكروا في الفتنة قولين احدهما هو الكفر وهذا القول عليه اكثر المفسرين وهو عندي ضعيف لان على قول الزجاج قد تقدم ذكر ذلك
فانه تعالى قال وكفر به فحمل الفتنة على الكفر يكون تكرارا بل هذا التاويل يستقيم على قول الفرا والقول الثاني ان الفتنة ما كانوا يفتنون المسلمين
عن دينهم تارة بالقاء الشبهات في قلوبهم وتارة بالتعذيب كفعلهم بلال وعمار وصهيب وهذا قول محمد بن اسحاق وقد ذكرنا ان الفتنة عبارة
عن الامتحان يقال فتنت الذهب بالنار اذا ادخلته فيها لتزيل الغش عنه ومنه قوله تعالى انما اموالكم واولادكم فتنة اي امتحان لكم لانه اذا
لزمه انفاق المال في سبيل الله تفكر في ولده فصار ذلك مانعا عن الانفاق وقال تعالى الم احسب الناس ان يتركوا ان يقولوا امنا وهم لا يفتنون
اي لا يمتحنون في دينهم بانواع البلاء وقال وفتناك فتونا انما هو الامتحان بالبلوى وقال ومن الناس من يقول امنا بالله فاذا اوذي في الله جعل
فتنة الناس كعذاب الله والمراد به المحنة التي يصيبه من جهة الدين من الكفار وقال ان الذين فتنوا المؤمنين والمؤمنات ثم لم يتوبوا والمراد انهم
اذوهم وعرضوهم على العذاب لثباتهم على دينهم وقال ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا وقال ما انتم عليه بفاتنين الا من هو صال الجحيم وقال
فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله اي ابتغاء المحنة في الدين وقال واحذرهم ان يفتنوك عن بعض ما انزل الله اليك وقال ربنا
لا تجعلنا فتنة للقوم الظالمين والمعنى ان يفتنوا بها دينهم فيتزين في اعينهم ما هم فيه من الكفر والظلم وقال فستبصر ويبصرون بايكم المفتون قيل
المفتون المجنون والجنون فتنة اذ هو محنة وعدول عن سبيل اهل السلامة في العقول فثبت بهذه الايات ان الفتنة هي الامتحان وانما قلنا ان
الفتنة اكبر من القتل لان الفتنة عن الدين يفضي الى القتل الكبير في الدنيا والى استحقاق العذاب الدائم في الاخرة فصح ان الفتنة اكبر من القتل فضلا
عن ذلك القتل الذي وقع السؤال عنه وهو قتل ابن الحضرمي ويروى انه لما نزلت هذه الاية كتب عبد الله بن جحش صاحب السرية الى مكة اذا
عيركم المشركون بالقتال في الشهر الحرام فعيروهم انتم بالكفر واخراج رسول الله صلى الله عليه وسلم بالقتال من مكة ومنع المؤمنين عن البيت الحرام
ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردوكم عن دينكم ان استطاعوا فالمعنى ظاهر ونظيره قوله تعالى ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم وفيه
مسائل **المسئلة الاولى** ما زال يفعل كذا قال الواحدي هذا فعل لا مصدر له ولا مضارع وكذلك ذروا وعلم وهاك وهات وتعالوا
ومعنى لا يزالون اي يدومون على ذلك الفعل لان الزوال يفيد العلم فاذا دخلت عليه ما كان ذلك نفيا للمنفي فيكون دليلا على الثبوت الدائم
المسئلة الثانية قولكم حتى يردوكم اي الى ان يردوكم وقيل المعنى ليردوكم **المسئلة الثالثة** قوله حتى يردوكم
عن دينكم ان استطاعوا قالوا ان استطاعوا استبعاد لاستطاعتهم كقول الرجل لعدوه اذا ظفرت بي فلا تبق علي وهو واثق انه لا يظفر به ثم قال
ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر وفيه مسائل **المسئلة الرابعة** قال الواحدي ومن يرتدد اظهر التضعيف مع الجزم
لسكون الحرف الثاني وهو اكثر في اللغة من الادغام وقوله فيمت وهو جزم بالعطف على يرتدد وجوابه فاولئك حبطت اعمالهم **المسئلة
الخامسة** لما بين الله تعالى ان غرضهم من تلك المقاتلة هو ان يرتد المسلمون عن دينهم ذكر بعده وعيدا شديدا على الردة فقال ومن يرتدد
منكم عن دينه فيمت وهو كافر فاولئك حبطت اعمالهم في الدنيا والاخرة واستوجب العذاب الدائم في النار **المسئلة السادسة**
ظاهر الاية يقتضي ان الارتداد انما يتفرع عليه الاحكام المذكورة اذا مات المرتد على الكفر اما اذا اسلم بعد الردة لم يثبت شي من هذه الاحكام وقد
تفرع على هذه النكتة بحث اصولي وبحث فروعي اما البحث الاصولي فهو ان جماعة من المتكلمين زعموا ان شرط صحة الايمان والكفر الموافاة فالايمان
لا يكون ايمانا الا اذا مات المؤمن عليه والكفر لا يكون كفرا الا اذا مات الكافر عليه قالوا لان من كان مؤمنا ثم ارتد والعياذ بالله فلو كان كذلك الايمان الظاهر
ايمانا في الحقيقة لكان قد استحق عليه الثواب الابدي ثم بعد كفره يستحق العقاب الابدي فاما ان يبقى الاستحقاق وهو محال واما ان يقال ان الطاري

يزيل السابق وهذا محال لوجوه احدها ان المنافاة حاصلة من السابق فليس كون الطاري مزيلا للسابق اولى من كون السابق رافعا للطاري بل الثاني اولى لان الدفع اسهل من الرفع وثانيها ان المنافاة اذا كانت حاصلة من الجانبين كان شرط طريان الطاري زوال السابق فلو عللنا زوال السابق بطريان الطاري لزم الدور وهو محال وثالثها ان ثواب الايمان السابق وعقاب الكفر الطاري اما ان يكونا متساويين او يكون احدهما ازيد من الاخر فان تساويا وحبان محاط كل واحد منهما بالاخر فحينئذ يبقى المكلف لا من اهل الثواب ولا من اهل العقاب وهو باطل بالاجماع وان ازداد احدهما على الاخر فليفرض ان السابق ازيد فعند طريان الطاري لا يزول الا ما يساويه فحينئذ يزول بعض الاخفاف دون البعض مع كونهما متساويين في الماهية فيكون ذلك ترجيحا من غير مرجح وهو محال وليفرض ان السابق اقل فحينئذ اما ان يكون الطاري الزائد يكون حمله اجزاءه موثرة في ازالة السابق فحينئذ يجتمع على الاثر الواحد موثران مستقلان وهو محال واما ان يكون المؤثر في ازالة السابق بعض اجزاء الطاري دون البعض وحينئذ يكون اختصاص ذلك البعض بالمؤثرية ترجيحا للممكن من غير مرجح وهو محال فثبت بما ذكرنا انه اذا كان مومنا ثم كفر فذلك الايمان السابق وان حل بطنه ايمانا الا انه تبين انه ما كان عند الله ايمانا وظهر ان الموافاة شرط لكون الايمان ايمانا والكفر كفرا وهذا هو الذي دلت الاية عليه فان قيل دلت على ان كون شرط الردة موجبة لتلك الاحكام ان يموت المرتد على ترك الردة اما البعض الفروعي لقوان المسلم اذا صلى بغير وضوء ثم اسلم بعد الوقت قال الشافعي رضي الله عنه لا اعادة عليه وقال ابو حنيفة رضي الله عنه لزمه قضاء ما ادى وكذلك الحج حجة الشافعي رضي الله عنه قوله تعالى ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فاولئك حبطت اعمالهم شرط في الاية احباط العمل ان يموت وهو كافر وهذا الشخص لم يوجد فيه هذا الشرط فوجب ان لا يصير عمله محبطا فان قيل هذا معارض بقوله تعالى ولو اشركوا لحبط عنهم ما كانوا يعملون وقوله ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله لانا نحمل المطلق على المقيد واجبنا نقول ليس هذا من باب المطلق والمقيد فانهم اجمعوا على ان من علق حكما بشرطين وعلقه بشرط ان الحكم يزول عند ايما وجد كما لو قال لعبده انت حر اذا جاء يوم الخميس عني ولو كان بائعه يوم الخميس ولم يكن بعد ملكه ثم اشتراه ثم جاء يوم الخميس وهو بعد ملكه عني بالتعليق الاول السوال الثاني عن التمسك بهذه الاية ان هذه الاية تدل على ان الموت في الردة شرط لمجموع الاحكام المذكورة في هذه الاية ونحن نقول به فان من جملة هذه الاحكام الخلود في النار وذلك لا يثبت الا مع هذا الشرط وانما الخلاف في حبط الاعمال وليس في الاية دلالة على ان الموت على الردة شرط فيه والجواب فيه ان هذا من باب المطلق والمقيد لا من باب التعليق بشرط واحد وشرطين انما يجمع لو لم يكن تعليقه بكل واحد منهما مانعا من تعليقه بالاخر وفي مسئلتنا لو جعلنا مجرد الردة موثرا في الحباة لم يبق للموت على الردة اثر في الحباة اصلا بقي من الاوقات فعلمنا ان هذا ليس من باب التعليق بشرط او بشرطين بل من باب المطلق والمقيد واما السوال الثاني فجوابه ان الاية دلت على ان الردة انما توجب للحباة بشرط الموت على الردة وانما يوجب الخلود في النار بشرط الموت على الردة وعلى هذا التقدير فذلك السوال ساقط اما قوله تعالى فاولئك حبطت اعمالهم في الدنيا والاخرة ففيه مسائل

المسئلة الاولى قال اهل اللغة اصل الحبط ان ياكل الابل نبتا يضرها فتعظم بطونها فتهلك به وسمي الحديث وان ما ليس بمال حبطا او يلم سمي بطلان الاعمال بهذه الاية لفساد النبي بسبب ورود المفسد عليه

المسئلة الثانية المراد من احباط العمل ليس هو ابطال نفس العمل لان العمل شيء كما وجد فيبقى ويزال واعدام المعدوم محال ثم اختلف المتكلمون فيه فقال المثبتون للاحباط والتكفير المراد منه ان عقاب الردة الحادثة يزيل ثواب الايمان السابق اما بشرط الموازنة على ما هو مذهب ابي هاشم وجمهور المتاخرين من المعتزلة او لا بشرط الموازنة على ما هو مذهب ابي علي وقال المنكرون للاحباط بهذا المعنى المراد من الاحباط الوارد في كتاب الله تعالى هو ان المرتد اذا اتى بالردة فتلك الردة عمل محبط لان الاتي بالردة كان يمكنه ان ياتي بدلها بعمل مستحق به ثوابا فاذا لم ياتي بذلك العمل الجيد واتى بدله بهذا العمل الردي لا يستفيد منه تعالى ما يستفيد منه اعظم للضار يقال انه حبط عمله اي اتى بعمل باطل ليس فيه فايدة بل فيه مضرة ثم قال المنكرون للاحباط هذا الذي ذكرناه في تفسير الاحباط اما ان يكون حقيقة في لفظ الاحباط واما ان لا يكون فان كان حقيقة فيه وجب المصير اليه وان كان مجازا وجب المصير اليه لانا ذكرنا الدلايل القاطعة في مسئلة ان الموافاة شرط في صحة الايمان على القول باثر الفعل الحادث يزيل اثر الفعل السابق محال

المسئلة الثالثة اما حبوط الاعمال في الدنيا فهو انه يبطل عند الظفر به ويتنافل الى ان يظفر به ولا يستحق من المومنين موالاة ولا نصرا ولا احسانا وبين زوجته منه ولا يستحق الميراث من المسلمين ويكون المعنى في قوله حبطت اعمالهم في الدنيا والاخرة ان ما يريد ونه بعد الردة من الاضرار بالمسلمين ومكايدهم بالاستقلال عن دينهم يبطل كله فلا يحصلون منه على شيء لاعزاز الله الاسلام باعدائه فتكون الاعمال على هذا التاويل بما يعملونه بعد الردة ولما حبوط اعمالهم في الاخرة فعند القايلين بالاحباط معناه ان هذه الردة تبطل استحقاقهم للثواب الذي استحقوه باعمالهم السالفة وعند المكرين لذلك معناه انهم لا يستفيدون بذلك من تلك الردة ثوابا ولا شيئا في الاخرة بل يستفيدون منه اعظم المضار ثم بين كيفية تلك المضرة فقال واولئك اصحاب النار هم فيها خالدون

المسئلة الرابعة ان الذين امنوا والذين هاجروا وجاهدوا في سبيل الله اولئك يرجون رحمت الله والله غفور رحيم وفي الاية مسايل

المسئلة الاولى في تعلق هذه الاية بما قبلها وجهان الاول ان عبد الله بن جحش قال يا رسول الله تبلغنا انه لا عقاب علينا فيما فعلنا لفعلن فعطاهم اجرا وثوابا فنزلت هذه الاية لان عبد الله كان مومنا وكان مهاجرا وكان بسبب هذه المقاتلة مجاهدا والثاني انه تعالى لما اوجب الجهاد من قبل بقوله كتب عليكم القتال وهو كره لهم وبين ان تركه سبب الوعيد اتبع ذلك بذكر من يقوم به فقال ان الذين امنوا والذين هاجروا

المسئلة الثانية هاجروا اي فارقوا اوطانهم وعشايرهم واصله من الهجر الذي في سبيل الله اما لابتغاء موجود وعبد الله ونصرته ودينه وهذا

هو ضد الوصل ومنه قيل الكلام القبيح الهجر لانه مما ينبغي ان يهجر والهاجرة وقت يهجر فيه العمل والمهاجرة مفاعلة من الهجر وجاز
ان يكون المراد منه ان الاحباب والاقارب هجروه بسبب هذا الدين وهو ايضا هجرهم لهذا السبب فكان ذلك مهاجرة واما
المجاهدة فاصلها من الجهد الذي هو المشقة ويجوز ان يكون معنى المجاهدة ان يضم جهده الى جهد اخيه ليحصل التاييد والقوة
ويجوز ان يكون المجاهدة من بذل الجهد في قتال العدو وعند فعل العدو ومثل ذلك فيصير مفاعلة ثم قال اولئك يرجون رحمة
الله وفيه قولان الاول ان المراد الرجا وهو عبارة عن ظن المنافع التي يتوقعها واراد تعالى في هذا الموضع انهم يظنون في ثواب الله
وذلك لان عبد الله بن جحش ما كان قاطعا بالفوز والثواب في عمله بل كان يتوقعه ويرجوه فان قيل لم جعل الوعد مقابلا بالرجا ولم
يقطعه به كما في سائر الايات قلنا الجواب من وجوه احدها ان الثواب على الايمان والعمل غير واجب عقلا بل بحكم العقل فلذلك علقه
بالرجا وثانيها انه هب انه واجب عقلا ولكنه معلق بان لا يكفر وهذا الشرط مشكوك متيقن فلا جرم كان الحاصل هو الرجا لا القطع
وثالثها ان المذكور هاهنا هو الايمان والهجرة والجهاد في سبيل الله ولا بد للانسان مع ذلك من سائر الاعمال وهو يرجوا ان يوفقه الله
لها كما وفقه لهذه الثلاثة فلا جرم علقه على الرجا ورابعها ليس المراد من الاية ان الله تعالى شكك العبد في هذه المغفرة بل المراد وصفهم
يفارقون الدنيا مع الهجرة والجهاد ومستقصرين انفسهم في حق الله تعالى يرون انهم لم يعبدوه حق عبادته ولم يقضوا ما يلزمهم في نصرة
دينه فيقدمون على الله مع الخوف والرجا كما قال والذين يؤتون ما اتوا وقلوبهم وجلة انهم الى ربهم راجعون القول الثاني المراد
من الرجا القطع في اصل الثواب والظن انما دخل في كميته وفي وقته وفيه وجوه قررناها في تفسير قوله تعالى الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم
ثم قال والله غفور رحيم اي انه تعالى يحقق لهم رجاهم اذا ماتوا على الايمان والعمل الصالح والله غفور رحيم غفر لعبد الله بن جحش واصحابه
ما لم يعلموا ورحمهم **الحكم الثالث** قوله تعالى يسئلونك عن الخمر والميسر اعلم ان قوله يسئلونك عن الخمر والميسر ليس فيه بيان انهم
على اي شي سالوا فانه يحتمل انهم سالوا عن حقيقته وماهيته ويحتمل انهم سالوا عن حل شربه وحرمته ويحتمل انهم سالوا عن حل الانتفاع به وحرمته
الا انه تعالى لما اجاب بذكر الحرمة دل تخصيص الجواب على ان ذلك السوال كان واقعا عن الحل والحرمة وفي الاية مسائل **المسئلة
الاولى** قالوا نزل في الخمر اربع ايات نزلت بمكة قوله ومن ثمرات النخيل والاعناب تتخذون منه سكرا ورزقا حسنا وكان المومنون يشربونها
وهي حلال لهم ثم ان عمر ومعاذا ونفرا من الصحابة قالوا يا رسول الله افتنا في الخمر فانها مذهبة للعقل مسلبة للمال فنزل قوله تعالى قل فيهما اثم
كبير ومنافع للناس فشربوها وسكروا وقام بعضهم فقرا قل يا ايها الكافرون اعبد ما تعبدون فنزلت لا تقربوا الصلاة وانتم سكارى فقل من شربها ثم
اجتمع قوم من الانصار منهم سعد بن ابي وقاص فلما سكروا افتخروا وتناشدوا حتى انشد سعد شعرا فيه هجا الانصار فضربه
رجل انصاري بلحي بعير فشجه موضحة فشكى الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال عمر اللهم بين لنا في الخمر بيانا شافيا فنزل انما الخمر
والميسر والانصاب الى قوله فهل انتم منتهون فقال عمر انتهينا يا رب قال رحمه الله والحكمة في وقوع التحريم على هذا الترتيب ان
ان الله تعالى اعلم ان القوم كانوا قد الفوا شرب الخمر فان انتفاعهم بذلك كثير فعلم انه لو منعهم دفعة واحدة لشق عليهم ذلك فلا جرم استعمل
في التحريم هذا التدريج وهذا الرفق ومن الناس من قال ان الله حرم الخمر والميسر بهذه الاية ثم نزل قوله لا تقربوا الصلاة وانتم سكارى
فاقتضى ذلك تحريم شربها لان شارب الخمر لا يمكنه ان يصلي مع السكر فكان المنع من ذلك منعا من الشرب ضمنا ثم نزلت اية المائدة فكانت
في غاية القوة في التحريم وعن الربيع بن انس ان هذه الاية نزلت بعد تحريم الخمر **المسئلة الثانية** اعلم ان عندنا ان هذه
الاية دالة على تحريم الخمر فنفتقر هاهنا الى بيان ان الخمر ما هو ثم الى بيان ان هذه الاية دالة على تحريم الخمر اما المقام الاول في بيان الخمر ما هو
قال الشافعي رضي الله عنه الخمر هو عبارة عن عصير العنب الشديد الذي قد قذف بالزبد حجة الشافعي رضي الله عنه على قوله وجوه
احدها ما روى ابو داود في سننه عن الشعبي عن ابن عمر عن عمر قال نزل تحريم الخمر يوم نزل وهي من خمسة من العنب والتمر والحنطة
والشعير والذرة والخمر ما خامر العقل ووجه الاستدلال به من ثلاثة اوجه احدها ان عمر رضي الله عنه اخبر ان الخمر حرمت
يوم حرمت وهي تتخذ من هذه الاشيا الخمسة وثالثها ان عمر الحق بها كل ما خامر العقل من شراب ولا شك ان عمر كان عالما باللغة وروايته
ان الخمر كل ما خامر العقل معتبرة الحجة الثانية روى ابو داود عن النعمان بن بشير قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان من العنب
خمرا وان من العسل خمرا والاستدلال به من وجهين الاول احدهما ان هذا صريح في هذه الاشيا داخلة تحت اسم الخمر فتكون داخلة تحت
الاية الدالة على تحريم الخمر والثاني انه ليس واحد مقصود الشارع تعليم اللغات فوجب ان تكون مرادة على ذلك بيان ان الحكم الثابت
في الخمر يكون ثابتا في هذه الاشربة قال الخطابي رحمه الله وتخصيص الخمر لهذه الاشيا الخمسة ليس لاجل ان الخمر معهودة في ذلك الزمان
فكل ما في معناها من ذرة او سلت او عصارة شجر فحكمها حكم هذه الخمسة كما ان تخصيص الاشيا الستة في خبر الربا لا يمنع من ثبوت حكم الربا
في غيرها الحجة الثالثة روى ابو داود ايضا عن نافع عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كل مسكر خمر وكل مسكر حرام
قال الخطابي كل مسكر خمر يتاول على وجهين احدهما ان الاية لما دلت على تحريم الخمر وكان مسمى الخمر مجهولا للقوم فحسن من الشارع ان يقول مراد
الله تعالى من هذه اللفظة هذا اما على سبيل الاحداث كما في الصلاة والصوم وغيرهما والوجه الاخر ان يكون معناه انه كالخمر في الجملة وذلك
لان قوله هذا خبر لحقيقة هذا اللفظ يفيد كونه في نفسه خمرا فان قام دليل على ان ذلك ممتنع وجب حمله على المشابهة في الحكم الذي هو خاصة

ذلك النبي الحجة الرابعة روى ابو داود عن عائشة رضي الله عنها انها قالت سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن البتع فقال كل شراب يخذ من العسل وفيه ابطال كل ما تاول بذكره اصحاب الانبذة واما قول من قال ان القليل من المسكر مباح لانه عليه السلام سئل عن نوع واحد من الانبذة فاجاب عنه بتحريم الجنس فيدخل فيه القليل والكثير منه ولو كان هناك تفصيل لبينه لان من انواعه ٥ ومفاده بره لذكره ولم يهمله الحجة الخامسة روي ابو داود عن جابر بن عبد الله قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما اسكر كثيره فقليله حرام الحجة السادسة روى ايضا عن القاسم عن عائشة رضي الله عنها قالت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول كل مسكر حرام وما اسكر منه الفرق فملء الكف منه حرام قال الخطابي الفرق مكيلة ستة عشر رطلا وفيه ابين البيان ان للحجة شاملة لجميع اجزاء الشراب الحجة السابعة روى ايضا ابو داود عن شهر بن حوشب عن ام سلمة قالت نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن كل مسكر ومفتر قال الخطابي المفتر كل شراب يورث الفتور والخدر في الاعضاء وهذه الاشياء انما تتناول بجميع انواعها المتنوعة لهذه الاحاديث كلها دالة على ان كل مسكر حرام خمر وكل خمر وهو حرام

النوع الثاني

من الدلايل على ان كل مسكر خمر التمسك بالاشتقاقات قال اصل اللغة اصل هذا الحرف التغطية سمي الخمار خمارا لانه يغطى راس المراة والخمر ما واراك من شجرة وغيره من دوحة او اكمة وخمرت راس الاناء اي غطيته والخامر الذي يكتم شهادته قال ابن الانباري سميت خمرا لانها تخامر العقل اي تخالطه يقال خامره الداء اذا خالطه واشتد لكبش ٥ هنيا مريا غير داء مخامره ويقال خامر العقام كبده وهذا الذي ذكر راجع الى الاول لان الشيء اذا خالط الشيء صار بمنزلة الساتر له فهذه الاشتقاقات دالة على ان الخمر ما يكون ساترا للعقل كما سميت مسكرا لانها تسكر العقل اي تحجزه وكانها سميت المصدر من خمره خمرا اذا ستره ويرجع حاصله الى ان الخمر هو المسكر لان التكليف يغطي العقل ومنع من وصول غيره الى الاعضاء فهذه الاشتقاقات من اقوى الدلايل على ان مسمى الخمر هو المسكر فكيف اذا انضاف اليها الاحاديث الا يقال هذا اثبات اللغة القياس بل نفس المسمى لهذه الاشتقاقات من اقوى الدلايل كما ان اصحاب ابي حنيفة رحمه الله يقولون ان مسمى النكاح هو الوطي بدليل انه تصح اضافته بالاشتقاقات

النوع الثالث

من الدلايل على ان الجمهور ان الامة مجمعة على ان الايات الواردة في الخمر ثلثة اثبات منها وردت بلفظ الخمر احداهما هذه الاية والثانية اية المايدة والثالثة وردت في المسكر وهو قوله تعالى لا تقربوا الصلاة وانتم سكارى وهذا يدل على ان المراد بالخمر هو المسكر

النوع الرابع

من الحجة ان سبب تحريم الخمر هو ان عمر ومعاذا قالا يا رسول الله ان الخمر مسلبة للعقل مذهبة للمال فبين لهما فيه فعلمنا انما طلبوا الفتوى من الله ورسوله بسبب كون الخمر مذهبا للعقل فوجب ان يكون كل ما كان مساويا بالخمر في هذا الحكم

النوع الخامس

من الحجة ان الله تعالى علل تحريم الخمر بقوله انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة والمشترك ان هذه الافعال معللة بالسكر وهذا التعليل يجيء في كل ما كان هذا المعنى موجودا فيه فان قيل لم لا يجوز ان يكون هذه المفسدة مختصة بالخمر ولم قلتم بان كل مسكر خمر قلنا ان لم يكن كذلك فلا بد من ثبوت هذا الحكم في اكل مسكر وكل من انصف ونزل العناد علم ان هذه الوجوه ظاهرة جلية في اسباب هذا المطلب

حجة ابي حنيفة

رضي الله عنه وجوه احدها قوله تعالى ومن ثمرات النخيل والاعناب تتخذون منه سكرا ورزقا حسنا ذكر الله تعالى باتخاذ السكر والرزق الحسن وما ذكر فيه من سكر ورزق حسن يوجب ان يكون مباحا لان المنة لا تكون الا بالمباح

الحجة الثانية

ما روي ان عباس ابن عليه السلام اتى السقاية عام حجة الوداع فاستسقى لها وقال اسقوني فقال العباس للشقيك مما تنبذه في بيوتنا فقال ما لسقي الناس فجاء بقدح من نبيذ فشمه فقطب وجهه وردده فقال العباس يا رسول الله افسدت على اهل مكة شرابهم فقال ردوا على الشيخ فردوه عليه فدعا بماء من زمزم فصب فيه وشرب وقال اذا اغتلمت عليكم الاشربة فاقطعوها بالماء وجه الاستدلال به ان التقطيب لا يكون الا من الشديد ولكن المزاج بالماء كان لقطع الشدة بالبعض لان اغتلام الشراب شدته كما ان اغتلام البعير سكره

الحجة الثالثة

التمسك باثار الصحابة والجواب عن الاول ان قوله تتخذون منه سكرا ورزقا حسنا النكرة في الاثبات فلم قلتم ان ذلك السكر والرزق الحسن هو هذا النبيذ ثم اجمع المسلمون على ان تلك الاية كانت نازلة قبل هذه الايات الثلاث الدالة على تحريم الخمر وكانت هذه الثلاثة اما ناسخة او مخصصة لها واما الحديث فلعل ذلك النبيذ كان ما نبذ ثمرات فيه ليحدث الملوحة فيعين طعم الماء فيه الى الحموضة وطبعه عليه السلام كان في غاية اللطافة فلم يحتمل طبعه الكريم ذلك الطعم فلذلك قطب وجهه وايضا كان المراد نصب الماء فيه ازالة ذلك القدر من الحموضة او الرائحة وبالجملة فكل عاقل يعلم ان الاعراض عن تلك الدلايل التي ذكرناها لهذا القدر من الاحتمال الضعيف غير جايز واما اثار الصحابة فمتدافعة متعارضة توجب تركها والرجوع الى ظاهر كتاب الله تعالى وسنة الرسول عليه السلام لهذا هو الكلام باحقية للخمر

المقام الثاني

بيان ان هذه الاية دالة على تحريم الخمر وبيانه من وجوه الاول ان هذه الاية دالة على ان الخمر مشتمل على الاثم والاثم حرام لقوله تعالى قل انما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والاثم فكان مجموع ما بين الايتين دليلا على تحريم الخمر الثاني ان الخمر يذيق الله به العقاب وقد يراد به ما يستحق به العقاب من الذنوب وايهما كان فلا بد ان يوصف به الخمر

الوجه الثالث

انه تعالى قال وانهما اكبر من نفعهما صرح بان الخمر اثم والعقاب وذلك يوجب التحريم فان قيل لم لا تدل على ان شرب الخمر اثم بل تدل على فيه اثما وهب ان ذلك الاثم حرام فلم قلتم ان شرب الخمر الحاصل فيه ذلك الاثم وجب ان يكون حراما قلنا الان السوال كان واقعا عن مطلق الخمر فلما بين تعالى ان فيه اثما كان المراد ان ذلك الاثم لاجله على جميع التقديرات فكان شرب الخمر مستلزما لهذه اللازمة المحرمة ومستلزم المحرم محرم فوجب ان يكون الشرب محرما ومنهم من قال هذه الاية

لا يدل على حرمة الخمر واحتج عليه بوجوه احدها انه تعالى اثبت فيها منافع للناس والمحرم لا يكون منفعة والثاني لو دلت الاية على
حرمتها لم تنسخ الباحة التي نزلت اية المائدة واية تحويل الصلاة الثالث انه تعالى اخبر ان فيها المآثم الكبير المقتضاه ان ذلك الاثم الكبير
يكون حاصلا ما دامت موجودة فلو كان ذلك الاثم الكبير سببا لحرمتها لوجب القول بثبوت حرمتها في سائر الشرائع الجواب عن الاول ان حصول
النفع فيها لا ينافي حرمتها لان ضد الخاص يوجب ضد العام والجواب عن الثاني انا روينا عن ابن عباس انها نزلت في حرم الخمر والتوقف
الذي ذكرتموه غير مروي عنهم وقد يجوز ان يطلب الكبار من الصحابة ما هو الكذ من هذه الاية في التحريم كما التمس ابراهيم صلوات الله عليه مشاهدة
احوال الموتى ليزداد سكونا وطمانينة والجواب عن الثالث ان قوله فيهما اثم كبير اخبار عن الحال لا عن الماضي وعندنا ان الله تعالى علم ان شرب
الخمر مفسدة لهم في ذلك الزمان وعلم انه ما كان مفسدة للدين كانوا قبل صدور الاية فلهذا تمام الكلام في هذا الباب **المسئلة**
الثالثة في حقيقة الميسر فنقول الميسر القمار مصدر من يسر يقال يسرته اذا قمرته واختلفوا في اشتقاقه
على وجوه احدها قال هشام اشتقاقه من اليسر لانه اخذ مال الرجل بيسر وسهولة من غير كد ولا تعب كانوا يقولون يسر والناحر الجزور اذا من
البسار لانه سلب عن يساره وعن ابن عباس كان الرجل يخاطر في الجاهلية على اهله وماله وثانيها قال ابن قتيبة الميسر من التجزية والاقسام
يقال يسروا علي اي اقسموه فالجزور يقسم ليسمى ميسرا لانه يجزأ اجزاء امكانه موضع القمرة واليسار للجازر لانه يجزي لحم الجزور وثالثها يقال للعشرة
بالقداح والمقامرين على الجزور اياهم ياسرون عشرون لحم الجزور وثالثها قال الواحدي اني من قولهم يسر لي هذا الشيء يسر ويسرا اذا وجب
واليسار الواجب بسبب القداح هذا هو الكلام في اشتقاق هذه اللفظة واما صفة الميسر فقال صاحب الكشاف ان لهم عشرة قداح وهي الازلام
والاقلام الفذ والتوأم والرقيب والحلس بضم الفاء وكسر اللام وقيل بكسر الحاء وسكون اللام والمسبل والمعلى والنافس والمنيح والسفيح والوغد لكل
واحد منها نصيب معلوم من جزور يجزرها ويحزمونها عشرة اجزاء وقيل ثمانية وعشرة الاسلة والمنيح والسفيح والوغد ولبعضهم

ابى الناس سهاما ليس فيهن رابح ٭ واسامهن وغد وسفيح ومنيح ٭ فللوغد سهم وللنوم سهمان وللرقيب ثلاثة وللحلس اربعة ٭
وللناب خمسة وللمسبل ستة وللمعلى سبعة يجعلونها في الربابة وهي الخريطة ويضعونها على يدي عدل ثم يخلطها ويدخل يده ويخرج باسم رجل
رجل فمن خرج له قدح لا نصيب له لم يأخذ شيئا وغرم ثمن الجزور كله وكانوا يزيدون على تلك الانصباء اللقمة ولا يأكلون منها وانما يفعلون
بذلك ويذمون من لم يدخل فيه ويسمونه البرم **المسئلة الرابعة** اختلفوا في ان الميسر هل هو اسم ان لكل قمار روي عن النبي
عليه السلام انه قال واياكم وهاتين اللعبتين المرسومتين فالهاء من ميسر العجم وعن ابن سيرين ومجاهد وعطاء كل شيء فيه خطر فهو الميسر حتى لعب
الصبيان بالجوز والشطرنج فروي عن علي بن ابي طالب رضي الله عنه انه قال النرد والشطرنج من الميسر وقال الشافعي رضي الله عنه اذا
خلا الشطرنج عن الرهان ٭ واللسان عن الطغيان ٭ والصلاة عن النسيان لم يكن حراما وهو خارج عن الميسر لان الميسر ما يوجب دفع مال
او اخذ مال وهذا ليس كذلك فلا يكون قمارا ولا ميسرا اما النيسبة للخف والطائر والنشاب فليس من الميسر وشرحه مذكور في كتاب السبق
والرمي من كتب الفقه **المسئلة الخامسة** الاثم الكبير فيها امور احدها ان عقل الانسان اشرف صفاته والخمر
عدو العقل وكل ما كان عدو الشرف فهو اخس فيلزم ان يكون شرب الخمر اخس الامور وتقريره ان العقل انما سمي عقلا لانه يجري مجرى
عقال الناقة فان الانسان اذا دعاه طبعه الى فعل قبيح كان عقله مانعا من الاقدام عليه فاذا شرب الخمر بقي الطبع الداعي الى فعل القبائح خاليا
عن العقل العاقل منها والتقريب بعد ذلك معلوم روى ابن ابي الدنيا انه مر على سكران وهو يسوط بابنه ويتيه به وجهه فقيل له توطئ المتوضئ ويسوط
الحمد لله الذي جعل الاسلام نورا والماء طهورا وعن العباس ابن مرداس انه قيل له في الجاهلية لم لا تشرب الخمر فقال اتريد اني احمق فاتزيد في حمقك فقال
ما انا باخذ جهلي بيدي فادخله في جوفي ان ارضي ان اصبح سيد قومي وامسي سفيههم وثانيها ما ذكر الله تعالى من ايقاع العداوة
والبغضاء والصد عن ذكر الله وعن الصلاة وثالثها ان ضرر المعصية من خواصها ان الانسان كلما كان اشتغاله بها واكثر المواظبة عليها
كان الميل اليها اكثر وقوة النفس عليها اقوى بخلاف سائر المعاصي مثل الزاني اذا فعل مرة واحدة فترت رغبته في ذلك العمل وكلما كان فعله
لذلك العمل اكثر وقوته اتم بخلاف الشرب فانه كلما كان اقدامه عليه اكثر وكان نشاطه اكثر ورغبته اتم فاذا واظب الانسان عليه صار
الانسان عزما في اللذات البدنية معرضا عن تذكر الاخرة والمعاد حتى يصير من الذين نسوا الله فانساهم انفسهم وبالجملة فالخمر مزيل للعقل واذا
زال العقل حصلت القبائح باسرها ولذلك قال عليه السلام الخمر ام الخبائث واما الميسر فالاثم فيه ايضا فانه يفضي الى العداوة ايضا لما يجري
بينهم من الشتم والمنازعة وانه اكل مال بالباطل وذلك ايضا يورث العداوة فان صاحبه اذا اخذ ماله مجانا ابغضه جدا وهو ايضا
يشغل عن ذكر الله وعن الصلاة واما المنافع المذكورة في قوله ومنافع للناس فمنافع للخمارين كانوا يغالون لها اذا جلبوها من النواحي وكان المشتري
اذا ترك المماكسة في الثمن كانوا يعدون ذلك فضيلة ومكرمة فكان يكثر ارباحهم لذلك السبب ومنها انها تقوي الضعيف وتهضم الطعام
وتعين على الباه وتسلي المحزون وتشجع الجبان وتبخي البخيل وتصفي اللون وتنفض الحرارة الغريزية وتزيد في الهمة والاشتغال ومن منافع الميسر
التوسعة على ذوي الحاجات لان من قمر لم ياكل من الجزور انما يفرقه في المحتاجين وذكر الواقدي ان الواحد ربما كان يجزئ الجلس الواحد مائة بعير
فيحصل له مال من غير كد وتعب ثم يصرفه الى المحتاجين فيكتسب فيه الثناء والمدح **المسئلة السادسة** قرأ حمزة والكسائي
بالثا المثلثة من فوق والباقون بالتا المنقطة من تحت حجة حمزة ان الله وصفها بانها كبيرة من الاثم في الخمر والميسر فذكر اعدادا من الذنوب

فيهما لان النبي عليه السلام لعن عشرة بسبب الخمر فدل ذلك على كثرة الاثم فيها فصار التقدير كانه قال فيهما منافع كثيرة ومضار كثيرة حجة الباقين ان المبالغة في تعظم الذنب انما تكون بالكبر لا بكونه كثيرا يدل عليه قوله كبائر الاثم وكبائر ما ينهون عنه انه كان جوابا كيف الحكم الرابع قوله تعالى ويسلونك ماذا ينفقون قل العفو واعلم ان هذا السؤال قد تقدم مرة ذكره فاجيب عنه بذكر المصرف واعيدها هنا فاجيب بذكر الكمية قال القفال قد يقول الرجل لاخر سيالك عن مذهب رجل وخلقه فيقول جاءني فلان هذا فيقول رجل من مذهبه كذا وكذا ومن خلقه كذا اذا عرفت هذا فنقول كان الناس لما رأوا الله ورسوله يحثان على الانفاق ويدلان على عظيم ثوابه سألوا عن مقدار ما كلفوا به هل هو كل المال او بعضه فاعلم انه ان العفو مقبول وفي الآية مسائل المسألة الاولى قال الواحدي رحمه الله اصل العفو الزيادة قال تعالى خذ العفو وامر بالعرف اي الزيادة وقال ايضا حتى عفوا اي زادوا على ما كانوا عليه من العدد قال القفال العفو لما سهل وتيسر مما يكون فاضلا عن الكفاية يقال ما خفي لك اي ما تيسر ولبعيد ان يكون العفو عن الذنب راجعا الى التيسير والتسهيل قال عليه السلام عفوت لكم عن صدقة الخيل والرقيق فاتوا عشر اموالكم معناه التخفيف باسقاط زكاة الخيل والرقيق ويقال اعفى فلان فلانا بحقه اذا اوصله اليه من غير الحاح في المطالبة وهو راجع الى التخفيف ويقال اعطاه كذا عفوا صفوا اذا لم يكن تكدره عليه بالاذى ويقال خذ من الناس ما عفا لك اي ما تيسر ومنه قوله تعالى خذ العفو واذا كان هو اليسير فالغالب ان ذلك انما يكون فيما يفضل عن حاجة الانسان في نفسه وعياله ومن يلزمه مؤنتهم وقول من قال هو الزيادة راجع الى القسم الذي ذكرناه وجملة التأويل ان الله تعالى ادب النبي في الانفاق فقال تعالى لنبيه عليه السلام وآت ذا القربى حقه وابن السبيل والمسكين ولا تبذر تبذيرا ان المبذرين كانوا اخوان الشياطين وقال ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط وقال تعالى والذين اذا انفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وقال عليه السلام خير الصدقة ما ابقت غنا وابدأ بمن تعول كما قال وعن جابر بن عبد الله قال بينما نحن عند رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ جاءه رجل بمثل البيضة من ذهب فقال يا رسول الله خذها صدقة فوالله ما املك غيرها فاعرض عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم اتاه من بين يديه فقال هاتها فغضب فاخذها منه ثم حذفه بها لو اصابه لاوجعه ثم قال يأتي احدكم بماله لا يملك غيره ثم يكفف الناس انما الصدقة عن ظهر غنى خذها فلا حاجة لنا بها وعن النبي عليه السلام انه كان يجلس اهله قوت سنة وقال احلام الفضيلة بين طرفي الافراط والتفريط فالانفاق الكثير هو التبذير والقليل جدا هو التقتير والعدل هو الفضيلة وهو المراد من قوله خذ العفو ومدار شرع محمد عليه السلام رعاية هذه الدقيقة فشرع اليهود مبناه على الخشونة وشرع النصارى على المسامحة التامة وشرع محمد عليه السلام هو متوسط في كل هذه الامور ولذلك كان اكمل من الكل المسألة الثانية قرأ ابو عمرو والعفو بضم الواو والباقون بالنصب فمن رفع جعل ذا هو الذي ينفقون صلته فانه قال ما الذي ينفقون فيقال العفو ومن نصب كان التقدير ما ينفقون وجوابه ينفقون العفو المسألة الثالثة اختلفوا في ان المراد بهذا الانفاق الواجب او التطوع اما القائلون بانه هو الانفاق الواجب فلهم قولان الاول قول ابي مسلم يجوز ان يكون العفو هو الزكوات فيجاز ذكرها هاهنا على سبيل الاجمال واما التفاصيل فهي السنة الثاني ان هذا كان قبل نزول اية الصدقات فالناس كانوا مأمورين بان ياخذوا من مكاسبهم ما يكفيهم ويدعوا الباقي ثم صار هذا منسوخا باية الزكاة فعلى هذا التقدير تكون الاية منسوخة القول الثاني ان المراد من هذا الانفاق هو الانفاق على سبيل التطوع وهو الصدقة واحتج هذا القائل بانه لو كان مفروضا لبين الله تعالى فلما لم يبين وفوضه الى رأي المخاطب علمنا انه ليس بفرض واجيب عنه بانه لا يبعد ان يوحي الله تعالى شيأ على سبيل الاجمال ثم يذكر تفصيله وبيانه بطريق اخر اما قوله تعالى كذلك يبين الله لكم الايات فمعناه انه بين لكم الامر فيما سألتم عنه من وجوه الانفاق ومصارفه هكذا يبين لكم ايات كم جميع ما تحتاجون اليه وقوله لعلكم تتفكرون في الدنيا والاخرة فيه وجوه الاول قال الحسن فيه تقديم وتاخير والتقدير كذلك يبين الله لكم الايات في الدنيا لعلكم تتفكرون والثاني كذلك يبين الله لكم الايات فتعرفكم ان الخمر والميسر فيهما منافع في الدنيا ومضار بالاخرة فاذا تفكرتم باحوال الدنيا والاخرة علمتم انه لا بد من ترجيح الاخرة على الدنيا الثالث لعلكم ان انفاق المال في وجوه الخير لاجل الاخرة وامساكه لاجل الدنيا فتتفكرون في امر الدنيا والاخرة وتعلمون انه لا بد من ترجيح الاخرة على الدنيا واعلم انه لما امكن اجراء الكلام على ظاهره من غير حذف ولا اضمار وجب ذلك ولانه لو جاز الحكم الخامس قوله تعالى ويسألونك عن اليتامى قل اصلاح لهم خير في الاية مسائل المسألة الاولى ان اهل الجاهلية كانوا قد اعتادوا الانتفاع باموال اليتامى وربما تربح الوصي في مال اليتيم طمعا في ماله او تزوج من له اليتيم لاجل ماله من بيده ثم انزل الله قوله ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما انما ياكلون في بطونهم نارا وانزل في الاية ان خفتم ان لا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء وقوله ويستفتونك في النساء قل الله يفتيكم فيهن وما يتلى عليكم في الكتاب في يتامى النساء اللاتي لا تؤتونهن ما كتب لهن وترغبون ان تنكحوهن والمستضعفين من الولدان وان تقوموا لليتامى بالقسط وما تفعلوا من خير فان الله كان به عليما وقوله لا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي احسن فعند ذلك اعتزلت مصالح اليتامي وساءت معيشتهم فثقل ذلك على الناس وبقوا متحيرين لا يدرون كيف يخالطونهم ويتولوا امرهم فسألوا الرسول عليه السلام عن هذه الواقعة ويحتمل ان السؤال كان بسبب ما رأوا من تغير احوال معيشة اليتامى فيحتمل انهم سألوا الرسول عليه السلام عن هذه الواقعة وعن غيرها ولكن لما كان الاهم ذكر هذه الواقعة لا جرم اقتصر الله تعالى في الجواب على ذكرها ثم ان الله تعالى بين ان مخالطة اليتامى جائزة بشرط ان يكون قصد المخالط الاصلاح لا الافساد فقال قل اصلاح لهم خير ثم بين ان الله تعالى عالم بما في قلوبهم من قصد الاصلاح او الافساد فقال والله يعلم المفسد من المصلح ثم بين ان الله تعالى لو شاء لشدد عليهم في هذا الباب فقال ولو شاء الله لاعنتكم ان الله عزيز حكيم

مخالطتهم في كل شيء حتى كان يصنع لليتيم طعام فيفضل منه شيء فيتركونه ولا ياكلونه حتى يفسد وكان صاحب اليتيم يقرب له منزله وطعاما وشرابا فعظم ذلك على صحابة المسلمين فقال عبد الله بن رواحة يا رسول الله ما لكلنا منا زوج ولنا خادم ولا لكلنا خدم طعاما وشرابا نفرده لليتيم فترك لهم فانزل الله

المسئلة الثانية قوله قل اصلاح لهم خير فيه وجوه احدها قال القاضي هذا الكلام يجمع النظر في اصلاح اليتيم بالتقويم والتاديب وغيرهما لكي يتشاغل عن علم وادب وفضل لان هذا الصنع اعظم تاثيرا فيه من اصلاح ماله والتجارة ويدخل فيه ايضا قوله تعالى وانوا البناي اموالهم ولا تتبدلوا الخبيث بالطيب ومعنى قوله يتناول حال المكلف اي هذا العمل خير له من ان يكون مقصرا في حق اليتيم ويتناول حال اليتيم ايضا اي هذا العمل خير لليتيم من حيث انه يتضمن صلاح نفسه وصلاح ماله لهذه الكلمة جامعة لجميع مصالح اليتيم والولي فان قيل ظاهر قوله قل اصلاح لهم لا يتناول اصلاح ماله قلنا ليس كذلك لان ما يودي الى اصلاح ماله بالشفقة والزيادة يكون اصلاحا له فلا يمتنع دخوله تحت الظاهر وهذا القول احسن الاقوال المذكورة في هذا الموضع وثانيها قول من قال الخير عايد الى الولي يعني اصلاح ماله من غير عوض ولا اجرة خير للولي اعظم اجرا والثالث ان يكون الخير عايدا الى اليتيم والمعنى ان مخالطتهم بالاصلاح خير لهم من التفرد عنهم والاعراض عن مخالطتهم والقول الاول اولى لان اللفظ مطلق تخصيصه ببعض الجوانب دون البعض ترجيح من غير مرجح وهو غير جايز فوجب حمله على الخيرات العايدة على الولي او الى اليتيم يا اصلاح النفس والمال وبالجملة فالمراد في الاية ان جنبا الصلاح مخلفة عن مفسدته فينبغي ان يكون حثا للمتكفل بمصالح اليتيم على تحصيل الدنيا والاخرة لنفسه ولليتيم بل لماله ونفسه لهذه الكلمة جامعة لهذه المعاني بالكلية اما قوله تعالى وان تخالطوهم فاخوانكم وفيه مسايل

المسئلة الاولى المخالطة جمع تتعذر فيه التمييز ومنه يقال لجماع الخلاط ويقال خولط الرجل اذا جن وخلاط للون لاختلاط الامر على صاحبه جايز والعقلاء

المسئلة الثانية في تفسير الاية وجوه احدها المراد وان تخالطوهم بالطعام والشراب والسكنى والخدم فاخوانكم والمعنى ان القوم منزوا اطعامه عن طعامهم وشرابه عن شرابهم وسكنه عن مساكن انفسهم فالله تعالى اباح لهم خلط الطعامين والشرابين والاجتماع بالمسكن الواحد كما يفعله المرء بماله وولده فان هذا الدخل باحسن العشرة والملاطفة والمعنى وان تخالطوهم بما لا يتضمن افساد اموالهم فذلك جايز وثانيها ان يكون المراد لهذه المخالطة ان ينتفعوا باموالهم بقدر ما يكون اجره مثل ذلك العمل والقايلون بهذا القول منهم من جوز ذلك سواء كان اليتيم غنيا او فقيرا ومنهم من قال اذا كان اليتيم غنيا لم ياكل من ماله لان ذلك قرض عليه وطلب الاجرة على العمل الواجب لا يجوز واحتجوا عليه بقوله تعالى ومن كان غنيا فليستعفف ومن كان فقيرا فلياكل بالمعروف واما اذا كان اليتيم فقيرا فقالوا انه ياكل بقدر الحاجة ويرده اذا ايسر فان لم يوسر فعلى من يلي امر اليتيم ما يجوز بسببه الانتفاع بماله فاتقوا ان تتناولوا من مال اليتيم شيئا من غير اصلاح منكم لهم اما قوله تعالى ولو شاء الله لاعنتكم ففي الاية مسايل

المسئلة الاولى الاعنات الحمل على المشقة ولا يظن بقال اعنت فلان فلانا اذا اوقعه فيما لا يستطيع الخروج منه ولعنه بمعنى اذا البس عليه في سؤاله وعنت العظم المجبور اذا انكسر بعد الجبر واصل الحرف من المشقة والاعنات عنوت اذا كان في شدة كودا ومنه قوله تعالى عزيز عليه ما عنتم اي شديد عليه ما شق عليكم ويقال اعنتني بهذا السوال اي شدد علي وطلب عنتي وهو الاضرار واما المفسرون فقال ابن عباس لو شاء الله لجعل ما اصبتم من اموال البناي موبقا وقال عطاء ولو شاء الله لادخل عليكم المشقة كما ادخلها على انفسكم ولضيق الامر عليكم بمخالطتهم وقال الزجاج ولو شاء الله لكلفكم ما يشق عليكم

المسئلة الثالثة احتج الجباي بهذه الاية فقال الفائدة لعلى انه تعالى لم يكلف العبد ما لا يقدر عليه لان قوله ولو شاء الله لاعنتكم يدل على انه لم يفعل الاعنات ولم يصح التكليف ولو كان مكلفا ما لا يقدر العبد عليه لكان قد جاوز حد الاعنات وحد التضييق واعلم ان وجه الاستدلال ان كلمة لو تفيد امتناع الشيء لامتناع غيره ثم سالوا انفسهم ان هذه

الآية وردت في حق اليتيم واجابوا عنه بان الاعتبار بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وايضا قول هذا اليتيم قد لا ينفعل
تعالى فيه قدرة الصلاح لان هذا اقوى لهم فيمن يختار خلاف الاصلح واذا كان كذلك فكيف يجوز ان يقول تعالى ولو شاء الله لاعنتكم
مع انه كلفه ما لا يقدر عليه ولا سبيل الى فعله بالاعنات ولا يصح الا فيمن يمكن من التي يشق عليه ويضيق فاما من لا يمكن البتة فذلك
لا يصح فيه وعند لخصم الولي اذا اختار الصلاح فانه لا يمكنه فعل الفساد واذا لم يقدر على الفساد لا يصح ان يقال فيه ولو شاء الله لاعنتكم
للجواب عنه المعارضة بمسئلة العلو والداعي والله اعلم **المسئلة الثالثة** احتج الكعبي بهذه الآية على انه تعالى
قادر على خلاف المعلوم لانه لو امتنع وصفه بالقدرة على الاعنات ما جاز ان يقول ولو شاء الله لاعنتكم والنظام ان يجيب بان
هذا معلق على مشيئة الاعنات فلم قلتم بان هذه المشيئة ممكنة الثبوت في حقه تعالى **الحكم الخامس**
قوله تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن اعلم ان هذه الآية نظير قوله تعالى ولا تمسكوا بعصم الكوافر فقرئ
بضم التاء اي لا تنزوجوهن وعلى هذه القراءة لا تنزوجوهن واعلم ان المفسرين اختلفوا في هذه الآية هل هي انشاء حكم وشرع او
هو متعلق بما تقدم فالاكثرون على انه ابتداء شرع في بيان ما يحل ويحرم وقال ابو مسلم بل هو متعلق بقصة البناي فالله تعالى لما قال ان خالطوهم
فاخوانكم فاراد ان يحالطة النكاح عطف عليه بما يبعث على الرغبة في البناي وان ذلك اولى مما كانوا يتعاطون من الرغبة في المشركات وبين
ان امة مومنة خير من مشركة وان بلغت النهاية فيما يقتضي الرغبة فيها التدل بذلك على ما يبعث على التزوج بالبناي وعلى تزوج الايتام
عند البلوغ ليكون ذلك داعية لما امر به من النظر في صلاحهم وصلاح اموالهم وعلى الوجهين لحكم الآية لم يختلف ثم في الآية مسائل
المسئلة الاولى روى عن ابن عباس انه عليه السلام بعث مرثد بن ابي مرثد الغنوي هاشم ليخرج ناسا من المشركين لها سرا فعند
قدومه جاءته امراة يقال لها عناق خليلة له في الجاهلية اعرضت عنه عند الاسلام فالتمست منه الخلوة فعرفها ان الاسلام يمنع وعدها
ان يشاذن الرسول عليه السلام ثم يتزوجها وسالته فلما انصرف الى رسول الله صلى الله عليه وسلم عرفه ما جرى من امر عناق وسالته هل يحل
له التزوج بها فانزل الله هذه الآية **المسئلة الثانية** اختلف الناس في لفظ النكاح فقال اكثر اصحاب الشافعي رضي الله
عنهم انه حقيقة في العقد واحتجوا عليه بوجوه الاول قوله عليه السلام لا نكاح الا بولي وشهود وقف النكاح على الولي والشهود والمتوقف على الولي
والشهود هو النكاح لا الوطي والثاني قوله عليه السلام ولدت من نكاح ولم اولد من سفاح دل الحديث على ان النكاح كالمقابل للسفاح
ومعلوم ان السفاح مشتمل على الوطء فلو كان النكاح اسما للوطي لامتنع كون النكاح مقابلا للسفاح وقالت الشافعية قوله تعالى وانكحوا الايامى منكم
والصالحين من عبادكم وامائكم ولا شك ان لفظ انكحوا لا يمكن حمله على العقد وابطاله قول لا معنى للتردد والواحدي بنا البسيط المسئلة
الثالثة ولا تقربن جارة ان سرها عليك حرام فالهن اونا بدا . وقوله فانكحن لا يحتمل الا الامر بالعقد لانه قال لا يقربن
جارة يعني مقاربتها على الطريق الذي يجر مرافعة وتزوج والا فنا بد اي تجنب النساء وقال الجمهور من اصحاب ابي حنيفة رضي الله عنه ان
حقيقته في الوطي واحتجوا عليه بوجوه احدها قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره يعني لا تحل بتمتد الى غاية النكاح
الذي ينتهي به هذا التحريم ليس هو العقد بدليل قوله عليه السلام حتى تذوق عسيلته ويذوق عسيلتك فوجب ان يكون المراد منه هو الوطي .
وثانيها قوله عليه السلام ناكح اليد ملعون وناكح البهيمة ملعون اثبت النكاح مع عدم العقد وقالت الشافعية ان النكاح في اللغة عبارة عن الضم
والوطي يقال نكح المطر الارض اذا وصل اليها ونكح النعاس عينه وفي المثل نكحا الغربي فرى وقال الشاعر .
التاركين على نساهم والناكحين لسطى دحله النمرا . وقال ايضا . انكحن ضم حصاها خف يعملة تضمن لي البك السهل والجبلا
ومعلوم ان الضم والوطي بالمباشرة اقرب منه في العقد والوطي فيجب استعمال هذا اللفظ فيهما جميعا وقال ابن جني سالت ابا علي عن قولهم
نكح المراة فقال فرقت العرب في الاستعمال رفقا لطيفا حتى لا يحصل الالتباس فاذا قالوا نكح امراته او تزوجها فهو لعقد وان قالوا نكح امراته
الكلام في هذا اللفظ من البحث واجمع المفسرون على ان المراد من قوله ولا تنكحوا في هذه الآية لا تعقدوا لهن عقد النكاح **المسئلة**
الرابعة في ان لفظ المشرك هل يتناول الكفار من اهل الكتاب فانكر بعضهم ذلك والاكثرون من العلماء على ان المشرك يندرج فيه
الكفار من اهل الكتاب وهو المختار ويدل عليه وجوه احدها قوله تعالى وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله ثم قال
اخره سبحانه وتعالى عما يشركون وهذه صريحة في ان اليهودي والنصراني مشرك وثالثها قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به
ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء دلت هذه الآية على ان ما سوى المشرك قد يغفر الله تعالى له الجملة فلو كان كفر اليهودي والنصراني لا يشرك
لوجب بمقتضى هذه الآية ان يغفره الله تعالى له الجملة ولما كان ذلك باطلا علمنا ان كفرهما شرك ورابعها قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا
ان الله ثالث ثلاثة لهذا التثليث اما ان يكون لاعتقادهم وجود صفات ثلاثة او لاعتقادهم وجود ذوات ثلاثة والاول باطل
لان المفهوم من كونه تعالى عالما غير المفهوم من كونه قادرا ومن كونه حيا واذا كانت هذه المفهومات الثلاثة لا بد من الاعتراف بها كان
القول باثبات صفات ثلاثة من ضرورات دين الاسلام فكيف يمكن تكفير النصارى بسبب ذلك ولما بطل ذلك علمنا ان تعالى انما كفرهم لانهم
اثبتوا ذوات ثلاثة قديمة مستقلة وذلك لانهم جوزوا في اقنوم الكلمة ان حل بعيسى وجوزوا في اقنوم الحياة ان يحل بمريم وقولهم ان هذه
الاشياء المسماة عندهم بالاقانيم ذوات قائمة بانفسها لما جوزوا عليها الانتقال من ذات الى ذات فقد جعلوا انهم قابلون باثبات ذوات قائمة

بالنفس قديمة ازلية وهذا شرك وقوله باثبات الالهية كانوا مشركين واذا ثبت دخولهم تحت اسم المشرك وجب ان يكون اليهودي كذلك
ضرورة اذ لا قائل بالفرق ورابعها ما روي انه عليه السلام امر اميرا وقال اذا لقيت عددا من المشركين فادعهم الى الاسلام فان اجابوك
فاقبل منهم وكف عنهم وان ابوا فادعهم الى الجزية وعقد الذمة وخامسها ما احتج به ابو بكر الاصم فقال كل من جحد رسالته فهو مشرك
من حيث ان تلك المعجزات التي ظهرت عن الله تعالى بل كانوا يضيفونها الى الجن والشياطين لانهم كانوا يقولون فيها انها سحر وجعلت من الجن
والشياطين فالقوم قد اثبتوا شريكا لله سبحانه في خلق هذه الاشياء الخارجة عن قدرة البشر فوجب القطع بكونهم مشركين لانه لا معنى للاله الا
من كان قادرا على خلق هذه الاشياء واعترض القاضي فقال هذا انما يلزم لو اسلم اليهودي ان ما ظهر على يد محمد عليه السلام من الامور الخارجة
عن قدرة البشر فعند ذلك اذا اضافه الى غير الله كان مشركا اما اذا انكر ذلك وزعم ان ما ظهر على يد محمد عليه السلام من جنس ما يقدر العباد
عليه لم يلزم ان يكون مشركا لسبب اضافة ذلك الى غير الله تعالى والجواب انه لا اعتبار باقراره ان تلك المعجزات خارجة عن مقدور البشر
ام لا انما الاعتبار بالدليل فاذا ثبت بالدليل ان ذلك المعجز خارج عن قدرة البشر فمن اضاف ذلك الى غير الله كان مشركا كما ان انسانا لو قال ان خلق
الجسم والحياة من جنس مقدور البشر ثم اسند خلق الحيوان والنبات الى الافلاك والكواكب كان مشركا فكذا هاهنا فهذا جميع ما يدل
على ان اليهودي والنصراني يدخلان تحت اسم المشرك وانما قلنا انه تعالى فصل لقوله تعالى ان الذين امنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى
والمجوس والذين اشركوا وقال ايضا ما يود الذين كفروا من اهل الكتاب ولا المشركين ففي هذه الاية فصل بين القسمين وعطف احدهما على الاخر
وذلك يوجب التغاير والجواب ان هذا يشكل بقوله تعالى واذ اخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح وبقوله تعالى من كان عدوا لله
وملائكته ورسله وجبريل وميكال فان قالوا انما خص للذكر تنبيها على كمال الدرجة في ذلك الوصف المذكور قلنا فها هنا ايضا كذلك انما خص عبدة
الاوثان في هذه الايات بهذا الاسم تنبيها على كمال درجتهم في الكفر فهذا جملة ما في هذه المسئلة ثم اعلم ان القائلين بان اليهودي والنصراني
يندرجان تحت اسم المشرك اختلفوا على قولين فقال قوم وقوع هذا الاسم عليهما من حيث اللغة لما بينا ان اليهود والنصارى قائلون بالشرك واحتجا
على ذلك بانه تواتر النقل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه كان يسمي كل من كان كافرا بالمشرك وقد كان في الكفار من لا يثبت الها اصلا او كان
شاكا في وجود الشريك وقد كان فيهم من كان عند البعثة منكرا للبعث والقيامة فلا جرم كان منكرا لنعمة التكليف وما كان يعبد شيئا من الاوثان
فهم ما كانوا يقولون انهم شركاء لله في الخلق وتدبير العالم بل كانوا يقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله فثبت ان الاكثرين منهم كانوا مقرين بان اله العالم
واحد وانه ليس له في الالهية بمعنى خلق العالم وتدبيره شريك ونظير اذا ثبت هذا ظهر وقوع اسم المشرك على الكافر وليس من الاسماء اللغوية بل
من الاسماء الشرعية كالصلاة والزكاة وغيرهما واذا كان كذلك وجب اندراج كل كافر تحت هذا الاسم فهذا جملة ما في هذه المسئلة ٥

المسئلة الخامسة الذين قالوا ان اسم المشرك لا يتناول الا عبدة الاوثان قالوا ان قوله ولا تنكحوا المشركات اسم لنهي عن نكاح
الوثنية اما الذين قالوا ان اسم المشرك يتناول جميع الكفار قالوا ظاهر قوله تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن يدل على انه لا يجوز نكاح الكافرة
اصلا سواء كانت من اهل الكتاب ام لا ثم القائلون بهذا القول اختلفوا فالاكثرون من الامة قالوا انه يجوز للرجل ان يتزوج بالكتابية
غير ابن عمر ومحمد بن الحنفية والهادي وهو احد ائمة الزيدية ان ذلك حرام حجة الجمهور قوله تعالى في سورة المائدة والمحصنات من
الذين اوتوا الكتاب والمائدة كلها ثابتة لم ينسخ منها شيء قط فان قيل لم لا يجوز ان يكون المراد من امن منهن بعد الكفر ومن كان على الايمان من اول
الامر لان قوله من الذين اوتوا الكتاب يفيد حصول هذا الوصف في حال الاباحة ومما يدل على جواز ذلك ما روي ان الصحابة كانوا يتزوجون
بالكتابيات وما ظهر من احد منهم انكار على ذلك فكان هذا اجماعا على الجواز نقل ان حذيفة تزوج بيهودية او نصرانية فكتب اليه عمر ان خل
سبيلها فكتب اليه اتزعم انها حرام فقال لا ولكني اخاف وعن جابر بن عبد الله عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال تزوجوا نساء اهل
الكتاب ولا يزوجون نساءنا ويدل عليه ايضا الخبر المشهور وهذا ما روى عبد الرحمن بن عوف انه عليه السلام قال في المجوس سنوا بهم سنة
اهل الكتاب غير ناكحي نسائهم ولا اكلي ذبائحهم ولو لم يكن نكاح نسائهم جائزا لكان هذا الاستثناء عبثا واحتج القائلون بانه لا يجوز بامور احدها
ان لفظ المشرك يتناول الكتابية على ما بيناه فقوله ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن صريح في تحريم نكاح الكتابية والتخصيص والنسخ خلاف الظاهر
فوجب المصير اليه ثم قالوا في الاية ما يدل على تاكيد ما ذكرناه وذلك لانه تعالى قال في اخر الاية اولئك يدعون الى النار وهذه العلة قائمة
الوصف اذا ذكر عقيب الحكم وكان الوصف مناسبا للحكم فالظاهر ان ذلك الوصف علة لذلك الحكم فكانه قال حرمت عليكم نكاح المشركات يدعون
الى النار وهذه العلة قائمة في الكتابية فوجب القطع بكونها محرمة الحجة الثانية لهم ان ابن عمر لما سئل عن هذه المسئلة تلا اية التحريم واية التحريم
ووجه الاستدلال ان الاصل في الابضاع الحرمة فلما تعارض دليل الحل ودليل الحرمة فتساقطا فوجب بقاء حكم الاصل وهذا الطريق لما سئل عثمان
الجمع بين الاختين في ملك قال احلتها اية وحرمتها اية فحكمتم عند ذلك بالتحريم السبب الذي ذكرناه فكذا هاهنا الحجة الثالثة لهم حكى محمد بن جرير
الطبري في تفسيره عن ابن عباس تحريم اصناف النساء الا المؤمنات واحتج بقوله تعالى ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله واذا كان كذلك كان كالمرتد
في انه لا يجوز ايراد العقد عليها الحجة الرابعة التمسك باثر عمر رضي الله عنه حكي ان طلحة نكح يهودية وحذيفة نصرانية فغضب عمر عليهما
غضبا شديدا فقالا نحن نطلق يا امير المؤمنين فلا تغضب فقال ان حل طلاقهن لقد حل نكاحهن ونكن وانتزعهن منكم اجاب الاولون عن الحجة
الاولى بان من قال اليهودي والنصراني لا يدخل تحت اسم المشرك فالاشكال عنه ساقط ومن سلم ذلك قال ان قوله والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب

قبلكم اخص من هذه الاية فان صحت الرواية ان هذه الحرمة ثبتت ثم زالت جعلنا قوله والمحصنات ناسخا وان لم يثبت ذلك جعلناه مخصصا
اقصى ما في الباب ان النسخ والتخصيص خلاف الاصل الا انه لما كان لا سبيل الى التوفيق بين الايتين الا بهذا الطريق وجب المصير اليه اما قوله ثانيا
ان تحريم نكاح الوثنية انما كان لانها تدعو الى النار وهذا المعنى موجود في الكتابية قلنا الفرق بينهما ان المشركة متظاهرة بالمخالفة والمناصبة
فلعل الزوج يحبها ثم انها تحمله على المقابلة مع المسلمين وهذا المعنى غير موجود في الذمية لانها مقهورة راضية بالذلة والمسكنة فلا يتضمن حصول
ذلك النكاح المقابلة اما قوله ثالثا ان اية التحريم والتحليل قد تعارضا فنقول لكن اية التحليل خاصة ومتاخرة بالاجماع فوجب ان يكون مقدمة
على اية التحريم وهو خلاف الايتين في الجمع بين الاختين في ملك اليمين لان كل واحدة من تلك الايتين اخص من الاخرى من وجه
واعم من وجه اخر فلم يحصل سبب الترجيح فيه اما هاهنا فقوله والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم اخص من قوله ولا تنكحوا المشركات
حتى يؤمن مطلقا فوجب حصول الترجيح واما التمسك بقوله فقد حبط عمله فجوابه انا لما فرقنا بين الكتابية وبين المرتدة في احكام كثيرة
فلم لا يجوز الفرق بينهما ايضا في هذا الحكم واما التمسك بابن عمر فقلنا عنه انه قال ليس بحرام واذا حصل التعارض سقط الاستدلال

المسئلة السادسة اتفق الكل على ان المراد من قوله حتى يؤمن الاقرار بالشهادة والتزام احكام الاسلام وعند هذا احتجت
الكرامية بهذه الاية على ان الايمان عبارة عن مجرد الاقرار وقالوا ان الله تعالى جعل الايمان هاهنا غاية التحريم والذي هو غاية التحريم
هاهنا الاقرار فثبت ان الايمان في عرف الشرع عبارة عن الاقرار واحتج اصحابنا على فساد هذا المذهب بوجوه احدها
انا بينا بالدلائل الكثيرة في تفسير قوله الذين يؤمنون بالغيب ان الايمان عبارة عن التصديق بالقلب وثانيها قوله تعالى ومن الناس من يقول
امنا بالله وباليوم الاخر وما هم بمؤمنين وثالثها قوله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولو كان الايمان عبارة عن مجرد الاقرار لكان
قوله كذا ثم اجابوا عن تمسكهم بهذه الاية بان التصديق الذي في القلب لا يمكن الاطلاع عليه فاقيم الاقرار باللسان مقام التصديق بالقلب

المسئلة السابعة نقل عن الحسن انه قال هذه الاية ناسخة لما كانوا عليه من تزويج المشركات قال القاضي كونهم قبل نزول هذه
الاية مقدمين على نكاح المشركات ان كان على سبيل العادة لا من قبل الشرع امتنع وصف هذه الاية بانها ناسخة لانه ثبت في الاصول ان الناسخ
والمنسوخ يجب ان يكونا حكمين شرعيين اما ان كان تزويج نكاح المشركة قبل نزول هذه الاية ثابتا من قبل الشرع كانت هذه الاية ناسخة اما
قوله تعالى ولامة مؤمنة خير من مشركة ولو اعجبتكم ففيه مسائل **المسئلة الاولى** قال ابو مسلم اللام في قوله
ولامة مؤمنة في افادة التوكيد تشبه لام القسم **المسئلة الثانية** الخير هو النفع الحسن والمعنى ان المشركة لو كانت نافعة
في المال والجمال والنسب فالامة المؤمنة خير منها لان الايمان يتعلق بالدين والمال والجمال والنسب يتعلق بالدنيا والدين خير من الدنيا
لانه اشرف الاشياء عند كل احد فعند التواني في الدين تكمل المحبة فيكمل منافع الدنيا من الصحبة والطاعة وحفظ الاموال والاولاد وعند
الاختلاف في الدين لا تحصل المحبة ولا يحصل شيء من منافع الدنيا تلك المراة وقال بعضهم المراة ولامة مؤمنة خير من مشركة واعلم انه لا حاجة
الى هذا التقدير لوجهين احدهما ان اللفظ مطلق والثاني ان قوله ولو اعجبتكم يدل على صفة الحرمة لان التقدير ولو اعجبتكم لحسنها
او مالها او حريتها او نسبها فكل ذلك داخل تحت قوله ولو اعجبتكم **المسئلة الثالثة** قال الجبائي الاية دالة على ان
القادر على طول الحرة يجوز له التزوج بالامة على ما هو مذهب ابي حنيفة رضي الله عنه وذلك لان الاية دلت على ان الواجد لطول الحرة
المشركة يكون لا محالة واجدا لطول الحرة المسلمة لان سبب التقارب في الايمان والكفر لا يتفاوت في قدر المال المحتاج اليه في اهبة النكاح
فيلزم قطعا ان يكون الواجد لطول الحرة المسلمة يجوز له نكاح الامة وعلى هذا الاستدلال لطيف في هذه المسئلة والله اعلم **المسئلة
الخامسة** في الاية اشكال وهو ان قوله ولا تنكحوا المشركات يقتضي حرمة نكاح المشركة ثم قوله ولامة مؤمنة خير من مشركة يقتضي جواز
التزوج بالمشركة لان لفظة افعل تقتضي المشاركة في الصفة ولاحدهما مزية قلنا نكاح المشركة مشتمل على منافع الدنيا ونكاح الامة المؤمنة مشتمل
على منافع الاخرة والنفعان مشتركان في اصل كونهما نفعا الا ان نفع الاخرة له المزية العظمى فاندفع السؤال اما قوله تعالى ولا تنكحوا المشركين
حتى يؤمنوا فلا خلاف هاهنا ان المراد الكل وان المؤمنة لا يحل تزويجها البتة على اختلاف انواع الكفرة وقوله ولعبد مؤمن خير من مشرك فالكلام فيه
على نحو ما تقدم اما قوله تعالى اولئك يدعون الى النار ففيه مسائل **المسئلة الاولى** هذه الاية نظير قوله تعالى ما لي
ادعوكم الى النجاة وتدعونني الى النار ثم في تاويل الاية وجوه احدها انهم يدعون الى ما يؤدي الى النار فان قيل كيف يدعون الى النار وربما
لم يؤمنوا بالنار اصلا فكيف يدعون اليها وجوابه ان المراد بذلك انهم يدعون الى ما يؤدي الى النار فان الظاهر ان الزوجة مظنة الالفة والمحبة
والمودة وكل ذلك يؤدي الى انتقال المسلم عن الاسلام بسبب موافقة حبيبه فان قيل احتمال المحبة حاصل من الجانبين فكما يحتمل ان يصير المسلم كافرا
بسبب الالفة والمحبة يحتمل ايضا ان يصير الكافر مسلما بسبب الالفة والمحبة واذا تعارض الاحتمالان وجب ان يتساقطا فيبقى اصل الجواز قلنا
الرجحان لهذا الجانب لا بتقدير ان ينتقل الكافر عن كفره يستوجب به المسلم مزيد ثواب ودرجة وبتقدير ان ينتقل المسلم عن اسلامه
يستوجب به العقوبة العظيمة فالاقدام على هذا العمل دائر بين ان يلحقه مزيد نفع وبين ان يلحقه ضرر عظيم وفي مثل هذه الصورة يجب الاحتراز
عن الضرر فلهذا السبب رجح الله جانب المنع على جانب الاطلاق التاويل الثاني ان في الناس من حمل قوله تعالى اولئك يدعون الى
النار انهم يدعون الى ترك المحاربة والقتال وفي تركهما وجوب استحقاق النار والعقاب وغرض هذا القائل من هذا التاويل ان يجعل هذا

فرقا بين الذمية وبين غيرها فان الذمية لا تحمل زوجها على المقاتلة فظهر الفرق التاويل الثالث ان الولد الذي يحدث ربما دعاه
الكافر الى الكفر فيصير الولد من اهل النار فهذا هو الدعوة الى النار والله يدعوا الى الجنة والمغفرة حيث امر بالتزويج بالمسلمة حتى
يكون الولد مسلما من اهل الجنة اما قوله تعالى والله يدعوا الى الجنة فكانه قال اعداء الله يدعون الى النار واولياء الله يدعون الى
الجنة والمغفرة فلا جرم يجب على العاقل ان لا يدور حول المشركات اللواتي هن عداة الله وان ينكح المومنات فانهن يدعون الى الجنة والمغفرة
الثاني انه سبحانه وتعالى لما بين هذه الاحكام واباح بعضها وحرم بعضها يدعون الى الجنة لان من تمسك بهما استحق الجنة بها والمغفرة اما قوله
تعالى باذنه فالمعنى بتيسير الله وتوفيقه للعمل الذي يستحق به الجنة والمغفرة ونظيره قوله تعالى وما كان لنبي ان يكون له اسرى وقوله وما كان
لنفس ان تموت الا باذن الله وقرا الحسن والمغفرة باذنه وقوله وما هم بضارين به من احد الا باذن الله وقرا الحسن والمغفرة باذنه بالرفع
اي والمغفرة حاصلة بتيسيره اما قوله ويبين اياته للناس لعلهم يتذكرون فمعناه ظاهر

الحكم السادس

قوله تعالى ويسئلونك عن المحيض قل هو اذى في الاية مسائل **المسئلة الاولى** اعلم انه تعالى
جمع في هذا الموضع ستة من الاسولة فذكر الثلاثة الاول بغير الواو وذكر الثلاثة الاخيرة بالواو والسبب ان سوالهم عن تلك الحوادث الاول
بغير الواو وذكر الثلاثة الاخيرة وقع في احوال متفرقة فلم يوت فيها بحرف العطف لان كل واحد من تلك السوالات سوال مبتدا وسالوا عن المسائل
الثلاثة الاخيرة في وقت واحد فجي بحرف الجمع لذلك كانه قيل يجمعون لك بين السوال عن الخمر والميسر والسوال عن كذا **المسئلة الثانية**
روي ان اليهود والمجوس كانوا يبالغون في التباعد عن المراة حال حيضها والنصارى كانوا يجامعونهن ولا يبالون بالحيض وان اهل الجاهلية كانوا يقولون
مثل قول اليهود والمجوس كانوا اذا حاضت المراة لم يواكلوها ولم يشاربوها ولم يجالسوها على فرش ولم يساكنوها في بيت كفعل اليهود والمجوس فلما نزلت
هذه الاية اخذ المسلمون بظاهر الاية فاخرجوهن من بيوتهن فقال ناس من الاعراب يا رسول الله البرد شديد والثياب قليلة فان اثرناهن بالثياب
هلك عامة اهل البيت وان استاثرناها هلكت الحيض فقال عليه السلام انما امرتكم ان تعتزلوا مجامعتهن اذا حضن ولم يامركم باخراجهن من بيوتهن كفعل
الاعاجم فلما سمعوا اليهود ذلك قالوا هذا الرجل يريد ان لا يدع شيئا من امرنا الا خالفنا فيه ثم جاء عباد بن بشر واسيد بن حضير الى رسول الله صلى الله
عليه وسلم فاخبراه بذلك فقالا يا رسول الله افلا ننكحهن في المحيض فتغير وجه رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى ظننا انه غضب عليهما فقاما فجاءت هدية
من لبن فارسل رسول الله صلى الله عليه وسلم اليهما فسقاهما فعلم انه لم يغضب عليهما **المسئلة الثالثة** اصل الحيض في اللغة
السيل يقال حاض السيل وفاض قال الزهري ومنه قيل للحوض حوض لان الماء يحيض اليه اي يسيل والعرب تدخل الواو على الياء والياء
على الواو لانهما من جنس واحد اذا عرفت هذا فنقول ان هذا البناء قد يجي للموضع كالمنبت والمقيل والمغيب وقد يجي ايضا بمعنى
المصدر يقال حاضت محيضا وجاء مجيئا وبات مبيتا وحكى الواحدي في البسيط عن ابن السكيت اذا كان الفعل من ذوات الثلاثة
مفتوح من ذلك مال ممالا وهذا مميله يذهب بالكسر الى الاسم والفتح الى المصدر ولو فتحتهما جميعا او كسرتهما في المصدر والاسم
لجاز تقول المعاش والمعيش والمعاب والمعيب والمسار والمسير فثبت ان لفظ المحيض حقيقة في موضع الحيض وايضا هو اسم لنفس الحيض
واذا ثبت هذا فاعلم ان اكثر المفسرين من الادباء زعموا ان المراد هاهنا بالمحيض الحيض وعندي انه ليس كذلك اذ لو كان المراد بالمحيض
هاهنا الحيض لكان قوله تعالى فاعتزلوا النساء في المحيض معناه فاعتزلوا النساء في المحيض ويكون المراد فاعتزلوا النساء في زمن الحيض فيكون
ظاهره مانعا من الاستمتاع بها فيما فوق السرة ودون الركبة لما كان هذا المنع غير ثابت لزم القول بتطرق النسخ او التخصيص الى الاية
ومعلوم ان ذلك خلاف الاصل اما اذا حملنا المحيض على موضع الحيض كان معنى الاية فاعتزلوا النساء في موضع المحيض من النساء وعلى هذا
التقدير لا يتطرق الى الاية نسخ ولا تخصيص ومن المعلوم ان اللفظ اذا كان مشتركا بين معنيين وكان حمله على احدهما يوجب محذورا وعلى
الاخر لا يوجب المحذور اولى اذا سلمنا ان لفظ المحيض مشترك بين الموضع وبين المصدر فان قيل الدليل على ان المراد من المحيض الحيض انه قال
قل هو اذى ولو كان المراد من المحيض الموضع لما صح هذا الوصف قلنا بتقدير ان يكون عبارة عن الحيض فالحيض في نفسه ليس باذى لان
الحيض عبارة عن الدم المخصوص والاذى كيفية مخصوصة وهو عرض والجسم لا يكون نفس العرض فلا بد ان يقولوا ان المراد منه ان ذلك الموضع
ذات اذى وايضا لم لا يجوز ان يكون المحيض الاول هو الحيض والمحيض الثاني موضع الحيض وعلى هذا التقدير يزول ما ذكرتم من الاشكال
فهذا ما عندي في هذا الموضع اما قوله تعالى قل هو اذى فقال عطاء وقتادة والسدي اي قذر واعلم ان الاذى في اللغة ما يكره من كل شي
وقوله فاعتزلوا النساء في المحيض الاعتزال التنحي عن الشي قدم ذكر العلة وهو الاذى ثم رتب الحكم وهو وجوب الاعتزال فان قيل لا اذى الا الدم
وهو حاصل في وقت الاستحاضة مع ان اعتزال المراة وقت الاستحاضة غير واجب فقد انتقضت هذه العلة قلنا العلة غير منقوضة لان دم الحيض
فاسد يتولد من فضلة يدفعها طبيعة المراة من طريق الرحم ولو احتبست تلك الفضلة لمرضت المراة فذلك الدم جار مجرى البول والغايط فكان
اذى وقذرا واما دم الاستحاضة فليس كذلك بل هو دم صالح يسيل من عروق تنفجر من عنق الرحم فلا يكون اذى هذا ما عندي في هذا الباب
وهو قاعدة طبية وبتقديرها يتخلص ظاهر القران من الطعن **المسئلة الرابعة** اعلم ان دم الحيض موصوف بصفات حقيقية
ويتفرع عليه احكام شرعية اما الصفات الحقيقية فامران احدهما المنع ودم الحيض يخرج من الرحم قال تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق
الله في ارحامهن قيل في تفسيره المراد منه الحيض والحبل واما دم الاستحاضة فانه لا يخرج من الرحم لكن من عرق ينقطع في فم الرحم قال عليه السلام

في صفة دم الاستحاضة انه دم عرق انفجر وهذا الكلام يؤيد ما ذكرناه في دفع النقض عن تعليل القران والنوع الثاني من صفات دم الحيض
التي وصف رسول الله صلى الله عليه وسلم دم الحيض بها واحدها انه اسود والثاني انه ثخين والثالث انه محتدم وهو المحرق من
شدة حرارته والرابع انه يخرج برفق ولا يسيل سيلا والخامس ان له رائحة كريهة بخلاف سائر الدماء وذلك لانه من الفضلات التي
تدفعها الطبيعة والسادس انه بحراني وهو الشديد الحمرة وقيل ما يحصل منه كدورة تشبيها له بماء البحر فهذه الصفات هي الصفات
الحقيقية ثم من الناس من قال ان دم الحيض يتميز عن دم الاستحاضة فكل دم كان موصوفا بهذه الصفات فهو دم الحيض وما
لا يكون كذلك لا يكون دم الحيض وما اشتبه الامر فيه فالاصل بقاء التكليف وزوالها انما يكون بعارض الحيض فاذا كان غير معلوم الوجود
بقيت التكاليف التي كانت واجبة على ما كان ومن الناس من قال لهذه الصفات قد تشتبه على المكلف فايجاب الله مثل تلك الدماء وفي تلك
الصفات تقتضي عسرا ومشقة فالشارع قدر وقتا مضبوطا حتى حصلت الدماء فيه فكان حكمها حكم الحيض كيف كانت صفة تلك الدماء
والمقصود من هذا اسقاط العسر والمشقة عن المكلف ثم ان الاحكام الشرعية للحيض هي المنع من الصلاة والصوم واجتناب دخول المسجد
ومس المصحف وقراءة القران وتصير المراة به بالغة والحكم الثالث للحيض بنص القران انما هو حظر الجماع على ما بينا كيفية دلالة الاية عليه

المسئلة الخامسة اختلف الناس في مدة الحيض فقال الشافعي رضي الله عنه اقله يوم وليلة واكثره خمسة عشر يوما وهذا
قول علي ابن ابي طالب وعطاء بن ابي رباح والاوزاعي واحمد واسحاق وقال مالك وابو حنيفة والثوري اقله ثلاثة ايام ولياليهن فان نقص عنه
فهو دم فساد واكثره عشرة ايام قال ابو بكر الرازي في احكام القران وقد كان ابو حنيفة رضي الله عنه يقول بقول عطاء ان اقل الحيض يوم وليلة
واكثره خمسة عشر يوما ثم تركه وقال مالك لا يقدر لذلك في القلة والكثرة فان وجد ساعة فهو حيض وان وجد اياما فكذلك واحتج ابو بكر
الرازي رحمه الله في احكام القران على فساد قول مالك فقال لو كان المقدر ساقطا في القليل والكثير لوجب ان يكون الحيض هو الدم الموجود من المراة
فكان يلزم ان لا يوجد في الدنيا مستحاضة لان كل ذلك الدم يكون حيضا على هذا المذهب وذلك باطل باجماع الامة ولانه روي ان فاطمة بنت
ابي حبيش قالت للنبي صلى الله عليه وسلم انه استحيض فلا اطهر وايضا روي ان حمنة استحيضت سبع سنين ولم يقل النبي عليه السلام لهما ان ذلك حيض
ثم اخبرهما ان منه ما هو حيض ومنه ما هو استحاضة فبطل هذا القول واعلم ان هذه الحجة ضعيفة لان لقائل ان يقول انما يتميز دم الحيض عن
دم الاستحاضة بالصفات التي ذكرها رسول الله صلى الله عليه وسلم لدم الحيض فاذا علمنا عدمها حكمنا بعدم الحيض واذا ترددنا في الامرين كان طريان
الحيض مجهولا وبقاء التكليف الذي هو الاصل معلوم والمشكوك لا يعارض المعلوم فلا جرم بقاء التكاليف الاصلية لهذا الطريق بمنزلة الحيض عن
الاستحاضة وان لم يحصل للحيض زمانا معينا وحجة مالك رضي الله عنه من وجهين الاول ان النبي عليه السلام بين علامة دم الحيض وصفته
بقوله دم الحيض هو الاسود المحتدم كان الدم موصوفا بهذه الصفة كان الحيض حاصلا فيدخل تحت قوله تعالى فاعتزلوا النساء في المحيض ذكر
وصف كونه اذى في معرض بيان العلة لوجوب الاعتزال وانما كان اذى للرائحة المنكرة فيه وللون الفاسد والحدة القوية التي فيه واذا كان
وجوب الاعتزال معللا بهذه المعاني وجب الاحتراز عملا بالعلة المذكورة في كتاب الله تعالى على سبيل التصريح وعندي ان قول مالك رضي الله عنه
قوي جدا اما الشافعي رضي الله عنه احتج على ابي حنيفة رضي الله عنه بوجهين الحجة الاولى انه وجد دم الحيض في اليوم بليلته وفي الزائد على
العشرة بدليل انه عليه السلام وصف دم الحيض بانه اسود محتدم فاذا وجد ذلك فقد حصل الحيض فيدخل تحت عموم قوله تعالى فاعتزلوا النساء
في المحيض تركنا العمل بهذا الدليل في الاقل من يوم وليلة وفي الاكثر من خمسة عشر يوما بالاتفاق بيني وبينك يا ابا حنيفة فوجب ان يبقى معمولا به في
هذه المدة الحجة الثانية للشافعي رضي الله عنه في جانب الزيادة ما روي انه عليه السلام لما وصف النسوان بنقصان الدين فبين ذلك
قال تمكث احداهن شطر عمرها لا تصلي وهذا يدل على ان الحيض خمسة عشر يوما فيكون الحيض نصف عمرها ولو كان الحيض اقل من ذلك
لما وجدت امراة لا تصلي نصف عمرها اجاب ابو بكر الرازي عنه من وجهين الاول ان الشطر ليس هو النصف يقال شطرت الشيء اي جعلته
نصفين ويقال احلب حلبا لك شطره اي نصفه وعن الثاني ان قوله عليه السلام تمكث احداهن شطر عمرها لا تصلي انما يتناول زمانا هي تصلي
فيه وذلك لا يتناول الا زمان البلوغ واحتج ابو بكر الرازي على قول ابي حنيفة بوجوه الاول ما روي عن ابي امامة عن النبي عليه السلام
انه قال اقل الحيض ثلاثة ايام واكثره عشرة ايام قال ابو بكر الرازي فان صح هذا الحديث فلا معدل عنه لاحد الحجة الثانية ما
روي عن انس بن مالك وعثمان بن ابي العاص الثقفي انهما قالا الحيض ثلاثة ايام واربعة ايام وما زاد فهو استحاضة والاستدلال به من وجهين
احدهما ان القول اذا ظهر عن الصحابي ولم يخالفه احد كان اجماعا والثاني ان التقدير فيما لا سبيل للعقل اليه متى روي عن الصحابي فالظاهر
انه سمعه من الرسول عليه السلام الحجة الثالثة قوله لحمنة بنت جحش تحيضي في علم الله ستا او سبعا كما تحيض النساء في كل شهر وجه الاستدلال
به ان قوله عليه السلام كما تحيض النساء في كل شهر مقتضاه ان يكون حيض النساء في كل شهر هذا القدر خالفنا هذا القدر في الثلاثة الى
العشرة فيبقى ما عداه على الاصل الحجة الرابعة قوله عليه السلام في حق النساء ما رايت من ناقصات عقل ودين اغلب لعقول ذوي الالباب
منهن فقيل ما نقصان دينهن قال تمكث احداهن الايام والليالي لا تصلي هذا الخبر يدل على ان مدة الحيض ما يقع عليه اسم الايام والليالي واقلها
ثلاثة ايام واكثرها عشرة لانه لا يقال في الواحد والاثنين لفظ الايام ولا يقال في الزائد على العشرة ايام بل يقال احد عشر يوما اما الثلاثة الى
العشرة فيقال فيها ايام وايضا قال عليه السلام لفاطمة بنت ابي حبيش دعي الصلاة ايام اقرائك ولفظ الايام مختص بالثلاثة الى العشرة وفي

حديث ام سلمة في المراة التي سالته انها تهراق الدم فقال لتنظر عدد الايام والليالي التي كانت تحيض من الشهر لتغتسل وتصلي فان
قيل لعل حيض المراة تلك المراة كان مقدرا بذلك بالمقدار قلنا انه عليه السلام ما سالها عن قدر حيضها بل حكم عليها
بذلك الحكم مطلقا قول هذا التخصيص مطلقا مقدر بما يطلق عليه لفظ الايام وايضا قال في حديث عدي بن ثابت المستحاضة
تدع الصلاة ايام حيضها وذلك عام في جميع النسا الحجة الخامسة وهي حجة ذكرها الجبائي من شيوخ المعتزلة في تفسيره
فقال ان فرض الصيام والصلاة لازم معين العمومات الدالة على وجوبها ترك العمل بها في الثلاثة الى العشرة فوجب بناؤها
على الاصل فيما دون الثلاثة وفوق العشرة وذلك لان فيما دون الثلاث حصل اختلاف العلما فيه فاما من الثلاثة الى العشرة فهو متفق
عليه فجعلناه حيضا فهذا خلاصة كلام الفقها في هذه المسالة **المسالة السادسة** اتفق المسلمون على حرمة الجماع في
زمان الحيض واتفقوا على حل الاستمتاع بها فيما فوق السرة ودون الركبة واختلفوا في انه هل يجوز الاستمتاع بها فيما دون السرة وفوق
الركبة فنقول ان فسرنا المحيض بموضع الحيض على ما قررناه كانت الاية دالة على تحريم الجماع فقط فلا يكون فيها دلالة على تحريم ما رواه
بل من يقول تخصيص الشي بالذكر يدل على ان الحكم فيما عداه بخلافه نقول ان هذه الاية تدل على حل ما سوى الجماع اما من يفسر المحيض
بالحيض كان تقدير الاية فاعتزلوا النسا في زمان الحيض نقول ترك العمل بهذه الاية فيما فوق السرة ودون الركبة فوجب ان يبقى الباقي
على الحرمة اما قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن فاذا تطهرن فاتوهن من حيث امركم الله فاعلم ان قوله ولا تقربوهن اي ولا
تجامعوهن يقال قرب اذا جامعها وهذا كالتاكيد لقوله تعالى فاعتزلوا النسا في المحيض نهيا عن المباشرة في موضع الدم وقوله ولا تقربوهن
يكون نهيا عن الالتذاذ بما يقرب من ذلك الموضع وفي الاية مسائل **المسالة الاولى** قرا ابن كثير وابو عمرو ونافع وابن
عامر ويعقوب الحضرمي وابو بكر عن عاصم حتى يطهرن خفيفة من الطهارة وقرا حمزة والكسائي يطهرن من طهرت المراة من حيضها وذلك
اذا انقطع الدم فالمعنى لا تقربوهن حتى يزول عنهن الدم ومن قرا بالتشديد فهو على معنى يتطهرن فادغمه لقوله تعالى يا ايها المزمل ويا ايها
المدثر اي المتزمل والمتدثر **المسالة الثانية** اكثر فقها الاخبار اتفقوا على ان المراة اذا انقطع حيضها وذلك اذا انقطع لا يحل
للزوج مجامعتها الا بعد ان تغتسل عن الحيض وهذا قول مالك والاوزاعي والشافعي والثوري والمشهور عن ابي حنيفة رضي الله عنه انها
ان رات الطهر دون عشرة ايام لم يقربها زوجها فان راته لعشرة ايام جاز له ان يقربها قبل الاغتسال حجة الشافعي رضي الله عنه من
وجهين احدهما ان القراة المتواترة حجة بالاجماع فاذا حصلت قراتان متواترتان وامكن الجمع بينهما وجب الجمع بينهما اذا ثبت هذا
فنقول قرئ حتى يطهرن بالتخفيف عبارة عن التطهير بالما والجمع بين الامرين واذا كان كذلك وجب ان لا تنتهي الحرمة الا عند حصول الامرين الحجة
الثانية ان قوله تعالى فاذا تطهرن فاتوهن علق الاتيان على التطهير بكلمة اذا وكلمة اذا للشرط في اللغة والمعلق على الشرط عدم عند عدمه فوجب
ان لا يجوز الاتيان عند عدم التطهير حجة ابي حنيفة رضي الله عنه قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن نهي عن قربانهن وجعل غاية النهي ان
يطهرن يعني ينقطع حيضهن واذا كان انقطاع الحيض غاية للنهي فوجب ان لا يبقى هذا النهي عند انقطاع الحيض اجاب القاضي بانه
لو اقتصر على قوله حتى لكان ما ذكرتم لازما اما لما ضم اليه بانه صار المجموع هو الغاية وذلك بمنزلة ان يقول الرجل لا يكلم فلانا حتى يدخل فاذا
طابت نفسه بعد الدخول فكله في انه يجب ان يتعلق اباحة كلامه بالامرين جميعا واذا ثبت بعد انقطاع الحيض من التطهير فقد اختلفوا في ذلك
التطهير فقال الشافعي رضي الله عنه واكثر الفقها هو الاغتسال وقال بعضهم غسل الموضع وقال عطا وطاوس هو ان يغسل الموضع ويتوضا والصحيح
هو الاول لوجهين احدهما ان ظاهر قوله فاذا تطهرن حكم عائد الى ذات المراة فوجب ان يحصل هذا التطهير في كل بدنها لا في بعض بدنها
وهذا يوجب ان المراد به الاغتسال اذا امكن وجود الما فان تعذر ذلك فقد اجمع القائلون بوجوب الاغتسال ان التيمم يقوم مقامه وانما
اثبتنا ان التيمم يقوم مقام هذا الاغتسال بدلالة الاجماع والا فالظاهر يقتضي ان لا يجوز تركها الا عند الاغتسال بالما **المسالة
الثالثة** اختلفوا في ان المراد بقوله فاتوهن من حيث امركم الله وفيه وجوه الاول وهو قول ابن عباس ومجاهد وابرهيم وقتادة وعكرمة
فاتوهن في الماتي فانه هو الذي امر الله تعالى به ولا تاتوهن في غير الماتي وقوله من حيث امركم اي في حيث امركم الله كقوله تعالى اذا نودي للصلاة من
يوم الجمعة اي في يوم الجمعة والثاني قال الاصم والزجاج فاتوهن من حيث يحل لكم غشيانهن وذلك بان لا تكن صايمات ولا معتكفات ولا محرمات
الثالث وهو قول محمد بن الحنفية فاتوهن من قبل الحلال دون الفجور والاقرب هو القول الاول لان لفظة حيث حقيقة في المكان مجاز في غيرها
اما قوله تعالى ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين فالكلام في تفسير محبة الله وفي تفسير التوبة قد تقدم فلا نعيده الا انا نقول التواب هو
المكثر من فعل ما يسمى توبة وقد يقال هذا في حق الله تعالى من حيث انه يكثر في قبول التوبة فان قيل ظاهر الاية يدل على انه يجب تكثير التوبة
مطلقا والعقل يدل على ان التوبة لا تليق الا بالمذنب فمن لم يكن مذنبا وجب ان لا يجب منه التوبة فالجواب من وجهين احدهما ان المكلف
لا يامن البتة من التقصير فيلزمه التوبة دفعا لذلك التقصير المجوز الثاني قال ابو مسلم الاصفهاني التوبة في اللغة عبارة عن الرجوع ورجوع
العبد الى الله في كل الاحوال محمود اعترض القاضي عليه بانه التوبة وان كانت في اصل اللغة الرجوع الا انها في عرف الشرع عبارة عن الندم على ما فعل
في الماضي والترك في الحاضر والعزم على ان لا يفعل مثله في المستقبل فوجب حمله على المعنى الشرعي دون المفهوم اللغوي ولابي مسلم ان يجيب عنه فنقول
مرادي من هذا الجواب انه ان امكن حمل اللفظ على التوبة الشرعية فقد صح اللفظ وسلم عن السوال وان تعذر ذلك حمله على التوبة بحسب اللغة.

الاصلية لبلا يتوجه الطعن والسوال اما قوله تعالى ويحب المتطهرين ففيه وجوه احدها المراد منه التنزه عن الذنوب والمعاصي وذلك لان التايب هو الذي يفعله ثم يتركه والمتطهر هو الذي ما فعله تنزه عنه ولا قائل لهذين القسمين واللفظ محتمل لذلك لان الذنب كانه نجاسة روحانيه ولذلك قال لما المشركون نجس فتركه يكون طهارة روحانية ولهذا المعنى يوصف الله تعالى بانه طاهر مطهر من حيث كونه منزها عن العيوب والقبايح ويقال فلان طاهر الذيل والقول الثاني ان المراد ان الاباتيها في زمان الحيض وان لا يباشرها في غير المكان على ما قال فاتوهن من حيث امركم الله ومن قال بهذا القول قال هذا اولى لانه اليق بما قبل الاية ولانه تعالى قال حكاية عن قوم لوط اخرجوهم من قريتكم انهم اناس يتطهرون فكان قوله ويحب المتطهرين ترك الاتيان في الادبار والقول الثالث انه تعالى لما امر بالتطهر في قوله فاذا تطهرن فلا جرم مدح التطهر فقال ويحب المتطهرين والمراد منه التطهر بالماء وقال تعالى رجال يحبون ان يتطهروا والله يحب المطهرين فقيل لهم انهم كانوا يستنجون بالماء فاثنى الله عليهم

الحكم التاسع

قوله تعالى نساؤكم حرث لكم فاتوا حرثكم انى شئتم في الاية مسايل

المسئلة الاولى ذكروا في سبب النزول وجوها الاول روي ان اليهود قالوا ان جامع امراته في قبلها من دبرها كان ولدها احول مخلا وزعموا ان ذلك في التوراة فذكر ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال كذبتم اليهود فنزلت هذه الاية وثانيها روي عن ابن عباس ان عمر رضي الله عنه جاء الى النبي عليه السلام فقال يا رسول الله هلكت وحكى بوقوع ذلك منه فانزل الله تعالى هذه الاية وثالثها كانت الانصار تنكر ان ياتي الرجل امراته في قبلها من دبرها وكانوا اخذوا ذلك عن اليهود وكانت قريش تفعل ذلك فانزل الابصار عليهم فنزلت الاية

المسئلة الثانية حرث لكم اي مزرع ومنبت للولد وهذا على سبيل التشبيه فتزوج المراة كالارض والنطفة كالبذر والولد كالنبات الخارج والحرث مصدر ولهذا وحد الحرث فكان المعنى نساؤكم ذوات حرث لكم فيهن تحرثون الولد فحذف المضاف وايضا فقد يسمى موضع الشئ باسم الشئ كقوله فانما هي اقبال وادبار ويقال هذا امراته اي ماموره وهذا سهوة فلان اي مشتهاه فكذلك حرث الرجل يحرثه

المسئلة الثالثة ذهب اكثر العلماء الى ان المراد من الاية الرجل مخير بين ان ياتيها من قبلها في قبلها وبين ان ياتيها من دبرها في قبلها فقوله اني شئتم محمول على ذلك ونقل نافع عن ابن عمر انه كان يقول المراد من الاية تجويز اتيان النساء في ادبارهن وسائر الناس كذبوا علي في هذه الرواية وهذا قول مالك واحمد والسيد المرتضى من الشيعة والسيد رواه عن محمد بن جعفر الصادق وحجة من قال انه لا يجوز اتيان النساء في ادبارهن وجوه

الحجة الاولى ان الله تعالى قال بعد اية المحيض قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض جعل قيام الاذى علة لحرمة الاتيان موضع الاذى ولا معنى للاذى الا ما ياتي الاذى الانسان منه وها هنا ايضا اذى الانسان بنتن الرائحة ذلك الدم وحصول هذه العلة في محل النزاع اظهر فاذا كانت العلة قايمة ها هنا وجب حصول الحرمة

الحجة الثانية قوله تعالى فاتوا حرثكم انى شئتم والله تعالى امر بالاتيان في موضع الحرث والحرث اسم للمراة لا للموضع المعين فلما قال بعده فاتوا حرثكم انى شئتم كان المراد فاتوا نساءكم اني شئتم فيكون هذا الكلام في اتيانها في جميع الوجوه فيدخل فيه محل النزاع الوجه الثاني ان كلمة اني معناها اين في قوله تعالى انى لك هذا قالت هو من عند الله والتقدير من اين لك هذا فصار تقدير الاية فاتوا حرثكم اين شئتم وكلمة اين شئتم تدل على تعدد الامكنة يقال اجلس اين شئت كان هذا تخييرا بين الامكنة اذا ثبت هذا فنقول ظهر انه لا يمكن حمل الاية على الاتيان من قبلها او من دبرها في قبلها لان على هذا التقدير المكان واحد والتعدد انما وقع في طريق الاتيان واللفظ الذي يدل ان هو اليه كيف شئتم فلما لم يكن المذكور هاهنا لفظ كيف بل المذكور لفظه اني وثبت ان لفظة اني مشعرة بالتخيير بين الامكنة علمنا انه ليس المراد ما ذكرتم بل ما ذكرنا

الحجة الثالثة لهم التمسك بعموم قوله تعالى الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم ترك العمل به في حق الذكور لدلالة الاجماع فوجب ان يبقى معمولا به في حق النسوان

الحجة الثالثة روى خزيمة بن ثابت ان رجلا سال رسول الله صلى الله عليه وسلم عن اتيان النساء في ادبارهن فقال عليه السلام حلال فلما ولى الرجل دعاه فقال كيف قلت في اي الخرزتين او في اي الخصفتين ان من قبل او في اي المخرجين ان من قبل فنعم ان من دبرها في قبلها فلا ان الله لا يستحيي من الحق لا تاتوا النساء في ادبارهن واراد بالخرزتين مسلكيها واصل الخرزة عروة المزادة شبه المسلك بها والخرزة هي اللحمة التي يشقها الخراز كنى به عن المباني وكذلك الخصفة من قولهم خصفت الجلد اذا خرزته حجة من قال بالجواز وجوه

الحجة الاولى انه تعالى لما سمى المراة حرثا دل على ان الحرث اسم للمراة لا للموضع المعين فلما قال بعده فاتوا حرثكم اني شئتم كان المراد فاتوا نساءكم اني شئتم فيكون هذا الكلام في اتيانها في جميع الوجوه فيدخل فيه محل النزاع الوجه الثاني ان كلمة اني معناها اين كما قال تعالى انى لك هذا قالت هو من عند الله والتقدير من اين لك هذا فصار تقدير الاية فاتوا حرثكم اين شئتم وكلمة اين شئتم تدل على تعدد الامكنة اذا ثبت هذا فنقول ظهر انه لا يمكن حمل الاية على الاتيان من قبلها او من دبرها في قبلها لان على هذا التقدير المكان واحد والتعدد انما وقع في طريق الاتيان واللفظ الذي يدل على ان هو اليه كيف شئتم فلما لم يكن المذكور هاهنا لفظ كيف بل المذكور لفظه اني وثبت ان لفظة اني مشعرة بالتخيير بين الامكنة علمنا انه ليس المراد ما ذكرتم بل ما ذكرنا

الحجة الثالثة لهم التمسك بعموم قوله تعالى الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم ترك العمل به في حق الذكور لدلالة الاجماع فوجب ان يبقى معمولا به في حق النسوان

الحجة الثالثة روى خزيمة بن ثابت ان رجلا سال رسول الله صلى الله عليه وسلم عن اتيان النساء في ادبارهن فقال عليه السلام حلال فلما ولى الرجل دعاه فقال كيف قلت في اي الخرزتين او في اي الخصفتين ان من قبلها في قبلها فنعم ان من دبرها في دبر

وجهين احدهما قوله قل هو اذى والثاني قوله فاتوهن من حيث امركم الله فلو دلت هذه الاية على التجويز لكان ذلك جمعا بين ما يدل على التحريم
وبين ما يدل على التحليل في موضع واحد والاصل انه لا يجوز الوجه الثالث الروايات المشهورة في ان سبب نزول هذه الاية
اختلافهم في انه هل يجوز اتيانهن من دبرهن في قبلهن وسبب نزول الاية لا يكون خارجا عن الاية فوجب كون الاية متناولة لهذه
الصورة ومتى حملناها على هذه الصورة لم يكن لنا حاجة الى حملها على الصورة الاخرى فثبت بهذه الوجوه ان المراد من الاية ليس ما ذكروه
وعند هذا نجيب عن الوجوه التي تمسكوا بها على التفصيل اما الوجه الاول فقد بينا ان قوله فاتوا حرثكم معناه موضع حرثكم واما الثاني
انه لما كان المراد بالحرث في قوله فاتوا حرثكم ذلك الموضع المعين لم يكن حمل انى شئتم على التخيير في المكان وعند هذا يضمر فيه زيادة وهي
المراد من انى شئتم فيضمر لفظين لا يقال ليس حمل الحرث على حقيقته والزام هذا الاضمار اولى من حمل لفظ الحرث على المراة على سبيل المجاز
حتى لا يلزمنا هذا الاضمار لانا نقول بل هذا اولى لان الاصل في الايضاع الحرمة واما الثالث فجوابه ان قوله الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم
عام ودلائلنا خاصة والخاص مقدم على العام واما الرابع فجوابه ان قوله على دبرك حرام انما صلح ان يكون كناية عن الطلاق لا محل الملامسة
والمضاجعة فصار ذلك كقوله بدل طالق

المسئلة الرابعة

اختلف المفسرون في تفسير قوله انى شئتم فالمشهور ما ذكرناه
انه لا يجوز للزوج ان ياتيها من قبلها في قبلها ومن دبرها في قبلها والثاني ان المعنى اي وقت شئتم من اوقات الحل يعني اذا لم تكن اجنبية او
او محرمة او صائمة او حائضا والثالث انه يجوز للرجل ان ينكحها قائمة او باركة او مضطجعة بعد ان يكون في الفرج الرابع قال ابن عباس المعنى
ان شاء عزل وان شاء لم يعزل وهو منقول عن سعيد بن المسيب والخامس متى شئتم من ليل او نهار فان قيل فما المختار من هذه الاقاويل قلنا
قد ظهر عن المفسرين سبب نزول هذه الاية وهو ان اليهود كانوا يقولون من اتى المراة من قبلها في دبرها جاء الولد احول فانزل
الله تعالى هذه الاية لتكذيب قولهم فكان الاولى حمل اللفظ عليه واما الاوقات فلا مدخل لها في هذا الباب لان انى لا يكون بمعنى
متى وانما تكون بمعنى كيف واما العزل وخلافه فلا يدخل تحت انى لان حال الجماع لا يختلف بذلك فلا يحمل الكلام الا على ما قلناه
اما قوله وقدموا لانفسكم فمعناه افعلوا ما تستوجبون به الجنة والكرامة ونظيره ان يقول الرجل لغيره قدم لنفسك عملا
صالحا وهو كقوله وتزودوا فان خير الزاد التقوى ونظيره لفظ التقديم على ما حكى الله تعالى عن فريق من اهل النار انهم وهو قوله قالوا
بل انتم لا مرحبا بكم انتم قدمتموه لنا فبئس القرار فان قيل كيف تعلق هذا الكلام بما قبله قلنا نقل عن ابن عباس انه قال التسمية عند الجماع
وهو في غاية البعد والذي عندي فيه ان قوله نساؤكم حرث لكم جار مجرى التنبيه على سبب اباحة الوطي كانه قيل هؤلاء النسوان انما حكم
الشرع باباحة وطيهن لكم الهن للماتي بسبب انه يتولد منها ثم قال بعده فاتوا حرثكم ولا تاتوا غير موضع الحرث فكان قوله فاتوا حرثكم دليلا
على الاذن في ذلك الموضع والمنع من غير ذلك الموضع فلما اشتملت الاية على الاذن في احد الموضعين والمنع من الموضع الاخر لا جرم قال وقدموا
لانفسكم اي لا تكونوا في قضاء الشهوة بل كونوا في قيد تقديم الطاعة ثم انه تعالى اكد ذلك بقوله واتقوا الله ثم اكده ثالثا بقوله واعلموا انكم
ملاقوه وهذه التهديدات الثلاثة لا يليق ذكرها الا اذا كانت مسبوقة بالنهي عن شيء لذيذ مشتهى فثبت ان ما قبل هذه الاية دال على
تحريم هذا العمل وما بعدها ايضا دال على تحريمه فظهر ان المذهب الصحيح في تفسير هذه الاية ما ذهب اليه جمهور المجتهدين اما قوله واتقوا الله
واعلموا انكم ملاقوه فاعلم ان الكلام في التقوى قد تقدم والكلام في تفسير لقاء الله تعالى قد تقدم في قوله الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم واعلم
انه تعالى ذكر هذه الامور الثلاثة اولها وقدموا لانفسكم والمراد منه فعل الطاعات وثانيها واتقوه والمراد منه ترك المحظورات وثالثها
قوله واعلموا انكم ملاقوه اشارة الى انى انما كلفتكم بتحمل المشقة في فعل الطاعات وترك المحظورات لاجل البعث والنشور والحساب فلولا ذلك اليوم
لكان تحمل المشقة في فعل الطاعات وترك المحظورات عبثا وما احسن هذا الترتيب ثم قال وبشر المؤمنين والمراد غاية الترتيب المرتب المعتبر
في القران وهو ان يحصل مع كل وعيد وعد والمعنى وبشر المؤمنين خاصة بالثواب والكرامة فحذف ذكرهما لما انه كالمعلوم فصار كقوله تعالى وبشر
المؤمنين بان لهم من الله فضلا كبيرا

الحكم الثامن قوله تعالى ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم ان تبروا وتتقوا وتصلحوا بين الناس

المفسرون اكثروا الكلام في هذه الاية واجود ما ذكروه وجهان الاول وهو الذي ذكره
ابو مسلم الاصفهاني وهو الاحسن ان قوله ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم نهي عن الجراة على الله بكثرة الحلف به وذلك لانه من اكثر ذكر شيء في معنى
من المعاني فقد جعله عرضة له يقول الرجل قد جعلتني عرضة للومك وقال الشاعر ولا تجعليني عرضة للوائم
وقد ذم الله تعالى من اكثر الحلف بقوله ولا تطع كل حلاف مهين وقال تعالى واحفظوا ايمانكم والعرب كانوا يمدحون الانسان بالاقلال من الحلف
كما قال كثير قليل الالا يا حافظ ليمينه وان سبقت منه الالية برت والحكمة في الامر بتقليل الايمان ان من حلف في كل قليل وكثير انطلق
لسانه بذلك ولا يبقى لليمين في قلبه وقع فلا يؤمن اقدامه على الايمان الكاذبة فيختل ما هو الغرض الاصلي من اليمين وايضا كل ما كان الانسان اكثر تعظيما
لله تعالى كان اكمل في العبودية ومن كمال التعظيم ان يكون ذكر الله تعالى عنده اجل واعلا من ان يستشهد به في غرض من الاغراض الدنيوية واما قوله
تعالى بعد ذلك ان تبروا فهو علة لهذا النهي فقوله ان تبروا اي ارادة ان تبروا والمعنى انما نهيتكم ان تبروا عن هذا لما في توقي ذلك من البر والتقوى
والاصلاح فتكونون يا معشر المؤمنين بررة اتقياء مصلحين في الارض غير مفسدين فان قيل وكيف يلزم من ترك الحلف حصول البر والتقوى والاصلاح
من الناس قلنا لان من ترك الحلف لاعتقاد ان الله اعظم واجل من ان يستشهد باسمه المعظم في طلب الدنيا وخسائس مطالب الخلق فلا شك

ان هذا من اعظم ابواب البر واما معنى التقوى فظاهر لانه اتقى ان يصدر منه ما يخل بتعظيم الله تعالى واما الاصلاح بين الناس فلان
الناس متى اعتقدوا فيه كونه معظما لله سبحانه الى هذا الحد محترزا عن الاخلال بواجب حقه اعتقدوا في صدق المحبة وبعده عن الاغراض
الفاسدة فيقبلون قوله فيحصل الصلح بتوسطه الثاني قالوا العرضة عبارة عن المانع والدليل على صحة هذه اللغة انه يقال
اردت ان افعل كذا فعرض لي امر كذا واعترض اي فجاني ذلك لمنعني منه واشتقاقه من الشيء الذي يكون في عرض الطريق فيصير مانعا للناس
من المرور ويقال اعترض لي فلان على كلام فلان وجعل كلامه معارضا بكلام اخر اذا ذكر ما يمنعه من تمشية كلامه اذا عرفت اصل الاشتقاق
فالعرضة فعلة بمعنى المفعول كالقبضة والغرفة فيكون اسما لما يجعل معرضا دون الشيء ومانعا منه فثبت ان العرضة عبارة عن المانع واما اللام
في قوله لايمانكم فهو التعليل اذا عرفت هذا فنقول تقدير الاية لا تجعلوا ذكر الله مانعا بسبب ايمانكم من ان تبروا وفي ان تبروا فاسقط حرف العلة
لعدم الحاجة اليه بسبب ظهوره قالوا وسبب نزول الاية ان الرجل كان يحلف على ترك الخيرات من صلة الرحم او اصلاح ذات بين او احسان
الى احد او عبادة ثم يقول اخاف الله ان احنث في يميني فيترك البر ارادة البر في يمينه فقيل لا تجعلوا ذكر الله مانعا بسبب هذه الايمان في فعل
البر والتقوى هذا اجود ما ذكره المفسرون وقد طولوا في كلمات اخر ولكن لا فائدة فيه فتركناها ثم قال في اخر الاية والله سميع عليم اي ان حلفتم بسمع
وان تركتم الحلف تعظيما لله واجلالا له من ان يستشهد باسمه الكريم في الاغراض العاجلة فهو عليم عالم بما في قلوبكم ونيتكم **قوله تعالى**
لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم في الاية مسئلتان **المسئلة الاولى** اللغو الساقط الذي لا يعتد به
سواء كان كلاما او غيره اما ورود هذه اللفظة في الكلام فيدل عليه الاية والخبر والرواية اما الاية فقوله تعالى واذا سمعوا اللغو اعرضوا عنه وقوله
لا يسمعون فيها لغوا ولا تاثيما وقوله لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه وقوله لا يسمع فيها لاغية اما قوله واذا مروا باللغو مروا كراما فيحتمل ان يكون المراد
واذا مروا بالكلام الذي يكون لغوا وان يكون المراد واذا مروا بالفعل الذي يكون لغوا واما الخبر فقوله عليه السلام من قال يوم الجمعة لصاحبه صه والامام
يخطب فقد لغا الطائر يلغو لغوا اذا صوت ولغو الطائر تصويته واما ورود هذه اللفظة في غير الكلام فهو انه يقال لما لا يعتد به في الدية
من اولاد الابل لغو قال جرير ٭ يعد الناسبون بني تميم بيوت الجحد اربعة كبارا ٭ ويخرج منهم المري لغوا كما الغيت في الدية الجوارا
وقال العجاج ٭ ورب اسراب حجيج كظم عن اللغا ورفث التكلم ٭ قال الفراء اللغا مصدر للغيت واللغو مصدر
للغوت فهذا ما يتعلق باللغة اما المفسرون فقد ذكروا وجوها الاول قال الشافعي رضي الله عنه انه قول العرب لا والله بلى والله مما
يؤكدون به كلامهم ولا يخطر ببالهم الحلف ولو قيل لواحد منهم سمعتك اليوم تحلف في المسجد الحرام لانكر ذلك ولعله قال لا والله الف مرة والثاني
وهو قول ابي حنيفة ان اللغو هو ان يحلف على شيء يعتقد انه كان ثم بان انه لم يكن فهذا هو اللغو وفائدة هذا الاختلاف ان الشافعي لا يوجب الكفارة
في قول الرجل لا والله بلى والله وتوجيهها فيما اذا حلف على شيء يعتقد انه كان ثم بان انه لم يكن وابو حنيفة يحكم بالضد من ذلك ومذهب
الشافعي رضي الله عنه هو قول عائشة والشعبي وسليمان بن يسار وقتادة والسدي ومكحول رضي الله عنهم حجة الشافعي رضي الله عنه على قوله وجوه
الاول ما روت عائشة رضي الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لغو اليمين قول الرجل في قلبه كلا والله بلى والله وروي انه عليه السلام
مر بقوم ينتضلون ومعهم رجل من اصحابه فرمى رجل من القوم فقال له اصبت ثم اخطا فقال الذي تبع النبي عليه السلام حنث الرجل يا رسول الله
فقال النبي عليه السلام كذا ايمان الرماة لغو لا كفارة فيها ولا عقوبة وعن عائشة رضي الله عنها انها قالت ايمان اللغو ما كان الهزل والمراء والخصومة
التي لا يعتد عليها القلب واثر الصحابي في تفسير كلام الله حجة الحجة الثانية في ان قوله لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت
قلوبكم هو الذي يقصده الانسان على سبيل الجد ويربط قلبه به واذا كان كذلك وجب ان يكون اللغو الذي هو كالمقابل له ان يكون
معناه ما لا يقصده الانسان بالجد ولا يربط قلبه به وذلك هو قول الناس على سبيل التعوذ في الكلام لا والله بلى والله فاما اذا حلف على شيء
بالجد انه كان حاصلا ثم ظهر انه لم يقصد الانسان بذلك اليمين تصديق قول نفسه ويربط قلبه بذلك فلم يكن ذلك لغوا البتة بل كان
حاصلا بكسب القلب **الحجة الثالثة** انه سبحانه ذكر قبل هذه الاية ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم ذكرنا ان معناه النهي عن كثرة
الحلف واليمين وهؤلاء الذين يقولون على سبيل الاعتياد لا والله بلى والله لا شك انهم يكثرون الحلف واليمين فذكر تعالى عقيب قوله ولا تجعلوا
الله عرضة حال هؤلاء الذين يكثرون الحلف على سبيل الاعتياد لا على سبيل القصد الى الحلف وبين انه لا مؤاخذة عليهم ولا كفارة لان ايجاب
المؤاخذة والكفارة عليهم يقتضي اما ان يمنعوا عن الكلام او يلزمهم كل لحظة كفارة وكلاهما حرج في الدين فظهر ان تفسير اللغو بما ذكرناه هو
المناسب لما قبل الاية فاما الذي قاله ابو حنيفة رضي الله عنه من وجوه الحجة الاولى قوله عليه السلام من حلف على يمين فراى غيرها خيرا منها
فليات الذي هو خير منها ثم يكفر عن يمينه الحديث دل على وجوب الكفارة على الحانث مطلقا من غير فصل بين المجد والهازل الحجة الثانية
ان اليمين معنى لا يلحقه الفسخ فلا يعتبر فيه القصد كالطلاق والعتاق فهاتان الحجتان توجبان الكفارة في قول الناس لا والله وبلى والله اذا حصل
الحنث ثم الذي يدل على ان اللغو لا يمكن تفسيره بما قاله الشافعي ويمكن تفسيره بما قاله ابو حنيفة ان اليمين في اللغة عبارة عن القوة قال الشاعر
اذا ما راية رفعت لمجد تلقاها عرابة باليمين ٭ اي بالقوة والمقصود من اليمين تقوية جانب البر على جانب الحنث بسبب اليمين وهذا انما يعقل
في الموضع الذي يكون قابلا للتقوية وهذا انما يكون اذا وقع اليمين على فعل في المستقبل فاما اذا وقع اليمين على الماضي فذلك لا يقبل التقوية البتة فعلى
هذا اليمين على الماضي تكون خالية عن الفائدة المطلوبة منها والحالي يكون لغوا فثبت ان اللغو هو اليمين على الماضي اما اليمين على المستقبل فانه قابل

للتقوية فلم تكن هذه اليمين خالية عن الغرض المطلوب منها فلا يكون لغوا **القول الثالث** في تفسير يمين اللغو هو انه اذا حلف على ترك طاعة او فعل معصية لعد اهو بين اللغو لان اللغو هو المعصية قال تعالى واذا سمعوا اللغو اعرضوا عنه فبين انه تعالى لا يواخذ بترك هذه اليمان ثم قال ولكن يواخذكم بما كسبت قلوبكم اي بما عقدتم عليه من ترك الطاعة وفعل المعصية قالوا وهذا التاويل يتاييد بقوله عليه السلام من حلف على يمين ورأى غيرها خيرا منها فليات الذي هو خير منه ثم ليكفر وهذا التاويل ضعيف من وجهين الاول ان المواخذة المذكورة في هذه الاية صارت معتبرة في اية المايدة بقوله تعالى ولكن يواخذكم بما عقدتم الايمان فكارتنه ولما كان المراد بالمواخذة ايجاب الكفارة وهاهنا الكفارة واجبة علمنا ان المراد من الاية ليس هذه الصورة الثاني انه تعالى جعل المقابل للغو هو كسب القلب ولا يمكن تفسيره بما ذكره من الاصرار على التي حلفوا عليه لان كسب القلب مشروع بالشروع في فعل جديد فاما الاصرار على ما كان فذاك لا يسمى كسب القلب القول **الرابع** في تفسير يمين اللغو انها اليمين المكفرة سميت لغوا لان الكفارة اسقطت الاثم كانه قيل لا يوخذكم الله باللغو بايمانكم اذا كفرتم وهذا قول الضحاك والقول **الخامس** وهو اختيار القاضي المراد ما يقع سهوا غير مقصود اليه والدليل عليه قوله تعالى احد ذلك ولكن يواخذكم بما كسبت قلوبكم اي بواخذكم اذا تعمدتم ويعلم ان المقابل للعمد هو السهو **المسئلة الثانية** احتج الشافعي رضي الله عنه بهذه الاية على وجوب الكفارة في اليمين الغموس فقال انه تعالى ذكرها هنا ولكن يواخذكم بما كسبت قلوبكم وقال في اية المايدة ولكن يواخذكم بما عقدتم الايمان وعقد اليمين يحتمل ان يكون المراد منه عقد القلب به ولا يكون المراد به العقد الذي بضاده الحل فلما ذكرها هنا قوله بما كسبت قلوبكم علمنا ان المراد من ذلك العقد هو عقد القلب وايضا ذكر المواخذة هاهنا وبين ان تلك المواخذة ما هي وبينها في اية المايدة بقوله ولكن يواخذكم بما عقدتم الايمان فكارته فبين ان المواخذة هي الكفارة فكل واحد من هاتين الايتين يحتمله من وجه وحصل من كل واحدة منهما ان كل يمين ذكر على سبيل الجد وربط القلب به فالكفارة واجبة فيها ويمين الغموس كذلك فكانت الكفارة واجبة فيها ويمين الغموس كذلك فكانت الكفارة اما قوله والله غفور حليم فقد علمنا ان المقصود مبالغة في ستر الذنوب وفي اسقاط عقوبتها واما الحليم فاعلم ان الحلم في كلام العرب الاناة والسكون يقول ضع الموديج على احكم الجالي على اسدها تؤده في السير ومنه الحلم لانه يدري بانجال السكون وحلم الذي ومعنى الحلم بالصفة انه تعالى الذي لا يعجل بالعقوبة بل يوخر عقوبة الكفار والفجار

الحكم التاسع قوله تعالى

للذين يؤلون من نسائهم تربص اربعة اشهر

في الاية مسائل **المسئلة الاولى** الي يولي ولي يالي اليا وائتلا بالي ايلاء والاسم منه اليه والوة كلها عبارات على معنى واحد وفي الحديث حكاية عن الله تعالى انه قال ان افعل خلاف المقدرين وقال كثيره قليل الالاه باحافظ ليمينه فان تذرت منه الية برت هذا هو معنى اللغة بحسب اصل اللغة واما في عرف الشرع فهو اليمين على ترك الوطي كما اذا قال والله لا اجامعك ولا ابا ضعك ولا اقاربك ومن المفسرين من قال في الاية حذف للذين يولون من نسائهم الا بطول مدة الا انه حذف لدلالة الباقي عليه وانا اقول هذا الاضمار انما يحتاج اليه اذا حملنا لفظ الايلاء على المفهوم اللغوي اما اذا حملناه على المتعارف الشرعي استغنينا عن هذا الاضمار والله اعلم **المسئلة الثانية** بروي ان الايلاء في الجاهلية طلاقا كان طلاقا قال سعيد بن المسيب كان الرجل لا يريد المراة ولا يحب ان يزوجها غيره فحلف ان لا يقربها فكان يتركها كذلك لا ايما ولا ذات بعل والغرض منه مضارة المراة ثم ان اهل الاسلام كانوا يفعلون ذلك ايضا فازال الله تعالى ذلك واجهل الزوج مدة حتى يتروى ويتامل فان راى المصلحة في ترك هذه المحان فعلها وان راى المصلحة في المفارقة عن المراة فارقها **المسئلة الثالثة** قراعبد الله الوين بسائهم وفيه سوال وهو ان يقال حلف فلان على كذا والى على كذا فلم ابدلت اللفظة على هاهنا بالفظة من والجواب من وجهين احدهما ان يراد لهم من نسائهم تربص اربعة اشهر كما يقال لي منك كذا والثاني انه ضمن يولون هذا القسم معنى البعد فكانه قيل يبعدون من نسائهم مولين او مقسمين اما قوله تعالى تربص اربعة اشهر فاعلم ان التربص التثبت والانتظار يقال تربصت الشيء تربصا ويقال مالي على هذه الامور اي تلبث واضاف التربص الى اربعة اشهر اضافة المصدر الى الظرف كقولك صيد يومان مسيرة يوم اي مسيرة في يوم ومثله كثير اما قوله فان فاوا فعناه فان رجعوا والفي باللغة هو رجوع الشيء الى ما كان عليه من قبل ولهذا قيل لما نسخه الشمس من الظل تم يعود في وفرق اهل العربية بين الفي والظل فقالوا الفي ما كان بالعشي لانه الذي نسخه الشمس والظل ما كان بالغداة لانه انتسخه الشمس وفي الجنة ظل وليس فيها فيء لانه لا شمس فيها قال الله تعالى ظل ممدود وانشد واه فلا الظل من برد الضحى يستطيعه ولا الفيء من برد العشي يذوق وقيل فلان سريع الفيئة والفيئة حكاهما الفراء عن العرب اي سريع الرجوع عن الغضب الى الحالة المتقدمة وقيل لما رده الله على المسلمين من مال المشركين فيء كانه كان لهم ورجع اليهم فقوله فان فاوا معناه فان رجعوا عما حلفوا عليه من ضارارها فان الله غفور رحيم للزوج اذا تاب من اضراره بامراته كانه غفور رحيم لكل التائبين اما قوله وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم فاعلم ان العزم عمل القلب على الشيء يقال عزم على الشيء يعزم عزما وعزيمة وعزم من عليك لتفعلن اي اقسمت والطلاق مصدر طلقت المراة اطلق طلاقا وقال الليث طلقت بضم اللام وقال ابن الاعرابي طلقت بضم اللام من الطلاق اجود ومعنى الطلاق هو حل عقد النكاح بما يكون حلا بلفظ الشرع واصله من الاطلاق وهو الذهاب والطلاق عبارة عن انطلاق المراة فهذا ما يتعلق بنفس لفظ الاية اما الاحكام فكثيرة ونذكر هاهنا بعض ما دلت الاية عليه **المسئلة الاولى** كل زوج يتصور منه الوقاع وكان يقدر فهو معتبر لبنا الشرع فانه يصح منه الايلاء وهذا القول معتبر طردا وعكسا

اما الطرد فلان كل من كان كذلك صح ايلاؤه ويتفرع عليه احكام الاول يصح ايلاء الذمي وهو قول ابي حنيفة رضي الله عنه وقال ابو يوسف ومحمد لا يصح ايلاؤه بالله تعالى ويصح بالطلاق والعتاق لنا قوله تعالى للذين يؤلون من نسائهم تربص اربعة اشهر وهذا العموم يتناول الكافر والمسلم الحكم الثاني قال الشافعي رضي الله عنه مدة الايلاء لا تختلف بالرق والحرية فهي اربعة اشهر سواء كان الزوجان حرين او رقيقين او احدهما كان حرا وكان الاخر رقيقا وعند ابي حنيفة ومالك رضي الله عنهما يتنصف بالرق لان عند ابي حنيفة رضي الله عنه يتنصف برق المرأة وعند مالك برق الرجل كما قالا في الطلاق لنا ان ظاهر قوله تعالى للذين يؤلون من نسائهم تربص يتناول الكل والتخصيص خلاف الظاهر ولان تقدير المدة انما كانت لاجل معنى يرجع الى الجبلة والطبع وهو قلة الصبر عن مفارقة الزوج فيستوي فيه الحر والرقيق كالحيض ومدة الرضاع وبهذا الفقه الحكم الثالث يصح الايلاء حال الرضى والغضب وقال مالك لا يصح الا في حال الغضب لنا ظاهر الاية الحكم الرابع يصح الايلاء عن المرأة سواء كانت في صلب النكاح او كانت مطلقة طلقة رجعية بدليل ان الرجعية يصدق عليها انها من نسائه بدليل انه لو قال نسائي طوالق وقع الطلاق عليها لا لغير من نسائه دخلت تحت الاية لظاهر قوله للذين يؤلون من نسائهم لما عكس هذه القضية وهو ان من لا يصور منه الوقاع هل يصح ايلاؤه فيه حكمان الاول ايلاء الخصي صحيح لانه يجامع كما يجامع الفحل اما المقطوع الحشفة الاشل ذلك لا اثر له وانه داخل تحت عموم الاية الثاني المجبوب ان بقي منه ما يمكنه ان يجامع به صح ايلاؤه وان لم يبق فيه قولان احدهما انه لا يصح ايلاؤه وهو قول ابي حنيفة رضي الله عنه والثاني انه يصح لعموم هذه الاية ولان قصد المضارة باليمين قد حصل منه القول الثاني ان يكون زوجا فلو قال لاجنبية والله لا اجامعك ثم نكحها لم يكن موليا لان قوله تعالى للذين يؤلون من نسائهم تربص اربعة اشهر يفيد ان هذا الحكم لم يثبت لغيرهم لقوله لكم ونكم ولبعض اي لكم لا لغيركم **المسئلة الثانية** المحلوف به والحلف اما ان يكون بالله او بغيره فان كان بالله كان موليا ثم ان جامعها في مدة الايلاء خرج عن الايلاء وهل يجب عليه كفارة اليمين الجديد وهو الاصح وهو قول ابي حنيفة انه يجب عليه كفارة اليمين والجديد انه اذا جامع بعد مضي المدة او في خلال المدة فلا كفارة عليه حجة القول الجديد ان الدلائل الموجبة للكفارة عند الحنث في اليمين بالله تعالى عامة واي فرق بين ان يقول والله لا اقربك تحريرا لها وبين ان يقول والله لا اكلمك ثم يكلمها حجة القول القديم قوله فان فاءوا فان الله غفور رحيم وللاستدلال به من وجهين احدهما ان الكفارة لو كانت واجبة لذكرها الله تعالى هاهنا لان الحاجة هاهنا ماسة الى معرفتها وتاخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز والثاني انه تعالى لما بين وجوب الكفارة عقيب سقوطها بقوله فان الله غفور رحيم والفاء ان يوجب تنزل المواخذة وللاولين ان يجيبوا فيقولوا انما ترك ذكر الكفارة هاهنا لانه بينها في القرآن على لسان رسوله عليه السلام في سائر المواضع اما قوله غفور رحيم فهو يدل على عدم العقاب لكن عدم العقاب لا ينافي وجوب الفعل كما ان التائب عن الزنا والقتل لا عقاب عليه ومع ذلك يجب عليه الحد والقصاص واما ان كان الحلف في الايلاء بغير الله كما اذا قال ان وطئتك فعبدي حر او انت طالق او ضرتك طالق او الزمه امرأة الذمة فقال ان وطئتك فلله علي عتق رقبة او صدقة او صوم او حج او صلاة لعل يكون موليا للشافعي رضي الله عنه فيه قولان قال في القديم لا يكون موليا وبه قال احمد في ظاهر الرواية ودليله ان الايلاء معهود في الجاهلية ثم قد ثبت ان معهود الجاهلية في هذا الباب هو الحلف بالله وايضا روي انه عليه السلام قال من حلف فليحلف بالله فطلق الحلف ينصرف منه الى الحلف بالله وقال في الجديد وهو قول ابي حنيفة ومالك وجماعة من العلماء رحمة الله عليهم انه يكون لان لفظ الايلاء يتناول الكل وعلى القولين فيمينه منعقدة فان كان قد علق به عتقا او طلاقا فاذا وطيها يقع ذلك المعلق ان كان المعلق به التزاما وجبت في الذمة فعليه ما على ناذر اللجاج والقول اصحهما ان عليه كفارة اليمين والثاني عليه الوفاء بما سمى وفائدة هذين القولين انا ان قلنا انه يكون موليا فبعد اربعة اشهر يضيق الامر عليه حتى يفيء او يطلق وان قلنا لا يكون موليا لا يضيق عليه الامر **المسئلة الثالثة** اختلفوا في مقدار مدة الايلاء على اقوال فالاول قول ابن عباس انه لا يكون موليا حتى يحلف على ان لا يطأها ابدا الثاني قول الحسن البصري واسحاق ان اي مدة حلف كان موليا وان كان يوما وهذان المذهبان في غاية البعد الثالث قول ابي حنيفة والثوري انه لا يكون موليا حتى يحلف على ان لا يطأها اربعة اشهر او فيما زاد والرابع قول الشافعي واحمد ومالك رضي الله عنهم انه لا يكون موليا حتى يزيد على اربعة اشهر وفائدة الطلاق بين ابي حنيفة والشافعي رضي الله عنهما انه اذا آلى منها الكبير اربعة اشهر حل ايلاؤه هاهنا عند ابي حنيفة وعند الشافعي لا يحل الا بعد مضي اربعة اشهر اخر وهذه المدة تكون حقا للزوج واذا طالبت المرأة الزوج بالفيئة او بالطلاق فان امتنع الزوج منهما طلقها الحاكم عليه وعند ابي حنيفة اذا مضت اربعة اشهر يقع الطلاق بنفسه حجة الشافعي من وجوه الحجة الاولى ان الشافعي قوله فان فاءوا فان الله غفور رحيم وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم يقتضي كون هذين الحكمين مشروعين مترتبين على انقضاء الاربعة اشهر فان قيل ما ذكرتموه ممنوع لان قوله فان فاءوا وان عزموا الطلاق تفصيل لقوله للذين يؤلون من نسائهم والتفصيل يعقب المفصل كما يقول انا ابني معكم هذا الشهر فان اكرمتموني بقيت معكم والا ارتحلت عنكم قلنا هذا ضعيف لان قوله للذين يؤلون من نسائهم تربص اربعة اشهر اشارة الى حكم احدهما صدور الايلاء عنهم والثاني وجوب تربص هذه المدة على السوان والثاني في قوله فان فاءوا اراد عقيب ذكرهما معا فلا بد وان يكون هذا الحكم مشروعا عقيب الايلاء وعقيب حصول التربص في هذه المدة مخالف للثاني الذي ذكره وهو قوله انا ارتحل عنكم فان اكرمتموني بقيت والا ارتحلت عنكم لان هناك الفاء صارت مذكورة عقيب شيء واحد وهو الترحل اما قوله هاهنا صارت مذكورة عقيب ذكر الايلاء وذكر التربص فلا بد وان يكون ما دخلت الفاء عليه والفاء بعد هذين الامرين وهذا الكلام ظاهر الحجة الثانية للشافعي رضي الله عنه ان قوله تعالى وان عزموا الطلاق صريح في ان وقوع الطلاق انما يكون بانقضاء الزوج وعلى قول ابي حنيفة رضي الله عنه يقع الطلاق بمضي المدة لا بانقضاء الزوج فان قيل لا نسلم ان قوله وان عزموا الطلاق يدل على ان وقوع الطلاق انما يكون بانقضاء الزوج وذلك لان قوله تعالى وان عزموا الطلاق يحتمل امرين احدهما ان يكون المراد وان عزموا الطلاق بعد انقضاء الزوج والثاني ان يكون المراد وان عزموا الطلاق بعد مضي المدة وقبل انقضاء الزوج فلم قلتم ان المراد هو الاول سلمنا ان المراد هو الاول لكن لم قلتم ان قوله فان فاءوا فان الله غفور رحيم

نفسه فالمراد من قوله وان عزموا الطلاق الايلاء المتقدم قلنا هذا بعيد لان قوله وان عزموا الطلاق لابد وان يكون معناه وان عزم الذين
يولون من نسائهم فجعل المولي عازما وهذا يقتضي ان يكون الايلاء والعزم قد اجتمعا واما الطلاق فهو متعلق العزم ومتعلق العزم متاخر عن العزم
فاذا الطلاق متاخر عن العزم لا محالة والايلاء اما ان يكون مقارنا للعزم او متقدما عليه وهذا يفيد القطع بان الطلاق في هذه مغاير لذلك الايلاء
وهذا الكلام ظاهر الحجة الثالثة ان قوله تعالى وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم يقتضي ان يصدر من الزوج متى يكون مسموعا وما ذاك
الا ان يقول تقدير الاية وان عزموا الطلاق طلقوا فان الله سميع لكلامهم عليم بما في قلوبهم فان قيل لم لا يجوز ان يكون المراد فان الله سميع لذلك
الايلاء قلنا هذا بعيد لان ذلك التهديد لم يحصل على نفس الايلاء انما حصل على شيء حصل بعد الايلاء فلابد وان يصدر عن الزوج بعد ذلك الايلاء
كلام غيره حتى يكون قوله فان الله سميع عليم تهديدا عليه الحجة الرابعة ان قوله فان فاؤا وان عزموا ظاهره التخيير بين الامرين وذلك يقتضي ان
يكون وقت ثبوتهما واحدا وعلى قول ابي حنيفة ليس الامر كذلك **الحجة الخامسة** ان الايلاء في نفسه ليس بطلاق بل هو حلف على
الامتناع من الجماع مدة مخصوصة الا ان الشرع ضرب لذلك مقدارا معلوما من الزمان وذلك لان الرجل قد يترك جماع المراة مدة من الزمان
لا بسبب المضارة وهذا انما يكون اذا كان الزمان قصيرا فاما ترك الجماع زمانا طويلا فلا يكون الا عند المضارة ولما كان الطول والقصر في هذا
الباب امرا غير مضبوط بين تعالى حدا فاصلا بين القصير والطويل عند حصول هذه المدة بين قصد المضارة وذلك لا يوجب البتة وقوع الطلاق
بل اللائق بحكم الشرع عند ظهور قصد المضارة تخليصها من قيد الايذاء وهذا المعنى امر معتبر في الشرع فلما قلنا في ضرب الاجل في مدة التعيين
وغيرها حجة ابي حنيفة رضي الله عنه ان عبد الله بن مسعود قرا فان فاؤا فيهن والجواب الصحيح ان القراءة الشاذة مردودة لان كل ما كان
قرانا وجب ان يثبت بالتواتر فحيث لم يثبت بالتواتر قطعنا بانه ليس بقران واولى الناس بهذا ابو حنيفة فانه بهذا الحرف تمسك في ان التسمية
ليست من القران وايضا فقد بينا ان الاية مشتملة على امور ثلاثة دلت على ان هذه الفيئة لا تكون في نفس المدة فالقراءة الشاذة
لما كانت مخالفة لها وجب القطع بفسادها **الحكم العاشر قوله تعالى** والمطلقات يتربصن
بانفسهن ثلاثة قروء اعلم انه تعالى ذكر في هذا الموضع احكاما كثيرة للطلاق فالحكم الاول للطلاق وجوب العدة واعلم ان المطلقة هي المراة
التي اوقع الطلاق عليها وهي اما ان تكون اجنبية او منكوحة فان كانت اجنبية فاذا اوقع الطلاق عليها فهي مطلقة بحسب اللغة لكنها غير
مطلقة بحسب عرف الشرع والعدة غير واجبة عليها بالاجماع واما المنكوحة فهي ان تكون مدخولا بها او لا تكون فان لم تكن مدخولا بها
لم تجب العدة عليها بالاجماع قال الله تعالى اذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل ان تمسوهن فما لكم عليهن من عدة تعتدونها فمتعوهن
وسرحوهن سراحا جميلا وان كانت غير مدخول بها فهي اما ان تكون حاملا او حائلا فان كانت حاملا فعدتها بوضع الحمل لا بالاقراء قال
الله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن واما ان كانت حائلا فاما ان يكون الحيض ممكنا في حقها او لا يكون فان امتنع الحيض في حقها اما
للصغر المفرط او للكبر المفرط كانت عدتها بالاشهر لا بالاقراء قال الله تعالى واللائي يئسن من المحيض من نسائكم واما اذا كان الحيض في
حقها ممكنا فاما ان تكون رقيقة واما ان تكون حرة فان كانت رقيقة كانت عدتها بقرئين لا بثلاثة اما اذا كانت المراة منكوحة وكانت
مطلقة بعد الدخول وكانت حائلا وكانت من ذوات الحيض وكانت حرة بعد اجتماع هذه الصفات كانت عدتها بالاقراء الثلاثة على
ما بين الله تعالى حكمها في هذه الاية وفي الاية سؤالات السؤال الاول العام انما يحسن تخصيصه اذا كان الباقي بعد
التخصيص اكثر من حيث انه جرت العادة باطلاق لفظ الكل على الغالب بل يقال في الثوب انه اسود اذا كان الغالب فيه السواد وان
حصل فيه بياض قليل فاما اذا كان الغالب عليه البياض وكان السواد فيه قليلا كان اطلاق لفظ السواد عليه كذبا فثبت ان الشرط
في كون العام مخصوصا ان يكون الباقي بعد التخصيص اكثر وهذه الاية ليست كذلك فانكم اخرجتم من عمومها خمسة اقسام وتركتم
قسما واحدا فاطلاق اللفظ العام في مثل هذا الموضع لا يليق بحكمة الله تعالى والجواب اما الاجنبية فخارجة عن اللفظ فان الاجنبية
لا يقال فيها انها مطلقة واما غير المدخول بها فالقرينة تخرجها لان لفظ العدة براءة الرحم والحاجة الى البراءة لا تحصل الا عند سبق
الشغل واما الحائض الحامل والايسة فهما خارجتان عن اللفظ لان ايجاب الاعتداد بالاقراء انما يكون بحيث يحصل الاقراء في حقهما واما الرقيقة
فتزويجهن كالنادر فثبت ان الاعم الاغلب باق تحت هذا العموم السؤال الثاني قوله يتربصن لا شك انه خبر والمراد منه الامر فما الفائدة
في التعبير عن الامر بلفظ الخبر الجواب من وجهين الاول انه تعالى لو ذكره بلفظ الامر لكان ذلك انه لا يحصل المقصود الا اذا شرعت فيها
بالقصد والاختيار وعلى هذا التقدير فلو مات الزوج ولم تعلم المراة ذلك حتى انقضت العدة وجب ان لا يكون ذلك كافيا في المقصود
لانها لما كانت مامورة بذلك لم تخرج عن العهدة الا اذا قصدت اداء التكليف بلفظ الخبر زال ذلك الوهم وعرف انه متى انقضت هذه القروء
حصل المقصود سواء علمت ذلك او لم تعلم وسواء شرعت في العدة بالرضى او بالغضب الثاني قال صاحب الكشاف التعبير عن الامر بصيغة
الخبر يفيد تاكيد الامر واشعارا بانه مما يجب ان يتلقى بالمسارعة الى امتثاله فكانهن امتثلن الامر بالتربص فهو يخبر عنه موجودا ونظيره قولهم
في الدعاء يرحمك الله اخرج من صورة الخبر ثقة بالاجابة كانما وجدت الرحمة فهو يخبر عنها **السؤال الثالث** لو قال تربص
المطلقات لكان ذلك جملة من فعل وفاعل فما الحكمة في ترك ذلك وجعل المطلقات مبتدا ثم قوله يتربصن اسنادا للفعل الى ضمير المطلقات
ثم جعل هذه الجملة خبرا عن ذلك المبتدا الجواب قال الشيخ عبد القاهر الجرجاني النحوي في كتاب دلائل الاعجاز انك اذا قدمت الاسم فقلت

زيد فعل هذا يفيد من التاكيد والقوة مالا يفيد قولك فعل زيد وذلك لان قولك زيد فعل قد يستعمل بامرين احدهما ان يكون تخصيص ذلك الفعل بذلك الفاعل كقولك انا كنت في المهم القلبي الى الملحان والمراد دعوى الانفراد الثاني ان لا يكون المقصود ذلك بل المقصود ان يتقدم ذكر المحدث عنه لحديث اكيد لاشانة ذلك الفعل له كقولهم هو يعطي الخير فلا يريد الحصر بل ان يحقق عند السامع ان اعطاء الجزيل دابه ومثله قوله تعالى والذين اتخذوا من دونه الهة لا يخلقون شيا وهم يخلقون ليس المراد تخصيص المخلوقية لهم لهم وقوله تعالى واذا جاوكم قالوا امنا وقد دخلوا بالكفر وهم قد خرجوا به وقول الشاعر هما بلسان الحداحسن لبسة جميعان ما اسطاعا على كلاهما والسبب في حصول هذا المعنى عند تقديم ذلك الجزء انك اذا قلت عبد الله فقد شعرت انك تريد الاخبار عنه فيحصل بها العقل سوف الى معرفة ذلك فاذا ذكرت ذلك الخبر قبله العقل فيقول العاقل لمعرفته فيكون ذلك ابلغ في التحقيق ونفي الشبهة السوال الرابع هلا قيل يتربصن ثلاثة قروء كما قيل يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وما الفايدة في ذكر الانفس للجواب في ذكر الانفس تهييج وزيادة بعث لان فيه ما يستنكف منه فيحتمل بعثا ان يتربصن وذلك ان انفس النساء طواع الى الرجال فاراد ان يقهرن انفسهن وتغلبنها على الطموح ويحرضنها على التربص السوال الخامس لفظ انفس جمع قلة فلم ذكر لفظ جمع القلة مع ان نفوس كثيرة والقروء جمع كثرة فلم ذكر لفظ جمع الكثرة مع ان المراد من هذه القروء ثلثة وهي قليلة والجواب انهن يتحرجن بان ذلك فيعلون كل واحد من الجمعين مكان الاخر لتشريك الكما بامعنى الجملة وايضا لعل القروء كانت اكثر استعمالا في جمع قرء من الاقراء

السوال السادس

لم قيل ثلاث قروء كما يقال ثلاث حيض الجواب انه اتبع التذكير اللفظ ولفظ القرء مذكر هذا ما يتعلق بالسوالات في هذه الآية وبقي من الكلام في هذه الآية مسئلة واحدة في حقيقة القرء فنقول للقرء جمع اقراء وقروء والخلاف في ان القرء يقع على الطهر والحيض قال ابو عبيدة الاقراء الاضداد في كلام العرب المشهور انه حقيقة فيهما كالشفق اسم للحمرة والبياض جميعا وقال الاخرون انه حقيقة في الحيض مجازية الطهر ومنهم من عكس الامر وقال قايلون انه موضوع بحسب معنى واحد مشترك بين الحيض والطهر والقايلون بهذا القول اختلفوا على ثلاثة اقوال الاول وهو ان القرء هو الاجتماع ثم في وقت الحيض يجتمع الدم في الرحم وفي وقت الطهر يجتمع الدم في البدن وهو قول الاصمعي والاخفش والفراء والكسائي والقول الثاني وهو قول ابي عبيد انه عبارة عن الانتقال من حالة الى حالة والثالث وهو قول ابي عمرو بن العلاء ان القرء هو الوقت يقال اقرات النجوم اذا طلعت واقرات اذا افلت ويقال هذا اقاري الرياح لوقت هبوبها وانشد الهذلي اذا هبت لقارئها الرياح ولذا ثبت ان القرء هو الوقت دخل فيه الحيض والطهر لان لكل واحد منهما وقتا معينا واعلم ان اصحابنا امروا للطلقة ان تعتد بثلاثة اقراء والطاهر يقتضي انها اذا اعتدت بثلاثة اشياء سمي ثلاثة اقراء ان تخرج عن عهدة التكليف الا ان العلماء اجمعوا على انه لا يكفي ذلك بل عليها ان تعتد بثلاثة اقراء من احد الجنسين واختلفوا فيه فذهب الشافعي رضي الله عنه انها الاطهار روى ذلك عن ابن عمر وزيد وعايشة والفقهاء السبعة ومالك وربيعة واحمد رضي الله عنهم في رواية وقال علي وعمر وابن مسعود هي الحيض وهو قول ابي حنيفة والثوري والاوزاعي وابن ابي ليلى وابن شبرمة واسحاق رضي الله عنهم وفايدة الخلاف ان مدة العدة عند الشافعي رضي الله عنه اقصر وعند هم اطول حتى لو طلقها في حال الطهر حسب بقية الطهر قرءا وان حاضت عقيبه في الحال فاذا شرعت في الحيضة الثالثة انقضت عدتها وعند ابي حنيفة ما لم تطهر من الحيضة الثالثة ان كان الطلاق في اثناء الطهر او من الحيضة الرابعة انقضت عدتها ان كان في حال الحيض لاحكم بانقضاء عدتها ثم قال اذا طهرت لاكثر الحيض تنقضي عدتها قبل الغسل وان طهرت لاقل الحيض لم تنقض عدتها حتى تغتسل او تتيمم عند العذر او تمضي عنها وقت صلاة عند الشافعي رضي الله عنه ووجه الحجة الاولى قوله تعالى فطلقوهن لعدتهن وتقديره في وقت عدتهن قال تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيامة اي ليأتي يوم القيامة لكن الطلاق ليس في زمان الحيض منهي عنه فوجب ان يكون زمان العدة غير زمان الحيض اجاب صاحب الكشاف عنه فقال معنى الاية مستقبلات لعدتهن كما تقول للثلاث بقين من الشهر تريد مستقبلا للثلاث واقول هذا الكلام يقوي استدلال الشافعي رضي الله عنه لان قول القايل لثلاث بقين من الشهر معناه لزمان يقع الشروع في الثلاث عقيبه ولما كان الاذن حاصلا بالتطليق في جميع زمان الطهر وجب ان يكون الطهر الحاصل عقيب زمان التطليق من العدة وذلك هو المطلوب الحجة الثانية ما روي عن عايشة رضي الله عنها انها قالت هل تدرون الاقراء الاطهار ثم قال الشافعي رضي الله عنه والنساء لهذا اعلم ان هذا المايتلى به النساء

الحجة الثالثة

القرء عبارة عن الجمع يقال ما قرات الناقة سلا قطا اي ما جمعت في رحمها ولدا قط ومنه قول عمرو بن كلثوم هجان اللون لم تقرا جنينا وقال الاخفش يقال ما قرات حيضة اي ما ضمت رحمها على حيضة وسمي الحوض مقراة لانه يجمع فيه الماء واقرات النجوم اذا اجتمعت للغروب وسمي القران قرانا لاجتماع حروفه وكلماته ولاجتماع العلوم الكثيرة فيه وقرا القاري اي جمع الحروف بعضها الى بعض اذا ثبت هذا نقول وقت اجتماع الدم انما هو زمان الطهر لان الدم يجتمع في ذلك الزمان في البدن فان قيل لم لا يجوز ان يقال بل انما زمان الحيض اولى بهذا الاسم لان الدم لا يجتمع في هذا الزمان في الرحم البتة بل ينفصل قطرة قطرة اما وقت الطهر فالكل يجتمع في البدن فكان معنى الاجتماع وقت الطهر اتم وتمام التقرير فيه ان اسم القرء الما دل على الاجتماع فاكثر احوال الرحم اجتماعا واشملها على الدم احرى الطهر اذا لم يعمل تلك المقابض لما سالت الى الخارج فرأوا الطهر ناخذا بالاجتماع والازدياد الى آخره والاخر هو حال الاجتماع فكان آخر الطهر هو القرء في الحقيقة

وهذا كلام من الحجة الرابعة ان الاصل ان لا يكون لاحد على احد من الفضلاء المكلفين حق الحبس والمنع من التصرفات تركنا العمل بها عند قيام
الدليل عليها وهو اقل ما يسمى بالاقراء الثلاثة وهي الاطهار الا ان الاعتداد بالاطهار اقل زمانا من الاعتداد بالحيض فلما كان كذلك اثبتنا الاقل
ضرورة العمل بهذه الاية وطرحنا الاكثر وفاء بالدليل الدالة على ان الاصل ان لا يكون لاحد على غيره قدرة الحبس والمنع الحجة الخامسة
ان ظاهر قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء يقتضي انها اذا اعتدت بثلاثة اشياء تسمى قرءا ان تخرج عن العهدة بانهما على
التخيير الا انا بينا ان مدة العدة بالاطهار اقل من مدة العدة بالحيض فعلى هذا تكون المراة مخيرة بين ان تعتد بالمدة الناقصة او بالمدة
الزائدة واذا كان كذلك كانت متمكنة من ان تترك القدر الزائد لا الى بدل وكلما كان كذلك لم يكن واجبا فاذا الاعتداد بالقدر الزائد على
مدة الاطهار غير واجب وذلك يقتضي ان لا يكون الاعتداد بهذه الحيضة واجبا وهو المطلوب حجة ابي حنيفة رضي الله عنه من وجوه
الاول ان الاقراء في اللغة وان كانت مشتركة بين الاطهار والحيض الا ان في الشرع غلب استعمالها في الحيض لما روي ان النبي عليه السلام قال
دعي الصلاة ايام اقرائك واذا ثبت هذا كان صرف الاقراء المذكورة في القران الى الحيض اولى الحجة الثانية ان القول بالاقراء حيض يمكنه
معه استيفاء ثلاثة اقراء بكمالها لان هذا القائل يقول ان المطلقة يلزمها تربص ثلاثة حيض وانما تخرج عن العهدة بزوال الحيضة الثالثة ومن
قال انه طهر فيجعلها خارجة من العدة بقرئين وبعض الثالث لان عنده المطلق اذا طلقها في اخر الطهر بعد ذلك قرءا فاذا كان في اكمل القولين
يكمل الاقراء الثلاثة دون القول الاخر كان القول اليق بالظاهر اجاب الشافعي عن ذلك بان قال قال الله تعالى الحج اشهر معلومات والاشهر جمع
واقله ثلاثة ثم انا حملنا الاية على شهرين وبعض الثالث وذلك شوال وذو القعدة وبعض ذي الحجة فكذا هاهنا جاز ان يحمل هذه الثلاثة على طهرين
وبعض طهر اجاب الجبائي من شيوخ المعتزلة عن هذا الجواب من وجهين الاول انا تركنا الظاهر في تلك الاية لدليل فلم يلزمنا ان نترك الظاهر
هاهنا من غير دليل والثاني ان في العدة تربصا متصلا فلا بد من استيفاء الثلاثة ولا كذلك اشهر الحج لانه ليس فيها فصل متصل فكانه قيل هذه الاشهر
وقت الحج لا على سبيل الاستغراق واجاب المتاخرون من اصحابنا عن هذه الحجة من وجهين الاول كما ان حمل القرء على الاطهار يوجب النقصان عن
الثلاثة فحمله على الحيض يوجب الزيادة لانه اذا طلقها في اثناء الطهر كان ما بقي من الطهر غير محسوب من العدة فتحصل الزيادة وعذرهم عنه ان هذه
الزيادة لا بد من تحملها لاجل الضرورة لانه لو جاز الطلاق في الحيض لامرناه في اخر الحيض بالطلاق حتى يعتد باطهار كاملة واذا اختص الطلاق بالطهر
صارت تلك الزيادة متحملة بالضرورة فنحن ايضا نقول نقول لما صارت الاقراء مفسرة بالاطهار والله تعالى امرنا بالطلاق في الطهر صار تقدير الاية
يتربص بانفسهن ثلاثة اطهار طهرا للطلاق وطهران اخران ثم لزم من كون الطهر الاول طهر الطلاق ان يكون ذلك الطهر ناقصا ليعقل وقوع الطلاق
فيه والوجه الثاني في الجواب انا بينا ان القرء اسم للاجتماع وكمال الاجتماع انما يحصل في اخر الطهر فكان في الحقيقة الجزء الاخير من الطهر قرءا ثانيا وعلى هذا
التقدير لم يلزم دخول النقصان في شيء من الاقراء الحجة الثالثة لهم انه تعالى نقل الى الشهور عند عدم الحيض قال واللائي يئسن من
المحيض من نسائكم ان ارتبتم فعدتهن ثلاثة اشهر فاقام الاشهر مقام الحيض دون الاطهار وايضا لما كانت الاشهر شرعت بدلا عن الاقراء والبدل يعتبر
بتمامها فان الاشهر لا بد من اتمامها وجب ايضا ان يكون الكمال معتبرا في المبدل فلا بد وان يكون الاقراء كاملة والاقراء الكاملة هي الحيض اما الاطهار
فالواجب فيها قرءان وبعض الحجة الرابعة قوله عليه السلام طلاق الاية تطليقتان وعدتها حيضتان واجمعوا على ان عدة الامة نصف عدة الحرة
فوجب ان يكون عدة الحرة هي الحيض الحجة الخامسة اجمعنا على ان عدة الاستبراء في شراء الجواري يكون بالحيضة فكذا العدة بالحيضة لان المقصود
من الاستبراء والعدة شيء واحد الحجة السادسة ان الغرض الاصلي في العدة استبراء الرحم والحيض هو الذي يستبرا به الارحام دون الطهر فوجب ان يكون
المعتبر هو الحيض دون الطهر الحجة السابعة القول بان القرء هو الحيض احتياط وتغليب لجانب الحرمة لان المطلقة اذا مر عليها بقية الطهر وطعنت
في الحيضة الثالثة فان جعلنا القرء هو الحيض فحينئذ يحرم على الغير التزوج بها وان جعلنا القرء طهرا فحينئذ يجوز للغير التزوج بها وجانب التحريم
اولى بالرعاية لقوله عليه السلام ما اجتمع الحلال والحرام الا غلب الحرام الحلال ولان الاصل في الابضاع الحرمة ولان هذا اقرب الى الاحتياط فكان
اولى لقوله عليه السلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك فهذه جملة الوجوه في هذا الباب واعلم ان عند تعارض هذه الوجوه تضعف الترجيحات ويكون
حكم الله في حق كل احد ما ادى اليه اجتهاده اما قوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن فاعلم ان انقضاء العدة لما كانت
مبنية على انقضاء القرء في حق ذوات الاقراء على موضع الحمل في حق الحامل وكان الوصول الى علم ذلك للرجال متعذرا جعلت المراة امينة
على العدة وجعل القول قولها اذا ادعت انقضاء فرديها في مدة يمكن ذلك فيها وهو على مذهب الشافعي رضي الله عنه اثنان وثلثون
يوما وساعة لان امرها يحمل على انها طلقت طاهرة فحاضت بعد ساعة يوما وليلة وهو اقل الحيض ثم حاضت مرة اخرى يوما وليلة ثم
طهرت خمسة عشر يوما او اكثر من هذا قبل قولها وكذلك اذا كانت حاملا فادعت انها اسقطت كان القول قولها لانها على اصل امانتها
واعلم ان للمفسرين في قوله ما خلق الله في ارحامهن ثلاثة اقوال الاول انه على الحبل والحيض معا وذلك لان المراة لها اغراض كثيرة في كتمانها
اما كتمان الحبل فان غرضها فيه انقضاء عدتها بوضع الحمل فاذا كتمت الحمل قصرت مدة عدتها فتتزوج بسرعة وربما كرهت مراجعة الزوج
وربما احبت التزوج بزوج اخر او احبت ان يلحق ولدها بالزوج الثاني فلهذه الاغراض تكتم الحمل واما كتمان الحيض فغرضها فيه ان المراة اذا
طلقها الزوج وهي من ذوات الاقراء فقد تحب تطويل عدتها لتراجعها الزوج الاول وقد تحب تقصير عدتها لتبطل رجعته ولا يتم لها ذلك الا
بكتمان بعض الحيض في بعض الاوقات لانها اذا حاضت اولا فكتمته ثم طهرت عند الحيضة الثانية ان ذلك اول حيضها بان فقد انقضت

الرجعة على زوجها فثبت انه كان لها غرض في كتمان الحيض فوجب حمل النهي على مجموع الامرين القول الثاني المراد هو النهي عن
كتمان الحبل فقط واحتجوا عليه بوجوه الاول قوله تعالى هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء وثانيها ان الحيض خارج عن الرحم لا يخلق
في الرحم وثالثها ان حمل قوله تعالى ما خلق الله في ارحامهن على الولد الذي هو جوهر شريف اولى من حمله على الحيض الذي هو شيء في غاية الخساسة
والقذارة واعلم ان هذه الوجوه ضعيفة لانه لما كان المقصود منعها عن اخفاء هذه الاحوال التي لا اطلاع لغيرها عليها وبسببها تختلف احوال
الحل والحرمة في النكاح وجب حمل اللفظ على الكل والقول الثالث ان المراد هو النهي عن كتمان الحيض لان هذه الاية وردت عقيب ذكر الاقراء
ولم يتقدم ذكر الحمل وهذا ايضا ضعيف لان قوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن كلام مستانف مستقل بنفسه من غير ان يرد
الى ما تقدم فيجب حمله على كل ما يخلق في الرحم اما قوله تعالى ان كن يؤمن بالله واليوم الاخر فليس المراد ان ذلك النهي مشروط بكونها مؤمنة
بل هذا كما يقول للرجل الذي يظلم ان كنت مؤمنا فينبغي ان يمنعك ايمانك من ظلمي ولا شك ان هذا التهديد شديد على النساء وهو كما قال في الشهادة
ومن يكتمها فانه اثم قلبه وقال فان امن بعضكم بعضا فليؤد الذي اؤتمن امانته وليتق الله ربه والاية دالة على ان كل من جعل الامن في شيء يخاف فيه
فامره عند الله شديد **قوله تعالى** وبعولتهن احق بردهن في ذلك اعلم ان هذا الحكم الثاني للطلاق وهو
الرجعة وفي البعولة قولان احدهما انه جمع بعل كالعجولة والذكورة والخؤولة والعمومة الهاء زائدة مؤكدة لتانيث الجماعة
ولا يجوز ادخالها في جمع بل فيما رواه اهل اللغة عن العرب ولا يقال في كعب كعوبة ولا في كلب كلابة واعلم ان اسم البعل مما يشترك
فيه الزوجان فيقال للمراة بعلة كما يقال لها زوجة في كثير من اللغات وزوج في افصح الكلام فهما بعلان كانهما زوجان واصل البعل
السيد المالك فيما قيل يقال من بعل هذه الناقة كما يقال من ربها وبعل اسم صنم كانوا يتخذونه ربا وقد كان النساء يدعون
ازواجهن بالسودد والقول الثاني ان البعولة مصدر يقال بعل الرجل يبعل بعولة اذا صار بعلا وباعل الرجل امراته اذا جامعها
وفي الحديث ان النبي عليه السلام قال في ايام التشريق انها ايام اكل وشرب وبعال وامراة حسنة التبعل اذا كانت تحسن عشرة زوجها
ومنه الحديث اذا احسنتن تبعل ازواجكن وعلى هذا المعنى واهل بعولتهن واما قوله احق بردهن في ذلك فالمعنى احق برجعتهن في
مدة ذلك التربص وها هنا سؤالات **السؤال الاول** ما فائدة احق مع انه لا حق لغير الزوج في ذلك الجواب
من وجهين الاول انه تعالى قال قبل هذه الاية ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن كان تقدير الكلام فانهن ان كتمن لاجل ان يتزوجن
بزوج اخر فاذا فعلن ذلك كان الزوج الاول احق بردها وذلك لانه ثبت للزوج الاول حق في حق الظاهر فبين ان الزوج الاول احق منه
وكذا اذا ادعت انقضاء اقرائها ثم علم خلافه فالزوج الاول احق من المتزوج في العدة الثاني اذا كانت معتدة فلها في نقض العدة حق
انقطاع النكاح فلما كان لهن هذا الحق الذي يتضمن ابطال حق الزوج جاز ان يقول وبعولتهن احق من حيث ان لهم ان يبطلوا بسبب الرجعة
ما هن عليه من العدة السؤال الثاني ما معنى رد الجواب يقال رددته اي رجعته قال الله تعالى في موضع ولئن رددت الى ربي
وقال في موضع اخر ولئن رجعت السؤال الثالث ما معنى الرد في المطلقة الرجعية وهي ما دامت في العدة فهي زوجته كما كانت
الجواب ان الرد والرجعة تتضمن ابطال التربص والحري في العدة ما دامت في العدة كانه جارية الى ابطال حق الزوج وبالرجعة بطل ذلك
لا جرم سميت الرجعة ردا لا سيما ومذهب الشافعي رضي الله عنه انه يحرم الاستمتاع بها الا بعد الرجعة ففي الرد على المذهب معنيان احدهما
ردها من التربص الى خلافه والثاني ردها من الحرمة الى الحل **السؤال الرابع** ما الفائدة في قوله تعالى في ذلك الجواب
ان حق الرد انما يثبت في الوقت الذي هو وقت التربص فاذا انقضى ذلك الوقت فقد بطل حق الرد والرجعة اما قوله تعالى ان ارادوا اصلاحا
فالمعنى ان الازواج احق بهذه المراجعة ان ارادوا الاصلاح وما ارادوا المضارة ونظيره قوله تعالى واذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن فامسكوهن
بمعروف او سرحوهن بمعروف ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه والسبب في هذه الاية ان في الجاهلية كانوا
يرجعون المطلقات ويريدون بذلك الاضرار بهن ليطلقوهن بعد الرجعة حتى تحتاج المراة ان تعتد عدة حادثة فنهوا عن ذلك فجعل الشرط في
حد المراجعة ارادة الاصلاح وهو قوله تعالى ان ارادوا اصلاحا فان قيل كلمة ان للشرط والشرط يقتضي انتفاء الحكم عند انتفائه فيلزم اذا لم
توجد ارادة الاصلاح ان لا يثبت له حق الرجعة والجواب ان الارادة صفة باطنة لا اطلاع لنا عليها والشرع لم يوقف صحة المراجعة عليها بل
جوازها فيما بينه وبين الله موقوف على هذه الارادة حتى انه لو راجعها لقصد المضارة استحق الاثم **اما** قوله تعالى ولهن مثل
الذي عليهن بالمعروف فاعلم انه تعالى لما بين انه يجب ان يكون المقصود من المراجعة اصلاح حالها لا ايصال الضرر اليها بين ان لكل واحد من الزوجين
حقا على الاخر واعلم ان المقصود من الزوجية لا يتم الا اذا كان كل واحد منهما مراعيا حق الاخر وتلك الحقوق المشتركة كثيرة ونحن نشير الى بعضها فاحدها
ان الزوج كالامير والراعي والزوجة كالمامور والرعية فيجب على الزوج بسبب كونه اميرا وراعيا ان يقوم بحقها ومصالحها ويجب عليها في مقابلة ذلك
اظهار الانقياد والطاعة للزوج وثانيها روي عن ابن عباس انه قال اظهار الانقياد والطاعة لا اني لا تزين لامراتي كما تتزين لي لقوله تعالى
ولهن مثل الذي عليهن وثالثها ولهن على الزوج من ارادة الاصلاح عند المراجعة مثل ما عليهن من ترك الكتمان فيما خلق الله في ارحامهن وهذا اوفق لمقدمة
الاية **واما** قوله تعالى وللرجال عليهن درجة ففيه مسئلتان **المسئلة الاولى** يقال رجل للرجلة اي القوة وهو
ارجل الرجلين اي اقواهما وفرس رجل قوي على المشي والرجل معروف لقوته على المشي وارتجل الكلام اي قوي عليه من غير حاجة فيه الى قدرة ورؤية

وترجل النهار قوي ضياؤه واما الدرجة فهي المنزلة واصلها من درجت الشيء ادرجه درجا ادرجته ادراجا اذا طويته ودرج القوم قرنا بعد قرن اي فنوا
ومعناه انهم طووا عمرهم شيئا فشيئا والمدرجة قارعة الطريق لانها تطوى منزلا بعد منزل والدرجة المنزلة من منازل الطي ومنه الدرجة التي
يرتقى فيها **المسئلة الثانية** اعلم ان فضل الدرجة على المراة معلوم الا ان ذكره هاهنا يحتمل وجهين الاول ان الرجل ازيد
في الفضيلة من النساء لامور احدها في العقل والثاني في الدية والثالث في المواريث والرابع في صلاحية الامامة والقضاء
والشهادة والخامس له ان يتزوج عليها وان يتسرى عليها وليس لها ان تفعل ذلك مع الزوج والسادس ان نصيب الزوج في الميراث
منها اكثر من نصيبها في الميراث منه والسابع ان الزوج قادر على ان يطلقها واذا طلقها فهو قادر على ان يراجعها شاءت المراة او ابت
اما المراة فلا تقدر على تطليق الزوج وبعد الطلاق لا تقدر على مراجعة الزوج ولا تقدر ايضا ان تمنع الزوج من المراجعة والثامن
ان نصيب الرجل في سهام الغنيمة اكثر من نصيب المراة واذا ثبت فضل الرجل على المراة في هذه الامور ظهر ان المراة كالاسير العاجز في يد الرجل
ولهذا قال عليه السلام استوصوا بالنساء خيرا فانهن عندكم عوان وفي خبر اخر اتقوا الله في الضعيفين اليتيم والمراة فكان في الاية
لاجل ما جعل الله للرجال من الدرجة عليهن في الاقتدار كانوا مندوبين الى ان يوفوا حقوقهم اكثر فكان ذكر ذلك كالتهديد للرجال
في الاقدام على مضاررتهن وايذائهن وذلك لان كل من كانت نعم الله عليه اكثر كان صدور الذنب عنه اقبح واستحقاقه للزجر اشد
والوجه الثاني ان يكون المراد ان حصول المنافع واللذة مشترك بين الجانبين لان المقصود من الزوجية السكن والالفة والمودة واشتمال
الانساب واستكثار الاعوان والاحباب وحصول اللذة وكل ذلك مشترك بين الجانبين بل يمكن ان يقال ان نصيب المراة منها اوفر ثم ان الزوج اختص
بانواع من الرحمة وهي التزام المهر والنفقة والذب عنها والقيام بمصالحها ومنعها من مواقع الافات فكان قيام المراة بخدمة الرجل اكد وجوبا
ورعاية لهذه الحقوق الزائدة وهذا كما قال تعالى الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما انفقوا من اموالهم وعن النبي صلى
الله عليه وسلم لو امرت احدا بالسجود لغير الله لامرت المراة بالسجود لزوجها ثم قال تعالى والله عزيز حكيم اي غالب لا يمنع مصيب في افعاله واحكامه
لا يتطرق اليها احتمال العبث والسفه والغلط والباطل **قوله تعالى** الطلاق مرتان اعلم ان هذا هو الحكم
الثالث من احكام الطلاق وهو الطلاق الذي يثبت فيه الرجعة وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** كان الرجل في الجاهلية
يطلق امراته ثم يراجعها قبل ان تنقضي عدتها ولو طلقها الف مرة كانت القدرة على المراجعة ثابتة له فجاءت امراة الى عائشة رضي الله عنها فشكت
ان زوجها يطلقها ويراجعها يضارها بذلك فذكرت عائشة ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فنزل قوله تعالى الطلاق مرتان **المسئلة
الثانية** اختلف المفسرون في ان هذا الكلام حكم مبتدا ومعناه ان التطليق الشرعي يجب ان يكون تطليقة بعد اخرى على التفريق دون
الجمع والارسال دفعة واحدة لهذا التفسير قول من قال الجمع بين الثلاث حرام وزعم ابو زيد الدبوسي ان هذا قول عمر وعثمان وعبد الله بن
مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وعمران بن الحصين وابي موسى الاشعري وابي الدرداء وحذيفة القول الثاني في تفسير
الاية ان هذا ليس بابتداء كلام بل هو متعلق بما قبله والمعنى ان الطلاق الرجعي مرتان لا رجعة بعد الثلاث وهذا التفسير هو قول من جوز الجمع
بين الثلاث وهو مذهب الشافعي رضي الله عنه حجة القائلين بالقول الاول ان لفظ الطلاق يفيد الاستغراق لان الالف واللام اذا لم يكونا للمعهود
افادا الاستغراق فصار تقدير الاية كل الطلاق مرتان ومرة ثالثة ولو قال هكذا لافاد ان هذا الطلاق المشروع متفرق لان المرات لا تكون الا
بعد تفرق الايقاع فان قيل هذه الاية وردت لبيان الطلاق المسنون وعندي مباح لا مسنون قلنا ليس في الاية بيان صفة السنة بل كان تفسيرا
لاصل الطلاق ثم قال هذا الكلام وان كان لفظه لفظ الخبر الا ان معناه هو الامر اي طلقوا مرتين يعني دفعتين وانما وقع العدول عن لفظ الامر
الى لفظ الخبر لما ذكرنا فيما تقدم ان التعبير عن الامر بلفظ الخبر يفيد تاكيد معنى الامر فثبت ان هذه الاية دالة على الامر بتفريق الطلقات وعلى
التشديد في ذلك الامر والمبالغة فيه ثم القائلون بهذا القول اختلفوا على قولين الاول وهو اختيار كثير من علماء اهل البيت انه لو طلقها ثنتين
او ثلاثا لا تقع الا واحدة وهذا القول هو الاقيس لان النهي يدل على اشتمال المنهي عنه على مفسدة راجحة والقول بالوقوع سعي في ادخال تلك
المفسدة في الوجود وانه غير جائز فوجب ان يحكم بعدم الوقوع والقول الثاني وهو قول ابي حنيفة رضي الله عنه وان كان محرما الا انه يقع
وهذا منه بناء على ان النهي لا يدل على الفساد القول الثاني في تفسير هذه الاية ان يقول انها ليست كلاما مبتدا بل هي متعلقة بما قبلها وذلك لانه تعالى
بين في الاية الاولى ان حق المراجعة ثابت للزوج ولم يذكر ان ذلك الحق ثابت دائما او الى غاية معينة فكان ذلك كالمجمل المفتقر الى المبين او كالعام
المفتقر الى المخصص فبين في هذه الاية ان ذلك الطلاق الذي يثبت فيه للزوج حق الرجعة هو ان يوجد فيه طلقتان فقط واما بعد التطليقتين
فلا يثبت البتة حق الرجعة فالالف واللام في قوله الطلاق للمعهود السابق يعني ذلك الطلاق الذي حكمنا فيه بثبوت الرجعة هو ان وجد مرتين
فهذا تفسير حسن مطابق لنظم الاية والذي يدل على ان هذا التفسير اولى وجوه الاول ان قوله وبعولتهن احق بردهن ان كان عاما لكل الاحوال فهو
مفتقر الى المخصص وان لم يكن عاما فهو مجمل لانه ليس فيه بيان الشرط الذي عنده تثبت الرجعة فيكون مفتقرا الى البيان واذا جعلنا الاية الثانية
متعلقة بما قبلها كان المخصص حاصلا مع العلم المخصوص او كالبيان حاصلا مع الجمل وذلك اولى من ان لا يكون كذلك لان تاخير البيان عن وقت الخطاب
وان كان جائزا الا ان الارجح ان لا يتاخر الحجة الثانية اذا جعلنا هذا الكلام مبتدا كان قوله الطلاق مرتان يقتضي ذكر الطلقة الثانية
وهو قوله او تسريح باحسان فصار تقديره الطلاق مرتان ومرة لانا نقول ان قوله او تسريح باحسان متعلق بقوله او امساك بمعروف لا بقوله

الطلاق مرتان ولان لفظ التسريح بالاحسان لا اشعار فيه بالطلاق ولانا لو جعلنا التسريح هو الطلقة الثالثة لكان قوله فان طلقها
طلقة رابعة وانه غير جائز الحجة الثالثة روينا في سبب نزول هذه الاية ان امراة شكت الى عائشة رضي الله عنها ان زوجها
يطلقها ويراجعها كثيرا بسبب المضارة وقد اجمعوا على ان سبب نزول الاية لا يجوز ان يكون خارجا عن عموم الاية فكان تنزيل هذه الاية
على هذا المعنى اولى من تنزيلها على حكم اخر اجنبي عنه اما قوله تعالى فامساك بمعروف او تسريح باحسان ففيه مسائل المسئلة
الاولى الامساك خلاف الاطلاق والمساك والمسكة اسمان منه يقال انه لذو مسكة ومساكة اذا كان بخيلا قال الفراء يقال انه
لشيء مساك غلمانه وفيه مسكة من خير اي قوة واما التسريح فهو الارسال وتسريح الشعر تخليص بعضه من بعض وسرحت الماشية تسريحا اذا
ارسلتها ترعى المسئلة الثانية تقدير الاية ذلك الطلاق الذي حكمنا فيه بثبوت الرجعة للزوج هو ان يوجد مرتين
ثم الواجب بعدها بين المرتين اما امساك بمعروف او تسريح باحسان ومعنى الامساك بالمعروف هو ان يراجعها لا على قصد المضارة بل على
قصد الاصلاح والانتفاع وفي معنى الاية وجهان احدهما انه يوقع عليها الطلقة الثالثة روي انه لما نزل قوله تعالى الطلاق مرتان قيل
له عليه السلام فاين الثالثة فقال عليه السلام هي قوله تسريح باحسان والثاني ان ما نهاه ان يترك المراجعة حتى يبين بانقضاء العدة
وهو مروي عن الضحاك والسدي واعلم ان هذا الوجه هو الاقرب لوجوه احدها ان الفاء في قوله فان طلقها تقتضي وقوع هذه الطلقة
متاخرة عن ذلك التسريح فلو كان المراد بالتسريح هو الطلقة الثالثة لكان قوله فان طلقها طلقة رابعة وانه لا يجوز وثانيها انا لو حملنا
التسريح على ترك المراجعة كانت الاية متناولة لجميع الاحوال لانه بعد الطلقة الثانية اما ان يراجعها وهو المراد بقوله فامساك بمعروف او لا
يراجعها بل يتركها حتى تحصل العدة وتنقضي البينونة وهو المراد بقوله او تسريح باحسان او يطلقها وهو المراد بقوله فان طلقها فكانت الاية
مشتملة على بيان كل الاقسام اما لو جعلنا التسريح بالاحسان طلاقا لزم اهمال احد الاقسام الثلاثة ولزم التكرير في ذكر الطلاق وانه غير
جائز وثالثها ان ظاهر التسريح هو الارسال والاهمال فحمل اللفظ على ترك المراجعة اولى من حمله على التطليق ورابعها انه قال
بعد ذلك التسريح ولا يحل لكم ان تاخذوا مما اتيتموهن شيئا والمراد به الخلع ومعلوم انه لا يصح الخلع بعد ان طلقها الثانية فهذه الوجوه
ظاهرة لو لم يثبت الخبر الذي رويناه في صحة القول الاول فان صح ذلك الخبر فلا مزيد عليه واعلم ان هذا من الاحسان هو انه اذا تركها
ادى اليها حقوقها المالية ولا يذكرها بعد المفارقة بسوء ولا ينفر الناس عنها والله اعلم المسئلة الثالثة الحكمة في اثبات
حق الرجعة ان الانسان ما دام يكون مع صاحبه لا يدري انه هل تشق عليه مفارقته ام لا فاذا فارقته بعد ذلك يظهر فلو جعل الله الطلقة
الواحدة مانعة من الرجوع لعظمت المشقة على الانسان بتقدير ان تظهر المحبة بعد المفارقة ثم ان كمال التجربة لا يحصل بالمرة الواحدة
فلا جرم اثبت تعالى حق المراجعة بعد المفارقة مرتين وعند ذلك قد جرب الانسان نفسه في تلك المفارقة وعرف حال قلبه في ذلك الباب
فان كان الاصلح له تسريحها سرحها على احسن الوجوه وهذا التدريج والترتيب يدل على كمال رحمته ورافته بعبده قوله
تعالى ولا يحل لكم ان تاخذوا مما اتيتموهن شيئا اعلم ان هذا هو الحكم الرابع من احكام الطلاق وهو بيان الخلع واعلم
انه تعالى لما امر ان يكون التسريح مقرونا بالاحسان بين في هذه الاية ان من جملة الاحسان انه اذا طلقها لا ياخذ منها شيئا من الذي
اعطاها من المهر والثياب وسائر ما تفضل به عليها وذلك لانه ملك بضعها واستمتع بها في مقابلة ما اعطاها فلا يجوز ان ياخذ منها شيئا
ويدخل في هذا النهي ان لا يضيق عليها ليلجئها الى الافتداء كما قال في سورة النساء ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما اتيتموهن وقوله ها هنا
الا ان يخافا ان لا يقيما حدود الله هو كقوله هناك الا ان ياتين بفاحشة مبينة الا ان الاتيان بالفاحشة المبينة قد يكون بالبذاء وهو الخلق
ونظيره قوله تعالى لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن الا ان ياتين بفاحشة مبينة فقيل المراد من الفاحشة البذاء على احمائها وقال ايضا فلا
تاخذوا منه شيئا اتاخذونه بهتانا واثما مبينا فعظم اخذ شيء من ذلك الافضاء فان قيل لمن الخطاب في قوله ولا يحل لكم ان تاخذوا فان كان
الازواج مطابقة قوله فان خفتم ان لا يقيما حدود الله وان قلت الائمة والحكام فهؤلاء لا ياخذون منهن شيئا قلنا الامران جائزان يجوز ان
يكون اول الاية خطابا للازواج واخرها خطابا للائمة والحكام وذلك غير غريب في القران ويجوز ان يكون الخطاب كله للائمة والحكام
لانهم هم الذين يامرون بالاخذ والايتاء عند الترافع اليهم فكانهم هم الاخذون والموتون اما قوله تعالى الا ان يخافا الا يقيما حدود الله
فاعلم انه تعالى لما منع الرجل ان ياخذ من امراته عند الطلاق شيئا استثنى هذه الصورة وهي مسئلة الخلع وفي الاية مسائل المسئلة
الاولى روي ان هذه نزلت في جميلة بنت عبد الله بن ابي اوفى تزوجها ثابت بن قيس بن شماس وكانت تبغضه اشد البغضة وكان
يحبها اشد الحب فاتت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت فرق بيني وبينه فاني ابغضه ولقد رفعت طرف الخباء فرايته يجيء في اقوام فكان
اقصرهم قامة وافحمهم وجها واشدهم سوء حال واني اكره الكفر بعد الاسلام فقال ثابت يا رسول الله مرها فلترد علي الحديقة التي اعطيتها
فقال لها ما تقولين قالت نعم وازيده فقال عليه السلام لا حديقته فقط ثم قال لثابت خذ منها ما اعطيتها وخل سبيلها ففعل
فكان ذلك اول خلع في الاسلام وفي سنن ابي داود ان المراة كانت حبيبة بنت سهل الانصارية والله اعلم المسئلة الثانية
اختلفوا في ان قوله تعالى الا ان يخافا هو استثناء منقطع او متصل وفائدة هذا الخلاف تظهر في مسئلة فقهية وهي ان اكثر المجتهدين
قالوا يجوز الخلع في غير حالة الخوف والغضب وقال الزهري والنخعي وداود لا يباح الخلع الا عند الغضب والخوف من ان لا يقيما حدود الله

فان وقع الخلع في غير هذه الحالة فالخلع فاسد وحجتهم ان هذه الاية صريحة في انه لا يجوز للزوج ان ياخذ من المراة عند طلاقها شيا
ثم استثنى الله حالة واحدة مخصوصة فقال الا ان يخافا ان لا يقيما حدود الله فكانت الاية صريحة في انه لا يجوز الاخذ في غير حالة الخوف
واما جمهور المجتهدين فقالوا الخلع جايز في حالة الخوف وفي غير حالة الخوف والدليل عليه قوله تعالى فان طبن لكم عن شي منه نفسا فكلوه هنيا
مريا فاذا جاز لها ان تهب مهرها من غير ان تحصل لنفسها شيا بازاء ما بذلت كان ذلك في الخلع الذي تصير بسببه مالكة لنفسها اولى واما كلمة الا
فهي محمولة على الاستثناء المنقطع كما في قوله تعالى وما كان لمومن ان يقتل مومنا الا خطا اي لكن ان كان خطا فدية مسلمة الى اهله **المسئلة**
الثالثة الخوف المذكور في هذه الاية يمكن حمله على الخوف المعروف وهو الاشفاق مما يكره وقوعه ويمكن حمله على الظن وذلك
لان الخوف حالة نفسانية مخصوصة وسبب حصولها ظن انه سيحدث مكروه في المستقبل فاطلاق اسم المعلول على العلة مجاز
مشهور فقد يقول الرجل لغيره قد خرج غلامك بغير اذنك فيقول قد خفت ذلك على معنى ظننته وتوهمته وانشد الفرا
اذا مت فادفني الى جنب كرمة تروي عظامي بعد موتي عروقها ولا تدفنني في الفلاة فانني اخاف اذا ما مت ان لا اذوقها
ثم الذي يوكد هذا التاويل قوله تعالى فيما بعد هذه الاية فان طلقها فلا جناح عليهما ان يتراجعا ان ظنا ان يقيما حدود الله **المسئلة**
الرابعة اعلم ان ظاهر الاية يدل على ان الشرط هو حصول الخوف للرجل وللمراة ولا بد هاهنا من مزيد بحث فنقول
الاقسام الممكنة في هذا الباب اربعة لانه اما ان يكون هذا الخوف حاصلا من قبل المراة فقط او من قبل الزوج فقط او لا يحصل الخوف
من قبل واحد منهما او يكون الخوف حاصلا من قبل المراة وذلك بان تكون المراة ناشزة مبغضة للزوج فهاهنا يحل للزوج اخذ المال منها
والدليل عليه ما رويناه من حديث جميلة بنت ثابت لانها اظهرت البغض فجوز رسول الله صلى الله عليه وسلم الخلع ولثابت الاخذ
فان قيل فقد شرط تعالى في هذه الاية خوفهما معا فكيف قلتم انه يكفي حصول الخوف منها قلنا سبب هذا الخوف وان كان اوله
من جهة المراة الا قد ترتب عليه الخوف الحاصل من قبل الزوج لان الزوجة تخاف على نفسها من عصيان الله في حق الزوج والزوج يخاف
انها لم تطعه فانه يضربها ويشتمها وربما زاد على قدر الواجب فكان الخوف حاصلا لهما جميعا فقد يكون ذلك السبب منها لامر يتعلق
بالزوج يجوز ان تكره المراة مصاحبة ذلك الزوج لفقره او جهة او لمرض منفر به وعلى هذا التقدير تكون المراة خايفة من معصية الله
في ان لا تطيع الزوج ويكون الزوج خايفا من معصية الله تعالى من ان يقع تقصير في بعض حقوقها القسم الثاني ان يكون الخوف من قبل
الزوج فقط بان يضربها ويوذيها حتى يلتزم الفدية فهذا المال حرام بدليل اول هذه الاية وبدليل ساير الايات كقوله ولا تعضلوهن
لتذهبوا ببعض ما اتيتموهن الى قوله وان اردتم استبدال زوج مكان زوج واتيتم احداهن قنطارا فلا تاخذوا منه شيا اتاخذونه بهتانا
واثما مبينا وهذه مبالغة عظيمة في تحريم اخذ ذلك المال القسم الثالث ان لا يكون ذلك الخوف حاصلا من قبل الزوج ولا من قبل
الزوجة وقد ذكرنا ان قول اكثر المجتهدين ان هذا الخلع جايز والمال الماخوذ حلال وقال قوم انه حرام القسم الرابع ان يكون الخوف
من قبلهما معا فهذا المال حرام ايضا لان الايات التي تلوناها تدل على حرمة اخذ ذلك المال اذا كان السبب حاصلا من قبل الزوج وليس فيه
تقييد بقيد ان يكون من جانب المراة سبب لذلك ام لا ولان الله تعالى افرد لهذا القسم اية اخرى وهي قوله تعالى وان خفتم شقاق بينهما
فابعثوا حكما من اهله وحكما من اهلها ان يريدا اصلاحا يوفق الله بينهما ولم يذكر فيه تعالى حد اخذ المال فهذا شرح هذه الاقسام الاربعة واعلم
ان هذا الذي قلناه من هذه الاقسام انما هو فيما بين المكلفين وبين الله تعالى فاما في الظاهر فهو جايز هذا قول الفقها **المسئلة**
الخامسة قرا حمزة يخافا بضم اليا والباقون بفتحها قال صاحب الكشاف وجه قراة حمزة ابدال الالف من الف الضمير وهو من بدل
الاشتمال كقوله خيف زيد بركة اقامة حدود الله وهذا المعنى متاكد بقراة عبد الله الا يخافا وبقوله تعالى فان خفتم ولم يقل خافا فجعل الخوف
لغيرهما وجه القراة العامة اضافة الخوف لغيرهما على ما بينا ان المراة تخاف الفتنة على نفسها والزوج يخاف انها ان لم تطعه تعتدي عليها
المسئلة السادسة اختلفوا في قدر ما يجوز وقوع الخلع عليه فقال الشعبي والزهري والحسن البصري وعطا وطاوس
لا يجوز ان ياخذ فوق ما اعطاها وهو قول علي ابن ابي طالب رضي الله عنه قال سعيد بن المسيب بل دون ما اعطاها حتى يكون الفضل
له واما ساير الفقها فانهم جوزوا المخالعة بالازيد والاقل والمساوي واحتج الاولون بالقران والخبر والقياس اما القران فقوله تعالى
ولا يحل لكم ان تاخذوا مما اتيتموهن شيا ثم قال بعد ذلك فلا جناح عليهما فيما افتدت به فوجب ان يكون هذا راجعا الى ما اتاها من المهر
واما الخبر فما روينا ان ثابتا لما طلب من جميلة ان ترد عليه حديقته فقالت جميلة وازيده فقال عليه السلام لا حديقته فقط
ولو كان الخلع بالزايد جايزا لما جاز للنبي صلى الله عليه وسلم ان يمنعها منه واما القياس فهو انه استباح بضعها فلو اخذ منها ازيد
مما دفع اليها لكان ذلك اجحافا لجانب المراة والحاقا للضرر بها وانه غير جايز واما ساير الفقها فانهم قالوا الخلع عقد معاوضة فوجب ان لا يتقيد
بمقدار معين فكما ان المراة لا ترضى عند النكاح الا بالصداق الكثير فكذا الزوج لا يرضى عند المخالعة الا بالبدل الكثير لا سيما وقد اظهرت
الاستحقاق بالزوج حيث اظهرت بغضه وكراهته ويتاكد هذا بما روي ان عمر رضي الله عنه رفعت اليه امراة ناشزة امرها فاخذها عمر وحبسها
في بيت الزبل ليلتين ثم قال لها كيف حالك فقالت ما بت اطيب من هاتين الليلتين فقال عمر اخلعها ولو من قرطها والمراد خلعها حتى قرطها وعن ابن
عمر انه جاته امراة قد اختلعت من زوجها بكل شي وبكل ثوب عليها الا درعها **المسئلة السابعة** الخلع تطليقة وهو قول علي

وعثمان

وعثمان وابن مسعود والحسن والشعبي والنخعي وعطاء وابن المسيب وشريح ومجاهد ومكحول والزهري وهو قول ابي حنيفة وسبا
وهو احد قولي الشافعي رضي الله عنهم وقال ابن عباس وطاوس وعكرمة رضي الله عنهم انه فسخ العقد وهو القول الثاني للشافعي وبه
قال محمد واسحاق وابو ثور وحجة من قال انه طلاق ان الامة مجمعة على انه لو خالعها بما دون الصداق لزمه الطلاق واما قلنا
انه ليس بفسخ لانه لو كان فسخا لما صحت الزيادة على المهر المسمى كالاقالة في البيع وايضا لو كان الخلع فسخا فاذا خالعها ولم يذكر المهر وجب
ان يجب عليها المهر كالاقالة فان الثمن يجب رده وان لم يذكراه ولما لم يكن كذلك ثبت ان الخلع ليس بفسخ واذا بطل ذلك ثبت انه طلاق
حجة من قال انه ليس بطلاق وجوه الحجة الاولى انه قال فان خفتم ان لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به ثم ذكر
الطلاق فقال فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فلو كان الخلع طلاقا لكان الطلاق اربعا وهذا الاستدلال نقله الخطابي
في كتاب معالم السنن عن ابن عباس الحجة الثانية وهو ان النبي عليه السلام اذن لثابت بن قيس بن شماس بما لخالعة امرأته مع ان الطلاق
في زمان الحيض وفي طهر جامعها فيه كان حراما فلو كان الخلع طلاقا لكان يجب على النبي صلى الله عليه وسلم ان يستكشف الحال فيأذن له لما علم
انه لم يستكشف بل امره بالخلع مطلقا دل على ان الخلع ليس بطلاق الحجة الثالثة روى ابو داود في سننه عن عكرمة عن ابن عباس ان امرأة ثابت
ابن قيس لما اختلعت جعل النبي عليه السلام عدتها حيضة قال الخطابي وهذا دليل على ان الخلع فسخ وليس بطلاق لان الشافعي قال الطلاق
بتربص بانفسهن ثلاثة قروء فلو كانت هذه مطلقة لم تقتصر لها على قرء واحد المسألة الثامنة قوله تعالى
تلك حدود الله فالمعنى ان ما تقدم ذكره في احكام الطلاق والرجعة والخلع تلك الاحكام حدود الله اي لا تجاوزوا عنها ثم بعد هذا
النهي بالوكيد تبعه بالوعيد فقال ومن يتعد حدود الله فاولئك هم الظالمون فيه وجوه احدها انه تعالى ذكر بعد سائر الآيات اللعنة
الله على الظالمين فذكر الظلم هاهنا ينبيها على حصول اللعن وثانيها ان الظالم اسم ذم وتحقير بنوع هذا الاسم يكون جاريا مجرى الوعيد
وثالثها انه الحق لفظ الظلم بنبيها على انه ظلم من الانسان على نفسه حيث اقدم على المعصية وظلم ايضا للغير بتقدير ان لا يتم المرأة عدته
او كتمت شيئا مما خلق في رحمها او الرجل ترك الامساك بالمعروف والتسريح بالاحسان او اخذ من جملة ما اتاها شيئا لا بسبب نشوز من جهة المرأة
ففي كل هذه المواضع تكون للغير فلهذا اطلق لفظ الظالم دلالة على كونه ظالما لنفسه وظالما وفيه اعظم التهديد المسألة التاسعة قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره واعلم ان هذا هو الحكم الخامس من احكام الطلاق وهو
بيان ان الطلقة الثالثة ناطقة بحق الرجعة وفيه مسائل المسألة الاولى الذين قالوا ان قوله او تسريح باحسان اشارة الى الطلقة
الثالثة قالوا ان قوله فان طلقها تفسير لقوله او تسريح باحسان الطلقة الثالثة وذلك لان المراد بالتسريح مع المرأة بعد الطلقة الثالثة احد الامرين
ان يراجعها وهو المراد بقوله فامساك بمعروف او يتركها حتى تنقضي العدة ويحصل البينونة وهو المراد بقوله او تسريح باحسان والثالث
ان يطلقها طلقة ثالثة وهو المراد بقوله فان طلقها فاذا كانت الاقسام ثلاثة واله تعالى ذكر الفاظا ثلاثة وجب تنزيل كل واحد من الالفاظ
الثلاثة على معنى من المعاني الثلاثة كما صرفنا القطعين الى معنى واحد على سبيل التكرار واذا صار الامر كذلك ثبت ان القسم الاول هو الطلقة
ان وقوع اية الخلع فيما بين هاتين الآيتين كالشيء الاجنبي ونظم الآية الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان فان طلقها فلا تحل له من
بعد حتى تنكح زوجا غيره فان قيل اذا كان النظم الصحيح هو هذا المذهب فما السبب في ايقاع اية الخلع فيما بين هاتين الآيتين قلنا السبب ان
الرجعة والخلع لا يجتمعان قبل الطلقة الثالثة فاما بعد الطلقة الثالثة فلا يبقى شيء من ذلك فلهذا السبب ذكر الله حكم الرجعة ثم اتبعه بذكر
الخلع ثم ذكر بعد الكل حكم الطلقة الثالثة لانها كالخاتمة لجميع الاحكام المذكورة في هذا الباب والله اعلم المسألة الثانية
مذهب جمهور المجتهدين ان المطلقة الثلاث لا تحل لذلك الزوج الا بعد شرائط لا بد منه ولا بد للثاني وطأها ثم يطلقها ثم تعتد عنه وقال
سعيد بن جبير وسعيد بن المسيب يحل بمجرد العقد واختلف العلماء في ان شرط الوطء بالسنة وقال ابو مسلم الاصفهاني الامر ان معلومان بالكتاب
وهذا هو المختار وقيل للخوص بالدليل لا بد من التنبيه على مقدمة قال عثمان بن جني سألنا ابا علي عن قولهم نكح المرأة فقال قرت العرب
بالاستعمال فاذا قالوا نكح امرأته او زوجه اراد وا به المجامعة واقول ان ما قاله ابو علي كلام محقق بحسب القوانين العقلية لان الاضافة
الحاصلة بين السببين معتبرة لذات كل واحد من المضافين فاذا قيل نكح فلان زوجه فهذا النكاح امر حاصل بينه وبين زوجه فهذا النكاح
مغاير له ولزوجه ثم الزوجية ليست اسما لتلك المرأة بحسب ذاتها بل اسم لتلك الذات بشرط كونها موصوفة بالزوجية فالنكاح متأخر عن المفهوم
من الزوجية والزوجية متقدمة على الزوجة بحسب الذهن فاذا كانت زوجة بعد الرد على الملك واذا كان كذلك لزم القطع بان ذلك النكاح غير الزوجية
وكل من قال بذلك قال انه الوطء فثبت ان الآية دالة على انه لا بد من الوطء بقوله نكح بدل على الوطء وقوله زوجا يدل على العقد واما من قول
من يقول ان الآية غير دالة على الوطء وانما ثبت الوطء بالسنة فضعيف لان الآية تقتضي نفي الحل ممدودا الى غاية وهي قوله حتى تنكح زوجا
غيره وما كان غاية للنفي يجب ان يكون انتهاء الحكم عند ثبوته فيلزم انتهاء الحرمة عند حصول النكاح فلو كان النكاح عبارة عن العقد لكانت
الآية دالة على وجوب انتهاء الحرمة عند حصول العقد فكان رفعها بالطبع نسخا للقرآن بخبر الواحد وانه غير جائز اما اذا حملنا النكاح على الوطء
وحملنا قوله زوجا على العقد لم يلزم هذا الاشكال واما الخبر فما روي ان تميمة بنت عبد الرحمن كانت عند رفاعة بن وهب بن عتيك القرظي فبتها
فطلقها ثلاثا وتزوجت بعبد الرحمن بن الزبير النضري فاتت النبي صلى الله عليه وسلم وقالت كنت عند رفاعة فطلقني فبت طلاقي فتزوجت

بعده بعبد الرحمن بن الزبير وانما معه مثل هدبة الثوب وانه طلقني قبل ان يمسني افارجع الى ان عمي فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال اتريدين ان ترجعي الى رفاعة لا حتى تذوقي عسيلته ويذوق عسيلتك والمراد بالعسيلة الجماع شبه اللذة فيه بالعسل فلبثت ما شاء الله ثم عادت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقالت ان زوجي مسني فكذلك فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم وقالت كذب في الاولى فلن اصدقك بشيء الآخر فلبثت حتى قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم فاتت ابا بكر واستاذنته فقال لا ترجعي فلبثت حتى مضى لسبيله فاتت عمر فسألته فقال لين رجعت اليه لارجمنك وفي نسخة رفاعة نزل قوله فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره اما الفيان فلان المفهوم من توقف حصول الحل على هذا الشرط زجر الزوج عن الطلاق ولان الغالب ان الزوج ليس ينكر ان يستفرش زوجة رجل آخر ولهذا المعنى قال بعض اهل العلم انما حرم الله تعالى نساء النبي ان ينكحن غيره لما فيه من الضاعة ومعلوم ان هذا الزجر انما يحصل بتوقيف الحل على الدخول فاما مجرد العقد فليس فيه زيادة نفرة فلا يصلح جعله مانعا وزاجرا **المسألة الثالثة** قال الشافعي رضي الله عنه اذا طلق زوجته واحدة او اثنتين ثم نكحت زوجا آخر واصابها ثم عادت الى الاول بنكاح جديد لم يكن له عليها الا طلقة واحدة وهي التي بقيت له من المطلقات الاولى وقال ابو حنيفة رضي الله عنه بل يملك عليها ثلاثا كما لو نكحت زوجا غيره بعد الثلاث حجة الشافعي رضي الله عنه ان هذه طلقة ثالثة لوجبان تحصل الحرمة الغليظة اما قلنا انها طلقة لانها طلقة واحدة وحدث بعد طلقتين والطلقة الثالثة موجبة للحرمة الغليظة اما قلنا انها طلقة وحدث بعد طلقتين والطلقة الثالثة موجبة للحرمة الغليظة لقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى وقوله فان طلقها اعم من ان يطلقها الطلقة الثالثة مسبوقا بنكاح غيره فكان الكل داخلا فيه **المسألة الرابعة** مذهب الشافعي رضي الله عنه انه اذا تزوج المطلقة ثلاثا على انه اذا احلها للاول ففيه قولان احدهما البيع والثاني يبطل الشرط وبه قال ابو حنيفة ولو تزوجها مطلقا معتقدا انه اذا احلها طلقها فالنكاح صحيح ويكره ذلك وبائن بعوقال مالك واحمد والثوري رضي الله عنهم النكاح باطل لنا ان الآية دلت على ان الحرمة تنتهي بوطء مسبوق بعقد وقد وجد فوجب القول بانتهاء الحرمة وحيث حكمنا بفساد العقد لو وطيها هل يقع به التحليل قولان والاصح انه لا يقع به التحليل اما قوله تعالى فان طلقها فالمعنى ان طلقها الزوج الثاني الذي تزوجها بعد الطلقة الثالثة لانه تعالى قد ذكره بقوله حتى تنكح زوجا غيره فان طلقها فلا جناح عليهما اي على المرأة المطلقة والزوج الاول ان يتراجعا بنكاح جديد فذكر لفظ النكاح بلفظ التراجع لان الزوجية كانت حاصلة بينهما قبل ذلك فاذا تناكحا فقد تراجعا الى ما كانا عليه من النكاح فهذا تراجع لغوي يبقى في الآية سلطان **المسألة الاولى** ظاهر الآية ان عند ما يطلقها الزوج الثاني يحل للزوج الاول ان يتراجعها لكن هذا مخصوص بقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء لان المتصور من العدة استبراء الرحم وهذا المعنى حاصل هاهنا وهذا هو الذي عول عليه سعيد بن المسيب في ان التحليل يحصل بمجرد العقد لان الوطء لو كان معتبرا لكانت العدة واجبة وهذه الآية تدل على سقوط العدة لان الفاء في قوله فلا جناح عليهما ان يتراجعا تدل على ان حل المراجعة حاصل عقيب طلاق الزوج الثاني لا ان الجواب ما قدمناه **المسألة الثانية** قال الكسائي والخليل موضع ان يتراجعا خفض بإضمار الخافض تقديره في ان يتراجعا وقال الفراء موضعها نصب بنزع الخافض **اما** قوله تعالى ان ظنا ان يقيما حدود الله ففيه مسألتان **المسألة الاولى** قال كثير من المفسرين ان ظنا هاهنا بمعنى علما وايقنا ان ظنا انهما يقيما حدود الله وهذا القول ضعيف من وجوه احدها انك لا تقول علمت ان يقوم زيد والثاني ان الانسان لا يعلم ما في الغد انما يظنه وذلك انه بمنزلة قوله تعالى ويعلمون انكم ما فرطتم فيه ذلك ان اردوا اصلاحا فان المخبر هناك الظن فكذا هاهنا واذا بطل هذا القول فالمراد منه نفس الظن اي متى حصل هذا الظن وخافا عند المراجعة من نشوز منها او اضرار منه فالمراجعة محرمة **المسألة الثالثة** كلمة ان في اللغة للشرط والمعلق للشرط عدم عند عدم الشرط فظاهر الآية يقتضي انه متى لم يحصل الظن لم يحصل جواز المراجعة لكن ليس الامر كذلك فان جواز المراجعة ثابت سواء حصل الظن او لم يحصل الا انا نقول ليس المراد هذا شرطا لعين المراجعة بل المراد منه انه يلزمهم عند المراجعة بالنكاح الجديد رعاية حدود الله تعالى وقصد الاقامة لحدود الله واوامره ثم قال بعد ذلك وتلك حدود الله سبينها لقوم يعلمون وفيه مسائل **المسألة الاولى** قوله تعالى وتلك حدود الله اشارة الى ما بينها من التكاليف وقوله يبينها اشارة الى الاستقبال والجمع بينهما مناقض وعندي ان المراد ان هذه الفصول التي تقدمت اكثرها عامة يشترك فيها خصيصات كثيرة واكثر تلك الخصصات انما عرفت بالسنة فكان المراد والله اعلم ان هذه الاحكام التي تقدمت هي حدود الله وسبينها الله تعالى كامل البيان على لسان نبينا محمد عليه السلام وهو كقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم **المسألة الثانية** قرأ عاصم في رواية ابان والمفضل يبينها بالنون وهي نون التعظيم والباقون بالياء على انه يرجع على اسم الله تعالى **المسألة الثالثة** لما خص العلماء هذا البيان لوجوه احدها انهم الذين ينتفعون بالآيات فيعرفون منزلة من لا يعتد بهم وهو كقوله هدى للمتقين والثاني انه خصهم بالذكر كقوله والملائكة وجبريل وميكال والثالث يعني به العرب لعلهم باللسان والرابع يريد من له علم وعقل وما يعقلها الا العالمون والمقصود انه لا يكلف الا من يكلفه لانه متى كان كذلك فقد ارتفع عذر المكلف والخامس ان قوله تعالى وتلك حدود الله يعني ما تقدم من ذكره من الاحكام يبينها الله لمن يعلم ان الله انزل الكتاب وبعث الرسول ليعلموا بامره ونهيه وانتهوا عما نهاهم عنه **قوله تعالى** واذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف اعلم ان في الآية مسائل **المسألة الاولى** مما يجب تقدمه في هذه الآية ان نقابل ان يقول لا فرق بين هذه الآية وبين قوله الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان فيكون

اعادة هذه الآية بعد تلك الآية تكرير الكلام واحد في موضع واحد من غير فائدة وانه لا يجوز الجواب اما اصحاب ابي حنيفة وهم
الذين حملوا قوله الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان على ان الجمع بين المطلقات غير مشروع وانما المشروع
هو الفرق لهذا السؤال ساقط عنهم لان تلك الآية في بيان كيفية الجمع والتفريق وهذه الآية في بيان كيفية المراجعة واما اصحاب
الشافعي رحمهم الله وهم الذين حملوا تلك الآية على كيفية الرجعة لهذا السؤال وارد عليهم ولهم ان يقولوا ان من ذكر حكما يتناول
صورا ثلاثة وكان ذلك الحكم في بعض تلك الصور اهم لم يبعد ان يعاد بعد ذلك الحكم العام تلك الصورة الخاصة مرة اخرى ليدل
ذلك الكثير على ان في تلك الصورة من الاهتمام ما ليس في غيرها وها هنا كذلك وذلك لان قوله الطلاق مرتان فامساك بمعروف
او تسريح باحسان فيه بيان انه لا بد من مدة العدة من احد هذين الامرين واما في هذه الآية ففيها بيان ان عند مشارفة العدة على
الزوال لا بد من رعاية احد هذين الامرين ومن المعلوم ان رعاية احد هذين الامرين عند مشارفة زوال العدة اولى بالوجوب من
ساير الاوقات التي قبل هذا الوقت وذلك لان اعظم انواع الايذان ان يطلقها ثم يراجعها مرتين عند اخر الاجل حتى يبقى في العدة تسعة
اشهر فلما كان هذا اعظم انواع المضارة لم يصح ان يعيد الله بحكم هذه الصورة تنبيها على ان هذه الصورة اعظم الصور اشتمالا على المضارة
واولاها بان يحترز المكلف عنها **المسئلة الثانية** قوله تعالى فامسكوهن بمعروف اشارة الى المراجعة واختلف العلماء
في كيفية الرجعة فقال الشافعي رضي الله عنه ما لم يكن نكاح ولا طلاق الا بكلام لم تكن الرجعة ايضا الا بكلام وقال ابو حنيفة والثوري
رضي الله عنهما تصح الرجعة بالوطء وقال مالك رضي الله عنه ما روي ان ابن عمر رضي الله عنهما لما طلق زوجته وهي حائض فسال رسول الله صلى
الله عليه وسلم عن ذلك فقال عليه السلام مره فليراجعها ثم ليمسكها حتى تطهر امره النبي صلى الله عليه وسلم بالمراجعة مطلقا واقل درجات
الامر الجواز فنقول انه كان ماذونا بالمراجعة في زمان الحيض وما كان ماذونا بالحيض لوطي زمان الحيض فيلزم ان لا يكون الوطي رجعة
حجة ابي حنيفة رضي الله عنه انه تعالى قال فامسكوهن بمعروف امر بمجرد الامساك واذا وطيها فقد امسكها فوجب ان يكون ذلك كافيا
اما الشافعي رضي الله عنه فانه لما قال انه لا بد من الكلام فظاهر مذهبه ان الاشهاد على الرجعة مستحب ولا يجب وبه قال مالك وابو حنيفة
رضي الله عنهما وقال في الاملاء هو واجب وهو اختيار محمد بن جرير الطبري والحجة فيه قوله تعالى فامسكوهن بمعروف ولا يكون معروفا
الا اذا عرفه الغير واجمعنا على انه لا يجب عرفان غير الشاهد واجاب الاولون عنه بان المراد بالمعروف المراعاة وايصال الخير لا ما ذكرتم
المسئلة الثالثة لقائل ان يقول ان الله تعالى اثبت عند بلوغ الاجل حق المراجعة وبلوغ الاجل عبارة عن انقضاء العدة
وعند انقضاء العدة لا يثبت حق المراجعة والجواب من وجهين احدهما المراد بلوغ الاجل مشارفة البلوغ وهو كقول الرجل اذا
قارب البلد قد بلغنا ويقول الرجل لصاحبه اذا بلغت مكة فاغتسل بذي طوى انما يريد به مشارفة البلوغ لا نفس البلوغ وبالجملة هذا
من باب المجاز الذي يطلق فيه اسم الكل على الاكثر الثاني الاجل اسم للزمان فيحمله على الزمان الذي هو اخر زمان يمكن ايقاع الرجعة فيه بحيث اذا
فات لا يبقى بعده مكنة الرجعة وعلى هذا التاويل فلا حاجة بنا الى المجاز اما قوله تعالى فلا تمسكوهن ضرارا ففيه مسئلتان **المسئلة
الاولى** لقائل ان يقول لا فرق بين ان يقول امسكوهن بمعروف وبين قوله لا تمسكوهن ضرارا لان الامر بالشيء نفي عن ضده فما
الفائدة في التكرار والجواب الامر لا يفيد الا مرة واحدة فلا يتناول كل الاوقات فلعله يمسكها بمعروف في الحال ولكن في قلبه ان يضارها
في الزمان المستقبل فلما كان قوله تعالى ولا تمسكوهن ضرارا اندفعت الشبهات وزالت الاحتمالات **المسئلة الثانية**
قال القفال الضرار هو المضارة قال تعالى والذين اتخذوا مسجدا ضرارا وكفرا اي اتخذوا المسجد ليضاروا المؤمنين ومعناه
راجع الى اثارة العداوة وازالة الالفة وايقاع الوحشة وموجبات النفرة وذكر المفسرون في تفسير هذا الضرر وجوها احدها
ما روي ان الرجل كان يطلق المراة ثم يدعها فاذا قارب انقضاء القرء الثالث راجعها وهكذا يفعل بها حتى يبقى في العدة تسعة اشهر
او اكثر والثاني في تفسير الضرار سوء العشرة والثالث تضييق الفقه واعلم انهم كانوا يفعلون في الجاهلية اكثر من هذه الاعمال رجاء ان
يخلع المراة منه بمالها اما قوله تعالى لتعتدوا ففيه وجهان الاول المراد لا تضاروهن فتكونوا معتدين يعني فيكون عاقبة امركم
ذلك وهو كقوله فالتقطه ال فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا اي فكان لهم وهي لام العاقبة والثاني ان يكون المعنى لا تضاروهن وهن على
قصد الاعتداء فحينئذ تصيرون عصاة لله تعالى وتكونوا معتدين قاصدين لتلك المعصية ولا شك ان هذا اعظم انواع المعاصي اما قوله
تعالى فقد ظلم نفسه ففيه وجوه احدها ظلم نفسه بتعريضها للعذاب وثانيها ظلم نفسه بان فوت عليها منافع الدنيا والدين اما
منافع الدنيا فانه اذا اشتهر فيما بين الناس بهذه المعاملة القبيحة لا يرغب في التزوج به ولا في معاملته احد واما منافع الدين فالفوات
الحاصل على حسن العشرة مع الاهل والثواب الحاصل على الانقياد لاحكام الله تعالى وتكاليفه اما قوله تعالى ولا تتخذوا ايات الله
هزوا ففيه وجوه الاول ان من امر بشيء فلم يفعله بعد ان نصب نفسه بنصب من يطيع ذلك الامر يقال فيه انه استهزأ بهذا الامر ولعب
به فعلى هذا كل من امن بانه يجب عليه طاعة الله وطاعة رسوله ثم وصلت اليه هذه التكاليف التي تقدم ذكرها في العدة والرجعة
والخلع وترك المضارة فلا يتسمر لادائها كالمستهزئ بها وهذا تهديد عظيم للعصاة من الضلالة وثانيها المراد ولا تتسامحوا في تكاليف
الله تعالى ولا تتهاونوا بها كما تسامح فيها فيكون من باب الهزل والعبث والعصاة والثالث قال ابو الدرداء كان الرجل يطلق في الجاهلية ويقول

طلقت وانا لاعب ولعبتي وبكم ويقول مثل ذلك فانزل الله تعالى هذه الآية فقرا رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال من طلق او حرم او نكح
نزعوا انه لاعب فوجده والرابع قال عطا المعنى ان المستغفر من الذنب اذا كان مصرا عليه او على غيره فكان مستهزا بايات الله تعالى والاقرب
هو الوجه الاول الا ان قوله تعالى ولا تتخذوا ايات الله هزوا للتهديد والتهديد اذا ذكر بعد ذلك التكليف كان ذلك التهديد لفعله اعلى
تركها لاعلى شئ اخر غيرها واعلم انه تعالى لما رغبهم بايراد التكاليف لما ذكر من التهديد رغبهم ايضا في اداتها بان ذكرهم انواع نعمه عليهم
وهذا يدل على ان كل نعم الله على العبد في الدنيا وفي الدين ثم انه تعالى ذكر بعد هذا نعم الدين والناحصها بالذكر لانها اعظم من نعم الدنيا قال
وما انزل عليكم من الكتاب والحكمة يعظكم به والمعنى انما انزل الكتاب والحكمة ليعظهم به ثم قال واتقوا الله في سائر الاوامر كلها ولا تخالفوه في
مواجبه واعلموا ان الله بكل شئ عليم

قوله تعالى واذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن فلا تعضلوهن ان ينكحن ازواجهن

اعلم ان هذا هو الحكم السادس من احكام الطلاق وحكم المراة المطلقة بعد انقضاء العدة وفي الاية مسائل

المسئلة الاولى في سبب نزول هذه الاية وجهان الاول روي ان معقل بن يسار زوج اخته جميل بن عبد الله بن عاصم فطلقها ثم تركها حتى انقضت عدتها
ثم ندم فجاء يخطب لنفسه ورضيت المراة بذلك فقال لها معقل انه طلقك ثم تريدين مراجعته وكنت حرا فان راجعتيه فانزل
الله تعالى هذه الاية فقال بزعم انفي لامر ربي اللهم ربي رضيت وسلمت لامرك وانكح اخته زوجها والثاني يروى عن مجاهد والسدي ان
جابر بن عبد الله كانت له ابنة عم فطلقها زوجها وارادت رجعتها بعد العدة فابى جابر فانزل الله تعالى هذه الاية وكان جابر يقول في نزلت هذه
الاية

المسئلة الثانية العضل المنع يقال عضل فلان امته اذا اعتقها من الزوج لئلا يعضلها ويعضلها بضم الضاد وبكسرها
واصله الحبس وان صاحبك الا مصطعق كراع قد عضل عن النكاح واصل العضل في اللغة الضيق يقال عضلت
المراة اذا نشب الولد في بطنها وكذلك عضلت الشاة وعضلت الارض بالجيش اذا ضاقت بهم لكثرتهم قال اوس بن حجر
ترى الارض منا بالفضاء مريضة معضلة منا بجيش عرمرم واعضل الداء الاطباء اذا اعياهم ويقال داء عضال وامر عضال وسميت العضلة عضلة
لان القوي المحركة منشاها منها واعضل الامر اذا اشتد ومنه قول اوس وليس لجرح الدا يم المهند بالذي يدمل الا ان ولي
وبرصنك مقبلا ولكنه النائي اذا كنت امنا وصاحبك الادني اذا الامر اعضلا اختلف المفسرون في ان قوله ولا تعضلوهن خطاب
لمن فقال الاولون انه خطاب للاولياء وقال بعضهم انه خطاب للازواج وهذا هو المختار والذي يدل عليه ان قوله واذا طلقتم النساء
شرط والجزاء قوله فلا تعضلوهن ولا شك ان الشرط هو قوله واذا طلقتم النساء خطاب مع الازواج فوجب ان يكون الجزاء وهو قوله فلا تعضلوهن
خطابا معهم ايضا ولو لم يكن كذلك لصار تقدير الاية اذا طلقتم النساء ايها الازواج فلا تعضلوهن ايها الاولياء وحينئذ لا يكون بين
الشرط والجزاء مناسبة اصلا وذلك يوجب تفكك نظم الكلام وتبرية كلام الله تعالى عن مثل هذا واجب لهذا الكلام قوي متين يدفع
هذا القول ثم انه يتاكد بوجهين احدهما ان الاول من اول الاية الطلاق الى هذا الموضع كان الخطاب كله مع الازواج والبتة ما جرى للاولياء ذكر
فكان صرف هذا الخطاب الى الاولياء على خلاف النظم الثاني ان ما قبل هذه الاية خطاب مع الازواج في كيفية معاملتهم مع النساء بعد
انقضاء العدة فكان مثل هذا التاديب الحسن اللطيف فكان صرف هذا الخطاب الى الازواج اولى

حجة من قال هذه الاية خطاب للاولياء وجوه الاول وهو عمدتهم الكبرى ان الروايات المشهورة في سبب نزول هذه الاية دالة على ان هذه الاية خطاب مع الاولياء لا مع الازواج
ويمكن ان يجاب عنه بانه لما وقع التعارض بين هذه الحجج كانت الحجة التي ذكرناها اولى بالرعاية لان المحافظة على نظم كلام الله تعالى اولى من
المحافظة على خبر الواحد وايضا فلان الروايات متعارضة فروي عن معقل بن يسار انه كان يقول في نزلت هذه الاية وجابر كان يقول في نزلت
واذا تعارضت الروايات نساقطنا فبقي ما ذكرناه من التمسك بنظم كلام الله سليما عن المعارض

الحجة الثانية لهم وهو ان هذه الاية لو كانت خطابا مع الازواج لكانت اما ان تكون خطابا معهم قبل انقضاء العدة او مع انقضائها والاول مستفاد من الاية الاولى فلو حملنا هذه الاية على ذلك
المعنى كان تكرارا من غير فائدة وايضا فقد قال تعالى فلا تعضلوهن ان ينكحن ازواجهن اذا تراضوا بينهم بالمعروف فنهى عن العضل حال حصول التراضي
بالنكاح الاجود المتعارف بالخطبة الا بعد انقضاء العدة وقال تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب اجله والنائي ايضا باطل لان بعد
انقضاء العدة ليس للزوج قدرة على عضل المراة فكيف يصرف هذا النهي اليه ويمكن ان يجاب عنه بان الرجل يمكن ان يكون بحيث يشتد ندمه
على مفارقة المراة بعد انقضاء عدتها وتحلف الغير اذا راى من يخطبها وحينئذ يصلها عن نكحها غيره اما لمن يجدد الطلاق او يدعي انه كان راجعها
في العدة او يدس الى من يخطبها بالتهديد والوعيد او لتي القول فيها وذلك بان ينسبها الى امور تنفر الازواج عنها عن الرغبة فيها فالله تعالى نهى
الازواج عن هذه الافعال وعرفهم ان تركها من الافعال الزكية والاطهر من دنس الاثام

الحجة الثالثة لهم قالوا قوله تعالى ان ينكحن ازواجهن
معناه ولا تمنعوهن ان ينكحن الذين كانوا ازواجا لهن قبل ذلك وهذا الكلام لا ينتظم الا اذا جعلنا الاية خطابا للازواج لهذا الكلام لا ينتظم
ويمكن ان يجاب عنه بان معنى قوله ان ينكحن ازواجهن ان يريدون ان يتزوجنه فيكونوا ازواجا لهن والعرب قد تسمي الشئ باسم ما يؤول اليه
لهذا جملة الكلام في هذا الباب والله اعلم

المسئلة الرابعة تمسك الشافعي رضي الله عنه بهذه الاية في بيان ان النكاح بغير
ولي لا يجوز وبني ذلك الاستدلال بان الخطاب في هذه الاية مع الاولياء قال واذا ثبت هذا وجب ان يكون التزويج الى الاولياء لا الى النساء
لانه لو كان للمراة ان تتزوج بنفسها او بوكيل من يزوجها لما كان الولي قادرا على عضلها من النكاح ولو لم يكن يقدر على الولي على هذا العضل لما كان

نهاه الله تعالى عن العضل وحيث نهاه عن العضل كان قادرا على العضل واذا كان الولي قادرا على العضل وجب ان لا تكون المراة متمكنة من النكاح
واعلم ان هذا الاستدلال بناء على ان الخطاب مع الاولياء وقد تقدم ما فيه من المباحث ثم لئن سلمنا هذه المقدمة لكن لم لا يجوز ان يكون المراد من
قوله ولا تعضلوهن ان تحلها ورائها في ذلك وذلك لان الغالب في النساء الايامى ان يرجعن الى راي الاولياء في باب النكاح وان كان الاستئذان
الشرعي حاصلا لهن وان يكن تحت رايهم وتدبيرهم وحينئذ متمكنين من منعهن كتمكنهم من تحليتهن فيكون النهي محمولا على هذا الوجه وهذا الوجه منقول
عن ابن عباس رضي الله عنه في تفسير هذه الاية وايضا فثبوت العضل في حق الولي ممتنع لانه لما عضل انعزل واذا انعزل لا يبقى لعضله اثر وعلى
هذا الوجه لا يتصور صدور العضل عنه وتمسك ابو حنيفة رضي الله عنه بقوله تعالى ان ينكحن ازواجهن على ان النكاح بغير ولي جائز وقال انه
تعالى اضاف النكاح اليها اضافة الفعل الى فاعله والتصرف الى مباشرة ونهى الولي عنها عن منعها من ذلك ولو كان ذلك التصرف فاسدا لما نهى الولي
عن منعها منه قالوا وهذا النص متاكد بقوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره وبقوله فاذا بلغن اجلهن فلا جناح عليكم فيما فعلن في انفسهن بالمعروف وتزويجها
نفسها من الكفرة فعل بالمعروف فوجب ان يصح وحقيقة هذه الاضافات على المباشرة دون الطلب وايضا قال تعالى وامراة مومنة ان وهبت نفسها
للنبي ان اراد النبي ان يستنكحها دليل واضح مع انه لم يحضر هناك ولي البتة واجاب اصحابنا بان الفعل كما يضاف الى المباشر قد يضاف الى المتسبب
يقال بنى الامير دارا وضرب دينارا وهذا وان كان مجازا الا انه يجب المصير اليه لدلالة الاحاديث على بطلان هذا النكاح **المسالة**
الخامسة قوله تعالى فبلغن اجلهن محمول على هذه الاية على انقضاء العدة قال الشافعي رضي الله عنه دل سياق الكلامين على افتراق البلوغين
ومعنى هذا الكلام انه تعالى قال في الاية السالفة فبلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف او سرحوهن بمعروف ولو كانت عدتها قد انقضت لما قال فامسكوهن
بمعروف لان امساكها بعد انقضاء العدة لا يجوز ولما قال او سرحوهن بمعروف لانها بعد انقضاء العدة تكون مسرحة فلا حاجة الى تسريحها واما
هذه الاية التي نحن فيها فالله تعالى نهى عن عضلهن عن التزوج بالازواج وهذا النهي انما يحسن في الوقت الذي يمكنها ان تتزوج فيه بالازواج وذلك
انما يكون بعد انقضاء العدة فهذا هو المراد من قول الشافعي رضي الله عنه دل سياق الكلامين على افتراق البلوغين اما قوله اذا تراضوا بينهم
بالمعروف ففيه مسائل **المسالة الاولى** في الاية وجهان احدهما ما وافق الشرع من عقد حلال ومهر جائز وشهود عدول
وثانيهما ان المراد منه ما يضاد ما ذكره في قوله تعالى ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا فيكون معنى الاية ان يرضى كل واحد منهما ما لزمه بحق العقد
لصاحبه حتى تحصل الصحبة الجميلة وتدوم الالفة **المسالة الثانية** قال بعضهم التراضي بالمعروف هو مهر المثل وفرعوا عليه
مسالة فقهية انها اذا زوجت نفسها ونقصت عن مهر مثلها نقصانا فاحشا فالنكاح صحيح عند ابي حنيفة وللولي ان يعترض عليها بسبب النقصان عن
المهر وقال ابو يوسف ومحمد ليس للولي ذلك حجة ابي حنيفة رحمه الله هذه الاية وهو قوله تعالى اذا تراضوا بينهم بالمعروف وايضا بان هذا
النقصان ارادت الحاق السنين بالاولياء لان الاولياء يتضررون بذلك لانهم يعيرون بقلة المهور ويتفاخرون بكثرتها ولهذا يكتمون المهر القليل
حياء ويظهرون المهر الكثير رياء وايضا فان نساء العشيرة يتضررون بذلك لانه ربما وقعت الحاجة الى ايجاب مهر المثل لبعضهم فيعتبرون ذلك
بهذا المهر القليل فلا جرم للاولياء ان يمنعوها عن ذلك وينوبوا عن نساء العشيرة ثم انه تعالى لما بين حكمة التكليف وقرنه بالتهديد فقال ذلك
يوعظ به من كان منكم يومن بالله واليوم الاخر وذلك لان من حق الوعظ ان يتضمن التحذير من المخالفة كما يتضمن الترغيب في الموافقة فكانت الاية
تهديدا من هذا الوجه وفي الاية سوالان السوال الاول لم وحد الكاف في قوله ذلك مع انه يخاطب جماعة الجواب هذا جائز في اللغة
والتثنية والجمع ايضا جائز والقران نزل بالمعنيين جميعا قال تعالى ذلكما مما علمني ربي وقال فذلكن الذي لمتنني فيه وقال ذلكم يوعظ به وقال
الم انهكما عن تلكما الشجرة السوال الثاني لم خصص هذا الوعظ بالمومنين دون غيرهم الجواب لوجوه احدها لما كان المومن هو المنتفع به
حسن تخصيصه به كقوله هدى للمتقين وهو هدى للكل كما قال هدى للناس وقال انما انت منذر من يخشاها انما تنذر من اتبع الذكر مع انه كان منذرا
للكل كما قال ليكون للعالمين نذيرا وثانيها احتج بعضهم بهذه الاية على ان الكفار ليسوا مخاطبين بفروع الاسلام قالوا والدليل عليه ان قوله ذلك اشارة الى
ما تقدم ذكره من باب الاحكام فلما خصص ذلك بالمومنين دل على ان التكليف بفروع الشرع غير حاصل الا في حق المومنين وهذا ضعيف جدا لانه ثبت
ان ذلك التكليف عام قال تعالى ولله على الناس حج البيت وثالثها ان بيان الاحكام وان كان عاما في حق كل المكلفين الا ان يكون ذلك البيان وعظا
فيختص بالمومنين لان هذه التكاليف انما تتوجه على الكفار على سبيل اثباتها بالدليل القاهر الملزم المعجز اما المومن الذي يقر بحسنها فانها انما تذكر له وتشرح
له على سبيل العظة والتحذير ثم قال تعالى ذلكم ازكى لكم واطهر زكى الزرع اذا نما فقوله ازكى لكم اشارة الى استحقاق الثواب الدائم وقوله واطهر اشارة
الى ازالة الذنوب والمعاصي التي يكون حصولها سببا لحصول العقاب ثم قال والله يعلم وانتم لا تعلمون فالمعنى ان المكلف وان كان يعلم وجه الصلاح في هذه
التكاليف على الجملة الا ان التفصيل في تفصيل الامور غير معلوم والله تعالى عالم في كل ما امر ونهى بالكمية والكيفية بحسب الواقع وبحسب التقدير لانه تعالى
عالم بما لا نهاية له ويجوز ان يراد به والله يعلم من يعمل على وفق هذه التكاليف ومن لا يعمل بها وعلى جميع الوجوه فالمقصود من الاية تقرير الوعيد والوعد

الحكم العاشر حكم الرضاع **قوله تعالى** والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين

اعلم ان في قوله والوالدات ثلاثة اقوال الاول ان المراد منه ما اشعر ظاهر اللفظ به وهو جميع الوالدات سواء كن مطلقات او مزوجات والدليل عليه ان
اللفظ عام وما قام دليل التخصيص فوجب تركه على عمومه والقول الثاني المراد منه الوالدات المطلقات قالوا والذي يدل على ان المراد ذلك وجهان
احدهما ان الله تعالى ذكر هذه الاية عقيب اية الطلاق فكانت هذه تلك الايات ظاهرا وسبب التعليق بين هذه الاية وبين ما قبلها اذا حصلت الفرقة

والمعنى انه تعالى جوز النقصان بذكر هذه الآية والثاني ان اللام متعلقة بقوله يرضعن كما يقول ارضعت فلانة لفلان ولده اي يرضعن حولين لمن اراد ان يتم الارضاع من الآباء ان الاستحباب عليه ارضاع الولد دون الام لما بيناه **المسألة الثالثة** وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** المولود هو الوالد وانما عبر عنه بهذا الاسم لوجوه الاول قال صاحب الكشاف السبب فيه ان تعلم الوالدات انما ولدن للآباء وللآباء أولاد لذلك ينسبون اليهم في الامهات ٥ وانشد للمأمون ان الولد لمضة ٥ وانما امهات الناس اوعية مستودعات وللآباء ابناء ٥ الثاني ان هذا تنبيه على ان الولد انما يلحق بالوالد لكونه مولودا على فراشه على ما قال عليه السلام الولد للفراش فكانه قال اذا ولدت المرأة الولد لاجل الرجل وعلى فراشه وجب عليها رعاية مصالحه فهذا تنبيه على ان سبب الشبه والالتحاق محدود هذا القدر الثالث انه قيل ان بتقدير قوله تعالى يا ايها الام ان المراد منه ان الام مشفقة على الولد فكان الغرض من الام ذكر الشفقة فكذا هاهنا ذكر الوالد بلفظ المولود تنبيه على ان الولد انما ولد لاجل الاب فكان نفعه عائدا اليه ورعاية مصالحه لازمة له كما قيل كله لك وكله عليك **المسألة الثانية** انه تعالى كما اوصى الام برعاية جانب الطفل بقوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين اوصى الاب برعاية جانب الام حتى تكون قادرة على رعاية مصلحة الطفل فامره برزقها وكسوتها بالمعروف وللمعروف في هذا الباب قد يكون بحد وبالشرط وعقد وقد يكون بغير حد وبالمرجع في المعروف العرف لانه اذا قام بما يحتاج اليه في طعامها وكسوتها فقد استوفى عن تقدير الاجرة فانه ان كان ذلك اقل من قدر الكفاية لحقها ضرر من الجوع والعري وضررها يتعدى الى الولد **المسألة الثالثة** انه تعالى اوصى الام برعاية الطفل اولا ثم اوصى الاب برعايته ثانيا وهذا يدل على ان احتياج الطفل الى رعاية الام اشد من احتياجه الى رعاية الاب لانه ليس بين الطفل وبين رعاية الام واسطة البتة اما رعاية الاب فانما تصل الى الطفل بواسطة فانه يحتاج ليتاجر المرأة على رضاعه وحضانته بالنفقة والكسوة وذلك يدل على ان حق الام اكثر من حق الاب والاخبار المطابقة لهذا المعنى كثيرة ومشهورة ثم قال تعالى لا تكلف نفس الا وسعها وفيه مسائل **المسألة الاولى** التكليف الالزام يقال كلفه الامر فتكلف وكلف وقيل ان اصله من الكلف وهو الاثر على الوجه من السواد فمعنى تكلف للامر اي تجهد ان لم يظهر فيه اثره وكلفه الزمه ما يظهر فيه اثره والوسع ما يمنع الانسان من تضييعه احد من سعة المسلك الى الغرض ولو ضاق لعجز عنه فالسعة بمنزلة القدرة فلهذا قيل الوسع فوق الطاقة **المسئلة الثانية** المراد من الآية ان اباحة الصبي لا يكلف الا نفقة على امه الا ما تتسع مقدرته لان الوسع في اللغة ما تتسع به المقدرة والبلغ استغراق القدرة وبين انه لا يلزم الا ذلك وهو نظير قوله لينفق ذو سعة من سعته ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما اتاه الله لا يكلف الله نفسا الا ما اتاها **المسألة الثالثة** المعتزلة تمسكوا بهذه الآية على ان الله تعالى لا يكلف العباد الا ما يقدرون عليه لانه اخبر ان احدا لا يكلف الا ما تتسع قدرته والوسع فوق الطاقة فاذا لم يكلفه الله تعالى ما تتسع له قدرته فبان لا يكلفه ما لا قدرة له عليه اولى ثم قال لا تضار والدة بولدها وفيه مسائل **المسألة الاولى** قرأ ابن كثير وابو عمرو وقنبل عن الكسائي لا تضار بالرفع والباقون بالفتح اما الرفع قال الكسائي فالقراءة فيه على قوله لا تكلف قال علي بن عيسى هذا غلط انما اللفظ هو الخبر الثابت مما حصل فيه الاول نحو ضربت زيدا لا عمرا فاما ان يقال يقوم زيد لا يقعد عمرو فهو غير جائز على النفي بل الجواب انه مرفوع على الاستئناف في النهي كما يقال لا تضرب زيدا لا يقتل عمرا واما النصب على النهي والاصل لا تضارر فادغمت الراء الاولى في الثانية وفتحت الثانية لالتقاء الساكنين فقال ضر يا رجل زيدا وذلك لان اصل الكلمة التضعيف فادغمت احدى الرائين في الاخرى فصار لا تضار كما يقال لا تزد ثم لما لم تزد بالفتح قال تعالى يا ايها الذين امنوا من يرتد منكم عن دينه وقرأ الحسن لا تضارر بالكسر وهو غير جائز في اللغة وقرأ ابان عن عاصم لا تضار مطهرة الراء مكسورة على ان الفعل لها **المسئلة الثالثة** قوله لا تضار يحتمل وجهين كلاهما جائز في اللغة وانما احتمل الوجهين لاحتمال الادغام الواقع في مضار احدهما ان يكون اصله لا تضارر بكسر الراء الاولى وعلى هذا الوجه تكون المرأة هي الفاعلة للضرار والثاني ان يكون اصله لا تضارر بفتح الراء الاولى فتكون المرأة هي المفعول لها الضرار وعلى هذا الوجه الاول يكون المعنى لا تفعل الام الضرار بالاب بسبب اتصال الضرار الى الولد وذلك بان تمنع المرأة من ارضاعه مع ان الاب عليها في النفقة من الرزق والكسوة فيلقي الولد عليها ثم قال والمولود له بولده اي ولا يفعل الاب الضرار بان ينزع عنها الولد مع رغبتها في امساكه وشدة محبتها له وعلى هذا الوجه الثاني لا تضارر اي لا تفعل الام الضرار بالاب بان تلقي الولد عليه والمعنيان يرجعان الى شيء واحد وهو ان يغيظ احدهما صاحبه بسبب الولد فان قيل لم قال تضارر والفعل لواحد قلنا فيه وجوه احدها ان معناه للمبالغة فان ايذاء من يوذيك اقوى من ايذاء من لا يوذيك والثاني لا تضارر الام والاب بل لا ترضع الام او تمنعها الاب او ينزعه منها والثالث ان المقصود لكل واحد باضرار الولد اضرار الآخر فكان ذلك في الحقيقة مضارة **المسألة الثالثة** قوله لا تضار والدة بولدها وان كان خبرا في الظاهر لكن المراد منه النهي وهو بناء ول اسناها الى الولد بترك الرضاع وترك التعهد والحفظ وقوله ط مولود له بولده بناء ول كل المضار وذلك بان يمنع الوالدة ان ترضعه وهي به ارأف وقد يكون بان يضيق عليها النفقة والكسوة او بان تسيء لها العشرة فيحملها ذلك على اضرارها بالولد فكل ذلك داخل تحت هذا النهي اما قوله تعالى وعلى الوارث مثل ذلك فاعلم انه لما تقدم ذكر الوالد وذكر الولد احتمل ان يكون المضاف الى كل واحد من هؤلاء والعلم لم يدعوا وجها يمكن القول به بعضهم فالقول الاول وهو للقول عن ابن عباس رضي الله عنهما ان المراد وارث الاب لان قوله وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف وما بينهما اعتراض لبيان المعروف وللمعنى ان المولود له ان مات فعلى وارثه مثل ما وجب عليه من الرزق والكسوة اي ان مات المولود له لزم من يرثه ان يقوم مقامه في ايتاء رزقها

حصل التباغض والتعادي وذلك عمل للمرأة على أبذا الوالد من وجهين احدهما ان ابذا الوالد يخص ابذا الزوج المطلق والثاني انها رغبت بالتزوج في زوج اخر وذلك يقتضي اقدامها على اهمال امر الطفل فلما كان هذا الاحتمال قائما لاجرم ندب الله تعالى الوالدات المطلقات الى دعاية جانب الاطفال والاهتمام بشانهم فقال والوالدات يرضعن اولادهن والمراد المطلقات للحجة الثانية لهم ماذكره السدي قال المراد بالوالدات المطلقات لان الله تعالى قال بعد هذه الاية وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن ولو كانت الزوجية باقية لوجب على الزوج ذلك لسبب الزوجية لا لاجل الارضاع به واعلم انه ليس للجواب عن الحجة الاولى ان هذه الاية مشتملة على حكم مستقل بنفسه فلم يجب تعلقها بما قبلها وعن الحجة الثانية انه لا يبعد ان تستحق المراة قدرا من المال لكان الزوجية وقدرا اخر لكان الرضاع فانه لا منافاة بين الامرين القول الثالث قال الواحدي بالبسيط الاولى ان يحمل على الزوجات في حال بقاء النكاح لان المطلقة لا تستحق الا الاجرة فان قيل اذا كانت الزوجية باقية فهي مستحقة النفقة والكسوة سواء ارضعت الولد او لم ترضع فما وجه تعليق هذا الاستحقاق بالارضاع قلنا النفقة والكسوة تجبان في مقابلة التمكن فاذا اشتغلت بالحضانة والارضاع لم تفرغ لخدمة الزوج فلما وجد تعليق هذا الاستحقاق بالارضاع قلنا النفقة والكسوة تجبان في مقابلة التمكن فاذا اشتغلت بالحضانة والارضاع لم تفرغ لخدمة الزوج فلما توهم متوهم ان نفقتها وكسوتها تسقط بالعمل الواقع في خدمة الزوج قطع الله ذلك الوهم بايجاب الرزق واذا اشتغلت المراة بالارضاع هذا كله كلام الواحدي رحمه الله اما قوله يرضعن اولادهن فيه مسئلتان

المسئلة الاولى هذا الكلام وان كان في اللفظ خبرا الا انه في المعنى امر انما جاز ذلك لوجهين الاول تقدير الاية والوالدات يرضعن اولادهن بامر الله الذي اوجبه الا انه حذف ذلك للتعريف في الكلام مع زوال الابهام

المسئلة الثانية هذا الامر ليس امر ايجاب ويدل عليه وجهان الاول قوله تعالى فان ارضعن لكم فاتوهن اجورهن ولو وجب عليها الرضاع لما استحقت الاجرة الثاني انه تعالى قال بعد ذلك وان تعاسرتم فسترضع له اخرى وهذا نص صريح ومنهم من تمسك في نفي الوجوب عليها بقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف والوالدة قد تكون مطلقة فلم يلزم وجوب رزقها على الوالد بسبب الارضاع فلو كان الارضاع واجبا عليها لما وجب ذلك وفيه البحث الذي قدمناه اذا ثبت ان الارضاع غير واجب على الام فهذا الامر محمول على الندب من حيث ان تربية الطفل يلين الى امر اصلح له من سائر الالبان ومن حيث ان شفقة الام اتم عليه من شفقة غيرها هذا اذا لم يبلغ الحال بالولد حد الاضرار بان لا يوجد غير الام او لا يرتضع الطفل الا منها فواجب عند ذلك ان ترضعه كما يجب على كل احد مواساة المضطر بالطعام اما قوله تعالى حولين كاملين فيه مسائل

المسئلة الاولى اصل الحول من حال الشيء يحول اذا انقلب فالحول منقلب من الوقت الاول الى الثاني وانما ذكر الكمال لرفع التوهم من انه على مثل قولهم اقام فلان بمكان كذا حولين وشهرين وانما اقام حولا وبعض الاخر ويقولون اليوم يومان مذ لم اره وانما يعنون يوما وبعض اليوم الاخر ومثله قوله تعالى لمن تعجل في يومين ومعلوم انه تعجل في يوم وبعض اليوم الثاني

المسئلة الثانية اعلم انه ليس التحديد بالحولين تحديدا بالايجاب ويدل عليه وجهان الاول انه تعالى قال بعد ذلك لمن اراد ان يتم الرضاعة فدل على هذا الاتمام بارادتنا ان هذا الاتمام غير واجب الثاني انه تعالى قال فان اراد فصالا عن تراض منهما وتشاور فلا جناح عليهما فثبت ان المقصود من ذكر هذا التحديد ايجاب هذا المقدار بل فيه وجوه الاول وهو الاصح ان المقصود منه قطع النازع بين الزوجين اذا تنازعا في مدة الرضاع فقدرها الله تعالى بذلك بالحولين حتى يرجعا اليه عند وقوع النازع بينهما فاذا اراد الاب ان يفطمه قبل الحولين ولم ترض الام لم يكن له ذلك وكذلك لو كان على عكس هذا اما اذا اجمعا على ان يفطما الولد قبل تمام الحولين فلهما ذلك الوجه الثاني في المقصود من هذا التحديد هو ان الرضاع حكما خاصا في الشريعة وقوله عليه السلام يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب فالمقصود من ذكر هذا التحديد بيان ان الارتضاع مما يقع في هذا الزمان لا يفيد هذا الحكم هذا هو مذهب الشافعي رضي الله عنه وهو قول علي وابن مسعود وابن عباس وابن عمر وعلقمة والشعبي والزهري رضي الله عنهم وقال ابو حنيفة رضي الله عنه مدة الرضاع ثلثون شهرا لحجة الشافعي رضي الله عنه من وجوه الحجة الاولى انه ليس المقصود من قوله لمن اراد ان يتم الرضاعة هو التمام بحسب الصبي الى ذلك اذ من المعلوم ان الصبي كما يستغني عن اللبن قبل تمام الحولين فقد يحتاج اليه بعد الحولين لضعف تركيبه لان الاطفال يتفاوتون في ذلك فلا يجوز ان يكون المراد بالتمام هذا المعنى وجب ان يكون المراد هو الحكم المخصوص المتعلق بالرضاع وعلى هذا التقدير يصير الاية دالة على ان حكم الرضاع لا يثبت الا عند حكم الارتضاع في هذه المدة الحجة الثانية روي عن علي رضي الله عنه انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا رضاع الا بعد فصال وقال وفصاله في عامين والحجة الثالثة ما روي ان عباس رضي الله عنه انه قال قال عليه السلام لا يحرم من الرضاع الا ما كان في الحولين الوجه الثالث في المقصود من هذا التحديد ما روي عن ابن عباس انه قال للتي تضع لستة اشهر انما ترضع حولين كاملين فانه وضعت لسبعة اشهر ارضعت ثلاثة وعشرين شهرا ثم ذكر ذلك وقال احرون الحولين هو الحد بالرضاع لكل مولود وحجة ابن عباس رضي الله عنه انه تعالى قال وحمله وفصاله ثلاثون شهرا دل الاية على ان زمان هاتين الحالتين هو هذا القدر من الزمان فلما زاد في مدة احد الحالتين انتقص عن هذه الحالة الاخرى

المسئلة الثالثة روي ان رجلا جاء الى علي رضي الله عنه فقال تزوجت جارية بكرا وما رأيت لها ريبة ثم ولدت لستة اشهر فقال علي رضي الله عنه قال الله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهرا وقال تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين فالحمل ستة اشهر الولد ولدك وعن عمر رضي الله عنه انه جيء بامراة وضعت لستة اشهر فساور في رجمها فقال ابن عباس ان خاصمتكم بكتاب الله خاصمتكم ذكر هاتين الايتين واستخرج منهما ان اقل الحمل ستة اشهر قال فكانما انبئهم به اما قوله تعالى لمن اراد ان يتم الرضاعة ففيه مسئلتان

المسئلة الاولى قرا ابن عباس رضي الله عنه ان يكمل الرضاعة

المسئلة الثانية في كيفية اتصال هذه الاية بما قبلها وجهان الاول ان تقدير الاية هذا الحكم لمن اراد اتمام الرضاعة وعن قتادة انزل الله حولين كاملين ثم انزل التيسير والتخفيف فقال لمن اراد ان يتم الرضاعة

ويكسوها بالشرط المذكور وهو رعاية المعروف وتجنب الاضرار قال ابو مسلم الاصفهاني هذا القول ضعيف لانا اذا حملنا اللفظ على وارث الولد
والولد ايضا ورثه ادى ذلك الى وجوب نفقته على غيره حال ماله مال ينفق منه وان هذا غير جائز ويمكن ان يجاب عنه بان الصبي
اذا ورث من ابيه مالا فانه يحتاج الى من يقوم بتعهده وينفق ذلك عليه بالمعروف ويدفع الضرر عنه وهذه الاشيا لا يمكن ايجابها
على وارث الاب القول الثاني ان المراد منه وارث الولد يجب عليه عند موت الاب ما كان واجبا على الاب وهذا قول
الحسن وقتادة وابي مسلم والقاضي ثم القائلون بهذا القول اختلفوا في انه اي وارث هو قيل العصبات دون الام والاخوة من الام
وهو قول عمر والحسن وقتادة ومجاهد وعطا وسفين وابرهيم وقيل هو وارث الصبي من الرجال والنسا على قدر النصيب من الميراث
وقول قتادة وابن ابي ليلى قالوا النفقة على قدر الميراث وقيل على الوارث ممن كان ذا رحم محرم دون غيرهم الكلام يقتضي ان الافضل
بين وارث ووارث لانه تعالى اطلق اللفظ فغير ذي الرحم بمنزلة الرحم كما ان البعيد كالقريب والنسا كالرجال ولولا ان الام خرجت من ذلك
من حيث انه ذكرها بالحاق الحق لها لصح دخولها ايضا تحت الكلام لانها قد تكون وارثة الصبي كغيرها القول الثالث المراد من
الوارث الباقي من الابوين وجا في الحديث واجعله الوارث منا اي الباقي وهو قول سفيان وجماعة والقول الرابع اراد بالوارث
الصبي نفسه الذي هو وارث ابيه المتوفى فانه ان كان له مال وجب اجرة الرضاعة في ماله وان لم يكن له مال اجرت امه على ارضاعه ولا
يجبر على نفقة الصبي الا الوالدان وهو قول مالك والشافعي رضي الله عنهما اما قوله تعالى مثل ذلك فقيل النفقة والكسوة عن ابرهيم
وقيل من ترك الاضرار عن الشعبي والزهري والضحاك وقيل منهما عن اكثر اهل العلم اما قوله تعالى فان ارادا فصالا عن تراض منهما وتشاور
فلا جناح عليهما ان في الاية مسائل **المسئلة الاولى** في الفصال كون الاول الفطام لقوله تعالى وفصاله ثلثون شهرا وانما سمي
الفطام بالفصال لان الولد ينفصل من الاغتذا بثدي امه الى غيره من الاقوات قال المبرد والفصال احسن لانه اذا انفصل من امه فقد
انقطعت منه فبينهما فصال نحو القتال والضراب وسمي الفصيل فصيلا لانه منفصل عن امه ويقال فصل من الولد اذا خرج عنها وفارقها قال
الله تعالى فلما فصل طالوت بالجنود واعلم ان حمل الفصال هاهنا على الفطام هو قول المفسرين واعلم انه تعالى لما بين ان الحولين الكاملين هما تمام مدة
الرضاع وجب حمل هذه الاية على غير ذلك حتى لا يلزم التكرار ثم اختلفوا فمنهم من قال المراد من هذه الاية ان الفطام قبل الحولين جائز ومنهم من
قال انها تدل على الفطام قبل الحولين جائز وبعده ايضا جائز وهذا القول مروي عن ابن عباس رضي الله عنه حجة القول الاول ان ما قبل الاية
لما دل على جواز الفطام عند الحولين كان ايضا دليلا على جواز الزيادة على الحولين وان كان كذلك بقيت الاية دالة على جواز الفطام عند الحولين
كان ايضا دليلا قبل تمام الحولين فقط وحجة القول الثاني ان الولد قد يكون ضعيفا فيحتاج الى الرضاع ويضر به قطعه كما يضر ذلك قبل
الحولين واجاب الاولون ان حصول المضرة في الفطام بعد الحولين نادر وحمل الكلام على المعهود هو الواجب القول الثاني في تفسير الفصال
وهو ان ابا مسلم لما ذكر القول الاول قال ويحتمل معنى اخر وهو ان يكون المراد من الفصال ايقاع المفاصلة بين الولد والام اذا حصل التراضي والتشاور
في ذلك ولم يرجع بسبب ذلك ضرر الى الولد **المسئلة الثانية** التشاور في اللغة استخراج الراي وكذلك المشورة حلقة منه
كالمعونة وشرب العسل اذا استخرجته وقال ابو زيد شرت الدابة وشورتها اجريتها لاستخراج جريها والشوار متاع البيت لانه يظهر للناظر
ويقال شورته فتشور اي جلته والشارة هيئة الرجل لانه ما يظهر من زينته ويبدو من زينته والاشارة اخراج ما في نفسك واظهاره للمخاطب
بالنطق وغيره **المسئلة الثالثة** دلت الاية على ان الفطام في اقل من حولين لا يجوز الا عند رضى الوالدين وعند المشاورة مع
ارباب التجارب وذلك لان الام قد تمل من الارضاع فتحول الفطام والاب ايضا قد يمل عطا الاجرة على الارضاع فقد يحاول الفطام دفعا لذلك لكنهما
قل ما يتوافقان على الاضرار بالولد لغرض النفس ثم بتقدير توافقهما اعتبر المشاورة مع غيرهما وعند ذلك يبعد ان يحصل موافقة الكل على ما يكون
فيه الاضرار بالولد فعند اتفاق الكل يدل على ان الفطام قبل الحولين لا يضره البتة فانظر الى احسان الله بهذا الطفل الصغير كم شرط في جواز فطامه
من الشرايط دفعا للمضار عنه ثم عند اجتماع هذه الشرايط لم يصرح بالاذن بل قال فلا جناح عليكم وهذا يدل على ان الانسان كلما كان اكثر ضعفا كانت
رحمة الله معه اكثر وعنايته به اشد **قوله تعالى** وان اردتم ان تسترضعوا اولادكم فلا جناح عليكم اعلم انه تعالى
لما بين حكم الام وانها احق بالرضاع بين انه يجوز العدول في هذا الباب عن الام الى غيرها ثم في الاية مسائل **المسئلة الاولى** قال
صاحب الكشاف استرضع منقول من ارضع يقال ارضعت المراة الصبي واسترضعها الصبي متعدية الى مفعولين كما يقول الحج لحاجته واستحجته الحاجة
والمعنى ان تسترضعوا للراضع اولادكم فحذف احد المفعولين للاستغنا عنه كما يقول استحجت الحاجة ولم يذكر من استحجه وكذلك حكم كل مفعولين لم يكن
احدهما عبارة عن الاول وقال الواحدي ان تسترضعوا اولادكم اي لاولادكم وحذف اللام اخرا بدلا الاسترضاع لانه لا يكون الا الاولاد ولا يجوز
دعوت زيدا وانت تريد لزيد لانه يلتبس هاهنا بخلاف ما قلنا في الاسترضاع ونظير حذف اللام قوله تعالى واذا كالوهم او وزنوهم يخسرون اي كالوا او وزنوا
لهم **المسئلة الثانية** اعلم انا قد بينا ان الام احق بالرضاع فاما اذا حصل مانع فقد يجوز العدول عنها الى غيرها منها اذا تزوجت بزوج
اخر فقيامها بحق ذلك الزوج يمنعها من الرضاع ومنها انه اذا طلقها الزوج الاول فقد تكره الرضاع حتى يتزوج لها زوج اخر ومنها ان تابى المراة ارضاع
الولد ايذا للزوج المطلق وايحاشا له ومنها ان تمرض او ينقطع لبنها فعند احد هذه الوجوه اذا وجدنا مرضعة اخرى وقبل الطفل لبنها جاز العدول
عن الام الى غيرها فاما اذا لم نجد مرضعة اخرى او وجدناها ولكن الطفل لا يقبل لبنها فهاهنا الارضاع واجب على الام اما قوله تعالى اذا سلمتم

ما اتيتم بالمعروف ففيه مسئلتان **المسئلة الاولى** قرا ابن كثير وحده ما اتيتم مقصورة الالف والباقون
ما اتيتم ممدودة الالف اما المد فتقديره ما اتيتموه المراة اي اردتم ايتاءه واما القصر فتقديره ما اتيتم به فحذف المفعول
في الاول وحذف لفظ به في الثاني لحصول العلم بذلك وروى شيبان عن عاصم ما اوتيتم اي ما اتاكم الله واقدركم عليه من الاجرة
ونظيره قوله تعالى وانفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه **المسئلة الثانية** ليس التسليم للجواز والصحة وانما هو ندب الى
الاولى والمقصود منه ان يسلم الاجرة الى المرضعة يدا بيد حتى تكون طيبة النفس راضية فيكون ذلك سببا للصلاح حال الصبي والاحتياط
في مصالحه ثم انه تعالى ختم الاية بالتحذير فقال واتقوا الله واعلموا ان الله بما تعملون بصير **الحكم الحادي عشر عدة الوفاة**
قوله تعالى والذين يتوفون منكم فيه مسائل **المسئلة الاولى** يتوفون معناه يموتون ويقبضون قوله
تعالى الله يتوفى الانفس حين موتها واصل التوفي اخذ الشيء وافيا فمن مات فقد وجد عمره وافيا كاملا ويقال توفي فلان وتوفي فلان اذا مات
فمن قال توفي معناه قبض واخذ ومن قال توفي معناه توفي اجله واستوفى عمره وعليه قراءة علي رضي الله عنه يتوفون منكم بفتح الياء واما قوله
ويذرون معناه يتركون ولا يستعمل منه الماضي ولا المصدر استغناء عنه بترك تركا ومثله يدع في رفض مصدر وهو ماضيه فهذان الفعلان
العابر والامر منهما موجودين منهما والازواج هاهنا النساء والعرب تسمي الرجل زوجا وامراته زوجا له وربما الحقوا بها الهاء **المسئلة**
الثانية والذين يتوفون منكم مبتدا ولا بد من خبر واختلفوا في خبره على اقوال الاول ان المضاف محذوف والتقدير وازواج الذين
يتوفون منكم يتربصن والثاني وهو قول الاخفش التقدير يتربصن بعدهم الا انه اسقط لظهوره كقولهم السمن بدرهم وقوله تعالى ولمن صبر
وغفر ان ذلك لمن عزم الامور والثالث وهو قول المبرد والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا ازواجهم يتربصن قالوا اضمار المبتدا ليس بغريب
قال تعالى قل افانبئكم بشر من ذلكم النار يعني هو النار وقوله فصبر جميل فان قيل انتم اضمرتم هاهنا مبتدا مضافا وذلك ليس شيئا واحدا قلنا
كما ورد اضمار المبتدا المفرد فقد ورد اضمار المبتدا المضاف قال تعالى لا يغرنك تقلب الذين كفروا في البلاد متاع قليل والمعنى تقلبهم متاع قليل
الرابع وهو قول الكسائي والفراء ان قوله تعالى والذين يتوفون منكم مبتدا الا انه الغرض غير متعلق هاهنا ببيان حكم عائد اليهم بل ببيان حكم عائد
الى ازواجهم فلا جرم لم يذكر لذلك المبتدا خبرا وانكر المبرد والزجاج ذلك لان مجيء المبتدا بدون الخبر محال **المسئلة الثالثة**
قد بينا فيما تقدم معنى التربص وبينا الفائدة في قوله بانفسهن وبينا ان هذا وان كان خبرا الا ان المقصود منه هو الامر وبينا الفائدة في العدول
عن لفظ الامر الى الخبر **المسئلة الرابعة** قوله وعشرا مذكور بلفظ التانيث الا ان المراد عشرة ايام وذكروا في العذر عنه وجوها
الاول تغليب الليالي على الايام وذلك لان ابتداء الشهر يكون من الليل فلما كانت الليالي هي الاوائل غلبت لان الاوائل اقوى من الثواني قال
ابن السكيت يقولون صمنا خمسا من الشهر فيغلبون الليالي على الايام اذا لم يذكروا الايام فاذا اظهروا الايام قالوا صمنا خمسة ايام الثاني وهو ان هذه
الايام ايام الحزن والمكروه ومثل هذه الايام تسمى بالليالي على سبيل الاستعارة كقولهم خرجنا ليالي الفتنة وخفنا ليالي امارة الحجاج والثالث ذكره
المبرد وهو انما انث العشر لان المراد منه المدة معناه وعشر مدد وتلك المدد كل مدة منها يوم وليلة الرابع ذهب بعض الفقهاء الى ظاهر الاية
فقال اذا انقضى لها اربعة اشهر وعشر ليال حلت للازواج فتناول العشر الليالي واليه ذهب الاوزاعي وابو بكر الاصم **المسئلة**
الخامسة روي عن ابي العالية ان الله تعالى انما حد العدة بهذا القدر لان الولد ينفخ فيه الروح في العشر بعد الاربعة وهذا ايضا منقول
عن الحسن البصري رضي الله عنه **المسئلة السادسة** اعلم ان هذه العدة واجبة في كل امراة مات عنها زوجها الا في صورتين
احداهما ان تكون امة فانها تعتد عند اكثر الفقهاء نصف عدة الحرة وقال ابو بكر الاصم عدتها عدة الحرائر وتمسك بظاهر هذه الاية وايضا
الله تعالى جعل وضع الحمل في حق الحامل بدلا عن هذه المدة فيجب ان يشتركا فيه وسائر الفقهاء قالوا التنصيف في هذه المدة ممكن وفي وضع الحمل غير ممكن
فظهر الفرق والصورة الثانية ان تكون المراة حاملا فان عدتها تنقضي بوضع الحمل فاذا وضعت الحمل حلت وان كان بعد وفاة الزوج بساعة وعن علي رضي
الله عنه انها تتربص بابعد الاجلين والدليل عليه القرآن والسنة اما القرآن فقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن ومن الناس من جعل هذه
الاية مخصصة لعموم قوله تعالى والذين يتوفون منكم والشافعي رضي الله عنه لم يقل بذلك لوجهين الاول ان كل واحدة من هاتين الايتين اعم من
الاخرى من وجه واخص من وجه اخر لان الحامل قد يتوفى عنها زوجها وقد لا يتوفى كما ان التي يتوفى عنها زوجها قد تكون حاملا وقد لا تكون ولما كان
الامر كذلك امتنع جعل احد الايتين مخصصة والثاني ان قوله واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن انما ورد عقيب ذكر المطلقات وربما يقول قائل
هي في الطلقة لا في المتوفى عنها زوجها فلهذين السببين لم يعول الشافعي رضي الله عنه على القرآن وانما عول على السنة وهي ما روى ابو داود باسناده
ان سبيعة الاسلمية كانت تحت سعد بن خولة فتوفي عنها في حجة الوداع وهي حامل فولدت بعد وفاة زوجها بنصف شهر فلما طهرت من دمها تجملت للخطاب
فقال لها بعض الناس ما انت بناكح حتى تمر عليك اربعة اشهر وعشرا قالت سبيعة فسالت النبي عليه السلام عن ذلك قالت فافتاني باني قد حللت
حين وضعت حملي فامرني بالتزويج ان بدا لي اذا عرفت هذا الاصل فهاهنا تفاريع الاول لا فرق في عدة الوفاة بين الصغيرة والكبيرة وقال ابن عباس
لا عدة عليها قبل الدخول وهذا قول متروك العمل عليه لان الاية عامة في حق الكل **الحكم الثاني** اذا تمت اربعة اشهر وعشرا انقضت عدتها اذا لم
تر عادتها من الحيض وقال مالك لا تنقضي عدتها حتى ترى عادتها من الحيض في تلك الايام مثلا ان كان عادتها ان تحيض في كل شهر فعليها في عدة الوفاة
اربع حيض وان كان عادتها ان تحيض في كل شهرين مرة فعليها حيضتان وان عادتها ان تحيض في كل اربعة اشهر مرة فهاهنا يكفيها الشهور حجة الشافعي

رضي الله عنه ان هذه الاية دلت على انه تعالى امر المتوفى عنها زوجها بهذه المدة ولم ترد على هذه المدة فوجب ان يكون هذا العدد كافيا ثم قال
الشافعي رضي الله عنه انها ان ارتابت استبرات نفسها من الريبة كما ان ذات الاقراء لو ارتابت وجب عليها ان تحتاط الحكم
الثالث اذا مات الزوج فان كان بقي من شهر الوفاة اكثر من عشرة ايام فالشهر الثاني والثالث والرابع يوخذ بالاهلة سواء خرجت ناقصة
او كاملة ثم يكمل الشهر الاول بالخامس ثلاثين يوما ثم تضم اليها عشرة ايام وان مات وقد بقي من الشهر اقل من عشرة ايام اعتبر اربعة اشهر
بعد ذلك بالاهلة وكمل العشر من الشهر السادس **المسئلة السادسة** اجمع الفقهاء على ان هذه الاية ناسخة
لما بعدها من الاعتداد بالحول وان كانت متقدمة في التلاوة غير ابي مسلم الاصفهاني فانه ابى نسخها وسنذكر كلامه من بعد ان شاء الله
تعالى والتقدم في التلاوة لا يمنع التاخر في النزول اذ ليس ترتيب المصحف على ترتيب النزول وانما ترتيب التلاوة والمصاحف فهو
ترتيب جبريل بامر الله تعالى **المسئلة السابعة** اختلفوا في ان هذه المدة سببها الوفاة او العلم بالوفاة فقال بعضهم
ما لم تعلم بوفاة زوجها لا تعتد بانقضاء الايام في العدة واحتجوا بانه تعالى قال يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا لكن قوله يتربصن
بانفسهن لا يحصل الا اذا قصدت هذا التربص والقصد الى التربص لا يحصل الا مع العلم بذلك والاكثرون قالوا السبب هو الموت فلو انقضت
المدة او اكثرها ثم بلغها خبر وفاة الزوج وجب ان تعتد بما انقضى والدليل عليه ان الصغيرة التي لا علم لها يكفي في انقضاء عدتها انقضاء
هذه المدة والله اعلم **المسئلة الثامنة** المراد تربصها بنفسها الامتناع عن النكاح والامتناع عن الخروج عن المنزل الذي
توفي زوجها فيه بيان انها تتربص في اي شيء الا انا نقول الامتناع عن النكاح مجمع عليه واما الامتناع عن الخروج عن المنزل فواجب الا
عند الضرورة او الحاجة واما ترك التزين فهو واجب لما روي عن عائشة وحفصة رضي الله عنهما امتي المؤمنين ان رسول الله صلى الله عليه
وسلم قال لا يحل لامراة تؤمن بالله واليوم الاخر ان تحد على ميت فوق ثلاث ليال الا على زوج اربعة اشهر وعشرا وقال الحسن والشعبي هو غير
واجب لان الحديث يقتضي حل الاحداد لا وجوبه واحتجوا بما روي عن اسماء بنت عميس قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم تسكتي ثلاثا ثم
اصنعي ما شئت **المسئلة التاسعة** احتج من قال ان الكفار ليسوا بمخاطبين بفروع الشرائع بقوله تعالى والذين يتوفون
منكم خطاب مع المؤمنين فدل على ان الخطاب بهذه الفروع مختص بالمؤمنين فقط وجوابه ان المؤمنين لما كانوا هم العاملين بذلك
خصهم بالذكر لقوله انما انت منذر من يخشاها مع انه كان منذرا للكل لقوله تعالى ليكون للعالمين نذيرا اما قوله تعالى فاذا بلغن
اجلهن فالمعنى اذا انقضت هذه المدة التي هي اصل فلا جناح عليكم قيل الخطاب مع الاولياء لانهم الذين يتولون وقيل خطاب للحكام وصلحاء
المسلمين وذلك لانهن ان تزوجن في هذه العدة وجب على احد منعهن عن ذلك ان قدر على المنع فان عجز وجب عليه ان يستعين باللطان
وذلك لان المقصود من هذه العدة انه لا يؤمن اشتمال فرجها على ما زوجها الاول وفي الاية وجه ثالث وهو قوله عليكم تقديره لا جناح
على النساء وعليكم قال فيما فعلن في انفسهن بالمعروف اي ما يحسن عقلا وشرعا لانه ضد المنكر الذي لا يحسن وذلك هو الحلال من الزوج اذا
كان مستحقا لشرائط الصحة ثم ختم الاية بالتهديد فقال والله بما تعملون خبير بقي في الاية مسائل **المسئلة الاولى**
تمسك بعضهم في وجوب الاحداد على المراة بقوله تعالى فيما فعلن في انفسهن فان ظاهره يقتضي ان يكون المراد منه ما تنفرد المراة بفعله
والنكاح ليس كذلك فانه لا يتم الا مع الغير فوجب ان يحمل ذلك على ما يتم بالمراة وحدها من التزين والتطيب وغيرهما **المسئلة
الثانية** تمسك بعضهم اصحاب ابي حنيفة بهذه الاية في جواز النكاح بغير ولي قالوا انها اذا زوجت نفسها وجب ان يكون ذلك
ذلك جائزا لقوله تعالى فلا جناح عليكم فيما فعلن في انفسهن بالمعروف واضافة الفعل الى الفاعل محمولة على المباشرة لان هذا هو الحقيقة في
اللفظ تمسك اصحاب الشافعي رضي الله عنه به في ان هذا النكاح لا يصح الا من الولي لان قوله فلا جناح عليكم خطاب مع الاولياء ولولا
ان هذا العقد لا يصح الا من الولي والا لما كان الولي مخاطبا بقوله فلا جناح عليكم **الحكم الثاني عشر** خطبة النساء
فيه مسائل **المسئلة الاولى** التعريض في اللغة ضد التصريح ومعناه ان يضمن كلامه ما يصلح للدلالة على مقصوده ويصلح
للدلالة على غير مقصوده الا ان اشعاره بجانب المقصود اتم وارجح واصله من عرض الشيء وهو جانبه كانه يحوم به حوله ولا يظهر ونظيره
ان يقول المحتاج للمحتاج اليه جئتك لاسلم عليك ولانظر الى وجهك الكريم ولذلك قالوا وحسبك بالتسليم مني تقاضيا والتعريض
قد يسمى تلويحا لانه يلوح منه ما يريده والفرق بين الكناية والتعريض ان يذكر كلاما يحتمل مقصودك ويحتمل غير مقصودك الا ان قرائن احوالك
تؤكد حمله على مقصودك واما الخطبة فقال الفراء الخطبة مصدر بمنزلة الخطب وهو مثل قولك انه لحسن القعدة والجلسة تريد القعود والجلوس
وفي اشتقاقه وجهان الاول ان الخطب هو الامر والشان يقال ما خطبك اي ما شانك فقولهم خطب فلان فلانة اي سالها امرا وشانا في نفسها
والثاني اصل الخطبة من الخطاب الذي هو الكلام يقال خطب المراة خطبة اي خاطب بالزجر والوعظ والخطب الامر العظيم لانه يحتاج
فيه الى خطاب كثير **المسئلة الثانية** النساء في حكم الخطبة على ثلاثة اقسام احدها التي يجوز خطبتها تعريضا وتصريحا
وهي التي تكون خالية عن الازواج والعدد لانها لما جاز نكاحها في هذه الحالة فكيف لا يجوز خطبتها بل يستثنى عنه صورة واحدة وهو ما روى
الشافعي رضي الله عنه عن مالك عن نافع عن ابن عمر رضي الله عنهم عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا يخطبن احدكم على خطبة اخيه ثم هذا الحديث وان
ورد مطلقا الحالة الاولى اذا خطب امراة فاجيب اليها صريحا فها هنا لا يحل لغيره ان يخطبها لهذا الحديث الحالة الثانية اذا وجد

صريح الاباء عن الاجابة فهاهنا يحل لغيره ان يخطبها صارت سببا لتشويش الامر على زوجها من حيث انها اذا علمت رغبة الخاطب فربما حملها ذلك
على الامتناع من تادية حقوق الزوج والتسبب الى هذا حرام وكذا الرجعية فانها في حكم المنكوحة بدليل انه يصح طلاقها وظهارها ولعانها وتعتد
منه عدة الوفاة ويتوارثان القسم الثالث ان يفصل في حقها بين التعريض والتصريح وهي المعتدة غير الرجعية وهي ايضا على ثلاثة اقسام
القسم الاول التي تكون في عدة الوفاة فيجوز خطبتها تعريضا لا تصريحا اما جواز التعريض فلقوله تعالى ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النسا
وظاهره انها المتوفى عنها زوجها لان هذه الاية مذكورة عقيب تلك الاية اما انه لا يجوز التصريح فقال الشافعي رضي الله عنه لما خصص التعريض
بعدم الجناح وجب ان يكون التصريح بخلافه ثم المعنى يؤكد ذلك وهو ان التصريح لا يحتمل غير النكاح فلا بد من ان يحملها الحرص على النكاح
على الاخبار عن انقضا العدة قبل اوانها بخلاف التعريض فانه يحتمل غير ذلك فلا يدعوها ذلك الى الكذب القسم الثاني المعتدة
عن الطلقات الثلاث قال الشافعي رضي الله عنه في الام ولا احب التعريض بخطبتها وقال في القديم والاملا يجوز لها لانها ليست
في النكاح فاشبهت المعتدة عن الوفاة ووجه المنع هو المعتدة عن الوفاة يؤمن عليها بسبب الخطبة من الخيانة في امر العدة فان عدتها
تنقضي بالاشهر اما هاهنا تنقضي عدتها بالاقرا فلا يؤمن عليها الخيانة بسبب رغبتها في هذا الخاطب وكيفية الخيانة هي ان تخبر بانقضا
عدتها القسم الثالث البائن التي يجوز لزوجها نكاحها في عدتها وهي المختلعة والتي انفسخ نكاحها بعيب او عنة او اعسار نفقة فهاهنا
لزوجها التصريح والتعريض لانه لما كان له نكاحها في عدتها فالتصريح اولى واما غير الزوج فلا شك انه لا يحل له التصريح وفي التعريض قولان
احدهما يحل كالمتوفى عنها زوجها والمطلقة ثلاثا والثاني وهو الاصح انه لا يحل لانها معتدة لا يحل للزوج ان يستبيحها في عدتها فلم
يحل التعريض لها كالرجعية **المسئلة الثالثة** قال الشافعي رضي الله عنه والتعريض هو كقوله رب راغب فيك او من
يجد مثلك او لست بايم واذا حللت فاذنيني وذكر سائر المفسرين من الفاظ التعريض انك لجميلة وانك لصالحة وانك لنافعة وان من عزمي
ان اتزوج واني فيك لراغب اما قوله تعالى او اكننتم في انفسكم فاعلم ان الاكنان الاخفا والستر قال الفرا للعرب في اكننت الشي اي سترته
لغتان كننته واكننته في الكن وفي النفس بمعنى ومنه ما تكن صدورهم وبيض مكنون وفرق قوم بينهما قالوا كننت الشي اذا صنته حتى
لا يصيبه افة وان لم يكن مستورا يقال در مكنون وجارية مكنونة وبيض مكنون مصون عن التدحرج واما اكننت فمعناه اضمرت ويستعمل
ذلك في الشي الذي لا يخفيه الانسان ويستره عن غيره وهو ضد اعلنت واظهرت والمقصود من الاية انه لا حرج في التعريض للمراة في عدة
الوفاة ولا فيما يضمره الرجل من الرغبة فيها فان قيل ان التعريض بالخطبة اعظم حالا من ان يميل بقلبه اليها ولا يذكر باللسان سببا فلما قدم
جواز التعريض بالخطبة كان قوله بعد ذلك او اكننتم في انفسكم جاريا مجرى ايضاح الموضحات قلنا ليس المراد ما ذكرتم بل المراد انه اباح
التعريض وحرم التصريح في الحال ثم قال او اكننتم في انفسكم والمراد ان يعقد قلبه على انه سيصرح بذلك في المستقبل فالاية الاولى اباحة للتعريض
في الحال وتحريم التصريح في الحال والاية الثانية اباحة لان يعقد قلبه على انه سيصرح بذلك بعد زمان انقضا العدة ثم انه تعالى ذكر
الوجه الذي لاجله اباح ذلك فقال علم الله انكم ستذكرونهن لان شهوة النفس اذا حصلت للنكاح لا تكاد تخلو ذلك المشتهي من العزم والتمني
فلما كان دفع هذا الخاطر كالشي الشاق اسقط عنه هذا الحرج واباح له ذلك ثم قال تعالى ولكن لا تواعدوهن سرا الا ان الاول اين المستدرك
بقوله ولكن لا تواعدوهن الجواب هو محذوف لدلالة ستذكرونهن عليه تقديره وعلم الله انكم ستذكرونهن فاذكروهن ولكن لا تواعدوهن
سرا السؤال الثاني ما معنى السر الجواب ان السر ضد الجهر والاعلان فيحتمل ان يكون السر هاهنا صفة للمواعدة يعني ولا تواعدوهن
بالشي الذي يكون موصوفا بالصفة لكونه سرا اما على التقدير الاول وهو اظهر التقديرين فالمواعدة الواقعة بين الرجل والمراة على وجه السر
لا ينفك ظاهرا عن ان يكون مواعدة بشي من المنكرات وهاهنا احتمالات الاول ان يواعدها في السر بالنكاح فيكون المعنى ان اول الاية اذن
في التعريض بالخطبة واخر الاية منع عن التصريح بالخطبة الثاني ان يواعدها بذكر الجماع والرفث لان ذلك بين الاجنبي والاجنبية غير جائز
قال الله تعالى لازواج النبي عليه السلام فلا تخضعن بالقول فيطمع الذي في قلبه مرض الثالث قال الحسن ولكن لا تواعدوهن سرا بالزنى طعن
القاضي في هذا الوجه وقال ان المواعدة على الزنا محرمة على الاطلاق فحمل الكلام على ما يخص الخاطب حال العدة اولى والجواب روى الحسن
انه كان الرجل يدخل على المراة وهو يعرض بالنكاح فيقول لها دعيني اجامعك فاذا اتممت عدتك اظهرت نكاحك فالله تعالى نهى عن ذلك
الرابع ان يكون نهيا عن ان يسار الرجل المراة الاجنبية لان ذلك يورث نوع ريبة فيها والخامس ان يعاهدها ان لا تتزوج احدا سواها
اما اذا حملنا السر على الموعود به ففيه وجوه الاول ان السر الجماع قال امرؤ القيس • وان لا تحسن السر امثالي • وقال الفرزدق
• موانع للاسرار الا من اهلها • ويخلقن ما ظن الغيور المشفشف • اي الذي سفه الهم يعني انهن عفائف يمنعن الجماع الا من ازواجهن قال
ابن عباس رضي الله عنه المراد لا يصف نفسه لها فيقول اتيك بالاربعة والخمسة الثاني ان يكون المراد من السر النكاح وذلك لان الوطي
يسمى سرا والنكاح سببه وتسمية الشي باسم سببه جائزة اما قوله تعالى الا ان تقولوا قولا معروفا ففيه سؤال وهو انه يقال باي شي
يتعلق هذا الاستثنا وجوابه انه تعالى لما اذن في اول الاية بالتعريض ثم نهى عن المسارة معها دفعا للريبة والغيبة استثنى عنه ان يسارها
بالقول المعروف وذلك ان يعدها في السر بالاحسان اليها والاهتمام بشانها والتكفل بمصالحها حتى يصير ذكر هذه الاشيا جملة مؤكدا لذلك
التعريض **قوله تعالى** ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب اجله اعلم ان في لفظ العزم الاول انه

عبارة عن عقد القلب على فعل من الافعال من الافعال قال فاذا عزمت فتوكل على الله واعلم ان العزم انما يكون عزما على الفعل فلا بد في الاية
من اضمار فعل وهذا اللفظ انما يعدى للفعل بحرف على فيقال فلان عزم على كذا اذا ثبت هذا كان التقدير ولا تعزموا على عقدة النكاح
قال سيبويه الحذف في هذه الاشيا لا يقاس فعلى هذا تقدير الاية ولا تعزموا على عقدة النكاح في زمان العدة فان العزم متقدم على المعزوم
عليه فاذا ورد النهي على العزم فلان يكون النهي متاكدا عن الاقدام على المعزوم عليه كان اولى القول الثاني ان يكون العزم عبارة عن الايجاب
يقال عزمت عليك اي اوجبت عليك ويقال هذا من باب العزايم لا من باب الرخص وقال عليه السلام عزمة من عزمات ربنا قال ان الله تعالى
يحب ان تؤتى رخصه كما يحب ان تؤتى عزايمه ولذلك قال العزم بهذا المعنى جايز على الله تعالى وبالوجه الاول لا يجوز اذا عرفت هذا فنقول
الايجاب سبب الوجوب ظاهرا فلا يبعد ان يستعار لفظ العزم في الوجوب وعلى هذا فقوله ولا تعزموا عقدة النكاح اي لا تحققوا ذلك ولا
تثبتوه ولا تفرغوا منه فعلا حتى يبلغ الكتاب اجله وهذا القول هو اختيار اكثر المحققين القول الثالث قال القفال رحمه الله انما لم يقل
ولا تعزموا على عقدة النكاح فاصل العقدة الشد والعهود والانكحة تسمى عقودا لانها تعقد كعقود الحبل في التوثيق اما قوله تعالى حتى يبلغ
الكتاب اجله ففي الكتاب وجهان الاول المراد منه المكتوب والمعنى حتى تبلغ العدة المفروضة اخرها وصارت منقضية والثاني ان يكون
الكتاب نفسه في معنى الفرض كقوله كتب عليكم الصيام فيكون المعنى حتى يبلغ هذا التكليف اخره ونهايته وانما حسن ان يعبر عن معنى فرض بلفظ
كتب لان ما كتب يقع في النفوس انه اثبت واكد وقوله حتى فهو غاية فلا بد من ان يفيد ارتفاع الحظر المتقدم لان من حق الغاية اذا ضربت للحظر ان
يقتضي زواله عنده ثم انه تعالى ختم الاية بالتهديد فقال واعلموا ان الله يعلم ما في انفسكم وفيه تنبيه على ان الله تعالى لما كان عالما بالسر
والعلانية وجب الحذر في كل ما يقوله الانسان في السر والعلانية ثم ذكر بعد الوعيد الوعد فقال واعلموا ان الله غفور حليم

الحكم الثالث عشر حكم المطلقة قبل الدخول

قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النسا ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة اعلم ان اقسام المطلقات اربعة احدها المطلقة التي يكون مفروضا لها ومدخولا بها وقد ذكر
الله تعالى فيما تقدم احكام هذا القسم وهو انه لا يوخذ منهن على الفراق شي على سبيل الظلم ثم اخبر ان لهن كمال المهر وان لهن عدتهن ثلاثة
قروء القسم الثاني من المطلقات ما لا يكون مفروضا لها ولا مدخولا بها وهي التي ذكرها الله تعالى في هذه الاية وذكر انه ليس لها مهر
وان لها المتعة بالمعروف القسم الثالث من المطلقات التي يكون مفروضا لها ولكن لا يكون مدخولا بها وهي المذكورة في الاية التي بعد
هذه الاية وهي قوله وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم واعلم انه تعالى بين حكم عدة غير المدخول بها
وذكر في سورة الاحزاب انه لا عدة لها البتة فقال اذا نكحتم المومنات ثم طلقتموهن من قبل ان تمسوهن فما لكم عليهن من عدة
تعتدونها فمتعوهن القسم الرابع من المطلقات التي يكون مدخولا بها ولكن لا يكون مفروضا لها وحكم هذا القسم مذكور في قوله تعالى فما استمتعتم
به منهن فاتوهن اجورهن وايضا القياس الجلي دل عليه وذلك لان الامة مجمعة على ان الموطوة بالشبهة لها مهر المثل فالموطوة بنكاح صحيح اولى بهذا
الحكم فهذا التقسيم ذكر بعبارة اخرى فنقول ان عقد النكاح يوجب بدلا على كل حال ثم ذلك البدل اما ان يكون مذكورا او غير مذكور فان كان
البدل مذكورا فان حصل الدخول استقر كله وهذا هو حكم المطلقات اللاتي ذكرهن الله تعالى قبل هذه وان لم يحصل الدخول سقط نصف المذكور
بالطلاق وهذا حكم المطلقات اللاتي ذكرهن الله تعالى في الاية التي تجي بعد هذه الاية واما ان لم يكن البدل مذكورا فان لم يحصل الدخول
فهو هذه المطلقة التي ذكر الله حكمها وهذه الاية وحكمها انه لا مهر لها ولا عدة عليها وتجب لها المتعة وان حصل الدخول فحكمها غير مذكور
في هذه الاية الا انهم اتفقوا على ان الواجب فيها مهر المثل ولما نبهنا على هذا القسم فلنرجع الى التفسير قوله لا جناح عليكم ان طلقتم النسا فهذا
نص في ان الطلاق جايز واعلم ان كثيرا من اصحابنا يتمسكون في بيان هذه الاية ان الجمع بين الثلاث ليس بحرام قالوا لان قوله لا جناح عليكم ان
طلقتم النسا يتناول جميع انواع التطليقات بدليل انه يصح استثنا الثلاث منها فقال لا جناح عليكم ان طلقتم النسا الا اذا طلقتموهن ثلاث
تطليقات فان هناك يثبت الجناح قالوا وحكم الاستثنا اخراج ما لولاه لدخل فثبت ان قوله لا جناح عليكم ان طلقتم النسا يتناول
جميع انواع التطليقات اعني حال الافراد وحال الجمع وهذا الاستدلال عندي ضعيف وذلك لان الاية دالة على الاذن في تحصيل هذه الماهية
في الوجود ويكفي في العمل بها ادخاله في الوجود مرة واحدة ولهذا قلنا ان الامر المطلق لا يفيد التكرار ولهذا قلنا انه اذا قال لامراته ان دخلت
الدار فانت طالق انعقدت اليمين على المرة الواحدة فقط فثبت ان هذا اللفظ لا يتناول حالة الجمع واما الاستثنا الذي ذكروه فنقول
يشكل هذا بالامر فانه لا يفيد التكرار بالاتفاق من المحققين مع انه يصح ان يقال صل الا في الوقت الفلاني اما قوله تعالى ما لم تمسوهن
ففيه مسئلتان المسئلة الاولى قرا حمزة والكسائي تماسوهن بالالف على المفاعلة وكذلك في الاحزاب والباقون تمسوهن بغير الف
حجة حمزة والكسائي ان بدن كل واحد منهما يمس بدن صاحبه ويتماسان جميعا وايضا يدل على ذلك قوله تعالى من قبل ان تمسوهن يتماسا وفيه اجماع
وحجة الباقين على قوله ولم يمسسني بشر ولان اكثر الالفاظ في هذا المعنى جاء على فعل دون فاعل كقوله لم يطمثهن وقوله فانكحوهن باذن اهلهن وايضا
فالمراد من هذا المس الغشيان فاما ما جاء في الظهار من قوله تعالى من قبل ان يتماسا فالمراد به المماسة التي هي غير الجماع وهي حرام في الظهار وبعض
من قرا يماسوهن قال انه بمعنى تمسوهن لان فاعل قد يراد به فعل نحو طارقت النعل وعاقبت اللص وهو كثير المسئلة الثانية
لقايل ان يقول ظاهر الاية مشعر بان نفي الجماع عن المطلق مشروط بعدم المسيس وليس كذلك فانه لا جناح عليه ايضا بعد المسيس وجوابه

من وجوه الاول ان الآية دالة على اباحة الطلاق قبل المسيس في زمان الحيض ولا في الطهر الذي جامعها فيه فلما كان المذكور في الآية
حل الطلاق على الاطلاق وحل الطلاق على الاطلاق لا يثبت الا بشرط عدم المسيس صح ظاهر اللفظ الوجه الثاني في الجواب قال بعضهم انه ما
في قوله ما لم تمسوهن بمعنى الذي والتقدير لا جناح عليكم ان طلقتم النساء اللاتي لا تمسوهن الا ان ما اسم جامد لا ينصرف ولا يبين فيه الاعراب ولا العدد
وعلى هذا التقدير لا يكون لفظ ما شرطا فزال السؤال الوجه الثالث في الجواب ما يدور القفال حوله وحاصله يرجع الى ما اقوله وهو ان المراد
من الجناح في هذه الآية لزوم المهر فتقدير الآية لا مهر عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة يعني لا يجب المهر الا باحد هذين
الامرين فاذا فقدا جميعا لم يجب المهر وهذا ظاهر الا انا نحتاج الى بيان ان قوله لا جناح معناه لا مهر فنقول اطلاق لفظ الجناح على المهر محتمل والدليل
دل عليه فوجب المصير اليه اما بيان الاحتمال فهو ان اصل الجناح في اللغة الثقل يقال جنحت السفينة اذا مالت بثقلها والذنب يسمى جناحا لما فيه
من الثقل قال تعالى وليحملن اثقالهم واثقالا مع اثقالهم اذا ثبت ان الجناح هو الثقل ولزوم اداء المال ثقل فكان جناحا فثبت ان اللفظ محتمل له وانما قلنا
ان الدليل دل على انه هو المراد لوجهين الاول انه تعالى قال لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة نفي الجناح ممدودا
الى غاية وهي اما المسيس او الفرض والتقدير فوجب ان يثبت الجناح عند حصول احد هذين الامرين ثم ان الجناح الذي يثبته عند احد هذين
الامرين هو لزوم المهر الثاني ان تطليق النساء قبل المسيس على قسمين احدهما الذي يكون قبل المسيس وقبل تقدير المهر وهو المذكور في الآية
التي بعد هذه الآية وهي قوله وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة ثم انه في هذا القسم اوجب نصف المفروض وهذا
القسم كالمقابل لذلك القسم فيجب ان يكون الجناح المنفي هو المثبت هاهنا فلما كان المثبت هاهنا هو لزوم المهر وجب ان يقال الجناح المنفي
هناك هو لزوم واعلم انا قد ذكرنا في اول تفسير هذه الآية ان المطلقات اربعة وهذه الآية تكون مشتملة على بيان حكم ثلاثة اقسام تبيينها
لانه لما صار تقدير الآية لا مهر الا عند المسيس او عند التقدير عرف منه ان التي لا تكون ممسوسة ولا مفروضا لها لا يجب لها المهر وعرف
ان التي تكون ممسوسة ولا يكون مفروضا لها والتي يكون مفروضا لها ولا تكون ممسوسة يجب لكل واحد منهما المهر فتكون هذه الآية مشتملة على بيان
احكام هذه الاقسام الثلاثة واما القسم الرابع وهي التي تكون ممسوسة ومدخولا بها فبيان حكمها مذكور في الآيات المتقدمة وعلى هذا التقدير
تكون هذه الآيات مشتملة على بيان حكم هذه الاقسام الاربعة بالتمام وهذا من لطائف الكلمات والحمد لله على ذلك **المسألة الثالثة**
قال ابو بكر الاصم والزجاج هذه الآية تدل على ان عقد النكاح بغير المهر جائز وقال القاضي انها لا تدل على الجواز لكنها تدل على الصحة اما
بيان دلالتها على الصحة فانه لو لم يكن صحيحا لم يكن الطلاق مشروعا لم تكن المتعة لازمة واما انها لا تدل على الجواز فلانه لا يلزم من الصحة
الجواز بدليل ان الطلاق في زمان الحيض حرام ومع ذلك واقع صحيح **المسألة الرابعة** اتفقوا على ان المسيس في هذه
الآية الدخول قال ابو مسلم وانما كنى بقوله تعالى تمسوهن عن المجامعة تاديبا للعباد في اختيار احسن الالفاظ فيما يتخاطبون به اما قوله
تعالى او تفرضوا لهن فريضة فالمعنى يقدر لها مقدار من المهر يوجبه على نفسه لان الفرض في اللغة هو التقدير وذكر كثير من المفسرين ان
او هاهنا بمعنى الواو يريد ما لم تمسوهن وتفرضوا لهن فريضة كقوله او يزيدون وانت اذا تاملت فيما لحظناه علمت ان هذا التاويل متكلف
بل خطا قطعا اما قوله تعالى ومتعوهن فاعلم انه تعالى لما بين انه لا مهر عند عدم المسيس والتقدير بين ان المتعة لها واجبة وتفسير
لفظ المتعة قد تقدم في قوله فمن تمتع بالعمرة الى الحج وفي الآية مسائل **المسألة الاولى** المطلقات قسمان مطلقة قبل
الدخول ومطلقة بعد الدخول اما المطلقة قبل الدخول فينظر ان لم يكن قد فرض لها فلها المتعة لهذه الآية التي نحن فيها وان كان قد فرض لها
فلا متعة لان الله تعالى اوجب في حقها نصف المهر ولم يذكر المتعة ولو كانت واجبة لذكرها وقال ابن عمر لكل مطلقة الا التي فرض لها ولم يدخل
بها فحسبها نصف المهر واما المطلقة بعد الدخول سواء فرض لها او لم تفرض فهل تستحق المتعة فيه قولان قال في القديم وبه قال ابو حنيفة رضي
الله عنه لا متعة لها الا انها تستحق المهر كالمطلقة بعد الفرض قبل الدخول وقال في الجديد لها المتعة وهو قول علي بن ابي طالب والحسن بن علي
وابن عمر رضي الله عنهم والدليل عليه قوله تعالى وللمطلقات متاع بالمعروف وقال تعالى فتعالين امتعكن وكان ذلك في نساء دخل
بهن النبي صلى الله عليه وسلم وليس كالمطلقة بعد الفرض قبل المسيس لانها استحقت لا بمقابلة عوض فلم تستحق المتعة والمطلقة
بعد الدخول استحقت الصداق بمقابلة استباحة البضع فيجب لها المتعة للايحاش بالفراش **المسألة الثانية**
قرا ابن كثير ونافع وابو عمرو وابو بكر عن عاصم قدره بالسكون في الدال والباقون قدره بفتح الدال وهما لغتان في جميع معاني
القدر يقال قدر القوم امرهم مقدورية قدرا وهذا قدر هذا واحمل على راسك قدر ما تطيق وقدر الله الرزق يقدره ومقدره
قدرا وقدرت الشيء بالشيء اقدره قدرا وقدرت على الامر اقدر عليه قدرة كل هذا يجوز فيه التحريك والتسكين يقال هم يختصمون في
القدر وخدمته بقدر كذا وبقدر كذا قال تعالى فسالت اودية بقدرها وقال وما قدروا الله حق قدره ولو حرك لكان جائزا وكذلك
انا كل شيء خلقناه بقدر ولو خفف جاز **المسألة الثالثة** ان قوله على الموسع قدره وعلى المقتر قدره يدل على ان تقدير
المتعة مفوض الى الاجتهاد ولانها كالنفقة التي اوجبها الله تعالى للزوجات وبين ان الموسع مخالف للمقتر وقال الشافعي رضي الله عنه
المستحب على الموسع خادم وعلى المتوسط ثلثون درهما وعلى المقتر مقنعة روي عن ابن عباس رضي الله عنه انه قال اكثر المتعة خادم
واقلها مقنعة واي قدر ادى جاز في جانبي الكثرة والقلة وقال ابو حنيفة رضي الله عنه المتعة لا تزاد على نصف المهر المثل قال لان حال

المراة التي يسمى لها المهر احسن من حال التي لم يسم لها ما لم يجب لها زيادة على نصف المسمى اذا طلقها قبل الدخول فلان يجب زيادة على
نصف مهر المثل اولى **اما** قوله تعالى متاعا بالمعروف ففيه مسئلتان **المسئلة الاولى** معنى الاية انه يجب ان
يكون على قدر حال الزوج في الغنا والفقر ثم اختلفوا فمنهم من يعتبر حالهما وهو قول القاضي ومنهم من يعتبر حال الزوج فقط وقال ابو بكر
الرازي رحمه الله في المتعة حال الرجل وفي مهر المثل حالها وكذلك في النفقة واحتج ابو بكر بقوله على الموسع قدره واحتج القاضي بقوله
بالمعروف فان ذلك يدل على حالهما لانه ليس من المعروف ان يسوى بين الشريفة والوضيعة **المسئلة الثانية**
متاعا تاكيد لمتعوهن يعني متعوهن متاعا بالمعروف وحقا صفة لمتاعا اي متاعا واجبا عليهم او حق ذلك حقا على المحسنين وقيل نصب على الحال
من قدره لانه معرفة العامل فيه الظرف وكيف نصب على القطع **واما** قوله تعالى على المحسنين ففي سبب تخصيصه بالذكر وجوه
احدها ان المحسن هو الذي ينتفع بهذا البيان كقوله انما انت منذر من يخشاها والثاني قال ابو مسلم المعنى ان من اراد ان يكون من
المحسنين فهذا شانه وطريقه والمحسن هو المؤمن فيكون المعنى ان العمل بما ذكرت هو طريق المؤمنين الثالث حقا على المحسنين الى انفسهم في المسارعة
الى طاعة الله تعالى **قوله تعالى** وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما
فرضتم اعلم انه تعالى لما ذكر حكم المطلقة غير الممسوسة اذا لم يفرض لها مهر تكلم في المطلقة غير الممسوسة اذا كان قد فرض لها وفي الاية
مسئلتان **المسئلة الاولى** مذهب الشافعي رضي الله عنه الخلوة بقدر نصف المهر وقال ابو حنيفة رضي الله عنه الخلوة
الصحيحة ان يخلو بها وليس هناك مانع حسي ولا شرعي فالحسي نحو الرتق والقرن والمرض او يكون معهما ثالث وان كان قائما والشرعي نحو
الحيض والنفاس وصوم الفرض وصلاة الفرض والاحرام المطلق سواء كان فرضا او نفلا حجة الشافعي رضي الله عنه ان الطلاق قبل المسيس
يوجب سقوط نصف المهر وقد وجد بيان المقدمة الاولى قوله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف
ما فرضتم فقوله تعالى فنصف ما فرضتم ليس كلاما تاما بل لا بد من اضمار شيء اخر ليتم الكلام فاما ان يضمر فنصف ما فرضتم ساقط او يضمر فنصف
ما فرضتم ثابت والاول هو المقصود والثاني مرجوح لوجوه احدها ان المعلق على الشيء بكلمة ان عدم عند عدم ذلك الشيء ظاهرا فلو حملناه
على الوجوب تركنا العمل بقضية التعليق لانه غير منفي قبله اما لو حملناه على السقوط عملنا بقضية التعليق لانه ينفي قبله وثانيها ان قوله
تعالى وقد فرضتم لهن فريضة يقتضي وجوب كل المهر عليه لانه لما التزم كل المهر لزمه الكل لقوله تعالى اوفوا بالعقود فلم تكن الحاجة الى بيان
ثبوت النصف انما المحتاج اليه بيان سقوط النصف لان عند قيام المقتضي لوجوب الكل كان الظاهر هو وجوب الكل فكان سقوط البعض
في هذا المقام هو المحتاج الى البيان فكان حمل الاية على بيان السقوط اولى من حملها على بيان الوجوب وثالثها ان الاية الدالة على وجوب
ايتاء المهر قد تقدمت كقوله ولا يحل لكم ان تاخذوا مما اتيتموهن شيئا فحمل الاية على سقوط النصف اولى من حملها على وجوب النصف ورابعها وهو ان
المذكور في الاية هو الطلاق قبل المسيس وكون الطلاق واقعا قبل المسيس يناسب سقوط نصف المهر ولا يناسب وجوب شيء فلما كان اضمار
السقوط اولى وانما استقصينا هذه الوجوه لان منهم من قال معنى الاية فنصف ما فرضتم واجب وتخصيص النصف بالوجوب لا يدل على سقوط
النصف الاخر الا من حيث دليل الخطاب وهو عند ابي حنيفة ليس بحجة فكان غرضنا من هذا الاستقصاء دفع هذا السؤال بيان المقدمة الثانية
وهي ان هاهنا وجد الطلاق قبل المسيس وهو ان المراد بالمسيس اما حقيقة المس باليد او جعل كناية عن الوقوع وايهما كان فقد وجد الطلاق قبله
حجة ابي حنيفة رضي الله عنه قوله تعالى وان اردتم استبدال زوج مكان زوج واتيتم احداهن قنطارا فلا تاخذوا منه شيئا الى قوله وقد افضى بعضكم
الى بعض وجه التمسك به من وجهين الاول هو انه تعالى نهى عن اخذ المهر ولم يفصل بين الطلاق وعدم الطلاق الا انا توافقنا على انه خص الطلاق
قبل الخلوة من ادعى التخصيص هاهنا فعليه البيان والثاني ان الله تعالى نهى عن اخذ المهر وعلل بعلة الافضاء وهي الخلوة والافضاء مشتق من
الفضاء وهو المكان الخالي فعلمنا ان الخلوة تقرر المهر وجوابنا عن ذلك ان الاية التي تمسكوا بها عامة والاية التي تمسكنا بها خاصة والخاص مقدم
على العام **المسئلة الثانية** قوله تعالى وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم حال من مفعول طلقتموهن والتقدير طلقتموهن
حال ما فرضتم لهن فريضة **اما** قوله تعالى الا ان يعفون ففيه مسئلتان **المسئلة الاولى** انما لم يسقط النون من يعفون
وان دخلت عليه ان الناصبة لان يعفون فعل النساء ويستوي فيه الرفع والنصب والجزم والنون في يعفون اذا كان الفعل مسندا الى النساء ضمير
جمع المؤنث واذا كان الفعل مسندا الى الرجال فالنون علامة الرفع فلذلك لم يسقط النون التي هي ضمير جمع المؤنث كما لم يسقط الواو التي هي ضمير
جمع المذكر والساقط في يعفون اذا كان الفعل للرجال الواو التي هي لام الفعل في يعفون لان الواو التي هي ضمير الجمع **المسئلة الثانية**
المعنى الا ان يعفون المطلقات عن ازواجهن فلا يطالبنهم بنصف المهر وتقول المراة ما رآني ولا اخذ منه ولا استمتع بي فكيف اخذ منه شيئا **اما**
قوله او يعفو الذي بيده عقدة النكاح ففيه مسئلتان **المسئلة الاولى** في الاية قولان الاول انه الزوج وهو قول علي بن ابي
طالب رضي الله عنه وسعيد بن المسيب وكثير من الصحابة والتابعين وهو قول اصحاب ابي حنيفة رضي الله عنهم والقول الثاني انه الولي وهو
قول الحسن ومجاهد وعلقمة وهو قول اصحاب الشافعي حجة القول الاول وجوه الاول انه ليس للولي ان يهب مهر وليته صغيرة كانت او كبيرة فلا
يمكن حمل هذه الاية على الولي الثاني ان الذي بيده الولي هو عقدة النكاح فاذا عقد حصلت العقدة لا بنا الفعلة يدل على المفعول كالاكلة
واللقمة واما المصدرة العقد كالاكل واللقم من المعلوم ان العقدة الحاصلة بعد العقد في يد الزوج لا في يد الولي والثالث ان قوله تعالى

الذي بيده عقدة النكاح معناه الذي بيده عقدة النكاح ثابتة له لا لغيره كما ان قوله ونهى النفس عن الهوى الثابت له لا لغيره كانت
الجنة ثابتة له وتكون ماواه الرابع ما روي عن جبير بن مطعم انه تزوج امراة وطلقها قبل ان يدخل بها باكمل الصداق وقال انا احق بالعفو
وهذا يدل على ان الصحابة فهموا من الاية العفو الصادر من الزوج حجة من قال المراد هو الولي وجوه الاول ان الصادر من الزوج وهو ان
يعطيها كل المهر وذلك يكون هبة والهبة لا تسمى عفوا اجاب الاولون عن هذا من وجوه احدها انه كان الغالب عندهم ان يسوق المهر اليها
عند الزواج فاذا طلق استحسن ان يطالبها بنصف ما ساق اليها فاذا ترك المطالبة فقد عفا عنها وثانيها سماه عفوا على سبيل المشاكلة
وثالثها ان العفو قد يراد به التسهيل يقال فلان وجد الماء عفوا صفوا وقد بينا وجه هذا القول في تفسير قوله تعالى فمن عفي له من اخيه
شيء وعلى هذا عفو الرجل ان يبعث اليها كل الصداق على وجه السهولة اجاب القائلون بان المراد هو الولي عن السؤال الاول بان صدور
العفو عن الزوج على ذلك الوجه لا يحصل الا على خلاف الاصل واجابوا عن السؤال الثاني ان العفو الصادر عن المراة هو الابراء وهذا عفو في الجاهلية
اما الصادر عن الرجل محض الهبة فكيف يسمى عفوا واجابوا عن الثالث بانه لو كان العفو هو التسهيل لكان كل من سهل على انسان شيئا يقال انه
عفا عنه ومعلوم انه ليس كذلك الحجة الثانية للقائلين بان المراد هو الولي وهو ان ذكر الزوج قد تقدم بقوله تعالى وان طلقتموهن من قبل
ان تمسوهن فلو كان المراد بقوله او يعفو الذي بيده عقدة النكاح هو الزوج لقال او يعفو على سبيل المخاطبة فلما لم يقل ذلك عبر عنه بلفظ الغائب
على ان المراد منه غير الازواج واجاب الاولون بان سبب العدول عن الخطاب الى الغيبة التنبيه على المعنى الذي لاجله يرغب الزوج في
العقد والمعنى الا ان يعفون او يعفو الزوج الذي حبسها زمانا ملك عقدة نكاحها عن الازواج ثم لم يكن منها سبب في الفراق وانما فارقها
الزوج فلا جرم كان حقيقا بان لا ينقصها من مهرها ويكمل لها صداقها الحجة الثالثة على انه هو الولي بان الزوج ليس بيده البتة عقدة
النكاح وذلك لان قبل النكاح كان الزوج اجنبيا عن المراة ولا قدرة له على التصرف لها بوجه من الوجوه فلا يكون له قدرة على انكاحها البتة
واما بعد النكاح فقد حصل النكاح ولا قدرة له على ايجاد الموجود بل له قدرة على ازالة النكاح والله تعالى اثبت العفو لمن في يده وفي قدرته
عقدة النكاح فاذا ثبت ان الزوج ليس له يد ولا قدرة على عقد النكاح ثبت انه ليس المراد هو الزوج ثم القائلون بهذا القول اجابوا عن
دلائل من قال المراد هو الزوج واما الحجة الاولى فان الفعل قد يضاف الى الفاعل تارة وعند المباشرة واخرى عند التسبب يقال بنى دارا
وضرب دينارا وظهر ان النساء انما يرجعن الى امهاتهن وفي معرفة مصالحهن الى اقوال الاولياء والظاهر ان كل ما يتعلق بامر التزويج فان المراة
لا تخوض فيه بل تفوضه بالكلية الى راي الولي وعلى هذا التقدير يكون حصول العفو باختيار الولي وبسعيه فلهذا السبب اضيف العفو الى الاولياء
اما الحجة الثانية وهي قولهم الذي بيده عقدة النكاح لا عقدة النكاح قلنا العقدة قد يراد بها العقد قال تعالى ولا تعزموا عقدة
النكاح قلنا ان العقدة هي المعقود لكن تلك المعقودة انما حصلت وتكونت بواسطة العقد فكان عقد النكاح في يد الولي ابتداء وكانت عقدة
النكاح في يد الولي ايضا بواسطة كونها من نتائج العقد ومن اثاره واما الحجة الثالثة وهي قوله ان المراد من الاية الذي بيده عقدة النكاح لنفسه
فجوابه ان هذا التقييد لا يقتضيه اللفظ لانه اذا قيل فلان في يده الامر والنهي والرفع والخفض فلا يراد به ان الذي في يده امر نفسه ونهي نفسه
بل المراد ان في يده امر غيره فكذا هاهنا والله اعلم **المسئلة الثانية** للشافعي رضي الله عنه ان يتمسك بهذه الاية في بيان انه لا يجوز
النكاح الا بولي وذلك لان جمهور المفسرين اجمعوا على ان المراد من قوله او يعفو الذي بيده عقدة النكاح اما الزوج واما الولي وبطل حمله على الزوج
لما بينا ان الزوج لا قدرة له البتة على عقد النكاح فوجب حمله على الولي اذا ثبت هذا فنقول قوله بيده عقدة النكاح يفيد الحصر لانه اذا
قيل بيده الامر والنهي معناه انه بيده لا بيد غيره وقال تعالى لكم دينكم ولي دين اي لكم دينكم لا لغيركم فكذا هاهنا بيد الولي عقدة النكاح لا
بيد غيره واذا كان كذلك وجب ان لا يكون بيد المراة عقدة النكاح وذلك هو المطلوب ثم قال تعالى وان تعفوا اقرب للتقوى فيه مسائل
المسئلة الاولى هذا خطاب للرجال والنساء جميعا الا ان الغلبة للذكور اذا اجتمعوا مع الاناث وسبب التغليب ان الذكورة اصل
والتانيث فرع في اللفظ والمعنى اما في اللفظ فانك تقول قائم ثم تريد التانيث فتقول قائمة فاللفظ الدال على المذكر هو الاصل والدال على
المؤنث فرع عليه واما في المعنى فلان الكمال للذكور والنقصان للاناث فلهذا السبب متى اجتمع التذكير والتانيث كان جانب التذكير مغلبا
المسئلة الثانية موضع ان رفع بالابتداء تقديره والعفو اقرب للتقوى واللام بمعنى ال **المسئلة الثالثة**
معنى الاية ان عفو بعضكم عن بعض اقرب الى حصول معنى التقوى وانما كان الامر كذلك لوجهين الاول ان من سمح بترك حقه فهو محسن ومن كان محسنا
فقد استحق الثواب ومن استحق الثواب اتقى بذلك الثواب ما هو دونه من العقاب والثاني ان هذا الصنع يدعوه الى ترك الظلم الذي هو التقوى في الحقيقة
لان من سمح بحقه وهو له تقربا الى ربه كان ابعد من ان يظلم غيره باخذ مال ليس له بحق ثم قال تعالى ولا تنسوا الفضل بينكم وليس المراد النهي
عن النسيان لان ذلك ليس في الوسع بل المراد منه الترك فقال تعالى ولا تتركوا الفضل بينكم وذلك لان الرجل اذا تزوج بالمراة فقد تعلق قلبها به فاذا
طلقها قبل المسيس صار ذلك سببا لتاذيها عنه وايضا اذا كلف الزوج ان يبذل لها مهرا من غير ان انتفع بها البتة صار ذلك سببا لتاذيه عنها
فندب تعالى كل واحد منهما الى فعل يزيل ذلك التاذي عن قلب الاخر فندب الزوج الى ان يطيب قلبها بان يسلم لها المهر بالكلية وندب المراة
الى ان تترك المهر بالكلية ثم انه تعالى ختم الاية بما يجري مجرى التهديد على العادة المعلومة فقال ان الله بما تعملون بصير

الحكم الرابع عشر حكم الصلاة قوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلاة

للوسطى اعلم انه سبحانه وتعالى لما بين للمكلفين ما بين من معالم دينه واوضح لهم من شعائر شرعه امرهم بعد ذلك بالمحافظة على
الصلوات وذلك لوجوه احدها ان الصلاة لما فيها من القراءة والقيام والركوع والسجود والخضوع والخشوع بين انكسار القلب
من هيبة الله تعالى وزوال التمرد عن الطبع وحصول الانقياد لاوامر الله تعالى والانتهاء عن مناهيه لا قال ان الصلاة تنهى عن الفحشاء
والمنكر والثاني ان الصلاة تذكر العبد جلالة الربوبية وذلة العبودية وامر الثواب والعقاب فعند ذلك ليسهل عليه الانقياد
للطاعة ولذلك قال واستعينوا بالصبر والصلاة والثالث ان كل ما تقدم من بيان النكاح والطلاق والعدة اشتغال بمصالح الدنيا
فانبع ذلك بذكر الصلاة التي هي من مصالح الاخرة وفي الآية مسائل

المسئلة الاولى اجمع المسلمون على ان الصلوات
المفروضة خمسة وهذه الآية التي نحن بصدد تفسيرها دالة على ذلك لان قوله حافظوا على الصلوات يدل على الثلث من حيث ان اقل الجمع ثلاثة
ثم قوله والصلاة الوسطى يدل على تعيين واحد من الثلاثة والالزم التكرار والاصل عدمه ثم ذلك الواحد يمتنع ان يكون اربعة والا لكان لها
وسطى فلابد وان ينضم الى تلك الثلاثة عدد آخر يحصل للمجموع واسطة واقل ذلك ان يكون خمسة فهذه الآية دالة على وجوب الصلوات الخمسة
بهذا الطريق واعلم ان هذا الاستدلال انما يتم اذا بينا ان المراد من الوسطى ما يكون وسطى بين العدد لا ما يكون وسطى بسبب الفضيلة
وسيأتي ذلك بالدليل ان شاء الله تعالى الا ان هذه الآية وان دلت على وجوب الصلاة الخمس لكنها لا تدل على اوقاتها والآيات الدالة على تفصيل
الاوقات اربعة الآية الاولى قوله فسبحان الله حين تمسون وهذه الآية ابين آية في المواقيت فقوله سبحان الله اي سبحوا الله معناه صلوا لله حين
تمسون اراد به صلاة المغرب والعشاء وحين تصبحون اراد صلاة الصبح وعشيا اراد به صلاة العصر وحين تظهرون صلاة الظهر الآية الثانية
قوله اقم الصلاة لدلوك الشمس الى غسق الليل اراد بالدلوك زوالها فدخل فيه صلاة الظهر والعصر وللغسق والعشاء ثم قال وقرآن الفجر اراد
صلاة الصبح الآية الثالثة قوله فسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل غروبها ومن آناء الليل فسبح واطراف النهار لعلك ترضى قال
هذه الآية تدل على الصلوات الخمس لان الزمان اما ان يكون قبل طلوع الشمس او قبل غروبها فالليل والنهار ظرفان في هاتين اللفظتين الآية
الرابعة قوله تعالى اقم الصلاة طرفي النهار وزلفا من الليل قالوا المراد طرفي النهار الصبح والعصر وبقوله وزلفا من الليل المغرب والعشاء فكان
بعضهم يتمسك به في وجوب الوتر لان لفظ زلفا جمع فاقله الثلاثة **المسئلة الثانية** اعلم ان الامر بالمحافظة على الصلاة امر
بالمحافظة على جميع شرائطها اعني طهارة البدن والثوب والمكان والمحافظة على ستر العورة واستقبال القبلة والمحافظة على جميع اركان الصلاة
والمحافظة على الاحتراز عن جميع مبطلات الصلاة سواء كان ذلك من اعمال القلوب او من اعمال اللسان او من اعمال الجوارح واهم الامور في الصلاة
رعاية النية فالمقصود الاصلي من الصلاة قال تعالى اقم الصلاة لذكري فدل على ان ادنى الصلاة على هذا الوجه كان محافظا على الصلاة والا لكان قبل
المحافظة لا تكون الا بين اثنين كالمقاتلة والمخاصمة فكيف يعقل هاهنا والجواب من وجهين احدهما ان هذه المحافظة تكون بين العبد وبين الرب كانه
قيل له احفظ الصلاة يحفظك الله الذي امرك بالصلاة وهذا كقوله اذكروني اذكركم وفي الحديث احفظ الله يحفظك الثاني ان تكون المحافظة
من المصلي والصلاة فكانه قيل احفظ الصلاة حتى تحفظك الصلاة واعلم ان حفظ الصلاة للمصلي على اثنين احدهما ان الصلاة تحفظه من المعاصي
قال تعالى ان الصلاة تنهى عن الفحشاء فمن حفظ الصلاة حفظته الصلاة عن الفحشاء ومن لم يحفظ الصلاة لم تحفظه الصلاة عن الفحشاء الثاني ان الصلاة
تحفظه من البلايا والمحن قال تعالى واستعينوا بالصبر والصلاة وقال تعالى وقال اني معكم لئن اقمتم الصلاة وآتيتم الزكاة ومعناه اني معكم بالنصرة
والحفظ ان كنتم اقمتم الصلاة وآتيتم الزكاة والثالث ان الصلاة تحفظ صاحبها وتنفع لمصليها قال تعالى واقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وما
تقدموا لانفسكم من خير تجدوه عند الله والان الصلاة تنهى القراءة والقرآن شفيع لقارئه وهو شافع مشفع وفي الخبر يجيء البقرة وآل
عمران كانهما غمامتان او غيايتان تظلان صاحبهما وتشفعان وتشفعان وايضا في الخبر ان سورة الملك تصرف عن المستمع لها عذاب القبر وتجادل
عنه في الحشر وتقف في الصراط عند قدميه وتقول للنار لا سبيل لك عليه **المسئلة الثالثة** اختلفوا في الصلاة على مذاهب فالقول الاول ان الله تعالى امر بالمحافظة عليها ولم يبين انها من الصلوات والذي نقلنا انها من الصلوات لانه لو بين ذلك لكان اما ان يقال
انه تعالى بينها بطريق قطعي او بطريق ظني والاول باطل لان بيانه اما ان يكون بهذه الآية او بطريق آخر قاطع اما هذه الآية او خبر متواتر
ولا يمكن ان يكون البيان حاصلا في هذه الآية وذلك لان عدد الصلوات خمسة ولبس في الآية ذكر لاولها ولا آخرها واذا كان كذلك امكن
في كل واحدة من تلك الصلوات ان يقال انها هي الوسطى واما ان يقال ان بيانه حصل بآية اخرى او بخبر متواتر وذلك مفقود واما بيانه
بالطريق الظني وهو خبر الواحد والقياس فغير جايز لان الطريق المفيد للظن معتبر في العمليات وهذه المسئلة ليست كذلك فثبت ان الله
تعالى لم بين ان الصلاة الوسطى ما هي ثم قالوا والحكمة فيه انه تعالى لما خصها بمزيد التوكيد مع انه تعالى ما بينها جوز المرء في كل صلاة
يؤديها انها هي الوسطى فيصير ذلك داعيا الى ادائها على نعت الكمال والتمام ولهذا السبب اخفى الله تعالى ليلة القدر في شهر رمضان واخفى
ساعة الاجابة في يوم الجمعة واخفى اسمه الاعظم في جميع الاسماء واخفى وقت الموت في الاوقات ليكون المكلف خائفا من الموت في كل الاوقات
فيكون آتيا بالتوبة في كل الاوقات وهذا القول اختاره جمع من العلماء قال محمد بن سيرين ان رجلا سأل زيد بن ثابت عن الصلاة الوسطى فقال
حافظ على الصلوات كلها نصبها وعن الربيع بن خثيم انه سأله واحد عنها فقال يا ابن عم الوسطى واحدة منهن فحافظ على الكل لتكن محافظا على
الوسطى ثم قال ارأيت لو حملت نفسها الكثير محافظا عليها او مصبحا ساهرا فقال الثاني لا قال الربيع فان حافظت عليهن فقد حافظت على الوسطى

القول الثاني ان الوسطى هي مجموع الصلوات الخمس وذلك لان هذه الخمسة هي الوسطى من الطاعات وتقديره ان الايمان بضع وسبعون درجة اعلاها شهادة ان لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى ونهي واسطة بين الطرفين **القول** الثالث انها صلاة الصبح وهذا القول من الصحابة قول علي وعمر وابن عباس وابن عمر وجابر بن عبد الله وابي امامة الباهلي ومن التابعين قول طاوس وعطاء وعكرمة ومجاهد وهو مذهب الشافعي رضي الله عنه والذي يدل على صحة هذا القول وجوه الاول ان هذه الصلاة تصلى في الغلس فاولها يقع في الظلام فاشبهت صلاة الليل واخرها يقع في الضوء فاشبهت صلاة النهار الثاني ان هذه الصلاة تؤدى بعد طلوع الصبح وقبل طلوع الشمس وهذا القدر من الزمان لا تكون الظلمة فيه تامة ولا يكون الضوء ايضا تاما فكانه ليس بليل ولا لنهار فيكون متوسطا بينهما الثالث انه حصل في النهار التام صلاتان الظهر والعصر وفي الليل صلاتان المغرب والعشاء وصلاة الصبح كالوسطى بينهما بين صلاتي الليل وصلاتي النهار فان قيل لهذه المعاني حاصلة في صلاة المغرب قلنا انا نرجح صلاة الصبح على المغرب بكثرة فضائل صلاة الصبح على ما سياتي بيانه ان شاء الله تعالى الرابع ان الظهر والعصر يجمعان بعرفة بالاتفاق وفي السفر عند الشافعي رضي الله عنه وكذا المغرب والعشاء واما صلاة الفجر فهي منفردة بوقت واحد فكان وقتا الظهر والعصر وقتا واحدا ووقتا المغرب والعشاء وقتا واحدا ووقت الفجر متوسطا بينهما قال القفال وتحقيق هذا الاحتجاج يرجع الى ان الناس يقولون فلان وسط اذا مال الى احد الخصمين وكان منفردا بنفسه عنهما الخامس قوله تعالى ان قرآن الفجر كان مشهودا وقد ثبت بالتواتر ان المراد منه صلاة الفجر وانما جعلها مشهودا لانها تؤدى بحضرة ملائكة الليل وملائكة النهار اذا عرفت هذا فوجه الاستدلال لهذه الآية من وجهين احدهما ان الله تعالى اوجب صلاة الفجر بالذكر ليدل هذا على مزيد فضلها ثم انه تعالى خص صلاة الوسطى بمزيد التاكيد فيغلب على الظن ان صلاة الفجر لما ثبت انها افضل تلك الاية وجب ان يكون هي المراد بالتاكيد المذكور في هذه الآية والثاني ان الملائكة تتعاقب بالليل والنهار فلا يجتمع ملائكة الليل وملائكة النهار في وقت واحد الا في صلاة الفجر فثبت ان صلاة الفجر قد اخذت بطرفي الليل والنهار من هذا الوجه فكانت كالشفع المتوسط السادس انه تعالى قال بعد ذكر الصلاة الوسطى وقوموا لله قانتين فترك هذه الصلاة بذكر القنوت وليس في الشرع صلاة ثبت بالاخبار الصحاح القنوت فيها الا الصبح فدل ان المراد بالصلاة الوسطى هي صلاة الصبح **السابع** لا شك انه تعالى انما اوردها بالذكر لاجل التاكيد ولا شك ان صلاة الصبح احوج الصلوات الى التاكيد اذ ليس في الصلوات اشق منها لانها تجيء على النائم في الوقت الذي هو اوفات النوم حتى ان العرب كانوا يسمون نوم السحر العسيلة للذتها ولا شك ان ترك النوم اللذيذ الطيب في ذلك الوقت الى استعمال الماء البارد والخروج والذهاب للصلاة شاق صعب على النفس فيجب ان يكون هي المراد بالصلاة الوسطى اذ هي اشد الصلوات حاجة الى التاكيد **الثامن** ان صلاة الصبح افضل الصلوات واذا كان كذلك وجب ان يكون هي المراد من الصلاة الوسطى انما قلنا انها افضل الصلوات لوجوه احدها قوله تعالى الصابرين والصادقين الى قوله والمستغفرين بالاسحار فجعل تعالى ختم طاعاتهم الشريفة وعباداتهم الكاملة بذكر كونهم مستغفرين بالاسحار فوجب ان يكون اعظم انواع الاستغفار هو ادا الفرض لقوله عليه السلام حاكيا عن ربه تعالى لن يتقرب المتقربون الى بمثل ادا ما افترضت عليهم وذلك يقتضي ان افضل الطاعات بعد الايمان هو صلاة الصبح وثانيها ما روي فيها ان التكبيرة الاولى منها في الجماعة خير من الدنيا وما فيها وثالثها انه ثبت بالاخبار الصحيحة ان صلاة الصبح مخصوصة بالاذان مرتين مرة قبل طلوع الفجر ومرة اخرى بعده وذلك لان المقصود من المرة الاولى ايقاظ الناس حتى يقوموا ويتشمروا للوضوء ورابعها ان الله تعالى سماها باسم فقال في بني اسرائيل وقرآن الفجر وقال في النور من قبل صلاة الفجر وقال في الروم حين تصبحون وقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه المراد من قوله واذبار النجوم صلاة الفجر وخامسها انه تعالى اقسم به فقال والفجر وليال عشر ولا يعارض هذا قوله تعالى والعصر ان الانسان لفي خسر فانا اذا سلمنا على ان المراد منه القسم بصلاة العصر لكن فيه صلاة الفجر تاكيد وهو قوله اقم الصلاة طرفي النهار وقد بينا ان هذا التاكيد لم يوجد في العصر وسادسها ان التثويب في اذان الصبح معتبر وهو ان يقول بعد الفراغ من الحيعلتين الصلاة خير من النوم ومثل هذا التاكيد غير حاصل بسائر الصلوات وسابعها ان الانسان اذا قام من منامه فكانه كان معدوما ثم صار موجودا اذ كان ميتا ثم صار حيا بل الخلق كانوا في الليل كلهم امواتا فصاروا احياء فاذا قاموا من منامهم وشاهدوا هذا الاثر العظيم من كمال قدرة الله ورحمته حيث ازال عنهم ظلمة الليل وظلمة النوم والغفلة وكلفة العجز والحيرة وايد الكل بالاحسان فملاء العالم من النور والابدان من قوة الحياة والعقل والفهم والقوة والمعرفة فلا شك ان هذا الوقت الذي الاوفات بان يشتغل العبد بالعبودية واظهار الخضوع والذلة والمسكنة فثبت بمجموع هذه البيانات ان صلاة الصبح افضل الصلوات فكان حمل الصلاة الوسطى عليها اولى **التاسع** ما روي عن علي بن ابي طالب رضي الله عنه انه سئل عن الصلاة الوسطى فقال كان يرى انها الفجر وعن ابن عباس رضي الله عنه انه صلى صلاة الصبح ثم قال هذه هي الصلاة الوسطى **العاشر** ان سنن صلاة الصبح اكثر من سائر السنن فوجب ان يكون اقوى من سائر الفروض بقدر التاكيد بها اولى فهذا جملة ما يستدل به على ان الصلاة الوسطى هي صلاة الصبح **القول الرابع** قول من قال انها صلاة الظهر وروي هذا القول عن عمر وزيد وابي سعيد الخدري واسامة بن زيد وهو قول ابي حنيفة واصحابه واحتجوا عليه بوجوه الاول ان الظهر كان شاقا

عليهم لوقوعه في وقت القيلولة وشدة الحر فصرف المبالغة اليه اولى عن زيد بن ثابت ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي بالهاجرة وكان
اثقل الصلوات على اصحابه وربما لم يكن وراءه الا الصف والصفان فقال عليه السلام لقد هممت ان احرق على قوم لا يشهدون الصلاة
بيوتهم فنزلت هذه الاية الثاني صلاة الظهر تقع وسط النهار وليس في المكتوبات صلاة تقع في وسط النهار او الليل غيرها الثالث
انها صلاة بين صلاتين نهاريتين بين الفجر والعصر الرابع انها صلاة بين البردين برد الغداة وبرد العشي الخامس قال ابو عالمة صليت
مع اصحاب النبي الظهر فلما فرغوا سالتهم عن صلاة الوسطى فقال صليتها النبي عليه السلام صليتها السادس روي عن عائشة رضي الله عنها انها
كانت تقرا حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وصلاة العصر وكانت تقول سمعت ذلك من رسول الله صلى الله عليه وسلم وجه الاستدلال
انها عطفت صلاة العصر على صلاة الوسطى والمعطوف عليه قبل المعطوف والتي قبل العصر هي الظهر السابع روي ان قوما كانوا عند زيد
ابن ثابت فارسلوا الى اسامة بن زيد وسالوه عن الصلاة الوسطى فقال هي صلاة الظهر كانت تقام في الهاجرة الثامن روي في الاحاديث
الصحيحة ان اول امامة جبريل عليه السلام كانت في صلاة الظهر فدل هذا على انها اشرف الصلوات فكان صرف التاكيد اليها اولى التاسع
ان صلاة الجمعة هي اشرف الصلوات وهي صلاة الظهر فصرف المبالغة اليها اولى **القول الخامس** قول من قال انها صلاة
العصر وهو من الصحابة مروي عن علي وابن مسعود وابن عباس وابي هريرة رضي الله عنهم ومن الفقهاء النخعي وقتادة والضحاك وهو مروي عن ابي
حنيفة رحمهم الله واحتجوا عليه بوجوه الاول ما روي علي رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال يوم الخندق شغلونا عن الصلاة الوسطى
حتى غابت الشمس ملا الله بيوتهم او قبورهم نارا وهذا الحديث رواه البخاري ومسلم وسائر الامة وهو عظيم الموقع في المسالة وفي صحيح مسلم شغلونا
عن الصلاة الوسطى صلاة العصر ومن الفقهاء من اجاب عنه فقال العصر وسط ولكن ليس هي المذكورة في القران فههنا صلاتان وسطتان
الصبح والعصر واحدهما ثبت بالقران والاخر بالسنة كما ان الحرم حرمان حرم مكة بالقران وحرم المدينة بالسنة وهذا الجواب متكلف جدا
الثاني قالوا روي في صلاة العصر من التاكيد ما لم يرو في غيرها قال عليه السلام من فاته صلاة العصر فكانما وتر اهله وماله وايضا اقسم الله
بها فقال والعصر ان الانسان لفي خسر فدل على انه احب الساعات الى الله الثالث ان العصر بالتاكيد اولى من حيث ان المحافظة على سائر اوقات
الصلاة اخف واسهل من المحافظة على وقت صلاة العصر والسبب فيه امران احدهما ان وقت صلاة العصر اخفى الاوقات لان دخول
صلاة الفجر بطلوع الفجر المستطير ضوءه ودخول الظهر بظهور الزوال ودخول المغرب بغروب القرص ودخول العشاء بغروب الشفق
اما صلاة العصر فلا يظهر دخول وقتها الا بنظر دقيق وتامل عظيم في حال الظل فلما كانت معرفته اشق لا جرم كانت الفضيلة فيها اكثر
الثاني ان الناس عند العصر يكونون مشتغلين بالمهمات فكان الاقبال على الصلاة اشق فكان صرف التاكيد الى هذه الصلاة اولى
الحجة الرابعة في ان الوسطى هي العصر ان العصر اشبه بالصلاة الوسطى لوجوه احدها انها متوسطة بين صلاة هي شفع وصلاة
هي وتر اما الشفع فالظهر واما الوتر فالمغرب الا ان العشاء ايضا كذلك لان قبلها المغرب وهو وتر وبعدها الصبح وهو شفع وثانيها
فالعصر متوسطة بين صلاة نهارية وهي الظهر وصلاة ليلية وهي المغرب وثالثها ان العصر بين صلاتين بالليل وصلاتين بالنهار
القول السادس انها صلاة المغرب وهو قول عبيدة السلماني وقبيصة بن ذويب والحجة فيه من وجهين الاول
انها بين بياض النهار وسواد الليل وهذا المعنى وان كان حاصلا في الصبح الا ان المغرب ترجح بوجه اخر وهو انه ازيد من الركعتين كما في الصبح
واقل من الاربع كما في الظهر والعصر والعشاء فهو وسط في الطول والقصر **الحجة الثانية** ان صلاة الظهر تسمى بالصلاة الاولى ولذلك
ابتدا جبريل عليه السلام بالامامة فيها واذا كان الظهر اول الصلوات كان الوسطى هي المغرب لا محالة **القول السابع** انها صلاة
العشاء قالوا لانها متوسطة بين صلاتين لا تقصران المغرب والصبح وعن عثمان بن عفان رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال
من صلى العشاء الاخرة في جماعة كان كقيام نصف ليلة فهذا مجموع دلائل الناس واقوالهم في هذه المسالة وقد تركت ترجيح بعضها فانه
يستدعي تطويلا عظيما **المسالة الرابعة** احتج الشافعي بهذه الاية في ان الوتر ليس بواجب قال الوتر لو كان واجبا
لكانت الصلاة الواجبة ستة ولو كان كذلك لما حصل لها وسطى ولانه دلت على حصول الوسطى لها فان قيل الاستدلال انما يتم اذا كان
المراد هو الوسطى في العدد وهذا ممنوع بل المراد من الوسطى الفضيلة قال تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا وايضا لم لا يجوز ان يكون المراد
الوسطى في المقدار والعدد واي عدد لا وقال تعالى وقال اوسطهم اي اعدلهم وقد احكمنا هذا الاشتقاق في تفسير قوله وكذلك جعلناكم
امة وسطا وايضا لم لا يجوز ان يكون المراد الوسطى في المقدار كالمغرب فانه ثلاث ركعات وهو متوسط بين الاثنين وبين الاربع وايضا لم لا
يجوز ان يكون المراد الوسطى في الصفة وهو صلاة الصبح فانه يقع في وقت ليس بهيما في الظلمة ولا غاية في الوضوء والجواب ان الخلق
الفاضل انما يسمى وسطا مثل الشجاعة فانها خلق فاضل وهو متوسط بين الجبن والتهور فيرجع حاصل الامر الى ان لفظ الوسط حقيقة فيما يكون
وسطا بحسب العدد ومجاز في الخلق الحسن والعقل الحسن من حيث ان من شانه ان يكون متوسطا بين الطرفين اللذين ذكرناهما وحمل اللفظ
على الحقيقة اولى من حمله على المجاز اما قوله بحمله على ما يكون وسطا في الزمان وهو الظهر فجوابه ان الظهر ليست بوسط في الحقيقة لانها تؤدى
بعد الزوال وهناك قد زال الوسط واما قوله بحمله على الصبح لكون وقت وجوبه وسطا بين وقت الظلمة وبين وقت النور او على المغرب لكون عدده
متوسطا بين الاثنين والاربعة فجوابه ان هذا محتمل وما ذكرناه ايضا محتمل فوجب حمل اللفظ على الكل فهذا هو وجه الاستدلال في هذه المسالة

بهذه الآية بحسب الامكان **اما** قوله تعالى وقوموا لله قانتين ففيه وجوه احدها وهو قول ابن عباس ان القنوت
هو الدعا والذكر واحتج عليه بوجهين الاول ان قوله حافظوا على الصلوات امر بما في الصلاة من الفعل فوجب ان يحمل القنوت
على كل ما في الصلاة من الذكر فمعنى الآية وقوموا لله ذاكرين داعين منقطعين اليه والثاني ان المفهوم من القنوت هو الذكر
والدعا بدليل قوله تعالى ام من هو قانت اناء الليل ساجدا وقائما وهو المعني بالقنوت وصلاة الصبح والوتر وهو المفهوم من
قولهم قنت فلان على فلان لان المراد به الدعا عليه والقول الثاني قانتين اي مطيعين وهو قول ابن عباس والحسن والشعبي وسعيد
ابن جبير وطاوس وقتادة والضحاك ومقاتل والدليل عليه وجهان الاول ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال كل قنوت
في القران فهو الطاعة الثاني قوله تعالى في ازواج الرسول صلى الله عليه وسلم ومن يقنت منكن لله ورسوله وقال في كل النساء
فالصالحات قانتات فالقنوت عبارة عن اكمال الطاعة واتمامها والاحتراز عن ايقاع الخلل في اركانها وسننها واذانها وهو زجر لمن
لم يبال كيف صلى فخفف واقتصر على ما لا يجزي وذهب الى انه لا حاجة بالله الى صلاة العباد ولو كان كما قالوا وجب ان لا يصلي راسا
لانه تعالى كما لا يحتاج الى الكثير من عبادتنا فكذلك لا يحتاج الى القليل وقد صلى الرسول عليه السلام والرسل والسلف الصالح فاطالوا
واظهروا الخشوع والاستكانة وكانوا اعلم بالله من هؤلاء الجهال **القول الثالث** قانتين ساكتين وهو قول ابن مسعود
وزيد بن ارقم كنا نتكلم في الصلاة فيسلم الرجل فيردون عليه ويسالهم كم صليتم كفعل اهل الكتاب فنزل قوله وقوموا لله قانتين
فامرنا بالسكوت ونهينا عن الكلام **القول الرابع** وهو قول مجاهد القنوت عبارة عن الخشوع وخفض الجناح وسكون الاطراف
وترك الالتفات من رهب الله وكان احدهم اذا قام الى الصلاة هاب ربه فلا يلتفت ولا يقلب الحصى ولا يعبث بشي من جسده ولا يحدث
نفسه بشي من الدنيا حتى ينصرف **القول الخامس** القنوت هو القيام واحتجوا عليه بحديث جابر وعبد الله قال سئل
النبي صلى الله عليه وسلم اي الصلاة افضل قال طول القنوت يريد طول القيام وهذا القول عندي ضعيف والاصل
تقدير الآية وقوموا لله قائمين اللهم الا ان يقال وقوموا لله مديمين لذلك القيام فحينئذ يصير القنوت مفسرا بالادامة لا بالقيام
القول السادس وهو اختيار علي بن عيسى ان القنوت عبارة عن الدوام على الشي والصبر عليه والملازمة له وهو في
الشريعة صار مختصا بالمداومة على طاعة الله والمواظبة على خدمة الله وعلى هذا التقدير يدخل فيه جميع ما قاله المفسرون
ويحتمل ان يكون المراد وقوموا لله مديمين على ذلك القيام في اوقات وجوبه واستحقاقه **قوله تعالى**
فان خفتم فرجالا او ركبانا اعلم انه تعالى لما اوجب المحافظة على الصلوات والقيام على ادائها باركانها وشروطها بين من بعد
ان هذه المحافظة على هذا الحد لا يجب الا مع الامن دون الخوف فقال فان خفتم فرجالا او ركبانا وفي الآية مسائل **المسئلة
الاولى** قرئ فرجالا بضم الراء ورجالا بالتشديد ورجلا **المسئلة الثانية** قال الواحدي معنى الآية فان خفتم
عدوا فحذف المفعول لاحاطة العلم به وقال صاحب الكشاف فان كان لكم خوف من عدو او من غيره وهذا القول اصح لان هذا
الحكم ثابت عند حصول الخوف سواء كان الخوف من العدو او من غيره وفيه قول ثالث وهو ان المعنى فان خفتم فوات الوقت ان اخرتم
الصلاة الى ان تفرغوا من حربكم فصلوا رجالا او ركبانا وعلى هذا التقدير الآية تدل على تاكيد فرض الرب حتى يترخص لاجل المحافظة عليه
بترك القيام والركوع والسجود **المسئلة الثالثة** في الرجال قولان احدهما جمع راجل مثل تجار وتاجر وصحاب وصاحب
والراجل هو الكائن على رجله ماشيا كان او واقفا ويقال في جمع راجل رجل ورجالة ورجال ورجال والقول الثاني ذكره القفال
وهو انه يجوز ان يكون جمع الجمع لان راجلا يجمع على رجل ثم يجمع رجل على رجال والركبان جمع راكب مثل فرسان وفارس قال القفال ويقال
انه انما يقال راكب لمن كان على جمل فاما من كان على فرس فانما يقال له فارس **المسئلة الرابعة** رجالا نصب على الحال
والعامل فيه محذوف والتقدير فصلوا رجالا او ركبانا **المسئلة الخامسة** صلاة الخوف قسمان احدهما ان يكون
في حال القيام وهو المراد بهذه الآية والثاني في غير حال القيام وهو المذكور في سورة النساء في قوله تعالى واذا كنت فيهم فاقمت لهم
الصلاة فلتقم طائفة منهم معك وفي سياق الآيتين بيان اختلاف القولين اذا عرفت هذا فنقول اذا التحم القتال ولم يكن ترك
القتال لاحد فذهب الشافعي رضي الله عنه انهم يصلون ركبانا على دوابهم مشاة على اقدامهم الى القبلة والى غير القبلة يومون بالركوع
والسجود ويجعلون السجود اخفض من الركوع ويحترزون عن الصحاب لانه لا ضرورة اليها وقال ابو حنيفة لا يصلي الماشي بل يوخر
واحتج الشافعي رضي الله عنه بهذه الآية من وجهين الاول قال ابن عمر فرجالا او ركبانا يعني مستقبل القبلة او غير مستقبليها قال نافع
لا ارى ابن عمر ذكر ذلك الا عن رسول الله والوجه الثاني وهو ان الخوف الذي يجوز معه الصلاة مع الترجل والمشي ومع الركوب والركض
لا يمكن معه المحافظة على الاستقبال فصار قوله فرجالا او ركبانا يدل على الترخص في ترك التوجه وايضا يدل على الترخص في ترك الركوع والسجود
الا الايما لان مع الخوف الشديد من العدو لا يامن الرجل على نفسه ان وقف في مكانه لا يتمكن من الركوع والسجود فصح بما ذكرنا دلالة قوله فرجالا
او ركبانا على جواز ترك الاستقبال وعلى جواز الاكتفاء بالايما في الركوع والسجود اذا ثبت هذا فلنتكلم فيما يسقط عنه وفيما لا يسقط
فنقول لا شك ان الصلاة انما تتم بمجموع امور ثلاثة احدها فعل القلب وهو النية وذلك لا يسقط لانه لا يتبدل حال الخوف بسبب

ذلك والثاني فعل اللسان وهو القراءة وهي لا تسقط عند الخوف ولا يجوز له ايضا ان يتكلم حال الصلاة ككلام اجنبي او يأتي بصيحاته التي
لا ضرورة اليها والثالث اعمال الجوارح فنقول اما القيام والقعود فساقطان عنه لا محالة واما الاستقبال فساقط على ما بيناه
واما الركوع والسجود فالايماء قائم مقامهما فيجب ان يحصل الايماء النائب عن السجود اخفض من الايماء النائب عن الركوع لان هذا القدر
ممكن واما ترك الطهارة فغير جائز لاجل الخوف فانه يمكنه التطهر بالماء او بالتراب انما الخلاف في انه اذا وجد الماء وامتنع عليه
التوضي به فهل يجوز له ان يتيمم بالغبار الذي يتمكن منه حال ركوبه والاصح انه يجوز لانه اذا كان خوف العطش يرخص التيمم فالخوف
على النفس اولى ان يرخص في ذلك فهذا تفصيل قول الشافعي وبالجملة فاعتماده في هذا الباب على قوله عليه السلام اذا امرتكم بشيء فأتوا
منه ما استطعتم واحتج ابو حنيفة رضي الله عنه بانه عليه السلام اخر الصلاة يوم الخندق فوجب علينا ذلك ايضا والجواب
ان يوم الخندق لم يبلغ الخوف هذا الحد ومع ذلك فانه عليه السلام اخر الصلاة فعلمنا كون هذه الاية ناسخة لذلك الفعل

المسئلة السادسة اختلفوا في الخوف الذي يفيد هذه الرخصة وطريق الضبط ان يقول الخوف اما ان يكون
في القتال او في غير القتال اما الخوف في القتال فاما ان يكون في قتال واجب او مباح او محظور اما القتال الواجب فهو كالقتال مع
الكفار وهو الاصل في صلاة الخوف وفيه نزلت الاية ويلتحق به قتال اهل البغي قال تعالى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله واما
القتال المباح فقد قال القاضي ابو المحاسن الطبري في كتاب شرح المختصر ان دفع الانسان عن نفسه مباح غير واجب بخلاف ما اذا قصد
الكافر نفسه فانه يجب الدفع لئلا يكون اخلالا بحق الاسلام اذا عرفت هذا فنقول اما القتال في الدفع عن النفس وفي الدفع في كل حيوان
محترم فانه يجوز فيه صلاة الخوف اما اذا قصد اخذ ماله او اتلاف ماله فهل له ان يصلي صلاة شدة الخوف فيه قولان الاصح انه يجوز واحتج
الشافعي رضي الله عنه بقوله عليه السلام من قتل دون ماله فهو شهيد فدل على هذا على ان الدفع عن المال كالدفع عن النفس والثاني لا يجوز
لان حرمة الروح اعظم اما القتال المحظور فانه لا يجوز فيه صلاة الخوف لان هذا رخصة والرخصة اعانة والعاصي لا يستحق الاعانة
اما الخوف الحاصل لا في القتال كالهارب من الحرق والغرق والسبع وكذا المطالب بالدين اذا كان معسرا خائفا من الحبس عاجزا عن بينة
الاعسار فلهم ان يصلوا هذه الصلاة لان قوله تعالى فان خفتم مطلق يتناول الكل فان قيل قوله فرجالا او ركبانا يدل على ان المراد منه الخوف
عن العدو حال المقاتلة قلنا هب انه كذلك الا انه انما ثبت هناك دفعا للضرر وهذا المعنى قائم هاهنا فوجب ان يكون ذلك الحكم مشروعا

المسئلة السابعة روي عن ابن عباس انه قال فرض الله على لسان نبيكم الصلاة في الحضر اربعا وفي السفر ركعتين وفي الخوف
ركعة والجمهور على ان الواجب في الحضر اربع وفي السفر ركعتان سواء كان في الخوف او لم يكن وان قول ابن عباس متروك اما قوله تعالى فاذا
امنتم فالمعنى بزوال الخوف الذي هو سبب الرخصة فاذكروا الله كما علمكم وفيه قولان الاول فاذكروا الله يعني فافعلوا الصلاة كما علمكم بقوله
حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وقوموا لله قانتين وكما بين شروطه واركانه لان سبب الرخصة اذا زال عاد الوجوب فيه كما كان
من قبل والصلاة قد تسمى ذكرا لقوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله والقول الثاني فاذكروا الله اي فاشكروه لاجل انعامه عليكم بالامن طعن
القاضي في هذا القول وقال ان هذا الذكر لما كان معلقا بشرط مخصوص وهو حصول الامن بعد الخوف لم يمكن حمله على ذكر يلزم مع الخوف
والامن جميعا على حد واحد ومعلوم ان مع الخوف يلزم الشكر كما يلزم مع الامن لان في كلا الحالين نعمة تعالى متصلة والخوف هاهنا من جهة
الكفار لا من جهته تعالى فالواجب حمل قوله تعالى فاذكروا الله على ذكر يختص بهذه الحالة **والقول الثالث** انه دخل تحت قوله
فاذكروا الله الصلاة والشكر جميعا لان الامن سبب للشكر مجدد يلزم فعله مع فعل الصلاة في اوقاتها اما قوله تعالى كما علمكم فبيان انعامه
علينا بالتعليم والتعريف وان ذلك من نعمه تعالى ولولا هدايته لم نصل الى ذلك ثم ان اصحابنا فسروا هذا التعليم بخلق العلم والمعتزلة فسروه
بوضع الدلائل وفعل الالطاف وقوله ما لم تكونوا تعلمون اشارة الى ما قبل بعثة محمد عليه السلام من زمان الجهالة والضلالة **قوله
تعالى** والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم فيه مسائل **المسئلة الاولى**
قرأ ابن كثير ونافع والكسائي وابو بكر عن عاصم وصية بالرفع والباقون بالنصب اما الرفع ففيه اقوال الاول ان قوله وصية مبتدأ وقوله لازواجهم
خبر وحسن الابتداء بالنكرة لانها متخصصة بسبب تخصص الموضع كما حسن قوله سلام عليكم وخير بين يديك والثاني ان يكون قوله وصية لازواجهم
مبتدأ ويضمر له خبر والتقدير فعليهم وصية لازواجهم ونظيره قوله تعالى فنصف ما فرضتم ويضمر له خبر والتقدير فعليهم وصية لازواجهم
فدية مسلمة فصيام ثلاثة ايام والثالث تقدير الاية الامر وصية او المفترض او الحكم وصية وعلى هذا الوجه اضمرنا المبتدأ والرابع
تقدير الاية كتب عليكم وصية والخامس تقديره ليكون منكم وصية والسادس تقدير الاية ووصية الذين يتوفون وصية الى الحول وكل هذه
الوجوه جائز حسن واما قراءة النصب ففيها وجوه الاول تقدير الاية فليوصوا وصية والثاني تقديرها يوصون وصية كقوله انما انت
سير البريد اي تسير سير البريد الثالث تقديرها الزم الذين يتوفون وصية واما قوله تعالى متاعا ففي وجه النصب وجوه الاول
ان يكون على معنى متعوهن متاعا فيكون التقدير فليوصوا لهن وصية وليمتعوا لهن متاعا الثاني ان يكون التقدير جعل الله لهن ذلك متاعا لان ما قبل
الكلام قد دل على هذا الثالث انه نصب على الحال واما قوله غير اخراج ففيه قولان الاول انه نصب بوقوعه موقع الحال كانه قال متعوهن
مقيمات غير مخرجات والثاني انتصب بنزع الخافض اراد من غير اخراج **المسئلة الثانية** في هذه الاية ثلاثة اقوال

القول الاول وهو اختيار جمهور المفسرين انها منسوخة قالوا كان في ابتداء الاسلام انه اذا مات الرجل لم يكن لامرأته من الميراث شيء الا النفقة والسكنى سنة وكان الحول عزيمة عليها في الصبر عن الزوج ولكنها كانت مخيرة في ان تعتد ان شاءت في بيت الزوج وان شاءت خرجت قبل الحول لكنها متى خرجت سقطت نفقتها هذا اجمالة حكم هذه الاية لانا ان قرانا وصية بالرفع كان المعنى فعليهم وصية وان قرانا ها بالنصب كان المعنى فليوصوا وصية وعلى القراءتين فهذه الوصية واجبة ثم ان هذه الوصية صارت منسوخة بامرين احدهما المتاع والنفقة الى الحول والثاني السكنى الى الحول لقوله تعالى فان خرجن فلا جناح عليكم في ذلك فثبت ان هذه الاية توجب امرين احدهما وجوب النفقة والسكنى من مال الزوج سنة والثاني وجوب الاعتداد سنة لان وجوب السكنى والنفقة من مال الميت سنة توجب المنع من التزوج بزوج اخر في هذه السنة ثم ان الله تعالى نسخ هذين الحكمين اما الوصية بالنفقة والسكنى فلان القرآن دل على ثبوت الميراث لها والسنة دلت على انه لا وصية لوارث فصار مجموع القرآن والسنة ناسخا للوصية للزوجة بالنفقة والسكنى بالحول واما وجوب العدة في الحول فهو منسوخ بقوله يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا فهذا القول هو الذي اتفق عليه اكثر المتقدمين والمتاخرين من المفسرين

القول الثاني وهو قول مجاهد ان الاية انزل في عدة المتوفى عنها زوجها اثنين احدهما ما تقدم وهو قوله يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا والاخر في هذه الاية توجب تنزيل هاتين الايتين بعد حالين فتقول لها ان لم تخرج السكنى بعد دار زوجها واتخذ النفقة من مال زوجها كانت عدتها اربعة اشهر وعشرا على ما في تلك الاية المتقدمة واما ان اخارت السكنى بعد دار زوجها واتخذ من ماله وتركته عدتها في الحول قال وتنزيل الايتين على هذين التقديرين اولى بكون كل واحد منهما معمولا به

القول الثالث وهو قول ابي مسلم الاصفهاني ان معنى الاية ان من يتوفى منكم ويذرون ازواجا وقد وصوا وصية لازواجهم بنفقة الحول وسكنى الحول فان خرجن قبل ذلك وجاء من وصية الزوج بعد ان يتمن المدة التي ضربها الله تعالى لهن فلا حرج فيما فعلن بانفسهن من معروف اي نكاح صحيح لان اقامتهن بهذه الوصية غير لازمة قال والسبب انهم كانوا في زمان الجاهلية يوصون بالنفقة والسكنى حولا كاملا وكان يجب على المراة الاعتداد بالحول فبين الله تعالى هذه الاية ان ذلك غير واجب وعلى هذا التقدير فالنسخ زايل واحتج على قوله بوجوه احدها ان النسخ خلاف الاصل فوجب المصير الى عدمه بقدر الامكان والثاني ان يكون الناسخ متاخرا عن المنسوخ في النزول فلو كان متاخرا عنه في النزول كان الاحسن ان يكون متاخرا عنه في التلاوة ايضا لان هذا الترتيب احسن فاما تقدم الناسخ على المنسوخ في التلاوة فهو وان كان جايزا في الجملة الا انه بعيد من سنن الترتيب وتنزيه كلام الله تعالى واجب بقدر الامكان ولما كانت هذه الاية متاخرة عن تلك في التلاوة كان الاولى ان لا يحكم بكونها منسوخة بتلك والوجه الثالث وهو انه ثبت في علم اصول الفقه انه متى وقع التعارض بين النسخ وبين التخصيص كان التخصيص اولى بها هنا ان خصصنا هاتين الايتين بالحالتين المخصوصتين على ما هو قول مجاهد اندفع النسخ فكان المصير الى قول مجاهد اولى من الزام النسخ من غير دليل ولما على قول ابي مسلم فالكلام اظهر لانكم تقولون تقدير الاية فعليهم وصية لازواجهم لو تقدير ها فليوصوا وصية فانتم تضيفون هذا الحكم الى الله تعالى وابو مسلم يقول بل تقدير الاية والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصوا لهم وصية لازواجهم او تقدير ها وقد اوصوا وصية لازواجهم فتوجيه هذا الحكم الى الزوج واذا كان لابد من الاضمار فلبس اضمار كم اولى من اضماره ثم على تقدير ان يكون الاضمار ما ذكره ابو مسلم لزم نظم النسخ الى الاية وعند هذا يشهد كل عقل سليم بان اضمار ابي مسلم اولى من اضمارهم وان الزام هذا النسخ الزام له من غير دليل مما في القول لهذا النسخ من سوء الترتيب الذي تجب تنزيه كلام الله تعالى عنه وهذا كلام واضح اذا عرفت هذا فنقول هذه الاية من اولها الى اخرها تكون جملة واحدة شرطية فالشرط هو قوله فان خرجن فلا جناح عليكم فيما فعلن بانفسهن من معروف لهذا التقدير قول ابي مسلم وهو في غاية الصحة

المسئلة الثالثة المعتدة عن وفاة الزوج لا نفقة لها ولا سكنى حاملا كانت او حايلا وروي عن علي وابن عمر ان لها النفقة اذا كانت حاملا وعن جابر وابن عباس انهما قالا لا نفقة لها احتجوا بهذه الاية وهل تستحق السكنى فيه قولان احدهما لا تستحق السكنى وهو قول علي وابن عباس وعايشة ومذهب ابي حنيفة واحد قولي الشافعي والثاني تستحق وهو قول عمر وعثمان وابن عمر وابن مسعود وام سلمة وبه قال مالك والثوري واحمد وبناء القولين على خبر فريعة بنت مالك اخت ابي سعيد الخدري قال زوجها قالت فسالت رسول الله صلى الله عليه وسلم اني ارجع الى اهلي قال فان زوجي ما تركني في منزل يملكه قال عليه السلام نعم فانصرفت حتى اذا كنت في المسجد او في الحجرة دعاني قال امكثي في بيتك حتى يبلغ الكتاب اجله واحتلفوا في تنزيل هذا الحديث قيل الموجب في الابتداء اوجب فصار الاول منسوخا وقيل امرها بالمكث في بيتها اجراء على سبيل الاستحباب لا على سبيل الوجوب واحتج المزني على انه لا سكنى لها قالا اجمعنا على انه لا نفقة لها الان الملك انقطع بالموت فكذلك السكنى بدليل انهم اجمعوا على ان من وجب له نفقة وسكنى من والد وولد على رجل فمات انقطعت نفقتهم وسكناهم لان ماله صار ميراثا للورثة فكذا هاهنا احتج الاصحاب فقالوا لا يمكن قياس السكنى على النفقة لان المطلقة الثلاث تستحق السكنى بكل حال ولا تستحق النفقة لنفسها عند المزني وان النفقة وجبت في مقابلة التمكن من الاستمتاع ولا يمكن هنا واما السكنى وجبت لتحصين الماء وهو موجود ها هنا فثبت انا اذا عرفت

هذا فنقول القايلون بان هذه الآية منسوخة لابد وان تختلف قولهم بسبب هذه المسلة وذلك لان هذه الاية على قولهم توجب النفقة
والسكنى اما وجوب النفقة فقد صار منسوخا واما وجوب السكنى فهل صار منسوخا ام لا والكلام فيه ما ذكرناه **المسلة**
الرابعة القايلون بان هذه الوصية كانت واجبة اوردوا على انفسهم سوالا فقالوا الله تعالى ذكر الوفاة ثم امر بالوصية فكيف يوصي
المتوفي واجابوا عنه بان المعنى والذين يقاربون الوفاة ينبغي ان يفعلوا هذا فالوفاة عبارة على الاشراف عليها وجواب اخر وهو ان
هذه الوصية يجوز ان يكون مضافة الى الله تعالى بمعنى امره وتكليفه كانه قيل وصية من الله لازواجهم كقوله يوصيكم الله في اولادكم وانما
يحسن هذا المعنى على قراءة من قرا بالرفع اما قوله تعالى فلا جناح عليكم فالمعنى لا جناح يا اولياء الميت فيما فعلن في انفسهن من التزين وعن الاقدام
على النكاح وفي رفع الجناح وجهان احدهما لا جناح في قطع النفقة عنهن اذا خرجن قبل انقضاء الحول والثاني لا جناح عليكم في ترك منعهن من
الخروج لان مقامها حولا في بيت زوجها ليس بواجب عليها **الحكم الرابع عشر قوله تعالى**
وللمطلقات متاع بالمعروف حقا على المتقين يروى ان هذه الاية انما نزلت لان الله تعالى لما انزل قوله تعالى ومتعوهن الى
قوله حقا على المحسنين قال رجل من المسلمين ان احسنت فعلت وان لم ارد ذلك لم افعل فقال تعالى وللمطلقات متاع بالمعروف حقا على المتقين يعني
على من كان متقيا عن الكفر واعلم ان المراد من المتاع ها هنا فيه قولان احدهما انها هي المتعة وظاهر هذه الاية تقتضي وجوب هذه المتعة
لكل المطلقات فمن الناس من تمسك بظاهر هذه الاية واوجب المتعة لجميع المطلقات وهو قول سعيد بن جبير وابي العالية والزهري وقال
الشافعي لكل مطلقة الا للمطلقة التي فرض لها مهر ولم يوجد المسيس وقال ابو حنيفة رضي الله عنه المتعة لا تجب الا للمطلقة التي لم يفرض لها مهر
ولم يوجد في حقها مسيس وهذه المسلة قد ذكرناها في تفسير قوله تعالى ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره فان قيل لم اعيد ها هنا ذكر
المتعة مع ان ذكرها تقدم في قوله ومتعوهن على الموسع قدره قلنا هناك ذكر حكم المتعة خاصا وها هنا ذكر عاما والقول الثاني ان المراد
بهذه المتعة النفقة والنفقة قد تسمى متاعا الى الحول واذا حملنا هذا المتاع على النفقة اندفع التكرار فكان ذلك اولى وها هنا اخر الايات
الدالة على الاحكام والله تعالى اعلم بالحقيقة **قوله تعالى** الم تر الى الذين خرجوا من ديارهم وهم الوف
اعلم ان عادته تعالى في القرآن ان يذكر بعد بيان الاحكام القصص ليفيد الاعتبار للسامع ويحمله ذلك الاعتبار على ترك التمرد والعناد ومزيد
الخضوع والانقياد فقال الم تر الى الذين خرجوا من ديارهم اما قوله الم تر ففيه مسايل **المسلة الاولى** اعلم ان الروية قد تجي
بمعنى روية البصر وقد تجي بمعنى روية البصيرة والقلب وذلك راجع الى العلم قال تعالى وارنا مناسكنا معناه علمنا وقال فاحكم بين الناس بما اراك
الله اي علمك ثم ان هذا اللفظ قد يستعمل فيما تقدم للمخاطب العلم به وفيما لا يكون كذلك فقد يقول الرجل لغيره يريد تعريفه ابتدا الم تر الى ما
جرى على فلان فيكون هذا ابتدا تعريف فعلى هذا يجوز ان يكون عليه النبي عليه السلام لم يعرف هذه القصة الا بهذه الاية ويجوز ان يقال كان
العلم بها سابقا على نزول هذه الاية ثم ان الله انزل هذه الاية على وفق ذلك العلم **المسلة الثانية** هذا الكلام
ظاهره خطاب مع النبي عليه السلام الا انه لا يبعد ان يكون المراد هو وامته لا انه وقع الابتدا بالخطاب معه كقوله تعالى يا ايها
النبي اذا طلقتم النسا فطلقوهن لعدتهن **المسلة الثالثة** دخول لفظة الى في قوله الم تر الى الذين يحتمل ان يكون لاجل
ان الى عندهم حرف الانتهاء كقولك من فلان الى فلان فمن علم بتعليم معلم فكان ذلك المعلم اوصل ذلك التعلم الى ذلك المعلوم وانهاه
اليه فحسن من هذا الوجه دخول حرف الى فيه ونظيره قوله تعالى الم تر الى ربك كيف مد الظل اما قوله الى الذين خرجوا من ديارهم
ففيه روايات احداها قال السدي كانت قرية وقع فيها الطاعون هرب عامة اهلها والذين بقوا مات اكثرهم وبقي قوم منهم في المرض
والبلا ثم بعد ارتفاع الطاعون رجع الذين هربوا سالمين فقال من بقي من المرضى هولاء احزم منا لو صنعنا ما صنعوا لنجونا من الامراض
والافات ولئن وقع الطاعون ثانيا لخرجنا فوقع وهربوا وهم بضعة وثلاثون الفا فلما خرجوا من الوادي ناداهم ملك في اسفل الوادي
واخر من اعلاه ان موتوا فهلكوا وبليت اجسامهم فمر بهم نبي يقال له حزقيل فلما راهم وقف عليهم يتفكر فيهم فاوحى الله اليه اتريد ان اريك
كيف احييهم فقال نعم فقيل له ناد يا ايتها العظام ان الله يامرك ان تجتمعي فجعلت العظام تطير بعضها الى بعض حتى تمت العظام ثم اوحى
الله اليه ناد يا ايتها العظام ان الله يامرك ان تكتسين لحما فصارت لحما ودما ثم نادى ان الله يامرك ان تقومي فقامت فلما صاروا احياء
قاموا وكانوا يقولون سبحانك ربنا وبحمدك لا اله الا انت ثم رجعوا الى قوتهم بعد حياتهم وكانت انهم ماتوا ظاهرة في وجوههم ثم بقوا الى
ان ماتوا بعد ذلك بحسب اجالهم الرواية الثانية قال ابن عباس ان ملكا من ملوك بني اسرائيل امره عسكره بالقتال فخافوا القتال
وقالوا لملكهم ان الارض التي تذهب اليها فيها الوبا فنحن لا نذهب اليها حتى يزول ذلك الوبا فاماتهم الله باسرهم وبقوا ثمانية ايام حتى
انتفخوا وبلغ بنو اسرائيل موتهم فخرجوا لدفنهم فعجزوا من كثرتهم فحظروا عليهم الحظاير فاحياهم الله بعد الثمانية وبقي منهم شي من ذلك
النتن وبقي ذلك في اولادهم الى هذا اليوم واحتج القايلون بهذا القول بقوله تعالى عقيب هذه الاية وقاتلوا في سبيل الله والرواية
الثالثة ان حزقيل النبي ندب قومه الى الجهاد فكرهوا وتجنبوا فارسل الله عليهم الموت فلما كثر عليهم الموت خرجوا من ديارهم فرارا من
الموت فلما راى حزقيل ذلك قال اللهم اله يعقوب واله موسى ترى معصية عبادك فارهم اية في انفسهم تدلهم على نفاذ قدرتك وانهم لا يخرجون
عن قبضتك فارسل الله عليهم الموت ثم انه عليه السلام ضاق قلبه بسبب موتهم فدعى مرة اخرى فاحياهم الله تعالى اما قوله تعالى

وهم الوف

وهم الوف ففيه قولان الاول ان المراد منه بيان العدد واختلفوا في مبلغ عددهم قال الواحدي دون ثلاثة الاف
ولا فوق سبعين الفا والوجه من حيث اللفظ ان يكون عددهم ازيد من عشرة الاف لان الالوف جمع الكثير ولا يقال في عشرة
فما دونها الوف والقول الثاني ان الالوف جمع الف كقعود وقاعد وجلوس وجالس والمعنى انهم كانوا موتلفي القلوب قال القاضي
والوجه الاول اولى لان ورود الموت عليهم وهم كثرة عظيمة يفيد مزيد اعتبار بحالهم لان موت جمع عظيم دفعة واحدة لا يتفق
فوقوعه يفيد اعتبارا عظيما فما ورود الموت على قوم بينهم ايتلاف ومحبة كوروده وبينهم اختلاف في ان وجه الاعتبار لا يتغير
ويمكن ان يجاب عن هذا السؤال بان المراد كون كل واحد منهم الفا لحيوته محبا لهذه الدنيا فرجع حاصله الى ما قال تعالى في صفتهم
ولتجدنهم احرص الناس على حياة ثم انهم مع غاية حبهم للحياة والفهم بها اماتهم الله تعالى واهلكهم ليعلم ان حرص الانسان على الحياة
لا يعصمه من الموت فهذا القول على هذا الوجه ليس في غاية البعد اما قوله حذر الموت فهو منصوب لانه مفعول له اي يحذر الموت
ومعلوم ان كل واحد يحذر الموت فلما خص هذا الموضع بالذكر علم ان سبب الموت كان في تلك الواقعة اكثر اما لاجل غلبة الطاعون او
لاجل الامر بالمقاتلة اما قوله فقال لهم الله موتوا ففي تفسير قال الله وجهان الاول انه جاري مجرى قوله انما قولنا اذا اردناه ان
نقول له كن فيكون وقد تقدم انه ليس المراد منه اثبات قول بل المراد انه تعالى متى اراد ذلك وقع من غير منع وتاخر ومثل هذا عرف
مشهور في اللغة ويدل عليه قوله ثم احياهم فاذا صح الاحياء اقول فكذا القول في الاماتة والقول الثاني انه تعالى امر الرسول ان
يقول لهم موتوا وان يقول عند الاحياء ما رويناه عن السدي ويحتمل ايضا ما رويناه من ان الملك قال ذلك والقول الاول اقرب الى التحقيق
اما قوله تعالى ثم احياهم ففيه مسائل **المسئلة الاولى** الاية دالة على انه تعالى احياهم بعد ان ماتوا فوجب القطع
بوقوعه اما الامكان فلان تركب الاجزاء على الشكل المخصوص ممكن والا لما وجد اولا واحتمال تلك الاجزاء للحياة ممكن والا لما وجد اولا ومتى
ثبت هذا فقد ثبت الامكان واما ان الصادق اخبر عنه ففي هذه الاية ومتى اخبر الصادق عن وقوع ما ثبت في العقل امكان وقوعه وجب
القطع به **المسئلة الثانية** قالت المعتزلة احياء الميت قبل ظهور خارق للعادة ومثل هذا لا يجوز من الله تعالى اظهاره
الا عند ما يكون معجزة لنبي اذ لو جاز ظهوره لا لاجل ان يكون معجزة لنبي لبطلت دلالته على النبوة واما عند اصحابنا فانه يجوز ظهور خوارق
العادات لاكرامه الولي ولسائر الاغراض فكان هذا الحصر باطلا ثم قالت المعتزلة وقد روي ان هذا الاحياء انما وقع في زمان حزقيل النبي
عليه السلام وببركة دعائه وهذا يحقق ما ذكرناه مثل ان هذا لا يوجد الا ليكون معجزة للانبياء وقيل حزقيل هو ذو الكفل وانما سمي بذلك لانه
تكفل شبان سبعين نبيا وانجاهم من القتل وقيل انه عليه السلام مر بهم وهم موتى فجعل يتفكر فيهم معجبا فاوحى الله اليه ان اردت احييتهم وجعلت
ذلك الاحياء اية لك فقال نعم فاحياهم الله بدعائه **المسئلة الثالثة** انه قد ثبت بالدلائل ان معارف المكلفين تصير
ضرورية عند القرب من الموت وعند معاينة الاهوال والشدائد فهؤلاء الذين اماتهم الله ثم احياهم لا يخلوا اما ان يقال انهم عاينوا الاهوال
والاحوال التي معها صارت معارفهم ضرورية او يشاهدوا شيئا من تلك الاحوال بل الله تعالى اماتهم بغتة كاليوم الحادث من غير مشاهدة الاهوال
البتة فان كان الحق هو الاول فعند ما احياهم يمتنع ان يقال انهم نسوا تلك الاهوال ونسوا ما عرفوا ان لهم بضرورة العقل لان الاحوال العظيمة
لا يجوز نسيانها مع كمال العقل فكان يجب ان يبقى تلك المعارف الضرورية معهم بعد الاحياء وبقاء تلك المعارف الضرورية يمنع من صحة التكليف
كما لا ينبغي التكليف في الاخرة فاما ان يقال انهم يكونوا بعد الاحياء مكلفين وليس في الاية ما يمنع منه او يقال ان الله تعالى حين اماتهم ما اراهم
شيئا من الايات العظيمة التي تصير معارفهم عندها ضرورية وما كان ذلك الموت كموت سائر المكلفين الذين يعاينون الاهوال عند القرب
من الموت والله اعلم بحقائق الامور **المسئلة الرابعة** قال قتادة انما احياهم ليستوفوا بقية اجالهم وهذا القول فيه
كلام كثير وبحث طويل اما قوله تعالى ان الله لذو فضل على الناس ففيه وجوه احدها انه تفضل على اولئك الاقوام الذين اماتهم بسبب
ان احياهم وذلك لانهم خرجوا من الدنيا على المعصية فهو تعالى اعادهم الى الدنيا ومكنهم من التوبة والتلافي وثانيها ان العرب الذين كانوا
منكرين للمعاد متمسكين بقول اليهود في كثير من الامور فلما نبه الله تعالى اليهود على هذه الواقعة التي كانت معلومة لهم وهم يذكرونها للعرب
المنكرين للمعاد قال الظاهر ان اولئك المنكرين يرجعون من الدين الباطل الذي هو الانكار الى الدين الحق الذي هو الاقرار بالبعث والنشور
فيخلصون من العقاب ويستحقون الثواب فكان ذكر هذه القصة فضلا من الله واحسانا في حق هؤلاء المنكرين وثالثها ان هذه
القصة تدل على ان الحذر من الموت لا يفيد فهذه القصة تشجع الانسان على الاقدام على طاعة الله كيف كانت ويزيل عن قلبه الخوف
من الموت فكان ذكر هذه القصة سببا لبعد العبد عن المعصية وقربه من الطاعة التي بها يفوز بالثواب العظيم فكان ذكر هذه القصة
فضلا واحسانا من الله على عبيده ثم قال ولكن اكثر الناس لا يشكرون وهو قوله فابى اكثر الناس الا كفورا **قوله تعالى**
وقاتلوا في سبيل الله فيه قولان الاول ان هذا خطاب للذين احيوا قال الضحاك احياهم ثم امرهم بان يذهبوا الى الجهاد لانه
تعالى انما اماتهم بسبب انهم ان كرهوا الجهاد واعلم ان هذا القول لا يتم الا باضمار محذوف تقديره وقيل لهم قاتلوا والقول الثاني
وهو اختيار جمهور المحققين ان هذا استيناف خطاب للحاضرين يتضمن الامر بالجهاد الا انه سبحانه بلطفه ورحمته قدم على الامر بالقتال
ذكر الذين خرجوا من ديارهم لئلا ينكص عن امر الله محب للحياة بسبب خوف الموت وليعلم كل احد ان ترك القتال لا يثق بالسلامة من الموت

كما قال في قوله قل لن ينفعكم الفرار ان فررتم من الموت او القتل واذا لا تمتعون الا قليلا فحثهم على القتال الذي به وعد احدى الحسنيين اما في العاجلة الظهور على العدو واما في الاجل الفوز بالخلود في النعيم والوصول الى ما تشتهي الانفس وتلذ الاعين اما قوله تعالى في سبيل الله فالسبيل هو الطريق وسميت العبادات سبيلا الى الله من حيث ان الانسان بسلوكها يتوسل الى الله ومعلوم ان الجهاد يقربه الى الدين فكان طاعة فلا جرم كان للمجاهد مقاتلا في سبيل الله ثم قال واعلموا ان الله سميع عليم اي هو يسمع كلامكم في ترغيب الغير في الجهاد او في تعبئة الفرعة وعليم بما في صدوركم من البواعث والاغراض ان ذلك الجهاد لغرض الدين او لعاجل الدنيا

قوله تعالى من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا في الاية مسائل **المسئلة الاولى** انه تعالى لما امر بالقتال في سبيل الله ثم اردفه بقوله من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا علمنا ان هذا القرض نوع من القتال وهو الانفاق في الجهاد خاصة فندب العاجز عن الجهاد ان ينفق على الفقير القادر على الجهاد وامر القادر على الجهاد ان ينفق على نفسه في طريق الجهاد ثم ان الله تعالى ذلك بقوله والله يقبض ويبسط وذلك لان من علم ذلك كان اعتماده على فضل الله اكثر من اعتماده على ماله وذلك يدعوه الى انفاق المال في سبيل الله والاحتراز عن البخل بذلك الانفاق والقول الثاني ان هذا الكلام منبت الاتعلق له بما قبله القائلون بهذا القول اختلفوا فمنهم من قال المراد من هذا القرض انفاق المال ومنهم من قال انه غيره والقائلون بانه انفاق المال لهم ثلثة اقوال المراد من الاية ما ليس بواجب من الصدقة وهو قول الاصم واحتج عليه بوجهين الاول انه تعالى سماه بالقرض والقرض لا يكون الا تبرعا الحجة الثانية سبب نزول الاية قال ابن عباس نزلت هذه الآية في ابي الدحداح قال يا رسول الله ان لي حديقتين فان تصدقت باحديهما فهل لي مثلها في الجنة قال نعم قال وام الدحداح معي قال نعم قال والصبية معي قال نعم فتصدق بافضل حديقيه وكانت تسمى الحبيبة قال فرجع ابو الدحداح الى اهله فكانت في الحديقة التي تصدق بها فقام على باب الحديقة وذكر ذلك لامرأته فقالت نعم الرأي رأيت بارك الله لك فيما انقلبت ثم خرجوا منها وسلموها فكانت عليه السلام بقول كم من نخلة ندلى عروقها في الجنة لابي الدحداح اذا عرفت سبب نزول هذه الآية ظهر ان المراد بهذا القرض الانفاق الواجب في سبيل الله واحتج هذا القائل على قوله فانه تعالى ذكر في آخر الآية انه ترجعون وذلك لا زجر وهو انما يليق بالواجب والقول الثالث وهو الاقرب انه يدخل فيه كلا القسمين كما انه قوله مثل الذين ينفقون اموالهم في سبيل الله كمثل حبة اما الذين قالوا المراد من هذا القرض شيء سوى انفاق المال فما روي عن بعض اصحاب بن مسعود هو قول الرجل سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر قال القاضي وهذا بعيد لان لفظ الاقراض لا يقع عليه في عرف اللغة ثم قال ولا يمكن حمل هذا القول على الصحة الا ان يقول الفقير الذي لا يملك شيأ اذا كان في قلبه انه لو كان قادرا لانفق واعطى فحينئذ تكون تلك النية قائمة مقام الانفاق فقد روي عنه عليه السلام انه قال من لم يكن عنده ما يتصدق به فليلعن اليهود فان له صدقة

المسئلة الثانية اختلفوا في ان اطلاق لفظ القرض على هذا الانفاق حقيقة او مجاز قال الزجاج انه حقيقة وذلك لان القرض هو كل ما يفعل ليجازى عليه تقول العرب لك عندي قرض حسن وسيئ والمراد منه الفعل الذي تجازى عليه وقال امية بن الصلت

كل امرئ سوف يجزى قرضه حسنا او سيئا ومدينا كالذي دانا

ومما يدل على ان القرض ما ذكرناه ان القرض اصله في اللغة القطع ومنه المقراض والقرض للقوم اذا هلكوا وذلك لانقطاع اثرهم فاذا القرض فالمراد قطع له من ماله لو علم قطع يجازى عليها والقول الثاني ان لفظ القرض ها هنا مجاز وذلك لان القرض هو ان يعطي الانسان شيأ ليرجع اليه مثله وها هنا المنفق بسبيل الله انما ينفق ليرجع اليه بدله الا انه حصل الاختلاف بين هذا الانفاق وبين القرض من وجوه احدها ان القرض انما يأخذه من يحتاج اليه لفقره وذلك في حق الله تعالى محال وثانيها ان البدل في القرض المعتاد لا يكون الا المثل وفي هذا الانفاق هو الضعف وثالثها ان المال الذي يأخذه المستقرض لا يكون ملكا له وها هنا هذا المال المأخوذ ملك الله ثم مع حصول هذه الفروق سماه الله تعالى قرضا والحكمة فيه التنبيه على ان ذلك لا يضيع عند الله فكما ان القرض يجب اداؤه ولا يجوز الاخلال به فكذا الثواب الواجب على الانفاق واصل الى المكلف لا محالة ويروى انه لما نزلت هذه الاية قالت اليهود ان الله فقير ونحن اغنياء يطلب منا القرض وهذا الكلام لا يليق بجهلهم وحمقهم لان الغالب عليهم التشبيه ويقولون ان معبودهم شيخ قال القاضي ومن يقول في معبوده هذا القول من ذا الذي يقرضه لا به فائدة جرى الكلام على طريقة الاستهزاء قلنا ان ذلك في الترغيب والدعاء الى الفعل اقرب من ظاهر الامر اما قوله قرضا حسنا ففيه مسائل

المسئلة الاولى قال الواحدي القرض ها هنا اسم لا مصدر ولو كان مصدرا لكان اقراضا

المسئلة الثانية كون القرض حسنا يحتمل وجوها احدها ان يراد به حلالا خالصا لم يختلط به الحرام لان مع الشبهة ومع الاختلاف ربما فات الفعل وثانيها ان لا يتبع ذلك الانفاق منا ولا اذى وقال بعضهم ان يفعله على نية التقرب الى الله سبحانه لان ما يفعل رياء وسمعة لا يبقى به الثواب اما قوله فيضاعفه له ففيه مسائل

المسئلة الاولى في قوله فيضاعفه اربع قراآت احداها قرأ ابن عمر ونافع وحمزة والكسائي فيضاعفه بالالف والرفع والثانية قراءة عاصم فيضاعفه بالالف والنصب والثالثة قرأ ابن كثير فيضعفه بالتشديد والرفع بلا الف والرابعة قرأ ابن عامر فيضعفه بالتشديد والنصب فنقول اما التشديد والتخفيف فهما لغتان ووجه الرفع العطف على يقرض ووجه النصب ان حمل الكلام على المعنى لا على اللفظ لان المعنى ايكون قرض فيضاعفه والاختيار الرفع لان فيه معنى الجزاء وجواب الجزاء بالفاء لا يكون الا رفعا

المسئلة

الثانية التضعيف والاضعاف والمضاعفة واحد وهو الزيادة على اصل الشيء حتى يصير مثلين او اكثر وفي الاية حذف
والتقدير فيضاعف ثوابه اما قوله تعالى اضعافا كثيرة فمنهم من ذكر فيه قدرا معينا واجود ما يقال فيه انه القدر المذكور في قوله
تعالى ومثل الذين ينفقون اموالهم في سبيل الله كمثل حبة انبتت سبع سنابل فيقال يحمل المجمل على المعتبر لان كلتا الايتين وردتا في الانفاق
ويمكن ان يجاب عنه بانه تعالى لم يقتصر في هذه الاية على التحديد بل قال بعده والله يضاعف لمن يشاء والقول الثاني وهو
الاصح واختيار السدي ان هذا التضعيف لا يعلم احد ما هو وكم هو وانما ابهم معاني ذلك لان ذكر المبهم في باب الترغيب اقوى من ذكر
المحدود اما قوله تعالى والله يقبض ويبسط وفي بيان ان هذا كيف يناسب ما تقدم وجوه احدها ان المعنى انه تعالى لما كان هو
القابض الباسط فان كان تقدير هذا الذي امر بانفاق المال الفقير فلينفق المال في سبيل الله فانه سواء انفق او لم ينفق فليس له الا الغنى
والسعة وبسط اليد فعلى كلا التقديرين يكون انفاق المال في سبيل الله اولى وثانيها ان الانسان اذا علم ان القبض والبسط بالله
انقطع نظره عن مال الدنيا وبقي اعتماده على الله فحينئذ يسهل عليه انفاق المال في سبيل مرضاة الله وثالثها وهو انه تعالى يوسع على عباده
ويقتر فلا تبخلوا عليه بما وسع عليكم لئلا يبدل السعة الحاصلة لكم بالضيق ورابعها انه تعالى لما امرهم بالصدقة وحثهم عليها اخبر انه لا يمكنهم
ذلك الا بتوفيقه واعانته فقال والله يقبض ويبسط بعضها حتى تقدم على هذه الطاعة ثم قال واليه ترجعون المراد به الى حيث لا حاكم ولا
مدبر سواه **القصة الثانية** قصة طالوت قوله تعالى الم تر الى الملا من بني اسرائيل من بعد موسى الملا الاشراف من الناس
وهو اسم للجماعة كالقوم والرهط والجيش وجمعه املاء قال الشاعر وقال بها الاملاء من كل معشر وخيرا قاويل الرجال سديدها
واصلها من الملاء وهم الذين يملون العيون هيبة وزورا وقيل هم الذين يملون المكان اذا حضروا وقال الزجاج الملا الرؤساء سموا بذلك لانهم
ملا وملا بما يحتاج اليه من قولهم ملو الرجل يملا ملاه فهو ملي **قوله تعالى** اذ قالوا لنبي لهم ابعث لنا ملكا
في الاية مسائل **المسئلة الاولى** تعلق هذه الاية بما قبلها من حيث انه تعالى لما فرض القتال بقوله وقاتلوا في سبيل الله ثم امر
بالانفاق فيه لما له من الناس في كمال المراد بالقتال ذكر قصة بني اسرائيل وهي انهم لما امروا بالقتال نكثوا وخالفوا ذمهم الله تعالى عليه ونسبهم الى
الظلم والمقصود منه ان لا يقدم المامورون بالقتال من هذه الاية على المخالفة وان يكونوا مستمرين في القتال مع اعداء الله تعالى **المسئلة
الثانية** لا شك ان المقصود الذي ذكرناه حاصل سواء علمنا ان ذلك الشيء من كان وان اولئك الملا من كانوا او لم يعلم شيئا من ذلك لان
المقصود هو الترغيب في باب الجهاد وذلك لا يختلف وانما يعلم من ذلك الشيء ومن ذلك الملا بالخبر المتواتر وهو مقصود واما خبر الواحد فانه
لا يفيد الا الظن ومنهم من قال انه يوشع بن نون بن افرايم بن يوسف والدليل عليه قوله تعالى ومن بعد موسى وهذا ضعيف لان قوله من بعد
موسى كما يحتمل الاخبار يحتمل الاصول من بعد زمان ومنهم من قال كان اسم ذلك النبي اشمويل من بني هرون واسمه بالعربية اسمعيل وقال السدي هو شمعون
سمته امه بذلك لانها دعت الله ان يرزقها فاستجاب الله دعاها فسمته شمعون يعني سمع دعاها فيه والسين تصير شينا بالعبرانية وهو من ولد
لاوي بن يعقوب عليه السلام **المسئلة الثالثة** قال وهب والكلبي ان المعاصي كثرت في بني اسرائيل والخطايا عظمت فيهم ثم غلب عليهم
عدوهم فسبوا كثيرا من ذراريهم فسالوا نبيهم ملكا ينتظم به كلمتهم ويجتمع امرهم ويستقيم حالهم في جهات عدوهم وقيل تغلب قوم جالوت على بني اسرائيل
فيسبي ذراريهم فسالوا ملكا ينتظم به كلمتهم ويجتمع به امرهم في جهاد عدوهم وكان قوام امر بني اسرائيل بملك يجتمعون عليه يجاهد الاعداء ويجري
الاحكام ونبي يطيعه الملك ويقيم امر دينهم ويأتيهم بالخبر من ربهم اما قوله تعالى نقاتل في سبيل الله فاعلم انه قرئ نقاتل بالنون والجزم على
الجواب وبالنون والرفع على انه حال اي ابعثه لنا مصدرين القتال او استيناف كانه قال لهم ما تصنعون بالملك فقالوا نقاتل وقرئ بالتاء والجزم
على الجواب وبالرفع على انه صفة لقوله ملكا اما قوله تعالى قل هل عسيتم ان كتب عليكم القتال الا تقاتلوا ففيه مسائل **المسئلة
الاولى** قرا نافع وحده عسيتم بكسر السين وفي سورة محمد عليه السلام واللغة المشهورة فتحها ووجه قراءة نافع ما حكاه ابن الاعرابي انهم
يقولون هو عس بكذا وهذا يقوي عسيتم بكسر السين الا ترى ان عس بكذا مثل جر وشج وطعن ابو عبيدة في هذه القراءة فقال لو جاز ذلك
لجاز عسى ربكم اجاب اصحاب نافع عسى من وجهين الاول ان التاء اذا سكنت وانفتح ما قبلها حصل في التلفظ بها نوع كلفة ومشقة وليست
التاء من عسى كذلك لانها وان كانت في الكتابة بياء الا انها في اللفظ مدة وهي حقيقة فلا يحتاج الى خفة اخرى والجواب الثاني هب ان
القياس يقتضي جواب عسى ربكم الا انا اذا ذكرنا انهما لغتان فله ان ياخذ باللغتين فيستعمل احداهما في موضع والاخرى في موضع اخر **المسئلة
الثانية** خبر هل عسيتم هو قوله ان لا تقاتلوا والشرط فاصل بينهما والمعنى هل اقاربتم ان لا تقاتلوا بمعنى اتوقع حينكم عن القتال فادخل
هل مستفهما عما هو متوقع عنده ومظنون واراد بالاستفهام التقرير وثبت ان المتوقع كائن وانه صائب في توقعه كقوله تعالى هل اتى على
الانسان معناه التقرير ثم انه تعالى ذكر ان القوم قالوا وما لنا ان لا نقاتل في سبيل الله وهذا يدل على اضمار قوي خصوصا واتبعوا ذلك
بعلة قوية توجب التشدد في ذلك وهو قولهم وقد اخرجنا من ديارنا وابنائنا لان من بلغ منه العدو هذا المبلغ فالظاهر من امره الاجتهاد
في قمع عدوه ومقاتلته فان قيل المشهور انه يقال ما لك تفعل كذا ولا يقال ما لك ان تفعل كذا قال تعالى ما لكم لا ترجون لله وقارا وقال وما لكم
لا تؤمنون بالله والجواب من وجهين الاول وهو قول المبرد ما في هذه الاية جحد لا استفهام كانه قال ما لنا نترك القتال وعلى هذا الطريق
زال السؤال الوجه الثاني ان نسلم ان ما هاهنا بمعنى الاستفهام ثم على هذا القول وجوه الاول قال الاخفش ان ما هاهنا زائدة والمعنى وما لنا

لاتقاتل في سبيل الله وهذا ضعيف لان القول بثبوت الزيادة في كلام الله خلاف الاصل الثاني قال الفراء الكلام ههنا محمول على المعنى
لان قول مالك لاتقاتل معناه ما منعك ان تقاتل فلما ذهب الى معنى المنع حسن ادخال ان فيه قال تعالى ما منعك ان تسجد وقال مالك ان لا
تكون مع الساجدين الثالث قال الكسائي معناه ومالنا ان لانقاتل بل اي شيء لنا في ترك القتال ثم سقطت كلمة في ورجح ابو علي الفارسي قول
الكسائي بمعناه ومالنا ان لانقاتل بل اي شيء لنا في ترك القتال على قول الفراء قال وذلك لان على قول الفراء لابد من اضمار حرف الجر على القولين
ثم على قول الكسائي يبقى اللفظ مع هذا الاضمار على ظاهره وعلى قول الفراء لايبقى كان قول الكسائي لامحالة اولى واقوى اما قوله تعالى فلما كتب
عليهم القتال تولوا فاعلم ان في الكلام محذوفا تقديره فسألنا الله تعالى ذلك فبعث لهم ملكا وكتب عليهم القتال فتولوا اما قوله الا قليلا منهم
فهم الذين عبروا النهر وسيأتي ذكرهم وقيل كان عدد هذا القليل ثلثمائة وثلثة عشر على عدد اهل بدر واعلم ان ظلم
نفسه حين خالف ربه وايضا ما قيل من ربه وهذا هو الذي يدل على تعلق هذه الآية بقوله قبل ذلك وقاتلوا في سبيل الله فكانه تعالى اكد
وجوب ذلك بان ذكر قصة بني اسرائيل في الجهاد وعقب ذلك بان من تقدم على مثله فهو ظالم والله عالم بما يستحقه الظالم وهذا يمنع في كونه
زجرا عن مثل ذلك في المستقبل وفي كونه تنبيها على الجهاد وان يلتزم كل مسلم بالقتال بذلك

قوله تعالى وقال لهم نبيهم ان الله قد بعث لكم طالوت ملكا اعلم انه تعالى لما بين في الآية الاولى ان احبارهم الى ما سألوا ثم انهم تولوا بين انا وان ما تولوا انكارهم
امر طالوت وذلك لانهم طلبوا من نبيهم ان يطلب من الله ان يعين لهم ملكا فاجابهم بان الله قد بعث لكم طالوت ملكا قال صاحب طالوت اسم اعجمي
كجالوت وداود وانما امتنع من الصرف لتعريفه وعجمته وزعموا انه من الطول لما وصف به من البسطة في الجسم ووزنه ان كان من الطول مفعول
واصله طوليوت الا ان امتناع صرفه يوقع ان يكون منه الا ان يقال هم اسم عبراني وافق عربيا كاوافق حنظلة وعلى هذا التقدير يكون احد
سببه العجمية لكونه عبرانيا ثم ان الله تعالى لما عيشه لان يكون ملكا لهم اظهروا التولي عن طاعته اعراضا عن حكمه وقالوا اني يكون له الملك
علينا فاستبعدوا احدا ان يكون هو ملكا عليهم قال المفسرون وسبب هذا الاستبعاد ان النبوة كانت مخصوصة لسبط معين من اسباط
بني اسرائيل وهو سبط لاوي بن يعقوب ومنه موسى وهرون وسبط المملكة بهوذا ومنه داود وسليمان وان طالوت ما كان من احد هذين السبطين
بل كان من ولد بنيامين فلهذا السبب انكروا كونهم ملكا لهم وزعموا انهم احق بالملك منهم ثم انهم اكدوا هذه الشبهة بشبهة اخرى وهي قولهم
ولم يؤت سعة من المال وذلك اشارة منهم الى انه فقير واحتلفوا فقال وهب كان دباغا وقال السدي كان مكاريا وقال اخرون كان سقاء
فان قيل ما الفرق بين الواو في قوله ونحن احق وفي قوله ولم يؤت قلنا الاولى للحال والثانية لعطف الجملة على الجملة الواقعة حالا والمعنى
كيف يتملك علينا والحال انه لا يستحق التملك لوجود من هو احق بالملك وانه فقير ولابد للملك من مال يقصد به ثم انه تعالى اجاب عن شبهتهم
بوجوه الاول قوله ان الله اصطفاه عليكم وفيه مسائل

المسألة الاولى معنى الآية ان الله تعالى خصه بالملك والامرة
واعلم ان القوم لما كانوا معترفين بنبوة ذلك النبي الذي كان اخباره عن الله تعالى انه جعل طالوت ملكا عليهم حجة قاطعة في ثبوت الملك له لان من
جوز الكذب على الانبياء عليهم السلام فحينئذ يرتفع الوثوق عن قولهم وذلك يقدح في ثبوت نبوتهم ورسالتهم واذا ثبت صدق المخبر بان الله تعالى
خصه بالملك ولما ثبت ذلك كان ملكا واجب الطاعة وكانت الاعتراضات ساقطة

المسألة الثانية قوله اصطفاه
اي اختار الملك من غيره صافيا له واصطفاه واستصفاه بمعنى الاختلاص وهو ان يأخذ الشيء خالصا لنفسه وقال الزجاج انه ماخوذ من
الصفوة والاصل فيه اصتفى بالتاء فابدل الطاء بالالف بالطاء ليسهل النطق بها بعد الصاد وكيف ما كان فالمراد ما ذكرناه انه
تعالى خصه بهذا الملك والامرة وعلى هذا الوجه وصف تعالى نفسه بانه اصطفى الرسل ووصفهم بانهم المصطفون الاخيار
ووصف الرسول بانه المصطفى

المسألة الثالثة هذه الآية تدل على بطلان قول من يقول ان الامامة
موروثة وذلك لان بني اسرائيل انكروا ان يكون ملكهم من لا يكون من بيت المملكة فاعلم الله تعالى ان هذا الشرط ساقط والمستحق
للملك من خصه الله تعالى بذلك وهو نظير قوله تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء الوجه الثاني في الجواب عن هذه
الشبهة قوله تعالى وزاده بسطة في العلم والجسم وتقرير هذا الجواب انهم طعنوا في استحقاقه للملك بامرين احدهما انه ليس من
اهل بيت الملك والثاني انه فقير والله تعالى بين انه اهل للملك وقدر ذلك بانه حصل له وصفان احدهما العلم والثاني القدرة
وهذان الوصفان اتم مناسبة لاستحقاق الملك من الوصفين الاولين وبيانه من وجوه احدها ان العلم والقدرة من باب الكمالات
الحقيقية والمال والجاه ليسا كذلك والثاني ان العلم والقدرة من الكمالات الحاصلة لجوهر نفس الانسان والمال والجاه امران
منفصلان عن ذات الانسان والثالث ان العلم والقدرة لا يمكن سلبهما عن الانسان والمال والجاه يمكن سلبهما عن الانسان والرابع
ان العالم بامر الحروب القوي الشديد على المحاربة يكون الانتفاع به في حفظ مصلحة البلد وفي دفع شر الاعداء اتم من الانتفاع بالرجل
النسيب العفيف اذا لم يكن له علم بضبط المصالح وقدرة على دفع الاعداء فثبت بما ذكرنا ان اسناد الملك الى العالم القادر اولى من اسناده
الى النسيب العفيف

المسألة الرابعة احتج اصحابنا في مسئلة خلق الاعمال بقوله وزاده بسطة في العلم وهذا
يدل على العلوم الحاصلة للخلق انما جعلت كذلك من الله وايجاده وذلك يبطل قول المعتزلة فهذه الاضافة انما كانت لانه تعالى هو الذي اعطى العقل
ونصب الدلائل واجاب الاصحاب ان الاضافة المباشرة دون التسبب

المسألة الثالثة قال بعضهم

المراد من البسطة في الجسم طول القامة وكان يفوق الناس براسه ومنكبه وانما سمي طالوت لطوله وقيل المراد من البسط في الجسم
الجمال وكان اجمل بني اسرائيل وقيل المراد القوة وهذا القول عندي اصح لان المنتفع به من دفع الاعدا هو القوة والشدة لا الطول
والجمال **المسئلة الثالثة** انه تعالى قدم البسطة في العلم على البسطة في الجسم وهذا منه تعالى تنبيه على ان الفضايل
النفسانية اعلى واشرف واكمل من الفضايل الجسمانية الوجه الثالث في الجواب عن الشبهة قوله تعالى والله يوتي ملكه من يشاء ولا اعتراض
لاحد عليه في فعله لان المالك اذا تصرف في ملك نفسه فلا اعتراض لاحد عليه الوجه الرابع في الجواب قوله تعالى والله واسع عليم وفيه
ثلاثة اقوال احدها انه تعالى واسع الفضل والرزق والرحمة وسعت رحمته كل شي والتقدير انتم طعنتم في طالوت فقيرا والله تعالى
واسع الفضل والرحمة فاذا فوض الملك اليه فان علم ان الملك لا يتمشى الا بالمال فهو تعالى يفتح عليه باب الرزق والسعة في المال والقول
الثاني انه واسع بمعنى موسع على من يشاء من نعمه وتعلقه بما قبله على ما ذكرناه والثالث انه واسع بمعنى ذو سعة ويجي فاعل ومعناه ذو كذا
كقوله عيشة راضية اي ذات رضى وهم ناصب ذو نصب ثم بين بقوله تعالى عليم انه تعالى مع قدرته على اغناء الفقير عالم بمقادير ما
يحتاج اليه في تدبير الملك وعالم بحال ذلك الملك في الحاضر والمستقبل فيختار لعلمه بجميع العواقب ما هو مصلحة في قيامه بامر الملك
قوله تعالى وقال لهم نبيهم ان اية ملكه ان ياتيكم التابوت اعلم ان ظاهر الاية المتقدمة يدل على
ان اولئك الاقوام كانوا مقرين بنبوة النبي الذي كان فيهم ان قوله تعالى حكاية عنهم اذ قالوا لنبي لهم ابعث لنا ملكا فالظاهر في انهم كانوا
معترفين بنبوة ذلك النبي ومقرين بانه مبعوث من عند الله تعالى ثم ان ذلك النبي لما قال ان الله بعث لكم طالوت ملكا كان هذا دليلا قاطعا
في كون طالوت ملكا ثم انه تعالى لكمال رحمته بالخلق ضم الى ذلك الدليل دليلا اخر يدل على كون ذلك النبي صادقا في ذلك الكلام ويدل
ايضا على ان طالوت رضيه الله تعالى للملك واكثر الدلايل من الله تعالى جايزة ولذلك فانه كثرت معجزات موسى وعيسى فلهذا قال تعالى وقال
لهم نبيهم ان اية ملكه ان ياتيكم التابوت وفيه مسايل **المسئلة الاولى** ان مجي ذلك التابوت لا بد وان يقع على وجه يكون
خارقا للعادة حتى يصح ان يكون انه من عند الله دالة على صدق تلك الدعوى وقال اصحاب الاخبار ان الله تعالى انزل على ادم تابوتا فيه صور
الانبيا من اولاده فتوارثه اولاد ادم الى ان وصل الى يعقوب ثم بقي في ايدي بني اسرائيل وكانوا اذا اختلفوا في شي تكلم وحكم بينهم اذا حضروا القتال
قدموه بين ايديهم يستفتحون به على عدوهم وكانت الملايكة تحمله فوق العسكر وهم يقاتلون العدو فاذا سمعوا من التابوت صيحة استيقنوا
النصرة فلما عصوا وفسدوا سلط الله عليهم العمالقة فغلبوهم على التابوت وسلبوه فلما سالوا نبيهم البينة على ملك طالوت قال ذلك النبي
ان اية ملكه انكم تجدون التابوت في داره ثم ان الكفار الذين سلبوا ذلك التابوت كانوا قد جعلوه في موضع البول والغايط فدعا النبي
عليهم في ذلك الوقت فسلط الله على اولئك الكفار البلا حتى ان كل من بال عنده او تغوط ابتلاه الله بالبواسير فعلم الكفار ان ذلك لاجل استخفافهم
بالتابوت فاخرجوه ووضعوه على ثورين فاقفل الثوران يسيران ووكل الله بهما اربعة من الملايكة يسوقونهما حتى اتوا منزل طالوت ثم ان
قوم ذلك النبي راوا التابوت عند طالوت فعلموا ان ذلك دليل على كونه ملكا لهم فذاك هو قوله ان اية ملكه ان ياتيكم التابوت والاتيان على
هذا مجاز لانه اتي به ولم يات هو فنسب اليه توسعا كما يقال ربحت الدراهم وخسرت التجارة والبر والاية الثانية ان التابوت صندوق
كان موسى عليه السلام يضع التوراة فيه فكان من خشب وكانوا يعرفونه ثم ان الله تعالى رفعه بعد ما قبض موسى عليه السلام لسخطه على بني
اسرائيل ثم قال نبي ذلك القوم ان اية ملك طالوت ان ياتيكم التابوت من السما ثم ان التابوت لم تحمله الملايكة ولا الثوران بل نزل من السماء
الى الارض والملايكة كانوا يحفظونه والقوم كانوا ينظرون اليه حتى نزل عند طالوت وهذا قول ابن عباس رضي الله عنه وعلى هذا الاتيان حقيقة
في التابوت واضيف الحمل الى الملايكة في القولين جميعا لان من حفظ شيا في الطريق جاز ان يوصف بانه حمل ذلك النبي وان لم يحمله كما يقول
حملت الامتعة الى زيد اذا حفظها في الطريق وان كان الحامل غيره واعلم انه تعالى جعل اتيان التابوت عبرة ثم فيه احتمالان احدهما
ان يكون مجي التابوت معجزا وذلك هو الذي قررناه والثاني ان لا يكون التابوت معجزا بل يكون ما فيه هو المعجز وذلك بان يشاهد التابوت
خاليا ثم ان ذلك النبي يصفه بمحضر من القوم في بيت ويغلقون البيت ثم النبي يدعي ان الله تعالى خلق فيه ما يدل على ما و فاذا فتحوا باب
البيت ونظروا في التابوت راوا فيه كتابا يدل على ان ملكهم هو طالوت وعلى ان الله ينصرهم على اعدايهم فهذا يكون معجزا قاطعا دالا على انه من
عند الله ولفظ القران يحتمل هذا لان قوله ياتيكم التابوت فيه سكينة من ربكم يحتمل ان يكون المراد انهم يجدون في التابوت هذا المعجز الذي هو
سبب لاستقرار قلبهم واطمينان نفسهم فهذا محتمل **المسئلة الثانية** قال صاحب الكشاف وزن التابوت اما ان يكون فعلوتا
او فاعولا والثاني مرجوح لانه يقل في كلام العرب لفظ يكون فاوه ولامه من جنس واحد غير سلس وقلق فلا يقال تابوت من تبت قياسا
على ما يقل واذا فسد هذا القسم تعين الاول وهو انه فعلوت من التوب وهو الرجوع لانه ظرف يوضع فيه الاشيا ويودع فيه فلا يزال يرجع
اليه ما يخرج منه وصاحبه يرجع اليه فيما يحتاج اليه من مودعاته **المسئلة الثالثة** قرا الكل التابوت بالتاء وقرا ابي وزيد
ابن ثابت التابوه بالهاء وهي لغة الانصار **المسئلة الرابعة** من الناس من قال ان طالوت كان نبيا لان الله تعالى اظهر المعجز
على يده وكل من كان كذلك كان نبيا ولا يقال ان هذا كان من باب كرامة الاولياء لان الفرق بين الكرامة والمعجزة ان الكرامة لا تكون على
سبيل التحدي وهذا كان على سبيل التحدي فوجب ان لا يكون من جنس الكرامات والجواب لا يبعد ان يكون ذلك معجزة لنبي ذلك

الزمان ومع كونه معجزة له فانه كان اية قاطعة في ثبوت ملكه اما قوله تعالى فيه سكينة من ربكم ففيه مسايل **المسئلة الاولى** السكينة فعيلة من السكون وهو ضد الحركة وهو مصدر وقع موقع الاسم نحو القضية والبقية والعزيمة **المسئلة الثانية** اختلفوا في السكينة وضبط الاقوال فيها ان يقول المراد بالسكينة اما ان يقال انه كان شيا حاصلا في التابوت او ما كان كذلك والقسم الثاني هو قول ابي بكر الاصم فانه قال معناه ان اية ملكه ان ياتيكم التابوت فيه سكينة اي تسكنون عند مجيئه وتقرون له بالملك ويزول تفرقكم عنه لانه متى جاءهم التابوت من السما وشاهدوا تلك الحالة فلا بد وان تسكن قلوبهم اليه ويزول تفرقهم بالكلية واما القسم الاول وهو ان المراد من السكينة شي كان موضوعا في التابوت وعلى هذا ففيه اقوال الاول وهو قول ابي مسلم انه كان في التابوت بشارات من كتب الله المنزلة على موسى وهرون ومن بعدهما من الانبيا بان الله تعالى ينصر طالوت وجنوده ويزول خوف العدو الثاني وهو قول علي رضي الله عنه كان لها وجه كوجه الانسان وفيها ريح هفافة الثالث وهو قول بن عباس هي صورة من زبرجد او ياقوت لها راس كراس الهر وذنب كذنبه فاذا صاحت كصياح الهر ذهب التابوت نحو العدو وهم يمضون معه فاذا وقف وقفوا ونزل النصر والقول الرابع هو قول عمر بن عبيد ان السكينة التي كانت في التابوت شي لا يعلم واعلم ان السكينة عبارة عن الثبات والامن وهو كقوله تعالى في قصة الغار فانزل الله سكينته عليه وكقوله تعالى فانزل الله سكينته على رسوله وعلى المومنين فكذا قوله تعالى فيه سكينة من ربكم معناه الامن والسكون واحتج القايلون بانه حصل في التابوت شي بوجهين الاول ان قوله فيه سكينة يدل على كون التابوت ظرفا للسكينة والثاني وهو انه عطف عليه قوله وبقية مما ترك ال موسى فكما ان التابوت كان ظرفا للبقية وجب ان يكون ظرفا للسكينة والجواب عن الاول ان كلمة في كما تكون للظرفية فقد تكون للسببية قال عليه السلام في النفس المومنة مائة من الابل وقال في خمس من الابل شاة اي بسببه فقوله في هذه الاية فيه سكينة اي بسببه تحصل سكينة والجواب عن الثاني لا يبعد ان يكون المراد بقية مما ترك ال موسى وال هرون من الدين والشريعة والمعنى ان بسبب هذا التابوت ينتظم امر ما بقي من دينهما وشريعتهما واما القايلون بان المراد من البقية شي كان موضوعا في التابوت فقالوا البقية هي رصاص الالواح وعصى موسى وثيابه وشي من التوراة وشي من المن الذي كان ينزل عليهم اما قوله ال موسى ففيه قولان الاول قال بعض المفسرين يحتمل ان يكون المراد من ال موسى وال هارون هو موسى وهرون نفسهما والدليل عليه قوله عليه السلام لابي موسى الاشعري لقد اوتي هذا من مزامير ال داود واراد به داود نفسه لانه لم يكن لاحد من ال داود من الصوت الحسن مثل ما كان لداود والقول الثاني قال القفال انما اضيف ذلك الى ال موسى وال هرون لان ذلك التابوت قد تداولته القرون بعدهما الى وقت طالوت وما في التابوت اشيا توارثها العلما من اتباع موسى وهرون فتكون الال هم الاتباع قال تعالى ادخلوا ال فرعون اشد العذاب واما قوله تحمله الملايكة فقد تقدم القول فيه واما قوله ان في ذلك لاية لكم ان كنتم مومنين فالمعنى ان هذه الاية معجزة باهرة ان كنتم ممن يومن بدلالة المعجزة على صدق النبي **قوله تعالى فلما فصل طالوت بالجنود** فيه مسايل **المسئلة الاولى** اعلم ان وجه اتصال هذه الاية بما قبلها يظهر بتقدير محذوف يدل عليه ما في الكلام والتقدير انه لما اتاهم باية التابوت اذعنوا له واجابوا الى المسير تحت راسه فلما فصل بهم اي فارق حد بلده وانقطع عنه ومعنى الفصل القطع يقال قول فصل اذا كان يقطع بين الحق والباطل وفصلت اللحم عن العظم وفاصل الرجل شريكه وامراته فصلا ويقال للفطام فصال لانه قطع عن الرضاع وفصل عن المكان قطعه بالمجاوزة عنه ومنه قوله ولما فصلت العير قال صاحب الكشاف قوله فصل عن موضع كذا اصله فصل نفسه ثم لاجل الكثرة في الاستعمال حذفوا المفعول حتى صار في حكم غير المتعدي كما يقال انفصل والجنود جمع جند وكل صنف من الخلق جند على حده يقال للجراد الكثير انها جنود الله ومنه قوله عليه السلام الارواح جنود مجندة **المسئلة الثانية** اختلفوا في ان هذا القايل من كان فقال الاكثرون انه هو طالوت وهذا هو الاظهر لان قوله لا بد وان يكون مسندا الى مذكور سابق والمذكور السابق هو طالوت ثم على هذا يحتمل ان يكون من قبل نفسه فلا بد من وحي اتاه عن ربه وذلك يقتضي انه مع الملك كان نبيا والقول الثاني ان قايل هذا القول هو النبي المذكور في اول الاية والتقدير فلما فصل طالوت بالجنود قال لهم نبيهم ان الله مبتليكم بنهر ونبي ذلك الوقت هو اشمويل عليه السلام **المسئلة الثالثة** في حكم هذا الابتلا وجهان الاول قال القاضي كان مشهورا من بني اسرايل انهم يخالفون الانبيا والملوك مع ظهور الايات الباهرة فاراد الله تعالى اظهار علامة قبل لقاء العدو ويتميز بها من يصبر على الحرب ممن لا يصبر لان الرجوع قبل لقاء العدو لا يوثر كتاثير الرجوع حال لقاء العدو فلما كان هذا هو الصلاح قبل مقاتلة العدو لا جرم قال الله تعالى اني مبتليكم بنهر الثاني انه تعالى ابتلاهم ليتعودوا الصبر على الشدايد **المسئلة الرابعة** في هذا النهر اقوال احدها وهو قول قتادة والربيع انه نهر بين الاردن وفلسطين والثاني وهو قول بن عباس والسدي انه نهر فلسطين قال القاضي والتوفيق بين القولين ان النهر الممتد من بلد الى بلد قد ينضاف الى احد البلدين القول الثالث وهو الذي رواه صاحب الكشاف ان الوقت كان قيظا فسلكوا مفازة فسالوا ان يجري الله لهم نهرا فقال ان الله مبتليكم بنهر بما اقترحتموه من النهر **المسئلة الخامسة** قوله مبتليكم اي ممتحنكم امتحان العبد كما قال انا خلقنا الانسان من نطفة امشاج نبتليه ولما كان الابتلا بين الناس انما يكون لظهور الشي وثبات الله تعالى لا يثيب ولا يعاقب على علمه انما يفعل ذلك لظهور الافعال من الناس وذلك لا يحصل الا بالتكليف لا جرم سمي التكليف ابتلا

وفيه لغتان بلا يبلوا وابتلى يبتلي قال ٭ ولقد بلوتك وابتليت خليقتي ولقد كفاك مؤدبي تأديبا ٭ فجاء باللغتين ٭
المسألة الثالثة نهر ونهر بتسكين الهاء وتحريكها لغتان وكلما في حشوه حرف من حروف الحلق فانه يجيء على هذين الوجهين كقولك
صخر وصخر وشعر وشعر وقالوا نحر ونحر قال ٭ كأنما خلقت كفاه من حجر فليس بين يديه والندى نخل ٭ يرى اليتيم في بر وفي بحر
مخافة ان يرى في كفه بلل ٭ اما قوله تعالى فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فانه مني ففيه مسائل المسألة الاولى
قوله ليس مني كالزجر يعني ليس من اهل ديني وطاعتي ونظيره قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن
المنكر ثم قيل هذا والمنافقون والمنافقات بعضهم من بعض يأمرون بالمنكر وينهون عن المعروف وايضا نظيره قوله عليه السلام ليس منا
من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا اي ليس على ديننا ومذهبنا المسألة الثانية قال اهل اللغة لم يطعمه اي لم يذقه
وهو من الطعم وهو يقع على الطعام والشراب هذا ما قاله اهل اللغة لم يطعمه اي لم يذقه وعندي انما اختير هذا اللفظ لوجهين من الفائدة
احدهما ان الانسان اذا عطش جدا ثم شرب الماء واراد وصف ذلك الماء بالطيب واللذة قال ان هذا الماء كانه جلاب وكانه عسل فيصفه
بالطعوم اللذيذة فقوله ومن لم يطعمه معناه انه وان بلغ به العطش الى حيث يكون ذلك الماء في فمه كالموصوف بهذه الطعوم الطيبة فانه
يجب عليه الاحتراز عنه وان لا يشربه والثاني ان من جعل الماء في فمه وتمضمض به ثم اخرجه من الفم فانه يصدق عليه انه ذاقه وطعمه ولا يصدق
عليه انه شربه فلو قال ومن لم يشربه فانه مني كان المنع مقصورا على الشرب اما لما قال ومن لم يطعمه كان المنع حاصلا في الشرب وفي المضمضة
ومعلوم ان هذا التكليف اشق فان الممنوع من شرب الماء تمضمض به وجد نوع خفة وراحة المسألة الثالثة انه تعالى قال
في اول الآية فمن شرب منه فليس مني ثم قال بعده ومن لم يطعمه وكان ينبغي ان يقال من لم يطعم منه ليكون آخر الآية مطابقا لاولها الا انه ترك
ذلك اللفظ واختير هذا الفائدة وهي ان الفقهاء اختلفوا في ان من حلف لا يشرب من هذا النهر كيف يحنث وقال ابو حنيفة لا يحنث الا اذا كرع من النهر
حتى لو اغترف بالكوز ماء من ذلك النهر وشربه لا يحنث لان الشرب من الشيء هو ان يكون ابتداء شربك متصلا بذلك الشيء وهذا لا يحصل الا بان
يشرب من النهر وقال الباقون بل اذا اغترف الماء بالكوز من ذلك النهر وشربه يحنث لان هذا وان كان مجازا الا انه مجاز معروف مشهور اذا عرفت
هذا فنقول ان قوله من شرب منه فليس مني ظاهره ان يكون النهي مقصورا على الشرب من النهر حتى لو اخذه بالكوز وشربه لا يكون داخلا تحت النهي
فلما كان هذا الاحتمال قائما في اللفظ الاول ذكر في اللفظ الثاني ما يزيل هذا الابهام فقال ومن لم يطعمه فانه مني اضاف الطعم والشرب من الماء
لا الى النهر ازالة لذلك الابهام اما قوله الا من اغترف غرفة بيده وفيه مسائل المسألة الاولى قرأ ابن كثير ونافع وابو عمرو
غرفة بفتح الغين وكذلك يعقوب وخلف وقرأ عاصم وابن عامر وحمزة والكسائي بالضم قال اهل اللغة الغرفة بالضم الشيء القليل الذي يحصل
في الكف والغرفة بالفتح الفعل وهو الاغتراف مرة واحدة ومثله الاكلة والاكلة يقال فلان يأكل بالنهار اكلة واحدة وما
اكلت عندهم الا اكلة بالضم اي شيئا قليلا كاللقمة ويقول الحزة من اللحم بالضم القطعة اليسيرة منه وحززت اللحم حزة اي قطعته مرة
واحدة ونحوها الحشوة والحشوة والخطوة بالضم مقدار ما بين القدمين والخطوة ان تخطو مرة واحدة وقال المبرد غرفة بالفتح
مصدر يقع على قليل ما في يده وكثيره والغرفة بالضم اسم ملء الكف او ما اغترف به وهذه الجملة في حكم المتصلة بالاستثناء الا
انها قدمت في الذكر للعناية المسألة الثانية قال ابن عباس كانت الغرفة يشرب منها هو ودوابه وخدمه
ويحمل منها واقول هذا الكلام يحتمل وجهين احدهما انه كان مأذونا ان يأخذ من الماء ان شاء مرة واحدة بقربه او جره بحيث كان
المأخوذ في المرة الواحدة يكفيه ولدوابه ولخدمه ولان يحمله مع نفسه والثاني انه كان يأخذ القليل الا ان الله تعالى كان يجعل البركة
فيه حتى يكفي لكل هؤلاء وهذا كان معجزة لنبي ذلك الزمان كما انه تعالى كان يروي الخلق العظيم من الماء القليل في زمان محمد اما قوله
تعالى فشربوا منه الا قليلا منهم ففيه مسائل المسألة الاولى قرأ ابي والاعمش الا قليل قال صاحب الكشاف وهذا
بسبب ميلهم الى المعنى واعراضهم عن اللفظ لان قوله فشربوا منه في المعنى فلم يطيعوه لا جرم حمل عليه حتى كانه قيل فلم يطيعوه
لا جرم حمل عليه الا قليل منهم المسألة الثانية قد ذكرنا ان المقصود من هذا الابتلاء ان يتميز الصديق عن الزنديق
والموافق عن المخالف فكما ذكر الله تعالى ان الذين يكونون اهلا لهذا القتال هم الذين لا يشربون من هذا النهر وان كان من شرب منه فانه
لا يكون مأذونا في هذا القتال وكان في قلبهم نفرة شديدة عن ذلك القتال لا جرم اقدموا على الشرب فتميز الموافق عن المنافق والصديق
عن العدو ويروى ان اصحاب طالوت لما هجموا على النهر بعد عطش شديد وقع اكثرهم في النهر واكثروا الشرب واطاع قوم قليل منهم امر
الله تعالى فاسودت شفاههم وغلبهم العطش ولم يرووا وبقوا على شط النهر وجبنوا عن لقاء العدو واما الذين اطاعوا امر الله تعالى فقوي قلبهم
وصح ايمانهم وعبروا النهر سالمين المسألة الثالثة القليل الذي لم يشرب قيل انه اربعة آلاف والمشهور وهو قول الحسن
انهم كانوا على عدد اهل بدر ثلثمائة وبضعة عشر وهم المؤمنون والدليل عليه وهو ان النبي عليه السلام قال لاصحابه يوم بدر انتم اليوم
على عدة اصحاب طالوت حين عبروا النهر وما جاز معه الا مؤمن قال البراء بن عازب وكنا يومئذ ثلثمائة وثلثة عشر رجلا اما قوله تعالى
فلما جاوزه هو والذين آمنوا معه قالوا لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده ففيه مسألتان المسألة الاولى لا خلاف بين المفسرين
ان الذين عصوا الله تعالى وشربوا من النهر رجعوا الى بلدهم ولم يتوجه معه الى لقاء العدو الا من اطاعه في باب الشرب من النهر وانما اختلفوا

في ان رجوعهم كان قبل عبور النهر او بعده وفيه قولان الاول انه ما عبر معه الا المطيع واحتج هذا القايل بامور الاول ان الله تعالى
قال فلما جاوزه هو والذين امنوا معه والمراد بقوله امنوا معه الذين وافقوه في تلك الطاعة فلما ذكر تعالى كل العسكر ثم خص المطيعين بانهم
عبروا النهر علمنا انه ما عبر النهر احد الا المطيعون الحجة الثانية الاية المتقدمة وهو قوله تعالى حكاية عن طالوت فمن شرب منه فليس
مني اي ليس من اصحابي في سفري كالرجل الذي يقول لغيره لست انت منا في هذا الامر قال ومعنى فشربوا منه اي ليتسببوا به الى الرجوع والفساد
بينهم الحجة الثالثة ان المقصود من هذا الابتلاء ان يتميز المطيع عن العاصي والمتمرد حتى يصرفهم عن نفسه ويرهم قبل ان يرتدوا
عند حضور العدو واذا كان المقصود من هذا الابتلاء ليس الا هذا المعنى كان الظاهر انه صرفهم عن نفسه في ذلك الوقت وما اذن لهم في عبور النهر
القول الثاني استصحب كل جنوده وكلهم عبروا النهر واعتمدوا في اثبات هذا القول على قوله تعالى حكاية عن قوم طالوت قالوا لا
طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده ومعلوم ان هذا الكلام لا يليق بالمومن المنقاد لامر ربه بل لا يصدر الا عن المنافق او الفاسق وهذه الحجة ضعيفة
وبيان ضعفها من وجوه احدها يحتمل ان يقال ان طالوت لما عزم على مجاوزة النهر وتخلف الاكثرون ذكر المتخلفون ان عذرنا في هذا التخلف
انه لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده فنحن معذورون في هذا التخلف اقصى ما في هذا الباب ان يقال ان الفاء في قوله فلما جاوزه يقتضي ان يكون
قولهم لا طاقة لنا اليوم بجالوت انما وقع بعد المجاوزة الا انا نقول يحتمل ان يقال ان طالوت والمومنين لما جاوزوا النهر وراوا القوم تخلفوا وما
جاوزوه سالهم عن سبب التخلف فذكروا ذلك وما كان النهر في العظم بحيث يمنع من المجاوزة ويحتمل ان يكون المراد بالمجاوزة قرب حصول المجاوزة
وعلى هذا التقدير فالاشكال ايضا زايل والجواب الثاني انه يحتمل ان يقال المومنون الذين عبروا النهر كانوا فريقين بعضهم ممن يحب الحياة ويكره
الموت فكان الخوف والجزع غالبا على طبعه ومنهم من كان شجاعا قوي القلب لا يبالي بالموت في طاعة الله تعالى فالقسم الاول هم الذين قالوا لا
طاقة لنا اليوم والقسم الثاني هم الذين اجابوا بقولهم كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة والجواب الثالث يحتمل ان يقال القسم الاول
من المومنين لما شاهدوا قلة عسكرهم قالوا لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده فلا بد وان نزكي انفسنا على القتل بل نرجوا من الله الفتح والظفر
فكان غرض الاولين الترغيب والشهادة والفوز بالجنة وغرض الفريق الثاني الترغيب في طلب الفتح والنصرة وعلى هذا التقدير لا يكون في احد
من هذين القولين طعن البتة المسئلة الثانية الطاقة مصدر بمنزلة الاطاقة يقال اطقت الشيء اطاقة وطاقة ومثلها
اطاع اطاعة والاسم الطاعة واعار يعير اعارة والاسم العارة واجاب يجيب اجابة والاسم الجابة وفي المثل اساء سمعا فاساء جابة اي جوابا
اما قوله تعالى قال الذين يظنون انهم ملاقوا الله ففيه سوال وهو انه تعالى لم جعلهم ظانين ولم يجعلهم جازمين وجوابه ان السبب منه
امور الاول وهو قول قتادة ان المراد من لقاء الله الموت قال عليه السلام من احب لقاء الله احب الله لقاءه وهولاء المومنون لما وطنوا انفسهم على
القتل وغلب على ظنونهم انهم لا يتخلصون من الموت لا جرم قيل في صفتهم انهم يظنون انهم ملاقوا الله والثاني الذين يظنون انهم ملاقوا الله اي
ملاقوا ثواب الله بسبب هذه الطاعة وذلك لان احدا لا يعلم عاقبة امره فلا بد من ان يكون ظانا راجيا وان بلغ في الطاعة ما بلغ الا من اخبر
الله تعالى بعاقبة امره وهذا قول ابي مسلم وهو حسن الوجه الثالث ان يكون المعنى قال الذين يظنون انهم ملاقوا طاعة الله وذلك لان
الانسان لا يمكنه ان يكون قاطعا بان هذا العمل الذي عمله طاعة لانه ربما اتى به لشيء من الرياء والسمعة ولا تكون نيته خالصة فحينئذ لا يكون
الفعل طاعة انما الممكن فيه ان يظن انه اتى به على نعت الطاعة والاخلاص الوجه الرابع انا ذكرنا في تفسير قوله تعالى يأتيكم التابوت فيه
سكينة من ربكم ان المراد بالسكينة على قول بعض المفسرين انه كان في التابوت كتب الهية نازلة على الانبياء المتقدمين دالة على حصول النصرة
والظفر لطالوت وجنوده ولكنه ما كان في تلك الكتب ان النصر والظفر يحصل في المرة الاولى او بعدها فقوله الذين يظنون انهم ملاقوا الله يعني
الذين يظنون انهم ملاقوا وعد الله اياهم بالنصر والظفر وانما جعله ظنا لا يقينا لان حصوله في الجملة وان كان قطعا الا ان حصوله في المرة
الاولى ما كان الا على سبيل حسن الظن الوجه الخامس قال كثير من المفسرين المراد بقوله يظنون انهم ملاقوا الله انهم يعملون ويوقنون الا انه
تعالى اطلق لفظ الظن على اليقين على سبيل المجاز لما بين الظن واليقين من المشابهة باكد الاعتقاد اما قوله كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن
الله فيه مسايل المسئلة الاولى المراد منه بقوله قلوب الذين قالوا لا طاقة لنا اليوم بجالوت والمعنى انه لا عبرة بكثرة العدد
انما العبرة بالتاييد الالهي والنصرة السماوية فاذا جاءت الدولة فلا مضرة في القلة والذلة واذا جاءت المحنة فلا منفعة في كثرة العدد والعدة
المسئلة الثانية الفئة الجماعة لان بعضهم قد فاء الى بعض فصاروا جماعة وقال الزجاج اصل الفئة من قولهم فاوت راسه
بالسيف وتفاييت اذا قطعت فالفئة الفرقة من الناس كانها قطعة منهم المسئلة الثالثة قال الفراء لو القيت من ههنا
جاز في فئة الرفع والنصب والخفض اما النصب فلان كم بمنزلة عدد فنصب ما بعده نحو عشرين رجلا واما الخفض فبتقدير دخول حرف من عليه
واما الرفع فعلى نية تقديم الفعل كانه قيل كم غلبت فئة اما قوله تعالى والله مع الصابرين فلا شبهة ان المراد المعونة والنصرة ثم يحتمل ان
يكون هذا قولا للذين قالوا كم من فئة قليلة ويحتمل ان يكون قولا من الله تعالى وان كان الاول اظهر قوله تعالى
ولما برزوا لجالوت وجنوده في الاية مسايل المسئلة الاولى المبارزة في الحروب هي ان يبرز كل واحد منهما لصاحبه
وقت القتال والاصل فيها ان الارض الفضاء التي لا حجاب فيها يقال لها البراز فكان البروز عبارة عن حصول كل واحد منهما في الارض المسماة بالبروز
وهو ان يكون كل واحد منهما بحيث يرى صاحبه المسئلة الثانية ان العلماء والاقوياء من عسكر طالوت لما قرروا مع العوام

والضعفاء انه كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله واوضحوا ان الفتح والنصرة لا يحصلان الا باعانة الله لا جرم لما برز عسكر جالوت ورأوا
القلة في جانبهم والكثرة في جانب عدوهم لا جرم اشتغلوا بالدعاء والتضرع فقالوا ربنا افرغ علينا صبرا ونظيره ما حكى الله عن قوم آخرين انهم
قالوا حين الالتقاء مع المشركين فقال وكاين من نبي قاتل معه ربيون كثير الى قوله وما كان قولهم الا ان قالوا ربنا اغفر لنا ذنوبنا واسرافنا في امرنا
وثبت اقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين وهكذا كان يفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم في كل المواطن فروي عنه في قصة بدر انه عليه السلام
لم يزل يصلي ويستنجز من الله وعده وكان متى لقي عدوا قال اللهم اني اعوذ بك من شرورهم واجعلك في نحورهم وكان يقول اللهم بك اصول واجول
المسئلة الثالثة الافراغ الصب يقال افرغت الاناء اذا صببت ما فيه اصله من الفراغ يقال فلان فارغ معناه خال مما يشغله
والافراغ اخلاء الاناء مما فيه وانما يخلو بصب كل ما فيه اذا عرفت هذا فنقول قوله افرغ علينا صبرا يدل على المبالغة في طلب الصبر من وجهين احدهما
انه اذا صب الشيء في الشيء فقد اثبت فيه بحيث لا يزول عنه وهذا يدل على التاكيد والثاني ان افراغ الاناء هو اخلاؤه بصب كل ما فيه بمعنى
افرغ علينا صبرا اي اصبب علينا اتم صب وابلغه **المسئلة الرابعة** اعلم ان الامور المطلوبة عند المحاربة مجموع امور ثلاثة
فاولها ان لا يكون صبورا على مشاهدة المخاوف في الامور الهائلة وهذا هو الركن الاصلي للمحاربة فانه اذا كان جبانا لا يحصل منه مقصود
اصلا وثانيها ان يكون قد وجد من الالات والادوات والانعامات الحسنة ما يمكنه ان يقف ويثبت ولا يصير ملجأ الى الفرار وثالثها
ان تزداد قوته على قوة عدوه حتى يمكنه ان يقهر العدو اذا عرفت هذا فنقول المرتبة الاولى هي المراد من قوله افرغ علينا صبرا
والثانية هي المراد بقوله ثبت اقدامنا والثالثة هي المراد من قوله وانصرنا على القوم الكافرين **المسئلة الخامسة**
احتج الاصحاب على ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى بقوله ربنا افرغ علينا صبرا وذلك لانه لا معنى للصبر الا القصد على الثبات والسكون
ولا معنى للثبات الا السكون والاستقرار وهذه الاية دالة على ان ذلك القصد المسمى بالصبر من الله تعالى وهو قوله افرغ علينا صبرا وعلى
ان الثبات والسكون الحاصل عند ذلك القصد بفعل الله وهو قوله وثبت اقدامنا وهذا صريح في ان الارادة والمراد من فعل
العبد بخلق الله تعالى اجاب القاضي عنه بان المراد من الصبر من تثبيته القدم تحصل اسباب الصبر واسباب ثبات القدم
وتلك الاسباب امور احدها ان يجعل في قلوب اعدائهم الرعب والجبن منهم فيقع بسبب ذلك منهم الاضطراب فيصير ذلك
سببا لجراة المسلمين عليهم ويصير داعيا لهم في الصبر على القتال وترك الانهزام وثانيها ان يلطفه ببعض اعدائهم في معرفة بطلان
ما هم عليه فيقع بينهم الاختلاف والتفرق ويصير ذلك سببا لجراة المؤمنين عليهم وثالثها ان يحدث تعالى فيهم وفي ديارهم
واهاليهم من البلاء مثل الموت والوباء وما يكون سببا لاشتغالهم بانفسهم ولا يتفرغون حينئذ للمحاربة فيصير ذلك سببا لجراة
المسلمين عليهم ورابعها ان يبتليهم بمرض وضعف يعمهم او يعم اكثرهم او يموت رئيسهم ومن يدبر امورهم فيعرف المؤمنين ذلك
فيصير ذلك سببا لقوة قلوبهم وموجبا لان يحصل لهم الصبر والثبات هذا كلام القاضي والجواب عنه من وجهين الاول انا بينا
ان الصبر عبارة عن القصد على السكون والثبات عبارة عن السكون فدلت هذه الاية على ان ارادة العبد ومراده من الله تعالى وذلك
يبطل قولكم وانتم تصرفون الكلام عن ظاهره ومحموله على اسباب الصبر وبيان الاقدام ومعلوم ان ترك الظاهر بغير دليل لا يجوز الوجه
الثاني في الجواب ان هذه الاسباب التي سلمتم انها بفعل الله تعالى اذا حصلت ووجدت فهل لها اثر في ترجيح الداعي او ليس لها اثر فيه فان
لم يكن لها اثر فيه لم يكن لطلبها من الله فائدة وان كان لها اثر في الترجيح فعند صدور هذه الاسباب المرجحة من الله تعالى يحصل الرجحان
وعند حصول الرجحان يمتنع الطرف المرجوح فيجب حصول الطرف الراجح لانه لا خروج عن طرفي النقيض وهو المطلوب **قوله**
تعالى فهزموهم باذن الله المعنى ان الله تعالى استجاب دعاءهم فافرغ الصبر عليهم وثبت اقدامهم ونصرهم على القوم الكافرين
جالوت وجنوده وحقق بفضله ورحمته ظن من قال كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله وهزموهم باذن الله واصل الهزم في اللغة
الكسر يقال سقاء منهزم اذا تشقق مع جفاف وهزمت العظم او الفضة هزما والهزمة نقرة في الجبل او في الصحراء قال سفيان بن عيينة
في زمن وهي هزمة جبريل يريد هزمها برجله فخرج الماء ويقال سمعت هزمة الرعد كانه صوت فيه تشقق ويقال للسحاب هزيم لانه
يتشقق بالمطر وهزم الضريع وهزمه ما يكسر منه ثم اخبر الله تعالى ان تلك الهزيمة كانت باذن الله او باعانته وتوفيقه وتيسيره وانه
لولا اعانته وتيسيره لما حصل البتة ثم قال وقتل داود جالوت قال ابن عباس ان داود عليه السلام كان راعيا ولد سبعة اخوة مع طالوت
فلما ابطأ خبر اخوانه على ابيهم ايشا ارسل ابنه داود اليهم ليأتيه بخبرهم فاتاهم وهم في المصاف وبدر جالوت الجبار فكان من قوم
عاد الى البراز فلم يخرج اليه احد فقال يا بني اسرائيل لو كنتم على حق لبارزني بعضكم فقال داود لاخوته اما فيكم من يخرج الى هذا
الاقلف فسكنوه فذهب الى ناحية من الصف ليس فيها اخوته فمر به طالوت انكحه ابنتي واعطيه نصف ملكي فقال داود فانا خارج
اليه فكانت عادته انه يقاتل بالمقلاع الذئب والاسد في الرعي وكان طالوت عارفا بجلالته فلما هم داود بان يخرج الى جالوت مر علاثة
احجار فقلن يا داود خذنا معك نفينا ميتة جالوت ثم لما خرج الى جالوت رماه فاصابه في صدره وقعد الحجر فيه وقتل بعده ناسا كثيرا
فهزم الله جنود جالوت وقتل داود جالوت فحسده طالوت واخرجوه من مملكته ولم يف له بوعده ثم ندم على صنعه فذهب يطلبه الى ان
قتل وملك داود وحصلت له النبوة ولم يجتمع في بني اسرائيل الملك والنبوة الا له واعلم ان قوله فهزموهم باذن الله وقتل داود جالوت

يدل على ان هزيمة عسكر جالوت كان من عسكر طالوت وان قتل جالوت ما كان الا من داود ولا دلالة في الظاهر على انهزام العسكر كان
قبل قتل جالوت ام بعده لان الواو لا تفيد الترتيب واما قوله تعالى واتاه الله الملك والحكمة ففيه مسائل **المسئلة الاولى**
قال بعضهم اتاه الله الملك والنبوة جزاء على ما فعل من الطاعة العظيمة وبذل النفس في سبيل الله مع ان الله كان عالما بانه صالح لمحمل
امر النبوة ولا يمنع جعلها جزاء على الطاعات كما قال تعالى ولقد اخترناهم على علم على العالمين وقال الله تعالى الله اعلم حيث يجعل رسالاته
وظاهر هذه الاية تدل ايضا على ذلك لانه تعالى لما حكى عن داود انه قتل جالوت قال بعد واتاه الله الملك والحكمة والسلطان اذا انعم
على بعض عبيده لاجل تلك الخدمة وقال الاكثرون الله يصطفي من الملائكة رسلا ومن الناس **المسئلة الثانية** قال بعضهم
ظاهر الاية يدل على ان داود حين قتل جالوت اتاه الملك والنبوة وذلك لانه تعالى ذكر ابقاء الملك والنبوة عقيب ذكره لقتل داود جالوت
وترتيب الحكم على الوصف المناسب مشعر بكون ذلك الوصف علة لذلك الحكم وبيان المناسبة انه عليه السلام لما قتل مثل ذلك الخصم العظيم
بالمقلاع والحجر كان ذلك معجزا لا سيما وقد نطقت الاحجار معه وقالت خذنا فانما نقتل جالوت بنا وظهور المعجز يدل على النبوة واما الملك
فلان القوم لما شاهدوا منه قهر ذلك العدو العظيم المهيب بذلك الفعل القليل فلا شك ان النفوس تميل اليه وذلك يقتضي حصول الملك له
ظاهرا وقال الاكثرون ان حصول الملك والنبوة تاخر عن ذلك الوقت بسبع سنين على ما قاله الضحاك قالوا والروايات وردت بذلك قالوا
والروايات وردت بذلك قالوا ولان الله تعالى كان قد عين طالوت ليملك فيبعد ان يعزله عن الملك حال حيوته والمشهور في احوال
بني اسرائيل ان الله تعالى كان يبعث فيهم نبيا وكان يملك عليهم ملكا وكان ذلك الملك ينفذ امور ذلك النبي وقد كان نبي ذلك الزمان اشمويل
وملك ذلك الزمان طالوت فلما توفي اشمويل اعطى النبوة لداود ولما مات طالوت اعطى الله الملك لداود فاجتمع الملك والنبوة فيه
المسئلة الثالثة الحكمة هي وضع الامور مواضعها على الصواب والصلاح وكمال هذا المعنى انما يحصل بالنبوة فلا يبعد ان يكون المراد
بالحكمة ههنا النبوة قال تعالى ام يحسدون الناس على ما اتاهم الله من فضله فقد اتينا آل ابرهيم الكتاب والحكمة واتيناهم ملكا عظيما
وقال فيما بعث به نبيه عليه السلام ويعلمهم الكتاب والحكمة فان قيل فاذا كان المراد من الحكمة النبوة فلم قدم الملك على الحكمة مع ان الملك
ادون حالا من النبوة قلنا لانه تعالى بين في هذه الاية كيفية ترقي داود عليه السلام الى المراتب العالية واذا تكلم المتكلم في كيفية الترقي فكلما
كان اكثر تاخرا في الذكر كان اعلى حالا واعظم رتبة اما قوله تعالى وعلمه مما يشاء ففيه وجوه احدها ان المراد به ما ذكره في قوله تعالى وعلمناه
صنعة لبوس لكم ليحصنكم من باسكم وقال والنا له الحديد ان اعمل سابغات وقدر في السرد وثانيها ان المراد كلام الطير والنمل قال تعالى
حكاية عنهم علمنا منطق الطير وثالثها المراد به ما يتعلق بمصالح الدنيا وضبط الملك فانه ما يعلم ضبط الملك من ابائه لانهم ما كانوا ملوكا بل كانوا
رعاة ورابعها علم الدين قال تعالى واتينا داود زبورا وذلك لانه كان حاكما بين الناس فلا بد وان يعلمه الله كيفية الحكمة والقضاء وخامسها
الالحان الطيبة ولا يبعد حمل اللفظ على الكل فان قيل انه تعالى لما ذكر انه اتاه الحكمة وكان المراد بالحكمة النبوة فقد دخل العلم في ذلك فلم ذكر
بعده وعلمه ما يشاء قلنا المقصود منه التنبيه على ان العبد قط لا ينتهي الى حالة يستغني عن التعلم سواء كان نبيا او لم يكن ولهذا السبب قال
محمد رب زدني علما ثم قال تعالى ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض اعلم انه تعالى لما بين ان الفساد الواقع لجالوت وجنوده
زال بما كان من طالوت وجنوده زال بما كان من طالوت وجنوده وبما كان من داود من قتل جالوت بين عقيب ذلك جملة تشتمل على كل تفصيل
في هذا الباب وهو انه تعالى يدفع الناس بعضهم ببعض لكيلا يفسد الارض فقال ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض وها هنا مسائل
المسئلة الرابعة قرا ابن كثير وابو عمرو ولولا دفع الله بغير الف وكذلك في سورة الحج ولولا دفع الله وقرا جميعا ان الله يدفع عن الذين
امنوا بغير الف وكذلك في سورة الحج ووافقهما عاصم وحمزة والكسائي وابن عامر المحصبي دفع الله بغير الف الا انهم قرءوا ان الله يدافع عن الذين امنوا
بالالف وقرا نافع ولولا دفاع وان الله يدافع بالالف اذا عرفت هذه الروايات فنقول اما من قرا ولولا دفع الله الناس ان الله يدفع فوجهه ظاهر
واما من قرا ولولا دفاع الله ان الله يدافع عن الذين امنوا فوجه الاشكال فيه ان المدافعة مفاعلة وهي عبارة عن كون كل واحد من المتدافعين دافعا
لصاحبه ومانعا له من فعله وذلك من العبيد في حق الله محال وجوابه ان لاهل اللغة في اللفظ دفاع قولين احدهما انه مصدر لدفع يقول
دفعته دفعا ودفاعا كما يقول كتبته كتبا وكتابا قالوا وفعال كثيرا يجي مصدرا للثلاثي بل فعل وفعل يقول جمح جماحا وطمح طماحا ويقول لقيته لقاء
وقمت قياما وعلى هذا التاويل كان قوله ولولا دفاع الله معناه ولولا دفع الله والقول الثاني قول من جعل دفاع من دافع فالمعنى انه سبحانه انما
يكف الظلمة والقضاة عن ظلم المومنين على يد انبيائه ورسله وائمة دينه وكان يقع بين اولئك المحقين واولئك المبطلين مدافعات ومكادحات
حسن الاخبار عنه بلفظ المدافعة كما قال تعالى يحاربون الله ورسوله ويشاقون الله وكما قال قاتلهم الله ونظائره كثيرة **المسئلة الخامسة**
اعلم ان الله تعالى ذكر في هذه الاية المدفوع والمدفوع به اما المدفوع عنه فغير مذكور فقوله ولولا دفع الله الناس بعضهم اشارة الى المدفوع
وقوله ببعض اشارة الى المدفوع به فاما المدفوع عنه فغير مذكور في الاية فيحتمل ان يكون المدفوع عنه الشرور في الدين ويحتمل ان يكون المدفوع
عنه الشرور في الدنيا ويحتمل ان يكون مجموعهما اما القسم الاول وهو ان يكون المدفوع عنه الشرور في الدين فتلك الشرور اما ان المرجع
بها الى الكفر او الى الفسق او اليهما فلنذكر هذه الاحتمالات الاول ان يكون المعنى ولولا دفع الله بعض الناس عن الكفر بسبب البعض وعلى هذا التقدير
فالدافعون هم الانبياء وائمة الهدى فانهم هم الذين يمنعون الناس عن الوقوع في الكفر باظهار الدلائل والبراهين والبينات وقال تعالى كتاب

انزلناه اليك لتخرج الناس من الظلمات الى النور والاحتمال الثاني ان يكون المراد ولولا دفع الله بعض الناس عن المعاصي والمنكرات بسبب البعض
وعلى هذا التقدير فالدافعون هم القايمون بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر على ما قال تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف
وتنهون عن المنكر ويدخل في هذا الباب الايمة المنصوبون من قبل الله اقامة الحدود واظهار شرايع الاسلام ونظيره قوله تعالى ادفع بالتي
هي احسن وفي موضع اخر ادفع بالتي هي احسن السيئة وفي موضع اخر ويدرون بالحسنة السيئة الاحتمال الثالث ولولا دفع الله بعض الناس
عن الهرج والمرج واثارة الفتن في الدنيا بسبب البعض واعلم ان الدافعين على هذا التقدير هم الانبياء ثم الايمة والملوك الذابون عن شرايعهم
وتقريره ان الانسان الواحد لا يمكنه ان يعيش وحده لانه ما لم يجز هذا الذاك ولا يطحن ذاك لهذا ولا يبني هذا الذاك ولا ينسج ذاك لهذا
لانه مصلحة الانسان فظاهر ان مصلحة الواحد لا يتم الا عند اجتماع جمع في موضع واحد فلهذا قيل الانسان مدني بالطبع
ثم ان الاجتماع بسبب المنازعة المفضية الى المخاصمة اولا والمقابلة ثانيا فلا بد في الحكمة الالهية من وضع شريعة بين الخلق
فتكون الشريعة قاطعة للخصومات والمنازعات فالانبياء عليهم السلام الذين اتوا من عند الله بهذه الشريعة التي دفع الله بسببهم
وسبب شريعتهم الافات عن الخلق فان الخلق ما داموا يبقون متمسكين بالشرايع لا يقع بينهم خصام ولا نزاع والملوك الايمة متى كانوا
متمسكين بهذه الشرايع كانت الفتن زايلة والمصالح الحاصلة فظهر ان الله تعالى يدفع عن المومنين انواع شرور الدنيا بسبب بعثة
الانبياء واعلم انه كما لا بد في قطع الخصومات والمنازعات من الشريعة فكذا لا بد من تقييد الشريعة من الملك ولهذا قال عليه السلام
الاسلام والسلطان اخوان توامان وقال ايضا الاسلام امير والسلطان حارس فما لا امير له فهو منهدم وما لا حارس له فهو ضايع وعلى
هذا يدفع الله عن المومنين انواع شرور الدنيا بسبب وضع الشرايع وبسبب نصب الملوك وتقويتهم ومن قال بهذا القول قال في تفسير
قوله لفسدت الارض اي لغلب على اهل الارض القتل والمعاصي وذلك يسمى فسادا قال تعالى ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد
وقال اتريد ان تقتلني كما قتلت نفسا بالامس ان تريد الا ان تكون جبارا في الارض وما تريد ان تكون من المصلحين وقال اني اخاف ان
يبدل دينكم وان يظهر في الارض الفساد وقال اتذر موسى وقومه ليفسدوا في الارض وقال ظهر الفساد في البر والبحر بما كسبت ايدي
الناس وهذا التاويل كله يشهد له قوله في سورة الحج ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد
الاحتمال الرابع ولولا دفع الله بالمومنين والابرار عن الكفار والفجار لفسدت الارض ولهلكت بمن فيها ويصدق هذا ما روي ان
النبي عليه السلام قال يدفع بمن يصلي من امتي عمن لا يصلي وبمن يزكي عمن لا يزكي وبمن يصوم عمن لا يصوم وبمن يحج عمن لا يحج وبمن يجاهد عمن
لا يجاهد ولو اجتمعوا على ترك هذه الاشياء لما انظرهم الله طرفة عين ثم تلا رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه الاية ومما يدل على صحة
هذا القول من القران قوله تعالى واما الجدار فكان لغلامين يتيمين الى قوله وكان ابوهما صالحا وقال تعالى ولولا رجال مومنون ونساء
مومنات الى قوله لو تزيلوا لعذبنا الذين كفروا منهم عذابا اليما وقال وما كان الله ليعذبهم وانت فيهم ومن قال بهذا القول قال في تفسير
قوله لفسدت الارض اي لاهلك الله اكثر اهلها لكثرة الكفار والعصاة والاحتمال الخامس ان يكون اللفظ محمولا على الكل لان بين هذه
الاقسام مقدرا مشتركا وهو دفع المفسدة فاذا حملنا اللفظ عليه دخلت الاقسام باسرها فيه **المسئلة الثالثة** قال
القاضي هذه الاية من اقوى ما يدل على بطلان الجبر لانه ان كان الفساد من خلقه فكيف يصح ان يقول تعالى ولولا دفاع الله الناس بعضهم ببعض
لفسدت الارض ويجب ان لا يكون على قولهم لدفاع الناس بعضهم ببعض تاثير في زوال الفساد وذلك ان على قولهم الفساد انما لا يقع بسبب ان
لا يفعله ولا يخلقه لا لامر يرجع الى الناس والجواب ان الله لما كان عالما بوقوع الفساد فاذا صح مع ذلك العلم ان لا يعلم الفساد كان المعنى
انه يصح من العبد ان يجمع بين عدم الفساد وبين العلم بوجود الفساد فيلزم ان يكون قادرا على الجمع بين النفي والاثبات وهو محال اما
قوله ولكن الله ذو فضل على العالمين فالمقصود منه بيان ان دفع الفساد بهذا الطريق انعام يعم الناس كلهم واحتج اصحابنا بهذه الاية على ان
الكل بقضاء الله تعالى فقالوا لو لم يكن فعل العبد خلقا لله تعالى لم يكن دفع المحقين شر المبطلين فضلا من الله تعالى على اهل الدنيا لان المتولي لذلك
الدفع اذا كان هو العبد من قبل نفسه وباختياره ولم يكن لله تعالى في ذلك الدفاع اثر اصلا والبتة لم يكن لله تعالى على العالمين فضل بسبب ذلك
الدفاع لكن قوله تعالى ولكن الله ذو فضل على العالمين عقيب قوله ولولا دفاع الله الناس بعضهم ببعض يدل على انه تعالى ذو فضل على العالمين بسبب
ذلك الدفاع فدل هذا على ان ذلك الدفاع الذي هو فعلهم هو من خلق الله تعالى ومن تقديره فان قالوا يحمل هذا على البيان والارشاد والامر
قلنا كل ذلك قايم في حق الكفار والفجار ولم يحصل منه الدفاع فعلمنا ان فضل الله ورحمته علينا انما كان بسبب نفس ذلك الدفاع وذلك يوجب قولنا
قوله تعالى تلك ايات الله نتلوها عليك بالحق وانك لمن المرسلين اعلم ان قوله تلك اشارة الى القصص التي
ذكرها من حديث الاولين وامانتهم واحيائهم وتمليك طالوت واظهاره بالاية التي هي نزول التابوت بين السماء وغلب الجبابرة على يد داود وهو
صبي فقير ولا شك ان هذه الاحوال ايات قاهرة دالة على كمال قدرة الله تعالى وحكمته ورحمته فان قيل لم قال تلك ولم يقل هذه مع ان تلك
يشار بها الى غايب لا الى حاضر قلنا قد بينا في تفسير قوله ذلك الكتاب لا ريب فيه ان تلك وذلك قد يرجع الى معنى هذه وهذا وايضا لهذه
القصص لما ذكرت صارت بعد ذكرها كالشيء الذي انقضى ومضى فكانت في حكم الغايب فلهذا التاويل قال تلك اما قوله تعالى نتلوها يعني نتلوها
جبريل عليه السلام عليك لكنه تعالى جعل تلاوة جبريل عليه السلام تلاوة لنفسه وهذا تشريف عظيم لجبريل وهو كقوله ان الذين يبايعونك انما يبايعون

الله اما قوله بالحق ففيه وجوه احدها ان المراد من ذكر هذه القصص ان يعتبر لها محمد عليه السلام ويعتبر لها امته في احتمال الشدايد
في الجهاد كما احتملها المومنون في الامم المتقدمة وثانيها بالحق اي باليقين الذي لا يشك فيه اهل الكتاب لانه في كتبهم كذلك من غير تفاوت اصلا
وثالثها انا انزلنا هذه الايات على وجه يكون دلالة على ثبوتك بسبب ما فيها من الفصاحة والبلاغة ورابعها تلك ايات الله نتلوها عليك
بالحق اي يجب ان يعلم ان نزول هذه الايات عليك من قبل الله وليس بسبب القاء الشياطين ولا بسبب تحريف الكهنة والسحرة ثم قال وانك لمن
المرسلين وانما ذكر هذا عقيب ما تقدم لوجوه احدها انك اخبرت عن هذه الاقاصيص من غير تعلم ولا دراسة وذلك يدل على انه عليه السلام
انما ذكرها وعرفها بسبب الوحي من الله تعالى وثانيها انك قد عرفت بهذه الايات ما جرى على الانبيا عليهم السلام في بني اسرايل من الخلاف عليهم
والرد لقولهم فلا يعظمن عليك كفر من كفر بك وخلاف من خالف عليك لانك مثلهم وانما بعث الكل لتادية الرسالة ولامساك الامر على سبيل الاختيار
والطوع لا على وجه الاكراه فلا عتب عليك في خلافهم وكفرهم والوبال في ذلك يرجع عليهم فيكون مسلة للرسول فيما يظهر من الكفار والمنافقين ليكون
قوله وانك لمن المرسلين كالتنبيه على ذلك **قوله تعالى** تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض في الاية مسايل **المسلة**
الاولى تلك ابتدا وانما قال تلك ولم يقل اولئك الرسل لانه ذهب الى الجماعة كانه قيل تلك الجماعة الرسل رفع لانها صفة بتلك وخبر الابتدا
فضلنا بعضهم على بعض **المسلة الثانية** قوله تلك الرسل اقوال احدها ان المراد منه من تقدم ذكرهم من الانبيا عليهم السلام
في القرآن كابرهيم واسماعيل واسحاق ويعقوب وموسى وغيرهم والثاني المراد منه من تقدم ذكرهم في هذه الاية كاشمويل وداود وطالوت على قول
من يجعله نبيا والقول الثالث وهو قول الاصم تلك الرسل الذين ارسلهم الله لدفع الفساد الذين اليهم الاشارة بقوله تعالى ولولا دفع الله الناس
بعضهم ببعض لفسدت الارض **المسلة الثالثة** وجه تعلق هذه الاية بما قبلها ما ذكره ابو مسلم وهو انه تعالى انبا محمدا عليه السلام
في اخبار المتقدمين مع قومهم كسوال قوم موسى اريا الله جهرة وقولهم له اجعل لنا الها كما لهم الهة وكقوم عيسى بعد ان شاهدوا منه احيا الموتى
وابرا الاكمه والابرص باذن الله فكذبوه وراموا قتله ثم اقام فريق على الكفر به وهم اليهود وفريق زعم انهم اولياوه وادعت على اليهود من قتله وصلبه
فاكذبهم الله فيه وكالملا من بني اسرايل حسد وطالوت ودفعوا ملكه بعد المسلة ولذلك ما جرى من امر النهر فعزى الله رسوله عما راى من قومه
في التكذيب والحسد فقال هولاء الرسل الذين كلم الله بعضهم ورفع الباقين درجات وايد عيسى بروح القدس قد نالهم من قومهم ما ذكرناه
لك بعد مشاهدة المعجزات وانت رسول الله مثلهم فلا تحزن على ما ترى من قومك فلو شاء الله لم يختلف اخر اولئك ولكن ما قضاه الله فهو كاين وما
قدره فهو واقع وبالجملة فالمقصود من هذا الكلام تسلية الرسول عن ايذا قومه له **المسلة الرابعة** اجمعت الامة على ان
بعض الانبيا افضل من بعض وعلى ان محمدا عليه السلام افضل من الكل ويدل عليه وجوه احدها قوله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين فلما
كان رحمة لكل العالمين لزم ان يكون افضل من كل العالمين الحجة الثانية قوله تعالى ورفعنا لك ذكرك فقيل فيه لانه قرن ذكر محمد بذكره
في كلمة الشهادة وفي الاذان وفي التشهد ولم يكن ذكر سائر الانبيا كذلك الحجة الثالثة انه تعالى قرن طاعته بطاعته فقال ومن
يطع الرسول فقد اطاع الله وبيعته ببيعته فقال ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله وعزته بعزته وقال ولله العزة ولرسوله ورضاه برضاه
فقال والله ورسوله احق ان يرضوه واجابته باجابته فقال يا ايها الذين امنوا استجيبوا لله وللرسول الحجة الرابعة ان الله تعالى امر محمدا بان
يتحدى بكل سورة من سور القرآن فقال فاتوا بسورة من مثله واقصر السور سورة الكوثر وهي ثلاث ايات فكان الله يتحداهم بكل ثلاث ايات من
القرآن ولما كان كل القرآن ستة الاف اية وكذا اية لزم ان لا يكون القرآن معجزا واحدا بل يكون الفي معجز وازيد واذا ثبت هذا فنقول ان الله سبحانه
ذكر تشريف موسى بتسع ايات بينات فلان يحصل التشريف لمحمد بهذه الايات الكثيرة كان اولى الحجة الخامسة ان معجزة رسولنا افضل
من معجزة سائر الانبيا فوجب ان يكون رسولنا افضل من سائر الانبيا بيان الاول قوله عليه السلام القرآن في الكلام كادم في الموجودات
بيان الثاني ان الخلقة كلما كانت اشرف كان صاحبها اكرم عند الله الحجة السادسة ان معجزته عليه السلام هي القرآن وهي من جنس
الحروف والاصوات وهي اعراض غير باقية ومعجزات سائر الانبيا من جنس الامور الباقية ثم انه سبحانه جعل معجزة محمد صلى الله عليه وسلم
باقية الى اخر الدهر ومعجزات سائر الانبيا فانية منقضية **الحجة السابعة** انه تعالى بعد ما حكى احوال الانبيا عليهم السلام
قال اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده فامر الله محمدا عليه السلام بالاقتدا بمن قبله فاما ان يقال انه كان مامورا بالاقتدا بهم
في اصول الدين وهو غير جايز لانه تقليد في فروع الدين وهو غير جايز لانه بشرعه فسخ سائر الشرايع فلم يبق الا انه يكون المراد محاسن الاخلاق
فكانه سبحانه قال انا اطلعناك على احوالهم وسيرهم فاختر انت منها اجودها واحسنها وكن مقتديا بهم في كلها وهذا يقتضي ان اجتمع فيه
من الخصال الرضية ما كان متفرقا فيهم فوجب ان يكون افضل منهم الحجة الثامنة انه عليه السلام بعث الى كل الخلق وذلك يقتضي ان
تكون مشقته اكثر فيجب ان يكون افضل اما انه بعث الى كل الخلق فلقوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس واما ان ذلك يقتضي ان يكون مشقته
فلانه كان انسانا فردا من غير مال ولا اعوان وانصار فاذا قال لجميع العالمين يا ايها الكافرون صار الكل اعدا له حينئذ يصير خايفا من الكل
فكانت المشقة عظيمة ولذلك فان موسى عليه السلام لما بعث الى بني اسرايل فهو ما كان يخاف احدا الا من فرعون واما محمد عليه السلام فالكل
كانوا اعدا له من ذلك انسانا لو قيل له هذا البلد الخالي عن الصديق والرفيق فيه رجل واحد ذو قوة وسلاح فاذهب اليه اليوم وحيدا
وبلغ اليه خبرا يوحشه ويوذيه فانه فلما تسمح نفسه بذلك مع انه انسان واحد ولو قيل له اذهب الى بادية بعيدة ليس فيها انيس ولا صديق

وبلغ الى صاحب البادية كذا وكذا من الاخبار الموحشة لشق ذلك على الانسان اما النبي عليه السلام فانه كان مامورا بان
يذهب طول ليله ونهاره في كل عمره الى الجن والانس الذي لا عهد له بهم بل المعتاد منهم انهم يعادونه ويوذونه ويستخفون به
ثم انه عليه السلام لم يمل من هذه الحالة ولم يبد كابل يسارع اليه سامعا مطيعا فهذا انه يحمل في اظهار دين الله اعظم المشاق ولهذا
قال تعالى لا يستوي منكم من انفق من قبل الفتح وقاتل ومعلوم ان منزل البلا كان على الرسول عليه السلام واذا عظم فضل الصحابة بسبب
تلك الشدة فما ظنك برسول الله فاذا ثبت ان مشقته اعظم من مشقة غيره وجب ان يكون فضله اعظم من فضل غيره لقوله عليه السلام
افضل العبادات احمزها الحجة التاسعة ان دين محمد عليه السلام افضل الاديان فيلزم ان يكون محمد عليه السلام افضل الانبياء بيان
الاول ان الله تعالى جعل الاسلام ناسخا لسائر الاديان والناسخ يجب ان يكون افضل لقوله عليه السلام من سن سنة حسنة فله اجرها واجر
من عمل بها الى يوم القيامة فلما كان هذا الدين افضل واكثر ثوابا كان واضعه اكثر ثوابا من واضعي سائر الاديان فيلزم ان يكون محمد افضل
من سائر الانبياء **الحجة العاشرة** امة محمد عليه السلام افضل الامم فوجب ان يكون محمد افضل الانبياء بيان الاول قوله تعالى كنتم
خير امة اخرجت للناس بيان الثاني ان هذه الامة انما نالت هذه الفضيلة بمتابعة محمد عليه السلام قال تعالى قل ان كنتم تحبون الله
فاتبعوني يحببكم الله وفضيلة التابع توجب فضيلة المتبوع وايضا ان محمدا عليه السلام اكبر لانه مبعوث الى الجن والانس
فوجب ان يكون افضل لان للكثرة المستحبين اثرا في علو شان المتبوع الحجة الحادية عشر انه عليه السلام خاتم الرسل فوجب
ان يكون افضل لان نسخ الفاضل بالمفضول قبيح في العقول الحجة الثانية عشر ان تفضيل الانبياء بعضهم على بعض يكون لاحد امور
منها كثرة المعجزات التي هي دالة على صدقهم وموجبة لتشريفهم وقد حصل في حق نبينا عليه السلام ما يفضل على ثلاثة الاف وهي
بالجملة على اقسام منها ما يتعلق بالقدرة كاشباع الخلق الكثير من الطعام القليل وارواءهم من الماء القليل ومنها ما يتعلق بالعلوم
كالاخبار عن الغيوب وفصاحة القرآن ومنها اختصاصه في ذاته بالفضائل نحو كونه نسيبا من اشراف العرب وايضا كان في
غاية الشجاعة كما روي انه قال بعد محاربة علي لعمرو بن ود كيف وجدت نفسك يا علي قال وجدته لو كان كل اهل المدينة في
جانب وانا في جانب لقدرت عليهم فقال تاهب فانه يخرج من هذا الوادي فتى يقاتلك الحديث الى اخره وهو مشهور ومنها في خلقه
وحكمه ووفائه وفصاحته وسخائه وكتب حديث ناطقة بتفصيل هذه الابواب الحجة الثالثة عشر قوله عليه السلام آدم
ومن دونه تحت لوائي يوم القيامة وذلك يدل انه افضل من آدم ومن كل اولاده وقال عليه السلام انا سيد ولد آدم ولا فخر وقال
عليه السلام لا يدخل الجنة احد من النبيين حتى ادخلها انا ولا يدخلها احد من الامم حتى تدخل امتي وروى انس انه عليه السلام
قال انا اول الناس خروجا اذا بعثوا وانا خطيبهم اذا وفدوا وانا مبشرهم اذا نسوا لواء الحمد بيدي وانا اكرم ولد آدم على ربي ولا فخر وعن
ابن عباس رضي الله عنهما قال جلس ناس من الصحابة يتذاكرون فسمع رسول الله صلى الله عليه وسلم حديثهم فقال بعضهم عجبا ان الله
اتخذ ابرهيم خليلا وقال اخر ماذا باعجب من كلام موسى تكليما وقال اخر فعيسى كلمته وروحه وقال اخر آدم اصطفاه الله فخرج
رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال سمعت كلامكم وحجتكم ان ابرهيم خليل الله وهو كذلك وموسى نجي الله وهو كذلك الا وانا حبيب الله
ولا فخر وانا حامل لواء الحمد يوم القيامة ولا فخر وانا اول من يحرك حلقة الجنة فيفتح لي فادخلها ومعي فقراء المؤمنين ولا فخر وانا اكرم
الاولين والاخرين ولا فخر **الحجة الرابعة عشر** روى البيهقي في فضائل الصحابة انه ظهر علي بن ابي طالب رضي الله عنه من
البعيد فقال عليه السلام هذا سيد العرب فقالت عائشة رضي الله عنها الست انت بسيد العرب فقال انا سيد العالمين وهو
سيد العرب وهذا يدل على انه افضل الانبياء عليهم السلام الحجة الخامسة عشر روى مجاهد عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى
الله عليه وسلم اعطيت خمسا لم يعطهن احد قبلي ولا فخر بعثت الى الاحمر والاسود وكان النبي قبل يبعث الى قومه وجعلت لي الارض مسجدا
وطهورا ونصرت بالرعب امامي مسيرة شهر واحلت لي الغنائم ولم تحل لاحد قبلي واعطيت الشفاعة فدخرتها لامتي فهي نائلة ان شاء
الله لمن لا يشرك بالله شيئا وجه الاستدلال انه صريح ان الله تعالى فضله بهذه الفضائل على غيره الحجة السادسة عشر قال محمد
ابن علي الحكيم الترمذي في تقرير هذا المعنى ان كل امير فانه يكون مؤنته على قدر رعيته فالامير الذي تكون امارته على قرية تكون مؤنته
بقدر تلك القرية ومن ملك المشرق والمغرب احتاج الى اموال وذخائر اكثر من اموال امير تلك القرية فلذلك كل رسول بعث الى قومه
فاعطي من الكنوز التوحيد وجواهر المعرفة على قدر ما حمل من الرسالة فارسل الى قومه في طرف مخصوص من الارض انما يعطى هذه الكنوز
الروحانية بقدر ذلك الموضع والمرسل الى كل اهل المشرق والغرب انسها وجنها لا بد وان يعطى من المعرفة بقدر ما يمكنه يقوم بسعته
بامور كل المشرق والغرب واذا كان كذلك كانت نسبة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم الى نبوة سائر الانبياء وكنسبة كل المشارق والمغارب
الى ملك بعض البلاد المخصوصة ولما كان كذلك لا جرم اعطي من كنوز العلم والحكمة ما لم يعط احد قبله فلا جرم بلغ في العلم الى الحد الذي
لم يبلغه احد من البشر وقال تعالى في حقه فاوحى الى عبده ما اوحى وفي الفصاحة الى ان قال اوتيت جوامع الكلم وصار كتابه مهيمنا
على الكتب وصارت امته خير الامم **الحجة السابعة عشر** روى محمد بن علي الحكيم الترمذي رحمه الله في كتاب النوادر
عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله تعالى اتخذ ابرهيم خليلا وموسى نجيا واتخذني حبيبا قال وعزتي لاوثرن حبيبي

على خليلي ونجي الحجة الثامنة عشرة في الصحيحين عن همام بن منبه عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم مثلي
ومثل الانبياء قبلي كمثل رجل ابتنى بيوتا فاحسنها واجملها واكملها الا موضع لبنة من زاوية من زواياها فجعل الناس يطوفون به
ويعجبهم البنيان فيقولون الا وضعت هاهنا لبنة فتم فقال محمد عليه السلام كنت انا تلك اللبنة الحجة التاسعة عشر ان الله تعالى
كلما نادى نبيا في القرآن ناداه باسمه يا ادم اسكن وناديناه ان يا ابرهيم يا موسى اني انا ربك واما النبي عليه السلام فانه ناداه الله بقوله
يا ايها النبي يا ايها الرسول وذلك يفيد الفضل واحتج المخالف بوجوه الاول ان معجزات سائر الانبياء كانت اعظم من معجزاته فان ادم
عليه السلام جعل مسجودا للملائكة وما كان محمد عليه السلام كذلك وان ابرهيم عليه السلام القي في الميزان العظيمة فانقلبت روحا وريحانا
عليه وان موسى عليه السلام اوتي تلك المعجزات العظيمة ومحمد ما كان له مثلها وداود لان الحديد في يده وسليمان كان الجن والانس والطير
والوحش والرياح مسخرين له وما كان ذلك حاصلا لمحمد وعيسى عليه السلام انطقه الله في الطفولية واقدره على احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص
وما كان ذلك لمحمد عليه السلام الحجة العشرون انه تعالى سمى ابرهيم في كتابه خليلا فقال واتخذ الله ابرهيم خليلا وقال في موسى وكلم الله موسى
تكليما وقال في حق عيسى ونفخنا فيها من روحنا وشيء من ذلك لم يقله في حق محمد عليه السلام الحجة الحادي والعشرون في قوله عليه السلام
لا تفضلوني على يونس بن متى وقال عليه السلام لا تخيروا بين الانبياء الحجة الثاني والعشرون روي عن ابن عباس قال كنا في المسجد نتذاكر
فضل الانبياء فذكرنا نوحا بطول عبادته وابرهيم بخلته وموسى بتكليم الله اياه وعيسى برفعه الى السماء وقلنا رسول الله افضل منهم بعث
الى الناس كافة وغفر له ما تقدم من ذنبه وما تاخر وهو خاتم الانبياء فدخل رسول الله فقال فيم انتم فذكرنا له فقال لا ينبغي لاحد ان
يكون خيرا من يحيى بن زكريا وذكر انه لم يعمل سيئة قط ولم يهم بها والجواب ان كون ادم عليه السلام مسجودا للملائكة لا يوجب ان يكون
افضل من محمد بدليل قوله عليه السلام ادم ومن دونه تحت لوائي يوم القيامة وقالت كنت نبيا وادم بين الماء والطين ونقل ان جبريل اخذ
بركاب محمد ليلة المعراج وهذا اعظم من السجود وايضا انه عليه السلام تعالى صلى بنفسه على محمد وامر الملائكة والمؤمنين بالصلاة عليه وذلك
افضل من سجود الملائكة ويدل عليه وجوه الاول انه تعالى امر الملائكة بسجود ادم تاديبا وامرهم بالصلاة على محمد تقريبا والثاني ان الصلاة
على محمد عليه السلام دائمة الى يوم القيامة واما سجود الملائكة لادم عليه السلام ما كان الا مرة واحدة والثالث ان السجود لادم عليه السلام
انما تولاه الملائكة واما الصلاة على محمد فانما تولاه رب العالمين ثم امر بها الملائكة والمؤمنين والرابع ان الملائكة امروا بالسجود لادم لاجل
ان نور محمد في جبهة ادم فان قيل انه تعالى خص ادم بالعلم فقال وعلم ادم الاسماء كلها واما محمد فقال في حقه ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان
وقال ووجدك ضالا فهدى وايضا فمعلم ادم هو الله تعالى قال وعلم ادم الاسماء ومعلم محمد جبريل عليه السلام لقوله علمه شديد القوى
والجواب انه تعالى قال في علم محمد عليه السلام وعلمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما وقال عليه السلام ادبني ربي فاحسن تاديبي وقال
تعالى الرحمن علم القرآن وكان عليه السلام يقول ارنا الاشياء كما هي وقال تعالى لمحمد وقل رب زدني علما واما الجمع بينه وبين قوله تعالى علمه شديد
القوى فذاك بحسب التلقين واما التعليم فمن الله كما انه تعالى قال قل هل يتوفاكم ملك الموت ثم قال الله يتوفى الانفس فان قيل قال نوح وما انا
بطارد المؤمنين وقال الله لمحمد ولا تطرد الذين يدعون ربهم وهذا يدل على ان خلق نوح وما انا بطارد احسن قلنا انه تعالى قال انا ارسلنا نوحا
الى قومه ان انذر قومك من قبل ان ياتيهم عذاب اليم فكان اول امره العذاب واما محمد فقيل عنه وما ارسلناك الا رحمة للعالمين لقد جاءكم رسول
من انفسكم الى قوله رؤف رحيم فكانت عاقبة نوح ان قال رب لا تذر على الارض من الكافرين ديارا وعاقبة محمد الشفاعة عسى ان يبعثك ربك
مقاما محمودا واما سائر المعجزات فقد ذكرنا في كتاب دلائل النبوة في مقابلة كل واحد منها معجزة افضل منها لمحمد عليه السلام وهذا الكتاب لا يحتمل
اكثر ما ذكرناه اما قوله تعالى منهم من كلم الله ففيه مسائل **المسئلة الاولى** منهم من كلمه الله والهاء محذوف كثيرا كقوله
تعالى فيها ما تشتهي الانفس وتلذ الاعين **المسئلة الثانية** قرئ كلم الله بالنصب والقراءة الاولى دل على الفضل لان كل مؤمن
فانه يكلم الله على ما قال عليه السلام المصلي مناج ربه اما الشرف في ان يكلمه الله وقرا اليماني كالم من المكالمة ويدل عليه قولهم كليم
الله بمعنى المكالمة **المسئلة الثالثة** اختلفوا في ان من كلمه فالمسموع هو الكلام القديم ليس بحرف ولا بصوت ام غيره وقال
الاشعري واتباعه المسموع هو ذلك فانه لم يمتنع رؤية ما ليس بمكيف فكذا لا يستبعد سماع ما ليس بمكيف وقال الماتريدي سماع ذلك
الكلام محال انما المسموع هو الحرف والصوت **المسئلة الرابعة** اتفقوا على ان موسى عليه السلام مراد بقوله تعالى فمنهم من كلم الله
قالوا وقد سمع من قوم موسى السبعون المختارون وهم الذين ارادهم الله بقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا وهل سمعه محمد
عليه السلام ليلة المعراج اختلفوا فيه فمنهم من قال بدليل قوله تعالى فاوحى الى عبده ما اوحى فان قيل ان قوله تعالى منهم من كلم الله المقصود منه
بيان غاية منقبة اولئك الانبياء الذين كلم الله ولهذا السبب لما بالغ في تعظيم موسى عليه السلام قال وكلم الله موسى تكليما ثم جاء في القرآن
مكالمة بين الله تعالى وبين ابليس حيث قال انظرني الى يوم يبعثون قال فانك من المنظرين الى يوم الوقت المعلوم الى اخر الايات يدل على مكالمة كثيرة
بين الله وبين ابليس فان كان ذلك يوجب غاية الشرف فكيف حصل لابليس وان لم يوجب شرفا فكيف ذكره في معرض التشريف لموسى عليه السلام حيث
قال وكلم الله موسى تكليما والجواب ان في قصة ابليس ليس فيها ما يدل على انه تعالى قال تلك الجوابات معه من غير واسطة فلعل الواسطة كانت
موجودة اما قوله تعالى ورفع بعضهم درجات ففيه قولان الاول ان المراد منه بيان ان مراتب الرسل متفاوتة وذلك لانه تعالى اتخذ ابرهيم

خليلا ولم يؤت احد مثله هذه الفضيلة وجمع لداود الملك والنبوة ولم يحصل هذا لغيره وسخر لسليمان الجن والانس والطير والريح ولم
يكن هذا حاصلا لابيه داود عليه السلام ومحمد عليه السلام مخصوص بانه مبعوث الى الجن والانس وبان شرعه ناسخ لكل الشرايع وهذا اذا
حملنا الدرجات على المناصب والمراتب اما اذا حملناها على المعجزات ففيه ايضا وجه لان كل احد من الانبياء اوتي نوعا اخر من المعجزة لايقا
بزمانه فمعجزات موسى وهي قلب العصا حية واليد البيضا وفلق البحر كان كالتشبيه بما كان اهل ذلك العصر متقدمين فيه وهو السحر
ومعجزات عيسى وهو ابرا الاكمه والابرص واحيا الموتى كان كالتشبيه بما كان اهل ذلك العصر متقدمين فيه وهو الطب ومعجزة محمد عليه
السلام وهي القران كانت من حسن الفصاحة والبلاغة والخطب والاشعار وبالجملة فالمعجزات متفاوتة بالقلة والكثرة وبالبقاء
وعدم البقاء وبالقوة وعدم القوة وفيه وجه ثالث وهو ان يكون المراد بتفاوت الدرجات ما يتعلق بالدنيا وهو كثرة الامة
والصحابة وقوة الدولة واذا تاملت الوجوه الثلث علمت ان محمدا عليه السلام كان مستجمعا للكل فمنصبه اعلى ومعجزته اقوى وابقى
وقومه اكثر ودولته اعظم واوفر القول الثاني المراد بهذه الاية محمد عليه السلام ولانه هو المفضل على الكل وانما قال ورفع بعضهم
درجات على سبيل التنبيه والرمز كمن فعل فعلا عظيما فيقال له من فعل هذا فيقول احدكم او بعضكم ويريد به نفسه ويكون ذلك افخم من التصريح
به وسيل الحطيئة عن اشعر الناس فذكر زهيرا والنابغة ثم قال ولو شئت لذكرت نفسي لم يبق فيه فخامة فان قيل المفهوم من قوله
ورفع بعضهم درجات اعادة لذلك الكلام الكلي ومعلوم ان اعادة الكلام الكلي بعد الشروع في تفصيل جهاته يكون مستدركا والجواب
ان قوله تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض يدل على اثبات تفضيل البعض واما ان يدل على ان ذلك التفضيل حصل بدرجات كثيرة او
بدرجات قليلة فليس فيه دلالة عليه فكان قوله ورفع بعضهم درجات فيه فايدة زايدة فلم يكن تكريرا اما قوله تعالى واتينا عيسى بن
مريم البينات فيه سوالات **السوال الاول** انه تعالى قال في اول الاية فضلنا بعضهم على بعض ثم عدل من هذا النوع من الكلام
الى المغايبة فقال منهم من كلم الله ورفع بعضهم درجات ثم عدل من المغايبة الى النوع الاول فقال واتينا عيسى بن مريم فما الفايدة من
العدول عن المخاطبة الى المغايبة ثم عنها الى المخاطبة مرة اخرى والجواب ان قوله منهم من كلمه الله اهيب واكثر وقعا من ان يقال
منهم من كلمنا ولذلك قال وكلم الله موسى تكليما فلهذا المقصود اختار لفظ الغيبة واما قوله واتينا عيسى ابن مريم البينات فانما اختار
لفظ المخاطبة لان الضمير في قوله واتينا ضمير التعظيم وتعظيم الموتى يدل على عظمة الانبياء **السوال الثاني** لم خص
موسى وعيسى من بين الانبياء بالذكر وهل يدل ذلك على انهما افضل من غيرهما والجواب سبب التخصيص ان معجزاتهما
ابهر واقوى من معجزات غيرهما وايضا فامتهما موجودون حاضرون في هذا الزمان وامم ساير الانبيا ليسوا موجودين
فتخصيصهما بالذكر تنبيه على الطعن في امتهما كانه قيل هذان الرسولان مع علو درجتهما وكثرة معجزاتهما لم يحصل الانقياد
من امتهما له بل نازعوا وخالفوا وعن الواجب عليهما في طاعتهما اعرضوا **السوال الثالث** تخصيص عيسى بن مريم بايتاء
البينات يدل او يوهم ان ايتاء البينات ما حصل في غيره ومعلوم ان ذلك غير جايز فان قلتم انما خصهما بالذكر لان تلك البينات
اقوى فنقول ان بينات موسى عليه السلام كانت اقوى من بينات عيسى عليه السلام فان لم يكن اقوى فلا اقل من المساواة الجواب
المقصود منه التنبيه على قبح افعال اليهود من حيث انكروا نبوة عيسى عليه السلام مع ما ظهر على يديه من البينات اللايحة
السوال الرابع البينات جمع قلة وذلك لا يليق بهذا المقام قلنا لا نسلم انه جمع قلة اما قوله تعالى وايدناه بروح القدس
ففيه مسئلتان **المسئلة الاولى** القدس تثقله اهل الحجاز وتخففه **المسئلة الثانية** في تفسيره
اقوال الاول قال الحسن القدس هو الله تعالى وروحه جبريل عليه السلام والاضافة للتشريف والمعنى اعتناه بجبريل عليه السلام في اول
امره وفي وسطه وفي اخره اما في اول الامر فلقوله فنفخنا فيه من روحنا واما في الوسط فلان جبريل عليه السلام علمه العلوم وحفظه عن الاعدا
واما في اخر الامر فحين ارادت اليهود قتله اعانه جبريل عليه السلام ورفعه الى السما والذي يدل على ان روح القدس جبريل قوله تعالى قل
نزله روح القدس والقول الثاني وهو المنقول عن ابن عباس ان روح القدس هو الاسم الذي كان يحيي به عيسى السلام الموتى والقول الثالث
وهو قول ابي مسلم ان روح القدس الذي ايد به يجوز ان يكون الروح الطاهرة التي نفخها الله تعالى فيه فابانه بها عن غيره ممن خلق من اجتماع
نطفتي الذكر والانثى ثم قال تعالى ولو شاء الله ما اقتتل الذين من بعدهم من بعد ما جاءتهم البينات وفيه مسايل **المسئلة
الاولى** تعلق هذه الاية بما قبلها هو ان الرسل بعد ما جاءتهم البينات ووضحت لهم الدلايل والبراهين اختلف اقوامهم فيه فمنهم
من امن ومنهم من كفر وبسبب ذلك الاختلاف تقاتلوا وتحاربوا ولو شاء الله ان لا يقتلوا لم يقتلوا **المسئلة الثانية** احتج
القايلون بان كل الحوادث بقضاء الله وقدره بهذه الاية وقالوا تقدير الاية ولو شاء الله ان لا يقتتلوا لم يقتتلوا والمعنى ان عدم الاقتتال
لازم لمشية عدم الاقتتال وعدم اللازم يدل على عدم الملزوم فحيث وجد الاقتتال علمنا ان مشية عدم الاقتتال مفقودة بل كان الحاصل
هو مشية الاقتتال ولا شك ان ذلك الاقتتال معصية فدل ذلك على ان الكفر والايمان والطاعة والعصيان بقضاء الله وقدره ومشيته
وعلى ان قتل الكفار وقتالهم للمومنين بارادة الله تعالى واما المعتزلة فقد اجابوا عن هذا الاستدلال وقالوا المقصود من الاية بيان
ان الكفار اذا قتلوا وقاتلوا فليس ذلك بغلبة منهم لله تعالى وهذا المقصود يحصل بان يقال انه تعالى لو شاء الله لاهلكهم وابادهم او يقال لو شاء

لسلب القوى والقدر منهم فقال لو شاء لمنعهم من القتال جبرا وقسرا واذا كان كذلك فنقول ولو شاء الله المراد منه هذه الانواع
من المشية وهذا كما يقال لو شاء الامام لم يعبد المجوس النار في مملكته ولم يشرب النصارى الخمر والمراد منه المشية التي ذكرناها
فكذا ههنا ثم اكد القاضي هذه الاجوبة وقال اذا كانت المشية تقع على وجوه وتنتفي على وجوه لم يكن في الظاهر دلالة على الوجه المخصوص
لا سيما وهذه الانواع من المشية متباينة متنافية والجواب ان انواع المشية وان اختلفت وتنافت الا انها مشتركة في عموم
كونها مشية والمذكور في الاية في معرض الشرط هو المشية من حيث انها مشية خاصة وهو اما مشية الهلاك او مشية سلب القوى
والقدر او مشية القهر والاجبار تقييد للمطلق وهو غير جائز وكما ان هذا التخصيص على خلاف ظاهر اللفظ فهو على خلاف الدليل
القاطع وذلك لان الله تعالى اذا كان عالما بوقوع الاقتتال والعلم بوقوع الاقتتال حال عدم وقوع الاقتتال جمع بين النفي والاثبات وبين
السلب والايجاب فحال حصول العلم بوجود الاقتتال لو اراد عدم الاقتتال لكان قد اراد الجمع بين النفي والاثبات وذلك محال
فثبت ان ظاهر الاية على ضد قولهم والبرهان القاطع القاهر على ضد قولهم ثم قال ولكن اختلفوا فمنهم من امن ومنهم من كفر فقد ذكرنا
في اول الاية ان المعنى ولو شاء الله لم يختلفوا واذا لم يختلفوا لم يقتتلوا وقد اختلفوا فمنهم من امن ومنهم من كفر واذا اختلفوا فلا جرم اقتتلوا
وهذه الاية دالة على ان الفعل لا يقع الا بعد حصول الداعي لانه بين ان الاختلاف يستلزم التقاتل والمعنى ان اختلافهم في الدين يدعوهم
الى المقاتلة وذلك يدل على ان المقاتلة لا تقع الا لهذا الداعي وعلى انه متى حصل هذا الداعي وقعت المقاتلة فمن هذه الوجوه يدل على ان
الفعل ممتنع الوقوع عند عدم الداعي وواجب الحصول عند حصول الداعي ومتى ثبت ذلك ظهر ان الكل بقضاء الله وقدره لان الدواعي
تستند لا محالة الى داعية يخلقها الله دفعا للتسلسل فكانت الاية دالة ايضا من هذا الوجه على صحة مذهبنا ثم قال ولو شاء الله ما اقتتلوا
فان قيل ما الفائدة في التكرير قلنا قال الواحدي انما كرر تاكيدا للكلام وتكذيبا لمن زعم انهم فعلوا ذلك من عند انفسهم ولم يجر به قضاء ولا
قدر من الله تعالى ثم قال ولكن الله يفعل ما يريد فيوفق من يشاء ويخذل من يشاء لا اعتراض عليه في فعله واحتج الاصحاب بهذه الاية على انه
تعالى هو الخالق لايمان المؤمنين قالوا لان الخصم يساعد على انه تعالى يريد الايمان من المؤمن ودلت الاية على انه يفعل كل ما يريد فوجب ان
يكون الفاعل لايمان المؤمن هو الله تعالى ولكانوا مؤمنين ولما لم يكن كذلك دل على انه تعالى لا يريد الايمان منهم فكانت هذه الاية دالة على مسئلة
خلق الاعمال وعلى مسئلة ارادة الكائنات والمعتزلة يقيدون المطلق ويقولون المراد يفعل ما يريد من افعال نفسه وهذا ضعيف لوجوه
احدها انه تقييد للمطلق والثاني ان على هذا التقدير تصير الاية بيانا للواضحات فانه يصير معنى الاية انه يفعل ما يفعله والثالث ان
كل احد كذلك فلا يكون في وصف الله تعالى بذلك دليلا على كمال قدرته وعلو مرتبته **قوله تعالى** يا ايها الذين
امنوا انفقوا مما رزقناكم من قبل ان ياتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة والكافرون هم الظالمون اعلم ان اصعب الاشياء
على الانسان بذل النفس في القتال وبذل المال في الانفاق فلما قدم الامر بالقتال اعقبه بالامر بالانفاق وايضا فيه وجه اخر وهو انه تعالى
امر بالقتال فيما سبق بقوله وقاتلوا في سبيل الله ثم اعقبه بقوله من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا والمقصود منه انفاق المال في الجهاد ثم انه
مرة ثانية اكد الامر بالقتال وذكر فيه قصة طالوت وجالوت ثم اعقبه بالامر بالانفاق في الجهاد وهو قوله يا ايها الذين امنوا انفقوا اذا عرفت
وجه النظم فنقول في الاية مسائل **المسئلة الاولى** المعتزلة احتجوا على ان الرزق لا يكون الا حلالا بقوله انفقوا مما رزقناكم فنقول
الله تعالى امر بالانفاق من كل ما كان رزقا وبالاجماع ما كان حراما فانه لا يجوز انفاقه وهذا يفيد القطع بان الرزق لا يكون حراما والاصحاب قالوا
ظاهر هذه الاية ان كان يدل على الامر بانفاق كل ما كان رزقا الا انا نخصص هذا الامر بانفاق ما كان رزقا حلالا **المسئلة الثانية**
اختلفوا في ان قوله انفقوا مختص بالانفاق الواجب كالزكاة او هو عام في كل الانفاقات سواء كانت واجبة او مندوبة فقال الحسن وهذا الامر مختص
بالزكاة قال لان قوله من قبل ان ياتي يوم لا بيع فيه ولا خلة كالوعيد والوعيد لا يتوجه الا على الواجب وقال الاكثرون هذا الامر يتناول الواجب
والمندوب وليس في الاية وعيد فكانه قيل حصلوا منافع الاخرة حين تكونون في الدنيا فانكم اذا خرجتم من الدنيا لا يمكنكم تحصيلها واكتسابها
في الاخرة والقول الثالث ان المراد منه الانفاق في الجهاد والدليل عليه انه مذكور بعد الامر بالجهاد فكان المراد منه الانفاق في الجهاد وهذا قول
الاصم **المسئلة الثالثة** قرا ابن كثير وابن عمر لا بيع ولا خلة ولا شفاعة بالنصب وفي سورة ابرهيم لا بيع فيه ولا خلال وفي الطور لا
لغو فيها ولا تاثيم والباقون جميعا بالرفع والفرق بين النصب والرفع قد ذكرناه في قوله لا ريب فيه وفي قوله فلا رفث ولا فسوق ولا جدال **المسئلة
الرابعة** المقصود من الاية ان الانسان يجي وحده ولا يكون معه شي مما حصله في الدنيا قال تعالى ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم اول مرة
وتركتم ما خولناكم وراء ظهوركم قال ونرثه ما يقول ويأتينا فردا اما قوله لا بيع فيه ففيه وجهان الاول ان البيع ههنا بمعنى الفدية كما قال فاليوم لا
يؤخذ منكم فدية وقال ولا يقبل منها عدل وقال وان تعدل كل عدل لا يؤخذ منها فكانه قيل من قبل ان ياتي يوم لا تجارة فيه فيكتسب ما يفتدى
به من العذاب والثاني ان يكون المعنى قدموا لانفسكم من المال الذي هو في ملككم قبل ان ياتي اليوم الذي لا يكون فيه تجارة ولا مبايعة حتى يكتسب
بسببه شي من المال اما قوله ولا خلة فالمراد المودة ونظيره من الايات قوله تعالى الاخلاء يومئذ بعضهم لبعض عدو الا المتقين وقال وتقطعت
بهم الاسباب وقال ويوم القيامة يكفر بعضكم ببعض ويلعن بعضكم بعضا قال حكاية عن الكفار فما لنا من شافعين ولا صديق حميم وقال وما للظالمين
من انصار واما قوله ولا شفاعة يقتضي نفي كل الشفاعات واعلم ان قوله ولا خلة ولا شفاعة عام في الكل الا ان سائر الدلائل دلت على

ثبوت المودة والمحبة بين المومن وعلى ثبوت الشفاعة للمومنين وقد بيناه في تفسير قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس
شيا ولا تقبل منها شفاعة واعلم ان السبب في عدم الخلة والشفاعة يوم القيامة امور احدها ان كل احد يكون مشغولا بنفسه
على ما قال تعالى لكل امرئ منهم يومئذ شان يغنيه والثاني ان الخوف الشديد غالب في كل احد على ما قال يوم ترونها تذهل كل
مرضعة عما ارضعت وتضع كل ذات حمل حملها وترى الناس سكارى وما هم بسكارى والثالث انه اذا ترك العذاب به بسبب الكفر
او الفسق صار مبغضا لهذين الامرين واذا صار مبغضا لهما صار مبغضا لمن كان موصوفا بهما اما قوله تعالى والكافرون هم الظالمون
فنقل عن عطا بن يسار انه كان يقول والحمد لله الذي قال والكافرون هم الظالمون ولم يقل والظالمون هم الكافرون ثم ذكروا في تاويل هذه
الاية وجوها احدها انه تعالى لما قال ولا خلة ولا شفاعة اوهم ذلك نفي الخلة والشفاعة مطلقا فذكر تعالى عقيبه والكافرون هم الظالمون
ليدل على ان ذلك النفي مختص بالكافرين وعلى هذا التقدير تصير الاية دالة على اثبات الشفاعة في حق الفساق قال القاضي هذا التاويل غير
صحيح لان قوله والكافرون هم الظالمون كلام مبتدا فلم يجب تعليقه بما تقدم والجواب انا لو جعلنا هذا الكلام مبتدا بطرق الحلف الى
كلام الله لان غير الكافر قد يكون ظالما اما اذا علقناه بما تقدم زال الاشكال فوجب المصير الى تعليقه بما قبله التاويل الثاني ان الكافرين
اذا دخلوا النار عجزوا عن التخلص عن ذلك العذاب فالله تعالى لم يظلمهم بذلك العذاب بل هم الذين ظلموا انفسهم حيث اختاروا الكفر والفسق
حتى صاروا مستحقين لهذا العذاب ونظيره قوله تعالى ووجدوا ما عملوا حاضرا ولا يظلم ربك احدا والتاويل الثالث ان
الكافرين هم الظالمون حيث تركوا تقديم الخيرات ليوم فاقتهم وحاجتهم فاسمع ايها الحاضرون لا تقتدوا بهم في هذا الاختيار الردي ولكن
قدموا لانفسكم ما تجعلونه يوم القيامة فدية لانفسكم من عذاب الله التاويل الرابع الكافرون هم الواضعون لانفسهم وللامور
في غير مواضعها لتوقعهم الشفاعة فيمن لا ينتفع بهم عند الله فانهم كانوا يقولون في الاوثان هولاء شفعاونا عند الله وقالوا ايضا ما نعبدهم
الا ليقربونا الى الله زلفى فمن عبد جمادا وتوقع ان يكون شفيعا له عند الله فقد ظلم نفسه حيث توقع الخير ممن لا يجوز له التوقع منه
التاويل الخامس المراد من الظلم ترك الانفاق ثم قال تعالى اتت اكلها ولم تظلم منه شيا اي اعطت فلم تمنع فيكون معنى الاية والكافرون
هم التاركون للانفاق في سبيل الله واما المسلم فانه لا بد وان ينفق شيا قل او كثر التاويل السادس والكافرون هم الظالمون اي هم
الكاملون في الظلم البالغون المبلغ العظيم وكما يقال للعلماء هم المتكلمون اي هم الكاملون في العلم فكذا هاهنا واكثر هذه الوجوه قد ذكرها القفال
رحمة الله عليه قوله تعالى الله لا اله الا هو الحي القيوم اعلم ان من عادته سبحانه وتعالى في هذا الكتاب
الكريم انه يخلط هذه الانواع الثلاثة بعضها بالبعض اعني علم التوحيد وعلم الاحكام وعلم القصص والمقصود من ذكر القصص اما تقرير دلايل
التوحيد واما المبالغة في الزام الاحكام والتكاليف وهذا الطريق هو الطريق الاحسن لان بقاء الانسان في النوع الواحد كانه يوجب الملال فاما
اذا انتقل من نوع من العلوم الى نوع اخر فكانه ينشرح به الصدر ويفرح به القلب فكانه سافر من تلك البلد الى بلد اخر وانتقل من بستان الى
بستان اخر وانتقل من تناول طعام لذيذ الى تناول نوع اخر ولا شك انه يكون الذ واشهى ولما ذكر فيما تقدم من علم الاحكام ومن علم القصص
ما راه مصلحة ذكر الان ما يتعلق بعلم التوحيد فقال الله لا اله الا هو الحي القيوم وفي الاية مسايل المسئلة الاولى
في فضايل هذه الاية روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ما قريت هذه الاية في دار الا اهتجرها الشيطان ثلاثين يوما ولا يدخلها ساحر ولا
ساحره اربعين ليلة وعن علي ابن ابي طالب رضي الله عنه سمعت نبيكم على اعواد المنبر وهو يقول من قرا اية الكرسي في دبر كل صلاة مكتوبة لم يمنعه
من دخول الجنة الا الموت ولا يواظب عليها الا صديق او عابد ومن قراها اذا اخذ مضجعه امنه الله على نفسه وجاره وجار جاره والابيات حوله
وتذاكر الصحابة افضل ما في القران فقال لهم علي ابن انتم عن اية الكرسي ثم قال قال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم يا علي سيد البشر ادم
وسيد العرب محمد ولا فخر وسيد الكلام القران وسيد القران البقرة وسيد البقرة اية الكرسي وعن علي انه قال لما كان يوم بدر قالت ثم جيت
الى رسول الله صلى الله عليه وسلم انظر ماذا يصنع قال فجيت فاذا هو ساجد ويقول يا حي يا قيوم لا يزيد على ذلك ثم رجعت الى القتال ثم جيت وهو
يقول ذلك فلا ازال اذهب وارجع وانظر اليه وكان لا يزيد على ذلك الى ان فتح الله تعالى له واعلم ان الذكر والعلم يتبعان المذكور والمعلوم فكلما
كان المذكور والمعلوم اشرف كان الذكر والعلم اشرف واشرف المذكورات والمعلومات هو الله بل هو متعال عن ان يقال انه اشرف من غيره لان
ذلك يقتضي نوعي مجانسة ومشاكلة وهو يقدس عن مجانسة ما سواه فلهذا السبب كل كلام اشتمل على تقرير جلاله وصفات كبريائه كان ذلك
الكلام في نهاية الجلالة والشرف ولما كانت هذه الاية كذلك لا جرم كانت هذه الاية بالغة في الشرف الى اقصى الغايات وابلغ النهايات
المسئلة الثانية اعلم ان تفسير لفظة الله قد تقدم في اول الكتاب وتفسير قولنا لا اله قد تقدم في قوله والهكم اله
واحد لا اله الا هو بقي هاهنا ان نتكلم في تفسير قوله الحي القيوم وعن ابن عباس انه كان يقول اعظم اسماء الله الحي القيوم وما روينا انه صلوات
الله عليه ما كان يزيد على ذكره في السجود يوم بدر فدل على عظمة هذا الاسم والبراهين العقلية القطعية دالة على صحة ذلك وتقريره ومن الله التوفيق
انه لا شك في وجود الموجودات فهي اما ان تكون باسرها ممكنة واما ان تكون باسرها واجبة واما ان تكون بعضها ممكنة وبعضها واجبة لا جايز
ان تكون باسرها ممكنة لان كل مجموع فهو مفتقر الى كل واحد من اجزائه وكل واحد من اجزاء هذا المجموع ممكن وكل ممكن فانه لا يترجح وجوده على
عدمه الا لمرجح مغاير له فهذا المجموع مفتقر بحسب كونه مجموعا وبحسب كل واحد من اجزائه الى مرجح مغاير له وكل ما كان مغايرا لكل الممكنات لم يكن

ممكنا فقد وجد موجود ليس بممكن فبطل القول بان كل موجود ممكن اما القسم الثاني وهو ان يقال الموجودات باسرها واجبة فهذا ايضا
باطل لان لو حصل موجودان كل واحد منهما واجب لذاته لكانا مشتركين في الوجوب بالذات ومتغايرين بالنفي وما به المشاركة مغاير لما
به الممايزة وذلك مركب فهو مفتقر الى كل واحد من جزئيه وجزء غيره وكل مركب فهو مفتقر الى غيره وكل مفتقر الى غيره فهو ممكن لذاته فلو كان
واجب الوجود اكثر من واحد لما كان شيء منها واجب الوجود وذلك محال ولما بطل هذان القسمان ثبت انه حصل في مجموع الموجودات موجود
واحد واجب الوجود لذاته وان كل ما عداه فهو ممكن لذاته موجود بايجاد ذلك الموجود الذي هو واجب لذاته فالواجب لذاته موجود لذاته
وبذاته ومستغني في وجوده عن كل ما سواه واما كل ما سواه فمفتقر في وجوده وماهيته الى ايجاد الواجب لذاته فالواجب لذاته قائم
بذاته وسبب لتقوم كل ما سواه في ماهيته وفي وجوده فهو القيوم الحق بالنسبة الى كل الموجودات فالقيوم هو المتقوم بذاته المقوم
لكل ما عداه في ماهيته ووجوده ولما كان واجب الوجود لذاته كان هو القيوم الحق بالنسبة الى الكل ثم انه لما كان المؤثر في الغير اما ان يكون
مؤثرا على سبيل الغلبة والايجاب واما ان يكون مؤثرا على سبيل الفعل والاختيار لا جرم ازال وهم كونه مؤثرا بالغلبة والايجاب بقوله الحي فان الحي
هو الدراك الفعال فبقوله الحي دل على كونه عالما قادرا وبقوله القيوم دل على كونه قائما بذاته ومقوما لكل ما عداه ومن هذين الاصلين
يتشعب جميع المسائل المعتبرة في علم التوحيد فاولها ان واجب الوجود واحد هو ان ماهيته غير مركبة عن الاجزاء وبرهانه ان كل مركب فانه
يفتقر في تحققه الى تحقق كل واحد من اجزائه وكل واحد من اجزائه غيره فكل مركب فهو متقوم بغيره والمتقوم بغيره لا يكون متقوما بذاته
فلا يكون متقوما وقد بينا بالبرهان انه قيوم واذا ثبت انه تعالى في ذاته واحد فهذا الاصل له لازمان احدهما ان واجب الوجود واحد
بمعنى انه ليس في الوجود سيان كل واحد منهما واجب لذاته اذ لو فرض ذلك لاشتركا في الوجوب ولتباينا في التعين وما به المشاركة غير ما به
المباينة فيلزم كون كل واحد منهما في ذاته مركبا عن جزئين وقد بان انه محال ه اللازم الثاني انه لما امتنع من حقيقته ان تكون مركبة من جزئين
امتنع كونه متحيزا لان كل متحيز فهو منقسم وقد ثبت ان التركيب عليه ممتنع واذا ثبت انه ليس بمتحيز امتنع كونه في الجهة لانه لا معنى للمتحيز الا ما يمكن
ان يشار اليه اشارة حسية واذا ثبت انه ليس بمتحيز وليس في الجهة امتنع ان يكون له اعضاء وحركة وسكون وثانيها انه لما كان قيوما كان قائما
بذاته وكونه قائما بذاته يستلزم امورا اللازم الاول انه لا يكون عرضا في موضع ولا صورة في مادة ولا حالا في محل اصلا لان الحال مفتقر الى المحل
والمفتقر الى الغير لا يكون قيوما بذاته ه واللازم الثاني قال بعض العلماء لا معنى للعلم الا حضور حقيقة المعلوم للعالم فاذا كان قيوما بمعنى كونه قائما
بنفسه لا بغيره كانت حقيقته حاضرة عند ذاته فاذا كان لا معنى للعلم الا هذا الحضور وجب ان يكون حقيقته معلومة لذاته فاذن ذاته معلومة
لذاته وكل ما عداه فانه انما يحصل بتاثيره لانا بينا انه قيوم بمعنى كونه مقوما لغيره وذلك التاثير ان كان بالاختيار فالفاعل المختار لا بد
وان يكون له شعور بفعله وان كان بالايجاب لزم ايضا كونه عالما بكل ما سواه لان ذاته موجبة لكل ما سواه وقد دللنا على انه يلزم من
كونه قائما بالنفس لذاته كونه عالما بذاته والعلم بالعلة علة للعلم فالمعلول فعل التقديرات كلها فلزم من كونه قيوما كونه عالما بجميع المعلومات
وثالثها لما كان قيوما لكل ما سواه كان كل ما سواه محدثا لان تاثيره في تقويم ذلك الغير يمتنع ان يكون حال بقاء ذلك الغير لان
تحصيل الحاصل محال فهو اذن اما حال عدمه واما حال حدوثه وعلى التقديرين وجب ان يكون الكل محدثا ورابعها انه لما
كان قيوما لكل الممكنات استند كل الممكنات اليه اما بواسطة او بغير واسطة وعلى التقديرين كان القول بالقضاء والقدر حقا
وهذا مما فصلناه واوضحناه في هذا الكتاب في تفسير آيات كثيرة فانت ان ساعدك التوفيق وتاملت في هذه المعاقد التي ذكرناها
علمت انه لا سبيل الى الاحاطة بشيء من المسائل المتعلقة بالعلم الالهي الا بواسطة كونه تعالى حيا قيوما فلا جرم لم يبعد ان يكون الاسم الاعظم
هو هذا واما سائر الآيات الالهية كقوله والهكم اله واحد لا اله الا هو وقوله شهد الله انه لا اله هو ففيه بيان التوحيد بمعنى نفي
الضد والند واما قوله قل هو الله احد ففيه بيان للتوحيد بمعنى نفي الضد والند وبمعنى ان حقيقته غير مركبة من الاجزاء واما
قوله ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض ففيه بيان صفة الربوبية وليس فيه بيان وجوه الحقيقة اما قوله الحي القيوم فانه يدل
على الكل لان كونه قيوما يقتضي ان يكون قائما بذاته وان يكون مقوما لغيره وكونه قائما بذاته يقتضي الوحدة بمعنى نفي الضد والند
ويقتضي نفي التحيز وبواسطته يقتضي نفي الجهة وايضا كونه قيوما بمعنى كونه مقوما لغيره يقتضي حدوث كل ما سواه جسما كان او
روحا عقلا كان او نفسا ويقتضي اسناد الكل اليه وانتهاء جملة الاسباب والمسببات اليه وذلك يوجب القول بالقضاء والقدر وظهر
ان هذين اللفظين كالمحيطين بجميع مباحث العلم الالهي فلا جرم بلغت هذه الآية في الشرف الى المقصد الاقصى واستوجب ان يكون هو
الاسم الاعظم من اسماء الله تعالى ثم انه تعالى لما بين انه حي قيوم اكد ذلك بقوله لا تاخذه سنة ولا نوم والمعنى انه لا يفتر عن تدبير الخلق
لان القيم بامر الطفل لو غفل عنه ساعة لاختل امر الطفل فهو سبحانه قيم جميع المحدثات وقيوم كل الممكنات فلا يمكن ان يغفل عن تدبيرهم
بقوله لا تاخذه سنة ولا نوم كالتاكيد لبيان قوله تعالى قائما وهو كما يقال لمن ضيع واهمل انك لو سنان نائم ثم انه تعالى لما بين كونه قيوما
بمعنى كونه قائما بذاته مقوما لغيره رتب عليه حكما وهو قوله له ما في السموات وما في الارض ثم لما ثبت لانه لما كان كل ما سواه انما تقومت
ماهيته وانما يحصل وجوده بتقومه وتكوينه وتخليقه له لزم منه ان يكون كل ما سواه ملكا له وملكا له وهو المراد من قوله له ما في السموات
وما في الارض ثم لما ثبت انه هو الملك والمالك لكل ما سواه ثبت ان حكمه في الكل جار وليس لغيره في شيء من الاشياء حكم الا باذنه وامره وهو المراد

بقوله من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه ثم لما بين انه يلزم من كونه مالكا للكل ان لا يكون لغيره في ملكه تصرف بوجه من الوجوه بين ايضا
انه يلزم من كونه عالما بالكل وكون غيره غير عالم بالكل ان لا يكون لغيره في ملكه تصرف بوجه من الوجوه الا باذنه وهو قوله يعلم ما بين
ايديهم وما خلفهم وهو اشارة الى كونه سبحانه عالما بالكل ثم قال ولا يحيطون بشيء من علمه وهو اشارة الى كون غيره غير عالم بجميع المعلومات
ثم انه لما بين كمال ملكه وحكمه في السموات والارض بين ان ملكه فيما وراء السموات اعظم واجل وان ذلك مما لا يصل اليه اوهام المتوهمين
وينقطع دون لا ربما الى ادنى درجة من درجاتها خيالات المتخيلين فقال وسع كرسيه السموات والارض ثم بين ان نفاذ ملكه وحكمه في الكل
على نعت واحد وصورة واحدة فقال ولا يؤده حفظهما ثم لما بين كونه قيوما بمعنى كونه قائما بنفسه وذاته منزها عن الاحتياج الى غيره
في امر من الامور فتعالى عن ان يكون متحيزا حتى يحتاج الى مكان او متغيرا حتى يحتاج الى زمان فقال وهو العلي العظيم والمراد منه العلو
والعظمة بمعنى انه لا يحتاج الى غيره في امر من الامور ولا يناسب غيره في صفة من الصفات ولا في نعت من النعوت فقوله وهو العلي العظيم
اشارة الى ما بدا به الاية من كونه قيوما بمعنى كونه قائما بذاته مقوما لغيره ومن احاط عقله بما ذكرناه علم انه ليس عند العقول البشرية
من الامور الالهية كلام اكمل ولا برهان اوضح مما اشتملت عليه هذه الايات واذا عرفت هذه الاسرار فلنرجع الى ظاهر التفسير
اما قوله لا اله الا هو ففيه مسئلتان **المسئلة الاولى** الله رفع بالابتداء وما بعده خبره **المسئلة
الثانية** قال بعضهم الاله هو المعبود وهو خطأ لوجهين الاول انه تعالى كان الها في الازل وما كان معبودا والثاني انه تعالى اثبت
معبودا سواه في القرآن بقوله انكم وما تعبدون من دون الله بل الاله هو القادر على ما اذا فعله كان مستحقا للعبادة اما الحي ففيه مسائل
الحي اصله حي كقولك حذر وطمع فادغمت الياء في التاء عند اجتماعهما وقال ابن الانباري اصله الحيو فلما اجتمعت الياء والواو ثم كان
السابق ساكنا جعلتا مشددة **المسئلة الثالثة** قال المتكلمون الحي كل ذات يصح ان يعلم ويقدر واختلفوا في ان هذا اليوم
المفهوم صفة موجودة ام لا فقال بعضهم انه عبارة عن كون الشيء بحيث لا يمتنع ان يعلم ويقدر وعدم الامتناع لا يكون صفة موجودة وقال
المحققون لما كانت الحياة عبارة عن عدم الامتناع وقد ثبت ان الامتناع امر عدمي اذ لو كان وصفا موجودا لكان الموصوف به موجودا
وهو محال واذا ثبت ان الامتناع عدم وثبت ان الحياة عدم هذا الامتناع وثبت ان عدم العدم وجود لزم ان يكون المفهوم من
الحياة صفة موجودة وهو المطلوب **المسئلة الرابعة** لقائل ان يقول لما كان معنى الحي هو انه الذي يصح ان يعلم
ويقدر وهذا القدر حاصل لجميع الحيوانات فكيف يحسن ان يمدح الله نفسه بصفة يشاركه فيها اخس الحيوانات والذي عندي
في هذا الباب ان الحي في اصل اللغة ليس عبارة عن هذه الصفة بل كان كل شيء كان كاملا في جنسه فانه يسمى حيا الا ترى ان عمارة
الارض الخربة تسمى احياء الموات وقال تعالى فانظر الى اثار رحمة الله كيف يحيي الارض بعد موتها وقال الى بلد ميت فاحيينا والصفة
المسماة في عرف المتكلمين انما سميت بالحياة لان كمال حال الجسم ان يكون موصوفا بتلك الصفة فلا جرم سميت تلك الصفة حياة
وكمال حال الاشجار ان يكون مورقة خضرة فلا جرم سميت هذه الحالة حيوة وكمال حال الارض ان تكون معمورة فلا جرم سميت هذه
الحالة حياة فثبت ان المفهوم الاصلي من لفظ الحي كونه واقفا على اكمل احواله وصفاته واذا كان كذلك فقد زال الاشكال لان المفهوم
من الحي هو الكامل ولما لم يكن ذلك مفيدا فانه كامل في هذا دون ذاك دل على انه كامل على الاطلاق فقوله الحي يفيد كونه كاملا
على الاطلاق والكمال على الاطلاق ان لا يكون قابلا للعدم لا في ذاته ولا في صفاته الحقيقية ولا في صفاته النسبية والاضافية ثم
عند هذا ان خصصنا اليوم بكونه سببا لتقويم غيره فقد زال الاشكال لان كونه حيا يدل على كونه متقوما بذاته وكونه قيوما
يدل على كونه مقوما لغيره وان جعلنا القيوم اسما يتناول المتقوم بذاته والمتقوم لغيره كان لفظ القيوم مفيدا فائدة لفظ
الحي مع زيادة فهذا ما عندي في هذا الباب اما قوله تعالى القيوم ففيه مسائل **المسئلة الاولى** القيوم
في اللغة مبالغة في القائم فلما اجتمعت الياء والواو ثم كان السابق ساكنا جعلتا ياء مشددة ولا يجوز ان يكون على فعول لانه لو كان كذا
لكان قووما وفيه ثلاث لغات قيوم وقيام وقيم ويروى عن عمر انه قرأ الحي القيام ومن الناس من قال هذه اللفظة عبرانية
لا عربية لانهم يقولون حيا قياما وليس الامر كذلك لانا بينا ان له وجها صحيحا في اللغة ومثله ما في الدار ديار ودور ودير وهو من
الدوران اي ما بها خلق يدور يعني يجيء ويذهب وقال امية بن ابي الصلت قدرها المهيمن القيوم **المسئلة الثانية**
اختلفت عبارات المفسرين في هذا الباب فقال مجاهد القيوم القائم على كل شيء وتاويله انه قائم بتدبير امر الخلق في ايجادهم وفي ارزاقهم
ونظيره من الايات قوله تعالى افمن هو قائم على كل نفس بما كسبت وقال شهد الله انه لا اله الا هو الى قوله قائما بالقسط وقال ان الله يمسك
السموات والارض ان تزولا ولئن زالتا ان امسكهما من احد من بعده واقول هذا القول يرجع حاصله الى كونه مقوما لغيره وقال
الضحاك القيوم الدائم الوجود الذي يمتنع عليه التغير واقول هذا القول يرجع معناه الى كونه قائما بنفسه في ذاته وفي وجوده وقال
بعضهم القيوم الذي لا ينام بالسرمدية وهذا القول بعيد لانه يصير قوله لا تاخذه سنة ولا نوم تكرارا اما قوله تعالى لا تاخذه
سنة ولا نوم ففيه مسائل **المسئلة الاولى** السنة ما يتقدم النوم من الفتور الذي يسمى النعاس فان قيل اذا
كانت السنة عبارة عن مقدمة النوم فاذا قال لا تاخذه سنة ولا نوم فقد دل ذلك على انه لا ياخذه نوم بطريق الاولى فكان ذكر

النوم تكريرا قلنا تقدير الاية لا تاخذه سنة فضلا ان ياخذه نوم **المسئلة الثانية** الدليل العقلي دل
على ان النوم والسهو والغفلة محال على الله تعالى لان هذه الاشيا اما ان تكون عبارات عن عدم العلم او اضداد العلم
وعلى التقديرين فجواز طريانها يقتضي جواز زوال علم الله تعالى فلو كان كذلك لكانت ذاته تعالى بحيث يصح ان يكون عالما ويصح ان
لا يكون عالما فحينئذ يفتقر حصول صفة العلم له الى فاعل والكلام فيه كما في الاول والتسلسل محال فلا بد وان ينتهي علمه الى
ان يكون علمه صفة واجبة الثبوت ممتنعة الزوال واذا كان كذلك كان النوم والغفلة والسهو عليه محالا **المسئلة
الثالثة** يروى عن الرسول عليه السلام انه حكى عن موسى انه وقع في نفسه هل ينام الله تعالى فارسل اليه ملكا فارقه ثلاثا
ثم اعطاه قارورتين في كل يد واحدة وامره بالاحتفاظ بهما فكان يحترز بجهده الى ان نام في اخر الامر فاصطفقت يداه وانكسرت
القارورتان فضرب الله تعالى ذلك مثلا له في بيان انه لو كان ينام لم يقدر على حفظ السموات والارض واعلم ان مثل هذا لا يمكن
نسبته الى موسى عليه السلام فان من جوز النوم على الله او كان شاكا في جوازه كان كافرا فكيف يجوز نسبة هذا الى موسى بل ان صحت
الرواية فالواجب نسبة هذا السؤال الى جهال قومه اما قوله له ما في السموات وما في الارض فالمراد من هذه الاضافة اضافة
الخلق والملك وتقريره ما ذكرنا من انه لما كان واجب الوجود واحدا كان ما عداه ممكن الوجود لذاته وكل ممكن فله موثر وكل موثر فهو
محدث فاذن كل ما سواه فهو محدث فاحداثه مبتدع بابداعه فكانت هذه الاضافة اضافة الملك والايجاد فان قيل لم قال له ما
في السموات ولم يقل له من في السموات قلنا لما كان المراد اضافة كل ما سواه اليه بالمخلوقية وكان الغالب عليه ما لا يعقل اجرى الغالب
مجرى الكل فعبر عنه بلفظة ما وايضا فهذه الاشياء انما اسندت اليه من حيث انها مخلوقة وهي من حيث انها مخلوقة غير فاعلة فعبر عنه
بلفظة ما لينبه على ان المراد من هذه الاضافة الاضافة من هذه الجهة واعلم ان الاصحاب قد احتجوا بهذه الاية على ان افعال العباد
مخلوقة لله تعالى قالوا لان قوله له ما في السموات يتناول كل ما في السموات والارض وافعال العباد من جملة ما في السموات والارض فوجب
ان يكون منتسبة الى الله انتساب الملك والخلق وكما ان اللفظ يدل على هذا المعنى فالعقل يؤكده وذلك لان كل ما سواه فهو ممكن لذاته
والممكن لذاته لا يترجح الا بقادر واجب الوجود لذاته والا يلزم ترجح الممكن من غير مرجح وهو محال اما قوله من ذا الذي استفهام
معناه الانكار والنفي اي لا يشفع عنده احد الا بامره وذلك ان المشركين كانوا يزعمون ان الاصنام تشفع لهم وقد اخبر الله تعالى عنهم انهم
يقولون ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى وقوله هؤلاء شفعاؤنا عند الله ثم بين تعالى انهم لا يجدون هذا المطلوب فقال ويعبدون
من دون الله ما لا يضرهم ولا ينفعهم فاخبر تعالى انه لا شفاعة عنده لاحد الا ما استثناه الله بقوله الا باذنه ونظيره قوله تعالى يوم
يقوم الروح والملائكة صفا لا يتكلمون **المسئلة الرابعة** قال القفال لا ياذن في الشفاعة لغير المطيعين اذ كان
لا يجوز في حكمته التسوية بين اهل الطاعة واهل المعصية وطول في تقريره واقول ان هذا القفال عظيم الرغبة في الاعتزال
حسن الاعتقاد في كلماتهم ومع ذلك فقد كان قليل الاحاطة باصولهم وذلك لان مذهب البصريين منهم ان العفو عن صاحب الكبيرة
حسن في العقول الا ان السمع دل على ان ذلك لا يقع واذا كان كذلك فالاستدلال العقلي على المنع من الشفاعة في حق العصاة خطا
على قولهم بل مذهب الكعبي ان العفو عن العاصي قبيح عقلا فان كان القفال على مذهب الكعبي فحينئذ يستقيم هذا الاستدلال الا ان الجواب
عنه بعد ذلك من وجوه الاول ان العقاب حق الله وللمستحق ان يسقط حق نفسه بخلاف الثواب فانه حق العبيد فلا يكون فيه ان
يسقط وهذا الفرق ذكره البصريون والجواب عن شبهة الكعبي والثاني ان قوله لا يجوز التسوية بين المطيع والعاصي ان اراد به
انه لا يجوز التسوية بينهما في امر من الامور فهو جهل لانه تعالى قد سوى بينهما في الخلق والحياة والرزق واطعام الطيبات والتمكن من
المرادات وان كان المراد انه لا يجوز التسوية بينهما في كل الامور فنحن نقول بموجبه وكيف لا نقول ذلك والمطيع لا يكون له جزع ولا
يكون خائفا من العقاب والمذنب يكون في غاية الخوف وربما يدخل النار وينالم مدة ثم يخلصه الله عن ذلك العذاب بشفاعة
الرسول واعلم ان القفال كان حسن الكلام في التفسير دقيق النظر في تاويلات الالفاظ الا انه كان عظيم المبالغة في تقرير مذهب
المعتزلة مع انه كان قليل الحفظ من هذا الكلام قليل النصيب من معرفة كلمات المعتزلة اما قوله تعالى يعلم ما بين ايديهم وما
خلفهم ففيه مسئلتان **المسئلة الاولى** قال صاحب الكشاف الضمير لما في السموات والارض لان لهم العقلاء ولما دل عليه
من ذا من الملائكة والانبياء **المسئلة الثانية** في الاية وجوه احدها قال مجاهد وعطا والسدي ما بين ايديهم ما كان
قبلهم من امور الدنيا وما خلفهم وما يكون بعدهم من امر الاخرة والثاني قال الضحاك والكلبي يعلم ما بين ايديهم يعني الاخرة لانهم يقدمون
عليها وما خلفهم الدنيا لانهم يخلفونها وراء ظهورهم والثالث قال عطا عن ابن عباس يعلم ما بين ايديهم من الناس اي الارض وما خلفهم يريد
ما في السموات والرابع يعلم ما بين ايديهم بعد انقضاء اجالهم وما خلفهم اي مما كان قبل ان يخلفهم والخامس ما فعلوا من خير وشر وما
يفعلونه بعد ذلك واعلم ان المقصود من هذا الكلام انه سبحانه عالم باحوال الشافع والمشفوع له فيما يتعلق باستحقاق الثواب والعقاب
لانه عالم بجميع المعلومات لا يخفى عليه خافية والشفعاء لا يعلمون من انفسهم ان لهم من الطاعة ما يستحقون هذه المنزلة العظيمة عند الله ولا
يعلمون ان الله تعالى هل اذن لهم في تلك الشفاعة ام لا وبتقدير ان لا ياذن الله في تلك الشفاعة فانهم يستحقون المقت والزجر على ذلك

وهذا يدل على انه ليس لاحد من الخلائق ان يقدم على الشفاعة الا باذن الله **المسئلة الثالثة** هولاء المذكورون
في هذه الآية يحتمل ان يكونوا هم الملائكة ويحتمل ان يكونوا الملائكة وسائر من يشفع يوم القيامة من النبيين والصديقين والشهداء
والصالحين واما قوله ولا يحيطون بشيء من علمه ففيه مسائل **المسئلة الاولى** المراد بالعلم هاهنا المعلوم
كما يقال اللهم اغفر علمك فينا اي معلومك واذا ظهرت آية عظيمة قيل هذه قدرة الله اي مقدوره والمعنى ان احدا لا يحيط
بمعلومات الله تعالى **المسئلة الثانية** احتج بعض الاصحاب لهذه الآية في اثبات صفة العلم لله تعالى وهو ضعيف
لوجوه احدها ان كلمة من للتبعيض وهي داخلة هاهنا على العلم فلو كان المراد من العلم نفس الصفة لزم دخول التبعيض في صفة الله
وهو محال والثاني ان قوله بما شاء لا يتأتى في العلم انما يتأتى في المعلوم والثالث ان الكلام انما وقع هاهنا في المعلومات والمراد
انه تعالى عالم بكل المعلومات والخلق لا يعلمون كل المعلومات بل لا يعلمون منها الا القليل **المسئلة الثالثة** قال الليث
يقال لكل من احرز شيئا او بلغ علمه اقصاه قد احاط به وذلك لانه اذا علم باول الشيء واخره بتمامه صار العلم كالمحيط به اما
قوله الا بما شاء ففيه قولان احدهما انهم لا يعلمون شيئا من معلوماته الا بما شاء هو ان يعلمهم كما حكي عنهم انهم قالوا لا علم لنا الا ما علمتنا والثاني
انهم لا يعلمون الغيب الا عند اطلاع الله بعض انبيائه على بعض الغيب كما قال عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول اما
قوله تعالى وسع كرسيه السموات والارض فاعلم انه يقال وسع فلان الشيء يسعه سعة اذا ما حمله ولطافه وامكنه القيام به ولا يسعك هذا
اي لا تطيقه ولا تحمله ومنه قوله عليه السلام لو كان موسى حيا ما وسعه الا اتباعي اي لم يحمل غير ذلك واما الكرسي فاصله في اللغة من
تركب الشيء بعضه على بعض والكرس ابوال الدواب وابعارها يتلبد بعضها فوق بعض واكرست الدار اذا كثرت فيها الابعار والابوال
ويلتبد بعضها على بعض وتكادس الشيء اذا تركب ومنه الكراسة لتركب بعض اوراقها على بعض والكرسي هو هذا الشيء المعروف لتركب خشباته
بعضها على بعض واختلف المفسرون في تفسيره على اربعة اقوال الاول انه جسم عظيم يسع السموات والارض ثم اختلفوا فيه فقال الحسن
الكرسي هو نفس العرش لان السرير قد يوصف بانه عرش وبانه كرسي فيكون كل واحد منهما بحيث يصح التمكن عليه وقال بعضهم بل الكرسي غير
العرش ثم اختلفوا فمنهم من قال انه دون العرش وفوق السماء السابعة ولا امتناع في القول به فوجب القول باثباته واما ما روي عن سعيد
ابن جبير عن ابن عباس انه قال الكرسي موضع القدمين فمن البعيد ان يقول ابن عباس هو موضع قدمي الله تعالى وتقدس عن الجوارح والاعضاء
وقد ذكرنا الدلائل الكثيرة على نفي الجسمية في مواضع كثيرة من هذا الكتاب فوجب رد هذه الرواية او حملها على ان المراد ان الكرسي موضع
قدمي الروح الاعظم او ملك آخر عظيم القدر عند الله القول الثاني ان المراد من الكرسي السلطان والقدرة والملك ثم بانه
يقال الالهية لا تحصل الا بالقدرة والخلق والايجاد والعرب يسمون اصل كل شيء الكرسي وتارة يسمى الملك بالكرسي لان الملك يجلس على الكرسي
فيسمى الملك باسم مكان الملك والقول الثالث ان الكرسي هو العلم لان موضع العالم هو الكرسي فسميت صفة الشيء باسم مكان ذلك
الشيء على سبيل المجاز او لان العلم هو الامر المعتمد عليه والكرسي هو الشيء الذي يعتمد عليه ومنه يقال للعلماء كراسي لانهم الذين يعتمد عليهم
كما يقال لهم اوتاد الارض **والقول الرابع** ما اختاره القفال وهو ان المقصود من هذا الكلام تصوير عظمة الله وكبريائه
وتقديره انه تعالى خاطب الخلق في تعريف ذاته وصفاته بما اعتادوه في ملوكهم وعظمائهم فمن ذلك انه جعل الكعبة بيتا له يطوف الناس
به كما يطوفون به بيوت ملوكهم وامر الناس بزيارته كما يزور الناس بيوت ملوكهم وذكر في الحجر الاسود انه يمين الله في ارضه ثم جعل موضعا
للتقبيل كما يقبل الناس ايدي ملوكهم وكذلك ما ذكر في محاسبة العباد يوم القيامة من حضور الملائكة والنبيين والشهداء ووضع الموازين فعلى
هذا القياس اثبت لنفسه عرشا فقال الرحمن على العرش استوى ثم وصف عرشه فقال وكان عرشه على الماء ثم قال وترى الملائكة حافين
من حول العرش يسبحون بحمد ربهم ثم قال ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية وقال الذين يحملون العرش ومن حوله ثم اثبت لنفسه كرسيا
فقال وسع كرسيه السموات والارض اذا عرفت هذا فنقول كلما جاء من الالفاظ الموهمة للتشبيه في العرش والكرسي فقد
ورد مثلها بل اقوى منها في الكعبة والطواف وتقبيل الحجر ولما توافقنا هاهنا على ان المقصود تعريف عظمة الله وكبريائه مع القطع بانه
منزه عن ان يكون في الكعبة فكذلك الكلام في العرش والكرسي وهذا جواب مبين الا ان المعتمد هو الاول ولان ترك الظاهر بغير دليل
لا يجوز اما قوله تعالى ولا يؤده حفظهما واعلم انه يقال آده يؤده اوداء اذا اثقله واجهده وادت العود اوداء وذلك اذا اعتمدت
عليه بالثقل حتى امكنه والمعنى ولا يثقله ولا يشق عليه حفظهما اي حفظ السموات والارض ثم قال وهو العلي العظيم فاعلم انه لا يجوز
ان يكون المراد منه العلو بالجهة وقد دللنا على ذلك في وجوه كثيرة ونزيد هاهنا وجهين آخرين الاول انه لو كان علوه بسبب المكان لكان
لا يخلو اما ان يكون متناهيا في جهة فوق او غير متناهي في تلك الجهة والاول باطل لانه اذا كان متناهيا في جهة فوق كان الحيز المفروض
فوقه اعلى منه فلا يكون هو اعلى من كل ما عداه بل يكون غيره اعلى منه واذا كان غيره متناه فهذا محال لان القول باثبات بعد لا نهاية
له باطل بالبراهين اليقينية وايضا انا اذا قدرنا بعدا لا نهاية له لا فرض في ذلك البعد نقط غير متناهية فلا يخلو اما ان يحصل في تلك
النقط نقطة واحدة ولا يفترض فوقها نقطة اخرى واما ان لا يحصل فان كان الاول كانت تلك النقطة طرفا لذلك البعد فيكون ذلك
البعد متناهيا وقد فرضناه غير متناه هذا خلف وان لم يوجد فيها نقطة الا وفوقها نقطة اخرى كان كل واحد من تلك النقط المفترضة

في ذلك البعد سفلا ولا يكون فيها ما يكون فوقا على الاطلاق فحينئذ لا يكون لشيء من النقط المفترضة في ذلك البعد علو مطلق البتة
وذلك ينفي حصول صفة العلو له الحجة الثانية ان العالم كرة ومتى كان الامر كذلك فكل جانب يفرض علوا بالنسبة الى احد وجهي
الارض يكون سفلا بالنسبة الى الوجه الثاني ينقلب غاية العلو غاية السفل والحجة الثالثة ان كل وصف يكون ثبوته لاحد
الامرين بذاته وللاخر بتبعيته الاول كان ذلك الحكم في الذاتي اتم واكمل وفي العرض اقل واضعف فلو كان علو الله تعالى بسبب المكان لكان
علو المكان الذي بسببه حصل هذا العلو لله تعالى صفة ذاتية وكان حصول هذا العلو لله تعالى حصولا بتبعية حصوله في المكان فكان
علو المكان اكمل واتم من علو ذات الله فيكون علو الله ناقصا وعلو غيره كاملا وذلك محال فهذه الوجوه قاطعة في ان علو الله تعالى يمتنع ان
يكون بالجهة وما احسن ما قال ابو مسلم بن بحر الاصفهاني في تفسير قوله قل لمن ما في السموات والارض قل لله قال هذا يدل على ان المكان والمكانيات
باسرها ملك الله وملكوته ثم قال وله ما سكن في الليل والنهار وهذا يدل على ان الزمان والزمانيات باسرها ملك الله وملكوته تعالى وتقدس
عن ان يكون علوه بسبب المكان واما عظمته فهو ايضا بالمهابة والقهر والكبرياء ويمتنع ان يكون بسبب المقدار والحجم لانه ان كان غير متناه
في كل الجهات او في بعض الجهات وهو محال لما ثبت بالبراهين القاطعة اثبات ابعاد غير متناهية وان كان متناهيا من كل الجهات كانت
الاحياز المحيطة بذلك المتناهي اعظم منه فلا يكون مثل هذا الشيء عظيما على الاطلاق فالحق انه سبحانه اعلى واعظم من ان يكون من جنس الجواهر
والاجسام تعالى عما يقوله الظالمون علوا كبيرا **قوله تعالى** لا اكراه في الدين فيه مسئلتان **المسئلة**
الاولى اللام في الدين فيه قولان احدهما انه لام العهد والثاني انه بدل من الاضافة لقوله فان الجنة هي المأوى اي مأواه واراد في
دين الله **المسئلة الثانية** في تأويل الاية وجوه احدها وهو قول ابي مسلم والقفال وهو الاليق باصول المعتزلة فمعناه انه تعالى
ما بنى امر الايمان على الاجبار والقهر وانما بناه على التمكين والاجبار ثم احتج القفال رحمه الله على ان هذا هو المراد بانه تعالى لما بين بعد ايضاح
هذه الدلائل للكافر عذرا في الاقامة على الكفر الا ان يفسر على الاتيان ويجبر عليه وذلك ما يجوز في دار الدنيا التي هي دار الابتلاء اذ في القهر
والاكراه على الدين بطلان معنى الابتلاء والامتحان ونظير هذا قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر وقال في اخر سورة اخرى ولو شاء
ربك لآمن من في الارض جميعا افانت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين وقال في سورة الشعراء لعلك باخع نفسك ان لا يكونوا مؤمنين ان نشأ
ننزل عليهم من السماء اية فظلت اعناقهم لها خاضعين ومما يؤكد هذا القول انه تعالى قال بعد هذه الاية قد تبين الرشد من الغي يعني ظهرت
الدلائل ووضحت البينات ولم يبق بعدها الا طريق القسر والالجاء والاكراه وذلك غير جائز لانه ينافي التكليف فهذا تقرير هذا التأويل
القول الثاني في التأويل هو ان الاكراه ان يقول المسلم للكافر ان امنت والا قتلتك فقال تعالى لا اكراه في الدين اما في حق اهل الكتاب وفي
حق المجوس فلانهم اذا قبلوا الجزية سقط القتل عنهم فاما سائر الكفار فاذا تهودوا او تنصروا فقد اختلف الفقهاء فيهم فقال بعضهم انه
انه يقر عليه وعلى التقدير يسقط عنه القتل اذا قبل الجزية وعلى مذهب هؤلاء كان قوله لا اكراه في الدين عاما في كل الكفار
اما من يقول من الفقهاء بان سائر الكفار اذا تهودوا او تنصروا فانهم لا يقرون عليه فعلى قول يصح الاكراه في حقهم وكان قوله
لا اكراه مخصوصا باهل الكتاب والقول الثالث لا تقولوا لمن دخل في الدين بعد الحرب انه دخل مكرها لانه اذا رضي بعد
الحرب وصح اسلامه فليس بمكره ومعناه لا تنسبوهم الى الاكراه ونظيره قوله تعالى ولا تقولوا لمن القى اليكم السلم لست مؤمنا اما
قوله تعالى قد تبين الرشد من الغي ففيه مسئلتان **المسئلة الاولى** يقال بان الشيء واستبان وتبين اذا ظهر
ووضح ومنه المثل قد تبين الصبح لذي عينين وعندي ان الايضاح والتعريف انما سمي بيانا لانه يرفع الشك والتسوية بين المقصود
وغيره والرشد في اللغة معناه اصابة الخير وفيه لغتان رشد يرشد رشدا ورشد يرشد رشدا والرشاد مصدر ايضا كالرشد
والغي نقيض الرشد يقال غوى يغوي غيا وغواية اذا سلك خلاف طريق الرشد **المسئلة الثانية** تبين الرشد
من الغي اي تميز الحق من الباطل والايمان من الكفر والهدى من الضلالة بكثرة الحجج والايات الدالة قال القاضي ومعنى قد تبين
الرشد من الغي انه قد اتضح وتجلى بالادلة لا ان كل مكلف شبه لان المعلوم خلاف ذلك واقول قد ذكرنا ان معنى تبين انفصل
وامتاز فكان المراد انه حصلت البينونة بين الرشد والغي بسبب قوة الدلائل وتأكيد البراهين وعلى هذا كان اللفظ يجري على ظاهره
واما قوله تعالى فمن يكفر بالطاغوت فقد قال النحويون الطاغوت وزنه فعلوت نحو جبروت والتاء زائدة فيه وهي مشتقة من
طغا وتقديره طغووت الا ان لام الفعل قلبت الى موضع العين كعادتهم في القلب نحو الصاعقة والصاقعة ثم قلبت الواو الفا لوقوعها
في موضع حركة وانفتاح ما قبلها قال المبرد في الطاغوت الاصوب عندي انه جمع قال ابو علي الفارسي وليس الامر عندنا كذلك وذلك
لان الطاغوت مصدر كالرغبوت والرهبوت والملكوت فكما ان هذه الاسماء احاد كذلك هذا الاسم مفرد وليس بجمع ومما يدل على انه
مصدر مفرد قوله اولياؤهم الطاغوت فافرد في موضع الجمع كما يقال هم رضا وهم عدل قالوا وهذا اللفظ يقع على الواحد وعلى الجمع اما في
الواحد فكما في قوله يريدون ان يتحاكموا الى الطاغوت وقد امروا ان يكفروا به واما في الجمع فكما في قوله تعالى والذين كفروا اولياؤهم
الطاغوت وقالوا الاصل فيه التذكير فاما قوله تعالى والذين اجتنبوا الطاغوت ان يعبدوها فانما انث ارادة الالهة اذا عرفت هذا
فنقول ذكر المفسرون فيه خمسة اقوال قال مجاهد وعمرو وقتادة هو الشيطان الثاني قال سعيد بن جبير الكاهن الثالث قال ابو العالية

هو الساحر الرابع قال بعضهم الاصنام الخامس انه مردة الجن والانس لكل يطغى والتحقيق انه لما حصل الطغيان
عند الاتصال لهذه الاشيا جعلت هذه الاشيا اسبابا للطغيان كما في قوله تعالى رب انهن اضللن كثيرا من الناس اما قوله
ويومن بالله ففيه اشارة الى انه لابد للكافر من ان يتوب اولا عن الكفر ثم يومن بعد ذلك اما قوله فقد استمسك بالعروة
الوثقى فاعلم انه يقال استمسك اذا تمسك به والعروة جمعها عرى نحو عروة الدلو والكوز وانما سميت بذلك لان العروة عبارة
عن الشي الذي يتعلق به والوثقى تانيث الاوثق وهذا من باب استعارة المحسوس للمعقول لان من اراد امساك شي تعلق بعروته فكذا
ها هنا من اراد امساك هذا الدين تعلق بالدلايل الدالة عليه ولما كانت دلايل الاسلام اقوى الدلايل واوضحها لاجرم وصفها بانها
العروة الوثقى اما قوله تعالى لا انفصام لها ففيه مسايل **المسئلة الاولى** الفصم كسر الشي من غير ابانة والانفصام مطاوع
الفصم فصمته فانفصم والمقصود من هذا اللفظ المبالغة لانه اذا لم يكن لها انفصام فبان لا يكون لها انقطاع اولى **المسئلة
الثانية** قال النحويون نظم الاية بالعروة الوثقى التي لا انفصام لها والعرب تضمر الذي والتي ومن وتكتفي بصلاتها منها قال
سلامة بن جندل ٭ والعاديات اسامي الدما بها كان اعناقها انصاب بن حبيب يريد والعاديات التي وقال تعالى وما منا الا
له مقام معلوم اي من له ثم قال والله سميع عليم وفيه قولان الاول انه تعالى سميع قول من تكلم بالشهادتين وقول من يتكلم بالكفر ويعلم
ما في قلب المومن من الاعتقاد الظاهر وما في قلب المومن من الاعتقاد الخبيث والقول الثاني روي عن عطا عن ابن عباس قال كان
رسول الله صلى الله عليه وسلم يحب اسلام اهل الكتاب من اليهود الذين كانوا حول المدينة وكان يسال الله سرا وعلانية فمعنى قوله والله سميع
يريد لدعايك يا محمد عليم بحرصك واجتهادك **قوله تعالى** الله ولي الذين امنوا فيه مسئلتان
المسئلة الاولى الولي فعيل بمعنى فاعل من قولهم ولي فلان الشي يليه ولاية فهو وال وولي واصله من الولي الذي هو
القرب ٭ قال الهذلي ٭ وعدت عواد دون وليك شعب ٭ ومنه يقال داري تلي دارها اي تقرب منه ومنه يقال
للمحب المعاون ولي لانه يقرب منك بالمحبة والنصرة ولا يفارقك ومنه الوالي لانه يلي القوم بالتدبير والامر والنهي ومنه الولي ومن ثم
قالوا في اختلاف الولاية العداوة ومن عدا الشي اذا جاوزه فلاجل هذا كانت العداوة خلاف الولاية **المسئلة
الثانية** احتج اصحابنا بهذه الاية على ان الطاف الله تعالى في حق المومن فيما يتعلق بالدين اكثر من الطافه في حق الكافر فان
قالوا الاية دلت على انه تعالى ولي الذين امنوا على التعيين ومعلوم ان الولي للشي هو المتولي لما يكون سببا لصلاح الانسان واستقامة
امره في الغرض المطلوب ولاجله قال تعالى يصدون عن المسجد الحرام وما كانوا اولياءه ان اولياوه الا المتقون فجعل القيم بعمارة
المسجد وليا له ونفى في الكفار ان يكونوا اولياءه فلما كان معنى الولي المتكفل بالمصالح ثم انه تعالى جعل نفسه وليا للمومنين على التخصيص
علم انه تعالى تكفل بمصالحهم فوق ما تكفل بمصالح الكفار وعند المعتزلة انه تعالى سوى بين الكافر والمومن في الهداية والتوفيق والالطاف
فكانت هذه الاية مبطلة لقولهم قالت المعتزلة هذا التخصيص محمول على احد وجوه الاول ان هذا محمول على زيادة الالطاف
كما ذكره في قوله والذين اهتدوا زادهم هدى وتقريره من حيث العقل ان الخير والطاعة يدعو بعضه الى بعض وذلك لان المومن اذا حضر
مجلسا يجري فيه الوعظ فانه يلحق قلبه خشوع وخضوع وانكسار ويكون حاله مفارقا لحال من قسا قلبه بالكفر والمعاصي وذلك يدل
على انه يصح في المومن من الالطاف ما لا يصح في غيره فكان تخصيص المومنين بانه تعالى وليهم محمولا على ذلك والوجه الثاني وهو انه
تعالى يثيبهم في الاخرة ويخصهم بالنعيم المقيم والاكرام العظيم فكان التخصيص محمولا عليه والوجه الثالث وهو انه تعالى وان كان
وليا للكل بمعنى كونه متكفلا بمصالح الكل على السوية الا ان المنتفع بتلك الولاية هو المومن فصح تخصيصه بهذه الاية كما في قوله هدى
للمتقين والوجه الرابع انه تعالى ولي المومنين بمعنى انه يحبهم والمراد انه يحب تعظيمهم اجاب الاصحاب عن الاول بان زيادة الالطاف
متى امكنت وجبت عندكم فلا يكون لله تعالى في حق المومن الا اداء الواجب وهذا المعنى بتمامه حاصل في حق الكافر بل المومن فعل ما لاجله
استوجب ذلك المزيد من اللطف فيكون ولي المومن هو المومن نفسه الذي فعل ما لاجله استوجب من الله ذلك المزيد من اللطف واما
السوال الثاني وهو انه تعالى يثيبه في الاخرة فهو ايضا بعيد لان ذلك الثواب واجب على الله فولي المومن هو الذي جعله مستحقا على الله ذلك
الثواب فيكون وليه هو نفسه ولا يكون الله وليا له واما السوال الثالث وهو ان المنتفع بولاية الله هو المومن فنقول هذا الامر الذي
به امتاز المومن عن الكافر في باب الولاية صدر من العبد لا من الله تعالى فكان ولي العبد على هذا القول هو العبد نفسه لا غير واما
السوال الرابع وهو ان الولاية معناها المحبة فالجواب ان المحبة معناها اعطاء الثواب وذلك هو السوال الثاني وقد اجبنا عنه
اما قوله تعالى يخرجهم من الظلمات الى النور ففيه مسئلتان **المسئلة الاولى** اجمع المفسرون على ان المراد ها هنا
من الظلمات والنور الكفر والايمان فتكون الاية صريحة في ان الله تعالى هو الذي اخرج الانسان من الكفر وادخله في الايمان فيلزم ان يكون
الايمان بخلق الله لانه لو جعل الخلق للعبد لكان العبد هو الذي اخرج نفسه من الكفر الى الايمان وذلك تناقض صريح الاية اجابت المعتزلة
عنه من وجهين الاول ان الاخراج من الظلمات الى النور محمول على نصب الدلايل وارسال الانبياء وانزال الكتب والترغيب في الايمان بابلغ
الوجوه والتحذير عن الكفر باقصى الوجوه وقال القاضي وقد نسب الله الاضلال الى الصنم في قوله رب انهن اضللن كثيرا من الناس لاجل ان

الاصنام سبب بوجه لضلالهم فبان يضاف الاخراج من الظلمات الى النور الى الله تعالى مع قوة الاسباب التي فعلها بمن يؤمن كان اولى
والوجه الثاني ان يحمل الاخراج من الظلمات الى النور على انه تعالى يعدل بهم من النار الى الجنة قال القاضي وهذا ادخل في الحقيقة
لان ما يقع من ذلك في الاخرة يكون فعله تعالى او كانه فعله والجواب عن الاول من وجهين احدهما ان هذه الاضافة حقيقة في الفعل
ومجاز في الحث والترغيب والاصل حمل اللفظ على الحقيقة والثاني ان هذه الترغيبات ان كانت مؤثرة في ترجيح الداعية صار الراجح واجبا
والمرجوح ممتنعا وحينئذ يبطل قول المعتزلة وان لم يكن لها اثر في الترجيح لم يصح تسميتها بالاخراج واما السؤال الثاني وهو حمل اللفظ
على العدول بهم من النار الى الجنة فهو ايضا مدفوع من وجهين الاول قال الواحدي كل ما في القران من الظلمات والنور فانه يعني به الليل
والنهار قال وجعل الكفر ظلمات لانه كالظلمة في المنع من الادراك وجعل الايمان نورا لانه كالسبب في حصول الادراك والجواب الثاني ان
العدول بالمؤمن من النار الى الجنة امر واجب على الله تعالى عند المعتزلة فلا يجوز حمل اللفظ عليه

المسئلة الثانية

قوله يخرجهم من الظلمات الى النور ظاهره يقتضي انهم كانوا في الكفر ثم اخرجهم الله تعالى من ذلك الكفر الى الايمان ثم هاهنا قولان
الاول ان يجري اللفظ على ظاهره وهو ان هذه الاية مختصة بمن كان كافرا ثم اسلم والقائلون بهذا القول ذكروا في سبب النزول روايات
احدها قال مجاهد هذه الاية نزلت في قوم امنوا بعيسى عليه السلام وقوم كفروا به فلما بعث الله محمدا عليه السلام امن به من كفر بعيسى
وكفر به من امن بعيسى عليه السلام وثانيها ان الاية نزلت في قوم امنوا بعيسى عليه السلام على طريقة النصارى ثم امنوا بعده بمحمد
عليه السلام فقد كان ايمانهم بعيسى حين امنوا به كفرا وظلمة لان القول بالايجاد كفر والله تعالى اخرجهم من تلك الظلمات الى نور الاسلام
وثالثها ان الاية نزلت في كل كافر اسلم بمحمد عليه السلام القول الثاني ان يحمل اللفظ على كل من امن بمحمد صلى الله عليه وسلم سواء كان
ذلك الايمان بعد الكفر او لم يكن كذلك وتقديره انه لا يبعد ان يقال يخرجهم من النور الى الظلمات وان لم يكونوا في الظلمات البتة ويدل
على جوازه القران والخبر اما القران فقوله تعالى وكنتم على شفا حفرة من النار فانقذكم منها ومعلوم ان ما كانوا قط في النار قال فلما امنوا
كشفنا عنهم عذاب الخزي ولم يكن نزل بهم عذاب البتة وقال في قصة يوسف عليه السلام تركت ملة قوم لا يؤمنون بالله ولم يكن منه قط
وقال ومنهم من يرد الى ارذل العمر وما كانوا فيه قط واما الخبر فروي انه عليه السلام سمع انسانا قال اشهد ان لا اله الا الله فقال على
الفطرة فلما قال اشهد ان محمدا رسول الله قال خرج من النار ومعلوم انه ما كان فيها وروي ايضا انه عليه السلام اقبل على اصحابه فقال
يتهافتون في النار تهافت الجراد وها انا ذا اخذ بحجزكم ومعلوم انهم ما كانوا متهافتين في النار واما العرف فهو ان الاب اذا انفق كل ماله فالابن
قد يقول له اخرجتني من مالك اي لم يجعل لي فيه شيئا لا انه كان فيه ثم اخرج منه وتحقيقه ان العبد لو خلي عن توفيق الله تعالى لوقع في الظلمات
فصار توفيقه تعالى سببا لدفع تلك الظلمات عنه وبين الدفع وبين الرفع مشابهة فبهذا الطريق يجوز استعمال الاخراج والابعاد في معنى
الدفع والمنع اما قوله تعالى والذين كفروا اولياؤهم الطاغوت فاعلم انه قرا الحسن اولياؤهم الطواغيت واحتج بقوله تعالى يخرجونهم الا
انه شاذ مخالف للمصحف وايضا قد بينا في اشتقاق هذا اللفظ انه مفرد لا جمع اما قوله تعالى يخرجونهم من النور الى الظلمات فقد
استدلت المعتزلة بهذه الاية على ان الكفر ليس من الله تعالى قالوا لانه تعالى اضافه الى الطاغوت لا الى نفسه واجاب اصحابنا
عنه بان اسناد هذا الى الطاغوت مجاز بالاتفاق لان المراد بالطاغوت على اظهر الاقوال هو الصنم ويتاكد هذا بقوله رب انهن اضللن
كثيرا من الناس فاضاف الاضلال الى الصنم واذا كانت هذه الاضافة بالاتفاق بيننا وبينكم مجازا خرجت عن ان يكون حجة ثم قال
تعالى اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون ويحتمل ان يرجع ذلك الى الكفار فقط ويحتمل ان يرجع الى الكفار والطواغيت معا فيكون زجرا للكل
ووعيدا لان لفظ اولئك اذا كان جمعا وصح رجوعه الى كل المذكورين وجب رجوعه اليهما معا اما قوله تعالى الم تر الى الذي حاج
ابرهيم في ربه اعلم انه تعالى ذكر هاهنا قصصا ثلاثة الاولى منها في بيان اثبات العلم بالصانع والثانية والثالثة في اثبات الحشر والنشر
والبعث فالقصة الاولى مناظرة ابرهيم عليه السلام مع ملك زمانه وهي هذه الاية التي نحن في تفسيرها فنقول اما قوله الم فهي كلمة يوقف
بها المخاطب على تعجب منه ولفظة الاستفهام وهو كما يقال اما ترى الى فلان كيف يصنع معناه هل رايت كفلان في صنعه كذا اما قوله
الى الذي حاج ابرهيم في ربه فقال مجاهد هو نمرود بن كنعان وهو اول من تجبر وادعى الربوبية واختلفوا في وقت هذه المحاجة قيل عند كسر
الاصنام قبل الالقاء في النار عن مقاتل وقيل بعد القائه في النار والمحاجة المغالبة يقال حاججته فحججته اي غالبته فغلبته والضمير
في قوله في ربه يحتمل ان يرجع الى ابرهيم ويحتمل ان يرجع الى الطاعن والاول هو الاظهر كما قال وحاجه قومه قال اتحاجوني في الله والمعنى
حاجه قومه في ربه اما قوله تعالى ان اتاه الله الملك فاعلم ان في الاية قولين الاول ان الهاء في اتاه عائد الى ابرهيم يعني ان الله تعالى اتى
ابرهيم عليه السلام الملك واحتجوا على هذا القول بوجوه الاول قوله تعالى فقد اتينا ال ابرهيم الكتاب والحكمة واتيناهم ملكا عظيما اي سلطانا
بالنبوة والقيام بدين الله تعالى والثاني انه تعالى لا يجوز ان يؤتي الملك الكفار ويدعي الربوبية لنفسه والثالث ان عود الضمير الى اقرب
المذكورين واجب وابرهيم اقرب المذكورين الى هذا الضمير فوجب ان يكون هذا الضمير عائدا اليه القول الثاني وهو قول جمهور
المفسرين ان الضمير عائد الى ذلك الانسان الذي حاج ابرهيم واجابوا عن الحجة الاولى ان هذه الاية دالة على حصول الملك لال ابرهيم وليس فيها
دلالة على حصول الملك لابرهيم عليه السلام وعن الحجة الثانية بان المراد من الملك هاهنا التمكن والقدرة والبسط في الدنيا والخير

يدل على انه تعالى لم يعط الكافر هذا المعنى وايضا فلم لا يجوز ان يقال انه تعالى اعطاه الملك حال ما كان مومنا ثم انه بعد ذلك كفر بالله تعالى وعن الحجة الثالثة ان ابرهيم وان كان اقرب المذكورين الا ان الروايات الكثيرة واردة بان الذى حاج ابرهيم كان هو الملك فعود الضمير اليه اولى من هذه الحجة ثم احتج القائلون بهذا القول على مذهبهم من وجوه الاول ان قوله تعالى ان اتاه الملك يحتمل ايتاء ثلثة وكل واحد منها انما يصح اذا قلنا الضمير عائد الى الملك لا الى ابرهيم فاحد تلك الثلثة ان يكون المعنى حاج ابرهيم نبى ربه لاجل ان اتاه الله الملك على معنى ان ايتاء الملك انظره واورثه الكبر والعتو فحاج لذلك ومعلوم ان هذا لا يليق بالملك العالى والثانى ان يكون المعنى انه جعل محاجته فى ربه شكرا على ان اتاه ربه الملك كما يقال عادانى فلان لانى احسنت اليه يريد انه على ما يجب عليه من الموالاة لاجل الاحسان ونظيره قوله تعالى ويجعلون رزقكم انكم تكذبون وهذا التاويل ايضا لا يليق بالنبى فانه يجب عليه اظهار الحجة قبل حصول الملك وبعده اما الملك العانى فانه لا يليق به اظهار هذا العتو الشديد الا بعد ان يحصل له الملك العظيم فثبت انه لا يستقيم لقوله ان اتاه الملك يعنى وباويل الا اذا حملناه على الملك العانى للحجة الثانية ان المقصود من هذه الاية بيان كمال حال ابرهيم عليه السلام فى اظهار الدعوة الى الدين الحق ومتى كان الكافر سلطانا مهيبا وابرهيم ما كان ملكا كان هذا المعنى اتم مما اذا كان ابرهيم ملكا وما كان الكافر ملكا فوجب الصير الى ما ذكرناه للحجة الثالثة ما ذكره ابوبكر الاصم وهو ان ابرهيم لو كان هو الملك لما قدر ان يقتل احد الرجلين ويستبقى الاخر بل ما كان ابرهيم عليه السلام يمنعه منه اشد منع بل كان يجب ان يكون كالملجاء الى ان لا يفعل ذلك قال القاضى هذا الاستدلال ضعيف لانه من المحتمل ان يقال ان ابرهيم عليه السلام كان ملكا وسلطانا فى الدين والتمكن من اظهار الحق وذلك الكافر كان ملكا سلطانا قادرا على الظلم فلهذا السبب امكنه قتل احد الرجلين وايضا فيجوز ان يقال انما قتل احد الرجلين تهديدا وكان الاخبار اليه واستبقى الاخر اما لانه لا دليل عليه او بذل الجزية واستبقاه وايضا فقوله انا اتى بالشمس فات بها الى اخره يدل على انه فعل ذلك لهذا السبب

اما قوله تعالى (اذ قال ابرهيم ربى الذى يحيى ويميت ففيه مسائل)

المسئلة الاولى ان الظاهر ان هذا جواب سوال سابق عن هذا لو روذلك لان من المعلوم ان الانبياء عليهم السلام يعتوا للدعوة والظاهر انه نبى ادعى الرسالة فان المنكر يطالبه باثبات ان للعالم الها الا ترى ان موسى لما قال انا رسول رب العالمين قال فرعون وما رب العالمين فاحتج موسى عليه السلام على اثبات الاله بقوله تعالى رب السموات والارض فكذا ههنا الظاهر ان ابرهيم ادعى الرسالة فقال من ربك ومن ربك فقال ابرهيم ربى الذى يحيى ويميت الا ان تلك المقدمة حذفت لان الواقعة تدل عليها

المسئلة الثانية دليل ابرهيم كان فى غاية الصحة وذلك لانه لا سبيل الى معرفة الله الا بواسطة افعاله التى لا يشاركه فيها احد من القادرين وللاحياء والامانة كذلك لان الخلق عاجزون عنهما والعلم بعد الاحتياج ضرورى فلا بد من موثر غير هاولاء القادرين الذين نراهم وذلك الموثر اما ان يكون موجبا او مختارا والاول باطل لانه يلزم من دوامه دوام الاثر لكن كون الحيوان حيا ليس بدائم والثانى وهو ان الموثر فى الحيوان اعضاء مختلفة فى الشكل والصفة والطبيعة والخاصية وتاثير الاثر الموجب بالذات لا يكون كذلك فعلمنا انه لا بد فى الاحياء والامانة من موجود اخر يوثر على سبيل القدرة والاختيار فى احياء هذه الحيوانات وفى اماتها وذلك هو الله سبحانه وتعالى وهو دليل مبين قوى ذكره الله سبحانه فى مواضع من كتابه كقوله ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين الى اخره وقوله لقد خلقنا الانسان فى احسن تقويم ثم رددناه اسفل سافلين وقال تعالى الذى خلق الموت والحياة

المسئلة الثالثة لقائل ان يقول انه تعالى قدم الموت على الحياة فى ايات قوله تعالى كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم وقال الذى خلق الموت والحياة وحكى عن ابرهيم عليه السلام انه قال فى ثناء الله تعالى والذى يميتنى ثم يحيين فلاى سبب قدم فى هذه الاية ذكر الحياة على الموت قال ربى الذى يحيى ويميت الجواب لان المقصود من ذكر الدليل اذا كان هو الدعوة الى الله وجب ان يكون الدليل فى غاية الوضوح ولا شك ان عجائب الخلقة حال الحياة اكثر واطلاع الانسان عليها اتم فلاجرم وجب تقديم الحياة هاهنا فى الذكر

المسئلة الاولى يروى ان ابرهيم عليه السلام لما احتج بتلك الحجة دعا ذلك الملك الكافر تحصين وقتل احدهما واستبقى الاخر وقالوا انا ايضا احيى واميت هذا هو المنقول فى التفسير وعندى انه بعيد وذلك لان الظاهر من حال ابرهيم عليه السلام انه شرح حقيقة الاحياء وحقيقة الاماتة على الوجه الذى يقتضيه الاستدلال ومتى شرح على ذلك الوجه امتنع ان يشتبه على العاقل الاماتة والاحياء على ذلك الوجه بالاماتة والاحياء بمعنى الفعل وتركه وبعيد فى الجمع العظيم ان يكونوا فى الحماقة بحيث لا يعرفون هذا القدر من الفرق من المراد من الاية والله اعلم بشى اخر وهو ان ابرهيم عليه السلام لما احتج بالاحياء والاماتة قال المنكر ندعى الاحياء والاماتة من الله ابتداء من غير واسطة الاسباب الارضية والاسباب السماوية او ندعى صدور الاحياء والاماتة من الله بواسطة الاسباب الارضية والاسباب السماوية اما الاول فلا سبيل اليه واما الثانى فلا يدل على المقصود لان الواحد منا يقدر على احياء واماتة بواسطة سائر الاسباب فان الجماع قد يفضى الى الموت فلما ذكر نمرود هذا السوال على هذا الوجه اجاب ابرهيم عليه السلام بان قال محال ان الاحياء والاماتة حصلا من الله تعالى بواسطة الاتصالات الفلكية الا انه لا بد لتلك الاتصالات والحركات الفلكية من فاعل ومدبر فاذا كان المدبر لتلك الحركات الفلكية هو الله تعالى كان الاحياء والاماتة الحاصلان بواسطة تلك الحركات الفلكية ايضا من الله تعالى واما الاحياء والاماتة الصادران عن البشر بواسطة الاسباب الفلكية والعنصرية فليس كذلك لانه لا قدرة للبشر على الاتصالات

الفلكية تظهر الفرق اذا عرفت هذا فقوله ان الله ياتي بالشمس من المشرق ليس دليلا اخر بل اتماما للدليل الاول ومعناه انه وان كان الاحيا
والاماتة ايضا من الله تعالى واما البشرية فانه وان صدر منه الاحياء والاماتة بواسطة الاستعانة بالاسباب السماوية والارضية الا ان
تلك الاسباب ليست واقعة بقدرته فثبت ان الاحياء والاماتة الصادرين من البشر ليس على ذلك الوجه وانه لا يصلح نقضا
عليه فهذا هو الذي اعتقده في كيفية جريان هذه المناظرة لا ما هو المشهور عند الكل والله اعلم بحقيقة الحال **المسئلة**
الثانية اجمع القراء على اسقاط الف انا عند الوصل في جميع القران الا ما روي عن نافع من اثباته عند استقبال همزة والصحيح
ما عليه الجمهور لان ضمير المتكلم هو انا وهو الهمزة والنون فاما الالف فانما يلحقها في الوقف كما يلحق الهاء في سكونه للوقف وكما ان هذه
الهاء تسقط عند الوصل لان ما يتصل به يقوم مقامه الا ترى ان همزة الوصل اذا اتصلت الكلمة التي هي فيها بشيء سقطت ولم تثبت لان
ما يتصل به يتوصل به الى المنطق بما بعد الهمزة فلا تثبت الهمزة فكذا الالف في انا والهاء في الوقف التي في الوقف تجب سقوطهما عند الوصل
كما تجب سقوط الهمزة عند الوصل **اما قوله تعالى** قال ابرهيم فان الله ياتي بالشمس من المشرق فات بها
فاعلم ان للناس في هذا المقام طريقين الاول وهو طريقة اكثر المفسرين وهو ان ابرهيم عليه السلام لما راى من نمرود انه القى تلك الشبهة
عدل من ذلك الى دليل اخر اوضح منه فقال فان الله ياتي بالشمس من المشرق فات بها من المغرب فزعم ان الانتقال من دليل الى دليل اخر
اوضح منه جائز للمستدل فان قيل هلا قال نمرود فليات بها ربك من المغرب قلنا الجواب من وجهين احدهما ان هذه المحاجة كانت مع
ابرهيم بعد القائه في النار وخروجه منها سالما فعلم ان من قدر على حفظ ابرهيم في تلك النار العظيمة من الاحتراق يقدر على ان ياتي بالشمس
من المغرب والثاني ان الله تعالى اخذ له وانساه ايراد هذه الشبهة نصرة لنبيه عليه السلام والطريق الثاني وهو الذي قاله به المحققون
ان هذا ما كان انتقالا من دليل الى دليل اخر بل الدليل واحد في الموضعين وهو انا نرى حدوث اشياء لا يقدر الخلق على احداثها فلا بد من قادر
اخر يتولى احداثها وهو الله سبحانه ثم ان قولنا نرى حدوث اشياء لا يقدر الخلق على احداثها امثلة منها الاحياء والاماتة ومنها السحاب
والرعد والبرق ومنها حركات الافلاك والكواكب والمستدل لا يجوز ان ينتقل من دليل الى دليل اخر ولكن اذا ذكر لايضاح كلامه مثالا
فله ان ينتقل من ذلك المثال الى مثال اخر فكان ما فعله ابرهيم من باب ما يكون الدليل واحدا الا انه يقع الانتقال عند ايضاحه من مثال الى
مثال اخر وليس من باب ما يقع الانتقال فيه من دليل الى دليل اخر وهذا الوجه احسن من الاول والبق بكلام اهل التحقيق منه والاشكال عليهما
من وجوه الاول ان صاحب الشبهة اذا ذكر الشبهة ووقعت تلك الشبهة في الاسماع وجب على المحق القادر على ذلك الجواب ان يذكر الجواب في
الحال ازالة لذلك التلبيس والجهل عن العقول فلما طعن الملك الكافر في الدليل الاول وفي المثال الاول بتلك الشبهة
كان الاشتغال بازالة تلك الشبهة واجبا مضيقا فكيف يليق بالمعصوم ان يترك ذلك الواجب والاشكال الثاني انه لما اورد
المبطل ذلك السؤال فاذا ترك المحق الكلام الاول واستقل الى كلام اخر وهم ان كلامه الاول كان ضعيفا ساقطا وانه ما كان
عالما بضعفه وان ذلك المبطل علم وجه ضعفه وكونه ساقطا وانه ما كان عالما بضعفه وان ذلك المبطل علم وجه ضعفه ونبه
عليه وهذا ما يوجب سقوط رفع الرسول المعصوم وحقارة شانه فانه غير جائز والاشكال الثالث فهو انه وان كان يحسن الانتقال
من دليل الى دليل او من مثال الى مثال لكنه يجب ان يكون المنتقل اليه اوضح واقرب وهاهنا ليس الامر كذلك لان حسن الحياة فلا
قدرة للخلق عليه واما حسن تحريك الاجسام فللخلق قدرة عليه ولا يبعد في العقل وجود ملك عظيم الجثة اعظم من السموات وانه هو
الذي يكون محركا للسموات وعلى هذا التقدير الاستدلال بالاحياء والاماتة على وجود الصانع اظهر واقوى من الاستدلال بطلوع الشمس
على وجود الصانع فكيف يليق بالنبي المعصوم ان ينتقل من الدليل الاوضح الاظهر الى الدليل الخفي الذي لا يكون في نفس الامر قويا **الاشكال**
الرابع ان دلالة الاحياء والاماتة على وجود الصانع اقوى من دلالة طلوع الشمس عليه وذلك لانا نرى في ذات الانسان بصفاته
تبدلات واختلافات والتبدل قوي الدلالة على الحاجة الى المؤثر الغالب اما الشمس فلا نرى في ذاتها تبدلا ولا في صفاتها تبدلا ولا
في نهج حركاتها تبدلا البتة فكانت دلالة الاحياء والاماتة على الصانع اقوى وكان العدول منه الى طلوع الشمس انتقالا من الاقوى
الاجلى الى الاخفى الاضعف فانه لا يجوز **الاشكال الخامس** ان نمرود لما لم يستحي من معارضة الاحياء والاماتة
الصادرين عن الله تعالى بالقتل والتخلية فكيف يوثق منه عند استدلال ابرهيم بطلوع الشمس ان يقول بل طلوع
الشمس من المشرق مني فان كان له اله فقل له حتى يطلعها من المغرب وعند ذلك التزم المحققون من المفسرين ذلك فقالوا
انه لو اورد هذا السؤال لكان من الواجب ان تطلع الشمس من مغربها المغرب ومن المعلوم ان الاشتغال باظهار فساد سؤاله
من الاحياء والاماتة اسهل بكثير من التزام اطلاع الشمس من المغرب وايضا فبتقدير ان يحصل طلوع الشمس من المغرب الا انه
يكون الدليل على وجود الصانع وحينئذ يصير دليله الثاني ضائعا كما صار الاول ضائعا وايضا فما الدليل الذي حمل ابرهيم
عليه السلام على ان ترك الجواب عن ذلك السؤال الركيك والتزم الانقطاع واعترف بالحاجة الى الانتقال وتمسك بدليل لا
يمكنه تمشيته الا بالتزام اطلاع الشمس من المغرب وبتقدير ان ياتي باطلاع الشمس من المغرب فانه يضيع دليله الثاني ايضا
كما ضاع الاول ومن المعلوم ان التزام هذه المحذورات لا يليق باقل الناس علما فضلا من افضل العباد واعلم العلماء فظهر لهذا ان

التفسير الذي اجمع الجمهور عليه ضعيف واما الوجه الذي ذكرناه فلا يتوجه عليه شيء من هذه الاشكالات لانا نقول لما احتج ابراهيم بالاحياء والاماتة اورد الخصم عليه سؤالا لا يليق بالعقلاء وهو انك ان ادعيت الاحياء والاماتة لا بواسطة حركات الافلاك فنظره او ما بعده ومنه حاصل للبشر فاجاب ابراهيم بان الاحياء والاماتة ان حصلا بواسطة حركات الافلاك لكن تلك الحركات حصلت من الله تعالى وذلك لا يقدح في كون الاحياء والاماتة من الله بخلاف الخلق فانه لا قدرة لهم على تحريكات الافلاك فلا جرم لا يكون الاحياء والاماتة صادرين منهم ومتى حملنا الكلام على هذا الوجه لم يكن شيء من المحذورات المذكورة لازما عليه والله اعلم تخفيفة كاله اما قوله تعالى فبهت الذي كفر فالمعنى فبقي مغلوبا لا يجد مقالا ولا للمسلة جوابا وهو كقوله بل نابتهم بغتة فتبهتهم فلا يستطيعون ردها قال الواحدي وفيه ثلاث لغات بهت الرجل فهو مبهوت وبهت وبهت قال عروة العذري صفا هواك ان اراها فجاءة فابهت حتى ما اكاد اجيبه اي اتحير واسكت ثم قال والله لا يهدي القوم الظالمين وتاويله على قولنا ظاهر اما المعتزلة فقال القاضي انه يحتمل وجوها منها انه لا يهديهم لظلمهم وكفرهم للحجاج وللحق كما يهدي المومن فانه لا يهدي الكافرين ان يخيروا ويتقطعوا واقول هذا ضعيف لان قوله لا يهديهم للحجاج انما يصح حيث يكون الحجاج موجودا ولا حجاج فكيف يصح ان يقال ان الله تعالى لا يهديه اليه قال القاضي ومنها ان يريد انه لا يهديهم بزيادات الهدى والالطاف من حيث انهم بالكفر والظلم سدوا على انفسهم طرق الانتفاع به واقول هذا ايضا ضعيف لان تلك الزيادات اذا كانت في حقهم ممتنعة فلا يصح ان يقال انه تعالى لا يهديهم كما لا يقال انه تعالى لا يجمع بين الضدين فلا يصح بين الوجود والعدم قال القاضي ومنها انه تعالى لا يهديهم يوم القيامة الى الثواب في الاخرة او لا يهديهم الى الجنة واقول هذا ايضا ضعيف لان المذكور هاهنا امر الاستدلال وتحصيل المعرفة ولم يجر للجنة ذكر فيبعد صرف اللفظ الى الجنة بل اقول اللايق بسياق الآية ان يقال انه تعالى لما بين ان الدليل كان قد بلغ في الظهور والجلاء الى حيث صار المبطل كالمبهوت عند سماعه الا ان الله تعالى لم يقدر له الاهتداء الى ما ينفعه ذلك الدليل الظاهر وتظير هذا التفسير قوله ولو انا نزلنا اليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شيء قبلا ما كانوا ليومنوا الا ان يشاء الله ثم

القصة الثانية والمقصود منه اثبات المعاد **قوله تعالى او كالذي مر على قرية وهي خاوية على عروشها** وفي الآية مسائل

المسئلة الاولى اختلف النحويون في ادخال الكاف في قوله او كالذي وذكروا فيه ثلاثة اوجه الاول ان يكون قوله الم تر الى الذي حاج ابراهيم او كالذي مر على قرية فيكون هذا عطفا على المعنى وهو قول الكسائي والفراء وابي علي الفارسي واكثر النحويين قالوا وتظيره من القرآن قوله تعالى قل لمن الارض ومن فيها ان كنتم تعلمون سيقولون لله ثم قال قل من رب السموات السبع ورب العرش العظيم سيقولون لله فهذا عطف على المعنى لان معناه لمن السموات فقيل لله وقال الشاعر

معاوي انا بشر فاسجح فلسنا بالجبال ولا الحديدا

وترك اللفظ والقول الثاني وهو اختيار الاخفش ان الكاف زايدة والتقدير الم تر الى الذي حاج او الى الذي مر على قرية القول الثالث وهو اختيار المبرد انا نضمر في الاية زيادة والتقدير الم تر الى الذي حاج ابراهيم والم تر الى من كان كالذي مر على قرية **المسئلة الثانية** اختلفوا في الذي مر بالقرية فقال قوم كان رجلا كافرا شاكا في البعث وهو قول مجاهد واكثر المفسرين من المعتزلة وقال الباقون انه كان مسلما ثم قال قتادة وعكرمة والضحاك والسدي هو عزير وقال عطاء عن ابن عباس هو ارميا ثم من هاؤلاء من قال ان ارميا هو الخضر وهو رجل من سبط هرون بن عمران عليهما السلام وهو قول محمد بن اسحاق قال وهب بن منبه ان ارميا هو النبي الذي بعثه الله عند ما خرب بخت نصر بيت المقدس واحرق التوراة حجة من قال هذا المار كان كافرا وجوه الاول ان الله تعالى حكا عنه انه قال اني يحيي هذه الله بعد موتها وهذا الكلام لم يستبعد من الله الاحياء بعد الاماتة وذلك كفر فان قيل جوزوا ان ذلك الدفع فيه قبل البلوغ قلنا لو كان كذلك لم يجز من الله تعالى ان يعجب رسوله منه اذ المعنى لا يتعجب من شكه في مثل ذلك وهذه اللجة ضعيفة لاحتمال ان ذلك الاستبعاد ما كان بسبب الشك في قدرة الله تعالى على ذلك بل كان بسبب اطراد العادات فجاز ان مثل ذلك الموضع لما تغير الله تعالى عن اطراد العادات تعجب منه ولا يحصل به مطرد العادات فلذا اضافه الوجه الثاني قالوا انه تعالى قال في حقه فلما تبين له وهذا يدل على انه قبل ذلك لم يكن ذلك الشيء حاصلا له قبل ذلك فاما ان يتبين ذلك على سبيل الاستدلال ما كان حاصلا لهو ممنوع الوجه الثالث انه قال اعلم ان الله على كل شيء قدير وهذا يدل على ان هذا العلم انما حصل له في ذلك الوقت وانه كان خاليا عن مثل ذلك العلم قبل ذلك الوقت وهذا ايضا ضعيف لان تلك المشاهدة لا شك انها افادته نوع تاكيد وطمانينة ووثوق وذلك القدر من التاكيد انما حصل في ذلك الوقت وهذا لا يدل على ان اصل العلم ما كان حاصلا قبل ذلك **المسئلة الثالثة** لهم ان هذا المار كان كافرا لاستظامه مع نمرود في سلك واحد وهو ضعيف ايضا لان مثله وان كان قصة نمرود لكن بعده قصة سؤال ابراهيم فوجب ان يكون مسلما من جنس ابراهيم فحجة من قال انه كان مومنا او كان نبيا وجوه الحجة الاولى ان قوله اني يحيي هذه الله بعد موتها يدل على انه كان عالما بالله وعلى انه كان عالما بانه تعالى يصح منه

الاحيائي الجملة لان تخصيص هذا النبي باستبعاد الاحباء انما يصح لو حصل الاعتراف بالقدرة على الاحياء في الجملة فاما من
يعتقد ان القدرة على الاحياء ممتنعة لم يبق لهذا التخصيص فايدة الحجة الثانية ان قوله كم لبثت لا بد له من قابل والمذكور
السابق هو انه تعالى قصار التقدير قال الله تعالى كم لبثت فقال ذلك الانسان لبثت يوما او بعض يوم فقال الله بل لبثت مائة
عام وبما ذكرنا ان قابل هذا القول هو الله تعالى قوله تعالى ولنجعلك آية للناس ومن المعلوم ان القادر على جعله آية للناس
ومن المعلوم ان القادر على جعله آية للناس هو الله تعالى ثم قال وانظر الى الحمار كيف ننشرها ثم نكسوها لحما ولا شك ان قابل هذا
القول هو الله تعالى فثبت ان هذه الاية دالة من هذه الوجوه الكثيرة على انه تعالى تكلم معه ومعلوم ان هذا لا يليق بحال
الكافر فان قيل لعله تعالى بعث اليه ملكا او رسولا حتى قال له هذا القول عن الله تعالى قلنا ظاهر الكلام يدل على ان قابل
هذه الاقوال سمعه هو الله تعالى فصرف اللفظ عن الظاهر الى المجاز من غير دليل يوجبه غير جايز **المسئلة الثالثة**
ان اعادته حيا وابقاء الطعام والشراب على حالهما واعادة للحمار حيا بعد ما صار ميتا مع كونه مشاهدا لاعادة اجزاء الحمار الى التركيب
والى الحياة اكرام عظيم وتشريف عظيم وذلك لا يليق بحال الكافر فان قيل لم لا يجوز ان يقال ان كل هذه الاشياء انما ادخلها الله تعالى
في الوجود اكراما لانسان اخر كان نبيا في ذلك الزمان قلنا لم يجر في هذه الاية ذكر النبي وليس في هذه القصة حالة متعرضة بوجود
النبي اصلا فلو كانت المقصود من اظهار هذه الاشياء اكرام ذلك النبي وما بعد رسالته بالمعجزة لكان ترك ذكر ذلك الرسول اهمالا لما هو
الغرض الاصلي من الكلام وانه لا يجوز فان قيل لو كان ذلك الشخص نبيا لكان اما ان يقال انه ادعى النبوة من قبل الاماتة والاحياء
او بعدهما والاول باطل لان ارسال النبي من قبل الله يكون لمصلحة تعود على الامة وذلك لا يتم بعد الاماتة وان ادعى النبوة بعد الاحياء
فالمعجزة قد تقدم على الدعوى وذلك غير جايز قلنا اظهار خوارق العادات على يد من يعلم الله انه سيصير رسولا جايز عندنا وعلى
هذا الطريق زال السؤال الحجة الرابعة انه تعالى قال في حق هذا الشخص ولنجعلك آية للناس وهذا اللفظ انما يستعمل بسائر الانبياء
والرسل قال الله تعالى وجعلناها وابنها آية للعالمين فكان هذا وعدا من الله تعالى له بان تجعله نبيا وايضا لهذا الكلام ان لم يدل على
النبوة بصريحه فلا شك انه يفيد التشريف العظيم وذلك لا يليق بحال من مات على الكفر والشك في قدرة الله تعالى فان قيل لم لا يجوز
ان يكون المراد من جعله آية ان من عرفه من الناس شابا كاملا اذا شاهدوه بعد مائة سنة على شبابه وقد شاخوا او هرموا او سمعوا
بالخبر انه كان مات منذ زمان وقد عاد شابا صح ان يقال لاجل ذلك انه آية للناس لانهم يعتبرون بذلك ويعترفون به قدرة
الله ونبوة نبي ذلك الزمان والجواب من وجهين الاول ان قوله ولنجعلك آية اخبار عن الله تعالى بجعله آية وهذا الاخبار
انما وقع بعد ان احياه الله وتكلم معه والمحصول لا يحصل بالسامع فوجب حمل قوله ولنجعلك آية على امر زايد عن هذا الاحياء
وانما يحملونه على نفس هذا الاحياء فكان باطلا والثاني ان وجه الشك ان قوله ولنجعلك آية للناس يدل على التشريف العظيم
وذلك لا يليق بحال من مات على الكفر والشك في قدرة الله تعالى **المسئلة الخامسة** ما روي عن ابن عباس في نزول الاية قال
كان بنو اسرائيل لما سكنوا بيت المقدس اتبعوا الشهوات فنبذوا التوراة وكان فيهم عزير والقوم ما عرفوا انه بقراءة التوراة فلما اتاهم بعد مائة عام
جاءهم بالتوراة واملاها عليهم عن ظهر قلبه فعرفوا منها حرفا وكانت التوراة قد دفنت في موضع فاخرجت وعورض بما املاه
فما اختلفوا في حرف بعد ذلك قالوا عزير بن الله وهذه الرواية مشهورة فيما بين الناس وذلك يدل على ان ذلك المار كان نبيا
المسئلة السادسة اختلفوا اي تلك القرية فقال وهب وقتادة وعكرمة والربيع البلى وهي بيت المقدس وقال ابن زيد
هي القرية التي خرج منها الالوف حذر الموت **قوله تعالى وهي خاوية على عروشها** قال الاصمعي
خوى البيت فهو خوي خواء ممدودا اذا خلا من اهله والخوي خلو البطن من الطعام وفي الحديث ان النبي عليه السلام كان اذا سجد خوى
اي خلا ما بين عضديه وجنبيه وبطنه وفخذيه وخوا الفرس ما بين قوايمه تربتا للبيت اذا انهدم خوي لانه يهدمه بخلو من
اصله وكذلك خوت النجوم واخوت اذا سقطت ولم يمطر لانها خلت من المطر والعرش سقف البيت والعروش الابنية والسقوف من

الخشب يقال عرش الرجل يعرش اذا ابتنى من خشب فقوله وهي خاوية على عروشها اى منهدمة ساقطة خراب قاله ابن عباس وفيه وجوه احدها ان حيطانها كانت قائمة وقد تهدمت سقوفها ثم انتعرت الحيطان من قواعدها فتساقطت على السقوف المنهدمة ومعنى الخاوية بمعنى المتقعرة وهي المنحلقة من اصولها يدل على ذلك قوله تعالى اعجاز نخل خاوية وفي موضع اخر اعجاز نخل منقعر وهذه الصفة في خراب المنازل من احسن ما يوصف به والثاني قوله خاوية على عروشها اى خاوية عن عروشها فعل على بمعنى عن كقوله اذا اكالوا على الناس يعني عنهم والثالث المراد ان القرية خاوية مع كون اشجارها معرشة وكان العنب من ذلك اكثر لان الغالب من القرية المخالية للحاوية ان يبطل ما فيها من عروشة الفواكه فلما حربت القرية مع بقاء عروشها كان العنب اكثر امتا قوله تعالى انى يحيي هذه الله بعد موتها فقد ذكرنا ان من قال المراد به كافر احمله على الشك في قدرة الله تعالى ومن قال كان نبيا حمله بحسب مجاري العرف والعادة او كان المقصود منه طلب زيادة الدلائل لاجل التأكيد قال ابراهيم اربني كيف تحيي الارض بعد موتها الموتى وقوله ابي اي من اين كقوله انى لك هذا والمراد باحياء القرية عمارتها اي من اين يفعل الله ذلك على معنى انه لا يفعله فاحب الله ان يريه في نفسه وفي احياء القرية اية فاماته الله مائة عام وقد ذكرنا القصة فان قيل ما الفائدة في ان اماته الله مائة عام مع ان الاسند لال بالاحياء بعد يوم او بعض يوم حاصل قلنا ان الاحياء بعد تراخي المدة ابعد من العقول من الاحياء بعد قرب المدة وايضا فلان بعد تراخي المدة ما يشاهد منه ويشاهد هو من غيره اعجب اما قوله تعالى ثم بعثناه فالمعنى ثم احياه وبعثه انما سمي يوم البعث لانهم يبعثون من قبورهم واصله من بعثت الناقة اذا اثرتها من مكانها وانما قال ثم بعثناه ولم يقل ثم احياه لان قوله ثم بعثناه بدل على ان عاد كما كان اولا حيا عاقلا فاهما مستعد النظر والاستدلال في المعارف الالهية ولو قال ثم احياه لم يحصل هذه الفوائد

اما قوله تعالى قال كم لبثت فيه مسائل **المسئلة الاولى** فيه وجهان من القراءة قرا ابو عمرو وحمزة والكسائي بالادغام والباقون بالاظهار فمن ادغم فلقرب المخرجين ومن اظهر فلتباين المخرجين وان كانا قريبين

المسئلة الثانية اجمعوا على ان قائل هذا القول هو الله تعالى وانما عرفنا ان هذا الخطاب من الله تعالى لان ذلك الخطاب كان مقرونا بالمعجز ولانه بعد الاحياء شاهد من احواله حماره وطهور البلى باعظامه فاعرف به ان تلك الخوارق لم تضد والامر الله تعالى في الآية اشكال وهو انه تعالى كان عالما بانه كان ميتا وكان عالما بان الميت لا يمكنه بعد ان صار حيا ان يعلم ان مدة موته كانت طويلة ام قصيرة فما وجه ذلك لاي حكمة سأله عن مقدار تلك المدة والجواب عنه ان المقصود من هذا السؤال التنبيه على حدوث ما حدث من الخوارق اما قوله

السؤال الاول لم ذكر هذا التزييد للجواب ان الميت طالت مدة موته او قصرت فالحال واحدة بالنسبة اليه فاجاب بافل ما يمكن ان يكون ميتا لانه اليقين وفي التفسير ان اماته كانت في اول النهار فقال يوما ثم لما نظر راى ضوء الشمس باقيا على رؤس الجدران فقال او بعض يوم

السؤال الثاني انه لما كان الليث مائة عام لم قالوا لبثنا يوما او بعض يوم الجواب انه قال ذلك على حسب الظن فلا يكون مؤاخذا بهذا الكذب ونظيره انه تعالى حكى عن اصحاب الكهف انهم قالوا لبثنا يوما او بعض يوم على ما توهموه ووقع عند غيرهم وايضا قال اخوة يوسف يا ابانا ان ابنك سرق وما شهدنا الا بما علمنا وانما قالوا ذلك بناء على الامارة من اخراج الصواع من رحله

السؤال الثالث هل علم ان ذلك الليث كان بسبب الموت او لم يعلم ذلك بل كان يعتقد ان ذلك الليث كان بسبب الموت الجواب الاظهر انه علم ان ذلك الليث كان بسبب الموت وايضا فهو قد يشاهد اما في نفسه او في حماره لحوالة دلته على ان ذلك الليث كان بسبب الموت اما قوله تعالى قال بل لبثت مائة عام فالمعنى ظاهر وقل العام اصله من العوم الذي هو السباحة لان فيه سبحا طويلا لا يمكن من التصرف فيه

اما قوله تعالى فانظر الى طعامك وشرابك لم يتسنه ففيه مسائل **المسئلة الاولى** اختلف القراء في اثبات الهاء في الوصل من قوله لم يتسنه وافيده وماليه وسلطانيه وماهيه بعد ان اتفقوا على اثباتها في الوقف فقرا ابن كثير ونافع وابو عمرو وابن عامر وعاصم هذه الحروف كلها باثبات الهاء في الوصل وكان حمزة يحذف الهاء في الوصل وكان الكسائي يحذف الهاء في الوصل من قوله لم يتسنه وافيده ويثبتها في الوصل بباقي الباقي ولم يختلفوا في قوله اوت كابيه ولم ادر ما حسابيه انها بالهاء في الوصل والوقف اذا عرفت هذا فنقول اما الحذف ففيه وجوه احدها ان اشتقاق قوله لم يتسنه من السنة وزعم كثير من الناس ان اصل سنه سنوه قالوا والدليل عليه انهم يقولون في الاستفاق منها سانيت الرجل اذا اصابتهم السنة قال الشاعر ورجال مكة مسنون عجاف ويقولون في جمعها سنوات وفي الفعل منها سانيت الرجل مسناه اذا عاملته سنة سنة وفي التصغير سنية اذا ثبت هذا كان الهاء في قوله لم يتسنه للسكت لا للاصل وثانيها نقل الواحدي عن الفراء انه قال يجوز ان يكون اصل سنه سنهة لانهم قالوا في تصغيرها سنيهة وان كان ذلك قليلا فعلى هذا يجوز ان يكون لم يتسنه اصله لم يتسنن ثم اسقطت النون الاخرة ثم ادخل عليه هاء السكت عند الوقف عليه كما ان اصل لم ينقض النادي لم ينقضض النادي ثم اسقطت الصاد الاخرة ثم ادخل عليها هاء السكت عند الوقف فيقال لم ينقصه وثالثها ان يكون لم يتسنه ماخوذا من قوله تعالى من حمإ مسنون والسنن بالنون اللغة هو الصب هكذا قاله ابو علي الفارسي فقوله لم يتسنن اي الثراب بقي على حاله لم يصب وقد اتى عليه مائة عام ثم ان حذف النون الاخرة وابدلت بها هاء السكت عند الوقف على ما قررناه في الوجه الثاني لهذه الوجوه الثلاثة لبيان الحذف واما

واما بيان الاثبات فهو ان لم يتسنه ماخوذ من السنه والسنه اصلها سنهه بدليل ان يقال في تصغيرها سنيهه ويقال سانهت
النخلة بمعنى عاومت واجرت الدار مسانهة واذا كان كذلك فالهاء في لم يتسنه لام الفعل فلا جرم لم يحذف البتة لا عند الوقف
ولا عند الوصل **المسئلة الثانية** قوله لم يتسنه اي لم يتغير واصل معنى لم يتسنه اي لم يات عليه السنون لان من السنين
اذا لم تغيره فكانها لم تات عليه ونقلنا عن ابي علي الفارسي لم يتسنن اي لم ينصب الشراب بقي في الاية سوالان **السوال الاول**
انه تعالى لما قال بل لبثت مائة عام كان من حقه ان يذكر عقيبه ما يدل على ذلك وقوله فانظر الى طعامك وشرابك لم يتسنه لا يدل
على انه لبث يوما او بعض يوم الجواب انه كلما كانت الشبهة اقوى مع علم الانسان في الجملة بانها شبهة كان سماع الدليل المزيل لتلك
الشبهة اكد ووقوعه في العقل اكمل فكانه تعالى لما قال بل لبثت مائة عام قال فانظر الى طعامك وشرابك لم يتسنه فان هذا مما يولد
قولك بل لبثت يوما او بعض يوم فحينئذ يعظم اشتياقك الى الدليل الذي يكشف عن هذه الشبهة ثم قال بعده وانظر الى حمارك فراى
الحمار صار رميما وعظاما نخرة فعظم تعجبه من قدرة الله تعالى فان الطعام والشراب اسرع التغير فيهما والحمار ربما بقي
وهو العظام فعظم تعجبه من قدرة الله تعالى ويمكن وقوع هذه الحجة في عقله وفي قلبه **السوال الثاني** انه تعالى ذكر
الطعام والشراب وقوله لم يتسنه راجع الى الشراب لا الى الطعام والجواب كما يوصف الشراب بانه لم يتغير كذلك يوصف الطعام
بانه لم يتغير لا سيما اذا كان الطعام لطيفا يتسارع الفساد اليه والمروي ان طعامه كان هو التين والعنب وشرابه كان عصير العنب
واللبن وفي قراءة ابن مسعود رضي الله عنه فانظر الى طعامك وهذا شرابك لم يتسنن اما قوله وانظر الى حمارك فالمعنى انه عرفه
طول مدة يومه بان شاهد عظام حماره نخرة رميمة وهذا في الحقيقة لا يدل بذاته لانه لما شاهد انقلاب العظام النخرة حيا
في الحال علم ان القادر على ذلك قادر على ان يميت الحمار في الحال ويجعل عظامه رميمة نخرة في الحال وحينئذ لا يمكن الاستدلال بعظام الحمار
على طول مدة الموت بل انقلاب عظام الحمار الى الحياة معجزة دالة على صدق ما سمع من قوله بل لبثت مائة عام قال الضحاك معنى كونه
انه لما احيي بعد الموت كان دليلا على صحة البعث وقال غيره كان اية لان الله تعالى بعثه شابا اسود الراس وبنو بنيه شيوخ بيض اللحى
والرؤس اما قوله ولنجعلك اية للناس فقد بينا ان المراد فيه التشريف العظيم والوعد بالدرجة العالية في الدين والدنيا وذلك لا يليق
بمن مات على الكفر والشك في قدرة الله فان قيل ما فائدة الواو في قوله ولنجعلك اية قال الفراء دخلت الواو وانه فعل بعدها مضمر لانه لو
قال وانظر الى طعامك ولنجعلك اية كان المعنى والنظر الى الحمار شرطا وجعله اية خبرا وهذا المعنى غير مطلوب من هذا الكلام اما لما قال ولنجعلك
اية كان المعنى ولنجعلك اية فعلنا ما فعلنا من الاماتة والاحياء ومثله قوله تعالى وكذلك نصرف الايات وليقولوا درست صرفت الايات
وكذلك نري ابرهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين ونريه الملكوت اما قوله وانظر الى العظام فاكثر المفسرين على ان المراد
بالعظام عظام حماره فان اللام فيه يدل على الكلمة وقال اخرون اراد به عظام هذا الرجل نفسه قالوا انه تعالى
احيى راسه وعينيه وكانت بقية عظام بدنه عظاما نخرة فكان ينظر الى اجزاء عظام نفسه فيراها تجتمع وينضم البعض الى
البعض وكان يرى حماره واقفا كما ربطه حين كان حيا لم ياكل ولم يشرب مائة عام وتقدير الكلام على الوجه وانظر الى طعامك وهذا
قول قتادة والربيع وابن زيد وهو عندي ضعيف لوجوه احدها ان قوله لبثت يوما او بعض يوم انما يليق لمن لا يرى في نفسه
اثر التغير فيظن انه كان نائما في بعض يوم فاما من شاهد اجزاء بدنه متفرقة وعظام بدنه رميمة نخرة فلا يليق به ذلك القول
وثانيها انه تعالى حكى عنه انه خاطبه واجاب فيجب ان يكون المجيب هو الذي اماته الله فاذا كانت الاماتة راجعة الى كله فالمجيب
ايضا الذي بعثه الله يجب ان يكون جملة الشخص وثالثها ان قوله فاماته الله ثم بعثه يدل على ان تلك الجملة احياها وبعثها قوله
ننشزها فالمراد نحييها يقال انشز الله الميت ونشزه قال تعالى ثم اذا شاء انشره قد وصف الله العظام بالاحياء في قوله قال من
يحيي العظام وهي رميم قل يحييها وقرئ ننشرها بفتح النون وضم الشين قال الفراء كانه ذهب الى الشريعة انظر وذلك ان بالحياة
يكون الانبساط في التصرف فهو كان مطوي ما دام ميتا فاذا عاد حيا صار كانه ينشر هذا الطي وقرا حمزة والكسائي ننشرها بالزاي
المنقوطة من فوق والمعنى نرفع بعضها الى بعض والانسان الشيء رفعه يقال انشزته فنشز اي رفعته فارتفع ويقال لما ارتفع من الارض
نشز ومنه نشوز المراة وهو ان ترتفع عن حد رضا الزوج ومعنى الاية على هذه القراءة كيف يرفعها من الارض فيردها الى اماكنها من
الجسد ويركب بعضها على بعض وروي عن النخعي انه كان يقرا ننشزها بفتح النون وضم الشين والزاي ووجهه ما قال الاخفش انه
يقال نشزته وانشزته اي رفعته والمعنى من جميع القراءات انه تعالى ركب العظام بعضها الى بعض حتى اتصلت على نظام ثم بسط اللحم
عليها ونشر العروق والاعصاب واللحوم والجلود عليها ورفع بعضها الى جنب البعض حتى اتصلت على نظام ثم فيكون كل القراءات داخلا
في ذلك ثم قال تعالى فلما تبين له وقوع ما كان سيبعد وقوعه وقال صاحب الكشاف فاعل تبين مضمر تقديره فلما تبين له ان الله على كل
شيء قدير فحذف الاول لدلالة الثاني عليه وهذا عندي تعسف بل الصحيح انه لما تبين له امر الاماتة والاحياء على سبيل المشاهدة
قال اعلم ان الله على كل شيء قدير وتاويله اي قد علمت مشاهدة ما كنت اعلمه قبل ذلك استدلالا وقرا حمزة والكسائي قال اعلم على لفظ
الامر وفيه وجهان احدهما انه عند التبين امر نفسه بذلك قال الاعشى ودع امامة ان الركب مرتحل والثاني ان الله

تعالى قال اعلم ان الله على كل شيء قدير ويدل على صحة هذا التاويل قراءة عبد الله والاعمش قيل اعلم ان الله على كل شيء قدير ويؤكده
قوله في صحة ابراهيم وهي قوله رب ارني كيف تحيي الموتى وذلك لان الامر بالشيء انما يحسن عند عدم المامور به وهاهنا العلم حاصل
بدليل قوله فلما تبين له فكان الامر بتحصيل العلم بعد ذلك غير جائز اما الاخبار عن انه حصل كان جائزا **القصة الثالثة**
وهي ايضا دالة على صحة البعث **قوله تعالى** واذ قال ابرهيم رب ارني كيف تحيي الموتى في الاية مسائل **المسئلة**
الاولى في العامل في اذ قولان قال الزجاج التقدير اذكر اذ قال ابرهيم وقال غيره انه معطوف على قوله الم تر الى الذي حاج ابرهيم
والتقدير الم تر اذ حاج ابرهيم في ربه الم تر اذ قال ابرهيم رب ارني **المسئلة الثانية** انه تعالى لم يسم عزيرا حين قال او كالذي
مر على قرية وسمى هاهنا ابرهيم مع ان المقصود من البعث في كلتي القصتين شيء واحد والسبب ان عزيرا لم يحفظ الادب بل قال انى يحيي هذه
الله بعد موتها وابرهيم حفظ الادب فانه اثنى على الله اولا بقوله رب ثم دعا حيث قال ارني وايضا ان ابرهيم لما راعى الادب جعل
الاحياء والاماتة في نفسه **المسئلة الثالثة** ذكروا في سبب سؤال ابرهيم وجوها الاول قال الحسن والضحاك وقتادة وعطا
وابن جريج انه راى جيفة مطروحة في وسط البحر فاذا هذا البحر اكل منها دواب البحر واذا جزر البحر جاءت السباع واكلت واذا ذهبت السباع
جاءت الطيور فاكلت وطارت فقال ابرهيم رب ارني كيف تجمع اجزاء الحيوان من بطون السباع والطيور ودواب البحر فقيل اولم تؤمن فقال
بلى ولكن ليطمئن قلبي المطلوب بالسؤال ان يصير العلم الاستدلالي ضروريا الوجه الثاني قال محمد بن اسحاق والقاضي سبب السؤال انه
في مناظرته مع نمرود قال ربي الذي يحيي ويميت قال الملعون انا احيي واميت واطلق محبوسا وقتل رجلا فقال ابرهيم ليس هذا باحياء واماتة
وعند ذلك قال رب ارني كيف تحيي الموتى لتكشف هذه المسئلة عند نمرود واتباعه وروي ان نمرود قال له قل لربك حتى يحيي والا قتلتك
فسال الله ذلك وقوله ليطمئن قلبي يعني ليطمئن قلبي بنجاتي من القتل او ليطمئن قلبي بقوة حجتي وبرهاني وان عدو لي منها الى غيرها ما كان
بسبب جهل المستمع والوجه الثالث قال بن عباس وسعيد بن جبير والسدي ان الله تعالى اوحى اليه ان يتخذ بشرا خليلا فاستعظم
ذلك ابرهيم عليه السلام وقال الهي ما علامة ذلك فقال علامته انه يحيي الميت بدعائه فلما عظم مقام ابرهيم عليه السلام وقال الهي
في درجات العبودية واداء الرسالة خطر بباله اني لعلي ان اكون ذلك الخليل فسال احياء الميت فقال الله اولم تؤمن قال بلى ولكن
ليطمئن قلبي على اني خليل لك الوجه الرابع انه عليه السلام انما سال ذلك لقومه وذلك لان اتباع الانبياء كانوا يطالبونهم
باشياء تارة باطلة وتارة حقة كقولهم لموسى عليه السلام اجعل لنا الها كما لهم الهة فسال ابرهيم ذلك والمقصود ان يشاهد
قومه فيزول الانكار عن قلوبهم الوجه الخامس فيما خطر ببالي فقلت لا شك ان الامة كما يحتاجون الى العلم بان الرسول صادق
في ادعاء الرسالة الى معجز يظهر عليه فكذلك الرسول عند وصول الملك اليه واخباره اياه بان الله بعثه رسولا فيحتاج الى معجز يظهر على
ذلك الملك ليعلم الرسول ان ذلك الواصل ملك كريم لا شيطان رجيم وكذا اذا سمع الملك كلام الله احتاج ايضا الى معجز يدل على ان
ذلك الكلام كلام الله لا كلام غيره واذا كان كذلك فلا يبعد ان يقال انه لما جاء الملك الى ابرهيم واخبره بان الله بعثك رسولا الى
الخلق طلب المعجز فقال رب ارني تحيي الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي على ان الاتي ملك كريم لا شيطان رجيم الوجه السادس
وهو على لسان اهل التصوف ان المراد من الموتى القلوب المحجوبة عن انوار المكاشفات والتجلي والاحياء عبارة عن حصول ذلك التجلي والانوار
الالهية فقوله ارني كيف تحيي الموتى طلب لذلك التجلي والمكاشفة فقال اولم تؤمن قال بلى اؤمن به ايمان الغيب ولكني اطلب حصولها
ليطمئن قلبي بسبب حصول ذلك التجلي وعلى قول المتكلمين العلم الاستدلالي مما يتطرق اليه الشبهات والشكوك فطلب علما ضروريا
ليستقر القلب معه استقرارا لا يخالجه شيء من الشكوك والشبهات **المسئلة الرابعة** لعله طالع في الصحف التي انزلها الله عليه
انه بشر من ولده عيسى عليه السلام انه يحيي الميت بدعائه فطلب ذلك فقيل له اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي على اني لست اقل منزلة
في حضرتك من ولدي عيسى الوجه الثامن ان ابرهيم عليه السلام امر بذبح ابرهيم الولد فسارع اليه ثم قال الهي امرتني ان اجعل
ذا روح بلا روح ففعلت فانا اسالك ان تجعل غير ذي روح روحانيا فقال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي على انك اتخذتني خليلا
الوجه التاسع نظر ابرهيم في قلبه فراه ميتا يحب ولده فاستحيى من الله وقال ارني كيف تحيي الموتى اي القلب اذا مات بسبب الفضلة
كيف يكون احياؤه بذكر الله الوجه العاشر تقدير الاية ان جميع الخلائق يشاهدون الحشر يوم القيامة فارني ذلك في الدنيا
فقال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي على انك خصصتني في الدنيا بمزيد هذا التشريف الحادي عشر لم يكن قصد ابرهيم احياء
الموتى بل كان قصده سماع الكلام بلا واسطة الثاني عشر ما قاله قوم من الجهال وهو ان ابرهيم عليه السلام كان شاكا في معرفة
المبدا اما شكه في معرفة المبدا فقوله هذا ربي وقوله لئن لم يهدني ربي لاكونن من القوم الضالين واما شكه في المعاد فهو في هذه الاية
وهذا القول سخف بل كفر وذلك لان الجاهل بالله تعالى كافر والجاهل لا يقدر الله تعالى على احياء الموتى كافة فمن نسب النبي المعصوم الى
ذلك فقد كفر النبي المعصوم فكان هذا بالكفر اولى ومما يدل على فساد ذلك وجوه احدها قوله اولم تؤمن قال بلى ولو كان شاكا لم يصح
ذلك وثانيها قوله ولكن ليطمئن قلبي وذلك كلام عارف طالب لمزيد اليقين ومنها ان الشك في قدرة الله يوجب الشك في النبوة فكيف
يعرف نبوة نفسه اما قوله تعالى قال اولم تؤمن ففيه وجهان احدهما انه استفهام بمعنى التقرير قال الشاعر

الوجه السابع

الستم خير من ركب المطايا واندى العالمين بطون راح • والثاني ان المقصود من هذا السؤال ان يجيب بما اجاب به ليعلم
السامعون انه عليه السلام كان مؤمنا بذلك عارفا به وان المقصود من هذا السؤال شيء آخر اما قوله تعالى قال بلى ولكن ليطمئن قلبي فاعلم
ان اللام في ليطمئن متعلق بمحذوف والتقدير سالت ذلك ارادة طمانينة القلب قالوا والمراد منه ان يزول عنه الخواطر التي تعرض للمستدل
والا فيكون اليقين حاصلا لكلي العلمين وهاهنا بحث عقلي وهو ان هذا النفس مفرع على ان العلوم يجوز ان يكون بعضها اقوى من بعض وفيه سؤال
صعب وهو ان الانسان حال حصول العلم له اما ان يكون يجوز النقيضه واما ان لا يكون فان جوز نقيضه بوجه من الوجوه فذاك
ظن قوي لاعتقاد جازم وان لم يجوز نقيضه بوجه من الوجوه امتنع وقوع التفاوت في العلوم واعلم ان هذا الاشكال انما يتوجه اذا قلنا
حصول المطلوب هو حصول الطمانينة في اعتقاد قدرة الله على الاحياء اما لو قلنا المقصود شيء آخر فالسؤال زائل اما قوله تعالى فخذ اربعة
من الطير فقال ابن عباس اخذ طاوسا ونسرا وغرابا وديكا وفي قول مجاهد وابن زيد حمامة بدل النسر وهاهنا ابحاث الاول انه لم خص
الطير من جملة الحيوانات بهذه الحالة ذكروا فيه وجهين الاول ان الطير همته الطيران في السماء والارتفاع الى الهواء والخليل كانت همته العلو
والوصول الى الملكوت فجعلت معجزته مشاكلة لهمته والوجه الثاني ان الخليل عليه السلام لما ذبح الطيور وجعلها قطعة قطعة ووضع على راس
كل جبل منها قطعا مختلطا ثم دعاها طار كل جزء الى مشاكله فقيل له كما طار كل جزء الى مشاكله فقيل له كما طار كل جزء الى مشاكله حتى تاتلف
الابدان وتتصل بها الارواح وتقرره قوله تعالى يخرجون من الاجداث كانهم جراد منتشر البحث الثاني ان المقصود من الاحياء والاماتة
كان حاصلا لحيوان واحد فلم امر ان ياخذ اربع حيوانات وفيه وجهان الاول ان المعنى فيه انك سالت واحدا على قدر العبودية وانا اعطي
اربعا على قدر الربوبية والثاني ان الطيور الاربعة اشارة الى الاركان الاربعة التي منها تركيب ابدان الحيوانات والنبات والاشارة فيه
انك ما لم تفرق بين هذه الطيور الاربعة لا يقدر طير الروح على الارتفاع الى هواء الربوبية وصفاء عالم القدس البحث الثالث انما خص
هذه الحيوانات لان الطاوس اشارة الى ما في الانسان من حب الزينة والجاه والرفع قال تعالى زين للناس حب الشهوات والنسر اشارة الى
شدة الشغف بالاكل والديك اشارة الى شدة الشغف بالاكل والديك اشارة الى شدة الشغف بقضاء شهوة الفرج والغراب اشارة
الى شدة الحرص على الجمع والطلب فان من حرص الغراب انه يطير بالليل ويخرج بالنهار في غاية البرد للطلب والاشارة فيه الى الانسان
ما لم يسع في قتل شهوة البطن والفرج وفي ابطال الحرص وابطال الزين للخلق لم يجد في قلبه روحا وراحة من نور جلال الله اما قوله تعالى
فصرهن اليك ففيه مسئلتان **المسئلة الاولى** قرا حمزة فصرهن بكسر الصاد والباقون بضم الصاد اما الضم ففيه قولان الاول
انه من صرت الشيء اصوره اذا املته اليه ورجل اصور اي مائل العنق ويقال صار فلان الى كذا اذا قال به ومال اليه
وعلى هذا التفسير حصل في الكلام محذوف كانه قيل ميلهن اليك وقطعهن ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا فحذف الجملة التي هي
قطعهن لدلالة الكلام عليه كقوله كقوله ان اضرب بعصاك البحر فانفلق على معنى فضرب فانفلق لان قوله ثم اجعل على كل جبل
منهن جزءا يدل على التقطيع فان قيل فما الفائدة في امره بضمها الى نفسها بعد ان ياخذها قلنا الفائدة ان يتامل فيها ويعرف
اشكالها وهيآتها لئلا يلتبس عليه بعد الاحياء ولا يتوهم انها غير تلك القول الثاني وهو قول ابن عباس وسعيد بن جبير والحسن
ومجاهد فصرهن معناه قطعهن يقال صار الشيء يصوره صورا اذا قطعه قال رؤبة يصف خصما الد • صرناه بالحكم
ويعني الحكماء اي قطعناه وعلى هذا القول لا يحتاج الى الاضمار واما قراءة حمزة بكسر الصاد فقد فسر هذه الكلمة ايضا تارة بالامالة
واخرى بالتقطيع اما الامالة فقال الفراء هذه لغة هذيل وسليم صاره يصره اذا قطعه قال الفراء اظن ان ذلك مقلوب من صرى
يصري اذا قطع تقدمت ياؤها كما قالوا غثى وغاث قال المبرد هذا لا يصح لان كل واحد من اللفظين اصله في نفسه مستقل بذاته
فلا يجوز جعل احدهما فرعا على الاخر **المسئلة الثانية** اجمع اهل التفسير على ان المراد بالاية قطعهن وان ابرهيم قطع اعضاءها
ولحومها وريشها ودماءها وخلط بعضها ببعض غير ان ابن مسلم فانه انكر ذلك وقال ان ابرهيم لما طلب احياء الميت من الله تعالى اراه مثالا
قرب به الامر عليه والمراد فصرهن اليك الامالة والتمرير على الاجابة اي صعود الطيور الاربعة ان يصير بحيث اذا دعوتها اجابتك
واتتك فاذا صارت كذلك فاجعل على كل جبل واحدا منها حال حياته ثم ادعهن ياتينك سعيا والغرض منه ذكر مثال مخصوص في دعوى
عود الارواح الى الاجساد على سبيل السهولة وانكر القول بان المراد بقطعهن واحتج عليه بوجوه الاول ان المشهور في اللغة في قوله
فصرهن اي امهلهن واما التقطيع والذبح فليس في اللفظ ما يدل عليه فكان ادراجه في الاية الحاقا لزيادة ما لانه لم يدل الدليل عليها
وانه لا يجوز والثاني انه لو كان المراد بصرهن قطعهن لم يقل اليك فان ذلك لا يتعدى بالى وانما يتعدى لهذا الحرف اذا كان بمعنى الامالة
فان قيل لم لا يجوز ان يقال في الكلام تقديم وتاخير والتقدير فخذ اليك اربعة من الطير فصرهن قلنا التزام التقديم والتاخير من
غير دليل يلجئ الى التزامه خلاف الظاهر والثالث ان الضمير في قوله ثم ادعهن عائد اليها لا الى اجزائها واذا كانت الاجزاء متفرقة متفاصلة
وكان الموضوع على كل جبل بعض تلك الاجزاء يلزم ان يكون الضمير عائدا الى تلك الاجزاء لا اليها وهو خلاف الظاهر وايضا الضمير في قوله
ياتينك سعيا عائد اليها لا الى اجزائها وعلى قولكم اذا سعى بعض الاجزاء الى بعض كان الضمير في ياتينك عائدا الى اجزائها لا اليها واحتج
القائلون بالقول المشهور بوجوه الاول ان كل المفسرين الذين كانوا قبل ابي مسلم اجمعوا على انه حصل ذبح تلك الطيور وتقطيع اجزائها

فيكون انكار ذلك انكارا للاجماع والثاني ان ما ذكره غير مختص بابرهيم عليه السلام فلا يكون له فيه مزية على العزير والثالث
ان ابرهيم عليه السلام اراد ان يرى الله كيف يحيي الموتى فظاهر الاية يدل على انه اجيب الى ذلك وعلى قول ابي مسلم لم يحصل الاجابة في
الحقيقة والرابع ان قوله ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا يدل على ان تلك الطيور جعلت اجزاء قال ابو مسلم في الجواب عن هذا الوجه
انه اضاف الجزء الى الاربعة فيجب ان يكون المراد بالجزء الواحد من تلك الاربعة والجواب ان ما ذكرتم وان كان محتملا الا ان حمل الجزء
على ما ذكرناه اظهر والتقدير فاجعل على كل جبل من كل واحدة منهن جزءا وبعضا اما قوله تعالى ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا فيه

مسائل المسئلة الاولى ظاهر قوله على كل جبل يعم جبال الدنيا فذهب مجاهد والضحاك الى العموم بحسب الامكان كانه
قيل فرقها على كل جبل يمكنك التفرقة عليه وقال ابن عباس والحسن وقتادة والربيع اربعة جبال على حسب الطيور الاربعة وعلى حسب
الجهات الاربعة ايضا اعني المشرق والمغرب والشمال والجنوب وقال السدي وابن جريج سبعة من الجبال لان المراد كل جبل يشاهده
ابرهيم عليه السلام حتى يصح منه دعاء الطير لان ذلك لا يتم الا بالمشاهدة الا ان الجبال التي كان يشاهدها ابرهيم عليه السلام
سبعة **المسئلة الثانية** روي انه عليه السلام امر بذبحها ونتف ريشها وتقطيعها جزءا جزءا وخلط دمائها ولحومها
وان يمسك رؤوسها ثم امر بان يجعل اجزاءها على الجبال على كل جبل ربعا من كل طائر ثم يدعوهن فعل ذلك وامسك رؤوسهن ثم دعاهن
الى الاجر حتى تكامل الجثث ثم اقبلت كل جثة الى راسها وانضم كل راس الى جثته فصار الكل احياء باذن الله تعالى **المسئلة**
الثالثة قرأ عاصم في رواية ابي بكر المفضل جزءا مثقلا مهموزا جيث وقع والباقون مهموزة مخففة وهما لغتان بمعنى واحد **اما**
قوله ثم ادعهن يأتينك سعيا فقيل عدوا وقيل مشيا على ارجلهن لان ذلك ابلغ في التحير وقيل طيرانا وليس بصحيح لانه لا يقال للطير اذا طار سعى
ومنهم من اجاب عنه بان السعي هو الاسندلال في الحركة فان كانت الحركة طيرانا فالسعي فيها هو الاستدلال في تلك الحركة وقد احتج اصحابنا
بهذه الاية على ان البنية ليست شرطا في صحة الحياة وذلك لانه تعالى جعل كل واحد من تلك الاجزاء والابعاض حيا قادرا عالما للبدن قادرا على
السعي والعدو وقد دل ذلك على ان البنية ليست شرطا لصحة الحياة قال القاضي الآية دالة على انه لابد من البنية من حيث اوجب السعي
بطلان حياتها والجواب انه ضعيف لان حصول المقارنة لابد لها على وجوب المقارنة اما الانفكاك عنه في بعض الاحوال فلا يدل
على المقارنة حيث جعلت ما كانت واجبة ولما دلت الآية على حصول لهم البدن او القدرة على السعي لتلك الاجزاء حال تفرقها كان ذلك دليلا
قاطعا على ان البنية ليست شرطا للحياة **قوله** تعالى واعلم ان الله عزيز حكيم فالمعنى انه تعالى غالب على جميع الممكنات حكيم اي عالم
بعواقب الامور وغايات الاشياء **اما قوله تعالى** مثل الذين ينفقون اموالهم في سبيل الله اعلم انه
سبحانه لما ذكر من بيان اصول العلم بالمبدإ والمعاد ومن دلائل صحتها ما اراد اتباع ذلك ببيان الشرائع والاحكام والتكاليف فالحكم الاول
بيان التكاليف المعتبرة في انفاق الاموال وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** في كيفية النظم وجوه الاول قال القاضي
انه تعالى لما اجمل في قوله من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا فبين عقيبه له اضعافا كثيرة فصل بعد ذلك بهذه الاية تلك الاضعاف وانما ذكر
بين الامرين الادلة على قدرته بالاحياء والاماتة من حيث لو كان ذلك لم يحسن التكليف بالانفاق لانه لولا وجود الاله المثيب المعاقب لكان الانفاق
وسائر الطاعات عبثا فكانه تعالى قال لمن رغبته في الانفاق قد علمت عرفتي اني خلقتك واكملت نعمتي عليك بالاحياء والاقدار وقد علمت
قدرتي على المجازاة والاثابة فليكن علمك لهذه الاصول داعيا الى انفاق المال فانه مجازي القليل بالكثير بل ضرب لذلك الكثير مثلا وهو من
بذر حبة اخرجت سبع سنابل بان كل سنبلة مائة حبة فصارت الواحدة سبعمائة الوجه الثاني في بيان التعظيم ما ذكره الاصم وهو
انه تعالى ضرب هذا المثل بعد ما احتج على الكل بما يوجب تصديق النبي عليه السلام ارغبوا في المجاهدة بالنفس والمال في نصرته واعلموا ان عوض
والوجه الثالث لبيان تعالى انه ولي المؤمن وان الكفار اولياؤهم الطاغوت بين مثل ما ينفق المؤمن في سبيل الله وما ينفق الكافر في سبيل الطاغوت
المسئلة الثانية في الاية اضمار والتقدير مثل صدقات الذين ينفقون اموالهم كمثل حبة وقيل مثل الذين ينفقون كمثل زارع حبة
المسئلة الثالثة ينفقون اموالهم في سبيل الله يعني بأدائه قيل اراد النفقة في الجهاد خاصة وقيل جميع ابواب البر ويدخل
فيه الواجب والنفل من الانفاق بالهجرة مع الرسول ومن الانفاق في الجهاد على النفس وعلى الغير ومن صرف المال الى الصدقات ومن انفاقها
في المصالح لان كل ذلك معدود في السبيل الذي هو دين الله وطريقته لان كل ذلك انفاق في سبيل الله فان قيل فهل رأيت سنبلة فيها مائة
حبة حتى يضرب المثل لها قلنا الجواب عنه من وجوه الاول ان المقصود من الاية انه لو علم انسانا يطلب الزيادة والربح انه اذا بذر حبة
واحدة اخرجت له سبعمائة حبة ما كان ينبغي له ترك ذلك ولا التقصير فيه فكذلك ينبغي لمن طلب الاجر في الاخرة عند الله ان لا يتركه اذا
علم انه يحصل له على الواحد عشرة ومائة وسبعمائة واذا كان هذا المعنى معقولا سواء وجد في الدنيا سنبلة لهذه الصفة او لم يوجد كان المعنى
حاصلا مستقيما وهذا قول القفال وهو حسن جدا والجواب **الثاني** انه شوهد ذلك في سنبلة الذرة وهذا الجواب في غاية الركاكة
المسئلة الرابعة كان ابو عمرو وحمزة والكسائي يدغمون التاء في السين في قوله انبتت سبع سنابل لانهما حرفان مهموسان والباقون
بالاظهار على الاصل ثم ذاك والله يضاعف لمن يشاء وليس فيه بيان كمية تلك المضاعفة وفي بيان من يشرفه الله لهذه المضاعفة بل يجب
ان يجوز انه تعالى يضاعف لكل المتقين ويجوز ان يضاعف لبعضهم من حيث ان يكون انفاقه افضل بالاخلاص اولانه تعالى يتفضل واحسانه

تجعل طاعته مقرونة بمزيد القبول والثواب ثم قال والله واسع اي واسع القدرة على المجازاة وعلى الجود والافضال عليهم بمقادير الانفاقات
وكيفية ما يستحق عليها ومتى كان الامر كذلك لم يصر عمل العامل ضايعا عند الله تعالى **قوله تعالى** الذين ينفقون اموالهم في
سبيل الله ثم لا يتبعون ما انفقوا منا ولا اذى لهم اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون اعلم انه تعالى لما عظم امر الانفاق في سبيل الله اتبعه
ببيان الامور التي يجب تفضيلها حتى يبقى ذلك الثواب ومنها ترك المن والاذى ثم في الاية مسايل **المسئلة الاولى**
نزلت الاية في عثمان وعبد الرحمن بن عوف اما عثمان فجهز جيش العسرة في غزوة تبوك بالف بعير باقتابها والف دينار فرفع رسول
الله صلى الله عليه وسلم يده يقول يا رب عثمان رضيت عنه فارض عنه واما عبد الرحمن بن عوف فتصدق بنصف ماله اربعة الاف
دينار فنزلت الايتان **المسئلة الثانية** قال بعض المفسرين ان الاية المتقدمة مختصة بمن انفق على نفسه وهذه الاية
فيمن انفق على غيره فبين تعالى ان الانفاق على الغير انما يوجب الثواب العظيم المذكور في الاية المتقدمة اذا لم يتبعه من ولا اذى قال
القفال رحمه الله وقد يحتمل ان يكون هذا الشرط معتبرا ايضا فيمن انفق على نفسه وذلك هو ان ينفق ويحضر الجهاد مع رسول الله صلى
الله عليه وسلم والمسلمين ابتغاء لمرضات الله ولا يمن به على النبي والمومنين ولا يوذي احدا من المومنين مثل ان يقول لو لم احضر لما تم
هذا الامر ويقول لغيره انت ضعيف بطال لا منفعة منك في هذا الجهاد **المسئلة الثالثة** المن في اللغة
على وجوه احدها بمعنى الانعام يقال قد من على فلان اذا انعم ولفلان علي منة اي نعمة انشد بن الانباري
فمني علينا بالسلام فانما كلامك ياقوت ودر منظم ومنه قوله عليه السلام ما من الناس احد امن علينا في صحبته ولا ذات يده
من ابي قحافة يريد اكثر انفاقا بماله وايضا الله تعالى يوصف بانه منان اي منعم والوجه الثاني في تفسير المن النقص من الحق والبخس
له قال تعالى وان لك لاجرا غير ممنون اي غير مقطوع وغير ممنوع ومنه سمي الموت منونا لانه ينقص الاعذار ويقطع الاعمار ومن هذا
الباب المنة المذمومة لانها تنقص النعمة وتكدرها والعرب يمتدحون بترك المن بالنعمة قال قايلهم زاد معروفك عندي عظما انه
عندك مستور حقير تتناساه كان لم تاته وهو في العالم مشهور كبير اذا عرفت هذا فنقول المن هو اظهار الاصطناع اليهم والاذى
شكايته عنهم بسبب ما اعطاهم وانما كان المن مذموما لوجوه الاول ان الفقير الاخذ للصدقة منكسر القلب لاجل حاجته الى صدقة غيره معترف
باليد العليا للمعطي فاذا اضاف المعطي الى ذلك اظهار ذلك الانعام زاد ذلك في انكسار قلبه فيكون في حكم المضر به بعد ان نفعه في حكم المسيء اليه
بعد ان احسن اليه والثاني ان اظهار المن ينفر اهل الحاجة من الرغبة في صدقته اذا اشتهر من طريقته ذلك الثالث ان المعطي يجب ان يعتقد
ان هذه النعمة من الله تعالى عليه وان يعتقد ان لله نعما عظيمة عليه حيث وفقه لهذا العمل وان يخاف انه هل اقترن لهذا الانعام ما يخرجه عن قبول
الله اياه ومتى كان الامر كذلك امتنع ان يجعله منة على الغير الرابع وهو السر الاصلي انه ان علم ان ذلك الاعطا انما تيسر لان الله تعالى هيا اسباب الاعطا
وازال اسباب المنع ومتى كان الامر كذلك كان المعطي هو الله في الحقيقة لا العبد فالعبد اذا كان في هذه الدرجة كان قلبه مستنيرا بنور جلال الله
واذا لم يكن كذلك بل كان مشغولا بالمن كان قلبه مشتغلا بالاسباب الجسمانية الظاهرة وكان محروما عن مطالعة الاسباب الربانية الحقيقية فكان
في درجة البهايم الذين لا يترقى نظرهم عن المحسوس الى المعقول ومن الاثار الى المؤثرات واما الاذى فقد اختلفوا فيه منهم من حمله على الاطلاق في
اذى المومنين وليس ذلك بالمن بل يجب ان يكون مختصا بما تقدم ذكره وهو مثل ان يقول للفقير انت ابدا تحييني بالايلام وفرج الله عني منك وباعد
ما بيني وبينك فبين سبحانه وتعالى ان من انفق ماله ثم انه لا يتبعه المن والاذى فله الاجر العظيم والثواب الجزيل فان قيل ظاهر اللفظ انما يجمعهما
يبطلان الاجر فيلزم انه لو وجد احدهما دون الثاني ان لا يبطل الاجر قلنا بل الشرط ان لا يوجد واحد منهما لان قوله لا يتبعون ما انفقوا منا ولا اذى
يقتضي ان لا يقع منه لا هذا ولا ذاك **المسئلة الرابعة** قالت المعتزلة الاية دالة على ان الكباير تحبط ثواب فاعلها وذلك لانه تعالى
بين ان هذا الثواب انما يبقى اذا لم يوجد المن والاذى لانه لو ثبت مع فقدهما ومع وجودهما لم يكن لهذا الاشتراط فايدة اجاب اصحابنا بان المراد
من الاية ان حصول المن والاذى يخرجان الانفاق من ان يكون فيه اجر وثواب اصلا من حيث يدلان على انه انما انفق لكي يمن ولم ينفق لطلب رضوان
الله ولا على وجه القربة والعبادة فلا جرم بطل الاجر طعن القاضي في هذا الجواب فقال انه تعالى بين ان هذا الانفاق قد صح ولذلك قال ثم لا يتبعون
ما انفقوا وكلمة ثم للتراخي وما يكون متاخرا عن الانفاق لا يجوز ان يكون شرطا في كون الانفاق موجبا للثواب لان شرط التاثير يجب ان يكون حاصلا حال
حصول المؤثر لا بعده اجاب اصحابنا عنه من وجوه الاول ان ذلك المن والاذى وان كان متاخرا عن الانفاق الا ان هذا الذكر المتاخر يدل ظاهرا
على انه حين انفق ما كان انفاقه لوجه الله بل لاجل الرفع على الناس وطلب الريا والسمعة ومتى كان الامر كذلك كان انفاقه غير موجب للثواب والثاني
هب ان هذا الشرط متاخر لكن لم لا يجوز ان يقال ان تاثير المؤثر يتوقف على ان لا يوجد بعده ما يضاده على ما هو مذهب اصحاب الموافاة وتقريره
معلوم في علم الكلام **المسئلة الخامسة** الاية دلت على ان المن والاذى من الكباير حيث يخرج هذه الطاعة العظيمة بسبب كل واحد
منهما عن ان يعتد بذلك الثواب الجزيل اما قوله تعالى لهم اجرهم عند ربهم ففيه مسايل **المسئلة الاولى** احتجت المعتزلة
بهذه الاية على ان العمل يوجب الاجر على الله تعالى واصحابنا يقولون حصول الاجر بسبب الوعد لا بسبب نفس العمل لان العمل واجب على العبد واداء الواجب
لا يوجب الاجر **المسئلة الثانية** احتج اصحابنا بهذه الاية على نفي الاحباط وذلك لانها تدل على ان الاجر حاصل لهم على الاطلاق
فوجب ان يكون الاجر حاصل لهم بعد فعل الكباير وذلك يبطل القول بالاحباط **المسئلة الثالثة** اجمعت الامة على ان قوله

لهم اجر هم عند ربهم مشروط بان لا يوجد منه الكفر وذلك يدل على انه يجوز التكلم بالعام لارادة الخاص ومتى جاز ذلك في الجملة لم يكن دلالة اللفظ العام على الاستغراق دلالة قطعية وذلك يوجب سقوط دلايل المعتزلة في التمسك بالعمومات على القطع بالوعيد اما قوله تعالى ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون فنقول لان الاول ان انفاقهم في سبيل الله لا يضيع بل يثاب عليهم يوم القيامة لا يخافون من ان لا يوجد ولا يحزنون بسبب ان لا يوجد وهو كقوله تعالى ومن يعمل من الصالحات من ذكر او انثى وهو مؤمن فلا يخاف ظلما ولا هضما والثاني ان يكون المراد انهم يوم القيامة لا يخافون العذاب البتة كما قال وهم من فزع يومئذ امنون وقال تعالى لا يحزنهم الفزع الاكبر **قوله تعالى** قول معروف ومغفرة خير من صدقة يتبعها اذى والله غني حليم اما القول المعروف فهو القول الذي يقبله القلوب ولا ينكره والمراد منه ههنا ان يرد السائل بطريق جميل حسن وقال عطاء عدة حسنة اما المغفرة فيه وجوه احدها ان الفقير اذا رد بغير مقصود شق عليه ذلك فربما حمله ذلك على بذاءة اللسان فامر بالعفو عن بذاءة الفقير والصفح عن اسائته وثانيها ان يكون المراد وسيل مغفرة من الله بسبب ذلك الرد الجميل وثالثها ان يكون المراد من المغفرة ان يستر حاجة الفقير ولا يهتك ستره فالمراد من القول المعروف رده باحسن الطرق وبالمغفرة ان لا يهتك ستره بان يذكر حاله عند من يكره الفقير وقوفه على حاله ورابعها ان قوله قول معروف خطاب مع المسول بان يرد السائل باحسن الطرق وقوله ومغفرة خطاب مع السائل بان يعذر المسول بسبب ذلك الرد وان لم يعذر وعلى ذلك النبي بسبب تلك الحالة ثم بين تعالى ان فعل الرجل لهذين الامرين خير له من صدقة يتبعها اذى وسبب هذا الترجيح انه اذا اعطى ثم اتبع الاعطاء بالايذاء فقد جمع بين الانفاق والاضرار وبين ما بين ثواب الانفاق وعقاب الاضرار واما في القول بالمعروف فقد انفاق من حيث انه يتضمن ايصال الخير والى قلب المسلم ولم يقترن به الاضرار فكان هذا خيرا من الاول واعلم ان من الناس من قال الاية واردة في التطوع لان الواجب لا يجمل منعه ولا رد السائل فيه وقد يحتمل ان يراد به الواجب فقد يعدل به عن سائل الى سائل وعن فقير الى فقير ثم قال والله غني اي عن صدقة العباد فانما امركم بها لتنتفعوا عليها حليم اذ لم يعجل بالعقوبة على من من وبؤذي بصدقته وهذا يحتمل منه وعد له ثم انه تعالى وصف حال هذين النوعين من الانفاق احدهما الذي يتبعه المن والاذى والثاني الذي لا يتبعه المن والاذى بالبقاء الذين امنوا لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى كالذي ينفق ماله رياء الناس ولا يؤمن بالله واليوم الاخر وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** قال القاضي انه تعالى انما نهى عن ابطال الصدقة بالمن والاذى وذلك يدل على ان المن والاذى يبطلان الصدقة ومعلوم ان الصدقة قد وقعت وقد مضت فلا يصح ان تعطل فالمراد ابطال اجرها وثوابها لان الاجر لم يحصل بعد وهو مستقبل فيصح ابطاله بما يأتيه من المن والاذى واعلم انه تعالى ذكر لكيفية ابطال اجر الصدقة بالمن والاذى مثلين احدهما مثل من ينفق ماله رياء الناس وهو مع ذلك كافر لا يؤمن بالله واليوم الاخر لان بطلان اجر نفقة هذا المرائي الكافر اظهر من بطلان اجر صدقة من يتبعها بالمن والاذى ثم مثله ثانيا بالصفوان الذي وقع عليه تراب وغبار ثم اصابه المطر القوي فيزيل ذلك الغبار عنه حتى يصير كانه ما كان عليه تراب ولا غبار اصلا فالكافر كالصفوان والتراب مثل ذلك الانفاق والوابل كالكفر الذي يحبط عمل الكافر وكالمن والاذى الذي يحبطان عمل هذا المنفق قال فكما ان الوابل ازال التراب الذي وقع على الصفوان فكذا المن والاذى يجب ان يكونا مبطلين لاجر الانفاق بعد حصولها وذلك صريح في القول بالاحباط والتكفير للجبائي وكما دل هذا النص على صحة قولنا بالعقل دل عليه ايضا وذلك لان من اطاع وعصى فلو استحق ثواب طاعته وعقاب معصيته لوجب ان يستحق التقيض لان شرط الثواب ان يكون منفعة خالصة دائمة مقرونة بالاجلال وشرط العقاب ان يكون مضرة خالصة دائمة مقرونة بالاهانة فلو لم تقع المحافظة لحصل منفعة خالصة دائمة مقرونة بالاجلال وشرط العقاب ان يكون مضرة خالصة دائمة مقرونة بالاهانة فلو لم تقع المحافظة لحصل استحقاق التقيض وذلك محال ولانه حين عاقبه فقد منعه الاثابة ومنع الاثابة ظلم وهذا العقاب عدل فيلزم ان يكون هذا العقاب عدلا من حيث انه حقه وان يكون ظلما من حيث انه منع الاثابة فيكون ظلما بنفس الفعل الذي هو عادل فيه وذلك محال فصح بهذا قولنا بالاحباط والتكفير لهذا النص ويدل لذ الفعل هذا كلام المعتزلة واما اصحابنا فانهم قالوا ليس المراد من قوله لا تبطلوا النهي عن ازالة هذا الثواب بعد ثبوته بل المراد به ان يأتي لهذا العمل بالبطلان وذلك لانه اذا قصد به غير وجه الله فقد اتى به من الابتداء على نعت البطلان واحتج اصحابنا على بطلان قول المعتزلة بوجوه من الدلايل اولها ان السابق والطاري ان لم يكن بينهما منافاة لم يلزم من طريان الطاري زوال السابق وان حصلت بينهما منافاة لم يكن انه فاع الطاري اولى من زوال السابق بل ربما كان هذا اولى لان الدفع اسهل من الرفع وثانيها ان الطاري لو ابطل لكان اما ان يبطل ما دخل منه في الوجود في الماضي وهو محال لان الماضي انقضى ولم يبق شيئا لحال والعدام المعدوم محال واما ان يبطل ما هو موجود في الحال وهو ايضا محال لان الموجود في الحال لو اعدم فيما الحال لزم الجمع بين العدم والوجود وهو محال واما ان يبطل ما سيوجد في المستقبل وهو محال لان الذي سيوجد في المستقبل معدوم فيما الحال واعدام ما لم يوجد بعد محال وثالثها ان شرط طريان الطاري زوال السابق فلو جعلنا زوال السابق معللا بطريان الطاري لزم الدور وهو محال ورابعها ان الطاري اذا طرى واعدم الثواب السابق بالثواب السابق اما ان يعدم من هذا الطاري شيئا او لا يعدم منه شيئا والاول هو الموازنة وهو قول ابي هاشم وهو باطل وذلك لان الموجب لعدم كل واحد منهما وجود الاخر فلو حصل المؤمنان معا اللذان هما معلولان لزم حصول

الوجودين اللذين هما علتان فيلزم ان يكون كل واحد منهما موجودا حال كون كل واحد منهما معلوما وهو محال واما الثاني وهو
قول ابي علي الجبائي فهو ايضا باطل لان العقاب الطاري لما ازال الثواب السابق وذلك الثواب السابق ليس له اثر
البتة في ازالة شيء من هذا العقاب الطاري فحينئذ لا يحصل له من العمل الذي اوجب الثواب السابق فايدة اصلا لا
في طلب ثواب ولا في دفع عقاب وذلك على مضادة النص الصريح في قوله فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ولانه خلاف العدل
حيث يحمل العبد مشقة الطاعة ولم يظهر له منها اثر لا في جلب المنفعة ولا في دفع المضرة وخامسها وهو انكم تقولون
الصغيرة تحبط بعض اجزاء الثواب دون البعض وذلك محال من القول لان اجزاء الاستحقاقات متساوية في الماهية فالصغيرة
الطارية اذا انصرف تاثيرها الى بعض تلك الاستحقاقات دون البعض ومع استواء الكل في الماهية كان ذلك ترجيحا للممكن
من غير مرجح وهو محال فلم يبق الا ان يقال بان الصغيرة الطارية تزيل كل الاستحقاقات وهو باطل بالاتفاق او لا يزيل شيئا منها وهو
المطلوب وسادسها وهو ان عقاب الكبيرة اذا كان اكثر من ثواب العمل المتقدم فاما ان يقال بان المؤثر في ابطال الثواب
بعض اجزاء العقاب الطاري او كلها والاول باطل لان اختصاص بعض تلك الاجزاء بالمؤثرية دون البعض مع استواء كلها في الماهية ترجيح
للممكن من غير مرجح وهو محال والقسم الثاني باطل لانه حينئذ يجتمع على ابطال الجزء في الواحد من الثواب جزءان من العقاب مع ان
كل واحد من ذينك الجزءين مستقل بابطال ذلك الثواب فقد اجتمع على الاثر الواحد مؤثران مستقلان وذلك محال لانه يستغني
بكل واحد منهما عن كل واحد منهما فيكون غنيا عنهما معا حال كونه محتاجا اليهما معا وهو محال وسابعها وهو انه لا منافاة بين
هذين الاستحقاقين لان السيد اذا قال لعبده احفظ المتاع كيلا يسرقها السارق ثم في ذلك الوقت جاء العبد وقصد قتل السيد فاشتغل
العبد بمحاربة ذلك العدو وقتله فذلك الفعل من العبد يوجب استحقاقه للمدح والتعظيم حيث رفع القتل عن سيده ويوجب استحقاقه
للذم حيث عرض ماله للسرقة وكل واحد من الاستحقاقين ثابت والعقلاء يرجعون في مثل هذه الواقعة الى الترجيح او الى المنافاة فاما ان
حكموا بانتفاء احد الاستحقاقين وزواله فذلك مدفوع في بداية العقول وثامنها ان الواجب بحصول هذا الاستحقاق هو الفعل
المتقدم فهذا الطاري اما ان يكون له اثر في جهة اقتضاء ذلك الفعل السابق لذلك الاستحقاق او لا يكون والاول محال لان ذلك الفعل
الماضي لو كان هذا ايقاعا للتاثير في الزمان الماضي وهو محال وان لم يكن لهذا الطاري اثر في جهة اقتضاء ذلك الفعل السابق لذلك الاستحقاق
وجب ان ينفي ذلك الاقتضاء كما كان وان لا يزول لا يقال لم لا يجوز ان يكون هذا الطاري مانعا من ظهور الاثر عن ذلك السابق لانا نقول
اذا كان هذا الطاري لا يمكنه ان يحمل لجهة اقتضاء ذلك السابق اصلا فالبتة من حيث ان ايقاع الاثر في الماضي محال واندفاع اثر هذا
الطاري ممكن في الجملة كان الماضي على هذا التقدير اقوى من هذا الحادث فكان الماضي يدفع هذا الحادث اولى من العكس وتاسعها
ان هؤلاء المعتزلة يقولون ان شرب جرعة من الخمر يحبط ثواب الايمان وطاعة تسعين سنة على سبيل الاخلاص وذلك محال لانا نعلم بالضرورة
ان ثواب هذه الطاعات اكبر من ثواب هذه المعصية الواحدة والاعظم لا ينحبط بالاقل قال الجبائي انه لا يمتنع ان تكون الكبيرة الواحدة
والاعظم من كل طاعة لان معصية الله تعالى تعظم على قدر كبره نعمه واحسانه فكما ان استحقاق المرء بابيه وقد رباه وملكه وبلغه الى نهاية
العظيمة اعظم من قيامه بحقه لكثرة نعمه فاذا كانت نعم الله على عباده بحيث لا يضبط عظما وكثرة لم يمتنع ان يستحق على المعصية الواحدة
العقاب العظيم الذي يوفي على ثواب جملة الطاعات واعلم ان هذا القدر ضعيف وذلك لان الملك الذي عظمت نعمه على عبده ثم
ان ذلك العبد قام بحق عبوديته خمسين سنة ثم انه كسر راس قلم ذلك الملك قصدا فلو احبط الملك جميع طاعاته بسبب ذلك القدر من الجرم
فكل احد يذمه وينسبه الى ترك الانصاف والقسوة ومعلوم ان جميع المعاصي بالنسبة الى جلال الله اقل من راس القلم فظهر ان ما قالوه
على خلاف قياس العقول وعاشرها ان ايمان ساعة يهدم كفر سبعين سنة فايمان سبعين سنة كيف ينهدم بفسق ساعة هذا مما لا
يقبله العقل والله اعلم فهذا جملة الدلائل العقلية على فساد القول بالمحابطة بقي تمسك المعتزلة بهذه الاية فنقول قوله تعالى لا تبطلوا
صدقاتكم يحتمل امرين احدهما لا تاتوا ثوابه باطلا وذلك ان ينوي بالصدقة الرياء والسمعة فتكون هذه الصدقة حين وجدت حصلت
باطلة وهذا التاويل لا يضرنا البتة والوجه الثاني ان يكون المراد بالابطال ان نوى بها على وجه يوجب الثواب ثم اذا اتبعت بعد ذلك
بالمن والاذى صار عقاب المن والاذى مزيلا لثواب تلك الصدقة وعلى هذا الوجه ينفعهم التمسك بالاية فلم كان حمل اللفظ على هذا
الوجه الثاني اولى من حمله على الوجه الاول واعلم ان الله تعالى ذكر لذلك مثلين احدهما يطابق الاحتمال الاول وهو قوله كالذي
ينفق ماله رئاء الناس ولا يؤمن بالله او من المعلوم ان المراد من كون عمل هذا باطلا انه دخل في الوجود باطلا لا انه دخل صحيحا ثم يزول لان
المانع من صحة هذا العمل هو الكفر والكفر مقارن له فيمتنع دخوله صحيحا في الوجود فهذا المثل يشهد بما ذهبنا اليه من التاويل واما
المثل الثاني وهو الصفوان الذي وقع عليه غبار وتراب ثم اصابه وابل فهذا يشهد لتاويلهم لانه تعالى جعل الوابل مزيلا لذلك
الغبار بعد وقوع الغبار على الصفوان فكذا ههنا يجب ان يكون المن والاذى مزيلين للاجر بعد حصول استحقاق الاجر الا ان لزمنا ان نقول
لا نسلم ان المشبه بوقوع الغبار على الصفوان حصول الاجر للكافر بل المشبه بذلك صدور هذا العمل الذي لولا كونه مقرونا بالنية
الفاسدة لكان موجبا لحصول الاجر والثواب فالمشبه بالتراب الواقع على الصفوان هو ذلك العمل الصادر منه وحمل الكلام على ما

ذكرناه اولى لان الغبار اذا وقع على الصفوان لم يكن ملتصقا به ولا غائصا فيه البتة بل كان ذلك الاتصال كالانفصال
فهو في مرأى العين متصل وفي الحقيقة غير متصل فكذا الانفاق المقرون في المن والاذى ترى في الظاهر انه عمل من اعمال
البر وفي الحقيقة ليس كذلك فظهر ان استدلالهم بهذه الاية ضعيف واما الحجة العقلية التي تمسكوا بها فقد بينا
انه لا منافاة في الجمع بين الاستحقاقين وان مقتضى ذلك الجمع اما الترجيح واما المهاياة **المسئلة الثالثة**
قال ابن عباس لا تبطلوا صدقاتكم بالمن على الله بسبب صدقته وبالاذى لذلك السائل وقال الباقون بالمن على الفقير وبالاذى
للفقير في قول ابن عباس يحتمل ان الانسان اذا انفق متبجحا بفعله ولا يستكمل طريقة التواضع والانقطاع الى الله والاعتراف
بان ذلك من فضله وتوفيقه واحسانه فكان كالمان على الله تعالى وان كان القول الثاني اظهر **اما قوله تعالى**
كالذي ينفق ماله رئاء الناس فيه مسئلتان **المسئلة الاولى** الكاف في قوله كالذي ينفق فيه قولان الاول
انه متعلق بمحذوف والتقدير لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى كابطال الذي ينفق ماله رئاء الناس فبين تعالى ان المن والاذى
يبطلان الصدقة كما ان النفاق والرياء يبطلانها وتحقيق القول فيه ان المنافق والمرائي يأتيان بالصدقة لا لوجه الله ومن
يقرن الصدقة بالمن والاذى فقد اتى بتلك الصدقة لا لوجه الله ايضا اذ لو كان غرضه من تلك الصدقة طلب مرضات الله
تعالى لما من على الفقير ولا اذاه فثبت اشتراك الصورتين في كون تلك الصدقة باطلا لا لوجه الله تعالى وهذا يحقق ما قلناه
ان المقصود من الابطال الاتيان به باطلا لا ان المقصود الاتيان به صحيحا ثم ازالته واحباطه بسبب المن والاذى والقول
الثاني ان تكون الكاف في محل النصب على الحال اي لا تبطلوا صدقاتكم مماثلة الذي ينفق ماله رئاء الناس **المسئلة الثانية**
الرياء مصدر المراءاة يقال راءيته رياء ومراءاة مثل راعيته رعاء ومراعاة وهو ان ترى بعملك غيرك وتحقيق الكلام في الرياء
قد تقدم ثم انه تعالى لما ذكر هذا المثل اتبعه بالمثل الثاني فقال فمثله وفي هذا الضمير وجهان احدهما انه عائد الى المنافق
فيكون المعنى ان الله تعالى شبه المان المؤذي بالمنافق ثم شبه المنافق بالحجر والثاني انه عائد الى المان المؤذي فيكون المعنى انه
تعالى شبه بالمنافق ثم شبه لهذا الحجر ثم قال كمثل صفوان وهو الحجر الاملس وحكى ابو عبيد عن الاصمعي ان الصفوان والصفا
والصفوا واحد والكل مقصود وقال بعضهم الصفوان جمع صفوانة كمرجان ومرجانة وسعدان وسعدانة ثم قال اصابه وابل
الوابل المطر الشديد يقال وبلت السماء تبل وبلا وارض موبولة اي اصابها وابل ثم قال فتركه صلدا الصلد الاملس اليابس
يقال حجر صلد وحس جلد اذا كان براقا املس وارض صلد اي لا ينبت شيئا كالحجر الصلد وصلد الزند اذا لم يور نارا واعلم
ان هذا مثلا ضربه الله تعالى لعمل المان المؤذي ولعمل المنافق فان الناس يرون في الظاهر ان لهؤلاء اعمالا كما ترى التراب على
هذا الصفوان فاذا كان يوم القيامة اضمحل كله وبطل لانه تبين ان تلك الاعمال ما كانت لله تعالى كما اذهب الوابل ما كان على
الصفوان من التراب واما المعتزلة فقالوا المعنى ان تلك الصدقة اوجبت الاجر والثواب ثم ان المن والاذى ازالا ذلك
الاجر كما يزيل الوابل التراب عن وجه الصفوان واعلم ان في كيفية هذا التشبيه وجهان الاول ما ذكرنا ان العمل الظاهر كالتراب
والمان المؤذي والمنافق كالصفوان ويوم القيامة كالوابل هذا على قولنا واما على قول المعتزلة فالمن والاذى كالوابل الوجه
الثاني في التشبيه قال القفال وفيه احتمال اخر وهو ان اعمال العباد ذخائر لهم يوم القيامة عن عمل باخلاص فكانه طرح بذرا في
ارض فهو يتضاعف له وينمو حتى يحصده في وقته ويجده وقت حاجته فالصفوان محل بذر المنافق ومعلوم انه لا ينمو فيه شيء ولا
يكون فيه قبول البذر والمعنى ان عمل المان والمؤذي والمنافق يشبه ما اذا طرح بذرا في صفوان صلد عليه غبار قليل فاذا اصابه
مطر جود يبقى مستودع بذره خاليا لا شيء فيه الا ترى انه تعالى ضرب مثل المخلص بجنة فوق ربوة والجنة ما يكون فيه اشجار
ونخيل فمن اخلص لله كان كمن غرس بستانا في ربوة من الارض فهو يجني ثمرة غراسه في اوقات الحاجة وهي تؤتي اكلها كل حين باذن ربها
متضاعفة زائدة واما عمل المان والمؤذي والمنافق فهو كمن بذر في الصفوان الذي عليه تراب فعند الحاجة الى الريع لا يجد فيه شيئا
ومن الملحدة من طعن في هذا التشبيه فقال ان الوابل اذا اصاب الصفوان جعله نقيا مطيعا عن الغبار والتراب فكيف يجوز ان يشبه
الله عمل المنافق به الجواب ان وجه الشبه ما ذكرنا فلا تغتر باختلافهما فيما وراءه قال القاضي وايضا فوقوع التراب على الصفوان
يفيد منافع من وجوه احدها انه اصلح في الاستقرار عليه وثانيها الانتفاع به في التيمم وثالثها الانتفاع به فيما يتصل بالنبات
وهذا الوجه الذي ذكره القاضي حسن الا ان الاعتماد على الاول **اما** قوله لا يقدرون على شيء مما كسبوا فاعلم ان الضمير في قوله
لا يقدرون الى ماذا يرجع فيه قولان احدهما انه عائد الى معلوم غير مذكور اي لا يقدر احد من الخلق على ذلك البذر الملقى في ذلك
التراب الذي كان على ذلك الصفوان لانه زال ذلك التراب وزال ما كان فيه فلم يبق لاحد قدرة على الانتفاع بذلك البذر وهذا يقوي
الوجه الثاني في التشبيه الذي ذكره القفال فكذا المان والمؤذي والمنافق لا ينتفع احد منهم بعمله في يوم القيامة والثاني انه عائد الى
قوله كالذي ينفق ماله وخرج على هذا على المعنى لان قوله كالذي ينفق ماله انما اشير به الى الجنس والجنس في حكم العام قال القفال رحمه
الله وفيه وجه ثالث وهو ان يكون ذلك مردودا على قوله لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى فانكم اذا فعلتم ذلك لم يقدروا على شيء مما كسبوا

فرجع عن الخطاب الى الغائب كقوله تعالى حتى اذا كنتم في الفلك وجرين بهم ثم قال والله لا يهدي القوم الكافرين ومعناه على قولهم سلب
الايمان وعلى قول المعتزلة انه تعالى يضلهم عن التراب وطريق الجنة لسوء اختيارهم **قوله تعالى** ومثل الذين
ينفقون اموالهم ابتغاء مرضاة الله وتثبيتا من انفسهم اعلم انه تعالى لما ذكر مثل المنفق الذي يكون مانا ومؤذيا ذكر مثل المنفق
الذي لا يكون كذلك وهو هذه الآية وبين تعالى ان غرض هؤلاء المنفقين من هذا الانفاق امران احدهما طلب مرضاة الله تعالى والابتغاء
افتعال من بغيت اي طلبت وسوا قولك بغيت وابتغيت والغرض الثاني هو تثبيت النفس وفيه وجوه احدها انهم يوطنون انفسهم على حفظ هذه
الطاعة وترك ما يفسدها ومن جملة ذلك ترك اتباعها بالمن والاذى وهذا قول القاضي وثانيها وتثبيتا من انفسهم عند المؤمنين انها
صادقة في الايمان مخلصة فيه ويعضده قراءة مجاهد وتثبيتا من انفسهم وثالثها ان النفس لا ثبات لها في توقف العبودية الا اذا صارت
مقهورة بالمجاهدة ومعشوقها امران الحياة العاجلة والمال فاذا كلفت بانفاق المال فقد صارت مقهورة من بعض الوجوه واذا كلفت
ببذل الروح فقد صارت مقهورة من جميع الوجوه فلما كان التكليف في هذه الآية ببذل المال صارت النفس مقهورة من بعض الوجوه
فلا جرم حصل بعض التثبت فلهذا ادخل فيه من التي هي للتبعيض والمعنى ان من بذل ماله لوجه الله تعالى فقد ثبت بعض نفسه ومن بذل ماله
وروحه معا فهو الذي ثبتها كلها وهو المراد من قوله ويجاهدون في سبيل الله باموالكم وانفسكم وهذا الوجه الذي ذكره صاحب الكشاف وهو
كلام حسن وتفسير لطيف ورابعها وهو الذي خطر ببالي وقت كتبة هذا الموضع ان اثبات القلب لا يحصل الا بذكر الله على ما قال الا بذكر الله
تطمئن القلوب فمن انفق ماله في سبيل الله لم يحصل له اطمينان القلب في مقام التجلي الا اذا كان انفاقه محض غرض العبودية ولهذا السبب
حكي عن علي رضي الله عنه انه قال في انفاقه انما نطعمكم لوجه الله لا نريد منكم جزاء ولا شكورا ووصف انفاق ابي بكر فقال وما لاحد عنده من نعمة
تجزى الا ابتغاء وجه ربه الاعلى ولسوف يرضى فاذا كان انفاق العبد لاجل عبودية الحق لا لاجل غرض النفس وطلب الحصر فهناك اطمأن قلبه
واستقرت نفسه ولم يحصل لنفسه منازعة مع قلبه فلهذا قال اولا في هذا الانفاق انه لطلب مرضاة الله ثم اتبع ذلك بقوله وتثبيتا من انفسهم
وخامسها انه ثبت في العلوم العقلية ان تكرير الافعال سبب لحصول الملكات اذا عرفت هذا فنقول ان من يواظب على الانفاق مرة
مرة بعد اخرى لابتغاء مرضاة الله حصل له من تلك المواظبة امران احدهما حصول هذا المعنى والثاني ضرورة هذا الابتغاء والطلب ملكة
مستقرة في النفس حتى يصير القلب بحيث متى صدر عنه فعل على سبيل الغفلة والانفاق رجع القلب في الحال الى جناب القدس وذلك بسبب
ان تلك العلاقة صارت كالعادة والخلق للروح باثبات العبد بالطاعة لله ولابتغاء مرضات الله فعند هذه الملكة المستقرة التي وقع التعبير
عنها في القرآن تثبت النفس وهو المراد ايضا بقوله يثبت الله الذين امنوا وعند حصول هذا التثبيت يصير الروح في هذا العالم من
جوهر الملائكة الروحانية والجواهر القدسية فصار العبد كما قاله بعض المحققين وهو غائب حاضرا وهو ظاعن مقيما وسادسها قال
الزجاج المراد من التثبت انهم ينفقونها جازمين بان الله تعالى لا يضيع عملهم ولا يخيب رجاءهم لانهم مقرون بالثواب والعقاب والبعث
والنشور بخلاف المنافق فانه اذا انفق عد ذلك الانفاق ضائعا لانه لا يؤمن بالثواب والعقاب فهذا الجزم هو المراد بالتثبيت وسابعها
قال الحسن ومجاهد وعطا المراد ان المنفق يثبت في اعطاء الصدقة فيضعها في اهل الصلاح والعفاف قال الحسن كان الرجل اذا هم بصدقة
تثبت فان كان لله اعطى وان خالطه امسك قال الواحدي وانما جاز ان يكون التثبت بمعنى التثبت لانهم ثبتوا انفسهم تثبتا في طلب المستحق
وصرف المال في وجهه ثم انه تعالى بعد ان شرح ان غرضهم من هذا الانفاق هذان الامران ضرب لانفاقهم مثلا فقال كمثل جنة بربوة
اصابها وابل وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قرئ كمثل جنة وقرا عاصم وابن عامر ربوة بفتح الراء وفي المؤمنين الى ربوة وهي
لغة تميم والباقون بضم الراء فيهما وهو اشهر اللغات ولغة قريش وفيه سبع لغات ربوة بتعاقب الحركات الثلاث على الراء وزيادة الالف
بتعاقب الحركات على الراء والربوة المكان المرتفع قال الاخفش والذي نختاره ربوة بالضم لان جمعها الربا واصلها من قولهم ربا الشيء يربو اذا
زاد وارتفع ومنه الرابية لان اجزاءها ان نفعت ومنه الربو اذا اصابه نفس في جوفه زائد ومنه الربى لانه يأخذ الزيادة واعلم ان المفسرين
قالوا البستان اذا كان في ربوة من الارض كان احسن واكثر ريعا ولي فيه اشكال وهو ان البستان اذا كان في موضع مرتفع من الارض كان فوق
الماء ولا يرتفع اليه الانهار ويضربه الرياح كثيرا فلا يحسن ريعه واذا كان في وهدة من الارض انصبت مياه الانهار اليه ولا يصل اليه اثار الرياح
فلا يحسن ايضا ريعه فاذا البستان انما يحسن ريعه اذا كان على الارض المستوية التي لا تكون ربوة ولا وهدة فاذا ليس المراد من هذه الربوة
ما ذكروه بل المراد منه كون الارض رطبا جدا بحيث اذا نزل المطر عليه انتفخ دربانها فان الارض متى كانت على هذه الصفة يكثر ريعها وتكمل
الاشجار فيها وهذا التاويل الذي ذكرته متاكد بدليلين احدهما قوله تعالى وترى الارض هامدة فاذا انزلنا عليها الماء اهتزت وربت
والمراد من ربوها ما ذكرنا فكذا هاهنا والثاني انه تعالى ذكر هذا المثل في مقابلة المثل الاول ثم كان المثل الاول هو الصفوان الذي لا
يؤثر فيه المطر ولا يربو ولا ينمو بسبب نزول المطر عليه فكان المراد بالربوة في هذا المثل كون الارض بحيث تربو وتنمو لهذا ما خطر بالبال
والله اعلم بمراده ثم قال تعالى اصابها وابل فآتت اكلها ضعفين وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قرا ابن كثير ونافع وابو عمرو اكلها
بالتخفيف والباقون بالتثقيل وهو الاصل والاكل بالضم الطعام لان من شانه ان يؤكل قال تعالى تؤتي اكلها كل حين باذن ربها اي ثمرتها وما
يؤكل منها فالاكل في المعنى مثل الطعمة وانشد الاخفش فما اكلة ان نلتها بغنيمة ولا جوعة ان جعتها بقوام وقال ابو زيد

يقال انه لذو اكل اذا كان له حظ من الدنيا **المسئلة الثانية** قال الزجاج انت اكلها ضعفين يعني مثلين لان ضعف الشيء
مثله زايدا عليه وقيل ضعف الشيء مثلاه قال عطاء حملت في سنة من الربع ما يحمل غيرها في سنتين وقال الاصم ضعف ما يكون في غيره
وقال ابو مسلم مثلي ما كان يعهد منه ثم قال تعالى فان لم يصبها وابل فطل الطل مطر صغير القطر ثم في المعنى وجوه الاول يعني ان هذه الجنة
لم يصبها وابل فيصيبها مطر دون الوابل الا ان ثمرتها باقية بحالها على التقديرين لا ينقص بسبب انتقاص المطر وذلك بسبب كرم المنبت
الثاني معنى الاية ان لم يصبها وابل حتى يضاعف ثمرتها فلا بد وان يصيبها طل يقطر ثمرا دون ثمر الوابل فهي على جميع الاقوال لا تخلو من الثمر
فكذلك من اخرج صدقة لوجه الله لا يبغ كسبه قليلا كان او كثيرا ثم قال والله بما تعملون بصير والمراد من البصير العليم اي هو تعالى عليم بكمية
النفقات وكيفيتها والامور الباعثة عليها وانه تعالى مجاز لها ان خيرا فخير وان شرا فشر **قوله تعالى** ايود احدكم
ان تكون له جنة من نخيل واعناب تجري من تحتها الانهار اعلم ان هذا شيا اخر ذكره الله تعالى في غاية الحسن ونهاية كثرة النفع
وكان الانسان في غاية العجز عن الكسب وفي غاية شدة الحاجة وكما ان الانسان كذلك فله ذرية ايضا في غاية الحاجة وفي غاية العجز ولا شك
ان كونه محتاجا وعاجزا مظنة الشدة والمحنة وتعلق جمع من المحتاجين العاجزين به زيادة محنة على محنة فاذا اصبح الانسان وشاهد تلك المحنة
محرقة بالكلية فانظر كم يكون في قلبه من الهم والحسرة والمحنة والبلية تارة بسبب انه ضاع مثل ذلك المملوك الشريف النفيس وثانيا بانه
بقي في الحاجة والشدة مع العجز عن الاكتساب والثاني عن ان يدفع اليه احد شيا وثالثها بسبب تعلق غيره به ومطالبتهم اياه
بوجوه النفقة فكذلك من انفق لاجل الله كان ذلك نظير الجنة المذكورة وهو يوم القيامة كذلك الشخص العاجز الذي يكون كل اعتماده في وجود
الانتفاع على تلك الجنة فاذا اعقب انفاقه بالنفاق او بالمن او بالاذى كان ذلك كالاعصار الذي يحرق تلك الجنة ويعقب الحسرة والحيرة
والندامة فكذا المان المؤذي اذا قدم يوم القيامة وكان في غاية الاحتياج الى الانتفاع بثواب عمله لم يجد هناك شيا فيبقى لا محالة في
اعظم غم وفي اكمل حيرة وحسرة وهذا المثل في غاية الحسن ونهاية الكمال ولنذكر ما يتعلق بالفاظ الاية اما قوله ايود احدكم ان
ففيه مسئلتان **المسئلة الاولى** الود هو المحبة الكاملة **المسئلة الثانية** الهمزة في ايود استفهام لاجل
الانكار وانما قال ايود ولم يقل ايريد لانا ذكرنا ان المودة هي المحبة التامة ومعلوم ان محبة كل احد لعدم هذه الحالة محبة كاملة تامة فلما
كان الحاصل هو مودة عدم هذه الحالة ذكر هذا اللفظ في جانب الثبوت فقال ايود احدكم حصول مثل هذه الحالة تنبيها على ان الانكار التام
والنفرة البالغة الى الحد الذي لا مرتبة فوقه اما قوله جنة من نخيل واعناب فاعلم ان الله تعالى وصف هذه الجنة بصفات ثلاثة
الصفة الاولى كونها من نخيل واعناب واعلم ان الجنة تكون محتوية على النخيل والاعناب ولا تكون الجنة من النخيل والاعناب
الا ان بسبب كثرة النخيل والاعناب صار ظل الجنة انما يكون من النخيل والاعناب وانما خص النخيل والاعناب بالذكر لانهما اشرف الفواكه
ولانهما احسن الفواكه مناظرة حين تكون باقية على اشجارها **والصفة الثانية** قوله تجري من تحتها الانهار ولا شك
ان ذلك يكون سببا لزيادة الحسن في هذه الجنات **والصفة الثالثة** قوله له فيها من كل الثمرات ولا شك ان هذا
يكون سببا لكمال هذا البستان فهذه هي الصفات الثلاثة التي وصف الله هذه الجنة بها ولا شك ان هذه الجنة تكون في غاية الحسن
لانها مع هذه الصفات حسنة الرواء والمنظر لكثرة المنفعة والريع ولا تمكن الزيادة في حسن الجنة على ذلك ثم انه تعالى شرع بعد ذلك
في بيان شدة حاجة المالك الى هذه الجنة فقال واصابه الكبر وذلك لانه اذا صار كبيرا عجز عن الاكتساب كثرت جهات حاجاته في مطعمه وملبسه
ومسكنه وفيمن يقوم بخدمته وتحصيل مصالحه فاذا تزايدت جهات الحاجة وتناقصت جهات الرجل والكسب الا من تلك الجنة فحينئذ تكون
في نهاية الاحتياج الى تلك الجنة فان قيل كيف عطف واصابه على ايود وكيف يجوز عطف الماضي على المستقبل قلنا الجواب من وجوه قال
صاحب الكشاف الواو للحال لا للعطف ومعناه ايود احدكم ان تكون له جنة حال ما اصابه الكبر ثم انها تحرق والجواب الثاني قال الفراء
وددت ان يكون كذا ووددت لو كان كذا فحمل العطف على المعنى كانه قيل ايود احدكم لو كانت له جنة واصابه الكبر ثم انه تعالى زاد في بيان احتياج
ذلك الانسان الى تلك الجنة فقال وله ذرية ضعفاء والمراد من ضعف الذرية الضعف بسبب الصغر والطفولة فيصير المعنى ان ذلك الانسان
كان في غاية الضعف والحاجة الى تلك الجنة بسبب الشيخوخة والكبر وله ذرية في غاية الضعف والحاجة بسبب الطفولة والصغر ثم قال
تعالى فاصابها اعصار فيه نار فاحترقت والاعصار ريح ترتفع وتستدير نحو السماء كانها عمود وهي التي تسميها الناس الزوبعة وهي ريح في
غاية الشدة ومنه قول الشاعر ان كنت ريحا فقد لاقيت اعصارا والمقصود من هذا المثل بيان انه يحصل في قلب هذا الانسان
من الغم والخيبة والحيرة والحسرة ما لا يعلمه الا الله فكذلك من اتى بالاعمال الحسنة الا انه لا يقصد بها وجه الله بل يقرن بها امورا يخرجها
عن كونها موجبة للثواب فحين يقدم القيامة وهو حينئذ في غاية الحاجة ونهاية العجز عن الاكتساب عظمت حسرته وتناهت احزانه ونظير هذه
الاية قوله تعالى وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون وقوله وقدمنا الى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا ثم قال كذلك يبين الله لكم الايات
اي كما بين لكم اياته ودلائله في هذا الباب ترغيبا وترهيبا كذلك يبين الله لكم اياته في سائر امور الدين لعلكم تتفكرون وفيه مسئلتان
المسئلة الاولى ان لعل للتراخي وهو لا يليق بالله تعالى **المسئلة الثانية** ان المعتزلة تمسكوا به في انه يدل
على انه تعالى اراد من الكل الايمان وقد تقدم شرح هاتين المسئلتين مرارا **قوله تعالى** يا ايها الذين امنوا

انفقوا من طيبات ما كسبتم اعلم انه رغب في الانفاق ثم بين الانفاق على قسمين منه ما يتبعه المن والاذى ومنه ما لا يتبعه ذلك ثم انه
تعالى شرح ما يتعلق بكل واحد من هذين القسمين وضرب لكل واحد منهما مثلا يكشف عن المعنى ويوضح المقصود منه على ابلغ الوجوه ثم انه تعالى ذكر
في هذه الآية ان المال الذي امر بانفاقه في سبيل الله كيف ينبغي ان يكون فقال انفقوا من طيبات ما كسبتم واختلفوا في ان قوله انفقوا امر وظاهر
المراد منه ماذا فقال الحسن المراد به الزكاة المفروضة وقال قوم المراد منه التطوع وقال ثالث انه يتناول الفرض والنفل حجة من قال المراد
به الزكاة المفروضة ان قوله انفقوا امر وظاهر الامر للوجوب والانفاق الواجب ليس الا للزكاة وسائر النفقات الواجبة حجة من قال المراد به صدقة
التطوع ما روي عن علي ابن ابي طالب والحسن ومجاهد انهم كانوا يتصدقون بشرار اثمارهم ورذالة اموالهم فانزل الله هذه الآية وعن ابن عباس
رضي الله عنهما جاء رجل ذات يوم بعذق حشف فوضعه في الصدقة فقال رسول الله بئس ما صنع صاحب هذا فانزل الله هذه الآية حجة من
قال الفرض والنفل داخلان في الآية ان المفهوم من الامر ترجيح جانب الفعل على الترك من غير ان يكون فيه بيان انه يجوز الترك او لا يجوز وهذا المفهوم
قدر مشترك من الفرض والنفل فوجب ان يكونا واجبين تحت الامر اذا عرفت هذا فنقول اما على القول الاول وهو انه للوجوب فيتفرع عليه مسائل
المسئلة الاولى ظاهر الآية يدل على وجوب الزكاة في كل مال يكتسبه الانسان فيدخل فيه زكاة التجارة وزكاة الذهب والفضة
وزكاة النعم لان ذلك ما يوصف بانه مكتسب ويدل على وجوب الزكاة في كل ما تنبته الارض على ما هو قول ابي حنيفة واستدلاله بهذه الآية
ظاهر جدا الا ان مخالفيه خصصوا هذا العموم بقوله عليه السلام ليس في الخضراوات صدقة وايضا مذهب ابي حنيفة ان اخراج الزكاة
من كل ما تنبته الارض واجب قليلا كان او كثيرا وظاهر الآية يدل على قوله الا ان مخالفيه خصصوا هذا العموم بقوله عليه السلام ليس فيما
دون خمسة اوسق صدقة **المسئلة الثانية** اختلفوا في المراد بالطيب في هذه الآية على قولين فالقول الاول ان الجيد من المال
دون الردي فاطلق لفظ الطيب على الجيد على سبيل الاستعارة وعلى هذا التفسير فالمراد من الخبيث المذكور في هذه الآية الردي والقول الثاني
وهو قول ابن مسعود ومجاهد ان الطيب هو الحلال والخبيث هو الحرام حجة القول الاول وجوه **الحجة الاولى** انا ذكرنا في سبب النزول
انهم كانوا يتصدقون برذالة اموالهم فنزلت الآية وذلك يدل على ان المراد بالطيب الجيد **الحجة الثانية** ان المحرم لا يجوز اخذه لا باغماض
ولا بغير اغماض والآية تدل على ان هذا الخبيث يجوز اخذه بالاغماض قال القفال ويمكن ان يجاب عنه بان المراد من الاغماض المسامحة وترك
الاستقصاء فيكون المعنى ولستم باخذيه وانتم تعلمون انه محرم الا ان ترخصوا لانفسكم اخذ الحرام ولا تبالوا من اي وجه اخذتم المال امن
حلاله او من حرامه **الحجة الثالثة** ان القول يتايد بقوله تعالى لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون وذلك يدل على ان المراد بالطيبات
الاشياء النفيسة التي يستطاب تملكها لا الاشياء الخسيسة التي يحب كل واحد دفعها عن نفسه واخراجها عن نفسه واحتج القاضي بقبول الثاني
فقال اجمعنا على ان المراد من الطيب في هذه الآية اما الجيد واما الحلال فاذا بطل الاول بقي الثاني وانما قلنا انه بطل الاول لان المراد لو كان هو
الجيد لكان ذلك امرا بانفاق مطلق الجيد سواء كان حلالا او حراما وذلك غير جائز والتزام التخصيص خلاف الاصل فثبت انه ليس المراد هو الجيد
بل الحلال ويمكن ان يذكر قول ثالث وهو ان المراد من الطيب هاهنا ما يكون طيبا من كل الوجوه فيكون طيبا بمعنى الحلال ويكون طيبا بمعنى الجودة
وليس لقائل ان يقول ان حمل اللفظ المشترك على مفهوميه لا يجوز لانا نقول الحلال انما يسمى طيبا لانه يستطيبه العقل والدين والجيد انما يسمى طيبا
لانه يستطيبه الميل والشهوة فمعنى الاستطابة مفهوم واحد مشترك بين القسمين فكان اللفظ محمولا عليه اذا ثبت ان المراد منه الجيد الحلال فنقول
الاقوال الزكاتية اما ان تكون كلها شريفة او تكون كلها خسيسة او تكون متوسطة او تكون مختلطة فان كان الكل شريفا كان الماخوذ بحساب
الزكاة كذلك وان كان الكل خسيسا كان الزكاة ايضا من ذلك الخسيس ولا يكون ذلك خلافا للآية لان الماخوذ في هذه الحالة لا يكون خسيسا
من ذلك المال بل ان كان في المال جيد وردي فحينئذ يقال للانسان لا تحصل الزكاة من ردي مالك واما ان كان المال مختلطا فالواجب
هو الوسط قال عليه السلام لمعاذ بن جبل حين بعثه الى اليمن اعلمهم ان عليهم صدقة تؤخذ من اغنيائهم وترد الى فقرائهم واياك وكرائم اموالهم
هذا كله اذا قلنا المراد من قوله تعالى انفقوا من طيبات ما كسبتم الزكاة الواجبة اما على القول الثاني وهو ان يكون المراد منه صدقة التطوع او
قلنا المراد منه الانفاق الواجب والتطوع فنقول ان الله تعالى ندبهم الى ان يتقربوا اليه بافضل ما يملكونه كمن تقرب الى السلطان الكبير بتحفة
وهدية فانه لا بد وان تكون تلك التحفة او الهدية افضل ما في ملكه واشرفها فكذا هاهنا بقي في الآية سؤال واحد وهو ان يقال ما الفائدة
في كلمة من في قوله ومما اخرجنا لكم من الارض الا ان ذكر الطيبات لما حصل مرة واحدة حذف في المرة الثانية لدلالة المرة الاولى عليه اما قوله
تعالى ولا تيمموا الخبيث ففيه مسئلتان **المسئلة الاولى** يقال اممته ويممته كله بمعنى قصدته قال الاعشى
تيممت قيسا وكم دونه من الارض مهمه ذي شزن **المسئلة الثانية** قرا ابن كثير وحده ولا تيمموا بتشديد التاء لانه
كان في الاصل تاءان تاء المخاطبة وتاء الامر فادغم احدهما في الاخرى والباقون بفتح التاء مخففة على الحرف وعلى هذا الخلاف في اجزائها وهي
ثلاثة وعشرون موضعا لا تفرقوا توفاهم تعاونوا فتفرق بكم تلقف تولوا تنازعوا تربصون فان تولوا لا تكلم تنزل
تلقونه ترجي تبدل تناصرون تخشوا تنابزوا لتعارفوا تميز تجبرون تلهى تلظى تنزل الملائكة وهاهنا بحثان
البحث الاول قال ابو علي هذا الادغام غير جائز لان المدغم يسكن واذا سكن لزم ان تجلب همزة الوصل عند الابتداء به كما جلبت في
امثلة الماضي نحو ادارأتم وازينت واصر لكن اجمعوا على ان همزة الوصل لا تدخل على المضارع البحث الثاني اختلفوا في التاء المحذوفة على

قرأه العامة فقال بعضهم هي التاء الاولى وسيبويه لا يسقط الا الثانية والفراء يقول ايهما اسقطت جاز لنيابة الباقية عنها اما قوله
تعالى منه تنفقون فاعلم ان في كيفية نظم الاية وجهان الاول انه تم الكلام عند قوله ولا تيمموا الخبيث ثم ابتدأ فقال منه تنفقون ولستم
باخذيه الا ان تغمضوا فيه فقوله منه تنفقون استفهام على سبيل الانكار والمعنى امنه تنفقون مع انكم لستم باخذيه
الا بالاغماض والثاني ان الكلام انما يتم عند قوله الا ان تغمضوا فيه ويكون النهي مضمرا والتقدير ولا تيمموا الخبيث منه
الذي تنفقونه ولستم باخذيه الا بالاضمار ونظير اضمار الذي قوله تعالى فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها والمعنى
التي لا انفصام لها اما قوله تعالى ولستم باخذيه الا ان تغمضوا فيه ففيه مسائل **المسألة الاولى** الاغماض
في اللغة غض البصر واطباق جفن واصله من الغموض وهو الخفاء يقال هذا كلام غامض اي خفي الادراك والغمض المنطامن
الخفي من الارض **المسألة الثانية** في معنى الاغماض في هذه الاية وجوه الاول ان المراد بالاغماض هاهنا المساهلة
وذلك ان الانسان اذا راى ما يكره اغمض عينه لئلا يرى ذلك ثم كثر ذلك حتى جعل كل تجاوز ومساهلة في البيع وغيره اغماضا
فقوله ولستم باخذيه الا ان تغمضوا فيه يقول لو اهدي لكم مثل هذه الاشياء لما اخذتموها الا على استحياء واغماض فكيف ترضون
لي ما لا ترضونه لانفسكم والثاني لان حمل الاغماض على المتعدي كما تقول اغمضت بصر الميت وغمضته ولستم باخذيه الا اذا
اغمضتم بصر البائع يعني امرتموه بالاغماض والحط من الثمن ثم ختم الاية بقوله واعلموا ان الله غني حميد والمعنى انه غني عن صدقاتكم
ومعنى حميد انه محمود على ما انعم بالبيان وفيه وجه اخر وهو ان قوله غني كالتهديد على اعطاء الاشياء الردية في الصدقات وقوله
حميد كالوعد على اعطاء الاشياء الجيدة في الصدقات وحميد بمعنى حامد اي انا احمدكم على ما تفعلونه من الخيرات وهو كقوله فاولئك
كان سعيهم مشكورا **قوله تعالى** الشيطان يعدكم الفقر ويامركم بالفحشاء والله يعدكم مغفرة منه
وفضلا والله واسع عليم اعلم انه تعالى لما رغب الانسان في اجود انفاق اجود ما يملكه حذره بعد ذلك من وسوسة الشيطان
فقال الشيطان يعدكم الفقر اي يقول ان انفقت الاجود صرت فقيرا فلا تبال بقوله فان الرحمن يعدكم مغفرة منه وفضلا وفي الاية
مسائل **المسألة الاولى** اختلفوا في الشيطان فقيل ابليس وقيل سائر الشياطين وقيل شياطين الجن والانس وقيل
النفس الامارة بالسوء **المسألة الثانية** الوعيد يستعمل في الخير والشر قال الله تعالى النار وعدها الله الذين كفروا
ويمكن ان يكون هذا محمولا على التهكم كما في قوله يبشرهم بعذاب اليم **المسألة الثالثة** الفقر والفقر لغتان وهو
الضعف بسبب قلة المال واصل الفقر في اللغة كيس الفقار يقال رجل فقير وفقير اذا كان مكسور الفقار قال طرفة
اني لست بموهون فقر • قال صاحب الكشاف قرئ الفقر بالضم والفقر بفتحتين **المسألة الرابعة** اما الكلام في حقيقة
الوسوسة فقد ذكرناه في اول الكتاب في تفسير اعوذ بالله من الشيطان الرجيم وروي عن ابن مسعود ان الشيطان لمسة وهي الايعاد للشر
وللملك لمسة وهي الوعد بالخير فمن وجد ذلك فليعلم انه من الله تعالى ومن وجد الاول فليتعوذ بالله من الشيطان الرجيم وقرأ
هذه الاية وروى الحسن قال بعض المهاجرين من سره ان يعلم مكان الشيطان منه فليتامل موضعه من المكان الذي منه تجد
الرغبة في الفعل المنكر اما قوله تعالى ويامركم بالفحشاء ففيه وجوه الاول ان الفحشاء هي البخل ويامركم بالفحشاء اي ويقربكم
عن البخل اعرا الامر للمامور والفاحش عند العرب البخل قال طرفة • ابى الموت بعتام الكرام ويصطفي عقيلة مال
الفاحش المتشدد • وبعتام منقول من عامة فلان الى اللبن اذا اشتهاه واراد بالفاحش البخيل وقال تعالى وانه لحب
الخير لشديد وقد نبه الله تعالى في هذه الاية لطيفة غنى وهي ان الشيطان يخوفه اولا بالفقر ثم يتوصل بهذا التخويف
الى ان يامره بالفحشاء ويقربه بالبخل وذلك لان البخل صفة مذمومة عند كل احد فان الشيطان لا يمكنه تحسين البخل في
عينه الا بتقديم تلك المقدمة وهي التخويف من الفقر الوجه الثاني في تفسير الفحشاء وهو ان يقول لا ينفق الجيد من مالك
في طاعة الله لئلا تصير فقيرا فاذا اطاع الرجل الشيطان في ذلك زاد الشيطان فيمنعه من الانفاق بالكلية حتى لا يعطي
الا الجيد ولا الردي وحتى يمنع الحقوق الواجبة فلا يؤدي الزكاة ولا يصل الرحم ولا يرد الوديعة فاذا صار هكذا سقط
وقع الذنوب عن قلبه ويصير غير مبالي ارتكابها او هنالك يتسع الخرق ويصير مقداما على كل الذنوب وذلك هو
الفحشاء وتحقيقه ان لكل خلق طرفين واوساط فالطرف الكامل هو ان يكون بحيث يبذل كل ما يملكه في سبيل الله الجيد
والردي والطرف الفاحش الناقص ان لا ينفق شيئا في سبيل الله لا الجيد ولا الردي والامر المتوسط ان يبخل بالجيد وينفق
الردي فالشيطان اذا اراد نقله من الطرف الفاضل الى الطرف الفاحش لا يمكنه الا بان يجره الى الوسط فان عصى
الانسان الشيطان في هذا المقام انقطع طمعه عنه وان اطاعه فيه طمع في ان يجره من الوسط الى الطرف الفاحش فالوسط
هو قوله يعدكم الفقر والطرف الفاحش قوله ويامركم بالفحشاء ثم لما ذكر سبحانه درجات وسوسة الشيطان اردفها بذكر
الهامات الرحمن فقال والله يعدكم مغفرة منه وفضلا فالمغفرة اشارة الى منافع الاخرة والفضل اشارة الى ما يحصل
في الدنيا من الخلف وروي عنه صلوات الله عليه ان الملك ينادي كل ليلة اللهم اعط كل منفق خلفا وكل ممسك تلفا وفي

هذه الاية لطيفة وهي ان الشيطان يعدكم بالفقر في غد دنياك والرحمن يعدل المغفرة في غد عقباك ووعد الرحمن في غد
العقبى اولى بالقبول من وجوه احدها ان وجدان غد الدنيا مشكوك فيه ووجدان غد العقبى متيقن مقطوع به وثانيها
ان بتقدير وجدان غد الدنيا فقد يبقى المال المتحول به وقد لا يبقى وعند وجدان غد العقبى لا بد من وجدان المغفرة
الموعود بها من عند الله لانه الصادق الذي يمتنع الكذب في كلامه وثالثها ان بتقدير بقاء المال المتحول به من غد الدنيا
فقد يتمكن الانسان من الانتفاع به وقد لا يتمكن اما بسبب خوف او مرض او اشتغال بمهم آخر وعند وجدان غد العقبى انقطع
حاصل بالانتفاع بمغفرة الله وفضله واحسانه ورابعها ان بتقدير حصول الانتفاع بالمال المتحول به في غد الدنيا لا
شك ان ذلك الانتفاع ينقطع ولا يبقى واما الانتفاع بمغفرة الله وفضله واحسانه فهو الباقي الذي لا ينقطع ولا يزول وخامسها
ان الانتفاع بلذات الدنيا مشوب بالمضار فلا ترى شيئا من اللذات الا ويكون سببا للمحنة من الف وجه بخلاف منافع الاخرة
فانها خالصة عن الشوب ومن تامل ما ذكرناه علم ان الانقياد لوعد الرحمن بالفضل والمغفرة اولى من الانقياد لوعد الشيطان اذا
عرفت هذا فنقول المراد بالمغفرة تكفير الذنوب كما قال خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وفي الاية لفظتان يدلان
على كمال هذه المغفرة احداهما ،، ولفظة المغفرة والمعنى مغفرة واي مغفرة لان كمال كونه ونهاية جودة معلوم لجميع العقلاء
وكون المغفرة منه ايضا معلوم لكل احد فلما خص هذه المغفرة بالفاء علم ان المقصود تعظيم هذه المغفرة لان عظم المعطي يدل
على عظمة العطية وكما في هذه المغفرة يحتمل ان يكون المراد منه ان يجعل شفيعا في غفران ذنوب سائر المذنبين ويحتمل ان يكون كمال
تلك المغفرة امرا لا يصل اليه عقلنا ما دمنا في دار الدنيا فان تفاضل احوال الاخرة اكثرها محجوبة عنا ما دمنا في الدنيا واما
معنى الفضل فهو الخلف المعجل في الدنيا وهذا الفضل يحتمل عندي وجوه احدها ان المراد من هذه الفضيلة الحاصلة للنفس
وهي فضيلة الجود والسخاوة وذلك لان مراتب السعادات ثلثة نفسانية وبدنية وخارجية وملك المالك من الفضائل الخارجية
وحصول خلق الجود والسخاوة من الفضائل النفسانية واجمعوا على ان اشرف هذه المراتب الثلاثة السعادات النفسانية واحسنها
السعادات الخارجية فمتى لم يحصل انفاق المال كان السعادة الخارجية حاصلة والنقيصة النفسانية معها حاصلة ومتى
حصل الانفاق حصل الكمال النفساني والنقصان الخارجي ولا شك ان هذه الحالة اكمل فثبت ان مجرد الانفاق يقتضي حصول
ما وعد الله به من حصول الفضل والثاني وهو انه متى حصلت ملكة الانفاق زالت عن الروح هيئة الروح الاستقبال بلذات
الدنيا والتهالك في طلبها ولا مانع لروح من تجلي نور جلال الله لها الا حب الدنيا ولذلك قال عليه السلام لولا ان الشياطين يوحون
الى قلوب بني ادم لنظروا الى ملكوت السموات والارض فاذا زال عن وجه القلب غبار حب الدنيا استنار بانوار عالم القدس وصار
كالكوكب الدري والتحق بارواح الملائكة وهذا هو الفضل لا غير والثالث وهو احسن الوجوه انه مهما عرف من الانسان كونه
منفقا لامواله في وجوه الخيرات مالت القلوب اليه فلا يضايقونه في مطالبه فحينئذ تنفتح عليه ابواب الدنيا ولان اولئك الذين
انفقوا اموالهم عليهم يعينونه بالدعاء والهمة فيفتح الله عليه ابواب الخير ثم ختم الاية بقوله والله واسع عليم اي انه واسع القدرة
قادر على اغنائكم واخلاف ما تنفقونه وهو عليم لا يخفى عليه ما تنفقون فهو يخلف عليكم **قوله تعالى**
يؤتي الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا وما يذكر الا اولوا الالباب اعلم انه تعالى لما ذكر في الاية
المتقدمة ان الشيطان يعد بالفقر ويامر بالفحشاء وان الرحمن يعد بالمغفرة والفضل نبه على ان الامر الذي لاجله وجب
ترجيح وعد الرحمن على وعد الشيطان وهو ان وعد الرحمن ترجحه الحكمة والعقل ووعد الشيطان ترجحه الشهوة والنفس من حيث انهما
يامران بتحصيل اللذة الحاضرة واتباع احكام الخيال والوهم ولا شك ان حكم الحكمة والعقل هو الحكم الصادق المبرا عن الزيغ والخلل
وحكم الحس والشهوة والنفس توقع الانسان في البلاء والمحنة فكان حكم الحكمة والعقل اولى بالقبول فهذا هو الاشارة
الى وجه النظم في الاية بقي في الاية مسائل **المسئلة الاولى** المراد من الحكمة اما العلم واما فعل الصواب يروى
عن مقاتل انه قال تفسير الحكمة في القران على اربعة اوجه احدها مواعظ القران قال في البقرة وما انزل عليكم من الكتاب
والحكمة يعني مواعظ القران وفي النساء وانزل عليكم الكتاب والحكمة يعني المواعظ ومثلها في آل عمران وثانيها الحكمة بمعنى
الفهم والعلم قوله تعالى واتيناه الحكم صبيا وفي لقمان ولقد اتينا لقمان الحكمة يعني الفهم والعلم وفي الانعام اولئك الذين
اتيناهم الكتاب والحكم وثالثها الحكمة بمعنى النبوة في النساء فقد اتينا آل ابراهيم الكتاب والحكمة يعني النبوة وفي ص واتيناه
الحكمة يعني النبوة وفي البقرة اتاه الله الملك والحكمة ورابعها القران بما فيه من عجائب الاسرار في النحل ادع الى سبيل ربك
بالحكمة وفي هذه الاية يرجع الى العلم ثم تامل ايها المسكين فانه تعالى ما اعطى الا القليل من العلم قال تعالى وما اوتيتم من العلم
الا قليلا وسمى الدنيا باسرها قليلا قل متاع الدنيا قليل فانظر كم ثواب هذا القليل حتى تعرف عظمة ذلك الكثير والبرهان العقلي
ايضا يطابقه لان الدنيا متناهي المقدار متناهي العدد متناهي المدة والعلم لا نهاية لمراتبها وعددها ومدة بقائها والسعادة
الحاصلة منها وذلك ينبهك على فضيلة العلم والاستقصاء في هذا الباب قد مر في تفسير قوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها واما الحكمة

بمعنى فعل الصواب فقيل في حده انها التخلق باخلاق الله بقدر الطاقة البشرية ومدار هذا المعنى على قوله عليه السلام تخلقوا
باخلاق الله واعلم ان الحكمة لا يمكن خروجها عن هذين المعنيين وذلك لان كمال الانسان في شيئين ان يعرف الحق لذاته والخير لاجل
العمل فالمرجع بالاول الى العلم والادراك المطابق وبالثاني الى فعل العدل والصواب فحكى عن ابرهيم رب هب لي حكما وهو الحكمة النظرية
والحقني بالصالحين الحكمة العملية ونادى موسى عليه السلام فقال انني انا الله لا اله الا انا وهو الحكمة النظرية ثم قال فاعبدني وهو الحكمة
العملية وقال عن عيسى انه قال اني عبد الله الاية وكل ذلك للحكمة النظرية ثم قال واوصاني بالصلاة والزكاة ما دمت حيا وهو الحكمة
العملية وقال في حق محمد عليه السلام فاعلم انه لا اله الا الله وهو الحكمة النظرية ثم قال واستغفر لذنبك وهو الحكمة العملية وقال
في جميع الانبياء تنزل الملائكة بالروح من امره على من يشاء من عباده ان انذروا انه لا اله الا انا وهو الحكمة النظرية ثم قال فاتقون
وهو الحكمة العملية والقرآن فهو من الايات الدالة على ان كمال الانسان ليس الا في هاتين القوتين قال ابو مسلم الحكمة فعلة من الحكم
وهو كالنحلة من النحل ورجل حكيم اذا كان ذا حجى واصابة راي وهو في هذا الموضع في معنى الفاعل ويقال امر حكيم اي محكم وهو فعيل بمعنى
مفعول قال الله تعالى فيها يفرق كل امر حكيم هذا الذي قاله ابو مسلم من اشتقاق اللغة يطابق ما ذكرناه من المعنى **المسئلة الثانية**
قال صاحب الكشاف قرئ ومن يؤتي الحكمة بمعنى ومن يؤته الله الحكمة فهكذا قرأ الاعمش **المسئلة الثالثة** احتج اصحابنا بهذه
الاية على ان فعل العبد مخلوق لله تعالى وذلك لان الحكمة ان فسرناها بالعلم لم يكن مفسرا بالعلوم الضرورية لانها حاصلة للبهائم
والمجانين والاطفال وهذه الاشياء لا توصف بانها حكما فهي مفسرة بالعلوم النظرية وان فسرناها بالاطفال الحسية فالامر ظاهر
وعلى هذا التقديرين فيلزم ان يكون حصول العلوم النظرية والافعال الحسية باتيان غيرهم وبتقدير تقدير غيرهم وذلك الغير ليس الا
الله بالاتفاق فدل على ان فعل العبد خلق الله تعالى فان قيل لم لا يجوز ان يكون المراد من الحكمة النبوة والقرآن او قوة الفهم او الخشية
على ما هو قول الربيع بن انس قلنا الدليل الذي ذكرناه يدفع هذه الاحتمالات وذلك لانه بنقل التواتر ثبت انه يستعمل لفظ الحكيم في غير
الانبياء فتكون الحكمة مغايرة للنبوة وللقرآن بل هي مفسرة اما لمعرفة حقائق الاشياء او بالاقدام على الافعال الحسنة الصائبة وعلى التقديرين
فالمقصود حاصل فان حاولت المعتزلة حمل الانبياء على التوفيق والاعانة والالطاف قلنا كل ما فعله من هذا الجنس من حق المؤمنين فقد
فعل مثله في حق الكفار مع ان هذا المدح العظيم المذكور في هذه الاية لا يتناولهم فعلمنا ان الحكمة المذكورة في هذه الاية شيء اخر سوى
فعل الالطاف ثم قال وما يذكر الا اولوا الالباب والمراد به عندي والله اعلم ان الانسان اذا راى الحكم والمعارف حاصلة في قلبه
ثم تامل وتدبر وعرف انها لم تحصل الا بايتاء الله تعالى وتيسيره كان من اولي الالباب لانه لو لم يقف عند المسببات بل ترقى منها
الى اسبابها فهذا الانتقال من السبب الى السبب هو التذكر الذي لا يحصل الا لاولي الالباب فان من اضاف هذه الاحوال الى نفسه واعتقد
انه هو السبب في حصولها وتحصيلها كان من الظاهريين الذين عجزوا عن الانتقال من المسببات الى الاسباب اما المعتزلة فانهم لما فسروا
الحكمة بقوة الفهم ووضع الدلائل قالوا هذه الحكمة لا تقوم بنفسها وانما ينتفع بها المرء بان يتدبر ويتذكر ويتفكر فيعرف ما له وما عليه
وعند ذلك تقدم او تحجم **قوله تعالى** وما انفقتم من نفقة اعلم انه تعالى لما بين ان
الانفاق يجب ان يكون من اجود المال ثم حث اولا بقوله ولا تيمموا الخبيث وثانيا بقوله الشيطان يعدكم الفقر حث عليه ثالثا بقوله
وما انفقتم من نفقة فان الله يعلمه وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** قوله فان الله يعلمه على اختصاره فقيد الوعد
العظيم للمطيعين والوعد الشديد للمتمردين وبيانه من وجوه احدها انه تعالى عالم بما في قلب المتصدق من نية الاخلاص والعبودية
او من نية الرياء والسمعة وثانيها ان علمه بكيفية نية المتصدق يوجب قبول تلك الطاعة كما قال انما يتقبل الله من المتقين وقوله فمن يعمل
مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وثالثها انه تعالى يعلم القدر المستحق من الثواب والعقاب على تلك الدواعي والنيات
فلا يهمل شيئا منها ولا يشتبه عليه شيء منها **المسئلة الثانية** انما قال فان الله يعلمه ولم يقل فان الله يعلمها لوجهين الاول ان
الضمير عائد الى الاجر لقوله ومن يكسب خطيئة او اثما ثم يرم به بريئا وهذا قول الاخفش والثاني ان الكناية عادت الى ما في قوله وما انفقتم
من نفقة لانها اسم كقوله وما انزل عليكم من الكتاب والحكمة يعظكم به **المسئلة الثالثة** النذر ما التزمه الانسان بايجابه
على نفسه يقال نذر ينذر واصله من الخوف لان الانسان انما يقدر على نفسه خوف التقصير في الامر المهم عنده وانذرت القوم انذارا بالتخويف
وفي الشريعة على ضربين مفسر وغير مفسر فالمفسر ان يقول لله علي عتق رقبة ولله علي حج فهاهنا يلزم الوفاء به ولا يجزيه غيره وغير المفسر ان يقول
نذرت لله ان لا افعل كذا ثم يفعله او يقول لله علي نذر من غير تسمية فيلزم فيه كفارة يمين لقوله عليه السلام من نذر نذرا وسمى فعليه ما
يسمي ومن نذر نذرا ولم يسم فعليه كفارة يمين اما قوله وما للظالمين من انصار ففيه مسئلتان **المسئلة الاولى**
انه وعيد شديد للظالم وهو قسمان اما ان ظلمه نفسه بذلك حاصل في كل المعاصي واما من ظلم غيره فبان لا ينفق او يصير الانفاق غير
المستحق الى غيره او يكون بينه في الانفاق على المستحق الرياء والسمعة او يفسدها بالمعاصي وهذان القسمان الاخران ليسا من باب الظلم على
الغير بل من باب الظلم للنفس **المسئلة الثانية** المعتزلة تمسكوا بهذه الاية في نفي الشفاعة من اهل الكبائر قالوا لان ناصر
الانسان من يدفع الضرر عنه فلو اندفعت العقوبة عنهم بشفاعة الشفعاء لكان اولئك الشفعاء انصارا لهم وذلك يبطل قوله تعالى وما

للظالمين من انصار واعلم ان في العرف لا يبعي الشفيع ناصرا بدليل قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيا ولا يقبل منها شفاعة ولا يوخذ منها عدل ولا هم ينصرون فرق تعالى بين الشفيع وبين الناصر فلا يلزم من نفي الانصار نفي الشفعاء والجواب الثاني لبس لمجموع الظالمين انصار فلم قلتم لبس لبعض الظالمين انصار قان قيل لفظ الظالمين ولفظ الانصار جمع والجمع اذا دخل عليه الالف واللام افاد العموم قلنا هذا مسلم لكن لا نسلم ان مقابلة الجمع بالجمع يوجب توزع الفرد على الفرد لاحتمال ان يكون المراد مقابلة الجمع بالجمع ضعف مقابلة الفرد بالفرد والجواب الثالث ان هذا الدليل الباقي للشفاعة عام في حق الكل وفي كل الاوقات والدليل المثبت للشفاعة خاص باحق البعض وفي بعض الاوقات والخاص مقدم على العام والجواب الزابع ما بينا ان اللفظ العام لا يكون قاطعا في الاستغراق بل ظاهرا على سبيل الظن القوي فصار الدليل ظنيا والمسالة لبست ظنية فلا تتمسك بهذا الدليل في اسقاط

المسئلة الثالثة الانصار جمع نصر كاشراف وشريف واحباب وحبيب **قوله تعالى**

ان تبدوا الصدقات فنعما هي اعلم انه تعالى بين اولا ان الانفاق منه فاضعه المن والاذى ومنه ما لا يكون كذلك وذكر حكم كل واحد من القسمين فقال ان تبدوا الصدقات وفي الآية مسائل

المسئلة الاولى سالوا رسول الله صلى الله عليه وسلم صدقة السر افضل ام صدقة العلانية فنزلت هذه الآية

المسئلة الثانية الصدقة تطلق على الفرض والنفل قال تعالى خذ من اموالهم صدقة وقال انما الصدقات للفقراء قال عليه السلام صدقة الفطر على عباله صدقة والزكاة لا تطلق الا على الفرض قال اهل اللغة اصل صدق يدل على هذا الترتيب موضوع للصحة والكمال منه قولهم رجل صدق النظر وصدق اللقاء وصدقوهم القتال وفلان صادق المودة وهذا خل صادق الحموضة وشي صادق الحلاوة وصدق فلان ما اخبره اذا اخبره على الوجه الذي هو عليه صحيحا كاملا والعقد الذي يسمى صدقا الصدقة في المودة والعقد اذا لا يسمى صداقا الا ان عقد النكاح به يتم ويكمل وسمي الله تعالى الزكاة صدقة لان المال لا يصح ويكمل الا بسببها اما الكمال المال وبقائه واما انه يستدل بها على صدق العبد في اتمامه وكماله

المسئلة الثالثة الاصل في قوله فنعما فنعم ما الا انه ادغم احد المثلين في الاخرة تخفيفا ثلاثة اوجه من القراءة قرا ابو عمرو وابو بكر عن عاصم ونافع غير ورش فنعما بكسر النون واسكان العين وهو اختيار ابي عبيد قال لانها لغة النبي عليه السلام حين قال لعمرو بن العاص نعما بالمال الصالح للرجل الصالح هكذا روي في الحديث بسكون العين والنحويون قالوا هذا يقتضي الجمع بين الساكنين وهو غير جايز الا فيما يكون الاول منهما حرف مد وان لحوذانه وشآبته لان ما في الحرف من المد يصير عرضا مع الحركة واما الحذف فلانه ذكر الحسن بن علي انه لا يمكن الجمع بين هذين الساكنين علمنا ان النبي عليه السلام لما تكلم به اوقع في العين حركة خفيفة على سبيل الاخلاس والقراءة الثانية قرا ابن كثير ونافع برواية ورش وعاصم في رواية حفص فنعما هي بكسر النون والعين وفي تقديره وجهان احدهما انهم لما احتاجوا الى تحريك العين حركوها بمثل حركة ما قبلها والثاني ان هذا على لغة من يقول لنعم بكسر النون والعين وقال سيبويه وهي لغة هذيل القراءة الثالثة وهي قراءة سائر القراء فنعما هي بفتح النون وكسر العين ومن قرا بهذه القراءة فقد ابقى هذه الكلمة على اصلها وهي نعم كلمة

طرفة نعم الساعي بالامر المبير

المسئلة الرابعة قال الزجاج ما في تاويل الشيء اي نعم الشيء هي قال ابو علي الجيد في تمثيل هذا ان يقال ما هذا ناويل شيء لان ما هاهنا نكرة فتمثيله بالنكرة اين والدليل على ان ما هاهنا نكرة لانها ان كانت معرفة فلا بد لها من صلة وليس ههنا ما يوصل به لان الموجود بعدها هو هي وكلمة هي مفردة والمفرد لا يكون صلة لما واذا ابطل هذا القول فنقول ما نصب على التمييز والتقدير نعم شيا ابدا الصدقات فحذف المضاف لدلالة الكلام عليه

المسئلة الخامسة اختلفوا في ان المراد بالصدقة المذكورة في هذه الاية التطوع او الواجب او مجموعهما فالقول الاول وهو قول الاكثرين ان المراد هي صدقة التطوع قالوا الان الاخفاء في صدقة التطوع افضل والاظهار من الزكاة افضل وفيه مختار البحث الاول في ان الافضل في اعطاء صدقة التطوع اخفاوه واظهاره فلنذكر اولا الوجوه الدالة على ان اخفاه افضل فالاول انها تكون ابعد عن الرياء والسمعة وقال عليه السلام لا يقبل الله من مسمع ولا مراء ولا منان ولا مختال فخر ولان الله يبغض المختال الفخور ولانك انه يطلب السمعة فالمعطي يمتلئ من الناس بطلب الرياء والاخفاء والسكوت بعد المخلص منها وقد بالغ قوم في قصد الاخفاء واجتهدوا ان لا يعرفهم الاخذ فكان بعضهم يلقيه في يد اعمى وبعضهم يلقيه في طريق الفقير وهو نايم وبعضهم كان يوصل الى يد الفقير على يد غيره والمقصود من الكل الاحتراز عن الرياء والسمعة والمنة لان الفقير اذا عرف المعطي فقد حصل الرياء والمنة معا ولبس بفقرة المتوسط الرياء وقالت فيها انه اذا اخفى صدقته لم يجعل له بين الناس شهرة ومدح وتعظيم فكان ذلك اشق على النفس فوجب ان يكون اكثر ثوابا وقال عليه السلام افضل الصدقة جهد المقل يا فقير يسر وقال ايضا ان العبد ليعمل عملا يا السر فيكتبه الله له سرا فان اظهره نقل من السر وكتب في العلانية فان تحدث به نقل من السر والعلانية وكتب في الرياء وفي الحديث المشهور سبعة يظلهم الله تعالى يوم لا ظل الا ظله احدهم رجل يصدق بصدقة فلم تعلم شماله لما اعطاه يمينه وقال عليه السلام صدقة السر تطفي غضب الرب ورابعها ان الاظهار يوجب لحاق الضرر بالاخذ من وجوه والاخفاء لا يتضمن ذلك فوجب ان يكون الاخفاء اولى وبيان تلك المضار من وجوه الاول ان في الاظهار هتك عرض الفقير واظهار فقره وذلما لا يرضى الفقير بذلك والثاني ان في الاظهار احراج الفقير من هيبة التعفف وعدم السوال والله تعالى مدح ذلك بالاية التي تاتي بعد هذه الاية وهي قوله يحسبهم الجاهل اغنياء من

التعفف لا يبلون الناس لحافا والثالث ان الناس ربما انكروا على الفقراء تلك الصدقة ويقولون انه اخذها مع الاستغناء فيقع الفقير في المذمة والناس في الغيبة والسرابع ان في اظهار الاعطاء ذلالا للاخذ واهانة له واذلال المؤمن غير جايز والخامس ان الصدقة جارية مجرى الهدية وقال عليه السلام من اهدى اليه هدية وعنده قوم فهم شركاؤه فيها ولما لا يدفع الفقير عن تلك الصدقة شيء الى شركايه الحاضرين فيقع الفقير بسبب اظهار تلك الصدقة في فعل ما لا ينبغي فهذه جملة الوجوه الدالة على ان اخفاء صدقة التطوع اولى واما الوجه في جواز اظهار الصدقة فهو ان الانسان اذا علم انه اذا اظهرها صار ذلك سببا لاقتداء الخلق به في اعطاء الصدقات فيلتفع الفقراء بها فلا يمتنع وللحال هذه ان يكون الاظهار افضل وروي ابن عمر انه عليه السلام قال السر افضل من العلانية والعلانية افضل لمن اراد الاقتداء قال محمد بن علي الحكيم الترمذي الانسان اذا اتى بعمل وهو يخفيه عن الخلق وفي نفسه شهوة ان يري الخلق منه ذلك وهو يدفع تلك الشهوة فها هنا الشيطان يرد قلبه ذكر رؤية الخلق والقلب ينكر ذلك ويدفعه فهذا الانسان في محاربة الشيطان فضوعف العمل سبعين ضعفا على العلانية فان الله تعالى عباد اراصوا انفسهم حتى من الله عليهم بانواع هدايته فتراكمت على قلوبهم انوار المعرفة وذهب شحهم وساوس النفس لان الشهوات قد ماتت منهم ووقعت قلوبهم في مجاز عظمة الله تعالى فاذا عمل عملا بالعلانية لم يكن ان يجاهد لان شهوة النفس قد بطلت ومنازعة النفس قد اضمحلت فاذا اعلن به فانما يريد به ان يقتدي به غيره فهذا عبد كملت ذاته فسعى في تكميل غيره ليكون تاما وفوق التمام الا ترى ان الله تعالى اثنى على قوم بريد به ان يقتدي به غيره فهذا عبد كملت ذاته فسعى في تكميل غيره ليكون تاما وفوق التمام الا ترى ان الله تعالى اثنى على قوم في تنزيله وسماهم عباد الرحمن واوجب لهم اعالي الدرجات في الدرجة فقال اولئك يجزون الغرفة بما صبروا وذكر من الخصال التي طلبوها بالدعاء ان قالوا واجعلنا للمتقين اماما ومدح امة موسى فقال ومن قوم موسى امة يهدون بالحق ومدح امة محمد فقال كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر تفاخرهم الذكر فقال ومن خلقنا امة يهدون بالحق فهؤلاء ائمة الهدى واعلام الدين وسادة الخلق بهم يقتدى بها الذهاب الى الله فان قيل ان كان الامر على ما ذكرتم فلم رجح الاخفاء على الاظهار في قوله وان تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم والخواص من وجهين الاول لانسلم ان قوله فهو خير لكم يفيد الترجيح فانه يحتمل ان يكون المعنى ان اعطاء الصدقة حال الاخفاء خير من الخيرات وطاعة من جملة الطاعات فيكون المراد منه بيان كونه في نفسه خيرا وطاعة لا ان المقصود منه بيان الترجيح الوجه الثاني ان سلمنا ان المراد منه الترجيح لكن المراد من الاية انه اذا كانت الحال واحدا في الابداء والاخفاء فالاخفاء هو الاحسن فاما اذا حصل بالابداء امر آخر لم يبعد ان يترجح الابداء على الاخفاء البحث الثاني ان الاظهار في اعطاء الزكاة الواجبة افضل ويدل عليه وجوه احدها ان الله تعالى امر الاية بتوجيه السعاة لطلب الزكاة وفي دفعها الى السعاة او الى الائمة اظهارها وبانيها ان في اظهارها نفي التهمة روي انه عليه السلام كان اكثر صلاته في البيت الا المكتوبة فاذا اختلف حكم فرض الصلاة ونفلها في الاظهار والاخفاء نفي التهمة فكذا في الزكاة وثالثها ان اظهارها يتضمن المسارعة الى امر الله تعالى وتكليفه واخفاءها ربما يتضمن ترك الكلفات الى ادآء الواجب فكان الاظهار اولى هذا كله في بيان قول من قال المراد بالصدقات المذكورة في هذه الاية صدقة التطوع فقط القول الثاني وهو قول الحسن البصري ان اللفظ متناول للواجب والمندوب واجاب عن قول من يقول الاظهار في الواجب اولى من وجوه الاول ان اظهار زكاة الاموال يوجب اظهار مقدار المال وذلك ربما كان سببا للضرر بان يجلب الظلمة الى ماله او يكثر حساده واذا كان الافضل لما اخفاء ماله لزم منه لا محالة ان يكون اخفاء الزكاة اولى والثاني ان هذه الاية انما نزلت في ايام الرسول والصحابة مما كانوا متهمين في ترك الزكاة فلا جرم كان اخفاء الزكاة اولى لهم لانه ابعد عن الرياء والسمعة اما الان فلما حصلت التهمة كان الاظهار اولى لسبب حصول التهمة الثالث انا لا نسلم دلالة قوله فهو خير على الترجيح وقد سبق بيانه اما قوله تعالى وان تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم فالاخفاء نقيض الاظهار وقوله فهو كناية عن الاخفاء لان الفعل يدل على المصدر اي الاخفاء خير لكم وقد ذكرنا ان قوله خير لكم يحتمل ان يكون المراد انه في نفسه خير من الخيرات كما يقال التزهد خير من الله وان يكون المراد منه الترجيح وانما شرط تعالى بالاخفاء افضل ان يؤتوها الفقراء لان عند الاخفاء الاقرب انه يعدل بالزكاة عن الفقراء الى الاحباب والاصدقاء الذين لا يكونون مستحقين للزكاة ولذلك شرط في الاخفاء ان يحصل معه ايتاء الفقراء والمقصود بعث المتصدق على ان يحري موضع الصدقة فيصير عالما بالفقراء المستحقين عند غيرهم فاذا تقدم منه هذا الاستظهار مع اخفائها حصلت الفضيلة اما قوله تعالى ويكفر عنكم من سيئاتكم ففيه مسايل

المسئلة الاولى التكفير في اللغة التغطية والستر ورجل مكفر في السلاح مغطى به ومنه يقال كفر عن يمينه اي ستر ذنب

المسئلة الثانية قرأ ابن كثير وابو عمرو وعاصم في رواية للجزم لما يدل من الصدقة والكفارة الساترة لما حصل من الذنب والباقون بالرفع اما الذين جزموا فقالوا

يكون اشبه بما بعده والاولون اجابوا وقالوا لا باس بان يذكر لفظ الجمع اولا ثم لفظ الافراد ثانيا كما اتى بلفظ الافراد اولا والجمع
ثانيا في قوله سبحان الذي اسرى بعبده ليلا ثم قال واتينا موسى الكتاب ونقل صاحب الكشاف قراءة رابعة ويكفر بالتاء موقوفا ومحذوفا
والفصل للصدقات وقراءة خامسة وهي قراءة الحسن بالتاء والنصب باضمار ان ومعناه ان تخفوها يكن خيرا لكم وان يكفر عنكم
سيئاتكم خير لكم **المسئلة الثالثة** في دخول من في قوله من سيئاتكم وجوه احدها المراد ويكفر عنكم سيئاتكم
لان السيئات كلها لا تكفر بذلك وانما يكفر بعضها ثم ابهم الكلام في ذلك البعض لان بيانه كالاغراء بارتكابها اذا علم انها متكفرة بل
الواجب ان يكون العبد في كل احواله بين الخوف والرجاء وذلك انما يكون مع الاسلام والثاني ان تكون من بمعنى من اجل والمعنى ويكفر
عنكم من اجل ذنوبكم كما تقول ضربتك من سوء خلقك اي من اجل ذلك والثالث انها صلة زائدة كقوله له فيها من كل الثمرات والتقدير
ويكفر عنكم جميع سيئاتكم والاول اولى وهو الاصح ثم قال والله بما تعملون خبير وهو اشارة الى تفضيل صدقة السر على العلانية والمعنى
ان الله عالم بالسر والعلانية وانتم انما تريدون بالصدقة طلب مرضاته فقد حصل مقصودكم في السر فما معنى الابداء فكانهم
ندبوا بهذا الكلام الى الاخفاء ليكون ابعد من الرياء **اما** قوله تعالى ليس عليك هداهم اعلم ان هذا هو الحكم الرابع من احكام
الانفاق وهو بيان ان الذي يجوز الانفاق عليه من هو ثم في الاية مسائل **المسئلة الاولى** في سبب نزول الاية وجوه
احدها ان هذه الاية نزلت حين جاءت سلمة ام اسماء بنت ابي بكر امها تسالها وكذلك جدتها وهما مشركتان اتيا اسماء تسالانها شيئا
فقالت لا اعطيكما حتى استامر رسول الله صلى الله عليه وسلم فانكما لستما على ديني فاستامرته في ذلك فانزل الله تعالى هذه الاية وامرها
رسول الله صلى الله عليه وسلم فانكما لستما على ديني فاستامرته في ذلك فانزل الله تعالى هذه الاية وامرها رسول الله صلى الله عليه وسلم ان
تتصدق عليهما والرواية الثانية كان اناس من الانصار لهم قرابة من قريظة والنضير وكانوا لا يتصدقون عليهم ويقولون ما لم تسلموا
لا نعطيكم شيئا فنزلت هذه الاية والرواية الثالثة انه عليه السلام كان لا يتصدق على المشركين حتى نزلت هذه الاية فتصدق عليهم
والمعنى على جميع الروايات ليس عليك هدى من خالفك حتى تمنعهم الصدقة لاجل ان يدخلوا في الاسلام فتصدق عليهم لوجه الله ولا توقف ذلك
على اسلامهم ونظيره قوله تعالى لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم فرخص في صلة هذا الضرب من المشركين **المسئلة
الثانية** انه عليه السلام كان شديد الحرص على ايمانهم كما قال تعالى فلعلك باخع نفسك على اثارهم ان لم يؤمنوا بهذا الحديث اسفا
ولعلك باخع نفسك ان لا يكونوا مؤمنين وقال افانت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين وقال لقد جاءكم رسول من انفسكم عزيز عليه ما عنتم
حريص عليكم فاعلمه الله تعالى انه بعثه بشيرا ونذيرا وداعيا الى الله باذنه وسراجا منيرا ومبينا للدلائل فاما كونهم مهتدين فليس ذلك
منكر فلا تنكر فالهدى هاهنا بمعنى الاهتداء فسواء اهتدوا او لم يهتدوا فلا تقطع معونتك وترك صدقتك عنهم وفيه وجه اخر ليس عليك
ان تلجئهم الى الاهتداء بواسطة ان توقف صدقتك عليهم وعلى ابائهم فان مثل هذه الايمان لا ينتفعون به بل الايمان المطلوب منهم هو الايمان
على سبيل الطوع والاختيار **المسئلة الثالثة** ظاهر قوله ليس عليك هداهم خطاب مع النبي صلى الله عليه وسلم ولكن المراد
به هو وامته الا تراه قال ان تبدوا الصدقات وهو الخطاب عامة ثم قال ليس عليك هداهم وهو في الظاهر خاص ثم قال بعده وما
تنفقوا من خير فلانفسكم وهذا عام فيفهم من عموم ما قبل الاية وعموم ما بعدها عمومها ايضا **اما** قوله تعالى ولكن الله يهدي من يشاء
فقد احتج به الاصحاب على ان هداية الله تعالى غير عامة بل هي مخصوصة بالمؤمنين قالوا لان قوله ولكن الله يهدي من يشاء اثبات للهداية التي
نفاها بقوله ليس عليك هداهم لكن المنفي بقوله ليس عليك هداهم هو حصول الاهتداء على سبيل الاختيار وهذا يقتضي ان يكون الاهتداء
الحاصل بالاختيار واقعا بتقدير الله تعالى وتخليقه وتكوينه وذلك هو المطلوب قالت المعتزلة ولكن الله يهدي من يشاء يحتمل وجوها احدها
انه يهدي بالاثابة والمجازاة من يشاء ممن استحق ذلك وثانيها يهدي بالالطاف وزيادات الهدى من يشاء وثالثها ولكن
يهدي بالاكراه من يشاء على معنى انه قادر على ذلك وان لم يفعله ورابعها انه يهدي بالاسم والحكم من يشاء ممن اهتدى واستحق
ان يمدح بذلك اجاب الاصحاب عن هذه الوجوه باسرها ان المثبت في قوله ولكن الله يهدي من يشاء هو المنفي اولا بقوله ليس عليك
هداهم لكن المراد بذلك المنفي اولا هو الاهتداء على سبيل الاختيار فالمثبت بقوله ولكن الله يهدي يجب ان يكون هو الاهتداء على سبيل
الاختيار وعلى هذا التقدير يسقط كل تلك الوجوه ثم قال وما تنفقوا من خير فلانفسكم فالمعنى وكل نفقة تنفقونها من نفقات الخير فانما
هو لانفسكم فالمعنى وكل نفقة تنفقونها من نفقات الخير فانما هو لانفسكم اي ليحصل لانفسكم ثوابه فليس يضركم كفرهم ثم قال
وما تنفقون الا ابتغاء وجه الله وفيه مسائل **المسئلة الاولى** في الاية وجوه الاول ان يكون المعنى ولستم في صدقتكم
على اقاربكم من المشركين تقصدون الا وجه الله قد علم الله هذا من قلوبكم فانفقوا عليهم او كنتم انما تبتغون بذلك وجه الله في صلة رحم
وسد خلة مضطر وليس عليك هداهم حتى يمنعكم ذلك من الانفاق عليهم الثاني ان هذا وان كان ظاهره خبرا الا ان معناه نهي اي ولا
تنفقوا الا ابتغاء وجه الله وورود الخبر بمعنى الامر والنهي كثير قال تعالى والوالدات يرضعن اولادهن والمطلقات يتربصن الثالث
ان قوله وما تنفقون اي ولا تكونون منفقين مستحقين لهذا الاسم الذي يفيد المدح حتى تبتغوا بذلك وجه الله **المسئلة الثانية**
ذكروا في الوجه في قوله الا ابتغاء وجه الله قولان احدهما انك اذا قلت فعلته لوجه زيد فهو اشرف في الذكر من قولك فعلته له ولغيره

ايضا اما اذا قلت فعلت هذا الفعل لوجهه فهذا يدل على انك فعلت الفعل له فقط وليس لغيره فيه شركة **المسئلة الثالثة** اجمعوا على انه لا يجوز صرف الزكوات الى غير المسلم فتكون هذه الاية مختصة بصدقة التطوع وجوز ابو حنيفة صرف صدقة الفطر الى اهل الذمة واباه غيره وعن بعض العلماء لو كان شر خلق الله لكان لك ثواب نفقتك ثم قال تعالى وما تنفقوا من خير يوف اليكم اي يوفر لكم جزاه في الاخرة وانما حسن قوله اليكم مع التوفية لانها تضمنت معنى التادية ثم قال وانتم لا تظلمون اي لا تنقصون من ثواب اعمالكم شيا لقوله تعالى اتت اكلها ولم تظلم منه شيا يريد لم ينقص **قوله تعالى** للفقرا الذين احصروا في سبيل الله اعلم انه تعالى لما بين في الاية الاولى انه يجوز صرف الصدقة الى اي فقير كان بين في هذه الاية ان الذي يكون اشد الناس استحقاقا لصرف الصدقة انه من هو فقال للفقرا الذين احصروا في سبيل الله وفي الاية مسايل **المسئلة الاولى** اللام في قوله للفقرا متعلق بماذا فيه وجوه الاول لما تقدمت الايات الكثيرة في الحث على الانفاق قال بعدها للفقراء اي ذلك الانفاق المحبوب للفقرا وهذا كما اذا تقدم ذكر رجل فتقول عاقل لبيب والمعنى ان ذلك الذي مر وصفه عاقل لبيب وكذلك الناس يكتبون على الكيس الذي يحصلون فيه الذهب والدراهم الفان ومايتان اي ذلك الذي في الكيس الفان ومايتان وهذا احسن الوجوه الثاني ان تقدير الاية اعمدوا للفقرا واجعلوا ما تنفقون للفقرا الثالث يجوز ان يكون خبر المبتدا محذوف والتقدير صدقاتكم للفقرا **المسئلة الثانية** نزلت في فقرا المهاجرين وكانوا نحو اربعماية وهم اصحاب الصفة لم يكن لهم مسكن ولا عشا وبالمدينة كانوا ملازمين للمسجد ويتعلمون القرآن ويصدقون ويخرجون في كل غزوة عن ابن عباس وقف رسول الله صلى الله عليه وسلم يوما على اصحاب الصفة فراى فقرهم وجهدهم وطيب قلوبهم فقال ابشروا يا اصحاب الصفة فمن بقي من امتي على النعت الذي انتم عليه راضيا بما فيه فانه من رفقاي واعلم انه تعالى وصف هولاء الفقرا بصفات خمسة **الصفة الاولى** قوله الذين احصروا في سبيل الله فنقول الاحصار في اللغة ان يعرض للرجل ما يحول بينه وبين سفره من مرض او كسر او عدو او ذهاب نفقة او ما يجري مجرى هذه الاشيا يقال احصر الرجل فهو محصر ونص الكلام في معنى الاحصار عند قوله فان احصرتم مما تغني عن الاعادة اما التفسير فقد فسرت هذه الاية بجميع الاعداد الممكنة في معنى الاحصار فالاول ان المعنى انهم حصروا انفسهم ووقفوها على الجهاد لان قوله في سبيل الله مختص بالجهاد في عرف القرآن ولان الجهاد كان واجبا في ذلك الزمان وكان يشتد الحاجة الا من يحبس نفسه للمجاهدة مع الرسول صلى الله عليه وسلم فيكون مستعدا لذلك متى مست الحاجة فبين تعالى في هولاء الفقرا انهم بهذه الصفة ومن هذا حاله يكون وضع الصدقة فيهم يفيد وجوها من الخير احدها ازالة حقهم وثانيها تقوية ملتهم لما انتصبوا له وثالثها تقوية الاسلام لتقوية المجاهدين ورابعها انهم كانوا محتاجين جدا مع انهم كانوا لا يظهرون حاجتهم على ما قال لا يستطيعون ضربا في الارض يحسبهم الجاهل اغنيا من التعفف والقول الثاني وهو قول قتادة وابن زيد منعوا انفسهم من التصرف في التجارة للمعاش خوف العدو من الكفار لان الكفار كانوا مجتمعين حول المدينة وكانوا متى وجدوهم قتلوهم والقول الثالث وهو قول سعيد بن المسيب واختيار الكسائي ان هولاء قوم اصابتهم جراحات مع رسول الله صلى الله عليه وسلم صاروا زمنى فاحصرهم المرض والزمانة عن الضرب في الارض والقول الرابع قال ابن عباس هولاء قوم من المهاجرين حبسهم الفقر عن الجهاد في سبيل الله فعذرهم الله القول الخامس هولاء قوم كانوا مشتغلين بذكر الله وطاعته وعبوديته وكانت شدة استغراقهم في تلك الطاعات احصرتهم عن الاشتغال بساير المهمات **الصفة الثانية** لهولاء الفقرا قوله تعالى لا يستطيعون ضربا في الارض يقال ضربت في الارض ضربا اذا سرت فيها ثم عدم الاستطاعة اما ان يكون لان اشتغالهم باصلاح الدين وبامر الجهاد يمنعهم من الاشتغال بالكسب والتجارة واما لان خوفهم من الاعدا يمنعهم من السفر واما لان مرضهم وعجزهم يمنعهم منه وعلى جميع الوجوه فلا شك في شدة احتياجهم الى من يكون معينا لهم على مهماتهم **الصفة الثالثة** لهم قوله تعالى يحسبهم الجاهل اغنيا من التعفف وفيه مسايل **المسئلة الاولى** قرا عاصم وابن عامر وحمزة يحسبهم بفتح السين والباقون بكسرها وهما لغتان بمعنى واحد وقرئ في القرآن ما كان من الحسبان باللغتين جميعا الفتح والكسر والفتح عند اهل اللغة اقيس لان الماضي اذا كان على فعل نحو حسب كان المضارع على تفعل مثل فرق يفرق وشرب يشرب وشذ حسب يحسب فجاعل تفعل مع كلمات اخر والكسر حسن يجي السمع به وان كان شاذا عن القياس **المسئلة الثانية** الحسبان هو الظن وقوله الجاهل لم يرد به الجهل الذي هو ضد العقل وانما اراد الجهل الذي هو ضد الاختبار تقول يحسبهم من لم يختبر امرهم اغنيا من التعفف وهو يفعل من العفة ومعنى العفة في اللغة ترك الشي والكف عنه اراد من التعفف من السوال فتركه للعلم به وانما يحسبهم اغنيا لاظهارهم التجمل وتركهم المسئلة **الصفة الرابعة** لهولاء الفقراء قوله تعالى تعرفهم بسيماهم السيما والسيماء والسيمياء العلامة التي يعرف لها الشي واصلها من السمة التي هي العلامة قلبت الواو الى موضع العين قال الواحدي ووزنه يكون عقلي كما قالوا له جاه في الناس اي وجه وقال قوم السيمياء الارتفاع لانه علامة رفعت للظهور قال مجاهد سيماهم التخشع والتواضع قال الربيع والسدي اثر الجهد كله من الحاجة والفقر وقال الضحاك صفرة الوانهم من الجوع وقال ابن زيد رثاثة ثيابهم والجوع خفي وعندي ان كل ذلك فيه نظر لان كل ما ذكروه علامات دالة على حصول الفقر وذلك يناقضه قوله يحسبهم الجاهل اغنيا من التعفف بل المراد شي اخر وهو ان لعباد الله المخلصين هيبة ووقع في قلوب الخلق كل من راهم تاثر

منهم ويتواضع لهم وذلك اثارات روحانية واعلامات نفسانية الا ترى ان الاسد اذا مر هابته سائر السباع بطباعها لا بالتجربة
لان الظاهر ان تلك التجربة ما وقعت والبازي اذا طار نفرت منه الطيور الضعيفة وكل ذلك ابرازات روحانية لا جسمانية فكذا
هاهنا ومن هذا الباب اثار الخشوع في الصلاة كما قال تعالى سيماهم في وجوههم من اثر السجود وايضا ظهور اثار الفكر روي انه عليه السلام
كان كثير الفكر وروي انهم كانوا يقومون الليل للتهجد ويحتطبون بالنهار للتعفف

الصفة الخامسة

لهؤلاء الفقراء قوله تعالى لا يسألون الناس الحافا عن ابن عباس مسعود ان الله يحب العفيف المتعفف ويبغض الفاحش البذي السائل
الملحف الذي ان اعطي كثيرا افرط في المدح وان اعطي قليلا افرط في الذم وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يفتح احد باب مسألة الا
فتح الله عليه باب فقر ومن يستغن يغنه الله ومن يستعفف يعفه الله لان ياخذ احدكم حبلا يحتطب فيه فيبيعه بمد من تمر خير له من ان
يسأل الناس واعلم ان هذه الاية مشكلة وذكروا في تاويله وجوها الاول ان الالحاف هو الالحاح فالمعنى انهم ان سألوا بتلطف ولم يلحوا
وهو اختيار صاحب الكشاف وهو ضعيف لانه تعالى وصفهم بالتعفف وذلك ينافي صدور السؤال عنهم والثاني وهو الذي خطر ببالي
عند كتبة هذا الموضع انه ليس المقصود من قوله لا يسألون الناس الحافا وصفهم بانهم يتعففون من السؤال واذا علم انهم لا يسألون
البتة فقد علم ايضا انهم لا يسألون الناس الحافا بل المقصود التنبيه على سوء طريقة من يسأل الناس الحافا ومثاله اذا حضر عندك رجلان
احدهما عاقل وقور ثابت والاخر طياش مهذار سفيه فاذا اردت ان تمدح احدهما وتعرض بذم الاخر قلت فلان رجل عاقل وقور
قليل الكلام لا يخوض في الترهات والسفهات وصفه بذلك لان ما تقدم من الاوصاف الحسنة يغني عن ذلك بل غرضك التنبيه على مذمة
الثاني فكذا هاهنا قوله لا يسألون الناس الحافا بعد قوله يحسبهم الجاهل اغنياء من التعفف الغرض منه التنبيه على مذمة من يسأل
الناس الحافا ومباينة احد الجنسين عن الاخر في استحباب المدح والتعظيم الوجه الثالث ان السائل الملحف الملح هو الذي يستخرج المال
بكثرة تلطفه وقبله فقوله لا يسألون الناس الحافا اي لا يسألون الناس بالرفق والتلطف واذا لم يوجد السؤال على هذا الوجه فبان لا يوجد
على وجه العنف اولى واذا امتنع القسمان فقد امتنع حصول السؤال فعلى هذا يكون قوله لا يسألون الناس الحافا كالموجب لعدم صدور
السؤال منهم اصلا والوجه الرابع وهو الذي خطر ببالي ايضا في هذا الوقت وهو انه تعالى بين فيما تقدم شدة حاجة هؤلاء الفقراء
ومن اشتدت حاجته فانه لا يمكنه ترك السؤال الا بالحاح شديد منه على نفسه فقوله لا يسألون الناس وانما امكنهم ترك السؤال عندما
الحوا على النفس ومنعوها بالكلف الشديدة عن ذلك السؤال ومنه قول عمران بن حطان ولي نفس اقول لها اذا ما تنازعني لعلي
او عساني والوجه الخامس ان كل من سأل فلا بد وان يلح في بعض الاوقات لانه اذا سأل فقد اراق ماء وجهه وتحمل المذلة
في اظهار ذلك السؤال فنقول لما تحملت هذه المشاق فلا ارجع بتغير مقصود فهذا الخاطر يحمله على الالحاف والالحاح فثبت ان كل من
سأل فلا بد وان يقدم على الالحاح في بعض الاوقات فكان ينفي الالحاح عنهم مطلقا والوجه السادس وهو ايضا قد خطر ببالي في هذا
الوقت وهو ان من اظهر من نفسه اثار الفقر والذلة والمسكنة ثم سكت عن السؤال فكانه اتى بالسؤال الملح لان ظهور امارات الحاجة
تدل على الحاجة وسكوته يدل على انه ليس عنده مدفع به تلك الحاجة ومتى تصور الانسان من عنده ذلك رق قلبه جدا وصار
حاملا له على ان يدفع اليه شيئا فكان اظهار هذه الحالة هو السؤال على سبيل الالحاف فقوله لا يسألون الناس الحافا معناه انهم وان سكتوا
عن السؤال لكنهم لا يضمون الى ذلك السؤال من رثاثة الحال واثار الانكسار ما يقوم مقام السؤال على سبيل الالحاف بل يزينون انفسهم
عند الناس ويتجملون عند الخلق ويجعلون فقرهم وحاجتهم بحيث لا يطلع عليه الا الخالق فهذا الوجه ايضا مناسب معقول وهذه الاية
من المشكلات وللناس منها كلمات كثيرة وقد لاحت هذه الوجوه بتوفيق الله وقت كتبة تفسير هذه الاية والله اعلم بمراده واعلم
انه تعالى لما ذكر صفات هؤلاء الفقراء قال بعده وما تنفقوا من خير فان الله به عليم وهو نظير ما ذكر قبل هذه الاية من قوله وما تنفقوا من خير
يوف اليكم وانتم لا تظلمون وليس هذا من باب التكرير بل فيه فوائد احدها انه تعالى لما قال في الاية الاولى وما تنفقوا من خير يوف
اليكم وكان من المعلوم ان توفية الاجر من غير بخس ونقصان لا يمكن الا عند العلم بمقدار العمل من كيفية جهاته المؤثرة واستحقاق الثواب
لا جرم قرنت هذه الاية كونه تعالى عالما بمقادير الاعمال وكيفياتها الوجه الثاني وهو انه تعالى لما رغب في التصدق على المسلم والذمي
قال وما تنفقوا من خير يوف اليكم تبين ان اجره واصل لا محالة ثم لما رغب في هذه الاية في التصدق على الفقراء الموصوفين بهذه الصفات
الكاملة وكان هذا الانفاق اعظم وجوه الانفاقات لا جرم اردفه بما يدل على عظمة ثوابه فقال وما تنفقوا من خير فان الله به عليم وهو
يجري مجرى ما اذا قال السلطان العظيم لعبده اذا استحسن خدمته اما يكفيك ان يكون علمي شاهدا لكيفية طاعتك وحسن خدمتك فان
هذا اعظم وقعا مما لو قال له ان اجرك واصل اليك

قوله تعالى

الذين ينفقون اموالهم بالليل والنهار سرا وعلانية فلهم اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون في الاية مسائل

المسألة الاولى

في كيفية النظم اقوال الاول انه تعالى لما بين في الاية المتقدمة ان اكمل من تصرف اليه النفقة من هو بين في هذه الاية ان اكمل وجوه الانفاق
كيف هو فقال الذين ينفقون اموالهم بالليل والنهار سرا وعلانية والثاني انه تعالى ذكر هذه الاية لتاكيد ما تقدم من قوله ان تبدوا
الصدقات فنعما هي والثالث ان هذه الاية اخر الايات المذكورة في قوله احكام الانفاق فلا جرم ارشدت الخلق الى اكمل وجوه الانفاقات

المسئلة الثانية في سبب النزول وجهان وجوه الاول لما نزل قوله تعالى للفقراء الذين احصروا في سبيل الله بعث عبد الرحمن بن عوف بدنانير الى اصحاب الصفة وبعث علي بن موسى بن عمر ليلا فكانوا اخذ الصدقتين الى الله تعالى صدقة علي فنزلت هذه الآية فصدقة الليل صدقة علي وصدقة النهار صدقة عبد الرحمن وقدم الله ذكر الليل ليعرف ان صدقته كانت اكمل الرواية الثانية قال ابن عباس ان عليا ما كان يملك غير اربعة دراهم فتصدق بدرهم ليلا وبدرهم نهارا وبدرهم سرا وبدرهم علانية فقال عليه السلام ما حملك على هذا فقال ان استوجب ما وعدني ربي فقال له ذلك فانزل الله هذه الآية الرواية الثالثة قال صاحب الكشاف نزلت في ابي بكر الصديق رضي الله عنه حين تصدق بازيد من الف دينار عشرة بالليل وعشرة بالنهار وعشرة في السر وعشرة في العلانية والرواية الرابعة نزلت في علف الخيل وارتباطها في سبيل الله فكان ابو هريرة اذا مر بقرس سمين قرأ هذه الآية والرواية الخامسة ان الآية عامة في الذين يعمرون الاوقات والاحوال بالصدقة فخصص على الخبر فكلما نزلت بهم حاجة تحملوا فقضاها ولم يوخروه ولم يعللوا ويتوانوا في ذلك الوقت والاحوال وهذا اولى الوجوه لان هذه الآية آخر الآيات المذكورة في بيان حكم الانفاقات فلا جرم ذكر فيها الكل وجود الانفاق

المسئلة الثالثة قال الزجاج الذين رفع بالابتداء وجاز ان يكون بدلا من الذي لانفاقهم في معنى الشرط والجزاء فكان التقدير من اتقى فله اجره عند ربه وتقديره انه لو قال الذي ارمي له درهم لم يفد ان الدرهم بسبب الاكرام ما لو قال الذي اكرمني فله درهم يفيد ان الدرهم بسبب الاكرام فهاهنا الفاء دلت على ان حصول الاجر انما كان بسبب الانفاق

المسئلة الرابعة في الآية اشارة الى ان صدقة السر افضل من صدقة العلانية وذلك لانه قدم الليل على النهار والسر على العلانية في الذكر

المسئلة الاولى قال في خاتمة الآية فلهم اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون والمعنى معلوم وفيه مسئلتان

المسئلة الثانية قراءة حمزة والكسائي الربوا بالامالة بمكان كسرة الراء والباقون بالتفخيم لفتح الباء وهي في المصاحف مكتوبة بالواو وانما تحرر بسبب كتابتها بالالف والواو والياء قال صاحب الكشاف الربى كتب بالواو على لغة من يعظم كما كتبت الصلاة والزكاة وزيدت الالف بعدها تشبيها بواو الجمع

المسئلة الثالثة اعلم ان الربى قسمان ربى النسيئة وربى الفضل اما ربى النسيئة فهو الامر الذي كان مشهورا متعارفا في الجاهلية وذلك انهم كانوا يدفعون المال مدة على ان ياخذ واكل شهر قدرا معينا ويكون راس المال باقيا ثم اذا حل الدين طالبوا المديون براس المال فاذا اعدم زاد وابقي الحق والاصل فهذا الربى الذي كانوا في الجاهلية يتعاملون به واما ربى الفضل فهو ان يبيع منا من الحنطة بمنوين منها وما اشبه ذلك اذا عرفت هذا فنقول المروي عن ابن عباس انه كان لا يحرم الا القسم الاول وكان يقول لا ربى الا في النسيئة وكان يجوز النقد فقال له ابو سعيد الخدري اتشهد عليه مالم تشهد اسمعت من رسول الله ما لم تسمع تقرر وي له الحديث المشهور في هذا الباب ثم قال له ابو سعيد لما اقربي واياك واياك ظل بيت ما دمت على هذا ثم بروي انه رجع عنه قال محمد بن سيرين كانا في بيت ومعنا عكرمة فقال رجل يا عكرمة اما تذكر وحن في بيت فلان ومعنا ابن عباس فقال انما كنت استحللت الصرف يدا بيد ثم بلغني انه عليه السلام حرمه فاشهد وا اني قد حرمته وبريت الى الله منه وحجة ابن عباس ان قوله واحل الله البيع يتناول ربى النقد وقوله وحرم الربى لا يتناوله فوجب ان يبقى على الحل ولا يمكن ان يقال انما حرمه بالحديث لانه يقتضي تخصيص ظاهر القرآن بخبر الواحد وانه غير جائز هذا هو عرف ابن عباس

وحقيقته راجعة الى ان تخصيص القرآن بخبر الواحد هل يجوز ام لا واما جمهور المجتهدين فقد اتفقوا على حرمة الربى
من القسمين اما ربى النسيئة فبالقرآن واما ربى النقد فبالخبر ثم ان الخبر دل على حرمة ربى النقد في الاشياء الستة ثم اختلفوا
فقال عامة الفقهاء حرمة التفاضل غير مقصورة على هذه الستة بل ثابتة في غيرها وقال نفاة القياس بل الحرمة مقصورة
عليها وحجة هؤلاء من وجوه الاول الشارع خص ان المكيلات او المطعومات فقال لا تبيعوا المكيل بالمكيل متفاضلا او قال
لا تبيعوا المطعوم بالمطعوم متفاضلا فان هذا الكلام يكون اثباتا حصرا واكثر فائدة فلما لم يقل ذلك بل عدد الاشياء
الاربعة علمنا ان حكم الحرمة مقصور فقط والحجة الثانية ان تاييدا لقوله تعالى واحل الله البيع يقتضي حل ربى النقد فانتم اخرجتم
ربى النقد من تحت هذا العموم بخبر الواحد في الاشياء الستة التي ثبت الحكم فيها بخبر الواحد ومثل هذا القياس يكون اضعف بكثير
من خبر الواحد وخبر الواحد اضعف من ظاهر القرآن فكان هذا ترجيحا للاضعف على الاقوى وانه غير جايز والحجة الثالثة
ان النقدية من محل النص الى غير محل النص لا يمكن الا بواسطة تعليل الحكم في مورد النص وذلك غير جايز اما اولا فلانه يقتضي
تعليل حكم الله وذلك محال على ما بينت في الاصول واما ثانيا فلان الحكم بما في مورد النص معلوم والعلم مظنونه وربط المعلوم
بالمظنون غير جايز واما جمهور الفقهاء فقد اتفقوا على ان حرمة النقد غير مقصورة على هذه الاشياء الستة بل هي ثابتة في غيرها
ثم من المعلوم انه لا يمكن تقدمة الحكم عن محل النص الى غير محل النص الا بتعليل الحكم الثابت في محل النص بعلم حاصل في غير محل
النص فلهذا المعنى اختلفوا في العلة على مذاهب فالقول الاول وهو مذهب الشافعي رضي الله عنه ان العلة في حرمة الربى الطعم
في الاشياء الاربعة والنرط اتحاد الجنس وفي الذهب والفضة النقدية والقول الثاني قول ابي حنيفة ان كل ما كان مقدارا فقيه
الربى والعلة في الدراهم والدنانير الوزن وفي الاشياء الاربعة الكيل واتحاد الجنس والقول الثالث قول مالك رضي الله عنه ان العلة
هو القوت او ما يصلح به القوت وهو الملح والقول الرابع قول عبد الملك بن الماجشون ان كل ما يلتقع به ففيه الربى فهذا
مذاهب الناس باحكم الربى والكلام في تفاريع هذه المسايل اليق بالتفسير

المسئلة الاولى

ذكروا في سبب تحريم الربى وجوها احدها ان الربى يقتضي اخذ مال الانسان من غير عوض لان من يبيع الدرهم بالدرهمين نقدا او شياء تحصل له زيادة
درهم من غير عوض ومال الانسان لعلو احاجته وله حرمة عظيمة قال عليه السلام حرمة مال المسلم كحرمة دمه فوجب ان يكون
اخذ ماله من غير عوض محرما فان قيل لم لا يجوز ان يكون انتفاعا برأس المال بان يديه مدة مديدة عوضا عن الدرهم الزايد وذلك
لان رأس المال لو بقي بايدي هذه المدة لكان يمكن المالك من ان يتجر فيه ويستفيد بسبب تلك التجارة ربحا فلما تركه في يد المديون
وانتفع به المديون لم يبعد ان يدفع الى رب المال ذلك الدرهم الزايد عوضا عن انتفاعه بماله قلنا ان هذا الانتفاع الذي ذكرتموه
امر موهوم وقد يحصل وقد لا يحصل واخذ الدرهم الزايد امر متيقن فتوفيت المتيقن لاجل الامر الموهوم لا يليق بنوع ضرر
وتأفيها قال بعضهم انه تعالى انما حرم الربى من حيث انه يمنع الناس عن الاستعمال بالمكاسب وذلك لان صاحب الدرهم
اذا لم يكن بواسطة عقد الدرهم من تحصيل الدرهم الزايد فقد اكان او نسيئة حف عليه الكساب وجه المعصية فلا يكاد
يتحمل مشقة الكسب والتجارة والصناعات الشاقة وذلك يفضي الى انقطاع منافع الخلق اذ من المعلوم ان مصالح العالم لا
ينتظم الا بالتجارات والعمارات والحرف والصناعات وما اشبهها قال الشعبي في تحريم عقد الربى انه يفضي الى انقطاع المعروف
بين الناس من القرض لان الربى اذا حرم طابت النفوس بقرض الدرهم واسترجاع مثله ولو حل الربى لكانت حاجة المحتاج تحمله
على اخذ الدرهم بالدرهمين فيفضي ذلك الى قطع المساواة والمعروف والاحسان وراءها وهو ان الغالب ان المقرض يكون غنيا
والمستقرض يكون فقيرا فالقول بتجويز عقد الربى يمكن الغني من ان يأخذ من الفقير الضعيف مالا زايدا وذلك غير لايق برحمة
الرحيم وخامسها ان حرمة الربى قد ثبت بالنص ولا يجب ان يكون حكمة جميع التكاليف معلومة للخلق فوجب القطع بحرمة عقد الربى
وان كنا لا نعلم الوجه فيه

المسئلة الثانية

اما قوله تعالى لا يقومون فاكثر المفسرين قالوا المراد منه القيام يوم القيامة وقال بعضهم المراد
القيام من القبور واعلم انه لا منافاة بين الوجهين فوجب حمل اللفظ عليهما

المسئلة الثالثة

اما قوله الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس
فيه مسايل التخبط معناه الضرب على غير استواء ويقال للرجل الذي يتصرف في امره لا يهتدي
فيه اي يخبط خبط عشوا وخبط البعير الارض باخفافه وخبطه الشيطان اذا مسه بخبل او جنون لانه كالضرب على غير استواء في الاعضاء
ويسمى اصابة الشيطان بالجنون او الخبل خبطه ويقال به خبطه من جنون والمس الجنون يقال مس الرجل فهو ممسوس به من اصله
من المس باليد كان الشيطان يمس الانسان بجنبه ثم يسمى الجنون مسا كما ان الشيطان يخبطه ويطاه برجله يخبله فسمي الجنون خبطة
بالتخبط بالرجل والمس باليد بقي سؤالان

السؤال الاول

التخبط تفعل فكيف يكون متعديا بالحواب تفعل بمعنى
فعل كثير نحو نفسه بمعنى فسمه وتقطعه بمعنى قطعه

السؤال الثاني

لم يتقدم قوله من المس فلنا فيه وجهان احدهما
بقوله لا يقومون والتقدير لا يقومون من المس الذي لهم الا كما الذي يتخبطه الشيطان والثاني انه متعلق بقوله يقوم والتقدير لا يقومون
الا كما يقوم المخبط بسبب المس

المسئلة الثانية

كان الجبايي الناس يقولون المصروع انما حدثت به تلك الحالة لان

الشيطان

الشيطان يمسه ويصرعه وهذا باطل لان الشيطان ضعيف لا يقدر على صرع الناس وقتلهم ويدل عليه وجوه احدها قوله
تعالى حكاية عن الشيطان وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي وهذا صريح في انه ليس للشيطان قدرة على الصرع
والقتل والايذاء الثاني ان الشيطان اما ان يقال انه كثيف الجسم او يقال انه من الاجسام اللطيفة فان كان الاول وجب ان يرى
ويشاهد اذ لو جاز فيه ان يكون كثيفا ويحضر ثم لا يرى لجاز ان يكون بحضرتنا شموس ورعود وبروق وجبال ونحن لا نراها وذلك
جهالة عظيمة ولانه لو كان جسما كثيفا فكيف يمكنه ان يدخل في باطن بدن الانسان واما ان كان جسما لطيفا كالهواء فمثل هذا يمتنع ان يكون
فيه صلابة وقوة فيمتنع ان يكون قادرا على ان يصرع الانسان ويقتله والثالث لو كان الشيطان يقدر على ان يصرع ويقتل لصح ان يفعل
مثل معجزات الانبياء عليهم السلام وذلك يجر الى الطعن في النبوة والرابع ان الشيطان لو قدر على ذلك فلم لا يصرع جميع المؤمنين ولم لا يخبطهم
مع شدة عداوته لاهل الايمان لم لا يغصب اموالهم ويفسد احوالهم ويفشي اسرارهم ويزيل عقولهم وكل ذلك ظاهر الفساد واحتج
القائلون بان الشيطان يقدر على هذه الاشياء بامرين الاول ما روي ان الشيطان في زمان سليمان عليه السلام كانوا يعملون الاعمال
الشاقة على ما حكى الله عنهم انهم كانوا يعملون له محاريب وتماثيل وجفان كالجواب وقدور راسيات والجواب عنه انه تعالى كثف اجسامهم
في زمان سليمان بن داود فعند ذلك قدروا على هذه الافعال وكان ذلك من معجزات سليمان عليه السلام والثاني وهي ان هذه الاية
وهي قوله يتخبطه الشيطان من المس صريح في ان تخبطه من الشيطان وسبب مسه والجواب عنه ان الشيطان يمسه بالوسوسة
المؤدية التي يحدث عنها الصرع وهو كقول ايوب عليه السلام اني مسني الشيطان بنصب وعذاب اركض وانما يحدث الصرع عند
تلك الوسوسة لان الله تعالى خلقه من ضعف الطبع وغلبة السوداء عليه بحيث كان عند الوسوسة فلا جرم يصرع عند تلك الوسوسة
كما يقرع الجبان في الموضع الخالي ولهذا المعنى لا يوجد هذا الخبط في الفضلاء الكاملين واهل الحزم والعقل وانما يوجد فيمن
به نقص في المزاج وخلل في الدماغ فهذا جملة كلام الجبائي في هذا الباب وذكر القفال فيه وجها اخر وهو ان الناس يضيفون
الصرع الى الشيطان والى الجن فخوطبوا على ما تعارفوه من هذا وايضا من عادة الناس اذا ارادوا تقبيح شيء ان يضيفوه الى الشيطان
كما في قوله تعالى طلعها كانه رؤوس الشياطين **المسئلة الثانية** للمفسرين في الاية اقوال الاول ان اكل الربى يبعث يوم
القيامة مجنونا وذلك كالعلامة المخصوصة باكل الربى فيعرف اهل الموقف بتلك العلامة انهم اكلوا الربى في الدنيا فعلى هذا
معنى الاية انهم يقومون مجانين كمن اصابه الشيطان بجنون القول الثاني قال ابن قتيبة يريد اذا بعث الناس من قبورهم
خرجوا مسرعين لقوله يخرجون من الاجداث سراعا الا اكلة الربى فانهم يقومون ويسقطون كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس
وذلك لانهم اكلوا الربى في الدنيا فان اباه الله في بطونهم يوم القيامة حتى اثقلهم فهم ينهضون ويسقطون ويريدون الاسراع في المشي
بسبب ثقل البطن وهذا ليس من الجنون في شيء ويتاكد هذا القول بما روي في قصة الاسراء ان النبي عليه السلام انطلق به جبريل
عليه السلام الى رجلين كل واحد منهم كالبيت الضخم يقوم احدهم فيميل به بطنه فيصرع فقلت يا جبريل من هؤلاء قال الذين و
ياكلون اموال الربى لا يقومون الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس والقول الثالث انه ماخوذ من قوله تعالى الذين اتقوا اذا
مسهم طائف من الشيطان وذلك لان الشيطان يدعوا الى طلب اللذات والشهوات والاشتغال بغير الله فهذا هو المراد من مس الشيطان
ومن كان كذلك كان في امر الدين متخبطا فتارة الشيطان يجره الى النفس والهوى وتارة الملك يجره الى الدين والتقوى فحدثت
هناك حركات مضطربة وافعال مختلفة فهذا هو الخبط الحاصل من فعل الشيطان واكل الربى لا شك انه يكون مفرطا في حب الدنيا
منهالكا فيه فاذا مات على ذلك الحب صار ذلك الحب حجابا بينه وبين الله فالخبط الذي كان حاصلا في الدنيا بسبب حب المال اورثه
الخبط في الاخرة واوقفه في ذل الحجاب وهذا التاويل عندي اقرب من الوجهين اللذين نقلناهما عمن قبلنا **اما** قوله تعالى
ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربى ففيه مسائل **المسئلة الاولى** القوم كانوا في تحليل الربى على هذه الشبهة وهي ان من
اشترى ثوبا بعشرة ثم باعه باحد عشر فهذا حلال فكذا اذا باع العشرة باحد عشر يجب ان يكون حلالا لانه لا فرق في العقل بين
الامرين فهذا في الربى النقد واما في الربى النسيئة فكذلك ايضا لانه لو باع الثوب الذي يساوي عشرة في الحال باحد عشر الى شهر جاز
فكذا اذا اعطى العشرة باحد عشر الى شهر وجب ان لا يجوز لانه لا فرق في العقل بين الصورتين وذلك لانه انما جاز هناك لانه حصل
التراضي به من الجانبين فكذا هاهنا لما حصل التراضي من الجانبين وجب ان يجوز وايضا فالبياعات انما شرعت لدفع الحاجات ولعل
الانسان يكون ضيق اليد في الحال شديد الحاجة ويكون له في المستقبل من الزمان اموال كثيرة فاذا تم جر الربا لم يعطه رب المال مجانا
فبقي الانسان في الشدة والحاجة اما بتقدير جواز الربى فعطية رب المال طمعا في الزيادة والمديون يرده عند وجدان المال مع
الزيادة واعطاء تلك الزيادة عند وجدان المال اسهل عليه من البقاء في الحاجة قبل وجدان المال فهذا يقتضي حل الربى كما حكمنا بحل
سائر البياعات لاجل دفع الحاجة فهذا هو شبهة القوم والله تعالى اجاب عنه بحرف واحد وهو قوله واحل الله البيع وحرم الربى
ووجه الجواب ان ما ذكرتم معارضة للنص والقياس وهو من عمل ابليس فانه تعالى لما امره بالسجود لادم عليه السلام عارض النص بالقياس
فقال انا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين واعلم ان نفاة القياس يتمسكون بهذا الحرف فقالوا لو كان الدين بالقياس لكانت هذه

الشبهة لازمة فلما كانت مرفوعة علمنا ان النهي بالنص لا بالقياس وذكر القفال الفرق بين الناس فقال من باع ثوبا يساوي عشرة
بعشرين فقد حصل ذات الثوب مقابلا بالعشرين فلما حصل التراضي على هذا التقابل صار كل واحد منهما مقابلا للاخر في
المالية عندهما فلا يمكن احد من صاحبه شيا بغير عوض اما اذا باع العشرة بالعشرين فقد اخذ العشرة الزايدة من غير عوض ولا
يمكن ان يقال ان عوضه هو الامهال في مدة الاجل لان الامهال ليس مالا او شيا يشار اليه حين يحصل عوضا عن العشرة الزايدة
فظهر الفرق بين الصورتين **المسئلة الثانية** ظاهر قوله تعالى ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربى يدل على ان الوعيد انما
حصل باستحلالهم الربى دون الاقدام عليه واكله مع التحريم على هذا لا يثبت لهذه الاية كون الربى من الكباير فان قيل مقدمة الاية
يدل على ان قيامهم يوم القيامة متخبطين كان بسبب انهم اكلوا الربى قلنا ان قوله ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربى صريح في ان
العلة لذلك التخبط هو هذا القول والاعتقاد فقط وعند هذا يجب تاويل مقدمة الاية وقد بينا انه ليس المراد من الاكل نفس الاكل
وذكرنا عليه وجوها من الدلايل فانتم حملتموه على التصريح في الربى ونحن نحمله على استحلال الربى واستطابته وذلك لان الاكل قد يعبر به عن
الاستحلال يقال فلان ياكل مال الله فصما وخصما اي يستحل التصرف فيه واذا حملنا الاكل على الاستحلال صارت مقدمة الاية مطابقة
لموخرتها فهذا ما يدل عليه لفظ الاية الا ان جمهور المفسرين حملوا الاية على وعيد من يتصرف في مال الربى لا على وعيد من يستحل هذا العقد
المسئلة الثالثة في الاية سوال وهو انه لم لم يقل انما الربى مثل البيع وذلك لان حل البيع متفق عليه فهم ارادوا ان يقيسوا
عليه الربى ومن حق القياس ان يشبه محل الخلاف بمحل الوفاق فكان نظم الكلام ان يقال انما الربى مثل البيع فما الحكمة في ان قلت هذه
القضية فقال انما البيع مثل الربا والجواب انه ما كان مقصود القوم ان يتمسكوا بنظم القياس بل كان غرضهم ان البيع والربى متماثلان
في جميع الوجوه المطلوبة فكيف يجوز تخصيص احد المثلين بالحل والثاني بالحرمة وعلى هذا التقدير فايهما قدم واخر جاز
قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربى ففيه مسايل **المسئلة الاولى** يحتمل ان يكون هذا الكلام من تمام كلام الكفار والمعنى
انهم قالوا البيع مثل الربى ثم انكم تقولون واحل الله البيع وحرم الربى فكيف يعقل هذا يعني انهما لما كانا متماثلين فلو حل احدهما وحرم
الاخر كان ذلك ايقاعا للتفرقة بين المثلين وذلك غير لايق بحكمة الحكيم فقالوا احل الله البيع وحرم الربى ذكره الكفار على سبيل الاستبعاد
واما اكثر المفسرين فقد اتفقوا على ان كلام الكفار انقطع عند قوله انما البيع مثل الربى واما قوله واحل الله البيع وحرم الربى فهذا كلام الله
تعالى ونصه على هذا الفرق ذكره ابطالا لقول الكفار انما البيع مثل الربى والحجة على صحة هذا القول وجوه الحجة الاولى ان قوله من
قال هذا كلام الكفار لا يتم الا باضمار زيادة اما بان يحمل ذلك على الاستفهام على سبيل الانكار اذ يحمل ذلك على الرواية عن قول المسلمين
ومعلوم ان الاضمار خلاف الاصل واما اذا جعلنا كلام الله تعالى ابتدا لم يحتج فيه الى هذا الاضمار فكان ذلك اولى الحجة الثانية
ان المسلمين ابدا كانوا يتمسكون في جميع مسايل البيع بهذه الاية ولولا انهم علموا ان ذلك كلام الله لا كلام الكفار والا لما جاز لهم ان
يستدلوا به وفي هذه الحجة كلام سياتي في المسئلة الثامنة الحجة الثالثة انه تعالى ذكر عقيب هذه الكلمة قوله فمن جاءه موعظة
من ربه فانتهى فله ما سلف وامره الى الله ومن عاد فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون فظاهر هذا الكلام يقتضي انهم لما تمسكوا
بتلك الشبهة وهي قوله انما البيع مثل الربى فالله تعالى قد كشف عن فساد تلك الشبهة وبين ضعفها ولو لم يكن قوله واحل الله
البيع وحرم الربى كلام الله تعالى لم يكن جواب تلك الشبهة مذكورا فلم يكن قوله فمن جاءه موعظة من ربه لايقا بهذا الموضع
المسئلة الثانية مذهب الشافعي رضي الله عنه ان قوله واحل الله البيع وحرم الربا من المجملات التي لا يجوز التمسك
بها وهذا هو المختار عندي ويدل عليه وجوه الاول وهو انا بينا في اصول الفقه ان الاسم المفرد المحلى بحرف التعريف لا يفيد
العموم البتة بل ليس فيه الا تعريف الماهية ومتى كان كذلك كفى في العمل به ثبوت حكمه في صورة واحدة الوجه الثاني وهو
انا اذا سلمنا انه يفيد العموم ولكنا لا نشك ان افادته العموم اضعف من افادة الفاظ الجمع للعموم قوله واحل الله البيع وحرم
افاد الاستغراق الا ان قوله واحل البياعات اقوى في افادة الاستغراق فثبت ان قوله واحل الله البيع لا يفيد الاستغراق الا افادة
ضعيفة ثم بتقدير العموم لا بد وان يتطرق اليها تخصيصات كثيرة خارجة عن الحصر والضبط ومثل هذا العموم لا يليق بكلام
الله وكلام رسوله لانه كذب والكذب على الله محال فاما العام الذي يكون موضع التخصيص منه قليلا جدا فذلك جايز لان
اطلاق لفظ الاستغراق على الاغلب عرف مشهور في كلام العرب فثبت ان حمل هذا اللفظ على العموم غير جايز الوجه الثالث
ما روي ان عمر رضي الله عنه قال خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم من الدنيا وما سالناه عن الربى ولو كان هذا اللفظ مفيدا
للعموم لما قال ذلك فعلمنا ان هذه الاية من المجملات الوجه الرابع ان قوله واحل الله البيع يقتضي ان يكون كل بيع حلالا
وقوله وحرم الربى يقتضي ان يكون كل بيع حراما لان الربى هو الزيادة ولا بيع الا ويقصد به الزيادة فاول الاية اباح جميع البيوع
واخرها حرم الجميع فلا يعرف الحلال من الحرام لهذه الاية فكانت مجملة ووجب الرجوع في معرفة الحلال والحرام الى تناهي رسول
الله صلى الله عليه وسلم **اما** قوله تعالى فمن جاءه موعظة من ربه فاعلم انه ذكر فعل الموعظة لان تانيثها غير حقيقي ولا لفا
في معنى الموعظة قراءة ابي والحسن فمن جاءته ثم قال فانتهى اي فامتنع ثم قال فله ما سلف فكيف يكون دنيا الثاني قال السدي

له ما سلف اي له ما اكل من الربى وليس عليه رد ما سلف فاما ما لم يقبض بعد فلا يجوز له اخذه وانما له راس ماله فقط
كما بينه تعالى من بعد ذلك بقوله فان تبتم فلكم رؤس اموالكم **المسئلة الثانية** قال الواحدي السلوف التقدم
وكل شي قدمته امامك فهو سلفك ومنه الامم السالفة والسالفة العنق لتقدمه في جهة العلق والسلفة ما تقدم قبل
الطعام وسلافة الخمر صفوتها لانه اول ما يخرج من عصيرها اما قوله تعالى وامره الى الله ففيه وجوه للمفسرين الا ان الذي
اقوله ان هذه الاية مختصة من ترك استحلال الربا من غير بيان انه ترك اكل الربى او لم يترك والدليل عليه تقدم الاية وموخرها
اما مقدمة الاية فلان قوله فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى غير هذا القول واما موخرة الاية فقوله ومن عاد فاولئك اصحاب
النار هم فيها خالدون فمعناه فمن عاد الى الكلام المتقدم وهو استحلال الربى انتهى ايضا عن اكل الربى وليس كذلك فان كان الاول
كان هذا الشخص مقرا بدين الله عاملا بتكليف الله فحينئذ يستحق المدح والتعظيم والاكرام لكن قوله فامره الى الله ليس كذلك لانه
يفيد انه تعالى ان شاء عذبه وان شاء غفر له فثبت ان هذه الاية لا تليق بالكافر ولا بالمومن المطيع فلم يبق الا ان يكون مختصة بمن
اقر بحرمة الربى ثم اكل الربا فهاهنا يكون امره الى الله ان شاء عذبه وان شاء غفر له وهو كقوله ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر
ما دون ذلك لمن يشاء فيكون ذلك دليلا ظاهرا على صحة قولنا في ان العفو من الله موخرا اما قوله فمن عاد فاولئك اصحاب النار هم فيها
فالمعنى ومن عاد الى استحلال الربى حتى يصير كافرا واعلم ان قوله فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون دليل قاطع في ان الخلود لا
يكون الا للكافر لان قوله فاولئك اصحاب النار يفيد الحصر ممن عاد الى قول الكفار وكذلك قوله هم فيها خالدون يفيد الحصر وهذا
يدل على ان كونه صاحب النار وكونه خالدا في النار لا يحصل الا في الكفار اقصى ما في الباب انا خالفنا هذا الظاهر وادخلنا ساير الكفار
فيه لكن يبقى على ظاهره في صاحب الكبيرة فتامل في هذه المواضع وذلك ان مذهبنا ان صاحب الكبيرة اذا كان مومنا بالله وبرسوله
يجوز في حقه ان يعفو الله عنه ويجوز ان يعاقبه الله وامره في الناس موكول الى الله ثم بتقدير ان يعاقبه الله تعالى فانه لا يخلده في النار
بل يخرجه منها فالله تعالى بين صحة هذا المذهب في هذه الايات بقوله فامره الى الله يدل على جواز العفو في حق صاحب الكبيرة
على ما بيناه ثم قوله فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون يدل على ان بتقدير ان يدخله الله النار لكنه لا يخلده فيها لان الخلود
مختص بالكفار لا باهل الايمان وهذا بيان شريف وتفسير حسن **قوله تعالى** يمحق الله الربى ويربي
الصدقات والله لا يحب كل كفار اثيم اعلم انه تعالى لما بالغ في الزجر عن الربى وكان قد بالغ في الايات المتقدمة في الامر بالصدقات
ذكر هاهنا ما يجري مجرى الداعي الى فعل الربى وترك الصدقات وكشف عن فساده وذلك لان الداعي الى الربى يحصل المزيد في الخيرات
والصارف عن الصدقات الاحتراز عن نقصان الخيرات فبين تعالى ان الربى وان كانت زيادة في الحال الا انه نقصان في الحقيقة
وان الصدقة وان كانت نقصانا في الصورة الا انها زيادة في المعنى ولما كان الامر كذلك كان اللايق بالعاقل ان لا يلتفت الى ما
يقضي به الطبع والحس من الدواعي والصوارف بان يعول على ما ندبه الشرع اليه من الدواعي والصوارف فهذا وجه النظم ثم
في الاية مسايل **المسئلة الاولى** المحق نقصان الشي حالا بعد حال ومنه المحاق في الهلال يقال محقه الله فامتحق
وامتحق ويقال هجر ماحق اذا نقص كل شي بحرارته **المسئلة الثانية** اعلم ان محق الربى وارباء الصدقات يحتمل ان
يكون في الدنيا وان يكون في الاخرة اما في الدنيا فنقول محق الربا في الدنيا وجوه احدها ان الغالب في المربي وان كثر ماله انه يزول
عاقبته الى الفقر وزوال البركة عن ماله قال عليه السلام الربى وان كثر فالى قل وثانيها انه ان لم ينتقص ماله فان عاقبته الذم
والنقص وسقوط العدالة وزوال الامانة وحصول اسم الفسق والفتوة والغلظة وثالثها ان الفقراء الذين يشاهدون انه
اخذ اموالهم بسبب الربى يلعنونه ويبغضونه ويدعون عليه وذلك يكون سببا لزوال الخير والبركة عنه في نفسه وماله ورابعها
انه متى اشتهر فيما بين الخلق انه انما جمع المال من الربى توجهت اليه الاطماع وقصده كل ظالم وسارق وطماع ويقولون ان ذلك المال
ليس له في الحقيقة فلم يترك في يده واما ان الربى سبب للمحق في الاخرة فلوجوه احدها قال ابن عباس رضي الله عنهما يعني هذا المحق
ان الله تعالى لا يقبل منه صدقة ولا جهادا ولا حجا ولا صلة وثانيها ان مال الدنيا لا يبقى عند الموت ويبقى التبعة والعقوبة وذلك
هو الخسار الاكبر وثالثها وهو انه ثبت في الحديث ان الاغنياء يدخلون الجنة بعد الفقراء بخمسماية عام فاذا كان الغني من الوجه الحلال
كذلك فما ظنك بالغني من الوجه الحرام المقطوع بحرمته كيف يكون فذاك هو المحق والنقصان واما ارباء الصدقات فيحتمل ان يكون المراد
في الدنيا وان يكون المراد في الاخرة اما الدنيا فمن وجوه احدها ان من كان لله كان الله له فاذا كان الانسان مع فقره وحاجته محسن الى
عبيد الله فالله تعالى لا يتركه ضايعا جايعا في الدنيا وفي الحديث روينا فيما تقدم ان الملك ينادي كل يوم يسر لمنفق خلفا ولممسك
تلفا وثانيها وهو انه يزداد كل يوم جاهه وذكره الجميل وميل القلوب اليه وسكون الناس اليه وذلك افضل من المال مع اضداد
هذه الاحوال وثالثها ان الفقراء يعينونه بالدعوات الصالحة ورابعها ان الاطماع تنقطع عنه فانه متى اشتهر انه مستمر لاصلاح
مهمات الفقراء والضعفاء فكل احد يحترز عن منازعته وكل ظالم وطماع فانه لا يجوز اخذ شي من ماله اللهم الا نادرا فهذا هو المراد بارباء
الصدقات واما ارباؤها في الاخرة فقد روى ابو هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله يقبل الصدقات ولا يقبل منها الا

الطيب ويأخذ بيمينه فيربيها كما يربي احدكم مهره او فلوه حتى ان اللقمة لتصير مثل احد وتصديق ذلك في كتاب الله الم يعلموا ان
الله هو يقبل التوبة عن عباده ويأخذ الصدقات ويمحق الله الربى ويربي الصدقات قال القفال ونظير قوله يمحق الله الربى المثل الذي ضربه
فيما تقدم بصفوان عليه تراب فاصابه وابل فتركه صلدا ونظير قوله ويربي الصدقات المثل الذي ضربه بحبة انبتت سبع سنابل في
كل سنبلة مائة حبة **اما** قوله والله لا يحب كل كفار اثيم فاعلم ان الكفار فعال من الكفر ومعناه من كان ذلك منه عادة والعرب تسمي
المقيم على الشيء فبهذا فتقول فلان بذال للخير اقاربه والاثيم فعيل بمعنى فاعل وهو الاثم وهو ايضا مبالغة في الاستمرار على اكتساب الاثام
والتمادي وذلك لا يليق الا بمن ينكر تحريم الربى فيكون جاحدا وفيه وجه اخر وهو ان يكون الكفار راجعا الى المستحل والاثيم يكون راجعا الى من
يفعله مع اعتقاد التحريم فتكون الاية جامعة للفريقين **قوله تعالى** ان الذين امنوا وعملوا الصالحات
واقاموا الصلاة واتوا الزكاة اعلم ان عادة الله تعالى في القرآن نظيره بانه تعالى مهما ذكر وعيد ذكر بعده وعدا فلما بالغ هاهنا في وعيد
المرابي اتبعه بهذا الوعد وقد مضى تفسير هذه الاية في غير موضع وفيه مسائل **المسئلة الاولى** احتج من قال بان العمل
الصالح خارج عن مسمى الايمان بهذه الاية فانه قال ان الذين امنوا وعملوا الصالحات فعطف عمل الصالحات على الايمان
والمعطوف مغاير للمعطوف عليه ومن الناس من اجاب عنه اليس انه قال في هذه الاية وعملوا الصالحات واقاموا الصلاة واتوا
الزكاة مع انه لا نزاع في ان اقامة الصلاة وايتاء الزكاة داخلان تحت عملوا الصالحات فكذا فيما ذكرتم وايضا قال الذين كفروا
وصدوا عن سبيل الله وقال الذين كفروا وكذبوا باياتنا وللمستدل الاول ان يجيب عنه بان الاصل حمل كل لفظة على فائدة
جديدة ترك الكل عند التعذر فيبقى في غير موضع التعذر على الاصل **المسئلة الثانية** لهم اجرهم عند ربهم
اقوى من قوله على ربهم اجرهم لان الاول يجري مجرى ما اذا باع بالنقد فذاك النقد هناك حاضرا متى شاء البائع اخذه
وقوله لهم اجرهم عند ربهم يجري مجرى ما اذا باع بالنسيئة في الذمة ولا شك ان الاول افضل **المسئلة الثالثة**
اختلفوا في قوله ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون فقال ابن عباس لا خوف عليهم فيما يستقبلهم من احوال القيامة ولا هم يحزنون بسبب ما
تركوه في الدنيا فان المستقبل من حال الى حال اخرى فوقها ربما تحسر على بعض ما فاته من الاحوال السالفة وان كان معتبطا بالثانية
فلاجل الف وعادة وبين تعالى ان هذا القدر من القصة لا يلحق اهل الثواب والكرامة وقال الاصم لا خوف عليهم من عذاب يومئذ
ولا هم يحزنون بسبب انه فاتهم النعيم الزائد الذي حصل لغيرهم من السعداء الا انه لا منافسة في الاخرة ولا يحزنون ايضا بسبب
انه لم يصدر منا في الدنيا طاعة ازيد مما صدر حتى صرنا مستحقين لثواب ازيد مما وجدناه وذلك لان هذه الخواطر لا توجد
الا في الاخرة **المسئلة الرابعة** في قوله ان الذين امنوا وعملوا الصالحات اشكال وهو ان المراة اذا بلغت عارفة
بالله وكما بلغت حاضت ثم عند انقطاع حيضها ماتت او الرجل بلغ عارفا بالله وقبل ان تجب عليه الصلاة والزكاة مات فيهما
بالانفاق من اهل الثواب فدل ذلك على ان استحقاق الاجر والثواب لا يتوقف على حصول الاعمال وايضا من مذهبنا ان الله تعالى
قد يثيب المؤمن الفاسق الخالي عن جميع الاعمال واذا كان كذلك فكيف وفقنا الله فههنا حصول الاجر على حصول الاعمال والجواب
انه تعالى انما ذكر هذه الخصال لا لاجل ان استحقاق الثواب مشروط بها لاجل ان لكل واحد منها اثرا في جلب الثواب كما قال في ضد
هذا والذين لا يدعون مع الله الها اخر ثم قال ومن يفعل ذلك يلق اثاما ومعلوم ان من دعا مع الله الها اخر لا يحتاج في استحقاقه
العذاب الى عمل اخر ولكن الله تعالى جمع الزنى وقتل النفس على سبيل الاستحلال مع دعاء غير الله اليها لبيان ان كل واحد من هذه
الخصال يوجب العقوبة **قوله تعالى** يا ايها الذين امنوا اتقوا الله في الاية مسائل
المسئلة الاولى اعلم انه تعالى لما بين في الاية المتقدمة ان من انتهى عن الربا فله ما سلف فقد كان يجوز
ان يظن انه لا فرق بين المقبوض منه وبين الباقي في ذمة القوم فقال تعالى في هذه الاية وذروا ما بقي من الربا وبين به ان ذلك
اذا كان عليهم ولم يقبض بالزيادة يحرم وليس لهم ان ياخذوا الا رؤس اموالهم وانما شدد تعالى في ذلك لان من انتظر مدة طويلة من
حلول الاجل ثم حضر الوقت وطريقه على ان تلك الزيادة قد حصلت افتحتاج في فطمه منه الى تشديد عظيم فقال اتقوا الله وايضا انما
يكون مانعا فانهى عنه وذروا ما بقي من الربى يعني ان كنتم قد قبضتم منه شيئا فعفو عنه وان لم تقبضوه ولم تقبضوا بعضه فذلك
الذي لم تقبضوه كلا كان او بعضا فانه يحرم قبضه واعلم ان هذه الاية اصل كبير في احكام الكفار اذا اسلموا وذلك لان ما مضى من وقت
الكفر فانه يبقى ولا ينقض ولا يفسخ وما لم يوجد منه في حال الكفر فحكمه محمول على الاسلام فاذا تناكحوا على ما يجوز عندهم ولا يجوز في الاسلام
فهو عفو لا يتعقب وان كان النكاح وقع على مهر حرام فقبضته المراة فقد مضى وان كانت لم تقبضه فلها مهر مثلها دون المهر المسمى وهذا مذهب
الشافعي رضي الله عنه فان قيل كيف قال يا ايها الذين امنوا اتقوا الله ثم قال في اخره ان كنتم مؤمنين والجواب من وجوه الاول ان هذا
مثل ما يقال ان كنتم مؤمنين الثالث ان كنتم تريدون استدامة الحكم لكم بالايمان الرابع يا ايها الذين امنوا بلسانهم ذروا ما بقي من الربا
ان كنتم مؤمنين بقلوبكم **المسئلة الثانية** في سبب نزول هذه الاية روايات فالاول انها خطاب لاهل مكة كانوا يربون
فلما اسلموا عند فتح مكة امرهم الله تعالى ان ياخذوا رؤس اموالهم دون الزيادة والثانية قال المقاتلان نزلت في اربعة اخوة من

ثقيف مسعود وحبيب وربيعة وبنو عمرو بن عمير الثقفي كانوا يرابون بني المغيرة فلما ظهر النبي على الطائف اسلم
الاخوة ثم طالبوه برباهم بني المغيرة فانزل الله هذه الاية والرواية الثالثة نزلت الاية في العباس وعثمان وكانا اسلفا
في التمر فلما حضر الجذاذ قبضا بعضا وزاد في الباقي فنزلت الاية وهذا قول عطا وعكرمة والرواية الرابعة نزلت في العباس
وخالد بن الوليد وكانا يسلفان وهو قول السدي **المسئلة الثالثة** قال القاضي قوله ان كنتم مومنين كالدلالة
على ان الايمان لا يتكامل اذا اصر الانسان على كبيرة وانما يصير مومنا بالاطلاق وهو تجنب كل الكبائر الجواب لما دلت الدلائل
الكثيرة المذكورة في تفسير قوله ان الذين يومنون بالغيب على ان العمل خارج عن مسمى الايمان كانت هذه الاية محمولة على كمال
الايمان وعلى شرايعه فكان التقدير ان كنتم عاملين بمقتضى شرايع الايمان وهذا وان كان تركا للظاهر لكنا ذهبنا اليه لتلك الدلائل
ثم قال تعالى فان لم تفعلوا فاذنوا بحرب من الله وفيه مسايل **المسئلة الاولى** قرا عاصم وحمزة فاذنوا مفتوحة الالف
ممدودة مكسورة الدال على مثال فامنوا والباقون فاذنوا ساكنة الهمزة مفتوحة الذال مقصورة وروي عن النبي صلى الله عليه
وسلم وعن علي انهما قرا كذلك وقوله اذنوا ممدودا اي اعلموا من قوله تعالى فقل اذنتكم على سواء ومفعول الايذان محذوف في هذه
الاية تقديره فاعلموا من لم ينته عن الربى بحرب من الله واذا امروا باحلام عرضه فهم ايضا قد علموا ذلك لكن ليس في علمهم دلالة على
اعلام غيرهم فهذه القراءة في الابلاغ اكد وقال احمد بن يحيى قرا العامة من الاذن اي كونوا على اذن وعلم وقرا الحسن فاهنوا وهو
دليل القراءة العامة **المسئلة الثانية** اختلفوا في ان الخطاب بقوله فان لم تفعلوا فاذنوا بحرب من الله خطاب مع
المومنين المصرين على معاملة الربى وهو خطاب مع الكفار المستحلين للربا الذين قالوا انما البيع مثل الربى قال القاضي والاحتمال الاول
اولى لان قوله فاذنوا خطاب مع قوم تقدم ذكرهم وما هم الا المخاطبون بقوله يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا وكذلك
يدل على ان هذا الخطاب مع المومنين فان قيل فكيف امر بالمحاربة مع المسلمين قلنا هذه اللفظة قد تطلق على من عصى الله غير مستحل
كما جاء في الخبر من اهان لي وليا فقد بارزني بالمحاربة وعن جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم من لم يدع المحابر فليأذن بحرب من الله
ورسوله وقد جعل كثير من المفسرين والفقهاء قوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله اصلا في قطاع الطريق من المسلمين فثبت
ان ذكر هذا النوع من التهديد مع المسلمين وارد في كتاب الله وفي سنة رسوله اذا عرفت هذا فنقول في الجواب عن السوال المذكور
وجهان الاول ان المراد المبالغة في التهديد دون نفس الحرب والثاني ان المراد نفس الحرب ثم فيه تفصيل فنقول الاصرار
على عمل الربى ان كان من شخص قدر الامام عليه وقبض عليه واجرى فيه حكم الله من التعزير والحبس الى ان يظهر منه التوبة وان وقع ممن له
عسكر وشوكة حاربه الامام كما يحارب الفئة الباغية وكما حارب ابو بكر رضي الله عنه مانعي الزكاة وكذا القول لو اجمعوا على ترك الاذان
وترك دفن الموتى فانه يفعل بهم ما ذكرناه وقال ابن عباس من عامل بالربى يستتاب فان تاب والا ضرب عنقه والقول الثاني في هذه
الاية ان قوله فان لم تفعلوا فاذنوا خطاب للكفار وان معنى الاية وذروا ما بقي من الربى ان كنتم مومنين معترفين بتحريم الربى فان لم تفعلوا
اي فان لم تكونوا معترفين بتحريمه فاذنوا بحرب من الله ورسوله ومن ذهب الى هذا القول قال ان فيه دليلا على ان من كفر شريعة واحدة من
شرايع الاسلام فهو خارج عن ملة الاسلام كافر كما لو كفر بجميع شرايعه ثم قال تعالى وان تبتم فالمعنى على القول الاول وان تبتم من معاملة الربى
وعلى القول الثاني من استحلال الربى فلكم رؤس اموالكم لا تظلمون ولا تظلمون اي لا تظلمون الغير ثم يطلب زيادة على راس المال ولا تظلمون انتم
بنقصان راس المال ثم قال تعالى وان كان ذو عسرة فيه مسئلتان **المسئلة الاولى** قال النحويون كان كلمة تستعمل على وجوه
احدها ان يكون بمنزلة حدث ووقع وذلك قولهم قد كان الامر اي وجد وحينئذ لا يحتاج الى خبر والثاني ان يخلع منه معنى الحدث فتبقى
الكلمة مجردة للزمان وحينئذ يحتاج الى الخبر وذلك كقولك كان زيد ذاهبا واعلم انني حين كنت مقيما بخوارزم وكان هناك جمع
من اكابر الادباء اوردت عليهم اشكالا في هذا الباب فقلت انكم تقولون ان كان اذا كانت ناقصة انها تكون فعلا وهذا محال
لان الفعل ما دل على اقتران حدث بزمان فقولك كان يدل على حصول معنى الكون في الزمان الماضي واذا افاد هذا المعنى كانت
تامة لا ناقصة فهذا الدليل يقتضي ان كان ان كانت فعلا كانت تامة لا ناقصة وان لم تكن تامة لم تكن فعلا البتة بل كانت
حرفا وانتم تنكرون ذلك فبقوا في هذا الاشكال زمانا طويلا وصنفوا في الجواب عنه كتبا وما اصلحوا فيه ثم انكشف لي فيه سرا
ذكره ههنا وهو ان كان لا معنى له الا انه حدث ووجد ووقع الا ان قولك وجد وحدث على قسمين احدهما ان يكون المعنى
وجد وحدث الشيء كقولك وجد الجوهر وحدث العرض والثاني ان يكون المعنى وحدوث موصوفية الشيء بالشيء فاذا قلت كان
زيد عالما فمعناه حدث في الزمان الماضي موصوفية زيد بالعلم فالقسم الاول هو المسمى بكان التامة والقسم الثاني هو المسمى
بالناقصة وفي الحقيقة فالمفهوم من كان في الموضعين هو الحدوث والوقوع الا ان في القسم الاول المراد حدوث الشيء في نفسه
فلا جرم لم يكن الاسم الواحد كافيا بل لا بد فيه من ذكر الاسمين حتى يمكنه ان يشير الى موصوفية احدهما بالاخر وهذا من لطائف
الابحاث فانا ان قلنا انه ليس بفعل بل حرف فكيف يدخل فيه الماضي والمستقبل والامر وجميع خواص الافعال واذا حملت الامر على
ما قلناه من انه فعل وزال الاشكال بالكلية المفهوم الثالث لكان ان يكون بمعنى صار وانشد بيتا

بعد والمطي كالها ٭ كانت فراخا بيوضها ٭ وعندي ان اللفظ ههنا محمول على ما ذكرناه فان معنى صار انه حدثت موصوفية
الذات لهذه الصفة بعد ان كان الحاصل موصوفية الذات بصفة اخرى المفهوم الرابع ان تكون زائدة وانشدوا
سراة بني ابي بكر تساموا على كان المسومة الجياد ٭ اذا عرفت هذه القاعدة فلنرجع الى التفسير فنقول كان في هذه الاية فيه
وجهان الاول انها بمعنى وقع ووجد وحدث والمعنى وان وجد ذو عسرة ونظيره قوله الا ان تكون تجارة حاضرة بالرفع على معنى
وان وقعت تجارة حاضرة ومقصود الاية انما يصح على هذا اللفظ وذلك لانه لو قيل وان كان ذا عسرة لكان المعنى وان كان المشتري
ذا عسرة فنظرة فتكون النظرة مقصورة عليه وليس الامر كذلك لان المشتري وغيره وان كان ذا عسرة فله النظرة الى الميسرة الثاني
انها ناقصة على حذف الخبر تقديره وان كان ذو عسرة عنه بما لكم وقرا عثمان ذا عسرة والتقدير ان كان الغريم ذا عسرة وقرئ
ومن كان ذا عسرة **المسئلة الثانية** العسرة اسم من الاعسار وهو ضد الموجود من المال ثم قال تعالى
فنظرة الى ميسرة وفيه مسائل **المسئلة الاولى** في الاية حذف والتقدير فالحكم او مالا من نظرة او بالذي تعاملونه
به نظرة **المسئلة الثانية** نظرة اي تاخر والنظرة الاسم من الانظار وهو الامهال تقول بعته الشيء بنظرة وبانظار
قال تعالى رب انظرني الى يوم يبعثون قال انك من المنظرين الى يوم الوقت المعلوم **المسئلة الثالثة** قرئ نظرة او صاحب
نظرته على طريق النسب كقولهم مكان عاشب وباقل بمعنى ذو عشب وذو بقل وعنه فانظره على الامر بمعنى مسامحة بالنظر **المسئلة
الرابعة** الميسرة تفعلة من اليسر الذي هو ضد الاعسار وهو تيسر الموجود من المال ومنه يقال ايسر الرجل فهو ميسر اي صار
الى حالة تيسر وجود المال فالميسرة والميسر والميسور بمعنى **المسئلة الخامسة** قرا نافع ميسرة بضم السين والباقون
بفتحها وهما لغتان مشهورتان كالمقبرة والمقبرة والمشرفة والمشرفة والمشربة والمشربة والفتح اشهر اللغتين لان مفعلة قد جاء
في كلامهم كثيرا **المسئلة السادسة** اختلفوا في ان حكم الانظار مختص بالربى او عام في الكل فقال ابن عباس وشريح
والضحاك والسدي وابرهيم الاية في الربى وذكر عن شريح انه امر بحبس احد الخصمين فقيل انه معسر فقال شريح لهما ذلك
في الربى والله تعالى قال في كتابه ان الله يامركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها وذكر المفسرون في سبب نزول هذه الاية انه
لما نزل قوله تعالى فاذنوا بحرب من الله ورسوله قالت الاخوة الاربعة الذين كانوا يعاملون بالربى بل نتوب الى الله فانه لا
طاقة لنا بحرب الله ورسوله فرضوا براس المال وطالبوا بني المغيرة بذلك فشكا بنو المغيرة العسرة وقالوا اخرونا الى ان
تدرك الغلات فابوا ان يوخروا فانزل الله تعالى وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة والقول الثاني وهو قول مجاهد
وجماعة من المفسرين انها عامة في كل دين واحتجوا بما ذكرناه من انه قال وان كان ذو عسرة ولم يقل وان كان ذا عسرة ليكون
الحكم عاما في كل المفسرين قال القاضي والقول الاول ارجح لانه تعالى قال في الاية المتقدمة وان تبتم فلكم رؤس اموالكم من
غير بخس ولا نقص ثم قال في هذه الاية وان كان من عليه المال معسرا وجب انظاره الى وقت القدرة لان النظرة يراد بها التاخر
فلا بد من حق تقدم ذكره حتى يلزم التاخر بل لما ثبت وجوب الانظار في هذه بحكم النص ثبت وجوبه في ساير الصور ضرورة الاشتراك
في المعنى وهو ان العاجز عن اداء المال لا يجوز تكليفه به وهذا قول اكثر الفقهاء كابي حنيفة ومالك والشافعي رضي الله عنهم
المسئلة السابعة اعلم انه لا بد من تفسير الاعسار في الشرع فنقول الاعسار هو ان لا يجد في ملكه ما يؤديه بعينه
ولا يكون له مال لو باعه لا يمكنه اداء الدين من ثمنه فلهذا قلنا من وجد دارا او ثيابا لا يؤدي في ذوي العسرة اذا امكنه بيعها واداء
ثمنها ولا يجوز ان يحبس الا قوت يومه لنفسه وعياله وما لا بد لهم من كسوة لصلاتهم ودفع الحر والبرد عنهم واختلفوا اذا كان قويا
هل يلزمه ان يواجر نفسه من صاحب الدين او غيره فقال بعضهم يلزمه ذلك كما يلزمه اذا احتاج لنفسه ولعائلته وقال بعضهم
لا يلزمه ذلك واختلفوا ايضا اذا كان عسرا معسرا وقد بذل له عبده ما يؤديه هل يلزمه القبول والاداء او لا يلزمه ذلك
فاما من له بضاعة كسدت عليه فواجب عليه ان يبيعها بالنقصان ان لم يكن الا ذلك ويؤديه في الدين **المسئلة الثامنة**
اذا علم الانسان ان غريمه معسر حرم عليه حبسه وان يطالبه بماله عليه ووجب الانظار الى وقت اليسار فاما ان كانت له ريبة في
اعساره فيجوز ان يحبسه الى وقت ظهور الاعسار واعلم انه اذا ادعى الاعسار وكذبه الغريم فهذا الدين الذي لزمه اما ان يكون عن عوض
حصل له كالبيع والقرض او لا يكون كذلك وفي القسم الاول لا بد له من اقامة شاهدين عدلين على ان ذلك العوض قد هلك وفي
القسم الاول الثاني وهو ان يثبت الدين عليه لا بعوض مثل اتلاف او صداق او ضمان كان القول قوله وعلى الغرماء البينة لان
الاصل هو الفقر ثم قال تعالى وان تصدقوا خير لكم وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قرا عاصم تصدقوا بتخفيف
الصاد والباقون بتشديدها والاصل ان فيه تاء ان تتصدقوا فمن خفف حذف احدى التائين تخفيفا ومن شدد ادغم احدى التائين
في الاخرى **المسئلة الثانية** في التصدق قولان الاول معناه وان تصدقوا على المعسر بما عليه من الدين اذ لا يصح التصدق
له على غيره وانما جاز هذا الحذف للعلم به لانه قد جرى ذكر العسر بردك راس المال فعلم ان التصدق راجع اليهما وهو كقوله وان
تعفوا اقرب للتقوى والثاني ان المراد بالتصدق الانظار لقوله عليه السلام لا يحل دين رجل مسلم يتوخره الا كان له بكل يوم صدقة

وهذا القول ضعيف لان الانظار ثبت وجوبه بالاية الاولى فلا بد من حمل هذه الاية على فايدة جديدة ولان قوله خير
لكم لا يليق بالواجب بل بالمندوب **المسئلة الثالثة** المراد بالخير حصول الثناء الجميل في الدنيا والثواب الجزيل
في الاخرة ثم قال ان كنتم تعلمون فيه وجوه الاول معناه ان كنتم تعلمون ان هذا التصدق خير لكم عملتموه فجعل العمل من لوازم
العلم وفيه تهديد شديد على العصاة والثاني ان كنتم تعلمون فضل التصدق على الانظار والقبض والثالث ان كنتم تعلمون
انما يامركم به ربكم اصلح لكم ثم قال تعالى واتقوا يوما ترجعون فيه الى الله ثم توفى كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون اعلم ان هذه الاية
في العظماء الذين كانوا يعاملون الربى وكانوا اصحاب ثروة وجلالة وانصار واعوان وكان يجري منهم التغلب على الناس بسبب قوتهم
فاحتاجوا الى مزيد زجر ووعيد وتهديد حتى يمتنعوا عن الربى وعن اخذ اموال الناس بالباطل فلا جرم توعدهم الله بهذه الاية
وخوفهم على اعظم الوجوه وفيه مسايل **المسئلة الاولى** قال ابن عباس هذه الاية اخر اية نزلت على الرسول عليه السلام
وذلك لانه عليه السلام لما حج نزلت يستفتونك وهي اية الكلالة ثم نزل وهو واقف بعرفة اليوم اكملت لكم دينكم ثم نزل واتقوا يوما
ترجعون فيه الى الله فقال جبريل عليه السلام يا محمد ضعها على راس ثمانين اية ومايتي اية من البقرة وعاش رسول الله صلى الله عليه وسلم
بعدها احدا وثمانين يوما وقيل احدا وعشرين وقيل سبعة ايام وقيل ثلاث ساعات **المسئلة الثانية** قرا
ابو عمرو ترجعون بفتح التاء والباقون بضم التاء واعلم ان الرجوع لازم والرجع متعدي وعليه تخرج القراءتان **المسئلة الثالثة**
انتصب يوما على المفعول به لا على الظرف لانه ليس المعنى واتقوا في هذا اليوم لكن المعنى تاهبوا للقائه بما تقدمون به من العمل
الصالح ومثل قوله فكيف تتقون ان كفرتم يوما يجعل الولدان شيبا اي كيف تتقون هذا اليوم الذي وصفه مع الكفر بالله **المسئلة**
الرابعة قال القاضي اليوم عبارة عن زمان مخصوص وذلك لا يبقى وانما يبقى ما يحدث فيه من الشدة والاهوال وابقاء تلك الاهوال
لا يمكن الا في دار الدنيا بمجانبة المعاصي وفعل الواجبات فصار قوله واتقوا يوما تتضمن الامر بجميع اقسام التكاليف **المسئلة**
الخامسة الرجوع الى الله ليس المراد منه ما يتعلق بالمكان والجهة فان ذلك محال على الله وليس المراد الرجوع الى علمه وحفظه فانه معهم اينما
كانوا لكن كل ما في القران في قوله ترجعون الى الله له معنيان الاول ان الانسان له احوال ثلثة على الترتيب فالحالة الاولى كونهم في بطون
امهاتهم ثم لا يملكون نفعهم ولا ضرهم بل المتصرف فيهم ليس الا الله سبحانه وتعالى والحالة الثانية كونهم بعد البروز عن بطون الامهات وهناك
ان يكون المتكفل باصلاح احوالهم في اول الامر الامران ثم بعد ذلك يتصرف بعضهم في البعض في حكم الظاهر والحالة الثالثة بعد الموت
وهنالك لا يكون المتصرف منهم ظاهرا وفي الحقيقة الا الله سبحانه فكانه بعد الخروج عن الدنيا عاد الى الحالة التي كان عليها قبل الدخول
في الدنيا فهذا هو الرجوع الى الله والثاني ان يكون المراد ترجعون الى ما اعد الله لهم من ثواب او عقاب وكلا التاويلين حسن مطابق
للفظ ثم قال ثم توفى كل نفس ما كسبت وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** المراد ان كل مكلف فهو عند الرجوع الى الله
لا بد وان يصل اليه جزاء عمله بالتمام كما قال فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وقال ايضا انها ان تك مثقال حبة
من خردل فتكن في صخرة او في الارض يات بها الله وقال ونضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئا وان كان مثقال حبة من
خردل اتينا بها وكفى بنا حاسبين وفي تاويل قوله ما كسبت وجهان الاول ان فيه حذفا والتقدير جزاء ما كسبت والثاني ان المكتسب
هو ذلك الجزاء لان ما يحصله الرجل بتجارته من المال فانه يوصف في اللغة بانه كسبه بقوله توفى كل نفس ما كسبت اي توفى كل نفس جزاء
ما كسبت وهذا التاويل اولى لانه مهما امكن تفسير الكلام بحيث لا يحتاج فيه الى الاضمار كان اولى **المسئلة الثانية**
الوعيدية يتمسكون بهذه الاية على القطع بوعيد الفساق واصحابنا يتمسكون بها في القطع بعدم الخلود لانه لما امن فلا بد وان يصل
ثواب ايمانه اليه ولا يمكن ذلك الا بان يخرج من النار ويدخل الجنة ثم قال وهم لا يظلمون ففيه سؤال وهو ان قوله توفى كل نفس ما كسبت لا
معنى له الا انهم لا يظلمون فكان ذلك تكريرا وجوابه انه تعالى لما قال ثم توفى كل نفس ما كسبت كان ذلك دليلا على ايصال العذاب الى الكفار
والفساق فكان لقائل ان يقول كيف يليق بكرم اكرم الاكرمين تعذيب عبيده فاجاب عنه بقوله وهم لا يظلمون والمعنى ان العبد
هو الذي اوقع نفسه في تلك الورطة لان الله تعالى مكنه وازاح عذره وسهل طريق الاستدلال وامهل فمن قصر فهو الذي اساء الى نفسه وهذا
الجواب انما يستقيم على اصول المعتزلة واما على اصول اصحابنا فهو انه سبحانه مالك الخلق والمالك اذا تصرف في ملكه كيف شاء واراد لم يكن ظلما
فكان قوله وهم لا يظلمون بعد ذكر الوعيد اشارة الى ما ذكرناه **الحكم الثالث** من الاحكام الشرعية في هذا الموضع
من هذه السورة اية المداينة **قوله تعالى** يا ايها الذين امنوا اذا تداينتم بدين الى اجل مسمى فاكتبوه
اعلم ان في الاية مسايل **المسئلة الاولى** ان كيفية النظم وجهين الاول ان الله سبحانه لما ذكر قبل هذا الحكم نوعين من
الحكم احدهما الانفاق في سبيل الله وهو يوجب تنقيص المال والثاني ترك الربى وهو ايضا سبب لتنقيص المال ثم انه تعالى ختم ذلك
الحكمين بالتهديد العظيم وهو قوله واتقوا يوما ترجعون فيه الى الله والتقوى تسد على الانسان اكثر ابواب المكاسب والمنافع اتبع ذلك
بان ندبه الى كيفية حفظ المال الحلال وصونه عن الفساد والبوار فان القدرة على الانفاق في سبيل الله وعلى ترك الربى وعلى ملازمة التقوى
لا يتم ولا يكمل الا عند حصول المال ثم انه تعالى لاجل هذه الدقيقة بالغ في الوصاية بحفظ المال الحلال عن وجوب التفوت والتلف وقد ورد نظيره

في سورة النساء ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قياما فجبر على الاحتياط في امر الاموال لكونها سببا لمصالح المعاش والمعاد قال القفال
والذي يدل على ذلك ان الفاظ القران جارية في الاكثر على الاختصار وفي هذه الاية بسط لشديد الا ترى انه قال اذا تداينتم بدين
الى اجل مسمى فاكتبوه ثم قال ثانيا وليكتب كاتب بالعدل ثم قال ثالثا ولا يأب كاتب ان يكتب كما علمه الله فكان هذا كالتكرار لقوله وليكتب
بينكم كاتب بالعدل لان العدل هو ما علمه الله ثم قال رابعا فليكتب وهذا اعادة للامر الاول ثم قال خامسا وليملل الذي عليه الحق وفي
قوله ليكتب بينكم كاتب بالعدل كناية عن قوله فليملل الذي عليه الحق لان الكاتب بالعدل انما يكتب ما يمكن عليه ثم قال سادسا وليتق الله
ربه ثم قال ثامنا ولا تسأموا ان تكتبوه صغيرا او كبيرا الى اجله وهو ايضا تاكيد لما مضى ثم قال تاسعا ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة
وادنى ان لا ترتابوا فذكر هذه الفوائد الثالثة لتلك التاكيدات السابقة وكل ذلك يدل على انه لما حث على ما يجري مجرى سبب تنقيص المال
في الحكمين الاولين بالغ في هذا الحكم في التوصية بحفظ المال الحلال وصونه عن الهلاك والبوار لتمكن الانسان بواسطته من الانفاق
في سبيل الله والاعراض عن مساخط الله من الربى وغيره وبالمواظبة على تقوى الله فهذا هو الوجه الاول من وجوه النظم وهو حسن
لطيف والوجه الثاني ان قوما من المفسرين قالوا المراد بالمداينة السلم فالله سبحانه لما منع من الربى في الاية المتقدمة اذن في السلم
من هذه الاية مع ان جميع المنافع المطلوبة من الربى حاصل من السلم ولهذا قال بعض العلماء لا لذة ولا منفعة يوصل اليها بالطريق الحرام
الا والله سبحانه وتعالى وضع لتحصيل قليل تلك اللذة طريقا حلالا وسبيلا مشروعا فهذا ما يتعلق بوجه النظم **المسألة الثانية**
التداين تفاعل من الدين ومعناه داين بعضكم بعضا وتداينتم تبايعتم بدين قال اهل اللغة القرض غير الدين لان القرض ان يقرض الانسان
دراهم او دنانير او حبا او تمرا او ما اشبه ذلك ولا يجوز فيه الاجل والدين يجوز فيه الاجل ويقال من الدين ادان اذا باع سلعته بثمن الى اجل
ودان يدين اذا اقرض ودان استقرض انشد الاحمر تدين ويقضي الله عنا وقد نرى مصارع قوم لا يدينون ضيعا اذا عرفت
هذا فنقول ان المراد من هذه المداينة اقوال الاول قال ابن عباس انها نزلت في السلف لان النبي صلى الله عليه وسلم قدم المدينة وهم يسلفون
في التمر السنتين والثلث فقال النبي صلى الله عليه وسلم من اسلف فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم والاجل فقال اذا تداينتم بدين الى اجل مسمى
فاكتبوه والقول الثاني انه القرض وهو ضعيف لما بينا ان القرض لا يمكن ان يشترط فيه الاجل والدين المذكور في هذه الاية قد اشترط فيه الاجل
والقول الثالث وهو قول اكثر المفسرين ان البياعات على اربعة اوجه احدها بيع العين بالعين وذلك ليس بمداينة البتة والثاني
بيع الدين بالدين وهو ما اذا باع شيئا بثمن مؤجل وبيع الدين بالعين وهو المسمى بالسلم وكلاهما داخلان تحت هذه الاية وفي الاية اسئلة
السؤال الاول المداينة مفاعلة وحقيقتها ان يحصل من كل واحد منهما دين وذلك هو بيع الدين بالدين وهو باطل بالاتفاق والجواب
المراد تداينتم تعاملتم والتقدير اذا تعاملتم بما فيه دين **السؤال الثاني** قوله تداينتم يدل على الدين فما الفائدة بقوله تداينتم بدين
والجواب من وجوه الاول قال ابن الانباري التداين يكون لمعنيين احدهما التداين والمال والاخر التداين بمعنى المجازاة من قولهم كما تدين
تدان والدين الجزاء فذكر الله تعالى الدين لتخليص احد المعنيين الثاني قال صاحب الكشاف انما ذكر الدين ليرجع الضمير اليه في قوله فاكتبوه
اذ لو لم يذكر ذلك لوجب ان يقال فاكتبوا فلم يكن النظم بذلك الحسن الثالث انه تعالى ذكره للتاكيد كقوله فسجد الملائكة كلهم اجمعون ولا
طائر يطير بجناحيه الرابع معناه فاذا تداينتم اي دين كان صغيرا او كبيرا على اي وجه كان من قرض او سلم او بيع عين الى اجل الخامس ما خطر
ببالي انا ذكرنا ان المداينة مفاعلة وذلك انما يتناول بيع الدين بالدين وهو باطل اما لو قال اذا تداينتم بدين كان المعنى اذا تداينتم تداينا يحصل
فيه دين واحد لا غير **السؤال الثالث** المراد من الاية كلما تداينتم بدين فاكتبوه وكلمة اذا لا تفيد العموم فلم قال اذا تداينتم
ولم يقل كلما تداينتم والجواب كلمة اذا وان كان لا تقتضي العموم الا انها لا تقع من العموم وههنا قام الدليل على ان المراد هو العموم لانه تعالى بين
العلة في الامر بالكتبة بالكتبة في اخر الاية وهو قوله ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة وادنى ان لا ترتابوا والمعنى انه اذا وقعت المعاملة
بالدين ولم يكتب فالظاهر انه تبين الكيفية فربما توهم الزيادة بطلب الزيادة ظلما وربما توهم النقصان فترك حقه من غير حمد ولا اجر فاما
اذا كتب كيفية الواقعة امن من هذه المحذورات فلما دل النص على ان هذا هو العلة ثم ان هذه العلة قائمة في الكل كان الحكم ايضا حاصلا
في الكل **اما** قوله تعالى الى اجل مسمى ففيه سؤالان **السؤال الاول** ما الاجل الجواب الاجل في اللغة هو الوقت المعروف
لانقضاء الاجل مدة واجل الانسان هو الوقت لانقضاء عمره واجل الدين لوقت معين في المستقبل واصله من التاخر يقال اجل الشيء ياجل اجولا
اذا تاخر والاجل نقيض العاجل **السؤال الثاني** المداينة لا تكون الا مؤجلة فما الفائدة في ذكر الاجل بعد ذكر المداينة الجواب انما ذكر
الاجل ليمكنه ان يصفه بقوله مسمى والفائدة في قوله مسمى ان يعلم ان من حق الاجل ان يكون معلوما كالتوقيت بالسنة والاشهر والايام ولو قال
الى الحصاد او الدياس او رجوع الحاج لم يجز لعدم التسمية **اما** قوله تعالى فاكتبوه والثاني الاشهاد وهو قوله واستشهدوا شهيدين من رجالكم
وفيه مسئلتان **المسألة الاولى** فائدة الكتبة والاشهاد ان ما يؤجل فيه الاجل يتاخر فيه المطالبة ويتخلله النسيان ويدخله الجحد
فصارت الكتابة كالسبب لحفظ المال من الجانبين لان صاحب الكتبة الدين اذا علم ان حقه قد قيد بالكتابة والاشهاد يحرز من طلب زيادة
ومن تقديم المطالبة قبل حلول الاجل ومن عليه الدين اذا عرف ذلك يحرز عن الجحود واخذه قبل حلول الوقت ويحصل المال ليتمكن من ادائه وقت
حلول الدين فلما حصل في الكتبة والاشهاد هذه الفوائد لا جرم امر الله تعالى به **المسألة الثانية** القائلون بان ظاهر الامر

للندب لا اشكال عليهم في هذه الاية واما القائلون بان ظاهره الوجوب فقد اختلفوا فيه فقال قوم بالوجوب وهو مذهب عطاء
وابن جريج والنخعي واختيار محمد بن جرير الطبري قال النخعي يشهد ولو على دسجة بقل وقال اخرون هذا الامر محمول على الندب
وعليه جمهور الفقهاء والمجتهدين والدليل عليه انا نرى جمهور المسلمين في جميع ديار الاسلام يبيعون بالاثمان المؤجلة من
غير كتبة ولا اشهاد وذلك اجماع على عدم وجوبهما ولان في ايجابهما اعظم الشدائد على المسلمين والنبي عليه السلام
يقول بعثت بالحنيفية السهلة السمحة وقال قوم بل كانت الكتابة والاشهاد واجبين الا ان ذلك صار منسوخا بقوله فان
امن بعضكم بعضا وهذا مذهب الحسن والشعبي والحسن بن عيينة قال التيمي سالت الحسن عنها فقال ان شاء اشهد وان شاء
لم يشهد الا تسمع قوله تعالى فان امن بعضكم بعضا واعلم انه تعالى لما امر بكتبة هذه المداينة اعتبر في تلك الكتبة شرطين
الشرط الاول ان يكون الكاتب عدلا وهو قوله تعالى وليكتب بينكم كاتب بالعدل واعلم ان قوله تعالى فاكتبوه ظاهره يقتضي انه
يجب على كل احد ان يكتب لكن ذلك غير متمكن فقد لا يكون ذلك الانسان كاتبا فصار بمعنى قوله فاكتبوه لان لا بد من حصول
هذه النكتة وهو كقوله السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فان ظاهره وان كان يقتضي خطاب الكل لهذا الفعل الا انا علمنا
بان المقصود منه بانه لا بد من حصول قطع اليد من انسان واحد اما الامام او نائبه او المولى فكذا هاهنا ثم تاكد هذا الذي
قلناه بقوله تعالى وليكتب بينكم كاتب بالعدل فان هذا يدل على ان المقصود حصول هذه الكتبة من اي شخص كان فاما قوله
بالعدل ففيه وجوه الاول ان يكتبه بحيث لا يزيد في الدين ولا ينقص عنه ويكتبه بحيث يصلح ان يكون حجة له عند الحاجة اليه الثاني
انه اذا كان فقيها وجب ان يكتب بحيث لا يختص احدهما بالاحتياط دون الاخر بل لا بد وان يكتبه بحيث يكون كل واحد من الخصمين
امنا عن تمكن الاخر من ابطال حقه الثالث قال بعض الفقهاء القول اما ان يكون ما يكتبه متفقا عليه من اهل العلم ولا يكون بحيث
يجد قاض من قضاة المسلمين سبيلا الى ابطاله على مذهب بعض المجتهدين الرابع ان يحترز عن الالفاظ المحتملة التي يقع النزاع في
المراد بها وهذه الامور التي ذكرناها لا يمكن رعايتها الا اذا كان الكاتب فقيها عارفا بمذاهب المجتهدين او يكون اديبا مميزا بين الالفاظ
المتشابهة ثم قال ولا ياب كاتب ان يكتب كما علمه الله وفيه مسائل **المسئلة الاولى** ظاهر هذا الكلام نهي لكل
من كان كاتبا عن الامتناع عن الكتبة وايجاب الكتبة على كل من كان كاتبا وفيه وجوه الاول ان هذا على سبيل الارشاد والاول على سبيل
الايجاب والمعنى ان الله تعالى لما علمه الكتبة وشرفه بمعرفة احكام الشريعة فالاولى ان يكتب تحصيلا لمهم اخيه المسلم شكرا لتلك
النعمة وهو كقوله واحسن كما احسن الله اليك ان ينفع الناس بكتابته كما نفعه الله بتعلمها والقول الثاني وهو قول الشعبي انه
فرض كفاية فان لم يجد احدا يكتب الا ذلك الواحد وجبت الكتبة عليه وان وجد اقواما كان الواجب على واحد منهم ان يكتبه والقول
الرابع ان متعلق الايجاب هو ان يكتب كما علمه الله يعني انه بتقدير ان يكتب فالواجب ان يكتبه على ما علمه الله وان لا يخل بشرط من الشرائط
وان لا يدرج فيه بعد الحيل المقصود الانسان وذلك لانه لو كتبه من غير مراعاة هذه الشروط اختل مقصود الانسان وضاع ماله فكانه
قيل له ان اكتب يكتب فاكتبه على القول واعتبار كل الشرائط التي اعتبرها الله تعالى **المسئلة الثانية** قوله كما علمه الله
فيه اخفاء لان الاول ان يكون متعلقا بما قبله والتقدير ولا ياب كاتب عن الكتابة التي علمها الله اياها ثم قال بعد ذلك فليكتب
اي فليكتب تلك الكتابة ولا ينبغي ان يكتب غير تلك الكتابة والاحتمال الثاني ان يكون متعلقا بما بعده والتقدير ولا ياب كاتب ان يكتب
وهاهنا تم الكلام ثم قال بعده كما علمه الله فليكتب فيكون الاول امرا بالكتابة مطلقا ثم اردفه بالامر بالكتابة التي اعلمه الله اياها
والوجهان ذكرهما الزجاج الشرط الثاني في الكتبة قوله تعالى وليملل الذي عليه الحق فيه مسئلتان **المسئلة الاولى** ان
الكتابة وان وجب ان يختار لها العالم بكيفية كتب الشروط والسجلات لكن ذلك لا يتم الا باملاء من عليه الحق ليدخل في جملة املائه
اعترافه بما عليه من الحق في قدره وجنسه وصفته واجله الى غير ذلك فلاجل ذلك قال تعالى فليملل الذي عليه الحق **المسئلة**
الثانية الاملال والاملاء لغتان قال الفراء امللت عليه الكتاب لغة اهل الحجاز وبني اسد واملت لغة تميم وقيس ونزل
القرآن باللغتين قال تعالى في اللغة الثانية فهي تملى عليه بكرة واصيلا ثم قال وليتق الله ربه ولا يبخس منه شيئا وهذا امر لهذا المتمكن
الذي عليه الحق سفيها او ضعيفا او لا يستطيع ان يمل هو فليملل وليه بالعدل والمعنى من عليه الدين اذا لم يكن اقراره معتبرا فالمعتبر
هو اقرار الولي ثم في الاية مسائل **المسئلة الاولى** ادخال حرف ام بين هذه الالفاظ الثلاثة اعني السفيه والضعيف
ومن لا يستطيع ان يمل بمقتضى كونها امورا متغايرة لان معناه ان الذي عليه الحق اذا كان باحدى هذه الصفات الثلاثة فليملل وليه
بالعدل فيجب في الثلاثة ان يكون متغايرة واذا ثبت هذا وجب حمل السفيه على ضعف الراي ناقص العقل من البالغين الضعيف
على الصغير والمجنون والشيخ الخرف وهم الذين فقدوا العقل بالكلية والذي لا يستطيع ان يمل من يضعف لسانه عن الاملاء بخرس او
لجهله بماله وعليه فكل هؤلاء لا يصح فيهم الاملاء والاقرار فلا بد من ان يقوم غيرهم مقامهم فقال تعالى فليملل وليه بالعدل والمراد ولي كل
واحد من هؤلاء الثلاثة لان ولي المحجور والسفيه وولي الصبي هو الذي يقر عليه بالدين كما يقر سائر اموره هذا هو القول الصحيح وقال
ابن عباس ومقاتل والربيع المراد بوليه ولي الدين يعني ان الذي له الدين يمكن وهذا بعيد لانه كيف يقبل قول المدعي ولئن كان قوله معتبرا

فاي حاجة بنا الى الكتبة والاشهاد **النوع الثاني** من الامور التي اعتبرها الله تعالى في المداينة
بالاشهاد وهو قوله واستشهدوا شهيدين من رجالكم واعلم ان المقصود من الكتابة هو الاستشهاد لكن يتمكن
يتمكن بالشهود عند الجحد من التوصل الى تحصيل الحق وفي الاية مسايل **المسئلة الاولى** استشهدوا اي
اشهدوا يقال اشهدت الرجل واستشهدته بمعنى والشهيدان فعيلا بمعنى فاعل **المسئلة الثانية** الاضافة في
قوله من رجالكم فيه وجوه الاول يعني من اهل ملتكم وهم المسلمون والثاني قال بعضهم يعني الاحرار والثالث من رجالكم الذين
يعدونهم للشهادة بسبب العدالة **المسئلة الثالثة** شرايط الشهادة كثيرة مذكورة في كتب الفقه ويذكر هنا مسئلة
واحدة وهي ان عند شريح وابن سيرين واحمد تجوز شهادة العبد وعند الشافعي وابي حنيفة لا تجوز حجة شريح ان قوله
تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم عام يتناول العبيد وغيرهم والمعنى المستفاد من النص ايضا دال عليه وذلك لان
عقل الانسان ودينه وعدالته يمنعه من الكذب فاذا شهد عند اجتماع هذه الشرايط تاكد به قول المدعي فصار ذلك سببا
في احياء حقه والعقل والدين والعدالة لا تختلف بسبب الحرية والرق فوجب ان يكون شهادة العبد مقبولة وحجة الشافعي وابي
حنيفة رضي الله عنهما قوله تعالى ولا ياب الشهدا اذا ما دعوا فهذا يقتضي انه يجب على كل من كان شاهدا الذهاب الى موضع
اداء الشهادة فلما دلت الاية على ان كل من كان شاهدا وجب عليه الذهاب والاجماع دل على ان العبد لا يجب عليه الذهاب وجب
ان لا يكون العبد شاهدا وهذا الاستدلال حسن واما قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم الذين يعدونهم لاداء
الشهادة وعلى هذا التقدير فلم قلتم ان العبد كذلك ثم قال تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامراتان وفي ارتفاع رجل وامراتان اربعة
اوجه الاول فليكن رجل وامراتان والثاني فليشهد رجل وامراتان والثالث فالشاهد رجل وامراتان الرابع رجل وامراتان
يشهدون كل هذه التقديرات جايز حسن ذكره علي بن عيسى ثم قال ممن ترضون من الشهدا وهو كقوله تعالى في الطلاق واشهدوا ذوي
عدل منكم واعلم ان هذه الاية تدل على انه ليس كل احد صالحا للشهادة والفقهاء قالوا شرايط قبول الشهادة عشرة ان يكون
حرا بالغا مسلما عدلا عالما بما يشهد به ولا يجر بتلك الشهادة منفعة الى نفسه ولا يرفع بها مضرة عن نفسه ولا يكون معروفا بكثرة
الغلط ولا يترك المروة ولا يكون بينه وبين من يشهد عليه عداوة ثم قال ان تضل احداهما فتذكر احداهما الاخرى والمعنى
ان النسيان غالب على طبع النساء لكثرة البرد والرطوبة في امزجتهن واجتماع المراتين على النسيان ابعد عن العقل من صدور
النسيان عن المراة الواحدة فاقيمت المراتان مقام الرجل الواحد حتى ان احديهما لو نسيت ذكرتها الاخرى فهذا هو المقصود من
الاية ثم فيها مسايل **المسئلة الاولى** قرا حمزة ان تضل بكسر ان فتذكر بالرفع والتشديد معناه الجزا وموضع
تضل جزم الا انه لا يبين في التضعيف فتذكر رفع لان ما بعد ما الجزا مبتدا واما ساير القرا فقروا بنصب ان وفيه وجهان
احدهما التقدير لان تضل فحذف منه الخافض والثاني على انه مفعول له اي اراده ان تضل فان قيل كيف يصح هذا الكلام
والاشهاد للاذكار لا للاختلال قلنا ها هنا عرفنا في احدهما حصول الاشهاد وذلك لا يتاتى الا بتذكر احدى المراتين والثاني
بيان تفضيل الرجل على المراة حتى يتبين ان اقامة المراتين مقام الرجل الواحد هو العدل في العصبة وذلك لا يتاتى الا بضلال
احدى المراتين واذا كان كل واحد من هذين الامرين اعني الاشهاد وبيان فضل الرجل على المراة مقصود ولا سبيل الى ذلك الا بضلال
احدهما وتذكر الاخرى لا جرم صار هذان الامران مطلوبين هذا ما خطر ببالي من الجواب عن هذا السوال وقت كتابة هذا الموضع
وللنحويين اجوبة اخرى ما استحسنها والكتب مشتملة عليها **المسئلة الثانية** الضلال في قوله ان تضل احداهما
فيه وجهان احدهما انه بمعنى النسيان قال تعالى وضل عنهم ما كانوا يفترون اي ذهب عنهم الثاني ان يكون ذلك من ضل في الطريق
اذا لم يهتد له والوجهان متقاربان وقال ابو عمرو واصل الضلال في اللغة البينونة **المسئلة الثالثة** قرا نافع وعاصم
والكسائي وابن عامر فتذكر بالتشديد والنصب وقرا حمزة بالتشديد والرفع وقرا حمزة بالتشديد والرفع وقرا ابن كثير بالتشديد
والجزم وهو اكثر استعمالا قال تعالى وذكر فان الذكرى تنفع المومنين وقال فذكر انما انت مذكر ومن قرا بالتخفيف فقد جعل الفعل متعديا
بهمزة الافعال وعامة المفسرين على ان هذا التذكر والاذكار من النسيان الا ما روي عن سفيان بن عيينة انه قال في قوله فتذكر
احداهما الاخرى اي تجعلهما ذكرا يعني ان مجموع شهادة المراتين مثل شهادة الرجل الواحد وهذا الوجه منقول عن ابي عمرو بن العلا قال
اذا شهدت المراة ثم جاءت الاخرى فشهدت معها اذكر لها لانهما يقومان مقام رجل واحد وهذا الوجه باطل باتفاق عامة المفسرين
ويدل على ضعفه وجهان الاول ان النساء لو بلغن ما بلغن ولم يكن معهن رجل لم تجز شهادتهن فاذا كان كذلك فالمراة الثانية ما ذكرت الاولى
والوجه الثاني ان قوله فتذكر مقابل لما مثله من قوله ان تضل فلما كان الضلال معتبرا بالنسيان كان الاذكار مفسرا بما يقابل النسيان
ثم قال ولا ياب الشهدا اذا ما دعوا ففيه مسايل **المسئلة الاولى** في الاية وجوه الاول وهو الاصح انه نهي الشاهد عن
الامتناع من اداء الشهادة عند احتياج صاحب الحق اليها والثاني ان المراد تحمل الشهادة على الاطلاق وهو قول قتادة واختيار القفال
قال كما اذا امر الكاتب ان لا ياب الكتابة كذلك امر الشاهد ان لا ياب عن تحمل الشهادة لان كل واحد منهما يتعلق بالاخر وفي عدمهما

ضياع الحقوق والثالث ان المراد تحمل الشهادة اذا لم يوجد غيره والرابع وهو قول الزجاج المراد مجموع الامرين التحمل اولا والاداء ثانيا واحتج القائلون بالقول الاول من وجوه الاول ان قوله ولا يأب الشهداء اذا ما دعوا يقتضي تقدم كونهم شهدا وذلك لا يصح الا عند اداء الشهادة فاما وقت التحمل فانه لم يتقدم ذلك الوقت كونهم شهدا فان قيل تحمل هذا لفوله واستشهدوا شهيدين من رجالكم وكذلك سماه كاتبا قبل ان يكتب قلنا الدليل الذي ذكرناه صار مترو كا بالضرورة في هذه الاية فلا يجب ان نتركه لمعنى الضرورة في تلك الاية والثاني ان ظاهر قوله ولا يأب الشهداء اذا ما دعوا للنهي عن الامتناع والامر بالفعل وذلك للوجوب في حق الكل ومعلوم ان التحمل غير واجب على الكل فلم يجز حمله عليه واما الاداء بعد التحمل فانه واجب على الكل ومتأكد بعوله تعالى ولا تكتموا الشهادة فكان هذا اولى الثالث ان الامر بالاداء يفيد امر الشاهد بالتحمل من بعض الوجوه فصار الامر بتحمل الشهادة داخلا بقوله واستشهدوا شهيدين من رجالكم فكان صرف قوله ولا يأب الشهداء اذا ما دعوا الى الامر بالاداء حملا له على ما لم يكن ذلك اولى فقد ظهر بما ذكرنا دلالة الاية على انه يجب على الشاهد ان لا يمتنع من اقامة الشهادة اذا ما دعي اليها واعلم ان الشاهد اما ان يكون متعينا واما ان يكون فيهم كثرة فان كان متعينا وجب عليه اداء الشهادة وان كان فيهم كثرة صار ذلك فرضا على الكفاية

المسئلة الثانية تدل هذه الاية على ان العبد لا يجوز ان يكون شاهدا لغيره

قال الشافعي رضي الله عنه يجوز القضاء بالشاهد واليمين وقال ابو حنيفة رضي الله عنه لا يجوز واحتج ابو حنيفة بهذه الاية فقال ان الله تعالى اوجب عند عدم شهادة الرجلين والرجل والمرأتين على التعيين فلو جوزنا الاكتفاء بالشاهد واليمين لبطل ذلك التعيين وحجة الشافعي رضي الله عنه انه عليه السلام قضى بالشاهد واليمين وتمام الكلام فيه مذكور في اختلافيات الفقه واعلم انه تعالى لما امر عند المداينة بالكتابة اولا ثم بالاشهاد ثانيا اعاد لك مرة اخرى على سبيل التأكيد فامر بالكتابة فقال ولا تسأموا ان تكتبوه صغيرا او كبيرا الى اجله

المسئلة الاولى السآمة الملال والضجر يقال سئمت الشيء سآمة وسأما والمقصود من الاية المبعث على الكتابة وفيه مسائل

المسئلة الاولى قل المال او كثر فان القليل من المال في هذه الاحتياط كالكثير فان التراع الحاصل بسبب القليل من المال ربما ادى الى فساد عظيم وجاج شديد قال تعالى في الكثير والقليل بالكتابة تقال ولا تسأموا اي ولا تملوا ولا تفتروا ثم شدد الشيء ان قيل وهل يدخل النسبة والقيراط في هذا الامر قلنا لا لان هذا محمول على العادة وليس في العادة ان تكتب النسبة بشيء لحائض تقدره ولا تسأموا ان تكتبوه الى اجله

المسئلة الثالثة جعله مع الفعل مصدرا والمقدر ولا تسأموا كتابته بشيء لحائض تقدره ولا تسأموا ان تكتبوه الى اجله

المسئلة الرابعة قرئ ولا تسأموا الضمير يأتي قوله ان تكتبوه لابد وان يعود الى مذكور سابق وهو هاهنا اما الدين واما الحق ان تكتبوه بالتاء منها ثم قال تعالى ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة وادنى ان لا ترتابوا واعلم انه تعالى بين ان الكتابة مشتملة على فنون الفوائد الثلاثة فاولها قوله ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة وفي قوله ذلكم وجهان الاول انه اشارة الى قوله ان تكتبوه لانه في معنى المصدر اي ذلك الكتب اقسط والثاني قال الفراء المعنى ذلك الذي امرتكم به من الكتب والاشهاد لاهل الرضا ومعنى اقسط عند الله اعدل عند الله واقسط اسم وللافساط مصدر يقال اقسط فلان في الحكم يقسط اقساطا اذا عدل فهو مقسط قال تعالى ان الله يحب المقسطين ويقال هو قاسط اذا جار قال تعالى واما القاسطون فكانوا لجهنم حطبا واذا كان هذا العدل عند الله لانه اذا كان مكتوبا كان الى اليقين والصدق اقرب وعن الجهل والكذب ابعد فكان اعدل عند الله وهو كقوله ادعوهم لابائهم هو اقسط عند الله اي اعدل عند الله واقرب الى الحقيقة من ان تلسبوهم الى غير هو والفائدة الثانية قوله واقوم للشهادة ومعنى اقوم ابلغ في الاستقامة التي ضد الاعوجاج وذلك لان المتصدي للتحمل المعوج فان قبل بم بني فعلا التفضيل اعني اقسط واقوم قلنا يجوز على مذهب سيبويه ان يكونا مبنيين من اقسط واقام ويجوز ان يكون اقسط من قاسط واقوم من قويم واعلم ان الكتابة اذا كانت اقوم للشهادة لا تعاسب للحفظ والذكر فكانت اقرب الى الاستقامة والفرق بين الفائدة الاولى وهذه الثانية لان الاولى تتعلق بتحصيل رضا الله والثانية تتعلق بتحصيل مصلحة الدنيا والمال

المسئلة الثالثة ان في تحمل النصب لوجهين ان شئت جعلته مع الفعل مصدرا والتقدير ولا تسأموا كتابته بتنوع للحائض تقديره ولا تسأموا ان تكتبوه الى اجله

المسئلة الرابعة قرئ ولا تسأموا الضمير يأتي قوله ان تكتبوه لابد وان يعود الى مذكور سابق وهو هاهنا اما الدين واما الحق ان تكتبوه بالتاء منها ثم قال تعالى ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة وادنى ان لا ترتابوا واعلم انه تعالى بين ان الكتابة مشتملة على فنون الفوائد الثلاثة فاولها قوله ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة وفي قوله ذلكم وجهان الاول انه اشارة الى قوله ان تكتبوه لانه في معنى المصدر اي ذلك الكتب اقسط والثاني قال الفراء المعنى ذلك الذي امرتكم به من الكتب والاشهاد لاهل الرضا ومعنى اقسط عند الله اعدل عند الله واقسط اسم وللافساط مصدر يقال اقسط فلان في الحكم يقسط اقساطا اذا عدل فهو مقسط قال تعالى ان الله يحب المقسطين ويقال هو قاسط اذا جار قال تعالى واما القاسطون فكانوا لجهنم حطبا واذا كان هذا العدل عند الله لانه اذا كان مكتوبا كان الى اليقين والصدق اقرب وعن الجهل والكذب ابعد فكان اعدل عند الله وهو كقوله ادعوهم لابائهم هو اقسط عند الله اي اعدل عند الله واقرب الى الحقيقة من ان تلسبوهم الى غير هو والفائدة الثانية قوله واقوم للشهادة ومعنى اقوم ابلغ في الاستقامة التي ضد الاعوجاج وذلك لان المتصدي للتحمل المعوج فان قبل بم بني فعلا التفضيل اعني اقسط واقوم قلنا يجوز على مذهب سيبويه ان يكونا مبنيين من اقسط واقام ويجوز ان يكون اقسط من قاسط واقوم من قويم واعلم ان الكتابة اذا كانت اقوم للشهادة لا تعاسب للحفظ والذكر فكانت اقرب الى الاستقامة والفرق بين الفائدة الاولى وهذه الثانية لان الاولى تتعلق بتحصيل رضا الله والثانية تتعلق بتحصيل مصلحة الدنيا والمال فلذلك جعل الاولى علة للثانية اشعارا بان الدين يجب تقديمه على الدين والفائدة الثالثة قوله وادنى ان لا ترتابوا يعني اقرب الى زوال الشك والارتياب عن قلوب المتداينين والفرق بين الوجهين الاولين وهذا الثالث ان الوجهين الاولين يشيران الى تحصيل مصلحة الدنيا وهذا الثالث اشارة الى دفع الضرر عن النفس وعن الغير اما عن النفس فلانه يبقى سببا لفكر ان هذا الامر كيف كان وهذا الذي قلت هل كان صدقا او كذبا واما دفع الضرر عن الغير بما ينسبه الى الكذب والتقصير فيقع في عقاب الغيبة والبهتان فالاحسن هذه الفوائد وما ادخلها في الضبط وما احسن ما فيها من الترتيب ثم قال تعالى الا ان تكون تجارة حاضرة تديرونها بينكم وفي الاية مسائل

المسئلة الاولى في الاية وجهان احدهما انه استثناء منفصل والثاني انه منقطع اما الاول ففيه وجوه الاول انه راجع الى قوله اذا تداينتم بدين الى اجل مسمى وذلك ان البيع بالدين قد يكون الى اجل قريب وقد يكون الى اجل بعيد فلما امر بالكتابة عند المداينة استثنى عنها ما اذا كان الاجل قريبا والتقدير اذا تداينتم بدين الى اجل مسمى فاكتبوه الا ان يكون الاجل قريبا وهو المراد من التجارة الحاضرة والثاني وهو ان يكون هذا استثناء من قوله ولا تسأموا ان تكتبوه صغيرا او كبيرا الى اجله كانه قيل لا تسأموا من كتبها في كل حال الا في حال التجارة الحاضرة تديرونها بينكم فليس عليكم جناح ان لا تكتبوها فهذا يكون كلاما مستأنفا ولولا رخص الله في ترك الكتابة والاشهاد لشق الامر على الخلق لانه اذا اخذ كل واحد

من المتعاملين حقه عن صاحب في ذلك المجلس لم يكن هناك خوف التجاحد فلم يكن هناك حاجة الى الكتب والاشهاد **المسئلة الثانية** قوله الا ان تكون تجارة فيه قولان الاول انه في الكون بمعنى الحدوث والوقوع كما ذكرناه في قوله وان كان ذو عسرة والثاني قال الفراء وان شئت جعلت كان هناك ناقصة على ان الاسم تجارة حاضرة والخبر تدبر ولها والتقدير الا ان تكون تجارة حاضرة دائرة بينكم **المسئلة الثالثة** قرا عاصم تجارة بالنصب والباقون بالرفع اما القراءة بالنصب فعلى انه خبر كان ولا بد فيه من اضمار الاسم وفيه وجوه احدها التقدير الا ان تكون التجارة حاضرة كبيت الكتاب ٭ بني اسد هل تعلمون فلانا اذا كان يوما ذا كواكب اشهبا ٭ اي اذا كان اليوم يوما وثانيها ان يكون التقدير الا ان يكون الامر والشان تجارة وثالثها قال الزجاج التقدير الا ان تكون المداينة تجارة حاضرة ويمكن ان يجاب عنه اذا كانت الى اجل ساعة صح تسميتها بالتجارة الحاضرة فان من باع ثوبا بدرهم في الذمة بشرط ان يودي الدرهم في هذه الساعة كان ذلك مداينة وتجارة حاضرة واما القراءة بالرفع فالوجه فيها ما ذكرناه في المسئلة الثانية **المسئلة الرابعة** التجارة عبارة عن التصرف في المال سواء كان حاضرا او في الذمة لطلب الربح يقال تجر الرجل يتجر تجارة فهو تاجر واعلم انه سواء كانت المبايعة بدين او بعين فالتجارة حاضرة فقوله الا ان تكون تجارة حاضرة لا يمكن حمله على ظاهره بل المراد من التجارة ما يتجر منه من الابدال ويعني ادارتها بينهم معاملتهم فيها يدا بيد ثم قال تعالى فليس عليكم جناح ان لا تكتبوها ومعناه لا مضرة عليكم في ترك الكتابة لما قدمناه ثم قال تعالى واشهدوا اذا تبايعتم واكثر المفسرين قالوا المراد ان الكتابة وان رفعت عنهم في التجارة الحاضرة الا ان الاشهاد ما رفع عنهم لان الاشهاد بلا كتابة تخف مؤنته ولان الحاجة اذا وقعت اليها لا يخاف فيها النسيان واعلم انه لا شك ان المقصود من هذا الامر الارشاد الى طريق الاحتياط ثم قال تعالى ولا يضار كاتب ولا شهيد واعلم انه يحتمل ان يكون هذا نهيا للكاتب والشهيد عن اصدار من له الحق اما الكاتب فبان يزيد او ينقص او يترك الاحتياط واما الشهيد فبان لا يشهد او يشهد بحيث لا يحصل منه نفع ويحتمل ان يكون نهيا لصاحب الحق عن اضرار الكاتب والشهيد بان يبرمهما ويمنعهما عن مهماتهما والاول قول اكثر المفسرين والحسن وطاوس وقتادة والثاني قول ابن مسعود وعطاء ومجاهد واعلم ان كلا الوجهين جائز في اللغة وانما احتمل الوجهين بسبب الادغام الواقع في لا يضار اصله لا يضارر بكسر الراء الاولى فيكون الكاتب والشهيد هما الفاعلان للضرار والثاني ان يكون اصله لا يضارر بفتح الراء الاولى فيكونان هما المفعول بهما الضرار ونظير هذه الاية التي تقدمت في هذه السورة وهي قوله لا تضار والدة بولدها وقد احكمنا بيان هذا اللفظ هنا والدليل على ما ذكرنا من احتمال الوجهين قراءة عمر رضي الله عنه ولا تضار بالاظهار والكسر وقراءة ابن عباس ولا يضارر بالاظهار والكسر وقراءة ابن عباس والفتح واختار الزجاج القول الاول واحتج عليه بقوله تعالى بعد ذلك وان تفعلوا فانه فسوق بكم قال وذلك لان اسم الفسوق ممن يحرف الكتابة وممن يمتنع عن الشهادة حتى يبطل الحق بالكلية اولى منه ممن ابرم الكاتب والشهيد ولانه تعالى قال فيمن يمتنع عن اداء الشهادة ومن يكتمها فانه اثم قلبه والاثم والفاسق متقاربان واحتج من نصر القول الثاني بان هذا لو كان خطابا للكاتب والشهيد لقيل وان تفعلا فانه فسوق بكم واذا كان هذا خطابا للذين يقدمون على المداينة فالمنهيون عن الضرار هم ثم قال تعالى وان تفعلوا فانه فسوق بكم وفيه وجهان احدهما انه يحمل على هذا الموضع خاصة والمعنى وان تفعلوا ما نهيتكم عنه من الضرار والثاني انه عام في جميع التكاليف والمعنى وان تفعلوا شيئا مما نهيتكم عنه او تتركوا شيئا مما امرتكم به فانه فسق بكم اي خروج عن امر الله وطاعته ثم قال تعالى واتقوا الله يعني فيما حذر منه هاهنا وهو المضار او يكون عاما والمعنى واتقوا الله في جميع اوامره ونواهيه ثم قال ويعلمكم الله والمعنى انه تعالى يعلمكم ما يكون ارشادا واحتياطا في امر الدنيا كما يعلم ما يكون ارشادا في امر الدين والله بكل شيء عليم اشارة الى كونه سبحانه عالما بجميع مصالح الدنيا والاخرة **قوله تعالى** وان كنتم على سفر ولم تجدوا كاتبا فرهن مقبوضة اعلم انه تعالى جعل البياعات في هذه الاية على ثلاثة اقسام بيع بكتاب وشهود وبيع برهان مقبوض وبيع بالامانة ولما امر في الاية المتقدمة بالكتابة والاشهاد وعلم انه ربما تعذر ذلك في السفر اما بان لا يوجد الكاتب او ان وجد لكنه لا يوجد الا بالكتابة ذكر نوعا اخر من الاستيثاق وهو اخذ الرهن فهذا هو وجه النظم وهذا ابلغ في الاحتياط من الكتابة والاشهاد ثم في الاية مسائل **المسئلة الاولى** ذكرنا اشتقاق السفر في قوله ومن كان منكم مريضا او على سفر فعدة هاهنا قال اهل اللغة تركيب هذه الحروف للظهور والكشف فالسفر الكتاب لانه يبين الشيء ويوضحه ويسمى السفر لانه يسفر عن اخلاق الرجال اي يكشف او لانه لما خرج من الكن الى الصحراء يكشف للناس او لانه لما خرج الى الصحراء فقد صارت ارض البيت منكشفة خالية واسفر الصبح اذا ظهر وسفرت المراة عن وجهها اي كشفت وسفرت من القوم اسفر سفارة اذا كشفت ما في قلوبهم وسفرت اسفر اي كنست والمسفر الكنس وذلك لانك اذا كنست فقد اظهرت ما كان تحت الغبار والسفر من الورق ما سفرته الريح ويقال لبقية بياض النهار بعد مغيب الشمس سفر لوضوحه **المسئلة الثانية** اصل الرهن من الدوام يقال رهن الشيء اذا دام وثبت ونعمة راهنة اي دائمة ثابتة اذا عرفت اصل المعنى فنقول الرهن مصدر يقال رهنت عند الرجل ارهنه رهنا اذا وضعت عنده ٭ قال الشاعر ٭ يراهنني فيرهنني بنيه وارهنه بني بما اقول ٭ اذا عرفت هذا فنقول ان المصادر قد تنقل فتجعل اسماء ويزول عنها عمل الفعل فاذا قال رهنت عند زيد رهنا لم يكن انتصابه انتصاب المصدر ولكن انتصاب المفعول به كما تقول رهنت زيدا ثوبا ولما جعل اسما بهذا الطريق جمع كما يجمع الاسماء وله جمعان رهن ورهان مما جاء على رهن قول الاعشى ٭ الا ليت لا اعطيه من ابنائنا رهنا فيفسدهم

كمن قد افسدا • وقال معتب • باتت سعاد وامسى دونها عدن وعلقت عندها من قلبك الرهن • ونظير قولنا رهن
ورهن سقف وسقف ونسر ونسر وحلق وحلق قال الزجاج فعل وفعل قليل وزعم الفراء ان الرهن جمعه رهان ثم الرهان جمعه
رهن فيكون رهن جمع الجمع وهو كقولهم ثمار وثمر ومن الناس من عكس فقال الرهن جمعه رهن والرهن جمعه رهان واعلم انهما لما تعارضا
تساقطا لا سيما وسيبويه لا يرى جمع الجمع مطردا فيجب ان لا يقال به الا عند الايقان واما ان الرهان جمع رهن فهو قياس
ظاهر مثل فعل وفعال وكبش وكباش وكعب وكعاب وكلب وكلاب **المسئلة الثالثة** قرا ابن كثير وابو عمرو
فرهن بضم الراء والهاء وروي عنهما ايضا فرهن برفع الراء واسكان الهاء والباقون فرهان قال عمرو لا اعرف الرهان الا
في الخيل فقرات برهن للفصل بين الرهان في الجعل وبين جمع رهن واما قراءة ابي عمرو بضم الراء واسكان الهاء فقال الاخفش
انها مسخة لان فعلا لا يجمع على فعل الا قليلا شاذا كما يقال سقف وسقف قارة بضم القاف واخرى بتسكينها **المسئلة
الرابعة** في الاية حذف فان شئنا جعلناه مبتدا واضمرنا الخبر والتقدير فرهن مقبوضة بدل من الشاهدين
ان يقوم مقامهما او فعليه رهن مقبوضة وان شئنا جعلناه خبرا واضمرنا المبتدا والتقدير قالوا سعة رهن مقبوضة
المسئلة الخامسة اتفق الفقهاء اليوم على ان الرهن في الحضر والسفر سواء وفي حال وجود الكاتب وعدمه وكان
مجاهد يذهب الى ان الرهن لا يجوز الا في السفر اخذا بظاهر الاية ولا يعمل بقوله اليوم وانما تقيدت الاية بذكر السفر
على سبيل الغالب لقوله فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلاة ان خفتم وليس الخوف من شرط جواز القصر **المسئلة
السادسة** مسائل الرهن كثيرة واحتج من قال بان رهن المشاع لا يجوز بان الاية دلت على ان الرهن يجب ان يكون مقبوضا
فوجب ان لا يصح رهن المشاع ثم قال تعالى فان امن بعضكم بعضا فليؤد الذي اؤتمن امانته واعلم ان هذا هو القسم الثالث من
البياعات المذكورة في الاية وهو بيع الامام اعني ما لا يكون فيه كتابة وشهود ولا يكون فيه رهن وفيه مسائل **المسئلة
الاولى** امن فلان غيره اذا لم يكن خائفا منه قال تعالى هل امنكم عليه الا كما امنتكم فقوله فان امن بعضكم بعضا اي لم يخف خيانته
وجحوده للحق فليؤد الذي اؤتمن امانته اي فليؤد المديون الذي كان امينا ومؤتمنا في ظن الداين امانته اي حقه كانه يقول ايها
المديون انت امن ومؤتمن في ظن المداين فلا يخلف ظنه واد اليه امانته وحقه يقال امنته وائتمنته فهو مامون ومؤتمن ثم قال
وليتق الله ربه اي هذا المديون يجب ان يتقي الله فلا يجحد لان الداين لما عامله المعاملة الحسنة حيث عول على امانته ولم يطالبه
بالوثائق من الكتبة والاشهاد والرهن فينبغي لهذا المديون ان يتق الله ويعامله بالمعاملة الحسنة في ان لا ينكر ذلك الحق وفي ان يؤديه
اليه عند حلول الاجل وفي الاية قول اخر وهو انها خطاب للمرتهن بان يؤدي الرهن عند استيفاء المال فانه امانة في يده والوجه هو الاول
المسئلة الثانية من الناس من قال هذه الاية ناسخة للايات المتقدمة الدالة على وجوب الكتبة والاشهاد واخذ الرهن واعلم
ان التزام وقوع النسخ من غير دليل يلجئ اليه خطا بل تلك الاوامر محمولة على الارشاد ورعاية الاحتياط وهذه الاية محمولة على الرخصة وعن
ابن عباس انه قال ليس في اية المداينة نسخ ثم قال ولا تكتموا الشهادة وفي التاويل وجوه الاول قال القفال انه تعالى لما اباح ترك الكتبة
والاشهاد والرهن عند اعتقاد كون المديون امينا ثم كان من الجائز في هذا المديون هذا ان يخلف هذا الظن وان يخرج خائنا
حاجزا للحق الا انه من الجائز ان يكون بعض الناس مطلعا على احوالهم كها هنا ندب الله ذلك الانسان الى ان يسعى في احياء ذلك الحق
وان يشهد لصاحب الحق بحقه ومنعه من كتمان الشهادة سواء عرف صاحب الحق تلك الشهادة ام لا وشدد فيه ان جعله اثم القلب
لو تركه وقد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم خبر يدل على صحة هذا التاويل وهو قوله خير الشهود من شهد قبل ان يستشهد والوجه
الثاني في التاويل ان يكون المراد من كتمان الشهادة ان ينكر العلم بتلك الواقعة ونظيره قوله تعالى ام يقولون ان ابرهيم واسماعيل ويعقوب
والاسباط كانوا هودا او نصارى قل ءانتم اعلم ام الله ومن اظلم ممن كتم شهادة عنده من الله والمراد منه الحجة وانكار العلم الوجه
الثالث في كتمان الشهادة الامتناع من ادائها عند الحاجة الى اقامتها وقد تقدم ذلك في قوله ولا ياب الشهداء اذا ما دعوا وذلك لانه
متى امتنع عن اقامة الشهادة فقد بطل حقه فكان هو بالامتناع من الشهادة كالمبطل لحقه وحرمة مال المسلم كحرمة دمه فلهذا بالغ
في الوعيد ثم قال ومن يكتمها فانه اثم قلبه وفيه مسائل **المسئلة الاولى** الاثم الفاجر روي ان عمر كان يعلم اعرابيا ان شجرة
الزقوم طعام الاثيم فكان يقول طعام اليتيم فقال له عمر طعام الفاجر فهذا يدل على ان الاثم يكون بمعنى الفجور **المسئلة الثانية**
قال صاحب الكشاف اثم خبر ان وقلبه رفع باثم على الفاعلية كانه قيل فانه ياثم قلبه وقرئ قلبه بالفتح كقوله سفه نفسه وقرا ابن ابي عبلة
اثم قلبه اي جعله اثما **المسئلة الثالثة** اعلم ان كثيرا من المتكلمين قالوا الفاعل والعارف والمامور والمنهي هو القلب وقد
استقصينا هذه المسئلة في سورة الشعراء في تفسير قوله قل نزل به الروح الامين على قلبك وذكرنا طرفا منه في تفسير قوله قل من كان
عدوا لجبريل فانه نزله على قلبك وهؤلاء يتمسكون بهذه الاية يقولون انه تعالى اضاف الاثم الى القلب فلولا ان القلب هو الفاعل والا لما
كان اثما واجاب من خالف في هذا القول بان اضافة الفعل الى جزء من اجزاء البدن انما يكون لاجل ان اعظم اسباب الاعانة على ذلك
الفعل انما يحصل من ذلك العضو فيقال هذا مما ابصرته عيني وسمعته اذني وعرفه قلبي ويقال فلان خبيث الفرج ومن المعلوم ان

افعال الجوارح تابعة لافعال القلوب ومتولدة مما يحدث في القلب من الدواعي والصوارف فلما كان الامر كذلك فلهذا السبب اضيف
الاثم هاهنا الى القلب ثم قال عز وجل والله بما تعملون عليم وهو تحذير من الاقدام على الكتمان لان المكلف اذا علم انه لا
يعزب عن علم الله ضمن قلبه كان خائفا حذرا من مخالفة امر الله فانه يعلم انه تعالى يحاسبه على كل تلك الافعال ويجازيه عليها
ان خيرا فخير وان شرا فشر **قوله تعالى** لله ما في السموات وما في الارض وان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه
يحاسبكم به الله في الاية مسائل **المسئلة الاولى** في كيفية النظم وجوه الاول قال الاصم انه تعالى لما جمع في
هذه السورة اشياء كثيرة من علم الاصول وهي دلائل النبوة والنبوة والمعاد واشياء كثيرة من بيان الشرائع والتكاليف في الصلوة
والزكاة والقصاص والصوم والحج والجهاد والحيض والطلاق والعدة والصداق والخلع والايلاء والرضاع والبيع والربا وكيفية
ختم الله هذه السورة بهذه الاية على سبيل التهديد واقول انه قد ثبت ان الصفات هي كمالات حقيقية ليست الا القدرة والعلم
فعبر سبحانه عن كمال القدرة بقوله لله ما في السموات وما في الارض فلكا فلكا وعبر عن كمال العلم المحيط المحيط بالكليات والجزئيات بقوله
ان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله واذا جعل كمال القدرة والعلم فكان كل من في السموات عبيد مربون وجدوا بتخليقه
وتكوينه كان ذلك غاية الوعد للمطيعين ونهاية الوعيد للمذنبين فلهذا السبب ختم الله تعالى هذه السورة بهذه الاية الوجه
الثاني في كيفية النظم قال ابو مسلم انه تعالى لما قال في اخر الاية المتقدمة وانه بما تعملون عليم ذكر عقيبه ما يجري مجرى الدليل
العقلي فقال لله ملك السموات والارض ومعنى هذا الملك ان هذه الاشياء لما كانت محدثة فقد وجدت بتخليقه وتكوينه وابداعه
ومن كان عاقلا لهذه الافعال المحكمة المتقنة العجيبة الغريبة المشتملة على الحكم المتكاثرة والمنافع العظيمة لابد وان يكون عالما بها اذ
من المحال صدور الفعل المحكم المتقن عن الجاهل به فكان تعالى احتج بخلقه السموات والارض مع ما فيها من وجوه الاحكام والاتقان على كونه
تعالى عالما بها محيطا باجزائها وجزئياتها الوجه الثالث في كيفية النظم قال القاضي انه تعالى لما امر بهذه الوثائق اعني الكتابة
والاشهاد والرهن وكان المقصود من الامر بها صيانة الاموال والاحتياط في حفظها بين تعالى انه انما يفيد بها المقصود يرجع الى
الخلق لا لمنفعة يعود الى الله سبحانه منها فان له ملك السموات والارض الوجه الرابع قال الشعبي وعكرمة ومجاهد انه تعالى لما
نهى عن كتمان الشهادة واوعد عليه بين ان له ملك السموات والارض فيجازي على الكتمان والاظهار **المسئلة الثانية** احتج من
الاصحاب بقوله لله ما في السموات والارض على ان فعل العبد خلق الله تعالى وانه من جملة خلق السموات والارض بدليل صحة الاستثناء
واللام في قوله لله ليس لام الغرض فانه ليس غرض الفاسق من فسقه طاعة الله فلابد وان يكون المراد منه لام الملك والتخليق
المسئلة الثالثة احتج الاصحاب بهذه الاية على ان المعدوم ليس بشيء لان من جملة ما في السموات والارض حقائق الاشياء وما
هياتها فهي لابد وان تكون تحت قدرة الله سبحانه وتعالى وانما تكون الحقائق والماهيات تحت قدرته لو كان قادرا على تحقيق تلك الحقائق
وتكوين تلك الماهيات واذا كان كذلك كانت قدرة الله تعالى مؤثرة للذوات ومحققة للحقائق فكان القول بان المعدوم شيء باطل
ثم قال تعالى وان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله روي عن ابن عباس انه قال لما نزلت هذه الاية جاء ابو بكر وعمر
وعبد الرحمن ومعاذ وناس الى النبي صلى الله عليه وسلم فقالوا يا رسول الله كلفنا من العمل ما لا نطيق ان احدنا ليحدث نفسه بما لا يحب ان
يثبت في قلبه وان له الدنيا فقال النبي عليه السلام فلعلكم تقولون كما قال بنوا اسرائيل سمعنا وعصينا قولوا سمعنا واطعنا فقالوا سمعنا
واطعنا واشتد عليهم ذلك فنكثوا في ذلك حولا فانزل الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها فنسخت هذه الاية فقال النبي صلى الله عليه وسلم
ان الله تجاوز عن امتي ما حدثوا به انفسهم ما لم يعملوا او يتكلموا به واعلم ان محل البحث في هذه الاية ان قوله وان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه
يحاسبكم به الله يتناول حديث النفس والخواطر الفاسدة التي ترد على القلب ولا يتمكن من دفعها فالمؤاخذة بما تجري مجرى تكليف ما لا يطاق
والعلماء اجابوا عنه من وجوه الاول ان الخواطر الحاصلة في القلب على قسمين منها ما يوطن الانسان نفسه عليه ويعزم على ادخاله في الوجود
ومنه ما لا يكون كذلك بل تكون امورا خاطرة بالبال مع ان الانسان يكرهها ولكنه لا يمكنه دفعها عن النفس فالقسم الاول يكون مؤاخذا
والثاني لا يكون مؤاخذا به الا ترى الى قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وقال في اخر هذه
السورة لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت وقال ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة هذا هو الجواب المعتمد والوجه الثاني ان يحل
ما كان في القلب ما لا يدخل في العمل فانه في محل العفو وقوله وان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه فالمراد منه ان يدخل ذلك العمل في الوجود
اما ظاهرا واما على سبيل الخفية اما ما يوجد في القلب من العزائم والارادات ولم يتصل بالعمل فكان ذلك في محل العفو وهذا الجواب
ضعيف لان اكثر المؤاخذات انما تكون بافعال القلوب الا ترى ان اعتقاد الكفر والبدع ليس الا من اعمال القلوب واعظم انواع
العقاب مرتب عليه وايضا فافعال الجوارح اذا خلت عن افعال القلوب واعظم انواع العقاب مرتب عليه وايضا فافعال الجوارح
اذا خلت عن افعال القلوب لا يترتب عليها عقاب كافعال النائم والساهي فثبت ضعف هذا الجواب والوجه الثالث انه
تعالى يؤاخذ بها لكن مؤاخذتها هي الغموم والهموم في الدنيا روى الضحاك عن عائشة انها قالت ما حدث العبد به نفسه من شر
كانت محاسبة الله عليه نعم يبتليه في الدنيا او حزن او اذى فاذا جاءت الاخرة لم يسأل عنه ولم يعاقب عليه ورويت انها سألت النبي

صلى الله عليه وسلم

صلى الله عليه وسلم عن هذه الآية فاجابها بما هذا معناه فان قيل المواخذة كيف تحصل في الدنيا مع قوله اليوم تجزى
كل نفس قلنا هذا خاص فيكون مقدما على ذلك العام الوجه الرابع في الجواب انه تعالى قال يحاسبكم به الله ولم يقل
يوخذكم به الله وقد ذكرنا في معنى كونه تعالى حسيبا ومحاسبا وجوها كثيرة وذكرنا ان من جملة تفاسيره كونه تعالى بها فرجع
معنى هذه الآية الى كونه تعالى عالما بكل ما في الضمائر والسرائر روي عن ابن عباس انه تعالى اذا جمع الخلائق يخبرهم بما كان في
نفوسهم فالمومن يخبره ثم يعفو عنه واهل الذنوب يخبرهم ما اخفوا من التكذيب والذنب **المسئلة الرابعة** في الجواب
انه تعالى ذكر بعد هذه الآية قوله فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء فيكون الغفران نصيبا لمن كان كارها لورود تلك الخواطر
والعذاب يكون نصيبا لمن يكون مصرا على تلك الخواطر مستحسنا لها الوجه السادس قال بعضهم المراد بهذه الآية كتمان
الشهادة وهو ضعيف لان اللفظ عام وان كان واردا عقيب تلك القضية لا يلزم قصره عليه الوجه السابع في الجواب
ما روينا عن بعض المفسرين ان هذه الآية منسوخة بقوله لا يكلف الله نفسا الا وسعها وهذا ايضا ضعيف لوجوه احدها ان هذا
النسخ انما يصح لو قلنا انهم كانوا قبل هذا النسخ مامورين بالاحتراز عن تلك الخواطر التي كانوا عاجزين عن وقفها وذلك باطل لان التكليف
فظ ما ورد الا بما في القدرة ولذلك قال عليه السلام بعثت بالحنيفية السهلة السمحة والثاني ان النسخ انما يحتاج اليه لو دلت الآية
على حصول العقاب على تلك الخواطر وقد بينا ان الآية لا تدل على ذلك والثالث ان نسخ الخبر لا يجوز انما الجائز هو نسخ الاوامر والنواهي
واعلم ان للناس اختلافا في ان الخبر هل نسخ ام لا وقد ذكرناه في اصول الفقه ثم قال فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء فيه مسئلتان
المسئلة الاولى الاصحاب قد احتجوا بهذه الآية على جواز غفران ذنوب اصحاب الكبائر وذلك لان المومن المطيع مقطوع
بانه يثاب ولا يعاقب والكافر مقطوع بانه يعاقب ولا يثاب وقوله يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء رفع للقطع بواحد من الامرين فلم
يبق الا ان يكون ذلك نصيبا للمومن ترثه المذنب باعماله **المسئلة الثانية** قرا عاصم وابن عامر فيغفر ويعذب برفع الرا
والباء واما الباقون فبالجزم اما الرفع فعلى الاستيناف والتقدير فهو يغفر واما الجزم فبالعطف على يحاسبكم ونقل عن ابن عمر انه ادغم
الرا في اللام في قوله يغفر لمن يشاء قال صاحب الكشاف انه لحن ونسبته الى ابي عمرو كذب فكيف يليق مثل هذا اللحن باعلم الناس بالعربية
ثم قال والله على كل شيء قدير وبين بقوله لله ملك السموات والارض انه كامل الملك والملكوت وبين بقوله ان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه
يحاسبكم به الله انه كامل العلم والاحاطة ثم بين بقوله والله على كل شيء قدير انه كامل القدرة مستولي على كل الممكنات بالفهم والقدرة والتكوين
والاعدام والاكمال اعلى واعظم من حصول الكمال في هذه الصفات والموجود بهذه الكلمات يجب على كل عاقل ان يكون عبدا منقادا له خاضعا
لاوامره ونواهيه محترزا عن مساخطه ونواهيه **قوله تعالى** امن الرسول بما انزل اليه من ربه
في الآية مسائل **المسئلة الاولى** في كيفية النظم وجوه الاول وهو انه تعالى لما بين في الآية المتقدمة كمال القدرة
وكمال العلم وكمال القدرة لله تعالى وذلك يوجب كمال صفة الربوبية اتبع ذلك بان بين كون المومنين في نهاية الانقياد والطاعة والخضوع
لله تعالى وذلك هو كمال العبودية واذا ظهر منه لنا كمال الربوبية وقد ظهر منا كمال العبودية فالمرجو من عميم فضله واحسانه ان يظهر يوم
القيامة في حقنا كمال العناية والرحمة والاحسان اللهم حقق هذا الامل الوجه الثاني في النظم انه تعالى لما قال ان تبدوا ما في
انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله بين انه لا يخفى عليه من سرنا وجهرنا وباطننا وظاهرنا شيء البتة ثم انه ذكر عقيب ذلك ما يجري
مجرى المدح لنا والثناء علينا فقال امن الرسول بما انزل اليه من ربه والمومنون كانه يفصله بقول عبدي انا وان كنت اعلم جميع احوالك
فلا اظهر من احوالك ولا اذكرها الا ما يكون مدحا لك وثناء عليك حتى يعلم اني كما انا الكامل في الملك والعلم والقدرة فانا الكامل
في الجود والرحمة وفي اظهار الحسنات وفي الستر على السيئات الوجه الثالث انه بدا السورة بمدح المتقين الذين يومنون بالغيب
ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون فبين في آخر السورة ان الذين مدحتهم في اول السورة هم امة محمد عليه فقال والمومنون كل امن بالله
وملائكته وكتبه ورسله لا نفرق بين احد من رسله وهذا هو المراد بقوله في اول السورة يومنون بالغيب ثم قال هاهنا وقالوا سمعنا
واطعنا والمراد بقوله في اول السورة ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون ثم قال هاهنا غفرانك ربنا واليك المصير وهو المراد بقوله
في اول السورة وبالآخرة هم يوقنون ثم حكى عنهم هاهنا كيفية تضرعهم الى ربهم في قولهم ربنا لا تواخذنا ربنا واعف عنا واغفر لنا وارحمنا
الى آخر السورة وهو المراد بقوله في اول السورة اولئك على هدى من ربهم واولئك هم المفلحون فانظر كيف حصلت الموافقة بين اول السورة وآخرها
الوجه الرابع وهو ان الرسول اذا جاءه الملك من عند الله تعالى وقال له ان الله بعثك رسولا الى الخلق فهاهنا الرسول لا يمكنه ان يعرف
صدق ذلك الملك الا بمعجزة يظهرها الله تعالى على صدق ذلك الملك الا بمعجزة يظهرها الله تعالى على صدق ذلك الملك في دعواه ولولا ذلك
المعجز لجوز الرسول ان يكون ذلك المخبر شيطانا ضالا مضلا وذلك الملك ايضا اذا سمع كلام الله تعالى افتقر الى معجز يدل على ان المسموع هو
كلام الله تعالى فهذه المراتب معتبرة اولها يقوم المعجزة على ان المسموع كلام الله لا غيره فيعرف الملك بواسطة ذلك المعجز انه سمع كلام الله وثانيها
يقوم المعجزة عند النبي على ان ذلك الملك صادق في دعواه وانه ملك بعثه الله وليس بشيطان وثالثها يقوم المعجزة على يد الرسول
عند الامة حتى يستدل الآية بها على ان الرسول صادق في دعواه فاذن ما لم يعرف الرسول كونه رسولا من عند الله لا تنكر الامة من ان

الوجه الخامس

يعرفوا ذلك فلما ذكر الله تعالى في هذه السورة انواع الشرايع واقسام الاحكام قال امن الرسول فبين ان الرسول عرف ان ذلك وحي من الله
تعالى وصل اليه وان الذي اخبره بذلك ملك مبعوث من قبل الله ومعصوم من التحريف وليس بشيطان مضل ثم لما ذكر ايمان الرسول وهو المرتبة
المتاخرة المتقدمة ذكر عقيبه ايمان المومنين بذلك وهو المرتبة المتاخرة فقال والمومنون كل امن بالله ومن تامل في لطايف نظم هذه
السورة في بدايع ترتيبها علم ان القرآن كما انه معجز بحسب فصاحة الفاظه وشرف معانيه فهو ايضا معجز بحسب ترتيبه ونظم اياته ولعل الذين
قالوا انه معجز بحسب اسلوبه ارادوا ذلك الا اني رايت جمهور المفسرين معرضين عن هذه اللطايف غير منتبهين لهذه الاسرار وليس الامر
في هذا الباب الا كما قيل ٭ والنجم يستصغر الابصار رويته والذنب للطرف لا للنجم في الصغر ٭ ونسال الله تعالى ان ينفعنا بما علمنا
ويعلمنا بما ينفعنا به بفضله ورحمته **المسئلة الثانية** اما قوله امن الرسول بما انزل اليه من ربه فالمعنى انه عرف الدلايل
القاهرة والمعجزات الباهرة ان هذا القرآن وجملة ما فيه من الشرايع والاحكام منزل من عند الله تعالى وليس ذلك من باب القاء الشياطين
ولا من نوع السحر والكهانة والشعبذة وانما عرف الرسول ذلك بما ظهر من المعجزات القاهرة على يد جبريل واما قوله والمومنون ففيه احتمالان
احدهما ان اسم الكلام عند قوله والمومنون فيكون المعنى امن الرسول والمومنون بما انزل اليه من ربه ثم ابتدا بعد ذلك بقوله كل امن
واحد من المذكورين فيما تقدم وهم الرسول والمومنون امن بالله والاحتمال الثاني ان يتم الكلام عند قوله بما انزل اليه من ربه واما المومنون
فانهم امنوا بالله وملايكته وكتبه ورسله فالوجه الاول مشعر بانه عليه السلام ما كان مومنا بربه ثم صار مومنا به ويحمل عدم الايمان على
وقت الاستدلال وعلى الوجه الثاني يشعر اللفظ بان الذي حدث هو ايمانه بالشرايع التي نزلت عليه كما قال ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان
فاما الايمان بالله وملايكته وكتبه ورسله على الاجمال فقد كان حاصلا منذ خلق من اول الامر وكيف يستبعد ذلك مع ان عيسى عليه السلام
حين انفصل عن امه قال اني عبد الله اتاني الكتاب فاذا لم يبعد ان يكون عيسى رسولا من عند الله كان طفلا فكيف يستبعد ان يقال
ان محمدا كان عارفا بربه من اول ما خلق كامل العقل **المسئلة الثالثة** دلت الاية على ان الرسول امن بما انزل اليه من ربه
وان المومنين امنوا بالله وملايكته وكتبه ورسله وانما خص الرسول بذلك لان الذي ينزل اليه من ربه قد يكون كلاما متلوا يسمعه الغير
ويعرفه فيمكنه ان يومن به وقد يكون وحيا لا يعلمه سواه فيكون هو عليه السلام مختصا في باب الايمان ولا يتمكن غيره من الايمان به فلهذا السبب
كان الرسول عليه السلام مختصا في باب الايمان بما لا يمكن حصوله في غيره ثم قال تعالى والمومنون كل امن بالله وملايكته وكتبه ورسله وفيه
مسايل **المسئلة الاولى** اعلم ان هذه الاية دلت على ان معرفة هذه المراتب الاربعة من ضرورات الايمان فالمرتبة الاولى هي الايمان
بالله سبحانه وذلك لا يتم ما لم يثبت ان للعالم صانعا قادرا على جميع المقدورات عالما بجميع المعلومات غنيا عن كل الحاجات لا يمكن معرفة صدق
الانبياء عليهم السلام فكانت معرفة الله تعالى هي الاصل فلذلك قدم الله تعالى هذه المرتبة في الذكر والمرتبة الثانية انه سبحانه انما يوحي الى الانبياء
بواسطة الملايكة فقال ينزل الملايكة بالروح من امره على من يشاء من عباده وقال وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل
رسولا فيوحي باذنه ما يشاء وقال فانه نزله على قلبك وقال نزل به الروح الامين على قلبك وقال علمه شديد القوى فاذا ثبت ان وحي الله تعالى
انما يصل الى البشر بواسطة الملايكة فالملايكة يكونون كالوسايط بين الله وبين البشر فلهذا السبب جعل ذكر الملايكة في المرتبة الثانية ولهذا
السر قال ايضا شهد الله انه لا اله الا هو والملايكة والمرتبة الثالثة الكتب وهو الوحي الذي يتلقفه الملك من الله ويوصله الى البشر وذلك في ضرب
المثال يجري مجرى استنارة سطح القمر من نور الشمس فذات الله كالقمر وذات الوحي كاستنارة القمر وكما ان ذات القمر مقدمة في المرتبة على
استنارته فكذلك ذات الملك متقدمة على حصول ذلك الوحي المخبر عنه بهذه الكتب فلهذا السبب كانت الكتب متاخرة عن الرتبة عن الملايكة
فلا جرم اخر الله تعالى ذكر الكتب عن ذكر الملايكة والمرتبة الرابعة الرسل وهم الذين يقتبسون انوار الوحي من الملايكة فيكونون متاخرين في الدرجة
عن الكتب فلهذا السبب جعل الله ذكر الرسل في الدرجة الرابعة واعلم ان في ترتيب هذه المراتب الاربعة على هذا الوجه اسرارا عامة وحكما عظيمة
لا يحسن ايداعها في الكتب والقدر الذي ذكرناه كاف في التشريف **المسئلة الثانية** المراد بالايمان بالله عبارة عن الايمان
بوجوده وبصفاته وبافعاله وباحكامه وباسمائه اما الايمان بوجوده فهو ان يعلم ان ما وراء المتحيزات موجودا خالقا لها وعلى هذا التقدير
فالجسم لا يكون متحيزا بوجود الاله تعالى لانه ما يثبت ما وراء المتحيزات شيا اخر فيكون خلافه معنا في اثبات ذات الله تعالى اما الفلاسفة والمعتزلة
فهم مقرون باثبات موجود سوى المتحيزات موجود لها فيكون الخلاف معهم لا في الذات بل في الصفات واما الايمان بصفاته فالصفات
اما سلبية واما ثبوتية اما السلبية فهي ان يعلم انه فرد منزه عن جميع جهات التركيب فان كل مركب يفتقر الى كل واحد من اجزايه وكل واحد من
اجزايه غيره فكل مركب فهو مفتقر الى غيره وكل مفتقر الى غيره ممكن لذاته فاذن كل مركب فهو ممكن لذاته فكل ما ليس ممكنا لذاته بل كان واجبا
لذاته امتنع ان يكون مركبا بوجه من الوجوه بل كان فردا مطلقا واذا كان فردا في ذاته لزم ان لا يكون متحيزا ولا جسما ولا جوهرا ولا في مكان ولا حالا
ولا محلا ولا متغيرا ولا محتاجا بوجه من الوجوه البتة واما الصفات الثبوتية فبان يعلم ان الموجب لذاته نسبته الى بعض الممكنات كنسبته الى
المتوافي قلنا واما ان هذه المحدثات وقعت على وجوه ممكن وقوعها على خلاف تلك الاحوال علمنا ان المؤثر فيها قادرا مختارا لا موجب بالذات ثم يستدل
بما في افعاله من الاحكام والاتقان على كمال علمه فحينئذ بمعرفته قادرا عالما سميعا بصيرا موصوفا بنعوت الجلال وصفات الكمال وقد استقصينا
ذلك في تفسير قوله الله لا اله الا هو الحي القيوم واما الايمان بافعاله فان يعلم ان كل ما سواه فهو ممكن محدث ونعلم ببديهة عقلك ان الممكن

المحدث لا يوجد بذاته بل لا بد له من موجد يوجده وهو القديم فهذا الدليل يحملك على ان تجزم بان كل ما سواه فانما حصل بتخليقه
وايجاده وتكوينه الا انه وقع في البين عقدة وهي الحوادث التي هي الافعال الاختيارية للحيوانات فالحكم الاول وهو انها ممكنة محدثة فلا بد
من اسنادها الى واجب الوجود يطرد فيها فان قلت اني اجد من نفسي اني ان شئت اتحرك تحركت وان شئت ان لا اتحرك لم اتحرك فكانت حركاتي
وسكناتي لي لا لغيري فنقول فقد علقت حركتك بمشيتك فحركتك وسكونك بمشيتك كحركتك وكسكونك فقبل حصول مشية الحركة لا بد وان
يتحرك اذا ثبت هذا فنقول هذه المشية كيف حدثت فان حدوثها اما ان يكون لا بمحدث اصلا او يكون بمحدث ثم ذلك المحدث اما ان يكون
هو العبد او الله فان حدثت لا بمحدث فقد لزم نفي الصانع وان كان محدثها هو العبد افتقر في احداثها الى مشية اخرى ولزم التسلسل فثبت
ان محدثها هو الله سبحانه وتعالى اذا ثبت هذا فنقول لا اختيار للانسان في حدوث تلك المشية وبعد حدوثها فلا اختيار له في ترتيب الفعل
عليها بلا المشية به ولا حصول الفعل بعد المشية به فالانسان مضطر في صورة مختار فهذا كلام قاهر قوي في معارضته اشكالات احدهما
انه كيف يليق بكمال حكمة الله ايجاد هذه القبائح والفواحش من الكفر والفسق والثاني انه لو كان الكل بتخليقه فكيف يوجه الامر والنهي والمدح
والذم والثواب والعقاب على العبد فهذا هو الحرف المقول عليه من جانب الخصم الا انه وارد عليه ايضا في العلم على ما قررناه في مواضع عدة
واما المرتبة الرابعة في الايمان بالله فهو معرفة احكامه ويجب ان يعلم في احكامه امورا اربعة احدها انها غير معللة بعلة اصلا لان كل ما
كان معللا بعلة كان صاحبه ناقصا بذاته كاملا بغيره وذلك على الحق سبحانه محال وثانيها ان نعلم ان المقصود من شرعها منفعة عائدة
الى العبد لا الى الحق فانه منزه عن جلب المنافع ودفع المضار وثالثها ان نعلم ان له الالزام والحكم في الدنيا كيف شاء واراد ورابعها ان نعلم
انه لا يجب لاحد على الحق بسبب اعماله وافعاله شيء وانه سبحانه في الاخرة يغفر لمن يشاء بفضله ويعذب من يشاء بعدله وانه لا يقبح منه شيء
ولا يجب عليه شيء لان الكل ملكه وملكه فالمملوك المجازي لا حق له على المالك المجازي فكيف للمملوك الحقيقي مع المالك الحقيقي واما المرتبة الخامسة في
الايمان بالله معرفة اسمائه قال في الاعراف ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها وقال في بني اسرائيل ايا ما تدعوا فله الاسماء الحسنى وقال
في طه الله لا اله الا هو له الاسماء الحسنى وقال في اخر الحشر له الاسماء الحسنى يسبح له ما في السموات والارض والاسماء الحسنى هي الاسماء الواردة في كتب
الله المنزلة على السنة انبيائه المعصومين فهو الاشارة الى تعاقد الايمان بالله واما الايمان بالملائكة فهو من اربعة اوجه اولها الايمان بوجودها
فاما البحث عن انها روحانية محضة او جسمانية او مركبة من القسمين وبتقدير كونها جسمانية فهي اجسام لطيفة او كثيفة وان كانت لطيفة
او كثيفة وان كانت لطيفة فهي اجسام نورانية وهوائية وان كانت كذلك فكيف يمكن ان يكون مع لطافة اجزائها بالغة في القوة الى الغاية
القصوى فذاك مقام العلماء الراسخين في علوم الحكمة القرانية والبرهانية والمرتبة الثانية في الايمان بالملائكة العلم بانهم معصومون مطهرون
يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون وان لديهم بذكر الله وانسهم بعبادة الله وكما ان حياة كل
واحد منا بنفسه الذي هو عبارة عن استنشاق الهوى فكذلك حياتهم بذكر الله ومعرفته وطاعته المرتبة الثالثة انها وسائط بين الله
وبين البشر فكل قسم منهم يوكل على قسم من اقسام هذا العالم كما قال سبحانه والصافات صفا فالزاجرات زجرا وقال والذاريات ذروا فالحاملات
وقرا وقال والمرسلات عرفا فالعاصفات عصفا وقال والنازعات غرقا والناشطات نشطا ولقد ذكرنا في تفسير هذه الايات اسرارا مخفية
اذا طالعها الراسخون في العلم وقعوا عليها المرتبة الرابعة ان كتب الله المنزلة انما وصلت الى الانبياء بواسطة الملائكة قال تعالى انه لقول رسول
كريم ذي قوة عند ذي العرش مكين مطاع ثم امين فهذه المراتب لا بد منها في حصول الايمان بالملائكة وكلما كان عوض العقل في هذه المراتب
اشد كان ايمانه بالملائكة اتم واما الايمان بالكتب فلا بد فيه من امور اربعة اولها ان يعلم ان هذه الكتب وحي من الله الى
رسوله بانها ليست من باب الكهانة ولا من باب السحر ولا من باب القاء الشياطين والارواح الخبيثة وثانيها ان يعلم ان الوحي
لهذه الكتب وان كان من قبل الملائكة المطهرين فالله تعالى لم يمكن احدا من الشياطين من القاء شيء من ضلالاتهم في اثناء هذا الوحي
الطاهر وعند هذا يعلم ان من قال ان الشيطان القى قوله تلك الغرانيق العلى في اثناء الوحي فقد قال قولا عظيما وطرق الطعن والتهمة
الى القران والمرتبة الثالثة ان هذا القران لم يغير ولم يحرف دخل فيه فساد قول من قال ان رتب القران على هذا الوجه شيء
فعله عثمان رضي الله عنه بان من قال ذلك اخرج القران عن كونه حجة والمرتبة الرابعة ان يعلم ان القران مشتمل على المحكم
والمتشابه وان محكمه يكشف عن متشابهه واما الايمان بالرسل فلا بد فيه من امور اربعة المرتبة الاولى ان يعلم
كونهم معصومين عن الذنوب وقد احكمنا هذه المسئلة في تفسير قوله فازلهما الشيطان عنها فاخرجهما مما كانا فيه وجميع الايات التي
يتمسك بها المخالفون قد ذكرنا وجه تاويلاتها في هذا التفسير بعون الله تعالى والمرتبة الثانية من مراتب الايمان بهم ان يعلم
ان النبي افضل ممن ليس بنبي ومن الصوفية من ينازع في هذا الباب المرتبة الثالثة قال بعضهم انهم افضل من الملائكة وقال
كثير من العلماء ان الملائكة السماوية افضل منهم وهم افضل من الملائكة الارضية وقد ذكرنا هذه المسئلة في تفسير قوله واذ قلنا للملائكة
اسجدوا لادم ولارباب المكاشفات في هذه المسئلة مباحثات غامضة المرتبة الرابعة ان يعلم ان بعضهم افضل من البعض
وقد بينا ذلك في تفسير قوله تعالى تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض ومنهم من انكر ذلك وتمسك بقوله تعالى في هذه السورة الاية لا نفرق
بين احد من رسله واجاب العلماء عنه بان المقصود من هذا الكلام شيء اخر وهو ان الطريق الى اثبات نبوة الانبياء اذا كانوا حاضرين

مع ظهور المعجزة على وفق دعاويهم فاذا كان هذا هو الطريق فان صح هذا الطريق وجب في كل من ظهرت المعجزة على وفق دعواه ان يكون
صادقا وان لم يصح هذا الطريق وجب ان لا يدل في حق احد منهم على صحة رسالته فاما ان يدل على رسالة البعض دون البعض فهو فاسد
متناقض والغرض منه تزييف طريقة اليهود والنصارى الذين يقرون بنبوة موسى وعيسى ويكذبون بنبوة محمد عليه السلام فهذا هو
المقصود من قوله تعالى لا نفرق بين احد من رسله لا ما ذكرتم من انه لا يجوز ان يكون بعضهم افضل من البعض فهذا هو الاشارة الى اصول
الايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله **المسئلة الثالثة** قرا حمزة وكتابه على الواحد والباقون كتبه على الجمع اما الاول
ففيه وجهان الاول احدهما ان المراد هو القرآن ثم الايمان به نفس الايمان بجميع الكتب والرسل والثاني على معنى الجنس فتوافق معنى الجمع
ونظيره قوله تعالى فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وانزل معهم الكتاب بالحق فان قيل اسم الجنس انما يفيد العموم اذا كان مقرونا
بالالف واللام وهذه مضافة قلنا قد جاء المضاف من الاسماء ويعنى به الكثرة قال تعالى وان تعدوا نعمة الله وقال تعالى احل لكم ليلة
الصيام الرفث وهذا الاحلال شايع في جميع الصيام قال العلماء والقراءة بالجمع افضل لمشاكلة ما قبله وما بعده من لفظ الجمع ولان
اكثر القراء عليه واعلم ان القراء اجمعوا في قوله ورسله على ضم السين وعن ابي عمرو بسكونها وعن نافع وكتبه ورسله مخففين وحجة الجمهور ان اصل
الكلمة على فعل بضم العين وحجة ابي عمرو هي ان تتوالى اربع متحركات لانهم كرهوا ذلك ولهذا لم تتوال هذه الحركات في شعر الا يكون مزاحفا
واجاب الاولون ان ذلك مكروه في الكلمة الواحدة اما في الكلمتين فلا بدليل ان الادغام عنه لازم في وجعل لك مع انه قد توالى فيه
خمس متحركات والكلمة اذا اتصل بها ضمير فهي كلمتان لا كلمة واحدة **المسئلة الرابعة** قوله لا نفرق بين احد من رسله
وقال والذين اتخذوا من دونه اولياء ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى اي قالوا هذا فيه محذوف والتقدير يقولون لا نفرق بين احد
من رسله وكقوله والملائكة باسطوا ايديهم اخرجوا معناه يقولون اخرجوا وقال الذين اتخذوا من دونه اولياء ما نعبدهم الا ليقربونا الى
الله زلفى اي قالوا هذا **المسئلة الخامسة** قرا ابو عمرو نفرق بالتاء على ان الفعل لكل وقرا عبد الله لا يفرقون **المسئلة
السادسة** احد في معنى الجمع كقوله فما منكم من احد عنه حاجزين والتقدير لا نفرق بين جميع رسله هذا هو الذي قالوه وعندي
انه لا يجوز ان يكون احد هاهنا في معنى الجمع لانه يصير التقدير لا نفرق بين جميع رسله وهذا لا ينافي كونهم مفرقين بين بعض الرسل والمقصود
بالنفي هو هذا لان اليهود والنصارى ما كانوا يفرقون بين كل الرسل بل بين البعض وهو محمد صلى الله عليه وسلم فثبت ان التاويل الذي ذكروه
باطل بل معنى الآية لا نفرق بين احد من رسله وبين غيره في النبوة واذا فسرناه بهذا حصل المقصود من الكلام ثم قال تعالى وقالوا
سمعنا واطعنا غفرانك ربنا واليك المصير في الآية مسائل **المسئلة الاولى** الكلام في نظم هذه الآية من وجهين الاول
وهو ان كمال الانسان في ان يعرف الحق لذاته والخير لاجل العمل به واستكمال القوة النظرية بالعلم واستكمال القوة العملية بفعل
الخيرات والقوة النظرية اشرف من القوة العملية والقرآن مملو من ذكرهما بشرط ان تكون القوة النظرية مقدمة على العملية قال عن ابراهيم
رب هب لي حكما والحقني بالصالحين فالحكم كمال القوة النظرية والحقني بالصالحين كمال القوة العملية وقد اطنبنا في شواهد هذا المعنى
من القرآن فيما تقدم من هذا الكتاب اذا عرفت هذا فنقول الامر في هذه الآية ايضا كذلك فقوله كل امن بالله وملائكته وكتبه ورسله
لا نفرق بين احد من رسله اشارة الى استكمال القوة النظرية بهذه المعارف الشريفة وقوله وقالوا سمعنا واطعنا اشارة الى استكمال
القوة العملية الانسانية بهذه الاعمال الفاضلة الكاملة ومن وقف على هذه النكتة علم اشتمال القرآن على اسرار عجيبة غفل عنها
الاكثرون والوجه الثاني من النظم في هذه الآية ان للانسان اياما ثلاثة الامس والبحث عنه يسمى بمعرفة المبدا واليوم الحاضر
والبحث عنه يسمى بالوسط والغد والبحث عنه مسمى بعلم المعاد والقرآن مشتملا على غاية هذه المراتب الثلاثة قال في اخر سورة هود
ولله غيب السموات والارض واليه يرجع الامر كله وذلك اشارة الى معرفة المبدا ولما كانت الكمالات الحقيقية ليست الا العلم والقدرة
لا جرم ذكرها في هذه الآية بقوله ولله غيب السموات والارض اشارة الى كمال العلم واليه يرجع الامر كله اشارة الى كمال القدرة فهذا هو
الاشارة الى علم المبدا واما علم الوسط وهو علم ما يجب ان يشتغل القوم به فله ايضا مرتبتان البداية والنهاية اما البداية فالاشتغال
بالعبودية واما النهاية فقطع النظر عن الاسباب وتفويض الامور كلها الى مسبب الاسباب وذلك هو المسمى بالتوكل فذكر هذين المقامين
فقال فاعبده وتوكل عليه واما علم المعاد فهو قوله وما ربك بغافل عما تعملون اي ليوفك غد سيفصل فيه نتايج اعمالك اليك فقد
اشتملت هذه الآية على كمال ما يبحث عنه في هذه المراتب الثلاثة ونظيرها ايضا قوله تعالى سبحان ربك رب العزة عما يصفون وهو اشارة
الى علم المبدا ثم قال وسلام على المرسلين وهو اشارة الى علم الوسط ثم قال والحمد لله رب العالمين وهو اشارة الى علم المعاد على ما قال في صفة
اهل الجنة واخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمين اذا عرفت هذا فنقول تعريف هذه المراتب الثلاثة مذكور في اخر سورة البقرة بقوله امن
الرسول الى قوله لا نفرق بين احد من رسله اشارة الى معرفة المبدا وقوله وقالوا سمعنا واطعنا اشارة الى علم الوسط وهو معرفة الاحوال التي يجب
ان يكون الانسان عاملا به مشتغلا بها ما دام يكون في هذه الحياة الدنيا وقوله غفرانك ربنا واليك المصير اشارة الى علم المعاد والوقوف على
هذه الاسرار بنور القلب وتجديده من ضيق عالم الاجسام الى فسحة عالم الافلاك وانوار بهجة السموات الوجه الثالث في النظم ان المطالب
قسمان احدهما البحث عن حقايق الموجودات والثاني البحث عن احكام الافعال في الوجوب والجواز والحظر اما القسم الاول فمستفاد من العقل

والثاني مستفاد من السمع فالقسم الاول هو المراد بقوله والمومنون كل امن بالله والقسم الثاني هو المراد بقولهم قالوا سمعنا واطعنا **المسئلة الثانية** قالوا احدى قوله سمعنا واطعنا اي سمعنا قوله واطعنا امره الا انه حذف لان في الكلام دليلا عليه من حيث المعنى واقول هذا من الباب الذي ذكره عبد القاهر النحوي رحمه الله ان حذف المفعول فيه ظاهرا وتقديرا اولى لانك اذا جعلت التقدير سمعنا قوله واطعنا امره فاذا اتيت هنا قولا اخر غير قوله وامرا اخر بخلاف سوي امره فاما اذا لم تقدر فيه ذلك المفعول افاد انه لبس بين الوجود قول يجب سمعه الا قوله وليس في الوجود امر يقال بانه مقابلته اطعنا الا امره فكان حذف المفعول صونا ومعنى في هذا الموضع اولى **المسئلة الثالثة** اعلم انه تعالى لما وصف ايمان هؤلاء المومنين وصفهم بعد ذلك بانهم يقولون سمعنا واطعنا فقوله سمعنا ليس المراد منه السماع الظاهر لان ذلك لا يفيد المدح بل المراد انا سمعناه باذان عقولنا اي عقلناه وعلمنا صحته وبينا ان كل تكليف ورد على لسان الملائكة والانبياء عليهم السلام البتة فهو حق صحيح واجب القبول والسمع عقيب القول والفهم وارد في القرآن قال تعالى ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب او القى السمع وهو شهيد المعنى لمن سمع الذكرى بفهم حاضر وعكسه قوله تعالى كان لم يسمعها كان في اذنيه وقرا فثبت بهذا ان السمع عقيب القول والفهم واجب وانما اصلوا هذين الاصلين منها لهم تعالى لهذين اللفظين كل ما يتعلق بابواب التكاليف علما وعملا ثم حكي عنهم بعد ذلك انهم قالوا غفرانك ربنا واليك المصير وفيه مسائل **المسئلة الاولى** في هذه الآية سوال وهو ان القوم لما قبلوا التكليف وعلموا انهم عاجزون عن الخروج عن عهدته فما الحاجة بهم الى طلب المغفرة والجواب من وجوه الاول انهم وان بذلوا مجهودهم في اداء هذه التكاليف الا انهم كانوا خائفين من تقصير بعد وعنهم فلما جوزوا ذلك قالوا غفرانك ربنا ومعناه انهم يلتمسون من قبله الغفران فيما يجوز ان يقع من تقصير فيما يكون من تقصير ويدل عليه والثاني روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال انه ليغان على قلبي وانى لاستغفر الله في اليوم والليلة سبعين مرة فذكروا لهذا الحديث تاويلات من جملتها انه عليه السلام كان في الترقي في درجات العبودية فكان كلما ترقى عن مقام الى مقام اعلى من الاول راى الاول حقيرا فكان يستغفر الله منه فحمل طلب الغفران في هذه الآية على هذا الوجه ايضا غير مستبعد والثالث ان جميع الطاعات في مقابلة حقوق الهية هائلة وكل انواع المعارف الحاصلة عند الخلق في مقابلة انوار كبريائه تقصير وقصور وجهل ولذلك قال وما قدروا الله حق قدره واذا كان كذلك فالعبد في اي مقام كان من مقام العبودية وان كان عاليا جدا اذا قوبل بجلال كبريائه صار عين التقصير الذي يجب فيه الاستغفار منه وهذا هو السر في قوله تعالى لمحمد صلى الله عليه وسلم فاعلم انه لا اله الا الله واستغفر لذنبك فان مقامات عبوديته وان كانت عالية الا انه بالكشف له في درجات مكاشفاته انها بالنسبة الى ما يليق بالحضرة الصمدية عين التقصير فكان يستغفر فيها ولذلك حكي عن اهل الجنة كلما مروا في قصورهم على بساتين ورياض ذات اشجار مختلفة وثمار متباينة وانهار متدفقة وقصور عالية ومساكن طيبة ومجتمعهم فيها سبحانك اللهم وتحيتهم فيها سلام وسجان اسنان الى التربية ثم قال واخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمين يعني ان كل الحمد وان كنا لا نقدر على فهم ذلك الحمد بعقولنا وعلى ذكره بالسنتنا **المسئلة الثانية** قوله غفرانك تقديره اغفر غفرانك ويستغني بالمصدر عن الفعل والدعاء نحو سقيا ورعيا قال الفراء هو مصدر يوضع موضع الامر فنصب ومثله الصلاة والاسد الاسد وهذا اولى من قول من يقول شاذ نك غفرانك لان هذه الصيغة لما كانت موضوعة لهذا المعنى ابتداء كانت دالة عليه وتقديره قولك حمدا وشكرا اي احمد حمدا واشكر شكرا **المسئلة الثالثة** ان طلب هذا الغفران مقرون بامرين احدهما بالاضافة اليه وهو قوله غفرانك والثاني اردفه بقوله ربنا وهذان القيدان يتضمنان فوائد احداها انا لكامل في هذه الصفة فانت غافر الذنب وانت غفور ودود العفو وهو الغفور الودود وانت العفار واستغفروا ربكم انه كان غفارا يعني انه لم يزل غفارا لذنوب عباده من هذا الوقت بل كان قبل هذا الوقت غفارا للذنوب لهذه الغفارية كالحرفة له فقوله هاهنا غفرانك يعني اطلب الغفران منك وانا الكامل في هذه الصفة والمطلوب من الكامل في صفة ان يعطي عطية كاملة فقوله غفرانك طلب لغفران كامل وما ذاك الا بان يغفر جميع الذنوب بفضله ورحمته ويبدلها بالحسنات كما قال فاولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات وثانيها روي في الحديث الصحيح ان لله مائة جزء من الرحمة فقسم جزءا واحدا منها على الملائكة والجن والانس وجميع الحيوانات فبها يتراحمون وادخر تسعة وتسعين جزءا ليوم القيامة فاظن ان المراد من قوله غفرانك هو ذلك الغفران الكبير كان العبد يقول هب ان جرمي كبير لكن غفرانك اعظم من جرمي وذنوبي كانت كما كان العبد يقول كل صفة من صفات جلالك والهيتك فانا بظهور انوارها في محل يقين ولولا الوجود بعد العدم لما ظهرت آثار علمك فكذا لولا جرم العبد وجنايته وعجزه وحاجته لما ظهرت آثار غفرانك فقوله غفرانك معناه اطلب الغفران الذي لا يمكن ظهور اثره الي بسببي وفي حقي الا بي من المجرمين واما الفائدة الثانية وهو قوله ربنا ففيه فوائد ادلها ربيتني حين لم اذكرك بالتوحيد فكيف يليق بكرمك ان لا تربيني عند ما افنيت عمري بالتوحيد لك وثانيها ربيتني حين كنت معدوما ولو لم تربني بافضالك الوقت لما تصورت فيه لاني كنت ابقى حينئذ بالعدم واما الآن فلو لم تربني انفع في الضرر الشديد فاسلك ان لا تهملني وثالثها ربيتني بالماضي فاجعل تربيتك لي بالماضي شفيعا اليك في ان تربيني بالمستقبل ورابعها ربيتني بالماضي والتمام المعروف خير من ابتدائيه قسم فمن التربية بفضلك ورحمتك ثم قال تعالى واليك المصير وفيه فوائد ثلاث احدها بيان انهم لما اقروا بالمبدإ كذلك اقروا بالمعاد لان الايمان بالمبداء اصل للايمان بالمعاد فان من اقر بان الله عالم بالجزئيات وقادر على كل الممكنات لا بد وان يقر بالمعاد والثانية بيان العبد مبني على انه لا بد من المصير اليه والذهاب اليه حيث لا حكم الا حكم الله ولا يستطيع احد ان يشفع الا باذن الله كان اخلاصه في الطاعات اتم واحترازه عن المشتهيات اكمل وههنا آخر ما شرح الله تعالى من ايمان المومنين **قوله تعالى**

لا يكلف الله نفسا الا وسعها . اعلم ان في الآية مسائل **المسئلة الاولى** قوله لا يكلف الله نفسا الا وسعها يحتمل ان يكون
ابتداء خبر من الله ويحتمل ان يكون حكاية عن الرسول والمؤمنين على نسق الكلام في قوله وقالوا سمعنا واطعنا غفرانك ربنا واليك المصير وقالوا
لا يكلف الله نفسا الا وسعها ويؤيد ذلك ما اردفه من قولهم ربنا لا تؤاخذنا فكانه تعالى حكى عنهم طريقتهم في التمسك بالايمان والعمل
الصالح وحكى عنهم في جملة ذلك انهم وصفوا ربهم بانه لا يكلف الله نفسا الا وسعها **المسئلة الثانية** في كيفية النظم ان قلنا ان هذا
من كلام المؤمنين فوجه النظم انهم لما قالوا سمعنا واطعنا فكانهم قالوا كيف لا نسمع ولا نطيع وانه تعالى لا يكلفنا الا ما في وسعنا وطاقتنا فاذا كان
تعالى بحكم الرحمة الالهية لا يطالبنا الا بالشيء السهل الهين فكذلك نحن بحكم العبودية وجب ان نكون سامعين مطيعين وان قلنا ان هذا من كلام الله
فوجه النظم انهم لما قالوا سمعنا واطعنا ثم قالوا بعده غفرانك ربنا واليك المصير دل ذلك على ان قولهم غفرانك طلب الغفر فيما يصدر عنهم من
وجوه التقصير منهم على سبيل العمد فلما كان قولهم غفرانك طلبا للمغفرة في تلك التقصيرات لا جرم خلف الله تعالى عليهم ذلك وقالوا لا يكلف الله
نفسا الا وسعها والمعنى انكم اذا سمعتم واطعتم وما تعمدتم التقصير فبعد ذلك لو وقع منكم نوع تقصير على سبيل السهو فلا تكونوا خائفين عنه
فان الله لا يكلف نفسا الا وسعها وبالجملة فهذا اجابة لهم في دعائهم في قولهم غفرانك ربنا **المسئلة الثالثة** يقال كلفته الشيء
فتكلف والكلفة اسم منه والوسع ما يسع الانسان ولا يضيق عليه ولا حرج فيه قال الفراء هو اسم كالوجد والجهد وقال بعضهم الوسع هو دون
المجهود في المشقة وهو ما يتسع له قدرة الانسان **المسئلة الرابعة** المعتزلة عولوا على هذه الآية في انه تعالى لا يكلف العبد ما لا
يطيقه ولا يقدر عليه ونظيره قوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله يريد الله ان يخفف عنكم وقوله يريد الله بكم اليسر وقالوا
هذه الآيات صريحة في نفي تكليفه ما لا يطاق قالوا واذا ثبت هذا الاختلاف الاول ان العبد يوجد لافعال نفسه فانه لو كان موجدها هو الله
تعالى كان تكليفه العبد بالفعل تكليفا بما لا يطاق فان الله تعالى اذا خلق الفعل وقع لا محالة ولا قدرة البتة للعبد على ذلك الفعل ولا على تركه
اما انه لا قدرة له على الفعل فلان ذلك الفعل وجد بقدرة الله والموجود لا يوجد ثانيا واما انه لا قدرة له على الدفع فلان قدرته اضعف من
قدرة الله فكيف تقوى قدرته على دفع قدرة الله واذا لم يخلق الله الفعل استحال ان يكون للعبد قدرة على التحصيل فثبت انه لو كان موجد افعال
العبد هو الله تعالى لكان تكليف العبد بالفعل تكليف ما لا يطاق والثاني ان الاستطاعة قبل الفعل والا لكان الكافر المامور بالايمان لم يكن قادرا على
الايمان فكان ذلك التكليف تكليفا بما لا يطاق فهذا تمام استدلال المعتزلة في هذا الموضع اما الاصحاب فقالوا دلت الدلائل العقلية
على وقوع التكليف على هذا الوجه فوجب المصير الى تاويل الآية فالحجة الاولى ان مات على الكفر تبينا بموته على الكفر ان الله تعالى كان
في الازل عالما بانه يموت على الكفر ولا يؤمن قط فكان العلم بعدم الايمان موجودا والعلم بعدم الايمان ينافي وجود الايمان على ما قررناه في
مواضع وهو ايضا مقدمة بينة بنفسها فكان تكليفه بالايمان مع حصول العلم بعدم الايمان تكليفا بالجمع بين النقيضين وهذه الحجة كما
انها جارية في العلم فهي ايضا جارية في الخبر **الحجة الثانية** ان صدور الفعل من العبد يتوقف على الداعي وتلك الداعية مخلوقة لله تعالى
ومتى كان الامر كذلك كان تكليف ما لا يطاق لازما انما قلنا ان صدور الفعل عن العبد يتوقف على الداعي لان قدرة العبد لما كانت صالحة للفعل
والترك فلو ترجح احد الجانبين على الآخر من غير مرجح لزم وقوع الممكن من غير مرجح وهو نفي الصانع وانما قلنا ان تلك الداعية من الله تعالى لانها لو
كانت من العبد لافتقر ايجادها الى داعية اخرى ولزم التسلسل وانما قلنا انه متى كان الامر كذلك لزم الجبر لان عند حصول الداعية المرجحة
لاحد الطرفين صار الطرف الآخر مرجوحا والمرجوح ممتنع الوقوع واذا كان المرجوح ممتنعا كان الراجح واجبا ضرورة انه لا خروج عن النقيضين
فاذن صدور الايمان من الكافر يكون ممتنعا وهو مكلف به فكان التكليف تكليفا بما لا يطاق **والحجة الثالثة** ان التكليف اما ان يتوجه
على العبد حال استواء الداعيتين او حال رجحان احدهما فان كان الاول فالتكليف تكليف بما لا يطاق لان الاستواء يناقض الرجحان فاذا كلف حال
حصول الاستواء بالرجحان فقد كلف بالجمع بين النقيضين وان كان الثاني فالراجح واجب والمرجوح ممتنع فان وقع التكليف بالراجح فقد وقع بالواجب
وان وقع بالمرجوح فقد وقع بالممتنع **الحجة الرابعة** انه تعالى كلف ابا لهب بالايمان والايمان تصديق الله في كل ما اخبر عنه انه لا يؤمن
فقد صار ابو لهب مكلفا بانه يؤمن وانه لا يؤمن وذلك تكليف ما لا يطاق **الحجة الخامسة** العبد غير عالم بتفاصيل فعله لان من حرك
اصبعه لم يعرف عدد الاحياز التي حرك اصبعه فيها ولان الحركة البطيئة عبارة عند المتكلمين عن حركات مختلطة بسكنات والعبد لم يخطر
بباله انه حرك في بعض الاحياز وسكن في بعضها وانه اين تحرك واين سكن واذا لم يكن عالما بتفاصيل فعله لم يكن موجدا لها لانه لما لم يقصد ايجاد
ذلك العدد المخصوص من الافعال فلو دخل ذلك القدر دون الازيد ودون الانقص فقد ترجح الممكن لا لمرجح وهو محال فثبت ان العبد غير موجد
واذا لم يكن موجدا كان تكليف ما لا يطاق لازما على ما ذكرتم فهذه وجوه عقلية قطعية يقينية في هذا الباب فعلمنا انه لا بد للآية من التاويل
وفيه وجوه الاول وهو الاصوب انه قد ثبت انه متى وقع التعارض بين القاطع العقلي والظاهر السمعي فاما ان يصدقهما وهو محال لانه ابطال
للنقيض واما ان يكذب القاطع العقلي ويرجح الظاهر السمعي وذلك يوجب تطرق الطعن في الدلائل العقلية ومن كان كذلك بطل التوحيد والنبوة
والقرآن وترجيح الدليل السمعي يوجب القدح في الدليل العقلي والدليل السمعي معا فلم يبق الا ان يقطع بصحة الدلائل العقلية ويحمل الظاهر السمعي
على التاويل وهذا الكلام هو الذي يقول المعتزلة عليه ابدا في دفع الظواهر التي يتمسك بها اهل السنة فبهذا الطريق علمنا ان لهذه الآية
تاويلا في الجملة سواء عرفناه او لم نعرفه وحينئذ لا يحتاج الى الخوض فيه على سبيل التفصيل الوجه الثاني في الجواب هو انه لا معنى للتكليف

والامر والنهي الا الى علام بانه ان فعل كذا فانه يثاب ومتى لم يفعل فانه يعاقب فاذا وجد ظاهر الامر فان كان المامور به ممكنا كان ذلك امرا وتكليفا بالحقيقة والا لم يكن بالحقيقة تكليفا بل كان اعلاما بنزول العقاب به في الدار الاخرة واشعارا بانه الخالق للنار وللجواب الثالث وهو ان للانسان ما دام لم يمت فانا لا ندري ان الله علم منه انه يموت على الكفر او ليس كذلك فنحن نكون في قيام المانع فلا جرم نامره بالايمان ونحثه عليه فاذا مات على الكفر علمنا بعد موته ان المانع كان قائما بانحثه فثبت ان شرط التكليف كان زايلا عنه حال حياته وهذا قول طائفة من قدماء اهل الجبر للجواب الرابع انا بينا ان قوله لا يكلف الله نفسا الا وسعها ليس قولا له تعالى بل هو قول المومنين فلا يكون حجة الا ان هذا ضعيف وذلك لان الله تعالى لما حكاه عنهم في معرض المدح لهم والثناء عليهم بسبب هذا الكلام وجب ان يكونوا صادقين في هذا الكلام اذ لو كانوا كاذبين فيه لما جاز تعظيمهم بسببه فهذا اقصى ما يمكن ان يقال في هذا الموضع ونسال الله العظيم ان يرحم تحيرنا وقصورنا فيهما وان يعفو عن خطاياانا فانه لا نطلب الا الحق ولا نروم الا الصدق اما قوله تعالى لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت ففيه مسايل المسئلة الاولى اختلفوا في انه هل بين اللغة فرق بين الكسب والاكتساب قال الواحدي رحمه الله الصحيح عند اهل اللغة ان الكسب والاكتساب واحد لا فرق بينهما قال ذو الرمة * الفي اباه بذاك المجد يكتسب * والقرآن ايضا ناطق بذلك قال تعالى كل نفس بما كسبت رهينة وقال ولتكسب كل نفس ما تسعى وقال بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته وقال والذين يرمون المومنين والمومنات بغير ما اكتسبوا فدل هذا على اقامة كل واحد من هذين اللفظين مقام الاخر ومن الناس من سلم الفرق ثم فيه قولان احدهما ان الاكتساب اخص من الكسب لان الكسب يتقسم الى كسبه لنفسه ولغيره والاكتساب لا يكون الا ما يكتسب الانسان لنفسه خاصة يقال فلان كاسب اهله ولا يقال مكتسب اهله والثاني قال صاحب الكشاف انما خص الخير بالكسب والشر بالاكتساب لان الاكتساب اعتمال فلما كان الشر مما تشتهيه الانفس وهي منجذبة اليه واثرة به كانت في تحصيله اعمل واحد فجعلت لهذا المعنى مكتسبة فيه ولما لم يكن كذلك في باب الخير وصفت بما لا دلالة فيه على الاعتمال المسئلة الثانية المعتزلة احتجوا بهذه الاية على ان فعل العبد بايجاده وتكوينه قالوا الا ان الاية صريحة في اضافة خيره وشره اليه ولو كان ذلك تخليق الله تعالى لبطل عنه الاضافة ولجرى صدور افعاله منه مجرى لونه وطوله وشكله وسائر الامور التي لا قدرة له عليها البتة والكلام فيه معلوم قال القاضي لو كان تعالى خالقا افعالهم فالفايدة في التكليف وما الوجه في ان سالوه ان لا يثقل عليهم والتعبل على قولهم كالخبث في انه تعالى يخلقه فيهم ولبس يلحقه نصب ولا لغوب المسئلة الثالثة احتج اصحابنا بهذه الاية على فساد القول بالمحافظة قالوا لانه تعالى اثبت كلي الامرين على سبيل الجمع فبين ان لها ثواب ما كسبت وعليها عقاب ما اكتسبت وهذا صريح في ان هذين الامرين يجتمعان وانه لا يلزم من طريان احدهما زوال الاخر قال البلخي ظاهر الاية وان دل على الاطلاق الا انه مشروط والتقدير لها ما كسبت من ثواب من ثواب العمل الصالح اذا لم يبطله وعليها ما اكتسبته من العقاب اذا لم يكفره بالتوبة وانما صرنا الى اضمار هذا الشرط لما ثبت ان الثواب يجب ان يكون منفعة خالصة دايمة وان العقاب يجب ان يكون مضرة خالصة دايمة ولما لم يتبين احد هذين الاصلين امكن ان يقال ان احدهما يحبط الاخر واعلم ان الكلام في هذه المسئلة مر على الاستقصاء في تفسير قوله لا تبطلوا اصدقاتكم بالمن والاذى فلا فايدة المسئلة الرابعة احتج كثير من المتكلمين بهذه الاية في بيان ان الله تعالى لا يعذب الاطفال بذنوب ابايهم ووجه الاستدلال ظاهر فيه وتقريره قوله ولا تزر وازرة وزر اخرى المسئلة الخامسة الفقهاء يمسكون بهذه الاية في اثبات ان الاصل في الاملاك البقاء والسبب ان اللام في قوله تعالى لها ما كسبت يدل على ثبوت هذا الاختصاص وقد دل ذلك بقوله عليه السلام كل امرئ احق بكسبه من والده وولده وسائر الناس اجمعين واذا تمهد هذا الاصل خرج عليه مسايل بنى كثير من مسايل الفقه منها ان للمضمونات اذا تملك بادوا الضمان لان المقتضي لبقاء الملك قايم وهو قوله لها ما كسبت والعارض الموجود اما الغصب واما الضمان وهما لا يوجبان زوال الملك بدليل ام الولد والمدبره ومنها اذا غصب ساحة فادر جها في بنايه وغصب حنطة فطحنها لا يزول الملك لقوله لها ما اكتسبت والفرق بين الشريك والجار ظاهر بدليل ان للجار مقدم على الشريك وذلك يمنع من حصول الاستواء ولان النضرر بمخالطة الجار اقل ولان في الشركة يحتاج الى عمل مونة القسمة وهذا المعنى مفقود في الجار ومنها ان القطع لا يوجب ضمان لان المقتضي لبقاء الملك قايم وهو قوله لها ما كسبت والقطع لا يوجب زوال الملك بدليل ان المسروق متى كان باقيا فانه يجب رده على المالك ولم يكون القطع مقتضيا زوال ملكه عنه ومنها ان منكري وجوب الزكاة احتجوا به وجوابه ان الدليل الموجب للزكاة اخص والخاص مقدم على العام وبالجملة فهذه الاية اصل كبير في فروع الفقه ثم اعلم انه تعالى حكى عن المومنين دعاءهم وذلك لانه عليه السلام قال الدعاء مخ العبادة لان الداعي يباشر بقلبه في مقام الفقر والحاجة والذل والمسكنة ويشاهد جلال الله وكرمه وعونه وعظمته بنعت الاستغناء والتعالي والمقصود من جميع العبادات والطاعات فلهذا السبب ختم هذه السورة الشريفة المشتملة على هذه العلوم العظيمة بالدعاء والتضرع الى الله والكلام في حقايق الدعاء ذكرناه في تفسير قوله تعالى واذا سالك عبادي عني فاني قريب فنقول ربنا لا تواخذنا ان نسينا او اخطانا وفي الاية مسايل المسئلة الاولى اعلم انه تعالى حكى عن المومنين اربعة انواع من الدعاء وذكر في مطلع كل واحد منها قوله ربنا الا في النوع الرابع من الدعاء فانه حذف هذه الكلمة عنها وهو قوله واعف عنا واغفر لنا اما النوع الاول فهو قوله ربنا لا تواخذنا ان نسينا او اخطانا وفيه مسايل المسئلة الاولى لا تواخذنا اي لا تعاقبنا والمواخذة جاءت بلفظ المفاعلة وهو فعل واحد لان المسيء قد امكن من نفسه فطرقنا السبيل اليها بفعله فصار من يعاقبه بذنبه كالمغير لنفسه في ايذايه نفسه

وعندي فيه وجه آخر وهو ان الله يأخذ المذنب بالعقوبة فالمذنب كانه يأخذ ربه بالمطالبة بالعفو والكرم فانه لا يجد من يخلصه
عن عذابه الا هو فلهذا يتمسك العبد عند الخوف منه به فلما كان كل واحد منهما يأخذ الآخر عبر عنه بلفظ المؤاخذة **المسألة**
الثانية في النسيان وجهان الاول ان المراد منه هو النسيان نفسه الذي هو ضد التذكر فان قيل اليس ان فعل الناسي في محل
العفو بحكم دليل العقل حيث لا يجوز تكليف ما لا يطاق وبدليل السمع وهو قوله عليه السلام رفع عن امتي الخطاء والنسيان
وما استكرهوا عليه فاذا كان النسيان في محل العفو قطعا فما معنى طلب العفو عنه بالدعاء والجواب عنه من وجوه الاول
ان النسيان منه ما يعذر فيه صاحبه ومنه ما لا يعذر الا ترى ان من رأى في ثوبه دما فاخر ازالته عنه الى ان نسي فصلى وهو
على ثوبه كان مقصرا اذ كان يلزمه المبادرة الى ازالته واما اذا لم يره في ثوبه فانه يعذر فيه ومن رمى صيدا في موضع فاصاب
انسانا فقد يكون بحيث لا يعلم الرامي انه يصيب ذلك الصيد او غيره فاذا رمى ولم يتحرز كان ملوما اما اذا لم يكن امارات الغلط
ظاهرة ثم رمى واصاب انسانا كان ههنا معذورا وكذلك الانسان اذا تغافل عن الدرس والتكرار حتى نسي القرآن يكون ملوما
اما اذا واظب على القراءة لكنه بعد ذلك نسي القرآن فههنا يكون معذورا فثبت ان النسيان على قسمين منه ما يكون معذورا ومنه
ما لا يكون معذورا وروي انه عليه السلام كان اذا اراد ان يذكر حاجة شد خيطا في اصبعه فثبت بما ذكرنا ان الناسي قد لا يكون
معذورا وذلك ما اذا ترك التحفظ واعرض عن اسباب الذكر واذا كان كذلك صح طلب غفرانه بالدعاء **الوجه الثاني** في الجواب
ان يكون هذا دعاء على سبيل التقرير وذلك لان هؤلاء المؤمنين الذين ذكروا هذا الدعاء كانوا متقين لله حق تقاته فما كان يصدر
عنهم ما لا ينبغي الا على وجه النسيان والخطاء فكان وصفهم بالدعاء بذلك اشعارا ببراءة ساحتهم بما يؤاخذون به كانه قيل ان
كان النسيان مما يجوز المؤاخذة به فلا يؤاخذ به **الوجه الثالث** في الجواب ان المقصود من الدعاء اظهار التضرع الى الله
لا طلب الفعل وكذلك فان الداعي كثيرا ما يدعو بما يقطع بان الله يفعله سواء دعا او لم يدع قال تعالى قل رب احكم بالحق وقال ربنا وآتنا
ما وعدتنا على رسلك ولا تخزنا يوم القيامة وقال الملائكة في دعائهم فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك فكذا في هذه الآية ان العلم بان
النسيان مغفور لا يمنع من حسن طلبه في الدعاء **الوجه الرابع** في الجواب ان مؤاخذة الناسي ممتنعة عقلا وذلك لان الانسان
اذا علم انه بعد النسيان يكون مؤاخذا فانه بخوف المؤاخذة يستديم التذكر فحينئذ لا يصدر عنه الا ان استدامة ذلك التذكر
فعل سابق على النفس فلما كان ذلك جائزا في العقول لا جرم حسن طلب المغفرة منه بالدعاء **الوجه الخامس** ان اصحابنا الذين
يجوزون تكليف ما لا يطاق يتمسكون بهذه الآية فقالوا الناسي غير قادر على الاحتراز عن الفعل فلولا انه غير جائز عقلا من الله تعالى
ان يعاقب عليه والا لما طلب بالدعاء ترك المؤاخذة عليه والقول الثاني في تفسير البيان ان يحمل على الترك قال تعالى فنسي ولم نجد له عزما وقال
تعالى نسوا الله فنسيهم اي تركوا العمل لله فترك ان يثيبهم ويقول الرجل لصاحبه لا تنسني من عطيتك اي لا تتركني فالمراد بهذا النسيان ان
يترك الفعل لتأويل فاسد والمراد بالخطاء ان يفعل الفاعل لتأويل فاسد **المسألة الثالثة** اعلم ان النسيان والخطاء المذكورين
في هذه الآية اما ان يكونا مفسرين بتفسيرين يتحقق فيه القصد الى فعل ما لا ينبغي او يكون احدهما كذلك دون الآخر فاما الاحتمال الاول
فانه يدل على حصول العفو لاصحاب الكبائر لان العمد الى المعصية لما كان حاصلا في النسيان وفي الخطاء ثم انه تعالى امر المسلمين بان يدعوا
لهم بقولهم لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا فكان ذلك امرا من الله لهم بان يطلبوا من الله ان لا يعذبهم على المعاصي ولما امرهم بطلب ذلك
دل على انهم يعطيهم هذا المطلوب وذلك يدل على حصول العفو لاصحاب الكبائر واما القسم الثاني والثالث فباطلان لان المؤاخذة على
ذلك قبيحة عند الخصم وما يصح من الله فعله يمتنع ان يطلب بالدعاء فان قيل الناسي قد يؤاخذ في ترك التحفظ على ما قررتم في
المسألة المتقدمة قلنا فهو في الحقيقة مؤاخذة بترك التحفظ قصدا وعمدا فالمؤاخذة انما حصلت على تركه عمدا فظهر بما ذكرنا
دلالة هذه الآية على رجاء العفو لاهل الكبائر **قوله تعالى** ولا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين
من قبلنا اعلم ان هذا هو النوع الثاني من الدعاء وفيه مسائل **المسألة الاولى** الاصر في اللغة الثقل والشدة
قال النابغة ٭ يا مانع الضيم ان يغشى سراتهم والحامل الاصر عنهم بعد ما عرفوا ٭ ثم سمي العهد اصرا لانه ثقيل قال تعالى
واخذتم على ذلكم اصري اي عهدي وميثاقي والاصر العطف يقال يا ناصري عليه اصره اي رحمة وقرابة وانما سمي العطف اصرا لان
من عطفت عليه ثقل على قلبك كل ما يصل اليه من المكاره **المسألة الثانية** ذكر اهل التفسير فيه وجوها الاول لا تشدد علينا
في التكاليف كما شددت على من قبلنا من اليهود قال المفسرون ان الله تعالى فرض عليهم خمسين صلاة وامرهم باداء ربع اموالهم في الزكاة ومن
اصاب ثوبه نجاسة امر بقطعها وكانوا اذا نسوا شيئا عجلت لهم العقوبة في الدنيا وكانوا اذا اتوا بخطيئة حرم عليهم من الطعام بعض ما
كان حلالا لهم قال تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم وقال تعالى ولو انا كتبنا عليهم ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم ما فعلوه الا
قليل منهم وقد حرم على المسافرين من قوم طالوت الشرب من النهر وكان عذابهم معجلا في الدنيا كما قال من قبل ان نطمس وجوها وكانوا يمسخون قردة
وخنازير قال القفال ومن نظر في السفر الخامس من التوراة التي يدعيها هؤلاء اليهود وقف على ما اخذ عليهم من غلظ العهود والمواثيق ورأى
الاعاجيب الكثيرة فالمؤمنون سألوا ربهم ان يصونهم عن امثال هذه التغليظات وهو بفضله ورحمته قد ازال ذلك عنهم قال تعالى في صفة هذه

الآية ورفع عنهم اصرهم والاغلال التي كانت عليهم وقال عليه السلام رفع عن امتي المسخ والخسف والغرق وقال تعالى وما كان الله
ليعذبهم وانت فيهم وقال عليه السلام بعثت بالحنيفية السهلة السمحة والمؤمنون انما طلبوا هذا التخفيف لان التشديد مظنة التقصير
والتقصير موجبة للعقوبة ولا طاقة لهم بعذاب الله فلا جرم طلبوا السهولة في التكاليف والقول الثاني لا تحمل علينا عهدا وميثاقا يشبه
ميثاق من قبلنا من الغلظ والشدة وهذا القول يرجع الى الاول في الحقيقة لكن باضمار شيء زائد على الملفوظ فيكون القول بالاول اولى ٥

المسئلة الثالثة لقائل ان يقول دلت الدلائل العقلية والسمعية على انه اكرم الاكرمين وارحم الراحمين فما السبب في ان شدد
التكليف على اليهود حتى يؤدي ذلك الى وقوعهم في المخالفة والقود قالت المعتزلة من الجائز ان يكون الشيء مصلحة في حق انسان مفسدة
في حق غيره فاليهود كانت الفظاظة والغلظة غالبة على طباعهم فما كانوا ينصلحون الا بالتكاليف الشاقة الشديدة وهذه الامة كانت
الرقة وكرم الخلق غالبا على طباعهم فكانت مصلحتهم في التخفيف وترك التغليظ اجاب الاصحاب بان السؤال الذي ذكره في المقام الاول
ينقله الى المقام الثاني فنقول ولماذا خص اليهود بغلظة الطبع وقسوة القلب ودناءة الهمة حتى احتاجوا الى التشديدات العظيمة والتكاليف
ولم خص هذه الامة بلطافة الطبع وكرم الخلق وعلو الهمة حتى صار يكفيهم التكاليف السهلة في حصول مصالحهم ومن تامل وانصف علم ان
هذه التعليلات عليلة فجل به جناب الجلال عن ان يوزن بميزان الاعتزال وهو سبحانه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ولا يسأل عما يفعل وهم يسألون

قوله تعالى ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به واعلم ان هذا هو النوع الثالث من دعاء المؤمنين وفيه مسائل

المسئلة الاولى الطاقة اسم من الاطاقة كالطاعة من الاطاعة والجابة من الاجابة وهي توضع موضع المصدر **المسئلة
الثانية** من الاصحاب من تمسك به في ان تكليف ما لا يطاق جائز اذ لو لم يكن جائزا لما حسن طلبه بالدعاء من الله اجاب المعتزلة عنه
من وجوه الاول ان قوله لا طاقة لنا به اي ما يشق فعله مشقة غليظة وهو كما يقول الرجل لا استطيع ان انظر الى فلان اذا كان مستقلا
له قال الشاعر ٥ انك ان كلفتني ما لم اطق ٥ ساءك ما سرك مني من خلق ٥ وفي الحديث ان النبي صلى الله عليه وسلم قال في المملوك
له اطعامه وكسوته ولا يكلف من العمل ما لا يطيق اي ما يشق عليه وروى عمران بن الحصين ان النبي صلى الله عليه وسلم قال المريض يصلي
جالسا فان لم يستطع فعلى جنب فقوله فان لم يستطع ليس معناه عدم القوة على الجلوس بل كل الفقهاء يقولون المراد منه اذا كان يلحقه في
الجلوس مشقة شديدة وقال تعالى في وصف الكفار ما كانوا يستطيعون السمع اي كان يشق عليهم ذلك والوجه الثاني انه تعالى لم
يقل لا تكلفنا ما لا طاقة لنا به بل قال لا تحملنا ما لا طاقة لنا به والتحميل هو ان يضع عليه ما لا طاقة له فيحمله فيكون المراد منه العذاب والمعنى
لا تحملنا حقيقة فيه ولو حملناه على التكليف كان قوله ولا تحملنا مجازا فيه فكان الاول اولى الوجه الثالث هب انهم سألوا الله تعالى ان
لا يكلفهم بما لا قدرة لهم عليه لكن ذلك لا يدل على جواز ان يفعل خلافه لانه لو دل على ذلك لدل قوله رب احكم بالحق على جواز ان يحكم بباطل
ويدل عليه قول ابرهيم عليه السلام ولا تخزني يوم يبعثون على جواز ان يخزي الانبياء وقال تعالى لرسوله ولا تطع الكافرين والمنافقين ولا يدل
هذا على جواز ان يطيع الرسول الكافرين والمنافقين ولا يدل هذا على جواز ان يطيع الرسول وكذا الكلام في قوله لئن اشركت ليحبطن عملك
هذا حمله وحمل اجوبة المعتزلة اجاب الاصحاب فقالوا اما الوجه الاول فمرفوع من وجهين الاول انه لو كان قوله لا تحملنا ما لا طاقة لنا به
محمولا على ان لا يشدد عليهم في التكليف لكان الذين من قبلنا واحدا ويكون هذه الآية تكرارا محضا وذلك غير جائز الثاني انا بينا ان
الطاقة هي الاطاقة والقدرة فقوله لا تحملنا ما لا طاقة لنا به ظاهره لا تحملنا ما لا قدرة لنا عليه اقصى ما في الباب انه جاء هذا اللفظ بمعنى
الاستقلال في بعض وجوه الاستعمال على سبيل المجاز الا ان الاصل حمل اللفظ على الحقيقة واما الوجه الثاني فجوابه ان التحميل مخصوص في
عرف القرآن بالتكليف قال تعالى انا عرضنا الامانة على السموات الى قوله وحملها الانسان ثم هب انه لم يوجد هذا العرف الا ان قوله لا تحملنا
ما لا طاقة لنا به عام في العذاب وفي التكليف فوجب اجراؤه على ظاهره اما التخصيص بغير حجة فانه لا يجوز واما الوجه الثالث فجوابه
ان فعل الشيء اذا كان ممتنعا لم يجز طلب الامتناع منه على سبيل الدعاء والتضرع ويصير ذلك جاريا مجرى ما يقول في دعائه وتضرعه ربنا لا
تجمع بين الضدين ولا تقلب القديم محدثا فكما ان ذلك غير جائز فكذا ما ذكرتم اذا ثبت هذا فنقول هذا هو فان صار ذلك متروكا في بعض
الصور لدليل منفصل لم يجب تركه في سائر الصور بغير دليل **المسئلة الثالثة** اعلم ان في هذه الآيات سؤالات السؤال
الاول لم قال في الآية الاولى لا تحمل علينا اصرا وقال في هذه الآية لا تحملنا خص ذلك بالحمل وهذا بالتحمل الجواب ان الميثاق يمكن حمله اما ما
لا يكون مقدورا لا يمكن حمله فالحاصل منها لا يطابق هذا التحميل فقط اما التحمل فغير ممكن واما الثاني فالحمل والتحمل ممكنان فيه فلهذا السبب
خص الآية الاخرة بالتحمل السؤال الثاني انه لما طلب ان لا يكلفه بالفعل الشاق في قوله لا تحمل علينا اصرا كان من لوازمه ان لا يكلفه بما لا
يطاق وعلى هذا التقدير كان عكس هذا الترتيب اولى والجواب الذي لم يحله فيه والعلم عند الله ان للعبد مقامين
احدهما قيامه بظاهر الشريعة والثاني شروعه في بداء المكاشفة وذلك هو ان يشتغل بمعرفة الله وبخدمته وطاعته
وشكر نعمه ففي المقام الاول طلب ترك التشديد وفي المقام الثاني قال لا تطلب مني حمدا يليق بجلالك ولا شكرا يليق بآلائك
ونعمائك ولا معرفة تليق بقدس عظمتك فان ذلك لا يليق بذكري وشكري وفكري ولا طاقة لي بذلك ولما كانت الشريعة
مقدمة على الحقيقة لا جرم كان قوله ولا تحمل علينا اصرا مقدما في الذكر على قوله لا تحملنا ما لا طاقة لنا به السؤال الثالث

انه تعالى حكى عن المؤمنين ان هذه الادعية بصيغة الجمع فانهم قالوا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا لا تحمل علينا اصرا
كما حملته على الذين من قبلنا لا تحملنا ما لا طاقة لنا به فما الفائدة في هذه الجمعية وقت الدعاء والجواب المقصود منه
ان قبول الدعاء عند الاجماع اكمل وذلك لان للهمم تاثيرات فاذا اجتمعت الارواح والدواعي على شيء واحد كان حصوله اكمل
قوله تعالى واعف عنا واغفر لنا وارحمنا اعلم ان تلك الانواع الثلاثة من الادعية كان المطلوب منها
الترك وكانت مقرونة بلفظ ربنا واما هذا الدعاء الواقع فقد حذف فيه لفظ ربنا وظاهره يدل على طلب الفعل ففيه
سؤالات **السؤال الاول** لم لم يذكروا ههنا لفظ ربنا الجواب النداء انما يحتاج اليه عند البعد اما عند القرب فلا
فانما حذف النداء اشعارا بان العبد اذا واظب على التضرع بان القرب من الله وهذا سر عظيم يطلع فيه على اسرار اخرى السؤال
الثاني ما الفرق بين العفو والمغفرة والرحمة الجواب العفو ان يسقط عنه العقاب والمغفرة ان يستر عليه جرمه صونا له عن
عذاب التخجيل والفضيحة كان العبد يقول اطلب منك العفو واذا عفوت عني فاستره علي فان الخلاص من عذاب النار انما يطيب
اذا حصل عقيبه الخلاص من عذاب الفضيحة فالاول هو العذاب الجسماني والثاني هو العذاب الروحاني فلما تخلص منها اقبل على
طلب الثواب وهو ايضا قسمان ثواب جسماني وهو نعيم الجنة لذاتها وطيباتها وثواب روحاني وغايته ان يتجلى له نور جلال الله وينكشف
له بقدر الطاقة علو كبرياء الله وذلك بان يصير غائبا عن كل ما سوى الله مستغرقا بالكلية في نور حضور جلال الله فقوله وارحمنا طلب
للثواب الجسماني وقوله بعد ذلك انت مولانا طلب لان يصير العبد مقبلا بكلمته على الله لان قوله انت ثوابا خطاب الحاضرين ولعل
كثيرا من المتكلمين يستبعدون هذه الكلمات ويقولون انها من باب الطاعات ولقد صدقوا فيما يقولون فذلك مبلغهم من
العلم ان ربك هو اعلم بمن ضل عن سبيله وهو اعلم بمن اهتدى وفي قوله انت مولانا فائدة اخرى وذلك لان هذه الكلمة
تدل على نهاية الخضوع والتذلل والاعتراف فانه سبحانه هو المولى لكل نعمة يصلون اليها وهو المعطي لكل مكروه يتورون بها
فلا جرم اظهروا عند الدعاء انهم في كونهم متكلمين على فضله واحسانه بمنزلة الطفل لا تتم مصلحته الا بتدبير قيمه والعبد الذي
لا ينتظم شمل مهماته الا باصلاح مهمات الكل وهو في المولى في الحقيقة للكل على ما قال نعم المولى ونعم النصير ونظير هذه الاية
الله ولي الذين امنوا اي ناصرهم وقوله فان الله هو مولاه اي ناصره وقوله ذلك بان الله مولى الذين امنوا وان الكافرين لا مولى لهم
ثم قال فانصرنا على القوم الكافرين اي انصرنا عليهم في محاربتنا معهم وفي مناظرتنا بالحجة معهم وفي اعلاء دولة الاسلام على دولتهم على ما قال
ليظهره على الدين كله ومن المحققين من قال فانصرنا على القوم الكافرين المراد منه اعانة الله القوة الروحانية الملكية على قهر القوى الجسمانية
الداعية الى ما سوى الله وهذه اخر السورة وروى الواحدي عن مقاتل ابن سليمان انه لما اسري النبي صلى الله عليه وسلم الى السماء اعطي
خواتيم سورة البقرة فقالت له الملائكة ان الله عز وجل قد اكرمك بحسن الثناء عليك بقوله امن الرسول فسله وارغب اليه فعلمه جبريل
كيف يدعو فقال محمد عليه السلام غفرانك ربنا واليك المصير فقال الله قد غفرت لكم فقال لا تؤاخذنا فقال الله لا اؤاخذكم فقال
لا تحمل علينا اصرا فقال لا اشدد عليكم فقال محمد لا تحملنا ما لا طاقة لنا به فقال لا احملكم ذلك فقال محمد واعف عنا واغفر لنا وارحمنا
فقال الله قد عفوت عنكم وغفرت لكم ورحمتكم وانصركم على القوم الكافرين وفي بعض الروايات ان محمدا عليه السلام كان
يذكر هذه الدعوات والملائكة كانوا يقولون امين

سورة ال عمران مائتان اية مدنية بسم الله الرحمن الرحيم

قوله تعالى الم الله لا اله الا هو الحي القيوم اما تفسير الم فقد تقدم في سورة
البقرة وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** قرا ابو بكر عن عاصم الم الله بسكون الميم ونصب همزة الله والباقون
موصولا بفتح الميم اما قراءة عاصم فلها وجهان الاول نية الوقف ثم اظهار الهمزة لاجل الابتداء والثاني ان يكتب ذلك على لغة
من يقطع الف واما نصب الميم ففيه قولان الاول وهو قول الفراء واختيار كثير من البصريين ان اسم الحروف موقوفة الاواخر
تقول الف لام ميم كما تقول واحد اثنان ثلاثة وعلى هذا التقدير وجب الابتداء بقوله الله واذا ابتدانا بالله ثبت الهمزة
متحركة الا انهم اسقطوا الهمزة للتخفيف ثم القيت حركتها على الميم لتدل حركتها على انها في حكم المبقاة بسبب كون هذه اللفظة
مبتدا بها فان قيل ان كان التقدير فصل احدى الكلمتين على الاخرى امتنع اسقاط الهمزة وان كان التقدير هو الوصل امتنع
بقاء الهمزة واذا امتنع بقاء حركتها امتنع القاء حركتها على الميم قلنا لم لا يجوز ان يكون ساقطا بصورته باقيا بمعناه فان بقيت حركتها
لتدل على بقائها في المعنى هذا تمام تقرير قول الفراء القول الثاني قول سيبويه وهو ان السبب في حركة الميم التقاء الساكنين وهذا
القول رده كثير من الناس وفيه دقة ولطف والكلام في تلخيصه طويل واقول به فيه بحثان احدهما سبب اصل الحركة والثاني
سبب كون تلك الحركة فتحة اما البحث الاول فهو بناء على مقدمات **المقدمة الاولى** ان الساكنين اذا اجتمعا فان كان السابق
منهما حرفا من حروف المد واللين لم يجب التحريك لانه تسهل النطق بمثل هذين الساكنين كقولك هذا ابرهيم واسحاق ويعقوب موقوفة

الاواخر اما اذا لم يكن كذلك وجب التحريك لانه لا يمكن النطق الا بالحركة **المقدمة الثانية** مذهب سيبويه ان حرف
التعريف هي اللام وهي ساكنة والساكن لا يمكن الابتدا به فقدموا عليها همزة الوصل وحركوها ليتوصلوا بها الى النطق باللام
فعلى هذا ان وجدوا قبل لام التعريف حرفا اخر فان كان متحركا توصلوا به الى النطق بهذه اللام وعلى هذا التقدير يحصل الاستغنا
عن همزة الوصل لان الحاجة اليها ان يتوصل بحركتها الى النطق باللام فاذا حصل حرف اخر توصلوا بحركته الى النطق بهذه اللام
فتحذف هذه الهمزة صورة ومعنى حقيقة وحكما واذا كان كذلك امتنع ان يقال القيت حركتها على الميم لتدل تلك الحركة على كونها
باقية حكما لان هذا انما يصار حيث يتعلق بوجوده حكم من الاحكام واثر من الاثار لكنا بينا انه ليس الامر كذلك فعلمنا ان تلك الهمزة
سقطت بذاتها وباثارها سقوطا كليا ولهذا يبطل قول الفرا **المقدمة الثالثة** ان اسما هذه الحروف موقوفة الاواخر
وذلك متفق عليه اذا عرفت هذه المقدمات فنقول ميم من قولنا الم ساكن ولام التعريف من قولنا الله ساكن وقد اجتمعا فوجب تحريك
الميم ولزم سقوط الهمزة بالكلية صورة ومعنى وصح بهذا البيان قول سيبويه وبطل قول الفرا اما البحث الثاني فلقايل ان يقول
الساكن اذا حرك حرك الى الكسر فلم اختير الفتح هاهنا قال الزجاج في الجواب عنه الكسر هاهنا لا يليق لان ميم في قولنا الم مسبوقة بالتا فلو
جعلت الميم مكسورة لاجتمعت الكسرة مع التا وذلك ثقيل فتركت الكسرة واختيرت الفتحة طعن ابو علي الفارسي في كلام الزجاج وقال ينتقض
بقوله نحو خير فان الرا مكسورة مع انها مسبوقة بالياء وهذا الطعن عندي ضعيف لان الكسرة حركة فيها بعض الثقل والتا اختها فاذا
اجتمعا عفا الثقل ثم يحصل الانتقال منه الى النطق بالالف في قولك الله وهو في غاية الخفة فيصير اللسان مثقلا من اثقل الحركات
الى اخف الحركات والانتقال من الضد دفعة واحدة صعب على اللسان اما اذا جعلنا الميم مفتوحة انتقل اللسان من فتحة الميم الى
الالف وقولنا الله فكان النطق به سهلا لهذا وجه تقرير قول سيبويه والله اعلم **المسئلة الثانية** في سبب نزول اول
هذه السورة قولان الاول وهو قول مقاتل ابن سليمان ان بعض اول هذه السورة في اليهود وقد ذكرناه في تفسير الم ذلك الكتاب والقول
الثاني ان بعض اول من ابتدا السورة الى اية المباهلة في النصارى وهو قول محمد بن اسحاق قال قدم على رسول الله صلى الله عليه وسلم
وفد نجران ستون راكبا فيهم اربعة عشر رجلا من اشرافهم وثلثة منهم كانوا اكابر القوم احدهم اميرهم واسمه عبد المسيح والثاني مسيرهم
وذو رايهم وكانوا يقولون له السلب واسمه الايهم والثالث حبرهم واسقفهم وصاحب مدارسهم يقال له ابو حارثة بن علقمة احد بكر بن
وايل وملوك الروم كانوا شرفوه ومولوه واكرموه لما بلغهم عنه من علمه واجتهاده في دينهم فلما قدموا من نجران ركب ابو حارثة بغلته وكان
الى جنبه اخوه كرز بن علقمة فبينا بغلة ابي حارثة تسير اذ عثرت فقال كرز تعس الابعد يريد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ابو حارثة
بل تعست امك فقال ولم يا اخي فقال انه والله النبي الذي كنا ننتظره فقال له اخوه كرز لما يمنعك عنه وانت تعلم هذا فقال ان هولاء الملوك
اعطونا اموالا كثيرة واكرمونا فلو امنا بمحمد صلى الله عليه وسلم لاخذوا منا كل هذه الاشيا فوقع ذلك في قلب اخيه كرز وكان يضمره الى ان
اسلم فكان يحدث بذلك ثم تكلم اوليك الثلاثة الامير والسيد والحبر مع رسول الله صلى الله عليه وسلم على اختلاف اديانهم فتارة
يقولون عيسى هو الله وتارة يقولون هو ابن الله وتارة يقولون ثالث ثلاثة ويحتجون بقولهم هو الله بانه كان يحيي الموتى ويبري الاسقام
ويخبر بالغيوب ويخلق من الطين كهيئة الطير فينفخ فيه فيطير ويحتجون في قوله انه ولد الله بانه لم يكن له اب يعلم ويحتجون على ثالث ثلاثة
بقول الله تعالى فعلنا وفعلنا ولو كان واحدا لقال فعلت فقال لهم رسول الله اسلموا فقالوا قد اسلمنا فقال عليه السلام كذبتم كيف تصح اسلامكم
وانتم تثبتون لله ولدا وتعبدون الصليب وتاكلون الخنزير فقالوا فمن ابوه فسكت رسول الله صلى الله عليه وسلم فانزل الله تعالى في ذلك
اول سورة ال عمران الى بضع وثمانين اية منها ثم اخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم يناظر معهم فقال عليه السلام الستم تعلمون انه لا
يكون ولد الا ويشبه اباه قالوا بلى قال الستم تعلمون انه حي لا يموت وان عيسى ياتي عليه الفنا قالوا بلى قال الستم تعلمون ان ربنا قيم على كل
شي ويحفظه ويرزقه فهل يملك عيسى شيا من ذلك الا ما علم قالوا لا قال فان ربنا صور عيسى في الرحم كيف يشا فهل تعلمون ذلك قالوا بلى
قال الستم تعلمون ان ربنا لا ياكل الطعام ولا يشرب الشراب ولا يحدث الحدث وتعلمون ان عيسى حملته امراة كما تحمل المراة ووضعته كما
تضع المراة عدي كما يغدي الصبي ثم كان يطعم الطعام ويشرب الشراب ويحدث الحدث قالوا بلى قال صلى الله عليه وسلم فكيف يكون
كما زعمتم فعرفوا ثم ابوا الا جحودا ثم قالوا يا محمد الست تزعم انه كلمة الله وروح منه فقالوا بلى قالوا فحسبنا الله فانزل الله تعالى فاما الذين
في قلوبهم زيغ ان الله تعالى امر محمدا الى الملاعنة فقالوا يا ابا القسم دعنا ننظر في امرنا ثم ناتيك بما تريد ان يفعل فانصرفوا قال بعض
اوليك الثلاثة لبعض ما ترى فقال والله يا معشر النصارى لقد عرفتم ان محمدا نبي مرسل ولقد جاءكم بالفصل من خبر صاحبكم ولقد علمتم
ما لاعن قوم نبيا قط الا وفني كبيرهم وصغيرهم وانه الاستيصال منكم ان فعلتم وقد ابيتم الا دينكم والاقامة على ما انتم عليه فوادعوا
الرجل وانصرفوا الى بلادكم فاتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا يا ابا القاسم قد راينا ان لا نلاعنك وان نتركك على دينك ونرجع نحن
على ديننا فابعث رجلا من اصحابك معنا يحكم بيننا في اشيا قد اختلفنا فيها من اموالنا فانكم عندنا رضى فقال عليه السلام ائتوني العشية
ابعث معكم القوي الامين فكان عمر يقول ما احببت الامارة قط الا يومئذ رجا ان اكون صاحبها قال صلينا مع رسول الله صلى الله عليه
وسلم الظهر ثم سلم ثم نظر عن يمينه وعن يساره وجعلت اتطاول له ليراني فلم يزل يردد بصره حتى راى ابا عبيدة بن الجراح فدعاه فقال

فقال اخرج معهم واشخص بينهم بالحق فيما اختلفوا فيه قال عمر فذهب بها ابو عبيدة واعلم ان هذه الرواية دالة على ان المناظرة في تقرير
الدين وازالة الشبهات حرفة الانبياء عليهم السلام وان مذهب الحشوية في انكار البحث والنظر باطل قطعا **المسئلة الثالثة**
اعلم ان مطلع هذه السورة له نظم عجيب في انكار البحث والنظر باطل قطعا لطيف وذلك لان اولئك النصارى الذين نازعوا الرسول
صلى الله عليه وسلم كانه قيل لهم اما ان ينازعوه في معرفة الاله او في النبوة فان كان النزاع في معرفة الاله وهو انكم تثبتون له ولدا
وان محمدا لا يثبت له ولدا فالحق معه بالدلائل العقلية فانه قد ثبت بالبرهان انه حي قيوم والحي القيوم يستحيل عقلا ان يكون له ولد
وان كان النزاع في النبوة فهذا ايضا باطل لان الطريق الذي عرفتم ان الله تعالى انزل التوراة والانجيل على موسى وعيسى فهو بعينه قائم في محمد
ما ذاك الا المعجزة وهو حاصل ههنا فكيف يمكن منازعته في صحة النبوة فهذا هو وجه النظم وهو مضبوط حسن جدا فلنفتقر ههنا الى بحثين
البحث الاول يتعلق بالالهيات فنقول انه تعالى حي قيوم وكل من كان حيا قيوما يمتنع ان يكون له ولد انما قلنا انه حي قيوم لانه واجب
الوجود لذاته وكل ما سواه فانه ممكن لذاته محدث حصل بتكوينه وتخليقه وايجاده على ما بينا ذلك في تفسير قوله لا اله الا هو الحي القيوم
واذا كان الكل محدثا مخلوقا امتنع كون الشيء منها ولدا له كما قال ان كل من في السموات والارض الا اتي الرحمن عبدا وايضا لما ثبت ان الاله
يجب ان يكون حيا قيوما وثبت ان عيسى ما كان حيا قيوما لانه ولد وكان ياكل ويشرب ويحدث والنصارى زعموا انه قتل وما قدر على دفع
القتل عن نفسه فثبت انه ما كان حيا قيوما وذلك يقتضي القطع والجزم بانه ما كان الها فهذه الكلمة وهو قوله الحي القيوم جامعة لجميع
وجوه الدلائل على بطلان قول النصارى في التثليث واما البحث الثاني وهو ما يتعلق بالنبوة فقد ذكره الله تعالى ههنا في غاية
الحسن ونهاية الجودة وذلك لانه قال نزل عليك الكتاب بالحق وهذا يجري مجرى الدعوى ثم انه تعالى اقام الدلالة على صحة هذه الدعوى
فقال واقفتمونا ايها اليهود والنصارى على انه تعالى انزل التوراة والانجيل كتابان الهيان لانه تعالى قرن بانزالهما المعجزة الدالة على الفرق
بين قولهما وبين اقوال الكاذبين فانه لولا المعجزة لما حصل الفرق بين قول المحق وقول المبطل فالمعجز لما حصل به الفرق بين الدعوى الصادقة
والدعوى الكاذبة كان فرقانا لا محالة ثم ان الفرقان الذي هو المعجز كما حصل في كون التوراة نازلا من عند الله واذا كان الطريق مشتركا فاما
ان يكون الواجب تكذيب الكل على ما هو قول البراهمة او تصديق الكل على ما هو قول المسلمين فاما قبول البعض ورد البعض فذاك جهل وتقليد
ثم انه تعالى لما ذكر ما هو العمدة في معرفة الاله على ما جاء به محمد عليه السلام وما هو في اثبات نبوة محمد عليه السلام لم يبق بعد ذلك عذر
ان ينازعه في دينه فلا جرم اردفه بالتهديد والوعيد فقال ان الذين كفروا بايات الله لهم عذاب شديد والله عزيز ذو انتقام فقد
ظهر انه لا يمكن ان يكون كلام اقرب الى الضبط وحسن الترتيب وجودة التاليف من هذا الكلام والحمد لله على ما هدى هذا المسكين اليه وله
الشكر على نعمه التي لا حد لها ولا حصر ولما لخصنا ما هو المقصود الكلي من الاية فلنرجع الى تفسير كل واحد من الالفاظ اما قوله الله لا اله
هو فهو رد على النصارى لانهم كانوا يقولون بعبادة عيسى عليه السلام فبين تعالى ان احدا لا يستحق العبادة سواه ثم اتبع ذلك بما يجري مجرى الدلالة
عليه فقال الحي القيوم فاما الحي فهو الفعال الدراك واما القيوم فهو القائم بذاته والقائم بتدبير الخلق والمصالح لما يحتاجون اليه في
معاشهم من الليل والنهار والحر والبرد والرياح والامطار والثمار والنعم التي لا يقدر عليها سواه ولا يحصيها غيره كما قال وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها
وقرا عمر رضي الله عنه الحي القيام قال قتادة الحي الذي لا يموت والقيوم القائم على خلقه باعمالهم واجالهم وارزاقهم وعن سعيد بن جبير الحي قبل
كل حي والقيوم الذي لا بداية له وقد ذكرنا في سورة البقرة ان قولنا الحي القيوم محيط بجميع الصفات المعتبرة في الالهية ولما ثبت ان المعبود يجب ان
يكون حيا قيوما ودلت البديهة والحس على ان عيسى عليه السلام ما كان حيا قيوما وكيف وهم يقولون بانه قتل واظهر الجزع من الموت علمنا قطعا
ان عيسى ما كان الها ولا ولدا الا له تعالى وتقدس عما يقول الظالمون علوا كبيرا **اما** قوله تعالى نزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه
فاعلم ان الكتابة ههنا هو القرآن وقد ذكرنا في اول سورة البقرة اشتقاقه وانما خص القرآن بالتنزيل والتوراة والانجيل بالانزال لان التنزيل
للتكثير والله تعالى نزل القرآن نجما نجما فكان معنى التكثير حاصلا فيه واما التوراة والانجيل فانه تعالى انزلهما دفعة واحدة فلهذا خصهما بالانزال
ولقائل ان يقول هذا يشكل بقوله تعالى الحمد لله الذي انزل على عبده الكتاب وبقوله وبالحق انزلناه وبالحق نزل واعلم انه تعالى وصف القرآن
المنزل بوصفين الاول قوله بالحق قال ابو مسلم انه يحتمل وجوها احدها انه صدق فيما تضمنه من الاخبار عن الامم السالفة وثانيها
ان ما فيه من الوعيد والوعيد يحمل المكلف على ملازمة الطريق الحق في العقائد والاعمال ويمنعه عن سلوك الطريق الباطل وثالثها انه
حق بمعنى انه قول فصل وليس بالهزل ورابعها قال الاصم المعنى انه تعالى انزله بالحق الذي يجب له على خلقه من العبودية وشكر النعمة
واظهار الخضوع ويجب لبعضهم على بعض من العدل والانصاف في المعاملات وخامسها انزله بالحق لا بالمعاني الفاسدة المتناقضة
كما قال انزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجا قيما وقال ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا والوصف الثاني لهذا
الكتاب قوله مصدقا لما بين يديه والمعنى انه مصدق لكتب الانبياء عليهم السلام ولما اخبروا به عن الله ثم في الله وجهان الاول انه تعالى
دله بذلك على صحة القرآن لانه لو كان من عند غير الله لم يكن موافقا لسائر الكتب لانه كان اميا لم يختلط باحد من العلماء ولا تلمذ لاحد ولا
قرا على احد شيئا فالمفتري اذا كان هذا امتنع ان يسلم عن الكذب والتحريف فلما لم يكن كذلك ثبت انه انما اعرف هذه القصص بوحي الله
تعالى الثاني قال ابو مسلم المراد منه انه تعالى لم يبعث نبيا قط الا بالدعاء الى توحيده والايمان به وتنزيهه عما لا يليق به والامر بالعدل

والاحسان وبالشرايع التي هي صلاح كل زمان فالقران مصدق لكل الكتب في كل ذلك بقي في الاية سوالان **السوال الاول**
كيف سمي ما مضى بانه بين يديه والجواب ان تلك الاخبار لغاية ظهورها سماها بهذا الاسم **السوال الثاني** كيف يكون مصدقا
لما تقدمه من الكتب مع ان القران ناسخ لاكثر تلك الاحكام والجواب اذا كانت الكتب مبشرة بالقران وبالرسول ودالة على ان احكامها
ثبتت الى حين بعثته وانها تصير منسوخة عند نزول القران كانت موافقة للقران وكان القران مصدقا لها لان دلايل المباحث الالهية
لا تختلف وكذلك فهو مصدق لها في الاخبار الواردة في التوراة والانجيل ثم قال تعالى وانزل التوراة والانجيل من قبل هدى للناس
وفيه مسايل **المسئلة الاولى** قال صاحب الكشاف التوراة والانجيل اسمان اعجميان فالاشتغال باشتقاقهما غير مفيد
وقرا الحسن الانجيل بفتح الهمزة وهو دليل على العجمة لان افعيل بفتح الهمزة معدوم في اوزان العرب واعلم ان هذا القول
هو الحق الذي لا محيد عنه ومع ذلك فننقل كلام الادبا اما لفظ التوراة ففيه ابحاث **البحث الاول** في اشتقاقه قال الفرا
التورية معناه الضياء والنور من قول العرب روى الزند يري اذا قدح وظهرت النار قال تعالى فالموريات قدحا ويقولون وريت
بك زنادي معناه ظهر بك الخير لي فالتورية سميت بهذا الاسم لظهور الحق بها ويدل على هذا المعنى قوله تعالى ولقد اتينا موسى
وهرون الفرقان وضياء **البحث الثاني** لهم في وزنه ثلاثة اقوال الاول قال الفرا اصل التوراة توريه تفعلة بفتح التا وسكون
الواو وفتح الرا والياء الا انه صارت الياء الفا لتحركها وانفتاح ما قبلها **القول الثاني** قال الفرا ويجوز ان يكون تفعلة على وزن
توقيه وتوصيه فيكون اصلها توريه الا ان الرا نقلت من الكسر الى الفتح على لغة طي فانهم يقولون في جاريه جاراه وفي ناحيه ناحاه
قال الشاعر فما الدنيا بباقاة لحي وما حي على الدنيا بباق والقول الثالث وهو قول الخليل والبصريين ان اصلها
ووريه فوعلة ثم قلبت الواو الاولى تاء وهذا القلب كثير في كلامهم نحو تجاه وتراث وتخمة وتكلان ثم قلبت الياء الفا لتحركها
وانفتاح ما قبلها فصارت توريه وكتبت بالتا على اصل الكلمة ثم طعنوا في قول الفرا اما الاول فقال هذا البناء نادر واما فوعلة
فكثير نحو صومعة وحوصلة ودوسرة والحمل على الاكثر اقوى واما الثاني فانه لا يتم الا بحمل اللفظ على لغة طي والقران ما نزل لها
المسئلة الثانية في التوراة قرانان الامالة والتفخيم فمن فخم فلان الرا حرف يمنع الامالة لما فيه من التكرير اما الانجيل ففيه
اقوال قال الزجاج افعيل من النحل وهو الاصل يقال لعن الله ناحيله اي والديه فسمي ذلك الكتاب من الاسم لانه اصل للرجوع
اليه في ذلك والثاني قال قوم ويقال للماء الذي يخرج من البير نجل ويقال قد استنجل الوادي اذا اخرج الماء من اليد فسمي الانجيل
انجيلا لانه تعالى اظهر الحق بواسطته والثالث قال ابو عمرو الشيباني التناجل التنازع فسمي ذلك الكتاب بالانجيل لان القوم
تنازعوا فيه والرابع انه من النجل الذي هو سعة العين ومنه طعنة نجلا يسمى بذلك لانه نور وضياء اخرجه لهم واقول
امر هولا الادبا عجيب كانهم اوجبوا في كل لفظ ان يكون ماخوذا من شي اخر ولو كان كذلك لزم اما التسلسل واما الدور ولما
كانا باطلين وجب الاعتراف بانه لا بد من الفاظ موضوعة وضعا اولا حتى يجعل ساير الالفاظ مشتقة منها واذا كان الامر كذلك
فلم لا يجوز في هذا اللفظ الذي جعلوه مشتقا من ذلك الاخر ان يكون الاصل هو هذا والفرع هو ذلك الاخر ومن الذي اخبرهم
بان هذا فرع وذاك اصل وربما كان هذا الذي يجعلونه فرعا ومشتقا في غاية الشهرة وذاك الذي يجعلونه اصلا في غاية
الخفاء وايضا فلو كان التورية انما سميت توريه لظهورها والانجيل انما سمي انجيلا لكونه اصلا وجب في كل ما ظهر ان يسمى بالتورية
فوجب تسمية كل الحوادث بالتورية ووجب في كل ما كان اصلا لشي اخر ان يسمى بالانجيل فالطين اصل الكون فوجب ان يكون الطين
انجيلا والذهب اصلا للخاتم والغزل اصل الثوب فوجب تسمية هذه الاشيا بالانجيل ومعلوم انه ليس كذلك ثم انهم عند ايراد هذه
الالزامات عليهم لا بد وان يتمسكوا بالوضع ويقولوا العرب خصصوا هذين اللفظين لهذين الشيين على سبيل الوضع واذا كان
لا يتم المقصود في اخر الامر الا بالرجوع الى وضع اللغة فلا يتمسك به في اول الامر ونريح انفسنا من الخوض في هذه الكلمات وايضا
فالتوراة والانجيل اسمان اعجميان احدهما بالعربية والاخر بالسريانية فكيف يليق بالعاقل ان يلتفت الى هذه المباحث **اما**
قوله تعالى من قبل هدى للناس فاعلم انه تعالى بين انه انزل التوراة والانجيل قبل ان انزل القران ثم بين انه انما انزلهما هدى للناس
قال الكعبي هذه الاية الى هذه المباحث دالة على بطلان قول من يزعم ان القران عمي على الكافرين وليس بهدى لهم ويدل على ان معنى
قوله وهو عليهم عمى ان عند نزوله اخبار والعمى على وجه المجاز كقوله تعالى في قصة نوح عليه السلام فلم يزدهم دعاي الا فرارا
لما فروا عنده واعلم ان قوله تعالى هدى للناس فيه احتمالات الاول ان يكون ذلك عايدا الى التوراة والانجيل فقط وعلى هذا
التقدير يكون قد وصف القران بانه حق ووصف التوراة والانجيل بانه هدى والوصفان متقاربان فان قيل انه وصف القران
في اول سورة البقرة بانه هدى للمتقين فلم يصفه هاهنا قلنا فيه لطيفة وذلك لانا ذكرنا في سورة البقرة انه انما قال هدى
للمتقين لان المتقين هم المنتفعون بها فصار من هذا الوجه هدى لهم لا لغيرهم اما هاهنا فالمناظرة كانت مع النصارى وهم لا يهتدون
بالقران فلا جرم لم يقل هاهنا في القران انه هدى بل قال انه حق في نفسه سوا قبلوا او لم يقبلوا واما التوراة والانجيل فهم يعتقدون
في صحتهما ويدعون بانا انما نقول في ديننا عليهما فلا جرم لم يقل هاهنا وصفهما الله تعالى لاجل هذا التاويل بانه هدى فهذا

هذه الايات على سبيل نزولها وذلك ان النصارى ادعوا الهية عيسى عليه السلام وعولوا في ذلك على نوعين من الشبهة
احد النوعين شبهة مستخرجة من مقدمات متناقضة والنوع الثاني شبهة مستخرجة من مقدمات ألزامية اما النوع
الاول من الشبه فاعتمادهم في ذلك على نوعين احدهما يتعلق بالعلم والثاني يتعلق بالقدرة اما ما يتعلق بالعلم فهو ان عيسى
عليه السلام كان يخبر عن الغيوب وكان يقول لهذا انك اكلت في دارك كذا ويقول لذلك انك صنعت كذا في دارك لذا فهذا
النوع من شبه النصارى يتعلق بالعلم واما النوع الثاني من شبههم فهو متعلق بالقدرة وهو ان عيسى عليه السلام كان يحيي الموتى
ويبرئ الاكمه والابرص ويخلق من الطين كهيئة الطير ثم ينفخ فيه فيكون طيرا فهذا النوع من شبه النصارى متعلق بالقدرة
وليس للنصارى شبه في المسئلة سوى هذين النوعين ثم انه تعالى لما استدل على بطلان قولهم بالهية عيسى وفي الثالث بقوله
الاله يجب ان يكون حيا قيوما وعيسى ما كان حيا قيوما لزم القطع بانه ما كان الها فاتبعه لهذه الآية ليقدر فيها ما يكون جوابا
عن هاتين الشبهتين اما الشبهة الاولى وهي المتعلقة بالعلم وهي قولهم انه اخبر عن الغيوب فوجب ان يكون الها فوجب فاجاب الله
تعالى عنه بقوله ان الله لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء وتقدير الجواب انه لا يلزم من كونه عالما ببعض المغيبات ان يكون الها
لاحتمال انه علم ذلك بوحي من الله تعالى اليه وتعليم الله تعالى له ذلك لكن عدم احاطته ببعض المغيبات يدل دلالة قاطعة على انه ليس
بالله لان الاله هو الذي لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء فان الاله هو الذي يكون خالقا والخالق لا بد وان يكون عالما بمخلوقه وكل
المعلوم بالضرورة ان عيسى عليه السلام ما كان عالما بجميع المغيبات وكيف والنصارى يقولون انه لظهر للخلق من الموت فلو كان عالما
بالغيب كله لعلم ان القوم يريدون اخذه وقتله وانه يتأذى بذلك ويتألم فكان يهرب منهم قبل وصولهم اليه فلما لم يعلم هذا الغيب ظهر انه
ما كان عالما بجميع المغيبات والاله هو الذي لا يخفى عليه شيء من المعلومات فوجب القطع بان عيسى عليه السلام ما كان الها فثبت ان عدم
معرفة بعض الغيب لا يدل على حصول الالهية اما الجهل ببعض الغيب يدل قطعا على عدم الالهية فهذا هو الجواب عن النوع الاول من
الشبه المتعلقة بالعلم واما النوع الثاني وهو الشبهة المتعلقة بالقدرة فاجاب الله تعالى عنه بقوله هو الذي يصوركم في الارحام
كيف يشاء والمعنى ان حصول الاحياء والاماتة على وفق قوله في بعض الصور لا يدل على كونه الها لاحتمال ان الله تعالى اكرمه بذلك الاحياء
اظهارا للمعجزة واكراما له واما العجز عن الاحياء والاماتة في بعض الصور يدل على عدم الالهية وذلك يدل على ان الاله هو الذي يكون قادرا
على ان يصور في الارحام من نطفة صغيرة من النطفة هذا التركيب العجيب على خلق الاحياء والاماتة على هذا الوجه وكيف لو قدر على ذلك لطمأن
اولئك الذين اخذوه وعلى زعم النصارى قتلوه فثبت ان حصول الاحياء والاماتة على وفق قوله في بعض الصور لا يدل على كونه الها اما عدم
حصولها على وفق مراده في سائر الصور يدل على انه ما كان الها وظهر بما ذكرنا ان هذه الشبهة المبنية على مقدمات الزامية وحاصلها يرجع
الى نوعين **النوع الاول** ان النصارى يقولون ايها المسلمون انتم توافقونا على انه ما كان للاب من البشر فوجب ان يكون ابنا لله فاجاب
الله تعالى عنه ايضا بقوله هو الذي يصوركم في الارحام لان هذا التصوير لما كان منه فان شاء صوره من نطفة الاب وان شاء صوره
ابتداء من غير الاب والنوع الثاني ان النصارى قالوا للرسول عليه السلام الست تقول ان عيسى روح الله وكلمته فهذا يدل على انه ابن الله
فاجاب عنه بان هذا الزام لفظي واللفظ يحتمل الحقيقة والمجاز فاذا ورد اللفظ بحيث يكون ظاهره مخالفا للدليل العقلي كان من باب
المتشابهات فوجب رده الى التأويل وذلك هو المراد بقوله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب منه ايات محكمات هن ام الكتاب واخر
متشابهات تظهر ما ذكرنا ان قوله هو للحي القيوم اشارة الى ما يدل على ان المسيح ليس بالاله ولا ابنا للاله واما قوله ان الله لا يخفى
عليه شيء في الارض ولا في السماء جواب عن الشبهة المتعلقة بالعلم وقوله هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء جواب عن تمسكهم
بقدرته على الاحياء والاماتة وعن تمسكهم بانه ما كان له اب من البشر فوجب ان يكون ابنا لله واما قوله هو الذي انزل عليك
الكتاب فهو جواب عن تمسكهم بما ورد في القرآن ان عيسى روح الله وكلمته ومن احاط علما بما ذكرناه ولخصناه علم ان هذا الكلام على
اختصاره اكثر تحصيلا من كل ما ذكره المتكلمون في هذا الباب وانه ليس في المسئلة حجة لاهل شبهة ولا سؤال ولا جواب الا وقد اشتملت
هذه الايات عليه فالحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله واما كلام من قبلنا من المفسرين في تفسير هذه الايات
فما ذكرناه لانه لا حاجة اليه لمن اراد ذلك طالع الكتب ثم انه تعالى لما اجاب عن شبههم اعاد كلمة التوحيد رجرا للنصارى عن قولهم
بالتثليث فقال لا اله الا هو العزيز الحكيم والعزيز اشارة الى كمال القدرة والحكيم اشارة الى كمال العلم وهو تقرير لما قد مر ان علم
المسيح ببعض الغيوب وقدرته على الاحياء والاماتة في بعض الصور لا يقتضي كونه الها فان الاله لا بد وان يكون كامل القدرة وهو
العزيز وكامل العلم وهو الحكيم وبقي في الآية ابحاث لفظية **اما** قوله لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء فالمراد لا يخفى عليه شيء فان
قيل ما الفائدة في قوله في الارض ولا في السماء مع انه لو اطلق كان ابلغ قلنا الغرض بذلك افهام العباد كمال علمه وكمهم هذا المعنى
عند ذكر السموات والارض اقوى وذلك لان الحس يرى عظمة السموات والارض فتعين العقل على عظمة معرفة علم الله والحس معين
اعان العقل فيما المطلوب كان الفهم اتم والادراك اكمل وكذلك ان المعاني الدقيقة اذا اريد ايضاحها ذكر لها مثالا فان المثال يعين شيئا
الفهم **اما** قوله هو الذي يصوركم في الارحام قال الواحدي التصوير جعل الشيء على صورة والصورة هيئة حاصلة للشيء عند اجتماع

ماخطر بالبال والله اعلم بمراده **المسئلة الثالثة** وهو قول الاكثرين انه تعالى وصف الكتب الثلاثة بالهادي
لهذا الوصف عايد الى كل ما تقدم وغير مختص بالتوراة والانجيل ثم قال وانزل القرآن وظهور المفسرين فيه اقوال الاول المراد
هو الزبور كما قال وآتينا داود زبورا والثاني ان المراد هو القرآن وانما اعاده تعظيما لشانه ومدحا له بكونه فارقا بين الحق
والباطل او بقال انه تعالى اعاد ذكره ليتبين انه انزله بعد التوراة والانجيل ليجعله فرقانا بين ما اختلف فيه اليهود والنصارى
من الحق والباطل وعلى هذا التقدير فلا تكرار والقول الثالث وهو قول الاكثرين ان المراد انه تعالى كما جعل هذه الكتب
الثلاثة هدى ودلالة فقد جعلها مفرقة بين الحلال والحرام وسائر الشرايع فصار هذا الكلام دالا على انه تعالى بين هذه
ما يلزم عقلا وسمعا هذه جملة ما قاله اهل التفسير في هذه الاية وهي عندي مشكلة اما حمله على الزبور فبعيد لان الزبور
ليس فيه شئ من الشرايع والاحكام بل ليس فيه الا الموعظة ووصف التوراة والانجيل مع اشتمالها على الدلايل وبيان الاحكام بالفرقان
اولى من وصف الزبور بذلك واما القول الثاني وهو حمله على القرآن فيبعد من حيث ان قوله وانزل الفرقان فعطفه على ما قبله
والمعطوف مغاير للمعطوف عليه والقرآن مذكور قبل ذلك فهذا يقتضي ان يكون هذا الفرقان مغايرا للقرآن ولهذا الوجه تظهر ضعف
القول الثالث لان كون هذه الكتب فارقة بين الحق والباطل صفة لهذه الكتب وعطف الصفة على الموصوف وان كان قد ورد به
بعض الاشعار النادرة الا انه ضعيف بعيد عن وجه الفصاحة اللايقة بكلام الله تعالى والمختار عندي في تفسير هذه الاية وجه رابع
وهو ان المراد من هذا الفرقان المعجزات التي فرقها الله تعالى بانزال هذه الكتب وذلك لانهم لما ادعوا انها كتب نازلة
من عند الله افتقروا في اثبات هذه الدعوى الى دليل حتى يحصل الفرق بين دعواهم وبين دعوى الكاذبين فلما اظهر الله تعالى على وفق
دعواهم تلك المعجزات حصلت المفارقة بين دعوى الصادق وبين دعوى الكاذب والمعجز هو الفرقان فلما ذكر تعالى انه انزل الكتاب
بالحق وانه انزل التوراة والانجيل من قبل ذلك بين انه تعالى انزل معها ما هو الفرقان للحق وهو المعجز القاهر الذي يدل على صحتها ويفيد
الفرق بينها وبين سائر الكتب المختلفة لهذا ما عندي في تفسير هذه الاية وهب ان احدا من المفسرين ساعده الا ان حمل كلام الله تعالى
عليه يفيد قوة المعنى وجزالة اللفظ واستقامة الترتيب والنظم والوجوه التي ذكرناها تاتي في كل ذلك فكان ما ذكرناه اولى والله اعلم
بمراده واعلم انه سبحانه لما قرر بهذه الالفاظ القليلة جميع ما يتعلق بمعرفة الاله وجميع ما يتعلق بتقديره اتبع ذلك بالوعيد زجرا
للمرصين عن هذه الدلايل الباهرة فقال ان الذين كفروا بايات الله لهم عذاب شديد واعلم ان بعض المفسرين خصص ذلك
بالنصارى نصرة اللفظ العام على سبب نزوله والمحققون من المفسرين قالوا خصوص السبب لا يمنع عموم اللفظ فهو يتناول كل من اعرض
عن دلايل الله تعالى قال والله عزيز ذو انتقام والعزيز الغالب الذي لا يغلب والانتقام العقوبة يقال انتقم منه انتقاما اي عاقبه
وقال الليث يقال لم ار عنه حتى سمت واستمت اذا كافاه عقوبة بما صنع فالعزيز اشارة الى القدرة التامة على العقاب وذو الانتقام
اشارة الى كونه قادرا على العقاب فالاول صفة الذات والثاني صفة الفعل **قوله تعالى** ان الله لا يخفى عليه شئ في الارض ولا في السماء هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء اعلم ان هذا الكلام يحتمل وجهين الاول انه تعالى لما ذكر
انه قيوم القيوم هو القايم باصلاح مصالح الخلق ومهماتهم وكونه كذلك لا يتم الا بمجموع امرين احدهما ان يكون عالما بحاجاتهم على جميع وجوه
الكمية والكيفية والثاني ان يكون بحيث متى علم حاجاتهم قدر على دفعها والاول لا يتم الا اذا كان عالما بجميع المعلومات والثاني لا يتم الا
اذا كان قادرا على جميع الممكنات فقوله ان الله لا يخفى عليه شئ في الارض ولا في السماء اشارة الى كمال علمه المتعلق بجميع المعلومات من الكليات
والجزييات وحينئذ يكون عالما بالاحوال بمقادير الحاجات ومراتب الضرورات لا يشغله سؤال عن سؤال ولا يشبه الامر عليه بسبب كثرة السايلين
وقوله هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء اشارة الى كونه تعالى قادرا على جميع الممكنات وحينئذ يكون قادرا على تحصيل مصالح
جميع الخلق ومنافعهم وعند حصول هذين الامرين يظهر كونه قايما بالقسط فيوما بجميع الممكنات والكاينات ثم فيه لطيفة اخرى وهي
ان قوله ان الله لا يخفى عليه شئ في الارض ولا في السماء كالدليل له على كمال علمه سبحانه والطريق الى اثبات كونه تعالى عالما لا يجوز ان يكون هو
السميع لان معرفة صحة السمع موقوفة على العلم بكونه تعالى عالما بجميع المعلومات بل الطريق اليه ليس الا الدليل العقلي وذلك هو ان يقول ان
افعاله تعالى محكمة متقنة والفعل المحكم المتقن يدل على كونه عالما فلما كان دليل كونه تعالى عالما ما ذكرنا لجرم ادعى كونه عالما بكل المعلومات
بقوله ان الله لا يخفى عليه شئ في الارض ولا في السماء اتبعه بالدليل العقلي الدال على ذلك وهو انه هو الذي يصوركم في ظلمات الارحام هذه
البنية العجيبة والتركيب الغريب وركبه من اعضاء مختلفة في الشكل والطبع والصفة فبعضها عظام وبعضها اعصاب وبعضها اوردة وبعضها
شرايين وبعضها عضلات ثم انه ضم بعضها الى بعض بهذا التركيب الاحسن والتاليف الاكمل وذلك يدل على كمال قدرته حيث قدر ان يخلق من نطفة
من النطفة هذه الاعضاء المختلفة في الطبايع والشكل واللون ويدل على كونه عالما من حيث ان الفعل المحكم لا يصدر الا عن العالم فكان قوله
هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء دالا على كونه قادرا على كل الممكنات ودالا على صحة ما تقدم من قوله ان الله لا يخفى عليه شئ واذا ثبت انه
عالم بجميع المعلومات وقادر على كل الممكنات علمنا انه يوم الحدثان والمكافات فظهر ان هذا الكلام بتقدير ما ذكرناه تعالى دالا من انه هو الحي القيوم
ومن تامل في هذه اللطايف علم انه لا يجوز كلام اكمل منه ترتيبا ولا اكثر تاثيرا في القلوب من هذه الكلمات والاحتمال الثاني ان نترك

التاليف بين اجزايه واصله من صاره يصوره اذا اماله فصوصن لانفاما يلة الى شكل امونه وتمام الكلام فيه ذكرناه في قوله فصرهن اليك واما الارحام فهي جمع رحم واصلها من الرحم وهو الشكل الذي هو آلة الرحمة والعطف فلهذا سمي ذلك العضو رحما والله اعلم

قوله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب منه ايات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات اعلم ان في الاية مسايل **المسئلة الاولى** قد ذكرنا في اتصال قوله ان الله لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء بما قبله احتمالين احدهما ان ذلك كالتقرير لكونه قيوما والثاني انه كالجواب عن شبه النصاري فاما على الاحتمال الاول فنقول انه تعالى اراد ان يبين انه قيوم وقايم بمصالح الخلق ومصالح الخلق قسمان جسمانية وروحانية اما الجسمانية فاشرفها تعديل المزاج وتسوية المزاج على احسن الصور واكمل الاشكال وهو المراد بقوله هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء واما الروحانية فاشرفها العلم الذي يصير الروح معه كالمراة المجلية التي تنجلب صور الموجودات فيها وهو المراد بقوله هو الذي انزل عليك الكتاب واما الاحتمال الثاني فقد ذكرنا ان من جملة شبه النصاري تمسكهم بما جاء في القران من قوله تعالى يا صفحة عيسى عليه السلام انه روح الله وكلمته فبين تعالى بهذه الاية ان القران مشتمل على محكم ومتشابه والتمسك بالمتشابهات غير جايز لهذا ما يتعلق بكيفية النظم وهو غاية الحسن والاستقامة **المسئلة الثانية** اعلم ان القران دل على انه بكليته محكم لقوله تعالى وتفصيل الكتاب احكمت اياته فذكرنا هناك ان الاتيين ان جميعه محكم والمراد بالمحكم لهذا المعنى كونه كاملا فصيح الالفاظ صحيح المعاني وكل قول وكلام يوجد كان القران افضل منه في فصاحة اللفظ وقوة المعنى ولا يمكن احد من الاتيان بكلام يساوي القران من هذين الوصفين والعرب تقول للبناء الوثيق الذي لا يمكن حله محكم لهذا معنى وصف جميعه بانه محكم واما ما دل على انه بكليته متشابه لقوله تعالى كتابا متشابها مثاني والمعنى انه يشبه بعضه بعضا في الجزالة ويصدق بعضه بعضا والسر الاشارة بقوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا اي لكان بعضه واردا على نقيض الاخر ولتفاوت نظم الكلام بحسب الفصاحة والركاكة واما ما دل على ان بعضه محكم وبعضه متشابه لقوله هذه الاية التي نحن بصددها ولا بد لنا من تفسير المحكم والمتشابه بحسب اصل اللغة ثم من تفسيرهما بحسب عرف الشريعة واما المحكم فالعرب تقول حكمت وحكمت بمعنى رددت ومنعت والحاكم يمنع الظالم عن الظلم وحكمة اللجام هي التي تمنع الفرس عن الاضطراب وفي حديث النخعي احكم اليتيم كما تحكم ولدك اي امنعه من الفساد وقولك جريب محوا سهما كم اي امسحوهما كم وسبا محكم اي دبق يمنع من التعرض له وسميت الحكمة حكمة لانها تمنع مما لا ينبغي واما المتشابه فهو ان يكون احد المثلين مشتبها بالاخر بحيث يعجز الذهن عن التمييز قال الله تعالى ان البقر تشابه علينا وقال في وصف ثمار الجنة واتوا به متشابها اي يشبه النظير بخلاف الطعوم وقال تعالى تشابهت قلوبهم ومنه يقال اشتبه على الامر اذا لم يتميز احدهما من الاخر ويقال لاصحاب المخاريق اصحاب الشبه وقال عليه السلام الحلال بين والحرام بين وبينهما امور مشتبهات وفي رواية اخرى متشابهات وتطير المشكل سمي بذلك لانه اشكل اي دخل في شكل غيره فاشبهه وشابهه ثم يقال لكل ما غمض وان لم يكن غموضه من هذه الجهة مشكلا ويحتمل ان يقال ان الذي لا يعرف للحق بنفسه او عند كان الحكم بكونه مساويا للحكم بعدمه في العقل والذهن ومشابهاله غير متميز احدهما من الاخر في بديهة العقل فلا جرم يسمى غير المعلوم بانه متشابه لهذا التحقيق نزل لفظ الحكم والمتشابه بحسب اصل اللغة فنقول الناس قد ذكروا من الوجوه في تفسير المحكم والمتشابه وحن نذكر الوجه الملخص الذي عليه اكثر المحققين ثم نذكر عقيبه اقوال الناس فيه فنقول اللفظ الذي جعل موضوعا لمعنى فاما ان يكون محتملا لغير ذلك المعنى واما ان لا يكون فان كان اللفظ موضوعا لمعنى ولا يكون محتملا لغيره فهذا هو النص واما ان كان محتملا لغيره فلا يخلو اما ان يكون احتماله لاحدهما راجحا على الاخر واما ان لا يكون كذلك بل يكون احتماله لهما على السوية فان كان احتماله لاحدهما راجحا على الاخر سمي ذلك اللفظ بالنسبة الى الراجح ظاهرا وبالنسبة الى المرجوح مؤولا واما ان كان احتماله لهما على السوية كان اللفظ بالنسبة اليهما معا مشتركا وبالنسبة الى كل واحد منهما على التعيين مجملا فقد خرج من التقسيم الذي ذكرناه ان اللفظ اما ان يكون نصا او ظاهرا او مجملا او مشتركا او مؤولا اما النص والظاهر فليسا بمشتركين في حصول الترجيح لان الراجح مانع من الغير والظاهر راجح غير مانع من الغير فهذا القدر المشترك هو المسمى بالمحكم واما المجمل والمؤول فهما مشتركان في ان دلالة اللفظ عليه غير راجحة فهذا القدر المشترك هو المسمى بالمتشابه لان عدم الفهم حاصل في القسمين جميعا وقد بينا ان ذلك يسمى متشابها اما بان الذي لا يعلم يكون الشيء متشابها للاشياء في الذهن واما لاجل ان الذي يحصل في المتشابه بصير غير معلوم فاطلق لفظ التشابه على ما لا يعلم اطلاقا لاسم السبب على المسبب فهذا هو الكلام المحصل في المحكم والمتشابه ثم اعلم ان اللفظ اذا كان بالنسبة الى المفهومين على السوية فما شك فيه الذهن مثل القرء بالنسبة الى الحيض انما المشكل ان يكون اللفظ باصل وضعه راجحا في اصل المعنيين ومرجوحا في الاخر ثم كان الراجح باطلا والمرجوح حقا ومثاله من القران قوله تعالى واذا اردنا ان نهلك قرية امرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول وظاهر هذا الكلام انه يوكرون بان يفسقوا وحكمه قوله تعالى ان الله لا يامر بالفحشاء رادا على الكفار فيما حكي عنهم واذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها اباءنا والله امرنا بها وكذلك قوله تعالى شاء الله فلنسبهم وظاهر النسيان ما يكون ضد العلم ومرجوح الترك والاية الحكمة فيه قوله تعالى وما كان ربك نسيا وقوله تعالى لا يضل ربي ولا ينسى واعلم ان هذا موضع عظيم فنقول ان كل احد من اصحاب المذاهب يدعي ان الايات الموافقة لمذهبه محكمة وان الايات المخالفة لقوله متشابهة فالمعتزلي يقول قوله فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر محكم وقوله وما تشاءون الا ان يشاء الله رب العالمين متشابه

والسني يقلب الامر في ذلك فلابد هاهنا من قانون يرجع اليه في هذا الباب فنقول اللفظ اذا كان محتملا لمعنيين وكان بالنسبة
الى احدهما راجحا وبالنسبة الى الاخر مرجوحا فان حملناه على الراجح ولم نحمله على المرجوح فهذا هو المحكم واما ان حملناه على المرجوح ولم نحمله على الراجح
فهذا هو المتشابه فنقول صرف اللفظ عن الراجح الى المرجوح لابد فيه من دليل منفصل وذلك الدليل المنفصل اما ان يكون لفظيا واما
ان يكون عقليا اما القسم الاول فنقول هذا انما يتم اذا حصل بين ذينك الدليلين اللفظيين تعارض بينهما فليس ترك احدهما رعاية لظاهر
الاخر اولى من العكس اللهم الا ان يقال ان احدهما قاطع في دلالته والاخر غير قاطع فحينئذ يحصل الرجحان او يقال كل واحد منهما وان كان
راجحا الا ان احدهما يكون ارجح وحينئذ يحصل الرجحان الا انا نقول اما الاول فباطل لان الدلايل اللفظية لا تكون قاطعة البتة لان كل
دليل لفظي فانه موقوف على نقل اللغات ونقل وجوه النحو والتصريف وموقوف على عدم الاشتراك وعدم المجاز وعدم التخصيص وعدم الاضمار
وعدم المعارض النقلي والعقلي وكل ذلك مظنون والموقوف على المظنون اولى ان يكون مظنونا فثبت ان شيا من الدلايل اللفظية لا يكون قاطعا واما
الثاني وهو ان يقال احد الدليلين اقوى من الدليل الثاني وان كان اصل الاحتمال قايما فيهما معا فهذا صحيح ولكن على هذا التقدير يصير
صرف الدليل اللفظي عن ظاهره الى المعنى المرجوح ظنيا ومثل هذا لا يجوز التعويل عليه في المسايل الاصولية بل يجوز التعويل عليها في المسايل
الفقهية فثبت بما ذكرنا ان صرف اللفظ عن معناه الراجح الى معناه المرجوح في المسايل القطعية لا يجوز الا عند قيام الدليل القطعي العقلي على
ما شعر به ظاهر اللفظ محال وقد علمنا في الجملة ان استعمال اللفظ في معناه المرجوح جايز عند تعذر حمله على ظاهره فعند هذا يتعين التاويل فظهر
انه لا سبيل الى صرف اللفظ على معناه الراجح الى معناه المرجوح الا بواسطة اقامة الدلالة العقلية القاطعة على ان معناه الراجح محال عقلا ثم
اذا قامت هذه الدلالة وعرف المكلف انه ليس مراد الله تعالى من هذا اللفظ ما اشعر به ظاهره فعند هذا لا يحتاج الى ان يعرف ان ذلك المرجوح
الذي هو المراد ماذا لان السبيل الى ذلك انما يكون بترجيح مجاز على مجاز وترجيح تاويل على تاويل وذلك الترجيح لا يمكن الا بالدلايل على ما بيناه لا سيما
الدلايل المستعملة في ترجيح مرجوح على مرجوح اخر يكون في غاية الضعف ومثل هذا لا يفيد الا الظن الضعيف والتعويل على مثل هذه الدلايل اللفظية
في المسايل الظنية محال فلهذا التحقيق المبين مذهبنا ان بعد اقامة الدلالة العقلية على ان حمل اللفظ على ظاهره محال لا يجوز الخوض في تعيين
التاويل فهذا منتهى ما حصلناه في هذا الباب والله ولي الهداية والرشاد **المسئلة الثالثة** في حكاية اقوال الناس في
المحكم والمتشابه فالاول ما نقل عن ابن عباس انه قال المحكمات هي الثلاث الايات في سورة الانعام قل تعالوا الى اخر الايات الثلاث
والمتشابهات هي التي تشابهت على اليهود وهي اسماء حروف التهجي المذكورة في اوايل السور وذلك انهم اولوها على حساب الجمل فطلبوا ان يستخرجوا
منها مدة بقاء هذه الامة فاختلط الامر عليهم واشتبه واقول التكاليف الواردة من الله تنقسم الى قسمين منها ما لا يجوز ان يتغير بشرع
كاعداد الصلوات ومقادير الزكوات وشرايط البيع والنكاح وغير ذلك فالقسم الاول هو المسمى بالمحكم عند ابن عباس لان الايات الثلاثة
في سورة الانعام مشتملة على هذا التقسيم واما المتشابه فهو الذي سميناه بالمجمل وهو ما يكون دلالة اللفظ بالنسبة اليه والى غيره على
التسوية الا بدليل منفصل على ما لخصناه في اول سورة البقرة والقول الثاني وهو ايضا منقول عن ابن عباس ان المحكم هو الناسخ والمتشابه
هو المنسوخ والقول الثالث قال الاصم المحكم هو الذي يكون دلايله واضحة لايحة مثل ما اخبر الله تعالى من انشا الخلق في قوله فخلقنا
النطفة علقة وقوله وجعلنا من الماء كل شيء حي وقوله وانزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لكم والمتشابه ما يحتاج في معرفته الى
التدبير والتامل نحو الحكم بانه تعالى يبعثهم بعد ان صاروا ترابا ولو تاملوا لصار المتشابه عندهم محكما لان من قدر على الانشا اولا قدر
على الاعادة ثانيا واعلم ان كلام الاصم غير ملخص فانه ان عنى بقوله المحكم بقوله ما يكون دلايلها واضحة ان المحكم هو الذي يكون دلالة
لفظها على معناها متعينة راجحة والمتشابه ما لا يكون كذلك وهو اما المجمل المتساوي او المؤول المرجوح فهذا هو الذي ذكرناه اولا وان عنى
به انه الذي يعرف صحة معناه من غير دليل يصير المحكم على قوله ما يعلم صحته بضرورة العقل والمتشابه ما لا يعلم صحته بدليل العقل وعلى
هذا يصير جملة القرآن متشابها لان قوله فخلقنا النطفة علقة امر يحتاج في معرفة صحته الى الدلايل العقلية فان اهل الطبيعة يقولون
السبب في ذلك الطبايع والفصول وتاثيرات الكواكب وتركيبات العناصر وامتزاجها وكما ان اثبات الحشر والحشر يفتقر الى الدليل فكذلك
اسناد هذه الحوادث الى الله تفتقر الى الدليل ولعل الاصم يقول هذه الاشياء وان كانت كلها مفتقرة الى الدليل الا انها تنقسم الى ما يكون
الدليل فيه ظاهرا بحيث يكون مقدماته قليلة ومرتبة متسقة يومن الغلط فيها الا نادرا ومنه ما يكون الدليل فيه خفيا كثير المقدمات
غير مرتبة فالقسم الاول هو المحكم والثاني هو المتشابه والقول الرابع ان كل ما امكن تحصيل العلم به سواء كان ذلك بدليل جلي او بدليل خفي فذلك
هو المحكم وكل ما لا سبيل الى معرفته فذاك هو المتشابه وذلك العلم بوقت قيام القيامة والعلم بمقادير الثواب والعقاب وفي حق كل المكلفين
ونظيره قوله تعالى يسئلونك عن الساعة ايان مرساها **المسئلة الرابعة** في الفوايد التي لاجلها جعل بعض القرآن محكما وبعضه
متشابها واعلم ان من الملاحدة من طعن في القرآن لاجل اشتماله على المتشابهات وقال انكم تقولون تكليف الخلق مرتبطة بهذا القرآن الى اخر
قيام القيامة ثم انا نراه بحيث يتمسك به كل صاحب مذهب على مذهبه فالجبري يتمسك بايات الجبر كقوله تعالى وجعلنا على قلوبهم اكنة
ان يفقهوه وفي اذانهم وقرا والقدري يقول بل هذا مذهب الكفار بدليل انه تعالى حكى ذلك عن الكفار في معرض الذم لهم في قوله وقالوا
قلوبنا في اكنة مما تدعونا اليه وفي اذاننا وقر وفي موضع اخر وقالوا قلوبنا غلف وايضا مثبت الروية يتمسك بقوله وجوه يومئذ ناضرة الى

اللفظية والدلايل اللفظية صح

هذا الامر على ضعفه ويدخل في هذا الباب استدلال المشبهة بقوله تعالى الرحمن على العرش استوى فانه لما ثبت بصريح العقل
ان كل ما كان مختصا بالحيز فاما ان يكون في الصغر كالجزء الذي لا يتجزى وهو باطل بالاتفاق واما ان يكون اكبر منه فيكون منقسما مركبا وكل
مركب فانه ممكن ومحدث فهذا الدليل الظاهر يمنع ان يكون الاله في مكان فيكون قوله الرحمن على العرش استوى متشابها فمن تمسك به كان
متمسكا بالمتشابهات ومن جملة ذلك استدلال المعتزلة بالظواهر الدالة على تفويض الفعل بالكلية الى العبد فانه لما ثبت بالبرهان العقلي ان
صدور الفعل يتوقف على حصول الداعي وثبت ان حصول ذلك الداعي من الله وثبت انه متى كان الامر كذلك كان حصول الفعل عند تلك الداعية
واجبا وعدمه عند عدم هذه الداعية واجبا فحينئذ بطل ذلك التفويض وثبت ان الكل بقضاء الله وقدرته ومشيئته فيصير استدلال المعتزلة
بتلك الظواهر وان كثرت استدلالا بالمتشابهات فبين تعالى في كل هؤلاء الذين يعصمون عن الدلائل القاطعة ويقتصرون على الظواهر الموهمة
انهم متمسكون بالمتشابهات لاجل ان في قلوبهم زيغا عن الحق وطلبا لتقريب الباطل واعلم انك لا ترى طائفة في الدنيا الا ويسمي الآيات المطابقة
لمذهب خصمه متشابهة ثم يهول الامر في ذلك الا ترى الى الجبائي فانه يقول المجبرة الذين يضيفون الظلم والكذب وتكليف ما لا يطاق الى الله
هم المتمسكون بالمتشابهات وقال ابو مسلم الاصفهاني الزائغ الطالب للفتنة وهو من يتعلق بآيات الضلالة ولا يتأول على المحكم الذي بينه الله
بقوله واضلهم السامري واضل فرعون قومه وما هدى وما يضل به الا الفاسقين وفسروا ايضا قوله واذا اردنا ان نهلك قرية امرنا مترفيها ففسقوا
فيها كبرهم ارادة لفسقهم وان الله تعالى بطل العلل على خلقه ليهلكهم مع انه تعالى قال يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ويريد الله ليبين
لكم ويهديكم وتأولوا قوله تعالى زينا لهم اعمالهم فهم يعمهون على انه تعالى زين لهم العمه ونقضوا بذلك ما في القرآن لقوله ان الله لا يغير ما
بقوم حتى يغيروا ما بانفسهم وما كنا مهلكي القرى الا واهلها ظالمون وقال واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى وقال من اهتدى فانما
يهتدي لنفسه وقال ولكن الله حبب اليكم الايمان وزينه في قلوبكم فكيف يزين العمه فهذا ما قاله ابو مسلم وليت شعري لم حكم على الآيات الموافقة
لمذهبه بانها محكمات وعلى الآيات المخالفة لذلك بانها متشابهات ولم اوجب في تلك الآيات المطابقة لمذهبه اجراءها على الظاهر وفي الآيات
المخالفة لمذهبه صرفها عن الظاهر ومعلوم ان ذلك لا يتم الا بالرجوع الى الدلائل العقلية فاذا دل على بطلان مذهب المعتزلة الادلة العقلية
الباهرة فان مذهبهم لا يتم الا اذا قلنا بانه صدر عنه احد الفعلين دون الثاني من غير مرجح وذلك تصريح بنفي الصانع ولا يتم الا اذا قلنا
بانه سبحانه ما كان عالما بكيفيات الاعمال في الازل وذلك تصريح بتجهيل الصانع ولا يتم الا اذا قلنا بان صدور الفعل المحكم المتقن عن العبد لا يدل
على علم فاعله به فحينئذ يكون قد تخصص ذلك العدد بالوقوع دون الازيد والانقص لا بمخصص وذلك نفي الصانع ويلزم ايضا ان لا يدل صدور
الفعل المحكم على كون الفاعل عالما وحينئذ ينسد الاستدلال باحكام افعال الله على كون فاعله عالما ولو ان اهل السموات والارض اجتمعوا على هذه
الدلائل لم يقدروا على دفعها فاذا لاحت هذه الدلائل العقلية القاهرة فكيف يجوز للعاقل ان يسمي الآيات الدالة على القضاء والقدر بالمتشابه
فظهر بما ذكرنا ان القانون المستمر عند جمهور الناس ان كل آية توافق مذهبهم فهي المحكمة وكل آية تخالفها فهي المتشابهة فاما المحقق المنصف فانه
يجد الامر في الآيات على ثلاثة اقسام احدها ما يتأكد ظاهرها بالدلائل القطعية فذاك هو المحكم حقا وثانيها الذي قامت الدلائل القاطعة على
امتناع ظواهرها فذاك هو الذي يحكم فيه بان مراد الله تعالى غير ظاهر وثالثها الذي لم يوجد مثل هذا الدليل على طرفي ثبوته وانتفائه فيكون
فرضه فيه التوقيف ويكون ذلك متشابها بمعنى ان الامر اشتبه فيه ولم يتميز احد الجانبين عن الآخر الا ان الظن الراجح حاصل في اجرائها على ظواهرها
فهذا ما عندي في هذا الباب واعلم انه تعالى لما بين ان الزائغين يتبعون المتشابه بين ان لهم فيه غرضين فالاول قوله تعالى فيتبعون ما تشابه
منه ابتغاء الفتنة والثاني وهو قوله وابتغاء تأويله فاما الاول فاعلم ان الفتنة في اللغة الاستهتار بالشيء والغلو فيه يقال فلان مفتون بطلب
الدنيا اي قد غلا في طلبها وتجاوز القدر وذكر المفسرون في تفسير هذه الفتنة وجوها اولها قال الاصم انهم متى وافقوا تلك المتشابهات في الدين
صار بعضهم مخالفا للبعض في الدين وذلك يفضي الى التقاتل والهرج والمرج فذاك هو الفتنة وثانيها ان التمسك بذلك المتشابه يقرر البدعة
والباطل في قلبه فيصير مفتونا بذلك الباطل عاسفا عليه لا ينقلع عنه بحيلة البتة وثالثها ان الفتنة في الدين هو الضلال عنه ومعلوم انه لا
فتنة ولا فساد اعظم من الفتنة في الدين والفساد فيه واما الغرض الثاني الذي لهم وهو قوله تعالى وابتغاء تأويله فاعلم ان التأويل هو التفسير واصله
في اللغة المرجع والمصير من قولك آل الامر الى كذا اذا صار اليه واولته تأويلا اذا صيرته اليه هذا معنى التأويل في اللغة ثم يسمى التفسير تأويلا قال
تعالى سأنبئك بتأويل ما لم تستطع عليه صبرا وقال تعالى واحسن تأويلا وذلك لانه اخبار عما يرجع اليه اللفظ من المعنى واعلم ان المراد
منه انهم يطلبون التأويل الذي ليس في كتاب الله عليه دليل ولا بيان مثل طلبهم ان الساعة متى تقوم وان مقادير الثواب والعقاب لكل
مطيع وعاص كم يكون قال القاضي هؤلاء الزائغون قد ابتغوا المتشابه من وجهين احدهما ان يحملوه على غير الحق وهو المراد من قوله
ابتغاء الفتنة والثاني ان يحكموا بحكم في الموضع الذي لا دليل فيه وهو المراد من قوله وابتغاء تأويله ثم بين تعالى ما يكون زيادة في ذم
طريقة هؤلاء الزائغين فقال وما يعلم تأويله الا الله واختلف في هذا الموضع فمنهم من قال تم الكلام هاهنا ثم الواو في قوله والراسخون
في العلم واو الابتداء وعلى هذا القول لا يعلم المتشابه الا الله هذا قول ابن عباس وعائشة والحسن ومالك بن انس والكسائي والفراء ومن
المعتزلة قول ابي علي الجبائي وهو المختار عندنا والقول الثاني انما يتم ان الكلام انما يتم عند قوله والراسخون في العلم وعلى هذا القول يكون
العلم بالمتشابه حاصلا عند الله وعند الراسخين في العلم وهذا القول ايضا مروي عن ابن عباس ومجاهد والربيع ابن انس واكثر المتكلمين

الى ربها ناظرة والباقي يتمسك بقوله لا تدركه الابصار ومثبت الجهة متمسك بقوله يخافون ربهم من فوقهم وبقوله الرحمن على العرش
استوى والباقي متمسك بقوله ليس كمثله شيء ثم ان كل احد يسمي للايات الموافقة لمذهبه محكمة والايات المخالفة لمذهبه
متشابهة وربما ال في ترجيح بعضها على البعض الى ترجيحات خفية ووجوه ضعيفة فكيف يليق بالحكيم ان يجعل الكتاب الذي هو
المرجوع اليه في كل الدين الى قيام القيامة هكذا اليس انه لو جعله ظاهرا جليا نقيا عن هذه المتشابهات كان اقرب الى حصول الغرض
واعلم ان العلماء ذكروا في فوائد المتشابهات وجوها **الوجه الاول** انه متى كانت المتشابهات موجودة كان الوصول
الى الحق اصعب واشق وزيادة المشقة توجب مزيد الثواب قال الله تعالى ام حسبتم ان تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم
ويعلم الصابرين **الوجه الثاني** لو كان القران محكما بالكلية لما كان مطلقا الا لمذهب واحد وكان تصريحه مبطلا لكل ما
سوى ذلك المذهب وذلك مما ينفر ارباب سائر المذاهب عن قبوله وعن النظر فيه والانتفاع به اما لما كان مشتملا على المحكم
وعلى المتشابه فحينئذ ينظر فيه جميع ارباب المذاهب ويجتهد في التامل فيه كل صاحب مذهب واذا بالغوا في ذلك صارت
المحكمات مفسرة للمتشابهات فبهذا الطريق يتخلص المبطل عن باطله ويصل الى الحق **الوجه الثالث** ان القران اذا كان
مشتملا على المحكم والمتشابه افتقر الناظر فيه الى الاستعانة بدليل العقل وحينئذ يتخلص عن ظلمة التقليد ويصل الى ضياء الاستدلال
والبينة اما لو كان كله محكما لم يفتقر الى التمسك بالدلائل العقلية فحينئذ كان يبقى في الجهل والتقليد **الوجه الرابع** ان القران لما كان
مشتملا على المحكم والمتشابه افتقر الناظر فيه الى تعلم طرق التاويلات وترجيح بعضها على بعض وافتقر في تعلم ذلك الى تحصيل علوم كثيرة من
علم اللغة والنحو وعلم اصول الفقه ولو لم يكن الامر كذلك ما كان يحتاج الانسان الى تحصيل هذه العلوم الكثيرة فكان في ايراد المتشابهات
هذه الفوائد الكثيرة **الوجه الخامس** السبب الاقوى في هذا الباب ان القران كتاب مشتمل على دعوة الخاص والعام
بالكلية وطبائع العوام تنبو في اكثر الامر عن ادراك الحقائق فمن سمع من العوام في اول الامر اثبات موجود ليس بجسم ولا بمتحيز ولا بمشار
اليه ظن ان هذا عدم ونفي فوقع في التعطيل فكان الاصلح ان يخاطبوا بالفاظ دالة على بعض ما يناسب ما توهموه ويخيلوه ويكون ذلك
مخلوطا بما يدل على الحق الصريح فالقسم الاول وهو الذي يخاطبون به في اول الامر يكون من باب المتشابهات والقسم الثاني وهو الذي
يكشف لهم في اخر الامر هو المحكم فهذا ما حضرنا في هذا الباب والله اعلم بمراده واذا عرفت هذه المباحث فلنرجع الى التفسير **السؤال**
قوله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب فالمراد هو القران منه ايات محكمات وهي التي يكون مدلولاتها متاكدة اما بالدلائل العقلية
القاطعة وذلك في المسائل القطعية او يكون مدلولاتها خالية عن معارضات اقوى منها ثم قال هن ام الكتاب وفيه سؤالان **السؤال
الاول** ما معنى كون المحكم اما للمتشابه **الجواب** الام في حقيقة اللغة الاصل الذي يتكون منه الشيء فلما كانت المحكمات مفهومة
بذواتها والمتشابهات انما تصير مفهومة باعانة المحكمات لا جرم صارت المحكمات كالام للمتشابهات وقيل انما جرى في الانجيل من ذكر
الاب هو انه قال ان الباري تعالى القديم المكون للاشياء الذي به قامت الخلائق وبه ثبت الى ان يفنيها فعبر هذا المعنى بلفظ الاب
من جهة ان الاب هو الذي حصل منه تكوين الابن ثم وقع في الترجمة ما اوهم الابوة الواقعة من جهة الولادة فكذا قوله ما كان لله ان يتخذ
من ولد معناه متاكد بالدلائل العقلية القطعية فكان قوله عيسى روح الله وكلمته من المتشابهات التي يجب ردها الى ذلك المحكم
السؤال الثاني لم قال ام الكتاب ولم يقل امهات الكتاب والجواب ان مجموع المحكمات في تقدير شيء واحد ومجموع
المتشابهات في تقدير شيء اخر واحدهما ام الاخر ونظيره قوله تعالى وجعلنا ابن مريم وامه اية ولم يقل ايتين وانما قال ذلك على معنى ان
مجموعهما اية واحدة فكذا هاهنا ثم قال واخر متشابهات وقد عرفت حقيقة المتشابه قال الخليل وسيبويه ان اخر فارقت اخواتها
في حكم واحد وذلك ان اخر جمع اخرى واخرى تانيث اخر واخر على وزن فعل فانه يستعمل مع من او بالالف واللام فيقال زيد افضل من
عمرو وزيد الافضل من عمرو فالالف واللام معاقبتان لمن في باب افضل فكان القياس ان يقال زيد اخر من عمرو او يقال زيد الاخر
من عمرو الا انهم حذفوا منه لفظة من لان لفظة افضل معنى من فاسقطوه اكتفاء بدلالة اللفظ عليه والالف واللام معاقبتان من فسقط
الالف واللام ايضا فلما جاز استعماله بغير الالف واللام صار اخر واخر جمعه فصارت هذه اللفظة معدولة عن حكم نظائرها في سقوط
الالف واللام عن جمعها ووحدانها ثم قال فاما الذين في قلوبهم زيغ اعلم انه تعالى لما بين ان الكتاب ينقسم الى قسمين منه محكم ومنه متشابه
بين ان اهل الزيغ لا يتمسكون الا بالمتشابه والزيغ الميل عن الحق يقال زاغ زيغا اي مال ميلا واختلفوا في هؤلاء الذين ارتدوا بقوله
في قلوبهم زيغ قال الربيع هم وفد نجران لما حاجوا رسول الله صلى الله عليه وسلم في المسيح فقالوا اليس هو كلمة الله وروح منه قالوا بلى فقالوا
حسبنا فانزل الله تعالى هذه الاية ثم انزل ان مثل عيسى عند الله كمثل ادم خلقه من تراب قال الكلبي هم اليهود طلبوا علم بقاء الامة
واستخراجه من الحروف المقطعة في اوائل السور وقال قتادة والزجاج هم الكفار الذين ينكرون البعث لانه قال هذه في اخر الاية وما يعلم
تاويله الا الله وما ذاك الا وقت القيامة فانه تعالى اخفاه عن كل الخلق حتى الملائكة والانبياء عليهم السلام وقال المحققون ان هذا يعم جميع
المبطلين وذلك من احتج لباطله بالمتشابه لان اللفظ عام وخصوص السبب لا يمنع عموم اللفظ ويدخل فيه كل ما فيه لبس واشتباه ومن
جملته ما وعد الله به الرسول من النصرة وما وعد الكفار من النقمة فيقولون ائتنا بعذاب الله ومتى تاتينا الساعة ولو تاتينا الملائكة فمن

والذي يدل على صحة القول الاول وجوه **الحجة الاولى** ان اللفظ اذا كان له معنى راجح ثم دل دليل اقوى منه على ان ذلك
الظاهر غير مراد علمنا ان مراد الله تعالى بعض مجازاة تلك الحقيقة والمجازاة كثيرة وترجيح البعض على البعض لا يكون الا بالترجيحات اللغوية
والترجيحات اللغوية لا تفيد الا الظن الضعيف فاذا كانت المسألة القطعية يقينية كان القول فيها بالدلائل الظنية الضعيفة غير جائز
مثاله قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ثم قال الدليل القاطع على ان مثل هذا التكليف قد وجد على ما بيناه بالبراهين الخمسة
في تفسير هذه الاية فعلمنا ان مراد الله تعالى ليس ما يدل عليه ظاهر هذه الاية فلا بد من صرف اللفظ الى بعض المجازات وفي المجازات كثرة
وترجيح بعض على بعض لا يكون الا بالتراجيح اللغوية وانها لا تفيد الا الظن الضعيف وهذه المسألة ليست من المسائل الظنية فوجب ان يكون
القول فيها بالدلائل الظنية باطلا وايضا قال تعالى الرحمن على العرش استوى ودل الدليل على انه يمتنع ان يكون الاله في المكان فعرفنا انه ليس
مراد الله من هذه الاية ما اشعر به ظاهرها الا ان في مجازات هذا اللفظ كثرة فصرف اللفظ الى البعض دون البعض لا يكون الا بالتراجيح اللغوية
الظنية والقول بالظن في ذوات الله تعالى وصفاته غير جائز باجماع المسلمين وهذه حجة قاطعة في المسألة والقلب الخالي عن التعصب يميل
اليه والفطرة الاصلية تشهد بصحته **الحجة الثانية** وهو ان ما قبل هذه الاية يدل على ان طلب تاويل المتشابه مذموم حيث قال فاما
الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله ولو كان طلب تاويل المتشابه جائزا لما ذم الله تعالى ذلك فان قيل
لم لا يجوز ان يكون المراد منه طلب وقت قيام الساعة كما في قوله يسألونك عن الساعة ايان مرساها قل انما علمها عند ربي وايضا طلب مقادير
الثواب والعقاب وطلب ظهور الفتح والنصرة كما قالوا لو ما تاتينا بالملائكة قلنا انه تعالى لما قسم الكتاب الى قسمين محكم ومتشابه ودل العقل على
صحة هذا القسم من حيث ان حمل اللفظ على معناه الراجح محكم وحمله على معناه الذي ليس براجح المتشابه ثم انه تعالى ذم طريقة من طلب تاويل المتشابه
كان تخصيص ذلك ببعض المتشابهات دون البعض تركا للظاهر وانه لا يجوز **الحجة الثالثة** ان الله تعالى مدح الراسخين في العلم بانهم
يقولون امنا به وقال في اول البقرة فاما الذين فيعلمون انه الحق من ربهم فهؤلاء الراسخون كانوا عالمين بتاويل ذلك المتشابه على التفصيل لما كان له في
الايمان به مدح لهم لان كل من عرف شيئا على سبيل التفصيل فانه لا بد وان يؤمن به انما الراسخون في العلم هم الذين علموا بالدلائل العقلية ان الله
عالم بالمعلومات التي لا نهاية لها من الكليات والجزئيات وعلموا ان القرآن كلام الله وعلموا انه لا يتكلم بالباطل والعبث فاذا سمعوا اية ودلت الدلائل
القاطعة على انه لا يجوز ان يكون ظاهرها مراد الله تعالى علموا انه مراد الله تعالى منه غير ذلك الظاهر ثم فوضوا تعيين ذلك المراد الى علمه وقطعوا بان
ذلك المعنى اي شيء كان فهو الحق والصواب فهؤلاء هم الراسخون في العلم بالله بحيث لم يزعزعهم قطعهم بترك الظاهر ولا عدم علمهم بالمراد على التعبير عن
الايمان بالله والجزم بصحة القرآن **الحجة الرابعة** لو كان قوله والراسخون معطوفا على قوله الا الله لصار قوله يقولون امنا به ابتداء وانه
بعيد عن ذوق الفصاحة بل كان الاولى ان يقال وهم يقولون امنا به او يقال ويقولون امنا به فان قيل في تصحيحه وجهان الاول ان قوله يقولون
كلام مبتدأ والتقدير هؤلاء العالمون بالتاويل يقولون امنا به والثاني ان يكون يقولون حالا من الراسخين قلنا اما الاول فمدفوع لان تفسير
كلام الله تعالى بما لا يحتاج معه الى الاضمار والثاني ان ذا الحال هو الذي تقدم ذكره وههنا تقدم ذكر الله وذكر الراسخين في العلم فوجب ان يجعل
قوله يقولون امنا به حالا من الراسخين لا من الله فيكون ذلك تركا للظاهر فثبت ان ذلك المذهب لا يتم الا بالعدول على الظاهر ومذهبنا لا يحتاج
اليه فكان هذا القول اولى **الحجة الخامسة** قوله تعالى كل من عند ربنا يعني انهم امنوا بما عرفوا على التفصيل وبما لم يعرفوا تفصيله ولو كانوا
عالمين بالتفصيل في الكل لم يبق لهذا الكلام فائدة **الحجة السادسة** نقل عن ابن عباس انه قال تفسير القرآن على اربعة اوجه تفسير لا يسع
احد جهله وتفسير تعرفه العرب بالسنتها وتفسير يعلمه العلماء وتفسير لا يعلمه الا الله وسئل مالك بن انس فقال الاستواء معلوم والكيفية
مجهولة والايمان به واجب والسؤال عنه بدعة وقد ذكرنا بعض هذه المسألة في اول سورة البقرة فاذا ضم ما ذكرناه ههنا الى ما ذكرناه
هناك تم الكلام في هذه المسألة ثم قال والراسخون في العلم يقولون امنا به كل من عند ربنا وفيه مسائل **المسألة الاولى**
الرسوخ في اللغة الثبوت في الشيء واعلم ان الراسخ في العلم هو الذي عرف ذات الله تعالى وصفاته بالدلائل اليقينية
القطعية وعرف ان القرآن كلام الله بالدلائل اليقينية فاذا رأى متشابها ودل الدليل القاطع على ان ظاهره ليس مراد
الله تعالى علم حينئذ قطعا الى ان مراد الله تعالى شيء اخر سوى ما دل عليه ظاهره وان ذلك المراد حق ولا يصير كون ظاهره
مردودا شبهة في الطعن في صحة القرآن ثم حكى عنهم ايضا يقولون كل من عند ربنا والمعنى ان كل واحد من المحكم ومن المتشابه
من عند ربنا وفيه سؤالان **السؤال الاول** لو قال كل من ربنا كان صحيحا فما الفائدة في لفظ عند الجواب الايمان
بالمتشابه يحتاج فيه الى مزيد التاكيد فذكر كلمة عند لمزيد التاكيد **السؤال الثاني** لم جاز حذف المضاف
عن كل الجواب لان دلالته على المضاف قوية فبعد الحذف الامن من اللبس حاصل ثم قال تعالى وما يذكر الا اولوا الالباب
وهذا ثناء من الله تعالى على الذين قالوا امنا ومعناه ما يتعظ بما في القرآن الا ذو العقول الكاملة فصار هذا الوصف كالدلالة
على انهم يستعملون عقولهم في فهم القرآن فيعلمون ما الذي يطابق ظاهره دلائل العقول فيكون متشابها ثم يعلمون ان الكل كلام
من لا يجوز في كلامه التناقض والباطل فيعلمون ان ذلك المتشابه لا بد وان يكون له معنى صحيح عند الله وهذه الاية دالة
على علو شان المتكلمين الذين يبحثون عن الدلائل العقلية ويتوسلون بها الى معرفة ذات الله تعالى وصفاته وافعاله ولا يفسرون

القرآن الا بما يطابق دلائل العقول ويوافق اللغة والاعراب واعلم ان الشيء كلما كان اشرف كان ضده اخس فلما كان مفسر
القرآن موصوفا بهذه الصفة كانت درجته هذه الدرجة العظمى التي عظم الله الثناء عليها فكذلك من تكلم في القرآن من غير
ان يكون متبحرا في علم الاصول وفي علم اللغة والنحو كان في غاية البعد عن الله ولهذا قال صلى الله عليه وسلم من فسر القرآن برأيه
فليتبوأ مقعده من النار **قوله تعالى** ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك انت الوهاب
اعلم انه تعالى كما حكى عن الراسخين بانهم يقولون امنا به حكى انهم يقولون ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وحذف يقولون لدلالة
الاول عليه وكما في قوله ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا وفي هذه الاية اختلف كلام اهل السنة
وكلام المعتزلة اما كلام السنة فظاهر وذلك لان القلب صالح لان يميل الى الكفر ويمتنع ان يميل الى احد الجانبين الا عند حدوث داعية
واردة يحدثها الله تعالى فان كانت تلك الداعية داعية الكفر فهي الخذلان والازاغة والصد والختم والطبع والرين والقسوة والوقر
والكنان وغيرها من الالفاظ الواردة في القرآن وان كانت تلك الداعية داعية الايمان فهي التوفيق والارشاد والهداية والتشديد
والتثبيت والعصمة وغيرها من الالفاظ الواردة في القرآن وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول قلب المؤمن بين اصبعين من
اصابع الرحمن والمراد من هذين الاصبعين الداعيتان وكما ان الشيء الذي يكون بين اصبعي الانسان كما يقلبه الانسان بواسطة تينك
الاصبعين فكذلك القلب لكونه بين الداعيين يتقلب كما يقلبه الانسان بواسطة تينك الداعيتين ومن انصف ولم يتعسف
وجرب نفسه وجد هذا المعنى كالشيء المحسوس ولو جوز حدوث احدى الداعيتين من غير محدث ومؤثر لزم نفي الصانع وكان صلى الله
عليه وسلم يقول يا مقلب القلوب والابصار ثبت قلبي على دينك ومعناه ما ذكرناه فلما امن الراسخون في العلم بكل ما انزل الله من
المحكمات والمتشابهات تضرعوا اليه سبحانه في ان لا يجعل قلبهم مائلا الى الباطل بعد ان جعله مائلا الى الحق فهذا الكلام برهاني متأكد
بتحقق قرائي ومما يؤكد ما ذكرنا ان الله تعالى مدح هؤلاء المؤمنين بانهم لا يتبعون المتشابهات بل يؤمنوا على سبيل الاجمال وترك الخوض
فيها فيبعد منهم في مثل هذا الوقت ان يتكلموا بالمتشابه فلا بد وان يكونوا قد تكلموا بهذا الدعاء لاعتقادهم انه من المحكمات ثم ان الله
تعالى حكى ذلك عنهم في معرض المدح لهم والثناء عليهم بسبب انهم قالوا ذلك وهذا يدل على ان الاية من اقوى المحكمات وهذا كلام بين واما
المعتزلة فقالوا لما دلت الدلائل على ان الزيغ لا يجوز ان يكون بفعل الله تعالى وجب صرف هذه الاية الى التأويل فاما دلائلهم فقد ذكرناها
في تفسير قوله تعالى سواء عليهم أأنذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون ومما احتجوا به في هذا الموضع خاصة قوله تعالى فلما زاغوا ازاغ الله قلوبهم
وهو صريح في ان ابتداء الزيغ منهم واما تأويلاتهم في هذه الاية فمن وجوه الاول وهو الذي قاله الجبائي واختاره القاضي ان المراد بقوله
لا تزغ قلوبنا يعني لا تمنعها الالطاف التي معها تستمر قلوبهم على الايمان صفة الايمان وذلك انه تعالى لما منعهم الطافه عند استحقاقهم
منع ذلك جاز ان يقال ازاغهم ويدل على هذا قوله تعالى فلما زاغوا ازاغ الله قلوبهم الثاني قال الاصم لا تبتلنا ببلوى تزيغ عندها قلوبنا
وهو كقوله ولو انا كتبنا عليهم ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم ما فعلوه الا قليل منهم وقال لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفا من
فضة والمعنى لا تكلفنا من العبادات ما لا نأمن معه الزيغ وقد يقول القائل لا تحملني على ايذائك اي لا تفعل ما اصير عنده مؤذيا
لك الثالث قال الكعبي لا تزغ قلوبنا اي لا تسمنا باسم الزائغ كما يقال فلان كفر فلانا اذا سماه كافرا والرابع قال الجبائي لا تزغ قلوبنا
على حبك وثوابك بعد اذ هديتنا وهذا اقرب من الوجه الاول الا ان يحمل على شيء اخر وهو انه تعالى اذا علم انه مؤمن في الحال وعلم انه
لو بقي الى السنة الثانية لكفر فقوله لا تزغ قلوبنا محمول على ان يميته قبل ان يصير كافرا وذلك لان بقاءه حيا الى السنة الثانية
يجري مجرى ما اذا ازاغه الله من طريق الجنة الخامس قال الاصم لا تزغ قلوبنا عن كمال العقل بالجنون بعد اذ هديتنا بنور العقل
السادس قال ابو مسلم احرسنا من الشيطان ومن شرور انفسنا حتى لا نزيغ فهذا جملة ما ذكروه في تأويل هذه الاية وهي باسرها
ضعيفة اما الاول فلان من مذهبهم ان كل ما صح في قدرة الله تعالى ان يفعل في حقهم لطفا وجب عليه ذلك وجوبا لو تركه لبطلت
الهيته ولصار جاهلا او محتاجا والشيء الذي يكون كذلك فاي حاجة الى الدعاء في طلبه بل هذا القدر يستمر على قول بشر بن المعتمر
واصحابه الذين لا يوجبون على الله فعل جميع الالطاف واما الثاني فضعيف لان التشديد في التكليف ان علم الله تعالى ان له اثرا في حمل
المكلف على القبيح قبح من الله تعالى وان علم الله تعالى انه لا اثر له البتة في حمل المكلف على فعل القبيح كان وجوده كعدمه فيما يرجع الى كون
العبد مطيعا وعاصيا فلا فائدة في صرف الدعاء اليه واما الثالث فهو ان التسمية بالزيغ والكفر دائر مع فعل الكفر وجودا وعدما والكفر
والزيغ باختيار العبد فلا فائدة في قوله لا تسمنا باسم الزيغ والكفر واما الرابع وهو انه لو كان علمه تعالى بانه يكفر في السنة الثانية
لوجب عليه ان يميته لكان علمه بانه لا يؤمن قط ويكفر طول عمره يوجب عليه ان لا يخلقه واما الخامس وهو حمله على ابقاء الفعل فضعيف
لان هذا متعلق بما قال قبل هذه الاية فاما الذين في قلوبهم زيغ واما السادس فهو ان الحراسة من الشيطان ومن شرور
النفس ان كان مقدورا وجب فعله فلا فائدة في الدعاء فظهر بما ذكرنا سقوط هذه الوجوه وان الحق ما ذهبنا اليه فان قيل
فعلى ذلك القول فكيف الكلام في تفسير قوله تعالى فلما زاغوا ازاغ الله قلوبهم قلنا لا يبعد ان يقال ان الله تعالى يزيغهم ابتداء
فعند ذلك يزيغون ثم يترتب على هذا الزيغ ازاغة اخرى سوى الاولى من الله تعالى وكل ذلك لا منافاة فيه اما قوله تعالى

بعد اذ هديتنا اي بعد اذ جعلتنا مهتدين وهذا ايضا صريح في ان حصول الاهتداء في القلب بتخليق الله تعالى ثم قال وهب لنا
من لدنك رحمة واعلم ان تطهير القلب عما لا ينبغي مقدم على تنويره بما ينبغي فهؤلاء المؤمنين سألوا ربهم اولا ان لا يجعل قلوبهم مائلة
الى الاباطيل والعقائد الفاسدة ثم انهم اتبعوا ذلك بان طلبوا من ربهم ان ينور قلوبهم بانوار المعرفة وجوارحهم واعضاءهم مزينة بزينة
الطاعة وانما قال رحمة حتى يكون ذلك شاملا لجميع انواع الرحمة فاولها ان يحصل في القلب نور الايمان والتوحيد والمعرفة وثانيها
ان يحصل في الجوارح والاعضاء نور الطاعة والعبودية والخدمة وثالثها ان يحصل في الدنيا سهولة اسباب المعيشة من الامن والصحة
والكفاية ورابعها ان يحصل عند الموت سهولة السؤال وسهولة ظلمة القبر وخامسها ان يحصل عند الموت سهولة سكرات الموت
وسادسها ان يحصل في القيامة سهولة العتاب والخطاب وغفران السيئات وترجيح الحسنات فقوله من لدنك رحمة يتناول جميع هذه
الاقسام ولما ثبت بالبراهين الباهرة القاهرة انه لا رحيم الا هو ولا كريم الا هو لا جرم اكد ذلك بقوله من لدنك تنبيها للعقل والقلب والروح
على ان المقصود لا يحصل الا فيه ولما كان هذا المطلوب في غاية العظمة بالنسبة الى العبد لا جرم ذكرها على سبيل التنكير كانه يقول اطلب
رحمة وانت رحيم اطلب درجة من لدنك ويليق بك وذلك يوجب غاية العظمة ثم قال انك انت الوهاب كان العبد يقول الهي هذا الذي طلبته
منك في هذا الدعاء عظيم بالنسبة الي لكنه حقير بالنسبة الى كمال كرمك وغاية جودك ورحمتك فانت الوهاب الذي من هبتك حصلت
حقائق الاشياء وذواتها وماهياتها ووجوداتها فكل ما سواك فمن جودك واحسانك وكرمك يا دائم المعروف يا قديم الاحسان لا تخيب رجاء هذا
المسكين ولا ترد دعاءه واجعله بفضلك اهلا لرحمتك يا اكرم الاكرمين **قوله تعالى** ربنا انك جامع
الناس ليوم لا ريب فيه ان الله لا يخلف الميعاد واعلم ان هذا الدعاء من بقية كلام الراسخين في العلم وذلك لانهم لما طلبوا من
الله تعالى ان يصونهم عن الزيغ وان يخصهم بالهداية والرحمة فكانه قالوا ليس الغرض من هذا السؤال ما يتعلق بمصالح الدنيا فانها منقضية
منقرضة انما الغرض الاعظم منه ما يتعلق بالاخرة فانا نعلم انك يا الهنا جامع الناس للجزاء في يوم القيامة ونعلم ان وعدك لا يكون خلفا
وكلامك لا يكون كذبا فمن زاغ قلبه بقي هناك في العذاب ابد الاباد ومن اعطيته التوفيق والهداية والرحمة وجعلته من المؤمنين بقي
هناك في السعادة والكرامة ابد الاباد فالغرض الاعظم من ذلك الدعاء ما يتعلق بالاخرة بقي في الاية مسائل **المسئلة الاولى**
قوله تعالى ربنا انك جامع الناس ليوم لا ريب فيه فحذف لكون المراد ظاهرا **المسئلة الثانية** قال الجبائي ان كلام المؤمنين يتم
عند قوله ليوم لا ريب فيه فاما قوله ان الله لا يخلف الميعاد فهو كلام الله تعالى كان القوم لما قالوا انك جامع الناس ليوم لا ريب فيه صدقهم
الله في ذلك وايد كلامهم بقوله ان الله لا يخلف الميعاد قال ولو كان هذا من تمام كلام المؤمنين لوجب ان يقولوا انك لا تخلف الميعاد كما قال
حكاية عن المؤمنين في اخر هذه السورة ربنا واتنا ما وعدتنا على رسلك ولا تخزنا يوم القيامة انك لا تخلف الميعاد ومن الناس من قال لا يبعد
ورود هذا على طريقة العدول في الكلام من الغيبة الى الحضور ومثله في كتاب الله كثير قال تعالى وتقدس حتى اذا كنتم في الفلك وجرين بهم
فان قيل فلم قالوا في هذه الاية ان الله لا يخلف الميعاد وقالوا في تلك الاية انك لا تخلف الميعاد قلنا الفرق والله اعلم ان هذه الاية
مقام الهيبة فلا جرم قال انك لا تخلف الميعاد **المسئلة الثالثة** احتج الجبائي بهذه الاية على القطع بوعيد الفساق قال
وذلك لان الوعيد داخل تحت لفظ الوعد بدليل قوله تعالى ان قد وجدنا ما وعدنا ربنا حقا فهل وجدتم ما وعد ربكم حقا والوعد والوعد
والميعاد واحد قد اخبر في هذه الاية انه لا يخلف الميعاد فكان هذا دليلا على انه لا يخلف في الوعيد الجواب لا نسلم انه تعالى يوعد الفساق
مطلقا بل ذلك الوعيد عندنا مشروطا بشرط عدم العفو كما انه بالاتفاق مشروط بشرط عدم التوبة وكما انكم اثبتم ذلك الشرط بدليل
منفصل فكذا نحن اثبتنا شرط عدم العفو بدليل منفصل سلمنا انه توعدهم ولكن لا نسلم ان الوعيد داخل تحت لفظ الوعد اما قوله تعالى
فهل وجدتم ما وعد ربكم حقا قلنا لم لا يجوز ان يكون ذلك كله في قوله فبشرهم بعذاب اليم وقوله ذق انك انت العزيز الكريم وايضا لم لا يجوز
ان يكون المراد منه انهم كانوا يتوقعون من اوثانهم انها تشفع لهم عند الله فكان المراد من الوعد تلك المنافع وتمام الكلام في مسئلة الوعيد
قد مر في سورة البقرة في تفسير قوله تعالى بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون وذكر الواحدي
في البسيط طريقة اخرى فقال لم لا يجوز ان يحمل هذا على ميعاد الاولياء دون وعيد الاعداء لان خلف الوعيد كرم عند العرب قال
والدليل عليه انهم يمدحون بذلك قال الشاعر اذا وعد السراء انجز وعده وان وعد الضراء فالعفو مانعه وروي
المناظرة التي دارت بين ابي عمرو بن العلاء وبين عمرو بن عبيد قال ابو عمرو بن العلاء لعمرو بن عبيد ما تقول في اصحاب الكبائر
فقال اقول ان الله تبارك وتعالى وعد وعدا واوعد ايعادا فهو منجز ايعاده كما هو منجز وعده فقال ابو عمرو بن العلاء انك رجل اعجم
لا اقول اعجم اللسان ولكن اعجم القلب ان العرب تعد الرجوع عن الوعد لوما وتعد الرجوع عن الايعاد كرما وانشد
واني وان اوعدته او وعدته لمكذب ايعادي ومنجز موعدي واعلم ان المعتزلة حكوا ان ابا عمرو بن العلاء لما قال هذا الكلام
قال له عمرو بن عبيد يا ابا عمرو فهل يسمى الله مكذب نفسه فقال لا فقال عمرو بن عبيد فقد سقط حجتك قالوا فانقطع ابو عمرو بن العلاء
وعندي انه كان لابي عمرو بن العلاء ان يجيب عن هذا السؤال فيقول انك قست الوعيد على الوعد وانا انما ذكرت هذا البيان للفرق بين
الناس وذلك لان الوعد حق عليه والوعيد حق له ومن اسقط حق نفسه فقد اتى بالجود والكرم ومن اسقط حق غيره فذاك هو اللوم فظهر

الفرق بين الوعد والوعيد وبطل قياسك وانما ذكرت هذا الشعر لايضاح هذا الفرق فاما قولك له لو لم يفعل لصار كاذبا
او مكذبا نفسه فجوابه ان هذا انما يلزم لو كان الوعيد ثابتا جزما من غير شرط وعندي جميع الوعيدات مشروط بعدم العفو فلا يلزم
من تركه دخول الكذب في كلام الله فهذا ما يتعلق بهذه الحكاية والله اعلم **قوله تعالى** ان الذين كفروا
لن تغني عنهم اموالهم ولا اولادهم من الله شيئا واولئك هم وقود النار واعلم انه تعالى لما حكى عن المؤمنين دعاءهم وتضرعهم حكى كيفية
حال الكافرين وشدة عقابهم فهذا هو وجه النظم وفي الآية مسائل **المسألة الاولى** في قوله ان الذين كفروا قولان الاول
المراد بهم وفد نجران وذلك لانا روينا في قصتهم ان ابا حارثة بن علقمة قال لاخيه اني اعلم انه رسول الله حقا ولكني ان اظهرت ذلك اخذ
ملوك الارض مني ما اعطوني من المال فالله تعالى بين ان اموالهم واولادهم لا تدفع عنهم عذاب الله في الدنيا والآخرة والقول الثاني
اللفظ عام وخصوص السبب لا يمنع عموم اللفظ **المسألة الثانية** اعلم ان كمال العذاب هو ان يزول عنه ما كان منتفعا به ثم
يجتمع عليه جميع الاسباب المؤلمة اما الاول فهو المراد بقوله لن تغني عنهم اموالهم ولا اولادهم وذلك لان المرء عند الخطوب والنوائب في الدنيا
يفزع الى المال والولد فهما اقرب الامور التي يفزع اليها في دفع الخطوب فبين تعالى ان صفة ذلك اليوم مخالفة لصفة الدنيا لان اقرب الطرق
الى دفع المضار اذا لم يتأت في ذلك اليوم فما عداه بالتعذر اولى ونظير هذه الآية قوله تعالى يوم لا ينفع مال ولا بنون الا من اتى الله بقلب سليم
وقوله المال والبنون زينة الحياة الدنيا والباقيات الصالحات خير عند ربك وقوله ونرثه ما يقول ويأتينا فردا وقوله ولقد جئتمونا
فرادى كما خلقناكم اول مرة وتركتم ما خولناكم وراء ظهوركم واما القسم الثاني من اسباب كمال العذاب فهو ان يجتمع عليه الاسباب المؤلمة
واليه الاشارة بقوله تعالى واولئك هم وقود النار وهذا هو النهاية في شرح العذاب فانه لا عذاب ازيد من ان يشتعل فيهم كاشتعالها
في الحطب اليابس والوقود بفتح الواو الحطب الذي يوقد به النار وبالضم هو مصدر وقدت النار وقودا كقولك وردت ورودا **المسألة
الثالثة** في قوله من الله فيه قولان احدهما التقدير لن تغني عنهم اموالهم ولا اولادهم من الله شيئا فحذف المضاف لدلالة الكلام عليه
والثاني قال ابو عبيدة من بمعنى عند والمعنى لن تغني عند الله شيئا **قوله تعالى** كدأب آل فرعون
والذين من قبلهم كذبوا بآياتنا فاخذهم الله بذنوبهم والله شديد العقاب يقال دأبت الشيء اداب دأبا ودأبا ودؤوبا اذا اجتهدت
في الشيء وتعبت فيه قال تعالى سبع سنين دأبا اي بجد ودوام ويقال سار فلان يوما دائبا اذا اجتهد في السير يومه كله هذا معناه في اللغة
ثم صار الدأب عبارة عن البيان والامر والعادة يقال هذا دأب فلان اي عادته وقال بعضهم الدؤوب والدأب الدوام
اذا عرفت هذا فنقول في كيفية التشبيه وجوه الاول ان يفسر الدأب بالاجتهاد كما هو معناه في اصل اللغة وهذا قول
الاصم والزجاج ووجه التشبيه ان دأب هؤلاء الكفار اي جدهم واجتهادهم في تكذيبهم محمدا صلى الله عليه وسلم وكفرهم
بدينه كدأب آل فرعون مع موسى عليه السلام ثم انا اهلكنا اولئك بذنوبهم فكذلك يهلك هؤلاء **الوجه الثاني** ان تفسير
الدأب بالشأن والصنع وفيه وجوه الاول كدأب آل فرعون اي شأن هؤلاء وصفتهم في تكذيب محمد صلى الله عليه وسلم كشأن
آل فرعون في التكذيب لموسى ولا فرق بين هذا الوجه وبين ما قبله الا انا حملنا اللفظ في الوجه الاول على الاجتهاد وفي هذا الوجه
على الصنع والعادة والثاني ان تقدير الآية ان الذين كفروا لن تغني عنهم اموالهم ولا اولادهم من الله شيئا ويجعلهم الله وقود النار
كعادته وصنعه في آل فرعون فانهم لما كذبوا برسولهم اخذهم الله بذنوبهم والمصدر تارة يضاف الى الفاعل وتارة الى المفعول والمراد
ههنا كدأب الله في آل فرعون ونظيره قوله تعالى يحبونهم كحب الله وقال سنة من قد ارسلنا قبلك من رسلنا والمعنى سنتي فيمن ارسلنا
قبلك والثالث قال القفال رحمة الله عليه يحتمل ان تكون الآية جامعة للآية المضافة الى الله والآية والعادة المضافة الى الكفار
وكانه قيل ان عادة هؤلاء الكفار ومذهبهم في ايذاء محمد صلى الله عليه وسلم كعادة من قبلهم في ايذاء رسلهم وعادتنا ايضا في
اهلاك هؤلاء كعادتنا في اهلاك اولئك الكفار المتقدمين والمقصود على جميع التقديرات ان يصير النبي عليه السلام والمسلمين هؤلاء على
ايذاء الكفر وبشارتهم بان الله سينتقم منهم **الوجه الثالث** في تفسير الدأب والدؤوب وهو اللبث والدوام وطول البقاء
في الشيء وتقدير الآية واولئك هم وقود النار ثم قال كدأب آل فرعون **الوجه الرابع** ان الدأب هو الاجتهاد كما ذكرناه من لوازم
ذلك التعب والمشقة فيكون المعنى ومشقتهم وتعبهم من العذاب كمشقة آل فرعون بالعذاب وتعبهم به فان الله بين ان عذابهم حصل
في غاية القرب وهو قوله اغرقوا فادخلوا نارا في غاية الشدة ايضا وهو قوله النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة
ادخلوا آل فرعون اشد العذاب **الوجه الخامس** في التشبيه ان المشبه هو ان اموالهم واولادهم لا ينفعهم في ازالة العذاب
وكان التشبيه بآل فرعون حاصلا في هذين الوجهين والمعنى انكم قد عرفتم ما حل بآل فرعون ومن قبلهم من المكذبين بالرسل من العذاب
المعجل الذي عنده لم ينفعهم مال ولا ولد بل صاروا مضطرين الى ما نزل بهم فكذلك حالكم ايها الكفار المكذبون بمحمد عليه السلام
بانه ينزل بكم مثل ما نزل بالقوم تقدم او تأخر ولا يغني عنكم الاموال والاولاد **الوجه السادس** يحتمل ان يكون وجه التشبيه
انه كما نزل بمن تقدم العذاب المعجل بالاستيصال فكذلك ينزل بكم ايها الكفار بمحمد صلى الله عليه وسلم ذلك من القتل والسبي وسلب
الاموال ويكون قوله تعالى قل للذين كفروا ستغلبون وتحشرون الى جهنم كالدلالة على ذلك فكانه تعالى بين انه كما نزل بالقوم العذاب

المعجل ثم يصيرون الى دوام العذاب فليترك من كذب محمد صلى الله عليه وسلم امران احدهما المحن المعجله وهي القتل والسبي والذله
ثم يكون بعده المصير الى العذاب الدايم وهذان الوجهان الاخران ذكرهما القاضي رحمه الله اما قوله تعالى والذين من قبلهم فالمعنى
والذين من قبلهم من مكذبي الرسل وقوله كذبوا باياتنا المراد بالايات المعجزات ومعنى كذبوها فقد كذبوا الاحالة على الانبياء ثم قال
فاخذهم الله بذنوبهم والما استعمل فيه الاخذ لان من ينزل به العقاب يصير كالماخوذ الذي لا يقدر على التخلص ثم
قال والله شديد العقاب وهو ظاهر **قوله تعالى** قل للذين كفروا ستغلبون وتحشرون
الى جهنم وبئس المهاد وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** قرا حمزة والكسائي سيغلبون ويحشرون بالياء فيهما والباقون
بالتاء المنقطه فيهما من فوق وكذلك يحشرون فمن قرا بالياء المنقطه من تحت فالمعنى بلغهم انهم سيغلبون ويدل على صحة الياء قوله قل للذين
امنوا يغفروا للمومنين يغفروا ومن يقل يغفروا ومن قرا بالتاء للمخاطبه ويدل على حسن التاء قوله تعالى واذ اخذ الله ميثاق الذين لما اتيتكم
والفرق بين القراءتين من حيث للمعنى ان القراءة بالياء امر بان يخبرهم بما يجري عليهم من الغلبة والحشر الى جهنم والقراءة بالتاء امر بان يحكي لهم
المسئلة الثانية ذكروا في سبب نزول هذه الاية وجوها الاول لما عزا رسول الله صلى الله عليه وسلم قريشا يوم بدر وقدم المدينه
جمع يهود اتى سوق قينقاع وقال يا معشر اليهود اسلموا قبل ان يصيبكم مثل ما اصاب قريشا فقالوا يا محمد لا يغرنك نفسك ان قتلت نفرا من قريش
لا يعرفون القتال لو قاتلتنا لعرفت فانزل الله تعالى هذه الاية والرواية الثانيه ان يهود اهل المدينه لما شاهدوا واقعة اهل
بدر قالوا والله ان هذا هو النبي الامي الذي بشرنا به موسى وفي التوراة نعته وانه لا يرد له راية ثم قال بعضهم لبعض لا تعجلوا فلما كان يوم
احد ونكب اصحابه قالوا ليس هو ذاك وغلب الشقاء عليهم فلم يسلموا فانزل الله تعالى هذه الاية والرواية الثالثه ان هذه الاية ولادة
في جميع الكفار باعيانهم على الله تعالى انهم يموتون على كفرهم وليس في الاية ما يدل على انهم من هم **المسئلة الثالثة** احتج من قال
بتكليف ما لا يطاق لهذه الاية فقال ان الله تعالى اخبر عن تلك الفرقة من الكفار انهم يحشرون الى جهنم فلو امنوا واطاعوا لانقلب هذا الخبر
كذبا وذلك محال ومستلزم المحال محال فكان الايمان والطاعة منهم محالا وقد امروا به فقد امروا بالمحال ولما لا يطاق وتمام تقرير هذا قد تقدم
في تفسير قوله سواء عليهم انذرتهم ام لم تنذرهم وهو بمنوع **المسئلة الرابعة** قوله تعالى سيغلبون اخبار عن امر حاصل في المستقبل
وقد وقع كما اخبر عن موافقته فكان هذا اخبارا عن الغيب وهو معجز ونظيره قوله تعالى غلبت الروم في ادنى الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون و
ونظيره في حق عيسى عليه السلام وانبئكم بما تاكلون وما تدخرون في بيوتكم **المسئلة الخامسة** دلت الاية على حصول البعث
في القيامة وحصول الحشر والنشر وان مرد الكافرين الى النار ثم قال وبئس المهاد وذلك لانه تعالى لما ذكر حشرهم الى جهنم وصفها فقال
وبئس المهاد والمهاد الموضع الذي يمهد فيه وينام عليه كالفراش قال الله تعالى والارض فرشناها فنعم الماهدون فلما ذكر الله مصير الكافرين
الى جهنم جزعنا بالنار لان بئس ما خوذ من البأس والبأساء وهو الشر والشدة قال الله تعالى واخذنا الذين ظلموا بعذاب بئيس اي شديد
ويقشعر منه **قوله تعالى** قد كان لكم اية في فئتين التقتا اعلم ان في الاية **مسائل المسئلة**
الاولى لم يقل قد كانت لكم اية بل قال قد كان لكم وفيه وجهان الاول انه محمول على المعنى والمعنى قد كان لكم ايتان هذه اية والثاني
قال الفراء الماذكر للفصل الواقع بينهما وهو قوله لكم **المسئلة الثانية** وجه النظم انا ذكرنا ان الاية المتقدمة وهي قوله
تعالى ستغلبون وتحشرون نزلت في اليهود وان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما دعاهم الى الاسلام اظهروا التمرد وقالوا لسنا كاقوال قريش
في الضعف وقلة المعرفة بالقتال بل معناه من الشوكة والمعرفة بالقتال ما يغلب كل من يناوئنا فاخبر الله تعالى قال لهم انكم وان كنتم
اقوياء ارباب العدد والعدة فانكم ستغلبون ثم ذكر الله ما يجري مجرى الدلالة على صحة ذلك الحكم فقال قد كان لكم اية في فئتين التقتا
يعني ان واقعة بدر كانت الدلالة على ذلك لان الكثرة والعدة كانت من جانب الكفار والقلة وعدم السلاح من جانب المسلمين ثم
ان الله تعالى قهر الكفار وجعل المسلمين مظفرين منصورين وذلك يدل على ان تلك الغلبة كانت بتاييد الله ونصرته ومن كان كذلك
فانه يكون غالبا بالجمع للخصوم سواء كانوا اقوياء او لم يكونوا كذلك فهذا ما يجري مجرى الدلالة على انه عليه السلام يهزم قوله اليهود
ويقهرهم وان كانوا ارباب السلاح والقوة فصارت هذه الاية كالدلالة على صحة قوله قل للذين كفروا ستغلبون فهذا هو الكلام في
وجه النظم **المسئلة الثالثة** الفئة الجماعة اجمع المفسرون على ان المراد بالفئتين رسول الله مع اصحابه يوم بدر والمشركوا
مكة روى ان المشركين يوم بدر كانوا سبعمايه وخمسين رجلا وفيهم ابو سفيان وابو جهل ومائة وامايه فرس وكان معهم من الابل
سبعمايه بعير واهل الخيل كلهم كانوا اربعين وستمايه نفر وكان بإزاء الرجال دروع سوى ذلك وكان المسلمون ثلثمايه وثلثة عشر رجلا
بين كل اربعة منهم بعير ومعهم من الدروع ستة ومن الخيل فرسان ولا شك ان في غلبة المسلمين الكفار على هذه الصفة اية بينة ومعجزة
قاهرة واعلم ان العلماء ذكروا في تفسير كون تلك الواقعة اية بينة وجوها الاول ان المسلمين كان قد اجتمع فيهم من اسباب الضعف
عن المقاومة امور منها قلة العدد ومنها انهم خرجوا غير قاصدين للحرب فلم يتاهبوا ومنها قلة السلاح والفرس ومنها ان ذلك
ابتداء جهاده في الحرب لانها اول غزوات رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان قد حصل للمشركين اضداد هذه المعاني منها كثرة
العدد ومنها انهم خرجوا متاهبين للمحاربة ومنها كثرة سلاحهم وفرسهم ومنها انا ولئك الاقوام كانوا ممارسين للمحاربة والمقاتلة في

الازمنة الماضية واذا كان كذلك فلم جرت العادة ان مثل هؤلاء العدد وهم انهم يحرجون امثالهم للمحاربة والمقاتلة
في الازمنة الماضية واذا كان كذلك في القلة والضعف وعدم السلاح وقلة المعرفة بامر المحاربة فكيف يقاتلون مثل ذلك الجمع
الكثير مع كثرة سلاحهم وتناصيهم للمحاربة ولما كان ذلك خارجا عن العادة كان معجزا الوجه الثاني في كون هذه الواقعة آية
انه صلى الله عليه وسلم كان قد اخبر قومه بان الله ينصره على قريش بقوله واذ يعدكم الله احدى الطائفتين انها لكم يعني عير قريش
او عير ابي سفيان وكان قد اخبر قبل الحرب بان هذا مصرع فلان وهذا مصرع فلان فلما وجد كما اخبره في المستقبل على وفق خبره كان
ذلك اخبارا عن الغيب وكان معجزا الوجه الثالث في بيان كون هذه الواقعة آية ما ذكره الله تعالى بعد هذه الآية وهي قوله يريهم
مثليهم رأي العين والاصح في تفسير هذه الآية ان الرائين هم المشركون والمرئيين هم المؤمنون والمعنى ان المشركين كانوا يرون المؤمنين مثلي
عدد المشركين قريبا من العين او مثلي عدد المسلمين بمائة وذلك معجز فان قيل تجويز رؤية مائتين موجود يقتضي السقوط فلنا بحمل
الرؤية على الظن والحسبان وذلك لان من اشتد خوفه قد يظن بالجمع القليل انهم في غاية الكثرة واما ان يقول ان الله تعالى انزل
الملائكة حتى صار عسكر المسلمين كثيرين والجواب الاول اقرب لان الكلام مقتصر على الفئتين ولم يدخل فيها قصة الملائكة الوجه الرابع
في بيان كون هذه القصة آية قال الحسن ان الله تعالى امد رسوله في تلك الغزوة بخمسة آلاف من الملائكة لانه تعالى قال فاستجاب لكم
اني ممدكم بالف وقال بلى ان تصبروا وتتقوا ويأتوكم من فورهم هذا يمددكم ربكم بخمسة آلاف من الملائكة والالف مع الاربعة الآلاف
خمسة آلاف وكان سيماهم هو انه كان على اذناب خيولهم ونواصيها صوف ابيض وهو المراد من قوله والله يؤيد بنصره من يشاء ثم قال
تعالى قد كان لكم آية في فئتين التقتا فئة تقاتل في سبيل الله وفئة مسلمان **المسئلة الاولى** القراءة المشهورة فيه بالرفع وكذا قوله واخرى كافرة يرونهم
وقرئ فئة تقاتل في سبيل الله واخرى كافرة بالجر على البدل من فئتين وقرئ بالنصب اما على الاختصاص او على الحال من
الضمير في التقتا قال الواحدي رحمه الله والرفع هو الوجه لان المعنى احديهما تقاتل في سبيل الله فهو رفع على استيناف الكلام
المسئلة الثانية المراد بالفئة التي تقاتل في سبيل الله هم المسلمون لانهم قاتلوا لنصرة دين الله واخرى كافرة
والمراد لها كفار قريش ثم قال تعالى يرونهم مثليهم رأي العين وفيه مسلمان **المسئلة الاولى** قرأ نافع وابان
عن عاصم ترونهم بالتاء المنقطة من فوق والباقون بالياء من تحت قرأ ابان فلان ما قبله خطاب اليهود والمعنى ترون ايها اليهود
والمسلمين مثلي ما كانوا او مثلي الفئة الكافرة او نكون الآية خطابا مع مشركي قريش والمعنى ترون يا مشركي قريش المسلمين مثلي
فئتكم الكافرة ومن قرأ بالتاء فللمعاينة التي جاءت بعد الخطاب وهو قوله فئة تقاتل في سبيل الله واخرى كافرة ترونهم
بقوله يرونهم يعود الى الاخبار عن احدى الفئتين **المسئلة الثانية** اعلم انه قد تقدم في هذه الآية
ذكر الفئة الكافرة والمراد هي الفئة المسلمة ويحتمل ان يكون بالعكس من ذلك لهذان احتمالان وايضا قوله مثليهم يحتمل
ان يكون المراد مثلي الرائين وان يكون المراد مثلي المرئيين فاذن هذه يحتمل وجوها اربعة الاول ان يكون المراد ان الفئة
الكافرة رأت المسلمين مثلي عدد المسلمين بمائة وثمانية وعشرين والحكمة في ذلك انه تعالى كثر المسلمين في اعين المشركين مع
قلتهم ليهابوهم فيحترزوا عن قتالهم فان قيل هذا مناقض لقوله تعالى في سورة الانفال ويقللكم في اعينهم والجواب انه كان
التقليل والتكثير في حالين مختلفين قللوا اولا في اعينهم حتى اجترءوا عليهم فلما التقوا كثر هم الله في اعينهم حتى صاروا مغلوبين
ثم ان تقليلهم في اول الامر وتكثيرهم في آخر الامر ابلغ في القدرة واظهار الآية والاحتمال الثاني ان الرائين هم المسلمون
والمرئيين هم المشركون فالمسلمون رأوا المشركين مثلي المسلمين بمائة وازيد والسبب فيه ان الله تعالى امر المسلم الواحد بمقاومة
الكافرين قال الله تعالى ان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين فان قيل كيف يرونهم مثليهم رأي العين وكانوا ثلاثة امثالهم
والجواب ان الله تعالى انما اظهر المسلمين من عدد المشركين العدد الذي علم المؤمنون انهم يغلبونهم وذلك لانه تعالى قال ان يكن
منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين فاظهر ذلك العدد من المشركين للمؤمنين تقوية لقلوبهم وازالة للخوف عن صدورهم والاحتمال
الرابع ان الرائين هم المسلمون وانهم رأوا المشركين على الضعف من عدد المشركين لهذا قول لا يمكن ان يقول به احد لان هذا يوجب
نصرة الكفار وايقاع الخوف في قلوب المؤمنين والآية تنافي ذلك وفي الآية احتمال خامس وهو ان اول الآية قد بينا انه خطاب
مع اليهود فيكون المراد ان يرون انهم اليهود المشركين مثلي المؤمنين في القوة والشوكة فان قيل كيف رأوهم مثليهم وقد كانوا ثلاثة
امثالهم قد سبق الجواب عنه بقي من مباحث هذا الموضع ان البحث الاول والثاني يقتضي ان المعدوم قد
صار مرئيا والاحتمال الثالث يقتضي ان ما وجد وحصر لم يصر مرئيا اما الاول فهو محال عقلا لان المعدوم لا يرى فلا جرم وجب
حمل الرؤية على الظن القوي واما الثاني فهو جائز عند اصحابنا لان عندنا مع حصول الشرائط وصحة الحاسة يكون الادراك جائزا
لا واجبا وكان ذلك الزمان زمان ظهور المعجزات وخوارق العادات فلم يبعد ان يقال انه حصل ذلك للعجز واما المعتزلة فعندهم
الادراك واجب الحصول عند اجتماع الشرائط وسلامة الحاسة فلهذا المعنى اعتذر القاضي عن هذا الموضع من وجوه احدها
ان عند الاشتغال بالمحاربة والمقاتلة قد لا يتفرغ الانسان لانه يدير حدقته حول العسكر وينظر اليهم على سبيل التأمل التام فلا جرم

راي البعض دون البعض وثانيها لعله يحدث عند المحاربة من الغبار ما يصير مانعا من ادراك البعض وثالثها يجوز ان
يقال انه تعالى خلق في الهوا ما يصير مانعا عن ادراك ثلث العسكر وكان ذلك محتملا البحث الثاني اللفظ وان احتمل ان يكون
الراوون هم المشركون وان يكون هم المسلمون واي الاحتمالين ظاهر فقيل ان كون المشرك راييا اولى ويدل عليه وجوه الاول ان تعلق
الفعل بالفاعل اشد من تعلقه بالمفعول فجعل اقرب المذكورين السابقين فاعلا وابعدهما مفعولا اولى من العكس واقرب المذكورين هو
قوله واخرى كافرة يرونهم والثاني ان مقدم الاية وهي قوله قد كان لكم خطاب مع الكفار فقراة نافع بالياء يكون خطابا مع اولئك الكفار
والمعنى ترون يا مشركي قريش المسلمين مثليهم فهذه القراة لا تساعد الا على كون الراي مشركا والثالث ان الله تعالى جعل هذه الحالة للكفار حيث
قال قد كان لكم اية في فئتين التقتا فوجب ان تكون هذه الحالة اية الكفار حتى يكون حجة عليهم اما لو كانت هذه الاية الحالة حاصلة للمومنين
لم يصح جعلها حجة على الكافر واحتج من قال الراوون هم المسلمون وذلك لان الرايين لو كانوا هم المشركون لزم روية ما ليس بموجود
وهو محال ولو كان الراوون هم المومنون لزم ان لا يرى ما هو موجود وهذا ليس بمحال وذلك وكان ذلك اولى ثم قال راي العين يقال
رايته رايا ورؤية ورايته في المنام رويا حسنة فالرويا مختص بالمنام رويا حسنة فالرويا مختص بالمنام ويقول هو مني مراي العين
الى حيث يقع عليه بصري فقوله راي العين يجوز ان ينتصب على المصدر ويجوز ان يكون ظرفا للمكان كما تقول يرونهم امامكم ومثله هو
مني مناط العيوق ومزجر الكلب ثم قال تعالى والله يويد بنصره من يشا نصر الله المسلمين على وجهين نصر بالغلبة كنصر يوم بدر
ونصر بالحجة فلهذا لو قدرنا انهم هزم قوم من المومنين لجاز ان يقال هم المنصورون لانهم هم المنصورون بالحجة والعاقبة الحميدة وقال
ان في ذلك لعبرة وهي الاية التي يعبر بها من منزلة الجهل الى العلم فاصله من العبور وهو النفوذ من احد الجانبين الى الاخر ومنه العبارة وهي الكلام
الذي يعبر بالمعنى الى المخاطب وعبارة الرويا من ذلك لانها تفسير لها وقوله لاولي الابصار اي لاولي العقول كما يقال لفلان بصر بهذا الامر
اي علم ومعرفة **قوله تعالى** زين للناس حب الشهوات من النسا والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب
والفضة والخيل المسومة والانعام والحرث وفي الاية مسايل **المسئلة الاولى** في كيفية النظم قولان الاول ما يتعلق
بالقصة فانا روينا ان ابا حارثة بن علقمة النصراني اعترف لاخيه بانه يعرف صدق محمد في قوله الا انه لا يقر بذلك خوفا من ان ياخذ
ملوك الروم منه المال والجاه وايضا روينا انه عليه السلام لما دعا اليهود الى الاسلام بعد غزوة بدر اظهروا من انفسهم
القوة والشدة والاستظهار بالمال والسلاح فبين الله تعالى في هذه الاية ان هذه الاشيا وغيرها من متاع الدنيا زايلة باطلة
وان الاخرة خير وابقى والقول الثاني وهو على التاويل العام انه تعالى لما قال في الاية المتقدمة والله يويد بنصره من يشا
ان في ذلك لعبرة لاولي الابصار ذكر بعد هذه الاية وهو كالشرح والبيان لتلك العبرة وذلك هو انه تعالى بين انه زين
للناس هذه الشهوات الجسمانية واللذات الدنيوية ثم انها فانية منقضية تذهب لذاتها وتبقى تبعاتها ثم انه تعالى حث
على الرغبة في الاخرة فقال قل هل انبيكم بخير من ذلك ثم بين ان طبقات الاخرة معدة لمن واظب على العبودية من الصابرين
والصادقين الى اخر الاية **المسئلة الثانية** اختلفوا في ان قوله زين للناس من الذي زين ذلك اما اصحابنا
فقولهم فيه ظاهر وذلك لان عندهم خالق جميع الافعال هو الله تعالى وايضا قالوا لو كان المزين هو الشيطان فمن الذي
زين الكفر والبدعة للشياطين فان كان ذلك الشيطان اخر لزم التسلسل وان وقع ذلك من نفس ذلك الشيطان فليكن
في الانسان كذلك وان كان من الله هو الحق فليكن في حق الانسان كذلك وان كان من الله هو الحق فليكن في حق الانسان
كذلك وان كان من الله هو الحق فليكن في حق الانسان كذلك وفي القران اشارة الى هذه النكتة في سورة القصص كذلك
في قوله هولا الذين اغوينا اغويناهم كما غوينا بمعنى ان اعتقد احدانا اغويناهم فمن الذي اغوانا وهذا الكلام ظاهر
جدا اما المعتزلة فالقاضي نقل عنهم ثلاثة اقوال القول الاول حكي عن الحسن انه قال الشيطان زينا لهم وكان يحلف بالله
على ذلك واحتج القاضي لهم بوجوه احدها انه تعالى اطلق حب الشهوات فيدخل فيه الشهوات المحرمة ومزين الشهوات
المحرمة هو الشيطان وثانيها انه تعالى ذكر القناطير المقنطرة من الذهب والفضة وحب هذا المال الكثير الى هذا لا يليق
الا لمن جعل قبله طلبه ومنتهى مقصوده لان اهل الاخرة يكتفون بالبلغة وثالثها قوله تعالى ذلك متاع الحياة الدنيا ولا
شك انه تعالى ذكر ذلك في معرض الذم للدنيا والذام للشي يمتنع ان يكون مزينا له ورابعها قوله بعد هذه الاية قل انبيكم
بخير من ذلكم والمقصود من هذا الكلام صرف العبد عن الدنيا وتقبيحها في عينه وذلك لا يليق لمن يزين الدنيا في عينه
والقول الثاني قول قوم اخرين من المعتزلة وهو ان المزين لهذه الاشياء هو الله تعالى واحتجوا عليه بوجوه احدها انه تعالى
كما رغبه في منافع الاخرة فقد خلق ملاذ الدنيا واباحها لعبيده واباحتها لعبيده تزين لها فانه تعالى اذا خلق الشهوة والمشتهى
وخلق للمشتهي علما بما في تناول المشتهى من اللذة ثم اباح له ذلك التناول كان تعالى مزينا لها وثانيها ان الانتفاع بهذه المشتهيات
وسايل الى منافع الاخرة والله تعالى قد ندب اليها وكان مزينا لها وانما قلنا ان الانتفاع بها وسايل الى ثواب الاخرة
لوجوه الاول ان يتصدق بها والثاني ان يتقوى بها على طاعة الله والثالث انه اذا انتفع بها وعلم ان تلك المنافع انما تيسرت

بتخليق الله واعانته صار ذلك سببا لاشتغال العبد بالشكر العظيم ولذلك كان الصاحب عباد يقول شرب الماء البارد
في الصيف يستخرج الحمد من اقصى القلب ذكر شعرا هذا معناه والرابع ان القادر على التمتع بهذه اللذات والطيبات
اذا تركها واشتغل بالعبودية وتحمل ما فيها من المشقة كان اكثر ثوابا فثبت بهذه الوجوه ان الانتفاع بهذه الطيبات
وسايل الى ثواب الاخرة وثالثها قوله تعالى هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا وقال قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده
والطيبات وقال انا جعلنا ما على الارض زينة لها وقال خذوا زينتكم عند كل مسجد وقال في سورة البقرة وانزل من السما
ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لكم وقال كلوا مما في الارض حلالا طيبا وكل ذلك يدل على ان التزين من الله تعالى ومما يوكد ذلك
قراة مجاهد زين للناس على تسمية الفاعل والقول الثالث وهو اختيار ابي الجبائي والقاضي وهو التفصيل وذلك ان كل ما كان
حراما كان التزين فيه من الشيطان وكلما كان من هذا الباب واجبا مندوبا كان التزين فيه من الله تعالى هذا ما ذكره القاضي
في تفسيره وقد بقي قسم ثالث وهو المباح الذي لا يكون في فعله ولا في تركه لا ثواب ولا عقاب والقاضي ما ذكر هذا القسم وكان
حقه ان يذكره ويبين ان التزين فيه من الله تعالى او من الشيطان **المسئلة الثالثة** قوله حب الشهوات فيه ابحاث
ثلاثة البحث الاول ان الشهوات ههنا هي الاشياء المشتهيات سميت بذلك على الاستعارة للتعلق والايصال كما يقال للمقدور قدرة
وللمرجو رجا وللمعلوم علم وهذا استعارة مشهورة في اللغة يقال هذا شهوة فلان اي مشتهاه قال صاحب الكشاف وفي تسميتها
بهذا الاسم فايدتان احدهما انه جعل الاعيان التي ذكرها شهوات مبالغة في كونها مشتهاة محروصا على الاستمتاع بها **الثانية**
ان الشهوة صفة مسترذلة عند الحكماء مذموم من اتبعها شاهد على نفسه بالبهيمية وكان المقصود من ذكر هذا
اللفظ التنفير عنها البحث الثاني قال المتكلمون دلت الاية على ان الحب غير الشهوة لانها اضاف الحب اليها والمضاف غير المضاف
اليه والشهوة فعل الله تعالى والمحبة من افعال العباد وهي عبارة عن ان يجعل الانسان كل غرضه وعيشه في طلب اللذات الطيبات البحث
الثالث قال الحكماء الانسان قد يحب شيا لكنه يحب الا يحبه مثل المسلم فانه قد يميل طبعه الى بعض المحرمات لكنه يحب الا يحبه اما
من احب شيا واحب ان يحبه فذاك هو كمال المحبة فان كان ذلك في جانب الخير فهو كمال السعادة كما في قوله تعالى حكاية عن سليمان عليه
السلام اني احببت حب الخير ومعناه احب الخير واحب ان يكون محبا للخير وان كان ذلك في جانب الشر فهو كما في هذه الاية فان قوله زين للناس
حب الشهوات يدل على امور ثلاثة مرتبة اولها انه يشتهي انواع المشتهيات وثانيها انه يحب شهوته لها وثالثها انه يعتقد
ان تلك المحبة حسنة وفضيلة ولما اجتمعت هذه القضية والدرجات الثلاث بلغت الغاية القصوى في الشدة والقوى ولا يكاد يخل
الا بتوفيق عظيم من الله تعالى ثم انه تعالى اضاف ذلك الى الناس ولفظ الناس عام دخله حرف التعريف فيفيد الاستغراق فظاهر اللفظ
يقتضي ان هذا المعنى حاصل لجميع الناس والعقل ايضا يدل عليه وهو ان كل ما كان لذيذا او نافعا فهو محبوب ومطلوب لذاته والنافع
قسمان جسماني وروحاني فالقسم الجسماني حاصل لكل احد في اول الامر واما القسم الروحاني فلا يكون الا في الانسان على سبيل الندرة
ثم ذلك الانسان انما يحصل له تلك اللذة الروحانية بعد استيناس النفس باللذات الجسمانية فيكون انجذاب النفس الى اللذات الجسمانية
كالملكة المستقرة المالكة وانجذابها الى اللذات الروحانية كالحالة الطارية التي تزول بادنى سبب فلا جرم كان الغالب على الخلق انما
هو الميل الشديد الى اللذات الجسمانية فاما الميل الى طلب اللذات الروحانية فذاك لا يحصل الا للشخص النادر ثم حصوله لذلك النادر
لا يتفق الا في اوقات نادرة فلهذا السبب عم الله هذا الحكم في الكل فقال زين للناس حب الشهوات **اما** قوله تعالى من النساء والبنين
ففيه بحثان **البحث الاول** في قوله من النساء والبنين كما في قوله فاجتنبوا الرجس من الاوثان فكما ان المعنى فاجتنبوا الاوثان
التي هي رجس فكذا ايضا معنى هذه الاية زين للناس حب النساء وكذا وكذا الذي هي مشتهاة البحث الثاني اعلم انه تعالى عدد ههنا
من المشتهيات امورا سبعة اولها النساء وانما قدمهن على الكل لان الالتذاذ منهن اكثر والاستيناس بهن اتم وكذلك قال تعالى خلق لكم من
انفسكم ازواجا لتسكنوا اليها وجعل بينكم مودة ورحمة ومما يوكد ذلك ان العشق الشديد المقلق المهلك لا يتفق الا في هذا النوع من الشهوة
المرتبة الثالثة الولد ولما كان حب الولد الذكر اكثر من حب الولد الانثى لا جرم خصه الله تعالى بالذكر ووجه التمتع بهم ظاهر من
حيث السرور بهم والتكثر بهم الى غير ذلك واعلم ان لله في ايجاب حب الزوجة والولد في قلب الانسان حكمة بالغة كانها حالة غريزية وكذلك
فانها حاصلة لجميع الحيوانات والحكمة فيه ما ذكرنا من بقاء الانسان المرتبة الثالثة والرابعة القناطير المقنطرة من الذهب والفضة
وفيه ابحاث البحث الاول قال الزجاج القناطير ماخوذ من عقد الشي واحكامه والقنطرة ماخوذة من ذلك لتوثقها بعقد الطاق والقنطار
مال كثير يتوثق الانسان به في دفع اصناف النوايب وحكى ابو عبيد عن العرب انهم يقولون انه وزن لا يحد واعلم ان هذا هو الصحيح ومن
الناس من حاول تحديده وفيه روايات فروى ابو هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال القنطار اثنا عشر الف اوقية
وروى انس عنه ايضا ان القنطار الف دينار وروى ابي بن كعب انه عليه السلام قال القنطار الف دينار ومايتا اوقية وقال بن عباس
القنطار الف دينار او اثنى عشر الف درهم وهو مقدار الدية وبه قال الحسن وقال الكلبي القنطار بلسان الروم ملا مسك من ذهب او
فضة وفيه اقوال سوى ما ذكرناه لكنا تركناها لانها غير مقصودة بحجة **البحث الثاني** المقنطرة فعللة من القنطار وهو

للتأكيد كقولهم الف مؤلفة وبدرة مبدرة وابل مؤبلة ودراهم مدرهمة وقال الكلبي القناطير ثلاثة والمقنطرة المضاعفة وكان
المجموع ستة البحث الثالث الذهب والفضة انما كانا محبوبين لانهما جعلا ثمن جميع الاشياء فمالكهما كالمالك لجميع الاشياء وصفة
المالكية هي القدرة والقدرة صفة كمال والكمال محبوب لذاته ولما كان الذهب والفضة اكمل الوسائل الى تحصيل الكمال الذي
هو محبوب لذاته وما لا يوجد المحبوب الا به فهو محبوب لا جرم كانا محبوبين المرتبة الخامسة الخيل المسومة قال الواحدي الخيل
جمع لا واحد له من لفظه كالقوم والنساء والرهط وسميت الافراس خيلا لخولانها في مشيها وسميت حركة الانسان على سبيل الخولان
اختيالا وسمي الخيال خيالا والمخيل مخالا لخولان هذه القوة في استحضار تلك الصور والاخيل الشقراق لانه يتخيل تارة اخضر وتارة احمر
واختلفوا في معنى المسومة على ثلاثة اقوال القول الاول انها الراعية يقال اسمت الدابة وسومتها اذا ارسلتها في مروجها
للرعي كما يقال اقمت الشيء وقومته واجدته وجودته واثمته ونومته والمقصود انها اذا رعت ازدادت حسنا ومنه قوله تعالى فيه تسيمون
والقول الثاني المسومة المعلمة قال ابو مسلم هو ماخوذ من السيميا بالقصر والسيميا بالمد ومعناه واحد وهو الهيئة الحسنة قال
تعالى سيماهم في وجوههم من اثر السجود ثم القائلون بهذا القول اختلفوا في تلك العلامة فقال ابو مسلم المراد من هذه العلامات الاوضاح
والغرر التي تكون في الخيل وهي ان تكون غرا محجلة وقال الاصم انها هي البلق وقال قتادة الشية وقال المورخ بالكي وقول ابي مسلم احسن لان
الاشارة في هذه الاية الى شرائف الاموال وذلك ان يكون الفرس اغر محجلا واما سائر الوجوه التي ذكروها فهي لا تفيد شرفا في الفرس
والقول الثالث وهو قول مجاهد وعكرمة انها الخيل المطهمة الحسان قال القفال والمطهمة المراة المليحة المتخلية المتزينة المرتبة
السادسة الانعام جمع نعم وهي الابل والبقر والغنم ولا يقال للجنس الواحد منها نعم الا الابل خاصة فانه غلب عليها المرتبة السابعة
الحرث وقد ذكرنا اشتقاقه في قوله ويهلك الحرث والنسل ثم انه تعالى لما عدد هذه السبعة قال ذلك متاع الحياة الدنيا قال القاضي
ومعلوم ان حياتها انما خلق ليستمتع بها فكيف يقال انه لا يجوز اضافة التزين الى الله تعالى ثم قال للاستمتاع بمتاع الدنيا وجوه منها
ان ينفرد به من خصه الله تعالى بهذه النعم فيكون مذموما ومنها ان يترك الانتفاع به مع الحاجة اليه فيكون ايضا مذموما ومنها
ان ينتفع به في وجه مباح من غير ان يتوسل به الى مسالك الاخرة وذلك لا ممدوح ولا مذموم ومنها ان ينتفع به على وجه يتوصل به الى
مصالح الاخرة وذلك هو الممدوح ثم قال والله عنده حسن المآب اعلم ان المآب في اللغة المرجع يقال اب الرجل ايابا واوبة وايبة
ومآبا قال الله تعالى ان الينا ايابهم والمقصود من هذا الكلام بيان من اتاه الله الدنيا كان الواجب عليه ان يصرفها الى ما يكون فيه عماده
بمعاده ويتوسل بها الى سعادة اخرويه ثم لما كان الغرض الترغيب في المآب وصف المآب بالحسن فان قيل المآب قسمان الجنة وهي في
غاية الحسن والنار وهي خالية عن الحسن فكيف وصف المآب المطلق بالحسن قلنا المآب الذي هو مقصود بالذات هو الجنة فاما
النار فهو مقصود بالعرض لانه سبحانه خلق الخلق للرحمة لا للعذاب كما قال سبقت رحمتي غضبي وهذا سر يطلع منه على اسرار
غامضة قوله تعالى قل اؤنبئكم بخير من ذلكم وفي الاية مسائل المسئلة الاولى
قرا ابن عامر وعاصم وحمزة والكسائي ائنبئكم بهمزتين واختلف الرواية عن ابي عمرو ونافع المسئلة الثانية
ذكروا في متعلق الاستفهام ثلاثة اوجه الاول ان يكون المعنى هل انبئكم بخير من ذلكم ثم يبتدا فقال للذين اتقوا ربهم
كذا وكذا والثاني هل انبئكم بخير من ذلكم للذين اتقوا ثم يبتدا فقال عند ربهم جنات تجري والثالث هل انبئكم بخير من ذلكم للذين
اتقوا عند ربهم ثم يبتدا فيقال جنات المسئلة الثالثة في وجه النظم وجوه الاول انه تعالى لما قال والله عنده
حسن المآب بين في هذه الاية ان ذلك المآب كما انه حسن في نفسه فهو احسن وافضل من هذه الدنيا فقال قل هل انبئكم بخير من ذلكم والثاني
انه تعالى لما عدد نعم الدنيا بين ان منافع الاخرة خير منها كما قال في اية اخرى وللاخرة خير لك من الاولى وابقى والثالث كانه تعالى نبه
على ان امرك في الدنيا وان كان حسنا منتظما الا ان امرك في الاخرة خير وافضل والمقصود منه ان يعلم العبد انه كما ان الدنيا اطيب
واوسع وافسح من بطن الام فكذلك الاخرة اطيب واوسع وافسح من الدنيا المسئلة الرابعة انما قلنا ان نعم الاخرة
خير من نعم الدنيا لان نعم الدنيا مشوبة بالمضرة ونعم الاخرة خالية عن شوب المضار بالكلية وايضا فنعم الدنيا منقطعة لا محالة ونعم
الاخرة باقية لا محالة اما قوله تعالى للذين اتقوا فقد بينا في تفسير قوله تعالى هدى للمتقين ان التقوى ما هو وبالجملة فالانسان
لا يكون متقيا الا اذا كان اتيا بالواجبات متحرزا عن المحظورات وقال بعض اصحابنا التقوى عبارة عن الابقاء عن الاشتراك وذلك لان
التقوى صار في عرف القرآن مختصا بالايمان قال تعالى والزمهم كلمة التقوى وظاهر اللفظ ايضا يطابق له لان الابقاء اعم من الابقاء عن
جميع المحظورات ومن الابقاء عن بعض المحظورات لان ما به الاشتراك لا يدل على ما به الامتياز فحقيقة التقوى وماهيتها حاصلة عند
حصول الابقاء عن الشرك وعرف القرآن مطابق لذلك فوجب حمله عليه وكان قوله للذين اتقوا محمول على كل من اتقى الكفر بالله تعالى اما
قوله تعالى عند ربهم ففيه احتمالات الاول ان يكون ذلك صفة للخير والتقدير هل انبئكم بخير من ذلكم عند ربهم للذين والثاني ان يكون
ذلك صفة للذين اتقوا والتقدير للذين اتقوا عند ربهم خير من منافع الدنيا ويكون ذلك اشارة الى ان هذا الثواب العظيم لا يحصل الا ان
كان متقيا عند الله تعالى ليخرج عنه المنافق ويدخل فيه من كان مومنا في علم الله تعالى اما قوله جنات فالتقدير هو جنات وقرا

بعضهم جنات بالجر على البدل من خير واعلم ان قوله تجري من تحتها الانهار وصفا لطيب الجنة ودخل تحت النعمة الموجودة فيها من
المطعم والمشرب والملبس والمشرب والمفرش والمنظر وبالجملة فالجنة مشتملة على المطالب كما قال فيها ما تشتهي الانفس وتلذ الاعين
ثم قال قد ذكرنا لطائفها عند قوله تعالى في سورة البقرة ولهم فيها ازواج مطهرة خالدين فيها والمراد كون تلك النعم دائمة ثم قال وازواج
مطهرة وتحقيق القول فيه ان النعمة وان عظمت فلن يتكامل الا بالازواج اللاتي لا يحصل الانس الا بهن ثم وصف الازواج بصفة واحدة
جامعة لكل مطلوب فقال مطهرة ويدخل في ذلك الطهارة من الحيض والنفاس وسائر الاحوال التي تطهر عن النساء في الدنيا مما ينفر عنه الطبع
ويدخل فيه كونهن مطهرات من الاخلاق الدنية وتشويه الخلقة ويدخل فيه كونهن مطهرات من سوء العشرة ثم قال تعالى ورضوان من الله
والله بصير بالعباد وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** قرا عاصم ورضوان من الله بضم الراء والباقون بكسرها اما الضم فهي لغة
قيس وتميم قال الفراء يقال رضيت رضا ورضوانا ومثل الرضوان بالكسر الحرمان والقربان وبالضم الطغيان والرجحان والكفران والنكران
المسئلة الثانية قال المتكلمون الثواب له ركنان احدهما المنفعة وهي التي ذكرناها والثاني التعظيم وهو المراد بالرضوان
وذلك لان معرفة اهل الجنة مع هذا النعيم المقيم بانه تعالى راض عنهم حامد لهم مثن عليهم ازيد في ايجاب السرور من تلك المنافع واما الحكماء
فانهم قالوا الجنات بما فيها اشارة الى الجنة الجسمانية والرضوان فهو اشارة الى الجنة الروحانية واعلى المقامات انما هو الجنة الروحانية وهي عبارة
عن تجلي نور جلال الله في روح العبد واستغراق العبد في معرفته ثم يصير اول هذه المقامات راضيا من الله وفي اخرها مرضي عند الله
واليه الاشارة بقوله راضية مرضية ونظير هذه الاية قوله تعالى وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها
ومساكن طيبة في جنات عدن ورضوان من الله اكبر ذلك هو الفوز العظيم ثم قال تعالى والله بصير بالعباد اي عالم بمصالحهم فيجب ان يرضوا
لانفسهم ما اختاره لهم من نعيم الاخرة وان يزهدوا فيما زهدهم فيه من امور الدنيا **قوله تعالى**
الذين يقولون ربنا اننا امنا الاية وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** في اعراب موضع الذين يقولون
وجوه الاول انه خفض صفة للذين اتقوا وتقدير الاية للذين اتقوا للذين يقولون ويجوز ان يكون صفة للعباد والتقدير والله بصير
بالعباد الذين يقولون كذا وكذا الثاني ان يكون نصبا على المدح والثالث رفعا على التخصيص والتقدير هم الذين يقولون كذا وكذا اولئك
هم المتقون الذين لهم عند ربهم جنات وهم الذين يقولون كذا وكذا **المسئلة الثانية** اعلم انه تعالى حكى عنهم انهم قالوا
ربنا اننا امنا ثم قالوا بعد ذلك فاغفر لنا ذنوبنا وذلك يدل على انهم توسلوا بمجرد الايمان الى طلب المغفرة والله تعالى حكى عنهم في معرض المدح
لهم والثناء عليهم فدل هذا على ان العبد بمجرد الايمان يستوجب الرحمة والمغفرة من الله فان قالوا الايمان عبارة عن جميع الطاعات ابطلنا عليهم
بالدلائل المذكورة في تفسير قوله يؤمنون بالغيب وايضا فمن اطاع الله في جميع الامور وتاب عن جميع الذنوب كان ادخاله
في النار قبيحا من الله عندهم والقبيح هو الذي يلزم من فعله اما الجهل او الحاجة وهما محالان ومستلزم المحال محال فادخال الله اياهم
في النار محال وما كان محال الوقوع عقلا كان في الدعاء والتضرع في ان لا يفعله الله عبث وقبيح ونظير هذه الاية قوله تعالى في اخر
هذه السورة ربنا اننا سمعنا مناديا ينادي للايمان ان امنوا بربكم فامنا ربنا فاغفر لنا ذنوبنا وكفر عنا سيئاتنا وتوفنا مع الابرار
فان قيل اليس انه تعالى اعتبر جملة الطاعات في حصول المغفرة حيث اتبع هذه الاية بقوله الصابرين والصادقين قلنا بل هذه الاية
تؤكد ما ذكرناه وذلك لانه تعالى جعل مجرد الايمان وسيلة الى طلب المغفرة ثم ذكر بعدها صفات المطيعين وهي كونهم صابرين
صادقين ولو كانت هذه الصفات شرائط لحصول المغفرة لكان ذكرها قبل طلب المغفرة اولى فلم رتب طلب المغفرة على مجرد الايمان
ثم ذكر بعد ذلك هذه الصفات علمنا ان هذه الصفات غير معتبرة في حصول اصل المغفرة وانما هي معتبرة في حصول كمال الدرجات
قوله تعالى الصابرين والصادقين والقانتين والمستغفرين بالاسحار وفيه
مسائل **المسئلة الاولى** الصابرين قيل نصب على المدح بتقدير اعني الصابرين وقيل الصابرين في موضع جر على البدل
من الذين **المسئلة الثانية** اعلم انه تعالى ذكر هاهنا صفاتا خمسة الصفة الاولى كونهم صابرين والمراد كونهم صابرين
في اداء الواجبات والمندوبات وفي ترك المحظورات وكونهم صابرين في كل ما ينزل بهم من المحن والشدائد بان لا يجزعوا بل يكونون راضين
في قلوبهم عن الله تعالى كما قال الذين اذا اصابتهم مصيبة قالوا انا لله وانا اليه راجعون قال سفيان بن عيينة في قوله وجعلنا منهم ائمة
يهدون بامرنا لما صبروا ان هذه الاية تدل على انهم انما استحقوا تلك الدرجات العالية من الله بسبب الصبر ويروى انه وقف رجل على
الشبلي فقال اي صبر اشد على الصابرين فقال الصبر في الله فقال لا فقال الصبر لله فقال لا فقال الصبر مع الله فقال لا قال فاين قال الصبر
عن الله فصرخ الشبلي صرخة كاد روحه تتلف وقد كثر مدح الله للصابرين فقال والصابرين في البأساء والضراء وحين البأس الصفة
الثانية كونهم صادقين واعلم ان لفظ الصدق قد يجري على الفعل والقول والنية فالصدق في القول مشهور وهي مجانبة الكذب والصدق للفعل
الاتيان به وترك الانصراف عنه قبل تمامه يقال صدق فلان القتال وصدق في الجملة ويقال في صدق في القتال فكذب في الجملة والصدق
في النية ايضا العزم والاقامة عليه حتى يبلغ الفعل الصفة الثالثة كونهم قانتين وقد فسرناه في قوله وقوموا لله وبالجملة فهو عبارة
عن الدوام على الطاعة والمواظبة الصفة الرابعة كونهم منفقين ويدخل فيه انفاق المرء على نفسه واهله واقاربه وصلة رحمه في الزكاة

والجهاد وسايروجوه البر الصفة الخامسة كونهم مستغفرين بالاسحار والسحر الوقت الذي قبل طلوع الفجر وتخ اذا اكل في ذلك
الوقت واعلم ان المراد منه من يصلي بالليل ثم يتبعه بالاستغفار والدعاء لان الانسان لا يتفرغ بالدعاء والاستغفار
الا ان يكون قد صلى قبل ذلك فقوله والمستغفرين بالاسحار يدل على انهم كانوا قد صلوا بالليل واعلم ان الاستغفار بالسحر
له مزيد اثر في كمال العبودية من وجوه الاول ان في وقت السحر يطلع نور الصبح بعد ان كانت الظلمة شاملة للكل وبسبب
طلوع نور الصبح كان الانوار يصيرون احياء لهناك وقت الخمود العام والقبض التام فلا يبعد ان يكون عند طلوع صبح العالم
الكبير يطلع صبح العالم الصغير وهو ظهور نور جلال الله في القلب الثاني ان وقت السحر اطيب اوقات النوم فاذا اعرض العبد
عن تلك اللذة واقبل على العبودية كان الطاعة اكمل الثالث نقل عن ابن عباس والمستغفرين بالاسحار يريد المصلين صلاة
الصبح والله اعلم **المسئلة الثالثة** قوله الصابرين والصادقين اكمل من قوله الذين يصبرون ويصدقون لان
قوله الصابرين يدل على ان هذا الخلق في عادتهم وخلقهم وانهم لا ينفكون عنها **المسئلة الرابعة** اعلم ان الله تعالى
على عباده انواعا من التكاليف فالصابر هو الذي يصبر على الاداء بجميع انواعها ثم ان العبد قد يلزم من نفسه انواعا اخر
من الطاعة اما بسبب النذر او بسبب الشروع فيه وكمال هذه المرتبة انه اذا الزم طاعة ان يصدق نفسه في الزامه وذلك بالاتيان
بذلك الملتزم من غير خلل البتة ولما كانت هذه المرتبة متاخرة عن الاولى لا جرم ذكر سبحانه الصابرين اولا ثم الصادقين ثانيا ثم
انه تعالى ندب الى المواظبة على هذين النوعين من الطاعة فقال والقانتين لهذه الالفاظ الثلاثة للترغيب في المواظبة على جميع
انواع الطاعات ثم بعد ذلك ذكر الطاعات المعينة وكان اعظم الطاعات امرا ان احدهما الخدمة بالمال والبنية الاحسان بقوله والمنفقين
على خلق الله فذكرها هاهنا بقوله والمنفقين والثانية الخدمة بالنفس والبنية الاحسان بقوله التعظيم لامر الله فذكرها هاهنا بقوله
والمستغفرين بالاسحار فان قيل فلم قدم هاهنا ذكر المنفقين على ذكر المستغفرين واخره في قوله التعظيم لامر الله والشفقة على خلق
الله قلنا لان هذه الاية في شرح عروج العبد من الادنى فالادنى الى الاشرف فالاشرف فلا جرم وقع الختم بذكر المستغفرين بالاسحار
وقوله التعظيم لامر الله في شرح نزول العبد من الاشرف فالاشرف الى الادنى فالادنى فلا جرم كان الترتيب بالعكس **المسئلة**
الخامسة هذه الخمسة الاشارات الى تعديد الصفات لموصوف واحد وكان الواجب حذف واو العطف عنها كما في قوله صراط
الخالق الباري المصور الا انه ذكر ههنا واو العطف واظن والعلم عند الله ان كل من كان معه واحد من هذه الخصال دخل تحت
المدح العظيم واستوجب هذا الثواب الجزيل **قوله تعالى** شهد الله انه لا اله هو
والملائكة واولوا العلم قائما بالقسط اعلم انه تعالى لما مدح المؤمنين واثنى عليهم بقوله الذين يقولون ربنا انا امنا اردفه
بان بين بان دلائل الايمان ظاهرة جلية فقال شهد الله وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** اعلم ان كل ما
يتوقف العلم بنبوة محمد عليه السلام على العلم به فانه لا يمكن اثباته بالدلائل السمعية اما ما لا يكون كذلك فانه يجوز اثباته بالدلائل
السمعية لكن العلم بصحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لا يتوقف على العلم بكون الله تعالى واحدا بمجرد الدلالة السمعية القرآنية اذا
عرفت هذا فنقول ذكر الله في قوله تعالى شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم قولين احدهما ان الشهادة من الله تعالى ومن
الملائكة ومن اولي العلم بمعنى واحد والثاني انه ليس كذلك اما القول الاول فيمكن تقريره من وجهين الاول ان نجعل الشهادة عبارة
عن الاخبار المقرون بالعلم لهذا المعنى مفهوم واحد وهو حاصل في حق الله تعالى وفي حق الملائكة وفي حق اولي العلم اما من الله تعالى
فهو انه اخبر في القرآن انه واحد لا اله الا هو وقد بينا ان التمسك بالدلالة السمعية في هذه المسئلة جائز واما من الملائكة واولي
العلم فكلهم اجمعوا ان الله واحد لا شريك معه فثبت على هذا التقدير ان المفهوم من الشهادة معنى واحد بالنسبة الى حق الله تعالى وفي حق الملائكة
وفي حق اولي العلم الوجه الثاني ان نجعل الشهادة عبارة عن الاظهار والبيان ثم نقول انه تعالى اظهر ذلك وبينه بان خلق ما
يدل على ذلك واما الملائكة واولوا العلم فقد اظهروا ذلك وبينوه بتقرير الدلائل والبراهين اما الملائكة فقد بينوا ذلك للرسل
والرسل للعلماء والعلماء للعامة فالتفاوت انما وقع في الشيء الذي به حصل الاظهار والبيان فاما مفهوم الاظهار والبيان فامر
لهو مفهوم واحد في حق الله سبحانه وفي حق الملائكة واولي العلم فظهر ان المفهوم من الشهادة واحد على هذين الوجهين والمقصود
من ذلك كانه قيل للرسول ان وحدانية الله تعالى امر قد ثبت بشهادة الله وشهادة المعتبرين من خلقه ومثل هذا الدين المتين والملة
القويم لا يضعف بخلاف بعض الجهال من النصارى وعبدة الاوثان فاثبت وقوم بك يا محمد على ذلك فانه هو الاسلام والدين عند
الله هو الاسلام القول الثاني قول من يقول شهادة الله تعالى على توحيد عبارة عن انه خلق الدلائل الدالة على توحيده وشهادة
الملائكة واولي العلم عبارة عن اقرارهم بذلك ولما كان كل واحد من هذين الامرين يسمى شهادة لم يبعد ان يجمع بين الكل بهذا اللفظ
ونظيره قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي يا ايها الذين امنوا صلوا عليه وسلموا تسليما ومعلوم ان الصلاة من الله غير الصلاة
من الملائكة ومن الملائكة غير الصلاة من الناس مع انهم قد جمعهم اللفظ فان قيل المدعى للوحدانية هو الله تعالى فكيف يكون المدعى
شاهدا الجواب من وجوه الاول وهو ان الشاهد الحقيقي ليس الا الله وذلك لانه تعالى هو الذي خلق الاشياء وجعلها دلائل على توحيده

ولولا تلك الدلايل لما صحت الشهادة بعد نصب تلك الدلايل هو الذي وفق العلماء لمعرفة تلك الدلايل والتوصل بها الى
معرفة الوحدانية ثم بعد حصول العلم بالوحدانية ثم بعد حصول العلم فهو تعالى وفقهم حتى ارشدوا غيرهم الى معرفة التوحيد
واذا كان الامر كذلك كان الشاهد على الوحدانية ليس الا الله وحده ولهذا قال قل اي شي اكبر شهادة قل الله الوجه الثاني في
الجواب انه الموجود ازلا وابدا وكل ما سواه فقد كان في الازل عدما صرفا ونفيا محضا والعدم يشبه الغايب والموجود يشبه
الغايب والموجود يشبه الحاضر وكل ما سواه فقد كان غايبا وبشهادة الحق صار شاهدا فكان الحق شاهدا على الكل فلهذا قال شهد
الله انه لا اله الا هو والوجه الثالث ان هذا وان كان في صورة الشهادة الا انه في معنى الاقرار لانه لما اخبر انه لا اله سواه كان الكل
عبد اله والمولى الكبير لا يليق ان يخل بمصالح العبد وكان هذا الكلام جاريا مجرى الاقرار بانه يجب وجوب الكرم علينا ان يصلح مهمات
جميع الخلق الوجه الرابع في الجواب قرا ابن عباس شهد الله انه لا اله الا هو بكسر ان ثم قرا ان الدين عند الله الاسلام بفتح ان فعلى هذا
يكون المعنى شهد الله ان الدين عند الله الاسلام ويكون قوله انه لا اله الا هو اعتراض في الكلام واعلم ان هذا الجواب لا يعتمد عليه لان هذه
القراة غير مقبولة عند العلماء وبتقدير ان يكون مقبولة لكن القراة الاولى متفق عليها فالاشكال الوارد عليها لا يندفع بسبب القراة
الاخرى **المسئلة الثانية** المراد من اولي العلم في هذه الاية الذين عرفوا وحدانية الله بالدلايل القاطعة لان الشهادة
انما تكون مقبولة اذا كان الاخبار مقرونا بالعلم وكذلك قال عليه السلام اذا علمت مثل الشمس فاشهد وهذا يدل على ان هذه الدرجة
العالية والمرتبة الشريفة ليست الا للعلماء الاصول **اما** قوله تعالى قايما بالقسط ففيه مسايل **المسئلة الاولى** قايما
منتصب وفيه وجوه الاول نصب على الحال ثم فيه وجوه احدها التقدير شهد الله قايما بالقسط وثانيها يجوز ان يكون حالا من هو
تقديره لا اله قايما بالقسط ويسمى هذا حالا مؤكدة كقولك انا عبد الله شجاعا وقولك لا رجل الا عبد الله شجاعا والوجه الثاني
ان يكون صفة للمنفي كانه قيل لا اله قايما بالقسط الا هو وهذا غير بعيد لانهم قد يفصلون بين الصفة والموصوف والوجه الثالث
يكون نصبا على المدح فان قيل اليس من حق النصب على المدح ان يكون معرفة كقوله الحمد لله الحميد قلنا وقد جاء نكرة ايضا وانشد
سيبويه وتاوي الى نسوة عطل وشعثا مراضيع مثل السعالي **المسئلة الثانية** قوله قايما بالقسط فيه وجهان
الاول انه حال عن المؤمنين والتقدير واولوا العلم حال كون كل واحد منهم قايما بالقسط في اداء هذه الشهادة والوجه الثاني هو
قول جمهور المفسرين انه حال عن شهد الله **المسئلة الثالثة** معنى كونه قايما بالقسط قايما بالعدل كما يقال فلان قايم
بالتدبير اي يجريه على الاستقامة واعلم ان هذا العدل منه ما هو متصل بباب الدنيا ومنه ما هو متصل بباب الدين اما المتصل
بالدنيا فانظر اولا في كيفية خلقة اعضاء الانسان حتى يعرف عدل الله بها ثم انظر الى اختلاف احوال الخلق في الحسن والقبح والغنى
والفقر والصحة والسقم وطول العمر وقصره واللذة والالم واقطع بان كل ذلك عدل من الله تعالى وحكمه وصواب ثم انظر في كيفية
خلقة العناصر واجرام الافلاك وتقدير كل واحد منها بقدر وخاصية معينة واقطع بان كل ذلك حكم وصواب اما ما اتصل بامر
الدين فانظر الى اختلاف الخلق في العلم والجهل والفطانة والبلادة والهداية والغواية واقطع بان كل ذلك عدل وقسط ولقد
خاض صاحب الكشاف ههنا في التعصب للاعتزال وزعم ان الاية دالة على ان الاسلام هو العدل والتوحيد وكان ذلك المسكين
بعيدا عن معرفة هذه الاشياء الا انه فضولي كثير الخوض فيما لا يعرف وزعم ان الاية دالة على ان من اجاز الروية او ذهب الى الجبر لم يكن
على دين الله الذي هو الاسلام والعجب ان اكابر المعتزلة وعظماءهم افنوا اعمارهم في طلب الدليل على انه لو كان مرئيا لكان جسما
وما وجدوا فيه سوى الرجوع الى الشاهد من غير جامع عقلي قاطع لهذا المسكين الذي ما شم رايحة العلم من اين وجد ذلك واما
حديث الجبر فالخوض فيه من ذلك المسكين خوض فيما لا يعنيه لانه لما اعترف بان الله عالم بجميع الجزئيات واعترف بان العبد لا يمكنه ان يغلب
علم الله تعالى جهلا فقد اعترف لهذا الجبر فمن اين وهو الخوض في امثال هذه المباحث ثم قال تعالى لا اله الا هو والفايدة في اعادته
وجوه الاول ان تقدير الاية شهد الله انه لا اله الا هو واذا شهد كان بذلك فقد صح انه لا اله الا هو ونظيره قول من يقول الدليل دل
على وحدانية الله ومتى كان كذلك فقد صح القول بوحدانيته الثاني انه تعالى اخبر ان الله شهد انه لا اله الا هو وشهدت الملايكة
واولوا العلم بذلك صار التقدير كانه قال يا امة محمد فقولوا انتم على وفق شهادة الله وشهادة الملايكة واولوا العلم لا اله الا هو فكان
الغرض من الاعادة الامر بذلك هذه الكلمة على وفق تلك الشهادات الثالث فايدة هذا التكرير الاعلام بان المسلم يجب ان يكون
ابدا في تكرير هذه الكلمة فان اشرف كلمة يذكرها الانسان هو هذه الكلمة واذا كان في اكثر الاوقات مشتغلا بذكرها وتكريرها كان
مشتغلا باعظم انواع العبادات فكان الغرض من التكرير في هذه الاية حث للعباد على تكريرها الرابع ذكر قوله لا اله الا هو اولا ليعلم
انه لا يستحق العبادة الا له وذكره ثانيا ليعلم انه القايم بالقسط لا يجوز ولا يظلم **اما** قوله العزيز الحكيم فالعزيز اشارة الى كمال القدرة
والحكيم اشارة الى كمال العلم وهما الصفتان اللتان يمتنع حصول الالهية الا معهما لان كونه قايما بالقسط لا يتم الا اذا كان عالما بمقادير
الحاجات وكان قادرا على تحصيل المهمات وقدم العزيز على الحكيم في الذكر لان العلم بكونه قادرا متقدم على العلم بكونه عالما في طريق المعرفة
الاستدلالية فلما كان متقدما في المعرفة الاستدلالية وكان هذا الخطاب مع المستدلين لا جرم قدم تعالى ذكر العزيز على الحكيم

قوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام وفيه مسائل **المسئلة الاولى** اتفق القراء على كسر ان الا الكسائي فانه فتح ان وقراءة الجمهور ظاهرة لان الكلام الذي قبله قد تم اما قراءة الكسائي فالنحويون ذكروا فيه ثلاثة اوجه الاول التقدير بشهد الله انه لا اله الا هو ان الدين عند الله الاسلام هو المشتمل على هذه الوحدانية والثاني التقدير بشهد الله انه لا اله الا هو وان الدين عند الله الاسلام الثالث وهو قول البصريين ان تجعل الثاني بدلا من الاول ثم ان قلنا بأن دين الاسلام هو التوحيد نفسه كان هذا من باب قولك ضربت زيدا نفسه وان قلنا دين الاسلام مشتمل على التوحيد كان هذا من بدل الاشتمال على قولك ضربت زيدا رأسه فان قيل فعلى هذا الوجه وجب ان لا يجب اعادة اسم الله تعالى كما لا يقال ضربت زيدا واى زيد قلنا قد يظهرون الاسم في موضع الكناية قال الشاعر لا اري الموت يسبق الموت شيء وما له كثيرة **المسئلة الثانية** في كيفية النظم من قرأ ان الدين بفتح ان كان التقدير شهد الله لاجل انه لا اله الا هو ان الدين عند الله الاسلام فان الاسلام اذا كان هو الدين المشتمل على التوحيد والله تعالى شهد لهذه الوحدانية كان اللازم من ذلك ان يكون الدين عند الله الاسلام ومن قرأ ان الدين بكسر الهمزة فوجه الاتصال هو انه تعالى بين ان التوحيد مما شهد الله بصحته وشهد به الملائكة واولوا العلم ومتى كان الامر كذلك لزم ان يقال ان الدين عند الله الاسلام **المسئلة الثالثة** اصل الدين في اللغة الجزاء فخر الطاعة تسمى دينا لانها سبب الجزاء واما الاسلام ففي معناه في اصل اللغة ثلاثة وجوه الاول انه عبارة عن الدخول في السلم اي في الانقياد والمتابعة قال تعالى ولا تقولوا لمن القى اليكم السلم اي لمن صار منقادا لكم ومتابعا لكم والثاني اسلم اي دخل في الشام كقولهم اشتى واغار واصل السلم السلامة الثالث قال ابن الانباري المسلم الخالص لله عبادته من قولهم سلم الشيء للانسان اي خلصه له فالاسلام معناه اخلاص الدين والعقيدة لله تعالى هذا ما يتعلق بتفسير لفظ الاسلام في اصل اللغة اما في عرف الشرع فالاسلام هو الايمان والدليل عليه وجهان الاول هذه الاية فان قوله ان الدين عند الله الاسلام وهذا يقتضي ان الدين المقبول عند الله ليس الا الاسلام فلو كان الايمان غير الاسلام وجب ان لا يكون الايمان دينا مقبولا عند الله ولا شك في انه باطل بنهاي قوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه فلو كان الايمان غير الاسلام لوجب ان يكون مقبولا عند الله تعالى فان قيل قوله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا وهذا صريح في ان الاسلام مغاير الايمان قلنا الاسلام عبارة عن الانقياد في اصل اللغة على ما بيناه وللمنافقين انقادوا في الظاهر من خوف السيف فلا جرم كان الاسلام حاصلا في الظاهر والايمان كان ايضا حاصلا لهم حكم الظاهر لانه تعالى قال ولما يدخل الايمان في قلوبكم ثم قال بعد هذا ان الذين امنوا ثم كفروا ثم امنوا ثم كفروا ثم ازدادوا كفرا فهذا يدل على ان الايمان الذي يمكن ازاله الحكم هو الاقرار الظاهر فعلى هذا الاسلام والايمان قد يفترقان في الظاهر تارة بفضل الايمان في الظاهر وتارة في الحقيقة فالمنافق حصل له الاسلام الظاهر ولم يحصل له الايمان في الباطن فان باطنه غير منقاد لدين الله وكان تقدير الاية لن تسلموا في القلب والباطن ولكن قولوا اسلمنا في الظاهر **قوله تعالى** وما اختلف الذين اوتوا الكتاب الا من بعد ما جاءهم العلم وفيه مسائل **المسئلة الاولى** الغرض من الاية بيان ان الله تعالى اوضح الدلائل وازال الشبهات والقوم ما كفروا الا لاجل التفصير بقوله وما اختلف الذين اوتوا الكتاب وفيه وجوه الاول المراد بهم اليهود واختلافهم ان موسى عليه السلام لما قرب وفاته سلم التوراة الى سبعين حبرا وعلم اسماء عليها واستخلف يوشع فلما مضى قرن بعد قرن اختلف اتباع السبعين من بعد ما جاءهم العلم على التوراة بغيا بينهم وحاسدوا اهل الدنيا والثاني المراد النصارى واختلافهم في امر عيسى عليه السلام بعد ما جاءهم العلم بانه عبد الله ورسوله والثالث المراد اليهود والنصارى واختلافهم هو انه كانت عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله وانكروا نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وقالوا نحن احق بالنبوة من قريش لانهم ليسوا بأهل كتاب ونحن اهل كتاب **المسئلة الثانية** قوله الا من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم والمراد منه الامن بعد ما جاءهم الدلائل التي لو نظروا فيها لحصل لهم العلم لانا لو حملناه على العلم لصار وجود العلم والجهل عند الشيء الواحد جائزا وهذا محال **المسئلة الثالثة** بغيا نصب على المفعول له والعامل فيه اختلفوا والمعنى ما اختلفوا الا لاجل البغي بينهم وهذا يدل على ان الكفر قد يحصل لاجل البغي والحسد وقد ذكرنا في سورة البقرة في قوله بئسما اشتروا به انفسهم ان كفر من كفر من اليهود انما كان لاجل الحسد والبغي ثم قال تعالى ومن يكفر بايات الله فان الله سريع الحساب وهو تهديد وفيه وجهان المعنى فانه الاول المعنى فانه سيصير الى الله تعالى فيجازيه على كفره والثاني ان الله تعالى سيعلمه اعماله ومعاصيه وانواع كفره باحقار سريع مع كثرة الاعمال **قوله تعالى** فان حاجوك فقل اسلمت وجهي لله اعلم انه تعالى لما ذكر

من قبل ان اهل الكتاب اختلفوا من بعد ما جاءهم العلم وانهم اصروا على الكفر مع ذلك بين تعالى للرسول عليه السلام ما
يقوله في محاجتهم فقال فان حاجوك فقل اسلمت وجهي لله ومن اتبعني وفي كيفية ايراد هذا الكلام طريقان الاول انه اعراض عن
المحاجة وذلك لانه عليه السلام كان قد اظهر لهم الحجة على صدقه قبل نزول هذه الاية مرارا واطوارا فان هذه السورة مدنية
وكان قد ظهر لهم المعجزات بالقرآن ودعا الشجرة وكلام الذيب وغيرها وايضا فقد ذكر قبل هذه الاية ايات دالة على صحة دينه فاولها
انه تعالى ذكر الحجة بقوله الحي القيوم على فساد قول النصارى في الهية عيسى عليه السلام وبقوله نزل عليك الكتاب بالحق على صحة النبوة وذكر
شبه القوم واجاب عنها باسرها على ما قررناه فيما تقدم ثم ذكر لهم معجزة اخرى وهي المعجزات التي شاهدوها يوم بدر على ما بيناه في تفسير
قوله تعالى قد كان لكم اية في فئتين التقتا ثم بين صحة القول بالتوحيد ونفي الضد والند والصاحب والولد بقوله شهد الله انه لا اله
الا هو ثم بين تعالى ان ذهاب هؤلاء اليهود والنصارى عن الحق واختلافهم في الدين انما كان لاجل البغي والحسد وفي ذلك ما يحملهم
على الانقياد للحق والتامل في الدلايل لو كانوا محتاطين فظهر انه لم يبق من اسباب اقسامه الحجة على صدق الكفار شيء الا وقد حصل
فبعد هذا قال فان حاجوك فقل اسلمت وجهي لله ومن اتبعني يعني انا بالغنا في تقرير الدلايل وايضاح البينات فان تركتم الانف والحسد
وتمسكتم بها كنتم انتم المهتدين وان اعرضتم فالله من ورا مجازاتكم وهذا التاويل طريق معتاد في الكلام فان المحق اذا ابتلي بالمبطل
اللجوج واورد الحجة عليه حالا بعد حال فقد يقول في اخر الامر اما انا ومن اتبعني فمنقادون الى الحق مستسلمون له مقبلون على عبوديته
تعالى وتقدس فان وافقتم وتبعتم الحق الذي انا عليه بعد هذه الدلايل الذي ذكرتها فقد اهتديتم وان اعرضتم فالله بالمرصاد فهذا
طريق قد يذكره المحتج مع المبطل المصر في اخر كلامه الطريق الثاني وهو ان يقول اسلمت وجهي لله محاجة واظهار الدليل وبيانه من وجوه
الاول ان القوم كانوا مقرين بوجود الصانع وكونه تعالى مستحقا للعبادة فكانه عليه السلام قال للقوم هذا القدر متفق عليه بين الكل
فانا نتمسك بهذا القدر المتفق عليه وداعي الخلق اليه وانما الخلاف في امور وراء ذلك وانتم المدعون فعليكم الاثبات فان اليهود يدعون
التشبيه والجسمية والنصارى يدعون الهية عيسى والمشركون يدعون وجوب عبادة الاوثان لهذه الاشياء فعليهم اثباتها واما انا فلا
ادعي الا وجوب عبادة الله تعالى وطاعته وهذا القدر متفق عليه ونظير هذه الاية قوله تعالى قل يا اهل الكتاب تعالوا الى كلمة
سواء بيننا وبينكم ان لا نعبد الا الله ولا نشرك به شيئا والوجه الثاني في كيفية الاستدلال ما ذكره ابو مسلم الاصفهاني وهو
ان اليهود والنصارى وعبدة الاوثان كانوا مقرين بتعظيم ابرهيم عليه السلام والاقرار بانه كان محقا في قوله صادقا في دينه الا في زيادات
من الشرايع والاحكام فامر الله تعالى محمدا عليه السلام بان يتبع ملته فقال ثم اوحينا اليك ان اتبع ملة ابرهيم حنيفا ثم انه تعالى امر
محمدا عليه السلام في هذا الموضع ان يقول كقول ابرهيم وجهت وجهي اي عرضت عن كل معبود سوى الله وقصدته بالعبادة واخلصت له
فتقدير الاية كانه تعالى قال فان نازعوك يا محمد في هذه التفاصيل فقل انا متمسك بطريقة ابرهيم عليه السلام وانتم
معترفون بان طريقته حق بعيدة عن كل شبهة وتهمة فكان هذا من باب التمسك بالالزامات وداخل تحت قوله وجادلهم
بالتي هي احسن والوجه الثالث في كيفية الاستدلال ما خطر ببالي عند كتابة هذا الموضع وهو ادعا قبل هذه الاية
ان الدين عند الله الاسلام فقل الدليل عليه اني اسلمت وجهي لله وذلك لان المقصود من الدين انما هو الوفا بلوازم الربوبية والعبودية
فاذا اسلمت وجهي لله فلا اعبد غيره ولا اتوقع الخير الا منه ولا اخاف الا من قهره وسطوته ولا اشرك به غيره كان هذا هو تمام
الوفاء بلوازم الربوبية والعبودية فصح ان الدين الكامل هو الاسلام وهذا الوجه يناسب الاية مناسبة كقوله تعالى حكاية عن ابرهيم
عليه السلام لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا يعني لا يجوز العبادة الا لمن يكون نافعا ضارا او يكون امري في يده وحكمي
في قبضة قدرته فاذا كان كل واحد يعلم ان عيسى ما كان قادرا على هذه الاشياء امتنع في العقل ان يسلم له وان ينقاد وانا اسلم وجهي
للذي منه الخير والشر والنفع والضر والتدبير والتقدير الخامس يحتمل ايضا ان يكون هذا الكلام اشارة الى طريقة ابرهيم
عليه السلام في قوله اذ قال له ربه اسلم قال اسلمت لرب العالمين وهو يروى عن ابن عباس اما قوله اسلمت وجهي لله ففيه وجوه الاول
قال الفرا اسلمت وجهي لله اخلصت عملي لله يقال اسلمت الشيء لفلان اي اخلصته له فسلم له الشيء ولم يشاركه غيره قال ومعنى الوجه
ههنا العمل كقوله يريدون وجهه اي عبادته ويقال هذا وجه الامر اي خالص الامر واذا قصد الرجل غيره لحاجة يقول وجهي اليك
ويقال للمنهمك في الشيء الذي لا يرجع عنه مر على وجهه والثاني اسلمت وجهي لله اي اسلمت وجه عملي لله والمعنى ان كل ما يصدر
مني من الاعمال فالوجه في الاتيان بها هو عبودية الله والانقياد لالهيته وحكمه والثالث اسلمت وجهي لله اي اسلمت نفسي لله وليس
في العبادة مقام اعلى من اسلام النفس لله فيصير كانه موقوف على عبادته عادل عن كل ما سواه اما قوله تعالى ومن اتبعن ففيه
مسئلتان المسئلة الاولى حذف عاصم وحمزة والكسائي التاء من اتبعن اجترا بالكسر واتباعا للمصحف واثبته الاخرون
على الاصل المسئلة الثانية من في محل الرفع عطفا على التاء في قوله اسلمت اي ومن اتبعني اسلم ايضا فان قيل لم قال
اسلمت ومن اتبعني وما قال اسلمت انا ومن اتبعني وما قال اسلمت انا ومن اتبعني قلنا ان الكلام طال بقوله وجهي لله فصار عوضا من تاكيد
الضمير المتصل ولو قيل اسلمت وزيد لم يحسن حتى يقول اسلمت انا وزيد ولو قال اسلمت اليوم بانشراح صدري ومن جاء معي جاز وحسن

ثم قال تعالى وقل للذين اوتوا الكتاب والامين وفيه مسائل **المسئلة الاولى** هذه الآية متناولة لجميع المخالفين لدين محمد عليه السلام وذلك لان منهم من كان من اهل الكتاب سواء كان يحتاني تلك الدعوى كاليهود والنصارى او كان كاذبا فيه كالمجوس ومنهم من لم يكن من اهل الكتاب وهم عبدة الاوثان **المسئلة الثانية** انما وصف مشركي العرب بانهم اميون لوجهين الاول لما ادعوا الكتاب الالهي وصفوا بانهم اميون تشبيها لهم لا بقر او لا يكتب والثاني ان يكون المراد انهم ليسوا من اهل الكتاب والقراءة لقد كانت صفة عامتهم وان كان فيهم من يكتب فنادر من بينهم **المسئلة الثالثة** دلالة هذه الآية على ان المراد بقوله فان حاجوك عام في كل الكفار وذلك انه دخل كل من يدعي الكتاب تحت قوله الذين اوتوا الكتاب ودخل من لا كتاب له تحت قوله الامين ثم قال تعالى اسلموا فقد اهتدوا وهو استفهام في معرض التهديد والمقصود منه الامر قال النحويون انما جاء الامر بصورة الاستفهام لانه بمنزلته في طلب الفعل والاستدعاء اليه الا ان في التعبير عن معنى الامر بلفظ الاستفهام فائدة زائدة وهي التعبير بكون المخاطب معاندا بعيدا عن الانصاف لان المنصف اذا ظهرت له الحجة لم يتوقف بل في الحال يقبل وتطير قوله تعالى قل لمن ما في السموات والارض قل لله المسئلة في غاية التلخيص والكشف والبيان هل فهمتها فان فيها اشارة الى كون المخاطب بليدا قليل الفهم قال تعالى يا ايها الحمر فهل انتم منتهون وفيه اشارة بالتقاعد عن الانتهاء والحرص الشديد على تعاطي المنهي عنه ثم قال تعالى فان اسلموا فقد اهتدوا وذلك لان هذا الاسلام تمسك بما هدى الله والتمسك بهداية الله تعالى يكون مهتديا ويحتمل ان يريد فقد اهتدوا للفوز والنجاة في الآخرة وان يلتزموا عليهم قال وان تولوا يعني عن الاسلام واتباع محمد عليه السلام فانما عليك البلاغ والعرض منه تسلية الرسول وتقريره ان الذي اليه ليس الا ابلاغ الادلة واظهار الحجة فاذا فعل ما عليه وليس عليه قبولهم قال والله بصير بالعباد وذلك يفيد الوعد والوعيد وهو ظاهر

قوله تعالى ان الذين يكفرون بايات الله ويقتلون النبيين بغير حق اعلم انه تعالى لما ذكر من قبل ثلاثة انواع من الصفات الصفة الاولى قوله ان الذين يكفرون بايات الله فان قيل ظاهر هذه الآية يقتضي كونهم كافرين بجميع ايات الله تعالى واليهود والنصارى ما كانوا كذلك بل انهم كانوا مقرين بالصانع وعلمه وقدرته والمعاد قلنا الجواب من وجهين الاول ان نصرف ايات الله الى المعهود السابق وهو القرآن ومحمد والثاني ان نحمله على العموم ويقال اي من كذب بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم يلزمه ان يكذب بجميع ايات الله لان من ناقض لا يكون مؤمنا بشيء من الايات اذ لو كان مؤمنا بشيء لامن بالجميع **الصفة الثانية** قوله ويقتلون النبيين بغير حق وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قرأ الحسن يقتلون النبيين وهو للمبالغة **المسئلة الثانية** روى عن ابي عبيدة بن الجراح قلت يا رسول اي الناس اشد عذابا يوم القيامة قال رجل قتل نبيا او رجل امر بالمنكر ونهى عن المعروف ورواه هذه الآية ثم قال صلى الله عليه وسلم يا ابا عبيدة قتلت سبعة من بني اسرائيل ثلاثة واربعين نبيا من اول النهار في ساعة واحدة فقام مائة رجل واثنى عشر رجلا من عباد بني اسرائيل فامروا من قتلهم بالمعروف ونهوهم عن المنكر فقتلوا جميعا من آخر النهار في ذلك اليوم فهم الذين ذكرهم الله تعالى وايضا القوم قتلوا يحيى بن زكريا وزعموا انهم قتلوا عيسى بن مريم فعلى قولهم ثبت انهم كانوا يقتلون الانبياء وفي الآية سؤالات الاول اذا كان قوله ان الذين يكفرون بايات الله في حكم المستقبل لانه وعيد لمن كان في زمن الرسول ولم يقع منهم قتل الانبياء ولا القاتلين بالقسط فكيف يصح ذلك فالجواب من وجهين الاول ان هذه الطريقة لما كانت طريقة اسلافهم صحت هذه الاضافة اليهم اذا كانوا لهم معينين وبطريقتهم راضين فان صنع الاب قد يضاف الى الابن اذا كان راضيا به وجاريا على طريقته الثاني ان القوم كانوا يريدون قتل رسول الله صلى الله عليه وسلم وقتل المؤمنين الا انه تعالى عصمه عنهم فلما كانوا بذلك في غاية الرغبة في ذلك صح اطلاق هذا الاسم عليهم على سبيل المجاز كما يقال النار محرقة والسم قاتل اي ذلك من شأنهما اذا وجد القابل وكذا القول في السؤال الثاني ما الفائدة في قوله ويقتلون النبيين بغير حق وقتل الانبياء لا يصح الا ان يكون كذلك الجواب ذكرنا وجوه ذلك في سورة البقرة والمراد منه شرح عظم ذنبهم وايضا يجوز ان يكون المراد انهم يقصدون طريقة القتل بها قتلهم لا طريقة العدد الثالث قوله ويقتلون النبيين ظاهره مشعر بانهم قتلوا كل النبيين ومعلوم انهم ما قتلوا الكل ولا الاكثر ولا النصف والجواب الالف واللام محمول على المعهود لا على الاستغراق **المسئلة الثالثة** ويقتلون الذين يأمرون بالقسط من الناس وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قرأ حمزة وحده يقاتلون بالالف والباقون يقتلون ويما سواء لانهم قد يقاتلون بالالف والتاء ويقتلون يقتلون بالتشديد وقد يقتلون ابتداء من غير قتال وقرأ ابي ويقتلون النبيين والذين يأمرون الناس **المسئلة الثانية** قال الحسن هذه الآية تدل على منزلته في العلم القائم بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر عند الخوف بمنزلة الانبياء روي ان رجلا قام الى رسول الله صلى الله عليه وسلم يمانا فقال اي الجهاد افضل فقال عليه السلام افضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر واعلم انه تعالى لما وصفهم بهذه الصفات الثلاثة فقد ذكر وعيدهم من ثلاثة اوجه الاول قوله فبشرهم بعذاب اليم وفيه مسئلتان الاولى انما دخلت الفاء في قوله فبشرهم مع انه خبر ان لانه في معنى الجزاء والتقدير لمن يكفر فبشرهم الثانية هذا محمول على الاستعارة وهو ان انذارهم بالعذاب قام مقام بشريا لمحسن بالنعيم والكلام

في صيغة البشارة تقدم في قوله تعالى وبشر الذين امنوا وعملوا الصالحات **النوع الثاني من الوعيد** قوله تعالى اولئك الذين حبطت اعمالهم في الدنيا والاخرة اعلم انه تعالى بين لهذا ان محاسن اعمال الكفار محبطة في الدنيا والاخرة اما في الدنيا فلان المدح بالذم والثنا باللعن ويدخل فيه ما يبين فيهم من القتل والسبي واخذ الاموال غنيمة والاسترقاق لهم الى غير ذلك من الذل الظاهر فيهم واما حبوطها في الاخرة فلان الثواب الى العقاب والله الهادي **النوع الثالث** من وعيدهم قوله تعالى وما لهم من ناصرين فاعلم انه تعالى بين بالنوع الاول من الوعيد اجتماع اسباب الالام والمكروهات في حقهم وبين بالنوع الثاني زوال اسباب المنافع عنهم بالكلية وبين بهذا الوجه الثالث لزوم ذلك في حقهم على وجه لا يكون لهم ناصر ولا دافع **قوله تعالى** الم تر الى الذين اوتوا نصيبا من الكتاب اعلم انه تعالى لما نبه على عناد القوم بقوله فان حاجوك فقل اسلمت وجهي لله بين في هذه الاية غاية عنادهم وضلالهم فانهم يدعون الى الكتاب الذين يزعمون انهم مؤمنون وهو التوراة فتولوا منهم ينكرون ويعولون وذلك يدل على غاية عنادهم وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** ظاهر قوله تعالى الم تر الى الذين اوتوا نصيبا من الكتاب يتناول كل من لاح له شيء من الكتاب الا انه قد دل دليل آخر على انه ليس كل اهل الكتاب كذلك لانه تعالى يقول من اهل الكتاب امة قائمة يتلون ايات الله اناء الليل وهم يسجدون **المسئلة الثانية** قوله اوتوا نصيبا من الكتاب المراد به هو القرآن لانه اضاف الكتاب الى الكفار وهم اليهود والنصارى واذا كان كذلك وجب حمله على الكتاب الذي كانوا مقرين بانه حق ومن عند الله **المسئلة الثالثة** ذكروا في سبب النزول وجوها الاول روى عن ابن عباس ان رجلا وامراة من اليهود زنيا وكانا ذوي شرف وكان في كتابهم الرجم فكرهوا رجمهما لشرفهما فرجعوا في امره الى النبي صلى الله عليه وسلم على رجاء ان يكون عنده رخصة في ترك الرجم فحكم الرسول صلى الله عليه وسلم بالرجم فانكروا ذلك فقال الرسول عليه السلام بيني وبينكم التوراة فان فيها الرجم فمن اعلمكم قالوا ابن صوريا الاعور فاتوا به واحضروا التوراة فلما اتى على اية الرجم وضع يده عليها فقال ابن سلام قد جاوز موضعها يا رسول الله فرفع عنها فوجد اية الرجم فامر النبي صلى الله عليه وسلم بهما فرجما فغضب اليهود لذلك غضبا شديدا فانزل الله تعالى هذه الاية والرواية الثانية انه صلى الله عليه وسلم دخل مدراسة اليهود وكان فيها جماعة منهم فدعاهم الى الاسلام فقالوا على اي دين انت فقال على ملة ابراهيم فقالوا ان ابراهيم كان يهوديا فقال عليه السلام فهلموا الى التوراة فاتوا ذلك فانزل الله تعالى هذه الاية والرواية الثالثة ان علماء اهل نجران من النصارى لما قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم دعاهم الى الله تعالى فقال له رجلان من احبارهم على اي دين انت يا محمد فقال على ملة ابراهيم فقالا ان ابراهيم كان مسلما فقال فاتيا بالتوراة فهي كتابنا وبها نحكم فانزل الله تعالى هذه الاية والرواية الرابعة ان رجلا من اليهود يقال له بيت الحميري وامراة منهم زنيا وكانا ذوي شرف منهم وكان في التوراة الرجم فكرهوا رجمهما لشرفهما فرفعوا امرهما الى رسول الله صلى الله عليه وسلم رجاء ان يكون عنده رخصة في ترك الرجم فحكم عليهما بالرجم فانكروا ذلك فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بيني وبينكم التوراة فارسلوا الى ابن صوريا الاعور وكعب بن الاشرف واسمه كعب وابي بن صوريا وغيرهم من احبارهم فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم انشدكم بالله الذي لا اله الا هو الذي انزل التوراة على موسى وفلق لكم البحر وانجاكم وفرق بين آبائكم وآل فرعون واظلل عليكم الغمام وانزل عليكم المن والسلوى وامركم ان لا تعملوا في يوم السبت وواثقكم على العمل بما فيها هل تجدون في التوراة الرجم على من احصن فقال ابن صوريا اللهم نعم اما والله يا ابا القاسم انهم ليعرفون انك نبي مرسل ولكنهم يحسدونك فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم ومر بابن صوريا وقد وضع يده على اية الرجم يقرأ ما قبلها وما بعدها فقال ارفع يدك فرفع يده فاذا تحتها اية الرجم فقال يا محمد قد صدق فيها فامر بهما رسول الله صلى الله عليه وسلم فرجما عند باب مسجده فرأى صاحب الرجم يحني على صاحبته يقيها الحجارة فانزل الله تعالى هذه الاية والرواية الخامسة انه صلى الله عليه وسلم دخل مدراس اليهود فدعاهم الى الله فقال نعيم بن عمرو والحارث على اي دين انت يا محمد وما تركت ملة ابراهيم غير انك لا تصلي الصلاة المفروضة فقال اني على ملة ابراهيم فقالا ان ابراهيم كان يهوديا فقال عليه السلام فهلموا الى التوراة فاتوا ذلك فانزل الله تعالى هذه الاية والرواية السادسة ان علماء اهل نجران من النصارى لما قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم دعاهم الى الله تعالى فقال له رجلان من احبارهم على اي دين انت يا محمد فقال على ملة ابراهيم فقالا ان ابراهيم كان مسلما فقال فاتيا بالتوراة فهي كتابنا وبها نحكم فانزل الله تعالى هذه الاية والرواية السابعة ان علماء اهل نجران من النصارى لما قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم دعاهم الى الله تعالى فقال له رجلان من احبارهم على اي دين انت يا محمد فقال على ملة ابراهيم فقالا ان ابراهيم كان مسلما فقال فاتيا بالتوراة فهي كتابنا وبها نحكم فانزل الله تعالى هذه الاية والرواية الثامنة ان علماء اهل نجران من النصارى لما قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم دعاهم الى الله تعالى فقال له رجلان من احبارهم على اي دين انت يا محمد فقال على ملة ابراهيم فقالا ان ابراهيم كان مسلما فقال فاتيا بالتوراة فهي كتابنا وبها نحكم فانزل الله تعالى هذه الاية والرواية التاسعة ان علماء اهل نجران من النصارى لما قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم دعاهم الى الله تعالى فقال له رجلان من احبارهم على اي دين انت يا محمد فقال على ملة ابراهيم فقالا ان ابراهيم كان مسلما فقال فاتيا بالتوراة فهي كتابنا وبها نحكم فانزل الله تعالى هذه الاية والرواية العاشرة ان علماء اهل نجران من النصارى لما قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم دعاهم الى الله تعالى فقال له رجلان من احبارهم على اي دين انت يا محمد فقال على ملة ابراهيم فقالا ان ابراهيم كان مسلما فقال فاتيا بالتوراة فهي كتابنا وبها نحكم فانزل الله تعالى هذه الاية والرواية الحادية عشرة ان علماء اهل نجران من النصارى لما قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم دعاهم الى الله تعالى فقال له رجلان من احبارهم على اي دين انت يا محمد فقال على ملة ابراهيم فقالا ان ابراهيم كان مسلما فقال فاتيا بالتوراة فهي كتابنا وبها نحكم فانزل الله تعالى هذه الاية والرواية الثانية عشرة ان علماء اهل نجران من النصارى لما قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم دعاهم الى الله تعالى فقال له رجلان من احبارهم على اي دين انت يا محمد فقال على ملة ابراهيم فقالا ان ابراهيم كان مسلما فقال فاتيا بالتوراة فهي كتابنا وبها نحكم فانزل الله تعالى هذه الاية والرواية الثالثة عشرة ان علماء اهل نجران من النصارى لما قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم دعاهم الى الله تعالى فقال له رجلان من احبارهم على اي دين انت يا محمد فقال على ملة ابراهيم فقالا ان ابراهيم كان مسلما فقال فاتيا بالتوراة فهي كتابنا وبها نحكم فانزل الله تعالى هذه الاية والرواية الرابعة عشرة ان علماء اهل نجران من النصارى لما قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم دعاهم الى الله تعالى فقال له رجلان من احبارهم على اي دين انت يا محمد فقال على ملة ابراهيم فقالا ان ابراهيم كان مسلما فقال فاتيا بالتوراة فهي كتابنا وبها نحكم فانزل الله تعالى هذه الاية والرواية الخامسة عشرة ان علماء اهل نجران من النصارى لما قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم دعاهم الى الله تعالى فقال له رجلان من احبارهم على اي دين انت يا محمد فقال على ملة ابراهيم فقالا ان ابراهيم كان مسلما فقال فاتيا بالتوراة فهي كتابنا وبها نحكم فانزل الله تعالى هذه الاية والرواية السادسة عشرة ان علماء اهل نجران من النصارى لما قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم دعاهم الى الله تعالى فقال له رجلان من احبارهم على اي دين انت يا محمد فقال على ملة ابراهيم فقالا ان ابراهيم كان مسلما فقال فاتيا بالتوراة فهي كتابنا وبها نحكم فانزل الله تعالى هذه الاية والرواية السابعة عشرة ان علماء اهل نجران من النصارى لما قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم دعاهم الى الله تعالى فقال له رجلان من احبارهم على اي دين انت يا محمد فقال على ملة ابراهيم فقالا ان ابراهيم كان مسلما فقال فاتيا بالتوراة فهي كتابنا وبها نحكم فانزل الله تعالى هذه الاية والرواية الثامنة عشرة ان علماء اهل نجران من النصارى لما قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم دعاهم الى الله تعالى فقال له رجلان من احبارهم على اي دين انت يا محمد فقال على ملة ابراهيم فقالا ان ابراهيم كان مسلما فقال فاتيا بالتوراة فهي كتابنا وبها نحكم فانزل الله تعالى هذه الاية والرواية التاسعة عشرة ان علماء اهل نجران من النصارى لما قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم دعاهم الى الله تعالى فقال له رجلان من احبارهم على اي دين انت يا محمد فقال على ملة ابراهيم فقالا ان ابراهيم كان مسلما فقال فاتيا بالتوراة فهي كتابنا وبها نحكم فانزل الله تعالى هذه الاية والرواية العشرون ان علماء اهل نجران من النصارى لما قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم دعاهم الى الله تعالى فقال له رجلان من احبارهم على اي دين انت يا محمد فقال على ملة ابراهيم فقالا ان ابراهيم كان مسلما فقال فاتيا بالتوراة فهي كتابنا وبها نحكم فانزل الله تعالى هذه الاية والرواية الحادية والعشرون ان علماء اهل نجران من النصارى لما قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم دعاهم الى الله تعالى فقال له رجلان من احبارهم على اي دين انت يا محمد فقال على ملة ابراهيم فقالا ان ابراهيم كان مسلما فقال فاتيا بالتوراة فهي كتابنا وبها نحكم فانزل الله تعالى هذه الاية والرواية الثانية والعشرون ان علماء اهل نجران من النصارى لما قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم دعاهم الى الله تعالى فقال له رجلان من احبارهم على اي دين انت يا محمد فقال على ملة ابراهيم فقالا ان ابراهيم كان مسلما فقال فاتيا بالتوراة فهي كتابنا وبها نحكم فانزل الله تعالى هذه الاية والرواية الثالثة والعشرون ان علماء اهل نجران من النصارى لما قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم دعاهم الى الله تعالى فقال له رجلان من احبارهم على اي دين انت يا محمد فقال على ملة ابراهيم فقالا ان ابراهيم كان مسلما فقال فاتيا بالتوراة فهي كتابنا وبها نحكم فانزل الله تعالى هذه الاية والرواية الرابعة والعشرون ان علماء اهل نجران من النصارى لما قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم دعاهم الى الله تعالى فقال له رجلان من احبارهم على اي دين انت يا محمد فقال على ملة ابراهيم فقالا ان ابراهيم كان مسلما فقال فاتيا بالتوراة فهي كتابنا وبها نحكم فانزل الله تعالى هذه الاية والرواية الخامسة والعشرون ان علماء اهل نجران من النصارى لما قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم دعاهم الى الله تعالى فقال له رجلان من احبارهم على اي دين انت يا محمد فقال على ملة ابراهيم فقالا ان ابراهيم كان مسلما فقال فاتيا بالتوراة فهي كتابنا وبها نحكم فانزل الله تعالى هذه الاية والرواية السادسة والعشرون ان علماء اهل نجران من النصارى لما قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم دعاهم الى الله تعالى فقال له رجلان من احبارهم على اي دين انت يا محمد فقال على ملة ابراهيم فقالا ان ابراهيم كان مسلما فقال فاتيا بالتوراة فهي كتابنا وبها نحكم فانزل الله تعالى هذه الاية والرواية السابعة والعشرون ان علماء اهل نجران من النصارى لما قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم دعاهم الى الله تعالى فقال له رجلان من احبارهم على اي دين انت يا محمد فقال على ملة ابراهيم فقالا ان ابراهيم كان مسلما فقال فاتيا بالتوراة فهي كتابنا وبها نحكم فانزل الله تعالى هذه الاية والرواية الثامنة والعشرون ان علماء اهل نجران من النصارى لما قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم دعاهم الى الله تعالى فقال له رجلان من احبارهم على اي دين انت يا محمد فقال على ملة ابراهيم فقالا ان ابراهيم كان مسلما فقال فاتيا بالتوراة فهي كتابنا وبها نحكم فانزل الله تعالى هذه الاية والرواية التاسعة والعشرون ان علماء اهل نجران من النصارى لما قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم دعاهم الى الله تعالى فقال له رجلان من احبارهم على اي دين انت يا محمد فقال على ملة ابراهيم فقالا ان ابراهيم كان مسلما فقال فاتيا بالتوراة فهي كتابنا وبها نحكم فانزل الله تعالى هذه الاية والرواية الثلاثون ان علماء اهل نجران من النصارى لما قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم دعاهم الى الله تعالى فقال له رجلان من احبارهم على اي دين انت يا محمد فقال على ملة ابراهيم فقالا ان ابراهيم كان مسلما فقال فاتيا بالتوراة فهي كتابنا وبها نحكم فانزل الله تعالى هذه الاية والرواية الحادية والثلاثون ان علماء اهل نجران من النصارى لما قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم دعاهم الى الله تعالى فقال له رجلان من احبارهم على اي دين انت يا محمد فقال على ملة ابراهيم فقالا ان ابراهيم كان مسلما فقال فاتيا بالتوراة فهي كتابنا وبها نحكم فانزل الله تعالى هذه الاية والرواية الثانية والثلاثون ان علماء اهل نجران من النصارى لما قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم دعاهم الى الله تعالى فقال له رجلان من احبارهم على اي دين انت يا محمد فقال على ملة ابراهيم فقالا ان ابراهيم كان مسلما فقال فاتيا بالتوراة فهي كتابنا وبها نحكم فانزل الله تعالى هذه الاية والرواية الثالثة والثلاثون ان علماء اهل نجران من النصارى لما قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم دعاهم الى الله تعالى فقال له رجلان من احبارهم على اي دين انت يا محمد فقال على ملة ابراهيم فقالا ان ابراهيم كان مسلما فقال فاتيا بالتوراة فهي كتابنا وبها نحكم فانزل الله تعالى هذه الاية والرواية الرابعة والثلاثون ان علماء اهل نجران من النصارى لما قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم دعاهم الى الله تعالى فقال له رجلان من احبارهم على اي دين انت يا محمد فقال على ملة ابراهيم فقالا ان ابراهيم كان مسلما فقال فاتيا بالتوراة فهي كتابنا وبها نحكم فانزل الله تعالى هذه الاية والرواية الخامسة والثلاثون ان علماء اهل نجران من النصارى لما قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم دعاهم الى الله تعالى فقال له رجلان من احبارهم على اي دين انت يا محمد فقال على ملة ابراهيم فقالا ان ابراهيم كان مسلما فقال فاتيا بالتوراة فهي كتابنا وبها نحكم فانزل الله تعالى هذه الاية والرواية السادسة والثلاثون ان علماء اهل نجران من النصارى لما قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم دعاهم الى الله تعالى فقال له رجلان من احبارهم على اي دين انت يا محمد فقال على ملة ابراهيم فقالا ان ابراهيم كان مسلما فقال فاتيا بالتوراة فهي كتابنا وبها نحكم فانزل الله تعالى هذه الاية والرواية السابعة والثلاثون ان علماء اهل نجران من النصارى لما قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم دعاهم الى الله تعالى فقال له رجلان من احبارهم على اي دين انت يا محمد فقال على ملة ابراهيم فقالا ان ابراهيم كان مسلما فقال فاتيا بالتوراة فهي كتابنا وبها نحكم فانزل الله تعالى هذه الاية والرواية الثامنة والثلاثون ان علماء اهل نجران من النصارى لما قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم دعاهم الى الله تعالى فقال له رجلان من احبارهم على اي دين انت يا محمد فقال على ملة ابراهيم فقالا ان ابراهيم كان مسلما فقال فاتيا بالتوراة فهي كتابنا وبها نحكم فانزل الله تعالى هذه الاية والرواية التاسعة والثلاثون ان علماء اهل نجران من النصارى لما قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم دعاهم الى الله تعالى فقال له رجلان من احبارهم على اي دين انت يا محمد فقال على ملة ابراهيم فقالا ان ابراهيم كان مسلما فقال فاتيا بالتوراة فهي كتابنا وبها نحكم فانزل الله تعالى هذه الاية والرواية الاربعون ان علماء اهل نجران من النصارى لما قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم دعاهم الى الله تعالى فقال له رجلان من احبارهم على اي دين انت يا محمد فقال على ملة ابراهيم فقالا ان ابراهيم كان مسلما فقال فاتيا بالتوراة فهي كتابنا وبها نحكم فانزل الله تعالى هذه الاية والرواية الحادية والاربعون ان علماء اهل نجران من النصارى لما قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم دعاهم الى الله تعالى فقال له رجلان من احبارهم على اي دين انت يا محمد فقال على ملة ابراهيم فقالا ان ابراهيم كان مسلما فقال فاتيا بالتوراة فهي كتابنا وبها نحكم فانزل الله تعالى هذه الاية والرواية الثانية والاربعون ان علماء اهل نجران من النصارى لما قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم دعاهم الى الله تعالى فقال له رجلان من احبارهم على اي دين انت يا محمد فقال على ملة ابراهيم فقالا ان ابراهيم كان مسلما فقال فاتيا بالتوراة فهي كتابنا وبها نحكم فانزل الله تعالى هذه الاية والرواية الثالثة والاربعون ان علماء اهل نجران من النصارى لما قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم دعاهم الى الله تعالى فقال له رجلان من احبارهم على اي دين انت يا محمد فقال على ملة ابراهيم فقالا ان ابراهيم كان مسلما فقال فاتيا بالتوراة فهي كتابنا وبها نحكم فانزل الله تعالى هذه الاية والرواية الرابعة والاربعون ان علماء اهل نجران من النصارى لما قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم دعاهم الى الله تعالى فقال له رجلان من احبارهم على اي دين انت يا محمد فقال على ملة ابراهيم فقالا ان ابراهيم كان مسلما فقال فاتيا بالتوراة فهي كتابنا وبها نحكم فانزل الله تعالى هذه الاية والرواية الخامسة والاربعون ان علماء اهل نجران من النصارى لما قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم دعاهم الى الله تعالى فقال له رجلان من احبارهم على اي دين انت يا محمد فقال على ملة ابراهيم فقالا ان ابراهيم كان مسلما فقال فاتيا بالتوراة فهي كتابنا وبها نحكم فانزل الله تعالى هذه الاية والرواية السادسة والاربعون ان علماء اهل نجران من النصارى لما قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم دعاهم الى الله تعالى فقال له رجلان من احبارهم على اي دين انت يا محمد فقال على ملة ابراهيم فقالا ان ابراهيم كان مسلما فقال فاتيا بالتوراة فهي كتابنا وبها نحكم فانزل الله تعالى هذه الاية والرواية السابعة والاربعون ان علماء اهل نجران من النصارى لما قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم دعاهم الى الله تعالى فقال له رجلان من احبارهم على اي دين انت يا محمد فقال على ملة ابراهيم فقالا ان ابراهيم كان مسلما فقال فاتيا بالتوراة فهي كتابنا وبها نحكم فانزل الله تعالى هذه الاية والرواية الثامنة والاربعون ان علماء اهل نجران من النصارى لما قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم دعاهم الى الله تعالى فقال له رجلان من احبارهم على اي دين انت يا محمد فقال على ملة ابراهيم فقالا ان ابراهيم كان مسلما فقال فاتيا بالتوراة فهي كتابنا وبها نحكم فانزل الله تعالى هذه الاية والرواية التاسعة والاربعون ان علماء اهل نجران من النصارى لما قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم دعاهم الى الله تعالى فقال له رجلان من احبارهم على اي دين انت يا محمد فقال على ملة ابراهيم فقالا ان ابراهيم كان مسلما فقال فاتيا بالتوراة فهي كتابنا وبها نحكم فانزل الله تعالى هذه الاية والرواية الخمسون ان علماء اهل نجران من النصارى لما قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم دعاهم الى الله تعالى فقال له رجلان من احبارهم على اي دين انت يا محمد فقال على ملة ابراهيم فقالا ان ابراهيم كان مسلما فقال فاتيا بالتوراة فهي كتابنا وبها نحكم فانزل الله تعالى هذه الاية والرواية الحادية والخمسون ان علماء اهل نجران من النصارى لما قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم دعاهم الى الله تعالى فقال له رجلان من احبارهم على اي دين انت يا محمد فقال على ملة ابراهيم فقالا ان ابراهيم كان مسلما فقال فاتيا بالتوراة فهي كتابنا وبها نحكم فانزل الله تعالى هذه الاية والرواية الثانية والخمسون ان علماء اهل نجران من النصارى لما قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم دعاهم الى الله تعالى فقال له رجلان من احبارهم على اي دين انت يا محمد فقال على ملة ابراهيم فقالا ان ابراهيم كان مسلما فقال فاتيا بالتوراة فهي كتابنا وبها نحكم فانزل الله تعالى هذه الاية والرواية الثالثة والخمسون ان علماء اهل نجران من النصارى لما قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم دعاهم الى الله تعالى فقال له رجلان من احبارهم على اي دين انت يا محمد فقال على ملة ابراهيم فقالا ان ابراهيم كان مسلما فقال فاتيا بالتوراة فهي كتابنا وبها نحكم فانزل الله تعالى هذه الاية والرواية الرابعة والخمسون ان علماء اهل نجران من النصارى لما قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم دعاهم الى الله تعالى فقال له رجلان من احبارهم على اي دين انت يا محمد فقال على ملة ابراهيم فقالا ان ابراهيم كان مسلما فقال فاتيا بالتوراة فهي كتابنا وبها نحكم فانزل الله تعالى هذه الاية والرواية الخامسة والخمسون ان علماء اهل نجران من النصارى لما قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم دعاهم الى الله تعالى فقال له رجلان من احبارهم على اي دين انت يا محمد فقال على ملة ابراهيم فقالا ان ابراهيم كان مسلما فقال فاتيا بالتوراة فهي كتابنا وبها نحكم فانزل الله تعالى هذه الاية والرواية السادسة والخمسون ان علماء اهل نجران من النصارى لما قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم دعاهم الى الله تعالى فقال له رجلان من احبارهم على اي دين انت يا محمد فقال على ملة ابراهيم فقالا ان ابراهيم كان مسلما فقال فاتيا بالتوراة فهي كتابنا وبها نحكم فانزل الله تعالى هذه الاية والرواية السابعة والخمسون ان علماء اهل نجران من النصارى لما قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم دعاهم الى الله تعالى فقال له رجلان من احبارهم على اي دين انت يا محمد فقال على ملة ابراهيم فقالا ان ابراهيم كان مسلما فقال فاتيا بالتوراة فهي كتابنا وبها نحكم فانزل الله تعالى هذه الاية والرواية الثامنة والخمسون ان علماء اهل نجران من النصارى لما قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم دعاهم الى الله تعالى فقال له رجلان من احبارهم على اي دين انت يا محمد فقال على ملة ابراهيم فقالا ان ابراهيم كان مسلما فقال فاتيا بالتوراة فهي كتابنا وبها نحكم فانزل الله تعالى هذه الاية والرواية التاسعة والخمسون ان علماء اهل نجران من النصارى لما قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم دعاهم الى الله تعالى فقال له رجلان من احبارهم على اي دين انت يا محمد فقال على ملة ابراهيم فقالا ان ابراهيم كان مسلما فقال فاتيا بالتوراة فهي كتابنا وبها نحكم فانزل الله تعالى هذه الاية والرواية الستون ان علماء اهل نجران من النصارى لما قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم دعاهم الى الله تعالى فقال له رجلان من احبارهم على اي دين انت يا محمد فقال على ملة ابراهيم فقالا ان ابراهيم كان مسلما فقال فاتيا بالتوراة فهي كتابنا وبها نحكم فانزل الله تعالى هذه الاية والرواية الحادية والستون ان علماء اهل نجران من النصارى لما قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم دعاهم الى الله تعالى فقال له رجلان من احبارهم على اي دين انت يا محمد فقال على ملة ابراهيم فقالا ان ابراهيم كان مسلما فقال فاتيا بالتوراة فهي كتابنا وبها نحكم فانزل الله تعالى هذه الاية والرواية الثانية والستون ان علماء اهل نجران من النصارى لما قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم دعاهم الى الله تعالى فقال له رجلان من احبارهم على اي دين انت يا محمد فقال على ملة ابراهيم فقالا ان ابراهيم كان مسلما فقال فاتيا بالتوراة فهي كتابنا وبها نحكم فانزل الله تعالى هذه الاية والرواية الثالثة والستون ان علماء اهل نجران من النصارى لما قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم دعاهم الى الله تعالى فقال له رجلان من احبارهم على اي دين انت يا محمد فقال على ملة ابراهيم فقالا ان ابراهيم كان مسلما فقال فاتيا بالتوراة فهي كتابنا وبها نحكم فانزل الله تعالى هذه الاية والرواية الرابعة والستون ان علماء اهل نجران من النصارى لما قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم دعاهم الى الله تعالى فقال له رجلان من احبارهم على اي دين انت يا محمد فقال على ملة ابراهيم فقالا ان ابراهيم كان مسلما فقال فاتيا بالتوراة فهي كتابنا وبها نحكم فانزل الله تعالى هذه الاية والرواية الخامسة والستون ان علماء اهل نجران من النصارى لما قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم دعاهم الى الله تعالى فقال له رجلان من احبارهم على اي دين انت يا محمد فقال على ملة ابراهيم فقالا ان ابراهيم كان مسلما فقال فاتيا بالتوراة فهي كتابنا وبها نحكم فانزل الله تعالى هذه الاية والرواية السادسة والستون ان علماء اهل نجران من النصارى لما قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم دعاهم الى الله تعالى فقال له رجلان من احبارهم على اي دين انت يا محمد فقال على ملة ابراهيم فقالا ان ابراهيم كان مسلما فقال فاتيا بالتوراة فهي كتابنا وبها نحكم فانزل الله تعالى هذه الاية والرواية السابعة والستون ان علماء اهل نجران من النصارى لما قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم دعاهم الى الله تعالى فقال له رجلان من احبارهم على اي دين انت يا محمد فقال على ملة ابراهيم فقالا ان ابراهيم كان مسلما فقال فاتيا بالتوراة فهي كتابنا وبها نحكم فانزل الله تعالى هذه الاية والرواية الثامنة والستون ان علماء اهل نجران من النصارى لما قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم دعاهم الى الله تعالى فقال له رجلان من احبارهم على اي دين انت يا محمد فقال على ملة ابراهيم فقالا ان ابراهيم كان مسلما فقال فاتيا بالتوراة فهي كتابنا وبها نحكم فانزل الله تعالى هذه الاية والرواية التاسعة والستون ان علماء اهل نجران من النصارى لما قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم دعاهم الى الله تعالى فقال له رجلان من احبارهم على اي دين انت يا محمد فقال على ملة ابراهيم فقالا ان ابراهيم كان مسلما فقال فاتيا بالتوراة فهي كتابنا وبها نحكم فانزل الله تعالى هذه الاية والرواية السبعون ان علماء اهل نجران من النصارى لما قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم دعاهم الى الله تعالى فقال له رجلان من احبارهم على اي دين انت يا محمد فقال على ملة ابراهيم فقالا ان ابراهيم كان مسلما فقال فاتيا بالتوراة فهي كتابنا وبها نحكم فانزل الله تعالى هذه الاية والرواية الحادية والسبعون ان علماء اهل نجران من النصارى لما قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم دعاهم الى الله تعالى فقال له رجلان من احبارهم على اي دين انت يا محمد فقال على ملة ابراهيم فقالا ان ابراهيم كان مسلما فقال فاتيا بالتوراة فهي كتابنا وبها نحكم فانزل الله تعالى هذه الاية والرواية الثانية والسبعون ان علماء اهل نجران من النصارى لما قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم دعاهم الى الله تعالى فقال له رجلان من احبارهم على اي دين انت يا محمد فقال على ملة ابراهيم فقالا ان ابراهيم كان مسلما فقال فاتيا بالتوراة فهي كتابنا وبها نحكم فانزل الله تعالى هذه الاية والرواية الثالثة والسبعون ان علماء اهل نجران من النصارى لما قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم دعاهم الى الله تعالى فقال له رجلان من احبارهم على اي دين انت يا محمد فقال على ملة ابراهيم فقالا ان ابراهيم كان مسلما فقال فاتيا بالتوراة فهي كتابنا وبها نحكم فانزل الله تعالى هذه الاية والرواية الرابعة والسبعون ان علماء اهل نجران من النصارى لما قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم دعاهم الى الله تعالى فقال له رجلان من احبارهم على اي دين انت يا محمد فقال على ملة ابراهيم فقالا ان ابراهيم كان مسلما فقال فاتيا بالتوراة فهي كتابنا وبها نحكم فانزل الله تعالى هذه الاية والرواية الخامسة والسبعون ان علماء اهل نجران من النصارى لما قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم دعاهم الى الله تعالى فقال له رجلان من احبارهم على اي دين انت يا محمد فقال على ملة ابراهيم فقالا ان ابراهيم كان مسلما فقال فاتيا بالتوراة فهي كتابنا وبها نحكم فانزل الله تعالى هذه الاية والرواية السادسة والسبعون ان علماء اهل نجران من النصارى لما قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم دعاهم الى الله تعالى فقال له رجلان من احبارهم على اي دين انت يا محمد فقال على ملة ابراهيم فقالا ان ابراهيم كان مسلما فقال فاتيا بالتوراة فهي كتابنا وبها نحكم فانزل الله تعالى هذه الاية والرواية السابعة والسبعون ان علماء اهل نجران من النصارى لما قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم دعاهم الى الله تعالى فقال له رجلان من احبارهم على اي دين انت يا محمد فقال على ملة ابراهيم فقالا ان ابراهيم كان مسلما فقال فاتيا بالتوراة فهي كتابنا وبها نحكم فانزل الله تعالى هذه الاية والرواية الثامنة والسبعون ان علماء اهل نجران من النصارى لما قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم دعاهم الى الله تعالى فقال له رجلان من احبارهم على اي دين انت يا محمد فقال على ملة ابراهيم فقالا ان ابراهيم كان مسلما فقال فاتيا بالتوراة فهي كتابنا وبها نحكم فانزل الله تعالى هذه الاية والرواية التاسعة والسبعون ان علماء اهل نجران من النصارى لما قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم دعاهم الى الله تعالى فقال له رجلان من احبارهم على اي دين انت يا محمد فقال على ملة ابراهيم فقالا ان ابراهيم كان مسلما فقال فاتيا بالتوراة فهي كتابنا وبها نحكم فانزل الله تعالى هذه الاية والرواية الثمانون ان علماء اهل نجران من النصارى لما قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم دعاهم الى الله تعالى فقال له رجلان من احبارهم على اي دين انت يا محمد فقال على ملة ابراهيم فقالا ان ابراهيم كان مسلما فقال فاتيا بالتوراة فهي كتابنا وبها نحكم فانزل الله تعالى هذه الاية والرواية الحادية والثمانون ان علماء اهل نجران من النصارى لما قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم دعاهم الى الله تعالى فقال له رجلان من احبارهم على اي دين انت يا محمد فقال على ملة ابراهيم فقالا ان ابراهيم كان مسلما فقال فاتيا بالتوراة فهي كتابنا وبها نحكم فانزل الله تعالى هذه الاية والرواية الثانية والثمانون ان علماء اهل نجران من النصارى لما قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم دعاهم الى الله تعالى فقال له رجلان من احبارهم على اي دين انت يا محمد فقال على ملة ابراهيم فقالا ان ابراهيم كان مسلما فقال فاتيا بالتوراة فهي كتابنا وبها نحكم فانزل الله تعالى هذه الاية والرواية الثالثة والثمانون ان علماء اهل نجران من النصارى لما قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم دعاهم الى الله تعالى فقال له رجلان من احبارهم على اي دين انت يا محمد فقال على ملة ابراهيم فقالا ان ابراهيم كان مسلما فقال فاتيا بالتوراة فهي كتابنا وبها نحكم فانزل الله تعالى هذه الاية والرواية الرابعة والثمانون ان علماء اهل نجران من النصارى لما قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم دعاهم الى الله تعالى فقال له رجلان من احبارهم على اي دين انت يا محمد فقال على ملة ابراهيم فقالا ان ابراهيم كان مسلما فقال فاتيا بالتوراة فهي كتابنا وبها نحكم فانزل الله تعالى هذه الاية والرواية الخامسة والثمانون ان علماء اهل نجران من النصارى لما قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم دعاهم الى الله تعالى فقال له رجلان من احبارهم على اي دين انت يا محمد فقال على ملة ابراهيم فقالا ان ابراهيم كان مسلما فقال فاتيا بالتوراة فهي كتابنا وبها نحكم فانزل الله تعالى هذه الاية والرواية السادسة والثمانون ان علماء اهل نجران من النصارى لما قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم دعاهم الى الله تعالى فقال له رجلان من احبارهم على اي دين انت يا محمد فقال على ملة ابراهيم فقالا ان ابراهيم كان مسلما ف

لانه لو صح ذلك في هذه الامة لصح في سائر الامم ولو ثبت ذلك في سائر الامم لما كان المخبر بذلك كاذبا ولما استحق الذم فلما ذكر الله
تعالى ذلك في معرض الذم علمنا ان القول بخروج اهل النار من النار قول باطل واقول من حقه كان ان لا يذكر مثل هذا الكلام وذلك
لان من مذهبه ان العفو حسن جائز من الله تعالى واذا كان كذلك لم يلزم من حصول العفو في هذه الامة حصوله في سائر الامم
سلمنا انه يلزم لكن لم قلتم ان القوم انما استحقوا الذم بمجرد الاخبار بان الفاسق يخرج من النار بل ههنا وجوه اخر الاول
لعلهم استوجبوا الذم على انهم قطعوا بان مدة عذاب الفاسق قصيرة قليلة فانه روي انهم كانوا يقولون مدة عذابنا سبعة
ايام ومنهم من قال بل اربعين ليلة على قدر مدة عبادة العجل والثاني انهم قد كانوا يتساهلون في اصول الدين ويقولون
بتقدير وقوع الخطا منا فان عذابنا قليل وهذا خطا لان عندنا المخطي في التوحيد والنبوة والمعاد عذابه دائم لانه كافر
والكافر عذابه دائم والثالث انهم لما قالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودات فقد استحقروا تكذيب محمد صلى الله عليه وسلم
واعتقدوا انه لا تاثير له في تغليظ العقاب وكان ذلك تصريحا بتكذيب محمد صلى الله عليه وسلم وذلك كفر والكافر المصر على كفره لا
شك ان عذابه مخلد واذا كان الامر على ما ذكرنا ثبت ان احتجاج الجبائي بهذه الاية ضعيف وتمام الكلام على سبيل الاستقصاء مذكور
في سورة البقرة **اما** قوله تعالى وغرهم في دينهم ما كانوا يفترون فاعلم انهم اختلفوا في المراد بقوله ما كانوا يفترون فقيل هي قولهم
نحن ابناء الله واحباؤه وقيل هي قولهم لن تمسنا النار الا اياما معدودات وقيل غرهم قولهم نحن على الحق وانت على الباطل اما قوله
تعالى فكيف اذا جمعناهم ليوم لا ريب فيه فالمعنى انه تعالى لما حكى عنهم اغترارهم بما هم عليه من الجهل بين انه سيجيء يوم يزول فيه ذلك
الجهل وينكشف فيه ذلك الغرور فقال فكيف اذا جمعناهم ليوم لا ريب فيه وفي الكلام حذف والتقدير فكيف صورتهم وحالهم
وحذف الحال كثير مع كيف لدلالته عليها تقول لست اكرمه وهو لم يزرني فكيف لو زارني اي كيف حاله اذا زارني واعلم ان هذا الحذف
يوجب مزيد البلاغة لما فيه من تحريك النفس على استحضار كل نوع من انواع الكرامة في قول القائل فكيف لو زارني وكل نوع من انواع
العذاب في هذه الاية اما قوله اذا جمعناهم ليوم ولم يقل في يوم لان المراد لجزاء يوم او الحساب يوم فحذف المضاف ودلت اللام
قال الفراء اللام تتعلق بفعل مضمر اذا قلت جمعوا ليوم الخميس كان المعنى جمعوا الفعل يوجد في يوم الخميس واذا قلت جمعوا في يوم الخميس
لم يضمر فعلا وايضا فمن المعلوم ان ذلك اليوم لا فائدة فيه الا المجازاة واظهار الفرق بين المثاب والمعاقب وقوله لا ريب فيه اي لا شك فيه
ثم قال ووفيت كل نفس ما كسبت فان حملت ما كسبت على فعل العبد حصل في الكلام حذف والتقدير ووفيت كل نفس جزاء ما كسبت
من ثواب او عقاب وان حملت ما كسبت على الثواب والعقاب استغنيت عن هذا الاضمار ثم قال وهم لا يظلمون فلا ينقص من ثواب الطاعات
ولا يزاد على عقاب السيئات واعلم ان قوله ووفيت كل نفس ما كسبت يستدلون به القائلون بالوعيد ويستدل به اصحابنا القائلون
بان صاحب الكبيرة من اهل الصلاة ولا يخلد في النار اما الاول فلان صاحب الكبيرة لا شك انه مستحق العقاب بتلك الكبيرة والاية دلت
على ان كل نفس توفي عليها ما كسبت وذلك يقتضي حصول العقاب لصاحب الكبيرة وجوابنا ان هذا من العمومات وقد تكلمنا في تمسك
المعتزلة بالعمومات واما اصحابنا فانهم يقولون ان المؤمن استحق ثواب الايمان فلا بد وان يوفى عليه ذلك الثواب كقوله ووفيت
كل نفس ما كسبت فاما ان يثاب في الجنة ثم ينقل الى دار العقاب وذلك باطل بالاجماع واما ان يقال بان يعاقب في النار ثم ينقلب
الى دار الثواب ابدا مخلدا وهو المطلوب فان قيل لم لا يجوز ان يقال ثواب ايمانه انحبط بعقاب معيشته قلنا هذا باطل لانا
بينا ان القول بالمحابطة محال في سورة البقرة وايضا فانا نعلم بالضرورة ان ثواب توحيد سبعين سنة ازيد من عقاب شرب
جرعة من الخمر والمنازع فيه مكابر فبتقدير القول بصحة المحابطة يمتنع سقوط كل ثواب الايمان بعقاب شرب جرعة من الخمر وكان
يحيى بن معاذ رحمه الله يقول ثواب لحظة ايمان يسقط عقاب كفر سبعين سنة وثواب ايمان سبعين سنة كيف يعقل ان لا يحبط عقاب
ذنبه لحظة ولا شك انه كلام ظاهر **قوله تعالى** قل اللهم مالك الملك تؤتي الملك من تشاء وتنزع
الملك ممن تشاء اعلم انه تعالى لما ذكر دلائل التوحيد والنبوة وصحة دين الاسلام ثم قال لرسوله فان حاجوك فقل اسلمت وجهي لله ومن
اتبعني ثم ذكر من صفات المخالفين كفرهم بالله وقتلهم الانبياء والصالحين بغير حق وذكر شدة غرورهم بقوله وقالوا لن تمسنا النار الا
اياما معدودة ثم ذكر وعيدهم بقوله فكيف اذا جمعناهم ليوم لا ريب فيه امر رسوله صلى الله عليه وسلم بدعاء وتمجيد يدل على مباينة
طريقه وطريق اتباعه بطريقة هؤلاء الكافرين المعاندين المعرضين فقال معلما نبيه كيف يمجد ويعظم ويدعو ويطلب فقال قل اللهم مالك الملك
وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** اختلف النحويون في قوله اللهم مالك الملك فقال الخليل وسيبويه اللهم معناه يا الله والميم
المشددة عوض عن يا وقال الفراء كان اصلها يا الله امنا بالخير فلما كثر في الكلام حذفوا حرف النداء وحذفوا الهمزة من ام فصار اللهم ونظيره
قول العرب هلم والاصل هل فضم ام اليها حجة الاولين على فساد قول الفراء وجوه الاول لو كان الامر على ما قاله الفراء لما صح ان يقال اللهم افعل
كذا الا بحرف العطف لان التقدير يا الله امنا فاغفر لنا ولم نجد احدا يذكر هذا الحرف العاطف والثاني وهو الزجاج لو كان الامر كما قال
لجاز ان يتكلم به على اصله فيقال الله ام كما يقال ويلمه ثم يتكلم به على الاصل فيقال ويل امه الثالث لو كان على ما قال الفراء لكان حرف النداء
محذوفا فكان يجب جواز ان يقول يا اللهم فلما لم يكن هذا جائزا علمنا فساد قول الفراء بل يقول كان يجب ان يكون حرف النداء لازما كما تقول يا الله

اغفر لي اجاب الفرا عن هذه الوجوه فقال اما الاول فضعيف لان قوله يا الله اقصد فلو قال فاغفر لكان المعطوف مغايرا للمعطوف
عليه فحينئذ يصير السؤال سؤالين احدهما قوله امنا والثاني قوله فاغفر لنا اما اذا حذفنا العاطف صار قوله اغفر لنا تفسيرا لقوله
امنا وكان المطلوب في الحالين شيا واحد فكان ذلك اكد ونظايره كثيرة في القرآن واما الثاني فضعيف ايضا لان اصله عندنا ان يقال
يا الله امنا ومن الذي ينكر جواز التكلم بذلك وايضا فلان كثيرا من الالفاظ لا يجوز منها اقامة الفرع مقام الاصل الا ترى ان مذهب الخليل
وسيبويه ان قوله ما اكرمه معناه شي اكرمه ثم انه قط لا يستعمل هذا الكلام الذي زعموا انه هو الاصل في معرض التعجب فكذا هاهنا واما الثالث
فمن الذي اسلم لكم انه لا يجوز ان يقال يا اللهم وانشد الفرا وما عليك ان تقولي كلما سبحت او صليت يا اللهما وقول البصريين ان
هذا الشعر غير معروف فحاصله تكذيب النقل ولو فتحنا هذا الباب لم يبق شي من النحو واللغة سليما عن الطعن واما قوله كان يلزم ان يكون ذكر
حرف النداء لازما فجوابه انه قد يحذف حرف النداء كقوله تعالى يوسف ايها الصديق فلا يبعد ان يخص هذا الاسم بالزام هذا الحذف ثم احتج
الفرا على فساد قول البصريين بوجوه الاول انا لو جعلنا الميم قايما مقام حرف النداء لكنا قد اخرنا النداء عن ذكر المنادى وهذا غير جايز البتة
فانه لا يقال البتة الله يا وعلى قولكم يكون الامر كذلك الثاني لو كان هذا الحرف قايما مقام النداء لجاز مثله في ساير الاسما حتى يقال زيدم
وبكرم كما يجوز ان يقال يا زيد ويا بكر والثالث لو كانت الميم بدلا عن حرف النداء لما اجتمعا لكنهما اجتمعا في الشعر الذي رويناه الرابع
لم نجد العرب يريدون هذه الميم في الاسما التامة لافادة معنى بعض الحروف المباينة للكلمة الداخلة عليها فكان المصير اليه في هذه اللفظة
الواحدة حكما على خلاف استقراء العام في اللغة وانه غير جايز لهذا جملة الكلام في هذا الموضع **المسئلة الثانية** مالك
الملك في نصبه وجهان الاول وهو قول سيبويه انه منصوب على النداء وكذلك قوله قل اللهم فاطر السموات والارض ولا يجوز ان يكون
نعتا لقوله اللهم لان قولنا اللهم مجموع الاسم والحرف وهذا المجموع لا يمكن وصفه والثاني وهو قول المبرد والزجاج ان مالك وصف للمنادى
المفرد لان هذا الاسم ومعه الميم بمنزلته ومعه يا فلا تمتنع الصفة مع الميم كما لا يمتنع مع يا **المسئلة الثالثة** روي ان
النبي صلى الله عليه وسلم حين افتتح مكة وعد امته ملك فارس والروم فقال المنافقون واليهود هيهات هيهات من اين لمحمد ملك فارس
والروم هم اعز وامنع من ذلك وروي انه عليه السلام لما خط الخندق عام الاحزاب وقطع لكل عشرة اربعين ذراعا واخذوا يحفرون خرج
من بطن الخندق صخرة كالتل العظيم لم يعمل فيها المعاول فوجهوا سلمان الى رسول الله صلى الله عليه وسلم يخبره فاخذ المعول من سلمان كلما
ضربها صدعها وبرق منها برق اضاء ما بين لابتيها كانه مصباح في جوف ليل مظلم وكبر وكبر المسلمون وقال عليه السلام اضاءت لي منها
قصور الحيرة كانها انياب الكلاب ثم ضرب الثانية فقال اضاءت لي منها قصور الحمر من ارض الروم ثم ضرب الثالثة فقال اضاءت
لي قصور صنعاء واخبرني جبريل عليه السلام ان امتي ظاهرة على كلها فابشروا فقال المنافقون الا تعجبون من نبيكم بعد الباطل ويخبركم
انه يخبر ببصر من يثرب قصور الحيرة ومدائن كسرى وانها تفتح لكم وانتم انما تحفرون الخندق عن الخوف لا تستطيعون ان تخرجوا فنزلت
هذه الاية وقال الحسن ان الله تعالى امر نبيه ان يساله ان يعطيه ملك فارس والروم ويرد دل العرب عليهما وامره بذلك دليل على انه
يستجيب هذا الدعاء وهكذا منازل الانبياء اذا امروا بدعاء استجيب دعاؤهم **المسئلة الرابعة** الملك هو القدرة والمالك
هو القادر فقوله مالك الملك معناه القادر على القدرة والمعنى ان قدرة الخلق على كل ما يقدرون عليه ليست الا باقدار الله تعالى فهو
الذي يقدر على كل قادر ومقدوره وعلى كل مالك ومملوكه قال صاحب الكشاف مالك الملك اي يملك جنس الملك فيتصرف فيه تصرف
الملاك فيما يملكون واعلم انه تعالى لما بين كونه مالك الملك على الاطلاق فصل بعد ذلك وذكر منه انواعا خمسة الاول
قوله تعالى تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء ذكروا فيه وجوها الاول المراد منه ملك النبوة والرسالة كما قال تعالى فقد
اتينا آل ابرهيم الكتاب والحكمة واتيناهم ملكا عظيما فالنبوة اعظم مراتب الملك لان العلما لهم امر على بواطن الخلق والجبابرة لهم
امر على ظواهر الخلق والانبياء امرهم نافذ في الظواهر والبواطن اما في البواطن فلانه يجب على كل احد ان يقبل دينهم وشريعتهم وان
يعتقدوا انه هو الحق واما على الظواهر فلانهم لو تمردوا واستكبروا لاستوجبوا القتل ومما يؤكد هذا التاويل ان بعضهم كان يستبعد
ان يجعل الله بشرا رسولا فحكى الله عنهم قوله ابعث الله بشرا رسولا وقال تعالى ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا وقوم اخرون
جوزوا من الله تعالى ان يرسل رسولا من البشر الا انهم كانوا يقولون ان محمدا فقير يتيم فكيف يليق به هذا المنصب العظيم على
ما حكى الله تعالى عنهم انهم قالوا لولا نزل هذا القران على رجل من القريتين عظيم واما اليهود فكانوا يقولون النبوة كانت في ابائنا
واسلافنا واما قريش ما كانوا اهل النبوة والكتاب فكيف يليق النبوة بمحمد عليه السلام واما المنافقون فكانوا يحسدونه على النبوة
على ما حكى الله عنهم في قوله ام يحسدون الناس على ما اتاهم الله من فضله وايضا فقد ذكرنا في تفسير قوله تعالى قل للذين كفروا ستغلبون
وتحشرون الى جهنم ان اليهود تكبروا على محمد صلى الله عليه وسلم بكثرة عدد وسلاحهم وشدتهم ثم انه تعالى رد على جميع هولاء الطوايف
بان بين انه تعالى سبحانه هو مالك الملك فيؤتي ملكه من يشاء فقال تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء فان قيل فاذا
حملتم قوله تؤتي الملك من تشاء على ايتاء ملك النبوة وجب ان تحملوا قوله وتنزع الملك ممن تشاء على انه قد يعزل من النبوة من جعله
نبيا ومعلوم ان ذلك لا يجوز قلنا الجواب من وجهين الاول ان الله تعالى اذا جعل النبوة في نسل رجل فاذا اخرجها الله تعالى من

نسله وشرف لها انسانا اخر من غير ذلك النسل صح ان يقال الله تعالى نزعها عنهم واليهود كانوا معتقدين ان النبوة لابد وان
تكون في بني اسرايل فلما شرف الله تعالى محمدا صلى الله عليه وسلم بها صح ان يقال انه نزع تلك النبوة من بني اسرايل الى العرب والجواب
الثاني ان يكون المراد من قوله وتنزع الملك ممن تشاء اي تحرمهم ولا تعطيهم هذا الملك على معنى انه يسلبه ذلك بعد ان اعطاه ونظيره
قوله تعالى الله ولي الذين امنوا يخرجهم من الظلمات الى النور مع ان هذا الكلام يتناول من لم يكن في ظلمة الكفر قط وقال تعالى مخبرا
عن الكفار انهم قالوا للانبياء عليهم السلام لتعودن في ملتنا واولئك الانبياء قالوا وما يكون لنا ان نعود فيها مع انهم ما كانوا فيها قط
فهذا جملة الكلام في تقرير من فسر قوله تعالى تؤتي الملك من تشاء بملك النبوة والقول الثاني ان يكون المراد من الملك ما يسمى
ملكا في العرف وهو عبارة عن مجموع اشياء احدها تكثير المال والجاه اما تكثير المال فيدخل فيه الملك الصامت والناطق
والدور والضياع والحرث والنسل واما تكثير الجاه فهو ان يكون مقبولا مهيبا عند الناس مقبول القول مطاعا في الخلق والثاني
ان يكون بحيث يجب على غيره ان يكون في طاعته ويجب امره ونهيه والثالث ان يكون بحيث لو نازعه في ملكه احد قدر على
قهر ذلك المنازع وعلى غلبته ومعلوم ان كل ذلك لا يحصل الا من الله تعالى اما بكثرة المال فقد نرى جماعة في غاية الكياسة لا
يحصل لهم مع الكد الشديد والعنا العظيم قليل من المال ونرى الابله وقد يحصل له من الاموال ما لا يعلم قدره واما الجاه
فالامر اظهر فانا راينا كثيرا من الملوك بذلوا الاموال العظيمة لاجل الجاه وكانوا كل يوم اكثر حقارة ومهانة في اعين الرعية وقد
يكون على العكس من ذلك وهو ان يكون الانسان معظما في العقايد مهيبا في القلوب ينقاد له الصغير والكبير ويتواضع له القاصي
والداني واما القسم الثاني وهو كون الرجل واجب الطاعة فمعلوم ان هذا شريف يشرف الله تعالى بعض عباده بذلك واما
القسم الثالث وهو حصول النصرة والظفر فمعلوم ان ذلك مما لا يحصل الا من الله تعالى فكم شاهدنا من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة
باذن الله وعند هذا يظهر بالبرهان العقلي صحة ما ذكره الله تعالى في قوله تؤتي الملك من تشاء واعلم ان للمعتزلة هنا بحثا
قال الكعبي قوله تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء ليس على سبيل المجازاة ولكن بالاستحقاق فيؤتيه من يقوم به ولا ينزعه الا
ممن فسق عن امر ربه ويدل عليه قوله لا ينال عهدي الظالمين وقال في حق العبد الصالح ان الله اصطفاه عليكم وزاده بسطة
في العلم والجسم فجعله سببا للملك وقال الجبائي هذا الحكم مختص بملوك العدل فاما ملوك الظلم فلا يجوز ان يكون ملكهم بايتاء الله
تعالى وقد الزمهم ان لا يتملكوه ومنعهم من ذلك فصح لما ذكرنا ان الملوك العادلين هم المخصوصون بان الله تعالى اتاهم
ذلك الملك فاما الظالمون فلا قالوا ونظير هذا ما قلناه في الرزق انه لا يدخل تحته الحرام الذي زجره الله تعالى من
الانتفاع به وامره بان يرده على مالكه فكذا ههنا قالوا واما النزاع فبخلاف ذلك وذلك لانه كما ينزع الملك من الملوك العادلين
لمصلحة تقتضي ذلك فقد ينزع الملك عن ملوك الظالمين ونزع الملك يكون بوجوه منها بالموت وازالة العقل وازالة
التقوى والقدر والحواس ومنها بورود الهلاك والتلف على الاموال ومنها ان يامر تعالى المحق بان يسلب الملك الذي في يد
المبطل ويؤتيه القوة والنصرة فاذا حاربه المحق وقهره وسلب ملكه جاز ان يضاف هذا السلب والنزاع الى الله تعالى لانه
وقع على امره وعلى هذا الوجه نزع الله ملك فارس على يد الرسول هذا جملة كلام المعتزلة في هذا الباب واعلم ان لهذا الموضع مقام
بحث مهم وذلك لان حصول الملك للظالم اما ان يقال انه وقع لا عن فاعل وانما حصل ذلك بفعل ذلك المتغلب وانما حصل بالاسباب
الديانية والاول نفي الصانع والثاني باطل لان كل احد يريد تحصيل الملك والدولة لنفسه ولا يتيسر البتة فلم يبق الا ان يقال
بان ملك الظالمين انما حصل بايتاء الله تعالى وهذا الكلام ظاهر ومما يؤكد ذلك ان الرجل قد يكون بحيث تهابه النفوس وتميل اليه
القلوب بكون النصر قريبا له والظفر جليسا معه فاينما توجه حصل مقصوده وقد يكون على الضد من ذلك ومن تامل في كيفية
احوال الملوك اضطر الى العلم بان ذلك ليس الا بتقدير الله تعالى وكذلك قال حكيم الشعراء ٭ لو كان بالحيل الغنا لوجدتني باجل اسباب
السماء تعلقي ٭ لكن من رزق الحجى حرم الغنا ضدان مفترقان اي تفرق ٭ ومن الدليل على القضاء وكونه بؤس اللبيب وطيب عيش
الاحمق ٭ والقول الثالث ان قوله تؤتي الملك من تشاء محمول على جميع الانواع فيدخل فيه ملك النبوة وملك العلم وملك العقل
والصحة والاخلاق الحسنة وملك النفاذ والقدرة وملك محبة القلوب وملك الاموال وذلك لان اللفظ عام فالتخصيص من
غير دليل لا يجوز واما قوله تعالى وتعز من تشاء وتذل من تشاء فاعلم ان العزة قد تكون في الدين وقد تكون في الدنيا فاما في
الدين فاشرف انواع العزة الايمان قال الله تعالى ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين اذا ثبت هذا فنقول لما كان اعز الاشياء الموجبة للعز هو
الايمان واذل الاشياء الموجبة للذلة هو الكفر واذلال نفسه بالكفر اعظم من اعزاز الله عبده بكل ما اعز به ومن اذلال الله عبده بكل
ما اذل به ولو كان الامر كذلك لكان حظ العبد من هذا الوصف اتم واكمل من حظ الله تعالى منه ومعلوم ان ذلك باطل قطعا فعلمنا
ان الاعزاز بالايمان والحق ليس الا من الله وهذا وجه قوي في المسئلة قال القاضي الاعزاز المضاف اليه تعالى قد يكون في الدين وقد
يكون في الدنيا اما الذي في الدين فهو ان الثواب لابد وان يكون مشتملا على التعظيم والمدح والكرامة في الدنيا والاخرة وايضا فانه
تعالى يمدهم بمديد الالطاف وتغلبهم على الاعداء بحسب المصلحة واما ما يتعلق بالدنيا فباعطاء الاموال الكثيرة ومن الناطق والصامت

وتكثير الحرث وتكثير النتاج في الدواب والقاء الهيبة في قلوب الخلق واعلم ان كلامنا باقي وذلك لان كل ما يفعله تعالى من التعظيم
في باب الثواب فهو حق واجب على الله تعالى ولو لم يفعله لانفك عن الالهية وخرج عن كونه الها للخلق فهو تعالى باعطاء هذه التعظيمات
حفظ الهية نفسه من الزوال فاما العبد فلما خص نفسه بالايمان الذي بموجب هذه التعظيمات فهو الذي عرضه وكان اعزازه لنفسه
اعظم من اعزاز الله تعالى اياه فعلمنا ان الكلام المذكور لازم على الفورا فاما قوله تعالى وتذل من تشاء فقال الحاكي بالنصب انه
تعالى انما يفعل هذه الاشياء ليعرضهم في الاخرة اما بالثواب او بالعوض فصار ذلك كالفصد والحجامة فانهما وان كانا يولمان في الحال الا انهما لما كانا يستعقبان نفعا عظيما
لاجرم يحتمل فيهما انهما تعذيب فان وصف الفقر بانه ذل لعلى وجه المجاز كما سمى الله تعالى ان المؤمنين ولا يقوله اذلة على المؤمنين اذا عرفت هذا
فنقول اذلال الله تعالى عبده المبطل انما يكون بوجوه منها بالذم واللعن ومنها ان يخذلهم بالحجة والنصرة ومنها بان يجعلهم خولا لاهل دينه
ويجعل ما لهم غنيمة لهم ومنها بالعقوبة في الاخرة هذا اجملة كلام المعتزلة ومذهبنا انه تعالى يعز البعض بالايمان والمعرفة ويذل البعض
بالكفر والضلالة واعظم انواع الاعزاز والاذلال هو هذا والذي يدل عليه وجوه الاول وهو ان عز الاسلام وذل الكفر لابد فيه من فاعل
وذلك الفاعل اما ان يكون هو العبد او الله تعالى والاول باطل لان احد المحالين الكفر لنفسه بل انما يريد الايمان والمعرفة والهداية
فلما اراد العبد الايمان ولم يحصل له الجهل علمنا ان حصوله من الله تعالى لان العبد الثاني وهو ان الجهل الذي يحصل للعبد
اما ان يكون بواسطة شبهة واما ان يقال يفعله العبد ابتداء والاول باطل اذ لو كان كل جهل حصل انما يحصل بجهل اخر لسبقه ويتقدمه
لزم التسلسل وهو محال فبقي ان يقال تلك الجهالات تنتهي الى جهل يفعل العبد ابتداء من غير سبق وجب البته لكنا نجد من انفسنا ان العاقل لا
يرضى لنفسه ان يصير على جهل ابتداء من غير موجب فعلمنا ان ذلك باذلال الله عبده وخذلانه اياه الثالث مابينا ان الفعل لابد فيه
من الداعي والمرجح وذلك المرجح يكون من الله تعالى فان كان بأحد طرفي الخير كان اعزازا وان كان في طرف الشر والجهل والضلالة كان اذلالا ثبت
ان العز والذل هو الله تعالى اما قوله تعالى بيدك الخير فاعلم ان المراد من اليد هو القدرة فالمعنى بقدرتك الخير والالف واللام يوجبان
العموم فالمعنى بقدرتك تحصيل كل الخيرات وايضا قوله بيدك الخير يفيد الحصر فانه يقال بيدك الخير لا بيد الغير كما ان في قوله تعالى لكم دينكم
ولي دين اي لكم دينكم لا لغيركم وذلك الحصر ينافي حصول الخير بيد الغير فثبت دلالة هذه الاية من هذين الوجهين على ان جميع الخيرات منه
وبتكوينه وتخليقه وايجاده وابداعه اذا عرفت هذا فنقول افضل الخيرات هو الايمان بالله تعالى ومعرفته فوجب ان يكون الخير من خلق الله
لان خلق العبد وهذا الاسناد لا ظاهر ومن الاصحاب من زاد في التقدير فقال كل فاعلين فعل احدهما اشرف وافضل من فعل الاخر كان
ذلك الفاعل اشرف واكمل من الاخر ولا شك ان الايمان افضل من الجنة ومن كل ما سوى الايمان فلو كان الايمان بخلق الله لوجب كون العبد ابدا
في الخير به على الله تعالى وبالفضيلة والكمال وذلك كفر قبيح فذلك هذه الاية من هذين الوجهين على ان الايمان بخلق الله تعالى فان قيل هذه
الاية حجة عليكم من وجه اخر لانه لما قال بيدك الخير كان معناه انه ليس بيدك الا الخير وهذا يقتضي ان لا يكون الكفر والمعصية والفحشاء بخلق الله فالجواب
ان قوله بيدك الخير يفيد ان بيده الخير لا بيد غيره وهذا لا ينافي ان يكون الخير بيد غيره ولكن لا يناقي ان يكون بيده الخير وبيده ما سوى
الخير الا انه خص الخير بالذكر لانه الامر المنتفع به فوقع التنصيص عليه لهذا المعنى قال القاضي كل الخيرات من جهة العباد حصل فلو لا انه تعالى اقدرهم
عليه وهداهم اليه والا لما تمكنوا منه فلهذا السبب كان مضافا الى الله تعالى الا ان هذا ضعيف لان على هذا التقدير يصير بعض الخيرات
مضافا الى الله تعالى ويصير اشر الخيرات مضافا الى العبد وذلك على خلاف هذا النص اما قوله تعالى انك على كل شيء قدير فهذا
كالتاكيد لما تقدم من كونه مالكا لاجزاء الملك ونزعه وللاعزاز والاذلال

قوله تعالى

تولج الليل في النهار وتولج النهار في الليل فيه وجهان الاول انه تجعل الليل تصيرا وتجعل ذلك القدر الزايد داخلا في النهار وتان على العكس
من ذلك وانما فعل سبحانه ذلك لانه خلق نواميس العالم ونظامه بذلك والثاني ان المراد هو انه تعالى يأتي بالليل عقيب النهار فيلبس الدنيا ظلمة
بعد ان كان فيها ضوء النهار ثم يأتي بالنهار عقيب الليل فيلبس الدنيا ضوءه فكان المراد من ايلاج احدهما في الاخر ايجاد كل واحد منهما عقيب الاخر
والاول اقرب الى اللفظ لانه اذا كان النهار طويلا يحصل ما نقص منه زيادة في الليل كان ما نقص منه داخلا في الليل واما قوله تعالى وتخرج الحي
من الميت فيه مسائل

المسئلة الاولى

قرا نافع وحمزة والكسائي الميت بالتشديد والباقون بالتخفيف وهما لغتان بمعنى
واحد قال المبرد اجمع البصريون على انهما سواء وانشدوا انا الميت بيت الاحياء وهو مثل قوله هين وهين ولين ولين وقد ذهب
الذاهبون الى ان الميت قد مات والميت لم يمت

المسئلة الثانية

ذكر المفسرون وجوها احدها يخرج المؤمن من
الكافر كابراهيم من آزر والكافر من المؤمن مثل كنعان من نوح عليه السلام والثاني يخرج الطيب من الخبيث وبالعكس والثالث يخرج الحيوان من
النطفة والطير من البيضة وبالعكس والرابع يخرج السنبلة من الحبة والنخلة من النواة وبالعكس قال القفال رحمه الله عليه والكلمة محتملة للكل اما
الكفر والايمان فقال تعالى اومن كان ميتا فاحييناه يريد كافرا فهديناه فجعل الموت كفرا والحياة ايمانا وسمى اخراج النبات من الارض احياء وجعله
قبل ذلك ميتة فقال يحيي الارض بعد موتها وقال فسقناه الى بلد ميت فاحيينا به الارض بعد موتها وقال تعالى كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا
فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم اما قوله وترزق من تشاء بغير حساب ففيه وجوه الاول انه تعالى يعطي من يشاء لا يحاسبه على ذلك احد اذ ليس فوقه

من يحاسبه بل هو الملك يعطي من يشاء بغير حساب والثاني يرزق من يشاء غير مقتر ولا محدود بل يبسطه له ويوسعه
عليه كما يقال فلان ينفق بغير حساب اذا وصف عطاه بالكثرة ونظيره قولهم في تكثير مال الانسان عنده ما لا يحصى والثالث
ويرزق من يشاء بغير حساب يعني على سبيل التفضيل من غير استحقاق لا ان من اعطى على قدر الاستحقاق قد اعطى بحساب
وقال بعض من ذهب الى هذا المعنى انك لا ترزق عبادك على مقادير اعمالهم والله اعلم **قوله تعالى**
لا يتخذ المؤمنون الكافرين اولياء من دون المؤمنين • في كيفية النظم قولان الاول انه تعالى لما ذكر ما يجب ان
يكون المؤمن عليه في المعاملة مع الناس لان كمال الامر ليس الا في شيئين التعظيم لامر الله والشفقة على خلق الله فقال لا يتخذ المؤمنون
الكافرين اولياء من دون المؤمنين الثاني انه لما بين انه مالك الدنيا والاخرة بين انه ينبغي ان تكون الرغبة فيما عنده وعند اوليائه
دون اعدائه وفي الاية مسائل **المسألة الاولى** في سبب النزول وجوه الاول جاء قوم من اليهود الى قوم من المسلمين
ليفتنوهم عن دينهم فقال رفاعة بن المنذر وعبد الرحمن بن جبير وسعد بن خيثمة لاولئك النفر من المسلمين اجتنبوا هؤلاء اليهود
واحذروا ان يفتنوكم عن دينكم فنزلت هذه الاية الثاني قال مقاتل نزلت في حاطب بن ابي بلتعة وغيره وكانوا يظهرون
المودة لكفار مكة فنهاهم عنها الثالث نزلت في عبد الله بن ابي واصحابه وكانوا يتولون اليهود والمشركين ويخبرونهم بالاخبار يرجون
لهم الظفر على رسول الله الرابع انها نزلت في عبادة بن الصامت وكان له حلفاء من اليهود ففي يوم الاحزاب قال يا نبي الله بقي خمسمائة
من اليهود وقد رايت ان تخرجوا معي فنزلت هذه الاية في تحريم موالاة الكافرين واعلم انه تعالى انزل ايات اخر كثيرة في هذا المعنى منها
قوله تعالى لا تتخذوا بطانة من دونكم وقوله لا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الاخر يوادون من حاد الله ورسوله وقوله لا تتخذوا اليهود
والنصارى اولياء وقوله يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا عدوي وعدوكم اولياء وقال المؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض واعلم ان كون المؤمن
موالي للكافر يحتمل ثلاثة اوجه احدها ان يكون راضيا بكفره ويتولاه لاجله الا ان كل من فعل ذلك كان مصوبا له في ذلك الدين
وتصويب الكفر والرضى بالكفر كفر فيستحيل ان يبقى مؤمنا مع كونه بهذه الصفة فان قيل اليس انه تعالى قال ومن يفعل ذلك فليس من
الله في شيء وهذا لا يوجب الكفر فلا يكون داخلا تحت هذه الاية لانه قال يا ايها الذين امنوا فلا بد وان يكون خطابا في شيء يبقى المؤمن
معه مؤمنا وثانيها المعاشرة الجميلة في الدنيا بحسب الظاهر وذلك غير ممنوع منه والقسم الثالث وهو المتوسط بين القسمين الاولين
هو ان موالاة الكفار بمعنى الركون اليهم والمعونة والمظاهرة والنصرة اما لسبب القرابة او لسبب المحبة مع اعتقاد ان دينه باطل
فهذا لا يوجب الكفر الا انه منهي عنه لان الموالاة بهذا المعنى قد تجره الى استحسان طريقته والرضا بدينه وذلك يخرجه عن الاسلام
فلا جرم هدد تعالى فيه فقال ومن يفعل ذلك فليس مني في شيء فان قيل لم لا يجوز ان يكون المراد من الاية النهي عن اتخاذ الكافرين
اولياء بمعنى ان يتولهم دون المؤمنين فاما اذا تولوهم وتولوا المؤمنين معهم فذلك ليس بمنهي عنه وايضا فقوله لا يتخذ المؤمنون الكافرين
اولياء بمعنى ان يتولهم دون المؤمنين فاما اذا تولوهم وتولوا المؤمنين معهم فذلك ليس بمنهي عنه وايضا فقوله لا يتخذ المؤمنون الكافرين
اولياء فيه زيادة مزية لان الرجل قد يوالي غيره ولا يتخذه مواليا له فالنهي عن اتخاذه مواليا لا يوجب النهي عن اصل موالاته قلنا
هذان الاحتمالان وان قاما في هذه الاية الا ان سائر الايات الدالة على انه لا يجوز موالاتهم دلت على سقوط هذين الاحتمالين **المسألة**
الثانية انما كسرت الذال من يتخذ لانها مجزومة للنهي وحركت لاجتماع الساكنين قال الزجاج ولو رفع على الخبر لجاز ويكون المعنى
على الرفع ان من كان مؤمنا فلا ينبغي ان يتخذ الكافر وليا واعلم ان النهي معنى النهي ومعنى الخبر يتقاربان لانه متى كانت صفة المؤمن ان
لا يوالي الكافر كان لا محالة منهيا عن موالاة الكافر ومتى كان منهيا عن ذلك كان لا محالة من شانه وطريقته ان لا يفعل ذلك
المسألة الثالثة قوله من دون المؤمنين اي من غير المؤمنين كقوله وادعوا شهداءكم من دون الله اي من غير الله وذلك
لان لفظة دون مختص بالمكان تقول زيد جلس دون عمرو اي في مكان اسفل منه ثم ان من كان مباينا لغيره في المكان فهو مغاير له فجعل
لفظ دون مستعملا في معنى غيره ثم قال تعالى ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء وفيه حذف والمعنى فليس من ولاية الله في شيء يقع
عليه اسم الولاية يعني انه منسلخ من ولاية الله راسا وهذا امر معقول فان موالاة الولي وموالاة عدوه ضدان قال
يود عدوي ثم يزعم انني صديقك ليس الترك عنك بعازب • ويحتمل ان يكون المعنى فليس من دين الله في شيء وهذا ابلغ
ثم قال تعالى الا ان تتقوا منهم تقاة وفيه مسائل **المسألة الاولى** قرا الكسائي تقية بالامالة وقرا نافع وحمزة
بين التفخيم والامالة والباقون بالتفخيم وقرا يعقوب تقاة وانما جازت الامالة لتؤذن ان الالف من الياء وتقاة وزنها فعلة نحو تؤدة
وتخمة ومن فخم فلاجل الحرف المستعلي وهو القاف **المسألة الثانية** قال الواحدي يقال تقية تقاة وتقى
وتقية وتقوى واذا قلت اتقيت كان مصدره الاتقاء وانما قال تتقوا ثم تقية ولم يقل اتقاء لان تقاة اسم وضع موضع المصدر كما
يقال جلس جلسة وركب ركبة وقال الله تعالى فتقبلها ربها بقبول حسن وانبتها نباتا حسنا • وقال الشاعر
وبعد عطائك المائة الرفاعا • فاجرى مجرى الاعطاء قال ويجوز ان تجعل تقاة ههنا مثل رماة فتكون حالا مؤكدة **المسألة**
الثالثة قال الحسن اخذ مسيلمة الكذاب رجلين من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لاحدهما اتشهد ان محمدا

رسول الله قال نعم قال اتشهد اني رسول الله قال نعم وكان مسيلمة يزعم انه رسول بني حنيفة ومحمد رسول قريش فتركه ودعا الاخر
فقال اتشهد ان محمدا رسول الله فقال نعم نعم نعم ثلثا فقال اتشهد اني رسول الله فقال اني اصم فقدمه وقتله فبلغ ذلك رسول الله
صلى الله عليه وسلم فقال اما هذا المقتول فمضى على نفسه وصدقه وهنيا له واما الاخر فقبل رخصة في الله فلا تبعة عليه واعلم ان
نظير هذه الاية قوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان **المسئلة الرابعة** اعلم ان للتقية احكاما كثيرة
ونحن نذكر بعضها **المسئلة الخامسة** ان التقية انما يجوز اذا كان الرجل في قوم كفار ويخاف منهم على نفسه وماله
فمداراتهم باللسان وذلك بان لا تظهر العداوة باللسان بل يجوز ايضا ان يظهر الكلام الموهم للمحبة والموالاة ولكن بشرط ان يضمر خلافه
وان يعرض لكل ما يقول فان التقية باسرها في الظاهر لا في احوال القلوب **الحكم الثاني** ان التقية هو انه افصح بالايمان والحق حيث
يجوز له التقية كان ذلك افضل منه ودليله ما ذكرنا من قصة مسيلمة **الحكم الثالث** انها انما يجوز فيما يتعلق باظهار الدين وقلما
يرجع ضرره الى المعنى كالقتل والزنى وغصب الاموال والشهادة بالزور وقذف المحصنات واطلاع الكفار على عثرات المسلمين فذلك
غير جائز البتة **الحكم الرابع** ظاهر الاية يدل على ان التقية انما تحل مع الكفار القائلين الا ان مذهب الشافعي ان الحالة بين
اذا شاكلت الحالة بين المسلمين والمشركين حلت التقية محاباة على اليقين **المسئلة السادسة** التقية جائزة لصون
النفس وهل جائزة لصون المال يحتمل ان يكون الحكم فيها بالجواز لقوله عليه السلام حرمة مال المسلم كحرمة دمه ولقوله عليه
السلام من قتل دون ماله فهو شهيد ولان الحاجة الى المال شديدة والماء اذا بيع بالغبن سقط فرض الوضوء وجاز الاقتصار
على التيمم دفعا لذلك القدر من نقصان المال فكيف لا يجوز هاهنا **الحكم السادس** قال مجاهد هذا الحكم كان ثابتا في اول
الاسلام لاجل ضعف المؤمنين واما بعد قوة دولة الاسلام فلا وروى عوف عن الحسن انه قال التقية جائزة للمؤمنين الى يوم
القيامة وهذا القول اولى لان دفع الضرر عن نفسه واجب بقدر الامكان ثم قال ويحذركم الله نفسه وفيه قولان الاول
ان فيه محذوفا والتقدير ويحذركم الله عقاب نفسه وقال ابو مسلم المعنى ويحذركم الله نفسه ان تعصوه فتستحقوا عقابه
والفائدة في ذكر النفس انه لو قال ويحذركم الله فهذا لا يفيد ان الذي اريد التحذير منه وهو عقاب يصدر من الله تعالى
او من غيره فلما ذكر النفس زال هذا الاشتباه ومعلوم ان العقاب الصادر عنه يكون اعظم انواع العقاب لكونه قادرا
على ما لا نهاية له وانه لا قدرة لاحد على دفعه ومنعه مما اراد والقول الثاني ان النفس هاهنا يعود الى اتخاذ اولياء الكفار اي ينهاكم
الله عن نفس هذا الفعل ثم قال والى الله المصير والمعنى ان الله يحذركم عقابه عند مصيركم الى الله **قوله**
تعالى قل ان تخفوا ما في صدوركم او تبدوه يعلمه الله اعلم انه تعالى لما نهى عن اتخاذ الكافرين اولياء ظاهرا وباطنا واستثنى
عنه التقية في الظاهر اتبعه تعالى بالوعيد على ان يصير الباطن موافقا للظاهر في وقت التقية وذلك لان من اقدم عند
التقية على اظهار الموالاة فقد يصير اقدامه على ذلك الفعل بحسب الظالم سببا لحصول تلك الموالاة في الباطن فلا جرم بين تعالى
انه عالم بالبواطن كعلمه بالظواهر فيعلم العبد انه لا بد وان يجازيه على كل ما عزم عليه في قلبه وفي الاية سؤالات **السؤال**
الاول هذه الاية جملة شرطية فقوله ان تخفوا ما في صدوركم او تبدوه شرط وقوله يعلمه الله جزاء ولا شك ان الجزاء مرتب على
الشرط متاخر عنه فهذا يقتضي حدوث علم الله تعالى والجواب ان تعلق علم الله بانه حصل الان لا يحصل الا عند حصوله الان
ثم ان هذا التبدل والتجدد انما وقع في النسب والاضافات والتعلقات لا في حقيقة العلم وهذه المسئلة لها غور عظيم وهي
مذكورة في علم الكلام **السؤال الثاني** محل البواعث والضماير هو القلب فلم قال ان تخفوا ما في صدوركم ولم يقل ان تخفوا ما
في قلوبكم الجواب لان القلب في الصدر فجاز اقامة الصدر مقام القلب كما قال يوسوس في صدور الناس وقال فانها لا تعمى الابصار
ولكن تعمى القلوب التي في الصدور **السؤال الثالث** ان كانت هذه الاية وعيدا على كل ما يخطر بالبال فهو تكليف
ما لا يطاق الجواب ذكرنا تفصيل هذا الكلام في سورة البقرة في قوله لله ما في السموات وما في الارض وان تبدوا ما في انفسكم او
تخفوه يحاسبكم به الله ثم قال تعالى ويعلم ما في السموات وما في الارض واعلم انه رفع على الاستيناف وهو كقوله قاتلوهم يعذبهم الله حرم
الافاعيل ثم قال ويتوب الله فرفع ومثله قوله فان يشا الله يختم على قلبك ويمح الله الباطل وفي قوله ويعلم ما في السموات وما في الارض
غاية التحذير لانه اذا كان لا يخفى عليه شيء فيهما فكيف يخفى عليه الضمير ثم قال والله على كل شيء قدير اتمام التحذير وذلك لانه لما بين
انه تعالى عالم بكل المعلومات كان عالما بما في قلبه وكان عالما بمقادير استحقاقه من الثواب والعقاب ثم بين انه قادر على جميع
المقدورات وكان لا محالة قادرا على ايصال حق كل احد اليه فيكون هذا تمام الوعد والوعيد والترغيب والترهيب **قوله**
تعالى يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضرا اعلم ان هذه الاية من باب الترغيب والترهيب ومن تمام
الكلام الذي تقدم وفيه مسائل **المسئلة الاولى** ذكروا في العامل في قوله يوم وجوها الاول قال ابن الانباري
اليوم متعلق بالمصير والتقدير والى الله المصير يوم تجد الثاني العامل فيه قوله ويحذركم الله نفسه في الاية السابقة كانه قال
ويحذركم الله نفسه في ذلك اليوم الثالث العامل فيه قوله والله على كل شيء قدير في ذلك اليوم الذي تجد كل نفس ما عملت من خير محضرا

وخص هذا اليوم بالذكر وان كان غيره من الايام بمنزلته في قدرة الله تعالى تفصيلا له لعظم شانه كقوله مالك يوم الدين الرابع
ان العامل فيه قوله تود في ذلك اليوم والخامس يجوز ان يكون منتصبا بمضمر والتقدير تود كل نفس كذا وكذا واذكر يوم تجد كل
نفس **المسئلة الثانية** اعلم ان العمل عرض لا يبقى فلا يمكن وجدانه يوم القيامة فلا بد فيه من التاويل وهو على وجهين
الاول انه يجد صحايف الاعمال وهو كقوله تعالى انا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون وقال فينبئهم بما عملوا احصاه الله ونسوه والثاني
انه يجد جزا الاعمال وقوله محضرا يحتمل ان يكون المراد تلك الصحايف يكون محضرة يوم القيامة ويحتمل ان يكون المعنى جزا العمل يكون
محضرا كقوله ووجدوا ما عملوا حاضرا وعلى كلا الوجهين فالترغيب والترهيب حاصل **اما** قوله وما عملت من خير محضرا سوء تود لو ان
بينها وبينه امدا بعيدا ففيه مسئلتان **المسئلة الاولى** قال الواحدي الاظهر ان يجعل ههنا بمنزلة الذي ويكون
عملت صلة لها ويكون معطوفا على الاولى ويجوز ان يكون ما شرطية والا كان يلزم ان ينصب تود او يخفضه ولم يقراه احد الا بالرفع
فكان هذا دليلا على ان ما هاهنا بمعنى الذي فان قيل فهل يصح ان تكون شرطية على قراءة عبد الله ودت قلنا لا كلام في صحته لكن الحمل على
الابتدا والخبر اوقع لانه حكاية عن الكافرين في ذلك اليوم واكثر موافقة للقراءة المشهورة **المسئلة الثانية** في الواو
في قوله وما عملت من سوء قولان الاول وهو قول ابي مسلم الاصفهاني ان الواو واو العطف والتقدير تجد ما عملت من خير وما عملت
من سوء واما قوله تود لو ان بينها وبينه امدا ففيه وجهان الاول انه صفة للسوء والتقدير وما عملت من السوء الذي يود
ان يبعد ما بينها وبينه الثاني ان يكون حالا والتقدير يوم تجد ما عملت من سوء محضرا حال ما يود بعده عنها والقول
الثاني ان الواو واو الاستيناف وعلى هذا القول لا تكون الاية دليلا على القطع بوعيد المذنبين ووضع الكرم واللطف هذا
وذلك لانه نص في جانب الثواب على كونه محضرا واما في جانب العقاب فلم ينص على الحضور بل ذكر انهم يودون الفرار منه والبعد
عنه وذلك ينبه على ان جانب الوعد اولى بالوقوع من جانب الوعيد **المسئلة الثالثة** الامد الغاية التي ينتهي اليها
ونظيره قوله تعالى يا ليت بيني وبينك بعد المشرقين فبئس القرين فاعلم ان المراد من هذا التمني معلوم سوا حملنا لفظ الامد على الزمان
او على المكان اذ المقصود تمني بعده ثم قال ويحذركم الله نفسه وهو لتاكيد الوعيد ثم قال والله رؤف بالعباد وفيه وجوه الاول
انه رؤف بهم حيث حذرهم من نفسه وعرفهم كمال علمه وقدرته وانه يمهل ولا يهمل ورغبهم في استحباب رحمته وحذرهم من استحقاق
غضبه قال الحسن ومن رافته بهم ان حذرهم نفسه الثاني انه رؤف بالعباد حيث امهلهم للتوبة والتدارك والتلافي الثالث
انه لما قال ويحذركم الله نفسه والوعيد اتبعه بقوله والله رؤف وهو الوعد ليعلم العبد ان وعده ورحمته غالب على وعيده
وسخطه والرابع وهو ان لفظ العباد في القرآن مختص بالمؤمنين قال تعالى وعباد الرحمن الذين يمشون على الارض هونا وقال عينا
يشرب بها عباد الله فكان المعنى انه لما ذكر واوعيد الكفار والفساق ذكر واوعيد اهل الطاعة فقال والله رؤف بالعباد اي كما هو منتقم
من الفساق فهو رؤف بالمطيعين والمحسنين **قوله تعالى** قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله
اعلم انه تعالى لما دعا القوم الى الايمان به والايمان برسوله على سبيل التهديد والوعيد ودعاهم الى ذلك من طريق اخر
وهو ان اليهود كانوا يقولون نحن ابناء الله واحباؤه فنزلت هذه الاية ويروى انه عليه السلام وقف على قريش وهم في المسجد الحرام
يسجدون للاصنام فقال يا معشر قريش والله لقد خالفتم ملة ابرهيم فقالت قريش انما نعبد هذه حبا لله ليقربونا الى الله ويروى
ان النصارى قالوا انما نعظم المسيح حبا لله فنزلت هذه الاية وبالجملة فكل احد من فرق العقلاء يدعي انه يحب الله ويطلب مرضاته
وطاعته فقال لرسوله قل ان كنتم صادقين في ادعاء محبة الله تعالى فكونوا منقادين لاوامره متحذرين مخالفته وتقدير الكلام
ان من كان محبا لله تعالى لا بد وان يكون في غاية الحذر مما يوجب سخطه فاذا قامت الدلالة القاطعة على نبوة محمد
صلى الله عليه وسلم وجب متابعته فان لم تحصل هذه المتابعة دل ذلك على ان تلك المحبة ما حصلت وفي الاية مسايل **المسئلة
الاولى** اما الكلام المستقصى في المحبة فقد تقدم في تفسير قوله تعالى والذين امنوا اشد حبا لله والمتكلمون مصرون على ان
محبة الله تعالى عبارة عن محبة اعظامه واجلاله او محبة طاعته او محبة ثوابه قالوا لان المحبة من جنس الارادة ولا تعلق لها الا
بالحوادث والا بالمنافع واعلم ان هذا القول ضعيف وذلك لانه لا يمكن ان يقال في كل شي انه انما كان محبوبا لاجل معنى اخر والا لزم
التسلسل والدور فلا بد من الانتها الى شي يكون محبوبا لذاته كما انا نعلم ان اللذة محبوبة لذاته فكذلك نعلم ان الكمال محبوب لذاته
وكذلك فانا اذا سمعنا اخبار رستم واسفنديار في شجاعتهما مال القلب اليهما مع انا نقطع بانه لا فايدة لنا في ذلك الميل بل ربما
يعتقد ان تلك المحبة معصية لا يجوز لنا ان نصر عليها فعلمنا ان الكمال محبوب لذاته كما ان اللذة محبوبة لذاتها وكمال الكمال لله سبحانه
وتعالى وكان ذلك يقتضي كونه محبوبا لذاته من لذاته ومن المتقدمين من يحكي انه حكى لهم اثر من اثار كماله وجلاله قال المتكلمون واما
محبة الله للعبد فهي عبارة عن ارادته تعالى ايصال الخيرات والمنافع في الدين والدنيا اليه **المسئلة الثانية** القوم
كانوا يدعون انهم يحبون الله ويظهرون الرغبة في انه يحبهم الله والاية مشتملة على الالزام من الوجهين احدهما ان كنتم تحبون الله فاتبعوني
لان المعجزات دلت على انه تعالى اوجب عليكم متابعتي والثاني ان كنتم تحبون ان يحبكم الله فاتبعوني لانكم اذا اتبعتموني فقد اطعتم الله

والله تعالى يحب كل من اطاع الله وايضا اليس في متابعتي الا اني ادعوكم الى طاعة الله وتعظيمه وترك تعظيم غيره ومن احب الله كان
راغبا فيه لان المحبة توجب الاقبال بالكلية على المحبوب والاعراض بالكلية عن غير المحبوب **المسئلة الثالثة**
خاض صاحب الكشاف في هذا المقام في الطعن في اولياء الله وكتب ههنا ما لا يليق بالعاقل ان يكتب مثله في كتب الفحش فهب انه
اجترا على الطعن في اولياء الله فكيف اجترا على كتبة مثل ذلك الكلام في تفسير كلام الله ونسال الله العصمة والهداية ثم قال تعالى
ويغفر لكم ذنوبكم والمراد من محبة الله تعالى عليه اعطاء الثواب ومن غفران ذنبه ازالة العقاب وهذا غاية ما يطلب كل عاقل
ثم قال والله غفور رحيم يعني غفور في الدنيا يستر على العبد انواع المعاصي رحيم في الاخرة بفضله وكرمه **قوله تعالى**
قل اطيعوا الله والرسول فان تولوا فان الله لا يحب الكافرين يروى انه لما نزل قوله ان كنتم تحبون الله الاية
قال عبد الله بن ابي ان محمدا جعل طاعته كطاعة الله ويامرنا ان نحبه كما احبت النصارى عيسى عليه السلام فنزلت هذه الاية
وتحقيق الكلام ان الاية الاولى لما اقتضت وجوب متابعته ثم ان ذلك المنافق القى شبهة في الدين وهي ان محمدا عليه السلام يدعي لنفسه
مثل ما يقوله النصارى في عيسى ذكر الله هذه الاية ازالة لتلك الشبهة فقال قل اطيعوا الله والرسول يعني انما اوجب الله عليكم متابعتي لا
لما يقوله النصارى في عيسى عليه السلام بل لكوني رسولا من عند الله ولما كان مبلغ التكاليف عن الله هو الرسول لزم ان تكون طاعته واجبة
فكان ايجاب المبالغة لهذا المعنى لا لاجل الشبهة التي القاها المنافق في الدين ثم قال تعالى فان تولوا فان الله لا يحب الكافرين يعني ان اعرضوا
فانه لا يحصل لهم محبة الله لانه انما يحبهم للثناء والمدح ومن كفر استوجب الذم والاهانة وذلك ضد المحبة **قوله**
تعالى ان الله اصطفى ادم ونوحا وال ابرهيم وال عمران على العالمين واعلم انه تعالى لما بين ان محبته لا تتم الا بمتابعة
الرسل بين علو درجات الرسل وشرف مناصبهم فقال ان الله اصطفى ادم وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** اعلم ان المخلوقات
على قسمين المكلف وغير المكلف واتفقوا على ان المكلف افضل من غير المكلف واتفقوا على ان اصناف المكلفين اربعة الملائكة والجن والانس والشياطين
اما الملائكة فقد روي في الاخبار ان الله خلقهم من الريح ومنهم من احتج بوجوه عقلية على صحة ذلك الاول انهم لهذا السبب قدروا على
الطيران على اسرع الوجوه الثاني قدروا لهذا السبب على حمل العرش لان الريح يقوم ويحمل الاشياء الثالث لهذا السبب سموا روحانيين وجاء
في رواية اخرى انهم خلقوا من النور ولهذا صفت واخلصت لله تعالى والاولى ان يجمع بين القولين فنقول ابدانهم من الريح وارواحهم من النور
فهولاء هم سكان عالم السموات اما الشياطين فهم كفرة اما ابليس فكفره ظاهر لقوله تعالى وكان من الكافرين واما سائر الشياطين فهم ايضا كفرة
بدليل قوله تعالى وان الشياطين ليوحون الى اوليائهم ليجادلوكم وان اطعتموهم انكم لمشركون ومن خواص الشياطين انهم باسرهم اعداء البشر
قال تعالى ففسق عن امر ربه افتتخذونه وذريته اولياء من دوني وهم لكم عدو وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا شياطين الانس والجن ومن خواص
الشياطين كونهم مخلوقين من النار قال الله تعالى حكاية عن ابليس خلقتني من نار وخلقته من طين قال والجان خلقناه من قبل من نار السموم اما
الجن فمنهم كافر ومنهم مومن قال تعالى وانا منا المسلمون ومنا القاسطون فمن اسلم فاولئك تحروا رشدا واما الانس فلا شك ان لهم والدا هو والدهم
الاول والا لذهب الى ما لا نهاية له والقران دل على ان ذلك الاول هو ادم على ما قال تعالى في هذه السورة ان مثل عيسى عند الله كمثل ادم خلقه
من تراب ثم قال له كن فيكون وقال يا ايها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها اذا عرفت هذا فنقول اتفق العلماء
على ان البشر افضل من الجن والشياطين واختلفوا في ان البشر افضل ام الملك وقد استقصينا هذه المسئلة في تفسير قوله تعالى اسجدوا لادم
فسجدوا والقائلون بان البشر افضل تمسكوا بهذه الاية وذلك لان الاصطفاء يدل على مزيد الكرامة وعلو الدرجة فلما بين تعالى انه اصطفى
ادم واولاده من الانبياء على كل العالمين وجب ان يكون افضل من الملائكة لكونهم من العالمين فان قيل ان حملنا هذه على تفضيل المذكورين فيها
على كل العالمين ادى الى التناقض لان الجمع الكثير اذا وصفوا بان كل واحد منهم افضل من كل العالمين يلزم كون كل واحد منهم افضل من الاخر
وذلك محال ولو حملناه على كونه افضل عالمي بلدته او عالمي زمانه او عالمي جنسه لم يلزم التناقض فوجب حمله على هذا المعنى دفعا للتناقض
وايضا قال تعالى في صفة بني اسرائيل واني فضلتكم على العالمين ولا يلزم كونهم افضل من محمد عليه السلام بل قلنا المراد به عالمي زمان كل واحد
منهم فكذا ههنا والجواب ظاهر قوله اصطفى ادم على العالمين يتناول كل من يصح اطلاق لفظ العالم عليه فيندرج فيه الملك غاية ما في
الباب انه ترك العمل لعمومه في بعض الصور لدليل قام عليه فلا يجوز ان يتركه في سائر الصور من غير دليل **المسئلة الثانية**
اصطفى في اللغة اختار لمعنى اصطفاهم اي جعلهم صفوة خلقه تمثيلا بما يشاهد من الشيء الذي يصفى وينقى من الكدورة ويقال على ثلاثة
اوجه صفوة وصفوة وصفوة ونظير هذه الاية قوله يا موسى اني اصطفيتك على الناس برسالتي وقال في ابرهيم واسحاق ويعقوب وانهم
عندنا لمن المصطفين الاخيار اذا عرفت هذا فنقول في الاية قولان الاول المعنى ان الله اصطفى دين ادم ودين نوح فيكون الاصطفاء راجعا
الى دينهم وشرعهم وملتهم ويكون هذا المعنى على حذف المضاف والثاني ان يكون المعنى ان الله اصطفاهم اي صفاهم من الصفات الذميمة
وزينهم بالخواص الحميدة وهذا القول اولى لوجهين احدهما انا لا نحتاج فيه الى الاضمار والثاني انه موافق لقوله تعالى الله اعلم حيث يجعل رسالاته
وذكر الحليمي في كتاب المنهاج الانبياء عليهم السلام لا بد وان يكونوا مخالفين لغيرهم في القوى الجسمانية والقوى الروحانية اما القوى الجسمانية فهي
اما مدركة واما محركة فاما المدركة فهي اما الخواص الظاهرة واما الحواس الباطنة اما الحواس الظاهرة فهي خمسة احدها القوى الباصرة ولقد

عليم باعراضكم الفاسدة من هذه الاقوال فيجازيكم عليها فكان اول الآية بيانا لشرف الانبياء والرسل واخرها تهديدا لهؤلاء الكذابين الذين يزعمون انهم مستمرون على دينهم واعلم انه تعالى ذكر عقيب هذه الآية قصصا كثيرة فالغرض الاول والاهم حكاية ما نذرت به امرأة عمران

قوله تعالى اذ قالت امرأة عمران رب اني نذرت لك ما في بطني محررا وفيه مسائل **المسئلة الاولى** في موضع اذ من الاعراب اقوال الاول قال ابو عبيدة انها زائدة لغو والمعنى قالت امرأة عمران ولا موضع لها من الاعراب قال الزجاج لم يصنع ابو عبيدة في هذا شيئا لان الزائد حرف من كتاب الله تعالى من غير ضرورة لا يجوز الثاني قال الاخفش والمبرد التقدير اذكر اذ قالت امرأة عمران ومثله في كتاب الله كثير الثالث قال الزجاج التقدير واصطفى آل عمران على العالمين اذ قالت امرأة عمران وطعن فيه ابن الانباري وقال ان الله تعالى قد ان اصطفاء آل عمران استغنى بان هذه الاصطفاء مقيد بذلك الوقت الذي قالت فيه امرأة عمران هذا الكلام ويمكن ان يجاب عنه بان اثر اصطفاء كل واحد انما ظهر عند وجوده وظهور طاعته فجاز ان يقال ان الله اصطفى آدم عند وجوده وهو حي عند وجوده وآل عمران عند ما قالت امرأة عمران هذا الكلام الرابع قال بعضهم هذا متعلق بما قبله والتقدير واذ سمع عليم اذ قالت امرأة عمران هذا القول فان قيل ان الله سميع عليم قبل ان قالت امرأة عمران هذا القول فما معنى هذا التقدير قلنا ان سمعه تعالى لذلك الكلام متقيد بوجود ذلك الكلام وعلمه تعالى بانها تذكر ذلك يتقيد بذكرها لذلك والتغاير بالعلم والسمع التابعين في النسب والتعلقات **المسئلة الثانية** ان زكريا ابن آدن وعمران بن ماثان كانا في عصر واحد وامرأة عمران حنة بنت فاقوذ وقد تزوج زكريا بابنة اشياع اخت مريم فكان يحيى وعيسى عليهما السلام ابني خالة ثم في كيفية هذا النذر روايات الاولى قال عكرمة انها كانت عاقرا لا تلد وغبطها النساء بالاولاد فقالت اللهم ان لك نذرا ان رزقتني ولدا ان اتصدق به على بيت المقدس فيكون من سدنته والرواية الثانية قال ابن اسحاق بلغني ان امر مريم ما كان تحصل لها ولد حتى بناحت وكانت يوما في ظل شجرة فرأت طايرا يطعم فرخا له فتحركت نفسها للولد فدعت ربها ان يهب لها ولدا فحملت بمريم وهلك عمران فلما عرفت جعلته لله محررا اي خادما للمسجد قال الحسن البصري انها انما فعلت ذلك بالهام الله تعالى لها فعلت كما رأى ابراهيم ذبح ابنه في المنام فعلم ان ذلك امر الله تعالى وان لم يكن عن وحي وكالهام الله ام موسى فانذفيه في اليم وليس بوحي **المسئلة الثالثة** المحرر الذي يجعل حرا خالصا يقال حررت العبد اذا خلصته عن الرق وحررت الكتاب اذا اصلحته وخلصته فلم يبق فيه شيء من وجوه الغلط ورجل حر اذا كان خالصا لنفسه ليس لاحد عليه تعلق والطين الحر الخالص عن الوحل والحمأة والعبور ما التفسير قيل مخلصا للعبادة عن التبعي وقيل خادما للبيعة وقيل عتيقا من امر الدنيا لطاعة الله وقيل خادما لمن يدرس الكتاب وتعلم بالبيع والمعنى انها نذرت ان تجعل ذلك الولد وتفانيه على طاعة الله قال الاصم لم يكن لبني اسرائيل غنيمة ولا سبي فكان تحرير هم جعلهم اولاد هم على الصفة التي ذكرنا وذلك لانه كان الامر بينهم ان الولد اذا صار بحيث يمكن استخدامه كان يجب عليه خدمة الابوين فكانوا بالنذر يتركون ذلك النوع من الانتفاع ويجعلونهم محررين لخدمة المسجد وطاعة الله تعالى وقيل كان المحرر يجعل في الكنيسة يوما يخدمها حتى يبلغ الحلم فيخير فان ابى المقام واراد ان يذهب ذهب وان اختار المقام فليس له بعد ذلك خيار ولم يكن بنو الاوزان يتخذ من نسله محرر بل كانوا يتخذون المتعبدة **المسئلة الرابعة** هذا النذر لم يكن جايزا الا في الغلمان اما الجارية فكان لا يصلح لذلك لما يصيبها من الحيض والاذى نعم ان حنة نذرت مطلقا الا انها بنت الامر على التقدير اولا فلما جعلت ذلك الامر النذر وسيلة الى طلب الذكر **المسئلة الخامسة** في انتصاب قوله محررا وجهان الاول انه نصب على الحال من ما في قوله ما في بطني محررا ثم قال تعالى حاكيا عنها فتقبل مني انك انت السميع العليم التقبل اخذ الشيء على الرضا قال الواحدي واصله من المقابلة لانه يقابل بالجزاء وهذا الكلام من لا يريد بما طلبه الا الطلب برضا الله تعالى والاخلاص بالعبادة وقال انك انت السميع العليم والمعنى انك انت السميع لتضرعي ودعائي وندائي العليم بما في ضميري وقلبي ونيتي واعلم ان هذا النوع من النذر كان في بني اسرائيل وغير موجود في شرعنا والشرائع اذا نسخ اختلفا في امثال هذه الاحكام ثم قال تعالى فلما وضعتها فاعلم ان هذا الضمير اما ان يكون عايدا الى الانثى التي كانت في بطنها وكان تعالى عالما بانها كانت انثى او يقال انها عادت الى النفس والنسمة او يقال عادت الى المنذورة ثم قال تعالى قالت رب اني وضعتها انثى واعلم ان القايلين بهذا الكلام انه نقد مر منها النذر بتحرير ما في بطنها وكان الغالب على ظنها فلم يشترط ذلك في كلامها وكانت العادة عند هم ان الذي يحرره ويفرغه لخدمة المسجد وطاعة الله هو الذكر لا الانثى فقالت رب اني وضعتها انثى خايفة ان نذرها لم يقع الموقع الذي يجتديه ومعتدا من الحلال فالنذر المتقدم تذكرت ذلك لا على سبيل الاعلام لله تعالى اذ لا حاجة به الى الاعلام بل ذكرت ذلك على سبيل الاعتذار ثم قال تعالى والله اعلم بما وضعت قرأ ابو بكر عن عاصم وابن عامر وضعت برفع التاء على تقدير انها لما قالت اني وضعتها انثى خافت ان يظن بها انها نذرت لله تعالى فازالت الشبهة بقولها والله اعلم بما وضعت وبقيت الفاء لما قالت ذلك للاعتذار لا للاعلام والباقون بالجزم على انها كلام الله وعلى هذه القراءة يكون المعنى انه تعالى قال والله اعلم بما وضعت تعظيما لولدها وتجهيلا لها بقدر ذلك الولد ومعناه والله اعلم بالشيء الذي وضعت وبما علق به من عظايم الامور وان تجعلها وولدها اية للعالمين وهي جاهلة بذلك لا تعلم منه شيئا فلذلك تحيرت وفي قراءة ابن عباس والله اعلم بما وضعت على خطاب الله لها اي لانك لا تعلمين قدر ذلك الموهوب والله هو العالم بما فيه من العجايب والآيات ثم قال تعالى حكاية عنها وليس الذكر كالانثى وفيه قولان الاول ان مرادها تفضيل الولد الذكر على الانثى وسبب

ولقد كان الرسول صلى الله عليه وسلم مخصوصا بكمال هذه الصفة ويدل عليه وجهان الاول قوله صلى الله عليه وسلم زويت لي الارض فاريت
مشارقها ومغاربها والثاني قوله صلى الله عليه وسلم اقيموا صفوفكم وتراصوا فاني اراكم من وراء ظهري ونظير هذه القوة ما حصل لابرهيم
صلى الله عليه وسلم وهو قوله تعالى وكذلك نري ابرهيم ملكوت السموات والارض ذكروا في تفسيره انه تعالى قوى بصره حتى شاهد جميع الملكوت
من الاعلى والاسفل قال الحليمي رحمه الله وهذا غير مستبعد لان البصر ايتفاوتون فيروى ان زرقا اليمامة كانت تبصر من مسيرة ثلاثة
ايام فلا يبعد ان يكون بصر النبي صلى الله عليه وسلم اقوى من بصرها وثانيها القوة السامعة وكان صلى الله عليه وسلم اقوى الناس في هذه
القوة يدل عليه وجهان احدهما قوله السلام اطت السماء وحق لها ان تئط ما فيها موضع قدم الا وفيه ملك ساجد لله فسمع اطيط السماء والثاني
انه سمع دويا وذكر انه هوى صخرة قذفت في جهنم فلم يبلغ قعرها الى الان قال الحليمي ولا سبيل للفلاسفة الى استبعاد هذا فانهم زعموا ان فيثاغورس
راض نفسه حتى سمع حفيف الفلك ونظير هذه القوة لسليمان عليه السلام في قصة النمل قالت نملة يا ايها النمل ادخلوا مساكنكم فالله تعالى اسمع سليمان
كلام النمل ووافقه على معناه وهذا ايضا في باب تقوية الفهم وكان ذلك حاصلا لمحمد صلى الله عليه وسلم حتى تكلم مع الذيب ومع البعير وثالثها
تقوية قوة الشم كما في حق يعقوب عليه السلام فان يوسف عليه السلام لما امر بحمل قميصه والقاه على وجهه ولما فصلت العير قال يعقوب اني لاجد
ريح يوسف فاحس بها من مسيرة ايام ورابعها تقوية قوة الذوق كما في حق رسولنا عليه السلام حين قال ان هذا الذراع يخبرني انه مسموم وخامسها
تقوية قوة اللامسة كما في حق الخليل حيث جعل الله النار بردا وسلاما عليه وكيف يستبعد هذا ويشاهد مثله في السمندل والنعامة واما
الحواس الباطنة فمنها قوة الحفظ قال تعالى سنقرئك فلا تنسى ومنها قوة الذكاء قال علي كرم الله وجهه علمني رسول الله صلى الله عليه وسلم الف باب
من العلم واستنبطت من كل باب الف باب فاذا كان حال الولي هكذا فكيف حال النبي واما القوى المحركة فمثل عروج الرسول صلى الله عليه وسلم الى المعراج
وعروج عيسى حيا الى السماء ورفع ادريس والياس عليهما السلام على ما وردت به الاخبار وقال تعالى قال الذي عنده علم من الكتاب انا آتيك به قبل ان يرتد
اليك طرفك واما القوة الروحانية العقلية فلا بد وان تكون في غاية الكمال ونهاية الصفا واعلم ان تمام الكلام في هذا الباب ان النفس القدسية
النبوية مخالفة لماهيتها لسائر النفوس ومن لوازم تلك النفس الكمال في الذكاء والفطنة والحرية والاستعلاء والترفع عن الجسمانيات والشهوانيات
فاذا كانت الروح في غاية الصفا والشرف وكان البدن في غاية النقاء والطهارة كانت هذه القوى المحركة والمدركة في غاية الكمال لانها جارية مجرى
انهار فائضة من جوهر الروح واصلة الى البدن ومتى كان الفاعل والقابل في غاية الكمال كانت الاثار في غاية القوة والشرف والصفا اذا عرفت
هذا فقوله ان الله اصطفى آدم ونوحا معناه ان الله اصطفى آدم اما من سكان العالم السفلي على قول من يقول الملك افضل من البشر او من سكان عالم
العلوي والسفلي على قول من يقول البشر افضل من المخلوقات ثم وضع كمال القوة الروحانية في شعبة معينة من اولاد آدم وهم شيث واولاده الى ادريس
عليه السلام ثم الى نوح عليه السلام ثم الى ابرهيم عليه السلام ثم حصل من ابرهيم شعبتان اسمعيل واسحاق عليهما السلام فجعل اسماعيل مبدا لظهور
الروح لمحمد صلى الله عليه وسلم وجعل اسحاق مبدا لشعبتين يعقوب ووضع الملك في نسل عيص واستمر ذلك الى زمان محمد صلى الله عليه وسلم فلما ظهر
محمد عليه السلام نقل نور النبوة ونور الملك الى محمد عليه الصلاة والسلام وبقيا اعني الدين والملك لاتباعه الى يوم القيامة ومن تامل في هذا
الباب وصل الى اسرار كثيرة عجيبة **المسئلة الثالثة** من الناس من قال المراد بآل ابرهيم المؤمنون كما في قوله ادخلوا آل فرعون اشد
والصحيح ان المراد هم اولاده والمراد بقوله تعالى اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين واما آل عمران فقد اختلفوا فيهم
منهم من قال المراد عمران والد موسى وهرون وهو عمران بن يصهر ابن قاهث بن لاوي بن يعقوب بن اسحاق بن ابرهيم فيكون المراد من آل عمران موسى
وهارون واتباعهما من الانبياء ومنهم من قال بل المراد عمران بن ماثان والد مريم وكان هو من نسل سليمان بن داود بن ايشى وكانوا من نسل يهودا بن
يعقوب بن اسحاق بن ابرهيم عليه السلام قالوا وبين العمرانيين الف وثمان مائة سنة واحتج من قال بهذا القول على صحته بامور احدها ان المذكور
عقيب قوله آل عمران على العالمين وهو عمران بن ماثان جد عيسى عليه السلام من قبل الام فكان صرف الكلام اليه اولى وثانيها ان المقصود من الكلام
ان النصارى كانوا يحتجون على الهية عيسى بالخوارق التي ظهرت على يده فالله تعالى يقول انما ظهرت على يده اكراما من الله تعالى اياه لها وذلك لانه
تعالى اصطفاه على العالمين وخصه بالكرامات العظيمة وكان حمل هذا الكلام على عمران بن ماثان اولى في هذا المقام من حمله على عمران والد موسى
وهرون وثالثها ان هذا اللفظ شديد المطابقة لقوله تعالى وجعلناها وابنها آية للعالمين واعلم ان هذه الوجوه ليست دلائل قوية بل هي امور
ظنية واصل الاحتمال قائم **اما** قوله ذرية بعضها من بعض ففيه مسئلتان **المسئلة الاولى** في نصب قوله ذرية بعضها وجهان
الاول انه بدل من قوله آل ابرهيم والثاني ان يكون نصبا على الحال اي اصطفاهم في حال كون بعضهم من بعض **المسئلة الثانية**
في تاويل الاية وجوه الاول ذرية بعضها من بعض في التوحيد والاخلاص والطاعة ونظيره قوله تعالى والمنافقون والمنافقات بعضهم اولياء بعض
وذلك سبب اشتراكهم في النفاق والثاني ذرية بعضها من بعض بمعنى ان بني آدم كانوا متولدين من آدم عليه السلام ويكون المراد بالذرية من سوى آدم عليه
السلام واما قوله تعالى والله سميع عليم فقال القفال المعنى والله سميع لاقوال العباد عليم بضمائرهم وافعالهم وانما يصطفي من خدمه من يعلم
استقامته قولا وفعلا ونظيره قوله الله يعلم حيث يجعل رسالاته وقوله انهم كانوا يسارعون في الخيرات ويدعوننا رغبا ورهبا وكانوا لنا خاشعين
وفيه وجه آخر وهو ان اليهود كانوا يقولون نحن من ولد ابرهيم عليه السلام ومن آل عمران فنحن ابناء الله واحباؤه والنصارى كانوا يقولون المسيح ابن الله
وكان بعضهم عالما بان هذا الكلام باطل الا انه لتطييب قلوب العوام بقي مصرا عليه فالله تعالى كانه يقول والله سميع لهذه الاقوال الباطلة منكم

هذا التفضيل من وجوه احدها ان شرعهم انه يجوز تحرير الذكور دون الاناث والثاني الذكر يصح ان يستمر على خدمة
موضع العبادة ولا يصح ذلك في الانثى لامكان الحيض وسائر عوارض النسوان والثالث ان الذكر يصلح لقوته وشدته للخدمة دون
الانثى فانها ضعيفة لا تقوى على الخدمة والرابع ان الذكر لا يلحقه عيب في الخدمة والاختلاط بالناس وليس الانثى كذلك والخامس
ان الذكر لا يلحقه من التهمة عند الاختلاط ما يلحق الانثى فهذه الوجوه تقتضي فضل الذكر على الانثى في هذا المعنى والقول الثاني
ان المقصود من هذا الكلام ترجيح لهذه الانثى على الذكر كانها قالت الذكر مطلوبي وهذه الانثى موهوبة الله وليس الذكر الذي يكون
مطلوبي كالانثى التي موهوبة الله وهذا الكلام يدل على ان تلك المراة كانت مستغرقة في جلال الله عالمة بان ما يفعله الرب بالعبد
خير مما يريده العبد لنفسه ثم حكى تعالى عنها كلاما ثانيا وهو قولها واني سميتها مريم وفيه بحثان الاول ان ظاهر هذا الكلام يدل
على ما حكينا من ان عمران كان قد مات في حال وضع حنة لمريم فلذلك تولت الام تسميتها لان العادة ان ذلك يتولاه الاباء البحث
الثاني ان مريم في لغتهم العابدة فارادت بهذه التسمية ان تطلب من الله ان يعصمها عن افات الدين والدنيا والذي يؤكد ذلك قولها
بعد ذلك اعيذها بك وذريتها من الشيطان الرجيم البحث الثالث ان قولها واني سميتها مريم معناه واني سميتها بهذا
اللفظ اي جعلت هذا اللفظ اسما لها وهذا يدل على ان الاسم والمسمى والتسمية امور ثلاثة مغايرة ثم حكى تعالى عنها كلاما ثالثا
وهو قولها واني اعيذها بك وذريتها من الشيطان الرجيم وذلك لانه لما فاتها ما كانت تريد من ان يكون رجلا خادما للمسجد تضرعت الى
الله تعالى في ان يحفظها من الشيطان وان يجعلها من الصالحات القانتات وتفسير الشيطان الرجيم تقدم في اول الكتاب ولما حكى الله عن
حنة هذه الكلمات قال فتقبلها ربها بقبول حسن وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** انما قال فتقبلها ربها بقبول حسن ولم
يقل فتقبلها ربها بتقبل لان القبول والتقبل متقاربان قال تعالى والله انبتكم من الارض نباتا اي انباتا والقبول مصدر قولهم قبل فلان
الشيء اذا رضيه قال سيبويه خمسة مصادر جاءت على فعول قبول وطهور ووضوء ووقود وولوع الا ان الاكثر في الوقود اذا كان
مصدر الضم واجاز الفراء والزجاج قبولا بالضم وروى ثعلب عن ابن الاعرابي يقال قبلته قبولا وفي الاية وجه اخر وهو ان ما كان من
باب التفعل فانه يدل على شدة اعتناء ذلك الفاعل باظهار ذلك الفعل كالتصبر والتجلد ونحوهما فانهما يفيدان الجد في اظهار الصبر
والتجلد فكذا هاهنا التقبل يفيد المبالغة في اظهار القبول فان قيل فلم لم يقل فتقبلها ربها بتقبل حسن حتى صارت المبالغة اكمل
الجواب ان لفظ التقبل وان افاد ما ذكرنا الا انه يفيد نوع تكلف على خلاف الطبع اما القبول فانه يفيد معنى القبول على وفق الطبع
فذكر التقبل ليفيد الجد والمبالغة ثم ذكر القبول ليفيد ان ذلك ليس على خلاف الطبع بل وفق الطبع وهذه الوجوه وان كانت ممتنعة
في حق الله تعالى الا انها نزلت من حيث الاستعارة على حصول العناية العظيمة في تربيتها وهذا الوجه مناسب معقول **المسئلة
الثانية** ذكر المفسرون في تفسير ذلك القبول الحسن وجوها الاول انه تعالى عصمها وعصم ولدها عيسى عليه السلام من مس الشيطان
روى ابو هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ما من مولود الا والشيطان يمسه حين يولد فيستهل صارخا من مس الشيطان الا مريم وابنها
ثم قال ابو هريرة اقرؤا ان شئتم واني اعيذها بك وذريتها طعن القاضي في هذا الخبر وقال انه خبر واحد على خلاف الدليل فوجب رده وانما
قلنا انه على خلاف الدليل لوجوه احدها ان الشيطان انما يدعو الى الشر من يعرف الخير والشر والصغير ليس كذلك والثاني ان الشيطان
لو تمكن من هذا المس لفعل اكثر من ذلك من اهلاك الصالحين وافساد احوالهم والثالث لم خص بهذا الاستثناء مريم وعيسى دون سائر
الانبياء عليهم السلام الرابع ان ذلك المس ان وجد بقي اثره ولو بقي اثره لدام الصراخ والبكاء فلما لم يكن كذلك علمنا بطلانه واعلم ان هذه
الوجوه محتملة وبامثالها لا يجوز دفع الخبر الوجه الثاني في تفسير ان الله تعالى تقبلها بقبول حسن ما روي ان حنة حين ولدت مريم لفتها في
خرقة وحملتها الى المسجد ووضعتها عند الاحبار اساهرون وهم في بيت المقدس كالحجبة في الكعبة وقالت خذوا هذه النذرة فتنافسوا
فيها لانها كانت بنت امامهم وكانت بنو ماثان رؤس بني اسرائيل واخيارهم وملوكهم فقال لهم زكرياء انا احق بها عندي خالتها فقالوا لا
حتى نقترع عليها فانطلقوا وكانوا سبعة وعشرين الى نهر فالقوا فيه اقلامهم التي كانوا يكتبون الوحي بها على ان كل من ارتفع قلمه فهو
الراجح ثم القوا كلامهم ثلث مرات ففي كل مرة كان يرتفع قلم زكرياء فوق الماء وترسب اقلامهم فاخذها زكرياء الوجه الثالث روى القفال
عن الحسن انه قال ان مريم تكلمت في صباها كما تكلم المسيح ولم تلتقم ثديا قط وان رزقها كان ياتيها من الجنة الوجه الرابع في تفسير القبول
الحسن ان المعتاد في تلك الشريعة ان التحرير لا يجوز الا في حق الغلام حين يصير عاقلا قادرا على خدمة المسجد وههنا لما علم الله تضرع تلك
المراة قبل بذلك المراة الجارية حال صغرها وعدم قدرتها في خدمة المسجد فهذا كله هو الوجه المذكور في تفسير القبول الحسن ثم قال
تعالى وانبتها نباتا حسنا قال الانباري التقدير انبتها فنبتت هي نباتا حسنا ثم منهم من صرف هذا النبات الحسن الى ما يتعلق بالدنيا ومنهم
من يصرفه الى ما يتعلق بالدين اما الاول فقالوا المعنى انها كانت تنبت في اليوم مثل ما ينبت المولود في عام واحد واما في الدين فلانها
نبتت في الصلاح والسداد والعفة والطاعة ثم قال تعالى وكفلها زكرياء وفيه مسائل **المسئلة الاولى** يقال كفل
يكفل كفالة وكفلا فهو كافل وهو الذي ينفق على انسان ويهتم باصلاح مصالحه وفي الحديث انا وكافل اليتيم كهاتين وقال تعالى اكفلنيها
المسئلة الثانية قرا عاصم وحمزة والكسائي وكفلها بالتشديد ثم اختلفوا في زكرياء فقرا عاصم بالمد وقرا حمزة والكسائي

بالقصر والمعنى ضمها الله الى زكريا فمن قرا ان زكريا بالمد ظهر النصب ومن قرا بالقصر كان في محل النصب والباقون
قراوا بالمدح والرفع على معنى ضمها زكريا الى نفسه وهو الاختيار لان هذا مناسب لقوله تعالى ايهم يكفل مريم وعلى هذا الاكثرون
وعن ابن كثير في رواية كفلها بكسر الفاء واما القصر والمد في زكريا فهما لغتان كالهيجا والهيجا وقرا مجاهد فتقبلها ربها كادمها
وابنها وكفلها على لفظ الامر في الافعال الثلثة ونصب ربها كانها كانت تدعوا الله فقالت اقبلها يا ربنا وربها واجعل زكريا كافلا
لها **المسئلة الثالثة** اختلفوا في كفالة زكريا عليه السلام اياها فقال الاكثرون كان ذلك حال طفوليتها وبه
جاءت الروايات وقال بعضهم بل انما كفلها بعد ان فطمت واحتجوا عليه بوجهين الاول انه تعالى قال وانبتها نباتا حسنا ثم قال
وكفلها زكريا وهذا يوهم ان تلك الكفالة بعد ذلك النبات الحسن والثاني انه تعالى قال وكفلها زكريا كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد
عندها رزقا قال يا مريم انى لك هذا قالت هو من عند الله وهذا يدل على انها كانت فارقت الرضاع في وقت تلك الكفالة واصحاب
القول الاول اجابوا بان الواو لا توجب الترتيب فلعل الانبات الحسن وكفالة زكريا حصلا معا واما الحجة الثانية فلعل دخوله عليها وسواله
عنها هذا السوال انما وقع في اخر زمان الكفالة ثم قال تعالى كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا وفيه مسائل
المسئلة الاولى المحراب الموضع العالي الشريف قال عمر بن ابي ربيعة ربه محراب اذا جئتها لم ادن حتى ارتقي سلما
واحتج الاصمعي على ان المحراب هو الغرفة بقوله تعالى اذ تسوروا المحراب والتسور لا يكون الا من علو وقيل المحراب اشرف المجالس وارفعها
يروى انه لما صارت شابة بنى زكريا عليه السلام لها غرفة في المسجد وجعل بابه في وسطه لا يصل اليه الا بسلم وكان اذا خرج غلق
عليها سبعة ابواب **المسئلة الثانية** احتج اصحابنا على صحة القول بكرامات الاولياء بهذه الاية ووجه الاستدلال انه تعالى
اخبر ان زكريا كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم انى لك هذا قالت هو من عند الله فحصول ذلك الرزق عندها
اما ان يكون خارقا للعادة او لا يكون فان قلنا انه غير خارق للعادة فهو باطل من ثلاثة اوجه الاول انه تعالى التقدير لا يكون حصول
ذلك الرزق عند مريم دليلا على علو شانها وشرف درجتها وامتيازها عن سائر الناس بتلك الخاصية ومعلوم ان المراد من الاية هذا
المعنى والثاني انه تعالى قال هذه الاية هنالك دعا زكريا ربه قال رب هب لي من لدنك ذرية طيبة والقران دل على انه كان ايسا من
الولد بسبب شيخوخته وشيخوخة زوجته فلما راى انخراق العادة في حق مريم طمع في حصول الولد فيستقيم قوله هنالك دعا زكريا اما
لو كان الذي شاهده في حق مريم لم يكن خارقا للعادة لم يكن مشاهدة ذلك سببا لطمعه في انخراق العادة لحصول الولد من المراة الشيخة
العاقر الثالث ان التنكير في قوله وجد عندها رزقا يدل على تعظيم حال ذلك الرزق كانه قيل رزقا واي رزق عجيب قريب وذلك انما
يفيد الغرض اللائق بسياق هذه الاية لو كان ذلك خارقا للعادة الرابع هو انه تعالى قال وجعلناها وابنها اية للعالمين ولولا انه ظهر عليها
من الخوارق والا لم يصح ذلك فان قيل لم لا يجوز ان يقال المراد من ذلك هو ان الله تعالى خلق لها ولدا من غير ذكر قلنا هذا ليس باية بل
هذا يحتاج تصحيحه الى اية فكيف تحمل الاية على ذلك ان المراد من الاية ما يدل على صدقها وطهارتها وذلك لا يكون الا بظهور خوارق العادات
على يد ولدها عيسى عليه السلام الخامس ما تواترت الروايات ان زكريا عليه السلام كان يجد عندها فاكهة الشتاء في الصيف وفاكهة
الصيف في الشتاء فثبت ان الذي ظهر في حق مريم عليها السلام كان فعلا خارقا للعادة فنقول اما ان يقال انه كان معجزة لبعض الانبياء او ما
كان كذلك والاول باطل لان النبي الموجود في ذلك الزمان هو زكريا عليه السلام ولو كان ذلك معجزة له لكان هو عالما بحاله وشانه فكان يجب
ان لا يشتبه امره عليه وان لا اقول لمريم انى لك هذا وايضا هنالك دعا زكريا ربه مشعر بانه لما سالها عن امر تلك الاشياء ثم انها
ذكرت له ان ذلك من عند الله فهنالك طمع في انخراق العادة في حصول الولد من المراة الشيخة العقيمة العاقرة وذلك يدل على انه ما وقف
على تلك الاحوال الا باخبار مريم ومتى كان الامر كذلك ثبت ان تلك الخوارق ما كانت معجزة لزكريا عليه السلام فلم يبق الا ان يقال انها كانت
ارهاصا لعيسى عليه السلام وعلى التقديرين فالمقصود حاصل فهذا هو وجه الاستدلال بهذه الاية على نوع كرامات الاولياء اعترض
ابو علي الجبائي وقال لم لا يجوز ان يقال ان تلك الخوارق كانت من معجزات زكريا عليه السلام وبيانه من وجهين الاول ان زكريا عليه
السلام دعا لها على الاجمال ان يوصل الله اليها رزقا وانه ربما كان غافلا عن تفاصيل ما ياتيها من الارزاق من عند الله فاذا راى
شيئا بعينه في وقت معين قال لها انى لك هذا قالت هو من عند الله فعند ذلك نعلم ان الله تعالى اظهر بدعائه تلك المعجزة والثاني
يحتمل ان يكون زكريا يشاهد عند مريم رزقا معتادا الا انه ياتيها من السماء وكان زكريا يسالها عن ذلك عذرا من ان يكون
ياتيها من عند انسان يبعثه اليها فقالت هو من عند الله لا من عند غيره المقام الثالث انا لا نسلم انه كان قد يظهر على مريم شيء من
خوارق العادات بل معنى الاية ان الله تعالى كان قد سبب لها رزقا على ايدي المومنين الذين كانوا يرغبون في الانفاق على الزاهدات العابدات
فكان زكريا عليه السلام اذا راى شيئا من ذلك خاف انه ربما اتاها ذلك الرزق من وجه لا ينبغي فكان يسالها عن كيفية الحال هذا
مجموع ما قاله الجبائي في تفسيره وهو في غاية الضعف لانه لو كان ذلك معجزا لزكريا عليه السلام لكان زكريا عليه السلام ماذونا من
عند الله في طلب ذلك ومتى كان ماذونا في ذلك الطلب كان عالما قطعا بانه يحصل واذا علم ذلك امتنع ان يطلب فيها كيفية الحال
ولم يبق ايضا لقوله هنالك دعا زكريا ربه فائدة وهذا الجواب بعينه عن الوجه الثاني واما سواله الثالث ففي غاية الركاكة لان على هذا

التقدير لا يبقى فيه وجه اختصاص لمريم قبل هذه الواقعة وايضا فان كان في قلبه احتمال انه ربما اتاها هذا الرزق من الوجه
الذي لا ينبغي فبمجرد اخبارها كيف يعقل زوال تلك التهمة فعلمنا سقوط هذه الاسولة وبالله التوفيق اما المعتزلة فقد اجمعوا على
امتناع الكرامات بالفاد لالات لكرامات لكرامات الانبياء ودليل النبوة لا يوجد من غير النبي كما ان الفعل المحكم لما كان دليلا على
العلم لا جرم لا يوجد في حق غير العالم والجواب من وجوه الاول وهو ان ظهور الفعل الخارق للعادة دليل على صدق المدعي صاحب
النبوة فان ادعى صاحب النبوة فذاك الفعل الخارق للعادة يدل على كونه نبيا وان ادعى الولاية فذلك يدل على كونه وليا والثاني
قال بعضهم الانبياء مامورون باظهارها والاولياء مامورون باخفائها والثالث وهو ان النبي يدعي المعجزة ويقطع به والولي لا يمكنه ان
يقطع به والرابع ان المعجزة يجب انفكاكها عن المعارضة والكرامة لا يجب انفكاكها عن المعارضة فهذا جملة الكلام في هذا الباب
وبالله التوفيق ثم قال تعالى حكاية عن مريم عليها السلام ان الله يرزق من يشاء بغير حساب فهذا يحتمل ان يكون من جملة كلام مريم عليها
السلام وان يكون من كلام الله سبحانه وقوله بغير حساب اي بغير تقدير لكثرته او من غير سالها على سبب تناسب حصولها كقوله ويرزقه
من حيث لا يحتسب وهاهنا هو اخر الكلام في قصة حنة **القصة الثانية** واقعة زكريا عليه السلام **قوله**
تعالى هنالك دعا زكريا ربه قال رب هب لي من لدنك ذرية طيبة انك سميع الدعاء وفي الاية مسايل
المسئلة الاولى اعلم ان قولنا ثم وهناك وهنالك يستعمل في المكان ولفظة عند وحين يستعملان في الزمان قال تعالى
فغلبوا هنالك وانقلبوا صاغرين وهو اشارة الى المكان الذي كانوا فيه وقال تعالى اذا القوا منها مكانا ضيقا مقرنين دعوا
هنالك ثبورا اي في ذلك المكان الضيق ثم قد يستعمل لفظ هنالك في الزمان ايضا قال تعالى هنالك لله الولاية الحق لهذا اشارة
الى الحال والزمان اذا عرفت هذا فنقول قوله تعالى هنالك دعا زكريا ربه ان حملناه على المكان فهو جايز اي في ذلك المكان الذي
كان قاعدا عند مريم عليها السلام وشاهد تلك الكرامات دعا ربه وان حملناه على الزمان فهو ايضا جايز يعني في ذلك الوقت دعا ربه
المسئلة الثانية اعلم ان قوله هنالك دعى يقتضي انه دعا بهذا الدعا عند امر عرفه في ذلك الوقت له تعلق بهذا الدعا
وقد اختلفوا فيه فالجمهور الاعظم من العلماء المحققين والمفسرين هو ان زكريا عليه السلام راى عند مريم فاكهة الصيف في الشتا
وفاكهة الشتاء في الصيف فلما راى خوارق العادات عندها طمع ان يخرق الله تعالى في حقه ايضا فيرزقه الولد من الزوجة الشيخة
العاقر والقول الثاني وهو قول المعتزلة الذين ينكرون كرامات الاولياء وارهاص الانبياء قالوا ان زكريا عليه السلام لما راى
اثار الصلاح والعفاف والتقوى مجتمعة في حق مريم عليها السلام اشتهى الولد وتمنى فدعا عند ذلك واعلم ان القول الاول اولى وذلك
لان حصول الزهد والعفاف والسيرة المرضية لا تدل على انخراق العادات فرؤية ذلك لا يحمل الانسان على طلب ما يخرق العادة اما رؤية
ما يخرق العادة قد يطمعه في ان يطلب فعلا خارقا للعادة ومعلوم ان حدوث الولد من الشيخ الهرم والزوجة العاقر من خوارق العادات
فكان حمل الكلام على هذا الوجه اولى فان قيل ان قلتم ان زكريا عليه السلام ما كان يعلم قدرة الله تعالى على خرق العادات عند ما شاهد
تلك الكرامات عند مريم كان هذا يشبه الشك في قدرة الله تعالى الى زكريا عليه السلام وان قلتم انه كان عالما بقدرة الله تعالى
على ذلك لم يكن مشاهدة تلك الاشياء سببا لزيادة علمه بقدرة الله تعالى فلم يكن بمشاهدته لتلك الكرامات اثر في ذلك فلا يبقى لقوله
هنالك اثر والجواب انه كان قبل ذلك عالما بالخوارق اما انه هل يقع ام لا فلم يكن عالما به فلما شاهده علم انه اذا وقع كرامة لولي فان تجوز
وقوعه معجزة لنبي كان اولى فلا جرم قوي طمعه عند مشاهدة تلك الكرامات **المسئلة الثالثة** ان دعاء الانبياء والرسل عليهم
السلام لا يكون الا بعد الاذن لاحتمال ان لا تكون الاجابة مصلحة فحينئذ تصير دعوة مردودة وذلك نقصان في منصب الانبياء عليهم
السلام هكذا قاله المتكلمون وعندي فيه بحث وذلك لانه تعالى لما اذن في الدعاء مطلقا وبين انه تارة يجيب وتارة لا يجيب فللرسول ان
يدعو كلما شاء واراد مما لا يكون معصية ثم انه تعالى تارة يجيب واخرى لا يجيب وذلك لا يكون نقصانا لمنصب الانبياء عليهم السلام لانهم على
باب رحمة الله سايلون فان اجابهم فبفضله واحسانه وان لم يجبهم فمن المخلوق الذي يكون له منصب على الخالق **اما** قوله تعالى حكاية عن زكريا
هب لي من لدنك ذرية طيبة وفيه مسايل **المسئلة الاولى** اما الكلام في لفظة لدن فسياتي في سورة الكهف والفايدة في ذكره
هاهنا ان حصول الولد في العرف والعادة له اسباب مخصوصة فلما طلب الولد مع فقدان تلك الاسباب كان المعنى اريد منك الهي ان تترك
الاسباب في هذه الواقعة وان تحدث هذا الولد بمحض قدرتك من غير توسط شيء من هذه الاسباب **المسئلة الثانية** الذرية
النسل وهو لفظ يقع على الواحد والجمع والذكر والانثى والمراد منه هاهنا ولد واحد وهو قوله تعالى فهب لي من لدنك وليا قال الفراء وانث الطيبة
لتانيث لفظ الذرية في الظاهر فالتانيث والتذكير تارة يجي على اللفظ وتارة على المعنى وهذا انما يقوله في اسماء الاعلام فانه لا يجوز ان يقال جاءت
طلحة لان لان اسماء الاعلام لا تفيد الا لذلك الشخص فاذا كان ذلك الشخص مذكرا لم يجز فيها الا التذكير **المسئلة الثالثة** قوله انك
سميع الدعاء ليس المراد منه انه يجيب دعاءه ولا يخيب رجاءه وهو كقول المسلمين سمع الله لمن حمده يريدون قبل حمد من حمده من المومنين وهذا
يتاكد بما قال تعالى حكاية عن زكريا في سورة مريم ولم اك بدعائك رب شقيا ثم قال تعالى فنادته الملايكة وهو قايم يصلي في المحراب وفيه
مسايل **المسئلة الاولى** قرا حمزة والكسائي فنادته الملايكة على التذكير والامالة والباقون بالتاء على التانيث على اللفظ وقيل من ذكر فلان

الفعل قبل الاسم ومن انث فلان الفعل للملائكة وقرا ابن عامر المحراب بالامالة والباقون للتفخيم وفي قراءة ابن مسعود فناداه جبريل عليه السلام **المسئلة الثانية** ظاهر اللفظ يدل على ان النداء كان من الملائكة ولاشك ان هذا في الشريف اعظم فان ذلك دليل منفصل على ان المنادي كان جبريل عليه السلام فقط صرنا اليه وحملنا هذا اللفظ على التاويل فانه يقال فلان ياكل الاطعمة الطيبة ويلبس الثياب النفيسة اي ياكل من هذا الجنس ويلبس من هذا الجنس ومعلوم انه لم ياكل جميع الاطعمة ولم يلبس جميع الثياب فكذا هاهنا ومثله في القرآن الذين قال لهم الناس وهو نعيم بن مسعود ان الناس يعني ابا سفيان قال الفضل بن سلمة اذا كان القائل ربيبا جاز الاخبار عنه بالجمع لاجتماع اصحابه معه فلما كان جبريل عليه السلام رئيس الملائكة قلما يبعث الا ومعه جمع صح ذلك اما قوله وهو قائم يصلي في المحراب فهذا يدل على ان الصلاة كانت مشروعة فيهم والمحراب قد ذكرنا معناه **اما** قوله ان الله يبشرك بيحيى فيه مسائل **المسئلة الاولى** اما البشارة فقد فسرناها في قوله وبشر الذين امنوا وعملوا الصالحات وفي قوله يبشرك بيحيى وههنا الاولى انه تعالى كان عرف زكريا انه سيكون في الانبياء رجل اسمه يحيى عليه السلام وذا حالة عالية واذا قال ان ذلك النبي المسمى بيحيى هو ولدك كان ذلك بشارة له بيحيى عليه السلام والثاني ان يكون المعنى فان الله يبشرك بمولد اسمه يحيى **المسئلة الثانية** قرا حمزة والكسائي يبشرك بفتح الياء وسكون الباء وضم الشين وقرا الباقون بشرك وقرا ايضا يبشرك قال ابو زيد يقال بشر يبشر بشرا وبشر يبشر والبشر يبشر ثلث لغات **المسئلة الرابعة** قرا حمزة والكسائي يحيى بالامالة لاجل الياء والباقون بالتفخيم واما انه لم سمي يحيى فقد ذكرناه في سورة مريم واعلم انه تعالى ذكر من صفات يحيى ثلاثة انواع **الصفة الاولى** قوله مصدقا بكلمة من الله وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** قال الواحدي قوله مصدقا بكلمة من الله نصب على الحال لانه نكرة ويحيى معرفة **والمسئلة الثانية** بالمراد بكلمة من الله قولان الاول وهو قول ابي عبيدة انها كتاب من الله واستشهد بقوله انشدت فلان كلمة والمراد به القصيدة الطويلة والقول الثاني وهو اختيار الجمهور ان المراد من قوله كلمة من الله هو عيسى عليه السلام قال السدي لقيت ام يحيى ام عيسى وهذه حامل بعيسى وتلك حامل بيحيى فقالت يا مريم استعرت اني حبلى فقالت مريم وانا ايضا حبلى قالت امراة زكريا فاني وجدت ما في بطني يسجد لما في بطنك فذاك قوله مصدقا بكلمة من الله قال ابن عباس ان يحيى كان اكبر سنا من عيسى عليه السلام بستة اشهر وكان يحيى اول من امن به وصدق بانه كلمة الله وروح منه قتل يحيى قبل رفع عيسى عليهما السلام فان قيل لم سمي عيسى عليه السلام كلمة في هذه الاية وفي قوله انما المسيح عيسى بن مريم رسول الله وكلمته قلنا فيه وجوه الاول انه خلق بكلمة الله وهو قوله كن من غير واسطة الاب فلما كان تكوينه محض قول الله كن ومحض تكوينه وتخليقه من غير واسطة الاب والزرع لا جرم سمي كلمة كما يسمى المخلوق خلقا والمقدور قدرة والمرجو رجاء والمشهى شهوة وهذا باب مشهور في اللغة والثاني انه تكلم بانه الطفولية واتاه الله الكتاب في زمان الطفولية وكان في كونه متكلما بالغا مبلغا عظيما فسمي كلمة كما يقال فلان جود وافضال اذا كان كاملا فيهما والثالث ان الكلمة كما انها تفيد المعاني والحقايق فكذلك كان عيسى يرشد الحقايق والاسرار الالهية فسمي كلمة لهذا التاويل وهو مثل تشبيه روحانيات حيث ان الله تعالى احيى به من الضلالة كما يحيى الانسان بالروح وقد سمي القران روحا فقال وكذلك اوحينا اليك روحا من امرنا الوجه الرابع انه وردت البشارة في كتب الانبياء الذين كانوا قبله فلما جاء قيل هذا هو ذلك الكلمة فسمي كلمة بهذا التاويل قالوا ووجه المجاز فيه ان من اخبر عن حدوث امر ما فاذا حدث ذلك الامر قال قد جاء قولي وجاء كلامي اي ما كنت اقول وانكلم به ونظيره قوله تعالى وكذلك حقت كلمة ربك على الذين كفروا انهم اصحاب النار وقال ولكن حقت كلمة العذاب على الكافرين الخامس ان الانسان قد يسمى بلطف الله وفضل الله فكذا عيسى عليه السلام كان اسمه العلم هو كلمة الله وروح الله واعلم ان كلمة الله تعالى هي كلامه وكلامه على قول اهل السنة صفة قديمة قايمة بذاته وعلى قول المعتزلة اصوات مخلوقة الله تعالى في جسم مخصوص دالة بالوضع على معاني مخصوصة والعلم الضروري حاصل بان الصفة القديمة او الاصوات التي هي اعراض غير باقية يستحيل ان يقال انها هي ذات عيسى ولما كان ذلك باطلا في بداية العقول لم يبق الا التاويل **الصفة الثانية** ليحيى عليه السلام قوله تعالى وسيدا وحصورا والمفسرون ذكروا فيه وجوها الاول قال ابن عباس السيد الحليم وقال الجبايي انه كان سيد المومنين ورئيسا لهم بالدين اعلى الدين العلم والحلم والعبادة والورع وقال مجاهد الكريم على الله وقال ابن المسيب الفقيه العالم وقال عكرمة الذكي لا يغلبه الغضب ثم قال القاضي السيد هو المتقدم والمرجوع اليه فلما كان سيدا في الدين كان مرجوعا اليه في الدين وقدوة في الدين فدخل فيه جميع الصفات المذكورة من العلم والحلم والكرم والفقه والزهد والورع **الصفة الثالثة** قوله وحصورا وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** في تفسير الحصور الحصر في اللغة الحبس يقال حصره يحصره حصرا وحصر الرجل اذا اعتقل بطنه والحصور الذي يكتم السر ويحتبسه والحصور العنين الفحيل وحصر الرجل عن النساء هو حصور واما المفسرون فلم يقولوا احد منهم انه كان عاجزا عن اتيان النساء فمنهم من قال كان ذلك لصغر الاله ومن قال كان ذلك لتعذر الانزال ومنهم من قال كان ذلك لعدم القدرة فعلى هذا للحصور بمعنى مفعول وكانه محصور عنهن اي محبوس ومثله ركوب بمعنى مركوب وحلوب بمعنى محلوب وهذا القول عندنا فاسد لان هذه صفات النقصان وذكر صفات النقصان في معرض المدح لا يجوز ولان على هذا التقدير لا يبقى به ثواب ولا تعظيم والقول الثاني وهو اختيار المحققين انه الذي لا ياتي النساء للعفة والزهد وذلك لان الحصور هو الذي لا يقبل الفجور والظلوم والصؤوم والمنع النابجعل لو كان المنتهى فاعلا فلولا ان القدرة والداعية كانتا موجودتين والا لما كان هو حاصرا لنفسه

فضلا عن ان يكون حصورا لان الحاجة الى تكثير الحصر والدفع انما يحصل عند قوة الرغبة والداعية والقدرة على الحصور بمعنى الحاصر
فعول بمعنى الفاعل **المسئلة الثانية** احتج اصحابنا بهذه الاية على ان ترك النكاح افضل وذلك لانه تعالى مدحه بترك
النكاح وفي ذلك ما يدل على ان ترك النكاح افضل في تلك الشريعة واذا ثبت ان الترك افضل في تلك الشريعة وجب ان يكون الامر
كذلك في هذه الشريعة للنص والمعقول اما النص فقوله تعالى اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده واما المعقول فهو ان الاصل
في التانيث بقاؤه على ما كان والنسخ على خلاف الاصل **الصفة الرابعة** قوله ونبيا واعلم ان السيادة اشارة الى امرين احدهما
قدرته على ضبط مصالح الخلق فيما يرجع الى تعليم الدين والثاني ضبط مصالحهم فيما يرجع الى التاديب والامر بالمعروف والنهي عن المنكر
واما الحصور فهو اشارة الى الزهد التام فلما اجتمعا حصلت النبوة بعد ذلك لانه ليس عليهما الا النبوة **الصفة الخامسة**
قوله من الصالحين وفيه ثلاثة اوجه الاول معناه انه من اولاد الصالحين والثاني انه خير كما يقال للرجال الخير انه من الصالحين والثاني
ان صلاحه كان اتم من صلاح سائر الانبياء بدليل قوله عليه السلام ما من نبي الا وقد عصى او هم بمعصية غير يحيى بن زكريا فانه لم يعص وما هم
فان قيل لما كان منصب النبوة اعلى من منصب الصلاح فلما وصفه بالنبوة فما الفائدة في وصفه بعد ذلك بالصلاح قلنا اليس ان سليمان
بعد حصول النبوة قال وادخلني برحمتك في عبادك الصالحين وتحقيق القول فيه ان للانبياء قدرا من الصلاح لو انتقص لانتفت النبوة فذلك
القدر بالنسبة اليهم يجري مجرى حفظ الواجبات بالنسبة الينا بعد اشتراكهم في ذلك القدر بتفاوت درجاتهم في الزيادة على ذلك القدر
فكل من كان اكثر نصيبا منه كان اعلى قدرا والله اعلم **قوله تعالى** قال رب انى يكون لي غلام وفي
الاية سؤالات **السؤال الاول** قوله رب خطاب مع الله ومع الملائكة لا يجوز ان يكون خطابا مع الله لان الاية المتقدمة دلت
على ان الذي نادوه هم الملائكة وهذا الكلام لا بد وان يكون خطابا مع ذلك المنادي لا مع غيره ولا جائز ان يكون خطابا مع الملك لانه لا يجوز ان
يقول الانسان للملك يا رب والجواب للمفسرين فيه قولان الاول ان الملائكة نادوه بذلك وبشروه به فتعجب زكريا عليه السلام ورجع في ازالة
ذلك التعجب الى الله تعالى والثاني انه خطاب مع الملائكة والرب اشارة الى المربي ويجوز وصف المخلوق به فانه يقال فلان يربيني ويحسن الي
السؤال الثاني لما كان زكريا عليه السلام هو الذي سال الولد ثم اجابه الله تعالى اليهم فلم يعجب ولم استبعده الجواب لم يكن هذا
الكلام لاجل انه كان احد يعلم ان خلق الولد من النطفة انما كان على سبيل العادة لانه لو كان لا نطفة الا من خلق ولا خلق الا من نطفة لزم
التسلسل ولزم حدوث الحوادث في الازل وهو محال فعلمنا انه لا بد من الانتهاء الى مخلوق خلقه الله تعالى لا من نطفة خلقها الله لا من انسان
الوجه الثالث وهو ان زكريا عليه السلام طلب ذلك من الله تعالى فلو كان ذلك محالا ممتنعا لما طلبه من الله فثبت بهذين الوجهين ان
ان قوله انى يكون لي غلام ليس للاستبعاد بل ذكر العلماء فيه وجوها الاول ان قوله معناه من اين ويحتمل ان يكون معناه كيف وذلك
لان حدوث الولد يحتمل من وجهين احدهما ان يعيده الله شابا ثم يعطيه الولد والثاني ان يعطيه الولد مع شيخوخته فقوله انى يكون
لي غلام معناه كيف يعطيني الولد على القسم الاول ام على القسم الثاني فقيل له كذلك اي على هذه الحال والله يفعل ما يشاء وهذا
القول ذكره الحسن والاصم والثاني ان من كان ايسا من الشيء مستبعدا لحصوله ووقوعه اذا اتفق ان حصل له ذلك المقصود فربما صار
كالمدهوش من شدة الفرح ويقول كيف حصل هذا ومن اين وقع هذا كمن يرى انسانا وهبه اموالا عظيمة كيف وهبت هذه الاموال
ومن اين سمحت نفسك بهبتها فكذا هاهنا لما كان زكريا مستبعدا لذلك ثم اتفق ان اجابه الله تعالى اليه صار من عظم فرحه وسروره
قال ذلك الكلام الثالث ان الملائكة لما بشروه بيحيى لم يعلم انه يرزق الولد من جهة هي او من صلبه فذكر هذا الكلام ليزول ذلك
الاحتمال الرابع ان العبد اذا كان في غاية الاشتياق الى شيء فطلبه من السيد ثم ان السيد يعده بانه سيعطيه بعد ذلك التذ
السائل بسماع ذلك الكلام فربما اعاد السؤال ليعيد السيد ذلك الجواب فحينئذ يلتذ بسماع تلك الاجابة مرة اخرى فالسبب في اعادة
زكريا هذا الكلام يحتمل ان يكون من هذا الباب **الخامس** نقل عن سفيان بن عيينة انه كان دعاه قبل البشارة بستين سنة حتى
حتى كان نسي ذلك السؤال وقت البشارة فلما سمع البشارة زمان الشيخوخة لا جرم استبعد ذلك على مجرى العادة لا في قدرة الله تعالى فقال
ما قال السادس نقل عن السدي ان زكريا عليه السلام جاءه الشيطان عند سماع البشارة فقال ان هذا الصوت من الشيطان فقد سخر
منك فاشتبه الامر على زكريا عليه السلام فقال رب انى يكون لي غلام وكان مقصوده من هذا الكلام ان يريه الله تعالى انه يدل على ان
ذلك الكلام من الوحي والملائكة لا من القاء الشيطان قال القاضي لا يجوز ان يشتبه كلام الملائكة بكلام الشياطين عند الوحي على الانبياء عليهم
السلام اذ لو جوزنا ذلك لارتفع الوثوق عن كل الشرائع ويمكن ان يقال لما قامت المعجزات على صدق الوحي في كل ما يتعلق بالدين لا جرم حصل
الوثوق هناك بان الوحي من الله بواسطة الملائكة ولا مدخل للشيطان فيه اما ما يتعلق بمصالح الدنيا وبالولد فربما لم يتاكد ذلك المعجز
فلا جرم بقي احتمال كون ذلك الكلام من الشيطان فلا جرم يرجع الى الله تعالى في ان يزول عن خاطره ذلك الاحتمال **اما** قوله تعالى
وقد بلغني الكبر ففيه مسائل **المسئلة الاولى** الكبر مصدر كبر الرجل يكبر اذا اسن قال ابن عباس كان زكريا يوم بشر بالولد
ابن عشرين ومائة سنة وكانت امراته بنت تسعين وثمان **المسئلة الثانية** قال اهل المعاني ان كل شيء صادفته
وبلغته فقد صادفك وبلغك فكما جاز ان يقول بلغت الكبر ان يقول بلغني الكبر يدل عليه قول العرب وتلقيت الحائط وتلقاني الحائط

فان قيل الجوز بالعشي في موضع يلحق البلد قلنا هذا لا يجوز والفرق بين الموصفين ان الكريم كالنبي الطالب لان الانسان قد يأبه يجد وتعب فيه والانسان ايضا يأنه بمرور السنين عليه اما البلد فليس كالطالب للانسان الذاهب فظهر الفرق اما قوله تعالى وامرأتي عاقر فاعلم ان العاقر من النساء التي لا تلد يقال عقرت بعقر عقرا ويقال ايضا عقر الرجل وعقر وعقر بالحركات الثلاث في القاف اذا لم يحمل له ورجل عاقر لا يلد شيأ واعلم ان زكريا عليه السلام ذكر لنفسه مع كون زوجته عاقرا التأكيد حال الاستبعاد اما قوله تعالى كذلك يفعل ما يشاء ففيه بحثان الاول ان قوله قال عائد الى المذكور سابق وهو الرب المذكور في قوله رب اني يكون لي غلام وقد ذكرنا ان ذلك يحتمل ان يكون هو الله وان يكون هو جبريل عليه السلام **البحث الثاني** قال صاحب الكشاف كذلك اما مبتدأ وخبر اي على مثل هذا الفعل العجيب يفعل ما يشاء من الافعال الخارقة للعادة **قوله تعالى** قال رب اجعل لي آية قال آيتك ان لا تكلم الناس اعلم ان زكريا عليه السلام لعرفه سروره بما بشره به ونفسه بكرم ربه ولعلمه علم انه متى ان جعل له علامة تدله على حصول العلوق وذلك لان العلوق لا يظهر في اول الامر فقال رب اجعل لي آية فقال تعالى آيتك ان لا تكلم الناس ثلاثة ايام الا رمزا وفيه مسائل **المسئلة الاولى** ذكر ههنا ثلاثة ايام وذكر في سورة مريم ثلث ليال قد لجموع الامرين على ان تلك الآية كانت حاصلة في الايام الثلاثة مع لياليها **المسئلة الثانية** ذكروا في تفسير هذه الآية وجوها احدها انه تعالى حبس لسانه ثلاثة ايام فلم يقدر ان يكلم الناس الا رمزا وفيه فائدتان احديهما ان يكون ذلك آية على انطلاق الولد والثانية انه تعالى حبس لسانه عن امور الدنيا واقدره على الذكر والتسبيح والتهليل ليكون بهذه المدة مشتغلا بذكر الله والطاعة والشكر على تلك النعمة فيكون جامعا لكل المقاصد ثم اعلم ان تلك الواقعة كانت مشتملة على المعجزين وجوه احدها ان قدرته على التكلم بالتسبيح والذكر وعجزه عن التكلم بامور الدنيا من اعظم المعجزات وثانيها ان حصول تلك المعجزة في ذلك الايام المقدرة مع سلامة البنية واعتدال المزاج من جملة المعجزات وثالثها انا حكاية بانه متى حصلت هذه الحالة فقد حصل الولد ثم ان الامر خرج على وفق هذا الخبر يكون ايضا من المعجزات القول الثاني في تفسير هذه الآية وهو قول ابي مسلم ان المعنى ان زكريا عليه السلام لما طلب من الله تعالى انه يدله على حصول العلوق قال تعالى آيتك ان تصير مأمورا بان لا تكلم ثلاثة ايام بلياليها مع الخلق وان تكون مشتغلا بالذكر والتسبيح والتهليل معرضا عن الخلق والدنيا شكرا لله تعالى على ما اعطاه مثل هذه الموهبة فان كانت له حاجة دل عليها بالرمز فاذا امرت بهذه الطاعة فاعلم انه قد حصل المطلوب وهذا القول عندي حسن مقبول وابو مسلم حسن الكلام في التفسير كثير الغوص على الدقائق واللطائف القول الثالث روي عن قتادة انه عليه السلام عوقب بذلك من حيث سأل الآية بعد نشان الملائكة فاخذ لسانه وصير بحيث لا يقدر على الكلام **اما** قوله تعالى الا رمزا ففيه مسائل **المسئلة الاولى** اصل الرمز الحركة يقال ارمز اذا تحرك ومنه البحر الرامز ثم اختلفوا في المراد بالرمز هاهنا على اقوال احدها انه عبارة عن الاشارة كيف كانت باليد والراس والحاجب والعين والشفة والثاني انه عبارة عن الاشارة بكيف تحريك الشفتين باللفظ من غير نطق وصوت قالوا وحمل الرمز على هذا المعنى اولى لان الاشارة بالشفتين يمكن وقوعها بحيث تكون حركات الشفتين وقت الرمز مطابقة لحركاتها عند النطق فيكون الاستدلال بتلك الحركات على المعاني الذهنية اسهل والثالث وهو انه كان يمكنه ان يتكلم بالكلام الخفي فاما رفع الصوت بالكلام فكان ممنوعا منه فان قيل الرمز ليس من جنس الكلام فكيف استثنى منه قلنا لما ادى ما هو المقصود من الكلام سمي كلاما ويجوز ايضا ان يكون استثناء منقطعا فاما ان حملنا الرمز على الكلام الخفي فالاشكال زائل **المسئلة الثانية** قرأ الحسن وثاب الرمز بضمتين جمع رموز كرسول ورسل وقرئ رمزا بفتح الراء والميم جمع رامز كخادم وخدم وهو حال منه ومن الناس معا الامران كانا يكلم الناس الا خرس بالاشارة ويكلمهم تخرقا لقوله تعالى واذكر ربك كثيرا وفيه قولان احدهما انه تعالى حبس لسانه عن امور الدنيا الا رمزا فاما في الذكر والتسبيح فقد كان لسانه جيدا وكان ذلك من المعجزات الباهرة والقول الثاني ان المراد منه الذكر بالقلب وذلك لان المستغرقين في انوار معرفة الله تعالى عادتهم في اول الامر ان يواظبوا على الذكر اللساني مدة فاذا امتلأ القلب من نور ذكر الله سكتوا باللسان وبقي الذكر بالقلب وكذلك قالوا من عرف الله كل لسانه وكان زكريا عليه السلام امر بالسكوت باللسان وباستحضار معاني الذكر والمعرفة واستدامتها ثم قال تعالى وسبح بالعشي والابكار وفيه مسألتان **المسئلة الاولى** العشي من حين تزول الشمس الى ان تغيب قال الشاعر فلا الظل من برد الضحى تستطيعه ولا الفيء من برد العشي تذوق والفيء انما يكون من حين زوال الشمس الى ان يفنا هي عن ظلها واما الابكار فقد ذكرنا ان بكر وابتكر وبكر ومنه البواكير لاول الثمار هذا هو اصل اللغة ثم سمي ما بين طلوع الفجر الى الضحى ابكارا كما سمي اصيلا وقرأ بعضهم والابكار بفتح الهمزة جمع بكر كنهر وانهار ويقال ايضا بكر ابتكرين **المسئلة الثالثة** في قوله وسبح قولان احدهما ان المراد منه وصل ذلك لان الصلاة قد تسمى تسبيحا قال تعالى فسبحان الله حين تمسون وحين تصبحون وايضا الصلاة مشتملة على التسبيح والتهليل لقرب بين هذه الآية وبين ما قبلها وهو قوله واذكر ربك وقت وجيز سيجيء العطف لان عطف الشيء على نفسه غير جائز الثاني وهو ان يراد المواظبة لقوله تعالى واقم الصلاة طرفي النهار والقول الثاني ان قوله واذكر ربك يحمل على الذكر بالقلب وقوله وسبح بالعشي والابكار يحمل على الذكر باللسان **القصة الثالثة** قصة طهارة مريم عليها السلام **قوله تعالى** واذ قالت الملائكة يا مريم

ان الله اصطفاك وطهرك واصطفاك على نساء العالمين وفيه مسائل **المسألة الاولى** عامل الاعراب
ههنا في اذ ما ذكرناه في قوله اذ قالت امراة عمران قبل قوله سميع عليم اذ قالت امراة عمران ثم عطف عليه واذ قالت الملائكة وقيل تقديره واذكر
اذ قالت الملائكة **المسألة الثانية** قالوا المراد بالملائكة ههنا جبريل عليه السلام وحده وهذا كقوله ينزل الملائكة بالروح من
امره يعني جبريل عليه السلام وحده وهذا كقوله ينزل الملائكة بالروح من امره يعني جبريل عليه السلام وهذا وان كان عدولا عن الظاهر
الا انه يجب المصير اليه لان سورة مريم دلت على ان الكلام مع مريم عليها السلام هو من جبريل وهو قوله تعالى فارسلنا اليها روحنا فتمثل لها بشرا
سويا **المسألة الثالثة** اعلم ان مريم عليها السلام ما كانت من الانبياء لقوله تعالى وما ارسلنا قبلك الا رجالا نوحي اليهم واذا كان
كذلك كان ارسال جبريل عليه السلام اليها اما ان يكون لكرامة لها وهو مذهب من يجوز كرامات الاولياء او ارهاصا لعيسى عليه السلام
وذلك جائز عندنا وعند الكعبي من المعتزلة او معجزة لزكريا عليه السلام وهو قول جمهور المعتزلة ومن الناس من قال ان ذلك كان على سبيل
البعث في الورع والالهام والالقاء في القلب كما كان في حق ام موسى في قوله واوحينا الى ام موسى **المسألة الرابعة** اعلم ان المذكور في
هذه الاية اولا هو الاصطفاء وثانيا التطهير وثالثا الاصطفاء على نساء العالمين ولا يجوز ان يكون الاصطفاء الاول هو الاصطفاء الثاني كما ان
التصريح بالنكرة غير لائق فلا بد من صرف الاصطفاء الاول الى ما اتفق لها من الامور الحسنة في اول عمرها والاصطفاء الثاني الى ما اتفق لها في
اخر عمرها اما النوع الاول من الاصطفاء فهو امور احدها انه تعالى قبل تحريرها مع انها كانت انثى ولم يحصل مثل هذا المعنى لغيرها من الاناث
وثانيها قال الحسن ان امها لما وضعتها ما غذتها طرفة عين بل القتها الى زكريا عليه السلام فكان رزقها ياتيها من الجنة وثالثها انه تعالى
فرغها لعبادته وخصها في هذا المعنى بانواع اللطف والهداية والعصمة ورابعها انه كفاها امر معيشتها فكان ياتيها رزقها من عند الله على
ما قال تعالى انى لك هذا قالت هو من عند الله وخامسها انه تعالى اسمعها كلام الملائكة شفاها ولم يتفق ذلك لاحد غيرها فهذا هو المراد من الاصطفاء
الاول واما التطهير ففيه وجوه احدها انه تعالى طهرها عن الكفر والمعصية فهو كقوله تعالى في ازواج النبي صلى الله عليه وسلم ويطهركم تطهيرا
وثانيها انه تعالى طهرها عن مسيس الرجال وثالثها طهرها عن الحيض والنفاس قالوا كانت مريم لا تحيض ورابعها طهرها عن الافعال
الذميمة والعادات القبيحة وخامسها طهرها عن مقالة اليهود وتهمتهم وكذبهم واما الاصطفاء الثاني فالمراد منه انه تعالى وهب لها عيسى
عليه السلام من غير اب وانطق عيسى حال انفصاله عنها حتى شهد بما يدل على براءتها عن التهمة وجعلناها وابنها اية للعالمين فهذا هو المراد
من هذه الالفاظ الثلاثة **المسألة الخامسة** روي انه عليه السلام قال حسبك من نساء العالمين اربع مريم واسية امراة
فرعون وخديجة وفاطمة عليهن السلام فقيل هذا الحديث دل على ان هؤلاء الاربع افضل من سائر النساء وهذه الاية دلت على ان مريم عليها
السلام افضل من الكل وقول من قال المراد انها مصطفاة على عالمي زمانها فهذا ترك للظاهر ثم قال تعالى يا مريم اقنتي لربك فقد تقدم تفسير
القنوت في سورة البقرة في قوله تعالى وقوموا لله قانتين وبالجملة فلما بين تعالى انها مخصوصة بمزيد المواهب والعطايا من الله تعالى اوجب
عليها مزيد الطاعات شكرا لتلك النعم السنية وفي الاية سؤالات **السؤال الاول** لم قدم ذكر السجود على ذكر الركوع والجواب
لوجوه الاول ان الواو تفيد التشريك ولا تفيد الترتيب الثاني ان غاية قرب العبد من الله تعالى ان يكون ساجدا قال عليه السلام اقرب
ما يكون العبد من ربه اذا كان ساجدا فلما كان السجود مخصصا لهذا النوع من الرتبة والفضيلة لا جرم قدمه على سائر الطاعات
ثم قال واركعي مع الراكعين وهو اشارة الى الصلاة فكانه تعالى امرها بالمواظبة على السجود في اكثر الاوقات واما الصلاة فانها تاتي لها
في اوقاتها المعينة لها الثالث قال ابن الانباري قوله تعالى اقنتي امر بالعبادة على العموم ثم قال بعد ذلك قال واسجدي واركعي مع الراكعين يعني
واستعملي السجود في وقته اللائق به وليس المراد ان يجمع بينهما ثم يقدم السجود على الركوع الرابع ان الصلاة تسمى سجودا كما قيل في قوله وادبار السجود
وفي الخبر اذا دخل احدكم المسجد فليسجد سجدتين وايضا المسجد سمي باسم مشتق من السجود والمراد منه موضع الصلاة وايضا اشرف اجزاء الصلاة
السجود وتسمية الشيء باسم اشرف اجزائه نوع مشهور من المجاز اذا ثبت هذا فنقول قوله يا مريم اقنتي معناه يا مريم قومي وقوله واسجدي اي وصلي
فكان المراد من هذا السجود الصلاة ثم قال واركعي مع الراكعين اما ان يكون امرا لها بالصلاة في الجماعة او يكون المراد من الركوع التواضع فيكون
قوله واسجدي امرا بظاهر الصلاة حال الانفراد وقوله واركعي مع الراكعين امر بالخضوع والخشوع بالقلب الوجه الخامس في الجواب لعله كان
السجود في ذلك الدين مقدما على الركوع **السؤال الثاني** ما المراد من قوله واركعي مع الراكعين الجواب قيل معناه افعلي
كفعلهم وقيل المراد به الصلاة في الجماعة كانت مامورة بان تصلي في بيت المقدس مع المجاورين فيه وان كانت لا تختلط بهم **السؤال
الثالث** لم لم يقل واركعي مع الراكعات الجواب ان الاقتداء بالرجل حال الاخفاء من الرجل افضل من الاقتداء بالنساء واعلم ان المفسرين
قالوا لما ذكرت الملائكة هذه الكلمات مع مريم شفاها قامت مريم في الصلاة حتى ورم قدمها وسال الدم والقيح من قدمها **قوله
تعالى** ذلك من انباء الغيب نوحيه اليك وما كنت لديهم وفيه مسائل **المسألة الاولى** ذلك اشارة
الى ما تقدم والمعنى ان الذي مضى ذكره من حديث حنة وزكريا ويحيى ومريم وعيسى عليهم السلام انما هو من اخبار الغيب فلا يمكنك ان تعلمه
الا بالوحي فان قيل لم نفيت المشاهدة وانتفاؤها معلوم بغير شبهة وشك في نفي استماع هذه الانباء ثم من حفاظها وهو امر مجوز قلنا كان معلوما
عندهم علما يقينيا انه ليس من اهل السماع والقراءة وكانوا منكرين للوحي فلم يبق الا المشاهدة وهي وان كانت في غاية الامتناع الا انها نفيت

على سبيل التهكم بالمنكرين للوحي مع علمهم بانه لا سماع ولا قراءة ونظيره وما كنت بجانب الغربي وما كنت بجانب الطور وما
كنت لديهم اذ اجمعوا امرهم ما كنت تعلمها انت ولا قومك من قبل هذا **المسئلة الثانية** الانباء هو الاخبار عما
غاب عنك واما الايحاء فقد ورد الكتاب به على معاني مختلفة يجمعها تعريف الموحى اليه بامر خفي من اشارة او كتابة او غيرها وبهذا
التفسير يعد الالهام وحيا كقوله تعالى واوحى ربك الى النحل وقال في الشياطين ليوحون الى اوليائهم وقال فاوحى اليهم ان سبحوا بكرة
وعشيا فلما كان الله سبحانه القى هذه الانباء الى الرسول صلى الله عليه وسلم بواسطة جبريل عليه السلام بحيث يخفى ذلك على غيره سماه وحيا
اما قوله تعالى اذ يلقون اقلامهم ايهم يكفل مريم ففيه مسائل **المسئلة الاولى** ذكروا في تلك الاقلام وجوها الاول
المراد الاقلام التي كانوا يكتبون لها التوراة وسائر كتب الله تعالى وكان القراء على ان كل من جرى قلمه على عكس جري الماء فالحق معه فلما فعلوا
ذلك صار قلم زكريا كذلك فصار الامر له وهذا قول الاكثرين والثاني انهم القوا عصيهم في الماء الجاري فجرى عصي زكريا على ضد جري
الماء فغلبهم وهذا قول الربيع والثالث قال ابو مسلم معنى يلقون اقلامهم ما كانت الامم يفعلون من المساهمة عند التنازع فيطرحون
سهاما يكتبون عليها اسماءهم فمن خرج له السهم سلم اليه الامر وقد قال تعالى فساهم فكان من المدحضين وهو شبيه بامر القدح التي
يتقاسم بها العرب لحم الجزور وانما سميت هذه السهام اقلاما لانها تقلم وتبرا وكلما قطعت منه شيئا بعد شيء فقد قلمته ولهذا السبب يسمى ما
يكتب به قلما قال القاضي ووقوع لفظ القلم على هذه الاشياء ان كان متجها نظرا الى اصل الاشتقاق لان العرف الظاهر يوجب اختصاص القلم
بهذا الذي يكتب به فوجب حمل لفظ القلم عليه **المسئلة الثانية** ظاهر الاية يدل على انهم كانوا يلقون اقلامهم في شيء
على وجه يظهر به امتياز بعضهم على البعض في استحقاق ذلك المطلوب اما ليس فيه دلالة على كيفية ذلك الالقاء الا انه جاء في الخبر انهم كانوا
يلقونها في الماء بشرط انها من جرى قلمه على خلاف جري الماء فاليد له ثم انه حصل هذا المعنى لزكريا عليه السلام فلا جرم صار هو اولى بكفالتها
المسئلة الثالثة اختلفوا في السبب الذي لاجله رغبوا في كفالتها حتى ادتهم تلك الرغبة الى المنازعة فقال بعضهم ان عمران
اباها كان رئيسا لهم ومتقدما فيهم فلاجل حق ابيها رغبوا في تلك الكفالة وقال بعضهم ان امها حررتها لعبادة الله ولخدمة بيت الله
فلاجل الذين حرصوا على التكفل بها قال اخرون بل لان في الكتب الالهية كان بيان امرها وامر عيسى عليه السلام حاصلا فتقربوا لهذا السبب
حتى اختصموا **المسئلة الرابعة** اختلفوا في ان اولئك المختصمين من كانوا فمنهم من قال هم خزنة البيت ومنهم من قال بل
العلماء والاحبار وكتاب الوحي ولا شبهة في انهم كانوا من الخواص واهل الفضل في الدين والرغبة في طريق الخير اما قوله ايهم يكفل مريم ففيه
حذف والتقدير يلقون اقلامهم لينظروا ايهم يكفل مريم وانما حسن الحذف لكونه معلوما اما قوله وما كنت لديهم اذ يختصمون والمعنى
وما كنت هناك اذ يتنازعون على التكفل بها واذ يختصمون بسببها فيحتمل ان يكون المراد بهذا الاختصام ما كان قبل الاقتراع ويحتمل ان يكون
اختصاما اخر حصل بعد الاقتراع وبالجملة فالمقصود من الاية شدة رغبتهم في التكفل بشانها والقيام باصلاح مهماتها ومما ذلك الا
بدعاء امها حيث قالت اولا فتقبل مني انك انت السميع العليم وقالت اخرى واني اعيذها بك وذريتها من الشيطان الرجيم **قوله**
تعالى اذ قالت الملائكة يا مريم ان الله يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى بن مريم واعلم انه تعالى لما شرح حال
مريم عليها السلام في اول امرها شرح كيفية ولادتها لعيسى عليه السلام فقال اذ قالت الملائكة وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى**
اختلفوا في العامل في اذ قيل العامل فيه وما كنت لديهم اذ قالت الملائكة وقيل يختصمون اذ قالت الملائكة وقيل انه معطوف على اذ الاولى
في قوله اذ قالت امراة عمران وقيل ان التقدير ان ما وصفته من امور زكريا وهبة الله له يحيى كان اذ قالت الملائكة يا مريم ان الله يبشرك
واما ابو عبيدة فانه يجري في هذا الباب على مذهب له معروف وهو ان اذ صلة في الكلام وزيادة واعلم ان القولين الاولين فيهما
بعض الضعف وذلك لان مريم حال ما كانوا يلقون الاقلام وحال ما كانوا يختصمون ما بلغت المحل الذي تبشر بعيسى عليه السلام الا
على قول الحسن فانه يقول انها كانت عاقلة في حال الصغر وان ذلك كان من كراماتها فان صح ذلك جاز في تلك الحال ان يرد عليها
البشرى من الملائكة والا فلا بد من تاخر هذه البشرى الى حين العقل ومنهم من تكلف الجواب فقال يحتمل ان يقال الاختصام والبشارة
وقعا في زمان واسع كما يقول لقيته سنة كذا وهذا الجواب بعيد والاصوب هذا الوجه الثالث والرابع واما قول ابي عبيدة فقد عرفت
ضعفه **المسئلة الثانية** ظاهر قوله واذ قالت الملائكة يفيد الجمع الا ان المشهور ان ذلك المنادي كان جبريل عليه السلام
وقد قررناه فيما تقدم واما البشارة فقد ذكرنا تفسيرها في سورة البقرة في قوله وبشر الذين امنوا واما قوله تعالى بكلمة منه فقد ذكرنا
تفسير الكلمة من وجوه والبقها بهذا الموضع وجهان الاول ان كل مخلوق وان كان مخلوقا بواسطة الكلمة وهو كن الا ان ما هو السبب المتعارف
كان مفقودا في حق عيسى عليه السلام وهو الاب فلا جرم كان انضياف حدوثه الى الكلمة اكمل واتم فجعل بهذا التاويل كانه نفس الكلمة كما ان
من غلب عليه الجود والكرم والاقبال يقال فيه على سبيل المبالغة انه نفس الجود ومحض الكرم وصريح الاقبال فكذا هاهنا والوجه الثاني ان
السلطان العادل قد يوصف بانه ظل الله وبانه نور الله لما انه سبب لظهور ظل العدل ونور الاحسان فكذلك عيسى عليه السلام سببا لظهور
كلمة الله بسبب كثرة نهاياته وازالة الشبهات والتحريفات عنه ولا يبعد ان يسمى بكلمة الله على هذا التاويل فان قيل ولم قلتم ان حدوث الشخص
من غير نطفة الاب ممكن قلنا اما على اصول المسلمين فالامر فيه ظاهر ويدل عليه وجهان الاول وذلك لان تركب الاجسام وتالفها على وجه يحصل

فيها الحيوة والفهم والنطق امر ممكن وثبت انه تعالى قادر على الممكنات باسرها وكان سبحانه وتعالى قادرا على ايجاد شخص لا من نطفة الاب
واذا ثبت الامكان ثم ان المعجزة قامت على صدق النبي فوجب ان يكون صادقا ثم انه اخبر عن وقوع ذلك الممكن والصادق اذا اخبر عن وقوع الممكن
وجب القطع بكونه كذلك فثبت صحة ما ذكرناه الثاني ما ذكره الله تعالى في قوله ان مثل عيسى عند الله كمثل ادم فلما لم يبعد تخليق ادم من غير اب
ولا ام فلان لا يبعد تخليق عيسى من غير اب كان اولى وهذه حجة ظاهرة واما على اصول الفلاسفة فالامر في تجويزه ظاهر يدل عليه وجوه الاول
اتفقوا على انه لا يمتنع حدوث الانسان على سبيل التولد من غير توالد قالوا لان بدن الانسان انما استعد لقبول النفس الناطقة التي تدبره
بواسطة حصول المزاج المخصوص في ذلك البدن وذلك المزاج انما حصل لامتزاج العناصر الاربعة على مقدار معين في مدة معينة لحصول اجزا
العناصر على ذلك القدر الذي يناسب بدن الانسان غير ممتنع وامتزاجها غير ممتنع وعند امتزاجها يكون حدوث الكيفية المزاجية واجب وعند
حصول حدوث الكيفية المزاجية يكون تعلق النفس بذلك البدن واجبا فثبت ان حدوث الانسان على سبيل التولد معقول ممكن واذا كان
الامر كذلك فحدوث الانسان لا عن الاب اولى بالجواز والامكان الوجه الثاني وهو انا نشاهد حدوث كثير من الحيوانات على سبيل التولد
كتولد الفار عن المدر والحيات عن الشعر المعفن والعقارب عن الباذروج واذا كان كذلك فتولد الولد لا عن الاب اولى ان لا يكون ممتنعا الوجه
الثالث وهو ان التخيلات الذهنية كثيرا ما تكون اسبابا لحدوث الحوادث الكثيرة اليس ان تصور حصول المنافي يوجب حصول كيفية
العصب ويوجب حصول السخونة الشديدة في البدن اليس ان اللوح الطويل اذا كان موضوعا على الارض قدر الانسان المشي عليه ولو جعل
كالقنطرة على وهدة لم يقدر على المشي عليه بل كلما مشى عليه سقط وما ذاك الا لان تصور السقوط يوجب حصول السقوط وقد ذكروا في كتب
الفلسفة امثلة كثيرة لهذا الباب وجعلوه كالاصل في بيان جواز المعجزات والكرامات فما المانع من ان يقال انها لما تخيلت صورة جبريل كفى ذلك
في انعلاق الولد في رحمها واذا كان هذه الوجوه ممكنا محتملا كان القول بحدوث عيسى عليه السلام من غير واسطة الاب قولا غير ممتنع ولو انك طالبت
جميع الاولين والاخرين من ارباب الطبايع والطب والفلسفة على اقامة حجة اقناعية في امتناع حدوث الولد من غير الاب لم يجدوا اليه سبيلا الا
الرجوع الى استقرا العرف والعادة وقد اتفق علما الفلاسفة على ان مثل هذا الاستقرا لا يفيد الظن القوي فضلا عن العلم فعلمنا ان ذلك امر ممكن فلما
اخبر الصادقون عن وقوع هذا الممكن وجب الجزم به والقطع بصحته اما قوله تعالى بكلمة منه فلفظة منه ليست للتبعيض ههنا اذ لو كان كذلك
لكان الله متجزيا متبعضا محتملا للاجتماع والافتراق وكل من كان كذلك فهو محدث وتعالى الله عنه بل المراد من كلمة من ههنا ابتدا الغاية
وذلك لان في حق عيسى عليه السلام لما لم يكن واسطة الاب موجودة صار تاثير كلمة الله تعالى في تكوينه وتخليقه اكمل واظهر فكان كون كلمة الله
مبدا الظهور ولحدوثه اكمل فكان معنى لفظ من ما ذكرنا لا ما يتوهمه النصارى والحلولية اما قوله تعالى اسمه المسيح عيسى ابن مريم ففيه
سوالات **السوال الاول** المسيح هل هو اسم مشتق او موضوع والجواب فيه قولان الاول قال ابو عبيدة والليث اصله بالعبرانية
مسحا فعربته العرب وغيروا لفظه وعيسى اصله يسوع كما قالوا في موسى واصله موشى او ميشا بالعبرانية وعلى هذا القول لا يكون له اشتقاق
والقول الثاني انه مشتق وعليه الاكثرون ثم ذكروا فيه وجوها الاول قال ابن عباس انما سمي عيسى عليه السلام مسيحا لانه ما كان يمسح بيده
ذا عاهة الا برا من مرضه الثاني قال احمد بن يحيى سمي مسيحا لانه كان يمسح الارض اي يقطعها ومنه مساحة القسام للارض وعلى هذا المعنى
يجوز ان يقال لعيسى مسيح بالتشديد على المبالغة كما يقال رجل فسيق وشريب الثالث كان مسيحا لانه كان يمسح راس اليتامى فعلى هذه الاقوال
هو فعيل بمعنى فاعل كرحيم بمعنى راحم الرابع معناه ان مسح من الاوزار والاثام الخامس سمي مسيحا لانه ما كان في قدمه اخمص فكان ممسوح القدمين
والسادس سمي مسيحا لانه كان ممسوحا بدهن طاهر مبارك يمسح به الانبيا ولا يمسح به غيرهم قالوا وهذا الدهن يجوز ان يكون الله تعالى جعله علامة
حتى تعرف الملائكة ان كل من امسح به لوقت الولادة فانه يكون نبيا والسابع سمي مسيحا لانه مسحه جبريل عليه السلام بجناحيه وقت ولادته ليكون
صونا له عن مس الشيطان الثامن سمي مسيحا لانه خرج من بطن امه ممسوحا بالدهن وعلى هذه الاقوال يكون مسيح بمعنى الممسوح فعيل بمعنى مفعول
وقال ابو عمرو بن العلا المسيح الملك وقال النخعي المسيح الصديق ولعلهما قالا ذلك من جهة كونه مدحا لا لدلالة اللغة عليه واما المسيح الدجال
فانما سمي مسيحا لاحد وجهين احدهما لانه ممسوح احدى العينين والثاني انه يمسح الارض اي يقطعها في المدة القليلة قالوا ولهذا قيل له دجال
لتصرفه في الارض وقطعه اكثر نواحيها يقال قد دجل الرجل اذا فعل ذلك وقيل سمي دجالا من قولهم دجل الرجل اذا موه ولبس **السوال
الثاني** المسيح كان كاللقب له وعيسى كالاسم فلم قدم اللقب على الاسم الجواب المسيح كاللقب الذي يفيد كونه شريفا رفيع الدرجة مثل
الصديق والفاروق فذكره الله تعالى اولا بلقبه ليفيد علو درجته ثم ذكره باسمه الخاص السوال الثالث لم قال عيسى بن مريم والخطاب
مع مريم الجواب لان الابنا ينسبون الى الاباء لا الى الامهات فلما نسبه الله تعالى الى الام دون الاب كان ذلك اعلاما لها بانه يحدث من غير
الاب فكان ذلك سببا لزيادة فضله وعلو درجته السوال الرابع الضمير في قوله اسمه عايد الى الكلمة وهي مونثة فلم ذكر الضمير المذكر الجواب
لان المسمى بها مذكر السوال الخامس لم قال اسمه المسيح عيسى بن مريم والاسم ليس الا عيسى واما المسيح فهو لقب واما ابن مريم فهو صفة
الجواب الاسم علامة للمسمى ومعرفة له فكانه قيل الذي يعرف به هو مجموع هذه الثلاثة اما قوله تعالى وجيها في الدنيا والاخرة ففيه مسئلتان
المسئلة الاولى معنى الوجيه ذو الجاه والشرف والقدر يقال وجه الرجل يوجه وجاهة فهو وجيه اذا صارت له منزلة رفيعة
عند الناس والسلطان وقال بعض اهل اللغة الوجيه الكريم لان اشرف اعضاء الانسان وجهه فجعل الوجه استعارة عن الكرم والكمال

واعلم ان الله تعالى وصف موسى عليه السلام بانه كان وجيها فقال الله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تكونوا كالذين اذوا موسى فبراه الله مما قالوا وكان عند الله وجيها ثم للمفسرين اقوال الاول قال الحسن كان وجيها في الدنيا بسبب النبوة وفي الاخرة بسبب علو المنزلة عند الله تعالى والثاني انه وجيه عند الله في الدنيا بسبب انه يستجيب دعاءه ويحيي الموتى ويبري الاكمه والابرص بسبب دعائه ووجيه في الاخرة بسبب انه يحله شفيع امته للمحقين ويقبل شفاعته فيهم كما يقبل شفاعة اكابر الانبياء عليهم السلام والثالث انه وجيه في الدنيا بسبب انه كان مبرا عن العيوب التي وصفته اليهود بها ووجيه في الاخرة بسبب كثرة ثوابه وعلو درجاته عند الله فان قيل كيف كان وجيها في الدنيا واليهود عاملوه بما عاملوه قلنا قد ذكرنا انه تعالى سمى موسى عليه السلام بالوجيه مع ان اليهود طعنوا فيه واذوه الى ان براه الله تعالى مما قالوا وذلك لا يقدح في وجاهة موسى عليه السلام فكذا هاهنا **المسئلة الثانية** قال الزجاج وجيها منصوب على الحال المعنى ان الله يبشرك بهذا الولد وجيها في الدنيا والاخرة والفراء سمى هذا قطعا كانه قال عيسى بن مريم الوجيه فقطع منه الغريب واما قوله تعالى ومن المقربين ففيه وجوه احدها انه تعالى جعل ذلك كالمدح العظيم للملائكة فالحقه بمثل منزلتهم وقربهم بواسطة هذه الصفة وثانيها ان هذا الوصف كالتنبيه على انه عليه السلام سيرفع الى السماء ويصاحب الملائكة وثالثها انه ليس كل وجيه في الاخرة يكون مقربا الا ان اهل الجنة على منازل ودرجات ولذلك قال تعالى وكنتم ازواجا ثلاثة الى قوله والسابقون السابقون اولئك المقربون **اما** قوله ويكلم الناس في المهد وكهلا ففيه مسائل **المسئلة الاولى** الواو للعطف على قوله وجيها والتقدير كانه قال وجيها ويكلم الناس وهذا عندي ضعيف لان عطف الجملة الفعلية على الاسمية غير جائز الا لضرورة او لغابين والاولى ان يقال تقدير الاية ان الله يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى بن مريم الوجيه في الدنيا والاخرة المعدود من المقربين وهذا المجموع جملة واحدة ثم قال ويكلم الناس فقوله ويكلم الناس عطف على قوله ان الله يبشرك **المسئلة الثانية** في المهد قولان احدهما انه حجر امه والثاني هو هذا التي هو المعروف الذي هو مضجع الصبي وقت الرضاع وكيف كان فالمراد انه يكلم الناس في الحالة التي يحتاج الصبي فيها الى المهد **المسئلة الثالثة** قوله وكهلا عطف على الظرف من قوله في المهد كانه قال يكلم الناس صغيرا وها هنا سؤالان السؤال الاول ما الكهل الجواب في اللغة الذي اجتمع قوته وكمل شبابه وهو ماخوذ من قول العرب اكتهل الشبات اذا قوي وتم قال الاعشى

بصاحك الشمس منها كوكب شرق مؤزر بعميم النبت مكتهل

اراد بالمكتهل المنتهي في الحسن والكمال السؤال الثاني ان بكلمه حال كونه في المهد من المعجزات فما الفائدة في ذكر الجواب من وجوه الاول المراد منه بيان كونه متقلبا في الاحوال من الصبي الى الكهولة والتغير على الله تعالى محال فكان المراد منه الرد على من قال من النصارى ان عيسى كان الها والثاني المراد منه انه يكلم الناس مرة واحدة في المهد لاظهار طهارة امه ثم عند الكهولة يتكلم بالوحي والنبوة والثالث قال ابو مسلم معناه ان يتكلم حال كونه في المهد وحال كونه كهلا على حد واحد وصفة واحدة وذلك لانك انه غاية في الحزم والرابع قال الاصم المراد منه بيان انه يبلغ حال الكهولة والسؤال الثالث نقل ان عمر عيسى كان الى ان نقل الينا ثلاثين سنة واشهرا وعلى هذا التقدير لم يبلغ سن الكهولة والجواب من وجهين الاول بينا ان الكهل في اصل اللغة عبارة عن الكامل التام واكمل احوال الناس اذا كان بين الثلاثين والاربعين وصح وصفه بكونه كهلا من هذا الوقت والثاني وهو قول الحسين بن الفضل العجلي ان المراد بقوله وكهلا ان يكون كهلا بعد ان ينزل من السماء في اخر الزمان ويكلم الناس ويقتل الدجال قال الحسين بن الفضل وفي هذه الاية نص على ان عيسى عليه السلام سينزل الى الارض **المسئلة الرابعة** انكرت النصارى كلام المسيح عليه السلام في المهد واحتجوا على صحة قولهم بان كلامه في المهد من اعجب الامور واغربها ولاشك ان هذه الواقعة لو وقعت لوجب ان يكون وقوعها في حضور الجمع العظيم الذي يحصل القطع واليقين بقولهم لان تخصيص مثل هذا المعجز بالواحد والاثنين لا يجوز ومتى حدثت الواقعة العجيبة جدا عند حضور الجمع العظيم فلابد وان تتوفر الدواعي على النقل فيصير ذلك بالغا بالتواتر واخفاء ما يكون بالغا الى حد التواتر ممتنع وايضا فلو امكن ذلك لكان ذلك في حق محمد صلى الله عليه وسلم اولى لان تحدي محمد صلى الله عليه وسلم بالقرآن كان اعظم من تحدي عيسى بهذا الكلام ولما لم يكن ذلك في حق محمد صلى الله عليه وسلم قادحا في نبوته فكذا هاهنا ممنوع الا ان النصارى يلجؤن في اثبات دعواهم الى حيث قالوا انه كان الها وان كان كذلك يمتنع ان يبقى في اخفاء مناقبه وفضائله مع ان الله تعالى جعل الواحد اثنين فاثبت انه لو كانت هذه الواقعة موجودة لكان اول الناس بمعرفته النصارى ولما اطبقوا على انكار علمنا انه ما كان موجودا البتة اجاب المتكلمون عن هذه الشبهة وقالوا ان كلام عيسى عليه السلام في المهد لما كان للدلالة على براءة حال مريم عليها السلام من الفاحشة وكان الحاضرون جمعا قليلين فالسامعون لذلك الكلام كانوا جمعا قليلا ولا يبعد في مثلهم التواطؤ على الاخفاء وبتقدير ان يذكروا ذلك الا ان عيسى لما كان مبرءا لهم في ذلك وينسبونهم الى البهت فهم ايضا قد سكتوا لهذه العلة فلاجل هذه الاسباب بقي الامر مكتوما مخفيا الى ان اخبر الله سبحانه وتعالى محمدا عليه الصلاة والسلام بذلك وايضا ليس كل النصارى ينكرون ذلك فانه نقل عن جعفر بن ابي طالب رضي الله عنه لما قرأ على النجاشي سورة مريم قال النجاشي لا تفاوت بين واقعة عيسى عليه السلام وبين المذكور بهذا الكلام بذرة ثم قال تعالى ومن الصالحين فان قيل عيسى كلمة من الله وكونه وجيها في الدنيا والاخرة وكونه من المقربين عند الله وكونه مكلما للناس في المهد وفي الكهولة كل واحد من هذه الصفات اعظم واشرف من كونه صالحا فلم ختم الله اوصاف عيسى بقوله ومن الصالحين قلنا انه لا رتبة اعظم من كون المرء صالحا لانه لا يكون كذلك الا ويكون جامعا لجميع الافعال والتروك مواظبا على اكمل الوجوه الاصلح والطريق الاكمل ومعلوم ان ذلك يتناول جميع المقامات من الدين والدنيا في افعال القلوب والجوارح

افعال الجوارح فلما ذكر الله تعالى بعض التفاصيل اردفه بهذا الكلام الذي يدل على ارفع الدرجات **قوله تعالى** قالت رب انى يكون لى ولد ولم يمسسنى بشر قال المفسرون انها انما قالت ذلك لان البشرية تقتضي التعجب عما وقع على خلاف العادة وقد قررنا مثله في قصة زكريا عليه السلام وقوله واذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون تقدم في تفسيره في سورة البقرة **قوله تعالى** ويعلمه الكتاب والحكمة والتوراة والانجيل وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** قرأ نافع وعاصم تا والباقون بالنون فاما الاولى فعطف على قوله يخلق ما يشاء، وقال المبرد عطف على يبشرك بكلمة وكذا ركذا او يعلمه الكتاب ومن قرأ بالنون قال تقدير الاية انها قالت رب انى يكون لى ولد فقال الله هكذا يخلق ما يشاء اذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون لهذا وان كان اخبارا عن جملة المغايبة الا انه اخبار من الله تعالى عن نفسه فلا جرم حسن ان يوصل به الاخبار على جهة غير المغايبة فيقال ويعلمه الآن معنى قوله كذلك الله يخلق ما يشاء معناه كذلك نحن نخلق ما نشاء ونعلمه الكتاب والحكمة **المسئلة الثانية** المذكور في هذه الاية امور اربعة معطوف بعضها على البعض بواو العطف والاقرب عندي ان يقال المراد من الكتاب تعليم الخط والكتابة ثم المراد بالحكمة تعليم العلوم وتهذيب الاخلاق لان كمال الانسان بان يعرف الحق لذاته والخير لاجل العمل به ومجموعهما هو المسمى بالحكمة ثم بعد ان صار عالما بالخط والكتابة ومحيطا بالعلوم العقلية والشرعية علمه التوراة وانما اخر تعليم التوراة عن تعليم الخط وتعليم الحكمة لان التوراة كتاب الهي وفيه اسرار عظيمة والانسان ما لم يتعلم العلوم الكثيرة لا يمكنه ان يجوز نفسه البحث على اسرار الكتب الالهية ثم قال في المرتبة الرابعة الانجيل وانما اخر ذكر الانجيل عن ذكر التوراة لان من تعلم الخط ثم تعلم علوم الخلق ثم احاط باسرار الكتاب الذي انزله الله تعالى على من قبله من الانبياء فقد عظمت درجته في العلم فاذا انزل الله تعالى كتابا بعد ذلك كتابا اخر اوقفه على اسراره فذلك هو الغاية القصوى والمرتبة العليا في الفهم والعلم والاحاطة بالاسرار العقلية والشرعية والاطلاع على الحكم العلوية والسفلية فهذا ما عندي من ترتيب هذه الالفاظ الاربعة ثم قال تعالى ورسولا الى بني اسرائيل اني قد جئتكم باية من ربكم وفيه مسائل **المسئلة الاولى** في هذه الاية وجوه الاول تقدير الاية ويعلمه الكتاب والحكمة والتوراة والانجيل ويبعثه رسولا الى بني اسرائيل قائلا اني قد جئتكم باية من ربكم والحذف حسن اذا لم يفض الى الاشتباه الثاني قال الزجاج الاخبار عندي ان التقدير ويكلم الناس رسولا وانما اضمرنا ذلك لقوله اني قد جئتكم والمعنى ويكلمهم رسولا بانى قد جئتكم والثالث قال الاخفش ان شئت جعلته للواو زائدة والتقدير ويعلمه الكتاب والحكمة والتوراة والانجيل ورسولا الى بني اسرائيل قائلا اني قد جئتكم باية **المسئلة الثانية** هذه الاية تدل على انه صلوات الله عليه وسلامه كان رسولا الى كل بني اسرائيل خلافا لبعض اليهود وانه كان مبعوثا الى قوم مخصوصين منهم **المسئلة الثالثة** المراد بالاية الجنس لا الفرد لانه تعالى عد ههنا انواعا من الايات وهي احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص والاخبار عن المغيبات وكان المراد من قوله قد جئتكم باية من ربكم الجنس لا الفرد ثم قال اني اخلق لكم من الطين كهيئة الطير فانفخ فيه فيكون طيرا باذن الله اعلم انه تعالى حكى ههنا خمسة انواع من معجزات عيسى عليه السلام النوع الاول ما ذكر في هذه الاية وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قرأ الجمهور اني بفتح الهمزة وقرأ نافع بكسر الهمزة فمن فتح اني فقد جعله بدلا من انه كانه قال وجئتكم باني اخلق لكم من الطين ومن كسر فله وجهان احدهما الاستئناف وقطع الكلام مما قبله والثاني انه فسر الاية بقوله اني اخلق ويجوز ان تفسر الجملة المتقدمة بما يكون على وجه الابتداء قال تعالى وعد الله الذين امنوا وعملوا الصالحات ثم فسر الموعود بما يحصل بقوله لهم مغفرة وكما ان مثل عيسى عند الله كمثل ادم ثم فسر المثل بقوله خلقه من تراب وهذا الوجه احسن لانه في المعنى كقراءة من فتح اني على جعله بدلا من اية **المسئلة الثانية** اخلق لكم من الطين اي اقدر واصور وقد بينا تفسير قوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم ان الخلق هو التقدير ولا باس بان نذكره ههنا ايضا فنقول الذي يدل عليه القرآن والشعر والاستشهاد اما القرآن فايات احدها قوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين اي المقدرين وذلك لانه ثبت ان العبد لا يكون خالقا بمعنى التكوين والابداع بوجهان يفسر كونه خالقا بالتقدير والتسوية وثانيهما ان لفظ الخلق يطلق على الكذب قال تعالى في سورة العنكبوت انما تخلقون افكا وفي سورة ص ان هذا الا اختلاق والكاذب انما سمي خالقا لانه يقدر الكذب في خاطره ويصوره وثالثها هذه الاية التي نحن بصدد تفسيرها وهي قوله تعالى اني اخلق لكم من الطين اي اصور واقدر وقال في المائدة حكاية عن الله واذ تخلق من الطين كهيئة الطير وكل ذلك هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا وقوله خلق اشارة الى الماضي فلو حملنا قوله خلق على الايجاد والابداع لكان المعنى ان كل ما في الارض الان فهو تعالى كان قد اوجدها في الزمان الماضي وذلك باطل بالاتفاق فاذن يجب حمل الخلق على التقدير حتى يصح الكلام وهو انه تعالى قدر الماضي كما اوجد الآن بقية الارض واما الشعر فكقوله ولانت تفري ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يفري وقوله ولاانت تفري ما فريت ولا انت تبري ما خلقت بقدري وقوله ولاسط بايدي الخالقين ولا بذي للخوالي الاجد الا دثر واما الاستشهاد فهو انه يقال خلق النعل اذا قدرها وسواها بالمقياس والحذاء المقدار من الجزر وقلان حليق بكذا اي له هذا المقدار من الاستحقاق والجدارة لخلقا المملس لان الملاسة استواء بالخشونة الحلاق فثبت ان الخلق عبارة عن التقدير والتسوية اذا عرفت هذا فنقول اختلف الناس في لفظ الخالق قال ابو عبد الله البصري انه لا يجوز اطلاقه على الله تعالى لانه لا يعلم الا بالتقدير والتسوية وذلك عبارة عن الظن والحسبان وذلك على الله محال وقال اصحابنا الخالق ليس الا الله واحتجوا عليه بقوله تعالى خالق كل شيء

من احتج بقوله هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء فالمعنى هل من خالق غير الله موصوف بوصف كونه رازقا من السماء ولا يلزم
من قولنا انه الخالق الذي يكون هذا شانه ليس الا الله صدق قولنا انه لا خالق الا الله واجابوا عن كلام ابي عبد الله بان التقدير
والتسوية عبارة عن العلم او الظن وان كان محالا في حق الله فالعلم ثابت اذا عرفت هذا فقوله اني اخلق لكم من الطين معناه اصور و
اقدر وقوله كهيئة الطير فالهيئة الصورة المهياة من قولهم هيات الشيء اذا قدرته وقوله فانفخ فيه اي في ذلك الطين المصور
وقوله فيكون طيرا باذن الله فيه مسائل **المسئلة الاولى** قرا نافع فيكون طائرا بالالف على الواحد وعلى الجمع يروى
ان عيسى عليه السلام لما ادعى النبوة واظهر المعجزات اخذوا يعتنون عليه وطالبوه بخلق خفاش فاخذ طينا وصوره ثم نفخ فيه فاذا
هو يطير بين السماء والارض قال وهب كان يطير ما دام الناس ينظرون اليه فاذا غاب عن اعينهم سقط ميتا ثم اختلف الناس فقال قوم
انه لم يخلق غير الخفاش فكانت قراءة نافع عليه وقال اخرون انه خلق انواعا من الطير فكانت قراءة الباقين عليه **المسئلة
الثانية** قال بعض المتكلمين الاية تدل على ان الروح جسم رقيق كالريح ولذلك وصفها بالنفخ ثم ها هنا بحث وهو انه هل يجوز ان
يقال انه تعالى اودع في نفس عيسى عليه السلام خاصة بحيث متى نفخ في شيء كان نفخه فيه موجبا لصيرورة ذلك الشيء حيا او يقال ليس الامر كذلك
بل الله تعالى كان خلق الحياة في ذلك الجسم بقدرته عند نفخ عيسى عليه السلام فيه على سبيل اظهار المعجزات وهذا الثاني هو الحق لقوله تعالى
الذي خلق الموت والحياة وحكي عن ابرهيم عليه السلام انه قال في مناظرته مع الملك ربي الذي يحيي ويميت فلو حصل لغيره هذه الصفة
لبطل ذلك الاستدلال **المسئلة الثالثة** القرآن دل على انه عليه السلام انما تولد من نفخ جبريل عليه السلام في مريم وجبريل عليه
السلام روح محض وروحاني محض فلا جرم كان نفخه عيسى عليه السلام سببا للحياة والروح **المسئلة الرابعة** قوله باذن الله معناه
بتكوين الله وتخليقه كقوله تعالى وما كان لنفس ان تموت الا باذن الله اي بان يوجد الله الموت وانما ذكر عيسى عليه السلام هذا القيد ازالة للشبهة
وتنبيها على اني اعمل هذا التصوير فاما خلق الحياة فهو من الله تعالى على سبيل اظهار المعجز على يد الرسول واما النوع الثاني والثالث والرابع من
المعجزات فهو قوله وابرئ الاكمه والابرص واحيي الموتى باذن الله ذهب اكثر اهل اللغة الى ان الاكمه هو الذي ولد اعمى وقال الخليل وغيره هو الذي
عمي بعد ان كان بصيرا وعن مجاهد انه الذي لا يبصر بالليل ويقال لم يكن في هذه الامة اكمه غير قتادة بن دعامة السدوسي صاحب التفسير
وروي انه عليه السلام ربما اجتمع عليه خمسون الفا من المرضى من اطاق منهم اتاه ومن لم يطق اتاه عيسى وما كانت مداواته الا بالدعاء وحده
قال الكلبي كان عيسى عليه السلام يحيي الاموات يناجي يا حي يا قيوم واحيى عازر وكان صديقا له ودعا سام بن نوح من قبره فخرج حيا وسر
على ابن ميت لعجوز فدعا الله عيسى عليه السلام فنزل على سريره حيا ورجع الى اهله وبقي وولد له زكريا باذن الله تعالى رفعا لتوهم من اعتقد
فيه اللاهوتية واما النوع الخامس من المعجزات اخباره عن الغيوب فهو قوله تعالى حكاية عنهم بما تاكلون وما تدخرون في بيوتكم وفيه مسئلتان
المسئلة الاولى في هذه الاية قولان احدهما انه عليه السلام كان من اول امره يخبر عن الغيوب وروي عن السدي انه
قال كان يلعب مع الصبيان ثم كان يخبرهم بافعال ابائهم وامهاتهم وكان يخبرهم بان امك قد خبات لك كذا فيرجع الصبي الى اهله ويبكي
الى ان ياخذ ذلك الشيء ثم قالوا لصبيانهم لا تلعبوا مع هذا الساحر وجمعوهم في بيت فجاء عيسى عليه السلام يطلبهم فقالوا ليسوا في البيت
فقال فمن في هذا البيت فقالوا خنازير فقال عليه السلام كذلك يكونون فاذا هم خنازير والقول الثاني ان الاخبار عن الغيوب انما
ظهر وقت نزول المائدة وذلك لان القوم نهوا عن الادخار فكانوا يخزنون ويدخرون فكان عيسى عليه السلام يخبرهم بذلك **المسئلة
الثانية** الاخبار عن الغيب على هذا الوجه معجزة وذلك لان المنجمين الذين يدعون استخراج الخبي لا يمكنهم ذلك الا عن سؤال يتقدم ثم
يستعينون عند ذلك بالة ويتوصلون بها الى معرفة احوال الكواكب ثم يعترفون بانهم يغلطون كثيرا فاما الاخبار عن الغيب من غير استعانة
بالة ولا تقديم مسئلة لا يكون الا بالوحي من الله تعالى ثم انه عليه السلام ختم كلامه بقوله ان في ذلك لاية لكم ان كنتم مؤمنين والمعنى ان
هذه الخمسة معجزات قاهرة قوية دالة على صدق المدعي لكل من امن بدلالة المعجزة في الجملة على الصدق بل من انكر بدلالة اصل المعجزة على
صدق المدعي وصم البراهمة فانه لا يمكنه ظهور هذه الاية اما من امن بدلالة المعجزة على الصدق لا يبقى له في هذه المعجزات كلام البتة
قوله تعالى ومصدقا لما بين يدي من التوراة اعلم انه عليه السلام لما بين بهذه المعجزات الباهرة
اكونه رسولا من عند الله سبحانه بين بعد ذلك انه بماذا ارسل وهو امران احدهما قوله مصدقا لما بين يدي من التوراة وفيه مسئلتان
المسئلة الاولى قد ذكرنا في قوله ورسولا الى بني اسرائيل اني قد جئتكم باية ان تقديره وابعثه رسولا الى بني اسرائيل قائلا اني
قد جئتكم باية واني بعثت مصدقا لما بين يدي من التوراة وانما حسن حذف هذه الالفاظ لدلالة الكلام عليها **المسئلة الثانية**
انه يجب على كل نبي ان يكون مصدقا لجميع الانبياء لان الطريق الى ثبوت نبوتهم هو المعجزة فكل من حصل له المعجزة وجب الاعتراف بنبوته فلهذا
قلنا بان عيسى عليه السلام يجب ان يكون مصدقا بموسى وبالتوراة ولعل من جملة الاغراض في بعثة عيسى عليه السلام تقرير التوراة وازالة
شبهات المنكرين وتحريفات الجاهلين واما المقصود الثاني من بعثة عيسى عليه السلام قوله ولاحل لكم بعض الذي حرم عليكم وفيه سؤال وهو
انه هذه الاية الاخيرة مناقضة لما قبلها لان هذه الاية الاخيرة صريحة في انها جاءت لاجل بعض الذي كان محرما عليهم في التوراة وهذا يقتضي
ان يكون حكمه خلاف حكم التوراة وهذا يناقض قوله ومصدقا لما بين يدي من التوراة والجواب انه لا تناقض بين الكلامين وذلك ان التصديق

بالتوراة لا معنى له الا اعتقاد ان كل ما فيه فهو حق وصواب واذا لم يكن الشاهد مذكورا في التوراة لم يكن حكم عيسى بتحليل ما كان محرما فيه مناقضا لكونه مصدقا واما اذا كانت البشارة بعيسى عليه السلام موجودة في التوراة لم يكن مجيء عيسى عليه السلام وشرعه مناقضا للتوراة ثم اختلفوا فقال بعضهم انه عليه السلام ما غير شيئا من احكام التوراة قال وهب بن منبه ان عيسى عليه السلام وكان على شريعة موسى عليه السلام كان يقر السبت ويستقبل بيت المقدس بخرانه فتر قوله ولاحل لكم بعض الذي حرم عليكم بامرين احدهما ان الاحبار كانوا قد وضعوا من عند انفسهم شرايع باطلة وينسبونها الى موسى فجاء عيسى عليه السلام ورفعها وابطلها واعاد الامر الى ما كان في زمان موسى عليه السلام والثاني ان الله تعالى كان قد حرم بعض الاشياء على اليهود عقوبة لهم على بعض ما صدر منهم من الطغيانات كما قال تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم ثم بغى بعد ذلك التحريم مسرا على اليهود فجاء عيسى ورفع تلك التشديدات عنهم وقال احرى ان عيسى عليه السلام رفع كثيرا من احكام التوراة ولم يكن ذلك قادحا في كونه مصدقا بالتوراة على ما بيناه ورفع السبت ووضع الاحد قائما مقامه وكان مخالفا في كل ما عمل لما بينا ان الناسخ والمنسوخ كلاهما حق وصدق ثم قال وجيئكم بآية من ربكم وانما اعاده لان اخراج الانسان عن المالوف المعتاد من قديم الزمان عسر فاعاد ذكر المعجزات ليصير كلامه ناجعا في قلوبهم موغرا في طباعهم ثم حرضهم وقال فاتقوا الله واطيعون لان طاعة الرسول من لوازم تقوى الله فبين انه اذا لزمكم ان تتقوا لزمكم ان تطيعوني فيما امركم به عن ربي ثم ختم كلامه بقوله ان الله ربي وربكم ومقصوده اظهار الخضوع والاعتراف بالعبودية لكي لا يقولوا عليه الباطل فيقولوا انه اله او ابن اله لان اقراره بالعبودية يمنع مما يدعيه جهال النصارى عليه ثم قال فاعبدوه هذا صراط مستقيم والمعنى انه تعالى لما كان رب الكل وجب على الكل ان يعبدوه ثم اكد ذلك بقوله هذا صراط مستقيم

قوله تعالى فلما احس عيسى منهم الكفر قال من انصاري الى الله اعلم انه سبحانه لما حكى بشارة مريم بمولد مثل عيسى واستقصى في بيان صفاته وشرح معجزاته ترك هاهنا قصته ولا بد منه فقد ذكرناه في سورة مريم على الاستقصاء وشرع في بيان ان عيسى لما شرح لهم تلك المعجزات واظهر لهم تلك الدلائل فهم بماذا عاملوه فقال فلما احس عيسى منهم الكفر وفي الآية مسائل

المسئلة الاولى الاحساس عبارة عن وجدان التي بالحاسة وهما فيه وجهان احدهما انه يجري اللفظ على ظاهره وهو انهم تكلموا بكلمة الكفر فاحس ذلك منهم والثاني ان يحمله على التاويل وهو ان المراد انه عرف منهم اصرارهم على الكفر وعزمهم على قتله ولما كان ذلك العلم علما لا شبهة فيه مثل العلم الحاصل من الحواس لا جرم عبر عن ذلك العلم بالاحساس

المسئلة الثانية اختلفوا في السبب الذي به ظهر كفرهم على وجوه الاول قال السدي انه تعالى لما بعثه رسولا الى بني اسرائيل حاشر ودعاهم الى دين الله فتمردوا وعصوا فخافهم واختفى عنهم وكان امر عيسى عليه السلام يا قومه كامر محمد صلى الله عليه وسلم وهو بمكة وكان مستضعفا وكان يختفي من بني اسرائيل كما اختفى النبي صلى الله عليه وسلم في الغار وفي منازل من آمن به لما اراد الله ثم انه عليه السلام خرج مع امه ليسيحا في الارض فاتفق انه نزل ليلة على رجل فاحسن ذلك الرجل ضيافته وكان في تلك المدينة ملك جبار فجاء ذلك الرجل يوما حزينا فسأله عيسى عن السبب فقال ملك هذه المدينة رجل جبار وان عادته انه جعل على كل رجل منا يوما يطعمه ويسقيه وجنوده وهذا اليوم نوبتي والامر متعذر علي فلما سمعت مريم ذلك قالت يا ولدي ادع الله ليكفي ذلك فقال يا امه اني ان فعلت ذلك كان فيه شر فقالت فداحسن واكرم ولا بد من اكرامه فقال عيسى عليه السلام اذا قرب مجيء الملك فاملاء قدورك وخوابيك ثم اعلمني فلما فعل دعا الله تعالى فتحول ما في القدور طبيخا وما في الخوابي خمرا فلما جاء الملك اكل وشرب وسأله عن ابن هذه الخمر فتعلل الرجل بالجواب فلم يزل الملك يطالبه بذلك حتى اخبره بالواقعة فقال ان من دعا الله حتى جعل الماء خمرا اذا دعاني ان يحيي الله ولدي لابد وان تجاب وكان ابنه قد مات قبل ذلك بايام فدعا عيسى وطلب منه ذلك فقال عيسى افعل فان به ان عاش كان شرا فقال ما ابالي ما كان اذا رايته وان احببته تركك على ما تفعل فدعا الله عيسى فعاش الغلام فلما راه اهل مملكته قد عاش بنادوا بالسلاح واقبلوا وصاروا مع عيسى مشهورا سيفه للطلب ونصب اليهود قتله واظهروا الطعن فيه بالكفر والقول الثاني ان اليهود كانوا عارفين بانه هو المسيح المبشر به في التوراة وانه ينسخ دينهم وكانوا من اول الامر طاعنين فيه طالبين قتله فلما اظهر الدعوة اشتد غضبهم واخذوا في ايذائه وطلب قتله والقول الثالث ان عيسى عليه السلام ظن من قومه الذين دعاهم الى الاسلام بيان انهم لا يؤمنون وان دعوته لا تنجع فيهم فاحب ان يتحقق ما ظنه بهم فقال من انصاري الى الله فما اجابه الا الحواريون فعند ذلك احس بان سوى الحواريين كافرون مصرون على انكار دينه وطلب قتله

المسئلة الثالثة اما قوله تعالى قال من انصاري الى الله ففيه مسائل

المسئلة الاولى في الآية اقوال الاول ان عيسى عليه السلام لما دعا بني اسرائيل الى الدين وعزموا عليه وعزموا على قتله واخذ يسيح في الارض فرجع اليه جماعة من صيادي السمك وكان فيهم سمعون وهو حواري وهو الذي رد بعد الله تعالى على عيسى عليه السلام الى الآن كان يصيد السمك فان ابتغني صرت كيت يصيد الناس بجراءة الابد وطلبوا منه المحرو كان سمعون قد رمى شبكته تلك الليلة في الماء فما اصطاد شيئا فامر عيسى بالقاء شبكته في الماء مرة اخرى فاجتمع في تلك الشبكة من السمك ما كادت تتمزق واستغاثوا باهل سفينة اخرى وملوا السفينة الاخرى فعند ذلك امنوا بعيسى عليه السلام والقول الثاني ان قوله من انصاري الى الله انما كان في آخر امره حين اجمع اليهود عليه طلبا لقتله ثم هاهنا احتمالان الاول ان اليهود لما طلبوه للقتل وكان هو في الهرب عنهم فقال لاولئك الاثني عشر من الحواريين ايكم يجب ان يكون رفيقي في الجنة على ان يلقى عليه شبهي فيقتل مكاني فاجابه الى ذلك بعضهم مما يذكر النصارى في الجملة ان اليهود لما اخذوا عيسى عليه السلام سلمون سيفه وضرب به عبدا كان فيهم لرجل من الاحبار عظيم فزعم باذنه فقال له عيسى حشك شر اذن العبد فردها الى موضعها فصارت كما كانت والحاصل ان المراد من طلب النصرة انما هو

على دفع الشر عنهم والاحتمال الثاني انه دعاهم الى القتال مع القوم لقوله تعالى في سورة اخرى فآمنت طائفة من بني اسرائيل وكفرت طائفة
فايدنا الذين آمنوا على عدوهم فاصبحوا ظاهرين **المسئلة الثانية** قوله الى الله فيه وجوه الاول التقدير من انصاري حين ذهابي
الى الله او حال التجائي الى الله والثاني التقدير من انصاري الى ان ابين امر الله والى ان اظهر دينه ويكون الى ههنا غاية كانه اراد من يثبت
على نصرتي الى ان تتم دعوتي ويظهر امر الله والثالث قال الاكثرون من اهل اللغة الى ههنا بمعنى مع قال سبحانه وتعالى ولا تاكلوا اموالهم
الى اموالكم اي معها وقال عليه السلام الذود الى الذود ابل اي مع الذود قال الزجاج كلمة الى ليست بمعنى كلمة مع فانك لو قلت ذهب زيد الى
عمرو لم يجز ان تقول ذهب زيد مع عمرو لان الى تفيد الغاية ومع تفيد ضم الشيء الى الشيء بل المراد من قولنا ان الى ههنا بمعنى هو انه يفيد فايدته
من حيث ان المراد من يضيف نصرته الى اياي الى نصرة الله تعالى اياي وكذلك المراد من قوله لا تاكلوا اموالكم مضموما الى اموالكم وكذا قوله عليه
السلام الذود الى الذود مضموما الى الذود ابل الرابع ان يكون المعنى من انصاري فيما يكون قربة الى الله ووسيلة اليه وفي الحديث انه عليه السلام
كان يقول اذا ضحى اللهم منك واليك اي تقربا اليك وقد يقول الرجل لغيره عند دعائه اليه الي الي اي ضم الي فكذا ههنا المعنى من انصاري فيما
يكون قربة الى الله الخامس ان يكون الى بمعنى اللام كانه قال من انصاري لله نظيره قوله تعالى هل من شركائكم من يهدي الى الحق قل الله يهدي للحق السادس
تقدير الاية من انصاري في سبيل الله والى بمعنى في جائز وهذا قول الحسن **قوله تعالى** قال الحواريون نحن
انصار الله فيه مسئلتان **المسئلة الاولى** ذكروا في لفظ الحواري وجوها الاول ان الحواري اسم موضوع لخاصة الرجل وخالصته ومنه
يقال للدقيق حواري لانه هو الخالص منه وقال عليه السلام للزبير انه ابن عمتي وحواري من امتي والحواريات من النساء النقيات الالوان والجلود
فعلى هذا الحواريون هم صفوة الانبياء الذين اخلصوا وخلصوا في التصديق بهم وفي نصرتهم والقول الثاني ان الحواري اصله من الحور وهو شدة
البياض ومنه قيل للدقيق حواري ومنه الاحور والحور نقاء بياض العين وحورت الثياب اي بيضتها وعلى هذا القول اختلفوا في ان اولئك لم سموا
بهذا الاسم فقال سعيد بن جبير لبياض ثيابهم وقيل كانوا قصارين يبيضون الثياب وقيل لان قلوبهم كانت نقية طاهرة من كل نفاق وريبة
فسموا بذلك مدحا لهم اشارة الى نقاء قلوبهم كالثوب الابيض وهذا كما يقال فلان نقي الجيب طاهر الذيل اذا كان بعيدا عن الافعال الذميمة وفلان
دنس الثياب اذا كان مقدما على ما لا ينبغي والقول الثالث قال الضحاك مر عيسى عليه السلام بقوم من الذين كانوا يغسلون الثياب فدعاهم الى الايمان
فآمنوا والذي يغسل الثياب يسمى بلفظ النبط هواري وهو القصار فعربت هذه اللفظة فصارت حواري وقال مقاتل بن سليمان الحواريون هم القصارون
واذا عرفت اصل هذا اللفظ صار يعرف الاستعمال دليلا على خواص الرجل وبطانته **المسئلة الثانية** اختلفوا في ان هؤلاء الحواريين من
كانوا فالقول الاول انه عليه السلام مر بهم وهم يصطادون السمك فقال لهم تعالوا تصطادوا الناس قالوا ومن انت قال انا عيسى بن مريم عبد الله
ورسوله فطلبوا منه المعجز على ما حكيناه فلما اظهر المعجز آمنوا به فهم الحواريون والثاني قالوا سلمته امه الى صباغ فكان اذا اراد ان يعلمه
شيئا كان هو اعلم به منه واراد الصباغ ان يغيب يوما لبعض مهماته فقال له هنا ثياب مختلفة وقد اعلمت على كل واحد علامة معينة فاصبغها
بتلك الالوان بحيث يتم المقصود عند رجوعي ثم غاب فطبخ عيسى عليه السلام حبا واحدا وجعل الجميع فيه وقال كوني باذن الله كما اريد فرجع
الصباغ وساله فاخبره بما فعل فقال قد افسدت علي الثياب قال قم فانظر وكان يخرج ثوبا احمر وثوبا اخضر وثوبا اصفر كما كان يريد الى ان
خرج الجميع على الالوان التي ارادوها فتعجب الحاضرون منه وآمنوا به فهم الحواريون والقول الثالث كان الحواريون اثني
عشر رجلا اتبعوا عيسى عليه السلام فكانوا اذا جاعوا قالوا يا روح الله جعنا فيضرب بيده الى الارض فيخرج لكل واحد رغيفان
واذا عطشوا قالوا عطشنا فيضرب بيده الى الارض فيخرج الماء فيشربون فقالوا من افضل منا اذا شئنا اطعمنا واذا شئنا سقينا
وقد آمنا بك فقال افضل منكم من يعمل بيده ويأكل من كسبه قال فصاروا يغسلون الثياب بالكرى فسموا حواريين والقول
الرابع انهم كانوا ملوكا قالوا وذلك ان واحدا من الملوك صنع طعاما وجمع الناس عليه فكان عيسى عليه السلام على قصعة منها فكانت
القصعة لا تنقص فذكروا هذه الواقعة لذلك الملك فقال اتعرفونه قالوا نعم فقدموا اليه بعيسى فقال من انت قال عيسى ابن مريم قال
فاني اترك ملكي واتبعك فتبعه ذلك الملك واقاربه فاولئك هم الحواريون قال القفال ويجوز ان يكون بعض هذه الحواريين الاثني عشر من
الملوك وبعضهم من صيادي السمك وبعضهم من القصارين والكل سموا بالحواريين لانهم كانوا انصار عيسى عليه السلام واعوانه والمخلصين
في محبته وطاعته **المسئلة الثالثة** المراد من قوله نحن انصار الله اي نحن انصار دين الله وانصار انبيائه لان نصرة
الله سبحانه في الحقيقة محال فالمراد ما ذكرناه اما قوله آمنا بالله فهذا يجري مجرى ذكر العلة والمعنى يجب علينا ان نكون من انصار
الله لاجل انا آمنا فان الايمان يوجب نصرة دين الله والذب عن اوليائه والمحاربة مع اعدائه ثم قالوا واشهد بانا مسلمون وذلك لان
اشهادهم عيسى على انفسهم اشهاد لله سبحانه ايضا ثم فيه قولان الاول المراد واشهد بانا منقادون لما نريده منا في نصرتك والذب عنك
مستسلمون لامر الله تعالى فيه الثاني ان ذلك اقرار منهم بان دينهم الاسلام وانه دين كل الانبياء عليهم السلام واعلم انهم لما اشهدوا عيسى عليه
السلام على ايمانهم وعلى اسلامهم تضرعوا الى الله سبحانه وقالوا ربنا آمنا بما انزلت واتبعنا الرسول فاكتبنا مع الشاهدين وذلك لان القوم آمنوا
بالله حيث قالوا في الاية المتقدمة آمنا بالله ثم آمنوا بكتاب الله حيث قالوا آمنا بما انزلت وآمنوا برسل الله حيث قالوا واتبعنا فعند ذلك
طلبوا الزلفة والثواب فقالوا فاكتبنا مع الشاهدين وهذا يقتضي ان يكون للشاهدين فضل يزيد على فضل الحواريين ويفضل على درجتهم

فعند هذا ذكر المفسرون وجوها الاول قال بن عباس مع الشاهدين اي مع محمد صلى الله عليه وسلم وامته غفر الله لهم لانهم هم المخصوصون
باداء الشهادة قال تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا الثاني وهو منقول ايضا عن ابن
عباس اكتبنا مع الشاهدين اي اكتبنا في زمرة الانبياء لان كل نبي شاهد لقومه قال تعالى فلنسألن الذين ارسل اليهم ولنسألن المرسلين وقد
اجاب الله دعاءهم وجعلهم انبياء ورسلا فاحيوا الموتى وصنعوا كل ما صنع عيسى عليه السلام القول الثالث اكتبنا مع الشاهدين اي اكتبنا
في جملة من شهد لك بالتوحيد ولانبيائك بالتصديق والمقصود من هذا انهم لما اشهدوا عيسى على اسلام انفسهم حيث قالوا واشهد بانا مسلمون
فقد اشهدوا الله على ذلك تاكيدا للامر وتقوية له وايضا طلبوا من الله مثل ثواب كل مومن شهد لله بالتوحيد ولانبيائه بالنبوة القول
الرابع ان قوله فاكتبنا مع الشاهدين اشارة الى ان كتاب الابرار انما يكون في السموات مع الملائكة قال تعالى كلا ان كتاب الابرار لفي عليين فاذا
كتب الله ذكرهم مع الشاهدين المومنين كان ذكرهم في الملأ الاعلى وعند الملائكة المقربين مشهورا القول الخامس انه تعالى قال شهد الله
انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم فجعل اولي العلم من الشاهدين وقرن ذكرهم بذكر نفسه وذلك درجة عظيمة ومرتبة عالية فقالوا
واكتبنا مع الشاهدين اي اجعلنا من تلك الفرقة الذين قرنت ذكرهم بذكرك القول السادس ان جبريل عليه السلام لما سال محمدا عليه
الصلاة والسلام عن الاحسان فقال ان تعبد الله كانك تراه وهذا غاية درجة العبد في الاشتغال بالعبودية وهي ان العبد في مقام
الشهود لا في مقام الغيبة فهولاء القوم لما صاروا كاملين في درجة الاستدلال ارادوا الترقي من مقام الاستدلال الى مقام الشهود والمكاشفة
قالوا واكتبنا مع الشاهدين والقول السابع ان من كان في مقام شهود الحق لم يبال بما يصل اليه من المشاق والالام فلما قبلوا من عيسى عليه
السلام ان يكونوا ناصرين له ذابين عنه قالوا واكتبنا مع الشاهدين اي اجعلنا ممن يكون في شهود جلالك حتى نصير مستحقرين لكل ما يصل
الينا من المشاق والالام والمتاعب فحينئذ يسهل علينا الوفاء بما التزمناه من نصرة رسولك ونبيك ثم قال تعالى ومكروا ومكر الله
والله خير الماكرين وفيه مسائل **المسألة الاولى** اصل المكر في اللغة السعي بالفساد في خفية ومداجاة قال الزجاج يقال
مكر الليل وامكر اذا اظلم وقال تعالى واذ يمكر بك الذين كفروا وقال وما كنت لديهم اذ اجمعوا امرهم وهم يمكرون وقيل اصله من اجتماع
الامر واحكامه ومنه امراة ممكورة اي مجتمعة الخلق واحكام الراي يقال الاجماع والجمع قال تعالى فاجمعوا امركم وشركاءكم فلما كان المكر رايا محكما
مصونا عن جهات النفس والصور لا جرم سمي مكرا **المسألة الثانية** اما مكرهم بعيسى عليه السلام فهو انهم هموا بقتله واما مكر
الله بهم ففيه وجوه الاول مكر الله بهم هو انه رفع عيسى عليه السلام الى السماء وذلك ان يهودا ملك اليهود اراد قتل عيسى عليه السلام وكان جبريل
عليه السلام لا يفارقه ساعة وهو معنى قوله تعالى وايدناه بروح القدس فلما ارادوا ذلك امره جبريل عليه السلام من تلك الروزنة وكان
قد القى شبهه على غيره فاخذ وصلب فتفرق الحاضرون ثلث فرق فرقة قالوا كان الله فينا فذهب واخرى قالت كان ابن الله والفرقة
الثالثة قالت كان عبد الله ورسوله فاكرمه بان رفعه الى السماء وصار لكل فرقة جمع وظهرت الكافرون على الفرقة المومنة الى ان بعث الله
محمدا صلى الله عليه وسلم وفي الجملة فالمراد من مكر الله بهم ان رفعه الى السماء وما مكنهم من ايصال الشر اليه الوجه الثاني ان الحواريين كانوا
اثني عشر وكانوا مجتمعين في بيت فنافق واحد منهم ودل اليهود عليه فالقى الله شبهه عليهم ورفع عيسى فاخذوا ذلك المنافق الذي كان منهم وقتلوه
وصلبوه على ظن انه عيسى عليه السلام فكان ذلك هو مكر الله بهم **المسألة الثالثة** ذكر محمد بن اسحاق ان اليهود عذبوا الحواريين بعد
ان رفع عيسى فشمسوهم وعذبوهم ولقوا منهم الجهد فسمع بذلك ملك الروم وكان ملك اليهود من رعيته فقيل له ان رجلا من بني اسرائيل ممن يحب
امرك كان يخبرهم انه رسول الله واراهم احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص فقال لو علمت ذلك ما خليت بينه وبينهم ثم بعث الى الحواريين فانتزعهم
من ايديهم وسالهم عن عيسى عليه السلام فاخبروه فبايعهم على دينهم وانزل المصلوب فغيبه واخذ الخشبة فاكرمها وصانها ثم غزا بني اسرائيل فقتل
منهم خلقا عظيما ومنه ظهر امر النصرانية في الروم وكان اسم هذا الملك طيباريس وهو صار نصرانيا الا انه ما اظهر ذلك ثم انه جاء بعده ملك
اخر يقال له ططس وغزا بيت المقدس بعد ارتفاع عيسى عليه السلام بنحو من اربعين سنة فقتل وسبى ولم يترك في مدينة بيت المقدس حجرا على حجر
فخرج عند ذلك قريظة والنظير الى الحجاز فهذا كله مما جازاهم الله تعالى على تكذيب المسيح والهم بقتله والقول الرابع ان الله تعالى سلط
عليهم ملك فارس حتى قتلهم وسباهم وهو قوله تعالى بعثنا عليكم عبادا لنا اولي باس شديد فهذا هو مكر الله بهم والقول الخامس يحتمل ان
يكون المراد انهم مكروا في اخفاء امره وابطال دينه ومكر الله بهم حيث اعلى دينه واظهر شريعته وقهر بالذل والدناءة اعداءهم وهم اليهود ٥
المسألة الرابعة المكر عبارة عن الاحتيال في ايصال الشر والاحتيال على الله محال فصار لفظ المكر في حقه تعالى
من المتشابهات وذكروا في تاويله وجوها الاول انه تعالى سمى جزاء المكر بالمكر كقوله سبحانه وجزاء سيئة سيئة مثلها وسمى جزاء المخادعة
بالمخادعة وجزاء الاستهزاء بالاستهزاء والثاني انه معاملة الله معهم كانت شبيهة بالمكر فسمي بذلك الثالث وهو ان هذا اللفظ ليس من
المتشابهات لان المكر عبارة عن التدبير المحكم الكامل ثم اختص في العرف بالتدبير في ايصال الشر الى الغير وذلك في حق الله تعالى غير ممتنع
قوله تعالى اذ قال الله يا عيسى اني متوفيك وفي الاية مسائل **المسألة الاولى**
العامل في اذ قوله ومكروا ومكر الله والله خير الماكرين اذ قال الله اي وجد هذا المكر حين قال الله هذا القول وقيل التقدير ذلك اذ قال
المسألة الثانية اعلم انه تعالى شرف عيسى عليه السلام في هذه الاية بصفات الصفة الاولى قوله اني متوفيك ونظيره

قوله تعالى حكاية عنه فلما توفيتني كنت انت الرقيب عليهم واختلف اهل التاويل في هاتين الايتين على طريقين احدهما اجرا الاية على
ظاهرها من غير تقديم وتاخير فيها والثاني فرض التقديم والتاخير فيها اما الطريق الاول فبيانه من وجوه الاول ان معنى قوله
اني متوفيك اي اني متمم عمرك واذا تم عمرك فحينئذ اتوفاك فلا اتركهم الان حتى يقتلوك بل انا ارفعك الى سمائي ومقر ملائكتي واصونك
عن ان يتمكنوا من قتلك وهذا تاويل حسن والثاني متوفيك اي مميتك وهو مروي عن ابن عباس ومحمد بن اسحاق قالوا والمقصود ان لا تصل اعداؤه
من اليهود الى قتله ثم انه تعالى بعد ذلك اكرمه بان رفعه الى السماء ثم اختلفوا على ثلاثة اوجه احدها قال وهب توفي ثلث ساعات ثم رفع
واحيي وثانيها قال محمد بن اسحاق توفي سبع ساعات ثم احياه الله ورفعه والثالث قال الربيع بن انس انه تعالى نومه حال ما رفعه الى السماء
قال تعالى الله يتوفى الانفس حين موتها الوجه الثالث في تاويل الاية ان المراد في قوله متوفيك ورافعك الي لا يفيد الترتيب فالاية تدل على انه
تعالى يفعل به هذه الافعال فاما كيف يفعل ومتى يفعل فالامر فيه موقوف على الدليل وقد ثبت بالدليل انه حي وورد الخبر عن النبي صلى الله عليه
وسلم انه سينزل ويقتل الدجال ثم انه سبحانه يتوفاه بعد ذلك والوجه الرابع في التاويل ما قاله ابو بكر الواسطي وهو ان المراد اني متوفيك
عن شهواتك وحظوظ نفسك ثم قال ورافعك الي وذلك ان من لم يصر فانيا عما سوى الله لا يكون له وصول الى مقام معرفة الله سبحانه وايضا
فعيسى عليه السلام لما رفع الى السماء صارت حاله كحال الملائكة في زوال الشهوات والغضب والاخلاق الذميمة والوجه الخامس في التاويل
ان التوفي اخذ الشيء وافيا ولما علم الله تعالى ان من الناس من يخطر بباله ان الذي رفعه الله هو روحه لا جسده ذكر هذا الكلام ليدل على انه
عليه السلام رفع بتمامه الى السماء بروحه وجسده الوجه السادس اني متوفيك اني اجعلك كالمتوفى لانه اذا رفع الى السماء وانقطع خبره واثره
عن الارض كان كالمتوفى واطلاق اسم الشيء على ما يشابهه في اكثر خواصه وصفاته جائز حسن الوجه السابع ان التوفي هو القبض يقال
وفاني فلان دراهمي ووافاني وتوفيتها منه كما يقال سلم فلان دراهمي الي وتسلمتها منه وقد يكون ايضا توفي بمعنى استوفى وعلى كل الاحتمالين
كان اخراجه من الارض واصعاده الى السماء توفيا له فان قيل فعلى هذا الوجه كالتوفي عين الرفع اليه فيصير قوله ورافعك الي تكرارا قلنا
قوله اني متوفيك يدل على حصول التوفي وهو جنس تحته انواع بعضها بالموت وبعضها بالاصعاد الى السماء فلما قال بعده ورافعك الي كان هذا
تعيينا للنوع فلم يكن تكرارا الوجه الثامن ان يقدر فيه حذف المضاف والتقدير متوفي عملك بمعنى مستوفي عملك ورافعك الي اي
ورافع عملك الي وهو كقوله اليه يصعد الكلم الطيب والمراد من هذه الاية انه سبحانه بشره بقبول طاعاته واعماله وعرفه ان ما يصل اليه
من المتاعب والمشاق في تمشية دينه واظهار شريعته من الاعداء فهو لا يضيع اجره ولا يهدر ثوابه فهذه جملة الوجوه المذكورة على قول من يجري
الاية على ظاهرها من غير ان يحتاج فيها الى تقديم وتاخير الطريق الثاني قول من قال لا بد في الاية من تقديم وتاخير قالوا ان قوله
ورافعك الي يقتضي انه رفعه حيا والواو لا تقتضي الترتيب فلم يبق الا ان يقول فيها تقديم وتاخير والمعنى اني رافعك الي ومطهرك من الذين كفروا
ومتوفيك بعد اتراني اياك من الدنيا ومثله من التقديم والتاخير كثير في القران واعلم ان الوجوه الكثيرة التي قد بيناها يغني عن التزام مخالفة
الظاهر والله اعلم **المسئلة الثانية** من الصفات التي ذكرها الله تعالى لعيسى عليه السلام قوله ورافعك الي والمشبهة يتمسكون
بهذه الاية في اثبات المكان لله تعالى وانه في السماء وقد دللنا في المواضع الكثيرة من هذا الكتاب بالدلائل القاطعة على انه يمتنع كونه تعالى
في المكان فوجب حمل هذا الظاهر على التاويل وهو من وجوه الاول ان المراد الى محل كرامتي وجعل ذلك رفعا اليه تفخيم وتعظيم ومثله قوله اني
ذاهب الى ربي وانما ذهب ابرهيم من العراق الى الشام وقد يقول السلطان ارفعوا هذا الامر الى القاضي وقد يسمي الحجاج زوار الله وسمي المجاورون
جيران الله والمراد من كل ذلك التفخيم والتعظيم فكذا هاهنا الوجه الثاني في التاويل ان يكون قوله ورافعك الي معناه انه يرفع الى مكان لا
يملك الحكم عليه فيه غير الله لان في الارض قد يتولى الخلق انواع الاحكام فاما السموات فلا حاكم هناك في الحقيقة وفي الظاهر الا الله الوجه
الثالث ان التقدير القول بان الله في كل مكان لم يكن ارتفاع عيسى الى ذلك المكان سببا لانتفاعه وفرحه بل انما ينتفع بذلك لو وجد
هناك مطلوبه من الثواب والروح والراحة والريحان فعلى كلا القولين لا بد من حكم اللفظ على ان المراد ورافعك الى محل ثوابك ومجازاتك
واذا كان لا بد من اضمار ما ذكرناه لم يبق في الاية دلالة على اثبات المكان لله تعالى الصفة الثالثة من صفات عيسى عليه السلام قوله
تعالى ومطهرك من الذين كفروا والمعنى مخرجك من بينهم ومفرق بينك وبينهم وكما عظم شانه بلفظ الرفع اليه اخبر عن معنى التخليص بلفظ
التطهير وكل ذلك يدل على المبالغة في اعلاء شانه وتعظيم منصبه عند الله تعالى **المسئلة الثالثة** قوله تعالى وجاعل الذين
اتبعوك فوق الذين كفروا الى يوم القيامة وفيه وجهان الاول ان المعنى ان الذين اتبعوا عيسى عليه السلام على دينه يكونون فوق الذين كفروا به من
اليهود بالقهر والسلطان والاستعلاء الى يوم القيامة فيكون ذلك اخبارا عن ذل اليهود وانهم يكونون مقهورين الى يوم القيامة فاما متبعوا
المسيح فهم الذين كانوا يؤمنون بانه عبد الله ورسوله واما بعد الاسلام فهم المسلمون واما النصارى فهم وان اظهروا من انفسهم موافقته فهم
يخالفونه اشد المخالفة من حيث انه صريح العقل يشهد بانه عليه السلام ما كان يرضى بشيء مما يقوله هؤلاء الجهال ومع ذلك فانا نرى
ان دولة النصارى في الدنيا اعظم واقوى من دولة اليهود فلا نرى من طرف في اطراف الدنيا ملكا يهوديا ولا بلدة مملوة من اليهود بل يكونون اين
كانوا في الذلة والمسكنة واما النصارى فامرهم بخلاف ذلك القول الثاني ان المراد من هذه الفوقية بالحجة والدليل واعلم ان هذه الاية
تدل على ان المراد من الرفعة في قوله ورافعك الي هو الرفعة بالدرجة والمنقبة لا بالمكان والجهة كما ان الفوقية في هذه الاية ليست بالمكان

بل بالدرجة والرفعة اما قوله تعالى ثم الى مرجعكم فاحكم بينكم فيما كنتم فيه تختلفون فالمعنى انه تعالى بشر عيسى عليه
السلام بانه يعطيه في الدنيا تلك الخواص الشريفة والدرجات العالية واما في القيامة فانه يحكم بين المؤمنين به وبين الجاحدين
برسالته وكيفية ذلك الحكم ما ذكره في الاية التي بعد هذه الاية وبقي من مباحث هذه الاية موضع مشكل وهو ان نص القران دل
على انه تعالى حين رفعه القى شبهه على غيره على ما قال وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم والاخبار ايضا واردة بذلك الا ان الروايات
اختلفت فتارة يروى ان الله تعالى القى شبهه على بعض الاعدا الذين دلوا اليهود على مكانه فقتلوه وصلبوه وتارة انه عليه السلام
رغب بعض خواص اصحابه في ان يلقي الله شبهه عليه حتى يقتل في مكانه وبالجملة فكيف ما كان ففي القا شبهه على الغير اشكالات
فالاشكال الاول انا لو جوزنا القا شبه انسان على انسان اخر لزمت السفسطة فاني اذا رايت ولدي ثم رايته ثانيا فحينئذ اجوز
ان يكون هذا الذي اراه ثانيا ليس ولدي بل هو انسان اخر القى شبهه عليه وحينئذ يرتفع الامان عن المحسوسات وايضا
فمدار الامر في الاخبار المتواترة على ان يكون المخبر الاول انما اخبر عن المحسوس فاذا جاز وقوع الغلط في المبصرات كان سقوط خبر
التواتر اولى وبالجملة ففتح هذا الباب اوله سفسطة واخره ابطال للنبوات بالكلية والاشكال الثاني وهو ان الله تعالى كان
قد امر جبريل عليه السلام بان يكون معه في اكثر الاحوال هكذا قاله المفسرون في تفسير قوله تعالى اذ ايدتك بروح القدس ثم ان
طرف جناح واحد من اجنحة جبريل عليه السلام كان يكفي للعالم من البشر فكيف لم يكف في منع اولئك اليهود عنه وايضا انه عليه السلام كان
قادرا على احياء الموتى وابرا الاكمه والابرص فكيف لم يقدر على اماتة اولئك اليهود الذين قصدوه بالسوء على اسقامهم والقاء الزمانة
والفلج عليهم حتى يصيروا عاجزين عن التعرض له والاشكال الثالث انه تعالى كان قادرا على تخليصه من اولئك الاعدا بان يرفعه
الى السماء فما الفائدة في القاء شبهه على الغير وهل فيه الا القاء مسكين الى القتل من غير فائدة البتة والاشكال الرابع
انه اذا القى شبهه على الغير ثم انه رفع بعد ذلك الى السماء فالقوم اعتقدوا فيه انه هو عيسى عليه السلام مع انه ما كان عيسى عليه
السلام فهذا كان القا لهم في الجهل والتلبيس وهذا لا يليق بحكمة الله تعالى والاشكال الخامس ان النصارى على كثرتهم في مشارق
الارض ومغاربها وشدة محبتهم للمسيح عليه السلام وغلوهم في امره اخبروا انهم شاهدوه مقتولا مصلوبا فلو انكرنا ذلك طعنا فيما ثبت
بالتواتر والطعن في التواتر يوجب الطعن في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ونبوة عيسى بل وجودهما ووجود سائر الانبياء وكل ذلك باطل
والاشكال السادس انه ثبت بالتواتر ان المصلوب بقي حيا زمانا طويلا فلو لم يكن ذلك عيسى بل كان غيره لاظهر الخبر ولقال اني
لست بعيسى بل انا غيره ولبالغ في تعريف هذا المعنى ولو ذكر ذلك لاشتهر عند الخلق ذلك فلما لم يوجد شيء من هذا علمنا انه ليس الامر على
ما ذكرتم فهذا مجموع ما في هذا الموضع من السؤالات والجواب عن الاول ان كل من اثبت القادر المختار سلم انه تعالى قادر
على ان يخلق انسانا على صورة زيد مثلا ثم ان هذا التجويز لا يوجب الشك المذكور فكذا القول فيما ذكرتم والجواب عن الثاني ان
جبريل عليه السلام لو دفع الاعدا عنه او اقدر الله عيسى على دفع الاعدا عن نفسه لبلغت معجزته الى حد الالجاء وذلك غير جائز وهذا هو
الجواب عن الاشكال الثالث فانه تعالى لو رفعه الى السماء وما القى شبهه على الغير لبلغت تلك المعجزة الى حد الالجاء والجواب عن الرابع
ان تلامذة عيسى كانوا حاضرين وكانوا عالمين بكيفية الواقعة وهم كانوا يزيلون ذلك التلبيس والجواب عن الخامس ان الحاضرين في
ذلك الوقت كانوا قليلين ودخول الشبهة على الجمع القليل جائز والتواتر اذا انتهى في اخر الامر الى الجمع القليل لم يكن مفيدا للعلم
والجواب عن السادس ان بتقدير ان يكون الذي القى شبه عيسى عليه السلام عليه كان مسلما وقتل ذلك عن عيسى جاز ان يسكت عن
تعريف حقيقة الحال في تلك الواقعة وبالجملة فالاسولة التي ذكروها امور يتطرق الاحتمالات اليها من بعض الوجوه وبما ثبت بالمعجز القاطع
صدق محمد صلى الله عليه وسلم في كل ما اخبر عنه امتنع صيرورة هذه الاسولة المحتملة معارضة للنص القاطع والله اعلم

قوله تعالى فاما الذين كفروا فاعذبهم عذابا شديدا في الدنيا والاخرة وما لهم من ناصرين

اعلم انه تعالى لما ذكر ان الى مرجعكم فاحكم بينكم فيما كنتم فيه تختلفون بين بعد ذلك مفصلا ما ذلك الحكم وما ذلك الاختلاف اما الاختلاف
فهو بان كفر قوم اخرون واما الحكم فمن كفر فهو ان يعذبه عذابا شديدا في الدنيا والاخرة واما الحكم فمن امن وعمل الصالحات
ان يوفيهم اجورهم وفي الاية مسائل المسئلة الاولى اما عذاب الكافر في الدنيا فهو من وجهين الاول القتل والسبي وما
شاكله حتى لو ترك الكفر لم يحسن ايقاعه به فذلك داخل في عذاب الدنيا والثاني ما يلحق الكافر من الامراض والمصائب وقد اختلفوا في
ان ذلك هل هو عقاب ام لا قال بعضهم انه عقاب في حق الكافر فاذا وقع مثله للمؤمن فانه لا يكون عقابا بل يكون ابتلاء وامتحانا وتكون جارية
مجرى الحدود التي تقام على التائب فانها لا تكون عقابا بل امتحانا والدليل عليه انه تعالى يعد الكل بالصبر عليها والرضى بها والتسليم لها وما
هذا حاله لا يكون عقابا فان قيل فقد سلمتم في الوجه الاول انه عذاب الكافر على كفره وهذا على خلاف قوله ولو يؤاخذ الله الناس بظلمهم
ما ترك عليها من دابة وكلمة لو تفيد انتفاء الشيء لانتفاء غيره فوجب ان لا توجد المؤاخذة في الدنيا وايضا قال تعالى اليوم تجزى كل نفس بما كسبت
وذلك يقتضي حصول المجازاة في ذلك اليوم لا في الدنيا قلنا الاية الدالة على حصول العقاب في الدنيا خاصة والايات التي ذكرتموها عامة
والخاص مقدم على العام المسئلة الثانية لقائل ان يقول وصف العقاب بالشدة يقتضي ان يكون عقاب الكافر في الدنيا

اشد ولسنا نجد الامر كذلك فان الامر ربما يكون على الكفار واحرى على المسلمين ولا نجد بين الناس تفاوتا فلنا بل التفاوت موجود في الانسان الدنيا لان الاية في بيان امر اليهود الذين كذبوا عيسى عليه السلام وبرئ الذلة والمسكنة لازمة لهم الى الاعكال المسئلة الثالثة وصف تعالى هذا العذاب بانه ليس لهم من ينصرهم ويدفع ذلك فان قيل النبي قد يمنع على الامة وعلى المؤمنين قتل الكفار بسبب العهد وعقد الذمة قلنا المانع هو العهد وذلك اذا زال العهد حل قتله ثم قال تعالى واما الذين امنوا وعملوا الصالحات فيوفيهم اجورهم والله لا يحب الظالمين وفيه مسايل المسئلة الاولى قرا حفص عن عاصم فيوفيهم بالياء بمعنى فيوفيهم الله والباقون بالنون حملا على ما تقدم من قوله فاحكم فاعذبهم وهو الاوفق لانه نسق الكلام المسئلة الثانية ذكر الذين امنوا ووصفهم بانهم عملوا الصالحات وذلك يدل على ان العمل الصالح خارج عن مسمى الايمان وقد تقدم ذكر هذه الدلالة مرارا المسئلة الثالثة احتج من قال بان للعمل علة للجزاء بقوله فيوفيهم اجورهم فشبههم في عبادتهم لاجل طلب الثواب بالمستاجر والكلام فيه ايضا قد تقدم المسئلة الرابعة المعتزلة احتجوا بقوله والله لا يحب الظالمين على انه تعالى لا يريد الكفر والمعاصي قالوا الان مريد الشيء لا بد وان يكون محبا له اذا كان ذلك الشيء من الافعال والمحبة خالف الارادة اذا علقنا بالاشخاص فقد يقال احب زيدا ولا يقال اريده فاما اذا علقنا بالافعال فهما واحد اذا استعملنا على صيغة اللغة فصار قوله والله لا يحب الظالمين بمنزلة قوله والله لا يريد ظلم الظالمين فهكذا قرن القاضي عند اصحابنا ان المحبة عبارة عن ارادة ايصال الخير اليه فهو تعالى وان اراد كفر الكافر الا انه يريد ايصال الثواب اليه وهذه المسئلة قد ذكرناها مرارا واطوارا وبالله التوفيق ثم قال تعالى ذلك نتلوه عليك من الايات والذكر الحكيم وفيه مسايل المسئلة الاولى ذلك اشارة الى ما تقدم من نبأ عيسى وزكريا عليهما السلام وعلى هذا فما وهو مبتدا اخبره نتلوه ومن الايات خبر بعد خبر او خبر مبتدا محذوف ويجوز ان يكون ذلك بمعنى الذي نتلوه صلته ومن الايات الخبر المسئلة الثانية التلاوة والقصص واحد في المعنى فان كلا منهما يرجع معناه الى شيء يذكر بعضه على اثر بعض ثم انه تعالى اضاف التلاوة الى نفسه في هذه الاية وفي قوله نتلوا عليك من نبإ موسى واضاف القصص الى نفسه فقال نحن نقص عليك احسن القصص وكل ذلك يدل على انه تعالى جعل تلاوة الملك جاريا مجرى تلاوته سبحانه وهذا تشريف عظيم للملك وانما حسن ذلك لان تلاوة جبريل عليه السلام لما كان باذنه من غير تفاوت اصلا اضيفت تلك التلاوة اليه سبحانه المسئلة الثالثة قوله من الايات يحتمل ان يكون المراد ان ذلك من ايات القرآن ويحتمل ان يكون المراد منه انه من العلامات الدالة على ثبوت رسالتك لانها اخبار لا تعلم الا قاري الكتاب او من يوحى اليه وظاهر انك لا تكتب ولا تقرا فبقي ان ذلك من الوحي المسئلة الرابعة الذكر الحكيم فيه قولان الاول المراد منه القرآن بكونه حكما وجوه الاول ان بمعنى الحاكم مثل القدير والحكيم والعليم والقرآن حاكم بمعنى الاحكام تستفاد منه والثاني معناه ذو الحكمة في تاليفه ونظمه وكثرة علومه والثالث انه بمعنى المحكم فعيل بمعنى مفعل قال الازهري وهو سابع في اللغة لان حكمت تجري مجرى احكمت في المعنى وذال الاصل ومعنى المحكم في القرآن انه احكم عن تطرق وجوه الخلل اليه قال تعالى احكمت آياته والرابع ان نبا القرآن لكثرة حكمه كانه ينطق بالحكمة توصف بكونه حكيما على هذا التاويل القول الثاني ان المراد بالذكر الحكيم ههنا غير القرآن وهو اللوح المحفوظ الذي منه نقلت جميع كتب الله المنزلة على الانبياء عليهم السلام اخبر تعالى انه انزل هذه القصص بما كتب هناك قوله تعالى ان مثل عيسى عند الله كمثل ادم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون اجمع المفسرون على ان هذه الاية نزلت عند حضور وفد نجران على الرسول صلى الله عليه وسلم وكان من جملة شبههم ان قالوا يا محمد لما سلمت انه لا اب له من البشر وجب ان يكون ابوه هو الله فقال ان ادم ما كان له اب ولا ام ولم يلزم ان يكون ابنا لله فكذا القول في عيسى هذا حاصل الكلام وايضا اذا جاز ان يخلق الله ادم عليه السلام من التراب فلم لا يجوز ان يخلق عيسى عليه السلام من دم مريم بل هذا اقرب الى العقل فان تولد الحيوان من الدم الذي يجتمع في رحم الام اقرب من تولد من التراب اليابس هذا ملخص الكلام ثم هاهنا مسايل المسئلة الاولى مثل عيسى عند الله كمثل ادم اي صفته كصفة ادم تطيره قوله تعالى مثل الجنة التي وعد المتقون اي صفة الجنة المسئلة الثانية قوله خلقه من تراب ليس بصلة لادم ولا صفة ولكنه حيز مستانف على جهة التفسير لحال ادم عليه السلام قال الزجاج وهذا كما يقول في الكلام مثلك مثل زيد يريد ان يشبهه به في امر من الامور ثم تخبر بقصة زيد فتقول فعل كذا وكذا المسئلة الثالثة اعلم ان العقل دل على انه لا بد للناس من والد اول والا لزم ان يكون كل ولد مسبوقا بوالد الا الى اول وهو محال والقرآن دل على ان ذلك الوالد الاول هو ادم عليه السلام كما في هذه الاية يا ايها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء وقال هو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها ثم انه تعالى ذكر بيانا كيفية خلقه ادم وجوها كثيرة احدها مخلوق من التراب كما في هذه الاية والثاني انه مخلوق من الماء قال تعالى وهو الذي خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا والثالث انه مخلوق من الطين قال تعالى الذي احسن كل شيء خلقه وبدا خلق الانسان من طين ثم جعل نسله من سلالة من ماء مهين والرابع انه مخلوق من سلالة من طين قال تعالى ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين فالحاسر انه مخلوق من طين لازب قال تعالى انا خلقناهم من طين لازب

بالزوجة والولد واصنعها بذكر الجواب عن جميع شبههم على سبيل الاستقصاء التام وختم الكلام لهذه النكتة القاطعة نفسا بكلامهم وهو انه لما لم يلزم من عدم الاب البشري لآدم عليه السلام ان يكون ابناء لم يلزم ايضا من عدم الاب البشري لعيسى عليه السلام ان يكون ابناء تعالى عن ذلك ولما لم يبعد انخلاق آدم عليه السلام من التراب لم يبعد ايضا انخلاق عيسى عليه السلام من الدم الذي كان يجتمع في رحم مريم ومن انصف وطلب الحق علم ان البيان قد بلغ الى الغاية القصوى عند ذلك قال تعالى فمن حاجك فيه بعد هذه الآية الدلائل الواضحة والجوابات اللائحة فاقطع الكلام معهم وعاملهم بما تعامل به المعاند وهو ان تدعوهم الى الملاعنة وقل تعالوا ندع ابناءنا الى آخر الآية ثم ها هنا مسايل

المسئلة الاولى

اتفق اصحابنا رحمهم الله على ان كل من كان اعظم في الدين وارسخ قدما في الاسلام كان اقدر على الاتيان بالمعجزات وكان اقوى على دفع الشبهات ولما كان محمد صلى الله عليه وسلم اعظم الانبياء درجة وجب ان يكون اقدرهم على المعجزات واقواهم على دفع الشبهات ولما كان الامر كذلك وجب ان يكون الدليل الدال على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم اقوى من الدليل الدال على نبوة سائر الانبياء عليهم السلام وان اعترفنا بصحة التواتر واعترفنا بدلالة المعجزة على الصدق ثم انا حاصلان في محمد صلى الله عليه وسلم وجب الاعتراف قطعا بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم ضرورة ان عند الهوا في الدليل لابد من الاستواء في حصول المدلول فقال النصراني انا لا اقول بان عيسى عليه السلام انه كان نبيا بل اقول انه كان الها فقلت له الكلام في النبوة لابد وان يكون مسبوقا بمعرفة الآلهية وهذا الذي يقوله باطل ويدل عليه ان الآلهية عبارة عن موجود واجب الوجود لذاته يجب لا يكون جسما ولا متحيزا ولا عرضا وعيسى عبارة عن هذا الشخص البشري الجسماني الذي وجد بعد ان كان معدوما وقبل عما قريب لكم بعد ان كان حيا وكان طفلا اولا ثم صار شابا ثم صار شيخا ثم صار رميما ترابا وكان ياكل ويشرب ويحدث وينام ويستيقظ وقد تقرر بادلة العقول ان المحدث لا يكون قديما والمحتاج لا يكون غنيا والممكن لا يكون واجبا والمتغير لا يكون دائما والوجه الثاني في ابطال هذه المقالة انكم تعترفون بان اليهود اخذوه وصلبوه وتركوه حيا على الخشبة وقد عرفوا ضلعه وانه كان يحتال في الهرب منهم في الاخفاء عنهم وحين عاملوه بتلك المعاملات اظهر الجزع الشديد فان كان الها او كان الآلة حالا فيه فلم لم يدفعهم عن نفسه ولم لم يهلكهم بالكلية واي حاجة به الى اظهار الجزع عنهم والاحتيال في الفرار عنهم وبالجملة انى اتعجب جدا ان العاقل كيف يليق به ان يقول هذا القول ويعتقد بصحته فكاد ان يكون بديهة العقل شاهدة بفساده والوجه الثالث وهو انه اما ان يقال بان الآلة هو هذا الشخص الجسماني المشاهد او يقال حل الآلة بكليته فيه او حل بعض الآلة وجزء منه فيه والاقسام الثلاثة باطلة اما الاول فلان آلة العالم لو كان هو ذا الجسم لجاز قتله اليهود كان ذلك قولا بان اليهود قتلوا آلة العالم فكيف يبقى العالم بعد ذلك من غير آلة ثم ان عند النصارى لا وداة اليهود فالآلة الذي يقتله اليهود آلة في غاية الخبر واما الثاني وهو الآلة بكليته حل بهذا الجسم فهو ايضا فاسد لان الآلة ان لم يكن جسما لا عرضا امتنع حلوله في الجسم وان كان جسما فحينئذ يكون حلوله في جسم آخر عبارة عن اختلاط اجزائه باجزاء ذلك الجسم وذلك يوجب وقوع التغير في اجزاء ذلك الآلة وان كان عرضا كان محتاجا الى المحل فكان الآلة محتاجا الى غيره وكل ذلك محال واما الثالث وهو انه حل فيه بعض من اجزاء الآلة وجزء من اجزائه فذلك ايضا محال لان الجزء ان كان معتبرا في الآلهية لم يكن جزء من الآلة فثبت فساد هذه الاقسام فكان قول النصاري باطلا الوجه الرابع في بطلان قول النصاري ما ثبت بالتواتر ان عيسى عليه السلام كان عظيم الرغبة في العبادة والطاعة لله تعالى ولو كان الها لاستحال ذلك لان الآلة لا يعبد نفسه فهذه وجوه في غاية الجلاء الظهور دالة على فساد قولهم ثم قلت للنصراني وما الذي دل على كونه الها فقال الذي دل عليه ظهور العجايب عليه من احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص وذلك لا يمكن حصوله الا بقدرة الآلة تعالى فقلت له نسلم انه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول فانوقوله لما جوزت حلول الآلة في بدن عيسى عليه السلام فكيف عرفت ان الآلة ما حل في بدني وبدنك وفي بدن كل حيوان وسبع وجماد فقال الفرق ظاهر وذلك لاني انما حكمت بذلك الحلول لانه ظهرت تلك الافعال العجيبة عليه والافعال العجيبة ما ظهرت على يدي ولا على يدك فعلمنا ان ذلك الحلول مفقود ها هنا فقلت له الان انك ما عرفت معنى قولي انه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول وذلك لان ظهور تلك الخوارق دالة على حلول الآلة في بدن عيسى فعدم ظهور تلك الخوارق مني ومنك ليس فيه الا انه لم يوجد ذلك الدليل فاذا ايضا انه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول لا يلزم من عدم ظهور تلك الخوارق مني ومنك عدم الحلول بل يجوز ان يقال حق الكلب والثور والغار ثم قلت وان مذهبا يودي القول به الى تجويز حلول ذات الله في بدن الكلب والذباب لغاية الحمقة والركاكة الوجه الخامس ان قلب العصا حية ابعد بالعقل من اعادة الميت حيا لان المشاكلة بين بدن الحي وبدن الميت اكثر من المشاكلة بين الخشبة وبين بدن الثعبان فاذا لم يوجب قلب العصا حية كون موسى الها ولا ابنا للآلة فان لا يدل احياء الموتى على الآلهية كان ذلك اولى وعند هذا انقطع النصراني ولم يبق له كلام

المسئلة الثانية

روى انه عليه السلام لما اورد الدلائل على نصارى نجران ثم انهم اصروا على جهلهم فقال عليه السلام ان الله امرني ان لم تقبلوا الحجة ان ابا هلكم فقالوا انا القسم بل نرجع فننظر في امرنا ثم نأتيك فلما رجعوا قالوا للعاقب وكان ذا رايهم يا عبد المسيح ما ترى فقال والله لقد عرفتم يا معشر النصارى ان محمدا نبي مرسل ولقد جاءكم بالكلام الحق في امر صاحبكم والله ما باهل نبيا قط فعاش كبيرهم ولا نبت صغيرهم وانكم فعلتم لكان الاستيصال فان ابيتم

السادس قال تعالى اني خالق بشرا من صلصال من حمإ مسنون السابع قال تعالى خلق الانسان من عجل والثامن قال تعالى لقد خلقنا
الانسان في كبد اما الحكماء فقالوا انما خلق ادم عليه السلام من تراب لوجوه الاول ليكون متواضعا الثاني ليكون ستارا الثالث
ليكون من الارض فيكون اشد التصاقا بالارض وذلك لانه انما خلق لخلافة الارض قال تعالى اني جاعل في الارض خليفة والرابع اراد الحق
اظهار القدرة فخلق الشياطين من النار التي هي اضوء الاجرام واعطاهم كمال الشدة والقوة وخلق ادم عليه السلام من التراب الذي هو اكثف
الاجرام ثم اعطاه المحبة والمعرفة والنور والهداية وخلق السموات من امواج مياه البحار وابقاها معلقة في الهوى حتى يكون خلقه
هذه الاجرام برهانا باهرا ودليلا ظاهرا على انه تعالى هو المدبر بغير احتياج والخلاق بلا مزاج وعلاج الخامس خلق الانسان من التراب
ليكون مطفيا لنار الشهوة والغضب والحرص فان هذه النيران لا تطفى الا بالتراب وانما خلقه من الماء ليكون صافيا يتجلى فيه صورة الاشياء
ثم انه تعالى مزج بين الارض والماء والممتزج الكثيف باللطيف يصير طينا وهو قوله اني خالق بشرا من طين ثم انه في المرتبة الرابعة قال ولقد
خلقنا الانسان من سلالة من طين والسلالة بمعنى المسلولة فعالة بمعنى المفعول لانها هي التي تسل من الطف اجزاء الطين ثم انه في المرتبة
الخامسة جعله طينا لازبا فقال انا خلقناهم من طين لازب ثم انه في المرتبة السادسة اثبت له من الصفات ثلثة انواع احدها انه من
صلصال والصلصال اليابس الذي اذا حرك تصلصل كالخزف الذي يسمع من داخله صوت والثاني الحمأ وهو الذي استقر في الماء مدة
وتغير لونه الى السواد والثالث تغير رائحته قال تعالى وانظر الى طعامك وشرابك لم يتسنه اي لم يتغير فهذا جملة الكلام في التوفيق
بين الايات الواردة في خلق ادم عليه السلام **المسئلة الرابعة** في الاية اشكال وهو انه تعالى قال خلقه من تراب ثم قال له
كن فيكون فهذا يقتضي ان يكون خلق ادم متقدما على قوله كن وذلك غير جائز واجابوا عنه من وجوه الاول قال ابو مسلم قد بينا ان
الخلق هو التقدير والتسوية ويرجع معناه الى علم الله تعالى بكيفية وقوعه وارادته لايقاعه على الوجه المخصوص وكل ذلك متقدم
على وجود ادم عليه السلام تقدما من الازل الى الابد واما قوله كن فهو عبارة عن ادخاله في الوجود فثبت ان خلق ادم متقدم على قوله
له كن والجواب الثاني وهو الذي عول عليه القاضي قال انه تعالى خلقه من الطين ثم قال له كن اي احياه كما قال ثم انشأناه
خلقا اخر فان قيل الضمير في قوله خلقه راجع الى ادم وحين كان ترابا لم يكن ادم عليه السلام موجودا اجاب القاضي وقال بل
كان موجودا وانما وجد بعد حياته وليست الحياة نفس ادم وهذا ضعيف لان ادم عليه السلام ليس عبارة عن مجرد الاجسام المشكلة
بالشكل المخصوص بل هو عبارة عن هوية اخرى مخصوصة وهي اما المزاج المعتدل او النفس ويجر الكلام من هذا البحث الى ان النفس ما هي
ولا شك انها من اغمض المسائل بل الجواب الصحيح ان يقال لما كان ذلك الهيكل بحيث سيصير ادم عن قريب سماه ادم عليه السلام قبل
ذلك تسمية لما سيقع بالواقع والجواب الثالث ان قوله ثم قال له كن فيكون يفيد تراخي هذا الخبر عن ذلك الخبر لا تراخي هذا الخبر
عن ذلك المخبر كما في قوله تعالى ثم كان من الذين امنوا ويقول القائل اعطيت زيدا اليوم الفا ثم اعطيته امس الفا ومراده اعطيته اليوم الفا
اي اخبركم اني قد اعطيته امس الفين فكذا قوله خلقه من تراب اي صيره خلقا سويا ثم انه يخبركم اني انما خلقته بان قلت له كن **المسئلة
الخامسة** في الاية اشكال اخر وهو انه كان ينبغي ان يقال ثم قال له كن فكان فلم يقل كذلك بل قال كن فيكون والجواب تاويل
الكلام ثم قال له كن اعلم يا محمد ان من قال له ربك كن فيكون لا محالة **قوله تعالى** الحق من ربك
فلا تكن من الممترين فيه مسائل **المسئلة الاولى** قال الفراء والزجاج قوله الحق خبر مبتدا محذوف المعنى الذي انبأتك
من قصة عيسى او ذلك النبأ في امر عيسى عليه السلام الحق فحذف لكونه معلوما وقال ابو عبيدة هو استيناف بعد انقضاء الكلام وخبره
في قوله من ربك وهذا كما يقول الحق من الله والباطل من الشيطان وقال اخرون الحق رفع باضمار فعل اي حال الحق وقيل ايضا انه مرفوع
بالصفة وفيه تقديم وتاخير تقديره من ربك الحق فلا تكن **المسئلة الثانية** الامتراء الشك قال ابن الانباري هو ماخوذ
من قول العرب مريت الناقة والشاة اذا حلبتهما وكان الشاك يحتذب بشكه شرا كاللبن الذي يحتذب عند الحلب ويقال قد مارى
فلان فلانا اذا جادله كان يستخرج غضبه ومنه قيل الشكر يمتري المريد اي يحلبه **المسئلة الثالثة** للاية تاويلات
الاول قال ابو مسلم المراد ان هذا الذي انزلت عليك هو الحق من خبر عيسى عليه السلام الا ما قالت النصارى واليهود فالنصارى قالوا ان مريم
ولدت الها واليهود رموا مريم عليها السلام بالافك وينسبوها الى يوسف النجار فالله تعالى بين ان هذا الذي نزل في القرآن هو الحق ثم نهى
عن الشك فيه ومعنى ممتر مفتعل من المرية وهي الشك والقول الثاني ان المراد ان الحق في بيان هذه المسئلة ما ذكرناه من المثل
وهو قصة ادم عليه السلام فانه لا بيان لهذه المسئلة ولا برهان اقوى من التمسك بهذه الواقعة والله اعلم **المسئلة الرابعة**
قوله تعالى فلا تكونن من الممترين خطاب في الظاهر مع النبي صلى الله عليه وسلم وهذا بظاهره يقتضي انه كان شاكا في صحة ما انزل عليه
وذلك غير جائز واختلف الناس في الجواب عنه منهم من قال الخطاب وان كان ظاهره مع النبي صلى الله عليه وسلم الا انه في المعنى مع الامة قال
تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء والثاني انه خطاب للنبي صلى الله عليه وسلم والمعنى قدم على يقينك وعلى ما انت عليه من ترك الامتراء
قوله تعالى فمن حاجك فيه من بعد ما جاءك من العلم فقل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم وانفسنا
وانفسكم ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين اعلم انه تعالى بين في اول هذه السورة وجوها من الدلائل القاطعة على فساد قول النصارى

الا الاصرار على دينكم والاقامة على ما انتم عليه فادعوا الرجل وانصرفوا الى بلادكم وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج وعليه مرط من شعر
اسود وكان قد اخذ بيد الحسن وفاطمة تمشي خلفه وعلي رضي الله عنهم خلفها وهو يقول اذا دعوت فامنوا فقال اسقف
نجران يا معشر النصارى اني لارى وجوها لو سئل الله ان يزيل جبلا من مكانه لازاله بها فلا تباهلوا فتهلكوا ولا يبقى على وجه الارض
نصراني الى يوم القيامة ثم قالوا يا ابا القسم رأينا ان لا نباهلك وان نتركك على دينك فقال صلوات الله عليه وسلم فان ابيتم المباهلة
فاسلموا يكن لكم ما للمسلمين وعليكم ما على المسلمين فابوا فقال فاني اناجزكم القتال فقالوا ما لنا بحرب العرب طاقة ولكن نصالحك على ان لا تغزونا
ولا ترددنا عن ديننا على ان نؤدي اليك كل عام الفي حلة الف في صفر والف في رجب وثلاثين درعا عادية من حديد فصالحهم على ذلك وقال
والذي نفسي بيده ان الهلاك قد تدلى على اهل نجران ولو لاعنوا لمسخوا قردة وخنازير ولاضطرم عليهم الوادي نارا ولاستأصل الله نجران واهله
حتى الطير على رؤس الشجر ولما حال الحول على النصارى كلهم حتى يهلكوا وروي انه عليه السلام لما خرج في المرط الاسود فجاء الحسن رضي الله عنه فادخله
ثم جاء الحسين رضي الله عنه فادخله ثم فاطمة ثم علي رضي الله عنهم ثم قال انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا واعلم
ان هذه الرواية كالمتفق على صحتها بين اهل التفسير والحديث **المسئلة الثالثة** في حاجك فيه اي في عيسى عليه السلام
وقيل الضمائر تعود الى الحق من ربك من بعد ما جاءك من العلم بان عيسى عبد الله ورسوله صلى الله عليه وسلم وليس المراد ههنا بالعلم
نفس ذات العلم لان العلم الذي هو قلبه لا يوصف بذلك بل المراد بالعلم ما ذكره بالدلائل العقلية والدلائل الواصلة اليه بالوحي والتنزيل
فثقل فقالوا اصله نعالبوا لانه تفاعلوا من العلو فاستثقلت على الياء فسكنت ثم حذفت لالتقاء الساكنين واصله العلو والارتفاع فمعنى تعالى
ارتفع الا انه كثر به الاستعمال حتى صار لكل من جاء وصار بمنزلة هلم **المسئلة الرابعة** هذه الآية دالة على ان الحسن والحسين
عليهما السلام كانا ابني رسول الله صلى الله عليه وسلم لانه وعد ان يدعو ابناءه ثم دعا الحسن والحسين فوجب ان يكونا ابنيه ومما يؤكد هذا قوله
تعالى في سورة الانعام ومن ذريته داود وسليمان الى قوله وزكريا ويحيى وعيسى ومعلوم ان عيسى عليه السلام انما انتسب الى ابراهيم عليه السلام
بالام لا بالاب فثبت ان ابن البنت قد يسمى ابنا **المسئلة الخامسة** كان في الرى رجل يقال له محمود بن الحسن الخصمي وكان متكلم
الاثنا عشرية وكان يزعم ان عليا رضي الله عنه افضل من جميع الانبياء سوى محمد صلى الله عليه وسلم قال والذي يدل عليه قوله تعالى وانفسنا وانفسكم
وليس المراد بقوله وانفسنا نفس محمد صلى الله عليه وسلم لان الانسان لا يدعو نفسه بل المراد به غيره واجمعوا على ان ذلك الغير كان علي ابن ابي طالب
رضي الله عنه فدلت الاية على ان نفس علي هي نفس محمد ولا يمكن ان يكون المراد ان هذه النفس هي عين تلك النفس فالمراد ان هذه النفس مثل تلك النفس
وذلك يقتضي الاستواء في جميع الوجوه ترك العمل بهذا العموم في حق النبوة وفي حق الفضل لقيام الدلائل على ان محمدا عليه السلام كان نبيا وما كان
علي كذلك ولانعقاد الاجماع على ان محمدا عليه السلام صلى الله عليه وسلم كان افضل من علي رضي الله عنه فيبقى فيما وراءه معمولا به ثم الاجماع دل على
ان محمدا عليه السلام كان افضل من سائر الانبياء فيلزم ان يكون علي افضل من سائر الانبياء فهذا وجه الاستدلال بظاهر هذه الآية ثم قال
وتأكد الاستدلال بهذه الآية بالحديث المقبول عند الموافق والمخالف وهو قوله عليه السلام من اراد ان يرى آدم في علمه ونوحا في طاعته وابراهيم
في خلقه وموسى في فهمه وعيسى في صفوته فلينظر الى علي بن ابي طالب فالحديث دل على انه اجتمع فيه ما كان متفرقا فيهم وذلك يدل على ان
عليا رضي الله عنه افضل من جميع الانبياء سوى محمد صلى الله عليه وسلم واما سائر الشيعة فقد كانوا قديما وحديثا يستدلون بهذه الآية
على ان عليا رضي الله عنه افضل من سائر الصحابة وذلك لان الآية لما دلت على ان نفس علي مثل نفس محمد الا فيما خصه الدليل وكان نفس محمد
افضل من الصحابة وجب ان يكون نفس علي رضي الله عنه افضل ايضا من سائر الصحابة هذا تقرير كلام الشيعة والجواب انه انعقد
الاجماع بين المسلمين على ان محمدا عليه السلام افضل من علي فكذلك انعقد الاجماع بينهم قبل ظهور هذا الانسان على ان النبي افضل من ليس بنبي
واجمعوا على ان عليا رضي الله عنه ما كان نبيا فلزم القطع بان ظاهر الاية مخصوص بما سوى محمد صلى الله عليه وسلم فكذلك مخصوص بما سوى سائر
الانبياء عليهم السلام **المسئلة السادسة** قوله تعالى ثم نبتهل فنجعل لعنة الله اي نتباهل كانوا قد سألوا النبي ان يباهلهم
ونصاحبوا والابتهال فيه وجهان احدهما ان الابتهال هو الاجتهاد في الدعاء اذا كان وان لم يكن باللعن ولا يقال ابتهل بالدعاء الا اذا
كان هناك اجتهاد والثاني ماخوذ من قولهم عليه بهلة الله اي لعنة واصله ماخوذ مما يرجع الى معنى اللعن لان معنى اللعن هو الابعاد والطرد
بهلة الله اي لعنته والبعد من رحمته من قولك ابهله اذا اهمله وناقة باهل لا سمة عليها بل هي مرسلة مخلاة كالرجل الطريد المنفي ويحصل
معنى الكلمة ان البهل اذا كان هو الارسال والتخلية فكان من بهله الله فقد خلاه الله ووكله الى نفسه لهوانه عليه ومن هذا قولهم ناقة باهل اذا
قتل على بهلها ان كان كذا يقول وكلني الله الى نفسي وفوض الي حولي وقوتي الى من كلايته وحفظه كالناقة الباهل التي لا حافظ لها يمنعها
صرعه قتل من شاء حلبها واخذ لبنها لانوة لها على الدفع عن نفسها ويقال ايضا رجل باهل اذا لم يكن معه عصا والمعنى انه ليس معه ما يدفع
عن نفسه والقول الاول اولى لانه يكون قوله ثم نبتهل اي نجتهد بالدعاء ونجعل اللعنة على الكاذب وعلى القول الثاني بصير التقدير ثم
نبتهل اي ثم نلعن فنجعل لعنة الله على الكاذب وهي تكرار يغني عنه الاية سؤالات **السؤال الاول** الاولاد اذا كانوا
صغارا لم يجز نزول العذاب بهم وقد ورد في الخبر انه صلوات الله عليه اذا حل بباهلة الحسن والحسين عليهما السلام فالفائدة فيه
والجواب ان عادة الله جارية بان عقوبة الاستيصال اذا نزلت بقوم هلك معهم الاولاد والنساء فيكون ذلك في حق البالغين عقابا

وفي حق الصبيان لا يكون عقابا بل يكون جاريا مجرى امانتهم واتصال الالام والاسقام اليهم ومعلوم ان شفقة الانسان على اولاده
واهله شديدة جدا فربما جعل الانسان نفسه فدا لهم وجنة لهم واذا كان كذلك فهو عليه السلام احضر صبيانه مع نفسه وامرهم
بان يفعلوا مثل ذلك ليكون ذلك ابلغ في الزجر واقوى في تخويف الخصم وادل على وثوقه صلوات الله عليه بان الحق معه السوال الثاني
هل دلت هذه الواقعة على صحة نبوته عليه السلام الجواب انها دلت على صحة نبوته من وجهين احدهما وهو انه عليه السلام حق فهم
بنزول العذاب ولو لم يكن واثقا بذلك لكان ذلك منه سعيا في اظهار كذب نفسه لان بتقدير ان يرغبوا في مباهلته ثم لا ينزل العذاب
فحينئذ كان يظهر كذبه فلما اصر على ذلك علمنا انه انما اصر عليه لكونه واثقا بنزول العذاب عليهم وثانيهما ان القوم لما تركوا مباهلته
فلولا انهم عرفوا من التورية والانجيل ما يدل على نبوته والا لما احجموا عن مباهلته فان قيل لم لا يجوز ان يقال انهم كانوا شاكين فتركوا مباهلته
خوفا من ان يكون صادقا فينزل بهم ما ذكر من العذاب قلنا هذا مرفوع من وجهين الاول ان القوم قد كانوا يبذلون النفوس والاموال
في المنازعة مع الرسول صلى الله عليه وسلم ولو كانوا شاكين لما فعلوا ذلك الثاني فقد نقل عن اولئك النصارى انهم قالوا والله هو النبي المبشر
به في التوراة والانجيل وانه لو باهلتموه لحصل الاستيصال وكان ذلك تصريحا منهم بان الامتناع عن المباهلة كان لاجل علمهم بانه نبي مرسل
من عند الله تعالى **السوال الثالث** اليس ان بعض الكفار اشتغلوا بالمباهلة مع محمد صلى الله عليه وسلم حيث قالوا اللهم ان
كان هذا هو الحق من عندك فامطر علينا حجارة من السماء ثم انهم لم ينزل العذاب بهم البتة فكذا هاهنا ايضا بتقدير نزول العذاب كان
ذلك مناقضا لقوله وما كان الله ليعذبهم وانت فيهم والجواب الخاص مقدم على العام فلما اخبر عليه السلام بنزول العذاب في هذه الصورة
على التعيين وجب ان يعتقد ان الامر كذلك السوال الرابع قوله ان هذا لهو القصص الحق هل هو متصل بما قبله ام لا الجواب
قال ابو مسلم انه متصل بما قبله ولا يجوز الوقف على قوله الكاذبين وتقدير الاية فنجعل لعنة الله على الكاذبين ان هذا لهو القصص الحق
وعلى هذا التقدير كان حق ان يكون مفتوحة الا انها كسرت لدخول اللام في قوله لهو كما في قوله ان ربهم بهم يومئذ لخبير وقال الباقون الكلام
تم عند قوله على الكاذبين وما بعده جملة اخرى مستقلة غير متعلقة بما قبلها **قوله تعالى**
ان هذا لهو القصص الحق وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قوله ان هذا اشارة الى ما تقدم ذكره من الدلائل ومن الدعاء
الى المباهلة لهو القصص الحق والقصص هو مجموع الكلام المشتمل على ما يهدي الى الدين ويرشد الى الحق ويامر بطلب النجاة فبين
تعالى ان الذي انزل على نبيه هو القصص ليكون على ثقة من امره والخطاب وان كان معه فالمراد به الكل **المسئلة الثانية**
هو في قوله لهو القصص فيه قولان احدهما انه يكون فصلا او عمادا ويكون خبر ان هو قوله القصص الحق فان قيل فكيف جاز دخول
اللام على الفصل قلنا اذا جاز دخولها على الخبر كان دخولها على الفصل اجوز لانه اقرب الى المبتدا منه والقول الثاني
انه مبتدا والقصص الحق مبتدا وخبره والجملة خبر ان **المسئلة الثالثة** قرئ لهو بتحريك الهاء على الاصل
وبالسكون لان اللام ينزل من هو منزلة بعضه فخفف كما خفف عضد **المسئلة الرابعة** يقال قص فلان
الحديث يقصه قصا وقصصا واصله اتباع الاثر يقال خرج فلان قصصا في اثر فلان وقصا وذلك اذا اقتص اثره ومنه
قوله تعالى وقالت لاخته قصيه وقيل للقاص انه خبر قاص لاتباعه خبرا بعد خبر وسوقه الكلام سوقا فمعنى القصص الخبر المشتمل على
المعاني المتتابعة وما من اله الا الله وهذا يفيد تاكيد النفي لانك لو قلت عندي من الناس احد افاد ان عندك بعض الناس فاذا قلت
ما عندي من الناس افاد انه ليس عندك بعضهم واذا لم يكن عندك بعضهم فبان لا يكون عندك كلهم اولى فثبت ان قوله وما من اله
الا الله مبالغة في انه لا اله الا الله الواحد الحق سبحانه وتعالى ثم قال وان الله لهو العزيز الحكيم وفيه اشارة الى الجواب عن شبهات
النصارى وذلك لان اعتمادهم على امرين احدهما انه قدر على احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص فكانه تعالى هذا القدر من القدرة
لا يكفي في الالهية بل لا بد وان يكون عزيزا عاليا لا يدفع ولا يمنع ولا يتم قد اعترفتم بان عيسى ما كان كذلك وكيف ويقولون ان اليهود قتلوه
والثاني انهم قالوا انه كان عبر عن الغيوب فيكون كانه تعالى قال هذا القدر من العلم لا يكفي في الالهية بل لا بد وان يكون حكيما اي عالما
بجميع المعلومات وبجميع عواقب الامور فذكر العزيز الحكيم هاهنا اشارة الى الجواب عن هاتين الشبهتين ونظير هذه الاية ما ذكر تعالى في اول
السورة من قوله هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء لا اله الا هو العزيز الحكيم ثم قال فان تولوا فان الله عليم بالمفسدين والمعنى فان تولوا
عما وصفت من ان الله هو الواحد وانه يجب ان يكون عزيزا عاليا قادرا على جميع المقدورات حكيما عالما بالعواقب فاعلم ان قولهم واعراضهم
ليس الا على سبيل العناد فاقطع كلامك عنهم وفوض امرهم الى الله فانه تعالى عليم بفساد المفسدين مطلع على ما في قلوبهم من الاعراض الفاسدة
قادر على مجازاتهم **قوله تعالى** قل يا اهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم ان لا نعبد الا الله ولا
نشرك به شيئا ولا يتخذ بعضنا بعضا اربابا من دون الله فان تولوا فقولوا اشهدوا بانا مسلمون واعلم ان النبي عليه السلام لما
اورد على نصارى نجران انواع الدلائل وانقطعوا ثم دعاهم الى المباهلة فخافوا وما شرعوا فيها وقبلوا الصغار باداء الجزية وقد كان عليه
السلام حريصا على ايمانهم فكانه تعالى قال يا محمد اترك ذلك النهج من الكلام واعدل الى نهج اخر يشهد كل عقل سليم مطيع مستقيم انه كلام

مبني على الانصاف وترك الجدال وقل يا اهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم اي هلموا الى كلمة فيها انصاف من بعضنا لبعض ولا
ميل لاحد على صاحبه وهي ان نعبد الله ولا نشرك به شيئا هذا هو المراد من الكلام ولنذكر الآن تفسير الالفاظ اما
قوله يا اهل الكتاب ففيه ثلاثة اقوال احدها المراد نصارى نجران والثاني المراد يهود المدينة والثالث انها نزلت في الفريقين ويدل
عليه وجهان الاول ان ظاهر اللفظ يتناولهما والثاني روي في سبب النزول ان اليهود قالوا للنبي صلى الله عليه وسلم ما تريد الا ان
نتخذك ربا كما اتخذت النصارى عيسى وقالت النصارى يا محمد ما تريد الا ان نقول فيك ما قالت اليهود في عزير فانزل الله تعالى هذه الآية
وعندي ان الاقرب حمله على النصارى لما بينا انه اورد الدلالة عليهم اولا ثم باهلهم ثانيا فعدل في هذا المقام الى المبني على رعاية الانصاف
وترك المجادلة وطلب الافحام والالزام ومما يدل عليه انه خاطبهم هاهنا بقوله يا اهل الكتاب وهذا الاسم من احسن الاسماء واكمل الالقاب حيث
جعلهم اهلا لكتاب الله ونظيره ما يقال لحافظ القرآن يا حامل كتاب الله وللمفسر يا مفسر كلام الله فان هذا اللقب يدل على ان قائله اراد المبالغة
في تعظيم المخاطب وفي تطييب قلبه وذلك انما يقال عند عدول الانسان مع خصمه عن طريقة اللجاج والنزاع الى طريقة طلب
الانصاف اما قوله تعالى تعالوا فالمراد تعيين ما دعوا اليه والتوجه الى النظر فيه وان لم يكن انتقالا من مكان الى مكان لان اصل اللفظ
ماخوذ من التعالي وهو الارتفاع من موضع هابط الى مكان عالي ثم كثر استعماله حتى صار الاعلى طلب التوجه حيث يدعى اليه اما قوله
الى كلمة سواء فالمعنى هلموا الى كلمة فيها انصاف من بعضنا لبعض لا ميل فيه لاحد على صاحبه والسواء هو العدل والانصاف وذلك لان
حقيقة الانصاف اعطاء النصف فان الواجب في العقول ترك الظلم على النفس وعلى الغير وذلك لا يحصل الا باعطاء النصف فاذا انصفه
وترك ظلمه واعطاه النصف فقد سوى بين نفسه وبين غيره وحصل الاعتدال واذا ظلم واخذ اكثر مما اعطى زال الاعتدال فلما
كان من لوازم العدل والانصاف التسوية جعل لفظ التسوية عبارة عن العدل ثم قال الزجاج سواء نعت للكلمة يريد ذات سواء فعلى هذا
قوله كلمة سواء اي كلمة عادلة مستقيمة مستوية اذا اتينا لها نحن وانتم كنا على السواء والاستقامة ثم قال الا نعبد الا الله وفيه مسئلتان
المسئلة الاولى محل ان في قوله ان لا نعبد فيه وجهان الاول انه رفع باضمار هي كان قائلا قال ما تلك الكلمة فقيل هي
ان لا نعبد والثاني يخفض على البدل من كلمة **المسئلة الثانية** انه تعالى ذكر ثلاثة اشياء اولها ان لا نعبد الا الله
وثانيها ان لا نشرك به شيئا وثالثها ان لا يتخذ بعضنا بعضا اربابا من دون الله وانما ذكر هذه الثلاثة لان النصارى جمعوا بين
هذه الثلاثة فيعبدون غير الله وهو المسيح ويشركون به غيره وذلك لانهم يقولون انه ثلثة اب وابن وروح القدس فاثبتوا ذواتا ثلثة
قديمة وانما قلنا انهم اثبتوا ذواتا ثلاثة لانهم قالوا ان اقنوم الكلمة تدرعت بناسوت المسيح واقنوم روح القدس تدرعت بناسوت
مريم ولولا كون هذين الاقنومين ذاتين مستقلتين والا لما جاز عليها مفارقة الاب والتدرع بناسوت عيسى ومريم ولما اثبتوا ذواتا ثلاثة
مستقلة فقد اشركوا واما انهم يتخذون احبارهم اربابا من دون الله فيدل عليه وجوه احدها انهم كانوا يطيعونه في التحليل والتحريم
والثاني انهم كانوا يسجدون لاحبارهم والثالث قال ابو مسلم من مذهبهم ان من صار كاملا في الرياضة والمجاهدة ظهر فيه اثر اللاهوت
فيقدر على احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص فهم وان لم يطلقوا عليه لفظ الرب الا انهم اثبتوا في حقه معنى الربوبية والرابع هو انهم كانوا
يطيعون احبارهم في المعاصي ولا معنى للربوبية الا ذلك ونظيره قوله تعالى افرايت من اتخذ الهه هواه فثبت ان النصارى جمعوا بين
هذه الامور الثلاثة وكان القول ببطلان هذه الامور الثلاثة كالامر المتفق بين جمهور العقلاء وذلك لان قبل المسيح ما كان المعبود الا الله فوجب
ان يبقى الامر بعد ظهور المسيح على هذا الوجه وايضا القول بالشركة باطل باتفاق الكل وايضا اذا كان الخالق والمنعم لجميع النعم هو الله تعالى
وجب ان لا يرجع في التحليل والتحريم والانقياد والطاعة الا اليه دون الاحبار والرهبان فهذا هو شرح هذه الامور الثلاثة ثم قال
تعالى فان تولوا فقولوا اشهدوا بانا مسلمون فالمعنى ان ابوا الا الاصرار فقولوا انا مسلمون يعني اظهروا انكم على هذا الدين ولا تكونوا في قيد
ان تحملوا غيركم عليه **قوله تعالى** يا اهل الكتاب لم تحاجون في ابرهيم وما انزلت التوراة والانجيل الا من بعده
افلا تعقلون اليهود قالوا ان ابرهيم على ديننا والنصارى كانوا يقولون بان التوراة والانجيل ما انزلا الا من بعده فكيف يعقل ان يكون
يهوديا او نصرانيا فان قيل فهذا ايضا لازم عليكم لانكم تقولون ان ابرهيم كان على دين الاسلام والاسلام انما انزل بعده بزمان طويل
فان قلتم المراد ان ابرهيم كان في اصول الدين على المذهب الذي عليه المسلمون فنقول لم لا يجوز ايضا ان يقول اليهود ان ابرهيم كان يهوديا
بمعنى انه كان على الدين الذي عليه اليهود فتكون التوراة والانجيل نازلين بعد ابرهيم لا ينافي كونه يهوديا او نصرانيا بهذا التفسير كما ان كون
القرآن نازلا بعده لا ينافي كونه مسلما والجواب ان القرآن اخبر ان ابرهيم كان حنيفا مسلما وليس في التوراة والانجيل ان ابرهيم كان يهوديا
او نصرانيا فظهر الفرق ثم نقول اما ان النصارى ليسوا على ملة ابرهيم فالامر ظاهر لان المسيح ما كان موجودا في زمان ابرهيم عليه السلام فما
كانت عبادته مشروعة في زمان ابرهيم عليه السلام لا محالة فكان الاشتغال بعبادة المسيح مخالفة لملة ابرهيم لا محالة واما اليهود ليس على ملة
ابرهيم وذلك لانه لا شك انه كان لله سبحانه على الخلق قبل مجيء موسى عليه السلام ولا شك ان الوصل لتلك التكاليف الى الخلق واحد من
البشر ولا شك ان ذلك الانسان كان مؤيدا بالمعجزات والا لم يجب على الخلق قبول تلك التكاليف منه فاذا قد كان قبل مجيء موسى عليه السلام

انبياء وكانت لهم شرايع معينة فاذا جاء موسى فاما ان يقال انه جاء بتقرير تلك الشرايع او بغيرها فان جاء بتقريرها لم يكن صاحب الشريعة بل كان كالمقرر لشرع من قبله واليهود لا يرضون بذلك وان كان قد جاء بشرع اخر سوى شرع من تقدمه فقد قال بالنسخ فثبت انه لا بد وان يكون دين كل الانبياء جوازا القول بالنسخ واليهود ينكرون ذلك فثبت ان اليهود ليسوا على ملة ابرهيم فظهر بطلان قول اليهود والنصارى بان ابرهيم كان يهوديا او نصرانيا لهذا اصولي اذا من الاية والله اعلم **قوله تعالى** صانتم هؤلاء حاججتم فيما لكم به علم فلم تحاجون فيما ليس لكم به علم وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قرا عاصم وحمزة والكسائي ها انتم بالمد والهمزة وقرا نافع وابو عمر ويعقوب بهمزة ولا مد الا بقدر خروج الالف الساكنة وقرا ابن كثير بالمد والقصر على وزن فعلتم وقرا ابن عامر بالمد دون الهمزة فمن حقق فعلى الاصل لانها حرفان هاء وانتم ومن لم يمد ولم يهمز فللتخفيف من غير اخلال **المسئلة الثانية** اختلفوا في اصل انتم فقيل هاء التنبيه والاصل انتم وقيل اصله انتم قلبت الهمزة الاولى هاء كقولهم هرقت الماء وارقته وهو مبني على الكسر واصله اولاء دخلت عليه هاء التنبيه وفيه لغتان القصر والمد فان قيل ان خبر انتم في قوله هاانتم فلانا فيه ثلاثة اوجه الاول قول صاحب الكشاف هاالتنبيه وانتم مبتدا وهاولاء خبره وحاججتم جملة مستانفة مبينة للجملة الاولى يعني انتم هؤلاء الاشخاص للجدل وبيان حماقتكم وقلة عقولكم انكم وان جادلتم فيما لكم به علم فلم تحاجون فيما ليس لكم به علم الثاني ان يكون انتم مبتدا وخبره هؤلاء بمعنى اولاء على معنى الذي وما بعده صلة له الثالث ان يكون انتم مبتدا وخبره هؤلاء وها ولاء عطف بيان وحاججتم خبره والتقدير يا انتم هؤلاء حاججتم **المسئلة الثالثة** المراد من قوله حاججتم فيما لكم به علم هو انهم زعموا ان شريعة التوراة والانجيل مخالفة لشريعة القرآن فكيف تحاجون فيما لكم به علم وهو ادعاؤكم ان شريعة ابرهيم كانت مخالفة لشريعة محمد صلى الله عليه وسلم يحتمل ان يقال قوله هانتم هؤلاء حاججتم فيما لكم به علم انه لم يظهر بالعلم حقيقة وانما اراد هانكم تستحقون ان يحاجر فيما تدعون علمه فكيف تحاجونه فيما لا علم لكم به البتة ثم حقق ذلك بقوله والله يعلم كيف كانت حال هذه الشرايع بالموافقة والمخالفة وانتم لا تعلمون كيفية تلك الاحوال ثم بين تعالى ذلك مفصلا فقال ماكان ابرهيم يهوديا ولا نصرانيا فكذبهم فيما ادعوه من موافقته لها ثم قال ولكن كان حنيفا مسلما وقد سبق تفسير الحنيف في سورة البقرة ثم قال وما كان من المشركين وهو تعريض بكون النصارى مشركين بقولهم بالهية المسيح وكون اليهود مشركين بقولهم بالتشبيه فان قيل قولكم ابرهيم كان على دين الاسلام انما يجدونه في الاصول او في الفروع فان كان الاول فليس هذا اختصاصا دينيا للاسلام بل يقطع بان ابرهيم ايضا

الحسد والعناد وجب ان يكون ذلك لاجل انهم اهل الكتاب وقد تفكروا في امره واستقصوا في البحث عن دلايل نبوته فلاح لهم بعد التامل التام والبحث الوافي انه كذاب فيصير هذا الطريق شبهة لضعفة المسلمين في صحة نبوته وقيل تواطا اثنا عشر من احبار خيبر على هذا الطريق وقوله لعلهم يرجعون معناه انه متى التبس هذه الشبهة فلعل اصحابه يرجعون عن دينه الوجه الثاني يحتمل ان يكون معنى الاية ان رؤسا اليهود والنصارى قالوا لبعضهم لبعض نافقوا واظهروا الوفاق للمومنين ولكن بشرط ان تغلبوا على دينكم اذا خلوتم باخوانكم من اهل الكتاب فان امر هولاء المومنين في اضطراب وتزول الايام معهم بالتناقض فربما ضعفا مرهم واصم دينهم ويرجعوا الى دينكم وهذا قول ابي مسلم الاصفهاني ويدل عليه وجهان الاول انه تعالى لما قال ان الذين امنوا ثم كفروا ثم امنوا اتبعه بقوله لنقر المناقضين وهو بمنزلة قوله واذا لقوا الذين امنوا قالوا امنا واذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم انما نحن مستهزون الثاني انه تعالى اتبع هذه الاية بقوله ولا تومنوا الا لمن تبع دينكم فهذا يدل على انهم نهوا عن غير دينهم الذي كانوا عليه وكانوا قولهم امنوا به وجه النهار امر بالنفاق الوجه الثالث قال الاصم قال بعضهم لبعض ان كذبتموه في جميع ما جاء به فان عوامكم يعلمون لكذبكم لان كثيرا مما جاء به حق ولكن صدقوه في بعض وكذبوه في بعض حتى يحمل الناس تكذيبكم على الانصاف لا على العناد فيقبلوا قولكم الاحتمال الثاني ان يكون قوله امنوا بالذي انزل على الذين امنوا وجه النهار بعض ما انزل فالقايلون بهذا القول حملوه على امر القبلة وذكروا فيه وجهين الاول قال ابن عباس وجه النهار اوله وهو صلاة الصبح والكفر اخره يعني صلاة الظهر وتقريره انه صلى الله عليه وسلم كان يصلي الى بيت المقدس بعد ان قدم المدينة ففرح اليهود بذلك وطمعوا ان يكون منهم فلما حوله الله الى الكعبة كان ذلك عند صلاة الظهر قال كعب بن الاشرف وغيره امنوا بالذي انزل على الذين امنوا وجه النهار يعني امنوا بالقبلة التي صلى اليها صلاة الصبح فهي للحق واكفروا بالقبلة التي صلى اليها صلاة الظهر وهي اخر النهار هي الكفر الثاني انه لما حولت القبلة الى الكعبة شق عليهم ذلك فقال بعضهم لبعض صلوا الى الكعبة في اول النهار ثم اكفروا واعيدوا القبلة في اخر النهار وصلوا الى الصخرة لعلهم يقولون ان اهل الكتاب اصحاب العلم فلو لا انهم عرفوا بطلان هذه القبلة والا لما تركوها فحينئذ يرجعون عن هذه القبلة **المسئلة الثانية** الفايدة في اخبار الله تعالى عن تواطيهم على هذه الحيلة وجوه الاول ان هذه الحيلة كانت مخفية فيما بينهم وما اطلعوا عليها احدا من الاجانب فلما اخبر الرسول عنها كان ذلك اخبارا عن الغيب فيكون معجزا الثاني انه تعالى لما اطلع المومنين على تواطيهم على هذه الحيلة لم يحصل لهذه الحيلة اثر في قلوب المومنين ولولا هذا الاعلام لكان ربما اثرت هذه الحيلة في قلب بعض من كان في ايمانه ضعف الثالث ان القوم لما اقتصوا في هذه الحيلة صار ذلك داعيا لهم عن الاقدام على امثالها من الحيل والتلبيس **المسئلة الثالثة** وجه النهار هو اوله والوجه في اللغة تا مستقبل كل شيء لانه اول ما يواجه منه كما يقال لاول الثوب وجه الثوب روي ثعلب عن ابن الاعرابي انه يوجه النهار وصدره وشباب نهاره اي اول النهار وانشد للربيع بن زياد ٭ من كان مسرورا بمقتل مالك فلياتنا بوجه نهاره ثم قال تعالى ولا تومنوا الا لمن تبع دينكم واتفق المفسرون على ان هذه بقية كلام اليهود وفيه وجهان الاول المعنى ولا تصدقوا الا بعيد تابع ولا تومنوا الا لمن تبع دينكم والمراد ردكم والثاني انه ذكر قبل هذه الاية قوله امنوا به وجه النهار واكفروا اخره بعني صلاة الظهر زايدة جايز كقوله تعالى ردف لكم والمراد ردفكم والثاني انه ذكر قبل هذه الاية قوله امنوا به وجه النهار واكفروا به ثم قال بعد هذه الاية ولا تومنوا الا لمن تبع دينكم اي لا تومنوا بذلك الايمان الا لاجل من تبع دينكم فان مقصود كل احد من الايمان بذلك التلبيس الا بقاء اتباعكم على دينكم فالمعنى ولا تومنوا بذلك الايمان الا لاجل من تبع دينكم ثم قال تعالى قل ان الهدى هدى الله قال ابن عباس رضي الله عنهما معناه الدين دين الله حفظ اتباعه واشاعه على متابعته ثم قال تعالى قل ان الهدى هدى الله قال ابن عباس رضي الله عنهما معناه الدين دين الله ومثله في سورة البقرة قل ان هدى الله هو الهدى واعلم انه لابد من بيان انه كيف صار هذا الكلام جوابا عما حكاه عنهم فنقول اما على الوجه الاول فهو قولهم لا دين الا ما نحن عليه فهذا الكلام انما صلح جوابا عنه من حيث ان الذي هم عليه انما كانت دينا من جهة الله لانه تعالى امر به فارشد اليه واوجب الانقياد له واذا كان كذلك فنبي امر بعد ذلك بغيره وارشد الى غيره واوجب الانقياد الى غيره كان دينا يجب ان يتبع وان كان مخالفا لما تقدم لان الدين انما صار دينا بحكمه وهدايته بحيث ما كان حكمه وجب متابعته وتطبيق قوله تعالى جوابا لهم عن قولهم ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها قل لله المشرق والمغرب يعني الجهات كلها لله فله ان يحول القبلة الى اي جهة شاء واما على الوجه الثاني فالمعنى ان الهدى هدى الله وقد جيتكم به فلن ينفعكم بادفعه هذا الكيد الضعيف ثم قال ان يوتى احد مثل ما اوتيتم او يحاجوكم عند ربكم واعلم ان هذه الاية من المشكلات الصعبة فنقول هذا اما ان يكون من جملة كلام الله تعالى او يكون من جملة كلام اليهود ومن تتمة قولهم ولا تومنوا الا لمن تبع دينكم وقد ذهب الى كل واحد من هذين الاحتمالين فوم من المفسرين اما الاحتمال الاول ففيه وجوه الاول قرا ابن كثير ان يوتى بمد الالف على الاستفهام والباقون بقطع الالف من غير مد ولا استفهام وان اخذنا بقراءة ابن كثير فالوجه ظاهر وذلك لان هذه اللفظة موضوعة للتوبيخ كقوله تعالى ان كان ذا مال

اعلم انه لما بين حال الطايفة التي لا تشعر بما في التوراة من دلالة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم بين ايضا حال الطايفة العارفة
بذلك من احبارهم فقال يا اهل الكتاب لم تكفرون بايات الله هاهنا مسايل **المسئلة الاولى** لم اصلها
لما لانها ما التي للاستفهام دخلت عليها اللام فحذفت الالف لطلب الخفة ولان حرف الجر صار كالعوض عنها ولانها
وقعت طرفا ويدل عليها الفتحة وعلى هذا قوله عم يتساءلون وفيم تبشرون والوقف على هذه الحروف يكون بالهاء نحو فيمه ولمه
المسئلة الثانية في قوله بايات الله وجوه الاول ما في هذين الكتابين من البشارة بمحمد عليه السلام ومنها ما في هذين
الكتابين ان ابرهيم عليه السلام كان حنيفا مسلما ومنها ان فيهما ان الدين هو الاسلام واعلم ان على هذا القول المتحمل لهذه الوجوه يقول ان
الكفر بالايات يحتمل وجهين احدهما انهم ما كانوا كافرين بالتوراة بل كانوا كافرين بما يدل عليه التوراة فاطلق اسم الدليل على
المدلول على سبيل المجاز والثاني انهم كانوا كافرين بنفس التوراة كانهم كانوا يحرفونها وكانوا ينكرون وجود تلك الايات الدالة
على نبوة محمد عليه السلام فاما قوله وانتم تشهدون فالمعنى على هذا القول انهم عند حضور المسلمين وعند حضور عوامهم كانوا
ينكرون اشتمال التوراة والانجيل على الايات الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ثم اذا خلى بعضهم مع بعض شهدوا بصحتها ومثله
قوله تعالى يبغونها عوجا وانتم شهداء واعلم ان تفسير الاية بهذا القول يدل على اشتمال هذه الاية على الاخبار عن الغيب لانه عليه السلام
اخبرهم بما يكتمونه في انفسهم ويظهرون غيره ولا شك ان الاخبار عن الغيب معجز القول الثاني في تفسير ايات الله انها هي القران
وقوله وانتم تشهدون يعني انكم تنكرون عند العوام كون القران معجزا ثم تشهدون بقلوبكم وعقولكم كونه معجزا القول الثالث
ان المراد بايات الله جملة المعجزات التي ظهرت على يد النبي صلى الله عليه وسلم وعلى هذا القول فقوله تعالى وانتم تشهدون معناه انكم انما
اعترفتم بدلالة المعجزات التي ظهرت بدلالة المعجزات التي ظهرت على ساير الانبيا عليهم السلام من هذا الوجه ثم تشاهدون حصول
هذا الوجه في حق محمد صلى الله عليه وسلم كان اصراركم على انكار نبوته ورسالته مناقضا لما شهدتم بحقيقته من دلالة معجزات ساير
الانبيا عليهم السلام على صدقهم **المسئلة الثالثة** قل يا اهل الكتاب لم تلبسون الحق بالباطل وتكتمون
الحق وانتم تعلمون اعلم ان علما اليهود والنصارى كانت لهم حرفتان احديهما انهم كانوا يكفرون بمحمد صلى الله عليه وسلم مع انهم
كانوا يعلمون بقلوبهم انه رسول حق من عند الله والله تعالى نهاهم عن هذه الحرفة في الاية الاولى وثانيهما انهم كانوا يجتهدون في القاء
الشبهات وفي اخفاء الدلايل والبينات والله تعالى نهاهم عن هذه الحرفة في هذه الاية الثانية فالمقام الاول مقام الغواية والضلال
والمقام الثاني مقام الاغرا والاضلال وفيه مسايل **المسئلة الاولى** قرئ يلبثون بالتشديد وقرا يحيى بن وثاب يلبسون
بالتشديد بفتح اليا اي يلبسون الحق مع الباطل كقوله ٭ كلابس زور ٭ وقوله اذا هو بالمجد ارتدى وتازرا ٭ **المسئلة
الخامسة** اعلم ان الساعي في اخفاء الحق لا سبيل له الى ذلك الا من احد وجهين اما بالقاء شبهة يدل على الباطل واما باخفاء الدليل
الذي يدل على الحق فقوله لم تلبسون الحق بالباطل اشارة الى المقام الاول وقوله وتكتمون الحق اشارة الى المقام الثاني اما ما ليس الحق
بالباطل فانه يحتمل هاهنا وجوها احديها تحريف التورية فيخالطون المنزل بالمحرف عن الحسن وابن زيد وثانيها انهم تواطيوا على
اظهار الاسلام اول النهار ثم الرجوع عنه في اخر النهار تشكيكا للناس عن ابن عباس وقتادة وثالثها ان يكون في التوراة ما يدل على نبوته
صلى الله عليه وسلم من البشارة والنعت والصفة ويكون في التورية ايضا ما يوهم خلاف ذلك فيكون كالمحكم والمتشابه فيلبسون
على الضعفاء احد الامرين بالاخر كما يفعله كثير من المشبهة وهذا قول القاضي ورابعها انهم كانوا يقولون ان محمدا معترف بان موسى عليه
السلام حق ثم ان التوراة دالة على ان شرع موسى عليه السلام لا ينسخ وكل ذلك القاء للشبهات اما قوله وتكتمون الحق فالمراد ان الايات
الموجودة في التوراة الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم كان الاستدلال بها مفتقرا الى التامل والتفكر والقوم كانوا يجتهدون في اخفاء
تلك الالفاظ التي كان مجموعها يتم هذا الاستدلال مثل ما ان اهل البدعة في زماننا يسعون في ان لا يصل الى عوامهم دلايل المحققين
اما قوله وانتم تعلمون ففيه وجوه احدها انكم تعلمون انكم انما تفعلون ذلك عنادا وحسدا وثانيها انتم تعلمون ان عقاب من يفعل
مثل هذه الافعال عظيم **المسئلة السادسة** قال القاضي قوله تعالى لم تكفرون ولم تلبسون الحق بالباطل دلالة على ان ذلك فعلهم
لانه لا يجوز ان يخلقه فيهم ثم يقول لم فعلتم وجوابه ان الفعل يتوقف على الداعية فتلك الداعية ان حدثت لا لمحدث لزم نفي الصانع
وان كان محدثها هو العبد افتقر الى ارادة اخرى وان كان محدثها هو الله تعالى لزمكم ما الزمتموه علينا والله اعلم **قوله
تعالى** وقالت طايفة من اهل الكتاب امنوا بالذي انزل على الذين امنوا وجه النهار واكفروا اخره لعلهم يرجعون
اعلم انه تعالى لما حكى عنهم انهم يلبسون الحق بالباطل اردف ذلك بان حكى نوعا واحدا من انواع تلبيساتهم وهو المذكور في هذه الاية
وهاهنا مسايل **المسئلة الاولى** قول بعضهم لبعض امنوا بالذي انزل على الذين امنوا وجه النهار يحتمل ان يكون المراد
كلما انزل وان يكون المراد بعض ما انزل اما الاحتمال الاول ففيه وجوه الاول ان اليهود والنصارى استخرجوا حيلة في تشكيك ضعفة
المسلمين في صحة الاسلام وهو ان يظهروا تصديق ما ينزل على محمد صلى الله عليه وسلم من الشرايع في بعض الاوقات ثم يظهروا بعد ذلك تكذيبه
فان الناس متى شاهدوا هذا قالوا هذا تكذيب ليس لاجل الحسد والعناد والا لما امنوا به في اول الامر واذا لم يكن هذا التكذيب لاجل

وبنين اذا تتلى عليه اياتنا قال اساطير الاولين والمعنى امن اجل ان يوتى احد شرايع من الشرايع ينكرون اتباعه ثم حذف الجواب
للاختصار وهذا الحذف كثير يقول الرجل بعد طول العتاب لصاحبه وتقريره عليه ذنوبه بعد كثرة احسانه اليه امن قلة احساني
اليك من اهانني لك والمعنى امن هذا فعلت ما فعلت ونظيره قوله امن هو قانت اناء الليل ساجدا وقائما يحذر الاخرة ويرجوا رحمة
ربه وهذا الذي روي عن مجاهد وعيسى اما قراءة من قرا بقصر الالف من ان فقد يمكن ايضا حملها على معنى الاستفهام كما قرئ سواء
عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم بالمد والقصر وكذا قوله ان كان ذا مال وبنين قرئ بالمد والقصر وقال امرئ القيس
تروح من الحي ام تبكر وماذا عليك ولم تنتظر اراد تروح من الحي فحذف الالف واذا ثبت ان هذه القراءة محتملة بمعنى
الاستفهام كان التقدير ما شرحناه في القراءة الاولى الوجه الثاني اولئك لما قالوا لاتباعهم لا تؤمنوا الا لمن تبع دينكم امر الله نبيه
صلى الله عليه وسلم ان يقول لهم ان الهدى هدى الله فلا تنكروا ان يوتى احد سواكم من الهدى ما اوتيتموه او يحاجوكم يعني هؤلاء المسلمين
بذلك عند ربكم ان لم تقبلوا ذلك منهم اقصى ما في الباب انه يفتقر في هذا التاويل الى اضمار قوله فلا تنكروا الا ان عليه دليلا وهو
قوله ان الهدى هدى الله فانه لما كان الهدى هدى الله كان له تعالى ان يوتيه من يشاء من عباده ومتى كان كذلك لزم ترك الانكار
الوجه الثالث ان الهدى اسم للبيان كقوله تعالى واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى فقوله ان الهدى مبتدا وقوله هدى
الله بدل عنه وقوله ان يوتى احد مثل ما اوتيتم خبر باضمار حرف لا والتقدير قل يا محمد لا شك ان بيان الله هو ان لا يوتى احد
مثل ما اوتيتم وهو دين الاسلام الذي هو افضل الاديان وان لا يحاجوكم يعني هؤلاء اليهود عند ربكم في الاخرة لانه يظهر لهم في الاخرة
انكم محقون وانهم مضلون وهذا التاويل ليس فيه الا انه لا بد من اضمار حرف لا وهو جائز كما في قوله تعالى ان تضلوا اي لا تضلوا
الوجه الرابع الهدى اسم وهدى الله بدل منه وان يوتى احد خبره والتقدير ان هدى الله هو ان يوتى احد مثل ما اوتيتم وعلى
هذا التاويل فقوله او يحاجوكم عند ربكم لا بد فيه من اضمار والتقدير او يحاجوكم عند ربكم فيقضي لكم عليهم والمعنى ان الهدى هو
ما هديتكم به من دين الاسلام الذي من حاجكم عندي قضيت لكم عليه وفي قوله عند ربكم ما يدل على هذا الاضمار لان حكمه بكونه
ربا لهم يدل على كونه راضيا عنهم وذلك مشعر بانه يحكم لهم ولا يحكم عليهم الاحتمال الثاني ان يكون قوله ان يوتى احد مثل
ما اوتيتم من تتمة اليهود وفيه تقديم وتاخير والتقدير ولا تؤمنوا الا لمن تبع دينكم ان يوتى احد مثل ما اوتيتم او يحاجوكم عند ربكم
قل ان الهدى هدى الله وان الفضل بيد الله قالوا والمعنى لا تظهروا ايمانكم بمثل ان يوتى احد مثل ما اوتيتم الا لاهل دينكم
واسروا تصديقكم بان المسلمين قد اوتوا من كتاب الله مثل ما اوتيتم ولا تفشوه الا الى اشياعكم وحدهم دون المسلمين لئلا يزيدهم
ثباتا ودون المشركين لئلا يدعوهم ذلك الى الاسلام اما قوله او يحاجوكم عند ربكم فهو عطف على ان يوتى والضمير في يحاجوكم
لاحد لانه في معنى الجميع بمعنى ولا تؤمنوا لغير اتباعكم ان المسلمين يحاجوكم يوم القيامة بالحق ويغالبونكم عند الله بالحجة وعند
هذا التفسير ضعيف وبيانه من وجوه الاول ان حد القوم في حفظ اتباعهم عن قبول دين محمد عليه السلام كان اعظم من حدهم
في حفظ غير اتباعهم عنه فكيف يليق ان يوصي بعضهم بعضا بالاقرار بما يدل على صحة دين محمد صلى الله عليه وسلم عند اتباعهم واشياعهم
وان يمتنعوا من ذلك عند الاجانب هذا في غاية البعد والثاني ان على هذا التقدير يتغير النظم ويقع فيه تقديم وتاخير لا يليق
بكلام الفصحاء والثالث ان على هذا التقدير يتغير النظم ويقع فيه تقديم لا بد من الحذف فان التقدير قل ان الهدى هدى الله
وان الفضل بيد الله ولا بد من حذف قل في قوله قل ان الفضل بيد الله الرابع انه كيف وقع قوله قل ان الهدى هدى الله فيما بين جزئي
كلام واحد فان هذا في غاية البعد عن الكلام المستقيم قال القفال يحتمل ان يكون قوله قل ان الهدى هدى الله فيما بين جزئي كلام واحد
فان هذا في غاية كلاما امر الله نبيه ان يقوله عند انتهاء الحكاية عن اليهود الى هذا الموضع لانه لما حكى عنهم في هذا الموضع قولا
باطلا لا جرم ادب رسول الله صلى الله عليه وسلم بان يقابله بقول حق ثم يعود الى حكاية تمام كلامهم كما اذا حكى المسلم عن بعض الكفار قولا
فيه كفر فيقول عند بلوغه الى تلك الكلمة امنت بالله او يقول لا اله الا الله او يقول تعالى الله ثم يعود الى اتمام الحكاية فيكون قوله تعالى
قل ان الهدى هدى الله من هذا الباب ثم اتى بعده بتمام قول اليهود الى قوله او يحاجوكم عند ربكم ثم امر النبي صلى الله عليه وسلم
بمحاجتهم في هذا وثبتهم على بطلان قولهم فقيل له قل ان الفضل بيد الله الى اخره الاشكال الخامس في هذا الوجه ان الايمان اذا كان
بمعنى التصديق لا يتعدى الى المصدق بحرف اللام لا يقال صدقت لزيد بل يقال صدقت زيدا فكان ينبغي ان يقال ولا تؤمنوا
الا من تبع دينكم وعلى هذا التقدير يحتاج الى حذف اللام في قوله لمن تبع دينكم ويحتاج الى الياء وما يجري مجراه في قوله ان يوتى
لان التقدير ولا تصدقوا الا من تبع دينكم بان يوتى احد مثل ما اوتيتم فقد اجتمع في هذا التفسير الحذف والاضمار وسوء
النظم وفساد المعنى قال ابو علي الفارسي لا يبعد ان يحمل الايمان على الاقرار فيكون المعنى ولا تقروا بان يوتى احد مثل ما اوتيتم
الا لمن تبع دينكم على هذا التقدير لا يكون اللام زائدة لكن لا بد من اضمار حرف الياء وما يجري مجراه على كل حال فهذا محصل ما قيل
في تفسير هذه الاية والله اعلم بمراده ثم قال تعالى قل ان الفضل بيد الله يوتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم واعلم انه تعالى
حكى عن اليهود امرين احدهما ان يؤمنوا وجه النهار ويكفروا اخره ليصير ذلك شبهة للمسلمين في صحة الاسلام فاجاب عنه بقوله قل

ان الهدى هدى الله والمعنى ان مع كمال هداية الله وقوة بيانه لا يكون لهذه الشبهة الركيكة قوة ولا اثر والثاني
انه حكى عنهم انهم استنكروا ان يؤتى احد مثل ما اوتوا من الكتاب والحكم والنبوة فاجاب عنه بقوله قل ان الفضل بيد
الله يؤتيه من يشاء والمراد بالفضل الرسالة وهو في اللغة عبارة عن الزيادة واكثر ما يستعمل في زيادة الاحسان والفاضل
الزائد على غيره في خصال الخير ثم كثر استعمال الفضل حتى صار لكل نفع قصد به فاعله الى الاحسان الى الغير وقوله بيد الله
انه مالك له قادر عليه وقوله يؤتيه من يشاء اي هو بفضل موقوف على مشيئته وهذا يدل على ان النبوة تحصل بالنبوة بالتفضل
لا بالاستحقاق لانه تعالى جعلها من باب الفضل الذي لفاعله ان يفعله وان لا يفعله ولا يصح ذلك في المستحق الا على وجه المجاز
وقوله والله واسع عليم مؤكد لهذا المعنى لان كونه واسعا يدل على كمال القدرة وكونه عليما يدل على كمال العلم فيصح منه لمكان
كمال القدرة ان يتفضل على اي عبد شاء باي تفضل شاء ويصح منه لمكان كمال العلم ان لا يكون شيء من افعاله الا على وجه الحكمة
والصواب ثم قال يختص برحمته من يشاء والله ذو الفضل العظيم وهذا كالتاكيد لما تقدم والفرق بين هذه الاية وبين ما
قبلها ان الفضل عبارة عن الزيادة ثم ان الزيادة من جنس المزيد عليه فبين بقوله ان الفضل بيد الله قادر على ان يؤتي بعض عباده
مثل ما اتاكم في المناصب العالية ويزيد عليها من جنسها ثم قال يختص برحمته والرحمة المضافة الى الله سبحانه امر اعلى من ذلك الفضل
فان هذه الرحمة ربما بلغت في الشرف وعلو الرتبة الى ان لا يكون من جنس ما اتاهم بل يكون اعلى واجل من ان يقاس الى ما اتاهم ويحصل
من مجموع الايتين انه لا نهاية لمراتب اعزاز الله واكرامه بعباده وان قصر انعامه واكرامه على مراتب معينة وعلى اشخاص معينين جهل
بكمال الله في القدرة والحكمة **قوله تعالى** ومن اهل الكتاب من ان تأمنه بقنطار يؤده اليك
اعلم ان تعلق هذه الاية بما قبلها من وجهين الاول انه تعالى حكى عنهم في الاية المتقدمة انهم ادعوا من المناصب الدينية ما لم يؤت احد
غيرهم مثله ثم انه تعالى بين ان الخيانة مستقبحة عند جميع ارباب الاديان وهم مصرون عليها فدل هذا على كذبهم والثاني انه
تعالى لما حكى في الاية المتقدمة قبائح احوالهم فيما يتعلق بالاعمال وهو اصرارهم على الخيانة والظلم واخذ اموال الناس في القليل والكثير
وها هنا مسائل **المسئلة الاولى** الاية دالة على انقسامهم الى قسمين بعضهم اهل الامانة وبعضهم اهل الخيانة وفيه
اقوال الاول ان اهل الامانة منهم هم الذين اسلموا اما الذين بقوا على اليهودية فهم مصرون على الخيانة لان مذهبهم انه يحل لهم
قتل كل من خالفهم في الدين واخذ اموالهم فنظير هذه الاية قوله تعالى ليسوا سواء من اهل الكتاب امة قائمة يتلون ايات الله اناء الليل وهم
يسجدون مع قوله منهم المؤمنون واكثرهم الفاسقون الثاني اهل الامانة هم النصارى واهل الخيانة هم اليهود والدليل عليه ما ذكرنا
ان مذهب اليهود انه يحل قتل المخالف ويحل اخذ ماله باي طريق كان الثالث قال ابن عباس اودع رجل عبد الله بن سلام الفا ومائتي اوقية
من ذهب فادى اليه واودع اخر فنحاص بن عازورا دينارا فخانه فنزلت الاية **المسئلة الثانية** يقال امنته بكذا
وعلى كذا كما يقال مررت به وعليه فمعنى الباء الصاق الامانة ومعنى على استعلاء الامانة فمن اؤتمن على شيء فقد صار ذلك الشيء في معنى
الملتصق به لقربه منه واتصاله بحفظه وحياطته وايضا صار المودع كالمستعلي على تلك الامانة والمستولي عليها فلهذا احسن التعبير عن هذا
المعنى بكلتي العبارتين وقيل ان معنى قولك امنتك بدينار اي وثقت بك فيه وقولك امنتك عليه اي جعلتك امينا عليه وحافظا له
المسئلة الثالثة المراد من ذكر القنطار والدينار ها هنا العدد الكثير والعدد القليل يعني ان فيهم من هو في غاية الامانة
حتى لو اؤتمن على الاموال الكثيرة ادى الامانة فيها ومنهم من هو في غاية الخيانة حتى لو اؤتمن على الشيء القليل فانه يجوز فيه الخيانة ونظيره
قوله تعالى وان اردتم استبدال زوج مكان زوج واتيتم احداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا وعلى هذا الوجه فلا حاجة بنا الى ذكر مقدار
القنطار وذكروا فيه وجوها الاول ان القنطار الف ومائتا اوقية قالوا لان الاية نزلت في عبد الله بن سلام حين استودعه رجل من قريش
الفا ومائتي اوقية من الذهب فرده ولم يخن فيه فهذا يدل على ان القنطار هو الف الف دينار او الف الف درهم وقد تقدم القول في تفسير
القنطار **المسئلة الرابعة** قرا حمزة وعاصم في رواية ابي بكر يؤده بسكون الهاء وروي ذلك عن ابي عمرو وقال الزجاج
هذا غلط من الراوي عن ابي عمرو كما غلط في باريكم باسكان الهمزة وانما كان ابو عمرو يختلس الحركة واحتج الزجاج على فساد هذه القراءة بان
قال الجزم ليس في الهاء وانما هو فيما قبل الهاء والهاء اسم المكني والاسماء لا تجزم في الوصل وقال الفراء من العرب من يجزم الهاء اذا تحرك ما قبلها فيقول
ضربته ضربا شديدا كما يسكنون انتم وقمتم واصلها الرفع ٭ وانشد ٭ لما راى ان لا دعة ولا شبع ٭ وقرئ ايضا باختلاس
حركة الهاء اكتفاء بالكسرة من الياء وقرئ باشباع الكسرة في الهاء وهو اصل ثم قال تعالى ومنهم من ان تأمنه بدينار لا يؤده اليك الا ما دمت
عليه قائما فيه مسئلتان **المسئلة الاولى** في لفظ القائم وجهان منهم من حمله على حقيقته قال السدي يعني الا ما دمت
قائما على راسه بالاجتماع معه والملازمة والمعنى انه انما يكون معترفا بما دفعت اليه ما دمت قائما على راسه فان انظرت واخرت انكر ومنهم
من حمل لفظ القائم على مجازه ثم ذكروا فيه وجوها الاول قال ابن عباس المراد من هذا القيام الالحاح والخصومة والتقاضي والمطالبة قال ابن
قتيبة اصله ان المطالب للشيء يقوم فيه والتارك له يقعد عنه دليله قوله تعالى امة قائمة اي عالمة بامر الله غير تاركة ثم قيل لكل من
واظب على مطالبة امر انه قائم به وان لم يكن ثم قيام الثاني قال ابو علي الفارسي القيام في اللغة بمعنى الدوام والثبات وذكرنا ذلك

في قوله تعالى يقيمون الصلاة ومنه قوله دينا قيما اي دائما ثابتا لا ينسخ فمعنى قوله الا ما دمت عليه قائما اي ثابتا في مطالبتك
اياه بذلك المال **المسألة الثانية** يدخل تحت قوله من ان تأمنه بقنطار وبدينار العين والدين لان الانسان قد
يأتمن غيره على الوديعة وعلى المبايعة وعلى المقارضة وليس في الاية ما يدل على التعيين والمنقول عن ابن عباس انه حمله على المبايعة
فقال منهم من تبايعه بثمن القنطار فيؤده اليك ومنهم من تبايعه بثمن الدينار فلا يؤده اليك ونقلنا ايضا ان الاية نزلت في ان رجلا اودع
مالا كثيرا عند عبد الله بن سلام ومالا قليلا عند فنحاص بن عازورا فخان هذا اليهودي في القليل وعبد الله بن سلام ادى الامانة
فثبت ان اللفظ محتمل لكل الاقسام ثم قال تعالى ذلك بانهم قالوا ليس علينا في الاميين سبيل والمعنى ان ذلك الاستحلال والخيانة هو بسبب
انهم يقولون ليس علينا فيما اصبنا من اموال العرب سبيل والمعنى وهاهنا مسائل **المسألة الاولى** ذكروا في السبب
الذي لاجله اعتقد اليهود هذا الاستحلال وجوها الاول انهم مبالغون في التعصب لدينهم فلا جرم يقولون يحل قتل المخالف
ويحل اخذ ماله باي طريق كان روي في الخبر انه لما نزلت هذه الاية قال هذه السلام كذب اعداء الله ما من شيء كان في الجاهلية
الا وهو تحت قدمي الا الامانة فانها مؤداة الى البر والفاجر الثاني ان اليهود قالوا نحن ابناء الله واحباؤه والخلق لنا عبيد فلا سبيل
لاحد علينا اذا اكلنا اموال عبيدنا الثالث ان اليهود انما ذكروا هذا الكلام الا مطلقا لكل من خالفهم بل للعرب الذين امنوا بالرسول
صلى الله عليه وسلم روي ان اليهود بايعوا رجالا في الجاهلية فلما اسلموا طالبوهم بالاموال فقالوا ليس لكم علينا حق لانكم تركتم دينكم
واقول من المحتمل انه كان من مذهب اليهود ان من انتقل من دين باطل الى دين اخر باطل كان في حكم المرتد فهم وان اعتقدوا ان
العرب كفار الا انهم لما اعتقدوا في الاسلام انه كفر وحكموا على العرب الذين اسلموا بالردة **المسألة الثانية** نفي السبيل
المراد منه نفي القدرة على المطالبة والالزام قال تعالى ما على المحسنين من سبيل وقال ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا وقال
ولمن انتصر بعد ظلمه فاولئك ما عليهم من سبيل انما السبيل على الذين يظلمون الناس **المسألة الثالثة** الامي منسوب
الى الام وسمي النبي صلى الله عليه وسلم اميا قيل لانه كان لا يكتب وذلك لان الام اصل الشيء فمن لا يكتب فقد بقي على اصله في ان لا يكتب
وقيل نسب الى مكة وهي ام القرى ثم قال تعالى ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون وفيه وجوه الاول انهم قالوا ان جواز الخيانة مع
المخالف مذكور في التوراة وكانوا كاذبين في ذلك وعالمين بكونهم كاذبين فيه ومن كان كذلك كانت خيانته اعظم وجرمه افحش الثاني
انهم يعلمون كون الخيانة محرمة الثالث انهم يعلمون ما على الخائن من الاثم ثم قال تعالى بلى من اوفى بعهده واتقى فان الله يحب المتقين اعلم
ان في بلى وجهان احدهما انه لمجرد نفي ما قبله وهو قوله ليس علينا في الاميين سبيل وقال الله تعالى واذا عليهم بلى عليهم سبيل في ذلك وهذا
اختيار الزجاج قال وعندي وقف التمام على بلى وبعده استيناف والثاني ان كلمة بلى كلمة تذكر ابتداء الكلام اخر تذكر بعده وذلك
لان قولهم ليس علينا فيما يفعل جناح قائم مقام قولهم نحن ابناء الله واحباؤه تعالى فذكر تعالى ان اهل الوفاء بالعهد والتقى هم الذين يحبهم
الله تعالى لا غيرهم فعلى هذا الوجه فانه لا يحسن الوقف على بلى وقوله من اوفى بعهده معنى الكلام في المعنى الوفاء بالعهد والضمير في العهد
يجوز ان يعود على من لان العهد مصدر فيضاف الى المفعول والى الفاعل وهاهنا سؤالان السؤال الاول بتقدير ان يكون الضمير عائدا
الى الفاعل وهو من فانه يحيل انه لو وفى اهل الكتاب بعهودهم وتركوا الخيانة فانهم يكتبون محبة الله الجواب الامر كذلك فانهم اذا وفوا بالعهود
وفوا اول كل شيء بالعهد الاعظم وهو ما اخذ الله عليهم في كتابهم من الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم ولو ابقوا في ترك الخيانة لاتقوه في ترك
الكذب على الله وفي ترك تحريف التوراة السؤال الثاني اين الضمير الراجع من الجزاء الى من الجواب عموم المتقين قام مقام رجوع
الضمير واعلم ان هذه الاية دالة على تعظيم امر الوفاء بالعهد وذلك لان الطاعات محصورة في امرين التعظيم لامر الله والشفقة على خلق الله
فالوفاء بالعهد مشتمل عليهما معا لانه سبب لمنفعة الخلق فهو شفقة على خلق الله ولما امر الله به كان الوفاء به لامر الله فثبت ان هذه العبادة
مشتملة على جميع انواع الطاعات والوفاء بالعهد كما يكون في حق الغير يمكن ايضا في حق النفس لان الوافي بعهد النفس وهو الاتي بالطاعات
والتارك للمحرمات لان عند ذلك تفوز النفس بالثواب وتبعد عن الطاعات **قوله تعالى** ان الذين يشترون
بعهد الله وايمانهم ثمنا قليلا اعلم ان في تعلق هذه الاية بما قبلها وجوها الاول انه تعالى لما وصف اليهود بالخيانة في اموال الناس
ثم من المعلوم ان الخيانة في اموال الناس لا يتمشى الا بالايمان الكاذبة لا جرم ذكر عقيب تلك الاية هذه الاية المشتملة على وعيد من تقدم
على الايمان الكاذبة الثاني انه تعالى حكى عنهم انهم يقولون على الله الكذب وهم يعلمون ولا شك ان عهد الله على كل مكلف ان لا يكذب على
الله ولا يخون في دينه لا جرم ذكر هذا الوعيد عقيب ذلك الثالث انه تعالى ذكر في هذه الاية السابقة خيانتهم في اموال الناس ثم ذكر
في هذه الاية خيانتهم في عهد الله وخيانتهم في تعظيم اسمائه حين يحلفون بها كاذبا ومن الناس من قال هذه الاية ابتداء كلام مستقل بنفسه
في المنع عن الايمان الكاذبة وذلك لان اللفظ عام والروايات الكثيرة دلت على انها انما نزلت في اقوام اقدموا على الايمان الكاذبة واذا كان كذلك
وجب اعتقاد كون هذا الوعيد عاما في حق كل من يفعل هذا الفعل وانه غير مخصوص باليهود وفي الاية مسائل **المسألة الاولى**
اختلفت في سبب النزول فمنهم من خصها باليهود الذين شرح الله احوالهم في الايات المتقدمة ومنهم من خصها بغيرهم اما الاول ففيه وجهان
الاول قال عكرمة انها نزلت في احبار اليهود كتموا ما عهد الله اليهم في التوراة من امر محمد صلى الله عليه وسلم وكتبوا بايديهم غيره وحلفوا انه من

عند الله ليلا يفوتهم الرشى واحتج هؤلاء بقوله تعالى في سورة البقرة واوفوا بعهدي اوف بعهدكم الثاني الهاءات
في دعائهم انه ليس علينا في الاميين سبيل كتبوا اباطيل بغير كتاب في ذلك وحلفوا انه من عند الله وهو قول الحسن واما الاحتمال
الثاني ففيه وجوه الاول انها نزلت في اشعث بن قيس وخصم له في ارض اختصما الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال للرجل
الم يتلك فقال لبس بينة قال للاشعث فعليك اليمين فقال الاشعث بالبين فانزل الله تعالى فذه الاية فنكل الاشعث
ورد الارض الى الخصم واعترف بالحق وهو قول بن جريج الثاني قال مجاهد نزلت في رجل حلف بسلعة اقام فاجره في تنفيق سلعته
الثالث نزلت في عبدان وامرئ القيس اختصما الى الرسول صلى الله عليه وسلم في ارض فتوجه اليمين على امرئ القيس فقال
انظرني الى الغد ثم جاء من الغد واقر له بالارض والاقرب للحمل على الكل قوله ان الذين يشترون بعهد الله يدخل فيه جميع ما امر الله
به ويدخل فيه المواثيق المأخوذة من جهة الرسل ويدخل فيه ما يلزم الرجل نفسه لان كل ذلك من عهد الله الذي يلزم الوفاء به
قال تعالى ومنهم من عاهد الله لين اتانا من فضله لنصدقن الاية وقال لوفوا بالعهد ان العهد كان مسؤلا وقال يوفون بالنذر وقال
من المومنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه وقد ذكرنا في سورة البقرة معنى الشري وذلك لان المشتري ياخذ شيا ويعطي شيا
فكل واحد من المعطى والماخوذ ثمن الاخر واما الايمان فحالها معلوم وهي الحلف الذي يوكد بها الانسان خبره من وعد او وعيد او انكار
واثبات ثم قال تعالى اولئك لاخلاق لهم في الاخرة ولا يكلمهم الله ولا ينظر اليهم يوم القيامة ولا يزكيهم ولهم عذاب اليم واعلم
انه تعالى فرع على ذلك الشرط وهو الشري بعهد الله والايمان ثمنا قليلا خمسة انواع من الجزاء اربعة منها في بيان ضرر وهم بحرمانهم
عن الثواب والخامس في بيان وقوعهم في اشد العذاب اما المنع من الثواب فاعلم ان الثواب عبارة عن المنفعة الخالصة المقرونة
بالتعظيم فالاول وهو قوله اولئك لاخلاق لهم في الاخرة اشارة الى حرمانهم عن منافع الاخرة واما الثلاثة الباقية وهي قوله ولا يكلمهم
ولا ينظر اليهم ولا يزكيهم فهو اشارة الى حرمانهم عن التعظيم والاعزاز واما الخامس وهو قوله ولهم عذاب عظيم فهو اشارة الى
العقاب ولما تنبهت لهذا الترتيب فلنتكلم في شرح كل واحد من هذه الجملة اما الاول وهو قوله لا خلاق لهم في الاخرة فالمعنى
لا نصيب لهم في خير الاخرة ونعيمها واعلم ان هذا العموم مشروط باجماع الامة بعدم التوبة فانه ان تاب عنها سقط الوعيد بالاجماع
وعلى مذهبنا مشروط ايضا بعدم العفو فانه تعالى قال ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء واما الثاني وهو قوله
ولا يكلمهم الله ففيه سوال وهو انه تعالى قال فوربك لنسالنهم اجمعين عما كانوا يعملون وقال فلنسئلن الذين ارسل اليهم ولنسالن المرسلين
فكيف الجمع بين هاتين الايتين وبين تلك الاية قال القفال في الجواب المقصود من كل هذه الكلمات بيان شدة سخط الله عليهم لان من منع
غيره كلامه في الدنيا فانما ذلك ليسخط عليه واذا سخط انسان على اخر قال له لا اكلمك وقد مر نحو هذا عنه ويقول لا ارى وجه فلان
واذا اجرى ذكره لم يذكره بالجميل فثبت ان هذه الكلمات كنايات عن شدة الغضب نعوذ بالله منه وهذا هو الجواب الصحيح ومنهم من
قال لا يبعد ان يكون اسماع الله جل جلاله اولياءه بغير سفير تشريفا عاليا يختص به اولياءه ولا يكلم هؤلاء الكفرة والفساق ويكون
المحاسبة معهم بكلام الملائكة ومنهم من قال معنى هذه الاية انه تعالى لا يكلمهم بكلام يسرهم وينفعهم والمعتمد هو الجواب الاول
واما الثالث فهو قوله تعالى ولا ينظر اليهم فالمراد انه لا ينظر اليهم بالاحسان يقال فلان لا ينظر الى فلان والمراد به نفي الاعتداد
به وترك الاحسان اليه والسبب لهذا المجاز ان من اعتد بالانسان التفت اليه واعاد نظره اليه مرة بعد اخرى فلهذا السبب
صار قولنا نظر الله عبارة عن الاعتداد والاحسان وان لم يكن به نظر ولا يجوز ان يكون المراد من هذا النظر الرؤية لانه تعالى يرى الكافر
كما يرى غيرهم ولا يجوز ان يكون المراد من النظر تقليب الحدقة الى جانب المرئي التماسا لرويته لان هذا من صفات الاجسام وتعالى
الصانع عن ان يكون جسما وقد احتج الخلق بهذه الاية على ان النظر المقرون بحرف الى يفيد الرؤية والالزم في هذه الاية ان لا يكون الله
تعالى رائيا لهم وذلك باطل واما الرابع وهو قوله ولا يزكيهم ففيه وجوه الاول لا يطهرهم من دنس ذنوبهم بل يعاقبهم عليها
والثاني لا يزكيهم اي لا يثني عليهم كما يثني على اوليائه الازكياء والتزكية من المزكي للشاهد مدح منه واعلم ان تزكية الله عباده قد تكون
على السنة الملائكة كما قال والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم بما صبرتم وقال وتحيتهم الملائكة هذا يوم كم الذي كنتم
توعدون نحن اولياؤكم في الحياة الدنيا وفي الاخرة وقد يكون بغير واسطة اما في الدنيا كقوله التائبون العابدون واما في الاخرة كقوله
سلام قولا من رب رحيم واما الخامس فهو قوله ولهم عذاب اليم فاعلم انه تعالى لما بين حرمانهم عن الثواب بين كونهم في العقاب الشديد

المولم قوله تعالى وان منهم لفريقا يلوون السنتهم بالكتاب لتحسبوه من الكتاب وما هو من الكتاب

اعلم ان هذه الاية تدل على ان الاية المتقدمة نازلة في اليهود لان هذه الاية نازلة في اليهود بلا شك وهي معطوفة على ما قبلها
فهذا يقتضي كون تلك الاية المتقدمة نازلة في اليهود ايضا واعلم ان اللي عبارة عن عطف الشيء ورده عن الاستقامة الى الاعوجاج
يقال لويت يده والتوى الشيء اذا انحرف والتوى فلان على اذا غير اخلاقه عن الاستواء الى ضد ولوى لسانه عن كذا اذا غيره ولوى فلانا عن
رايه اذا اماله عنه وفي الحديث لي الواحد ظلم وقال تعالى وراعنا ليا بالسنتهم وطعنا في الدين اذا عرفت هذا الاصل فنقول في تاويل الاية
وجوه الاول قال القفال رحمه الله قوله يلوون السنتهم معناه ان يعمدوا الى اللفظة فيحرفونها في حركات الاعراب تحريفا يتغير به المعنى

وهكذا كثير في لسان العرب فلا يبعد مثله في العبرانية فلما فعلوا مثل ذلك من الآيات الدالة على نبوة محمد عليه السلام من التورية
كان ذلك هو المراد من قوله يلوون السنتهم بالكتاب وهذا تاويل في غاية الحسن الثاني نقل عن ابن عباس رضي الله عنه انه قال ان
النفر الذين لا يكلمهم الله يوم القيامة ولا ينظر اليهم كتبوا كتابا سوشوا فيه نعت محمد صلى الله عليه وسلم وخلطوه بالكتاب الذي كان فيه نعت
محمد صلى الله عليه وسلم ثم قالوا هذا من عند الله اذا عرفت هذا فنقول ان لي اللسان شبيه بالتشدق والتنطع والتكلف وذلك
مذموم فعبر الله تعالى عن قراءتهم لذلك الكتاب الباطل بلي اللسان ذما لهم وعيا ولم يعبر عنها بالقراءة والعرب تفرق بين الفاظ المدح
والذم في الشيء الواحد فيقولون في المدح خطيب مصقع وفي الذم مكثار ثرثار فقوله وان منهم لفريقا يلوون السنتهم بالكتاب المراد
قراءة ذلك الكتاب الباطل وهو الذي ذكره الله تعالى في قوله فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ثم قال وما هو من الكتاب الحق النازل من
عند الله بقي سوالان السوال الاول الى ماذا يرجع الضمير في قوله لتحسبوه الجواب الى ما دل عليه قوله يلوون السنتهم وهو المحرف
السوال الثاني كيف يمكن ادخال التحريف في التورية مع شهرتها العظيمة بين الناس الجواب لعله صدر هذا العمل عن نفر قليل يجوز عليهم
التواطؤ على التحريف ثم انهم عرضوا ذلك التحرف على بعض العوام وعلى هذا التقدير يكون هذا التحريف ممكنا والاصوب عندي في تفسير
الآية وجه اخر وهو ان الآيات الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم كان يحتاج فيها الى تدقيق النظر وتامل القلب والقوم كانوا يوردون
عليها الاسولة المشوشة والاعتراضات المظلمة فكانت تصير تلك الدلايل مشتبهة على السامعين واليهود كانوا يقولون مراد الله من هذه
الآيات ما ذكرناه لا ما ذكرتم فكان هذا هو المراد بالتحريف وبلي الالسنة وهذا مثل ما ان المحقق في زماننا اذا استدل بآية من كتاب
الله تعالى فالمبطل يورد عليه الاسولة والشبهات ويقول ليس مراد الله ما ذكرت فكذا في هذه الصورة ثم قال تعالى ويقولون هو من
عند الله وما هو من عند الله ذكروا هذا الكلام بلفظين مختلفين لاجل التاكيد اما المحققون فقالوا المغايرة حاصلة وذلك لانه ليس
كل ما لم يكن في الكتاب لم يكن من عند الله فان الحكم الشرعي قد ثبت تارة بالكتاب وتارة بالسنة وتارة بالاجماع وتارة بالقياس فالكل
من عند الله فقوله لتحسبوه من الكتاب وما هو من الكتاب هذا نفي خاص ثم عطف عليه نفي العام فقال ويقولون هو من عند الله وما هو من
عند الله وايضا يجوز ان يكون المراد من قولهم هو من عند الله انه موجود في كتب سائر الانبياء عليهم السلام مثل اشعيا وارميا وحقوق
وذلك لان القوم في نسبة ذلك التحريف الى الله كانوا متحيرين فان وجدوا قوما من الاغمار والبله الجاهلين بالتورية نسبوا ذلك
المحرف الى انه من التورية وان وجدوا قوما عقلا اذكيا زعموا انه موجود في كتب سائر الانبياء عليهم السلام الذين جاوا بعد موسى
عليه السلام واحتج الجبائي والكعبي به على ان فعل العبد غير مخلوق لله تعالى فقال لو كان لي اللسان بالتحريف والكذب خلقا لله تعالى لصدق
اليهود في قولهم انه من عند الله ولزم الكذب في قوله تعالى انه ليس من عند الله وذلك لانهم اضافوا الى الله ما هو من عنده والله
نفى عن نفسه ما هو من عنده ثم قال وكفى حربا لقوم يجعلون اليهود اولى بالصدق من الله قال وليس لاحد ان يقول المراد من قولهم
هو من عند الله انه كلام الله وكتابه قال لانا لو حملناه على هذا الوجه لحينئذ لا يبقى من قوله لتحسبوه من الكتاب وما هو من الكتاب
وبين قوله ويقولون هو من عند الله وما هو من عند الله فرق واذا لم يبق الفرق ولم يحسن العطف واجاب الكعبي عن هذا السوال
ايضا من وجهين اخرين الاول كون المخلوق من عند الخالق اوكد من كون المامور به من عند الامر به وحمل الكلام على الوجه الاقوى
اولى والثاني ان قوله وما هو من عند الله نفي مطلق لكونه من عند الله وهذا ينفي كونه من عند الله بوجه من الوجوه فوجب ان
لا يكون من عنده لا بالخلق ولا بالحكم والجواب اما قول الجبائي لو حملنا قوله تعالى ويقولون هو من عند الله على انه كلام الله لزم التكرار
فجوابه ما ذكرنا ان قوله وما هو من الكتاب معناه انه غير موجود في الكتاب وهذا لا يمنع من كونه حكما لله تعالى ثابتا بقول الرسول
او بطريق اخر فلما قال وما هو من عند الله ثبت نفي كونه حكما لله تعالى وعلى هذا الوجه زال التكرار واما الوجه الاول من الوجهين
اللذين ذكرهما الكعبي فجوابه ان الجواب لا بد وان يكون منطبقا على السوال والقوم ما كانوا في ادعاء ان ما ذكروه وفعلوه خلق الله
تعالى بل كانوا يدعون انه حكم الله ونازل في كتابه فوجب ان يكون قوله وما هو من عند الله عايدا الى هذا المعنى لا الى غيره وبهذا
الطريق يظهر فساد ما ذكره في الوجه الثاني والله اعلم ثم قال تعالى ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون والمعنى انهم يتعمدون
ذلك الكذب مع العلم واعلم انه كان المراد من التحريف تغيير الفاظ التورية واعراب الفاظه فالمقدمون عليه يجب ان يكونوا
طايفة يسيرة يجوز التواطؤ منهم على الكذب وان كان المراد منه تشويش دلالة تلك الآيات على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم
بسبب القاء الشكوك والشبهات في وجوه الاستدلالات لم يبعد اطباق الخلق الكثير عليه والله اعلم واحكم **قوله**
تعالى ما كان لبشر ان يوتيه الله الكتاب والحكم والنبوة ثم يقول للناس كونوا عبادا لي من دون الله اعلم انه تعالى لما بين
ان عادة علماء اهل الكتاب التحريف والتبديل اتبعه بما يدل على ان من جملة ما حرفوه ما زعموا ان عيسى كان يدعي الالهية
وانه كان يامر قومه بعبادته فلهذا قال ما كان لبشر الآية وها هنا مسايل **المسئلة الاولى** في سبب نزول
هذه الآية وجوه الاول قال ابن عباس لما قالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله نزلت هذه الآية الثاني قيل ان ابا
رافع القرظي من اليهود ورييس وفد نجران من النصارى قالا لرسول الله صلى الله عليه وسلم اتريد ان نعبدك ونتخذك الها فقال

عليه السلام معاذ الله ان نعبد غير الله وان نامر غير عبادة الله فما بذلك بعثني ولا بذلك امرني فنزلت هذه الآية
الثالثة فقال رجل يا رسول الله نسلم عليك كما يسلم بعضنا على بعض فلا نسجد لك فقال عليه السلام لا ينبغي ان يسجد لاحد
من دون الله ولكن آكرموا نبيكم واعرفوا الحق لاهله الرابع ان اليهود لما ادعوا ان احدا لا ينال من درجات الفضل والمنزلة ما
نالوه فالله تعالى قال لهم ان كان الامر كما قلتم وجب ان لا يستغلوا باستعباد الناس واستخدامهم ولكن يجب ان ينادي الناس بالطاعة
لله والانقياد لتكاليفه وحينئذ يلزم ان تكون الناس على الاقرار بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم لان ظهور المعجزات عليه يوجب ذلك
وهذا الوجه تحمله لفظ الآية فان قوله ثم يقول للناس كونوا عبادا لي من دون الله مثل قوله واتخذوا احبارهم ورهبانهم
اربابا من دون الله **المسئلة الثانية** اختلفوا في المراد بقوله ما كان لبشر ان يقول للناس كونوا عبادا لي من دون الله
على وجوه الاول قال الاصم معناه انهم لو اراد وا ان يقولوا ذلك لمنعهم الله عنه والدليل عليه قوله تعالى ولو تقول علينا بعض
الاقاويل لاخذنا منه باليمين وقال لقد كدت تركن اليهم شيئا قليلا اذا لاذقناك ضعف الحياة وضعف الممات الثاني ان الانبياء
عليهم السلام موصوفون بصفات لا تحصل مع تلك الصفات ادعاء الالهية والربوبية منها ان الله تعالى انما ارسل الكاذب والوحي وهذا
لا يكون الا في النفوس الكاهنة والارواح الخبيثة كما قال الله تعالى الله اعلم حيث يجعل رسالاته وقال ولقد اخترناهم على علم على العالمين
وقال الله تعالى الله يصطفي من الملائكة رسلا ومن الناس والنفس الطاهرة يمتنع ان يصدر عنه هذا الدعوى ومنها ان ابناء النبوة لا يكون
الا بعد كمال العلم وذلك لا يمنع من هذا الدعوى وبالجملة فللانسان قوتان النظرية والعملية وما لم تكن القوة النظرية كاملة بالعلوم
والمعارف الحقيقية ولم تكن القوة العملية مطهرة عن الاخلاق الذميمة ولا تكون النفس مستعدة لقبول الوحي والنبوة وحصول الكمال
في القوة النظرية والعملية يمنع من مثل هذا القول والاعتقاد والثالث ان الله تعالى لا يشرف عبده بالنبوة والرسالة الا اذا علم منه انه لا
يقول مثل هذا الكلام الرابع ان الرسول ادعى انه يبلغ الاحكام عن الله تعالى واجمع على صدقه في هذا الدعوى بالمعجزة فلو امرهم بعبادة
نفسه لجاز ان يبطل دلالة المعجزة على كونه صادقا وذلك غير جايز واعلم انه ليس المراد من قوله ما كان لبشر ذلك انه يحرم عليه هذا الكلام
لان ذلك محرم على كل الخلق وظاهر الآية يدل على انه انما لم يكن له ذلك لاجل ان الله اتاه الكتاب والحكم والنبوة وايضا لو كان المراد منه
التحريم لما كان ذلك تكذيبا للنصارى بما ادعاهم ذلك على المسيح عليه السلام لان من ادعى على رجل فعلا قبيحا لا يقال له ان فلانا لا يحل له ان يفعل
ذلك لم يكن مكذبا له فيما ادعى عليه وانما اراد تعالى بهذا القول تكذيب النصارى بما ادعاهم ان عيسى عليه السلام قال لهم اتخذوني انا
من دون الله فالمراد اذا ما قدمناه وتطبيق قوله تعالى ما كان لهم ان يتخذ من ولد على سبيل النبي لذلك عن نفسه لا على وجه التقرير والخطر
وكذا قوله ما كان لنبي ان يغل والمراد النبي لا النهي **المسئلة الثالثة** قوله ان يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوة اشارة الى ثلاثة
اشياء وذكرها على ترتيب بالغاية الحسن وذلك لان الكتاب السماوي ينزل اولا ثم انه يحصل بالعقل النبي فهم ذلك الكتاب واليه الاشارة
بالحكم فان اهل اللغة والتفسير اتفقوا على ان هذا الحكم هو العلم قال تعالى واتيناه الحكم صبيا يعني العلم والفهم اذا حصل فهم الكتاب
فحينئذ يبلغ الى الخلق وهو النبوة فما احسن هذا الترتيب قال تعالى ثم يقول للناس كونوا عبادا لي من دون الله وفيه مسائل **المسئلة**
الاولى القراءة الظاهرة ثم يقول بنصب اللام روى عن ابي عمرو برفعها اما النصب فعلى تقدير لا يجتمع النبوة وهذا القول والعامل
فيه ان وهو معطوف عليه بمعنى فكان يقول للناس واما الرفع فعلى الاستيناف **المسئلة الثانية** حكى الواحدي عن ابن عباس رضي
الله عنهما انه قال في قوله تعالى كونوا عبادا لي انه لغة مزينة يقولون للعبد عبادي ثم قال ولكن كونوا ربانيين وفيه مسائل **المسئلة**
الاولى في هذه الآية اضمار والتقدير ولكن يقول لهم كونوا ربانيين فاضمر القول على حسب مذهب العرب في جواز الاضمار اذا كان بما
الكلام ما يدل عليه وتطبيق قوله تعالى واما الذين اسودت وجوههم اكفرتم بعد ايمانكم اي فيقال لهم ذلك **المسئلة الثانية**
ذكروا في تفسير الرباني اقوالا الاول قال سيبويه الرباني المنسوب الى الرب بمعنى كونه عالما به وموا ظبا على طاعته كما يقال رجل لحي اذا كان
مقبلا على معرفة اللحة وطاعته وزيادة الالف والنون فيه للدلالة على كمال هذه الصفة كما قالوا شعراني ولحياني ورقباني اذا وصف بكثرة
الشعر وطول اللحية وغلظ الرقبة فاذا نسبوا الى الشعر قالوا شعري والى الرقبة رقبي والى اللحية لحي الثاني قال المبرد الربانيون ارباب العلم
واحدهم رباني وهو الذي يرب الناس اي يعلمهم ويصلحهم ويقوم بامرهم والالف والنون للمبالغة كما قالوا ربان وعطشان
وشبعان وعرفان ثم ضمت اليه ياء النسبة كما قيل لحياني ورقباني قال الواحدي فعلى قول سيبويه الرباني منسوب الى الرب على معنى
التخصيص بمعرفة الرب وبطاعته وعلى قول المبرد الرباني ماخوذ من الربة الثالث قال ابن زيد الرباني هو الذي يرب الناس فالربانيون هم
ولاة الامة والعلماء وذكر هذا ايضا في قوله تعالى لولا ينهاهم الربانيون والاحبار الى الولاة والعلماء وما الفرقان اللذان يطاعان ومعنى
الآية على هذا التقدير لا ادعوكم الى ان تكونوا عبادا لي ولكن ادعوكم الى ان تكونوا ملوكا وعلماء باستعمالكم امر الله تعالى ومواظبتكم على
طاعته قال القفال رحمه الله ويحتمل ان يكون الوالي سمي ربانيا لانه مطاع كالرب تعالى فنسب اليه الرابع قال ابو عبيد احسب ان هذه الكلمة
ليست بعربية انما هي عبرانية او سريانية وسواء كانت عربية او عبرية فهي تدل على الانسان الذي علم وعمل بما علم ثم اشتغل بتعليم طرفي الخير
ثم قال تعالى بما كنتم تعلمون الكتاب وبما كنتم تدرسون وفيه مسائل **المسئلة الاولى** في قوله بما كنتم تعلمون الكتاب قراءتان

احداهما تعلمون من العلم وهي قراءة عبد الله بن كثير وابي عمرو ونافع والثانية تعلمون من التعليم وهي قراءة الباقين من
السبعة وكلاهما صواب لانهم كانوا يعلمونه في انفسهم ويعلمونه غيرهم واحتج ابو عمرو على ان قراءته ارجح بوجهين الاول انه قال
تدرسون ولم يقل تدرسون بالتشديد الثاني ان التشديد يقتضي مفعولين والمفعول هاهنا واحد واما الذين قرأوا بالتشديد
فزعموا ان المفعول الثاني محذوف تقديره بما كنتم تعلمون الناس الكتاب او غيركم الكتاب وحذف لان المفعول به قد يحذف من الكلام
كثيرا ثم احتجوا على ان التشديد اولى بوجهين الاول ان التعليم يشتمل على العلم ولا ينعكس فكان التعليم اولى الثاني ان الربانيين لا يكتفون
بالعلم فيضمون اليه التعليم لله تعالى الا ترى انه تعالى امر محمدا صلى الله عليه وسلم بذلك فقال ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة
الحسنة ويدل عليه قول مرة بن شراحيل كان علقمة من الربانيين الذين يعلمون الناس القرآن **المسألة الثانية** نقل ابن
جني في المحتسب عن ابي حيوة انه قرأ تدرسون بضم التاء ساكنة الدال مكسورة الراء قال ابن جني ينبغي ان يكون هذا منقولا من
درس هو وادرس وعليه جاء المصدر على التدريس **المسألة الثالثة** ما في القراءتين هي التي بمعنى المصدر مع الفعل
والتقدير كونوا ربانيين بسبب كونكم عالمين ومعلمين وبسبب دراستكم الكتاب ومثل هذا من كون ما وقع الفعل بمعنى المصدر قوله
فاليوم ننساكم كما نسيتم نسوا لقاء يومهم هذا وحاصل الكلام ان العلم والتعليم والدراسة يوجب على صاحبها كونه ربانيا والسبب
لا محالة مغاير للمسبب لهذا يقتضي ان يكون كونه ربانيا امرا مغايرا لكونه عالما ومعلما ومواظبا على الدراسة وما ذاك الا ان يكون
بحيث يكون تعلمه لله وتعليمه ودراسته لله وبالجملة فان يكون الداعي له الى جميع الافعال طلب مرضات الله والصارف له عن كل
الافعال الهرب عن عقاب الله واذا ثبت ان الرسول يأمر جميع الخلق بهذا المعنى ثبت انه يمتنع منه ان يأمر الخلق بعبادته وحاصل
الحرف شيء واحد وهو ان الرسول هو الذي ان يكون منتهى جهده وجده صرف الارواح والقلوب عن الخلق الى الحق لمثل هذا الانسان
ما كان يمكن ان يصرف عقول الخلق عن طاعة الحق الى طاعة نفسه وعند هذا يظهر انه يمتنع في احد من الانبياء صلوات الله عليهم
ان يأمر غيره بعبادته **المسألة الرابعة** دلت الآية على ان العلم والتعليم والدراسة كون الانسان ربانيا فمن اشتغل
بالتعلم والتعليم لا لهذا المقصود ضاع سعيه وخاب عمله وكان مثله مثل من غرس شجرة حسناء مونقة منظرها ولا ينفعه ثمرها
ولهذا قال عليه السلام نعوذ بالله من علم لا ينفع وقلب لا يخشع ثم قال تعالى ولا يأمركم ان تتخذوا الملائكة والنبيين اربابا
وفيه مسائل **المسألة الاولى** قرأ عاصم وحمزة وابن عامر ولا يأمركم بنصب الراء والباقون بالرفع اما النصب فوجهه ان يكون
عطفا على ثم يقول للناس وفيه وجهان احدهما انه يجعل لا مزيدة والمعنى ما كان لبشر ان يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوة ان يقول
للناس كونوا عبادا لي من دون الله ويأمركم ان تتخذوا الملائكة والنبيين اربابا كما يقول ما كان لزيد ان اكرمه ثم يهينني ويستخف بي
والثاني ان يجعل لا غير مزيدة والمعنى ان النبي صلى الله عليه وسلم كان ينهى قريشا عن عبادة الملائكة واليهود والنصارى عن عبادة
عزير والمسيح فلما قالوا اتريد ان نتخذك ربا قيل لهم ما كان لبشر ان يجعله الله نبيا ثم يأمر الناس بعبادة نفسه وينهاكم عن عبادة الملائكة
والانبياء واما القراءة بالرفع على سبيل الاستئناف فظاهر لانه بعد انقضاء الآية وتمام الكلام ومما يدل على الانقطاع من الاول ما روي
عن ابن مسعود انه قرأ ولن يأمركم **المسألة الثانية** قال الزجاج ولا يأمركم الله وقال ابن جريج لا يأمركم محمد وقيل لا يأمركم
عيسى وقيل لا يأمركم الانبياء ان تتخذوا الملائكة اربابا كما فعلته قريش **المسألة الثالثة** انما خص الملائكة والنبيين بالذكر
لان الذين وصفوا من اهل الكتاب بعبادة غير الله لم يحك عنهم الا عبادة الملائكة وعبادة المسيح وعزير فلهذا المعنى خصها بالذكر ثم
قال تعالى ايأمركم بالكفر بعد اذ انتم مسلمون وفيه مسائل **المسألة الاولى** الهمزة في ايأمركم استفهام بمعنى الانكار
بمعنى انه لا يفعل ذلك **المسألة الثانية** قال صاحب الكشاف قوله بعد اذ انتم مسلمون دليل على ان المخاطبين كانوا مسلمين
وهم الذين استأذنوا الرسول صلى الله عليه وسلم في ان يسجدوا له **المسألة الثالثة** قال الجبائي الآية دالة على فساد قول
من يقول الكفر بالله هو الجهل والايمان به هو المعرفة به وذلك لان الله تعالى حكم بكفر هؤلاء وهو قوله ايأمركم بالكفر ثم ان هؤلاء كانوا
عارفين بالله تعالى بدليل قوله ثم يقول للناس كونوا عبادا لي من دون الله وظاهر هذا يدل على معرفتهم بالله فلما حصل الكفر هاهنا مع
المعرفة بالله دل ذلك على ان الايمان به ليس هو المعرفة والكفر به تعالى ليس هو الجهل به والجواب ان قولنا الكفر بالله هو الجهل
به لا يعني به مجرد الجهل بكونه موجودا بل يعني به الجهل بذاته وبصفاته السلبية وصفاته الاضافية انه لا شريك له في المعبود
فلما حصل هذا فقد جهل بعض صفاته **قوله تعالى** واذ اخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من
كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه اعلم ان المقصود من هذه الآيات تقرير الاشياء المعروفة
بهم عند اهل الكتاب مما يدل عليه نبوة محمد صلى الله عليه وسلم قطعا لعذرهم واظهارا لعنادهم ومن جملتها ما ذكره الله تعالى في هذه الآية
وهو انه تعالى اخذ الميثاق من الانبياء الذين آتاهم الكتاب والحكمة بانه كلما جاءهم رسول مصدق لما معهم آمنوا به ونصروه واخبر انهم
قبلوا ذلك وحكم تعالى بان من رجع عن ذلك كان من الفاسقين فهذا هو المقصود من الآية فحاصل الكلام انه تعالى اوجب على جميع الانبياء
الايمان بكل رسول جاء مصدقا لما معهم الا ان هذه المقدمة الواحدة لا تكفي في اثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ما لم يضم اليها مقدمة

اخرى وهي ان محمدا رسول الله جاء مصدقا لما معهم وعند هذا للقائل ان يقول هذا اثبات للنبي بنفسه لانه اثبات لكونه رسولا
بكونه رسولا والجواب ان المراد من كونه رسولا ظهور المعجز عليه وحينئذ يسقط هذا السؤال ولنرجع الى تفسير الالفاظ
اما قوله واذ اخذ الله فقال بن جرير الطبري معناه واذكروا يا اهل الكتاب اذ اخذ الله ميثاق النبيين وقال الزجاج واذكر يا محمد في
القران اذ اخذ الله ميثاق النبيين فاعلم ان المصدر يجوز اضافته الى الفاعل والى المفعول فيحتمل ان يكون الميثاق ماخوذا منهم ويحتمل
ان يكون ماخوذا لهم من غيرهم فلهذا السبب اختلفوا في تفسير هذه الاية على هذين الوجهين اما الاحتمال الاول وهو انه تعالى اخذ
الميثاق منهم في ان يصدق بعضهم بعضا وهذا قول سعيد بن جبير والحسن وطاوس رحمهم الله وقيل ان الميثاق هذا مختص بمحمد صلى
الله عليه وسلم وهو مروي عن علي وابن عباس وقتادة والسدي رضوان الله عليهم واحتج اصحاب هذا القول على صحته من وجوه الاول
ان قوله تعالى واذ اخذ الله ميثاق النبيين يشعر بان اخذ الميثاق هو الله تعالى والماخوذ منهم هم النبيون فليس في الاية ذكر الامة
فلم يحسن صرف الميثاق الى الامة ويمكن ان يجاب عنه من وجوه الاول ان على الوجه الذي قلتم يكون الميثاق مضافا الى الموثق
عليه وعلى الوجه الذي قلنا يكون اضافته اليهم اضافة الفعل الى الفاعل وهو الموثق ولا شك ان اضافة الفعل الى الفاعل اقوى من
اضافته الى المفعول فان لم يكن فلا اقل من المساواة وهو كما يقال ميثاق الله وعهده فيكون التقدير واذ اخذ الله الميثاق الذي
وثقه الله الانبياء على اممهم الثاني ان يراد ميثاق اولاد النبيين وهم بنو اسرائيل على حذف المضاف وهو كما يقال فعل بكر بن
وائل كذا وفعل معد بن عدنان كذا والمراد اولادهم وقومهم فكذا هذا والثالث ان يكون المراد من لفظ النبيين اهل الكتاب واطلق
هذا اللفظ عليهم لتهكما بهم على زعمهم لانهم كانوا يقولون نحن اولى بالنبوة من محمد عليه السلام لانا اهل الكتاب وما كان النبيون
الرابع انه كثيرا ورد في القران لفظ النبي والمراد امته قال تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء الحجة الثانية لاصحاب هذا القول
ما روي انه عليه السلام قال لقد جئتكم بها بيضاء نقية اما والله لو كان موسى بن عمران لما وسعه الا اتباعي الحجة الثالثة ما
نقل عن علي رضي الله عنه انه قال ان الله تعالى ما بعث ادم عليه السلام ومن بعده من الانبياء عليهم السلام الا اخذ عليه العهد لئن بعث
محمدا عليه السلام وهو حي ليؤمنن به ولينصرنه فهذا يمكن نصرة هذا القول به الاحتمال الثاني ان المراد من الاية ان
الانبياء عليهم السلام كانوا ياخذون الميثاق من اممهم بانه اذا بعث محمد صلى الله عليه وسلم فانه يجب عليهم ان يؤمنوا به وان ينصروه
وهذا قول كثير من العلماء وقد بينا ان اللفظ محتمل له وقد احتجوا على صحته بوجوه الاول ما ذكره ابو مسلم الاصفهاني فقال ظاهر الاية يدل
على ان الذين اخذ الله الميثاق منهم يجب عليهم الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم عند مبعثه وكل الانبياء عليهم السلام يكونون عند مبعث محمد
صلى الله عليه وسلم من زمرة الاموات والميت لا يكون مكلفا فلما كان الذين اخذ الميثاق عنهم يجب الايمان عليهم بمحمد عليه السلام عند مبعثه
ولا يمكن ايجاب الايمان على الانبياء عند مبعث محمد عليه السلام علمنا ان الذين اخذ الميثاق عنهم ليسوا هم النبيين بل هم امم النبيين
قال ومما يؤكد هذا انه تعالى حكم على الذين اخذ عنهم الميثاق انهم لو تولوا لكانوا فاسقين وهذا الوصف لا يليق بالانبياء وانما يليق بالامم
اجاب القفال رحمه الله لم لا يجوز ان يكون المراد من الاية ان الانبياء لو كانوا في الحياة لوجب عليهم الايمان بمحمد عليه السلام ونظيره قوله
تعالى لئن اشركت ليحبطن عملك وقد علم الله تعالى انه لا يشرك قط ولكن يخرج هذا الكلام على سبيل التقدير والفرض فكذا هاهنا وقال ولو
تقول علينا بعض الاقاويل لاخذنا منه باليمين ثم لقطعنا منه الوتين وقال في صفة الملائكة ومن يقل منهم اني اله من دونه فذلك نجزيه
جهنم كذلك نجزي الظالمين مع انه تعالى اخبر بانهم لا يسبقونه بالقول وبانهم يخافون ربهم من فوقهم فكل ذلك خرج على سبيل الفرض والتقدير
فكذا هاهنا وقوله انه سماهم فاسقين على تقدير التولي قلنا اسم الفسق ليس اقبح من اسم الشرك وقد ذكر تعالى على سبيل التقدير في قوله
لئن اشركت فكذا هاهنا الحجة الثانية ان المقصود من هذه الاية ان يؤمن الذين كانوا في زمان الرسول صلى الله عليه وسلم فاذا كان الميثاق
ماخوذا عليهم كان ذلك ابلغ في تحصيل المقصود من ان يكون ماخوذا على الانبياء عليهم السلام وقد اجيب عن ذلك بان درجات الانبياء عليهم السلام
اعلى واشرف من درجات الامم فاذا دلت هذه الاية على ان الله تعالى اوجب على جميع الانبياء ان يؤمنوا بمحمد عليه السلام لو كانوا في الاحياء وانهم
لو تركوا ذلك لصاروا من زمرة الفاسقين فلان يكون الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم واجبا على اممهم كان ذلك اولى فكان صرف هذا الميثاق
الى الانبياء اقوى في تحصيل المطلوب من هذا الوجه الحجة الثالثة ما روي عن ابن عباس انه قيل له ان اصحاب عبد الله يقرؤون واذ اخذ
الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب ونحن نقرأ واذ اخذ الله ميثاق النبيين فقال بن عباس رضي الله عنه انما اخذ الله ميثاق النبيين على قومهم الحجة
الرابعة ان هذا الاحتمال متاكد بقوله تعالى يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم واوفوا بعهدي اوف بعهدكم وبقوله تعالى واذ اخذ
الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه فهذه جملة ما قيل في هذا الموضع والله اعلم بمراده واما قوله تعالى لما اتيتكم
من كتاب وحكمة ففيه مسائل

المسئلة الاولى

قرا الجمهور لما بفتح اللام وقرا حمزة بكسر اللام وقرا سعيد بن جبير لما مشددة
اما القراءة بالفتح فلها وجهان الاول ما اسم موصول والذي بعده صلة له وخبره قوله لتؤمنن به والتقدير الذي اتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم
رسول مصدق به لتؤمنن به وعلى هذا التقدير ما رفع بالابتداء والراجع الى لفظة ما من صلتها محذوف والتقدير لما اتيتكموه فحذف
الراجع كما حذف من قوله اهذا الذي بعث الله رسولا وعليه سؤالان الاول اذا كانت ما موصولة لزم ان يرجع من الجملة المعطوفة على الصلة ذكر

الى الموصول والا لم يجز الا مرري انك لو قلت الذي قام ابوه ثم انطلق زيد لم يجز وقوله تعالى جاءكم رسول مصدق لما معكم ليس فيه راجع الى الموصول فلما جاز اقامة المظهر مقام المضمر عند الاخفش والدليل عليه قوله تعالى انه من يتق ويصبر فان الله لا يضيع اجر المحسنين ولم يقل فان الله لا يضيع اجره وقال لن الذين امنوا وعملوا الصالحات انا لا نضيع اجر من احسن عملا ولم يقل انا لا نضيع اجرهم وذلك لان المظهر المذكور قام مقام المضمر فكذا هاهنا السوال الثاني ما فائدة اللام في قوله لما قلنا هذه اللام هي لام الابتداء بمنزلة قولك لزيد افضل من عمرو وبكر واحتالها على ما يجري مجرى المقسم عليه لان قوله واذ اخذ الله ميثاق النبيين بمنزلة القسم والمعنى استخلفهم وهذه اللام تسمى اللام المسلقية للقسم لقد انقدير الكلام الوجه الثاني وهو اختيار سيبويه والمازني والزجاج ان ما ههنا هي المتضمنة لمعنى الشرط والتقدير ما اتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق له لتؤمنن به فاللام في قوله لتؤمنن به هي المسلقية للقسم اما اللام في لما فانها تحذف تارة وتذكر اخرى ولا يتفاوت المعنى وتقديره قولك والله لوان فعلت فعلت فلفظة ان لا يتفاوت الحال بين ذكرها وحذفها فكذا هاهنا وعلى هذا التقدير كانت ما في موضع نصب باتيتكم وجاءكم جزم بالعطف على اتيتكم ولتؤمنن به هو الجزآ والمانع من سيبويه بالقول الاول لانه لا يرى اقامة المظهر مقام المضمر واما الوجه في قراءة لما بكسر اللام فهو ان هذا الام التعليل كانه قيل اخذ ميثاقهم لهذا الان من موتى الكتاب والحكمة فان اختصاصه بهذه الفضيلة يوجب عليهم تصديق سائر الانبيا والرسل وما على هذه القراءة تكون موصولة وتمام البحث فيه ما قدمناه في الوجه الاول واما قراءة لما بالتشديد فقد ذكر صاحب الكشاف فيه وجهين الاول ان المعنى حين اتيتكم بعض الكتاب والحكمة ثم جاءكم رسول مصدق له وجب عليكم الايمان به ونصرته والثاني ان اصل لما لمن ما فاسكتفوا اجتماع ثلث ميمات وهي الميمان والنون المنقلبة ميما بادغامها في الميم فحذفوا احداها فصارت لما ومعناه لاجل ما اتيتكم لتؤمنن به وهذا اقرب من قراءة حمزة في المعنى **المسئله الثانيه** قرا نافع اتيناكم بالنون على التعظيم والباقون بالتا على التوحيد حجة نافع قوله وابتناداود زبورا وايتاؤه الحكم صبيا وايتاؤهما الكتاب المستبين ولان هذا ادل على التعظيم فكان اكرهبة في قلب السامع وهذا الموضع يليق به هذا المعنى وحجة الجمهور قوله هو الذي ينزل على عبده اياتٍ بينات والحمد لله الذي انزل على عبده الكتاب وايضا هذه القراءة اشبه بما قبل هذه الاية وبما بعدها لانه تعالى ذكر قبل هذه الاية واذ اخذ الله وقال بعدها اقررتم واخذتم قال نافع عنه بان احدا بواب الفصاحة يعبر العيان عن الواحد الى الجمع وعن الجمع الى الواحد كما قال تعالى وجعلناه هدى لبني اسرائيل ان لا يتخذوا من دوني وكيلا من دوني ولم يقل من دوننا كما قال وجعلناه والله اعلم **المسئله الثالثه** انه تعالى ذكر النبيين على سبيل الغيبة ثم قال اتيتكم وهو مخاطبة وفيه اضمار والتقدير واذ اخذ الله ميثاق النبيين فقال مخاطبا لهم لما اتيتكم من كتاب وحكمة والاضمار باب واسع في القرآن ومن العلماء من الزم بهذه الاية اضمارا خر واراح نفسه عن تلك التكلفات التي حكيناها عن النحويين فقال تقدير الاية واذ اخذ الله ميثاق النبيين ليبلغن الناس ما اتيتكم من كتاب وحكمة قال الا انه حذف ليبلغن لدلالة الكلام عليه لان لام القسم انما يقع على الفعل فلما دلت هذه اللام على هذا الفعل لاجرم حذفه اختصارا ثم قال تعالى بعده ان جاءكم رسول مصدق لما معكم وهو محمد لتؤمنن به ولتنصرنه وعلى هذا التقدير كانت ما في موضع نصب باتيتكم وجاءكم جزم بالعطف على اتيتكم ولتؤمنن به هو الجزآ وانما ابرض سيبويه بالقول الاول لانه لا يرى اقامة المظهر مقام المضمر واما الوجه في قراءة لما بكسر اللام فهو ان هذا الام التعليل كانه قيل اخذ ميثاقهم لهذا الان من موتى الكتاب والحكمة فان اختصاصه بهذه الفضيلة يوجب عليهم تصديق سائر الانبيا والرسل وما على هذه القراءة تكون موصولة وتمام البحث فيه ما قدمناه في الوجه الاول واما قراءة لما بالتشديد فقد ذكر صاحب الكشاف فيه وجهين الاول ان المعنى حين اتيتكم بعض الكتاب والحكمة ثم جاءكم رسول مصدق له وجب عليكم الايمان به ونصرته والثاني ان اصل لما لمن ما فاسكتفوا اجتماع ثلث ميمات وهي الميمان والنون المنقلبة ميما بادغامها في الميم فحذفوا احداها فصارت لما ومعناه لاجل ما اتيتكم لتؤمنن به وهذا اقرب من قراءة حمزة في المعنى **المسئله الرابعه** قرا نافع اتيناكم بالنون على التعظيم والباقون بالتا على التوحيد حجة نافع قوله وابتناداود زبورا وايتاؤه الحكم صبيا وايتاؤهما الكتاب المستبين ولان هذا ادل على التعظيم فكان اكرهبة في قلب السامع وهذا الموضع يليق به هذا المعنى وحجة الجمهور قوله هو الذي ينزل على عبده اياتٍ بينات والحمد لله الذي انزل على عبده الكتاب وايضا هذه القراءة اشبه بما قبل هذه الاية وبما بعدها لانه تعالى قال قبل هذه الاية واذ اخذ الله وقال بعدها اقررتم واخذتم قال نافع عنه بان احدا بواب الفصاحة يعبر العيان عن الواحد الى الجمع وعن الجمع الى الواحد كما قال تعالى وجعلناه هدى لبني اسرائيل ان لا يتخذوا من دوني وكيلا من دوني ولم يقل من دوننا كما قال وجعلناه والله اعلم **المسئله الخامسه** انه تعالى ذكر النبيين على سبيل الغيبة ثم قال تعالى اتيتكم وهو مخاطبة وفيه اضمار والتقدير واذ اخذ الله ميثاق النبيين فقال مخاطبا لهم لما اتيتكم من كتاب وحكمة والاضمار باب واسع في القرآن ومن العلماء من الزم بهذه الاية اضمارا خر واراح نفسه عن تلك التكلفات التي حكيناها عن النحويين فقال تقدير الاية واذ اخذ الله ميثاق النبيين ليبلغن الناس ما اتيتكم من كتاب وحكمة قال الا انه حذف ليبلغن لدلالة الكلام عليه لان لام القسم انما يقع على الفعل فلما دلت هذه اللام على هذا الفعل لاجرم حذفه اختصارا ثم قال تعالى بعده ان جاءكم رسول

مصدق لما معكم وهو محمد لتؤمنن به ولتنصرنه وعلى هذا التقدير لا يحتاج الى تكلف تلك التعسفات واذا كان لابد من التزام الاضمار لهذا الاضمار الذي به ينتظم الكلام نظما بينا جليا اولى من تلك التكلفات **المسئلة السادسة** في قوله لما اتيتكم من كتاب اشكال وهو ان هذا الخطاب اما ان يكون مع الانبياء او مع الامم فان كان مع الانبياء فجميع الانبياء ما اوتوا الكتاب وانما اوتي بعضهم وان كان مع الامم فالاشكال اظهر والجواب عنه من وجهين الاول ان جميع الانبياء عليهم السلام اوتوا الكتاب بمعنى كونه مهتديا به وداعيا الى العمل به وان لم ينزل عليه والثاني اشرف الانبياء هم الذين اوتوا الكتاب فوصف الكل بوصف اشرف الانواع **المسئلة السابعة** الكتاب هو المنزل المقروء والحكمة هو الوحي الوارد بالتكاليف المفصلة التي لا يشتمل الكتاب عليها **المسئلة الثامنة** كلمة من في قوله من كتاب دخلت تبيينا لما كقولك ما عندي من الورق والعين اما قوله تعالى ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم ففيه سؤالان **السؤال الاول** ما وجه قوله ثم جاءكم والرسول لا يجيء الى النبيين وانما يجيء الى الامم والجواب ان حملنا قوله واذ اخذ الله ميثاق النبيين على اخذ ميثاق النبيين انفسهم فقد زال السؤال وان حملناه على اخذ ميثاق النبيين امتهم كان قوله ثم جاءكم اي ثم جاءكم بعض امتكم السؤال الثاني كيف يكون محمد صلى الله عليه وسلم مصدقا لما معهم مع مخالفة شرعه لشرعهم قلنا المراد به حصول الموافقة في التوحيد والنبوات واصول الشرائع فاما تفاصيلها وان وقع الخلاف فيها فذلك في الحقيقة ليس بخلاف لان جميع الانبياء عليهم السلام متفقون على ان الحق في زمان موسى عليه السلام ليس الا شرعه وان الحق في زمان محمد صلى الله عليه وسلم ليس الا شرعه لهذا وان كان بينهم الخلاف الا انه في الحقيقة وفاق وايضا فالمراد من قوله ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم هو محمد صلى الله عليه وسلم والمراد بكونه مصدقا لما معهم هو ان وصفه وكيفية احواله مذكورة في التوراة والانجيل فالمتأمل في احوال مطابقته لما كان مذكورا في تلك الكتب كان نفس معجزته تصديقا لما كان معهم فهذا هو المراد بكونه مصدقا لما معهم السؤال الثالث حاصل الكلام ان الله تعالى اخذ الميثاق على جميع الانبياء بان يؤمنوا بكل رسول يجيء مصدقا لما معهم لما معنى ذلك الميثاق والجواب يحتمل ان يكون هذا الميثاق مأخوذا في عقولهم من الدلائل الدالة على ان الانقياد لامر الله واجب فاذا جاء الرسول علموا انه يكون رسولا عند ظهور المعجزات الدالة على صدقه فاذا الجزم بعد ذلك ان الله امر الخلق بالايمان به عرفوا عند ذلك وجوبه فتقرير هذا الدليل بأعينهم هو المراد من اخذ الميثاق ويحتمل ان يكون المراد من اخذ الميثاق انه تعالى شرح صفاته في كتب الانبياء المتقدمين فاذا صارت احواله مطابقة لما جاء في الكتب الالهية المتقدمة وجب الانقياد له فقوله تعالى ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم يحتمل على هذين الوجهين اما على الوجه الاول فقوله رسول واما على الوجه الثاني فقوله مصدق لما معكم اما قوله لتؤمنن به ولتنصرنه فالمعنى ظاهر وذلك لانه تعالى اوجب الايمان به اولا ثم اوجب الاشتغال بنصرته ثانيا واللام في لتؤمنن به ولتنصرنه فالمعنى ظاهر وذلك لانه تعالى اوجب الايمان به اولا ثم اوجب الاشتغال بنصرته ثانيا واللام في لتؤمنن به لام القسم تقديره لعبد الله والله لتؤمنن به كأنه قيل والله لتؤمنن به ثم قال تعالى قال اقررتم واخذتم على ذلكم اصري وفيه مسائل **المسئلة الاولى** لن فسرنا قوله تعالى واذ اخذ الله ميثاق النبيين بانه تعالى اخذ المواثيق على الانبياء كان قوله تعالى اقررتم معناه قال الله تعالى للنبيين اقررتم بالايمان والنصرة له وان فسرنا اخذ الميثاق بان الانبياء عليهم السلام اخذوا المواثيق على الامم كان معنى قوله اقررتم اي قال كل نبي لامته اقررتم وذلك لانه تعالى اضاف اخذ الميثاق الى نفسه وان كانت النبيون اخذوه على الامم فكذلك طلب هذا الاقرار اضافه الى نفسه وان وقع من الانبياء والمقصود ان الانبياء عليهم السلام بالغوا في اثبات هذا المعنى وتأكيده فلم يقتصروا على اخذ الميثاق عن الامم بل طالبوهم بالاقرار بالقبول وأكدوا ذلك بالاشهاد **المسئلة الثانية** الاقرار في اللغة مشتق بالالف واللام من قر الشيء يقر اذا ثبت ولزم مكانه واقره غيره والمقر بالشيء يقره على نفسه اي يثبته اما قوله تعالى واخذتم على ذلكم اصري اي قبلتم عهدي والاخذ بمعنى القبول كثير في الكلام قال تعالى لا يؤخذ منها عدل اي لا يقبل فدية وقال باخذ الصدقات اي يقبلها والاصر هو الثقل الذي يلحق الانسان لاجل ما يلزمه من عمل قال تعالى لا تحمل علينا اصرا فسمي العهد اصرا لهذا المعنى قال صاحب الكشاف سمي العهد اصرا لانه مما يوصر اي يشد ويعقد ومنه الاصار الذي يعقد به وقرئ اصري ويجوز ان يكون لغة في اصر ثم قال تعالى قالوا اقررنا قال فاشهدوا وانا معكم من الشاهدين اما تفسير قوله فاشهدوا وجوه الاول فليشهد بعضكم على بعض بالاقرار وانا على اقراركم واشهادكم بعضكم بعضا من الشاهدين وهذا تأكيد عليهم وتحذير من الرجوع اذا علموا شهادة الله وشهادة بعضهم على بعض الثاني ان قوله فاشهدوا خطاب للملائكة الثالث فاشهدوا اي ليجعل كل احد نفسه شاهدا على نفسه ويطمئن قوله واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى شهدنا وهذا من باب المبالغة الرابع فاشهدوا اي بينوا هذا الميشاق للخاص والعام لكيلا يبقى لاحد عذر في الجهل به واصله ان الشاهد هو الذي يبين صدق المدعي الخامس فاشهدوا اي فاستيقنوا اما قوله تعالى فمن تولى بعد ذلك من هذا الميثاق وكونوا فيه كالشاهد للشيء المعاين له السادس اذا قلنا ان اخذ الميثاق كان من الامم فقوله فاشهدوا خطاب للانبياء بان يكونوا شاهدين عليهم واما قوله تعالى وانا معكم من الشاهدين فهو للتأكيد وتقوية الالزام وفيه فائدة اخرى وهي انه تعالى وان استشهد غيره فليس ذلك لانه تعالى لا يخفى عليه خافية لكن لضرب من المصلحة مع انه سبحانه يعلم السر واخفى ثم انه تعالى ضم اليه تأكيدا آخر فقال فمن تولى بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون يعني من اعرض عن الايمان بهذا الرسول وينصره بعد

ما تقدم من هذه الدلائل كان من الفاسقين ووعيد الفاسق معلوم وقوله فمن تولى بعد ذلك هذا شرط والفعل الماضي ينقلب
مستقبلا في الشرط والجزاء والله اعلم **قوله تعالى** افغير دين الله يبغون وله اسلم من في السموات والارض
طوعا وكرها واليه يرجعون اعلم انه تعالى لما بين في الاية الاولى ان الايمان بمحمد عليه السلام شرع شرعه واوجبه على جميع من مضى
من الانبياء والامم لزم ان كل من كره ذلك فانه يكون طالبا دينا غير دين الله فلهذا قال بعده افغير دين الله يبغون وفي الاية مسائل
المسئلة الاولى قرا حفص عن عاصم يبغون ويرجعون بالياء المنقطة من تحتها لوجهين احدهما رد الهذا الى قوله واولئك
هم الفاسقون والثاني انه تعالى انما ذكر حكاية اخذ الميثاق حتى يبين ان اليهود والنصارى يلزمهم الايمان بمحمد صلى الله عليه
وسلم فلما اصروا على كفرهم قال على جهة الاستنكار افغير دين الله يبغون وقرا ابو عمرو تبغون بالتاء خطابا لليهود وغيرهم من الكفار
ويرجعون بالياء ليرجع الى جميع المكلفين المذكورين في قوله وله اسلم من في السموات والارض وقرا الباقون فيهما بالتاء على الخطاب لان ما قبله
خطاب كقوله اقررتم واخذتم وايضا فلا يبعد ان يقال للمسلم والكافر ولكل احد افغير دين الله تبغون مع علمكم بانه اسلم له من في
السموات والارض وان مرجعكم اليه وهو كقوله كيف تكفرون وانتم تتلى عليكم ايات الله وفيكم رسوله **المسئلة الثانية**
الهمزة للاستفهام والمراد استنكار ان يفعلوا ذلك او تقرير انهم يفعلونه وموضع الهمزة هو لفظة يبغون تقديره ايبغون غير دين الله
لان الاستفهام انما يكون عن الافعال والحوادث الا انه قدم المفعول الذي هو غير دين الله على فعله لانه اهم من حيث ان الانكار الذي هو
معنى الهمزة متوجه الى المعبود الباطل واما الفاء فلعطف جملة على جملة وفيه وجهان احدهما التقدير فاولئك هم الفاسقون فغير دين
الله يبغون واعلم انه لو قيل او غير دين الله يبغون جاز الا ان في الفاء فائدة اخرى زائدة كانه قيل افبعد اخذ هذا الميثاق المؤكد لهذه
التاكيدات البليغة **المسئلة الثالثة** روي ان اهل الكتاب اختصموا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما اختلفوا
فيه من دين ابرهيم عليه السلام وكل واحد من الفريقين ادعى انه اولى به فقال عليه السلام كلا الفريقين بريء من دين ابرهيم عليه السلام
فقالوا ما نرضى بقضائك ولا ناخذ بدينك فنزلت هذه الاية ويبعد عندي حمل الاية على هذا السبب لان على هذا التقدير تكون هذه
الاية منقطعة عما قبلها والاستفهام على سبيل الانكار يقتضي تعلقها بما قبلها فالوجه في الاية ان هذا الميثاق لما كان مذكورا في كتبهم وهم
كانوا عارفين بذلك فقد كانوا عالمين بصدق محمد صلى الله عليه وسلم في النبوة فلم يبق لكفرهم سبب الا مجرد العداوة والحسد فصاروا كابليس
الذي دعاه الحسد الى الكفر فاعلمهم تعالى انهم متى كانوا كذلك كانوا طالبين دينا غير دين الله ومعبودا سوى الله سبحانه ثم بين ان التمرد على
الله تعالى والاعراض عن حكمه مما لا يليق بالعقلاء فقال وله اسلم من في السموات والارض طوعا وكرها واليه ترجعون وفيه مسئلتان **المسئلة
الاولى** الاسلام هو الاستسلام والانقياد والخضوع اذا عرفت هذا ففي خضوع كل من في السموات والارض لله وجوه الاول وهو الاصح
عندي ان كل ما سوى الله سبحانه ممكن لذاته والممكن لذاته فانه لا يوجد الا بايجاده ولا يعدم الا باعدامه فاذا كل ما سوى الله فهو منقاد
خاضع لجلال الله في طرفي وجوده وعدمه وهذا هو نهاية الانقياد والخضوع ثم هذا الوجه فيه لطيفة اخرى وهي ان قوله وله اسلم يفيد
الحصر اي وله اسلم كل من في السموات والارض لا لغيره لهذه الاية تفيد ان واجب الوجود واحد وان كل ما سواه فانه لا يوجد الا بتكوينه
ولا يفنى الا بافنائه سواء كان عقلا او نفسا او روحا او جسما او جوهرا او عرضا او فاعلا ونظير هذه الاية في الدلالة على هذا المعنى قوله تعالى
ولله يسجد من في السموات والارض وقوله وان من شيء الا يسبح بحمده الوجه الثاني في تفسير هذه الاية انه لا سبيل لاحد الى الامتناع عليه
في مراده واما ان ينزلوا عليه طوعا او كرها فالمسلمون الصالحون ينقادون لله طوعا فيما يتعلق بالدين وينقادون له كرها فيما يخالف طباعهم من
المرض والفقر والموت واشباه ذلك واما الكافرون فهم ينقادون لله تعالى على كل حال كرها لانهم لا ينقادون لله فيما يتعلق بالدين وفي غير ذلك
مستسلمون له سبحانه كرها لانه لا يمكنهم دفع قضائه وقدره الثالث اسلم المؤمنون طوعا والكافرون عند موتهم كرها فلم يك ينفعهم ايمانهم
لما راوا باسنا الرابع ان كل الخلق منقادون لالهيته طوعا بدليل قوله تعالى ولئن سالتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله ومنقادون لتكاليفه
وايجاده للالام كرها الخامس ان انقياد الكل انما حصل وقت اخذ الميثاق وهو قوله تعالى واذ اخذ ربك من بني ادم من ظهورهم ذرياتهم
واشهدهم على انفسهم قالوا بلى السادس قال الحسن الطوع لاهل السموات خاصة واما اهل الارض فبعضهم بالطوع وبعضهم بالكره واقول
انه سبحانه ذكر في تخليق السموات والارض هذا وهو قوله قال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين وفيه اسرار عجيبة اما قوله
واليه ترجعون فالمراد ان من خالفه في العاجل فسيكون مرجعه اليه والمراد الى حيث لا يملك الضر والنفع سواه وهذا وعيد عظيم لمن خالف الدين
الحق **المسئلة الثانية** قال الواحدي رحمه الله الطوع الانقياد يقال طاعه يطوعه طوعا اذا انقاد له وخضع واذا مضى
لامره فقد اطاعه واذا وافقه فقد طاوعه قال ابن السكيت يقال طاع له واطاع سواء وانتصب طوعا وكرها على انه مصدر وقع موقع الحال
وتقديره طائعا كقولك اتاني ركضا اي راكضا ولا يجوز ان يقال اتاني كلاما اي متكلما لان الكلام ليس بضرب للاتيان والله اعلم **قوله
تعالى** قل امنا بالله وما انزل علينا وما انزل على ابرهيم واسماعيل واسحاق ويعقوب والاسباط وما اوتي موسى وعيسى
والنبيون من ربهم لا نفرق بين احد منهم ونحن له مسلمون اعلم انه تعالى ذكر في الاية المتقدمة انه انما اخذ الميثاق على الانبياء في تصديق
الرسول الذي ياتي مصدقا لما معهم بين في هذه الاية ان من صفة محمد صلى الله عليه وسلم كونه مصدقا لما معهم فقال قل امنا بالله الى اخر الاية

وهاهنا مسائل **المسئلة الاولى** وحد الضمير في قل وجمع في امنا وفيه وجوه الاول انه تعالى حين خاطبه انما خاطبه بلفظ
الوحدان وعلمه انه حين يخاطب القوم خاطبهم بلفظ الجمع على وجه التعظيم والتفخيم مثل ما يتكلم الملوك والعظماء الثاني انه خاطبه
اولا بخطاب الوحدان ليدل على هذا الكلام على انه لا مبلغ لهذا التكليف من الله الى الخلق الا هو ثم قال امنا تنبيها على انه حين يقول هذا
القول فان اصحابه يوافقونه عليه الثالث انه تعالى عينه في هذا التكليف في قوله قل ليظهر به كونه مصدقا لما معهم ثم قال امنا تنبيها على
ان هذا التكليف ليس من خواصه بل هو لازم لكل المؤمنين كما قال والمؤمنون كل امن بالله وملائكته وكتبه ورسله لا نفرق بين احد من
رسله **المسئلة الثانية** قدم الايمان بالله على الايمان بالانبياء لان الايمان بالله اصل الايمان بالنبوة وفي المرتبة الثانية
ذكر الايمان بما انزل عليه لان كتب سائر الانبياء حرفوها وبدلوها فلا سبيل الى معرفة احوالها الا بما انزله الله على محمد صلى الله عليه وسلم وكان ما انزله
على محمد كالاصل لما انزل على سائر الانبياء فلهذا قدمه عليه وفي المرتبة الثالثة ذكر بعض الانبياء وهم الانبياء الذين يعترف اهل الكتاب
بوجودهم ويختلفون في نبوتهم والاسباط هم اسباط يعقوب عليه السلام الذين ذكر الله اسمهم الاثني عشر في سورة الاعراف فلما اوجب الله تعالى
الاقرار بنبوة كل الانبياء عليهم السلام لفوائد احداها اثبات كونه عليه السلام مصدقا لجميع الانبياء لان هذا الشرط كان معتبرا في اخذ
الميثاق وثانيها التنبيه على ان مذاهب اهل الكتاب متناقضة وذلك لانهم انما يصدقون النبي الذي يصدقونه لمكان ظهور المعجزة عليه
وهذا يقتضي ان كل من ظهرت المعجزة عليه كان نبيا وعلى هذا يكون تخصيص البعض بالتصديق والبعض بالتكذيب متناقضا بل الحق تصديق
الكل والاعتراف بنبوة الكل وثالثها انه قال قبل هذه الاية افغير دين الله تبغون وله اسلم من في السموات والارض وهذا تنبيه على ان اصرارهم
على تكذيب بعض الانبياء اعراض عن دين الله ومنازعة مع الله فههنا اظهر الايمان بنبوة جميع الانبياء ليزول عنه وعن امته ما وصف اهل الكتاب
به من منازعة الله في الحكم والتكليف ورابعها ان في الاية الاولى ذكر انه اخذ الميثاق على جميع النبيين ان يؤمنوا بكل من ياتي بعدهم من الرسل وههنا
اخذ الميثاق على محمد صلى الله عليه وسلم بان يؤمن بكل من كان قبله من الرسل ولم ياخذ عليه الميثاق ممن ياتي بعده من الرسل فكانت هذه الاية دالة
من هذا الوجه على انه لا نبي بعده البتة فان قيل لم انزل في هذه الاية بحرف الاستعلاء وفيما تقدم من مثلها بحرف الانتهاء قلنا لوجود المعنيين
جميعا لان الوحي ينزل من فوق وينتهي الى الرسل فجاء تارة باحد المعنيين واخرى بالاخر وقيل ايضا انما قيل علينا في حق الرسول لان الوحي ينزل
عليه والينا في حق الامة لان الوحي ياتيهم من الرسول على وجه الانتهاء وهذا ضعيف الا ترى الى قوله بما انزل اليك وانزلنا اليك الكتاب والى
قوله امنوا بالذي انزل على الذين امنوا **المسئلة الثالثة** اختلف العلماء في ان الايمان بهؤلاء الانبياء الذين تقدموا ونسخت شرائعهم
كيف يكون وحقيقة الخلاف ان شرعه لما صار منسوخا فهل تصير نبوته منسوخة فمن قال انها تصير منسوخة قال نؤمن انهم كانوا انبياء ورسلا
ولا نؤمن بانهم الان انبياء ورسل ومن قال ان نسخ الشريعة لا يقتضي نسخ النبوة قال نؤمن انهم انبياء ورسل في الحال فتنبه لهذا الموضع
المسئلة الرابعة قوله لا نفرق بين احد منهم فيه وجوه الاول قال الاصم الفرقان قد يكون بتفضيل البعض على البعض وقد
يكون لاجل القول بانهم ما كانوا على سبيل واحد في الطاعة لله والمراد هذا الوجه يعني يقر بانهم كانوا باسرهم على دين واحد في الدعوة الى الله
وفي الانقياد لتكاليف الله الثاني قال بعضهم المراد لا نفرق بين احد منهم بان نؤمن ببعض دون بعض كما فرقت اليهود والنصارى الثالث
قال ابو مسلم لا نفرق بين احد منهم اي لا نفرق ما جمعوا وهو كقوله واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا وذكر قوما وصفهم بالفرق فقال لقد تقطع
بينكم وضل عنكم ما كنتم تزعمون اما قوله ونحن له مسلمون ففيه وجوه الاول ان اقرارنا بنبوة هؤلاء الانبياء انما كان لاجل كوننا منقادين لله
تعالى مستسلمين لحكمه وامره وفيه تنبيه على ان حاله على خلاف الذين خاطبهم الله بقوله افغير دين الله تبغون وله اسلم من في السموات والارض الثاني
قال ابو مسلم ونحن له مسلمون لامره بالرضا وترك المخالفة وتلك صفة المؤمنين بالله وهم اهل السلم والكافرون يوصفون بالمحاربة لله كما قال انما جزاء
الذين يحاربون الله ورسوله الثالث ان قوله ونحن له مسلمون يفيد الحصر والتقدير له اسلمنا لا لغرض اخر من سمعة ورياء وطلب مال وهذا
تنبيه على ان حالهم بالضد من ذلك فانهم لا يفعلون ولا يقولون الا للسمعة والرياء وطلب الاموال والله اعلم **قوله تعالى**
ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه وهو في الاخرة من الخاسرين اعلم انه تعالى لما قال في اخر الاية المتقدمة ونحن له مسلمون اتبعه
بان بين في هذه الاية ان الدين ليس الا الاسلام وان كل دين سوى الاسلام فانه غير مقبول عند الله لان القبول للعمل هو ان يرضى الله ذلك
العمل ويرضى عن فاعله ويثيبه عليه ولذلك قال تعالى انما يتقبل الله من المتقين ثم بين تعالى ان كل من له دين سوى الاسلام فكما انه لا يكون مقبولا
عند الله فكذلك يكون من الخاسرين والخسران في الاخرة يكون بحرمان الثواب وحصول العقاب ويدخل فيه ما يلحقه من التاسف والتحسر
على ما فاته في الدنيا من العمل الصالح وعلى ما يحمله من التعب والمشقة في الدنيا في تقرير ذلك الدين الباطل واعلم ان ظاهر هذه الاية يدل على ان الايمان
هو الاسلام اذ لو كان الايمان غير الاسلام لوجب ان لا يكون الايمان مقبولا لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه الا ان ظاهر قوله تعالى
قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا يقتضي كون الاسلام مغايرا للايمان ووجه التوفيق بينهما ان تحمل الاية الاولى على العرف الشرعي
والاية الثانية على الوضع اللغوي **قوله تعالى** كيف يهدي الله قوما كفروا بعد ايمانهم وشهدوا ان الرسول
حق وجاءهم البينات والله لا يهدي القوم الظالمين اعلم انه تعالى لما عظم امر الاسلام والايمان بقوله ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل
منه وهو في الاخرة من الخاسرين اكد ذلك التعظيم بان بين وعيد من ترك الاسلام فقال كيف يهدي الله قوما كفروا بعد ايمانهم وفي الاية مسائل

المسئلة الاولى بيان سبب النزول والاقوال الاول قال ابن عباس نزلت هذه الاية في عشرة رهط كانوا اسوائم ارتدوا ولحقوا بمكة ثم اخذ وابنو يعبون به ويثبطون فانزل الله فيهم هذه الآية وكان فيهم من تاب فاسلمني التائب منهم بقوله الا الذين تابوا الثاني نقل ايضا عن ابن عباس انه قال نزلت في يهود قريظة والنضير ومن دان بدينهم كفروا بالنبي صلى الله عليه وسلم بعد ان كانوا مومنين قبل مبعثه وكانوا يشهدون له بالنبوة فلما بعث وجاءهم بالبينات والمعجزات كفروا بغيا وحسدا الثالث نزلت في الحرث بن سويد وهو رجل من الانصار حين ندم على ردته فارسل الى قومه ان اسلوا فهل لي من توبة فارسل اليه اخوه بالآية فاقبل الى المدينة وتاب وقبل الرسول صلى الله عليه وسلم توبته قال القفال رحمه الله للناس في هذه الايات قولان منهم من قال ان قوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا وما بعده من قوله كيف يهدي الله قوما كفروا بعد ايمانهم الى قوله واولئك هم الضالون نزل جميع ذلك في قصة واحدة ومنهم من جعل ابتداء القصة من قوله ان الذين كفروا وماتوا وهم كفار على التقديرين ففيها قولان احدهما انها في اصل الكتاب والثاني انها في قوم مرتدين عن الاسلام امنوا ثم ارتدوا على ما نذكره

المسئلة الثانية اختلف العقلاء في تفسير قوله كيف يهدي الله قوما كفروا بعد ايمانهم اما المعتزلة فقالوا ان اصولنا تشهد بانه تعالى هدى جميع الخلق الى الدين بمعنى التعريف ووضع الدلائل وفعل الالطاف اذ لو لم يفعل الكل بهذه الاشياء لصار الكافر والضال معذورا وانه تعالى حكم بانه لم يهد هؤلاء الكفار فلا بد من تفسير هذه الهداية بشيء آخر سوى نصب هذه الدلائل فنذكر وافيه وجوها الاول المراد من هذه الهداية منع الالطاف التي يوتيها المومنين ثوابا لهم على ايمانهم كما قال تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وقال تعالى والذين اهتدوا زادهم هدى وقال يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام فدلت هذه الآيات على ان المهتدي قد يزيده الله هدى الثاني المراد انه تعالى لا يهديهم الى الجنة قال تعالى ان الذين كفروا وظلموا لم يكن الله ليغفر لهم ولا ليهديهم طريقا الا طريق جهنم وقال يهدي بهم ربهم بايمانهم تجري من تحتهم الانهار الثالث انه لا يمكن ان يكون المراد من الهداية خلق المعرفة فيه لان على هذا التقدير يلزم ان يكون الكفر ايضا من الله لانه تعالى اذا خلق المعرفة كان مومنا مهتديا واذا لم يخلقها كان كافرا ضالا ولو كان الكفر من الله تعالى لوجب ان يذمهم الله تعالى على الكفر ولم يجز ان يضاف الكفر اليهم لكن الآية ناطقة بكونهم مذمومين بسبب الكفر وكونهم فاعلين للكفر فانه تعالى قال كيف يهدي الله قوما كفروا بعد ايمانهم فاضاف الكفر اليهم وذمهم على الكفر فهذا جملة ما قالوه في هذه الآية واما اهل السنة قالوا المراد من الهداية خلق المعرفة قالوا وقد جرت سنة الله في دار التكليف ان كل فعل يقصد العبد الى تحصيله فان الله تعالى يخلقه عقيب قصد العبد فكانه تعالى قال كيف خلق الله فيهم المعرفة والهداية وهم يقصدون تحصيل الكفر وارادوه والله اعلم

المسئلة الثالثة قوله وشهدوا انه قولان الاول انه عطف والتقدير بعد ان امنوا وبعد ان شهدوا ان الرسول حق لان عطف الفعل على الاسم لا يجوز نحو يعجبني الطعام وان تنبي عطف الفعل على الاسم لكنه في المعنى عطف الفعل على الفعل الثاني لو لا الحال باصار ارتدوا والتقدير كيف يهدي الله قوما كفروا بعد ايمانهم حال ما شهدوا ان الرسول حق

المسئلة الرابعة تقدير الآية كيف يهدي الله قوما كفروا بعد ايمانهم وبعد الشهادة بان الرسول حق وقد جاءهم البينات فعطف الشهادة بان الرسول حق معاير للمعطوف عليه فيلزم ان الشهادة بان الرسول حق معاير للايمان وجوابه ان مذهبنا ان الايمان هو التصديق بالقلب والشهادة هو الاقرار باللسان وانه معنى قائم بالقلب

المسئلة الخامسة اعلم انه تعالى استعظم كفر القوم من حيث انه حصل بعد حصول ثلاث احدها بعد الايمان وثانيها بعد شهادة لون الرسول حقا والثالث بعد مجيء البينات واذا كان الامر كذلك كان ذلك الكفر حاصلا بعد البصيرة وبعد اظهار الشهادة فيكون الكفر بعد هذه الاشياء اقبح لان مثل هذا الكفر يكون كالمعاندة والجحود وهذا يدل على ان زلة العالم اقبح من زلة الجاهل

اما قوله تعالى والله لا يهدي القوم الظالمين ففيه سوالان

السوال الاول في اول الاية قال كيف يهدي الله هولاء وقال في آخرها والله لا يهدي القوم الظالمين وهذا تكرار

والجواب ان قوله كيف يهدي الله مختص بالمرتدين وانه تعالى عمم ذلك الحكم بالمرتد وبالكافر الاصلي فقال ان الله لا يهدي القوم الظالمين

السوال الثاني لم سمي الكافر ظالما

الجواب قال تعالى ان الشرك لظلم عظيم والسبب فيه ان الكافر اورد نفسه موارد البلاء والعقاب بسبب ذلك الكفر فكان ظالما لنفسه ثم قال تعالى اولئك جزاؤهم ان عليهم لعنة الله والملائكة والناس اجمعين خالدين والمعنى انه تعالى حكم بان الذين كفروا بعد ايمانهم بمنع صرائه من هدايته تبين ان الامر عن مقصور عليه بل كما لا يهديهم في الدنيا يلعنهم اللعن العظيم ويعذبهم في الاخرة على سبيل التابيد والخلود واعلم ان لعنة الله مخالفة للعنة الملائكة لان لعنته بالابعاد من الجنة واثر اللعنة العقوبة والعذاب واللعنة من الملائكة هي بالقول وكذلك من الناس وكل ذلك مستحق لهم بسبب ظلمهم وكفرهم فصح ان يكون جزاء لذلك وهاهنا سوالان الاول فيه وجوه الاول قال ابو مسلم له ان يلعنه والثاني لم يعم جميع الناس ومن يوافقه لا يلعنه قلنا انه في الاخرة يلعن بعضهم بعضا قال تعالى كلما دخلت امة لعنت اختها وقال ثم القيامة يكفر بعضكم ببعض ويلعن بعضكم بعضا وعلى هذا التقدير فقد حصل اللعن من الكفار للكفار والثالث كان الناس هم المومنون والكفار فلهذا ان الناس يتبرؤن من الكل في الاخرة وهو الاصح ان جميع الخلق يلعنون المبطل والكافر ولكنه يعتقد بانفسه انه ليس بمبطل ولا بكافر فاذا لعن الكافر وكان هو في علم الله كافرا فقد لعن نفسه وان كان لا يعلم ذلك السوال الثاني قوله خالدين فيها اي خالدين في اللعن فما معنى خلود اللعن قلنا فيه وجهان الاول ان التخليد في اللعن على انهم يوم القيامة لا يزال يلعنهم الملائكة والمومنون ومن معهم في النار فلا يخلو شيء من احوالهم من ان يلعنهم لا عن من هو لاء الثاني ان المراد بخلود اللعن خلود اثر اللعن لان اللعن يوجب العقاب فعبر عن خلود اثر اللعن بخلود اللعن نظيره

قوله تعالى من اعرض عنه فانه يحمل يوم القيامة وزرا خالدين فيه الثالث قال ابن عباس قوله خالدين فيها اي في جهنم فعلى هذا الكناية
عن غير مذكور واعلم ان قوله خالدين فيها اي في جهنم فعلى نصب على الحال مما قبله وهو قوله تعالى عليهم لعنة الله ثم قال
لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون معنى الانظار التاخير قال تعالى فنظرة الى ميسرة فالمعنى انه لا يجعل عذابهم اخف ولا يوخر
العقاب من وقت الى وقت وهذا تحقيق قول المتكلمين ان العذاب الملحق بالكافر مضرة خالصة عن شوايب المنافع دايمة غير منقطعة
نعوذ بالله منه ثم قال الا الذين تابوا من بعد ذلك والمعنى الا الذين تابوا منه ثم بين ان التوبة وحدها لا تكفي حتى ينضاف اليه
العمل الصالح فقال واصلحوا اي اصلحوا باطنهم مع الحق بالمراقبات وظاهرهم مع الخلق بالعبادات وذلك بان يعلنوا بانا كنا على الباطل
حتى انه لو اغتر بطريقتهم الفاسدة مغتر رجع عنها فان الله غفور رحيم وفيه وجهان ٠ الاول غفور لقبايحهم في الدنيا بالستر رحيم
في الاخرة بالعفو ٠ الثاني غفور بازالة العقاب رحيم باعطاء الثواب ونظيره قوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف
ودخلت الفاء في قوله فان الله غفور رحيم لانه يشبه الجزاء وتقدير الكلام ان تابوا فان الله يغفر لهم **قوله**
تعالى ان الذين كفروا بعد ايمانهم ثم ازدادوا كفرا لن تقبل توبتهم واولئك هم الضالون ٠ في الاية مسئلتان
المسئلة الاولى اختلفوا فيما به يزداد الكفر والضبط ان المرء قد يكون فاعلا للزيادة بان يقيم ويصر فيكون الاصرار
كالزيادة وقد يكون فاعلا للزيادة بان يضم الى ذلك الكفر كفرا اخر وعلى هذا التقدير الثاني ذكروا فيه وجوها الاول ان اهل الكتاب
كانوا مومنين بمحمد عليه السلام قبل مبعثه ثم كفروا به عند المبعث ثم ازدادوا كفرا بسبب طعنهم فيه في كل وقت ونقضهم ميثاقه وفتنتهم
للمومنين وانكارهم لكل معجزة تظهر ٠ الثاني ان اليهود كانوا مومنين بموسى عليه السلام ثم كفروا بسبب انكارهم عيسى والانجيل ثم ازدادوا
كفرا بسبب انكار محمد عليه السلام والقرآن ٠ والثالث ان الاية نزلت في الذين ارتدوا وذهبوا الى مكة وازديادهم الكفر انهم قالوا نقيم
بمكة نتربص بمحمد صلى الله عليه وسلم ريب المنون ٠ الرابع المراد فرقة ارتدوا ثم عزموا على الرجوع الى الاسلام على سبيل النفاق فسمى الله
تعالى ذلك النفاق بالارتداد كفرا **المسئلة الثانية** انه تعالى حكم في الاية الاولى بقبول توبة المرتدين وحكم في هذه الاية
بعدم قبولها وهو يوهم التناقض وايضا ثبت بالدليل انه متى وجدت التوبة بشروطها فانه يكون مقبولا لا محالة فلهذا اختلف
المفسرون في تفسير قوله تعالى لن تقبل توبتهم على وجوه ٠ الاول قال الحسن وقتادة وعطا السبب انهم لا يتوبون الا عند الموت
والله تعالى يقول وليست التوبة للذين يعملون السيئات حتى اذا حضر احدهم الموت قال اني تبت الآن ٠ الثاني ان يحمل هذا على ما
اذا تابوا باللسان ولم يحصل في قلوبهم اخلاص الثالث قال القاضي والقفال وابن الانباري انه تعالى لما قدم ذكر من كفر بعد الايمان
وبين انه اهل اللعنة الا ان يتوب ذكر في هذه الاية انه لو كفر مرة اخرى بعد تلك التوبة الاولى تصير غير مقبولة ويصير كانها لم
تكن قال وهذا الوجه اليق بالاية من ساير الوجوه لان التقدير الا الذين تابوا واصلحوا فان الله غفور رحيم فان كانوا كذلك ثم ازدادوا
كفرا لن تقبل توبتهم ٠ الرابع قال صاحب الكشاف قوله لن تقبل توبتهم جعل كناية عن الموت على الكفر لان الذي لا تقبل توبته من الكفار هو
الذي يموت على الكفر كانه قيل ان اليهود المرتدين الذين فعلوا ما فعلوا ما يتوبون على الكفر داخلون في جملة من لا يقبل توبتهم الخامس لعل المراد
ما اذا تابوا عن تلك الزيادة لا تصير مقبولة ما لم تحصل التوبة عن الاصل واقول جملة انما يتمشى اذا حملنا قوله قوله ان الذين كفروا ثم
ازدادوا كفرا على المعهود السابق لا على الاستغراق والا فكم من مرتد تاب عن ارتداده توبة صحيحة مقرونة بالاخلاص في زمان التكليف
فاما الجواب الذي حكيناه عن القفال والقاضي فهو جواب مطرد سوا حملنا اللفظ على المعهود السابق او على الاستغراق اما قوله
واولئك هم الضالون ففيه سوالان الاول ان قوله واولئك هم الضالون ينفي كون غيرهم ضالا وليس الامر كذلك فان كل كافر فهو ضال
سوا كفر بعد الايمان او كان كافرا في الاصل والجواب هذا محمول على انهم هم الضالون على سبيل الكمال ٠ السوال الثاني وصفهم اولا بالتمادي
في الكفر والغلو فيه والكفر اقبح انواع الضلال والوصف انما يراد للمبالغة والمبالغة انما تحصل لوصف الشي بما هو اقوى حالا منه لا بما هو اضعف
حالا منه والجواب قد ذكرنا ان المراد انهم هم الضالون على سبيل الكمال وعلى هذا التقدير تحصل المبالغة **قوله تعالى**
ان الذين كفروا وماتوا وهم كفار فلن يقبل من احدهم ملء الارض ذهبا ولو افتدى به اولئك لهم عذاب اليم وما لهم
من ناصرين اعلم ان الكافر على ثلاثة اقسام احدها الذي يتوب عن الكفر توبة صحيحة مقبولة وهو الذي ذكره الله تعالى في قوله الا الذين
تابوا واصلحوا فان الله غفور رحيم ٠ وثانيها الذي يتوب عن ذلك الكفر فاسدة وهو الذي ذكره الله في الاية المتقدمة وقال انه لن تقبل توبته
وثالثها الذي يموت على الكفر من غير توبة البتة وهو المذكور في هذه الاية ثم انه تعالى اخبر عن هولاء بثلاثة اشياء الاول
قوله فلن يقبل من احدهم ملء الارض ذهبا ولو افتدى به قال الواحدي مثل الشي قدر ما علاه وانتصب ذهبا على التفسير
ومعنى التفسير ان يكون الكلام تاما الا انه يكون مبهما كقولك عندي عشرون فالعدد معلوم والمعدود مبهم فاذا قلت درهما
فسرت العدد وكذلك اذا قلت هو احسن الناس فقد اخبرت عن حسنه ولم تبين فيما ذا فاذا قلت وجها وفعلا فقد بينته ونصبته
على التفسير وانما نصبته لانه ليس له ما يخفضه ولا ما يرفعه فلما خلا من هذين نصب لان النصب اخف الحركات فيجعل كالا عامل فيه
قال صاحب الكشاف وقرا الاعمش ذهب بالرفع ردا على مثل كما يقال عندي عشرون نفسا رجال وها هنا سوالان ٠ السوال

الاول لم قيل في الاية المتقدمة لن يقبل بغير فاء وفي الاية فلن يقبل بالفاء الجواب دخول الفاء يدل على ان الكلام مبني على
الشرط والجزاء وعند عدم الفاء لم يفهم من الكلام كونه شرطا وجزاء تقول الذي جاءني له درهم فهذا لا يفيد ان الدرهم حصل له بسبب
المجيء واذا قلت الذي جاءني فله درهم فهذا يفيد ان الدرهم حصل له بسبب المجيء فذكر الفاء في هذه الاية يدل على ان عدم قبول الفدية
معلل بالموت على الكفر • السوال الثاني ما فايدة الفاء في قوله ولو افتدى به الجواب ذكروا وجوها • الاول قال الزجاج انها للعطف
والتقدير لو تقرب الى الله بملء الارض ذهبا لم ينفعه ذلك مع كفره ولو افتدى من العذاب بملء الارض ذهبا لم يقبل منه وهذا اختيار ابن
الانباري قال وهذا اكد في التغليظ لانه تصريح بنفي القبول من جميع الوجوه • الثاني الواو دخلت لبيان التفصيل بعد الاجمال وذلك
لان قوله فلن يقبل من احدهم ملء الارض ذهبا يحتمل الوجوه الكثيرة فنص على نفي القبول بجهة الفدية • الثالث وهو وجه خطر ببالي وهو
ان من غضب على بعض عبيده فاذا اتحفه ذلك العبد بتحفة وهدية لم يقبلها البتة الا انه قد يقبل منه الفدية فاما اذا لم يقبل منه الفدية
ايضا كان ذلك غاية الغضب والمبالغة انما تحصل بذكر المرتبة التي هي الغاية فذكر الحكم تعالى بانه لا يقبل منهم ملء الارض ذهبا ولو كان
واقعا على سبيل الفداء تنبيها على انه لما لم يكن مقبولا بهذا الطريق فان لا يكون مقبولا منه بسائر الطرق اولى السوال الثالث ان من
المعلوم ان الكافر لا يملك يوم القيامة نقيرا ولا قطميرا ومعلوم ان بتقدير ان يملك الذهب فلا يقع في الذهب البتة في الدار الاخرة فما فايدة
قوله لن يقبل من احدهم ملء الارض ذهبا الجواب فيه وجهان احدهما انهم اذا ماتوا على الكفر فلو كانوا قد انفقوا في الدنيا ملء الارض ذهبا
لن يقبل الله تعالى ذلك منهم لان الطاعة مع الكفر لا تكون مقبولة • والثاني ان الكلام وقع على سبيل الفرض والتقدير فالذهب كناية عن
اعز الاشياء والتقدير لو ان الكافر يوم القيامة قدر على اعز الاشياء ثم قدر على بذله في غاية الكثرة لعجز ان يتوسل بذلك الى خلاص نفسه
من عذاب الله وبالجملة فالمقصود انهم ايسون من تخليص النفس من العقاب **النوع الثاني** من الوعيد المذكور في هذه الاية
قوله ولهم عذاب اليم واعلم انه تعالى لما بين ان الكافر لا يمكنه تخليص النفس من العذاب اردفه بصفة ذلك العذاب فقال ولهم
عذاب اليم اي مولم **النوع الثالث** من الوعيد المذكور قوله وما لهم من ناصرين والمعنى انه تعالى لما بين انه لا خلاص له عن هذا
العذاب الاليم بسبب الفدية بين ايضا انه لا خلاص له عنه بسبب النصرة والاعانة والشفاعة ولاصحابنا ان يحتجوا بهذه الاية على اثبات
الشفاعة وذلك لانه تعالى ختم تعديد وعيد الكفار بعدم النصرة والشفاعة فلو حصل هذا المعنى في حق غير الكافر بطل تخصيص هذا الوعيد
بالكفر والله اعلم **قوله تعالى** لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون اعلم انه تعالى لما بين ان الانفاق لا ينفع
البتة علم المومنين كيفية الانفاق الذي ينتفعون به في الاخرة فقال لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون فبين في هذه الاية ان من انفق مما
احب كان من جملة • ثم قال في اية اخرى ان الابرار لفي نعيم • وقال ايضا ان الابرار يشربون من كاس كان مزاجها كافورا • وقال ان الابرار
لفي نعيم على الارايك ينظرون تعرف في وجوههم نضرة النعيم يسقون من رحيق مختوم ختامه مسك وفي ذلك فليتنافس المتنافسون • وقال
ليس البر ان تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب فالله تعالى لما بين في سائر الايات كيفية ثواب الابرار اكتفى هاهنا بان ذكر من انفق ما احب
نال البر وفيه لطيفة اخرى وهي انه تعالى قال ليس البر البر ان تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من امن بالله واليوم الاخر والملايكة
الى اخر الاية فذكر في هذه الاية اكثر الاعمال الخير وسماه بالبر ثم قال في هذه الاية لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون والمعنى انكم وان اتيتم
بكل تلك الخيرات المذكورة في تلك الاية فانكم لا تفوزون بفضيلة البر حتى تنفقوا مما تحبون وهذا يدل على ان الانسان اذا انفق ما يحبه كان
ذلك افضل الطاعات وهاهنا بحث وهو ان لقايل ان يقول كلمة حتى لانتهاء الغاية فقوله لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون يقتضي
ان من انفق ما احب وصل الى الثواب العظيم وان لم يات بسائر الطاعات وهو باطل وجواب هذا الاشكال ان الانسان لا يمكنه ان
ينفق محبوبه الا اذا توسل بانفاق ذلك المحبوب الى وجدان محبوب اشرف من الاول فعلى هذا الانسان لا يمكنه ان ينفق الدنيا في الدنيا
الا اذا تيقن سعادة الاخرة ولا يمكنه ان يعترف بسعادة الاخرة الا اذا اقر بوجود الصانع العالم القادر واقر بانه يجب عليه الانقياد لتكاليفه
واوامره ونواهيه فاذا تاملت علمت ان الانسان لا يمكنه انفاق الدنيا في الدنيا الا اذا كان مستجمعا لجميع الخصال المحمودة في الدين ولنرجع
الى التفسير فنقول في الاية مسايل **المسئلة الاولى** كان السلف اذا احبوا شيا جعلوه لله روي انه لما نزلت هذه
الاية قال ابو طلحة يا رسول الله حايط لي بالمدينة وهو احب اموالي الي صدقة فقال عليه السلام بخ بخ ذاك مال رابح واني ارى ان
تجعلها في الاقربين فقال ابو طلحة افعل يا رسول الله فقسمها في اقاربه ويروى انه جعلها بين حسان بن ثابت وابي بن كعب رضي الله عنهما وروي
ان زيد بن حارثة رضي الله عنه تصدق عند نزول هذه الاية بفرس له كان يحبه وجعله في سبيل الله فجعله رسول الله صلى الله عليه وسلم
لاسامة فوجد زيد في نفسه فقال عليه السلام ان الله قد قبلها واشترى ابن عمر جارية اعجبته فاعتقها فقيل له لم اعتقتها ولم تصب منها
فقال لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون **المسئلة الثانية** للمفسرين في تفسير البر قولان احدهما ما به يصيرون ابرارا حتى
يدخلوا في قوله ان الابرار لفي نعيم فيكون المراد بالبر ما يحصل منهم من الاعمال المقبولة والثاني الثواب والجنة فكانه قال لن تنالوا هذه
المنزلة الا بالانفاق على هذا الوجه اما بالقول الاول فمنهم من قال البر هو التقوى واحتج بقوله ولكن البر من امن بالله الى قوله اولئك
الذين صدقوا واولئك هم المتقون • وقال ابو روق البر هو الخير وهو قريب مما تقدم اما الذين قالوا البر هو الجنة فمنهم من قال لن تنالوا

البر اي لن تنالوا ثواب البر ومنهم من قال المراد بر الله اولياءه واكرامه اياهم وتفضله عليهم وهو من قول الناس يرى فلان بكذا وبر فلان لا ينقطع عني وقال تعالى لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين الى قوله ان تبروهم **المسئلة الثالثة** اختلف المفسرون في قوله مما تحبون منهم من قال انه نفس المال قال تعالى وانفقوا مما رزقناكم من قبل ان يأتي يوم لا بيع فيه ومنهم من قال ان تكون العين رفيعة جيدة قال تعالى ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون ومنهم من قال ما يكون محتاجا اليه قال تعالى ويطعمون الطعام على حبه احد تفاسير الحب في هذه الآية على حاجتهم اليه وقال ويؤثرون على انفسهم ولو كان بهم خصاصة وقال عليه السلام افضل الصدقة ما تصدقت به وانت صحيح شحيح وتخشى الفقر والاولى ان يقال كل ذلك مندرج باب الفضل وكثرة الثواب **المسئلة الرابعة** اختلف المفسرون في هذا الانفاق هل هو الزكاة او غيرها فقال ابن عباس اراد به الزكاة يعني حتى تخرجوا زكاة اموالكم وقال الحسن كل شيء انفقه المسلم من ماله يطلب به وجه الله فانه من الذين عنى الله سبحانه بقوله لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون حتى التمرة قال القاضي اختار القول الاول واحتج عليه بان هذا الانفاق وقفه الله عليه كون المكلف من الابرار والفوز بالجنة بحيث لو لم يوجد هذا الانفاق لم يحصل العبد بهذه المنزلة وما ذاك الا الانفاق الواجب وانا اقول لو خصصنا الآية بغير الزكاة لكان اولى لان الآية مخصوصة بايتاء الواجب والزكاة الواجبة ليس فيها ايتاء الاحب فانه لا يجب على المزكي ان يخرج اشرف امواله واكرمه بل الصحيح ان هذه الآية مخصوصة بايتاء المال على سبيل البذل **المسئلة الخامسة** نقل الواحدي عن مجاهد والكلبي ان هذه الآية منسوخة بآية الزكاة وهذا في غاية البعد لان ايجاب الزكاة كيف ينافي الترغيب في بذل المحبوب لوجه الله سبحانه **المسئلة السادسة** قال بعضهم كلمة من في قوله مما تحبون للتبعيض وقرأ عبد الله حتى تنفقوا بعض ما تحبون وفيه اشارة الى ان انفاق الكل لا يجوز كما قال والذين اذا انفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما وقال احزون انه للكبين واما قوله وما تنفقوا من شيء فان الله به عليم ففيه سؤال وهو ان يقال لم قيل فان الله به عليم على جهة جواب الشرط مع ان الله تعالى يعلم كل حال والجواب من وجهين الاول ان فيه معنى الجزاء تقديره وما تنفقوا من شيء فان الله يجازيكم قل ام كثر لانه عليم به لا يخفى عليه شيء منه لجعل كونه عالما بذلك الانفاق كناية عن اعطاء الثواب والتعريض بما مثل هذا الموضع يكون ابلغ من التصريح والثاني انه تعالى يعلم الوجه الذي لاجله ينفقونه ويعلم ان الداعي اليه اهو الاخلاص ام الرياء ويعلم انكم ستنفقون الاحب الاجود ام الاخس الارذل واعلم ان نظير هذه الآية وما تفعلوا من خير يعلمه الله وقوله وما انفقتم من نفقة او نذرتم من نذر فان الله يعلمه قال صاحب الكشاف من في قوله من شيء لتبيين ما ينفقونه اي من اي شيء كان طيبا تحبونه او خبيثا تكرهونه فان الله عليم به ومجازيكم على قدره

قوله تعالى كل الطعام كان حلا لبني اسرائيل الا ما حرم اسرائيل على نفسه من قبل ان تنزل التوراة ه

اعلم ان الآيات المتقدمة الى هذه الآية كانت في تقرير الدلائل الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وفي توجيه الاكرامات الواردة على اهل الكتاب في هذا الباب واما في هذه الآية التي نحن في بيانها فهي جواب عن شبهات القوم فان ظاهر الآية يدل على انه صلى الله عليه وسلم كان يدعي ان كل الطعام كان حلا ثم صار البعض حراما بعد ان كان حلا والقوم ينازعونه في ذلك ويزعمون ان الذي هو الآن حرام كان حراما ابدا الا ذا عرفت هذا فنقول الآية تحتمل وجوها الاول ان اليهود كانوا يقولون بانكار شرع محمد صلى الله عليه وسلم على انكار النسخ فابطل الله عليهم ذلك بان كل الطعام كان حلا لبني اسرائيل الا ما حرم اسرائيل على نفسه فذاك الذي حرمه على نفسه كان حلا ثم صار حراما عليه وعلى اولاده فقد حصل النسخ فبطل قولكم النسخ غير جائز ثم ان اليهود لما توجه عليهم هذا السؤال انكروا ان يكون حرمة ذلك الطعام الذي حرم بسبب ان اسرائيل حرمه على نفسه بل زعموا ان ذلك كان حراما من لدن زمان آدم عليه السلام الى هذا الزمان فعند هذا طلب الرسول عليه السلام منهم ان يحضروا التوراة ناطقة بان بعض انواع الطعام انما حرم بسبب ان اسرائيل حرمه على نفسه فخافوا من الفضيحة وامتنعوا من احضار التوراة فحصل عند ذلك امور كثيرة تقوي القول بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم احدها ان هذا السؤال قد توجه عليهم بانكار النسخ وهو لازم لا محيص عنه وثانيها انه ظهر للناس كذبهم وانهم يبيتون في التوراة ما ليس فيه فانهم يمتنعون عن الاقرار بما هو فيه اخزى وثالثها ان الرسول صلى الله عليه وسلم كان رجلا اميا لم يقرأ ولم يكتب فامتنع ان يعرف هذه المسألة الغامضة من علوم التوراة الا من جهة السماء فهذا وجه حسن علمي في تفسير الآية وبيان النظم الوجه الثاني ان اليهود قالوا له انك تدعي انك على ملة ابراهيم فلو كان الامر كذلك لكنت تأكل لحوم الابل والبانها مع ان ذلك كان حراما في دين ابراهيم لجعلوا هذا الكلام شبهة طاعنة في صحة دعواه فاجاب النبي صلى الله عليه وسلم عن هذه الشبهة بان قال ان ذلك كان حلا لابراهيم واسماعيل واسحاق ويعقوب عليهم السلام الا ان يعقوب حرمه على نفسه بسبب من الاسباب وبقيت تلك الحرمة في اولاده فانكر اليهود ذلك فامرهم الرسول عليه السلام باحضار التوراة وطالبهم بان يستخرجوا منها آية تدل على ان لحوم الابل والبانها كانت محرمة على ابراهيم عليه السلام فعجزوا عن ذلك وافتضحوا فظهر عند هذا انهم كانوا كاذبين فيما ادعاه حرمة هذه الاشياء على ابراهيم عليه السلام الوجه الثالث انه تعالى لما انزل قوله وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما الا ما حملت ظهورهما او الحوايا او ما اختلط بعظم ذلك جزيناهم ببغيهم وانا لصادقون وقال ايضا فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم فدلت هذه الآيات على انه تعالى انما حرم على اليهود هذه الاشياء جزاء لهم على بغيهم وظلمهم وقبيح فعلهم وانه لم يكن شيء من الطعام حراما غير الطعام الواحد الذي حرمه اسرائيل على نفسه فثبت ذلك على اليهود من وجهين احدهما انهم ان ذلك يدل على ان تلك الاشياء حرمت بعد ان كانت مباحة وذلك يقتضي وقوع النسخ وهم ينكرونه

والثاني ان ذلك يدل على انهم كانوا موصوفين بتضييع الاثقال فلما شق عليهم ذلك من هذين الوجهين انكروا كون حرمة هذه الاشياء مخلدة بل زعموا انها كانت محرمة أبدا فاطلعهم النبي صلى الله عليه وسلم بآية من التوراة تدل على ضد قولهم فخجلوا عنه فانقضوا الغداة وجه الكلام في تفسير هذه الآية وكله حسن مستقيم ولنشرح الى تفسير الالفاظ ه اما قوله تعالى كل الطعام كان حلا لبني اسرائيل ففيه مسائل

المسئلة الاولى قال صاحب الكشاف كل الطعام كل المطعومات او كل انواع الطعام واقول اختلف الناس في ان اللفظ المفرد المحلى بالالف واللام هل يفيد العموم ام لا ذهب فوفر من النحاة والادباء الى انه يفيده واحتجوا عليه بوجوه احدها انه تعالى ادخل لفظ كل على لفظ الطعام في هذه الآية ولولا ان لفظ الطعام قايم مقام لفظ المطعومات والا لما جاز ذلك ه وثانيها انه استثنى عنه ما حرم اسرائيل على نفسه والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لدخل فلولا دخول كل الاقسام تحت لفظ الطعام والا لم يصح هذا الاستثناء والكد والاصل في قوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا وثالثها انه تعالى وصف هذا اللفظ المفرد بما يوصف به لفظ البقل فقال والنخل باسقات لها طلع نضيد فعلى هذا من ذهب الى هذا المذهب لا يحتاج الى الاضمار الذي ذكره صاحب الكشاف **المسئلة الثانية** اما من قال الاسم المفرد المحلى بالالف واللام لا يفيد العموم وهو الذي نظرناه في اصول الفقه احتاج الى الاضمار الذي ذكر صاحب الكشاف **المسئلة الثالثة** الطعام اسم لكل ما يطعم ويوكل وزعم بعض اصحاب ابي حنيفة رحمة الله عليه انه اسم للبر خاصة وهذه الآية دالة على ضعف هذا القول لانه استثنى عن لفظ الطعام ما حرم اسرائيل على نفسه والمفسرون اتفقوا على ان ذلك الذي حرمه اسرائيل على نفسه كان شيئا سوى الحنطة وسوى ما يتخذ منها ومما يؤكد قوله تعالى في صفة الماء ومن لم يطعمه فانه مني وقال تعالى وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم وطعامهم حل لهم واراد الذباح وقالت عايشة رضي الله عنها ما لنا طعام الا الاسودان والمراد التمر والماء اذا عرفت هذا فظاهر هذه الآية يدل على ان جميع المطعومات كان حلا لبني اسرائيل ثم قالوا لعل المراد بقولنا انه كانت الميتة ساخرا لهم مع انها طعام وكذا القول في الخمر ثم قال فيحتمل ان يكون ذلك على الطعمة التي كان يدعي اليهود في وقت الرسول صلى الله عليه وسلم انها كانت محرمة على ابراهيم وعلى هذا التقدير لا يكون الالف واللام في لفظ الطعام للاستغراق بل للعهود السابق وعلى هذا التقدير يزول الاشكال ومثله قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير فانه انما خرج هذا الكلام على اشياء سألوا عنها فعرفوا ان المحرم منها كذا وكذا دون غيره فكذا في هذه الآية **المسئلة الثالثة** الحل مصدر يقال حل الشيء حلا كقولك ذلت الدابة ذلا وعز الرجل عزا ولذلك استوى فيه الوصف به المذكر والمؤنث والواحد والجمع قال تعالى لا هن حل لهم والوصف بالمصدر يفيد المبالغة فهاهنا الحل والحلال والمحلل واحد قال ابن عباس رضي الله عنهما في قوله حل وبل رواه سفين بن عيينة قيل سفين ما حل فقال يحلل ه اما قوله تعالى الا ما حرم اسرائيل على نفسه ففيه مسائل **المسئلة الاولى** اختلفوا في الشيء الذي حرمه اسرائيل على نفسه على وجوه الاول روي عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ان يعقوب مرض مرضا شديدا فنذر ان عافاه الله ليحرمن احب الطعام والشراب اليه وكان احب الطعام اليه لحمان الابل واحب الشراب اليه البانها وهذا قول ابي العالية وعطاء وقال والثاني قيل انه كان به عرق النسا فنذر ان شفاه الله ان لا ياكل شيئا من العروق الثالث جاء في بعض الروايات ان الذي حرمه على نفسه زوايد الكبد والشحم الا ما على الظهر ونقل القفال رحمه الله عن بعض التوراة ان يعقوب لما خرج من حران الى كنعان بعث يردا الى عيص اخيه الى ارض شاعير فاعترف الرسل اليه وقال ان عيصا هو ايلعاك ومعه اربعمائة رجل فدعر يعقوب وحزن حزنا شديدا فصلى ودعا وقدم هدايا الى اخيه وذكر القصة الى ذكر الملك الذي لقيه في صورة رجل فدنا ذلك الرجل ووضع اصبعه على موضع عرق النسا فجذبت تلك العصبة وجفت فمن اجل هذا لا ياكل بنو اسرائيل العروق **المسئلة الثانية** ظاهر الآية يدل على ان اسرائيل حرم ذلك على نفسه وفيه سوال وهو ان التحريم والتحليل انما يثبت بخطاب الله تعالى فكيف صار محرما يعقوب عليه السلام سببا لحصول الحرمة واجاب المفسرون عنه من وجوه الاول انه لا يبعد ان الانسان اذا حرم شيئا على نفسه فان الله يجري عليه الامر بان الانسان يحرم امرأته على نفسه بالطلاق ويحرم جاريته بالعتق فكذلك جايز ان يقول الله تعالى ان حرمت شيئا على نفسك فانا ايضا احرمه عليك الثاني انه عليه السلام ربما اجتهد فادى اجتهاده الى التحريم فقال تحرمته وانما قلنا ان الاجتهاد جايز من الانبياء لوجوه الاول قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار ولا شك ان الانبياء رؤساء اولي الابصار والثاني قال تعالى الذين يستنبطونه منهم مدح المستنبطين والانبياء اولى بهذا المدح والثالث قال تعالى لمحمد عليه الصلاة والسلام عفا الله عنك لم اذنت لهم فلو كان ذلك الاذن بالنص لم يجز لان ذلك يدل على انه كان بالاجتهاد الرابع انه لا طاعة اعلى وللانبياء عليهم السلام فيها اعظم النصيب ولا شك ان استنباط احكام الله تعالى بطريق الاجتهاد طاعة عظيمة شاقة فوجب ان يكون للانبياء عليهم السلام فيها نصيب لانها مع معارفهم اكثر وعقولهم اوفر واذهانهم اصفى وقوتهم اتم واشد فثبت بهذه الوجوه ان الاجتهاد يجوز على الانبياء عليهم السلام خلافا لبعض الناس فان قيل لم لا يجوز ان يقال ان ذلك الاجتهاد كان خطأ قلنا لان الاجماع اذا انعقد على الاجتهاد فانه يجوز مخالفته والاظهر الاقوى ان اسرائيل صلوات الله عليه انما حرم ذلك على نفسه بسبب الاجتهاد اذ لو كان ذلك بالنص لقال الا ما حرم اسرائيل فلما اضاف التحريم الى اسرائيل دل هذا على انه كان ذلك بالاجتهاد وهو كما قال الشافعي عجل الله الحل ابو حنيفة بجرمه يعني ان اجتهاده ادى اليه فكذا هاهنا **المسئلة الثالثة** احتج المفسرون عليه بان قالوا التحريم بالنذر مشروع كالنذر في شرعنا وكما يجب علينا الوفاء بالنذر كان يجب بشرعه الوفاء بالتحريم واعلم ان هذا لو كان فانه كان مختصا بشرعه اما في شرعنا فهو غير ثابت

قال تعالى يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك ۞ الرابع قال الاصم لعل نفسه كانت مائلة الى اكل تلك الانواع فامتنع من اكلها قهرا للنفس وطلبا لمرضات الله تعالى كما يفعله كثير من الزهاد فعبر عن ذلك الامتناع بالتحريم ۞ الخامس قال بعضهم انه يجوز من الله تعالى ان يقول لعبد احكم فانك لا تحكم الا بالصواب فلعل هذه الواقعة كانت من هذا الباب وللمتكلمين ههنا من المسلة منازعات كثيرة ذكرناها في اصول الفقه **المسئلة الثالثة** ظاهر هذه الاية يدل على ان الذي حرمه اسرائيل على نفسه فقد حرمه الله على بني اسرائيل وذلك لانه تعالى قال كل الطعام كان حلا لبني اسرائيل لكم حل كل انواع المطعومات لبني اسرائيل ثم استثنى عنه ما حرمه اسرائيل على نفسه فوجب بحكم الاستثناء ان يكون ذلك حراما على بني اسرائيل والله اعلم اما قوله تعالى من قبل ان تنزل التوراة فالمعنى ان قبل نزول التوراة كان حلا لبني اسرائيل كل انواع المطعومات سوى ما حرمه اسرائيل على نفسه اما بعد التوراة فلم يبق كذلك بل حرم الله عليهم انواعا كثيرة روى ان بني اسرائيل كانوا اذا اتوا بذنب عظيم حرم الله عليهم نوعا من انواع الطعام او سلط عليهم سبب الهلاك والمعتمد دليله قوله تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات ثم قال تعالى قل فاتوا بالتوراة فاتلوها ان كنتم صادقين وهذا يدل على ان القوم نازعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم اما لانهم ادعوا ان تحريم هذه الاشياء كانت موجودة من لدن ادم عليه السلام الى هذا الزمان فكذبهم رسول الله صلى الله عليه وسلم ادعاء كون هذه المطعومات مباحة في الزمان القديم وانما حرمت بسبب ان اسرائيل حرمها على نفسه فنازعوه في ذلك فطلب الرسول عليه السلام احضار التوراة ليخرج منها المسلمون من علماء اهل الكتاب اية موافقة لقول الرسول وعلى كلا الوجهين فالتعيير ظاهر ولمنكري القياس ان يحتجوا بهذه الاية وذلك لان الرسول عليه السلام طالبهم فيما ادعوه بكتاب الله ولو كان القياس حجة لكان لهم ان يقولوا لا يلزم من عدم هذا الحكم في التوراة عدمه لا يثبته بالقياس ويمكن ان يجاب عنه بان النزاع ما وقع في حكم شرعي وانما وقع في ان هذا الحكم هل كان موجودا في زمان ابراهيم ونوح وسائر الانبياء عليهم السلام ام لا ومثل هذا لا يمكن اثباته الا بالنص لهذا المعنى طالبهم الرسول صلوات الله عليه بنص التوراة ثم قال فمن افترى على الله الكذب الافتراء اختلاق الكذب والفرية الكذب والقذف واصله من فري الاديم وهو قطعه قيل للكذب افترا لان الكاذب يقطع به في القول من غير تحقيق سبب الوجود ثم قال من بعد ذلك اي من بعد ظهور الحجة بان التحريم انما كان من جهة يعقوب ولم يكن محرما قبله فاولئك هم الظالمون المستحقون لعذاب الله لان كفرهم ظلم منهم لانفسهم ولمن اضلوه عن الدين ثم قال تعالى قل صدق الله ويحتمل وجوها احدها قل صدق الله في ان ذلك النوع من الطعام صار حراما على بني اسرائيل واولاده بعد ان كان حلا لهم فضح القول بالنسخ وبطلت شبهة اليهود وثانيها صدق الله في قوله ان لحوم الابل والبانها كانت محللة لابراهيم عليه السلام وانما حرمت على بني اسرائيل لان اسرائيل حرمها على نفسه وثبت ان محمدا ما افترى على الله الكذب في ان لحوم الابل والبانها قد اقتفى فيه ملة ابراهيم ۞ وثالثها صدق الله في ان سائر الاطعمة كانت محللة لبني اسرائيل وانما حرمت على اليهود جزاء على قبائح افعالهم ثم قال تعالى فاتبعوا ملة ابراهيم حنيفا اي اتبعوا ما ادعوكم اليه محمد صلوات الله عليه من ملة ابراهيم وسواء قال ملة ابراهيم حنيفا او قال ملة ابراهيم الحنيف لان الحال والصفة سواء في المعنى ثم قال وما كان من المشركين اي لم يدع مع الله الها اخر ولا عبد سواه كما فعله بعضهم من عبادة الشمس والقمر او كما فعله العرب من عبادة الاوثان او كما فعله اليهود في ادعاء ان عزيرا ابن الله وفعله النصارى في ادعاء ان المسيح ابن الله والغرض منه بيان ان محمدا صلوات الله عليه على دين ابراهيم عليه السلام في الفروع والاصول اما في الفروع فلما ثبت ان الذي حكم بحله كان ابراهيم فقد حكم بحله واما في الاصول فلان محمدا صلوات الله عليه لا يدعوا الا الى التوحيد والبراءة عن كل معبود سوى الله وما كان ابراهيم صلوات الله عليه الا على هذا الدين **قوله تعالى** ان اول بيت وضع للناس للذي ببكة مباركا وهدى للعالمين ۞ في اتصال هذه الاية بما قبلها وجوه ۞ الاول ان المراد منه الجواب عن شبهة اخرى من شبه اليهود في انكار نبوة محمد عليه السلام وذلك لانه عليه السلام لما حول القبلة الى الكعبة طعن اليهود في نبوته وقالوا ان بيت المقدس افضل من الكعبة واحق بالاستقبال وذلك لانه وضع قبل الكعبة وصار مهبط المحشر وقبلة سائر الانبياء واذا كان كذلك كان تحويل القبلة منه الى الكعبة باطلا فاجاب الله تعالى بقوله ان اول بيت وضع للناس فيتن تعالى ان الكعبة اشرف من بيت المقدس فكان جعلها قبلة اولى ۞ والثاني ان المقصود من الاية المتقدمة بيان ان النسخ هل يجوز ام لا فان اليهود لما استدلوا على جواز بقاء الطعام على بني اسرائيل واولاده بعد ان كان حلا لهم بقوله عليه السلام واعظم الامور التي اطلعهم الله عليها في هذه القبلة لاجرم ذكر تعالى بعد هذه الاية بيان مسالة جعل القبلة الى الكعبة وهو كون الكعبة افضل من غيرها ۞ الثالث انه تعالى لما قال بعد الاية المتقدمة فاتبعوا ملة ابراهيم حنيفا وما كان من المشركين اعظم شعائر ملة ابراهيم الحج ذكر بعد هذه الاية فضيلة البيت ليفرع عليه ايجاب الحج ۞ الرابع ان اليهود والنصارى يزعم كل فرقة منهم انه على ملة ابراهيم وقد سبقت هذه المناظرة في الايات المتقدمة فالله تعالى بين كذبهم من حيث ان الحج الى الكعبة كان ملة ابراهيم واليهود والنصارى لا يحجون فيدل هذا على كذبهم في ذلك وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** قال المحققون الاول هو الفرد السابق فاذا قال اول عبد اشتريه فهو حر فلو اشترى عبدين بعد المرة الاولى لم يعتق واحد منهما لان الاول هو الفرد المتقدم لو اشترى بعد المرة الثانية عبدا واحدا لم يعتق لان شرط الاول كونه سابقا فثبت ان الاول هو الفرد السابق اذا عرفت هذا فنقول ان قوله تعالى ان اول بيت وضع للناس يدل على انه اول بيت خلقه الله ولا انه اول بيت وضع للناس لكونه موضوعا للناس يقتضي كونه مشتركا فيه بين جميع الناس فاما سائر البيوت فيكون كل واحد منها مختصا بواحد من الناس فلا يكون شيء من البيوت موضوعا للناس ولكون البيت مشتركا فيه بين كل الناس لا يحصل الا اذا كان البيت موضع الطاعات والعبادات وقبلة للخلق فدل قوله تعالى ان اول بيت وضع للناس على ان هذا البيت وضعه الله تعالى موضعا للطاعات والخيرات

والعبادات فيدخل فيه كون هذا البيت قبلة للصلوات وموضعا للحج ومكانا يزداد ثواب العبادات والطاعات فيه فان قيل كونه اولا في
هذا الوصف يقتضي ان يكون بيت المقدس يشاركه في هذه الصفات التي منها وجوب حجه ومعلوم انه ليس كذلك
والجواب من وجهين • الاول ان لفظ الاول في اللغة اسم للشيء الذي يوجد ابتدا سوا حصل عقيبه شيء اخر او لم يحصل يقال
هذا اول قدومي مكة وهذا اول مال اصبته ولو قال اول عبد ملكته فهو حر فملك عبدا عتق وان لم يملك بعده عبدا
اخر فكذا هنا • الثاني ان المراد من قوله اول بيت وضع للناس اي اول بيت وضع لطاعات الناس وعباداتهم وبيت المقدس
يشاركه في كونه بيتا موضوعا للطاعات والعبادات بدليل قوله عليه السلام لا تشد الرحال الا لثلث مساجد المسجد الحرام
والمسجد الاقصى ومسجدي هذا فهذا القدر يكفي في صدق كون الكعبة اول بيت وضع للناس فاما ان يكون بيت المقدس
مشاركا له في جميع الامور حتى في وجوب الحج فهذا غير لازم **المسئلة الثانية** اعلم ان قوله ان اول بيت وضع للناس
للذي ببكة يحتمل ان يكون المراد كونه اولا في كونه مباركا وهدى فحصل للمفسرين في تفسير هذه الاية قولان الاول انه اول في البنا
والوضع والذاهبون الى هذا المذهب لهم اقوال • احدها ما روى الواحدي رحمه الله في البسيط باسناده عن مجاهد انه قال
خلق الله هذا البيت قبل ان يخلق شيا من الارضين وفي رواية اخرى خلق الله موضع هذا البيت قبل ان يخلق شيا من الارض
بالفي سنة وان قواعده لفي الارض السابعة السفلى وروى ايضا عن محمد بن علي ابن الحسين بن علي بن ابي طالب رضوان الله عليهم
اجمعين عن الله تعالى قال ان الله تعالى بعث ملايكته فقال ابنوا لي في الارض بيتا على مثال البيت المعمور وامر الله من في الارض ان يطوفوا
به كما يطوف اهل السما بالبيت المعمور وهذا كان قبل خلق ادم وايضا ورد في ساير كتب التفسير عن عبد الله بن عمر ومجاهد والسدي
انه اول بيت ظهر على وجه الما عند خلق الارض والسما وقد خلقه الله تعالى قبل الارض بالفي عام وكان زبدة بيضا على الما ثم دحيت الارض
تحته قال القفال في تفسيره روى حبيب بن ابي ثابت عن ابن عباس قال وجد في كتاب في المقام او تحت المقام انا الله ذو بكة وضعتها
يوم وضعت الشمس والقمر وحرمتها يوم وضعت هذين الحجرين وخففتها بسبعة املاك حنفاء وثانيها ان ادم صلوات الله عليه
وسلامه لما اهبط الى الارض شكى الوحشة فامره الله تعالى ببناء الكعبة وطاف بها وبقي ذلك الى زمان نوح عليه السلام فلما ارسل
الله الطوفان رفع البيت الى السما السابعة حيال الكعبة يتعبد عنده الملايكة يدخله كل يوم سبعون الف ملك سوى من دخل
من قبل فيه ثم بعد الطوفان اندرس موضع الكعبة وبقي مختفيا الى ان بعث الله تعالى جبريل صلوات الله عليه الى ابرهيم عليه السلام
ودله على مكان البيت وامره بعمارته وكان المهندس جبريل والبنا ابرهيم والمعين اسماعيل عليهم السلام واعلم ان هذين القولين
يشتركان في ان الكعبة كانت موجودة في زمان ادم عليه السلام وهذا الاصوب ويدل عليه وجوه • الاول ان تكليف الصلاة كان
لازما في دين جميع الانبيا عليهم السلام بدليل قوله تعالى في سورة مريم اولئك الذين انعم الله عليهم من النبيين من ذرية ادم وممن حملنا
مع نوح ومن ذرية ابرهيم واسرايل وممن هدينا واجتبينا اذا تتلى عليهم ايات الرحمن خروا سجدا وبكيا فدلت الاية على ان جميع الانبيا
عليهم السلام كانوا يسجدون لله والسجدة لا بد لها من قبلة فلو كانت قبلة شيث وادريس ونوح عليهم السلام موضعا اخر سوى القبلة
لبطل قوله ان اول بيت وضع للناس للذي ببكة فوجب ان يقال ان قبلة اولئك الانبيا المتقدمين هو الكعبة فدل هذا على ان هذه
الجهة كانت ابدا مشرفة مكرمة • الثاني ان الله تعالى سمى مكة ام القرى وظاهر هذا يقتضي انها كانت سابقة على ساير البقاع في الفضل
والشرف منذ كانت موجودة • الثالث روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال في خطبته يوم فتح مكة الا ان الله تعالى حرم مكة يوم خلق السموات
والارض والشمس والقمر وتحريم مكة لا يمكن الا بعد وجود مكة • الرابع ان الاثار التي حكيناها عن الصحابة والتابعين دالة على انها دالة على
انها كانت موجودة قبل زمان ابرهيم عليه السلام واعلم ان لمن انكر ذلك ان يحتج بوجوه الاول ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال اللهم اني
حرمت المدينة كما حرم ابرهيم مكة وظاهر هذا يقتضي ان مكة بنا ابرهيم عليه السلام ولقايل ان يقول لا يبعد ان يقال البيت كان موجودا
قبل ابرهيم وما كان محرما ثم حرمه ابرهيم عليه السلام • الثاني تمسكوا بقوله واذ يرفع ابرهيم القواعد من البيت واسماعيل ولقايل ان يقول
لعل البيت كان موجودا قبل ذلك ثم انعدم ثم امر الله ابرهيم برفع قواعده وهذا هو الوارد في كتب الاخبار • الثالث قال القاضي ان الذي
يقال من انه رفع زمان الطوفان الى السما بعيد وذلك لان موضع التشريف هو تلك الجهة المعينة والجهة لا يمكن رفعها الى السما الا ترى ان
الكعبة والعياذ بالله لو انهدمت ونقل الاحجار والخشب والتراب الى موضع اخر لم يكن له شرف البتة ويكون شرف تلك الجهة باقية بعد
الانهدام ويجب على كل مسلم ان يصلي الى تلك الجهة بعينها واذا كان كذلك فلا فايدة في نقل تلك الجدران الى السما • ولقايل ان يقول لما صارت
تلك الاجسام في العزة الى حيث امر الله بنقلها الى السما وانما حصلت لها هذه العزة بسبب انها كانت حاصلة في تلك الجهة صار نقلها الى السما من
اعظم الدلايل على غاية تعظيم تلك الجهة واعزازها فهذا جملة ما في هذا القول اما القول الثاني فهو ان المراد من هذه الاولوية كون هذا
البيت اولا في كونه مباركا وهدى للخلق • روي ان النبي عليه السلام سيل عن اول مسجد وضع للناس فقال عليه السلام المسجد الحرام ثم بيت
المقدس فقيل كم بينهما قال اربعون سنة وعن علي رضي الله عنه ان رجلا قال له اهو اول بيت قال لا قد كان قبله بيوت ولكنه اول بيت
وضع للناس مباركا فيه الهدى والرحمة والبركة اول من بناه ابرهيم ثم بناه قوم من العرب من جرهم ثم هدم فبنته العمالقة وهو ملوك من

اولاد عملاق بن سام بن نوح ثم هدم فبناه قريش واعلم ان دلالة الآية على الاولوية في الفضل والشرف امر لا بد منه لان المقصود الاصل
من ذكر هذه الاولية بيان الفضيلة لان المقصود ترجيحه على بيت المقدس وهذا انما يتم بالاولية في الفضيلة والشرف ولا تاثير للاولية
في البناء في هذا المقصود الا ان ثبوت الاولية بسبب الفضيلة لا ينافي ثبوت الاولية في البناء وقد دللنا على ثبوت هذا المعنى ايضا
المسئلة الثالثة اذا ثبت ان المراد من هذه الاولية زيادة الفضيلة والمنقبة فلنذكر هاهنا وجوه فضيلة البيت
فالاول اتفقت الامم على ان باني هذا البيت هو الخليل عليه السلام وباني بيت المقدس سليمان عليه السلام فمن هذا الوجه يجب ان تكون الكعبة
اشرف من بيت المقدس واعلم ان الله تعالى امر الخليل عليه السلام بعمارة هذا البيت فقال واذ بوأنا لابرهيم مكان البيت الا تشرك بي شيئا
وطهر بيتي للطائفين والعاكفين والركع السجود والمبلغ لهذا التكليف هو جبريل عليه السلام فلهذا قيل اليس في العالم
بناء اشرف من الكعبة فالامر هو الملك الجليل والمهندس جبريل والباني هو الخليل والتلميذ اسماعيل عليهم السلام الفضيلة
الثانية لهذا البيت مقام ابرهيم وهو الحجر الذي وضع ابرهيم قدمه عليه فجعل الله له ما تحت قدم ابرهيم عليه السلام من ذلك
الحجر دون سائر اجزائه كالطين حتى غاص فيه قدم ابرهيم عليه السلام وهذا مما لا يقدر عليه الا الله ولا يظهره الا الانبياء ثم لما
رفع ابرهيم قدمه عنه خلق فيه الصلابة الحجرية مرة اخرى ثم انه تعالى ابقى ذلك الحجر على سبيل الاستمرار والدوام فهذا انواع من
الآيات العجيبة والمعجزات القاهرة اظهرها الله سبحانه في ذلك الحجر الفضيلة الثالثة قلة ما يجتمع من الحصى والجمار فانه منذ
الاف سنة من يرمي كل سنة خمسمائة الف انسان كل واحد منهم سبعين حصاة ثم لا يرى هنا الا ما لو اجتمع في سنة واحدة لكان غير
كثير وليس الموضع الذي يرمى اليه الجمرات مسيل ماء او مهب رياح شديدة وقد جاء في الآثار ان من كانت حجته مقبولة رفعت جمراته الى
السماء الفضيلة الرابعة ان الطيور تترك المرور فوق الكعبة عند طيرانها في الهواء بل تنحرف عنه اذا وصلت الى ما فوقه الفضيلة
الخامسة ان عنده يجتمع الوحش لا يؤذي بعضها بعضا كالكلاب والظباء ولا يصطاد فيه الكلاب الظباء والوحوش وذلك خاصية عجيبة
وايضا من سكن مكة امن من النهب والغارة هو بركة دعاء ابرهيم عليه السلام حيث قال رب اجعل هذا بلدا امنا وقال تعالى في صفة امنه
الم يروا انا جعلنا حرما امنا ويتخطف الناس من حولهم وقال فليعبدوا رب هذا البيت الذي اطعمهم من جوع وامنهم من خوف ولم ينقل ان ظالما
البتة ان ظالما هدم الكعبة وخرب مكة بالكلية واما بيت المقدس فقد هدمه بخت نصر بالكلية الفضيلة السادسة ان صاحب الفيل
وهو الاشرم لما قاد الجيوش والفيل الى مكة لتخريب الكعبة وعجز قريش عن مقاومة اولئك الجيوش وفارقوا مكة وتركوا له الكعبة فارسل الله
اليه طيرا ابابيل والابابيل هو الجماعة من الطير بعد الجماعة وكانوا صغارا تحمل احجارا ترميهم بها فهلك الملك وهلك العسكر بتلك الاحجار
مع انها كانت في غاية الصغر وهذه آية قاهرة دالة على اشرف الكعبة وارهاص لنبوة محمد عليه السلام فان قال قائل لم لا يجوز ان يقال ان كل
ذلك بسبب طلسم موضوع هناك بحيث لا يعرفه احد فان الامر في تركيب الطلسمات مشهور قلنا لو كان هذا طلسما مخالفا لسائر الطلسمات
فانه لم يحصل لشيء سوى الكعبة مثل هذا البقاء الطويل في هذه المدة العظيمة ومثل هذا يكون من المعجزات فلا يتمكن منها سوى الانبياء الفضيلة
السابعة ان الله تعالى وضعها بواد غير ذي زرع والحكمة فيه من وجوه احدها انه تعالى قطع بذلك رجاء اهل حرمه وسدنة بيته
عمن سواه حتى لا يتوكلوا الا على الله تعالى وثانيها انه لا يسكنها احد من الجبابرة والاكاسرة فانهم يريدون طيبات الدنيا
فاذا لم يجدوا لها هناك تركوا ذلك الموضع فالمقصود تنزيه ذلك الموضع عن لوث وجود اهل الدنيا وثالثها انه فعل ذلك لئلا
يقصدها احد للتجارة بل يكون ذلك لمحض العبادة والزيارة فقط ورابعها اظهر الله تعالى بذلك شرف الفقر حيث وضع اشرف
البيوت في اقل المواضع نصيبا من الدنيا فكانه قال جعلت الفقراء في الدنيا اهل البلد الامين فكذلك اجعلهم في الآخرة اهل المقام
الامين لهم في الدنيا بيت الامن وفي الآخرة دار الامن وخامسها كانه قال لما لم اجعل الكعبة الا في موضع خالي عن جميع نعم الدنيا فكذا
لا اجعل كعبة المعرفة الا في قلب خالي عن محبة الدنيا فهذا ما يتعلق بتفاصيل الكعبة وعند هذا ظهر ان هذا البيت اول بيت وضع
للناس في انواع الفضائل والمناقب واذا ظهر هذا بطل قول اليهود ان بيت المقدس اشرف من الكعبة والله اعلم قوله تعالى للذي ببكة فيه
مسئلتان **المسئلة الاولى** لا شك ان المراد ببكة هو مكة ثم اختلفوا فمنهم من قال بكة ومكة اسمان لمسمى واحد فان الباء والميم
حرفان متقاربان في المخرج فيقام كل واحد منهما مقام الآخر فيقال هذا ضربة لازم وضربة لازب ويقال هذا دائم ودائب ويقال
راتب وراتم ويقال سمد راسه وسبده وفي اشتقاق بكة وجهان الاول انه من البك الذي هو عبارة عن دفع البعض بعضا يقال بكه يبكه
اذا دفعه ورحمه وتباك القوم ازدحموا فلهذا قال سعيد بن جبير سميت مكة بكة لا يتباكون فيها اي يزدحمون في الطواف وهو قول محمد بن علي
الباقر ومجاهد وقتادة قال بعضهم رايت محمد بن علي الباقر يصلي فمرت امراة بين يديه فذهبت ادفعها فقال دعها فانها سميت بكة لانه
يبك بعضهم بعضا تمر المراة بين يدي الرجل وهو يصلي والرجل بين يدي المراة وهي تصلي لا باس بذلك في هذا المكان الوجه الثاني سميت
بكة لانها تبك اعناق الجبابرة لا يريدها جبار بسوء الا اندقت عنقه قال قطرب تقول العرب بككته ابكه بكا اذا وضعت منه وردت نحوه
واما مكة ففي اشتقاقها من انها تمك الذنوب اي تزيلها كلها من قولك امتك الفصيل ضرع امه اذا امتص ما فيه الثاني سميت بذلك لاجتلابها
الناس من كل جانب من الارض كما يقال امتك الفصيل اذا استقصى ما في الضرع ويقال تمككت العظم اذا استقصيت ما فيه الثالث سميت مكة لقلة

مائها كان ارضها امتك ماؤها الرابع قيل ان مكة وسط الارض والمياه والعيون تنبع من تحت مكة فالارض كلها تمتك من ماء مكة ومن الناس
من فرق بين مكة وبكة فقال بعضهم ان بكة اسم للمسجد خاصة واما مكة فهو اسم لكل البلد قالوا والدليل عليه ان اشتقاق بكة من الازدحام
والمدافعة وهذا انما يحصل في المسجد عند الطواف لا في سائر المواضع وقال الاكثرون مكة اسم للمسجد والطاف وبكة اسم البلد والدليل
عليه قوله تعالى للذي ببكة يدل على ان البيت حاصل في مكة ومظروف في بكة فلو كان بكة اسما للبيت لبطل كون بكة ظرفا للبيت اما اذا جعلنا
بكة اسما للبلد استقام هذا الكلام **المسئلة الثانية** لمكة اسماء كثيرة قال القفال رحمه الله في تفسير مكة وبكة وام رحم
وكوسا والبشاشة والحاطمة تحطم من استخف بها قال تعالى لتنذر ام القرى ومن حولها وسميت بهذا الاسم لانها اصل كل بلدة ومنها
دحيت الارض ولهذا المعنى يزار ذلك الموضع من جميع نواحي الارض **المسئلة الثالثة** للكعبة اسماء احدها الكعبة قال
تعالى جعل الله الكعبة البيت الحرام والسبب فيه ان هذا الاسم يدل على الاشراف والارتفاع سمي الكعب كعبا لاشرافه على الرسغ وسميت المراة الناهدة
الثديين كاعبا بارتفاع ثديها فلما كان هذا البيت اشرف بيوت الارض واقدمها زمانا واكثر فضيلة سميت بهذا الاسم وثانيها البيت
العتيق قال تعالى ثم محلها الى البيت العتيق وقال وليطوفوا بالبيت العتيق وفي اشتقاقه وجوه الاول العتيق هو القديم وقد بينا انه اقدم بيوت
الارض بل عند بعضهم ان الله خلقه قبل خلق الارض والسماء والثاني ان الله اعتقه من الغرق حيث رفعه الى السماء الثالث عتق الطائر اذا قوي
في وكره فلما بلغ في القوة الى حيث كل من قصد تخريبه اهلكه الله سمي عتيقا الرابع ان الله تعالى اعتقه من ان يكون ملكا لاحد المخلوقين الخامس انه
عتيق بمعنى ان كل من زاره اعتقه الله من النار وثالثها المسجد الحرام قال سبحانه سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام والمراد من كونه
حراما سيجيء ان شاء الله في تفسير هذه الآية فان قال قائل كيف الجمع بين قوله ان اول بيت وضع للناس وبين قوله وطهر بيتي فاضافه مرة الى نفسه
ومرة الى الناس والجواب كانه قيل البيت لي ولكن وضعته لاجل منفعتي فاني منزه عن الحاجة ولكن وضعته لك ليكون قبلة لدعائك ثم
قال تعالى مباركا وهدى للعالمين واعلم انه تعالى وصف هذا البيت بانواع الفضائل فاولها انه اول بيت وضع للناس وقد ذكرنا معنى قوله اولا
في الفضل ونزيد هنا وجوها الاول قال علي رضي الله عنه اول بيت خص بالبركة وبان من دخله كان امنا وقال الحسن اول مسجد عبد الله فيه
في الارض وقال مطرف اول بيت جعل قبلة وثانيها انه تعالى وصفه بكونه مباركا وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى**
انتصب مباركا على الحال والتقدير الذي استقر هو ببكة مباركا **المسئلة الثانية** البركة لها معنيان احدهما النمو
والتزايد والثاني البقاء والدوام يقال تبرك الله لثبوته لم يزل ولا يزال والبركة شبه الحوض لثبوت الماء فيها وبرك البعير اذا وضع صدره
على الارض وثبت واستقر فان فسرنا البركة بالتزايد والنمو فهذا البيت مبارك من وجوه الاول ان الطاعات اذا اتي بها في هذا البيت ازداد
ثوابها قال صلى الله عليه وسلم فضل المسجد الحرام على مسجدي كفضل مسجدي على سائر المساجد ثم قال صلى الله عليه وسلم صلاة في مسجدي هذا
افضل من الف صلاة فيما سواه فهذا في الصلاة فاما الحج فقال عليه السلام من حج ولم يرفث ولم يفسق خرج من ذنوبه كيوم ولدته امه وفي حديث
آخر الحج المبرور ليس له جزاء الا الجنة ومعلوم انه لا اكثر بركة مما يجلب المغفرة والرحمة وثانيها قال القفال رحمه الله يجوز ان يكون بركته ما ذكر
في قوله تعالى يجبى اليه ثمرات كل شيء فيكون في قوله في ارض المقدس باركنا حوله وثالثها ان العاقل يجب ان يستحضر في ذهنه ان الكعبة كالنقطة
وليتصور صفوف المتوجهين اليها في الصلوات كالدوائر المحيطة بالمركز وليتامل عدد الصفوف لهذه الدائرة حال اشتغالهم بالصلاة ولا شك
انه يحصل فيما بين هؤلاء المصلين اشخاص ارواحهم علوية وقلوبهم قدسية واسرارهم نورانية وضمائرهم ربانية ثم ان تلك الارواح الصافية اذا
توجهت الى كعبة المعرفة واجتهادهم توجهت الى هذه الكعبة الحسية فمن كان في الكعبة تتصل انوار ارواح اولئك المتوجهين بنور روحه فيزداد
الانوار الالهية في قلبه ويعظم لمعان الاضواء الروحانية في سره وهذا بحر عظيم ومقام شريف وهو ينبهك على معنى كونه مباركا واما ان فسرنا البركة
بالدوام فهو ايضا كذلك لانه لا ينفك الكعبة من الطائفين والركع السجود وايضا الارض كرة واذا كان كذلك فكل وقت يمكن ان يفرض فهو صبح
لقوم وظهر لثاني وعصر لثالث ومغرب لرابع وعشاء لخامس ومتى كان الامر كذلك لم تكن الكعبة منفكة قط عن توجه قوم اليها من طرف من
اطراف العالم لاداء فرض الصلاة فكان الدوام حاصلا من هذه الجهة ايضا وايضا بقاء الكعبة على هذه الحالة الوفاء من السنين دوام ايضا فثبت
كونه مباركا من الوجهين **الصفة الثالثة** من صفات البيت كونه هدى للعالمين وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى**
قيل بمعنى انه قبلة للعالمين يهتدون به الى جهة صلاتهم وقيل هدى للعالمين اي دلالة على وجود الصانع المختار وصدق محمد في النبوة بما فيه
من الآيات التي ذكرناها والعجائب التي حكيناها فان كل ما يدل على النبوة فهو بعينه يدل اولا على وجود الصانع وجميع صفاته من العلم
والقدرة والحكمة والاستغناء وقيل هدى للعالمين الى الجنة لان من ادى الصلوات الواجبة اليها استوجب الجنة
قال الزجاج المعنى وهذا هدى قال ويجوز ان يكون وهدى في موضع رفع على معنى وهو هدى اما قوله تعالى فيه آيات بينات ففيه قولان
الاول ان المراد ما ذكرناه من الآيات التي فيه وهي امن الخائف وانمحاق الجمار على كثرة الرامي وامتناع الطير من العلو عليه واستشفاء المريض
به وتعجيل العقوبة لمن انتهك فيه حرمه واهلاك اصحاب الفيل لما قصدوا تخريبه فعلى هذا تفسير الآية وبيانها غير مذكور وقوله مقام ابرهيم
لا تعلق له بقوله فيه آيات بينات وكانه تعالى قال فيه آيات ومع ذلك فهو مقام ابرهيم ومقره والموضع الذي اختاره وعبد الله فيه لان كل ذلك
من الخلال الذي به يشرف ويعظم والقول الثاني ان تفسير الآيات مذكور وهو قوله مقام ابرهيم اي هي مقام ابرهيم فان قيل الآيات جماعة

ولا يصح تفسيرها بشيء واحد اجابوا عنه من وجوه. الاول ان مقام ابرهيم بمنزلة ايات كثيرة لان كل ما كان معجزة لرسول الله صلى الله عليه وسلم
فهو دليل على وجود الصانع وعلمه وقدرته وارادته وحيوته وكونه غنيا منزها مقدسا عن شبهات المحدثات فمقام ابرهيم وان كان سببا
واحدا الا انه لما حصل فيه هذه الوجوه الكثيرة كان بمنزلة الدلالة كقوله ان ابرهيم كان امة. الثاني ان مقام ابرهيم
اشتمل على الايات لان اثر القدم في الصخرة الصماء اية وغوصه فيها الى الكعبين اية والاية بعض الصخرة دون بعض اية لانه لان من
الصخرة ما تحت قدميه فقط وابقاؤه دون سائر ايات الانبياء عليهم السلام انه خاصة لابرهيم عليه السلام وحفظه مع كثرة اعدائه
من اليهود والنصارى والمشركين والملحدين الوف سنين فثبت ان مقام ابرهيم عليه السلام ايات كثيرة. الثالث قال الزجاج ان قوله
ومن دخله كان امنا من بقية تفسير الايات كانه قيل فيه ايات بينات مقام ابرهيم وامن من دخله ولفظ الجمع قد يستعمل في الايتين
قال تعالى ان تتوبا الى الله فقد صغت قلوبكما وقال عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة ومنهم من تمم الثلاثة فقال مقام ابرهيم
وان من دخله كان امنا وان لله على الناس حجة ثم حذف ان اختصارا كما في قوله قل امر ربي بالقسط اي امر ربي ان اقسطوا. الرابع يجوز
ان يذكر هاتان الايتان ويطوي ذكر غيرهما دلالة على انكار الايات كانه قيل فيه ايات بينات مقام ابرهيم وامن من دخله وكثير سواهما
الخامس قرا ابن عباس ومجاهد وابو جعفر المدني في رواية قتيبة اية بينة على التوحيد. السادس قال المبرد مقام مصدر
فلم يجمع كما قال وعلى سمعهم والمراد مقامات ابرهيم وهي اما اقامة ابرهيم عليه السلام من امور الحج واعمال المناسك ولا شك انها كثيرة
فعلى هذا فالمراد بالايات شعائر الحج كما قال ومن يعظم شعائر الله ثم قال تعالى مقام ابرهيم وفيه اقوال. احدها انه لما ارتفع بنيان
الكعبة وضعف ابرهيم عن رفع الحجارة قام على هذا الحجر فغاصت فيه قدماه. والثاني انه اجاز ابرهيم من الشام الى مكة
وكان قد حلف لامراته ان لا ينزل بمكة حتى يرجع فلما وصل الى مكة قالت له ام اسماعيل انزل حتى تغسل راسك فلم ينزل فجاءته بهذا الحجر
فوضعته على جانب الايمن فوضع قدمه عليه حتى غاص احد جانبي راسه ثم حولته الى الجانب الايسر حتى غسلت الجانب الاخر فبقي اثر
قدميه عليه. والثالث انه هو الحجر الذي قام ابرهيم عليه عند الاذان بالحج قال القفال رحمه الله ويجوز ان يكون ابرهيم قام على ذلك الحجر
في هذه المواضع كلها ثم قال تعالى ومن دخله كان امنا ولهذه الاية نظائر منها قوله تعالى واذ جعلنا البيت مثابة للناس وامنا
وقوله اولم يروا انا جعلنا حرما امنا. وقال تعالى اطعمهم من جوع وامنهم من خوف. قال ابو بكر الرازي لما كانت الايات المذكورة عقيب قوله
ان اول بيت وضع للناس موجودة في جميع الحرم ثم قال ومن دخله كان امنا وجب ان يكون مراده جميع الحرم واجمعوا على انه لو قتل
في الحرم فانه يستوفى القصاص منه في الحرم واجمعوا على ان الحرم لا يفيد الامان فيما سوى النفس انما الخلاف فيما اذا وجب القصاص عليه
خارج الحرم فالتجا الى الحرم هل يستوفى منه القصاص قال الشافعي يستوفى وقال ابو حنيفة لا يستوفى بل يمنع منه الطعام والشراب والبيع
والشراء والكلام حتى يخرج ثم يستوفى منه القصاص والكلام في هذه المسئلة قد تقدم في تفسير قوله واذ جعلنا البيت مثابة للناس وامنا واحتج
ابو حنيفة رضي الله عنه بهذه الاية فقال ظاهر الاية الاخبار عن كونه امنا ولكن لا يمكن حمله عليه اذ قد لا يصير امنا فيقع الخلف في الخبر
فوجب حمله على الاثر ترك العمل به في الجنايات التي دون النفس لان الضرر فيها اخف من الضرر في القتل وفيما اذا وجب عليه القصاص لجناية
اتى بها في الحرم لانه هو الذي هتك حرمة الحرم فيبقى في محل الخلاف على مقتضى ظاهر الاية والجواب ان قوله كان امنا اثبات لمسمى الامن ويكفي
في العمل به اثبات الامن من بعض الوجوه ونحن نقول به وبيانه من وجوه الاول من دخله للنسك تقربا الى الله تعالى كان امنا من النار يوم القيامة
وقال ايضا من صبر على حر مكة ساعة من نهار تباعدت عنه جهنم مسيرة مائتي عام. وقال من حج ولم يرفث ولم يفسق خرج من ذنوبه كيوم
ولدته امه. الثاني يحتمل ان يكون المراد ما اودع الله في قلوب الخلق من الشفقة على كل من التجا اليه ودفع المكروه عنه ولما كان الامر
واقعا على هذا الوجه في الاكثر اخبر بوقوعه على هذا الوجه مطلقا وهذا اولى مما قالوه لوجهين. الاول انا على هذا التقدير لا نجعل الخبر
قائما مقام الامر وهم جعلوه قائما مقام الامر. الثاني انه تعالى انما ذكر لهذا البيان فضيلة البيت وذلك انما يحصل بشيء كان معلوما للقوم
حتى يصير ذلك حجة على فضيلة البيت فاما الحكم الذي بينه الله في شرع محمد عليه السلام فانه لا يصير ذلك حجة على اليهود والنصارى في اثبات
فضيلة الكعبة. الوجه الثالث في تاويل الاية ان المعنى من دخله عام عمرة القضاء مع النبي صلى الله عليه وسلم كان امنا لانه تعالى قال لتدخلن
المسجد الحرام ان شاء الله امنين. الرابع قال الضحاك من حج حجة كان امنا من الذنوب التي اكتسبها قبل ذلك. واعلم ان صرف الكلام في جميع
هذه الاجوبة شيء واحد وهو ان قوله كان امنا حكم بثبوت الامن وذلك يكفي في العمل به اثبات الامن من وجه واحد وفي صورة واحدة
فاذا حملناه على بعض هذه الوجوه فقد عملنا بمقتضى هذا النص فلا يبقى للنص دلالة على ما قالوه ثم يتاكد بان حمل النص على هذا الوجه
لا يفضي الى تخصيص النصوص الدالة على وجوب القصاص وحمله على ما قالوه يفضي الى ذلك فكان قولنا اولى والله اعلم. **قوله**
تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا اعلم انه تعالى لما ذكر فضائل البيت ومناقبه اردفه
بذكر ايجاب الحج وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** قرا حمزة والكسائي وحفص عن عاصم حج البيت بكسر الحاء والباقون بفتحها
قيل الفتح لغة الحجاز والكسر لغة نجد وهما واحد في المعنى وقيل هما جائزان مطلقا في اللغة مثل رطل ورطل وبزر وبزر وقيل المكسور اسم
للعمل والمفتوح مصدر وقال سيبويه يجوز ان تكون المكسورة ايضا مصدرا كالذكر والعلم **المسئلة الثانية** في قوله من

استطاع اليه سبيلا وجوه الاول قال الزجاج موضع من خفض على البدل من الناس المعنى ولله على من استطاع من الناس حج البيت الثاني
قال الفراء ان نويت الاستيناف بمن كانت شرطا واسقط الجزاء لدلالة ما قبله عليه والتقدير من استطاع الى الحج سبيلا **المسئلة**
الثانية اتفق الاكثرون على ان الزاد والراحلة شرط لحصول الاستطاعة روى جماعة من الصحابة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه فسر استطاعة
السبيل الى الحج بوجود الزاد والراحلة • وروى القفال عن جويبر عن الضحاك انه قال اذا كان شابا صحيحا ليس له مال فعليه ان يواجر نفسه
حتى يقضي حجه فقال له قائل اكلف الله الناس ان يمشوا الى البيت فقال لو كان لبعضهم ميراث بمكة اكان يتركه والله لا نطلق اليه ولو حبوا فكذلك
يجب عليه حج البيت • وعن عكرمة ايضا انه قال الاستطاعة هي صحة البدن وامكان المشي اذا لم يجد ما يركب واعلم ان كل من كان صحيح البدن
قادرا على المشي فانه يصدق عليه انه مستطيع لذلك الفعل فتخصيص هذه الاستطاعة بالزاد والراحلة ترك لظاهر اللفظ فلا بد فيه من الدليل
المنفصل ولا يمكن التعويل فيه على الاخبار المروية في هذا الباب لانها اخبار احاد فلا يترك لاجلها ظاهر الكتاب لا سيما في طعن محمد بن جرير الطبري
في رواة تلك الاخبار وطعن فيها من وجه اخر وهو ان حصول الزاد والراحلة لا يكفي في حصول الاستطاعة فانه يعتبر في حصول الاستطاعة صحة
البدن وعدم الخوف في الطريق وظاهر هذه الاخبار تقتضي ان لا يكون شيء من ذلك معتبرا فصارت هذه الاخبار مطعونة فيها من هذا الوجه بل يجب
ان يعول في ذلك على ظاهر قوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر **المسئلة الثالثة**
احتج اصحاب بهذه الاية على ان الكفار مخاطبون بفروع الشرائع قالوا لان ظاهر قوله تعالى ولله على الناس حج البيت يعم المؤمن والكافر وعدم الايمان
لا يصلح معارضا مخصصا لهذا العموم لان الدهري مكلف بالايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم مع ان الايمان بالله الذي هو شرط صحة الايمان بمحمد عليه السلام
غير حاصل والمحدث مكلف بالصلاة مع ان الوضوء الذي هو شرط صحة الصلاة غير حاصل فلم يكن عدم الشرط مانعا من كونه مكلفا بالمشروط فكذا هنا
والله اعلم **المسئلة الرابعة** احتج جمهور المعتزلة بهذه الاية على ان الاستطاعة قبل الفعل فقالوا لو كانت الاستطاعة مع الفعل لكان من لم
يحج لم يكن مستطيعا للحج ومن لم يكن مستطيعا للحج لا يتناوله التكليف المذكور في هذه الاية فيلزم ان كل من لم يحج ان لا يصير مامورا بالحج
بسبب هذه الاية وذلك باطل بالاتفاق اجاب الاصحاب بان هذا ايضا لازم لهم وذلك لان القادر اما ان يصير مامورا بالفعل قبل
حصول الداعي فمحال لان قبل حصول الداعي الى الفعل وبعد حصوله اما قبل حصول الداعي يمتنع حصول الفعل فيكون التكليف به تكليف ما لا
يطاق واما بعد حصول الداعي فالفعل يصير واجب الحصول فلا يكون في التكليف به فائدة واذا كانت الاستطاعة متيقنة في الحالين
وجب ان لا يتوجه التكليف المذكور في هذه الاية على احد **المسئلة الخامسة** روي انه لما نزلت هذه الاية قيل له يا رسول
الله اكتب الحج علينا في كل عام ذكروا ذلك ثلثا فسكت الرسول صلى الله عليه وسلم ثم قال في الرابعة لو قلت نعم لوجبت ولو وجبت ما قمتم بها ولو
لم تقوموا بها لكفرتم الا فوادعوني ما وادعتكم واذا امرتكم بامر فافعلوا منه ما استطعتم واذا نهيتكم عن امر فانتهوا عنه فانما هلك من كان
قبلكم بكثرة اختلافهم على انبيائهم ثم احتج العلماء بهذا الخبر على ان الامر لا يفيد التكرار من وجهين الاول ان الامر ورد بالحج ولم يفد
التكرار والثاني ان الصحابة استفهموا انه هل يوجب التكرار ام لا ولو كانت هذه الصيغة تفيد التكرار لما احتاجوا الى الاستفهام مع كونهم
عالمين باللغة **المسئلة السادسة** استطاعة السبيل الى الشيء عبارة عن امكان الوصول قال تعالى فهل الى خروج من سبيل
وقال وهل الى مرد من سبيل وقال ما على المحسنين من سبيل فيعتبر في حصول هذا الامكان صحة البدن وزوال خوف التلف من السبع او العدو
وفقدان الطعام والشراب والقدرة على المال الذي يشتري به الزاد والراحلة وان يقضي جميع الديون ويرد جميع الودائع وان وجب عليه
الانفاق على احد لم يجب عليه الحج الا اذا ترك من المال ما يكفيهم في المجيء والذهاب وتفاصيل هذا الباب مذكور في كتب الفقهاء والله اعلم ثم قال
تعالى ومن كفر فان الله غني عن العالمين وفيه مسائل **المسئلة الاولى** في هذه الاية قولان احدهما انها كلام مستقل بنفسه
ووعيد عام في حق كل من كفر بالله ولا تعلق له بما قبله والقول الثاني انه متعلق بما قبله والقائلون بهذا القول منهم من حمله على تارك الحج ومنهم
من حمله على من لم يعتقد وجوب الحج اما الذين حملوه على تارك الحج فقد عولوا فيه على ظاهر الاية فانه لما تقدم الامر بالحج ثم اتبعه بقوله ومن كفر
فهم منه ان هذا الكفر ليس الا ترك ما تقدم الامر به ثم انهم اكدوا هذا الوجه بالاخبار روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من مات ولم يحج حجة
الاسلام ولم تمنعه حاجة ظاهرة او مرض حابس او سلطان جائر فليمت على اي حال شاء يهوديا او نصرانيا وعن سعيد بن جبير ان مات جار لي وله
ميسرة ولم يحج لم اصل عليه فان قيل كيف يجوز الحكم عليه بالكفر بسبب ترك الحج اجاب رحمه الله عنه ان يكون المراد منه التغليظ اي قد قارب الكفر
وعمل ما يعمله من كفره بالحج ونظيره قوله تعالى وبلغت القلوب الحناجر اي كادت تبلغ ونظيره قوله عليه السلام من ترك صلاة متعمدا فقد كفر وقوله
عليه السلام من اتى امراة حائضا او في دبرها فقد كفر واما الاكثرون فهم الذين حملوا هذا الوعيد على من ترك اعتقاد وجوب الحج قال الضحاك
لما نزلت اية الحج جمع الرسول صلى الله عليه وسلم اهل الاديان الستة المسلمين واليهود والنصارى واليهود والصابئين والمجوس والمشركين
فخطبهم وقال تعالى كتب عليكم الحج فحجوا فامن به المسلمون وكفرت به الملل الخمس وقالوا لا نؤمن به ولا نصلي اليه ولا نحجه فانزل الله تعالى قوله ومن كفر
فان الله غني عن العالمين وهذا القول هو الاقوى **المسئلة الثانية** اعلم ان تكاليف الشرع في العبادات قسمان منها ما يكون اصله
معقولا الا ان تفاصيله لا تكون معقولة وكذا الزكاة اصلها دفع حاجة الفقير وكيفيتها غير معقولة والصوم اصله معقول وهو قهر النفس وكيفيته غير
معقولة والصوم اصله معقول اما الحج فهو سفر الى موضع معين على كيفيات مخصوصة فالحكمة في كيفيات هذه العبادات غير معقولة وفي اصلها

ايضا عني معلومة اذا عرفت هذا فنقول قالا المحققون ان الاتيان بهذا النوع من العبادة ادل على كمال العبودية والخضوع والانقياد من الاتيان بالنوع الاول وذلك لان الآتي بالنوع الاول يحتمل انه اتى به لما عرف بعقله من وجوه المنافع فيه اما الآتي بالنوع الثاني فانه لا ياتي به الا بمجرد الانقياد والطاعة والعبودية فلاجل هذا المعنى اشتمل الامر بالحج في هذه الآية على انواع كثيرة من التوكيد احدها قوله ولله على الناس حج البيت والمعنى انه سبحانه لكونه الها الزم عبيده هذه الطاعة فيجب عليهم الانقياد سواء عرفوا وجه الحكمة فيها او لم يعرفوا وثانيها انه ذكر الناس ثم ابدل منه من استطاع اليه سبيلا وفيه ضربان من التاكيد اما اولا فلان الابدال تثنية للمراد وتكرير وذلك يدل على شدة العناية واما ثانيا فلانه اجمل اولا وفصل ثانيا وذلك يدل على شدة الاهتمام وثالثها انه سبحانه عبر عن هذا الوجوب بعبارتين احدهما لام الملك في قوله ولله وثانيها كلمة على وهي للوجوب في قوله ولله على الناس ورابعها ان ظاهر اللفظ يقتضي ايجابه على كل انسان يستطيعه وتعميم التكليف يدل على شدة الاهتمام وخامسها انه قال ومن كفر مكان ومن لم يحج وهذا تغليظ شديد يا حق تارك الحج وسادسها ذكر الاستغناء وذلك مما يدل على المقت والسخط والخذلان وسابعها قوله عن العالمين ولم يقل عنه لان المستغني عن كل العالمين اولى ان يكون مستغنيا عن ذلك الانسان الواحد وعن طاعته فكان ذلك اولى على السخط وثامنها ان في اول الآية قال ولله على الناس فبين ان هذا الايجاب كان لمجرد عبودية الالهية وكبريائه الربوبية لا لجر نفع ودفع ضر ثم اكد هذا في آخر الآية بقوله فان الله غني عن العالمين ومما يدل من الاخبار على تاكيد الامر بالحج قوله عليه السلام حجوا قبل ان لا تحجوا فانه قد هدم البيت مرتين ويرفع في الثالثة وروي حجوا قبل ان لا تحجوا حجوا قبل ان لا تحجوا قيل معناه انه تعذر عليكم السفر يا الى مكة لعدم الامن او غيره وعن ابن مسعود حجوا هذا البيت قبل ان تنبت يا البادية شجرة لا ياكل منها دابة الا هلكت **قوله تعالى** قل يا اهل الكتاب لم تكفرون بايات الله والله شهيد على ما تعملون اعلم ان يا كيفية النظم وجهين الاول وهو الاوفق انه تعالى لما اورد الدلايل على نبوة محمد عليه السلام مما ورد يا التوراة والانجيل من البشارة بمقدمه ثم ذكر عقيب ذلك شبهات القوم فالشبهة الاولى مما يتعلق بانكار النسخ واجاب عنها بقوله كل الطعام كان حلا لبني اسرائيل الاما حرم اسرائيل على نفسه والشبهة الثانية ما يتعلق بالكعبة ووجوب استقبالها يا الصلاة ووجوب حجها فاجاب عنها بقوله ان اول بيت وضع للناس الى آخرها فعند هذا تمت وظيفة الاستدلال وكمال الجواب عن شبهات ارباب الضلال بعد ذلك خاطبهم بالكلام اللين وقال لم تكفرون بايات الله بعد ظهور البينات وزوال الشبهات وهذا هو الغاية القصوى يا ترتيب الكلام وحسن نظمه الوجه الثاني وهو انه تعالى لما بين من فضائل الكعبة ووجوب الحج والقوم كانوا عالمين بان هذا هو الدين الحق والملة الصحيحة قال لم لم تكفرون بايات الله بعد ان علمتم كونها حقة صحيحة واعلم ان المبطل اما ان يكون ضالا فقط واما ان يكون مع كونه ضالا يكون مضلا والقوم كانوا موصوفين بالامرين جميعا فبدا تعالى بالانكار عليهم يا الصفة الاولى على سبيل الرفق واللطف وفي الآية مسائل **المسئلة الاولى** قوله تعالى يا اهل الكتاب لم تكفرون بايات الله واختلفوا في ان المراد باهل الكتاب فقال الحسن هم علماء اهل الكتاب الذين علموا صحة نبوته واستدل عليه بقوله وانتم شهداء وقال بعضهم بل المراد كل اهل الكتاب لانهم وان لم يعلموا فالحجة قايمة عليهم بكتابهم بترك الاستدلال والعدول الى التقليد بمنزلة من علم ثم انكر فان قيل ولم خص اهل الكتاب بالذكر دون سائر الكفار قلنا لوجهين الاول انا بينا انه تعالى اورد الدليل عليهم من التوراة والانجيل يا صحة نبوة محمد عليه السلام ثم اجاب عن شبههم يا ذلك ثم لما تم ذلك خاطبهم فقال يا اهل الكتاب لهذا صار الترتيب الصحيح والثاني معرفتهم بايات الله اقوى لتقدم اعترافهم بالتوحيد واصل النبوة ولمعرفتهم بما في كتبهم من الشهادة بصدق الرسول والبيان بنبوته **المسئلة الثانية** قالت المعتزلة في قوله تعالى لم تكفرون بايات الله دلالة على ان الكفر منهم حتى صح هذا التوبيخ ولذلك لا يصح توبيخهم على طول همهم وصحتهم ومرضهم والجواب عنه المعارضة بالعلم والداعي **المسئلة الثالثة** المراد من ايات الله الايات التي نصبها الله تعالى على نبوة محمد عليه السلام والمراد بكفرهم بها كفرهم بدلالتها على نبوة محمد عليه السلام ثم قال والله شهيد على ما تعملون الواو للحال والمعنى لم تكفرون بايات الله التي دلتكم على صدق محمد عليه السلام والحال ان الله شهيد على اعمالكم ومجازيكم عليها وفي الواقعة للحال توجب ان لا تجرؤا على الكفر بايات الله ثم انه تعالى لما انكر عليهم في ضلالهم ذكر بعد ذلك الانكار عليهم يا اضلالهم لضعفة المسلمين فقال يا اهل الكتاب لم تصدون عن سبيل الله تبغونها عوجا آمن قال الفراء يقال صددته اصده صدا واصددته اصدادا وقرا الحسن يصدون بضم الياء من اصد قال المبرد وكان صدهم عن سبيل الله بالقاء الشبه والشكوك في قلوب الضعفة من المسلمين وكانوا ينكرون كون صفته في كتابهم ثم قال يبغونها عوجا العوج بكسر العين عن الاشياء التي كل ما لا يرى وهو الدين والقول فاما الشيء الذي يرى فيقال فيه عوج بفتح العين كالحايط والقناة والشجرة قال ابن الانباري اليمين يختص له على مفعول واحد اذا لم يكن معه اللام كقولك بعتك ثوبك بمالك والاجر والثواب واذا دخلها فتحوا اللام فقالوا وهبت لك درهما اي وهبت لك درهما ومثله صدقت لك ظبيا اي صدقت ظبيا والشد قتولي غلامهم ثم نادي اظلها اصيد لكم ام حمارا اراد صيدكم والهاء في يبغونها عايدة الى السبيل لان السبيل يوث ويذكر والعوج يعني به الزيغ والتحريف اي يلتمسون لسبيله الزيغ والتحريف بالشبه التي يوردونها على الضعفة تحقيقا لم تصدون

يدل على النداء وقولهم انه في ورد في التوراة ان شريعة موسى عليه السلام باقية الى الابد وفي الاية وجه اخر وهو ان يكون عوجا في
موضع الحال والمعنى يبغونها ضالين وذلك انهم كانوا يدعون انهم على دين الله وسبيله فقال الله تعالى انكم تبغون سبيل الله ضالين
وعلى هذا القول لا يحتاج الى اضمار اللام في تبغونها ثم قال وانتم شهداء وفيه وجوه . الاول قال ابن عباس رضي الله عنه يعني انتم
شهداء في التوراة ان دين الله الذي لا يقبل غيره وهو الاسلام . الثاني وانتم تشهدون ظهور المعجزات على نبوته صلى الله عليه وسلم
الثالث وانتم تشهدون انه لا يجوز الصد عن سبيل الله الرابع وانتم شهداء بين اهل دينكم عدول تتقون باقوالكم وتقولون
على شهادتهم في عظام الامور وهم الاحبار والمعنى ان من كان كذلك فكيف يليق به الاصرار على الباطل والكذب والضلال
والاضلال وما الله بغافل عما تعملون والمراد التهديد وهو كقوله الرجل لعبده فقد انكر طريقه لا يخفى على ما انت عليه ولست غافلا
عن امرك وانما ختم الاية الاولى بقوله والله شهيد وهذه الاية بقوله وما الله بغافل عما تعملون وذلك لانهم كانوا يظهرون الكفر بنبوة
محمد صلى الله عليه وسلم اما ما كانوا يظهرون القاء الشبه في قلوب المسلمين بل كانوا يحتاجون في ذلك بوجوه الحيل فلا جرم قال فيما اظهروه
والله شهيد وفيما اضمروه وما الله بغافل عما يعملون وانما كرر في الايتين قوله قل يا اهل الكتاب لان المقصود التوبيخ على الطف الوجوه
وتكرير هذا الخطاب اللطيف اقرب الى التلطف في صرفهم عن طريقتهم في الضلال والاضلال وادل على النصح لهم في الدين والاشفاق

قوله تعالى يا ايها الذين امنوا ان تطيعوا فريقا من الذين اوتوا الكتاب يردوكم بعد ايمانكم كافرين

واعلم انه تعالى لما حذر الفريق من اهل الكتاب في الاية الاولى عن الاغواء والضلال حذر المؤمنين في هذه الاية عن اغوائهم واضلالهم
ومنعهم عن الالتفات الى قولهم روي ان شاس بن قيس اليهودي كان عظيم الكفر شديد الطعن على المسلمين شديد الحسد فاتفق انه مر على
نفر من الانصار من الاوس والخزرج فراهم في مجلس لهم يتحدثون وكان قد زال ما بينهم في الجاهلية من العداوة ببركة الاسلام فشق ذلك على
اليهودي فجلس اليهم وذكرهم ما كان بينهم من الحروب قبل ذلك وقرا عليهم بعض ما قيل في تلك الحروب من الاشعار فتنازع القوم وتغاضبوا وقالوا
السلاح السلاح فوصل الخبر الى النبي عليه السلام فخرج اليهم فيمن معه من المهاجرين والانصار وقال اترجعون الى احوال الجاهلية وانا بين اظهركم
واكرمكم الله بالاسلام والف بين قلوبكم فعرف القوم ان ذلك من عمل الشيطان ومن كيد ذلك اليهودي فالقوا السلاح وعانق بعضهم بعضا ثم
انصرفوا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما كان يوم افتتح اولا واحسن اخرا من ذلك اليوم وانزل الله تعالى هذه الاية فقوله ان تطيعوا فريقا من الكفار
يحتمل ان يكون المراد هذه الواقعة ويحتمل ان يكون المراد جميع ما يجادلونه من انواع الاضلال فبين تعالى ان المؤمنين ان لانوا وقبلوا منهم قولهم ادى
ذلك حالا بعد حال الى ان يعودوا كفارا والكفر يوجب الهلاك في الدنيا بوقوع العداوة والبغضاء وهيجان الفتنة وثوران المحاربة المتادية
الى سفك الدماء واما الذين فظاهر ثم قال وكيف تكفرون وانتم تتلى عليكم ايات الله وفيكم رسوله وكلمة كيف تعجب والتعجب انما يليق بمن لا يعلم
السبب وذلك على الله محال والمراد منه المنع والتغليظ وذلك لان تلاوة ايات الله عليهم حالا بعد حال مع كون الرسول فيهم الذي يزيل كل
شبهة ويقرر كل حجة كالمانع من وقوعهم في الكفر فكان صدور الكفر عن الذين كانوا بحضرة النبي بعد من هذا الوجه فقوله ان تطيعوا فريقا
من الكفار يردوكم بعد ايمانكم كافرين تنبيه على ان المقصد الاقصى لهؤلاء اليهود والمنافقين ان يردوا المسلمين عن الاسلام ثم ارشد المسلمين
الى انهم يجب ان لا يلتفتوا الى قولهم بل الواجب عليهم ان يرجعوا عند كل شبهة يسمعونها من هؤلاء اليهود الى الرسول حتى يكشف عنها ويزيل
وجه الشبهة فيها ثم قال ومن يعتصم بالله فقد هدي الى صراط مستقيم والمقصود انه لما ذكر الوعيد اردفه بهذا الوعد والمعنى ومن
يتمسك بدين الله ويجوز ان يكون حثا لهم على الالتجاء اليه في دفع شرور الكفار والاعتصام في اللغة الاستمساك بالشيء واصله من العصمة
والعصمة المنع في كلام العرب والعاصم المانع واعتصم فلان بالشيء اذا تمسك بالشيء في منع نفسه من الوقوع في افة ومنه قوله تعالى ولقد راودته
عن نفسه فاستعصم قال قتادة ذكر في الاية امران يمنعان عن الوقوع في الكفر احدهما تلاوة كتاب الله والثاني كون الرسول فيهم اما الرسول
فقد مضى الى رحمة الله واما الكتاب فباق على وجه الدهر واما قوله فقد هدي الى صراط مستقيم فقد احتج اصحابنا على ان فعل العبد مخلوق لله
تعالى قالوا لانه جعل اعتصامهم هداية من الله فلما جعل ذلك الاعتصام فعلا لهم وهداية من الله ثبت ما قلناه اما المعتزلة فقد ذكروا فيه
وجوها الاول ان المراد بهذه الاية الزيادة في الالطاف المرتبة على اداء الطاعات كما قال يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام وهذا الوجه
اختاره القفال رحمه الله . والثاني التقدير من يعتصم بالله فنعم ما فعل فانه انما هدي الى الصراط المستقيم ليفعل ذلك . والثالث ان من يعتصم
بالله فقد هدي الى صراط الجنة . والرابع قال صاحب الكشاف فقد هدي اي فقد حصل له الهدى لا محالة كما تقول اذا جئت فلانا فقد افلحت
كان الهدى حصل فهو يخبر عنه حاصلا وذلك لان المعتصم بالله متوقع الهدى كما ان قاصد الكريم متوقع الفلاح عنده

قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن الا وانتم مسلمون اعلم انه تعالى لما حذر المؤمنين من اضلال الكفار ومن تلبيساتهم في الاية
الاولى امر المؤمنين في هذه الاية بمجامع الطاعات ومعاقد الخيرات فامرهم اولا بتقوى الله وهو قوله واتقوا الله وثانيا بالاعتصام بحبل الله
وهو قوله واعتصموا بحبل الله . وثالثا بتذكر نعم الله وهو قوله واذكروا نعمة الله عليكم والسبب في هذا الترتيب ان فعل الانسان لا بد وان
يكون معللا اما بالرهبة او بالرغبة والرهبة مقدمة على الرغبة لان دفع الضرر مقدم على جلب المنافع النفع فقوله اتقوا الله اشارة الى
التخويف من عقاب الله ثم جعله سببا للامر بالتمسك بدين الله والاعتصام بحبل الله ثم اردفه بالرغبة وهي قوله واذكروا نعمة الله عليكم فكانه

قال خوف عقاب الله يوجب ذلك وكثرة نعم الله عليكم يوجب ذلك فلم يبق جهة من الجهات الموجبة للفعل الا وهي حاصلة في وجوب
انقيادكم لامر الله ووجوب طاعتكم لحكم الله فظهر بما ذكرناه ان الامور الثلاثة المذكورة في هذه الاية مرتبة على احسن الوجوه ولنرجع
الى التفسير • اما قوله تعالى حق تقاته ففيه مسائل **المسئلة الاولى** قال بعضهم هذه الاية منسوخة وذلك لما يروى عن ابن
عباس انه لما نزلت هذه الاية شق ذلك على المسلمين لان حق تقاته ان يطاع فلا يعصى طرفة عين وان تشكر فلا يكفر وان يذكر فلا
ينسى والعباد لا طاقة لهم بذلك قال تعالى فاتقوا الله ما استطعتم ونسخت هذه الاية ولم ينسخ اخرها وهو قوله ولا تموتن الا وانتم
مسلمون وزعم جمهور المحققين ان القول بهذا النسخ باطل واحتجوا عليه من وجوه الاول ما روي عن معاذ انه عليه السلام قال له
هل تدري ما حق الله على العباد هو ان يعبدوه ولا يشركوا به شيئا وهذا مما لا يجوز ان ينسخ الثاني ان معنى قوله اتقوا الله حق تقاته اي
كما يحق ان يتقى وذلك بان يجتنب جميع معاصيه ومثل هذا لا يجوز ان ينسخ لانه اباحة لبعض المعاصي واذا كان كذلك صار معنى هذا
ومعنى قوله تعالى فاتقوا الله ما استطعتم واحدا لان من اتقى الله ما استطاع فقد اتقاه حق تقاته ولا يكلف ما لا يستطيع من التقوى لان
الله سبحانه اخبر انه لا يكلف نفسا الا وسعها والوسع دون الطاقة ونظير هذه الاية قوله وجاهدوا في الله حق جهاده فان قيل اليس
انه تعالى قال وما قدروا الله حق قدره قلنا سنبين في تفسير هذه الاية انها جاءت في القرآن في ثلاث مواضع وكلها في صفة الكفار لا في
صفة المسلمين اما الذين قالوا ان المراد هو ان يطاع فلا يعصى فهذا صحيح والذي يصدر عن الانسان على سبيل السهو والنسيان فغير
قادح فيه لان التكليف مرفوع في هذه الاوقات وكذلك قوله ان تشكر ولا يكفر لان ذلك واجب عليه عند حضور نعم الله بالبال فاما
عند السهو فلا يجب وكذلك قوله ان يذكر فلا ينسى فان هذا انما يجب عند الدعاء والعبادة وكل ذلك مما يطاق فلا وجه
لما ظنوه انه منسوخ • اقول للاولين ان يقووا قولهم من وجهين • الاول ان كنه الالهية غير معلومة للخلق فلا يكون
كمال قهره وقدرته وعزته معلوما للخلق واذا لم يحصل العلم بذلك لم يحصل الخوف اللائق بذلك فلم يحصل الاتقاء اللائق
به • الثاني انهم امروا بالاتقاء المغلظ المجفف وقيل ان هذا باطل لان الواجب عليه ان يتقي ما امكن والنسخ انما يدخل في الواجبات
لا في النفي لانه يوجب رفع الحجر عما يقتضي ان يكون الانسان محجورا عنه وانه غير جائز **المسئلة الثانية** قوله تعالى
حق تقاته اي كما يجب ان يتقى يدل عليه قوله تعالى حق اليقين ويقال هو الرجل حقا ومنه قوله عليه السلام انا النبي لا كذب •
انا ابن عبد المطلب وعن علي رضي الله عنه انا علي لا كذب • انا ابن عبد المطلب • وابقاء اسم الفعل من قولك اتقيت كما ان الهدى اسم
الفعل من قولك اهتديت • اما قوله تعالى ولا تموتن الا وانتم مسلمون ولفظ النهي واقع على الموت لكن المقصود الامر بالاقامة على الاسلام
وذلك لانه لما كان يمكنهم الثبات على الاسلام حتى اذا اتاهم الموت اتاهم وهم على الاسلام صار الموت على الاسلام بمنزلة ما قد دخل
في امكانهم ومضى الكلام في هذا عند قوله ان الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن الا وانتم مسلمون ثم قال واعتصموا بحبل الله جميعا
واعلم انه تعالى لما امرهم بالابقاء عن المحظورات امرهم بالتمسك بالاعتصام بما هو كالاصل لجميع الخيرات والطاعات وهو الاعتصام
بحبل الله واعلم ان كل من يمشي على طريق دقيق يخاف ان تزلق رجله فاذا تمسك بحبل مشدود الطرفين بجانبي ذلك الطريق امن الخوف
ولا شك ان طريق الحق طريق دقيق وقد انزلق رجل الكثير من الخلق عنه فمن اعتصم بدلائل الله وانبيائه فانه يامن من ذلك الخوف
فكان المراد من الحبل هاهنا كل شيء يمكن التوصل به الى الحق في طرف الدين وهو انواع كثيرة فذكر كل واحد من المفسرين واحدا من تلك
الاشياء فقال ابن عباس رضي الله عنهما المراد بالحبل هاهنا العهد المذكور في قوله واوفوا بعهدي اوف بعهدكم وقال الا بحبل من الله
وحبل من الناس اي بعهد وانما سمي العهد حبلا لانه يزيل عنه الخوف من الذهاب الى اي موضع شاء وكان كالحبل الذي من تمسك به
زال عنه الخوف وقيل انه القرآن روى علي رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اما انها ستكون فتنة قيل فما المخرج
منها قال كتاب الله فيه نبأ من قبلكم وخبر من بعدكم وحكم ما بينكم وحبل الله المتين وروى ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه قال القرآن حبل الله وروى ابو سعيد الخدري عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي
حبل ممدود من السماء الى الارض وعترتي اهل بيتي وقيل انه دين الله وقيل هو طاعة الله وقيل هو اخلاص التوبة وقيل الجماعة
لانه تعالى ذكر عقيب ذلك قوله ولا تتفرقوا وهذه الاقوال كلها متقاربة والتحقيق ما ذكرنا انه لما كان النازل في البئر يعتصم بحبل
تحرزا من السقوط فيها وكان كتاب الله وعهده ودينه وطاعته وموافقته لجماعة المؤمنين حرزا لصاحبه من السقوط في قعر جهنم
جعل ذلك حبلا لله وامروا بالاعتصام به ثم قال تعالى ولا تتفرقوا وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** في التاويل وجوه
الاول انه نهي عن الاختلاف في الدين وذلك لان الحق لا يكون الا واحدا وما عداه يكون جهلا وضلالا فلما كان كذلك وجب النهي
عن الاختلاف في الدين واليه الاشارة بقوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال • الثاني انه نهي عن المعاداة والمخاصمة فانهم كانوا
في الجاهلية مواظبين على المحاربة والمنازعة فنهاهم الله تعالى عنها • الثالث انه نهي عما يوجب التفرقة ويزيل الالفة والمحبة واعلم
انه روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ستفترق امتي على نيف وسبعين فرقة الناجي منهم واحد فقيل ومن هم يا رسول الله قال
الجماعة وروي السواد الاعظم وروي ما انا عليه واصحابي والوجه المعقول فيه ان النهي عن الاختلاف والامر بالاتفاق يدل على ان

الحق لا يكون الا واحدا واذا كان كذلك كان الناجي واحدا **المسئلة الثانية** استدل القياس بهذه الآية
فقالوا الاحكام الشرعية اما ان يقال انه سبحانه نصب عليها دلايل يقينية او نصب عليها دلايل ظنية فان كان الاول امتنع
الاكتفاء فيها بالقياس الذي يفيد الظن لان الدليل الظني لا يكتفى به في الموضع اليقيني وان كان الثاني كان الامر بالرجوع الى تلك
الدلايل الظنية يتضمن وقوع الاختلاف ووقوع النزاع فكان ينبغي ان لا يكون التفرق والتنازع منهيا عنه لكنه منهي عنه
لقوله تعالى ولا تفرقوا وقوله ولا تنازعوا فوجب ان يقال الدلايل الدالة على العمل بالقياس تكون مخصصة لعموم قوله ولا تفرقوا
ولعموم قوله ولا تنازعوا ثم قال تعالى واذكروا نعمة الله عليكم اعلم ان نعم الله على الخلق اما دينوية واما اخروية وانه تعالى
ذكر هما في هذه الآية اما النعمة الدينوية فهي قوله تعالى اذ كنتم اعداء فالف بين قلوبكم فاصبحتم بنعمته اخوانا وفيه مسائل
المسئلة الاولى قيل ان ذلك اليهودي لما القى الفتنة بين الاوس والخزرج وهم كل واحد منهما صاحبه بمجازبة صاحبه
فخرج الرسول صلى الله عليه وسلم ولم يزل يرفق بهم حتى سكنت الفتنة وكان الاوس والخزرج اخوين لاب وام فوقعت بينهما العداوة
وتطاولت الحروب مائة وعشرين سنة الى ان اطفأ الله ذلك بالاسلام فالاية اشارة الينا والى اخواننا فانه قبل الاسلام كان
يحارب بعضهم بعضا ويغير بعضهم على بعض فلما اكرمهم الله بالاسلام صاروا اخوانا مرتاحين متسامحين وصاروا اخوة في الله وتظير
هذه الآية قوله لو انفقت ما في الارض جميعا ما الفت بين قلوبهم ولكن الله الف بينهم واعلم ان كل من كان وجهه الى الدنيا كان
معاديا لاكثر الخلق ومن كان وجهه الى خدمة المولى لم يكن معاديا لاحد والسبب فيه انه ينظر من الحق الى الخلق فيرى الكل اسرا
في قبضة القضاء والقدر فلا يعادي احدا ولهذا قيل ان العارف اذا امر امر رفق ناصح لا عنف معير وكيف وهو مبصر
نور الله في القدر **المسئلة الثانية** قال الزجاج اصل الاخ في اللغة من التوخي وهو القصد فالاخ مقصده مقصد اخيه
والصديق ماخوذ من ان يصدق كل واحد من الصديقين ما في قلبه ولا يخفي عنه شيأ وقال ابو حاتم قال اهل البصرة الاخوة بالاخوان في الصداقة قال وهذا غلط قال الله تعالى انما المؤمنون اخوة ليس النسب وقال اوبيوت اخوانكم وهذا في النسب
المسئلة الثالثة قوله فاصبحتم بنعمته اخوانا يدل على ان المعاملات الحسنة الجارية بينهم ما حصلت الا بعد الاسلام
انما حصلت من الله لانه تعالى خلق تلك الداعية في قلوبهم وكانت تلك الداعية نعمة من الله مستلزمة لحصول الفعل وذلك يبطل قول
المعتزلة في خلق الافعال قال الكعبي ان ذلك بالهداية والبيان والتحذير والمعرفة والالطاف قلنا كل هذا كان حاصلا قبل زمان
حصول المحاربات والمقاتلات فاختصاص احد الزمانين بحصول الالفة والمحبة لابد وان يكون زائدا على ما ذكرتم قال وكنتم على شفا
حفرة من النار فانقذكم منها واعلم انه تعالى لما شرح النعمة الدينوية ذكر بعدها النعمة الاخروية وهو ما ذكر في هذه الآية وفي الآية
المسئلة الاولى المعنى انكم كنتم مشرفين بكفركم على جهنم لان جهنم مشبهة بالحفرة التي فيها النار والمصير منهم
الى حفرتها فبين تعالى انه انعدهم من الحفرة وقد قرب ان الوقوع فيها قال المعتزلة ومعنى ذلك انه تعالى لطف بهم بالرسول
عليه السلام وسائر الطافه حتى سواء قال اصحابنا جميع الالطاف مشتركة بين المؤمن والكافر فلو كان فاعل الايمان وموجده
هو العبد لكان العبد هو الذي انقذ نفسه من النار والله تعالى حكم بانه هو الذي انقذهم من النار فدل هذا على ان خالق الافعال
هو الله سبحانه **المسئلة الثانية** شفا الشيء طرفه مقصور مثل شفا البئر والجمع الاشفاء ومنه يقال اشفى على
الشيء اذا اشرف عليه كانه بلغ شفاه اي حده وحرفه وقوله فانقذكم قال الازهري يقال نقذته وانقذته واستنقذته
اي خلصته وبحيته وفي قوله فانقذكم منها سؤال وهو انه تعالى انما انقذهم من الموضع الذي كانوا فيه وهم كانوا على شفا
الحفرة وشفا الحفرة مذكر تكيف قال منها واجابوا عنه من وجوه الاول الضمير عائد الى الحفرة ولما انقذهم من الحفرة انقذهم
انقذهم من شفا الحفرة لان شفاها منها والثاني انها راجعة الى النار لان القصد الانجاء من النار لا من شفا الحفرة وهذا قول
الزجاج الثالث ان شفا الحفرة وشفيرها طرفاها بالتذكير والتانيث **المسئلة الثالثة** انهم لو ماتوا على الكفر وقعوا
في النار لتلك جهنم التي يوقع بعدها الوقوع في النار بالقعود على حرفها وهذا تنبيه على تحقير هذه الحياة فانه ليس بين الحياة وبين
الموت المستلزم للوقوع في الحفرة الا مابين طرف الشيء ثم قال كذلك يبين الله الكاف في موضع نصب اي مثل البيان المذكور يبين الله
لكم سائر الايات لكي تهتدوا وانما قال للحاي الاية تدل على انه تعالى يريد منهم الاهتداء اجاب الواحدي عنه في البسيط
فقال بل المعنى ليكونوا على رجاء هدايته والقول هذا الجواب ضعيف لان على هذا التقدير يلزم ان يريد الله منهم ذلك الرجاء
ومن المعلوم ان على مذهبنا لا يريد ذلك الرجاء فالجواب الصحيح ان يقال كلمة لعل للترجي والمعنى انا فعلنا فعلا يليق فعل من
يترجى ذلك والله اعلم **قوله تعالى** ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويامرون بالمعروف وينهون
عن المنكر واولئك هم المفلحون واعلم انه تعالى لما ذكر الايات المتقدمة عاب اهل الكتاب على شيئين احدهما انه عابهم على الكفر
فقال يا اهل الكتاب لم تكفرون ثم بعد ذلك عابهم على سعيهم في القاء العرب في الكفر فقال يا اهل الكتاب لم تصدون عن سبيل الله فلما
انتقل منه الى مخاطبة المؤمنين امرهم اولا بالتقوى والايمان فقال اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن الا وانتم مسلمون واعتصموا بحبل الله جميعا

ثم امرهم بالسعي في القاء الغير في الايمان والطاعة فقال ولتكن منكم امة يدعون الى الخير وهذا هو الترتيب الحسن الموافق للعقل
وفي الاية مسئلتان **المسئلة الاولى** في قوله منكم قولان احدهما ان من هاهنا ليست للتبعيض لدليلين الاول ان الله
تعالى اوجب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر على كل الامة في قوله كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون
عن المنكر. والثاني هو انه لا مكلف الا ويجب عليه الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اما بيديه او بلسانه او بقلبه ويجب على
احد دفع الضرر عن النفس اذا ثبت هذا فنقول فمعنى هذه الاية كونه امة دعاة الى الخير امرين بالمعروف ناهين عن المنكر
واما كلمة من فهي هنا للتبيين لا للتبعيض كقوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان ويقال ايضا لفلان من اولاده جند وللامير
من غلمانه عسكر يريد بذلك جميع غلمانه واولاده لا بعضهم كذا هاهنا ثم قالوا ان ذلك وان كان واجبا على الكل الا انه متى قام
به قوم سقط التكليف عن الباقين ونظيره قوله تعالى انفروا خفافا وثقالا وقوله الا تنفروا يعذبكم عذابا اليما فالامر عام ثم اذا
قامت به طايفة وقعت الكفاية وزال التكليف عن الباقين. والقول الثاني ان من هاهنا للتبعيض والقايلون بهذا القول
اختلفوا ايضا على قولين. احدهما ان فايدة كلمة من هي ان في القوم من لا يقدر على الدعوة ولا على الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
مثل النسا والمرضى والعاجزين والثاني ان هذا التكليف مختص بالعلما ويدل عليه وجهان الاول ان هذه الاية مشتملة على الامر
بثلاثة اشيا الدعوة الى الخير والامر بالمعروف والنهي عن المنكر ومعلوم ان الدعوة الى الخير مشروطة بالعلم بالخير والمعروف بالمنكر
فان الجاهل ربما دعى الى الباطل وامر بالمنكر ونهى عن المعروف وربما عرف الحكم في مذهبه وجهله في مذهب صاحبه فنهاه عن غير
منكر وقد يغلظ في موضع اللين ويلين في موضع الغلظ وينكر على من لا يزيده انكاره الا تماديا فثبت ان هذا التكليف متوجه على العلما
ولا شك انهم بعض الاية ونظير هذه الاية قوله فلولا نفر من كل فرقة منهم طايفة ليتفقهوا في الدين والثاني اجمعنا على ان ذلك واجب على
سبيل الكفاية بمعنى انه متى قام به البعض سقط عن الباقين واذا كان كذلك كان المعنى ليقم بتلك بعضكم فكان في الحقيقة هذا ايجابا
على البعض لا على الكل والله اعلم. وفيه قول رابع وهو قول الضحاك ان المراد من هذه الاية اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا يتعلمون
من الرسول ويعلمون الناس والتاويل على هذا الوجه كونوا امة مجتمعين على حفظ سنن الرسول صلى الله عليه وسلم وتعلم الدين **المسئلة
الثانية** هذه الاية اشتملت على التكليف بثلاثة اشيا. اولها الدعوة الى الخير ثم الامر بالمعروف ثم النهي عن المنكر ولاجل
العطف يجب كون هذه الثلاثة متغايرة فنقول اما الدعوة الى الخير فافضلها الدعوة الى اثبات ذات الله وصفاته وتقديسه عن مشابهة
الممكنات وانما قلنا ان الدعوة الى الخير تشتمل على ما ذكرنا لقوله تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة وقوله تعالى قل هذه سبيلي ادعوا الى الله على
بصيرة انا ومن اتبعني اذا عرفت هذا فنقول الدعوة الى الخير جنس تحتها نوعان. احدهما الترغيب في فعل ما ينبغي وهو الامر بالمعروف والثاني
الترغيب في ترك ما لا ينبغي وهو النهي عن المنكر فذكر الجنس اولا ثم اتبعه بنوعيه مبالغة في البيان واما شرايط الامر بالمعروف والنهي
عن المنكر مذكور في كتب الكلام ثم قال تعالى واولئك هم المفلحون وقد سبق تفسيره وفيه مسايل **المسئلة الاولى** منهم
من تمسك بهذه الاية في ان الفاسق ليس له ان يامر بالمعروف وينهى عن المنكر قال لان هذه الاية تدل على ان الامر بالمعروف والناهي عن المعروف
من المفلحين والفاسق ليس من المفلحين فوجب ان يكون الامر بالمعروف ليس بفاسق واجيب عنه بان هذا ورد على سبيل الغالب فان الظاهر
ان من امر بالمعروف ونهى عن المنكر لم يسرع فيه الا بعد اصلاح احوال نفسه لان العاقل يقدم مهم نفسه على مهم الغير ثم انهم اكدوا هذا
بقوله تعالى اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم وبقوله تعالى لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لا تفعلون
ولانه لو جاز ذلك لجاز من يزني بامراة ان يامر عليها بالمعروف في انها كشفت وجهها ومعلوم ان ذلك في غاية القبح والعلما قالوا
الفاسق له ان يامر بالمعروف لانه وجب عليه ترك ذلك المنكر ووجب النهي عن ذلك المنكر ووجب النهي عن ذلك المنكر فان ترك احد
الواجبين لا يلزمه ترك الواجب الاخر وعن السلف مروا بالخير وان لم تفعلوا وعن الحسن انه سمع مطرف بن عبد الله يقول لا اقول ما لا افعل
فقال وانا نفعل ما نقول ود الشيطان لو ظفر بهذه الكلمة منكم فلا يامر احد بمعروف ولا ينهى عن المنكر **المسئلة الثانية**
عن النبي صلى الله عليه وسلم من امر بالمعروف ونهى عن المنكر كان خليفة الله في ارضه وخليفة رسوله وخليفة كتابه وعن علي رضي الله عنه
افضل الجهاد الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وقال ايضا من لم يعرف بقلبه معروفا ولم ينكر منكرا نكس وجعل اعلاه اسفله وروى
الحسن عن ابي بكر الصديق رضي الله عنه انه قال يا ايها الناس ايتمروا بالمعروف وانهوا عن المنكر تعيشوا بخير وعن الثوري اذا كان الرجل
محببا في جيرانه محمودا عند اخوانه فاعلم انه مداهن **المسئلة الثالثة** قال الله سبحانه وان طايفتان من المومنين اقتتلوا
فاصلحوا بينهما فان بغت احداهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفي الى امر الله قدم الاصلاح على القتال وهذا يقتضي ان يبدا في الامر
بالمعروف والنهي عن المنكر بالارفق فالارفق مترقيا الى الاغلاظ فالاغلاظ كذا قوله تعالى فاهجروهن في المضاجع واضربوهن يدل على ما
ذكرناه ثم اذا لم يتم الامر بالتغليظ والتشديد وجب عليه القهر باليد فان عجز فباللسان فان عجز فبالقلب واحوال الناس مختلفة في هذا
الباب ثم قال تعالى ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات وفي الاية مسايل **المسئلة الاولى** في النظم
وجهان. الاول انه تعالى ذكر في الايات المتقدمة انه بين في التوراة والانجيل ما يدل على صحة دين الاسلام وصحة نبوة محمد صلى الله عليه

وسلم فاحتالوا في القاء الشكوك والشبهات في تلك النصوص الظاهرة ثم انه تعالى امر المومنين بالايمان بالله والدعوة الى الله ثم ختم ذلك
بان حذر المومنين من مثل فعل اهل الكتاب وهو القاء الشبهات في هذه النصوص واستخراج التاويلات الفاسدة لدلالة
هذه النصوص فقال ولا تكونوا ايها المومنون عند سماع هذه البينات كالذين تفرقوا واختلفوا من اهل الكتاب من بعد ما
جاءتهم في التوراة والانجيل تلك النصوص الظاهرة فعلى هذا الوجه تلك الاية من تتمة جملة الايات المتقدمة والثاني وهو انه
تعالى لما امر بالمعروف والنهي عن المنكر وذلك مما لا يتم الا اذا كان الامر بالمعروف قادرا على تنفيذ هذا التكليف على الظلمة والمتعلمين
ولا تحصل هذه القدرة الا اذا حصلت الالفة والمحبة بين اهل الحق والدين لا جرم حذرهم تعالى من الفرقة والاختلاف لكي لا يصير ذلك
سببا لعجزهم عن القيام بهذا التكليف وعلى هذا الوجه تكون هذه الاية من تتمة الايات السابقة فقط **المسئلة الثانية**
قوله تفرقوا واختلفوا فيه وجوه الاول تفرقوا واختلفوا بسبب اتباع الهوى وطاعة النفس والحسد كما ان ابليس ترك نص الله تعالى
بسبب حسده لادم ٥ الثاني تفرقوا حتى صار كل فريق منهم يصدق من الانبياء بعضا دون بعض وصاروا بذلك الى العداوة والفرقة
الثالث صاروا مثل مبتدعة هذه الامة مثل المشبهة والقدرية والحشوية **المسئلة الثالثة** قال بعضهم تفرقوا
واختلفوا معناهما واحد وذكرهما للتاكيد وقيل بل معناهما مختلف ثم اختلفوا فقيل تفرقوا بالعداوة واختلفوا في
العداوة الدين وقيل تفرقوا بسبب استخراج التاويلات الفاسدة لتلك النصوص ثم اختلفوا بان حاول كل منهم نصر
قومه ومذهبه والثالث تفرقوا بابدانهم بان صار كل واحد من اوليك الاحبار نبيا في بلد ثم اختلفوا بان صار كل واحد
منهم يدعي انه على الحق وان صاحبه على الباطل واقول انك اذا انصفت علمت ان اكثر علماء هذا الزمان صاروا موصوفين بهذه
الصفة فنسال الله العفو والرحمة **المسئلة الرابعة** انما قال من بعد ما جاءهم البينات ولم يقل جاءت لجواز
حذف علامة التانيث من الفعل اذا كان فعل المونث متقدما ثم قال تعالى واوليك لهم عذاب عظيم معنى الذين تفرقوا
لهم عذاب عظيم في الاخرة بسبب تفرقهم فكان ذلك زجرا للمومنين عن التفرق ثم قال تعالى يوم تبيض وجوه وتسود
وجوه اعلم انه تعالى لما امر اليهود ببعض الاشياء ونهاهم عن بعض ثم امر المسلمين بالبعض ونهاهم عن البعض اتبع ذلك بذكر
احوال الاخرة تاكيدا للامر وفي الاية مسايل **المسئلة الاولى** في نصب يوم وجهان ٥ الاول انه نصب بالظرف
والتقدير ولهم عذاب عظيم في هذا اليوم وعلى هذا التقدير ففيه فايدتان ٥ احداهما ان ذلك العذاب في هذا اليوم
والاخرى ان من حكم هذا اليوم ان تبيض فيه وجوه وتسود وجوه والثاني انه منصوب باضمار اذكر **المسئلة الثانية**
هذه الاية لها نظاير منها قوله وترى الذين كذبوا على الله وجوههم مسودة ومنها قوله ولا يرهق وجوههم قتر ولا ذلة ومنها
قوله وجوه يومئذ ضاحكة مستبشرة ووجوه يومئذ عليها غبرة ترهقها قترة ومنها قوله وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة ٥
ووجوه يومئذ باسرة تظن ان يفعل بها فاقرة ومنها قوله تعرف في وجوههم نضرة النعيم ومنها قوله يعرف المجرمون بسيماهم اذا عرفت
هذا فنقول في هذا البياض والسواد والغبرة والقترة والنضرة للمفسرين قولان احدهما ان البياض مجاز عن الفرح والسرور والسواد
عن الغم وهذا بياض مجاز مستعمل قال تعالى واذا بشر احدهم بالانثى ظل وجهه مسودا ويقال لفلان عندي يد بيضاء اي جلية سارة
ولما سلم الحسن بن علي لمعوية قال له بعضهم يا مسود وجه امير المومنين ولبعضهم في الشيب ٥ يا بياض القرون سودت وجهي
عند بيض الوجوه سود القرون ٥ فلعمري لاخفينك جهدي عن عياني وعن عيان العيون ٥ بسواد فيه بياض لوجهي وسواد لوجهك
الملعون ٥ وتقول العرب لمن نال بغيته وفاز بمطلوبه ابيض وجهه ومعناه الاستبشار والتهلل وعند التهنية بالسرور يقولون
الحمد لله الذي بيض وجهك ويقال لمن وصل اليه مكروه ازبد وجهه واغبر لونه وتبدلت صورته فعلى هذا معنى الاية ان
المومن يرد يوم القيامة على ما قدمت يداه فان كان ذلك من الحسنات ابيض وجهه بمعنى استبشر بنعم الله وفضله وعلى ضد
ذلك اذا راى الكافر اعماله القبيحة بحصاة اسود وجهه بمعنى شدة الحزن والغم وهذا قول ابي مسلم الاصفهاني والقول
الثاني ان هذا البياض والسواد يحصلان في وجوه المومنين والكافرين وذلك لان اللفظ حقيقة فيهما ولا دليل يوجب ترك الحقيقة
فوجب المصير اليه قلت ولابي مسلم ان يقول الدليل دل على ما قلناه وذلك لانه تعالى قال وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة
مستبشرة ووجوه يومئذ عليها غبرة ترهقها قترة فجعل الغبرة والقترة في مقابلة الضحك والاستبشار فلو لم يكن المراد بالغبرة والقترة
ما ذكرنا من المجاز لما صح جعله مقابلا فعلمنا ان المراد من هذه الغبرة والقترة الغم والحزن فيصح هذا التقابل ثم قال القايلون لهذا
القول الحكمة في ذلك ان اهل الموقف اذا راوا البياض في وجه انسان عرفوا انه من اهل الثواب فزادوا في تعظيمه فحصل له الفرح بذلك
من وجهين احدهما ان السعيد يفرح بان يعلم قومه انه من اهل السعادة قال تعالى مخبرا عنهم يا ليت قومي يعلمون بما غفر لي ربي وجعلني من
المكرمين والثاني انهم اذا عرفوا ذلك خصوه بمزيد التعظيم فثبت ان ظهور البياض في وجه المكلف سبب لمزيد ظهوره في الاخرة فهذا وجه
الحكمة فيه في الاخرة واما في الدنيا فالمكلف حين يكون في الدنيا اذا عرف حصول هذه الحالة في الاخرة صار ذلك مرغبا له في الطاعات
وترك المحرمات لكي يكون في الاخرة من قبيل من يبيض وجهه لا من قبيل من يسود وجهه فهذا تقرير هذين القولين **المسئلة الرابعة**

احتج اصحابنا بهذه الآية على ان المكلف اما مومن واما كافر وانه ليس هاهنا منزلة بين المنزلتين كما يذهب اليه المعتزلة فقالوا انه
تعالى قسم اهل القيامة الى قسمين منهم من يبيض وجهه وهم المومنون ومنهم من يسود وجهه وهم الكافرون ولم يذكر الثالث فلو كان هاهنا
قسما ثالثا لذكره الله تعالى قالوا وهذا ايضا متاكد بقوله تعالى وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة ووجوه يومئذ عليها غبرة
ترهقها قترة اولئك هم الكفرة الفجرة اجاب القاضي عنه بان عدم ذكر القسم الثالث لم يدل على عدمه بين ذلك
انه تعالى انما قال يوم تبيض وجوه وتسود وجوه فذكرهما على سبيل التنكير وذلك لا يفيد العموم وايضا المذكور في الاية
المومنين والذين كفروا بعد الايمان ولا شبهة ان الكافر الاصلي من اهل النار مع انه غير داخل تحت هذين القسمين فكذا القول
في الفساق واعلم ان الاستدلال بالاية هو انا نقول الايات المتقدمة ما كانت الا في الترغيب في الايمان بالتوحيد والنبوة
وفي الزجر عن الكفر بهما انه تعالى اتبع ذلك بهذه الاية فظاهرها يقتضي ان يكون ابيضاض الوجه نصيبا لمن امن بالتوحيد والنبوة
واسوداد الوجه يكون نصيبا لمن انكر ذلك ثم دل ما بعد هذه الاية على ان صاحب البياض من اهل الجنة واهل السواد من اهل
النار فحينئذ يلزم نفي المنزلة بين المنزلتين واما قوله يشكل هذا بالكافر الاصلي فجوابنا عنه من وجهين الاول ان يقول لم
لا يجوز ان يكون المراد منه ان كل احد اسلم وقت استخراج الذرية من صلب آدم واذا كان كذلك كان كل داخلا فيه والثاني
وهو انه تعالى قال في اخر الاية فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون فحصل موجب العذاب هو الكفر من حيث انه كفر لا الكفر من حيث
انه بعد الايمان واذا وقع التقابل بمطلق الكفر دخل كل الكفار فيه سواء كفر بعد الايمان او كان كافرا اصليا والله اعلم ثم قال
فاما الذين اسودت وجوههم اكفرتم بعد ايمانكم في الاية سوالات **السوال الاول** انه تعالى ذكر القسم اولا فقال يوم
تبيض وجوه وتسود وجوه فقدم البياض على السواد في اللفظ ثم لما شرع في حكم هذين القسمين قدم حكم السواد وكان حق الترتيب ان
يقدم حكم البياض والجواب عنه من وجوه احدها ان الواو للجمع المطلق لا للترتيب وثانيها ان المراد المقصود من الخالق ايصال
الرحمة لا ايصال العذاب قال عليه السلام حاكيا عن رب العزة سبحانه خلقتهم ليربحوا لا لاربح عليهم واذا كان كذلك فهو تعالى ابتدا بذكر
اهل الثواب وهم اهل البياض لان تقديم الاشرف على الاخس احسن ثم ختم بذكرهم ايضا تنبيها على ان ارادة الرحمة اكثر من ارادة الغضب
كما قال سبقت رحمتي غضبي وثالثها ان الفصحا والشعرا قالوا يجب ان يكون مطلع الكلام ومقطعه شيا واحدا يسر الطبع ويشرح
الصدر ولا شك ان ذكر رحمة الله هو الذي يكون كذلك فلا جرم وقع الابتدا بذكر اهل الثواب والاختتام بذكرهم **السوال الثاني**
اين جواب لما والجواب هو محذوف والتقدير فيقال لهم اكفرتم بعد ايمانكم وانما حسن الحذف لدلالة الكلام عليه ومثله
في التنزيل كثير قال تعالى والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم وقال واذ يرفع ابرهيم القواعد من البيت واسماعيل ربنا تقبل
منا وقال ولو ترى اذ المجرمون ناكسوا روسهم عند ربهم ربنا **السوال الثالث** من المراد بهولا الذين كفروا بعد ايمانهم
والجواب للمفسرين فيه اقوال احدها قال ابي بن كعب الكل امنوا حال ما استخرجهم من صلب آدم عليه السلام فكل من كفر في الدنيا
فقد كفر بعد الايمان ورواه الواحدي في البسيط باسناده عن النبي صلى الله عليه وسلم وثانيها المراد اكفرتم بعد ما ظهر لكم ما يوجب الايمان
وهو الدلايل التي نصبها الله تعالى على التوحيد والنبوة والدليل على صحة هذا التاويل وقوله تعالى قبل هذه الاية يا اهل الكتاب لم تكفرون
بايات الله وانتم تشهدون فذمهم على الكفر بعد وضوح الايات وقل للمومنين ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات
ثم قال هاهنا اكفرتم بعد ايمانكم وكان ذلك محمولا على ما ذكرناه حتى تصير هذه الاية مقررة لما قبلها وعلى هذين الوجهين تكون الاية عامة
في حق كل الكفار واما الذين خصصوا هذه الاية ببعض الكفار فلهم وجوه الاول قال عكرمة والاصم والزجاج المراد اهل الكتاب فانهم
قبل مبعث النبي صلى الله عليه وسلم كانوا مومنين به فلما بعث صلى الله عليه وسلم كفروا به الثاني قال قتادة المراد الذين كفروا بعد الايمان
بسبب الارتداد الثالث قال ابو الحسن الذين كفروا بعد الايمان بالنفاق الرابع قيل هم اهل البدع والاهواء من هذه الامة الخامس قيل
هم الخوارج فانه عليه السلام قال فيهم انهم يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية وهذان الوجهان الاخيران في غاية البعد لانهما لا يليقان
بما قبل هذه الاية ولانه تخصيص بغير دليل ولان الخروج على الامام لا يوجب الكفر البتة **السوال الرابع** ما الفايدة في همزة
الاستفهام في قوله اكفرتم الجواب هذا استفهام بمعنى الانكار وهو موكد كما ذكر قبل هذه الاية وهو قوله يا اهل الكتاب لم تكفرون بايات الله
وانتم تشهدون قل يا اهل الكتاب لم تصدون عن سبيل الله ثم قال تعالى فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون وفيه فوايد الاولى انه لو لم يذكر
ذلك لكان الوعيد مخصصا بمن كفر بعد ايمانه فلما ذكر هذا ثبت الوعيد لمن كفر بعد ايمانه فلما ذكر هذا ثبت الوعيد لمن كفر بعد ايمانه
ولمن كان كافرا اصليا الثانية قال القاضي قوله اكفرتم بعد ايمانكم يدل على ان الكفر منه لا من الله وكذا قوله فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون
الثالثة قالت المرجئة الاية تدل على ان كل انواع العذاب وقع معللا بالكفر وهذا ينفي حصول العذاب لغير الكافر ثم قال تعالى
واما الذين ابيضت وجوههم ففي رحمة الله هم فيها خالدون وفيه سوالات **السوال الاول** ما المراد برحمة الله الجواب
قال ابن عباس المراد الجنة قال المحققون من اصحابنا هذا اشارة الى ان العبد وان كثرت طاعته فانه لا يدخل الجنة الا برحمة الله فكيف لا
يقول ذلك والعبد ما دامت داعيته الى الفعل والى الترك على السوية يمتنع منه الفعل فاذن ما لم يحصل رجحان داعية الطاعة امتنع ان

يحصل منه الطاعة وذلك الرجحان لا يكون الا بخلق الله فاذن صدور تلك الطاعة من العبد نعمة من الله في حق العبد وكيف يصير ذلك
موجبا على الله شيا فثبت ان دخول الجنة لا يكون الا بفضل الله وبرحمته وبكرمه لا باستحقاقنا **المسئلة الخامسة** كيف موقع قوله هم
فيها خالدون بعد قوله ففي رحمة الله **الجواب** كانه قيل كيف يكونون فقيل هم فيها خالدون لا يظعنون عنها ولا يموتون
المسئلة السادسة الكفار مخلدون في النار كما ان المومنين يخلدون في الجنة ثم انه تعالى لم ينص على خلود اهل النار
في هذه الاية مع انه نص على خلود اهل الجنة فيها فما الفايدة **والجواب** كل ذلك اشعارات بان جانب الرحمة اغلب
وذلك لانه ابتدا في الذكر باهل الرحمة وختم باهل الرحمة ولما ذكر الرحمة العذاب ما اضافه الى نفسه بل قال فذوقوا العذاب
مع انه ذكر الرحمة مضافة الى نفسه حيث قال ففي رحمة الله ولما ذكر العذاب ما نص على الخلود مع انه نص على الخلود في جانب
الثواب ولما ذكر العذاب علله بفعلهم فقال فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون ولما ذكر الثواب علله برحمته فقال ففي رحمة الله
ثم قال في اخر الاية وما الله يريد ظلما للعالمين وهذا جاري مجرى الاعتذار عن الوعيد بالعقاب وكل ذلك مما يشعر بان جانب
الرحمة مغلب يا ارحم الراحمين لا تحرمنا من برد رحمتك ومن كرامة غفرانك واحسانك ثم قال تعالى تلك ايات الله نتلوها
عليك بالحق فقوله تلك فيه وجهان الاول المراد ان هذه الايات التي ذكرناها هي دلايل الله وانما جاز اقامة تلك مقام
هذه لان هذه الايات المذكورة قد انقضت بعد الذكر فصار كانها بعدت فقيل فيها تلك ٥ والثاني ان الله تعالى وعده ان
ان ينزل عليه كتابا مشتملا على كل ما لا بد منه في الدين فلما انزل هذه الايات قال تلك الايات الموعودة هي التي نتلوها عليك بالحق وتمام
الكلام في هذه المسئلة قد تقدم في سورة البقرة في تفسير قوله الكتاب وقوله بالحق فيه وجهان الاول اي ملتبسة بالحق والعدل من جزاء
المحسن والمسيء بما يستوجبانه ٥ الثاني بالحق اي بالمعنى الحق لان معنى المتلو حق ثم قال وما الله يريد ظلما للعباد وفيه مسايل
المسئلة الاولى انما حسن ذكر الظلم هاهنا لانه تقدم ذكر العقوبة الشديدة وهو سبحانه اكرم الاكرمين فكانه تعالى يعتذر
عن ذلك وقال انهم وقعوا فيه بسبب افعالهم المنكرة فان مصالح العالم لا تستقيم الا بتهديد المذنبين واذا حصل هذا التهديد
لا بد من التحقيق دفعا للكذب فصار هذا الاعتذار من ادل الدلايل على ان جانب الرحمة غالب ونظيره قوله تعالى في سورة عم بعد ان
ذكر وعيد الكفار انهم كانوا لا يرجون حسابا وكذبوا باياتنا كذابا اي هذا الوعيد الشديد انما حصل بسبب هذه الافعال المنكرة
المسئلة الثانية قال الجبائي هذه الاية تدل على انه سبحانه لا يريد شيا من القبايح لا من افعاله ولا من افعال عباده ولا يفعل
شيا من ذلك وبيانه وهو ان الظلم اما ان يفرض صدوره من الله تعالى او من العبد وبتقديره صدوره من العبد فاما ان يظلم العبد نفسه
وذلك بسبب اقدامه على المعاصي او يظلم غيره فاقسام الظلم على هذه الثلاثة قوله تعالى وما الله يريد ظلما للعالمين نكرة في سياق
النفي فوجب ان لا يريد شيا مما يكون ظلما سوا كان ذلك صادرا عنه او صادرا عن غيره فثبت ان هذه الاية تدل على انه لا يريد شيا من هذه الاقسام
الثلاثة واذا ثبت ذلك وجب ان لا يكون فاعلا لشي من هذه الاقسام ويلزم منه ان لا يكون فاعلا للظلم اصلا ويلزم ان لا يكون فاعلا
لاعمال العبد لان من جملة اعمالهم ظلمهم لانفسهم وظلم بعضهم بعضا وانما قلنا ان الاية تدل على كونه تعالى غير فاعل للظلم البتة لانها
دلت على انه غير فاعل لاعمال العباد مريد لشي منها ولو كان فاعلا لشي من اقسام الظلم لكان مريدا لها وقد بطل ذلك قالوا
فنكتة هذه الاية انه غير فاعل للظلم وغير فاعل لاعمال العباد وغير مريد للقبايح من افعال العباد ثم قالوا انه تعالى يمدح بانه
لا يريد ذلك والتمدح انما يصح لو صح منه فعل ذلك الشي وصح منه كونه مريدا له فدلت هذه الاية على كونه تعالى قادرا على الظلم
وعند هذا تبجحوا وقالوا هذه الاية الواحدة وافية بتقرير جميع اصول المعتزلة في مسايل العدل ثم قالوا ولما ذكر تعالى انه لا يريد الظلم
ولا يفعل الظلم قال بعده ولله ما في السموات وما في الارض وانما ذكر هذه الاية عقيب ما تقدم لوجهين الاول انه لما ذكر انه لا يريد
الظلم والقبايح استدل عليه بان فاعل القبيح انما يفعل القبيح اما للجهل او العجز او الحاجة وكل ذلك على الله محال لانه مالك لكل ما في السموات
وما في الارض وهذه المالكية تناصح في الجهل والعجز والحاجة واذا امتنع ثبوت هذه الصفات في حقه تعالى امتنع كونه فاعلا للقبيح الثاني
انه تعالى لما ذكر انه لا يريد الظلم بوجه من الوجوه كان لقايل ان يقول انا نشاهد وجود الظلم في العالم فاذا لم يكن وقوعه بارادته كان على
خلاف ارادته فلزم كونه ضعيفا عاجزا مغلوبا وذلك محال فاجاب الله تعالى عنه بقوله ولله ما في السموات وما في الارض اي انه تعالى
قادر على ان يمنع الظلمة من الظلم على سبيل الالجا والقهر ولما كان قادرا على ذلك خرج من كونه عاجزا ضعيفا الا انه تعالى اراد منهم ترك المعصية
اختيارا وطوعا ليصيروا بسبب ذلك مستحقين للثواب فلو قهرهم على ترك الثواب لبطلت هذه الفايدة فهذا تلخيص كلام المعتزلة في
هذه الاية وربما اوردوا هذا الكلام من وجه اخر فقالوا المراد من قوله وما الله يريد ظلما للعالمين هو انه لا يريد ان يظلمهم وانه لا يريد
ان يظلم بعضهم بعضا فان كان الاول فهذا لا يستقيم على قولكم لان مذهبهم انه تعالى لو عذب البري عن الذنب باشد العذاب لم يكن
ظالما بل كان عادلا لانه تصرف في ملك الغير وهو تعالى انما يتصرف في ملك نفسه فاستحال كونه ظالما واذا كان كذلك لم يكن حمل الاية على
انه لا يريد ان يظلم الخلق واما ان حملتم الاية على انه لا يريد ان يظلم بعض العباد بعضا فهذا ايضا لا يتم على قولكم لان كل ذلك بارادة الله
وتكوينه على قولكم فثبت ان على مذهبكم لا يمكن حمل الاية على الوجه الصحيح **والجواب** لم لا يجوز ان يكون المراد انه تعالى لا يريد ان يظلم احدا

من عباده قوله الظلم منه محال على مذهبكم فامتنع التمدح به قلنا الكلام عليه من وجهين الاول انه تعالى يمدح بقوله لا
تاخذه سنة ولا نوم وبقوله يطعم ولا يطعم ولم يلزم من ذلك صحة النوم والاكل عليه فكذا هاهنا الثاني انه تعالى ان عذب من
لم يكن مستحقا للعذاب فهو وان لم يكن ظلما في نفسه لكنه في صورة الظلم وقد يطلق اسم احد المتشابهين على الاخر كقوله وجزاء سيئة
سيئة مثلها ونظايره كثيرة في القران هذا تمام الكلام في هذه المناظرة **السوال السادس** احتج اصحابنا بقوله ولله ما
في السموات وما في الارض على كونه خالقا لاعمال العباد فقالوا لا شك ان افعال العباد من جملة ما في السموات وما في الارض فوجب كونها له
بقوله ولله ما في السموات وما في الارض وانما يصح قولنا المقالة لو كانت مخلوقة له فدلت هذه الاية على انه خالق لافعال العباد اجاب
الجبائي عنه بان قوله لله اضافة ملك لا اضافة فعل الا ترى انه يقال هذا البناء لفلان فيريدون انه مملوكه لا انه مفعوله وايضا
المقصود من الاية تعظيم الله لنفسه ومدحه لالهية نفسه ولا يجوز ان يتمدح بان ينسب الى نفسه الفواحش والقبائح وايضا فقوله ما في
السموات وما في الارض انما يتناول ما كان مظروفا في السموات والارض وذلك من صفات الاجسام لا من صفات الافعال التي هي اعراض اجاب
اصحابنا عنه بان هذه الاضافة اضافة الفعل بدليل ان القادر على القبيح والحسن لا يرجح الحسن على القبيح الا اذا حصل في قلبه ما يدعوه الى
الفعل الحسن وتلك الداعية حاصلة بتخليق الله تعالى دفعا للتسلسل واذا كان المؤثر في حصول فعل العبد هو مجموع القدرة والداعية وثبت
ان مجموع القدرة والداعية بخلق الله تعالى ثبت ان فعل العبد مستند الى الله تعالى خلقا وتكوينا بواسطة فعل السبب فهذا تمام القول في
هذه المناظرة **السوال السابع** قوله ولله ما في السموات وما في الارض زعمت الفلاسفة انه انما قدم ذكر ما في السموات على ذكر ما في
الارض لان الاحوال السماوية اسباب الاحوال الارضية فقدم السبب على المسبب وهذا يدل على ان جميع الاحوال الارضية مستندة الى الاحوال
السماوية ولا شك ان الاحوال السماوية مستندة الى خلق الله وتكوينه فيكون الخير لازما ايضا من هذا الوجه **السوال الثامن**
قال تعالى ولله ما في السموات وما في الارض والى الله ترجع الامور فاعاد ذكر الله في اول الايتين والغرض منه تاكيد التعظيم والمقصود منه ان منه
مبدا المخلوقات واليه معادهم فقوله ولله ما في السموات وما في الارض اشارة الى انه سبحانه هو الاول وقوله والى الله ترجع الامور اشارة الى انه هو
الاخر وذلك يدل على احاطة حكمه وتصرفه وتدبيره باولهم واخرهم وان الاسباب والمسببات منتسبة اليه وان الحاجات منقطعة عنده
السوال التاسع كلمة الى في قوله والى الله ترجع الامور لا يدل على كونه تعالى في مكان وجهة بل المراد ان رجوع الخلق الى موضع لا ينفذ
حكم احد الا حكمه ولا يجري قضا احد الا قضاؤه **قوله تعالى** كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون
بالمعروف وتنهون عن المنكر وتومنون بالله في النظم وجهان الاول انه تعالى لما امر المومنين ببعض الاشياء ونهاهم عن بعضها وحذرهم من ان
يكونوا مثل اهل الكتاب في التمرد والعصيان وذكر عقيبه ثواب المطيعين وعقاب الكافرين كان الغرض من كل هذه الايات حمل المومنين والمكلفين
على الانقياد والطاعة ومنعهم عن التمرد والمعصية ثم انه تعالى اردف ذلك بطريق اخر يقتضي حمل المومنين على الانقياد والطاعة فقال
كنتم خير امة اخرجت للناس والمعنى انكم كنتم في اللوح المحفوظ خير الامم وافضلهم فاللايق بهذا ان لا تبطلوا على انفسكم هذه الفضيلة وان لا
تزيلوا عن انفسكم هذه الخصلة المحمودة وان تكونوا منقادين مطيعين في كل ما يتوجه عليكم من التكليف • الثاني ان الله تعالى لما ذكر كمال حال
الاشقياء وهو قوله فاما الذين اسودت وجوههم وكمال حال السعداء وهو قوله واما الذين ابيضت وجوههم نبه على ما هو السبب لوعيد الاشقياء
وما الله يريد ظلما للعالمين يعني انهم انما استحقوا ذلك بافعالهم القبيحة ثم نبه في هذه الاية على ما هو السبب لوعد السعداء بقوله كنتم خير امة اخرجت
اي تلك السعادات والكرامات انما فازوا بها في الاخرة لانهم كانوا في الدنيا خير امة اخرجت للناس **المسئلة الاولى** لفظة كان
قد تكون تامة وناقصة وزايدة على ما هو مشروح في النحو واختلف المفسرون في قوله كنتم على وجوه الاول ان كان هاهنا تامة بمعنى الوقوع والحدوث
وهو لا يحتاج الى خبر والمعنى حدثتم خير امة ووجدتم وخلقتم خير امة ويكون قوله خير امة بمعنى الحال وهذا قول جمع من المفسرين • الثاني ان
كان هاهنا ناقصة وفيه سوال وهو ان هذا يوهم انهم كانوا موصوفين بهذه الصفة وانهم ما بقوا الان عليها والجواب عنه ان قوله كان عبارة
عن وجود الشيء في زمان ماض على سبيل الابهام ولا يدل على انقطاع طارئ بدليل قوله واستغفروا ربكم انه كان غفارا وقوله وكان الله غفورا رحيما
اذا ثبت هذا فنقول للمفسرين على هذا التقدير اقوال احدها كنتم في علم الله خير امة وثانيها كنتم في الامم الماضية الذين كانوا قبلكم مذكورين
بانكم خير امة وهو كقوله اشداء على الكفار رحماء بينهم الى قوله ذلك مثلهم في التوراة فشدتهم على الكفار امرهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر وثالثها
كنتم في اللوح المحفوظ موصوفين بانكم خير امة ورابعها كنتم منذ امنتم خير امة اخرجت للناس وخامسها قال ابو مسلم قوله كنتم خير امة
تابع لقوله فاما الذين ابيضت وجوههم والتقدير انه يقال لهم عند الخلود في الجنة كنتم في دنياكم خير امة فاستحققتم ما انتم فيه من الرحمة
وبياض الوجه بسببه ويكون ما عرض بين اول القصة واخرها كما لا يزال يعرض في القران مثله وسادسها قال بعضهم لو شاء الله لقال انتم وكان هذا
التشريف حاصلا لكلنا ولكن قوله كنتم مخصوص بقوم معينين من اصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم وهم السابقون الاولون ومن صنع مثل ما صنعوا
وسابعها كنتم منذ امنتم خير امة تنبيها على انهم كانوا موصوفين بهذه الصفة منذ كانوا • الاحتمال الثالث ان يقال كان هاهنا زايدة على
راي بعضهم في قوله كنتم خير امة وهو كقوله واذكروا اذ كنتم قليلا فكثركم وقال في موضع اخر واذكروا اذ انتم قليل مستضعفون واضمار كان واظهارها
سوا الا انها تذكر للتاكيد ووقوع الامر لا محالة قال ابن الانباري هذا القول ظاهر الاختلال لان كان يلغى توسطا وموخرا ولا يلغى مقدما تقول

العرب عبد الله كان قائم وعبد الله قائما كان على ان كان ملغاة ولا يقولون كان عبد الله قائم على الغاية الا ان سيبويه ان يريد وانما تصرف
العناية اليه والملغى لا يكون في محل العناية وايضا لا يجوز الغاء الكون في الاية لاستصحاب خبره واذا عمل الكون بالنظر فصير
لم يكن ملغى الاحتمال الرابع ان يكون كان بمعنى صار فقوله كنتم خير امة معناه صرتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف
وتنهون عن المنكر اي صرتم خير امة معناه صرتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر اي صرتم خير امة
بسبب كونكم امرين بالمعروف وناهين عن المنكر موسومين بهذه الخواص ولو امن اهل الكتاب لكان خيرا لهم يعني انكم كنتم بهذه
الخيرية بسبب هذه الخصال واهل الكتاب لو امنوا لحصلت لهم صفة الخيرية والله اعلم **المسئلة الثانية** احتج اصحابنا
بهذه الاية على ان اجماع الامة حجة وتقريره من وجهين الاول قوله تعالى ومن قوم موسى امة يهدون بالحق ثم قال في هذه الاية
كنتم خير امة فوجب بحكم هذه الاية ان يكون هذه الامة افضل من اولئك الامة الذين يهدون بالحق من قوم موسى واذا كان هو افضل
منهم وجب ان تكون هذه الامة الحكم الاباالحق اذ لو جاز في هذه الامة ان تحكم بما ليس بحق لامتنع كون هذه الامة افضل من الامة التي تهدي
بالحق لان المبطل يمنع ان يكون خيرا من المحق فثبت ان هذه الامة لا تحكم الا بالحق واذا كان كذلك كان اجماعهم حجة الوجه الثاني وهو ان
الالف واللام في لفظ المعرف ولفظ المنكر يفيد ان الاستغراق وهذا يقتضي كونهم امرين بكل معروف وناهين عن كل منكر ومتى كانوا كذلك
كان اجماعهم حقا وصدقا لامحالة فكان حجة والمباحث الكثيرة فيه ذكرناها في الاصول **المسئلة الثالثة** قال الزجاج قوله
كنتم خير امة ظاهر الخطاب فيه مع اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ولكنه عام في كل الامة وقطرب قوله كتب عليكم الصيام كتب عليكم القصاص
فان كل ذلك خطاب مع الحاضرين بحسب اللفظ ولكنه عام في حق الكل فكذا هاهنا **المسئلة الرابعة** قال القفال رحمه الله
اصل الامة الطائفة المجتمعة على الشيء فامة نبينا صلى الله عليه وسلم هم الجماعة الموصوفون بالايمان به والاقرار بنبوته وقد يقال لكل من
جمعتهم دعوة انهم امة الا ان لفظة الامة اذا اطلقت وحدها وقع على الاول وللاخر ان انه اذا قيل اجمعت الامة على كذا فهم منه الاول وقال
عليه السلام امتي لا تجتمع على الضلالة وروي انه عليه السلام يقول يوم القيامة امتي امتي فلفظة الامة في هذه المواضع واشباهها يفهم منه
المقرون بنبوته فاما اهل دعوته فانه انما يقال لهم انهم امة الدعوة ولا يطلق عليهم لفظ الامة الا بهذا الشرط اما قوله اخرجت للناس
ففيه قولان الاول انه في الامم المخرجة للناس بأجمع الاعصار فقوله اخرجت للناس اي اظهرت للناس حتى تميزت وعرفت وفصلت بهذا
وبين غيرها والثاني ان قوله للناس من تمام قوله كنتم والتقدير كنتم للناس خير امة ومنهم من قال اخرجت صلة والتقدير كنتم خير امة للناس
ثم قال تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله واعلم ان هذا الكلام مستانف والمقصود منه بيان علة تلك الخيرية كما تقول زيد
كريم يطعم الناس ويكسوهم ويقوم بما يصلحهم وبقي من الكلام انه ثبت في اصول الفقه ان ذكر الحكم مقرونا بالوصف المناسب له يدل على كون
ذلك الحكم معللا بذلك الوصف فها هنا حكم تعالى بثبوت وصف الخيرية لهذه الامة فذكر عقيب هذا الحكم هذه الطاعات اعني الامر
بالمعروف والنهي عن المنكر والايمان فوجب كون تلك الخيرية معللا بهذه العبادات وهاهنا سؤالان **السؤال الاول**
من اي وجه يقتضي الامر بالمعروف والنهي عن المنكر والايمان بالله كون هذه الامة خير الامم مع ان هذه الصفات الثلاثة كانت حاصلة
في سائر الامم والجواب قال القفال تفضيلهم على الامم الذين كانوا قبلهم انما حصل لاجل انهم يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر بالكد
الوجوه وهو القتال لان الامر بالمعروف قد يكون بالقلب واللسان وباليد واقواها ما يكون بالقتال لانه القاء النفس في اخطر القتل
واعرف المعروفات الدين الحق والايمان بالتوحيد والنبوة وانكر المنكرات الكفر بالله فكان الجهاد في الدين بمثل هذا اعظم المصارع لعرض ابطال
الغير الى اعظم المنافع وتخليصه عن اعظم المضار فوجب ان يكون الجهاد اعظم العبادات ولما كان امر الجهاد في شرعنا اقوى منه في سائر
الشرائع لا جرم صار ذلك موجبا لفضل هذه الامة على سائر الامم وهذا معنى ما روي عن ابن عباس انه قال في تفسير الاية قوله كنتم خير امة
تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله ولو امن اهل الكتاب لكان خيرا لهم منهم المؤمنون واكثرهم الفاسقون ثم قال
القفال وقاتلوا القتل على الذين لا ينكره منصف وذلك لان اكثر الناس يحبون اديانهم بسبب الالف والعادة ولهذا تراهم يقاتلون بسبب الاباطيل
التي هم مولعون بها فاذا دل على الدخول في الدين بالتخويف بالقتل دخل فيه ثم لا يزال يضعف ما في قلبه من حب الدين الباطل ويزداد
يقينا في قلبه حب الدين الحق الى ان ينتقل من الباطل الى الحق ومن استحقاق العذاب الدائم الى استحقاق الثواب الدائم **السؤال**
الثاني لم قدم الامر بالمعروف والنهي عن المنكر على الايمان بالله في الذكر مع ان الايمان لا بد وان يكون مقدما على كل الطاعات والجواب
ان الايمان بالله امر مشترك فيه من جميع الامم المحقة ثم انه تعالى فضل هذه الامة على سائر الامم بكذا فيمتنع ان يكون المؤثر في حصول هذه الخيرية
هو الايمان الذي هو القدر المشترك بين الكل بل المؤثر فيه هذه الزيادة هو كون هذه الامة اقوى حالا في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر من سائر
الامم فاذن المؤثر في هذه الخيرية هو الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واما الايمان بالله فهو شرط لتاثير هذا المؤثر في هذا الحكم لانه ما لم يوجد
الايمان لم يصر شيء من الطاعات موثرا بأصفة الحسنة فثبت ان الموجب لهذه الخيرية هو كونهم امرين بالمعروف ناهين عن المنكر واما الايمان فصار
ذلك شرط التاثير والمؤثر الصحيح لا يؤثر من غير شرط التاثير فلهذا السبب قدم الله تعالى ذكر الامر بالمعروف والنهي عن المنكر على ذكر الايمان **السؤال**
الثالث لم اكتفى بذكر الايمان بالله ولم يذكر الايمان بالبعث مع انه لا بد منه والجواب الايمان بالله يستلزم الايمان بالبعث لان الايمان بالله لا

يحصل الا اذا حصل الايمان بكونه صادقا والايمان بكونه صادقا لا يحصل الا اذا كان الذي اظهر المعجز على وفق دعواه صادقا لان المعجز
قائم مقام التصديق بالقول فلما شاهدنا ظهور المعجز على وفق دعوى محمد صلى الله عليه وسلم كان من ضرورة الايمان بالله الايمان بنبوة محمد صلى
الله عليه وسلم فكان الاقتصار على ذكر الايمان بالله تنبيها على هذه الدقيقة ثم قال تعالى ولو امن اهل الكتاب لكان خيرا لهم وفيه وجهان الاول
ولو امن اهل الكتاب بهذا الدين الذي لاجله حصلت الخيرية لاتباع محمد عليه السلام لحصلت هذه الخيرية ايضا لهم فالمقصود من هذا الكلام
ترغيب اهل الكتاب في هذا الدين ه الثاني ان اهل الكتاب انما اثروا دينهم على دين الاسلام حبا للرياسة واستتباع العوام ولو امنوا لحصلت لهم
الرياسة في الدنيا مع الثواب العظيم في الاخرة وكان ذلك خيرا لهم مما قنعوا به واعلم انه تعالى اتبع هذا الكلام بجملتين على سبيل الابتداء من غير عاطف
احداهما قوله منهم المومنون واكثرهم الفاسقون وثانيهما قوله لن يضروكم الا اذى وان يقاتلوكم يولوكم الادبار ثم لا ينصرون قال صاحب
الكشاف هما كلامان واردان على طرف الاستطراد عند اجراء ذكر اهل الكتاب كما يقول القائل وعلى ذكر فلان فان من شانه كيت وكيت وكذلك جاءا
من غير عاطف اما قوله منهم المومنون واكثرهم الفاسقون ففيه سوالان **السوال الاول** الالف واللام في قوله المومنون
للاستغراق او للمعهود السابق والجواب بل المعهود السابق والمراد عبد الله بن سلام ورهطه من اليهود والنجاشي ورهطه من النصارى
السوال الثاني الوصف انما يذكر للمبالغة فاي مبالغة تحصل في وصف الكافر بانه فاسق والجواب الكافر قد يكون عدل دينه
وقد يكون فاسق دينه فيكون مردود الطوايف كلهم لان المسلمين لا يقبلونه لكفره والكفار لا يقبلونه لكونه فاسقا فيما بينهم فكانه قيل اهل الكتاب
فريقان منهم من امن والذين ما امنوا فهم فاسقون في اديانهم فليسوا من يجب الاقتداء بهم البتة عند احد من العقلاء اما قوله تعالى لن يضروكم
الا اذى فاعلم انه تعالى لما رغب المومنين في التصلب في ايمانهم وترك الالتفات الى اقوال الكفار وافعالهم بقوله كنتم خير امة رغبهم فيه من
وجه اخر وهو انه لا قدرة لهم على الاضرار بالمسلمين الا بالقليل من القول الذي لا عبرة به ولو انهم قاتلوا المسلمين صاروا منهزمين مخذولين
واذا كان كذلك لم يجب الالتفات الى اقوالهم وافعالهم وكل ذلك تقرير لما تقدم من قوله ان تطيعوا فريقا من الذين اوتوا الكتاب فهذا
وجه النظم فاما قوله لن يضروكم الا اذى فمعناه انه ليس على المسلمين من كفار اهل الكتاب ضرر وانما منتهى امرهم ان يودوكم باللسان
اما بالطعن في محمد وعيسى عليهما الصلاة والسلام واما باظهار كلمة الكفر كقولهم عزير ابن الله والمسيح ابن الله وثالث ثلاثة واما تحريف نصوص
التوراة والانجيل واما بالقاء الشبه في الاسماع واما بتخويف الضعفة من المسلمين ومن الناس من قال ان قوله الا اذى استثناء منقطع وهو
بعيد لان كل الوجوه المذكورة توجب وقوع الغم في قلوب المسلمين والغم ضرر فالتقدير لا يضروكم الا الضرر الذي هو الاذى فهو استثناء
صحيح والمعنى لن يضروكم الا ضررا يسيرا والاذى وقع موقع الضرر والاذى مصدر اذيت الشيء اذى ثم قال تعالى وان يقاتلوكم يولوكم الادبار
وهو اخبار بانهم لو قاتلوا المسلمين لصاروا منهزمين مخذولين ثم لا ينصرون اي انهم بعد صيرورتهم منهزمين لا يحصل لهم شوكة ولا قوة البتة
ومثله قوله تعالى ولئن قوتلوا لا ينصرونهم ولئن نصروهم ليولن الادبار ثم لا ينصرون ه وقوله قل للذين كفروا ستغلبون وتحشرون الى
جهنم وقوله نحن جميع منتصر سيهزم الجمع ويولون الدبر وكل ذلك وعد بالفتح والنصر واعلم ان هذه الاية اشتملت على الاخبار عن غيوب كثيرة
منها ان المومنين امنون من ضررهم ومنها انهم لو قاتلوا المومنين لانهزموا ه ومنها انه لا يحصل لهم قوة وشوكة بعد الانهزام وكل هذه الاخبار
وقع كما اخبر الله عنها فان اليهود لم يقاتلوا الا انهزموا وما اقدموا على محاربة وطلب رياسة الا خذلوا وكل ذلك اخبار من الغيب فيكون معجزا
وههنا سوالات **السوال الاول** هب ان اليهود كذلك لكن النصارى ليسوا كذلك فهذا يقدح في صحة هذه الايات قلنا هذه الايات
مخصوصة باليهود واسباب النزول يدل على ذلك فزال هذا الاشكال **السوال الثاني** هلا جزم قوله لا ينصرون قلنا
عدل به عن حكم الجزاء الى الاخبار ابتداء كانه قيل اخبركم انهم لا ينصرون والفايدة فيه انه لو جزم لكان نفي النصر مقيدا بمقاتلتهم
كتولية الادبار وحين وقع كان نفي النصر وعدا مطلقا كانه قال ثم شانهم وقصتهم التي اخبركم عنها وابشركم بها بعد التولية انهم لا
يجدون النصرة بعد ذلك قط بل يبقون في الذلة والمهانة ابدا دايما **السوال الثالث** ما الذي عطف عليه قوله
ثم لا ينصرون الجواب هو جملة الشرط والجزاء كانه قيل اخبركم انهم ان يقاتلوكم ينهزموا ثم اخبركم انهم لا ينصرون وانما ذكر لفظ ثم
لافادة معنى التراخي في المرتبة لان الاخبار بتسليط الخذلان عليهم اعظم من الاخبار بتوليتهم الادبار **السوال الرابع**
ضربت عليهم الذلة واعلم انه تعالى لما بين انهم ان قاتلوا رجعوا مخذولين غير منصورين ذكر انهم مع ذلك قد ضربت عليهم الذلة
وفي الاية مسايل **المسالة الاولى** قد ذكرنا تفسير هذه اللفظة في سورة البقرة والمعنى جعلت الذلة ملصقة بهم كالشيء
يضرب على الشيء فيلصق به ومنه قولهم ما هذا على نصرته لازب ومنه تسمية الخراج ضريبة **المسالة الثانية** الذلة هي
الذل وفي المراد بهذا الذل اقوال ه الاول وهو الاقوى ان المراد ان يحاربوا ويقتلوا وتغنم اموالهم وتسبى ذراريهم وتملك اراضيهم
فهو كقوله تعالى اقتلوهم حيث ثقفتموهم ثم قال تعالى الا بحبل من الله والمراد الا بعهد وعصمة وذمام من الله ومن المومنين لان عند ذلك
تزول هذه الاحكام فلا قتل ولا غنيمة ولا سبي ه والثاني ان هذه الذلة هي الجزية وذلك لان ضرب الجزية عليهم يوجب الذلة والصغار
والثالث ان المراد من هذه الذلة انك لا ترى فيهم ملكا قاهرا ولا رئيسا معتبرا بل مستخفون في جميع البلاد ذليلون مهينون واعلم انه لا
يمكن ان يقال المراد من الذلة هو الجزية فقط او هذه المهانة فقط لان قوله الا بحبل من الله يقتضي زوال تلك الذلة عند حصول

هذا الحبل لانه يزول شي من ذلك عند هذا الحبل فامتنع حمل الذلة على الجزية فقط والجزية والصغار والدناة منقطع وهو قول
محمد بن جرير الطبري فقال اليهود قد ضربت عليهم الذلة سوا كانوا على عهد من الله او لم يكونوا فلا يخرجون بهذا الاستثنا من
الذلة الى العزة فقوله الا بحبل من الله تقديره لكن قد يعتصمون بحبل من الله وحبل من الناس واعلم ان هذا ضعيف لان حمل لفظ الا
على لكن خلاف الظاهر وايضا اذا حملنا الكلام على ان المراد لكن قد يعتصمون بهذه الاشيا لاجل الحذر عنه والاضمار خلاف الاصل ولا يصار
الى هذه الاشيا الا عند الضرورة فاذا كان لا ضرورة هاهنا الى ذلك كان المصير اليه غير جايز بل هاهنا وجه اخر وهو ان يحمل الذلة على كل
هذه الاشيا اعني القتل والاسر وسبي الذراري واخذ المال والحاق الصغار والمهانة ويكون فايدة الاستثنا هو انه لا يبقى مجموع هذه الاحكام
وذلك لا ينافي بقا بعض هذه الاحكام وهو اخذ القليل من اموالهم الذي هو مسمى بالجزية وبقا المهانة والحقارة والصغار فيهم فهذا هو
القول في هذا الموضع وقوله اينما ثقفوا اي وجدوا وصودفوا يقال ثقفت فلانا في الحرب اي ادركته وقد مضى الكلام فيه عند قوله حيث
ثقفتموهم **المسئلة الثالثة** قوله الا بحبل من الله فيه وجوه • الاول قال الفرا التقدير الا ان يعتصموا بحبل من الله وانشد
واتني بحبليها فصدت مخافة وفي الحبل روعا الفواد فروق • واعترضوا عليه فقالوا لا يجوز حذف الموصول وابقا صلته لان الموصول
هو الاصل والصلة فرع فيجوز حذف الفرع لدلالة الاصل عليه اما حذف الاصل وابقا الفرع فهو غير جايز الثاني ان هذا الاستثنا واقع
على طريق المعنى لان معنى ضرب الذلة لزومها اياهم على اشد الوجوه بحيث لا يفارقهم ولا ينفك عنهم فكانه قيل لا ينفك عنهم الذلة ولن يتخلصوا
عنها الا بحبل من الله وحبل من الناس الثالث ان يكون البا بمعنى مع كقوله اخرج بنا نفعل كذا اي معنا والتقدير الا مع حبل من الله **المسئلة
الرابعة** المراد من حبل الله عهده وقد ذكرنا فيما تقدم ان العهد انما سمي الحبل لان الانسان لما كان قبل العهد خايفا صار ذلك الخوف
مانعا له من الوصول الى مطلوبه فاذا حصل العهد توصل بذلك العهد الى الوصول الى مطلوبه فصار ذلك سببا بالحبل الذي من تمسك به
تخلص من خوف الضرر فان قيل انه عطف على حبل الله حبلا من الناس وذلك يقتضي المغايرة فكيف هذه المغايرة قلنا قال بعضهم حبل الله هو الاسلام
وحبل الناس هو العهد والذمة وهذا بعيد لانه لو كان المراد ذلك لقال او حبل من الناس وقال اخرون المراد بكلي الحبلين العهد والذمة
والامان وانما ذكر تعالى الحبلين لان الامان الماخوذ من المومنين هو الامان الماخوذ باذن الله وهذا عندي ايضا ضعيف والذي عندي فيه ان
الامان الحاصل للذمي قسمان احدهما الذي نص الله عليه وهو اخذ الجزية والثاني الذي فوض الى راي الامام فيزيد فيه تارة وينقص بحسب
الاجتهاد فالاول هو المسمى بحبل الله والثاني هو المسمى بحبل المومنين والله اعلم ثم قال وباوا بغضب من الله وقد ذكرنا ان معناه انهم مكثوا ولبثوا
وداموا في غضب الله واصل ذلك ماخوذ من المبوا وهو المكان ومنه تبوا فلان منزل كذا وبواته اياهم والمعنى انهم مكثوا في غضب من الله وحلوا
فيه وسوا قولك حل بهم الغضب وحلوا به ثم قال وضربت عليهم المسكنة والاكثرون حملوا المسكنة على الجزية وهو قول الحسن قال وذلك لانه
تعالى اخرج المسكنة عن الاستثنا وذلك يدل على انها باقية عليهم غير زايلة عنهم والباقي عليهم ليس الا الجزية وقال اخرون المراد بالمسكنة ان
اليهودي يظهر من نفسه الفقر وان كان غنيا موسرا وقال بعضهم هذا اختيار من الله سبحانه بانه جعل اليهود رزقا للمسلمين فيصيرون مساكين
ثم انه تعالى لما ذكر هذه الانواع من الوعيد قال ذلك بانهم كانوا يكفرون بايات الله ويقتلون الانبيا بغير حق والمعنى انه تعالى الصق باليهود ثلاثة
انواع من المكروهات اولها جعل الذمة لازمة • وثانيها جعل غضب الله لازما لهم • ثالثها جعل المسكنة لازمة لهم ثم بين في هذه الاية ان
العلة لالصاق هذه الاشيا المكروهة انهم كانوا يكفرون بايات الله ويقتلون النبيين بغير حق وهاهنا سوالات **السوال الاول**
هذه الذلة والمسكنة انما التصقت باليهود بعد ظهور دولة الاسلام والذين قتلوا الانبيا بغير حق هم الذين كانوا قبل محمد صلى الله عليه وسلم بادوار
واعصار فعلى هذا الموضع الذي حصلت فيه العلة وهو قتل الانبيا لم تحصل فيه تلك العقوبة وكان الاشكال لازما الجواب عنه ان هولا المتاخرين
وان كان لم يصدر عنهم قتلهم الانبيا عليهم السلام لكنهم كانوا راضين بذلك فان اسلافهم هم الذين قتلوا الانبيا وهولا المتاخرون كانوا
راضين بفعل اسلافهم فنسب ذلك الفعل اليهم من حيث كان ذلك القبيح فعلا لابايهم واسلافهم مع انهم كانوا مصوبين لاسلافهم في تلك الافعال
السوال الثاني لم كرر قوله بما عصوا وما الحكمة فيه ولا يجوز ان يقال التكرير للتاكيد لان التاكيد يجب ان يكون بشي اقوى من الموكد
والعصيان اقل حالا من الكفر فلم يجز تاكيد الكفر بالعصيان والجواب من وجهين الاول ان علة الذلة والغضب والمسكنة في الكفر وقتل الانبيا
وعلة الكفر وقتل الانبيا هي المعصية وذلك لانهم لما توغلوا في المعاصي والذنوب فكانت ظلمات المعاصي تتزايد حالا فحالا ونور الايمان يضعف
حالا فحالا ولم يزل كذلك الى ان بطل نور الايمان وخلصت ظلمة الكفر واليه الاشارة بقوله كلا بل ران على قلوبهم فقوله ذلك بما عصوا اشارة الى
علة العلة ولهذا المعنى قال ارباب المعاملات من ابتلي بترك الاداب وقع في ترك السنن ومن ابتلي بترك السنن وقع في ترك الفريضة ومن ابتلي
بترك الفريضة وقع في استحقار الشريعة ومن ابتلي بذلك وقع في الكفر الثاني يحتمل ان يريد بقوله بانهم كانوا يكفرون من تقدم منهم
ويريد بقوله ذلك بما عصوا من حضر منهم في زمان الرسول صلى الله عليه وسلم وعلى هذا يلزم التكرار فكانه تعالى بين علة عقوبة من تقدم
ثم بين ان من تاخر لما تبع من تقدم كان لاجل معصيته وعداوته مستوجبا لمثل عقوبتهم حتى يظهر للخلق ان ما انزله الله بالفريقين من البلا والمحنة
ليس الا من باب العدل والحكمة **قوله تعالى** ليسوا سوا من اهل الكتاب امة قايمة يتلون ايات الله اناء
الليل وهم يسجدون في الاية مسايل **المسئلة الاولى** اعلم ان في قوله ليسوا سوا قولان احدهما ان قوله ليسوا سوا كلام تام وقوله من اهل

الكتاب امة قائمة كلام مستانف لبيان قوله ليسوا سوا كما وقع قوله تامرون بالمعروف بيانا لقوله كنتم خير امة والمعنى ان اهل الكتاب
الذين سبق ذكرهم ليسوا سوا وهو تقرير لما تقدم من قوله منهم المومنون واكثرهم الفاسقون ثم ابتدا فقال من اهل الكتاب امة قائمة
وعلى هذا القول احتمالان احدهما انه لما قال من اهل الكتاب امة قائمة كان تمام الكلام ان يقال ومنهم امة مذمومة الا
انه اضمر ذكر الامة المذمومة على مذهب العرب من ان ذكرنا احد الضدين يغني عن ذكر الضد الاخر وتحقيقه ان الضدين
يعلمان معا فذكر احدهما يستقل بافادة العلم بهما فلا جرم يحسن اهمال الضد الاخر قال ابو ذويب دعاني اليها
القلب اني لامرها مطيع فما ادري ارشد طلالها اراد ام غي فاكتفى بذكر الرشد عن ذكر الغي وهذا قول الفرا وابن الانباري
وقال الزجاج لا حاجة الى اضمار الامة المذمومة لان ذكر الامة المذمومة جرى فيما قبل هذه الاية فلا حاجة الى اضمارها مرة اخرى
ولانا قد ذكرنا انه لما كان العلم بالضدين معا يقتضي العلم بالاخر كان ذكر احدهما مغنيا عن ذكر الاخر وهذا كما يقال زيد وعبد الله
لا يستويان زيد عاقل دين ذكي فيعني هذا ان يقال وعبد الله ليس كذلك فكذا هاهنا لما تقدم قوله ليسوا سوا اغنى ذلك عن الاضمار
والقول الثاني ان قوله ليسوا سوا كلام غير تام ولا يجوز الوصف عنده بل هو متعلق بما بعده والتقدير ليسوا سوا امة قائمة وامة مذمومة
قائمة رفع بليس وانما قيل ليسوا على مذهب من يقول اكلوني البراغيث وعلى هذا التقدير لا بد من اضمار الامة المذمومة وهو اختيار ابي
عبيدة الا ان اكثر النحويين ذكروا هذا القول لاتفاق الاكثرين على ان قوله اكلوني البراغيث وامثالها ركيكة والله اعلم المسئلة
الثانية يقال فلان وفلان سوا اي متساويان وقوم سوا الا انه مصدر لا يثنى ولا يجمع ومضى الكلام في سوا في اول سورة البقرة المسئلة
الثالثة في المراد باهل الكتاب قولان الاول وعليه الجمهور ان المراد منه الذين امنوا بموسى وعيسى عليهما السلام روي انه لما اسلم عبد الله بن
سلام واصحابه قال لهم بعض كبار اليهود لقد كفرتم وخسرتم فانزل الله تعالى لبيان فضلهم هذه الاية وقيل انه تعالى لما وصف اهل الكتاب
في الايات المتقدمة بالصفات المذمومة ذكر هذه الاية لبيان ان كل اهل الكتاب ليسوا كذلك بل فيهم من يكون موصوفا بالصفات الحميدة
والخصال المرضية قال الثوري بلغني انها نزلت في قوم كانوا يصلون ما بين المغرب والعشا وعن عطا انها نزلت في اربعين من اهل نجران
واثنين وثلاثين من الحبشة وثمانية من الروم كانوا على دين عيسى وصدقوا بمحمد عليه السلام والقول الثاني ان يكون المراد باهل الكتاب
كل من اوتي الكتاب من اهل الاديان وعلى هذا القول يكون المسلمين من جملتهم وقال تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا
ومما يدل على هذا ما روي ابن مسعود ان النبي صلى الله عليه وسلم اخر صلاة العشا ثم خرج الى المسجد فاذا الناس ينتظرون الصلاة فقال
اما انه ليس من اهل الاديان احد يذكر الله هذه الساعة غيركم وقرا هذه الاية قال القفال رحمه الله ولا يبعد ان يقال اولئك هم الحاضرون
كانوا نفرا من مومني اهل الكتاب فقيل ليس يستوي من اهل الكتاب هولاء الذين امنوا بمحمد صلى الله عليه وسلم فاقاموا صلاة العتمة في الساعة
التي ينام فيها غيرهم من اهل الكتاب الذين لم يومنوا ولا يبعد ايضا ان يقال المراد كل من امن بمحمد صلى الله عليه وسلم فسماهم الله باهل الكتاب
كانه قيل اولئك الذين سموا انفسهم باهل الكتاب حالهم وصفتهم تلك الخصال الذميمة والمسلمون الذين سماهم الله باهل الكتاب حالهم
وصفتهم هكذا فكيف يستويان فيكون الغرض من هذه الاية تقرير فضيلة اهل الاسلام تاكيدا لما تقدم من قوله كنتم خير امة وهو كقوله افمن
كان مومنا كمن كان فاسقا لا يستوون اعلم انه تعالى مدح الامة المذكورة في هذه الاية بصفات ثمانية المسئلة الرابعة انها قائمة
وفيها اقوال الاول انها قائمة في الصلاة يتلون ايات الله اناء الليل فعبر عن تهجدهم بتلاوة القران في ساعات الليل وهو كقوله والذين
يبيتون لربهم سجدا وقياما وقوله ان ربك يعلم انك تقوم ادنى من ثلثي الليل وقوله قم الليل وقوله وقوموا لله قانتين والذي يدل على ان
المراد من هذا القيام في الصلاة قوله وهم يسجدون والظاهر ان السجدة لا تكون الا في الصلاة والقول الثاني في تفسير كونها قائمة انها ثابتة
على التمسك بالدين الحق ملازمة له غير مضطربة في التمسك كقوله الا ما دمت عليه قائما اي لازما لاقتضائها ثابتا على المطالبة مستقصيا
فيها ومنه قوله تعالى قائما بالقسط واقول ان هذه الاية دلت على كون المسلم قائما بحق العبودية وقوله قائما بالقسط يدل على ان المولى قائم
بحق الربوبية في العدل والاحسان فتمت المعاهدة بفضل الله تعالى كما قال اوفوا بعهدي اوف بعهدكم وهذا قول الحسن واحتج عليه بما روي
ان عمر بن الخطاب قال يا رسول الله ان ناسا من اهل الكتاب يحدثوننا بما يعجبنا فلو كتبناها فغضب صلى الله عليه وسلم وقال او متهوكون انتم يا ابن
الخطاب كما تهوكت اليهود قال الحسن متحيرون مترددون اما والذي نفسي بيده لقد اتيتكم بها بيضا نقية وفي رواية اخرى قال عند ذلك انكم
لم تكلفوا ان تعملوا بما في التوراة والانجيل وانما امرتم ان تومنوا بهما وتفوضوا علمهما الى الله تعالى وكلفتم ان تومنوا بما انزل الله علي في هذا
الوحي غدوة وعشيا والذي نفس محمد بيده لو ادركني ابرهيم وموسى وعيسى لامنوا بي واتبعوني فهذا الخبر يدل على ان الثبات على هذا الدين
واجب وعدم التعلق بغيره واجب فلا جرم مدحهم الله في هذه الاية بذلك فقال من اهل الكتاب امة قائمة القول الثالث امة قائمة
اي مستقيمة عادلة من قولك المت العود فقام بمعنى استقام وهذا كالتقرير كقوله كنتم خير امة الصفة الثانية قوله تعالى يتلون ايات
الله اناء الليل وفيه مسائل المسئلة الاولى يتلون ويومنون في محل الرفع صفتان لقوله امة اي امة قائمة تالون مومنون
التلاوة القراءة واصل الكلمة من الاتباع فكان التلاوة وهي اتباع اللفظ اللفظ المسئلة الثانية
ايات الله قد يراد بها ايات القران وقد يراد بها اصناف مخلوقاته التي هي دالة على ذاته وصفاته والمراد هاهنا الاول المسئلة الثالثة

آناء الليل اصلها في اللغة الاوقات والساعات وواحدها انا مثل معا وامعا وامي مثل نحي وانحا مكسورة الاول ساكن الثاني قال القفال رحمه الله
كان الثاني ماخوذ منه لانه انتظار الساعات والاوقات وفي الخبر ان النبي صلى الله عليه وسلم قال للرجل الذي اخر المجي الى الجمعة اذنت واتيت
اي دافعت الاوقات الصفة الثالثة قوله وهم يسجدون وفيه وجوه الاول يحتمل ان يكون حالا من التلاوة كانهم يقرون القراة في السجدة
مبالغة في الخضوع والخشوع الا ان القفال رحمه الله روى في تفسيره حديثا ان ذلك غير جايز وهو قوله عليه السلام الا اني نهيت ان اقرا راكعا
وساجدا . الثاني يحتمل ان يكون كلاما مستقلا والمعنى انهم يقومون تارة ويسجدون تارة يبتغون الفضل والرحمة بانواع ما يكون في الصلاة من
الخضوع لله تعالى وهو كقوله والذين يبيتون لربهم سجدا وقياما . وقوله امن هو قانت اناء الليل ساجدا وقايما يحذر الاخرة ويرجوا رحمة ربه قال
الحسن يرجح راسه بقدميه وقدميه براسه هذا على معنى ارادة الراحة وازالة التعب واحداث النشاط . الثالث يحتمل ان يكون المراد
بقوله وهم يسجدون انهم يصلون وصفهم بالتهجد بالليل والصلاة تسمى سجودا وسجدة وركعة وتسبيحا وسبحة قال تعالى واركعوا مع الراكعين اي
صلوا وقال فسبحان الله حين تمسون وحين تصبحون والمراد الصلاة . الرابع يحتمل ان يكون المراد بقوله وهم يسجدون اي يخضعون ويخشعون لله لان
العرب يسمي الخشوع سجودا كقوله ولله يسجد ما في السموات وما في الارض وكل هذه الوجوه ذكرها القفال رحمه الله **المسئلة الرابعة**
قوله يومنون بالله واليوم الاخر . واعلم ان اليهود كانوا ايضا يقومون في الليالي للتهجد وقراة التوراة فلما مدح المومنين بالتهجد وقراة القران
اردف ذلك بقوله يومنون بالله واليوم الاخر وقد بينا ان الايمان بالله يستلزم الايمان بجميع انبيايه ورسله واليوم والايمان باليوم الاخر
يستلزم الحذر من المعاصي وهولاء اليهود ينكرون انبياء الله ولا يحترزون عن معاصي الله فلم يحصل لهم الايمان بالمبدا والمعاد
واعلم ان كمال الانسان في ان يعرف الحق لذاته والخير لاجل العمل به وافضل الاعمال الصلاة وافضل الاذكار ذكر الله وافضل المعارف
معرفة المبدا ومعرفة المعاد فقوله يتلون ايات الله اناء الليل وهم يسجدون اشارة الى الاعمال الصالحة الصادرة عنهم وقوله يومنون
بالله واليوم الاخر اشارة الى افضل المعارف الحاصلة في قلوبهم فكان هذا اشارة الى كمال حالهم في القوة العملية وفي القوة النظرية وذلك
اكمل احوال الانسان وهو المرتبة التي يقال لها انها اخر درجات الانسانية واول درجات الملايكة الصفة الخامسة قوله ويامرون
بالمعروف **المسئلة الخامسة** قوله وينهون عن المنكر واعلم ان العناية القصوى في الكمال ان يكون تاما وفوق التمام فكون
الانسان تاما ليس الا في كمال قوته العملية وقوته النظرية وقد تقدم ذكره وكونه فوق التمام ان يسعى في تكميل الناقصين وذلك بطريقين
اما بارشادهم الى ما ينبغي وهو الامر بالمعروف او بمنعهم عما لا ينبغي وهو النهي عن المنكر قال ابن عباس يامرون بالمعروف اي بتوحيد الله ونبوة
محمد صلى الله عليه وسلم واعلم ان لفظ المعروف والمنكر مطلق فلم يجز تخصيصه بغير دليل فهو يتناول كل معروف وكل منكر الصفة
السابعة قوله ويسارعون في الخيرات وفيه وجهان احدهما انهم يتبادرون اليها خوف الفوت بالموت والاخر يعملونها
غير متثاقلين فان قيل اليس ان العجلة مذمومة قال عليه السلام العجلة من الشيطان والتاني من الرحمن فما الفرق بين السرعة
وبين العجلة قلنا السرعة مخصوصة بان تقدم ما ينبغي تقديمه والعجلة مخصوصة بان تقدم ما لا ينبغي تقديمه فالمسارعة
مخصوصة بفرط الرغبة فيما يتعلق بالدين لان من رغب في الامر اثر الفوز على التراخي قال تعالى سارعوا الى مغفرة من ربكم وايضا
العجلة ليست مذمومة على الاطلاق بدليل قوله تعالى وعجلت اليك رب لترضى الصفة الثامنة قوله واوليك من الصالحين
والمعنى واوليك الموصوفين بما وصفوا به من جملة الصالحين الذي صلحت احوالهم عند الله ورضيهم واعلم ان الوصف بذلك غاية
المدح ويدل عليه القران والمعقول اما القران فهو ان الله تعالى مدح بهذا الوصف اكابر الانبيا عليهم السلام فقال بعد ذكر
اسماعيل وادريس وذا الكفل وغيرهم وادخلناهم في رحمتنا انهم من الصالحين وذكر حكاية عن سليمان عليه السلام انه قال وادخلني برحمتك
في عبادك الصالحين وقال فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المومنين واما المعقول فهو ان الصلاح ضد الفساد فكل ما لا ينبغي ان
يكون فهو فساد سوا كان ذلك في العقايد او في الاعمال فاذا كان كل ما حصل من باب ما ينبغي ان يكون فقد حصل الصلاح فكان الصالح
دالا على اكمل الدرجات ثم انه تعالى لما ذكر هذه الصفات الثمانية قال وما تفعلوا من خير فلن تكفروه وفيه مسايل
المسئلة الاولى قرا حمزة والكساي وحفص عن عاصم وما تفعلوا من خير فلن تكفروه بالياء على المغايبة لان الكلام متصل
بما قبله من ذكر مومني اهل الكتاب يتلون ويسجدون ويومنون ويامرون بالمعروف ويسارعون ولن يضيع لهم ما يعملون والمقصود
ان جهال اليهود لما قالوا لعبد الله بن سلام انكم خسرتم بسبب هذا الايمان قال تعالى بل فازوا بالدرجات العظمى فكان المقصود
تعظيمهم ليزول عن قلبهم اثر كلام اوليك الجهال ثم هذا وان كان بحسب اللفظ الى ما تقدم ذكره من مومني اهل الكتاب فان ساير
الخلق يدخلون فيه نظرا الى العلة واما الباقون فانهم قراوا بالتاء على سبيل المخاطبة لفوايد اخطاب لجميع المومنين على معنى ان
افعال مومني اهل الكتاب ذكرت ثم قال وما تفعلوا من خير معاشر المومنين الذين من جملتكم هولاء فلن تكفروه والفايدة ان يكون حكم
هذه الاية عامة بحسب اللفظ في حق جميع المكلفين ومما يوكد ذلك ان نظاير هذه الاية جات مخاطبة لجميع الخلايق من غير تخصيص
بقوم دون قوم كقوله وما تفعلوا من خير يعلمه الله وما تفعلوا من خير تجدوه عند الله واما ابو عمرو فالمنقول عنه انه كان يقرا هذه الاية
بالقراتين **المسئلة الثانية** فلن تكفروه اي لن يمنعوا ثوابه وجزاه وانما سمي منع الخيرات كفرا وسمي منعه كفرا لوجهين الاول

انه تعالى سمى ايصال الجزاء شكرا وسمى منعه كفرا والثانى ان الكفر بحسب اللغة هو الستر فسمى منع الجزاء كفرا لانه بمنزلة الجحد والستر فان قيل قال تعالى فلن نكفروه فعداه الى مفعولين مع ان شكر وكفر لا يتعديان الا الى واحد يقال شكر النعمة وكفرها فالجواب انا بينا ان معنى الكفر هاهنا هو المنع والحرمان فكان كانه قال فلن تحرموه ولن يمنعوا جزاءه **المسئلة الثالثة** احتج النابلون بالموازنة من الزائدين الى الاحباط بهذه الاية فقالوا صريح هذه الاية يدل على انه لابد من وصول اثر فعل العبد اليه فلو احبط ولم يحبط من الحبط بمقداره شئ لبطل مقتضى هذه الاية وتطبيق هذه الاية قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره تعالى الله عليم بالمتقين والمعنى انه تعالى لما اخبر عن عدم الحرمان اقام ما يجري مجرى الدليل عليه وهو ان عدم ايصال الثواب والجزاء اما ان يكون للسهو والنسيان وذلك محال في حقه لانه اله جميع المحدثات فاسم الله يدل على عدم العجز والجهل والحاجة وقوله عليم يدل على عدم الجهل واذا انتفت هذه الصفات امتنع المنع من الجزاء الا ان منع الحق لابد وان يكون لاجل هذه الامور والله اعلم وانما قال عليم بالمتقين مع انه عالم بالكل بيان للمتقين بجزيل الثواب ودلالة على انه لا يجوز عنده الا اصل التقوى **قوله تعالى** ان الذين كفروا لن تغني عنهم اموالهم ولا اولادهم من الله شيئا واولئك اصحاب النار هم فيها خالدون اعلم انه تعالى يذكر في هذه الاية ثلث مرات احوال الكافرين في كيفية العقاب واحوال المؤمنين بالثواب جامعا بين الوعد والترغيب والوعيد والترهيب فلما وصف امر المؤمنين بما تقدم من الصفات الحسنة اتبعه تعالى بوعيد الكفار فقال ان الذين كفروا لن تغني عنهم اموالهم ولا اولادهم وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** في قوله ان الذين كفروا قولان الاول المراد منه بعض الكفار وهم القائلون بهذا القول ذكروا وجوها احدها قال ابن عباس يريد قريظة والنضير وذلك لان مقصود رؤسا اليهود في معاندة الرسول ما كان الا المال والدليل عليه قوله تعالى ولتسمعن من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم ومن الذين اشركوا اذى كثيرا وان تصبروا وتتقوا فان ذلك من عزم الامور فبين ان اكثر ما يتأذى به الرسول صلى الله عليه وسلم انما هو بسبب المال والانفس وثانيها انها نزلت في مشركي قريش فان ابا جهل كان كثير الافتخار بماله ولهذا السبب نزل فيه قوله وكم اهلكنا قبلهم من قرن هم احسن اثاثا ورئيا وقوله فليدع ناديه سندع الزبانية وثالثها انها نزلت في ابي سفيان فانه انفق مالا كثيرا على المشركين يوم بدر واحد يبا عداوة النبي عليه السلام والقول الثاني ان الاية عامة في حق جميع الكفار وذلك لانهم كلهم كانوا يفتخرون بكثرة الاموال وكانوا يغيرون على الرسول صلى الله عليه وسلم واتباعه بالنهب وكان من جملة شبههم ان قالوا لو كان محمد على الحق لما تركه ربه في هذا الفقر والشدة ولان اللفظ عام ولا دليل يوجب التخصيص فوجب اجراؤه على عمومه وللاولين ان يقولوا انه تعالى قال بعد هذه الاية مثل ما ينفقون بخصوص بعض الكفار فوجب ان يكون هذا ايضا مخصوصا **المسئلة الثانية** انما خص تعالى الاموال والاولاد بالذكر لان انفع الجمادات هو الاموال وانفع الحيوانات هو الولد ثم بين تعالى ان الكافر لا ينتفع بهما البتة في الاخرة وذلك يدل على عدم انتفاعه بسائر الاشياء بطريق الاولى وتطبيق قوله تعالى يوم لا ينفع مال ولا بنون الا من اتى الله بقلب سليم وقوله واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا الاية وقوله فلن يقبل من احدهم ملء الارض ذهبا ولو افتدى به وقوله وما اموالكم ولا اولادكم بالتي تقربكم عندنا زلفى والمباين تعالى انه لا انتفاع لهم باموالهم ولا باولادهم قال واولئك اصحاب النار هم فيها خالدون واعلم ان اصحابنا بهذه الاية على ان عصاة اهل الصلاة لا يبقون في النار ابدا فقال واولئك اصحاب النار كلمة تنبيه للحصر فانه يقال اولئك اصحاب زيد لا غير هم وهم المعدودون به دون غيرهم ولما افادت هذه الكلمة معنى الحصر ثبت ان الخلود في النار ليس الا للكافر **قوله تعالى** مثل ما ينفقون في هذه الحياة الدنيا كمثل ريح فيها صر اصابت حرث قوم ظلموا انفسهم فاهلكته اعلم انه تعالى لما بين ان اموال الكفار لا تغني عنهم شيئا من عذاب الله ربما انفقوا اموالهم في وجوه الخير ان فيخطر ببال انسان انهم ينتفعون بذلك فاخبر تعالى في هذه الاية تلك الشبهة وبين انهم لا ينتفعون بتلك الانفاقات وان كانوا قد قصدوا بها وجه الله وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** في المثل الشبه الذي يصير كالعلم لكثرة استعماله فيما يشبه به وحاصل الكلام ان كفرهم يبطل ثواب نفقتهم كما ان الريح الباردة تهلك الزرع فان قيل فعلى هذا التقدير مثل انفاقهم هو الحرث الذي هلك فكيف شبه الانفاق بالريح الباردة المهلكة قلنا المثل فيما ذكرنا منه ما حصلت فيه المشابهة بين ما هو المقصود من الجملتين وبين اجزاء كل واحدة منهما فاذا جعلنا هذا المثل من القسم الاول زال السؤال وان جعلناه من القسم الثاني فيه وجوه الاول ان يكون مثل الكفر بالله اهلاك ما ينفقون كمثل الريح المهلكة للحرث الثاني مثل ما ينفقون كمثل مهلك ريح وهو الحرث الثالث لعل الاشارة في قوله مثل ما ينفقون الى ما انفقوا في ابتداء رسول الله صلى الله عليه وسلم في جمع العساكر عليه وكان هذا الانفاق مهلكا لجميع ما اتوا به من اعمال الخير والبر وحينئذ يستقيم التشبيه من غير حاجة الى اضمار وتقديم وتاخير والتقدير ما ينفقون في كونه سببا لاتلاف ما اتوا به قبل ذلك من اعمال البر كمثل ريح فيها صر باعتبار كونها مهلكة للحرث وهذا الوجه خطر ببالي عند كتبة هذا الموضع فان انفاقهم في ابتداء الرسول صلى الله عليه وسلم من اعظم انواع الكفر ومن اشد عقابا يرا بطال اثار اعمال البر **المسئلة الثانية** اختلفوا في تفسير هذا الانفاق على قولين الاول ان المراد بالانفاق ههنا هو جميع اعمالهم التي يرجون الانتفاع بها في الاخرة سماه الله انفاقا كما سمى ذلك بيعا وشراء في قوله ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم الى قوله فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم به ويدل على صحة هذا التاويل قوله تعالى لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون والمراد به جميع انواع اعمال الخير وقوله لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل والمراد جميع المعاملات والقول الثاني وهو الاشبه ان المراد انفاق الاموال والدليل عليه ما قبل هذه الاية وهو قوله لن تغني عنهم اموالهم ولا اولادهم

المسألة الثالثة قوله مثل ما ينفقون المراد منه جميع الكفار او بعضهم فيه قولان الاول المراد الاخبار عن جميع الكفار وذلك لان
انفاقهم اما ان يكون لمنافع الدنيا او لمنافع الاخرة فان كان لمنافع الدنيا لم يبق منه اثر البتة في الاخرة في حق المسلم فضلا عن الكافر وان كان
لمنافع الاخرة لم ينتفع به في الاخرة لان الكفر مانع من الانتفاع به فثبت بان جميع نفقات الكفار لا فائدة فيها في الاخرة ولعلهم انفقوا اموالهم
في الخيرات نحو بناء القناطر والرباطات والاحسان الى الضعفاء والايتام والارامل وكان ذلك المنفق يرجو من ذلك الانفاق خيرا كثيرا فاذا
قدم الاخرة راى كفره مبطلا لاثارها الخيرات فكان كمن زرع وتوقع منه نفعا كثيرا فاصابه ريح محرقة فلا يبقى معه الا الحزن والاسف هذا اذا
انفقوا الاموال في وجوه الخيرات اما اذا انفقوها فيما ظنوا انه من الخيرات لكنه كان من المعاصي مثل انفاق اموال في ايذاء الرسول وفي قتل
المسلمين وتخريب ديارهم فالذي قلناه فيه اشد واشد ونظير هذه الاية قوله تعالى وقدمنا الى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا وقال
ان الذين كفروا ينفقون اموالهم ليصدوا عن سبيل الله فسينفقونها ثم تكون عليهم حسرة وقوله والذين كفروا اعمالهم كسراب بقيعة
فكل ذلك يدل على ان الحسنات من الكفار ولا يستعقب الثواب وكل ذلك مجموع في قوله تعالى انما يتقبل الله من المتقين وهذا القول هو
الاقوى والاصح واعلم انا انما فسرنا الاية بخيبة هؤلاء الكفار في الاخرة ولا يبعد ايضا تفسيرها بخيبتهم في الدنيا فانهم انفقوا الاموال الكثيرة
في جر العساكر وتحمل المشاق ثم انقلب الامر عليهم واظهر الله الاسلام وقواه فلم يبق مع الكفار من ذلك الانفاق الا الخيبة والحسرة والقول
الثاني المراد منه الاخبار عن بعض الكفار وعلى هذا القول ففي الاية وجوه الاول ان المنافقين كانوا ينفقون اموالهم في سبيل الله لكن على سبيل التقية
والخوف من المسلمين وعلى سبيل المداراة لهم فالاية فيهم الثاني نزلت هذه الاية في ابي سفيان واصحابه يوم بدر عند تظاهرهم على الرسول عليه
السلام الثالث نزلت في انفاق سفلة اليهود على احبارهم لاجل التحريف والرابع المراد ما ينفقون ويظنون انه تقرب الى الله مع انه ليس كذلك

المسألة الرابعة اختلفوا في الصر على وجوه الاول قال اكثر المفسرين واهل اللغة الصر البرد الشديد وهو قول ابن عباس
وقتادة والسدي وابن زيد والثاني ان الصر هو السموم الحارة والنار التي تقتل وهو اختيار ابي بكر الاصم وابي بكر الانباري قال ابن الانباري
وانما وصفت بانها صر لتصويتها عند الالتهاب ومنه صرير الباب والصر صر مشهور والصرة الصيحة ومنه قوله تعالى فاقبلت امراته في
صرة وروى ابن الانباري باسناده عن ابن عباس في قوله فيها صر قال فيها نار وعلى القولين فالمقصود من التشبيه حاصل لانه سواء كان بردا
مهلكا او حرا محرقا فانه يصير مبطلا للحرث والزرع فيصح التشبيه **المسألة الخامسة** المعتزلة احتجوا بهذه الاية على صحة
القول بالاحباط وذلك لانه كما ان هذه الريح تهلك الحرث فكذلك الكفر يهلك الانفاق وهذا انما يصح اذا قلنا انه لولا الكفر لكان ذلك الانفاق
موجبا لمنافع الاخرة وحينئذ يصح القول بالاحباط واجاب اصحابنا عنه بان العمل لا يستلزم الثواب الا بحكم الوعد والوعد من الله مشروط
بحصول الايمان فاذا حصل الكفر فات المشروط لفوات شرطه لان الكفر ازاله بعد ثبوته ودلائل بطلان القول بالاحباط قد تقدم في سورة
البقرة ثم قال تعالى اصابت حرث قوم ظلموا انفسهم وفيه سؤال وهو انه تعالى لم يقتصر على قوله اصابت حرث قوم وما الفائدة في قوله ظلموا انفسهم
قلنا في تفسير قوله ظلموا انفسهم وجهان الاول انهم عصوا الله فاستحقوا هلاك حرثهم عقوبة والفائدة في ذكره هي ان الغرض تشبيه ما ينفقون
بشيء يذهب بالكلية حتى لا يبقى منه شيء وحرث الكافرين الظالمين هو الذي يذهب بالكلية ولا يحصل منه منفعة لا في الدنيا ولا في الاخرة فاما
حرث المسلم المؤمن فلا يذهب بالكلية لانه وان كان يذهب صورته فلا يذهب معنى لان الله تعالى يزيد في ثوابه لاجل وصول تلك الاجران
اليه والثاني ان المراد من قوله ظلموا انفسهم هو انهم زرعوا في غير موضع الزرع او في غير وقته لان الظلم وضع الشيء في غير موضعه وعلى هذا التفسير
يتاكد وجه التشبيه فان من زرع لا في موضعه ولا في وقته يضيع ثم اصابته الريح الباردة كان اولى بان يصير ضائعا وكذا هاهنا الكفار لما
اتوا بالانفاق لا في موضعه ولا في وقته ثم اصابه شؤم كفرهم امتنع ان لا يصير ضائعا والله اعلم ثم قال تعالى وما ظلمهم الله ولكن كانوا انفسهم
يظلمون والمعنى ان الله تعالى ما ظلمهم حيث لم يقبل نفقاتهم ولكنهم ظلموا انفسهم حيث اتوا بها مقرونة بالوجوه المانعة من كونها مقبولة لله قال صاحب
الكشاف قرئ ولكن بالتشديد بمعنى ولكن انفسهم يظلمون ولا يجوز ان يراد ولكنه انفسهم يظلمون من اسقاط ضمير الشان لانه لا يجوز الا في الشعر

قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا بطانة من دونكم اعلم انه تعالى لما بلغ في شرح احوال المؤمنين والكافرين
شرع في تحذير المؤمنين عن مخالطة الكافرين في هذه الاية وهاهنا مسائل **المسألة الاولى** اختلفوا في ان الذين نهى الله عنهم المؤمنين
من مخالطتهم من هم على اقوال الاول انهم هم اليهود وذلك لان المسلمين كانوا يشاورونهم في امورهم ويؤانسونهم لما كان بينهم وبين الرضاع والحلف
ظنا منهم انهم وان خالفوهم في الدين ينصحون لهم في اسباب المعاش فنهاهم بهذه الاية عنه وحجة اصحاب هذا القول ان هذه الايات من اولها الى اخرها
مخاطبة مع اليهود فتكون هذه الاية ايضا كذلك الثاني انهم هم المنافقون وذلك لان المؤمنين كانوا يغترون بظاهر اقوال المنافقين ويظنون انهم صادقون
فيفشون اليهم الاسرار ويطلعونهم على الاحوال الخفية فالله تعالى منعهم عن ذلك وحجة اصحاب هذا القول ان ما بعد هذه الاية يدل على ذلك وهو قوله
واذا لقوكم قالوا امنا واذا خلوا عضوا عليكم الانامل من الغيظ ومعلوم ان هذا لا يليق باليهود بل هو صفة المنافقين ونظيره قوله تعالى في سورة
البقرة واذا لقوا الذين امنوا قالوا امنا واذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم انما نحن مستهزؤن الثالث المراد به جميع اصناف الكفار والدليل عليه
قوله بطانة من دونكم من غير المؤمن فيكون ذلك نهيا عن جميع الكفار وقال تعالى يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا عدوي وعدوكم اولياء ومما يؤكد ذلك ما روي
انه قيل لعمر بن الخطاب رضي الله عنه هاهنا رجل من اهل الحيرة لا يعرف اقوى حفظا ولا احسن خطا منه فان رايت ان تتخذه كاتبا فامتنع عمر من

من ذلك وقال اذا اتخذت بطانة من غير المؤمنين فقد جعل عمر رضي الله عنه هذه الآية دليلا على النهي عن اتخاذ النصراني بطانة واما ما تمسكوا به من ان سبب الآية يختص بالمنافقين لهذا لا يمنع عموم اول الآية فانه ثبت في اصول الفقه ان اول الآية اذا كان عاما واخرها كان خاصا لم يكن خصوص اخر الآية مانعا من عموم اولها **المسئلة الثانية** قال ابو حاتم عن الاصمعي بطن فلان بفلان يبطن به بطونا وبطانة اذا كان خاصا به داخلا في امره فالبطانة مصدر يسمى به الواحد والجمع وبطانة الرجل خاصة الذين يستبطنون امره واصله من البطن خلاف الظهر ومنه بطانة الثوب خلاف ظهارته والحاصل ان الذي يخصه الانسان بمزيد التقريب يسمى بطانة لانه بمنزلة ما يلي بطنه في هذه القرب ومنه **المسئلة الثالثة** قوله تعالى لا تتخذوا بطانة نكرة في النفي فيفيد العموم اما قوله من دونكم ففيه مسائل **المسئلة الاولى** من دونكم اي من دون المسلمين ومن غير اهل ملتكم ولفظ من دونكم يحسن جملة على هذا الوجه كما يقول الرجل قد احسنت الينا وانعمت علينا وهو بريء مما صنعت الى اخواننا وقال تعالى ويقتلون النبيين بغير حق اي اياهم فعلوا ذلك **المسئلة الثانية** في قوله من دونكم احتمالات احدها ان يكون متعلقا بقوله لا تتخذوا بطانة من دونكم بطانة والثاني ان يجعل وصفا للبطانة والتقدير بطانة كائنة من دونكم فان قيل ما الفرق بين قوله لا تتخذوا من دونكم بطانة وبين قوله لا تتخذوا بطانة من دونكم قلنا قال سيبويه انهم يقدمون الاهم والذي هم بشانه اعني فهاهنا ليس المقصود اتخاذ البطانة انما المقصود ان يتخذ منهم بطانة وكان قوله لا تتخذوا من دونكم بطانة اقوى في افادة المقصود **المسئلة الثالثة** قيل من زائدة للتبيين اي لا تتخذوا بطانة من دون اهل ملتكم فان قيل هذه الآية تقتضي المنع من مصاحبة الكافر على الاطلاق وقال تعالى لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم ان تبروهم انهاكم الله عن الذين قاتلوكم قلنا لا شك ان الخاص يقدم على العام واعلم انه تعالى لما منع المؤمنين من ان يتخذوا بطانة من الكافرين ذكر علة هذا النهي وهي امور احدها قوله تعالى لا يألونكم خبالا وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قال صاحب الكشاف يقال ألا في الامر اذا قصر فيه ثم استعمل معدى الى مفعولين يقال لم الوك نصحا والوك جهدا على التضمين والمعنى لا امنعك نصحا وله انتصب نقصا **المسئلة الثانية** الخبال الفساد والتعصان والشدة والتعب يقال بدا لي منه خبالة العضد اي فاسدة العضد مقوضها ومنه قيل لرجل مخبول ومخبل ومخبل لمن كان ناقص العقل وقال تعالى لو خرجوا فيكم ما زادوكم الا خبالا اي فسادا وضررا **المسئلة الثالثة** قوله لا يألونكم خبالا اي لا يدعون جهدهم في مضرتكم وفسادكم يقال ألوته نصحا اذا قصرت في نصيحته وما ألوته شرا مثله **المسئلة الرابعة** انتصب الخبال بالالوك لانه يتعدى الى مفعولين كما ذكرنا ان شئت على المصدر لان معنى قوله لا يألونكم خبالا لا يخبلونكم خبالا وثانيها قوله تعالى ودوا ما عنتم فيه مسائل **المسئلة الاولى** ما مصدرية يقال ود كذا اي احبه والعنت شدة الضرر والمشقة قال تعالى ولو شاء لاعنتكم **المسئلة الثانية** ما عنتم كقوله ذلكم بما كنتم تفرحون في الارض بغير الحق وبما كنتم تمرحون اي بغير حكم ومرحكم وكقوله والسماء وما بناها والارض وما طحاها اي بنائه اياها وطحه اياها **المسئلة الثالثة** تقدير الآية احبوا ان يعنتوكم بغيا وكرها في دينكم ودنياكم اشد الضرر **المسئلة الرابعة** قال الواحدي رحمه الله لا محل لقوله ودوا ما عنتم لانه استيناف بالجملة وقيل انه صفة للبطانة ولا يصح هذا لان البطانة قد وصفت بقوله لا يألونكم خبالا وسير قوله ودوا ما عنتم فلو كان هذا صفة ايضا لوجب ادخال حرف العطف بينهما **المسئلة الخامسة** الفرق بين قوله لا يألونكم خبالا وبين قوله ودوا ما عنتم في المعنى من وجوه الاول لا يقصرون في افساد دينكم فان عجزوا عنه ودوا الفساد بما اشد انواع الضرر الثاني لا يقصرون في افساد امور كم بالدنيا فان عجزوا عنه لم يزل عن قلوبهم حبا عنائكم والثالث لا يقصرون في افساد امور كم فان لم يفعلوا ذلك لمانع من خارج تحب ذلك عيرة ما بل عن قلوبهم وتالفها قوله تعالى قد بدت البغضاء من افواههم وفيه مسائل **المسئلة الاولى** البغضاء شدة البغض والبغض مع البغضاء كالصريم مع الصرام **المسئلة الثانية** الافواه جمع الفم والفم اصله فوه بدليل ان جمعه افواه يقال فوه وافواه وسوط واسواط وطوق واطواق ويقال رجل مفوه اذا جاد القول وافواه اذا كان واسع الفم فثبت ان اصل موزن سوط ثم حذفت الهاء تخفيفا ثم اقيم الميم مقام الواو لانهما حرفان شفويان **المسئلة الثالثة** قوله بدت البغضاء من افواههم ان حملناه على المنافقين بانتسبره وجهان الاول انه لا بد بالمنافق من ان تجري بالكلمة ما يدل على نفاقه ومفارقته لطريق المخالصة في الود والنصيحة وتطيره قوله تعالى لعرفتهم بلحن القول الثاني قال قتادة قد بدت البغضاء الاولياء بهم من المنافقين والكفار بالاطلاع بعضهم بعضا على ذلك اما ان حملناه على اليهود فتفسير قوله بدت البغضاء من افواههم فهو انهم يظهرون تكذيب نبيهم وكتابكم ويلبسونكم الى الجهل والحمق ومن اعتقد في عين الاصرار على الجهل والحمق امتنع ان يحبه بل لا بد وان يبغضه لهذا صار المراد بقوله بدت البغضاء من افواههم متروكا لقوله تعالى وما تخفي صدورهم اكبر اي الذي يظهر على لسان المنافق من علامات البغضاء اقل مما في قلبه من المحبة متروكا لقوله تعالى ان تظهر ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء ومن الاسرار المؤمنين من نعمه عليهم فقال قد بينا لكم الآيات ان كنتم من اهل العقل والعلم والدراية وقيل ان كنتم تعقلون الفضل ما بين ما يسعفه العدو والولي والمقصود يحثهم على استعمال العقل بالتأمل في هذه الآيات وتدبر هذه البينات والله اعلم **قوله تعالى** ها انتم اولاء تحبونهم ولا يحبونكم **المسئلة الاولى** قال السيد المرتضى سلمه الله هذا

مع الصلة خبر انتم وقال الفرا اولا خبر وتحبونهم خبر بعد خبر **المسئلة الثانية** انه تعالى ذكر في هذه الاية امور ثلاثة كل
واحد منها يدل على ان المومن لا يجوز ان يتخذ غير المومن بطانة لنفسه فالاول قوله تحبونهم ولا يحبونكم وفيه وجوه احدها قال المفضل تحبونهم
يريدون لهم الاسلام وهو خير الاشياء ولا يحبونكم لانهم يريدون بقاكم على الكفر ولا شك انه يوجب الهلاك الثاني تحبونهم بسبب انهم اظهروا الاسلام
ما بينكم وبينهم من الرضاعة والمصاهرة ولا يحبونكم بسبب كونكم مسلمين الثالث تحبونهم بسبب انهم اظهروا لكم الايمان ولا يحبونكم بسبب ان الكفر
مستقر في باطنهم الرابع قال ابو بكر الاصم تحبونهم بمعنى انكم لا تريدون القاهم في الافات والمحن ولا يحبونكم بمعنى انهم يريدون القاكم في الافات والمحن
ويتربصون بكم الدوائر والخامس تحبونهم بسبب انهم يظهرون لكم محبة الرسول ومحب المحبوب محبوب ولا يحبونكم بمعنى انهم يريدون القاكم في الافات
والمحن ويتربصون بكم الدوائر والخامس تحبونهم بسبب انهم لانهم يعلمون انكم تحبون الرسول وهم يبغضون الرسول ومحب المبغوض مبغوض السادس
تحبونهم اي تخالطونهم وتفشون اليهم اسراركم في امور دينكم ولا يحبونكم اي لا يفعلون مثل ذلك بكم واعلم ان هذه الوجوه التي ذكرناها اشارة الى
الاسباب الموجبة لكون المومنين يحبونهم ولكونهم يبغضون المومنين قال كل داخل تحت الاية ولما عرفهم تعالى كونهم مبغضين للمومنين وعرفهم انهم مبطلون
في ذلك البغض صار ذلك داعيا من حيث الطبع ومن حيث الشرع الى ان يصير المومنون مبغضين لهولاء المنافقين والسبب الثاني كذلك **قوله**
تعالى ويومنون بالكتاب كله وفيه مسايل **المسئلة الاولى** في الاية اضمار والتقدير ويومنون بالكتاب كله وهم
لا يومنون به وحسن العطف لما بينا ان الضدين يعلمان معا فكان ذكر احدهما مغنيا عن ذكر الاخر **المسئلة الثانية** ذكر الكتاب
بلفظ الواحد لوجوه احدها انه ذهب به مذهب الجنس كقولهم كثر الدرهم في ايدي الناس وثانيها ان الكتاب مصدر فيجوز ان يسمى به
الجمع وثالثها ان المصدر لا يجمع الا على التاويل فلهذا لم يقل الكتب بدلا من الكتاب كله وان كان لو قالوا لجاز توسعا **المسئلة الثالثة**
تقدير الكلام انكم يومنون بكتبهم كلها وهم مع ذلك يبغضونكم لما بالكم مع ذلك تحبونهم وهم لا يومنون بشي من كتابكم وفيه توبيخ شديد بانهم في
باطلهم اصلب منكم في حقكم ونظيره قوله تعالى فانهم يالمون كما تالمون وترجون من الله ما لا يرجون السبب الثالث لقبح هذه المخالطة قوله
تعالى واذا لقوكم قالوا امنا واذا خلوا عضوا عليكم الانامل من الغيظ والمعنى انه اذا خلا بعضهم ببعض اظهروا شدة الغيظ على المومنين حتى يبلغ تلك
الشدة الى عض الانامل كما يفعل ذلك احدنا اذا اشتد غيظه وعظم حزنه على فوات مطلوبه ولما كثر هذا الفعل من الغضبان صار ذلك كناية
عن الغضب حتى يقال في الغضبان انه يعض يده غضبا وان لم يكن هناك عض قال المفسرون وانما حصل لهم هذا الغيظ الشديد لما راوا من
ايتلاف المومنين واجتماع كلمتهم وصلاح ذات بينهم ثم نيتهم ثم قال تعالى قل موتوا بغيظكم وهو دعا عليهم بان يزداد غيظهم حتى يهلكوا والمراد من
ازدياد الغيظ ازدياد ما يوجب لهم ذلك الغيظ من قوة الاسلام وعز اهله وما لهم في ذلك من الذل والخزي فان قيل قوله قل موتوا بغيظكم امر لهم
بالاقامة على الغيظ ذلك الغيظ كفر فكان هذا امرا بالاقامة على الكفر وذلك غير جايز قلنا قد بينا انه دعا بازدياد ما يوجب هذا الغيظ
وهو قوة الاسلام فسقط السوال وايضا فانه دعا عليهم بالموت قبل بلوغ ما يتمنون ثم قال ان الله عليم بذات الصدور وفيه مسايل
المسئلة الرابعة ذات كلمة وضعت لنسبة المونث كما ان ذو كلمة وضعت لنسبة المذكر والمراد بذات الصدور الخواطر
القايمة بالقلب والدواعي والصوارف الموجودة فيه وهي لكونها حالة في القلب منسوبة اليه فكانت ذوات الصدور والمعنى انه تعالى
عالم بكل ما يحصل في قلوبكم من الخواطر والبواعث والصوارف **المسئلة الخامسة** قال صاحب الكشاف يحتمل ان تكون هذه
الاية داخلة في جملة المقول وان لا يكون اما الاول والتقدير اخبرهم بما يسرونه من عضهم الانامل غيظا اذا خلوا وقيل لهم ان الله عليم بما هو
اخفى مما يسرونه بينكم وهو مضمرات الصدور فلا تظنوا ان شيا من اسراركم يخفى عليه واما الثاني وهو ان لا يكون داخلا في المقول فمعناه
قل لهم ذلك يا محمد ولا تتعجب من اطلاعي اياك على ما يسرون فاني اعلم ما هو اخفى من ذلك وهو ما اضمروه في صدورهم ولم يظهروه بالسنتهم ويجوز
ان يكون تتمة قول وان يكون قوله قل موتوا بغيظكم امرا لرسول الله صلى الله عليه وسلم بطيب النفس وقوة الرجاء والاستبشار بوعد الله اياه انهم
يهلكون غيظا باعزاز الاسلام واذلالهم به كانه قيل حدث نفسك بذلك والله تعالى اعلم **قوله تعالى**
ان تمسسكم حسنة تسوهم وان تصبكم سيئة يفرحوا بها واعلم ان هذه الاية من تمام وصف المنافقين فبين تعالى
انهم مع ما لهم من الصفات الذميمة والافعال القبيحة مترقبون نزول نوع من المحبة والبلاء بالمومنين وفي الاية مسايل **المسئلة الاولى**
المس اصله باليد ثم يسمى كل ما يصل الى الشي ماسا على سبيل التشبيه فيقال فلان مسه التعب والنصب قال تعالى وما مسنا من لغوب وقال
اذا مسكم الضر في البحر قال صاحب الكشاف المس هاهنا بمعنى الاصابة قال تعالى ان تصبك حسنة تسوهم وان تصبك مصيبة قوله ما
اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك وقال اذا مسه الشر جزوعا واذا مسه الخير منوعا **المسئلة الثانية**
المراد من الحسنة هاهنا منفعة الدنيا على اختلاف احوالها فمنه صحة البدن وحصول الخصب والفوز بالغنيمة والاستيلا على الاعدا وحصول
المحبة والالفة بين الاحباب والمراد بالسيئة اضدادها وهي المرض والفقر والهزيمة والانهزام من العدو وحصول التفرقة بين الاقارب والقتل
والنهب والغارة فبين تعالى انهم يحزنون ويغتمون بحصول نوع من الانواع الحسنة للمسلمين ويفرحون بحصول نوع من انواع السيئة لهم
المسئلة الثالثة يقال ساء الشي يسوء فهو سي والانثى سيئة اي قبح ومنه قوله تعالى ساء ما يعملون والسوى ضد الحسنى ثم قال
وان تصبروا يعني على طاعة الله وعلى ما ينالكم فيها من شدة وغم وتتقوا كل ما نهاكم عنه وتتوكلوا في اموركم على الله لا يضركم كيدهم شيا وفيه مسايل

المسئلة الرابعة قرا ابن كثير ونافع وابو عمرو لا يضركم بفتح الياء وكسر الضاد وسكون الراء وهو من ضاره يضيره وبضيره صورا اذا اضره والباقون لا يضركم بضم الضاد والراء المشددة وهو من الضر واصله يضرركم حرما فادغمت الراء في الراء ونقلت ضمة الراء الاولى الى الضاد وضمت الراء الاخيرة اتباعا لاقرب الحركات وهي ضمة الضاد وقال بعضهم هو على التقدير والناحس تقديره لا يضركم كيدهم شيا ان تصبروا وتتقوا قال صاحب الكشاف وروى الفضل عن عاصم لا يضركم بفتح الراء المسئلة الخامسة الكيد هو ان تحتال الانسان ليوقع في مكروه وابن عباس فسر الكيد هاهنا بالعدوان المسئلة السادسة شيا نصب على المصدر اي شيا من الضر المسئلة السابعة معنى الاية ان كل من صبر على اداء اوامر الله تعالى واتقى كل ما نهى عنه كان في حفظ الله فلا يضره كيد الكافرين وفي جعل المحالين ومحقق الكلام بيان ذلك وهو انه سبحانه انما خلق الخلق للعبودية كما قال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فمن وفى بعهد العبودية في ذلك فالله سبحانه اكرم من ان لا يفي بعهد الربوبية في حفظه عن الافات والمخافات واليه الاشارة بقوله ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب اشارة الى انه يوصل اليه كل ما يبتغيه وقال بعض الحكماء اذا اردت ان تكتب من تحسدك فاجتهد في اكتساب الفضائل ثم قال تعالى ان الله بما يعملون محيط وفيه مسائل المسئلة الاولى قرئ يعملون بالياء على سبيل الغيبة بمعنى انه عالم بما يعملونه من عداوتكم فيجازيهم عليه وقرا بالتاء على سبيل المخاطبة فالمعنى انه عالم محيط بما يعملون من الصبر والتقوى فيفعل بكم ما تستحقونه المسئلة الثانية الحلاف لفظ المحيط على الله سبحانه لان المحيط هو الذي يحيط من كل جوانبه وذلك من صفات الاجسام لكنه تعالى لما كان عالما بكل الاشياء قادرا على كل الممكنات جاز في مجاز اللغة انه محيط بها ومنه قوله من ورايهم محيط وقال والله محيط بالكافرين وقال ولا يحيطون به علما وقال واحصى كل شيء عددا المسئلة الثالثة انما قال والله بما يعملون محيط ولم يقل والله محيط بما تعملون لانهم يقدمون الاهم والذي هم بشانه اعني وليس المقصود هاهنا بيان كونه تعالى عالما بل بيان ان جميع اعمالهم معلومة لله تعالى ومجازيهم عليها فلاجرم قدم ذكر العمل والله اعلم قوله تعالى واذ غدوت من اهلك تبوئ المومنين مقاعد للقتال والله سميع عليم

اعلم انه تعالى لما قال وان تصبروا وتتقوا لا يضركم كيدهم شيا اتبعه بما يدلهم على سنة الله تعالى فيهم في باب النصرة والمعونة وقطع مطامع العدو واذا هم صبروا وتقوا وخلاف ذلك فيهم اذا لم يصبروا ولم يتقوا واذ غدوت من اهلك يعني انهم يوم واحد كانوا كثيرين مستعدين للقتال فلما اطاعوا امر الرسول غلبوا واستولوا على خصومهم وذلك يوكد قولنا وفيه وجه اخر وهو ان الانكسار يوم احد انما حصل بسبب تخلف عبد الله ابن ابي سلول المنافق وذلك يدل على انه لا يجوز اتخاذ هولاء المنافقين بطانة وفيه مسائل المسئلة الاولى قوله واذ غدوت من اهلك فيه ثلاثة اوجه الاول تقديره واذكر اذ غدوت والثاني قال ابو مسلم هذا الكلام معطوف بالواو على قوله فذكان لكم اية في فئتين التقتا فئة تقاتل في سبيل الله واخرى كافرة تقول فذكان لكم في نصرة الله تلك الطائفة القليلة من المومنين على الطائفة الكثيرة من الكافرين موضع اعتبار لتعرفوا به ان الله ناصر المومنين وكان ذلك مثلا بين الامة اذ غدا الرسول صلى الله عليه وسلم تبوئ المومنين مقاعد للقتال والثالث العامل فيه محيط بتقدير والله بما تعملون محيط المسئلة الثانية اختلفوا في ان هذا اليوم اي يوم هو فالاكثرون انه يوم احد وهو قول ابن عباس والسدي وابن اسحاق والربيع والاصم وابي مسلم وقيل انه يوم بدر وهو قول الحسن وقيل انه يوم الاحزاب وهو قول مجاهد ومقاتل حجة من قال هذا اليوم هو يوم احد وجوه الاول ان اكثر العلماء بالمغازي زعموا ان هذه الاية نزلت في واقعة احد الثاني انه قوله تعالى بعد هذه الآية ولقد نصركم الله ببدر والظاهر انه معطوف على ما تقدم ومن حق المعطوف ان يكون غير المعطوف عليه واما يوم الاحزاب فالقول انما خالفوا امر الرسول صلى الله عليه وسلم يوم احد ولا يوم الاحزاب فكانت قصة احد التي بهذا الكلام لان المقصود من ذكر هذه القصة تقرير قوله وان تصبروا وتتقوا لا يضركم كيدهم شيا فثبت ان هذا اليوم هو يوم احد الثالث ان الانكسار واستيلاء العدو كان في يوم احد اكثر منه في يوم الاحزاب لان في يوم احد قتلوا جمعا كثيرا من اكابر الصحابة ولم يسق ذلك اليوم الاحزاب وكان حمل الاية على يوم احد اولى المسئلة الثالثة روى ان المشركين نزلوا باحد يوم الاربعا فاستشار رسول الله صلى الله عليه وسلم اصحابه ودعا عبد الله بن ابي سلول ولم يدعه قط قبلها فاستشاره فقال عبد الله واكثر الانصار يا رسول الله اقم بالمدينة ولا تخرج اليهم والله ما خرجنا منها الى عدو قط الا اصاب منا ولا دخل علينا الا اصبنا منه فكيف وانت فينا فدعهم فان اقاموا اقاموا بشر موضع وان دخلوا قاتلهم الرجال بالسيوف ورماهم النساء والصبيان بالحجارة وان رجعوا رجعوا خائبين وقال الاخرون اخرج بنا اليهم لا كلب ليلا يظنوا انا قد خفناهم فقال عليه السلام اني قد رايت في منامي بقرا مذبحة حولي فاولتها خيرا ورايت في ذباب سيفي ثلما فاولته هزيمة ورايت كاني ادخلت يدي في درع حصينة فاولتها المدينة فان رايتم ان تقيموا بالمدينة وتدعوهم فقال قوم من المسلمين ممن فاتتهم بدر وكرمهم الله بالشهادة يوم احد اخرج بنا الى اعدائنا فلم يزالوا حتى دخل فلبس لامته فلما لبس ندم القوم وقالوا بئسما صنعنا اشر على رسول الله والوحي ياتيه فقالوا له اصنع يا رسول الله ما رايت فقال له ينبغي لنبي يلبس لامته فيضعها حتى يقاتل بل تخرج يوم الجمعة بعد صلاة الجمعة واصبح بالسبعين من اخر يوم السبت المنصف من شوال فتشتى على رجليه وجعل نصف اصحابه للقتال كما مر يوم البدر وان راى صدقا اخار جا قال تاخر وكان نزوله في جانب الوادي وجعل ظهره وعسكره الى احد وامر عبد الله بن جبير على الرماة وقال ادفعوا عنا بالنبل حتى لا ياتونا من ورائنا وقال عليه السلام لاصحابه انتبوا في هذا المقام فاذا رايتمونا نخالطهم فلا تفارقوا مكانكم هذا حتى اراسلكم فاني لست اخلو من ان اكون انا او احد من ههنا وقال لا تبرحوا من هذا المقام ان رايتمونا ظهرنا عليهم فلن نظهر عليهم بغيركم ولو رايتمونا تخطفنا الطير فلا تبرحوا من هذا المقام حتى ارسل اليكم فلما التقى الزحفان انهزم المشركون حتى رايت النساء هاربات على الجبال رافعات ثيابهن عن سوقهن وقد بدت خلاخيلهن فاخذ اصحاب عبد الله يقولون الغنيمة الغنيمة فقال عبد الله بن جبير عهد الي رسول الله ان لا تبرحوا فابوا عليه فلما ابوا صرف من معه من المسلمين فلم يبق معه الا نفر يسير وهم الذين قتلوا معه فاقبلوا نحو المسلمين منهزمين وقد اخلوا مكانهم الذي امرهم رسول الله ان لا يبرحوه فاقبلت خيل المشركين نحو ذلك المكان فقاتلوهم حتى قتلوا عن اخرهم ونفذت خيل المشركين حتى صارت من ورائهم فاقبلوا على العسكر يضربون وجوههم وانهزم المسلمون وصعد رسول الله في الجبل وقد كسرت رباعيته اليمنى السفلى وشج في راسه وسقط في حفرة فاخذ علي بيده فاقعده وضربه ابن قميئة على عاتقه ضربة اثر فيه منها جرحان وقال خذها وانا ابن قميئة فقال رسول الله اقمأ الله وجهك في النار وقال اللهم لا تحل عليه حولا وقتل مصعب بن عمير وكان صاحب لواء رسول الله فاعطاه رسول الله عليا فاخذ اللواء بيده ثم ان رسول الله رمى عبد الله بن قميئة بحجر فكسر انفه وشفته وشجه في وجهه وقال الان حمي الوطيس ثم ان عليا قتل صاحب لواء المشركين ثم قتل صاحب لواء بعد صاحب لواء حتى قتل تسعة اصحاب الالوية ثم ان ابا سفيان وخالد بن الوليد حملا على رسول الله فشد عليهما علي فكشفهما عنه ثم ان عليا اخذ الماء من مهراس في ترسه ليسقي رسول الله فوجده قد قتل فقال بعدا لك يا مهراس ما كنت الا لغير رسول الله ثم ان عليا حمل على ابي سفيان فطعنه فصرعه ثم ان عليا اخذ يريد ان يذبحه فتحول ابو سفيان فاخذ سيفه فضرب به وجه علي فاتقاه بالدرقة فوقع السيف في الدرقة فانتزعه علي من يده فرمى به

ذلك وقال اطاع الولدان وعصاني ثم قال لاصحابه انما محمد انما يظفر بعدوه بكم وقد وعد اصحابه ان عداهم اذا عاينوهم انهزموا فاذا
رايتم اعداهم فانهزموا فسيتبعونكم فيصير الامر على خلاف ما قاله محمد عليه السلام فلما التقى الفريقان انهزم عدو الله بالمنافقين وكان
جملة عسكر المسلمين الفا فانهزم عبد الله بن ابي فبقيت سبعماية ثم قواهم الله مع ذلك حتى هزموا المشركين فلما راى المومنون انهزام القوم وكان
الله تعالى بشرهم بذلك طمعوا ان تكون هذه الواقعة كواقعة بدر فطلبوا المدبرين وتركوا ذلك الموضع وخالفوا امر الرسول صلى الله عليه وسلم
بعد ان راهم ما يحبون فاراد الله تعالى ان يفطمهم عن هذا الفعل لئلا يقدموا على مخالفة الرسول عليه السلام واعلموا ان ظفرهم انما حصل
يوم بدر ببركة طاعتهم لله ولرسوله ومتى تركهم الله مع عدوهم لم يقوموا لهم فنزع الله الرعب من قلوب المشركين فكر عليهم المشركون وتفرق
العسكر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم كما قال تعالى اذ تصعدون ولا تلوون على احد والرسول يدعوكم في اخراكم وشج وجه الرسول صلى الله
عليه وسلم وكسرت رباعيته وشلت يد طلحة دونه ولم يبق معه الا ابو بكر وعلي والعباس وطلحة وسعد ووقعت الصيحة في العسكر ان محمدا قتل
وكان رجل يكنى ابا سفين من الانصار نادى الانصار وقال هذا رسول الله فرجع اليه المهاجرون والانصار وكان قد قتل منهم سبعون وكثر
فيهم الجراح فقال صلى الله عليه وسلم رحم الله رجلا ذب عن اخوانه وشد على المشركين بمن معه حتى كشفهم عن القتلى والجرحى والله اعلم والمقصود
من القصة ان الكفار كانوا ثلاثة الاف والمسلمون كانوا الفا واقل ثم رجع عبد الله بن ابي مع ثلثماية من اصحابه فبقي الرسول صلى الله عليه
وسلم مع سبعماية فاعانهم الله حتى هزموا الكفار ثم لما خالفوا امر الرسول واشتغلوا بطلب الغنايم ثم انقلب الامر عليهم وانهزموا ووقع ما
وقع وكل ذلك يوكد قوله تعالى وان تصبروا وتتقوا لا يضركم كيدهم شيا وان المقبل من اعانه الله والمدبر من خذله الله **المسئلة**
الرابعة يقال بواته منزلا اي انزلته فيه والماه والباه المنزل وقوله مقاعد للقتال اي مواطن ومواضع وقد اتسعوا في استعمال
المقعد والمقام بمعنى المكان ومنه قوله تعالى في مقعد صدق وقال قبل ان تقوم من مقامك اي من مجلسك وموضع الحكم وانما عبر عن
الامكنة هاهنا بالمقاعد لوجهين الاول وهو انه عليه السلام امرهم ان يثبتوا فيها وان لا ينتقلوا عنها والقاعد في المكان لا ينتقل
عنه فسمى تلك الامكنة بالمقاعد تنبيها على انهم مامورون بان يثبتوا فيها ولا ينتقلوا عنها البتة والثاني ان القايلين قد يقعدون في
الامكنة المعينة الى ان يلاقيهم العدو فيقوموا عند الحاجة الى المحاربة فسميت تلك الامكنة بالمقاعد لهذا الوجه **المسئلة الخامسة**
قوله واذ غدوت من اهلك تبوي المومنين مقاعد للقتال يروى انه عليه السلام غدا من منزل عايشة رضي الله عنها فمشى على رجله
الى احد هذا قول مجاهد والواقدي فدل هذا النص على ان عايشة رضي الله عنها كانت اهلا للنبي صلى الله عليه وسلم وقال تعالى
الطيبات للطيبين والطيبون للطيبات فدل هذا على انها كانت مطهرة مبراة عن كل قبيح الا ترى ان ولد نوح لما كان كافرا قال انه
ليس من اهلك وكذا امراة لوط ثم قال تعالى والله سميع عليم اي سميع لاقوالكم عالم بضمايركم ونياتكم فانا ذكرنا انه عليه السلام شاور
اصحابه في ذلك الحرب فمنهم من قال له اقم بالمدينة ومنهم من قال اخرج اليهم وكان لكل احد غرض اخر فيما يقول فمن موافق ومن منافق
فقال تعالى انا سميع لما يقولون عليم بما يضمرون ثم قال تعالى اذ همت طايفتان منكم ان تفشلا وفيه مسايل **المسئلة الاولى**
العامل في قوله اذ همت طايفتان منكم فيه وجوه الاول قال الزجاج العامل فيه التبوية المعنى كانت التبوية في ذلك الوقت • الثاني العامل
فيه قوله سميع عليم • الثالث يجوز ان يكون بدلا من اذ غدوت **المسئلة الثانية** الطايفتان حيان من الانصار بنو
سلمة من الخزرج وبنو حارثة من الاوس لما انهزم عبد الله بن ابي همت الطايفتان باتباعه فعصمهم الله فثبتوا مع الرسول صلى الله عليه وسلم
ومن العلما من قال ان الله تعالى ابهم ذكرهما وستر عليهما فلا يجوز لنا ان نهتك ذلك الستر **المسئلة الثالثة** الفشل الجبن
والخور فان قيل الهم بالشي هو العزم فظاهر الاية يدل على ان الطايفتين عزمتا على الفشل والترك وذلك معصية فكيف يليق بهما ان
يقال والله وليهما والجواب الهم قد يراد به العزم وقد يراد به الكفر وقد يراد به حديث النفس وقد يراد به ما يظهر من القول الدال
على قوة العدو وكثرة عدوه ووفور عدوه لان اي شي ظهر من هذا الجنس صح ان يوصف من ظهر ذلك منه بانه هم ان يفشل من حيث ظهر منه
ما يوجب ضعف القلب فكان قوله اذ همت طايفتان منكم ان تفشلا لا يدل على ان معصية وقعت منهما وايضا فيتقدير ان يقال ان ذلك
معصية لكنها من باب الصغاير لا من الكباير بدليل قوله تعالى والله وليهما فان ذلك الهم لو كان من باب الكباير لما بقيت ولاية الله لهما ثم قال
تعالى والله وليهما وفيه مسايل **المسئلة الاولى** قرا عبد الله والله وليهم كقوله وان طايفتان من المومنين اقتتلوا **المسئلة**
الثانية في المعنى وجوه الاول ان المراد منه بيان ان ذلك الهم ما اخرجهما عن ولاية الله تعالى الثاني كانه قيل الله تعالى ناصرهما ومتولي امرهما
فكيف يليق بهما هذا الفشل وترك التوكل على الله تعالى الثالث فيه تنبيه على ان ذلك الفشل انما لم يدخل في الوجود لان الله تعالى وليهما فامدهما
بالتوفيق والعصمة والغرض منه بيان انه لولا توفيقه سبحانه وتشديده لما تخلص احد عن ظلمات المعاصي ويدل على صحة هذا التاويل قوله
تعالى بعد هذه الاية وعلى الله فليتوكل المتوكلون فان قيل ما معنى ما روى بعضهم عند نزول هذه الاية والله ما يسرنا انا لم نهم بما همت
الطايفتان به وقد اخبرنا الله تعالى بانه وليهما قلنا معنى ذلك فرط الاستبشار بما حصل لهم من الشرف بنبا الله تعالى وانزاله فيهم اية
ناطقة بصحة الولاية وان تلك الهمة ما اخرجتهم عن ولاية الله تعالى ثم قال وعلى الله فليتوكل المومنون التوكل يفعل من وكل امره الى فلان اذا
اعتمد في كفايته عليه ولم يتوله بنفسه وفي الاية اشارة الى انه ينبغي ان يدفع الانسان ما يعرض له من مكروه واقة بالتوكل

على الله وان يصرف الجزع عن نفسه بذلك التوكل **قوله تعالى** ولقد نصركم الله ببدر واعلم اولا في كيفية النظم وجهان الاول انه تعالى لما ذكر قصة احد نبههم بقصة بدر وذلك لان المسلمين يوم بدر كانوا في غاية الفقر والعجز والكفار كانوا في غاية الشدة والقوة فكرمه تعالى سلط المسلمين على المشركين فصار ذلك من اقوى الدلائل على ان العاقل يجب ان لا يتوسل الى تحصيل غرضه ومطلوبه الا بالتوكل على الله والاستعانة به والمقصود من ذكر هذه القصة تاكيد قوله وان تصبروا وتتقوا لا يضركم كيدهم شيئا. وتاكيد قوله وعلى الله فليتوكل المؤمنون الثاني انه تعالى حكى عن الطائفتين انهما همتا بالفشل بقوله والله وليهما وعلى الله فليتوكل المؤمنون يعني من كان الله ناصرا له ومعينا له فكيف يليق به الفشل والجبن والضعف ثم اكد ذلك بقصة بدر فان المسلمين كانوا في غاية الضعف ولكن لما كان الله ناصرا لهم فازوا بمطلوبهم وقهروا خصومهم فكذا افعلوا هذا تقرير وجه النظم وفي الآية مسائل **المسئلة الاولى** بدر اسم البئر كان لرجل يقال له بدر فسميت البئر باسم صاحبها هذا قول السدي **الثاني** انه اسم للبئر كما يسمى البلد باسم من عمرها ينقل اليه اسم صاحبه وهذا قول الواقدي وشوحط وانكر قول السدي وهو ماء بين مكة والمدينة **المسئلة الثانية** اذلة جمع ذليل قال الواحدي الاصل في الاصل اذا كان صفة ان يجمع على فعلة كظريف وظرفاء وكثير وكثرة وشريف وشرفاء الا ان لفظ فعلة اجتنبوه في التصغير لانهم لو قالوا قليل وقليلة وخليل وخليلة لاجتمع حرفان من جنس واحد فعدلوا الى افعله لان من جموع القلة لبعد افعله كحريب واحربه وقفيز واقفزه فكما جمع ذليل اذلة قال صاحب الكشاف الاذلة جمع قلة وانما ذكر جمع القلة ليدل على انهم مع ذلتهم كانوا قليلين جدا **المسئلة الثالثة** قوله تعالى وانتم اذلة في موضع الحال وانما كانوا اذلة لوجوه الاول انه تعالى قال ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين فلابد من تفسير هذا الذل بمعنى لا ينافي مدلول هذه الآية وذلك هو ان تفسيره بقلة العدد وضعف الحال وقلة السلاح والمال وعدم القدرة على مقاومة العدو ومعنى الزكاة الضعف عن المقاومة ونقيضه العز وهو القوة والغلبة روي ان المسلمين كانوا ثلثمائة وبضعة عشر وما كان فيهم الا فرس واحد والكل كانوا رجالة وربما كان يجيء منهم بركب جملا واحدا والكفار قريب من الف مقاتل ومعهم مائة فرس مع الاسلحة الكثيرة والعدد الكاملة **الثاني** لعل المراد انهم كانوا اذلة في زعم المشركين واعتقادهم لاجل قلة عددهم وسلاحهم وهو مثل ما حكى الله عن الكفار انهم قالوا ليخرجن الاعز منها الاذل **الثالث** ان الصحابة كانوا قد شاهدوا الكفار في مكة في القوة والشوكة الى ذلك الوقت ما ألفوا لهم استيلاء على اولئك الكفار وكانت هيبتهم بالغة في قلوبهم واستعظامهم منفردة في نفوسهم فكانوا ألفوا هذا السبب لهم يومئذ ويخافون منهم فقال تعالى قولوا انه اي في الثبات مع رسوله لعلكم تشكرون بتقواكم ما انعم به عليكم من نصره او لعل الله ينعم عليكم نعمة اخرى تشكرونها فوضع الشكر موضع الانعام لانه سبب له ثم قال تعالى **قوله تعالى** اذ تقول للمؤمنين الن يكفيكم ان يمدكم ربكم بثلاثة الاف من الملائكة منزلين

وفيه مسائل **المسئلة الاولى** اختلف المفسرون في ان هذا الوعد حصل يوم بدر او يوم احد وتفرع على هذين القولين بيان العامل بما اذ قوله نصركم الله والتقدير اذ نصركم الله ببدر وانتم اذلة تقول للمؤمنين وان قلنا انه حصل يوم احد كان ذلك بدلا ثانيا من قوله واذ غدوت اذا عرفت هذا فنقول القول الاول انه يوم احد وهو مروي عن ابن عباس والكلبي والواقدي ومقاتل ومحمد بن اسحاق والحجة عليه من وجوه الحجة الاولى ان يوم بدر انما امر رسول الله صلى الله عليه وسلم بالف من الملائكة قال تعالى بانسون الانفال اذ تستغيثون ربكم فاستجاب لكم اني ممدكم بالف من الملائكة فكيف يليق ما ذكر فيه ثلاثة الاف وخمسة الاف يوم بدر **الحجة الثانية** ان الكفار كانوا يوم بدر الفا او ما يقرب منه والمسلمون كانوا على الثلث منهم لانهم كانوا ثلثمائة وبضعة عشر فاذا نزل الله تعالى يوم بدر الفا من الملائكة فصار عدد الكفار مقابلا لعدد الملائكة مع زيادة عدد المسلمين فلا جرم وقعت الهزيمة على الكفار فكذلك يوم احد كان عدد المسلمين الفا وعدد الكفار ثلاثة الاف فكان عدد المسلمين على الثلث من عدد الكفار في هذا اليوم كما في يوم بدر فوعدهم الله في هذا اليوم ان ينزل ثلاثة الاف من الملائكة ليصير عدد الكفار مقابلا لعدد الملائكة مع زيادة عدد المسلمين فيصير ذلك دليلا على ان المسلمين يهزمونهم في هذا اليوم كما هزموهم يوم بدر ثم جعل الثلاثة الاف خمسة الاف ليزداد قوة قلوب المسلمين بها هذا اليوم ويزول الخوف عن قلوبهم ومعلوم ان هذا المعنى انما يحصل اذا قلنا ان هذا الوعد انما حصل يوم احد **الحجة الثالثة** انه تعالى قال في هذه الآية وياتوكم من فورهم هذا يدل على ان المراد وياتوكم احد اكم من فورهم ويوم احد هو اليوم الذي كان يأتيهم الاعداء فاما يوم بدر فالاعداء ما اتوهم بل ذهبوا الى الاعداء فان قيل لم جرى قوله تعالى الن يكفيكم ان يمدكم ربكم بثلاثة الاف من الملائكة في يوم احد مجرى قوله واذ غدوت من اهلك تبوئ المؤمنين مقاعد للقتال مع ان ذلك كان بعد يوم احد بسنة والجواب عنه من وجهين الاول ان نزول خمسة الاف من الملائكة كان مشروطا بشرط ان يصبروا ويتقوا في المقام ولم يتقوا بل خالفوا امر الرسول صلى الله عليه وسلم فلما فات الشرط لا جرم فاتا المشروط واما انزال ثلاثة الاف من الملائكة فانما وعد الرسول بذلك للمؤمنين الذين بوأهم مقاعد للقتال وامرهم بالسكون والثبات في تلك المقاعد فهذا يدل على انه صلى الله عليه وسلم انما وعدهم بهذا الوعد بشرط ان يثبتوا في تلك المقاعد فلما اخلوا بهذا الشرط لا جرم لم يحصل المشروط **الوجه الثاني** في الجواب لا نسلم ان الملائكة ما نزلت روى الواقدي عن مجاهد انه قال حضرت الملائكة يوم احد ولكنهم لم يقاتلوا وروي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اعطى اللواء مصعب بن عمير فقتل فاخذه ملك في صورة مصعب فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اتقدم يا مصعب فقال الملك لست بمصعب فعرف الرسول صلى الله عليه وسلم انه ملك امده به وعن بعد

ابن ابی وقاص انه قال کنت ارمی السهم یوم بدر فیرد علی رجل ابیض حسن الوجه وما کنت اعرفه فظننت انه ملک فهذا ما یقوله
فی تقریر هذا الوجه اذا عرفت هذا فنقول نظم الآیة علی هذا التاویل انه تعالی ذکر قصة احد ثم قال وعلی الله فلیتوکل المؤمنون
ای یجب ان یکون توکلهم علی الله لا علی کثرة عددکم وعُدَدکم فلقد نصرکم الله ببدر وانتم اذلة لکذلک هو قادر علی مثل هذا النصر
فی سائر المواضع ثم بعد هذا عاد الکلام الی قصة احد فقال اذ تقول للمومنین الن یکفیکم ان یمدکم ربکم بثلاثة الاف من الملائکة القول
الثانی ان هذا الوعد کان یوم بدر وهو قول اکثر المفسرین واحتجوا علی صحته بوجوه **الحجة الاولی** ان الله تعالی قال ولقد
نصرکم الله ببدر وانتم اذلة اذ تقول للمومنین الن یکفیکم کذا وکذا ظاهر هذا الکلام یقتضی ان الله تعالی نصرهم ببدر حین ما قال الرسول
للمومنین هذا الکلام وهذا یقتضی انه علیه السلام قال هذا الکلام یوم بدر والحجة الثانیة ان قلة العدد والعُدد کانت یوم
بدر اکثر وکان الاحتیاج الی تقویة القلب ذلک الیوم اکثر وکان صرف هذا الکلام الی ذلک اولی **الحجة الثالثة** ان الوعد بانزال
ثلاثة الاف من الملائکة کان مطلقا غیر مشروط بشرط فوجب ان یحصل وهو انما یحصل یوم بدر لا یوم احد ولیس لاحد ان یقول انهم ما
نزلوا لکنهم ما قاتلوا لان الوعد کان بالامداد بثلاثة الاف من الملائکة ونجرد الانزال لا یحصل الامداد بل لابد من الاعانة والاعانة حصلت
یوم بدر ولم تحصل یوم احد ثم القائلون بهذا القول احابوا عن دلائل الاولین فقالوا اما الحجة الاولی وهی قولکم للرسول صلی الله علیه وسلم
انما امدکم یوم بدر بالف من الملائکة فالجواب عنها من وجهین الاول انه تعالی امد اصحاب الرسول صلی الله علیه وسلم بالف ثم زاد فیهم
الفین فصاروا ثلاثة الاف ثم زاد الفین اخرین فصاروا خمسة الاف فکانه علیه السلام قال لهم الن یکفیکم ان یمدکم ربکم بالف من الملائکة
فقالوا بلی ثم قال الن یکفیکم ان یمدکم ربکم بثلاثة الاف فقالوا بلی ثم قال لهم ان تتقوا وتصبروا ویمددکم ربکم بخمسة الاف وهو کما روی انه صلی
الله علیه وسلم قال لاصحابه ایسرکم ان تکونوا اربع اهل الجنة قالوا نعم قال ایسرکم ان تکونوا ثلث اهل الجنة قالوا نعم قال فانی ارجو ان تکونوا نصف
اهل الجنة الوجه الثانی فی الجواب ان اهل بدر انما امدوا بالف علی ما هو مذکور فی سورة الانفال ثم یلزمهم ان بعض المشرکین یمد امداد
ولیس بعد وکثیر فخافوا وتشی علیهم ذلک لقلة عددهم فوعدهم الله بان الکفار ان جاءتهم مددٌ فانا امددکم بخمسة الاف من الملائکة ثم انه لما زاد
فی الامداد وبلغ الفین فوجب ان یبلغهم هزیمة فرتبی فاستغنی عن امداد المسلمین بالزیادة علی الالف اما الحجة الثانیة وهی قولکم ان الکفار
کانوا یوم بدر الفا فانزل الله الفا من الملائکة ویوم احد ثلاثة الاف فانزل الله ثلاثة الاف فالجواب انه تقریب حسن ولکنه لا یوجب ان
یکون الامر کذلک بل الله تعالی قد یزید وقد ینقص فی العدد بحسب ما یرید **واما** الحجة الثالثة وهی التمسک بقوله وما النصر
الا من عند الله العزیز الحکیم فالجواب عنه ان المشرکین لما سمعوا ان الرسول صلی الله علیه وسلم واصحابه قد نهضوا للغیر ثار الغضب فی قلوبهم واجمعوا وتصدوا النبی صلی الله علیه
وسلم واصحابه فلما نهضوا للغیر ثار الغضب فی قلوبهم واجمعوا وتصدوا النبی صلی الله علیه وسلم فلما ان الصحابة لما سمعوا ذلک خافوا فاخبر الله
تعالی انهم ان اتوکم من فورهم یمددکم بخمسة الاف من الملائکة فهذا حاصل ما قیل فی تقریر هذین القولین والله اعلم بمراده

المسئلة الثانیة اختلفوا فی عدد الملائکة وضبط الاقوال فیها ان من الناس من ضم العدد الناقص الی العدد الزائد
فقالوا الان الوعد بامداد الثلاثة لا یشرط فیه والوعد بامداد الخمسة المشروط بالصبر التقوی ویجی الکفار من فورهم فلا بد من
التغایر وهو ضعیف لانه لا یلزم من کون الخمسة مشروطا بشرط ان تکون الثلاثة التی هی جزوها مشروطا بذلک الشرط ومنهم من
ادخل العدد الناقص فی العدد الزائد اما علی تقدیر الاول فان حملنا الآیة علی قصة بدر فالکفار کان عددهم تسعة الاف وان
حملناها علی قصة احد فلیس فیها ذکر الالف بل فیها ذکر ثلاثة الاف وخمسة الاف والمجموع ثمانیة الاف واما علی التقدیر الثانی
وهو ادخال الناقص فی الزائد فقالوا عدد الملائکة خمسة الاف لانهم وعدوا بالالف ثم ضم الیه الالفان فلاجرم وعدوا بثلاثة الاف
ثم ضم الیها الفان اخران فلاجرم وعدوا بخمسة الاف وقد حکینا عن بعضهم انه قال امداد اصل بدر بالف فقیل ان کرز بن جابر الفهری
یرید ان یمد المشرکین فشق ذلک علی المسلمین فقال النبی صلی الله علیه وسلم لهم الن یکفیکم الایة یعنی بتقدیر ان یجی المشرکین مدد فالله
تعالی یمددکم ایضا بثلاثة الاف وخمسة الاف ثم ان المشرکین ما جاءهم المدد فلذا ضاعف الزائد علی الالف ما جاء المسلمین لهذه وجوه
کلها محتملة والله اعلم بمراده **المسئلة الثالثة** اجمع اهل التفسیر والسیر ان الله تعالی انزل الملائکة یوم بدر وانهم
قاتلوا الکفار قال ابن عباس لم تقاتل الملائکة سوی یوم بدر وفیما سواه کانوا عددا ولا یقاتلون ولا یضربون وهذا قول الاکثرین واما
ابو بکر الاصم فانه انکر ذلک اشد الانکار واحتج علیه بوجوه **الحجة الاولی** ان الملک الواحد یکفی فی اهلاک اهل الارض ومن
المشهور ان جبریل علیه السلام ادخل جناحه تحت المدائن الاربع بقوم لوط وبلغ جناحه الی الارض السابعة ثم رفعها الی السماء وقلبها عالیها
سافلها فاذا حضر هو یوم بدر فای حاجة الی مقاتلة الناس مع الکفار ثم بتقدیر حضوره فای فائدة فی ارسال سائر الملائکة **الحجة**
الثانیة ان کبار الکفار کانوا مشهورین وکل واحد منهم مقاتله من الصحابة معلوم واذا کان کذلک امتنع اسناد قتله الی الملائکة
الحجة الثالثة الملائکة لو قاتلوا لکانوا اما ان یصیروا بحیث یراهم الناس او لا یراهم الناس فان رآهم الناس فاما ان یقال انهم
رؤوا فی صورة الناس او فی صورة غیر الناس فان کان الاول فعلی هذا التقدیر صار المشاهدون من عسکر الرسول ثلاثة الاف
او اکثر ولم یقتل احد بذلک ولان هذا علی خلاف قوله تعالی ویقللکم فی اعینهم وان شاهدوهم فی صورة غیر صورة الناس لزم وقوع

الرعب الشديد في قلوب الخلق فان من شاهد الجن لا شك انه يشتد فزعه ولم ينقل ذلك البتة واما القسم الثاني وهو ان الناس
ما راوا الملائكة فعلى هذا القول التقدير اذا حاربوا وحزوا الروس ومزقوا البطون واسقطوا الكفار عن الافراس فحينئذ الناس
كانوا يشاهدون حصول هذه الافعال مع انهم ما كانوا شاهدوا واحدا من الفاعلين ومثل هذا يكون من اعظم المعجزات ويجب
ان يصير الحربية مثل هذه الحالة كافر ومتمرد ولما لم يوجد شيء من ذلك عرف فساد هذا القسم ايضا الحجة الرابعة ان هؤلاء الملائكة
الذين نزلوا اما ان يقال انهم كانوا اجساما كثيفة او لطيفة فان كان الاول وجب ان يراهم الكل وان تكون رؤيتهم كرؤية غيرهم
ومعلوم ان الامر ما كان كذلك وان كانوا اجساما لطيفة دقيقة مثل الهوى لم يكن فيهم صلابة وقوة ويمتنع كونهم راكبين على الخيول
وكل ذلك مما يرونه واعلم ان هذه الشبه انما يليق بمن ينكر القران والنبوة فاما من يقر بهما فلا يليق به شيء من هذه الكلمات فما كان يليق
بابي بكر الاصم انكار هذه الاشياء مع ان نص القران ناطق بها وورودها في الاخبار قريبا من التواتر روى ابن عمر قال لما رجعت قريش من
احد جعلوا يتحدثون فيما بينهم بما ظفروا ويقولون لم نر الخيل البلق ولا الرجال البيض كنا نراهم يوم بدر والشبه المذكورة اذا قابلناها
بكمال قدرة الله زالت وطاحت فانه تعالى فاعل لما يشاء لكونه قادرا على جميع الممكنات ويحكم ما يريد لكونه منزها عن الحاجات **المسئلة
الرابعة** اختلفوا في كيفية نصرة الملائكة قال بعضهم بالقتال مع المؤمنين وقال بعضهم بل بتقوية نفوسهم واشعارهم بان النصرة لهم
وبالقاء الرعب في قلوب الكفار والظاهر في المراد انهم يشركون الجيش في القتال او ان الحاجة اليهم ويجوز ان لا تقع الحاجة اليهم في نفس القتال
وان يكون مجرد حضورهم كافيا في تقوية القلب وزعم كثير من المفسرين انهم قاتلوا يوم بدر ولم يقاتلوا في سائر الايام **المسئلة الخامسة**
قوله تعالى الن يكفيكم معنى الكفاية هو شدة الخلة والقيام بالامر يقال كفاه امر كذا اذا سد خلته ومعنى الامداد اعطاء الشيء حالا بعد حال
قال المفضل ما كان على جهة القوة والاعانة قيل فيه امده يمده وما كان على جهة الزيادة قيل فيه مده يمده ومنه قوله
والبحر يمده **المسئلة السادسة** قرا ابن عامر منزلين مشددة الزاي مفتوحة على التكثير والباقون بفتح الزاي
مخففة وهما لغتان **المسئلة السابعة** قال صاحب الكشاف انما قدم لهم الوعد بنزول الملائكة ليقوى قلوبهم ويعزموا
على الثبات ويثقوا بنصر الله ومعنى الن يكفيكم انكار ان لا يكفيهم الامداد بثلاثة الاف من الملائكة وانما جيء بلن الذي هي لتاكيد
النفي للاشعار بانهم كانوا لقلتهم وضعفهم وكثرة عدوهم كالايسين من النصر ثم قال تعالى بلى ان تصبروا وتتقوا ياتوكم
من فورهم هذا يمددكم ربكم بخمسة الاف من الملائكة مسومين وفي هذه مسائل **المسئلة الاولى** بلى ايجاب لما بعد
ان يعني بلى يكفيكم الامداد فاوجب الكفاية ثم قال ان تصبروا وتتقوا ياتوكم من فورهم هذا يعني والمشركون ياتوكم من
فورهم هذا يمددكم ربكم باكثر من ذلك العدد وهو خمسة الاف فجعل مجيء خمسة الاف من الملائكة مشروطا بثلاثة اشياء
الصبر والتقوى ومجيء الكفار على الفور فلما لم توجد هذه الشرائط لا جرم لم يوجد المشروط **المسئلة الثانية** الفور
مصدر من فارت القدر اذا غلت قال تعالى حتى اذا جاء امرنا وفار التنور قيل انه اول ارتفاع الماء منه ثم جعلوا هذه اللفظة
استعارة في السرعة يقال جاء فلان ورجع من فوره ومنه قول الاصوليين الامر للفور او التراخي والمعنى حده مجيء العدو وحرارته
وسرعته **المسئلة الثالثة** قرا ابن كثير وابو عمرو وعاصم مسومين بكسر الواو اي معلمين اعلموا انفسهم بعلامات مخصوصة
واكثر الاخبار انهم سوموا خيولهم بعلامات جعلوها عليها والباقون بفتح الواو اي سومهم الله او بمعنى انهم سوموا انفسهم فكان
المراد من المسومين **المسئلة الرابعة** في قوله مسومين قولان الاول السومة العلامة التي يعرف بها الشيء من غيره ومعنى
شرح ذلك في قوله والخيل المسومة وهذه العلامة يعلمها الفارس يوم اللقاء ليعرف بها وفي الخبر ان النبي صلى الله عليه وسلم قال يوم
بدر سوموا فان الملائكة قد سومت قال ابن عباس كانت الملائكة سوموا انفسهم بالعمائم الصفر وخيولهم وكانوا على خيل بلق بان علقوا
الصوف الابيض في نواصيها واذنابها وروي ان حمزة بن عبد المطلب كان يعلم فرسه بعمامة وان عليا كان يعلم بصوفة بيضاء وان
الزبير كان يتعصب بعصابة صفراء وان ابا دجانة كان يعلم بعصابة حمراء القول الثاني في تفسير المسومين انه بمعنى المرسلين
ماخوذا من الابل السائمة المرسلة في الرعي تقول اسمت الابل اذا ارسلتها ويقال في التكبر سومت كما يقال اكرمت وكرمت فمن قرا مسومين
بكسر الواو فالمعنى ان الملائكة ارسلت خيلها على الكفار لقتلهم واسرهم ومن يقرا بفتح الواو فالمعنى ان الله تعالى ارسلهم على المشركين ليهلكوهم
كما تهلك الماشية النبات والحشيش **قوله تعالى** وما جعله الله الا بشرى لكم الكناية في قوله
وما جعله الله عائدة على المصدر كانه قال وما جعل الله المدد والامداد الا بشرى لكم بانكم تنصرون فدل عدوكم على الامداد
فكنى عنه كما قال ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق معناه وان اكله لفسق فدل تاكلوا على الاكل فكنى عنه وقال الزجاج وما
جعله الله الا بشرى والبشرى اسم من الابشار ومعنى الكلام في معنى التبشير في سورة البقرة في قوله وبشر الذين امنوا ثم قال ولتطمئن قلوبكم
ففيه سؤال وهو ان قوله ولتطمئن فعل وقوله الا بشرى اسم وعطف الفعل على الاسم مستنكر فكان الواجب ان يقال الا بشرى لكم واطمئنانا
او يقال الا ليبشركم ولتطمئن به قلوبكم فلم يترك ذلك وعدل عنه الى عطف الفعل على الاسم والجواب عنه من وجهين الاول ان في ذكر
الامداد مطلوبان واحدهما اقوى في المطلوبية من الاخر فاحدهما ادخال السرور في قلوبهم وهو المراد بقوله الا بشرى والثاني حصول

الطمانينة على ان اعانة الله ونصرته معهم فلا يجبنوا عن المحاربة وهذا هو المقصود الاصلي ففرق بين هاتين بينهما على حصول التفاوت
بين هذين الامرين في المطلوبية فكونه بشرى مطلوب ولكن المطلوب الاقوى حصول الطمانينة فلهذا ادخل حرف التعليل على فعل
الطمانينة فقال ولتطمئن ونظيره قوله والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة لما كان المقصود الاصلي هو الركوب ادخل حرف التعليل
عليها فكذا هاهنا الثاني قال بعضهم في الجواب الواو زايدة والتقدير وما جعله الله الا بشرى لكم لتطمئن به قلوبكم ثم قال وما النصر الا
من عند الله والغرض منه ان يكون توكلهم على الله لا على الملايكة وهذا تنبيه على ان ايمان العبد لا يكمل الا عند الاعراض عن الاسباب
والاقبال بالكلية على مسبب الاسباب وقوله العزيز الحكيم فالعزيز اشارة الى كمال قدرته والحكيم اشارة الى كمال علمه فلا يخفى عليه حاجات
العباد ولا يعجز عن اجابة الدعوات وكل من كان كذلك لم يتوقع النصر الا من رحمته ولا الاعانة والاعانة الا من فضله وكرمه ثم قال
ليقطع طرفا من الذين كفروا الكلام في ليقطع طرفا متعلق بقوله وما النصر الا من عند الله العزيز الحكيم والمعنى ان المقصود من نصركم بواسطة
امداد الملايكة هو ان يقطعوا طرفا من الذين كفروا اي يهلكوا طايفة منهم ويقتلوا قطعة منهم وقيل انه راجع الى قوله ولتطمئن قلوبكم وليقطع
طرفا ولكنه ذكر بغير حرف العطف لانه اذا كان البعض قريبا من البعض جاز حذف العاطف وهو كما يقول السيد لعبده اكرمتك لتخدمني لتعينني
لتقوم بخدمتي حذف العاطف لان البعض يقرب من البعض فكذا هاهنا وقوله طرفا اي طايفة وقطعة وانما حسن في هذا الموضع ذكر الطرف
ولم يحسن ذكر الوسط لانه لا وصول الى الوسط الا بعد الاخذ من الطرف وهذا يوافق قوله تعالى قاتلوا الذين يلونكم وقوله اولم يروا انا
ناتي الارض ننقصها من اطرافها ثم قال او يكبتهم الكبت في اللغة صرع الشي على وجهه يقال كبته فانكبت هذا تفسيره ثم قد يذكر
والمراد به الاخزاء والاهلاك واللعن والهزيمة والغيظ والاذلال فكل ذلك ذكره المفسرون في تفسير الكبت وقوله خايبين الخيبة
هو الحرمان من المطلوب والفرق بين الخيبة والياس ان الخيبة لا تكون الا بعد التوقع واما الياس فانه قد يكون بعد التوقع
وقبله فنقيض الياس الرجا ونقيض الخيبة الظفر والله اعلم **قوله تعالى** ليس لك من الامر
شي او يتوب عليهم في الاية مسايل **المسئلة الاولى** في سبب نزول هذه الاية قولان الاول وهو المشهور
انها نزلت في قصة احد ثم القايلون بهذا القول اختلفوا على ثلاثة اوجه احدها انه اراد ان يدعو على الكفار فنزلت هذه الاية
والقايلون بهذا ذكروا احتمالات احدها روي ان عتبة بن ابي وقاص شجه وكسر رباعيته فجعل يمسح الدم من وجهه
وسالم مولى ابي حذيفة يغسل عن وجهه الدم وهو يقول كيف يفلح قوم خضبوا وجه نبيهم بالدم وهو يدعوهم الى ربهم ثم اراد
ان يدعو عليهم فنزلت هذه الاية وثانيها ما روى سالم بن عبد الله عن ابيه عبد الله بن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم لعن اقواما
فقال اللهم العن ابا سفيان اللهم العن الحارث بن هشام اللهم العن صفوان بن امية فنزلت هذه الاية او يتوب عليهم فتاب الله على هولاء
وحسن اسلامهم وثالثها انها نزلت في حمزة بن عبد المطلب وذلك لانه صلى الله عليه وسلم لما راه وراى ما فعلوا به من المسلة قال لا
مثلن منهم ثلثين فنزلت هذه الاية قال القفال رحمه الله وكل هذه الاشيا حصلت يوم احد فنزلت هذه الاية عند الكل فلا يمنع حملها
على كل الاحتمالات الثاني في سبب نزول هذه الاية انها نزلت بسبب انه صلى الله عليه وسلم اراد ان يلعن المسلمين الذين خالفوا امره
والذين انهزموا فمنعه الله من ذلك هذا القول مروي عن ابن عباس رحمه الله الاحتمال الثالث انه صلى الله عليه وسلم اراد ان يستغفر
للمسلمين الذين انهزموا وخالفوا امره ويدعو لهم فنزلت الاية فهذه الاحتمالات والوجوه كلها مفرعة على قولنا ان هذه الاية نزلت في قصة
احد القول الثاني انها نزلت في واقعة اخرى وهي ان النبي صلى الله عليه وسلم بعث جمعا من خيار اصحابه الى ابن معوية ليعلموهم القران
فذهب اليهم عامر بن الطفيل مع عسكره واخذهم وقتلهم فجزع من ذلك الرسول صلى الله عليه وسلم جزعا شديدا ودعا على الكفار اربعين
يوما فنزلت هذه الاية هذا قول مقاتل وهو بعيد لان اكثر العلما اتفقوا على ان هذه الاية في قصة احد وسياق الكلام يدل والقاصة
اجنبية عن اول الكلام واخره غير لايق **المسئلة الثانية** ظاهر هذه الاية كالمنع منه وعند هذا يتوجه الاشكال
وهو ان ذلك الفعل ان كان بامر الله تعالى فكيف منعه الله منه وان قلنا انه ما كان بامر الله تعالى وبارادته فكيف يصح هذا مع قوله وما ينطق
عن الهوى وايضا دلت الاية على عصمة الانبيا عليهم السلام فالامر ممنوع عنه في هذه الاية ان كان حسنا فلم منعه الله وان
كان قبيحا فكيف يكون فاعله معصوما والجواب من وجهين الاول ان المنع من الفعل لا يدل على ان الممنوع منه كان مشتغلا
به فانه تعالى قال للنبي صلى الله عليه وسلم لين اشركت ليحبطن عملك وانه عليه السلام ما اشرك قط وقال يا ايها النبي اتق الله فهذا
لا يدل على انه ما كان يتقي الله ثم قال ولا تطع الكافرين وهذا لا يدل على انه اطاعهم والفايدة في هذا المنع انه لما حصل ما يوجب
الغم الشديد والغضب العظيم وهو قتله عمه حمزة وقتل المسلمين الظاهر ان الغضب يحمل الانسان على ما لا ينبغي من القول والفعل
فلاجل ان لا تادي مشاهدة تلك المكاره الى ما لا يليق به من القول والفعل نص الله على المنع تقوية لعظمته وتاكيدا لطهارته والثاني
لعله عليه السلام ان فعل لكنه كان ذلك من باب ترك الافضل والاولى فلا جرم ارشد الله الى اختيار الافضل الاولى فالاولى ونظيره
قوله تعالى وان عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به ولين صبرتم لهو خير للصابرين واصبر وما صبرك الا بالله فانه تعالى قال ان كان يعاقب
ذلك الظالم فاكتفى بالمثل ثم قال ثانيا وان تركته كان ذلك اولى ثم امره امرا جازما بتركه فقال اصبر وما صبرك الا بالله والوجه

الثالث في الجواب لعله صلى الله عليه وسلم لما مال قلبه الى اللعن عليهم استاذن ربه فيه فنص الله تعالى على المنع منه وعلى هذا التقدير
لا يدل هذا النهي على القدح في العصمة **المسئلة الثالثة** قوله ليس لك من الامر شيء فيه قولان الاول ان معناه ليس
ذلك من قصة هذه الواقعة ومن شان هذه الحادثة شيء وعلى هذا انتقل عن المفسرين عبارات احدها ليس لك من مصالح عبادي
شيء الا ما اوحي اليك وثانيها ليس لك في ان يتوب الله من مسئلة اهلاكهم شيء لانه تعالى اعلم بالمصالح فربما تاب عليهم وثالثها ليس لك
في ان يتوب الله عليهم ولا في ان يعذبهم شيء والقول الثاني ان المراد هو الامر الذي يضاده النهي والمعنى ليس لك من امر خلقي شيء الا
اذا كان على وفق امري وهو كقوله الا له الحكم وقوله لله الامر من قبل ومن بعد وعلى القولين فالمقصود من الاية منعه صلى الله عليه وسلم من كل
فعل وقول الا ما كان باذنه وامره وهذا هو الارشاد الى كمال درجات المعبود ثم اختلفوا في ان المنع من اللعن لاي معنى كان منهم من قال
الحكمة فيه انه تعالى ربما علم من حال بعض الكفار انه يتوب او ان لم يتب لكنه علم انه سيولد منه ولد يكون مسلما برا تقيا وكل من كان كذلك
فان اللايق برحمة الله تعالى ان يمهله في الدنيا وان يصرف عنه الافات الى ان يتوب او الى ان يحصل ذلك الولد فاذا حصل دعا الرسول
عليهم بالهلاك فان قبلت دعوته فات هذا المقصود وان لم يقبل دعوته كان ذلك كالاستخفاف بالرسول فلاجل هذا المعنى منعه الله
تعالى من اللعن وامره بان يفوض الكل الى علم الله تعالى في ملكه وملكوته وهذا هو الاحسن عندي والاوفق لمعرفة الاصول الدالة على
حقيقة الربوبية والعبودية **المسئلة الرابعة** ذكر الفراء والزجاج وغيرهما في هذه الاية قولين احدهما ان قوله او يتوب
عليهم او يعذبهم ويكون قوله ليس لك من الامر شيء كالكلام الاجنبي الواقع بين المعطوف عليه كما تقول ضربت زيدا فاعلم ذلك وعمرا فعلى
هذا القول هذه الاية متصلة بما قبلها والقول الثاني ان معنى او هاهنا معنى حتى والان كقولك لالزمنك او تعطيني حقي والمعنى
الا ان تعطيني حقي او حتى تعطيني ومعنى الاية ليس لك من امرهم شيء الا ان يتوب الله عليهم فيفرح بحالهم او يعذبهم فيشفى منهم **المسئلة
الخامسة** قوله تعالى او يتوب عليهم مفسر عند اصحابنا بخلق التوبة فيهم وذلك عبارة عن خلق الندم فيهم على معنى وخلق العزم
فيهم على ان لا يفعلوا مثل ذلك في المستقبل قال اصحابنا وهذا المعنى متاكد ببرهان العقل وذلك لان الندم عبارة عن حصول
ارادة متعلقة بترك فعل من افعال في المستقبل وحصول الارادات والكراهات في القلب لا يكون بفعل العبد لان فعل العبد
مسبوق بالارادة فلو كانت الارادة فعلا للعبد لافتقر العبد في فعل تلك الارادة الى ارادة اخرى ويلزم التسلسل وهو محال
فعلمنا ان حصول الارادات والكراهات في القلب ليس الا بخلق الله تعالى وتكوينه ابتداء ولما كانت التوبة عبارة عن الندم
والعزم وكل ذلك من جنس الارادات والكراهات علمنا ان التوبة لا تحصل للعبد الا بخلق الله تعالى فصار هذا البرهان مطابقا لما
دل عليه ظاهر القران وهو قوله او يتوب عليهم واما المعتزلة فانهم فسروا قوله او يتوب عليهم اما بفعل الالطاف او بقبول التوبة
اما قوله فانهم ظالمون ففيه مسايل **المسئلة الاولى** ان كان الغرض من الاية منعه من الدعاء على الكفار صح
الكلام وهو تعالى سماهم ظالمين لان الشرك ظلم قال تعالى ان الشرك لظلم عظيم وان كان الغرض منها منعه من الدعاء على المسلمين الذين
خالفوا امره صح الكلام ايضا لان من عصى الله فقد ظلم نفسه **المسئلة الثانية** يحتمل ان يكون المراد من العذاب المذكور
في هذه الاية هو عذاب الدنيا وهو القتل والاسر وان يكون عذاب الاخرة وعلى التقديرين فعلم الله ذلك مفوض الى الله **المسئلة
الثالثة** قوله تعالى فانهم ظالمون جملة مستقلة الا ان المقصود من ذكرها تعليل حسن التعذيب والمعنى او يعذبهم فانه ان عذبهم
انما عذبهم لانهم ظالمون **قوله تعالى** ولله ما في السموات وما في الارض فيه مسئلتان **المسئلة الاولى**
ان المقصود من هذا تاكيد ما ذكره اولا من قوله ليس لك من الامر شيء والمعنى ان الامر انما يكون لمن له الملك وملك السموات والارض ليس الا
لله فالامر في السموات والارض ليس الا لله وهذا برهان قاطع **المسئلة الثانية** انما قال ما في السموات وما في الارض
ولم يقل من لان المراد الاشارة الى الحقايق والماهيات فيدخل فيه الكل اما قوله يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء فاعلم ان اصحابنا يحتجون
بهذه الاية على انه سبحانه له ان يدخل الجنة بحكم الهيته جميع الكفار والمردة وله ان يدخل النار بحكم الهيته جميع المقربين والصديقين
وانه لا اعتراض عليه في فعل هذه الاشياء ودلالة الاية على هذا المعنى ظاهرة والبرهان العقلي يؤكد ذلك ايضا وذلك ان فعل العبد يتوقف
على الارادة وتلك الارادة مخلوقة لله تعالى فاذا خلق الله تلك الارادة اطاع واذا خلق النوع الاخر من الارادة عصى فطاعة العبد من الله ومعصيته
ايضا من الله وفعل الله لا يوجب على الله شيئا البتة فلا الطاعة توجب الثواب ولا المعصية توجب العقاب بل الكل من الله بحكم الهيته
وقهره وقدرته فصح ما ادعينا انه لو شاء يعذب جميع المقربين حسن منه ولو شاء رحم جميع الفراعنة والابالسة حسن منه ذلك
وهذا البرهان هو الذي دل عليه ظاهر قوله تعالى يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء فان قيل اليس انه ثبت انه لا يغفر للكفار ولا
ولا يعذب الملايكة والانبياء قلنا مدلول الاية انه لو اراد لفعل لا اعتراض عليه وهذا القدر لا يقتضي انه يفعل او لا يفعل وهذا
الكلام في غاية الظهور ثم ختم الكلام بقوله والله غفور رحيم والمقصود بيان انه وان حسن كل ذلك منه الا ان جانب الرحمة والمغفرة غالب
لا على سبيل الوجوب بل على سبيل الفعل والاحسان **قوله تعالى** يا ايها الذين امنوا لا تاكلوا الربوا
اضعافا مضاعفة اعلم ان من الناس من قال انه تعالى لما شرح عظيم نعمه على المؤمنين فيما يتعلق بارشادهم الى الاصلح لهم في امر

الدين وفي امر الجهاد اتبع ذلك بما يدخل في الامر والنهي والترغيب والتحذير فقال يا ايها الذين امنوا لا تاكلوا الربى وعلى هذا التقدير
تكون هذه الاية ابتداء كلام ولا تعلق لها بما قبلها وقال القفال رحمه الله يحتمل ان يكون ذلك متصلا بما تقدم من جهة ان المشركين انما انفقوا
على تلك العساكر اموالا جمعوها بسبب الربا فلعل ذلك يصير داعيا للمسلمين الى الاقدام على الربا حتى يجمعوا المال وينفقوه على العسكر ليتمكنوا
من الانتقام منهم فلا جرم نهاهم الله عن ذلك وفي قوله اضعافا مضاعفة مسئلتان **المسئلة الاولى** كان الرجل في الجاهلية
اذا كان له على انسان مائة درهم الى اجل فاذا جاء الاجل ولم يكن المديون واجدا لذلك المال قال زد في المال حتى ازيد في الاجل فربما جعله
مائتين ثم اذا حل الاجل الثاني فعل مثل ذلك ثم الى اجال كثيرة فياخذ بسبب تلك المائة اضعافها فهذا هو المراد من قوله اضعافا مضاعفة
المسئلة الثانية انتصب اضعافا على الحال ثم قال تعالى واتقوا الله لعلكم تفلحون ان ابقاء الله في هذا النهي واجب وان الفلاح
يقف عليه فلو اكل ولم يتق زال الفلاح وهذا تنصيص على الربا من الكبائر لا من الصغائر وتفسير قوله لعلكم تقدم في سورة البقرة في قوله
اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون وتمام الكلام في الربا ايضا مر في سورة البقرة ثم قال واتقوا النار التي اعدت
للكافرين فيه سؤالات الاول ان النار التي اعدت للكافرين تكون بقدر كفرهم وذلك ازيد مما يستحقه المسلم بفسقه فكيف قال واتقوا
النار التي اعدت للكافرين فيه سؤالات الاول ان النار التي اعدت للكافرين والجواب تقدير الاية اتقوا ان تجحدوا الربى فتصيروا كافرين
السؤال الثاني ظاهر قوله اعدت للكافرين يقتضي انها ما اعدت الا للكافرين وهذا يقتضي القطع بان احدا من المؤمنين لا يدخل النار
وهو على خلاف سائر الايات والجواب من وجوه الاول انه لا يبعد ان يكون في النار دركات اعد بعضها للكفار وبعضها للفساق فقوله النار
التي اعدت للكافرين اشارة الى تلك الدركات المخصوصة التي اعدها الله للكافرين وهذا لا يمنع ثبوت دركات اخرى في النار اعدها الله لغير
الكافرين الثاني ان كون النار معدة للكافرين لا يمنع دخول المؤمنين فيها لانه لما كان اكثر اهل النار هم الكفار فلاجل الغلبة لا يبعد ان يقال
انها معدة لهم كما ان الرجل يقول لدابة ركبها لحاجة من الحوائج انما اعددت هذه الدابة للقاء المشركين فيكون صادقا في ذلك وان كان هو
قد ركبها في تلك الساعة لغرض اخر فكذا هاهنا الوجه الثالث في الجواب ان القرآن كالسورة الواحدة فهذه الاية دلت على ان النار معدة
للكافرين وسائر الايات دالة ايضا على انها معدة لمن سرق وقتل وزنى ومثاله قوله تعالى كلما القي فيها فوج سالهم خزنتها الم ياتكم نذير
وليس لجميع الكفار قال ذلك وايضا قال تعالى فكبكبوا فيها هم والغاوون الى قوله اذ نسويكم برب العالمين وليس هذا صفة جميعهم ولكن لما كانت
هذه الشرائط مذكورة في سائر السور كانت كالمذكورة هاهنا فكذا فيما ذكرناه والله اعلم الوجه الرابع ان قوله اعدت للكافرين اثبات كونها
معدة لهم ولا يدل على الحصر كما ان قوله في الجنة اعدت للمتقين لا يدل على انه لا يدخلها سواهم من الصبيان والمجانين والحور العين الوجه
الخامس ان المقصود من وصف النار بانها اعدت للكافرين تعظيم الزجر وذلك لان المؤمنين الذين خوطبوا بابقاء المعاصي اذا علموا بانهم متى فارقوا
التقوى ادخلوا النار المعدة للكافرين وقد تقرر في عقولهم عظم عقوبة الكافر كان انزجاره عن المعاصي اتم وهذا بمنزلة ان يخوف الوالد
ولده بانك ان عصيتني ادخلتك دار السباع ولا يدل ذلك على ان تلك الدار لا يدخلها غيرهم فكذا هاهنا السؤال الثالث هل تدل
هذه الاية على ان النار مخلوقة الان الجواب نعم لان قوله اعدت اخبار عن الماضي فلا بد وان يكون قد دخل ذلك الشيء في الوجود ثم قال
تعالى واطيعوا الله واطيعوا الرسول لعلكم ترحمون ولما ذكر الوعيد ذكر الوعد بعده على ما هو العادة المستمرة في القرآن وقال محمد ابن اسحاق بن
يسار هذه الاية معاتبة للذين عصوا الرسول صلى الله عليه وسلم حين امرهم بما امرهم يوم احد قالت المعتزلة هذه الاية دالة على ان حصول
الرحمة موقوف على طاعة الله وطاعة الرسول وهذا عام فيدل الظاهر على ان من عصى الله ورسوله في شيء من الاشياء انه ليس اهلا للرحمة وذلك
يدل على قول اصحاب الوعيد فيه مسائل **المسئلة الاولى**
قرا نافع وابن عامر سارعوا بغير واو وكذلك هو في مصاحف المدينة والشام والباقون بالواو وكذلك هو في مصاحف مكة والعراق ومصحف
عثمان فمن قرا بالواو عطفها على ما قبلها والتقدير اطيعوا الله والرسول وسارعوا ومن ترك الواو فلانه جعل قوله سارعوا وقوله واطيعوا الله كالشيء
الواحد ويقرب كل واحد منهما من الاخر في معنى اسقاط العاطف **المسئلة الثانية** روي عن الكسائي الامالة في سارعوا واولئك
يسارعون ويسارع وذلك جائز لمكان الراء المكسورة كما تمنع المفتوحة الامالة كذلك المكسورة عليها **المسئلة الثالثة** قالوا في
الكلام حذف والمعنى وسارعوا الى ما يوجب مغفرة من ربكم ولا شك ان الموجب للمغفرة ليس الا فعل المامورات وترك المنهيات فكان هذا امرا
بالمسارعة الى فعل المامورات وترك المنهيات وتمسك كثير من الاصوليين بهذه الاية في ان ظاهر الامر يوجب الفور ويمنع من التراخي ووجهه ظاهر وللمفسرين
فيه كلمات احدها قال ابن عباس هو الاسلام اقول وجهه ظاهر لانه ذكر المغفرة على سبيل التنكير والمراد منه المغفرة العظيمة المتناهية في
العظم وذلك هو المغفرة الحاصلة بسبب الاسلام الثاني روي عن علي بن ابي طالب رضي الله عنه انه قال هو اداء الفرائض ووجهه ان اللفظ مطلق
فيجب ان يعم الكل والثالث انه الاخلاص وهو قول عثمان بن عفان رضي الله عنه ووجهه ان المقصود من جميع العبادات الاخلاص كما قال وما امروا
الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين والرابع قال ابو العالية هو الهجرة والخامس انه الجهاد وهو قول الضحاك ومحمد بن اسحاق قال لان من قوله
واذ غدوت من اهلك الى تمام ستين اية نزل في يوم احد فكان كل هذه الاوامر والنواهي مختصة بما يتعلق بباب الجهاد السادس قال سعيد
ابن جبير انه التكبيرة الاولى والسابع قال يمان انه الصلوات الخمس والثامن قال عكرمة انه جميع الطاعات لان اللفظ عام فيتناول الكل

والتاسع

والتاسع قال الاصم سارعوا اي بادروا الى التوبة من الربا والذنوب والوجه فيه انه تعالى نهى اولا عن الربا ثم قال وسارعوا الى مغفرة من ربكم فهذا يدل على ان المراد منه المسارعة في ترك ما تقدم النهي عنه والاولى ما تقدم من وجوب حمله على اداء الواجبات والتوبة عن جميع المحظورات لان اللفظ عام فلا وجه في تخصيصه ثم انه تعالى بين انه كما يجب المسارعة الى المغفرة فكذلك يجب المسارعة الى الجنة واما فصل بينهما لان المغفرة ان معناه ازالة العقاب والجنة معناها حصول الثواب فجمع بينهما للاشعار بانه لابد للمكلف من تحصيل الامرين فاذا سمع وصف الجنة بانها عرضها السموات فمعلوم ان ذلك ليس على حقيقته لان نفس السموات لا تكون عرضا للجنة فالمراد كعرض السموات والارض وهاهنا سؤالات **السؤال الاول** ما معنى ان عرضها مثل عرض السموات والارض وفيه وجوه الاول ان المراد لو جعلت السموات والارض طبقا طبقا بحيث يكون كل واحد من تلك الطبقات سطحا مولفا من اجزاء لا يتجزى ثم وصل البعض بالبعض طبقا واحدا لكان ذلك مثل عرض الجنة وهذا غاية في السعة لا يعلمها الا الله والثاني ان الجنة التي يكون عرضها مثل عرض السموات والارض انما يكون للرجل الواحد لان الانسان اذا رغب فيما يصير ملكا له فلابد وان تكون الجنة المملوكة لكل واحد بمقدارها هذا هو الثالث قال ابو مسلم وفيه وجه آخر ان الجنة لو عرضت بالسموات والارض على سبيل البيع لكانا ثمنا لها الجنة تقول اذا بعت الشيء بالشيء الآخر عرضته عليه وعارضته به فصار العرض بوضع موضع المساواة بين الشيئين في القدر وكذا معنى القيمة لانها ما حوذة من مقاومة الشيء للشيء حتى يكون كل واحد منهما مثلا للآخر الرابع المقصود المبالغة في وصف سعة الجنة وذلك لانه لا شيء عنده اعرض منها وتطيير قوله خالدين فيها ما دامت السموات والارض فان اطول الاشياء بقاء عندنا هو السموات والارض لحوطها على وفق ما عرفناه فكذا هاهنا **السؤال الثاني** لم خص العرض بالذكر والجواب فيه وجهان الاول انه لما كان العرض ذلك فالظاهر ان الطول يكون اعظم وتطيره قوله بطائنها من استبرق وانما ذكر البطائن لان من المعلوم انها تكون اقل حالا من الظهارة فاذا كانت البطانة هكذا فكيف الظهارة فكذا هاهنا اذا كان العرض هكذا فكيف الطول ه والثاني قال القفال ليس المراد بالعرض ههنا ما هو خلاف الطول بل هو عبارة عن السعة كما تقول العرب بلاد عريضة ويقال هذه دعوى عريضة اي واسعة عظيمة والاصل فيه ان ما اتسع عرضه لم يضق ولم يحتج وما ضاق عرضه دق فجعل العرض كناية عن السعة **السؤال الثالث** انتم تقولون الجنة في السماء فكيف يكون عرضها كعرض السماء والجواب من وجهين الاول ان المراد من قولنا انها في السماء انها فوق السموات وتحت العرش قال عليه السلام في صفة الفردوس سقفها عرش الرحمن وروي ان رسول هرقل سأل النبي صلى الله عليه وسلم وقال انك تدعوا الى جنة عرضها السموات والارض اعدت للمتقين فاين النار فقال النبي صلى الله عليه وسلم سبحان الله فاين الليل اذا جاء النهار والمعنى والله اعلم انه اذا دار الفلك حصل النهار بما جاب من العالم والليل بما صادف الحجاب فكذا الجنة في جهة العلو والنار في جهة السفل وسئل ابن بن مالك عن الجنة في الارض ام في السماء فقال واي ارض وسماء تسع الجنة قيل فاين هي قال فوق السموات السبع تحت العرش والوجه الثاني ان الذين يقولون الجنة والنار غير مخلوقين الآن بل انه تعالى يخلقها بعد قيام الساعة وعلى هذا التقدير لا يبعد ان تكون الجنة مخلوقة في مكان السموات والنار مخلوقة في مكان الارض والله اعلم ه اما قوله اعدت للمتقين فظاهره يدل على ان الجنة والنار مخلوقتان الآن وقد سبق تقرير ذلك **قوله تعالى** الذين ينفقون في السراء والضراء واعلم انه تعالى لما بين ان الجنة معدة للمتقين ذكر صفات المتقين حتى يتمكن الانسان من اكتساب الجنة بواسطة اكتساب تلك الصفات فالصفة الاولى قوله الذين ينفقون في السراء والضراء وفيه وجوه الاولان المعنى انهم في حالة الرخاء واليسر والقدرة والعسر لا يتركون الانفاق وبالجملة فالسراء هو الغنى والضراء هو الفقر حكي عن بعض السلف انه ربما تصدق بصلة ومن عائشة انها تصدقت بحبة عنب والثاني ان المعنى انهم سواء كانوا في سرور او في حزن او في عسر او في يسر فانهم لا يدعون الاحسان الى الناس والانفاق سواء سرهم بان كان على وفق طبعهم او ساءهم بان كان على خلاف طبعهم وانهم لا يتركونه وانما اتى الله بلفظ الانفاق لانه طاعة شاقة ولانه كان في ذلك الوقت اشرف الطاعات لاجل الحاجة اليه في مجاهدة العدو ومواساة فقراء المسلمين ه الصفة الثانية قوله تعالى والكاظمين الغيظ وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** يقال كظم غيظه اذا امسك عليه ولم يظهره لا بقول ولا بعمل قال المبرد تاويله انه كتم على امتلائه من يقال كظمت السقاء اذا ملأته وشددت عليه ويقال لفلان ما يكظم على جره اذا كان لا يحتمل شيئا وكل ما سددت من مجرى شيء او طريق فهو كظم والذي يسد به يقال له الكظامة والسدادة ويقال للقناة التي تجري في بطن الارض كظامة لامتلائها بالماء كامتلاء الغرب المكظومة ويقال اخذ فلان بكظم فلانا اذا اخذ بمجرى نفسه لانه موضع الامتلاء بالنفس وكظم البعير كظوما اذا امسك على ما في جوفه ولم يجتر ومعنى قوله والكاظمين الغيظ الذين يكفون غيظهم عن الامضاء ويردون غيظهم في اجوافهم وهذا الوصف من اقسام الصبر والحلم وهو كقوله واذا ما غضبوا هم يغفرون **المسئلة الثانية** قال النبي صلى الله عليه وسلم من كظم غيظا وهو يقدر على انفاذه ملأ الله قلبه امنا وايمانا وقال عليه السلام لاصحابه تصدقوا فيأتي عليكم زمان يتصدق الرجل بقدر زكاة ماله فلا يجد احدا يقبلها منه يقول في حديث فوفد الي رسول الله صلى الله عليه وسلم من يقبل ذلك الرجل وقد قال عليه السلام لقد كان فيمن كان قبلكم رجل يصيب مالا فكان يتصدق به ويعرضه فيقال له لا حاجة لنا فيما جئت به ولكن ائت بعرض فلانا عافيا احدا بما يقوله في حديثه فوفد الى رسول الله صلى الله عليه وسلم من يقبل ذلك الرجل وقد قال عليه السلام لقد تصدق منكم رجل بصدقة ولقد قبلها الله منه تصدقوا بعرضه وقال عليه السلام من كظم غيظا وهو يستطيع ان ينفذه دعاه الله من الحور العين حيث يشاء وقال عليه السلام ما من جرعتين احب الى الله من جرعة موجعة تجرعها صاحبها بصبر وحسن عزاء ومن جرعه الذي يملك نفسه

عند الغضب الصفة الثالثة قوله تعالى والعافين عن الناس قال القفال رحمه الله يحتمل ان يكون هذا راجعا الى ما ذم من فعل
المشركين في اكل الربا فنهى المؤمنين عن ذلك وندبوا الى العفو عن المعسرين قال تعالى عقيب قصة الربا والتداين وان كان ذو عسرة فنظرة
الى ميسرة وان تصدقوا خير لكم ويحتمل ان يكون كما قال في الدية فمن عفي له من اخيه شيء الى قوله وان تصدقوا خير لكم ويحتمل ان يكون هذا
بسبب غضب رسول الله صلى الله عليه وسلم حين مثلوا بحمزة وقال لامثلن بهم فندب الى كظم هذا الغيظ والصبر عليه والكف عن فعل ما ذكر
انه يفعله من المثلة فكان تركه فعل ذلك عفوا قال تعالى في هذه القصة وان عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به ولئن صبرتم لهو خير للصابرين
قال صلى الله عليه وسلم لا يكون العبد ذا فضل حتى يصل من قطعه ويعفو عمن ظلمه ويعطي من حرمه ٭ وروي عن عيسى بن مريم صلوات الله
عليه ليس الاحسان ان تحسن الى من احسن اليك ذلك مكافاة انما الاحسان ان تحسن الى من اساء اليك ٭ اما قوله تعالى والله يحب المحسنين
فاعلم انه يجوز ان تكون اللام للجنس فتتناول كل محسن ويدخل تحته هؤلاء المذكورون وان تكون للعهد فتكون اشارة الى هؤلاء واعلم ان الاحسان
الى الغير اما ان يكون بايصال النفع اليه او بدفع الضرر عنه اما ايصال النفع اليه فهو المراد بقوله الذين ينفقون في السراء والضراء ويدخل فيه
انفاق العلم وذلك بان يشتغل بتعليم الجاهلين وهداية الضالين ويدخل فيه انفاق الكلم وذلك بان يشتغل بتعليم الجاهلين وهداية الضالين
المال في وجوه الخيرات والعبادات واما دفع الضرر عن الغير فهو اما في الدنيا وهو ان لا يشتغل بمقابلة تلك الاساءة باساءة اخرى وهو المراد بكظم
الغيظ واما في الاخرة وهو ان يبرئ ذمته عن التبعات والمطالبات في الاخرة وهو المراد بقوله تعالى والعافين عن الناس فصارت هذه الاية من
هذا الوجه دالة على جميع جهات الاحسان الى الغير ذكروا بها فقال والله يحب المحسنين فان محبة الله للعبد اعظم درجات الثواب ثم قال تعالى
والذين اذا فعلوا فاحشة او ظلموا انفسهم واعلم ان وجه النظم من وجهين الاول انه تعالى لما وصف الجنة بانها معدة للمتقين بين ان المتقي قسمان
احدهما الذين اقبلوا على الطاعات والعبادات وهم الذين وصفهم الله بالانفاق في السراء والضراء وكظم الغيظ والعفو عن الناس وثانيهما الذين
اذنبوا ثم تابوا وهو المراد بقوله والذين اذا فعلوا فاحشة وبين تعالى ان هذه الفرقة كالفرقة الاولى في كونها متقية وذلك لان المذنب اذا
تاب عن الذنب صار حاله كحال من لم يذنب قط في استحقاق المنزلة والكرامة عند الله ٭ والوجه الثاني انه تعالى ندب في الاية الاولى الى
الاحسان الى الغير وندب في هذه الاية الى الاحسان الى النفس فان المذنب العاصي اذا تاب كانت تلك التوبة احسانا منه الى نفسه وفي
الاية مسائل **المسألة الاولى** روى ابن عباس ان هذه الاية نزلت في رجلين انصاري وثقفي والرسول صلى الله عليه وسلم
كان واخى بينهما وكانا لا يفترقان في احوالهما فخرج الثقفي مع الرسول صلى الله عليه وسلم بالقرعة في السفر وخلف الانصاري على اهله ليتعاهدهم
فكان يجلس يفعل ذلك ثم قام الى امرأته فذهب ليقبلها فوضعت كفها على وجهها ثم ندم الرجل فلما وافى الثقفي مع الرسول صلى الله عليه
وسلم لم ير الانصاري وكان قد هام في الجبال للتوبة فلما عرف الرسول صلى الله عليه وسلم سكت حتى نزلت هذه الاية وقال ابن مسعود قال
المؤمنون للنبي صلى الله عليه وسلم كانت بنو اسرائيل اكرم على الله منا فكان احدهم اذا اذنب ذنبا اصبحت كفارة ذنبه مكتوبة على عتبة داره
اجدع انفك افعل كذا فانزل الله تعالى هذه الاية وبين انهم اكرم على الله منهم حيث جعل كفارة ذنبهم الاستغفار **المسألة الثانية**
الفاحشة هاهنا نعت محذوف والتقدير فعلوا فعلة فاحشة وذكروا في الفرق بين الفاحشة وبين ظلم النفس وجوه الاول
قال صاحب الكشاف الفاحشة ما يكون فعله كاملا في القبح وظلم النفس هو اي ذنب كان مما يؤاخذ الانسان به والثاني
ان الفاحشة هي الكبيرة وظلم النفس هي الصغيرة والصغيرة يجب الاستغفار منها بدليل ان النبي صلى الله عليه وسلم كان مامورا
بالاستغفار وهو قوله واستغفر لذنبك وما كان استغفاره الا على الصغائر بل على ترك الافضل الثالث الفاحشة هي الزنا وظلم
النفس هي القبلة واللمسة والنظرة وهذا على قول من حمل الاية على السبب الذي رويناه ولانه تعالى سمى الزنا فاحشة فقال
تعالى ولا تقربوا الزنا انه كان فاحشة اما قوله ذكروا الله ففيه وجهان احدهما ان المعنى ذكروا وعد الله او عقابه
او جلاله الموجب للخشية والحياء منه فيكون من باب حذف المضاف والذكر هاهنا الذي هو ضد النسيان وهذا معنى قول الضحاك
ومقاتل والواقدي فان الضحاك قال ذكروا العرض الاكبر على الله ومقاتل والواقدي قال تفكروا ان الله سائلهم وذلك لانه قال بعد
هذه الاية فاستغفروا الله وهذا يدل على ان الاستغفار كالاثر والنتيجة لذلك الذكر ومعلوم ان الذكر الذي يوجب الاستغفار
ليس الا ذكر عقاب الله ونهيه ووعيده ونظير هذه الاية قوله ان الذين اتقوا اذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فاذا هم مبصرون
والقول الثاني ان المراد بهذا الذكر ذكر الله بالثناء والتعظيم والاجلال وذلك لان من اراد ان يسأل مسألة فالواجب ان يقدم على
تلك المسألة الثناء على الله فهاهنا لما كان المراد الاستغفار من الذنوب قدموا على الله ثم اشتغلوا بالاستغفار عن الذنوب ثم قال فاستغفروا
لذنوبهم والمراد منه الاتيان بالتوبة على الوجه الصحيح وهو الندم على فعل ما مضى مع العزم على ترك مثله في المستقبل فهذا هو حقيقة التوبة
فاما الاستغفار باللسان فذاك لا اثر له في ازالة الذنب بل يجب اظهار هذا الاستغفار لازالة التهمة ولاظهار كونه منقطعا الى الله
تعالى وقوله لذنوبهم اي لاجل ذنوبهم ثم قال ومن يغفر الذنوب الا الله والمقصود منه ان لا يطلب العبد المغفرة الا منه وذلك لانه
تعالى هو القادر على عقاب العبد في الدنيا والاخرة وكان هو القادر على ازالة ذلك العقاب عنه فصح ان لا يجوز طلب الاستغفار الا منه
ثم قال ولم يصروا على ما فعلوا واعلم ان قوله ومن يغفر الذنوب الا الله جملة معترضة بين المعطوف والمعطوف عليه والتقدير فاستغفروا

لذنوبهم ولم يصروا على ما فعلوا وقوله وهم يعلمون فيه وجهان الاول انه حال من فعل الاصرار والتقدير ولم يصروا على ما فعلوا من
الذنوب حال ما كانوا عالمين بكونها محظورة محرمة لانه قد يعذر من لا يعلم حرمة الفعل اما العالم بحرمته فانه لا يعذر في فعله البتة
الثاني ان يكون المراد منه العقل والتمييز والتمكن من الاحتراز من الفواحش فيجري مجرى قوله صلى الله عليه وسلم رفع القلم عن ثلاث ثم قال
اولئك جزاؤهم مغفرة من ربهم وجنات تجري من تحتها الانهار والمعنى ان المطلوب بالتوبة امران الامن من العقاب واليه الاشارة بقوله
مغفرة من ربهم والثاني ايصال الثواب اليه وهو المراد بقوله وجنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها ثم بين تعالى ان الذي يحصل لهم من
ذلك هو الغفران والجنان يكون اجرا لعملهم وجزاء عليه بقوله ونعم اجر العاملين قال القاضي وهذا يبطل قول من قال ان الثواب بفضل من الله
وليس بجزاء على عملهم . قوله تعالى قد خلت من قبلكم سنن فسيروا في الارض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين اعلم انه تعالى لما وعد على طاعته
والتوبة من المعصية للغفران والجنان اتبعه بذكر ما يحملهم على فعل الطاعة وعلى التوبة من المعصية وهو تامل احوال القرون الخالية من المطيعين
والعاصين فقال قد خلت من قبلكم سنن وفي الاية مسائل **المسألة الاولى** قال الواحدي اصل الخال في اللغة الانفراد
والمكان الخالي هو المنفرد عمن يسكن فيه ويستعمل ايضا في الزمان بمعنى المضي لان ما مضى انفرد عن الوجود وخلا عنه وكذا الامم الخالية واما
السنة فهي الطريقة المستقيمة والمثال المتبع في اشتقاق هذه اللفظة وجوه احدها انها فعلة من سن الماء يسنه اذا والى صبه والسن صب
الماء والعرق شبهت الطريقة المستقيمة بالماء المصبوب فانه لتوالي اجزاء الماء فيه على نهج واحد يكون كالشيء الواحد فالسنة فعلة بمعنى مفعول
وثانيها ان يكون من سننت النصل والسنان اسنه سنا فهو مسنون اذا حددته على المسن فالفعل المنسوب الى النبي صلى الله عليه وسلم
سمي سنة على معنى انه مسنون وثالثها ان يكون قولهم سن الابل اذا احسن الرعي فالفعل الذي داوم عليه النبي صلى الله عليه وسلم سمي
سنة بمعنى انه عليه السلام احسن رعايته وادامته **المسألة الثانية** المراد من الاية قد انقضت من قبلكم سنن لله
تعالى في الامم السالفة واختلفوا في ذلك فالاكثرون من المفسرين على ان المراد سنن الهلاك والاستيصال بدليل قوله تعالى فانظر كيف
كان عاقبة المكذبين وذلك انهم خالفوا الانبياء والرسل للحرص على الدنيا وطلب لذاتها ثم انقرضوا ولم يبق من دنياهم اثر وبقي اللعن
في الدنيا والعقاب في الاخرة عليهم فرغب الله تعالى امة محمد صلى الله عليه وسلم في تامل احوال هولاء الماضين ليصير ذلك داعيا لهم
الى الايمان بالله ورسله والاعراض عن الرياسة في الدنيا وطلب الجاه وقال مجاهد بل المراد سنن الله تعالى في الكافرين والمومنين
فان الدنيا ما بقيت لا مع المومن ولا مع الكافر ولكن المومن بقي له بعد موته الثناء الجميل في الدنيا والثواب الجزيل في العقبى
والكافر بقي عليه اللعن في الدنيا والعقاب في العقبى ثم انه تعالى قال فانظر كيف كان عاقبة المكذبين لان التامل في حال احد
القسمين يكفي في معرفة حال القسم الاخر او يقال الغرض منه زجر الكفار عن كفرهم وذلك انما يحصل بتامل احوال المكذبين والمعاندين
ونظير هذه الاية قوله تعالى ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين انهم لهم المنصورون وان جندنا لهم الغالبون وقوله والعاقبة
للمتقين وقوله ان الارض يرثها عبادي الصالحون **المسألة الثالثة** ليس المراد بقوله فسيروا في الارض فانظروا الامر
بذلك لا محالة بل المقصود تعرف احوالهم فان حصلت هذه المعرفة بغير مسير في الارض كان المقصود حاصلا ولا يمنع ان يقال
ايضا ان مشاهدة اثار المتقدمين لها اثر اقوى من اثر السماع كما قيل ان اثارنا تدل علينا فانظروا بعدنا الى الاثار
ثم قال تعالى هذا بيان للناس وهدى وموعظة للمتقين ويعني بقوله هذا ما تقدم من امره ونهيه ووعده ووعيده وذكره
لانواع البينات والايات ولا بد من الفرق بين الايات وبين الهدى وبين الموعظة لان العطف يقتضي المغايرة فنقول فيه وجهان
الاول ان البيان هو الدلالة التي تفيد ازالة الشبهة بعد ان كانت الشبهة حاصلة واما الهدى فالفرق ان البيان عام في اي
شيء كان واما الهدى فهو بيان الطريق الرشيد ليسلك دون طريق الغي واما الموعظة فهي الكلام الذي يفيد الزجر عما لا ينبغي في
طريق الدين فالحاصل ان البيان جنس تحته نوعان احدهما الكلام الهادي الى ما ينبغي في الدين وهو الهدى الثاني الكلام الزاجر
عما لا ينبغي في الدين وهو الموعظة الثاني ان البيان هو الدلالة واما الهدى فهي الدلالة بشرط كونها مفضية الى الاهتداء وقد تقدم
هذا البحث في تفسير قوله هدى للمتقين **المسألة الثالثة** في تخصيص هذا البيان والهدى والموعظة بالمتقين وجهان
الاول انهم هم المنتفعون به فكانت هذه الاشياء في حق غير المتقين كالمعدومة ونظيره قوله تعالى انما تنذر من اتبع الذكر انما يخشى الله من عباده
العلماء انما انت منذر من يخشاها وقد تقدم تقريره في تفسير قوله هدى للمتقين الثاني قوله هذا بيان كلام عام ثم قوله وهدى وموعظة
للمتقين مخصوص بالمتقين لان الهدى اسم للدلالة بشرط كونها موصلة الى البغية ولا شك ان هذا المعنى لا يحصل الا في حق المتقين
قوله تعالى ولا تهنوا ولا تحزنوا وانتم الاعلون ان كنتم مومنين واعلم ان الذي قدمه من قوله
قد خلت من قبلكم سنن وقوله هذا بيان للناس كالمقدمة لقوله ولا تهنوا كانه قال ان بحثتم عن احوال القرون الماضية علمتم ان اهل
الباطل وان اتفقت لهم الصولة لكن كان مآل الامر الضعف والفتور وصار دولة اهل الحق عالية وصولة اهل الباطل مندرسة
فلا ينبغي ان تصير صولة الكفار عليكم يوم احد سببا لضعف قلبكم وتجنبكم وعجزكم بل يجب ان يقوى عليكم فان الاستعلاء يحصل لكم
والقوة والدولة راجعة اليكم ثم نقول قوله ولا تهنوا اي لا تضعفوا عن الجهاد والوهن الضعف قال تعالى حكاية عن زكريا عليه السلام

اني وهن العظم مني ولا تحزنوا اي على من قتل منكم وجرح وانتم الاعلون فيه وجوه الاول ان حالكم اعلى من حالهم في القتل لانكم
اصبتم منهم ببدر اكثر مما اصابوا منكم يوم احد وهو كقوله تعالى اولما اصابتكم مصيبة قد اصبتم مثليها قلتم انى هذا اولان قتالكم
لله وقتالهم للشيطان ولان قتالهم للدين الباطل وقتالكم للدين الحق وكل ذلك يوجب كونكم اعلا حالا منهم الثاني ان يكون المراد
وانتم الاعلون بالحجة والتمسك بالدين والعاقبة الحميدة والثالث ان يكون المعنى وانتم الاعلون من حيث انكم في العاقبة تظفرون بهم
وتستولون عليهم وهذا شديد المناسبة لما قبله لان القوم انكسرت قلوبهم بسبب ذلك الوهن فهم كانوا محتاجين الى ما يفيدهم
قوة في القلب وفرحا في النفس فبشرهم الله تعالى بذلك فاما قوله ان كنتم مومنين ففيه وجوه الاول وانتم الاعلون ان بقيتم على ايمانكم والمقصود
بان الله تعالى يكفل باعلاء درجتهم لاجل تمسكهم بدين الاسلام والثاني وانتم الاعلون فكونوا مصدقين لهذه البشارة ان كنتم مصدقين بما
يعدكم الله ويبشركم به من الغلبة والثالث التقدير ولا تهنوا ولا تحزنوا ان كنتم مومنين فان الله تعالى وعد نصره هذا الدين فان
كنتم من المومنين علمتم ان هذه الواقعة لا تبقى بحالها وان الدولة نصر للمسلمين والاستيلا على العدو يحصل لهم وقوله تعالى ان يمسسكم قرح
فقد مس القوم قرح مثله واعلم ان هذا من تمام قوله ولا تهنوا ولا تحزنوا وانتم الاعلون فبين تعالى ان الذي يصيبهم من القرح لا يجب ان
يزيل حدتهم واجتهادهم في جهاد العدو وذلك لانه كما اصابهم ذلك فقد اصاب عدوهم مثله قبل ذلك فاذا كانوا مع باطلهم وسوء عاقبتهم
لم يفتروا لاجل ذلك في الحرب فبان لا يلحقكم الفتور مع حسن العاقبة والتمسك بالحق اولى وفي الاية مسايل **المسئلة الاولى**
قرا حمزة والكسائي وابو بكر عن عاصم قرح بضم القاف وكذا قوله من بعد ما اصابهم القرح والباقون بفتح القاف فيهما واختلفوا على وجوه
فالاول معناهما واحد وهما لغتان كالجهد والجهد والوجد والوجد والضعف والضعف وللثاني ان الفتح لغة تهامة والحجاز
والثالث انه بالفتح مصدر وبالضم اسم والرابع وهو قول الفرا وانه بالفتح الجراحة بعينها وبالضم الم الجراحة والخامس قال ابن مقسم هما
لغتان الا ان المفتوحة توهم انها جمع قرحة **المسئلة الثانية** في الاية قولان احدهما ان يمسسكم قرح يوم احد فقد مسهم
يوم بدر وهو كقوله تعالى اولما اصابتكم مصيبة قد اصبتم مثليها قلتم انى هذا والثاني ان الكفار قد نالهم يوم احد مثل ما نالهم من
الجرح والقتل لانه قتل منهم نيف وعشرون رجلا وقتل صاحب لوائهم والجراحات كثرت فيهم وعقر عامة خيلهم بالنبل وقد كانت الهزيمة عليهم
في اول النهار فان قيل كيف قال قرح مثله وما كان قرحهم يوم احد مثل قرح المشركين قلنا يجب ان يفسر القرح في هذا التاويل بمجرد
الانهزام لا بكثرة القتل ثم قال تعالى وتلك الايام نداولها بين الناس وفيه مسايل **المسئلة الاولى** تلك مبتدا والايام
صفة ونداولها خبره ويجوز ان يقال تلك الايام مبتدا وخبره كما تقول هي الايام تبلى كل جديد فقوله تلك الايام اشارة الى جميع
ايام الوقايع العجيبة فبين انها دول تكون على الرجل حينا وله حينا والحرب سجال **المسئلة الثانية** قال القفال
المداولة نقل الشي من واحد الى اخر يقال تداولته الايدي اذا تناقلته ومنه قوله تعالى كي لا يكون دولة بين الاغنياء منكم اي يتداولونها
لا يجعلون للفقرا منها نصيبا ويقال الدنيا دول اي تنتقل من قوم الى اخرين ثم عنهم الى غيرهم ويقال دال له الدهر بكذا اذا انتقل اليه
والمعنى ان ايام الدنيا هي دولة بين الناس لا يدوم مسارها ولا مضارها فيوم يحصل له فيه السرور والغم لعدوه ويوم اخر بالعكس من ذلك
فلا يبقى شي من احوالها ولا يستقر اثر من اثارها واعلم انه ليس المراد من هذه المداولة ان الله تعالى تارة ينصر المومنين واخرى ينصر الكافرين
وذلك لان نصره منصب شريف واعزاز عظيم فلا يليق بالكافر بل المراد من هذه المداولة انه تارة يسد المحنة على الكفار واخرى على المومنين والفايدة
فيه وجوه الاول انه تعالى لو شدد المحنة على الكفار في جميع الاوقات لحصل العلم الاضطراري بان الايمان حق وما سواه باطل ولو كان كذلك لبطل
التكليف والثواب والعقاب فلهذا المعنى تارة يسلط الله المحنة على اهل الايمان واخرى على اهل الكفر لتكون الشبهات باقية والمكلف يدفعها
بواسطة النظر في الدلايل الدالة على صحة الاسلام فيعظم ثوابه عند الله والثاني ان المومن قد يقدم على بعض المعاصي فيكون تشديد المحنة
عليه في الدنيا ادبا له واما تشديد المحنة على الكافر فانه يكون غضبا من الله عليه والثالث وهو ان لذات الدنيا والامها غير باقية واحوالها
غير مستقرة وانما تحصل السعادات المستمرة في دار الاخرة وكذلك فانه تعالى يميت بعد الاحيا ويسقم بعد الصحة فاذا حسن ذلك فلم لا يحسن
ان يبدل السرا بالضرا والقدرة بالعجز وروي ان ابا سفيان صعد الجبل يوم احد ثم قال اين ابن ابي كبشة اين ابن ابي قحافة اين ابن الخطاب
فقال عمر هذا رسول الله وهذا ابو بكر وهذا انا عمر قال ابو سفيان يوم بيوم والايام دول والحرب سجال فقال عمر لا سوا قتلانا في الجنة
وقتلاكم في النار فقال ان كان كما تزعمون فقد خبنا اذن وخسرناه اما قوله تعالى وليعلم الله الذين امنوا ففيه مسايل **المسئلة
الاولى** اللام في قوله ليعلم الله متعلق بفعل مضمر اما بعده او قبله اما الاضمار بعده فعلى تقدير وليعلم الله الذين امنوا فقلنا هذه
المداولة واما الاضمار قبله فعلى تقدير وتلك الايام نداولها بين الناس لامور منها ليعلم الله الذين امنوا ومنها ليتخذ منكم شهدا ومنها
ليمحص الله الذين امنوا ومنها ليمحق الكافرين فكل ذلك كالسبب والعلة في تلك المداولة **المسئلة الثانية** الواو في قوله
وليعلم الله الذين امنوا نظايره كثيرة في القران قال تعالى وليكون من المومنين وقال وليصغى اليه افيدة الذين والتقدير تلك الايام نداولها بين
الناس ليكون كيت وكيت وليعلم الله وانما حذف المعطوف عليه للايذان بان المصلحة في هذه المداولة ليست بواحدة ليسلهم عما جرى وليعرفهم
ان تلك الواقعة وان ساءتهم ففيها من وجوه المصالح ما لو عرفوه لسرهم **المسئلة الثالثة** ظاهر قوله تعالى وليعلم الله الذين

امنوا مشعر بانه تعالى انما فعل تلك المداولة ليكتسب هذا العلم ومعلوم ان ذلك محال على الله تعالى ونظير هذه الاية
في الاشكال قوله تعالى ام حسبتم ان تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين وقوله ولقد
فتنا الذين من قبلهم فليعلمن الله الذين صدقوا وليعلمن الكاذبين وقوله لنعلم اي الحزبين احصى لما لبثوا امدا وقوله ولنبلونكم
حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين وقوله الا لنعلم من يتبع الرسول وقال ولنبلونكم ايكم احسن عملا وقد احتج هشام بن الحكم
بظواهر هذه الايات على انه تعالى لا يعلم حدوث الحوادث الا عند وقوعها فقال كل هذه الايات دالة على انه تعالى انما صار عالما بحدوث
هذه الاشيا عند حدوثها اجاب المتكلمون عنه بان الدلايل العقلية دلت على انه تعالى يعلم الحوادث قبل وقوعها فثبت ان التعيين
في العلم محال الا ان اطلاق لفظ العلم على المعلوم والقدرة على المقدور مجاز مشهور يقال هذا علم فلان والمراد معلومه وهذا قدرة
فلان والمراد مقدوره فكل اية يشعر ظاهرها بتجدد العلم فالمراد تجدد المعلوم اذا عرفت هذا فنقول في هذه الاية وجوها احدها ليظهر
الاخلاص من النفاق والمومن من الكافر وثانيها ليعلم اولياء الله فاضاف الى نفسه تفخيما وثالثها ليحكم بالامتياز فوضع العلم
مقام الحكم بالامتياز لان الحكم بالامتياز لا يحصل الا بعد العلم ورابعها ليعلم ذلك واقعا منهم كما كان يعلم انه سيقع لان المجاز
ارتفع على الواقع دون المعلوم الذي لم يوجد **المسئلة الرابعة** العلم قد يكون بحيث يكتفي بمفعول واحد كما يقال علمت
زيدا اي علمت ذاته وعرفته وقد يفتقر الى مفعولين كما يقال علمت زيدا كريما والمراد منه في هذه الاية القسم الثاني الا ان المفعول
الثاني محذوف والتقدير وليعلم الله الذين امنوا متميزين بالايمان من غيرهم اي الحكمة في هذه المداولة ان يصير الذين امنوا متميزين عمن
يدعي الايمان بسبب صبرهم وثباتهم على الاسلام ويحتمل ان يكون العلم هاهنا من القسم الاول بمعنى معرفة الذات والمعنى وليعلم الله الذين
امنوا بما يظهر من صبرهم على جهاد عدوهم اي ليعرفهم باعيانهم الا ان سبب حدوث هذا العلم وهو ظهور الصبر حذف هاهنا اما قوله
ويتخذ منكم شهدا والمراد منه ذكر الحكمة الثانية في تلك المداولة مسايل **المسئلة الاولى** في هذه الاية قولان الاول
يتخذ منكم شهداء على الناس بما صدر منهم من الذنوب والمعاصي فان كونهم شهداء على الناس منصب عال ودرجة عالية والثاني المراد منه
وليكرم قوما بالشهادة وذلك لان قوما من المسلمين فاتهم يوم بدر فكانوا يتمنون لقاء العدو وان يكون لهم يوم كيوم بدر يقاتلون فيه العدو
ويلتمسون فيه الشهادة وايضا القرآن مملو من تعظيم حال الشهداء قال تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون
وقال وجيء بالنبيين والصديقين والشهداء وقال فاولئك مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء فكانت هذه المنزلة
هي المنزلة التالية للنبوة واذا كان كذلك فكان من جملة الفوايد المطلوبة من تلك المداولة هذا المنصب العظيم لبعض المومنين **المسئلة
الثانية** احتج اصحابنا بهذه الاية على ان جميع الحوادث بارادة الله تعالى فقالوا منصب الشهادة على ما ذكرتم فان كان يمكن تحصيلها بدون
تسليط الكفار على المومنين لم يبق لحسن هذا التعليل وجه وان كان لا يمكن فحينئذ يكون قتل الكافر للمومن من لوازم تلك الشهادة فاذا كان
تحصيل تلك الشهادة للعبد مطلوبا لله تعالى وجب ان يكون ذلك القتل مطلوبا لله تعالى وايضا فقوله ويتخذ منكم شهداء تنصيص على ان ما به
حصلت تلك الشهادة هو من الله تعالى وذلك يدل على ان فعل العبد خلق الله تعالى **المسئلة الثالثة** الشهداء جمع شهيد كالكرماء
والظرفاء والمقتول من المسلمين بسيف الكفار يسمى شهيدا وفي تعليل هذا الاسم وجوه الاول قال النضر بن شميل الشهداء احياء لقوله تعالى
بل احياء عند ربهم فارواحهم حية وقد حضرت دار السلام وارواح غيرهم لا يشهدها الثاني قال ابن الانباري لان الله وملايكته
شهدوا له بالجنة فالشهيد فعيل بمعنى مفعول الثالث سموا شهداء لانهم يستشهدون يوم القيامة مع الانبياء والصديقين كما قال
تعالى لتكونوا شهداء على الناس الرابع سموا شهداء لانهم كما قتلوا ادخلوا الجنة بدليل ان الكفار كما ماتوا دخلوا النار بدليل قوله تعالى
اغرقوا فادخلوا نارا وكذا هاهنا هولاء الذين قتلوا في سبيل الله يجب ان يقال انهم كما ماتوا دخلوا الجنة ثم قال تعالى والله لا يحب الظالمين
قال ابن عباس اي المشركين لقوله تعالى ان الشرك لظلم عظيم وهو اعتراض بين بعض التعليل وبعض فيه وجوه الاول والله لا يحب من لا يكون
ثابتا على الايمان صابرا على الجهاد الثاني فيه اشارة الى انه تعالى انما يدل الكافرين على المومنين لما ذكر من الفوايد لا لانه يحبهم ثم قال وليمحص الله
الذين امنوا اي ليطهرهم من ذنوبهم ويزيلها عنهم والمحص في اللغة التنقية والمحق في اللغة النقصان وقال المفضل هو ان يذهب الشيء كله حتى
لا يرى منه شيء ومنه قوله تعالى يمحق الله اي ليست اصله قال الزجاج معنى الاية ان الله تعالى جعل الايام مداولة بين المسلمين والكافرين فان حصلت
الغلبة للكافرين على المومنين كان المراد تمحيص ذنوب المومنين وان كانت الغلبة للمومنين على الكافرين كان المراد محق اثار الكافرين ومحوهم
فقابل تمحيص المومنين بمحق الكافرين لان تمحيص هولاء باهلاك ذنوبهم يظن بمحق اولئك باهلاك انفسهم وهذه مقابلة لطيفة في المعنى والاقرب
ان المراد بالكافرين هاهنا طايفة مخصوصة منهم وهم الذين حاربوا الرسول صلى الله عليه وسلم يوم احد وانما قلنا ذلك لعلمنا بانه تعالى لم يمحق
كل الكفار بل كثير منهم بقي على كفره والله اعلم **قوله تعالى** ام حسبتم ان تدخلوا الجنة ولما يعلم الله
الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين اعلم انه تعالى لما بين في الاية الاولى الوجوه التي هي الموجبات والموثرات في مداولة الايام ذكر في
هذه الاية ما هو السبب الاصلي لذلك فقال ام حسبتم ان تدخلوا الجنة بدون تحمل المشاق وفي الاية مسايل **المسئلة الاولى**
ام منقطعة تقدم في سورة البقرة قال ابو مسلم في ام حسبتم انه نهي وقع بحرف الاستفهام الذي ياتي للتبكيت وتلخيصه لا تحسبوا ان تدخلوا

لجنة ولم يمنع منكم الجهاد وهو كقوله الم احسب الناس ان يتركوا ان يقولوا امنا وهم لا يفتنون واقتح الكلام بذكر ام التي اكثر ما تاتي بعد الكلام
واقعة بين جزئين لا يشك في احدهما لا بعينه يقولون ازيد اضربت ام عمرو مع العلم بان موقع الضرب باحدهما قال وعادة العرب عند هذا الجنس
من الاستفهام توكيد الفما قال ولا تهنوا ولا تحزنوا كانه قال انتعلمون ان ذلك كما يومرون به ام تحسبون ان تدخلوا الجنة من غير مجاهدة وصبر
وانما استبعد هذا الان الله تعالى اوجب الجهاد قبل هذه الواقعة واوجب الصبر على تحمل مشاقه وبين وجوه المصالح فيها في الدين وفي الدنيا
فلما كان كذلك فمن البعيد ان يصل الانسان الى السعادة والجنة مع اهمال هذه الطاعة **المسئلة الثانية** قال الزجاج اذا قيل
فعل فلان فجوابه انه لم يفعل واذا قيل قد فعل فلان فجوابه لما يفعل لانه لما اكد بما دخلت النفي بكلمة لما **المسئلة**
الثالثة ظاهر الاية يدل على وقوع النفي على العلم والمراد وقوعه على نفي المعلوم والتقدير ام حسبتم ان تدخلوا الجنة ولما يعبد الله والجهاد
منكم وتقريره ان العلم متعلق بالمعلوم كما هو عليه فلما حصلت هذه المطابقة لا جرم يحسن اقامة كل واحد منهما مقام الاخر وتمام الكلام قد تقدم
اما قوله ويعلم الصابرين فاعلم انه قرأ الحسن ويعلم الصابرين بالجزم على لما يعلم الله واما النصب فبإضمار ان وهذه الواو تسمى واو الصرف
كقولك لا تاكل السمك وتشرب اللبن اي لا تجمع بينهما ولذا هنا المراد ان دخول الجنة وترك المصابرة على الجهاد مما لا يجتمعان وقرا ابو عمرو
ويعلم بالرفع على تقدير ان الواو للحال كانه قيل ولما تجاهدوا وانتم الصابرون واعلم ان حاصل الكلام ان حب الدنيا لا يجتمع مع سعادة الاخرة
فبقدر ما يزداد احدهما ينتقص الاخر وذلك لان سعادة الدنيا لا تحصل الا باستيلاء القلب بطلب الدنيا والسعادة في الاخرة لا تحصل الا
بفراغ القلب من كل ما سوى الله وامتلائه من حب الله وهذان الامران مما لا يجتمعان فلهذا السر وقع الاستبعاد الشديد في هذه الاية من
اجتماعهما وايضا حب الله وحب الاخرة لا يتم بالدعوى فليس كل من اراد بر الله كان صادقا ولكن الفضل فيه تسليط المكروهات والمحرمات
فان الحب هو الذي لا ينتقض بالجفاء ولا يزداد بالوفاء فان بقي الحب عند تسليط اسباب البلاء ظهر ان ذلك الحب كان حقيقيا فلهذه الحكمة
قال ام حسبتم ان تدخلوا الجنة مجردة بعد بيعكم الرسول قبل ان يمتحنكم الله بالجهاد وتشديد المحنة والله اعلم **قوله**
تعالى وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قال ابن عباس ومجاهد
والضحاك لما نزل النبي صلى الله عليه وسلم امر الرماة ان يلزموا اصل الجبل وان لا يبرحوا سواء كان الامر لهم او عليهم فلما وقعوا وحملوا على الكفار
هزموهم وقتل سبعة من بني عبد الدار طلحة بن ابي طلحة والزبير والمقداد سدا على المشركين ثم حمل الرسول مع اصحابه فهزموا ابا سفيان ونفرا من بعض القوم لما رأوا
انهزام الكفار بادر قوم من الرماة الى الغنيمة وخالد بن الوليد كان صاحب ميمنة الكفار فلما راى تفرق الرماة على المسلمين لهزمهم وفرق
جمعهم وكثر القتل في المسلمين ورمى عبد الله بن قمئة الحارثي رسول الله صلى الله عليه وسلم بحجر فكسر رباعيته وشج وجهه واقبل يريد قتله
فذب عنه مصعب بن عمير وهو صاحب الراية يوم بدر ويوم احد حتى قتله ابن قمئة وظن انه قتل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال قد
قتلت محمدا وصرخ صارخ الا ان محمدا قد قتل فكان الصارخ هو الشيطان فنشا في الناس حين قتله فعند هذا قال بعض المسلمين ليت عبد الله
ابن ابي ياخذ لنا امانا من ابي سفيان وقال ناس من المنافقين لو كان نبيا لما قتل ارجعوا الى اخوانكم ودينكم فقال انس بن النضر عم انس بن مالك
يا قوم ان كان قد قتل محمد فان رب محمد حي لا يموت وما تصنعون بالحياة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقاتلوا على ما قاتل عليه ومضوا
على ما مات عليه ثم قال اللهم اني اعتذر اليك مما يقول هؤلاء ثم شد بسيفه فقاتل حتى قتل وكر بعض المهاجرين بالانصاري يلتحط في دمه
فقال يا فلان اشعرت ان محمدا قد قتل فقد بلغ فقاتلوا على دينكم ولما نجا ذلك الكافر وجه الرسول صلى الله عليه وسلم وكسر رباعيته احمله طلحة
ابن عبيد الله ودافع عنه ابو بكر وعلي رضي الله عنهما ونفر آخرون معهم ثم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم جعل ينادي ويقول الى عباد الله
حتى انحازت اليه طائفة من اصحابه فلامهم على فرهم فقالوا يا رسول الله فدينا لك بآبائنا وامهاتنا انا ظننا حين قتل فاستولى الرعب على قلوبنا
فولينا مدبرين ومعنى الاية وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل فيخلوا كما خلوا وكما ان اتباعهم بقوا متمسكين بابلاغ الرسل والزام
الحجة لوجوده بينهم **المسئلة الثانية** قال ابو علي الرسول جاء على ضربين احدهما يراد به المرسل والاخر الرسالة وههنا
المراد منه المرسل بدليل قوله انك لمن المرسلين وقوله يا ايها الرسول بلغ وقول قد يراد به المفعول كالركوب والحلوب لما يركب ويحلب
والرسول بمعنى الرسالة كقوله لقد كذب الواشون ما لحت بينهم ولا ارسلت مني لمحر برسول اي برسالة قال ومن هذا قوله تعالى انا رسول
ربك ندكره في موضعه ان شاء الله تعالى افان مات او قتل انقلبتم على اعقابكم وفيه مسائل **المسئلة الاولى** حرف الاستفهام
دخل على الشرط وهو في الحقيقة داخل على الجزاء المعنى انقلبوا على اعقابكم ان مات محمد وقتل ونظيره قوله هل زيد قائم فانما التحق
عن فعله الا انك ادخلت هل على الاسم **المسئلة الثانية** انه تعالى بين في آيات كثيرة انه عليه السلام لا يقتل قال انك
ميت وانهم ميتون وقال والله يعصمك من الناس وقال ليظهره على الدين كله فليس لقائل ان يقول لما علم انه لا يقتل فلم قال او قتل فالجواب
عنه من وجوه الاول ان صدق القضية الشرطية لا تقتضي صدق جزئيها فانك تقول ان كانت الخمسة زوجا كانت منقسمة بمتساويين والشرطية
صادقة وجزاؤها كاذبان وقال تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فهذا حق مع انه ليس فيهما آلهة وليس فيهما فساد وكذا ههنا والثاني
ان هذا ورد على سبيل الالزام فان موسى عليه السلام مات ولم يرجع امته عن دينه والنصارى يزعمون ان عيسى عليه السلام قتل وهم لم يرجعوا عن
دينه فكذا ههنا والثالث ان الموت لا يوجب رجوع الامة عن دينه فكذا القتل وجب ان لا يوجب الرجوع عن دينه لانه لا فارق بين الامرين

فلما رجع الى هذا المعنى المقصود منه الرد على اولئك الذين شكوا في صحة الدين وهموا بالارتداد **المسئلة الثالثة** قوله انقلبتم
على اعقابكم اي صرتم كفارا بعد ايمانكم يقال لكل من عاد الى ما كان عليه رجع وراه وانقلب على عقبه ونكص على عقبيه وذلك ان المنافقين قالوا
لضعفة المسلمين ان كان محمد قتل الحقوا بدينكم فقال بعض الانصار ان كان محمد قتل فان رب محمد لم يقتل فقاتلوا على ما قتل عليه محمد وحاصل
الكلام انه تعالى بين ان قتله لا يوجب ضعفا في دينه بدليلين الاول بالقياس على موت سائر الانبياء وقتلهم والثاني ان الحاجة الى الرسول
لتبليغ الدين وبعد ذلك لا حاجة اليه فلم يلزم من قتله فساد الدين **المسئلة الرابعة** ليس لقائل ان يقول افان مات او قتل شك
وهو على الله لا يجوز فانا نقول المراد انه سواء وقع هذا او ذاك فلا تاثير له في ضعف الدين ووجوب الارتداد ثم قال تعالى ومن ينقلب على عقبيه
فلن يضر الله شيئا والغرض منه تاكيد الوعيد لان كل عاقل يعلم ان الله تعالى لا يضره كفر الكافرين بل المراد انه لا يضر الا نفسه وهذا كما اذا قال
المرء لولده عند العتاب ان هذا الذي تاتي به من الافعال لا يضر السماء والارض ويريد به ان يعود ضرره عليه فكذا هاهنا ثم اتبع الوعيد بالوعد
فقال وسيجزي الله الشاكرين والمراد انه لما وقعت الشبهة في قلوب بعضهم بسبب تلك الهزيمة ولم يقع الشبهة في قلوب العلماء الاقوياء من المؤمنين
فهم شكروا الله على ثباتهم على الايمان وشدة تمسكهم به فلا جرم مدحهم الله تعالى بقوله وسيجزي الله الشاكرين وروى محمد بن جرير الطبري عن علي رضي الله
عنه انه قال المراد بقوله وسيجزي الله الشاكرين ابو بكر واصحابه وروي عنه ايضا انه قال ابو بكر امير الشاكرين وامير احباء الله **قوله**
تعالى وما كان لنفس ان تموت الا باذن الله وفيه مسائل **المسئلة الاولى** في كيفية تعلق هذه بما قبلها وجوه الاول
ان المنافقين ارجفوا ان محمدا صلى الله عليه وسلم قتل فالله تعالى يقول انه لا تموت نفس الا باذن الله وقضائه وقدره فكان قتله مثل
موته في انه لا يحصل الا في الوقت المقدر المعين فكما انه لو مات في داره لم يدل ذلك على فساد دينه فكذا اذا قتل وجب ان يؤثر ذلك
في فساد دينه والمقصود منه ابطال قول المنافقين لضعفة المسلمين انه لما قتل محمد محمد فارجعوا الى ما كنتم عليه من الاديان ه الثاني ان
يكون المراد تحريض المسلمين على الجهاد باعلامهم ان الحذر لا يدفع القدر وان احدا لا يموت قبل الاجل فاذا جاء الاجل لم يدفع الموت فلا فائدة
في الجبن والخوف ه والثالث ان يكون المراد ذكر حفظ الله للرسول وتخليصه عن تلك المعركة المخوفة فان تلك الواقعة ما بقي سبب من الاسباب
للهلاك والشر الا وقد حصل ولكن لما كان الله حافظا وناصرا ما ضره شيء من ذلك وفيه تنبيه على ان اصحابه قصروا في الذب عنه والرابع وما
كان لنفس ان تموت الا باذن الله فليس في ارجاف من ارجف بموت النبي صلى الله عليه وسلم ما يحقق ذلك فيه او يعني في تقوية الكفر بل يبقيه الى
ان يظهره على الدين كله الخامس ان المقصود منه الجواب عما قاله المنافقون فان الصحابة لما رجعوا وقد قتل منهم من قتل قالوا لو كانوا عندنا
ما ماتوا وما قتلوا واخبر الله تعالى ان الموت والقتل كلاهما لا يكونان الا باذن الله وحضور الاجل **المسئلة الثانية** اختلفوا في
تفسير الاذن على اقوال الاول ان يكون الاذن على اقوال هو الامر وهو قول ابي مسلم والمعنى ان الله تعالى يامر ملك الموت بقبض الارواح فلا يموت
احد الا بهذا الامر الثاني ان المراد من هذا الاذن ما هو المراد من قوله انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون والمراد من هذا الامر
انما هو التكوين والتخليق والايجاد لانه لا يقدر على الموت والحياة احد الا الله فاذا المراد ان نفسا لا تموت الا بما اماته الله تعالى الثالث ان
يكون الاذن هو التخلية والاطلاق وترك المنع بالقهر والاجبار وبه فسر قوله وما هم بضارين به من احد الا باذن الله اي بتخليته فانه تعالى قادر
على المنع من ذلك بالقهر فيكون المعنى ما كان لنفس ان تموت الا باذن الله يخلي الله بين القاتل والمقتول ولكنه تعالى يحفظ نبيه ويجعل من بين يديه ومن
خلفه رصدا ليتم على يديه بلاغ ما ارسله به ولا يخلي بين احد وبين قتله حتى ينتهي الى الاجل الذي كتبه الله فلا تنكسروا بعد ذلك في غزواتكم بان
يرجف مرجف ان محمدا قتل الرابع ان يكون الاذن بمعنى العلم ومعناه ان نفسا لن تموت الا في الوقت الذي علم الله موتها فيه واذا جاء ذلك الوقت
لزم الموت كما قال فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون الخامس قال ابن عباس الاذن هو قضاء الله وقدره فانه لا يحدث شيء الا بمشيئة
الله وارادته فيجعل ذلك على سبيل التمثيل كانه فعل لا ينبغي لاحد ان يقدم عليه الا باذن الله فيه **المسئلة الثالثة** قال الاخفش والزجاج
اللام في لفظ النفس معناها النقل والتقدير وما كانت نفس لتموت الا باذن الله **المسئلة الرابعة** دلت الاية على ان المقتول ميت
باجله وان تغيير الاجال ممتنع قوله تعالى كتابا مؤجلا فيه مسائل **المسئلة الاولى** قوله كتابا مؤجلا منصوب بفعل دل عليه ما قبله فان
قوله وما كان لنفس ان تموت الا باذن الله قام مقام ان يقال كتب الله فالتقدير كتب الله كتابا مؤجلا ونظيره قوله كتاب الله عليكم لان في قوله
حرمت عليكم امهاتكم دلالة على انه كتب هذا التحريم عليكم ومثله صنع الله ووعد الله وفطرة الله وصبغة الله **المسئلة الثانية**
المراد بالكتاب المؤجل الكتاب المشتمل على الاجال ويقال اللوح المحفوظ كما ورد في الاحاديث انه تعالى قال للقلم اكتب فكتب ما هو كائن الى
يوم القيامة واعلم ان جميع الحوادث لا بد وان تكون معلومة لله تعالى وجميع حوادث هذا العالم من الخلق والخلق والرزق والاجل والسعادة
والشقاوة لا بد وان تكون مكتوبة في اللوح المحفوظ فلو وقعت بخلاف علم الله لانقلب علمه جهلا ولانقلب ذلك الكتب كذبا وكل ذلك محال واذا
كان الامر كذلك ثبت ان الكل بقضاء الله وقدره وقد ذكر بعض العلماء هذا المعنى في تفسير هذه الاية واكده بحديث الصادق المصدوق وبالحديث
المشهور من قوله عليه السلام فحج ادم موسى قال القاضي اما الاجل والرزق فهما مضافان الى الله تعالى واما الكفر والفسق والايمان والطاعة
فكل ذلك مضاف الى الله تعالى فاذا كتب ذلك تعالى ذلك فانما يكتب بعلمه من اختيار العبد وذلك لا يخرج العبد من ان يكون هو المذموم والممدوح
واعلم انه ما كان من حق القاضي ان يتغافل عن موضع الاشكال وذلك لانا نقول اذا علم الله من العبد الكفر وكتب في اللوح المحفوظ منه

الكفر فلو اتى بالايمان لكان ذلك جمعا بين المتناقضين لان العلم بالكفر واخبر الصدق عن الكفر مع عدم الكفر جمع بين النقيضين وهو محال
ولذا كان موضع الالزام هو هذا فانى يتبعه الفرار الى الكلمات الاجنبية عن هذا الالزام ه اما قوله تعالى ومن يرد ثواب الاخرة نؤته
منها ومن يرد ثواب الاخرة نؤته منها وسنجزى الشاكرين فاعلم ان الذين حضروا يوم احد كانوا فريقان منهم من يريد الدنيا ومنهم
من يريد الاخرة كما ذكر الله تعالى فيما بعد هذه السورة فالذين حضروا القتال للدنيا هم الذين حضروا لطلب الغنائم والذكر والثنا
وهؤلاء لابد وان ينهزموا والذين حضروا للدين فلابد وان ينهزموا ثم اجزاء الله تعالى في هذه الاية ان من طلب الدنيا لابد وان يصل
الى بعض مقصوده ومن طلب الاخرة فكذلك وتقريره قوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات الى اخر الحديث واعلم ان هذه الاية وان
وردت في الجهاد خاصة لكنها عامة في جميع الاعمال وذلك لان المؤثر في جلب الثواب والعقاب المقصود والدواعي لا ظواهر الاعمال
فان من وضع الجبهة على الارض في صلاة الظهر والشمس قدامه فان قصد بذلك السجود لعبادة الله تعالى كان ذلك من اشرف دعائم
الاسلام وان قصد به عبادة الشمس كان ذلك من اعظم دعائم الكفر وروى ابو هريرة عنه عليه السلام ان الله تعالى يقول يوم
القيامة لمقاتل في سبيل الله فيما ذا قتلت فيقول امرت بالجهاد في سبيلك فقاتلت حتى قتلت فيقول الله تعالى كذبت بل اردت ان
يقال فلان جاء وقد قيل ذلك ثم ان الله تعالى يامر به الى النار **قوله تعالى** وكاين من نبي
قتل معه ربيون كثير فما وهنوا لما اصابهم في سبيل الله وما ضعفوا وما استكانوا والله يحب الصابرين واعلم انه تعالى
من تمام ما ذكره للمنهزمين يوم احد ان لكم بالانبياء المتقدمين واتباعهم اسوة حسنة فلما كانت طريقة اتباع الانبياء والمتقدمين
الصبر على الجهاد وترك الفرار فكيف يليق بكم هذا الفرار والانهزام وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** قرا ابن كثير ونافع وابو عمرو
قتل معه وقرا الباقون قاتل معه فعلى القراءة الاولى يكون المعنى ان كثيرا من الانبياء قتلوا والذين بقوا بعدهم وما وهنوا في دينهم بل استمروا
على جهاد عدوهم ونصرة دينهم فكان ينبغي ان يكون حالكم يا امة محمد هكذا قال القفال رحمه الله والوقف في هذا التاويل على قوله قتل
وقوله معه ربيون حال بمعنى قتل حال ما كان معه ربيون او يكون على معنى التقديم والتاخير اي وكاين معه ربيون كثير قتل لما وهن الربيون بما
كان نالهم وفيه وجه اخر وهو ان يكون المعنى وكاين من نبي قتل ممن كان معه وعلى دينه ربيون كثير فما ضعف الباقون ولا استكانوا لقتل من
من اخوانهم بل امضوا على جهاد عدوهم فقد كان ينبغي ان يكونوا كذلك وحجة هذه القراءة ان المقصود من هذه الاية حكاية ما جرى لسائر
الانبياء ليقتدي هذه الامة بهم وقد قال تعالى افائن مات او قتل انقلبتم على اعقابكم فيجب ان يكون المذكور قتل سائر الانبياء لا قتالهم ومن
قرا قاتل معه فالمعنى وكم من نبي قاتل معه العدد الكثير من اصحابه فاصابهم من عدوهم قروح فما وهنوا لان الذي اصابهم انما هو في سبيل الله
وطاعته واقامة دينه ونصرة رسوله لكذلك كان ينبغي ان يفعلوا امثل ذلك يا امة محمد وحجة هذه القراءة ان المراد من هذه الاية تسلية
الذين كانوا مع النبي صلى الله عليه وسلم في القتال فوجب ان يكون المذكور هو القتال والصابر روى عن سعيد بن جبير انه قال ما سمعنا بنبي قتل
في القتال **المسئلة الثانية** قال الواحدي رحمه الله اجمعوا على ان معنى كاين كم وتاويلها التكثير لعدد الانبياء الذين هذه
وصفهم ونظيره قوله وكاين من قرية اهلكناها وكاين من قرية املي لها والكاف في كاين كاف التشبيه دخلت اي التي هي للاستفهام كما دخلت
على ذا من كذا وان كان لا معنى للتشبيه فيه كانه لا معنى للتشبيه في كذا انك تقول لي علي كذا او كذا فعناه علي علي عدد ما فلا معنى للتشبيه
الا انها زيادة لازمة لا يجوز حذفها واعلم انه لم يقع التنوين صورة في الخط الا في هذا الحرف خاصة وكذا استعمال هذه الكلمة صارت
ككلمة واحدة موضوعة للتكثير **المسئلة الثالثة** قال صاحب الكشاف الربيون الربانيون وقرئ بالحركات الثلث والفتح على
القياس والضم والكسر من تغيرات النسب وحكى الواحدي عن الفراء انه قال الربيون الالوف وقال الزجاج هم الجماعات الكثيرة الواحد
ربي قال ابن قتيبة اصله من الربة وهي الجماعة يقال ربي كانه نسب الى الربة وقال الاخفش الربيون الذين يعبدون الرب طعن فيه
ثعلب وقال كان يجب ان يقال ربي ليكون منسوبا الى الرب واجاب ابن بشر الاخفش وقال العرب اذا النسبت شيئا الى شيء غيرت حركته كما قالوا
بصري بفتح الباء في النسبة الى البصرة ودهري بضم الدال في النسبة الى الدهر وقال ابن زيد الربانيون الائمة والولاة والربيون الرعية وهم المنسوبون الى الرب
واعلم انه تعالى مدح هؤلاء الربيون بنوعين اولا بصفات النفي وثانيا بصفات الاثبات اما المدح بصفات النفي فهو قوله تعالى فما وهنوا
لما اصابهم في سبيل الله وما ضعفوا وما استكانوا ولابد من الفرق بين هذه الامور الثلاثة فنقول صاحب الكشاف وما وهنوا عند قتل النبي
وما ضعفوا عن الجهاد بعده وما استكانوا للعدو وهذا فرق بعض ما اصابهم من الوهن والانكسار عند الارجاف بقتل رسول الله وبضعفهم
عند ذلك عن مجاهدة المشركين واستكانتهم للكفار حين ارادوا ان يعتضدوا بابن المنافق عبد الله بن ابي وطلب الامان من ابي سفيان ويحتمل
ايضا ان يفسر الوهن باستيلاء الخوف عليهم ويفسر الضعف بان يضعف ايمانهم وينبع الشكوك والشبهات في قلوبهم والاستكانة هي الاستمالة
من دينهم الى دين عدوهم وفيه وجه ثالث وهو ان الوهن ضعف يلحق القلب والضعف للبدن هو اختلال القوة والقدرة والاستكانة هي
اظهار ذلك العجز وذلك الضعف وكل هذه الوجوه حسنة يحتملها قال الواحدي الاستكانة الخضوع وهو ان لين صاحبه لينفعل به ما يريد
ثم قال تعالى والله يحب الصابرين والمعنى ان من صبر على عمل الشدائد في طريق الله ولم يظهر الجزع والفزع والهلع فان الله يحبه ويحبه الله تعالى
للعبد عبارة عن ارادة اكرامه واعزازه وتعظيمه والحكم له بالثواب والجنة وذلك نهاية المطلوب ثم انه تعالى اتبع ذلك بان مدحهم بصفات

الثبوت فقال وما كان قولهم الا ان قالوا ربنا اغفر لنا ذنوبنا واسرافنا في امرنا وثبت اقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين فيه مسئلتان
المسئلة الاولى قوله وثبت اقدامنا يدل على ان فعل العبد خلق الله تعالى والمعتزلة يحملونه على فعل الالطاف **المسئلة
الثانية** بين تعالى انهم كانوا متعبدين عند ذلك التصبر والتجلد بالدعاء والتضرع بطلب الامداد والاعانة من الله والغرض منه
ان يقتدي بهم في هذه الطريقة امة محمد صلى الله عليه وسلم فان من عول في تحصيل مهماته على نفسه ذل ومن اعتصم بالله فاز بالمطلوب قال
القاضي انما قدموا قولهم ربنا اغفر لنا ذنوبنا واسرافنا في امرنا لانه تعالى لما ضم النصرة للمؤمنين فاذا لم يحصل النصرة وظهر امارات من استيلاء
العدو دل ذلك ظاهرا على صدور ذنب وتقصير من المؤمنين فلهذا المعنى يجب عليهم تقديم التوبة والاستغفار على طلب النصرة فبين
تعالى انهم بدأوا بالتوبة عن كل المعاصي وهو المراد بقوله ربنا اغفر لنا ذنوبنا فدخل فيه كل الذنوب سواء كانت من الصغائر او من الكبائر
ثم انهم خصوا الذنوب العظيمة الكثيرة منها بالذكر بعد ذلك لعظمها وعظم عقابها وهو المراد من قوله واسرافنا في امرنا لان الاسراف في
كل شيء هو الافراط فيه قال تعالى يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم وقال فلا يسرف في القتل وقال كلوا واشربوا ولا تسرفوا ويقال فلان
مسرف اذا كان مكثرا في النفقة وغيرها ثم انهم لما فرغوا من ذلك سألوا ربهم ان يثبت اقدامهم وذلك بازالة الخوف عن قلوبهم وازالة
الخواطر الفاسدة عن صدورهم ثم سألوا بعد ذلك ان ينصرهم على القوم الكافرين لان هذه النصرة لا بد فيها من امور زائدة على الثبات
اقدامهم وهو كالرعب الذي يلقيه في قلوبهم واحداث احوال سماوية او ارضية توجب انهزامهم مثل هبوب رياح بين الغبار في
وجههم ومثل جريان سيل في مواضع وقوفهم ثم قال القاضي وهذا تاديب من الله تعالى في كيفية الطلب بالادعية عند النوائب والحرب
سواء كان في الجهاد او غيره ثم قال فآتاهم الله ثواب الدنيا وحسن ثواب الآخرة وفيه مسائل **المسئلة الاولى** فآتاهم الله
يقتضي انه تعالى اعطاهم الامرين اما ثواب الدنيا فهو النصرة والغنيمة وقهر العدو والثناء الجميل وانشراح الصدر بنور الايمان وزوال
ظلمات الشبهات وكفارة المعاصي والسيئات واما ثواب الآخرة فلا شك انه هو الجنة وما فيها من اللذات وانواع السرور وذلك غير حاصل في الحال
فيكون المراد انه تعالى حكم لهم بحصولها في الآخرة فاقام نفس حكم الله مقام نفس الحصول لما ان الكذب في وعد الله والظلم في عدله محال او يحمل
قوله آتاهم على انه سيؤتيهم على قياس قوله اتى امر الله اي سيأتي امر الله قال القاضي ولا يمتنع ان تكون هذه الآية مختصة بالشهداء وقد اخبر الله تعالى
عن بعضهم انهم احياء يرزقون فيكون حال هؤلاء الربيون ايضا كذلك وانه تعالى في حال انزال هذه الآية كان قد آتاهم حسن ثواب هذه
الآخرة في جنات السماء **المسئلة الثانية** خص تعالى ثواب الآخرة بالحسن تنبيها على جلالة ثوابهم وذلك لان ثواب الآخرة كله في
غاية الحسن فما خصه الله تعالى بانه حسن من هذا الحسن فانظر كيف يكون حسنه ولم يصف ثواب الدنيا بذلك لقلتها وامتزاجها بالمضار
وكونها منقطعة زائلة قال القفال يحتمل ان يكون الحسن هو الحسن كقوله وقولوا للناس حسنا اي حسنا والغرض منه المبالغة كان تلك الاشياء
الحسنة لكونها عظيمة في الحسن صارت نفس الحسن كما يقال فلان جود وكرم اذا كان غاية في الجود والكرم **المسئلة الثالثة**
قال فيما تقدم ومن يرد ثواب الدنيا نؤته منها ومن يرد ثواب الآخرة نؤته منها فذكر لفظة من الدالة على التبعيض وقال في هذه الآية فآتاهم الله
ثواب الدنيا وحسن ثواب الآخرة ولم يذكر كلمة من والفرق ان الذين يريدون ثواب الآخرة انما اشتغلوا بالعبودية لطلب الثواب وكانت
مرتبتهم في العبودية نازلة واما المذكورون في هذه الآية فانهم لم يذكروا من انفسهم الا اللعب والقصور وهو المراد من قوله اغفر لنا ذنوبنا
واسرافنا في امرنا ولم يروا التدبير والنصرة والاعانة الا من ربهم وهو المراد بقوله وثبت اقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين فكان مقام
هؤلاء في العبودية في غاية الكمال فلا جرم اولئك فازوا ببعض الثواب وهؤلاء فازوا بالكل وايضا اولئك ارادوا الثواب وهؤلاء ما ارادوا
وانما ارادوا خدمة مولاهم فلا جرم اولئك حرموا وهؤلاء اعطوا ليعلم ان كل من اقبل على خدمة الله تعالى اقبل على خدمته كل ما سوى الله ثم
قال والله يحب المحسنين وفيه دقيقة لطيفة وهي ان هؤلاء اعترفوا بكونهم مسيئين حيث قالوا ربنا اغفر لنا ذنوبنا واسرافنا في امرنا فلما اعترفوا
بذلك سماهم الله المحسنين كان الله تعالى يقول لهم اذا اعترفت باساءتك وعجزك فانا اصفك بالاحسان واجعلك حسيبا لنفسي حتى تعلم انه لا
سبيل للعبد الى الوصول الى حضرة الله الا باظهار الذلة والمسكنة والعجز وايضا انهم لما ارادوا الاقدام على الجهاد طلبوا تثبيت قدمهم من الله ونصرتهم
على العدو من الله فحينئذ سماهم الله بالمحسنين وهذا يدل على ان العبد لا يمكنه الاتيان بالفعل الحسن الا اذا اعطاه الله ذلك الفعل الحسن واعانه
عليه ثم انه تعالى قال هل جزاء الاحسان الا الاحسان وقال للذين احسنوا الحسنى وزيادة وكل ذلك يدل على انه سبحانه هو الذي يعطي الفعل
الحسن للعبد ثم انه يثيبه عليه ليعلم العبد ان الكل من الله وباعانة الله والله اعلم **قوله تعالى** يا ايها
الذين آمنوا ان تطيعوا الذين كفروا يردوكم على اعقابكم فتنقلبوا خائبين واعلم ان هذه الآية من تمام الكلام الاول وذلك لان الكفار
لما ارجفوا ان محمدا صلى الله عليه وسلم قد قتل ودعا المنافقون بعض ضعفة المسلمين الى الكفر مع المسلمين بهذه الآية عن الالتفات الى كلام
اولئك المنافقين فقال يا ايها الذين آمنوا ان تطيعوا الآية وفي الآية مسائل **المسئلة الاولى** قيل ان تطيعوا الذين كفروا المراد ابو
سفيان وانه كان كبير القوم في ذلك اليوم قال السدي المراد ابو سفيان لانه كان شجرة الفتن وقال آخرون المراد عبد الله بن ابي واتباعه من المنافقين
هم الذين القوا الشبهات في قلوب الضعفة وقالوا لو كان محمد رسول الله ما وقعت له هذه الواقعة وانما هو رجل كسائر الناس يوما له ويوما عليه
وارجعوا الى دينكم الذي كنتم فيه وقال آخرون المراد اليهود لانه كان بالمدينة قوم من اليهود وكانوا يلقون الشبهة في قلوب المسلمين ولا سيما عند

والله يحب المحسنين واعلم انه تعالى لما شرح طريقة الربيين في الصبر وطريقتهم في الدعاء ذكر ايضا ما ضمن لهم في مقابلة ذلك في الدنيا والآخرة فآتاهم الله ثواب الدنيا وحسن ثواب الآخرة

عند وقوع هذه الواقعة والاقرب انه يتناول كل الكفار لان اللفظ عام وخصوص السبب لا يمنع من عموم اللفظ **المسئلة الثانية**
قوله ان تطيعوا الذين كفروا لا يمكن حمله على طاعتهم في كل ما يقولونه بل لا بد من التخصيص فقيل ان تطيعوهم فيما امروكم به يوم احد من ترك
الاسلام وقيل ان تطيعوهم في كل ما يامروكم من الضلال وقيل في المشورة وقيل في ترك المحاربة وهو قولهم لو كانوا عندنا ما ماتوا وما قتلوا ثم
قال يردوكم على اعقابكم يعني يردوكم الى الكفر بعد الايمان لان قبول قولهم في الدعوة الى الكفر كفر ثم قال فتنقلبوا خاسرين واعلم ان اللفظ
لما كان عاما وجب ان يدخل فيه خسران الدنيا وخسران الاخرة اما خسران الدنيا فلان اشق الاشياء على العقلاء في الدنيا الانقياد للعدو والتذلل
واظهار الحاجة اليه واما خسران الاخرة فالحرمان عن الثواب المؤبد والوقوع في العقاب المخلد ثم قال تعالى بل الله مولاكم وهو خير
الناصرين والمعنى انكم انما تطيعون الكفار لينصروكم ويعينوكم على مطالبكم وهذا جهل لانهم عاجزون متحيرون والعاقل يطلب النصرة من الله
تعالى لانه هو الذي ينصركم على العدو ويدفع عنكم كيده ثم بين انه خير الناصرين ولو لم يكن المراد بقوله مولاكم الناصرين لم يصح ان يتبعه بهذا
القول وانما كان تعالى خير الناصرين لوجوه الاول انه تعالى هو القادر على نصرتك في كل ما تريد والعالم الذي لا يخفى عليه دعاؤك وتضرعك والكريم
الذي لا يخل في جوده ونصرة العبيد بعضهم لبعض بخلاف ذلك من كل هذه الوجوه الثاني ان ينصرك في الدنيا والاخرة وغيره ليس كذلك
والثالث ان ينصرك قبل سؤالك ومعرفتك بالحاجة كما قال يكلؤكم بالليل والنهار وغيره ليس كذلك واعلم ان قوله خير الناصرين ظاهره
يقتضي ان يكون من جنس ساير الناصرين وهو منزه عن ذلك لكنه ورد الكلام على حسب تعارفهم كقوله وهو اهون عليه قوله تعالى **قوله**
تعالى سنلقي في قلوب الذين كفروا الرعب بما اشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا واعلم ان هذه الاية من تمام ما تقدم
ذكره فانه تعالى ذكر وجوها كثيرة في الترغيب في الجهاد وعدم المبالات بالكفار ومن جملتها ما ذكر في هذه الاية انه تعالى يلقي الخوف في قلوب
الكفار ولا شك ان ذلك مما يوجب استيلاء المسلمين عليهم وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** اختلفوا هل هذا الوعد مخصوص
بيوم احد او هو عام في جميع الاوقات قال كثير من المفسرين انه مختص بهذا اليوم وذلك لان جميع الايات المتقدمة انما وردت في هذه الواقعة
ثم القائلون بهذا القول ذكروا في كيفية الرعب في قلوب المشركين في هذا اليوم وجهين الاول ان الكفار لما استولوا على المسلمين وهزموهم
اوقع الله الرعب في قلوبهم فتركوهم وفروا منهم من غير سبب حتى روي ان ابا سفيان صعد الجبل وقال اين ابن ابي كبشة اين ابن ابي قحافة اين ابن
الخطاب فاجابه عمر ودارت بينهم كلمات وما تجاسر ابو سفيان من النزول من الجبل والذهاب اليهم والثاني ان الكفار لما ذهبوا الى مكة فلما كانوا
ببعض الطريق قالوا وما صنعنا شيئا قتلنا الاكثرين منهم ثم تركناهم ونحن قاهرون ارجعوا حتى نستاصلهم بالكلية فلما عزموا على ذلك القى الله
الرعب في قلوبهم والقول الثاني ان هذا الوعد غير مختص بيوم احد بل هو عام قال القفال رحمه الله كانه قيل انه وان وقعت لكم هذه
الواقعة في يوم احد لان الله تعالى سيلقي الرعب منكم بعد ذلك في قلوب الكافرين حتى تقهروا الكفار وتظهروا دينكم على ساير الاديان وقد
فعل الله ذلك حتى صار دين الاسلام قاهرا لجميع الاديان والملل ونظير هذه الاية قوله عليه السلام نصرت بالرعب مسيرة شهر **المسئلة**
الثانية قرا ابن عامر والكسائي الرعب بضم العين والباقون بفتحها في كل القران قال الواحدي هما لغتان يقال رعبته رعبا ورعبا
لغتان فهو مرعوب ويجوز ان يكون الرعب مصدرا والرعب اسم منه **المسئلة الثالثة** الرعب الخوف الذي يحصل في القلب
واصل الرعب الملاء يقال سيل راعب اذا ملاء الاودية والانهار وانما سمي الفزع رعبا لانه ملا القلب فزعا **المسئلة الرابعة**
ظاهر قوله سنلقي في قلوب الذين كفروا الرعب يقتضي وقوع الرعب في قلوب جميع الكفار فذهب بعض العلماء الى اجراء هذا العموم على
ظاهره لانه لا احد يخالف دين الاسلام الا وفي قلبه ضرب من الرعب من المسلمين اما في الحرب واما عند المحاجة قوله سنلقي في قلوب
لا يقتضي وقوع جميع انواع الرعب في قلوب الكافرين وانما يقتضي وقوع هذه الحقيقة في قلوبهم من بعض الوجوه وذهب جمع من المفسرين الى
انه مخصوص باولئك الكفار اما قوله بما اشركوا فاعلم ان ما مصدرية فالمعنى بسبب اشراكهم بالله واعلم ان تقرير هذا بالوجه المعقول هو ان
الدعاء انما يصير في محل الاجابة عند الاضطرار كما قال يجيب المضطر اذا دعاه ومن اعتقد ان لله شريكا لم يحصل له الاضطرار لانه يقول
ان كان هذا المعبود لا ينصرني فذاك الاخر ينصرني وان لم يحصل في قلبه الاضطرار لم يحصل الاجابة ولا النصرة واذا لم يحصل ذلك
وجب ان يحصل الرعب والخوف في قلبه فثبت ان الاشراك بالله يوجب الرعب اما قوله ما لم ينزل به سلطانا ففيه مسائل
المسئلة الاولى السلطان ههنا الحجة والبرهان وفي اشتقاقه وجوه الاول قال الزجاج انه من التسليط وهو الذي
يضاهيه السراج وقيل للامراء سلاطين لانهم الذين بهم يتوصل الناس الى تحصيل الحقوق الثاني ان السلطان في اللغة هو الحجة وانما قيل
للامير سلطان لان معناه انه ذو الحجة الثالث قال الليث السلطان القدرة لانه اصل بيانه من التسليط وعلى هذا سلطان الملك
قوته وقدرته ويسمى البرهان سلطانا لقوته على دفع الباطل الرابع قال ابن دريد سلطان كل شيء حدته وهو ماخوذ من اللسان
السليط والسلاطة بمعنى الحدة **المسئلة الثانية** قوله ما لم ينزل به سلطانا يوهم ان فيه سلطانا الا ان الله تعالى ما انزله وما
اظهره الا ان الجواب عنه انه لو كان لانزل الله به سلطانا فلما لم ينزل به سلطانا وجب عدمه وحاصل الكلام فيه ما يقوله المتكلمون
ان هذا مما لا دليل عليه فلم يجز اثباته ومنهم من يبالغ فيقول لا دليل عليه فيجب نفيه ومنهم من احتج بهذا الحرف على وحدانية الصانع فقال
لا سبيل الى اثبات الصانع الا باحتياج المحدثات اليه ويكفي في دفع هذه الحاجة اثبات الصانع الواحد فما زاد عليه لا سبيل الى اثباته

فلم يجز اثباته **المسئلة الثالثة** هذه الاية دالة على فساد التقليد وذلك لان الاية دالة على ان الشرك لا دليل عليه
فوجب ان يكون القول به باطلا وهذا انما يصح اذا كان القول باثبات ما لا دليل على ثبوته يكون باطلا فيلزم فساد القول بالتقليد
ثم قال تعالى وماواهم النار واعلم انه تعالى بين ان احوال هؤلاء المشركين في الدنيا هو وقوع الخوف في قلوبهم وبين احوالهم في الاخرة
وهي ان ماواهم ومسكنهم النار ثم قال وبئس مثوى الظالمين المثوى المكان الذي يكون مقر الانسان وماواه من قولهم ثوى يثوي ثويا وجمع
المثوى مثاوي **قوله تعالى** ولقد صدقكم الله وعده اعلم ان ايصال هذه الاية بما قبلها من
وجوه الاول انه لما رجع رسول الله صلى الله عليه وسلم واصحابه الى المدينة وقد اصابهم ما اصابهم باحد وقال ناس من
اصحابه من اين اصابنا هذا وقد وعدنا الله النصر فانزل الله تعالى هذه الاية الثاني قال بعضهم كان النبي صلى الله عليه وسلم
راى في المنام انه يذبح كبشا فصدق رؤياه بقتل طلحة بن عثمان صاحب لواء المشركين يوم احد وقتل بعده تسعة نفر
على اللواء فذاك قوله ولقد صدقكم الله وعده يريد تصديق الرسول صلى الله عليه وسلم الثالث يجوز ان يكون هذا الوعد
ما ذكره في قوله تعالى ان تصبروا وتتقوا ويأتوكم من فورهم هذا يمددكم الا ان هذا كان مشروطا بشرط الصبر والتقوى والرابع
يجوز ان يكون هذا الوعد قوله ولينصرن الله من ينصره الا ان هذا مشروط والخامس يجوز ان يكون هذا الوعد هو قوله سنلقي
في قلوب الذين كفروا الرعب والسادس قيل الوعد هو ان النبي صلى الله عليه وسلم قال للرماة لا تبرحوا من هذا المكان فانا لا
نزال غالبين ما دمتم في هذا المكان السابع قال ابو مسلم لما وعدهم الله في الاية المتقدمة القاء الرعب في قلوبهم اكد ذلك بان
ذكرهم ما انجزهم من الوعد بالصبر في واقعة احد فانه لما وعدهم بالنصرة بشرط ان تتقوا وتصبروا فحين اتوا بذلك الشرط لا جرم
وفى الله تعالى بالمشروط واعطاهم النصرة فلما تركوا الشرط لا جرم فاتهم المشروط اذا عرفت وجه النظم ففي الاية مسائل **المسئلة
الاولى** قال الواحدي رحمه الله الصدق متعدي الى مفعولين تقول صدقته الوعد والوعيد **المسئلة الثانية**
قد ذكرنا في قصة احد ان النبي صلى الله عليه وسلم جعل احد خلف ظهره واستقبل المدينة واقام الرماة عند الجبل وامرهم ان يثبتوا
هناك ولا يبرحوا سواء كانت النصرة للمسلمين او عليهم فلما اقبل المشركون جعل الرماة يرشقون خيلهم والباقون يضربونهم بالسيوف حتى
انهزموا والمسلمين على اثارهم يحسونهم قال الليث الحس القتل الذريع تحسونهم اي تقتلونهم قتالا كثيرا قال ابو عبيدة والزجاج وابن قتيبة
الحس الاستيصال بالقتل يقال جراد محسوس اذا قتله البرد وسنة حسوس اذا اتت على كل شيء ومعنى تحسونهم اي تستاصلونهم قال اصحاب
الاشتقاق حسه اذا قتله لانه ابطل حسه بالقتل كما يقال بطنه اذا اصاب بطنه وراسه اذا اصاب راسه وقوله باذنه اي بعلمه ومعنى
الكلام انه تعالى لما وعدكم النصر بشرط التقوى والصبر على الطاعة فما دمتم وافين بهذا الشرط انجز وعده ونصركم على اعدائكم فلما تركتم
الشرط وعصيتم الهكم لا جرم زالت تلك النصرة اما قوله تعالى حتى اذا فشلتم وتنازعتم في الامر وعصيتم من بعد ما اراكم ما تحبون
ففيه مسائل **المسئلة الاولى** لقائل ان يقول ظاهر قوله حتى اذا فشلتم بمنزلة الشرط ولا بد له من الجواب فاين جوابه واعلم
ان للعلماء هنا طريقين الاول ان هذا ليس بشرط بل المعنى ولقد صدقكم الله وعده حتى اذا فشلتم اي قد نصركم الى ان كان منكم
الفشل والتنازع لانه تعالى كان انما وعدهم بالنصرة بشرط التقوى والصبر على الطاعة فلما فشلوا وعصوا انتهى النصر وعلى هذا القول
تكون كلمة حتى غاية بمعنى الى فيكون معنى قوله حتى اذا الى ان والى حين الطريق الثاني ان يساعد على ان قوله حتى اذا فشلتم شرط
وعلى هذا القول اختلفوا في الجواب على وجوه الاول وهو قول البصريين ان جوابه محذوف والتقدير حتى اذا فشلتم وتنازعتم في الامر
وعصيتم من بعد ما اراكم ما تحبون منعكم الله نصره وانما يحسن حذف هذا الجواب لدلالة قوله ولقد صدقكم الله وعده عليه ونظائره
في القران كثيرة قال تعالى فان استطعت ان تبتغي نفقا في الارض او سلما في السماء فتاتيهم باية والتقدير فافعل ثم اسقط هذا الجواب لدلالة
الكلام عليه وقال ام من هو قانت اناء الليل والتقدير ام من هو قانت كمن لا يكون كذلك الوجه الثاني وهو مذهب الكوفيين واختيار
الفراء ان جوابه هو قوله وعصيتم والواو زائدة كما قال فلما اسلما وتله للجبين وناديناه كذا ههنا الفشل والتنازع صار موجبا للعصيان
فكان التقدير حتى اذا فشلتم وتنازعتم في الامر وعصيتم والواو زائدة وبعض من نصر هذا القول زعم ان من مذهب العرب ادخال
الواو في جواب حتى اذا بدليل قوله تعالى حتى اذا جاؤها وفتحت ابوابها وقال لهم خزنتها والتقدير حتى اذا جاؤها وفتحت لهم ابوابها فان
قيل ان فشلتم وتنازعتم معصية فلو جعلنا الفشل والتنازع علة للمعصية لزم كون الشيء علة لنفسه وذلك فاسد قلنا المراد من
العصيان ههنا خروجهم عن ذلك المكان فلم يلزم تعليل الشيء بنفسه واعلم ان البصريين انما لم يقبلوا هذا الجواب ان مذهبهم انه لا يجوز
جعل الواو زائدة الوجه الثالث في الجواب ان يقال تقدير الاية حتى اذا فشلتم وتنازعتم في الامر وعصيتم من بعد ما اراكم ما تحبون
صرتم فريقين منكم من يريد الدنيا ومنكم من يريد الاخرة فالجواب هو قوله صرتم فريقين الا انه اسقط لان قوله منكم من يريد الدنيا
ومنكم من يريد الاخرة يفيد فائدته ويؤدي معناه لان كلمة من للتبعيض فهي تفيد هذا الانقسام وهذا التبعيض وهذا احتمال خطر
ببالي الوجه الرابع قال ابو مسلم جواب قوله اذا فشلتم هو قوله صرفكم عنهم والتقدير حتى اذا فشلتم وكذا وكذا صرفكم عنهم ليبتليكم وكلمة ثم
ههنا كالساقطة وهذا الوجه في غاية البعد والله اعلم **المسئلة الثانية** انه تعالى ذكر امورا ثلاثة اولها الفشل وهو الضعف

وقيل الفشل هو الجبن وهذا باطل بدليل قوله تعالى ولا تنازعوا فتفشلوا اي فتضعفوا لانه لا يليق به ان يكون المعنى فتجبنوا فانهم
التنازع في الامر وفيه تحقيق البحث الاول المراد من التنازع انه عليه السلام امر الرماة بان لا يبرحوا عن مكانهم البتة
وجعل امير هم عبد الله بن جبير فلما ظهر المشركون اقبل الرماة عليهم بالرمي الكثير حتى انهزم المشركون ثم ان الرماة اذا راوا انهزام المشركين
يصعدون الجبل وكشفن عن سوقهن بحيث بدت خلاخلهن فقالوا الغنيمة فقال عبد الله عهد الرسول الينا ان لا نبرح عن هذا
المكان فبادروا اليه وذهبوا الى طلب الغنيمة وبقي عبد الله مع طائفة قليلة دون العشرة الى ان قتلهم المشركون لهذا صار التنازع
البحث الثاني قوله في الامر فيه وجهان الاول ان الامر ههنا بمعنى الشان والقصة اي تنازعهم فيما كنتم فيه من الشان ٥
والثاني انه هو الامر الذي يضاده النهي والمعنى وتنازعتم فيما امركم الرسول به من ملازمة مكانكم بقي ههنا سوالات
الاول لم قدم ذكر الفشل على ذكر التنازع والمعصية والجواب القوم لما رأوا هزيمة الكفار وطمعوا في الغنيمة فشلوا في تقسيم
عن الثبات طمعا في الغنيمة ثم تنازعوا بطريق القول في انا هل يذهب لطلب الغنيمة ام لا ثم استعلوا لطلب الغنيمة السوال الثاني
لما كانت المعصية بمفارقة تلك المواضع خاصة بالبعض فلم جاء هذا العتاب باللفظ العام والجواب عن هذا اللفظ وان كان عاما الا
انه جاء المخصص بعده وهو قوله منكم من يريد الدنيا ومنكم من يريد الاخرة السوال الثالث ما الفائدة في قوله من بعد ما
اراكم ما تحبون والجواب عنه المقصود منه التنبيه على عظم المعصية لانهم لما شاهدوا ان الله تعالى اكرمهم بانجاز الوعد كان من حقهم
ان يمتنعوا عن المعصية فلما اقدموا عليها لاجرم سلب عنهم الله ذلك الاكرام واذاقهم وبال امرهم ثم قال تعالى ثم صرفكم عنهم ليبتليكم
وقد اختلف قولنا اصحابنا وقول المعتزلة في هذه الاية وذلك لان صرفهم عن الكفار معصية لكنها اضافه الى نفسه اما اصحابنا فهذا
الاشكال عندنا وارد عليهم لان مذهبهم ان الخير والشر بارادة الله وبخلقه فعلى هذا قالوا معنى هذا الصرف ان الله تعالى رد المسلمين عن
الكفار والقى الهزيمة عليهم وسلط الكفار عليهم وهذا هو قول جمهور المفسرين قالت المعتزلة هذا التاويل غير جايز ويدل عليه القران
والعقل اما القران فهو قوله تعالى ان الذين تولوا منكم يوم التقى الجمعان انما استزلهم الشيطان ببعض ما كسبوا فاضاف ما كان منهم الى فعل
الشيطان فكيف يضيفه بعينه هذا الى نفسه واما المعقول فهو انه تعالى عاتبهم على ذلك الانصراف ولو كان ذلك بفعل الله لم يجز
معاتبة القوم عليه كما لا يجوز معاتبتهم على طول شعورهم وقصرهم وصحتهم ومرضهم ثم عند هذا ذكروا وجوها من التاويل الاول قال الجبائي ان
الرماة كانوا فريقين بعضهم فارقوا المكان اولا لطلب الغنايم وبعضهم بقوا هناك ثم هؤلاء الذين بقوا احاط بهم العدو فلو استمروا على المكث
هناك لتسلم العدو من غير فايدة اصلا فلهذا السبب جاز لهم ان ينحوا عن ذلك الموضع الى موضع يحترزون فيه عن العدو الاثر ان النبي
صلى الله عليه وسلم ذهب الى الجبل بجماعة من اصحابه وتحصنوا به ولم يكونوا عصاة بذلك فلما كان ذلك الانصراف جايزا اضافه الى نفسه
بمعنى انه كان بامره وباذنه ثم قال ليبتليكم والمراد انه تعالى لما صرفهم الى ذلك المكان وتحصنوا به امرهم هناك بالجهاد والذب عن حريم
المسلمين ولا شك ان الاقدام على الجهاد بعد الانهزام اشد من الاقدام عليه ابتداء فكان هذا ابتلاء عظيما من انواع الابتلاء فان قيل
على هذا التاويل هو قوله والذين صرفهم الله عن الكفار ما كانوا مذنبين فلم قال ولقد عفا عنكم تلك الاية مشتملة على ذكر من كان معذورا
في الانصراف ومن لم يكن وهم الذين بدوا ابا الهزيمة فعصى وعصى بقوله ثم صرفكم عنهم رجع الى المعذورين لان الاية لما اشتملت على قسمين وعلى
حكمين رجع كل حكم الى القسم الذي يليق به وتطبيق قوله تعالى ثاني اثنين اذ هما في الغار اذ يقول لصاحبه لا تحزن ان الله معنا فانزل الله سكينته
عليه والمراد الذي قال له لا تحزن وهو ابو بكر لانه كان خايفا قبل هذا القول فلما سمع هذا القول لم يسكن ثم قال وايده بجنود لم تروها وعني بذلك
الرسول دون ابي بكر لانه كان قد جرى ذكرهما جميعا لهذا جملة ما ذكر الجبائي في هذا المقام والوجه الثاني ما ذكر ابو مسلم الاصفهاني
وهو ان المراد من قوله ثم صرفكم عنهم انه تعالى ازال ما كان بقلوب الكفار من الرعب من المسلمين عقوبة منه على عصيانهم وظلمهم وقال
ليبتليكم اي ليجعل ذلك الصرف محنة عليكم لتتوبوا الى الله وترجعوا اليه وتستغفروه فيما خالفتم فيه امره وتلتجئوا فيه الى العفو ثم اعلم
انه تعالى قد عفا عنهم والوجه الثالث قال الكعبي ثم صرفكم عنهم بان لم يامركم بعاودتهم من فورهم ليبتليكم بكف الانعام عليكم والتخفيف
عنكم فهذا ما قيل في هذا الموضع والله اعلم ثم قال ولقد عفا عنكم وظاهره يقتضي تقدم ذنب منهم قال القاضي ان كان ذلك الذنب
من الصغاير صح ان يصف نفسه بانه عفا عنهم من غير توبة وان كان من باب الكبايرفلا بد من اصرارهم لقيام الدلالة على ان صاحب
الكبيرة اذا مات لم يكن من اهل العفو والمغفرة واعلم ان الذنب لا شك انه كان كبيرا لانهم خالفوا صريح النص والرسول وصارت تلك المخالفة سببا
لانهزام المسلمين وقتل جمع عظيم من اكابرهم ومعلوم ان كل ذلك من باب الكبايروايضا ظاهر قوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره يدل على كونه
كبيرة وقول من قال انه خاص في بدر ضعيف لان اللفظ عام ولا تفاوت في المقصود فكان التخصيص مستقبحا ثم ان ظاهر هذه الاية تدل على انه
تعالى عفا عنهم من غير توبة لان التوبة غير مذكورة فصار هذا دليلا على انه تعالى قد يعفو عن اصحاب الكبايروا ما دليل المعتزلة في المنع عن
ذلك فقد تقدم الجواب عنه في سورة البقرة ثم قال والله ذو فضل على المومنين وهو راجع الى ما تقدم من ذكر نعمه عليهم بالنصر اولا ثم بالعفو عن
المومنين ثانيا وهذه الاية دالة على ان صاحب الكبيرة مومن لانا بينا ان هذا الذنب من الكبايرثم انه تعالى سماهم المومنين فهذا يقتضي ان صاحب
الكبيرة مومن خلافا لما تقوله المعتزلة والله اعلم **قوله تعالى** اذ تصعدون ولا تلوون على احد

فيه قولان احدهما انه متعلق بما قبله وعلى التقدير تنفيه وجوه احدها كانه قال وعفا عنكم اذ تصعدون لان عفوه عنهم لابد وان يتعلق بامر اقترفوه وذلك الامر هو ما بينه بقوله اذ تصعدون والمراد به ما صدر عنهم من مفارقة ذلك المكان والاخذ في الوادي كالمنهزمين لا تلوون على احد وثانيها التقدير تخرصرفكم عنهم اذ تصعدون وثالثها التقدير ليبتليكم اذ تصعدون والقول الثاني انه ابتدأ كلاما لا تعلق له بما قبله والتقدير اذكر اذ تصعدون وفي الاية مسائل

المسئلة الاولى قال صاحب الكشاف قرأ الحسن اذ تصعدون بهمزة الوصل وقرأ ابي اذ تصعدون بفتح التاء وتشديد العين من يصعد في السلم **المسئلة الثانية** الاصعاد الذهاب في الارض والابعاد فيه يقال صعد في الجبل واصعد في الارض ويقال اصعد من مكة الى المدينة قال ابو معاذ الهروي كل شيء له اسفل واعلا مثل الوادي والنهر والازقة فانك تقول صعد فلان يصعد في الوادي اذا اخذ من اسفله الى اعلاه واما ما ارتفع كالسلم فانه يقال صعدت **المسئلة الثالثة** ولا تلوون على احد اي يلتفتون الى احد من شدة الهرب واصله ان المرء على الشيء يلوي اليه عنقه او عنان دابته فاذا مضى ولم يعرج قيل لوى يلوي ثم استعمل ما ترك التعريج على الشيء وترك الالتفات الى الشيء فقيل فلان لا يلوي على شيء اي لا يعطف عليه ولا يبالي بشيء قال تعالى والرسول يدعوكم كان يقول على عباد الله انا رسول الله من رجع فلا لجنة فيحتمل ان يكون المراد ان كان يدعوهم الى المحاربة مع العدو ثم قال في اخراكم اي في اخركم يقال جئت في اخر الناس واخرهم كما يقال في اولهم واولهم ويقال جاء فلان في اخريات الناس اي اخرهم والمعنى انه عليه السلام كان يدعوهم وهو واقف في اخرهم لان الهزيمة بهم قد تقدمته ثم قال فاصابكم غما بغم وفيه مسائل **المسئلة الاولى** لفظ الثواب لا يستعمل الا في الخير ويجوز ايضا استعماله في الشر لانه ماخوذ من قولهم ثاب اليه اي رجع اليه قال تعالى واذ جعلنا البيت مثابة للناس والمرأة تسمى ثيبا لان الوطي عاد اليها فاصل الثواب كل ما يعود الى الفاعل من جزاء فعله سواء كان جزاء او نزلا الا ان بحسب العرف اختص لفظ الثواب بالخير فان حملنا لفظ الثواب ههنا على اصل اللغة استقام الكلام وان حملناه على مقتضى العرف كان ذلك وارد على سبيل التهكم كما يقال عيشك الضرب وعقابك السيف اي جعل مكان يرجون من الثواب وقال تعالى فبشرهم بعذاب اليم **المسئلة الثانية** الباء في قوله غما بغم يحتمل ان يكون بمعنى مع والتقدير اثابهم غما مع غم اما على التقدير الاول ففيه وجوه الاول وهو قوله انكرا ان فتح الرسول غما مع غم بسبب ان عصيتم امره فالله تعالى اذاقهم هذا الغم وهو الغم الذي حصل لهم بسبب الهزام وقتل الاحباب والمعنى جازاكم من ذلك الغم بهذا الغم الثاني قال الحسن يريد غم يوم احد للمسلمين بغم يوم بدر للمشركين والمقصود منه ان لا يبقى بأقلبكم التفات الى الدنيا فلا تفرحوا بما فاتها ولا تحزنوا بادبارها وهو المعنى بقوله لكيلا تاسوا على ما فاتكم في واقعة احد ولا تفرحوا بما اتاكم يا واقعة بدر وطعن القاضي في هذا الوجه وقال ان عمهم بهم مرة واحدة انما كان من جهة واحدة لانا سواء

الثالثة معنى ان الله اصابهم غما بغم انه خلق الغم فيهم واما المعتزلة فهذا لا يليق باصولهم فذكروا في علة هذه الاضافة وجوها
الاول قال الكعبي ان المنافقين لما ارجفوا ان محمدا عليه السلام قتل ولم يبين الله كذب ذلك القائل صار كانه تعالى هو الذي فعل ذلك
الغم وهذا كالرجل الذي يبلغه الخبر الذي يغمه ويكون معه من يعلم ان ذلك الخبر كذبا وان لم يكشفه له سريعا وتركه تفكر فيه ثم اعلمه
فانه يقول له لقد غممتني واطلت حزني وهو لم يفعل شيئا من ذلك بل سكت وكف عن اعلامه فكذا هاهنا. الثاني ان الغم وان كان من فعل
العبد فسببه فعل الله تعالى لان الله طبع العباد طبعا يغتمون بالمصائب التي تنالهم ولا يحمدون على ذلك ولا يذمون الثالث انه لا يبعد
ان يخلق الله تعالى الغم في قلب بعض المكلفين لرعاية بعض المصالح ثم قال تعالى لكيلا تحزنوا لان في عفوه تعالى ما يزيل كل غم وحزن والثاني
ان الفاء متصلة بقوله فاثابكم ثم على هذا القول ذكروا وجوها الاول قال الزجاج المعنى اصابكم الهزيمة من غمكم النبي صلى الله عليه وسلم
بسبب مخالفته ليكون غمكم بان خالفتموه فقط لا بان فاتتكم الغنيمة واصابتكم الهزيمة وذلك ان الغم الحاصل بسبب الاقدام على المعصية
ينسي الغم الحاصل بسبب مصائب الدنيا. الثاني قال الحسن جعلكم مغمومين يوم احد في مقابلة ما جعلتموه مغمومين يوم بدر لاجل ان
يسهل امر الدنيا في عينكم فلا تحزنوا بفواتها ولا تفرحوا باقبالها وهذان الوجهان مفرعان على قولنا الباء في قوله غما بغم للمجازاة اما
اذا قلنا انها بمعنى مع فالمعنى انكم قلتم لو بقينا في هذا المكان وامتثلنا امر الرسول وطلبتم الغنيمة وقعتم في هذه الغموم العظيمة
التي كل واحد منها اعظم من ذلك الغم اضعافا مضاعفة والعاقل اذا تعارض عنده الضرران وجب ان يخص اعظمها بالدفع فصارت
انابة الغم على الغم مانعا لكم من ان تحزنوا بسبب فوت الغنيمة وزاجرا لكم عن ذلك ثم كما زجرهم عن تلك المعصية فهذا الزاجر الحاصل في
الدنيا وزجرهم عنها بسبب الزواجر الموجودة في القيمة فقال والله خبير بما تعملون اي هو عالم بجميع اعمالكم وقصودكم ودواعيكم
قادر على مجازاتها ان خيرا فخير وان شرا فشر وذلك من اعظم الزواجر للعبد على الاقدام على المعصية والله اعلم قوله
تعالى ثم انزل عليكم من بعد الغم امنة نعاسا يغشى طائفة منكم في كيفية النظم قولان وجهان. الاول انه تعالى
لما وعد المؤمنين على الكافرين وهذا النصر لا بد وان يكون مسبوقا بازالة الخوف على المؤمنين بين في هذه الاية انه تعالى ازال
الخوف عنهم ليصير ذلك كالدلالة على انه تعالى ينجز وعده في نصر المؤمنين. الثاني انه تعالى بين انه نصر المؤمنين اولا فلما عصى بعضهم
سلط الخوف ثم ذكر انه ازال ذلك الخوف عن قلوب من كان صادقا في ايمانه مستقرا على دينه بحيث غلب النعاس عليه واعلم ان الذين كانوا
مع رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم احد فريقان احدهما الذين كانوا جازمين بان النبي محمدا عليه نبي حق من عند الله وانه لا ينطق عن
الهوى ان هو الا وحي يوحى وكانوا قد سمعوا من النبي صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى ينصر هذا الدين ويظهره على سائر الاديان فكانوا قاطعين
بان هذه الواقعة لا تتادى الى الاستيصال فلا جرم كانوا امنين وبلغ ذلك الامن الى حيث غشيهم النعاس فان النوم لا يجيء مع النوم فمجيء
النوم يدل على زوال الخوف بالكلية فقال هاهنا في قصة احد في هؤلاء ثم انزل عليكم من بعد الغم امنة نعاسا وقال في قصة بدر اذ
يغشاكم النعاس امنة ففي قصة احد في قدم الامنة على النعاس وفي قصة بدر قدم النعاس على الامنة واما الطائفة الثانية وهم
المنافقون الذين كانوا شاكين في نبوته عليه السلام وما حضروا الا لطلب الغنيمة اشتد جزعهم وعظم خوفهم ثم انه تعالى وصف حال كل
واحدة من هاتين الطائفتين فقال في صفة المؤمنين انزل عليكم من بعد الغم امنة نعاسا وفيه مسائل المسئلة الاولى قال
الواحدي الامنة مصدر كالامن ومثله من المصادر العظمة والغلبة وقال الجبائي امن فلان يامن امنا وامنة وامانا المسئلة الثانية
قال صاحب الكشاف قرئ امنة بسكون الميم لانها المرة من الامن المسئلة الثالثة في قوله تعالى نعاسا وجهان احدهما ان يكون بدلا
من امنة والثاني ان يكون مفعولا وعلى هذا التقدير ففي قوله امنة وجوه احدها تكون حالا مقدمة عليه كقولك رايت راكبا رجلاه وثانيها
ان يكون مفعولا له بمعنى نعستم امنة وثالثها ان يكون حالا من المخاطبين بمعنى ذوي امنة ثم قال تعالى يغشى طائفة منكم وفيه مسئلتان
المسئلة الاولى قد ذكرنا ان هذه الطائفة هم المؤمنون الذين كانوا على النصرة في ايمانهم قال ابو طلحة غشينا النعاس ونحن في مصافنا
فكان السيف يسقط من يد احدنا فياخذه ثم يسقط فياخذه عن الزبير قال كنت مع النبي صلى الله عليه وسلم حين اشتد الخوف فارسل الله علينا النوم
واني لاسمع قول معتب بن قشير والنعاس يغشاني يقول لو كان لنا من الامر شيء ما قتلنا هاهنا وقال عبد الرحمن بن عوف القى النوم علينا يوم احد
وعن ابن مسعود النعاس في القتال امنة والنعاس في الصلاة من الشيطان وذلك لانه في القتال لا يكون الا من غاية الوثوق بالله والفراغ عن
الدنيا ولا يكون في الصلاة الا من غاية البعد عن الله واعلم ان ذلك النعاس فيه فوائد. احدها انه وقع على كافة المؤمنين لا على الحد المعتاد فكان
ذلك معجزة ظاهرة للنبي صلى الله عليه وسلم ولا شك ان المؤمنين متى شاهدوا تلك المعجزة الجديدة ازدادوا ايمانا مع ايمانهم ومتى صاروا
كذلك ازداد جدهم في محاربة العدو ووثوقهم بان الله تعالى منجز وعده. وثانيها ان الارق والسهر يوجبان الضعف والكلال
والنوم يفيد عود القوة والنشاط وانشداد القوة والقدرة وثالثها ان الكفار لما اشتغلوا بقتل المسلمين القى الله النوم على عين
من بقي منهم لئلا يشاهدوا قتل اعزتهم فلا يشتد الخوف والجبن في قلوبهم. ورابعها ان الاعداء كانوا في غاية الحرص على قتلهم في النوم
مع السلامة في مثل تلك المعركة من ادراك الدلائل على ان حفظ الله وعصمته معهم وذلك مما يزيل الخوف عن قلوبهم ويورثهم مزيد الوثوق
بوعد الله تعالى ومن الناس من قال ذكر النعاس في هذا الموضع كناية عن غاية الامن وهذا ضعيف لان صرف اللفظ عن الحقيقة الى المجاز

لا يجوز الا عند قيام الدليل المعارض فكيف ترك حقيقة اللفظ مع اشتمالها على هذه الفوائد والحكم **المسألة الثانية**
قرأ حمزة والكسائي تغشى بالتاء ردا الى الامنة والباقون بالياء ردا الى النعاس وهو اختيار ابي حاتم وخلف وابي عبيد واعلم
ان الامنة والنعاس كل واحد منهما يدل على الاخر فلا جرم يحسن رد الكناية الى ايهما شئت كقوله ان شجرة الزقوم طعام الاثيم
كالمهل تغلي في البطون وتغلي اذا عرفت جوازهما فنقول مما يقوي القراءة بالتاء لان الاصل الامنة والنعاس يدل ورد الكناية الى
الاصل احسن وايضا الامنة هي المقصود واذا حصلت الامنة حصل النعاس لانها سببه فان الخائف لا يكاد ينعس واما من قرأ بالياء فحجته
ان النعاس هو الغاشي فان العرب يقولون غشيني النعاس وقلما يقولون غشيني من النعاس امنة وايضا فان النعاس مذكور بالغشيان في قوله
اذ يغشاكم النعاس امنة وايضا النعاس يلي الفعل وهو اقرب في اللفظ الى ذكر الغشيان من الامنة فالتذكير اولى ثم قال تعالى وطائفة
قد اهمتهم انفسهم وفيه مسائل **المسألة الاولى** هؤلاء هم المنافقون عبد الله بن ابي ومعتب بن قشير واصحابهما كان همهم خلاص
انفسهم يقال همني الشيء اذا كان من همي وقصدي قال ابو مسلم من عادة العرب ان يقولوا لمن يخاف قد اهمته نفسه فهؤلاء المنافقون
لشدة خوفهم من الخوف طار النوم عنهم وقيل المؤمنون كان همهم النبي واخوانهم من المؤمنين والمنافقون كان همهم انفسهم وتحقيق القول
فيه ان الانسان اذا اشتد اشتغاله بالشيء واستغراقه فيه صار غافلا عما سواه فلما كان احب الاشياء الى الانسان نفسه فعند الخوف
على النفس يصير ذاهلا عن كل ما سواها فهذا هو المراد من قوله اهمتهم انفسهم وذلك لان اسباب الخوف وهي قصد الاعداء كانت
حاصلة والدافع كذلك وهو الوثوق بوعد الله ووعد رسوله ما كان معتبرا عندهم لانهم كانوا مكذبين بالرسول في قلوبهم فلا جرم
عظم الخوف في قلوبهم **المسألة الثانية** طائفة رفع بالابتداء وخبره يظنون وقيل خبره اهمتهم انفسهم ثم انه تعالى وصف
هذه الطائفة بانواع من الصفات **الصفة الاولى** من صفاتهم قوله تعالى يظنون بالله غير الحق ظن الجاهلية وفيه مسائل
المسألة الاولى في هذا الظن احتمالان احدهما وهو الاظهر هو ان ذلك الظن انهم كانوا يقولون في انفسهم
لو كان محمد محقا في دعواه لما سلط الكفار عليه وهذا ظن فاسد اما على قول اهل السنة والجماعة فلانه سبحانه يفعل ما يشاء
ويحكم ما يريد لا اعتراض لاحد عليه فان النبوة خلعة من الله سبحانه يشرف عبده بها وليس يجب في العقل ان المولى اذا شرف عبده
بخلعة ان يشرفه بخلعة اخرى بل له الامر والنهي كيف شاء بحكم الالهية واما على قول من يعتبر المصالح في افعال الله واحكامه فلا يبعد
ان يكون لله تعالى في التخلية بين الكافر والمسلم بحيث يقهر الكافر المسلم حكما خفية والطافا مرعية فان الدنيا دار الامتحان والابتلاء
ووجوه المصالح مستورة عن العقول فربما كانت المصلحة في التخلية بين الكافر والمؤمن حتى يقهر الكافر المؤمن وربما كانت المصلحة في
تسليط الفقر والرماية على المؤمنين قال القفال لو كان كون المؤمن محقا يوجب زوال هذه المعاني لوجب ان يضطر الناس الى معرفة المحق
وذلك ينافي التكليف واستحقاق الثواب والعقاب بل الانسان انما يعرف كونه محقا بما معه من الدلائل والبينات فالقهر قد يكون من
المبطل للمحق وهذه جملة كافية في بيان انه لا يجوز الاستدلال بالدولة والشوكة ووفور صاحبها على ان صاحبها على الحق الثاني ان
ذلك الظن هو انهم كانوا ينكرون اله العالم بكل المعلومات القادر على المقدورات وينكرون النبوة والبعث فلا جرم ما وثقوا بقول
النبي صلى الله عليه وسلم في ان الله يقويهم وينصرهم **المسألة الثانية** غير الحق في حكم المصدر ومعناه يظنون بالله غير
الظن الحق الذي يجب ان يظن به وظن الجاهلية بدل منه والفائدة في هذا الترتيب ان غير الحق اديان كثيرة واقبحها مقالات الجهال
اهل الجاهلية فذكر اولا انهم يظنون بالله غير الظن الحق ثم بين انهم اختاروا من اقسام الاديان التي غير حقة اركها واكثرها بطلانا وهو
ظن اهل الجاهلية كما يقال فلان دينه ليس بحق دينه دين الملاحدة **المسألة الثالثة** في قوله ظن الجاهلية قولان احدهما
انه كقولك حاتم الجود وعمرو ولعل يريد الظن المختص بالملة الجاهلية والثاني المراد ظن اهل الجاهلية **الصفة الثانية**
من الصفات التي ذكرها الله تعالى لهؤلاء المنافقين قوله تعالى يقولون هل لنا من الامر من شيء قل ان الامر كله لله واعلم ان قوله هل لنا من الامر من
شيء حكاية للشبهة التي تمسك اهل النفاق بها ويحتمل وجوها الاول ان عبد الله بن ابي لما شاوره النبي صلى الله عليه وسلم في هذه الواقعة اشار
عليه بان لا يخرج من المدينة ثم ان الصحابة الحوا على النبي صلى الله عليه وسلم في ان يخرج اليهم فغضب عبد الله بن ابي من ذلك فقال عصاني واطاع
الولدان ثم لما كثر القتل في بني الخزرج ورجع عبد الله بن ابي قيل له قتل بنو الخزرج فقال هل لنا من الامر من شيء يعني ان محمدا لم يقبل قولي حين
امرته بان يسكن في المدينة ولا يخرج منها ونظيره ما حكاه الله عنهم انهم قالوا لو اطاعونا ما قتلوا والمعنى هل لنا امر يطاع وهو استفهام على سبيل
الانكار الوجه الثاني في التاويل ان من عادة العرب انه اذا كانت الدولة لعدوة قالوا عليه الامر فقوله هل لنا من الامر من شيء اي هل لنا من
الشيء الذي كان يعدنا به محمد وهو النصرة والقوة وهذا استفهام على سبيل الانكار وكان غرضهم منه الاستدلال بذلك على ان محمدا صلى الله عليه
وسلم كان كاذبا في ادعاء النصرة والعصمة من الله تعالى لامته وهذا استفهام على سبيل الانكار الثالث ان يكون التقدير اطمع ان لنا
الغلبة على هؤلاء والغرض منه تصبير المسلمين في التشديد في الجهاد والحرب مع الكفار ثم ان الله سبحانه اجاب عن هذه الشبهة بقوله قل ان الامر
كله لله وفيه مسائل **المسألة الاولى** قرأ ابو عمرو كله برفع اللام والباقون بالنصب اما وجه الرفع فهو ان قوله كله مبتدأ وقوله
لله خبره ثم صارت هذه الجملة خبرا لان واما النصب فلان لفظة كل للتاكيد وكانت كلفظة اجمع ولو قيل ان الامر اجمع لم يكن الا النصب فكذا اذا قال

كله المسئلة الثانية الوجه في تقرير هذا الجواب ما بينا انا اذا قلنا مذهب اهل السنة لم يكن على الله اعتراض في شيء من
افعاله في الاماتة والاحياء والفقر والاغناء والسراء والضراء وان قلنا بمذهب القائلين برعاية المصالح فوجوه المصالح مخفية لا يعلمها
الا الله تعالى فربما كانت المصلحة في ايصال السرور واللذة وربما كانت في تسليط الاحزان والالام فقد اندفعت شبهة المنافقين من هذا
الوجه المسئلة الثالثة احتج اصحابنا بهذه الاية على ان جميع المحدثات بقضاء الله وقدره وذلك لان المنافقين قالوا ان محمدا
لو قبل منا رأينا ونصحنا لما وقع في هذه المحنة فاجاب الله عنه بان الامر كله لله وهذا الجواب انما ينتظم لو كانت افعال العباد بقضائه وقدره
ومشيئته اذ لو كانت خارجة عن مشيئته لم يكن هذا الجواب دافعا لشبهة المنافقين وهذه الاية دالة على ما ذكرنا وايضا فهذه ظاهر هذه الاية
مطابق البرهان العقلي وذلك لان الموجود اما واجب لذاته او ممكن لذاته والممكن لذاته لا يترجح وجوده على عدمه الا عند الانتهاء الى الواجب
لذاته فثبت ان كل ما سوى الله تعالى مستند الى ايجاده وتكوينه وهذه القاعدة لا اختصاص لها بمحدث دون محدث او ممكن دون ممكن
فيدخل فيه افعال العباد وحركاتهم وسكناتهم وذلك هو المراد بقوله قل ان الامر كله لله وهذا الكلام في غاية الظهور لمن وفقه الله تعالى للانصاف
ثم انه تعالى قال يخفون في انفسهم ما لا يبدون لك واعلم انه تعالى حكى عنهم انهم قالوا هل لنا من الامر من شيء وهذا الكلام محتمل فلعل قائله
كان من المؤمنين المحقين وكان غرضه منه اظهار الشفقة وانه متى يكون الفرج ومن اين يحصل النصرة ولعله كان من المنافقين وانما قاله طعنا
في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وفي الاسلام فبين تعالى في هذه الاية ان غرض هؤلاء من هذا الكلام هذا القسم الثاني والفائدة في هذا التنبيه
ان يكون للنبي صلى الله عليه وسلم متحرزا عن مكرهم وكيدهم • النوع الثالث من الاشياء التي حكى الله عن المنافقين قولهم لو كان لنا من الامر
شيء ما قتلنا هاهنا وفيه اشكال وهو ان لقائل ان يقول ما الفرق بين هذا الكلام وبين ما تقدم من قوله هل لنا من الامر من شيء واجاب
عنه بقوله الامر كله لله فاحتج المنافقون على الطعن في هذا الجواب بقوله لو كان لنا من الامر شيء لما خرجنا من المدينة ما قتلنا هاهنا فهذا يدل
على انه ليس الامر كما قلتم من ان الامر كله لله وهذا هو بعينه المناظرة الدائرة بين اهل السنة واهل الاعتزال فان السني يقول الامر كله في الطاعة
والمعصية والايمان والكفر بيده فيقول المعتزلي ليس الامر كذلك فان الانسان مختار مستقل بالفعل ان شاء آمن وان شاء كفر فعلى هذا الوجه
لا يكون هذا الكلام شبهة مستقلة بنفسها بل يكون الغرض منها الطعن فيما جعله الله تعالى جوابا عن الشبهة الاولى والوجه الثاني ان يكون المراد
من قوله هل لنا من الامر من شيء هو انه هل لنا من النصرة التي وعدنا بها محمد شيء ويكون المراد من قوله لو كان لنا من الامر شيء ما قتلنا هاهنا واعلم
انه تعالى اجاب عن هذه الشبهة من ثلاثة اوجه • الوجه الاول من الجواب قوله قل لو كنتم في بيوتكم لبرز الذين كتب عليهم القتل الى مضاجعهم
والمعنى ان الحذر لا يدفع القدر والتدبير لا يقاوم التقدير فالذين قدر الله عليهم القتل لا بد وان يقتلوا على جميع التقديرات لان الله تعالى
لما اخبر انه يقتل فلو لم يقتل لانقلب علمه جهلا وقد بينا ايضا انه ممكن فلا بد من انتهائه الى ايجاد الله تعالى فلو لم يوجد لانقلبت قدرته علمه
عجزا وكل ذلك محال ومما يدل على تحقيق الوجوب كما قررناه في قوله الذين كتب عليهم الى مضاجعهم وهذه الكلمة تفيد الوجوب فان هذه
الكلمة في قوله كتب عليكم الصيام كتب عليكم القصاص يفيد وجوب الفعل وهاهنا لا يمكن حملها على وجوب الفعل فوجب حملها على وجوب الوجود
وهذا الكلام في غاية الظهور لمن ايده الله بالتوفيق ثم يقول للمفسرين فيه قولان الاول لو جلستم في بيوتكم لخرج منكم من كتب الله عليهم القتل الى
مضاجعهم ومصارعهم حتى يوجد ما علم الله انه يوجد والثاني كانه قيل للمنافقين لو جلستم في بيوتكم وتخلفتم عن الجهاد لخرج المؤمنون الذين
كتب عليهم قتال الكفار الى مضاجعهم ولم يتخلفوا عن هذه الطاعة بسبب تخلفكم • الوجه الثاني في الجواب عن تلك الشبهة قوله وليبتلي الله
ما في صدوركم وذلك لان القوم زعموا ان الخروج الى تلك المقاتلة كانت مفسدة ولو كان الامر اليهم لما خرجوا اليهم فقال تعالى بل هذه المقاتلة
مشتملة على نوعين من المصلحة ان يتميز الموافق من المنافق وفي المثل المشهور لا تكرهوا الفتن فانها حصاد المنافقين ومعنى الابتلاء في حق الله تعالى
قدم تفسيره مرارا كثيرة فان قيل لم ذكرتم الابتلاء وقد سبق ذكره قوله ثم صرفكم عنهم ليبتليكم قلنا لما اطال الكلام اعاد ذكره وقيل الابتلاء
الاول هزيمة المؤمنين والثاني سائر الاحوال • والوجه الثالث في الجواب قوله وليمحص ما في قلوبكم وفيه وجهان احدهما ان هذه الواقعة
تمحص قلوبكم عن الوساوس والشبهات والثاني انها تصير كفارة لذنوبكم فيمحصكم عن تبعات المعاصي والسيئات وذكر في الابتلاء والصدور
في التمحيص القلوب وفيه بحث • ثم قال والله عليم بذات الصدور • واعلم ان ذات الصدور هي الاشياء الموجودة في الصدور وهي الاسرار
والضمائر وهي ذات الصدور لانها حالة فيها مصاحبة لها وصاحب الشيء دونه وصاحب ذاته وانما ذكر ذلك ليدل به على ان ابتلاءه لم يكن
لانه لا يخفى عليه ما في الصدور او غير ذلك لانه عالم بجميع المعلومات وانما ابتلاهم اما لمحض الالهية او للاستصلاح وقوله تعالى ان الذين تولوا
منكم يوم التقى الجمعان انما استزلهم الشيطان ببعض ما كسبوا • اعلم ان المراد ان القوم الذين تولوا يوم احد عند التقاء الجمعين وفارقوا المكان
وانهزموا قد عفا الله عنهم وفي الاية مسائل المسئلة الاولى اختلفت الاخبار فيمن ثبت ذلك اليوم وفيمن تولى فذكر محمد بن اسحق
ان ثلث الناس كانوا مجروحين وثلثهم انهزموا وثلثهم ثبتوا واختلفوا في المنهزمين فقيل ان بعضهم ورد المدينة واخبر ان النبي صلى الله عليه
وسلم قتل وهو سعد بن عثمان ثم ورد بعده رجال ودخلوا على نسائهم وجعل النساء يقلن عن رسول الله تفرون وكن يحثين التراب في وجوههن ويقلن
هاك المغزل اغزل به ومنهم من قال ان المسلمين لم يعدوا الجبل قال القفال والذي تدل عليه الاخبار في الجملة ان نفرا منهم تولوا وابعدوا
فمنهم من دخل المدينة ومنهم من ذهب الى سائر الجوانب واما الاكثرون فانهم نزلوا عند الجبل واجتمعوا هناك ومن المنهزمين عمر الا انه لم يكن في اوائل

المنهزمين ولم يبعد بل ثبت على الجبل الى ان صعد النبي صلى الله عليه وسلم ومنهم ايضا عثمان انهزم مع رجلين من الانصار يقال
لهما سعد وعقبة انهزموا حتى بلغوا موضعا بعيدا ثم رجعوا بعد ثلاثة ايام فقال لهم النبي صلى الله عليه وسلم قالت فاطمة
لعلي ما فعل عثمان فنقصه فقال النبي صلى الله عليه وسلم يا علي اعيان ازواج الاخوات ان يتحابوا واما الذين ثبتوا مع الرسول
صلى الله عليه وسلم فكانوا اربعة عشر رجلا سبعة من المهاجرين وسبعة من الانصار فمن المهاجرين ابو بكر وعلي وعبد الرحمن بن عوف
وسعد بن ابي وقاص وطلحة بن عبد الله وابو عبيدة بن الجراح والزبير بن العوام ومن الانصار الحباب بن المنذر وابو دجانة وعاصم
بن ثابت والحرث بن الصمة وسهل بن حنيف واسيد بن حضير وسعد بن معاذ وذكر ان ثمانية من هؤلاء كانوا بايعوا يومئذ على الموت
ثلاثة من المهاجرين علي وطلحة والزبير وخمسة من الانصار ابو دجانة والحرث بن الصمة وحباب بن المنذر وعاصم بن ثابت وسهل بن حنيف
ثم لم يقتل منهم احد وروى بن عيينة انه اصيب مع رسول الله صلى الله عليه وسلم نحوا من ثلاثين كلهم يحيي ويحثوا بين يديه ويقول
وجهي لوجهك الفداء ونفسي لنفسك الفداء وعليك السلام غير مودع **المسئلة الثانية** قوله ان الذين تولوا منكم يوم التقى
الجمعان هذا الخطاب للمؤمنين خاصة يعني الذين انهزموا يوم احد انما استزلهم الشيطان حملهم على الزلة وازل واستزل بمعنى واحد
قال تعالى فازلهما الشيطان عنها وقال بن قتيبة استزلهم طلبت زلتهم كما يقال استعجلته اي طلبت عجلته واستعملته طلبت عمله **المسئلة
الثالثة** قال الكعبي الاية تدل على ان المعاصي لا تنسب الى الله فانه تعالى نسبها في هذه الاية الى الشيطان وهو كقوله تعالى لموسى هذا
من عمل الشيطان وكقول يوسف من بعد ان نزغ الشيطان بيني وبين اخوتي وكقول صاحب موسى وما انسانيه الا الشيطان **المسئلة
الرابعة** انه تعالى لما بين ان الشيطان في اي شيء استزلهم وذلك كان مع العفو لا حاجة الى تعيين المعصية لكن العلماء جوزوا ان يكون المراد
بذلك تحولهم عن الموضع بان يكون رغبتهم في الغنيمة وان يكون فشلهم في الجهاد وعدولهم عن الاخلاص وان ذلك كان فقد صح ان الله
تعالى عفى عنهم وروي ان عثمان عوتب في هزيمته يوم احد فقال ان ذلك وان كان خطأ لكن عفا عنه وقرأ هذه الاية . اما قوله
تعالى ببعض ما كسبوا ففيه وجهان احدهما ان الباء باء الالصاق كقولك كتبت بالقلم وقطعت بالسكين والمعنى انه كان قد صدرت عنهم
جنايات فبواسطة تلك الجنايات قدر الشيطان على استزلالهم وعلى هذا التقدير وجوه . الاول قال الزجاج انهم يقولوا على جهة
المعاندة ولا على جهة الفرار من الزحف رغبة منهم في الدنيا وانما ذكرهم الشيطان ذنوبا كانت لهم فكرهوا لقاء الله الا على حال
يرضونها والا بعد الاخلاص في التوبة فهذا خاطر خطر ببالهم وكانوا مخطئين فيه . الثاني انهم لما اذنبوا بسبب مفارقة ذلك
المكان ازلهم الشيطان بشؤم هذه المعصية واوقعهم في الهزيمة لان الذنب يجر الى الذنب . والوجه الثاني ان يكون المعنى استزلهم الشيطان
في بعض ما كسبوا لا في كل ما كسبوا والمراد منه بيان انهم ما كفروا وما تركوا دينهم بل هذه زلة وقعت لهم في بعض اعمالهم ثم قال تعالى ولقد عفا
الله عنهم واعلم ان هذه الاية دلت على ان تلك الزلة ما كانت بسبب الكفر فان العفو عن الكفر لا يجوز لقوله تعالى لا يغفر ان يشرك به ثم قالت
المعتزلة ذلك الذنب ان كان من الصغائر جاز العفو عنه من غير توبة وان كان من الكبائر لم يجز الا مع التوبة فها هنا لا بد من تقدم التوبة
منهم وان كان ذلك غير مذكور في الاية قال القاضي والاقرب ان ذلك الذنب كان من الصغائر ويدل عليه وجهان الاول انه لا يكاد في
الكبائر يقال انها زلة انما يقال ذلك في الصغائر . الثاني ان القوم ظنوا ان الهزيمة لما وقعت على المشركين لم يبق الى اثباتهم في ذلك المكان
حاجة فلا جرم انتقلوا عنه وتحولوا لطلب الغنيمة ومثل هذا لا يبعد ان يكون من باب الصغائر لان الاجتهاد في مثله مدخل واما على قول
اصحابنا فالعفو عن الصغائر والكبائر جائز فلا حاجة الى هذه التكلفات ثم قال تعالى ان الله غفور حليم اي غفور لمن تاب واناب حليم لا يعجل
بالعقوبة وقد احتج اصحابنا بهذا على ان ذلك الذنب كان من الكبائر لانه لو كان من الصغائر لوجب على قول المعتزلة ان يعفو عنه ولو كان العفو عنه
واجبا لما حسن التمدح به لان من يظلم انسانا فانه لا يحسن ان يتمدح بانه عفا عنه وغفر له فلما ذكر هذا التمدح علمنا ان ذلك الذنب كان
من الكبائر ولما عفا عنه علمنا ان العفو عن الكبائر واقع والله اعلم **قوله تعالى** يا ايها الذين امنوا لا
تكونوا كالذين كفروا وقالوا لاخوانهم اذا ضربوا في الارض او كانوا غزى لو كانوا عندنا ما ماتوا وما قتلوا اعلم ان المنافقين كانوا
يعيرون الموحدين في الجهاد مع الكفار بقولهم لو كانوا عندنا ما ماتوا وما قتلوا ثم انه لما ظهر عن بعض المؤمنين فتور وفشل في الجهاد حتى وقع يوم احد
ما وقع وعفا الله بفضله ذلك عنهم ذكر في هذه الاية ما يدل على النهي على ان يقول احد من المؤمنين مثل مقالتهم فقال يا ايها الذين امنوا لا تقولوا
لمن يريد الخروج الى الجهاد لو لم تخرجوا لما متم وما قتلتم فان الله هو المحيي والمميت فمن قدر له البقاء لم يقتل في الجهاد ومن قدر له الموت لم يبق
وان لم يجاهد وهو المراد من قوله والله يحيي ويميت وايضا الذي قتل في الجهاد لو انه ما خرج الى الجهاد لكان يموت لا محالة فاذا كان لا بد من الموت
فلا يقتل في الجهاد حتى يستوجب الثواب العظيم كان ذلك خيرا له من ان يموت من غير فائدة وهو المراد من قوله ولئن قتلتم في سبيل الله او متم لمغفرة من
الله ورحمة خير مما يجمعون فهذا هو المقصود من الكلام وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** اختلفوا في المراد بقوله كالذين كفروا فقال
بعضهم على اطلاقه يدخل فيه كافر يقول مثل هذا القول سواء كان منافقا او لم يكن وقال اخرون انه مخصوص بالمنافقين لان هذه الايات من اولها
الى اخرها مختصة بشرح احوالهم وقال اخرون هذا مختص بعبد الله بن ابي سلول او معتب بن قشير وسائر اصحابهم وعلى هذين القولين فالاية تدل على
ان الايمان ليس عبارة عن الاقرار باللسان كما تقول الكرامية اذ لو كان كذلك لكان المنافق مؤمنا ولو كان مؤمنا لما سماه الله كافرا **المسئلة**

الثانية قال صاحب الكشاف قوله وقالوا لاخوانهم اي لاجل اخوانهم كقوله وقال الذين كفروا للذين امنوا لو كان خيرا ما سبقونا اليه
واقول تقرير هذا الوجه انهم لما قالوا لو كانوا عندنا ما ماتوا وما قتلوا فهذا يدل على ان اولئك الاخوان كانوا ميتين ومقتولين عند هذا
القول وجب ان يكون المراد هو انهم ذكروا هذا القول مع اخوانهم المسئلة الثالثة قوله لاخوانهم يحتمل ان يكون المراد منه الاخوة
في النسب وان كانوا مسلمين كقوله تعالى والى عاد اخاهم هودا والى ثمود اخاهم صالحا فان الاخوة في هذه الايات اخوة النسب لا اخوة الدين
فلعل اولئك المقتولين من المسلمين كانوا من اقارب المنافقين فالمنافقون ذكروا هذا الكلام ويحتمل ان يكون المراد من هذه الاخوة المشاكلة في
الدين واتفق ان صار بعض المنافقين مقتولا في بعض الغزوات فالذين بقوا من المنافقين قالوا ذلك المسئلة الرابعة المنافقون
كانوا يظنون ان الخارج منهم بسفر بعيد وهو المراد بقوله اذا ضربوا في الارض والخارج الى الغزو وهو المراد بقوله او كانوا غزا اذا نالهم موت او قتل
ذلك انما ناله بسبب السفر والغزو وجعلوا ذلك سببا لتنفير الناس عن الجهاد لان في الطباع محبة الحياة وكراهية الموت والقتل فاذا قيل للمرء ان
تحرزت من السفر والجهاد فانت سليم طيب العيش وان تقحمت احدهما وصلت الى الموت والقتل فالغالب انه ينفر طبعه عن ذلك ويرغب في ملازمة البيت
فكان من مكايد المنافقين في تنفير المؤمنين عن الجهاد فان قيل فلماذا ذكر بعد الضرب في الارض الغزو وهو داخل فيه قلنا لان الضرب في الارض يراد به
الابعاد في السفر ما لا يقرب منه وفي الغزو لا فرق بين بعيده وقريبه اذ الخارج من المدينة الى جبل احد لا يوصف بانه ضارب في الارض مع قرب المسافة
وان كان غازيا فهذا فائدة افراد الغزو عن الضرب في الارض المسئلة الخامسة في الاية اشكال وهو ان قوله وقالوا لاخوانهم
يدل على الماضي وقوله اذا ضربوا يدل على المستقبل فكيف الجمع بينهما بل لو قال وقالوا لاخوانهم اذا ضربوا في الارض او حين ضربوا لم يكن فيه اشكال
والجواب عنه من وجوه الاول ان قوله قالوا تقديره يقولون فكانه قيل لا تكونوا كالذين كفروا ويقولون لاخوانهم كذا او كذا وانما عبر عن المستقبل
بلفظ الماضي لفائدتين احديهما ان الشيء الذي يكون لازم الحصول في المستقبل فقد يعبر عنه بانه حدث او هو حادث قال تعالى اتى امر الله وقال
انك ميت هاهنا لو وقع التعبير عنه بلفظ المستقبل لم يكن فيه اما لو وقع التعبير عنه بلفظ الماضي دل ذلك على ان جدهم واجتهادهم في تقرير الشبهة
قد بلغ النهاية وصار بسبب ذلك الجد هذا المستقبل كالكائن الواقع الفائدة الثانية انه تعالى لما عبر عن المستقبل بلفظ الماضي دل ذلك على
انه ليس المقصود الاخبار عن صدور هذا الكلام بل المقصود الاخبار عن جدهم واجتهادهم في تقرير هذه الشبهة فهذا هو الجواب المعتمد عندي
والله اعلم • الوجه الثاني في الجواب ان الكلام خرج على حكاية الحال الماضية والمعنى ان اخوانهم اذا ضربوا في الارض فالكافرون يقولون لو كانوا عندنا
ما ماتوا فمن اخبر عنهم بعد ذلك لا بد وان يقول قالوا فهذا هو المراد بقولنا خرج هذا الكلام على حكاية الحال الماضية • الوجه الثالث • قال
قطرب كلمة اذ واذا يجوز اقامة كل واحدة منها مقام الاخرى واقول هذا الذي قال قطرب كلام حسن وذلك لانا جوزنا اثبات اللغات لشعر
مجهول منقول عن قائل مجهول فلان يجوز اثباتها بالقران العظيم كان اولى اقصى ما في الباب ان يقال ذا حقيقة في المستقبل ولكن لم لا يجوز ان يقال
استعماله في الماضي على سبيل المجاز لما بينه وبين كلمة اذ من المشاهدة الشديدة وكثيرا ارى النحويين يتحيرون في تقرير الالفاظ الواردة في القران
فاذا استشهدوا في تقريره ببيت مجهول فرحوا به وانا شديد التعجب منهم فانهم اذا جعلوا ورود ذلك البيت المجهول على وفقه دليلا على صحته فلان
يجعلوا ورود القران به دليلا على صحته كان اولى المسئلة السادسة غزا جمع غاز كالقول والركع والسجد جمع قائل وراكع وساجد
ومثله من الناقص وعفى ويجوز ايضا غزاه مثل قضاه ورماه في جمع القاضي والرامي ومعنى الغزو في كلام العرب قصد العدو والمغزى المقصد
المسئلة السابعة قال الواحدي في الاية محذوف يدل عليه الكلام والتقدير اذا ضربوا في الارض فماتوا او كانوا غزا فقتلوا
لو كانوا عندنا ما ماتوا وما قتلوا فقوله ما ماتوا وما قتلوا يدل على موتهم وقتلهم ثم قال تعالى ليجعل الله ذلك حسرة في قلوبهم وفيه وجهان الاول
ان التقدير انهم قالوا ذلك الكلام ليجعل ذلك الكلام حسرة في قلوبهم مثل ما يقال ربيته ليؤذيني ونصرته ليقهرني ومثله قوله تعالى فالتقطه ال
فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا اذا عرفت هذا فنقول ذكروا في بيان ان ذلك القول كيف استعقب حصول الحسرة في قلوبهم وجوها الاول ان اقارب
ذلك المقتول اذا سمعوا هذا الكلام ازدادت الحسرة في قلبه لانه يعتقد انه لو بالغ في منعه عن ذلك السفر وعن ذلك الغزو لبقي فذلك الشخص انما مات
او قتل بسبب ان هذا الانسان قصر في منعه فيعتقد السامع لهذا الكلام انه هو الذي تسبب الى موت ذلك الشخص العزيز عليه او قتله ومتى اعتقد في
نفسه ذلك فلا شك انه يزداد حسرته وتلهفه اما المسلم المعتقد في ان الحياة والموت لا يكون الا بتقدير الله وقضائه لم يحصل البتة في قلبه شيء
من هذا النوع من الحسرة فثبت ان الشبهة التي ذكرها المنافقون لا تفيدهم الا زيادة الحسرة • الوجه الثاني ان المنافقين اذا القوا هذه الشبهة
الى اخوانهم تثبطوا عن الغزو والجهاد وتخلفوا عنه فاذا اشتغل المسلمون بالجهاد والغزو ووصلوا بسببه الى الغنائم العظيمة والاستيلاء على الاعداء
والفوز بالاماني بقي ذلك التخلف عند ذلك الخيبة والحسرة • الوجه الثالث ان هذه الحسرة انما تحصل يوم القيامة في قلوب المنافقين اذا
راوا تخصيص الله المجاهدين بمزيد الكرامات واعلاء الدرجات وتخصيص هؤلاء المنافقين بمزيد الخزي واللعن والعقاب • الوجه الرابع ان المنافقين
اذا اوردوا هذه الشبهة على ضعفة المسلمين ووجدوا منهم قبولا لها فرحوا بذلك من حيث انهم راح كيدهم ومكرهم على اولئك الضعفة فالله تعالى
يقول انه سيصير ذلك حسرة في قلوبهم اذا علموا انهم كانوا على الباطل في تقرير هذه الشبهة • الوجه الخامس ان جدهم واجتهادهم في تكثير الشبهات
والقاء الضلالات تعمي قلبهم فيقعون عند ذلك في الحيرة والخيبة وضيق الصدر وهو المراد بالحسرة كقوله ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا
حرجا الوجه السادس انهم متى القوا هذه الشبهة على اقوياء المسلمين لم يلتفتوا اليهم فيضيع سعيهم ويبطل كيدهم فتحصل الحسرة في قلوبهم

والقول الثاني في تفسير الآية ان اللام في قوله ليجعل الله متعلقة بما دل عليه النهي والتقدير لا تكونوا مثلهم حتى يجعل الله انتفاء
كونكم مثلهم حسرة في قلوبهم لان مخالفتهم فيما يقولون ويعتقدون ومضادتهم مما يغيظهم ثم قال تعالى والله يحيي ويميت وفيه وجهان الاول
ان المقصود منه بيان الجواب عن هذه الشبهة وتقريره ان المحيي والمميت هو الله تعالى ولا تاثير لشيء اخر في الحياة والموت وان علم الله لا يتغير
وان حكمه لا ينقلب وان قضاءه لا يتبدل فكيف ينفع الجلوس في البيت من الموت فان قيل ان كان القول بان قضاء الله لا يتبدل يمنع من كون
الجد والاجتهاد مفيدا في الحذر عن القتل والموت فكذا القول بان قضاء الله لا يتبدل وجب ان يمنع من كون العمل مفيدا في الاحتراز عن عقاب
الاخرة وهذا يمنع من لزوم التكليف والمقصود من هذه الايات تقرير الامر بالجهاد والتكليف واذا كان هذا الجواب يفضي بالاخرة الى سقوط
التكليف كان هذا الكلام يفضي ثبوته الى نفيه فيكون باطلا الجواب ان حسن التكليف عندنا غير معلل بعلة ورعاية مصلحة بل عندنا
انه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد والوجه الثاني في تاويل الاية انه ليس الغرض منه من هذا الكلام الجواب عن تلك الشبهة بل المقصود انه تعالى
لما نهى المؤمنين عن ان يقولوا مثل قول المنافقين قال والله يحيي ويميت يريد يحيي قلوب اوليائه واهل طاعته بالنور والفرقان ويميت قلوب اعدائه
من المنافقين ثم قال تعالى والله بما تعملون بصير وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** المقصود منه الترغيب والترهيب فيما تقدم
ذكره من طريقة المؤمنين وطريقة المنافقين **المسئلة الثانية** قرا ابن كثير وحمزة والكسائي يعملون كناية عن الغائبين والتقدير
ليجعل الله ذلك حسرة في قلوبهم والله يحيي ويميت والله بما تعملون بصير والباقون على الخطاب ليكون وقفا على ما قبله في قوله لا تكونوا كالذين كفروا
ولما بعده في قوله ولئن قتلتم في سبيل الله او متم لمغفرة من الله ورحمة خير مما يجمعون واعلم ان هذا الجواب الثاني عن شبهة المنافقين وتقريره
ان هذا الموت لا بد واقع ولا محيص للانسان من ان يقتل او يموت فاذا وقع هذا الموت او القتل في سبيل الله وفي طلب رضوانه خير من ان يجعل
ذلك في طلب الدنيا ولذاتها التي لا ينتفع الانسان بها بعد الموت البتة وهذا جواب في غاية الحسن والقوة وذلك لان الانسان اذا توجه الى
الجهاد اعرض قلبه عن الدنيا واقبل على الاخرة فاذا مات فكانه تخلص عن العدو ووصل الى المحبوب واذا جلس في بيته خائفا من الموت حريصا على
جميع الدنيا فاذا مات فكانه حجب عن المعشوق والقي في دار الغربة ولا شك في كمال سعادة الاولى وكمال شقاوة الثاني وفي الاية مسائل
المسئلة الاولى قرا نافع وحمزة والكسائي متم بكسر الميم والباقون بضم الميم والاولون اخذوه من مات يمات مت مثل هاب
يهاب هبت وخاف يخاف خفت روى المبرد عن هذه اللغة فان صح فقد صحت هذه القراءة واما قراءة الجمهور فهو ماخوذ من مات يموت مت
مثل قال يقول قلت **المسئلة الثانية** قال الواحدي رحمه الله اللام في قوله ولئن قتلتم لام القسم بتقدير والله لئن قتلتم في سبيل
واللام في قوله لمغفرة من الله ورحمة جواب القسم ودال على ان ما هو داخل عليه جزاء والاصوب عندي ان يقال هذه اللام للتاكيد فيكون المعنى
ان وجب ان يموتوا ويقتلوا في سفركم وغزوكم فلذلك يجب ان يفوزوا بالمغفرة ايضا فلماذا يتحرزون عنه كانه قيل ان الموت والقتل غير لازم
الحصول ثم بتقدير ان يكون لازما فانه يستعقب لزوم المغفرة فكيف يليق بالعاقل ان يتحرز عنه **المسئلة الثالثة** قرا حفص
عن عاصم يجمعون بالياء على سبيل الغيبة والباقون بالتاء على وجه الخطاب اما وجه الغيبة فالمعنى ان مغفرة الله خير مما يجمعه هؤلاء المنافقون من
من الحطام الفاني واما وجه الخطاب فالمعنى انه تعالى كانه يخاطب المؤمنين فيقول لهم مغفرة الله خير لكم من الاموال التي تجمعونها في الدنيا **المسئلة
الرابعة** انما قلنا ان رحمة الله ومغفرته خير من نعيم الدنيا لوجوه احدها ان من يطلب المال فهو في تعب من ذلك الطلب في الحال ولعله لا
ينتفع به غدا لانه يموت قبل الغدو واما طلب الرحمة والمغفرة فانه لا بد وان ينتفع به لان الله لا يخلف وعده وقد قال فمن يعمل مثقال ذرة
خيرا يره وثانيها هب انه يبقى الى الغد لكن لعل ذلك المال لا يبقى الى الغد فكم من انسان اصبح اميرا وامسى اسيرا وخيرات الدنيا الاخرة لا تزول لقوله
والباقيات الصالحات خير عند ربك وكقوله ما عندكم ينفد وما عند الله باق وثالثها بتقدير ان يبقى الى الغد ويبقى المال الى الغد لكن لعله يحدث
حادث يمنعك عن الانتفاع به مثل مرض والم وغيرهما ومنافع الاخرة ليست كذلك ورابعها بتقدير انه في الغد يمكنك الانتفاع بذلك المال
ولكن لذات الدنيا مشوبة بالالام ومنافعها مخلوطة بالمضار وذلك بما لا يخفى واما منافع الاخرة فليست كذلك وخامسها هب ان تلك المنافع
تحصل في الغد خالصة عن الشوائب ولكنها لا تدوم ولا تستمر بل تنقطع وتفنى وكل ما كانت اللذة اقوى واكمل كان التاسف والتحسر عند فواتها اشد
واعظم ومنافع الاخرة عقلية والحسية خسيسة والعقلية شريفة اترى ان انتفاع الحمار بلذة بطنه وفرجه تساوي ابتهاج الملائكة المقربين عند
اشراقها بالانوار الالهية فهذه المعاقد ليست تنبهك عما لا نهاية لها من الوجوه الدالة على صحة قوله سبحانه وتعالى لمغفرة من الله ورحمة خير مما يجمعون
فان قيل كيف تكون المغفرة موصوفة بانها خير مما يجمعون ولا خير فيما يجمعون اصلا قلنا ان الذي يجمعونه في الدنيا قد يكون من باب الحلال الذي يعد
خيرا وايضا هذا وارد على حسب قولهم ومعتقدهم ان تلك الاموال خيرات فقيل المغفرة خير من هذه الاشياء التي يظنونها خيرات ثم قال ولئن
متم او قتلتم لالى الله تحشرون واعلم انه سبحانه رغب المجاهدين في الاية الاولى بالحشر الى مغفرة الله وفي هذه الاية زاد في اعلاء الدرجات فرغبهم
ههنا بالحشر الى الله يروى ان عيسى بن مريم صلوات الله عليه مر باقوام نحفت ابدانهم واصفرت وجوههم وراى عليهم اثار العبادة فقال ماذا
تطلبون فقالوا نخشى عذاب الله فقال هو اكرم من ان لا يخلصكم من عذابه ثم مر باقوام اخرين فراى عليهم تلك الاثار فسالهم فقالوا نطلب الجنة
والرحمة فقال هو اكرم من ان يمنعكم رحمته ثم مر بقوم ثالث وراى اثار العبودية عليهم اكثر فسالهم فقالوا نعبده لانه الهنا ونحن عبيده لا لرغبة
ولا لرهبة فقال انتم العبيد المخلصون والمتعبدون المحقون فانظر في ترتيب هذه الايات فانه قال في الاية الاولى لمغفرة من الله وهو اشارة الى

تعبده خوفا من عقابه ثم قال ورحمة وهو اشارة الى تعبده لطلب ثوابه ثم قال في خاتمة الاية لالى الله تحشرون وهو اشارة الى من يعبد
الله بمجرد الربوبية والعبودية وهذا اعلى المقامات وابعد النهايات في العبودية في علو الدرجة الا ترى انه لما شرف الملائكة قال ومن عنده
لا يستكبرون عن عبادته وقال للمقربين من اهل الثواب عند مليك مقتدر فبين ان هؤلاء الذين بذلوا انفسهم وابدانهم في طاعته ومجاهدة
عدوه يكون حشرهم اليه واستيناسهم بكرمه وتمتعهم بشروق نور ربوبيته وهذا مقام فيه اطناب والمستبصر يرشده القدر الذي اوردنا
ولنرجع الى التفسير كانه قيل ان تركتم الجهاد واحترزتم عن القتل والموت بقيتم اياما قليلة في الدنيا مع تلك اللذات الخسيسة ثم تتركها لا
محالة فتكون لذاتها لغيركم وتبعاتها عليكم اما لو اعرضتم عن لذات الدنيا وطيباتها وبذلتم النفس والمال للمولى يكون حشركم الى الله ووقوفكم على عتبة
رحمة الله وتلذذكم بذكر الله فشتان بين هاتين الدرجتين والمنزلتين واعلم ان في قوله لالى الله تحشرون دقائق احدها انه لم يقل تحشرون الى الله بل
قال الى الله تحشرون وهذا يفيد الحصر معناه الى الله تحشر العالمون لا الى غيره وهذا يدل على انه لا حاكم في ذلك اليوم ولا ضار ولا نافع الا هو قال
تعالى لمن الملك اليوم لله الواحد القهار وقال تعالى والامر يومئذ الى الله وثانيها انه ذكر من اسماء الله هذا الاسم وهذا الاسم اعظم الاسماء وهو دال
على كمال الرحمة وكمال القهر فهو لدلالته على كمال الرحمة اعظم انواع الوعد ولدلالته على كمال القهر اشد انواع الوعيد وثالثها ادخال لام التاكيد
في اسم الله حيث قال لالى الله وهذا ينبهك على ان الالهية تقتضي هذا الحشر والنشر كما قال ان الساعة اتية اكاد اخفيها لتجزى كل
نفس بما تسعى ورابعها ان قوله تحشرون فعل ما لم يسم فاعله مع ان فاعل ذلك الحشر هو الله وانما لم يقع التصريح به لانه تعالى هو العظيم
الكبير الذي شهدت العقول بانه هو الله الذي يبدئ ويعيد ومنه الانشاء والاعادة فترك التصريح في هذا الموضع ادل دليل
على العظمة ونظيره قوله تعالى وقيل يا ارض ابلعي ماءك وخامسها انه اضاف حشرهم الى غيرهم وذلك ينبه العقل على ان جميع الخلق
مضطرون في قبضة القدرة ونفاذ المشية فهم سواء كانوا احياء وامواتا لا يخرجون عن قهر الربوبية وكبرياء الالهية وسادسها ان قوله
تحشرون خطاب مع الكل فهو يدل على ان جميع العالمين يحشرون ويوقفون في عرصة القيامة وبساط العدل فيجتمع المظلوم مع الظالم
والمقتول مع القاتل والحق سبحانه يحكم بين عبيده بالعدل المراعي لا يجور كما قال ونضع الموازين القسط ليوم القيامة فمن تامل في قوله تعالى
لالى الله تحشرون وساعده التوفيق علم ان هذه الفوائد التي ذكرناها كالقطرة من بحار الاسرار المودعة في هذه الاية وتمسك القاضي بهذه الاية
على ان المقتول ليس بميت قال لان قوله ولئن متم او قتلتم يقتضي عطف المقتول على الميت وعطف الشيء على نفسه ممتنع **قوله**
تعالى فبما رحمة من الله لنت لهم واعلم ان القوم لما انهزموا عن النبي صلى الله عليه وسلم يوم احد ثم عادوا لم يخاطبهم الرسول صلى الله
عليه وسلم بالتغليظ والتشديد وانما خاطبهم بالكلام اللين ثم انه سبحانه لما ارشدهم في الايات المتقدمة الى ما ينفعهم في معاشهم ومعادهم
وكان من جملة ذلك ان عفى عنهم زاد في الفضل والاحسان بان مدح الرسول على عفوه عنهم وتركه التغليظ عليهم فقال فبما رحمة من الله لنت لهم
ومن انصف علم ان هذا ترتيب حسن في الكلام وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** اعلم ان لنبيه صلى الله عليه وسلم مع القوم عبارة
عن حسن خلقه مع القوم قال تعالى واخفض جناحك للمؤمنين لمن اتبعك من المؤمنين وقال خذ العفو وامر بالعرف واعرض عن الجاهلين وقال انك
لعلى خلق عظيم وقال لقد جاءكم رسول من انفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين رؤف رحيم وقال عليه السلام لا حلم احب الى الله من حلم
امام ورفقه ولا جهل ابغض الى الله من جهل امام وخرقه فلما كان عليه السلام امام العالمين وجب ان يكون اكثرهم حلما واحسنهم خلقا وروي ان
امراة عثمان دخلت عليه صلى الله عليه وسلم وكان النبي وعلي يغسلان السلاح فقال ما فعل ابن عفان اما والله لا تجدونه امام القوم فقال لها علي
الا ان عثمان فضح الزمان اليوم فقال عليه السلام مه وروي انه قال حينئذ اعياني ازواج الاخوات ان يتحابوا ولما دخل عليه عثمان مع
صاحبيه ما زاد على ان قال لقد ذهبتم فيها عريضة وروي عن بعض الصحابة انه قال لقد احسن الله الينا كل الاحسان كنا مشركين فلو جاءنا
رسول الله بهذا الدين جملة وبالقرآن دفعة لثقلت هذه التكاليف علينا فما كنا ندخل في الاسلام ولكنه دعانا الى كلمة واحدة فلما قبلنا وعرفنا
حلاوة الايمان وقبلنا ما وراءها كلمة بعد كلمة على سبيل الرفق الى ان تم الدين وكملت الشريعة وروي انه عليه السلام قال انما انا لكم مثل الوالد
فاذا ذهب احدكم الى الغائط فلا يستقبل القبلة ولا يستدبرها واعلم ان سر الامر في حسن الخلق امران اعتبار حال القائل واعتبار حال الفاعل
اما اعتبار حال القائل فلان جواهر النفوس مختلفة بالماهية كما قال عليه السلام الارواح جنود مجندة وقال الناس معادن كمعادن الذهب والفضة
وكما انها في جانب النقصان تنتهي الى غاية البلادة والبلاهة والبدالة واستيلاء الشهوة والغضب عليها واستيلاء حب المال واللذات فكذلك
في جانب الكمال قد ينتهي الى غاية القوة والجلالة اما في القوة النظرية فيكون كما وصفه الله بقوله نور على نور وعلمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله
عليك عظيما واما في القوة العملية فكما وصفه الله بقوله وانك لعلى خلق عظيم كانها من جنس ارواح الملائكة فلا تنقاد للشهوة ولا تميل لدواعي
الغضب ولا تتاثر من حب المال والجاه فان من تاثر عن شيء كان المتاثر اقوى اضعف من المؤثر فالنفس اذا مالت الى هذه المحسوسات كانت روحانية اضعف
من الجسمانيات واذا لم تمل اليها ولم تلتفت عليها كانت روحانية مشتغلة على الجسمانيات وهذه الخواص نظرية وكانت نفسه المقدسة في غاية الجلالة
والكمال في هذه الخصال واما اعتبار حال الفاعل فقوله عليه السلام من عرف بسر الله في القدر هانت عليه المصائب فانه يعلم ان الحوادث
الارضية مستندة الى الاسباب الالهية فيعلم ان الحذر لا يدفع القدر فلا جرم اذا فاته مطلوب لم يغضب واذا حصل له مطلوب لم يحبوب لم
يانس به لانه مطلع على الروحانيات التي هي اشرف من هذه الجسمانيات فلا ينازع احدا في هذا العالم في طلب شيء من لذاتها وطيباتها ولا يغضب

على احد بسبب فوت شي من مطالبها ومتى كان الانسان كذلك كان حسن الخلق طيب العشرة مع الخلق ولما كان صلوات الله عليه اكمل البشر
في هذه الصفات الموجبة لحسن الخلق لا جرم كان اكمل الخلق في حسن الخلق **المسئلة الثانية** احتج اصحابنا في مسئلة القضاء
والقدر بقوله فبما رحمة من الله لنت لهم وجه الاستدلال انه تعالى بين ان حسن خلقه مع الخلق انما كان بسبب رحمة الله تعالى فنقول
رحمة الله عند المعتزلة عامة في حق المكلفين فكل ما فعله مع محمد عليه السلام من الهداية والدعوة والبيان والارشاد فقد فعل مثل ذلك
مع ابليس وفرعون وهامان وابي جهل وابي لهب فاذا كان على هذا القول كل ما فعله الله مع المكلفين في هذا الباب مشترك فيه بين اصفى
الاصفياء وبين اشقى الاشقياء ثم اختصاص بعضهم بحسن الخلق وكمال الطريقة مستفاد من رحمة الله فكان هذا القول تعليل حسن خلق الرسول
عليه السلام برحمة الله باطلا ولما كان هذا باطلا علمنا ان جميع افعال العباد بقضاء الله وبقدره والمعتزلة يحملون هذا على زيادة الالطاف
وهذا في غاية البعد لان كل ما كان ممكنا من الالطاف فقد فعله في حق المكلفين والذي يستحقه المكلف بناء على طاعته من مزيد الالطاف
فقد فعله في حق المكلفين فذاك في الحقيقة انما اكتسبه بنفسه لا من الله لانه متى فعل الطاعة استحق ذلك المزيد من اللطف ووجب
ايصاله اليه ومتى لم يفعل امتنع ايصاله فكان ذلك المتعبد من نفسه لا من الله **المسئلة الثانية** ذهب الاكثرون الى ان ما
في قوله فبما رحمة من الله صلة زائدة ومثله في القران كثير كقوله عما قليل وحيث ما هنالك فبما نقضهم مما خطاياهم قالوا والعرب قد تزيد
في الكلام للتاكيد ما يستغنى عنه قال تعالى فلما ان جاء البشير اراد فلما جاء فاكد بان وقال المحققون دخول اللفظ المهمل الضايع في كلام احكم
الحاكمين غير جايز وها هنا يجوز ان يكون ما استفهاما للتعجب تقديره فباي رحمة من الله لنت لهم وذلك لان جنايتهم لما كانت عظيمة ثم انه ما اظهر
النية تغليظا في القول ولا خشونة في الكلام علموا ان هذا لا يتاتى الا بتاييد رباني وتسديد الهي وكان ذلك موضع التعجب من كمال ذلك التاييد
والتسديد فقيل فباي رحمة من الله لنت لهم وهذا هو الاصوب عندي **المسئلة الرابعة** اعلم ان هذه الاية دلت على ان رحمة
الله هي المؤثرة في صيرورة محمد عليه السلام رحيما بالامة فاذا تاملت حقيقة هذه الاية عرفت دلالتها على انه لا رحمة الا لله سبحانه والذي يقرر
ذلك وجوه احدها انه لولا ان الله القى في قلب عبده داعية الخير والرحمة واللطف لم يفعل شيا من ذلك واذا القى في قلبه هذه الداعية فعل
هذه الافعال لا محالة وعلى هذا التقدير فلا رحمة الا لله وثانيها ان كل رحيم سوى الله فانه يستفيد برحمته عوضا اما هربا من العقاب او
طلبا للثواب او طلبا للذكر الجميل فان فرضنا صورة خالية عن هذه الامور كان السبب هو الرقة الجنسية فان من راى حيوانا في الالم رق قلبه
وتالم بسبب مشاهدته اياه في الالم فيخلصه عن ذلك الالم دفعا لتلك الرقة عن قلبه فلو لم يوجد شي من هذه الاغراض لم يرحم البتة اما الحق سبحانه
وتعالى فهو الذي يرحم لا لغرض من هذه الاغراض فلا رحمة الا لله وثالثها كل من رحم غيره فانه انما يرحمه بان يعطيه مالا او يبعد عنه شيا من اسباب
البلاء الا ان المرحوم لا ينتفع بذلك المال الا مع سلامة الاعضاء وهي ليست الا من الله فلا رحمة في الحقيقة الا لله واما في الظاهر فكل من اعانه الله على
الرحمة سمي رحيما قال عليه السلام الراحمون يرحمهم الرحمن وقال في صفة محمد عليه السلام بالمؤمنين رؤف رحيم ثم قال تعالى ولو كنت فظا
غليظ القلب لانفضوا من حولك واعلم ان كمال رحمة الله في حق محمد صلى الله عليه وسلم انه عرفه مفاسد الفظاظة والغلظة وفيه مسائل
المسئلة الاولى قال الواحدي رحمه الله الفظ الغليظ الجانب السيء الخلق يقال فظظت تفظ فظاظة وفظاظا فانت فظ واصله
فظظ كقولك حذر من حذرت وفرق من فرقت الا ما كان من المضاعف على هذا الوزن يدغم نحو رجل واصله صبب واما الفض بالضاد فهو تفريق
الشي وانفض القوم تفرقوا قال تعالى واذا راوا تجارة او لهوا انفضوا اليها ومنه فضضت الكتاب ومنه يقال لا يفضض الله فاك فان قيل ما الفرق بين
الفظ وبين غليظ القلب قلنا الفض الذي يكون سيء الخلق وغليظ القلب هو الذي لا يتاثر قلبه عن شي فقد لا يكون الانسان سيء الخلق ولا يؤذي احدا
ولكنه لا يرق لهم ولا يرحمهم فظهر الفرق من هذا الوجه **المسئلة الثانية** ان المقصود من البعثة ان يبلغ الرسول تكاليف الله
الى الخلق وهذا المقصود لا يتم الا اذا مالت قلوبهم اليه وسكنت نفوسهم لديه وهذا المقصود لا يتم الا اذا كان رحيما كريما يتجاوز عن ذنبهم ويعفو عن
اساءتهم ويخصهم بوجوه البر والكرامة والشفقة فلهذه الاسباب وجب ان يكون الرسول مبرا عن سوء الخلق وكما يكون كذلك وجب ان يكون غير غليظ
القلب بل يكون كثير الميل الى اعانة الضعفاء كثير القيام باعانة الفقراء كثير التجاوز عن سيئاتهم كثير الصفح عن زلاتهم فلهذا المعنى قال ولو كنت فظا
غليظ القلب لانفضوا من حولك ولو انفضوا من حولك فات المقصود من البعثة والرسالة وحمل القفال رحمه الله هذه الاية على واقعة احد قال فبما
رحمة من الله لنت لهم يوم احد حين عادوا اليك بعد الانهزام ولو كنت فظا غليظ القلب لشافهتهم بالملامة على ذلك الانهزام لانفضوا من حولك هيبة
منك وحياء بسبب ما كان منهم من الانهزام فكان ذلك مما لا يطمع العدو فيك وفيهم **المسئلة الثالثة** اللين والرفق انما يجوز اذا
لم يفض الى اهمال حق من حقوق الله فاما اذا ادى الى ذلك لم يجز قال تعالى يا ايها النبي جاهد الكفار والمنافقين واغلظ عليهم وقال للمؤمنين في اقامة حد
الزنا ولا تاخذكم بهما رافة في دين الله وههنا دقيقة اخرى وهي انه تعالى منعه من الغلظة في هذه الاية وامره بالغلظة في قوله واغلظ فها هنا
نهاه عن الغلظة على المؤمنين وهناك امره بالغلظة مع الكافرين فهو كقوله اذلة على المؤمنين اعزة على الكافرين وقوله اشداء على الكفار رحماء بينهم
وتحقيق القول فيه ان طرفي الافراط والتفريط مذمومان والفضيلة في الوسط فورد الامر بالتغليظ واخرى بالنهي عنه انما كان لاجل ان يتباعد
عن الافراط والتفريط فيبقى على الوسط الذي هو الصراط المستقيم ولهذا السر مدح الله الوسط فقال وكذلك جعلناكم امة وسطا ثم قال تعالى
فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الامر واعلم انه تعالى امره في هذه الاية بثلاثة اشياء اولها بالعفو عنهم وفيه مسائل **المسئلة الاولى**

ان كمال حال العبد ليس الا في ان يتخلق باخلاق الله تعالى قال عليه السلام تخلقوا باخلاق الله ثم انه تعالى لما عفى عنهم في الاية المتقدمة امر الرسول
ايضا بان يعفو عنهم ليحصل للرسول عليه السلام باخلاق الله **المسئلة الثانية** قال صاحب الكشاف فاعف عنهم فيما يتعلق بحقك واستغفر لهم
فيما يتعلق بحق الله **المسئلة الثالثة** ظاهر الامر للوجوب والفاء في قوله تعالى فاعف عنهم يدل على التعقيب فهذا يدل على انه تعالى
اوجب عليهم ان يعفو عنهم في الحال وهذا يدل على كمال الرحمة الالهية حيث عفا هو عنهم ثم اوجب على رسوله ان يعفو في الحال عنهم واعلم ان قوله
فاعف عنهم ايجاب العفو على الرسول ولما آل الامر الى الامة لم يوجب عليهم بل ندبهم اليه فقال والعافين عن الناس ليعلم ان حسنات الابرار
سيئات المقربين. وثانيها قوله تعالى واستغفر لهم وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** هذه الاية دلالة قوية على انه
تعالى يعفو عن اصحاب الكبائر وذلك لان الانهزام في وقت المحاربة كبيرة لقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره الى قوله فقد باء بغضب من
الله فثبت ان انهزام اهل احد كان من الكبائر ثم انه تعالى نص في الاية المتقدمة على انه عفا عنهم وامر رسوله صلى الله عليه وسلم في هذه
الاية بالعفو عنهم ثم امره بالاستغفار لهم وذلك من ادل الدلائل على ما ذكرنا **المسئلة الثانية** قوله تعالى واستغفر لهم
امر له بالاستغفار لاصحاب الكبائر واذا امره بطلب المغفرة لا يجوز ان لا يجيبه اليه لان ذلك لا يليق بالكريم فدلت هذه الاية على انه تعالى
يشفع محمدا صلى الله عليه وسلم في الدنيا في حق اصحاب الكبائر فبان يشفعه في حقهم في القيامة كان اولى **المسئلة الثالثة**
انه سبحانه وتعالى عفا عنهم اولا بقوله ولقد عفا الله عنهم امر محمدا في هذه الاية بالاستغفار لهم ولاجلهم كافة قيل له يا محمد استغفر لهم فاني
قد غفرت لهم قبل ان تستغفر لهم واعف عنهم فاني قد عفوت عنهم قبل عفوك عنهم وهذا يدل على كمال رحمة الله لهذه الامة. وثالثها
قوله تعالى وشاورهم في الامر وفيه مسائل **المسئلة الاولى** يقال شاورهم مشاورة وشوارا ومشورة والقوم شورى وهي
مصدر يسمى بها كقوله واذ هم نجوى قيل المشاورة ماخوذ من قولهم شرت العسل اشوره اذا اخذته من موضعه واستخرجته وقيل ماخوذة
من شرت الدابة شورا اذا اعرضتها والمكان الذي يعرض فيه الدواب يسمى مشورا كانه العرض يعمل خيره وشره فذلك بالمشاورة يعلم
خير الامور وشرها **المسئلة الثانية** الفائدة في انه تعالى امر الرسول بمشاورتهم وجوه الاول ان مشاورة الرسول صلى الله عليه وسلم
اياهم يوجب علو شانهم ورفعة درجتهم وذلك يقتضي شدة محبتهم له وخلوصهم في طاعته ولو لم يفعل ذلك لكان ذلك اهانة بهم فيحصل سوء الخلق
والفظاظة الثاني انه عليه السلام وان كان اكمل الناس عقلا الا ان علوم الخلق متناهية فلا يبعد ان يخطر ببال احد انسان من وجوه
المصالح ما لا يخطر بباله لا سيما فيما يعقل من امور الدنيا فانه عليه السلام قال انتم اعرف بامور دنياكم وانا اعرف بامور دينكم ولهذا السبب
قال عليه السلام ما تشاور قوم قط الا هدوا لارشد امرهم. الثالث قال الحسن وسفيان وابن عيينة انما امر بذلك ليقتدي به غيره في المشاورة
ويصير سنة في امته. الرابع انه عليه السلام شاورهم في واقعة احد فاشاروا عليه بالخروج وكان ميله الى ان يخرج فلما خرج وقع فلو ترك مشاورتهم
بعد ذلك لكان ذلك يدل على انه بقي في قلبه منهم بسبب مشاورتهم بقية اثر فامره الله تعالى بعد تلك الواقعة بان يشاورهم في تلك الواقعة
ليدل على انه لم يبق في قلبه اثر من تلك الواقعة. الخامس وشاورهم في الامر لا لتستفيد منهم رايا وعلما لكن لكي تعلم مقادير عقولهم وافهامهم ومقادير
حبهم لك واخلاصهم في طاعتك فحينئذ يتميز عندك الفاضل من المفضول فتبين لهم على قدر منازلهم. السادس وشاورهم في الامر لا لانك محتاج
اليهم ولكن لاجل انك اذا شاورتهم في الامر اجتهد كل واحد منهم في استخراج الوجه الاصلح في تلك الواقعة فتصير الارواح متطابقة متوافقة على تحصيل
اصلح الوجوه فيها وتطابق الارواح الطاهرة على الشيء الواحد مما يعين على حصوله وهذا هو السر عند الاجتماع في الصلوات وهو السر في ان صلاة
الجماعة افضل من صلاة المنفرد. السابع لما امر الله محمدا عليه السلام بمشاورتهم دل ذلك على ان لهم عند الله قدرا وقيمة فهذا يفيد ان لهم قدرا
عند الله وقدرا عند الرسول وقدرا عند الخلق. الثامن الملك العظيم لا يشاور في المهمات العظيمة الا خواصه والمقربين عنده فهؤلاء لما اذنبوا
عفا الله فربما خطر ببالهم ان الله تعالى وان عفا عنا بفضله الا انه ما بقيت لنا تلك الدرجة العظيمة فبين الله تعالى ان تلك الدرجة العظيمة ما انتقصت
بعد التوبة بل اريد فيها وذلك ان قبل هذه الواقعة ما امرت رسولي بمشاورتكم وبعد هذه الواقعة امرته بمشاورتكم لتعلموا انكم الآن اعظم حالا
مما كنتم قبل ذلك والسبب فيه انكم قبل هذه الواقعة كنتم تعولون على اعمالكم وطاعتكم والآن تعولون على فضلي وعفوي فيجب ان يصير درجتكم ومنزلتكم
الآن اعظم مما كان قبل ذلك لتعلموا ان عفوي اعظم من عملكم وكرمي اكثر من طاعتكم والوجوه الثلاثة الاول مذكورة والبقية مما خطرت ببالي عند
هذا الموضع والله اعلم بمراده واسرار كتابه **المسئلة الثالثة** اتفقوا على ان كل ما نزل فيه وحي من عند الله لم يجز للرسول ان يشاور فيه
الامة لانه اذا جاء النص بطل الراي والقياس فاما ما لا نص فيه فهل تجوز المشاورة فيه في جميع الاشياء ام لا قال الكلبي وكثير من العلماء هذا الامر مخصوص
بالمشاورة في الحروب وحجته ان الالف واللام في لفظ الامر ليست للاستغراق لما بين ان الذي نزل فيه الوحي لا تجوز المشاورة فيه فوجب حمل الالف
واللام ههنا على المعهود السابق والمعهود السابق في هذه الاية انما هو ما يتعلق بالحرب ولقاء العدو فكان قوله وشاورهم في الامر مختصا بذلك ثم قال
القائلون بهذا القول قد اشار الحباب بن المنذر يوم بدر على النبي صلى الله عليه وسلم بالنزول على الماء فقبل منه فاشار عليه السعدان سعد بن معاذ
وسعد بن عبادة يوم الخندق بترك مصالحة غطفان على بعض ثمار المدينة ليتصرفوا فقبل منهما وخرق الصحيفة ومنهم من قال اللفظ عام خص عنه
ما نزل فيه وحي فيبقى حجته في الباقي والتحقيق في القول الاول انه تعالى امر اولي الابصار ومدح المستنبطين فقال يعلمه الذين يستنبطونه منهم وكان
اكثر الناس عقلا وذكاء وهذا يدل على انه كان مامورا باجتهاد اذا لم ينزل عليه الوحي والاجتهاد يتقوى بالمناظرة والمباحثة فلهذا كان مامورا بالمشاورة

وقد شاورهم يوم بدر في الاساري وكان من امور الدين المسئلة الرابعة ظاهر الامر للوجوب فقوله وشاورهم يقتضي الوجوب وحمل الشافعي رحمه الله ذلك في الندب فقال هذا كقوله عليه السلام البكر تستامر في نفسها ولو اكرهها الاب على النكاح جاز لكن الاولى ذلك تطييبا لنفسها لكذا هاهنا المسئلة الخامسة روى الواحدي في الوسيط عن عمرو بن دينار عن ابن عباس انه قال الذي امر النبي صلى الله عليه وسلم بمشاورته في هذه الاية ابو بكر وعمر رضي الله عنهما وعندي فيه اشكال لان الذين امر الله رسوله بمشاورتهم في هذه الآية هم الذين امر هو بان يعفو عنهم ويستغفر لهم وهم المنهزمون فيجب ان عمر كان من المنهزمين فدخل تحت الآية الا ان ابا بكر ما كان منهم فكيف يدخل تحت هذه الآية والله اعلم ثم قال فاذا عزمت فتوكل على الله وفيه مسائل المسئلة الاولى المعنى انه اذا حصل الراي المتاكد بالمشاورة فلا يجب ان يقع الاعتماد عليه بل يجب ان يقع الاعتماد على اعانة الله وتسديده وعصمته وللمقصود ان لا يكون للعبد اعتماد على شيء الا على الله في جميع الامور المسئلة الثانية دلت الاية على انه ليس التوكل ان يهمل الانسان نفسه كما يقوله بعض الجهال والا لكان الامر بالمشاورة منافيا للامر بالتوكل بل التوكل هو ان يراعي الاسباب الظاهرة ولكن لا يعول بقلبه عليها بل يعول على عصمة الله المسئلة الثالثة حكي عن جابر بن زيد انه قرأ فاذا عزمت بضم التاء كان الله تعالى قال للرسول اذا عزمت انا فتوكل وهذا ضعيف من وجهين الاول وصف الله العزم هاهنا بجابر ويمكن ان يقال هذا العزم بمعنى الايجاب والالزام والمعنى وشاورهم في الامر فاذا عزمت لك على شيء واوجدتك اليه فتوكل علي ولا تشاور بعد ذلك احدا والثاني ان القراءة التي لم يقرأها احد من الصحابة لا يجوز الطعن بها بالقرآن والله اعلم ثم قال تعالى ان الله يحب المتوكلين والغرض منه تكليف ترغيب المكلفين في الرجوع الى الله والاعراض عن كل ما سوى الله قوله تعالى ان ينصركم الله فلا غالب لكم وان يخذلكم فمن ذا الذي ينصركم من بعده قال ابن عباس ان ينصركم الله كما نصركم يوم بدر فلا يغلبكم احد وان يخذلكم كما خذلكم يوم احد لم ينصركم احد وفيه مسائل المسئلة الاولى قيل المقصود من الاية الترغيب في الطاعة والتحذير عن المعصية وذلك لانه تعالى بين فيما تقدم ان من اتقى معاصي الله تعالى يحضره الله وهو قوله بلى ان تصبروا وتتقوا ويأتوكم من فورهم هذا يمددكم ربكم بخمسة آلاف من الملائكة ثم بين بهذه الاية ان من نصره الله فلا غالب له فيحصل من مجموع هاتين المقدمتين ان من اتقى الله فقد فاز بسعادة الدنيا والاخرة فانه يفوز بسعادة لا شقاوة معها وبعز لا ذل معه وبصير غالبا لا مغلوبا واما من اتى بالمعصية فان الله يخذله ومن خذله الله فقد وقع في شقاوة لا سعادة معها وذل لا عز معه المسئلة الثانية احتج الاصحاب بهذه الاية على ان الايمان لا يحصل الا باعانة الله والكفر لا يحصل الا بخذلانه والوجه فيه ظاهر لانها دالة على ان الامر كله لله المسئلة الثالثة قرأ عبيد بن عمير وان يخذلكم من اخذ له اذا جعله خذولا المسئلة الرابعة قوله من بعده فيه وجهان الاول يعني من بعد خذلانه والثاني انه مثل قولك ليس لك من يحبس اليك من بعد فلان ثم قال وعلى الله فليتوكل المؤمنون يعني لما ثبت ان الامر كله بيد الله وانه لا راد لقضائه ولا دافع لحكمه وجب ان يتوكل المؤمن به عليه وقوله وعلى الله فليتوكل المؤمنون يفيد الحصر اي على الله فليتوكل المؤمنون لا على غيره قوله تعالى وما كان لنبي ان يغل اعلم انه تعالى لما بالغ في الحث على الجهاد اتبعه بذكر احكام الجهاد ومن جملتها المنع من الغلول فلذلك ذكر هذه الاية في هذا المعنى وفيها مسائل المسئلة الاولى الغلول الخيانة واصله اخذ الشيء في الخفية يقال لكل من جاز وسرق اذا بي الجلد شيأ من اللحم على طريق الخيانة والغل للحقد الكامن في الصدر والغلالة الثوب الذي يلبس تحت الثياب والغلل الماء الذي يجري في اصول الشجرة لانه مستتر بالاشجار وتغلل الشيء اذا تخلل وحكي ان علقمة قال لعبد الله السلام من اين اشتريت علي غل غل شيأ جاء يوم القيامة محمولا على عنقه وقال هدايا الولاة غلول وقال ليس على المستعير غير المغل ضمان وقال لا اغلال ولا سلال وايضا يقال اغل اذا وجده غالا كقولك احمدته اي وجدته كذلك المسئلة الثانية قرأ ابن كثير وعاصم وابو عمر ويغل بفتح الياء وضم الغين اي ما كان للنبي ان يخون وقرأ الباقون من السبعة يغل بضم الياء وفتح الغين اي ما كان للنبي ان يخان اختلفوا في اسباب النزول فبعضها يوافق القراءة الاولى وبعضها يوافق القراءة الثانية اما النوع الاول ففيه روايات ٭ الاولى انه عليه السلام غنم في بعض الغزوات وبعض الغنايم وتاخرت القسمة لبعض الموانع فجاء قوم وقالوا لا تقسم غنايمنا فقال عليه السلام لو كان لكم مثل احد ذهبا ما حبست عنكم منه درهما اتحسبون اني اغلكم معنكم فانزل الله هذه الاية ٭ الثانية ان هذه الاية نزلت في اداء الوحي كان عليه السلام يقرأ القرآن وفيه عيب دينهم وسب الهتهم فسالوه ان يترك ذلك فنزلت هذه الاية ٭ الثالث روى عكرمة وسعيد بن جبير ان الاية نزلت في قطيفة حمراء فقدت يوم بدر فقال بعض الجهال لعل النبي صلى الله عليه وسلم اخذها فنزلت هذه الاية ٭ الرابع روي عن ابن عباس من طريق اخر ان اشراف الناس طلبوا ان يخصهم النبي عليه السلام من الغنايم بشيء فنزلت هذه الاية ٭ الخامس روي انه عليه السلام بعث طلايع فغنموا غنايم فقسمها ولم يقسم الطلايع فنزلت هذه الاية ٭ السادس قال الكلبي ومقاتل نزلت هذه الاية حين نزل الرماة المركز يوم احد طلبا للغنيمة وقالوا نخشى ان يقول النبي صلى الله عليه وسلم من اخذ شيأ فهو له وان لا يقسم الغنائم كما لم يقسمها يوم بدر فقال عليه السلام ظننتم ان نغل فلا نقسم لكم فنزلت هذه الاية واعلم ان على الرواية الاولى المراد من الاية النهي عن ان يكتم الرسول شيأ من الغنيمة عن اصحابه لنفسه وعلى الروايات الباقية يكون المقصود منه عن الغلول بان يعطى البعض واما من اتى القراءة

الثانية فروي ان النبي صلى الله عليه وسلم لما وقعت غنائم هوازن في يده يوم حنين غله رجل بخيط فنزلت هذه الاية واعلم ان النبي صلى الله عليه وسلم
عظم امر الغلول وجعله من الكبائر عن ثوبان عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال من فارق روحه جسده وهي بريء من ثلث دخل الجنة
الكبر والغلول والدين • وعن عبد الله بن عمرو ان رجلا كان على ثقل النبي صلى الله عليه وسلم يقال له كركم فمات فقال النبي صلى الله عليه وسلم
هو في النار فوجدوا ينظرون فوجدوا عليه كساء وعباءة قد غلها وقال عليه السلام ادوا الخيط والمخيط فانه عار ونار وشنار يوم القيامة وروى
ذويفع بن ثابت الانصاري عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا يحل لاحد يؤمن بالله واليوم الاخر ان يركب دابة من فيء المسلمين حتى اذا اعجفها ردها
ولا يحل لامرئ يؤمن بالله واليوم الاخر ان يلبس ثوبا حتى اذا اخلقه رده وروي انه صلى الله عليه وسلم جعل سلمان على الغنيمة فجاءه رجل وقال يا سلمان
كان في ثوبي خرق فاخذت خيطا من هذا المتاع فخطته به فهل علي جناح فقال سلمان كل شيء بيده فسل الرجل الخيط من ثوبه ثم القاه في المتاع
وروي ان رجلا جاء النبي صلى الله عليه وسلم بشراك او شراكين من المغنم فقال اصبت هذا يوم حنين فقال صلى الله عليه وسلم شراك او
شراكان من نار ورمى رجل بسهم في حنين فقال القوم لما مات هنيئا له الشهادة فقال عليه السلام كلا والذي نفسي بيده ان الشملة
التي اخذها من الغنائم قبل قسمتها لتلتهب نارا واعلم انه يستثنى عن هذا النهي حالتان • الحالة الاولى اخذ الطعام واخذ علف
الدابة بقدر الحاجة قال عبد الله بن ابي اوفى اصبنا طعاما يوم حنين فكان الرجل ياتي فياخذ منه قدر الكفاية ثم ينصرف وعن سلمان انه
اصاب يوم المداين ارغفة وجبنا وسكينا فجعل يقطع من الجبن ويقول كلوا على اسم الله الحالة الثانية اذا احتاج اليه روي عن
البراء بن مالك انه ضرب رجلا من المشركين يوم اليمامة فوقع على قفاه فاخذ سيفه وقتله به **المسئلة الثالثة** اما القراءة
بفتح الياء وضم الغين بمعنى ما كان لنبي ان يخون فله تاويلان الاول ان يكون المراد ان النبوة والخيانة لا يجتمعان وذلك لان الخيانة سبب
للعار في الدنيا والنار في الاخرة فالنفس الراغبة فيها تكون في نهاية الدناءة والنبوة اعلا المناصب الانسانية فلا يليق الا بالنفس التي
تكون في غاية الجلالة والشرف والجمع بين الصفتين في النفس الواحدة ممتنع فثبت ان النبوة والخيانة لا يجتمعان فنظير هذه الاية قوله ما
كان لله ان يتخذ من ولد يعني الالهية واتخاذ الولد لا يجتمعان وقيل اللام منقولة والتقدير وما كان لنبي ان يغل كقوله ما كان لله ان يتخذ من
ولد اي ما كان الله ليتخذ ولدا • الوجه الثاني في تاويل هذه الاية على هذه القراءة ان يقال ان القوم قد التمسوا منه ان يخصهم بحصة
زائدة من الغنائم ولا شك انه لو فعل ذلك لكان ذلك غلولا فانزل الله تعالى هذه الاية مبالغة في النهي له عن ذلك ونظيره قوله لئن اشركت
ليحبطن عملك وقوله ولو تقول علينا بعض الاقاويل فقوله وما كان لنبي ان يغل اي ما كان يحل له ذلك واذا لم يحل له لم يفعله ونظيره قوله ولولا
اذ سمعتموه قلتم ما يكون لنا ان نتكلم بهذا اي ما يحل لنا واذا عرفت تاويل الاية على هذه القراءة فنقول حجة هذه القراءة وجوه • احدها ان اكثر
الروايات في سبب نزول هذه الاية انهم نسبوا الرسول صلى الله عليه وسلم الى الغلول فبين الله بهذه الاية ان هذه الخصلة لا تليق به وثانيها ان ما
هو من هذا القبيل في التنزيل اسند الفعل فيه الى الفاعل كقوله تعالى ما كان لنا ان نشرك بالله من شيء وما كان ليأخذ اخاه وما كان لنفس ان تموت
وما كان الله ليضل قوما وما كان الله ليطلعكم ويقل ان يقال ما كان زيد ليضرب واذا كان كذلك وجب الحاق هذه الاية بالاعم الاغلب ويؤكده
ما حكى ابو عبيدة عن يونس انه كان يختار هذه القراءة وقال ليس في الكلام ما كان لك ان تضرب بضم التاء وثالثها ان هذه القراءة اختيار ابن
عباس فقيل له ان ابن مسعود يقرا يغل فقال ابن عباس كان النبي يقصدون قتله فكيف لا ينسبونه الى الخيانة واما القراءة الثانية وهي يغل بضم
الياء وفتح الغين ففي تاويلها وجهان • الاول ان يكون المعنى ما كان للنبي ان يخاف واعلم ان الخيانة مع كل احد محرمة وتخصيص النبي بهذه الحرمة فيه
فوائد احدها ان المجني عليه كلما كان اشرف واعظم درجة كانت الخيانة في حقه افحش والرسول افضل البشر فكانت الخيانة في حقه افحش وثانيها
ان الوحي كان ياتيه حالا فحالا فمن خانه فربما نزل الوحي فيه فيحصل مع عذاب الاخرة فضيحة الدنيا • وثالثها ان المسلمين كانوا في غاية الفقر في
ذلك الوقت فكانت تلك الخيانة هناك افحش • الوجه الثاني في التاويل ان يكون من الاغلال اي يخون اي ينسب الى الخيانة قال المبرد تقول العرب
اكفرت الرجل جعلته كافرا ونسبته الى الكفر قال العتبي لو كان هذا هو المراد لقيل يغلل كما قيل يفسق ويفجر ويكفر والاولى ان يقال انه من اغللته اي
وجدته غالا كما يقال انحلته او الحمته اي وجدته كذلك قال صاحب الكشاف وهذه القراءة بهذا التاويل يقرب معناها من معنى القراءة الاولى لان
هذا المعنى لهذه القراءة هو انه لا يصح ان يوجد الشيء غالا الا اذا كان غالا **المسئلة الرابعة** قد ذكرنا ان الغلول هو الخيانة الا انه
في عرف الاستعمال صار مخصوصا بالخيانة في الغنيمة وقد جاء هذا ايضا في غير الغنيمة قال صلى الله عليه وسلم الا انبئكم باكبر الغلول الرجلان يكون
بينهما الدار والارض فان اقتطع احدهما من صاحبه موضع حصاة طوقها من الارضين السبع وعلى هذا التاويل يكون المعنى كونه صلوات الله عليه
مبرا عن جميع الخيانات وكيف لا يقول ذلك والكفار كانوا يبذلون له الاموال العظيمة لترك ادعاء الرسالة فكيف يليق بمن كان كذلك وكان امينا لله في
الوحي النازل اليه من فوق سبع سموات ان يخون الناس ثم قال تعالى ومن يغلل يات بما غل يوم القيامة وفيه وجهان • الاول وهو قول اكثر المفسرين اجرا
هذه الاية على ظاهرها قالوا وهي نظير قوله تعالى يوم يحمى عليها في مانع الزكاة يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم هذا
ما كنزتم لانفسكم فذوقوا ويدل عليه قوله لا الفين احدكم يجيء على رقبته يوم القيامة بعير له رغاء او بقرة لها خوار او شاة لها ثغاء فينادي يا محمد
يا محمد فاقول لا املك من الله شيئا قد بلغتك وعن ابن عباس انه قال يمثل ذلك الشيء في نفر جهنم ثم يقال له انزل اليه فخذه فينزل اليه فاذا انتهى
اليه حمله على ظهره فلا يقبل منه قال المحققون والفائدة فيه انه اذا جاء يوم القيامة وعلى رقبته ذلك الغلول ازدادت فضيحته • الوجه الثاني

ان يقال ليس المقصود منه ظاهره بل المقصود تشديد الوعيد على سبيل التمثيل والتصوير ونظيره قوله تعالى انها ان تك مثقال حبة من خردل فتكن في صخرة او في السموات او في الارض يات بها الله فانه ليس المقصود نفس هذا الظاهر بل المقصود اثبات ان الله تعالى لا يعزب عن علمه وعن حفظه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء فكذا ههنا المقصود تشديد الوعيد ثم التابعون لهذا القول ذكروا وجهين الاول قال ابو مسلم المراد ان الله تعالى يحفظ عليه هذا القول وتقريره عليه يوم القيامة ويجازيه لانه لا يخفى عليه خافية الثاني قال ابو القاسم الكعبي المراد انه يشهد بذلك مثل استشهاد من يعمل ذلك الشيء واعلم ان هذا التاويل يحتمل الا ان الاصل المعتبر في علم القرآن انه يجب اجراء اللفظ على الحقيقة الا اذا قام دليل يمنع منه وههنا لا مانع من هذا الظاهر فوجب اثباته ثم قال تعالى ثم توفى كل نفس ما كسبت وفيه سؤالان **السؤال الاول** هذا اتصال ثم توفى ما كسبت بما قبله وللجواب الفائدة في ذكر هذا العموم ان صاحب الغلول اذا علم ان هاهنا مجازيا يجازي كل احد على عمله سواء كان خيرا او شرا علم انه مغبي متخلص من بينهم مع عظم ما اكتسب **السؤال الثاني** المعتزلة يتمسكون بهذه الآية في اثبات كون العبد فاعلا وفي اثبات وعيد الفساق اما الاول فلانه تعالى اثبت الجزاء على كسبه فلو كان خلقه كسبه خلقا لله تعالى لكان الله تعالى يجازيه على ما خلقه فيه واما الثاني فلانه تعالى قال بلى من كسب سيئة وقال القائل العمد فجزاؤه جهنم واثبت في هذه الآية ان كل عاص يصل اليه جزاؤه فيحصل من مجموع الآيتين القطع بوعيد الفساق والجواب اما سؤال الفعل فجوابه المعارضة بالعلم واما سؤال الوعيد فهذه العمومات مخصوصة بآيات التوبة فكذا ههنا يجب ان يكون مخصوصا في حق العفو للدلائل الدالة على العفو ثم قال تعالى وهم لا يظلمون قال القاضي هذا يدل على ان الظلم ممكن بناء على ان الله تعالى ذكر انه لا يظلم وذلك باطل لان الظلم انما يتطرق من النواب او يزيد في العقاب قال ولا يتأتى ذلك الا على قولنا دون قول من يقول من المجبرة ان اي شيء فعله تعالى فهو عدل وحكمة لانه المالك والنواب لا يتطرق اليه الظلم عنه لا يدل على صحته عليه كما ان قوله لا تأخذه سنة ولا نوم لا يدل على صحتها عليه **قوله تعالى** أفمن اتبع رضوان الله كمن باء بسخط من الله ومأواه جهنم وبئس المصير اعلم انه تعالى لما قال ثم توفى كل نفس ما كسبت اتبعه بتفصيل حال الملة ومن ان جزاء المطيعين ما هو وجزاء المحسنين ما هو فقال افمن اتبع رضوان الله في الآية مسائل **المسئلة الاولى** للمفسرين فيه وجوه الاول افمن اتبع رضوان الله في ترك الغلول كمن باء بسخط من الله في فعل الغلول وهو قول الكلبي والضحاك **الثاني** افمن اتبع رضوان الله بالايمان به والعمل بطاعته كمن باء بسخط من الله بالكفر والاشتغال بمعصيته **الثالث** افمن اتبع رضوان الله وهم المهاجرون كمن باء بسخط من الله وهم المنافقون **الرابع** قال الزجاج لما حمل المشركون على المسلمين دعا النبي صلى الله عليه وسلم اصحابه الى ان يحملوا على المشركين فتحملوا عليهم فهزموهم وتركوهم احزونا فقال افمن اتبع رضوان الله وهم الذين امتثلوا امره كمن باء بسخط من الله وهم الذين لم يمتثلوا قوله وقال القاضي كل واحد من هذه الوجوه صحيح ولكن لا يجوز قصر اللفظ عليه لان اللفظ عام فوجب ان يتناول الكل لان كل من اقدم على الطاعة فهو داخل تحت قوله افمن اتبع رضوان الله وكل من داخل في متابعة النفس والشهوة فهو داخل تحت قوله باء بسخط من الله اقصى ما في الباب ان الآية نازلة في واقعة معينة لكنك تعلم ان عموم اللفظ لا يبطل لاجل خصوص السبب **المسئلة الثانية** قوله افمن اتبع الهمزة فيه للانكار والفاء للعطف على محذوف تقديره افمن اتبع الذي فاتبع رضوان الله **المسئلة الثالثة** قوله باء به اي احتمله ورجع به وقد ذكرناه في سورة البقرة **المسئلة الرابعة** قرأ عاصم وحمزة احدى الروايتين عنه رضوان الله بضم الراء والباقون بالكسر وهما مصدران بالضم كالكفران وبالكسر كالحسبان **المسئلة الخامسة** قوله ومأواه جهنم من صلة بما قبله وهو كلام مبتدأ كانه لما ذكر جهنم اتبعه بذكر صفته **المسئلة السادسة** نظير هذه الآية قوله تعالى ام حسب الذين اجترحوا السيئات ان نجعلهم كالذين امنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم وقوله افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون وقوله ام نجعل الذين امنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الارض ام نجعل المتقين كالفجار واجمع القوم بهذه الآيات وقالوا ان الله تعالى ذكر ذلك على سبيل الاستبعاد ولولا انه ممتنع في المعقول والا لما حسن هذا الاستبعاد والكد العقال ذلك يقال لا يجوز في الحكمة ان يسوي المسيء بالمحسن لان فيه اغراء بالمعاصي واباحة لها وانما الاستحقاق بالطاعات ثم قال تعالى هم درجات عند الله وفيه مسائل **المسئلة الاولى** تقدير الكلام هم ذوو درجات عند الله الا انه حسن هذا الحذف لان اختلاف اعمالهم قد صيرهم بمنزلة الاشياء المختلفة في ذواتها فكان هذا المجاز ابلغ من الحقيقة والحكماء يقولون ان النفوس الانسانية مختلفة بالماهية والحقيقة فبعضها ذكية وبعضها بليدة واختلاف هذه الصفات ليس لاختلاف الامزجة البدنية بل لاختلاف ماهيات النفوس ولذلك قال عليه السلام الناس معادن كمعادن الذهب والفضة وقال الارواح جنود مجندة واذا كان كذلك ثبت ان الناس بأنفسهم درجات لان لها درجات **المسئلة الثانية** هم عائد الى لفظ من في قوله افمن اتبع رضوان الله لفظ من يفيد الجمع في المعنى فلهذا صح ان يكون قوله هم عائدا اليه ونظيره قوله الذين كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون صيغة الجمع وهو عائد الى من **المسئلة الثالثة** هو ضمير عائد الى شيء تقدم ذكره وقد تقدم ذكر وقد تقدم ذكر من اتبع رضوان الله وذكر من باء بسخط من الله فهذا الضمير يحتمل ان يكون عائدا الى الاول او الى الثاني او اليهما معا فالاحتمالات ثلاثة لكن الاحتمال الاول اولى لوجوه الاول ان يكون عائدا الى من اتبع رضوان الله وتقديره افمن اتبع رضوان الله كمن باء بسخط من الله ليسوا سواء بل لهم درجات عند الله على حسب اعمالهم والذي يدل على ان هذا الضمير الى من اتبع الرضوان اولى وجوه الاول لان الغالب في العرف استعمال الدرجات في اهل الثواب والدركات في اهل العقاب **الثاني** انه تعالى وصف من باء بسخط من الله وهو ان ماواه جهنم وبئس المصير فوجب ان يكون قوله

درجات وصف لمن اتبع رضوان الله ۞ الثالث ان عادة القرآن في الاكثر جارية بان ماكان من الثواب والرحمة فان الله يضيفه الى نفسه وماكان من العقاب لا يضيفه الى نفسه قال تعالى كتب ربكم على نفسه الرحمة وقال كتب عليكم القصاص وقال كتب عليكم الصيام فلما اضاف هذه الدرجات الى نفسه حيث قال هم درجات عند ربهم علمنا ان ذلك صفة اهل الثواب ۞ ورابعها انه مؤكد بقوله تعالى انظر كيف فضلنا بعضهم على بعض وللاخرة اكبر درجات واكبر تفضيلا ۞ الوجه الثاني ان يكون قوله هم درجات عائدا الى من يأبى بسخط من الله والضمير عائد الى الاقرب وهو قول الحسن قال والمراد ان اهل النار متفاوتون في مراتب العذاب وهو كقوله ولكل درجات مما عملوا وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم ان منها مخصاصا وعمر وانا ارجو ان يكون ابو طالب في مخصاصها وقال عليه السلام انا هون اهل النار عذابا رجل يحذى له نعلان من نار يغلي من حرهما دماغه ينادي يا رب وهل يعذب احد عذابي ۞ الوجه الثالث ان يكون قوله هم عائدا الى الكل وذلك لان درجات اهل الثواب متفاوتة ودركات اهل العقاب ايضا متفاوتة على حسب تفاوت اعمال الخلق لانه تعالى قال فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره فلما تفاوتت مراتب الخلق باعمالهم المعاصي والطاعات وجبان تتفاوت مراتبهم في درجات العقاب والثواب **المسئلة الرابعة** قوله عند الله اي بحكم الله وعلمه وهو كما يقال هذه المسئلة عند الشافعي كذا وعند ابي حنيفة كذا ولهذا الحكم يظهر فساد استدلال المشبهة بقوله ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته وقوله عند مليك مقتدر ثم قال والله بصير بما يعملون والمقصود انه تعالى لما ذكر انه فرض على كل احد بقدر عمله جزاء وهذا لا يتم الا اذا كان عالما بجميع افعال العباد على التفصيل الخالي عن الريب والحساب اتبعه ببيان كونه عالما بالكل تاكيدا لذلك المعنى وهو قوله والله بصير بما يعملون وذكر محمد بن اسحاق صاحب المغازي في تاويل قوله وما كان لنبي ان يغل وجها آخر فقال ما كان لنبي ان يغل اي ما كان لنبي ان يكتم الناس ما بعثه الله به اليهم رغبة في الناس او رهبة عنهم ثم قال الذين اتبع رضوان الله يعني رجح رضوان الله على رضوان الخلق وسخط الله على سخط الخلق يكن بأبسخط من الله فرجح سخط الخلق على سخط الله ورضوان الخلق على رضوان الله ووجه النظم على هذا التقدير انه تعالى لما قال فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الامر بين ان كل ذلك انما يكون معتبرا اذا كان على وفق الدين فاما اذا كان على خلاف الدين فانه غير جائز فكيف يمكن التسوية بين من اتبع رضوان الله وطاعته وبين من اتبع رضوان الخلق وهذا الذي ذكرناه محتمل لانا بينا ان الغلول عبارة عن الخيانة على سبيل الخفية فاما اختصاص هذا اللفظ بالخيانة في الغنيمة فهو عرف حادث **قوله تعالى** لقد من الله على المؤمنين اذ بعث فيهم رسولا من انفسهم اعلم ان في وجه النظم وجوه الاول انه تعالى لما بين خطأ من نسبه الى الغلول والخيانة اكد ذلك بهذه الآية وذلك لان هذا الرسول ولد في بلدهم ونشأ فيما بينهم ولم يظهر منه طول عمره الا الصدق والامانة والدعوة الى الله والاعراض عن الدنيا فكيف يليق بمن هذا حاله الخيانة ۞ الثاني انه لما بين خطأ من نسبه الخيانة اليه فكأنه تعالى قال بقولك لا اكتفي بأن اخلصه بان ابين براءته عن الخيانة والغلول ولكني اقول ان وجوده فيكم من اعظم نعمي عليكم فانه يزكيكم عن الطرق الباطلة ويعلمكم العلوم النافعة لكم في دنياكم وفي دينكم فاي عاقل يخطر بباله ان يذنب مثل هذا الانسان الى الخيانة ۞ الثالث كأنه تعالى يقول انه منكم ومن اصل ينكم ومن اقاربكم وانتم ارباب الحول والدهاء فاذا شرفه الله وخصه بمزايا الفضل والاحسان من جميع العالمين حصل لكم شرف عظيم بسبب كونه فيكم فطعنكم فيه واخباركم بنسبة الشناع اليه على خلاف العقل الرابع انه لما كان بأبالشرف والمنقبة بحيث يمن الله به على عباده وجب على كل عاقل بان يعينه بالفعل ما يقدر عليه فوجب عليكم ان تختاروا اعداءه وان تكونوا معه بالبدن واللسان والسيف والسنان والمقصود منه العود الى ترغيب المسلمين في مجاهدة الكفار وفي الآية مسائل **المسئلة الاولى** قال الواحدي رحمه الله للمن في كلام العرب معان احدها التركي بسقط من السماء وانزل عليكم المن والسلوى وثانيها ان يمن بما اعطيت وهو قوله صدقاتكم بالمن والاذى ۞ وثالثها القطع وهو قوله لهم اجر غير ممنون وان لك لاجرا غير ممنون ۞ ورابعها الانعام والاحسان الى من يطلب الجزاء منه ومنه قوله هذا عطاؤنا فامنن او امسك وقوله ولا تمنن تستكثر والمنان في صفة الله تعالى المعطي ابتداء من غير ان يطلب منه عوضا فقوله لقد من الله على المؤمنين انعم عليهم واحسن اليهم ببعثة هذا الرسول **المسئلة الثانية** اعلم ان بعثة الرسول احسان الى كل العالمين وذلك لان وجه الاحسان في بعثه كونه داعيا لهم الى ما يخلصهم من عقاب الله ويوصلهم الى ثواب الله وهذا عام في حق العالمين لانه مبعوث الى كل العالمين كما قال تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس الا انه لم ينتفع بهذا الانعام الا اهل الاسلام فلهذا التأويل خص تعالى هذه المنة بالمؤمنين وظاهره قوله تعالى هدى للمتقين مع انه هدى للكل كما قال هدى للناس وقوله انما انت منذر من يخشاها **المسئلة الثالثة** اعلم ان بعثة الرسول احسان من الله تعالى الى الخلق ثم انه لما كان الانتفاع بالرسول اكثر كان وجه الانعام ببعثه اكثر وبعثة محمد صلى الله عليه وسلم كانت مشتملة على الامرين احدهما المنافع الحاصلة من اصل البعثة ۞ والثاني المنافع الحاصلة بسبب اصل البعثة التي ذكرها الله في قوله رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل قال ابو عبد الله الحليمي وجه الانتفاع ببعثة الرسل ليس الا بأن طريق الدين وهو من وجوه الاول ان الخلق جبلوا على النقصان وقلة الفهم وعدم الدراية فهو صلوات الله عليه يورد عليهم وجوه الدلايل ويخبرها وكلما خطر ببالهم شك او شبهة ازالها واجاب عنها والثاني ان الخلق وان كان يعلمون انه لابد لهم من خدمة مولاهم ولكنهم ما كانوا عارفين بكيفية تلك الخدمة فهو يشرح تلك الكيفية لهم حتى يقدروا على الخدمة امنين من الغلط ومن الاقدام على ما لا ينبغي والثالث ان الخلق جبلوا على الكسل والغفلة والنواني والملالة فهو يورد عليهم انواع الترهيب والترغيب حتى انه كلما عرض لهم كسل او فتور نشطهم للطاعة ورغبهم فيها ۞ الرابع ان انوار عقول الخلق تجري مجرى انوار البصر ومعلوم ان

الانتفاع بنور البصر لا يكمل الا عند سطوع نور الشمس ونور عقل النبي يجري مجرى طلوع الشمس فتقوى العقول بنور عقله ويظهر لهم
من لوائح الغيب ما كان مستترا عنهم فبطل ظهوره لهذا اشارة حقيقية الى فوائد اصل البعثة واما المنافع الحاصلة بسبب ما كان
في محمد صلى الله عليه وسلم من الصفات فامور ذكرها الله تعالى في هذه الاية اولها قوله من انفسهم واعلم ان وجه الانتفاع بهذا من وجوه الاول
انه عليه السلام ولد في بلدهم ونشأ فيما بينهم وهم كانوا عارفين باحواله مطلعين على جميع احواله واقواله فلما شاهدوا منه من اول عمره الى اخره
الصدق والعفاف وعدم الالتفات الى الدنيا والبعد عن الكذب والملازمة على الصدق ومن عرف من احواله من اول العمر الى اخره ملازمته
الصدق والامانة وبعده عن الكذب والخيانة ثم ادعى النبوة والرسالة التي يكون الكذب في مثل هذه الدعوى اقبح انواع الكذب يغلب على ظن
كل احد انه صادق في هذه الدعوى الثاني انهم كانوا عالمين بانه لم يتلمذ لاحد ولم يقرأ كتابا ولم يمارس درسا وتكرارا وانه الى تمام الاربعين
لم ينطق البتة بحديث النبوة والرسالة ثم انه بعد الاربعين ادعى الرسالة وظهر على لسانه من العلوم ما لم يظهر على احد من العالمين ثم انه تذكر
قصص المتقدمين واحوال الانبياء الماضين على وجه الذي كانوا يجدونه في كتبهم فكل من له عقل سليم علم ان هذا لا يتأتى الا بالوحي السماوي
والالهام الالهي الثالث انه بعد ادعاء النبوة عرضوا عليه الاموال والارواح ليترك هذه الدعوى فلم يلتفت الى شيء من ذلك بل قنع بالفقر وصبر على
المشقة ولما علا امره وعظم شانه واخذ البلاد وعظمت الغنائم لم يغير طريقته في البعد عن الدنيا والدعوى الى الله والكاذب انما يقدم على الكذب
ليجد الدنيا فاذا وجد تمتع بها وتوسع فيها فلما لم يفعل شيئا من ذلك علم انه كان صادقا الرابع ان الكتاب الذي جاء به ليس الا تقرير التوحيد والتنزيه
والعدل والنبوة واثبات المعاد وشرح العبادات وتقرير الطاعات ومعلوم ان كمال الانسان في ان يعرف الحق لذاته والخير لاجل العمل به وكتابه
ليس الا في تقرير هذين الامرين علم كل عاقل انه صادق فيما يقوله الخامس ان قبل مجيئه كان دين العرب ارك الاديان وهو عبادة الاوثان
واخلاقهم ارذل الاخلاق وهي النهب والغارة والقتل واكل الاطعمة الردية ثم لما بعث الله محمدا عليه السلام نقلهم الله ببركة مقدمه في تلك
الدرجة التي هي احسن الدرجات الى ان صاروا افضل الامم في العلم والزهد والعبادة وعدم الالتفات الى الدنيا وطيباتها ولا شك ان فيه
اعظم المنة اذا عرفت هذه الوجوه فنقول ان محمدا عليه السلام لما ولد فيهم ونشأ فيما بينهم كانوا مشاهدين لهذه الاحوال مطلعين على هذه
الدلائل فكان ايمانهم مع مشاهدة هذه الاحوال اسهل مما اذا لم يكونوا مطلعين على هذه الاحوال فلهذا المعنى من الله عليهم بكونه مبعوثا منهم فقال
اذ بعث فيهم رسولا من انفسهم وفيه وجه اخر من المنة وذلك لانه صار شرفا للعرب وفخرا لهم كما قال انه لذكر لك ولقومك وذلك لان الافتخار بابراهيم
عليه السلام كان مشتركا فيه بين اليهود والنصارى والعرب ثم اليهود والنصارى كانوا يفتخرون بموسى وعيسى والتوراة والانجيل فما كان
للعرب ما يقابل ذلك فلما بعث الله محمدا وانزل القرآن صار شرف العرب بذلك زائدا على شرف جميع الامم فهذا هو وجه الفائدة في قوله من انفسهم
ثم قال تعالى بعد ذلك يتلوا عليهم اياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة واعلم ان كمال حال الانسان في امرين في ان يعرف الحق لذاته والخير
لاجل العمل به وبعبارة اخرى للنفس الانسانية قوتان نظرية وعملية والله تعالى انزل الكتاب على محمد صلوات الله عليه ليكون سببا لتكميل الخلق
في هاتين القوتين فقوله يتلوا عليهم اياته اشارة الى القوة العملية بسبب طهارتها عن طرفي الافراط والتفريط وبقائها على الوسط بين الطرفين
وقوله ويعلمهم الكتاب والحكمة اشارة الى تكميل القوة النظرية بحصول المعارف الالهية والكتاب اشارة الى معرفة التنزيل والحكمة اشارة الى معرفة
التاويل وبعبارة اخرى الكتاب اشارة الى ظواهر الشريعة والحكمة اشارة الى محاسن الشريعة واسرارها وعللها ومنافعها ثم بين تعالى ما تكامل به
هذه النعمة وهو انهم كانوا من قبل لفي ضلال مبين لان النعمة اذا وردت بعد المحنة كان موقعها اعظم فاذا كان وجه النعمة العلم والاعلام ووردا عقيب
الجهل والذهاب عن الدين كان اعظم ونظيره قوله ووجدك ضالا فهدى **قوله تعالى** اولما اصابتكم
مصيبة قد اصبتم مثليها قلتم انى هذا قل هو من عند انفسكم ان الله على كل شيء قدير اعلم انه تعالى لما اخبر عن المنافقين انهم طعنوا
في الرسول صلى الله عليه وسلم بان نسبوه الى الغلول والخيانة حكى عنهم شبهة اخرى في هذه الاية وهي قولهم لو كان رسولا من عند الله لما انهزم عسكره
عن الكفار في يوم احد وهو المراد من قولهم انى هذا واجاب الله عنه بقوله قل هو من عند انفسكم انى هذا الانهزام انما حصل بشؤم عصيانكم
فهذا بيان وجه النظم وفي الاية مسائل **المسألة الاولى** تقرير الاية اولما اصابتكم مصيبة قلتم كذا وكذا قالوا وبعطف جملة
على جملة ودخل حرف الاستفهام على واو العطف لانه صدر الكلام قال الزجاج ومثله من الكلام قول القائل تكلم فلان بكذا وكذا فتقول مجيبا له او هو
ممن يقول ذلك والمعنى اوحين اصابتكم مصيبة قلتم وهو استفهام على سبيل الانكار **المسألة الثانية** قوله اولما اصابتكم
مصيبة المراد منها واقعة احد وفي قوله قد اصبتم مثليها قولان الاول وهو قول الاكثرين اي معناه قد اصبتم مثليها يوم بدر وذلك لان
المشركين قتلوا من المسلمين يوم احد سبعين وقتل المسلمون منهم يوم بدر سبعين واسروا سبعين والثاني ان المسلمين هزموا الكفار يوم بدر وهزموهم
ايضا في الاول يوم احد لما عصوا الله هزمهم المشركون فانهزام المشركين حصل مرتين وانهزام المسلمين حصل مرة واحدة وهذا اختيار الزجاج طعن
الواحدي في هذا الوجه فقال كما ان المسلمين نالوا من المشركين يوم احد فكذلك المشركون نالوا من المسلمين يوم بدر ولكنهم ما هزموا المسلمين
البتة اما يوم احد فالمسلمون هزموا المشركين اولا ثم انقلب الامر **المسألة الثالثة** الفائدة في قوله قد اصبتم مثليها هو التنبيه
على ان امور الدنيا لا تبقى على نهج واحد فلما هزمتموهم مرتين فاي استبعاد في ان يهزموكم مرة واحدة اما قوله قلتم انى هذا ففيه مسئلتان
المسألة الاولى قوله انى هذا معناه من اين هذا وهو استفهام على سبيل الانكار **المسألة الثانية** سبب

تعجبهم انهم قالوا لئن نصر الاسلام الذي هو دين الحق ومعناه الرسول وهم ينصرون الشرك بالله والكفر فكيف صاروا منصورين علينا واعلم
انه تعالى اجاب عن هذا من وجهين الاول ماذكره عند حكاية السؤال وهو قوله قد اصابكم مثليها يعني احوال الدنيا لاتبقى على نهج واحد
فاذا اصبتم منهم مثل هذه الواقعة فكيف يستبعد ذلك من هذه الواقعة والثاني قوله قل هو من عند انفسكم وفيه مسائل **المسئلة الاولى**
تقرير هذا الجواب من وجهين الاول انكم انما وقعتم في هذه المصيبة بشؤم معصيتكم وذلك لانهم عصوا الرسول بامورا واحدها
ان الرسول عليه السلام قال المصلحة في ان لاتخرج من المدينة بل يبقى هاهنا فابوا الا الخروج فلما خالفوه توجه الى احد وثانيها ماحكى الله عنهم
من فشلهم وتنازعهم وثالثها ماوقع بينهم من المنازعة ورابعها انهم فارقوا المكان وفرقوا الجمع وخامسها اشتغالهم بطلب الغنيمة واعراضهم
عن طاعة الرسول عليه السلام في محاربة العدو ولعن الوجوه كلها ذنوب ومعاصي والله تعالى انما وعد بالنصر بشرط ترك المعصية كما قال
ان تصبروا وتتقوا ويأتوكم من فورهم هذا يمددكم ربكم فلما فات الشرط لاجرم فات المشروط **الوجه الثاني** في التأويل ماروي عن ابن عباس
عليه السلام انه قال جاء جبريل الى النبي صلى الله عليه وسلم يوم بدر فقال يا محمد ان الله قد كره ماصنع قومك في اخذهم الفداء من الاساري وقد
امرك باحد امرين ان يبيحوا الاساري فيظهروا اعداءهم وبين ان يأخذوا الفداء على ان يقتل منهم عدتهم فذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم
ذلك لقومه فقالوا بل نأخذ الفداء ونحن نقوى به على قتال العدو ونرجو ان يستشهد منا بعددهم فنقتل يوم احد
سبعون رجلا بعدد اساري اهل بدر فهو معنى قوله قل هو من عند انفسكم اي باخذكم الفداء واختياركم القتل **المسئلة الثانية**
استدلت المعتزلة على ان فعل العبد غير مخلوق لله تعالى بقوله قل هو من عند انفسكم من وجوه احدها ان تقدير ان يكون ذلك حاصلا
بخلق الله وايجاده فيه كان قوله هو من عند انفسكم كذبا وثانيها ان القوم يجيبوا ان الله كتب ليسلط الكافر على المؤمن فالله تعالى
ازال التعجب بان ذكر انكم انما وقعتم في هذا المكروه بسبب شؤم فعلكم فلو كان فعلهم خلقا لله تعالى لم يصح هذا الجواب وثالثها ان القوم
قالوا انى هذا اي من اين هذا الغلب بسبب الهزيمة فلو لم يكن المحدث لها هو العبد لم يكن الجواب مطابقا للسؤال والجواب انه معارض
بالايات الدالة على كون فعل العبد بايجاد الله تعالى ثم قال تعالى ان الله على كل شئ قدير اي انه قادر على نصركم لو لم تعصوه ثم انه كما انه
قادر على الغلبة اذا لم تعصوا فهو قادر على ان يعصمهم واحتج اصحابنا بهذه الاية على ان فعل العبد مخلوق لله تعالى قالوا فعل العبد شئ فيكون مخلوقا لله تعالى وبيانه
ان يكون الله تعالى قادرا عليه وكل ما كان اصفادرا على ايجاده فلو اوجده العبد لامتنع كونه تعالى قادرا على ايجاده لانه لما اوجد العبد
امتنع من الله ايجاده لان ايجاد الموجود محال فلما كان كون العبد موجدا له يفضي الى هذا المحال وجب ان لايكون العبد موجدا له والله اعلم

قوله تعالى وما اصابكم يوم التقى الجمعان فباذن الله اعلم ان هذا متعلق بما قبله تقدم من قوله
اولما اصابتكم مصيبة قد ذكرنا الاية الاولى انها اصابتهم لذنبهم ومن عند انفسهم وذكرنا في هذه الاية انها اصابتهم لوجه اخر وهو ان يتميز المؤمن
عن المنافق وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** قوله يوم التقى الجمعان المراد يوم احد والجمعان احدهما جمع المسلمين واصحاب
محمد صلى الله عليه وسلم والثاني جمع المشركين الذين كانوا مع ابي سفيان **المسئلة الثانية** في قوله فباذن الله وجوه الاول ان اذن الله
عبارة عن التخلية وترك المدافعة استعار الاذن لتخلية الكفار وانه لم يمنعهم منهم ليبتليهم لان الاذن في الشئ لاينفع المأذون عن مراده فلما
كان ترك المدافعة من لوازم الاذن اطلق لفظ الاذن على ترك المدافعة على سبيل المجاز **الوجه الثاني** فباذن الله اي بعلمه كقولك اذان من الله
اي اعلام وكقوله اذنك ما مناس سنهيد وقوله فاذنوا بحرب من الله وكل ذلك بمعنى العلم طعن الواحدي رحمه الله فيه فقال الاية تسلية للمؤمنين
مما اصابهم ولاتتم التسلية اذا كان الفاعل علمه لان علمه عام في جميع المعلومات فتخصيص قوله فباذن الله ومالهم من اتبع ولاينفع الا بعلمه **الوجه الثالث**
ان المراد من الاذن الامر بدليل قوله ثم صرفكم عنهم ليبتليكم والمعنى انه تعالى لما امر بالمحاربة ثم صارت تلك المحاربة مؤدية الى ذلك الانهزام صح
على سبيل المجاز اه فيقال ذلك حصل بامره **الوجه الرابع** وهو المنقول عن ابن عباس ان المراد من الاذن قضاء الله بذلك وحكمه به وهذا الوجه لان
الاية تسلية للمؤمنين مما اصابهم والتسلية انما تحصل اذا قيل ان ذلك وقع بقضاء الله وقدره فحينئذ يرضون بما قضى الله تعالى **قال**
ولنعلم المؤمنين ولنعلم الذين نافقوا والمعنى ليتميز المؤمن عن المنافق وفي الاية **مسائل** **المسئلة الاولى** قال الواحدي يقال
نافق الرجل فهو منافق اذا اظهر كلمة الايمان واضمر خلافها والنفاق اسم اسلامي واختلفوا في اشتقاقه على وجوه **الاول** قال ابو عبيدة نافق
اليربوع ونافقاء جحر اليربوع ونافقاء لها بابان اقاصعاء والنافقاء فاذا طلب من ايهما كان خرج من الاخر فقيل للمنافق انه منافق
لانه وضع لنفسه طريقا يخلص به من الايمان كما يخلص اليربوع من جحره **الثاني** قال ابن الاعرابي المنافق من النفق وهو الربو ومعناه
انه يتستر بالاسلام كما يتستر الرجل بالربو **الثالث** انه ماخوذ من النافقاء لكن على غير الوجه الذي ذكره ابو عبيدة وهو ان النافقاء جحر تحفر اليربوع
في داخل الارض وتترك قشرة رقيقة فاذا رابه ريب دفع التراب برأسه وخرج فكذلك المنافق سمي منافقا لانه يضمر الكفر ويبطنه فاذا اتاه عنه
ما يكره من ذلك الكفر وتمسك بالاسلام **المسئلة الثانية** قوله وليعلم المؤمنين ظاهره يقتضي ان يحصل له هذا العلم اذن بها
تلك المصيبة وهذا يقتضي تجدد علم الله وهذا محال بالاجماع فالمراد هاهنا من العلم المعلوم والتقدير ليبين المؤمن من المنافق وليتميز احدهما
عن الاخر حصل الاذن في تلك المصيبة وقد تقدم تقرير هذا المعنى في الايات المتقدمة **المسئلة الثالثة** في الاية حذف لان
ايمان المؤمنين ونفاق المنافقين قلنا الامر يدل على تأكد ذلك المعنى والفعل يدل على حدوثه فقوله ليعلم المؤمنين يدل على كونهم مستمرين على ايمانهم

مثبتين فيه واما المنافقون فانما نزعوا في الاعمال اللايقة بالنفاق في ذلك الوقت ثم قال تعالى وقيل لهم تعالوا قاتلوا في سبيل
الله او ادفعوا وفيه مسايل **المسئلة الاولى** في ان هذا القايل من هو وجهان الاول قال الاصم انه الرسول عليه السلام
كان يدعوهم الى القتال الثاني روي ان عبد الله بن ابي سلول لما خرج بعسكره الى احد قالوا لم نلقي انفسنا في القتل فرجعوا وكانوا
ثلثماية من جملة الالف الذين خرج بهم رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لهم عبد الله بن عمرو بن حرام ابو جابر بن عبد الله الانصاري
اذكركم الله ان تخذلوا نبيكم وقومكم عند حضور العدو فهذا هو المراد من قوله تعالى وقيل لهم يعني قول عبد الله هذا **المسئلة
الثانية** قوله قاتلوا في سبيل الله او ادفعوا يعني ان كان في قلبكم حب الدين والاسلام فقاتلوا في سبيل الله وفي طلب مرضاته وان
لم يكن في قلبكم ذلك فقاتلوا دفعا عن انفسكم واهليكم واموالكم يعني كونوا اما من رجال الدين او من رجال الدنيا وقال السدي وابن
جريج ادفعوا عنا العدو بتكثير سوادنا ان لم تقاتلوا معنا قالوا لان الكثرة احد اسباب الهيبة والعظمة والاول هو الوجه **المسئلة
الثالثة** قوله قاتلوا في سبيل الله او ادفعوا تصريح بانهم قدموا طلب الدين على طلب الدنيا وذلك يدل على ان المسلم لابد وان يقدم
الدين على الدنيا في كل المهمات ثم قال تعالى قالوا لو نعلم قتالا لاتبعناكم وهذا هو الجواب الذي ذكره المنافقون وفيه وجهان الاول
ان يكون المراد ان الفريقين لا يقتتلان البتة فلهذا رجعنا الثاني ان يكون المعنى لو نعلم ما يصح ان يسمى قتالا لاتبعناكم يعنون ان الذي يقدمون
عليه لا يقال له قتال وانما القاء النفس في التهلكة لان راي عبد الله كان في الاقامة بالمدينة وما كان يستصوب الخروج واعلم انه ان كان
المراد من هذا الكلام هو الوجه الاول فهو فاسد وذلك لان الظن في احوال الدنيا قايم مقام العلم وامارات حصول القتال كانت ظاهرة
في ذلك اليوم ولو قيل لهذا المنافق الذي ذكر هذا الجواب فينبغي لو شاهدت من شهر سيفه في الحرب ان لا تقدم على مقاتلته لانك
لا تعلم منه قتالا وكذا القول في ساير التصرفات في امور الدنيا بل الحق ان الجهاد واجب عند ظهور امارات المحاربة ولا امارات اقوى
من قربهم من المدينة عند جبل احد فدل ذكر هذا الجواب على غاية الخزي والنفاق وانه كان غرضهم من هذا الجواب اما التلبيس واما
واما ان كان مراد المنافقين هو الوجه الثاني فهو ايضا باطل لان الله تعالى لما وعدهم بالنصرة والاعانة لم يكن الخروج الى ذلك القتال القاء للنفس
في التهلكة ثم انه تعالى بين حالهم عند ما ذكر هذا الجواب فقال هم للكفر يومئذ اقرب منهم للايمان وفيه مسايل **المسئلة
الاولى** في التاويل وجهان الاول انهم كانوا قبل هذه الواقعة يظهرون الايمان من انفسهم وما ظهرت منهم امارة تدل على كفرهم فلما رجعوا
على عسكر المومنين تباعدوا من ذلك عن ان يظن بهم كونهم مومنين واعلم ان رجوعهم عن معاونة المسلمين دل على انهم ليسوا من المسلمين وايضا
قولهم لو نعلم قتالا لاتبعناكم يدل على انهم ليسوا من المسلمين وذلك لانا بينا ان هذا الكلام يدل اما على سخرية بالمسلمين واما على عدم الوثوق بقول
النبي صلى الله عليه وسلم وكل واحد منهما كفر الوجه الثاني في التاويل ان يكون المراد انهم لاهل الكفر اقرب نصرة منهم لاهل الايمان لان في تقليلهم
سواد المسلمين بالانخزال تقوية للمشركين **المسئلة الثانية** قال اكثر العلماء ان هذا تنصيص من الله تعالى على انهم كفار قال الحسن
اذا قال الله اقرب فهو اليقين بانهم مشركون وهو قوله ماية الف او يزيدون لهذه الزيادة لا شك فيها وايضا المكلف لا يمكن ان ينفك عن الايمان
والكفر فلما دلت الاية على القرب من الكفر لزم حصول الكفر وقال الواحدي في البسيط هذه الاية دليل على ان من اتى بكلمة التوحيد لم يكفر
لانه تعالى لم يطلق القول بتكفيرهم مع انهم كانوا كافرين لاظهارهم القول بلا اله الا الله محمد رسول الله ثم قال تعالى يقولون بافواههم ما ليس في قلوبهم
والمراد ان لسانهم مخالف لقلبهم فهم وان كانوا يظهرون الايمان باللسان لكنهم يصرون في قلوبهم على الكفر ثم قال والله اعلم بما يكتمون فان قيل ان المعلوم
اذا علمه عالمان لا يكون احدهما اعلم به من الاخر فما معنى قوله والله اعلم بما يكتمون قلنا المراد ان الله تعالى يعلم تفاصيل تلك الاحوال ما لا يعلمه غيره
قوله تعالى الذين قالوا لاخوانهم وقعدوا لو اطاعونا ما قتلوا اعلم ان الذين حكى الله عنهم انهم
قالوا لو نعلم قتالا لاتبعناكم فوصفهم الله تعالى بانهم كما قعدوا واحتجوا بقعودهم فكذلك ثبطوا غيرهم واحتجوا لذلك فحكى تعالى عنهم انهم قالوا لاخوانهم
ان الخارجين لو اطاعونا ما قتلوا فخوفوا من اراد موافقة الرسول في محاربة الكفار بالقتل لما عرفوا ما جرى يوم احد من الكفار على المسلمين من القتل لان
المعلوم من الطباع محبة الحياة فكان وقوع هذه الشبهة في القلوب تجري مجرى ما يورده الشيطان من الوسواس وفي الاية مسايل **المسئلة الاولى**
في محل الذين وجوه احدها النصب على البدل من الذين نافقوا وثانيها الرفع على البدل من الضمير في يكتمون وثالثها الرفع على خبر الابتداء بتقدير
هم الذين ورابعها ان يكون نصبا على الذم **المسئلة الثانية** قال المفسرون المراد بالذين قالوا عبد الله بن ابي واصحابه وقال الاصم
هذا لا يجوز لان عبد الله بن ابي خرج مع النبي صلى الله عليه وسلم في الجهاد يوم احد وهذا القول فهو واقع ممن قد تخلف لانه قال الذين قالوا لاخوانهم
وقعدوا لو اطاعونا ما قتلوا اي في القعود فما قتلوا فهو كلام متاخر عن الجهاد قاله لمن خرج عن الجهاد ولمن هو قوي النية في ذلك ليجعله شبهة فيما بعده
مفترى لهم **المسئلة الثالثة** قالوا لاخوانهم اي قالوا لاجل اخوانهم وقد سبق بيان المراد من هذه الاخوة الاخوة في النسب او الاخوة لسبب
المشاركين في الدار او في عداوة الرسول او في عبادة الاوثان **المسئلة الرابعة** قال الواحدي الواو في قوله وقعدوا واو الحال ومعنى هذا
القعود عن الجهاد يعني من قتل باحد لو قعدوا كما قعدنا وفعلوا كما فعلنا لسلموا ولم يقتلوا ثم اجاب الله عن ذلك بقوله قل فادرءوا عن انفسكم الموت ان كنتم
صادقين فان قيل ما وجه الاستدلال بذلك مع ان الفرق ظاهر فان التحرز عن القتل ممكن اما التحرز عن الموت فغير ممكن البتة والجواب هذا الدليل
الذي ذكره الله تعالى لا يتمشى الا اذا اعترفنا بالقضاء وقد اعترفنا بان الكافر لا يقتل المسلم الا بقضاء الله وحينئذ لا يبقى بين القتل وبين الموت فرق فيصح

الاستدلال اما اذا قلنا بان فعل العبد ليس بتقدير الله وقضائه كان الفرق بين القتل وبين الموت ظاهر من الوجه الذي ذكرتم فيفضي الى
فساد الدليل الذي ذكره الله تعالى ومعلوم ان المفضي الى ذلك يكون باطلا فثبت ان هذه الاية دالة على الكل بقضاء الله وقوله ان كنتم صادقين يعني
ان كنتم صادقين في كونكم مشتغلين بالحذر عن المكاره والوصول الى المطالب والله اعلم **قوله تعالى** ولا تحسبن
الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون فرحين بما اتاهم الله من فضله اعلم ان القوم لما ثبطوا الراغبين في الجهاد
بان قالوا الجهاد يفضي الى القتل كما في حق من خرج الى الجهاد يوم احد والقتل شيء مكروه فوجب الحذر عن الجهاد ثم ان الله تعالى اخبر ان قولهم الجهاد
يفضي الى القتل كلام باطل بل القتل انما يحصل بقضاء الله وقدره كما ان الموت يحصل بقضاء الله فمن قدر الله له القتل لا يمكنه الاحتراز عنه ومن لم
يقدر له القتل لا خوف عليه من القتل ثم اجاب عن تلك الشبهة في هذه الاية بجواب اخر وهو انا لا نسلم ان القتل في سبيل الله شيء مكروه وكيف يقال ذلك
والمقتول في سبيل الله احياه الله بعد القتل وخصه بدرجات القربة والمكرمة واعطاه الله افضل انواع الرزق واوصله الى اجل مراتب الفرح والسرور
فاي عاقل يقول ان مثل هذا القتل يكون مكروها فهذا وجه النظم وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** هذه الاية واردة في شهداء بدر واحد
لان في وقت نزول هذه الاية لم يكن احد من الشهداء الا من قتل في هذين اليومين المشهورين والمنافقون انما يفسروا المجاهدين عن الجهاد لئلا يصيروا مقتولين
مثل من قتل في هذين اليومين من المسلمين والله تعالى بين فضائل من قتل في هذين اليومين وقتل وتحقيق الكلام ان من ترك الجهاد فربما وصل الى نعيم الدنيا
وربما لم يصل وبتقدير ان يصل اليه فهو حقير قليل ومن اقبل على الجهاد فاز بنعيم الاخرة قطعا وهو نعيم عظيم ومع كونه عظيما فهو دائم مقيم واذا كان الامر
كذلك ظهر ان الاقبال على الجهاد افضل من تركه **المسئلة الثانية** اعلم ان ظاهر الاية يدل على كون هؤلاء المقتولين احياء فاما ان يكون
المراد منه حقيقة او مجازا فان كان المراد هو حقيقته فاما ان يكون المراد انهم سيصيرون في الاخرة احياء او المراد انهم احياء في الحال وبتقدير ان يكون
هذا هو المراد فاما ان يكون المراد اثبات الحياة الروحانية او اثبات الحياة الجسمانية فهذا ضبط الوجوه التي يمكن ذكرها في هذه الاية احتمال الاول
تفسير الاية بانهم سيصيرون احياء في الاخرة وقد ذهب اليه جماعة من متكلمي المعتزلة منهم ابو القسم الكعبي قال وذلك لان المنافقين الذين حكى الله عنهم
ما حكى كانوا يقولون ان اصحاب محمد يعرضون انفسهم للقتل فيقتلون ويخسرون الحياة ولا يصلون الى خير وانما كانوا يقولون ذلك لجحدهم البعث والمعاد فكذبهم
تعالى وبين بهذه الاية انهم يبعثون ويرزقون ويوصل اليهم انواع الفرح والسرور والبشارة واعلم ان هذا القول عندنا باطل ويدل عليه وجوه **الحجة
الاولى** قوله بل احياء ظاهره يدل على كونهم احياء حال نزول هذه الاية فحمله على انهم سيصيرون احياء بعد ذلك عدول عن الظاهر **الحجة الثانية**
انه لا شك ان جانب الرحمة والفضل والاحسان ارجح من جانب العذاب والعقوبة ثم انه تعالى ذكر في اهل العذاب انه احياهم قبل القيامة لاجل التعذيب
فلان يجعل اهل الثواب احياء قبل القيامة لاجل الاحسان والاثابة كان ذلك اولى **الحجة الثالثة** انه لو اراد انه سيجعلهم احياء عند البعث في الجنة
كما قال للرسول عليه السلام ولا تحسبن مع علمه بان جميع المؤمنين كذلك اما اذا حملناه على ثواب القبر حسن قوله ولا تحسبن لانه عليه السلام لعله ما كان يعلم انه
اشرف المطيعين والمخلصين بهذا التشريف وهو انه يحييهم قبل قيام القيامة لاجل ايصال الثواب اليهم فان قيل انه عليه السلام وان كان عالما بانهم
سيصيرون احياء ويصلون الى الثواب والسرور قلنا قوله ولا تحسبن انما تناول الموت لانه قال ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا فالذي يزيل هذا
الحسبان هو كونهم احياء في الحال لانه لا حسبان هناك في صيرورتهم احياء يوم القيامة وقوله يرزقون فرحين فهو خبر مبتدا ولا تعلق له بذلك الحسبان
فزال هذا السؤال **الحجة الرابعة** قوله تعالى ويستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم من خلفهم والقوم الذين لم يلحقوا بهم لا بد وان يكون قبل قيام
القيامة والاستبشار لا بد وان يكون مع الحياة فدل على كونهم احياء قبل قيام القيامة وفي هذا الاستدلال بحث سياتي ذكره **الحجة الخامسة**
ما روى ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم قال في صفة الشهداء ان ارواحهم في اجواف طير خضر وانها ترد انهار الجنة وتاكل من ثمارها وتسرح
في الجنة حيث شاءت وتاوي الى قناديل من ذهب تحت العرش فلما راوا طيب مسكنهم ومطعمهم ومشربهم قالوا يا ليت قومنا يعلمون ما نحن فيه من النعيم وما
صنع الله تعالى بنا كي يرغبون في الجهاد فقال الله تعالى اني مخبر عنكم ومبلغ اخوانكم ففرحوا بذلك واستبشروا فانزل الله تعالى هذه الاية وسئل ابن مسعود
رضي الله عنه عن هذه الاية فقال سالنا عنها فقيل لنا ان الشهداء على نهر بباب الجنة في قبة خضراء وفي رواية في روضة خضراء وعن جابر بن عبد
الله قال قال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم الا ابشرك ان اباك حيث اصيب باحد احياه الله ثم قال ما تريد يا عبد الله بن عمرو ان افعل بك فقال
يا رب احب ان تردني الى الدنيا فاقتل فيك مرة اخرى والروايات في هذا الباب كانها بلغت حد التواتر فكيف يمكن انكارها طعن الكعبي في هذه
الروايات وقال انها غير جائزة لان الارواح لا تتنعم وانما يتنعم الجسم اذا كان فيه روح لان الروح ومنزلة الروح من البدن منزلة الوقت وايضا الخبر
المروي ظاهر ويقتضي ان هذه الارواح في حواصل الطير وايضا ظاهره يقتضي انها ترد انهار الجنة وتاكل من ثمارها وهذا يناقض كونها في حواصل الطير
والجواب اما الطعن الاول فمبني على ان الروح عرض قائم بالجسم وسنبين انه ليس الامر كذلك واما الطعن الثاني فهو مدفوع لان القصد من امثال
هذه الكلمات الكنايات عن حصول الراحات والمسرات وزوال الافات والمخافات فهذا جملة الكلام في هذا الاحتمال واما الوجه الثاني من الوجوه المحتملة
في هذه الاية ان المراد ان الشهداء احياء في الحال والقائلون بهذا القول منهم من اثبت هذه الحياة للروح ومنهم من اثبتها للبدن وقبل الخوض في هذا الباب
يجب تقديم مقدمة وهي ان الانسان ليس عبارة عن مجموع هذه البنية ويدل عليه امران احدهما ان اجزاء هذه البنية في الذوبان والانحلال
والتبدل والانسان المخصوص شيء باق من اول عمره الى اخره والباقي مغاير للمتبدل والذي يؤكد ما قلناه انه تارة يصير سمينا واخرى هزيلا وانه
يكون في اول العمر صغير الجثة ثم يكبر وينمو ولا شك ان كل انسان يجد من نفسه انه شيء واحد من اول عمره الى اخره فصح ما قلناه الثاني ان الانسان

قد يكون عالما بنفسه حال ما يكون غافلا عن جميع اعضائه واجزائه والمعلوم مغاير لما للبين بمعلوم فثبت بهذين الوجهين انه شئ مغاير لهذا البدن المحسوس ثم بعد ذلك يحتمل ان يكون جسما عضويا ساريا في هذه الجثة سريان النار في الفحم والدهن في السمسم وماء الورد في الورد ويحتمل ان يكون جوهرا قائما بنفسه ليس بجسم ولا حال في الجسم وعلى كلي المذهبين فانه لا يبعد انه لما مات البدن افضل ذلك الشئ حيا وان فنا امانه الله تعالى يعيد الحياة اليه وعلى هذا التقدير تزول الشبهات بالكلية عن ثواب القبر كما في هذه الآية وعن عذاب القبر كما في قوله اغرقوا فادخلوا نارا فثبت بما ذكرنا انه لا امتناع في ذلك فظاهر الآية دال عليه يوجب المصير اليه والذي يؤكد ما قلناه القرآن والحديث والعقل * اما القرآن فايات احدها قوله تعالى ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية فادخلي في عبادي وادخلي جنتي ولا شك ان المراد من قوله ارجعي الى ربك الموت ثم قال فادخلي في عبادي وفاء التعقيب تدل على ان حصول هذه الاية يكون عقيب الموت وهذا يدل على ما ذكرناه وثانيها قوله حتى اذا جاء احدكم الموت توفته رسلنا وهم لا يفرطون وهذا عبارة عن موت البدن ثم قال ثم ردوا الى الله مولاهم الحق فقوله ردوا صريح في ان المراد هو نفسه وذاته المخصوصة فدل على ان ذلك بان بعد موت البدن وثالثها قوله واما ان كان من المقربين فروح وريحان وجنة نعيم وفاء التعقيب تدل على ان هذا الروح والريحان حاصلة عقيب الموت * واما الخبر فقوله عليه السلام من مات فقد قامت قيامته وفاء التعقيب تدل على ان قيامة كل احد حاصلة بعد موته واما القيامة الكبرى فهي حاصلة في الوقت المعلوم عند الله وايضا عليه السلام قال القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النار وايضا روي انه عليه السلام يوم بدر كانوا ينادي المقتولين يقول هل وجدتم ما وعد ربكم حقا فقيل له يا رسول الله انهم اموات فكيف تناديهم فقال عليه السلام انهم اسمع منكم لغط هذا معناه وايضا قال عليه السلام ارايتكم لو تتركون لا تدفنون ولا تغلون من دار الى دار وكل ذلك يدل على ان النفوس باقية بعد موت الجسد * واما المعقول فمن وجوه الاول وهو ان وقت الموت يضعف البدن وضعفه لا يستتبع ضعف النفس بل النفس تتوفى وقت النوم فتشاهد الاحوال وتطلع على الغيبات فاذا كان ضعف البدن لا يوجب ضعف النفس فهذا يقوي الظن بان موت البدن لا يستتبع موت النفس الثاني وهو ان كثرة الافكار سبب لجفاف الدماغ وجفافه مودي الى الموت وهذه الافكار سبب لاستكمال النفس بالمعارف الالهية وهو غاية كمال النفس فما هو سبب لكمال النفس فهو سبب لنقصان البدن وهذا يقوي الظن بان النفس لا تموت بموت البدن * الثالث ان احوال النفس على ضد احوال البدن وذلك لان النفس انما تفرح وتبتهج بالمعارف الالهية والدليل عليه قوله تعالى الا بذكر الله تطمئن القلوب وقال عليه السلام ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني ولا شك ان ذلك التراب ليس الا عبارة عن المعرفة والمحبة والاستبشار بانوار عالم الغيب وايضا فانا نرى ان الانسان اذا غلب عليه الاستبشار بخدمة سلطان او الفوز بمنصب او بالوصول الى معشوق فقد يلتذ الطعام والتراب بل ربما جاء وقت لو دعي الى الاكل والشرب لوجد من قلبه نفرة شديدة منه والعارفون المتوغلون في معرفة الله قد يجدون من انفسهم انه اذا لحقهم شئ من تلك الانوار وانكشفت لهم شئ من تلك الاسرار لم يجدوا البتة بالجوع والعطش وبالجملة فالسعادات النفسانية كالمضادة للسعادات الجسمانية وكل ذلك يغلب على الظن ان النفس مستقلة بذاتها ولا تعلق لها بالبدن ومتى كان كذلك وجب ان لا يموت النفس بموت البدن ولكن هذه الاقناعيات كافية في هذا المقام واعلم انه متى تقررت هذه القاعدة زالت الاشكالات والشبهات عن كل ما ورد في القرآن من ثواب القبر وعذابه اذا عرفت هذه القاعدة فنقول قال بعض المفسرين ارواح الشهداء احياء وهي تركع وتسجد كل ليلة تحت العرش الى يوم القيامة والدليل عليه ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا نام العبد في سجوده باهى الله ملائكته ويقول انظروا الى عبدي روحه عندي وجسده في خدمتي واعلم ان الآية دالة على ذلك وهي قوله احياء عند ربهم ولفظ عند مذكور ههنا فكذا في صفة الملائكة مذكور وهو قوله ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته فاذا فهمت السعادة الحاصلة للملائكة بكونهم عند الله فهمت السعادة الحاصلة للشهداء بكونهم عند الله وهذه كلمات تنفتح على العقل ابواب معارف الآخرة * الوجه الثالث في تفسير هذه الآية من يثبت هذه الحياة للاحياء والقائلون بهذا القول اختلفوا فقال بعضهم انه تعالى يجعل ارواح الشهداء الى اجواف طير خضر والى قناديل تحت العرش ويوصل انواع السعادات والكرامات اليها ومنهم من قال بل يركبها في الارض وتحييها ويوصل هذه السعادات اليها ومنهم من طعن فيه فقال انا نرى ان هؤلاء الشهداء تاكلهم السباع فاما ان يقال ان الله تحييها حال كونها في بطون هذه السباع ويوصل الثواب اليها او يقال ان تلك الاجزاء بعد انفصالها عن بطون السباع يركبها الله تعالى ويوصلها ويردها الحياة اليها ويوصل الثواب اليها وكل ذلك مستبعد ولانا نرى الميت المتزلق باقيا اياما الى ان تمزق اعضاؤه وتنفصل الفتخ والصديد فان جوزنا كونها حية متألمة عاقلة عارفة لزم القول بالتناسخ * الوجه الرابع في تفسير هذه الآية ان نقول ليس المراد من كونهم احياء حصول الحياة فيهم بل المراد بعض المجازات وبيانه من وجوه الاول قال الاصم البلخي ان الميت اذا كان عظيم المنزلة في الدين فكانت عاقبته يوم القيامة البهجة والسعادة والكرامة صح ان يقال انه حي وليس بميت كما يقال بالعالم الذي لا ينتفع نفسه ولا ينتفع به احد انه ميت وليس بحي وكما يقال للبليد انه حمار وللوذي انه شيطان * وروي ان عبد الملك بن مروان لما رأى الزهري وعلم فقهه وتحقيقه قال له ما مات من خلف مثلك وبالجملة فلا شك ان الانسان اذا مات وخلف ثناء جميلا وذكرا حسنا فانه يقال على سبيل المجاز انه ما مات بل هو حي الثاني قال بعضهم مجاز هذه الآية ان اجسادهم باقية في قبورهم وانها لا تبلى تحت الارض البتة واحتج هؤلاء بما روي انه لما اراد معاوية ان يجري العين الى قبور الشهداء امر بان ينادي من كان له قتيل فليخرج من هذا الموضع قال جابر فخرجنا اليهم فاخرجناهم رطاب الابدان فاصاب المسحاة اصبع رجل منهم فانفطرت دماء * والثالث ان المراد بكونهم احياء انهم لا يغسلون كما تغسل الاموات لهذا الجموع ما قيل بها هذه الآية والله اعلم باسرار كلامه

المسئلة الثالثة قال صاحب الكشاف ولا تحسبن الخطاب لرسول الله ولكل احد وقرئ بالياء وفيه وجوه احدها ولا تحسبن رسول

على ايمانهم وذلك خلاف الآية **قوله تعالى** الذين استجابوا لله والرسول من بعد ما اصابهم القرح
للذين احسنوا منهم واتقوا اجر عظيم اعلم ان الله تعالى مدح المومنين على غزوتين تعرف احديهما بغزوة حمرا الاسد والثانية بغزوة بدر
الصغرى وكلاهما متصلتان بغزوة احد اما غزوة حمرا الاسد فهي المراد من هذه الاية على ما سنذكره ان شا الله تعالى وفي الاية مسايل **المسئلة
الاولى** في محل الذين وجوه الاول وهو قول الزجاج انه رفع بالابتدا وخبره للذين احسنوا منهم الى اخر هذه الاية الثاني ان يكون محله هو الخفض
على النعت للمومنين الثالث ان يكون نصبا على المدح **المسئلة الثانية** في سبب نزول هذه الاية قولان الاول وهو الاصح ان ابا
سفين واصحابه لما انصرفوا من احد فبلغوا الروحا ندموا وقالوا انا قتلنا اكثرهم ولم يبق منهم الا القليل فلم تركناهم بل الواجب ان نرجع
ونستاصلهم فهموا بالرجوع فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فاراد ان يذهب الى الكفار ويريهم من نفسه واصحابه قوة فندب اصحابه للخروج
في طلب ابي سفين وقال لا يريد ان يخرج الان معي الا من كان معي في القتال فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم مع قوم من اصحابه وقيل كانوا سبعين رجلا
حتى بلغوا حمرا الاسد وهو من المدينة على ثلاثة اميال فالقى الله الرعب في قلوب المشركين وانهزموا وروي انه كان فيهم من يحمل اصحابه على عنقه
ساعة ثم كان المحمول يحمل الحامل ساعة اخرى كل ذلك لاثخان الجراحات فيهم وكان فيهم من يتوكا على صاحبه ساعة ويتوكى عليه صاحبه ساعة الثاني
قال ابو بكر الاصم نزلت هذه الاية في يوم احد لما رجع الناس اليه صلى الله عليه وسلم بعد الهزيمة فشد بهم على المشركين حتى كشفهم وكانوا قد هموا
بالمثلة فدفعهم عنه بعد ان مثلوا بحمزة فقذف في قلوبهم الرعب فانهزموا وصلى عليهم صلى الله عليه وسلم ودفنهم بدمايهم وذكروا ان صفية جاءت
لتنظر الى اخيها حمزة فقال عليه السلام للزبير ردها لئلا تجزع من مثلة اخيها فقد قالت قد بلغني ما فعل به وذلك يسير في جنب طاعة الله فقال للزبير
دعها تنظر اليه فقالت خيرا واستغفرت له وجاءت امراة قد قتل زوجها وابوها واخوها وابنها فلما رات النبي صلى الله عليه وسلم وهو حي قالت ان كل
مصيبة بعدك هدر فهذا ما قيل في سبب نزول هذه الاية واكثر الروايات على الوجه الاول **المسئلة الثالثة** استجاب
بمعنى اجاب ومنه قوله فليستجيبوا لي وقيل اجاب فعل الاجابة واستجاب طلب ان يفعل الاجابة لان الاصل في الاستفعال طلب الفعل والمعنى
اجابوا واطاعوا الله في اوامره واطاعوا الرسول من بعد ما اصابتهم الجراحات القوية اما قوله تعالى احسنوا منهم واتقوا اجر عظيم وفيه مسايل
المسئلة الاولى في قوله للذين احسنوا منهم واتقوا اجر عظيم وجوه الاول احسنوا دخلت تحت الاتيان بجميع المامورات وقوله
وقوله واتقوا دخل تحت الانتها عن جميع المنهيات والمكلف عند هذين الامرين يستحق الثواب العظيم الثاني احسنوا في طاعة الرسول في
ذلك الوقت واتقوا الله في التخلف عن الرسول وذلك يدل على انه يلزمهم الاستجابة للرسول وان بلغ الامر لهم في الجراحات ما بلغ بعد ان
يتمكنوا معه من النهوض الثالث احسنوا فيما اتوا به من طاعة الرسول صلى الله عليه وسلم واتقوا ارتكاب شي من المنهيات بعد ذلك **المسئلة
الثانية** قال صاحب الكشاف في قوله للذين امنوا منهم واتقوا كلهم لا بعضهم **قوله تعالى**
الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم فزادهم ايمانا وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل وفي الاية مسايل
المسئلة الاولى هذه الاية نزلت في غزوة بدر الصغرى روى ابن عباس ان ابا سفيان لما عزم ان ينصرف من المدينة الى
مكة نادى يا محمد موعدنا موسم بدر الصغرى فنقتتل بها ان شيت فقال عليه السلام لعمر قل بيننا وبينك ذاك ان شا الله فلما حضر الاجل
حضر ابو سفين مع قومه حتى نزل من الظهران فالقى الله الرعب في قلبه فبدا له ان يرجع فلقي نعيم بن مسعود الاشجعي وقد قدم معتمرا فقال يا نعيم
اني واعدت محمدا ان نلتقي بموسم بدر وان هذا عام جدب ولا يصلحنا الا عام نرعى فيه الشجر ونشرب فيه اللبن وقد بدا لي ولكن ان خرج محمد ولم
اخرج زاده ذلك جراه فاذهب الى المدينة فثبطهم ولك عندي عشرة من الابل فخرج نعيم فوجد المسلمين يتجهزون فقال لهم ما
هذا بالراي اتوكم في دياركم فقتلوا اكثركم فان ذهبتم اليهم لم يرجع منكم احد فوقع هذا الكلام في قلوب قوم منهم فلما عرف الرسول
صلى الله عليه وسلم قال والذي نفس محمد بيده لاخرجن اليهم وحدي ثم خرج النبي صلى الله عليه وسلم ومعه نحوا من سبعين رجلا فيهم بن مسعود
وذهبوا الى ان وصلوا الى بدر الصغرى وهي ما لبني كنانة وكانت موضع سوق لهم يجتمعون فيها كل عام ثمانية ايام ولم يلق رسول الله صلى
الله عليه وسلم واصحابه احدا من المشركين ووافقوا السوق وكانت معهم نفقات وتجارات فباعوا واشتروا ادما وزبيبا واصابوا بالدرهم
درهمين وانصرفوا الى المدينة سالمين غانمين ورجع ابو سفين الى مكة وهي اهل مكة جيشه جيش السويق وقالوا انما خرجتم لتشتروا السويق
فهذا الكلام في سبب نزول هذه الاية **المسئلة الثانية** في محل الذين وجوه احدها انه صفة للمومنين تقديره والله
لا يضيع اجر المومنين الذين قال لهم الناس الثاني انه بدل من قوله الذين استجابوا الثالث انه رفع بالابتدا وخبره فزادهم ايمانا **المسئلة
الثالثة** المراد بقوله الذين من تقدم ذكره وهم الذين استجابوا لله والرسول وفي المراد بقوله قال لهم الناس وجوه الاول
ان هذا القايل هو نعيم بن مسعود الثقفي كما ذكرناه في سبب نزول هذه الاية وانما جاز اطلاق لفظ الناس على الواحد لانه اذا قال الواحد
قولا وله اتباع يقولون مثل قوله او يرضون بقوله حسن حينئذ اضافة ذلك الفعل الى الكل قال الله تعالى واذ قتلتم نفسا فادارأتم فيها
واذ قلتم يا موسى لن نومن لك حتى نرى الله جهرة وهم لم يفعلوا ذلك وانما فعلها اسلافهم الا انه اضيف اليهم لمتابعتهم لهم على تصويبهم في تلك
الافعال وكذا هاهنا يجوز ان يضاف القول الى الجماعة راضين بقول ذلك الواحد الثاني وهو قول ابن عباس ومحمد بن اسحاق انه مر
ركب من عبد القيس بابي سفين فدسهم الى المسلمين ليخوفهم وضمن لهم جعلا الثالث قال السدي هم المنافقون قالوا للمسلمين حين تجهزوا

والثاني ولا تحسبن حاسب والثالث ولا تحسبن الذين قتلوا انفسهم امواتا قال وقرئ تحسبن بفتح السين وقرأ ابن عامر قتلوا بالتشديد والباقون بالتخفيف **المسئلة الرابعة** قوله بل احياء قال الواحدي التقدير بل هم احياء قال صاحب الكشاف قرئ احياء بالنصب والتقدير بل احسبهم احياء واقول ان الزجاج قال ولو قرئ احياء بالنصب لجاز على معنى بل احسبهم احياء طعن ابو علي الفارسي فيه وقال لا يجوز ذلك لانه امر بالشك والامر بالشك عبث جائز على الله ولا يجوز تفسير الحسبان بالعلم لان ذلك لم يذهب اليه احد من اهل العلم واهل اللغة وللزجاج ان يجيب فيقول الحسبان ظن لا شك فيه فلم قلتم انه لا يجوز ان يامره بالظن البين ان تكليفه في جميع المجتهدات ليس الا بالظن واقول هذا من المنازعات من الزجاج وابي علي الفارسي يدل على انه ما قرئ احياء بالنصب بل الزجاج كان يدعي ان له وجها في اللغة والفارسي ينازعه فيه وليس كل ما له من وجه في الاعراب جازت القراءة به اما قوله تعالى عند ربهم ففيه وجوه احدها يجيء لا لبيان لهم احق بهذا وامثاله تعالى والثاني هم احياء عند ربهم اي هم احياء في علمه وحكمه كما يقال هذا عند الشافعي كذلك وعند ابي حنيفة خلافه والثالث ان عند معناه القرب والاكرام كقوله ومن عنده لا يستكبرون وقوله والذين عند ربك اما قوله يرزقون فوجهان فاعلم ان المتكلمين قالوا الثواب منفعة خالصة دائمة مقرونة بالتعظيم فقوله يرزقون اشارة الى المنفعة وقوله فرحين اشارة الى الفرح الحاصل بسبب ذلك التعظيم واما الحكماء فانهم قالوا اذا تركت جواهر الارواح القدسية بالموانع الجسمية كانت مبتهجة من وجهين احدهما كونها ذواتها مستنيرة مشرقة بتلك الحقايق القدسية والمعارف الالهية والثاني تكون ناظرة الى ينبوع النور ومصدر الرحمة والجلالة قالوا وابتهاجها بهذا القسم الثاني اتم من ابتهاجها بالاول فقوله يرزقون اشارة الى الدرجة الاولى وقوله فرحين اشارة الى الدرجة الثانية ولهذا قال فرحين بما اتاهم الله من فضله يعني فرحهم ليس بالرزق بل بايتاء الرزق لان المشغول بالرزق مشغول بنفسه والناظر الى ايتاء الرزق مشغول بالرازق ومن طلب الرزق لغيره فهو محجوب ثم قال تعالى ويستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم من خلفهم ان لا خوف عليهم ولا هم يحزنون واعلم ان قوله ان لا خوف عليهم يحتمل ان يكون محل الخفض بدلا من الذين والتقدير ويستبشرون بان لا خوف ولا حزن فالذين لم يلحقوا بهم من خوف وغم وفي الآية مسائل **المسئلة الاولى** الاستبشار السرور الحاصل بالبشارة واصل الاستفعال طلب الفعل فالمستبشر بمنزلة من طلب السرور فوجده بالبشارة **المسئلة الثانية** اعلم ان الذين سلموا كون الشهداء احياء قبل قيام القيامة ذكروا في هذه الآية تاويلا والذين منعوا من كونهم احياء قبل قيام القيامة ذكروا تاويلا آخر اما الاول فهو ان يقال ان الشهداء اذا قتلوا في سبيل الله فالمسلمون منهم لبعض تركوا اخوانا لا ناوفلانا في صف المقاتلة مع الكفار فيقتلون ان شاء الله فيصيبون من الرزق والكرامة ما اصبنا فهو قوله ويستبشرون بالذين لم يلحقوا واما الثاني فهو ان يقال ان الشهداء اذا دخلوا الجنة بعد قيام القيامة يرزقون فرحين بما اتاهم الله من فضله والمراد بقوله لم يلحقوا بهم من خلفهم هم اخوانهم من المومنين الذين ليس لهم مثل درجة الشهداء لان الشهداء ابدخلوا الجنة قبلهم ودليله قوله تعالى وفضل الله المجاهدين على القاعدين اجرا عظيما درجات منه ومغفرة ورحمة فبشر الله المجاهدين بمايزون من سائر المومنين والغنيم للعدو لما يرجونه من الاجتماع بهم وتقرير ذلك انهم هذا اختيار ابي مسلم الاصفهاني والزجاج واعلم ان التاويل الاول اقوى وذلك لان حاصله يرجع الى استبشار بعض المومنين ببعض بسبب احتماعهم بالجنة وهذا امر عام في حق كل المومنين ولا معنى لتخصيص الشهداء بذلك وايضا كما يستبشر الذين لم يلحقوا بهم من خلفهم فكذلك يستبشر الذين تقدمهم بالدخول لان منازل الانبياء والصديقين فوق منازل الشهداء لقوله تعالى فاولئك مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء وعلى هذا التقدير لا يبقى فائدة بالتخصيص اما اذا فسرنا الآية بالوجه الاول بقي لتخصيص المجاهدين بهذه الخاصية اعظم الفوائد فكان ذلك اولى واما **المسئلة الثالثة** الخوف يكون بسبب توقع المكروه النازل في المستقبل والحزن يكون بسبب فوات المنافع التي كانت موجودة في الماضي فبين سبحانه انه لا خوف عليهم فيما يستقبلهم من احوال القيامة ولا حزن لهم فيما فاتهم من نعيم الدنيا **المسئلة الاولى** يستبشرون بنعمة من الله وفضل وفيه مسائل انه تعالى بين انهم كانوا يستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم على ما ذكرنا فهم يستبشرون لانفسهم بما رزقوا من النعم وانما اردفه بقوله يستبشرون بان الاستبشار الاول كان باحوال الذين لم يلحقوا بهم والاستبشار الثاني كان باحوال انفسهم خاصة فان قيل البين انه ذكر هم باحوال انفسهم والفرح غير الاستبشار قلنا الجواب من وجهين الاول ان الاستبشار هو الفرح التام فلا يلزم التكرار والثاني لعل المراد هو الفرح بما حصل بالفعل وحصول الاستبشار بما عرفوا ان النعمة العظيمة تحصل لهم بالآخرة **المسئلة الثانية** قوله بنعمة من الله وفضل النعمة هي الثواب والفضل هو التفضل الزائد **المسئلة الثالثة** الآية تدل على ان استبشارهم لسعادة اخوانهم من استبشار هم لسعادة انفسهم لان الاستبشار الاول هو باحوال الاخوان وهذا تنبيه من الله تعالى على ان روح الانسان يصلح حال اخوانه ومتعلقة تحسبان يكونوا هم واكمل من روح يصلح احوال نفسه ثم قال وان الله لا يضيع اجر المومنين فيه مسائل **المسئلة الاولى** قرأ الكسائي وان الله بكسر الالف على الاستيناف وقرأ الباقون بفتحها على معنى وبان الله والتقدير يستبشرون بنعمة من الله وبفضل وبان الله لا يضيع اجر المومنين والقراءة الاولى عندنا اكمل لان على هذه القراءة يكون الاستبشار بالفضل والرحمة وطلب الاجر ولاشك ان المقام الاول اكمل لان كون العبد مستغرقا بافضال الله اتم من اشتغاله بطلب اجر عمله **المسئلة الثانية** المقصود من الآية بيان ان الذي تقدم من ايصال الثواب والسرور والتعظيم الى الشهداء ليس حكما مختصا بهم بل كل من يستحق شيئا من الاجر والثواب فان الله سبحانه يوصل اليه ذلك الاجر والثواب ولا يضيعه البتة **المسئلة الثالثة** الآية عند ذاهلة على العفو عن فساق اهل الصلاة لانه بايمانه استحق الجنة فلو بقي بسبب فسقه في النار مؤبدا لخلد الماوصل اليه اجرا بمانه لكن الآية تفيد ان لا يضيع اجر المومنين

للسير الى بدر لمحاربة ابي سفيان القوم قد جمعوا لكم بسبب اخذ اموالكم فان نجوتم فذاك والا قتلوا الاكثرين منكم فان ذهبتم اليهم لم يبق منكم احد المسئلة الرابعة
قوله تعالى ان الناس قد جمعوا لكم المراد بالناس هو ابو سفيان واصحابه وروساء عسكر وقوله قد جمعوا لكم اي جمعوا الكم للجموع المحذوف لان
العرب تسمي الجيش جمعا وتجمع لهم جموعا وقوله فاخشوهم اي كونوا خائفين منهم ثم انه تعالى اخبر ان المسلمين لما سمعوا هذا الكلام لم يلتفتوا اليه
ولم يقيموا له وزنا فقال الله تعالى فزادهم ايمانا وفيه مسائل المسئلة الاولى الضمير في قوله فزادهم الى ماذا يعود وفيه
قولان ٠ الاول انه عائد الى الذين ذكروا هذه التخويفات ٠ والثاني انه عائد الى نفس قولهم والتقدير فزادهم ذلك القول ايمانا وانما
حسنت هذه الاضافة لان هذا زيادة في الايمان لما حصلت عند سماع هذا القول حسنت اضافتها الى هذا القول والى هذا القائل
وتكريره قوله تعالى فلم يزدهم دعائي الا فرارا وقوله تعالى فلما جاءهم نذير ما زادهم الا نفورا المسئلة الثانية المراد بالزيادة
في الايمان انهم لما سمعوا هذا الكلام المخوف لم يلتفتوا اليه بل حدث في قلوبهم عزم مؤكد على محاربة الكفار وعلى طاعة الرسول في كل ما يامر
به وينهى عنه مثل ذلك اوجب لانه قد كان فيهم من كانت به جراحات عظيمة وكانوا محتاجين لاجل المداواة وحدث في قلوبهم وثوق بان الله يقهر
اعداءهم ويويدهم في هذه المحاربة فهذا هو المراد من قوله تعالى فزادهم ايمانا المسئلة الثالثة الذين يقولون ان الايمان
عبارة لا عن التصديق بل عن الطاعات وانه يقبل الزيادة والنقصان احتجوا بهذه الاية فانه تعالى نص على وقوع الزيادة في الايمان والذين
والذين لا يقولون بهذا القول قالوا الزيادة انما وقعت في ثمرات الايمان وفي شعاعه نفس القول بوقوع الزيادة في الايمان مجازا المسئلة
الرابعة هذه الاية تدل دلالة ظاهرة على ان الكل بقضاء الله وقدره وذلك لان المسلمين كانوا قد انهزموا من المشركين يوم احد والعادة
جارية بانه اذا انهزم احد الخصمين عن الاخر فانه يحصل في قلب الغالب قوة وشدة واستيلاء وفي قلب المغلوب انكسار وضعف ثم انه
سبحانه قلب القصة هاهنا فاودع قلوب الغالبين وهم المشركون الخوف والرعب واودع قلوب المغلوبين القوة والحمية والغلبة وذلك
يدل على ان الداعي والصوارف من الله وانها مبنية حدثت في القلوب وقعت الافعال على وفقها ثم قال تعالى وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل
والمراد انهم كما ازدادوا ايمانا في قلوبهم اظهروا ما يطابقه فقالوا حسبنا الله قال ابن الانباري حسبنا الله اي كافينا ومثله قول امرئ القيس
وحسبك من عيي سقم وري اي يكفيك السقم والري واما الوكيل ففيه اقوال ٠ احدها انه الكفيل ٠ قال الشاعر ٠ ٠
ذكرت اباروى فبكيت حتى برد الامور الماضيات وكيل ٠ اراد كانني برد الامور كفيل ٠ الثاني قال الفراء الوكيل الكافي والذي يدل على
صحة هذا القول ان نعم سيبويه ان يكون الذي بعدها مرفوعا للذي قبلها بقول رازقنا الله ونعم الرازق وخالقنا الله ونعم الخالق وهذا
احسن من قول من يقول خالقنا الله ونعم الرازق فكذا هاهنا تقديره الله ونعم الكافي الثالث الوكيل فعيل بمعنى مفعول وهو
الموكول اليه والكافي والكفيل يجوز ان يكون وكيلا لان الكافي يكون الامر موكولا اليه وكذا الكفيل يكون الامر موكولا اليه ثم قال تعالى فانقلبوا
بنعمة من الله وفضل وذلك ان النبي صلى الله عليه وسلم خرج والمعنى خرجوا فانقلبوا والحذف للخروج لان الانقلاب يدل عليه كقوله ان اضرب بعصاك
البحر فانفلق اي فضرب فانفلق وقوله بنعمة من الله وفضل قال المحاققون والنعمة هاهنا العافية والفضل والنجاة وقيل النعمة
منافع الدنيا والفضل ثواب الاخرة وقوله لم يمسسهم سوء اي لم يصبهم قتل ولا جرح في قول الجميع واتبعوا رضوان الله اي طاعة رسوله
والله ذو فضل عظيم قد تفضل عليهم بالتوفيق لما فعلوا وفي ذلك الغاء الحسرة في قلوب المخلفين عنهم واظهار الخطاء رايهم حيث حرموا انفسهم
ما فاز به هؤلاء وروي انهم قالوا ليت يكون هذا غزو لنا فاعطاهم الله ثواب الغزو ورضي عنهم واعلم ان اهل المغازي اختلفوا فذهب الواقدي
الى تخصيص الاية الاولى بوقعة حمراء الاسد والثانية ببدر الصغرى ومنهم من جعل الاية بانية وقعة بدر الصغرى والاول اولى لان قوله تعالى
من بعد ما اصابهم القرح كالنص على قرب عهدهم بالقرح والمدح فيه اكثر من المدح على الخروج على العدو من لم يصبه القرح لسنه والقول
الاخر محتمل والقرح على هذا القول يجب ان يفسر بالهزيمة لكانه قيل ان الذين انهزموا منكم احسنوا الاعمال بالتوبة واتقوا الله في سائر امورهم ثم استجابوا
لله والرسول عازمين على الثواب موطنين انفسهم على لقاء العدو بحيث لما بلغهم كثرة جموعهم لم يفتروا ولم يفشلوا وتوكلوا على الله ورضوا به كافيا
ومعينا فلهم اجر عظيم لا يحبهم عنه ما كان منهم من الهزيمة اذ كانوا قد تابوا عنها والله اعلم قوله تعالى
انما ذلكم الشيطان يخوف اوليائه اعلم ان قوله الشيطان خبر ذلكم يعني انما ذلكم للتبط هو الشيطان يخوف اولياءه جملة مستانفة بيان
لشيطنته او الشيطان اسم صفة لاسم الاشارة ويخوف الخبر والمراد بالشيطان الركب وقيل نعيم بن مسعود وسمي شيطانا لعتوه ومرده في الكفر
كقوله شياطين الانس والجن وقيل هو الشيطان يخوف بالوسوسة ٠ اما قوله يخوف اوليائه ففيه سؤال وهو ان الذين سماهم الله بالشيطان
انما خوفوا المؤمنين فما معنى قوله الشيطان يخوف اوليائه والمفسرون ذكروا فيه ثلاثة اوجه الاول تقدير الكلام ذلكم الشيطان يخوفكم باوليائه
فحذف المفعول الثاني وحذف الجار ومثال حذف المفعول الثاني قوله تعالى فاذا احفتن عليه فالقيه في اليم اي فاذا احفت عليه فرعون ٥
ومثال حذف الجار قوله تعالى لينذر باسا شديدا معناه لينذركم باسا وقوله لينذر يوم التلاق اي لينذركم يوم التلاق وهذا قول
الفراء والزجاج وابي علي قالوا ويدل عليه قراءة ابي بن كعب يخوفكم باوليائه القول الثاني ان هذا على قول القائل خوفت زيدا عمرا وتقديره
الاية يخوفكم اولياءه فحذف المفعول الاول كما تقول اعطيت المال اي اعطيت القوم المال قال ابن الانباري وهذا اولى من ادعاء اضمار دليل
عليه وقوله لينذر باسا اي لينذركم باسا وقوله لينذر يوم التلاق اي لينذركم يوم التلاق والتخويف يتعدى لمفعولين من غير حرف جر تقول

خاف زيد القتال وخوفته القتال وهذا الوجه يدل عليه قراءة ابن مسعود يخوفكم اولياءه القول الثالث ان معنى الاية يخوف اولياءه
المنافقين ليقعدوا عن قتال المشركين والمعنى الشيطان يخوف اولياءه الذين يطيعونه ويؤثرون امره فاما اولياء الله فانهم لا يخافونه اذا خوفهم
ولا ينقادون لمراده منهم وهذا قول الحسن والسدي فالقول الاول فيه محذوفان والثاني فيه محذوف واحد والثالث لا حذف فيه واما
الاولياء فهم المشركون والكفار وقوله فلا تخافوهم فالكناية في القولين الاولين عائدة الى الاولياء وفي القول الثاني عائدة الى الناس في قوله
ان الناس قد جمعوا لكم فلا تخافوهم فتقعدوا عن القتال وتجبنوا وخافوني فجاهدوا مع رسولي وسارعوا الى ما يامركم به ان كنتم مؤمنين يعني ان
الايمان يقتضي ان تؤثروا خوف الله على خوف الناس **قوله تعالى** ولا يحزنك الذين يسارعون في الكفر
انهم لن يضروا الله شيئا فيه مسائل **المسئلة الاولى** قرا نافع يحزنك بضم الياء وكسر الزاي وكذلك في جميع ما في القران
الا قوله لا يحزنهم الفزع الاكبر في سورة الانبياء فانه فتح الياء وضم الزاي والباقون كلها بفتح الياء وضم الزاي قال الازهري اللغة الجيدة
حزنه يحزنه على ما قراته اكثر القراء وحجة نافع انهما لغتان يقال حزن يحزن كنصر ينصر واحزن يحزن كاكرم يكرم **المسئلة الثانية**
اختلفوا في سبب نزول الاية على وجوه الاول انها نزلت في كفار قريش والله تعالى جعل رسوله امنا من شرهم والمعنى لا يحزنك من يسارع في الكفر بان
يقصد جمع العساكر لمحاربتك فانهم بهذا الصنيع انما يضرون بانفسهم ولا يضرون الله ولا بد من حمل ذلك على انهم لن يضروا النبي واصحابه من المؤمنين
شيئا واذا حمل على ذلك فلا بد من حمله على ضرر مخصوص لان من المشهور انهم بعد ذلك الحقوا انواعا من الضرر بالنبي عليه السلام والاولى ان يكون ذلك
محمولا على ان مقصودهم من جمع العسكر ابطال هذا الدين وازالة هذه الشريعة وهذا المقصود لا يحصل لهم بل تضمحل امرهم وتزول شوكتهم ويعظم امرك
ويعلو شانك الثاني انها نزلت في المنافقين ومنازعتهم حتى انهم كانوا يخوفون المؤمنين بسبب وقعة احد ويؤيسونهم من النصرة والظفر او بسبب انهم
كانوا يقولون ان محمدا طالب ملك فتارة يكون الامر له وتارة عليه ولو كان رسولا من عند الله ما غلب وهذا كان ينفر المسلمين عن الاسلام فكان الرسول
يحزن بسببه قال بعضهم ان قوما من الكفار اسلموا ثم ارتدوا خوفا من قريش فوقع الغم في قلب الرسول صلى الله عليه وسلم بذلك السبب فانه عليه السلام
ظن انهم بسبب تلك الردة يلحقون به مضرة فبين الله ان ردتهم لا تؤثر في لحوق ضرر بك قال القاضي ويمكن ان تقوى هذه الوجوه بامور الاول ان المستمر على
الكفر لا يوصف بانه يسارع في الكفر وانما يوصف بذلك من يكفر بعد الايمان الثاني ان ارادته تعالى ان لا يحصل لهم حظا في الاخرة لا يليق الا بمن قد
امن فاستوجب ذلك ثم احبط الثالث ان الحزن انما يكون على فوات امر مقصود فلما قدر النبي صلى الله عليه وسلم الانتفاع بايمانهم ثم كفروا حزن صلى الله عليه وسلم
عند ذلك لفوت التكثير بهم فامنه الله من ذلك وعرفه ان وجود ايمانهم كعدمه في ان احواله لا تتغير **القول الرابع** ان المراد رؤساء اليهود كعب
ابن الاشرف واصحابه الذين كتموا صفة محمد صلى الله عليه وسلم لمتاع الدنيا قال القفال رحمه الله ولا يبعد حمل الاية على جميع اصناف الكفار بدليل قوله
تعالى يا ايها الرسول لا يحزنك الذين يسارعون في الكفر الى قوله ومن الذين هادوا فدلت هذه الاية على ان حزنه كان حاصلا من كل هؤلاء الكفار
المسئلة الثالثة في الاية سؤال وهو ان الحزن على كفر الكافر ومعصية العاصي طاعة فكيف نهى الله عن الطاعة والجواب
من وجهين الاول انه كان يفرط ويسرف في الحزن على كفر قومه حتى كان يؤدي ذلك الى لحوق الضرر به فنهاه الله تعالى عن الاسراف فيه الا ترى الى
قوله تعالى ولا تذهب نفسك عليهم حسرات الثاني ان المعنى لا يحزنونك لخوف ان يضروك ويعينوا عليك الا ترى الى قوله انهم لن يضروا الله شيئا
يعني انهم لا يضرون بمسارعتهم في الكفر غير انفسهم ولا يعود وبال ذلك على غيرهم البتة ثم قال انهم لن يضروا الله شيئا والمعنى انهم لن يضروا
النبي واصحابه وقال عطاء يريدوا لن يضروا اولياء الله قال تعالى يريد الله ان لا يجعل لهم حظا في الاخرة وفيه مسائل **المسئلة الاولى**
انه رد على المعتزلة وتنصيص على ان الخير والشر بارادة الله قال القاضي المراد به انه يريد الاخبار بذلك والحكم به واعلم ان هذا الجواب ضعيف
من وجهين الاول انه عدول عن الظاهر والثاني بتقدير ان يكون الامر كما قال لكن الاتيان بضد ما اخبر الله عنه وحكم به محال فيعود الاشكال
المسئلة الثانية قالت المعتزلة الارادة لا تتعلق بالعدم وقال اصحابنا ذلك جائز والاية دالة على قول اصحابنا لانه قال يريد ان لا يكون
لهم حظ في الاخرة فبين ان ارادته متعلقة بهذا العدم قالت المعتزلة المعنى انه تعالى ما اراد ذلك كما قال ولا يريد بكم العسر فقلنا هذا عدول عن
الظاهر **المسئلة الثالثة** الاية تدل على ان النكرة في موضع النفي تعم اذ لو لم يحصل العموم لم يحصل تهديد الكفار بهذه الاية ثم
قال ولهم عذاب اليم وهذا الكلام مبتدا والمعنى انه كما لا حظ لهم البتة من منافع الاخرة فلهم الحظ العظيم من مضار الاخرة **قوله**
تعالى ان الذين اشتروا الكفر بالايمان لن يضروا الله شيئا ولهم عذاب اليم اعلم انا لو حملنا الاية على المنافقين واليهود وحملنا هذه
الاية على المرتدين لا يبعد ايضا حمل الاية الاولى على المرتدين وحمل هذه الاية على اليهود ومعنى اشتراء الكفر بالايمان منهم انهم كانوا يعرفون النبي
صلى الله عليه وسلم ويؤمنون قبل مبعثه ويستنصرون به على اعدائه فلما بعث كفروا به وتركوا ما كانوا عليه فكانهم اعطوا الايمان واخذوا الكفر بدلا
عنه كما يفعل المشتري من اعطاء شيء واخذ غيره بدلا عنه ولا يبعد ايضا حمل هذه الاية على المنافقين وذلك لانهم متى كانوا مع المؤمنين اظهروا الايمان
فادخلوا الى شياطينهم كفروا وتركوا الايمان فكان ذلك كانهم اشتروا الكفر بالايمان واعلم انه تعالى قال في الاية الاولى ان الذين يسارعون في الكفر لن
يضروا الله شيئا وقال في هذه الاية ان الذين اشتروا الكفر بالايمان لن يضروا الله شيئا والفائدة في هذا التكرار امور احدها ان الذين اشتروا
الكفر بالايمان لا شك انهم كانوا كافرين اولا ثم امنوا ثم كفروا بعد ذلك وهذا يدل على شدة الاضطراب وضعف الراي وقلة الثبات ومثل هذا
الانسان لا خوف منه ولا هيبة ولا قدرة له البتة على الحاق الضرر بالغير وثانيها ان امر الدنيا اهم الامور واعظمها ومثل هذا مما لا يقدم الانسان

فيه على الفعل او على القول الا بعد امعان النظر وكثرة الفكر وهولاء يقدمون على الفعل والترك في مثل المهم العظيم باهون الاسباب
واضعف الموجبات وذلك يدل على قلة عقلهم وشدة حماقتهم ومثل هولاء لا يلتفت العاقل اليهم وثالثها ان اكثرهم
انما ينازعونك في الدين لا بناء على الشبهات بل بناء على الحسد والمنازعة في منصب الدنيا ومن كان عقله بهذا القدر وهو انه يبيع
بالقليل من الدنيا السعادة العظيمة في الاخرة كان في غاية الحماقة ومثله لا يقدر على الحاق الضرر بالغير لهذا هو الفائدة في اعادة هذه
الاية والله اعلم بمراده **قوله تعالى** ولا تحسبن الذين كفروا انما نملي لهم خير لانفسهم انما نملي لهم
ليزدادوا اثما ولهم عذاب مهين اعلم انه تعالى حكى عن الذين ذهبوا الى المدينة لتثبيط اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم انهم
انما ثبطوا لانه خوفهم بان يقتلوا كما قتل المسلمون يوم احد والله تعالى بين ان اقوال الشياطين لا يقبلها المومن ولا يلتفت اليها وانما الواجب على المومن
ان يعتمد على فضل الله ثم بين في هذه الاية ان بقاء هولاء المتخلفين ليس خيرا من قتل اوليك الذين قتلوا باحد لان هذا البقاء صار وسيلة الى الخزي
في الدنيا والعقاب الدايم في القيامة وقتل اوليك الذين قتلوا يوم احد صار وسيلة الى الثناء الجميل في الدنيا والثواب الجزيل في الاخرة
فترغيب اوليك المثبطين في مثل هذه الحياة وتصويبهم عن مثل ذلك القتل لا يقبله الا جاهل فهذا بيان وجه النظم وفي الاية مسايل
المسئلة الاولى قرا ابن كثير وابو عمرو ولا تحسبن الذين كفروا ولا تحسبن الذين يبخلون ولا تحسبن الذين يفرحون بما اوتوا ولا تحسبنهم
بمفازة في الاربعة بالتاء واختلاف القراء في فتح السين وضم الباء في قوله تحسبنهم وقرا نافع وابن عامر بالياء الا قوله ولا تحسبنهم فانه بالتاء وقرا
حمزة كلها بالتاء واختلاف القراء في فتح السين وكسرها قد قدمناه في سورة البقرة اما الذين قرءوا بالياء المنقطة من تحت فقوله تحسبن فعل وقوله
الذين كفروا فاعل وقوله حسبت ان زيدا منطلق وحسبت ان يقوم عمرو فقوله في الاية انما نملي لهم خير لانفسهم يسد مسد المفعولين ونظيره
قوله تعالى ام تحسب ان اكثرهم يسمعون واما قراءة حمزة بالتاء المنقطة من فوق فاحسن ما قيل فيه ما ذكره الزجاج وهو ان الذين كفروا نصب بانه
المفعول الاول وانما نملي لهم بدل عنه وخير لانفسهم هو المفعول الثاني والتقدير ولا تحسبن يا محمد ان املاي الذين كفروا خير لهم ومثله مما جعله
ان مع الفعل بدلا من المفعول فقوله تعالى واذ يعدكم الله احدى الطايفتين انها لكم فقوله انها لكم بدل من احدى الطايفتين **المسئلة
الثانية** ما في قوله انما يحتمل وجهين احدهما ان يكون بمعنى الذين فيكون التقدير لا تحسبن الذين كفروا ان الذي نمليه خير لانفسهم وحذف
الهاء من نملي لانه يجوز حذف الهاء من صلة الذي كقولك الذي رايت زيد والاخر ان يقال ما معما بعده في تقدير المصدر والتقدير ولا
تحسبن الذين كفروا ان املاي لهم خير **المسئلة الثالثة** قال صاحب الكشاف ما مصدرية واذا كان كذلك فكان حقها في
قياس علم الخط ان تكتب مفصولة ولكنها وقعت في مصحف عثمان متصلة واتباع خط المصاحف لذلك المصحف واجب واما في قوله انما نملي
لهم فها هنا يجب ان تكون متصلة لانها كافة بخلاف الاولى **المسئلة الرابعة** معنى نملي نطيل ونوخر والاملاء الامهال والتاخير
قال الواحدي رحمه الله واشتقاقه من الملوة وهي المدة من الزمان يقال ملوة من الدهر وملوة وملوة وملاوة وملاوة وملاوة بمعنى واحد
قال الاصمعي املى عليه الزمان اي طال واملى له اي طول له وامهله قال ابو عبيدة ومنه الملا للارض الواسعة الطويلة والملوان الليل
والنهار **المسئلة الخامسة** احتج اصحابنا بهذه الاية في مسئلة القضاء والقدر من وجوه الاول ان هذا الاملاء ليس بخير وهذا
يدل على انه سبحانه فاعل الخير والشر الثاني انه تعالى نص على ان المقصود من هذا الاملاء هو ان يزدادوا الاثم والغي والعدوان وذلك يدل
على ان الكفر والمعاصي بارادة الله ثم انه تعالى اكد ذلك بقوله ولهم عذاب مهين اي انما نملي لهم ليزدادوا اثما وليكون لهم عذاب مهين الثالث
انه تعالى اخبر عنهم انه لا خير لهم في هذا الاملاء وانهم لا يحصلون الا على ازدياد الغي والطغيان والاثم بخلاف تغيير خير الله تعالى مع ذلك الخير
جمع بين النقيضين وهو محال واذا لم يكونوا قادرين مع ذلك الاملاء على الخير والطاعة مع انهم مكلفون بذلك لزم بطلان مذهب القوم قالت
المعتزلة اما الوجه الاول فليس المراد من الاية ان هذا الاملاء ليس بخير انما المراد ان هذا الاملاء ليس خيرا لهم من ان يموتوا كما مات الشهداء
يوم احد لان كل هذه الايات في شان احد وفي تثبيط المنافقين المومنين عن الجهاد على ما تقدم شرحه في الايات المتقدمة فبين تعالى ان بقاء
الكافرين في الدنيا واملاه لهم ليس بخير لهم من ان يموتوا كموت الشهداء ولا يلزم من نفي كون هذا الاملاء اكثر خيرية من ذلك القتل ان لا يكون هذا
الاملاء في نفسه خيرا واما الوجه الثاني فقد قالوا ليس المراد من الاية ان الغرض من الاملاء اقدامهم على الكفر والفسق بدليل قوله تعالى وما خلقت الجن
والانس الا ليعبدون وقوله وما ارسلنا من رسول الا ليطاع باذن الله بل الاية تحتمل وجوها من التاويل احدها ان تحمل هذه اللام على لام
العاقبة كقوله فالتقطه ال فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وقوله ولقد ذرانا لجهنم وقوله وجعلوا لله اندادا ليضلوا بهم وهم ما فعلوا ذلك الا
لطلب الاضلال بل لطلب الاهتداء ويقال ما كانت موعظتي لك الا لزيادة في تماديك في الفسق اذا كانت عاقبة الموعظة ذلك وثانيها ان يكون
الكلام على التقديم والتاخير والتقدير ولا تحسبن الذين كفروا انما نملي لهم ليزدادوا اثما انما نملي لهم خير لانفسهم وثالثها انه تعالى لما
امهلهم مع علمه بانهم لا يزدادون عند هذه الامهال الا تماديا في الغي والطغيان اشبه هذا حال من فعل هذا الاملاء لهذا الغرض والمشابهة
احد اسباب حسن المجازة ورابعها وهو السوال الذي ذكرته للقوم وهو ان اللام في قوله ليزدادوا اثما غير محمول على الغرض باجماع الامة اما
على قول اهل السنة فلانهم يحيلون تعليل افعال الله بالاغراض واما على قولنا فلانا لا نقول بان فعل الله معلل بغرض التعذيب والايلام بل عندنا انه
تعالى لم يفعل فعلا الا لغرض الاحسان واذا كان كذلك فقد حصل الاجماع على ان هذا اللام غير محمولة على التعليل والغرض وعند هذا يسقط ما ذكرتم

من الاستدلال ثم بعد هذا نقول القائل ما المراد من هذا اللام غير ملتفت اليه لان المستدل انما بنى استدلاله على ان هذا اللام للتعليل فاذا بطل ذلك سقط استدلاله واما الوجه الثالث وهو الاخبار والعلم فهو معارض بان هذا لو صح العدم من الفعل بمنع الله منه ويلزم ان يكون الله موجبا لا مختارا وهو بالاجماع باطل والجواب عن الاول ان قوله ولا تحسبن الذين كفروا انما نملي لهم خير معناه نفي الخيرية في الامر وليس معناه انه ليس خير من شيء آخر لان بناء المبالغة لا يجوز ذكر الا عند ذكر الراجح والمرجوح فلما لم يذكر الله هاهنا الا احد الامرين عرفنا انه لنفي الخيرية لا لنفي كونه خيرا من شيء آخر واما السؤال الثاني وهو تمسكهم بقوله وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وبقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا ليطاع فجوابه ان الآية التي تمسكتم بها خاص والآية التي ذكرتموها عام والخاص مقدم على العام واما السؤال الثالث وهو حمل اللام على لام العاقبة فهو عدول عن الظاهر وايضا فالبرهان العقلي يبطله لانه تعالى لما علم الكفر لا بد وان يصير واموصوفين بازدياد الغي والطغيان كان ذلك واجب الحصول لان حصول معلوم الله واجب وعدم حصوله محال وارادة المحال محال فيمتنع ان يريد منهم الايمان ويجب ان يريد منهم ازدياد الغي والطغيان وحينئذ يثبت ان المقصود هو التعليل وانه لا يجوز المصير الى لام العاقبة. واما السؤال الرابع وهو التقديم والتاخير فالجواب عنه من ثلاثة اوجه احدها ان التقديم والتاخير ترك للظاهر. وثانيها قال الواحدي رحمه الله هذا انما يحسن لو جازت قراءة انما نملي لهم خير لانفسهم بكسر انما وقراءة انما نملي لهم ليزدادوا انما بالفتح ولم توجد هذه القراءة البتة. وثالثها انا بينا بالبرهان القاطع العقلي انه يجب ان يكون المراد من هذا الاملاء حصول الطغيان لا حصول الايمان فالقول بالتقديم والتاخير ترك للظاهر والزام لما هو على خلاف البرهان القاطع. واما السؤال الخامس وهو قوله هذا اللام لا يمكن حملها على التعليل لجوابه ان عندنا يمتنع تعليل افعال الله لغرض يعود من العباد فاما ان يفعل تعالى فعلا ليحصل منه شيء آخر فهذا غير ممتنع والدليل قوله انما نملي لهم ليزدادوا انما نصيص على انه ليس المقصود من هذا الاملاء ايصال الخير والاحسان اليهم والقوم يقولون بذلك فتصير الآية حجة عليهم من هذا الوجه. واما السؤال السادس وهو المعارضة بفعل الله تعالى فالجواب ان ثانير قدرة الله في ايجاد الحدثات متقدم على تعلق علمه بعدمه فلم يمكن ان يكون العلم مانعا عن القدرة اما في حق العبد فتاثير قدرته في ايجاد الفعل متاخر عن تعلق علم الله بعدمه فيصح ان يكون هذا العلم مانعا للعبد عن الفعل فهذا تمام المناظرة في هذه الآية

المسئلة السادسة اتفق اصحابنا على انه ليس لله تعالى بالحق الكافر شيء من النعم الدنيوية وهل له في حقه شيء من النعم الدنيوية منكرا بهذه الآية وقالوا الآية دالة على ان لطالة العمر وايصاله الى مراده انه في الدنيا ليس شيء منها نعمة لانه تعالى بين على ان شيئا من ذلك ليس بخير والفعل العاقل لا يقرن وذلك لان من اطعم انسانا جيعا مسموما فانه لا يعد ذلك الى طعام انعاما فاذا كان المقصود من اعطاء نعم الدنيا عقاب الآخرة لم يكن شيء منها نعمة حقيقة واما الآيات الواردة في تكثير النعم بالحق الكافر التي يحمولة على ما يكون نعما في الظاهر ولكنها نقم وافات في الحقيقة والله اعلم

قوله تعالى ما كان الله ليذر المؤمنين على ما انتم عليه حتى يميز الخبيث من الطيب واعلم ان هذه الآية من بقية الكلام في قصة احد فاخبر تعالى ان الاحوال التي وقعت في تلك الحادثة من القتل والهزيمة ثم دعاء النبي صلى الله عليه وسلم اياهم مع كان بهم من الجراحات الى الخروج لطلب العدو وتجرعهم اياه مرة اخرى الى بدر الصغرى لموعد ابي سفيان فاخبر تعالى ان كل هذه الاحوال صار دليلا على امتياز المؤمن من المنافق لان المنافقين خافوا ورجعوا وثبطوا كثيرا من الناس عن الخروج في القتال منكم تثبطوا وزهدوا والمؤمنين في العود الى الجهاد فاخبر سبحانه انه لا يجوز في حكمته ان يدعهم على ما انتم عليه من اختلاط المنافقين بكم واظهارهم المنكر ومن اهل الايمان بل كان يجب في حكمته القاء هذه الحوادث والوقائع حتى تحصل هذا الامتياز لهذا وجه النظم وفي الآية مسائل

المسئلة الاولى قرا حمزة والكسائي حتى يميز الخبيث بالتشديد وكذلك في الانفال والباقون يميز بالتخفيف وفتح الياء الاولى وكسر الميم وسكون الياء الاخيرة قال الواحدي رحمه الله وهما لغتان يقال ماز الشيء يميزه ميزا وميزه تمييزا ومنه الحديث من مازا وذى عن طريق فله صدقة وحجة من قرا بالتخفيف ان الميز بعيد فايدة التمييز وهو اخف في اللفظ فكان اولى وحكى ابو زيد عن ابي عمرو انه كان يقول التشديد للكثرة فلما واحد من واحد فيميز بالتخفيف والله تعالى قال حتى يميز الخبيث من الطيب فذكر شيئين وهذا كما قال بعضهم في الفرق والتفريق وايضا قال تعالى وامتازوا اليوم وهو مطاوع الميز وحجة من قرا بالتشديد ان التشديد للتكثير والمبالغة وفي المومنين والمنافقين كثرة فلفظ التمييز هاهنا اولى ولفظ الطيب والخبيث وان كان مفردا الا انه للجنس فالمراد بهما جميع المومنين والمنافقين الا ان منهما

المسئلة الثانية قد ذكرنا ان معنى الآية وما كان الله ليذركم يا معشر المومنين على ما انتم عليه من اختلاط المومن بالمنافق واشباهه حتى يميز الخبيث من الطيب اي المنافق من المومن واختلفوا اباي شيء يميز بينهم وذكروا وجوها احدها بالقاء المحن والمصايب والقتل والهزيمة لمن كان مومنا ثابتا على ايمانه وعلى بصيرته في الرسول ومن كان منافقا ظهر نفاقه. وثانيها ان الله وعد نصره المومنين واذلال الكافرين فلما قوي الاسلام عظمت دولته وذل الكفر واهله فعند ذلك حصل هذا الامتياز. وثالثها القرائن الدالة على ذلك مثل ان المسلمين كانوا يفرحون بصحة الاسلام وقوته والمنافقون كانوا يغتمون بسبب ذلك

المسئلة الثالثة هاهنا سؤال وهو ان هذا التمييز ان ظهر وانكشف فقد ظهر كفر المنافقين وظهور الكفر منهم ينفي كونهم منافقين وان لم يظهر لم يحصل موعد الله وجوابه انه ظهر عند بعض المومنين بعد الامتياز القطعي ثم قال تعالى وما كان الله ليطلعكم على الغيب معناه انه سبحانه حكم بانه يظهر هذا التمييز ثم بين بهذه الآية انه لا يجوز ان يحصل ذلك التمييز بان يطلعكم الله على غيبه بل لا سبيل لكم الى معرفة ذلك الامتياز الا بالامتحانات مثل ذكرنا من وقوع المحن والآفات

فيقول ان فلانا منافق وفلانا مؤمن وفلانا من اهل الجنة وفلانا من اهل النار فان سنة الله جارية بانه لا يطلع عوام الناس على غيبه بل لا
سبيل لكم الى ذلك الامتياز الا بالامتحانات مثل ذكرنا من وقوع المحن والآفات حتى يتميز عندها الموافق من المنافق فاما معرفة ذلك على سبيل
الاطلاع من الغيب فهي من خواص الانبياء فلهذا قال ولكن الله يجتبي من رسله من يشاء فيمتحن خلقه بالشرائع على ايديهم حتى يتميز الفريقان بالامتحان
ويحتمل ايضا ان يكون المعنى وما كان الله ليجعلكم كلكم عالمين بالغيب من حيث يعلم الرسول حتى يصيروا مستغنين عن الرسول بل الله يخص من يشاء
من عباده بالرسالة ثم يكلف الباقين طاعة هؤلاء الرسل ثم قال فآمنوا بالله ورسوله والمقصود ان المنافقين طعنوا في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم بوقوع
الحوادث المكروهة في قصة احد فبين الله تعالى انه كان فيها مصالح منها تمييز الخبيث من الطيب فلما اجاب عن هذه الشبهة التي ذكرتموها قال آمنوا
بالله ورسوله يعني لما دلت الدلائل على نبوته وهذه الشبهة التي ذكرتموها في الطعن في نبوته فقد اجبنا عنها فلم يبق الا ان تؤمنوا بالله ورسوله وانما
قال ورسله ولم يقل ورسوله لدقيقة وهي ان الطريق الذي به يتوسل الى الاقرار بنبوة احد من الانبياء ليس الا المعجز وهو حاصل في حق محمد صلى الله
عليه وسلم فوجب الاقرار بنبوته فلهذه الدقيقة قال ورسله والمقصود التنبيه على ان طريق اثبات نبوة جميع الانبياء واحد لمن اقر بنبوة واحد لزمه
الاقرار بنبوة الكل ولما امرهم بذلك قرن به الوعد بالثواب فقال وان تؤمنوا وتتقوا فلكم اجر عظيم **قوله تعالى**
ولا يحسبن الذين يبخلون بما آتاهم الله من فضله هو خيرا لهم بل هو شر لهم اعلم انه تعالى لما بالغ في التحريض على بذل النفس في الجهاد في الآيات
المتقدمة شرع هاهنا في التحريض على بذل المال في الجهاد وبين الوعيد الشديد لمن يبخل ببذل المال في سبيل الله وفي الآية مسائل **المسألة**
الاولى قرأ حمزة ولا تحسبن بالتاء والباقون بالياء اما قراءة حمزة بالتاء المنقطة من فوق فقال الزجاج معناه ولا تحسبن بخل الذين يبخلون خيرا لهم
فحذف المضاف لدلالة يبخلون عليه واما من قرأ بالياء المنقطة من تحت ففيه وجهان الاول ان يكون فاعل يحسبن ضمير رسول الله او ضمير احد والتقدير
ولا تحسبن رسول الله بخل الذين يبخلون خيرا لهم الثاني ان يكون فاعل يحسبن هو الذي يبخلون وعلى هذا التقدير يكون المفعول محذوفا وتقديره ولا
يحسبن الذين يبخلون بخلهم هو خيرا لهم وانما جاز حذفه لدلالة يبخلون عليه كقوله من كذب كان شرا له اي الكذب ومثله اذا نهى السفيه جرى اليه اي
الى السفه وانشد الفراء هم الملوك وابناء الملوك هم والآخرون به والساسة الاول فقوله به يريد بالملك ولكنه اكتفى منه بذكر
الملوك **المسألة الثانية** هو في قوله هو خيرا لهم تسميه البصريون فصلا والكوفيون عمادا وذلك انه لما ذكر يبخلون منزلة ما اذا ذكر
البخل فكانه قيل ولا يحسبن الذين يبخلون البخل فكانه قيل ولا يحسبن الذين يبخلون البخل خيرا لهم وتحقيق القول فيه ان للمبتدأ حقيقة وللخبر حقيقة وكون
حقيقة المبتدأ موصوفا بحقيقة الخبر امر زائد على حقيقة المبتدأ وحقيقة الخبر فاذا كانت هذه الموصوفية امرا زائدا على الذاتين فلا بد من صيغة
ثالثة دالة على هذه الموصوفية وهي كلمة هو **المسألة الثالثة** اعلم ان الآية دالة على ذم البخل بشيء من الخيرات والمنافع وذلك الخير يحتمل
ان يكون مالا وان يكون علما فالقول الاول ان هذا الوعيد ورد على البخل بالمال والمعنى لا يتوهمن هؤلاء البخلاء ان بخلهم هو خير لهم بل هو شر لهم وذلك
لانه يبقى عقاب بخلهم عليهم والمراد من قوله سيطوقون ما بخلوا به يوم القيامة مع انه لا يبقى تلك الاموال عليهم وهذا المراد بقوله ولله ميراث السموات
والارض والقول الثاني ان المراد من هذا البخل البخل بالعلم وذلك لان اليهود كانوا يكتمون نعت محمد صلى الله عليه وسلم وصفته فكان ذلك الكتمان
بخلا يقال فلان يبخل بعلمه ولا شك ان العلم فضل من الله تعالى قال الله تعالى وعلمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما ثم انه تعالى علم اليهود والنصارى
ما في التوراة والانجيل فاذا كتموا ما في هذين الكتابين من البشارة بمبعث محمد صلى الله عليه وسلم كان ذلك بخلا واعلم ان القول الاول اولى ويدل
عليه وجهان الاول انه تعالى قال سيطوقون ما بخلوا به ولو فسرنا الآية بالعلم احتجنا الى تحمل المجاز في تفسير هذه الآية ولو فسرناها بالمال لم نحتج الى
المجاز فكان هذا اولى الثاني انا لو حملنا هذه الآية على المال كان ذلك ترغيبا في بذل المال في الجهاد فحينئذ يحصل لهذه الآية مع ما قبلها
نظم حسن ولو حملناها على ان اليهود كتموا ما عرفوه في التوراة انقطع النظم الا على سبيل التكلف فكان الاول اولى **المسألة الرابعة**
اكثر العلماء على ان البخل عبارة عن منع الواجب وان منع التطوع لا يكون بخلا واحتجوا عليه بوجوه احدها ان الآية دالة على الوعيد الشديد في
البخل والوعيد لا يليق الا بالواجب وثانيها انه تعالى ذم البخل وعابه ومنع التطوع لا يجوز ان يذم فاعله وان يعاب به وثالثها وهو انه تعالى
لا ينفك عن ترك التفضل لانه لا نهاية لمقدوراته في التفضل وكل ما يدخل في الوجود فهو متناهي فيكون لا محالة تاركا للتفضل فلو كان ترك التفضل
بخلا لزم ان يكون الله موصوفا بالبخل لا محالة تعالى الله عنه علوا كبيرا ورابعها قال عليه السلام واي داء ادوى من البخل ومعلوم ان تارك التطوع
لا يليق بهذا الوصف وخامسها انه لو كان تارك التفضل بخيلا لوجب ان يكون فيمن يملك المال العظيم ان لا يتخلص من البخل الا باخراج الكل وسادسها
انه تعالى قال ومما رزقناهم ينفقون وكلمة من للتبعيض فكان المراد من هذه الآية الذين ينفقون بعض ما رزقهم الله ثم انه تعالى قال في صفتهم اولئك
على هدى من ربهم واولئك هم المفلحون فوصفهم بالهدى والفلاح ولو كان تارك التطوع بخيلا مذموما لما صح ذلك فثبت بهذه الآية ان البخل عبارة
عن ترك الواجب الا ان الانفاق الواجب اقسام كثيرة منها انفاقه على نفسه وعلى اقاربه الذين يلزمه مؤنتهم ومنها ما يتصل بانواع الزكوات ومنها
ما اذا احتاج المسلمون الى دفع عدو يقصد قتلهم ومالهم فهاهنا يجب عليهم انفاق الاموال على من يدفعهم عنه لان ذلك يجري مجرى دفع الضرر عن النفس
ومنها اذا صار احد من المسلمين مضطرا فانه يجب عليه ان يدفع اليه مقدار ما يستبقي به رمقه فكل هذه الانفاقات من الواجبات وتركه يكون
من باب البخل والله اعلم ثم قال تعالى سيطوقون ما بخلوا به يوم القيامة وفيه مسائل **المسألة الاولى** في تفسير هذا الوعيد وجوه
وجوه الاول ان نحمل هذا على ظاهره وهو انه تعالى يطوقهم ليكون سببا لعذابهم قيل انه تعالى يصير تلك الاموال في اعناقهم حيات تكون لهم كالاطواق

تلتوي بها عنا لهم ويجوز ايضا ان يلتوي تلك الحيات في سائر ابدانهم فاما ما يصبر من ذلك في اعناقهم فعلى جهة انهم كانوا التزموا اداء الزكاة ثم امتنعوا عنها واما ما يلتوي منها في سائر ابدانهم فعلى جهة انهم كانوا يعينون تلك الاموال التي التزموها فعوضوا بان جعلت حيات الثعابين كانها التزموها وصموها الى انفسهم ويمكن ان يكون الطوق طوقا من نار ويجعل بها عنا فهم ويظهر قوله تعالى يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم وعن ابن عباس تلك الزكاة الممنوعة في عنقه كهيئة الطوق شجاعا ذات بلبتين يلتزم بهما خديه ويقول انا الزكاة التي بخلت في الدنيا **القول الثاني** في تفسير قوله سيطوقون قال المجاهد سيكلفون ان ما نوا بما بخلوا به يوم القيامة ونظير ما روي عن ابن عباس انه كان يقرأ وعلى الذين يطيقونه فدية قال المفسرون يكلفونه ولا يطيقونه فكذا قوله سيطوقون به اي سيلزمون به ما بخلوا به يوم القيامة اي يؤمرون باداء ما منعوا جبن لا يمكنهم الاتيان به فيكون ذلك توبيخا على معنى هلا فعلتم ذلك حين كان ممكنا والقول الثالث ان قوله سيطوقون به اي سيلزمونه في الاخرة وهذا على طريق التمثيل لا على ان ثم لطوقا يقال منه تقلدت كذا والطوق سوار فيه قلائد والعرب يعبرون عن تاكيد الزام الشيء بتطويقه في العنق ومنه يقال قلدتك هذا الامر وجعلت هذا العهد في عنقك قال تعالى وكل انسان الزمناه طائره في عنقه **القول الرابع** اذا فسرنا هذا البخل بالبخل بالعلم كان معنى سيطوقون ان الله تعالى يجعل في اعناقهم طوقا من النار فان قيل فعلى هذا التقدير كان يجب ان يقال سيطوقون ما بخلوا به من العلم قلنا لان العلم من سئل عن علم فكتمه ألجم يوم القيامة بلجام من النار ويؤكد هذا المعنى الخبر الصحيح وهذا اللفظ لا يفرق بين ان يطوقوا بما فرطوا فيه والتفاوت بين اللفظين بين فان قيل على

رويناه في قصة ابي بكر وثالثها ان القول بالتشبيه غالب على اليهود ومن قال بالتشبيه لا يمكنه اثبات كونه تعالى قادرا على كل المقدورات
وان عجز عن اثبات هذا الاصل عجز عن بيان انه غني وليس بفقير والوجه الرابع ان موسى عليه السلام لما طلب منهم ان يوافقوه في مجاهدة
الاعداء قالوا اذهب انت وربك فقاتلا انا هاهنا قاعدون موسى عليه السلام لما طلب منهم الجهاد بالنفس قالوا لما كان الاله قادرا فاي حاجة
الى جهادنا وكذا هاهنا ان محمدا عليه السلام لما طلب منهم الجهاد ببذل المال قالوا لما كان الاله غنيا فاي حاجة الى اموالنا فكان اسناد
هذه الشبهة الى اليهود لا بقاء من هذا الوجه وان كان لا يمتنع ان يكون غيرهم من الجهال قد قال ذلك والاظهر انهم قالوه على سبيل الطعن
في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم يعني لو صدق محمد في ان الاله يطلب المال من عبيده لكان فقيرا ولما كان ذلك محالا ثبت انه كاذب في هذا الاخبار
او ذكروه على سبيل الاستهزاء والسخرية فاما ان يقول العاقل مثل هذا الكلام من اعتقاد فهو بعيد **المسئلة الثانية**
هذه الاية تدل على انه تعالى سميع للاقوال ونظيره قوله تعالى قد سمع الله قول التي تجادلك **المسئلة الثالثة** ظاهر الاية يدل
على ان قائل هذا القول كانوا جماعة لانه تعالى قال قول الذين قالوا ظاهر هذا يفيد الجمع واما ما روي ان قائل هذا القول هو فنحاص
اليهودي فهذا لا يدل على ان غيره لم يقل ذلك فلما شهد الكتاب ان القائلين كانوا جماعة وجب القطع بذلك ثم قال تعالى سنكتب ما
قالوا وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قرا حمزة سيكتب بالياء وضمها على ما لم يسم فاعله وقتلهم الانبياء برفع اللام على معنى سيكتب
قتلهم والباقون بالنون وفتح اللام اضافة اليه تعالى قال صاحب الكشاف وقرا الحسن والاعرج سيكتب بالياء وتسمية الفاعل **المسئلة
الثانية** هذا وعيد على ذلك القول وهو يحتمل وجوها اخر يقال ان يكون المراد من كتبته عليهم اثبات ذلك عليهم وان لا يلغى ولا يطرح وذلك
لان الناس اذا ارادوا اثبات الشيء على وجه لا يزول ولا ينسى ولا يتغير كتبوه والله تعالى جعل الكتبة مجازا عن اثبات حكم ذلك عليهم الثاني
سنكتب ما قالوا في الكتب التي فيها اعمالهم ليقروا ذلك في جرائد اعمالهم يوم القيامة والثالث وعندي فيه احتمال اخر وهو ان المراد سنكتب
عنهم هذا الجهل في القرآن حتى يعلم الخلق الى يوم القيامة شدة تعنت هؤلاء وجهلهم وجدهم في الطعن في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم
بكل ما قدروا عليه ثم قال تعالى وقتلهم الانبياء بغير حق اي ونكتب قتلهم الانبياء بغير حق وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى**
الفائدة في ضم انهم قتلوا الانبياء الى انهم وصفوا الله تعالى بالفقر هي بيان ان جهل هؤلاء ليس مخصوصا بهذا القول بل هم منذ كانوا مصرين
على الجهالات والحماقات **المسئلة الثانية** في اضافة قتل الانبياء الى هؤلاء وجهان احدهما سنكتب ما قال هؤلاء ونكتب
ما فعله اسلافكم فيجازي الفريقين بما هو اهله كقوله تعالى واذ قتلتم نفسا اي قتلها اسلافكم واذ نجيناكم من آل فرعون واذ فرقنا بكم البحر والفاعل
لهذه الاشياء هو اسلافهم والمعنى انه سيحفظ على الفريقين معا اقوالهم وافعالهم والوجه الثاني سنكتب على هؤلاء ما قالوا بانفسهم ونكتب عليهم
رضاهم بقتل آبائهم الانبياء صلوات الله عليهم وعن الشعبي ان رجلا ذكر عنده عثمان رضي الله عنه وحسن قتله فقال الحسن ضرب شريكا في دمه
وقرا الشعبي قل قد جاءكم رسل من قبلي بالبينات وبالذي قلتم فلم قتلتموهم وكان بينهما قريب من سبعمائة سنة ثم قال تعالى ونقول
ذوقوا عذاب الحريق وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قرا حمزة سيكتب على لفظ ما لم يسم فاعله وقتلهم الانبياء برفع اللام
ويقول ذوقوا بالياء المنقطة من تحت والباقون سنكتب ونقول بالنون **المسئلة الثانية** المراد انه تعالى ينتقم من هذا
القائل بان يقول له ذق عذاب الحريق كما اذقت المسلمين الغصص والحريق هو المحرق كالاليم يعني المولم **المسئلة الثالثة**
يحتمل ان يقال له هذا القول عند الموت او عند الحشر او عند قراءة الكتاب ويحتمل ان يكون هذا كناية عن حصول الوعيد وان لم يكن
هناك قول **المسئلة الرابعة** لقائل ان يقول انهم اوردوا سؤالا وهو ان من يطلب المال من غيره كان فقيرا محتاجا فلو طلب
الله المال من عبيده لكان فقيرا وذلك محال فوجب ان يقال انه لم يطلب المال من عبيده وذلك يقدح في كون محمد عليه السلام صادقا في ادعاء
النبوة فهذا هو شبهة القوم فاين الجواب عنها وكيف يحسن ذكر الوعيد على ذكرها قبل ذكر الجواب عنها فنقول اذا فرعنا على قول اصحابنا من اهل
السنة والجماعة قلنا يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد ولا يبعد ان يامر الله تعالى عبيده ببذل الاموال مع كونه تعالى اغنى الاغنياء وان فرعنا
على قول المعتزلة في انه تعالى لم يراع المصالح لم يبعد ان يكون في هذا التكليف انواعا من المصالح العائدة الى العبادة منها ان انفاق المال يوجب
زوال حب المال عن القلب وذلك من اعظم المنافع فانه اذا مات فلو بقي في قلبه حب المال مع انه ترك المال لكان ذلك سببا لتالم روحه بتلك
المفارقة ومنها انه يتوسل بذلك الانفاق الى الثواب المخلد المؤبد ومنها ان بسبب الانفاق يصير القلب فارغا عن حب ما سوى الله وبقدر ما
يزول عن القلب حب غير الله فانه يقوى فيه حب الله وذلك راس السعادات وكل هذه الوجوه قد ذكرها الله في القرآن وبينها مرارا واطوارا كما
قال والباقيات الصالحات خير عند ربك ثوابا وقال وللاخرة خير وابقى وقال ورضوان من الله اكبر وقال فبذلك فليفرحوا خير مما يجمعون فلما
تقدم ذكر هذه البينات محض التعنت فلهذا اقتصر الله تعالى عند ذكرها على مجرد الوعيد ثم قال تعالى ذلك بما قدمت ايديكم وان الله ليس
بظلام للعبيد وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** انه لما ذكر الوعيد الشديد ذكر سببه فقال ذلك بما قدمت ايديكم اي
هذا العذاب المخوف جزاء فعلكم حيث وصفتم الله بالفقر واقدمتم على قتل الانبياء فيكون هذا العقاب عدلا لا جورا **المسئلة الثانية**
قال الجبائي الاية تدل على ان فعل العقاب بهم كان يكون ظلما بتقدير ان لا يقع منهم تلك الذنوب وفيه بطلان قول المجبرة ان الله يعذب الاطفال
بغير جرم ويجوز ان يعذب البالغين بغير ذنب ويدل على كون العبد فاعلا والا لكان الظلم حاصلا والجواب ان ما ذكرتم معارض بمسئلة الداعي

ومسئلة العلم على مبالغة جناه مرادا **المسئلة الثالثة** لقائل ان يقول وما رمك بظلام للعبيد ينبغي نفي كونه ظالما ونفي الصفة يوهم بناء الامر فهذا يقتضي ثبوت اصل الظلم اجاب القاضي عنه بان العذاب الذي يوعد بان يفعله بهم لو كان ظلما لكان عظيما فنفاه على حد عظمه لو كان ثابتا وهذا يؤكد ما ذكرنا ان ايصال العقاب اليهم كان يكون ظلما لو لم يكونوا مستحقين **المسئلة الرابعة** اعلم ان ذكر الايدي على سبيل المجاز لان الفاعل هو الانسان لا اليد الا ان اليد لما كانت اله الفعل حسن اسناد الفعل اليها على سبيل المجاز نظيره هذه الاية وذكر اليد بلفظ الجمع نحو قوله تعالى بما قدمت ايديكم وفي اية اخرى ذكر بلفظ التثنية فقال ذلك بما قدمت يداك والكل حسن متعارف في اللغة **قوله تعالى** الذين قالوا ان الله عهد الينا ان لا نؤمن لرسول حتى يأتينا بقربان تاكله النار اعلم ان هذا هو الشبهة الثانية للكفار في الطعن في نبوته صلى الله عليه وسلم وتقريرها انهم قالوا ان الله عهد الينا ان لا نؤمن لرسول حتى يأتينا بقربان تاكله النار وانت يا محمد ما فعلت ذلك فوجب ان لا تكون من الانبياء لهذا بيان وجه النظم وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** قال ابن عباس نزلت هذه الاية في كعب بن الاشرف وكعب بن الاسد ومالك بن الصيف ووهب بن يهودا وزيد بن التابوه وفنحاص بن عازورا وغيرهم اتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا يا محمد تزعم انك رسول الله وانه تعالى انزل عليك كتابا وقد عهد الينا في التوراة ان لا نؤمن لرسول حتى يأتينا بقربان تاكله النار ويكون لها دوي خفيف ينزل من السماء فان جئتنا بهذا صدقناك فنزلت هذه الاية قال عطاء كانت بنو اسرائيل يقربون لله فيأخذون الذوب والطيب اللحم فيضعونها في وسط بيت والسقف مكشوف فيقوم النبي بباب البيت ويناجي ربه وبنو اسرائيل خارجون وافقون حول البيت فتنزل نار بيضاء لها دوي خفيف ولا دخان لها فتاكل ذلك القربان واعلم ان للعلماء في ما ادعاه اليهود قولان الاول وهو قول السدي ان هذا الشرط جاء في التوراة ولكنه مع شرط وذلك انه تعالى قال في التوراة من جاءكم يزعم انه رسول الله فلا تصدقوه حتى يأتيكم بقربان تاكله النار قال وكانت هذه العادة باقية الى مبعث المسيح عليه السلام فلما بعث الله المسيح ارتفعت وزالت والقول الثاني ان دعوا هذا الشرط كذب على التوراة ويدل عليه وجوه * احدها انه لو كان ذلك حقا لكانت معجزات كل الانبياء هذا القربان ومعلوم ان ما كان الامر كذلك فان معجزات موسى عليه السلام عند قوم كانت اشياء سوى هذا القربان وثانيها ان نزول هذه النار واكلها للقربان معجزة فكانت هي وسائر المعجزات القاهرة على محمد عليه السلام سواء وقد تقدم من المعجزات الكثيرة لمحمد صلى الله عليه وسلم وهذا جواب شاف عن هذه الشبهة **المسئلة الثانية** اما قال قد جاءكم رسل من قبلي ولم يقل جاءكم رسل لان اهل الموت مذكر اذا تقدمه **المسئلة الثالثة** المراد بقوله وبالذي قلتم هو ما طلبوه منه وهو القربان الذي تاكله النار واعلم انه تعالى لو قال قد جاءكم رسل من قبلي بالذي قلتم بل قال قد جاءكم رسل من قبلي بالبينات وبالذي قلتم والفائدة ان القوم قالوا الله تعالى وقف تصديقنا بالنبوة على ظهور القربان الذي تاكله النار فلو ان النبي عليه السلام قال لهم ان الانبياء المتقدمين انما اسندوا القربان لم يلزم من صدقه وجوب الاعتراف بنبوتهم لاحتمال ان الاتيان بهذا القربان شرط للنبوة لا موجب لها والشرط هو الذي يلزم عند عدمه عدم المشروط لكن لا يلزم عند وجوده وجود المشروط فثبت انه لو اكتفى بهذا القدر لما كان الالزام وارد اما لما قال قد جاءكم رسل من قبلي بالبينات وبالذي قلتم كان الالزام وارد الانهم لما اتوا بالبينات فقد اتوا بما هو موجب للصدق ولما اتوا بهذا القربان فقد اتوا بالشرط وعند الاتيان بهما كان الاقرار بالنبوة واجبا فثبت انه لا فائدة لقوله جاءكم بالبينات لم يكن الالزام وارد على القوم والله اعلم **قوله تعالى** فان كذبوك فقد كذب رسل من قبلك جاؤا بالبينات والزبر والكتاب المنير في قوله فان كذبوك وجوه * احدها فان كذبوك في قولك ان الانبياء المتقدمين جاؤا هؤلاء اليهود بالقربان الذي تاكله النار فكذبوهم وقتلوهم فقد كذب رسل من قبلك نوح وهود وصالح وابرهيم وشعيب وغيرهم

والثاني ان المراد فان كذبوك في اصل النبوة والشريعة فقد كذب رسل من قبلك ولعل هذا الوجه اوجه لانه تعالى لم يخصص ولان تكذيبهم في اصل
النبوة اعظم ولانه يدخل تحته التكذيب في ذلك الحجاج والمقصود من هذا الكلام تسلية رسول الله صلى الله عليه وسلم وبيان ان هذا التكذيب ليس
ايذاهم مختص به من بين الانبياء بل شان جميع الكفار تكذيب جميع الانبياء والطعن فيهم مع ان حالهم في ظهور المعجزات عليهم وفي نزول الكتب
اليهم كحالك ومع هذا فانهم صبروا على ما نالهم من اولئك الامم واحتملوا ايذاهم في حسب تادية الرسالة فكن متاسيا بهم سالكا مثل طريقتهم في هذا
المعنى وانما صار ذلك تسلية لان المصيبة اذا عمت طابت وخافت فاما البينات فهن الحجج والمعجزات واما الزبر فهو الكتب وهو جمع زبور والزبور
الكتاب بمعنى المزبور كل كتاب ذي حكمة وعلى هذا يشبه ان يكون معنى الزبور من الزبر الذي هو الزجر يقال زبرت الرجل اذا زجرته عن الباطل
وسمي الكتاب زبورا لما فيه من الزبر عن خلاف الحق وبه سمي زبور داود لكثرة ما فيه من الزواجر والمواعظ وقرا ابن عباس والزبر اعاد الباء للتاكيد
واما المنير فهو من قولك انرت الشيء اي اوضحته وفي الاية مسئلتان **المسئلة الاولى** المراد من البينات المعجزات ثم عطف
عليها الزبر والكتاب وهذا يقتضي ان يقال ان معجزاتهم كانت مغايرة لكتبهم وذلك يدل على ان احدا من الانبياء ما كانت كتبهم معجزة لهم
فالتوراة والانجيل والزبور والمصحف ما كان شيء منها معجزة واما القرآن فهو وحده كتاب ومعجزة وهذا احد خواص الرسول عليه السلام
المسئلة الثانية عطف الكتاب المنير على الزبر مع ان الكتاب المنير لا بد وان يكون من الزبر وانما حسن هذا العطف لان
الكتاب المنير اشرف الكتب واحسن الزبر فحسن العطف كما في قوله واذ اخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح وقال من كان عدوا لله وملائكته ورسله
وجبريل وميكائيل ووجه زيادة الشرف فيه اما كونه مشتملا على جميع الشريعة وكونه باقيا على وجه الدهر ويحتمل ان يكون بالزبر الصحف وبالكتاب المنير
التوراة والانجيل والزبور وقوله تعالى كل نفس ذائقة الموت واعلم ان المقصود من هذه الاية تاكيد تسلية الرسول والمبالغة في ازالة الحزن
عن قلبه وذلك من وجهين احدهما ان عاقبة الكل الموت وهذه الغموم والاحزان تذهب وتزول ولا يبقى شيء منها والحزن متى كان كذلك لم يلتفت العاقل
اليه والثاني ان بعد هذه الدار دار يتميز فيها المحسن عن المسيء او يتوفر على عمل كل احد ما يليق به من الجزاء وكل واحد من هذين الوجهين في غاية القوة
في ازالة الحزن والغم عن قلوب العقلاء وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** في قوله كل نفس ذائقة الموت سؤال وهو ان الله
تعالى مسمى بالنفس قال تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك وايضا النفس والذات واحد فعلى هذا يدخل الجمادات تحت اسم النفس ويلزم على هذا
عموم الموت في الجمادات وايضا قال فصعق من في السموات ومن في الارض الا من شاء الله وذلك يقتضي ان لا يموت الداخلون في هذا الاستثناء وهذا
العموم يقتضي موت الكل وايضا يقتضي وقوع الموت لاهل الجنة ولاهل النار لان كلهم نفوس وجوابه ان المراد بالاية المكلفون الحاضرون في دار
التكليف بدليل انه تعالى قال بعد هذه الاية فمن زحزح عن النار وادخل الجنة فقد فاز المعنى لا يتاتى الا فيهم وايضا العام بعد التخصيص يبقى
حجة **المسئلة الثانية** ذائقة الموت فاعلة من الذوق واسم الفاعل اذا اضيف الى اسم واريد به الماضي لم يجز الا الجر
كقولك زيد ضارب زيد غدا وضارب زيدا غدا هل هن كاشفات ضره قرا بوجهين لانه الاستقبال وروي عن الحسن انه قرا ذائقة الموت
بالتنوين ونصب الموت وهذا هو الاصل وقرا الاعمش ذائقة الموت بطرح التنوين مع الاصل كقوله ولا ذاكر الله الا قليل وتمام الكلام في هذه
المسئلة ياتي في سورة النساء عند قوله ظالمي انفسهم ان شاء الله **المسئلة الثالثة** زعم الفلاسفة ان الموت واجب الحصول
عند هذه الحياة الجسمانية وذلك لان هذه الحياة الجسمانية لا تحصل الا بالرطوبة الغريزية والحرارة الغريزية تؤثر في تحليل الرطوبة واذا قلت الرطوبة
الغريزية ضعفت الحرارة الغريزية ولا تزال تستمر هذه الحالة الى ان تفنى الرطوبة الاصلية فتطفى الحرارة الغريزية ويحصل الموت بهذا الطريق كان الموت
ضروريا في هذه الحياة قالوا وقوله كل نفس ذائقة الموت يدل على ان النفوس لا تموت بموت البدن لانه جعل النفس ذائقة الموت والذائق لا بد وان يكون
باقيا حال حصول الذوق فالمعنى ان كل نفس ذائقة موت البدن وهذا يدل على ان النفس غير البدن وعلى ان النفس لا تموت بموت البدن وايضا
لفظ النفس مختص بالاجسام وفيه تنبيه على ان صورة الموت مختصة بالحياة الجسمانية فاما الارواح المجردة فلا وقد جاء في الروايات
ما هو خلاف ذلك فانه روي عن ابن عباس انه قال لما نزل قوله تعالى كل نفس ذائقة الموت قالت الملائكة متنا فقوله تعالى كل نفس ذائقة
الموت يدل على ان المقتول يسمى بالميت وانما سمي المذكاة بالموت بسبب التخصيص بالعرف ثم قال تعالى وانما توفون اجوركم يوم القيامة
بين تعالى ان تمام الاجر والثواب لا يصل الى المكلف الا يوم القيامة لان كل منفعة تصل الى المكلف في الدنيا فهي مكدرة بالغموم
والهموم وبخوف الانقطاع والزوال والاجر التام والثواب الكامل انما يصل الى المكلف يوم القيامة لان هناك يحصل السرور بلا غم
والامن بلا خوف واللذة بلا الم والسعادة بلا خوف الانقطاع وكذا القول في جانب العقاب فانه لا يحصل في الدنيا الم خاص عن شوائب
اللذة بل يمتزج به درجات وتخفيفات وانما الالم التام الخالص الباقي هو الذي يكون يوم القيامة نعوذ بالله منه ثم قال
فمن زحزح عن النار وادخل الجنة فقد فاز الزحزحة التنحية والابعاد وهو تكرير الزح وهو الجذب لاجله وهذا تنبيه على ان الانسان حين
ما كان في الدنيا كانه كان في النار وما ذاك الا لكثرة افاتها وشدة بلياتها ولهذا قال عليه السلام الدنيا سجن المؤمن واعلم انه لا مقصود
للانسان وراء هذين الامرين الخلاص عن العذاب والوصول الى الثواب فبين تعالى ان من وصل الى هذين المطلوبين فقد فاز
بالمقصد الاقصى والغاية التي لا مطلوب بعدها وروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال موضع موط في الجنة خير من الدنيا
وما فيها وقرا قوله تعالى فمن زحزح عن النار وادخل الجنة فقد فاز وقال عليه السلام من احب ان يزحزح عن النار ويدخل الجنة

فلتدركه منيته وهو يؤمن بالله واليوم الآخر ويأتي إلى الناس ما يجب أن يؤتى إليه. ثم قال وما الحياة الدنيا إلا
متاع الغرور. الغرور مصدر من قولك غرور فلان غرورا شبه بالمتاع الذي يدلس به على المستام ويغتر حتى يشتريه
ثم يظهر له فساده ورداءته والشيطان هو المدلس الغرور وعن سعيد بن جبير أن هذا لمن آثر الدنيا على الآخرة أما من طلب
الآخرة بها فإنها نعم المتاع والله أعلم. واعلم أن فساد الدنيا من وجوه أولها أنه لو حصل للإنسان جميع مراداته لكان غمه
وهمه أزيد من سروره لأجل قصر وقته وقلة الوثوق به وعدم علمه بأنه هل ينتفع به أم لا. وثانيها أن الإنسان كلما كان وجدانه
بمرادات الدنيا أكثر كان حرصه في طلبها أكثر وكلما كان الحرص أكثر كان تألم القلب بسبب ذلك الحرص أشد فإن الإنسان يتوهم
أنه إذا قال إن الإنسان يقدر ما يجد من الدنيا يبقى محروما عن الآخرة بمقصود سكت نفسه وليس كذلك بل يزداد حرصه وطلبه
ورغبته. وثالثها أن الإنسان يقدر ما يجد من الدنيا يبقى محروما عن الآخرة التي هي أعظم السعادات والخيرات ومتى عرفت هذه
الوجوه الثلاثة علمت أن الدنيا متاع الغرور وأنها كما وصفها أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال لأن مسها قاتل سمها وقال
بعضهم الدنيا ظاهرها مطية السرور وباطنها مطية الشرور **قوله تعالى** لتبلون في أموالكم
وأنفسكم ولتسمعن من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم ومن الذين أشركوا أذى كثيرا. واعلم أنه تعالى لما سلى الرسول
بقوله كل نفس ذائقة الموت زاد في تسليته بهذه الآية فبين أن الكفار بعد أن آذوا الرسول والمسلمين يوم أحد فسيؤذونهم أيضا في
المستقبل بكل طريق منهم من الإيذاء بالنفس والإيذاء بالمال والغرض من هذا الإعلام أن يوطنوا أنفسهم على الصبر وترك الجزع وذلك لأن
الإنسان إذا لم يعلم نزول البلاء عليه فإذا نزل البلاء عليه شق ذلك عليه أما إذا كان عالما بأنه سينزل فإذا نزل لم يعظم وقعه عليه. أما
قوله لتبلون في أموالكم وأنفسكم ففيه مسائل **المسألة الأولى** قال الواحدي رحمه الله اللام لام القسم والنون دخلت
مؤكدة بضم الواو وسكونها وسكون النون ولم تكسر لالتقاء الساكنين لأنها واو جمع فحركت بما كان لما قبلها من الضم ومثله اشتروا الضلالة **المسألة
الثانية** لتبلون ليختبرن ومعلوم أنه لا يجوز في وصف الله الاختبار لأنه طلب المعرفة ليعرف الجيد من الردي ولكن معناه في وصف الله تعالى
أنه يعامل العبد معاملة المختبر **المسألة الثالثة** اختلفوا في معنى هذا الابتلاء فقال بعضهم المراد ما ينالهم من الشدة والفقر
ما ينالهم من القتل والجرح من جهة الكفار ومن حيث ألزموا الصبر في الجهاد وقال الحسن المراد به التكاليف الشديدة المتعلقة بالبدن والمال وهو
الصلاة والزكاة والجهاد قال القاضي والظاهر يحصل كل واحد من الأمرين فلا يمتنع حمله عليهما وأما قوله ولتسمعن من الذين أوتوا الكتاب من
قبلكم ومن الذين أشركوا أذى كثيرا فالمراد منه أنواع الأذى الحاصلة من اليهود والنصارى والمشركين إلا المسلمين وذلك لأنهم كانوا يقولون عزير
ابن الله والمسيح ابن الله ثالث ثلاثة وكانوا يطعنون في الرسول عليه السلام بكل ما يقدرون ولقد هجاه كعب بن الأشرف وكانوا يحرضون الناس على مخالفة
الرسول صلى الله عليه وسلم وأما المشركون فهم كانوا يحرضون العساكر على محاربة الرسول صلى الله عليه وسلم ويثبطون المسلمين عن نصرته فيجب أن يكون الكلام
محمولا على الكل إذ ليس حمله على البعض أولى من حمله على الثاني ثم قال تعالى عطف على الأمرين وإن تصبروا وتتقوا فإن ذلك من عزم الأمور وفيه مسائل
المسألة الأولى قال المفسرون بعث الرسول صلى الله عليه وسلم إلى فنحاص اليهودي يستمده فقال فنحاص قد احتاج ربكم إلى أن نمده
فهم أبو بكر رضي الله عنه أن يضربه بالسيف وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال له حين بعثه لا يعتاص على شيء حتى ترجع فتذكر أبو بكر رضي الله عنه
ذلك وكف عن الضرب ونزلت هذه الآية **المسألة الثانية** للآية تأويلان الأول أن المراد منه أمر الرسول صلى الله عليه وسلم بالمصابرة
على الابتلاء بالنفس والمال والمصابرة على تحمل الأذى وترك المعارضة والمقابلة وإنما أوجب الله تعالى ذلك لأنه أقرب إلى دخول المخالف في الدين كما قال
فقولا له قولا لينا لعله يتذكر أو يخشى وقال قل للذين آمنوا يغفروا للذين لا يرجون أيام الله والمراد بهذا الغفران الصبر وترك الانتقام وكما قال وإذا
مروا باللغو مروا كراما وقال واصبر كما صبر أولوا العزم من الرسل وقال ادفع بالتي هي أحسن فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم قال الواحدي
رحمه الله كان هذا قبل نزول آية السيف قال القفال رحمه الله الذي عندي أن هذا ليس بمنسوخ والظاهر أنها نزلت عقيب قصة أحد والمعنى أنهم
أمروا بالصبر على ما يؤذون به الرسول صلى الله عليه وسلم على طريق الأقوال الجارية فيما بينهم واستعمال مداراتهم في كثير من الأحوال والأمر بالقتال
لا ينافي الأمر بالمصابرة على هذا الوجه واعلم أن قول الواحدي ضعيف والقول قول القفال. الوجه الثاني في التأويل أن يكون المراد من الصبر
والتقوى الصبر على مجاهدة الكفار ومنابذتهم والإنكار عليهم فأمروا بالصبر على ميثاق الجهاد والجري على نهج أبي بكر رضي الله عنه في الإنكار على اليهود
والإبقاء على المداهنة مع الكفار والسكوت عن إظهار المنكرات **المسألة الثالثة** الصبر عبارة عن احتمال المكروه والتقوى عبارة
عن الاحتراز عما لا ينبغي فقدم ذكر الصبر ثم عقبه بالتقوى لأن الإنسان إنما يقدم على الصبر لأجل أنه يريد الإبقاء عما لا ينبغي فيه وجه آخر وهو أن المراد
من الصبر هو أن مقابلة الإساءة بالإساءة يفضي إلى ازدياد الإساءة فأمر بالصبر تقليلا لمضار الدنيا والأمر بالتقوى تقليلا لمضار الآخرة فكانت
الآية على هذا التأويل جامعة لآداب الدنيا والآخرة **المسألة الرابعة** قوله لمن عزم الأمور أي من صواب التدبير الذي
لا شك في ظهور الرشد فيه وهو مما ينبغي لكل عاقل أن يعزم عليه ويأخذ نفسه لا محالة به والعزم كأنه من جملة الحزم وأصله من قول الرجل عزمت عليك
أن تفعل كذا أي ألزمته إياك لا محالة على وجه لا يجوز الرخص في تركه مما كان من الأمور حميدة العاقبة معروفا بالرشد والصواب فهو من عزم الأمور
لأنه مما لا يجوز لعاقل أن يرخص في تركه ويحتمل وجها آخر وهو أن يكون معناه فإن ذلك مما قد عزم عليكم فيه أي التزمتم الأخذ به والله أعلم

قوله تعالى • واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه

اعلم ان في كيفية النظم وجهان الاول انه تعالى لما حكى عن اليهود شبها طاعنة في نبوة محمد عليه السلام واجاب عنها اتبعه
لهذه الاية وذلك لانه تعالى اوجب عليهم في التوراة والانجيل على امة موسى وعيسى عليهما السلام ان شرحوا ما في هذين الكتابين
من الدلائل الدالة على صحة دينه وصدق نبوته ورسالته والمراد منه التعجب من حالهم كانه قيل كيف يليق بكم ايراد الطعن في نبوته
ودينه مع ان كتبكم ناطقة ودالة على انه يجب عليكم ذكر الدلائل الدالة على صدق نبوته ودينه الثاني انه تعالى لما اوجب في
الاية المتقدمة على محمد صلى الله عليه وسلم احتمال الاذى من اهل الكتاب وكان من جملة ايذائهم للرسول عليه السلام انهم كانوا يكتمون
ما في التوراة والانجيل من الدلائل الدالة على نبوته فكانوا يحرفونها ويذكرون لها تاويلات فاسدة فبين ان هذا من تلك الجملة التي
يجب فيها الصبر وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** قرا ابو بكر وعاصم وابو عمرو ليبيننه ولا يكتمونه بالياء فيهما كناية
عن اهل الكتاب والباقون بالتاء فيهما على الخطاب الذي كان حاصلا في وقت اخذ الكتاب اي فقال لهم لتبيننه ونظير هذه الاية
قوله واذ اخذنا ميثاق بني اسرائيل لا تعبدون بالتاء والياء فيهما وايضا قوله وقضينا الى بني اسرائيل لتفسدن **المسئلة
الثانية** الكلام في كيفية اخذ الميثاق قد تقدم في الاية المتقدمة وذلك لان الانبياء عليهم السلام اوردوا الدلائل في جميع
ابواب التكاليف والزموهم قبولها فالله سبحانه وتعالى انما اخذ الميثاق منهم على لسان الانبياء عليهم السلام فذلك التوكيد والالزام هو
المراد باخذ الميثاق عن سعيد بن جبير قلت لابن عباس ان اصحاب عبد الله يقرون واذ اخذ الله ميثاق النبيين فقال اخذ الله ميثاق
النبيين على قومهم واعلم ان الزام هذا الاظهار لا شك انه مخصوص بعلماء القوم الذين يعرفون ما في الكتاب والله اعلم **المسئلة
الثالثة** الضمير في قوله لتبيننه للناس ولا تكتمونه الى ماذا يعود فيه قال سعيد بن جبير والسدي الى محمد وعلى هذا التقدير
يكون الضمير عائدا الى معلوم غير مذكور وقال الحسن وقتادة على الكتاب في قوله اوتوا الكتاب اي اخذنا ميثاقهم بان يبينوا للناس ما في التوراة
والانجيل من الدلالة على صدق نبوة محمد صلى الله عليه وسلم **المسئلة الرابعة** اللام لام التاكيد تدخل على اليمين بعده استحلفهم
ليبينوا **المسئلة الخامسة** انما قال ولا يكتمونه ولم يقل ولا يكتمنه لان الواو واو الحال دون واو العطف ليبينن للناس غير كاتمين
فان قيل البيان يضاد الكتمان فلما امر بالبيان كان الامر به نهيا عن الكتمان فما الفائدة في ذكر النهي عن الكتمان قلنا المراد من البيان ذكر تلك الايات
الدالة على نبوة محمد من التوراة والانجيل والمراد من النهي عن الكتمان ان لا يلقوا فيها التاويلات الفاسدة والشبهات المغلظة **المسئلة
السادسة** اعلم ان ظاهر هذه الاية وان كان مختصا باليهود والنصارى فانه لا يبعد ايضا دخول المسلمين فيه انهم اهل القران
وهو اشرف الكتب حكي ان الحجاج ارسل الى الحسن وقال ما الذي بلغني عنك فقال ما كل الذي بلغك قلته ولا كل ما قلته بلغك قال
انت الذي قلت ان النفاق كان مقموعا فاصبح قد تعمم وتقلد سيفا فقال نعم فقال وما الذي حملك على هذا ونحن نكرهه قال لان الله
اخذ ميثاق الذين اوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه وقال قتادة مثل علم لا يقال به كمثل كنز لا ينفق منه ومثل حكمة لا تخرج
كمثل صنم قائم لا ياكل ولا يشرب وكان يقول طوبى لعالم ناطق ولمستمع واع هذا علم علما فبذله وهذا سمع خيرا فوعاه قال عليه السلام من
كتم علما على اهله الجم بلجام من نار وعن علي رضي الله عنه ما اخذ الله على اهل الجهل ان يتعلموا حتى اخذ على اهل العلم ان يعلموا ثم قال
تعالى فنبذوه وراء ظهورهم واشتروا به ثمنا قليلا والمراد انهم لم يراعوه ولم يلتفتوا اليه والنبذ وراء الظهر مثل الطرح وترك
الاعتداد ونقيضه جعله نصب عينه والقاه بين عينيه وقوله واشتروا به ثمنا قليلا معناه انهم اخفوا الحق ليتوسلوا الى وجدان
شيء من الدنيا فكل من لم يبين الحق للناس وكتم شيئا منه لغرض فاسد من تسهيل على الظلمة وتطييب لقلوبهم او لجر منفعة او لتقية وخوف او
لبخل بالعلم دخل تحت هذا الوعيد **قوله تعالى** لا تحسبن الذين يفرحون بما اتوا ويحبون ان
يحمدوا بما لم يفعلوا فلا تحسبنهم بمفازة من العذاب ولهم عذاب اليم واعلم ان هذا من جملة ما دخل تحت قوله ومن الذين اشركوا
اذى كثيرا فبين تعالى ان من جملة انواع الاذى انهم يفرحون بما اتوا به من انواع الخبث والتلبيس على ضعفة المسلمين ويحبون ان يحمدوا بما
لم يفعلوا بانهم اهل البر والتقوى والصدق والديانة ولا شك ان الانسان يتاذى بمشاهدة مثل هذه الاحوال فامر النبي عليه السلام بالمصابرة
عليها وبين ما لهم من الوعيد الشديد وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** قرا حمزة وعاصم والكسائي بالتاء المنقطة
من فوق وقرا ابن كثير ونافع وابو عمرو وابن عامر بالياء المنقطة من تحت وكذا في قوله فلا تحسبنهم اما القراءة الاولى ففيها وجهان احدهما
ان يقرا كلاهما بضم الباء والثاني ان يقرا كلاهما بفتح الباء فمن قرا بالتاء وفتح الباء فيهما جعل التقدير يا محمد او ايها السامع ومن ضم الباء فيهما
جعل الخطاب للمؤمنين وجعل احد المفعولين الذين يفرحون والثاني بمفازة وقوله فلا تحسبنهم بمفازة تاكيدا للاول وحسنت اعادته لطول
الكلام كقولك لا تظنن زيدا اذا جاءك وكلمك في كذا وكذا فلا تظننه صادقا واما القراءة الثانية وهي بالياء المنقطة من تحت في قوله ولا تحسبن
ففيها ايضا وجهان الاول بفتح الباء فيهما جعل الفعل للرسول والباقي كما علمت والوجه الثاني بفتح الباء في الاول وضمها في الثاني وهو قراءة ابي عمرو
ووجهه انه جعل فعل الذين يفرحون ولم يذكر واحدا من مفعوليه ثم اعاد قوله ولا تحسبن بضم الباء وقوله هم رفع باسناد الفعل اليه والمفعول الاول
محذوف والتقدير ولا تحسبن هؤلاء الذين يفرحون انفسهم بمفازة من العذاب **المسئلة الثانية** اعلم انه تعالى وصف هذا القوم

بانهم يفرحون بافعالهم ويحبون ان يحمدوا بما لم يفعلوا والمفسرون ذكروا فيه وجوها الاول ان هؤلاء اليهود يحرفون نصوص التوراة ويفسرونها بتفسيرات باطلة ويروجونها على الاغمار من الناس ويفرحون بهذا الصنع ثم يحبون بانهم اهل الدين والديانة والعفاف والصدق والبعد عن الكذب وهو قول ابن عباس وانت اذا انصفت عرفت ان احوال اكثر الخلق كذلك فانهم يأتون بجميع وجوه الحيل بسبب تحصيل الدنيا ويفرحون بوجدان مطلوبهم ثم يحبون بانهم اهل العفاف والصدق والدين * الثاني روى انه عليه السلام سأل اليهود عن شيء مما في التوراة فكتموا الحق واخبروه بخلافه وارَوْه انهم قد صدقوه وفرحوا بذلك التلبيس وطلبوا من الرسول عليه السلام ان يثني عليهم بذلك فاطلع الله رسوله على هذا السر والمعنى ان هؤلاء اليهود فرحوا بما فعلوا من التلبيس وتوقعوا منك ان تثني عليهم بالصدق والوفاء * الثالث يفرحون بما فعلوا من كتمان النصوص الدالة على صحة محمد صلى الله عليه وسلم ويحبون ان يحمدوا بما لم يفعلوا من اتباع دين ابراهيم حيث ادعوا ان ابراهيم كان على اليهودية وانهم على دينه الرابع انه نزل بالمنافقين فانهم يفرحون بما انوا من اظهار الايمان للمسلمين على سبيل النفاق من حيث انهم كانوا موصولون بذلك الى تحصيل مصالحهم في الدنيا ثم كانوا يتوقعون من النبي عليه السلام ان يحمدهم على الايمان الذي ما كان موجودا في قلوبهم الخامس قال ابو سعيد الخدري نزلت في رجال من المنافقين كانوا يتخلفون عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في الغزو ويفرحون بقعودهم عنه فاذا قدم اعتذروا اليه فيقبل عذرهم فتأولوا ان يثني عليهم كما كان يثني على المسلمين المجاهدين * السادس المراد منه كتمانهم ما في التوراة من احمد المبشر عليهم بالاعتراف لمحمد صلى الله عليه وسلم وبالاقرار بدينه ثم انهم فرحوا بكتمانهم لذلك واعراضهم عن نصوص الله ثم زعموا انهم انما فعلوا ذلك لانهم قالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودة واعلم ان الاولى ان يحمل على الكل لان جميع هذه الامور مشتركة في قدر واحد وهو ان الانسان يأتي بالفعل الذي لا ينبغي ويفرح به ثم يتوقع من الناس ان يجيبوه لسداد الصون واستقامة الطريقة والزهد والاقبال على طاعة الله

المسئلة الثالثة

في قوله بما اتوا اعجان * الاول قال الفراء قوله بما اتوا يريد فعلوه كقولهم اللذان يأتيانها منكم وقوله لقد جئت شيئا فريا اي فعلت قال صاحب الكشاف اتى وجاء يستعملان بمعنى فعل قال تعالى انه كان وعده مأتيا لقد جئت شيئا فريا ويدل عليه قراءة ابي يفرحون بما فعلوا * الثاني قرئ اتوا بمعنى اعطوا وعن علي رضي الله عنه بما اتوا

المسئلة الرابعة

قوله بمفازة من العذاب اي بمنجاة منه من قولهم فاز فلان اذا نجا وقال الفراء اي بمتعد من العذاب لان الفوز هو النجاء والتباعد من المكروه وذلك ذكره في قوله فقد فازفاز عظيما ذلك بقوله ولهم عذاب اليم ولا شبهة لان الآية واردة في الكفار والمنافقين الذين امر الله رسوله بالصبر على اذاهم قال وهو ملك السموات والارض والله على كل شيء قدير اي لهم عذاب اليم ممن له ملك السموات والارض فكيف يرجون النجاة من كان معذبة هذا النادر الغالب

قوله تعالى

ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لاولي الالباب واعلم ان المقصود من هذا الكتاب الكريم جذب القلوب والارواح عن الاشتغال بالخلق الى الاستغراق بمعرفة الحق فلما طال الكلام في تقدير الاحكام والجواب عن شبهات المبطلين عاد الى افادة القلوب بذكر ما يدل على التوحيد والالهية والكبرياء والجلال فذكر هذه الآية قال ابن عمر قلت لعائشة اخبريني بأعجب ما رأيت من رسول الله صلى الله عليه وسلم فبكت وقالت ثم قال كل امره عجب اتاني يا ليلتي فدخل بي الى آخر الصوف جلده بكفي ثم قال لي يا عائشة هل لك ان تأذني لي في عبادة ربي فقلت يا رسول الله اني احب قربك واحب هواك فاذنت له فقام الى قربة من ماء في البيت فتوضأ ولم يكثر من صب الماء ثم قام يصلي فقرأ من القرآن وجعل يبكي ثم رفع يديه فجعل يبكي حتى رأيت دموعه قد بلت الارض فاتاه بلال يؤذنه بصلاة الغداة فرآه يبكي فقال له يا رسول الله اتبكي وقد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر فقال يا بلال افلا اكون عبدا شكورا ثم قال وما لي لا ابكي وقد انزل الله علي في هذه الليلة ان في خلق السموات والارض ثم قال ويل لمن قرأها ولم يتفكر فيها وروي ويل لمن لاكها بين فكيه ولم يتأمل فيها وعن علي رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا قام من الليل يتسوك ثم ينظر الى السماء ويقول ان في خلق السموات والارض وحكي ان رجلا من بني اسرائيل كان اذا عبد الله ثلاثين سنة اظلته سحابة فعبد هاتين من قيامهم فاظلته السحابة فقالت له امه لعل مرطه صدرت منك في يدك قال ما اذكر قالت لعلك نظرت مرة الى السماء ولم تعتبر قال فما اتيت الا من ذلك واعلم انه تعالى ذكر هذه الآية في سورة البقرة بقوله لآيات لقوم يعقلون وختمها هاهنا بقوله لآيات لاولي الالباب وذكر في سورة البقرة مع هذه الدلائل الخمسة خمسة انواع اخرى حتى كان المجموع ثمانية انواع من الدلائل وهاهنا اكتفى بذكر هذه الانواع الثلاثة وهي السموات والارض واختلاف الليل والنهار فهذه اصول ثلاثة

السؤال الاول

ما الفائدة في اعادة الآية باللفظ الواحد بسورتين

والسؤال الثاني

لم اكتفى هاهنا باعادة ثلاثة انواع من الدلائل وحذف الخمسة الباقية

والسؤال الثالث

لم قال هناك لقوم يعقلون وقال هاهنا لاولي الالباب فنقول والله اعلم بأسرار كتابه ان سواد البصر يجري مجرى سواد العين لكن سواد العين لا بد وان يبقى في النظر الى شيئين بل اذا حدق الانسان بصره نحو شيء بعد رعليه في تلك الحالة تحديق البصر نحو شيء آخر فكذلك هاهنا اذا حدق الانسان حدقة عقله نحو ملاحظة معقول امتنع عليه في تلك الحالة تحديق حدقة العقل نحو معقول آخر فلهذا كان استغراق العقل بالالتفات الى المعقولات المختلفة اكثر كان حرمانه عن الاستضاءة في تلك المعقولات والادراكات اكثر فعلى هذا السالك الى الله لا بد له في اول الامر من تكثير الدلائل فاذا استنار القلب بنور معرفة الله صار استغراقه بتلك الدلائل كالحجاب له عن استغراق القلب في معرفة الله فالسبار في اول امره كان طالبا لتكثير الدلائل فبعد وقوع هذا النور في القلب يصير طالبا لتقليل الدلائل حتى اذا زالت الظلمة المولدة من اشتغال القلب

بغير الله كمل فيه تجلي انوار معرفة الله واليه الاشارة بقوله اخلع نعليك انك بالواد المقدس طوى والنعلان هما المقدمتان اللتان يتوصل
العقل الى المعرفة فلما وصل الى المعرفة امر بخلعهما وقيل انك تريد ان تضع قدمك في وادي قدس الوحدانية فاترك الاشتغال بالدلايل اذا عرفت
هذه القاعدة فذكر في سورة البقرة ثمانية انواع من الدلايل ثم اعاد في هذه السورة ثلاثة انواع تنبيها على ان العارف بعد صيرورته عارفا لابد
له من تعليل الالتفات الى الدلايل ليكمل له الاستغراق في معرفة المدلول فكان الغرض مراعاة ثلاثة انواع من الدلايل وحذف البقية للتنبيه على
ما ذكرناه ثم انه تعالى استقصى في هذه الاسما الدلايل السماوية وحذف الدلايل الخمسة الباقية التي هي الدلايل الارضية وذلك لان الدلايل
السماوية اقهر وابهر والعجايب فيها اكثر وانتقال القلب منها الى عظمة الله وكبريائه اشد ثم ختم تلك الاية بقوله يعقلون وختم هذه الاية بقوله
لاولي الالباب لان العقل له ظاهر وله لب ففي اول الامر يكون عقلا وفي كمال الحال يكون لبا وهذا ايضا يقوي ما ذكرناه فهذا ما خطر بالبال
والله اعلم باسرار كلامه العظيم الكريم الحكيم **قوله تعالى** الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم
ويتفكرون في خلق السموات والارض اعلم انه تعالى لما ذكر دلايل الالهية والقدرة والحكمة وهو ما يتصل بتقرير الربوبية ذكر بعدها ما يتصل
بالعبودية واصناف العبودية ثلاثة اقسام التصديق بالقلب والاقرار باللسان والعمل بالجوارح فقوله تعالى يذكرون الله اشارة
الى عبودية اللسان وقوله قياما وقعودا وعلى جنوبهم اشارة الى عبودية الجوارح والاعضا وقوله ويتفكرون في خلق السموات والارض اشارة
الى عبودية القلب والفكر والروح والانسان ليس الا هذا المجموع واذا كان اللسان مستغرقا في الذكر والاركان في الشكر والجنان في الفكر
كان هذا العبد مستغرقا في الذكر والاركان بجميع اجزايه في العبودية فالاية الاولى دالة على كمال الربوبية وهذه الاية دالة على كمال
العبودية فما احسن هذا الترتيب في جذب الارواح من الخلق الى الحق وفي نقل الاسرار من جانب عالم الغرور الى جانب الملك الغفور ونقول
في الاية مسايل **المسئلة الاولى** للمفسرين في هذه السورة الاية قولان الاول ان يكون المراد منه كون الانسان دايم
الذكر لربه فان الاحوال ليست الا هذه الثلاثة ثم وصفهم بكونهم ذاكرين كان ذلك دليلا على كونهم مواظبين على الذكر غير فاترين عنه
البتة والقول الثاني ان المراد من الذكر الصلاة والمعنى انهم يصلون في حال القيام فان عجزوا ففي حال الاضطجاع والمعنى انهم لا يتركون
الصلاة في شي من الاحوال والحمل على الاول اولى لان الايات الكثيرة ناطقة بفضيلة الذكر وقال عليه السلام من احب ان يرتع في رياض الجنة
فليكثر ذكر الله **المسئلة الثانية** يحتمل ان يكون المراد منه الذكر بالقلب والاكمل ان يكون المراد الجمع بين الامرين **المسئلة
الثالثة** قال الشافعي اذا صلى المريض مضطجعا وجب ان يصلي على جنبه وقال ابو حنيفة رضي الله عنه بل يصلي مستلقيا حتى اذا وجد
خفة قعد وحجة الشافعي ظاهر هذه الاية وهو انه تعالى مدح من ذكره على حال الاضطجاع على الجنب فكان هذا اولى واعلم ان فيه دقيقة
طيبة وهو انه ثبت في المباحث الطبية ان كون الانسان مستلقيا على قفاه يمنع من استكمال الفكر والتدبير اما كونه مضطجعا على الجنب فانه
غير مانع منه وهذا المقام يراد منه التدبير والفكر فكان هذا الوضع اولى بكونه اقرب الى التيقظ والى الاشتغال بالذكر **المسئلة الرابعة**
محل على جنوبهم نصب عطفا على ما قبله كانه قيل قياما وقعودا ومضطجعين واعلم انه تعالى لما وصفهم بالذكر والذكر لا يكمل الا مع الفكر لا جرم قال
بعده ويتفكرون في خلق السموات والارض وفيه مسايل **المسئلة الاولى** اعلم انه تعالى رغب في ذكر الله ولما آل الامر الى الفكر في الله
رغب في الفكر في احوال السموات والارض وعلى وفق هذه الاية قال عليه السلام تفكروا في الخلق ولا تتفكروا في الخالق والسبب في ذلك ان
الاستدلال بالخلق على الخالق لا يمكن وقوعه على نعت المماثلة انما يمكن وقوعه على نعت المخالفة فاستدل بحدوث هذه المحسوسات على قدم
خالقها وتمكينها وكيفيتها وشكلها على براءة خالقها عن الكمية والكيفية والشكل وقوله عليه السلام من عرف نفسه بالامكان عرف ربه بالوجوب
ومن عرف نفسه بالحاجة عرف ربه بالاستغنا فكان التفكر في الخلق ممكنا من هذا الوجه اما التفكر في الخالق فهو غير ممكن البتة فاذا لا يتصور
حقيقته الا بالسلوب فنقول انه ليس بجوهر ولا عرض ولا مركب ولا مولف ولا في الجهة ولا شك ان حقيقته المخصوصة مغايرة لهذه السلوب وتلك
الحقيقة المخصوصة لا سبيل للعقل اليها فيصير العقل كالواله المدهوش المتحير في هذا الموقف فلهذا السبب نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن التفكر
في الله وامر بالتفكر في المخلوقات فلهذه الدقيقة امر الله في هذه الايات بذكره ولما ذكر الفكر لم يامر بالفكر فيه بل امر بالفكر في مخلوقاته **المسئلة
الثانية** اعلم ان الشي الذي لا يمكن معرفته بحقيقته المخصوصة لا سبيل للعقل اليها وانما يمكن معرفته باثاره وافعاله فكلما كانت افعاله اشرف
واعلى كان وقوف العقل على كمال ذلك الفاعل اكمل ولذلك ان العامي يعظم اعتقاده في القرآن ولكنه يكون اعتقادا تقليديا اجماليا اما المفسر
المحقق الذي لا يزال يطلع في كل اية على اسرار عجيبة ودقايق لطيفة فانه يكون اعتقاده في عظمة القرآن اكمل اذا عرفت هذا فنقول دلايل التوحيد
محصورة في قسمين دلايل الافاق ودلايل الانفس ولا شك ان دلايل الافاق اجل واعظم كما قال تعالى لخلق السموات والارض اكبر من خلق الناس ولما كان
الامر كذلك امر في هذه الاية بالفكر في خلق السموات والارض لان دلالتها اعجب وشواهدها اعظم فكيف لا نقول ذلك ولو ان الانسان نظر الى ورقة
صغيرة من اوراق شجرة راى في تلك الورقة عرقا واحدا ممتدا في وسطها ثم يتشعب من كل واحد منها عروق دقيقة ولا يزال يتشعب من كل عرق
عروق اخر حتى يصير في الرقة بحيث لا يراها البصر وعند هذا نعم ان للخالق في تدبير تلك الورقة على هذه الخلقة حكما بالغة واسرارا عجيبة وان الله
تعالى اودع فيها قوى حادثة لغذايها من قعر الارض ثم ان ذلك الغذا يجري في تلك العروق حتى يتوزع على كل جزء من اجزاء تلك الورقة جزء من اجزاء ذلك
الغذا بتقدير العزيز العليم ولو اراد الانسان ان يعرف كيفية خلقة تلك الورقة وكيفية التدبير في ايجادها وايداع القوى الغاذية والنامية فيها

لعجزعنه فاذا عرف ان عقله قاصر عن الوقوف على كيفية خلقة تلك الورقة الصغيرة فحينئذ يعرف تلك الورقة الى السموات مع مافيها من الشمس والقمر والنجوم والى الارض مع مافيها من البحار والجبال والمعادن والنبات والحيوان عرف ان تلك الورقة بالنسبة الى فن الاشياء كالعدم فاذا عرفت بقصور عقله عن معرفة ذلك الشئ الحقير انه لاسبيل له البتة الى الاطلاع على عجايب حكمة في خلق السموات والارض واذا عرفت بهذا البرهان البين قصور عقله وفهمه عن الاحاطة بهذا المقام لم يبق معه الا الاعتراف بان الخالق اجل واعظم من ان يحيط به وصف الواصفين ومعارف العارفين بل نسلم ان كل ما خلقه ففيه حكم بالغة واسرار عظيمة وان كان لاسبيل له الى معرفتها فعند هذا يقول سبحانك والمراد منه استغراقه بالتسبيح والتهليل والتحميد والتعظيم ثم عند ذلك يشتغل بالدعاء فيقول فقنا عذاب النار عن النبي صلى الله عليه وسلم بينما رجل مستلق على فراشه اذ رفع راسه فنظر الى النجوم والى السماء وقال اشهد ان لك ربا وخالقا اللهم اغفر لي فنظر الله اليه فغفر له وقال النبي صلى الله عليه وسلم لاعبادة كالتفكر وقيل التفكرة تذهب الغفلة وتجذب للقلب الحكمة كما يثبت الماء الزرع وعن النبي صلى الله عليه وسلم لاتفضلوني على يونس بن متى فانه كان يرفع له كل يوم مثل عمل اهل الارض قالوا وكان ذلك العمل هو التفكر في معرفة الله لان احدا لايقدر ان يعمل بجوارحه مثل عمل اهل الارض **المسئلة الثالثة** دلت الآية على ان مراتب الصديقين التفكر في دلايل الذات والصفات وان التقليد امر باطل لاعبرة به وللتفات اليه واعلم انه تعالى حكى عن هؤلاء العباد الصالحين المواظبين على الذكر والفكر انهم ذكروا خمسة انواع من الدعاء **النوع الاول** قوله ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك فقنا عذاب النار وفيه مسائل **المسئلة الاولى** في الآية اضمار وفيه وجهان قال الواحدي رحمه الله التقدير يقولون ربنا ما خلقت هذا باطلا قال صاحب الكشاف انه في محل الحال اي يتفكرون قائلين **المسئلة الثانية** هذا في قوله ما خلقت هذا كناية عن المخلوق يعني ما خلقت هذا المخلوق العجيب باطلا وفي كلمة هذا ضرب من التعظيم كقوله ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم **المسئلة الثالثة** في نصب قوله باطلا وجوه الاول انه نعت مصدر محذوف اي خلقا باطلا الثاني انه مفعول له اي ما خلقت شيئا لغرض بتقديره بالبطل او للباطل الثالث قال صاحب الكشاف يجوز ان يكون باطلا حالا من هذا **المسئلة الرابعة** قالت المعتزلة ان كل ما يفعله الله تعالى فهو انما يفعله لغرض الاحسان الى العبيد ولاجل الحكمة والمراد منها رعاية مصالح العباد واحتجوا عليه بهذه الآية لانه تعالى لو خلق السموات والارض لغرض كان قد خلقها باطلا وذلك ضد هذه الآية قالوا وظهر بهذه الآية ان الذي يقوله المجبر ان الله تعالى اراد خلق السموات والارض لغرض كان قد خلقها باطلا وذلك ضد هذه الآية فالجواب لم لايجوز ان يكون تأويل الآية ما حكيناه عن الواحدي في قوله ولو كان كذلك لكان قوله سبحانك تنزيها عن فعل مالا يليق به وعلى هذا فقوله لم لايجوز ان يكون تأويل الآية ما حكيناه عن الواحدي في قوله ولو كان كذلك لكان قوله سبحانك تنزيها عن فعل مالا يليق به قلنا لو لم يجز ذلك باطل فثبت ان لايجوز ان يكون المراد ربنا ما خلقت هذا عبثا فاسد التركيب بل خلقته صلبا محكما وقوله سبحانك معناه انك وان خلقت السموات والارض صلبة شديدة باقية فانت منزه عن الاحتياج اليه والانتفاع به فيكون قوله سبحانك معناه هذا قوله ثانيا الماحسن وصل قوله فقنا عذاب النار به ان فسرناه بقوله قلنا لانسلم بل وجه النظم انه لما قال سبحانك اعترف بكونه غنيا عن كل ما سواه فعند ما وصفه بالغنى اتبعه بالعجز والحاجة اليه في الدنيا والاخرة فقال فقنا عذاب النار وهذا الوجه في حسن النظم ان لم يكن احسن مما ذكر لم يكن اقل منه واما سائر الايات التي ذكرتموها فلي ادلة على ان افعاله منزهة عن ان تكون موصوفة بكونها لغاوا ولعبا وباطلا ونحن نقول بموجبه فان الافعال كلها حكمة وصواب لانه تعالى لا ينتفع الا بملكه وملكه فكان حكمه صوابا على الاطلاق فهذا ما في هذه المناظرة والله اعلم **المسئلة الخامسة** استنبط حكماء الاسلام بهذه الآية على انه سبحانه خلق هذه الافلاك والكواكب واودع في كل واحد منها قوى مخصوصة وجعلها بحيث يحصل من حركاتها واتصال بعضها ببعض مصالح هذا العالم ومنافع سكان هذه البقعة الارضية قالوا لانها لو لم تكن كذلك لكانت باطلة وذلك

رد للآية قالوا ولم لم تقابل ان يقول بانها الاستدلال لها على وجود الصانع المختار وذلك لان كل واحد من ذرات الهواء والماء يشارك الافلاك والكواكب في هذا المعنى فحينئذ لا يبقى لخصوص كونه فلكا وشمسا وقمرا فائدة فيكون باطلا وهو خلاف هذا النص اجاب المتكلمون عنه بان قالوا الدليل يكفي في هذا المعنى كونها اسبابا على مجرى العادة لا على سبيل الحقيقة * اما قوله سبحانك فقنا عذاب النار فالواو لم

يكونون في النار وهم ايضا مصابون عن الحزي قال تعالى عليها ملايكة غلاظ شداد **المسئلة السادسة** احتج حكماء الاسلام بهذه الاية على ان العذاب الروحاني اشد واقوى من العذاب الجسماني والا لما حسن تهديد من عذاب النار بعذاب الخزي والخجالة **المسئلة الثانية** احتجت المعتزلة بهذه الاية على ان العصاة الذين دخلوا النار لا يخرجون منها بل يبقون هناك مخلدين وقالوا الخزي هو الهلاك فقوله انك من تدخل النار فقد اخزيته معناه فقد اهلكته ولو كانوا يخرجون من النار الى الجنة لما صح ان كل من دخل النار فقد هلك والجواب انا لا نفسر الخزي بالاهلاك بل نفسره بالاهانة والتخجيل وعند هذا يزول كلامكم **المسئلة الاولى** المعتزلة تمسكوا به في نفي الشفاعة للعصاة وذلك لان الشفاعة نوع نصرة ونفي الجنس يقتضي نفي النوع والجواب من وجوه الاول ان القرآن دل على ان الظالم بالاطلاق هو الكافر قال تعالى والكافرون هم الظالمون ومما يؤكد هذا انه تعالى لما حكى عن الكفار انهم خصصوا انفسهم بنفي الشفعاء والانصار حيث قالوا فما لنا من شافعين ولا صديق حميم ونفاها ان الشفيع لا يمكنه ان يشفع الا باذن الله قال تعالى من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه واذا كان كذلك لم يكن الشفيع قادرا على نصرة العبد الا اذن واذا حصل الاذن لم يكن شفاعة فاندفع في الحقيقة وعند ذلك يظهر ان المنفي الحاصل من الله تعالى وذلك الشفاعة ما كان لها تاثير في نفس الامر وليس لاحكم الا لله تتوله وما للظالمين من انصار بيد انه لا حكم الا لله كما قال الا له الحكم والامر وقال الامر يومئذ لله يقال فعلى هذا التقدير لا يبقى لتخصيص الظالمين بهذا الحكم فايدة لانا نقول بل فيه فايدة لانه وعد الموحدين المذنبين في الدنيا بالفوز بالثواب والنجاة من العقاب فلهم يوم القيامة هذه الحجة اما الكفار فليس لهم ذلك فصح تخصيصهم بنفي الانصار على الاطلاق الثالث ان هذه الاية عامة ودالة على ثبوت الشفاعة خاصة والخاص مقدم على العام والله اعلم **المسئلة الثانية** المعتزلة تمسكوا في ان الفاسق لا يخرج من النار فقالوا لو خرج من النار لكان من اخرجه منها ناصرا له والاية دالة على ان لا ناصر له البتة والجواب المعارضة بالايات الدالة على العفو كما ذكرناها في سورة البقرة **الثالث** من دعوام **قوله تعالى** ربنا انا سمعنا منادي ينادي للايمان ان امنوا بربكم فامنا في الاية مسائل **المسئلة الاولى** في المنادي وفي ان احد سمعا انه محمد عليه السلام وهو قول الاكثرين والدليل عليه قوله تعالى ادع الى سبيل ربك وداعيا الى الله باذنه ادعوا الى الله **الثاني** انه هو القرآن قالوا انه تعالى حكى عن موسى الانس ذلك كما حكى عن موسى الجن قوله انا سمعنا قرآنا عجبا يهدي الى الرشد فامنا والدليل على ان تفسير الاية بهذا الوجه اولى انه ليس كل احد لقي النبي صلى الله عليه وسلم اما القرآن فكل احد سمعه ونبه قالوا وهذا وان كان مجازا الا انه مجاز متعارف لان القرآن لما كان مشتملا على الرشد وكان كل من تامله وصل به الى الهدى جاز اسناد فعله الى القرآن كما انه يدعوا الى نفسه وينادي بما فيه من انواع الدلايل كما قيل بايهم تدعوا من ادبر وتوليا ذا كان مصير هر الينا والشعراء والفصحا يصفون الدهر بانه ينادي ويعظ ومرادهم منها دلالة تضاريف الزمان **الثالث** قال الشاعر يا واضع الميت في قبره * خاطبك الدهر فلم تسمع **المسئلة الثانية** في قوله ينادي للايمان وجوه الاول ان اللام بمعنى الى كقوله ثم يعودون لما نهوا عنه ثم يعودون لما قالوا بان ربك اوحى لها الحمد لله الذي هدانا لهذا ويقال دعاه لكذا والى كذا اربد به له والله وهداه الى الطريق والى والسبب في اقامة كل واحد من هاتين اللفظتين مقام الاخرى ان معنى اليها الغاية ومعنى اللام الاختصاص حاصلان جميعا **الثاني** قال ابو عبيدة هذا التقديم والتاخير اي سمعنا مناديا ينادي للايمان كما يقال جاءنا مناديا لامير ينادي بكذا وكذا **والثالث** ان هذه اللام لام الاجل والمعنى سمعنا مناديا كان نداءه ليومن الناس اي كان المنادي ينادي لهذا الغرض الاشرف قالوا ان امنوا بربكم اي ليومن الناس وهو كقوله وما ارسلنا من رسول الا ليطاع باذن الله **المسئلة الثالثة** قوله سمعنا منادي ينطيره قولك سمعت رجلا يقول كذا وسمعت زيدا يتكلم ينوع الفعل على الرجل ويجذف المسموع لانك وصفته بما يسمع لو جعلته حالا عنه فاعناك عن ذكره ولان الوصف والحال لم يكن بد منه وان يقول سمعت كلام فلان او قوله **المسئلة الرابعة** ههنا سوال وهو ان يقال ما الفايدة في الجمع بين المنادي وبين ينادي وجوابه ذكر النداء مطلقا ثم مقيدا بالايمان تفخيما لشان المنادي لانه لا منادي اعظم من منادٍ ينادي للايمان وتنظيره قولك مررت بهادٍ يهدي للاسلام وذلك لان المنادي اذا اطلق ذهب الوهم الى منادٍ للحرب او لاطفاء النايرة او لاغاثة المكروب او الكاية لبعض النوازل وكذا الهادي وقد يطلق على من يهدي للطريق ويهدي لسداد الراي فاذا قلت للايمان ويهدي للاسلام فقد رفعت من شان المنادي والهادي ولخمته **المسئلة الخامسة** قوله ان امنوا فيه حذف او اضمار والتقدير امنوا بان امنوا ثم حكى الله عنهم ان قالوا بعد ذلك فاغفر لنا ذنوبنا وكفر عنا سياتنا وتوفنا مع الابرار وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** اعلم ان الفوم لما طلبوا من الله في هذا الدعاء ثلاثة اشياء اولها غفران الذنوب * وثانيها تكفير السيات وثالثها ان تكون وفاتهم مع الابرار اما الغفو فهو الستر والتغطية والتكفير ايضا هو التغطية رجل مكفر بالسلاح اي مغطى والكفر منه ايضا وقال لبيد في ليلة كفر النجوم ظلامها * اذا عرفت هذا فالمغفرة والتكفير بحسب اللغة معناهما شيء واحد اما المفسرون فذكروا فيه وجوها احدها ان المراد بهما شيء واحد وانما اعيد ذلك لما ان الحاح في الدعاء والمبالغة فيه مندوب وثانيها المراد بالاول ما تقدم من الذنوب وبالثاني المستانف وثالثها ان يريد بالغفران ما يزول بالتوبة وبالكفران ما تكفر الطاعة العظيمة * ورابعها ان يكون المراد بالاول ما اتى به الانسان مع العلم بكونه معصية وذنبا واما قوله وتوفنا مع الابرار ففيه بحثان الاول ان الابرار جمع بر او بار كرب وارباب وصاحب واصحاب * الثاني ذكر القفال في تفسير هذه المعية وجهين الاولان وفاتهم معصوم ان يموتوا على مثل اعمالهم حتى يكونوا في درجاتهم يوم القيامة فكما يقول الرجل انا مع الشافعي في هذه المسئلة

ويريد به كونه مساويا له في ذلك الاعتقاد. والثاني يقال فلان في العطاء مع اصحاب الالوف اي هو مشارك لهم في انه يعطي الفا. والثالث
ان يكون المراد منه كونهم في جملة اتباع الابرار واشياعهم ومنه قوله فاولئك مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين **المسئلة**
الثانية احتج اصحابنا على حصول العفو بدون التوبة بهذه الاية اعني قوله تعالى حكاية عنهم فاغفر لنا ذنوبنا والاستدلال به من وجهين
الاول انهم طلبوا المغفرة مطلقا ثم ان الله تعالى اجابهم اليه لانه قال في اخر الاية فاستجاب لهم ربهم وهذا صريح في انه تعالى قد يعفو عن
الذنب وان لم توجد التوبة. والثاني وهو انه تعالى حكى عنهم انهم لما اخبروا عن انفسهم بانهم امنوا فعند هذا قالوا فاغفر لنا ذنوبنا والفاء
في قوله فاغفر لنا فاء الجزاء وهذا يدل على ان مجرد الايمان سبب لحسن طلب المغفرة من الله ثم ان الله تعالى اجابهم اليه بقوله فاستجاب لهم
ربهم فدلت هذه الاية على ان مجرد الايمان سبب لحصول الغفران اما من الابتداء وهو بان يعفو عنهم ولا يدخلهم النار او بان يدخلهم النار ويعذبهم
مدة ثم يعفو عنهم ويخرجهم من النار فثبت دلالة هذه الاية من هذين الوجهين على حصول العفو **المسئلة الثالثة** احتج
اصحابنا بهذه الاية على ان شفاعة محمد صلى الله عليه وسلم في حق اصحاب الكبائر مقبولة يوم القيامة وذلك لان هذه الاية دلت على ان هؤلاء المؤمنين
طلبوا من الله غفران الذنوب من غير ان قيدوا ذلك بالتوبة فاجاب الله قولهم واعطاهم مطلوبهم فاذا قبل شفاعة المؤمنين في العفو عن
الذنب فلان يقبل شفاعة محمد صلى الله عليه وسلم فيه كان اولى **النوع الرابع** من دعائهم **قوله تعالى**
حكاية عنهم ربنا واتنا ما وعدتنا على رسلك ولا تخزنا يوم القيامة انك لا تخلف الميعاد وفيه مسائل **المسئلة الاولى**
قوله واتنا ما وعدتنا على رسلك فيه حذف المضاف ثم فيه وجوه احدها واتنا ما وعدتنا على السنة رسلك وثانيها واتنا ما وعدتنا
على تصديق رسلك والدليل عليه ان هذه الاية مذكورة عقيب ذكر المنادي للايمان وهو الرسول وعقيب قوله امنا وهو التصديق
المسئلة الثانية هاهنا سؤال وهو الحلف في وعد الله محال فكيف طلبوا بالدعاء ما علموا انه لا محالة واقع والجواب
عنه من وجوه الاول انه ليس المقصود من الدعاء طلب الفعل بل المقصود منه اظهار الخضوع والذلة والعبودية وقد امرنا بالدعاء في اشياء نعلم قطعا
انها توجد لا محالة قوله قل رب احكم بالحق وقوله فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك والوجه الثاني في الجواب ان وعد الله لا يتناول احاد
الامة باعيانهم بل انما يتناولهم بحسب اوصافهم فانه تعالى وعد المتقين بالثواب ووعد الفساق بالعقاب فقوله واتنا ما وعدتنا معناه وفقنا
للاعمال التي بها نصير اهلا لوعدك واعصمنا من الاعمال التي بها نصير اهلا للعقاب والخزي وعلى هذا التقدير يكون المقصود من هذه الاية
طلب التوفيق على الطاعة والعصمة عن المعصية والوجه الثالث ان الله تعالى وعد المؤمنين بان ينصرهم في الدنيا ويقهر عدوهم فهم طلبوا تعجيل ذلك
وعلى هذا التقدير يزول الاشكال **المسئلة الثالثة** الاية دلت على انهم انما طلبوا منافع الاخرة بحكم الوعد لا بحكم الاستحقاق لانهم
قالوا واتنا ما وعدتنا على رسلك وفي اخر الكلام قالوا انك لا تخلف الميعاد وهذا يدل على ان المقتضي لحصول منافع الاخرة هو الوعد لا الاستحقاق
المسئلة الرابعة هاهنا سؤال اخر وهو متى حصل الثواب كان اندفاع العقاب لازما لا محالة فقوله اتنا ما وعدتنا على رسلك طلب
للثواب فبعد طلب الثواب كيف طلب ترك العقاب وهو قوله ولا تخزنا يوم القيامة بل لو طلب ترك العقاب اولا ثم طلب ايصال الثواب كان الكلام
مستقيما والجواب من وجهين الاول ان الثواب شرط ان يكون منفعة مقرونة بالتعظيم والسرور فقوله اتنا ما وعدتنا على رسلك المراد منه
المنافع وقوله ولا تخزنا المراد منه التعظيم. الثاني انا قد بينا ان المقصود من هذه الاية طلب التوفيق على الطاعة والعصمة عن المعصية وعلى هذا
يحسن النظم كانه قيل وفقنا لطاعتك فانا لا نقدر على شيء من الطاعات الا بتوفيقك وهو اشارة الى ان العبد لا يمكنه عمل من الاعمال ولا فعل من الافعال
المسئلة الخامسة قوله ولا تخزنا يوم القيامة شبيه بقوله وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون فانه ربما ظن الانسان انه على
الاعتقاد الحق والعمل الصالح ثم انه يوم القيامة يظهر له ان اعتقاده كان ضلالا وعمله كان دنيا فهناك تحصل الخجالة العظيمة والحسرة الكاملة
والاسف الشديد ثم قال حكماء الاسلام وذلك هو العذاب الروحاني قالوا وهذا العذاب اشد من العذاب الجسماني ومما يدل على هذا انه سبحانه
حكى عن هؤلاء العباد المؤمنين انهم طلبوا في هذا الدعاء اشياء فاقل مطالبهم الاحتراز عن العذاب الجسماني وهو قوله فقنا عذاب النار واخرها الاحتراز
عن العذاب الروحاني اشد من العذاب الجسماني **قوله تعالى** فاستجاب لهم ربهم اني لا اضيع عمل عامل
منكم من ذكر او انثى واعلم انه تعالى لما حكى عنهم انهم عرفوا الله بالدليل وهو قوله ان في خلق السموات والارض الى قوله لايات لاولي الالباب ثم حكى عنهم
مواظبتهم على الذكر وهو قوله الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى الفكر وهو قوله ويتفكرون في خلق السموات والارض ثم حكى عنهم انهم اثنوا على الله تعالى
وهو قولهم ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك ثم حكى انهم بعد الثناء اشتغلوا بالدعاء وهو من قولهم فقنا عذاب النار الى قوله انك لا تخلف الميعاد بين في
هذه الاية انه استجاب دعاءهم فقال فاستجاب لهم ربهم وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** في الاية تنبيه على ان استجابة الدعاء
مشروطة بهذه الامور فلما كان حصول هذه الشرائط عزيزا لا جرم كان الشخص الذي يكون مجاب الدعاء عزيزا **المسئلة الثانية**
قال صاحب الكشاف يقال استجابه واستجاب له قال الشاعر وداع دعا يا من يجيب الى الندى فلم يستجبه عند ذاك مجيب
وقال تعالى يا ايها الذين امنوا استجيبوا لله وللرسول **المسئلة الثالثة** اني لا اضيع بالكسر على ارادة القول وقرئ لا اضيع بالتشديد
المسئلة الرابعة في قوله من ذكر قيل للتبيين كقوله فاجتنبوا الرجس من الاوثان وقيل انها مؤكدة للنفي بمعنى عمل عامل ذكر او انثى
المسئلة الخامسة اعلم انه ليس المراد انه لا يضيع نفس العمل لان العمل كما وجد بلا شيء وفني بل المراد انه لا يضيع ثواب العمل والاضاعة

عبارة عن ترك الاثابة فقوله لا اضيع نفي للنفي فيكون اثباتا فيصير المعنى اني اوصل ثواب اعمالكم اليكم اذا ثبت ما قلنا فالاية دالة على ان احدا من
المومنين لا يبقى في النار مخلدا والدليل عليه انه بايمانه استحق ثوابا وبمعصيته استحق عقابا فلا بد من وصولهما اليه فحكم هذه الاية
والجمع بينهما محال فاما ان يقدم الثواب ثم ينقله الى العقاب وهو باطل بالاجماع او يقدم العقاب ثم ينقله الى الثواب وهو المطلوب

المسئلة السادسة جمهور المفسرين فسروا الاية بان معناها انه تعالى قبل منهم انهم تجاوزوا على اعمالهم في اعطاء
الثواب فاين الجواب في طلب غفران الذنوب قلنا انه لا يلزم من اسقاط العذاب حصول الثواب لكن يلزم من حصول الثواب سقوط
العقاب فصار قوله اني لا اضيع عمل عامل منكم اجابة لدعائهم في المطلوبين وعندي في الاية وجه اخر وهو ان المراد من قوله لا اضيع دعاكم وعدم
اضاعة الدعاء عبارة عن اجابة الدعاء فكان المراد منه انه حصلت اجابة دعائكم في كل ما طلبتموه وسالتموه . واما قوله تعالى من ذكر
او انثى فالمعنى انه لا تفاوت في الاجابة والثواب بين الذكر والانثى اذا كانا جميعا في التمسك بالطاعة على السوية وهذا يدل على ان الفضل في باب
الدين بالاعمال لا بسائر صفات العاملين لان كون بعضهم ذكرا او انثى او من نسب خسيس او شريف لا تاثير له في هذا الباب ومثله قوله تعالى ليس
بامانيكم ولا اماني اهل الكتاب من يعمل سوءا يجز به وروي ان ام سلمة قالت يا رسول الله اني لاسمع الله يذكر الرجال في الهجرة ولا يذكر النساء
فنزلت هذه الاية . اما قوله تعالى بعضكم من بعض ففيه وجوه احسنها ان يقال من بمعنى الكاف اي بعضكم كبعض ومثل بعض في
الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية قال القفال هذا من قولهم فلان مني اي على خلقي وسيرتي قال تعالى فمن شرب منه فليس مني
ومن لم يطعمه فاني مني وقال عليه السلام من غشنا فليس منا . وقال ليس منا من حمل علينا السلاح فقوله بعضهم من بعض اي بعضهم شبه بعض
في استحقاق الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية فكيف يمكن ادخال التفاوت فيه ثم قال تعالى فالذين هاجروا واخرجوا من ديارهم
واوذوا في سبيلي وقاتلوا وقتلوا لاكفرن عنهم سيئاتهم ولادخلنهم جنات تجري من تحتها الانهار ثوابا من عند الله والمراد من قوله الذين
هاجروا والذين اختاروا المهاجرة من اوطانهم في خدمة الرسول صلى الله عليه وسلم والمراد من اخرجوا من ديارهم الذين الجاهم الكفار الى
الخروج ولا شك ان مرتبة الاولين افضل لانهم اختاروا خدمة الرسول وملازمته على الاختيار فكانوا افضل وقوله واوذوا في سبيلي اي من
اجله وسببه وقاتلوا وقتلوا لان المقاتلة تكون قبل القتال قرا نافع وعاصم وابو عمرو وقاتلوا بالالف اولا وقتلوا مخففة والمعنى انهم قاتلوا
معه حتى قتلوا وقرا ابن كثير وابن عامر وقاتلوا اولا وقتلوا مشددة قيل التشديد للمبالغة وتكرر القتل فيهم كقوله مفتحة لهم الابواب وقيل
قطعوا عن الحسن وقرا حمزة والكسائي وقتلوا بغير الالف اولا وقاتلوا بالالف بعده وفيه وجوه الاول ان الواو لا يوجب الترتيب كما في قوله
واسجدي واركعي والثاني على قولهم قتلنا ورب الكعبة اذا ظهرت امارات القتل واذا قتل قومه وعشايره والثالث باضمار قد اي قتلوا
وقد قاتلوا ثم انه تعالى وعد من فعل هذا بامور ثلاثة اولها محو السيئات وغفران الذنوب وهو قوله لاكفرن عنهم سيئاتهم وذلك هو الذي
طلبوه بقولهم فاغفر لنا ذنوبنا وكفر عنا سيئاتنا . وثانيها اعطاء الثواب العظيم وهو قوله ولادخلنهم جنات تجري من تحتها الانهار وهو الذي
طلبوه بقولهم واتنا ما وعدتنا على رسلك . وثالثها ان يكون ذلك الثواب ثوابا عظيما مقرونا بالتعظيم والاجلال وهو قوله من عند الله وهو
الذي قالوه ولا تخزنا يوم القيامة لانه سبحانه هو العظيم الذي لا نهاية لعظمته واذا قال السلطان العظيم اني اخلع عليك خلعة من عندي دل ذلك
على كون تلك الخلعة في نهاية الشرف وقوله ثوابا مصدر موكد والتقدير لاثيبنهم ثوابا من عند الله اي لاثيبنهم اثابة او تثويبا من عند الله لان
قوله لاكفرن عنهم ولادخلنهم في معنى لاثيبنهم ثم قال والله عنده حسن الثواب وهو تاكيد لكون ذلك الثواب في غاية الشرف لانه تعالى لما كان قادرا
على كل المقدورات عالما بكل المعلومات غني عن الحاجات كان لا محالة في غاية الكرم والجود والاحسان فكان عنده حسن الثواب . روي عن جعفر
الصادق انه قال من حزنه امر فقال خمس مرات ربنا انجاه الله مما يخاف واعطاه ما اراد وقرا هذه الاية قال لان الله تعالى حكى عنهم انهم قالوا خمس مرات
ربنا ثم اخبر انه استجاب لهم

قوله تعالى لا يغرنك تقلب الذين كفروا في البلاد واعلم انه تعالى لما
وعد المومنين بالثواب العظيم كانوا في الدنيا في نهاية الفقر والشدة والكفار كانوا في النعم ذكر الله تعالى في هذه الاية انه ليسليهم ويصبرهم على تلك
الشدة فقال لا يغرنك وفيه مسائل

المسئلة الاولى قد ذكرنا ان الغرور مصدر قولك غررت الرجل بما يستحسنه في الظاهر
ثم يجده عند التفتيش في خلاف ما يحبه فيقول غرني ظاهره اي قتلته على غفلة عن امتحانه وتقول العرب اذا انشر ثم اعيد الى طيه رددته على
غره

المسئلة الثانية المخاطب في قوله لا يغرنك من فيه قولان الاول انه الرسول صلى الله عليه وسلم ولكن المراد هو الامة قال
قتادة والله ما غر نبي الله صلى الله عليه وسلم حتى قبضه الله والخطاب وان كان له الا ان المراد غيره ويمكن ان يقال السبب لعدم اغرار الرسول بذلك
هو تواتر هذه الايات عليه كما قال ولولا ان ثبتناك لقد كدت تركن اليهم شيئا قليلا فسقط قول قتادة ونظيره قوله ولا تكونن من المشركين ولا تطع المكذبين
وهو ان هذا خطاب لكل من سمعه من المكلفين كانه قيل لا يغرنك ايها السامع

المسئلة الثالثة تقلب الذين كفروا في البلاد فيه
وجهان الاول نزلت في مشركي مكة كانوا يتجرون ويتنعمون فقال بعض المومنين ان اعداء الله فيما نرى من الخير وقد هلكنا من الجوع والجهد فنزلت
هذه الاية والثاني قال الفراء كانت اليهود تضرب في الارض فتصيب الاموال فنزلت هذه الاية والمراد بتقلب الذين كفروا في البلاد تصرفهم في
التجارات والمكاسب اي لا يغرنكم امنهم على انفسهم وتصرفهم في البلاد كيف شاؤوا وانتم معاشر المومنين خائفون محصورون فان ذلك لا يبقى الا
مدة ثم ينتقلون الى اشد العذاب ثم قال متاع قليل قيل اي تقلبهم متاع قليل وقال الفراء ذلك متاع قليل وقال الزجاج ذلك الكسب والربح

متاع قليل وانما وصفه الله تعالى بالقلة لان نعيم الدنيا مشوب بالآفات والحسرات ثم انه بالعاقبة ينقطع وينقضي وكيف لا يكون قليلا
وقد كان معدوما من الازل الى الآن وسيصير معدوما من الازل الى الابد فاذا قابلت زمان الوجود بما مضى وما يأتي وهو الازل والابد
كان اقل من ان يجوز وصفه بانه قليل ثم قال تعالى ثم ماواهم جهنم يعني انه مع قلته بسبب الوقوع في نار جهنم ابد الآباد والنعمة القليلة
اذا كانت سببا للمضرة العظيمة لم يعد ذلك نعمة وهو كقوله انما نملي لهم ليزدادوا اثما وقوله واملي لهم ان كيدي متين ثم قال وبئس المهاد
اي الفراش والدليل على انه بئس المهاد قوله تعالى لهم من فوقهم ظلل من النار ومن تحتهم ظلل فهم بين اطباق النيران ومن فوقهم غواش يأكلون النار ويشربون
النار **قوله تعالى** لكن الذين اتقوا ربهم لهم جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها نزلا من عند الله
وما عند الله خير للابرار اعلم انه تعالى ذكر الوعيد واتبعه بالنزل والنزل ما يهيأ للضيف وقوله لكن الذين اتقوا ربهم يتناول جميع الطاعات
لانه يدخل في التقوى الاحتراز عن المنهيات وعن ترك المأمورات واحتج بعض اصحابنا بهذه الآية على الرؤية لانه لما كانت الجنة بكليتها نزلا ولا بد
من الرؤية ليكون خلعة ونظيره قوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا وقوله نزلا نصب على الحال من جنات
لتخصصها بالوصف والفاعل اللام ويجوز ان يكون بمعنى مصدر مؤكد لان خلودهم فيها انزالهم فيها او نزولهم وقال الفراء هو نصب على التفسير
كما يقول هو لك هبة وبيعا وصدقة ثم قال وبما عند الله من الكثير الدائم خير للابرار مما يتقلب فيه الفجار من القليل الزائل وقرأ مسلمة بن
محارب والاعمش نزلا بسكون الزاي وقرأ يزيد بن القعقاع لكن الذين اتقوا بالتشديد **قوله تعالى**
وان من اهل الكتاب لمن يؤمن بالله اعلم انه لما ذكر حال المؤمنين وكان قد ذكر حال الكفار من قبل بان مصيرهم الى النار بين في هذه الآية ان من
آمن منهم كان داخلا في صفة الذين اتقوا فقال وان من اهل الكتاب واختلفوا في نزولها فقال ابن عباس وجابر وقتادة نزلت في النجاشي حين مات وصلى
عليه النبي صلى الله عليه وسلم فقال المنافقون انه يصلي على نصراني لم يره قط وقال ابن جريج وابن زيد نزلت في عبد الله بن سلام واصحابه وقيل
نزلت في اربعين من اهل نجران واثنين وثلاثين من الحبشة وثمانية من الروم كانوا على دين عيسى فاسلموا وقال مجاهد نزلت في مؤمني اهل الكتاب كلهم وهذا
هو الاولى لانه لما ذكر الكفار بان مصيرهم الى العقاب بين في من آمن منهم بان مصيرهم الى الثواب واعلم انه تعالى وصفهم بصفات اولها
الايمان بالله وثانيها الايمان بما انزل على محمد صلى الله عليه وسلم وثالثها الايمان بما انزل على الانبياء الذين كانوا قبل محمد
ورابعها كونهم خاشعين لله وهو حال من فاعل يؤمن لان من يؤمن في معنى الجمع وخامسها انهم لا يشترون بآيات الله ثمنا قليلا
كما يفعله اهل الكتاب ممن كان يكتم امر الرسول وصحة نبوته ثم قال تعالى في صفتهم اولئك لهم اجرهم عند ربهم ان الله سريع الحساب
والفائدة في كونه سريع الحساب كونه عالما بجميع المعلومات فيعلم ما لكل واحد من الثواب والعقاب **قوله تعالى**
يا ايها الذين آمنوا اصبروا وصابروا ورابطوا واتقوا الله لعلكم تفلحون واعلم انه تعالى لما ذكر في هذه السورة انواعا كثيرة من
علوم الاصول والفروع اما الاصول فيما يتعلق بتقرير التوحيد والعدل والنبوة والمعاد واما الفروع فيما يتعلق بالتكاليف والاحكام
نحو الحج والجهاد وغيرهما ختم هذه السورة بهذه الآية المشتملة على جميع الآداب وذلك لان احوال الانسان قسمان منها ما يتعلق به وحده ومنها
ما يكون مشتركا بينه وبين غيره اما القسم الاول فلا بد فيه من الصبر واما القسم الثاني فلا بد فيه من المصابرة اما الصبر فيندرج تحته
انواع ان يصبر على مشقة النظر والاستدلال في معرفة التوحيد والعدل والنبوة والمعاد وعلى مشقة استنباط الجواب عن شبهات
المخالفين وثانيها ان يصبر على مشقة اداء الواجبات والمندوبات وثالثها ان يصبر على مشقة الاحتراز عن المنهيات ورابعها
الصبر على شدائد الدنيا وآفاتها من المرض والفقر والقحط والخوف فقوله اصبروا يدخل تحته هذه الاقسام وتحت كل واحد من هذه الاقسام
الثلاثة انواع لا نهاية لها واما المصابرة فهي عبارة عن تحمل المكاره الواقعة بينه وبين الغير ويدخل فيه تحمل الاخلاق الردية من اهل البيت
والجيران والاقارب ويدخل فيه ترك الانتقام ممن اساء اليك كما قال واعرض عن الجاهلين قال واذا مروا باللغو مروا كراما ويدخل فيه الايثار
على الغير كما قال ويؤثرون على انفسهم ولو كان بهم خصاصة ويدخل فيه العفو عمن ظلمك كما قال وان تعفوا هو اقرب للتقوى ويدخل فيه الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر فان المقدم عليه ربما وصل اليه بسببه ضرر ويدخل فيه الجهاد فانه تعريض النفس للهلاك ويدخل فيه المصابرة على المبطلين وحل
شكوكهم والجواب عن شبههم والاحتيال في ازالة تلك الاباطيل عن قلوبهم فثبت ان قوله اصبروا تناول كل ما تعلق به وحده وصابروا تناول كل ما كان
مشتركا بينه وبين غيره واعلم ان الانسان وان تكلف الصبر والمصابرة الا ان فيه اخلاقا ذميمة تحمل على اضدادها وهي الشهوة والغضب والحرص
والانسان ما لم يكن مشتغلا طول عمره بمجاهدتها وقهرها لا يمكنه الاتيان بالصبر والمصابرة فلهذا قال ورابطوا لما كانت هذه المجاهدة فعلا من الافعال
ولا بد للانسان في كل فعل يفعله من داعية وغرض وجب ان يكون للانسان في هذه المجاهدة غرضا وباعثا وذلك هو تقوى الله لنيل الفلاح والنجاح فلهذا
قال واتقوا الله لعلكم تفلحون وتمام التحقيق فيه ان الافعال مصدرها هو القوى فهو تعالى امر بالصبر والمصابرة وذلك عبارة عن الاتيان بالافعال
الحسنة والاحتراز عن الافعال الذميمة ولما كانت الافعال صادرة عن القوى امر بعد ذلك بمجاهدة القوى التي هي مصادر الافعال الذميمة وذلك هو
المراد بالمرابطة ثم ذكر ما به يحصل دفع هذه القوى الداعية الى القبائح والمنكرات وذلك هو تقوى الله ثم ذكر ما لاجله وجب ترجيح تقوى الله على سائر القوى
والاخلاق وهو الفلاح فظهر ان هذه الآية التي هي خاتمة لهذه السورة مشتملة على كنوز الحكم والاسرار الروحانية وانها على اختصارها كالمتمم لكل ما تقدم ذكره
في هذه السورة من علوم الاصول والفروع فهذا ما عندي فيه ولنذكر ما قاله المفسرون قال الحسن اصبروا على دينكم ولا تتركوه بسبب الفقر والجوع

وصابروا على عدوكم ولا تفشلوا بسبب وقوع الهزيمة يوم احد وقال الفراء اصبروا مع نبيكم وصابروا عدوكم فلا ينبغي ان يكون اصبر منكم وقال الاصم لما كثرت تكاليف الله في هذه السورة امرهم بالصبر عليها ولما كثر ترغيب الله تعالى في الجهاد في هذه السورة امرهم بمصابرة الاعداء . واما قوله ورابطوا ففيه قولان . الاول انه عبارة عن ان يربط هؤلاء خيلهم في الثغور ويربط اولئك خيلهم ايضا بحيث يكون كل واحد من الخصمين مستعدا لقتال الاخر قال تعالى ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم وعن النبي صلى الله عليه وسلم من رابط يوما وليلة في سبيل الله كان مثل صيام شهر وقيامه لا يفطر ولا يقبل عن صلاته الا لحاجة الثاني ان معنى المرابطة انتظار الصلاة بعد الصلاة ويدل عليه وجهان الاول ما روي عن ابي سلمة عبد الرحمن انه قال لم يكن في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم غزو يرابط فيه وانما نزلت هذه الاية في انتظار الصلاة بعد الصلاة . الثاني ما روي من حديث ابي هريرة حين ذكر انتظار الصلاة بعد الصلاة ثم قال فذلكم الرباط ثلاث مرات واعلم انه يمكن حمل اللفظ على الكل واصل الرباط من الربط وهو الشد يقال لكل من صبر على امر ربط قلبه عليه وقال اخرون الرباط هو اللزوم والثبات وهذا المعنى ايضا راجع الى ما ذكرناه من الصبر وربط النفس ثم هذا الثبات والدوام يجوز ان يكون على الجهاد ويجوز ان يكون على الصلاة والله اعلم قال الامام رضي الله عنه تم تفسير هذه السورة بفضل الله واحسانه يوم الخميس اول ربيع الاخر سنة خمس وتسعين وخمسمائة

سورة النساء مائة خمسة وسبعون اية مدنية بسم الله الرحمن الرحيم قوله تعالى

يا ايها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة اعلم ان هذه السورة مشتملة على انواع كثيرة من التكاليف وذلك لانه تعالى امر الناس في اول هذه السورة بالتعطف على الاولاد والنساء والايتام والرافة بهم وايصال حقوقهم وحفظ اموالهم عليهم وبهذا المعنى ختمت السورة وهو قوله يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة وذكر في اثناء هذه السورة انواعا اخر من التكاليف وهي الامر بالطهارة والصلاة وقتال المشركين ولما كانت هذه التكاليف شاقة على النفوس لثقلها على الطباع لا جرم افتتح السورة بالعلة التي لاجلها تجب هذه التكاليف الشاقة وهو الرب الذي خلقنا والاله الذي اوجدنا فلهذا قال يا ايها الناس اتقوا ربكم وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** روى الواحدي عن ابن عباس في قوله يا ايها الناس ان هذا الخطاب لاهل مكة واما الاصوليون من المفسرين فقد اتفقوا على ان الخطاب عام لجميع المكلفين وهذا هو الاصح لوجوه احدها ان لفظ الناس جمع دخله الالف واللام فيفيد الاستغراق وثانيها انه تعالى علل الامر بالابقاء بكونه تعالى خالقا لهم من نفس واحدة وهذه العلة عامة في حق جميع المكلفين بانهم من ادم عليه السلام خلقوا باسرهم واذا كانت العلة عامة كان الحكم عاما وثالثها ان التكليف بالتقوى غير مختص باهل مكة بل هو عام في حق جميع المكلفين واذا كان لفظ الناس في الكل وكان الامر بالتقوى عاما في الكل وكانت علة هذا التكليف وهي كونهم خلقوا من النفس الواحدة عامة في حق الكل كان القول بالتخصيص في غاية البعد وحجة ابن عباس ان قوله واتقوا الله الذي تساءلون به والارحام مختص بالعرب لان المناشدة بالله وبالرحم عادة مختصة بهم فيقولون اسالك بالله وبالرحم وانشدك الله والرحم واذا كان كذلك كان قوله واتقوا الله الذي تساءلون به والارحام مختصا بالعرب فكان اول الاية وهو قوله يا ايها الناس مختصا بهم لان قوله في اول الاية اتقوا ربكم وقوله بعد ذلك واتقوا الله الذي تساءلون به والارحام وردا متوجهين الى مخاطب واحد ويمكن ان يجاب عنه بانه ثبت في اصول الفقه ان خصوص اخر الاية لا يمنع من عموم اولها فكان قوله واتقوا الله الذي تساءلون به والارحام خاص بالعرب **المسئلة الثانية** انه تعالى جعل هذا المطلع مطلعا لسورتين في القرآن احدهما هذه السورة وهي السورة الرابعة من النصف الاول من القرآن والثانية سورة الحج وهي ايضا السورة الرابعة من النصف الثاني من القرآن ثم انه تعالى علل الامر بالتقوى في هذه السورة بما يدل على معرفة المبدا وهو انه تعالى خلق الخلق من نفس واحدة وهذا يدل على كمال قدرة الخالق وكمال علمه وكمال حكمته وجلاله وعلل الامر بالتقوى في سورة الحج بما يدل على كمال معرفة المعاد وهو قوله ان زلزلة الساعة شيء عظيم فجعل صدر هاتين السورتين دلالة على معرفة المبدا ومعرفة المعاد ثم قدم السورة الدالة على المبدا على السورة الدالة على المعاد وتحت هذا البحث اسرار كثيرة **المسئلة الثالثة** اعلم انه تعالى امرنا بالتقوى وذكر عقيبه انه تعالى خلقنا من نفس واحدة وهذا مشعر بان الامر بالتقوى معلل بانه تعالى خلقنا من نفس واحدة ولا بد من بيان المناسبة بين هذا الحكم وبين ذلك الوصف فنقول قولنا انه تعالى خلقنا من نفس واحدة مشتمل على معنيين احدهما انه تعالى خلقنا والثاني كيفية ذلك التخليق وهو انه تعالى انما خلقنا من نفس واحدة ولكل واحد من هذين القيدين اثر في وجوب التقوى اما القيد الاول وهو انه تعالى خلقنا فلا شك ان هذا المعنى علة لان يجب علينا الانقياد لتكاليف الله تعالى والخضوع لاوامره ونواهيه وبيان ذلك من وجوه . الاول انه لما كان خالقا لنا وموجدا لذواتنا وصفاتنا فنحن عبيده وهو مولى لنا والربوبية توجب نفاذ اوامره على عبيده والعبودية توجب الانقياد للرب والموجد والخالق . الثاني ان الايجاد غاية الانعام ونهاية الاحسان فانك كنت معدوما فاوجدك وميتا فاحياك وعاجزا فاقدرك وجاهلا فعلمك كما قال ابرهيم عليه السلام الذي خلقني فهو يهدين والذي هو يطعمني ويسقيني فلما كانت النعم باسرها من الله سبحانه وجب على العبد ان يقابل تلك النعم باظهار الخضوع والانقياد وترك التمرد والعناد وهذا هو المراد بقوله كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم . الثالث وهو انه لما ثبت ان كونه موجدا وخالقا والها وربا لنا وجب علينا ان نشتغل بعبوديته وان نبقي كل ما نهي عنه وزجر عنه ووجب ان لا يكون شيء من هذه الافعال موجبا ثوابا البتة لان هذه الطاعات لما وجبت في مقابلة النعم السالفة امتنع ان تصير موجبة للثواب لان اداء الحق الى المستحق لا يوجب شيئا اخر هذا اذا سلمنا ان العبد اتى بتلك الطاعات من عند نفسه

ابتداء حدثه زمن المحال لان نقل الطاعات لا يحصل الا اذا خلق الله القدرة على الطاعة وخلق الداعية الى الطاعة ومتى حصلت القدرة
والداعي كان مجموعهما موجبا الصدور الطاعة عن العبد واذا كان كذلك كان تكليف الطاعة انعاما من الله على عبده والمولى اذا خص عبده بانعام
لم يجز ذلك الانعام موجبا عليه انعاما اخر فهذا هو الاشارة الى بيان ان كونه خالقا لنا يوجب علينا عبوديته والاحتراز عن مناهيه واما القيد الثاني
وهو ان خصوص كونه خالقا لنا من نفس واحدة يوجب علينا الطاعة والاحتراز عن المعصية فبيانه من وجوه الاول ان خلق جميع الاشخاص
الانسانية من الانسان الواحد دال على كمال القدرة من حيث انه لو كان الامر بالطبيعة والخاصية لكان المتولد من الانسان الواحد لم تكن
الاشياء متشاكلة في الصفة متشابهة في الخلقة والطبيعة فلما رأينا في اشخاص الناس الابيض والاسود والاحمر والاسمر والحسن والقبيح والطويل
والقصير دل ذلك على ان مدبرها وخالقها فاعل مختار قادر على كل الممكنات عالم بكل المعلومات لا طبيعة موثرة ولا علة موجبة والمتأمل
هذه الدقيقة على ان مدبر العالم مختار قادر على كل الممكنات عالم بكل المعلومات يجب عليه الانقياد لتكاليفه واوامره ونواهيه فكان ارتباط
قوله اتقوا ربكم بقوله خلقكم من نفس واحدة في غاية الحسن والانتظام والوجه الثاني وهو انه تعالى لما ذكر الامر بالتقوى ذكر عقيبه الامر بالاحسان
الى اليتامى والنساء والضعفاء وكون الخلق باسرهم مخلوقين من نفس واحدة لما تأثيرا في هذا المعنى وذلك لان الاقارب لا بد وان يكون بينهم نوع مواصلة
ومخالطة توجب مزيد المحبة ولذلك ان الانسان يفرح بمدح اقاربه واسلافه ويحزن بذمهم والطعن فيهم وقال عليه السلام فاطمة بضعة مني توذيني
ما يوذيها واذا كان الامر كذلك فالغاية في ذكر هذا المعنى ان يصير ذلك سببا لزيادة شفقة الخلق بعضهم على البعض الوجه الثالث ان الناس اذا
عرفوا كون الكل من شخص تركوا المفاخرة والتكبر واظهروا التواضع وحسن الخلق الوجه الرابع ان هذا يدل على المعاد لانه تعالى لما كان قادرا على
ان يخرج من صلب شخص واحد اشخاصا مختلفين وان يخلق من نطفة من النطفة تخصا عجيب التركيب لطيف الصورة فكيف يستبعد احياء الاموات
وبعثهم ونشورهم فتكون الآية دالة على المعاد من هذا الوجه ليجزي الذين اساؤا بما عملوا ويجزي الذين احسنوا بالحسنى الوجه الخامس قال الاصم الغاية
فيه ان الفعل لا دليل فيه على ان الخلق يجب ان يكونوا مخلوقين من نفس واحدة بل ذلك انما يعرف بالدلائل السمعية وكان النبي صلى الله عليه وسلم اميا ما قرأ
كتابا ولا تلمذ لاستاذ فلما اخبر من هذا المعنى كان اخبارا عن الغيب فكان معجزا فالحاصل ان قوله خلقكم دليل على معرفة النبوة فان قيل
كيف يصح ان يكون الخلق اجمع من نفس واحدة مع كثرتهم وصغر ذلك النفس قلنا قد بين الله المراد بقوله لان روح آدم اذا خلقت من بعضه ثم حصل
خلق اولاده من نطفتها ثم كذلك ابدا جازت اضافة الخلق اجمع الى آدم

المسئلة الرابعة

اجمع المسلمون على ان المراد بالنفس
الواحدة هاهنا هو آدم عليه السلام الا انه انثى الوصف على لفظ النفس ونظيره قوله تعالى اقتلت نفسا زاكية بغير نفس وقال الشاعر
ابوك خليفة ولدته اخرى فانت خليفة ذاك الكمال . قالوا فهذا التأنيث على لفظ الخليفة

قوله تعالى

وخلق منها زوجها فيه مسائل

المسئلة الاولى

المراد من هذا الزوج هو حواء وفي كون حواء مخلوقة من آدم قولان
الاول وهو الذي عليه الاكثرون انه لما خلق الله آدم القى عليه النوم ثم خلق حواء من ضلع من اضلاعه اليسرى فلما استيقظ رآها ومال
اليها وآنس بها لانه كان مخلوقا من جزء من اجزائه واحتجوا عليه بقول النبي صلى الله عليه وسلم ان المرأة خلقت من ضلع فان ذهبت تقيمها
كسرتها وان تركتها وفيها عوج استمتعت بها . والقول الثاني وهو اختيار ابي مسلم الاصفهاني ان المراد من قوله وخلق منها زوجها اي من جنسها وهو
كقوله تعالى والله جعل لكم من انفسكم ازواجا وكقوله اذ بعث فيهم رسولا منهم وقوله لقد جاءكم رسول من انفسكم قال القاضي والقول الاول
كي يصح قوله خلقكم من نفس واحدة اذ لو كان حواء مخلوقة ابتداء لكان الناس مخلوقين من نفسين لا من نفس واحدة ويمكن ان يجاب عنه بان كلمة من
لابتداء الغاية فلما كان ابتداء الخلق والايجاد بآدم عليه السلام صح ان يقال خلقكم من نفس واحدة وايضا فلما بينا انه تعالى قادر على خلق آدم
من التراب كان قادرا على خلق حواء من التراب واذا كان الامر كذلك فاي فائدة في خلقها من اضلاع آدم

المسئلة الثانية

قال ابن عباس انما سمي آدم بهذا الاسم لانه تعالى خلقه من ادیم الارض كلها احمرها واسودها وطيبها وخبيثها فلذلك كان في ولده
الاحمر والاسود والطيب والخبيث والمرأة انما سميت حواء لانها خلقت من ضلع من اضلاع آدم فكانت مخلوقة من شيء حي فلا جرم سميت حواء

المسئلة الثالثة

اجمع جمع من الطبائعيين لهذه الآية فقالوا ان قوله تعالى خلقكم من نفس واحدة يدل على ان الخلق كلهم مخلوقون من
النفس الواحدة وقوله وخلق منها زوجها يدل على ان زوجها مخلوقة منها ثم قال ساصفة آدم خلقه من تراب فدل على ان آدم مخلوق من
التراب ثم قال لبابا حق فللابن منها خلقنا كروهذه الآيات كلها دالة على ان الحادث لا بد له من مادة سابقة بصير الشيء مخلوقا منها وان
خلق الشيء عن العدم المحض والشيء الصرف محال احاب المتكلمون تمالوا خلق الشيء من الشيء محال بالعقول لان هذا المخلوق ان كان عين
ذلك الشيء الذي كان موجودا قبل ذلك لم يكن هذا المخلوقا البتة ولذا لم يكن مخلوقا امتنع كونه مخلوقا من شيء آخر وان قلنا ان هذا المخلوق مغاير للذي
كان موجودا قبل ذلك فحينئذ كان المخلوق وهذا الحدث انما حدث وحصل عن العدم المحض فثبت ان كون الشيء مخلوقا من غيره محال بالعقول
واما كلمة من في هذه الآية فهو معنى ابتداء الغاية على معنى ان ابتداء حدوث هذا الشيء هو ذلك الشيء على وجه الطاهر والانتقال بل على وجه
الوقوع فقط

المسئلة الرابعة

قال صاحب الكشاف قرئ وخالق منها زوجها وبث منها رجالا كثيرا ونساء فيه مسائل

المسئلة الاولى

قال الواحدي
بث منها يريد فرق ونشر كقوله تعالى فيها يفرق كل امر حكيم يقال بث الجيل بالغارة وبث الصياد كلابه وخلق الله الخلق فبثهم في الارض

وبثثت البسط اذا نشرتها قال الله تعالى وزرابي مبثوثة قال الفراء والزجاج وبعض العرب تقول ابث الله الخلق **المسئلة الثانية**
لم يقل وبث منهما الرجال والنساء لان ذلك يوجب كونهما مبثوثين عن نفسيهما وذلك محال فلهذا عدل عن هذا اللفظ الى قوله وبث منهما رجالا كثيرا
ونساء كثيرة ولم خصص وصف الكثير بالرجال دون النساء قلنا السبب فيه والله اعلم ان شهرة الرجال اتم فكانت كثرتهم اظهر واعرف فلاجرم خصوا
بوصف الكثرة وهذا كالتنبيه على ان اللائق بحال الرجال الاشتهار والخروج والبروز واللائق بحال النساء الاختفاء والخمول **المسئلة الثالثة**
الذين يقولون ان جمع اشخاص البشرية كانوا كالذر وكانوا مجتمعين في صلب آدم عليه السلام حملوا قوله وبث منهما رجالا كثيرا ونساء على ظاهره والذين
انكروا ذلك المراد بث منهما اولادهما ومن اولادهما جمعا آخرين فكان الكل مضافا اليهما على سبيل المجاز **قوله تعالى**
واتقوا الله الذي تساءلون به والارحام فيه مسائل **المسئلة الاولى** قرأ عاصم وحمزة والكسائي تساءلون
بالتخفيف والباقون بالتشديد فمن شدد اراد يتساءلون فادغم التاء في السين لاجتماعهما حيث انهما من حروف اللسان واصول
الثنايا واجتماعهما في الهمس ومن خفف حذف تاء يتفاعلون لاجتماع حروف متقاربة فاعلها بالحذف كما اعلها الاولون بالادغام وذلك
لان الحروف المتقاربة اذا اجتمعت خففت تارة بالحذف واخرى بالادغام **المسئلة الثانية** قرأ حمزة وحده والارحام
بجر الميم قال القفال رحمه الله وقد رويت هذه القراءة عن غير القراء السبعة عن مجاهد وغيره واما الباقون من القراء فكلهم قرؤا بنصب
الميم وقال صاحب الكشاف قرئ والارحام بالحركات الثلاث اما قراءة حمزة فقد ذهب الاكثرون من النحويين الى انها فاسدة قالوا لان
هذا يقتضي عطف المظهر على المضمر المجرور وذلك غير جائز واحتجوا على عدم جوازه بوجوه اولها قال ابو علي الفارسي المضمر المجرور بمنزلة
الحرف فوجب ان لا يجوز عطف المظهر عليه انما قلنا المضمر المجرور بمنزلة الحرف لوجوه الاول انه لا ينفصل البتة كما ان التنوين لا ينفصل وذلك
ان الهاء والكاف في قوله به وبك لا يرى واحدا منفصلا عن الجار البتة فصار كالتنوين الثاني انهم يحذفون التاء من المنادى المضاف في
الاختيار لحذفهم التنوين من المفرد باعلام فكان المضمر المجرور مشابها للتنوين من هذا الوجه فثبت ان المضمر المجرور بمنزلة حرف التنوين فوجب ان
لا يجوز عطف المضمر عليه لان من شرط العطف حصول المشابهة من المعطوف والمعطوف عليه فاذا لم تحصل المشابهة هاهنا وجب ان لا يجوز العطف
وثانيها قال علي بن عيسى انهم لم يستحسنوا عطف المظهر على المضمر المرفوع ولا يجوز ان يقال اذهب وزيد وذهبت وزيد بل يقولون اذهب انت
وزيد وذهبت انا وزيد قال تعالى اذهب انت وربك فقاتلا مع ان المضمر المرفوع قد ينفصل فاذا لم يجز عطف المظهر على المضمر المرفوع مع انه اقوى من
المضمر المجرور بسبب انه قد ينفصل فلان لا يجوز عطف المظهر على المضمر المجرور مع انه البتة لا ينفصل كان اولى وثالثها قال ابو عثمان المازني
المعطوف والمعطوف عليه متشاركان فانما يجوز عطف الاول على الثاني لو جاز عطف الثاني على الاول وهاهنا هذا المعنى غير صحيح حاصل وذلك
لانك لا تقول مررت بزيد وك فكذلك لا تقول مررت بك وزيد واعلم ان هذه الروايات الوجوه ليست وجوها قوية في دفع الروايات
الواردة في اللغات وذلك لان حمزة احد القراء السبعة والظاهر انه لم يات بهذه القراءة من عند نفسه بل رواها عن رسول الله صلى
الله عليه وسلم وذلك يوجب القطع بصحة هذه اللغة والقياس يتضاءل عند السماع لا سيما بمثل هذه الاقيسة التي هي اوهن من بيت العنكبوت
وايضا فلهذه القراءة وجهان احدهما انها على تقدير تكرير الجار كانه قيل تساءلون به وبالارحام وثانيها انه اورد ذلك في الشعر وانشد
سيبويه في ذلك فاليوم قربت تهجونا وتشتمنا فاذهب وما بك والايام من عجب وانشد ايضا تعلق في مثل السواري سيوفنا
وما بينها والكعب غوط نعانف والعجب من هؤلاء النحاة انهم يستحسنون اثبات هذه اللغة بهذين البيتين المجهولين ولا يستحسنون اثباتها
بقراءة حمزة ومجاهد مع انهما كانا من اكابر علماء السلف في علم القرآن واحتج الزجاج على فساد هذه القراءة من جهة المعنى بقوله صلى الله عليه
وسلم لا تحلفوا بآبائكم فاذا عطفت الارحام على المعنى عن اسم الله اقتضى ذلك جواز الحلف بالارحام ويمكن الجواب عنه بان هذا حكاية عن فعل
كانوا يفعلونه في الجاهلية لانهم كانوا يقولون اسالك بالله والرحم وحكاية هذا الفعل عنهم في الماضي لا ينافي ورود النهي عنه في المستقبل
وايضا فالحديث نهي عن الحلف بالآباء فقط وهاهنا ليس كذلك بل هو حلف بالله اولا ثم يقرن به بعده ذكر الرحم فهذا لا ينافي مدلول ذلك
الحديث فهذا جملة الكلام في قراءة قوله والارحام بالجر اما قراءته بالنصب ففيه وجهان الاول وهو اختيار ابي علي الفارسي وعلي بن عيسى
انه عطف على موضع الجار والمجرور كقوله فلسنا بالجبال ولا الحديدا والثاني وهو قول اكثر المفسرين ان التقدير واتقوا الارحام
ان تقطعوها وهو قول مجاهد وقتادة والسدي والضحاك والفراء والزجاج وعلى هذا الوجه انتصب الارحام بالعطف على قول الله اي اتقوا الله واتقوا
الارحام اي اتقوا حق الارحام فصلوها ولا تقطعوها قال الواحدي رحمه الله ويجوز ايضا ان يكون منصوبا بالاغراء اي والارحام فاحفظوها
وصلوها كقولك الاسد وهذا التفسير يدل على تحريم قطيعة الرحم ويدل عليه وجوب صلتها واما القراءة بالرفع فقال صاحب الكشاف
الرفع على انه مبتدأ خبر محذوف كانه قيل والارحام كذلك على معنى والارحام مما تتقى او والارحام مما يتساءل به **المسئلة الثالثة**
انه تعالى قال اولا اتقوا ربكم ثم قال بعده واتقوا الله وفي هذا التكرير وجوه الاول تاكيد الامر والحث عليه كقولك للرجل اعجل اعجل فتكون
ابلغ من قولك اعجل الثاني انه امر بالتقوى في الاول لمكان الانعام بالخلق وغيره وفي الثاني امر بالتقوى لمكان وقوع التساؤل به فيما يلتمس البعض
من البعض الثالث قال اولا اتقوا ربكم وقال ثانيا اتقوا الله والرب لفظ يدل على التربية والاحسان والاله لفظ يدل على القهر والهيبة فامرهم
بالتقوى بناء على الترغيب ثم اعاد الامر به بناء على الترهيب كما قال يدعون ربهم خوفا وطمعا وقال يدعوننا رغبا ورهبا كانه قيل انه رباك

كثير واثر ان المسئلة الثالثة هاهنا سؤالان ثانى وهو انا ذكرنا ان اسم اليتيم مختص بالصغير فما دام يتيما لا يجوز دفع
ماله اليه واذا صار كبيرا بحيث يجوز دفع ماله اليه لم يبق يتيما فكيف قال وابتلوا اليتامى او الحر والجواب عنه على طريقين الاول
ان نقول المراد من اليتامى الذين بلغوا وكبروا وانما فيه وجهان احدهما انه تعالى سماهم يتامى على مقتضى اللغة والثانى انه تعالى سماهم باليتامى لقرب
عهدهم باليتم وان كان قد زال بهذا الوقت كقوله تعالى فالقى السحرة ساجدين اى الذى كانوا سحرة قبل السجود وانما سمى الله تعالى مقاربة
انقضاء العدة بلوغ الاجل بقوله فاذا بلغن اجلهن فامسكوهن والمعنى مقاربة البلوغ ويدل على ان المراد من اليتامى بهذه الآية البالغون
قوله تعالى فاذا دفعتم اليهم اموالهم فاشهدوا عليهم والاشهاد لا يصح قبل البلوغ وانما يصح بعد البلوغ **الطريق الثانى** ان نقول
المراد باليتامى الصغار وعلى هذا الطريق فى الآية وجهان احدهما ان قوله وابتلوا اليتامى امر والامر انما يتناول المستقبل فكان المعنى ان
قوله الذين هم يتامى يفيد الحال انتهم بعد زوال صفة اليتم عنهم اموالهم وعلى هذا الوجه زالت المناقضة والثانى المراد وابتلوا اليتامى حال
كونهم يتامى ما يحتاجون اليه لتتفقهم وكسوتهم والفائدة فيه انه كان يجوز ان يظن انه لا يجوز انفاق ماله عليه حال كونه صغيرا فاباح الله تعالى
ذلك وفيه اشكال وهو انه لو كان المراد ذلك لقال وابتلوا من اموالهم فلما اوجب اتيانهم كل اموالهم سقط ذلك **المسئلة الى الثانية**
نقل ابو بكر الرازى فى احكام القرآن عن الحسن انه قال لما نزلت هذه الآية فى اموال اليتامى كرهوا ان يخالطوهم وعزلوا اموالهم عن اموالهم
فشكوا ذلك الى النبى صلى الله عليه وسلم فانزل الله تعالى ويسئلونك عن اليتامى قل اصلاح لهم خير وان تخالطوهم فاخوانكم قال ابو بكر الرازى
واظن انه غلط من الراوى لان المراد بهذه الآية ايتانهم اموالهم بعد البلوغ وانما غلط الراوى بآية اخرى وهو ما روى سعيد بن جبير عن ابن
عباس قال لما انزل الله ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتى هى احسن وان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما ذهب من كان عنده يتيم فنزل طعامه كراهيه
من طعامه وشرابه من شرابه فاشتد ذلك على اليتامى فذكر واذلك للرسول صلى الله عليه وسلم فانزل الله تعالى ويسئلونك عن اليتامى قل اصلاح
لهم خير وان تخالطوهم فاخوانكم فخلطوا عند ذلك طعامهم بطعامهم وشرابهم بشرابهم قال المفسرون والصحيح الصحيح انها نزلت فى رجل من غطفان
كان معه مال كثير لابن اخ له يتيم فلما بلغ طلب منه المال فمنعه عمه فترافعا الى النبى صلى الله عليه وسلم فنزلت هذه الآية فلما سمعها منه العم قال
اطعنا الله واطعنا الرسول نعوذ بالله من الحوب الكبير ودفع ماله اليه فقال النبى صلى الله عليه وسلم من يوق شح نفسه ويطع ربه هكذا افاده
جعل داره اى جنته فلما قبض الصبى ماله انفقه فى سبيل الله فقال النبى صلى الله عليه وسلم ثبت الاجر وبقى الوزر فقالوا يا رسول الله لقد
عرفنا انه ثبت الاجر فكيف بقى الوزر وهو ينفق فى سبيل الله فقال ثبت اجر الغلام وبقى الوزر على والده **المسئلة الخامسة**
احتج ابو بكر الرازى بهذه الآية على ان السفيه لا يحجر عليه بعد الخمس والعشرين قال لان قوله وابتلوا اليتامى امر والامر مطلق يتناول السفيه لو لم
نقل ان الرشد او لو بلوغ نزل العمل بهذه الآية قبل الخمس والعشرين سنة لاتفاق العلماء على ان ايناس الرشد قبل بلوغ هذا السن شرط فى وجوب دفع المال
اليه والاجماع لم يوجد بعد هذا السن فوجب ان لا يجب الامر بعد هذا السن على حكم ظاهر هذه الآية اجاب اصحابنا عنه بان هذه
الآية عامة لانه تعالى ذكر اليتامى فيها جملة ثم امر بدفع اموالهم اليهم بعد ذلك بقوله وابتلوا اليتامى بقوله ولا تؤتوا السفهاء اموالكم حرم ربا بين الآيتين
ايناس اموالهم اذا كانوا سفهاء ولا شك ان الخاص مقدم على العام ثم قال تعالى ولا تتبدلوا الخبيث بالطيب وفيه مسائل **المسئلة**
الاولى قال صاحب الكشاف ولا تتبدلوا اى ولا تستبدلوا او التفعل بمعنى الاستفعال غير عزيز ومنه التعجل بمعنى الاستعجال والتاخر بمعنى
الاستيخار وقال الواحدى وجه الله يقال تبدل الشئ بالشئ اذا اخذه مكانه **المسئلة الثانية** بيان تعيين هذا التبدل وجوه الاول
قال الفراء والزجاج لا تستبدلوا الحرام وهو مال اليتامى بالحلال وهو مالكم الذى ايح لكم من المكاسب ورزقا لله للبثوت فى الارض فتاكلوه مكانه
الثانى لا تستبدلوا الامر الخبيث وهو اخذ اموال اليتامى بالامر الطيب وهو حفظها والتورع منها وهو قول الاكثرين انه كان ولى اليتيم يأخذ الجيد
من ماله ويجعل مكانه الدون يجعل الزائف بدل الجيد والمهزول بدل السمين وطعن صاحب الكشاف فى هذا الوجه فقال ليس هذا ابتدالا انما هو
ابتدال ان يكرم صديقه فيأخذ منه عجفا مكان سمينة من مال الصبى الرابع هو ان هذا التبدل معناه ان يأكلوا مال اليتيم سلفا مع التزام بدله
بعد بل ان يكرم صديقه فيأخذ منه عجفا مكان سمينة من مال الصبى الرابع هو ان هذا التبدل معناه ان يأكلوا مال اليتيم سلفا مع التزام بدله
بعد ذلك وفى هذا يكون مستبدلا الخبيث بالطيب ثم قال تعالى ولا تاكلوا اموالهم الى اموالكم وفيه وجهان الاول معناه ولا تضموا اموالهم الى
اموالكم فى الانفاق حتى لا تفرقوا بين اموالكم واموالهم فى حل الانتفاع بها والثانى ان تكون الى بمعنى مع قال تعالى من انصارى الى الله اى مع الله والاول
اصح واعلم انه تعالى وان ذكر الاكل فالمراد به التصرف لان اكل مال اليتيم كما يحرم فكذا سائر التصرفات المهلكة لذلك المال محرمة والدليل عليه ان سبب
المال لا يصح ان يوكل فثبت ان المراد منه التصرف وانما ذكر الاكل لانه معظم ما ينتفع لاجله التصرف فان قيل انه تعالى لما حرم عليهم اكل اموال اليتامى
ظلما فى الآية الاولى انعقد منه دخل فيها اكلا وحدها واكلها مع غيرها فما الفائدة فى اعادة النهى عن اكلها مع اموالهم قلنا الانهم اذا كانوا مستغنين
عن اموال اليتامى فربما رغبتهم من مال حلال وهم مع ذلك يطعمون بأموال اليتامى كان النهى ابلغ والذم اكمل واعلم انه تعالى عرف الخلق بعد ذلك
ان اكل مال اليتيم من جميع الجهات الحرمة اثر عظيم فقال انه كان حوبا كبيرا قال الواحدى وجه الله الكناية تعود الى الاكل وذلك لان قوله ولا تاكلوا دل
على الاكل والحوب الاثم الكبير قال عليه السلام ان طلاقام ابوب حوب وكذلك الحوب والحاب ثلاث لغات فى الاسم والمصدر وقال الفراء تقول
لاصل الحجاز والحوب ليس ومعناه البشر قال عليه السلام رب تقبل توبتى واغسل حوبتى قال صاحب الكشاف الحوب والحاب كالقول والقال
قال القفال وكان اصل الكلمة من التحوب وهو التوجع فالحوب صوت ينكاب ما يتوجع للرتكاب منه وقال المبرد يقال الحوب بفتح الحاء مصدر والحوب بالضم

واحسن اليك فانق مخالفته لانه شديد العقاب عظيم السطوة **المسئلة الرابعة** اعلم ان التساءل بالله وبالارحام قبل هو مثل ان يقال بالله اسالك وبالله استمع اليك وبالله احلف عليك الى غير ذلك مما يؤكد المرء به مراده بمسئلة الغير ويستعطف ذلك الغير في التماس حقه منه او توالده ومعونته ونصرته فاما قراءة حمزة فهي ظاهرة من حيث المعنى والتقدير واتقوا الله الذي تساءلون به وبالارحام لان العادة جرت في العادة بان احدهم قد يستعطف غيره بالرحم فيقول اسالك بالله والرحم ولما اورد ذلك تعالى اسالك بالرحم وكان يكتب المشركون الى رسول الله صلى الله عليه وسلم نناشدك الله والرحم لا تفعل بنا فلانا وفلانا واما القراءة بالنصب فالمعنى يرجع الى ذلك فالتقدير اتقوا الله واتقوا الارحام قال الفراء وهذا احد ما يدل على انه قدير اما اللفظ الواحد للمعاني المختلفة لان معنى تتقوى الله مخالف لمعنى تتقوى الارحام فتتقوى الله ربما تكون بالتزام طاعته واجتناب معاصيه وابقاء الارحام بان توصل ولا تقطع مما يتصل بالبر والافضال والاحسان ويمكن ان يجاب عنه بانه تعالى لعله تكلم لهذه اللفظة مرتين وعلى هذا التقدير زال الاشكال **المسئلة الخامسة** قال بعضهم اسم الرحم مشتق من الرحمة التي هي النعمة واحتج بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال يقول الله تعالى انا الرحمن وهي الرحم اشتققت اسمها من اسمي ووجه التشبيه ان المكان هو الحالة تنفع الرحمة من تعطف الكبار لبعض وقال الاخرون بل اسم الرحم والرحم مشتق من الرحم الذي عنده ينبع الانعام وانه الاصل وقال بعضهم بل كل واحد منهما اصل بنفسه والنزاع في مثل هذا قريب **المسئلة السادسة** دلت الاية على جواز المسئلة بالله تعالى روى مجاهد عن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من سالكم بالله فاعطوه وعن البراء بن عازب قال امرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بسبع منها ابرار القسم **المسئلة الساجعة** دل قوله تعالى والارحام على تعظيم حق الرحم وتاكيد النهي عن قطعها قال تعالى لعلي عسيتم ان توليتم ان تفسدوا في الارض وتقطعوا ارحامكم وقال لا يرقبون في مومن الا ولا ذمة قيل انه القرابة قال وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه وبالوالدين احسانا وذي القربى واليتامى والمساكين وعن عبد الرحمن بن عوف ان النبي صلى الله عليه وسلم قال القربى واليتامى والمساكين انا الرحمن يقول الله تعالى وهي الرحم اشتققت اسمها من اسمي لمن وصلها وصلته ومن قطعها قطعته وعن ابي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما من شيء اطيع الله فيه اعجل ثوابا من صلة الرحم وما من عمل عصي الله فيه اعجل عقوبة من البغي واليمين الفاجرة وعن انس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الصدقة وصلة الرحم يزيد الله بهما في العمر ويدفع بهما ميتة السوء ويدفع الله بهما الكوارث والمكاره وقال عليه السلام افضل الصدقة على ذي الرحم الكاشح قيل الكاشح العدو ثبت بدلالة الكتاب والسنة وجوب صلة الرحم واستحقاق الثواب بها شم ان اصحاب ابي حنيفة رضي الله عنه بنوا على هذا الاصل مسئلتين احداهما ان الرجل اذا ملك ذا رحم محرم عتق عليه مثل الاخ والاخت والعم والخال قالوا لانه لو بقي الملك حل الاستخدام بالاجماع لكن الاستخدام لجائز يورث قطيعة الرحم وذلك حرام بنا على الاصل ووجب ان لا يبقى الملك وثانيتهما ان الهبة لذي الرحم المحرم لا يجوز الرجوع فيها لان ذلك الرجوع ايجائي يوجب قطيعة الرحم ووجب ان لا يجوز والكلام بإهاتين المسئلتين مذكور بالملاقيات ثم اعلم ان قوله تعالى ختم هذه الاية بما يكون كالوعد والوعيد والترغيب والترهيب فقال ان الله كان عليكم رقيبا والرقيب هو الحافظ الذي يحفظ عليك جميع افعالك ومن هذا صفته فانه يجب ان يخاف ويرجى فبين تعالى انه يعلم السر واخفى واذا كان كذلك فيجب ان يكون المرء حذرا خائفا فيما يأتي ويذر

قوله تعالى وآتوا اليتامى اموالهم اعلم انه لما افتتح السورة بذكر ما يدل على انه يجب على العبد ان يكون متقيا في التكاليف بين سبحانه تحرزا عن مساخطه شرع بعد ذلك في شرح اقسام التكاليف **فالنوع الاول** ما يتعلق باموال اليتامى وهو هذه الآية وايضا انه تعالى وصى بهذه الآية السابقة بالارحام فكذلك في هذه الآية وصى باليتامى لانهم قد صاروا ايتاما لا كافل لهم لاشتغال كل احد بنفسه وبالاشفاق عليهم فتارة يكون الحامل على الاحسان اليهم هو الرحم بهم وتارة يكون الحامل هو الشفقة عليهم لكان الوارد او لكان الرحم تعالى وآتوا اليتامي اموالهم وفي الآية مسائل

المسئلة الاولى قال صاحب الكشاف الايتام الذي مات اباؤهم فانفردوا عنه واليتم الانفراد ومنه الرملة اليتيمة والدرة اليتيمة وقيل بهذا الاسم من قبل الامهات قال وحق هذا الاسم ان يقع على الصغار والكبار فاذا صار بحيث يستغني بنفسه بحصل مصالحه عن كافل بكفله وقيم يقوم بامره زال عنه هذا الاسم وكانت قريش يقول لرسول الله صلى الله عليه وسلم يتم ابي طالب اما الفياس واما حكاية للحال التي كان عليها حين كان صغيرا انا شيا في حجر عمه وتحت تربيته واما قوله عليه السلام لا يتم بعد حلم فهو تعليم الشريعة لا تعليم اللغة يعني اذا احتلم فانه لا يجري عليه احكام الصغار وروى ابو بكر الرازي في احكام القرآن ان جدي كتب الى ابن عباس يسأله عن اليتيم متى ينقطع يتمه فكتب اليه اذا اونس منه الرشد انقطع يتمه بعد فاجاز ابن عباس ان اسم اليتيم قد يلزمه بعد وفي بعض الروايات ان الرجل ليبقى على حجره ولم ينقطع عنه يتمه بعد فاجاز ابن عباس ان اسم اليتيم قد يلزمه بعد البلوغ اذا ابونس منه الرشد ثم قال ابو بكر واسم اليتيم قد يقع على المرأة للغرة وعن زوجها قال النبي صلى الله عليه وسلم لا تشاركوا اليتيمة وهي لا تشارك الا وهي بالغة قال الشاعر ان البعير مع الاباعر الفوة الارامل واليتامى فالحاصل من كل ما ذكرنا ان اسم اليتيم حسب اصل اللغة يتناول الصغير والكبير الا انه حسب العرف يختص بالصغير

المسئلة الثانية ها هنا سؤال وهو ان يقال كيف جمع اليتيم على يتامى واليتيم فعيل والفعيل يجمع على فعلى كمريض ومرضى وقتيل وقتلى وجريح وجرحى قال صاحب الكشاف فيه وجهان احدهما ان يقال جمع اليتيم يتمى ثم جمع فعلى على فعالى كاسير واسرى واسارى والثاني ان يقال جمع يتيم يتامى بحمل ان اليتيم جار مجرى الاسماء كصاحب وفارس ثم يقلب اليتامى يتامى قال الفقال رحمه الله وتجوز يتيم ويتامى كنديم ونداى وعجوز ايضا يتيم وايتام

الاسم والحوبة للمراة الواحدة تزيد دخل بعضها في البعض كالكلم بانه اسم ثم يقال قد كلمه كلاما فيصير مصدرا قال صاحب الكشاف نراه الحس حوبا وذري حابا **قوله تعالى** وان خفتم الا تقسطوا في اليتامى اعلم ان هذا هو النوع الثاني من الاحكام التي ذكرها في هذه السورة وهي احكام الانكحة وفي الآية مسائل **المسئلة الاولى** قال الواحدي رحمه الله الاقساط العدل يقال اقسط الرجل اذا عدل قال الله تعالى واقسطوا ان الله يحب المقسطين والقسط العدل والنصفة قال تعالى كونوا قوامين بالقسط قال الزجاجي واصل قسط واقسط جميعا من القسط وهو النصيب فاذا قالوا اقسط بمعنى جار اراد وا انه ظلم صاحبه في قسطه الذي يصيبه الا ترى انهم قالوا قاسطته فقسطني اذا علبه على قسطه فبني قسط على ما اصف اذا اتى بالنصف والعدل في قوله وفعله وقسمه **المسئلة الثانية** اعلم ان قوله وان خفتم ان لا تقسطوا شرط وقوله فانكحوا ما طاب لكم من النساء جزآ ولا بد من بيان انه كيف يتعلق هذا الجزآ بهذا الشرط وللمفسرين فيه وجوه الاول روي عن عروة انه قال قلت لها ابنة ما معنى قوله وان خفتم الا تقسطوا فقال يا ابن اختي هي اليتيمة تكون في حجر وليها فترغب في مالها وجمالها فيريد ان ينكحها بادني من صداقها فنهوا ان ينكحوهن الا ان يقسطوا لهن في اكمال الصداق واعطائهن اوفر ما يعطين من الصداق وامروا بنكاح من سواهن من النساء قال عائشة رضي الله عنها ثم ان الناس استفتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد هذه الآية فيهن فانزل الله تعالى ويستفتونك في النساء قل الله يفتيكم فيهن وما يتلى عليكم في الكتاب في يتامى النساء قالت وقوله تعالى وما يتلى عليكم في الكتاب في يتامى النساء المراد منه هذه الآية وهي قوله وان خفتم الا تقسطوا في اليتامى فبين في هذا التاويل الآية انه لما نزلت الآية المتقدمة في يتامى وما في اكل اموالهم من الذنب الكبير خافوا ان يليهم الذنب بترك الاقساط في حقوق اليتامى فيخرجوا من ولايتهم وكان الرجل منهم ربما كان تحته العشر من الازواج والثنتان فلا يقوم بحقوقهن ولا يعدل بينهن فقيل لهم ان خفتم ترك العدل باحقوق اليتامى فخافوا ان تخرجوا من ولايتهم فكونوا خائفين من ترك العدل من النساء فقللوا عدد المنكوحات لان من خرج من ذنب او تاب عنه وهو مرتكب مثله فكانه غير مخرج الوجه الثالث في التاويل انهم كانوا يخرجون من ولاية اليتامى فقيل ان خفتم بايحاء اليتامى فكونوا خائفين من الزنى فانكحوا ما حل لكم من النساء ولا تجمعوا الحرمات الوجه الرابع في التاويل ما روي عن عكرمة انه قال كان الرجل عند الفسق ويكون عند الايتام فاذا اتقى مال نفسه على النسوة ولم يتق مال اليتيم صار بحيث احذ بالتقوى اموال اليتامى عليهن فقال تعالى وان خفتم ان لا تقسطوا في اموال اليتامى عند كثرة الزوجات فقد حظرت عليكم ان لا تفعلوا اكثر من اربع كي يزول هذا اللون فان خفتم في الاربع ايضا فواحدة فذكر الطرف الزايد وهو الاربع والنائف وهو الواحدة ونبه بذلك على ما بينهما فكانه تعالى قال فان خفتم من الاربع فثلاث فان خفتم فاثنتان فان خفتم فواحدة وهذا القول اقرب لكانه تعالى حوف من الاكل من النكاح بما عساه يقع من الولي من التعدي باموال اليتيم للحاجة الى الانفاق الكثير عند التزوج بالعدد الكثير **قوله تعالى** فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فيه مسائل **المسئلة الاولى** قال اصحاب الظاهر النكاح واجب ويتمسكون بهذه الآية وذلك لان قوله فانكحوا امر وظاهر الامر للوجوب ويتمسك الشافعي ببيان انه ليس بواجب بقوله تعالى لمن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المومنات من ما ملكت ايمانكم الى قوله ذلك لمن خشي العنت منكم وان تصبروا خير لكم فحكم تعالى بان ترك النكاح في هذه الصورة خير من فعله وذلك يدل على انه ليس بمندوب فضلا عن ان يقال انه واجب **المسئلة الثانية** انما قال ما طاب ولم يقل من طاب لوجوه احدها انه اراد به الجنس تقول ما عندك فيقول رجل او امراة والمعنى ما ذلك الشيء الذي عندك وما تلك الحقيقة التي عندك وثانيها ان ما مع ما بعده في تقدير المصدر وتقديره فانكحوا الطيب من النساء وثالثها ان ما قد يجيء بمعنى من ورد ما جاءني ما ان قال تعالى والسماء وما بناها وقال ولا انتم عابدون ما اعبد وحكى ابو عمرو بن العلاء سبحان ما سبح له الرعد وقال فمنهم من يمشي على بطنه ومنهم من يمشي على اربع انما ذكر ما يقع للاناث منزلة عن العقلاء ومنه قوله الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم **المسئلة الثالثة** قال الواحدي وصاحب الكشاف قوله ما طاب لكم اي ما حل لكم من النساء لان من يحرم نكاحها وهي الانواع المذكورة في قوله حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم وهذا عندي فيه نظر وذلك لانا بينا ان قوله انكحوا امر اباحة فلو كان المراد بقوله ما طاب لكم اي ما حل لكم لصار تلك الآية منزلة ما لو قال احل لكم نكاح من يكون نكاحها مباحا لكم وذلك يخرج الآية عن الفائدة وايضا فيتقدير الآية ان تحمل الآية على ما ذكروه تصير الآية مجملة لان اسباب الحل والاباحة لما لم تكن مذكورة في هذه الآية صارت الآية بجملتها لا محالة اما اذا حملنا الطيب على استطابة النفس وميل القلب كانت الآية عاما دخله التخصيص وقد بينا في اصول الفقه انه حيث وقع التعارض بين الاجمال والتخصيص كان رفع الاجمال اولى لان العام المخصوص حجة في غير محل التخصيص والمجمل لا يكون حجة اصلا **المسئلة الرابعة** مثنى وثلاث ورباع معناه اثنين اثنين وثلاثا ثلاثا واربعا اربعا وهو غير منصرف وفيه وجهان الاول انه اجتمع فيه امران العدل والوصف اما العدل فلان العدل عبارة عن ان تذكر كلمة وتريد بها كلمة اخرى كما تقول عمر وزفر وتريد به عامرا وزافرا فكذا هاهنا تريد بقولك مثنى ثنتين ثنتين فكان معدولا واما انه وصف فدليله قوله تعالى اولي اجنحة مثنى وثلاث ورباع والثاني انه وصف الوجه الثاني سابيان ان هذه الاسماء غير منصرفة ان فيها عدلين لما معدولة عن اصولها كما بيناه وايضا انها معدولة من تكرارها فانك لا تريد بقولك مثنى ثنتين فقط بل ثنتين ثنتين فاذا قلت جاءني اثنان ثلاثة كان عرفك الاخبار عن مجيء هذا العدد فقط اما اذا قلت جاءني القوم مثنى افاد ان ترتيبهم وقع اثنين اثنين فثبت انه حصل باهذه الالفاظ نوعان من العدد فوجب ان يمتنع الصرف وذلك لانه اذا اجتمع في الاسم سببان فلما اوجب ذلك منع الصرف لانه يصير لاجل ذلك نائبا عن جزئين فيصير مشابها للفعل فيمتنع صرفه فكذا اذا حصل فيه العدل عن جزئين

فوجب ان يمنع صرفه والله اعلم **المسئلة الخامسة** قال اهل التحقيق فانكحوا ما طاب لكم من النساء لا يتناول العبيد وذلك
لان الخطاب انما يتناول انسانا متى طابت له امراة قدر على نكاحها والعبد ليس كذلك بدليل انه لا يتمكن من النكاح الا باذن مولاه ويدل عليه
القران والخبر اما القران فقوله تعالى ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شيء فقوله لا يقدر على شيء ينفي كونه مستقلا بالنكاح واما الخبر
فقوله عليه السلام ايما عبد تزوج بغير اذن مولاه فهو عاهر فثبت بما ذكرناه ان هذه الاية لا يندرج فيها العبد اذا عرفت هذه المقدمة فنقول
ذهب اكثر الفقهاء الى ان نكاح الاربع مشروع للاحرار دون العبيد وقال مالك يحل للعبد ان يتزوج بالاربع وتمسك بظاهر هذه الاية والجواب
الذي يعتمد عليه ان الشافعي احتج على ان هذه الاية مختصة بالاحرار بوجهين اخرين سوى ما ذكرناه الاول انه تعالى قال بعد هذه الاية
فان خفتم ان لا تعدلوا فواحدة او ما ملكت ايمانكم وهذا لا يكون الا للاحرار والثاني انه تعالى قال فان طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه
هنيئا مريئا والعبد لا ياكل ما طابت عنه نفس امراته من المهر بل يكون لسيده قال مالك اذا ورد عمومان مستقلان فدخول التقييد
في الاخير لا يوجب دخوله في السابق اجاب الشافعي رضي الله عنه بان هذه الخطابات في هذه الايات وردت متوالية على
نسق واحد فلما عرف في بعضها اختصاصها بالاحرار عرف ان الكل كذلك ومن الفقهاء من علم ان ظاهر هذه الاية متناول للعبيد
الا انهم خصصوا هذا العموم بالقياس قالوا اجمعنا على ان للرق تاثيرا في نقصان حقوق النكاح كالطلاق والعدة ولما كان العدد من
حقوق النكاح وجب ان يحصل للعبد نصف ما للحر والجواب الاول اولى واقوى والله اعلم **المسئلة السادسة**
ذهب قوم شداد الى انه يجوز التزوج باي عدد اريد واحتجوا بالقران والخبر اما القران فقد تمسكوا بهذه الاية من ثلاثة اوجه الاول
ان قوله فانكحوا ما طاب لكم من النساء اطلاق في جميع الاعداد بدليل انه لا عدد الا ويصح استثناؤه منه وحكم الاستثناء اخراج ما لولاه
لكان داخلا والثاني ان قوله مثنى وثلاث ورباع لا يصلح ان يخصصا لذلك العموم لان تخصيص بعض الاعداد بالذكر لا ينفي ثبوت الحكم في
الباقي بل يقول ان ذكر هذه الاعداد يدل على رفع الحرج والحجر مطلقا فان الانسان اذا قال لولده افعل ما شئت اذهب الى السوق والى المدينة
والى البستان كان تنصيصا في تفويض زمام الحرة اليه مطلقا ورفع الحجر والحرج عنه مطلقا ولا يكون ذلك تخصيصا للاذن بتلك الاشياء
المذكورة بل كان ذلك اذنا في المذكور وغيره فكذا هاهنا وايضا فذكر جميع الاعداد متعذر فاذا ذكر بعض الاعداد بعد قوله فانكحوا ما طاب
لكم من النساء كان ذلك تنبيها على حصول الاذن في جميع الاعداد الثالث ان الواو للجمع المطلق فقوله مثنى وثلاث ورباع يفيد حل هذا المجموع
وهو يفيد تسعة بل الحق انه يفيد ثمانية عشر لان قوله مثنى ليس عبارة عن اثنين فقط بل عن اثنين اثنين وكذا القول في البقية واما الخبر فمن وجهين
الاول انه ثبت بالتواتر انه صلى الله عليه وسلم مات عن تسع ثم ان الله تعالى امرنا باتباعه فقال فاتبعوا واقل مراتب الامر الاباحة الثاني ان سنة
الرجل طريقته وكان التزوج بالاكثر من الاربع طريقة الرسول عليه السلام فكان ذلك سنة له ثم ان عليه السلام قال فمن رغب عن سنتي فليس مني فظاهر
هذا الحديث يقتضي توجه اللوم على من ترك التزوج باكثر من الاربعة فلا اقل من ان يثبت اصل الجواز والله اعلم ان معتمد الفقهاء في اثبات الحصر على
امرين الاول الخبر وهو ما روي ان غيلان اسلم وتحته عشر نسوة فقال الرسول صلى الله عليه وسلم امسك اربعا وفارق باقيهن واعلم ان هذا الطريق ضعيف
لوجهين الاول ان القران لما دل على عدم الحصر بهذا الخبر كان ذلك نسخا للقران بخبر الواحد وانه غير جائز وهو ان الخبر واقعة حال فلعله عليه السلام انما امره
بامساك اربع ومفارقة البواقي لان الجمع بين الاربعة وبين البواقي غير جائز اما بسبب النسب او بسبب الرضاع وبالجملة فهذا الاحتمال قائم في هذا الخبر
فلا يمكن نسخ القران بمثله والطريق الثاني وهو اجماع فقهاء الامصار على انه لا يجوز الزيادة على الاربع وهذا هو المعتمد وفيه سؤالان الاول ان
الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ فكيف يقال الاجماع نسخ هذه الاية الثاني ان في الامة اقوام شداد لا يقولون بحرمة الزيادة على الاربع والاجماع مع مخالفة
الواحد والاثنين لا ينعقد والجواب عن الاول ان الاجماع يكشف عن حصول الناسخ في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم وعن الثاني ان مخالفة هذه
الاجماع من اهل البدعة فلا عبرة بمخالفته فان قيل فاذا كان الامر على ما قلتم فكان الاولى على هذا التقدير ان يقال مثنى او ثلاث او رباع فلم جاء
بواو العطف دون او قلنا لو جاء بكلمة او لكان ذلك يقتضي انه لا يجوز ذلك الا على احد هذه الاقسام والا يجوز لهم ان يجمعوا بين هذه الاقسام بمعنى ان بعضهم
ياتي بالتثنية والبعض الاخر بالتثليث والفريق الثالث بالتربيع فلما ذكره بحرف الواو افاد ذلك انه يجوز لكل طائفة ان يختاروا قسمين من هذه
الاقسام بمعنى ان بعضهم ونظيره ان يقول الرجل للجماعة اقتسموا هذا المال وهو الف درهمين درهمين وثلثة ثلاثة واربعة اربعة والمراد انه يجوز
لبعضهم ان ياخذ درهمين درهمين ولبعض اخرين ان ياخذوا ثلاثة ثلاثة ولطائفة ثالثة ان ياخذوا اربعة اربعة فكذا هاهنا الفائدة في ترك
او وذكر الواو ما ذكرناه والله اعلم **المسئلة السابعة** قوله مثنى وثلاث ورباع محله النصب على الحال مما طاب تقديره فانكحوا
الطيبات لكم معدودات هذا العدد ثنتين ثنتين وثلثا ثلاثا واربعا اربعا فان خفتم ان لا تعدلوا فواحدة او ما ملكت ايمانكم وفيه مسائل
المسئلة الاولى المعنى فان خفتم ان لا تعدلوا بين هذه الاعداد كما خفتم ترك العدد فيما فوقها فاكتفوا بزوجة واحدة او بالمملوكة سواء في
السهولة والتسوية بين الحرة الواحدة والاماء من غير حصر ولعمري انهن اقل بيعة واخف مؤنة من المهاير لا عليك اكثرت منهن ام اقللت عدلت
بينهن في القسم ام لم تعدل عزلت عنهن ام لم تعزل **المسئلة الثانية** قرئ فواحدة بنصب التاء والمعنى فالتزموا او فاختاروا واحدة
وذروا الجمع راسا فان الامر كله يدور مع العدل فاينما وجدتم العدل فعليكم به وقرئ فواحدة بالرفع والتقدير فكفت واحدة او فحسبكم واحدة او
ما ملكت ايمانكم **المسئلة الثالثة** للشافعي رحمه الله ان يحتج بهذه الاية في بيان ان الاشتغال بنوافل العبادات افضل من النكاح

وذلك لان الله تعالى خير في هذه الآية بين التزوج بالواحدة وبين التسري والتخيير بين الشيئين مشعر بالمساواة بينهما في الحكمة المطلوبة كما اذا قال
الطبيب كل التفاح او الرمان فان ذلك يشعر بكون كل واحد منهما قائم مقام الآخر في تمام الغرض وكما ان الآية دلت على هذه التسوية فكذلك العقل
يدل عليها لان المقصود هو السكن والازدواج وتحصين الدين ومصالح البيت وكل ذلك حاصل بالطريقين وايضا ان فرضنا الكلام فيما
اذا كانت المرأة مملوكة ثم اعتقها وتزوج بها فهاهنا يظهر جدا حصول الاستواء بين التزوج وبين التسري واذا ثبت بهذه الآية ان التزوج والتسري
متساويان فنقول اجمعنا على ان الاشتغال بالنوافل افضل من التسري فوجب ان يكون افضل من النكاح لان الزائد على احد المتساويين
يكون زائدا على المساوي الثاني لا محالة ثم قال تعالى ذلك ادنى ان لا تعولوا وفيه مسئلتان

المسئلة الاولى

المراد من الادنى هاهنا الاقرب والتقدير ذلك اقرب من ان لا تعولوا وحسن حذف من لدلالة الكلام عليه

المسئلة الثانية

في تفسير ان لا تعولوا وجوه الاول معناه لا تجوروا ولا تميلوا وهذا هو المختار عند اكثر المفسرين وروي ذلك مرفوعا روت عائشة
رضي الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم في قوله ذلك ادنى ان لا تعولوا قال لا تجوروا وفي رواية اخرى ان لا تميلوا قال الواحدي رحمه
الله كلا اللفظين مروي واصل العول الميل يقال عال الميزان عولا اذا مال وعال الحاكم في حكمه اذا جار فقد مال وانشد والابي طالب
بميزان قسط لا يعل شعيرة ووزان صدق وزنه غير عايل وروي ان اعرابيا حكم عليه حاكم فقال له اتعول علي ويقال عالت الفريضة
اذا زادت سهامها وقد اعلتها انا اذا زادت في سهامها ومعلوم انها اذا زادت سهامها فقد مالت عن الاعتدال فدلت هذه الاشتقاقات
على ان اصل هذا اللفظ الميل ثم اختص بحسب العرف بالميل الى الجور والظلم فهذا هو الكلام في تقرير هذا الوجه الذي ذهب اليه الاكثرون
الوجه الثاني قال بعضهم المراد ان لا تفتقروا يقال رجل عايل اي فقير وذلك لانه اذا قل عياله قلت نفقاته واذا قلت نفقاته لم
تفتقر الوجه الثالث نقل عن الشافعي رضي الله عنه انه قال ذلك ادنى ان لا تعولوا معناه ذلك ادنى ان لا تعولوا معناه ذلك ادنى ان لا يكثر
عيالكم قال ابو بكر الرازي في احكام القرآن وقد خطأه الناس في ذلك من ثلاثة اوجه احدها ان لا خلاف بين السلف وكل من روى تفسير
هذه الآية ان معناه ان لا تميلوا ولا تجوروا وثانيها انه خطأ في اللغة لانه لو قيل ذلك ادنى ان لا تعيلوا لكان ذلك مستقيما فاما تفسير تعولوا
بتعيلوا فانه خطأ في اللغة وثالثها انه تعالى ذكر الزوجة الواحدة وملك اليمين والاماء في العيال بمنزلة النساء ولا خلاف ان له ان يجمع من العدد
من شاء بملك اليمين فعلمنا انه ليس المراد كثرة العيال وزاد صاحب النظم في الطعن وجها رابعا وهو انه تعالى قال في اول الآية فان خفتم ان لا
تعدلوا فواحدة ولم يقل ان تفتقروا فوجب ان يكون الجواب معطوفا على هذا الشرط ولا يكون جوابه الا بضد العدل وذلك هو الجور لا كثرة
العيال وانا اقول اما السؤال الاول فهو في غاية الركاكة وذلك انه لم ينقل عن الشافعي رحمة الله عليه انه طعن في قول المفسرين ان معنى
الآية ان لا تجوروا ولا تميلوا ولكنه ذكر فيه وجها آخر وقد ثبت في اصول الفقه ان المتقدمين اذا ذكروا وجها في تفسير الآية فذلك لا يمنع المتأخرين
من استخراج وجه آخر في تفسيره ولولا جواز ذلك والا لصارت الدقائق التي استنبطها المتأخرون في تفسير كلام الله مردودة باطلة ومعلوم ان
ذلك لا يقوله الا مقلد خلف وايضا فمن الذي اخبر الرازي ان هذا الوجه الذي ذكره الشافعي لم يذكره احد من الصحابة والتابعين وكيف لا
يقول ذلك ومن المشهور ان طاوس كان يقرأ ذلك ادنى ان لا تعولوا واذا ثبت عن المتقدمين كان اولى فثبت بهذه الوجوه شدة جهل الرازي في
هذا الطعن واما السؤال الثاني فنقول انك هذه اللفظة في اللغة ومن المبرد لكنك بجهلك وحرصك على الطعن في
رؤساء المجتهدين والاعلام وشدة بلادتك ما عرفت ان هذا الطعن الذي ذكره المبرد فاسد وبيان فساده من وجوه الاول انه يقال عالت
المسألة اذا زادت سهامها وكثرت وهذا المعنى قريب من الميل لانه اذا مال فقد كثرت جهات الرغبة وموجبات الارادة واذا كان كذلك
كان معنى الآية ذلك ادنى ان لا تكثروا واذا لم تكثروا لم يقع الانسان في الجور والظلم لان مطية الجور والظلم هي الكثرة والمخالطة وبهذا الطريق
يرجع هذا التفسير الى قريب من التفسير الاول الذي اختاره الجمهور الوجه الثاني ان الانسان اذا قال فلان طويل النجاد كثير الرماد فاذا قيل
ما معناه حسن ان يقال معناه انه طويل القامة كثير الضيافة وليس المراد منه ان تفسير طويل النجاد هو انه طويل القامة بل المراد ان المقصود من
ذلك الكلام هو هذا المعنى وهذا الكلام تسميه علماء البيان التفسير عن الشيء بالكناية والتعريض وحاصله الى حرف واحد وهو الاشارة الى الشيء
بذكر لوازمه فهاهنا كثرة العيال ملتزمة للميل والجور فالشافعي رضي الله عنه جعل كثرة العيال كناية عن الميل والجور كما ان كثرة العيال لا ينفك عن
الميل والجور فجعل هذا تفسيرا له لا على سبيل المطابقة بل على سبيل الكناية والاستلزام وهذه طريقة مشهورة في كتاب الله تعالى فالشافعي لما كان محيطا
بوجوه اساليب الكلام العربي استحسن ذكر هذا الكلام فاما ابو بكر الرازي لما كان بليد الطبع بعيدا عن اساليب كلام العرب لا جرم لم يعرف الوجه
الحسن فيه الوجه الثالث ما ذكره صاحب الكشاف وهو ان هذا التفسير مأخوذ من قولك عال الرجل عياله يعولهم كقولهم مانهم يمونهم اذا
انفق عليهم لان من كثر عياله لزمه ان يعولهم وفي ذلك ما تصعب عليه المحافظة على حدود الورع وكسب الحلال والرزق الطيب فثبت بهذه
الوجوه ان الذي ذكره امام المسلمين الشافعي رضي الله عنه في غاية الحسن وان الطعن لا يصدر الا عن كثرة الغباوة وقلة المعرفة واما السؤال
الثالث وهو قوله ان كثرة العيال لا تختلف بان تكون المرأة زوجة او مملوكة فجوابه من وجهين الاول ما ذكره القفال رضي الله عنه وهو ان الجواري اذا
كثرن فله ان يكلفهن الكسب واذا اكتسبن انفقن على انفسهن وعلى مولاهن ايضا وحينئذ تقل العيال اما اذا كانت المرأة حرة لم يكن الامر كذلك فظهر
الفرق الثاني ان المرأة اذا كانت مملوكة فاذا عجز المولى عن الانفاق عليها باعها وتخلص منها اما اذا كانت حرة فلا بد له من الانفاق عليها والفرق

يدل على ان الزوج ما دام يمسك الزوجة فانها لا تطالبه بالمهر فاذا حاول طلاقها طالبته بالمهر فيقع الزوج في المحنة واما السؤال الرابع
وهو الذي ذكره الجرجاني صاحب النظم فالجواب عنه من وجهين الاول ما ذكره القاضي وهو ان الوجه الذي ذكره الشافعي ارجح لانه لو حمل على الجور
لكان تكرارا لانه فهم ذلك من قوله فان خفتم ان لا تقسطوا اما اذا حملناه على ما ذكره الشافعي لم يلزم التكرار فكان اولى. الثاني ان نقول هب ان الامر
كما ذكرتم لكنا بينا ان التفسير الذي ذكره الشافعي راجع عند التحقيق الى ذكر التفسير الاول لكن على سبيل الكناية والتعريض واذا كان الامر كذلك فقد زال
هذا السؤال فهذا تمام البحث في هذا الموضع وبالله التوفيق **قوله تعالى** وآتوا النساء صدقاتهن
نحلة في الاية مسائل **المسئلة الاولى** قوله وآتوا النساء خطاب لمن فيه قولان احدهما ان هذا خطاب لاولياء النساء وذلك
لان العرب كانت في الجاهلية لا تعطي النساء من مهورهن شيئا ولذلك كانوا يقولون لمن ولدت له بنت هنيئا لك النافجة ومعناه انك تاخذ مهرها
ابلا فتضمها الى ابلك فتنفج مالك اي تعظمه وقال ابن الاعرابي النافجة ما ياخذه الرجل من الحلوان اذا زوج ابنته فنهى الله تعالى عن ذلك وامر بدفع
الحق الى اهله وهذا قول الكلبي وابي صالح واختيار الفراء وابن قتيبة. القول الثاني ان الخطاب للازواج امروا بايفاء النساء مهورهن
وهذا قول علقمة والنخعي وقتادة واختيار الزجاج قال لانه لا ذكر للاولياء هاهنا وما قبل هذا خطاب للناكحين وهم الازواج **المسئلة
الثانية** قال القفال رحمه الله يحتمل ان يكون المراد من الايتاء المناولة ويحتمل ان يكون المراد الالتزام قال تعالى حتى يعطوا الجزية عن يد
والمعنى يضمونها ويلتزموها فعلى هذا الوجه الاول كان المراد انهم امروا بدفع المهور التي قد سموها لهم وعلى هذا التقدير الثاني كان المراد ان
الفروج لا تستباح الا بعوض يلزم سواء سمي ذلك او لم يسم الا ما خص به الرسول صلى الله عليه وسلم في الموهوبة ثم قال رحمه الله ويجوز ان يكون الكلام
جامعا للوجهين معا والله اعلم **المسئلة الثالثة** قال صاحب الكشاف صدقاتهن مهورهن وفي حديث شريح قضى ابن عباس لها بالصدقة
وقرا صدقاتهن بفتح الصاد وسكون الدال على تخفيف صدقاتهن وصدقاتهن بضم الصاد وسكون الدال جمع صدقة وقرئ صدقتهن بضم الصاد
والدال على التوحيد وهو صدقة كقولك في ظلمة ظلمة قال الواحدي موضوع ص د ق على هذا الترتيب للكمال والصحة فسمي المهر صداقا وصدقة
لان عقد النكاح به يتم **المسئلة الرابعة** في تفسير النحلة وجوه الاول قال ابن عباس وقتادة وابن جريج وابن زيد فريضة وانما
فسروا النحلة بالفريضة لان النحلة في اللغة معناها الديانة والملة والشرعة والمذهب يقال فلان ينتحل كذا اذا كان يتدين به ونحلته
كذا اي دينه ومذهبه فقوله وآتوا النساء صدقاتهن نحلة اي آتوهن مهورهن فانها نحلة اي شريعة ودين ومذهب وما هو دين ومذهب فهو
فريضة الثاني قال الكلبي نحلة اي عطية وهبة يقال نحلت فلانا شيئا انحله نحلة ونحلا قال القفال واصله اضافة الشيء الى غير من هو له يقال هذا
شعر منحول اي مضاف الى غير قائله وانتحلت كذا اذا ادعيته واضفته الى نفسك وعلى هذا القول فالمهر عطية ممن فيه احتمالان احدهما انه
عطية من الزوج وذلك لان الزوج لا يملك بدله شيئا لان البضع في ملك المراة بعد النكاح كهو قبله فالزوج اعطاها المهر ولم ياخذ منها عوضا
يملكه فكان في معنى النحلة التي ليس بازائها بدل وانما الذي يستحقه الزوج منها بعقد النكاح هو الاستباحة لا الملك وقال آخرون ان الله تعالى
جعل منافع النكاح من قضاء الشهوة والتوالد مشتركا بين الزوجين ثم امر الزوج بان يوفي الزوجة المهر فكان ذلك عطية من الله ابتداء والقول
الثالث في تفسير النحلة قال ابو عبيدة معنى قوله نحلة اي طيب نفس وذلك ان النحلة في اللغة العطية من غير اخذ عوض كما ينحل الرجل لولده شيئا
من ماله وما اعطي من غير طلب عوض لا يكون الا عن طيب نفس فامر الله باعطاء مهورهن النساء من غير مطالبة منهن ولا مخاصمة لان ما يوجد
بالمحاكمة لا يقال له نحلة **المسئلة الخامسة** ان حملنا النحلة على الديانة ففي انتصابها وجهان احدهما ان يكون مفعولا لها والمعنى آتوهن
مهورهن ديانة والثاني ان يكون حالا من الصدقات اي دينا من الله شرعه وفرضه واما ان حملنا النحلة على العطية ففي انتصابها ايضا وجهان احدهما
انه نصب على المصدر وذلك لان النحلة والايتاء بمعنى الاعطاء فكانه قيل وانحلوا النساء صدقاتهن نحلة اي اعطوهن مهورهن عن طيبة انفسكم
والثاني انها نصب على الحال ثم فيه وجهان احدهما على الحال من المخاطبين اي آتوهن صدقاتهن ناحلين طيبي النفوس بالاعطاء والثاني على الحال من
الصدقات اي منحولة معطاة عن طيبة الانفس **المسئلة السادسة** قال ابو حنيفة رضي الله عنه الخلوة الصحيحة تقرر المهر
وقال الشافعي رضي الله عنه لا تقرره احتج ابو حنيفة على صحة قوله بهذه الاية وذلك لان هذا النص يقتضي ايجاب ايتاء المهر بالكلية مطلقا ترك العمل
به فيما اذا لم يحصل المسيس ولا الخلوة فعند حصولهما وجب البقاء على مقتضى الاية اجاب اصحابنا بان هذه عامة وقوله وان طلقتموهن من قبل ان
تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم يدل على انه لا يجب فيها الا نصف المهر وهذه الاية خاصة ولا شك ان الخاص مقدم على العام
قوله تعالى فان طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا واعلم انه تعالى لما امرهم بايتائهن صدقاتهن
عقبه بذكر جواز قبول ابرائها وهبتها له لئلا يظن ان عليه ايتاءها مهرها وان طابت نفسها بتركه وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى**
نفسا نصب على التمييز والمعنى طابت انفسهن لكم عن شيء من الصداق بنقل الفعل من الانفس اليهن فخرجت النفس مفسرة كما قالوا انت حسن وجها والفعل
في الاصل للوجه فلما حول الى صاحب الوجه خرج الوجه مفسرا لموقع الفعل ومثله قررت به عينا وضقت به ذرعا **المسئلة الثانية**
انما وحد النفس لان المراد به بيان موقع الفعل وذلك يحصل بالواحد ومثله عشرون درهما قال الفراء ولو جمعت كان صوابا كقوله الا خسرين اعمالا
المسئلة الثالثة في قوله منه ليست للتبعيض بل للتبيين والمعنى عن شيء من هذا الطيب الذي هو مهر كقوله فاجتنبوا الرجس من الاوثان
وذلك ان المراة لو طابت نفسها عن جميع المهر حل للزوج ان ياخذه بالكلية **المسئلة الرابعة** منه اي من الصدقات او من ذلك وهو كقوله

تعالى قل أؤنبئكم بخير من ذلكم بعد ذكر الشهوات وروي أنه لما قال رؤبة فيها خطوط من سواد وبلق كأنه في الجلد توليع البهق
فقيل له إن كان الضمير في قولك كأنه إن عاد إلى الخطوط كان يجب أن يقول كأنها وإن عاد إلى السواد والبلق كان يجب أن يقول كأنهما فقال أردت كأن ذاك
وفيه وجه آخر وهو أن الصدقات في معنى الصداق لأنك لو قلت وآتوا النساء صداقهن لكان المقصود حاصلا وفيه وجه ثالث وهو أن الفائدة في تذكير
الضمير أن يعود ذلك إلى بعض الصداق والغرض منه ترغيبها في أن لا يهب إلا بعض الصداق **المسألة الخامسة** معنى الآية فإن وهبن لكم
شيئا من الصداق عن طيبة النفس من غير أن يكون السبب فيه شكاسة أخلاقكم معهن أو سوء معاشرتكم معهن فكلوه وأنفقوه وفي الآية دليل على ضيق
المسلك في هذا الباب ووجوب الاحتياط حيث بنى الشرط فإن قيل فإن طبن ولم يقل فإن وهبن أو سمحن إعلاما بأن المراعى هو بحالي نفسها عن الموهوب طيبة
المسألة السادسة الهنيء والمريء صفتان من هنأ الطعام ومرأ إذا كان سائغا لا يتغيص فيه وقيل الهنيء ما يستلذه الآكل والمريء ما
يحمد عاقبته وهو ما ينساغ في مجراه وقيل لمدخل الطعام من الحلقوم إلى فم المعدة المريء يمرؤ الطعام فيه وهو انسياغه وحكى الواحدي عن بعضهم
أن أصل الهنيء من الهناء وهو معالجة الجرب بالقطران فالهنيء شفاء من الجرب قال المفسرون المعنى أنهن إذا وهبن مهورهن من أزواجهن عن طيبة النفس لم يكن
على الأزواج في ذلك تبعة لا في الدنيا ولا في الآخرة وبالجملة فهو عبارة عن التحليل والمبالغة في الإباحة وإزالة التبعة **المسألة السابعة**
قوله هنيئا مريئا وصف للمصدر أي أكلا هنيئا مريئا وحال من الضمير أي كلوه وهو هنيء مريء وقد يوقف على قوله فكلوه ثم يبتدئ بقوله هنيئا مريئا على الدعاء
وعلى أنهما صفتان أقيما مقام المصدرين كأنه قيل هنأ مرأ **المسألة الثامنة** دلت هذه الآية على أمور منها أن المهر لها ولا حق للولي
فيه ومنها جواز هبتها المهر للزوج وجواز أن يأخذه الزوج لأن قوله فكلوه هنيئا مريئا يدل على المعنيين ومنها جواز هبتها المهر قبل القبض
لأن الله تعالى لم يفرق بين الحالتين وهاهنا بحث وهو أن قوله فكلوه هنيئا مريئا يتناول ما إذا كان المهر عينا أما إذا كان دينا فالآية غير متناولة
له لا يقال لما في الذمة كله هنيئا مريئا قلنا المراد بقوله كلوه هنيئا مريئا ليس نفس الأكل بل المراد منه حل التصرفات وإنما خص الأكل بالذكر
لأن معظم المقصود من المال إنما هو الأكل ونظيره قوله تعالى إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما وقال لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل
المسألة التاسعة قال بعض العلماء إن وهبت ثم طلبت بعد الهبة علم أنها لم تطب عنه نفسا وعن الشعبي أن امرأة جاءت مع زوجها
شريحا في عطية أعطتها إياه وهي تطلب الرجوع فقال لو طابت نفسها عنه لما رجعت فيه وروي عنه أيضا أقيلها فيما وهبت ولا أقيله لأنهن
يخدعن وحكي أن رجلا من آل أبي معيط أعطته امرأته ألف دينار صداقا كان لها عليه فلبث شهرا ثم طلقها فخاصمته إلى عبد الملك بن مروان
فقال الرجل أعطتني طيبة به نفسها فقال عبد الملك فإن الآية التي بعدها فلا تأخذوا منه شيئا أردد عليها وعن عمر بن الخطاب رضي الله عنه
أنه كتب إلى قضاته أن النساء يعطين رغبة ورهبة فأيما امرأة أعطته ثم أرادت أن ترجع فذلك لها والله أعلم **قوله تعالى**
ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياما اعلم أن هذا هو النوع الثالث من الأحكام المذكورة في هذه السورة واعلم أن تعلق هذه
الآية بما قبلها هو كأنه تعالى يقول إني وإن كنت أمرتكم بإيتاء اليتامى أموالهم وبدفع صدقات النساء إليهن فإنما قلت ذلك إذا كانوا عاقلين بالغين
متمكنين من حفظ أموالهم فأما إذا كانوا غير بالغين أو غير عقلاء وإن كانوا بالغين عقلاء إلا أنهم كانوا سفهاء مسرفين فلا تدفعوا إليهم أموالهم وامسكوها
لأجلهم إلى أن يزول عنهم السفه والمقصود من كل ذلك الاحتياط في حفظ أموال الضعفاء والعاجزين وفي الآية مسائل **المسألة الأولى**
في الآية قولان الأول أنها خطاب الأولياء فكأنه تعالى قال أيها الأولياء لا تؤتوا الذين يكونون تحت ولايتكم وكانوا سفهاء أموالكم والدليل عليه أنه
خطاب للأولياء قوله وارزقوهم واكسوهم وأيضا فعلى هذا القول يحسن تعلق الآية بما قبلها كما قررناه فإن قيل فعلى هذا الوجه كان يجب أن يقال
ولا تؤتوا السفهاء أموالهم قلنا في الجواب وجهان الأول أنه تعالى أضاف المال إليهم لا لأنهم ملكوه لكن من حيث ملكوا التصرف فيه ويكفي في
حسن الإضافة أدنى سبب الثاني إنما حسنت هذه الإضافة إجراء للوحدة بالنوع مجرى الوحدة بالشخص ونظيره قوله تعالى لقد جاءكم رسول
من أنفسكم مما ملكت أيمانكم وقوله فاقتلوا أنفسكم وقوله ثم أنتم هؤلاء تقتلون أنفسكم ومعلوم أن الرجل منهم ما كان يقتل نفسه ولكن كان بعضهم
يقتل بعضا وكان الكل من نوع واحد وكذا هاهنا المال شيء ينتفع به نوع الإنسان ويحتاج إليه ولأجل هذه الوجوه النوعية حسنت إضافة
أموال السفهاء إلى أوليائهم القول الثاني أن هذه الآية خطاب الآباء فنهاهم الله تعالى إذا كان أولادهم سفهاء لا يستقلون بحفظ المال
وإصلاحه أن يدفعوا أموالهم أو بعضها إليهم لما كان في ذلك من الإفساد فعلى هذا الوجه يكون إضافة الأموال إليهم حقيقة وعلى هذا القول
يكون الغرض من الآية الحث على حفظ المال والسعي في أن لا يضيع ولا يهلك وذلك يدل على أنه ليس له أن يأكل جميع أمواله ويهلكها وإذا قرب أجله
فإنه يجب عليه أن يوصي بماله إلى أمين يحفظ ذلك المال على ورثته وقد ذكرنا أن القول الأول أرجح لوجهين ومما يدل على هذا الترجيح أن ظاهر النهي
للتحريم وأجمعت الأمة على أنه لا يحرم عليه أن يهب من أولاده الصغار ومن النسوان ما شاء من ماله وأجمعوا على أنه يحرم على الولي أن يدفع إلى السفهاء
أموالهم وإذا كان كذلك وجب حمل الآية على القول الأول لا على هذا القول الثاني والله أعلم الثاني أنه قال في آخر الآية وقولوا لهم قولا معروفا ولا شك
أن هذه الوصية بالأيتام أشبه لأن المرء مشفق بطبعه على ولده فلا يقول له إلا المعروف وإنما يحتاج إلى هذه الوصية مع الأيتام الأجانب ولا يمتنع أيضا
حمل الآية على كلا الوجهين قال القاضي هذا بعيد لأنه يقتضي حمل قوله أموالكم على الحقيقة والمجاز جميعا ويمكن أن يجاب عنه بأن قوله أموالكم يفيد كون تلك
الأموال مختصة بهم اختصاصا يمكنه التصرف فيها ثم إن هذا الاختصاص حاصل في المال الذي يكون مملوكا له وفي المال الذي يكون مملوكا للصبي إلا
يجب تصرفه فهذا التفاوت واقع في مفهوم خارج من المفهوم المستفاد من قوله أموالكم وإذا كان كذلك لم يبعد حمل اللفظ عليهما من حيث إن اللفظ أفاد

معنى واحدا مشتركا بينهم **المسألة الثانية** ذكروا في المراد بالسفهاء اوجها الاول قال مجاهد وجويبر عن الضحاك السفهاء
هاهنا النساء سواء كن ازواجا او امهات او بنات وهذا مذهب ابن عمر ويدل على هذا ما روى ابو امامة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال الا انما
خلقت النار للسفهاء يقولها ثلاثا الا وان السفهاء النساء يقال السفاية او السفيهات في جميع السنة العربية اجاب الزجاج بان السفهاء في جمع
السفيهة جائز كما ان الفقراء في جمع الفقيرة جائز والقول الثاني قال الزهري وابن زيد اعني بالسفهاء هاهنا السفهاء من الاولاد
يقول لا تعط مالك الذي هو قيامك ولدك السفيه فيفسده القول الثالث المراد بالسفهاء هم النساء والصبيان في قول
ابن عباس والحسن وقتادة وسعيد بن جبير قالوا اذا علم الرجل ان امرأته سفيهة مفسدة وان ولده سفيه مفسد فلا ينبغي له ان يسلط واحدا
منهما على ماله فيفسده والقول الرابع ان المراد بالسفهاء كل من لم يكن له عقل يفي بحفظ المال ويدخل فيه النساء والصبيان والايتام
وكل من كان موصوفا بهذه الصفة وهذا القول اولى لان التخصيص بغير دليل لا يجوز وقد ذكرنا في سورة البقرة ان السفه خفة العقل ولذلك
سمي الفاسق سفيها لانه لا وزن له عند اهل الدين والعلم ويسمى الناقص العقل سفيها لخفة عقله **المسألة الثالثة** انه ليس
السفه في هؤلاء صفة ذم ولا يفيد معنى العصيان لله تعالى وانما سموا سفهاء لخفة عقولهم ونقصان تمييزهم عن القيام بحفظ الاموال
المسألة الرابعة اعلم انه تعالى امر المكلفين في مواضع من كتابه بحفظ الاموال قال ولا تبذر تبذيرا ان المبذرين كانوا
اخوان الشياطين وقال تعالى ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوما محسورا وقال والذين اذا انفقوا لم
يسرفوا ولم يقتروا وقد رغب الله في حفظ المال في آية المداينة حيث امر بالكتاب والشاهدان والرهن والعقل ايضا يؤيد
ذلك لان الانسان ما لم يكن فارغ البال لا يمكنه القيام بتحصيل الدنيا والآخرة ولا يكون فارغ البال الا بواسطة المال لانه به يتمكن
من جلب المنافع ودفع المضار فمن اراد الدنيا لهذا الغرض كانت الدنيا في حقه من اعظم الاسباب المعينة له على اكتساب سعادة الآخرة
اما من ارادها لنفسها ولعينها كانت من اعظم المعوقات عن كسب سعادة الآخرة **المسألة الخامسة** قوله تعالى التي جعل
الله لكم قياما معناه انه لا يحصل قيامكم ولا معاشكم الا بهذا المال فلما كان المال سببا للقيام والاستقلال سماه بالقيام اطلاقا لاسم
المسبب على السبب على سبيل المبالغة يعني كان هذا المال نفس قيامكم وابتغاء معاشكم وقرأ نافع وابن عامر التي جعل الله لكم قيما
وقد يقال هذا قيم وقيم كما قال دينا قيما ملة ابراهيم وقرأ عبد الله بن عمر قواما بالواو وقوام الشيء ما يقام به كقولك ملاك الامر
لما يملك به **المسألة السادسة** قال الشافعي رحمه الله البالغ اذا كان مبذرا للمال مفسدا له يحجر عليه وقال ابو حنيفة رضي
الله عنه لا يحجر عليه حجة الشافعي انه سفيه فوجب ان يحجر عليه انما قلنا انه سفيه لان السفيه في اللغة هو من خف وزنه ولا شك من كان
مبذرا للمال مفسدا له من غير فائدة فانه لا يكون له في القلب وقع عند العقلاء فكان خفيف الوزن عندهم فوجب ان يسمى بالسفيه واذا ثبت
هذا لزم اندراجه تحت قوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم ثم قال تعالى وارزقوهم فيها واكسوهم وقولوا لهم قولا معروفا واعلم انه تعالى
لما نهى عن ايتاء المال السفيه امر بعد ذلك بثلاثة اشياء اولها قوله وارزقوهم فيها ومعناه وانفقوا عليهم ومعنى الرزق من العباد هو الاجراء
المؤلف لقوت معلوم يقال فلان رزق عياله اي اجرى عليهم وانما قال فيها ولم يقل منها لئلا يكون ذلك امرا بان يجعلوا بعض اموالهم رزقا لهم
بل امرهم ان يجعلوا اموالهم مكانا لرزقهم بان يتجروا فيها ويثمروها فيجعلوا ارزاقهم من الارباح لا من اصول المال وثانيها قوله واكسوهم
والمراد ظاهر وثالثها قوله وقولوا لهم قولا معروفا واعلم انه تعالى انما امر بذلك لان القول الجميل يؤثر في القلب فيزيل السفه اما خلاف
القول المعروف فانه يزيد السفه سفها ونقصانا والمفسرون ذكروا في تفسير القول بالمعروف وجوها احدها قال ابن جريج ومجاهد انه العدة
الجميلة من البر والصدقة وقال ابن عباس هو مثل ان يقول اذا ربحت في سفري هذه فعلت بك ما انت اهله وان غنمت في غزاتي اعطيتك وثانيها
قال ابن زيد انه الدعاء مثل ان يقول عافانا الله واياك بارك الله فيك وبالجملة كلما سكنت اليه النفوس واحبته من قول فاعلم انه معروف وكلما انكرته
وكرهته ونفرت منه فهو منكر وثالثها قال الزجاج المعنى علموهم مع اطعامكم وكسوتكم اياهم امر دينهم بما يتعلق بالعلم والعمل ورابعها قال
القفال رحمه الله القول المعروف هو انه ان كان المولى عليه صبيا فالولي يعرفه ان المال ماله وهو خازن له وانه اذا زال صباه فانه يرد المال
اليه ونظير هذه الآية قوله فاما اليتيم فلا تقهر ولا تعاشره بالتسلط عليه كما يعاشر العبيد وكذا قوله واما تعرضن عنهم ابتغاء رحمة من ربك
ترجوها فقل لهم قولا ميسورا وان كان المولى عليه سفيها وعظه ونصحه وحثه على الصلاة ورغبه في ترك التبذير والاسراف وعرفه ان عاقبة التبذير
الفقر والاحتياج الى الخلق الى ما يشبه هذا النوع من الكلام وهذا الوجه احسن من سائر الوجوه التي حكيناها **قوله تعالى**
وابتلوا اليتامى حتى اذا بلغوا النكاح فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم واعلم انه تعالى لما امر من قبل بدفع مال
اليتيم اليه بقوله وآتوا اليتامى اموالهم بين بهذه الآية متى يؤتيهم اموالهم فذكر هذه الآية وشرط في دفع اموالهم اليهم شرطين احدهما بلوغ النكاح
والثاني ايناس الرشد ولا بد من ثبوتها حتى يجوز دفع مالهم اليهم وفي الآية مسائل **المسألة الاولى** قال ابو حنيفة رضي الله
عنه تصرفات الصبي العاقل المميز باذن الولي صحيحة وقال الشافعي رحمه الله غير صحيحة احتج ابو حنيفة على قوله بهذه الآية وذلك لان قوله وابتلوا اليتامى
حتى اذا بلغوا النكاح يقتضي ان هذا الابتلاء انما يحصل قبل البلوغ والمراد من هذا الابتلاء اختبار حاله في انه هل له تصرف صالح للبيع والشراء وهذا
الاختبار انما يحصل اذا اذن له في البيع والشراء وان لم يكن هذا المعنى نفس الاختبار فهو داخل في الاختبار بدليل انه يصح الاستثناء فقال وابتلوا اليتامى

الا في البيع والشراء اذا لم يكن بعقد التعيين وحكم الاستئناس احراز ماله لدخل فيه ان قوله واتبلوا اليتامى امر للاولياء بان يأذنوا لهم بالبيع والشراء قبل البلوغ وذلك يقتضي صحة تصرفاتهم اجاب الشافعي رضي الله عنه بان قال لبس المراد بقوله واتبلوا اليتامى الاذن له في التصرف حال الصغر بدليل قوله تعالى فان انستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم فانما امر بدفع المال اليهم بعد البلوغ فقد وافاد ان الرشد واذا ثبت بموجب هذه الاية انه لا يجوز دفع المال اليه حال الصغر وجب ان لا يجوز تصرفه حال الصغر لانه لا قائل بالفرق فثبت بما ذكرنا دلالة هذه الاية على قول الشافعي واما الذي احتجوا به لجوابه ان المراد من الابتلاء اختبار عقله واستبراء حاله في انه هل لهم فهم وعقل وقدرة في معرفة المصالح والمفاسد وذلك اذا باع الولي واشترى بحضور الصبي تم يكشف عن الصبي احوال ذلك البيع والشراء وما فيهما من المصالح والمفاسد ولا شك ان بهذا القدر يحصل الاختبار والابتلاء ايضا هب اانا سلمنا انه يدفع اليه شيأ اليبيع او يشتري فلم قلتم ان هذا القدر يدل على صحة ذلك البيع والشراء اذا باع واشترى وحصل به اختبار عقله فالولي بعد ذلك يتم البيع وذلك الشراء فقد احتمل ان المراد

المسئلة الثانية المراد من بلوغ النكاح هو الاحتلام المذكور بقوله واذا بلغ الاطفال منكم الحلم وهو قول عامة الفقهاء عبارة عن البلوغ مبلغ الرجال الذي عنده تجري عليه القلم ويلزمه الحدود والاحكام وانما سمي الاحتلام ببلوغ النكاح لانه اول الماء الدافق الذي يكون به الجماع. واعلم ان للبلوغ علامات خمسة منها ثلاثة مشتركة بين الذكور والاناث وهو الاحتلام والسن المخصوص وانبات الشعر الخشن على العانة واثنان منها مختص بالنساء وهما الحيض والحبل **المسئلة الثالثة** اما ايناس الرشد فلابد فيه من تفسير ومن تفسير الرشد اما الايناس فقوله انستم اي عرفتم وقيل رأيتم واصل الايناس في اللغة الابصار ومنه قوله انس من جانب الطور نارا. واما الرشد فمعلوم انه ليس المراد الرشد الذي لا تعلق له بصلاح ماله بل لابد وان يكون هذا مرادا او هو ان يعلم انه يصلح لماله حتى لا يقع منه اسراف ولا يكون بحيث يغبن في البيع على خداعه ثم اختلفوا في انه هل يضم اليه الصلاح في الدين فعند الشافعي رضي الله عنه لابد منه وعند ابي حنيفة رضي الله عنه هو غير معتبر والاول اولى ويدل عليه وجوه احدها ان اهل اللغة قالوا الرشد هو اصابة الخير والمفسد بالدين لا يكون مصيبا للخير. وثانيها ان الرشد نقيض الغي قال تعالى قد تبين الرشد من الغي والغي هو الضلالة والفساد وقال تعالى وعصى آدم ربه فغوى فجعل العاصي غويا وهذا يدل على ان الرشد لا يحقق الا مع الصلاح في الدين. وثالثها انه تعالى قال وما امر فرعون برشيد فنفى الرشد عنه لانه ما كان يراعي مصالح الدين والله اعلم **المسئلة الرابعة** اتفقوا على انه اذا بلغ غير رشيد فانه لا يدفع اليه ماله على كل حال وانما اعتبر هذا السن لان من بلوغ الذكر عنده بالسن ثمانية عشر سنة فاذا زاد ان عليه سبع سنين وهي مدة معتبرة في تغير احوال الانسان لقوله عليه السلام مروهم بالصلاة لسبع فعند ذلك السن المدة التي يمكن فيها حصول التغير الاحوال فعندها يدفع اليه ماله اولى من مدة الرشد اولم يلزم وقال الشافعي رضي الله عنه لابد دفع اليه بعد الايناس الرشد وهو قول ابي يوسف ومحمد رحمهما الله احتج ابو بكر الرازي لابي حنيفة بهذه الاية فقال لا شك ان اسم الرشد واقع على العقل في الجملة والله تعالى شرط وجود رشد اما نكرا ولم يشترط سائر وجوه الرشد فالذي يقتضيه ظاهر الاية انه لما حصل العقل فقد حصل ما هو الشرط المذكور في هذه الاية فيلزم جواز دفع المال اليه ترك العمل به فيما دون خمس عشرة سنة فوجب العمل بمقتضى الاية فيما زاد على خمس عشرة سنة ويمكن ان يجاب عنه بانه تعالى قال واتبلوا اليتامى لا شك ان المراد ابتلاؤهم فيما يتعلق بمصالح حفظ المال قال فان انستم منهم رشدا فوجب ان يكون المراد فان انستم رشدا في حفظ المال وضبط مصالحه فانه ان لم يكن المراد ذلك تكلمنا النظم ولم يبق للبعض تعلق بالبعض واذا كان هذا هكذا علمنا ان الشرط المعتبر بالاية هو حصول الرشد بامصالح المال وعند هذا سقط استدلال ابي بكر الرازي بل يتقلب هذه الاية دليلا عليه لانه جعل رعاية مصالح المال شرطا في جواز دفع المال اليه فاذا كان هذا الشرط منفقودا بعد خمس وعشرين سنة وجب ان لا يجوز دفع المال اليه والقياس الجلي ايضا يقوي الاستدلال بهذا النص لان الصبي انما منع منه المال لفقدان العقل الهادي الى كيفية حفظ المال وكيفية الانتفاع به فاذا كان هذا المعنى حاصلا بالشاب والشيخ كان في حكم الصبي قبلنا انه لا حجر لقول من يقول انه اذا بلغ خمسا وعشرين سنة دفع اليه ماله وان لم يؤنس منه الرشد **المسئلة الخامسة** اذا بلغ رشيدا ثم تغير وصار سفيها حجر عليه عند الشافعي ولا يحجر عليه عند ابي حنيفة وقد مر ذكر هذه المسئلة عند قوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قياما والقياس الجلي ايضا يدل عليه لان هذه الاية دالة على انه اذا بلغ غير رشيد لم يدفع اليه ماله وانما لم يدفع اليه ماله لئلا يضيع المال ضايعا فيكون بافشاء مرصد البوه حاجة وهذا المعنى قائم في السفه الطاري فوجب اعتباره والله اعلم **المسئلة السادسة** قال صاحب الكشاف الفائق في تكملة الرشد التنبيه على ان المعتبر هو الرشد في التصرف والتجارة وعلى ان المعتبر هو حصول طرف من الرشد وظهور اثر من امارته لا يتطرق به تمام الرشد **المسئلة السابعة** قال صاحب الكشاف قرأ ان مسعود فان احستم به بعض احستم قال احسن به فهن اليه شوش. وقرئ فتحين ورشدا بضمتين ثم قال تعالى فادفعوا اليهم اموالهم والمراد ان عند حصول الشرطين اعني البلوغ وايناس الرشد يجب دفع المال اليهم وانما يذكر تعالى مع هذين الشرطين قال الفضل لم قال ايناس الرشد ليحصل الجمع بين الفضل لانه امر زايد على العقل ثم قال تعالى ولا تأكلوها اسرافا وبدارا ان يكبروا اي مسرفين ومبادرين كبرهم اطلاقكم ومبادرتكم كبرهم يعني كانوا ينفقون كما يشتهي قبل ان يكبر اليتامى فينزعوها من ايديهم ثم قسم الامر بين ان يكون الوصي غنيا وبين ان يكون فقيرا فقال من كان غنيا فليستعفف قال الواحدي رحمه الله استعفف عن اليتيم واعف اذا امتنع منه وتركه وقال صاحب الكشاف استعفف ابلغ من عف كانه طلب زيادة العفة قال ومن كان تقيرا فليأكل بالمعروف واختلف العلماء في ان الوصي هل له ان ينتفع بمال اليتيم بازاء هذه المسئلة اقوال احدها ان له ان يأخذ بقدر ما يحتاج اليه من مال اليتيم وبقدر اجر عمله واحتج القائلون بهذا

القول بوجوه الاول ان قوله تعالى ولا تاكلوها اسرافا مشعر بان له ان ياكل بقدر الحاجة وثانيها انه قال ومن كان غنيا فليستعفف
ومن كان فقيرا فلياكل بالمعروف فقوله من كان غنيا فليستعفف ليس المراد منه نهي الوصي الغني عن الانتفاع بمال نفسه بل المراد منه نهيه عن الانتفاع
بمال اليتيم واذا كان كذلك لزم ان يكون قوله ومن كان فقيرا فلياكل بالمعروف ليكون اذنا للوصي في ان ينتفع بمال اليتيم بمقدار الحاجة وثالثها قوله ان
الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما معنى هذا يدل على ان للوصي المحتاج ان ياكل من ماله بالمعروف ورابعها ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم ان رجلا
قال له ان تحت حجري يتيما آكل من ماله قال بالمعروف غير متاثل مالا ولا واق مالك بماله قال افاضربه قال مما كنت ضاربا منه ولدك وخامسها
ما روي ان عمر بن الخطاب رضي الله عنه كتب الى عمار وابن مسعود وعثمان بن حنيف سلام عليكم اما بعد فاني رزقتكم كل يوم شاة تنظرها لعمار وربعها
لعبد الله بن مسعود وربعها لعثمان الا واني قد انزلت نفسي واياكم من مال الله بمنزلة والي مال يتيم من كان غنيا فليستعفف ومن كان فقيرا فلياكل بالمعروف
وعن ابن عباس ان ولي يتيم قال له افاشرب من لبن ابله قال ان كنت تبغي ضالتها وتلوط حوضها وتهنا جرباها وتسقيها يوم وردها فاشرب غير مضر
بنسل ولا ناهل في الحلب وعنه ايضا يضرب بيده مع ايديهم فلياكل بالمعروف ولا يلبس عمامة فما فوقها وسادسها ان الوصي لما تكفل
باصلاح مهمات الصبي وجب ان يتمكن من ان ياكل من ماله بقدر عمله قياسا على الساعي في اخذ الصدقات وجمعها فانه يضرب له في تلك الصدقات
بسهم فكذا هاهنا فهذا تقرير هذا القول والقول الثاني ان له ان ياخذ بقدر ما يحتاج اليه من مال اليتيم قرضا ثم اذا ايسر قضاه وان مات
ولم يقدر على القضاء فلا شيء عليه وهذا قول سعيد بن جبير ومجاهد وابي العالية واكثر الروايات عن ابن عباس وبعض اهل العلم خص هذا
الاقراض باصول الاموال من الذهب والفضة وغيرها فاما التناول من البان المواشي واستخدام العبيد وركوب الدواب فمباح له اذا كان غير
مضر بالمال وهذا قول ابي العالية وغيره واحتجوا بان الله تعالى قال فاذا دفعتم اليهم اموالهم فحكم في الاموال بدفعها اليهم والقول الثالث
قال ابو بكر الرازي الذي نعرفه من مذاهب اصحابنا الذي ياخذه على سبيل القرض ولا على سبيل الاسراء سواء كان غنيا او فقيرا واحتج عليه بايات
منها قوله تعالى واتوا اليتامى اموالهم الى قوله انه كان حوبا كبيرا ومنها قوله ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما انما ياكلون في بطونهم نارا وسيصلون
سعيرا ومنها قوله وان تقوموا لليتامى بالقسط ومنها قوله لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل قال فهذه الاي محكمة حاضرة لمال اليتيم على وصيه
في حال الغني والفقير وقوله ومن كان فقيرا فلياكل بالمعروف متشابه يحتمل فوجب رده لكونه متشابها الى تلك المحكمات وعندي ان هذه الايات
لا تدل على ما ذهب الرازي اليه اما قوله واتوا اليتامى اموالهم فهو عام وهذه الاية التي نحن فيها خاصة والخاص مقدم على العام وقوله ان الذين
ياكلون اموال اليتامى ظلما فهو انما يتناول هذه الواقعة لو ثبت ان اكل الوصي من مال الصبي بالمعروف ظلم وهل النزاع الا فيه وهو الجواب بعينه عن قوله
لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل اما قوله وان تقوموا لليتامى بالقسط فهو انما يتناول محل النزاع لو ثبت ان هذا الاكل ليس بقسط والنزاع ليس الا
فيه فثبت ان كلامه في هذا الموضع ساقط ركيك والله اعلم ثم قال تعالى فاذا دفعتم اليهم اموالهم فاشهدوا عليهم واعلم ان الامة مجمعة على
ان الوصي اذا دفع المال الى اليتيم بعد صيرورته بالغا فان الاولى والاحوط ان يشهد عليه لوجوه احدها ان اليتيم اذا كان عليه نقيض المال كان ابعد من
ان يدعي ما ليس له وثانيها ان اليتيم اذا اقدم على الدعوى الكاذبة اقام الوصي الشهادة على انه دفع ماله اليه وثالثها ان يظهر امانة
الوصي وبراءة ساحته ونظيره ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من وجد لقطة فليشهد ذوي عدل ولا يكتم ولا يغيب فامره بالاشهاد لتظهر امانته وتزول
التهمة عنه فثبت بما ذكرنا من الاجماع والمعقول ان الاحوط هو الاشهاد واختلفوا في ان الوصي اذا ادعى بعد بلوغ اليتيم انه قد دفع المال اليه
هل هو مصدق وكذلك لو قال انفقت عليه في صغره هل هو مصدق قال مالك والشافعي لا يصدق وقال ابو حنيفة واصحابه يصدق
واحتج الشافعي بهذه الاية فان قوله فاشهدوا عليهم امر وظاهر الامر الوجوب وايضا قال الشافعي القيم غير مؤتمن من جهة اليتيم وانما هو مؤتمن من
جهة الشرع وطعن ابو بكر الرازي في هذا الكلام مع السفاهة الشديدة وقال لو كان ما ذكره علة لنفي التصديق لوجب ان لا يصدق القاضي اذا
قال لليتيم قد دفعت اليك لانه لم يأتمنه وكذلك يلزمه ان يقول في الاب اذا قال بعد بلوغ الصبي قد دفعت مالك اليك ان لا يصدق لانه لم يأتمنه
ويلزمه ايضا ان يوجب الضمان عليهم اذا تصادقوا بعد البلوغ انه قد هلك لانه امسك ماله من غير ائتمان له عليه فيقال له اما قولك ان هذا
القيد عن معاني الفقه اما النقض بالقاضي فبعيد لان القاضي حاكم فيجب ازالة التهمة عنه ليصير قضاؤه نافذا ولولا ذلك لتمكن كل من قضى القاضي عليه
بان ينسبه الى الكذب والميل والمداهنة وحينئذ يحتاج القاضي الى قاض اخر ويلزم التسلسل ومعلوم ان هذا المعنى غير موجود في وصي اليتيم واما
الاب فالفرق ظاهر لوجهين احدهما ان شفقته اتم من شفقة الاجنبي ولا يلزم من قلة التهمة في حق الاب قلتها في حق الاجنبي واما اذا تصادقوا
بعد البلوغ انه قد هلك فنقول ان كان قد اعترف بانه هلك بسبب تقصيره فهاهنا يلزمه الضمان اما اذا اعترف بانه هلك لا بتقصيره فهاهنا
يجب ان يقبل قوله والا لصار ذلك مانعا للناس من قبول الوصاية فيقع الخلل في هذا المهم العظيم فاما الاشهاد عند الرد اليه بعد البلوغ فانه لا
يفضي الى هذه المفسدة فظهر الفرق ومما يؤكد هذا الفرق انه تعالى ذكر قبل هذه الاية ما يدل على ان اليتيم حصل في حقه ما يوجب التهمة وهو
قوله ولا تاكلوها اسرافا وبدارا ان يكبروا وهذا يدل على ان جريان العادة بكثرة اقدام الولي على ظلم الايتام والصبيان واذا دلت هذه الاية على
تاكد موجبات التهمة في حق ولي اليتيم ثم قال بعده فاذا دفعتم اليهم اموالهم فاشهدوا عليهم اشعر ذلك بان الغرض منه رعاية جانب الصبي لانه اذا
كان لا يتمكن من ادعاء دفع المال اليه الا عند حضور الشاهد صار ذلك مانعا له من الظلم والبخس والنقصان واذا كان الامر كذلك علمنا ان قوله فاشهدوا
انه يجب لظاهر الايجاب فكذلك يجب ان القرائن والمصالح تقتضي الايجاب ثم قال هذا الراوي ويدل عليه انه مصدق فيه بغير اشهاد واتفاق الجميع على انه

مامور بحفظه واساكه على وجه الامانة حتى يوصله الى اليتيم يا وقت استحقاقه فهو بمنزلة الودايع والمضاربات فوجب ان يكون مصدقا على الرد كما
يصدق على رد الوديعة فيقال له ما الفرق بين هذه الصورة وصورة الوديعة فقد ذكره الشافعي رضي الله عنه واعترضك على
ذلك الفرق قد سبق ابطاله وايضا فعادتك ترك الاتيان بالكاف كما في كتاب الله فقياس ركيك تخيله ومثل هذا الفقه مسلم لك ولا تحسب
المشاركة فيه معك وبالله التوفيق ثم قال تعالى وكفى بالله حسيبا ، قال ابن الانباري والازهري يجوز ان يكون الحسيب بمعنى
المحاسب وان يكون بمعنى الكافي لكن الاول اقوى للرجل للتهديد يحسبه الله ومعناه يحاسبه الله على ما يفعل من الظلم ونظير قولنا المقيت
للحسيب بمعنى المحاسب قولنا الزعيم بمعنى الضارب وان الثاني قولهم حسبك الله اي كافيك الله واعلم ان هذا وعيد لولي اليتيم ولا فرق له ان
تعالى يجعل ظاهره كباطنه كما يجعل باطنه كظاهره للتائب او يعجل ما يعد المجرم بالامانة التامة في ذلك الى ان يصل ماله وهذا المقصود حاصل سواء
فسرنا الحسيب بالمحاسب او بالكافي واعلم ان الباء في قوله وكفى بالله حسيبا وكفى بربك في جميع القرآن زائدة وهكذا نقله الواحدي عن الزجاج وحسبا
نصب على الحال اي كفى الله حال كونه محاسبا حال كونه كافيا

قوله تعالى للرجال نصيب مما ترك

الوالدان والاقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والاقربون مما قل منه او كثر نصيبا مفروضا

اعلم ان هذا هو النوع الرابع من الاحكام المذكورة في هذه السورة وهو ما يتعلق بالمواريث والفرايض وفي الآية مسايل

المسئلة الاولى في سبب نزول

هذه الآية قال ابن عباس ان اوس بن ثابت الانصاري توفي عن ثلاث بنات وامراة فجاء رجلان من بني عمه وهما وصيان له فاخذا ماله فجاءت امراة اوس الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وذكرت الحديث وذكرت ان الوصيين ما دفعا الينا شيا وما دفعا الى بناته شيا من المال
فقال النبي صلى الله عليه وسلم ارجعي الى بيتك حتى انظر ما يحدث الله في امرك فنزلت على النبي صلى الله عليه وسلم هذه الآية ودل على ان للرجال نصيبا وللنساء
نصيب ولكنه تعالى لم بين المقدار فارسل الرسول صلى الله عليه وسلم الى الوصيين وقال لا تقربا من مال اوس شيا ثم نزل بعده يوصيكم
الله في اولادكم ونزل فرض الزوج وفرض المراة امر الرسول عليه السلام الوصيين ان يدفعا الى المراة الثمن واسكا نصيب البنات فارسل عليه السلام
اليهما ان ادفعا نصيب بناتها اليها فدفعا اليها فهذا هو السبب لنزول

المسئلة الثانية

كان اهل الجاهلية لا يورثون النساء والاطفال ويقولون لا يرث الا من طاعن بالرماح وذاد عن الحوزة وحاز الغنيمة بين تعالى ان الارث غير مختص بالرجال بل هو امر مشترك
فيه بين الرجال والنساء ثم ذكر في هذه الآية هذا القدر ثم ذكر التفصيل بعد ذلك ولا يمتنع اذا كان للقوم عادة في توريث الكبار دون الصغار ودل
النساء ان يتظاهر سبحانه وتعالى عن تلك العادة قليلا قليلا على التدريج لان الاستقال عن العادة شاق ثقيل على الطبع فاذا كان دفعة عظم وقعه على القلب
واذا كان على التدريج سهل فلهذا المعنى كرره الله تعالى هذا المجمل اولا ثم اردفه بالتفصيل

المسئلة الثالثة

احتج ابو بكر الرازي بهذه الآية على توريث ذوي الارحام قال لان العمات والخالات والاخوال واولاد البنات من الاقربين فوجب دخولهم تحت قوله للرجال نصيب مما ترك
الوالدان والاقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والاقربون نعم بقي ما في الباب ان نقول ذلك النصيب غير مذكور في هذه الآية الا انا بينا
كونهم مستحقين لاصل النصيب بهذه الآية واما المقدار فنستفيده من سائر الدلايل واجاب اصحابنا عنه من وجهين احدهما انه تعالى
قال في آخر الآية نصيبا مفروضا اي نصيبا مقدارا بالاجماع ليس لذوي الارحام نصيب مقدر فثبت انهم ليسوا داخلين في هذه الآية وثانيهما
ان هذه الآية مختصة بالاقربين فلم قلتم ان ذوي الارحام من الاقربين من كان اقرب ممن يجيء اخرا والمراد منه من كان اقرب من جميع الاشياء والاول باطل
لانه يقتضي دخول اكثر الخلق فيه لان كل انسان فله نسب مع عيسى اما بوجه قريب او بوجه بعيد وهو الانتساب الى آدم عليه السلام لا بد وان يكون
هو اقرب اليه من ولد فيلزم دخول كل الخلق في هذا النص وهو باطل ولما بطل هذا الاحتمال وجب حمل النص على الاحتمال الثاني وهو ان يكون المراد
من الاقربين من كان اقرب الناس اليه وما ذاك الا الوالدان والاولاد فثبت ان هذا النص لا يدخل فيه ذوو الارحام لا يقال اوجبنا الاقربين
على الوالدين لزم التكرار لانا نقول الاقرب جنس يندرج تحته نوعان الوالد والولد فثبت انه تعالى ذكر الوالد ثم ذكر الاقربين فيكون المعنى انه ذكر
النوع ثم ذكر الجنس فلم يلزم التكرار

المسئلة الرابعة

قوله نصيبا في نصبه وجوه احدها انه نصب على الاختصاص يعني اعني
نصيبا مفروضا معطوفا واجبا والثاني يجوز ان ينتصب انتصاب المصدر لان النصيب اسم بمعنى المصدر كانه قيل قسمنا واجبا لقوله تعالى فريضة
من الله اي قسمة مفروضة

المسئلة الخامسة

اصل الفرض الحز وبذلك سمي الحز الذي بأسفل السوط وفراض القدح
يسمى ايضا فرضا وهو علامة لها تميز بينها وبين غيرها والفرضة العلامة في منسم البعير يعرف بها كل ذي حق حقه من الشرب فهذا هو اصل الفرض ثم اللفظ
ثم ان اصحاب ابي حنيفة خصصوا ما عرف وجوبه بدليل قاطع واسم الوجوب بما عرف وجوبه بدليل مظنون قالوا الا ان الفرض عبارة عن الحز والقطع واما
لما سقط الوجوب فانه عبارة عن السقوط يقال وجبت الشمس اذا سقطت ووجب الحايط اذا سقط وسمعت وجبه يعني سقط قال الله تعالى فاذا وجبت
جنوبها يعني سقطت فثبت ان الفرض عبارة عن الحز والقطع وان الوجوب عبارة عن السقوط ولا شك ان تاثير الحز والقطع اقوى والكل من تاثير
السقوط فلهذا السبب خصص اصحاب ابي حنيفة لفظ الفرض بما عرف وجوبه بدليل قاطع ولفظ الوجوب بما عرف وجوبه بدليل مظنون اذا عرفت
هذا فنقول هذا الذي ذكروه معنى عليهم بان الآية ما تناولت ذوي الارحام لان توريث ذوي الارحام ليس من باب ما عرف بدليل قاطع باجماع الامة
فلم يكن توريتهم فرضا والآية انما تناولت التوريث المفروض فلم قلتم القطع بان هذه الآية ما تناولت ذوي الارحام والله اعلم

قوله تعالى

واذا حضر القسمة اولوا القربى واليتامى والمساكين فارزقوهم منه وقولوا لهم قولا معروفا وفي الآية مسايل

المسئلة الاولى

اعلم ان قوله واذا حضر القسمة لبيان اي قسمة هي فلهذا المعنى حصل للمفسرين فيه اقوال الاول انه تعالى لما ذكر في الآية الاولى ان النساء اسوة الرجال في ان لهن حظا من الميراث وعلم تعالى ان في الاقارب من يرث ومن لا يرث وان الذين لا يرثون اذا حضروا وقت القسمة فان تركوا محرومين بالكلية ثقل ذلك عليهم فلاجرم امر الله تعالى ان يدفع اليهم شيء عند القسمة حتى يحصل الادب الجميل وحسن العشرة ثم القائلون بهذا القول اختلفوا منهم من قال ان ذلك واجب ومنهم من قال انه مندوب اما القائلون بالوجوب فقد اختلفوا في امور احدها ان منهم من قال الوارث ان كان كبيرا وجب عليه ان يرضخ لمن حضر القسمة شيئا من المال بقدر ما يطيب نفسه به وان كان صغيرا وجب على الولي اعطاؤهم من ذلك المال ومنهم من قال ان كان الوارث كبيرا وجب عليه الاعطاء من ذلك المال وان كان صغيرا وجب على الولي ان يعتذر اليهم ويقول اني لا املك هذا المال انما هو لهؤلاء الضعفاء الذين لا يعقلون ما عليهم من الحق وان بكروا تسيرون حتكم لهذا هو القول المعروف وبه قال الحسن والنخعي هذا في الرضخ بقسمة الاعيان فاذا آل الامر الى قسمة الاراضين والرقيق وما اشبه ذلك قالوا لهم قولا معروفا مثل ان يقول لهم ارجعوا بارك الله فيكم وبالجملة فالوا مقدار ما يجب فيه الرضخ شيء قليل ولا تقدير فيه بالاجماع ورابعها ان على تقدير وجوب هذا الحكم تكون هذه الآية منسوخة بآية المواريث وهذا قول سعيد بن المسيب والضحاك وقال في رواية عكرمة الآية محكمة غير منسوخة وهو مذهب ابي موسى الاشعري والنخعي وابراهيم الضبي والشعبي والزهري ومجاهد والحسن وسعيد بن جبير لهؤلاء كانوا يعطون من حضر شيئا من التركة. روي ان عبد الله بن عبد الرحمن بن ابي بكر الصديق قسم ميراث ابيه وعائشة حية فلم يترك احدا في البيت الا اعطاه وتلا هذه الآية فهذا الكلام تفصيل قول من قال بان هذا الحكم ثبت على سبيل الوجوب ومنهم من قال انه ثبت على سبيل الندب والاستحباب لا على سبيل الفرض والايجاب وهذا الندب انما يحصل اذا كانت الورثة كبارا اما اذا كانوا صغارا فليس الا القول المعروف وهذا المذهب هو الذي عليه فقهاء الامصار واحتجوا بانه لو كان لهؤلاء حق معين لبينه الله تعالى لقدر ذلك الحق كسائر الحقوق وجب علينا انه غير واجب ولان ذلك لو كان واجبا لتوفرت الدواعي على نقله لشدة حرص الفقراء والمساكين على تقديره ولو كان ذلك لنقل الينا على سبيل التواتر ولما لم يكن الامر كذلك علمنا انه غير واجب القول الثاني في تفسير الآية ان المراد بالقسمة الوصية فاذا حضر عاجز لا يرث من الاقربا واليتامى والمساكين امره الله تعالى ان يجعل لهم نصيبا من تلك الوصية ويقول لهم مع ذلك قولا معروفا في الوقت فيكون ذلك سببا لوصول الرزق اليهم بالحال والاستقبال والقول الاول اولى لانه تقدم ذكر الميراث ولم يتقدم ذكر الوصية ويمكن ان يقال هذا القول اولى لان الآية التي تقرر بها الوصية القول الثالث في تفسير الآية ان قوله واذا حضر القسمة اولوا القربى المراد منه اولي القربى الذين يرثون والمراد من اليتامى والمساكين الذين لا يرثون ثم قال فارزقوهم منه وقولوا لهم قولا معروفا فقوله فارزقوهم راجع الى اولي القربى الذين لا يرثون وقوله وقولوا لهم قولا معروفا راجع الى اليتامى والمساكين الذين لا يرثون وهذا القول حكي عن سعيد بن جبير المسألة الثانية قال صاحب الكشاف الضمير في قوله فارزقوهم منه عائد الى ما ترك الوالدان والاقربون وقال الواحدي الضمير عائد الى الميراث فتكون الكناية على هذا الوجه عائدة الى معنى القسمة لا الى لفظها كقوله ثم استوى جمعان وعاد اخبره والصواب مذكر لا يكنى عنه بالتانيث لكن اريد به المشبه فعادت الكناية الى المعنى لا الى اللفظ وعلى هذا التقدير فالمراد بالقسمة المقسوم لانه انما يكون الرزق من المقسوم لا من نفس القسمة المسألة الثالثة اتفقوا على ان التيامى والمساكين لا نصيب لهم في الميراث الا ما ذكر هاهنا واختلفوا في ان هذا الحكم هل هو ثابت او منسوخ فقال قوم هو ثابت وهو قول ابي موسى الاشعري وابراهيم النخعي والشعبي وعكرمة والحسن وقتادة وقال آخرون هو منسوخ وهو قول ابن عباس وسعيد بن المسيب والضحاك والزهري ومجاهد وابن زيد المسألة الرابعة قوله تعالى وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافا خافوا عليهم في الآية مسائل المسألة الاولى اللام في قوله وليخش لام الامر والمعنى وليخش الذين من صفتهم انهم لو تركوا ذرية ضعافا خافوا عليهم وما الذين يخشى عليه فغير مخصوص عليه وسنذكر وجوه المفسرين فيه المسألة الثانية لقائل ان يقول قوله وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافا خافوا عليهم يوجب الاحتياط للذرية الضعاف وللمفسرين فيه وجوه الاول ان هذا خطاب مع الذين يحضرون عند المريض فيقولون ان ولدك لا يقوم عنك من اول شيء فاوص بمالك لفلان وفلان ولا يزالون يامرونه بالوصية الى ان يوصول الرزق اليهم بالحال والاستقبال والقول الاول اولى لانه تقدم ذكر الميراث ولم يتقدم ذكر الوصية ويمكن ان يقال هذا القول اولى لان الآية التي تقرر بها الوصية القول الثالث في تفسير الآية ان قوله واذا حضر القسمة اولوا القربى المراد منه اولي القربى الذين يرثون والمراد من اليتامى والمساكين الذين لا يرثون ثم قال فارزقوهم منه وقولوا لهم قولا معروفا فقوله فارزقوهم راجع الى اولي القربى الذين لا يرثون وقوله وقولوا لهم قولا معروفا راجع الى اليتامى والمساكين الذين لا يرثون وهذا القول حكي عن سعيد بن جبير المسألة الثانية قال صاحب الكشاف الضمير في قوله فارزقوهم منه عائد الى ما ترك الوالدان والاقربون وقال الواحدي الضمير عائد الى الميراث فتكون الكناية على هذا الوجه عائدة الى معنى القسمة لا الى لفظها كقوله ثم استوى جمعان وعاد اخبره والصواب مذكر لا يكنى عنه بالتانيث لكن اريد به المشبه فعادت الكناية الى المعنى لا الى اللفظ وعلى هذا التقدير فالمراد بالقسمة المقسوم لانه انما يكون الرزق من المقسوم لا من نفس القسمة المسألة الثالثة انما قدم اليتامي على المساكين لان ضعف اليتامي اكثر وحاجاتهم اشد فكان وضع الصدقة فيهم افضل واعظم في الاجر المسألة الرابعة قوله تعالى وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافا خافوا عليهم في الآية مسائل المسألة الاولى اللام في قوله وليخش لام الامر وهو قوله لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافا خافوا عليهم هي صلة لقوله الذين والمعنى وليخش الذين من صفتهم انهم لو تركوا ذرية ضعافا خافوا عليهم واما الذين يخشى عليه فغير مخصوص عليه وسنذكر وجوه المفسرين فيه المسألة الثانية لقائل ان يقول قوله وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافا خافوا عليهم يوجب الاحتياط للذرية الضعاف وللمفسرين فيه وجوه. الاول ان هذا خطاب مع الذين يحضرون عند المريض فيقولون ان ولدك لا يقوم عنك من اول شيء فاوص بمالك لفلان وفلان ولا يزالون يامرونه بالوصية الى ان يحرم اولاده الضعفاء على ماله وحاصل الكلام انك لا ترضى مثل هذا الفعل لنفسك فلا ترضه لاخيك المسلم. عن ابن قرة قال قال النبي صلى الله عليه وسلم لا يؤمن العبد حتى تحب لاخيه ما يحب لنفسه. والقول الثاني قال حبيب بن ثابت سالت عن الآية فقال هو الرجل الذي يحضر الوصية للاجانب فيقول له من كان عنده اتق الله وامسك على ولدك مالك مع ان ذلك لا ينفعه ان ذلك الانسان يجب ان يوصي له فنهي القول الاول الآية محمولة على نهي الحاضرين عن الوصية والاول اولى لان قوله لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافا اشبه بالوجه الاول واقرب اليه. والقول الثالث يحتمل ان تكون الآية خطابا للموصي عن الوصية والاول اولى لان قوله لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافا اشبه بالوجه الاول واقرب اليه. والقول الثالث يحتمل ان تكون الآية خطابا للموصي عن الوصية والاول اولى لان قوله لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافا اشبه بالوجه الاول واقرب اليه. والقول الثالث يحتمل ان تكون الآية خطابا لمن قرب اجله ويكون المقصود نهيه عن تكثير الوصية لئلا يبقى ورثته ضائعين جائعين بعد موته ثم ان كانت هذه الآية انما نزلت قبل تقدير الوصية بالثلث كان المراد منها ايضا ان يوصي ايضا بالثلث بل ينقص اذا خاف على ذريته والمروي عن كثير من الصحابة انهم وصلوا بالقليل لاجل ذلك وكانوا يقولون الخمس افضل من الربع والربع افضل من الثلث وجزء سعد بدل عليه وهو قوله صلى الله عليه وسلم والثلث كثير لان تدع ورثتك اغنياء خير لك من ان تدعهم عالة يتكففون الناس. والقول الرابع ان هذا امر للاولياء اليتيم فكانه تعالى قال وليخش من كان على ولد بعد موته ان يضيع مال اليتيم الضعيف الذي هو ذرية غيره اذا كان في حجره والمقصود من الآية على هذا الوجه ان يبعثه سبحانه وتعالى على حفظ ماله وان يترك نفسه في حفظه والاحتياط في ذلك على ان يجرم اولاده الضعفاء على ماله وحاصل الكلام انك لا ترضى مثل هذا الفعل لنفسك فلا ترضه لاخيك المسلم. عن انس قال قال النبي صلى الله عليه وسلم لا يؤمن العبد حتى تحب لاخيه ما يحب لنفسه. والقول الثاني قال حبيب بن ثابت سالت عن الآية فقال هو الرجل الذي يحضر الوت وتريد الوصية للاجانب فيقول له من كان عنده اتق الله وامسك على ولدك مالك مع ان ذلك لا ينفعه ان ذلك الانسان يجب ان يوصي له فنهي القول الاول الآية محمولة على نهي الحاضرين عن الوصية والاول اولى لان قوله لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافا اشبه بالوجه الاول واقرب اليه. والقول الثالث يحتمل ان تكون الآية خطابا لمن قرب اجله ويكون المقصود نهيه عن تكثير الوصية لئلا يبقى ورثته ضائعين جائعين بعد موته ثم ان كانت هذه الآية انما نزلت قبل تقدير الوصية بالثلث كان المراد منها ايضا ان يوصي ايضا بالثلث بل ينقص اذا خاف على ذريته والمروي عن كثير من الصحابة انهم وصلوا بالقليل لاجل ذلك وكانوا يقولون الخمس افضل من الربع والربع افضل من الثلث وجزء سعد بدل عليه وهو قوله صلى الله عليه وسلم والثلث كثير لان تدع ورثتك اغنياء خير لك من ان تدعهم عالة يتكففون الناس. والقول الرابع ان هذا امر للاولياء اليتيم فكانه تعالى قال وليخش من كان على ولد بعد موته ان يضيع مال اليتيم الضعيف الذي هو ذرية غيره اذا كان في حجره والمقصود من الآية على هذا الوجه ان يبعثه سبحانه وتعالى على حفظ ماله وان يترك نفسه في حفظه والاحتياط في ذلك

بمنزلة ما يحبه من غيره في ذريته لو خلفهم وخلف لهم مالا قال القاضي وهذا اليق بما تقدم وتأخر من الآيات الواردة في باب الايتام فجعل تعالى اخذ ما
دعاهم الى حفظ مال اليتيم ان ينهاهم عن حال انفسهم وذريتهم اذا تصوروها ولا شك انه من اقوى الدواعي والبواعث في هذا المقصود
المسألة الثالثة قال صاحب الكشاف قرئ ضعفا وضعافا نحو سكرى وسكارى قال الواحدي قرأ حمزة ضعافا خافوا عليهم بالامالة
فيهما ثم قال ووجه امالة ضعافا ان كان على وزن فعال وكان اوله حرفا مستعليا مكسورا نحو ضعاف وغلاب وحنات يحسن فيه الامالة
وذلك لانه يصعد بالحرف المستعلي ثم انحدر بالكسرة فنسخت ان لا يتصعد بالتفخيم بعد الكسر حتى يوجد الصوت على طريقة واحدة واما
الامالة في خافوا فهي حسنة لانها تطلب الكسرة التي في خفت ثم قال فليتقوا الله وليقولوا قولا سديدا وهو كالتقرير لما تقدم فكانه قال
فليتقوا الله في الامر الذي تقدم ذكره والاحتياط فيه وليقولوا قولا سديدا اذا ارادوا بعث غيرهم على فعل وعمل والقول السديد هو العدل
والصواب من القول قال صاحب الكشاف القول السديد من الاوصياء ان لا يؤذوا اليتامى ويكلموهم كما يكلموهم اولادهم بالترحيب واذا خاطبوهم
قالوا يا بني يا ولدي والقول السديد من الجالسين الى المريض ان يقولوا اذا اردت الوصية لا تسرف في وصيتك ولا تجحف باولادك مثل قول رسول
الله صلى الله عليه وسلم لسعد والقول السديد من الورثة حال قسمة الميراث للحاضرين الذين لا يرثون ان يلطفوا القول لهم ويخصوهم بالاكرام

قوله تعالى ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما انما يأكلون في بطونهم نارا اعلم انه تعالى
اكد الوعيد في اكل مال اليتيم ظلما وقد كثر الوعيد في هذه الآيات مرة بعد اخرى على من يفعل ذلك كقوله ولا تبدلوا الخبيث بالطيب ولا
تأكلوا اموالهم الى اموالكم انه كان حوبا كبيرا وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافا ثم ذكر بعدها هذه الآية مفردة في وعيد من يأكل
اموالهم وذلك كله رحمة من الله تعالى باليتامى لكمال ضعفهم وعجزهم استحقوا من الله مزيد العناية والكرم وما اشد دلالة هذا الوعيد على سعة
رحمته وكثرة عفوه وفضله لان اليتامى لما بلغوا في الضعف الى الغاية القصوى بلغت عناية الله بهم الى الغاية القصوى وفي الآية مسائل

المسألة الاولى دلت هذه الآية على ان مال اليتيم قد يؤكل غير ظلم والا لم يكن لهذا التخصيص فائدة وذلك ما ذكرناه فيما تقدم
ان للولي المحتاج ان يأكل من ماله بالمعروف **المسألة الثانية** قوله انما يأكلون في بطونهم نارا فيه قولان الاول ان يجري ذلك على
ظاهره قال السدي اذا اكل الرجل مال اليتيم ظلما يبعث يوم القيامة ولهب النار يخرج من فيه ومسامعه واذنيه وعينيه يعرف كل من رآه بانه
اكل مال اليتيم وعن ابي سعيد الخدري ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ليلة اسري بي رأيت قوما لهم مشافر كمشافر الابل وقد وكل بهم من يأخذ
بمشافرهم ثم يجعل في افواههم صخرا من النار يخرج من اسافلهم فقال جبريل عليه السلام هؤلاء الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما والقول الثاني
ان ذلك توسع والمراد ان اكل مال اليتيم جار مجرى اكل النار من انه يفضي اليه ويستلزمه وقد يطلق اسم احد المتلازمين على الآخر كقوله تعالى
وجزاء سيئة سيئة مثلها قال القاضي وهذا اولى من الاول لان قوله ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما انما يأكلون في بطونهم نارا والاشارة فيه
الى اكل واحد فكان حكمه على التوسع الذي ذكرناه اولى **المسألة الثالثة** لقائل ان يقول الاكل لا يكون الا في البطن فما فائدة قوله انما
يأكلون في بطونهم نارا وجوابه انه كقوله يقولون بافواههم ما ليس في قلوبهم والقول لا يكون الا بالفم وقال ولكن تعمى القلوب التي في الصدور والقلب
لا يكون الا في الصدر وقال ولا طائر يطير بجناحيه والطيران لا يكون الا بالجناح والغرض من كل ذلك التأكيد والمبالغة **المسألة الرابعة**
انه تعالى وان ذكر الاكل الا ان المراد منه كل انواع الاتلافات فان ضرر اليتيم يختلف بان يكون اتلاف ماله بالاكل او بطريق آخر وانما ذكر الاكل واراد به
كل التصرفات المتلفة لوجوه احدها ان مال اليتامى في ذلك الوقت هو الانعام التي يؤكل لحومها ويشرب البانها فخرج الكلام على عادتهم وثانيها انه
جرت العادة فيمن انفق ماله في وجوه مراداته خيرا كانت او شرا انه يقال انه اكل ماله وثالثها ان الاكل هو المعظم فيما ينبغي من التصرفات **المسألة
الخامسة** قالت المعتزلة الآية دالة على وعيد كل من فعل هذا الفعل سواء كان مسلما او لم يكن لان قوله تعالى ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما
عام يدخل فيه الكل فهذا يدل على القطع بالوعيد وقوله وسيصلون سعيرا يوجب القطع على انهم اذا ماتوا على غير توبة يصلون هذا السعير
لا محالة والجواب عنه قد ذكرناه مستقصى في سورة البقرة ثم نقول لم لا يجوز ان يكون هذا الوعيد مخصوصا بالكفار لقوله تعالى والكافرون هم الظالمون
ثم قالت المعتزلة ولا يجوز ان يدخل تحت هذا الوعيد اكل اليسير من ماله لان الوعيد مشروط بان لا يكون معه توبة ولا طاعة اعظم من تلك المعصية
واذا كان كذلك فالذي يقطع على انه من اهل الوعيد من يكون معصيته كبيرة ولا يكون معها توبة فلا جرم وجب ان يطلب قدر ما يكون كثيرا من اكل ماله
فقال ابو علي الجبائي قدره خمسة دراهم لانه هو القدر الذي وقع الوعيد عليه في انه الكبر في منع الزكاة هذا جملة ما ذكره القاضي فيقال له فانت قد خالفت
ظاهر هذا العموم من وجهين احدهما ان زدت فيه شرط عدم التوبة والثاني انك زدت فيه عدم كونه صغيرة واذا جاز ذلك فلم لا يجوز لنا ان نزيد فيه
شرط عدم العفو اقصى ما في الباب ان يقال ما وجدنا دليلا يدل على حصول العفو لكنا نجيب عنه من وجهين احدهما انا لا نسلم عدم دلائل العفو
بل هي كثيرة على ما قررناه في سورة البقرة والثاني هب انكم ما وجدتموها لكن عدم الوجدان لا يفيد القطع بعد الوجود بل يبقى الاحتمال وحينئذ يخرج التمسك
بهذه الآية من افادة القطع والجزم والله اعلم **المسألة السادسة** انه تعالى ذكر وعيد مانعي الزكاة بالكي فقال يوم يحمى عليها في نار جهنم
فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم وذكر وعيد اكل مال اليتيم بامتلاء البطن من النار ولا شك ان هذا الوعيد اشد والسبب فيه ان في باب
الزكاة الفقير غير مالك لجزء من النصاب بل يجب على المالك ان يملكه جزءا من ماله اما هاهنا اليتيم مالك لذلك المال فكان منعه من اليتيم اقبح فكان
الوعيد اشد ولان الفقير قد يكون كبيرا فيقدر على الاكتساب اما اليتيم فانه لصغره وضعفه عاجز فكان الوعيد في اتلاف ماله اشد ثم قال

تعالى وسيصلون سعيرا . وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قرا ابن عامر وابو بكر عن عاصم سَيُصْلَوْن بضم الياء اى يدخلون النار على ما لم يسم فاعله والباقون بفتح الياء قال ابو زيد يقال صلى الرجل النار يصلاها صليا وصلا وهو صالى النار وقوم صالون وصلى قال تعالى الا من هو صالى الجحيم وقال انى لها صليا وقال انهم يصلونها قال الفراء الصلا اسم الوقود وهو الصلا اذا كرهت مددت واذا فتحت قصرت ومن ضم الياء معهم من قولهم اصلاه الله حر النار اصلا قال فسوف نصليه نارا وقال تعالى ساصليه سقر وقال صاحب الكشاف قرئ سيصلون بضم الياء وتخفيف اللام وتشديدها **المسئلة الثانية** السعير هو النار المستعرة يقال سعرت النار اسعرها سعرا فهى مسعورة وسعير والسعير معدول عن مسعوره كما عدل كف حقلب عن محضوبة وانما قال سعيرا الان المراد نار من النيران مبهمة لا يعرف غاية شدتها الا الله **المسئلة الثالثة** روى انه لما نزلت هذه الاية ثقل ذلك على الناس فاحترزوا عن مخالطة اليتامى بالكلية فصعب الامر على اليتامى فنزل قوله تعالى وان تخالطوهم فاخوانكم ومن الجهال من قال صار هذه الاية منسوخة بذلك وهو بعيد لان هذه الاية فى المنع من الظلم وهذا الابصير منسوخا بل المقصود ان مخالطة اموال اليتامى ان كان على سبيل الظلم فهو من اعظم ابواب الاثم كما فى هذه الاية وان كان على سبيل التربية والاحسان فهو من اعظم البر كما يأتى قوله وان تخالطوهم فاخوانكم والله اعلم

قوله تعالى يوصيكم الله فى اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين الى الاية مسائل **المسئلة الاولى** ان اهل الجاهلية كانوا يتوارثون بشيئين احدهما النسب والاخر العهد اما النسب فهم ما كانوا يورثون الصغار ولا الاناث وانما كانوا يورثون من الاقارب الرجال الذين يقاتلون على الغنيمة ويأخذون الغنيمة اما العهد فمن وجهين الاول الحلف كان الرجل فى الجاهلية يقول لغيره دمى دمك وهدمى هدمك وارثى ارثك وتطلب بى واطلب بك فاذا تعاهدوا على هذا الوجه فايهما مات قبل صاحبه كان للحى ما يشترط من مال الميت والثانى التبنى فان الرجل منهم كان يتبنى ابن غيره فيلصق به دون ابنه من النسب ويرثه وهذا التبنى نوع من انواع المعاضدة وانما نعنا الله محمدا صلى الله عليه وسلم بكل هذا اول الامر على ما كانوا عليه فى الجاهلية ومن العلماء من قال بل توارثوا على ذلك فقال ولكل جعلنا موالى مما ترك الوالدان والاقربون والمراد التوارث بالنسب ثم قال والذين عاقدت ايمانكم فاتوهم نصيبهم المراد به التوارث بالعهد والحلف قالوا المراد بقوله والذين عاقدت ايمانكم فاتوهم نصيبهم هو المراد منه النصيب من المال بل المراد فاتوهم نصيبهم من النصرة والنصيحة وحسن العشرة فهذا شرح اسباب التوارث فى الجاهلية واما اسباب التوارث فى الاسلام فقد ذكرنا ان فى اول الامر قرر الحلف والتبنى وزاد فيه امرين اخرين احدهما الهجرة فكان المهاجر يرث من المهاجر وان كان اجنبيا عنه اذا كان كل واحد منهما مختصا بالاخر بزيد المخالطة والمخالصة ولا يرثه غير المهاجر وان كان من اقاربه والثانى المواخاة كان الرسول صلى الله عليه وسلم يواخى بين كل اثنين منهما وكان ذلك سببا للتوارث ثم انه تعالى نسخ كل هذه الاسباب بقوله واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض فى كتاب الله والذى قرر عليه دين الاسلام اسباب التوريث ثلاثة النسب والنكاح والولاء **المسئلة الثانية** روى عطاء قال استشهد سعد بن الربيع وترك ابنتين وامرأة واخا فاخذ الكل فاتت المرأة فقالت يا رسول الله هاتان ابنتا سعد وان سعدا قتل وان عمهما اخذ مالهما فقال عليه السلام ارجعى فلعل الله سينقضى فيهما فنزلت بعد مدة وبكت فنزلت هذه الاية فدعى رسول الله صلى الله عليه وسلم عمهما وقال اعط ابنتى سعد الثلثين وامها الثمن وما بقى فلك فهذا اول ميراث قسم فى الاسلام **المسئلة الثالثة** فى تعلق هذه الاية بما قبلها وجهان الاول انه تعالى لما بين الحكم فى اموال الايتام وما على الاولياء فيه بين كيف يملك هذا اليتيم المال بالارث ولم يمكن ذلك الا ببيان جملة احكام الميراث الثانى انه تعالى لما بين حكم الميراث بالاجمال فى قوله للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون تذكر عقيب ذلك المجمل هذا المفصل فقال يوصيكم الله فى اولادكم **المسئلة الرابعة** قال الفراء قوله يوصيكم الله فى اولادكم اى يقول الله لكم قولا يوصلكم الى الايصاء حتى فى اولادكم بعد موتكم واصل الايصاء هو الايصال يقال وصى يصى اذا وصل ويوصى ويوصى اذا وصل فاذا قيل اوصى فمعناه اوصل وصلنى بما علم ما احتاج الى علمه وكذلك وصى وهو عيا المبالغة قال الزجاج معنى قوله هاهنا يوصيكم الله اى يعرفكم عليكم لان الوصية من الله للحاجة والدليل عليه قوله والله يعلم انفسكم التى حرم الله الاباطن ذلكم وصاكم به ولاشك فى كون ذلك واجبا علينا فان قيل انه لا يقال فى اللغة اوصيكم بكذا فكيف قال يوصيكم الله الذكر مثل حظ الانثيين للساكانت الوصية قولا لاجرم ذكر بعد قوله يوصيكم الله خبرا مستانفا وقال الذين عاقدت ايمانكم فاتوهم نصيبهم **المسئلة الخامسة** اعلم انه تعالى بدأ بذكر الذين امنوا وعملوا الصالحات منهم مغفرة واجرا عظيما اى فالله لهم مغفرة لان الوعد قول الله والله لا يخلف الميعاد وانما فعل ذلك لان تعلق الانسان بولده اشد التعلقات ولذلك قال عليه السلام فاطمة بضعة منى فلهذا السبب قدم الله ذكر ميراث الاولاد وانما فعل ذلك لان تعلق الانسان بولده اشد التعلقات ولذلك قال عليه السلام فاطمة بضعة منى فلهذا السبب قدم الله ذكر ميراثهم واعلم ان الاولاد حال انفراد وحال اجتماع مع الوالدين اما حال الانفراد فثلاثة وذلك لان الميت اما ان يخلف الذكور والاناث معا واما ان يخلف للاناث فقط او الذكور فقط **القسم الاول** ما اذا خلف الذكران والاناث معا وقد بين الله الحكم فيه بقوله للذكر مثل حظ الانثيين واعلم ان هذا يفيد احكاما سهمان للذكر وللانثى سهم وشاهدها اذا كان الوارث جماعة من الذكور وجماعة من الاناث كان لكل ذكر سهمان ولكل انثى سهم . وثالثها اذا حصل مع الاولاد جمع احرزن من الوارثين كالابوين والزوجين فهم يأخذون سهامهم بين الاولاد للذكر مثل حظ الانثيين فان قلت ان قوله للذكر مثل حظ الانثيين يفيد هذه الاحكام الكثيرة **القسم الثانى** ما اذا مات وخلف الاناث فقط بين تعالى انهن ان كن فوق اثنتين فلهن الثلثان وان كانت واحدة فلها النصف اعلم انه تعالى لما بين حكم البنتين بالقول الصريح واختلفوا فيه فعن

ان عباس انه قال الثلثان فرض الثلث من البنات فصاعدا واما فرض البنتين فهو النصف واحتج عليه بانه تعالى قال فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك وكلمة ان في اللغة للاشتراط وذلك يدل على ان احد الثلثين مشروط بكونهن ثلثا فصاعدا وذلك ينفي حصول الثلثين للبنتين والجواب من وجوه الاول ان هذا الكلام لازم على ابن عباس لانه تعالى قال وان كانت واحدة فلها النصف فجعل حصول النصف مشروطا بكونها واحدة وذلك ينفي حصول النصف نصيبا للبنتين وهو قد جعل النصف نصيبا للبنت فثبت ان هذا الكلام ان صح فهو يبطل قوله الثاني انا لا نسلم ان كلمة ان تدل على انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف ويدل عليه انه لو كان الامر كذلك لزم التناقض بين هاتين الآيتين لان الاجماع دل على نصيب البنتين اما النصف واما الثلثان ويتعذر ان يكون بكلمة ان للاشتراط بعضي الى الباطل فكان باطلا ولانه تعالى قال فان لم يكن لها ولد وكانا اختين فلهما الثلثان مفهومة وقال لا جناح عليكم ان تقصروا من الصلاة ان خفتم ولا يكن ان يفيد معنى الاشتراط في هذه الآيات **الوجه الثالث** في الجواب هو ان سيأتي الآية تقديما وتاخيرا والتقدير فان كن نساء اثنتين فما فوقهما فلهن الثلثان فهذا هو الجواب على حجة ابن عباس واما سائر الامة فقد اجمعوا على ان فرض البنتين الثلثان قالوا وانما عرفنا ذلك بوجوه الاول قال ابو مسلم الاصفهاني عرفناه من قوله تعالى للذكر مثل حظ الانثيين وذلك لان من مات وخلف ابنا وبنتا فهاهنا يجب ان يكون نصيب الابن الثلثين لقوله تعالى للذكر مثل حظ الانثيين فاذا كان نصيب الذكر مثل نصيب الانثيين ونصيب الذكر هاهنا هو الثلثان وجب لا محالة ان يكون نصيب الانثيين الثلثان الثاني قال ابو بكر الرازي اذا مات وخلف ابنا وبنتا فهاهنا نصيب البنت الثلث بدليل قوله تعالى للذكر مثل حظ الانثيين فان كان نصيب البنت مع الولد الذكر هو الثلث فبان يكون نصيبها مع ولد اخر انثى هو الثلث كان اولى لان الذكر اقوى من الانثى الثالث ان قوله تعالى للذكر مثل حظ الانثيين اريد من حظ الانثى الواحدة والا لزم ان يكون حظ الذكر مثل حظ الانثى الواحدة وذلك على خلاف النص واذا ثبت ان حظ الانثيين اريد من حظ الواحدة فنقول وجبان يكون ذلك هو الثلثان لانه لا قائل بالفرق والرابع انا ذكرنا في سبب نزول هذه الآية انه عليه السلام اعطى بنتي سعد بن الربيع الثلثين وذلك يدل على ما قلناه **الخامس** انه تعالى ذكر بإزاء هذه الآية حكم الواحدة من البنات وحكم الثلاث فما فوقهن ولم يذكر البين وقال في شرح ميراث الاخوات ان امرؤ هلك ليس له ولد وله اخت فلها نصف ما ترك وان كانتا اختين فلهما الثلثان مما ترك فهاهنا ذكر ميراث الاخت الواحدة والاختين ولم يذكر ميراث الاخوات الكثيرة فصار كل واحد من هاتين الآيتين عملا من وجه مبينا من وجه فنقول لما كان نصيب الاختين الثلثين كان نصيب البنتين اولى بذلك لانهما اقرب الى الميت من الاختين ولما كان نصيب البنات الكثيرة لا يزداد على الثلثين وجب ان لا يزداد نصيب الاخوات الكثيرة على ذلك لان البنت لما كانت اشد انفصالا بالميت اسقط جعل الاضعف رادا على الاقوى فهذا مجموع الوجوه المذكورة في هذا الباب فالوجوه الثلاثة مستنبطة من الآية والرابع ماخوذ من السنة والخامس من القياس الجلي والله اعلم

القسم الثالث وهو اذا مات وخلف ابنا واحدا فقط فتقول اما الابن الواحد فانه اذا انفرد اخذ كل المال وبيانه من وجوه الاول من دلالة قوله تعالى للذكر مثل حظ الانثيين فان هذا يدل على ان نصيب الذكر مثل نصيب الانثيين ونصيب الانثيين ثم قال تعالى في البنات وان كانت واحدة فلها النصف فلزم من مجموع هاتين الآيتين ان نصيب الابن المنفرد جميع المال الثاني انا نستفيد ذلك من السنة وهي قوله عليه السلام الحقوا الفرائض باهلها فما بقي فلاولى عصبة ذكر ولا نزاع ان الابن عصبة ذكر ولما كان الابن اخذ الكل ما بقي بعد السهام وجب فيما اذا لم يكن سهام ان ياخذ الكل الثالث ان اقرب العصبات الى الميت هو الابن وليس له بالاجماع قدر معين من الميراث فاذا لم يكن معه صاحب فرض لم يكن له ان ياخذ قدرا اولى منه بان ياخذ الزايد فوجب ان ياخذ الكل فاذا ثبت حظ الانثيين هو الثلثان فقوله للذكر مثل حظ الانثيين يقتضي ان يكون حظ الذكر مطلقا هو الثلث وذلك ينفي ان ياخذ كل المال قلنا المراد منه حال الاجتماع لا حال الانفراد ويدل عليه وجهان احدهما ان قوله يوصيكم الله في اولادكم يقتضي حصول الاولاد وقوله للذكر مثل حظ الانثيين يقتضي حصول الذكر والانثى هناك والثاني انه تعالى ذكر عقيبه حال الانفراد هذا كله اذا مات وخلف ابنا واحدا فقط اما اذا مات وخلف ابناء كانوا اشارك بينهم اجماعا ولا رجحان فوجب قسمة المال بينهم بالسوية والله اعلم

بقي في الآية سؤالان **السؤال الاول** لانك ان المراة اعجز من الرجل لوجوه اما اولا فلعجزها عن الخروج والبروز فان زوجها وافارها يمنعها من ذلك واما ثانيا فلنقصان عقلها وكثرة احتدامها واعتذارها واما ثالثا فلانها متى خالطت الرجال صارت متهمة واذا ثبت ان عجزها اكمل وجب ان يكون نصيبها من الميراث اكثر فان لم يكن اكثر فلا اقل من المساواة فلم قال الحكيم انه تعالى جعل نصيبها نصف نصيب الرجل والجواب عنه من وجوه الاول ان حزم المراة اقل لان زوجها يشفق عليها وحزم الرجل اكثر لانه هو المشفق على زوجته ومن كان حزمه اكثر فهو الى المال احوج الثاني ان الرجل اكمل حالا من المراة في الخلقة وفي العقل وفي المناصب الدينية مثل صلاحية القضاء والامامة وايضا شهادة المراة نصف شهادة الرجل ومن كان كذلك وجب ان يكون الانعام عليه ازيد الثالث ان المراة قليلة العقل كثيرة السهو فاذا افضنا اليها المال الكثير عظم الفساد **السؤال الثاني** عن ان الفراغ والشباب والجدة مضنة للرجل اي مفسدة وقال تعالى ان الانسان ليطغى ان راه استغنى وحال الرجل خلاف ذلك والرابع ان الرجل لكمال عقله يصرف المال الى ما يفيد الثناء الجميل كالصدقات والقرابات والضيافات والاعانة للملهوفين والنفقة على الاهل والاولاد والمرأة لنقصان عقلها تصرفه الى ما يفيد الذم كالتبرج والتزين للاجانب والخامس روي ان جعفر الصادق سئل عن هذه المسالة فقال ان حواء اخذت حفنة من لحيته وآكلت واخذت حفنة اخرى وخبات لنفسها ثم اخذت حفنة اخرى ودفعتها الى آدم فلما جعلت نصيب نفسها ضعف نصيب الرجل فلما الله الامر عليها فجعل نصيب المراة نصف نصيب الرجل **السؤال الثاني** لم لم يقل للانثيين مثل حظ الذكر

وللانثى نصف حظ الذكر والجواب من وجوه الاول لما كان الذكر افضل من الانثى قدم ذكر على ذكر الانثى كما جعل نصيبه ضعف نصيب الانثى
الثاني ان قوله للذكر مثل حظ الانثيين يدل على فضل الذكر بالمطابقة وعلى نقص الانثى بالالتزام ولو قال كما ذكر لدل ذلك على نقص الانثى بالمطابقة
وفضل الذكر بالالتزام فرجح الطريق الاول تنبيها على ان السعي في تشهير الفضائل يجب ان يكون راجحا على السعي في تشهير الرذائل ولهذا قال ان احسنتم
احسنتم لانفسكم وان اسأتم فلها لذكر الاحسان مرتين والاساءة مرة واحدة والثالث انهم كانوا يورثون الذكور دون الاناث وهو السبب لورود
هذه الاية فقيل كيف للذكر ان جعل نصيبه ضعف نصيب الانثى فلا ينبغي له ان يطمع في جعل الانثى محرومة عن الميراث بالكلية والله اعلم **المسئلة**
السادسة لاشك ان اسم الولد واقع على ولد الصلب على سبيل الحقيقة ولاشك انه مستعمل في ولد الابن قال تعالى يا بني ادم وقال للذين
كانوا في زمان الرسول عليه السلام يا بني اسرائيل الان البحث في ان لفظ الولد يقع على ولد الابن مجازا او حقيقة فان قلنا انه مجاز فنقول ثبت
في اصول الفقه ان اللفظ الواحد لا يجوز ان يستعمل دفعة واحدة في حقيقته وفي مجازه معا فحينئذ يمتنع ان يريد الله بقوله يوصيكم الله في اولادكم
ولد الصلب وولد الابن معا واعلم ان الطريقة في دفع الاشكال هذا ان نقال انا لا نسلم حكم ولد الابن من هذه الاية بل من السنة ومن القياس
واما ان اردنا ان نستفيده من هذه الاية فنقول الولد وولد الابن ما ضار امرادين من هذه الاية جميعا وذلك لان اولاد الابن لا يستحقون الميراث
الا في احدى حالتين اما عند عدم ولد الصلب رأسا واما عند ما لا يأخذ ولد الصلب كل الميراث حينئذ يقتسمون الباقي واما ان يجتمع ولد
الابن مع ولد الصلب على وجه الشركة بينهم كما يجتمع الاولاد الصلب بعضهم مع بعض فلا يلزم الامر كذلك وعلى هذا لا يلزم من دلالة هذه الاية
على الولد وعلى ولد الابن ان يكون قد اريد باللفظ الواحد حقيقة ومجازا معا لانه جاز ان يراد به ولد الصلب ما اريد به ولد الابن وجاز ان يراد
به ولد الابن ما اريد به ولد الصلب فالحاصل ان هذه الاية اما ان تكون خطابا مع ولد الصلب او مع ولد الابن وفي كل واحد من هاتين
الحالتين يكون المراد به شيئا واحدا اما اذا قلنا ان وقوع اسم الولد على ولد الصلب وعلى ولد الابن يكون حقيقة فان جعلنا اللفظ مشتركا بينهما
عاد الاشكال لانه ثبت انه لا يجوز استعمال اللفظ المشترك لافادة معنييه معا بل الواجب ان نجعله متواطيا فيهما كالحيوان بالنسبة الى الانسان
والفرس والذي يدل على صحة ذلك قوله تعالى وحلائل ابنائكم الذين من اصلابكم واجمعوا انه يدخل فيه ابن الصلب واولاد الابن فعلمنا ان لفظ الابن
متواطئ بالنسبة الى ولد الصلب وولد الابن وعلى هذا التقدير يزول الاشكال ه واعلم ان هذا البحث الذي ذكرناه في ان الابن هل يتناول الاولاد
الابن قائم في ان لفظ الاب والام هل يتناول الاجداد والجدات وقد بينا ان ذلك واقع بدليل قوله تعالى نعبد الهك واله اباءك ابراهيم واسمعيل
واسحاق والاظهر انه ليس على سبيل الحقيقة فان الصحابة اتفقوا على انه ليس للجد حكم مذكور في القرآن ولو كان اسم الاب يتناول الجد على سبيل الحقيقة
لما صح ذلك والله اعلم **المسئلة السابعة** اعلم ان عموم قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين يرغموا انه مخصوص
في صور اربعة ه احدها ان الحر والعبد لا يتوارثان ه وثانيها ان القاتل على سبيل العمد لا يرث ه وثالثها انه لا يتوارث اهل
ملتين وهذا حكم تلقته الامة بالقبول وبلغ حد المستفيض ويتفرع عليه فروعان **الفرع** الاول اتفقوا على ان الكافر لا يرث
من المسلم اما المسلم فهل يرث من الكافر ذهب الاكثرون الى انه ايضا لا يرث وقال بعضهم انه يرث قال الشعبي يقضي معاوية بذلك وكتب به الى
زياد فارسل ذلك زياد الى شريح واسره به وكان شريح قبل ذلك يقضي بعدم التوريث فلما اتاه كتاب زياد بذلك كان يقضي به ويقول هكذا قضى امير المؤمنين
حجة الاولين عموم قوله عليه السلام لا يتوارث اهل ملتين وحجة القول الثاني ما روي ان معاذا كان باليمن فذكروا له ان يهوديا مات وترك اخا مسلما
فقال سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول الاسلام يزيد ولا ينقص فتركوا ذلك بان قالوا ظاهر قوله يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين
يقتضي توريث الكافر من المسلم والمسلم من الكافر الا انا خصصناه بقوله عليه السلام لا يتوارث اهل ملتين لان هذا الخبر اخص من تلك الاية
والخاص مقدم على العام فكذا هاهنا قوله الاسلام يزيد ولا ينقص ليس نقصانا في واقعة الميراث فوجب حمله على سائر الاحوال **الفرع الثاني**
المسلم اذا ارتد ثم مات او قتل فالمال الذي اكتسبه في زمان الردة اجمعوا على انه لا يورث بل يكون فيئا لبيت المال واما المال الذي اكتسبه حال كونه
مسلما فيه قولان قال الشافعي لا يورث بل يكون فيئا لبيت المال وقال ابو حنيفة يرثه ورثته من المسلمين حجة الشافعي انا اجمعنا على ترجيح قوله عليه السلام
لا يتوارث اهل ملتين بناء على عموم قوله للذكر مثل حظ الانثيين والمرتد ورثته من المسلمين اهل ملتين فوجب ان لا يحصل التوارث فان قيل لا يجوز ان يقال
ان المرتد زال ملكه انما ورث عن المسلم لا عن الكافر قلنا لو ورث للمسلم من المرتد لكان اما ان يرثه حال حياة المرتد او بعد موته الاول باطل والا لكان له
ان يتصرف في ذلك المال لقوله تعالى الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم وهو بالاجماع باطل والثاني باطل لان المرتد عند موته كافر فيقضي لما حصول
بين اهل ملتين وهو خلاف الخبر لا يقال هاهنا الا ان نقال انه يرثه بعد موته مستندا الى اخر جزء من اجزاء الحياة لان القول بالاستناد باطل لانه لما
لم يكن الملك حاصلا حال حياة المرتد فلو حصل بعد موته على وجه صار حاصلا بعد زمان حياته لزم ارتفاع الضرب في الزمان الماضي وذلك باطل بالبداهة
العقول وان فسر الاستناد بالسببين عاد الكلام الى ان الوارث ورثه من المرتد حال حياة المرتد وقد ابطلناه والله اعلم **الموضع الرابع**
من تخصيصات هذه الاية ما هو مذهب الكل لقوله عليه السلام انا معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة فبعد هذا احتجت فاطمة عليها السلام بعموم قوله للذكر
مثل حظ الانثيين وكانها اشارت الى ان عموم القرآن لا يجوز تخصيصه بخبر الواحد ثم ان الشيعة قالوا بعد ان يجوز تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد الا انه
غير جائز هاهنا وبيانه من ثلاثة اوجه ه احدها انه على خلاف قوله تعالى حكاية عن زكريا عليه السلام يرثني ويرث من آل يعقوب وقوله تعالى وورث

سليمان داود قالوا ولا يمكن حمل ذلك على وراثة العلم والدين لان ذلك لا يكون وراثة في الحقيقة بل يكون كسبا جديدا مبتدا انما التوريث لا يتحقق
الا في المال على سبيل الحقيقة وثانيها ان المحتاج الى معرفة هذه المسئلة ما كان الا فاطمة وعلي والعباس وهؤلاء كانوا من اكابر الزهاد والعلماء واهل
الدين واما ابو بكر فانه ما كان محتاجا الى معرفة هذه المسئلة البتة لانه ما كان ممن يخطر بباله انه يرث من الرسول عليه السلام فكيف يليق بالرسول عليه
السلام ان يبلغ هذه المسئلة الى من لا حاجة به اليها ولا يبلغها الى من له الى معرفتها اشد الحاجة وثالثها ان يحتمل ان قوله ما تركناه صدقة صلة لقوله
لا نورث والتقدير ان الشيء الذي تركناه صدقة فذلك الشيء فان قيل فعلى هذا التقدير لا يبقى للرسول خاصية في ذلك قلنا بل يبقى الخاصية لاحتمال
ان الانبياء اذا عزموا على التصدق بشيء فبمجرد العزم يخرج ذلك عن ملكهم ولا يرثه وارث عنهم وهذا المعنى مفقود في حق غيرهم والجواب ان فاطمة
عليها السلام رضيت بقول ابي بكر بعد هذه المناظرة وانعقد الاجماع على صحة ما ذهب اليه ابو بكر فسقط هذا السؤال والله اعلم **المسئلة
الثامنة** من المسائل المتعلقة بهذه الآية ان قوله للذكر مثل حظ الانثيين معناه للذكر منهم فحذف الراجع البتة لانه مفهوم كقولك السمن
منوان بدرهم والله اعلم اما قوله تعالى فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك والمعنى ان كانت البنات او المولودات نساء خاصا ليس معهن
ابن وقوله فوق اثنتين يجوز ان يكون خبرا ثانيا لكان وان يكون صفة لقوله نساء اي نساء زائدات على اثنتين وهاهنا سؤالات **السؤال الاول**
قوله للذكر مثل حظ الانثيين كلام مذكور لبيان حظ الذكر من الاولاد لا لبيان حظ الانثيين فكيف يحسن ارادته بقوله فان كن نساء وهو لبيان حظ الاناث
والجواب من وجهين الاول انا بينا ان قوله للذكر مثل حظ الانثيين دل على ان حظ الانثيين هو الثلثان فلما ذكر ما دل على حكم الانثيين قال بعده فان
كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك على معنى فان كن جماعة بالغات ما بلغن من العدد فلهن ما للبنتين وهو الثلثان ليعلم ان حكم الجماعة حكم البنتين
بغير تفاوت فثبت ان هذا العطف متناسب الثاني انه قد تقدم ذكر الانثيين فكفى هذا القول في حسن هذا العطف **السؤال الثاني**
هل يصح ان يكون في كن وكانت منهن ويكون نساء واحدة تفسيرا لهما على ان كانت تامة الجواب ذكر صاحب الكشاف انه ليس ببعيد **السؤال
الثالث** النساء جمع واقل الجمع ثلاثة فان النساء يجب ان يكن فوق اثنتين فما الفائدة في التقييد بقوله فوق اثنتين الجواب من يقول اقل الجمع
اثنان فهذه الآية حجة ومن يقول هو ثلاثة قال هذا للتاكيد كما في قوله انما ياكلون في بطونهم نارا وقوله لا تتخذوا الهين اثنين انما هو
اله واحد اما قوله تعالى وان كانت واحدة فلها النصف فتقول قرا نافع واحدة بالرفع والباقون بالنصب اما الرفع فعلى كان التامة
والاختيار النصب لان التي قبلها لها خبر منصوب وهو قوله فان كن نساء والتقدير فان كان المتروكات او الوارثات نساء فكذا هاهنا التقدير
وان كان المتروكة واحدة وقرا زيد بن علي النصف بضم النون **قوله تعالى** ولابويه لكل واحد منهما
السدس اعلم انه تعالى لما ذكر كيفية ميراث الاولاد ذكر بعده ميراث الابوين وفي الآية مسائل **المسئلة الاولى**
قرا الحسن ونعيم بن ابي ميسرة السدس بالتخفيف وكذلك الربع والثمن **المسئلة الثانية** اعلم ان للابوين ثلاثة احوال
الحالة الاولى ان يحصل معهما ولد وهو المراد من هذه الآية واعلم انه لا نزاع ان اسم الولد يقع على الذكر والانثى فهذه الحالة يمكن وقوعها
على ثلاثة اوجه احدها ان يحصل مع الابوين ولد ذكر واحد او اكثر من واحد فهاهنا الابوين لكل واحد منهما السدس وثانيها ان يحصل
مع الابوين بنتان او اكثر وهاهنا الحكم ما ذكرناه ايضا وثالثها ان يحصل مع الابوين بنتان او اكثر وهاهنا بنت واحدة فهاهنا للبنت النصف
وللام السدس وللاب السدس بحكم هذه الآية والسدس الباقي ايضا للاب بحكم التعصيب وههنا سؤالات **السؤال الاول** لا شك
ان حق الوالدين على الانسان اعظم من حق ولده عليه وقد بلغ حق الوالدين الى ان قرن الله طاعته بطاعتهما فقال وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه
وبالوالدين احسانا واذا كان كذلك فما السبب في انه تعالى جعل نصيب الاولاد اكثر ونصيب الوالدين اقل والجواب عن هذا في نهاية الحسن
والحكمة وذلك لان الوالدين ما بقي من عمرهما الا القليل فكان احتياجهما الى المال قليلا اما الاولاد فهم في زمن الصبي فكان احتياجهم الى المال كثيرا فظهر
الفرق **السؤال الثاني** الضمير في قوله ولابويه الى ما يعود الجواب انه ضمير عن غير مذكور والمراد ولابوي الميت **السؤال الثالث**
ما المراد بالابوين الجواب انه ضمير عن غير مذكورهما الاب والام والاصل في الام ان يقال لها ابه فابوان تثنية اب وابه **السؤال الرابع**
كيف تركيب هذه الآية الجواب قوله لكل واحد منهما بدل من قوله لابويه بتكرير العامل وفائدة هذا البدل انه لو قيل ولابويه السدس لكان ظاهرا اعتراكهما
فيه فان قيل فهلا قيل لكل واحد من ابويه السدس قلنا لان في الابدال والتفصيل بعد الاجمال تاكيدا وتشديدا والسدس مبتدا وخبره لابويه
والبدل متوسط بينهما للبيان **قوله تعالى** فان لم يكن له ولد وورثه ابواه فلامه الثلث
وفي الآية مسئلتان **المسئلة الاولى** اعلم ان هذا هو الحالة الثانية من احوال الابوين وهو ان لا يحصل معهما احد من الاولاد ولا يكون
هناك وارث سواهما وهو المراد من قوله وورثه ابواه فهاهنا للام الثلث وذلك فرض لها والباقي للاب وذلك لان قوله وورثه ابواه ظاهر مشعر بانه لا
وارث لهما سواهما وهو المراد من قوله وورثه ابواه فهاهنا للام الثلث وذلك فرض لها والباقي للاب وذلك لان قوله وورثه ابواه ظاهر مشعر بانه
لا وارث لهما سواهما واذا كان كذلك كان مجموع المال لهما فاذا كان نصيب الام هو الثلث وجب ان يكون الباقي وهو الثلثان للاب فهاهنا يكون المال
بينهما للذكر مثل حظ الانثيين كما في حق الاولاد ويتفرع على ما ذكرنا نوعان الاول ان الآية السابقة دلت على ان فرض الاب هو السدس وفي هذه الصورة
تاخذ الثلثين الا انه هاهنا ياخذ السدس بالفرضية والنصف بالتعصيب الثاني لما ثبت انه ياخذ النصف بالتعصيب في هذه الصورة وجب ان يكون
الاب اذا انفرد ان ياخذ كل المال لان خاصية العصبة هو ان ياخذ الكل عند الانفراد هذا كله اذا لم يكن للميت وارث سوى الابوين اما اذا ورثه ابواه

مع احد الزوجين فذهب اكثر الصحابة الى ان الزوج يأخذ نصيبه ثم يدفع ثلث مابقي للام ويدفع الباقي الى الاب وقال ابن عباس يدفع الى الزوج نصيبه والى الام الثلث ويدفع الباقي الى الاب وقال لا اجد لها كتاب الله ثلث مابقي وعن ابن سيرين انه وافق ابن عباس في الزوجة والابوين وخالف في الزوج والابوين لانه يقتضي لها ان يكون للانثى مثل حظ الذكر واما في الزوجة فانه لا يقتضي لها ذلك وحجة الجمهور وجوه الاول ان قاعدة الميراث انه متى اجتمع الرجل والمراة من جنس واحد كان للذكر مثل حظ الانثيين الا ترى ان الابن مع البنت كذلك قال تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين لكان ينبغي ان يكون الابن مع البنت كذلك وايضا الام مع الاب كذلك لانا بينا انه اذا كان لا ولد غيرهما فللام الثلث وللاب الثلثان اذا ثبت هذا فنقول اذا اخذ الزوج نصيبه وجب ان يبقى الباقي بين الابوين اثلاثا للذكر مثل حظ الانثيين الثاني ان الابوين يشبهان شريكين بينهما مال فاذا صار شيء منه سهما بقي الباقي بينهما على قدر السهمان الاول الثالث ان الزوج انما اخذ سهمه بحكم عقد النكاح لا بحكم القرابة فاشبه الوصية فبقي الباقي الرابع ان المراة اذا خلفت زوجا وابوين فللزوج النصف فلو دفعنا الثلث الى الام والسدس الى الاب لزم ان يكون للانثى مثل حظ الذكرين وهذا خلاف قوله للذكر مثل حظ الانثيين واعلم ان الوجوه الثلاثة الاول يرجع حاصلها الى تخصيل عموم القرآن بالقياس واما الوجه الرابع فهو تخصيص لاحد العمومين بالعموم الثاني

المسئلة الثانية قرا حمزة والكسائي فلامه بكسر الهمزة والميم وشرطوا في جواز هذه الكسرة ان يكون ما قبلها حرفا ساكنا او ياء اما الاول فكقوله في بطون امهاتكم واما الثاني فكقوله في امها رسولا واذا لم يوجد هذا الشرط فليس الا الضم كقوله وجعلنا ابن مريم وامه آية واما الباقون فانهم قرأوا بالضم الهمزة اما جرير فقرا بالكسر قال الزجاج انهم استثقلوا الضم بعد الكسرة في قوله ولامه لان اللام لشدة اتصالها بالام صار كالمجموع كانه كلمة واحدة وليس في كلام العرب فعل بكسر الفاء وضم العين فلاجرم جعلت الضمة كسرة واما من قرأ الهمزة بالضم فهو ابقاها على الاصل ولا يلزم منه استعمال فعل لان اللام يأخذ حكم المنفصل والله اعلم

قوله تعالى وان كان له اخوة فلامه السدس

اعلم ان هذا هو الحالة الثالثة من احوال الابوين وهي ان يوجد معهما الاخوة والاخوات وفي الآية مسائل **المسئلة الاولى** اتفقوا على ان الاخت الواحدة لا تحجب الام عن الثلث الى السدس واتفقوا على ان الثلاثة يحجبون فاختلفوا في الاخوين فالاكثرون من الصحابة قالوا بانهما يحجبان كما في الثلاثة وقال ابن عباس لا يحجبان كما في حق الواحد حجة ابن عباس ان الآية دالة على ان هذا الحجب مشروط بوجود الاخوة ولفظ الاخوة جمع واقل الجمع الثلاثة على ما ثبت في اصول الفقه فاذا لم يوجد الثلاثة لم يحصل شرط الحجب فوجبان لا يحصل الحجب. روي ان ابن عباس قال لعثمان لم صار الاخوان يردان الام من الثلث الى السدس وانما قال الله تعالى فان كان له اخوة والاخوان في لسان قومك ليسا باخوة فقال عثمان لا استطيع ان ارد قضاء قضى به قبلي ومضى به الامصار واعلم ان في هذه الآية دلالة على ان اقل الجمع ثلاثة لان ابن عباس ذكر ذلك مع عثمان وعثمان ما انكر عليه وهما كانا من صميم العرب ومن علماء اللسان فكان قولهما حجة في ذلك واعلم ان للعلماء في اقل الجمع قولان الاول ان اقل الجمع اثنان وهو قول القاضي ابي بكر الباقلاني رحمة الله عليه واحتجوا فيه بوجوه احدها قوله فقد صغت قلوبكما ولا يكون للانسان الواحد اكثر من قلب وثانيها قوله تعالى فان كن نساء فوق اثنتين ابا جعل لو كان لفظ النساء صالحا للاثنتين وما فوقهما قوله للاثنان فما فوقهما جماعة والقائلون بهذا المذهب زعموا ان ظاهر الكتاب يوجب الحجب بالاخوين الا ان الذي نظرناه في اصول الفقه ان اقل الجمع ثلاثة وعلى هذا التقدير فظاهر الكتاب يوجب الحجب بالاخوة وانما الموجب لذلك هو القياس وتقديره ان نقول الاخوان يوجبان الحجب واذا كان كذلك فالاخوان وان لم يحجبا ايضا انما قلنا ان الاختين بحجبان وذلك لانا بينا ان الله تعالى ترك الاختين من النساء منزلة الثلاثة في باب الميراث الا ترى ان نصيب الثنتين ونصيب الثلاثة واحد وايضا نصيب الاختين من الام ونصيب الثلاثة هو الثلث لهذا المعنى قرأ يوجب ان يحصل الحجب بالاختين كما انه حصل بالاخوات الثلاثة فثبت ان الاختين تحجبان واذا ثبت ذلك في الاختين لزم ثبوته في الاخوين لانه لا قائل بالفرق فهذا احسن ما يمكن ان يقال في هذا الموضع وفيه اشكال لان اجراء القياس في التقديرات ضعف لانه غير معقول المعنى فيكون ذلك مجرد التشبيه من غير جامع ولكن ان يقال لا يمتنع به على طريقة القياس بل على طريقة الاستقراء لان الكثرة امارة العموم الا ان هذا الطريق في غاية الضعف والله اعلم. واعلم ان تاكد هذا باجماع التابعين على سقوط مذهب ابن عباس والاصح في اصول الفقه ان الاجماع الحاصل عقيب الخلاف حجة والله اعلم **المسئلة الثانية** الاخوة اذا حجبوا الام من الثلث الى السدس فهم لا يرثون شيأ البتة بل ياخذ الاب كل الباقي وهو خمسة اسداس سدس بالفرضية والباقي بالتعصيب وقال ابن عباس الاخوة يأخذون السدس الذي حجبوا الام عنه وما بقي فللاب وحجته ان الاستقراء دل على ان من لا يرث لا يحجب لقوله الاخوة لما حجبوا وجبان يرثوا وحجة الجمهور ان عند عدم الاخوة كان المال ملكا للابوين وعند وجود الاخوة لم يذكرهم الله تعالى الا بانهم يحجبون الام من الثلث الى السدس والابن لا يمنع من كونه حاجبا كونه وارثا فوجب ان يبقى المال بعد حصول هذا الحجب على ملك الابوين كما كان قبل ذلك والله اعلم

قوله تعالى من بعد وصية يوصى بها او دين

اعلم ان مسائل الوصايا اذا ذكرنا خاتمة هذه الآيات وهاهنا مسائل **المسئلة الاولى** انه تعالى لما ذكر انصباء الاولاد والوالدين قال من بعد وصية يوصى بها او دين اي هذه الانصباء انما تدفع الى هؤلاء اذا انفصل عن الوصية والدين وذلك لان ما يخرج من التركة الدين حتى لو استغرق الدين كل مال الميت لم يكن للورثة فيه حق فاذا لم يكن دين او كان الا انه يقضى ويفضل بعده شيء فان اوصى الميت بوصية اخرجت الوصية من ثلث ما فضل ثم قسم الباقي بين الناس على فرائض الله **المسئلة الثانية** روي عن علي ابن ابي طالب رضي الله عنه انه قال انكم تقرؤن الوصية قبل الدين وان الرسول صلى الله عليه وسلم قضى بالدين قبل الوصية واعلم ان مراده رضي الله عنه التقديم في الذكر واللفظ وليس مراده ان الاداء تقتضي تقديم الوصية على الدين بل الحكم لان كلمة او لا تفيد الترتيب البتة واعلم ان الحكمة في تقديم الوصية على الدين بحسب اللفظ من وجهين الاول ان الوصية

مال يوخذ بغير عوض فكان اخراجها شاقا على الورثة غير مطمئنة الى ادائه فلهذا السبب قدم الله ذكر الوصية على ذكر الدين في اللفظ بعثا على ادائها
وترغيبا في اخراجها ثم اكد في ذلك الترغيب بادخال كلمة او على الوصية والدين تنبيها على انهما في وجوب الاخراج على السوية • الثاني ان سهام المواريث
كما انها تؤخر عن الدين فكذلك تؤخر عن الوصية الا ترى انه اذا اوصى بثلث ماله كان سهام الورثة معتبرة بعد تسليم الثلث الى الموصى له فجمع الله
بين ذكر الدين وذكر الوصية ليعلمنا ان سهام الميراث معتبرة بعد الوصية كما هي معتبرة بعد الدين بل فرق بين الدين وبين الوصية من وجه اخرى
وهي انه لو هلك من المال شيء دخل النقصان في انصباء اصحاب الوصايا وفي انصباء اصحاب الارث وليس كذلك الدين فانه لو هلك من المال شيء استوفى
الدين كله من الباقي وان استغرقه وبطل حق الموصى له وحق الورثة جميعا فالوصية تشبه الارث من وجه والدين من وجه اخر اما
مشابهتهما بالارث فلما ذكرنا انه متى هلك من المال شيء دخل النقصان في انصباء اصحاب الوصية والارث واما مشابهتهما بالدين فلان
سهام اهل المواريث معتبرة بعد الوصية كما انها معتبرة بعد الدين والله اعلم **المسئلة الثالثة** لقائل ان يقول ما معنى
او ههنا وهلا قيل من بعد وصية يوصى بها او دين والجواب من وجهين الاول ان او معناها الاباحة كما لو قال قائل جالس الحسن او ابن
سيرين والمعنى ان كل واحد منهما اهل ان يجالس فان جالست الحسن فانت مصيب او ابن سيرين والمعنى ان كل واحد وان جمعتهما فانت
مصيب اما لو قال جالس الرجلين فجالست واحدا منهما وتركت الاخر كنت غير موافق الامر فكذا ههنا لو قال من بعد وصية ودين وجب
في كل مال ان يحصل فيه الامران ومعلوم انه ليس كذلك اما اذا ذكره بلفظ او كان المعنى ان احدهما ان كان فالميراث بعده وكذلك ان
كانا كلاهما الثاني ان كلمة او اذا دخلت على النفي صارت في معنى الواو كقوله ولا تطع منهم اثما او كفورا وقوله وحرمنا عليهم شحومهما الا ما
حملت ظهورهما او الحوايا او ما اختلط بعظم فكانت او ههنا بمعنى الواو فكذا قوله تعالى من بعد وصية يوصى بها او دين لما كان في معنى
الاستثناء صار كانه قال الا ان يكون هناك وصية او دين فيكون المراد بعدهما جميعا **المسئلة الرابعة** قرا ابن كثير وابن
عامر وابو بكر عن عاصم يوصى بفتح الصاد على ما لم يسم فاعله وقرا نافع وابو عمرو وحمزة والكسائي بكسر الصاد اضافة الى الموصي وهو
الاختيار بدليل قوله تعالى مما ترك ان كان له ولد **قوله تعالى** اباؤكم وابناؤكم لا تدرون ايهم
اقرب لكم نفعا فريضة من الله اعلم ان هذا الكلام معترض بين ذكر الوارثين وانصبائهم وبين قوله فريضة من الله ومن حق الاعتراض ان يكون
ما اعترض مؤكدا ما اعترض بينه ويناسبه فنقول انه تعالى لما ذكر انصباء الاولاد وانصباء الابوين وكانت تلك الانصباء مختلفة والعقول
لا تهتدي الى كمية تلك التقديرات والانسان ربما خطر بباله ان القسمة لو وقعت على غير هذا الوجه كانت انفع له واصلح لا سيما وقد كانت قسمة
العرب للمواريث على هذا الوجه وانهم كانوا يورثون الرجال الاقوياء وما كانوا يورثون الصبيان والنساء والضعفاء فالله تعالى ازال هذه
الشبهة بان قال انكم تعلمون ان عقولكم لا تحيط بمصالحكم فربما اعتقدتم في شيء انه صالح لكم وهو عين المضرة وربما اعتقدتم فيه انه عين المضرة ويكون
عين المصلحة واما الاله الحكيم الرحيم فهو العالم بمغيبات الامور وعواقبها فكانه قيل ايها الناس تقدير المواريث بالمقادير التي قدرها لكم
فقوله اباؤكم وابناؤكم لا تدرون ايهم اقرب لكم نفعا اشارة الى ترك ما يميل اليه الطبع من قسمة المواريث على الورثة قوله فريضة من الله اشارة
الى وجوب الانقياد لهذه القسمة التي قدرها الشرع وقضى بها وذكروا في المراد من قوله اقرب لكم نفعا وجوه الاول المراد اقرب لكم نفعا في الاخرة قال
ابن عباس ان ليشفع المؤمنين بعضهم في بعض فاطوعكم لله عز وجل من الابناء والاباء ارفعكم درجة في الجنة وان كان الوالد ارفع درجة في الجنة من
ولده رفع الله اليه ولده بمسالته ليقر بذلك عينه وان كان الولد ارفع درجة من والديه رفع الله اليه والديه فقال لا تدرون ايهم اقرب لكم نفعا
لان احدهما لا يعرف ارتفاعه في الجنة بهذا الاكرام بذلك الثاني المراد كيفية انتفاع بعضهم ببعض في الدنيا من جهة ما اوجب من الانفاق عليه
والتربية له والذب عنه والثالث المراد جواز ان يموت هذا قبل ذلك فيرثه وبالضد قوله تعالى فريضة من الله وهو منصوب نصب المصدر
المؤكد اي فرض ذلك فرضا ان الله كان عليما حكيما والمعنى ان قسمة الله لهذه المواريث اولى من القسمة التي يميل اليها لانه تعالى عالم بجميع المعلومات فيكون
عالما بما في قسمة المواريث من المصالح والمفاسد وانه حكيم لا يامر الا بما هو الاصلح الاحسن ومتى كان الامر كذلك كانت قسمته لهذه المواريث اولى من القسمة
التي يريدونها وهذا نظير قوله للملائكة اني اعلم ما لا تعلمون فان قيل لم قال كان عليما حكيما مع انه الان كذلك قلنا قال الخليل الخبر عن الله لهذه
الالفاظ كالخبر بالحال والاستقبال لانه تعالى منزه عن الدخول تحت الزمان وقال سيبويه القوم لما شاهدوا علما وحكمة وفضلا واحسانا تعجبوا
فقيل لهم ان الله كان كذلك ولم يزل موصوفا بهذه الصفات **قوله تعالى** ولكم نصف ما ترك ازواجكم ان
لم يكن لهن ولد فان كان لهن ولد فلكم الربع مما تركن من بعد وصية يوصين بها او دين ولهن الربع مما تركتم ان لم يكن لكم ولد فان
كان لكم ولد فلهن الثمن مما تركتم من بعد وصية توصون بها او دين اعلم انه تعالى اورد اقسام الورثة في هذه الايات على احسن الترتيبات
وذلك لان الوارث اما ان يكون متصلا بالميت بغير واسطة او بواسطة فان اتصل به بغير واسطة فسبب الاتصال اما ان يكون هو النسب او الزوجية
فحصل ههنا اقسام ثلاثة اشرفها واعلاها الاتصال الحاصل ابتداء من جهة النسب وذلك هو قرابة الولاد ويدخل فيها الاولاد والوالدان فالله
قدم حكم هذه القسم وثانيها الاتصال الحاصل ابتداء من جهة الزوجية وهذا القسم متاخر في الشرف عن القسم الاول لان الاول ذاتي وهذا
الثاني عرضي والذاتي اشرف من العرضي وهذا القسم هو المراد من هذه الاية التي نحن الان في تفسيرها وثالثها الاتصال الحاصل بواسطة الغير
وهو المسمى بالكلالة وهذا القسم متاخر عن القسمين الاولين لوجوه احدها ان الاولاد والوالدين والازواج والزوجات لا يعرض لهم السقوط بالكلية

واما الكلالة فقد يعرض لهم السقوط بالكلية وثانيها ان القسمين الاولين ينسب كل واحد منهما بغير واسطة والكلالة تنسب الى الميت بواسطة والثابت ابتداء اشرف من الثابت بواسطة وثالثها ان مخالطة الانسان بالوالدين والاولاد والزوج اكثر من مخالطته بالكلالة وكثرة المخالطة مظنة الالفة والشفقة وذلك يوجب شدة الاهتمام بامورهم فلهذه الاسباب الثلاثة واشباهها اخر الله تعالى ذكر مواريث الكلالة عن ذكر القسمين الاولين لما احسن هذا الترتيب وما اشد انطباقه على قوانين المعقولات وفي الاية مسائل

المسئلة الاولى

انه تعالى لما جعل في الموجب السببي حظ الرجل مثل حظ الانثيين كذلك جعل في الموجب السببي حظ الرجل مثل حظ الانثيين واعلم ان الواحد والجماعة سواء في الربع والثمن والولد من ذلك الزوج ومن غيره سواء في الرد من النصف الى الربع او من الربع الى الثمن واعلم انه لا قرن في الولد بين الذكر والانثى ولا فرق بين الابن وبين ابن الابن ولا بين البنت وبين بنت الابن والله اعلم

المسئلة الثانية

قال الشافعي رحمه الله يجوز للرجل غسل زوجته وقال ابو حنيفة رضي الله عنه لا يجوز حجة الشافعي انها بعد الموت زوجته فيجعل له غسلها بيان انها زوجته قوله تعالى ولكم نصف ما ترك ازواجكم سماها زوجة حال ما اثبت للزوج نصف مالها واما اثبت للزوج نصف مالها عند موتها فوجب ان تكون زوجة له بعد موتها اذا ثبت هذا وجب له ان يجعل له غسلها والدوران ان دليل العلية ظاهر حجة ابي حنيفة انها ليست زوجته ولا يجعل له غسلها بيان عدم الزوجية انها لو كانت زوجة له بعد الموت وطيها لقوله الا على ازواجهم واذا ثبت هذا وجب ان لا يثبت حل الغسل لانه لو ثبت لثبت اما مع حل النظر وهو باطل بالاجماع والجواب لما تعارضت الامارات يثبت الزوجية وعدمها وجب الترجيح فنقول لو لم تكن زوجته لكان قوله نصف ما ترك ازواجكم مجازا ولو كانت زوجة مع انه لا يجعل وطيها لزم التخصيص وقد ذكرنا في اصول الفقه ان التخصيص اولى فكان الترجيح من جانبنا وكيف وقد علمنا ان في صور كثيرة حصلت الزوجية ولم يحصل حل الوطي مثل زمان الحيض والنفاس ومثل النهار في رمضان وعند استغراقها باداء الصلاة المفروضة والحج المفروض وعند كونها من العدة عن الوطي بالشبهة وايضا فقد بينا في الطلاق ان حل الوطي يدل على خلاف الدليل لما فيه من المصالح الكثيرة فوجب القول بنفيه والله اعلم

المسئلة الثالثة

في الاية ما يدل على فضل الرجال على النساء لانه تعالى حيث ذكر الرجال في هذه الاية ذكرهم على سبيل المخاطبة وحيث ذكر النساء ذكرهن على سبيل المغايبة وايضا خاطب الرجال بهذه الآية سبع مرات وذكر النساء فيها على سبيل الغيبة اقل من ذلك وهذا يدل على تفضيل الرجال على النساء وما احسن ما راعى هذه الدقيقة لانه تعالى يفضل الرجال على النساء في التصيب وتنبه بهذه الدقيقة على مزيد تفضلهم عليهن

قوله تعالى وان كان رجل يورث كلالة او امرأة وله اخ او اخت فلكل واحد منهما السدس فان كانوا اكثر من ذلك فهم شركاء في الثلث

اعلم ان هذه الآية في شرح توريث القسم الثالث من اقسام الورثة وهم الكلالة وهم الذين ينسبون الى الميت بواسطة وفي الاية مسائل

المسئلة الاولى

اكثر اقوال الصحابة في تفسير الكلالة واختيار ابي بكر الصديق رضي الله عنه انها عبارة عن سوى الوالدين والولد وهذا هو المختار والقول الصحيح * واما عمر رضي الله عنه فانه كان يقول الكلالة من لا ولد له وانا استحيي ان اخالف ابا بكر الكلالة من عدا الوالد والولد * وعن عمر فيه رواية اخرى وهي التوقف وكان يقول ثلاثة لان يكون بينها الرسول صلى الله عليه وسلم لنا احب الي من الدنيا وما فيها الكلالة والخلافة والربى والذي يدل على صحة قول الصديق رضي الله عنه وجوه * الاول التمسك باشتقاق لفظ الكلالة وفيه وجوه الاول يقال كل الرجل يكل بين فلان وفلان اذا باعدت القرابة وحمل فلان على فلان ثم كل عنه اذا باعد فسميت القرابة البعيدة كلالة من هذا الوجه الثاني يقال كل الرجل يكل كلالة وكلالة اذا اعيا وذهبت قوته ثم جعلوا هذا اللفظ استعارة من القرابة الحاصلة لا من جهة الولد وذلك لانا بينا ان هذه القرابة حاصلة بواسطة الغير فتكون فيها ضعف وبهذا يظهر انه يبعد ادخال الوالدين في الكلالة لان انتسابها الى الميت بغير واسطة الثالث الكلالة في اصل اللغة عبارة عن الاحاطة ومنه الاكليل لاحاطته بالرأس ومنه الكل لاحاطته بما يدخل فيه ويقال تكلل السحاب اذا صار محيطا بالجوانب اذا عرفت هذا فنقول من عدا الوالد والولد انما سموا بالكلالة لانهم كالدائرة المحيطة بالانسان وبالاكليل المحيط برأسه اما قرابة الولد فليست كذلك فان فيها يتفرع البعض عن البعض ويتولد البعض من البعض كالبنين الواحد الذي يتزايد على شيء واحد ولهذا قال الشاعر

لنسب يتابع اكابرا عن اكابر كالرمح ابنوبا على ابنوب فاما القرابة المغايرة لقرابة الولاد وهي كالاخوة والاخوات والاعمام والعمات فانما يحصل لنسبهم اتصال احاطة بالمنسوب اليه فثبت بهذه الوجوه المستنبطة ان الكلالة عبارة عن عدا الوالد والولد الحجة الثانية انه تعالى لما ذكر لفظ الكلالة في خاتمة السورتين احدهما في هذه الاية والثاني في آخر السورة وهو قوله قل الله يفتيكم في الكلالة ان امرؤ هلك ليس له ولد وله اخت فلها نصف ما ترك واجمع عمر بن الخطاب بهذه الاية على ان الكلالة من لا ولد له فقط قال لان المذكور ها هنا في تفسير الكلالة هو انه ليس له ولد الا انا نقول هذه الاية تدل على ان الكلالة من لا ولد له ولا والد وذلك لان الله تعالى حكم بتوريث الاخوة والاخوات حال كون الميت كلالة ولا شك ان الاخوة والاخوات لا يرثون حال وجود الابوين فوجب ان لا يكون الميت كلالة حال وجود الابوين الحجة الثالثة انه تعالى ذكر حكم الولد والوالدين بالاية المتقدمة ثم اتبعه بذكر الكلالة وهذا الترتيب يقتضي ان تكون الكلالة من عدا الوالدين والولد الحجة الرابعة قول الفرزدق * وشر فناة الملك لا عن كلالة عن ابني مناف عبد شمس وهاشم دل هذا البيت على انهم ما ورثوا الملك عن كلالة ودل على انهم ورثوها عن ابائهم وهذا يوجب ان لا يكون الاب داخلا في الكلالة والله اعلم

المسئلة الثانية

الكلالة قد تجعل وصفا للوارث والمورث فاذا جعلناها وصفا للمورث فالمراد الذي يرثه من سوى الوالدين

والاولاد اما بيان ان هذا اللفظ مستعمل في الوارث فالدليل عليه ما روي قال مرضت مرضا اشفيت منه على الموت فاتاني النبي صلى الله عليه وسلم فقلت يا رسول الله اني رجل لا يرثني الا كلالة واردت به انه ليس له والد ولا ولد واما انه مستعمل في المورث كالميت الذي رويناه عن العزرمي فان معناه انكم ما ورثتم الملك عن الاعمام بل عن الاباء فسمي العم كلالة وهو هنا مورث لا وارث اذا عرفت هذا فنقول المراد من الكلالة في هذه الاية الميت الذي لا يخلف الوالدين والولد لان هذا الوصف انما كان معتبرا في الميت الذي هو المورث لا في الوارث الذي لا يختلف حاله بسبب ان له ولدا او والدا ام لا **المسئلة الثالثة** قال رجل كلالة وامرأة كلالة وقوم كلالة لا يثنى ولا يجمع لانه مصدر كالدلالة والوكالة اذا عرفت هذا فنقول اذا جعلناها صفة للوارث او المورث كان بمعنى ذي كلالة كما تقول فلان من قرابتي وبعيد من ذوي قرابتي قال صاحب الكشاف ويجوز ان يكون صفة كالقحاح والفقاقة **المسئلة الرابعة** قوله يورث فيه احتمالان الاول ان يكون ذلك ماخوذا من ورثة الرجل برثه وعلى هذا التقدير يكون الرجل هو المورث منه وبابه انتصاب كلالة وجوه احدها النصب على الحال والتقدير يورث حال كونه كلالة والكلالة مصدر وقع موقع الكلالة فتقديره يورث منكل النسب وثانيها ان يكون قوله يورث صفة لرجل وكلالة خبر كان والتقدير وان كان رجل يورث منه كلالة وثالثها ان يكون منصوبا له اي يورث لاجل كونه كلالة الاحتمال الثاني في قوله يورث ان يكون ذلك ماخوذا من اورث يورث وعلى هذا التقدير يكون الرجل هو الوارث وانتصاب كلالة على هذا التقدير ايضا يكون على الوجوه المذكورة **المسئلة الخامسة** قرأ الحسن وابو رجا العطاردي يورث ويورث بالتخفيف والتشديد على الفاعل اما قوله تعالى وله اخ او اخت فللكل واحد منهما السدس فيه مسئلتان **المسئلة الاولى** هاهنا سؤال وهو انه تعالى قال وان كان رجل يورث كلالة او امرأة ثم قال وله اخ فكنى عن الرجل وما كنى عن المرأة فما السبب فيه والجواب قال الفراء هذا جائز فانه اذا جاء حرفان بمعنى واحد بأو جاز اسناد التفسير الى ايهما اريد ويجوز اسناده اليهما ايضا نحو من كان له اخ او اخت فليصله يذهب الى الاخ فليصلها يذهب الى الاخت وان قلت فليصلهما جاز ايضا **المسئلة الثانية** اجمع المفسرون هاهنا على ان المراد من الاخ والاخت الاخ والاخت من الام وكان سعد بن ابي وقاص يقرأ وله اخ او اخت من ام واما حكم ولد الاب فلانه تعالى قال في آخر السورة قل الله يفتيكم في الكلالة فاثبت للاختين الثلثين وللاخوة كل المال وهاهنا اثبت للاخوة والاخوات في تلك الاية فالمراد هناك الاخوة والاخوات من الام فقط وهناك الاخوة والاخوات من الاب والام او من الاب **ثم قال تعالى فان كانوا اكثر من ذلك فهم شركاء في الثلث** بيان ان نصيبهم كما كانوا لا يزداد على الثلث **ثم قال تعالى من بعد وصية يوصى بها او دين** وفيه مسائل **المسئلة الاولى** اعلم ان ظاهر هذه الاية يقتضي جواز الوصية بكل المال وباي بعض اريد ومما يوافق هذه الاية من الاحاديث ما روي نافع عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما حق امرئ مسلم له مال يوصي به ثم يمضي عليه ليلتان الا ووصيته مكتوبة عنده فهذا الحديث ايضا يدل على الاطلاق في الوصية كيف اريد الا انا نقول هذه العمومات مخصوصة من وجهين الاول بما قدر الوصية فانه لا يجوز الوصية بكل المال بدلالة القرآن والسنة اما القرآن فالاية الدالة على الميراث مجملا ومفصلا اما المجمل فقوله تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون ومعلوم ان الوصية بكل المال تقتضي نسخ هذا النص واما المفصل ففي اية المواريث كقوله للذكر مثل حظ الانثيين ويدل عليه ايضا قوله تعالى وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافا خافوا عليهم واما السنة ففي الحديث المشهور في هذا الباب وهو قوله عليه السلام الثلث والثلث كثير انك ان تترك ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس واعلم ان هذا الحديث يدل على احكام احدها ان الوصية غير جائزة في اكثر من الثلث وثانيها ان الاولى النقصان عن الثلث لقوله والثلث كثير وثالثها انه اذا ترك القليل من المال وورثته فقراء فالافضل له ان لا يوصي لقوله عليه السلام ان تترك ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس ورابعها فيه دلالة على جواز الوصية بجميع المال اذا لم يكن له وارث لان المنع منه كان لاجل الورثة فعند عدمهم وجب الجواز الوجه الثاني تخصيص عموم هذه الاية في الموصى له وذلك لانه لا يجوز الوصية لوارث قال عليه السلام الا ان يشاء الورثة **المسئلة الثانية** قال الشافعي رحمه الله عليه اذا اخرج الزكاة وحج حتى مات يجب اخراجهما من التركة وقال ابو حنيفة رضي الله عنه لا يجب حجة الشافعي ان الزكاة الواجبة والحج الواجب دين فيجب اخراجه بهذه الاية اما انا فلنا انه دين ان الله تعالى يدل عليه والنزع ايضا يدل عليه اما اللغة فهو ان الدين عبارة عن الامر الموجب للانقياد بامره ومنه قيل للطلاق بالوصية كيف اريد الا انا نقول هذه العمومات مخصوصة من وجهين الاول بما قدر الوصية فانه لا يجوز الوصية بكل المال بدلالة القرآن والسنة اما القرآن فالاية الدالة على الميراث مجملا ومفصلا اما المجمل فقوله تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون ومعلوم ان الوصية بكل المال تقتضي نسخ هذا النص واما المفصل ففي اية المواريث كقوله للذكر مثل حظ الانثيين ويدل عليه ايضا قوله تعالى وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافا خافوا عليهم واما السنة ففي الحديث المشهور في هذا الباب وهو قوله عليه السلام الثلث والثلث كثير انك ان تترك ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس واعلم ان هذا الحديث يدل على احكام احدها ان الوصية غير جائزة في اكثر من الثلث وثانيها ان الاولى النقصان عن الثلث لقوله والثلث كثير وثالثها انه اذا ترك القليل من المال وورثته فقراء فالافضل له ان لا يوصي لقوله عليه السلام ان تترك ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس ورابعها فيه دلالة على جواز الوصية بجميع المال اذا لم يكن له وارث لان المنع منه كان لاجل الورثة فعند عدمهم وجب الجواز الوجه الثاني تخصيص عموم هذه الاية في الموصى له وذلك لانه لا يجوز الوصية لوارث قال عليه السلام الا ان يشاء الورثة **المسئلة الثانية** قال الشافعي رحمه الله عليه اذا اخرج الزكاة وحج حتى مات يجب اخراجهما من التركة وقال ابو حنيفة رضي الله عنه لا يجب حجة الشافعي ان الزكاة الواجبة والحج الواجب دين فيجب اخراجه بهذه الاية انا ق

الاضرار في الوصية ۔ واعلم ان العلماء قالوا الاولى ان يوصي بأقل من الثلث ۔ قال علي لان اوصي بالخمس احب الي من الربع ولان اوصي بالربع احب الي من ان اوصي بالثلث ۔ وقال النخعي قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يوص وقبض ابو بكر ولم يوص فان اوصى الانسان فحسن وان لم يوص فحسن ايضا ۔ واعلم ان الاولى بالانسان ان يتفرغ فيما قدر ما يخلف ومن يخلف ثم يجعل وصيته بعد ذلك فان كان ماله قليلا وفي الورثة كثرة لم يوص وان كان ماله كثيرا والورثة اوصى بحسب المال وبحسب حاجتهم بعده في القلة والكثرة والله اعلم

المسئلة الرابعة روي عكرمة عن ابن عباس انه قال الاضرار في الوصية من الكبائر واعلم انه يدل على ذلك القرآن والسنة والمعقول اما القرآن فقوله تعالى تلك حدود الله ومن يطع الله ورسوله قال في الوصية ۔ واما السنة فروى عكرمة عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الاضرار في الوصية من الكبائر ۔ وعن شهر بن حوشب عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الرجل ليعمل عمل اهل الجنة سبعين سنة وجار في وصيته حتم له بشر عمله فيدخل النار وان الرجل ليعمل عمل اهل النار سبعين سنة فيعدل في وصيته فيختم له بخير عمله فيدخل الجنة وقال عليه السلام من قطع ميراثا فرضه الله قطع الله ميراثه من الجنة ومعلوم ان الزيادة في الوصية قطع من الميراث ۔ واما المعقول فهو ان مخالفة امر الله عند القرب من الموت يدل على جراءة شديدة على الله وتمرد عظيم من الانقياد لتكاليفه وذلك من اكبر الكبائر ۔ ثم قال تعالى وصية من الله وفيه سؤالان

السؤال الاول كيف انتصاب قوله وصية والجواب فيه من وجوه الاول انه مصدر مؤكد اي يوصيكم بذلك كقوله فريضة من الله الثاني ان تكون منصوبة بقوله غير مضار اي لا تضار وصية الله في ان الوصية يجب ان لا تراد على الثلث ۔ الثالث ان يكون التقدير وصية من الله بالاولاد وان لا يدعهم عالة يتكففون وجوه الناس بسبب الاسراف في الوصية ويضر هذا الوجه قراءة الحسن غير مضار وصيته بالاضافة

السؤال الثاني لم جعل خاتمة الاية الاولى فريضة من الله وخاتمة هذه الاية وصية من الله **الجواب** ان لفظ الفرض اقوى واكد من لفظ الوصية لختم شرح ميراث الاولاد بذكر الفريضة وختم شرح ميراث الكلالة بالوصية ليدل بذلك على ان الكل وان كان واجب الرعاية الا ان القسم الاول وهو رعاية حال الاولاد اولى ۔ ثم قال والله عليم حكيم اي عليم بمن جار او عدل في وصيته حليم عن الجائر بالعاجل بالعقوبة وهذا وعيد والله اعلم

قوله تعالى تلك حدود الله ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها وذلك الفوز العظيم ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وله عذاب مهين في الاية مسائل

المسئلة الاولى انه بعد بيان سهام المواريث ذكر الوعد والوعيد ترغيبا في الطاعة وترهيبا عن المعصية فقال تلك حدود الله وفيه بحثان **البحث الاول** ان قوله تلك اشارة الى ماذا فيه قولان الاول انه اشارة الى كل ما ذكر من اول السورة الى ها هنا من بيان اموال الايتام واحكام الانكحة واحوال المواريث وهو قول الاصم وتحقيق القول الاول ان العصمة يعود الى اقرب المذكورات وتحقيق القول الثاني ان عوده الى الاقرب اذا لم يمنع من عوده الى الابعد يوجب عوده الى الكل **البحث الثاني** ان المراد بحدود الله المقدورات التي ذكرها وبينها وحد الشيء طرفه الذي يمتاز به عن غيره ومنه حدود الدار والقول الدال على حقيقة الشيء يسمى حدا لانه لأن ذلك القول يمنع غيره من الدخول فيه وغيره هو كل ما سواه ۔

المسئلة الثانية قال بعضهم قوله من يطع الله ورسوله وقوله ومن يعص الله ورسوله مختص بمن اطاع او عصى بما في هذه التكاليف المذكورة في هذه السورة وقال المحققون بل هو عام يدخل فيه هذا وغيره وذلك لان اللفظ عام فوجب ان يبقى ولا يخصص الا بدليل منفصل ولان الوالد اذا قال لولده اني اعطيك هذا المال بشرط ان تعمل كذا وتترك كذا فان ذلك يوجب عليه الاتيان بالمأمور به والانتهاء عن المنهي عنه وان لم يذكر ذلك صريحا فكذا هاهنا والله اعلم

المسئلة الثالثة قرأ نافع وابن عامر يدخله جنات بالنون ومعصيتي ويكون مقصوده منعه من معصيته في جميع الامور فكذا هاهنا والله اعلم وقرأ الباقون بالياء اما الاول فعلى طريقة الالتفات كما في قوله بل الله مولاكم وهو خير الناصرين وقال سنلقي بالنون واما الثاني فلان ما قبله وما بعده بالياء

المسئلة الرابعة ظاهر هاهنا سؤال وهو ان قوله يدخله جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها وذلك الفوز العظيم ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وله عذاب مهين في الاية مسائل

المسئلة الخامسة يلزم تكفير الموبق بهما الجواب ان كلمة من هنا قوله ومن يطع الله مفرد في اللفظ جمع في المعنى فلهذا اصح الوجهان

المسئلة السادسة قالت المعتزلة هذه الاية تدل على ان فساق اهل الصلاة يبقون مخلدين في النار وذلك لان قوله ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده اما ان يكون مخصوصا بمن يتعدى بعض الحدود التي سبق ذكرها وهي حدود المواريث او يدخل فيها ذلك وغيره وعلى التقديرين يلزم دخول من تعدى بعض حدود المواريث في هذا الوعيد وذلك عام فيمن تعدى وهو من اهل الصلاة او ليس من اهل الصلاة فدلت هذه الاية على القطع بالوعيد وعلى ان الوعيد مخلد ولا يقال هذا الوعيد مختص بمن تعدى حدود الله وذلك لا يتحقق الا في حق الكافر فانه هو الذي تعدى جميع حدود الله فانا نقول هذا مدفوع من وجهين الاول انا لو حملنا هذه الآية على تعدي جميع حدود الله خرجت الآية عن الفائدة لان الله تعالى نهى عن اليهودية والنصرانية والمجوسية فتعدي جميع حدوده هو ان يترك جميع هذه النواهي وتركها انما يكون بان يأتي باليهودية والمجوسية والنصرانية معا وذلك محال فثبت ان تعدي جميع حدود الله محال فلو كان المراد من الآية ذلك لخرجت الآية عن كونها مفيدة فعلمنا ان المراد منه اي حد كان من حدود الله الثاني هو ان هذه الآية مذكورة عقيب قسمة المواريث فيكون المراد من قوله ويتعد حدوده تعدي حدود الله في الامور المذكورة في هذه الآيات وعلى هذا التقدير يسقط هذا السؤال هذا ما قيل في تقرير المعتزلة وقد ذكرنا هذه المسئلة على سبيل الاستقصاء في سورة البقرة ولا بأس بان نعيد طرفا منها في هذا الموضع فنقول اجمعنا

على ان هذا الوعيد مختص بعدم التوبة لان الدليل دل على انه اذا حصلت التوبة لم يبق هذا الوعيد فكذا يجوز ان يكون مشروطا بعدم العفو
فان بتقدير قيام الدلالة على حصول العفو امتنع بقاء هذا الوعيد عند حصول العفو ونحن قد ذكرنا الدلائل الكثيرة على حصول العفو ثم نقول
هذا العموم مخصوص بالكافر ويدل عليه وجهان الاول انا اذا قلنا لكم ما الدليل على ان من في معرض الشرط يفيد العموم فلتم الدليل عليه انه
يصح الاستثناء منه والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لدخل فيه فنقول ان صح هذا الدليل فهو يدل على ان قوله ومن يعص الله ورسوله مختص بالكافر لان
جميع المعاصي يصح استثناؤها من هذا اللفظ فيقال ومن يعص الله ورسوله الا في الكفر والا في الفسق وحكم الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل فهذا يقتضي
ان قوله ومن يعص الله ورسوله فيه جميع انواع المعاصي والقبائح وذلك لا يتحقق الا في حق الكافر وقوله الاتيان بجميع المعاصي محال لان الاتيان باليهودية
والنصرانية معا محال فنقول ظاهر اللفظ يقتضي العموم الا اذا قام مخصص عقلي او شرعي وعلى هذا التقدير يسقط سؤالهم ويقوي ما ذكرناه الوجه
الثاني في بيان ان هذه الاية مختصة بالكافر ان قوله ومن يعص الله ورسوله يفيد كونه فاعلا للمعصية والذنب وقوله ويتعد حدوده لو كان المراد
منه عين ذلك للزم التكرار وهو خلاف الاصل فوجب حمله على الكفر وقوله بانا نحمل هذه الاية على تعدي الحدود المذكورة في المواريث قلنا هب انه
كذلك الا انه لا يسقط ما ذكرناه من السؤال بهذا الكلام لان التعدي في حدود المواريث تارة يكون بان يعتقد ان تلك التكاليف والاحكام حق وواجبة
القبول الا انه يتركها وتارة تكون بان يعتقد انها واقعة لا على وجه الحكمة والصواب فيكون هذا هو الغاية في تعدي الحدود فاما الاول فلا يكاد يطلق
في حقه انه تعدى حدود الله والا لزم وقوع التكرار كما ذكرناه فعلمنا ان هذا الوعيد مختص بالكافر الذي لا يرضى بما ذكره الله في هذه الاية من قسمة
المواريث فهذا ما يختص بهذه الاية من المباحث واما بقية الاسئلة فقد تقدم ذكرها في سورة البقرة والله اعلم **قوله تعالى**
واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن اربعة منكم فان شهدوا فامسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت او يجعل الله
لهن سبيلا اعلم انه تعالى لما ذكر في الايات المتقدمة الامر بالاحسان الى النساء ومعاشرتهن بالجميل وما يتصل بهذا الباب ضم الى ذلك التغليظ
عليهن فيما يأتينه من الفاحشة فان ذلك في الحقيقة اليهن ونظر لهن في امر اخرتهن وايضا ففيه فائدة اخرى وهو ان لا يجعل امر الله الرجال
بالاحسان اليهن سببا لترك اقامة الحدود عليهن فيصير ذلك سببا لوقوعهن في انواع المفاسد والمهالك وايضا فيه فائدة ثالثة وهي بيان
ان الله تعالى كما يستوفي لخلقه فكذلك يستوفي عليهم وانه ليس في احكامه محاباة ولا بينه وبين احد قرابة وان مدار هذا الشرط والانصاف
والاحتراز في كل باب عن طرفي الافراط والتفريط فقال واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم وفي الاية مسائل **المسألة الاولى**
اللاتي جمع التي وللعرب في جمع التي لغات اللاتي واللات واللواتي واللوات قال ابو بكر الانباري العرب تقول في الجمع من
غير الحيوان التي ومن الحيوان اللاتي كقوله اموالكم اللاتي جعل الله لكم قياما وقال في هذه الاية اللاتي واللائي والفرق هو ان الجمع من غير
الحيوان سبيله سبيل الشيء الواحد واما جمع الحيوان فليس كذلك بل كل واحد منها غير متميزة عن غيرها بخواص وصفات فهذا هو الفرق
ومن العرب من يسوي بين التائين فيقول ما فعلت الهندات التي من امرها كذا وما فعلت الاتراب التي من قصتهن كذا والاول هو المختار
المسألة الثانية قوله يأتين الفاحشة اي يفعلنها يقال اتيت امرا قبيحا اي فعلته قال تعالى لقد جئت شيئا فريا وقال لقد
جئتم شيئا ادا وفي التعبير عن الاقدام على الفواحش بهذه العبارة لطيفة وهي ان الله تعالى لما فعل المكلف عن فعل هذه المعاصي فهو تعالى لا يعين المكلف
على فعلها بل المكلف كانه ذهب اليها من عند نفسه واختارها بمجرد طبعه فلهذه الفائدة يقال انه جاء الى تلك الفاحشة وذهب اليها الا ان هذه
الدقيقة لا تتم الا على قول المعتزلة وفي قراءة ابن مسعود يأتين الفاحشة واما الفاحشة فهي الفعلة القبيحة وهي مصدر عند اهل
اللغة كالفاحشة يقال فحش الرجل يفحش فحشا وفاحشة وافحش اذا جاء بالقبيح من القول او الفعل واجمعوا على ان الفاحشة ههنا الزنا وانما اطلق
على الزنا اسم الفاحشة لزيادتها في القبح على كثير من القبائح فان قيل الكفر اقبح منه وقتل النفس اقبح منه ولا يسمى ذلك فاحشة قلنا السبب
في ذلك ان القوى المدبرة لبدن الانسان ثلاثة القوة الناطقة والقوة الغضبية والقوة الشهوانية ففساد القوة الناطقة
هو الكفر والبدعة وما يشبهها وفساد القوة الغضبية هو القتل والغضب وما يشبههما واحسن هذه القوى الثلاثة القوة الشهوانية
فلا جرم كان فسادها احسن انواع الفساد فلهذا السبب خص هذا العمل بالفاحشة والله اعلم بمراده **المسألة الثالثة**
في المراد بقوله واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم قولان الاول المراد منه الزنا وذلك لان المرأة اذا نسبت الى الزنا فلا سبيل لاحد عليها
الا بان يشهد اربعة رجال مسلمون على انها ارتكبت الزنا فاذا شهدوا عليها امسكت في بيت محبوسة الى ان تموت او يجعل الله لهن سبيلا
وهذا قول جمهور المفسرين والقول الثاني وهو اختيار ابي مسلم الاصفهاني ان المراد بقوله واللاتي يأتين الفاحشة السحاقات وحدهما
الحبس الى الموت وبقوله واللذان يأتيانها منكم اهل اللواط وحدهما الاذى بالقول والفعل والمراد بالاية المذكورة في سورة النور الزنا
بين الرجل والمرأة وحده في البكر الجلد وفي المحصن الرجم واحتج ابو مسلم عليه بوجوه الاول ان قوله واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم مخصوص
بالنسوان وقوله واللذان يأتيانها منكم مخصوص بالرجال لان قوله واللذان تثنية الذكور فان قيل لم لا يجوز ان يكون المراد بقوله واللذان
الذكر والانثى الا انه غلب لفظ المذكر قلنا لو كان كذلك لما افرد ذكر النساء من قبل فلما افرد ذكرهن ثم ذكر بعده قوله واللذان يأتيانها منكم
سقط هذا الاحتمال الثاني وهو على ان هذا التقدير لا يحتاج الى التزام النسخ في شيء من الايات بل يكون حكم كل واحد منها باقيا مقررا وعلى التقدير
الذي ذكرتم يحتاج الى التزام النسخ فكان هذا القول اولى والثالث ان على هذا الوجه الذي ذكرتم يكون قوله واللاتي يأتين الفاحشة في الزنا

في التفسير

وقوله واللذان يأتيانها منكم يكون ايضا في الزنا فينقض بما ذكره في الثيب الواحد مرتين وانه فيء على الوجه الذي قلناه لا يقضي بما ذكرتم فكان ما ذكرتموه باطلا الى اربع ان القائلين بان هذه الاية نزلت في الزنا فسروا قوله او يجعل الله لهن سبيلا بالرجم والجلد والتغريب وهذا لا يصح لان هذه الاشياء لا تكون عليهن لانه تعالى قال لهما ما كسبت وعليها ما اكتسبت واما الحبس فانما نفرد ذلك بان يسهل الله لهن قضاء الشهوة بطريق النكاح ثم قال ابو مسلم ومما يدل على صحة ما ذكرناه قوله صلى الله عليه وسلم اذا اتى الرجل الرجل فهما زانيان واذا اتت المرأة المرأة فهما زانيتان واحتج على كلام ابي مسلم بوجوه الاول ان هذا قول لم يقله احد من المفسرين المعتد بهم فكان باطلا والثاني انه روي في الحديث انه عليه السلام قال قد جعل الله لهن سبيلا الثيب ترجم والبكر تجلد وهذا يدل على ان هذه الاية نازلة في حق الزناة الثالث ان الصحابة اختلفوا في احكام اللواط ولم يتمسك احد منهم بهذه الاية فعدم تمسكهم بها مع شدة احتياجهم الى نص يدل على هذا الحكم من اقوى الدلائل على ان هذه الاية ليست في اللواطة والجواب عن الاول ان هذا الاجماع ممنوع فلقد قال بهذا القول مجاهد وهو من اكابر المفسرين فلا يقبل في اصول الفقه ان استنباط تاويل جديد في الاية لم يذكر المتقدمون جائز والجواب عن الثاني ان هذا يقتضي نسخ القرآن بخبر الواحد وانه غير جائز والجواب عن الثالث ان مطلوب الصحابة انه هل يقام الحد على اللواطي ولبس في الاية دلالة على ذلك بالنفي ولا بالاثبات فلهذا لم يرجعوا اليها

المسئلة الرابعة

زعم جمهور المفسرين ان هذه الاية منسوخة وقال ابو مسلم انها غير منسوخة واما المفسرون فقد تنوعوا هذا على اصلهم وهو ان هذه الاية في بيان حكم الزنا ومعلوم ان هذا الحكم لم يبق وكانت الاية منسوخة بالحديث ثم القائلون بهذا القول اختلفوا ايضا على قولين فالاول ان هذه الاية صارت منسوخة بالحديث وهو ما روي عبادة بن الصامت ان النبي صلى الله عليه وسلم قال خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر والثيب بالثيب البكر تجلد وتنفى والثيب تجلد وترجم فثبت ان هذا الحديث صار منسوخا بقوله تعالى الزانية والزاني فاجلد وا كل واحد منهما مائة جلدة وعلى هذا الطريق يثبت ان القرآن قد ينسخ بالسنة وان السنة قد تنسخ بالقرآن خلاف قول الشافعي لا ينسخ واحد منهما بالاخر والقول الثاني ان هذه الاية صارت منسوخة بآية الجلد واعلم ان ابا بكر الرازي لشدة حرصه على الطعن في الشافعي قال القول الاول اولى لان آية الجلد لو كانت متقدمة على قوله خذوا عني لما كان لقوله خذوا عني فائدة فوجب ان يكون قوله خذوا عني متقدما على آية الجلد وعلى هذا التقدير يكون انه الحبس منسوخة بالحديث ويكون الحديث منسوخا بآية الجلد فحينئذ ثبت ان القرآن والسنة قد ينسخ كل واحد منهما بالاخر واعلم ان كلام الرازي ضعيف من وجهين الاول ما ذكر ابو سليمان الخطابي في معالم السنن قال لم يجعل النسخ في هذه الاية ولا في هذا الحديث البته وذلك لان قوله تعالى فامسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت او يجعل الله لهن سبيلا يدل على ان امساكهن في البيوت ممدود الى غاية ان يجعل الله لهن سبيلا ان ذلك السبيل كان مجملا فلما قال صلى الله عليه وسلم خذوا عني قد بين السبيل المجمل وهو ان البكر تجلد والثيب ترجم صار هذا الحديث بيانا للاية لا ناسخا لها وصار ايضا مخصصا لعموم قوله تعالى الزانية والزاني فاجلد وا كل واحد منهما مائة جلدة ومن المعلوم ان جعل هذا الحديث بيانا لاحد الامرين ومخصصا للاية الاخرى اولى من الحكم بوقوع النسخ مرارا وكيف وان اية الحبس محتملة فظهر انه لا يمكن ان يجعل هذا الحديث مبينا لاية الحبس الا اذا جعلنا هذا الحديث مبينا لاية الحبس لا يمكن ان يجعل هذا الحديث مبينا لاية الحبس الا اذا جعلنا هذا الحديث مبينا لاية الحبس مخصصا لاية الجلد واما على قول اصحاب ابي حنيفة فقد وقع النسخ من ثلاثة اوجه اولها ان اية الحبس صارت منسوخة بدليل الرجم وظهر ان الذي قلناه هو الحق الذي لا شك فيه والوجه الثاني في دفع كلام الرازي انك تعلم انه لا يجوز ان تكون آية الجلد متقدمة على قوله خذوا عني فلم قلت انه يجب ان يكون هذه الاية متاخرة عنه ولم لا يجوز ان يقال انه لما نزلت هذه الاية ذكر الرسول صلى الله عليه وسلم ذلك وتقديره ان قوله الزانية والزاني فاجلد وا كل واحد منهما مائة جلدة مخصوص بالاجماع في حق الثيب المسلم وتاخير بيان المخصص عن العام المخصوص عندك جائز عندك وعند اكثر المعتزلة لما انه لو صح ذلك لصار تقدير الكلام ان الرسول صلى الله عليه وسلم انما قال ذلك مقارنا لنزول قوله الزانية والزاني فاجلد وا كل واحد منهما مائة جلدة وعلى هذا التقدير سقط قولك ان الحديث كان متقدما على آية الجلد هذا كله تفريع على قول من يقول هذه الاية اعني اية الحبس نازلة في حق الزناة ثبت ان القائلين بان هذه الاية نازلة في الزناة يتوجه عليهم سؤالات

السؤال الاول

ما المراد من قوله من نسائكم الجواب فيه وجوه احدها المراد من زوجاتكم كقوله والذين يظاهرون من نسائهم وقوله نساؤكم اللاتي دخلتم بهن وثانيها من نسائكم اي من الحرائر كقوله واستشهدوا شهيدين من رجالكم والغرض بيان انه لا حد على الاماء وثالثها من نسائكم اي من المومنات ورابعها نسائكم اي من الثيب

السؤال الثاني

ما معنى قوله فامسكوهن في البيوت الجواب لخلدوهن محبوسات في بيوتكم والحكمة فيه ان المراة انما تقع في الزنا عند الخروج والبروز فاذا حبست لم تقدر على الزنا واذا استمرت على هذه الحالة تعودت العفاف والفرار عن الزنا

السؤال الثالث

ما معنى يتوفيهن الموت والموت والتوفي بمعنى واحد فصار في التقدير اويميتهن الموت الجواب يجوز ان يراد حتى يتوفيهن ملائكة الموت كقوله الذين توفاهم الملائكة قل يتوفاكم ملك الموت او حتى يأخذهن الموت ويتوفى ارواحهن

السؤال الرابع

انكم تفسرون قوله او يجعل الله لهن سبيلا بالحديث وهو قوله عليه السلام قد جعل الله لهن سبيلا البكر تجلد والثيب ترجم وهذا بعيد لان هذا السبيل عليهما لا لهما فان الرجم لا شك انه اغلظ من الحبس والجواب ان البين عليه السلام فسر السبيل بذلك فقال خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا الثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة والبكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام ولما فسر الرسول صلى الله عليه وسلم السبيل بذلك وجب القطع بصحته وايضا له وجه في اللغة فان الخلاص من الشيء هو سبيل له سواء كان خفيا او اظهر

قوله تعالى

واللذان يأتيانها منكم فآذوهما فإن تابا وأصلحا فأعرضوا عنهما إن الله كان توابا رحيما

في الآية مسائل **المسألة الأولى** قرأ ابن كثير واللذان وهذان مشددة النون والباقون بالتخفيف وأما أبو عمرو فإنه وافق ابن كثير في قوله فذانك أما وجه التشديد فقال ابن مقسم أما تشديد ابن كثير هذه النونات لأمرين أحدهما الفرق بين تثنية الأسماء المتمكنة وغير المتمكنة والآخر الذي وهذا اسبيان على حرف واحد وهي الذال فأرادوا تقوية كل واحد منهما بأن زادوا على كل منهما نونا أخرى من جنسها وقال غيره سبب التشديد فيها أن النون فيها ليست نون التثنية فأرادوا أن يفرقوا بينها وبين نون التثنية وقيل زادوا النون تأكيدا كما زادوا اللام وأما تخفيف أبو عمرو والتفريق بين المبهمة دون الموصولة فيشبه أن يكون ذلك لما رأى من أن الحذف للمبهمة ألزم فكان استحقاقها العوض **المسألة الثانية** الذين قالوا إن الآية الأولى في الزناة قالوا هذه الآية أيضا في الزناة فما هذا الحلف وأي شيء السبب في هذا التكرير وما الفائدة فيه وذكروا فيه وجوها الأول أن المراد من قوله واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم المراد منه الزنا والمراد من قوله واللذان يأتيانها منكم الزنا أيضا ثم إنه تعالى خص المحبسة في البيت بالمرأة وخص الإيذاء بالرجل والسبب فيه أن المرأة أنما تقع في الزنا عند الخروج والبروز فإذا حبست في البيت انقطعت مادة هذه المعصية وأما الرجل فإنه لا يكثر جلوسه في البيت لأنه يحتاج إلى الخروج في إصلاح معاشه وترتيب مهماته والكتساب قوت عياله فلأجل هذا جعلت عقوبة المرأة الزانية الحبس في البيت وجعلت عقوبة الرجل الزاني أن يؤذى فإذا تاب ترك إيذاؤه وتحمل أيضا أن يقال إن الأبد لما كان مشتركا بين الأبد آدكان مشتركا بين الرجل والمرأة والحبس كان من خواص المرأة فإذا تابا زال الإيذاء عنهما وبقي الحبس على المرأة وهذا أحسن الوجوه في الترتيب الثاني قال لتدري المراد بهذه الآية البكران من الرجال والنساء وبالآية الأولى الثيب وحينئذ يظهر التفاوت بين الآيتين فالواو يدل على التقسيم وجوه الأول أنه تعالى قال واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم فأضافهن إلى الأزواج والثاني أنه سماهن نساء وهذا الاسم للثيب بالثيب والثالث أن الأذى أخف من الحبس في البيت والأخف للبكر دون الثيب والرابع قال الحسن هذه الآية نزلت قبل الآية المتقدمة والتقدير واللذان يأتيان الفاحشة من النساء والرجال فآذوهما فإن تابا وأصلحا فأعرضوا عنهما ثم نزل قوله فأمسكوهن في البيوت يعني إن لم يتوبا وأصرا على هذا الفعل القبيح فأمسكوهن في البيوت إلى أن يبين لكم أحوالهم وهذا القول عندي غاية البعد لأنه يوجب فساد الترتيب في هذه الآيات **المسألة الخامسة** نقلناه عن أبي مسلم أن الآية الأولى في السحاقات وهذه في أصل اللواط وقد تقدم تقرير **السادس** أن يكون المراد هو أنه تعالى بين في هذه الآية الأولى أن الشهادة على الزنا لا بد وأن يكونوا أربعة فبين في هذه الآية أنهم لو كانوا شاهدين فآذوهما وحوقوهما بالرفع إلى الإمام والحد فإن تابا قبل الرفع إلى الإمام فاتركوهما **المسألة الثالثة** اتفقوا على أنه لا بد في تحقيق هذا الإيذاء من الإيذاء باللسان وهو التوبيخ والتعيير مثل أن يقال بئس ما فعلتما وقد فضحتما العقاب أصوب وأحرجتما أنفسكما عن اسم العدالة وأطلقوا على أنفسكما سمة الشهادة واختلفوا في أنه هل يدخل فيه الضرب فعن ابن عباس أنه يضرب بالنعال والأول أولى لأن مدلول النص إنما هو الإيذاء وذلك حاصل بمجرد الإيذاء باللسان ولا يكون في الضرب دلالة على الضرب فلا يجوز المصير إليه ثم قال تعالى فإن تابا وأصلحا فأعرضوا عنهما يعني فاتركوا إيذاءهما ثم قال إن الله كان توابا رحيما معناه التواب أنه يعود على عبده بفضله ومغفرته إذا تاب إليه من ذنبه وأما تولد كان توابا بعد تقدم الوجود فيه

قوله تعالى

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

اعلم أنه تعالى لما ذكر في الآية الأولى أن المكلفين للفاحشة إذا تابا وأصلحا الأذى عنهما وأعرض عنهما على الإطلاق أيضا أنه تواب رحيم ذكر شروط التوبة وشرطها وعنهما تعجيلا لإيلامهم بتهم الموت وهم يعرون فلا ينفعهم التوبة وفي الآية **مسائل المسألة الأولى** أما حقيقة التوبة فقد ذكرناها في سورة البقرة في تفسير قوله تعالى فتاب عليه أنه هو التواب الرحيم واحتج القاضي على أنه يجب على الله عقلا قبول التوبة بهذه الآية من وجهين الأول أن كلمة على للوجوب فقوله إنما التوبة على الله للذين يدل على الله عقلا قبولها الثاني لو جعلنا قوله إنما التوبة على الله على مجرد القبول لم يتبين بينه وبين قوله فأولئك يتوب الله عليهم فرق لأن هذا أيضا إخبار عن الوقوع أما إذا حملناه على وجوب القبول وهذا على الوقوع ظهر الفرق بين الآيتين ولا يلزم التكرار واعلم أن القول بالوجوب على الله باطل ويدل عليه وجوه الأول لأن لازمة الوجوب استحقاق الذم عند الترك فهذه اللازمة أما أن تكون ممتنعة الثبوت في حق الله تعالى أو غير ممتنعة الثبوت في حقه والأول باطل لأن ترك ذلك الواجب لما كان مستلزما لهذا الذم وهذا الذم محال الثبوت في حق الله تعالى وجب أن يكون ذلك الترك ممتنع الثبوت في حق الله وإذا كان الترك ممتنع الثبوت عنه كان الفعل واجب الثبوت فحينئذ يكون الله تعالى موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار وذلك باطل وأما إن كان استحقاق الذم غير ممتنع الحصول في حق الله تعالى فكل ما كان محكما لا يلزم من فرض وقوعه محال فيلزم جواز أن يكون الإله مع كونه إلها يكون موصوفا باستحقاق الذم وذلك محال لأن قوله عاقل ولما بطل هذان القسمان ثبت أن القول بالوجوب على الله تعالى باطل **الحجة الثانية** أن قادرية العبد بالنسبة إلى فعل التوبة وتركها أما أن يكون على السوية أو لا يكون على السوية فإن كان على السوية لم يترجح فعل التوبة على تركها إلا لمرجح ثم ذلك المرجح إن حدث لا عن محدث لزم نفي الصانع وإن حدث عن العبد عاد التقسيم وإن حدث عن الله فحينئذ العبد إما أن لا يذم على التوبة بمشيئة الله وبمشيئة الله تكون تلك التوبة واقعة من الله تعالى على سبيله والقائم للولي على عبده لا يوجب عليه أن ينعم عليه مرة أخرى فثبت أن صدور التوبة عن العبد لا يوجب على الله القبول وإما إن كان قادرية العبد لا تصلح للترك والفعل فحينئذ يكون اختيار الترك واختيار الفعل كل واحد منهما واجب الحصول وإذا كان كذلك كان القول بالوجوب ظاهر البطلان وفساد **الحجة الثالثة** التوبة عبارة عن الندم على ما مضى والعزم على الترك في المستقبل والندم والعزم من باب الكراهات والإرادات والكراهة والإرادة لا يحصلان باختيار العبد وإلا افتقر إلى

تحصيلها الى ارادة اخرى ولزم التسلسل واذا كان كذلك كان حصول هذا الندم وهذا العزم بمحض تخليق الله تعالى وفعل الله لا يوجب على
الله فعلا اخر فثبت ان القول بالوجوب باطل الحجة الرابعة ان التوبة فعل يحصل باختيار العبد على قولهم فلو صار ذلك علة للوجوب
على الله لصار فعل العبد موثرا في ذات الله وفي صفاته وذلك لا يقوله عاقل فاما الجواب عما احتجوا به فهو انه تعالى وعد قبول التوبة
من المومنين فاذا وعد الله لنبي وكان الخلف في وعده محالا كان ذلك شبيها بالواجب فبهذا التاويل صح اطلاق كلمة على وبهذا الطريق ظهر
الفرق بين قوله انما التوبة على الله وبين قوله فاولئك يتوب الله عليهم فان قيل فلما اخبر عن قبول التوبة وكل ما اخبر الله عن وقوعه كان واجب
الوقوع فيلزمكم ان لا يكون فاعلا مختارا قلنا الاخبار عن الوقوع تبع للوقوع والوقوع تبع للايقاع والتبع لا يغير الاصل فكان فاعلا مختارا في ذلك
الايقاع اما انتم تقولون بان وقوع التوبة من حيث انها هي موثرة في وجوب القبول على الله تعالى وذلك لا يقوله عاقل

المسئلة الثانية

انه تعالى شرط قبول هذه التوبة بشرطين احدهما قوله للذين يعملون السوء بجهالة فلا حاجة بهم الى التوبة والسوال الثاني ان كلمة انما للحصر
فظاهر هذه الاية يقتضي ان من اقدم على السوء مع العلم بكونه سوءا ان لا تكون توبته مقبولة وذلك بالاجماع باطل والجواب عن السوال الاول
ان اليهودي اختار اليهودية وهو لا يعلم كونها ذنبا مع انه يستحق العقاب عليها والجواب عن السوال الثاني ان من اتى بالمعصية مع الجهل بكونها معصية
يكون حاله اخف ممن اتى بها مع العلم بكونها معصية واذا كان كذلك لا جرم خص القسم الاول بوجوب قبول التوبة وجوبا على سبيل الوعد والكرم واما
القسم الثاني فلما كان ذنبهم اغلظ لا جرم لم يذكر فيهم هذا التاكيد في قبول التوبة فتكون هذه الاية دالة من هذا الوجه على ان قبول التوبة وجوبا على سبيل
الوعد والكرم غير واجب على الله تعالى واذا عرفت الجواب من هذين السوالين فلنذكر الوجوه التي ذكرها المفسرون في تفسير الجهالة الاول قال المفسرون
كل من عصى الله سمي جاهلا وسمي فعله جهالة قال تعالى اخبارا عن يوسف عليه السلام اصب اليهن واكن من الجاهلين وقال حكاية عن يوسف عليه السلام انه قال
لاخوته هل علمتم ما فعلتم بيوسف واخيه اذ انتم جاهلون وقال تعالى يا نوح انه ليس من اهلك انه عمل غير صالح فلا تسالني ما ليس لك به علم اني اعظك ان تكون
من الجاهلين وقال تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة قالوا اتتخذنا هزوا قال اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين وقد يقول السيد لعبده حال ما يلزمه
على فعل يا جاهل لم فعلت كذا وكذا والسبب في اطلاق اسم الجاهل على العاصي لربه انه لو استعمل ما معه من العلم بالثواب والعقاب لما قدم على المعصية
فلما لم يستعمل ذلك العلم صار كانه لا علم له فعلى هذا الطريق سمي العاصي لربه جاهلا وعلى هذا الوجه يدخل فيه المعصية سواء اتى بها الانسان مع العلم
بكونها معصية او مع الجهل بذلك والوجه الثاني في تفسير الجهالة ان ياتي الانسان بالمعصية مع العلم بكونها معصية الا ان يكون جاهلا بقدر عقابه
وقد علمنا ان الانسان اذا اقدم على ما لا ينبغي مع العلم بانه مما لا ينبغي الا انه لا يعلم مقدار ما يحصل في عاقبته من الافات فانه يصح ان يقال على سبيل المجاز
انه جاهل بفعله والوجه الثالث ان يكون المراد منه ان ياتي الانسان بالمعصية مع انه لا يعلم كونه معصية لكن بشرط ان يكون متمكنا من العلم بكونه
معصية فانه على هذا التقدير يستحق العقاب ولهذا المعنى اجمعنا على ان اليهودي يستحق على يهوديته العقاب وان كان لا يعلم كون اليهودية معصية
الا انه لما كان متمكنا من تحصيل العلم بكون اليهودية ذنبا ومعصية كفى ذلك في ثبوت استحقاق العقاب ويخرج عما ذكرنا النائم والساهي فانه اتى بالقبيح
ولكنه ما كان متمكنا من العلم بكونه قبيحا وهذا القول راجح على غيره من حيث ان لفظ الجهالة في الوجهين الاولين محمول على المجاز وفي هذا الوجه على الحقيقة الا
ان على هذا الوجه لا يدخل تحت الاية الا من عمل القبيح وهو لا يعلم قبحه اما المتعمد فانه لا يكون داخلا تحت الاية وانما يعرف حاله بطريق القياس وهو انه
لما كانت التوبة على هذا الجاهل واجبة فلان تكون واجبة على العامد كان ذلك اولى فهذا هو الكلام في الشرط الاول من شرائط التوبة واما الشرط
الثاني فهو قوله ثم يتوبون من قريب وقد اجمعوا على ان المراد من هذا القرب حضور زمان الموت ومعاينة اهواله وانما سمي تعالى هذه المدة قريبة لوجوه
احدها ان الاجل آت وكل ما هو آت قريب وثانيها للتنبيه على ان عمر الانسان وان طالت فهي قليلة قريبة فانها محفوفة نظرا في الاول والابد
فاذا قست عمرك الى ما على طرفيها صار كالعدم وثالثها ان الانسان يتوقع في كل لحظة نزول الموت به وما هذا حاله فانه يوصف بالقرب
فان قيل ما معنى قوله من قريب الجواب انه لابتداء الغاية اي يجعل مبتدا توبته زمانا قريبا من المعصية لئلا يقع في زمرة المصرين فاما
من تاب بعد المعصية بزمان بعيد وقبل الموت بزمان بعيد فانه يكون خارجا عن المخصوصين بكرامة ختم قبول التوبة على الله بقوله انما التوبة
على الله وبقوله فاولئك يتوب الله عليهم ومن لم يقع توبته على هذا الوجه فانه يكفيه ان يكون من جملة الموعودين بكلمة عسى في قوله عسى الله ان يتوب
عليهم ولا شك ان يكون بين الدرجتين من التفاوت ما لا يخفى وقيل معناه التبعيض اي يتوبون بعض زمان قريب كانه تعالى سمى ما بين وجود المعصية
وبين حضور الموت زمانا قريبا ففي اي جزء من اجزاء هذا الزمان اتى بالتوبة فهو تائب من قريب والا فهو تائب من بعيد واعلم انه تعالى لما ذكر هذين
الشرطين فاولئك يتوب الله عليهم فان قيل فما فائدة قوله فاولئك يتوب الله عليهم بعد قوله انما التوبة على الله قلنا فيه وجهان الاول ان قوله انما
التوبة على الله اعلام بانه يجب على الله قبولها لزم الكرم والفضل والاحسان اختيارا بانه سيفعل ذلك والثاني ان قوله انما التوبة على الله يعني انما الهداية
الى التوبة والارشاد اليها والاعانة عليها على الله تعالى في حق من اتى بالذنب على سبيل الجهالة ثم تاب عنها عن قريب وترك الاصرار عليها واتى بالاستغفار
عنها ثم قال فاولئك يتوب الله عليهم يعني ان العبد الذي هذا شانه اذا اتى بالتوبة قبلها الله منه فالمراد بالاول التوفيق على التوبة وبالثاني قبول
التوبة ثم قال وكان الله عليما حكيما اي وكان الله عليما بانه انما اتى بتلك المعصية لاستيلاء الشهوة والغضب والجهالة عليه حكيما بان العبد لما كان
من صفته ذلك ثم انه تاب عنها من قريب فانه يجب في الكرم قبول توبته

قوله تعالى

وليست التوبة للذين يعملون السيئات حتى اذا حضر احدهم الموت قال اني تبت الان ولا الذين يموتون وهم كفار اولئك اعتدنا لهم عذابا اليما اعلم

انه تعالى لما ذكر شرائط التوبة المقبولة اردفها بشرح التوبة التي لا تكون مقبولة وفي الآية مسائل **المسألة الاولى** الآية دالة
على ان من حضره الموت وشاهد اهواله فان توبته غير مقبولة وهذه المسألة مشتملة على بحثين **البحث الاول** الذي يدل على ان توبة
من وصفنا غير مقبولة وجوه • الاول هذه الآية وهي صريحة في المطلوب • الثاني قوله تعالى فلم يك ينفعهم ايمانهم لما راوا باسنا • والثالث قال في
صفة فرعون فلما ادركه الغرق قال اني تبت الآن آمنت انه لا اله الا الذي آمنت به بنوا اسرائيل وانا من المسلمين الآن وقد عصيت قبل وكنت من المفسدين
فلم يقبل الله توبته عند مشاهدة العذاب ولو اتى بذلك الايمان قبل تلك الساعة بلحظة لكان مقبولا • الرابع قوله تعالى حتى اذا جاء احدهم الموت قال
رب ارجعون لعلي اعمل صالحا فيما تركت كلا انها كلمة هو قائلها • الخامس قوله تعالى وانفقوا مما رزقناكم من قبل ان ياتي احدكم الموت فيقول رب لولا اخرتني
الى اجل قريب فاصدق واكون من الصالحين ولن يؤخر الله نفسا اذا جاء اجلها فاخبر تعالى في هذه الآيات ان التوبة لا تقبل عند حضور الموت • والسادس روى
ابو ايوب عن النبي صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى يقبل توبة العبد ما لم يغرغر اي ما لم تتردد الروح في حلقه • وعن عطا ولو قبل موته بفواق الناقة وعن
الحسن ان ابليس قال حين اهبط الى الارض وعزتك لا افارق ابن آدم ما دام روحه في جسده فقال وعزتي لا اغلق عليه باب التوبة ما لم يغرغر واعلم
ان قوله حتى اذا حضر احدهم الموت نزول الموت وقربه وهو كقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت **البحث الثاني** قال المحققون قرب
الموت لا يمنع من قبول التوبة مشاهدة الاحوال التي عندها يحصل العلم بالله تعالى على سبيل الاضطرار وانما قلنا ان نفس القرب من الموت لا يمنع من قبول
التوبة لوجوه الاول ان جماعة اماتهم الله ثم احياهم مثل قوم من بني اسرائيل ومثل اولاد ايوب عليه السلام ثم انه تعالى كلفهم بعد ذلك الاحياء فدل هذا على
ان مشاهدة الموت لا تخل بالتكليف • الثاني ان الشدائد التي يلقاها من يقرب موته يكون مثل الشدائد الحاصلة عند القولنج ومثل الشدائد التي تلقاها
المراة عند وضع الطلق او ازيد منها فاذا لم تكن هذه الشدائد مانعة من بقاء التكليف فكذا القول في تلك الشدائد • الثالث ان عند القرب
من الموت اذا عظمت الآلام صار اضطرار العبد اشد وهو تعالى يقول ام من يجيب المضطر اذا دعاه فتزايد الآلام في ذلك الوقت بان يكون سببا
لقبول التوبة اولى من ان يكون سببا لعدم قبول التوبة فثبت بهذه الوجوه ان نفس القرب من الموت ونفس تزايد الآلام والمشاق لا يجوز ان يكون مانعا
من قبول التوبة ويقول المانع من قبول التوبة ان الانسان عند القرب من الموت اذا شاهد احوالا واهوالا صارت معرفته بالله ضرورية سقط التكليف
عنه الا ترى ان اهل الآخرة لما صارت معارفهم ضرورية سقط التكليف عنهم وان لم يكن هناك موت ولا عقاب لان توبتهم عند الحشر والحساب وقبل
دخول النار لا تكون مقبولة واعلم ان هاهنا بحثا عميقا اصوله وذلك لان اهل القيامة لا يشاهدون الا انهم صاروا احياء بعد ان كانوا امواتا ويشاهدون
ايضا النار العظيمة واصناف الاهوال وكل ذلك لا يوجب ان يصير العلم بالله ضروريا لان العلم بان حصول الحياة بعد ان كانت معدومة يحتاج
الى الفاعل علم نظري عند اكثر شيوخ المعتزلة وبتقدير ان يقال هذا العلم ضروري لكن العلم بان الاحياء لا يصح من غير الله لا شك انه نظري واما العلم
بانه فاعل تلك النيران العظيمة ليس الا الله فهذا ايضا استدلالي فكيف يمكن ادعاء ان اهل الآخرة لاجل مشاهدة اهوالها يعرفون الله بالضرورة ثم هب
ان الامر كذلك فلم قلتم بان العلم بالله اذا كان ضروريا منع من صحة التكليف وذلك ان العبد مع علمه الضروري بوجود الاله المثيب المعاقب قد تقدم على
المعصية بانه كريم وانه لا ينفعه طاعة العبد ولا يضره ذنبه واذا كان كان الامر كذلك فلم قالوا بان هذا يوجب زوال التكليف وايضا فهو الذي
يقوله هؤلاء المعتزلة مع ان العلم بالله في دار التكليف يجب ان يكون نظريا فاذا صار ضروريا سقط التكليف كلام ضعيف لان من حصل في قلبه العلم بالله
ان كان يجوز نقيضه قائما في قلبه فهذا يكون طبا لا علما وان لم يكن يجوز نقيضه دائما امتنع ان يكون علم آخر اقوى منه واكد منه وعلى هذا التقدير
لا يبقى البتة فرق بين العلم الضروري وبين العلم النظري فثبت ان هذه الاشياء التي يذكرها المعتزلة كلمات ضعيفة واهية وانه تعالى يفعل
ما يشاء ويحكم ما يريد فهو بفضله وعد بقبول التوبة في بعض الاوقات وبعدله اخبر عن عدم قبول التوبة في وقت آخر وله ان يقلب الامر فيجعل
المقبول مردودا والمردود مقبولا لا يسأل عما يفعل وهم يسألون **المسألة الثانية** انه تعالى ذكر قسمين فقال في القسم الاول
انما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة وهذا مشعر بان قبول توبتهم واجب وقال في القسم الثاني وليست التوبة للذين يعملون السيئات
فهذا جزم بانه تعالى لا يقبل توبة هؤلاء فنفى بحكم تقسيم الفعل فيما بين هذين القسمين قسم ثالث وهم الذين لم يجزم الله تعالى بقبول توبتهم ولم يجزم برد
توبتهم فلما كان القسم الاول هم الذين يعملون السوء بجهالة والقسم الثاني هم الذين لا يتوبون الا عند مشاهدة الباس وجب ان يكون القسم
المتوسط بين هذين القسمين هم الذين يعملون السوء على سبيل العمد ثم يتوبون فهؤلاء ما اخبر الله عنهم انه يقبل توبتهم واما من اخبر عنهم انه يرد
توبتهم بل تركهم في المشيئة حيث قال ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء **المسألة الثالثة** انه تعالى لما بين ان من تاب عند حضور
علامات الموت ومقدماته وكذا قوله الذين يموتون معناه الذي قرب موتهم والمعنى انه كما ان التوبة عن المعاصي لا تقبل عند القرب من الموت كذلك
الايمان لا يقبل عند القرب من الموت • الثاني ان المراد ان الكفار اذا ماتوا على الكفر فلو تابوا في الآخرة لا تقبل توبتهم **المسألة الرابعة**
تعلقت الوعيدية بهذه الآية على صحة مذهبهم من وجهين • الاول قالوا انه تعالى قال وليست التوبة للذين يعملون السيئات حتى اذا حضر احدهم الموت
قال اني تبت الآن ولا الذين يموتون وهم كفار فعطف الذين يعملون السيئات على الذين يموتون وهم كفار والمعطوف مغاير للمعطوف عليه فثبت ان
الطائفة الاولى ليسوا من الكفار ثم انه تعالى قال في حق الكل اولئك اعتدنا لهم عذابا اليما فهذا يقتضي شمول هذا الوعيد للكفار والفساق • الثاني انه
تعالى اخبر انه لا توبة لهم عند المعاينة فلو كان يغفر لهم مع ترك التوبة لم يكن لهذا الاعلام معنى الجواب انا قد جمعنا جملة عمومات الوعيدية
في سورة البقرة في تفسير قوله تعالى بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون واجبنا عن تمسكهم بها وذكرنا وجوها كثيرة

من الاجوبة ولا حاجة الى اعادتها في كل واحد من هذه العمومات ثم نقول الضمير يجب ان يعود الى اقرب المذكورات وانما المذكورات من قوله اولئك اعتدنا لهم عذاب اليما وهو قوله ولا الذين يموتون وهم كفار فلم لا يجوز ان يكون قوله اعتدنا لهم عذابا اليما عائدا الى الكفار فقط وتحقيق الكلام فيه انه تعالى اخبر عن الذين يموتون الا عند الموت ان توبتهم غير مقبولة ثم ذكر الكافرين بعد ذلك فبين ان ايمانهم عند الموت غير مقبول ولا شك ان الكافر اقبح فعلا واخس وارجز عند الله من الفاسق فلا بد وان نخصه بمزيد اذلال واهانة فجاز ان يكون قوله اولئك اعتدنا لهم عذابا اليما مختصا بالكافرين بيانا لكونهم مختصين بسبب كفرهم بمزيد العقوبة والاذلال * اما الوجه الثاني مما عولوا اليه فهو انه اجزانه لا توبة عند المعاينة واذا كان لا توبة حصل هناك تجويز العقوبات وتجويز المنفر وهذا لا يخلو عن نوع تخويف وهو كقوله ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك وعلى ان هذا تمسك بدليل الخطاب والمعتزلة لا يقولون به **المسئلة الخامسة** انه تعالى عطف الذين يموتون عند مشاهدة الموت على الكفار والمعطوف مغاير للمعطوف عليه فهذا يقتضي ان الفاسق من اهل الصلاة ليس بكافر ويدل به قول الخوارج ان الفاسق كافر ولا يمكن ان يقال المراد منه المنافق لان الصحيح ان المنافق كافر قال الله تعالى والله يشهد ان المنافقين لكاذبون والله اعلم **المسئلة السادسة** اعتدنا اي اعددنا وهيأنا ونظير قوله تعالى اصحاب النار اي اصحاب جهنم اعدت للكافرين احتج اصحابنا بهذه الآية على ان النار مخلوقة لان العذاب الاليم ليس الا نار جهنم وبيده وقوله اعتدنا اخبار عن الماضي فهذا يدل على كون النار مخلوقة من هذا الوجه والله اعلم *

قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا يحل لكم ان ترثوا النساء كرها

اعلم انه تعالى لما عدد وصنف التوبة عاد الى احكام النساء واعلم ان اهل الجاهلية كانوا يورثون النساء بانواع كثيرة من الايذاء والظلم فمنهن بعضهم من الظلم فالله تعالى نهاهم عنها في هذه الآيات **فالنوع الاول** قوله تعالى لا يحل لكم ان ترثوا النساء كرها وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** في الآية قولان الاول كان الرجل في الجاهلية اذا مات وكان له زوجة جاء ابنه من غيرها او بعض اقاربه فالقى ثوبه على المرأة فقال ورثت امرأته كما ورثت ماله فصار احق بها من سائر الناس ومن نفسها فان شاء تزوجها بغير صداق الا الصداق الاول الذي اصدقها الميت وان شاء زوجها من انسان آخر واخذ صداقها ولم يعطها منه شيأ فانزل الله تعالى هذه الآية ونهى ان ذلك حرام وان الرجل لا يرث امرأة الميت منه فعلى هذا القول المراد بقوله ان ترثوا النساء حين النساء وانهن لا يورثن من الميت والقول الثاني ان الورثة يعود الى المال وذلك ان وارث الميت كان له ان يمنعها من الازواج حتى تموت فيرثها فقال تعالى لا يحل لكم ان ترثوهن ايها المؤمنون كارهات **المسئلة الثانية** قرأ حمزة والكسائي كرها بضم الكاف وفي التوبة انفقوا طوعا او كرها بالفتح وفي الاحقاف حملته امه كرها ووضعته كرها كل ذلك بالضم وقرأ عاصم وابن عامر في الاحقاف بالفتح والباقي بالفتح وقرأ نافع وابن كثير وابو عمرو بالفتح في جميع ذلك قال الكسائي هما لغتان بمعنى واحد وقال الفراء الكره بالفتح الاكراه وبالضم المشقة فيما اكره عليه فهو كره بالفتح وما كان من فعل نفسه فهو كره بالضم **النوع الثاني** من الاشياء التي نهى الله عنها ما يتعلق بالنساء قوله تعالى ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما اتيتموهن وفيه مسائل **المسئلة الاولى** في محل لا تعضلوهن قولان * الاول انه نصب بالعطف على حروف ان تقديره ولا يحل لكم ان ترثوا النساء كرها ولا ان تعضلوهن بافراده عما قبله والثاني انه مجزوم بالنهي عطفا على ما تقدم تقديره ولا ترثوا ولا تعضلوا **المسئلة الثالثة** العضل المنع ومنه الداء العضال وقد تقدم الاستقصاء فيه في قوله ولا تعضلوهن ان ينكحن ازواجهن **المسئلة الرابعة** الخطاب في قوله ولا تعضلوهن من هو فيه اقوال * الاول ان الرجل منهم كان يكره زوجته ويريد مفارقتها فكان يسيء العشرة معها ويضيق عليها حتى تفتدي منه بمهرها وهذا القول اختيار اكثر المفسرين فكانه تعالى قال لا يحل لكم فيما بين التزوج بالاكراه وكذلك لا يحل لكم بعد التزوج بهن العضل والحبس لتذهبوا ببعض ما اتيتموهن معناه انهم كانوا يحبسون امرأة الميت وعرضهم ان تبذل لهم ما اخذت من ميراث الميت * الثالث انه خطاب للاولياء ونهى لهم عن عضل المرأة * الرابع انه خطاب للازواج فانهم في الجاهلية كانوا يطلبون المرأة وكانوا يعضلونها عن التزوج ويضيقون الامر عليها لعرض ان تأخذ ما تفتدي به نفسها * الخامس انه عام في الكل اما قوله تعالى الا ان يأتين بفاحشة مبينة ففيه مسائل **المسئلة الاولى** في الفاحشة المبينة قولان الاول انها النشوز وسوء العشرة من جهتهن فقد جوز بذلك للزوج ان يأخذ الفداء وعليه قول ابي بن كعب الا ان نخشى عليكم * والقول الثاني انها الزنا وهو قول الحسن وابي قلابة والسدي **المسئلة الثانية** قوله الا ان يأتين بفاحشة مبينة استثناء من العضل والامساك الذي تقدم ذكره في قوله فامسكوهن في البيوت وهو قول ابي مسلم وزعم انه غير منسوخ * الثالث يمكن ان يكون ذلك استثناء من الحبس والامساك الذي تقدم ذكره في قوله فامسكوهن في البيوت فالاولياء والازواج لهم ان يحبسوا في البيوت الا ان يأتين بفاحشة مبينة فعند ذلك قوله ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما اتيتموهن العضل هو الحبس يدخل فيه الحبس في البيت فالاولياء والازواج لهم ان يحبسوا في البيوت **المسئلة الثالثة** قرأ نافع وابو عمرو مبينة بكسر الياء وابان مبينات بفتح الياء حيث كان قال الزجاج من قال مبينة فقد اظهرها ومن قال مبينات فقد اظهرن بافعالهن القبيحة ومن قال مبينة فقد اظهرها في قوله بفاحشة مبينة ومن قال مبينات فقد اظهرن بافعالهن القبيحة فالمعنى واحد وقرأ ابن كثير وابو بكر عن عاصم بالفتح فيهما والباقون بالكسر فيهما اما من قرأ بالفتح فله وجهان * الاول ان الفاحشة والآيات لا تفعل لما في الحقيقة انما الله تعالى هو الذي يبينها * والثاني ان الفاحشة تتبين بان يشهد عليها اربعة صارت مبينة واما الآيات فان الله تعالى بينها * واما من قرأ بالكسر فوجهه ان الآيات اذا تبينت وظهرت صارت اسبابا للبيان ولذا صارت اسبابا للبيان جاز اسناد البيان اليها كما ان الاصنام لما كانت اسبابا للضلال حسن اسناد الاضلال اليها كما ان الاصنام كقوله تعالى رب انهن اضللن كثيرا من الناس **النوع الثالث** من التكاليف المتعلقة باحوال النساء قوله تعالى وعاشروهن بالمعروف وكان القوم لبسيوا معاشرة النساء فقيل لهم وعاشروهن

بالمعروف قال الزجاج هو النصفة في المبيت والنفقة والإجمال في القول. ثم قال تعالى فإن كرهتموهن فعسى أن تكرهوا أي كرهتم عشرتهن وصحبتهن
وآثرتم فراقهن فعسى أن تكرهوا شيئا ويجعل الله فيه خيرا كثيرا الضمير في قوله فيه إلى ماذا يعود فيه وجهان. الأول المعنى أنكم إن كرهتم صحبتهم فأمسكوهن
بالمعروف فعسى أن يكون في صحبتهن الخير الكثير ومن قال بهذا القول فتارة فسر الخير الكثير بولد يحصل فتنقلب الكراهة محبة والنفرة رغبة وتارة بأنه لما كره
صحبتها ثم إنه يحمل ذلك المكروه طلبا لثواب الله وأنفق عليها وأحسن إليها على خلاف الطبع استحق الثواب الجزيل في العقبى والثناء الجميل في الدنيا. الثاني أن يكون
المعنى إن كرهتموهن ورغبتم في مفارقتهن فربما جعل الله في تلك المفارقة لهن خيرا كثيرا وذلك بأن تخلص تلك المرأة من هذا الزوج وتجد زوجا خيرا منه
ونظيره قوله تعالى وإن يتفرقا يغن الله كلا من سعته وهذا قول أبي بكر الأصم قال القاضي وهذا بعيد لأنه تعالى حبب بما ذكر على سبيل الاستمرار على الصحبة فكيف
يريد بذلك المفارقة

النوع الرابع من التكاليف المتعلقة بالنساء قوله تعالى وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم إحداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا فيه مسائل

المسألة الأولى قوله تعالى في الآية الأولى لما أذن في مضارة الزوجات إذا أتين بفاحشة بين في هذه الآية تحريم المضارة في غير حال الفاحشة فقال وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج
يروى أن الرجل منهم إذا مال إلى التزوج بامرأة أخرى رمى زوجة نفسه بالفاحشة حتى يلجئها بالافتداء منه بما أعطاها ليصرفه إلى تزوج المرأة التي
يريدها قال تعالى وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج الآية والقنطار المال العظيم وقد تقدم تفسيره في قوله والقناطير المقنطرة من
الذهب والفضة

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

المسألة الثالثة هذه الآية يدخل فيها ما إذا أتاها مهرها وما إذا لم يؤتها وذلك لأنه لو أوقع العقد على ذلك الصداق في حكم الله فلا فرق فيه بين
ما إذا أتاها الصداق حسا وبين ما إذا لم يؤتها

المسألة الرابعة احتج أبو بكر الرازي بهذه الآية على أن الخلوة الصحيحة يقرر المهر
قال وذلك لأن الله تعالى منع الزوج من أن يأخذ منها شيئا من المهر وهذا المنع مطلق ترك العمل به قبل الخلوة فوجب أن يبقى معمولا به بعد الخلوة قال
ولا يجوز أن يقال إنه مخصوص بقوله تعالى وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة وذلك لأن الصحابة اختلفوا في تفسير المسيس فقال علي وعمر
المراد من المسيس الخلوة وقال عبد الله هو الجماع وإذا صار هذا مختلفا فيه امتنع جعله مخصصا لعموم هذه الآية والجواب أن هذه الآية المذكورة ههنا
مختصة بما بعد الجماع بدليل قوله تعالى وكيف تأخذونه وقد أفضى بعضكم إلى بعض وإفضاء بعضهم إلى البعض هو الجماع على قول أكثر المفسرين وستقيم
الدلالة على صحة ذلك

المسألة الخامسة اعلم أن سوء العشرة إما أن يكون من قبل الزوج وإما أن يكون من قبل الزوجة فإن كان من قبل الزوج
كره له أن يأخذ شيئا من مهرها لأن قوله تعالى وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم إحداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا صريح في أن النشوز
إذا كان من قبله فإنه يكون منهيا عن أن يأخذ من مهرها شيئا ثم إن وقعت المخالعة ملك الزوج بدل الخلع كما أن البيع وقت النداء منهي عنه ثم إنه يفيد
الملك وإذا كان النشوز من قبل المرأة فههنا يحل أخذ بدل الخلع لقوله تعالى ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن إلا أن يأتين بفاحشة مبينة ثم
قال تعالى أتأخذونه بهتانا وإثما مبينا فيه مسائل

المسألة الأولى البهتان في اللغة الكذب الذي يواجه الإنسان به صاحبه
على جهة المكابرة وأصله من بهت الرجل إذا تحير فالبهتان كذب يحير الإنسان لعظمته ثم جعل كل باطل يتحير من بطلانه بهتانا ومنه الحديث إذا واجهت
أخاك بما ليس فيه فقد بهته

المسألة الثانية في أنه لم انتصب قوله بهتانا وجوه. الأول قال الزجاج البهتان ههنا مصدر وضع
موضع الحال المعنى أتأخذونه مباهتين وآثمين. الثاني قال صاحب الكشاف يحتمل أنه انتصب لأنه مفعول وإن لم يكن عوضا في الحقيقة كقولك قعد
عن القتال جبنا. الثالث انتزع بنزع الخافض أي ببهتان. الرابع فيه إضمار تقديره يصلون به بهتانا وإثما

المسألة الثالثة في تسمية هذا الأخذ بهتانا وجوه. الأول أنه تعالى فرض لهما ذلك المهر فمن استرده كان كأنه يقول ليس ذلك بفرض فيكون بهتانا. الثاني أنه عند العقد
يكفل بتسليم المهر إليها وأن لا يأخذه منها فإذا أخذه صار ذلك القول الأول بهتانا. الثالث أنا ذكرنا أنه كان من دعائهم أنهم إذا أرادوا تطليق الزوجة
رموها بفاحشة حتى تخاف وتشتري نفسها منه بذلك المهر فلما كان هذا الأمر واقعا على الوجه في الأغلب الأكثر جعل كأن أحدهما هو الآخر. الرابع أنه تعالى
ذكر في الآية السالفة ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن إلا أن يأتين بفاحشة مبينة فإذا لم يكن الأمر كذلك في الحقيقة صح وصف ذلك الأخذ بأنه
بهتان من حيث إنه يدل على إتيانها بالفاحشة مع أن الأمر ليس كذلك وفيه تقرير آخر وهو أن أخذ هذا المال طعن في ذاتها وأخذ لمالها فهو بهتان من وجه وظلم
من وجه آخر فكان ذلك معصية عظيمة من أمهات الكبائر. الخامس أن عقاب البهتان والإثم المبين كان معلوما عندهم فقوله أتأخذونه بهتانا معناه
أتأخذون عقاب البهتان فهو كقوله إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما إنما يأكلون في بطونهم نارا

المسألة الرابعة قوله أتأخذونه
استفهام على معنى الإنكار والإعظام والمعنى أن الظاهر أنكم لا تفعلون مثل هذا الفعل مع ظهور قبحه في الشرع والعقل ثم قال تعالى وكيف تأخذونه وقد
أفضى بعضكم إلى بعض وأخذن منكم ميثاقا غليظا. واعلم أنه تعالى ذكر في علة هذا المنع أمورا. أحدها أن هذا الأخذ يتضمن نسبتها إلى الفاحشة المبينة
فكان ذلك بهتانا والبهتان من أمهات الكبائر. وثانيها أنه إثم مبين لأن هذا المال حقها فمن ضيق الأمر عليها ليتوسل بذلك التشديد والتضييق وهو ظلم إلى

أو واجهت صح

اخذ المال وهو ظلم آخر ولائك ان التوسل بظلم الى ظلم اكثر يكون اثما مبينا ۔ وثالثها قوله تعالى وكيف تاخذونه وقد افضى بعضكم الى بعض وفيه مسئلتان

المسئلة الاولى اصل الافضاء الفضاء الذي هو السعة يقال فضا يفضو فضوا وفضاء اذا اتسع قال الليث افضى فلان الى فلان اي صار معه في فرجته وفضائه وللمفسرين في الافضاء في هذه الآية قولان ۔ احدهما ان الافضاء هاهنا كناية عن الجماع وهو قول ابن عباس ومجاهد والسدي واختيار الزجاج وابن قتيبة ومذهب الشافعي لان عنده الزوج اذا طلق قبل المسيس فله ان يرجع في نصف المهر وان خلا بها والثاني الافضاء ان يخلو بها وان لم يجامعها قال الكلبي الافضاء ان يكون معها في لحاف واحد جامعها او لم يجامعها وهذا القول اختيار المزني ومذهب ابي حنيفة رضي الله عنه لان الخلوة الصحيحة تقرر المهر واعلم ان القول الاول اولى ويدل عليه وجوه ۔ الاول ان الليث قال افضى فلان الى فلانة اي صار معها في فرجته وفضائه ومعلوم ان هذا المعنى انما يحصل في الحقيقة عند الجماع اما في غيره فليس الجماع لهذا غير حاصل الثاني انه تعالى ذكر هذا في معرض التعجب فقال وكيف تاخذونه وقد افضى بعضكم الى بعض والتعجب انما يتم اذا كان هذا الافضاء سببا قويا في حصول الالفة والمحبة وهو الجماع لا مجرد الخلوة فوجب حمل الافضاء عليه ۔ الثالث وهو ان الافضاء لابد وان يكون مشتركا بين كلمة الى المرتضل بفعل من افعال واحد منهم الى الاخر فامتنع تفسير قوله افضى بعضكم الى بعض بمجرد الخلوة فان قيل فاذا افضى احدهما الى الحاف واحد ولامسها فقد حصل الافضاء من بعضهم الى بعض فوجب ان يكون ذلك كافيا وانتم لا تقولون به قلنا القائل قائلان فالاول يقول المهر لا يتقرر الا بالجماع واحتجوا بهذه الآية على ان تفسير الافضاء بمجرد الخلوة باطل لما بيناه فبقي ان المراد بالافضاء هو الجماع ۔ الرابع وهو ان المهر قبل الخلوة ماكان متقررا والنزع قد علق تقرره على افضاء البعض الى البعض وقد اشتبه الامر بان المراد بهذا الافضاء هو الخلوة او الجماع واذا وقع الشك وجب بقاء ماكان على ما كان وهو عدم التقرير فبهذه الوجوه ظهر ترجيح مذهب الشافعي والله اعلم

المسئلة الثانية قوله وكيف تاخذونه وقد افضى بعضكم الى بعض كلمة تعجب اي لاي وجه ولاي محل يفعلون هذا فالفائدة تنبيههم على ما لهذه المرأة عليهم من الحقوق التامة والمودة الكاملة بينكما فكيف يليق بالعاقل ان يجرد منها سيفا بذله بطيبة نفسه ان هذا الابليق البتة بمن له طبع سليم ودون مستقيم

الوجه الرابع من الوجوه التي جعلها الله مانعة من استرداد المهر قوله واخذن منكم ميثاقا غليظا في تفسير هذا الميثاق الغليظ وجوه الاول قال السدي وعكرمة والفراء هو قولهم زوجتك هذه المرأة على ما اخذ الله للنساء على الرجال من امساك بمعروف او تسريح باحسان ومعلوم انه اذا الجاءها الى ان بذلت المهر لم تسرحها بالاحسان بل سرحها بالاساءة ۔ الثاني قال ابن عباس ومجاهد الميثاق الغليظ كلمة النكاح المعقودة على العدد وتلك الكلمة كلمة يستحل بها فروج النساء قال صلى الله عليه وسلم اتقوا الله في النساء فانكم اخذتموهن بامانة الله واستحللتم فروجهن بكلمة الله ۔ الثالث قوله واخذن منكم ميثاقا غليظا اي اخذن منكم بسبب ايفاء بعضكم الى بعض ميثاقا غليظا وصفه بالغلظة لقوته وعظمه وقالوا صحبة عشرين يوما فما فوقها تكسب صاحبها بحيث يبقى بين الزوجين من الاخاء والامتزاج من الامور التي كلف الله تعالى بها في هذه الآية من الامور المتعلقة

قوله تعالى النوع الخامس ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء الا ما قد سلف انه كان فاحشة ومقتا وساء سبيلا وفيه مسائل

المسئلة الاولى قال ابن عباس وجمهور المفسرين كان اهل الجاهلية يتزوجون بازواج اباتهم فنهاهم الله بهذه الآية عن ذلك الفعل

المسئلة الثانية قال ابو حنيفة رضي الله عنه يحرم على الرجل ان يتزوج بمنكوحة ابيه والنكاح عبارة عن الوطي وقال الشافعي رحمة الله عليه لا يحرم احتج ابو حنيفة بهذه الآية فقال انه تعالى نهى الرجل ان ينكح منكوحة ابيه والنكاح عبارة عن الوطي فكان هذا نهيا عن نكاح موطوءة ابيه انما قلنا ان النكاح عبارة عن الوطي لوجوه ۔ الاول قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره اضاف هذا النكاح الى الزوج والنكاح المضاف الى الزوج هو الوطي لا العقد لان الانسان لا يمكنه ان يتزوج نفسه لان تحصيل الحاصل محال ولانه لو كان المراد بالنكاح في هذه الآية هو العقد لوجب ان تحصل التحليل بمجرد العقد وحيث لم يحصل علمنا ان المراد من النكاح في هذه الآية ليس هو العقد فتعين ان يكون هو الوطي لانه لا قائل بالفرق ۔ الثاني قوله تعالى وابتلوا اليتامى حتى اذا بلغوا النكاح والمراد من النكاح ههنا الوطي لا العقد لان اصلية العقد لا تحصل الا بالبلوغ لا التي ۔ الثالث قوله تعالى الزاني لا ينكح الا زانية ولو كان المراد هاهنا العقد لزم الكذب ۔ الرابع قوله عليه السلام ناكح اليد ملعون ومعلوم ان المراد ليس هو العقد بل هو الوطي فثبت بهذه الوجوه ان النكاح عبارة عن الوطي فلزم ان يكون قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم اي ولا تطئوا ما وطئ آباؤكم وهذا يدخل فيه المنكوحة والمزنية لا يقال كما ان لفظ النكاح ورد بمعنى الوطي فقد ورد ايضا بمعنى العقد قال تعالى وانكحوا الايامى منكم فانكحوا ما طاب لكم من النساء اذا نكحتم المؤمنات قال عليه السلام ولدت من نكاح ولم اولد من سفاح فلما كان حمل اللفظ على الوطي اولى من حمله على العقد اجابوا عنه من ثلاثة اوجه ۔ الاول ما ذهب اليه الكرخي وهو ان لفظ النكاح حقيقة في الوطي مجاز في العقد بدليل ان لفظ النكاح في اصل اللغة ضم عن الضم ومعنى الضم حاصل في الوطي لا في العقد وكان لفظ النكاح حقيقة في الوطي ثم ان العقد سمي بهذا الاسم لان العقد لما كان سببا له اطلق اسم المسبب على السبب كما ان العقيقة اسم للشعر الذي يكون على رأس الصبي حال ما يولد ثم تسمى الشاة التي تذبح عند حلق ذلك الشعر عقيقة فكذا ههنا واعلم انه كان مذهب الكرخي انه لا يجوز استعمال اللفظ الواحد بالاعتبار الواحد بسببين حقيقة ومجازة معا فلا جرم كان يقول المستفاد من هذه الآية حكم الوطي اما حكم العقد فانه غير مستفاد من هذه الآية بل من طريق آخر ودليل آخر ۔ الوجه الثاني ان من الناس من ذهب الى ان اللفظ المشترك يجوز استعماله في مفهوميه معا فهذا القائل قال دلالة الآية المذكورة على ان لفظ النكاح حقيقة في الوطي مجاز في العقد معا فكان قوله ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم

لهما عن الوطي وعن العقد معا حملا للفظ على كل مفهوميه * الوجه الثالث في الاستدلال وهو قول من يقول اللفظ المشترك لا يجوز استعماله في مفهوميه معا فالواجب بالدلائل المذكورة ان لفظ النكاح قد استعمل في القرآن في الوطي تارة وفي العقد اخرى والقول بالاشتراك والمجاز خلاف الاصل ولا بد من جعله حقيقة في القدر المشترك بينهما وهو معنى الضم حتى يندفع الاشتراك والمجاز واذا كان كذلك كان قوله ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم نهيا عن القدر المشترك بين هذين القسمين والنهي عن القدر المشترك بين القسمين يكون نهيا عن كل واحد من القسمين لا محالة فان النهي عن الزوج يكون نهيا عن العقد وعن الوطي معا فهذا اقصى ما يمكن ان يقال في تقرير هذا الاستدلال والجواب عنه من وجوه * الاول لانسلم ان اسم النكاح يقع على الوطي والوجوه التي احتجوا بها على ذلك فهي معارضة بوجوه احدها قوله عليه السلام النكاح سنتي فلا شك ان الوطي من حيث كونه وطيا ليس سنة لنا فلو لزم ان يكون الوطي بالسفاح سنة له فلما ثبت ان النكاح سنة وثبت ان الوطي ليس سنة ثبت ان النكاح ليس عبارة عن الوطي كذلك نقول بقوله فانكحوا نكرة ولو كان الوطي مسمى بالنكاح لكان هذا ادنا في مطلق الوطي وكذلك نقول بقوله وانكحوا الايامى فانكحوا اما طاب لكم من النساء لانا لما وقع التعارض بين هذه الدلائل فالترجيح معنا وذلك لانا لو قلنا الوطي مسمى بالنكاح على سبيل الحقيقة لزم دخول المجاز بأدلتنا ومتى وقع التعارض بين المجاز والتخصيص كان الزام التخصيص اولى لانا نقول انتم تساعدونا على ان لفظ النكاح مستعمل في العقد فلو قلنا ان النكاح حقيقة في الوطي لزم دخول التخصيص بالايات التي ذكرناها ولزم القول بالمجاز في الايات التي ذكر النكاح فيها بمعنى الوطي ولا يلزمنا التخصيص بقولكم بوجب المجاز والتخصيص معا وقولنا بوجب المجاز فقط فكان قولنا اولى * الوجه الثاني من الوجوه الدالة على ان النكاح ليس حقيقة في الوطي قوله عليه السلام ولد من نكاح ولم اولد من سفاح اثبت نسبه مولودا من النكاح وغير مولود من السفاح وهذا يقتضي ان لا يكون السفاح نكاحا والسفاح وطي فهذا يقتضي ان لا يكون الوطي نكاحا * الوجه الثالث انه من حلف في اولاد الزنى انهم ليسوا اولاد النكاح لم يحنث ولو كان الوطي نكاحا لوجب ان يحنث وهذا دليل ظاهر على ان الوطي ليس مسمى بالنكاح على سبيل الحقيقة * السؤال الثاني سلمنا ان الوطي مسمى بالنكاح لكن العقد ايضا مسمى فلم كان حمل الآية اولى من حمله على ما ذكرتم اما الوجه الاول وهو الذي ذكره الكرخي نصرة في غاية الركاكة وبيانه من وجهين الاول ان الوطي مسبب العقد فكما جاز اطلاق اسم المسبب على السبب مجازا فكذلك يحسن اطلاق اسم السبب على المسبب مجازا فكما يحتمل ان يقال النكاح اسم للوطي ثم اطلق هذا الاسم على العقد لكونه سببا للوطي فكذلك يحتمل ان يقال النكاح اسم للعقد ثم اطلق هذا الاسم على الوطي لكون الوطي مسببا له فلم كان احدهما اولى من الآخر بل الاحتمال الذي ذكرناه اولى لان استلزام السبب للمسبب اتم من استلزام المسبب للسبب العين فانه لا يمتنع حصول الحقيقة الواحدة باسباب كثيرة كالملك فانه يحصل بالبيع والهبة والوصية والارث ولا شك ان الملازمة شرط جواز المجاز فثبت ان القول بان اسم النكاح حقيقة في العقد مجاز في الوطي اولى من عكسه * الوجه الثاني النكاح لو كان حقيقة في الوطي مجازا في العقد وقد ثبت في اصول الفقه انه لا يجوز استعمال اللفظ الواحد بالاعتبار حقيقته ومجازه معا فحينئذ يلزم ان لا تكون الآية دالة على حكم العقد وهذا وان كان قد التزمه الكرخي لكنه مدفوع بالدليل القاطع وذلك لان المفسرين اجمعوا على ان سبب نزول هذه الآية هو انهم كانوا يتزوجون بازواج اباتهم واجمع المسلمون على ان سبب نزول الآية لا بد وان يكون داخلا تحت الآية بل اختلفوا في انه غيره هل يدخل تحت الآية ام لا فاما ان سبب النزول داخلا فيها فذلك مجمع عليه بين الامة فاذا ثبت باجماع المفسرين ان سبب نزول هذه الآية هو العقد لا الوطي وثبت باجماع المسلمين ان سبب النزول لا بد وان يكون مرادا ثبت بالاجماع ان النهي عن العقد مراد من هذه الآية فكان قول الكرخي واقعا على مضادة هذا الدليل القاطع فكان فاسدا مردودا قطعا * اما الوجه الثاني مما ذكرناه هو انا نحمل لفظ النكاح على مفهوميه فنقول هذا ايضا باطل وقد بينا وجه بطلانه في اصول الفقه * واما الوجه الثالث فهو احسن الوجوه المذكورة في هذا الباب وهو ايضا ضعيف لان الغرض الحاصل بهذا العقد ليس كذلك لان الايجاب والقبول اصوات غير باقية لمعنى الضم والتالي والتجاور فيها محال واذا كان كذلك ثبت انه ليس بين الوطي وبين العقد مفهوم مشترك يقال ان لفظ النكاح حقيقة فيه فاذا بطل ذلك لم يبق الا ان يقال لفظ النكاح مشترك بين الوطي وبين العقد ويقال انه حقيقة في احدهما مجاز في الآخر وحينئذ يرجع الكلام الى الوجهين الاولين فهذا هو الكلام المخلص في هذا الوجه الثاني في الجواب عن هذا الاستدلال ان نقول ان سلمنا ان النكاح معنى الوطي ولكن لم قلتم ان قوله ما نكح اباؤكم المراد منه المنكوحة الدليل عليه اجماعهم الا ان لفظة ما حقيقة في غير العقلاء فلو كان المراد ههنا المنكوحة لزم هذا المجاز وانه خلاف الاصل بل اهل العربية اتفقوا على ان ما مع ما بعدها في تقدير المصدر فتقدير الآية ولا تنكحوا نكاح آبائكم وعلى هذا يكون المراد منه النهي عن ان ينكحوا نكاحا مثل نكاح اباتهم فان انكحتهم كانت بغير ولي وشهود وكانت موقتة وكانت على سبيل المهر والاجارة فالله تعالى نهاهم بهذه الآية عن مثل هذه الانكحة وهذا الوجه منقول عن محمد بن جرير الطبري في تفسير هذه الآية * الوجه الثالث في الجواب عن هذا الاستدلال سلمنا ان المراد من قوله ما نكح اباؤكم المنكوحة والتقدير ولا تنكحوا من نكح اباؤكم ولكن قوله من نكح اباؤكم ليس صريحا في العموم بدليل انه يصح ادخال لفظ الكل والبعض عليه فيقال ولا تنكحوا كل ما نكح اباؤكم ولا تنكحوا بعض من نكح اباؤكم ولو كان صريحا في العموم لكان ادخال لفظ الكل عليه تكريرا ومعلوم انه ليس كذلك فثبت ان قوله ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم لا يفيد العموم واذا لم يفد العموم لم يتناول محل النزاع لانا نقول لو لم يفد فحينئذ يصير مجملا غير مفيد والاصل ان لا يكون كذلك لانا نقول لا نسلم ان بتقدير ان لا يفيد العموم لم يكن صرفه الى البعض اولى من صرفه الى غيره وذلك لان المفسرين اجمعوا على ان سبب نزوله انما هو التزوج بزوجات الآباء فكان صرفه الى هذا القسم اولى وهذا التقدير يلزم كون الآية مجملة ولا يلزم كونها متناولة لمحل النزاع * الوجه الرابع سلمنا ان هذا النهي يتناول محل النزاع لكن لم قلتم انه يفيد التحريم لم لا يجوز ان يكون النهي لا يفيد التحريم بل يفيد

التنزيه فلم قلتم انه ليس الامر كذلك اقصى ما في الباب ان يقال هذا على خلاف الاصل ولكن يجب المصير اليه اذا دل الدليل وسنذكر دلائل صحة هذا
النكاح ان شاء الله تعالى الوجه الخامس ان ما ذكرتم هب انه يدل على فساد هذا النكاح الا ان ها هنا ما يدل على صحة هذا النكاح وهو
من وجوه الحجة الاولى هذا النكاح منعقد فوجب ان يكون صحيحا بيان انه منعقد عند ابي حنيفة رضي الله عنه منهي عنه لهذه الاية
ومن مذهبه ان النهي عن الشيء يدل على كونه في نفسه منعقدا وهذا هو اصل مذهبه في مسئلة البيع الفاسد وصوم يوم النحر فيلزم من
مجموع هاتين المقدمتين ان يكون هذا النكاح منعقدا على اصل ابي حنيفة واذا ثبت القول بالانعقاد في هذه الصورة وجب القول بالصحة لانه
لا قائل بالفرق فهذا وجه حسن من طريق الالزام عليهم في صحة هذا النكاح الحجة الثانية عموم قوله تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن
نهى عن نكاح المشركات ومد النهي الى غاية وهي ايمانهن والحكم الممدود الى غاية ينتهي عند حصول تلك الغاية فوجب ان ينتهي المنع من نكاحهن
عند ايمانهن واذا انتهى المنع حصل الجواز فهذا يقتضي جواز نكاحهن على الاطلاق ولا شك انه يدخل في هذا العموم مزنية الاب وغيرها
اقصى ما في الباب ان هذا العموم دخله التخصيص في مواضع تبقى حجة في غير محل التخصيص وكذلك يستدل بجميع العمومات الواردة في باب
النكاح كقوله تعالى وانكحوا الايامى وقوله فانكحوا ما طاب لكم من النساء وايضا يتمسك بقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وليس لاحد ان يقول قوله
ما وراء ذلكم ضمير عائد الى المذكور السابق ومن جملة المذكور السابق قوله ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم وذلك لان الضمير يعود الى يجب عوده الى اقرب
المذكورات واقرب المذكورات اليه هو من قوله حرمت عليكم امهاتكم فكان قوله واحل لكم ما وراء ذلكم عائدا اليه ولا يدخل فيه قوله ولا تنكحوا ما
نكح اباؤكم وايضا يتمسك بعمومات الاحاديث كقوله عليه السلام اذا جاءكم من ترضون دينه فزوجوه وقوله زوجوا بناتكم الاكفاء فكل هذه العمومات
تتناول محل النزاع واعلم انا بينا في اصول الفقه ان الترجيح بكثرة الادلة جائز واذا كان كذلك فنقول بتقدير ان يثبت لهم ان النكاح حقيقة في
الوطي مجاز في العقد فلو حملنا الاية على العقد لم يلزمنا الا مجاز واحد وبتقدير ان نحمل تلك الاية على حرمة النكاح يلزمنا هذه التخصيصات
الكثيرة فكان الترجيح من جانبنا بسبب كثرة الدلائل الحجة الثالثة الحديث المشهور في المسئلة وهو قوله عليه السلام الحرام لا يحرم
الحلال اقصى ما في الباب ان يقال ان قطرة من الخمر اذا وقعت في كوز من الماء فها هنا الحرام حرم الحلال واذا اختلطت المنكوحة بالاجنبيات
واشتبهت لهن فها هنا الحرام حرم الحلال الا انا نقول دخول التخصيص فيه في بعض الصور لا يمنع من الاستدلال به الحجة الرابعة من جهة
القياس ان نقول المقتضي لجواز النكاح قائم والفارق بين محل الاجماع وبين محل النزاع ظاهر فوجب القول بالجواز اما المقتضي فهو ان يقيس نكاح
هذه المرأة على نكاح سائر النسوان عند حصول الشرائط المتفق عليها بجامع ما في النكاح من المصالح واما الفارق فهو ان هذه المحرمة انما حكم الشرع
بثبوتها سعيا في ابقاء الوصلة الحاصلة بسبب النكاح ومعلوم ان هذا لا يليق بالزنا **بيان المقام الاول** من تزوج بامرأة فلو لم
يدخل على المرأة اب الرجل وابنه ولم يدخل على الرجل ام المرأة وابنتها لبقيت المرأة كالمحبوسة في البيت ولتعطل على الزوج والزوجة اكثر المصالح
ولو اذنا في هذا الدخول ولم نحكم بالمحرمية فربما امتد عين البعض الى البعض وحصل الميل والرغبة وعند حصول التزوج بامها وابنتها تحصل النفرة
الشديدة بينهن لان صدور الايذاء عن الاقارب اقوى وقعا واشد ايلاما وتاثيرا وعند حصول النفرة الشديدة تحصل التطليق والفراق
اما اذا حصلت المحرمية انقطعت الاطماع وانحبست الشهوة فلا يحصل ذلك الضرر فيبقى النكاح بين الزوجين سليما عن هذا المفسد فثبت ان المقصود
من حكم الشرع بهذه المحرمية السعي في تقرير الايصال الحاصل بين الزوجين واذا كان المقصود من شرع المحرمية ابقاء ذلك الايصال فمعلوم ان الايصال
الحاصل عند النكاح مطلوب البقاء فيناسب حكم الشرع باثبات هذه المحرمية واما الايصال الحاصل عند الزنا فهو غير مطلوب البقاء فلم يناسب
حكم الشرع باثبات هذه المحرمية وهذا وجه مقبول مناسب في الفرق بين البابين والمراد من قول الامام الشافعي رضي الله عنه مناظرته في هذه
المسئلة مع محمد بن الحسن حيث قال وطي حمدت به ووطي رحمت به فكيف يشتبهان ولنكتف بهذا القدر من الكلام في هذه المسئلة واعلم
ان السبب في ذكر هذا الاستقصاء ها هنا ان ابا بكر الرازي طول هذه المسئلة في تصنيفه وما كان ذلك التطويل الا تطويلا في الكلمات المختلطة
والوجوه الفاسدة الركيكة ثم انه لما آل الامر الى المكالمة مع الامام الشافعي اساء في الادب وتعدى طوره وخاض في السفاهة وتعامى عن تقرير
دلائله وتغافل عن ايراد حججه ثم بعد ان كتب الاوراق الكثيرة في الترهات التي لا يقع بمذهبه منها ولا مضرة على خصومه بسببها اظهر القدح الشديد
والتصلف العظيم في كثرة علوم اصحابه بقلة علوم من يخالفهم ولو كان من اهل التحصيل لبكى على نفسه من تلك الكلمات التي حاول بصره قوله بها وليعلم
الدلائل من كان اهلا لمعرفتها ومن نظر في كتابنا ونظر في كتابه وانصف علم انا اخذنا منه خرزة ثم جعلناها لؤلؤة من شدة التخليص والتقدير
ثم اجبنا عنه باجوبة مستقيمة على قوانين الاصول منطبقة على قواعد الفقه ونسأل الله حسن الخاتمة ودوام التوفيق والنصرة **المسئلة**
الثالثة ذكر المفسرون في قوله الا ما قد سلف وجوها الاول وهو احسنها ما ذكره السيد صاحب حل العقد فقال ما نكح اباؤكم
الا ما قد سلف قبل نزول آية التحريم فانه معفو عنه الثاني قال صاحب الكشاف هذا كما استثنى غير ان سيوفهم من قوله ولا عيب فيهم
يعني ان لكنكم ان تنكحوا ما قد سلف فانكحوه فانه لا يحل لكم غيره وذلك غير ممكن والغرض المبالغة في تحريمه وسد الطريق الى اباحته كما يقال حتى يبيض
القار وحتى يلج الجمل في سم الخياط الثالث ان هذا استثناء منقطع لانه لا يجوز استثناء الماضي عن المستقبل والمعنى لكن ما قد سلف فان الله تجاوز
عنه والرابع الا ها هنا بمعنى بعد كقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى اي بعد الموتة الاولى الخامس قال بعضهم معناه الا ما قد
سلف فانكم مقرون عليه قالوا انه عليه السلام اقرهم عليهن مدة ثم امر بمفارقتهن وانما فعل ذلك ليكون اخراجهم عن هذه العادة الردية على سبيل

التدرع وقيل ان هذا خطاء لانه عليه السلام ما اقر احدا على نكاح امراة ابيه وان كان في الجاهلية روي البراء ان النبي صلى الله عليه وسلم بعث ابا بردة بن الى رجل عرس بامراة ابيه ليقتله ويأخذ ماله المسئلة الرابعة الصحيح في قوله تعالى انه الى ما ذا يعود فيه وجهان الاول انه راجع الى هذا النكاح قبل النهي اعلم الله تعالى ان هذا الذي حرمه عليهم كان لم يزل منكرا في قلوبهم ممقوتا عندهم وكانت العرب تقول لولد الرجل من امراة ابيه مقيت وذلك لان زوجة الاب تشبه الام وكان نكاح الامهات من اقبح الاشياء عند العرب فلما كان هذا النكاح يشبه ذلك لا جرم كان مستقبحا عندهم فبين الله تعالى انه كان فاحشة في الاسلام ومقتا عند الله وانما قال كان لبيان انه في حكم الله وفي علمه موصوف بهذا الوصف المسئلة الخامسة انه تعالى وصفه بامور ثلاثة اولها انه فاحشة وانما وصف هذا النكاح بانه فاحشة لما بينا ان زوجة الاب لشبهها الام فكانت مباشرتها من افحش الفواحش وثانيها المقت وهو عبارة عن بغض معذور باستحقار حصل ذلك بسبب امر قبيح ارتكبه صاحبه وهو من الله في حق العبد بدل على غاية الخزي والخسار وثالثها قوله وساء سبيلا قال الليث ساء فعل لازم وفاعله سبيلا منصوب بتسمير الذلك الفاعل كما قال وحسن اولئك رفيقا واعلم ان مراتب القبح ثلاثة القبح بحسب المعقول وفي الشرائع وبحسب العادات فقوله انه كان فاحشة اشارة الى القبح العقلي وقوله ومقتا اشارة الى القبح الشرعي وقوله وساء سبيلا اشارة الى القبح في العرف والعادة ومتى اجتمعت في هذه الوجوه فقد بلغ الغاية في القبح والله اعلم النوع السادس من التكاليف المتعلقة بالنساء المذكورة في هذه الآيات قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم اعلم انه تعالى بين على التحريم اربعة عشر صنفا من النسوان سبعة منهن من جهة النسب وهن الامهات والبنات والاخوات والعمات والخالات وبنات الاخ وبنات الاخت وسبعة اخرى لا من جهة النسب الامهات من الرضاعة والاخوات من الرضاعة وامهات النساء وبنات النساء بشرط ان يكون قد دخل بالنساء وازواج الابناء والآباء لان ازواج الابناء مذكورة هاهنا وازواج الاباء مذكورة في الآية المتقدمة والجمع بين الاختين مذكور في الآية المتقدمة وفي الآية مسائل المسئلة الاولى ذهب الكرخي الى ان هذه الآية مجملة قال لانه اضيف التحريم فيها الى الامهات والبنات والتحريم لا يمكن اضافته الى الاعيان وانما يمكن اضافته الى الافعال وذلك الفعل غير مذكور في الآية فلم يبق اضافة هذا التحريم الى بعض الافعال فلا يمكن اجراؤها على ظاهرها فوجب كونها مجملة ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يقال المراد من قوله حرمت عليكم امهاتكم تحريم نكاحهن والاصل فيه ان الحرمة والاباحة اذا اضيفتا الى الاعيان فالمراد تحريم الفعل المطلوب منها في العرف فاذا قيل حرمت عليكم الميتة والدم فهم كل احد او المراد تحريم اكلها واذا قيل حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم واخواتكم فهم كل احد ان المراد تحريم نكاحهن ولما قال عليه السلام لاجل دم امرئ مسلم الا احدى معان ثلاث فهم كل احد ان المراد لاجل ارائة دمه واذا كانت هذه الامور معلومة بالضرورة كان القاء الشبهات فيها جاريا مجرى القدح في البديهيات وسبه السوفسطائية فكانت بها غاية الركاكة والله اعلم بقي عندي فيه بحث من وجوه احدها ان قوله حرمت عليكم مذكور على سبيل الذم لفاعله فليس فيه تعرض بان فاعل هذا التحريم هو الله تعالى وسائر ذلك لم يتقدم في الآية شيء آخر ولا سبيل اليه الا باجماع فهذه الآية وحدها لا تفيد شيئا بل لا بد معها من الاجماع على هذه المقدمة وثانيها ان قوله حرمت لفظ يفيد في العرف ثبوت التحريم على سبيل التابيد فان القدر المذكور هو الابد لا يمكن نقله الى الوقت او الى الوقت الثلاثي فقط واخرى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم مؤبدا مخلدا واذا كان القدر المذكور في الآية صالحا لان يجعل مورد التقسيم بهذين القسمين لم يكن بصالح للتاييد فاذن هذا التاييد لا يستفاد من ظاهر الآية بل من دلالة منفصلة وثالثها ان قوله حرمت عليكم امهاتكم اخبار عن ثبوت هذا التحريم في الماضي وظاهر اللفظ غير متناول للحاضر والمستقبل فلا يعرف ذلك الا بدليل منفصل وخامسها ان ظاهر قوله حرمت عليكم امهاتكم يقتضي انه قد حرم على كل احد جميع امهاتهم وجميع بناتهم ومعلوم انه ليس كذلك بل المقصود انه تعالى قابل الجمع بالجمع فيقتضي مقابلة الفرد بالفرد فهذا يقتضي ان الله تعالى قد حرم على كل احد امه خاصة وبنته خاصة وهذا انما يتم على قول من يقول ان الم

قال الشاعر امهتي خندف والدرس ابي ويدخل الام امات غيرها والكثر هاتستعمل في الحيوان غير الادمي قال الراعي
كانت نجائب منذر ومحرف امامتهن فطرفن وحلاء المسئلة الثانية كل امراة رجع نسبك اليها بالولادة من جهة ابيك او من جهة امك
بدرجة او بدرجات بامات رجعت اليها او بذكور رجعي امك هاهنا بحث وهو ان لفظ الام لاشك انه حقيقة في الام الاصلية فاما في الجدات فاما
ان يكون حقيقة او مجازا فان كان لفظ الام حقيقة في الام الاصلية وفي الجدات فاما ان يكون لفظا متواطيا او مشتركا فان كان لفظ الام حقيقة
في الام الاصلية متواطيا اعني ان يكون لفظ الام موضوعا بازاء القدر مشترك بين الام الاصلية وبين سائر الجدات فعلى هذا التقدير يكون تولد
تعالى حرمت عليكم امهاتكم بصدد في تحريم الام الاصلية وفي تحريم جميع الجدات واما ان كان لفظ الام مشتركا في الام الاصلية وفي الجدات فهذا يتفرع
على ان اللفظ المشترك بين امرين هل يجوز استعماله فيهما معا ام لا فان جوزنا حمل اللفظ هاهنا على الكل وحينئذ يكون تحريم الجدات منصوصا عليه وان
قال لا يجوز فالقائلون بذلك لهم طريقان في اثبات هذا الموضع احدهما ان لفظ الام لاشك انه اريد به هاهنا الام الاصلية فتحريم نكاحها مستفاد من
هذا الوجه واما تحريم نكاح الجدات فغير مستفاد من هذا النص بل من الاجماع والثاني انه تعالى ذكر هذه الاية مرتين يريد بيانا كل مرة منهما احراما
اذا قلنا لفظ الام حقيقة في الام الاصلية مجازا في الجدات فقد بينا انه لا يجوز استعمال اللفظ الواحد دفعة واحدة في حقيقته ومجازه معا وحينئذ
يرجع الطريقان اللذان ذكرناهما اذا كان لفظ الام حقيقة في الام الاصلية وفي الجدات المسئلة الثالثة قال الشافعي رحمه
الله اذا تزوج الرجل بامة ودخل بها يلزمه الحد وقال ابو حنيفة رحمه الله لا يلزمه حجة الشافعي ان وجود هذا النكاح وعدمه بمثابة واحدة فكان
هذا الوطي زنا محضا فيلزمه الحد لقوله الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة انما قلنا ان وجود هذا النكاح وعدمه بمثابة واحدة
لانه تعالى قال حرمت عليكم امهاتكم وقد علم بالضرورة من دين محمد عليه السلام ان مراد الله تعالى من هذه الاية تحريم نكاحها واذا ثبت هذا القول
الموجود الاسمعه الحجاب والقبول كلام وهو عرض لا يبقى والقبول لا يوجد الا بعد الايجاب وحصول الانعدام الموجود والمعدوم محال والثاني
باطل لان الشرع بين في هذه الاية بطلان هذا العقد قطعا ومع كون هذا العقد باطلا قطعا في حكم الشرع كيف يكون القول بانه منعقد شرعا فثبت ان
وجود هذا العقد وعدمه بمثابة واحدة واذا ثبت ذلك فنقول في التقريب والتقرير ما تقدم النوع الثاني من المحرمات النسب وفيه مسئلتان
المسئلة الاولى في كل انثى رجع نسبها اليك بالولادة بدرجة او بدرجات بامات او بذكور فهي بنتك واما بنت الابن وبنت البنت
هل تسمى بنتا حقيقة او مجازا فالبحث فيه عين ما ذكرناه في الامهات المسئلة الثانية قال الشافعي رحمه الله البنت المخلوقة من
الزنا لا تحرم على الزاني وقال ابو حنيفة تحرم حجة الشافعي انها ليست بنتا له فوجب ان لا تحرم انما قلنا انها ليست بنتا له لوجوه الاول ان ابا حنيفة اما
ان يثبت كونها بنتا له بناء على الحقيقة وهي كونها مخلوقة من مائه او بناء على حكم الشرع بثبوت هذا النسب والاول باطل على مذهبه طردا وعكسا اما الطرد
فهو انه اذا اشترى جارية بكرا وافتضها وجاءت بولد في داره فانه يثبت كون هذا الولد معلوما انه مخلوق من مائه مع ان ابا حنيفة قال لا يثبت نسبها منه الا عند الالحاق
ولو كان النسب هو كون الولد مخلوقا من مائه لما توقف اثبات هذا النسب بعد الالحاق اما العكس فهو ان المشتري اذا تزوج بالمغربية وحصل هناك ولد
قال ابو حنيفة انه يثبت كون الولد منه مع القطع بانه غير مخلوق من مائه فثبت ان القول بجعل الالحاق من مائه سببا للنسب باطل طردا وعكسا على قول ابي
حنيفة واما اذا قلنا البنت انما تثبت بحكم الشرع لها هنا اجماع المسلمين على انه لا نسب لولد الزنى من الزاني ولو انتسب الى الزاني لوجب على القاضي منعه
من ذلك الانتساب فثبت ان انتسابها اليه غير ممكن لا بناء على الحقيقة ولا بناء على حكم الشرع الوجه الثاني التمسك بقوله عليه السلام الولد للفراش
وللعاهر الحجر بقوله الولد للفراش يقتضي حصر النسب في الفراش الوجه الثالث لو كانت بنتا له لاخذت الميراث لقوله تعالى للذكر مثل حظ الانثيين
وليست له ولاية الاجبار لقوله عليه السلام زوجوا بناتكم الاكفاء ولوجب عليه نفقتها وحضانتها وكل ذلك منتف فلما ثبت بشيء من ذلك علمنا انها ليست
واذا ثبت انها ليست بنتا له وجاز لكل الناس نكاحها الا ان حرمة التزوج بها اما للبنية او لاجل ان الزنى يوجب حرمة المصاهرة وهذا الحصر ثابت بالاجماع
والبنية باطلة كما ذكرنا وحرمة المصاهرة بسبب الزنا ايضا باطلة كما تقدم شرح هذه المسئلة فثبت انها غير محرمة على الزاني والله اعلم النوع الثالث
من المحرمات الاخوات ويدخل فيه الاخوات من الاب والام معا والاخوات من الاب فقط والاخوات من الام فقط النوع الرابع والخامس
العمات والخالات قال الواحدي رحمه الله كل ذكر رجع نسبك اليه فاخته عمتك وقد تكون العمة من جهة الام وهي اخت ابي امك وكل انثى رجع نسبك اليها
بالولادة فاختها خالتك وقد تكون الخالة من جهة الاب وهي اخت ام ابيك النوع السادس والسابع بنات الاخ وبنات الاخت
الاخ وبنات الاخت كالقول ببنات الصلب فهذه الاقسام السبعة محرمة في نص الكتاب بالنسب والارحام قال المفسرون كل امراة حرم الله نكاحها للنسب
والرحم لتحريمها مزيد لاجل يوجب من الوجوه واما اللواتي يحل نكاحهن فتعبر عن محرمات بسبب طاري فمنهن اللاتي ذكرن النوع الثامن والتاسع
قوله تعالى وامهاتكم اللاتي ارضعنكم واخواتكم من الرضاعة وفيه مسائل المسئلة الاولى قال الواحدي رحمه الله المرضعات سماهن امهات لاجل الحرمة كما انه تعالى سمى ازواج النبي عليه السلام امهات
المومنين بقوله وازواجه امهاتهم لاجل الحرمة المسئلة الثانية انه تعالى نص بما تقدم من الآية على حرمة الامهات والاخوات من جهة
الرضاعة الا ان الحرمة غير مقصورة عليهن لانه صلى الله عليه وسلم قال انه يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب وانما عرفنا ان الامر كذلك بدلالة هذه
الآية وذلك لانه تعالى لما سمى المرضعة اما وللرضعة اختا فقد نبه بذلك على انه تعالى اجرى الرضاع مجرى النسب ودلك بانه تعالى حرم بسبب
النسب سبعا ابنتان منها هما المنتسبتان بطريق الولادة وهما الامهات والبنات وخمس منها بطريق الاخوة وهن الاخوات والعمات والخالات وبنات

الاخ وبنات الاخت ثم انه تعالى لما شرع بعد ذلك في احوال الرضاع ذكر من هذين القسمين صورة واحدة تنبيها بها على الباقي فذكر من قسم قرابة الولادة
الامهات ومن قسم قرابة الاخوة الاخوات ونبه بذكر هذين المثالين من هذين القسمين على ان الحال في باب الرضاع كالحال في النسب ثم انه عليه السلام
اكد هذا البيان بصريح قوله يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب فصار صريح الحديث مطابقا لمفهوم الاية وهذا بيان لطيف **المسئلة الثالثة**
ام الانسان من الرضاع هي التي ارضعته وكذلك كل امراة انتسبت الى تلك المرضعة بالامومة اما من جهة النسب او من جهة الرضاع والحال في
الاب كما في الام واذا عرفت الام والاب فقد عرفت البنت ايضا بذلك الطريق واما الاخوات فثلاثة الاولى اختك لابيك وامك وهي الصغيرة الاجنبية
التي ارضعتها امك بلبان ابيك سواء ارضعتها معك او مع ولد قبلك او بعدك والثانية اختك لابيك دون امك وهي التي ارضعتها
زوجة ابيك بلبان ابيك والثالثة اختك لامك دون ابيك وهي التي ارضعتها امك بلبان رجل اخر واذا عرفت ذلك سهل عليك معرفة
العمات والخالات وبنات الاخ وبنات الاخت **المسئلة الرابعة** قال الشافعي رحمة الله عليه الرضاع انما يحرم بشرط ان يكون
خمس رضعات وقال ابو حنيفة رضي الله عنه الرضعة الواحدة كافية وقد مرت هذه المسئلة في سورة البقرة واحتج ابو بكر الرازي على صحة مذهبه
بهذه الاية فقال انه تعالى علق هذا الاسم يعني الامومة والاخوة بفعل الرضاع فحيث حصل هذا الفعل وجب ان يترتب عليه الحكم ثم سال نفسه
فقال ان قوله تعالى وامهاتكم اللاتي ارضعنكم بمنزلة قول القائل وامهاتكم اللاتي اعطينكم وامهاتكم اللاتي كسونكم وهذا يقتضي تقدم حصول صفة
الامومة والاجنبية على فعل الرضاع بل لو انه تعالى قال اللاتي ارضعنكم هن امهاتكم لكان مقصودكم حاصلا واجاب عنه بان قال الرضاع هو الذي
يكسوها اسم الامومة فلما كان الاسم مستحقا بوجود الرضاع كان الحكم معلقا به بخلاف قوله وامهاتكم اللاتي كسونكم لان اسم الامومة غير مستفاد من
الكسوة قال ويدل على ان ذلك مفهوم من هذه الاية ما روي انه جاء رجل الى ابن عمر فقال قال ابن الزبير لا باس بالرضعة ولا بالرضعتين فقال ابن عمر
قضاء الله خير من قضاء ابن الزبير قال الله تعالى واخواتكم من الرضاعة قال فعقل ابن عمر من ظاهر اللفظ التحريم بالرضاع القليل واعلم ان هذا الجواب
ركيك جدا اما قوله ان اسم الامومة انما جاء من فعل الرضاع فنقول وهل النزاع الا فيه فان عندي ان اسم الامومة انما جاء من الرضاع خمس مرات
وعندك انما جاء من اصل الرضاع وانت انما تمسكت بهذه الاية لاثبات هذا الاصل فاذا اثبت التمسك بهذه الاية على هذا الاصل كنت قد اثبت
الدليل بالمدلول وانه دور وساقط واما التمسك بان ابن عمر فهم من الاية حصول التحريم بمجرد فعل الرضاع فهو معارض بما ان ابن الزبير ما فهمه منه
وكان كل واحد منهما من فقهاء الصحابة ومن العلماء بلسان العرب فكيف جعل فهم احدهما حجة ولم يجعل فهم الاخر حجة على قول خصمه ولولا التعصب الشديد
المعمي للقلب لما خفي ضعف هذه الكلمات ثم ان ابا بكر الرازي اخذ يتمسك في اثبات مذهبه بالاحاديث والاقيسة ومن تكلم في احكام القران وجب
ان لا يذكر الا ما يستنبطه من الاية فاما ما سوى ذلك فانما يليق بكتب الفقه

النوع العاشر من المحرمات

قوله تعالى وامهات نسائكم وفيه مسائل **المسئلة الاولى** مذهب الاكثرين
من الصحابة والتابعين ان من تزوج بامراة حرمت عليه امها سواء دخل بها او لم يدخل وزعم جمع من الصحابة ان ام المراة انما تحرم بالدخول بالبنت كما ان
الربيبة تحرم بالدخول بامها وهو قول علي وزيد وابن عمر وابن الزبير وجابر واظهر الروايات عن ابن عباس وحجتهم انه تعالى ذكر حكمين وهو قوله وامهات
نسائكم وربائبكم اللاتي في حجوركم ثم ذكر شرطا وهو قوله من نسائكم اللاتي دخلتم بهن فوجب ان يكون ذلك الشرط معتبرا في الجملتين معا وحجة القول الاول
ان قوله تعالى وامهات نسائكم جملة مستقلة بنفسها ولم يدل الدليل على عود ذلك الشرط اليه فوجب القول ببقائه على عمومه وانما قلنا ان هذا الشرط غير
عائد لوجود الاول وهو ان الشرط لا بد من تعليقه بشيء سبق ذكره فاذا علقناه باحدى الجملتين لم يكن بنا حاجة الى تعليقه بالجملة الثانية تركا للظاهر من
غير دليل وانه لا يجوز الثاني وهو ان عموم هذه الجملة معلوم وعود الشرط اليه محتمل لانه يجوز ان يكون الشرط مختصا بالجملة الاخيرة فقط ويجوز ان يكون
عائدا الى الجملتين معا والقول بعود هذا الشرط الى الجملتين ترك لظاهر العموم بمخصص مشكوك وانه لا يجوز الثالث وهو ان هذا الشرط لو عاد الى الجملة
الاولى فاما ان يكون مقصورا عليها واما ان يكون متعلقا بها وبالجملة الثانية ايضا والاول باطل لان على هذا التقدير يلزم القول بتحريم الربائب مطلقا وذلك
باطل بالاجماع والثاني باطل ايضا لان على هذا التقدير يصير نظم الاية هكذا وامهات نسائكم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن فيكون المراد بكلمة من هاهنا
التمييز ثم يقول وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن فيكون المراد بكلمة من هاهنا ابتداء الغاية كما تقول بنات الرسول من خديجة فيلزم
استعمال اللفظ الواحد المشترك في كلي مفهوميه وانه غير جائز ويمكن ان يجاب عنه فيقال ان كلمة من للاتصال كقوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم
من بعض وقال عليه السلام ما انا مردود ولا الرد مني ومعنى مطلق الاتصال حاصل في النساء والربائب معا الوجه الرابع في الدلالة على ما قلناه ما روى
عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اذا نكح الرجل المراة فلا يحل له ان يتزوج امها دخل بالبنت او لم يدخل واذا تزوج الام
فلم يدخل بها ثم طلقها فان شاء تزوج البنت وطعن محمد بن جرير الطبري في صحة هذا الحديث وكان عبد الله بن مسعود يفتي بنكاح ام المراة اذا طلق بنتها قبل
المسيس وهو يومئذ بالكوفة فاتفق ان ذهب الى المدينة فصادفهم مجمعين على خلاف فتواه فلما رجع الى الكوفة لم يدخل داره حتى ذهب الى ذلك الرجل وقرع عليه
الباب وامره بالنزول عن تلك المراة وروى قتادة عن سعيد بن المسيب ان زيد بن ثابت قال الرجل اذا طلق امراته قبل الدخول واراد ان يتزوج امها فان
طلقها قبل الدخول تزوج امها وان ماتت لم يتزوج امها واعلم انه انما فرق بين الموت والاطلاق في التحريم لان الطلاق قبل الدخول لا يتعلق به شيء من
احكام الدخول الا ترى انه لا يجب عليها عدة واما الموت فلما كان في حكم الدخول بها في باب وجوب العدة لا جرم جعله الله سببا لهذا التحريم

النوع الحادي عشر من المحرمات

قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم من

صوابه مسئلة واحدة

نسائكم اللاتي دخلتم بهن فان لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم وفيه مسائل **المسئلة الاولى** الربائب جمع ربيبة
وهي بنت امراة الرجل من غيره ومعناها مربوبة لان الرجل هو يربيها يقال ربيت فلانا اربه وربيته اربيه بمعنى واحد والحجور جمع حجر وفيه
لغتان قال ابن السكيت حجر الانسان وحجره بالفتح والكسر والمراد بقوله في حجوركم اي في تربيتكم يقال فلان في حجر فلان اذا كان في تربيته والسبب في
هذه الاستعارة ان كل من ربى طفلا اجلسه في حجره فصار الحجر عبارة عن التربية كما يقال فلان في حضانة فلان واصله من الحضن الذي هو الابط وقال
ابو عبيدة في حجوركم اي في بيوتكم **المسئلة الثانية** روى مالك بن اوس بن الحدثان عن علي رضي الله عنه انه قال الربيبة اذا
لم تكن في حجر الزوج وكانت في بلد اخر ثم فارق الام بعد الدخول فانه يجوز له ان يتزوج الربيبة ونقل انه رضوان الله عليه احتج على ذلك بانه
تعالى قال وربائبكم اللاتي في حجوركم شرط في كونها ربيبة له وكونها في حجره فاذا لم تكن في تربيته ولا في حجره فقد فات الشرطان فوجب ان لا
تثبت الحرمة وهذا استدلال حسن واما سائر العلماء فانهم قالوا اذا دخل بالمراة حرمت عليه ابنتها سواء كان في تربيته او لم يكن والدليل عليه قوله
تعالى فان لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم علق رفع الجناح بمجرد عدم الدخول وهذا يقتضي ان المقتضي لحصول الجناح هو مجرد الدخول واما
الجواب عن حجة القول الاول فهو ان الاعم الاغلب ان بنت زوجة الانسان تكون في تربيته فهذا الكلام على الاعم لا ان هذا القيد شرط في حصول
هذا التحريم **المسئلة الثالثة** تمسك ابو بكر الرازي في اثبات ان الزنا يوجب حرمة المصاهرة بقوله تعالى وربائبكم
اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن قال لان الدخول بها اسم لمطلق الوطي سواء كان الوطي نكاحا او سفاحا فدل هذا على ان الزنا
بالام يوجب تحريم البنت وهذا الاستدلال في نهاية الضعف وذلك لان هذه الاية مختصة بالمنكوحة لدليلين الاول ان هذه الاية
انما تناولت امراة كانت من نسائه قبل دخوله بها والمزني بها ليست كذلك فيمتنع دخولها في الاية بيان الاول من وجهين الاول ان قوله من نسائكم
اللاتي دخلتم بهن يقتضي ان كونها من نسائه يكون متقدما على دخوله بها والثاني انه تعالى قسم نساءهم الى من يكون مدخولا بها والى من لا يكون
كذلك بدليل قوله فان لم تكونوا دخلتم بهن واذا كان نساؤهم منقسما الى هذين القسمين علمنا ان كون المراة من نسائه امر مغاير للدخول بها واما
بيان ان المزنية ليست كذلك وذلك لان في النكاح صارت المراة بحكم العقد من نسائه سواء دخل بها او لم يدخل بها اما في الزنا فانه لم يحصل
قبل الدخول بها حالة اخرى يقتضي صيرورتها من نسائه فثبت بهذا ان المزنية غير داخلة في هذه الاية الثاني لو اوصى لنساء فلان لا تدخل
هذه الزانية فيهن وكذلك لو حلف على نساء بني فلان لا يحصل الحنث والبر بهذه الزانية فثبت ضعف هذا الاستدلال والله اعلم **النوع
الثاني عشر من المحرمات** قوله تعالى وحلائل ابنائكم الذين من اصلابكم
فيه مسائل **المسئلة الاولى** قال الشافعي رحمه الله لا يجوز ان يتزوج بجارية ابنه وقال ابو حنيفة رضي الله عنه انه
يجوز احتج الشافعي فقال جارية الابن حليلة وحليلة الابن محرمة على الاب اما المقدمة الاولى فبيانها بالبحث عن الحليلة فنقول
الحليلة فعيلة فتكون بمعنى الفاعل او بمعنى المفعول ففيه وجهان احدهما ان يكون ماخوذا من الحل الذي هو الاباحة فالحليلة تكون بمعنى المحلة اي
المحللة ولا شك ان الجارية كذلك فوجب كونها حليلة له الثاني ان يكون ذلك ماخوذا من الحلول فالحليلة عبارة عن الشيء يكون محل الحلول ولا شك
ان الجارية موضع حلول السيد فكانت حليلة له اما اذا قلنا الحليلة بمعنى الفاعل ففيه وجهان ايضا الاول انها لشدة اتصال كل واحد منهما بالاخر
كانهما يحلان في ثوب واحد وفي لحاف واحد وفي منزل واحد ولا شك ان الجارية كذلك الثاني ان كل واحد منهما كانه حال في قلب صاحبه
وفي روحه لشدة ما بينهما من المحبة واما المقدمة الثانية وهي ان حليلة الابن محرمة على الاب لقوله تعالى وحلائل ابنائكم الذين لا يقال
ان اهل اللغة يقولون حليلة الرجل زوجته لانا نقول انا قد بينا بهذه الوجوه الاربعة من الاشتقاقات الظاهرة ان لفظ الحليلة يتناول الجارية
فالنقل الذي ذكرتموه لا يلتفت اليه فكيف وهو شهادة على النفي فانا لا ننكر ان لفظ الحليلة يتناول الزوجة ولكنا نفسره بمعنى يتناول الزوجة والجارية
فقول من يقول انه ليس كذلك شهادة على النفي ولا يلتفت اليه **المسئلة الثانية** قوله الذين من اصلابكم احتراز عن المتبنى
وكان في صدر الاسلام في صدر الاسلام بمنزلة الابن ولا يحرم على الانسان حليلة من ادعاه ابنا اذا لم يكن من صلبه نكح الرسول صلى الله عليه وسلم
زينب بنت جحش الاسدية وهي بنت امية بن عبد المطلب فكانت زينب ابنة عمة النبي صلى الله عليه وسلم بعد ان كانت زوجة زيد بن حارثة فقال
المشركون انه تزوج امراة ابنه فانزل الله تعالى وما جعل ادعياءكم ابناءكم وقال لئلا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم **المسئلة الثالثة**
ظاهر قوله وحلائل ابنائكم الذين من اصلابكم لا يتناول حلائل الابناء من الرضاعة فلما قال في اخر الاية واحل لكم ما وراء ذلكم لزم من ظاهر الايتين حل
التزوج بازواج الابناء من الرضاع الا انه عليه السلام قال يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب فاقتضى هذا تحريم التزوج بحليلة الابن من الرضاع
لان قوله واحل لكم ما وراء ذلكم يتناول الرضاع وغير الرضاع فكان قوله يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب اخص منه فخصصوا عموم القرآن بخبر الواحد
والله اعلم **المسئلة الرابعة** اتفقوا على ان حرمة التزوج بحليلة الابن تحصل بنفس العقد كما ان حرمة التزوج بحليلة الاب تحصل بنفس العقد
وذلك لان عموم الاية يتناول حليلة الابن سواء كانت مدخولا بها او لم تكن اما ما روى ابن عباس انه سئل عن قوله وحلائل ابنائكم الذين من اصلابكم انه تعالى
لما بين ان هذا الحكم مخصوص بما اذا دخل الابن بها غير مخصوص بذلك فقال ابن عباس ابهموا ما ابهمه الله فليس مراده من هذا الابهام كونها جملة مشتبهة بل المراد
من هذا الابهام التابيد الا ترى انه قال في السبعة المحرمة من جهة النسب انها من المبهمات اي من اللواتي يثبت حرمتهن على سبيل التابيد وكذا هاهنا
والله اعلم **المسئلة الخامسة** اتفقوا على ان هذه الاية تقتضي تحريم حليلة ولد الولد على الجد وهذا يدل على ان ولد الولد يطلق عليه

المبتدي

انه من صلب الجد وفيه دلالة على ان ولد الولد منسوب الى الجد بالولادة **النوع الثالث عشر من المحرمات** **قوله تعالى** وان تجمعوا بين الاختين الا ما قد سلف في الاية مسائل **المسئلة الاولى** قوله وان تجمعوا بين الاختين في محل الرفع لان التقدير حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم والجمع بين الاختين **المسئلة الثانية** الجمع بين الاختين يقع على ثلاثة اوجه اما ان ينكحهما معا او يملكهما معا او ينكح احدهما ويملك الاخرى اما الجمع بين الاختين في النكاح فذاك يقع على وجهين احدهما ان يعقد عليهما جميعا فالحكم هاهنا اما الجمع او التغيير او التخيير او الابطال اما الجمع فباطل بحكم هذه الاية هكذا قالوا الا انه مشكل على اصل ابي حنيفة الا ترى ان الجمع بين الطلقات حرام قوله ثم انه يقع وكذا النهي عن بيع الدرهم بالدرهمين لم يمنع من انعقاد هذا العقد وكذا القول في جميع المباعات الفاسدة فثبت ان الاستدلال بالنهي على الفساد لا يستقيم على قوله ان قالوا وهذا يلزمكم ايضا لان الطلاق في زمان الحيض وفي طهر جامعها فيه منهي عنه ثم انه يقع قلنا بين الصورتين فرق دقيق لطيف ذكرناه في الخلافيات فمن اراده فليطلب ذلك الكتاب فثبت ان الجمع باطل واما التعيين ايضا باطل فلان الترجيح من غير مرجح باطل واما ان التخيير ايضا باطل فلان القول بالتخيير يقتضي حصول العقد وبقاءه الى اوان التعيين وقد بينا بطلانه فلم يبق الا القول بفساد العقدين جميعا **الصورة الثانية** من صور الجمع وهي ان يتزوج احدهما ثم يتزوج الاخرى بعدها فهاهنا يحكم ببطلان نكاح الثانية لان الدفع اسهل من الرفع واما الجمع بين الاختين بملك اليمين او بان ينكح احدهما ويشتري الاخرى فقد اختلفت الصحابة فيه فقال علي وعمر وابن مسعود وزيد بن ثابت وابن عمر لا يجوز الجمع بينهما والباقون جوزوا ذلك اما الاولون فقد احتجوا على قولهم ان ظاهر الاية يقتضي الجمع بين الاختين مطلقا فوجب ان يحرم الجمع بينهما على جميع الوجوه وعن عثمان انه قال احلتهما اية وحرمتهما اية والتحليل اولى فالاية الموجبة للتحليل قوله والمحصنات من النساء الا ما ملكت ايمانكم وقوله الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم والجواب عنه من وجهين الاول ان هذه الايات دالة على تحريم الجمع ايضا لان المسلمين اجمعوا على انه لا يجوز الجمع بين الاختين في حل الوطي فنقول لو جاز الجمع بينهما في الملك لجاز الجمع بينهما في الوطي لقوله تعالى والذين هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم لكونه لا يجوز الجمع بينهما فثبت ان هذه الاية بان تكون دالة على تحريم الجمع بينهما في الملك اولى من ان تكون دالة على الجواز الوجه الثاني ان سلمنا دلالتها على جواز الجمع لكن نقول الترجيح لجانب الحرمة ويدل عليه وجوه الاول قوله عليه السلام ما اجتمع الحرام والحلال الا وغلب الحرام الحلال الثاني انه لا شك ان الاحتياط في جانب الترك فيجب لقوله عليه السلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك الثالث ان مبنى الابضاع في الاصل على الحرمة بدليل انه اذا استوت الامارات في حصول العقد مع شرائطه وفي عدمه وجب القول بالحرمة ولان النكاح مشتمل على المنافع العظيمة فلو كان خاليا عن جهة الاذلال والضرر لوجب ان يكون مشروعا في حق الامهات لان ايصال النفع اليهن مندوب لقوله تعالى وبالوالدين احسانا ولما كان كذلك كان الاصل فيه هو الحرمة والحل انما يثبت بالعارض واذا ثبت هذا ظهر ان الرجحان لجانب الحرمة فهذا هو تقرير مذهب علي رضي الله عنه في هذا الباب اما اذا اخذنا بالمذهب المشهور بين الفقهاء وهو انه يجوز الجمع بين امتين اختين في ملك اليمين فاذا وطي احديهما حرمت الثانية ولا تزول هذه الحرمة ما لم يزل ملكه عن الاولى ببيع او هبة او عتق او كتابة او تزويج **المسئلة الثالثة** قال الشافعي رضي الله عنه ونكاح الاخت في عدة الاخت البائن جائز وقال ابو حنيفة رحمة الله عليه لا يجوز حجة الشافعي انه لم يوجد الجمع فوجب ان لا يحصل المنع انما قلنا انه لم يوجد الجمع ان نكاح المطلقة زائل بدليل انه لا يجوز له وطيها ولو وطيها يلزمه الحد وانما قلنا انه لما لم يوجد الجمع وجب ان لا يحصل المنع لقوله تعالى بعد تقرير المحرمات واحل لكم ما وراء ذلكم ولا شبهة في انتفاء جميع تلك الموانع الا كونه جمعا بين الاختين فاذا ثبت بالدليل ان الجمع منتفي وجب القول بالجواز فاذا قيل النكاح باق من بعض الوجوه بدليل وجوب العدة ولزوم النفقة عليها قلنا النكاح له حقيقة واحدة والحقيقة الواحدة يمتنع كونها موجودة معدومة معا بل لو انقسمت هذه الحقيقة الى نصفين حتى يكون احدهما موجودا والاخر معدوما صح ذلك اذا كانت الحقيقة الواحدة غير قابلة للتنصيف كان هذا القول فاسدا واما وجوب العدة ولزوم النفقة فاعلم انه حق لو حصل النكاح حصل العدة على حسبها وهذا لا ينتج انه حصلت القدرة على حسبها النكاح لان الاستثناء عن الثاني لا ينتج فبالجملة فاثبات حق الحبس بعد زوال النكاح بطريق اخر معقول في الجملة فاما القول ببقاء النكاح حال القول بعدمه فذلك مما لا يقبله العقل ويخرج احكام الشرع على وفق العقول اولى من حملها على ما يعرف بطلانها في بداية العقول والله اعلم **المسئلة الرابعة** قال الشافعي رحمة الله عليه اذا اسلم الكافر وتحته اختان اختار ايهما شاء وفارق الاخرى وقال ابو حنيفة رضي الله عنه ان كان قد تزوج بهما دفعة واحدة فرق بينه وبينهما وان كان قد تزوج باحداهما اولا وبالاخرى ثانيا اختار الاولى وفارق الثانية واحتج ابو بكر الرازي لابي حنيفة بقوله وان تجمعوا بين الاختين قال خطاب عام فيتناول المؤمن والكافر واذا ثبت انه يتناول الكافر وجب ان يكون ذلك النكاح فاسدا لان النهي يدل على الفساد يقال له انك تثبت هذا الاستدلال على ان الكفار مخاطبون بفروع الشرائع وعلى ان النهي يدل على الفساد وابو حنيفة لا يقول بواحد من هذين الاصلين فان قال فهما صحيحان على قولكم فكان هذا الاستدلال لازما عليكم فنقول قولنا الكفار مخاطبون بفروع الشرائع لا يعني به في احكام الدنيا فانه ما دام كافرا لا يمكن تكليفه بفروع الاسلام واذا اسلم سقط عنه كل ما مضى بالاجماع بل المراد منه احكام الاخرة وهو ان الكافر يعاقب بترك فروع الاسلام كما يعاقب على ترك الاسلام اذا عرفت هذا فنقول اجمعنا على انه تزوج الكافر بغير ولي ولا شهود او تزوج بها على سبيل القهر فبعد الاسلام يقرر ذلك النكاح في حقه فثبت ان الخطاب بفروع الشرائع لا يظهر اثره في الاحكام الدنيوية في حق الكافر وحجة الشافعي ان فيروز الديلمي اسلم على ثمان نسوة فقال عليه السلام اختر اربعا وفارق سائرهن خيره بينهن وذلك ينافي ما ذكرتم من الترتيب والله اعلم **المسئلة الخامسة**

قوله تعالى الا ما قد سلف فيه الاشكال المشهور وهو ان تقدير الآية حرمت عليكم امهاتكم وكذا وكذا الا ما قد سلف وهذا يقتضي استثناء الماضي عن المستقبل فانه لا يجوز وجوابه بالوجوه المذكوره في قوله ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء الا ما قد سلف والمعنى ان ما مضى معفو بدليل قوله ان الله كان غفورا رحيما

النوع الرابع عشر من المحرمات قوله تعالى والمحصنات من النساء الا ما ملكت ايمانكم

فيه مسائل

المسئلة الاولى الاحصان في اللغة المنع وكذلك الحصانة يقال مدينة حصينة ودرع حصينة اي مانعة صاحبها من الجراحة قال تعالى وعلمناه صنعة لبوس لكم ليحصنكم من باسكم معناه ليمنعكم وجرز كفر والحصن لمنعة من يريده بالسوء والحصان بالكسر الفرس الفحل لمنعة صاحبه من الهلاك والحصان بالفتح المرأة العفيفة لمنعها وحجرها من الفساد قال تعالى ومريم ابنة عمران التي احصنت فرجها واعلم ان لفظ الاحصان جاء في القرآن على وجوه احدها الحرائر كما في قوله تعالى والذين يرمون المحصنات يعني الحرائر الا ترى انه لو قذف غير حر لم يجلد ثمانين وكذلك قوله فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب يعني الحرائر وكذلك قوله ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات اي الحرائر وثانيها العفاف وهو قوله محصنات غير مسافحات وقوله محصنين غير مسافحين وقوله والتي احصنت فرجها اي اعفته وثالثها الاسلام من ذلك قوله فاذا احصن قيل بانين اذا اسلمن ورابعها كون المرأة ذات زوج يقال امرأة محصنة اذا كانت ذات زوج وقوله والمحصنات من النساء الا ما ملكت ايمانكم يعني ذات الازواج والدليل على ان المراد ذلك انه تعالى عطف المحصنات على المحرمات ولا بد وان يكون الاحصان سببا للحرمة ومعلوم ان للحرية والعفاف والاسلام لا مانع له في ذلك فوجب ان يكون المراد منه المزوج لان كون المرأة ذات زوج له تاثير بالكلية في كونها محرمة على الغير واعلم ان الوجوه الاربعة مشتركة في المعنى الاصلي اللغوي وهو المنع وذلك لانا ذكرنا ان الاحصان عبارة عن المنع فالحرية سببا لحصين الانسان من نفاذ حكم الرقبة والعفة ايضا مانعة للانسان عن الشروع فيما لا ينبغي وكذلك الاسلام مانع من كثير مما تدعو اليه النفس والشهوة والزوج ايضا مانع الزوج من كثير من الامور والزوجة مانعة للزوج من الوقوع في الزنا ولذلك قال عليه السلام من تزوج فقد حصن ثلثي دينه فثبت ان الكل يرجع بكل هذه الوجوه الى ذلك المعنى اللغوي والله اعلم

المسئلة الثانية قال الواحدي اختلف القراء في المحصنات وفي الواو من والمحصنات فمنهم من كسر الصاد وفتحها في جميع القرآن الا التي في هذه الآية فانهم اجمعوا على الفتح فيها فمن فتح فالمراد بالمحصنات العفائف ومن كسر جعل الفعل للمرأة يعني اسلمن واحرزن العفاف وتزوجن واحصن انفسهن بسبب هذه الامور ومن فتح جعل الفعل للزوج يعني احصنهن ازواجهن والله اعلم

المسئلة الثالثة قال الشافعي رحمه الله عليه الذمي اذا زنى بمسلمة لم يرجم وقال ابو حنيفة رضي الله عنه عليه الرجم والدليل على ان الذمي اذا زنى بمسلمة لم يرجم ان الرجم اما ان يثبت باحد امرين اما باقرار الزاني او بالبينة فان اقر الذمي بالزنا لم يرجم لان الاقرار لا يكون حجة الا على المقر وان شهد عليه اربعة من المسلمين لم يرجم ايضا لان شهادة الكافر على المسلم غير مقبولة وان شهد عليه اربعة من الذميين لم يرجم ايضا لان شهادة الكافر على الكافر لا تقبل الا اذا كانوا من اهل ملتين وهم لا يقولون بذلك فثبت ان الذمي لا يرجم بحال واما المسلم اذا زنى بذمية فقد اختلفوا فيه فقال الشافعي رحمه الله عليه يرجم وقال ابو حنيفة رضي الله عنه عليه لا يرجم والدليل على ان المسلم اذا زنى بذمية رجم ان الرجم اما ان يثبت بالاقرار او بالبينة فان اقر المسلم بالزنا رجم لقوله عليه السلام لا يحل دم امرئ مسلم الا باحدى ثلاث ومنها قوله وزنا بعد احصان وان شهد عليه اربعة من المسلمين رجم لهذا الحكم اما العلة فهي مجرد الزنا بعد الاحصان بدليل ان لام التعليل اذا دخل عليه افضى ما في الباب انه حكم بان المسلم ان الزنا بعد الاحصان علة لاباحة الدم الا ان كونه مسلما محل الحكم وخصوص محل الحكم لا يمنع من التعدية الى غير ذلك المحل والا لبطل القياس بالكلية واما العلة فهي ما دخل عليه لام التعليل وهي ماهية الزنا بعد الاحصان وهذه الماهية لما حصلت في حق الذمي وجب ان تحصل بما فيه اباحة الدم فثبت انه مباح الدم فهذا هو تقرير هذا الطريق ان شئنا اكتفينا بهذا القدر فانا ندعي كونه مباح الدم والخصم لا يقول به فصار محجوجا وان شئنا قلنا ثبت انه مباح الدم وجب ان يكون ذلك بطريق الرجم لانه لا قائل بالفرق فان قيل ما ذكرتم انه ان دل على ان الذمي محصن فهذا ما ثبت لانه غير محصن وهو قوله عليه من اشرك بالله فليس بمحصن فلنا ثبت بالدليل الذي ذكرناه ان الذمي محصن وثبت بهذا الخبر الذي ذكرتم انه ليس بمحصن فنقول انه محصن بمعنى انه ذات زوج وغير محصن بمعنى انه لا يجلد فاذفه وقوله من اشرك بالله فليس بمحصن يجب حمله على انه لا يجلد فاذفه لا على الا يجلد على الزنا لانه وصفه بوصف الشرك وذلك جناية والمذكور عقيب الجناية لا بد وان يكون امرا يصلح ان يكون عقوبة وقولنا انه لا يجلد فاذفه يصلح ان يكون عقوبة اما قولنا لا يجلد على الزنا لا يصلح ان يكون عقوبة فكان المراد من قوله من اشرك بالله فليس بمحصن ما ذكرناه والله اعلم

المسئلة الرابعة في قوله والمحصنات من النساء قولان احدهما المراد منها ذوات الازواج وعلى هذا التقدير ففي قوله الا ما ملكت ايمانكم وجهان الاول ان المراد اذا كانت ذات زوج حرمت على غير زوجها الا اذا صارت ملكا لانسان فانها تحل للمالك والثاني ان المراد بملك اليمين هاهنا ملك النكاح والمعنى ان ذوات الازواج حرام عليكم الا اذا ملكتموهن بنكاح جديد ونوع البينونة بينهن وبين ازواجهن والمقصود من هذا الكلام الزجر عن الزنا والمنع من وطئهن الا بنكاح جديد او ملك يمين اذا كانت المرأة مملوكة وغير ذلك بملك اليمين لان ملك اليمين حاصل في النكاح وفي الملك. القول الثاني ان المراد هاهنا بالمحصنات الحرائر والدليل عليه قوله تعالى بعد هذه الآية فمن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات لما ملكت ايمانكم ذكر هاهنا المحصنات ثم قال بعد فمن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات كان المراد بالمحصنات هاهنا ما هو المراد هناك ثم المراد من المحصنات هناك الحرائر فكذا هاهنا وعلى هذا التقدير ففي قوله الا ما ملكت ايمانكم وجهان الاول المراد منه العبد الذي جعله الله ملكا لكم وهو الرابع فصار التقدير حرمت عليكم الحرائر الا العبد الذي جعله الله ملكا لكم وهو الاربع. الثاني الحرائر محرمات عليكم الا ما اتت الله لكم ملكا عليهن وذلك عند حضور الولي والشهود وسائر الشرائط المعتبرة في الشريعة فهذا الاول في تفسير قوله الا ما ملكت ايمانكم هو المختار ويدل عليه قوله

تعالى والذين هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم جعل ملك اليمين عبارة عن ثبوت الملك فيها فوجب ان يكون هاهنا
مفسرا بذلك لان تفسير كلام الله بكلام الله اقرب الطرق الى الصدق والصواب والله اعلم **المسئلة الخامسة** اتفقوا
على انه اذا سبي احد الزوجين قبل الاخر واخرج الى دار الاسلام وقعت الفرقة اما اذا سبيا معا فقال الشافعي رضي الله عنه هاهنا
تزول الزوجية ويحل للمالك ان يستبريها بوضع الحمل ان كانت حاملا من زوجها او بالحيض قال ابو حنيفة رحمة الله عليه لا تزول حجة الشافعي رضي الله
عنه ان قوله والمحصنات من النساء يقتضي تحريم ذات الازواج ثم قوله الا ما ملكت ايمانكم يقتضي ان عند طريان الملك ترتفع الحرمة ويحصل
الحل قال ابو بكر الرازي لو حصلت الفرقة بمجرد طريان الملك لوجب ان يقع الفرقة بشرى الامة وانها بها وارثها ومعلوم انه ليس كذلك فيقال
له كانك ما سمعت ان العام بعد التخصيص حجة في الباقي وايضا فالحاصل عند السبي احداث الملك منها وعند البيع نقل الملك من شخص الى
شخص فكان الاول اقوى فظهر الفرق **المسئلة السادسة** مذهب علي وعمر وعبد الرحمن بن عوف ان الامة المنكوحة اذا بيعت
لا يقع عليها الطلاق وعليه اجماع الفقهاء اليوم وقال ابي بن كعب وابن مسعود وابن عباس وجابر وانس انها اذا بيعت طلقت حجة الجمهور ان عائشة
لما اشترت بريرة واعتقتها خيرها النبي صلى الله عليه وسلم وكانت مزوجة ولو وقع الطلاق بالبيع لما كان لذلك التخيير فائدة منهم من روى في قصة بريرة
انه عليه السلام قال بيع الامة طلاقها وحجة ابي بن كعب وابن مسعود عموم الاستثناء في قوله الا ما ملكت ايمانكم وحاصل الجواب عنه يرجع الى تخصيص
عموم القرآن بخبر الواحد والله اعلم ثم انه تعالى ختم ذكر المحرمات بقوله كتاب الله عليكم وفيه وجهان الاول انه مصدر مؤكد من غير لفظ الفعل فان قوله
حرمت عليكم امهاتكم يدل على معنى الكتبة فالتقدير كتب عليكم تحريم ما تقدم ذكره من المحرمات كتابا من الله ويجيء المصدر من غير لفظ الفعل كثير نظيره
وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب صنع الله الثاني قال الزجاج ويجوز ان يكون منصوبا على جهة الامر ويكون عليكم مفسرا له فيكون المعنى الزموا
كتاب الله ثم قال واحل لكم ما وراء ذلكم وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قرأ حمزة والكسائي وحفص عن عاصم واحل لكم على ما لم
يسم فاعله عطفا على قوله حرمت عليكم والباقون بفتح الالف عطفا على كتاب الله عليكم تحريم هذه الاشياء واحل لكم ما وراءها **المسئلة الثانية**
اعلم ان ظاهر قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم يقتضي حل كل من سوى الاصناف المذكورة الا انه دل الدليل على تحريم اصناف اخر سوى هؤلاء المذكورين
ونحن نذكرها **الصنف الاول** لا يجمع بين المرأة وبين عمتها وخالتها قال النبي عليه السلام لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها وهذا خبر مشهور
مستفيض وربما قيل انه بلغ مبلغ التواتر وزعم الخوارج ان هذا خبر واحد وتخصيص عموم القرآن بخبر الواحد لا يجوز واحتجوا عليه بوجوه الاول ان
عموم الكتاب مقطوع المتن ظاهر الدلالة وخبر الواحد مظنون المتن ظاهر الدلالة فكان خبر الواحد اضعف من عموم القرآن فترجيحه عليه يقتضي تقديم
الاضعف على الاقوى وانه لا يجوز الثاني من جملة الاحاديث المذكورة المشهورة خبر معاذ وانه يمنع من تقديم خبر الواحد على عموم القرآن من وجهين لانه
قال بم تحكم قال بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله فقدم التمسك بكتاب الله على التمسك بالسنة وهذا يمنع من تقديم السنة على عموم
الكتاب وايضا فانه قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله علق جواز التمسك بالسنة على عدم الكتاب بكلمة ان وهي للاشتراط والمعلق على الشرط عدم عند عدم
الشرط الثالث ان من الاحاديث المشهورة قوله عليه السلام اذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافق فاقبلوه والا فردوه فهذا الخبر
يقتضي ان لا يقبل خبر الواحد الا عند موافقة الكتاب فاذا كان خبر العمة والخالة مخالفا لظاهره وجب رده الرابع ان قوله تعالى واحل لكم ما وراء
ذلكم مع قوله عليه السلام لا تنكح المرأة على عمتها لا يخلو الحال فيهما من ثلاثة اوجه اما ان يقال الاية نزلت بعد الخبر فحينئذ تكون الاية ناسخة للخبر لانه ثبت
ان العام اذا ورد بعد الخاص كان العام ناسخا للخاص واما ان يقال الخبر ورد بعد الكتاب فهذا يقتضي نسخ القرآن بخبر الواحد وانه لا يجوز واما ان يقال وردا
معا وهذا ايضا باطل لان على هذا التقدير تكون الاية وحدها شبهة ويكون موضع الحجة مجموع الاية مع الخبر ولا يجوز للرسول المعصوم ان يسعى في تشهير
الشبهة ولا يسعى في تشهير الحجة فكان يجب على الرسول صلى الله عليه وسلم ان لا يسمع احدا هذه الاية الا مع هذا الخبر وان يوجب ايجابا ظاهرا على جميع الامة ان
لا يبلغوا هذه الاية الى احد الا مع هذا الخبر ولو كان كذلك لزم ان يكون اشتهار هذا الخبر مساويا لاشتهار هذه الاية ولما لم يكن كذلك علم فساد هذا القسم
الوجه الخامس ان بتقدير ان يثبت صحة هذا الخبر قطعا الا ان التمسك بالاية راجح على التمسك بالخبر وبيانه من وجهين الاول ان قوله واحل لكم ما وراء
ذلكم نص صريح في التحليل كما ان قوله حرمت عليكم نص صريح في التحريم واما قوله لا تنكح المرأة على عمتها فليس نصا صريحا لان ظاهره هو اخبار وحمل الاخبار
على النهي مجاز ثم بهذا التقدير فدلالة لفظ النهي على التحريم اضعف من دلالة لفظ الاحلال على معنى الاباحة الثاني ان قوله احل لكم ما وراء ذلكم
صريح في تحليل كل ما سوى المذكورات وقوله لا تنكح المرأة على عمتها ليس صريحا في العموم بل احتماله للمعهود السابق اظهر الوجه السادس انه تعالى
استقصى في هذه الاية شرح اصناف المحرمات فعد منها خمس عشرة صنفا ثم بعد هذا التفصيل التام والاستقصاء الشديد قال واحل لكم ما وراء
ذلكم فلو لم يثبت الحل في كل من سوى هذه الاصناف المذكورة لصار هذا الاستقصاء عبثا لغوا وذلك لا يليق بكلام احكم الحاكمين فهذا تقرير وجوه
السؤال في هذا الباب والجواب على وجوه الاول ما ذكره الحسن وابو بكر الاصم وهو ان قوله واحل لكم ما وراء ذلكم يقتضي اثبات الحل على سبيل
التأبيد وهذا الوجه عندي هو الاصح في هذا الباب والدليل عليه ان قوله واحل لكم ما وراء ذلكم اخبار عن احلال كل ما سوى المذكورات وليس فيه بيان ان
احلال كل ما سوى المذكورات وقع على التأبيد ام لا والدليل عليه انه لا يفيد التأبيد انه يصح تقسيم هذا المفهوم الى المؤبد والى غير المؤبد فيقال تارة
واحل لكم ما وراء ذلكم ابدا واخرى واحل لكم ما وراء ذلكم الى الوقت الفلاني ولو كان قوله واحل لكم ما وراء ذلكم صريحا في التأبيد لما كان هذا التقسيم ممكنا
ولان قوله واحل لكم ما وراء ذلكم صريحا في التأبيد لا يفيد الا احلال من سوى المذكورات وصريح العقل يشهد بان الاحلال اعم من الاحلال المؤبد ومن

الاحلال الموقت اذا ثبت هذا فنقول قوله واحل لكم ما وراء ذلكم لا يفيد الاحل من عدا المذكورات في ذلك الوقت فاما ثبوت حلهم في سائر الاوقات
فاللفظ ساكت عنه بالنفي والاثبات وقد كان حل من سوى المذكورات ثابتا في ذلك الوقت وطريان حرمة بعضهم بعد ذلك لا يكون تخصيصا لذلك
النص ولا نسخ له لهذا وجه حسن معقول مقرر وبهذا الطريق يقول ايضا ان قوله حرمت عليكم امهاتكم ليس نصا في تابيد هذا التحريم وان ذلك التابيد
انما عرفناه بالتواتر من دين محمد صلى الله عليه وسلم لا من هذا اللفظ لهذا هو الجواب المعتمد في هذا الموضع. الوجه الثاني انا لا نسلم ان حرمة
الجمع بين المراة وبين عمتها وخالتها غير مذكور في الاية وبيانه من وجهين الاول انه تعالى حرم الجمع بين الاختين وكونهما اختين يناسب هذه
الحرمة لان الاختية قرابة قريبة والقرابة القريبة تناسب مزيد الوصلة والشفقة والكرامة وكون احديهما ضرة الاخرى توجب الوحشة
العظيمة والنفرة الشديدة وبين الخالتين منافرة عظيمة فثبت ان كونها اختا لها يناسب حرمة الجمع بينهما في النكاح وقد ثبت في اصول الفقه
ان ذكر الحكم مع الوصف المناسب له يدل بحسب اللفظ على كون ذلك الحكم معللا بذلك الوصف فثبت ان قوله وان تجمعوا بين الاختين يدل على كون
القرابة قريبة مانعة من الجمع في النكاح وهذا المعنى حاصل بين المراة وعمتها وخالتها فكان الحكم المذكور في الاختين مذكورا في العمة والخالة من
طريق الدلالة بل هاهنا اولى وذلك لان العمة والخالة يشبهان الام كبنت الاخ وبنت الاخت هاهنا يشبهان الولد للعمة والخالة فاقتضاء مثل هذه
القرابة لترك المضارة اقوى من اقتضاء قرابة الاختية بمنع المضارة فكان قوله وان تجمعوا بين الاختين مانعا من العمة والخالة بطريق الاولى الثاني
انه تعالى نص على حرمة التزوج بامهات النساء فيقال وامهات نسائكم ولفظ الام قد يطلق على العمة والخالة اما العمة فلانه تعالى قال مخبرا عن
اولاد يعقوب عليه السلام نعبد الهك واله ابائك ابرهيم واسماعيل فاطلق لفظ الاب على اسماعيل مع انه كان عما واذا كان العم ابا لزم ان تكون العمة
اما واما لفظ الام على الخالة فيدل عليه قوله تعالى ورفع ابويه على العرش والمراد ابوه وخالته فان امه كانت متوفاة في ذلك الوقت فثبت بما ذكرنا
ان لفظ الام قد يطلق على العمة والخالة فكان قوله وامهات نسائكم متناولا للعمة والخالة من بعض الوجوه واذا عرفت هذا فنقول قوله واحل لكم ما
وراء ذلكم المراد ما وراء هؤلاء المذكورات سواء كن مذكورات بالقول الصريح او بدلالة جلية او بدلالة خفية واذا كان كذلك لم تكن العمة والخالة
خارجة عن المذكورات الوجه الثالث في الجواب عن شبهة الخوارج ان نقول قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم عام وقوله لا تنكح المراة على عمتها ولا
على خالتها خاص والخاص مقدم على العام ثم ههنا طريقان تارة نقول هذا الخبر بلغ في الشهرة مبلغ التواتر وتخصيص عموم القران بخبر الواحد
وعندي هذا الوجه كالمكابرة لان هذا الخبر وان كان في غاية الشهرة في زماننا هذا لكنه لما انتهى في الاصل الى رواية الاحاد لم يخرج عن ان يكون
من باب الاحاد وتارة نقول تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد جائز وتقريره مذكور في الاصول فهذا جملة الكلام في هذا الباب والمعتمد في الجواب
عندنا هذا الوجه الاول **الصنف الثالث** في التخصيصات الداخلة في هذا العموم ان المطلقة ثلاثا لا تحل الا ان التخصيص ثبت بقوله
تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره **الصنف الرابع** يحرم نكاح المعتدة ودليله قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن
ثلاثة قروء **الصنف الخامس** من كان في نكاحه حرة لم يجز له ان يتزوج بالامة وهذا بالاتفاق وعند الشافعي القادر على طول
الحرة لا يجوز له نكاح الامة ودليل هذا التخصيص قوله فمن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمن ما ملكت ايمانكم وسياتي بيان دلالة
هذه الاية على هذا المطلوب **الصنف السادس** يحرم عليه التزوج بالخامسة ودليله قوله تعالى مثنى وثلاث ورباع **الصنف السابع**
الملاعنة ودليله قوله عليه السلام المتلاعنان لا يجتمعان ابدا **قوله تعالى** ان تبتغوا باموالكم
محصنين غير مسافحين وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قوله ان تبتغوا في محله قولان الاول انه رفع على البدل من ما والتقدير
واحل لكم ما وراء ذلكم واحل لكم ان تبتغوا على قراءة من قرا واحل بضم الالف ومن قرا بالفتح كان محل ان تبتغوا نصبا الثاني ان يكون محله على القراءتين
النصب بنزع الخافض كانه قيل لان تبتغوا والمعنى واحل لكم ما وراء ذلكم لارادة ان تبتغوا باموالكم وقوله محصنين غير مسافحين اي في حال كونكم
محصنين غير مسافحين وقوله محصنين اي متعففين عن الزنا وقوله غير مسافحين اي غير زانين وهو تكرير للتاكيد قال الليث السفاح والمسافحة الفجور
واصله في اللغة من السفح وهو الصب يقال دموع سوافح ومسفوحة قال تعالى او دما مسفوحا وفلان سفاح للدماء اي سفاك وسمي الزنا سفاحا لانه
لا غرض للزاني الا سفح النطفة فان قيل اين مفعول تبتغوا قلنا التقدير واحل لكم ما وراء ذلكم لارادة ان تبتغوهن اي تبتغوا ما وراء ذلكم فحذف ذكره
لدلالة ما قبله عليه والله اعلم **المسئلة الثانية** قال ابو حنيفة رضي الله عنه لا مهر اقل من عشرة دراهم وقال الشافعي رضي الله عنه يجوز
بالقليل والكثير ولا تقدير فيه احتج ابو حنيفة بهذه الاية وذلك لانه تعالى قيد التحليل بقيد وهو الابتغاء باموالهم والدرهم والدرهمان لا يسمى
اموالا فوجب ان لا يصح جعلها مهرا فان قيل ومن عنده عشرة دراهم لا يقال عنده اموال مع انكم تجوزون كونها مهرا قلنا ظاهر هذه الاية
يقتضي ان تكون العشرة كافية الا انا تركنا العمل بظاهر الاية في هذه الصورة لدلالة الاجماع على جوازه فتمسك في الاقل من العشرة بظاهر الاية واعلم
ان هذا الاستدلال ضعيف لان الاية دالة على ان الابتغاء بالاموال جائز وليس فيها دلالة على ان الابتغاء بغير الاموال لا يجوز الا على سبيل المفهوم وانتم
لا تقولون به ثم نقول الذي يدل على انه لا تقدير في المهر وجوه **الحجة الاولى** التمسك بهذه الاية وذلك لان قوله باموالكم مقابلة الجمع بالجمع
فيقتضي توزع الفرد على الفرد فهذا يقتضي ان يتمكن كل واحد من ابتغاء النكاح بما يسمى مالا والقليل في هذه الحقيقة وفي هذا الاسم سواء فيلزم من هذه
الاية جواز ابتغاء النكاح باي شيء يسمى مالا من غير تقدير **الحجة الثانية** التمسك بقوله تعالى فان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة
فنصف ما فرضتم دلت الاية على سقوط النصف على المذكور وهذا يقتضي انه لو وقع العقد في اول الامر بدرهم ان لا يجب عليه الا نصف درهم وانتم لا

تقولون به الحجة الثالثة الاحاديث منها ما روي ان امراة جيء بها الى النبي صلى الله عليه وسلم وقد تزوج بها رجل على نعلين فقال عليه السلام
رضيت من نفسك بنعلين فقالت نعم فاجازه النبي صلى الله عليه وسلم والظاهر ان قيمة النعلين يكون اقل من عشرة دراهم فان مثل هذا الرجل والمراة
اللذين لا يكون تزوجهما الا على النعلين يكونان في غاية الفقر ونعل هذا الانسان يكون قليل القيمة جدا ومنها ما روي عن جابر عن النبي صلى الله عليه
وسلم انه قال من اعطى امراة في نكاح كف دقيق او سويق او طعام فقد استحل ومنها ما روي في قصة الواهبة انه عليه السلام قال لمن اراد التزوج بها
التمس ولو خاتما من حديد وذلك لا يساوي عشرة دراهم **المسئلة الثالثة** قال ابو حنيفة رضي الله عنه لو تزوج بها على تعليم سورة
من القران لم يكن ذلك مهرا ولها مهر مثلها ثم قال اذا تزوج امراة على خدمة سنة فان كان حرا فلها مهر مثلها وان كان عبدا فلها خدمة سنة
وقال الشافعي رحمة الله عليه يجوز جعل ذلك مهرا احتج ابو حنيفة على قوله بوجوه الاول هذه الاية وذلك انه تعالى شرط في حصول الحل ان يكون
الابتغاء بالمال والمال اسم للاعيان لا للمنافع الثاني قال تعالى فان طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا وذلك صفة الاعيان اجاب
الشافعي عن الاول بان الاية تدل على ان الابتغاء بالمال جائز وليس فيه بيان الابتغاء بغير المال جائز ام لا وعن الثاني ان لفظ الايتاء كما يتناول الاعيان
يتناول المنافع الملتزمة وعن الثالث انه خرج الخطاب على الاعم الاغلب ثم احتج الشافعي رضي الله عنه على جواز جعل المنفعة صداقا بوجوه الحجة الاولى
قوله تعالى في قصة شعيب اني اريد ان انكحك احدى ابنتي هاتين على ان تاجرني ثماني حجج جعل الصداق تلك المنافع والاصل في شرع من تقدمنا
البقاء الى ان يطرى الناسخ الحجة الثانية ان التي وهبت نفسها لما لم يجد الرجل الذي اراد ان يتزوج لها شيئا قال عليه السلام هل معك شيء من القران
قال نعم سورة كذا قال زوجتكها بما معك من القران والله اعلم **المسئلة الرابعة** قال ابو بكر الرازي دلت الاية على ان عتق الامة لا
يكون صداقا لها لان الاية تقتضي كون البضع مالا وما روي انه عليه السلام اعتق صفية وجعل عتقها صداقها فذاك من خواص الرسول عليه السلام
المسئلة الخامسة قوله محصنين فيه وجهان احدهما ان يكون المراد انهم يصيرون محصنين بسبب عقد النكاح والثاني ان يكون
الاحصان شرطا في الاحلال المذكور في قوله واحل لكم ما وراء ذلكم والاول اولى لان على هذا التقدير تبقى الاية عامة معلومة والمعنى على هذا التقدير
الثاني تكون الاية مجملة لان الاحصان المذكور فيه غير مبين والمعلق عن المجمل يكون مجملا وحمل الاية على وجه يكون معلوما اولى من حملها على وجه يكون مجملا

قوله تعالى فما استمتعتم به منهن فاتوهن اجورهن فريضة فيه مسائل **المسئلة الاولى**
الاستمتاع في اللغة الانتفاع وكلما انتفع به فهو متاع يقال استمتع الرجل بولده ويقال فيمن مات في زمان شبابه لم يتمتع بشبابه قال تعالى ربنا
استمتع بعضنا ببعض وقال اذهبتم طيباتكم في حياتكم الدنيا واستمتعتم بها يعني تعجلتم الانتفاع بها وقال واستمتعتم بخلاقكم يعني بحظكم ونصيبكم
من الدنيا وفي قوله فما استمتعتم به منهن وجهان الاول فما استمتعتم به من المنكوحات من جماع او عقد عليهن فاتوهن اجورهن عليه ثم اسقط الراجع الى ما
لعدم الالتباس كقوله ان ذلك لمن عزم الامور فاسقط منه الثاني ان يكون ما في قوله ما وراء ذلكم من النساء ومن في قوله منهن للتبعيض والضمير راجع الى
لفظ الاية واحد في اللفظ وفي قوله فاتوهن اجورهن الى معنى ما لانه جمع في المعنى وقوله اجورهن اي مهورهن قال تعالى فمن لم يستطع منكم طولا الى قوله
فانكحوهن باذن اهلهن واتوهن اجورهن وهي المهور وكذا قوله واتوهن اجورهن هاهنا وقال تعالى في اية اخرى ولا جناح عليكم ان تنكحوهن اذا اتيتموهن
اجورهن وانما سمي المهر اجرا لانه بدل المنافع ليس ببدل من الاعيان كما سمي بدل منافع الدار والدابة اجرا والله اعلم **المسئلة الثانية**
قال الشافعي الخلوة الصحيحة لا تقرر المهر وقال ابو حنيفة تقرره احتج الشافعي على قوله بهذه الاية لان قوله فما استمتعتم به منهن فاتوهن اجورهن مشعر بان
وجوب ايتائهن مهورهن كان لاجل الاستمتاع بهن ولو كانت الخلوة الصحيحة مقررة للمهر كان الظاهر ان الخلوة الصحيحة تتقدم الاستمتاع بهن فكان المهر
يتقرر قبل الاستمتاع وتقرره قبل الاستمتاع يمنع من تعلق ذلك التقرر بالاستمتاع والاية دالة على ان تقرر المهر يتعلق بالاستمتاع فثبت ان الخلوة الصحيحة
لا تقرر المهر **المسئلة الثالثة** في هذه الاية قولان احدهما وهو قول اكثر علماء الامة ان قوله ان تبتغوا باموالكم المراد منه ابتغاء النساء
بالاموال على طريق النكاح وقوله فما استمتعتم به منهن فاتوهن اجورهن فان استمتعتم بالدخول بها اتاها المهر بالتمام وان استمتع بعقد النكاح اتاها
نصف المهر والقول الثاني ان المراد بهذه الاية حكم المتعة وهي عبارة عن ان يستاجر بمال معلوم الى اجل معين فيجامعها واتفقوا على انها كانت مباحة
في ابتداء الاسلام روي ان النبي صلى الله عليه وسلم لما قدم مكة في عمرته تزين نساء مكة فشكا اصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم طول العزوبة فقال
استمتعوا من هذه النساء واختلفوا في انها نسخت ام لا فذهب السواد الاعظم من الامة الى انها صارت منسوخة وقال السواد منهم انها بقيت مباحة كما كانت
وهذا القول مروي عن ابن عباس وعمران بن الحصين اما ابن عباس فعنه ثلاث روايات احديها القول بالاباحة المطلقة قال عمارة سالت ابن عباس عن
المتعة اسفاح هي ام نكاح قال لا سفاح ولا نكاح قلت فما هي قال هي متعة كما قال تعالى قلت هل لها عدة قال نعم عدتها حيضة قلت هل يتوارثان قال لا
والرواية الثانية عنه ان الناس لما ذكروا الاسعار في المتعة قال ابن عباس قاتلهم الله اني ما افتيت باباحتها على الاطلاق لكني قلت انها تحل للمضطر كما تحل الميتة
والدم ولحم الخنزير له والرواية الثالثة انه اقر بانها صارت منسوخة روى عطاء الخراساني عن ابن عباس في قوله فما استمتعتم به منهن قال صارت هذه
الاية منسوخة بقوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن وروي ايضا انه قال عند موته اللهم اني اتوب اليك من قولي في المتعة والصرف
واما عمران بن الحصين فانه قال نزلت اية المتعة في كتاب الله ولم ينزل بعدها اية تنسخها وامرنا بها رسول الله صلى الله عليه وسلم وتمتعنا بها ومات ولم ينهنا
عنه ثم قال رجل برايه ما شاء واما امير المؤمنين علي بن ابي طالب رضي الله عنه فالشيعة يروون عنه اباحة المتعة روى محمد بن جرير الطبري في تفسيره
عن علي بن ابي طالب رضي الله عنه لولا ان عمر نهى عن المتعة ما زنا الا شقي وروى محمد بن علي المشهور بمحمد بن الحنفية ان عليا رضي الله عنه مر بابن عباس وهو

يفتي بجواز المتعة فقال امير المؤمنين انه صلى الله عليه وسلم نهى عنها وعن لحوم الحمر الاهلية فهذا ما يتعلق بالروايات واحتج الجمهور على حرمة
المتعة بوجوه. الاول ان الوطي لا يحل الا في الزوجة او المملوكة لقوله تعالى والذين هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم او ما ملكت
ايمانهم وهذه المراة لا شك انها ليست مملوكة وليست ايضا زوجة ويدل عليه وجوه احدها لو كانت زوجة لحصل التوارث بينهما
لقوله تعالى ولكم نصف ما ترك ازواجكم وبالاتفاق لا توارث بينهما. وثانيها اثبت النسب لقوله عليه السلام الولد للفراش
وبالاتفاق لا يثبت. وثالثها لو وجبت العدة عليها لقوله والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا
واعلم ان هذه الحجة كلام حسن مقرر. الحجة الثانية ما روي عن عمر رضي الله عنه انه قال في خطبته متعتان كانتا على عهد رسول الله
صلى الله عليه وسلم انا انهى عنهما واعاقب عليهما ذكر هذا الكلام في مجمع الصحابة وما انكر عليه احد فالحال ههنا لا يخلو اما ان يقال انهم كانوا
عالمين بحرمة المتعة فسكتوا او كانوا عالمين بانها مباحة ولكنهم سكتوا على سبيل المداهنة وما عرفوا اباحتها ولا حرمتها فسكتوا لكونهم متوقفين
في ذلك والاول هو المطلوب والثاني يوجب تكفير عمر وتكفير الصحابة لان من علم ان النبي صلى الله عليه وسلم حكم باباحة المتعة ثم قال انها
محرمة محظورة من غير نسخ لها فهو كافر بالله ومن صدقه مع علمه بكونه محيطا كافرا كان كافرا ايضا وهذا يقتضي تكفير الامة وهو على ضد قوله
كنتم خير امة اخرجت للناس القسم الثالث وهو انهم ما كانوا عالمين بكون المتعة مباحة او محظورة فلهذا سكتوا فهذا ايضا باطل لان المتعة بتقدير
كونها مباحة تكون كالنكاح واحتاج الناس الى معرفة الحال في كل واحد منهما عام في حق الكل ومثل هذا يمنع ان يبقى مخفيا بل يجب ان يشتهر العلم
فكما ان الكل كانوا عارفين بان النكاح مباح وان اباحته غير منسوخة وجب ان يكون الحال في المتعة ولما بطل هذان القسمان ثبت ان الصحابة انما
سكتوا عن الانكار على عمر رضي الله عنه لانهم كانوا عالمين بان المتعة صارت منسوخة في الاسلام فان قيل ما ذكرتم يبطل بما انه روي ان عمر قال لا اوتى
برجل نكح امراة الى اجل الا رجمته ولا شك ان الرجم غير جائز مع ان الصحابة ما انكروا عليه حين ذكر ذلك فدل هذا على انهم كانوا قد يسكتون عن الانكار
على الباطل قلنا لعله يذكر ذلك على سبيل التهديد والزجر والسياسة ومثل هذه السياسات جائزة للامام عن المصلحة الا ترى انه عليه السلام
قال من منع منا الزكاة فانا اخذوها منه وشطر ماله ثم ان اخذ شطر المال من مانع الزكاة غير جائز لكنه فعل النبي صلى الله عليه وسلم ذلك للمبالغة
في الزجر فكذا هاهنا والله اعلم. الحجة الثالثة على ان المتعة محرمة ما روى مالك عن الزهري عن عبد الله والحسن ابني محمد بن علي
عن ابيهما عن علي ان الرسول صلى الله عليه وسلم نهى عن متعة النساء وعن اكل لحوم الحمر الانسية. وروى الربيع عن سبرة الجهني عن ابيه قال غدوت
على رسول الله صلى الله عليه وسلم فاذا هو قائم بين الركن والمقام مسند ظهره الى الكعبة يقول يا ايها الناس اني امرتكم بالاستمتاع من هذه
النساء الا وان الله قد حرمها عليكم الى يوم القيامة فمن كان عنده منهن شيء فليخل سبيلها ولا تاخذوا ما اتيتموهن. وروي عنه صلى الله
عليه وسلم انه قال متعة النساء حرام وهذه الاخبار الثلاثة ذكرها الواحدي في البسيط وظاهر ان النكاح لا يسمى استمتاعا لانا بينا ان الاستمتاع
هو التلذذ ومجرد النكاح ليس كذلك. اما القائلون باباحة المتعة فقد احتجوا بوجوه. الحجة الاولى التمسك بهذه الاية
اعني قوله تعالى ان تبتغوا باموالكم محصنين غير مسافحين فما استمتعتم به منهن فاتوهن اجورهن وفي الاستدلال بهذه الاية طريقان. الطريق
الاول ان يقول نكاح المتعة داخل في هذه الاية وذلك لان قوله ان تبتغوا باموالكم يتناول من ابتغى بماله الاستمتاع بالمراة على سبيل التابيد
ومن ابتغى بماله الاستمتاع على سبيل التاقيت واذا كان كل واحد من القسمين داخلا فيه كان قوله واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم
يقتضي حل القسمين وذلك يقتضي حل المتعة. الطريق الثاني ان يقول هذه الاية مقصورة على بيان نكاح المتعة وبيانه من وجوه الاول
ما روي ان ابي بن كعب كان يقرا فما استمتعتم به منهن الى اجل مسمى فاتوهن اجورهن وهذا ايضا هو قراءة ابن عباس والامة ما انكروا عليهما
في هذه القراءة وكان ذلك اجماعا من الامة على صحة هذه القراءة وتقريره ما ذكرتموه في ان عمر رضي الله عنه لما منع من المتعة والصحابة ما انكروا
عليه كان ذلك اجماعا على صحة ما ذكرنا وكذا هاهنا واذا ثبت بالاجماع صحة هذه القراءة ثبت المطلوب. الثاني ان المذكور في الاية انما هو مجرد
الابتغاء بالمال ثم انه تعالى امر بايتائهن اجورهن بعد الاستمتاع بهن وذلك يدل على ان مجرد الابتغاء بالمال يجوز الوطي ومجرد الابتغاء بالمال
لا يكون الا في نكاح المتعة فاما في النكاح المطلق فهناك الحد انما يحصل بالعقد ومع الولي والشهود وجحود الابتغاء بالمال لا يفيد الحل فدل هذا
على ان هذه الاية مخصوصة بالمتعة. الثالث ان في هذه الاية اوجب ايتاء الاجور بمجرد الاستمتاع والاستمتاع عبارة عن التلذذ والانتفاع فاما
في النكاح فايتاء الاجور لا يجب على الاستمتاع اليه بل على النكاح الا ترى ان بمجرد النكاح يلزم نصف المهر فظاهر ان النكاح لا يسمى استمتاعا لانا بينا ان
الاستمتاع هو التلذذ ومجرد النكاح ليس كذلك. الرابع انا لو حملنا هذه الاية على حكم النكاح لزم تكرار بيان حكم النكاح في السورة الواحدة لانه تعالى قال
في اول هذه السورة فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع ثم قال واتوا النساء صدقاتهن نحلة اما لو حملنا هذه الاية على بيان نكاح المتعة
كان هذا حكما جديدا فكان حمل الاية عليه اولى والله اعلم. الحجة الثانية على جواز نكاح المتعة ان الامة مجمعة على ان نكاح المتعة
كان جائزا في الاسلام ولا خلاف بين احد من الامة فيه انما الخلاف في طريان الناسخ فنقول لو كان الناسخ موجودا لكان ذلك الناسخ اما ان يكون
معلوما بالتواتر او بالاحاد فان كان معلوما بالتواتر كان علي ابن ابي طالب وعبد الله بن عباس وعمران بن الحصين منكرين لما عرف ثبوته بالتواتر من دين
محمد صلى الله عليه وسلم وذلك يوجب تكفيرهم وهو باطل قطعا وان كان ثابتا بالاحاد فهذا ايضا باطل لانه لما كان ثبوت اباحة المتعة معلوما بالاجماع
والتواتر كان ثبوته معلوما قطعا فلو نسخناه بخبر الواحد لزم جعل المظنون راجعا للمقطوع وانه باطل قالوا ومما يدل ايضا على بطلان القول بهذا

النسخ ان اكثر الروايات ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن المتعة وعن لحوم الحمر الاهلية يوم خيبر واكثر الروايات انه عليه السلام اباح المتعة في حجة
الوداع وفي يوم الفتح وهذان اليومان متاخران عن يوم خيبر وذلك يدل على فساد ما روي انه عليه السلام نسخ المتعة يوم خيبر لان الناسخ يمنع تقدمه
على المنسوخ وقول من يقول انه حصل التحليل مرارا والنسخ مرارا ضعيف لم يقل به احد من المخبرين الا الذين ارادوا ازالة التناقض عن هذه الروايات
الحجة الثالثة ما روي ان عمر رضي الله عنه قال على المنبر متعتان كانتا مشروعتين في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وانا انهى عنهما
متعة الحج ومتعة النكاح وهذا منه تنصيص على ان متعة النكاح كانت موجودة في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم وقوله وانا انهى عنهما يدل على
ان الرسول صلى الله عليه وسلم ما نسخه وانما عمر هو الذي نسخه واذا ثبت هذا فنقول هذا الكلام يدل على ان حل المتعة كان ثابتا في عهد الرسول صلى
الله عليه وسلم وانه عليه السلام ما نسخه وانه ليس له ناسخ الا نسخ عمر واذا ثبت هذا وجب ان لا يكون منسوخا لان ما كان ثابتا في زمن الرسول صلى
الله عليه وسلم وما نسخه الرسول يمتنع ان يصير منسوخا بنسخ عمر وهذا هو الحجة التي احتج بها عمران بن الحصين حيث قال ان الله انزل في المتعة اية وما
نسخها باية اخرى وامرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمتعة وما نهانا عنها ثم قال رجل برايه ما شاء يريد ان عمر نهى عنها فهذا جملة وجوه القائلين
بجواز المتعة والجواب عن الوجه الاول ان نقول هذه الاية مشتملة على ان المراد منها نكاح المتعة وبيانه من ثلاثة اوجه الاول انه تعالى ذكر المحرمات
بالنكاح اولا في قوله حرمت عليكم امهاتكم ثم قال في اخر الاية واحل لكم ما وراء ذلكم فكان المراد بهذا التحليل ما هو المراد هناك بهذا التحريم لكن المراد
هناك بالتحريم هو النكاح فالمراد بالتحليل ههنا ايضا يجب ان يكون هو النكاح الثاني انه قال محصنين والاحصان لا يكون الا في نكاح صحيح والثالث
قوله غير مسافحين سمى الزنا سفاحا لانه لا مقصود فيه الا سفح الماء فكان سفاحا هذا ما قاله ابو بكر الرازي اما الذي ذكره في الوجه الاول فكانه تعالى
ذكر اصناف من يحرم على الانسان وطيهن ثم قال واحل لكم ما وراء ذلكم اي واحل لكم وطي ما وراء هذه الاصناف فاي فساد في هذا الكلام واما قوله ثانيا
الاحصان لا يكون الا في نكاح صحيح فلم ينكر عليه دليلا واما قوله ثالثا الزنى انما سمي سفاحا لانه لا مقصود فيه الا سفح الماء والمتعة ليست كذلك
فان المقصود منها سفح الماء بطريق مشروع ماذون فيه من قبل الله فان قلتم المتعة محرمة فنقول لهذا اول البحث فلم قلتم ان الامر كذلك فظهر ان
الكلام رخو والذي يجب ان يعتمد عليه في هذا الكتاب ان نقول انا لا ننكر ان المتعة كانت مباحة انما الذي نقوله انها صارت منسوخة وعلى هذا التقدير
فلو كانت هذه الاية دالة على انها مشروعة لم يكن ذلك قادحا في غرضنا وهذا هو الجواب ايضا عن تمسكهم بقراءة ابي وابن عباس فان تلك القراءة بتقدير
ثبوتها لا تدل الا على ان المتعة كانت مشروعة ونحن لا ننازع فيه انما الذي نقوله ان النسخ طرى عليه وما ذكرتم من الدلائل لا يدفع قولنا وقولهم الناسخ اما
ان يكون متواترا او احادا قلنا لعل بعضهم سمعه ثم نسيه ثم ان عمر رضي الله عنه لما ذكر ذلك في الجمع العظيم تذكروه وعرفوا صدقه فيه فسلموا له الامر
قوله ان عمر اضاف النهي عن المتعة الى نفسه قلنا قد بينا انه لو كان مراده ان المتعة كانت مباحة في شرع محمد صلى الله عليه وسلم وانا انهى عنه لزم تكفيره وتكفير
كل من لم يحاربه وينازعه ويفضي ذلك الى تكفير امير المؤمنين حيث لم يحاربه ولم يرد ذلك القول عليه وكل ذلك باطل فلم يبق الا ان يقال كان مراده ان المتعة
كانت مباحة في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم وانا انهى عنها لما ثبت عندي انه صلى الله عليه وسلم نسخها وعلى هذا التقدير يصير هذا الكلام حجة لنا في مطلوبنا
والله اعلم ثم قال تعالى فاتوهن اجورهن فريضة والمعنى ان ايتاءهن اجورهن ومهورهن فريضة لازمة وواجبة وذكر صاحب الكشاف في قوله فريضة ثلاثة
اوجه احدها انه حال من الاجور بمعنى مفروضة وثانيها انها وضعت موضع ايتاء لان الايتاء مفروض وثالثها انه مصدر موكد اي فرض ذلك فريضة
ثم قال تعالى ولا جناح عليكم فيما تراضيتم به من بعد الفريضة وفيه مسائل **المسألة الاولى** الذين حملوا الاية المتقدمة على
بيان حكم النكاح قالوا المراد انه اذا كان المهر مقدرا بمقدار معين فلا حرج في ان يحط عنه من المهر والابراء عنه وهو كقوله تعالى فان طبن لكم عن شيء منه
نفسا فكلوه هنيئا مريئا وقوله الا ان يعفون او يعفو الذي بيده عقدة النكاح وقال الزجاج معناه لا اثم عليكم في ان تهب المراة للزوج مهرها او يهب
الزوج للمراة تمام المهر اذا طلقها قبل الدخول واما الذين حملوا الاية المتقدمة على بيان المتعة قالوا المراد من هذه الاية انه اذا انقضى زمن المتعة لم يبق
للرجل على المراة سبيل البتة فان قال لها زيديني في الايام وازيدك في الاجرة كانت المراة بالخيار ان شاءت فعلت وان شاءت لم تفعل فهذا هو المراد من
قوله ولا جناح عليكم فيما تراضيتم به من بعد الفريضة اي من بعد المقدار المذكور اولا من الاجل والاجر **المسألة الثانية** قال
ابو حنيفة رضي الله عنه الحاق الزيادة في الصداق جائز وهي ثابتة ان دخل بها او مات عنها اما اذا طلقها قبل الدخول بطلت الزيادة وكان
لها نصف المسمى في العقد وقال الشافعي رحمة الله عليه الزيادة بمنزلة الهبة فان قبضها ملكته بالقبض وان لم يقبضها بطلت احتج ابو بكر الرازي لابي
حنيفة بهذه الاية فقوله لا جناح عليكم فيما تراضيتم به من بعد الفريضة يتناول ما وقع التراضي به في طرفي الزيادة والنقصان فكان هذا بعمومه يدل
على جواز الحاق الزيادة بالصداق قال بل هذه الاية بالزيادة اخص منها بالنقصان لانه تعالى علقه بتراضيهما والبراءة والحط لا يحتاج الى رضى الزوج والزيادة
لا تصح الا بقبوله فاذا علق ذلك بتراضيهما جميعا دل على ان المراد هو الزيادة والجواب لم لا يجوز ان تكون الزيادة عبارة عن ما ذكره الزجاج وهو انه اذا طلقها
قبل الدخول فان شاءت المراة ابرأته عن النصف وان شاء الزوج سلم اليها كل المهر ولهذا التقدير يكون قد زادها ما وجب عليه تسليمه اليها وايضا عندنا
انه لا جناح في تلك الزيادة الا انها تكون هبة والدليل القاطع على بطلان هذه الزيادة ان هذه الزيادة لو التحقت بالاصل لكان اما بقاء العقد الاول او بعد
زواله والاول باطل لان العقد لما انعقد على القدر الاول فلو انعقد مرة اخرى على القدر الثاني لكان ذلك تكوينا لذلك العقد بعد ثبوته وذلك يقتضي
تحصيل الحاصل وهو محال والثاني باطل بالانعقاد الاجماع على ان عند الحاق الزيادة لا يرتفع العقد الاول فثبت فساد ما قالوه والله اعلم ثم انه تعالى لما
ذكر انواعا كثيرة من التكاليف والتحريم والاحلال بين انه عليم بجميع المعلومات لا يخفى منها خافية اصلا وحكيم لا يشرع الاحكام الا على وفق الحكمة وذلك يوجب

التسليم لاوامره والانقياد لاحكامه والله اعلم ه النوع السابع من التكاليف المذكورة **قوله تعالى**
ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات اعلم انه تعالى لما بين من يحل ومن لا يحل بين فيمن يحل انه متى يحل وعلى اي وجه يحل
فقال ومن لم يستطع منكم طولا وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قرأ الكسائي المحصنات بكسر الصاد وكذلك محصنات غير
مسافحات وكذلك فعليهن نصف ما على المحصنات كلها بكسر الصاد والباقون بالفتح فالفتح معناه ذوات الازواج والكسر معناه العفائف
والحرائر والله اعلم **المسئلة الثانية** الطول الفضل ومنه التطول وهو التفضل وقال تعالى ذي الطول ويقال تطاول
لهذا الشيء اي تناوله كما يقال يد فلان مبسوطة واصل هذه الكلمة من الطول الذي هو خلاف القصر لانه اذا كان طويلا ففيه كمال وزيادة كما
انه اذا كان قصيرا ففيه قصور ونقصان وسمي الغنى ايضا طولا لانه ينال به المرادات ما لا ينال عند الفقر كما ان بالطول ينال ما لا ينال بالقصر
اذا عرفت هذا فنقول الطول القدرة وانتصابه على انه مفعول يستطع وان ينكح في موضع النصب على انه مفعول القدرة فان قيل الاستطاعة
هي القدرة والطول ايضا هو القدرة فيصير تقدير الاية ومن لم يقدر منكم على القدرة على نكاح المحصنات فما فائدة هذا التكرير في ذكر القدرة قلنا
الامر كما ذكرت والاولى ان يقال المعنى فمن لم يستطع منكم استطاعة بالنكاح المحصنات وعلى هذا الوجه يزول الاشكال فهذا ما يتعلق باللغة
اما ما قاله المفسرون فوجوه الاول ومن لم يستطع زيادة في المال وسعة يبلغ بها نكاح الحرة فلينكح امة الثاني ان تفسير النكاح بالوطي والمعنى
ومن لم يستطع منكم وطي الحرائر فلينكح امة وعلى هذا التقدير فكل من ليس له حرة فانه يجوز له التزوج وهذا التفسير لائق بمذهب ابي حنيفة
فان مذهبه انه اذا كان تحته حرة لم يجز له نكاح الامة واذا لم يكن تحته حرة فانه يجوز له نكاح الامة سواء قدر على التزوج بالحرة او لم يقدر ه
والثالث الاكتفاء بالحرة فله ان يتزوج بالامة سواء كان تحته حرة او لم يكن كل هذه الوجوه انما حصلت لان لفظ الاستطاعة يحتمل لكل هذه الوجوه
المسئلة الثالثة المراد بالمحصنات في قوله ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات هو الحرائر ويدل عليه انه تعالى اثبت عند
تعذر نكاح المحصنات نكاح الاماء فلا بد وان يكون المراد من المحصنات من يكون كالضد للاماء والوجه في تسمية الحرائر بالمحصنات
على قراءة من قرأ بفتح الصاد انهن احصن بحريتهن عن الاحوال التي تقدم عليها الاماء فان الظاهر ان الامة تكون خراجة ولاجة ممتهنة مبتذلة
والحرة مصونة محصنة من هذه النقصانات واما على قراءة من قرأ بكسر الصاد فالمعنى انهن احصن انفسهن بحريتهن **المسئلة الرابعة**
مذهب الشافعي رضي الله عنه ان الله تعالى شرط في نكاح الاماء شرائط ثلاثة اثنان منها في الناكح والثالث في المنكوحة اما اللذان في الناكح فاحدهما
ان يكون غير واجد لما يتزوج به الحرة المؤمنة من الصداق وهو معنى قوله فمن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فقدم استطاعة الطول
عبارة عن عدم ما ينكح به الحرة كما تقول الرجل ما يستطيع على التزوج بالامة يقدر على التزوج بالحرة الفقيرة فمن اين هذا التفاوت قلنا كانت العادة
في الاماء تخفيف ونفقتهن لاشتغالهن بخدمة السادات وعلى هذا التقدير يظهر هذا التفاوت واما الشرط الثاني فهو المذكور في اخر الاية وهو
قوله ذلك لمن خشي العنت منكم اي بلغ الشدة في العزوبة واما الشرط الثالث المعتبر في المنكوحة فان تكون الامة مؤمنة لا كافرة فان الامة اذا
كانت كافرة كانت ناقصة من وجهين الرق والكفر ولا شك ان الولد تابع للام في الحرية والرق وحينئذ يتعلق الولد رقيقا على ملك الكافر فيجعل
فيه نقصان الرق ونقصان كونه ملكا للكافر فهذه الشرائط الثلاثة معتبرة عند الشافعي في جواز نكاح الامة واما ابو حنيفة رضي الله عنه يقول
اذا كان تحته حرة لم يجز له نكاح الامة اما اذا لم يكن تحته جاز له ذلك سواء قدر على نكاح الحرة او لم يقدر واحتج الشافعي على قوله بهذه الاية
وتقريره من وجهين الاول انه تعالى ذكر عدم القدرة على طول الحرة ثم ذكر عقيبه التزوج بالامة وذلك الوصف يناسب هذا الحكم لان الانسان قد
يحتاج الى الجماع فاذا لم يقدر على جماع الحرة بسبب كثرة مؤنتها ومهرها وجب ان يؤذن له في نكاح الامة اذا ثبت هذا فنقول الحكم اذا كان
مذكورا عقيب وصف يناسبه فذلك الاقتران في الذكر يدل على كون ذلك الحكم معللا بذلك الوصف اذا ثبت هذا فنقول لو كان نكاح الامة
جائزا بدون القدرة على طول الحرة ومع القدرة عليه لم يكن لعدم هذه القدرة اثر في هذا الحكم البتة لكنا بينا دلالة الاية على ان له اثرا في هذا الحكم
فثبت انه لا يجوز له التزوج بالامة مع القدرة على طول الحرة . الثاني ان يتمسك بالاية على سبيل المفهوم وهو ان تخصيص الشيء بالذكر يدل على نفي الحكم
عما عداه والدليل عليه ان القائل اذا قال الميت اليهودي لا يبصر شيئا فان كل احد يضحك من هذا الكلام ويقول اذا كان غير اليهودي ايضا لا يبصر فما
فائدة التقييد بكونه يهوديا فلما راينا ان اهل العراق يستقبحون هذا الكلام ويعللون ذلك الاستقباح بهذه العلة علمنا اتفاق ارباب اللسان على ان
التقييد بالصفة يقتضي نفي الحكم في غير محل القيد قال ابو بكر الرازي تخصيص هذه الحالة بذكر الاباحة فيها لا يدل على حظر ما عداه كقوله تعالى ولا تقتلوا
اولادكم خشية املاق ولا دلالة فيه على اباحة القتل عند زوال هذه الحالة وقوله لا تاكلوا الربا اضعافا مضاعفة لا دلالة فيه على اباحة القتل عند
زوال هذه الحالة فيقال له ظاهر اللفظ يقتضي ذلك الا انه ترك العمل به لدليل منفصل كما ان عندك ظاهر الامر للوجوب وقد يترك العمل به في صور كثيرة
لدليل منفصل والسؤال الجيد على التمسك بالاية ما ذكرناه حيث قلنا لم لا يجوز ان يكون المراد من النكاح الوطي والتقدير فمن لم يستطع منكم وطي الحرة وذلك
عند من لا يكون تحته حرة فانه يجوز له نكاح الامة وعلى هذا التقدير ينقلب الاية حجة لابي حنيفة وجوابه ان اكثر المفسرين فسروا الطول بالغنى وعدم
الغنى فاثيره في عدم القدرة على العقد لا في عدم القدرة على الوطي واحتج ابو بكر الرازي على صحة قوله بالعمومات كقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من
النساء وقوله وانكحوا الايامى منكم وقوله واحل لكم ما وراء ذلكم وقوله والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب وهو متناول للاماء الكتابيات والمراد من هذا الاحصان
العفة والجواب ان ايتنا خاصة والخاص مقدم على العام ولانه دخله التخصيص فيما اذا كان تحتها حرة وانما حصلت صون الولد عن الارقاق وهو قائم

في محل النزاع **المسألة الخامسة** ظاهر قوله فمن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات يقتضي كون الايمان معتبرا في الحرة فعلى
هذا لو قدر على طول حرة كتابية ولم يقدر على طول حرة مسلمة فانه يجوز له ان يتزوج بالامة واكثر العلماء على ان ذكر الايمان في الحرائر ندب واستحباب لانه
لا فرق بين الحرة الكتابية وبين المؤمنة في كثرة المؤنة وقلتها **المسألة السادسة** من الناس من قال انه لا يجوز التزوج بالكتابيات البتة واحتجوا
بهذه الاية فقالوا انه تعالى بين ان عند العجز عن نكاح الحرة المسلمة يتعين له نكاح الامة المسلمة ولو كان التزوج بالحرة الكتابية جائزا لكان عند العجز عن الحرة المسلمة
لم تكن الامة المسلمة متعينة وذلك ينفي دلالة الاية ثم اكدوا هذه الدلالة بقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن وقد بينا بالدلائل الكثيرة في تفسير هذه الاية
ان الكتابية مشتركة **المسألة السابعة** الاية دالة على التحذير من نكاح الاماء وانه لا يجوز له الاقدام عليه الا عند الضرورة والسبب فيه وجوه
الاول ان الولد يتبع الام في الرق والحرية فاذا كانت الام رقيقة علق الولد رقيقا وذلك يوجب النقص في حق ذلك الانسان وفي حق ولده والثاني ان الامة تكون قد
تعودت الخروج والبروز والمخالطة بالرجال وصارت في غاية الوقاحة وربما تعودت الفجور وكل ذلك ضرر على الازواج الثالث ان حق المولى عليها اعظم من حق الزوج
فمثل هذه الزوجة لا تخلص للزوج كخلوص الحرة فربما احتاج الزوج اليها جدا ولا يجد اليها سبيلا لان السيد يمنعها ويحبسها الرابع ان المولى قد
يبيعها من انسان اخر فعلى قول من يقول بيع الامة تحت طلاقها تصير مطلقة شاء الزوج ام ابى وعلى قول من لا يرى ذلك فقد يسافر المولى الثاني بها مولدها
وذلك من اعظم المضارة الخامس ان مهرها ذلك لمولاها فهي لا تقدر على هبة مهرها من زوجها ولا ابرائه عنه بخلاف الحرة فلهذه الوجوه ما اذن الله في نكاح
الامة الا على سبيل الرخصة والله اعلم قال تعالى فمن ما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات وفيه مسائل **المسألة الاولى** قوله فمن ما ملكت
ايمانكم اي فليتزوج مما ملكت ايمانكم قال ابن عباس يريد جارية اختك فان الانسان لا يجوز له ان يتزوج بجارية نفسه **المسألة الثانية**
الفتيات المملوكات جمع فتاة والعبد فتى وعن النبي صلى الله عليه وسلم لا يقولن احدكم عبدي ولكن ليقل فتاي وفتاي ويقال للجارية الحديثة فتاة وللغلام فتى
والامة تسمى فتاة عجوز كانت او شابة لانها كالشابة في انها لا توقر توقير الكبير **المسألة الثالثة** قوله من فتياتكم المؤمنات يدل على تقييد
نكاح الامة اذا كانت مؤمنة فلا يجوز التزوج بالامة الكتابية سواء كان الزوج حرا او عبدا وهذا قول مجاهد وسعيد والحسن وقول مالك والشافعي وقال
ابو حنيفة يجوز التزوج بالامة الكتابية حجة الشافعي رضي الله عنه ان قوله من فتياتكم المؤمنات تقييد لجواز نكاح الامة بكونها مؤمنة وذلك ينفي جواز نكاح
غير المؤمنة من الوجهين اللذين ذكرناهما في مسألة طول الحرة وايضا قال تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن حجة ابي حنيفة رضي الله عنه النص والقياس اما
النص فالعمومات التي ذكرنا تمسكه بها في طول الحرة واكدها قوله والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم واما القياس فهو انا اجمعنا على ان الكتابية الحرة مباحة
والكتابية المملوكة ايضا مباحة فكذلك اذا تزوج بالكتابية المملوكة وجب ان يكون والجواب عن العمومات ان دلائلنا خاصة فتكون مقدمة على العمومات وعن
القياس ان الشافعي قال اذا تزوج بالحرة الكتابية فهناك نقص واحد اما اذا تزوج بالامة الكتابية فهناك نوعان من النقص الى الرق والكفر
فظهر الفرق ثم قال تعالى والله اعلم بايمانكم قال الزجاج معناه اعملوا على الظاهر في الايمان فانكم مكلفون بظواهر الامور والله يتولى السرائر
والحقائق ثم قال تعالى بعضكم من بعض وفيه وجهان الاول كلكم اولاد ادم فلا يتداخلكم انفة من تزوج الاماء عند الضرورة والثاني
ان المعنى كلكم مشتركون في الايمان والايمان اعظم الفضائل فاذا حصل الاشتراك في اعظم الفضائل كان التفاوت فيما وراءه غير ملتفت اليه
ونظيره قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض وقوله ان اكرمكم عند الله اتقاكم قال الزجاج فهذا الثاني اولى لتقدم ذكر المؤمنات
او لان الشرف بشرف الاسلام اولى منه بسائر الصفات وهو يقوي قول الشافعي رضي الله عنه ان الايمان شرط لجواز نكاح الامة واعلم ان الحكمة
في ذكر هذه الكلمة ان العرب كانوا يفتخرون بالانساب فاعلم في ذكر هذه الكلمة ان الله تعالى لا يلتفت اليه روي عن الرسول صلى الله
عليه وسلم انه قال ثلاث من امر الجاهلية الطعن في الانساب والفخر بالاحساب والاستسقاء بالانواء ولا يدعها الناس في الاسلام وكان اهل
الجاهلية يضعون من ابن الهجين فذكر تعالى هذه الكلمة زجرا لهم عن اخلاق اهل الجاهلية ثم انه تعالى شرح كيفية هذا النكاح فقال فانكحوهن
باذن اهلهن وفيه مسائل **المسألة الاولى** اتفقوا على ان نكاح الامة بدون اذن سيدها باطل ويدل عليه القرآن والقياس اما
القرآن فهو هذه الاية فان قوله تعالى فانكحوهن باذن اهلهن يقتضي كون الاذن شرطا في جواز النكاح وان لم يكن النكاح وهو كقوله عليه السلام من اسلم
فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم فالسلم ليس بواجب ولكنه اذا اختار ان يسلم فعليه استيفاء هذه الشرائط كذلك النكاح وان
لم يكن واجبا لكنه اذا اراد ان يتزوج امة وجب ان لا يتزوجها الا باذن سيدها واما القياس فهو ان الامة ملك للسيد وبعد التزوج يبطل عليه
اكثر منافعها فوجب ان لا يجوز ذلك الا باذنه واعلم ان لفظ القرآن مقتصر على الامة واما العبد فقد ثبت ذلك في حقه بالحديث عن جابر قال قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا تزوج العبد بغير اذن السيد فهو عاهر **المسألة الثانية** قال الشافعي رضي الله عنه المرأة البالغة العاقلة
لا يصح نكاحها الا باذن الولي وقال ابو حنيفة رضي الله عنه يصح احتج الشافعي بهذه الاية وتقريره ان الضمير في قوله فانكحوهن باذن اهلهن عائد الى الاماء
والامة ذات موصوفة بصفة الرق فصفة الرق صفة زائلة والاشارة الى الذات الموصوفة بصفة زائلة لا يتناول الاشارة الى تلك الصفة الا ترى
لو حلف لا يتكلم مع هذا الشاب فصار شيخا ثم تكلم معه يحنث في يمينه فثبت ان الاشارة الى الذات الموصوفة بصفة عرضية زائلة باقية بعد زوال تلك
الصفة العرضية واذا ثبت هذا فنقول قوله فانكحوهن باذن اهلهن اشارة الى الاماء بهذه الاشارة وجب ان تكون باقية حال زوال الرق عنهن وحصول
صفة الحرية لهن واذا كان كذلك فالحرة البالغة العاقلة في هذه الصورة يتوقف جواز نكاحها على اذن وليها واذا ثبت ذلك في هذه الصورة وجب ثبوت هذا
الحكم في سائر الصور ضرورة لانه لا قائل بالفرق احتج ابو بكر الرازي بهذه الاية على فساد قول الشافعي في هذه المسألة فقال مذهبه انه لا عبارة في عقد

النكاح فعلى هذا لا يجوز للمرأة ان تزوج امتها بل مذهبه انها توكل غيرها بتزويج امتها قال وهذه الآية تبطل ذلك لان ظاهر هذه الآية
يدل على الاكتفاء بحصول اذن اهلها فمن قال لا يكفي ذلك كان تاركا لظاهر الآية والجواب من وجوه الاول ان المراد بالاذن الرضى وعندنا ان
رضى المولى لا بد منه فاما انه كافي فليس في الآية دليل عليه وثانيها ان اهلهن عبارة عمن يقدر على نكاحهن وذلك اما المولى ان كان رجلا او
ولي مولاها ان كان مولاها امرأة وثالثها هب ان الاهل عبارة عن المولى لكنه عام يتناول الذكور والاناث والدلائل الدالة على ان المرأة لا تنكح
نفسها خاصة قال عليه السلام العاهر هي التي تنكح نفسها فثبت بهذا الحديث انه لا عبارة لها في نكاح نفسها فوجب ان يكون لها عبارة في نكاح مملوكتها
ضرورة انه لا قائل بالفرق والله اعلم ثم قال تعالى وآتوهن اجورهن بالمعروف وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** في تفسير الآية
قولان الاول ان المراد من الاجور المهور وعلى هذا التقدير فالآية دالة تدل على وجوب مهرها اذا نكحها سمى لها المهر او لم يسم لانه تعالى لم يفرق
بين من سمى وبين من لم يسم في ايجاب المهر ويدل على انه قد اراد مهر المثل قوله تعالى بالمعروف وهذا انما يطلق فيما كان مبنيا على الاجتهاد وغالب
الظن في المعتاد والمتعارف كقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف الثاني قال القاضي ان المراد من اجورهن النفقة عليهن قال
هذا القائل وهذا اولى من الاول لان المهر مقدر ولا معنى لاشتراط المعروف فيه فكانه تعالى بين ان كونها امة لا يقدح في وجوب نفقتها وكفايتها
في حق الحرة اذا حصلت التخلية من المولى بينه وبينها على العادة ثم قال القاضي اللفظ وان كان يحتمل ما ذكرناه فاكثر المفسرين يحملونه على المهر
وحملوا قوله بالمعروف على ايصال المهر اليها على العادة الجميلة عند المطالبة من غير مطل وتاخير **المسئلة الثانية** نقل ابو بكر
الرازي في احكام القرآن عن بعض اصحاب مالك ان الامة هي المستحقة لقبض مهرها وان المولى اذا اجرها للخدمة كان المولى هو المستحق للاجر دونها
وهؤلاء احتجوا في المهر بهذه الآية وهو قوله فآتوهن اجورهن واما الجمهور فانهم احتجوا على ان مهرها لمولاه بالنص والقياس اما النص فقوله تعالى ضرب الله
مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شيء وهذا ينفي كون المملوك مالكا لشيء اصلا واما القياس فهو ان المهر وجب عوضا عن منافع البضع وتلك المنافع مملوكة للسيد
وهو الذي اباحها للزوج بقيد النكاح فوجب ان يكون هو المستحق لبذلها والجواب عن تمسكهم بالآية من وجوه الاول انا اذا حملنا لفظ الاجور في
الآية على النفقة زال السؤال بالكلية الثاني انه تعالى انما اضاف ايتاء المهور اليهن لانه ثمن بضعهن وليس في قوله فآتوهن ما يوجب كون المهر ملكا لهن
الثالث هب ان الآية تقتضي كون المهر ملكا لهن ولكنه عليه السلام قال العبد وما في يده لمولاه فيصير ذلك المهر ملكا للمولى بهذا الطريق والله اعلم
ثم قال تعالى محصنات غير مسافحات ولا متخذات اخدان وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** قال ابن عباس محصنات اي عفائف وهو
حال من قوله فانكحوهن باذن اهلهن وظاهر هذا يوجب حرمة نكاح الزواني من الاماء واختلف الناس في ان نكاح الزواني هل يجوز ام لا وسنذكره
في قوله الزاني لا ينكح الا زانية والاكثرون على انه يجوز فتكون هذه الآية محمولة على الندب والاستحباب وقوله غير مسافحات اي غير زواني ولا متخذات اخدان
والاخدان والاخدان جمع خدن كالاتراب جمع ترب والخدن الذي يخادنك وهو الذي يكون معك في كل امر ظاهر وباطن قال اكثر المفسرين المسافحة
هي التي تؤاجر نفسها مع اي رجل كان ارادها والتي تتخذ الخدن فهي التي تتخذ خدنا معينا وكان اهل الجاهلية يفصلون بين القسمين وما كانوا يحكمون
على ذات الخدن بكونها زانية فلما كان هذا الفرق معتبرا عندهم لا جرم ان الله سبحانه افرد كل واحد من هذين القسمين بالذكر ونص على حرمتهما معا
ونظيره ايضا قوله تعالى قل انما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن **المسئلة الثانية** قال القاضي هذه الآية احد ما يستدل
به من لا يجعل الايمان في نكاح الفتيات شرطا لانه لو كان ذلك شرطا لكان كونهن محصنات عفيفات ايضا شرطا وهذا ليس بشرط وجوابه ان
هذا معطوف لا على ذكر الفتيات المؤمنات بل على قوله فانكحوهن باذن اهلهن وآتوهن اجورهن ولا شك ان كل ذلك واجب فعلمنا انه لا يلزم من عدم
الوجوب في هذا عدم الوجوب فيما قبله والله اعلم ثم قال تعالى فاذا احصن فان اتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب وفيه
مسائل **المسئلة الاولى** قرأ حمزة والكسائي وابو بكر عن عاصم احصن بالفتح في الالف والباقون بضم الالف فمن فتح فمعناه اسلمن هكذا
قاله عمر وابن مسعود والشعبي والنخعي والسدي ومن ضم الالف فمعناه انهن احصن بالازواج هكذا قاله ابن عباس وسعيد بن جبير والحسن ومجاهد
ومنهم من طعن في الوجه الاول فقال انه تعالى وصف الاماء بالايمان في قوله فتياتكم المؤمنات ومن البعيد ان يقال فتياتكم المؤمنات ثم يقال فاذا
امن فان حالهن كذا وكذا ويمكن ان يجاب عنه بانه تعالى ذكر حكمين الاول حال نكاح الاماء فاعتبر الايمان فيه بقوله من فتياتكم المؤمنات و
والثاني حكم ما يجب عليهن عند اقدامهن على الفاحشة فذكر حال ايمانهن ايضا في هذا الحكم وهو قوله فاذا احصن **المسئلة الثانية**
في الآية اشكال قوي وهو ان المحصنات في قوله فعليهن نصف ما على المحصنات اما ان يكون المراد منه الحرائر المتزوجات او المراد منه الحرائر الابكار
والسبب في اطلاق اسم المحصنات عليهن حريتهن والاول مشكل لان الواجب على الحرائر المتزوجات في الزنا الرجم فهذا يقتضي ان يجب في زنا الاماء نصف
الرجم ومعلوم ان ذلك باطل والثاني وهو ان يكون المراد الحرائر الابكار فنصف ما عليهن هو خمسون جلدة وهذا القدر واجب في زنى الامة
سواء كانت محصنة او لم تكن فحينئذ يكون هذا الحكم معلقا بمجرد صدور الزنى عنهن وظاهر الآية يقتضي كونه معلقا بمجموع
الامرين الاحصان والزنى لان كونه اذا احصن فان اتين بفاحشة شرط بعد شرط فيقتضي كون الحكم مشروطا بهما نصا فهذا اشكال
قوي في الآية والجواب انا نختار القسم الثاني وقوله فاذا احصن ليس المراد منه جعل هذا الاحصان شرطا لان لا يجب في زناها
خمسون جلدة بل المعنى ان حد الزنا يغلظ عند التزوج فهذه اذا زنت وقد تزوجت فحدها خمسون جلدة لا يزيد عليه فبان يكون قبل
الزوج هذا القدر ايضا اولى هذا انما يجري مجرى المفهوم بالنص لان عند حصول ما يغلظ الحد لما وجد تخفيف الحد لمكان

الرق فبان يجب هذا القدر عند ما لا يوجد ذلك المغلظ كان اولى والله اعلم **المسئلة الثانية** الخوارج اتفقوا
على انكار الرجم واحتجوا بهذه الاية وهو انه تعالى اوجب على الامة نصف ما على الحرة المحصنة الرجم لزم ان يكون على الامة نصف الرجم
وذلك باطل فثبت ان الواجب على الحرة المزوجة ليس الا الجلد والجواب عنه ما ذكرنا في المسئلة المتقدمة وتمام الكلام فيه مذكور
في سورة النور في تفسير قوله الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة **المسئلة الرابعة** اعلم ان الفقهاء صيروا
هذه الاية اصلا في نقصان حكم العقد عن حكم الحر في غير الحد وان كان في الامور ما لا يجب ذلك فيه والله اعلم ثم قال تعالى ذلك
لمن خشي العنت منكم ولم يختلفوا في ان ذلك راجع الى نكاح الاماء فكانه قال فمن ما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات لمن خشي العنت منكم
والعنت هو الضرر الشديد الشاق قال تعالى فيما رخص فيه من مخالطة اليتامى والله يعلم المفسد من المصلح ولو شاء الله لاعنتكم اي لشدد
الامر عليكم فالزمكم تمييز طعامكم من طعامهم فيلحقكم بذلك ضرر شديد وقال ودوا ما عنتم قد بدت البغضاء من افواههم اي احبوا
ان يقعوا في الضرر الشديد وللمفسرين فيه قولان احدهما ان الشبق الشديد والغلمة العظيمة ربما تحمله على الزنا فيقع في الحد في الدنيا
وفي العذاب العظيم في الاخرة فهذا هو العنت والثاني ان الشبق الشديد والغلمة العظيمة قد تؤدي بالانسان الى الامراض الشديدة
اما في حق النساء فقد تؤدي الى اختناق الرحم واما في حق الرجال فقد تؤدي الى اوجاع الوركين والظهر واكثر العلماء على الوجه الاول
لانه هو اللائق ببيان القران ثم قال وان تصبروا خير لكم وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** المراد ان نكاح الاماء بعد رعاية
شرائطه الثلاثة اعني عدم القدرة على التزوج بالحرة ووجوب العنت وكون الامة مؤمنة الاولى تركه لما بينا من المفاسد الحاصلة في هذا
النكاح **المسئلة الثانية** مذهب ابي حنيفة رضي الله عنه ان الاشتغال بالنكاح افضل من الاشتغال بالنوافل فان مذهبهم
ان الاشتغال بالنكاح مطلقا افضل من الاشتغال بالنوافل سواء كان النكاح نكاح الحرة او نكاح الامة فهذه الاية نص صريح في بطلان قولهم وقالوا
انا لا نرجح نكاح الامة على النافلة فحينئذ يسقط هذا الاستدلال الا ان هذا التفصيل ما رايته في شيء من كتبهم والله اعلم ثم انه تعالى ختم الاية
بقوله والله غفور رحيم وهذا كالمؤكد لما ذكره من الاولى ترك هذا النكاح يعني انه وان حصل ما يقتضي المنع من هذا النكاح الا انه تعالى اباحه
لكم لاحتياجكم اليه فكان ذلك من باب المغفرة والرحمة والله اعلم **قوله تعالى** يريد الله ليبين
لكم ويهديكم سنن الذين من قبلكم ويتوب عليكم والله عليم حكيم فيه مسائل **المسئلة الاولى** اللام في قوله ليبين
لكم فيه وجهان الاول قالوا انه قد يقام اللام مقام ان في اردت وامرت فيقال اردت ان تذهب واردت لتذهب وامرتك ان تقوم
وامرتك لتقوم قال تعالى يريدون ليطفئوا نور الله يعني يريدون ان يطفئوا وقال وامرنا لنسلم لرب العالمين والوجه الثاني ان القول في ان الاية
اضمار والتقدير يريد الله انزال هذه الاية ليبين لكم دينكم وشرعكم وكذا القول في سائر الايات التي ذكروها فقوله يريدون ليطفئوا نور الله
يعني يريدون كيدهم وعنادهم ليطفئوا وامرنا بما امرنا لنسلم **المسئلة الثانية** قال بعض المفسرين قوله يريد الله ليبين
لكم ويهديكم سنن الذين من قبلكم معناهما شيء واحد والتكرير لاجل التاكيد وهذا ضعيف والحق ان المراد من قوله ليبين لكم هو انه تعالى بين لنا
هذه التكاليف وميز فيها الحلال عن الحرام والحسن عن القبيح ثم قال ويهديكم سنن الذين من قبلكم وفيه قولان احدهما ان هذا دليل على ان كل
ما بين تحريمه لنا وتحليله لنا من النساء في الايات المتقدمة فقد كان الحكم ايضا كذلك في جميع الشرائع والملل والثاني انه ليس المراد ذلك بل
المراد انه تعالى يهديكم سنن الذين من قبلكم في بيان ما لكم فيه من المصلحة كما بينه لكم فان الشرائع والتكاليف وان كانت مختلفة في نفسها الا انها متفقة
في باب المصالح وفيه قول ثالث وهو ان المعنى يهديكم سنن الذين من قبلكم من اهل الحق فتجتنبوا وتتبعوا الحق ثم قال تعالى ويتوب عليكم قال
القاضي معناه انه تعالى كما اراد منا تقييس الطاعة فلا جرم بينها وازال الشبهة عنها كذلك وقع التقصير والتفريط منا فيريد ان يتوب علينا لان
المكلف قد يطيع فيستحق الثواب وقد يعصي فيحتاج الى البلاء في التوبة واعلم ان في الاية اشكالا وهو ان الحق اما ان يكون ما تقول اهل السنة من ان
فعل العبد مخلوق لله تعالى واما ان الحق ما تقوله المعتزلة من ان فعل العبد ليس مخلوقا لله والاية مشكلة على كلا القولين اما على القول الاول فلان على هذا
القول كل ما يريده الله تعالى فانه يحصل فاذا اراد ان يتوب علينا وجب ان تحصل التوبة لكلنا ومعلوم انه ليس كذلك واما على القول الثاني فهو
تعالى يريد منا ان نتوب باختيارنا وفعلنا وقوله ويتوب عليكم صريح في انه تعالى هو الذي يفعل التوبة فينا والعقل ايضا مؤكد لان التوبة
عبارة عن الندم في الماضي والعزم على المستقبل والندم والعزم من باب الارادات والارادة لا يمكن ارادتها والا لزم التسلسل فاذن الارادة
تمنع ان يكون فعل الانسان فعلمنا ان هذا الندم وهذا العزم لا يحصلان الا بتخليق الله تعالى فصار هذا البرهان العقلي دالا على صحة ما اشعر به
ظاهر القران وهو انه تعالى هو الذي يتوب علينا فاما قوله لو تاب علينا لحصلت هذه التوبة فنقول قوله ويتوب عليكم خطاب مع الامة وقد
تاب عليهم في نكاح الامهات والبنات وسائر المنهيات المذكورة في هذه الايات وحصلت هذه التوبة لهم فزال الاشكال والله اعلم ثم قال
والله يريد ان يتوب عليكم ويريد الذين يتبعون الشهوات ان تميلوا ميلا عظيما فيه مسئلتان **المسئلة الاولى** قيل المجوس كانوا
يحلون الاخوات وبنات الاخوة والاخوات فلما حرمهن الله تعالى قالوا انكم تحلون بنت الخالة والعمة والخالة والعمة عليكم حرام فانكحوا ايضا بنات الاخ
والاخت فنزلت هذه الاية **المسئلة الثانية** قالت المعتزلة قوله يريد الله ان يتوب عليكم يدل على انه تعالى يريد التوبة من الكل
والطاعة من الكل قال اصحابنا هذا محال لانه تعالى علم من الفاسق انه لا يتوب وعلمه بانه لا يتوب مع توبته ضدان وذلك العلم ممتنع الزوال ومع

ومع وجوب احد الضدين كانت ارادة الضد الآخر ارادة لما علم كونه محالا وذلك محال وايضا اذا كان هو تعالى يريد التوبة من الكل
ويريد الشيطان ان يميلوا ميلا عظيما ثم يحصل مراد الشيطان لا مراد الرحمن فحينئذ نفاذ الشيطان في ملك الرحمن اتم من نفاذ الرحمن في ملك
نفسه وذلك محال فثبت ان قوله يريد الله ان يتوب عليكم خطاب مع قوم معينين حصلت هذه التوبة لهم ثم قال يريد الله ان يخفف
عنكم وفيه مسائل **المسئلة الاولى** فيه قولان الاول المراد منه اباحة نكاح الامة عند الضرورة وهو قول مجاهد ومقاتل
والباقون قالوا هذا عام في كل احكام الشرع وفي جميع ما يسره لنا وسهله علينا احسانا منه الينا ولم يثقل التكليف علينا كما ثقل على بني اسرائيل
ونظيره قوله تعالى ويضع عنهم اصرهم والاغلال التي كانت عليهم وقوله يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقوله ما جعل عليكم في الدين
من حرج وقوله عليه السلام جئتكم بالحنيفية السهلة السمحة **المسئلة الثانية** قال القاضي هذا يدل على ان فعل العبد غير مخلوق
لله تعالى اذ لو كان كذلك فالكافر يخلق فيه الكفر ثم يقول له لا تكفر فهذا اعظم وجوه التثقيل قال ويدل على ان تكليف ما لا يطاق غير واقع لانه
اعظم وجوه التثقيل والجواب انه معارض بالعلم والداعي واكثر ما ذكرناه ثم قال وخلق الانسان ضعيفا والمعنى انه تعالى لضعف
الانسان خفف تكليفه ولم يثقل والاقرب انه يحمل الضعف في هذا الموضع لا على ضعف الخلقة بل يحمل على كثرة الدواعي الى اتباع الشهوة
واللذة فيصير ذلك كالوجه في ان يضعف عن احتمال خلافه وانما قلنا ان هذا الوجه اولى لان الضعف في الخلقة والقوة لو قوي الله داعيته
الى الطاعة كان في حكم القوي والقوي في الخلقة اذا كان ضعيف الدواعي الى الطاعة صار في حكم الضعيف فالتاثير في هذا الباب لضعف
الداعية وقوتها لا لضعف البدن وقوته هذا كله كلام القاضي وهو كلام حسن ولكنه يهدم اصله وذلك لانه لما سلم ان المؤثر في وجود الفعل
وعدمه قوة الداعية وضعفها فلو تامل العلم ان قوة الداعية وضعفها لا بد لها من سبب فان كان ذلك الداعية اخرى من العبد لزم التسلسل
وان كان الكل من الله فذاك هو الحق الذي لا محيد عنه وبطل القول بالاعتدال بالكلية والله اعلم **المسئلة الثالثة**
روي عن ابن عباس انه قال ثمان آيات في سورة النساء هو خير لهذه الامة مما طلعت عليه الشمس وغربت يريد الله ليبين لكم والله يريد
ان يتوب عليكم يريد الله ان يخفف عنكم ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه ان الله لا يغفر ان يشرك به ان الله لا يظلم مثقال ذرة ومن يعمل سوءا
او يظلم نفسه ما يفعل الله بعذابكم ويقول محمد الرازي مصنف هذا الكتاب ختم الله له بالحسنى اللهم اجعلنا بفضلك ورحمتك
اهلا لها يا اكرم الاكرمين ويا ارحم الراحمين **النوع الثامن من التكاليف المذكورة في هذه الآية قوله**
تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم واعلم ان في كيفية النظم
وجهين الاول انه تعالى لما شرح كيفية التصرف في النفوس بسبب النكاح ذكر بعده كيفية التصرف في الاموال والثاني قال القاضي لما ذكر
ابتغاء النكاح بالاموال وامر بايفاء المهور والنفقات بين من بعد كيف يحصل التصرف في الاموال فقال يا ايها الذين آمنوا لا تاكلوا اموالكم
بينكم بالباطل وفي الآية مسائل **المسئلة الاولى** انه تعالى خص الاكل ههنا بالذكر وان كانت سائر التصرفات الواقعة على
الوجه الباطل محرمة كما ان المقصود الاعظم من الاموال الاكل ونظيره قوله تعالى ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما **المسئلة الثانية**
ذكروا في تفسير الباطل وجهين الاول انه اسم لكل ما لا يحل في الشرع كالزنى والغصب والسرقة والخيانة وشهادة الزور واخذ المال باليمين الكاذبة
وعندي ان حمل الآية على هذا الوجه يقتضي كونها مجملة لانه يصير تقدير الآية لا تاكلوا اموالكم التي جعلتموها بينكم بطريق غير مشروع فان الطريق
المشروعة لما لم تكن مذكورة ههنا على التفصيل صارت الآية مجملة لا محالة والثاني ما روي عن ابن عباس والحسن ان الباطل هو كل ما
يوخذ عن الانسان بغير عوض وبهذا التقدير لا تكون الآية مجملة لكن قال بعضهم انها منسوخة قالوا لما نزلت هذه الآية تحرج الناس من ان
ياكلوا عند احد شيئا وشق ذلك على الخلق فنسخه الله تعالى بقوله في سورة النور ليس عليكم جناح ان تاكلوا من بيوتكم وايضا ظاهر الآية اذا فسرنا
الباطل بما ذكرنا يحرم الصدقات والهبات ويمكن ان يقال هذا ليس بنسخ وانما هو تخصيص ولهذا روى الشعبي عن علقمة عن ابن مسعود انه قال
هذه الآية محكمة ما نسخت ولا تنسخ الى يوم القيامة **المسئلة الثالثة** قوله تعالى لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل يدخل تحته
اكل مال الغير بالباطل واكل مال نفسه بالباطل لان قوله اموالكم يدخل فيه القسمان معا كقوله ولا تقتلوا انفسكم يدل على النهي عن قتل غيره
وقتل نفسه بالباطل اما اكل مال نفسه بالباطل فهو انفاقه في معاصي الله واما اكل مال غيره بالباطل فقد عددناه ثم قال الا ان تكون تجارة
عن تراض منكم وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قرا عاصم وحمزة والكسائي تجارة بالنصب والباقون بالرفع اما من نصب
فعلى كان الناقصة والتقدير الا ان تكون التجارة تجارة واما من رفع فعلى كان التامة والتقدير الا ان يوجد ويحصل تجارة وقال الواحدي
والاختيار الرفع لان من نصب اضمر التجارة فقال تقديره الا ان تكون التجارة تجارة والاضمار قبل الذكر ليس بقوي وان كان جائزا
المسئلة الثانية قوله الا فيه وجهان الاول انه استثناء منقطع لان التجارة عن تراض ليس من جنس اكل المال بالباطل
فكان الا ههنا بمعنى بل لكن يحل اكله بالتجارة عن تراض الثاني ان من الناس من قال الاستثناء متصل واضمر شيئا فقال التقدير لا تاكلوا
اموالكم بينكم بالباطل وان تراضيتم كالربا وغيره الا ان تكون تجارة عن تراض واعلم انه كما يحل المستفاد من التجارة فقد يحل ايضا المال
المستفاد من الهبة والوصية والارث واخذ الصدقات والمهر واروش الجنايات فان اسباب الملك كثيرة سوى التجارة فان قلنا ان
الاستثناء منقطع ولا اشكال فانه تعالى ذكر ههنا شيئا واحدا من اسباب الملك ولم يذكر سائرها لا بالنفي ولا بالاثبات وان قلنا الاستثناء

متصل كان ذلك حكما بان عين التجارة لا يبيد للحل وعند هذا لا بد امان النسخ او التخصيص **المسئلة الثالثة** قال الشافعي رحمة الله عليه البينة في المعاملات يدل على الطلاق وقال ابو حنيفة رضي الله عنه لا يدل عليه واحتج الشافعي على صحة قوله بوجوه الاول ان جميع الاموال مملوكة لله تعالى فاذا اذن لبعض عبيده في بعض التصرفات كان ذلك جاريا مجرى ما اذا وكل الانسان وكيلا في بعض التصرفات ثم ان الوكيل اذا تصرف على خلاف قول الموكل فذلك غير منعقد بالاجماع فاذا كان التصرف الواقع على خلاف قول المالك المجازي لا ينعقد فبان يكون التصرف الواقع على خلاف قول المالك الحقيقي غير منعقد كان اولى وثانيها ان هذه التصرفات الفاسدة اما ان تكون مستلزمة لدخول المحرم المنهي عنه في الوجود واما ان لا يكون فان كان الاول وجب القول ببطلانها قياسا على التصرفات الفاسدة وللجامع السعي في ان لا يدخل بناء المنهي عنه في الوجود وان كان الثاني وجب القول بصحتها قياسا على التصرفات الصحيحة وللجامع كونها تصرفات خالية عن المفسدة فثبت انه لا بد من وقوع التصرف على هذين الوجهين فاما القول بتصرف لا يكون صحيحا ولا باطلا فهو محال وثالثها ان قوله لا تبيعوا الدرهم بدرهمين كقوله لا تبيعوا الحر فكما ان هذا نهي في اللفظ لكنه نسخ للشريعة فكذا الاول واذا كان ذلك نسخا للشريعة بطل كونه مفيدا للحكم والله اعلم ○ **المسئلة الرابعة** قال ابو حنيفة رحمة الله عليه خيار المجلس غير ثابت في عقود المعاوضات المحضة وقال الشافعي رحمة الله عليه ثابت احتج ابو حنيفة بالنصوص والمعقول اما النصوص فان قوله الا ان تكون تجارة عن تراض منكم ظاهره يقتضي الحل عند حصول التراضي سواء حصل التفرق او لم يحصل وثانيها قوله اوفوا بالعقود سالم كل عاقل الوفاء بما عقد على نفسه وثالثها قوله عليه السلام لاجل ما رأى مسلم الابطيخ نفس منه وقد حصل الطيبة هاهنا بعد العقد فوجب ان يحصل الحل ورابعها قوله عليه السلام من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يجوز بيعه بعد القبض وخامسها ما روي انه عليه السلام نهى عن بيع الطعام حتى يجري فيه الصاعان واباح بيعه اذا جرى فيه الصاعان ولم يشترط فيه الافتراق وسادسها قوله عليه السلام لا يجري ولد والد الا ان يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه واتفقوا على انه كما اشترى حصل العتق وذلك يدل على ان يحصل الملك بمجرد العقد واعلم ان الشافعي يسلم عموم هذا النفي لكنه يقول انه لما ثبت بخبر الرواية في شراء المشتري بحديث اتفق المحدثون على صحته فنحن ايضا نثبت خيار المجلس بحديث اتفق علماء الحديث على قبوله وهو قوله عليه السلام البيعان بالخيار ما لم يتفرقا وبالجملة اصحاب ابي حنيفة لهذا النفي وجوبها مذكورون في الخلافيات والله اعلم **قوله تعالى** **ولا تقتلوا انفسكم** اتفقوا على ان هذا نهي عن ان يقتل بعضهم بعضا وانما قال انفسكم لقوله عليه السلام المؤمنون كنفس واحدة ولان العرب يقولون قتلنا وربّ الكعبة اذا قتل بعضهم لان قتل بعضهم يجري مجرى قتلهم واختلفوا في ان هذا الخطاب هل هو نهي لهم عن قتل انفسهم فانكره بعضهم وقالوا ان المؤمن مع ايمانه لا يجوز ان يهتي عن قتل نفسه لانه مطيع الا ان لا يقتل نفسه وذلك لان المعارف عنه في الدنيا قليل وهو الالم الشديد والذم العظيم والصارف عنه في الآخرة قائم وهو استحقاق العذاب العظيم واذا كان الصارف حاصلا امتنع منه ان يفعل ذلك واذا كان كذلك لم يكن للنهي عنه فائدة وانما يمكن ان يذكر هذا النهي لمن يعتقد في قتل نفسه ما يعتقده اهل الهند وذلك لا يتأتى من المؤمن ويمكن ان يجاب عنه بان المؤمن مع كونه مؤمنا بالله واليوم الآخر قد يلجئه من الغم والاذية ما يكون القتل عليه اسهل من ذلك ولذلك نرى كثيرا من المسلمين يقتلون انفسهم بمثل السبب الذي ذكرناه واذا كان كذلك كان في النهي عنه فائدة وايضا فيه احتمال آخر كانه قيل لا تفعلوا ما تستحقون به القتل من القتل والردة والزنى بعد الاحصان ثم بين تعالى انه رحيم بعباده ولاجل رحمته نهاهم عن كل ما يوجبون به مشقة او محنة وقيل انه تعالى امر بني اسرائيل بقتل انفسهم ليكون توبة لهم وتحصيلا لطاعتهم وكان يكم يا امة محمد رحيما حيث لم يكلفكم تلك التكاليف الصعبة ثم قال ومن يفعل ذلك عدوانا وظلما فسوف نصليه نارا وكان ذلك على الله يسيرا واعلم ان فيه مسائل **المسئلة الاولى** اختلفوا في ان قوله ومن يفعل ذلك الى ماذا يعود على وجوه الاول قال عطا انه خاص بمن قتل النفس المحرمة لان الضمير يجب عوده الى اقرب المذكور وان الثاني قال الزجاج انه عائد الى قتل النفس واكل المال بالباطل لانهما مذكوران في اية واحدة والثالث قال ابن عباس انه عائد الى كل ما نهي الله عنه من اول هذه السورة الى هذا الموضع **المسئلة الثانية** انما قال ومن يفعل ذلك عدوانا الان في جملة ما تقدم قتل البعض للبعض وقد يكون ذلك حقا كالقتل في الدية وغيرها فلهذا السبب شرطه تعالى بهذا ذلك الوعيد **المسئلة الثالثة** قالت المعتزلة هذه الاية دالة على القطع بوعيد اهل الصلاة قالوا وقوله فسوف نصليه نارا وان كان لا بد له في التحليد الا ان كل من قطع بوعيد انسان قال بتخليده فيلزم من ثبوت احدهما ثبوت الآخر لانه لا قائل بالفرق والجواب عنه بالاستقصاء قد تقدم في مواضع الا ان الذي نقوله هاهنا ان هذا مختص بالكفار لانه قال ومن يفعل ذلك عدوانا وظلما ولا بد من الفرق بين العدوان وبين الظلم دفعا للتكرير فيحمل الظلم على ما اذا كان قصده للتعدي على تكاليف الله ولا شك ان من كان كذلك كان كافرا لا يقال ليس انه وصفهم بالايمان فقال يا ايها الذين امنوا لكيف يمكن ان يقال المراد بهم الكفار لانا نقول مذهبكم ان من دخل تحت هذا الوعيد لا يكون مؤمنا البتة فلا بد على هذا المذهب ان تقولوا انهم كانوا مؤمنين ثم لما اتوا بهذه الافعال ما بقوا على وصف الايمان فاذا كان لا بد لكم من القول بهذا الكلام فلم لا يصح هذا الكلام منا ايضا في تقرير ما قلناه والله اعلم ثم انه تعالى ختم الاية فقال وكان ذلك على الله يسيرا واعلم ان جميع الممكنات بالنسبة الى قدرة الله على السوية وحينئذ يمتنع ان يقال ان بعض الافعال اعسر عليه من بعض بل هذا الخطاب ترك على القول المتعارف فيما بيننا كقوله تعالى وهو اهون عليه او يكون معناه المبالغة في التهديد وهو ان احدا لا يقدر على الفرار

منه ولا على الامتناع عليه **قوله تعالى** إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وندخلكم مدخلا كريما واعلم انه تعالى لما قدم ذكر الوعيد اتبعه بتفصيل ما يتعلق به فذكر هذه الآية وفيها مسائل

المسألة الأولى من الناس من قال جميع الذنوب والمعاصي كبائر روى سعيد بن جبير عن ابن عباس انه قال كل شيء عصي الله فيه فهو كبيرة فمن عمل شيئا منها فليستغفر الله فان الله لا يخلد في النار من هذه الأمة الا راجعا عن الاسلام او جاحدا فريضة او مكذبا بقدر واعلم ان هذا القول ضعيف لوجوه **الحجة الأولى** قوله تعالى وكل صغير وكبير مستطر هذه الآية فان الذنوب لو كانت باسرها كبائر لم يصح التعليل بين ما يكفر باجتناب الكبائر وبين الكبائر **الحجة الثانية** قوله تعالى وكل صغير وكبير مستطر وقوله لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها **الحجة الثالثة** ان الرسول عليه السلام نص على ذنوب باعيانها انها كبائر كقوله الكبائر الاشراك بالله واليمين الغموس وعقوق الوالدين وقتل النفس وذلك يدل على ان منها ما ليس من الكبائر **الحجة الرابعة** قوله تعالى وكره اليكم الكفر والفسوق والعصيان وهذا صريح في ان المنهيات اقسام ثلثة اولها الكفر وثانيها الفسوق وثالثها العصيان فلا بد من فرق بين الفسوق وبين العصيان لصحة العطف وما ذاك الا لما ذكرنا من الفرق بين الصغائر وبين الكبائر فالكبائر هو الفسوق والصغائر هي العصيان واحتج ابن عباس بوجهين احدهما كبيرة نعم من عصى والثاني جد الرجل من عصى فان اعتبرنا الاول فنعم الله عز اسمه كما قال وان اخذ والنعمة الله لا تحصوها وان اعتبرنا الثاني فهي اجل الموجودات واعظمها وعلى التقديرين وجبان يكون عصيانه في غاية الكبر فثبت ان كل ذنب فهو كبيرة والجواب من وجهين الاول كما انه من اجل الموجودات واثرها فكذلك هو اراح الراحمين واكرم الاكرمين واغنى الاغنياء عن طاعات المطيعين وعن ذنوب المذنبين وكل ذلك يوجب صحة الذنب الثاني هب ان الذنوب كلها كبيرة من حيث انها ذنوب ولكن بعضها اكبر من بعض وذلك يوجب التفاوت اذا ثبت ان الذنوب على قسمين بعضها صغائر وبعضها كبائر فالقائلون بذلك فريقان منهم من قال الكبيرة تتميز عن الصغيرة في نفسها وذاتها ومنهم من قال هذا الامتياز انما يحصل لا في ذواتها بل بحسب حال فاعلها وحق نشرح كل واحد من هذين القولين اما القول الاول فالذاهبون اليه والقائلون به اختلفوا اختلافا شديدا وحق نشير الى بعضها فالاول قال ابن عباس كل ما جاء في القرآن مقرونا بذكر الوعيد فهو كبيرة كقتل النفس المحرمة وقذف المحصنة والزنى واكل مال اليتيم والفرار من الزحف الثاني قال ابن مسعود النخعي سورة النساء فكل شيء نهى الله عنه حتى ثلث وثلاثين آية فهو كبيرة ثم قال مصداق ذلك ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه الثالث قال كل ما توعد عليه فهو كبيرة واعلم ان هذه الاقوال ضعيفة اما الاول فلان كل ذنب لا بد وان يكون متعلق الذم في العاجل والعقاب في الآجل فالقول بان كل ما جاء في القرآن مقرونا بالوعيد فهو كبيرة يقتضي ان يكون كل ذنب كبيرة وقد ابطلناه واما الثاني فهو ايضا ضعيف لان الله تعالى ذكر كثيرا من الكبائر بما سائر السور ولا معنى لتخصيص هذه السورة واما الثالث فضعيف ايضا لانه ان اراد بالعهد انه ليس بساه عن فعله فما هذا حاله هو الذي نفى الله عنه فيجب على هذا ان يكون كل ذنب كبيرة وقد ابطلناه وان اراد بالعهد ان يفعل المعصية مع العلم بانها معصية وهو مع ذلك كفر وكبير فبطلت هذه الوجوه الثلاثة وذكر الشيخ الغزالي رحمه الله في منتخبات كتاب احياء علوم الدين فصلا طويلا في الفرق بين الكبائر والصغائر فقال فهذا كله قولان قال الكبائر تمتاز عن الصغائر بحسب ذاتها واسمها واما القول الثاني وهو قول من يقول الكبائر تمتاز عن الصغائر بحسب اعتبار الحوال فاعلها فهو لاء الذين يقولون ان لكل طاعة قدرا من العقاب فاذا اتى الانسان بطاعة واستحق بها ثوابا ثم اتى بمعصية واستحق بها عقابا فهاهنا الحال بين ثواب الطاعة وعقاب المعصية بحسب الصفة العقلية تقع على ثلاثة اوجه احدها ان يتعادلا ويتساويا وهذا وان كان محتملا بحسب التقسيم العقلي الا انه دل الدليل السمعي على انه لا يوجد لانه تعالى قال فمن يعمل مثقال ذرة شرا يره ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره فلا يمكن ان يكون مثقال الذرة من الشر مساويا لمثقال الذرة من الخير الا في الكفر والايمان فان الكافر لا خير له البتة والمؤمن لا شر له البتة فلا جرم يساوي الكفر الايمان والثاني ان يكون ثواب طاعته ازيد من عقاب معصيته وحينئذ يحبط ذلك العقاب بما يساويه من الثواب ويفضل من الثواب شيء ومثل هذه المعصية هي الصغيرة وهذا الاحباط هو المسمى بالتكفير والثالث ان يكون عقاب معصيته ازيد من ثواب طاعته وحينئذ يحبط ذلك الثواب بما يساويه من العقاب ويفضل من العقاب شيء ومثل هذه المعصية هي الكبيرة وهذا الاحباط هو المسمى بالتكفير وبهذا الكلام ظهر الفرق بين الكبيرة وبين الصغيرة وهذا قول جمهور المعتزلة واعلم ان هذا الكلام مبني على اصول كلها باطلة عندنا اولها ان هذا مبني على ان الطاعة توجب ثوابا والمعصية توجب عقابا وذلك باطل لانا بينا في كتب من مواضع هذا الكتاب ان صدور الفعل عن العبد لا يمكن الا اذا خلق الله فيه داعية توجب ذلك الفعل ومتى كان كذلك امتنع كون الطاعة موجبة للثواب وكون المعصية موجبة للعقاب وثانيها ان بتقدير ان يكون الامر كذلك الا انا نعلم بديهة العقل ان من اشتغل بتوحيد الله وتقديسه وخدمته وطاعته سبعين سنة فان ثواب مجموع هذه الطاعات الكثيرة في هذه المدة الطويلة اكثر من تكفير عقاب شرب قطرة واحدة من الخمر مع ان الامة مجمعة على ان شرب هذه القطرة من الكبائر فان صح ما قالوا من ان عقاب شرب هذه القطرة ازيد من ثواب التوحيد وجميع الطاعات سبعين سنة فقد ابطلوا على انفسهم اسلم فانهم يلزمون هذه المسائل بما قاعدة الحسن والقبح العقليين ومن المعلوم المتقرر في العقول ان من جعل عقاب هذا القدر من الخيانة ازيد من ثواب تلك الطاعات العظيمة لهو ظالم فان دفعوا حكم العقل بما هذا الموضع فقد ابطلوا على انفسهم القول بتحسين العقل وتقبيحه وحينئذ يبطل عليهم كل هذه القواعد وثالثها ان نعم الله كثيرة وسابغة على طاعات العبيد وتلك النعم السابقة موجبة لهذه الطاعات فكان اداء الطاعات اداء لما وجب بسبب النعم السابقة ومثل هذا لا يوجب في المستقبل

شيا اخر واذا كان كذلك وجب ان لا يكون شيء من الطاعات موجبا للثواب اصلا واذا كان كذلك وجب بكل معصية يوتي بها فان عقابها يكون ازيد من ثواب فاعلها فوجب ان يكون جميع المعاصي كبايرو ذلك ايضا باطل وراجها ان هذا الكلام مبني على القول بالاحباط في سورة البقرة وقد ابطلناه قبلنا ان هذا الذي ذهبت المعتزلة اليه في الفرق بين الصغيرة والكبيرة قول باطل وبالله التوفيق **المسئلة الثانية** اختلف الناس بيا ان الله تعالى هل ميز جملة الكابر عن جملة الصغاير لانه تعالى لما بين بهذه الاية ان الاجتناب عن الكابر يوجب تكفير الصغاير فاذا عرف العبد ان الكابر ليست الا هذه الاصناف المخصوصة عرف انه متى احترز عنها صارت صغايره مكفرة فكان ذلك اغراء له بالاقدام على تلك الصغاير والاغراء بالقبيح لا يليق بالحكمة اما اذا لم يبين الله تعالى كل الكابر عن كل الصغاير ولم يعرف في شيء من الذنوب انه صغيرة ولا ذنب يقدم عليه الا وهو يجوز كونه كبيرة فيكون ذلك زاجرا له عن الاقدام عليه قالوا وتظير هذا في الشريعة اخفاء الصلاة الوسطى بين الصلوات وليلة القدر بين ليالي رمضان وساعة الاجابة في ساعات الجمعة ووقت الموت في جميع الاوقات والحاصل ان هذه القاعدة تقتضي ان لا يبين الله تعالى شيئا من الذنوب انه صغيرة وان لا يبين ان الكابر ليست الا كذا وكذا فانه لو بين ذلك لكان ما عداها صغيرة فتحديد تصدير الصغيرة معلومة ولكن يجوز ان يبين بيا بعض الذنوب انه كبيرة. روي انه صلى الله عليه وسلم قال ما تعدون الكابر قالوا الله ورسوله اعلم قال. الاشراك بالله. وقتل النفس المحرمة. وعقوق الوالدين. والفرار من الزحف. والسحر واكل مال اليتيم. وقول الزور. واكل الربا. وقذف المحصنات الغافلات. وعن عبد الله بن عمر انه ذكر وزاد فيها استحلال امين البيت الحرام. وشرب الخمر. وعن ابن مسعود انه زاد فيها القنوط من رحمة الله واليأس من رحمة الله والامن من مكر الله. وذكر عنه بن عباس انها سبعة فقال هي الى السبعين اقرب وفي رواية اخرى الى السبعمائة اقرب والله اعلم **المسئلة الثالثة** احتج ابو القاسم الكعبي بهذه الاية على القطع بوعيد اصحاب الكابر فقال قد كفر الله بهذه الاية السيئة في الوعيد لانه تعالى بعد ان قدم ذكر الكابر بين من اجتنابها تكفير عنه سيئاته وهذا يدل على انهم اذا لم يجتنبوها فانه لا تكفر ولو جاز ان يغفر لهم تعالى الكابر والصغاير من غير توبة لم يصح هذا الكلام واجاب اصحابنا عنه بوجوه. الاول انكر انا ان نستدل بالاية من حيث انه تعالى لما ذكر ان عند اجتناب الكابر لا يكفر هما لان تخصيص الشيء بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداه وهذا باطل لان عند المعتزلة هذا الاصل باطل وعندنا انه دلالة ضعيفة واما ان يستدلوا به من حيث ان المعلق بكلمة ان على الشيء عدم عند عدم ذلك الشيء وهذا ايضا ضعيف ويدل عليه ايات احدها قوله واشكروا لله ان كنتم اياه تعبدون والشكر واجب سواء عبد الله او لم يعبد. وثانيها قوله فان امن بعضكم بعضا فليؤد الذي اؤتمن امانته وادآء الامانة واجب سواء ائتمنه او لم يفعل ذلك. وثالثها فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان والاستشهاد بالرجل والمرأتين جايز سواء حصل الرجلان او لم يحصلا وايضا فان لم تجد واكاتبا فرهان مقبوضة والرهن مشروع سواء وجد الكاتب او لم يجده. وخامسها قوله تعالى لكم ايها المتجارون ان اردن تحصنا والاكراه على التجارة محرم سواء اردن التحصن او لم يردن. وسادسها ان حصر ان لا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء **والنكاح** جايز سواء حصل ذلك الخوف او لم يحصل. وثامنها وان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك والثلثان كما انه حق الثلثة فهو ايضا حق البكين. وتاسعها قوله وان خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من اهله وذلك جايز سواء حصل الخوف او لم يحصل وعاشرها قوله ان يريدا اصلاحا يوفق الله بينهما وقد يحصل التوفيق بدون ارادتهما والحادي عشر قوله وان يتفرقا يغن الله كلا من سعته وقد يحصل الغنا بدون ذلك التفرق وهذا الجنس من الايات فيه كثرة فثبت ان المعلق بكلمة ان على الشيء لا يلزم ان يكون عدما عند عدم ذلك الشيء والعجب ان مذهب القاضي عبد الجبار في اصول الفقه هو ان المعلق بكلمة ان على الشيء لا يكون عدما عند عدم ذلك الشيء ثم انه في التفسير استحسن استدلال الكعبي بهذه الاية وذلك يدل على ان حب الانسان مذهبه قد يلبس فيما لا ينبغي **الوجه الثاني** من الجواب قال ابو مسلم الاصفهاني ان هذه الاية انما جاءت عقيب الاية التي نهى الله فيها عن نكاح المحرمات وعن عضل النساء واخذ اموال اليتامى وغير ذلك فقال ان تجتنبوا الكبير هذه الكابر التي نهيتكم عنها نكفر عنكم ما كان منكرا من نكاحها سالفا واذا كان هذا الوجه محتملا لم يتعين حمله على ما ذكره المعتزلة وطعن القاضي بهذا الوجه من وجهين الاول ان قوله ان تجتنبوا كابر ما تنهون عنه عام فقصره على المذكور المتقدم لا يجوز الثاني ان قوله ان باجتنابهم هذه المحرمات يكفر الله ما حصل منها في الماضي كلام لغو لانه لا يخلو حال المحرم من امرين اما ان يكونا قد تابوا من كل ما تقدم فالتوبة قد ازالت عقاب ذلك لان اجتناب هذه الكابر يوجب تكفير تلك السيئات سواء فهذا القطع القاضي بانه تعالى يكفر عنه سيئاته والجواب عن الاول انا لا ندعي القطع بان قوله ان تجتنبوا كابر ما تنهون عنه عموم على ما تقدم ذكره لكنا نقول انه محتمل ومع هذا الاحتمال لا يتعين حمل الاية على ما ذكروه وعن الثاني ان قولك من ان اجتناب الكابر يوجب تكفير السيئات سؤال الاستدلال على فساد هذا القدر لا يبطل بهذا الاحتمال واذا حصل هذا الاحتمال بطل ما ذكرتم من الاستدلال والله اعلم **الوجه الثالث** من الجواب عن هذا الاستدلال هو انا اذا اعطيناهم جميع مرادهم لم يكن في الاية زيادة على ان نقول ان من اجتنب الكابر لم يكفر سيئاته وحينئذ يصير حكم الاية عاما في الوعيد وعمومات الوعيد ليست قليلة مما ذكرناه جوابا عن سايرالعمومات كان جوابا عن تمسكهم بهذه الاية فلا اعرف لهذه الاية مزيد خاصية في هذا الباب واذا كان كذلك لم يبق لقول الكعبي انه قد كشف الشبهة بهذه الاية عن هذه المسئلة **وجه الرابع** ان حمل الكابر قد يكون فيها ما يكون كبيرا بالنسبة الى شيء ويكون صغيرا بالنسبة الى شيء اخر وكذا القول في الصغاير الا ان الذي يعلم بكونه كبيرا على الاطلا

هو الكفر واذا ثبت هذا فلم لا يجوز ان يكون المراد بقوله ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه المراد به الكفر وذلك لان الكفر انواع كثيرة
منها الكفر بالله وبانبيائه وباليوم الاخر وشرايعه فكان المراد ان من اجتنب عن الكفر كان ما وراءه مغفورا وهذا الاحتمال منطبق موافق
لصريح قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء واذا كان محتملا بل ظاهرا سقط استدلالهم بالكلية وبالله التوفيق

المسئلة الرابعة قالت المعتزلة ان عند اجتناب الكبائر يجب غفران الصغائر وعندنا انه لا يجب عليه شيء بل كل ما يفعله فهو فضل
واحسان وقد تقدم ذكر دلائل هذه المسئلة ثم قال تعالى ويدخلكم مدخلا كريما وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى**
قرأ الفضل عن عاصم يكفر ويدخلكم بالياء في الحرفين على ضمير الغائب والباقون بالنون على استيناف الوعد وقرأ نافع مدخلا بفتح الميم
وفي الحج مثله والباقون بالضم ولم يختلفوا في مدخل صدق بالضم فبالفتح المراد موضع الدخول وبالضم المراد المصدر وهو الادخال
اي ويدخلكم ادخالا كريما وصف الادخال بالكرم يعني ان ذلك الادخال يكون مقرونا بالكرم على خلاف من قال الله فيهم الذين يحشرون
على وجوههم الى جهنم **المسئلة الثانية** ان مجرد الاجتناب عن الكبائر لا يوجب دخول الجنة بل لا بد معه من الطاعات
فالتقدير ان اتيتم بجميع الواجبات واجتنبتم عن جميع الكبائر كفرنا عنكم بقية السيئات وادخلناكم الجنة فهذا احد ما يوجب الدخول
في الجنة ومن المعلوم ان عدم السبب الواحد لا يوجب عدم المسبب بل هنا سبب اخر هو السبب الاصلي القوي وهو فضل الله وكرمه
ورحمته كما قال بفضل الله وبرحمته فبذلك فليفرحوا والله اعلم **قوله تعالى** ولا تتمنوا
ما فضل الله به بعضكم على بعض اعلم ان في النظم وجهين الاول قال القفال رحمه الله انه تعالى لما نهاهم في الاية المتقدمة عن
اكل الاموال بالباطل وعن قتل النفس امرهم في هذه الاية لما سهل عليهم ترك هذه المنهيات وهو ان يرضى كل احد بما قسم الله له فاشبه
اذا لم يرض بذلك وقع في الحسد واذا وقع في الحسد وقع لا محالة في اخذ الاموال بالباطل وفي قتل النفوس فاما اذا رضي بما قدره الله
امكنه الاحتراز عن الظلم في النفوس وفي الاموال الوجه الثاني في كيفية النظم هو ان اخذ المال بالباطل وقتل النفس من اعمال الجوارح فامر
اولا بتركهما ليصير الظاهر ظاهرا عن الافعال القبيحة وهو الشريعة ثم امر بعده بترك معرض نفوس الناس واموالهم بالقلب على سبيل الحسد
ليصير الباطن ظاهرا عن الاخلاق الذميمة وذلك هو الطريقة ثم في الاية مسائل **المسئلة الاولى** التمني عندنا عبارة
عن ارادة ما يعلم او يظن انه لا يكون ولهذا قلنا انه تعالى لو اراد من الكافر ان يؤمن مع علمه بانه لا يؤمن لكان متمنيا وقالت المعتزلة النهي
عن قول القائل ليته وجد كذا وليته لم يوجد كذا وهذا بعيد لان مجرد اللفظ اذا لم يكن له معنى لا يكون تمنيا بل لا بد وان يبحث عن معنى هذا
اللفظ ولا معنى له الا ما ذكرناه من ارادة ما يعلم او يظن انه لا يكون **المسئلة الثانية** اعلم ان مراتب السعادات اما نفسانية او
بدنية او خارجية اما السعادات النفسانية فنوعان احدهما ما يتعلق بالقوة النظرية وهو الذكاء التام والحدس الكامل والمعارف الزائدة
على معارف الغير بالكمية والكيفية وثانيهما ما يتعلق بالقوة العملية وهي العفة التي هي وسط بين الجمود والفجور والشجاعة التي هي وسط بين التهور
والجبن واستعمال الحكمة العملية الذي هو توسط بين البله والحريرة ومجموع هذه الاحوال هو العدالة واما السعادات الدينية فالصحة والجمال
والعمر الطويل في ذلك مع اللذة والبهجة واما السعادات الخارجية فهي كثرة الاولاد الصلحاء وكثرة العشائر وكثرة الاصدقاء والاعوان
والرياسة التامة ونفاذ القول وكونه محبوبا للخلق حسن الذكر فيهم مطاع الامر فيهم فهذا هو الاشارة الى مجامع السعادات وبعضها
نظرية لا سبيل للكسب فيه وبعضها كسبية وهذا الذي يكون كسبية متى تامل العاقل فيه يجده محض عطاء الله فانه لا ترجيح للدواعي وازالة
العوائق وتحصيل الموجبات والا فلا يكون سبب السعي والجد مشتركا فيه ويكون الفوز بالبغية والوصول الى المطلوب غير مشترك فيه
فهذا هو اقسام السعادات التي يفضل الله بعضهم على بعض فيها **المسئلة الثالثة** ان الانسان اذا شاهد انواع الفضائل حاصلة
لانسان ووجد نفسه خاليا عن جملتها او عن اكثرها فحينئذ يتألم قلبه ويتشوق خاطره ثم يعرض هاهنا حالتان احديهما ان يتمنى زوال
تلك السعادات عن ذلك الاحسان والاخرى ان لا يتمنى ذلك بل يتمنى حصول مثلها له الاول فهو الحسد المذموم لان المقصود الاول لمدبر
العالم وخالقه الاحسان الى عبيده والجود اليهم وافاضة انواع الكرم عليهم فمن تمنى زوال ذلك فكانه اعترض على الله تعالى
فيما هو المقصود بالقصد الاول من خلق العالم وايجاد المتكلفين وايضا ربما اعتقد في نفسه انه احق بتلك النعم من ذلك الانسان
فيكون هذا اعتراضا على الله وقد جاء في حكمته وكل ذلك مما يلقيه في الكفر وظلمات البدعة ويزيل عن قلبه نور الايمان وكما ان الحسد سبب
للفساد في الدين فكذلك هو السبب للفساد في الدنيا فانه يقطع المودة والمحبة والموالاة ويتقلب كل ذلك الى اضدادها فلهذا السبب نهى الله
عباده عنه فقال ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض واعلم ان سبب المنع من هذا الحسد يختلف باختلاف اصول الاديان اما على مذهب
اهل السنة والجماعة فهو انه تعالى فعال لما يريد لا يسأل عما يفعل وهم يسألون فلا اعتراض عليه في فعله ولا مجال لاحد في افعاله وكل شيء
صنعه ولا علة لصنعه واذا كان كذلك فقد صار باب القيل والقال مسدودا وطرق الاعتراضات مردودة واما على مذهب المعتزلة فهذا
الطريق ايضا مسدود لانه سبحانه علام الغيوب فهو اعرف من خلقه بوجود المصالح ودقائق الحكم ولهذا المعنى قال ولو بسط الله الرزق
لعباده لبغوا في الارض وعلى التقديرين فلا بد لكل عاقل من الرضا بقضاء الله سبحانه ولهذا المعنى حكى الرسول صلى الله عليه وسلم عن رب العزة
انه قال من استسلم لقضائي وصبر على بلائي وشكر لنعمائي كتبته صديقا وبعثته يوم القيامة مع الصديقين ومن لم يرض بقضائي ولم

يصبر على بلائي ولم يشكر لنعمائي فليطلب ربا سوائي فهذا هو الكلام فيما اذا تمنى زوال تلك النعمة من ذلك الانسان ومما يؤكد ذلك ما
روى ابن سيرين عن ابي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يخطب الرجل على خطبة اخيه ولا يسوم على سوم اخيه ولا
تسأل المرأة طلاق اختها لتقوم مقامها فان الله هو رازقها والمقصود من كل ذلك المبالغة في المنع من الحسد اما اذا لم يتمن ذلك بل تمنى
حصول مثلها له فمن الناس من جوز ذلك الا ان المحققين قالوا هذا ايضا لا يجوز لان تلك النعمة ربما كانت مفسدة في حقه في الدين ومضرة
عليه في الدنيا فلهذا السبب قال المحققون انه لا يجوز للانسان ان يقول اللهم اعطني دارا مثل دار فلان وزوجة مثل زوجة فلان بل ينبغي ان
يقول اللهم اعطني ما يكون صلاحا في ديني ودنياي ومعادي ومعاشي واذا تامل الانسان كثيرا لم يجد دعاء احسن مما ذكره الله في القرآن تعليما لعباده
وهو قوله آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وروى قتادة عن الحسن انه قال لا يتمنى احد المال فلعل هلاكه في ذلك المال كما في حق ثعلبة
وهذا هو المراد من قوله في هذه الآية واسألوا الله من فضله **المسألة الرابعة** ذكروا في سبب النزول وجوها الاول قال مجاهد
قالت ام سلمة يا رسول الله يغزو الرجال ولا يغزو لهم من الميراث ضعف ما لنا فليتنا كنا رجالا فنزلت الآية . الثاني قال السدي لما نزلت آية
المواريث قال الرجال نرجو ان نفضل على النساء في الآخرة كما فضلنا في الميراث وقال النساء نرجو ان يكون الوزر علينا ضعف ما على الرجال
كما في الميراث فنزلت الآية . الثالث لما جعل الله للذكر مثل حظ الانثيين قالت النساء نحن احوج لانا ضعفاء وهم اقدر على طلب المعاش فنزلت الآية
الرابع اتت واحدة من النساء الى رسول الله صلى الله عليه وسلم قالت رب الرجال والنساء واحد وانت الرسول الينا واليهم وابونا آدم وامنا حواء
فما السبب في ان الله يذكر الرجال ولا يذكرنا فنزلت الآية فقالت فقد سبقنا الرجال بالجهاد فما لنا فقال صلى الله عليه وسلم ان للحامل منكن اجر الصائم
القائم فاذا ضربها الطلق لم يدر ما لها احد من الاجر فاذا ارضعت كان لها بكل مصة اجر احياء نفس ثم قال تعالى للرجال نصيب مما اكتسبوا
وللنساء نصيب مما اكتسبن واعلم انه يمكن ان يكون المراد من هذه الآية ما يتعلق باحوال الدنيا وان يكون ما يتعلق باحوال الآخرة وان يكون ما
يتعلق بهما اما الاحتمال الاول ففيه وجوه الاول ان يكون المراد لكل فريق نصيب مما اكتسب من نعيم الدنيا فينبغي ان يرضى بما قسم الله له الثاني
كل نصيب مقدر من الميراث على ما حكم الله به فوجب ان يرضى به وان يترك الاعتراض والاكتساب على هذا القول بمعنى الاصابة والاحراز . الثالث
كان اهل الجاهلية لا يورثون النساء والصبيان فابطل الله ذلك بهذه الآية وبين ان لكل واحد منهم نصيبا ذكرا كان او انثى صغيرا كان او كبيرا
واما الاحتمال الثاني وهو ان يكون المراد بهذه الآية ما يتعلق باحوال الآخرة ففيه وجوه . الاول المراد لكل احد قدر من الثواب يستحقه بكرم الله
ولطفه ولا يتمنوا خلاف ذلك الثاني لكل احد جزء مما اكتسب من الطاعات فلا ينبغي ان يضيعه بسبب الحسد المذموم وتقديره لا تضيع مالك
وتتمنى مال غيرك . الثالث للرجال نصيب مما اكتسبوا يريد حفظ فروجهن وطاعة ازواجهن وقيامها بمصالح البيت من الطبخ والخبز وحفظ
الثياب ومصالح المعاش فالنصيب على هذا التقدير هو الثواب اما الاحتمال الثالث فهو ان يكون المراد من الآية كل هذه الوجوه لان اللفظ محتمل
ولا منافاة ثم قال تعالى واسألوا الله من فضله وفيه مسائل **المسألة الاولى** قرأ ابن كثير والكسائي واسألوا الله من فضله بغير همز
بشرط ان يكون امرا من السؤال وبشرط ان يكون قبله واو او فاء والباقون بالهمز في كل القرآن اما الاول فنقل حركة الهمزة الى السين واستغنى
عن الف الوصل فحذفها واما الثاني فعلى الاصل واتفقوا في قوله وليسألوا انه بالهمز لانه امر لغائب **المسألة الثانية** قال
ابو علي الفارسي في قوله من فضله في موضع المفعول الثاني في قول ابي الحسن ويكون المفعول الثاني محذوفا في قياس قول سيبويه والصفة قائمة مقامه
كانه قيل واسألوا الله نعمته من فضله **المسألة الثالثة** قوله واسألوا الله من فضله تنبيه على ان الانسان لا يجوز له ان يعين
شيئا في الطلب والدعاء ولكن يطلب من فضل الله ما يكون سببا لصلاحه في دينه ودنياه على سبيل الاطلاق ثم قال ان الله كان بكل شيء عليما
والمعنى انه تعالى هو العالم بما يكون صلاحا للسائلين فليقتصر السائل على المجمل وليحترز في دعائه عن التعيين فربما كان ذلك محض المفسدة
والضرر والله اعلم **قوله تعالى** ولكل جعلنا موالي مما ترك الوالدان والاقربون وفي الآية مسائل
المسألة الاولى اعلم انه يمكن تفسير الآية بحيث يكون الوالدان والاقربون وارثا ويمكن ايضا بحيث يكونان موروثا عنه اما
الاول فهو ان قوله ولكل جعلنا موالي مما ترك الوالدان والاقربون واما الثاني ففيه وجهان الاول ان يكون الكلام على التقديم والتأخير والتقدير
ولكل مما ترك الوالدان والاقربون جعلنا موالي اي ورثة وجعلنا في هذين الوجهين لا يتعدى الى مفعولين لان معنى جعلنا خلقنا . الثاني
ان يكون التقدير ولكل قوم جعلناهم موالي نصيب مما ترك الوالدان والاقربون فقوله موالي على هذا القول يكون صفة والموصوف يكون
محذوفا والخبر وهو قوله نصيب محذوف ايضا وعلى هذا التقدير يكون جعلنا متعديا الى مفعولين والوجهان الاولان اولى لكثرة الاضمار
في هذا الوجه **المسألة الثانية** الموالي لفظ مشترك بين معاني احدها المعتق لانه ولي نعمته في عتقه ولذلك يسمى موالي
النعمة وثانيها العبد المعتق لاتصال ولاية مولاه في انعامه عليه وهذا كما سمي الطالب غريما لان له اللزوم والمطالبة بحقه ويسمى المطلوب
غريما لكون الدين لازما له . وثالثها الحليف لان المحالف يلي امره بعقد اليمين ورابعها ابن العم لانه يليه بالنصرة للقرابة التي بينهما
وخامسها المولى الولي لانه يليه بالنصرة قال تعالى ذلك بان الله مولى الذين آمنوا وان الكافرين لا مولى لهم . وسادسها العصبة وهو المراد به
في هذه الآية لانه لا يليق بهذه الآية الا هذا المعنى ويؤكد ما روى ابو صالح عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم انا اولى
بالمؤمنين من مات وترك مالا فماله للموالي العصبة ومن ترك كلا فانا وليه وقال عليه السلام اقسموا هذا المال فما ابقت السهام فلاولى

عصبة ذكر ثم قال والذين عاقدت ايمانكم فآتوهم نصيبهم وفيه مسائل **المسألة الاولى** قرأ عاصم وحمزة
والكسائي عقدت بغير الف والتخفيف والباقون بالالف والتخفيف وعقدت اضافة العقد الى واحد والاختيار عاقدت لدلالة المفاعلة
على عقد الحلف من الفريقين **المسألة الثانية** الايمان جمع يمين واليمين يحتمل ان يكون معناه اليد وان يكون معناه
فان كان المراد اليد ففيه مجاز من ثلاثة اوجه احدها ان المعاقدة مسندة في ظاهر اللفظ الى الايدي وهي في الحقيقة مسندة الى
الحالفين والسبب في حسن هذا المجاز انهم كانوا يضربون صفقة البيع بايمانهم ويأخذ بعضهم بيد بعض على الوفاء والتمسك بالعهد
والوجه الثاني في المجاز وهو ان التقدير والذين عاقدت حلفهم ايمانكم فحذف المضاف واقام المضاف اليه مقامه وحسن هذا الحذف
لدلالة الكلام عليه الثالث ان التقدير والذين عاقدتهم الا انه حذف الذكر العائد من الصلة الى الموصول هذا كله اذا فسرنا اليمين
باليد اما اذا فسرناها بالقسم والحلف كانت المعاقدة في ظاهر اللفظ مضافة الى القسم وانما حسن ذلك لان سبب المعاقدة لما كان هو اليمين
حسنت هذه الاضافة والقول في بقية المجازات كما تقدم **المسألة الثالثة** من الناس من قال هذه الآية منسوخة ومنهم من
قال انها غير منسوخة اما القائلون بالنسخ فهم الذين فسروا الآية باحد هذه الوجوه التي نذكرها فالاول هو ان المراد بالذين عاقدت ايمانكم
الحلفاء في الجاهلية وذلك ان الرجل كان يعاقد غيره ويقول دمي دمك وسلمي سلمك وحربي حربك وترثني وارثك وتعقل عني واعقل عنك فيكون
لهذا الحليف السدس من الميراث فنسخ ذلك بقوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله وبقوله يوصيكم الله الثاني ان واحدا
منهم كان يتخذ انسانا اجنبيا ابنا له وهم المسمون بالادعياء وكانوا يتوارثون بذلك السبب ثم نسخ الثالث ان النبي عليه السلام كان يثبت المواخاة
بين كل رجلين من اصحابه وكانت تلك المواخاة سببا للتوارث واعلم ان على كل هذه الوجوه الثلاثة كانت المعاقدة سببا للتوارث بقوله فآتوهم
نصيبهم ثم ان الله تعالى نسخ ذلك بالآيات التي تلوناها القول الثاني قول من قال الآية غير منسوخة والقائلون بذلك
ذكروا في تأويل الآية وجوها الاول تقدير الآية ولكل شيء مما ترك الوالدان والاقربون فالذين عاقدت ايمانكم موالي وورثة
فآتوهم نصيبهم اي فآتوا الموالي والورثة نصيبهم فقوله والذين عاقدت ايمانكم معطوف على قوله الوالدان والاقربون والمعنى ان ما
ترك الذين عاقدت فله وارث هو اولى به وسمى الله تعالى الوارث مولى والمعنى لا تدفعوا المال الى الحليف بل الى المولى والوارث وعلى
هذا التقدير فلا نسخ في الآية وهذا تأويل ابي علي الجبائي الثاني المراد بالذين عاقدت ايمانكم الزوج والزوجة والنكاح يسمى عقدا قال
تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح فذكر تعالى الوالدين والاقربين وذكر معهم الزوج والزوجة ونظيره آية المواريث في انه لما بين ميراث الولد
والوالدين ذكر معهم ميراث الزوج والزوجة وعلى هذا التقدير فلا نسخ في الآية ايضا وهو قول ابي مسلم الاصفهاني الثالث ان يكون
المراد بقوله والذين عاقدت ايمانكم الميراث الحاصل بسبب الولاء وعلى هذا التقدير فلا نسخ ايضا الرابع ان يكون المراد من الذين عاقدت
ايمانكم الحلفاء والمراد بقوله فآتوهم النصرة والنصيحة والمصافاة في العشرة والمخالصة في المخالطة فلا يكون المراد التوارث وعلى هذا
التقدير فلا نسخ ايضا الخامس نقل ان الآية نزلت في ابي بكر الصديق رضي الله عنه ولا يورثه شيئا من ماله فلما اسلم عبد الرحمن امره الله
ان يؤتيه نصيبه وعلى هذا التقدير فلا نسخ ايضا السادس قال الاصم انه نصيب على سبيل التحفة والهدية بالشيء القليل كما امر تعالى لما
حضر القسمة ان يجعل له نصيبا على ما تقدم ذكره وكل هذه الوجوه حسنة محتملة والله اعلم بمراده **المسألة الرابعة** القائلون
بان قوله والذين عاقدت ايمانكم ايمانكم مبتدأ وخبره قوله فآتوهم نصيبهم قالوا انما جاء خبره مع الفاء لتضمن الذي معنى الشرط فلا جرم وقع
خبره مع الفاء وهو قوله فآتوهم نصيبهم ويجوز ان يكون منصوبا على قولك زيدا فاضربه **المسألة الخامسة**
قال جمهور الفقهاء لا يرث المولى الاسفل من الاعلى وحكى الطحاوي عن الحسن بن زياد انه قال يرث لما روي ابن عباس ان رجلا اعتق
عبدا له فمات المعتق ولم يترك الا المعتق فجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ميراثه للغلام المعتق ولانه داخل في عموم قوله تعالى والذين
عاقدت ايمانكم فآتوهم نصيبهم والجواب عن التمسك بالحديث لعل ذلك المال لما صار لبيت المال دفع النبي عليه السلام الى
ذلك الغلام لحاجته وفقره لانه كان مالا لا وارث له فسبيله ان يصرف الى الفقراء **المسألة السادسة** قال الشافعي
ومالك رضي الله عنهما من اسلم على يد رجل ووالاه وعاقده ثم مات ولا وارث له غيره انه لا يرثه بل ميراثه للمسلمين وقال ابو حنيفة رضي
الله عنه يرثه حجة الشافعي انا بينا ان معنى هذه الآية ولكل شيء مما تركه الوالدان والاقربون والذين عاقدت ايمانكم فقد جعلنا له
موالي وهم العصبة اما الخاصة وهم الورثة واما العامة وهم جماعة المسلمين فوجب صرف هذا المال الى العصبة العامة ما لم توجد العصبة
الخاصة واحتج ابو بكر الرازي بقوله بان الآية توجب الميراث للذي والاه وعاقده ثم انه تعالى نسخه بقوله واولوا الارحام بعضهم
اولى ببعض في كتاب الله فهذا النسخ انما يحصل اذا وجد اولوا الارحام فاذا لم يوجد لزم بقاء الحكم كما كان والجواب انا بينا انه لا دلالة
في الآية على ان الحليف يرث بل بينا ان الآية دالة على انه لا يرث وبينا ان القول بهذا النسخ باطل ثم قال تعالى ان الله كان على كل شيء شهيدا
وهو كلمة وعد للمطيعين وكلمة وعد للعصاة والشهيد الشاهد والمشاهد والمراد منه اما علمه تعالى بجميع الجزئيات والكليات واما شهادته
على الخلق يوم القيامة بكل ما عملوه وعلى التقدير الاول الشهيد هو العالم وعلى التقدير الثاني هو المخبر **قوله**
تعالى الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما انفقوا من اموالهم اعلم انه تعالى لما قال ولا تتمنوا ما

الهجرة ان بقيت على النشوز ضربها قال الشافعي رضي الله عنه والضرب مباح وتركه افضل روي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه انه قال
كنا معاشر قريش نملك رجالهم نساءنا بنسائهم فريدن على ازواجهن اي نشزن واحتزان فاتيت النبي صلى الله عليه وسلم فقلت دبر النساء على
ازواجهن فاذن في ضربهن فطاف بحجر النبي صلى الله عليه وسلم جمع من النسوان كلهن يشكون ازواجهن فقال صلى الله عليه وسلم فقد اطاف الليلة
بآل محمد سبعون امراة كلهن يشكون ازواجهن فقال صلى الله عليه وسلم ولا يجدون اولئك خياركم معناه ان الذين ضربوا ازواجهن ليسوا خيرا ممن
لم يضربوا قال الشافعي رضي الله عنه قول هذا الحديث على ان الاولى ترك الضرب فاما اذا ضربها وجب في ذلك بحيث لا يكون مفضيا الى الهلاك
البتة بان يكون مفرقا على بدنها ولا يوالي بها في موضع واحد ويتقي الوجه لانه مجمع المحاسن وان يكون دون الاربعين ومن اصحابنا من قال لا يبلغ
به عشرون لانه حد كامل في حق العبد ومنهم من قال ينبغي ان يكون الضرب بمنديل ملفوف او بيده ولا يضربها بالسياط ولا بالعصا
وبالجملة فالتخفيف مراعى في هذا الباب على ابلغ الوجوه واقول الذي يدل عليه انه تعالى ابتدا بالوعظ ثم ترقى منه الى الهجران في
المضاجع ثم ترقى منه الى الضرب وذلك شبيه بجري مجرى التضرع في انه مهما حصل الغرض بالطريق الاخف وجب الاكتفاء به ولم يجز الاقدام
على الطريق الاشق والله اعلم **المسئلة الثانية** اختلف اصحابنا قال بعضهم حكم هذه الاية مشروع على الترتيب فان ظاهر
اللفظ واف دل على الجمع الا ان فحوى الاية يدل على الترتيب قال امير المومنين علي بن ابي طالب رضي الله عنه يعظها بلسانه فان انتهت فلا
سبيل له عليها فان ابت هجر مضجعها فان ابت ضربها فان لم تتعظ بالضرب بعث الحكمين وقال اخرون هذا الترتيب مراعى عند خوف النشوز
اما عند تحقق النشوز فلا باس بالجمع بين الكل وقال بعض اصحابنا تحرير المذهب ان له عند خوف النشوز ان يعظها وهل له ان يهجرها فيه
احتمال وله عند ايتاء النشوز ان يعظها او يهجرها او يضربها ثم قال تعالى فان اطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلا اي لا تطلبوا عليهن الضرب
والهجران طريقا على سبيل التعنت والايذاء ان الله كان عليا كبيرا وعلوه لا يعلو الجهة وكبره لا يكبر الجثة بل هو علي كبير لكمال قدرته ونفاذ
مشيئته في كل الممكنات وذكر هاتين الصفتين في هذا الموضع في غاية الحسن وبيانه من وجوه الاول ان المقصود منه تهديد للازواج على ظلم
النسوان والمعنى انهن ان ضعفن عن دفع ظلمكم وعجزن عن الانتصاف منكم فالله سبحانه علي قاهر كبير قادر ينتصف لهن منكم ويستوفي حقهن منكم
فلا ينبغي ان تغتروا بكونكم اعلى يدا منهن واكبر درجة منهن الثاني لا تبغوا عليهن اذا اطعنكم لعلو يديكم فان الله اعلى منكم واكبر من كل شيء وهو
متعالي عن ان يكلف الا بالحق الثالث انه تعالى مع علوه وكبريائه لا يكلفكم الا ما تطيقون فكذلك لا تكلفوهن محبتكم فانهن لا يقدرن على ذلك
الرابع انه مع علوه وكبريائه لا يواخذ العاصي اذا تاب بل يغفر له فاذا تابت المراة عن نشوزها فانتم اولى بان تقبلوا وتتركوا معايبها الخامس
انه تعالى مع علوه وكبريائه اكتفى بالعبد بالظاهر ولم يهتك الستر فانتم اولى ان تكتفوا بالظاهر حال المراة وان لا تقعوا في التفتيش عما في قلبها
وضميرها من الحب والبغض **قوله تعالى** وان خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من اهله وحكما من
اهلها اعلم انه تعالى لما ذكر عند نشوز المراة ان الزوج يعظها ثم يهجرها ثم يضربها بين انه لم يبق بعد الضرب الا المحاكمة الى من ينصف المظلوم
من الظالم فقال وان خفتم شقاق بينهما الى اخر الاية وها هنا مسائل **المسئلة الاولى** قال ابن عباس خفتم اي علمتم قال
وهذا بخلاف قوله واللاتي تخافون نشوزهن فان ذلك محمول على الظن والفرق بين الموضعين ان في الابتداء يظهر له امارات النشوز فعند ذلك
يحصل الخوف واما بعد الوعظ والهجر والضرب لما اصرت على النشوز فقد حصل العلم بكونها ناشزة فوجب حمل الخوف ها هنا على العلم طعن الزجاج
فيه فقال خفتم ههنا بمعنى ايقنتم خطا فانا لو علمنا الشقاق على الحقيقة لم نحتج الى الحكمين واجاب سائر المفسرين بان وجود الشقاق وان كان
معلوما الا انا لا نعلم ان ذلك الشقاق صدر عن هذا او عن ذاك فالحاجة الى الحكمين لمعرفة هذا المعنى ويمكن ان يقال وجود الشقاق في الحال
معلوم ومثل هذا لا يحصل منه خوف انما الخوف في انه هل يبقى ذلك الشقاق ام لا فالفائدة في بعثة الحكمين ليست ازالة الشقاق الثابت فان ذلك
محال بل الفائدة ازالة ذلك الشقاق في المستقبل **المسئلة الثانية** للشقاق تاويلان احدهما ان كل واحد منهما يفعل ما يشق على
صاحبه والثاني ان كل واحد منهما صار في شق بالعداوة والمباينة **المسئلة الثالثة** قوله شقاق بينهما معناه شقاقا
بينهما الا انه اضيف المصدر الى الظرف واضافة المصدر الى الظرف جائزة لحصولها فيها يقال يعجبني صوم يوم عرفة وقال تعالى بل مكر الليل
والنهار **المسئلة الرابعة** المخاطب بقوله فابعثوا حكما من اهله من هو فيه خلاف قال بعضهم انه هو الامام ومن يلي من قوله وذلك
لان قوله خفتم خطاب للجمع وليس حمله على البعض اولى من حمله على البقية فوجب حمله على الكل فعلى هذا يجب ان يكون قوله فان خفتم خطابا لجميع المومنين
قال فابعثوا فوجب ان يكون هذا امرا لاحاد الامة بهذا المعنى فثبت انه سواء وجد الامام او لم يوجد فللصالحين ان يبعثوا حكما من اهله وحكما من
اهلها للاصلاح وايضا فهذا يجري مجرى دفع الضرر ولكل احد ان يقوم به **المسئلة الخامسة** اذا وقع الشقاق بينهما فذاك
الشقاق اما ان يكون منهما او منه فان كان منها فهو النشوز وقد ذكرنا حكمه وان كان منه فان كان قد فعل فعلا حلالا مثل التزوج بامراة اخرى
او تسري بجارية عرفت المراة ان ذلك مباح ونهيت عن الشقاق فان قبلت والا كان نشوزا وان كان يظلم من جهة امر الحاكم بالواجب وان كان منهما
او كان الامر مشتبها فالقول ايضا ما قلناه **المسئلة السادسة** قال الشافعي رضي الله عنه المستحب ان يبعث الحاكم عدلين
ويجعلهما حكمين والاولى ان يكون واحد من اهله وواحد من اهلها لان اقاربهما اعرف بحالهما من الاجانب واشد طلبا للصلاح فان كانا اجنبيين جاز
وفائدة الحكمين ان يخلوا كل واحد منهما بصاحبه ويستكشف حقيقة الحال ليعرف ان رغبته في الاقامة على النكاح او في المفارقة ثم يجتمع الحكمان ليفعلان

فضل الله به بعضكم على بعض وقد ذكرنا ان سبب نزول هذه الآية ان النساء تكلمن في تفضيل الله الرجال عليهن في الميراث فذكر تعالى في هذه
الآية انه انما فضل الرجال على النساء في الميراث لان الرجال قوامون على النساء فانهما وان اشتركا في استماع كل واحد منهم بالآخر امر الله الرجال
ان يدفعوا اليهن المهر ويدروا عليهن النفقة فصارت الزيادة من احد الجانبين مقابلة بالزيادة من الجانب الآخر فكانه لا فضل البتة فهذا
هو بيان لبقية النظم وفي الآية مسائل **المسألة الاولى** القوام اسم لمن يكون مبالغا في القيام بالامر يقال هذا قيم المرأة
وقوامها للذي يقوم بامرها ويهتم بحفظها قال ابن عباس نزلت هذه الآية في بنت محمد بن سلمة وزوجها اسعد بن الربيع احد النقباء فانه لطمها
لطمة فنشزت عن فراشه وذهبت الى الرسول عليه السلام وذكرت هذه الشكاية وانه لطمها وان اثر اللطمة باق في وجهها فقال عليه السلام اقتصي
منه ثم قال اصبري حتى انظر فنزلت هذه الآية الرجال قوامون على النساء اي مسلطون على ادبهن والاخذ فوق ايديهن فكانه تعالى جعله اميرا عليها
ونافذ الحكم في حقها فلما نزلت هذه الآية قال النبي صلى الله عليه وسلم اردنا امرا واراد الله امرا والذي اراد الله خير ورفع القصاص ثم انه تعالى
لما اثبت للرجال سلطنة على النساء ونفاذ امر عليهن بين ان ذلك معلل بامرين احدهما قوله تعالى بما فضل الله به بعضهم على بعض واعلم ان فضل
الرجال على النساء حاصل من وجوه كثيرة بعضها صفات حقيقية وبعضها احكام شرعية اما الصفات الحقيقية فاعلم ان الفضائل الحقيقية يرجع
حاصلها الى امرين الى العلم والى القدرة ولا شك ان عقول الرجال وعلومهم اكثر ولا شك ان قدرتهم على الاعمال الشاقة اكمل فلهذين الشيئين حصلت
الفضيلة للرجال على النساء في العقل والحزم والقوة والكتابة في الغالب والفروسية والرمي وان منهم العلماء والانبياء وفيهم الامامة الكبرى والصغرى
والجهاد والاذان والخطبة والاعتكاف والشهادة في الحدود والقصاص بالاتفاق وفي الانكحة عند الشافعي رضي الله عنه وزيادة النصيب
في الميراث والتعصيب في الميراث وفي تحميل الدية في القتل الخطأ وفي القسامة والولاية في النكاح والطلاق والرجعة وعدد الازواج والبهم
الانتساب فكل ذلك يدل على فضل الرجال على النساء والسبب الثاني لحصول هذه الفضيلة قوله تعالى وبما انفقوا من اموالهم يعني الرجل افضل
من المرأة لانه يعطيها المهر وينفق عليها ثم انه تعالى قسم النساء قسمين فوصف الصالحات مميزا بانهن قانتات حافظات للغيب بما حفظ الله وفيه مسائل
المسألة الاولى قال صاحب الكشاف قرأ ابن مسعود فالصوالح قوانت حوافظ للغيب **المسألة الثانية**
قوله قانتات حافظات للغيب فيه وجهان الاول قانتات اي مطيعات لله حافظات للغيب اي قائمات بحقوق الزوج وقدم قضاء حق الله ثم
اتبع ذلك بقضاء الزوج. الثاني ان حال المرأة اما ان تعتبر عند حضور الزوج او عند غيبته اما حالها عند حضور الزوج فقد وصفها
الله بانها قانتة واصل القنوت دوام الطاعة فالمعنى انهن قيمات بحقوق ازواجهن وظاهر هذا اخبار الا ان المراد منه الامر بالطاعة واعلم ان
المرأة لا تكون صالحة الا اذا كانت مطيعة لزوجها لان الله تعالى قال صالحات قانتات والالف واللام في الجميع يفيد الاستغراق فهذا يقتضي ان كل
امرأة تكون صالحة لا بد وان تكون قانتة مطيعة قال الواحدي رحمه الله لفظ القنوت يفيد الطاعة وهو عام في طاعة الله وطاعة الازواج واما
حال المرأة عند غيبة الزوج فقد وصفها الله تعالى بقوله حافظات للغيب واعلم ان الغيب خلاف الشهادة والمعنى كونهن حافظات بمواجب الغيب
وذلك من وجوه احدها انها تحفظ نفسها عن الزنى لئلا يلحق الزوج العار بسبب زناها ولئلا يلتحق به الولد المتكون من نطفة غيره وثانيها
حفظ ماله عن الضياع. وثالثها حفظ منزله عما لا ينبغي وعن النبي صلى الله عليه وسلم خير النساء امرأة ان نظرت اليها سرتك وان امرتها اطاعتك وان غبت
عنها حفظتك في مالها ونفسها وتلا هذه الآية **المسألة الثالثة** ما في قوله بما حفظ الله فيه وجهان الاول بمعنى الذي والعائد
اليه محذوف والتقدير بما حفظه الله لهن والمعنى ان عليهن ان يحفظن حقوق الزوج في مقابلة ما حفظ الله حقوقهن على ازواجهن حيث امرهم
بالعدل عليهن وامساكهن بالمعروف واعطائهن اجورهن فقوله بما حفظ الله يجري مجرى ما يقال هذا بذاك اي هذا في مقابلة ذاك والوجه الثاني
ان تكون ما مصدرية والتقدير بحفظ الله وعلى هذا التقدير ففيه وجهان الاول انهن حافظات للغيب بحفظ الله اياهن اي لا يتيسر لهن حفظ الا
بتوفيق الله فيكون هذا من اضافة المصدر الى الفاعل والثاني ان المعنى هو ان المرأة انما تكون حافظة للغيب بسبب حفظهن الله اي بسبب حفظهن
حدود الله واوامره فان المرأة لولا انها تحاول رعاية تكاليف الله وتجتهد في حفظ اوامره والا لما طاعت زوجها وهذا الوجه يكون من باب اضافة
المصدر الى المفعول واعلم انه تعالى لما ذكر الصالحات ذكر بعده غير الصالحات فقال واللاتي تخافون نشوزهن واعلم ان الخوف عبارة عن حال
يحصل في القلب عند حدوث امر مكروه في المستقبل قال الشافعي رضي الله واللاتي تخافون نشوزهن النشوز قد يكون قولا وقد يكون فعلا فالقول
مثل ان كانت تلبيه اذا دعاها وتخضع له بالقول اذا خاطبها ثم تغيرت والفعل مثل ان كانت تقوم اليه اذا دخل اليها او كانت تسارع الى امره وتبادر
الى فراشه باستبشارها اذا التمسها ثم انها تغيرت عن كل ذلك فهذه امارات دالة على نشوزها وعصيانها فحينئذ ظن نشوزها ومقدمات هذه
الاحوال توجب خوف النشوز واما النشوز فهو معصية الزوج والرفع عليه بالخلاف واصله من قولهم نشز الشيء اذا ارتفع ومنه يقال للارض المرتفعة
نشز ونشز ثم قال تعالى فعظوهن واهجروهن في المضاجع واضربوهن وفيه مسائل **المسألة الاولى** قال الشافعي رضي الله
عنه اما الوعظ فانه يقول لها اتقي الله فان لي عليك حقا وارجعي عما انت عليه واعلمي ان طاعتي فرض عليك ونحو هذا ولا يضربها في هذه الحالة لجواز
ان يكون لها في ذلك كفاية فان اصرت على ذلك النشوز فعند ذلك يهجرها في المضجع وفي ضمنه امتناعه من كلامها قال الشافعي رضي الله عنه
ولا يزيد في هجره الكلام ثلثا وايضا فاذا هجرها في المضجع فان كانت تحت الزوج شق ذلك عليها فترك النشوز وان كانت تبغضه وافقها ذلك
الهجران فكان ذلك دليلا على كمال نشوزها وفيهم من حمل ذلك على الهجران في المباشرة لان اضافة ذلك الى المضاجع تفيد ذلك ثم عند هذه

ماهو الصواب من اتباع طلاق او خلع **المسئلة السادسة** هل يجوز للحكمين تفريق بغير امر يلزم الزوجين دون اذنهما مثل ان يطلق حكم الرجل ويفدي حكم المراة بشيء من مالها للشافعي فيه قولان احدهما يجوز وبه قال مالك واصحاب والثاني لا يجوز وهو قول ابي حنيفة وعلى هذا هو وكالة كسائر الوكالات * وذكر الشافعي رضي الله عنه حديث علي رضي الله عنه وهو ما روى ابن سيرين عن عبيدة انه قال جاء رجل وامراة الى علي رضي الله عنه ومع كل واحد منهما جمع من الناس فامرهم علي بان يبعثوا حكما من اهله وحكما من اهلها ثم قال للحكمين اتدريان ما عليكما ان رايتما ان تجمعا الجمعا وان رايتما ان تفرقا فرقا فقالت المراة رضيت بكتاب الله تعالى فيما علي وفيه فقال الرجل اما التفرقة فلا فقال علي كذبت والله حتى تقر بمثل الذي اقرت به قال الشافعي رضي الله عنه وفي هذا الحديث لكل واحد من القولين دليل اما دليل القول الاول فهو انه بعث من غير رضا الزوجين وقال عليكما ان رايتما ان تجمعا الجمعا واقل ما في قوله عليكما ان يجوز لهما ذلك واما دليل القول الثاني ان الزوج لما لم يرض بوقف على ومعنى قوله كذبت اي لست بمصيب فيما دعوان حتى افعل ما فعلت من ان الناس ارجح للقول الاول بانه تعالى سماهما حكما والحكم هو الحاكم وانما جعله حاكما فقد مكنه من الحكم ومنهم من رجح للقول الثاني بانه تعالى لما ذكر للحكمين لم يضف اليهما الا الاصلاح وهذا يقتضي ان يكون ما وراء الاصلاح غير مفوض اليهما **المسئلة الثانية** قوله وان خفتم شقاق بينهما اي شقاقا بين الزوجين بين انه وان اضاف ذلك بما الى انه جرى ذكر ما يدل عليهما وهو الرجال والنساء قال تعالى ان يريدا اصلاحا يوفق الله بينهما وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** في قوله ان يريدا وجوه الاول ان يريد الحكمان جميعا اصلاحا يوفق الله بين الحكمين حتى يتفقا على ما هو خير الثاني ان يرد الحكمان اصلاحا يوفق الله بين الزوجين * الثالث ان يرد الزوجان اصلاحا يوفق الله بين الزوجين * الرابع ان يرد الزوجان اصلاحا يوفق الله بين الحكمين اصلاحا حتى يميلا بالصلاح ولا شك ان اللفظ محتمل لكل هذه الوجوه **المسئلة الثالثة** اصل التوفيق الموافقة وهي المساواة في امر من الامور فالتوفيق اللطف الذي يتفق عنده فعل الطاعة والاية دالة على انه لا يتم بعض من الاعراض والمقاصد الا بتوفيق الله تعالى والمعنى انه ان كانت نية الحكمين اصلاح ذات البين يوفق الله بين الزوجين * ثم قال تعالى ان الله كان عليما خبيرا * والمراد منه الوعيد للزوجين والحكمين بسلوك سبيل الجور بدل سلوك طريق الحق **النوع التاسع من التكاليف المذكورة في هذه الآية قوله تعالى** واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئا وبالوالدين احسانا * واعلم انه يقال لما ارشد كل واحد من هذين الزوجين الى المعاملة الحسنة مع الاخر والى ازالة الخصومة والخشونة ارشد في هذه الآية الى سائر الاخلاق الحسنة وذكر منها عشرة انواع **النوع الاول** قوله واعبدوا الله قال ابن عباس المعنى وحدوه واعلم ان العبادة عبارة عن كل فعل وترك يوتى به لمجرد امر الله تعالى بذلك وهذا يدخل فيه جميع اعمال القلوب وجميع اعمال الجوارح فلا معنى لتخصيص ذلك بالتوحيد وتحقيق الكلام فيه العبارة قد تقدم في سورة البقرة في قوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم * **النوع الثاني** قوله ولا تشركوا به شيئا وذلك لانه يقال لما امر العباد بقوله واعبدوا الله امر بالاخلاص فيه فالعبادة بقوله ولا تشركوا به شيئا لان من عبد مع الله غيره كان مشركا ولا يكون مخلصا ولهذا قال تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين **النوع الثالث** قوله وبالوالدين احسانا واتفقوا على ان ها هنا محذوفا والتقدير واحسنوا بالوالدين احسانا كقوله فضرب الرقاب اي فاضربوها وبالاحسان بهما لان والي فلان قالت كثير * اسيئي بنا او احسني لا ملومة لدينا ولا مقلية ان تقلت * واعلم انه تعالى قرن الامر بر الوالدين بعبادته وتوحيده في مواضع احدها في هذه الاية وثانيها قوله وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وبالوالدين احسانا * وثالثها قوله ان اشكر لي ولوالديك الي المصير وكفى بهذه الاية دلالة على تعظيم حقهما وجوب بريهما والاحسان اليهما ومما يدل على وجوب البر اليهما قوله تعالى فلا تقل لهما اف ولا تنهرهما وقل لهما قولا كريما * وقال ووصينا الانسان بوالديه حسنا وقال في الوالدين الكافرين وان جاهداك على ان تشرك بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما وصاحبهما في الدنيا معروفا * وعن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اكبر الكبائر الاشراك بالله وعقوق الوالدين ويمين الغموس * وعن ابي سعيد الخدري رضي الله عنه ان رجلا بكى بين يدي النبي صلى الله عليه وسلم فقال ابواك احوج ما كانا اليك في الجهاد فقال لا فقال فارجع فاستاذنهما فان اذنا لك فجاهد والا فبرهما واعلم ان الاحسان الى الوالدين هو ان يقوم بكل ما يحتاجان اليه من غير ان يرفع صوته عليهما ولا يحتشم بالكلام معهما ويسعى في تحصيل مطالبهما والانفاق عليهما بقدر القدرة من القرآن لا يشهر عليهما سلاحا ولا يضربهما قال ابو بكر الرازي الا ان يضطر الى ذلك بان يخاف ان يقتل ان ترك قتله فحينئذ يجوز له قتله لانه اذا لم يفعل ذلك كان قد قتل نفسه بتمكين غيره منه وذلك منهي * روي ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى حنظلة بن ابي عامر الراهب عن قتل ابيه وكان مشركا **النوع الرابع** قوله تعالى وبذي القربى وهو امر بصلة الرحم كما ذكرنا في اول السورة بقوله والارحام واعلم ان القرابة من القرابة ايضا الا ان قرابة الولاد لما كانت مخصوصة بكونها اقرب القرابات وكانت مخصوصة بخواص لا تحصل بغيرها لا جرم ميزها الله في الذكر عن سائر الانواع فذكر بعد هذه الاية قرابة الولاد ثم اتبعها بقرابة الرحم * **النوع الخامس** قوله واليتامى واعلم ان اليتيم مخصوص بنوعين من العجز احدهما الصغر والثاني عدم المنتفق ولا شك ان من هذا حاله كان بالغاية العجز واستحقاق الرحمة قال ابن عباس رفقوا بهم وبروهم ولا تسموا اسماءهم وان كان وصيا لهم فليبالغ في حفظ اموالهم * **النوع السادس** قوله والمساكين واعلم انه وان كان عديم المال الا انه لكرم نفسه يمكنه ان يعرض حال نفسه بالغير فيجلب به نفعا او يدفع به ضرا واما اليتيم فلا قدرة له عليه فلهذا المعنى قدم الله اليتيم بالذكر على المسكين والاحسان الى المسكين

اما بالاحسان اليه او بالرد الجميل كما قال تقابل واما السائل فلانه مهما من جاره بوائقه الا ان للجوار اربعون دارا وكان الزهري يقول اربعون يمنة واربعون يسرة واربعون امامها واربعون وراءه وعن ابي هريرة قيل يا رسول الله ان فلانة تقوم الليل وتصوم النهار وتفعل وتصدق بالاثوار وتؤذي جيرانها باسانها قال لا خير فيها هي من اهل النار وروي انه صلى الله عليه وسلم قال والذي نفسي بيده لا يؤمن عبد حتى يحب لجاره الا من رحم الله وقليل ما هم ان الله يرحم من عباده الجار ان افتقر اغنيه وان استقرض اقرضه وان اصابه خير هنأه وان اصابه شر عزيه وان مرض عاده وان مات شيعت جنازته وقال الحسن عني بالجار ذي القربى الغريب المسلم وبالجار الجنب الجار الاجنبي قرئ والجار ذي القربى بنصبا على الاختصاص كما قرئ حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى بنصبهما على عظم حقه لانه اجتمع فيه موجبات للجوار والقرابة النوع الخامس من قوله والجار الجنب تقدم تفسيره قال الواحدي الجنب نعت على وزن فعل وفعله من الجنابة عند القرابة وهو البعد يقال رجل جنب اذا كان غريبا متباعدا عن اهله ورجل اجنبي وهو البعيد منك في القرابة وقال تعالى واجنبني وبني ان نعبد ي والجانبان الناحيتان ببعد كل واحد منهما عن الاخر ومنه الجنابة من الجماع لتباعده عن الطهارة وعن حضور المساجد للصلاة مالم يغتسل ومنه ابعنا الجبان لبعد كل واحد منهما عن الاخر وروي الفضل عن عاصم والجار الجنب بفتح الجيم وسكون النون وهو يحتمل معنيين احدهما انه يريد بالجنب الناحية ويكون التقدير والجار ذي الجنب فحذف المضاف لان للعين مفهوم والاخر ان يكون وصفا على سبيل المبالغة كما يقال فلان كرم وجوده النوع التاسع قوله والصاحب بالجنب وهو الذي صحبك بان حصل بجنبك اما رفيقا في السفر واما جارا ملاصقا واما شريكا في علم او حرفة واما قاعدا الى جنبك في مجلس او مسجد او غير ذلك من آداب صحبة الناس من بينك وبينه تعليك ان ترعى ذلك الحق ولا تنساه وتجعله ذريعة الى الاحسان وقيل الصاحب بالجنب المرأة فانها تكون معك وتضع الى جنبك النوع العاشر قوله وابن السبيل وهو المسافر الذي انقطع عن بلده وقيل الضيف. النوع الحادي عشر قوله وما ملكت ايمانكم واعلم ان الاحسان الى المماليك طاعة عظيمة روي عمر بن الخطاب رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من اشاع شبان الخدم فلم يواف شبعه شبعه فليبع وليشتر حتى يوافق شبعه شبعه فان للنار شبعا ولا تعذبوا عباد الله وروي انه عليه السلام كان آخر كلامه الصلاة وما ملكت ايمانكم. وروي انه كان رجل بالمدينة يضرب عبده فيقول العبد اعوذ بالله ويضربه الرسول والسيد وكان يزيده ضربا حتى سمع الرسول صلى الله عليه وسلم فقال اعوذ برسول الله فتركه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم الله كان احق ان تجار عائذ قال يا رسول الله فانه حر لوجه الله فقال النبي عليه السلام والذي نفس محمد بيده لو لم تعتقها لرافحك وجهك سفع النار واعلم ان الاحسان اليهم من وجوه احدها ان لا يكلفهم ما لا طاقة لهم به. وثانيها ان لا يؤذيهم بالكلام الخشن بل يعاشرهم معاشرة حسنة. وثالثها ان يطعمهم من الطعام والكسوة مما يحتاجون اليه وكانوا في الجاهلية يسمون المملوك يكلفون الاماء الغناء وهو الكسب بفروجهن ويضربونهن وقال بعضهم كل حيوان فهو مملوك والاحسان اليه بما يليق به طاعة عظيمة واعلم ان ذكر اليمين تاكيد وهو كما يقال مشت يمينك رجلك واخذت يدك قال عليه السلام على اليد ما اخذت وقال تعالى مما عملت ايدينا انعاما ولما ذكر تعالى هذه الاحسان قال ان الله لا يحب من كان مختالا الخور او المختال ذو الخيلاء والكبر قال ابن عباس يريد بالمختال العظيم في نفسه الذي لا يفخر على احد قال الزجاج وانما ذكر الاختيال هاهنا لان المختال في الاغلب انما يكون اذا كان فقيرا ومن جرته ذا كان فقيرا ضامنا للاحسن عشرتهم وذكرنا اشتقاق هذه اللفظة عند قوله والخيل المسومة ومعنى الفخر التطاول والفخور الذي يعدد مناقبه كبرا ونظاولا قال ابن عباس هو الذي يفخر على عباد الله بما اعطاه الله من انواع نعمه وانما خص الله تعالى هذين الوصفين بالذم في هذا الموضع لان المختال هو المتكبر وكل من كان متكبرا فانه قلما يقوم برعاية الحقوق فاضاف اليه ذم الفخور ليلا يقدم على رعاية هذه الحقوق لاجل الرياء والسمعة بل لمحض امر الله تعالى

قوله تعالى الذين يبخلون ويأمرون الناس بالبخل

ويكتمون ما اتاهم الله من فضله فيه مسائل المسئلة الاولى قرأ حمزة والكسائي بضم الباء والخاء وفي الحديد مثله وهي لغة الانصار والباقون بالبخل بفتح الباء والخاء وهي اللغة العالية المسئلة الثانية الذين يبخلون بدل من قوله من كان مختالا فخورا اللعن ان الله لا يحب من كان مختالا فخورا ولا يحب الذين يبخلون ويفعلون ويصنعون احصا بكل ملامة المسئلة الثالثة قال الواحدي البخل في الفقير مثل الكرم والبخل مثل الفقر والبخل بضمتين ذكر المبرد وهو في كلام العرب عبارة عن منع الاحسان وفي الشريعة منع الواجب المسئلة الرابعة قال ابن عباس انهم اليهود خلوا ان يعترفوا بما عرفوا من نعت محمد عليه السلام وصفته في التوراة وامروا قومهم بالكتمان ويكتمون ما اتاهم الله من فضله يعني من العلم بما في كتابهم من صفة محمد صلى الله عليه وسلم واعتذر في الاخرة للبهود عذرا باهتا والحجة من نصر هذا القول بان ذكر الكافر في اخر الاية يدل على ان المراد باولها الكافر قال الحسن المراد منه البخل بالمال لانه تعالى ذكر عقيب الاية التي اوجب فيها رعاية حقوق الناس بالمال فانه قال وبالوالدين احسانا وبذي القربى واليتامى والمساكين والجار ذي القربى والجار الجنب وابن السبيل ومعلوم ان الاحسان الى هؤلاء انما يكون بالمال ثم ذم المعرضين عن هذا الاحسان فقال ان الله لا يحب من كان مختالا فخورا ثم عطف عليه الذين يبخلون ويامرون الناس بالبخل فوجب ان يكون هذا البخل بخلا متعلقا بما قبله وما ذاك الا البخل بالمال والقول الثالث انه عام في البخل بالعلم والدين وفي البخل بالمال لان اللفظ عام لكل هذا موهو فوجب كون اللفظ متناولا للكل المسئلة الخامسة

انه تعالى ذكر في هذه الاية من الاحوال المذمومة ثلثا اولها كون الانسان بخيلا وهو المراد بقوله الذين يبخلون وثانيها كونهم آمرين لغيرهم
بالبخل وهذا هو النهاية في حث البخل وهو المراد بقوله ويامرون الناس بالبخل وثالثها قوله ويكتمون ما اتاهم الله من فضله فيوهمون الفقر
مع الغنا والاعسار مع اليسار والعجز مع الامكان ثم ان هذا الكتمان قد يقع على وجه يوجب الكفر مثل ان يظهر الشكاية عن الله تعالى ولا يرضى
بالقضاء والقدر وهذا ينتهي الى حد الكفر فلذلك قال واعتدنا للكافرين عذابا مهينا ومن قال الاية مخصوصة باليهود فكلامه في هذا الموضع
ظاهر لان من كتم الدين والنبوة فهو كافر ويمكن ان يكون المراد من هذا الكافر من يكون كافرا بالنعمة لا من يكون كافرا بالدين والشرع ثم قال تعالى
والذين ينفقون اموالهم رياء الناس ولا يؤمنون بالله واليوم الاخر وفيه مسائل **المسئلة الاولى** ان شئت عطفت الذين في
هذه الاية على الذين في الاية التي قبلها وان شئت جعلته في موضع خفض عطفا على قوله للكافرين عذابا مهينا **المسئلة الثانية**
قال الواحدي نزلت في المنافقين وهو الوجه لذكر الرياء وهو ضرب من النفاق وقيل نزلت في مشركي مكة المنفقين على عداوة الرسول صلى الله عليه
وسلم والاولى ان يقال انه تعالى لما امر بالاحسان الى ارباب الحاجات بين ان من لا يفعل ذلك قسمان فالاول هو البخيل الذي لا يقدم على انفاق
المال البتة وهم المذمومون في قوله الذين يبخلون ويامرون الناس بالبخل والثاني الذين ينفق عليهم لكن لا لغرض الطاعة بل لغرض الرياء والسمعة
فهذه الفرقة ايضا مذمومة ومتى بطل القول بهذين القسمين لم يبق الا القسم الاول وهو انفاق الاموال لغرض الاحسان ثم قال ومن يكن الشيطان
له قرينا والمعنى ان الشيطان قرين لاصحاب هذه الافعال كقوله تعالى ومن يعش عن ذكر الرحمن نقيض له شيطانا كقوله قرين وبين تعالى انه بئس القرين
اذ كان يضله عن دار النعيم ويورده نار السعير وهو كقوله ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ويتبع كل شيطان مريد كتب عليه انه من تولاه فانه يضله
ويهديه الى عذاب السعير ثم انه تعالى عيرهم وبين سوء اختيارهم في ترك الايمان فقال وماذا عليهم لو امنوا بالله واليوم الاخر وانفقوا مما رزقهم
الله وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قوله وماذا عليهم استفهام بمعنى الانكار ويجوز ان يكون وماذا اسما واحدا فيكون المعنى
واي الشيء عليهم ويجوز ان يكون ذا في معنى الذي ويكون ما وحدها اسما ويكون المعنى وما الذي عليهم لو امنوا **المسئلة الثانية**
احتج القائلون بان الايمان يصح على سبيل التقليد بهذه الاية فقالوا ان قوله تعالى وماذا عليهم لو امنوا مشعر بان الاتيان بالايمان في غاية السهولة
ولو كان الاستدلال معتبرا لكان في غاية الصعوبة فانا نرى المستدلين تقصر اعمارهم ولا يتم استعمارهم فدل هذا على ان التكليف كاف
اجاب المتكلمون بان الصعوبة في التفاصيل فاما الدلائل على سبيل الجملة فهي سهلة واعلم ان في هذا البحث غورا **المسئلة الثالثة**
احتج جمهور المعتزلة بهذه الاية وضربوا له امثلة قال الجبائي ولو كانوا غير قادرين لم يجز ان يقول الله ذلك كما لا يقال لمن هو في النار معذب ماذا عليهم
لو خرجوا منها وصاروا الى الجنة وكما لا يقال للجائع الذي لا يقدر على الطعام ماذا عليه لو اكل وقال الكعبي لا يجوز ان يحدث فيه الكفر ثم يقول ماذا عليه
لو امن كما لا يقال لمن امرضه ماذا عليه لو كان صحيحا ولا يقال للمراة ماذا عليها لو كانت رجلا وللقبيح ماذا عليه لو كان جميلا وكما لا يحسن هذا القول من
العاقل كذا لا يحسن من الله تعالى فبطل بهذا ما يقال انه وان قبح من غيره لكنه يحسن منه لان الملك ملكه وقال القاضي عبد الجبار انه لا يجوز ان يامر
العاقل وكيله بالتصرف في الضيعة ويحبسه من حيث لا يتمكن من مفارقة الحبس ثم يقول له ماذا عليك لو تصرفت في الضيعة واذا كان من يذكر هذا
الكلام سفيها دل على ان ذلك غير جائز على الله تعالى فهذا جملة ما ذكروه من الامثلة واعلم ان التمسك بطريقة المدح والذم والثواب والعقاب قد كثر
للمعتزلة ومعارضا لهم بمسئلتي العلم والداعي قد كثر فلا حاجة الى الاعادة ثم قال تعالى وكان الله بهم عليما والمعنى ان القصد الى الرياء انما يكون
باطنا غير ظاهر فبين تعالى انه عليم ببواطن الامور كما هو عليم بظواهرها فان الانسان متى اعتقد ذلك صار هذا كالرادع له عن القبائح من افعال
القلوب مثل داعية النفاق والرياء والسمعة **قوله تعالى** ان الله لا يظلم مثقال ذرة وان تك
حسنة يضاعفها ويؤت من لدنه اجرا عظيما اعلم ان تعلق هذه الاية هو بقوله وماذا عليهم لو امنوا بالله واليوم الاخر وانفقوا مما رزقهم
الله فكانه قال فان الله لا يظلم من هذا حاله مثقال ذرة وان تك حسنة يضاعفها فرغب بذلك في الايمان والطاعة واعلم ان هذه الاية مشتملة
على الوعد بامور ثلاثة الاول قوله تعالى ان الله لا يظلم مثقال ذرة وفيه مسائل **المسئلة الاولى** الذرة النملة الحمراء الصغيرة
في قول اهل اللغة وروي عن ابن عباس انه ادخل يده في التراب ثم رفعها ثم نفخ فيها ثم قال كل واحد من هذه الاشياء ذرة ومثقال مثقال من الثقل
يقال هذا على مثقال هذا اي وزن هذا ومعنى مثقال ذرة اي ما يكون وزنه وزن الذرة واعلم ان المراد من الاية انه تعالى لا يظلم قليلا ولا كثيرا
ويكون الكلام خرج على اصغر ما يتعارفه الناس يدل عليه قوله تعالى ان الله لا يظلم الناس شيئا **المسئلة الثانية** قالت المعتزلة دلت
هذه الاية على انه تعالى ليس خالقا لاعمال العباد لانه من جملة تلك الاعمال ظلم بعضهم بعضا فلو كان موجد ذلك الظلم هو الله تعالى لكان الظالم هو الله
وايضا لو خلق الظلم في العالم ولا قدرة لذلك لا على تحصيل ذلك الظلم عند عدمه ولا على دفعه بعد وجوده ثم انه تعالى يقول لمن هذا شانه وصفته
لم ظلمت ثم يعاقبه عليه كان هذا محض الظلم والاية دالة على كونه تعالى منزها عن الظلم والجواب المعارضة بالعلم والدواعي على سبق مرارا لا حد
لها وقد ذكرنا ان استدلال هؤلاء المعتزلة وان كثرت وعظمت الا انها ترجع الى حرف واحد وهو التمسك بالمدح والذم والثواب والعقاب والسؤال
على هذا الحرف معين وهو المعارضة بالعلم والدواعي فكلما اعادوا ذلك الاستدلال اعدنا عليهم هذا السؤال **المسئلة الثالثة**
قالت المعتزلة الاية تدل على انه قادر على الظلم لانه يمدح بتركه ومن يمدح بترك فعل قبيح لم يصح منه ذلك التمدح الا اذا كان هو قادرا عليه الا ترى
ان الزمن لا يصح منه ان يتمدح بانه لا يذهب في الليالي الى السرقة والجواب انه تعالى يمدح بانه لا تاخذه سنة ولا نوم ولم يصح ان يلزم ان يصح

ذلك عليه ويمدح بانه لا تدركه الابصار ولم يدل ذلك عند المعتزلة على انه يصح ان تدركه الابصار **المسئلة الرابعة**
قالت المعتزلة الاية دالة على ان العبد يستحق الثواب على طاعته وانه تعالى لو لم يثبه لكان ظالما لانه تعالى بين في هذه الاية انه
لو لم يثبهم على اعمالهم لكان قد ظلمهم وهذا لا يصح الا اذا كانوا مستحقين الثواب على اعمالهم والجواب انه تعالى لما وعدهم بالثواب
على تلك الافعال فلو لم يثبهم عليها لكان ذلك في صورة ظلم فلهذا اطلق عليه اسم الظلم والذي يدل على ان الظلم محال من الله لان
الظلم مستلزم للجهل والحاجة عندكم وهما محالان على الله ومستلزم المحال محال والمحال غير مقدور وايضا الظلم عبارة عن التصرف
في ملك الغير والحق سبحانه لا يتصرف الا في ملك نفسه فيمتنع كونه ظالما وايضا الظالم لا يكون الها والشي لا يصح الا اذا كانت لوازمه صحيحة
فلو صح منه الظلم لكان زوال الهيته صحيحا ولو كان كذلك لكانت البنية جايزة الزوال وحينئذ يحتاج في حصول صفة الهيته له الى مخصص
وفاعل وذلك على الله محال **المسئلة الخامسة** قالت المعتزلة ان عقاب قطرة من الخمر يزيل ثواب الايمان مدة ماية سنة
وقال اصحابنا هذا باطل لانا نعلم بالضرورة ان ثواب كل تلك الطاعات العظيمة تلك السنين المتطاولة ازيد من عقاب شرب هذه القطرة
فاسقاط ذلك الثواب العظيم بعقاب هذا القدر من المعصية ظلم وانه منفي بهذه الاية **المسئلة السادسة** قال الجبائي ان
عقاب الكبيرة يحبط ثواب جملة الطاعات ولا يحبط من ذلك العقاب شي وقال ابنه ابو هاشم بل يحبط واعلم ان هذا المشروع صار حجة قوية
لاصحابنا في بطلان القول بالاحباط فانا نقول لو انحبط ذلك الثواب لكان اما ان يحبط مثله من العقاب او لا يحبط والقسمان باطلان
فالقول بالاحباط باطل انما قلنا انه لا يجوز انحباط كل واحد منهما بالاخر لانه اذا كان سبب عدم كل واحد منهما وجود الاخر فلو حصل العدمان
معا لحصل الوجودان معا ضرورة ان العلة لا بد وان تكون حاصلة مع المعلول وذلك محال وانما قلنا انه لا يجوز انحباط الطاعة بالمعصية
مع ان المعصية لا تنحبط بالطاعة لان تلك الطاعات لم ينتفع العبد بها البتة لا في جلب ثواب ولا في دفع عقاب وذلك ظلم لقوله تعالى ان الله
لا يظلم مثقال ذرة ولما بطل القسمان ثبت القول بفساد الاحباط على ما تقوله المعتزلة **المسئلة السابعة** احتج اصحابنا
بهذه الاية على ان المومنين يخرجون من النار الى الجنة فقالوا لا شك ان ثواب الايمان والمداومة على التوحيد والاقرار بانه هو الموصوف بصفات
الجلال والاكرام والمواظبة على وضع الجبين على تراب العبودية ماية سنة اعظم ثوابا من عقاب شرب الجرعة من الخمر فاذا حصر هذا الشارب
القيمة واسقط قدر عقاب هذه المعصية عن ذلك الثواب العظيم فضل له من الثواب قدر عظيم فاذا ادخل النار بسبب ذلك القدر من العقاب
فلو بقي هناك لكان ذلك ظلما وهو باطل فوجب القطع بانه يخرج الى الجنة **النوع الثاني من الامور التي اشتملت عليه هذه الاية**
قوله تعالى وان تك حسنة يضاعفها وفيه مسايل **المسئلة الاولى** قرا نافع وابن
كثير حسنة بالرفع على تقدير كان التامة والمعنى وان حدثت حسنة او وقعت حسنة والباقون بالنصب على تقدير كان الناقصة والتقدير
وان تك زنة الذرة حسنة وقرا ابن كثير وابن عامر يضعفها بالتشديد من غير الف من التضعيف والباقون يضاعفها بالالف والتخفيف من
المضاعفة **المسئلة الثانية** تك اصله من كان يكون واصله يكون سقطت الضمة للجزم وسقطت الواو لسكونها وسكون النون
فصار تكن ثم حذفوا النون ايضا لانها ساكنة وهي تشبه حروف اللين وحروف اللين اذا وقعت ظرفا سقطت للجزم كقولك لم اداري لا ادري وجاء
القران بالحذف والاثبات اما الحذف فههنا واما الاثبات فكقوله ان يكن غنيا او فقيرا **المسئلة الثالثة** ان الله تعالى بين بقوله
ان الله لا يظلم مثقال ذرة انه لا ينجسهم حقهم اصلا وبين بهذه الاية ان الله تعالى يزيدهم على استحقاقهم واعلم ان المراد من هذه المضاعفة ليس هو
المضاعفة في المدة لان مدة الثواب غير متناهية وتضعيف غير المتناهي محال بل المراد انه تعالى يضعفه بحسب المقدار مثلا يستحق على طاعته
عشرة اجزاء من الثواب فيجعله عشرين جزءا وثلثين وازيد روي عن ابن مسعود رضي الله عنه انه قال يوتى بالعبد يوم القيامة وينادي مناد
على روس الاولين والاخرين هذا فلان بن فلان من كان له عليه حق فليات الى حقه ثم يقال له اعط هولاء حقوقهم فيقول يا رب من اين وقد ذهبت الدنيا
فيقول الله لملايكته انظروا في اعماله الصالحة فاعطوهم منها فان بقي مثقال ذرة ضعفها الله تعالى لعبده وادخله الجنة بفضله ورحمته مصداق
ذلك في كتاب الله تعالى وان تك حسنة يضاعفها وقال الحسن قوله وان تك حسنة يضعفها هذا احب الى العلما مما لو قال في الحسنة الواحدة ماية
الف حسنة لان ذلك الكلام يكون مقداره معلوما اما على هذه العبارة فلا يعلم كمية التضعيف الا الله تعالى وهو كقوله في ليلة القدر انها خير من
الف شهر وقال ابو عثمان النهدي عن ابي هريرة انه قال انه تعالى يعطي عبده المومن بالحسنة الواحدة الف الف حسنة فقدر الله ان ذهب الى مكة
حاجا او معتمرا فالقيته قلت بلغني عنك انك تقول ان الله يعطي عبده المومن بالحسنة الواحدة الف الف حسنة قال ابو هريرة لم اقل ذلك ولكن
قلت ان الحسنة تضاعف بالفي الف ضعف ثم تلا هذه الاية وقال اذا قال الله اجرا عظيما فمن يقدر قدره **النوع الثالث من الامور التي**
اشتملت هذه الاية عليه **قوله تعالى** ويوت من لدنه اجرا عظيما فيه مسئلتان
المسئلة الاولى لدن بمعنى عند الا ان لدن اكثر تمكينا تقول الرجل عندي مال اذا كان له ببلد اخر ولا يقال لدني مال ولا لدن الا ما
كان حاضرا **المسئلة الثانية** اعلم انه لا بد من الفرق بين هذا وبين قوله وان تك حسنة يضعفها والذي يخطر ببالي والعلم عند الله
ان ذلك التضعيف يكون من جنس ذلك الثواب واما هذا الاجر العظيم فلا يكون من جنس ذلك الثواب والظاهر ان ذلك التضعيف يكون من
جنس اللذات الموعود بها في الجنة واما هذا الاجر العظيم الذي يوتيه من لدنه فهو اللذة الحاصلة عند الروية وعند الاستغراق في المحبة

الاول انه يكون من باب حذف المضاف اي لا تقربوا موضع الصلاة على المسجد وحذف المضاف مجاز شايع . والثاني قوله لهدمت صوامع
وبيع وصلوات والمراد بالصلوات موضع الصلوات فثبت ان اطلاق لفظ الصلاة والمراد به المسجد جايز والقول الثاني
وعليه الاكثرون ان المراد بالصلاة في هذه الاية نفس الصلاة اي لا تصلوا اذا كنتم سكارى واعلم ان فايدة الخلاف تظهر في حكم
شرعي وهو ان على التقدير الاول يكون المعنى لا تقربوا الصلاة المسجد وانتم سكارى ولا جنبا الا عابري سبيل وعلى هذا الوجه يكون
الاستثناء الا على انه يجوز للجنب العبور في المسجد وهو قول الشافعي واما على القول الثاني فيكون المعنى لا تقربوا الصلاة وانتم سكارى
ولا تقربوها حال كونكم جنبا الا عابري سبيل والمراد بعابر السبيل المسافر فيكون هذا الاستثناء دليلا على انه يجوز للجنب الاقدام على الصلاة
عند العجز عن الماء قال اصحاب الشافعي هذا القول الاول ارجح ويدل عليه وجوه الاول انه قال لا تقربوا الصلاة والقرب والبعد لا يصحان
على نفس الصلاة على سبيل الحقيقة انما يصحان على المسجد . الثاني لو حملناه على ما قلناه لكان الاستثناء صحيحا اما لو حملناه على ما قلتم لم يكن صحيحا
لان من لم يكن عابر سبيل وقد عجز عن استعمال الماء لسبب المرض الشديد فانه يجوز له الصلاة بالتيمم واذا كان كذلك كان حمل الاية على
ذلك اولى . الثالث انا اذا حملنا عابر السبيل على الجنب المسافر فهذا وان كان واجدا للماء لم يجز له القرب من الصلاة البتة فحينئذ يحتاج
الى اضمار هذا الاستثناء في الاية وان لم يكن واجدا للماء لم يجز له الصلاة الا مع التيمم فيفتقر الى اضمار هذا الشرط في الاية واما على ما قلناه
فانا لا نفتقر الى اضمار شيء في الاية فكان قولنا اولى . الرابع ان الله تعالى ذكر حكم السفر وعدم الماء وجواز التيمم بعد هذا فلا يجوز حمل هذا
على حكم مذكور في اية بعد هذه الاية والذي يؤكده ان القراء كلهم استحبوا الوقف عند قوله حتى تغتسلوا ثم يستانف قوله وان كنتم مرضى لانه
حكم اخر واما اذا حملنا الاية على ما ذكرنا لم يحتج فيه الى هذه الالحاقات فكان ما قلناه اولى ولمن نصر القول الثاني ان يقول ان قوله تعالى حتى تعلموا
ما تقولون يدل على ان المراد من قوله لا تقربوا الصلاة هذه الصلاة لان المسجد ليس فيه قول مشروط بمنع السكر منه اما الصلاة ففيها اقوال
مخصوصة بمنع السكر منها فكان حمل الاية على هذا اولى وللقايل الاول ان يجيب بان الظاهر ان الانسان انما يذهب الى المسجد لاجل الصلاة فما
يخل بالصلاة كان كالمانع من الذهاب الى المسجد فلهذا ذكر هذا المعنى

المسئلة الثالثة

قال الواحدي رحمه الله السكارى
جمع سكران وكل نعت على فعلان فانه يجمع على فعالى وفعالى مثل كسالى وكسالى واصل السكر في اللغة سد الطريق من ذلك سكر الشق وهو سده
وسكرت عنه سكرا وانحرت ومنه قوله تعالى انما سكرت ابصارنا اي غشيت فليس ينفذ نورها ولا يدرك الاشياء على حقيقتها ومن ذلك
سكر النهار وهو رده على سننه في الجري والسكر من الشراب وهو ان ينقطع عما عليه من المصاي حال الصحو فلا ينفذ رايه على حد نفاذه في حال
صحوه اذا عرفت هذا فنقول في لفظ السكارى في هذه الاية قولان . الاول المراد منه السكر من الخمر وهو نقيض الصحو وهو قول الجمهور من
الصحابة والتابعين والقول الثاني وهو قول الضحاك وهو انه ليس المراد منه سكر الخمر انما المراد منه سكر النوم قال ولفظ السكر يستعمل في النوم
فكان هذا اللفظ محتملا له والدليل دل عليه فوجب المصير اليه اما بيان ان اللفظ محتمل له فمن وجهين الاول ما ذكرنا ان لفظ السكر في اصل اللغة
عبارة عن سد الطريق ولا شك ان عند النوم يمتلي مجاري الروح من الابخرة الغليظة فتنسد تلك المجاري لها ولا ينفذ الروح الباصر والسامع
الى ظاهر البدن . الثاني قول الفرزدق . من السير والادلاج يحسب انما سقاه الكرى في كل منزله خمرا . واذا ثبت ان اللفظ محتمل له
فنقول الدليل دل عليه وبيانه من وجوه الاول ان قوله لا تقربوا الصلاة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون ظاهره انه تعالى نهاهم عن القرب من
الصلاة حال صيرورتهم بحيث لا يعلمون ما يقولون وتوجيه التكليف على مثل هذا الانسان ممتنع بالعقل والنقل اما العقل فلان تكليف مثل هذا
الانسان يقتضي تكليف ما لا يطاق واما النقل فهو قوله عليه السلام رفع القلم عن ثلاث عن الصبي حتى يبلغ وعن المجنون حتى يفيق وعن النائم
حتى يستيقظ ولا شك ان هذا السكران يكون مثل المجنون فوجب ارتفاع التكليف عنه والحجة الثانية قوله عليه السلام اذا نعس احدكم وهو
في الصلاة فليرقد حتى يذهب عنه النوم فانه اذا صلى وهو ينعس لعله يذهب ليستغفر فيسب نفسه هذا تقرير قول الضحاك واعلم ان الصحيح
هو القول الاول ويدل عليه وجهان الاول ان لفظ السكر حقيقة في سكر من شرب الخمر والاصل في الكلام الحقيقة فاما حمله على السكر
من العشق او من الغضب او من الخوف او من النوم فكل ذلك مجاز وانما يستعمل مقيدا قال تعالى وجاءت سكرة الموت وقال وترى الناس سكارى
وما هم بسكارى . الثاني ان جميع المفسرين اتفقوا على ان هذه الاية انما نزلت في شرب الخمر وقد ثبت في اصول الفقه ان الاية اذا نزلت في واقعة
ولاجل سبب معين امتنع ان لا يكون ذلك السبب مرادا بتلك الاية فاما قول الضحاك كيف يتناوله النهي حال كونه سكران فنقول وهذا ايضا لازم
عليكم لانه يقال كيف يتناوله النهي وهو نايم لا يفهم شيئا الجواب عنه ان المراد من الاية النهي عن الشرب الخمر المودي الى السكر المخل بالفهم حال
وجوب الصلاة عليهم فخرج اللفظ عن النهي عن الصلاة في حال السكر مع ان المراد منه النهي عن الشرب الموجب للسكر في وقت الصلاة واما
الحديث الذي تمسك به فذاك لا يدل على ان السكر المذكور في الاية هو النوم

المسئلة الرابعة

قال بعضهم هذه الاية
منسوخة باية المائدة واقول الذي يمكن ادعاء النسخ فيه انه يقال نهى عن قربان الصلاة حال السكر ممدودا الى غاية ان يصير بحيث
يعلم ما يقول والحكم الممدود الى غاية يقتضي انتهاء ذلك الحكم عند تلك الغاية فهذا يقتضي جواز قربان الصلاة مع السكر اذا صار بحيث يعلم
ما يقول ومعلوم ان الله تعالى لما حرم الخمر باية المائدة فقد رفع هذا الجواز فثبت ان اية المائدة ناسخة لبعض مدلولات هذه الاية هذا ما
خطر ببالي في تقرير هذا النسخ والجواب عنه انا بينا ان حاصل هذا النهي يرجع الى النهي عن الشرب الموجب للسكر عند القرب من الصلاة

والمعرفة وانما خص هذا النوع بقوله من لدنه لان هذا النوع من العظمة والسعادة والبهجة والكمال لا ينال بالاعمال الجسمانية بل انما ينال بما يودعه الله في جوهر النفس القدسية من العرفان والصفاء والنور وبالجملة فذلك التعريف اشارة الى السعادات الجسمانية وهذا الاجر العظيم اشارة الى السعادات الروحانية

قوله تعالى

فكيف اذا جئنا من كل امة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيدا وجه النظم هو انه تعالى بين ان في الآخرة لا يجري على احد ظلم وانه تعالى يجازي المحسن على احسانه ويزيده على قدر حقه فبين تعالى بهذا ان هذه الآية ان ذلك تجري شهادة الرسل الذين جعلهم الله الحجة على الخلق لتكون الحجة على المبلغ والمبلغ له اعظم وحسرته اشد ويكون سرور من قبل ذلك من الرسول واظهر الطاعة اعظم ويكون هذا وعيد الكفار الذين قال الله فيهم ان الله لا يظلم مثقال ذرة ووعد المطيعين الذين قال الله فيهم وان تك حسنة يضاعفها وفيه مسائل

المسئلة الاولى روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لابن مسعود اقرأ القرآن قال فقلت يا رسول الله آنت الذي علمنيه فقال احب ان اسمعه من غيري قال ابن مسعود فافتتحت سورة النساء فلما انتهيت الى هذه الآية بكى الرسول صلى الله عليه وسلم قال لابن مسعود فاسكت عن القراءة. وذكر السدي ان امة محمد تشهد لرسل بالبلاغ والرسول صلى الله عليه وسلم تشهد لامته بالتصديق فلهذا قال جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا. وحكي عن عيسى عليه السلام انه قال وكنت عليهم شهيدا ما دمت فيهم

المسئلة الثانية من عادة العرب انهم يقولون للنبي الذي يتوعدونه كيف بك اذا كان كذا وكذا واذا جاء وقت كذا المعنى هذا الكلام كيف تكون يوم القيامة اذا استشهد الله على كل امة برسولها واستشهد على هؤلاء يعني قوله المخاطبين بالقرآن الذين شاهدهم وعرفناحوالهم ان اهل كل عصر يشهدون على غيرهم ممن شاهدوا احوالهم وعلى هذا الوجه قال عيسى عليه السلام وكنت عليهم شهيدا ما دمت فيهم ثم ان الله تعالى وصف ذلك اليوم فقال يومئذ يود الذين كفروا وعصوا الرسول لو تسوى بهم الارض ولا يكتمون الله حديثا وفيه مسائل

المسئلة الاولى قوله الذين كفروا وعصوا الرسول يقتضي كون عصيان الرسول مغايرا للكفر ان عطف الشيء على نفسه غير جائز فوجب حمل عصيان الرسول على المعاصي المغايرة للكفر اذا ثبت هذا فنقول الآية دالة على ان الكفار يحاطبون بفروع الشريعة وانهم كما يعاقبون يوم القيامة على الكفر فكذلك يعاقبون ايضا على تلك المعاصي لانه لو لم يكن لتلك المعصية اثر سوى ان هذا المعنى لما كان سببا لذكر معصيتهم هو بهذا الموضع اثر

المسئلة الثانية قرأ ابن كثير وعاصم وابو عمرو تسوى مضمومة التاء خفيفة السين على ما لم يسم فاعله وقرأ نافع وابن عامر تسوى مفتوحة التاء مشددة السين بمعنى تتسوى فادغم التاء في السين لقربها منها وابو بكر اجتماع التشديد بين في هذه القراءة لان لها نظيرا في التنزيل كقوله تطير نابك وازيت وتذكرون وفي هذه القراءة التاء وهو اسناد الفعل الى الارض وقرأ حمزة والكسائي تسوى مفتوحة التاء والسين خفيفة حذفا التاء التي ادغمها نافع لانها كانت علامة التأنيث فاعلت بالادغام اعلت بالحذف

المسئلة الثالثة ذكروا في تفسير قوله لو تسوى بهم الارض وجوها الاول لو يبدلون فتسوى بهم الارض كما تسوى بالموتى والثاني يودون انهم لم يبعثوا انهم كانوا والارض سواء الثالث تصير البهائم ترابا فيودون حالها كقوله يا ليتني كنت ترابا

المسئلة الرابعة قوله ولا يكتمون الله حديثا فيه لاهل التأويل طريقان الاول ان هذا متصل بما قبله والثاني انه كلام مبتدأ فاذا جعلناه متصلا احتمل وجهين احدهما ما قاله ابن عباس رضي الله عنه يودون لو تطبق عليهم الارض ولم يكونوا كتموا ان محمدا صلى الله عليه وسلم والله ربنا ما كنا مشركين وعلى هذا القول الكتمان عائد الى ما كتموا من امر محمد صلى الله عليه وسلم الثاني ان ينادي للمشركين يوم القيامة انا الله تعالى يغفر لاهل الاخلاص ولا يغفر لمشرك فالوا فقالوا للمحمد فيقولون والله ربنا ما كنا مشركين رجاء ان يغفر الله لهم فحينئذ يختم على افواههم وتتكلم ايديهم وتشهد ارجلهم بما كانوا يعملون فهناك يودون انهم كانوا ترابا ولم يكتموا الله حديثا. الطريق الثاني في التأويل ان هذا الكلام مستأنف فان ما عليه ظاهر عند الله فكيف يتعذرون على كتمانه

المسئلة الخامسة فان قيل كيف الجمع بين هذه الآية وبين قوله والله ربنا ما كنا مشركين والجواب من وجوه الاول ان مواطن القيامة كثيرة فموطن لا يتكلمون فيه وهو قوله فلا تسمع الا همسا وموطن يتكلمون فيه كقوله ما كنا نعمل من سوء وقوله والله ربنا ما كنا مشركين فيكذبون وموطن يعترفون على انفسهم بالكفر ويسألون الرجعة وهو قوله يا ليتنا نرد ولا نكذب بآيات ربنا ونكون من المؤمنين ان ختم على افواههم وتكلمت ايديهم وتشهد ارجلهم فعنوه بابه من حزي ذلك اليوم. الثاني ان هذا الكتمان غير ولفعل هو ما فعل بما ترى الثالث انهم لم يقصدوا الكتمان وانما اجروا على حسب ما تواجدوا فقالوا والله ما كنا مشركين عند انفسنا ما ظنين بأنفسنا حتى طبعنا الآن على الكلام في هذه المسئلة في سورة الانعام ان شاء الله تعالى

النوع العاشر من التكاليف المذكورة في هذه السورة قوله تعالى

يا ايها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون في الآية مسائل

المسئلة الاولى ذكروا في سبب النزول وجهين الاول ان جماعة من افاضل الصحابة صنع لهم عبد الرحمن بن عوف طعاما وشرابا حين كانت الخمر مباحة فاكلوا وشربوا فلما ثملوا حانت صلاة المغرب فتقدموا احدهم ليصلي بهم فقرأ ما تعبدون وانتم عابدون ما اعبد فنزلت هذه الآية فكانوا لا يشربون بها اوقات الصلوات فاذا صلوا العشاء شربوها فلما اصبحوا زال ذهب عنهم السكر وعلموا ما يقولون فتأخر تحريمها الى الاطلاق في سورة المائدة. وعن عمر انه لما بلغه ذلك قال اللهم ان الخمر تضر بالعقول والاموال فانزل فيها امرك فصبحهم الوحي بآية المائدة. الثاني قال ابن عباس نزلت بسبب جماعة من اكابر الصلاة قبل الخمر حين كانوا يشربونها ثم يأتون المساجد للصلاة مع الرسول صلى الله عليه وسلم فنهاهم الله عنه

المسئلة الثانية في لفظ الصلاة قولان احدهما المراد منه المسجد وهو قول ابن عباس وابن مسعود والحسن واليه ذهب الشافعي واعلم ان الطلاق لفظ الصلاة بقيد المسجد يحمل ويدل عليه وجهان

وتخصيص الشيء بالذكر لا يدل على نفي عما عداه الا على سبيل الظن الضعيف ومثل هذا لا يكون نسخا **المسئلة الخامسة**
قال صاحب الكشاف قرئ سكارى بفتح السين وسكرى على ان يكون جمعا على هلكى وجوعى ثم قال تعالى ولا جنبا الا عابري سبيل قوله ولا جنبا
عطف على قوله وانتم سكارى والواو هاهنا للحال والتقدير لا تقربوا الصلاة حال ما تكونون سكارى وحال ما تكونون جنبا والجنب يستوي فيه
الواحد والجمع والمذكر والمؤنث لانه اسم جرى مجرى المصدر الذي هو الاجتناب وقد ذكرنا ان اصل الجنابة البعد وقيل للذي يجب عليه
الغسل جنب لانه يجتنب الصلاة والمسجد وقراءة القرآن حتى يتطهر ثم قال الا عابري سبيل وقد ذكرنا ان فيه قولين احدهما ان هذا العبور المراد
منه العبور في المسجد والثاني ان المراد بقوله الا عابري سبيل المسافرون وهاهنا كيفية ترجيح احدهما على الآخر **قوله**
تعالى وان كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم من الغائط او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا
واعلم انه تعالى ذكر هاهنا اصنافا اربعة المرضى والمسافرين والذين جاؤا من الغائط والذين لامسوا النساء فالقسمان الاولان يلجئان الى التيمم
وهم المرضى والمسافرون والقسمان الاخيران يوجبان التطهر بالماء عند وجود الماء وبالتيمم عند عدم الماء وعن ان نذكر حكم كل واحد
من هذه الاقسام اما السبب الاول وهو المرض فاعلم انه على ثلاثة اقسام احدها ان يكون بحيث لو استعمل الماء لمات كما في الجدري
الشديد والقروح العظيمة وثانيها ان لا يموت باستعمال الماء ولكنه يجد الالام العظيمة وثالثها ان لا يخاف الموت والالام الشديدة
لكنه يخاف بقاء شين او عيب على البدن فالفقهاء جوزوا التيمم في القسمين الاولين وما جوزوه في القسم الثالث وزعم الحسن البصري انه
لا يجوز التيمم في الكل الا عند عدم الماء بدليل انه شرط جواز التيمم للمريض بعدم فقدان الماء بدليل انه قال في آخر الآية فلم
تجدوا ماء واذا كان هذا الشرط معتبرا في جواز التيمم فعند فقدان هذا الشرط وجب ان لا يجوز التيمم وهو ايضا قول ابن عباس وكان
يقول لو شاء الله لابتلاه باشد من ذلك دليل الفقهاء انه تعالى جوز التيمم للمريض اذا لم يجد الماء وليس فيه دلالة على منعه من التيمم عند وجوده
ثم قد دلت السنة على جوازه ويؤيده ما روي عن بعض الصحابة انه اصابته جنابة وكان به جراحة عظيمة فسأل بعضهم فامره
بالاغتسال فلما اغتسل مات فسمع النبي صلى الله عليه وسلم فقال قتلوه قتلهم الله فدل ذلك على جواز ما ذكرناه اما السبب
الثاني السفر والآية تدل على ان المسافر اذا لم يجد الماء تيمم طال سفره او قصر لهذه الآية السبب الثالث قوله او جاء احد
منكم من الغائط والغائط المكان المطمئن من الارض وجمعه الغيطان وكان الرجل اذا اراد قضاء الحاجة طلب غائطا من الارض يحجبه عن اعين
الناس ثم سمي الحدث بهذا الاسم تسمية للشيء باسم مكانه السبب الرابع قوله او لامستم النساء وفيه مسائل **المسئلة**
الاولى اختلف المفسرون في اللمس المذكور قرأ حمزة والكسائي لمستم بغير الف من اللمس والباقون لامستم بالالف من الملامسة
المسئلة الثانية اختلف المفسرون في اللمس المذكور هاهنا على قولين احدهما ان المراد به الجماع وهو قول ابن عباس
والحسن ومجاهد وقتادة وقول ابي حنيفة رضي الله عنه اللمس باليد لا ينقض الطهارة والثاني ان المراد باللمس هاهنا التقاء البشرتين
سواء كان بجماع او غيره وهو قول ابن مسعود وابن عمر والشعبي والنخعي وقول الشافعي رضي الله عنه واعلم ان هذا القول ارجح من الاول
وذلك ان احدى القراءتين هي قوله تعالى او لمستم النساء واللمس حقيقة اللمس باليد فاما تخصيصه بالجماع فذاك مجاز والاصل حمل الكلام
على حقيقته واما القراءة الثانية وهي قوله او لامستم فهو مفاعلة من اللمس وذلك ليس صفة في الجماع ايضا بل يجب حمله على حقيقته
ايضا لئلا يقع التناقض بين المفهوم من القراءتين المتواترتين واحتج من قال المراد باللمس الجماع بان لفظ اللمس والمس ورد في القرآن لمعنى الجماع
قال تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقال في آية الظهار فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا وعن ابن عباس انه قال ان الله حيي كريم يعف
ويكني فعبر عن المباشرة بالملامسة وايضا الحدث نوعان الاصغر وهو المراد بقوله او جاء احد منكم من الغائط فلو حملنا قوله او لامستم النساء
على الحدث الاصغر لما بقي للحدث الاكبر ذكر في الآية فوجب حمله على الحدث الاكبر واعلم ان كل ما ذكروه عدول عن ظاهر اللفظ بغير دليل فوجب
ان لا يجوز وايضا فحكم الجنابة تقدم في قوله ولا جنبا فلو حملنا هذه الآية على الجنابة لزم التكرار الثالث قال اهل الظاهر انما ينتقض وضوء
اللامس لظاهر قوله او لامستم النساء اما الملموس فلا وقال الشافعي رضي الله عنه بل ينتقض وضوءهما معا واعلم انه تعالى لما ذكر هذه
الاسباب الاربعة قال فلم تجدوا ماء وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قال الشافعي رضي الله عنه اذا دخل وقت الصلاة فطلب الماء ولم
يجد وتيمم وصلى ثم دخل وقت الصلاة الثانية وجب عليه الطلب مرة اخرى وقال ابو حنيفة رضي الله عنه لا يجب حجة الشافعي قوله فلم تجدوا
وعدم الوجدان مشعر بسبق الطلب فلا بد في كل مرة من سبق الطلب فان قيل قوله وجد لا يشعر بسبق الطلب بدليل قوله تعالى ووجدك ضالا
فهدى ووجدك عائلا فاغنى وقوله وما وجدنا لاكثرهم من عهد وقوله ولم نجد له عزما فان الطلب على الله محال قلنا الطلب وان كان في حقه
تعالى محالا الا انه لما اخرج محمد صلى الله عليه وسلم من بين قومه مما لم يكن لائقا لقومه صار ذلك لانه طلبه واما امر المكلف بالطاعات ثم انهم قصروا
فيها صار كانه طلب شيئا ثم لم يجد فخرجت هذه اللفظة في هذه الآيات على سبيل التأويل من الوجه الذي ذكرناه **المسئلة الثانية**
اجمعوا على انه لو وجد الماء لا يمكن ان يحتاج اليه لعطشه او عطش حيوان محترم جاز له التيمم اما اذا وجد من الماء ما لا يمكنه الوضوء فهل يجب عليه
بين استعمال ذلك الماء وبين التيمم فقد اوجبه الشافعي رضي الله عنه متمسكا بظاهر لفظ الآية ثم قال تعالى فتيمموا صعيدا طيبا وفيه مسائل
المسئلة الاولى التيمم في اللغة عبارة عن القصد يقال اممته وتيممته وتأممته اي قصدته واما الصعيد فهو فعيل

بمعنى

بمعنى الصاعد قال الزجاج الصعيد وجه الارض ترابا كان او غيره **المسئلة الثانية** قال ابو حنيفة رضي الله عنه لو فرضنا
صخرا لا تراب عليه فضرب المتيمم يده عليه ومسح كان ذلك كافيا وقال الشافعي رضي الله عنه بل لا بد من تراب يلتصق بيده احتج
ابو حنيفة بظاهر هذه الاية فقال التيمم هو القصد والصعيد هو ما تصاعد من الارض فقوله فتيمموا صعيدا طيبا اي
اقصدوا ارضا فوجب ان يكون هذا القدر كافيا واما الشافعي فانه احتج بوجهين الاول ان هذه الاية هاهنا مطلقة ولكنها في سورة
المائدة مقيدة وهي قوله سبحانه فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه وكلمة من للتبعيض وهذا لا يتاتى في الصخر الذي لا تراب عليه فان قيل
ان كلمة من لابتداء الغاية قال صاحب الكشاف لا يفهم احد من العرب من قول القائل مسحت براسه من الدهن ومن الماء ومن التراب الا معنى
التبعيض ثم قال والادعان للحق احق من المراء والثاني ما ذكره الواحدي رحمه الله وهو انه تعالى اوجب في هذه الاية كون الصعيد طيبا
والارض الطيبة هي التي تنبت بدليل قوله تعالى والبلد الطيب يخرج نباته باذن ربه فوجب في التي لا تنبت ان لا تكون طيبة فكان قوله
فتيمموا صعيدا طيبا امرا بالتيمم بالتراب فقط وظاهر الامر للوجوب ٭ الثالث ان قوله صعيدا طيبا امر بايقاع التيمم بالصعيد
الطيب والصعيد الطيب هو الارض التي لا سبخة فيها ولا شك ان التيمم بهذا التراب جائز بالاجماع فوجب حمل الصعيد عليه رعاية
لقاعدة الاحتياط لا سيما وقد خصص النبي عليه السلام التراب بهذه الصفة فقال جعلت لي الارض مسجدا وترابها طهورا وقال التراب
طهور المسلم اذا لم يجد الماء **المسئلة الثالثة** فامسحوا بوجوهكم وايديكم محمول عند كثير من المفسرين على الوجه واليدين
الى الكوعين وعند اكثر الفقهاء يجب مسح اليدين الى المرفقين وحجتهم ان اسم اليد يتناول جملة هذا العضو الى الابطين الا انا اخرجنا المرفقين
منه بدلالة الاجماع فبقي اللفظ متناولا للباقي ثم ختم تعالى الاية بقوله ان الله كان عفوا غفورا وهو كناية عن الترخيص والتيسير لان من
كان من عادته انه يعفو عن المذنبين فبان يرخص للعاجزين كان اولى **قوله تعالى** الم تر الى الذين
اوتوا نصيبا من الكتاب اعلم انه لما ذكر من اول هذه السورة الى هذا الموضع انواعا كثيرة من التكاليف والاحكام الشرعية قطع هاهنا بيان
الاحكام الشرعية وذكر احوال اعداء الدين واقاصيص المتقدمين لان البقاء في العلم الواحد من العلم مما يكل الطبع ويكدر الخاطر فاما
الانتقال من نوع من العلوم الى نوع اخر كانه ينشط الخاطر ويقوي الناظر وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** قوله الم تر معناه
الم ينته علمك الى هؤلاء وقد ذكرنا ما فيه عند قوله الم تر الى الذي حاج ابرهيم وحاصل الكلام ان العلم اليقيني سببه الروية فيجوز جعل
الروية عبارة عن مثل هذا العلم **المسئلة الثانية** الذين اوتوا نصيبا من الكتاب هم اليهود ويدل عليه وجوه الاول ان قوله
بعد هذه الاية والذين هادوا متعلق بهذه الاية الثاني روى ابن عباس ان هذه الاية نزلت في حبرين من احبار اليهود كانا ياتيان راس
المنافقين عبد الله بن ابي ورهطه فيثبطهم عن الاسلام ٭ الثالث ان عداوة اليهود كانت اكثر من عداوة النصارى بنص القران فكانت
احالة هذا المعنى على اليهود **المسئلة الثالثة** لم يقل تعالى انهم اوتوا علم الكتاب بل قال اوتوا نصيبا من الكتاب لانهم عرفوا
من التورية لانهم نبوة موسى عليه السلام ولم يعرفوا منها نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فاما الذين اسلموا كعبد الله بن سلام وعرفوا الامرين وصفهم الله
بانه معهم علم الكتاب فقال قل كفى بالله شهيدا بيني وبينكم ومن عنده علم الكتاب والله اعلم **المسئلة الرابعة** اعلم انه تعالى وصفهم
بامرين الضلال والاضلال اما الضلال فهو قوله يشترون الضلالة وفيه وجوه ٭ الاول قال الزجاج يوثرون تكذيب الرسول عليه السلام لياخذوا
الرشا على ذلك ويحصل لهم الرياسة وانما ذكر ذلك بلفظ الاشتراء لان من اشترى اثره ٭ الثاني ان في الاية اضمارا وتاويله يشترون الضلالة بالهدى
لقوله اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى اي يستبدلون الضلالة بالهدى ولا اضمار على قول الزجاج ٭ الثالث المراد بهذه الاية عوام
اليهود فانهم كانوا يعطون احبارهم بعض اموالهم ويطلبون منهم ان ينصروا اليهودية ويتعصبون لها كانوا جارين مجرى من يشتري بماله الشبهة
والضلالة ولا اضمار على هذا التاويل ايضا ولكن الاولى ان تكون الاية نازلة في علمائهم ثم لما وصفهم تعالى بالضلال وصفهم بعد ذلك بالاضلال
فقال ويريدون ان تضلوا السبيل يعني انهم يتوصلون الى اضلال المومنين والتلبيس عليهم لكي يخرجوا عن الاسلام واعلم انك لا ترى حالة اسوا
ولا اقبح من جمع بين هذين الامرين اعني الضلال والاضلال ثم قال تعالى والله اعلم باعدائكم اي هو سبحانه اعلم بكنه ما في قلوبهم وصدورهم
من العداوة والبغضاء ثم قال تعالى وكفى بالله وليا وكفى بالله نصيرا والمعنى انه تعالى لما بين شدة عداوتهم للمسلمين بين ان الله تعالى ولي المسلمين
وناصرهم ومن كان الله وليا له وناصرا له لم تضره عداوة الخلق وفي الاية سوالات **السوال الاول** ولاية الله تعبده عبارة
عن نصرته له فذكر النصر بعد ذكر الولي تكرار والجواب الولي المتصرف في الشيء والمتصرف في الشيء لا يجب ان يكون ناصرا له فزال التكرار
السوال الثاني لم لم يقل وكفى بالله وليا ونصيرا وما الفائدة في تكرير قوله وكفى بالله والجواب ان التكرار في مثل هذا المقام
يكون اشد تاثيرا في القلب واكبر مبالغة **السوال الثالث** ما فائدة الباء في قوله وكفى بالله وليا والجواب ذكروا وجوها
الاول لو قيل كفى الله كان يتصل الفعل بالفاعل ثم هاهنا زيدت الباء ايذانا بان الكفاية من الله ليست كالكفاية من غيره في المرتبة وعظم
المنزلة الثاني قال ابن السراج تقرير الكلام كفى اكتفاء بالله وليا ولما ذكرت دل على الاكتفاء من لفظه كما يقول من كذب كان شرا له اي كان الكذب
شرا له فاضمرته لدلالة الفعل عليه ٭ الثالث يخطر ببالي ان الباء في اصله للالصاق وانما يحسن في المؤثر الذي لا واسطة بينه وبين التاثير ولو
قيل كفى الله دل ذلك على كونه فاعلا لهذه الكفاية ولكن لا يدل ذلك على انه تعالى يفعل بواسطة او بغير واسطة فاذا ذكرت حرف الباء دل على انه لم

يفعل بالواسطة بل هو تعالى يتكفل بتحصيل هذا المطلوب ابتداء من غير واسطة احدهما قال وهو اقرب اليه من حبل الوريد **قوله تعالى** من الذين هادوا يحرفون الكلم عن مواضعه اعلم انه تعالى لما حكى عنهم انهم يشترون الضلالة شرح كيفية تلك الضلالة وهي امور احدها انهم كانوا يحرفون الكلم عن مواضعه وفيه مسائل **المسئلة الاولى** متعلق قوله من الذين وجوه الاول ان يكون بيانا للذين اوتوا نصيبا من الكتاب والتقدير الم تر الى الذين اوتوا نصيبا من الكتاب من الذين هادوا والثاني ان يتعلق بقوله نصيرا والتقدير وكفى بالله نصيرا من الذين هادوا وهو كقوله ونصرناه من القوم الذين كذبوا باياتنا الثالث ان يكون خبر مبتدا محذوف يحرفون صفته تقديره من الذين هادوا قوم يحرفون الكلم فحذف الموصوف واقيم الوصف مقامه الرابع انه يقال لما قال الم تر الى الذين اوتوا نصيبا من الكتاب يشترون الضلالة بقي ذلك مجملا من وجهين فكانه قيل ومن الذين اوتوا نصيبا من الكتاب فاجيب وقيل من الذين هادوا ثم قيل وكيف يشترون الضلالة فاجيب وقيل يحرفون الكلم **المسئلة الثانية** لقائل ان يقول الجمع مونث فكان ينبغي ان يقال يحرفون الكلم عن مواضعها والجواب قال الواحدي هذا جمع حروفه اقل من حروف واحده وكل جمع يكون كذلك فانه يجوز تذكيره ويمكن ان يقال كون الجمع مونثا ليس امرا حقيقيا بل هو امر لفظي فكان التذكير والتانيث فيه جائز وقرئ يحرفون الكلم **المسئلة الثالثة** في كيفية التحريف وجوه احدها انهم كانوا يبدلون اللفظ بلفظ اخر مثل تحريفهم اسم ربعة عن موضعه في التوراة بوصفهم ادم طويل مكانه ونحو تحريفهم الرجم بوصفهم الحد بدله او نظير قوله تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ثم يقولون هذا من عند الله فان قيل كيف يمكن هذا في الكتاب الذي بلغت احاد حروفه وكلماته مبلغ التواتر المشهور في الشرق والغرب قلنا لعله يقال القوم كانوا قليلين والعلماء بالكتاب كانوا في غاية القلة فقدروا على هذا التحريف والثاني ان المراد بالتحريف القاء الشبه الباطلة والتاويلات الفاسدة صرف اللفظ من معنى الحق الى معنى باطل بوجوه الحيل اللفظية كما يفعله اهل البدعة في زماننا هذا بالايات المخالفة لمذاهبهم وهذا هو الاصح الثالث انهم كانوا يدخلون على النبي عليه السلام ويسالونه عن امر فيخبرهم لياخذوا به فاذا خرجوا من عنده حرفوا كلامه **المسئلة الرابعة** ذكر الله تعالى ههنا عن مواضعه وفي المائدة من بعد مواضعه والفرق انا اذا فسرنا التحريف بالتاويلات الباطلة فها هنا قوله يحرفون الكلم عن مواضعه معناه انهم يذكرون التاويلات الفاسدة لتلك النصوص وليس فيه بيان انهم يحرفون تلك اللفظة من الكتاب واما الاية المذكورة في سورة المائدة فهي دالة على انهم جمعوا بين الامرين فكانوا يذكرون التاويلات الفاسدة وكانوا يحرفون اللفظ ايضا من الكتاب فقوله يحرفون الكلم اشارة الى التاويل الباطل وقوله من بعد مواضعه اشارة الى اخراجه عن الكتاب **النوع الثاني** من ضلالاتهم ما ذكره الله ويقولون سمعنا وعصينا وفيه وجهان الاول ان النبي عليه السلام كان اذا امرهم بشيء قالوا في الظاهر سمعنا وعصينا وقالوا في انفسهم عصينا والثاني انهم كانوا يظهرون قولهم سمعنا وعصينا اظهارا للمخالفة واستحقارا للامر **النوع الثالث** من ضلالاتهم قوله واسمع غير مسمع واعلم ان هذه الكلمة ذو وجهين يحتمل المدح والذم ويحتمل الاهانة والتعظيم اما انه يحتمل المدح فهذا ان يكون المراد اسمع غير مسمع مكروها واما انه يحتمل الشتم والذم فذاك من وجوه الاول انهم كانوا يقولون النبي صلى الله عليه وسلم اسمع ويقولون في انفسهم لا سمعت فقوله غير مسمع معناه غير سامع فان السامع مسمع والمسمع سامع الثاني غير مسمع او غير مقبول منك ولا يجاب الى ما تدعوا اليه ومعناه غير مسمع جوابا يوافقك فكانك ما اسمعت شيئا الثالث اسمع غير مسمع كلاما يرضيه ومتى كان كذلك فان الانسان لا يسمعه لسوء سمعه عنه فثبت بما ذكرنا ان هذه الكلمة محتملة للذم والمدح فكانوا يذكرونها لغرض الشتم **النوع الرابع** من ضلالاتهم قوله وراعنا ليا بالسنتهم وطعنا في الدين اما تفسير راعنا فقد ذكرناه في سورة البقرة وفيه وجوه الاول ان هذه الكلمة كانت تجري بينهم على حد الهزو والسخرية فلذلك نهى المسلمون ان يتلفظوا بها في حضرة الرسول صلى الله عليه وسلم الثاني قوله راعنا معناه ارعنا سمعك اي اصرف سمعك الى كلامنا وانصت لحديثنا وتفهم وهذا مما لا يخاطب به الانبياء عليهم السلام بل انما يخاطبون بالاجلال والتعظيم الثالث كانوا يقولون راعنا ويوهمونه في ظاهر الامر انهم يريدون ارعنا سمعك وكانوا يريدون شبه بالرعونة في لغتهم الرابع انهم كانوا يلوون السنتهم حتى يصير قولهم راعنا راعينا وكانوا يريدون انك كنت ترعى اغنامنا وقوله ليا بالسنتهم قال الواحدي اصل ليا لويا لانه من لويت ولكن الواو ادغمت في الياء لسبقها بالسكون ومثله الطي وفي تفسيره وجوه الاول قال الفراء كانوا يقولون راعنا ويريدون به الشتم فذاك هو اللي وكذلك قولهم غير مسمع وارادوا به لا سمعت فهذا هو اللي الثاني انهم يصلون بالسنتهم ما يضمرونه من الشتم الى ما يظهرونه من التوقير على سبيل النفاق الثالث لعلهم كانوا يفتلون اشداقهم والسنتهم عند ذكر هذا الكلام على سبيل السخرية كما جرت عادة من يهن ابا انسان بمثل هذه الافعال ثم بين تعالى انه انما يقدمون على هذه الاشياء لطعنهم في الدين لانهم كانوا يقولون لاصحابهم انما يشتمه ولا يعرف ولو كان نبيا لعرف ذلك فاظهر الله ذلك فعرفه حيث ضمائرهم فانقلب ما فعلوه طعنا في نبوته دلالة قاطعة على نبوته لان الاخبار عن الغيب معجز فان قيل كيف جاؤا بالقول المحتمل للوجهين بعد ما حرفوا وقالوا سمعنا وعصينا والجواب من وجهين الاول انا حكينا عن بعضهم انه قال انهم ما كانوا يظهرون قولهم وعصينا بل كانوا يقولونه في انفسهم والثاني هب انهم اظهروا ذلك الا ان جميع الكفرة يواجهونه بالكفر والعصيان ولا يواجهونه بالسب والشتم ثم قال تعالى ولو انهم قالوا سمعنا واطعنا واسمع وانظرنا لكان خيرا لهم واقوم والمعنى انهم لو قالوا بدل قولهم سمعنا وعصينا سمعنا واطعنا لعلمهم بصدقك ولاظهارك الدلائل والتبيان مرات بعد كرات وبدل قولهم اسمع غير مسمع الاكتفاء بمجرد

قولهم اسمع ويدل قولهم راعنا قولهم انظرنا اي اسمع منا ما نقول وانظرنا حتى نتفهم عنك لكان خيرا لهم عند الله واقوم اي اعدل واصوب ومنه يقال ريح قويم اي مستقيم وقوم من البغي من عوج فتقوم تقول ولكن لعنهم الله بكفرهم والمراد انه تعالى انما لعنهم بسبب كفرهم بقوله فلا يؤمنون الا قليلا وفيه قولان احدهما ان القليل صفة للقوم والمعنى فلا يؤمن منهم الا اقوام قليلون فمنهم من كان ذلك القليل عبد الله بن سلام واصحابه وقيل هم الذين اعلم الله منهم انهم يؤمنون بعد ذلك والقول الثاني ان القليل صفة للايمان والتقدير فلا يؤمنون الا ايمانا قليلا فانهم كانوا يؤمنون بالله والتوراة وموسى ولكنهم كانوا يكفرون بسائر الانبياء ورجح ابو علي الفارسي هذا القول على الاول قال لان قليلا لفظ مفرد ولو اريد به ناس لجمع كقوله ان هؤلاء لشرذمة قليلون ويمكن ان يجاب عنه بانه قد جاء فعيل مفردا والمراد به الجمع قال تعالى وحسن اولئك رفيقا وقال ولاصحاب الجحيم حميما بيضى ونحم فذل عود الذكر مجموعا الى الفريقين

قوله تعالى

يا ايها الذين اوتوا الكتاب امنوا بما نزلنا مصدقا لما معكم من قبل ان نطمس وجوها فنردها على ادبارها او نلعنهم كما لعنا اصحاب السبت وكان امر الله مفعولا وفي الآية مسائل

المسئلة الاولى انه تعالى بعد ان حكى عن اليهود انواع مكرهم وابدائهم امرهم بالايمان وقرن بهذا الامر الوعيد الشديد على النزك وقابل ان يقول كان يجب ان يامرهم بالنظر والتفكر بالدليل الدال على نبوته حتى يكون ايمانهم استدلاليا فلما امرهم بذلك الايمان ابتداء كان تعالى امرهم بالايمان على سبيل التقليد والجواب عنه ان هذا الخطاب مخصص بالذين اوتوا الكتاب وهذا صفة من كان عالما بجميع التوراة الا شذوذا منهم قال في الآية الاولى الم تر الى الذين اوتوا نصيبا من الكتاب ولم يقل الم تر الى الذين اوتوا الكتاب علمنا ان هذا التكليف مختص بمن كان عالما بكل التوراة ومن كان كذلك فانه يكون عالما بالدلالة الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لان التوراة كانت مشتملة على تلك الدلائل ولهذا قال تعالى مصدقا لما معكم اي مصدقا للايمان الموجودة في التوراة الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم واذا كان العلم حاصلا كان ذلك الكفر محض العناد فلا جرم حسن منه تعالى ان يامرهم بالايمان بمحمد عليه السلام جزما وان يقرن الوعيد الشديد بذلك

المسئلة الثانية الطمس المحو تقول العرب في وصف المفازة انها طامسة الاعلام وطمس الطريق وطمس اذا درس وقد طمس الله على بصره اذا ازاله وابطله وطمسنا الخ الاثر اذا محته وطمس الكتاب محوته وذكروا ان الطمس المذكور في هذه الآية قولان احدهما حمل اللفظ على حقيقته وهو طمس الوجوه والثاني حمل اللفظ على مجازه اما القول الاول فهو ان المراد من طمس الوجوه محو تخطيط صورها فان الوجه انما يتميز عن سائر الاعضاء بما فيه من الرأس فاذا ازيلت ومحيت كان ذلك طمسا ومعنى قوله فنردها على ادبارها رد الوجوه الى ناحية القفا وهذا المعنى انما جعله الله عقوبة لما فيه من التسوية في الخلقة والمثلة والفضيحة لان عند ذلك يعظم الغم والحسرة فان هذا الوعيد يختص بيوم القيامة على ما سنقيم الدلالة عليه ومما يؤيده قوله تعالى ولما من اوتي كتابه وراء ظهره فانه اذا رددنا الوجوه الى القفا اوتوا الكتاب من وراء ظهورهم من تلك الجهة العجوز والاعضاء التي لقاه بها ولما من اوتي كتابه بيده اليمنى او بيده اليسرى فانه يأخذ الكتابة ويقرأها باللسان فاما القول الثاني فهو ان المراد من طمس الوجوه بجازه ثم ذكروا فيه وجوها الاول قال الطمس المراد نطمسها عن الهدى فنردها على ادبارها اي على ضلالتها والمقصود بيان التفاوت في انواع الخذلان وظلمات الضلالات ونظيره قوله تعالى يا ايها الذين امنوا استجيبوا لله وللرسول اذا دعاكم لما يحييكم واعلموا ان الله يحول بين المرء وقلبه تحقيق القول فيه ان الانسان في مبدإ خلقته الف هذا العالم المحسوس ثم انه عند الفكر والعودية كأنه يسافر من عالم المحسوسات الى عالم المعقولات فقد امامه عالم المعقولات ووراءه عالم المحسوسات فالمخذول هو الذي يرد من قدامه الى خلفه كما قال تعالى في حقهم فاغشيناهم فهم لا يبصرون وسهم الثاني يحتمل ان يكون المراد بالطمس القلب والبصر بالوجوه رؤساءهم ووجهاءهم والمعنى من قبل ان نغير احوال وجهائهم فنجعل منهم الاقبال والوجاهة ونكسوهم الصغار والادبار والمذلة الثالث قال عبد الرحمن بن زيد هذا الوعيد قد لحق اليهود ومعنى وناول ذلك اني اجلاء قريظة والنضير الى الشام فرأوا وجوههم على ادبارهم حين عادوا الى اذرعات واريحا من ارض الشام كما جاؤا منها بدءا وطمس الوجوه على هذا التأويل يحتمل معنيين احدهما تقبيح صورتهم كقولك قبح الله وجهه والثاني ازالة انارهم عن بلاد العرب ونواحي الحجاز عنها فان قيل انه تعالى عدد معهم بطمس الوجوه على القول الثاني الوعيد اما الطمس او اللعن فانه قال او نلعنهم كما لعنا اصحاب السبت وقد فعل احدهما وهو اللعن وهو قوله او نلعنهم ظاهر ليس هو للسبب الثاني قوله تعالى امنوا كلمة منوجه عليهم في جميع من تقدم جرمهم فلزم ان يكون قوله من قبل ان نطمس وجوها واقعا في الاجزء فصار التقدير امنوا من قبل ان تجيء وقت يطمس فيه وجوهكم وهو ما بعد الموت الثالث انا قد بينا ان قوله يا ايها الذين اوتوا الكتاب خطاب مع جميع علمائهم فكان التهديد بهذا الطمس مشروطا بان لا يأتي احد منهم بالايمان وهذا الشرط لم يوجد لانه امن عبد الله بن سلام وجمع كثير من اصحابه فعلى هذا التقدير امنوا من قبل ان نطمس وجوها ويقال لما نزلت هذه الآية اتى عبد الله بن سلام رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل ان يأتي اهله فاسلم وقال يا رسول الله كنت اريد ان اصل اليك قبل ان يعود وجهي قفاي الرابع انه تعالى لعن قبل ان نطمس وجوهكم بل قال من قبل ان نطمس وجوها وعندنا انه لا بد من طمس وجوه اليهود او مسخ قبل قيام الساعة ويمايدل على ان المراد ليس طمس وجوههم باعيانها بل طمس وجوه غيرهم من اتباع جنسهم قوله او نلعنهم فذكرهم على سبيل الوعيد اما الطمس او اللعن فانه قال او نلعنهم كما لعنا اصحاب السبت وقد فعل احدهما وهو اللعن وهو قوله او نلعنهم ظاهر ليس هو للسبب الثاني قوله تعالى امنوا الكلمة منوجه عليهم في جميع من تقدم جرمهم فلزم ان يكون قوله من قبل ان نطمس وجوها واقعا في الاجزء فصار التقدير امنوا من قبل ان تجيء وقت يطمس فيه وجوهكم وهو ما بعد الموت الثالث انا قد بينا ان قوله يا ايها الذين اوتوا الكتاب خطاب مع جميع علمائهم فكان التهديد بهذا الطمس مشروطا بان لا يأتي احد منهم بالايمان وهذا الشرط لم يوجد لانه امن عبد الله بن سلام وجمع كثير من اصحابه فعلى هذا التقدير امنوا من قبل ان نطمس وجوها ويقال لما نزلت هذه الآية اتى عبد الله بن سلام رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل ان يأتي اهله فاسلم وقال يا رسول الله كنت اريد ان اصل اليك حتى

تعالى او نلعنهم كما لعنا اصحاب السبت قال مقاتل وغيره نمسخهم قردة كما فعلنا ذلك باوائلهم وقال اكثر المحققين الاظهر حمل الاية على اللعن
المتعارف الا ترى الى قوله قل هل انبئكم بشر من ذلك مثوبة عند الله من لعنه الله وغضب عليه وجعل منهم القردة والخنازير ففصل
تعالى هاهنا بين اللعن وبين مسخهم قردة وخنازير وهاهنا سؤالات **السؤال الاول** الى من يرجع الضمير في قوله
او نلعنهم الجواب الى الوجوه ان اريد الوجهاء او لاصحاب الوجوه لان المعنى من قبل ان نطمس وجوه قوم او يرجع الى الذين اوتوا على طريقة
الالتفات **السؤال الثاني** قد كان اللعن والطمس حاصلان قبل الوعيد على الفعل لا بد وان يتحدا والجواب ان لعنه تعالى لهم
من بعد هذا الوعيد يكون ازيد تاثيرا في الخزي فيصح ذلك فيه **السؤال الثالث** قوله تعالى يا ايها الذين اوتوا الكتاب خطاب
مشافهة وقوله او نلعنهم خطاب معاينة فكيف يليق احدهما بالاخر الجواب منهم من حمل ذلك على طريقة الالتفات كما في قوله تعالى حتى اذا كنتم في
الفلك وجرين بهم ومنهم من قال هذا تنبيه على ان التهديد حاصل في غيرهم ممن يكذبون من ابناء جنسهم وعندي فيه احتمال اخر وهو ان اللعن
هو الطرد والابعاد وذكر البعيد لا يكون الا لخطاب المعاينة فلما لعنهم ذكرهم بعبارة الغيبة ثم قال تعالى وكان امر الله مفعولا وفيه مسئلتان
المسئلة الاولى قال ابن عباس يريد لا راد لحكمه ولا ناقض لامره على معنى انه لا يتقدر عليه شيء يريد ان يفعله كما تقول في الشيء
الذي لا شك في حصوله هذا الامر مفعول وان لم يفعل بعد وانما قال وكان اخبارا عن جريان عادة الله في الانبياء المتقدمين انه مهما اخبرهم
بانزال العذاب عليهم فعل ذلك لا محالة فكانه قيل لهم انتم تعلمون انه كان تهديد الله في الامم السالفة واقعا لا محالة فاحترزوا الان وكونوا على
حذر من هذا الوعيد والله اعلم **المسئلة الثانية** احتج الجبائي بهذه الاية على ان كلام الله محدث فقال قوله وكان
امر الله مفعولا يقتضي ان امره مفعول والمخلوق والمصنوع والمفعول واحد فدل هذا على ان امر الله مخلوق مصنوع وهذا في غاية السقوط
الا ان الامر في اللغة جاء بمعنى الشان والطريقة والفعل قال تعالى وما امر فرعون برشيد والمراد هاهنا ذلك **قوله**
تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء اعلم ان الله تعالى لما هدد اليهود على الكفر وبين
ان ذلك التهديد لا بد من وقوعه لا محالة بين ان مثل هذا التهديد من خواص الكفر فاما سائر الذنوب التي هي مغايرة الكفر فليس حالها
كذلك بل هو سبحانه قد يغفر عنه فلا جرم قال ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى**
هذه الاية دالة على ان اليهودي يسمى مشركا في عرف الشرع ويدل عليه وجهان الاول ان الاية دالة على ان ما سوى الشرك مغفور فلو كانت اليهود
مغايرة للشرك لوجب ان يكون مغفورا بحكم هذه الاية وبالاجماع هي غير مغفورة فدل على انها داخلة تحت اسم الشرك الثاني ان اتصال هذه
الاية بما قبلها انما كان لانها تتضمن تهديد اليهود فلولا ان اليهودية داخلة تحت اسم الشرك والا لم يكن الامر كذلك فان قيل قوله تعالى ان الذين
امنوا والذين هادوا الى قوله والذين اشركوا عطف المشرك على اليهودي وذلك يقتضي المغايرة قلنا المغايرة حاصلة بسبب المفهوم
اللغوي والاتحاد حاصل بسبب المفهوم الشرعي ولا بد من المصير الى ما ذكرناه دفعا للتناقض اذا ثبت هذه المقدمة فنقول قال الشافعي رضي
الله عنه المسلم لا يقتل بالذمي وقال ابو حنيفة يقتل حجة الشافعي ان الذمي مشرك لما ذكرناه والمشرك مباح الدم لقوله تعالى واقتلوا المشركين
فكان الذمي مباح الدم على الوجه الذي ذكرناه ومباح الدم هو الذي لا يجب القصاص على قاتله ولا يتوجه النهي عن قتله ترك العمل بهذا الدليل
في حق النهي فوجب ان يبقى معمولا به في سقوط القصاص عن قاتله **المسئلة الثانية** هذه الاية من اقوى الدلائل لنا على
العفو عن اصحاب الكبائر واعلم ان الاستدلال بها من وجوه الوجه الاول ان قوله ان الله لا يغفر ان يشرك به معناه لا يغفر الشرك على سبيل التفضل
لان بالاجماع لا يغفره على سبيل الوجوب وذلك عند ما ينوب المشرك عن شركه فاذا كان قوله ان الله لا يغفر الشرك هو انه لا يغفره على سبيل
التفضل حتى يكون النفي والاثبات متواردين على معنى واحد الا ترى انه لو قال فلان لا يعطي احدا تفضلا ويعطي زائدا فانه يفهم منه انه يعطيه
تفضلا حتى لو صرح وقال لا يعطي احدا شيئا على سبيل التفضل ويعطي ازيد على سبيل الوجوب فكل عاقل يحكم بركاكة هذا الكلام فثبت ان قوله
ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء على سبيل التفضل اذا ثبت هذا فنقول وجب ان يكون المراد منه اصحاب الكبائر قبل التوبة لان عند المعتزلة غفران
الصغيرة وغفران الكبيرة بعد التوبة واجب عقلا فلا يمكن حمل الاية عليه فاذا تقرر ذلك لم يبق الا حمل الاية على غفران الكبيرة قبل التوبة وهو
المطلوب الثاني انه تعالى قسم المنهيات على قسمين الشرك وما سوى الشرك ثم ان ما سوى الشرك يدخل فيه الكبيرة قبل التوبة والكبيرة بعد التوبة
والصغيرة ثم حكم على الشرك بانه غير مغفور قطعا لكن في حق من يشاء ولما دلت الاية على ان كل الشرك مغفور وجب ان تكون الكبيرة قبل التوبة
ايضا مغفورة الثالث انه تعالى قال لمن يشاء فعلق هذا الغفران بالمشية وغفران الكبيرة بعد التوبة وغفران الصغيرة مقطوع به وغير معلق
على المشية فوجب ان يكون الغفران المذكور في هذه الاية هو غفران الكبيرة قبل التوبة وهو المطلوب واعترضوا على هذا الوجه الاخير بان
تعليق الامر بالمشية لا ينافي وجوبه الا ترى انه تعالى قال بعد هذه الاية بل الله يزكي من يشاء ثم انا نعلم انه تعالى لا يزكي الا من كان اهلا للتزكية
والا كان كذبا والكذب على الله محال فكذا هاهنا واعلم انه ليس للمعتزلة على هذه الوجوه كلام سبقت اليه الا المعارضة بعمومات الوعيد ونحن نعارضها
بعمومات الوعد والكلام فيه على الاستقصاء مذكور في سورة البقرة في تفسير قوله تعالى بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار
هم فيها خالدون فلا فائدة في الاعادة وروى الواحدي في البسيط باسناده عن ابن عمر قال كنا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا مات الرجل
منا على كبيرة شهدنا انه من اهل النار حتى نزلت هذه الاية فامسكنا عن الشهادات وقال ابن عباس اني لارجو كما لا ينفع مع الشرك عمل كذلك لا

يضر

يضر مع التوحيد ذنب ذكر ذلك عند عمر بن الخطاب فسكت عمر وروي مرفوعا ان النبي صلى الله عليه وسلم قال اتسموا بالايمان واقروا به فكما
فكما لا يخرج احسان المشرك المشرك من اشراكه كذلك لا يخرج ذنوب المومن المومن من ايمانه **المسئلة الثالثة** روي عن ابن
عباس انه لما قال قتل وحشي حمزة يوم احد وكانوا قد وعدوه بالاعتاق ان هو قتل ذلك ثم انهم ما وفوا لهم بذلك فعند ذلك ندم هو واصحابه
فكتبوا الى النبي صلى الله عليه وسلم بذنبهم وانه لا يمنعهم من الدخول في الاسلام الا قوله والذين لا يدعون مع الله الها اخر فقالوا
قد ارتكبنا كل ما في الاية فنزل قوله الا من تاب وامن وعمل صالحا فقالوا هذا شرط شديد يخاف ان لا يكون من اهل مشيته فنزل
قل يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم فدخلوا عند ذلك في الاسلام وطعن القاضي في هذه الرواية وقال ان من يريد الايمان لا يجوز
منه المراجعة على هذا الحد ولان قوله ان الله يغفر الذنوب جميعا لو كان على اطلاقه لكان ذلك اغراء بالثبات على ما هم عليه والجواب
عنه لا يبعد ان يقال انهم استعظموا قتل حمزة وايذاء الرسول الى ذلك الحد فوقعت الشبهة في قلبهم ان ذلك هل يغفر لهم ام لا فلهذا
المعنى حصلت المراجعة وقوله هذا اغراء بالقبيح فهو انما يتم على مذهبه اما على قولنا انه تعالى فعال لما يريد فالسوال ساقط ثم قال
تعالى ومن يشرك بالله فقد افترى اثما عظيما اي اختلق ذنبا غير مغفور يقال افترى فلان الكذب اذا اعتمله واختلقه واصله من
الفري بمعنى القطع **قوله تعالى** الم تر الى الذين يزكون انفسهم بل الله يزكي من يشاء اعلم
انه تعالى لما هدد اليهود بقوله ان الله لا يغفر ان يشرك به فعند هذا قالوا لسنا من المشركين بل نحن من خواص الله تعالى كما حكى تعالى عنهم
انهم قالوا نحن ابناء الله واحباؤه وحكى عنهم انهم قالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودة وحكى ايضا انهم قالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا
او نصارى وبعضهم كان يقول ان ابانا كانوا انبياء فيشفعوا لنا وعن ابن عباس رضي الله عنه ان قوما من اليهود اتوا باطفالهم الى النبي صلى الله
عليه وسلم وقالوا يا محمد هل على هولاء ذنب فقال لا فقالوا والله ما نحن الا كهولاء ما عملناه بالنهار كفر عنا بالليل وبالجملة فالقوم كانوا قد بالغوا
في تزكية انفسهم فذكر تعالى في هذه الاية انه لا عبرة بتزكية الانسان نفسه وانما العبرة بتزكية الله له وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى**
التزكية في هذا الموضع عبارة عن مدح الانسان نفسه ومنه تزكية المعدل المشاهد قال تعالى فلا تزكوا انفسكم هو اعلم بمن اتقى وذلك لان
التزكية متعلقة بالتقوى والتقوى صفة في الباطن ولا يعلم حقيقتها الا الله فلا جرم لا تصلح التزكية الا من الله فلهذا قال تعالى بل الله يزكي من
يشاء فان قيل اليس انه صلى الله عليه وسلم قال والله اني لامين في السماء امين في الارض قلنا انما قال ذلك حين قال المنافقون له اعدل ولان الله
تعالى لما زكاه اولى بدلالة المعجزة جاز له ذلك بخلاف غيره **المسئلة الثانية** قوله بل الله يزكي من يشاء يدل على ان الايمان يحصل
بخلق الله تعالى لان احد انواع الزكاة الطهارة واشرفها هو الايمان فلما ذكر تعالى انه هو الذي يزكي من يشاء دل على ان ايمان المومنين لم يحصل الا بخلق الله
تعالى **المسئلة الثالثة** قوله ولا تظلمون فتيلا هو كقوله ان الله لا يظلم مثقال ذرة والمعنى ان الذين يزكون انفسهم يعاقبون
على تلك التزكية حق جزائهم من غير ظلم او يكون المعنى ان الذين زكاهم فانه يثيبهم على طاعاتهم ولا ينقص من ثوابهم شيئا والفتيل ما فتلت بين اصبعيك
من الوسخ فعيل بمعنى مفعول وعن ابي شيبة الفتيل ما كان في شق النواة والنقير النقطة التي في ظهر النواة والقطمير القشرة الرقيقة على النواة
وهذه الاشياء كلها تضرب امثالا للشيء التافه الحقير اي لا تظلمون لا قليلا ولا كثيرا ثم قال تعالى انظر كيف يفترون على الله الكذب وفيه مسئلتان
المسئلة الاولى هذا تعجيب النبي صلى الله عليه وسلم من فريتهم على الله وهي تزكيتهم انفسهم وافترائهم على الله هو قولهم نحن ابناء الله
واحباؤه وقوله لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى وقوله ما عملناه بالليل يكفر عنا بالنهار **المسئلة الثانية** مذهبنا ان
الخبر عن الشيء اذا كان على خلاف المخبر عنه كان كذبا سواء علم قائله كونه كذلك او لم يعلم وقال الجاحظ شرط كونه كذبا ان يعلم كونه بخلاف ذلك وهذه
الاية دليل لنا لانهم كانوا يعتقدون في انفسهم الذكاء والطهارة ثم لما اخبروا بالزكاة والطهارة كذبهم الله فيه وهذا يدل على ما قلناه ثم
قال تعالى وكفى به اثما مبينا وانما يقال كفى به في التعظيم على جهة المدح او على جهة الذم اما في المدح فكقوله فكفى بالله وليا وكفى بالله نصيرا
واما في الذم فكما في هذا الموضع وقوله اثما مبينا منصوب على التمييز **قوله تعالى** الم تر الى الذين
اوتوا نصيبا من الكتاب يومنون بالجبت والطاغوت ويقولون للذين كفروا هولاء اهدى من الذين امنوا سبيلا اعلم انه تعالى
حكى عن اليهود نوعا اخر من المكر وهو انهم كانوا يفضلون عبدة الاصنام على المومنين ولا شك انهم كانوا عالمين بان ذلك باطل فكان اقدامهم على هذا
القول محض العناد والتعصب وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** روي ان حيي بن اخطب وكعب بن الاشرف اليهوديين خرجا
الى مكة مع جماعة من اليهود يحالفون قريشا على محاربة الرسول صلى الله عليه وسلم فقالوا انتم اهل الكتاب واقرب الى محمد منكم الينا فلانا من مكركم
فاسجدوا لالهتنا حتى تطمئن قلوبنا ففعلوا ذلك فهذا ايمانهم بالجبت والطاغوت لانهم سجدوا للاصنام فقال ابو سفيان انحن اهدى سبيلا ام محمد
فقال كعب ماذا يقول محمد قالوا يامر بعبادة الله وينهى عن عبادة الاصنام وترك دين ابائه واوقع الفرقة قالوا وما دينكم قالوا نحن ولاة البيت نسقي
الحاج ونقري الضيف ونفك العاني وذكروا افعالهم فقالوا انتم اهدى سبيلا فهذا هو المراد من قولهم للذين كفروا هولاء اهدى من الذين امنوا
سبيلا **المسئلة الثانية** اختلف الناس في الجبت وذكروا وجوها الاول قال اهل اللغة كل معبود دون الله فهو جبت وطاغوت
ثم زعم الاكثرون ان الجبت ليس له تصرف في اللغة وحكى القفال عن بعضهم ان الجبت اصله جبس فابدلت السين باء والجبس هو الخبيث الردي واما
الطاغوت فهو ماخوذ من الطغيان وهو الاسراف في المعصية فكل من عاد الى المعاصي الكبار لزمه هذا الاسم ثم توسعوا في هذا الاسم حتى اوقعوه

العمل لانها لا تؤثر في معمولاتها فاذا تقدم دل التقديم في الذكر على شدة العناية تقوى على التاثير واذا تاخر دل على عدم العناية فتلغى وان توسط
فحينئذ لا يكون في محل العناية من كل الوجوه ولا في محل الاهمال من كل الوجوه بل كانت كالمتوسطة في هاتين الحالتين فلا جرم كان الاعمال
والالغاء جايزا واعلم ان الاعمال في حال التوسط احسن والالغاء حال التاخر احسن واذا عرفت فنقول كلمة اذن على هذا الترتيب ايضا
فان تقدمت نصبت الفعل تقول اذن اكرمك وان تاخرت او توسطت جاز الالغاء تقول انا اذن اكرمك وانا اكرمك اذن فيلغيه في هاتين
الحالتين اذا عرفت هذه المقدمة فقوله تعالى فاذن لا يؤتون الناس نقيرا اذن لما وقعت بين الفاء والفعل جاز ان تقدر متوسطة فتلغى مما يلغى
اذا توسطت او تاخرت وهكذا سبيلها مع الواو كقوله تعالى واذن لا يلبثون خلفك والثالث قرا ابن مسعود فاذن لا يؤتوا على اعمال اذن عملنا الذي
هو النصب **المسئلة الخامسة** قال اهل اللغة النقير نقرة في ظهر النواة ومنها تنبت النخلة واصله انه نقل من النقر يقال
للخشب الذي ينقر فيه نقر لانه ينقر والنقر ضرب الحجر وغيره بالمنقار والمنقار حديد كالفاس يقطع بها الحجارة ومنه منقار الطاير لانه ينقر به
واعلم ان ذكر النقير ههنا تمثيل والغرض انهم يبخلون باقل القليل **قوله تعالى** ام يحسدون الناس على ما
اتاهم الله من فضله فيه مسايل **المسئلة الاولى** ام منقطعة والتقدير بل يحسدون الناس **المسئلة الثانية**
في المراد بلفظ الناس قولان الاول وهو قول ابن عباس والاكثرون انه محمد صلى الله عليه وسلم وانما جاز ان يقع عليه لفظ الجمع وهو واحد لانه اجتمع عنده من
خصال الخير ما لا يحصل متفرقا الا في الجمع العظيم ومن هذا يقال فلان امة واحدة اي يقوم مقام امة قال تعالى ان ابرهيم كان امة قانتا
والقول الثاني المراد ههنا هو الرسول ومن معه من المومنين قال من ذهب الى هذا القول ان لفظ الناس جمع فحمله على الجمع اولى من حمله على الفرد
واعلم انه انما حسن ذكر الناس لارادة طايفة معينة من الناس لان المقصود من الخلق انما هو القيام بالعبودية كما قال تعالى وما خلقت الجن والانس
الا ليعبدون فلما كان القايلون بهذا المقصود وليس الا محمد صلى الله عليه وسلم ومن كان على دينه كان هو واصحابه كانهم كل الناس فلهذا حسن
اطلاق لفظ الناس وارادتهم على التعيين **المسئلة الثالثة** اختلفوا في تفسير الفضل الذي لاجله صاروا محسودين فالقول
الاول انه هو النبوة وذكر ام الحاصلة بسببها في الدين والدنيا والقول الثاني انهم حسدوه على انه كان له من الزوجات تسع واعلم
ان الحسد لا يحصل الا عند الفضيلة فكلما كانت فضيلة الانسان اتم واكمل كان حسد الحاسدين عليه اعظم ومعلوم ان النبوة اعظم المناصب
في الدين ثم انه تعالى اعطاها لمحمد صلى الله عليه وسلم وضم اليها انه جعل كل يوم اقوى دولة واعظم شوكة واكثر انصارا واعوانا وكل ذلك مما يوجب
الحسد العظيم فاما كثرة النساء فهو كالامر الحقير بالنسبة الى ما ذكرنا فلا يمكن تفسير هذا الفضل به الى ان جعل فضل الاسم لجميع ما انعم الله تعالى عليه
دخل هذا ايضا تحته فاما على سبيل القصد عليه فبعيد واعلم انه تعالى لما بين كثرة نعم الله عليه صار سببا لحسد هولاء اليهود بين ما يدفع ذلك
فقال فقد اتينا ال ابراهيم الكتاب والحكمة واتيناهم ملكا عظيما والمعنى انه حصل في اولاد ابرهيم جماعة كثيرون جمعوا بين النبوة والملك وانتم لا تتعجبون
من ذلك ولا تحسدونه فلم تتعجبون من حال محمد ولم تحسدونه واعلم ان الكتاب اشارة الى ظواهر الشريعة والحكمة اشارة الى اسرار الحقيقة وذلك
هو كمال العلم واما الملك العظيم فهو كمال القدرة وقد ثبت ان الكمالات الحقيقية ليست الا العلم والقدرة فهذا الكلام تنبيه على انه سبحانه اتاهم
اقصى ما يليق بالانسان من الكمالات ولما لم يكن ذلك مستبعدا فيهم لا يكون مستبعدا في محمد صلى الله عليه وسلم فقيل انهم استكثروا نساءه قيل لهم
كيف استكثر ثم له التسع وقد كان لداود مائة ولسليمان ثلاثمائة بالمهر وسبعمائة سرية ثم قال تعالى فمنهم من امن به ومنهم من صد عنه واختلفوا
في معنى به فقال بعضهم بمحمد عليه السلام والمراد ان هولاء القوم الذين اوتوا نصيبا من الكتاب امن بعضهم وبقي بعضهم على الكفر والانكار وقال
اخرون المراد من تقدم من الانبياء عليهم السلام والمعنى اولئك الانبياء مع ما خصصتهم به من النبوة والملك جرت عادة اممهم فيه او بعضهم امن
به وبعضهم بقوا على الكفر فانت يا محمد لا تتعجب مما عليه هولاء القوم فان احوال جميع الامم مع جميع الانبياء هكذا كانت وذلك تسلية من الله ليكون
اشد صبرا على ما يتناولوا من قتلهم ثم قال وكفى بجهنم سعيرا اي كفى بجهنم في عذاب هولاء الكفار المتقدمين والمتاخرين سعيرا والسعير الوقود اوقدت
النار واستعرتها بمعنى واحد **قوله تعالى** ان الذين كفروا باياتنا سوف نصليهم نارا اعلم انه تعالى
بعد ذكر الوعيد بالطايفة الخاصة من اهل الكتاب بين ما يعم الكافرين من الوعيد فقال ان الذين كفروا باياتنا وفي الاية مسايل **المسئلة**
الاولى يدخل في الايات كل ما يدل على ذات الله وافعاله وصفاته واسمايه والملايكة والكتب والرسل وكفرهم بالايات ليس يكون بالجحد
لكن بوجوه منها ان ينكروا كونها ايات ومنها ان يغفلوا عنها فلا ينظروا فيها ومنها ان يكرهوها بلقوا الشكوك والشبهات فيها ومنها ان ينكروها
مع العلم بها على سبيل العناد والحسد واما حد الكفر وحقيقته فقد ذكرناه في سورة البقرة في تفسير قوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم **المسئلة**
الثانية قال سيبويه سوف كلمة تذكر للتهديد والوعيد يقال سوف افعل وينوب عنها حرف السين كقوله ساء صلبه سقر وقد ترد كلمة
سوف في الوعد ايضا قال تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى وقال سوف استغفر لكم ربي قيل اخره الى وقت السحر تحقيقا للدعاء وبالجملة فكلمة
السين وسوف مخصوصتان بالاستقبال **المسئلة الثالثة** قوله نصليهم اي ندخلهم النار لكن قوله نصليهم فيه زيادة على ذلك
فانه بمنزلة شويته بالنار يقال شاه مصلية اي مشوية ثم قال تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب وفيه سوالان
السوال الاول لما كان تعالى قادرا على ابقائهم احياء في النار ابد الاباد فلم لم يبق ابدانهم في النار مصونة عن النضج والاحتراق مع انه
يوصل اليها الالام الشديدة حتى لا يحتاج الى تبديل جلودهم بجلود اخرى والجواب انه تعالى لا يسال عما يفعل بل نقول انه تعالى قادر على ان يوصل

على الجماد كما قال تعالى واجنبني وبني ان نعبد الاصنام رب انهن اضللن كثيرا من الناس فاضاف الضلال الى الاصنام مع انها جمادات الثاني قال
صاحب الكشاف الجبت الاصنام وكل ما عبد من دون الله والطاغوت الشيطان الثالث الجبت الاصنام والطاغوت تراجمة الاصنام يترجمون للناس
الاكاذيب فيضلونهم به وهو منقول عن ابن عباس الرابع روى علي بن ابي طلحة عن ابن عباس قال الجبت الكاهن والطاغوت الساحر الخامس قال
الكلبي الجبت في هذه الاية حيي بن اخطب والطاغوت كعب بن الاشرف وكانت اليهود يرجعون اليهما فسميا بهذين الاسمين لسعيهما في اغواء الناس
واضلالهم السادس الجبت والطاغوت صنمان لقريش وهما الصنمان اللذان سجد اليهود لهما طلبا لمرضاة قريش وبالجملة فالاقاويل كثيرة وهما كلمتان
وضعتا علمين لمن كان غاية في الشر والفساد ثم قال تعالى اولئك الذين لعنهم الله ومن يلعن الله فلن تجد له نصيرا فبين ان عليهم اللعن من الله وهو الخذلان
والابعاد وهو ضد ما للمؤمنين من القربة والزلفى واخبره بعده بان من يلعنه الله فلا ناصر له كما قال ملعونين اينما ثقفوا اخذوا وقتلوا تقتيلا فهذا
اللعن حاضر وما في الاخرة اعظم وهو يوم لا تملك نفس لنفس شيئا والامر يومئذ لله وفيه وعد للرسول بالنصرة وللمؤمنين بالتقوية بالضد على الضد
كما قال في الايات المتقدمة وكفى بالله وليا وكفى بالله نصيرا واعلم ان القوم انما استحقوا هذا اللعن الشديد لان الذي ذكروه من تفضيل عبدة الاوثان
على الذين امنوا بمحمد صلى الله عليه وسلم يجري مجرى المكابرة فمن يعبد غير الله كيف يكون افضل ممن لا يرضى بمعبود غير الله ومن كان دونه الاقبال بالكلية على خدمة
الخالق والاعراض عن الدنيا والاقبال على الاخرة كيف يكون اقل حالا ممن كان بالضد في كل هذه الاحوال والله اعلم **قوله تعالى**
ام لهم نصيب من الملك فاذا لا يؤتون الناس نقيرا اعلم انه تعالى وصف اليهود في الاية المتقدمة بالجهل الشديد وهو اعتقادهم ان عبادة
الاوثان افضل من عبادة الله تعالى ووصفهم في هذه الاية بالبخل والحسد فالبخل هو ان لا يدفع لاحد شيئا مما اتاه الله من النعمة والحسد هو ان يتمنى
ان لا يعطي الله غيره شيئا من النعم فالبخل والحسد يشتركان في ان صاحبه يريد منع النعمة من الغير فاما البخيل فمنع نعمة نفسه عن الغير واما الحاسد فيريد ان يمنع
نعمة الله من عباده وانما قدم تلك الاية على هذه الاية لان النفس الانسانية لها قوتان القوة العالمة والقوة العاملة فكمال القوة العالمة العلم ونقصانها الجهل
وكمال القوة العاملة الاخلاق الحميدة ونقصانها الاخلاق الذميمة واشد الاخلاق الذميمة نقصانا البخل والحسد لانهما منشآن لعود المضار الى عباد الله اذا
عرفت هذا فنقول انما قدم وصفهم بالجهل على وصفهم بالبخل والحسد لوجهين الاول ان القوة النظرية مقدمة على القوة العملية في الشرف والرتبة
واصل لها مكان شرح حالها يجب ان يكون مقدما على شرح حال القوة العملية الثاني ان السبب لحصول البخل والحسد هو الجهل والسبب مقدم على المسبب
لا جرم قدم تعالى ذكر الجهل على ذكر البخل والحسد وانما قلنا ان الجهل سبب البخل والحسد اما البخل فلان بذل المال سببا لطهارة النفس ولحصول السعادة
في الاخرة وحبس المال سبب لحصول مال الدنيا في يده فالبخل يدعوك الى الدنيا ويمنعك عن الاخرة والجود يدعوك الى الاخرة ويمنعك عن الدنيا ولا شك ان
ترجيح الدنيا على الاخرة لا يكون الا من محض الجهل واما الحسد فلان الالهية عبارة عن ايصال النعم والاحسان الى العبيد فمن كره ذلك فكانه اراد عزل
الاله عن الالهية وذلك محض الجهل فثبت ان السبب الاصلي للبخل والحسد هو الجهل فلما ذكر تعالى الجهل اردفه بذكر البخل والحسد ليكون
المسبب مذكورا عقيب السبب فهذا هو الاشارة الى نظم هذه الاية وها هنا مسائل **المسألة الاولى** ام ها هنا فيه وجوه
الاول قال بعضهم الميم قبله وتقديره الهم لان حرف ام اذا لم يسبقه استفهام كان الميم فيه صلة الثاني ان ام ها هنا متصلة وقد سبق ههنا
استفهام على سبيل المعنى وذلك لانه تعالى لما حكى عن هؤلاء اليهود الملعونين قولهم للمشركين انهم اهدى سبيلا من المؤمنين عطف بقوله ام لهم نصيب
فكانه تعالى قال امن ذلك يتعجب ام من قولهم نصيب من الملك مع انه لو كان لهم ملك لبخلوا باقل القليل الثالث ان ام ههنا منقطعة وغير متصلة
بما قبلها البتة كانه لما تم الكلام الاول قال بل لهم نصيب من الملك وهذا الاستفهام استفهام بمعنى الانكار يعني ليس لهم شيء من الملك البتة وهذا الوجه
اصح الوجوه **المسألة الثانية** ذكروا في هذا الملك وجوها الاول اليهود كانوا يقولون نحن اولى بالملك والنبوة فكيف نتبع
العرب فابطل الله عليهم قولهم في هذه الاية الثالث المراد بالملك ههنا التمليك الثاني ان اليهود يزعمون ان الملك يعود اليهم في اخر الزمان وذلك
انه يخرج من اليهود من يجدد ملكهم ودولتهم ويدعوا الى دينهم فكذبهم الله في هذه الاية الثالث المراد بالملك ها هنا التمليك يعني انهم انما يقدرون
على دفع نبوتك لو كان التمليك اليهم ولو كان التمليك اليهم لبخلوا بالنقير والقطمير فكيف يقدرون على النفي والاثبات قال ابو بكر الاصم كانوا اصحاب بساتين
واموال وكانوا في عزة ومنعة ثم كانوا يبخلون على الفقراء باقل القليل فنزلت هذه الاية **المسألة الثالثة** انه تعالى جعل بخلهم
كالمانع من حصول الملك وهذا يدل على ان الملك والبخل لا يجتمعان وتحقيق الكلام فيه من حيث العقل ان [illegible] والمفتر امر مكروه لذاته
والانسان لا يتحمل المكروه الا اذا وجد في مقابلته امرا مطلوبا مرغوبا فيه وجهات الحاجات محيطة بالناس فاذا صدر من انسان احسان الى غيره
صارت رغبة المحسن في ذلك المال سببا لصيرورته منقادا مطيعا فلهذا قيل بالبر يستعبد الحر فاذا لم يوجد هذا بقيت النفرة الطبيعية
عن الانقياد للغير خالصا عن المعارض فلا يحصل الانقياد البتة فثبت ان الملك والبخل لا يجتمعان ثم ان الملك على ثلاثة اقسام ملك على الظواهر فقط
وهذا هو ملك الموت وملك على البواطن فقط وهذا هو ملك العلماء وملك على الظواهر والبواطن معا وهذا هو ملك الانبياء صلوات الله عليهم فاذا كان
الجود من لوازم الملك وجب في الانبياء ان يكونوا في غاية الجود والكرم والرحمة والشفقة ليصير كل واحد من هذه الاخلاق سببا لانقياد الخلق لهم وامتثالهم
لاوامرهم وكمال هذه الصفات حاصلا لمحمد عليه السلام **المسألة الرابعة** سيبويه اذن في عوامل الافعال بمنزلة اظن في عوامل الاسماء
وتقريره ان الظن اذا وقع في اول الكلام نصب لا غير كقولك اظن زيدا قائما وان وقع في الوسط جاز الغاؤه واعماله كقولك زيد اظن قائم وان شئت قلت
زيدا اظن قائما وان تاخر فالاحسن الغاؤه تقول زيد منطلق ظننت والسبب فيما ذكرناه ان ظن وما اشبهه من الافعال نحو علم وحسب ضعيفة في

هؤلاء اهدى من الذين امنوا سبيلا امر المؤمنين في هذه الاية باداء الامانات في جميع الامور سواء كانت تلك الامور من باب المذاهب
والديانات او من باب الدنيا والمعاملات وايضا لما ذكر في الاية السابقة الثواب العظيم للذين امنوا وعملوا الصالحات وكان
من اجل الاعمال الصالحة الامانة لا جرم امر لها في هذه الاية وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** روي ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم لما دخل مكة يوم الفتح اغلق عثمان بن طلحة بن عبد الدار وكان سادن الكعبة باب الكعبة وصعد السطح وابى
ان يدفع المفتاح اليه وقال لو علمت انه رسول الله لم امنعه فلوى علي ابن ابي طالب رضي الله عنه يده واخذه منه وفتح ودخل رسول الله
صلى الله عليه وسلم وصلى ركعتين فلما خرج ساله العباس ان يعطيه المفتاح ويجمع له السقاية والسدانة فنزلت هذه الاية فامر عليا ان
يرده الى عثمان ويعتذر اليه فقال عثمان لعلي اكرهت واذيت ثم جئت برفق فقال لقد انزل الله في شانك قرانا وقرا عليه الاية فقال
عثمان اشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله فهبط جبريل عليه السلام واخبر الرسول صلى الله عليه وسلم ان السدانة في اولاد عثمان ابدا
فهذا قول سعيد بن المسيب ومحمد بن اسحاق وقال ابو روق قال النبي صلى الله عليه وسلم لعثمان اعطني المفتاح فقال هاك بامانة الله فلما اراد
ان يتناوله ضم يده فقال الرسول ان كنت تؤمن بالله واليوم الاخر فاعطني المفتاح فقال هاك بامانة الله فلما اراد ان يتناوله ضم يده فقال
الرسول عليه السلام ذلك مرة ثالثة فقال عثمان في الثالثة هاك بامانة الله ودفع الى النبي صلى الله عليه وسلم فقام النبي صلى الله عليه وسلم يطوف
ومعه المفتاح واراد ان يدفعه الى العباس ثم قال يا عثمان خذ المفتاح على ان للعباس نصيبا معك فانزل الله هذه الاية فقال النبي صلى الله عليه
وسلم لعثمان هاك خالدة تالدة لا ينزعها منك الا ظالم ثم ان عثمان هاجر ودفع المفتاح الى اخيه شيبة فهو في ولده اليوم **المسئلة
الثانية** اعلم ان نزول هذه الاية عند هذه القصة لا يوجب كونها مخصوصة بهذه القصة بل يدخل فيه جميع نوع الامانات
واعلم ان معاملة الانسان اما ان يكون مع ربه او مع سائر العباد او مع نفسه ولا بد من رعاية الامانة في جميع هذه الاقسام الثلاثة اما رعاية
الامانة مع الرب فهي في فعل المامورات وترك المنهيات وهذا بحر لا ساحل له قال ابن مسعود الامانة في كل شيء لازمة في الوضوء والجنابة
والصلاة والزكاة والصوم وقال ابن عمر انه تعالى خلق فرج الانسان وقال هذا امانة خبأتها عندك فاحفظها الا بحقها واعلم ان هذا باب
واسع فامانة اللسان ان لا يستعمله في الكذب والغيبة والنميمة والكفر والبدعة والفحش وغيرها وامانة العين ان لا يستعملها في سماع الملاهي
والمناهي واسماع الفحش والاكاذيب وغيرها وكذا القول في جميع الاعضاء اما القسم الثاني وهو رعاية الامانة مع سائر الخلق فيدخل فيه رد الودائع
ويدخل فيه ترك التطفيف في الكيل والوزن ويدخل فيه ان لا يفشي على الناس عيوبهم ويدخل فيه عدل الامراء مع رعيتهم وعدل العلماء مع العوام بان
لا يحملوهم على التعصبات الباطلة بل يرشدهم الى اعتقادات واعمال تنفعهم في دنياهم واخراهم ويدخل فيه نهي اليهود عن كتمان امر محمد صلى الله عليه
وسلم ونهيهم عن قولهم للكفار ان ما انتم عليه افضل من دين محمد صلى الله عليه وسلم ويدخل فيه امر الرسول عليه السلام برد المفتاح الى عثمان بن طلحة
ويدخل فيه امانة الزوجة للزوج في حفظ فرجها وفي ان لا يلحق بالزوج ولدا يولد في غيره وفي اخبارها عن انقضاء عدتها واما القسم الثالث
وهو امانة الانسان مع نفسه فهو ان لا يختار لنفسه الا ما هو الانفع والاصلح له في الدين والدنيا وان لا يقدم بسبب الشهوة والغضب على ما يضره
في الاخرة ولهذا قال عليه السلام كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته فقوله يامركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها يدخل فيه الكل وقد عظم الله امر
الامانة في مواضع كثيرة من كتابه قال انا عرضنا الامانة على السموات والارض والجبال فابين ان يحملنها واشفقن منها وحملها الانسان وقال
والذين هم لاماناتهم وعهدهم راعون وقال ولا تخونوا اماناتكم وقال عليه السلام لا ايمان لمن لا امانة له وقال ميمون بن مهران ثلاثة يؤدين
الى البر والفاجر الامانة والعهد وصلة الرحم وقال القاضي لفظ الامانة وان كان متناولا للكل الا انه تعالى قال في هذه الاية ان الله يامركم ان تؤدوا
الامانات الى اهلها فوجب ان يكون المراد بهذه الغاية ما يجري مجرى المال لانها هي التي يمكن اداؤها الى الغير **المسئلة الثالثة**
الامانة مصدر سمي به المفعول ولذلك جمع فانه جعل اسما خالصا قال صاحب الكشاف قرئ الامانة على التوحيد **المسئلة الرابعة**
قال ابو بكر الرازي من الامانات الودائع ويجب ردها عند الطلب والاكثرون على انها غير مضمونة وعن بعض السلف انها مضمونة روى الشعبي
عن انس قال استحملني رجل بضاعة فضاعت من بين ثيابي فضمنني عمر بن الخطاب وعن انس قال كان لانسان عندي وديعة ستة الاف
درهم فذهبت فقال عمر ذهبت لك معها شيء قلت لا فالزمني الضمان وحجة القول المشهور ما روى عمرو بن شعيب عن ابيه قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم لا ضمان على راع ولا على مؤتمن واما فعل عمر فهو محمول على ان المودع اعترف بفعل يوجب الضمان **المسئلة الخامسة**
قال الشافعي رضي الله عنه العارية مضمونة بعد الهلاك وقال ابو حنيفة رضي الله عنه غير مضمونة حجة الشافعي قوله تعالى ان الله يامركم ان
تؤدوا الامانات الى اهلها وظاهر الامر للوجوب وبعد هلاكها تعذر ردها بصورتها ورد ضمانها ردها بمعناها فكانت الاية دالة على وجوب
التضمين ونظير هذه الاية قوله عليه السلام على اليد ما اخذت حتى يرد اقصى ما في الباب ان الاية مخصوصة في الوديعة لكن العام بعد التخصيص
حجة وايضا فلانا اجمعنا على ان المستام مضمون وان المودع غير مضمون والعارية وقعت في البين فنقول المشابهة بين العارية وبين
المستام اكثر لان كل واحد منهما اخذه الاجنبي لغرض نفسه بخلاف المودع فانه اخذ الوديعة لغرض المالك فكانت المشابهة بين المستعار
وبين المستام اتم يظهر الفرق بين المستعار وبين المودع حجة ابي حنيفة قوله عليه السلام لا ضمان على مؤتمن قلنا انه مخصوص في المستام فكذا
في العارية ولان دليلنا ظاهر القرآن وهو اقوى **قوله تعالى** واذا حكمتم بين الناس ان

الى ابدانهم الا ما عظيمة من غير ادخال النار مع انه تعالى ادخلهم النار **السؤال الثاني** الجلود العاصية اذا احترقت
فلو خلق الله مكانها جلودا اخرى وعذبها كان هذا تعذيبا لمن لم يعص وهو غير جائز والجواب عنه من وجوه الاول يجعل النضيج غير النضيج
فالذات واحدة والمتبدل هو الصفة فاذا كانت الذات واحدة كان العذاب لم يصل الا الى العاصي وعلى هذا التقدير المراد بالغيرية التغاير
في الصفة الثاني المعذب هو الانسان وذلك الجلد ما كان جزءا من ماهية الانسان بل كان كالشيء الملتصق به الزائد على ذاته فاذا جدد الله
الجلد وصار ذلك الجلد الجديد سببا لوصول العذاب عليه لم يكن ذلك تعذيبا الا للعاصي الثالث ان المراد بالجلود السرابيل قال تعالى سرابيلهم
من قطران فتجديد الجلود انما هو تجديد السرابيلات طعن القاضي فيه فقال انه ترك للظاهر وايضا السرابيل بالقطران لا يوصف بالنضج وانما
يوصف بالاحراق الرابع يمكن ان يقال هذا استعارة عن الدوام وعدم الانقطاع كما يقال لمن يراد وصفه بالدوام كلما انتهى فقد ابتدأ وكما وصل
الى اخره فقد ابتدأ من اوله فكذا قوله كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها يعني كلما ظنوا انهم نضجوا واحترقوا وانتهوا الى اهلاك اعطيناهم قوة
جديدة من الحياة بحيث ظنوا انهم الآن حدثوا ووجدوا فيكون المقصود بيان دوام العذاب وعدم انقطاعه . الخامس قال السدي انه تعالى يبدل
الجلود من لحم الكافر فيخرج من لحمه جلدا اخر وهذا بعيد لان جلده متناه فلا بد وان ينفذ وعند نفاذ لحمه لا بد من طريق اخر في تبديل الجلد ولكن
ذلك الطريق مذكورا اولا ثم قال تعالى ليذوقوا العذاب وفيه سؤالان **السؤال الاول** قوله ليذوقوا العذاب اي ليدوم ذوقه ولا
ينقطع كقولك للمعز اعزك الله اي ادامك على العز وزادك فيه وايضا المراد ليذوقوا بهذه الجملة الجديدة العذاب والا فهم ذائقون مستمرون عليه
السؤال الثاني انه انما يقال فلان ذاق العذاب اذا ادرك شيئا قليلا منه والله تعالى قد وصف انهم كانوا في اشد العذاب
فكيف يحسن ان يذكر بعد ذلك انهم ذاقوا العذاب والجواب المقصود من ذكر الذوق من حيث الاخبار بان احساسهم بذلك العذاب في كل
حال يكون كاحساس الذائق بالمذوق من حيث انه لا يدخل فيه نقصان ولا زوال بسبب ذلك الاحراق . ثم قال تعالى ان الله كان عزيزا حكيما والمراد
من العزيز القادر الغالب ومن الحكيم الذي لا يفعل الا الصواب وذكرهما في هذا الموضع في غاية الحسن لانه يقع في القلب تعجب من انه كيف يمكن بقاء
الانسان في النار الشديدة ابد الاباد فقيل هذا ليس بعجيب من الله لانه القادر الغالب على جميع الممكنات فقدر على ازالة طبيعة النار ويقع في القلب
انه كريم رحيم فكيف يليق برحمته تعذيب هذا الشخص الضعيف الى هذا الحد العظيم فقيل كما انه رحيم فهو ايضا حكيم والحكمة تقتضي ذلك فان نظام العالم
لا يبقى الا بتهديد العصاة والتهديد الصادر منه لا بد وان يكون مقرونا بالتحقيق صونا لكلامه عن الكذب فثبت ان ذكر هاتين الكلمتين في غاية الحسن

قوله تعالى والذين امنوا وعملوا الصالحات سندخلهم جنات تجري من تحتها الانهار
خالدين فيها ابدا لهم فيها ازواج مطهرة وندخلهم ظلا ظليلا اعلم انه قد جرت عادة الله تعالى في هذا الكتاب الكريم بان الوعد
والوعيد يلازمان في الذكر على سبيل الاغلب وفي الاية مسئلتان **المسئلة الاولى** هذه الاية دالة على ان الايمان غير العمل لانه
تعالى عطف العمل على الايمان والمعطوف مغاير للمعطوف عليه قال القاضي متى ذكر لفظ الايمان وحده دخل فيه العمل ومتى ذكر معه العمل كان الايمان
هو التصديق وهذا بعيد لان الاصل عدم الاشتراك وعدم التغير ولولا ان الامر كذلك لخرج القرآن عن كونه مفيدا فلعل هذه الالفاظ التي نسمعها
في القرآن يكون لكل واحد منها معنى سوى ما نعلمه ويكون مراد الله تعالى ذلك المعنى لا هذا الذي تبادرت افهامنا اليه هذا على القول بان احتمال الاشتراك
والافراد على السوية واما على القول بان احتمال البقاء على الاصل واحتمال التغير متساويان فلان على هذا التقدير يحتمل ان يقال هذه الالفاظ كانت في
زمان الرسول صلى الله عليه وسلم موضوعة لمعنى اخر غير ما نفهمه الان ثم تغيرت الى هذا الذي نفهمه الان فثبت ان على هذين التقديرين يخرج القرآن عن كونه
حجة واذا ثبت ان الاشتراك والتغير خلاف الاصل اندفع كلام القاضي **المسئلة الثانية** اعلم انه تعالى ذكر في شرح ثواب المطيعين امورا
احدها انه تعالى يدخلهم جنات تجري من تحتها الانهار مياه الانهار واعلم انه ان جعل النهر اسما لمكان الماء كان الامر مثل ما قاله الزجاج اما ان جعلناه
في التفاوت اسما لذلك الماء فلا حاجة الى هذا الاضمار . وثانيها انه تعالى وصفها بالخلود والتابيد وفيه رد على حمام بن صفوان حيث يقول ان نعيم
الجنة وعذاب النار منقطعان وايضا انه تعالى ذكر مع الخلود التابيد ولو كان الخلود عبارة عن التابيد لزم التكرار وهو غير جائز فدل هذا على ان الخلود
ليس عبارة عن التابيد بل هو عبارة عن طول المكث من غير بيان انه منقطع او غير منقطع واذا ثبت هذا الاصل فعند هذا يبطل استدلال المعتزلة بقوله
تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها على ان صاحب الكبيرة يبقى في النار على سبيل التابيد لانا بينا بدلالة هذه الاية ان الخلود لطول المكث
لا للتابيد . وثالثها قوله تعالى لهم فيها ازواج مطهرة والمراد طهارتهن من الحيض والنفاس وجميع اقذار الدنيا ونظيره قوله تعالى في سورة البقرة لهم فيها ازواج
مطهرة وهم فيها خالدون واللطائف اللائقة بهذا الموضع قد ذكرناها في تلك الاية . ورابعها قوله عليه السلام وندخلهم ظلا ظليلا قال الواحدي
الظليل ليس بمعنى على الفعل حتى يقال انه بمعنى فاعل او مفعول بل هو مبالغة في نعت الظل مثل قولهم ليل اليل واعلم ان بلاد العرب كانت في غاية الحرارة
وبهذا المعنى جعلوه كناية عن الراحة قال عليه السلام السلطان ظل الله في الارض فاذا كان الظل عبارة عن الراحة كان الظل كناية عن المبالغة العظيمة
في الراحة هذا ما يميل اليه خاطري وبهذا الطريق يندفع سؤال من يقول اذا لم يكن في الجنة شمس يؤذي بحرها فما فائدة وصفها بالظل الظليل وايضا نرى في
الدنيا ان المواضع يدوم الظل فيها ولا يصل نور الشمس اليها يكون هواها عفنا فاسدا مؤذيا فما معنى وصف هواء الجنة بذلك لان على هذا الوجه الذي
لخصناه تندفع هذه الشبهات

قوله تعالى ان الله يامركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها
اعلم انه سبحانه لما شرح بعض احوال الكفار وشرح وعيده ثم عاد الى ذكر التكاليف مرة اخرى وايضا لما حكى عن اهل الكتاب انهم كتموا الحق حيث قالوا للذين

بمثل هذه الحجة الركيكة **المسألة الثانية** اعلم ان هذه الآية آية شريفة مشتملة على اكثر علم اصول الفقه وذلك لان الفقهاء
زعموا ان اصول الشريعة اربع الكتاب والسنة والاجماع والقياس وهذه الآية مشتملة على تقرير هذه الاصول الاربعة بهذا الترتيب
اما الكتاب والسنة فقد وقعت الاشارة اليهما بقوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول فان قيل اليس ان طاعة الرسول هي طاعة الله فما معنى هذا
العطف قلنا قال القاضي الفائدة في ذلك بيان الدلالتين فالكتاب يدل على امر الله ثم نعلم منه امر الرسول لا محالة والسنة تدل على امر
الرسول ثم نعلم منه امر الله لا محالة فثبت بما ذكرنا ان قوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول يدل على وجوب متابعة الكتاب والسنة
المسألة الثالثة اعلم ان قوله واولي الامر منكم يدل عندنا على ان اجماع الامة حجة والدليل على ذلك ان الله تعالى امر
بطاعة اولي الامر على سبيل الجزم في هذه ومن امره الله بطاعته على الجزم والقطع لا بد وان يكون معصوما عن الخطا يكون قد امر الله بمتابعته
فيكون ذلك امرا بفعل ذلك الخطا والخطا لكونه خطا منهي عنه فهذا يفضي الى اجتماع الامر والنهي في الفعل الواحد بالاعتبار الواحد
وانه محال فثبت ان الله تعالى امر بطاعة اولي الامر على سبيل الجزم وثبت ان كل من امر الله بطاعته على سبيل الجزم وجب ان يكون معصوما عن
الخطا فثبت قطعا ان ولي الامر المذكور في هذه الآية لا بد وان يكون معصوما ثم نقول ذلك المعصوم اما مجموع الامة او بعض الامة
لا جائز ان يكون بعض الامة لانا بينا ان الله تعالى اوجب طاعة اولي الامر في هذه الآية قطعا وايجاب طاعتهم قطعا مشروط بكوننا عارفين بهم
قادرين على الوصول اليهم والاستفادة منهم ونحن نعلم الضرورة ان في زماننا هذا عاجزون عن معرفة الامام المعصوم عاجزون عن الوصول
اليهم عاجزون عن استفادة الدين والعلم منهم واذا كان كذلك علمنا ان المعصوم الذي امر الله المؤمنين بطاعته ليس بعضا من ابعاض الامة
ولا طائفة من طوائفهم ولما بطل هذا وجب ان يكون ذلك المعصوم الذي هو المراد بقوله واولي الامر اهل الحل والعقد من الامة وذلك يوجب
القطع بان اجماع الامة حجة فان قيل المفسرون ذكروا في اولي الامر وجوها اخرى سوى ما ذكرتم احدها ان المراد من اولي الامر الخلفاء الراشدون
والثاني المراد امراء السرايا قال سعيد بن جبير نزلت الآية في عبد الله بن حذافة السهمي اذ لقيه النبي صلى الله عليه وسلم في سرية وعن ابن عباس انها
نزلت في خالد بن الوليد بعثه النبي صلى الله عليه وسلم اميرا على سرية وفيها عمار بن ياسر فجرى بينهما اختلاف في الشيء فنزلت هذه الآية وامر بطاعة
اولي الامر وثالثها المراد العلماء الذين يفتون في الاحكام الشرعية ويعلمون الناس دينهم وهذا رواية الوالبي عن ابن عباس وقول الحسن ومجاهد
والضحاك ورابعها نقل عن الروافض ان المراد به الائمة المعصومون ولما كانت اقوال الامة في هذه الآية محصورة في هذه الوجوه وكان القول
الذي نصرتموه خارجا عنها كان ذلك باجماع الامة **السؤال الثاني** ان نقول حمل اولي الامر على الامراء والسلاطين اولى مما ذكرتم ويدل
عليه وجوه الاول ان الامراء والسلاطين اوامرهم نافذة على الخلق فهم في الحقيقة اولوا الامر اما اهل الاجماع فليس لهم امر نافذ على الخلق فكان
حمل اللفظ على الامراء والسلاطين اولى والثاني ان اول الآية وآخرها يناسب ما ذكرناه اما اول الآية فهو انه تعالى امر الحكام باداء الامانات وبرعاية
القول واما آخر الآية فهو انه تعالى امر بالرد الى الكتاب والسنة فيما اشكل وهذا انما يليق بالامراء لا باهل الاجماع الثالث ان النبي صلى الله عليه وسلم
بالغ في الترتيب في طاعة الامراء فقال من اطاعني فقد اطاع الله ومن اطاع اميري فقد اطاعني ومن عصاني فقد عصى الله ومن عصى اميري فقد عصاني فهذا
ما يمكن ذكره من السؤال على الاستدلال الذي ذكرناه والجواب انه لا نزاع ان جماعة من الصحابة والتابعين حملوا قوله واولي الامر منكم على العلماء
فاذا قلنا المراد منه جميع العلماء من اهل العقد والحل لم يكن هذا قولا خارجا عن اقوال الامة بل كان هذا اختيار الاحد اقوالهم وتصحيحا له بالحجة القاطعة
فانقطع السؤال الاول واما سؤالهم الثاني فهو مرفوع لان الوجوه الذي ذكروها وجوه ضعيفة والذي ذكرناه برهان قاطع فكان قولنا اولى على انا نعارض
تلك الوجوه بوجوه اخرى اقوى منها فاحدها ان الامة مجمعة على ان الامراء والسرايا انما يجب طاعتهم فيما علم بالدليل انه حق وصواب وذلك الدليل
ليس الا الكتاب والسنة فحينئذ لا يكون هذا قسما منفصلا بحق طاعة الكتاب والسنة وعن طاعة الله وطاعة رسوله بل يكون
داخلا فيه كما ان وجوب طاعة الزوج والولد للوالدين والتلميذ للاستاذ داخل في طاعة الله وطاعة الرسول اما اذا حملناه على الاجماع لم يكن
هذه السنة داخلا تحتها لانه ربما دل الاجماع على حكمه بحيث لا يكون في الكتاب والسنة دلالة عليه فحينئذ امكن جعل هذا القسم منفصلا عن القسمين
الاولين فهذا اولى وثانيها حمل الآية على طاعة الامراء انما يجب اذا كانوا مع الحق فاذا حملناه على الاجماع لا يدخل الشرط في الآية فكان هذا
وثالثها قوله من بعد فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله مشعر باجماع تقديم يخالف حكمه حكم هذا النازع ورابعها ان طاعة الله وطاعة
رسوله واجبة قطعا وعندنا ان طاعة اهل الاجماع واجبة قطعا واما طاعة الامراء والسلاطين فغير واجبة قطعا بل الاكثرون انها تكون محرمة
لانهم لا يامرون الا بالظلم وفي الاقل تكون واجبة بحسب الظن الضعيف فكان حمل الآية على الاجماع اولى لانه ادخل الرسول واولي الامر في
لفظ واحد وهو قوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر فكان حمل اولي الامر الذي هو مقرون بالرسول على المعصوم اولى من حمله على
الفاجر الفاسق وخامسها ان اعمال الامراء والسلاطين موقوفة على فتاوى العلماء والعلماء في الحقيقة امراء الامراء فكان حمل لفظ اولي الامر عليهم
اولى واما حمل الآية على الائمة المعصومين على ما تقوله الروافض ففي غاية البعد لوجوه احدها ما ذكرناه ان طاعتهم مشروطة بمعرفتهم وقدرة
الوصول اليهم فلو اوجب علينا طاعتهم قبل معرفتهم كان هذا تكليف ما لا يطاق ولو اوجب علينا طاعتهم اذا صرنا عارفين بهم وبمذاهبهم صارت
هذه الآيات مشروطة وهذا قوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم يقتضي الآية وايضا ففي الآية ما يدفع هذا الاحتمال وذلك لانه
تعالى امر بطاعة الرسول وطاعة اولي الامر في لفظة واحدة وهو قوله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم واللفظة الواحدة لا يجوز ان تكون

تحكموا بالعدل وفيه مسائل **المسألة الاولى** اعلم ان الامانة عبارة عما وجب لغيرك عليك حق فاديت ذلك الحق
اليه فهذا هو الامانة والحكم بالحق عبارة عما اذا اوجب الانسان على غيره حق فامرت من وجب عليه ذلك الحق بان يدفع
الى من له ذلك الحق ولما كان ذلك الترتيب صحيحا الصحيح ان يبدو الانسان بنفسه في جلب المنافع ودفع المضار ثم يستقل بغيره لا
جرم انه تعالى ذكر الامر بالامانة اولا ثم بعده ذكر الامر بالحكم فما احسن هذا الترتيب وكان اكثر لطايف القرآن مودعة في الترتيبات
والروابط **المسألة الثانية** اجمعوا على ان من كان حاكما وجب عليه ان يحكم بالعدل قال تعالى واذا حكمتم بين الناس ان
تحكموا بالعدل والتقرير ان الله يامركم اذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل وقال ان الله يامر بالعدل والاحسان وقال واذا قلتم فاعدلوا
ولو كان ذا قربى وقال يا داود انا جعلناك خليفة في الارض فاحكم بين الناس بالحق وعن انس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تزال هذه الامة
بخير ما اذا قالت صدقت واذا حكمت عدلت واذا استرحمت رحمت وعن الحسن قال ان الله اخذ على الحكام ثلاثا ان لا يتبعوا الهوى وان يخشوه
ولا يخشوا الناس ولا يشتروا بامانته ثمنا قليلا ثم قرا يا داود انا جعلناك خليفة في الارض الى قوله ولا تتبع الهوى وقرا انا انزلنا التوراة
فيها هدى ونور يحكم به النبيون الى قوله ولا تشتروا باياتي ثمنا قليلا ومما يدل على وجوب العدل الايات الواردة في مذمة الظلم قال
تعالى احشروا الذين ظلموا وازواجهم وقال عليه السلام ينادي مناد يوم القيامة اين الظلمة واين اعوان الظلم فيجمعون كلهم حتى من
برى لهم قلما او لاق لهم دواة فيجمعون ويلقون في النار وقال ايضا ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون وقال فتلك بيوتهم خاوية بما ظلموا
فان قيل الغرض من الظلم منفعة الدنيا فاجاب الله عن هذا السؤال بقوله لم نسكن من بعدهم الا قليلا وكنا نحن الوارثين **المسألة
الثالثة** قال الشافعي رضي الله عنه ينبغي للقاضي ان يسوي بين الخصمين في خمسة اشياء في الدخول عليه والجلوس بين يديه
والاقبال عليهما والاستماع منهما والحكم عليهما قال والماخوذ عليه التسوية بينهما في الافعال دون القلب فان كان يميل قوله الى احدهما
ويحب ان تغلب حجته على الاخر فلا شيء عليه لانه لا يمكنه التحرز منه قال ولا ينبغي ان يلقن واحدا منهما حجة ولا شاهدا شهادته لان ذلك
يضر باحد الخصمين ولا يلقن المدعي الدعوى والاستحلاف ولا يلقن المدعى عليه الانكار والاقرار ولا يلقن الشهود ان يشهدوا او لا يشهدوا
ولا ينبغي ان يضيف احد الخصمين دون الاخر لان ذلك يكسر قلب الاخر ولا يجيب هو الى ضيافة احدهما ولا الى ضيافتهما ما داما متخاصمين وروي
ان النبي صلى الله عليه وسلم كان لا يضيف الخصم الا وخصمه معه وتمام الكلام فيه مذكور في كتب الفقه وحاصل الامر فيه ان يكون مقصود الحاكم
الحكم بايصال الحق الى مستحقه وان لا يمتزج ذلك بغرض اخر وذلك هو المراد بقوله تعالى واذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل **المسألة
الرابعة** قوله واذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل كالتصريح بانه ليس لجميع الناس ان يشرعوا في الحكم لبعضهم ثم ثبتت الاية مجملة
في انه باي طريق يصير حاكما ولما دلت سائر الدلائل على انه لا بد للامة من الامام الاعظم وانه هو الذي ينصب القضاة والولاة في البلاد صارت
تلك الدلائل كالبيان لما في هذه الاية من الاجمال ثم قال تعالى ان الله نعما يعظكم اي نعم شيء يعظكم به ذاك وهو المامور به من اداء الامانات والحكم
بالعدل ثم قال ان الله كان سميعا بصيرا اي اعملوا بامر الله ووعظه فانه اعلم بالمسموعات والمبصرات يجازيكم على ما يصدر منكم وفيه دقيقة
اخرى وهي انه تعالى لما امر في هذه الايات بالحكم على سبيل العدل وباداء الامانة قال ان الله كان سميعا بصيرا اي اذا حكمت بالعدل فهو سميع
لكل المسموعات يسمع ذلك الحكم وان اديت الامانة فهو بصير بكل المبصرات يبصر ذلك ولا شك ان هذا اعظم اسباب الوعد للمطيع واعظم اسباب
الوعيد للعاصي واليه الاشارة بقوله عليه السلام اعبد الله كانك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك وفيه دقيقة اخرى وهي ان كلما كان احتياج
العبد اشد كانت عناية الله اكمل والقضاة والولاة قد فوض الله الى احكامهم مصالح العباد فكان الاهتمام بحكمهم وقضائهم اشد فهو سبحانه منزه
عن الغفلة والسهو والتفاوت في ابصار المبصرات وسماع المسموعات ولكن لو فرضنا هذا التفاوت كان ممكنا اولى المواضع بالاحتراز عن الغفلة
والنسيان هو وقت حكم الولاة والقضاة فلما كان هذا الوضع مخصوصا بمزيد العناية لا جرم قال في خاتمة الاية ان الله كان سميعا بصيرا فما احسن
هذه المقاطع الموافقة لهذه المطالع **قوله تعالى** يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول
واولي الامر منكم اعلم انه تعالى لما امر الرعاة والولاة بالعدل في الرعية امر الرعية بطاعة الولاة فقال يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله ولهذا
قال علي بن ابي طالب رضي الله عنه حق على الامام ان يحكم بما انزل الله ويؤدي الامانة فاذا فعل ذلك فحق على الرعية ان يسمعوا ويطيعوا وفي الاية
مسائل **المسألة الاولى** قالت المعتزلة الطاعة موافقة الارادة وقال اصحابنا موافقة للامر لا موافقة للارادة لنا انه لا
نزاع ان موافقة الامر طاعة انما النزاع المامور به على انه يجب ان يكون مرادا ام لا فاذا دللنا على ان المامور به قد لا يكون مرادا ثبت حينئذ ان
الطاعة ليست عبارة عن موافقة الارادة وانما قلنا ان الله قد يامر بما لا يريد ان علم الله وخبره قد تعلقا بان الايمان لا يوجد من ابي لهب البتة وهذا
العلم وهذا الخبر يمتنع زوالهما وانقلابهما جهلا ووجود الايمان مضاد ومناف لهذا العلم ولهذا الخبر والجمع بين الضدين محال فكان صدور الايمان
من ابي لهب محالا والله تعالى عالم بكل هذه الاحوال فيكون عالما بكونه محالا والعالم بكون الشيء محالا لا يكون مريدا له فثبت انه تعالى غير مريد الايمان
من ابي لهب وقد امره بالايمان فثبت ان الامر قد يوجد بدون الارادة واذا ثبت هذا وجب القطع بان طاعة الله عبارة عن موافقة لغيره
لا عن موافقة ارادته واما المعتزلة فقد احتجوا على ان للطاعة اسم لموافقة الارادة بقول الشاعر رب من انضجت غيظا صدره
قد تمنى لي موتي لم يطع رتب الطاعة على التمني وهو من جنس الارادة والجواب ان العاقل عالم بان الدليل القاطع الذي ذكرناه لا يليق معارضته

مطلقة مشروطة معًا فلو كانت هذه اللفظة مطلقة في حق الرسول وجب ان تكون مطلقة في حق اولي الامر الثاني انه تعالى امر بطاعة
اولي الامر واولي الامر جمع وعندهم لا يكون في الزمان الا امام واحد وحمل الجمع على الفرد خلاف الظاهر وثالثها انه قال فان تنازعتم في شيء
فردوه الى الله والى الرسول ولو كان المراد باولي الامر الامام المعصوم لوجب ان يقال فان تنازعتم في شيء فردوه الى الامام فثبت ان الحق تفسير
الاية بما ذكرناه **المسئلة الرابعة** اعلم ان قوله فان تنازعتم في شيء فردوه الى الرسول يدل عندنا على ان القياس حجة والذي
يدل على ذلك ان قوله فان تنازعتم في شيء اما ان يكون المراد فان اختلفتم في شيء حكمه منصوص عليه في الكتاب او السنة او الاجماع او المراد فان
اختلفتم في شيء حكمه غير منصوص عليه في شيء من هذه الثلاثة والاول باطل لان على ذلك التقدير وجب عليه طاعته فكان ذلك داخلا
تحت قوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم وحينئذ يصير قوله فان اختلفتم في شيء تنازعتم في شيء فردوه الى الله والى
الرسول اعادة لعين ما مضى وانه غير جائز واذا بطل هذا القسم تعين الثاني وهو ان المراد ان تنازعتم في شيء حكمه غير مذكور في الكتاب والسنة
والاجماع واذا كان كذلك لم يكن المراد من قوله فردوه الى الله والى الرسول طلب حكمه من نصوص الكتاب والسنة فوجب ان يكون المراد حكمه
الى الاحكام المنصوصة في الوقايع المشابهة لها وذلك هو القياس فثبت ان الاية دالة على الامر بالقياس فان قيل لم لا يجوز ان يكون المراد بقوله
فردوه الى الله والى الرسول اي فوضوا علمه الى الله واسكتوا عنه ولا تتعرضوا اليه وايضا فلم لا يجوز ان يكون المراد فردوا غير المنصوص الى
المنصوص في انه لا يحكم فيها الا بالنص وايضا لم لا يجوز ان يكون المراد فردوا هذه الاحكام الى البراءة الاصلية قلنا اما الاول فمدفوع وذلك
لان هذه الاية دلت على انه تعالى جعل الوقايع قسمين منها ما يكون حكمها منصوصا عليه ومنها ما لا يكون كذلك ثم امر في القسم الاول بالطاعة
والانقياد وامر في القسم الثاني بالرد الى الله والى الرسول ولا يجوز ان يكون المراد بهذا الرد السكوت لان الواقعة ربما كانت لا تحتمل ذلك
بل لا بد من قطع الشغب والخصومة فيها بنفي او باثبات واذا كان كذلك امتنع حمل الرد الى الله على السكوت عن تلك الواقعة وبهذا الجواب
يظهر فساد السؤال الثالث فجوابه ان البراءة الاصلية معلومة بحكم العقل فلا يكون رد الواقعة اليها ردا الى الله بوجه من الوجوه اما اذا ارادوا
حكم الواقعة الى احكام الله تعالى فكان حمل اللفظ على هذا الوجه اولى **المسئلة الخامسة** هذه الاية دالة على ان الكتاب
والسنة مقدمان على القياس مطلقا فلا يجوز ترك العمل بهما بسبب القياس ولا يجوز تخصيصهما بسبب القياس البتة سواء كان القياس جليا او
خفيا سواء كان ذلك النص مخصوصا قبل ذلك او لا ويدل عليه انا بينا ان قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول امر بطاعة الكتاب والسنة
وهذا الامر مطلق فثبت ان متابعة الكتاب والسنة سواء حصل قياس يعارضهما او تخصيصهما او لم يوصف واجب ومما يؤكد ذلك وجوه اخرى
احدها ان كلمة ان على قول كثير من الناس للاشتراط على هذا المذهب كان قوله فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والى الرسول صريح في انه لا يجوز العدول
الى القياس الا عند فقدان الاصول الثاني انه تعالى اخر ذكر القياس عن ذكر الاصول الثلاثة وهذا مشعر بان العمل موقوف على الاصول الثلاثة الثالث
انه صلى الله عليه وسلم اعتبر هذا الترتيب في قصة معاذ حيث اخر الاجتهاد عن الكتاب وعلق جوازه على عدم وجدان الكتاب والسنة بقوله فان لم تجد
الرابع انه تعالى امر الملائكة بالسجود لادم حيث قال واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم فسجدوا الا ابليس ثم ان ابليس لم يدفع هذا النص بالكلية بل
خصص نفسه عن ذلك العموم بقياس قوله خلقتني من نار وخلقته من طين ثم اجمع العقلاء على انه جعل القياس مقدما على النص وصار بذلك السبب
ملعونا وهذا يدل على ان تخصيص النص بالقياس تقديم للقياس على النص وانه غير جائز الخامس ان القران مقطوع في متنه
لانه ثبت بالتواتر والقياس ليس كذلك هو مظنون من جميع الجهات والمقطوع راجح على المظنون السادس قوله تعالى ومن لم
يحكم بما انزل الله فاولئك هم الظالمون واذا وجدنا عموم الكتاب حاصلا في الواقعة ثم انا لا نحكم بل حكمنا بالقياس لزم الدخول تحت
هذا العموم السابع قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقدموا بين يدي الله ورسوله الثامن قوله تعالى سيقول الذين اشركوا لو شاء
الله الى قوله ان تتبعون الا الظن جعل اتباع الظن من صفات الكفار ومن الموجبات القوية في مذمتهم فهذا يقتضي ان لا يجوز
العمل بالقياس البتة ترك هذا النص فيما بينا انه يدل على جواز العمل بالقياس لكنه انما دل على ذلك عند فقدان النصوص فوجب عند
وجدانها ان يبقى على الاصل التاسع انه روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اذا روي عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه
فاقبلوه والا فذروه ولا شك ان الحديث اقوى من القياس فاذا كان الحديث الذي لا يوافقه الكتاب مردود فالقياس اولى به العاشر
ان القران كلام الله الذي لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد والقياس يفرق عقل الانسان الضعيف وكل من له
عقل سليم علم ان الالى اقوى بالمتابعة واحرى **المسئلة السادسة** هذه الاية دالة على ان ما سوى هذه الاصول الاربعة
اعني الكتاب والسنة والاجماع والقياس مردود باطل وذلك لانه تعالى جعل الوقايع قسمين احدهما ما يكون احكامها منصوصة عليها
وامر فيها بالطاعة وهو قوله يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم والثاني ما لا يكون احكامها منصوصة عليها وامر
فيها بالاجتهاد وهو قوله فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والى الرسول فاذا كان لا مزيد على هذين القسمين وقد امر الله تعالى في كل واحد منهما
بتكليف خاص معين دل ذلك على انه ليس للمكلف ان يتمسك بشيء سوى هذه الاصول الاربعة واذا ثبت هذا فنقول القول بالاستحسان الذي
يقول به ابو حنيفة رضي الله عنه والقول بالاستصلاح الذي يقول به مالك رحمه الله ان كان المراد به احد هذه الامور الاربعة فهو تغيير عبارة
ولا فائدة فيه وان كان مغايرا لهذه الاربعة كان القول بها باطلا قطعا لدلالة هذه الاية على بطلانه كما ذكرناه **المسئلة السابعة**

زعم كثير من الفقهاء ان قوله تعالى واطيعوا الله واطيعوا الرسول يدل على ان ظاهر الامر للوجوب واعترض المتكلمون عليه فقال
قوله اطيعوا الله فهذا لا يدل على الايجاب الا اذا ثبت ان الامر للوجوب وهذا يقتضي افتقار الدليل الى المدلول وهو باطل وللفقهاء
ان يجيبوا عنه من وجهين الاول ان الاوامر الواردة في الوقائع المخصوصة دالة على الثبوت فقوله اطيعوا لو كان معناه ان الاتيان
بالمامورات مندوب فحينئذ لا يبقى لهذه الاية فائدة لان مجرد البدنية كان معلوما من تلك الاوامر فوجب حملنا على افادة الوجوب حتى يقال
ان الاوامر دلت على ان فعل تلك المامورات اولى من تركها وهذه الاية دلت على المنع من تركها فحينئذ يبقى لهذه الاية فائدة والثاني انه يقال
ختم الاية بقوله ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الاخر وهو وعيد فكما ان احتمال اختصاصه بقوله فردوه الى الله والى الرسول قائم فكذلك
احتمال عوده الى الجملتين اعني قوله اطيعوا الله وقوله فردوه الى الله قائم ولا شك ان الاحتياط فيه واذا كان حكمنا بعود ذلك الوعيد الى
الكل صار قوله اطيعوا الله موجبا للوجوب فثبت ان هذه الاية دالة على ان ظاهر الامر للوجوب ولا شك انه اصل معتبر في الشرع **المسئلة
الثامنة** اعلم ان المنقول عن النبي الرسول صلى الله عليه وسلم اما القول واما الفعل اما القول فيجب طاعته لقوله تعالى اطيعوا الله
واطيعوا الرسول واما الفعل فيجب على الامة الاقتداء به الا ما خصه الدليل وذلك لانا بينا ان قوله اطيعوا يدل على ان اوامر الله للوجوب
ثم انه تعالى قال في اية اخرى في صفة محمد عليه السلام فاتبعوه وهذا امر فوجب ان يكون للوجوب فثبت ان متابعته واجبة والمتابعة
عبارة عن الاتيان بمثل فعل الخير لاجل ان ذلك الخير فعله فثبت ان قوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول يوجب الاقتداء بالرسول في كل افعاله وقوله
واطيعوا الرسول يوجب الاقتداء به في جميع اقواله ولا شك انهما اصلان معتبران في الشريعة **المسئلة التاسعة** اعلم ان ظاهر
الامر وان كان في اصل الوضع لا يفيد التكرار ولا الفور الا انه في عرف الشرع يدل عليه ويدل عليه وجوه الاول ان قوله اطيعوا الله يصح منه
استثناء اي وقت كان وحكم الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل فوجب ان يكون قوله اطيعوا الله متناولا لكل الاوقات وذلك يقتضي التكرار والتكرار
يقتضي الفور الثاني انه لو لم يفد ذلك لصارت الاية مجملة لان الوقت المخصوص والكيفية المخصوصة غير مذكور اما لو حملناه على العموم كانت الاية
مبينة وحمل كلام الله على الوجه الذي يكون مبينا اولى من حمله على الوجه الذي به يصير مجملا مجهولا اقصى ما في الباب انه يدخله التخصيص خير من
الاجمال الثالث ان قوله اطيعوا الله اضاف لفظ الطاعة الى لفظ الله فهذا يقتضي ان وجوب الطاعة علينا له انما كان لكوننا عبيدا له ولكونه
الها فثبت من هذا الوجه ان المنشا لوجوب الطاعة هو العبودية والربوبية وذلك يقتضي دوام وجوب الطاعة على جميع المكلفين الى قيام القيامة
وهذا اصل معتبر في الشرع **المسئلة العاشرة** انه قال اطيعوا الله فافرده في الذكر ثم قال اطيعوا الرسول واولي الامر منكم وهذا
تعليم من الله سبحانه لهذا الادب وهو ان لا يجمعوا في الذكر بين اسمه سبحانه وبين اسم غيره واما اذا آل الامر الى المخلوقين فيجوز ذلك بدليل انه قال
واطيعوا الرسول واولي الامر منكم وهذا تعليم لهذا الادب وكذلك روي ان واحدا ذكر عند الرسول عليه السلام وقال من اطاع الله والرسول
فقد رشد ومن عصاهما فقد غوى فقال عليه السلام بئس الخطيب هلا قلت من عصى الله وعصى رسوله او لفظ هذا معناه وتحقيق القول فيه
ان الجمع بين الذكرين في اللفظ يوهم نوع مناسبة ومجانسة وهو سبحانه متعال عن ذلك **المسئلة الحادية عشر** قد دللنا على
ان قوله واولي الامر منكم يدل على ان الاجماع حجة فنقول كما انه دل على هذا الاصل فكذلك دل على مسائل كثيرة من فروع القول بالاجماع ونحن نذكر
بعضها **الفرع الاول** مذهبنا ان الاجماع لا ينعقد الا بقول العلماء الذين يمكنهم استنباط احكام الله من نصوص الكتاب والسنة وهؤلاء
هم المسمون باهل الحل والعقد في كتب اصول الفقه بقول الاية دالة عليه لانه تعالى اوجب طاعة اولي الامر والذين لهم الامر والنهي في الشرع ليس
الا هذا الصنف من العلماء لان المتكلم الذي لا معرفة له بكيفية استنباط الاحكام من النصوص لا اعتبار بامره ونهيه وكذلك المفسر والمحدث الذي
لا قدرة له على استنباط الاحكام من القرآن والحديث فدل على ما ذكرناه فلما دلت الاية على ان اجماع اولي الامر حجة علمنا دلالة الاية على انه ينعقد
الاجماع بمجرد قول هذه الطائفة من العلماء واما دلالة الاية على ان العامي غير حاصل فيه بظاهر الاية من الظاهر انهم ليسوا من اولي الامر **الفرع
الثاني** اختلفوا في ان الاجماع الحاصل عقيب الخلاف هل هو حجة والاصح انه حجة والدليل عليه هذه الاية وذلك لانا بينا ان قوله واطيعوا الرسول
واولي الامر منكم يقتضي وجوب طاعة جملة اهل الحل والعقد من الاية وهذا يدخل فيه ما حصل بعد الخلاف وما لم يكن كذلك فوجب ان يكون
الكل حجة **الفرع الثالث** اختلفوا في ان انقراض اهل العصر هل هو شرط والاصح انه ليس بشرط والدليل عليه هذه الاية
وذلك لانها تدل على وجوب طاعة المجمعين وذلك يدخل فيه اما اذا انقرض العصر وما اذا لم ينقرض **الفرع الرابع** دلت الاية على
ان العبرة باجماع المؤمنين لانه تعالى قال في اول الاية يا ايها الذين امنوا ثم قال واولي الامر منكم فدل هذا على ان العبرة باجماع المؤمنين فاما سائر
الفرق الذين يشك في ايمانهم فلا عبرة بهم **المسئلة الثانية عشر** ذكرنا ان قوله فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والى الرسول يدل على
صحة العمل بالقياس فنقول كما ان هذه الاية دلت على هذا الاصل فكذلك دلت على مسائل كثيرة من فروع القول بالقياس ونحن نذكر بعضها **الفرع
الاول** قد ذكرنا ان قوله فردوه الى الله معناه فردوه الى واقعة بين الله حكمها ولا بد وان يكون المراد بردها الى واقعة بخلافها في الصورة
والصفة فحينئذ لم يكن ردها الى بعض الصور اولى من ردها الى الباقي وحينئذ يتعذر الرد فعلمنا انه لا بد وان يكون المراد فردوها الى واقعة
تشبهها في الصورة والصفة ثم ان هذا المعنى الذي قلنا يؤكد بالخبر والاثر اما الخبر فهو انهم لما سالوا النبي صلى الله عليه وسلم عن قبلة الصائم
فقال عليه السلام ارايت لو تمضمضت يعني المضمضة مقدمة الاكل كما ان القبلة مقدمة الجماع فكما ان تلك المقدمة لم تنقض الصوم فكذا القبلة

ولما سألته الخثعمية عن الحج فقال عليه السلام ارأيت لو كان على ابيك دين فقضيته هل يجزي فقالت نعم قال عليه السلام فدين الله احق بالقضاء
واما الاثر فما روي عن عمر رضي الله عنه انه قال اعرف الاشباه والنظائر وقس الامور برأيك فدل مجموع ما ذكرنا من دلالة هذه الاية
ودلالة الخبر ودلالة الاثر على ان قوله فردوه امر برد الشيء الى شبيهه واذا ثبت هذا فقد جعل الله المشابهة في الصورة والصفة دليلا على
ان الحكم في غير محل النص مشابه للحكم في محل النص وهذا هو الذي يسميه الشافعي رحمه الله قياس الاشباه ويسميه اكثر الفقهاء قياس الطرد
ودلت هذه الاية على صحته لانه لما ثبت بالدليل ان المراد من قوله فردوه هو انه ردوه الى شبيهه علمنا ان الاصل المعول عليه في باب القياس
يحصل المشابهة وهذا البحث فيه طول ومرادنا كيفية استنباط المسائل من الاية فاما الاستقصاء فيها فمذكور في سائر الكتب
الفرع الثاني دلت الاية على ان شرط الاستبدال بالقياس في المسألة ان لا يكون فيها نص من الكتاب والسنة لان قوله فان
تنازعتم في شيء فردوه مشعر بهذا الاشتراط **الفرع الثالث** دلت الاية على انه اذا لم يوجد في الواقعة نص من الكتاب والسنة
والاجماع جاز استعمال القياس في كيف كان وبطل به قول من قال لا يجوز استعمال القياس في الكفارات والحدود وغيرها لان قوله فان
تنازعتم في شيء عام في كل الواقعة لا نص فيها **الفرع الرابع** دلت الاية على ان من اثبت الحكم في صورة بالقياس فلا بد وان يقيسه على
صورة ثبت الحكم فيها بالنص ولا يجوز ان يقيسه على صورة ثبت الحكم فيها بالقياس لان قوله فردوه الى الله والى الرسول ظاهره مشعر بانه
يجب رده الى الحكم الذي ثبت بنص الله ونص رسوله **الفرع الخامس** دلت الاية على ان القياس على الاصل الذي ثبت حكمه بالسنة
اذا تعارضا كان القياس على القرآن مقدما على القياس على الخبر لانه تعالى قدم الكتاب على السنة في قوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول وفي قوله
فردوه الى الله والى الرسول وكذلك في خبر معاذ **الفرع السادس** دلت الاية على انه اذا تعارض قياسان احدهما فايد بانها اية من كتاب
الله والاخر فايد بانها خبر من اخبار رسول الله فان الاول مقدم على الثاني يعني ما ذكرناه في الفرع الخامس لهذه المسائل الاصولية استنبطناها
من هذه الاية في اقل من ساعتين ولعل الانسان اذا استعمل الفكر على الاستقصاء امكنه استنباط اكثر مسائل اصول الفقه من هذه الاية
المسألة الثالثة عشر قوله واولي الامر معناه ردوا الامر واولو جمع وواحده ذو على غير القياس كالنساء والابل والخيل كلها اسماء للجمع
ولا واحد له في اللفظ **المسألة الرابعة عشر** قوله فان تنازعتم قال الزجاج اختلفتم وقال كل فريق القول قولي واشتقاق
المنازعة من النزع الذي هو الجذب والمنازعة عبارة عن مجادلة جذب قوله ونزعه اياه عما يفسده ثم قال تعالى ان كنتم تؤمنون
بالله واليوم الاخر وفيه مسألتان **المسألة الاولى** هذا الوعيد يحتمل ان يكون عائدا الى قوله اطيعوا الله
والرسول والى قوله فردوه الى الله والى الرسول والله اعلم **المسألة الثانية** ظاهر قوله ان كنتم تؤمنون بالله واليوم
الاخر يقتضي ان من لم يطع الله والرسول لا يكون مؤمنا وهذا يقتضي ان يخرج المذنب عن الايمان لكنه محمول على التهديد ثم قال
ذلك خير واحسن تأويلا اي ذلك الذي امرتكم به في هذه الايات خير لكم واحسن عاقبة لكم لان التأويل عبارة عما اليه مآل الشيء ومرجعه
وعاقبته **قوله تعالى** الم تر الى الذين يزعمون انهم امنوا بما انزل اليك وما انزل
من قبلك يريدون ان يتحاكموا الى الطاغوت اعلم انه تعالى لما اوجب في الاية الاولى على جميع المكلفين ان يطيعوا الله ويطيعوا
الرسول ذكر في هذه الاية ان المنافقين والذين في قلوبهم مرض لا يطيعون الرسول ولا يرضون بحكمه واما يريدون حكم غيره وفي الاية مسائل
المسألة الاولى الزعم والزعم لغتان ولا يستعملان في الاكثر الا في القول الذي لا يتحقق قال الليث اهل العربية يقولون
زعم فلان اذا شكوا فيه فلم يعرفوا اكذب او صدق وكذلك تفسير قوله هذا لله بزعمهم اي بقولهم الكذب قال الاصمعي الزعوم من الغنم
التي لا يعرف ابها شحم ام لا وقال ابن الاعرابي الزعم يستعمل في الحق وانشد لامية بن الصلت واني ادين لكم انه سيجزيكم ربكم ما زعم
اذا عرفت هذا فنقول الذي في هذه الاية المراد به الكذب لان الاية نزلت في المنافقين **المسألة الثانية** ذكروا في اسباب
النزول وجوها الاول قال كثير من المفسرين نازع رجل من المنافقين رجلا من اليهود فقال اليهودي بيني وبينك ابو القسم وقال المنافق بيني
وبينك كعب بن الاشرف والسبب في ذلك ان الرسول صلى الله عليه وسلم كان يقضي بالحق ولا يلتفت الى الرشوة وكعب بن الاشرف كان شديد الرغبة
في الرشوة واليهودي كان محقا والمنافق كان مبطلا فلهذا المعنى كان اليهودي يريد التحاكم الى الرسول والمنافق كان يريد كعب بن الاشرف ثم
اصر اليهودي على قوله فذهبا اليه صلى الله عليه وسلم فحكم الرسول عليه السلام لليهودي على المنافق فقال المنافق لا ارضى انطلق بنا الى ابي بكر فحكم
ابو بكر رضي الله عنه لليهودي فلم يرض المنافق وقال بيني وبينك عمر فصارا الى عمر فاخبره اليهودي ان الرسول عليه السلام وابا بكر حكما على المنافق
فلم يرض بحكمهما فقال للمنافق اهكذا قال نعم قال اصبر ان لي حاجة ادخل فاقضيها واخرج اليكما فدخل فاخذ سيفه ثم خرج اليهما فضرب به المنافق
حتى برد واهرب اليهودي فجاء اهل المنافق فشكوا عمر الى النبي صلى الله عليه وسلم فسأل عمر عن قصته فقال عمر انه رد حكمك يا رسول الله فجاء جبريل عليه
السلام في الحال وقال انه الفاروق فرق بين الحق والباطل فقال النبي صلى الله عليه وسلم لعمر انت الفاروق وعلى هذا القول الطاغوت هو كعب بن
الاشرف **الرواية الثانية** في سبب نزول هذه الاية انه اسلم ناس من اليهود ونافق بعضهم وكانت قريظة والنضير في الجاهلية اذا قتل
قرظي نضريا قتل به واخذ منه دية مائة وسق من تمر واذا قتل نضري قرظيا لم يقتل به لكن اعطى دية ستين وسقا من التمر وكان بنو النضير اشرف
وهم حلفاء الاوس وقريظة حلفاء الخزرج فلما هاجر الرسول عليه السلام الى المدينة قتل نضري قرظيا فاختصما فيه فقالت بنو النضير لا قصاص

علينا انما علينا ستون وسقا من تمر على ما اصطلحنا عليه وقالت الخزرج هذا حكم الجاهلية ونحن وانتم اليوم اخوة وديننا واحد ولا فضل
بيننا فابى النضير ذلك فقال المنافقون انطلقوا الى بردة الكاهن الاسلمي وقال المسلمون بل الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فابى المنافقون وانطلقوا
الى الكاهن ليحكم بينهم فانزل الله تعالى هذه الاية ودعى الرسول عليه السلام الكاهن الى الاسلام فاسلم هذا قول السدي وعلى هذا القول الطاغوت
هو الكاهن. الرواية الثالثة قال الحسن ان رجلا من المسلمين كان له على رجل من المنافقين حق فدعاه المنافق الى وثن كان اهل الجاهلية يتحاكمون
اليه ورجل قايم يترجم الاباطيل عن الوثن والمراد بالطاغوت هو ذلك الرجل. الرواية الرابعة كانوا يتحاكمون الى الاوثان وكان طريقهم انهم
يضربون القداح بحضرة الوثن فما خرج على القداح عملوا به وعلى هذا القول الطاغوت الوثن واعلم ان المفسرين اتفقوا على ان هذه الاية نزلت
في بعض المنافقين ثم قال ابو مسلم ظاهر الاية يدل على انه كان منافقا من اهل الكتاب مثل انه كان يهوديا فاظهر الاسلام على سبيل النفاق لان
قوله تعالى يزعمون انهم امنوا بما انزل اليك وما انزل من قبلك انما يليق بمثل هذا المنافق **المسئلة الثالثة** مقصود الكلام
ان بعض الناس اراد ان يتحاكم الى بعض اهل الطغيان ولم يرد التحاكم الى محمد صلى الله عليه وسلم قال القاضي ويجب ان يكون التحاكم الى هذا الطاغوت
كالكفر وعدم الرضا بحكم محمد عليه السلام كفر ويدل عليه وجوه الاول انه يقال يريدون ان يتحاكموا الى الطاغوت وقد امروا ان يكفروا به فجعل
التحاكم الى الطاغوت كفرا بالله كما ان الكفر بالطاغوت ايمان بالله. الثاني قوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم
الى قوله ويسلموا تسليما وهذا نص في تكفير من لم يرض بحكم الرسول عليه السلام. الثالث قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان
تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم وهذا يدل على ان مخالفته معصية عظيمة وفي هذه الايات دلايل على ان من رد شيا من اوامر
الله واوامر الرسول عليه السلام فهو خارج عن الاسلام سواء رده من جهة الشك او من جهة التمرد وذلك يوجب صحة ما ذهبت الصحابة اليه
من الحكم بارتداد مانعي الزكاة وقتلهم وسبي ذراريهم **المسئلة الرابعة** قالت المعتزلة ان قوله تعالى ويريد الشيطان
ان يضلهم ضلالا بعيدا يدل على ان كفر الكافر ليس بخلق الله ولا بارادته وبيانه من وجوه. الاول انه لو خلق الله الكفر في الكافر واراده
منه فاي تاثير للشيطان فيه واذا لم يكن له فيه تاثير فلم ذمه عليه. الثاني انه تعالى ذم الشيطان بسبب انه يريد هذه الضلالة فلو كان
تعالى مريدا لها لكان هو بالذم اولى من حيث ان كل من عاب شيا ثم فعله كان بالذم اولى قال تعالى كبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لا تفعلون
الثالث ان قوله تعالى في اول الاية صريح في اظهار التعجب من انهم كيف تحاكموا الى الطاغوت مع انهم امروا ان يكفروا به ولو كان ذلك
التحاكم بخلق الله لما بقي التعجب فانه يقال انما فعلوا لاجل انك خلقت ذلك الفعل فيهم وارادته منهم بل التعجب من هذا التعجب اولى فان
من فعل ذلك فيهم ثم اخذ يتعجب منهم ثم انهم كيف فعلوا ذلك كان التعجب من هذا التعجب اولى واعلم ان حاصل هذا الاستدلال يرجع
الى التمسك بطريقة المدح والذم وقد عرفت منا انا لا نقدح في هذه الطريقة الا بالمعارضة بالعلم والدواعي ثم قال تعالى واذا قيل لهم
تعالوا الى ما انزل الله والى الرسول رايت المنافقين يصدون عنك صدودا وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** بين في
الاية الاولى رغبة المنافقين في التحاكم الى الطاغوت وبين بهذه الاية نفرتهم عن التحاكم الى الرسول صلى الله عليه وسلم قال المفسرون انما
صد المنافقون عن حكم الرسول عليه السلام لانهم كانوا ظالمين وعلموا انه لا ياخذ الرشى وانه لا يحكم الا بمر الحكم وقيل كان ذلك الصد لعداوتهم
في الدين **المسئلة الثانية** يصدون عنك صدودا اي يعرضون عنك وذكر المصدر للتاكيد والمبالغة كانه قيل
صدودا واي صدود **قوله تعالى** فكيف اذا اصابتهم مصيبة بما قدمت ايديهم
ثم جاؤك يحلفون بالله ان اردنا الا احسانا وتوفيقا وفي الاية مسايل **المسئلة الاولى** اعلم ان في اتصال
هذه الاية بما قبلها وجهان الاول ان قوله فكيف اذا اصابتهم مصيبة بما قدمت ايديهم كلام وقع في البين وما قبل هذه الاية متصل بما بعدها
هكذا واذا قيل لهم تعالوا الى ما انزل الله والى الرسول رايت المنافقين يصدون عنك صدودا ثم جاؤك يحلفون بالله ان اردنا الا احسانا وتوفيقا
يعني انهم في اول الامر يصدون عنك صدودا ثم بعد ذلك يجيئونك ويحلفون بالله كذبا على انهم ما ارادوا بذلك الصد الا الاحسان والتوفيق
وعلى هذا التقدير يكون النظم متصلا وتلك الاية وقعت في البين كالكلام الاجنبي وهذا يسمى اعتراضا وهو كقول الشاعر
ان الثمانين وبلغتها قد احوجت سمعي الى ترجمان. فقوله وبلغتها كلام اجنبي وقع في البين الا ان هذا الكلام الاجنبي شرطه ان يكون من بعض الوجوه
تعلق بذلك المقصود كما في هذا البيت فان قوله بلغتها دعاء للمخاطب وتلطف في القول معه والاية ايضا كذلك لان اول الاية واخرها في شرح
قبايح المنافقين وفضايحهم وانواع كيدهم ومكرهم فان الاية بانه تعالى حكى عنهم في اول الاية انهم يتحاكمون الى الطاغوت مع انهم امروا
بالكفر به ويصدون عن الرسول مع انهم امروا بطاعته فذكر بعد هذا ما يدل على شدة الاقوال عليهم بسبب هذه الاعمال السيئة في الدنيا
والاخرة فقال فكيف اذا اصابتهم مصيبة بما قدمت ايديهم فكيف حال تلك الشدة وحال تلك المصيبة لهذا تقرير هذا القول وهو قول الحسن
البصري واختيار الواحدي من المتاخرين. الوجه الثاني انه كلام متصل بما قبله وتقريره انه تعالى لما حكى عنهم في الاية المتقدمة انهم يتحاكمون الى
الطاغوت ويفرون من الرسول عليه السلام اشد الفرار دل ذلك على شدة نفرتهم من الحضور عند الرسول والقرب منه فلما ذكر ذلك قال
فكيف اذا اصابتهم مصيبة بما قدمت ايديهم يعني اذا كانت نفرتهم من الحضور عند الرسول في اوقات السلامة هكذا فكيف يكون حالهم في شدة الغم
والحسرة اذا اتوا بخيانة خافوا بسببها منك ثم جاؤك شاؤا ام ابوا اليك ويحلفون بالله على سبيل الكذب انا ما اردنا بتلك الخيانة الا الخير

والمصلحة والغرض من هذا الكلام بيان ان ما في قلبهم من النفرة عن الرسول لا غاية له سواء غابوا ام حضروا وسواء بعدوا ام قربوا ثم انه تعالى
اكد هذا المعنى بقوله اولئك الذين يعلم الله ما في قلوبهم والمعنى ان من اراد المبالغة في شيء قال هذا شيء لا يعلمه الا الله يعني ان لكثرته وقوته
لا يقدر احد على معرفته الا الله ثم لما عرف الرسول عليه السلام شدة بغضهم ونهاية عداوتهم ونفرتهم اعلمه انه كيف يعاملهم فقال فاعرض عنهم
وعظهم وقل لهم في انفسهم قولا بليغا وهذا الكلام على ما قررناه منتظم حسن الاتساق لا حاجة فيه الى شيء من الحذف والاضمار ومن طالع كتب التفسير
علم ان المتقدمين والمتاخرين كيف اضطربوا فيه والله اعلم **المسألة الثانية** ذكروا في قوله اصابتهم مصيبة وجوها الاول
المراد منه قتل عمر صاحبهم الذي اقر انه لا يرضى بحكم الرسول عليه السلام فيهم جاؤا الى النبي عليه السلام فطالبوا عمر بدمه وحلفوا انهم ما ارادوا
بالذهاب الى غير الرسول الا المصلحة وهذا اختيار الزجاج . الثاني قال ابو علي الجبائي المراد من هذه المصيبة ما امر الله تعالى الرسول عليه السلام
من انه لا يستصحبهم في الغزوات وانه يخصهم بمزيد الاذلال والطرد عن حضرته وهو قوله تعالى لئن لم ينته المنافقون والذين في قلوبهم مرض والمرجفون
في المدينة لنغرينك بهم ثم لا يجاورونك فيها الا قليلا ملعونين اينما ثقفوا اخذوا وقتلوا تقتيلا وقوله قل لن تخرجوا معي ابدا وبالجملة فامثال هذه
الايات توجب لهم الذل العظيم فكانت مقدورة في مصائبهم وانما يصيبهم ذلك لاجل نفاقهم وعنى بقوله ثم جاؤك اي وقت المصيبة يحلفون
ويعتذرون انا ما اردنا بما كان منا من مداراة الكفار الا الصلاح وكانوا في ذلك كاذبين لانهم اضمروا خلاف ما اظهروه ولم
يريدوا بذلك الاحسان الذي هو الصلاح . الثالث قال ابو مسلم الاصفهاني انه تعالى لما اخبر عن المنافقين انهم رغبوا في حكم الطاغوت
وكرهوا حكم الرسول بشر الرسول صلى الله عليه وسلم انه سيصيبهم مصائب تلجئهم اليه والى ان يظهروا له الايمان والى ان يحلفوا بان
مرادهم الاحسان والتوفيق قال ومن عادة العرب عند التبشير والانذار ان يقولوا كيف انت اذا كان كذا وكذا ومثاله قوله تعالى فكيف
اذا جئنا من كل امة بشهيد وقوله فكيف اذا جمعناهم ليوم لا ريب فيه ثم امره تعالى اذا كان منهم ذلك ان يعرض عنهم ويعظهم **المسألة
الثالثة** في تفسير الاحسان والتوفيق وجوه الاول معناه ما اردنا بالتحاكم الى غير الرسول احسانا الى الخصوم لانهم لو كانوا الا
الاحسان الى خصومنا واستدامة الاتفاق والاسلاف فيما بيننا وانما كان التحاكم الى غير الرسول احسانا الى الخصوم لانهم لو كانوا عند
الرسول لما قدروا على رفع الصوت عند تقرير كلامهم على المتمرد من حكمه فاما اذا كان التحاكم الى غير الرسول احسانا الى الخصوم الثاني ان
يكون المعنى ما اردنا بالتحاكم الى عمر الا انه يحسن الى صاحبنا بالحكم العدل والتوفيق بينه وبين خصمه وما خطر ببالنا انه يحكم بما حكم به الثالث
ان يكون المعنى ما اردنا بالتحاكم الى غيرك يا رسول الله الا انك لا تحكم الا بالحق المر وغيرك يدور على التوسط ويامر كل واحد من الخصمين بالاحسان
الى الاخر وتقريب مراده من مراد صاحبه حتى يحصل بينهما الموافقة ثم قال تعالى اولئك الذين يعلم الله ما في قلوبهم والمعنى انه لا يعلم ما في قلوبهم
من النفاق والغيظ والعداوة الا الله ثم قال تعالى فاعرض عنهم وعظهم وقل لهم في انفسهم قولا بليغا واعلم انه تعالى امر رسوله ان يعاملهم بثلاثة
اشياء الاول قوله فاعرض عنهم وهذا يفيد امرين احدهما ان لا يقبل منهم ذلك العذر ولا يغتر به فان من لا يقبل عذر غيره ويستمر على سخطه
قد يوصف بانه معرض عنه غير ملتفت اليه والثاني ان هذا يجري مجرى ان يقول له اكيف بالاعراض عنهم ولا يهتك سترهم ولا يظهر لهم انك عالم
بكنه ما في بواطنهم فان من هتك ستر عدوه واظهر له كونه عالما بما في قلبه فربما يجريه ذلك على ان لا يبالي باظهار العداوة فيزداد الشر ولكن
اذا تركه على حاله بقي في خوف ووجل فيقل الشر . النوع الثاني قوله تعالى وعظهم والمراد انه يزجرهم عن النفاق والمكر والكيد والحسد والكذب
ويخوفهم بعقاب الاخرة كما قال تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة . النوع الثالث قوله تعالى وقل لهم في انفسهم قولا بليغا
وفيه مسألتان **المسألة الاولى** في قوله في انفسهم وجوه الاول ان في الاية تقديما وتاخيرا والتقدير وقل لهم قولا بليغا في انفسهم
مؤثرا في قلوبهم يغتمون به اغتماما ويستشعرون من الخوف استشعارا . الثاني ان يكون التقدير وقل لهم في معنى انفسهم الخبيثة وقلوبهم
المطوية على النفاق قولا بليغا وان الله يعلم ما في قلوبكم فلا يغني عنكم اخفاؤه فطهروا قلوبكم عن النفاق والا انزل الله بكم ما انزل بالمهاجرين بالشرك
او لا شرا من ذلك واغلظ . الثالث قل لهم في انفسهم خاليا بهم ليس معهم غيرهم على سبيل السر لان النصيحة على الملا تقريع وفي السر محض للمنفعة
المسألة الثانية في الاية قولان احدهما ان المراد بالوعظ التخويف بعقاب الاخرة والمراد بالقول البليغ التخويف بعقاب
الدنيا وهو ان يقول لهم ما في قلوبكم من النفاق والكيد معلوم عند الله ولا فرق بينكم وبين سائر الكفار وانما رفع الله السيف عنكم لانكم اظهرتم
الايمان فان واظبتم على هذه الافعال القبيحة ظهر للكل بقاؤكم على الكفر وحينئذ يلزمكم السيف . الثاني ان القول البليغ صفة للوعظ فامر
تعالى بالوعظ ثم امر ان يكون ذلك الوعظ بالقول البليغ وهو ان يكون كلاما بليغا طويلا حسن الالفاظ حسن المعاني مشتملا على الترغيب والترهيب
والاحذار والانذار والثواب والعقاب فان الكلام اذا كان هكذا عظم وقعه في القلب واذا كان مختصرا ركيك اللفظ قليل المعنى لم يؤثر البتة
في القلب **قوله تعالى** وما ارسلنا من رسول الا ليطاع باذن الله واعلم انه تعالى لما امر
بطاعة الرسول في قوله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم ثم حكى ان بعضهم يحاكم الى الطاغوت ولم يتحاكم الى الرسول ومن قبح طريقه وفساد
منهجه رغب في هذه الاية مرة اخرى في طاعة الرسول فقال وما ارسلنا من رسول الا ليطاع باذن الله وفي الاية مسائل **المسألة الاولى**
قال الزجاج كلمة من هاهنا صلة زائدة والتقدير وما ارسلنا رسولا ويمكن ان يكون التقدير يكون المبالغة اتم **المسألة الثانية**
قال ابو علي الجبائي معنى الاية وما ارسلت من رسول الا وانا مريد ان يطاع ويمنع ويصدق ولم ارسله ليعصى قال وهذا يدل على بطلان مذهب

المحذوف لانهم يقولون انه تعالى ارسل ليعصى من المعلوم انه يعصى بالكفر وقد نص الله على كذبهم في هذه الآية فلو لم يكن في القرآن ما يدل على بطلان قولهم الا هذه الآية وكان يجب على قولهم ان يكون قد ارسل الرسول ليطاعوا وليعصوا جميعا فدل ذلك على ان معصيتهم للرسل غير مرادة لله وانه تعالى ما اراد الا ان يطاع واعلم ان هذا الاستدلال بالغ غاية الضعف وبيانه من وجوه الاول ان قوله الا ليطاع يكفي فيما تحقق مفهومه ان يطيعه مطيع وهو في وقت واحد وليس من شرط تحقق مفهومه ان يطيعه جميع الناس في جميع الاوقات وعلى هذا التقدير فنحن نقول بموجبه وهو ان كل من ارسله الله تعالى فقد اطاعه بعض الناس في بعض الاوقات اللهم الا ان يقال التخصيص الذي بالذكر بدل على نفي الحكم عما عداه الا ان الجماعي لا يقول بذلك فقط هذا الاشكال على جميع التقديرات * الثاني لم لا يجوز ان يكون المراد به ان كل كافر فانه لابد وان يقر به عند موته كما قال تعالى وان من اهل الكتاب الا ليؤمنن به قبل موته او عمل ذلك على ايمان الكل لهم يوم القيامة ومن المعلوم ان الوصف بسبب جانب الثبوت يكفي في حصوله مسماه ثبوته في بعض الصور وفي بعض الاحوال الثالث ان العلم بعدم الطاعة مع وجود الطاعة متضادان والضدان لا يجتمعان وذلك العلم ممتنع العدم فكانت الطاعة ممتنعة الوجود والعالم بكون الشيء ممتنع الوجود لا يكون مريدا له فثبت بهذا البرهان القاطع ان يستحيل ان يريد الله من الكافر كونه مطيعا فوجب تاويل هذه اللفظة وهو ان يكون المراد من الكلام ليس الارادة بل الامر والتكليف لانه لا معنى لكونه رسولا الا ان الله امر بطاعته فلو كان المراد من الاذن هو هذا الصار تقدير الآية وما ارسلنا من رسول الا ليطاع باذننا وهو تكرار قبيح فوجب حمل الاذن على التوفيق والاعانة وعلى هذا الوجه فيصير تقدير الآية وما ارسلنا من رسول الا ليطاع بتوفيقنا واعانتنا وهذا يضعف بانه سبحانه ما اراد من الكل طاعة الرسول بل لا يريد ذلك الا من الذي وفقه الله لذلك واعانه عليه وهم المؤمنون فاما الكفار فانه سبحانه ما اراد منهم ذلك لانه لم يوفقهم ولم يعنهم على ذلك فثبت ان هذه الآية من اقوى الدلائل على مذهبنا **المسئلة الرابعة** الآية دالة على انه لا رسول الا ومعه شريعة ليكون مطاعا بسبب تلك الشريعة ومتبوعا فيها اذ لو كان لا يدعو الا الى شرع من كان قبله لم يكن هو بالحقيقة مطاعا بل كان المطاع هو الرسول المتقدم الذي هو الواضع لتلك الشريعة والله تعالى حكم على كل رسول بانه مطاع **المسئلة الخامسة** الآية دالة على ان الانبياء عليهم السلام معصومون عن المعاصي والذنوب لانها دلت على وجوب طاعتهم مطلقا فلو اتوا بمعصية لوجب علينا الاقتداء بهم في تلك المعصية فتصير تلك المعصية واجبة علينا وكونها معصية توجب كونها محرمة علينا فيلزم توارد الايجاب والتحريم على الشيء الواحد وانه محال فان قيل لم لا يجوز الاعتراض على كلام الجبائي ذكرتم ان قوله الا ليطاع لا يفيد العموم فكيف تمسكتم به في هذه المسئلة مع ان هذا الاستدلال لا يتم الا مع القول بانها تفيد العموم قلنا ظاهر اللفظ يوهم العموم وانما تركنا العموم بسبب تلك المسئلة للدليل العقلي القاطع الذي ذكرناه على انه يستحيل منه تعالى ان يريد الايمان من الكافر لاجل ذلك المعارض القاطع صرفنا الظاهر عن العموم وليس في هذه المسئلة برهان قاطع عقلي يوجب القدح

قوله تعالى ولو انهم اذ ظلموا انفسهم جاؤك فاستغفروا الله واستغفر لهم الرسول لوجدوا الله توابا رحيما وفيه مسائل

المسئلة الاولى في سبب النزول وجهان الاول المراد به من تقدم ذكر من المنافقين يعني انهم عند ما ظلموا انفسهم بالتحاكم الى الطاغوت والفرار من التحاكم الى الرسول جاؤا الرسول واظهروا الندم على ما فعلوه وتابوا عنه واستغفروا الله واستغفر لهم الرسول بان يسال الله ان يغفر لهم عند توبتهم وجدوا الله توابا رحيما الثاني قال الاصم ان قوما من المنافقين اصطلحوا على كذيبة اخي الرسول صلى الله عليه وسلم فتواطاوا عليه لاجل ذلك العرض فاتاه جبريل عليه السلام فاخبره به فقال صلى الله عليه وسلم ان قوما دخلوا بريدون ازراء الانبياء لونه فليقوموا وليس يستغفروا الله حتى استغفر لهم فلم يقوموا فقال صلى الله عليه وسلم قوموا لعل الله ان يغفر لكم فلم يفعلوا فقال صلى الله عليه وسلم قم يا فلان قم يا فلان حتى عد اثني عشر رجلا منهم فقاموا وقالوا كنا عزمنا على ما قلت ونحن نتوب الى الله من ظلمنا انفسنا فاستغفر لنا فقال الان اخرجوا انا كنت في ريب الامر فتعرب الي الاستغفار وكان الله اقرب الى الاجابة اخرجوا عني **المسئلة الثانية** لقائل ان يقول ليس لو استغفروا الله وتابوا على وجه لكانت توبتهم مقبولة فما الفائدة في ضم استغفار الرسول الى استغفارهم قلنا الجواب عنه من وجوه الاول ان ذلك التحاكم الى الطاغوت كان مخالفة لحكم الله وكان ايضا اساءة الى الرسول عليه السلام وادخالا للغم في قلبه ومن كان ذنبه كذلك وجب عليه الاعتذار عن ذلك الغم فلهذا المعنى وجب عليهم ان يطلبوا من الرسول ان يستغفر لهم الثاني ان التوبة لما لم يرض الحكم الرسول ظهر منهم ذلك التمرد فاذا تابوا وجب عليهم ان يفعلوا ما يزيل عنهم ذلك التمرد وما ذاك الا بان يذهبوا الى الرسول صلى الله عليه وسلم ويطلبوا منه الاستغفار الثالث لعلهم اذا اتوا بالتوبة اتوا بها على وجه الخلل فاذا انضم اليها استغفار الرسول صارت مسعفة للقبول والله اعلم **المسئلة الثالثة** انما قال واستغفر لهم الرسول ولم يقل استغفرت لهم اجلالا للرسول عليه السلام وانهم اذا جاؤه فقد جاؤا من خصه الله برسالته واكرمه بوحيه وجعله سفيرا بينه وبين خلقه ومن كان كذلك فان الله لا يرد شفاعته فكانت الفائدة في العدول عن لفظ الخطاب الى لفظ الغيبة ما ذكرناه **المسئلة الرابعة** الآية دالة على الجزم بان الله تعالى يقبل توبة التائب لما ذكر عنهم الاستغفار قال بعده لوجدوا الله توابا رحيما فهذا الجواب انما يطابق ذلك الكلام اذا كان المراد من قوله توابا رحيما هو ان يقبل توبتهم ويرحم نضرعهم ولا مرد استغفارهم

قوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون

حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما فيه مسائل **المسألة الاولى**
في سبب نزول هذه الآية قولان احدهما وهو قول عطاء ومجاهد والشعبي ان هذه الآية نازلة في قصة اليهودي والمنافق وهذه الآية
متصلة بما قبلها وهذا القول هو المختار عندي والثاني انها مستانفة نازلة في قصة اخرى وهو ما روي عن عروة بن الزبير ان رجلا من الانصار
خاصم الزبير في ماء يسقي به النخل فقال صلى الله عليه وسلم اسق ارضك ثم ارسل الماء الى ارض جارك فقال الانصاري لاجل انه ابن عمتك فتلون
وجه رسول الله صلى الله عليه وسلم قال للزبير اسق ثم احبس الماء حتى يبلغ الجدر واعلم ان الحكم في هذا ان من كان ارضه اقرب الى فم الوادي
فهو اولى باول الماء وحقه تمام السقي فالرسول صلى الله عليه وسلم اذن للزبير في السقي على وجه المسامحة فلما اساء خصمه الادب ولم
يعرف حق ما امره به الرسول صلى الله عليه وسلم من المسامحة لاجله امره النبي عليه السلام باستيفاء حقه على سبيل التمام وحمل خصمه
على مر الحق **المسألة الثانية** لا في قوله فلا وربك فيه قولان الاول معناه فوربك كقوله فوربك لنسألنهم اجمعين
ولا مزيدة لتاكيد معنى القسم كما زيدت في لئلا يعلم لتاكيد وجوب العلم ولا يؤمنون جواب والثاني انها مفيدة وعلى هذا التقدير
ذكر الواحدي فيه وجهين الاول انه يفيد نفي امر سبق والتقدير ليس الامر كما يزعمون انهم امنوا وهم يخالفون حكمك ثم استونف القسم
بقوله وربك لا يؤمنون حتى يحكموك والثاني انها لتوكيد النفي جاء فيها بعد لانه اذا ذكر في اول الكلام وفي اخره كان اوكد واحسن
المسألة الثالثة يقال شجر يشجر شجورا وشجرا اذا اختلف واختلط وشاجره اذا نازعه وذلك لتداخل كلام بعضهم في
بعض عند المنازعة ومنه يقال لخشبات الهودج شجار لتداخل بعضها في بعض قال ابو مسلم الاصفهاني وهو ماخوذ عندي من التفاف
الشجر فان الشجر يتداخل بعض اغصانه في بعض واما الحرج فهو ضيق قال الواحدي يقال للشجر الملتف الذي لا يكاد يوصل اليه حرج
وجمعه حراج واما التسليم فهو تفعيل يقال سلم فلان اي عوفي ولم ينشب به نائبة وسلم هذا الشيء لفلان اي خلص له من غير منازع فاذا
ثقلته بالتشديد فقلت سلم له فمعناه انه سلمه له ولخصه له هذا هو الاصل فقولهم سلم عليه اي دعا له بان يسلم وسلم اليه الوديعة
اي دفعها اليه بلا منازعة وسلم اي رضي بحكمه وسلم فلان وكذا اي ترك منازعته مع فيه وسلم الى الله امره اي فوض اليه حكم نفسه على معنى
انه لم ير لنفسه في امره اثرا ولا شركة وعلم ان المؤثر الصانع هو الله تعالى وحده لا شريك له **المسألة الرابعة** اعلم ان قوله
تعالى فلا وربك لا يؤمنون قسم من الله تعالى على انهم لا يصيرون موصوفين بصفة الايمان الا عند شرائط اولها قوله تعالى حتى يحكموك
فيما شجر بينهم وهذا يدل على ان من لم يرض بحكم الرسول لا يكون مؤمنا واعلم ان من من يتمسك بهذه الآية في بيان انه لا
سبيل الى معرفة الله تعالى الا بارشاد النبي المعصوم قال لان قوله لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم تصريح بانه لا يحصل لهم الايمان الا
بان يستعينوا بحكم النبي عليه السلام في كل ما اختلفوا فيه وترى اهل العالم مختلفين في صفات الله سبحانه وتعالى فمن معطل ومن مشبه ومن
قدري ومن جبري فلم يحكم هذه الآية انه لا يحصل الايمان الا بحكمه وارشاده وهدايته وحققوا ذلك بان عقول اكثر الخلق ناقصة وغيروا
فيها ادراك هذه الحقائق وعقل النبي المعصوم كامل مشرق فاذا اتصل الشراق نوره بعقول الامة قربت عقولهم وانقلبت من النقص الى
الكمال ومن الضعف الى القوة فقدروا عند ذلك على معرفة هذه الاسرار الالهية والذي يؤكد ذلك ان الذين كانوا في زمان الرسول صلى
الله عليه وسلم كانوا حازمين متيقنين كاملي الايمان والمعرفة والذين بعدوا عنه اضطربوا واختلفوا وهذه المذاهب ما تولدت الا بعد
زمان الصحابة والتابعين فثبت ان الامر كما ذكرنا والتمسك بهذه الآية رايته في كتب محمد بن عبد الكريم الشهرستاني فيقال له فهذا الاستدلال
الذي ذكرته انما استخرجته من عقلك فاذا كان عقول الاكثرين ناقصة فلعلك ذكرت هذا الاستدلال لنقصان عقلك واذا كان
هذا الاحتمال قائما وجب ان يشك في صحة مذهبك وصحة هذا الدليل الذي تمسكت به ولان معرفة النبوة موقوفة على معرفة الاله
فلو توقف معرفة الاله على معرفة النبوة لزم الدور وهذا محال الشرط الثاني قوله ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت قال الزجاج
لا تضيق صدورهم من اقضيتك واعلم ان التراضي بتحكيم الرسول عليه السلام قد يكون راضيا به في الظاهر دون القلب فبين في هذه الآية
انه لا بد من حصول الرضا في القلب واعلم ان ميل القلب وتفرقه شيء خارج عن وسع البشر فليس المراد من الآية ذلك بل المراد منه ان يحصل الجزم
واليقين في القلب بان الذي يحكم به الرسول هو الحق وهو الصدق الشرط الثالث قوله ويسلموا تسليما واعلم ان من عرف بقلبه كون ذلك
الحكم حقا وصدقا يتمرد عن قبوله على سبيل العناد او يتعلق في ذلك القبول فبين تعالى انه كما لا بد في الايمان من حصول ذلك اليقين في القلب
فلا بد ايضا من التسليم معه في الظاهر فقوله ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت المراد به الانقياد في الباطن وقوله ويسلموا تسليما
المراد منه الانقياد في الظاهر والله اعلم **المسألة الخامسة** دلت الآية على ان الانبياء عليهم السلام معصومون عن الخطاء وفي
الفتوى وفي الاحكام لانه تعالى اوجب الانقياد بحكمهم فبالغ في ذلك الايجاب وبين انه لا بد من حصول ذلك الانقياد في الظاهر وفي القلب وذلك
ينفي صدور الخطاء عنهم فهذا يدل على ان قوله عفا الله عنك لم اذنت لهم وان فتواه في اسارى بدر وان قوله لم تحرم ما احل الله لك وان
قوله عبس وتولى على ذلك محمول على التاويل على الوجوه التي لخصناها في هذا الكتاب **المسألة السادسة** من الفقهاء من تمسك
بقوله تعالى ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت على ان ظاهر الامر للوجوب وهو ضعيف لان القضاء هو الالزام ولا نزاع في انه للوجوب
المسألة السابعة ظاهر الآية يدل على انه لا يجوز تخصيص النص بالقياس لانه يدل على انه يجب متابعة قوله وحكمه على

الاطلاق وانه لا يجوز العدول منه الى غيره ومثل هذه المبالغة المذكورة في هذه الاية فلما توجد في شيء من التكاليف وذلك
يوجب تقديم عموم القران والخبر على حكم القياس وقوله ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت مشعر بذلك لانه متى خطر بباله قياس
نقيض عند مدلول النص فهناك يحصل الحرج في النفس فبين تعالى انه لا يكمل ايمانه الا بعد ان لا يلتفت الى ذلك الحرج ويسلم النص تسليما
كليا وهذا الكلام قوي حسن لمن انصف **المسئلة الثامنة** قالت المعتزلة لو كانت الطاعات والمعاصي بقضاء الله تعالى لزم
التناقض وذلك لان الرسول اذا قضى على انسان بانه ليس له ان يفعل الفعل الفلاني وجب على جميع المكلفين الرضا بذلك لانه قضاء الرسول
والرضا بقضاء الرسول واجب لدلالة هذه الاية ثم ان ذلك الرجل فعل ذلك الفعل على خلاف فتوى الرسول فلو كانت المعاصي بقضاء الله
لكان ذلك الفعل بقضاء الله والرضا بقضاء الله واجب فيلزم ان يجب على جميع المكلفين الرضا بذلك الفعل لانه قضاء الله فوجب ان يلزمهم
الرضا بالفعل والترك معا وذلك محال والجواب ان المراد من قضاء الرسول الفتوى والايجاد وهما مفهومان متغايران فالجمع بينهما لا يفضي
الى التناقض **قوله تعالى** ولو انا كتبنا عليهم ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم
ما فعلوه الا قليل منهم اعلم ان هذه الاية متصلة بما تقدم من امر المنافقين وترغيب لهم في الاخلاص وترك النفاق والمعنى انا لو شددنا
التكليف على الناس نحو ان يامرهم بالقتل والخروج عن الاوطان لصعب ذلك عليهم ولما قبله الا الاقلون وحينئذ يظهر كفرهم وعنادهم فلما
لم نفعل يظهر في فعل ذلك رحمة منا على عبادنا بل اكتفينا بتكليفهم في الامور السهلة فليقبلوها بالاخلاص وليتركوا التمرد والعناد حتى ينالوا
خير الدارين وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** قرا ابن كثير ونافع وابن عامر والكسائي ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم بضم
النون في ان وضم واو او والسبب فيه ثقل وضمة اقتلوا وضمة اخرجوا اليهما وقرا عاصم وحمزة بالكسر فيهما لالتقاء الساكنين وقرا ابو عمرو
بكسر النون وضم الواو وقال الزجاج ولست اعرف الفصل لابي عمرو من هذه الحرفين خاصة الا ان يكون راويه وقال غيره اما كسر النون فلان
الكسر هو الاصل لالتقاء الساكنين واما ضم او فلان الضمة في الواو احسن لانها تشبه واو الضمير نحو اشتروا الضلالة ولا تنسوا الفضل
المسئلة الثانية الكناية في قوله ما فعلوه عائدة الى القتل والخروج معا وذلك لان الفعل جنس واحد وان اختلفت ضروبه
واختلف القراء في قوله الا قليل فقرا ابن عامر قليلا بالنصب وكذا هو في مصاحف اهل الشام ومصحف انس بن مالك والباقون بالرفع اما
من نصب فقاس النفي على الاثبات فان قولك ما جاءني احد كلام تام كما ان قولك جاءني القوم كلام تام فلما كان المستثنى منصوبا في الاثبات فكذا
مع النفي والجامع كون المستثنى فضلة جاءت بعد تمام الكلام واما من رفع فالسبب انه جعله بدلا من الواو في فعلوه وكذلك كل منفي كقولك ما
اتاني احد الا زيد برفع زيد على البدل من احد فيحتمل اعراب ما بعد الا على ما قبلها وكذلك في النصب والجر كقولك ما رايت احدا الا زيدا وما
مررت باحد الا زيد قال ابو علي الفارسي الرفع اقيس فان معنى ما اتاني احد الا زيد وما اتاني الا زيد واحد فكما اتفقوا في قولهم ما اتاني الا
زيد على الرفع وجب ان يكون قولهم ما اتاني احد الا زيد بمنزلته **المسئلة الثالثة** الضمير في قوله ولو انا كتبنا عليهم
فيه قولان وهو قول ابن عباس ومجاهد انه عائد الى المنافقين وذلك لانه تعالى كتب على بني اسرائيل ان يقتلوا انفسهم وكتب على المهاجرين ان
يخرجوا من ديارهم فقال تعالى ولو كتبنا القتل والخروج عن الوطن على هؤلاء المنافقين ما فعله الا قليل رياء وسمعة وحينئذ يصعب الامر عليهم
وينكشف كفرهم فاذا لم يفعل ذلك بل كلفناهم بالاشياء السهلة فليتركوا النفاق وليقبلوا الايمان على سبيل الاخلاص وهذا القول اختيار
ابي بكر الاصم وابي بكر القفال ٭ الثاني المراد لو كتب الله على الناس ما ذكر لم يفعله الا قليل منهم وعلى هذا التقدير يدخل تحت هذا الكلام
المؤمن والمنافق واما الضمير في قوله ولو انهم فعلوا ما يوعظون فهو مختص بالمنافقين ولا يبعد ان يكون اول الاية عاما واخرها خاصا وعلى هذا
التقدير يجب ان يكون المراد بالقليل المؤمنين روي ان ثابت بن قيس ابن شماس ناظر يهوديا فقال اليهودي ان موسى امرنا بقتل انفسنا فقبلنا
ذلك وان كان يامركم بالقتال فتكرهونه فقال يا انت لو ان محمدا امرني بقتل نفسي لقتلت ذلك فنزلت الاية وروي ان ابن مسعود قال
مثل ذلك فنزلت هذه الاية وقال النبي صلى الله عليه وسلم والذي نفسي بيده ان من امتي رجالا الايمان اثبت في قلوبهم من الجبال الرواسي
وعن عمر بن الخطاب رضي الله عنه انه قال والله لو امرنا ربنا لفعلنا والحمد لله الذي لم يامرنا بذلك **المسئلة الرابعة**
قال ابو علي الجبائي لما دلت هذه الاية على انه تعالى لما لم يكلفهم ما يغلظ ويثقل عليهم فبان لا يكلفهم ما لا يطيقون كان اولى ليقال له هذا
لازم عليك لان ظاهر الاية تدل على انه تعالى انما لم يكلفهم بهذه الاشياء الشاقة لانه لو كلفهم بها لما فعلوها ولو لم يفعلوها لوقعوا في العذاب
ثم انه تعالى علم من ابي جهل وابي لهب انهم لا يؤمنون وانهم لا يستفيدون من التكليف الا العقاب الدائم ومع ذلك فانه تعالى كلفهم بل ما يجعله
جوابا عن هذا فهو جوابنا عما ذكرت ثم قال تعالى ولو انهم فعلوا ما يوعظون به لكان خيرا لهم واشد تثبيتا واذا لاتيناهم من لدنا اجرا
عظيما ولهديناهم صراطا مستقيما ٭ اعلم ان المراد من قوله ولو انهم فعلوا ما يوعظون به انهم لو فعلوا ما كلفوا به وامروا به وانما سمي هذا
التكليف والامر وعظا لان تكاليف الله تعالى مقرونة بالوعد والوعيد والترغيب والترهيب والثواب والعقاب وما كان كذلك فانه
يسمى وعظا ثم انه تعالى بين انهم لو الزموا هذه التكاليف لحصلت لهم انواع من المنافع فالنوع الاول قوله لكان خيرا لهم فيحتمل ان يكون المعنى
انه يحصل لهم خير الدنيا والاخرة ويحتمل ان يكون المعنى المبالغة والترجيح وهو ان ذلك انفع لهم وافضل من غيره لان قولنا خير يستعمل على
الوجهين جميعا ٭ النوع الثاني قوله واشد تثبيتا وفيه وجوه ٭ الاول ان المراد ان هذا اقرب الى ثباتهم عليه واستمرارهم لان الطاعة

تدعوهم الى امثالها والواقع منها في وقت يدعوا الى المواظبة عليه . الثاني ان يكون اثبت وابقى لانه حق والحق ثابت باق والباطل
زايل الثالث ان الانسان يطلب اولا تحصيل الخير فاذا حصله فانه يطلب ان يصير ذلك الجاهل باقيا ثابتا فقوله لكان خيرا لهم
اشارة الى الحالة الاولى وقوله واذا لاتيناهم من لدنا اجرا عظيما واعلم انه تعالى لما بين ان هذا الاخلاص في الايمان خير مما يريدونه
من النفاق واكثر ثباتا وبقاء بين انه كما انه في نفسه خير فهو ايضا مستعقب الخيرات العظيمة وهو الاجر العظيم والثواب العظيم قال
صاحب الكشاف اذا جواب لسؤال مقدر كانه قيل ماذا يكون من هذا الخير والتثبيت فقيل هو ان نؤتيهم من لدنا اجرا عظيما كقوله
ويؤت من لدنه اجرا عظيما واقول انه تعالى جمع في هذه الاية قرائن كثيرة كل واحدة منها تدل على عظم هذا الاجر احداها انه
ذكر نفسه بصيغته العظيمة وهي قوله اتيناه وقوله من لدنا والمعطي الحكيم اذا ذكر نفسه باللفظ الدال على عظيمة عند الوعد بالعطية
دل ذلك على عظمة تلك العطية وثانيها قوله من لدنا وهذا التخصيص على المبالغة كما في قوله وعلمناه من لدنا علما . وثالثها ان الله تعالى
وصف هذا الاجر العظيم والشيء الكريم الذي وصفه اعظم العظماء بالعظمة لابد وان يكون في نهاية الجلالة وكيف لا يكون عظيما وقال
عليه السلام فيما لا عين رات ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر **النوع الرابع** قوله ولهديناهم صراطا مستقيما وفيه قولان احدهما
ان الصراط المستقيم هو الدين الحق نظيره قوله تعالى وانك لتهدي الى صراط مستقيم صراط الله . والثاني ان الصراط الذي هو الطريق من
عرصة القيامة وذلك لانه تعالى ذكره بعد ذكر الثواب والاجر والدين الحق مقدم على الثواب والاجر الصراط الذي هو الطريق من عرصة
القيامة الى الجنة انما يحتاج اليه بعد استحقاق الاجر فكان حمل لفظ الصراط في هذا الموضع على هذا المعنى اولى **قوله**
تعالى ومن يطع الله والرسول فاولئك مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين
وحسن اولئك رفيقا اعلم انه تعالى لما امر بطاعة الله وطاعة الرسول قوله يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول ثم زيف طريقة
الذين تحاكموا الى الطاغوت وصدوا عن الرسول ثم اعاد الامر بطاعة الرسول مرة اخرى فقال وما ارسلنا من رسول الا ليطاع باذن الله ثم رغب
في تلك الطاعة بقوله لكان خيرا لهم واشد تثبيتا واذا لاتيناهم من لدنا اجرا عظيما ولهديناهم صراطا مستقيما فيما اكد الامر بطاعة الله وطاعة
الرسول في هذه الاية مرة اخرى فقال ومن يطع الله والرسول فقال مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين الى اخر الاية وهاهنا مسائل
المسئلة الاولى ذكروا في سبب النزول وجوها الاول روى جمع من المفسرين ان ثوبان مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم كان
شديد الحب لرسول الله قليل الصبر عنه فاتاه يوما وقد تغير وجهه ونحل جسمه وعرف الحزن في وجهه فساله رسول الله صلى الله عليه وسلم
عن حاله فقال يا رسول الله ما بي وجع غير اني اذا لم اراك اشتقت اليك واستوحشت وحشة شديدة حتى القاك فذكرت الاخرة فخفت
ان لا اراك هناك لاني ان دخلت الجنة فانت تكون في درجات النبيين وانا في درجة العبيد فلا اراك وان انا لم ادخل الجنة فحينئذ لا اراك
ابدا فنزلت هذه الاية . الثاني قال السدي ان ناسا من الانصار قالوا يا رسول الله انك تسكن الجنة ونحن نشتاق اليك فكيف نصنع فنزلت هذه
الاية . الثالث قال مقاتل نزلت في رجل من الانصار قال للنبي صلى الله عليه وسلم يا رسول الله اذا خرجنا من عندك اشتقنا الى اهالينا اشتقنا
اليك فما يقنعنا شيء حتى نرجع اليك ثم ذكرت درجتك في الجنة فكيف لنا برؤيتك ان دخلنا الجنة فانزل الله هذه الاية فلما توفي النبي
صلى الله عليه وسلم قال اللهم اعمني حتى لا ارى شيئا بعده الى ان القاه فعمي مكانه فكان يحبه حبا شديدا فجعله الله معه في الجنة . الرابع قال
الحسن ان المؤمنين قالوا للنبي ما لنا منك الا الدنيا فاذا كانت الاخرة رفعت في الاولى فحزن النبي صلى الله عليه وسلم وحزنوا فنزلت هذه الاية
قال المحققون لا ننكر صحة هذه الروايات الا ان سبب نزول الاية يجب ان يكون شيئا اعظم من ذلك وهو البعث على الطاعة والترغيب
فيها فانك تعلم ان خصوص السبب لا يقدح في عموم اللفظ فهذه الاية عامة في جميع المكلفين وهو ان من اطاع الله واطاع الرسول فقد
فاز بالدرجات والمراتب الشريفة عند الله تعالى **المسئلة الثانية** ظاهر قوله ومن يطع الله والرسول يوجب الاكتفاء
بالطاعة الواحدة لان اللفظ الدال على الصفة يكفي في جانب الثبوت حصول ذلك المسمى مرة واحدة قال القاضي لابد من حمل هذا
على غير ظاهره وان تحمل الطاعة على فعل المامورات وترك جميع المنهيات اذ لو حملناه على الطاعة الواحدة لدخل فيه الفساق والكفار لانهم قد
ياتون بالطاعة الواحدة وعندي فيه وجه اخر وهو انه ثبت في اصول الفقه ان الحكم المذكور عقيب الصفة مشعر بكون ذلك الحكم معللا بذلك
الوصف اذا ثبت هذا فنقول قوله ومن يطع الله والرسول اي ومن يطع الله في كونه الها وطاعة الله في كونه الها هو معرفته والاقرار بجلاله
وعزته وكبريائه وصمديته فصارت هذه الاية تنبيها على امرين عظيمين من احوال المعاني فالاول هو ان منشا جميع السعادات يوم القيامة
اشراق الروح بانوار معرفة الله وكل من كانت هذه الانوار في قلبه اكثر وصفاؤها اقوى وبعدها عن التكدر بهجة عالم الاجسام اتم كان
الى السعادة اقرب والى الفوز بالنجاة اوصل والثاني انه تعالى ذكر في الاية المتقدمة وعد اهل الطاعة والاجر العظيم والثواب الجزيل
والهداية الى الصراط المستقيم ثم ذكر في هذه الاية وعدهم بكونهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وهذا الذي وقع به الختم
لابد ان يكون اشرف واعلى مما قبله ومعلوم انه ليس المراد من كون هؤلاء معهم مع انهم يكونون في عز تلك الدرجات لان هذا ممتنع فلابد وان يكون
معناه ان الارواح الناقصة اذا استكملت علائقها مع الارواح الكاملة في الدنيا بسبب الحب الشديد فاذا فارقت في هذا العالم ووصلت
الى عالم الاخرة بقيت تلك العلائق الروحانية هناك ثم تصير تلك الارواح الصافية المرايا المجلوة المعاملة فكان هذا المرايا ينعكس الشعاع

في بعضها على البعض ولسبب هذه الانعكاسات تضيء انوارها في غاية القوة فلك القول بان تلك الارواح فانها لما كانت مخلوة بصفالة
المجاهدة عن غبار حب ما سوى الله وذلك هو المراد من طاعة الله وطاعة الرسول ثم ارتفعت الحجب الحسدانية اشرقت عليها انوار جلال الله
ثم انعكست تلك الانوار من بعضها الى البعض فصارت الارواح الناقصة كاملة بسبب تلك العلائق الروحانية فهذا الاحتمال خطر بالبال
والله اعلم باسرار كلامه **المسئلة الثالثة** ليس المراد بكون من اطاع الله واطاع الرسول مع النبيين والصديقين كون
الكل في درجة واحدة لان هذا يقتضي التسوية في الدرجة بين الفاضل والمفضول وانه لا يجوز بل المراد كونهم في الجنة بحيث
يمكن كل واحد منهم من رؤية الاخر وان تبعد المكان لان الحجاب اذا زال شاهد بعضهم بعضا واذا اراد الزيادة لذلك في قدروا
عليه فهذا هو المراد من هذه المعية **المسئلة الرابعة** اعلم انه تعالى ذكر النبيين ثم ذكر اوصافا ثلاثة الصديقين والشهداء
والصالحين واتفقوا على ان النبيين مغايرون الصديقين والشهداء والصالحين فاما هذه الصفات الثلاثة فقد اختلفوا فيها قال
بعضهم هذه الصفات كلها لموصوف واحد وهي صفات متداخلة فانه لا يمتنع في الشخص الواحد ان يكون صديقا وشهيدا وصالحا وقال
الاخرون بل المراد بكل وصف من الثلاثة وهذا الوجه اقرب لان المعطوف يجب ان يكون مغايرا للمعطوف عليه وكما ان النبيين غير من ذكر
بعدهم فكذلك الصديقون يجب ان يكونوا غيرا من ذكروا بعدهم فكذا القول في سائر الصفات ونبحث عن هذه الصفات الثلاث الصفة
الاولى الصديق وهو اسم لمن عادته الصدق ومن غلب على عادته فعل فاذا وصف بذلك الفعل قيل فعيل كالبئال للكبير والشريب والسكير والصديق
صفة كريمة فاضلة من صفات المؤمنين وكفى الصدق فضيلة ان الايمان ليس الا التصديق وكفى الكذب مذمة ان الكفر ليس الا التكذيب
اذا عرفت هذا فنقول للمفسرين في الصديق وجوه الاول ان كل من صدق بكل الدين لا يخالجه فيه شك فهو صديق والدليل عليه قوله تعالى
والذين امنوا بالله ورسله اولئك هم الصديقون الثاني قال قوم الصديقون افاضل اصحاب النبي عليه السلام الثالث ان الصديق اسم
من سبق الى تصديق الرسول عليه السلام فصار في ذلك قدوة لسائر الناس واذا كان الامر كذلك كان ابو بكر الصديق رضي الله عنه اولى الملقب
بهذا الوصف اما بيان انه سبق الى تصديق الرسول عليه السلام فانه قد اشتهرت الرواية عن الرسول عليه السلام انه قال ما
عرضت الاسلام على احد الا وله كبوة غير ابي بكر فانه لم يتلعثم وله هذا الحديث على انه صلى الله عليه وسلم لما عرض الاسلام على ابي بكر قبله ابو بكر ولم
يتوقف فلو قدرنا ان اسلامه تاخر عن اسلام غيره لزم ان يقال ان النبي صلى الله عليه وسلم قصر حيث اخر عرض الاسلام عليه وهذا لا يكون فقد جاء ابو
ابي بكر بل يكون قد جاء في الرسول صلى الله عليه وسلم والباطل نسبة هذا التقصير الى الرسول فعلمنا انه صلى الله عليه وسلم ما قصر في عرض الاسلام عليه
والحديث دل على ان ابا بكر لم يتوقف البتة فحصل من مجموع الامرين ان ابا بكر رضي الله عنه اسبق الناس اسلاما واما بيان انه كان قدوة لسائر الناس
في ذلك الوقت فلان يتقدر ان يقال ان اسلام علي كان سابقا على اسلام ابي بكر الا انه لا يشك عاقل ان عليا ما صار قدوة في ذلك الوقت لان عليا كان
في ذلك الوقت صبيا صغيرا وكان ايضا في تربية الرسول عليه السلام وما كان شديد القرب منه في القرابة واما بيان ان هذا شانه ان يكون سببا
لرغبة سائر الناس في الاسلام وذلك لانهم اتفقوا على انه رضي الله عنه لما ان جاء بعد ذلك بمدة قليلة بعثمان بن عفان رضي الله عنه وطلحة
والزبير وسعد بن ابي وقاص وعثمان بن مظعون رضي الله عنهم حتى اسلموا فكان اسلامه سببا لاقتداء هؤلاء الاكابر به فثبت انه رضوان الله
عليه كان اسبق الناس اسلاما وثبت ان اسلامه صار سببا لاقتداء افاضل الصحابة في ذلك الاسلام فثبت ان احق الامة بهذه الصفة ابو بكر رضي الله
عنه اذا عرفت هذا فنقول هذا الذي ذكرناه يقتضي انه كان افضل الخلق بعد الرسول صلى الله عليه وسلم وبيانه من وجهين الاول ان اسلامه
لما كان اسبق من غيره وجب ان يكون ثوابه اكثر لقوله عليه السلام من سن سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها الى يوم القيامة . الثاني ان
بعد ان اسلم جاهد في الله وصار جهاده مفضيا الى حصول الاسلام لاكابر الصحابة مثل عثمان وطلحة والزبير وسعد بن ابي وقاص وعثمان بن
مظعون وعلي رضي الله عنهم وجاهد على يوم احد ويوم الاحزاب بافضل انكار ولكن جهاد ابي بكر افضى لما حصول الاسلام لمثل الذين هم اعيان
الصحابة وجهاد على افضى الى الاقل ولا شك ان الاول افضل وايضا فابو بكر جاهد في اول الاسلام حين كان النبي في غاية الضعف وعلى انما جاهد
بوم احد ويوم الاحزاب وكان الاسلام حين كان النبي في غاية الضعف وعلى انما جاهد يوم احد ويوم الاحزاب وكان الاسلام قويا في هذا الاوان
ومعلوم ان الجهاد وقت الضعف افضل من الجهاد وقت القوة ولهذا المعنى قال تعالى لا يستوي منكم من انفق من قبل الفتح وقاتل اولئك اعظم درجة
من الذين انفقوا من بعد وقاتلوا فبين ان نصرة الاسلام وقت ما كان ضعيفا اعظم ثوابا من نصرته وقت ما كان قويا فثبت من مجموع ما ذكرنا ان اول الناس
لهذا الوصف هو الصديق فلهذا اجمع المسلمون على تسليم هذا اللقب له الا من لا يلتفت اليه فانه ينكر ود لتنسبي الصديق بما ذكرناه على
انه لا مرتبة بعد النبوة في الفضل والعلو الا هذا الوصف وهو كون الانسان صديقا وكما دل الدليل عليه فقد دل لفظ القرآن عليه فانه اينما ذكر
الصديق والنبي الجعل بينهما واسطة فقال في وصف اسماعيل انه كان صديقا نبيا وقال في هذه الاية مع النبيين والصديقين يعني انك ان ترقيت
من الصديقية وصلت الى النبوة وان نزلت من النبوة وصلت الى الصديقية ولا متوسط بينهما وقال في اية اخرى والذي جاء بالصدق وصدق به
فالجعل بينهما واسطة وكما دلت هذه الدلائل على انتفي الواسطة فقد دلت على ان هذه الامة الموصوفة بانها خير امة حتى جعلوا الامام بعد الرسول عليه
السلام ابا بكر على سبيل الاجماع ولما توفي رضوان الله عليه دفنوه الى جنب رسول الله صلى الله عليه وسلم وما ذاك الا لان الله تعالى رفع الواسطة بين
النبي والصديق بما هذه الامة فلا جرم ارتفعت الواسطة بينهما في الوجوه التي عددناها **الصفة الثانية** الشهادة

والكلام في الشهداء قد مر بنا مواضع من هذا الكتاب والاولى بان يعتبر البعض فنقول لا يجوز ان تكون الشهادة مفسرة بكون الانسان مقتولا للكافر والذي يدل عليه وجوه الاول ان هذه الآية دالة على ان مرتبة الشهادة مرتبة عظيمة في الدين وكون الانسان مقتولا للكافر ليس فيه زيادة شرف لان هذا القتل قد يحصل بالفساق ومن لا منزلة له عند الله الثاني ان المؤمنين كانوا يقولون اللهم ارزقنا الشهادة فلو كانت الشهادة عبارة عن قتل الكافر اياه لكانوا قد طلبوا من الله ما هو كفر الثالث روي انه صلى الله عليه وسلم قال المطعون شهيد والغريق شهيد فعلمنا ان الشهادة ليست عبارة عن القتل بل بمعنى الشهيد بفعل بمعنى الفاعل وهو الذي يشهد بصحة دين الله فان بالحجة والبيان واحرى بالسيف والسنان فالشهداء هم القائمون بالقسط وهم الذين ذكرهم الله في قوله شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم قائما بالقسط ويقال للمقول بأسبابه الله شهيد من حيث انه يدل بشبهه في بصيرة دين الله وشهادته له بانه الحق وما سواه هو الباطل واذا كان من شهداء الله بهذا المعنى كان من شهداء الله في الآخرة كما قال وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس

الطبقة الثالثة

الصالحون والصلاح هو الذي يكون صالحا في اعتقاده وفي عمله فان الجهل فساد في الاعتقاد والمعصية فساد في العمل واذا عرفت تفسير الصديق والشهيد والصالح ظهر لك ما بين هذه الصفات من التفاوت وذلك لان كل من كان اعتقاده صوابا وكان عمله طاعة وغير معصية فهو صالح ثم ان الصالح قد يكون شهيدا لدين الله بانه هو الحق وان ما سواه هو الباطل وهذه الشهادة قد تكون بالحجة والدليل واخرى بالسيف وقد يكون الصالح موصوفا بكونه قائما بهذه الشهادة فثبت ان كل من كان شهيدا كان صالحا وليس كل من كان صالحا كان شهيدا فالشهيد اخص انواع الصالح ثم ان الشهيد قد يكون صديقا وقد لا يكون والمعني بالصديق الذي كان سبب ايمانه الى من غيره وكان ايمانه قد من لغيره فثبت ان افضل الخلق هم الانبياء وبعدهم الصديقون وبعدهم من ليس له درجة الاخص درجة الشهادة وبعد الامر ليس له الا خص درجة الصلاح فالحاصل ان اكابر الملائكة يأخذون الدين الحق عن الله والانبياء يأخذون عن الملائكة كما قال تنزل الملائكة بالروح من امره على من يشاء من عباده والصديقون يأخذونه عن الانبياء والشهداء يأخذونه عن الصديقين لانا بينا ان الصديق هو الذي يأخذ بالمرتبة الاولى عن الانبياء وصار قدوة لمن بعده والصالحون يأخذونه عن الشهداء لهذا الغرض وهو تقرير هذه المراتب واذا عرفت هذا ظهر لك انه لا احد يدخل الجنة الا وهو داخل بالبعض هذه النعوت والصفات ثم قال تعالى وحسن اولئك رفيقا وفيه مسائل

المسئلة الاولى

قال صاحب الكشاف فيه معنى التعجب كانه قيل وما احسن اولئك رفيقا

المسئلة الثانية

الرفيق بناء اللغة كالجليس والخليط والنديم والعشير والمعاشر والصاحب والقرين والضجيع والمصافح والمرافق والمؤاكل والشريب والنديل والكفيل والظئر والربيب والحليف والصديق والخدن والخليل والصفي والوصي والحميم والحفي والولي والحافي والشفيع والشفيق والمشير والمؤازر والمعاون والمساعد والمعين والمعضد والمؤيد والمسدد والمقارب والمقارن والمداني والمحامي والمناضل والمكافح والمكاشح والمعادي والمباغض والمشانئ والمقالي والمدابر والمجافي والمنافر والمخاصم والمحارب والمشاتم والمضارب والمقاتل والمنابذ والمكاشف والمباين والمفارق والمزايل والمقصي والمنحاز والمتنحي والمتباعد والمتقاصي والمتنائي والمتراخي والمتجافي والمتنافر والمتخاصم والمتحارب والمتشاتم والمتضارب والمتقاتل والمتنابذ والمتكاشف والمتباين والمتفارق والمتزايل والمتقاصي

لانه يدل على انه يعلم كيفية الطاعة وكيفية الجزاء والتفضل وذلك مما يرغب المكلف في اكمال الطاعة والاحتراز عن التقصير فيه

قوله تعالى يا ايها الذين امنوا خذوا حذركم فانفروا ثبات او انفروا جميعا واعلم انه تعالى

عاد بعد الترغيب في طاعة الله وطاعة رسوله الى ذكر الجهاد الذي تقدم وانه اشق الطاعات ولانه اعظم الامور الذي بها يحصل تقوية الدين

فقال يا ايها الذين امنوا خذوا حذركم وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** الحذر والحذر بمعنى كالاثر والاثر

والمثل والمثل يقال لقد حذره اذا تيقظ واحتذر من المخوف كانه جعل الحذر اليه ليرتفق به نفسه ويعصم به روحه والمعنى

احذروا واحترزوا من العدو ولا تمكنوه من انفسكم هذا ما ذكره صاحب الكشاف وقال الواحدي رحمه الله فيه قولان احدهما

المراد بالحذر هاهنا السلاح والمعنى خذوا سلاحكم والسلاح يسمى وتحذروا والثاني ان يكون خذوا حذركم بمعنى

احذروا عدوكم لان هذا الامر بالحذر مضمن باخذ السلاح لان اخذ السلاح هو الحذر من العدو فالتاويل ايضا يعود الى الاول

فعلى الاول الامر مصرح باخذ السلاح وعلى القول الثاني اخذ السلاح مدلول عليه لفحوى الكلام **المسئلة الثانية** لقائل

ان يقول ذلك الذي امر الله تعالى بالحذر عنه ان كان مقتضى الوجود لم ينفع وان كان الحذر مقتضى العدم لا حاجة الى الحذر فعلى التقديرين

الامر بالحذر عبث وعنه قال عليه السلام المقدور كائن والهم فضل وقبله ايضا الحذر لا يغني عن القدر فنقول ان صح هذا الكلام بطل القول

الرابع فانه يقال ان كان الانسان من اهل السعادة في قضاء الله وقدره فلا حاجة الى الايمان وان كان من اهل الشقاء لم ينفعه الايمان والطاعة فهذا

يفضي الى سقوط التكليف بالكلية والتحقيق في الجواب انه لما كان الكل بقضاء الله كان الامر بالحذر ايضا داخلا بالقدر فكان قول القائل اي

فائدة بالحذر كلاما متناقضا لانه لما كان هذا الحذر مقدرا فاي فائدة في هذا السؤال الطاعن في الحذر **المسئلة الثالثة**

فانفروا يقال نفر القوم ينفرون نفرا ونفيرا اذا نهضوا لقتال عدو وخرجوا لحرب واستنفر الامام الناس لجهاد العدو فنفروا ينفرون

اذا حثهم على النفير ودعاهم اليه ومثل قول النبي عليه السلام واذا استنفرتم فانفروا والنفير اسم للقوم الذين ينفرون ومنه يقال

فلان لا في العير ولا في النفير وقال اصحاب العربية اصل هذا الحرف من النفور والنفار وهو الفزع يقال نفر اليه اذا فزع اليه ونفر منه اذا

فزع منه وكرهه ومعنى الاية فانفروا الى قتال عدوكم **المسئلة الرابعة** قال جميع اهل اللغة الثبات جماعات

متفرقة واحدها ثبة واصلها من ثبيت الشيء اي جمعته ويقال ايضا ثبيت على الرجل اذا اثبت عليه وتاويله جمع محاسنه بقوله فانفروا

ثبات او انفروا جميعا معناه انفروا الى العدو اما ثبات جماعات متفرقة سرية بعد سرية واما جميعا اي مجتمعين كركبة واحدة وهذا

المعنى اراد الشاعر في قوله ٭ طاروا اليه زرافات ووحدانا ٭ ومثله قوله تعالى فان خفتم فرجالا او ركبانا اي على الحالتين

كنتم فصلوا **قوله تعالى** وان منكم لمن ليبطئن وفيه مسائل **المسئلة الاولى**

اعلم ان قوله وان منكم يجب ان يكون راجعا الى المؤمنين الذين ذكرهم الله بقوله يا ايها الذين امنوا خذوا حذركم واختلفوا على قولين

الاول المراد منه المنافقون كانوا يثبطون الناس عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فان قوله وان منكم لمن ليبطئن تقديره يا ايها الذين امنوا ان

منكم لمن ليبطئن فاذا كان هذا المبطئ منافقا فكيف جعل المنافق قسيما من المؤمن في قوله ان منكم والجواب من وجوه الاول انه تعالى جعل

المنافق من المؤمنين من حيث الجنس والنسب والاختلاط الثاني انه تعالى جعلهم من المؤمنين بحسب الظاهر لانهم كانوا في الظاهر متشبهين باهل الايمان

الثالث كانه قيل يا ايها الذين امنوا في زعمكم ودعواكم كقوله يا ايها الذي نزل عليه الذكر ٭ القول الثاني ان هؤلاء المبطئين كانوا ضعفة

المؤمنين وهو اختيار جماعة من المفسرين قالوا والتبطئة بمعنى الابطاء ايضا وفائدة هذا التشديد تكرر الفعل منه وحكى اهل اللغة ان العرب

تقول ما ابطأ بك يا فلان عنا وادخالهم الياء تدل على انه في نفسه غير متعد فعلى هذا معنى الاية ان فيهم من يتثاقل عن هذا الغرض ويتثاقل

عن هذا الجهاد فاذا ظفر المسلمون تمنوا ان يكونوا معهم ليأخذوا الغنيمة وان اصابتهم مصيبة تسوءهم اذ كانوا متخلفين قال وهؤلاء هم الذين ارادهم

الله بقوله يا ايها امنوا ما لكم اذا قيل لكم انفروا في سبيل الله اثاقلتم الى الارض قال والذي يدل على ان المراد بقوله ليبطئن الابطاء منهم لا تثبيط غيرهم

ما حكاه تعالى من قولهم يا ليتني كنت معهم عند الغنيمة ولو كان المراد من تثبيط الغير لم لهذا الكلام معنى وطعن القاضي في هذا القول وقال انه

تعالى حكى هو ان المبطئين يقولون عند مصيبة المؤمنين قد انعم الله علي اذ لم اكن معهم شهيدا فيعتد قعوده عن القتال نعمة من الله تعالى ومثل

هذا الكلام انما يليق بالمنافقين لا بالمؤمنين وايضا لا يليق بالمؤمنين ان يقال لهم كان لم يكن بينكم وبينه يعني الرسول مودة فثبت انه لا يمكن حمله

على المؤمنين وانما يمكن حمله على المنافقين ثم قال فان حمل على انه من الابطاء والتثاقل صح من المنافقين لانهم كانوا يتأخرون عن الجهاد ويتثاقلون

ولا يسرعون اليه وان حمل على تثبيط الغير صح ايضا فيهم قد كانوا يثبطون كثيرا من المؤمنين بما يوردون عليهم من انواع التلبيس فكلا

الوصفين موجود في المنافقين واكثر المفسرين حمله على تثبيط الغير فكانهم فصلوا بين ابطأ وبطأ فجعلوا الاول لازما والثاني متعديا

كما يقال في احب وحبب فان الاول لازم والثاني متعد **المسئلة الثانية** قال الزجاج من في قوله لمن ليبطئن

موصولة بالحال للقسم هذا لو كان كلاما لك لقلت ان منكم لمن حلف الله به ليبطئن ثم قال تعالى فان اصابتكم مصيبة يعني من

القتل والانهزام وجهد من العيش يعني لم اكن معهم شاهدا حاضرا حتى يصيبني ما اصابهم من البلاء والشدة ولئن اصابكم فضل من الله

من ظفر وغنيمة ليقولن كان لم يكن بينكم وبينه مودة يا ليتني كنت معهم فافوز فوزا عظيما وفيه مسائل **المسئلة الاولى**

قرا ابن كثير وحفص عن عاصم كان لم تكن بالتا المنقطة من فوق بمعنى المودة والباقون بالياء لتقدم الفعل وقال الواحدي وكلا القراءتين
قد جاء التنزيل به قال قد جاءتكم موعظة من ربكم وفي الاية الاخرى لمن جاءه موعظة من ربه فالتانيث هو الاصل والتذكير يحسن اذا كان
التانيث غير الحقيقي سيما اذا وقع فاصل بين الفعل والفاعل **المسئلة الثانية** قرا الحسن ليقولن بضم اللام اعاد الضمير الى معنى
من لان قوله لمن ليبطئن في معنى الجماعة الا ان هذه القراءة ضعيفة لان من كان وان كان جماعة في المعنى ولكنه مفرد في اللفظ وجانب الافراد
قد ترجح في قوله قال قد انعم الله علي وفي قوله يا ليتني كنت معهم فافوز فوزا عظيما **المسئلة الثالثة** لقائل ان يقول لو كان
التنزيل هكذا ولئن اصابكم فضل من الله ليقولن يا ليتني كنت معهم فافوز فوزا عظيما كان النظم مستقيما حسنا فكيف وقع قوله كان لم يكن
بينكم وبينه مودة في البين وجوابه انه اعتراض وقع في البين وهو في غاية الحسن بيانه انه تعالى حكى عن هذا المنافق لانه اذا وقعت للمسلمين
نكبة اظهر السرور الشديد بسبب انه كان متخلفا عنهم ولو فازوا بغنيمة ودولة اظهر الغم الشديد بسبب فوات تلك الغنيمة ومثل هذه المعاملة
لا يقدم عليها الانسان الا في حق الاجنبي العدو لان من احب انسانا فرح عند فرحه وحزن عند حزنه فاما اذا قلت هذه القضية فذاك اظهار
للعداوة اذا عرفت هذا فنقول انه تعالى علم من المنافق سروره وقت نكبة المسلمين ثم اراد ان يجلي حزنه عند دولة المسلمين بسبب انه فاته الغنيمة
فقبل ان يذكر هذا الكلام بتمامه القى في البين قوله كان لم يكن بينكم وبينه مودة والمراد التعجب كانه تعالى يقول انظروا الى ما يقول هذا المنافق
كانه ليس بينكم ايها المومنون وبينه مودة ولا مخالطة اصلا فهذا هو المراد من الكلام وهو وان كان كلاما واقعا في البين الا انه في غاية الحسن

قوله تعالى فليقاتل في سبيل الله الذين يشرون الحياة الدنيا بالاخرة اعلم انه تعالى لما ذم
المبطئين في الجهاد وذلك الى الترغيب فيه فقال فليقاتل في سبيل الله وللمفسرين في قوله يشرون الحياة الدنيا وجهان الاول ان يشرون معناه يبيعون
قال ابن مفرغ ٭ وشريت بردا ليتني من بعد ما كنت هامة ٭ وقالوا وبرد هو علامة وشريته بمعنى بعته وتمنى الموت بعد بيعه فكان معنى
الاية فليقاتل في سبيل الله الذين يبيعون الحياة الدنيا بالاخرة وهو كقوله ان الله اشترى من المومنين انفسهم واموالهم الى قوله فاستبشروا ببيعكم
الذي بايعتم به والقول الثاني معنى قوله يشرون اي يشترون قالوا والمخاطبون بهذا الحديث هم المنافقون الذين تخلفوا عن احد وتقرير الكلام
فليقاتل الذين يختارون الحياة الدنيا على الاخرة ثم قاتلوا لاستحالة حصول الامر بشرايع الاسلام قبل حصول الاسلام وعندي في الاية
احتمالات اخرى احدها ان الانسان لما اراد ان يبذل هذه الحياة الدنيا في سبيل الله بخلت نفسه بها فاشتراها من نفسه بسعادة الاخرة
ليقدر على بذلها في سبيل الله بطيبة النفس وثانيها انه تعالى امر بالقتال مقرونا ببيان فساد ما لاجله يترك الانسان القتال فان
من ترك القتال فانما تركه رغبة في الحياة الدنيا وذلك يوجب فوات سعادة الاخرة فكانه قيل له اشتغل بالقتال واترك ترجيح الفاني على
الباقي وثالثها كانه قيل الذين يشرون الحياة الدنيا بالاخرة انما رجحوا الحياة الدنيا على الاخرة اذا كانت مقرونة بالسعادة والغبطة
والكرامة واذا كان كذلك فليقاتلوا فانهم بالمقاتلة يفوزون بالغبطة والكرامة في الدنيا لانهم بالمقاتلة يستولون على الاعداء ويفوزون
بالاموال فهذه وجوه خطرت بالبال والله اعلم بمراده ٭ ثم قال تعالى ومن يقاتل في سبيل الله فيقتل او يغلب فسوف نؤتيه اجرا عظيما
والمعنى من يقاتل في سبيل الله فسواء صار مقتولا للكفار او صار غالبا للكافر فسوف نؤتيه اجرا عظيما وهو المنفعة الخالصة الدائمة
المقرونة بالتعظيم ومعلوم انه لا واسطة بين هاتين الحالتين فاذا كان الاجر حاصلا على كلا التقديرين لم يكن عمل اشرف من الجهاد وهذا
يدل على ان المجاهد لا بد وان يوطن نفسه على انه لا بد من احد امرين اما ان يقتله العدو واما ان يغلب العدو ويقهره فانه اذا عزم على ذلك لم
يفر عن الخصم ولم يحجم عن المحاربة فاما اذا دخل لا على هذا العزم فما اسرع ما يقع في الفرار فهذا معنى ما ذكره الله تعالى من التقسيم في قوله فيقتل
او يغلب

قوله تعالى وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال
والنساء والولدان اعلم ان المراد منه انكاره تعالى لتركهم القتال فصار ذلك توكيدا لما تقدم من الامر بالجهاد وفيه مسائل **المسئلة
الاولى** قوله وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله يدل على ان الجهاد واجب ومعناه انه لا عذر لكم في ترك المقاتلة وقد بلغ حال المستضعفين
من الرجال والنساء والولدان من المسلمين الى ما بلغ في الضعف فهذا حث شديد على القتال وبيان العلة التي لها صار القتال واجبا وهو ما
في القتال من تخليص هولاء المومنين من ايدي الكفرة لان هذا الجمع الى الجهاد ما يجري مجرى فكاك الاسير **المسئلة الثانية**
قالت المعتزلة قوله وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله انكار عليهم في ترك القتال وبيان انه لا عذر لكم البتة في تركه ولو كان فعل العبد بخلق الله
لبطل هذا الكلام لان من اعظم العذر ان الله ما خلقه وما اراده وما قضى به وجوابه مذكور **المسئلة الثالثة** اتفقوا على
ان قوله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان متصل بما قبله وفيه وجهان احدهما ان يكون عطفا على السبيل المعنى ما لكم لا تقاتلون
في سبيل الله وفي المستضعفين والثاني ان يكون معطوفا على اسم الله عز وجل في سبيل الله وفي سبيل المستضعفين **المسئلة الرابعة**
المراد بالمستضعفين من الرجال والنساء والولدان قدم من المسلمين بقريكة وعجزوا عن الهجرة الى المدينة وكانوا يلقون من كفار مكة اذى شديدا
قال ابن عباس كنت انا وابي من المستضعفين من النساء والولدان **المسئلة الخامسة** الولدان جمع الولد ونظيره مما جاء على فعل وفعلان
نحو حرب وحربان وورك وورکان كذلك ولد وولدان قال صاحب الكشاف ويجوز ان يراد بالرجال والنساء الاحرار والحرائر وبالولدان الاماء
والعبيد لان للعبد والامة يقال لهما الوليد والوليدة وجمعهما الولدان والولائد الا انه جعل ههنا الولدان جمعا للذكور والاناث فغلبنا الذكور على

الاناث كما يقال آباء واخوة والله اعلم **المسئلة السادسة** انما ذكر الله الولدان مبالغة في شرح ظلمهم حيث بلغ اذاهم الولدان
غير المكلفين اوعا بالآبائهم وامهاتهم ومبغضة لهم بمكانهم ولان المستضعفين كانوا يشركون صبيانهم في دعائهم استدلالا لرحمة الله بدعاء صغارهم
الذين لم يذنبوا كما وردت السنة باخراجهم في الاستسقاء ثم حكى تعالى عن هؤلاء المستضعفين انهم كانوا يقولون ربنا اخرجنا من هذه القرية الظالم
اهلها واجعل لنا من لدنك وليا واجعل لنا من لدنك نصيرا وفيه مسائل **المسئلة الاولى** اجمعوا على المراد من هذه القرية
الظالم اهلها مكة وكون اهلها موصوفين بالظلم يحتمل ان يكون لانهم كانوا مشركين قال تعالى ان الشرك لظلم عظيم وان يكون لاجل انهم كانوا يؤذون
المسلمين ويوصلون اليهم انواع المكاره **المسئلة الثانية** لقائل ان يقول القرية مؤنثة وقوله الظالم اهلها صفة للقرية ولذلك
خفض فكان ينبغي ان يقال الظالمة اهلها وجوابه ان النحويين يسمون مثل هذه الصفة الصفة المشبهة باسم الفاعل والاصل في هذا انك اذا
ادخلت الالف واللام وفي الاخير اجريته على الاول في تذكيره وتانيثه نحو قولك مررت بامراة حسنة الزوج كريمة الاب ومررت برجل جميلة الجارية
واذا لم تدخل الالف واللام في الاخير حملته على الثاني في تذكيره وتانيثه كقولك مررت بامراة كريم ابوها ومن هذا قوله تعالى اخرجنا من هذه القرية
الظالم اهلها ولو ادخلت الالف واللام على الاهل لقلت من هذه القرية الظالمة الاهل وانما جاز ان يكون الظالم نعتا للقرية لانه صفة الاهل والاهل
منتسبون الى القرية وهذا القدر كاف في صحة الوصف كقولك مررت برجل قائم ابوه فالقيام للاب وقد جعلته وصفا للرجل وانما كان هذا القدر
كافيا في صحة الوصف لان المقصود من الوصف التخصيص والتمييز وهذا المقصود حاصل من مثل هذا الوصف والله اعلم **المسئلة الثالثة**
في قوله واجعل لنا من لدنك وليا واجعل لنا من لدنك نصيرا اقوال فالاول قال ابن عباس يريدون علينا رجلا من المؤمنين يوالينا ويقوم بمصالحنا
ويحفظ علينا ديننا وشرعنا فاجاب الله دعاءهم لان النبي عليه السلام لما فتح مكة جعل عتاب بن اسيد اميرا لهم فكان الولي هو الرسول عليه السلام وكان
النصير عتاب بن اسيد وكان عتاب ينصف الضعيف من القوي والذليل من العزيز الثاني المراد واجعل لنا من لدنك الاية والحاصل كن انت لنا
وليا وناصرا **قوله تعالى** الذين امنوا يقاتلون في سبيل الله والذين كفروا يقاتلون في سبيل
الطاغوت فقاتلوا اولياء الشيطان ان كيد الشيطان كان ضعيفا واعلم انه تعالى لما بين وجوب الجهاد بين انه لا عبرة بصورة الجهاد بل
العبرة بالقصد والداعي فالمؤمنون يقاتلون لغرض نصرة دين الله واعلاء كلمته والكافرون يقاتلون في سبيل الطاغوت وهذه الاية كالدلالة على ان
كل من كان غرضه في فعله رضا غير الله فهو في سبيل الطاغوت لانه تعالى لما ذكر هذه القسمة وهي ان القتال اما ان يكون في سبيل الله او في سبيل الطاغوت
وجب ان يكون ما سوى الله طاغوتا ثم انه تعالى امر المقاتلين في سبيل الله بان يقاتلوا اولياء الشيطان وبين ان كيد الشيطان كان ضعيفا لان الله ينصر اولياءه
والشيطان ينصر اولياءه ولا شك ان نصرة الشيطان لاوليائه اضعف من نصرة الله لاوليائه الا ترى ان اهل الخير والدين يبقى ذكرهم الحميد على
وجه الدهر وان كانوا حال حياتهم في غاية الفقر والذلة واما الملوك والجبابرة فاذا ماتوا انقرضوا ولا يبقى في الدنيا رسمهم ولا ظلمهم والكيد
السعي في فساد الحال على جهة الحيلة وفائدة ادخال كان في قوله كان ضعيفا للتاكيد لضعف كيده يعني انه منذ كان كان موصوفا بالضعف والذلة
قوله تعالى الم تر الى الذين قيل لهم كفوا ايديكم واقيموا الصلاة واتوا الزكاة فلما كتب عليهم
القتال اذا فريق منهم يخشون الناس كخشية الله او اشد خشية وفيه مسائل **المسئلة الاولى** هذه الاية صفة للمؤمنين او
المنافقين فيه قولان الاول ان الاية نزلت في المؤمنين قال الكلبي نزلت في عبد الرحمن بن عوف والمقداد وقدامة بن مظعون وسعد بن ابي وقاص كانوا
مع النبي صلى الله عليه وسلم قبل ان يهاجروا الى المدينة ويلقون من المشركين اذا شديدا فيشكون ذلك الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ويقولون ائذن
لنا في قتالهم ويقول لهم رسول الله كفوا ايديكم فاني لم اومر بقتالهم واشتغلوا باقامة دينكم من الصلاة والزكاة فلما هاجر رسول الله صلى الله عليه وسلم
الى المدينة وامروا بقتالهم في وقعة بدر كرهه بعضهم فانزل الله هذه الاية واحتج الذاهبون الى هذا القول بان الذين يحتاج الرسول ان يقول لهم
كفوا عن القتال هم الراغبون في القتال والراغبون في القتال هم المؤمنون فدل هذا على ان الاية نازلة في حق المؤمنين ويمكن الجواب عنه بان المنافقين
كانوا يظهرون من انفسهم انا مؤمنون وانا نريد قتال الكفار ومحاربتهم فلما امر الله بقتالهم الكفار احجم المنافقون عنه وظهر عنهم خلاف ما كانوا يقولونه
القول الثاني ان الاية نازلة في حق المنافقين واحتج الذاهبون الى هذا القول بان الاية مشتملة على امور تدل على انها مختصة بالمنافقين فالاول انه
تعالى قال في وصفهم يخشون الناس كخشية الله او اشد خشية ومعلوم بان هذا الوصف لا يليق الا بالمنافق لان المؤمن لا يجوز ان يكون خوفه من الناس
ازيد من خوفه من الله والثاني انه تعالى حكى عنهم انهم قالوا ربنا لم كتبت علينا القتال والاعتراض على الله ليس الا من صفة الكفار والمنافقين الثالث
انه تعالى قال للرسول قل متاع الدنيا قليل والاخرة خير لمن اتقى هذا الكلام يذكر مع من كانت رغبته في الدنيا اكثر من رغبته في الاخرة وذلك من
صفات المنافقين واجاب القائلون بالقول الاول عن هذه الوجوه بحرف واحد وهو ان حب الحياة والنفرة عن القتل من لوازم الطباع فالخشية
المذكورة في هذه الاية محمولة على هذا المعنى وقولهم لم كتبت علينا القتال محمول على التمني لتخفيف التكليف لا على وجه الانكار لايجاب الله تعالى وقوله تعالى
متاع الدنيا قليل مذكور لا لان القوم كانوا منكرين لذلك بل لاجل اسماع الله لهم هذا الكلام مما يهون على القلب امر هذه الحياة فحينئذ يزول من
قلبه نفرة القتال وحب الحياة ويقدمون على الجهاد بقلب قوي فهذا ما في تقرير هذين القولين والله اعلم والاولى حمل الاية على المنافقين لانه تعالى ذكر
بعد هذه الاية قوله وان تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله وان تصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك ولا شك ان هذا من كلام المنافقين
فاذا كانت هذه الاية معطوفة على الاية التي نحن في تفسيرها ثم المعطوف في المنافقين وجب ان يكون المعطوف عليهم فيهم ايضا **المسئلة الثانية**

دلت الآية على ان ايجاب الصلاة والزكاة كان مقدما على ايجاب الجهاد وهذا هو الترتيب المطابق لما في العقول لان الصلاة عبارة عن التعظيم
لامر الله والزكاة عبارة عن الشفقة على خلق الله ولا شك انهما مقدمان على الجهاد **المسئلة الثالثة** كخشية
مصدر مضاف الى المفعول **المسئلة الرابعة** ظاهر قوله او اشد خشية يوهم الشك وذلك على علام الغيوب
محال وفيه وجوه من التاويل الاول المراد منه الابهام على المخاطب بمعنى انهم على احدى الصفتين من المساواة والشدة وذلك لان
كل خوفين واحدهما بالنسبة الى الاخر اما ان يكون مساويا لهذا لا يوجب كونه تعالى شاكا فيه بل يوجب ابقاء الابهام في هذين القسمين
على المخاطب الثاني ان يكون بمعنى الواو والتقدير يخشونهم كخشية الله او اشد خشية وليس بين هذين القسمين منافاة لان من هو اشد
خشية فمعه من الخشية مثل خشية من الله وزيادة الثالث ان هذا نظير قوله وارسلناه الى مائة الف او يزيدون يعني ان من ينصرهم
يقول هذا الكلام فكذا هاهنا والله اعلم ثم قال تعالى وقالوا ربنا لم كتبت علينا القتال واعلم ان هؤلاء القائلين ان كانوا مؤمنين فهم
انما قالوا ذلك لا اعتراضا على الله لكن جزعا من الموت وحبا للحياة وان كانوا منافقين فمعلوم انهم كانوا يكون الرب تعالى كاتبا للقتال عليهم
فقالوا ذلك على معنى انه تعالى كتب القتال عليهم فقالوا ذلك على معنى انه تعالى كتب القتال عليهم في زعم الرسول عليه السلام وفي دعواه ثم قال
لولا اخرتنا الى اجل قريب وهذا كالعلة لكراهتهم لايجاب القتال عليهم اي هلا تركتنا حتى نموت باجالنا حتى نموت باجالنا ثم انه تعالى اجاب
عن شبهتهم فقال قل متاع الدنيا قليل والاخرة خير لمن اتقى وانما قلنا لان الاخرة خير لوجوه الاول ان نعم الدنيا قليلة ونعم الاخرة كثيرة
والثاني ان نعم الدنيا منقطعة ونعم الاخرة صافية عن الكدورات والرابع ان نعم الدنيا مشكوكة فان اعظم الناس تنعما لا يعرف انه كيف يكون
عاقبته في اليوم الثاني ونعم الاخرة يقينية وكل هذه الوجوه توجب رجحان الاخرة على الدنيا الا ان هذه الخيرية انما تحصل للمؤمنين المتقين
فلهذا المعنى ذكر تعالى هذا الشرط وهو قوله لمن اتقى وهذا هو المراد من قوله عليه السلام الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر ثم قال تعالى لا تظلمون
فتيلا وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قرا ابن كثير وحمزة والكسائي تظلمون بالتاء على انه راجع على المذكورين في قوله الم تر الى الذين
قيل والباقون بالتاء على سبيل الخطاب ومؤكد الياء قوله قل متاع الدنيا قليل فان قوله قل يفيد الخطاب **المسئلة الثانية**
قالت المعتزلة الآية تدل على انه تعالى يصح منه الظلم وان كنا نقطع بانه لا يفعل والا لما صح التمدح به **المسئلة الثالثة** اي لا
ينقصون من ثواب اعمالهم مثل فتيل النواة وهو ما تفتله بيدك ثم تلقيه احتقارا وقد مضى الكلام فيه **قوله تعالى**
اينما تكونوا يدرككم الموت ولو كنتم في بروج مشيدة والمقصود من هذا الكلام تبكيت من حكى عنهم انهم ضدهم فرض القتال
يخشون الناس كخشية الله او اشد خشية وقالوا ربنا لم كتبت علينا القتال فقال تعالى اينما تكونوا يدرككم الموت فبين تعالى انه لا خلاص لهم
من الموت والجهاد موت مستعقب لسعادة الاخرة فاذا كان لا بد من الموت فبان يقع على وجه يكون مستعقبا للسعادة الابدية كان اولى من
ان لا يكون كذلك ونظير هذه الآية قوله قل لن ينفعكم الفرار ان فررتم من الموت او القتل واذا لا تمتعون الا قليلا والبروج في كلام العرب
هي القصور والحصون واصلها في اللغة من الظهور يقال تبرجت المراة اذا اظهرت محاسنها والمشيدة المرفعة وقرئ مشيدة قال صاحب
الكشاف شاد القصر اذا رفعه او طلاه بالشيد وهو الحصن وقرا نعيم بن ميسرة بكسر الياء وصفا لها بفعل فاعلها مجازا كما قالوا قصيدة شاعر وانما
الشاعر قائلها **قوله تعالى** وان تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله وان تصبهم
سيئة يقولوا هذه من عندك قل كل من عند الله اعلم انه تعالى لما حكى عن المنافقين كونهم متثاقلين عن الجهاد خائفين من الموت غير راغبين
في سعادة الاخرة حكى عنهم في هذه الاخرى خصلة اخرى قبيحة اقبح من الاولى وفي النظم وجه آخر وهو ان الخائفين عن الموت المتثاقلين في الجهاد
من عادتهم انهم اذا جاهدوا وقاتلوا فان اصابوا راحة وغنيمة قالوا هذه من عند الله وان اصابهم مكروه قالوا هذا شؤم مصاحبة محمد صلى الله
عليه وسلم وهذا يدل على غاية حمقهم وجهلهم وشدة عنادهم وفي الآية مسائل **المسئلة الاولى** ذكروا في الحسنة والسيئة
وجوها الاول قال المفسرون كانت المدينة مملوة من النعم وقت مقدم الرسول صلى الله عليه وسلم فلما ظهر عناد اليهود ونفاق المؤمنين امسك الله عنهم
بعض الامساك كما جرت عادته في جميع الامم قال تعالى وما ارسلنا في قرية من نبي الا اخذنا اهلها بالباساء والضراء فعند هذا قال اليهود والمنافقون
ما راينا اعظم شؤما من هذا الرجل نقصت ثمارنا وغلت اسعارنا منذ قدم فقوله تعالى وان تصبهم حسنة جدب وغلاء سعر قالوا هذا من شؤم محمد
يعني الخصب ورخص السعر وتتابع الامطار قالوا هذه من عند الله وان تصبهم سيئة جدب وغلاء سعر قالوا هذا من شؤم محمد وهذا كقوله تعالى
فاذا جاءتهم الحسنة قالوا لنا هذه وان تصبهم سيئة يطيروا بموسى ومن معه وعن قوم صالح قالوا اطيرنا بك وبمن معك القول الثاني المراد من
الحسنة النصر على الاعداء والغنيمة ومن السيئة القتل والهزيمة قال القاضي والقول الاول هو المعتبر لان اضافة الخصب والغلاء الى الله وكثرة النعم
وقلتها الى الله جائزة اما اضافة النصر والهزيمة الى الله غير جائز لان السيئة اذا كانت بمعنى الهزيمة والقتل لم تجز اضافتها الى الله واقول القول
كما قال على مذهبه اما على مذهبنا فالكل داخل في قضاء الله وقدره **المسئلة الثانية** اعلم ان السيئة تقع على البلية والمعصية والحسنة
على النعمة والطاعة قال تعالى وبلوناهم بالحسنات والسيئات لعلهم يرجعون وقال ان الحسنات يذهبن السيئات اذا عرفت هذا فنقول قوله وان
تصبهم حسنة يفيد العموم في كل الحسنات وكذا قوله وان تصبهم سيئة يفيد العموم في كل السيئات ثم قال بعده قل كل من عند الله فهذا تصريح بان
جميع الحسنات والسيئات من الله ولما ثبت بما ذكرنا ان الطاعات والمعاصي داخلتان تحت اسم الحسنة والسيئة كانت الآية دالة على ان جميع الطاعات

والمعاصي من الله وهو المطلوب فان قيل المراد هاهنا بالحسنة والسيئة ليس هو الطاعة والمعصية ويدل عليه وجوه الاتفاق الكل على ان هذه الآية نازلة في معنى الخصب والجدب فكانت مختصة بها * الثاني ان الحسنة التي يراد بها الخير والطاعة لا يقال فيها اصابني انما يقال اصابها وليس في كلام العرب اصابت فلان حسنة بمعنى عمل خيرا واصابته سيئة بمعنى عمل معصية بل هذا لو كان المراد ما ذكرتم لقال ان تصبكم حسنة * الثالث لفظ الخصب وان تم بالاشتراك على الطاعة وعلى المنفعة وههنا اجمع المفسرون على ان المنفعة مرادة فيمتنع كون الطاعة مرادة ضرورة انه لا يجوز استعمال اللفظ المشترك في مفهوميه معا والجواب عن الاول انكم تسلمون ان خصوص السبب لا يقدح في عموم اللفظ والجواب عن الثاني انه يصح ان يقال اصابني موفق من الله وعون من الله واصابه خذلان من الله ويكون مراده من ذلك التوفيق والعون تلك الطاعة ومن الخذلان تلك المعصية والجواب عن الثالث ان كل ما كان منتفعا به فهو حسنة فان كان منتفعا به في الآخرة فهو الطاعة وان كان منتفعا به في الدنيا فهو السعادة الحاصرة فاسم الحسنة بالنسبة بالعبد الى هذين القسمين من الانتفاع زال السؤال فثبت ان ظاهر الآية يدل على ما ذكرنا ويمايدل على ان المراد ليس الا ذلك ما بينا في بداية العقول ان كل موجود فهو اما واجب لذاته واما ممكن لذاته والواجب لذاته واحد وهو الله سبحانه وتعالى والممكن لذاته كل ما سواه فالممكن لذاته ان استغنى عن المؤثر استند الاستغناء لا لجواز العالم وحدوثه على وجود الصانع وحينئذ يلزم نفي الصانع وان كان الممكن لذاته محتاجا الى المؤثر فاذا كان كل ما سوى الله ممكنا كان كل ما سوى الله مستندا الى الله وهذا الحكم لا يختلف بان يكون ذلك الممكن ملكا او جمادا او فعلا للحيوان او صفة للنبات فان الحكم لاستناد الممكن لذاته الى الواجب لذاته لما بينا ان كونه ممكنا كان الكل فيه على السوية وهذا برهان واضح وابين من فرض الشمس بينا ان المعنى ما ذكره تعالى وهو قوله قل كل من عند الله * ثم قال تعالى فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا وفيه مسائل

المسئلة الاولى انه لما كان البرهان الدال على ان كل ما سوى الله مستند الى الله على الوجه الذي شرحناه في غاية الظهور والجلاء قال تعالى فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا وهذا يجري مجرى التعجب لعدم وقوفهم على صحة هذا الكلام مع ظهوره قالت المعتزلة بل هذه الآية دالة على صحة قولنا لانه لو كان حصول الفهم والمعرفة بخلق الله تعالى لم يبق لهذا التعجب معنى البتة لان السبب بانا عدم حصول هذه المعرفة هو انه تعالى لم يخلق فيهم ذلك واعلم ان هذا الكلام ليس الا التمسك بطريقة المدح والذم وقد ذكرنا انها معارضة بالعلم

المسئلة الثانية قالت المعتزلة اجمع المفسرون على ان المراد من قوله لا يكادون يفقهون حديثا هذه الآية المذكورة في هذا الموضع وهذا يقتضي وصف القرآن بانه حديث والحديث فعيل بمعنى مفعول فيلزم منه ان يكون القرآن محدثا والجواب مرادكم بالقرآن ليس الا هذه العبارات ونحن لا نتنازع في كونها محدثة

المسئلة الثالثة ومنه يقال اولى فلان فقها ومنه قوله صلى الله عليه وسلم لابن عباس فقهه في التاويل اي فهمه ثم قال ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك قال ابو علي الجبائي قد تبين ان لفظ السيئة قد تقع على البلية والمحنة وقد تقع على الذنب والمعصية ثم انه تعالى اضاف السيئة الى نفسه في الآية الاولى بقوله قل كل من عند الله واضافها في هذه الآية الى العبد بقوله وما اصابك من سيئة فمن نفسك فلا بد من التوفيق بين هاتين الآيتين وازالة التناقض عنهما ولما كانت السيئة بمعنى البلاء والشدة مضافة الى الله وجب ان تكون السيئة بمعنى المعصية مضافة الى العبد حتى يزول التناقض بين هاتين الآيتين المتجاورتين قال وقد حمل المحققون انفسهم على تغيير الآية وقرأوا فمن نفسك فغيروا القرآن وسلكوا اخشن طريقة من ادعاء التغيير في القرآن فان قيل فلماذا فصل تعالى بين الحسنة والسيئة في هذه الآية فاضاف الحسنة التي هي الطاعة الى نفسه دون السيئة وكلاهما فعل العبد عند كم قلنا الان الحسنة وان كانت من فعل العبد فانما وصل اليها بتسهيله والطافه فصحت الاضافة اليه واما السيئة التي هي من فعل العبد فهي غير مضافة الى الله تعالى لا بانه تعالى فعلها ولا بانه اراد ها ولا بانه امر بها ولا بانه رغب فيها فلاجرم انقطعت اضافة هذه السيئة من جميع الوجوه الى الله تعالى هذا منتهى كلام الرجل في هذا الموضع ونحن نقول هذه الآية دالة على ان الايمان حصل بخلق الله تعالى والقوم لا يقولون فصار والمحوجين بالآية انا قلنا ان الآية دالة على ذلك لان الايمان حسنة وكل حسنة من الله انا قلنا ان الايمان حسنة لان الحسنة هي الغبطة الخالية عن جميع جهات القبح ولا شك ان الايمان كذلك فوجب ان تكون حسنة لان الحسنة بكي الغبطة الخالية لانهم اتفقوا على ان قوله ومن احسن قولا ممن دعا الى الله المراد به كلمة الشهادة وقيل بل قوله ان الله يامر بالعدل والاحسان قبل قولوا لا اله الا الله قلنا ان الايمان حسنة وانا قلنا ان كل حسنة من الله لقوله تعالى ما اصابك من حسنة فمن الله وقوله ما اصابك من حسنة بفيد العموم بسبب دخول لام الجمع على الحسنات ثم حكي عنهم بانهم من الله فيلزم من هاتين المقدمتين اعني ان الايمان حسنة وكل حسنة من الله القطع بان الايمان من الله فان قيل لم لا يجوز ان يكون من الله هو ان الله اقدر عليه وهداه الى معرفة حسنة والى معرفة ضد ضده الذي هو الكفر قلنا جميع الشرائط مشتركة بالنسبة الى الايمان والكفر عندكم ثم ان العبد باحياره نفسه اوجد الايمان ولا مدخل للقدرة الله واعانه في نفس الايمان فكان الايمان منقطعا عن الله في كل الوجوه فكان هذا منافيا لقوله ما اصابك من حسنة فمن الله فثبت بدلالة هذه الآية ان الايمان من العبد والحصوم لا يقولون به فصار والمحوجين بهذه المسئلة ثم اذا اردنا ان نبين ان الكفر ايضا من الله فلنا فيه وجوه الاول ان كل من قال الايمان من الله قال الكفر من الله فالقول بان احدهما من الله دون الآخر مخالفة لاجماع الامة * الثاني ان العبد لو قدر على تحصيل الكفر فالقدرة الصالحة للايجاد الكفر اما ان تكون صالحة لايجاد الايمان او لا تكون فان كانت صالحة لايجاد الايمان فحينئذ يكون القادر على الشيء غير قادر على ضده وذلك عندهم محال وان كانت لا تكون صالحة لايجاد الايمان بل تكون القدرة موجبة للكفر فحينئذ يكون الكفر من العبد واجبا لا ممكنا وهذا التقدير ينكون القدرة موجبة للمقدور وذلك يمنع من كونه قادرا عليه فثبت انه لما لم يكن الايمان منه واجبا لا يكون الكفر منه * الثالث انه لما لم يكن العبد موجد الايمان فبان لا يكون موجد الكفر اولى وذلك لان المستقل بايجاد الشيء هو الذي يمكنه تحصيل مراده ويجري بها الدنيا عما لا

الا ويريد ان يكون الحاصل في قلبه هو الايمان والمعرفة والحق وان احدا من العقلاء لا يريد ان يكون الحاصل في قلبه هو الجهل والضلال والاعتقاد
الخطاء فاذا كان العبد موجد الافعال نفسه وهو لا يقصد الا تحصيل العالم الحق المطابق وجب ان لا يحصل في قلبه الا الحق فاذا كان الايمان الذي
هو مقصوده ومطلوبه ومراده لم ينقطع بايجاده فبان يكون الجهل الذي ما اراده وما قصد تحصيله وكان في غاية النفرة عنه والفرار منه غير واقع
بايجاده وتكوينه كان ذلك اولى والحاصل ان الشبهة في ان الايمان واقع بقدرة العبد اشد من الشبهة في وقوع الكفر بقدرته فلما بين
تعالى في ان الايمان انه من الله ترك ذكر الكفر للوجه الذي ذكرناه فهذا جملة الكلام في بيان دلالة هذه الاية على مذهب امامنا واحتج الجبائي
على مذهبه من ان قوله وما اصابك من سيئة فمن نفسك فالجواب عنه من وجهين الاول انه تعالى قال حكاية عن ابرهيم عليه السلام واذا مرضت
فهو يشفين اضاف المرض الى نفسه والشفاء الى الله فلم يقدح ذلك في كونه تعالى خالقا المرض والشفاء بل انما فصل بينهما رعاية الادب فكذا
ههنا فانه يقال يا مدبر السموات والارض ولا يقال يا مدبر القمل والصئبان والخنافس فكذا ههنا الثاني اكثر المفسرين قالوا في تفسير
ابرهيم هذا ربي انه ذكر هذا استفهاما على سبيل الانكار كانه قال اهذا ربي فكذا ههنا كانه قيل الايمان الذي وقع على وفق قصده قد بينا انه
ليس واقعا به بل من الله فهذا الكفر ما قصده وما اراده وما رضي به البتة افيدخل في القتل ان يقال انه وقع به فانا بينا ان الحسنة في هذه الاية
يدخل فيها الايمان والسيئة يدخل فيها الكفر اما قراءة من قرا فمن نفسك فنقول ان صح انه قرا بهذه الاية وانه اخذ من الصحابة والتابعين
فلا طعن فيه وان لم يصح ذلك فالمراد ان من حمل الاية على انها وردت على سبيل الاستفهام على وجه الانكار ذكر في تفسير الاستفهام على سبيل الانكار كان المراد
انه غير مضافة اليهم فذكر تعالى هذا القائل قوله فمن نفسك كقولنا ان الاستفهام على سبيل الانكار ومما يدل دلالة ظاهرة على ان المراد
من هذه الايات اسناد جميع الامور الى الله تعالى قوله تعالى بعد هذه الاية وارسلناك للناس رسولا يعني ليس لك الا الرسالة والتبليغ وقد فعلت
ذلك وما قصرت وكفى بالله شهيدا على جدك وعدم تقصيرك في اداء الرسالة وتبليغ الوحي فاما حصول الهداية فليس اليك بل الى الله ونظيره قوله
تعالى ليس لك من الامر شيء وقوله انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء فهذا ما خطر بالبال في هذه الاية والله اعلم باسرار كلامه ثم
انه تعالى اكد هذا الذي قلناه فقال من يطع الرسول فقد اطاع الله ومن تولى فما ارسلناك عليهم حفيظا والمعنى ان من اطاع الرسول لكونه رسولا
مبلغا الى الخلق احكام الله فهو في الحقيقة ما اطاع الا الله وذلك في الحقيقة لا يكون الا بتوفيق الله ومن تولى فما ارسلناك عليهم حفيظا فان من احماه
الله عن الرشد واضله عن الطريق فان احدا من الخلق لا يقدر على ارشاده واعلم ان من انار الله قلبه بنور الهداية قطع بان الامر كما ذكرنا فانك ترى
الدليل الواحد يعرضه على شخصين في مجلس واحد ثم ان احدهما يزداد ايمانا على ايمان عند سماعه والاخر يزداد كفرا على كفر عند سماعه ولو ان المحب
لذلك الكلام اراد ان يخرج عن قلبه حب ذلك الكلام واعتقاد صحته لم يقدر عليه ولو ان المبغض له اراد ان يخرج عن قلبه بغض ذلك الكلام واعتقاد فساده
لم يقدر ثم بعد ايام ربما انقلب المحب مبغضا والمبغض محبا فمن تامل للبرهان القاطع الذي ذكرناه في انه لا بد من اسناد جميع الممكنات الى واجب
ثم اعتبر من نفسه الاستقراء الذي ذكرناه ثم لم يقطع بان الكل بقضاء الله وقدره فليجعل واقعته من ادل الدلايل على انه لا يحصل الهداية الا بخلق الله
من جهة ان مع العلم بمثل هذا الدليل ومع العلم بمثل هذا الاستقراء لما لم يحصل في قلبه هذا الاعتقاد عرف انه ليس ذلك الا بان الله صده عنه ومنعه
عنه بقي في الاية مسايل **المسئلة الاولى** قوله من يطع الرسول فقد اطاع الله من اقوى الدلايل على انه معصوم في جميع الاوامر والنواهي
وفي كل ما يبلغه عن الله لانه لو اخطا في شيء منها لم يكن طاعته اياه وايضا وجب ان يكون معصوما في جميع افعاله لانه تعالى امر بمتابعته في قوله
فاتبعوه والمبالغة عبارة عن الاتيان بمثل فعل الغير لاجل انه فعل ذلك الغير فكان الاتيان بمثل ذلك الفعل مطيعا لله في قوله فاتبعوه فثبت ان الانقياد
له في جميع اقواله وفي جميع افعاله الا ما حقه الدليل طاعة لله وانقياد لحكم الله **المسئلة الثانية** قال الشافعي رضي الله عنه
في كتاب الرسالة في باب فرض الطاعة للرسول ان قوله تعالى من يطع الرسول فقد اطاع الله يدل على ان كل تكليف كلف الله به عباده في باب
الوضوء والصلاة والزكاة والصوم والحج وساير الابواب في القران ولم يكن ذلك التكليف مبينا في القران لحينئذ لا سبيل لنا الى القيام بتلك التكاليف
الا ببيان الرسول واذا كان الامر كذلك لزم القول بان طاعة الرسول غير طاعة الله هذا معنى كلام الشافعي **المسئلة الثالثة**
قوله من يطع الرسول فقد اطاع الله يدل على انه لا طاعة الا لله البتة وذلك لان طاعة الرسول لكونه رسولا فيما هو فيه رسولا يكون الا طاعة لله فكانت
الاية دالة على انه لا طاعة الا لله قال مقاتل في هذه الاية ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقول من احبني فقد احب الله ومن اطاعني فقد اطاع الله فقال
المنافقون لقد قارب هذا الرجل الشرك وهو ان ينهى ان يعبد غير الله ويريد ان يتخذه ربا كما اتخذت النصارى عيسى فانزل الله هذه الاية واعلم
انا بينا كيفية دلالة الاية على انه لا طاعة البتة للرسول وانما الطاعة لله اما قوله ومن تولى فما ارسلناك عليهم حفيظا وفيه قولان احدهما ان المراد من
التولي هو التولي بالقلب يعني يا محمد حكمك على الظواهر اما البواطن فلا يتعرض لها والثاني ان المراد به التولي بالظاهر ثم ههنا ففي قوله فما ارسلناك
عليهم حفيظا قولان الاول معناه فلا ينبغي ان تغتم بسبب ذلك التولي وان تحزن فما ارسلناك لتحفظ الناس عن المعاصي والسبب في ذلك انه عليه السلام
كان يشتد حزنه بسبب كفرهم واعراضهم فالله تعالى ذكر هذا الكلام تسلية له عن ذلك الحزن الثاني ان المعنى فما ارسلناك لتشتغل بزجرهم عن ذلك
عن ذلك التولي وهو كقوله لا اكراه في الدين ثم نسخ هذا بعده باية الجهاد قال الله تعالى ويقولون طاعة اي ويقولون اذا امرتهم بشيء طاعة بالرفع اي امرنا
وشاننا طاعة ويجوز النصب بمعنى اطعناك طاعة وهذا كما اذا قال الرجل المطيع المنقاد سمعا وطاعة وسمع وطاعة قال سيبويه سمعنا بعض العرب
الموثوق بهم يقال لهم كيف اصبحت يقول حمد الله وثناء عليه كما قال امري وشاني حمد الله واعلم ان النصب يدل على مجرد الفعل واما الرفع فانه يدل

على ثبات الطاعة واستقدارها فاذا برزوا من عندك اي خرجوا من عندك بيت طايفة منهم غير الذي تقول وفيه مسايل **المسئلة الاولى** قال الزجاج كل امر تفكروا فيه وتاملوا في مصالحه ومفاسده كثيرا قيل هذا امر مبيت قال تعالى اذ يبيتون ما لا يرضى من القول وفي اشتقاقه وجهان الاول ان اصلح الاوقات للفكر ان يجلس الانسان في بيته في الليل فهناك تكون الخواطر اخلا والشواغل اقل فلما كان الغالب ان الانسان وقت الليل يكون في البيت والغالب له انما يستقصي في الافكار في الليل ارادوا فرض الشعر بالغوا في التفكر فيه فسموا الفكر المستقصي في الفكر في تقرير بيوت الشعر **المسئلة الثانية** انه تعالى خص طايفة من جملة المنافقين بالتبييت وفي هذا التخصيص وجهان احدهما انه تعالى ذكر من علم انه يبقى على كفره ونفاقه فاما من علم انه يرجع عن ذلك فانه لم يذكرهم والثاني ان هذه الطايفة كانوا قد اسهروا ليلهم في التبييت وغيرهم سفعوا وسكتوا ولم يبيتوا فلا جرم لم يذكروا **المسئلة الثالثة** قرا ابو عمرو وحمزة بيت طايفة بادغام التاء في الطاء والباقون بالاظهار اما من ادغم فله فيه وجهان الاول قال الفرا حرموا لكثرة الحركات فلما سكنت التاء ادغمت في الطاء والثاني ان الطاء والدال والتاء من حيز واحد فالتقارب الذي بينها يجريها مجرى الامثال في الادغام ومما يحسن هذا الادغام ان الطاء تزيد على التاء بالاطباق فحسن ادغام الانقص صوتا في الازيد صوتا اما من لم يدغم فعلته انهما حرفان من مخرجين في كلمتين متفاصلتين فوجب ابقاء كل واحد منهما بحاله **المسئلة الرابعة** قال بيت بالتذكير ولم يقل بيتت بالتانيث لان تانيث الطايفة غير حقيقي ولانها في معنى الفريق والفوج قال صاحب الكشاف بيت طايفة اي زورت وزينت خلاف ما قلت وما امرت به او خلاف ما قالت وما صمت من الطاعة لانهم ابطنوا الرد القبول والعصيان الا الطاعة ثم قال تعالى والله يكتب ما يبيتون ذكر الزجاج فيه وجهين احدهما ان معناه نزل اليك في كتابه والثاني يكتب ذلك في صحايف اعمالهم ليجازوا به ثم قال تعالى فاعرض عنهم والمعنى لا تهتك سترهم ولا تفضحهم ولا تذكرهم باسمايهم وانما امر الله بستر امر المنافقين الى ان يستقيم امر الاسلام ثم قال وتوكل على الله في شانهم فان الله يكفيك شرهم وينتقم منهم وكفى بالله وكيلا لمن توكل عليه قال المفسرون كان الامر بالاعراض عن المنافقين في ابتداء الاسلام ثم نسخ ذلك بقوله جاهد الكفار والمنافقين وهذا الكلام فيه نظر لان الامر بالصفح مطلق فلا يفيد الا المرة الواحدة فورود الامر بعد ذلك باظهار لا يكون باستحالة **قوله تعالى** افلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا اعلم انه تعالى لما حكى عن المنافقين انواع مكرهم وكيدهم وكان كل ذلك لاجل انهم ما كانوا يعتقدون كونه محقا في ادعاء الرسالة صادقا فيه بل كانوا يعتقدون انه مفتري متخرص فلا جرم امرهم الله تعالى بان ينظروا ويتفكروا في الدلايل الدالة على صحة نبوته فقال افلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا فاحتج تعالى بالقرآن على صحة نبوته وفي الاية مسايل **المسئلة الاولى** التدبير والتدبر عبارة عن النظر في عواقب الامور وادبارها ومنه قوله اكتم لا تدبروا اعجاز امور قد ولت صدورها ويقال في فصيح الكلام لو استقبلت من امري ما استدبرت اي لو عرفت في صدري ما عرفت من عاقبته **المسئلة الثانية** اعلم ان ظاهر الاية يدل على انه تعالى احتج بالقرآن على صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم اذ لو لم تحمل الاية على ذلك لم يبق لها تعلق بما قبلها البتة والعلماء قالوا دلالة القرآن على صدق محمد من ثلاثة اوجه احدها فصاحته وثانيها اشتماله على الاخبار عن الغيوب والثالث سلامته عن الاختلاف وهذا هو المذكور في هذه الاية ثم القايلون بهذا القول ذكروا في تفسير سلامته عن الاختلاف ثلاثة اوجه الاول قال ابو بكر الاصم معناه ان هولاء المنافقين كانوا يتواطئون في السر على انواع كثيرة من المكر والكيد والله تعالى كان يطلع الرسول عليه السلام على تلك الاحوال حالا فحالا ويخبره عنها على سبيل التفصيل وما كانوا يجدون في كل ذلك الا الصدق فقيل لهم ان ذلك لو لم يحصل باخبار الله تعالى والا لما اطرد الصدق فيه ولظهر في قول محمد انواع الاختلاف والتفاوت فلما يظهر ذلك علمنا ان ذلك باعلام الله تعالى والثاني وهو الذي ذهب اليه اكثر المتكلمين ان المراد منه ان القرآن كتاب كبير وهو مشتمل على انواع كثيرة من العلوم فلو كان ذلك من عند غير الله لوقع فيه انواع من الكلمات المتناقضة لان الكتاب الكبير الطويل لا ينفك عن ذلك ولما لم يوجد فيه ذلك علمنا انه ليس من عند غير الله فان قيل اليس ان قوله وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة كالمناقض لقوله لا تدركه الابصار وايات الجبر كالمناقضة لايات القدر وقوله فوربك لنسالنهم اجمعين كالمناقض لقوله فيومئذ لا يسال عن ذنبه انس ولا جان قلنا قد شرحنا في هذا التفسير انه لا منافاة ولا مناقضة بين شي منها البتة الوجه الثالث في تفسير قولنا القرآن سليم عن الاختلاف ما ذكره ابو مسلم الاصفهاني وهو ان المراد منه الاختلاف في رتبة الفصاحة حتى لا يكون في جملته ما يعد في الكلام الركيك بل بقيت الفصاحة فيه من اوله الى اخره على نهج واحد ومن المعلوم ان الانسان وان كان في غاية البلاغة ونهاية الفصاحة فاذا كتب كتابا طويلا مشتملا على المعاني الكثيرة فلا بد وان يظهر التفاوت في كلامه بحيث يكون بعضه قويا متينا وبعضه سخيفا نازلا ولما لم يكن القرآن كذلك علمنا انه المعجز من عند الله تعالى وضرب القاضي بهذا مثلا فقال ان الواحد منا لا يمكنه ان يكتب الطوامير الطويلة بحيث لا يقع في شي من تلك الحروف خلل ونقصان حتى لو راينا الطوامير الطويلة مصونة عن مثل هذا الخلل والنقصان لكان ذلك معدودا في الاعجاز فكذا ههنا **المسئلة الثالثة** دلت الاية على ان القرآن معلوم المعنى خلاف ما يقوله من يذهب الى انه لا يعلم معناه الا النبي والامام المعصوم لانه لو كان كذلك لما تهيا للمنافقين معرفة ذلك بالتدبر ولما جاز ان يامرهم الله تعالى به وان يجعل القرآن حجة في صحة نبوته ولا ان يعجز عجزهم عن مثله حجة عليهم كما لا يجوز ان يحتج على كفار الزنج مثل ذلك **المسئلة الرابعة** دلت الاية على وجوب النظر والاستدلال وعلى القول بفساد التقليد لانه تعالى امر المنافقين بالاستدلال بهذا الدليل على صحة نبوته واذا كان لا بد في صحة نبوته من الاستدلال فبان يحتاج

في معرفة ذات الله وصفاته الى الاستدلال كان اولى **المسألة الخامسة** قال ابو علي الجبائي دلت الآية على ان افعال العباد
غير مخلوقة لله تعالى لان قوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا يقتضي ان الفعل للعبد لا ينفك عن التفاوت والاختلاف
في شيء واحد فاذا فعل العبد لا ينفك عن الاختلاف والتفاوت وفعل الله لا يوجد فيه التفاوت لقوله تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت
فهذا يقتضي ان فعل العبد لا يكون فعلا لله والجواب قوله ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت معناه نفي التفاوت في انه يقع على وفق مشيته
بخلاف غيره فان فعل غيره لا يقع على وفق مشيته على الاطلاق **قوله تعالى** واذا جاءهم
امر من الامن او الخوف اذاعوا به اعلم انه تعالى حكى عن المنافقين في هذه الآية نوعا آخر من الاعمال الفاسدة وهو انه اذا جاءهم الخبر
بامر من الامور سواء كان ذلك الامور من باب الامن او من باب الخوف اذاعوه وافشوه وكان ذلك سبب الضرر من وجوه الاول ان مثل
هذه الاضافات لا تنفك عن الكذب الكثير والثاني انه ان كان ذلك الخبر في جانب الامن زادوا فيه زيادات كثيرة فاذا لم توجد تلك الزيادات
اورث ذلك شبهة الضعفاء في صدق الرسول عليه السلام لان المنافقين كانوا يروون تلك الارجافات من الرسول وان كان ذلك في جانب الخوف
يشوش الامر بسببه على ضعفاء المسلمين ووقعوا عنده في الحيرة والاضطراب فكان ذلك الارجافات سببا للفتنة من هذا الوجه الوجه الثالث
وهو ان الارجاف سبب لتوفر الدواعي على البحث الشديد والاستقصاء التام وذلك سبب لظهور الاسرار وذلك مما لا يوافق مصلحة المدينة
الرابع ان العداوة الشديدة كانت قائمة بين المسلمين وبين الكفار وكان كل واحد من الفريقين في اعداد آلات الحرب وفي انتهاز الفرصة فكل ما
كان امنا لاحد الفريقين كان خوفا للفريق الثاني فان وقع خبر الامن المسلمين وحصول العسكر والآلات الحرب لهم ارجف المنافقون ذلك فوصل الحربي
اسرع مدة الى الكفار فاخذوا في التحصن من المسلمين وفي الاحتراز عن استيلائهم وان وقع خبر الخوف للمسلمين بالغوا في ذلك ونادوا به والقوا الرعب
في قلوب الضعفة والمساكين فظهر من هذا الفريق ان ذلك الارجاف كان منشأ للفتن والآفات من كل الوجوه ولما كان الامر كذلك ذم الله تلك
الاذاعة وذلك التشهير ومنعه منهم واعلم ان قوله اذاعه واذاع به لغتان ثم قال تعالى ولو ردوه الى الرسول والى اولي الامر منهم لعلمه
الذين يستنبطونه منهم وفيه مسائل **المسألة الاولى** في اولي الامر قولان احدهما الى ذوي العلم والرأي منهم والثاني اولي
امر السرايا وهؤلاء رجحوا هذا القول على الاول وقال لان الذين لهم امر على الناس واهل العلم ليسوا كذلك انما الامراء هم الموصوفون بان
لهم امرا على الناس واجيب عنهم بان العلماء اذا كانوا عالمين باوامر الله ونواهيه وكان يجب على غيرهم قبول قولهم لم يبعد ان يسموا اولي الامر
من هذا الوجه والذي يدل عليه قوله تعالى ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون فاوجب الحذر بانذارهم
والزم المنذرين قبول قولهم فجاز بهذا المعنى اطلاق اسم اولي الامر عليهم **المسألة الثانية** الاستنباط في اللغة
الاستخراج يقال استنبط الفقه اذا استخرج الفقه الباطن باجتهاده وفهمه واصله من النبط وهو الماء الذي يخرج من اول البئر اول ما يحفر
والنبط انما سموا لاستنباطهم الماء من الارض **المسألة الثالثة** في قوله الذين يستنبطونه منهم قولان الاول هم اولئك المنافقون
المذيعون والتقدير ولو ان هؤلاء المنافقين المذيعين ردوا امر الامن والخوف الى الرسول والى اولي الامر وطلبوا معرفة الحال فيه من جهتهم
لعلمه الذين يستنبطونه وهم هؤلاء المنافقون المذيعون منهم الى من جانب الرسول ومن جانب اولي الامر القول الثاني انهم طائفة من اولي
الامر والتقدير ولو ان المنافقين ردوه الى الرسول والى اولي الامر لكان علمه حاصلا عند من يستنبط هذه الوقائع من اولي الامر وذلك لان اولي
الامر فريقان بعضهم يكون مستنبطا وبعضهم من لا يكون كذلك فقوله منهم يعني لعلمه الذين يستنبطون الخفيات من طوائف اولي الامر فان قيل
اذا كان الذين امرهم الله برد هذه الاخبار الى الرسول والى اولي الامر المنافقون فكيف جعل اولي الامر منهم في قوله واولي الامر منهم قلنا انما جعل
اولي الامر منهم على حسب الظاهر لان المنافقين يظهرون من انفسهم انهم مؤمنون ونظيره قوله تعالى وان منكم لمن ليبطئن وقوله وما فعلوه الا قليل
منهم والله اعلم **المسألة الرابعة** دلت هذه الآية على ان القياس حجة في الشرع وذلك لان قوله الذين يستنبطونه منهم
صفة لاولي الامر وقد اوجب الله تعالى على الذين لهم امر من الامن او الخوف ان يرجعوا في معرفته اليهم ولا يخلوا اما ان يرجعوا اليهم في
معرفة هذه الوقائع مع حصول النص فيها او لا مع حصول النص فيها والاول باطل لان على هذا التقدير لا يبقى الاستنباط لان من روى النص في
واقعة لا يقال انه استنبط الحكم فثبت امر المكلف برد الواقعة الى من يستنبط الحكم فيها ولولا ان الاستنباط حجة والا لما امر المكلف بذلك
فثبت ان الاستنباط حجة والقياس اما استنباط او داخل فيه فوجب ان يكون حجة اذا ثبت هذا فنقول الآية دالة على امور احدها ان في احكام
الحوادث ما لا يعرف النص بالاستنباط وثانيها ان الاستنباط حجة وثالثها ان القياس يجب عليه تقليد العلماء في احكام الحوادث ورابعها
ان النبي صلى الله عليه وسلم كان مكلفا باستنباط الاحكام لانه تعالى امر بالرد الى الرسول والى اولي الامر ثم قال لعلمه الذين يستنبطونه منهم
ولم يخصص اولي الامر بذلك دون الرسول وذلك يوجب ان الرسول واولي الامر كلهم مكلفون بالاستنباط فان قيل لا نسلم ان المراد بقوله الذين
يستنبطونه هم اولوا الامر بل المراد منهم المنافقون المذيعون على ما رويتم هذا القول في تفسير الآية قلنا ان المراد بالذين يستنبطونه اولوا الامر
لكن هذه الآية انما نزلت في شأن الوقائع المتعلقة بالحروب والجهاد فهب ان الرجوع الى الاستنباط جائز فيها فلم قلتم انه يلزم جوازه في الوقائع
الشرعية فان قستم احدى البابين على الآخر كان ذلك اثباتا للقياس الشرعي بالقياس الشرعي وانه لا يجوز سلمنا ان الاستنباط في الاحكام الشرعية
داخل تحت الآية فلم قلتم يلزم ان يكون القياس حجة بيانه انه يمكن ان يكون المراد من الاستنباط استخراج الاحكام من النصوص الخفية او من تركيب

النصوص او المراد منه استخراج الاحكام من البراءة الاصلية او مما ثبت بحكم العقل كما يقول الاكثرون ان الاصل في المنافع الاباحة في المضار
الحرمة سلمنا ان القياس الشرعي داخل في الاية لكن بشرط ان يكون ذلك القياس مفيدا للعلم بدليل قوله تعالى لعلمه الذين يستنبطونه منهم
فاخبر تعالى في هذه الاية ان يحصل العلم من هذا الاستنباط ولا نزاع في مثل هذا القياس انما النزاع في ان القياس الذي يفيد الظن هل هو
حجة في الشرع ام لا والجواب اما السؤال الاول فمدفوع لانه لو كان المراد بالذين يستنبطونه المنافقين لكان الاولى ان يقال ولو ردوه الى
الرسول والى اولي الامر منهم لعلموه لان عطف المظهر على المضمر وهو قوله ولو ردوه قبيح مستكره. واما السؤال الثاني فمدفوع لوجهين الاول
ان قوله فاذا جاءهم امر من الامن او الخوف عام في كل ما يتعلق بالحروب ومما يتعلق بسائر الوقائع الشرعية لان الامن والخوف حاصل في كل ما
يتعلق بباب التكليف فثبت انه ليس في الاية ما يوجب تخصيصها بامر الحروب الثاني هب ان الامر كما ذكرتم لكن تعرف احكام الحروب
بالقياس الشرعي لما ثبت جوازه وجب ان يجوز التمسك بالقياس الشرعي في سائر الوقائع لانه لا قائل بالفرق الا ترى ان من قال القياس حجة
في باب البيع لا في باب النكاح لم يلتفت اليه فكذا هاهنا. واما السؤال الثالث وهو حمل الاستنباط على النصوص الخفية وعلى تركيبات
النصوص فجوابه ان كل ذلك لا يخرج عن كونه منصوصا والتمسك بالنص لا يسمى استنباطا قوله لم لا يجوز حمله على التمسك بالبراءة الاصلية
قلنا ليس هذا استنباطا بل هو ابقاء لما كان على ما كان ومثل هذا البتة لا يسمى استنباطا واما السؤال الرابع وهو قوله ان هذا الاستنباط
انما يجوز عند حصول العلم والقياس الشرعي لا يفيد العلم قلنا الجواب عنه من وجهين الاول ان القياس الشرعي عندنا يفيد العلم وذلك
لان ثبوت القياس حجة يقطع بانه مهما غلب على الظن ان حكم الله في الاصل معلل بكذا ثم غلب على الظن ان ذلك المعنى قائم في الفرع فهاهنا
ظن ان حكم الله في الفرع مساوي لحكمه في الاصل وعند هذا الظن يقطع بانه مكلف بان يعمل على وفق هذا الظن فالحاصل ان الظن واقع في
طريق الحكم واما الحكم مقطوع به وهو يجري مجرى ما اذا قال الله مهما غلب على ظنك كذا فاعلم ان في الواقعة الفلانية حكمي كذا فاذا حصل الظن
قطعنا بثبوت ذلك الحكم والثاني وهو ان العلم قد يطلق ويراد به الظن قال عليه السلام اذا علمت مثل الشمس فاشهد شرط العلم في جواز الشهادة
والشهادة واجمعنا على ان عند الظن يجوز الشهادة فثبت ان الظن قد يسمى بالعلم والله اعلم. ثم قال تعالى ولولا فضل الله عليكم ورحمته لاتبعتم الشيطان
الا قليلا وفيه مسائل **المسئلة الاولى** ان ظاهر هذا الاستثناء يوهم ان ذلك القليل وقع لا بفضل الله ولا برحمته ومعلوم ان ذلك
محال فعند هذا اختلف المفسرون وذكروا وجوها قال بعضهم هذا الاستثناء راجع الى قوله فاذاعوا وقال قوم راجع الى قوله لعلمه الذين
يستنبطونه وقال اخرون انه راجع الى قوله ولولا فضل الله عليكم ورحمته واعلم ان الوجوه لا يمكن ان تزيد على هذه الثلاثة لان الاية متضمنة
الاخبار عن هذه الاحكام الثلاثة ويصح صرف الاستثناء الى كل واحد منها فثبت ان كل واحد من هذه الاقوال يحتمل اما القول الاول
فالتقدير فاذا جاءهم امر من الامن او الخوف اذاعوا به الا قليلا فاخرج تعالى بعض المنافقين عن هذه الاذاعة كما اخرجهم في قوله بيت طائفة
منهم غير الذي تقول. والقول الثاني الاستثناء عائد الى قوله لعلمه الذين يستنبطونه منهم يعني لعلمه الذين يستنبطونه منهم الا قليلا قال
الفراء والمبرد القول الاول اولى لان ما يعلم بالاستنباط فالاول يعلمه والاكثر من جهله وصرف الاستثناء الى ما ذكروه يقتضي ضد ذلك قال
الزجاج هذا غلط لانه ليس المراد من هذا الاستثناء شيئا يستخرجه بنظر دقيق وفكر غامض انما هو استنباط خبر واذا كان كذلك فالاكثرون يعرفونه
انما البالغ في البلادة والجهالة هو الذي لا يعرفه ويمكن ان يقال كلام الزجاج انما يصح لو حملنا الاستنباط على مجرد تعرف الاخبار والاراجيف اما
اذا حملناه على الاستنباط في جميع الاحكام كما صححنا ذلك بالدليل كان الحق كما ذكره الفراء والمبرد. القول الثالث انه متعلق بقوله ولولا فضل
الله عليكم ورحمته ومعلوم ان صرف الاستثناء الى ما يليه ويتصل به اولى من صرفه الى الشيء البعيد عنه واعلم ان هذا القول لا يتمشى الا اذا فسرنا الفضل
والرحمة بشيء خاص وفيه وجهان الاول وهو قول جماعة من المفسرين ان المراد بفضل الله وبرحمته في هذه الاية انزال القرآن وبعث محمد صلى الله عليه
وسلم والتقدير ولولا بعثة محمد صلى الله عليه وسلم وانزال القرآن لاتبعتم الشيطان وكفرتم بالله الا قليلا منكم فان ذلك القليل بتقدير عدم بعثة
محمد صلى الله عليه وسلم عدم وانزال القرآن ما كان يتبع الشيطان وما كان يكفر بالله وهم مثل قس بن ساعدة وورقة بن نوفل وزيد بن عمرو
ابن نفيل وهم الذين كانوا مؤمنين بالله قبل بعثة محمد صلى الله عليه وسلم. الوجه الثاني ما ذكره ابو مسلم وهو ان المراد بفضل الله وبرحمته في هذه الاية
هو نصرته تعالى ومعونته الذين تمناهما المنافقون بقولهم فافوز فوزا عظيما فبين تعالى انه لولا حصول النصر والظفر على سبيل التتابع لاتبعتم
الشيطان وتركتم الدين الا القليل منكم وهو اهل البصائر النافذة والنيات القوية والعزائم المتمكنة من افاضل المؤمنين الذين يعلمون انه ليس من
شرط كونه حقا حصول الدولة في الدنيا فلاجل تواتر الفتح والظفر يدل على كونه حقا ولاجل تواتر الانهزام والانكسار يدل على كونه باطلا بل الامر
في كونه حقا وباطلا على الدليل وهذا اصح الوجوه واقربها الى التحقيق **المسئلة الثانية** دلت الاية على ان الذين اتبعوا الشيطان
فقد منعهم الله فضله ورحمته والا ما كان يتبع وهذا يدل على فساد قول المعتزلة في انه يجب على الله رعاية الاصلح في الدين اجاب الكعبي
عنه بان فضل الله ورحمته عامان في حق الكل لكن المؤمنين انتفعوا به والكافرين لم ينتفعوا به فصح على سبيل المجاز انه لم يحصل للكافر من الله فضل
ورحمة في الدين والجواب ان حمل اللفظ على المجاز خلاف الاصل **قوله تعالى** فقاتل في سبيل الله
اعلم انه تعالى لما امر بالجهاد ورغب فيه ابتداء الترغيب في الايات المتقدمة وذكر في المنافقين قلة رغبتهم في الجهاد بل ذكر عنهم شدة سعيهم في
تثبيط المسلمين عن الجهاد في هذه الاية الى الامر بالجهاد فقال فقاتل في سبيل الله وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** في قوله فقاتل بماذا

يتعلق فيه وجوه الاول انها جواب لقوله ومن يقاتل في سبيل الله فيقتل من طريق المعنى لانه يدل على معنى ان اردت الفوز بالقاتل الثاني
ان يكون متصلا بقوله وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله فقاتل في سبيل الله والثالث ان يكون متصلا بمعنى ما ذكر من قصص المنافقين والمعنى ان من
اخلاق هولاء المنافقين كذا وكذا فلا تعتد بهم ولا تلتفت الى افعالهم بل قاتل **المسئلة الثانية** دلت الاية على ان الله تعالى امره
بالجهاد ولو وحده قبل دعاء الناس في بدر الصغرى الى الخروج وكان ابو سفيان واعد الرسول صلى الله عليه وسلم اللقاء فيها
فكره بعض الناس ان يخرجوا فنزلت هذه الاية فخرج وما معه الا سبعون رجلا لم يلتفت الى احد ولو لم يتبعه لخرج وحده **المسئلة
الثالثة** دلت الاية على انه صلى الله عليه وسلم كان اشجع الخلق واعرفهم بكيفية القتال لانه تعالى ما كان يامره بذلك الا وهو صلى
الله عليه وسلم موصوف بهذه الصفات ولقد اقتدى به ابو بكر رضي الله عنه حيث حاول الخروج وحده الى قتال مانعي الزكاة ومن علم ان
الامر كله بيد الله وانه لا يحصل امر من الامور الا بقضاء الله سهل ذلك عليه ثم قال تعالى لا تكلف الا نفسك وفيه مسائل **المسئلة
الاولى** قال صاحب الكشاف قرئ لا تكلف بالجزم على النهي ولا تكلف بالنون وكسر اللام اي لا تكلف نحن الا نفسك وحدها
المسئلة الثانية قال الواحدي رحمه الله انتصاب قوله نفسك على خبر ما لم يسم فاعله **المسئلة الثالثة**
دلت الاية على انه لو لم يساعده على القتال غيره لم يجز له التخلف عن الجهاد البتة والمعنى لا تواخذ الا بفعلك دون فعل غيرك فاذا اديت
فعلك لا تكلف بفرض غيرك واعلم ان الجهاد في حق غير الرسول من فروض الكفايات فما لم يغلب على الظن انه يفيد لم يجب بخلاف الرسول
عليه السلام فانه على ثقة من النصر والظفر بدليل قوله تعالى والله يعصمك من الناس وبدليل قوله هاهنا عسى الله ان يكف باس الذين كفروا
وعسى من الله جزم فلزمه الجهاد وان كان وحده ثم قال تعالى وحرض المومنين والمعنى ان الواجب على الرسول عليه السلام انما هو الجهاد وتحريض
الناس في الجهاد فان اتى بهذين الامرين فقد خرج عن عهدة التكليف وليس عليه من كون غيره تاركا للجهاد شيء ثم قال عسى الله ان يكف باس الذين
كفروا وفيه مسائل **المسئلة الاولى** عسى حرف من حروف المقاربة وفيه ترجي وطمع وذلك على الله محال والجواب عنه ان
عسى معناها الاطماع انه شك او يقين وقال بعضهم اطماع الكريم ايجاب **المسئلة الثانية** الكف المنع والباس اصله
المكروه يقال ما عليك من هذا الامر باس اي مكروه ويقال بئس الشيء هذا اذا وصف بالرداءة وقوله بعذاب بئيس اي مكروه والعذاب
قد يسمى باسا لكونه مكروها قال تعالى فمن ينصرنا من باس الله ان جاءنا فلما احسوا باسنا فلما راوا باسنا قال المفسرون عسى الله ان يكف باس
الذين كفروا وقد كف باسهم فقد الابي سفيان وقال هذا عام مجدب وما كان معهم زاد الا السويق فترك الذهاب الى محاربة رسول الله صلى الله
عليه وسلم ثم قال تعالى والله اشد باسا واشد تنكيلا يقال نكلت فلانا اذا عاقبته عقوبة تنكل غيره عن ارتكاب مثله من قولهم نكل الرجل
عن الشيء اذا جبن عنه وامتنع منه قال تعالى فجعلناها نكالا لما بين يديها وما خلفها وقال في الزنا جزاء بما كسبا نكالا من الله ويقال نكل فلان
عن اليمين اذا خافه ولم يقدم عليه اذا عرفت هذا فنقول الاية دالة على ان عذاب الله وتنكيله اشد من عذاب غيره ومن تنكيله واقبل
الوجوه في هذا بيان هذا التفاوت ان عذاب غير الله لا يكون دائما وعذاب الله دائم في الاخرة وعذاب غير الله قد يخلص الله منه وعذاب
الله لا يقدر احد على التخليص منه وايضا عذاب غير الله لا يكون الا من وجه واحد وعذاب الله قد يصل الى جميع الاجزاء والابعاض والروح والبدن

قوله تعالى

من يشفع شفاعة حسنة يكن له نصيب منها ومن يشفع شفاعة
سيئة يكن له كفل منها وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** اعلم ان في تعلق هذه الاية بما قبلها وجوه الاول ان الله تعالى
امر الرسول بان يحرض الامة على الجهاد والجهاد من الاعمال الحسنة والطاعات الشريفة فكان تحريض النبي عليه السلام للامة على الجهاد تحريضا
منه لهم على الفعل الحسن والطاعة الحسنة فبين تعالى في هذه الاية ان من يشفع شفاعة حسنة يكن له نصيب منها والغرض منه بيان انه عليه السلام
لما حرضهم على الجهاد فقد استحق بذلك التحريض امرا عظيما الثاني انه تعالى لما امره بتحريضهم على الجهاد ذكر انهم لو لم يقبلوا امره لم يرجع اليهم
اليه من عصيانهم وتمردهم عيب ثم بين في هذه الاية انهم لما اطاعوا وقبلوا التكليف رجع اليهم من طاعتهم خير كثير فكانه تعالى قال للرسول عليه السلام
حرضهم على الجهاد فان لم يقبلوا قولك لم يكن لك من عصيانهم عتاب وان اطاعوك حصل لك من طاعتهم اعظم الثواب فكان هذا ترغيبا من
الله ورسوله في ان يجتهد في تحريض الامة على الجهاد والسبب في انه عليه السلام كان يرجع اليه عند طاعتهم اجر عظيم وما كان يرجع اليه عن معصيتهم
شيء من الوزر وهو انه عليه السلام بذل الجهد في ترغيبهم في الطاعة وما رغبهم البتة في المعصية فلا جرم يرجع اليه من طاعتهم اجر عظيم ولا يرجع اليه
من معصيتهم وزر الثالث يجوز ان يقال انه عليه السلام لما كان يرغبهم في القتال ويبالغ في تحريضهم عليه فكان بعض المنافقين يشفع الى
النبي صلى الله عليه وسلم في ان ياذن لبعضهم في التخلف عن الغزو فنهى الله عن مثل هذه الشفاعة وبين ان الشفاعة انما تحسن اذا كانت وسيلة الى اقامة
طاعة الله فاما اذا كانت وسيلة الى معصية كانت محرمة منكرة الرابع يجوز ان يكون بعض المومنين راغبا في الجهاد الا انه لم يجد اهبة الجهاد فصار
غيره من المومنين شفيعا له الى مومن اخر ليعينه على الجهاد فكانت هذه الشفاعة سعيا في اقامة الطاعة فرغب الله تعالى في مثل هذه الشفاعة وعلى
جميع الوجوه الاية حسنة الاتصال بما قبلها **المسئلة الثانية** الشفاعة ماخوذة من التشفيع وهو ان يصير الانسان نفسه شفيعا
لصاحب الحاجة حتى يجتمع معه على المسئلة فيها اذا عرفت هذا فنقول في الشفاعة المذكورة في الاية وجوه الاول ان المراد منها تحريض النبي صلى الله
عليه وسلم اياهم على الجهاد وذلك لانه اذا كان عليه السلام يامرهم بالغزو فقد جعل نفسه شفيعا لهم في تحصيل الاغراض المتعلق بالجهاد وايضا

فالتحريض على الشيء عبارة عن الامر به لا على سبيل التهديد بل على سبيل الرفق والتلطف وذلك يجري مجرى الشفاعة. الثاني ان المراد منه
ما ذكرنا من ان بعض المنافقين كان يشفع لمنافق اخر في ان ياذن له الرسول عليه السلام في التخلف عن الجهاد والمراد به ان بعض المومنين كان يشفع
لمومن اخر عند مومن ثالث في ان يحصل له ما يحتاج اليه من آلات الجهاد. الثالث نقل الواحدي عن ابن عباس رضي الله عنه ما معناه ان الشفاعة
الحسنة ههنا هي ان يشفع ايمانه بالله بقتال الكفار والشفاعة السيئة ان يشفع كفره المحبة للكفار وترك ايذائهم. الرابع قال مقاتل الشفاعة
الى الله انما تكون بالدعاء واحتج بما روى ابو الدرداء ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من دعا لاخيه المسلم بظهر الغيب استجيب له وقال الملك له ذلك ولك
مثل ذلك فهذا هو النصيب واما الشفاعة السيئة فهي ما روي ان اليهود كانوا اذا دخلوا على الرسول صلى الله عليه وسلم قالوا السام عليكم والسام
هو الموت فسمعت عائشة رضي الله عنها فقالت وعليك السام واللعنة اتقول هذا للرسول فقال صلى الله عليه وسلم قد علمت ما قالوا فقلت عليكم
فنزلت هذه الاية الخامس قال الحسن ومجاهد والكلبي وابن زيد المراد هو الشفاعة التي بين الناس بعضهم لبعض فيما يجوز في الدين
ان يشفع فيه فهو شفاعة حسنة ومما لا يجوز ان يشفع فيه فهو شفاعة سيئة ثم قال الحسن من يشفع شفاعة حسنة كان له فيها اجر
وان لم يشفع لان الله تعالى يقول من يشفع ومن يقل فمن يشفع ويتايد هذا بقوله عليه السلام اشفعوا توجروا واقول هذه الشفاعة
لا بد وان يكون لها تعلق بالجهاد والا صارت الاية منقطعة عما قبلها وذلك التعلق حاصل بالوجهين الاولين فاما الوجوه الثلاثة الاخيرة
فان المراد قصر الاية عليها فذلك باطل والا صارت هذه الاية اجنبية عما قبلها وان كان المراد دخول هذه الثلاثة مع الوجهين الاولين
في اللفظ فهذا جائز لان خصوص السبب لا يمنع عموم اللفظ **المسئلة الثالثة** قال اهل اللغة الكفل هو الحظ ومنه
قوله تعالى يؤتكم كفلين من رحمته اي حظين وهو ماخوذ من قولهم كفلت البعير واكتفلته اذا ادرت على سنامه كساء وركبت عليه وانما قيل
كفل واكتفلت البعير لانه لم يستعمل كل الظهر انما يستعمل نصيبا من الظهر قال ابن المظفر لا يقال هذا كفل فلان حتى يكون قد هيات لغيره
مثله وكذا القول في النصيب فاذا وردت فلا يقال له كفل ولا نصيب فان قيل لم قال في الشفاعة الحسنة يكون له نصيب منها وقال
في الشفاعة السيئة يكن له كفل منها وهل لاختلاف هذين اللفظين فائدة قلنا الكفل اسم للنصيب الذي عليه يكون اعتماد الناس وانما
يقال كفل البعير لانك حميت ظهر البعير بذلك عن الامة وفي الراكب يديه بذلك الكساء عن ارتماس ظهر البعير فيتاذى به
ويقال للضامن كفيل وقال عليه السلام انا وكافل اليتيم كهاتين فثبت ان الكفل هو النصيب الذي عليه يعقد الانسان في تحصيل المصالح
لنفسه ودفع المعاسر عن نفسه واذا ثبت هذا فنقول قوله من يشفع شفاعة سيئة يكن له كفل منها اي يحصل له منها نصيب يكون ذلك
النصيب ذكره وخيره له في معاشه ومعاده والمقصود حصول ضد ذلك كقوله فبشرهم بعذاب اليم والغرض منه التنبيه على ان الشفاعة
المودية الى سقوط الحق وقوة الباطل تكون عظيمة العقاب عند الله تعالى. ثم قال تعالى وكان الله على كل شيء مقيتا وفيه مسئلتان **المسئلة
الاولى** في المقيت قولان الاول المقيت القادر على الشيء. وانشد والروية بن عبد المطلب. وذي ضغن كففت النفس عنه
وكنت على اساءته مقيتا. وقال اخر. ليت شعري واشعرن اذا ما قربوها مبسورة ودعيت الى الفضل ام علي اذا حوسبت اني على الحساب
مقيت. وانشد النضر بن شميل. تجلد ولا تجزع وكن ذا حفيظة فاني على ما ساءهم لمقيت. الثاني المقيت مشتق من القوت
يقال قت الرجل اذا حفظت عليه نفسه بما يقويه واسم ذلك الشيء هو القوت لا فضل له على قدر الحفظ فالمقيت هو الحفيظ الذي يعطي الشيء على قدر
الحاجة ثم قال القفال رحمه الله واي المعنيين كان فالتاويل صحيح وهو انه تعالى قادر على ايصال النصيب واكفل من الجزاء الى الشافع مثل ما يوصله
الى المشفوع فيه ان خيرا فخير وان شرا فشر ولا ينتقص بسبب ما يصل الى الشافع شيء من جزاء المشفوع وعلى الوجه الثاني انه تعالى حافظ الاشياء
شاهد عليها لا يخفى عليه شيء من احوالنا فهو عالم بان الشافع يشفع في حق او في باطل حفيظ عليه فيجازي كلا بما علم منه **المسئلة
الثانية** انما قال وكان الله على كل شيء مقيتا بينهما كونه تعالى قادرا على المقدورات صفة كانت ثابتة له من الازل وليست صفة
محدثة فقوله كان مطلقا من غير ان يقال ذلك بانه كان من وقت كذا وحال كذا يدل على انه كان حاصلا من الازل الى الابد
قوله تعالى واذا حييتم بتحية فحيوا باحسن منها او ردوها في النظم وجهان الاول انه لما امر
المومنين بالجهاد امرهم ايضا بان الاعداء لو رضوا بالمسالمة فكونوا انتم راضين بها فقوله فاذا حييتم بتحية فحيوا باحسن منها او ردوها كقوله تعالى
وان جنحوا للسلم فاجنح لها الثاني ان الرجل في الجهاد كان يلقاه الرجل في دار الحرب او ما يقاربها فيسلم عليه فقد لا يلتفت الى سلامه عليه ويقتله
وربما ظهر انه كان مسلما فمنع الله المومنين عنه وامرهم ان كل من يسلم عليهم ويكرمهم بنوع من الاكرام يقاتلونه بمثل ذلك الاكرام وازيد فانه
ان كان كافرا لا يضر المسلم ان قابل اكرام ذلك الكافر بنوع من الاكرام اما ان كان مسلما وقتله ففيه اعظم المضار والمفاسد وفي الاية مسائل
المسئلة الاولى التحية تفعلة من حييت وكان في الاصل تحية مثل التوصية والتسمية والعرب تؤثر التفعلة على التفعيل
في ذوات الاربعة نحو قوله وتصلية جحيم فثبت ان التحية اصلها من التحيية ثم ادغموا الياء في الياء **المسئلة الثانية**
اعلم ان عادة العرب قبل الاسلام انه اذا لقي بعضهم بعضا قالوا حياك الله واشتقاقه من الحياة كانه يدعو له بالحياة فكان التحية عندهم
عبارة عن قول بعضهم لبعض حياك فلما جاء الاسلام ابدل ذلك بالسلام فجعلوا التحية اسما للسلام قال تعالى تحيتهم يوم يلقونه سلام ومنه
قول المصلي التحيات لله اي السلام من الافات لله والاشعار الناطقة بذلك قال عنترة. حييت من طلل تقادم عهده انا محيوك

يا سلمى فحيينا . واعلم ان قول القائل لغيره السلام عليك اتم من قوله حياك الله وبيانه من وجوه الاول ان الحي اذا كان سليما كان حيا لا
محالة وليس اذا كان حيا كان سليما فقد تكون حياته مقرونة بالآفات والبليات فثبت ان قوله السلام عليك اتم واكمل من قوله حياك الله الثاني
ان السلام اسم من اسماء الله تعالى فالابتداء بذكر الله او بصفة من صفاته الدالة على انه يريد ابقاء السلامة على عباده اكمل من قوله حياك الله
الثالث ان قول الانسان لغيره السلام عليك بشارة فيه بالسلامة وقوله حياك الله لا يفيد ذلك فكان هذا اكمل ومما يدل على فضيلة السلام
القرآن والاحاديث والمعقول اما القرآن فاعلم ان الله تعالى سلم على المؤمن في اثني عشر موضعا . اولها انه تعالى كانه سلم عليك في الازل
الا ترى انه قال في وصف ذاته الملك القدوس السلام . وثانيها انه سلم على نوح وجعل لك من ذلك السلام نصيبا فقال قيل يا نوح اهبط
بسلام منا وبركات عليك وعلى امم ممن معك والمراد منه امة محمد صلى الله عليه وسلم . وثالثها سلام عليك على لسان جبريل فقال تنزل الملائكة والروح
فيها باذن ربهم من كل امر سلام هي حتى مطلع الفجر قال المفسرون انه عليه السلام خاف على امته ان يصيروا مثل امة موسى وعيسى عليهما السلام فقال
الله لا تهتم لذلك فاني وان اخرجتك من الدنيا الا اني جعلت جبريل خليفة لك ينزل الى امتك كل ليلة قدر ويبلغهم السلام مني . ورابعها سلام عليك
على لسان موسى عليه السلام حيث قال والسلام على من اتبع الهدى فاذا كنت متبع الهدى وصل سلام موسى اليك . وخامسها سلام عليك على لسان
محمد فقال الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى وكل من هدى الله الى الايمان فقد اصطفاه كما قال ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من
عبادنا . وسادسها امر محمد صلى الله عليه وسلم بالسلام على سبيل المشافهة فقال واذا جاءك الذين يؤمنون باياتنا فقل سلام عليكم . وسابعها امر امة
محمد بالتسليم عليك فقال واذا حييتم بتحية فحيوا باحسن منها او ردوها . وثامنها سلم عليك على لسان ملك الموت فقال الذين تتوفاهم الملائكة
طيبين يقولون سلام عليكم قيل ان ملك الموت يقول في اذن المسلم السلام عليك يقرئك السلام ويقول اجبني فاني مشتاق اليك واشتاقت الجنات
والحور العين اليك فاذا سمع المؤمن البشارة يقول لملك الموت للبشير مني هدية ولا هدية اعز من روحي فاقبض روحي هدية لك . وتاسعها السلام
من الارواح الطاهرة المطهرة قال تعالى واما ان كان من اصحاب اليمين فسلام لك من اصحاب اليمين . وعاشرها سلام الله عليك على لسان رضوان خازن
الجنة فقال تعالى وسيق الذين اتقوا ربهم الى الجنة زمرا حتى اذا جاؤها وفتحت ابوابها الى قوله وقال لهم خزنتها سلام عليكم طبتم . والحادي عشر اذا
دخل الجنة فالملائكة يزورونهم ويسلمون عليهم ثم قال تعالى والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم بما صبرتم فنعم عقبى الدار . والثاني عشر
السلام من الله من غير واسطة وهو قوله تحيتهم يوم يلقونه سلام وقوله سلام قولا من رب رحيم وعند ذلك يتلاشى سلام الكل لان المخلوق لا يبقى على تجلي نور
الخالق . الوجه الثالث من الدلائل القرآنية الدالة على فضيلة السلام ان اشد الاوقات حاجة الى السلامة والكرامة ثلاثة اوقات وقت الابتداء ووقت
الموت ووقت البعث والله تعالى لما اكرم يحيى عليه السلام فانما اكرمه بان وعده السلام في هذه الاوقات الثلاثة وسلام عليه يوم ولد ويوم يموت ويوم
يبعث حيا وعيسى عليه السلام ذكر ايضا ذلك فقال والسلام علي يوم ولدت ويوم اموت ويوم ابعث حيا . الوجه الرابع انه تعالى لما ذكر تعظيم محمد عليه
السلام قال ان الله وملائكته يصلون على النبي يا ايها الذين امنوا صلوا عليه وسلموا تسليما يروى في التفسير ان اليهود كانوا اذا دخلوا قالوا السام عليك
فحزن الرسول عليه السلام لهذا المعنى فبعث الله جبريل عليه السلام وقال ان كان اليهود يقولون السام عليك فانا اقول من سرادقات الجلال السلام عليك
وانزل قوله ان الله وملائكته يصلون على النبي الى قوله وسلموا تسليما اما ما يدل من الاخبار على فضيلة السلام فما روي ان عبد الله بن سلام قال لما سمعت بقدوم
الرسول عليه السلام دخلت في غمار الناس فاول ما سمعت منه يا ايها الناس افشوا السلام واطعموا الطعام وصلوا الارحام وصلوا بالليل والناس نيام تدخلوا
الجنة بسلام واما ما يدل على فضل السلام من جهة المعقول فوجوه الاول قالوا تحية النصارى وضع اليد على الفم وتحية اليهود بعضهم لبعض الاشارة
بالاصابع وتحية المؤمنين ان يقولوا السلام عليك وتحية المجوس الانحناء وتحية العرب بعضهم لبعض ان يقولوا حياك الله والملوك ان يقولوا انعم
صباحا وتحية المسلمين بعضهم لبعض ان يقولوا السلام عليك ورحمة الله وبركاته ولا شك ان هذه التحية اشرف التحيات واكرمها . الثاني ان
السلام مشعر بالسلامة من الآفات ولا شك ان السعي في تحصيل الصون عن الضرر اولى من السعي في تحصيل النفع . الثالث ان الوعد بالنفع يقدر
الانسان على الوفاء به وقد لا يقدر واما الوعد بترك الضرر فانه يكون قادرا عليه لا محالة والسلام يدل عليه فثبت ان السلام افضل انواع التحية

المسألة الثالثة

من الناس من قال من دخل دارا وجب عليه ان يسلم على الحاضرين واحتج عليه بوجوه الاول قوله تعالى فاذا دخلتم
بيوتا فسلموا على اهلها وقال عليه السلام افشوا السلام والامر للوجوب . الثاني ان من دخل على انسان كان كالطالب له ثم المدخول عليه لا
يعلم انه يطلبه لخير او لشر فاذا قال السلام عليك بشره بالسلامة وامنه من الخوف وازالة الضرر واجب عن المسلم قال عليه السلام المسلم من يسلم
المسلمون من يده ولسانه فوجب ان يكون السلام واجبا . الثالث ان السلام من شعائر الاسلام واظهار الاسلام واجب واما المشهور فهو ان السلام
سنة وهو قول ابن عباس والنخعي واما الجواب على السلام فقد اجمعوا على وجوبه ويدل عليه وجوه الاول قوله تعالى واذا حييتم بتحية فحيوا باحسن
منها او ردوها الثاني ان ترك الجواب اهانة والاهانة ضرر والضرر حرام

المسألة الرابعة

منتهى الامر في السلام ان يقال
السلام عليكم ورحمة الله وبركاته بدليل ان هذا القدر هو الوارد في التشهد واعلم انه تعالى قال فحيوا باحسن منها او ردوها فقال العلماء
الاحسن هو ان المسلم اذا قال السلام عليك زيد في جوابه الرحمة وان زيد السلامة والرحمة في الابتداء زيد في جوابه البركة وان ذكر الثلاثة
في الابتداء اعادها في الجواب روي ان رجلا قال للرسول صلى الله عليه وسلم السلام عليك يا رسول الله فقال عليه السلام وعليك السلام ورحمة
الله وبركاته واخر قال السلام عليك ورحمة الله وبركاته فقال وعليك السلام ورحمة الله وبركاته وجاء ثالث وقال السلام عليك ورحمة

الله وبركاته فقال عليه السلام وعليك السلام فقال الرجل نقصتني فاين قول الله فحيوا باحسن منها فقال صلى الله عليه وسلم انك ما تركت لي فضلا
فرددت علي ما ذكرت **المسئلة الخامسة** المبتدي يقول السلام عليك والمجيب يقول وعليكم السلام هذا هو
الترتيب الحسن والذي خطر ببالي فيه انه اذا قال السلام عليكم كان الابتدا واقعا بذكر الله فاذا قال المجيب وعليكم السلام كان
الاختتام واقعا بذكر الله وهذا يطابق قوله هو الاول والاخر وايضا لما وقع الابتدا والاختتام بذكر الله يرجى ان يكون ما وقع
بينهما يصير مقبولا ببركته كما في قوله اقم الصلاة طرفي النهار وزلفا من الليل ان الحسنات يذهبن السيئات فلو خالف المبتدي
فقال وعليكم السلام لان الاول لما ترك الافتتاح بذكر الله فهذا لا ينبغي ان يترك الاختتام بذكر الله **المسئلة السادسة**
ان شاء قال سلام عليكم وان شاء قال السلام عليك قال تعالى في حق نوح يا نوح اهبط بسلام منا وقال عن الخليل قال سلام عليك
سأستغفر لك ربي وقال في قصة لوط قالوا سلاما قال سلام وقال عن يحيى وسلام عليه وقال عن محمد صلى الله عليه وسلم وقل الحمد لله
وسلام على عباده الذين وقال عن الملائكة والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم وقال عن رب العزة سلام قولا من رب
رحيم وقال فقل سلام عليكم واما بالالف واللام فقوله عن موسى عليه السلام فارسل معنا بني اسرائيل ولا تعذبهم قد جئناك باية
من ربك والسلام على من اتبع الهدى وقال عن عيسى والسلام علي يوم ولدت ويوم اموت فثبت ان الكل جائز واما في التحليل من الصلاة
فلا بد من الالف واللام بالاتفاق واختلفوا في سائر المواضع ان التنكير افضل ام التعريف فقيل التنكير افضل ويدل عليه وجوه الاول
ان لفظ السلام على سبيل التنكير اكثر في القران وافضل الثاني ان كل ما ورد من الله والملائكة والمؤمنين فقد ورد بلفظ التنكير
على ما عددناه في الايات واما بالالف واللام فانما ورد في تسليم الانسان على نفسه قال موسى عليه السلام والسلام على من اتبع الهدى
وقال عيسى عليه السلام بالالف واللام يدل على اصل الماهية والتنكير يدل على الماهية مع وصف الكلام فكان هذا اولى **المسئلة
السابعة** قال صلى الله عليه وسلم السنة ان يسلم الراكب على الماشي وراكب الفرس على راكب الحمار والصغير على الكبير والاقل على الاكثر
والقائم على القاعد واقول اما الاول فلوجهين احدهما ان الراكب بسلامه يفيد زوال الخوف والثاني ان التكبر به اليق فامر بالابتداء له
بالتسليم كسرا لذلك التكبر واما ان القائم يسلم على القاعد فلانه هو الذي وصل اليه وان يفتتح هذا الوصول بالخير **المسئلة
الثامنة** السنة في السلام الجهر لانه اقوى في ادخال السرور في القلب **المسئلة التاسعة** السنة في
السلام الافشاء والتعميم لان التخصيص الخاص والمصافحة عند السلام عادة الرسول صلى الله عليه وسلم قال عليه السلام اذا تصافح المسلمان
تحاتت ذنوبهما كما تتحات ورق الشجر **المسئلة العاشرة** قال ابو يوسف من قال لاخر اقرا فلانا عني السلام وجب عليه
ان يفعل **المسئلة الحادية عشر** اذا استقبلك رجل وحده فقل سلام عليكم واقصد الرجل والملكين فانك اذا سلمت عليهما
ردا السلام عليك ومن سلم الملك عليه فقد سلم من عذاب الله **المسئلة الثانية عشر** اذا دخلت بيتا خاليا فسلم وفيه
وجوه الاول انك تسلم من الله على نفسك والثاني انك تسلم على من فيه من مؤمني الجن والثالث انك تطلب السلامة ببركة السلام فمن في
البيت من الشياطين والموذيات **المسئلة الثالثة عشر** السنة ان يكون المبتدي بالسلام على الطهارة وكذا المجيب
روي ان واحدا سلم على الرسول صلى الله عليه وسلم وهو كان في قضاء الحاجة فقام وتيمم ثم رد السلام **المسئلة الرابعة عشر**
السنة اذا التقى انسانان ان يبتدرا بالسلام اظهارا للتواضع **المسئلة الخامسة عشر** لنذكر المواضع التي لا يسلم فيها
وهي ثمانية **الاول** روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا يبدا اليهودي بالسلام وعن ابي حنيفة انه قال لا يبدأه بالسلام في كتاب
ولا في غيره وعن ابي يوسف لا يسلم عليهم ولا يصافحهم واذا دخلت فقل السلام على من اتبع الهدى ورخص بعض العلماء في ابتداء السلام عليهم
اذا دعت الى ذلك حاجة واما اذا سلموا علينا فقال اكثر العلماء ينبغي ان يقال وعليك والاصل في انهم كانوا يقولون عند الدخول على الرسول السام
عليك فكان النبي صلى الله عليه وسلم يقول وعليكم فجرت السنة بذلك ثم ها هنا تفريع وهو انا اذا قلنا لهم وعليكم السلام فهل يجوز ذكر الرحمة
فيه قال الحسن يجوز ان يقال للكافر وعليكم السلام لكن لا يقال ورحمة الله وعن الشعبي انه قال لنصراني وعليك السلام ورحمة الله فقيل له فيه
فقال اليس في رحمة الله يعيش **الثاني** اذا دخل يوم الجمعة والامام يخطب فلا ينبغي ان يسلم لاشتغال الناس بالاستماع فان سلم فرد بعضهم
فلا باس ولو اقتصروا على الاشارة كان احسن الثالث اذا دخل الحمام فراى الناس متزرين سلم عليهم وان لم يكونوا متزرين لم يسلم عليهم **الرابع**
الاولى ترك السلام على القاري لانه اذا اشتغل بالجواب يقطع عليه التلاوة وكذلك القول فيمن كان مشتغلا برواية الحديث ومذاكرة العلم
الخامس لا يسلم على المشتغل بالاذان والاقامة للعلة التي ذكرناها **السادس** قال ابو يوسف لا يسلم على لاعب النرد ولا على المغني
ومطير الحمام وفي معناه كل من كان مشتغلا بنوع معصية **السابع** لا يسلم على من كان مشتغلا بقضاء الحاجة مر على الرسول عليه السلام رجل
وهو يقضي حاجته فسلم عليه فقام الرسول عليه السلام الى الجدار فتيمم ثم رد الجواب وقال لولا اني خشيت ان تقول سلمت عليه فلم يرد الجواب
والا لما اجبتك اذا رايتني على هذه الحالة فلا تسلم علي فانك ان سلمت لم ارد عليك **الثامن** اذا دخل بيته سلم على امراته فان حضرت
اجنبية لم يسلم عليها **المسئلة السادسة عشر** في احكام الجواب عنه وهي ثمانية **الاول** يرد الجواب
لقوله تعالى واذا حييتم بتحية فحيوا باحسن منها او ردوها ولان ترك الجواب اهانة وضرر وحرام وعن ابن عباس ما من رجل يمر على قوم

مسلمين فيسلم عليهم ولا يردون عليه الا نزع عنهم روح القدس وردت عليه الملائكة **الثاني** رد الجواب فرض على الكفاية اذا قام
به البعض سقط عن الباقين والاولى الكل ان يذكروا الجواب اظهارا للاكرام ومبالغة فيه ٥ الثالث انه واجب على الفور فان اخر انقضى
الوقت فان اجاب بعد فوت الوقت كان ذلك ابتداء سلام ولا يكون جوابا **الرابع** اذا ورد عليه سلام في كتاب فجوابه بالكتابة ايضا واجب
لقوله تعالى واذا حييتم بتحية فحيوا باحسن منها او ردوها ٥ الخامس اذا قال السلام عليكم فالواجب ان يقول وعليكم السلام الا ان السنة ان
يزيد فيه الرحمة والبركة ليدخل تحت قوله باحسن منها اما اذا قال السلام عليكم ورحمة الله وبركاته فظاهر الاية يقتضي انه لا يجوز الاقتصار على قوله
وعليكم السلام **السادس** روي عن ابي حنيفة رضي الله عنه انه قال لا يجهر بالرد يعني الجهر الكثير **السابع** ان سلمت المراة الاجنبية
عليه وكان يخاف في رد الجواب عليها تهمة او فتنة لم يجب الرد بل الاولى ان لا يفعل **الثامن** حيث قال لا يسلم فلو سلم لم يجب عليه الرد لانه
اتى بفعل منهي عنه فكان وجوده كعدمه **المسئلة السابعة عشر** اعلم ان لفظ التحية على ما بيناه صار كناية عن الاكرام فجميع انواع
الاكرام يدخل تحت لفظ التحية اذا عرفت هذا فنقول قال ابو حنيفة رضي الله عنه من وهب امر ذي رحم محرم فله الرجوع فيها ما لم يثب منها
فاذا اثيب منها فلا رجوع فيها وقال الشافعي رضي الله عنه له الرجوع في حق الولد وليس له الرجوع في حق الاجنبي احتج ابو بكر الرازي
بهذه الاية على صحة قول ابي حنيفة فان قوله واذا حييتم بتحية فحيوا باحسن منها او ردوها يدخل فيه التسليم ويدخل فيه الهبة ومقتضاه
وجوب الرد اذا لم يصر مقابلا بالاحسن فاذا لم يثبت الوجوب فلا اقل من الجواز وقال الشافعي هذا الامر محمول على الندب بدليل انه لو اثيب
بما هو اقل منه سقطت مكنة الرد بالاجماع مع ان ظاهر الاية يقتضي ان يثاب بالاحسن ثم احتج الشافعي على قوله بما روى ابن عباس وابن عمر
عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا يحل لرجل يعطي عطية او يهب هبة فيرجع فيها الا الوالد فيما يعطي ولده قال وهذا نص في ان هبة الاجنبي
يحرم الرجوع فيها وهبة الولد يجوز الرجوع فيها ثم قال تعالى ان الله كان على كل شيء حسيبا وفيه مسائل **المسئلة الاولى**
في الحسيب قولان الاول انه بمعنى المحاسب على العمل كالاكيل والشريب والجليس بمعنى المواكل والمشارب والمجالس الثاني انه بمعنى الكافي
في قولهم حسبي كذا اي كفاني ومنه قوله تعالى حسبي الله **المسئلة الثانية** المقصود منه الوعيد فانا بينا ان الواحد منهم قد
كان يسلم على الرجل المسلم ثم ان ذلك المسلم ما كان يتفحص عن حاله بل ربما قتله طمعا منه في سلبه فالله تعالى زجر عن ذلك فقال واذا حييتم
بتحية فحيوا باحسن منها او ردوها واياكم ان تتعرضوا له بالقتل ثم قال ان الله كان على كل شيء حسيبا اي هو محاسبكم على كل اعمالكم وكافي في جزاء
اعمالكم اليكم فكونوا على حذر من مخالفة هذا التكليف وهذا يدل على شدة العناية بحفظ الدماء والمنع من اهدارها **قوله**
تعالى الله لا اله الا هو ليجمعنكم الى يوم القيامة لا ريب فيه ومن اصدق من الله حديثا في الاية مسائل
المسئلة الاولى في كيفية النظم وجهان الاول انا بينا ان المقصود من قوله واذا حييتم بتحية فحيوا باحسن منها او ردوها ان لا
يصير الرجل المسلم مقتولا ثم انه تعالى اكد ذلك بالوعيد في قوله ان الله كان على كل شيء حسيبا ثم بالغ في تاكيد ذلك الوعيد بهذه الاية فبين في
هذه الاية ان التوحيد والعدل متلازمان فقوله لا اله الا هو اشارة الى التوحيد وقوله ليجمعنكم الى يوم القيامة اشارة الى العدل وهو كقوله
شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم قائما بالقسط وكقوله في طه انني انا الله لا اله الا انا فاعبدني واقم الصلاة لذكري وهو اشارة
الى التوحيد ثم قال ان الساعة اتية اكاد اخفيها لتجزى كل نفس بما تسعى وهو اشارة الى العدل فكذا في هذه الاية بين انه يجب في حكمه
وحكمته ان يجمع الاولين والاخرين في عرصة القيامة فينتصف للمظلومين من الظالمين ولا شك انه تهديد بشدة الثاني كانه
تعالى يقول من سلم عليكم وحياكم فاقبلوا سلامه واكرموه وعاملوه بناء على الظاهر على الظاهر فان البواطن انما يعرفها الذي لا اله الا
هو انما ينكشف بواطن الخلق للخلق يوم القيامة **المسئلة الثانية** قال صاحب الكشاف قوله لا اله الا هو خبر
للمبتدا واما اعتراض الخبر ليجمعنكم واللام لام القسم والتقدير والله ليجمعنكم **المسئلة الثالثة** لقائل ان
يقول لم لم يقل ليجمعنكم في يوم القيامة والجواب من وجهين الاول المراد ليجمعنكم في الموت او القبور الى يوم القيامة الثاني التقدير
ليضمنكم الى ذلك اليوم ويجمع بينكم وبينه بان يجمعكم فيه **المسئلة الرابعة** قال الزجاج يجوز ان يقال سميت القيامة
قيامة لان الناس يقومون من قبورهم ويجوز ايضا ان يقال سميت بهذا الاسم لان الناس يقومون للحساب قال تعالى يوم يقوم الناس
لرب العالمين قال صاحب الكشاف القيام والقيامة كالطلاب والطلابة **المسئلة الخامسة** اعلم ان ظاهر الاية يدل
على انه تعالى اثبت ان القيام سيوجد لا محالة وجعل الدليل على ذلك مجرد اخبار الله تعالى عنه وهذا حق وذلك لان المسائل الاصولية على قسمين
منها ما العلم بصحة النبوة يكون محتاجا الى العلم بصحته ومنها ما لا يكون كذلك والاول مثل علمنا بافتقار العالم الى صانع عالم بكل المعلومات
قادر على كل الممكنات فانا ما لم نعلم ذلك لا يمكننا العلم بصدق الانبياء فكل مسئلة هذا شانها فانه يمتنع اثباتها بالقرآن واخبار الانبياء
عليهم السلام والا وقع الدور واما القسم الثاني وهو جملة المسائل التي لا يتوقف العلم بصحة النبوة على العلم بصحتها فكل ذلك مما يمكن
اثباته بكلام الله واخباره ومعلوم ان قيام القيامة كذلك فلا جرم امكن اثباته بالقرآن وبكلام الله فثبت ان الاستدلال على قيام
القيامة باخبار الله عنه اخبار صحيح **المسئلة السادسة** قوله ومن اصدق من الله حديثا استفهام على سبيل الانكار
والمقصود منه بيان انه يجب كونه تعالى صادقا وان الكذب والخلف في قوله محال واما المعتزلة فقد بنوا ذلك على اصلهم وهو انه تعالى

عالم بكون الكذب قبيحا عالم بكونه عيبا عنه فكل من كان كذلك استحال ان يكذب انما قلنا انه عالم بقبح الكذب وعالم بكونه عيبا عنه
لان الكذب قبيح لكونه كذبا والله تعالى غير محتاج الى شيء اصلا وثبت انه عالم بجميع المعلومات فوجب القطع بكونه عالما بهذين الامرين واما
ان كل من كان كذلك استحال ان يكذب فهو ظاهر لان الكذب جهة صرف لا جهة دعاء فاذا حكي عن معارض الحاجة بقي ضارا محضا فيمتنع
صدور الكذب عنه واما اصحابنا فدليلهم انه لو كان كاذبا لكان كذبه قديما ولو كان كذبه قديما لامتنع زوال كذبه ولو امتنع زوال كذبه
لامتنع كونه صادقا لان وجود احد الضدين يمنع وجود الضد الآخر فلو كان كاذبا لامتنع ان يصدق لكنه غير ممتنع لانا نعلم بالضرورة ان كل
من علم شيئا فانه لا يمتنع عليه ان يحكم عليه بحكم مطابق للمحكوم عليه والعلم بهذه الصحة ضروري فاذا كان امكان الصدق قائما كان امتناع الكذب
حاصلا لا محالة فثبت انه لا بد من القطع بكونه تعالى صادقا **المسألة السابعة** استدلت المعتزلة بهذه الآية على ان كلام
الله تعالى محدث قالوا لانه تعالى وصفه بكونه حديثا في هذه الآية وفي قوله تعالى الله نزل احسن الحديث والحديث هو الحادث او المحدث
وجوابنا عنه انكم انما تحكمون بحدوث الكلام الذي هو الحرف والصوت ونحن لا ننازع في حدوثه انما الذي يدعى قدمه شيء آخر غير هذه
الحروف والاصوات والآية لا تدل على حدوث ذلك الشيء البتة بالاتفاق منا ومنكم فاما منا فظاهر واما منكم فانكم تنكرون وجود كلام سوى
هذه الحروف والاصوات فكيف يمكنكم ان تقولوا بدلالة هذه الآية على حدوثه **قوله تعالى**
فما لكم في المنافقين فئتين اعلم ان هذا نوع آخر من احوال المنافقين ذكره الله تعالى ههنا وفي الآية مسائل **المسألة الاولى**
ذكروا في سبب نزول هذه الآية وجوها الاول انها نزلت في قوم قدموا على النبي صلى الله عليه وسلم مسلمين فاقاموا بالمدينة ما شاء الله ثم قالوا
يا رسول الله نريد ان نخرج الى الصحراء فاذن لنا فيه فاذن لهم فلما خرجوا لم يزالوا يرحلون مرحلة مرحلة حتى لحقوا بالمشركين فتكلم المؤمنون
فيهم فقال بعضهم لو كانوا مسلمين مثلنا لبقوا معنا وصبروا كما صبرنا وقال قوم هم مسلمون وليس لنا ان ننسبهم الى الكفر الى ان يظهر الله امرهم
فبين الله تعالى نفاقهم في هذه الآية الثاني نزلت الآية في قوم اظهروا الاسلام بمكة وكانوا يعينون المشركين على المسلمين فاختلف المسلمون فيهم
فتشاجروا فنزلت الآية وهو قول ابن عباس وقتادة الثالث نزلت الآية في الذين تخلفوا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم احد وقالوا لو نعلم
قتالا لاتبعناكم فاختلف اصحاب الرسول عليه السلام فمنهم فرقة تقول كفروا وآخرون قالوا لم يكفروا فنزلت هذه الآية وهو قول زيد بن
ثابت ومنهم من طعن في هذا الوجه وقال في نسق الآية ما يقدح فيه وانهم من اهل مكة وهو قوله تعالى لا تتخذوا منهم اولياء حتى يهاجروا في
سبيل الله الرابع نزلت في قوم ضلوا واخذوا اموال المشركين وانطلقوا بها الى اليمامة فاختلف المسلمون فيهم فنزلت الآية وهو قول
عكرمة الخامس هم العرنيون الذين عاروا وقتلوا اسارى مولى الرسول صلى الله عليه وسلم السادس قال ابن زيد نزلت في اهل الافك
المسألة الثانية في معنى الآية وجهان الاول ان فئتين نصب على الحال كقولك ما لك قائما اي ما لك في حال القيام وهذا
قول سيبويه الثاني انه نصب على خبر كان وصار والتقدير ما لكم صرتم في المنافقين فئتين وهو استفهام على سبيل الانكار اي لم تختلفون
في كفرهم مع ان دلائل كفرهم ونفاقهم جلية فليس لكم ان تختلفوا فيه بل يجب ان تقطعوا بكفرهم **المسألة الثالثة** قال الحسن انما سماهم
منافقين وان اظهروا الكفر لانهم وصفوا بالصفة التي كانوا عليها من قبل والمراد بقوله فئتين ما بينا ان فرقة منهم كانت تميل اليهم وتذب عنهم
وتواليه وفرقة منهم تباينهم وتعاديهم فنهوا عن ذلك وامروا بان يكونوا على نهج واحد في التباين والتبري والتكفير ثم قال تعالى مخبرا عن كفرهم
والله اركسهم بما كسبوا وفيه مسائل **المسألة الاولى** الركس رد الشيء من آخره الى اوله فالركس والنكس والمركوس واحد ومنه
يقال للمروث الركس لانه رد الى حالة خسيسة وهي حالة النجاسة ويسمى رجيعا لهذا المعنى ايضا وفيه لغتان ركسهم واركسهم فارتكسوا اي
ارتدوا قال امية فاركسوا في حميم النار انهم كانوا عصاة وقالوا الافك والزورا **المسألة الثانية** معنى الآية انه ردهم
الى احكام الكفار من الذل والصغار والسبي والقتل بما كسبوا اي بما اظهروا من الارتداد بعد ما كانوا من النار على النفاق وذلك لان المنافق
ما دام يكون متمسكا في الظاهر بالشهادتين لم يكن لنا سبيل الى قتلهم فاذا اظهروا الكفر فحينئذ يجري عليه تعالى احكام الكفار **المسألة**
الثالثة قرأ ابي بن كعب وعبد الله بن مسعود والله اركسهم وقد ذكرنا ان اركس وركس لغتان ثم قال تعالى اتريدون ان تهدوا من اضل الله
ومن يضلل الله فلن تجد له سبيلا قالت المعتزلة المراد من قوله اضل الله ليس هو انه خلق الضلال فيهم للوجوه المشهورة ولانه قال قبل هذه الآية
والله اركسهم بما كسبوا فبين تعالى انه انما ردهم وطردهم بسبب كسبهم وفعلهم وذلك يبقي القول بان ضلالهم حصل بخلق الله وعند هذا حملوا قوله
من اضل الله على وجوه الاول المراد منه ان الله حكم بضلالهم وكفرهم كما يقال فلان يكفر فلانا ويضلله بمعنى انه حكم به واخبر عنه
الثاني المعنى اتريدون ان تهدوا الى الجنة من اضله الله عن طريق الجنة وذلك لانه تعالى يضل الكفار يوم القيامة عن الاهتداء الى طريق
الجنة الثالث ان يكون هذا الاضلال مفسرا بمنع الالطاف واعلم انا قد ذكرنا في مواضع كثيرة منها هذا الكتاب ضعف هذه الوجوه ثم نقول
هب انها صحيحة ولكنه تعالى لما اخبر عن كفرهم وضلالهم وانهم لا يدخلون الجنة فقد توجه الاشكال لان انقلاب علم الله محال والمفضي الى المحال
محال ومما يدل على ان المراد من الآية ان الله تعالى اضلهم عن الدين قوله ومن يضلل الله فلن تجد له سبيلا والمؤمنون في الدنيا انما كانوا يريدون
من المنافقين الايمان ويدخلون في ادخالهم فيه ثم قال تعالى ومن يضلل الله فلن تجد له سبيلا فوجب ان يكون معناه انه تعالى اذا اضلهم عن الايمان
امتنع ان يجد المخلوق سبيلا الى ادخاله في الايمان وهذا ظاهر ثم قال تعالى ودوا لو تكفرون كما كفروا فتكونون سواء وفيه مسألتان

المسألة الأولى أنه تعالى لما قال قبل هذه الآية أتريدون أن تهدوا من أضل الله وكان ذلك استفهاما على سبيل الإنكار قرر
ذلك الاستبعاد بأن قال إنهم بلغوا في الكفر إلى أنهم يتمنون أن يصيروا أيها المسلمون كفارا فلما بلغوا في تعصبهم في الكفر إلى هذا الحد فكيف
تطمعون في إيمانهم المسألة الثانية قوله فتكونون رفع بالنسق على تكفرون والمعنى ودوا لو تكفرون ودوا لو تكونون والفاء
عاطفة ولا يجوز أن يجعل ذلك جواب التمني ولو أراد ذلك على تأويل إذا كفروا استووا لكان نصبا ومثله قوله ودوا لو تدهن فيدهنون ولو
قيل فيدهنوا على الجواب لكان ذلك جائزا في الإعراب ومثله ود الذين كفروا لو تغفلون عن أسلحتكم وأمتعتكم فيميلون عليكم ومعنى قوله فتكونون
سواء في الكفر والمراد فتكونون أنتم وهم سواء إلا أنه اكتفى بذكر المخاطبين عن ذكر غيرهم لوضوح المعنى بسبب تقدم ذكرهم واعلم أنه تعالى لما
شرح للمؤمنين كفرهم وشدة علوهم في ذلك الكفر فبعد ذلك شرح للمؤمنين كيفية المخالطة معهم فقال فلا تتخذوا منهم أولياء حتى يهاجروا في
سبيل الله وفيه مسائل المسألة الأولى دلت الآية على أنه لا يجوز موالاة المشركين والمنافقين والمستسرين بالزندقة والإلحاد وهذا
متأكد بعموم قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوي وعدوكم أولياء والسبب فيه أن أعز الأشياء وأعظمها عند جميع الناس هو الدين لأن
ذلك هو الأمر الذي به يتقرب إلى الله تعالى ويتوسل به إلى طلب السعادة في الآخرة وإذا كان كذلك امتنع طلب المحبة والولاية في الموضع الذي يكون
أعظم موجبات العداوة حاصلا فيه والله أعلم المسألة الثانية قوله تعالى فلا تتخذوا منهم أولياء حتى يهاجروا قال أبو بكر
الرازي التقدير حتى يسلموا أو يهاجروا في سبيل الله لأن الهجرة في سبيل الله لا تكون إلا بعد الإسلام فدلت الآية على إيجاب الهجرة بعد الإسلام وأنهم
إن أسلموا لم يكن بيننا وبينهم موالاة إلا بعد الهجرة ونظيره قوله ما لكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا واعلم أن هذا التكليف إنما كان لازما حال
ما كانت الهجرة مفروضة قال النبي صلى الله عليه وسلم أنا بريء من كل مسلم أقام بين أظهر المشركين وأنا بريء من كل مسلم مع مشرك فكانت الهجرة واجبة إلى
أن فتحت مكة ثم نسخ فرض الهجرة عن طاوس عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم فتح مكة لا هجرة بعد ذلك ولكن جهاد ونية
وروي عن الحسن أن حكم الآية ثابت في كل من أقام في دار الحرب فرأى فرض الهجرة إلى دار الإسلام قائما والله أعلم المسألة الثالثة
اعلم أن الهجرة تحصل تارة بالانتقال عن أعمال الكفار إلى أعمال المسلمين قال صلى الله عليه وسلم المهاجرون من هجر ما نهى الله عنه وقال المحققون الهجرة في
سبيل الله عبارة عن الهجرة عن ترك مأموراته منهياته وفعل مأموراته ولما كان كل هذه الأمور معتبرة العزم ذكر الله تعالى لفظا عاما يتناول
الكل فقال حتى يهاجروا في سبيل الله وذلك يدخل فيها مهاجرة دار الكفر ومهاجرة شعار الكفر ثم لم يقتصر تعالى على ذكر الهجرة بل قيده بكونه
في سبيل الله فإنه ربما كانت الهجرة من دار الكفر إلى دار الإسلام ومن شعار الكفر إلى شعار الإسلام لغرض من أغراض الدنيا إنما المعتبر
وقوع تلك الهجرة لأجل أمر الله ثم قال فإن تولوا فخذوهم واقتلوهم حيث وجدتموهم ولا تتخذوا منهم وليا ولا نصيرا والمعنى فإن أعرضوا
عن الهجرة ولزموا مواضعهم خارجا عن المدينة فخذوهم إذا قدرتم عليهم واقتلوهم أينما وجدتموهم في الحل والحرم ولا تتخذوا منهم في
هذه الحال وليا يتولى شيئا من مهماتكم ولا نصيرا لينصركم على أعدائكم واعلم أنه تعالى لما أمر بقتل هؤلاء الكفار استثنى عنه موضعين الأول
قوله تعالى إلا الذين يصلون قولان الأول ينتسبون إليهم ويتصلون بهم والمعنى أن من دخل في عهد من كان داخلا في عهدكم فهم أيضا
داخلون في عهدكم قال القفال رحمه الله وقد يدخل في الآية أن يقصد قوم حضرة الرسول عليه السلام ليتعذر عليهم ذلك فليتحسسوا
إلى قوم بينهم وبين المسلمين عهد إلى أن يجدوا السبيل السبيل إليه والقول الثاني أن قوله يصلون معناه ينتسبون وهذا ضعيف لأن
أهل مكة أكثرهم كانوا متصلين بالرسول عليه السلام من جهة النسب مع أنه عليه السلام قد أباح دم الكفار منهم المسألة الرابعة
اختلفوا في أن القوم الذين كان بينهم وبين المسلمين عهد من هم قال بعضهم الأسلميون فإنه كان بينهم وبين رسول الله عهد فإنه عليه وادع وقت خروجه
إلى مكة هلال بن عويمر الأسلمي على أن لا يعصيه ولا يعين عليه وعلى أن كل من وصل إلى هلال ولجأ إليه فله من الحق منك ما لهلال وقال
ابن عباس هم بنو بكر بن زيد مناة وقال مقاتل هم خزاعة وخزيمة بن عبد مناف واعلم أن ذلك يتضمن بشارة عظيمة لأهل الإيمان لأنه تعالى لما
رفع السيف عمن التجأ إلى من التجأ إلى المسلمين فبأن يرفع العذاب في الآخرة عمن التجأ إلى محبة الله ومحبة رسوله كان أولى الموضع الثاني في
الاستثناء قوله تعالى أو جاؤكم حصرت صدورهم أن يقاتلوكم أو يقاتلوا قومهم ولو شاء الله لسلطهم عليكم فلقاتلوكم فإن اعتزلوكم فلم يقاتلوكم
وألقوا إليكم السلم فما جعل الله لكم عليهم سبيلا في الآية مسائل المسألة الأولى قوله أو جاؤكم يحتمل أن يكون عطفا على صلة
الذين والتقدير إلا الذين يتصلون بالمعاهدين أو الذين حصرت صدورهم فلا يقاتلوكم ويحتمل أن يكون عطفا على صفة قوم والتقدير
إلا الذين يصلون إلى قوم بينكم وبينهم عهد أو يصلون إلى قوم حصرت صدورهم فلا يقاتلوكم والأول أولى لوجهين أحدهما قوله تعالى
فإن اعتزلوكم فلم يقاتلوكم وألقوا إليكم السلم فما جعل الله لكم عليهم سبيلا وإنما ذكر هذا بعد قوله فخذوهم واقتلوهم حيث وجدتموهم وهذا
يدل على أن السبب الموجب لترك التعرض لهم هو تركهم للقتال وهذا إنما يتمشى على الاحتمال الأول فأما على الاحتمال الثاني فالسبب الموجب لترك
التعرض هو الاتصال من ترك القتال الثاني أن جعل ترك القتال موجبا لترك التعرض أولى من جعل الاتصال بمن ترك القتال سببا قريبا
لترك التعرض وأما على التقدير الثاني يصير سببا بعيدا المسألة الثانية قوله حصرت صدورهم معناه ضاقت صدورهم
عن المقاتلة فلا يريدون قتالكم لأنكم مسلمون ولا يريدون قتالهم لأنهم أقاربهم واختلفوا في موضع قوله حصرت صدورهم وذكروا وجوها
الأول أنه في موضع الحال بإضمار قد وذلك لأن قد تقرب الماضي من الحال ألا تراهم يقولون قد قامت الصلاة ويقال أتاني فلان ذهب

عقله اي اماني فلان قد ذهب عقله وتقدير الاية اوجاؤكم حصرت حال ما قد حصرت صدورهم الثاني انه خبر بعد خبر كانه قال اوجاؤكم احبن بعيده فقال حصرت صدورهم وعلى هذا التقدير يكون قوله حصرت صدورهم بدلا من جاؤكم الثالث ان يكون التقدير جاؤكم قوما حصرت صدورهم اوجاؤكم رجالا حصرت صدورهم فعلى هذا التقدير قوله حصرت صدورهم نصب لانه صفة لموصوف منصوب على الحال الا انه حذف الموصوف المنتصب على الحال واقيمت صفته مقامه وقوله ان يقاتلوكم او يقاتلوا قومهم معناه ضاقت قلوبهم عن قتالكم وعن قتال قومهم لهم لا عليكم ولا لكم

المسئلة الثالثة

اختلفوا في ان الذين استثناهم الله من الكفار او من المؤمنين فقال الجمهور هم من الكفار والمعنى انه تعالى اوجب قتل الكفار الا اذا كان معاهدا او كان تاركا للقتال فانه لا يجوز قتلهم وعلى هذا التقدير فالقول بالنسخ لازم لان الكافر وان ترك القتال فانه يجوز قتله وقال ابو مسلم الاصفهاني انه تعالى لما اوجب الهجرة على كل من اسلم استثنى من لعذر فقال الا الذين يصلون وهم قوم من المؤمنين قصدوا الرسول للهجرة والنصرة الا انه كان بينهم وبين الكفار ما لم يجدوا طريقا اليه حوفا من اولئك الكفار فصاروا الى قوم بين المسلمين وبينهم عهد او اقاموا عندهم الى ان امكنهم اللحاق بالاصر واستثنى بعد ذلك من صار الى الرسول ولا يقاتل الرسول ولا اصحابه لانه يخاف الله فيه ولا يقاتل الكفار ايضا لانهم اقاربه او لانه يخشى اولاده وازواجه عندهم فيخاف لو قاتلهم ان يقتلوا اولاده واصحابه فهذان الفريقان من المسلمين لاجل قتالهم وان كان لم يوجد منهم الهجرة ولا مقاتلة الكفار

المسئلة الرابعة

قوله ولو شاء الله لسلطهم عليكم التسليط بالكلية ماخوذ من السلاطة وهي الحدة والمقصود منه ان الله تعالى من على المسلمين بكف باس المعاهدين والمحيين ان صيق صدورهم عن قتالكم انما هو لان الله تعالى قذف الرعب في قلوبهم ولو انه تعالى قوى قلوبهم على قتال المسلمين لتسلطوا عليهم قال اصحابنا وهذا يدل على انه لا يقع من الله تسليط الكافر على المؤمنين وتقويته عليهم واما المعتزلة فقد اجابوا عنه من وجهين الاول قال الجبائي قد بينا ان القوم الذين استثناهم الله قوم مؤمنون لا كافرون وعلى هذا المعنى الاية ولو شاء الله لسلطهم عليكم بتقوية قلوبهم ليدفعوا عن انفسهم اذا قصدتم على مقاتلتهم على سبيل الظلم الثاني قال الكعبي انه تعالى اخبر انه لو شاء لفعل وهذا لا يفيد الا انه تعالى قادر على الظلم وهذا مذهبنا الا انا نقول انه تعالى لا يفعل الظلم ولبين بهذه الاية دلالة على انه شاء ذلك واراده والله اعلم

المسئلة الخامسة

اللام في قوله فلقاتلوكم جواب للو على التكرير او البدل على تاويل ولو شاء الله لسلطهم عليكم ولو شاء الله لقاتلوكم قال صاحب الكشاف وقرئ ليقتلوكم بالتخفيف والتشديد ثم قال وان اعتزلوكم اي فان لم يتعرضوا لكم والقوا اليكم السلم اي الانقياد والاستسلام وقرئ بسكون اللام وفتح السين لما جعل الله لكم عليهم سبيلا اذا اذن لكم باخذهم وقتلهم واختلف المفسرون فقال بعضهم الاية منسوخة بآية السيف وهي قوله اقتلوا المشركين وقال قوم انها غير منسوخة اما الذين حملوا الاستثناء على المسلمين بذلك ظاهر على قولهم واما الذين حملوه على الكافرين فقال الاصم اذا حملنا الاية على المعاهدين فكيف يمكن ان يقال انها منسوخة ثم قال تعالى ستجدون اخرين يريدون ان يامنوكم ويامنوا قومهم كلما ردوا الى الفتنة اركسوا فيها قال المفسرون هم قوم من اسد وغطفان كانوا اذا اتوا المدينة اسلموا وعاهدوا وعرضهم ان يامنوا المسلمين فاذا رجعوا الى قومهم لغزوا ونكثوا عهودهم كلما ردوا الى الفتنة كلما دعاهم قومهم الى قتال المسلمين اركسوا فيها اي ردوا مغلوبين منكوسين وهذا استغناء لشدة اصرارهم على الكفر وعداوة المسلمين لان من وقع في بئر منكوسا يتعذر خروجه منه ثم قال تعالى فان لم يعتزلوكم ويلقوا اليكم السلم ويكفوا ايديهم فخذوهم واقتلوهم حيث ثقفتموهم والمعنى فان لم يعتزلوا قتالكم ولم يلقوا اليكم السلم ولم يكفوا ايديهم عن ايذائكم فخذوهم واقتلوهم حيث ثقفتموهم قال الكلبي وهذا يدل على انهم اذا اعتزلوا قتالنا وطلبوا الصلح منكم ولم يكفوا ايديهم عن ايذائكم لم يجز لنا قتالهم ولا قتلهم وتظيره قوله تعالى لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم ان تبروهم وقوله وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم فخص الامر بالقتال بمن يقاتلنا دون من لم يقاتلنا واعلم ان هذا الكلام مبني على ان المعلق بكلمة ان على الشرط عدم عند عدم الشرط وقد شرحنا الحال فيه في قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر قال واولئكم جعلنا لكم عليهم سلطانا مبينا وفي السلطان المبين وجهان الاول انه ظهر على جواز قتل هؤلاء حجة واضحة ظاهرة وهي ظهور عداوتهم وانتشاف حالهم في الكفر والغدر واصرارهم باهل الاسلام الثاني ان السلطان المبين هو اذن الله للمسلمين بقتل هؤلاء الكفار

قوله تعالى

وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ واعلم انه تعالى لما رغب في مقاتلة الكفار وحرض عليها وذكر بعد ذلك بعض ما يتعلق بهذه المحاربة ذكر انه تعالى لما اذن في قتل الكفار فلا شك انه قد يتفق ان يرى الرجل رجلا يظنه كافرا حربيا فيقتله ثم يبين انه مسلم فذكر الله حكم هذه الواقعة في هذه الاية وهنا مسائل

المسئلة الاولى

ذكروا في سبب النزول وجوها الاول روى عروة بن الزبير ان حذيفة بن اليمان قاتل مع الرسول صلى الله عليه وسلم يوم احد فاخطأ المسلمون وظنوا ان اباه اليمان ولحذيفة فصرخوا باسمائهم وحذيفة يقول انه ابي فلم يفهموا قوله الا بعد ان قتلوه فقال حذيفة يغفر الله لكم وهو ارحم الراحمين فلما سمع النبي صلى الله عليه وسلم ذلك ازداد وقع حذيفة عنده ونزلت هذه الاية * الرواية الثانية نزلت الاية في ابي الدرداء وذلك انه كان في سرية فعدل الى شعب طلبا لغنم له فوجد رجلا معه غنم له فحمل عليهم بالسيف فقال الرجل لا اله الا الله فقتله وساق غنمه ثم وجد في نفسه شيئا فذكروا الواقعة للرسول عليه السلام فقال النبي صلى الله عليه وسلم هلا شققت عن قلبه وندم ابو الدرداء فنزلت الاية * الرواية الثالثة

روي ان عياش ابن ابي ربيعة وكان اخا لابي جهل من امه اسلم وهاجر خوفا من قومه الى المدينة وذلك قبل هجرة الرسول عليه السلام
فاقسمت امه لا تاكل ولا تشرب ولا تجلس تحت سقف حتى ترجع فخرج ابو جهل ومعه الحرث بن زيد بن ابي انيسة فاتياه وطولا في الاحاديث
وقال ابو جهل اليس ان محمدا يامرك ببر الام فانصرف واحسن الى امك وانت على دينك فرجع فلما دنوا من مكة قيدوا يديه ورجليه وجلده
ابو جهل مائة جلدة وجلده الحرث مائة اخرى فقال للحرث هذا اخي فمن انت يا حارث لله علي ان وجدتك خاليا ان اقتلك وروي ان الحرث
قال لعياش حين رجع ان كان دينك الاول هدى فقد تركته وان كان ضلالا فقد دخلت الآن فيه فشق ذلك على عياش وحلف ان
يقتله فلما دخل على امه حلفت امه لا يزال عنه القيد الا اذا رجع الى دينه الاول ففعل ثم هاجر بعد ذلك واسلم الحرث ايضا وهاجر
فوجده عياش خاليا ولم يشعر باسلامه فقتله فلما اخبر بانه كان مسلما ندم على فعله واتى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال قتلته ولم
اشعر باسلامه فنزلت هذه الاية **المسئلة الثانية** قوله وما كان فيه وجهان الاول اي ما كان له فيما اتاه من ربه وعهد
اليه الثاني ما كان له في شيء من الازمنة ذلك والغرض منه بيان ان حرمة القتل كانت ثابتة من اول زمان التكليف **المسئلة
الثالثة** قوله الا خطأ فيه قولان احدهما انه استثناء متصل والذاهبون الى هذا القول ذكروا وجوها الاول ان هذا الاستثناء
ورد على طريق المعنى لان قوله وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ معناه وانه يؤاخذ الانسان على القتل الا اذا كان القتل خطأ فانه
لا يؤاخذ به الثاني ان الاستثناء صحيح ايضا على ظاهر اللفظ والمعنى انه ليس لمؤمن ان يقتل مؤمنا البتة الا عند الخطأ وهو ما اذا راى
عليه شعار الكفار او وجده في عسكرهم فظنه مشركا فهاهنا يجوز قتله ولا شك ان هذا خطأ فانه ظن انه كافر مع انه ما كان
كافرا الثالث ان في الكلام تقديما وتاخيرا والتقدير وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ ومثله قوله وما كان لله ان يتخذ من ولد تاويله
ما كان الله ليتخذ من ولد لانه تعالى لا يحرم عليه شيء انما ينفي عنه ما لا يليق به وايضا قال تعالى ما كان لكم ان تنبتوا شجرها معناه ما كنتم
لتنبتوا لانه تعالى لم يحرم عليهم ان ينبتوا الشجر انما نفى عنهم ان يمكنهم انباتها فانه تعالى هو القادر على انبات الشجر الرابع ان وجه الاشكال
في حمل هذا الاستثناء على الاستثناء المتصل وهو ان يقال الاستثناء من النفي اثبات وهذا الاطلاق في قتل المؤمن في بعض الاحوال
وذلك محال لان هذا الاشكال انما يلزم اذا سلمنا ان الاستثناء من النفي اثبات وذلك مختلف فيه بين الاصوليين والصحيح انه لا يقتضيه
لان الاستثناء يقتضي صرف الحكم عن المستثنى لا صرف المحكوم به وعنه واذا كان تاثير الاستثناء في صرف الحكم فقط بقي المستثنى غير محكوم
عليه لا بالنفي ولا بالاثبات وحينئذ يندفع الاشكال ومما يدل على ان الاستثناء من النفي ليس باثبات قوله عليه السلام لا صلاة الا بطهور
لا نكاح الا بولي ويقال لا ملك الا بالرجال ولا رجال الا بالمال والاستثناء في علة هذه الصور لا يفيد ان يكون الحكم المستثنى من النفي اثباتا
الخامس قال ابو هاشم وهو احد رؤساء المعتزلة تقدير الاية وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا فيبقى مؤمنا الا ان يقتله خطأ فيبقى حينئذ
مؤمنا قال والمراد ان قتل المؤمن للمؤمن يخرجه عن كونه مؤمنا الا ان يكون خطأ فانه لا يخرجه عن كونه مؤمنا واعلم ان هذا الكلام بناء على ان
الفاسق ليس بمؤمن وهو اصل باطل القول الثاني ان هذا الاستثناء منقطع بمعنى لكن نظيره في القرآن كثير قال تعالى لا تاكلوا اموالكم
بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة وقال والذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش الا اللمم وقال لا يسمعون فيها لغوا ولا تاثيما الا قيلا سلاما سلاما
المسئلة الرابعة في انتصاب قوله خطأ وجوه الاول انه مفعول له والتقدير ما ينبغي ان يقتله لعلة من العلل
الا لكونه خطأ الثاني انه حال والتقدير لا يقتله البتة الا حال كونه خطأ الثالث انه صفة للمصدر والتقدير الا قتلا خطأ
قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله في الاية
مسائل **المسئلة الاولى** قال الشافعي رضي الله عنه القتل على ثلاثة اقسام عمد وخطأ وشبه عمد اما العمد
فهو ان يقتل قتلة بالسبب الذي يعلم افضاؤه الى الموت سواء كان ذلك خارجا او لم يكن وهذا قول الشافعي واما الخطأ فضربان احدهما
ان يقصد رمي المشرك او الطائر فاصاب مسلما والثاني ان يظنه مشركا بان كان عليه شعار الكفار فالاول خطأ في الفعل والثاني خطأ
في القصد اما شبه العمد فهو ان يضربه بعصا خفيف لا يقتل غالبا فيموت منه قال الشافعي هذا خطأ في القتل وان كان عمدا في الضرب
المسئلة الثانية قال ابو حنيفة رضي الله عنه القتل بالمثقل ليس بعمد محض بل هو خطأ وشبه عمد فيكون داخلا تحت
هذه الاية فيجب الدية والكفارة ولا يجب فيه القصاص حجة الشافعي انه قتل عمد عدوان فيجب فيه القصاص اما بيان انه قتل فيدل عليه
القرآن والخبر اما القرآن فهو انه تعالى حكى عن موسى انه وكز القبطي فقضى عليه ثم ان ذلك الوكز مسمى بالقتل بدليل انه تعالى حكى ان القبطي
قال في اليوم الثاني اتريد ان تقتلني كما قتلت نفسا وكان الصادر عن موسى بالامس ليس الا الوكز فثبت ان القبطي سماه قتلا وايضا ان
موسى صلوات الله عليه سماه قتلا حيث قال رب اني قتلت منهم نفسا فاخاف ان يقتلون واجمع المفسرون على ان المراد منه قتل ذلك القبطي
بذلك الوكز وايضا الله تعالى سماه قتلا حيث قال وقتلت نفسا فنجيناك من الغم وفتناك فتونا فثبت ان الوكز قتل بقول القبطي وبقول موسى
وبقول الله تعالى واما الخبر فهو قوله عليه السلام الا ان قتيل الخطأ قتيل السوط والعصا فيه مائة من الابل فسماه قتيلا فثبت بهذين
الدليلين انه حصل القتل واما انه عمد فالشاك فيه داخل في السفسطة فان من ضرب راس انسان بحجر الرحا او صلبه او خرقه او خنقه
ثم قال ما قصدت به قتله كان ذلك اما كاذبا او مجنونا واما انه عدوان فلا ينازع فيه مسلم فثبت انه قتل عمد عدوان فوجب ان يجب

القصاص للنفس والمعقول اما النقل فهو جميع الآية الدالة على وجوب القصاص كقوله كتب عليكم القصاص في القتلى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا وجزاء سيئة سيئة مثلها فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم. واما المعقول فهو ان المقصود من شرع القصاص صيانة النفوس عن الاهدار وكل تعالى ولكم في القصاص حياة يا اولي الالباب وان كان للمقصود من شرع القصاص صون الارواح عن الاهدار والاهدار من المنقل كوجب الحد وكانت الحاجة الى شرع الزاجر في احدى الصورتين كالحاجة اليه في الصورة الاخرى ولا تفاوت بين الصورتين بل نفس الاهدار انما التفاوت الحاصل بسبب الاهدار والعلم الضروري حاصل بان ذلك غير معتبر والكلام في الفقهيات اذا وصل الى هذا الحد فقد بلغ الغاية القصوى في التحقيق لمن ترك التقليد احتج ابو حنيفة عليه السلام الا ان قتل العمد والخطأ قتل السوط والعصا فيه مائة من الابل وهو عام سواء كان السوط والعصا صغيرا او كبيرا والجواب ان قوله قتل الخطأ يدل على انه لابد وان يكون معنى الخطأ حاصلا فيه وقد بينا ان من ضرب انسانا او ضرب راسه بقطعة جبل ثم قال ما كنت اقصد قتله وان كان عاقلا يدبهه عقله بعلم انه كاذب في المقال فوجب حمل هذا الضرب بالعصا الصغير حتى يبقى معنى الخطأ فيه.

المسئلة الثالثة قال ابو حنيفة رضي الله عنه القتل العمد لا يوجب الكفارة وقال الشافعي رضي الله عنه يوجب احتج ابو حنيفة بهذه الآية فقال قوله ومن قتل مؤمنا خطأ شرط كونه خطأ لوجوب الكفارة وعند انتفاء الشرط لا تحصل المشروط فيقال له انه تعالى قال ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمن ما ملكت ايمانكم فقوله ومن لم يستطع ما كان شرطا لجواز نكاح الامة فكذا هاهنا ثم يقول والذي يدل على وجوب الكفارة في القتل العمد الخبر والقياس اما الخبر فهو ما روى وائلة بن الاسقع قال اتينا رسول الله صلى الله عليه وسلم في صاحب لنا اوجبنا النار بالقتل فقال اعتقوا عنه يعتق الله بكل عضو منه عضوا منه. واما القياس فهو ان الغرض بالاعتاق هو ان يعتقه الله من النار والحاجة الى هذا المعنى في القتل العمد اتم فكانت الحاجة فيه الى ايجاب الكفارة اتم وذكر الشافعي رضي الله عنه حجة اخرى من قياس الشبه فقال لما وجبت الكفارة في قتل الصيد في الحرم والاحرام سويتا بين العامد وبين الخاطئ الذي لا اثم فكذا في قتل المؤمن الذي لا اثم فيه يقال هذا الكلام تاكيد اخر وهو ان يقول هناك نص الله على العامد واوجبنا على الخاطئ لها هنا نص على الخاطئ فان يوجبه على العامد مع ان احتياج العامد الى الاعتاق الخلص له عن النار اشد كان ذلك اولى.

المسئلة الرابعة قال ابن عباس والحسن والشعبي والنخعي لا تجزي الرقبة الا اذا صام وصلى وقال الشافعي ومالك والليث وابو حنيفة رضي الله عنهم تجزي الصبي اذا كان احد ابويه مسلما تمسك ابن عباس بهذه الآية فانه تعالى اوجب تحرير الرقبة المؤمنة والمؤمن من يكون موصوفا بالايمان والايمان اما التصديق واما العمل واما المجموع وعلى التقديرات فالكل فات عن الصبي فلم يكن مؤمنا فوجب ان لا تجزي تمسك الفقهاء ان قوله من قتل مؤمنا خطأ يدخل فيه الصغير فكذا قوله فتحرير رقبة مؤمنة يدخل فيه الصغير.

المسئلة الخامسة قال الشافعي رضي الله عنه الدية في العمد وفي شبه العمد خلفة ثلثون حقة وثلثون جذعة ولا بعون خلفة في بطونها اولادها. واما في الخطأ فهي عشرون بنات مخاض وعشرون بنات لبون وعشرون بنو لبون وعشرون حقة وعشرون جذعة واما ابو حنيفة فهو ايضا هكذا يقول لكن الكل الا بنى واحد وهو انه اوجب الدية في القرآن ولم يبين كيفية الدية فوجب الرجوع في معرفة كيفية الدية الى السنة والقياس فلنرجع الى السنة ما يدل عليه واما القياس فانه محال للتناسبات والتعليلات المعتبرة في تقليل الجنان وتعيين الاعداد فلم يبق ههنا مطمع الا بالقياس الشبه ونرى ان الدية وجبت بسبب اقوى من السبب الموجب للكفارة ثم رأينا ان الشرع لم يجعل بنى مخاض دخلا في باب الكفارة فوجب ان لا يكون لها دخلا في باب الدية ايضا وحجة ابي حنيفة ان الراة كانت قابلة والاصل بقاء الثابت بقاؤه وكانت براءة الذمة الاصلية باقية ولا نعدل عن هذا الدليل الا بدليل اقوى منه فنقول الاصل هو المتفق عليه فاعتراضنا بوجوه واما الزائد عليه فوجب ان يبقى على النفي الاصلي والجواب ان الدية مشغولة بوجوب الدية والاصل بقاء الثابت على ما كان وقد بينا حصول الاتفاق على السقوط باداء اكثر ما قيل.

المسئلة السادسة قال الشافعي رضي الله عنه اذا لم يوجد الابل فيه توجب الى ان تكمل فذلك السقوط عند اداء اقل ما قيل فيه قال الشافعي رضي الله عنه بل الواجب عشرة الاف درهم وحجة الشافعي ما روى عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده قال كانت قيمة الدية في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم ثمان مائة دينار او ثمانية الاف درهم وجرت السنة الى ان عمر ذكر ذلك بالاجتهاد ان الابل قد غلت اثمانها ثم ان عمر فرضها على اهل الذهب الف دينار وعلى اهل الورق اثنا عشر ال

ان القاتل لم يقصد ومنه جناية ولا ما يشبه الجناية فوجبت الابل فهم بنى بالقرآن والخبر اما القرآن فقوله ولا تزر وازرة وزر اخرى
وقال ولا تكسب كل نفس الا عليها وقال لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت واما الخبر فما روى ان اباً رمنه دخل على النبى صلى الله عليه
وسلم ومعه ابنه فقال عليه السلام من هذا فقال ابنى فقال انه لا يجنى عليك ولا تجنى عليه ومعلوم انه ليس المقصود الاخبار عن نفس الجناية انما
المقصود بيان ان ارتباطك لا تتعدى بالولد او بالعكس وكل ذلك يدل على ان الجناية الدية على الجانى اول من ايجابها على الغير الخامسة
ان النصوص تدل على ان مال الانسان معصوم وانه لا سبيل لاحد ان يأخذه قال تعالى ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة
عن تراض منكم وقال عليه السلام كل امرئ المسلم على المسلم حرام دمه وماله وقال لاجل مال المسلم الا بطيبة من نفسه تركنا
العمل بهذه النصوصات للعمومات فى الاشياء التى عرفنا بنص القرآن كونها موجبة لجواز الاخذ فلما فى الزكوات وكما فلنا بان احد الضمانات
واما فى ايجاب الدية على العاقلة فالمعتمد فيه على جزء الواحد وتخصيص عموم القرآن بخبر الواحد لا يجوز لان القرآن معلوم وخبر الواحد مظنون
والمعلوم لا يجوز ان يعارض بالمظنون على المعلوم لا يجوز ان هذا خبر واحد ورد فيما يعم به البلوى فيرد ولانه خبر واحد ورد على مخالفة جميع اصول الشريعة
فوجب رده واما الفقهاء فقد تمسكوا فيه بالجزء والاثر اما الخبر فما روى فى الخبر ان امرأة ضربت بطن امرأة اخرى فالقت جنينا ميتا
فقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم على عاقلة الضاربة بالغرة فقام حمل بن مالك وقال كيف نزى من لا شرب ولا اكل ولا صاح ولا استهل ومثل ذلك بطل
فقال النبى صلى الله عليه وسلم هذا من اخوان الجاهلية واما الاثر فما روى ان عمر قضى بها على رضى الله عنه بان يعقل عن موالى صفية بنت
عبد المطلب جنين جنى مولاها وعلى كان ابن اخى صفية وقضى للزبير بميراثها فهذا يدل على ان الدية انما تجب على العاقلة المسألة
الثامنة مذهب اكثر الفقهاء على ان دية المرأة نصف دية الرجل وقال الاصم وابن علية عليها دية كاملة مثل دية الرجل حجة الفقهاء
ان عليا وعمر وابن عمر وابن مسعود قضوا بذلك وان المرأة فى الميراث والشهادة على النصف من الرجل ولذلك وجبت الدية وحجة الاصم ان قوله
تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله واجمعوا على ان هذه الآية دخل فيها حكم الرجل والمرأة فوجب ان يكون
الحكم فيها سواء بالسوية المسألة التاسعة اتفقوا على ان دية الخطأ مخففة فى ثلث سنين الثلث بالسنة والثلثان بالسنين
والكل بالثلث سنين استمر ذلك عن عمر ولم يخالفه فيه احد من السلف فكان اجماعا المسألة العاشرة لا فرق
بين هذه الدية فى انه يقضى منها الدين وتنفذ منها الوصية وتقسم الباقى بين الورثة على فرائض الله روى ان امرأة جاءت تطلب نصيبها
من دية الزوج فقال عمر لا اعلم لك شيئا انما الدية للعصبة الذين يطلقون عنه فشهد بعض الصحابة بان الرسول صلى الله عليه وسلم امر ان
يورث الزوجة من دية زوجها فقضى عمر بذلك واذ قد ذكرنا هذه المسائل فلنرجع الى تفسير الآية فنقول قوله فتحرير رقبة مؤمنة
معناه فعليه تحرير رقبة والتحرير عبارة عن جعله حرا والحر هو الخالص ولما كان للانسان سببان فى اصل الخلقة خلق ليكون مالكا للاشياء
كما قال تعالى خلق لكم ما فى الارض جميعا فكونه مملوكا يكون ضعفا بالرق بمقتضى الانسانية ولشوبها فلاجرم سميت ازالة الملك تحريرا الى
تخليصا كذلك الانسان عما قدر انسانيته والرقبة عبارة عن النسمة يقال فلان يملك كذا رأسا من الرقيق والمراد من الرقبة المؤمنة
كل رقبة كان على حكم الاسلام عند الفقهاء وعند ابن عباس لا تجزى الا رقبة قد صلت وصامت وقد ذكرنا هذه المسألة وقوله ودية مسلمة
الى اهله قال الواحدى الدية من الودى كالقيمة من الوقى والاصل ودية فحذفت الواو بقال ودى فلان لفلان اذا دفع الدية اى وليه نفر
ان الشرع خصص هذا اللفظ بما يودى بذل النفس دون ما يودى ببذل المتلفات ودون ما يودى ببذل الاطراف والاعضاء
ثم قال تعالى الا ان يصدقوا اصله يتصدقوا فادغمت التاء فى الصاد ومعنى التصدق الاعطاء وقال الله تعالى وتصدق علينا ان الله يجزى
المتصدقين والمعنى الا ان يتصدقوا بالدية فيعفوا ويتركوا الدية قال صاحب الكشاف تقدير الآية ويجب عليه الدية وتسليمها
الى حين يتصدقون عليه وعلى هذا فقوله ان يتصدقوا فى محل النصب على الظرف ويجوز ان يكون حالا من اهله يعنى الا متصدقين ثم قال
تعالى وان كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة واعلم انه تعالى ذكر فى الآية الاولى ان من قتل على سبيل الخطاء مؤمنا فعليه
تحرير رقبة وتسليم الدية وذكر فى هذه الآية ان من قتل على سبيل الخطاء مؤمنا من قوم عدو لنا فعليه تحرير الرقبة وسكت عن ذكر الدية
ثم ذكر بعده ان المقتول ان كان من قوم بيننا وبينهم ميثاق وجبت الدية فالسكوت على ايجاب الدية فى هذه الآية مع ذكرها فيما قبل هذه
الآية وفيما بعدها يدل على ان الدية غير واجبة فى هذه الصورة واذا ثبت هذا فنقول كلمة من فى قوله تعالى من قوم عدو لكم اما ان يكون
المراد منها كون المقتول من سكان دار الحرب لو المراد كونه ذا نسب منهم والثانى باطل لانعقاد الاجماع على ان المسلم الساكن فى دار الاسلام
وجميع اقاربه يكونون كفارا فاذا قتل على سبيل الخطاء وجبت الدية فى قتله اولما بطل هذا القسم تعين الاول وهو ان يكون المراد وان كان المقتول خطأ
من سكان دار الحرب وهو مؤمن فالواجب بسبب قتله الواقع على سبيل الخطاء هو تحرير الرقبة فاما وجوب الدية فلا قال الشافعى وكاد ان
هذه الآية على هذا المعنى فالقياس يقتضيه اما لانه لا خبر الدية فلانا لو اوجبنا الدية فى قتل المسلم الساكن فى دار الحرب لاحتاج من يريد
غزو دار الحرب الى ان يبحث عن كل احد انه هل هو من المسلمين ام لا وذلك مما يصعب ويشق فيفضى فلك الى حرج ان الناس عن الغزو فالاولى
سقوط الدية على كل حال لانه هو الذى اهدر دمه نفسه بسبب اختياره السكنى فى دار الحرب واما الكفارة فانما وجبت لله تعالى لانه لما صار
ذلك الانسان مقتولا صار كأنه هو الذى اتلف على الناس مواظبا على عبادة الله والرفق بهم فكفارته المواظبة على عبادة الله فاذا افقده فقد اقام مقام ذلك

المقتول بدار المواطنة على العادات فظهر ان العباس يقتضي سقوط الدية ويقتضي بقاء الكفارة ثم قال تعالى وان كان من قوم بينكم
وبينهم ميثاق فدية مسلمة الى اهله وتحرير رقبة مومنة وفيه مسايل المسئلة الاولى قوله وان كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق
فيه قولان احدهما ان المراد منه المسلم وذلك لانه تعالى ذكر اولا حال المسلم القاتل خطاء ثم ذكر حال المسلم المقتول خطاء اذا كان فيما بين اهل
العهد واهل الذمة ولا شك ان هذا ترتيب حسن فكان حمل الاية اللفظ عليه جايزا والذي يوكد صحة هذا القول ان قوله وان كان لابد
من اسناده الى شيء جرى ذكر فيما تقدم والذي جرى ذكره فيما تقدم هو المومن المقتول خطاء فوجب حمل اللفظ عليه القول الثاني ان المراد
منه الذمي والتقدير وان كان المقتول من قوم بينكم وبينهم ميثاق ومعنى كون المقتول منهم اي بعاديهم ومذهبهم والقايلون بهذا القول طعنوا
في القول الاول من وجوه الاول المسلم المقتول خطاء سواء كان من اهل الحرب او من اهل الذمة تعود الى تحت قوله ومن يقتل مومنا خطاء فتحرير
رقبة مومنة ودية مسلمة الى اهله فلو كان المراد من هذه الاية هو المومن لكان عطفا للشيء على نفسه وانه لا يجوز بخلاف ما اذا كان المومن المقتول
خطاء من كان بين دار الحرب فانه تعالى انما اعاده لبيان انه لا يجب الدية في قتله واما في هذه الاية فقد اوجب الدية والكفارة فلو كان المراد منه هو
المومن لكان هذا اعادة وتكرارا من غير فايدة وانه لا يجوز الثاني لو كان المراد ما ذكرتم لما كانت الدية مسلمة الى اهله لان اهله كفار لا يرثونه الثالث
ان قوله وان كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق يقتضي ان يكونوا من ذلك القوم في الوصف الذي وقع التنصيص عليه وهو حصول الميثاق بينهم فان كونهم
منهم محال لانا لا ندري انهم منهم بماذا في الامور واذا حملناه على كونه منهم بسبب ذلك الوصف وهو الاجال لكان ذلك اولى واذا دلت الاية على انه منهم في كونه
معاهدا وجب ان يكون ذميا ومعاهدا مثلهم ويمكن ان يجاب عن هذه الوجوه اما الاول فجوابه ان الله تعالى ذكر حكم المومن المقتول خطاء الذي يكون
من سكان دار الحرب فبين ان الدية لا تجب بقتله وذكر القسم الثاني وهو المومن المقتول خطاء الذي يكون من سكان موضع اهل الذمة وبين وجوب
الدية والكفارة في قتله والغرض منهم اظهار الفرق بين هذا القسم وبين ما قبله واما الثاني فجوابه ان اهلهم المسلمون الذين تصرف دينهم اليهم واما
الثالث فجوابه ان كلمة من صارت مفسرة في الاية السابقة بقي ان يقال فيكذا اصا صار يجب ان يكون المعنى ذلك لا غير واعلم ان قايلي هذا
القول يظهر بناء مسئلة شرعية وهو ان عند ابي حنيفة رضي الله عنه ان دية الذمي مثل دية المسلم وقال الشافعي رضي الله عنه دية اليهودي
والنصراني ثلث دية المسلم ودية المجوسي ثلثا عشر دية المسلم واحتج ابو حنيفة على قوله بهذه الاية قال ان قوله وان كان من قوم بينكم وبينهم
ميثاق المراد منه الذمي ثم قال فدية مسلمة الى اهله فاوجب تعالى فيهم تمام الدية ونحن نقول قد بينا ان الاية نازلة في حق المومنين لا في حق
اهل الذمة فسقط الاستدلال وايضا يتعذر ان يثبت لهم انها نازلة في حق اهل الذمة لم يدل على مقصودهم لانه تعالى اوجب بها في حق الذمي بدل الدية التي اوجبها في حق المسلم والمجوز
مسلمة فهذا يقتضي ايجاب شيء من الاشياء التي تسمى دية فلو قلنا بان الدية التي اوجبها في حق الذمي بدل الدية التي اوجبها في حق المسلم لكان ذلك
ان يكون دية للمسلم مقدارا معينا ودية الذمي مقدار الخر فان الدية لا معنى لها الا المال الذي يودى بدلا عن مقابلة النفس فاذا ادعيتم ان
مقدار الدية في حق المسلم وفي حق الذمي واحد فهو ممنوع والنزاع ما وقع الا فيه فسقط هذا الاحتجاج المسئلة الثانية
لقائل ان يقول لم قدم تحرير الرقبة على الدية في الاية الاولى وهاهنا عكس هذا الترتيب ويمكن ان يقال ان المقصود منه بيان ان الواو لا
تفيد الترتيب اذ لو افادته لتوجه الطعن باحدى الايتين فصار هذا كقوله ادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة وفي اية اخرى وقولوا حطة
وادخلوا الباب سجدا المسئلة الثالثة في هولاء الذين بيننا وبينهم ميثاق قولان احدهما قال ابن عباس هم اهل الذمة
من اهل الكتاب الثاني قال الحسن هم المعاهدون من الكفار ثم قال تعالى فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين اي فعليه ذلك بدلا عن الرقبة اذا
اذا كان معسرا وقال مسروق انه بدل على مجموع الكفارة والدية والتتابع واجب حتى لو افطر يوما وجب الاستيناف الا ان يكون الفطر بحيض او نفاس
وقوله توبة من الله انتصب بمعنى ما تقدم كانه قيل اعلموا انما اوجب الله عليكم التوبة من الله اي ليتقبل توبتكم وهذا هو كما يقال فعلت ذلك
حذر الشر فان قيل فقتل الخطاء لا يكون معصية فما معنى قوله توبة من الله قلنا فيه وجوه الاول ان فيه نوعا من التقصير فان الظاهر انه لو
وقع ومن يقتل مومنا خطاء واصاب انسانا فلو احتاط ولم يرم الا في موضع يقطع بانه ليس هناك انسان فانه لا يقع في ذلك الواقعة فقوله توبة
من الله تنبيه على انه كان منه نوع تقصير في ترك الاحتياط الوجه الثاني في الجواب ان قوله توبة من الله راجع الى انه تعالى اذن له في اقامة الصوم مقام
الاعتاق عند العجز عن ذلك لان الله تعالى اذا اذن على المذنب فقد خفف عنه فلما كان التخفيف من لوازم التوبة اطلق لفظ التوبة لارادة التخفيف
الخلاف الاسم الملزوم على اللازم والوجه الثالث في الجواب ان المومن اذا قتله مثل هذا الخطاء فانه يندر ويتمنى ان لا يكون ذلك مما وقع فسمى الله
تعالى ذلك الندم وذلك التمني توبة ثم قال تعالى وكان الله عليما حكيما والمعنى انه تعالى عليم بانه لم يبصر ولم يتعمد حكيم باتيانه ما واخذه بذلك
الفعل الخطاء فان الحكمة تقتضي ان لا يواخذ الانسان الا بما يتعمد ويختار واعلم ان اهل السنة لما اعتقدوا ان افعال الله تعالى غير معللة برعاية المصالح
قالوا معنى كونه حكيما كونه عالما بعواقب الامور وقالت المعتزلة هذه الاية تبطل هذا القول لانه تعالى عطف الحكيم على العليم فلو كان الحكيم هو العليم
لكان هذا عطفا للشيء على نفسه وهو محال والجواب ان في كل موضع من القرآن ورد فيه لفظ الحكيم معطوفا على العليم كان المراد من الحكيم
كونه محكما في افعاله والاتقان والاحكام عبارة اخرى عن كيفية الفعل ومن يقتل مومنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه ولعنه واعد له عذابا عظيما اعلم انه تعالى لما ذكر حكم القتل الخطاء ذكر بعده

بيان حكم القتل العمد وله احكام مثل وجوب القصاص والدية وقد ذكر تعالى ذلك في سورة البقرة وهو قوله تعالى يا ايها الذين امنوا كتب عليكم
القصاص في القتلى فلا جرم هاهنا اقتصر على بيان ما فيه من الاثم والوعيد وفي الاية مسايل **المسئلة الاولى** استدلت
الوعيدية بهذه الاية في امرين احدهما على القطع بوعيد الفاسق وعلى الثاني على خلوده في النار ووجه الاستدلال ان كلمة من في معرض
الشرط تفيد الاستغراق وقد استقصينا في تقرير كلامهم في سورة البقرة في تفسير قوله تعالى بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك
اصحاب النار هم فيها خالدون وبالغنا في الجواب عنها وزعم الواحدي ان الاصحاب سلكوا في الجواب عن هذه الاية طرقا كثيرة قال وانا
لا ارتضي شيا منها لان الذي ذكروه اما تخصيص واما معارضة واما اضمار واللفظ لا يدل على شي من ذلك قال والذي اعتمده وجهان
الاول اجماع المفسرين على ان الاية نزلت في كافر قتل مومنا ثم ذكر تلك القصة والثاني ان قوله فجزاوه جهنم معناه الاستقبال والتقدير
انه سيجزي جهنم وهذا وعيد قال حلف الوعيد كرم وعندنا يجوز ان يحلف الله وعيد المومنين فهذا حاصل كلامه الذي زعم انه
خير مما قاله واقول اما الوجه الاول ضعيف وذلك لانه ثبت في اصول الفقه ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب
فاذا ثبت ان اللفظ الدال على الاستغراق حاصل ونزوله في حق الكفار لا يقدح في ذلك الكلام فسقط هذا الكلام بالكلية ثم نقول
كما ان عموم اللفظ يقتضي كونه في كل قاتل موصوف بالصفة المذكورة فكذلك ههنا وجوه اخرى تمنع من تخصيص هذه الاية بالكافر
وبيانه من وجوه الاول انه تعالى امر المومنين بالمجاهدة مع الكفار ثم علمهم ما يحتاجون اليه عند اشتغالهم بالجهاد فابتدا بقوله وما كان
ان يقتل مومنا الا خطا فذكر في هذه الاية ثلث كفارات كفارة قتل المسلم في دار السلام وكفارة قتل المسلم عند سكونه من اهل الذمة
واهل العهد ثم ذكر عقيبه حكم قتال اهل العهد مقرونا بالوعيد فلما كان بيان وعيد حكم قتل الخطا بيانا لحكم اختص بالمسلمين كان بيان
حكم القتل العمد الذي هو كالضد لقتل الخطا وجب ان يكون ايضا مختصا بالمومنين فان لم يختص بهم فلا اقل من دخولهم فيه الثاني انه تعالى
قال بعد هذه الاية يا ايها الذين امنوا اذا ضربتم في سبيل الله فتبينوا ولا تقولوا لمن القى اليكم السلام لست مومنا واجمع المفسرون
على ان هذه الايات انما نزلت في حق جماعة من المسلمين لقوا قوما فاسلموا فقتلوهم وزعموا انهم اسلموا من الخوف وعلى هذا التقدير فهذه الايات
وردت في نهي المومنين من قتل الذين يظهرون الايمان وهذا ايضا يقتضي ان يكون له ومن يقتل مومنا متعمدا نازلا في نهي المومنين عن قتل
المومنين حتى حصل التناسب فثبت بما ذكرنا ان ما قبل هذه الاية وما بعدها يمنع من كونها مخصوصة بالكفار الثالث انه ثبت في اصول
الفقه ان ترتيب الحكم على الوصف المناسب له يدل على كون ذلك الوصف علة لذلك الحكم ولهذا الطريق عرفنا ان قوله والسارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما جزا وقوله الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما الموجب للقطع هو السرقة والموجب للجلد هو الزنى فكذا هاهنا
وجب ان يكون الموجب لهذا الوعيد هو هذا القتل العمد لان هذا الوصف مناسب لذلك الحكم فيلزم كون ذلك الحكم معللا به واذا كان الامر
كذلك لزم ان يقال لم يبق لكون الاية مخصوصة بالكافر وجه الرابع ان المنشا لاستحقاق هذا الوعيد اما ان يكون هو الكفر او
هذا القتل المخصوص فان كان منشا هذا الوعيد هو الكفر ثم كان الكفر حاصلا قبل هذا القتل فحينئذ لا يكون لهذا القتل اثر البتة
في هذا الوعيد وعلى هذا التقدير تكون هذه الاية جارية مجرى ما يقال ان من يقتل جزاه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه ولعنه لان
القتل العمد لما لم يكن له تاثير في هذا الوعيد ومعلوم ان ذلك باطل وان كان منشا هذا الوعيد وحينئذ يسقط هذا السوال فثبت
بما ذكرنا ان هذا الوجه الذي ارتضاه الواحدي ليس بشي واما الوجه الثاني من الوجهين الذين اختارهما فهو في غاية الفساد لان الوعيد قسم
من اقسام الخبر فاذا جوز الحلف فيه على الله فقد جوز الكذب على الله وهذا خطا عظيم بل يقرب ان يكون كفرا فان العقلا اجمعوا على انه تعالى
منزه عن الكذب ولانه اذا جوز الكذب على الله في الوعيد لاجل ما قال من ان الحلف في الوعيد كرم فلم لا يجوز ايضا الحلف في وعيد الكفار
وايضا اذا جاز الحلف في الوعيد لغرض الكرم فلم لا يجوز الحلف في القصص والاخبار لغرض المصلحة ومعلوم ان فتح هذا الباب يفضي الى
الطعن في القران وكل الشريعة فثبت ان كل واحد من هذين الوجهين ليس بشي وحكى القفال في تفسيره وجها اخر في الجواب فقال الاية
تدل على ان جزاء القتل العمد هو ما ذكر لكن ليس فيها انه تعالى يوصل هذا الجزا اليه ام لا وقد يقول الرجل لعبده وجزاوك ان افعل بك
كذا وكذا الا اني لا افعله وهذا الجواب ايضا ضعيف لانه ثبت بهذه الاية ان جزا القتل العمد هو ما ذكر وثبت بسائر الايات انه تعالى يوصل
الجزا الى المستحقين قال تعالى من يعمل سوءا يجز به وقال اليوم تجزى كل نفس بما كسبت وقال ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره بل انه تعالى ذكر هذه الاية
على انه يوصل اليهم جزاه وهو قوله واعد لهم عذابا عظيما فان بيان ان هذا جزاوه حصل بقوله فجزاوه جهنم خالدا فيها فلو كان قوله واعد لهم
عذابا عظيما اخبارا عن الاستحقاق كان تكرارا فلو حملناه على الاخبار عن انه تعالى سيفعل لم يلزم التكرار فكان ذلك اولى واعلم انا نقول
هذه الاية مخصوصة في موضعين احدهما ان يكون القتل العمد غير عدوان كما في القصاص فانه لا يحصل فيه هذا الوعيد واذا ثبت دخول
التخصيص فيه في هاتين الصورتين فيحق تخصيص هذا العموم فيما اذا حصل العفو بدليل قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشا وايضا هذه الاية
احدى عمومات الوعيد وعمومات الوعيد اكثر من عمومات الوعيد وما ذكروه في ترجيح وجوه الوعيد قد اجبنا عنه وبينا ان عمومات اللفظ
راجحة وكل ذلك قد ذكرناه في سورة البقرة في تفسير قوله بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون
المسئلة الثانية نقل عن ابن عباس انه قال توبة من اقدم على القتل العمد العدوان غير مقبولة وقال جمهور العلما انها مقبولة

ويدل عليه وجوه الاول ان الكفر اعظم من هذا القتل فاذا قبلت التوبة من الكفر فالتوبة من هذا القتل اولى بالقبول
الحجة الثانية قوله تعالى في اخر الفرقان والذين لا يدعون مع الله الها اخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق ولا يزنون ومن يفعل
ذلك يلق اثاما يضاعف له العذاب يوم القيامة ويخلد فيه مهانا الا من تاب وامن وعمل عملا صالحا واذا كان توبة الاتي بالقتل العمد
مع سائر الكبائر المذكورة في هذه الاية مقبولة كان اولى الحجة الثالثة قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وعدنا بالعفو عن كل ما سوى
الكفر فبان يعفو عنه بعد التوبة اولى **قوله تعالى** يا ايها الذين امنوا اذا ضربتم في سبيل
الله فتبينوا ولا تقولوا لمن القى اليكم السلم لست مؤمنا اعلم ان المقصود من هذه الاية المبالغة في تحريم قتل المؤمن وامر
المجاهدين بالتثبت فيه لئلا يسفكوا دما حراما بتاويل ضعيف وهذه المبالغة تدل على ان الاية المتقدمة خطاب مع المؤمنين وفيه
مسائل **المسئلة الاولى** قرا حمزة والكسائي فتثبتوا وكذا في الحجرات من تثبت ثباتا والباقون بالنون من البيان
والمعنيان متقاربان فمن رجح التثبت قال انه خلاف الاقدام والمراد في الاية التاني وترك العجلة ومن رجح البيان فالمراد من الاية
من الكشف والاسفاح **المسئلة الثانية** الضرب في الارض معناه السير فيها بالتجارة والجهاد واصله من الضرب باليد
وهو كناية من الاسراع في السير فان من ضرب انسانا كانت حركة يده عند ذلك الضرب سريعة الضرر كناية عن الاسراع في السير قال
الزجاج معنى ضربتم في سبيل الله اي غزوتم وسرتم الى الجهاد ثم قال تعالى ولا تقولوا لمن القى اليكم السلم اراد الانقياد والاستسلام الى
المسلمين ومنه قوله تعالى والقوا الى الله يومئذ السلم اي استسلموا لامره ومن قرا السلام بالالف فله معنيان احدهما ان يكون المراد
السلام الذي هو تحية المسلمين اي لا تقولوا لمن حياكم بهذه التحية انه انما قالها تعوذا فتقدموا عليه بالسيف لتاخذوا ماله ولكن كفوا
عنه واقبلوا منه ما اظهره والثاني ان يكون المعنى لا تقولوا لمن اعتزلكم ولم يقاتلكم لست مؤمنا واصل هذا من السلامة لان المعتزل
عن الناس طالب السلامة قال صاحب الكشاف قرئ مؤمنا بفتح الميم من امنه اي لا يؤمنك **المسئلة الثانية** في سبب
نزول هذه الاية روايات الرواية الاولى ان مرداس بن نهيك رجل من اهل فدك اسلم ولم يسلم من قومه غيره فذهبت سرية
الرسول صلى الله عليه وسلم الى قومه واميرهم غالب بن فضالة فهرب القوم وبقي مرداس لثقته فلما راى الخيل الجا غنمه الى عاقول من الجبل
فلما تلاحقوا وكبروا كبر ونزل وقال لا اله الا الله محمد رسول الله السلام عليكم فقتله اسامة بن زيد وساق غنمه فاخبروا رسول الله صلى
الله عليه وسلم بذلك فوجد وجدا شديدا فقال قتلتموه ارادة ما معه ثم قرا الاية على اسامة فقال يا رسول الله استغفر لي فقال فكيف
بلا اله الا الله فقاله اسامة فما زال يعيدها حتى وددت ان لم اكن اسلمت الا يومئذ ثم استغفر لي وقال اعتق رقبة الرواية الثانية
ان القاتل محكم بن جثامة لقيه عامر بن الاضبط فحياه بتحية الاسلام فكانت بين محكم وابن اخيه في الجاهلية فرماه بسهم فقتله فغضب رسول الله
صلى الله عليه وسلم وقال لا غفر الله لك فما مضت به سبعة ايام حتى مات فدفنوه فلفظته الارض ثلث مرات فقال النبي صلى الله عليه السلام ان
الارض لتقبل من هو شر منه ولكن الله اراد ان يريكم اعظم عبرة ثم امر ان يلقى عليه الحجارة والرواية ان المقداد بن الاسود قد وقعت له مثل
واقعة اسامة قال فقلت يا رسول الله ارايت ان لقيت رجلا من الكفار فقاتلني فضرب احدى يدي بالسيف ثم لاذ مني بشجرة فقال اسلمت لله
تعالى افاقتله يا رسول الله بعد ذلك فقال رسول الله لا تقتله فقلت يا رسول الله انه قطع يدي فقال عليه السلام لا تقتله فان قتلته
فانه بمنزلتك وانت بمنزلته قبل ان تقول كلمته التي قال وعن عبيدة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اشرع احدكم الرمح الى الرجل فان كان
سنانه عند نقرة نحره فقال لا اله الا الله فليرفع عنه الرمح فقال القفال رحمه الله ولا منافاة بين هذه الروايات فلعلها نزلت عند وقوعها
باسرها فكان كل فريق يظن انها نزلت في واقعته **المسئلة الثالثة** اختلفوا في ان توبة الزنديق هل تقبل ام لا فالفقهاء قبلوها
واحتجوا عليه بوجوه الاول هذه الاية فانه تعالى لم يفرق في هذه الاية بين الزنديق وبين غيره بل اوجب ذلك في الكل **المسئلة الرابعة**
الحجة الثانية قوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف وهو عام في جميع اصناف الخلق **المسئلة الرابعة** اسلام
الصبي صحيح عند ابي حنيفة رضي الله عنه وقال الشافعي لا يصح قال ابو حنيفة دلت هذه الاية على صحة اسلام الصبي لان قوله ولا تقولوا لمن
القى اليكم السلام لست مؤمنا في عام في حق الصبي وفي حق البالغ قال الشافعي رضي الله عنه لو صح الاسلام منه لوجب لانه لو لم يجب لكان
ذلك اذنا في الكفر وانه غير جائز لكنه غير واجب عليه لقوله عليه السلام رفع القلم عن ثلاث وعن الصبي حتى يبلغ **المسئلة الخامسة**
قال اكثر الفقهاء لو قال اليهودي والنصراني انا مؤمن او قال انا مسلم لا يحكم بهذا القدر باسلامه لان مذهبه ان الذي هو عليه هو الاسلام وهو
الايمان ولو قال لا اله الا الله محمد رسول الله فعند قوم لا يحكم باسلامه لان فيهم من يقول انه رسول الى العرب لا الى الكل وفيهم من يقول ان محمدا
الذي هو الرسول الحق انه بعد ما جاء وسيجيء بعد ذلك بل لا بد من ان يعترف بان الذي كان عليه باطل وان الدين الموجود فيما بين المسلمين هو الحق
والله اعلم ثم قال تعالى تبتغون عرض الحياة الدنيا فعند الله مغانم كثيرة قال ابو عبيدة جميع متاع الدنيا عرض بفتح الراء يقال ان الدنيا
عرض حاضر ياخذ منها البر والفاجر والعرض بسكون الراء ما سوى الدراهم والدنانير وانما سمي متاع الدنيا عرضا لانه عارض زائل غير باق ومنه
سمي المتكلمون ما خالف الجوهر من الحوادث عرضا لقلة لبثه وقوله فعند الله مغانم كثيرة يعني ثوابا كثيرا فنبه تعالى بتسميته عرضا على كونه
سريع الفناء قريب الانقضاء وبقوله فعند الله مغانم كثيرة على ان ثواب الله موصوف بالدوام والبقاء كما قال والباقيات الصالحات خير عند ربك

ثم ابا بكر قال كنتم من قبل وهذا يقتضي تسبيه هؤلاء المخاطبين باولئك الذين القوا السلم والبس فيه بيان ان هذا التشبيه بماذا وقع فلهذا ذكر المفسرون فيه وجوها الاول ان المراد انكم اول ما دخلتم في الاسلام كما سمعتم من اقوالكم كلمة الاسلام حصنت دماكم واموالكم من غير توقف ذلك على حصول العلم بان قلوبكم موافقة لما في السنتكم فعليكم ان تفعلوا بالداخلين في الاسلام كما فعل بكم وان تعتبروا ظاهر القول وان لا تقولوا ان اقدامهم على التكلم بهذه الكلمة لاجل الخوف من السيف هذا هو الذي اختاره اكثر المفسرين لان لهم ان يقولوا ما كان ايمانا مثل ايمان هؤلاء لانا امنا على الطوائف والاحبار وهؤلاء اظهروا الايمان تحت ظلال السيوف فكيف يمكن تشبيه احدهما بالاخر الوجه الثاني قال سعيد بن جبير المراد انكم كنتم تخفون ايمانكم عن قومكم كما يخفي هذا الداعي ايمانه عن قومه ثم من الله عليكم باعزازكم حتى اظهرتم دينكم فانتم عاملوهم بمثل هذه المعاملة وهذا ايضا بعيد الثالث قال مقاتل المراد كذلك كنتم من قبل الهجرة حين كنتم فيما بين الكفار ناقصين من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم بكلمة لا اله الا الله فاقبلوا منهم مثل ذلك وهذا ايضا بعيد لما ان الكفار ناقصون

ورسوله واعلم ان القول بهذه المساواة غير مستبعد ويدل عليه النقل والعقل اما النقل فقوله عليه السلام عند انصرافه من بعض غزواته لقد خلفتم بالمدينة اقواما ما سرتم مسيرة ولا قطعتم واديا الا كانوا معكم اولئك اقوام حبسهم العذر وقال عليه السلام اذا مرض العبد قال الله اكتبوا للعبدي ما كان يعمله في الصحة الى ان يبرأ وذكر بعض المفسرين في تفسير قوله تعالى ثم رددناه اسفل سافلين الا الذين امنوا وعملوا الصالحات فلهم اجر غير ممنون ان من صار هرما كتب الله له اجر ما كان يعمله قبل هرمه غير منقوص من ذلك شيأ وذكر ابو بكر في تفسير قوله عليه السلام نية المؤمن خير من عمله ان ما ينويه المؤمن من دوامه على الايمان والاعمال الصالحة بعد اجابة الله من عمله الذي ادركه في مدة حياته واما المعقول فهو ان المقصود من جميع الطاعات والعبادات استنارة القلب بنور معرفة الله فان حصل الاستواء فيه للمجاهد والقاعد فقد حصل الاستواء في الثواب وان كان القاعد اكثر خطا من هذا الاستعزاء كان هو اكثر ثوابا **المسئلة الرابعة** لقائل ان يقول انه تعالى قال ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم واموالهم بان لهم الجنة فقدم ذكر النفس على المال والاية التي نحن فيها وهي قوله والمجاهدون بانفسهم واموالهم في سبيل الله باموالهم وانفسهم قدم المال على النفس فما السبب وجوابه ان النفس اشرف من المال فالمشتري قدم ذكر النفس تنبيها على ان المضارعة فيها اشد فلا يرضى ببذلها الا في آخر المراتب واعلم انه تعالى لما بين ان المجاهدين والقاعدين لا يستويان تفاوتا عظيما لا يمكن الزيادة والنقصان فلا جرم كشف الله تعالى عنه فقال تفضل الله المجاهدين باموالهم وانفسهم على القاعدين درجة وفي انتصاب درجة وجوه الاول انه يجذف الجار والتقدير بدرجة فلما حذف الجار وصل الفعل بعمل الباء فقوله درجة اي بفضيلة والثاني نصب على التمييز ثم قال وفضل الله المجاهدين بفضيلة كما يقال زيد اكرم عمرا واكرم اباه والقائلون في التكرير التفخيم الثالث قوله درجة نصب على التمييز ثم قال وكلا وعد الله الحسنى اي وكلا من القاعدين والمجاهدين فقد وعد الله الحسنى قال الفقهاء وفيه دليل على ان الزمن الجهاد على الكفاية وليس على كل احد بعينه لانه تعالى وعد القاعدين بالحسنى كما وعد المجاهدين ولو كان الجهاد واجبا على كل احد على التعيين لما كان القاعد اهلا لوعد الله اياه بالحسنى ثم قال وفضل الله المجاهدين على القاعدين اجرا عظيما درجات منه ومغفرة ورحمة وفيه مسائل **المسئلة الاولى** في انتصاب قوله اجرا وجهان الاول انه انتصب بقوله وفضل لانه في معنى قولهم اجره اجرا آخر قوله درجات منه ومغفرة ورحمة بدل من قوله اجرا الثاني انتصب على التمييز ودرجات عطف بيان ومغفرة ورحمة معطوفين عليها درجات والله اعلم **المسئلة الثانية** لقائل ان يقول انه تعالى ذكر اولا درجة وههنا ذكر درجات وجوابه من وجوه الاول ان المراد بالدرجة ليس هو الدرجة الواحدة بالعدد بل الدرجة الواحدة بالجنس والواحدة بالجنس يدخل تحتها الكثير بالنوع وذلك هو الاجر العظيم والدرجات الرفيعة بالجنة وللمغفرة والرحمة الثاني ان المجاهد افضل من القاعد الذي يكون من الاضرار بدرجات ومن القاعد الذي يكون من الاصحاء بدرجات وهذا الجواب انما يتمشى اذا قلنا ان المجاهد افضل من القاعد الذي يكون من الاضرار بدرجة واحدة وهي قوله اولي الضرر لا بوجب حصول المساواة بين المجاهدين وبين القاعدين الاضرار الثالث فضل الله المجاهدين باموالهم وانفسهم في الدنيا بدرجة واحدة وهي الغنيمة وفي الاخرة بدرجات كثيرة في الجنة وبالفضل والرحمة والمغفرة الرابع قال في اول الاية وفضل الله المجاهدين باموالهم وانفسهم على القاعدين درجة فقيد هذا الجهاد بالمال والنفس ثم قال بعده وفضل الله المجاهدين بغير القاعدين اجرا عظيما ولا يمكن ان يكون المراد من هذا المجاهد هو المجاهد بالمال والنفس فقط والا حصل التكرار فوجب ان يكون المراد منه من كان مجاهدا على الاطلاق في كل الامور اعني بقلبه في عمل الظاهر وهو الجهاد بالنفس والمال وفي عمل القلب وهو اشرف انواع الجهاد كما قال عليه السلام رجعنا من الجهاد الاصغر الى الجهاد الاكبر وحاصل هذا الجهاد صرف القلب من الالتفات الى غير الله الى الاستغراق في طاعة الله ولما كان هذا المقام اعلى مما قبله لا جرم جعل فضيلة الاول درجة وفضيلة الثاني درجات **المسئلة الثالثة** قالت الشيعة دلت الاية على ان علي بن ابي طالب افضل من ابي بكر وذلك لان عليا كان اكثر جهادا فالقدر الذي فيه حصل التفاوت كان ابو بكر من القاعدين فيه وعلي من المجاهدين واذا كان كذلك وجب ان يكون افضل منه لقوله تعالى وفضل الله المجاهدين على القاعدين اجرا عظيما فيقال الخبر ان مباشرة على قتل الكفار كان اكثر من مباشرة الرسول مع الكفار كانت الرسول عليه السلام لذلك فليزمكم بحكم هذه الاية ان يكون علي افضل من محمد وهذا لا يقوله عاقل فان قلتم ان مجاهدة الرسول مع الكفار كانت اعظم من مجاهدة علي معهم لان الرسول عليه السلام كان يجاهد الكفار بتقرير الدلائل والبينات وازالة الشبه والضلالات وهذا الجهاد اكمل من ذلك الجهاد فنقول فاقبلوا امثاله في حق ابي بكر وذلك لان ابا بكر رضوان الله عليه لما اسلم في اول الامر سعى باسلام سابقي الناس حتى اسلم على يده عثمان بن عفان وطلحة والزبير وسعد بن ابي وقاص وعثمان بن مظعون وكان بالغا في ترغيب الناس في الايمان وفي الذب عن محمد بنفسه وعما لدى علي كان صبيا ما كان احد يسلم بقوله وما كان قادرا على الذب عن محمد فكان جهاد ابي بكر افضل من جهاد علي لو سلمنا ان الجهاد افضل من القاعد الذي يكون من الاضرار بدرجات وهذا الجواب انما يتمشى اذا قلنا ان المجاهد افضل من القاعد الذي يكون من الاضرار بدرجة واحدة وهي قوله اولي الضرر لا بوجب حصول المساواة بين المجاهدين وبين القاعدين الاضرار الثالث فضل الله المجاهدين باموالهم وانفسهم في الدنيا بدرجة واحدة وهي الغنيمة وفي الاخرة بدرجات كثيرة في الجنة وبالفضل والرحمة والمغفرة الرابع قال في اول الاية وفضل الله المجاهدين باموالهم وانفسهم على القاعدين درجة فقيد هذا الجهاد بالمال والنفس ثم قال بعده وفضل الله المجاهدين بغير القاعدين اجرا عظيما ولا يمكن ان يكون المراد من هذا المجاهد هو المجاهد بالمال والنفس فقط والا حصل التكرار فوجب ان يكون المراد منه من كان مجاهدا على الاطلاق في كل الامور اعني بقلبه في عمل الظاهر وهو الجهاد بالنفس والمال وفي عمل القلب وهو اشرف انواع الجهاد كما قال عليه السلام رجعنا من الجهاد الاصغر الى الجهاد الاكبر وحاصل هذا الجهاد صرف القلب من الالتفات الى غير الله الى الاستغراق في طاعة الله ولما كان هذا المقام اعلى مما قبله لا جرم جعل فضيلة الاول درجة وفضيلة الثاني درجات **المسئلة الثالثة** قالت الشيعة دلت الاية على ان علي بن ابي طالب افضل من ابي بكر وذلك لان عليا كان اكثر جهادا فالقدر الذي فيه حصل التفاوت كان ابو بكر من القاعدين فيه وعلي من المجاهدين واذا كان كذلك وجب ان يكون افضل منه لقوله تعالى وفضل الله المجاهدين على القاعدين اجرا عظيما فيقال الخبر ان مباشرة على قتل الكفار كان اكثر من مباشرة الرسول عليه السلام لذلك فليزمكم بحكم هذه الاية ان يكون علي افضل من محمد وهذا لا يقوله عاقل فان قلتم ان مجاهدة الرسول مع الكفار كانت اعظم من مجاهدة علي معهم لان الرسول عليه السلام كان يجاهد الكفار بتقرير الدلائل والبينات وازالة الشبه والضلالات وهذا الجهاد اكمل من ذلك الجهاد فنقول فاقبلوا امثاله في حق ابي بكر وذلك لان ابا بكر رضوان الله عليه لما اسلم في اول الامر سعى باسلام سابقي الناس حتى اسلم على يده عثمان بن عفان وطلحة والزبير وسعد بن ابي وقاص وعثمان بن مظعون وكان بالغا في ترغيب الناس في الايمان وفي الذب عن محمد بنفسه وعما لدى علي كان صبيا ما كان احد يسلم بقوله وما كان قادرا على الذب عن محمد فكان جهاد ابي بكر افضل من جهاد علي لو سلمنا ان الجهاد افضل من القاعد الذي يكون من الاضرار بدرجات وهذا الجواب انما يتمشى اذا قلنا ان المجاهد افضل من القاعد الذي يكون من الاضرار بدرجة واحدة وهي قوله اولي الضرر لا بوجب حصول المساواة بين المجاهدين وبين القاعدين الاضرار الثالث فضل الله المجاهدين باموالهم وانفسهم في الدنيا بدرجة واحدة وهي الغنيمة وفي الاخرة بدرجات كثيرة في الجنة وبالفضل والرحمة والمغفرة الرابع قال في اول الاية وفضل الله المجاهدين باموالهم وانفسهم على القاعدين درجة فقيد هذا الجهاد بالمال والنفس ثم قال بعده وفضل الله المجاهدين بغير القاعدين اجرا عظيما ولا يمكن ان يكون المراد من هذا المجاهد هو المجاهد بالمال والنفس فقط والا حصل التكرار فوجب ان يكون المراد منه من كان مجاهدا على الاطلاق في كل الامور اعني بقلبه في عمل الظاهر وهو الجهاد بالنفس والمال وفي عمل القلب وهو اشرف انواع الجهاد كما قال عليه السلام رجعنا من الجهاد الاصغر الى الجهاد الاكبر وحاصل هذا الجهاد صرف القلب من الالتفات الى غير الله الى الاستغراق في طاعة الله ولما كان هذا المقام اعلى مما قبله لا جرم جعل فضيلة الاول درجة وفضيلة الثاني درجات **المسئلة الثالثة** قالت الشيعة دلت الاية على ان علي بن ابي طالب افضل من ابي بكر وذلك لان عليا كان اكثر جهادا فالقدر الذي فيه حصل التفاوت كان ابو بكر من القاعدين فيه وعلي من المجاهدين واذا كان كذلك وجب ان يكون افضل منه لقوله تعالى وفضل الله المجاهدين على القاعدين اجرا عظيما فيقال الخبر ان مباشرة على قتل الكفار كان اكثر من مباشرة الرسول عليه السلام لذلك فليزمكم بحكم هذه الاية ان يكون علي افضل من محمد وهذا لا يقوله عاقل فان قلتم ان مجاهدة الرسول مع الكفار كانت اعظم من مجاهدة علي معهم لان الرسول عليه السلام كان يجاهد الكفار بتقرير الدلائل والبينات وازالة الشبه والضلالات وهذا الجهاد اكمل من ذلك الجهاد فنقول فاقبلوا امثاله في حق ابي بكر وذلك لان ابا بكر رضوان الله عليه لما اسلم في اول الامر سعى باسلام سابقي الناس حتى اسلم على يده عثمان بن عفان وطلحة والزبير وسعد بن ابي وقاص وعثمان بن مظعون وكان بالغا في ترغيب الناس في الايمان وفي الذب عن محمد بنفسه وعما لدى علي كان صبيا ما كان احد يسلم بقوله وما كان قادرا على الذب عن محمد فكان جهاد ابي بكر افضل من جهاد علي لو سلمنا ان الجهاد افضل من القاعد الذي يكون من الاضرار بدرجات وهذا الجواب انما يتمشى اذا قلنا ان المجاهد افضل من القاعد الذي يكون من الاضرار بدرجة واحدة وهي قوله اولي الضرر لا بوجب حصول المساواة بين المجاهدين وبين القاعدين الاضرار الثالث فضل الله المجاهدين باموالهم وانفسهم في الدنيا بدرجة واحدة وهي الغنيمة وفي الاخرة بدرجات كثيرة في الجنة وبالفضل والرحمة والمغفرة الرابع قال في اول الاية وفضل الله المجاهدين باموالهم وانفسهم على القاعدين درجة فقيد هذا الجهاد بالمال والنفس ثم قال بعده وفضل الله المجاهدين بغير القاعدين اجرا عظيما ولا يمكن ان يكون المراد من هذا المجاهد هو المجاهد بالمال والنفس فقط والا حصل التكرار فوجب ان يكون المراد منه من كان مجاهدا على الاطلاق في كل الامور اعني بقلبه في عمل الظاهر وهو الجهاد بالنفس والمال وفي عمل القلب وهو اشرف انواع الجهاد كما قال عليه السلام رجعنا من الجهاد الاصغر الى الجهاد الاكبر وحاصل هذا الجهاد صرف القلب من الالتفات الى غير الله الى الاستغراق في طاعة الله ولما كان هذا المقام اعلى مما قبله لا جرم جعل فضيلة الاول درجة وفضيلة الثاني درجات **المسئلة الرابعة** قالت المعتزلة دلت الاية ان نعيم الجنة لا بنالة الا بالعمل لان التفاوت في العمل لما اوجب التفاوت في الفضيلة والثواب دل ذلك على ان علة الثواب هو العمل وايضا لو لم يكن العمل موجبا للثواب لكان الثواب هبة لا اجرا لكنه تعالى سماه اجرا فبطل القول بذلك فيقال لهم بناء ذلك يجوز ان يقال العمل علة الثواب لكن لا لذاته بل لجعل الشارع ذلك العمل موجبا له **المسئلة الخامسة** قالت الشافعية الاية دلت على ان الاشتغال بالنوافل افضل من الاشتغال بالنكاح لانا بينا ان الجهاد فرض على الكفاية اذ لو كان

من فروض الاعيان لما كان القاعد عن الجهاد موعودا من عند الله الحسنى اذا ثبت هذا فنقول اذا قامت طايفة بالجهاد سقط الفرض عن
الباقين فلو اقدموا عليه كان ذلك من النوافل لا محالة ثم ان قوله وفضل الله المجاهدين على القاعدين اجرا عظيما يتناول جميع المجاهدين سوا كان جهاده
واجبا او مندوبا والمشتغل بالنكاح قاعد عن الجهاد فثبت ان الاشتغال بالجهاد المندوب افضل من الاشتغال بالنكاح **قوله**
تعالى ان الذين توفاهم الملائكة ظالمي انفسهم اعلم انه تعالى لما ذكر ثواب من اقدم على الجهاد اتبعه بعقاب من قعد عنه
ورضي بالسكون في دار الحرب وفي الاية مسايل **المسئلة الاولى** قال الفرا ان شئت جعلت توفيهم ماضيا ولم تضمر تا مع التا فيكون
مثل قوله ان البقر تشابه علينا وعلى هذا التقدير تكون هذه الاية اخبارا عن حال اقوام معينين انقرضوا ومضوا وان شئت جعلته
مستقبلا والتقدير ان الذين يتوفاهم الملائكة وعلى هذا التقدير تكون الاية عامة في حق كل من كان بهذه الصفة والله اعلم
المسئلة الثانية في هذا التوفي قولان الاول وهو قول الجمهور معناه تقبض ارواحهم عند الموت فان قيل فعلى
هذا القول كيف الجمع بينه وبين قوله تعالى الله يتوفى الانفس حين موتها الذي خلق الموت والحياة كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم
ثم يميتكم وبين قوله قل يتوفاكم ملك الموت الذي وكل بكم قلنا خالق الموت هو الله والرئيس المفوض اليه هذا العمل هو ملك الموت وساير الملائكة
اعوانه ٭ القول الثاني توفاهم الملائكة يعني يحشرونهم الى جهنم النار وهو قول الحسن **المسئلة الثالثة** في خبر ان
وجوه الاول انه هو قوله قالوا لهم فيم كنتم فحذف لهم لدلالة الكلام عليه الثاني ان الخبر هو قوله فاولئك ماواهم جهنم فيكون قالوا لهم
في مواضع لظالمي لانه نكرة ٭ الثالث ان الخبر محذوف وهو هلكوا ثم فسر الهلاك بقوله قالوا فيم كنتم اما قوله تعالى ظالمي انفسهم وفيه
مسايل **المسئلة الاولى** قوله ظالمي انفسهم في محل النصب على الحال والمعنى يتوفاهم الملائكة في حال ظلمهم وهو وان اضيفت
الى المعرفة الا انه نكرة في الحقيقة لان المعنى على الانفصال كانه قيل ظالمين انفسهم الا انهم حذفوا النون طلبا للخفة واسم الفاعل سوا اريد به
الحال او الاستقبال فقد يكون مفصولا في المعنى وان كان موصولا في اللفظ وهو كقوله تعالى هذا عارض ممطرنا هديا بالغ الكعبة غير محلي
الصيد ثاني عطفه والتقدير ممطرنا وبالغا الكعبة وثانيا عطفه والاضافة في هذه المواضع كلها لفظية لا معنوية **المسئلة**
الثانية الظلم قد يراد به الكفر قال تعالى ان الشرك لظلم عظيم وقد يراد به المعصية قال فمنهم ظالم لنفسه وفي المراد بالظلم في هذه الاية
قولان الاول ان المراد الذين اسلموا في دار الكفر وبقوا هناك ولم يهاجروا الى دار الاسلام الثاني انها نزلت في قوم من المنافقين كانوا يظهرون الايمان
للمومنين خوفا واذا رجعوا الى قومهم اظهروا لهم الكفر ولا يهاجرون الى المدينة فبين الله تعالى بهذه الاية انهم ظالمون انفسهم بنفاقهم وكفرهم وتركهم
الهجرة اما قوله تعالى قالوا فيم كنتم ففيه وجوه احدها فيم كنتم من امر دينكم وثانيها فيم كنتم من حرب اعدايه وثالثها لم تركتم الجهاد ولم رضيتم
بالسكون في ديار الكفار ثم قال تعالى قالوا كنا مستضعفين في الارض جوابا عن قولهم فيم كنتم وكان حق الجواب ان يقولوا كنا في كذا وكذا ولم يكن في شي
وجوابه ان معنى فيم كنتم التوبيخ بانهم لم يكونوا في شي من الدين حيث قدروا على المهاجرة ثم ان الملائكة لم يقبلوا منهم هذا العذر ولم يهاجروا فقالوا كنا
مستضعفين اعتذارا مما وبخوا به واعتلالا بانهم ما كانوا قادرين على المهاجرة ثم ان الملائكة لم يقبلوا منهم هذا العذر بل ردوه عليهم فقالوا الم تكن
ارض الله واسعة فتهاجروا فيها ارادوا انكم كنتم قادرين على الخروج من مكة الى بعض البلاد التي لا يمنعون فيها من اظهار دينكم فالمقيم بين الكفار لا للعجز
عن مفارقتهم بل مع القدرة على هذه المفارقة فلا جرم ذكر الله وعيدهم فقال فاولئك ماواهم جهنم وساءت مصيرا ثم استثنى تعالى فقال الا
المستضعفين من الرجال والنسا والولدان لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلا فاضمر الموصول ونظيره قول الشاعر
ولقد امر على اللئيم يسبني ٭ ويجوز ان يكون لا يستطيعون في موضع الحال والمعنى لا يقدرون على حيلة ولا نفقة او كان بهم مرض او كانوا تحت
قهر قاهر يمنعهم عن تلك المهاجرة ثم قال ولا يهتدون سبيلا اي لا يعرفون الطريق ولا يجدون من يدلهم على الطريق روي ان النبي صلى الله عليه وسلم
بعث بهذه الاية الى مسلمي مكة فقال جندب بن ضمرة لبنيه احملوني فاني لست من المستضعفين ولاني لاهتدي الطريق والله لا يبيت الليلة بمكة فحملوه على سريع
متوجها الى المدينة وكان شيخا كبيرا فمات في الطريق فان قيل كيف ادخل الولدان فيمن هو من جملة المسيئين من اهل الوعيد فان الاستثنا انما يحسن لو كانوا
مستحقين للوعيد على بعض الوجوه قلنا سقوط الوعيد انما كان بسبب العجز والعجز تارة يحصل بسبب عدم الاهبة وتارة بسبب الصبي فلا جرم حسن هذا
الاستثناء هذا اذا اريد بالولدان الاطفال ويجوز ان يراد المراهقون منهم الذين كملت عقولهم فتوجه التكليف نحوهم فيما بينهم وبين الله وان اريد العبيد
والاما البالغون فلا سوال ثم قال تعالى فاولئك عسى الله ان يعفو عنهم وفيه سوال وهو ان القوم لما كانوا عاجزين عن الهجرة والعاجز عن الشي غير مكلف به
واذا لم يكن مكلفا به لم يكن عليه في تركه عقوبة فلم قال عسى الله ان يعفو عنهم والعفو لا يتقرر الا مع الذنب وايضا عسى كلمة لاطماع وهذا يقتضي عدم القطع
بحصول العفو في حقهم والجواب عن الاول ان المستضعف قد يكون قادرا على ذلك الشي مع ضرب من المشقة وتمييز الضعف الذي يحصل الرخصة
عنده عن الحد الذي لا يحصل عنده الرخصة شاق مسته من باطن الانسان بنفسه انه عاجز عن المهاجرة ولا يكون كذلك ولا سيما في الهجرة عن الوطن
فانها شاقة على النفس وبسبب شدة النفرة قد يظن الانسان كونه عاجزا مع انه لا يكون كذلك فلهذا المعنى كانت الحاجة الى العفو شديدة في هذا المقام
واما السوال الثاني وهو قوله ما الفايدة في ذكر لفظ عسى هاهنا فنقول الفايدة فيها الدلالة على ان ترك الهجرة امر مضيق لا توسعة فيه حتى ان المضطر
البين الاضطرار من حقه ان يقول عسى الله ان يعفو عنهم فكيف الحال في غير هذا هو الذي ذكره صاحب الكشاف في الجواب عن هذا السوال الا ان الاولى
ان يكون الجواب ما قدمناه وهو ان الانسان لشدة نفرته عن مفارقة الوطن ربما ظن نفسه عاجزا عنها مع انها لا تكون كذلك في الحقيقة فلهذا المعنى ذكر

العفو بكلمة عسى لا بالكلمة الدالة على القطع ثم قال تعالى وكان الله عفوا غفورا ذكر الزجاج في كان ثلاثة اوجه الاول كان قبل ان يخلق الخلق موصوفا بهذه الصفة الثاني انه قال كان مع جميع العباد بهذه الصفة والمقصود بهذه الصفة بيان ان هذا عادة الله تعالى اجراها في حق خلقه الثالث انه تعالى لو قال غفور غفور كان هذا اخبارا عن كونه كذلك فقط ولما قال انه كان كذلك كان هذا اخبارا وقع بحره على وقفه فكان ذلك ادل على كونه صدقا وحقا ومبرا عن الكذب والخلف واجمع اصحابنا بهذه الآية على انه تعالى قد يعفو عن الذنب قبل التوبة فانه لو لم يحصل فاما ينتفي من الذنب لامتنع حصول العفو والمغفرة فيه فلما اجزء عن العفو والمغفرة دل على حصول الذنب ثم انه تعالى وعد بالعفو مطلقا غير مقيد بحال التوبة فيدل على ما ذكرناه

قوله تعالى

ومن يهاجر في سبيل الله يجد في الارض مراغما كثيرا وسعة

اعلم انه تعالى لما رغب في الهجرة ذكر بعده ما يزيل عنه ما يمنع الانسان عن هجرة الوطن وبين الجواب عنه واعلم ان ذلك المانع امران الاول ان يكون بسبب وطنه نوع راحة وريا فيه فيقول لو فارقت الوطن وقعت في الشدة والمشقة وضيق العيش فاجاب الله عنه بقوله ومن يهاجر في سبيل الله يجد في الارض مراغما كثيرا وسعة يقال ارغمت الرجل اذا فعلت ما يكرهه ذلك الرجل واستفاد من الرغامة وهو التراب فانهم يقولون رغم انفه ويريدون به انه وصل اليه شيء يكرهه وذلك لان الانف عضو في غاية العزة والتراب في غاية الذلة ليجعلوا لو لم يرغم كناية عن الذل اذا عرفت هذا فنقول المشهور ان هذه المراغمة انما حصلت بسبب انه فارقهم وخرج عن ديارهم وعشيرته وحده اخرون وهو انه وجد في ذلك البلد من النعمة والخير ما يكون سببا لرغم انفاعدائه الذين كانوا معه في بلدته الاصلية وذلك لان من فارق وذهب الى بلدة اجنبية فاذا استقام امره في تلك البلدة الاجنبية ووصل ذلك الخبر الى اهل بلدته تحلوا من سوء معاملتهم معه ورغمتانوفهم بسبب ذلك وحمل اللفظ على هذا اقرب من حمله على ما قالوه والحاصل كانه قيل ايها الانسان انك ان كنت تكره الهجرة عن وطنك خوفا من ان تقع في المشقة والمحنة في السفر فلا تخف فان الله تعالى يعطيك من النعم الجليلة والمراتب الجليلة في مهاجرتك ما يصير سببا لرغم انوف اعدائك ويصير سببا لسعة عيشك وانما قدم في الآية ذكر رغم الاعداء على ذكر سعة العيش لان اصلاح الانسان الذي يهاجر اهله وبلده بسبب شدة كلهم بد ولذة من جنابها تصير سببا لسعة العيش عليه واما في المانع الثاني من الاقدام على المهاجرة فهو ان الانسان يقول ان خرجت عن بلدي ياطلب هذا الغرض فربما وصلت اليه وربما لم اصل اليه فاجاب الله تعالى عنه بقوله ومن يخرج من بيته مهاجرا الى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع اجره على الله والمعنى ظاهر وفي الآية مسائل

المسئلة الاولى

قال بعضهم المراد ان من قصد طاعة ثم عجز عن تمامها كتب الله له ثواب تمام تلك الطاعة كالمريض يعجز عما كان يفعله في حال صحته من الطاعة كتب له ثواب ذلك العمل هكذا روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال اخرون بل كتب له اجر قصده واجر القدر الذي اتى به من ذلك فاما اجر تمام العمل فذلك محال واعلم ان القول الاول اولى لانه تعالى انما جعل انما ذكر هذه الآية ههنا في معرض الترغيب في الجهاد وهو ان من خرج الى السفر لاجل الرغبة في الجهاد ثم مات فقد وجد ثواب الحج ومعلوم ان الترغيب انما يحصل بهذا المعنى فاما القول بان معنى الآية هو انه يصل اليه ثواب ذلك القدر من العمل فلا يصلح مرغبا لانه قد عرف ان كل من اتى بعمل فانه يجد الثواب المرتب على ذلك القدر من العمل ويدل عليه قوله عليه السلام انما لكل امرئ ما نوى وايضا روي ان نفسة جندب ضمرة لما قرب موته اخذ يصفق بيمينه على شماله ويقول اللهم هذه لك وهذه لرسولك ابايعك على ما بايعك عليه رسولك ثم مات قبل خروجه اصحاب النبي عليه السلام فقالوا لو بقي بالمدينة كان اجره اتم فانزل الله هذه الآية والله اعلم

المسئلة الثانية

قالت المعتزلة هذه الآية تدل على ان العمل يوجب الثواب على الله تعالى لانه تعالى قال فقد وقع اجره على الله وذلك يدل على قولنا من وجوه ثلاثة اوجه الاول انه ذكر لفظ الوقوع وحقيقة الوجوب هي الوقوع والسقوط قال تعالى فاذا وجبت جنوبها اي وقعت وسقطت وثانيها انه ذكر بلفظ الاجر والاجر عبارة عن المنفعة المستحقة فاما الذي لا يكون مستحقا فانه لا يسمى اجرا بل يسمى هبة وثالثها قوله على الله وكلمة على للوجوب قال تعالى ولله على الناس حج البيت والجواب انا لا ننازع في الوجوب لكن بحكم الوعد والتفضل والكرم لا بحكم الاستحقاق الذي لو لم يفعل لخرج عن الالهية وقد ذكرنا دلائله فيما تقدم والله اعلم

المسئلة الثالثة

استدل قوم بهذه الآية على ان الغازي اذا مات في الطريق وجب سهمه من الغنيمة كما وجب اجره وهذا ضعيف لان لفظ الآية مخصوص بالاجر وايضا فاستحقاقه من الغنيمة متعلق بحضوره الوقعة لا بكون غنيمة الا بعد حيازتها قال تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه ثم قال تعالى

قوله تعالى

وإذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلاة ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا

اعلم ان احد الامور التي يحتاج المجاهد اليها في حال الحرب معرفة كيفية اداء الصلاة في زمان الخوف والاشتغال بمحاربة العدو فلهذا المعنى ذكر الله تعالى في هذه الآية وهاهنا مسائل

المسئلة الاولى

ذكر الواحدي رحمه الله ان قصر الصلاة في السفر واجب وهو قول ابن عباس وجابر بن عبد الله وجماعة قال ابن عباس فرض الله صلاة الحضر اربعا وصلاة السفر ركعتين وصلاة الخوف ركعة وهذا دليل بلغة اللغات الثلاث في كمية الركعات وعددها او كيفية ادائها فالحرم حصل بسبب الآية فلان الاول وهو قول الجمهور ان المراد هو القصر بسبب عدد الركعات ثم الغالبون منهم قالوا القص

الخوف ركعة على لسان نبيكم عليه السلام لهذا القول ان متفرعان على اما اذا قلنا المراد من القصر تقليل الركعات والقول الثاني ان المراد
من القصر ادخال التخفيف في كيفية اداء الركعات وهو ان يكتفي في الصلاة بالايماء بالاشارة بدل الركوع والسجود وان يجوز المشي في الصلاة وان
يجوز عند تلطخ الثوب بالدم وذلك هو الصلاة التي يبنى فيها حال القتال هذا القول مروي عن ابن عباس وطاوس واصح هو على صحة
هذا القول بان خوف فتنة العدو لا يزول فيما يبنى بالركعتين على تمام او صافها وانما ذلك فيما ينشأ فيه الخوف حال القتال
القتال وهذا ضعيف لانه يمكن ان يقال ان المسافر اذا كانت الصلاة قليلة الركعات فيمكنه ان يأتي بها على وجه لا يكون خصما عالما
بكونه مصليا اما اذا كثرت الركعات طالت المدة فلا يمكنه ان يأتي بها حين غفلة من العدو واعلم ان وجه الاحتمال ما ذكرنا ان
القصر مشعر بالتخفيف والتخفيف كما يحصل بحذف بعض الركعات فكذلك يحصل بان تجعل الايماء والاشارة قائما مقام الركوع
والسجود واعلم ان حمل لفظ القصر على اسقاط الركعات اولى ويدل على ذلك وجوه الاول ما روى عن يعلى ابن امية انه
قال قلت لعمر بن الخطاب رضي الله عنه كيف تقصر وقد امنا وقال الله تعالى ليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلاة ان خفتم الآية قال
عجبت مما عجبت منه فسألت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته وهذا يدل على ان
القصر المذكور في الآية هو القصر في عدد الركعات ولان ذلك كان معهودا عندهم من معنى الآية الثاني ان القصر عبارة عن ان يؤتى
ببعض الشيء ويقتصر عليه فاما ان يؤتى بشيء آخر فذلك لا يسمى قصرا اصلا ومعلوم ان اقامة الايماء مقام الركوع والسجود وتجويز المشي
في الصلاة وتجويز الصلاة مع الثوب الملطخ بالدم ليس شيء من ذلك قصرا بل كلها اثبات لاحكام جديدة واقامة الشيء مقام شيء آخر فكان
تفسير القصر بما ذكرنا اولى الثالث ان من جملة قوله من الصلاة للتبعيض وذلك موجب جواز الاقتصار على بعض الصلاة فثبت بهذه الوجوه
ان تفسير القصر باسقاط بعض الركعات اولى من تفسيره بما ذكروه من الايماء والاشارة الرابع ان لفظ القصر كان مخصوصا في عرفهم
بتنقيص عدد الركعات ولهذا المعنى لما صلى النبي صلى الله عليه وسلم الظهر ركعتين قال ذو اليدين اقصرت الصلاة ام نسيت
فالحاصل ان القصر بمعنى تغيير هيئة الصلاة مذكور في الآية التي بعد هذه الآية فوجب ان يكون المراد من هذه الآية بيان القصر بمعنى حذف
بعض الركعات لئلا يلزم التكرار **المسئلة الثالثة** قال الشافعي رضي الله عنه القصر رخصة فان شاء المكلف اتم
وان شاء التقى على القصر وقال ابو حنيفة رضي الله عنه القصر واجب فان صلى للمسافر اربعا ولم يقعد بعد الركعتين فسدت صلاته
وان قعد فيهما مقدار التشهد تمت صلاته واحتج الشافعي على قوله بوجوه الاول قوله تعالى لا جناح عليكم ان تقصروا من الصلاة
مشعر بعدم الوجوب فانه لا يقال لا جناح عليك في اداء الصلاة الواجبة بل هذا اللفظ انما يذكر لرفع التكليف بذلك الشيء فاما
ليجابه على التعيين لهذا اللفظ غير مستعمل فيه اما ابو بكر الرازي فانه اجاب عنه بان المراد من القصر في هذه الآية قليل الركعات
بل الخفيف الاعمال واعلم انا بينا بالدليل انه لا يجوز حمل الآية على ما ذكروه وسنقرر هذا القدر وذكر صاحب الكشاف وجها آخر فيه فقال
انهم لما الفوا الاتمام فربما كان يخطر ببالهم ان عليهم نقصانا في القصر فنفي عنهم الجناح لتطيب انفسهم بالقصر فيقال له هذا الاحتمال انما يخطر
ببالهم اذا قال الشارع رخصت لكم في هذا القصر اما اذا قال اوجبت عليكم هذا القصر وحرمت عليكم الاتمام وجعلت بعد الصلاة
لهذا الاحتمال لا يخطر ببال عاقل اصلا ولا يكون هذا الكلام لائقا به الحجة الثانية ما روت عائشة رضي الله عنها قالت لما اعتمرت
مع رسول الله صلى الله عليه وسلم من المدينة الى مكة فلما قدمت مكة قلت يا رسول الله بابي انت وامي قصرت واتممت وصمت وافطرت فقال
احسنت يا عائشة وما عابها على ذلك وكان عثمان يتم ويقصر وما ظهر انكار من الصحابة عليه الحجة الثالثة ان جميع رخص السفر
شرعت على سبيل التجويز لا على سبيل التعيين صرفا فكذا هاهنا واحتجوا بالاحاديث منها ما روي عن عمر رضي الله عنه انه صلى الله عليه وسلم
قال فيه صدقة تصدق الله بها على عباده فاقبلوا صدقته ظاهر الامر للوجوب وعن ابن عباس قال كان النبي صلى الله عليه وسلم
اذا خرج مسافرا صلى ركعتين والجواب ان هذه الاحاديث تدل على كون القصر مشروعا جائزا الا ان الكلام في انه هل يجوز غيره ولما دل القرآن
على جواز غيره كان القول به اولى **المسئلة الرابعة** قال بعضهم صلاة السفر ركعتان تمام غير قصر ولما قدم النبي
عليه السلام المدينة اتم صلاة السفر ركعتين وزيد في صلاة الحضر واعلم ان لفظ الآية يبطل هذا وذلك لان بينا ان المراد من القصر
المذكور في الآية تخفيف الركعات ولو كان الامر على ما ذكروه لما كان هذا قصرا في صلاة السفر بل كان ذلك زيادة في صلاة الحضر
المسئلة الخامسة زعم داود واصحاب الظاهر ان قليل السفر وكثيره سواء وزعم جمهور الفقهاء ان السفر ما لم يتقدر
بمقدار مخصوص لم تحصل فيه الرخصة واحتج اهل الظاهر بالآية فقالوا ان قوله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا
من الصلاة جملة مركبة من شرط وجزاء الشرط هذا الضرب في الارض والجزاء هو جواز القصر فاذا حصل الشرط وجب ان يترتب عليه الجزاء والسفر
والسفر سواء كان طويلا او قصيرا فهو ضرب في الارض فوجب ان تحصل الرخصة في السفر سواء كان طويلا او قصيرا اقصى ما في الباب ان يقال
هذا يقتضي حصول الرخصة عند احتمال الانسان من محله الى محله ومن دار الى دار الا انا نقول الجواب عنه من وجهين الاول ان الاحتمال
من محله الى محله ان لم يسم انه ضرب في الارض تقديرا للاشكال وان سمي بذلك فنقول اجمع المسلمون على انه غير معتبر فهذا التخصيص
نظرنا في هذا النص بدلالة الاجماع والعام بعد التخصيص حجة فوجب ان يبقى العفو معتبرا بالسفر سواء كان طويلا او قصيرا والثاني ان قوله

واذا ضربتم في الارض يدل على انه تعالى جعل الضرب في الارض شرطا لحصول هذه الرخصة فلو كان الضرب في الارض اسما لمطلق
الانتقال لكان ذلك حاصلا دائما امتنع جعله شرطا لثبوت هذا الحكم علمنا انه مغاير لمطلق الانتقال وذلك هو الذي يسمى سفرا
ومعلوم ان اسم السفر واقع على القريب والبعيد فعلمنا دلالة الاية على حصول الرخصة في مطلق السفر اما الفقهاء فقالوا اجمع السلف
على ان اقل السفر مقدر قالوا والذي يدل عليه انه حصل في المسئلة روايات فالرواية الاولى ما روي عن عمر انه قال تقصر في
يوم تام وبه قال الزهري والاوزاعي والثانية قال ابن عباس اذا زاد على يوم وليلة قصر والثالثة قال انس بن مالك تعتبر خمسة
فراسخ الرابعة قال الحسن مسيرة ليلتين الخامسة قال الشعبي والنخعي وسعيد بن جبير من الكوفة الى المداين وهو مسيرة ثلاثة ايام
وهو قول ابي حنيفة وروى الحسن بن زياد عن ابي حنيفة انه اذا سافر الى موضع يكون مسيرة يومين واكثر اليوم الثالث جاز القصر وهكذا
رواه ابن سماعة عن ابي يوسف ومحمد والسادسة قال مالك والشافعي مسيرة اربعة برد كل بريد اربعة فراسخ كل فرسخ ثلاثة اميال
باميال هاشم جد رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو الذي قدر اميال البادية كل ميل اثني عشر الف قدم وهي اربعة الاف خطوة فان كل
ثلاثة اقدام خطوة قال الفقهاء باختلاف الناس في هذه الاقوال يدل على انعقاد الاجماع على ان الحكم غير مربوط بمطلق السفر قال اهل الظاهر
اضطراب الفقهاء في هذه الاقاويل يدل على انهم لم يجدوا في المسئلة دليلا قويا في تقدير المدة اذ لو حصل في المسئلة دليل ظاهر الدلالة لما
حصل هذا الاضطراب واما سكوت سائر الصحابة من حكم هذه المسئلة فعله انما كان لانهم اعتقدوا ان هذه الاية دالة على ارتباط الحكم
بمطلق السفر فكان هذا الحكم ثابتا في مطلق السفر بحكم هذه الاية واذا كان الحكم مذكورا في نص القرآن لم يكن بهم حاجة الى الاجتهاد والاستنباط
فلهذا سكتوا عن هذه المسئلة واعلم ان اصحاب ابي حنيفة عدلوا في تقدير المدة بثلاثة ايام على قوله عليه السلام يمسح المسافر ثلاثة ايام
وهذا يقتضي انه اذا لم يحصل المسح ثلاثة ايام ان لا يكون مسافرا واذا لم يكن مسافرا لم يحصل الرخص المشروع في السفر واما اصحاب الشافعي فانهم
عولوا على ما روى مجاهد وعطاء عن ابي رباح عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم قال يا اهل مكة لا تقصروا في ادنى من اربعة برد من مكة الى عسفان
قال اهل الظاهر الكلام عليه من وجوه الاول انه بناء على تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد وهو عندنا غير جائز لوجهين الاول ان القرآن
وخبر الواحد يشتركان في دلالة لفظ كل واحد منهما على الحكم والقرآن مقطوع المتن والخبر مظنون المتن فكان القرآن اقوى دلالة من الخبر فترجيح
الضعيف على القوي لا يجوز الثاني انه روي في الخبر انه قال عليه السلام اذا روي عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه فاقبلوه
وان خالفه فردوه دل هذا الخبر على ان كل خبر ورد على مخالفة كتاب الله فهو مردود فهذا الخبر لما ورد على مخالفة عموم الكتاب وجب ان يكون مردودا
الوجه الثاني في دفع هذه الاخبار وهو انها اخبار احاد وردت في واقعة تعم الحاجة الى معرفة حكمها فوجب كونها مردودة انما قلنا ان
الحاجة اليها عامة لان اكثر الصحابة كانوا في اكثر الاوقات في السفر وفي الغزو فلو كان رخص السفر مخصوصة بسفر مقدر لكانت الحاجة الى معرفة مقدار
السفر المفيد الرخص حاجة عامة في حق كل المكلفين ولو كان الامر كذلك لعرفوها ونقلوها نقلا متواترا لا سيما وهو على خلاف ظاهر القرآن فلما لم يكن الامر
كذلك علمنا ان هذه الاخبار ضعيفة مردودة واذا كان كذلك فكيف يجوز ترك ظاهر القرآن بسببها الثالث ان دلائل الشافعية ودلائل الحنفية
صارت متقابلة متدافعة واذا تعارضت تساقطت فوجب الرجوع الى ظاهر القرآن هذا تمام الكلام في هذا الموضع والذي
عندي في هذا الباب ان يقال ان كلمة اذا وكلمة ان لا تفيد الا كون الشرط مستعقبا للجزاء فاما كونه مستعقبا لذلك الجزاء في جميع
الاوقات فهذا غير لازم بدليل انه اذا قال لامرأته ان دخلت الدار واذا دخلت الدار فانت طالق فدخلت مرة وقع الطلاق واذا
دخلت ثانيا لا يقع وهذا يدل على ان كلمة ان وكلمة اذا لا يفيدان العموم البتة واذا ثبت هذا سقط استدلال اهل الظاهر بالاية
فان الاية لا تفيد الا ان الضرب في الارض يستعقب مرة واحدة هذا الترخص وعندي الامر كذلك فيما اذا كان السفر طويلا فاما
السفر القصير فانما يدخل تحت الاية لو قلنا ان كلمة اذا للعموم ولما ثبت ان الامر ليس كذلك فقد سقط الاستدلال واذا ثبت هذا ظهر
ان الدلائل التي تمسك بها المجتهدون بمقدار معين ليست واقعة على خلاف ظاهر القرآن فكانت مقبولة صحيحة المسئلة
السادسة زعم داود ان جواز القصر مخصوص بحال الخوف وهو قوله لا جناح عليكم ان تقصروا من الصلاة ان خفتم ان
يفتنكم الذين كفروا والمشروط بالشيء عدم عند عدم ذلك الشيء فوجب ان لا يحصل جواز القصر عند الامن قالوا ولا يجوز رفع هذا الشرط
بخبر من اخبار الاحاد لانه يقتضي نسخ القرآن بخبر الواحد وانه لا يجوز ولقد صعب هذا الكلام على قوم وذكروا وجوها متكلفة في
الاية ليتخلصوا عن هذا الكلام وعندي انه ليس في هذا عموم وذلك لانا بينا في تفسير قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه ان كلمة
ان وكلمة اذا يفيدان عند حصول الشرط تحصل المشروط ولا يلزم ان عند عدم الشرط يلزم عدم المشروط واستدللنا على صحة
هذا الكلام بايات كثيرة واذا ثبت هذا فنقول قوله تعالى ان خفتم يقتضي ان عند عدم الخوف لا تحصل الرخصة واذا كان كذلك
كانت الاية ساكتة عن حال الامر بالنفي وبالاثبات فاثبات الرخصة حال الامر بخبر الواحد يكون اثباتا لحكم سكت عنه القرآن بخبر الواحد
على خلاف ما دل عليه القرآن ونحن لا نقول به فان قيل فعلى هذا لما كان هذا الحكم ثابتا حال الامن وحال الخوف فما الفائدة في تقييده
بحال الخوف قلنا ان الاية نزلت على غالب اسفار النبي عليه السلام واكثرها لم تخل عن خوف العدو فذكر الله هذا الشرط من حيث انه هو
الاغلب في الوقوع ومن الناس من اجاب عنه بان القصر المذكور في الاية المراد منه الاكتفاء بالايماء والاشارة بدلا عن الركوع والسجود

من السلاح مالا يشغلهم عن الصلاة كالسيف والخنجر وذلك لان ذلك اقرب الى الاحتياط وامنع للعدو من الاقدام عليهم ولان كان
غير المصلين فلا كلام فيه ويحتمل ان يكون ذلك امرا للفريقين بحمل السلاح لان ذلك اقرب الى الاحتياط ثم قال فاذا اجدوا فلكم منهم
ورائكم يعني غير المصلين من ورائكم يحرسونكم وقد ذكرنا ان اداء الركعة الاولى مع الامام في صلاة الخوف هو في صلاة الامن اما الثانية
يقع في اداء الركعة الاولى الثانية فيه وقد ذكرنا مذاهب الناس فيها ثم قال ولتأت طائفة اخرى لم يصلوا فليصلوا معك وقد بينا ان
هذه الاية دالة على صحة قول الشافعي رضي الله عنه ثم قال وليأخذوا حذرهم واسلحتهم والمعنى انه تعالى جعل الحذر هو الحذر والنشاط
الة يتوصل الفاري فكذلك جمع بينه وبين الاسلحة في الامر وجعلا ماخوذين قال الواحدي رحمه الله وفيه رخصة للخائف في الصلاة
بان يجعل بعض فكره في غير الصلاة فان قيل لم ذكر في الاية الاولى اسلحتهم فقط وذكر في هذه الاية حذرهم واسلحتهم قلنا ان في اول الصلاة قلما
يتشاغل العدو بالمسلمين في الصلاة بل يظنون كونهم قائمين لاجل المحاربة اما في الركعة الثانية فانه يظهر للكفار كونهم في الصلاة فهاهنا
يتهيأون الفرصة للهجوم عليهم فلاجرم رخص الله تعالى في هذا الموضع بزيادة تحذير فقال وليأخذوا حذرهم واسلحتهم ثم قال ودّ الذين كفروا
لو تغفلون عن اسلحتكم وامتعتكم فيميلون عليكم ميلة واحدة اي بالقتال عن ابن عباس وجابر رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى باصحابه
الظهر وراى المشركون ذلك فقالوا بعد ذلك بئس ما صنعنا حيث ما قدرنا عليهم وعزموا على ذلك عند العلاة الاخرى فاطلع الله نبيه
صلى الله عليه وسلم على اسرارهم بهذه الاية ثم قال تعالى ولا جناح عليكم ان كان بكم اذى من مطر او كنتم مرضى ان تضعوا اسلحتكم والمعنى انه يعذر
حمل السلاح اما لانه يصيبه ثقل المطر فيسوء وتفسد حدته ولان من الاسلحة ما يكون مبطنا فيثقل عن الاسنة اذا ابتل بالمطر ولان
الرجل كان مريضا فيشق عليه حمل السلاح لهذا قاله ان يضع السلاح ثم قال تعالى وخذوا حذركم والمعنى انه لما رخص لهم في وضع السلاح
حال المطر وحال المرض امرهم مع ذلك بالتيقظ والتحفظ والمبالغة في الحذر بما يجري العدو عليهم اغتيال بالميل عليهم اغتنابا منهم
لوضع المسلمين اسلحتهم وفيه مسائل

المسئلة الاولى ان قوله في اول الاية وخذوا حذركم واسلحتكم امر ظاهره الامر للوجوب
فهذا يقتضي ان يكون اخذ السلاح واجبا ثم اكد هذا بدليل اخر وهو انه قال لا جناح عليكم ان كان بكم اذى من مطر او كنتم مرضى ان تضعوا
اسلحتكم فخص رفع الجناح في وضع السلاح لهاتين الحالتين وذلك يوجب ان فيما وراءهاتين الحالتين يكون للاثم والجناح حاصلا بسبب وضع
ومنهم من قال انه سنة مؤكدة والاصح ما بيناه ثم الشرط ان لا يحمل سلاحا يخسا ان امكنه ولا يحمل الرمح الا بان طرف النصف وبالجملة لا يأخذ في
يده احد

المسئلة الثانية قال ابو علي الجرجاني صاحب النظم قوله تعالى وخذوا حذركم يدل على انه كان يجوز للنبي عليه السلام ان
يأتي بصلاة الخوف على صفة يكون بها حاذرا غير غافل عن كيد العدو والذي نزل به القرآن بيان هذا الموضع هو وجه الحذر لان العدو يريد
بذات الرقاع كل مستقبل القبلة والمسلمون كانوا مستدبرين للقبلة ومتى استقبلوا القبلة صاروا مستدبرين لعدوهم فلاجرم امرهم بان
يصيروا طائفتين طائفة في وجه العدو وطائفة مع النبي صلى الله عليه وسلم بعسفان وبطن النخل فانه لم يفرق اصحابه طائفتين وذلك لان
العدو كان مستدبر القبلة والمسلمون كانوا مستقبلين لها فكانوا يرون العدو وحال كونهم في الصلاة فلم يجتاجوا الى الاحتراس الا عند السجود
فلاجرم لما سجد الصف الاول بقي الصف الثاني يحرسونهم فلما فرغوا عن السجود وقاموا انتا حرسوا وتقدم الثاني وسجدوا وكان الصف الاول
حال قيامهم يحرسون الصف الثاني فثبت بما ذكرنا ان قوله تعالى وخذوا حذركم يدل على جواز كل هذه الوجوه والذي يدل على ان المراد
من هذه الاية ما ذكرناه انا لو حملناها على هذا الوجه لصار تكرارا محضا من غير فايدة ولوقع فعل النبي عليه السلام بعسفان وبطن النخل على
خلاف نص القرآن وانه غير جايز والله اعلم

المسئلة الثالثة قالت المعتزلة ان الله تعالى امر بالحذر وذلك يدل على
كون العبد قادرا على الفعل وعلى الترك وعلى وجوه الجد وذلك يدل على ان افعال العبد ليست مخلوقة لله تعالى وجوابه ما تقدم من المعارضة
بالعلم والداعي والله اعلم

المسئلة الرابعة دلت الاية على وجوب الحذر من العدو فيدل على وجوب الحذر عن جميع المضار
المظنونة وهذا الطريق كان الاقدام على العلاج بالدواء والاحتراز عن الوباء وعن الجلوس تحت الجدار المائل واجابتم قال
تعالى ان الله اعد للكافرين عذابا مهينا وفيه سؤال وهو انه كيف طابق الامر بالحذر قوله تعالى ان الله اعد للكافرين عذابا مهينا وجوابه انه
تعالى نبه هذا القوم بان اخوانهم لهيبتهم وبجدهم ولا بصرهم اهانته حتى تقوى قلوب المسلمين ويعلموا ان الامر بالحذر ليس لهم من القوة والهيبة
وانما هو لاجل ان يجعل الخوف في قلب المؤمنين حتى لا يكونوا متصرعين الى الله تعالى بان يمدهم بالنصر والتوفيق ونظيره قوله تعالى اذا لقيتم فئة
فاثبتوا واذكروا الله كثيرا لعلكم تفلحون ثم قال تعالى فاذا قضيتم الصلاة فاذكروا الله قياما وقعودا وعلى جنوبكم وفيه قولان الاول فاذا قضيتم
صلاة الخوف فواظبوا على ما ذكرناه في جميع الاحوال فان ما انتم عليه من الخوف والحرب مع العدو حديرا بالمواظبة على ذكر الله والتضرع اليه الثاني
ان المراد بالذكر الصلاة يعني صلوا قياما حال استعالكم بالمسابقة والمنازعة وقعودا حال استعالكم بالرمي وعلى جنوبكم حال ما تكثر الجراحات
فيكم فلا تقدرون على الارض فاذا اطمانتم حتى تضع الحرب اوزارها فاقيموا الصلاة فاقضوا ما صليتم حال المسابقة وهذا ظاهر على مذهب الشافعي
رضي الله عنه في ايجاب الصلاة على المحارب في حال المسابقة اذا حضر وقتها فاذا اطمان عليه القضاء الا ان على هذا القول اشكال وهو انه يصير
نقدير الاية فاذا قضيتم الصلاة فصلوا وذلك بعيد وان حمل لفظ الذكر على الصلاة مجاز ولا يصار اليه الا للضرورة ثم قال تعالى
فاذا اطمانتم فاقيموا الصلاة واعلم ان هذه الاية مسوقة لحكمين الاول بيان القصر وهو صلاة السفر والثاني بيان صلاة الخوف فقوله فاذا اطمانتم

وذلك هو الصلاة مخصوصة بحال الخوف فان وقت الامن لا يجوز الاتيان بهذه الصلاة ولا محرمة صحيحة والله اعلم ثم يقال لاهل الظاهر
ان ظاهر هذه الاية يقتضي ان يجوز القصر الا عند حصول الخوف الحاصل من فتنة الكفار فاما لو حصل الخوف بسبب اخر فوجب ان لا يجوز
القصر في الصلاة فان التزموا ذلك سلموا عن الطعن الا انه بعيد وان لم يلتزموه توجه النقض عليهم لانه تعالى قال ان خفتم ان يفتنكم
الذين كفروا وذلك يقتضي ان الشرط هو هذا الخوف المخصوص ولهم ان يقولوا اما ان يقال حصل اجماع الامة فنقول خالفنا ظاهر
القران بدلالة الاجماع وهو دليل قاطع فلم يجز مخالفته بدليل ظني وان لم يحصل الاجماع فقد زال السؤال لانا نلتزم انه لا يجوز القصر
الا مع هذا الخوف المخصوص اما قوله تعالى ان خفتم ان يفتنكم فيه وجهان الاول ان خفتم ان يفتنوكم عن اتمام الركوع والسجود جميعا الثاني
ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا والحاصل ان كل محنة وبلية وشدة فهي فتنة ثم قال تعالى ان الكافرين كانوا لكم عدوا مبينا والمعنى
ان العداوة الحاصلة بينكم وبين الكافر قديمة والان قد اظهرتم خلافهم في الدين فازدادت عداوتهم لكم وبسبب شدة العداوة اقدموا
على محاربتكم وقصد اتلافكم ان قدروا فان طالت صلاتكم فربما وجدوا الفرصة في قتلكم فلعلمي بهذا رخصت لكم في قصر الصلاة وانما قال
عدوا ولم يقل اعداء لان العدو يستوي فيه الواحد والجمع قال تعالى فانهم عدو لي الا رب العالمين وقوله تعالى واذا كنت فيهم فاقمت لهم
الصلاة فلتقم طائفة منهم معك وليأخذوا اسلحتهم فاذا سجدوا فليكونوا من ورائكم ولتأت طائفة اخرى لم يصلوا فليصلوا معك
وليأخذوا حذرهم واسلحتهم اعلم انه تعالى لما بين في القصر حال قصر الصلاة بحسب الكمية في العدد بين في هذه الاية حالها في الكيفية
وفيه مسائل **المسألة الاولى** قال ابو يوسف والحسن بن زياد صلاة الخوف كانت خاصية الرسول صلى الله عليه وسلم
ولا تجوز لغيره وقال المزني كانت ثابتة ثم نسخت واحتج ابو يوسف على قوله بوجهين الاول قوله تعالى واذا كنت فيهم فاقمت لهم الصلاة
ظاهره يقتضي ان اقامة هذه الصلاة مشروطة بكون النبي صلى الله عليه وسلم فيهم لان كلمة اذا تفيد الاشتراط الثاني ان تغيير هيئة الصلاة
امر على خلاف الدليل الا انا جوزنا ذلك في حق الرسول ليحصل للناس فضيلة الصلاة خلفه واما في حق غير الرسول فهذا المعنى غير حاصل
لان فضيلة الصلاة خلف الثاني كهي خلف الاول فلا يحتاج هناك الى تغيير هيئة الصلاة واما سائر الفقهاء قالوا لما ثبت هذا الحكم في حق
الرسول عليه السلام بحكم هذه الاية وجب ان يثبت في حق غيره لقوله تعالى فاتبعوه الا ترى ان قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم
لم يوجب كون الرسول عليه السلام مخصوصا به دون غيره من الائمة بعده واما التمسك بلفظ اذا فالجواب ان مقتضاه هو الثبوت عند
الثبوت اما العدم عند العدم فغير مسلم واما التمسك بادراك الفضيلة في الصلاة خلف النبي عليه السلام فليس يجوز ان يكون علة لاباحة
تغيير هيئة الصلاة لانه لا يجوز ان يكون طلب الفضيلة يوجب ترك الفرض فاندفع هذا الكلام **المسألة الثانية** شرح صلاة
الخوف هو ان الامام يجعل القوم طائفتين ويصلي بهم ركعتين ثم اذا فرغوا من الركعة فكيف يصنعون فيه اقوال الاول ان تلك الطائفة
يسلمون عن الركعة الواحدة ويذهبون الى وجه العدو وتأتي الطائفة الاخرى فيصلي بهم الامام ركعة اخرى ويسلم وهذا مذهب من يرى صلاة
الخوف ركعة فللامام ركعتان وللقوم ركعة وهذا مروي عن ابن عباس وجابر بن عبد الله ومجاهد والثاني ان الامام يصلي بتلك الطائفة
ركعتين ويسلم ثم تذهب تلك الطائفة الى وجه العدو وتأتي الطائفة الاخرى ويصلي الامام بهم مرة اخرى ركعتين وهذا قول الحسن البصري
والثالث ان يصلي الامام مع الطائفة الاولى ركعة تامة ثم يبقى الامام قائما في الركعة الثانية الى ان تصلي هذه الطائفة ركعة اخرى
ويتشهدون ويسلمون ويذهبون الى وجه العدو ثم تجيء الطائفة الثانية ويصلون مع الامام ركعة ثم يجلس الامام في التشهد الى ان تصلي
الطائفة الثانية الركعة الثانية ثم يسلم الامام بهم وهذا قول سهل بن ابي حثمة ومذهب الشافعي والرابع ان الطائفة الاولى يصلي بهم
الامام ركعة ويعودون الى وجه العدو وتأتي الطائفة الثانية فيصلي بهم بقية الصلاة وينصرفون الى وجه العدو ثم تعود الطائفة الثانية
فيقضون بقية صلاتهم بقراءة والفرق ان الطائفة الاولى ادركت اول الصلاة وهم في حكم من خلف الامام واما الثانية فلم تدرك اول الصلاة
والمسبوق فيما يقضي كالمنفرد في صلاته وهذا قول عبد الله بن مسعود ومذهب ابي حنيفة واعلم انه وردت الروايات المختلفة في هذه
الصلاة فلعله صلى الله عليه وسلم صلى بهم هذه الصلوات في اوقات مختلفة بحسب المصلحة وانما وقع الاختلاف بين الفقهاء في ان الافضل والاشد
موافقة لظاهر الاية اي هذه الاقسام اما الواحدي رحمه الله عليه فقال الاية مخالفة للروايات التي اخذ بها ابو حنيفة وبين ذلك من
وجهين الاول انه تعالى قال ولتأت طائفة اخرى لم يصلوا وهذا يدل على ان الطائفة الاولى قد صلت عند اتيان الطائفة الثانية
عنده بالى والطائفة الاولى بعد في الصلاة وما فرغوا منها الثاني ان قوله فليصلوا معك ظاهره يدل على جميع صلاة الطائفة الثانية مع
الامام لان مطلق قومك صليت مع الامام انك ادركت جميع الصلاة معه وعلى قول ابي حنيفة ليس الامر كذلك واما اصحاب ابي حنيفة فقالوا
الاية مطابقة لقولنا لانه تعالى قال فاذا سجدوا فليكونوا من ورائكم وهذا يدل على ان الطائفة الاولى لم يفرغوا من الصلاة ولكنهم يصلون
ركعة ثم يكونون من وراء الطائفة الثانية للحراسة واجاب الواحدي عنه فقال هذا انما يلزم اذا جعلنا السجود والكون من ورائكم
لطائفة واحدة وليس الامر كذلك بل هو لطائفتين السجود الاولى والكون من ورائكم الذي بمعنى الحراسة للطائفة الثانية ولنرجع الى تفسير
الاية فنقول قوله واذا كنت فيهم اي واذا كنت ايها النبي مع المؤمنين في غزواتهم وخوفهم فاقمت لهم الصلاة فلتقم طائفة منهم معك والمعنى
فاجعلهم طائفتين فلتقم طائفة منهم معك فصل بهم وليأخذوا اسلحتهم والضمير اما للمصلين واما لغيرهم فان كان للمصلين فقالوا يأخذون

يحتمل الامرين فيحتمل ان يكون المراد من الاطمينان ان لا يبقى الانسان مسافرا بل يصير مقيما وعلى هذا التقدير يكون المراد فاذا صرتم مقيمين
فاقيموا الصلاة تامة من غير قصر البتة ويحتمل ان يكون المراد من الاطمينان ان لا يبقى في الصلاة مضطرب القلب بل يصير ساكن
القلب ساكن النفس بسبب انه زال الخوف وعلى هذا التقدير يكون المراد فاذا زال الخوف عنكم فاقيموا الصلاة على الحالة التي كنتم
تعرفونها ولا تغيروا شيئا من احوالها وهيئاتها ثم لما بالغ الله سبحانه في شرح اقسام الصلاة فذكر صلاة السفر ثم ذكر ذلك بعد صلاة
الخوف ختم هذه الايات بقوله ان الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا اي فرضا موقتا والمراد بالكتاب هاهنا المكتوب كانه
قيل مكتوبة موقتة ثم حذفت الهاء من الموقوت لما جعل المصدر موضع المفعول والمصدر مذكر ومعنى الموقوت انها كتبت عليهم في
اوقات موقتة يقال وقته ووقته مخففا وقرئ واذا الرسل وقتت بالتخفيف واعلم انه تعالى بين في هذه الاية ان وجوب الصلوات مقدر
باوقات مخصوصة الا انه تعالى اجمل ذكر الاوقات ههنا وبينها في سائر الايات وهي خمسة فاحدها قوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلاة
الوسطى فقوله الصلوات يدل على وجوب صلوات ثلاث وقوله والصلاة الوسطى يمتنع ان يكون احد تلك الثلاث والا لزم التكرار فلا بد وان
يكون زائدة على الثالث ولا يجوز ان يكون الواجب اربعة والا لم يحصل فيها الوسطى فلا بد من جعلها خمسة ليحصل الوسطى وكما دلت هذه الاية
على وجوب خمس صلوات دلت على عدم وجوب الوتر والا لصارت الصلوات الواجبة ستا فحينئذ لا يحصل الوسطى فهذه الاية دلت على ان الواجب
خمس صلوات الا انها غير دالة على بيان اوقاتها وثانيها قوله تعالى اقم الصلاة لدلوك الشمس الى غسق الليل وقران الفجر فالواجب من الدلوك
الى الغسق هو الظهر والعصر واجب في الفجر من الغسق الى الفجر وهو المغرب والعشاء والواجب في الفجر هو الصبح وهذه الاية توهم ان الظهر
والعصر وقتا واحدا والمغرب والعشاء وقتا واحدا وثالثها قوله تعالى فسبحان الله حين تمسون وحين تصبحون والمراد منه الصلاتان الواقعتان
في طرفي النهار وهما المغرب والصبح ثم قال وله الحمد في السموات والارض وعشيا وحين تظهرون فقوله وعشيا المراد الصلاة الواقعة
في محض الليل وهي صلاة العشاء وقوله وحين تظهرون الصلاة الواقعة في محض النهار وهي صلاة الظهر كما قدم في قوله حين تمسون وحين تصبحون
صلاة الليل على صلاة النهار في الذكر فكذلك قدم في قوله وعشيا وحين تظهرون صلاة الليل على صلاة النهار في الذكر فصارت الصلوات
الاربع مذكورة في هذه الاية واما صلاة العصر فقد افردها الله تعالى بالذكر في قوله والعصر تشريفا لها بالافراد بالذكر ورابعها قوله تعالى
اقم الصلاة طرفي النهار وزلفا من الليل فقوله طرفي النهار يفيد وجوب صلاة العصر لانهما كالواقعين على الطرفين وان كانت صلاة الصبح
واقعة قبل حدوث الطرف الاول وصلاة العصر واقعة قبل حدوث الطرف الثاني وقوله وزلفا من الليل يفيد وجوب صلاة العصر لانهما
كالواقعين على الطرفين وان كانت صلاة الصبح واقعة قبل حدوث الطرف الاول وصلاة العصر واقعة قبل حدوث المغرب والعشاء وقال بعضهم
يستدل بهذه الاية على وجوب الوتر قال لان الزلف جمع واقله ثلاثة فلا بد وان يجب ثلاث صلوات في الليل عملا بقوله وزلفا من الليل وخامسها
قوله تعالى فسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل غروبها ومن اناء الليل فسبح فقوله قبل طلوع الشمس وقبل غروبها اشارة الى الصبح والعصر وهو كقوله
اقم الصلاة طرفي النهار وقوله من اناء الليل اشارة الى المغرب والعشاء وهو كقوله وزلفا من الليل وكما احتجوا بقوله وزلفا من الليل على وجوب الوتر
فكذلك احتجوا عليه بقوله ومن اناء الليل لان الاناء جمع واقله ثلاثة فهذا مجموع الايات الدالة على الاوقات الخمسة للصلوات الخمس واعلم ان تقرير
الصلوات بهذه الاوقات الخمسة في نهاية الحسن والجلالة نظرا الى المفعول وبيانه ان لكل شيء في احوال هذا العالم مراتب خمس اولها مرتبة الحدوث
الدخول في الوجود وهو كما يولد الانسان يبقى في النشو والنماء الى مدة معلومة وهذه المدة تسمى سن النشو والنماء والمرتبة الثانية مدة الوقوف
وهو ان يبقى ذلك الشيء على صفة كماله من غير زيادة ولا نقصان وهذه المدة تسمى سن الشباب والمرتبة الثالثة مدة الكهولة وهو ان يظهر في الانسان
نقصان خفي وهذه المدة تسمى سن الكهولة والمرتبة الرابعة مدة الشيخوخة وهي ان يظهر في الانسان نقصانات ظاهرة جلية الى ان يموت ويهلك
وهذه المدة تسمى سن الشيخوخة والمرتبة الخامسة ان يبقى اثاره بعد موته مدة ثم بالاخرة تمحى تلك الاثار وتبطل وتزول ولا يبقى في الدنيا منه خبر
ولا اثر فهذه المراتب الخمس حاصلة لجميع حوادث هذا العالم سواء كان انسانا او غيره من الحيوانات او النبات والشمس حصل لها بحسب طلوعها وغروبها
هذه الاحوال الخمس وذلك لانها حين تطلع من مشرقها يشبه حالها حال المولود عند ما يولد ثم لا يزال يزداد ارتفاعها ويقوى نورها ويشتد حرها
الى ان تبلغ وسط السماء فتقف هناك ساعة ثم تنحدر ويظهر فيها نقصانات خفية الى وقت العصر ثم من وقت العصر يظهر فيها نقصانات ظاهرة فيضعف
ضوءها ويضعف حرها ويزداد انحطاطها وقربها من المغرب ثم اذا غربت بقي بعض اثارها في افق المغرب وهو الشفق ثم تمحى الاثار وتصير الشمس
كانها ما كانت موجودة في العالم فلما حصلت هذه الاحوال الخمس لها وهي امور عجيبة لا يقدر عليها الا الله سبحانه لا جرم اوجب الله تعالى عند كل واحد
من هذه الاحوال صلاة فاوجب عند قرب الشمس من الطلوع صلاة الفجر شكرا للنعمة العظيمة الحاصلة بسبب زوال الظلمة وحصول النور وبسبب
زوال النوم الذي هو كالموت وحصول اليقظة التي هي كالحياة ولما وصلت الشمس الى غاية الارتفاع ثم ظهر فيها اثر الانحطاط اوجب صلاة الظهر
تعظيما للخالق القادر على قلب احوال الاجرام العلوية والسفلية من الضد الى الضد فجعل الشمس بعد غاية استعلائها وارتفاعها منحطة عن ذلك
العلو واحدة في سن الكهولة وهو النقصان الخفي ثم لما انقضت مدة الكهولة دخل اول زمان الشيخوخة اوجب تعالى صلاة العصر ونعم ما قال
الشافعي رضي الله عنه ان اول العصر هو ان يصير ظل كل شيء مثله وذلك لان من هذا الوقت تظهر النقصانات الظاهرة الا ترى ان من
اول وقت الظهر الى وقت العصر على قول الشافعي ما ازداد الظل الا مثل الشيء ثم ان في زمان لطيف يصير ظله مثليه وذلك يدل على ان من

الوقت الذي يصير ظل الشيء مثلاله فاخذ الشمس في النقصانات الظاهرة ثم اذا غربت الشمس اشتبهت حتى لا يعلم ما اذا مات الانسان فلا جرم اوجب الله عند هذه الحالة صلاة المغرب ثم لما غربت الشفق فكانه الحي اثر الشمس ولم يبق منها في الدنيا جزء ولا اثر فلا جرم اوجب الله تعالى صلاة العشاء فوجب ان ايجاب الصلوات الخمس في هذه الاوقات مطابق للقوانين العقلية والاصول الحكمية والله اعلم باسرار افعاله واحكامه

قوله تعالى ولا تهنوا في ابتغاء القوم واعلم انه تعالى لما ذكر بعض الاحكام التي يحتاج المحتاج الى معرفتها عاد مرة اخرى الى الحث على الجهاد فقال ولا تهنوا اي ولا تضعفوا ولا تسوانوا في ابتغاء القوم اي في ابتغاء الكفار بالقتال ثم اورد الحجة عليهم في ذلك فقال ان تكونوا تالمون فانهم يالمون كما تالمون والمعنى ان حصول الالم قد مشترك بينكم وبينهم ولما لم يعتبر كون الالم حجة عليهم في ذلك فكيف صار مانعا لكم عن قتالهم ثم زاد في تقرير الحجة وبين ان المؤمنين اولى بالمصابرة على القتال من المشركين لان للمؤمنين مغفرون بالثواب والعقاب والخير والشر والمشركون لا يقرون بذلك فاذا كانوا مع انكارهم الحشر والنشر يجدون في القتال فانتم ايها المؤمنون مغفرون بان لكم في هذا الجهاد ثوابا عظيما وعليكم في تركه عقابا عظيما اولى بان تكونوا جادين في هذا الجهاد وهو المراد من قوله تعالى وترجون من الله ما لا يرجون ويحتمل ايضا ان يكون المراد من هذا الرجاء ما وعدهم به في قوله ليظهره على الدين كله وفي قوله يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين وفيه وجه ثالث وهو انكم تعبدون الاله القادر العالم السميع البصير فيصح منكم ان ترجوا ثوابه واما المشركون فانهم يعبدون الاصنام وهي جمادات فلا يصح منهم ان يرجوا من ذلك الاصنام ثوابا او يخافوا منها عقابا وفي الاعرج ان تكونوا تالمون بفتح الهمزة بمعنى ولا تهنوا الان تكونوا تالمون كما يالمون فقابل مضارعا بماضي وكان الله عليما حكيما اي لا يكلفكم شيئا ولا يامركم ولا ينهاكم الا بما هو عالم بانه سبب لصلاحكم في دينكم ودنياكم والله اعلم

قوله تعالى انا انزلنا اليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما اراك الله ولا تكن للخائنين خصيما في كيفية النظم وجوه الاول انه تعالى لما شرح احوال المنافقين على سبيل الاستقصاء اتصل بذلك امر المحاربة واتصل بذكر المحاربة ما يتعلق بها من الاحكام الشرعية مثل قتل المسلم خطاء انه كفارة ومثل بيان صلاة السفر وصلاة الخوف رجع الكلام بعد ذلك الى احوال المنافقين وذكر انهم كانوا يجادلون ان يجعلوا الرسول عليه السلام على ان يحكم بالباطل ويترك الحكم الحق الذي اطلعه الله ورسوله عليه وامره بان لا يلتفت اليهم ولا يقبل قولهم في هذا الباب والوجه الثاني في بيان النظم انه تعالى لما بين الاحكام الكثيرة في هذه السورة بين ان كل ما عرف بانزال الله تعالى وانه ليس للرسول ان يخبر عن شيء طلبا لرضا قوم والوجه الثالث انه تعالى لما امر بالمجاهدة مع الكافرين بين ان الامر وان كان كذلك لكنه لا يجوز للطائفة منهم حتى طلبا لرضا قوم والوجه الرابع في النظم ان الله تعالى لما امر بالجهاد في سبيل الله وترغيب المسلمين فيه بين ان الواجب بهذا الدين ان يحكم له وعليه بما انزله الله على رسوله وان لا يعلى الكافر والخائن مهما يتعاونا بهم وان كفر الكافر لا يبيح المساهلة في امر الدين الواجب بهذا الدين ان يحكم له وعليه بما انزله الله على رسوله وان لا يعلى الكافر والخائن مهما يتعاونا بهم وان كفر الكافر لا يبيح المساهلة في امر الدين الواجب بهذا الدين

المسئلة الاولى اتفق المفسرون على ان اكثر هذه الآيات نزلت في قصة طعمة بن ابيرق وذلك انه كان لرجل من الانصار يقال له رفاعة بن زيد بن عمرو بن سواد بن ظفر وكان قد استودع جارا له يقال له قتادة بن النعمان عليه السلام درعا فلما طلب الدرع منه زعم انه سرق وكان قتادة قد اشتد تالحضومة بينه وبين قوم اليهودي في طعمة سرق درعا فلما طلب الدرع منه زعم انه سرق وكان قتادة قد اشتد تالحضومة بينه وبين قوم اليهودي فجاء قومه الى النبي صلى الله عليه وسلم وطلبوا منه ان يعينهم على هذا المقصود وان يلقي هذه الخيانة باليهودي فهم الرسول عليه السلام بذلك فنزلت الآية وتاليها ان واحدا وضع عنده درعا على سبيل الوديعة ولم يكن هناك شاهد فلما طلبها منه جحدها وتاليها ان المودع لما طلب الوديعة زعم ان اليهودي سرق الدرع واعلم ان العلماء قالوا هذا يدل على طعمة وقومه كانوا منافقين والا لما طلبوا من الرسول الباطل ولحاق التهمة باليهودي على سبيل التحذير والهتان ومما يؤكد ذلك قوله تعالى وما يضلون الا انفسهم وما يضرونك من شيء ثم روي ان طعمة هرب الى مكة وارتد ونقب حائطا فسقط الحائط عليه ومات

المسئلة الثانية قال ابو علي الفارسي قوله اراك الله اما ان يكون منقولا بالهمزة من رايت التي يراد بها رؤية البصر او من رايت التي يتعدى بها مفعولين الاستقصاء اتصل بذلك امر المحاربة واتصل بذكر المحاربة ما يتعلق بها من الاحكام الشرعية مثل قتل المسلم خطاء انه كفارة ومثل بيان صلاة السفر وصلاة الخوف رجع الكلام بعد ذلك الى احوال المنافقين وذكر انهم كانوا يجادلون ان يجعلوا الرسول عليه السلام على ان يحكم بالباطل ويترك الحكم الحق الذي اطلعه الله ورسوله عليه وامره بان لا يلتفت اليهم ولا يقبل قولهم في هذا الباب والوجه الثاني في بيان النظم انه تعالى لما بين الاحكام الكثيرة في هذه السورة بين ان كل ما عرف بانزال الله تعالى وانه ليس للرسول ان يخبر عن شيء طلبا لرضا قوم والوجه الثالث انه تعالى لما امر بالمجاهدة مع الكافرين بين ان الامر وان كان كذلك لكنه لا يجوز للطائفة منهم حتى طلبا لرضا قوم والوجه الرابع في النظم ان الله تعالى لما امر بالجهاد في سبيل الله وترغيب المسلمين فيه بين ان الواجب بهذا الدين ان يحكم له وعليه بما انزله الله على رسوله وان لا يعلى الكافر والخائن مهما يتعاونا بهم وان كفر الكافر لا يبيح المساهلة في امر الدين الواجب بهذا الدين

المسئلة الاولى اتفق المفسرون على ان اكثر هذه الآيات نزلت في قصة طعمة بن ابيرق وذلك انه كان لرجل من الانصار يقال له رفاعة بن زيد بن عمرو بن سواد بن ظفر وكان قد استودع جارا له يقال له قتادة بن النعمان عليه السلام درعا فلما طلب الدرع منه زعم انه سرق وكان قتادة قد اشتد تالحضومة بينه وبين قوم اليهودي في طعمة سرق درعا فلما طلب الدرع منه زعم انه سرق وكان قتادة قد اشتد تالحضومة بينه وبين قوم اليهودي فجاء قومه الى النبي صلى الله عليه وسلم وطلبوا منه ان يعينهم على هذا المقصود وان يلقي هذه الخيانة باليهودي فهم الرسول عليه السلام بذلك فنزلت الآية وتاليها ان واحدا وضع عنده درعا على سبيل الوديعة ولم يكن هناك شاهد فلما طلبها منه جحدها وتاليها ان المودع لما طلب الوديعة زعم ان اليهودي سرق الدرع واعلم ان العلماء قالوا هذا يدل على طعمة وقومه كانوا منافقين والا لما طلبوا من الرسول الباطل ولحاق التهمة باليهودي على سبيل التحذير والهتان ومما يؤكد ذلك قوله تعالى وما يضلون الا انفسهم وما يضرونك من شيء ثم روي ان طعمة هرب الى مكة وارتد ونقب حائطا فسقط الحائط عليه ومات

المسئلة الثانية قال ابو علي الفارسي قوله اراك الله اما ان يكون منقولا بالهمزة من رايت التي يراد بها رؤية البصر او من رايت التي يتعدى بها مفعولين او من رايت التي يراد بها الاعتقاد والاول باطل لان الحكم بهذا الظن لا يرى بالبصر والثاني ايضا باطل لانه يلزم ان يتعدى الى ثلاثة من المفعولين بسبب التعدية ومعلوم ان هذا اللفظ لم يتعد الا الى مفعولين احدهما الكاف التي هي للخطاب والآخر المفعول المقدر

المسئلة الثالثة ونقدره بما اراكه الله ولما بطل القسمان بقي الثالث وهو ان يكون المراد منه رايت بمعنى الاعتقاد اعلم انه يثبت بما قدمنا ان قوله بما اراك الله معناه بما علمك الله وسمى ذلك العلم بالرؤية لان العلم اليقيني المتبرأ عن شبهات الريب يكون جاريا مجرى الرؤية في القوة والظهور وكان عمر يقول لا يقولن احدكم قضيت بما ارى الله تعالى فان الله تعالى لم يجعل ذلك الا لنبيه واما الواحد منا فانه يجوز ان يكون ظانا ولا يكون عالما اذا عرفت هذا فنقول يتفرع عليه مسئلتان احداهما انه لما ثبت انه عليه السلام ما كان يحكم الا بالنص ثبت ان الاجتهاد ما كان جائزا والثانية دلت الآية على انه ما كان يجوز له ان يحكم الا بالنص فوجب ان يكون حال الامة كذلك لقوله تعالى فاتبعوه واذا كان كذلك وجب ان يكون العمل بالقياس حراما والجواب عنه انه لما قامت الدلالة على ان القياس حجة كان العمل بالقياس عملا بالنص في الحقيقة فانه بصير التقدير كانه تعالى قال لهما علمك بما ظنك ان حكم الصورة المنصوص عليها بسبب امر جامع يوجب ذلك الظن واذا كان الامر كذلك كان العمل بهذا القياس عملا بعين النص

المسئلة اما قوله ولا تكن للخائنين خصيما فيه مسائل

المسئلة الاولى معنى الآية ولا تكن لاجل الخائنين مخاصما لمن كان بريئا عن الذنب يعني لا تخاصم اليهود لاجل المنافقين

المسئلة الثانية قال الواحدي رحمه الله خصمك الذي يخاصمك وجمعه الخصماء واصله من الخصم وهو ناحية الشيء والخصم طرف الزاوية

وطرف الغرائن وقيل للخصمين خصمان لان كل واحد منهما في ناحية من اللجة والدعوى وخصوم السحابة جوابها المسئلة
الثالثة قال الطاعنون بأ عصمة الانبياء عليهم السلام دلت هذه الاية على صدور الذنب من الرسول عليه السلام فانه لولا
الرسول عليه السلام اراد ان يخاصم لاجل الخائنين ويذب عنه والا لما ورد النهي فاعلا للمنهي عنه على ما تقتضي الرواية ان قوم طعمة لما
التمسوا من الرسول عليه السلام ان يذب عن طعمة وان يلقي السرقة باليهودي توقف وانتظر الوحي فنزلت هذه الاية وكان الغرض من هذا
النهي تنبيه النبي عليه السلام على ان طعمة كذاب وان اليهودي بريء عن ذلك الجرم فان قيل الدليل على ان ذلك الجرم قد وقع من النبي عليه
السلام قوله بعد هذه الاية واستغفر الله ان الله كان غفورا رحيما فلما امره الله بالاستغفار دل على سبق الذنب والجواب من وجوه احدها
ما الطبعة الى نصر طعمة لسبب انه كان ظاهر من المسلمين فامر بالاستغفار بهذا القدر وحسنات الابرار سيئات المقربين الثاني
ان القوم لما شهدوا على سرقة اليهودي وعلى براءة طعمة من تلك السرقة ولم يظهر للرسول عليه السلام ما يوجب القدح بشهادتهم هجر بادن
يقضي بالسرقة على اليهودي مع لما اطلعه الله تعالى على كذب اولئك الشهود عرفان ذلك القضاء لو وقع لكان خطأ فكان استغفاره بسبب انه
هم بذلك الحكم الذي لو وقع لكان خطأ في نفسه وان كان معذورا عند الله فيه الثالث قوله استغفر الله يحتمل ان يكون المراد واستغفر
لاولئك الذين يذبون عن طعمة ويريدون ان يظهروا براءته عن السرقة ثم قال تعالى ولا تجادل عن الذين يختانون انفسهم ان الله لا يحب من كان
خوانا اثيما والمراد بالذين يختانون انفسهم طعمة ومن عاونه من قومه ممن علم كونه سارقا والاختيان كالخيانة يقال خانه واختانه وذكرنا
ذلك عند قوله تعالى علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم وانما قال تعالى لطعمة ولمن ذب عنه انهم يختانون انفسهم لان من اقدم على المعصية
فقد حرم نفسه الثواب واوصلها الى العقاب فكان ذلك منه خيانة مع نفسه ولهذا المعنى يقال لمن ظلم غيره انه ظلم نفسه واعلم ان
في الاية تهديدا شديدا وذلك لان النبي عليه السلام لما مال بطبعه قليلا الى جانب طعمة وكان في علم الله ان طعمة كان قاسقا فاجرا
تعالى عاتب رسوله على ذلك القدر من اعانة المذنب فكيف حال من يعلم من الظالم كونه ظالما ثم يعينه على ذلك الظلم بل يحمله عليه ويرغبه فيه اشد
الترغيب ثم قال تعالى ان الله لا يحب من كان خوانا اثيما قال المفسرون ان طعمة خان في الدرع واثم بنسبة اليهودي الى تلك السرقة فلاجرم
قال الله تعالى ان الله لا يحب من كان خوانا اثيما فان قيل لم قال خوانا اثيما مع الصادر عنه خيانة واحدة واثم واحد قلنا علم الله تعالى انه كان بما
طبع ذلك الرجل الخيانة الكثيرة والاثم الكثير ذكر اللفظ الدال على المبالغة بسبب ما كان في طبعه من الميل الى ذلك ويدل عليه ما روي انه
انه بعد هذه الواقعة هرب الى مكة وارتد ونقب حائط انسان لاجل السرقة فسقط الحائط عليه ومات ومن كان خاتمته كذلك لم يشك
في حاله وايضا انه طلب من النبي عليه السلام ان يرفع السرقة عنه ويلقيها باليهودي وهذا يبطل رسالة الرسول ومن حاول ابطال رسالة الرسول
واراد اظهار كذبه فقد كفر فلهذا المعنى وصفه الله بالمبالغة في الخيانة والاثم وقيل اذا عثرت من رجل على خيانة فاعلم ان لها اخوات
عن عمر رضي الله عنه انه امر بقطع يد سارق فجاءت امه تبكي وتقول هذه اول سرقة سرقها فاعف عنه فقال كذبت ان الله لا يؤاخذ عبده
في اول الامر واعلم انه تعالى لما خص هذا الوعيد بمن كان عظيم الخيانة والاثم دل ذلك على ان من كان قليل الخيانة والاثم فهو خارج عنه
ثم قال تعالى يستخفون من الناس ولا يستخفون من الله وهو معهم اذ يبيتون ما لا يرضى من القول وكان الله بما يعملون محيطا الاستخفاء بسبب
اللغة معناه الاستتار يقال استخفيت من فلان اي توريت منه واستترت قال تعالى ومن هو مستخف بالليل اي مستتر قوله يستخفون من الناس
اي يستترون من الناس ولا يستترون من الله قال ابن عباس هذا معين يستحيون من الناس ولا يستحيون من الله قال الواحدي هذا معين
وليس بتعيين وذلك لان الاستحياء من الله يوجب الاستتار من الناس والاستحياء منهم فاما ان يقال الاستحياء هو نفس الاستخفاء فليس الامر
كذلك وقوله وهو معهم يريد بالعلم والقدرة والرؤية وكفى بهذا زاجرا للانسان عن المعاصي وقوله اذ يبيتون ما لا يرضى من القول
اي يضمرون ويقدرون بيانا اذ هانهم وذكر ناصب التبييت في قوله بيتت طائفة منهم والذي لا يرضاه الله من القول هو ان طعمة قال اني ارمي اليهودي
بانه هو الذي سرق الدرع واحلف اني لم اسرقها فيقبل الرسول يميني لاني على دينه ولا يقبل يمين اليهودي فان قيل سمى التدبير قولا وهو معنى في
النفس قلنا ان الكلام الحقيقي هو المعنى القائم بالنفس وعلى هذا المذهب فلا اشكال ومن انكر كلام النفس فله ان يجيب بان طعمة واصحابه
لعلهم اجمعوا في الليل ورتبوا كيفية الحيلة والمكر فسمى الله كلامهم ذلك بالقول المبيت الذي لا يرضاه فاما قوله وكان الله بما يعملون محيطا
فالمراد الوعيد من حيث انهم كانوا يجتهدون كيفية المكر والخدع عن الناس الا انها كانت ظاهرة في علم الله لانه تعالى يحيط بجميع المعلومات لا يخفى
عليه سبحانه منها شيء ثم قال تعالى ها انتم هؤلاء جادلتم عنهم في الحياة الدنيا فمن يجادل الله عنهم يوم القيامة ها للتنبيه في ها انتم وانتم اما
مبتدأ وخبر وجادلتم جملة مبينة لنوع او لاجل الكاف في قوله لبعض الا يخفى انك انت يا محمد بما لك ونفوز على نفسك ويجوز ان يكون اولاء اسما موصولا
بمعنى الذي وجادلتم صلة واما الحداد فهو في اللغة عبارة عن شدة الخاصمة وحد الحبل شدة الفتل ورجل محدود كانه قيل والاحبذ القتل
لانه من اشد الطبور قوة هذا قول الزجاج وقال غيره سميت الخاصمة حدا لان كل واحد من الخصمين يريد ميل صاحبه عما هو عليه وصرفه عن
رايه اذا عرفت هذا فنقول هذا خطاب مع قوم من المؤمنين كانوا يذبون عن طعمة وعن قومه بسبب انهم كانوا في الظاهر من المسلمين والمعنى هو انكم
خاصمتم عن طعمة وقومه في الدنيا فمن الذي يخاصم عنهم في الاخرة اذا اخذهم الله بعذابه وقرئ ها انتم اولاء حذف منه حرف النداء هؤلاء جادلتم عنهم
يعني عن طعمة وقومه وقوله فمن يجادل الله عنهم استفهام بمعنى التوبيخ والتقريع فان قيل ان يكون عليهم وكيلا فضوله ان يكون عطفا على الاستفهام السابق

والوكيل هو الذي وكل اليه الامر بالحفظ والحماية والمعين من الذي يكون حافظا ومحاميا من عذابه واعلم انه تعالى لما ذكر الوعيد في هذا الباب اتبعه بالدعوة الى التوبة وذلك فيه لانه انواع من التقرير فالاول قوله تعالى ومن يعمل سوءا او يظلم نفسه ثم يستغفر الله يجد الله غفورا رحيما والمراد بالسوء القبيح الذي يتوب عنه كما فعل طعمة من سرقة الدرع ومن رمي اليهودي بالسرقة والمراد بالظلم النقص مما يختص به الانسان كالحلف الكاذب وانما خص ما يتعدى الى الغير باسم السوء لان ذلك يكون سببا لاكثر افعال الضرر الى الغير والضرر سوء حاضرا فما الذنب الذي يخص الانسان فذلك في الاكثر لا يكون ضررا حاضرا الا ان الانسان لا يوصل الضرر الى نفسه واعلم ان هذه الاية دالة على حكمين الاول ان التوبة مقبولة عن جميع الذنوب سواء كانت كفرا او ظلما وعمدا او غصبا للاموال لان قوله ومن يعمل سوءا او يظلم نفسه عم الكل الثاني ان ظاهر الاية يقتضي ان مجرد الاستغفار كاف وقال بعضهم انه مقيد بالتوبة لانه لا ينفع الاستغفار مع الاصرار وقوله يجد الله غفورا رحيما معناه غفورا رحيما له وحذف هذا القيد لدلالة الكلام عليه لانه لا معنى للترغيب في الاستغفار الا اذا كان المراد ذلك والنوع الثاني من الكلمات المرغبة في التوبة قوله تعالى ومن يكسب اثما فانما يكسبه على نفسه والكسب عبارة عما يفيد جر منفعة او دفع مضرة ولذلك لم يجز وصف الباري تعالى بذلك والمقصود منه ترغيب العاصي بالاستغفار كانه تعالى يقول الذنب الذي ابليت به ما عاد ان مضرته الى فانني منزه عن النفع والضر ولا يتباين من قبول التوبة والاستغفار وكاد اعليما بما في قلبه عند اقدامه على التوبة حكيما يقتضي حكمته ان يتجاوز عن التائب. النوع الثالث قوله تعالى ومن يكسب خطيئة او اثما ثم يرم به بريئا فقد احتمل بهتانا واثما مبينا ذكروا في الخطيئة والاثم وجوها الاول ان الخطيئة هي الصغيرة والاثم هو الكبيرة واثبتها الخطيئة هي الذنب القاصر على فاعلها والاثم هو الذنب المتعدي كالظلم والقتل واثبتها الخطيئة ما لا ينبغي فعله سواء كان بالعمد او بالخطأ والاثم ما يحصل بسبب العمد والدليل عليه ما قبل هذه الاية وهو قوله ومن يكسب اثما فانما يكسبه على نفسه فبين ان الاثم ما يكون سببا لاستحقاق العقوبة واما قوله يرم به بريئا فالضمير في به الى ماذا يعود فيه وجوه الاول المراد من يرم باحد هذين المذكورين الثاني ان يكون عائدا الى الاثم وحسن لانه هو الاقرب كما عاد الى الخطيئة في قوله واذا راوا تجارة او لهوا انفضوا اليها. الثالث ان يكون عائدا الى الكسب والتقدير يرم بكسبه بريئا فدل يكسب على الكسب. الرابع ان يكون الضمير راجعا الى معنى الخطيئة كانه قال ومن يكسب ذنبا ثم يرم به بريئا واما قوله فقد احتمل بهتانا فالبهتان مذموم في الدنيا اشد الذم ومعاقب عليه في الاخرة اشد العقاب فقوله فقد احتمل بهتانا اشارة الى ما يلحقه من الذم العظيم في الدنيا وقوله واثما مبينا اشارة الى ما يلحقه من العقاب العظيم في الاخرة اشد. ثم قال تعالى ولولا فضل الله عليك ورحمته لهمت طائفة منهم ان يضلوك وذلك لان قوما طعمة كانوا قد عرفوا انه سارق ثم سالوا النبي عليه السلام ان يدفع ويجادل عنهم وينزهه من السرقة وينسب تلك السرقة الى اليهودي ومعنى يضلونك اي يلقونك في الحكم الباطل الخطا ثم قال وما يضلون الا انفسهم لسبب تعاونهم على الاثم والعدوان وشهادتهم بالزور والبهتان فهم لما قدموا على هذه الاعمال فهم الذين يعملون عمل الضالين وما يضرونك من شيء فيه وجهان الاول قال القفال رحمه الله وما يضرونك بسبب المستقبل لوعده تعالى بادامة العصمة لما يريدون من اتباعه في الباطل الثاني المعنى انهم وان سعوا في التقبل بالباطل فانت ما وقعت في الباطل لانك بنيت الامر على ظاهر الحال وانت ما امرت الا بناء الاحكام على الظواهر. ثم قال وانزل الله عليك الكتاب والحكمة واعلم انا وان فسرنا قوله وما يضرونك من شيء بالمراد انه تعالى وعده بالعصمة في كان قوله وانزل الله عليك والحكمة موكدا لذلك الوعد يعني لما انزل عليك الكتاب والحكمة وامرك بتبليغ الشريعة الى الخلق فكيف يليق بحكمته ان لا يعصمك عن الوقوع في الشبهات والضلالات وان فسرنا الاية بان النبي عليه السلام كان معذورا في بنائه الحكم على الظاهر كان المعنى وانزل الكتاب والحكمة واوجب فيهما بناء احكام الشرع على الظاهر فكيف يضرك بناؤك الامر على الظاهر. ثم قال تعالى وعلمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما. قال القفال رحمه الله هذه الاية تحتمل وجهين احدهما ان يكون المراد ما يتعلق بالدين كما قال ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان وعلى هذا الوجه تقدير الاية انزل الله عليك الكتاب والحكمة واطلعك على سرائرهما واوقفك على حقائقهما مع انك ما كنت قبل ذلك عالما بشيء من ذلك فلذلك يجعل ذلك بسببا لمسائلتك بامك لا تبتدر احدا من المنافقين على اضلالك واراءتك. الوجه الثاني ان يكون المراد وعلمك ما لم تكن تعلم منها فلذلك يجعل ذلك بسببا لمسائلتك بامك لا تبتدر احدا من المنافقين على اضلالك واراءتك. الوجه الثالث ان يكون المراد وعلمك ما لم تكن تعلم من اخبار الاولين فكذلك يجعل ذلك بسببا لمسائلتك بامك لا تبتدر احدا من المنافقين على اضلالك واراءتك. الوجه الرابع ان يكون المراد وعلمك ما لم تكن تعلم من الغيوب في المستقبل فكذلك يجعل ذلك بسببا لمسائلتك بامك لا تبتدر احدا من المنافقين على اضلالك واراءتك. ثم قال تعالى وكان فضل الله عليك عظيما. قال القفال رحمه الله وجوه كيدهم ما يبتدر على الاحتراز عن وجوه كيدهم ومكرهم ثم قال وكان فضل الله عليك عظيما يعلم من اخبار الاولين فكذلك يجعلك من جعل المنافقين ووجوه كيدهم ما يبتدر على الاحتراز عن وجوه كيدهم ومكرهم ثم قال وكان فضل الله عليك عظيما انه سارق والمعنى ولولا ان الله خصك بالفضل وهو النبوة وبالرحمة وهي العصمة لهمت طائفة منهم ان يضلوك وذلك لان قوم طعمة كانوا قد عرفوا انه سارق ثم سالوا النبي عليه السلام ان يدفع ويجادل عنهم وينزهه من السرقة وينسب تلك السرقة الى اليهودي ومعنى يضلونك اي يلقونك في الحكم الباطل الخطا ثم قال وما يضلون الا انفسهم لسبب تعاونهم على الاثم والعدوان وشهادتهم بالزور والبهتان فهم لما قدموا على هذه الاعمال فهم الذين يعملون عمل الضالين وما يضرونك من شيء فيه وجهان الاول قال القفال رحمه الله وما يضرونك بسبب المستقبل لوعده تعالى بادامة العصمة لما يريدون من اتباعه في الباطل الثاني المعنى انهم وان سعوا في التقبل بالباطل فانت ما وقعت في الباطل لانك بنيت الامر على ظاهر الحال وانت ما امرت الا بناء الاحكام على الظواهر. ثم قال وانزل الله عليك الكتاب والحكمة واعلم انا وان فسرنا قوله وما يضرونك من شيء بالمراد انه تعالى وعده بالعصمة في كان قوله وانزل الله عليك والحكمة موكدا لذلك الوعد يعني لما انزل عليك الكتاب والحكمة وامرك بتبليغ الشريعة الى الخلق فكيف يليق بحكمته ان لا يعصمك عن الوقوع في الشبهات والضلالات وان فسرنا الاية بان النبي عليه السلام كان معذورا في بنائه الحكم على الظاهر كان المعنى وانزل الكتاب والحكمة واوجب فيهما بناء احكام الشرع على الظاهر فكيف يضرك بناؤك الامر على الظاهر. ثم قال تعالى وعلمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما. قال القفال رحمه الله هذه الاية تحتمل وجهين احدهما ان يكون المراد ما يتعلق بالدين كما قال ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان وعلى هذا الوجه تقدير الاية انزل الله عليك الكتاب والحكمة واطلعك على سرائرهما واوقفك على حقائقهما مع انك ما كنت قبل ذلك عالما بشيء منها فلذلك يجعل ذلك بسببا لمسائلتك بامك لا تبتدر احدا من المنافقين على اضلالك واراءتك. الوجه الثاني ان يكون المراد وعلمك ما لم تكن تعلم من اخبار الاولين فكذلك يجعلك من جعل المنافقين ووجوه كيدهم ما يبتدر على الاحتراز عن وجوه كيدهم ومكرهم ثم قال وكان فضل الله عليك عظيما وهذا من اعظم الدلائل على ان العلم اشرف الفضائل والمناقب وذلك لان الله تعالى ما اعطى الخلق من العلم الا القليل كما قال وما اوتيتم من العلم الا قليلا وصيب الشخص الواحد من علوم جميع الخلق يكون قليلا ثم انه سمى ذلك القليل عظيما حيث قال وما اوتيتم من العلم الا قليلا وسمى جميع الدنيا قليلا فقال قل متاع الدنيا قليل وذلك يدل على غاية شرف العلم

قوله تعالى

لا خير في كثير من نجواهم الا من امر بصدقة او معروف او اصلاح بين الناس

واعلم ان هذه الاية اشارة الى ما كانوا يتناجون فيه حين يبيتون ما لا يرضى من القول وفيه مسائل

المسئلة الاولى قال الواحدي رحمه الله النجوى في اللغة بين اثنين يقال ناجيت الرجل مناجاة ونجاء ويقال للقوم الذين يتناجون قال تعالى واذهم نجوى فقد يكون مصدرا بمنزلة المناجاة قال تعالى ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم وقد يكون بمعنى القوم الذين يتناجون قال تعالى واذهم نجوى في قوله واذا راوا تجارة او لهوا انفضوا اليها. الثالث ان يكون عائدا الى الكسب والتقدير يرم بكسبه بريئا فدل يكسب على الكسب. الرابع ان يكون الضمير راجعا الى معنى الخطيئة كانه قال ومن يكسب ذنبا ثم يرم به بريئا واما قوله فقد احتمل بهتانا فالبهتان مذموم في الدنيا اشد الذم ومعاقب عليه في الاخرة اشد العقاب فقوله فقد احتمل بهتانا اشارة الى ما يلحقه من الذم العظيم في الدنيا وقوله واثما مبينا اشارة الى ما يلحقه من العقاب العظيم في الاخرة اشد. ثم قال تعالى ولولا فضل الله عليك ورحمته لهمت طائفة منهم ان يضلوك وذلك لان قوم طعمة كانوا قد عرفوا انه سارق ثم سالوا النبي عليه السلام ان يدفع ويجادل عنهم وينزهه من السرقة وينسب تلك السرقة الى اليهودي ومعنى يضلونك اي يلقونك في الحكم الباطل الخطا ثم قال وما يضلون الا انفسهم لسبب تعاونهم على الاثم والعدوان وشهادتهم بالزور والبهتان فهم لما قدموا على هذه الاعمال فهم الذين يعملون عمل الضالين وما يضرونك من شيء فيه وجهان الاول قال القفال رحمه الله وما يضرونك بسبب المستقبل لوعده تعالى بادامة العصمة لما يريدون من اتباعه في الباطل الثاني المعنى انهم وان سعوا في التقبل بالباطل فانت ما وقعت في الباطل لانك بنيت الامر على ظاهر الحال وانت ما امرت الا بناء الاحكام على الظواهر. ثم قال وانزل الله عليك الكتاب والحكمة واعلم انا وان فسرنا قوله وما يضرونك من شيء بالمراد انه تعالى وعده بالعصمة في كان قوله وانزل الله عليك والحكمة موكدا لذلك الوعد يعني لما انزل عليك الكتاب والحكمة وامرك بتبليغ الشريعة الى الخلق فكيف يليق بحكمته ان لا يعصمك عن الوقوع في الشبهات والضلالات وان فسرنا الاية بان النبي عليه السلام كان معذورا في بنائه الحكم على الظاهر كان المعنى وانزل الكتاب والحكمة واوجب فيهما بناء احكام الشرع على الظاهر فكيف يضرك بناؤك الامر على الظاهر. ثم قال تعالى وعلمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما. قال القفال رحمه الله هذه الاية تحتمل وجهين احدهما ان يكون المراد ما يتعلق بالدين كما قال ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان وعلى هذا الوجه تقدير الاية انزل الله عليك الكتاب والحكمة واطلعك على سرائرهما واوقفك على حقائقهما مع انك ما كنت قبل ذلك عالما بشيء منها فلذلك يجعل ذلك بسببا لمسائلتك بامك لا تبتدر احدا من المنافقين على اضلالك واراءتك. الوجه الثاني ان يكون المراد وعلمك ما لم تكن تعلم من اخبار الاولين فكذلك يجعلك من جعل المنافقين ووجوه كيدهم ما يبتدر على الاحتراز عن وجوه كيدهم ومكرهم ثم قال وكان فضل الله عليك عظيما وهذا من اعظم الدلائل على ان العلم اشرف الفضائل والمناقب وذلك لان الله تعالى ما اعطى الخلق من العلم الا القليل كما قال وما اوتيتم من العلم الا قليلا وصيب الشخص الواحد من علوم جميع الخلق يكون قليلا ثم انه سمى ذلك القليل عظيما حيث قال وما اوتيتم من العلم الا قليلا وسمى جميع الدنيا قليلا فقال قل متاع الدنيا قليل وذلك يدل على غاية شرف العلم

قوله تعالى

لا خير في كثير من نجواهم الا من امر بصدقة او معروف او اصلاح بين الناس

واعلم ان هذه الاية اشارة الى ما كانوا يتناجون فيه حين يبيتون ما لا يرضى من القول وفيه مسائل

المسئلة الاولى قال الواحدي رحمه الله النجوى في اللغة بين اثنين يقال ناجيت الرجل مناجاة ونجاء ويقال للقوم الذين يتناجون قال تعالى واذهم نجوى فقد يكون مصدرا بمنزلة المناجاة قال تعالى ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم وقد يكون بمعنى القوم الذين يتناجون قال تعالى واذهم نجوى

المسئلة الثانية قوله الا من امر بصدقة ذكل النحويون بانه حل من وجهين وذلك الوجهان مبنيان على معنى النجوى بانه هذه الاية قال ان جعلنا معنى النجوى ههنا السر فيجوز ان يكون بمعنى النصب لانه استثناء النفي من الاثبات فيكون نصبا كقوله الا اواريا ويجوز ان يكون مرفوعا بدلا

لغة من يرفع المستثنى من غير الجنس كقوله الا اليعافير والا العيس وابو عبيد جعل هذا من باب حذف المضاف فقال التقدير الا بعير
من امر بصدقة ثم حذف المضاف وعلى هذا التقدير يكون من بنا محل النحوي لانه اقيم مقامه ويجوز فيه وجهان احدهما الخفض بدلا من بجوابه
كما تقول ما مررت باحد الا زيد والثاني النصب على الاستثنا كما تقول ما جاني احد الا زيدا وهذا استثنا الجنس من الجنس واما
ان جعلنا النحوي اسما للقوم المبهمين كان من منصوبا على الاستثنا لانه استثنا الجنس من الجنس ويجوز ان يكون من بنا محل الخفض من وجهين
احدهما ان تجعله تبعا للخير على معنى لا خير بما كثير من نجوام الا فيمن امر بصدقة كقولك لا خير بالقوم الا نفر منهم والثاني ان تجعله تبعا
للنجوي كما تقول لا خير بجماعة من القوم الا زيد ان شئت اتبعت زيدا الجماعة وان شئت اتبعته القوم والله اعلم **المسئلة الثالثة**
هذه الاية وان نزلت في مناجاة بعض قوم ذلك السائل مع بعض الا انها في المعنى عامة والمعنى لا خير بما يتناجى فيه الناس وخوضون فيه من
الحديث الا ما كان من اعمال الخير ثم انه تعالى ذكر من اعمال الخير ثلاثة انواع الامر بالصدقة والامر بالمعروف والاصلاح بين الناس واما ذكر
الله هذه الاقسام الثلث وذلك لان عمل الخير اما ان يكون ايصال المنفعة او دفع المضرة اما ايصال الخير فاما ان يكون من الخيرات الجسمانية
وهو اعطاء المال واليه الاشارة بقوله الا من امر بصدقة واما ان يكون من الخيرات الروحانية وهو عبارة عن تكميل القوة النظرية بالعلوم او تكميل
القوة العملية بالافعال الحسنة ومجموعها عبارة عن الامر بالمعروف واليه الاشارة بقوله او معروف واما ازالة الضرر واليه الاشارة بقوله
او اصلاح بين الناس فثبت ان بجوامع الخيرات مذكورة في هذه الاية ويدل على صحة ما ذكرنا قوله عليه السلام كل كلام ابن ادم كله عليه لا له الا ما كان
من امر بمعروف او نهي عن منكر او ذكر الله وقيل لسفيان ما اشد هذا الحديث فقال سفين الم تسمع الله يقول لا خير في كثير من نجواهم الا من امر بصدقة
اما سمعت الله يقول والعصر ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا وعملوا الصالحات الى قوله تعالى ومن يفعل ذلك ابتغاء مرضات الله فسوف نؤتيه اجرا عظيما
والمعنى ان هذه الاقسام الثلاثة من الطاعات وان كانت في غاية الشرف والجلالة الا ان الانسان انما ينتفع بها اذا اتى بها لوجه الله وطلب
مرضاته فاما اذا اتى بها للرياء والسمعة انقلبت المصلحة مفسدة صارت من اعظم المفاسد وهذه الاية من اقوى الدلائل على ان المطلوب من الاعمال الظاهرة
رعاية احوال القلب باخلاص النية وتصفية الداعية عن الالتفات الى غرض سوى طلب رضوان الله وبنظيره مخلصين له الدين وقوله وان ليس للانسان
الا ما سعى وقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات وههنا سوالان **السوال الاول** لم اشتغل ابتغاء مرضات الله وللجواب لانه مفعول له
والمعنى لابتغاء مرضات الله **السوال الثاني** كيف قال فسوف نؤتيه مع ان من يفعل ذلك وللجواب انه ذكر الامر بالخير ليدل به على فاعله لان الامر
بالخير لا يمر من زمرة الخيرين فبان يدخل فاعل الخير فيهم كان ذلك اولى ويجوز ان يراد ومن يامر بذلك فعبر عن الامر بالفعل لان الامر ايضا من الافعال

قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المومنين نوله ما تولى

وفصله جهنم وساءت مصيرا اعلم ان تعلق هذه الاية بما قبلها ما روي ان طعمة بن ابيرق لما راى ان الله تعالى هتك ستره وبرا اليهود
عن تهمة السرقة ارتد وذهب الى مكة ونقب جدار انسان لاجل السرقة فتهدم الجدار عليه ومات فترك هذه الاية اما الشقاق والمشاقة فقد
ذكرنا في سورة البقرة انه عبارة عن كون كل واحد منهما في شق اخر من الامر او عن كون كل واحد منهما فاعلا فعلا يقتضي لون مشقة صاحبه وقوله
من بعد ما تبين له الهدى اي من بعد ما ظهر له بالدليل صحة دين الاسلام وقال الزجاج لان طعمة هذا كان قد تبين له بما اوحى الله تعالى من امره والظهور
من سرقته ما دل على صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فعاد الى الرسول واظهر الشقاق بعد ما تبين له الهدى بقوله ويتبع غير سبيل المومنين يعني غير دين
الموحدين وذلك ان طعمة ترك دين الاسلام واتبع دين عبادة الاوثان ثم قال نوله ما تولى اي نتركه وما اختار لنفسه ونكله الى ما تولى عليه قال
بعضهم هذا منسوخ بآية السيف لانها في حق المرتد ثم قال ونصله جهنم بعني بآية جهنم واصله الصلا وهو لزوم النار ثم الاسناد فاسناد
مصيرا انتصب مصيرا على التمييز كقولك فلان طاب نفسا ونصب مصيرا وفي الاية مسايل **المسئلة الاولى** روى ان الشافعي رضي الله
عنه سئل عن اية في كتاب الله تعالى تدل على ان الاجماع حجة فقرا القران تلك الاية مرة حتى حفظ هذه الاية وتقدير الاستدلال ان اتباع غير سبيل المومنين
حرام فوجب ان يكون اتباع سبيل المومنين واجبا بيان المقدمة الاولى انه تعالى اتى الوعيد على مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المومنين ومشاقة الرسول
وحدها موجبة لهذا الوعيد فلو لم يكن اتباع غير سبيل المومنين واجبا لكان ذلك ضما لما لا اثر له في الوعيد الى ما هو مستقل باقتضاء ذلك الوعيد وانه غير
جايز فثبت ان اتباع غير سبيل المومنين حرام واذا ثبت هذا لزم ان يكون اتباع سبيلهم واجبا وذلك لان عدم اتباع سبيل المومنين يصدق عليه انه اتباع
لغير سبيل المومنين فاذا كان اتباع غير سبيل المومنين حراما لزم ان يكون عدم اتباع سبيل المومنين حراما واذا كان عدم اتباعهم حراما كان اتباعهم واجبا
لانه لا خروج عن طرفي النقيض فان قيل لا نسلم ان عدم اتباع سبيل المومنين يصدق عليه انه اتباع لغير سبيل المومنين فانه لا يمتنع ان لا يتبع لا سبيل
المومنين لا غير سبيل المومنين واجيب عن هذا السوال بان المبالغة عبارة عن الايمان بمثل ما فعل الغير فان كان من شان غير المومنين ان لا يتبعوا سبيل
المومنين كل من لم يتبع سبيل المومنين فقد اتى بمثل ما فعل غير المومنين فوجب كونه متبعا لهم ولقايل ان يقول الاتباع ليس عبارة عن الايمان بمثل فعل الغير
والا لزم ان يقال الانبياء والملايكة يتبعون الاحاد الناس من حيث انهم يوجدون لانه كان كل واحد من احاد الامة يوجد امثاله ومعلوم ان ذلك لا يقال الا تباع
عبارة عن الايمان بمثل فعل الغير لاجل انه فعل ذلك الغير واذا كان كذلك فمن ترك متابعة سبيل المومنين لاجل انه ما وجد على وجوب متابعتهم دليلا لم
يتبعهم فهذا القسم لا يكون متبعا لغير سبيل المومنين فهذا سوال قوي على هذا الدليل وفيه لقاء الحر فيه فقد ذكرنا فاه في كتاب المحصول في علم الاصول
المسئلة الثانية دلت هذه الاية على انه يجب الاقتدا بالرسول عليه السلام في افعاله اذ لو كان فعل الامة غير كفعل الرسول وجب

عصمة محمد صلى الله عليه وسلم عن جميع الذنوب والدليل عليه انه لو صدر عنه ذنب لجاز منعه وكل من منع غيره عن فعل يفعله كان مشاقا لان
كل واحد منهما يكون في الشق غير الشق الذي يكون الاخر فيه فثبت انه لو صدر الذنب على الرسول لوجبت مشاقته لكن مشاقته محرمة بهذه الاية
فوجب ان لا يصدر الذنب عنه **المسئلة الثالثة** دلت هذه الاية على انه يجب الاقتدا بالرسول عليه السلام في افعاله اذ لو كان فعل
الامة غير فعل الرسول لزم كون كل واحد منهما في شق اخر من العمل فتحصل المشاقة لكن المشاقة محرمة فيلزم وجوب الاقتدا به في افعاله
المسئلة الرابعة قال بعض المتقدمين كل مجتهد مصيب في الاصول لا بمعنى ان اعتقاد كل واحد منهم مطابق للمعتقد بل
بمعنى سقوط الاثم عن المخطي واحتجوا على قولهم بهذه الاية قالوا لانه تعالى شرط حصول الوعيد بتبين الهدى والمعلق على الشرط عدم عند
عدم الشرط وهذا يقتضي انه اذا لم يحصل تبين الهدى ان لا يكون الوعيد حاصلا وجوابه انه تمسك بالمفهوم وهو دلالة ظنية عند من
يقول به والدليل الدال ان وعيد الكفار قطعي لانه تعالى قال بعد هذه الاية ان الله لا يغفر ان يشرك به والقاطع لا يعارضه المظنون
المسئلة الخامسة الاية دالة على لا يمكن تصحيح الدين الا بالدليل والنظر والاستدلال وذلك لانه تعالى شرط حصول
الوعيد بتبين الهدى ولو لم يكن تبين الهدى معتبرا في صحة الدين والا لم يكن لهذا الشرط معنى **المسئلة السادسة**
الاية دالة على ان الهدى اسم للدليل لا للعلم اذ لو كان الهدى اسما للعلم لكان تبين الهدى اضافة الشي الى نفسه وانه فاسد

قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ومن يشرك بالله فقد
ضل ضلالا بعيدا اعلم ان هذه الاية مكررة في هذه السورة وفي تكرارها فايدتان الاولى ان عمومات الوعيد وعمومات الوعد
متعارضة في القرآن وانه تعالى ما اعاد اية من ايات الوعيد بلفظ واحد مرتين وقد اعاد هذه الاية دالة على العفو والمغفرة بلفظ واحد
في سورة واحدة وقد اتفقوا على انه لا فايدة في التكرير الا التاكيد فهذا يدل على انه تعالى خص جانب الوعد وذلك يقتضي ترجيح الوعد على
الوعيد والفايدة والرحمة بمزيد التاكيد الثانية ان الايات المتقدمة انما نزلت في سارق الدرع وقوله ومن يشاقق الرسول الى اخر الايات انما
نزلت في ارتداده فهذه الاية انما يحسن اتصالها بما قبلها لو كان المراد ان ذلك السارق لو لم يرتد لما صار محروما عن رحمتي ولكنه لما ارتد واشرك
بالله صار محروما قطعا عن رحمة الله ثم انه اكد بان شرح ان امر الشرك عظيم عند الله فقال ومن يشرك بالله فقد ضل ضلالا بعيدا فلا جرم لا يصير
محروما يعني ومن لم يشرك بالله لم يكن ضلاله بعيدا فلا جرم لا يصير محروما عن رحمتي وهذه المناسبات دالة قطعا على دلالة هذه الاية على انه ما
سوى الشرك ضلالا بعيدا مغفورا قطعا سوا حصلت التوبة او لم تحصل ثم انه تعالى بين كون الشرك ضلالا بعيدا فقال ان يدعون من دونه الا
اناثا وان يدعون الا شيطانا مريدا لعنه الله ان هاهنا معناه النفي ونظيره قوله تعالى وان من اهل الكتاب الا ليومنن به قبل موته ويدعون بمعنى
يعبدون لان من عبد شيئا فانه يدعوه عند احتياجه اليه وقوله الا اناثا فيه اقوال الاول ان المراد هو الاوثان كقولهم اللات والعزى ومناة
الثالثة الاخرى واللات تانيث الله والعزى تانيث العزيز قال الحسن لم يكن حي من احيا العرب الا ولهم صنم يعبدونه ويسمونه انثى بني فلان ويدل
على صحة هذا التاويل قراءة عايشة رضي الله عنها الا اوثانا وقراءة ابن عباس الا اناثا جمع وثن مثل اسد واسد ثم ابدلت من الواو المضمومة همزة نحو
قوله واذا الرسل اقتت قال الزجاج وجايز ان يكون اثن اصلها اثن فاتبعت الضمة الضمة القول الثاني قوله الا اناثا اي الا امواتا وفي تسمية
الاموات اناثا وجهان الاول ان الاخبار عن الموات يكون على صيغة الاخبار عن الانثى تقول هذه الاحجار تعجبني كما تقول هذه المراة تعجبني الثاني
ان الانثى احسن من الذكر والميت احسن من الحي فلهذه المناسبة اطلقوا اسم الانثى على الجمادات الموات القول الثالث ان بعضهم كان يعبد
الملايكة وكانوا يقولون الملايكة بنات الله قال تعالى ان الذين لا يومنون بالاخرة ليسمون الملايكة تسمية الانثى والمقصود هل انسان اجهل ممن اشرك ثم
قال وان يدعون الا شيطانا مريدا قال المفسرون كانت في كل واحدة من تلك الاوثان شيطان تتراءا للسدنة تكلمهم وقال الزجاج المراد
بالشيطان هاهنا ابليس بدليل انه تعالى قال بعد هذه الاية وقال لاتخذن من عبادك نصيبا مفروضا ولا شك ان قايل هذا القول هو ابليس ولا يبعد
ان الذي تراءى للسدنة هو ابليس واما المريد فهو المبالغة في العصيان الكامل في البعد من الطاعة ويقال له مارد ومرتد قال الزجاج يقال
حايط ممرد اي مملس ويقال شجرة مرداء اذا تناثرت ورقها والذي لم تنبت له لحية يقال امرد لكون موضع اللحية املس فمن كان شديد البعد عن الطاعة
يقال له مرتد ومارد لانه مملس عن طاعة الله لم يلتصق به من هذه الطاعة شي ثم قال تعالى لعنه الله وقال لاتخذن من عبادك نصيبا مفروضا
وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** قال صاحب الكشاف من قوله لعنه الله وقال لاتخذن صفتان بمعنى شيطانا مريدا جامعا بين لعنة
الله وهذا القول الشنيع واعلم ان الشيطان هاهنا قد ادعى اشيا اولها قوله لاتخذن من عبادك نصيبا مفروضا الفرض في اللغة القطع والفريضة
الثلمة التي تكون في طرف النهر والفرض الحز الذي في الزند والفرض في القوس الحز الذي يشد فيه الوتر والفريضة ما فرض الله على عباده وجعله
حتما عليهم قطعا لعذرهم وكذا قوله وقد فرضتم لهن فريضة اي جعلتم لهن قطعة من المال اذا عرفت هذا فنقول معنى الاية ان الشيطان لعنه الله
قال عند ذلك لاتخذن من عبادك حظا مقررا معينا وهم الذين يتبعون خطواته ويقبلون وساوسه وفي التفسير عن النبي عليه السلام انه قال من كل
الف واحد لله وسايرهم للناس ولابليس فان قيل النقل والعقل يدلان على ان حزب الشيطان اكثر عددا من حزب الله اما العقل فقوله تعالى في صفة
البشر فاتبعوه الا قليلا منهم وقال حاكيا عن الشيطان لاحتنكن ذريته الا قليلا وحكي عنه ايضا انه قال لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين ولا
شك ان المخلصين قليلون واما النقل فهو ان الفساق والكفار اكثر عددا من المومنين المخلصين ولا شك ان الفساق والكفار كلهم حزب ابليس اذا ثبت

هذا فنقول لم قال لاتخذن من عبادك نصيبا مع ان لفظ النصيب لا يتناول القسم الاكثر وانما يتناول الاقل والجواب ان هذا التفاوت انما
يحصل في نوع البشر اما اذا ضممت زمرة الملائكة مع غاية كثرتهم الى المؤمنين كانت الغلبة للمؤمنين المحقين وايضا فالمؤمنون وان
كانوا قليلين في العدد الا ان منصبهم عظيم عند الله والكفار والفساق وان كانوا كثيرين في العدد فهم كالعدم فلهذا السبب وقع
اسم النصيب على قوم ابليس وثانيها قوله تعالى ولاضلنهم يعني عن الحق قالت المعتزلة هذه الاية دالة على اصلين عظيمين فالاصل
الاول المضل هو الشيطان وليس المضل هو الله تعالى قالوا وانما قلنا ان الاية تدل على ان المضل هو الشيطان لان الشيطان ادعى ذلك والله
تعالى ما كذبه فيه ونظيره قوله لاغوينهم اجمعين وقوله لاحتنكن ذريته الا قليلا وقوله لاقعدن لهم صراطك المستقيم وايضا انه تعالى
ذكر وصفه بكونه مضلا للناس في معرض الذم له وذلك يمنع من كون الاله موصوفا بذلك والاصل الثاني وهو ان اهل السنة يقولون
الاضلال عبارة عن خلق الكفر والضلال فقلنا ليس الاضلال عبارة عن خلق الكفر والضلال بدليل ان ابليس وصف نفسه بانه يضل مع
انه بالاجماع لا يقدر على الضلال والجواب ان هذا كلام ابليس فلا يكون حجة وايضا ان الكلام في هذه المسألة مضطرب جدا فتارة
يميل الى القدر المحض وهو قوله لاغوينهم واخرى الى الجبر المحض وهو قوله رب بما اغويتني وتارة يظهر التردد فيه حيث قال ربنا هؤلاء الذين
اغوينا اغويناهم كما غوينا يعني ان قول هؤلاء الكفار نحن اغوينا فمن الذي اغوانا عن الدين ولا بد من انتهاء الكل بالاخرة الى الله وثالثها قوله
ولامنينهم وهذا يشعر بانه لا حيلة له في الاضلال اقوى من الاماني في قلوب الخلق وطلب الاماني يورث سببين الحرص والامل مستلزمان
اكثر الاخلاق الذميمة وهما كالامرين اللازمين لجوهر الانسان قال صلى الله عليه وسلم يهرم ابن ادم ويشب منه اثنان الحرص والامل والحرص
يستلزم ركوب اهوال الدنيا واهوال الدين فانه اذا اشتد حرصه على الشيء فقد لا يقدر على تحصيله الا بمعصية الله وايذاء الخلق واذا طال
امله نسي الاخرة وصار غريقا في الدنيا فلا يكاد يقدم على التوبة ولا يكاد يؤثر فيه الوعظ فيصير قلبه كالحجارة او اشد قسوة ورابعها
قوله ولامرنهم فليبتكن اذان الانعام البتك القطع وسيف باتك اي قاطع والتبتيك التقطيع قال الواحدي رحمه الله وههنا قطع اذان
البحيرة باجماع المفسرين وذلك انهم كانوا يشقون اذان الناقة اذا ولدت خمسة ابطن وجاء الخامس ذكرا وحرموا على انفسهم الانتفاع بها
وقال اخرون المراد انهم يقطعون اذان الانعام نسكا في عبادة الاوثان لهم يظنون ان ذلك عبادة مع انه في نفسه كفر وفسق وقوله ولامرنهم فليغيرن
خلق الله وللمفسرين ههنا قولان الاول ان المراد تغيير دين الله وهو قول سعيد بن جبير وسعيد بن المسيب والحسن والضحاك ومجاهد والسدي
والنخعي وقتادة وفي تقرير هذا القول وجهان الاول المراد ان الله تعالى فطر الخلق على الاسلام يوم اخرجهم من ظهر ادم كالذر واشهدوا على
انفسهم انه ربهم وامنوا به ومن غير وكفر فقد غير فطرة الله التي فطر الناس عليها وهذا معنى قوله صلى الله عليه وسلم كل مولود يولد على الفطرة
فابواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه والوجه الثاني في تقرير هذا القول ان المراد من تغيير دين الله هو تبديل الحلال حراما واما الحرام حلالا
القول الثاني حمل هذا التغيير على تغيير احوال تتعلق بالظاهر وذكروا وجوها الاول قال الحسن المراد ما روى عبد الله بن مسعود عن النبي
صلى الله عليه وسلم لعن الله الواشرات والواشمات قال وذلك لان المراة تتوصل بهذه الافعال الى الرياء الثاني روي عن ابي رزين وشهر بن حوشب
وعكرمة وابي صالح ان معنى تغيير خلق الله ههنا هو الاخصاء وقطع الاذان وفقء العين ولهذا كان انس يكره اخصاء الغنم وكانت العرب اذا
بلغت ابل احدهم الفاعور واعين فحلها الثالث قال ابن زيد هو التخنث واقول يجب ادخال السحاقات في هذه الاية على هذا القول لان التخنث
عبارة عن الذكر يشبه الانثى والسحق عبارة عن الانثى يشبه الذكر الرابع حكى الزجاج عن بعضهم ان الله تعالى خلق الانعام لتاكلوها فحرموها على
انفسهم كالبحائر والسوائب والوصائل وخلق الشمس والقمر والنجوم مسخرة للناس ينتفعون بها فعبدها المشركون فغيروا خلق الله هذا جملة كلام
المفسرين في هذا الباب ويخطر ببالي ههنا وجه اخر في تخريج الاية على سبيل المعنى وذلك لان دخول الضرر والمرض في الشيء يكون على ثلاثة
اوجه التشويش والنقصان والبطلان فادعى الشيطان الفاء اكثر الخلق في مرض الدين وضرر الدين وهو قوله ولامنينهم ثم ان هذا المرض لا بد
وان يكون على احد الاوجه الثلاثة التي ذكرناها وهي التشويش والنقصان والبطلان فاما التشويش فالاشارة اليه بقوله ولامنينهم وذلك لان
صاحب الاماني يستعمل عقله وفكره في استخراج المعاني الدقيقة والحيل والرسائل اللطيفة في تحصيل المطالب الشهوانية والغضبية فهذا
مرض روحاني من جنس التشويش واما النقصان فالاشارة اليه بقوله ولامرنهم فليبتكن اذان الانعام وذلك لان بتك الاذان نوع نقصان وهذا
لان الانسان اذا صار تحت مستغرق العقل في طلب الدنيا صار فاتر الراي ضعيف الحزم في طلب الاخرة واما البطلان فالاشارة اليه بقوله ولامرنهم
فليغيرن خلق الله وذلك لان التغيير يوجب بطلان الصفة الحاصلة في المرة الاولى ومن المعلوم ان من بقي مواظبا على طلب اللذات العاجلة معرضا
عن السعادات الروحانية فلا يزال يشتد في قلبه الرغبة في الدنيا والنفرة عن الاخرة ولا يزال يتزايد هذه الاحوال الى ان يتغير القلب بالكلية
فلا يخطر بباله ذكر الاخرة البتة ولا يزول عن خاطره حب الدنيا البتة فيكون حركته وسكونه وقوله لاجل الدنيا وذلك يوجب تغير الخلقة لان
الارواح البشرية انما دخلت هذا العالم الجسماني على سبيل السفر وهي متوجهة الى عالم القيامة فاذا نسيت معادها والفت هذه المحسوسات التي
بد من انقضائها وفنائها كانت هذا بالحقيقة تغير الخلقة وهو كما قال تعالى ولا تكونوا كالذين نسوا الله فانساهم انفسهم وقال فانها لا تعمى الابصار ولكن
تعمى القلوب التي في الصدور واعلم انه تعالى لما حكى عن الشيطان دعاويه في الاغواء والاضلال حذر الناس عن متابعته فقال ومن يتخذ الشيطان
وليا من دون الله فقد خسر خسرانا مبينا واعلم ان احدا لا يختار ان يتخذ الشيطان وليا من دون الله ولكن المعنى انه اذا فعل ما امره الشيطان

وترك ما امره الرحمن به صار كانه اتخذ الشيطان وليا لنفسه وترك ولاية الله تعالى وانما قال حذر حذرانا مبينا لان طاعة الله تفيد المنافع العظيمة الدائمة الخالصة عن شوايب الضرر وطاعة الشيطان تفيد فانه اشرف المطالب واجلها بسبب اخر المطالب وادونها ولا شك ان هذا هو الخسار المطلق ثم قال تعالى يعدهم ويمنيهم وما يعدهم الشيطان الا غرورا واعلم انا بينا في الاية المتقدمة ان عمدة امر الشيطان انما هو بالتمني والاماني بالغلب واما بتلك الاذان وتغيير الخلقة فذلك من متابعة الاماني وهو ان تلك الاماني لا تفيد الا الغرور والغرور هو ان يظن الانسان بالشيء انه نافع ولذيذ ثم يتبين اشتماله على اعظم الالام والمضار وجميع احوال الدنيا كذلك والعاقل يجب عليه ان لا يلتفت الى شيء منها وشاهد هذا ان الشيطان يلقي في قلب الانسان انه سيطول عمرك وينال من الدنيا امله ومقصوده ويسوي له اعدائه ويقع في قلبه ان الدنيا دول فربما تيسر له كما تيسر لغيره الا ان كل ذلك غرور فانه ربما لم يطل عمره وان طال فربما لم يجد مطلوبه وان طال عمره ووجد مطلوبه على احسن الوجوه فانه لا بد وان يكون عند الموت في اعظم انواع الغم والحسرة فان المطلوب كلما كان اشرف والالف معه ادوم وابقى كان الغم عند زواله اشد والما اعظم فثبت ان هذا في حصول الغم والحسرة فظهر ان هذه الاية منبهة على ما هو العمدة والقاعدة في هذا الباب وفي الاية وجه اخر وهو ان الشيطان بعد ان عرف نفسه لا فائدة ولا جزاء فاجتهد وابغى استيفاء اللذات الدنيوية ثم قال تعالى اولئك ماواهم جهنم واعلم انا ذكرنا ان الغرور عبارة عن الحالة التي تحصل للانسان عند وجدانها ان يستحسنه ظاهرا مع انه يعظم فاديه عند انكشاف الحال فيه والاستغراق في طيبات الدنيا والانهماك في معاصي الله سبحانه وان كان في الحال لذيذا الا ان عاقبته عذاب جهنم وسخط الله والبعد عن رحمته فكان هذا المعنى مما يقوي ما تقدم ذكره من انه ليس الا الغرور ثم قال تعالى ولا يجدون عنها محيصا المحيص المعدن والمفرق قال الواحدي رحمه الله هذه الاية تحتمل وجهين احدهما انه لا بد لهم من ورودها والثاني التخليد الذي هو نصيب الكفار وهذا غير بعيد لان الضمير في قوله عابد الى الذين تقدم ذكرهم وهم الذين قال الشيطان لاتخذن من عبادك نصيبا مفروضا والظاهر ان الذي يكون نصيبا للشيطان هم الكفار ولما ذكر انه الوعيد اردفه بالوعد فقال والذين امنوا وعملوا الصالحات سندخلهم جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها ابدا واعلم انه تعالى بين اكثر ايات الوعيد ذكر خالدين فيها ابدا ولو كان الخلود بمعنى التابيد والدوام لزم التكرار وهو خلاف فعلنا انه ان الخلود عبارة عن طول المكث لا عن الدوام وابدا في ايات الوعيد فانه يذكر الخلود ولم يذكر التابيد الا بإزاء حق الكفار وذلك يدل على ان عقاب الفساق منقطع ثم قال وعد الله حقا قال صاحب الكشاف هما مصدران الاول مؤكد لنفسه كانه قال وعدوعدا حقا مصدر مؤكد لغيره اي حق ذلك حقا ثم قال ومن اصدق من الله قيلا وهو تاكيد ثالث بليغ وفائدة هذه التاكيدات معارضة ما ذكر الشيطان لاتباعه من المواعيد الكاذبة والامالي الباطلة والتلبيد على ان وعد الله اولى بالقبول واحق بالتصديق من قول الشيطان الذي ليس احد اكذب منه وقرا حمزة والكسائي اصدق من الله فلا ادغام الزاي وكذلك كل صاد ساكنة بعدها دال في القرآن نحو يقصد السبيل فاصدع بما تومر وللصعيد والفيل مصدر قال قولا وقيلا قال من الكيت الفيل والقال اسمان لا مصدران ثم قال تعالى ليس بامانيكم ولا امانى اهل الكتاب وفيه مسائل

المسئلة الاولى الاية الاولى من هذه الاية من تمام الكلام في تفسير قوله تعالى بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون والذي يدل على صحة ما ذكرنا القران والخبر اما القران فهو قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله والله عزيز حكيم والذي يدل على صحة ما ذكرنا القران والخبر اما القران فهو قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله والله عزيز حكيم والذي يدل على صحة ما ذكرنا القران والخبر اما القران فهو قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله والله عزيز حكيم

المسئلة الثانية ليس فعل قلائد من اسم يكون هو مسند اليه وفيه وجوه الاول ليس الثواب الذي تقدم ذكره والوعد به في قوله سندخلهم جنات تجري من تحتها الانهار الاية بامانيكم ولا امانى اهل الكتاب اي ليس يحصل بالامانى انما يحصل بالايمان والعمل الصالح الثاني ليس وضع الدين على امانيكم الثالث ليس الثواب والعقاب بامانيكم والوجه الاول اولى لان اسناد ليس بما هو مذكور مما قبل اولى من اسناده الى ما هو غير مذكور

المسئلة الثالثة الخطاب في قوله ليس بامانيكم خطاب مع من فيه قولان الاول انه خطاب مع عبدة الاوثان وامانيهم ان لا يكون معاد ولا حشر ولا نشر ولا ثواب ولا عقاب وادين والذين امنوا وعملوا الصالحات سندخلهم جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها ابدا واعلم انه تعالى بين اكثر ايات الوعيد ذكر خالدين فيها ابدا ولو كان الخلود بمعنى التابيد والدوام لزم التكرار وهو خلاف فعلنا انه ان الخلود عبارة عن طول المكث لا عن الدوام واما في ايات الوعيد فانه يذكر الخلود ولم يذكر التابيد الا بإزاء حق الكفار وذلك يدل على ان عقاب الفساق منقطع ثم قال وعد الله حقا قال صاحب الكشاف هما مصدران الاول مؤكد لنفسه كانه قال وعد وعدا حقا مصدر مؤكد لغيره اي حق ذلك حقا ثم قال ومن اصدق من الله قيلا وهو تاكيد ثالث بليغ وفائدة هذه التاكيدات معارضة ما ذكر الشيطان لاتباعه من المواعيد الكاذبة والامالي الباطلة والتلبيد على ان وعد الله اولى بالقبول واحق بالتصديق من قول الشيطان الذي ليس احد اكذب منه وقرا حمزة والكسائي اصدق من الله فلا ادغام على ان وعد الله اولى بالقبول واحق بالتصديق من قول الشيطان الذي ليس احد اكذب منه وقرا حمزة والكسائي اصدق من الله فلا ادغام

المسئلة الاولى الاية الاولى من هذه الاية من تمام الكلام في تفسير قوله تعالى بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون والذي يدل على صحة ما ذكرنا القران والخبر اما القران فهو قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله والله عزيز حكيم والذي يدل على صحة ما ذكرنا القران والخبر اما القران فهو قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله والله عزيز حكيم والذي يدل على صحة ما ذكرنا القران والخبر اما القران فهو قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله والله عزيز حكيم

المسئلة الثالثة الخطاب في قوله ليس بامانيكم خطاب مع من فيه قولان الاول انه خطاب مع عبدة الاوثان وامانيهم ان لا يكون معاد ولا حشر ولا نشر ولا ثواب ولا عقاب وادين في قوله ليس بامانيكم خطاب مع من فيه قولان الاول انه خطاب مع عبدة الاوثان وامانيهم ان لا يكون معاد ولا حشر ولا نشر ولا ثواب ولا عقاب وادين والذين امنوا وعملوا الصالحات سندخلهم جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها ابدا واعلم انه تعالى بين اكثر ايات الوعيد ذكر خالدين فيها ابدا ولو كان الخلود بمعنى التابيد والدوام لزم التكرار وهو خلاف فعلنا انه ان الخلود عبارة عن طول المكث لا عن الدوام واما في ايات الوعيد فانه يذكر الخلود ولم يذكر التابيد الا بإزاء حق الكفار وذلك يدل على ان عقاب الفساق منقطع ثم قال وعد الله حقا قال صاحب الكشاف هما مصدران الاول مؤكد لنفسه كانه قال وعد وعدا حقا مصدر مؤكد لغيره اي حق ذلك حقا ثم قال ومن اصدق من الله قيلا وهو تاكيد ثالث بليغ وفائدة هذه التاكيدات معارضة ما ذكر الشيطان لاتباعه من المواعيد الكاذبة والامالي الباطلة والتلبيد على ان وعد الله اولى بالقبول واحق بالتصديق من قول الشيطان الذي ليس احد اكذب منه وقرا حمزة والكسائي اصدق من الله فلا ادغام على ان وعد الله اولى بالقبول واحق بالتصديق من قول الشيطان الذي ليس احد اكذب منه وقرا حمزة والكسائي اصدق من الله فلا ادغام الزاي وكذلك كل صاد ساكنة بعدها دال في القرآن نحو يقصد السبيل فاصدع بما تومر وللصعيد والفيل مصدر قال قولا وقيلا قال من الكيت الفيل والقال اسمان لا مصدران ثم قال تعالى ليس بامانيكم ولا امانى اهل الكتاب وفيه مسائل

المسئلة الاولى الاية الاولى من هذه الاية من تمام الكلام في تفسير قوله تعالى بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون والذي يدل على صحة ما ذكرنا القران والخبر اما القران فهو قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله والله عزيز حكيم والذي يدل على صحة ما ذكرنا القران والخبر اما القران فهو قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله والله عزيز حكيم والذي يدل على صحة ما ذكرنا القران والخبر اما القران فهو قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله والله عزيز حكيم

المسئلة الثانية ليس فعل قلائد من اسم يكون هو مسند اليه وفيه وجوه الاول ليس الثواب الذي تقدم ذكره والوعد به في قوله سندخلهم جنات تجري من تحتها الانهار الاية بامانيكم ولا امانى اهل الكتاب اي ليس يحصل بالامانى انما يحصل بالايمان والعمل الصالح الثاني ليس وضع الدين على امانيكم الثالث ليس الثواب والعقاب بامانيكم والوجه الاول اولى لان اسناد ليس بما هو مذكور مما قبل اولى من اسناده الى ما هو غير مذكور

تقع في قدمه. الوجه الثاني في الجواب هب ان ذلك الجزاء انما يصل اليهم يوم القيامة لكن لم لا يجوز ان يحصل الجزاء بنقيض ثواب ايمانه وسائر
ايمانه وسائر طاعاته ويدل عليه القرآن والخبر والمعقول اما القرآن فقوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات واما الخبر فما روى
الكلبي عن ابي صالح عن ابن عباس انه قال لما نزلت هذه الآية شقت على المؤمنين مشقة شديدة وقالوا يا رسول الله واينا لم يعمل سوءا
فكيف الجزاء فقال عليه السلام انه تعالى وعد على الطاعة عشر حسنات وعلى المعصية الواحدة عقوبة واحدة فمن جوزي بالسيئة نقصت
واحدة من عشرة وبقيت له تسع حسنات فويل لمن غلبت احاده اعشاره واما المعقول فهو ثواب الايمان وجميع الطاعات اعظم لا محالة
من عقاب الكبيرة الواحدة والعدل يقتضي ان يحط عن الاكثر مثل الاقل فيبقى حينئذ من الاكثر شيء زائد فيدخل الجنة بسبب تلك الزيادة
الوجه الثالث في الجواب ان هذه الآية انما نزلت في الكفار والذي يدل على ما ذكرنا انه تعالى قال بعد هذه الآية ومن يعمل من الصالحات
من ذكر او انثى وهو مؤمن فاولئك يدخلون الجنة فالمؤمن الذي اطاع سبعين سنة ثم سرق نظيره ونظيره من الخمر فهو مؤمن قد عمل الصالحات فوجب
القطع بانه يدخل الجنة بحكم هذه الآية وقولهم خرج عن كونه مؤمنا فهو باطل للدلائل الدالة على ان صاحب الكبيرة مؤمن مثل قوله وان طائفتان
من المؤمنين اقتتلوا الى قوله فان بغت احداهما على الاخرى سمي الباغي حال كونه باغيا مؤمنا وقال يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى
سمي صاحب القتل العمد العدوان مؤمنا وقال يا ايها الذين آمنوا توبوا الى الله سماه مؤمنا حال ما امره بالتوبة فثبت ان صاحب الكبيرة مؤمن
واذا كان مؤمنا فقوله تعالى ومن يعمل من الصالحات حجة في ان المؤمن الذي يكون صاحب الكبيرة من اهل الجنة فوجب ان يكون قوله ومن يعمل سوءا
يجز به مخصوصا باهل الكفر الوجه الرابع في الجواب هب ان النص يعم المؤمن والكافر ولكن قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء خص منه والخاص
مقدم على العام ولان الحاق التأويل بعمومات الوعيد اولى من الحاقه بعمومات الوعد لان الوفاء بالوعد كرم واهمال الوعيد وحمله على التأويل
بالتعريض جود واحسان **المسألة الثانية** دلت الآية على ان الكفار مخاطبون بفروع الشرائع لان قوله ومن يعمل سوءا يتناول
جميع المحرمات فيدخل فيه ما صدر عن الكفار مما هو محرم في دين الاسلام ثم قوله يجز به يدل على وصول جزاء كل ذلك اليهم فان قيل لم لا يجوز
ان يكون ذلك الجزاء عبارة عما يصل اليهم من الهموم والغموم في الدنيا قال انه لا بد وان يصل جزاء اعمالهم الحسنة اليهم في الآخرة واذا كان كذلك
فهذا يقتضي ان يكون تنعمهم في الدنيا اكثر ولذاتهم ههنا اكمل ولذلك قال عليه السلام الدنيا سجن المؤمن وجنة الكفار واذا كان كذلك امتنع ان
يقال ان جزاء اعمالهم المحظورة تصل اليهم في الدنيا فوجب القول بوصول ذلك الجزاء اليهم في الآخرة **المسألة الثالثة**
قالت المعتزلة دلت الآية على ان العبد فاعل وآمر ودلت ايضا على انه يعمل السوء يستحق الجزاء واذا دلت الآية على مجموع هذين الامرين فقد دلت
على ان الله غير خالق لافعال العباد وذلك من وجهين احدهما انه لما كان عملا للعبد امتنع كونه عملا لله تعالى لاستحالة حصول مقدور واحد بقادرين
والثاني انه لو حصل مخلوق الله تعالى لما استحق العبد عليها جزاء البتة وذلك باطل لان الآية دالة على ان العبد يستحق الجزاء على عمله واعلم ان الكلام على
هذا النوع من الاستدلال مكرر في هذا الكتاب ثم قال تعالى ولا يجد له من دون الله وليا ولا نصيرا قالت المعتزلة دلت الآية على نفي الشفاعة
والجواب من وجهين الاول انا قلنا ان هذه الآية في حق الكفار الثاني ان شفاعة الانبياء والملائكة في حق العصاة انما يكون باذن الله تعالى واذا
كان كذلك فلا ولي لاحد ولا نصير لاحد الا الله سبحانه وتعالى. ثم قال تعالى ومن يعمل من الصالحات من ذكر او انثى وهو مؤمن فاولئك يدخلون الجنة
ولا يظلمون نقيرا. قال مسروق لما نزل قوله من يعمل سوءا يجز به قال اهل الكتاب للمسلمين نحن وانتم سواء فنزلت هذه الآية الى قوله ومن احسن دينا وفيه
مسائل **المسألة الاولى** قرأ ابن كثير وابو بكر عن عاصم يدخلون الجنة بضم الياء وفتح الخاء على ما لم يسم فاعله وكذلك في سورة مريم
وفي حم المؤمن والباقون بفتح الياء وضم الخاء في هذه السورة جميعا على ان الدخول مضاف اليهم وكلاهما حسن والاول احسن لانه افخم ويدل على مثيب
ادخلهم الجنة ويوافق ولا يظلمون واما القراءة الثانية فهي مطابقة لقوله تعالى ادخلوا الجنة انتم وازواجكم ولقوله ادخلوها بسلام والله اعلم
المسألة الثانية قالوا الفرق بين من الاولى والثانية ان الاولى للتبعيض اراد من يعمل بعض الصالحات لان احدا لا يقدر على ان يعمل
جميع الصالحات بل المراد انه اذا عمل بعضها حال كونه مؤمنا استحق الثواب واعلم ان هذه الآية من ادل الدلائل على ان صاحب الكبيرة لا يبقى مخلدا في
النار بل ينقل الى الجنة وذلك لانا بينا ان صاحب الكبيرة مؤمن واذا ثبت هذا فنقول اذا صاحب الكبيرة اذا كان قد صلى وصام وحج وزكى وجب
بحكم هذه الآية ان يدخل الجنة ولزم بحكم الآيات الدالة على وعيد الفساق ان يدخل النار فاما ان يدخل الجنة ثم ينقل الى النار وذلك باطل بالاجماع
او يدخل النار ثم ينقل الى الجنة وذلك هو الحق الذي لا محيد عنه والله اعلم **المسألة الثالثة** النقير نقرة في ظهر النواة مما
ينبت النخلة والمعنى انهم لا ينقصون قدر منبت النواة فان قيل خص الله الصالحين بانهم لا يظلمون مع ان غيرهم كذلك كما قال وما ربك بظلام للعبيد وما
الله يريد ظلما للعباد والجواب من وجهين الاول ان يكون الراجع في قوله ولا يظلمون عائدا الى اعمال السوء واعمال الصالحات جميع والثاني ان كل من لا ينقص
عن الثواب كان بان لا يزيد في العقاب اولى هذا هو الحكم فيما بين الخلق فذكر الله تعالى هذا الحكم على وفق تعارف الخلق **قوله**
تعالى ومن احسن دينا ممن اسلم وجهه لله وهو محسن واتبع ملة ابراهيم حنيفا واتخذ الله ابراهيم خليلا واعلم انه تعالى لما
شرط حصول النجاة والفوز بالجنة بكون الانسان مؤمنا شرح الايمان وبين فضله من وجهين احدهما انه الدين المشتمل على اظهار كمال العبودية
والخضوع والانقياد لله تعالى والثاني وهو ان الدين الذي كان عليه ابراهيم عليه السلام وكل واحد من هذين الوجهين سبب مستقل بالترغيب في دين
الاسلام اما الوجه الاول فاعلم ان دين الاسلام مبني على امرين الاعتقاد والعمل اما الاعتقاد فاليه الاشارة بقوله اسلم وجهه وذلك لان الاسلام هو الانقياد

والخضوع والوجه احسن اعضاء الانسان اذا عرف بقلبه ربه وافرد بربوبيته وبعبودية نفسه فقد اسلم وجهه واما العمل فالية الانسان بقوله وهو محسن ويدخل فيه فعل الحسنات وترك السيئات فتامل جيدا فان اللقطة الحقيرة واحتوائها على جميع المقاصد والاغراض وايضا قوله اسلم وجهه بفيد الحصر معناه انه اسلم نفسه وما اسلم لغير الله وهذا تنبيه على ان كمال الايمان لا يحصل الا عند تفويض جميع الامور الى الخالق واظهار التبري من الحول والقوة وايضا فيه تنبيه على فساد طريقة من استعان بغير الله فان المشركين كانوا يستجيبون للاصنام ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله والدهرية والطبيعيون يستجيبون للافلاك والكواكب والطبايع وغيرها واليهود كانوا يقولون ببادئ عقاب الاخرة عنهم الصغير من اولاد الانبياء والنصارى كانوا يقولون ثالث ثلاثة فجميع الفرق قد استعانوا بغير الله واما المعتزلة فهم في الحقيقة ما اسلموا وجوههم لانهم يرون الطاعة الموجبة لثوابهم من انفسهم والمعصية الموجبة لعقابهم من انفسهم فهم بالحقيقة لا يرجعون الا انفسهم ولا يخافون الا انفسهم واما اهل السنة الذين نزهوا التدبير والتكوين والابداع الى الحق سبحانه واعتقدوا انه لا موجد ولا موثر الا الله فهم الذين اسلموا وجوههم لله واما الوجه الثاني في بيان فضيلة الاسلام وهو ان محمدا عليه السلام انما دعى الخلق الى دين ابرهيم عليه السلام فلقد اشتهر عند كل الخلق ان ابرهيم عليه السلام ما كان يدعو الا الله تعالى كما قال اني بريء مما تشركون وما كان يدعو الى عبادة ذلك ولا طاعة كوكب ولا سجود صنم ولا استعانة بطبيعة بل كان دينه الدعوة الى الله والاعراض عن كل ما سوى الله ودعوة محمد عليه السلام فقد كان قريبا من شرع ابرهيم عليه السلام في الجنان وفي الاعمال المتقدمة بالكعبة مثل الصلاة اليها والطواف بها والسعي والرمي والوقوف والحلق والكلمات العشر المذكورة في قوله واذ ابتلى ابرهيم ربه بكلمات فاتمهن قال اني جاعلك للناس اماما وهذا يدل على انه سبحانه انما جعله اماما للخلق لانه اتم تلك الكلمات واذا ثبت هذا فنقول لما دلت الاية على ان ابرهيم عليه السلام انما كان لهذا المنصب العالي وهو كونه خليلا لله تعالى بسبب انه كان عاملا بتلك الشريعة كان هذا تنبيها على ان من عمل بهذا الشرع لابد وان يفوز باعظم المناصب بهذا الدين وذلك يفيد الترغيب العظيم بهذا الدين فان قيل ما معنى قوله واتخذ الله ابرهيم خليلا قلنا هذه الجملة اعتراضية لا محل لها من الاعراب وتقريره ما جاء في السفر من قوله والحوادث حزو الجملة الاعتراضية من شانها تاكيد ذلك الكلام والامر ههنا كذلك على ما بيناه

المسئلة الثانية

ذكروا في اشتقاق الخليل وجوها الاول ان خليل فعيل من الخلة وهي الحاجة يقال فلان خليل الى كذا اي محتاج اليه والخلة الحاجة في الحقيقة الا ان الانسان هو الذي يدخل بها خللا لامور واسراره والذي دخل حبه في خلال اجزائه ولا شك ان ذلك هو الغاية في المحبة قبل لما اطلع الله ابرهيم عليه السلام على ملكوت الاعلى والاسفل ودعى القوم مرة بعد اخرى الى التوحيد الله ومنعهم عن عبادة النجم والقمر والشمس ومنعهم عن عبادة الاوثان نذر سلم نفسه للنيران وولده للقربان وماله للضيفان ثم جعله الله اماما للخلق ورسولا اليهم وبشره بان الملك والنبوة بعقبه وذريته فلهذا الاختصاص سماه خليلا لان محبة الله لعبده عبارة عن ارادته لايصال الخير اليه والانعام عليه الوجه الثاني في اشتقاق اسم الخليل انه موافقك بما يخلالك اتوا روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال تخلقوا باخلاق الله فلقبه ان ابرهيم عليه السلام لما بلغ في هذا الباب مبلغا لم يبلغه احد ممن تقدم لاجرم خصه الله بهذا التشريف الوجه الثالث قال صاحب الكشاف ان الخليل هو الذي يسابرك بسابرك بما طريقك من الخلل وهو الطريق بسبب الرمل وهذا الوجه قريب من الوجه الثاني ويدل ذلك على شدة طاعته لله وعدم تمرده في ظاهره وباطنه عن حكم الله كما اخبر الله عنه بقوله اذ قال له ربه اسلم قال اسلمت لرب العالمين الوجه الرابع الخليل هو الذي لا يدخل خلك كما تدخل خلله وهذا القول ضعيف لان ابرهيم عليه السلام لما كان خليلا مع الله امتنع ان يقال انه يسد الخلل ههنا علمنا انه لا يمكن تفسير الخليل بذلك اما المفسرون فقد ذكروا في سبب نزول هذا اللقب وجوها الاول انه لما صار الرمل الذي اتي به غلمانه دقيقا قال امرانه هذا عيد خليلك المصري فقال ابرهيم بل هو من خليل الله والثاني قال شهر بن حوشب صبط ملك في صورة رجل وذكر اسم الله بصوت رخيم يخفى فقال ابرهيم عليه السلام اذكره مرة اخرى فقال لا اذكره مجانا فقال لك مالي كله فذكره الملك بصوت ابهى من الاول فقال اذكره مرة ثالثة ولك اولادي فقال الملك ابشر فاني ملك لا احتاج الى مالك وولدك وانما كان المقصود امتحانك فلما بذلت المال والولد على سماع ذكر الله لاجرم اتخذه الله خليلا الثالث روي

طاووس عن ابن عباس ان جبريل والملائكة لما دخلوا على ابرهيم بصورة غلمان حسان الوجوه ظن الخليل انهم اضيافه وذبح لهم عجلا سمينا وقربه اليهم
وقال كلوا على شرط ان تسموا الله في اوله وتحمدوه في آخره فقال جبريل ان خليل الله فنزل هذا الوصف وانا اقول عندي فيه وجه آخر وهو ان
جوهر الروح اذا كان مضيا مشرقا علويا قليل التعلق باللذات الجسمانية والاحوال الطبيعية ثم اضاف الى مثل هذا الجوهر المقدس الشريف اعمال
يديه صقالة عن الكدورات الجسمانية وافكار يزيده استنارة بالمعارف القدسية والحلايا الالهية صار مثل هذا الانسان
متوغلا في عالم القدس والطهارة مبرءا عن علايق الجسم والحس بحيث لا يزال هذا الانسان يتزايد بهذه الاحوال الشريفة الى ان يصير
بحيث لا يرى الا الله ولا يسمع الا الله ولا يتحرك الا لله ولا يمشي الا لله فكان نور جلال الله قد سرى بسبب جميع قواه الجسمانية وعلل
فيها وغاص بسبب جواهرها وتوغل بسبب ماهياتها لمثل هذا الانسان هو الموصوف حقا بانه خليل لما انه تخللت محبة الله بسبب جميع قواه والى هذه
الاشارة بقول النبي صلى الله عليه وسلم في دعائه اللهم اجعل في قلبي نورا وفي سمعي نورا وفي بصري نورا وفي عصبي نورا المسئلة الثالثة
قال بعض النصارى لما جاز اطلاق اسم الخليل على انسان معين على سبيل الاعزاز والتشريف فلم لا يجوز اطلاق اسم الابن بسبب حق عيسى عليه
السلام وجوابه ان الفرق ان كونه خليلا عبارة عن المحبة المفرطة وذلك لا يقتضي الجنسية اما الابن فانه مشعر بالجنسية وجل
الاله عن مجانسة الممكنات ومشابهة المحدثات ثم قال تعالى ولله ما في السموات وما في الارض وكان الله بكل شيء محيطا وفيه مسائل
المسئلة الاولى في تعلق هذه الآية بما قبلها وفيه وجوه الاول ان يكون المعنى انه انما اتخذ الله ابرهيم خليلا لاحتياجه اليه بناء
امر من الامور كما يكون حال المخلوقين وكيف يعقل ذلك وله ملك السموات ومن كان كذلك لكيف يعقل ان يكون محتاجا الى البشر الضعيف وانما
اتخذه خليلا بمحض الفضل والاحسان والكرم ولانه لما كان مخلصا في العبودية لا جرم خصه الله بهذا الشريف والحاصل ان كونه خليلا
يوهم الجنسية فهو سبحانه ازال هذا الوهم بهذا الكلام والثاني انه تعالى لما ذكر في اول السورة الى هذا الموضع انواعا كثيرة من
الامر والنهي والوعد والوعيد بين ههنا انه آله المحدثات وموجد الكائنات والممكنات ومن كان كذلك كان ملكا مطاعا تجب على كل عاقل ان
يخضع لتكاليفه وان ينقاد لاوامره ونواهيه والثالث انه تعالى لما ذكر الوعد والوعيد ولا يمكن الوفاء بهما الا عند حصول الامرين احدهما القدرة
التامة المتعلقة بجميع الكائنات والممكنات والثاني العلم التام المتعلق بجميع الجزئيات والكليات حتى لا يشتبه عليه المطيع والعاصي والمحسن والمسيء
فدل على كمال قدرته بقوله ولله ملك السموات والارض وعلى كمال علمه بقوله وكان الله بكل شيء محيطا والرابع انه سبحانه لما وصف ابراهيم
بانه خليله بين انه مع هذه الخلة عبده وذلك لان له ما في السموات وما في الارض ويجري هذا مجرى قوله ان كل من في السموات والارض الا
آتي الرحمن عبدا ويجري قوله لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون يعني ان الملائكة مع كمالهم بصفة القدرة والقوة في
صفة العلم والحكمة لما لم يستنكفوا عن عبودية الله فكيف يمكن ان يستنكف المسيح مع ضعف بشريته عن عبودية الله كذا ههنا يعني اذا كان كل من
في السموات والارض ملكه يتخيره وينقاد لمشيته فكيف يعقل ان يقال ان اتخاذ الله ابرهيم عليه السلام خليلا يخرجه عن عبودية الله وهذه الوجوه
كلها حسنة متناسبة المسئلة الثانية انما قال ما في السموات وما في الارض ولم يقل من لانه ذهب به مذهب الجنس والكل يدخل
اذا ذكروا ويدبه الجنس ذكر بما المسئلة الثالثة قوله وكان الله بكل شيء محيطا فيه وجهان احدهما المراد منه الاحاطة في العلم
والثاني المراد منه الاحاطة بالقدرة كما في قوله تعالى واخرى لم تقدروا عليها قد احاط الله بها قال القائلون بهذا القول وليس لقائل ان يقول لما
دل قوله ولله ما في السموات وما في الارض على كمال القدرة فلو حملنا قوله وكان الله بكل شيء محيطا على كمال القدرة لزم التكرار وذلك لانا نقول ان
قوله ولله ما في السموات وما في الارض لا يفيد ظاهرا الا كونه تعالى قادرا على كل من في السموات وما في الارض ولا يفيد كونه قادرا على ما يكون خارجا
عنها ومغايرا لهما فلما قال وكان الله بكل شيء محيطا دل على كونه قادرا على ما لا نهاية له من المقدورات خارجا عن السموات والارض على ان سلسلة
القضاء والقدر بجميع الكائنات والممكنات انما يتسلط بايجاده وتكوينه وابداعه فهذا يفيد هذا القول الا ان القول الاول حسن لما بينا ان الالهية
والوفاء بالوعد والوعيد انما يحصل ويكمل لمجموع القدرة والعلم فلا بد من ذكرهما معا وانما قدم ذكر القدرة على ذكر العلم لما ثبت في علم الاصول ان العلم
بانه هو العلم بكونه قادرا ثم بعد العلم بكونه قادرا علم كونه عالما لان الفعل يدل حدوثه على القدرة وبما فيه من الاحكام والاتقان على العلم والاستدلال
الاول مقدم على الثاني قوله تعالى يستفتونك في النساء قل الله يفتيكم فيهن اعلم ان عادة الله
في ترتيب هذا الكتاب الكريم وقع على احسن الوجوه وهو انه يذكر شيئا من الاحكام ثم يذكر عقيبه آيات كثيرة في الوعد والوعيد والترغيب والترهيب
ويخلط بها آيات دالة على كبريائه وجلاله قدرته وعظمة الهيته ثم يعود مرة اخرى الى بيان الاحكام وهذا احسن انواع الترتيب وانما كان كذلك
في القلوب لان التكليف بالاعمال الشاقة لا تقع في موقع القبول الا اذا كان مقرونا بالوعد والوعيد والوعد والوعيد لا يؤثر بها القلب الا عند
القطع بغاية كمال من صدر عنه الوعد والوعيد فظهر ان هذا الترتيب احسن الترتيبات اللائقة بالدعوة الى الدين الحق اذا عرفت هذا فنقول
انه سبحانه ذكر بها اول هذه السورة انواعا كثيرة من التراجع والتكاليف ثم اتبعها بشرح احوال الكافرين والمنافقين واستقصى في ذلك ثم ختم تلك
الآيات بالآيات الدالة على عظمة جلاله وكمال كبريائه ثم عاد بعد ذلك الى بيان الاحكام فقال يستفتونك في النساء قل الله يفتيكم فيهن وفيه
مسائل المسئلة الاولى قال الواحدي رحمه الله الاستفتاء طلب الفتوى يقال استفتيت الرجل في المسئلة فافتاني اذا اجاب وافتى وسمعت اعرابيا من
موضع عن موضع الفتاء ويقال افتيت فلانا في رؤياه اذا عبرها قال تعالى يوسف ايها الصديق افتنا في سبع بقرات سمان ومعنى الافتاء اظهار

المثكل واصله من الثكل وهو الشاب الذي ثكلي وكل فالمعنى كانه يقوي بنيانه ما شاب ويصير ثوبا فشا

ذكر ولي سبب نزول الآية قولين الاول ان العرب كانت لا تورث النساء والصبيان شيأ من الميراث كما ذكرنا في اول هذه السورة فهذه الآية نزلت في توريثهم والثاني ان الآية نزلت في توفية الصداق لهن وكانت اليتيمة تكون عند الرجل فاذا كانت جميلة ومال اليها تزوج بها واكل مالها وان كانت دميمة منعها من الازواج حتى يموت فيرثها فانزل الله هذه الآية

المسئلة الثالثة اعلم ان الاستفتاء لا يتبع عن ذوات النساء وانما يتبع في جملة من احوالهن وصفة من صفاتهن وتلك الحالة غير مذكورة في الآية فكانت الجملة عبارة عن الامر الذي وقع عنه الاستفتاء اما قوله وما يتلى عليكم فيهن اقوال الاول انه رفع بالابتداء والتقدير قل الله يفتيكم فيهن والمتلو في الكتاب يفتيكم فيهن ايضا وذلك المتلو في الكتاب هو قوله وان خفتم ان لا تقسطوا في اليتامى وحاصل الكلام انهم كانوا قد سألوا عن احوال كثيرة من احوال النساء فما كان منها غير مبين الحكم ذكر ان الله يفتيهم فيها وما كان مبين الحكم بالآيات المتقدمة ذكر ان تلك الآيات المتلوة يفتيهم فيها وجعل دلالة الكتاب على هذا الحكم افتاء من الكتب الانزياد انه تعالى قال في الجواب المشهور ان كتاب الله بين لنا هذا الحكم وكما جاز هذا جاز ايضا ان يقال ان كتاب الله افتى بكذا القول الثاني ان قوله وما يتلى عليكم مبتدأ وفي الكتاب جزء وهي جملة معترضة والمراد بالكتاب اللوح المحفوظ والغرض منه تعظيم حال هذه الآية التي تتلى عليهم وان العدل والانصاف في حقوق اليتامى من عظائم الامور عند الله تعالى التي يجب مراعاتها والمحافظة عليها والخلل بها طالما منها ون بما عظمه الله وتطيره بان تعظيم القرآن وانه في ام الكتاب لدينا لعلي حكيم القول الثالث انه مجرور على القسم كانه قيل قل الله يفتيكم وافتيتم بما يتلى عليكم في الكتاب والقسم ايضا بعض التعظيم والقول الثالث الرابع انه عطف على المجرور في قوله فيهن وفيما يتلى عليكم في يتامى النساء قال الزجاج وهذا الوجه بعيد جدا نظرا الى اللفظ والمعنى اما اللفظ فلانه يقتضي عطفا المظهر على المضمر وذلك غير جايز كما شرحناه في قوله تساءلون به والارحام واما المعنى فلان هذا القول يقتضي انه تعالى بين لنا تلك المسائل افتى ويفتي ايضا فيما يتلى من الكتاب ومعلوم انه ليس المراد ذلك وانما المراد انه تعالى يفتي فيما سألوا من المسائل بنفي ما هنالك سوآن السوال الاول لم تعلق قوله في يتامى النساء فما هو على الوجه الاول صلة يتلى اي يتلى عليكم في معناهن واما على سائر الوجوه فدل من فيهن السوال الثاني الاضافة في يتامى النساء ما هي للجواب قال الكوفيون معناه في النساء اليتامى فاضيفت الصفة الى الاسم كما يقول يوم الجمعة وحق اليمين وقال البصريون اضافة الصفة الى الاسم غير جايزة فلا يقال مررت بطالعة الشمس وذلك لان الصفة والموصوف شيء واحد واضافة الشيء الى نفسه محال وهذا التعليل ضعيف لان الموصوف قد يبقى بدون الوصف وذلك يدل على ان الموصوف غير الصفة ثم ان البصريون ذهبوا على هذا القول وقالوا النساء في الآية غير اليتامى والمراد بالنساء امهات اليتامى اضيفت اليهن اولا وهن اليتامى ويدل عليه ان الآية نزلت في قصة ام كحة وكانت لها يتامى ثم قال اللائي لا تؤتونهن قال ابن عباس يريد ما فرض لهن من الميراث وهذا على قول من يقول نزلت الآية في ميراث اليتامى والصغار وعلى قول الباقين المراد بقوله ما كتب لهن الصداق ثم قال وترغبون ان تنكحوهن قال ابو عبيد هذا يحتمل الرغبة والنفرة فان حملته على الرغبة كان المعنى وترغبون بان تنكحوهن وان حملته على النفرة كان المعنى وترغبون عن ان تنكحوهن لذا ما شين واحتج اصحاب ابي حنيفة رحمه الله بهذه الآية على انه يجوز لغير الاب والجد تزويج الصغيرة ولا حجة لهم فيها احتمال ان يكون المراد وترغبون ان تنكحوهن لذا لبغ والدليل عليه صحة قولنا ان قدامة بن مظعون زوج بنت اخته عثمان بن مظعون من عبد الله بن عمر فخطبها المغيرة بن شعبة ورغبا تها في المال فجاوا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال قدامة انا عمها ووصي ابيها فقال النبي عليه السلام انها صغيرة وانها لا تزوج الا باذنها وفرق بينها وبين ابن عمر ولانه ليس في الآية اكثر من ذكر رغبة الاولياء في نكاح اليتيمة وذلك لا يدل على الجواز ثم قال مقاتل والمستضعفين من الولدان وهو مجرور معطوف على يتامى النساء كانوا في الجاهلية لا يورثون الاطفال والنساء وانما يورثون الرجال الذين يلعبون الى القيام بالامور العظيمة دون الاطفال والنساء وانما يورثون الرجال الذين ثم قال وان تقوموا لليتامى بالقسط وهو مجرور معطوف على المستضعفين وتقدير الآية وما يتلى عليكم في الكتاب يفتيكم في يتامى النساء وفي المستضعفين وفي ان تقوموا لليتامى بالقسط وما تفعلوا من خير فان الله كان به عليما

قوله تعالى وان امرأة خافت من بعلها نشوزا

او اعراضا واعلم ان هذا من جملة ما اخبر الله تعالى انه يفتيهم به في النساء مما تقدم ذكره في هذه السورة وفيه مسائل

المسئلة الاولى قال بعضهم هذه الآية شبيهة بقوله وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما وههنا ارتفع امران بفعل يفسره خافت ولكل القول بان جميع الآيات التي تلوناها والله اعلم

المسئلة الثانية قال بعضهم خافت اي علمت وقال آخرون ظنت وكل ذلك ترك للظاهر من غير حاجة بل المراد ان الخوف لا يحصل الا عند ظهور امارات الدالة على وقوع المخوف وتلك الامارات هاهنا ان يقول الرجل لامرأته انك دميمة اي شخصه وانا اريد ان اتزوج شابة جميلة والبعل هو الزوج والاصل فيه البعل هو السيد ثم سمي الزوج به لكونه كالسيد للزوجة وجمع البعل على بعولة وقد سبق هذا في سورة البقرة في قوله تعالى وبعولتهن احق بردهن والنشوز يكون من الزوجين وهو كراهة كل واحد منهما صاحبه واشتقاقه من النشز وهو ما ارتفع من الارض ونشوز الرجل بغضه المرأة ان يعرض عنها ويعبس وجهه في وجهها ويبرك مجامعها ويسيء عشرتها

المسئلة الثالثة ذكروا في سبب نزول الآية وجوها الاول روى سعيد بن جبير عن ابن عباس ان الآية نزلت في ابي ابن السايب كانت له زوجة وله منها اولاد وكانت بغضه فهم بطلاقها فقالت لا تطلقني وانت في حل من النفقة علي والباقي لك فنزلت الآية الثاني انها نزلت في رافع بن خديج كانت له امرأة يقال لها خولة بنت محمد بن مسلمة فتزوج عليها امرأة شابة يقال لها خولة بنت ياسر فآثرها عليها فقالت لا تطلقني وامسكني على ان لك ما شئت فنزلت الآية الثالث ان سودة بنت زمعة لما طعنت في السن خافت ان يطلقها رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت يا رسول الله امسكني ولا تطلقني واجعل يومي لعايشة ففعل فنزلت الآية الرابع ان امرأة خافت من بعلها نشوزا

قصة سودة بنت زمعة اراد النبي عليه السلام ان يطلقها فالتمست ان يمسكها ويجعل نوبتها لعائشة فاجاز النبي عليه السلام ذلك ولم يطلقها
والثالث روي عن عائشة انها قالت نزلت في المراة تكون عند الرجل ويريد الرجل ان يستبدل بها غيرها فتقول امسكني وتزوج بغيري
وانت في حل من النفقة والقسم **المسئلة الرابعة** قوله نشوزا او اعراضا المراد بالنشوز اظهار الخشونة في القول او الفعل او فيهما
والمراد من الاعراض السكون عن الخير والشر والمراعاة والايذاء وذلك لان مثل هذا الاعراض يدل دلالة قوية على النفرة والكراهة ثم قال تعالى
فلا جناح عليهما ان يصالحا بينهما صلحا وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قرا عاصم وحمزة والكسائي يصلحا بضم الياء وكسر اللام وحذف
الالف من الاصلاح والباقون يصالحا بفتح الياء والصاد والالف بين الصاد واللام من التصالح وتصالحا في الاصل هو يتصالحا فسكنت الياء وادغمت
في الصاد ونظيره قوله اداركوا فيها اصله تداركوا سكنت التاء وابدلت بالدال لقرب المخرج وادغمت في الدال ثم اسكنت همزة لابتدائها فصار
اداركوا اذا عرفت هذا فنقول من قرا يصلحا فوجهه ان الاصلاح عند التنازع والتشاجر مستعمل قال تعالى فمن خاف من موص جنفا او اثما فاصلح
بينهم وقال او اصلاح بين الناس ومن قرا يصالحا وهو الاختيار عند الاكثرين قال ان يتصالحا معناه يتوافقا وهو اليق بهذا الموضع وفي حرف عبد
الله فلا جناح عليهما ان اصالحا وانتصب صلحا في هذه القراءة على المصدر وكان الاصل ان يقال تصالحا ولكنه ورد كما في قوله والله انبتكم من الارض
نباتا وقوله وتبتل اليه تبتيلا وقول الشاعر وبعد عطائك المائة الرعابا **المسئلة الثانية** الصلح انما يحصل في شيء يكون حقا
له وحق المراة على الزوج اما المهر والنفقة او القسم فهذه الثلاثة هي التي تقدر المراة على طلبها من الزوج شاء ام ابى اما الوطي فليس كذلك لان الزوج
لا يجبر على الوطي اذا عرفت هذا فنقول هذا الصلح عبارة عما اذا بذلت المراة كل الصداق او بعضه للزوج او اسقطت عنه مؤنة النفقة او اسقطت
عنه القسم وكان غرضها من ذلك ان لا يطلقها زوجها فاذا وقعت المصالحة على ذلك كان جائزا ثم قال تعالى والصلح خير وفيه مسائل
المسئلة الاولى الصلح مفرد دخل فيه حرف التعريف والمفرد الذي دخل فيه حرف التعريف هل يفيد العموم ام لا والذي نصرناه
في اصول الفقه انه لا يفيده وذكرنا الدلائل الكثيرة فيه واما اذا قلنا انه يفيد العموم فها هنا بحث وهو انه اذا حصل هناك معهود سابق فحمله
على العموم اولى ام على المعهود السابق الاصح ان حمله على المعهود السابق اولى وذلك لانا انما حملناه على الاستغراق ضرورة انا لو لم نقل ذلك لصار مجملا
ويخرج عن الافادة فاذا حصل هناك معهود سابق اندفع هذا المحذور فوجب حمله عليه اذا عرفت هذه المقدمة فنقول من الناس من حمل قوله
والصلح خير على الاستغراق ومنهم من حمله على المعهود السابق يعني الصلح بين الزوجين خير من الفرقة والاولون تمسكوا به في مسئلة ان الصلح على الانكار
جائز كما هو قول ابي حنيفة واما نحن فقد بينا ان حمل هذا اللفظ على المعهود السابق اولى فاندفع استدلالهم والله اعلم **المسئلة الثانية**
قال صاحب الكشاف هذه الجملة اعتراض وكذلك قوله واحضرت الانفس الشح الا اذا اعتراض من موكد للمطلوب فحصل المقصود **المسئلة**
الثالثة انه تعالى ذكر اولا قوله فلا جناح عليهما ان يصالحا فقوله لا جناح يوهم انه رخصة والغاية فيه ارتفاع الاثم فبين تعالى ان هذا الصلح
كما انه لا جناح فيه ولا اثم فكذلك فيه خير عظيم ومنفعة كثيرة فانهما اذا تصالحا على شيء فذلك خير من ان يتفرقا او يقيما على النشوز والاعراض اما
قوله تعالى واحضرت الانفس الشح فاعلم ان الشح هو البخل والمراد ان الشح جعل كالامر المجاور للنفوس اللازم لها يعني ان النفوس مطبوعة
على الشيء ثم يحتمل ان يكون المراد منه ان المراة تشح ببذل نصيبها وحقها ويحتمل ان يكون المراد ان الزوج يشح بان يقضي عمره معها مع ذمامة
وجهها وكبر سنها وعدم حصول اللذة بمجانستها ثم قال تعالى وان تحسنوا وتتقوا فان الله كان بما تعملون خبيرا وفيه وجوه الاول انه خطاب
مع الازواج يعني وان تحسنوا بالاقامة على نسائكم وان كرهتموهم وتتقوا النشوز والاعراض وما يؤدي الى الاذى والخصومة فان الله كان
بما تعملون من الاحسان والتقوى خبيرا وهو يثيبكم عليه الثاني انه خطاب الازواج والمراة يعني فان يحسن كل واحد منهما الى صاحبه ويحترز
عن الظلم الثالث انه خطاب لغيرهما يعني ان تحسنوا في المصالحة بينهما وتتقوا الميل الى واحد منهما وحكى صاحب الكشاف ان عمران
ابن حطان الخارجي كان من اذم بني ادم وامراته من اجملهم فنظرت اليه يوما ثم قالت الحمد لله فقال ما لك فقالت حمدت الله على اني واياك من اهل الجنة
لانك رزقت مثلي فشكرت ورزقت مثلك فصبرت وقد وعد الله بالجنة عباده الشاكرين والصابرين ثم قال تعالى ولن تستطيعوا ان تعدلوا بين
النساء ولو حرصتم فيه قولان الاول لن تقدروا على التسوية بينهن في مثل الطباع واذا لم تقدروا عليه لم تكونوا مكلفين به قالت المعتزلة
فهذا يدل على ان تكليف ما لا يطاق غير واقع ولا جائز الوقوع وقد ذكرنا ان الاشكال لازم عليهم في العلم وفي الداعي الثاني لا يستطيعون التسوية
بينهن في الاقوال والافعال لان التفاوت في الحب يوجب التفاوت في نتائج الحب لان الفعل بدون الداعي ومع قيام الصارف محال ثم قال
فلا تميلوا كل الميل والمعنى انكم لستم منهيين عن حصول التفاوت في الميل القلبي لان ذلك خارج عن وسعكم ولكنكم منهيون عن اظهار ذلك التفاوت
في القول والفعل روى الشافعي رحمة الله عليه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه كان يقسم ويقول هذا قسمي فيما املك وانت اعلم بما لا املك ثم
قال تعالى فتذروها كالمعلقة يعني تبقى ولا ايما ولا ذات بعل كما ان الشيء المعلق لا يكون على الارض ولا على السماء وفي قراءة ابي فذروها كالمسجونة وفي
الحديث من كانت له امراتان يميل مع احدهما جاء يوم القيامة واحد شقيه مائل وروي ان عمر بن الخطاب رضي الله عنه بعث الى ازواج رسول
الله صلى الله عليه وسلم بماله فقالت عائشة الى كل ازواج رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث الى ازواج رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث عمر مثل هذا قالوا
لا بعث الى القرشيات بمثل هذا والى غيرهن بغيره فقالت ارفع راسك فان رسول الله كان يعدل بيننا في القسمة بماله ونفسه فرجع الرسول فاخبره
فاتم لهن جميعا ثم قال تعالى وان تصلحوا بالعدل في القسم وتتقوا الجور فان الله كان غفورا رحيما ما حصل في القلب من الميل الى بعضهن دون البعض

وقيل المعنى وان يضلوا اما مضى من سلبكم وتتداركوه بالتوبة وتتقوا فى المستقبل عن مثله غفر الله لكم ذلك وهذا الوجه اولى لان التفاوت
فى البدل القلبى لما كان خارجا عن الوسع لم يكن فيه حاجة الى المغفرة ثم قال تعالى وان يتفرقا يغن الله كلا من سعته واعلم انه تعالى ذكر جواز الصلح
ان اراد ذلك فان رغبا فى المفارقة فالله سبحانه بين جوازه لهذه الآية ايضا ووعدهما ان يغنى كل واحد منهما عن صاحبه بعد الطلاق او
يكون المعنى انه يغنى كل واحد منهما بزوج خير من زوجه الاول ويعيش فيما خير من عيشه الاول ثم قال وكان الله واسعا حكيما والمعنى انه تعالى
لما وعد كل واحد منهما بانه يغنيه من سعته وصف نفسه بكونه واسعا والمناجاز وصفه الله تعالى بذلك لانه تعالى واسع الرزق واسع الفضل
واسع النعمة واسع القدرة واسع العلم فلو ذكر تعالى انه واسع فبكذا اختص ذلك بذلك المذكور ولكنه لما ذكر الواسع وما اضافه الى شئ معين
دل على انه واسع بالنسبة الى جميع الكمالات وتحقيقه فى العقل ان الموجود اما واجب لذاته واما ممكن لذاته والواجب لذاته واحد وهو الله سبحانه وما
سواه ممكن لذاته لا يوجد الا بايجاد الله الواجب لذاته واذا كان كذلك كان كل ما سواه من الموجودات فانما يوجد بايجاده وتكوينه فثبت بهذا
كونه واسع العلم والقدرة والحكمة والرحمة والفضل والجود والكرم ثم قال تعالى وكان الله حكيما قال ابن عباس يريد فيما حكم وامر ونهى وقال الكلبى يريد فيما حكم
غير الزوج من امساكها بمعروف او تسريح باحسان

قوله تعالى ولله ما فى السموات وما فى الارض

وفى تعلق هذه الآية بما قبلها وجهان الاول انه تعالى لما ذكر انه يغنى من سعته وانه واسع اشار الى ما هو كالتفسير لكونه واسعا فقال ولله ما فى
السموات وما فى الارض يعنى من كان كذلك فانه لابد وان يكون واسع القدرة والعلم والجود والفضل والرحمة الثانى انه تعالى لما امر بالعدل
والاحسان الى النساء بين انه ما امر لهذه الاشياء لاحتياجه الى اعمال العباد لان ما فى السموات كيف يعقل ان يكون محتاجا الى عمل
الانسان مع ما هو عليه من الضعف والقصور بل انما امر بها رعاية لما هو الاحسن لهم فى دينهم واحكامهم ثم قال تعالى ولقد وصينا الذين
اوتوا الكتاب من قبلكم واياكم ان اتقوا الله وفيه مسائل

المسئلة الاولى

المراد بالآية ان الامر بتقوى الله شريعة عامة لجميع الامم

المسئلة الثانية

قوله من قبلكم فيه وجهان الاول انه متعلق بأوتوا
لا بجملتها نسخ ولا تبديل بل هو وصية الله فى الاولين والآخرين

المسئلة الثالثة

قوله من قبلكم الذين اوتوا الكتاب والثانى انه متعلق باوتوا يعنى الذين اوتوا الكتاب من قبلكم
يعنى الذين اوتوا الكتاب وصينا بعينى ولقد وصينا من قبلكم الذين اوتوا الكتاب وصينا من قبلكم بما وصينا به اياكم وهو التقوى وذلك يدل على ان الكتب السماوية دلت على ان الدين عند الله هو التقوى

المسئلة الرابعة

قوله وان تكفروا فان لله ما فى السموات وما فى الارض وكان الله غنيا حميدا قوله وان تكفروا عطف على قوله اتقوا الله والمعنى امرناكم وامرنا كم بالتقوى وذلك لم ينفعنا ولكن ان تكفروا فان لله ما فى السموات
وما فى الارض وفيه وجهان الاول انه تعالى خالقهم ومالكهم والمنعم عليهم باصناف النعم كلها الحق كل عاقل ان يكون منقادا لاوامره ونواهيه يرجوا
ثوابه ويخاف عقابه والثانى انكم ان تكفروا فان لله ما فى سمواته وما فى ارضه من اصناف المخلوقات من بعبده وتتقيه وكان مع ذلك غنيا
عن خلقه وعن عبادتهم ومستحقا لان يحمد لكثرة نعمه وان لم يحمده احد فيهم كهو فى ذاته محمود سواء حمده او لم يحمده ثم قال ولله ما فى السموات
وما فى الارض وكفى بالله وكيلا فان قيل ما الفائدة فى تكرير قوله ولله ما فى السموات وما فى الارض قلنا انه تعالى ذكر هذه الكلمات فى هذه الآية ثلاث
مرات لتقرير ثلاث امور فالها انه تعالى وان يتفرقا يغن الله كلا من سعته والمراد منه كونه تعالى جوادا متفضلا فذكر عقيبه قوله ولله ما فى
السموات وما فى الارض والغرض تقرير كونه واسع الجود والكرم وثانيها قال وان تكفروا فان لله ما فى السموات وما فى الارض والمراد منه انه تعالى
منزه عن طاعات المطيعين وعن ذنوب المذنبين فلا يزداد جلاله بالطاعات ولا ينتقص بالمعاصى والسيئات فذكر عقيبه قوله فان لله ما فى السموات
وما فى الارض والغرض منه تقرير كونه غنيا لذاته عن الكل وثالثها قال ولله ما فى السموات وما فى الارض وكفى بالله وكيلا ان يشأ يذهبكم ايها الناس
ويأت باخرين وكان الله على ذلك قديرا والمراد منه انه تعالى قادر على الافناء والايجاد فان عصيتموه فهو قادر على اعدامكم وافنائكم بالكلية وعلى
ان يوجد قوما اخرين يستغلون بعبوديته وتعظيمه فالغرض ههنا تقرير كونه سبحانه قادرا على جميع المقدورات واذا كان الدليل الواحد دليلا على
مدلولات كثيرة فانه يحسن ذكر ذلك الدليل ليستدل به على احد تلك المدلولات ثم يذكره مرة اخرى ليستدل به على الثانى ثم يذكره ثالثا ليستدل به على
المدلول الثالث وهذه الاعادة احسن واولى من الاتيان بدليل آخر لان عند اعادة ذكر الدليل يحضر فى الذهن ما يوجب العلم بالمدلول
فكان العلم الحاصل بذلك المدلول اقوى واجلى فظهر ان القرين هذا التعريف التكرير فيها غاية الحسن والكمال وايضا فاذا اعدنه ثلاث مرات وقرعت
على الاسماع ثلاث مرات وتوجهت الاذهان ثلاث مرات حصل بسببه من الاستعداد لمعرفة المطلوب ما لا يحصل بالمرة الواحدة فكان التكرير ههنا يفيد
كمال الحسن والكمال وقوله وكان الله على ذلك قديرا معناه انه تعالى لم يزل ولا يزال موصوفا بالقدرة على جميع المقدورات فان قدرته على
الاشياء لو كانت حادثة لافتقرت تلك القدرة الى قدرة اخرى ولزم التسلسل ثم قال تعالى من كان يريد ثواب الدنيا فعند الله ثواب الدنيا والآخرة فلم اكتفى بطلب ثواب الدنيا مع انه كان كالعدم قلى بالنسبة الى ثواب الآخرة ولو كان عاقلا لطلب ثواب الآخرة حتى يحصل له ذلك وتحصل
له ثواب الدنيا على سبيل التبع فان قيل كيف دخل الله فى جواب الشرط وعنده تعالى ثواب الدنيا والآخرة سواء حصلت هذه الارادة او لم تحصل

فلنا تقرير الكلام فعند الله ثواب الدنيا والآخرة له ان اراده وعلى هذا التقدير يتعلق الشرط الجزاء بالشرط ثم قال وكان الله سميعا بصيرا يعني
يسمع كلامهم انهم لا يطلبون من الجهاد سوى الغنيمة ويرى انه لا يسمعون في الجهاد ولا يجتهدون فيه الا عند توقع الفوز بالغنيمة وهذا كالزجر منه
يقال لهم عن هذه الاعمال **قوله تعالى** يا ايها الذين امنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولوا
على انفسكم او الوالدين والاقربين وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** في اتصال الاية بما قبلها وجوه الاول انه لما
تقدم ذكر النساء والنشوز والمصالحة بينهم وبين الازواج عقبه بالامر بالقيام باداء حقوق الله تعالى وفي الشهادة لاحياء حقوق الله وبالجملة
فكانه قيل ان اشتغلت بتحصيل مشتهياتك كنت لنفسك لا لله وان اشتغلت بتحصيل مامورات الله كنت لله لا لنفسك ولا شك ان هذا المقام
اعلى واشرف فكانت هذه الاية تاكيدا لما تقدم من التكاليف الثاني ان الله تعالى لما منع الناس ان يقتصروا على طلب ثواب الدنيا وامرهم بان يكونوا
طالبين لثواب الاخرة ذكر عقيبه هذه الاية وبين ان كمال سعادة الانسان في ان يكون قوله لله وفعله لله وحركته لله وسكونه لله حتى يصير من الذين يكونون
في اخر مراتب الانسانية واول مراتب الملائكة فاما اذا عكس هذه القصة كان مثل البهيمة التي منتهى امرها وجدان علف او السبع الذي غاية
امره ابدا حيوان الثالث انه تقدم في هذه السورة امر الناس بالقسط كما قال وان خفتم ان لا تقسطوا في اليتامى وامرهم بالاشهاد عند دفع اموال
اليتامى اليهم وامرهم بعد ذلك ببذل النفس والمال في سبيل الله وجرى في هذه الاية السورة قصة طعمة بن الاشرف واجتماع قومه على الذب
بالكذب عنه والشهادة على اليهودي بالباطل ثم انه تعالى امر في هذه الايات بالمصالحة مع الزوجة ومعلوم ان كل ذلك امر من الله عباده بان
يكونوا قائمين بالقسط شاهدين لله على كل احد بل وعلى انفسهم وكانت هذه الاية كالمؤكد لكل ما جرى في هذه السورة من انواع التكاليف **المسئلة
الثانية** القوام مبالغة من قائم والقسط العدل فهذا امر منه تعالى لجميع المكلفين بان يكونوا مبالغين في اختيار العدل والاحتراز عن الجور
والميل وقوله شهداء لله اي تقيموا شهاداتكم لوجه الله كما امرتم باقامتها ولو كانت الشهادة على انفسكم او ابائكم او اقاربكم وشهادة الانسان على
نفسه لها تفسيران الاول ان يقر على نفسه لان الاقرار كالشهادة في كونه موجبا الزام الحق والثاني ان يكون المراد وان كانت الشهادة وبالا وبالا
على انفسكم او اقاربكم وذلك ان يشهد على من يتوقع ضرره من سلطان ظالم او غيره **المسئلة الثالثة** في نصب شهداء ثلاثة اوجه
الاول الحال من قوامين الثاني انه خبر كونوا على ان مهاجرين والثالث ان يكون صفة لقوامين **المسئلة الرابعة**
انما قدم الامر بالقيام بالقسط على الامر بالشهادة لوجوه الاول ان اكثر الناس عادتهم انهم يامرون غيرهم بالمعروف فاذا زال الامر الى انفسهم
تركوه حتى ان اقبح القبيح اذا صدر عنهم كان في محل المسامحة واحسن الحسن اذا صدر عن غيرهم كان في محل المنازعة فالله سبحانه نبه في
هذه الاية على سوء هذه الطريقة وذلك انه تعالى امره بالقيام بالقسط اولا ثم امره بالشهادة على الغير ثانيا تنبيها على ان الطريقة الحسنة ان يكون
مضايقة الانسان مع نفسه فوق مضايقته مع الغير الثاني ان القيام بالقسط عبارة عن دفع ضرر العقاب عن الغير وهو الذي عليه الحق ودفع
الضرر عن النفس مقدم على دفع الضرر عن الغير الثالث ان القيام بالقسط فعل والشهادة قول فقال في موضع شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة
واولوا العلم قائما بالقسط فما الفرق قلنا شهادة الله تعالى عبارة عن كونه تعالى خالقا للمخلوقات وقيامه بالقسط عبارة عن رعاية القوامين العدل
في تلك المخلوقات فيلزم هناك ان تكون الشهادة مقدمة على القيام بالقسط اما في حق العباد فالقيام بالقسط عبارة عن كونه مراعيا للعدل
ومباينا للجور ومعلوم انه ما لم يكن الانسان كذلك لم تكن شهادته على الغير مقبولة فثبت ان الواجب في قوله شهد الله ان تكون تلك الشهادة مقدمة
على القيام بالقسط والواجب ههنا ان تكون الشهادة متاخرة عن القيام بالقسط ومن تامل علم ان هذه الاسرار مما لا يمكن الوصول اليه الا بالتاييد
الالهي ثم قال تعالى ان يكن غنيا او فقيرا فالله اولى بهما اي ان يكن المشهود عليه غنيا او فقيرا فلا تكتموا الشهادة اما لطلب رضى الغني او المترحم على
الفقير فالله اولى بامورهما ومصالحهما وكان من حق القيام ان يقال فالله اولى به لان قوله ان يكن غنيا او فقيرا في معنى ان يكن احد هذين الا انه بنى
الضمير على الرجوع الى المعنى دون اللفظ اي الله اولى بالفقير والغني وفي قراءة ابي فالله اولى بهم وهو راجع الى قوله او الوالدين والاقربين وقرا عبد
الله ان يكن غني او فقير على كان التامة ثم قال تعالى فلا تتبعوا الهوى ان تعدلوا والمعنى اتركوا متابعة الهوى حتى تصيروا موصوفين بصفة العدل
وتحقيق الكلام ان العدل عبارة عن ترك متابعة الهوى ومن ترك احد النقيضين فقد حصل له الاخر فتقدير الاية فلا تتبعوا الهوى لاجل ان تعدلوا
يعني اتركوا متابعة الهوى لاجل ان تعدلوا ثم قال تعالى وان تلووا او تعرضوا فان الله كان بما تعملون خبيرا وفي الاية قراءتان قراءة الجمهور وان
تلووا بواوين وقرا ابن عامر وحمزة تلوا واما قراءة تلووا ففيه وجهان احدهما ان يكون المعنى الدفع والاعراض من قولهم تلواه حقه اذا مطله
الثاني ان يكون المعنى التحريف والتبديل من قولهم لوى الشيء اذا فتل ومنه يقال التوى هذا الامر اذا تعقد وتعقد مشتبها بالشيء المفتل واما تلوا
ففيه وجهان الاول ان ولاية الشيء اقبال عليه واشتغال به والمعنى ان تقبلوا عليه فتسموه او تعرضوا عنه فان الله كان بما تعملون خبيرا فيجازي المحسن
المقبل باحسانه والمسيء المعرض باساءته الحاصل ان تلوا اقامتها او تعرضوا عن اقامته والثاني قال الفراء والزجاج يجوز ان يقال تلوا اصله تلووا ثم قلبت
الواو همزة ثم حذفت الهمزة والقيت حركتها على الساكن الذي قبله فصار تلوا وهذا اضعف الوجهين واما قوله فان الله كان بما تعملون خبيرا
تهديد ووعيد للمذنبين ووعد بالاحسان للمطيعين **قوله تعالى** يا ايها الذين امنوا امنوا بالله ورسوله
والكتاب الذي نزل على رسوله والكتاب الذي انزل من قبل وفيه مسائل **المسئلة الاولى** في اتصال هذه الاية بما قبلها
وجهان الاول انها متصلة بقوله كونوا قوامين بالقسط وذلك لان الانسان لا يكون قائما بالقسط الا اذا كان راسخ القدم في الايمان بالاشياء المذكورة

في هذه الاية وثانيها انه تعالى لما بين الاحكام الكثيرة في هذه السورة ذكر عقيبها الامر بالايمان **المسئلة الثانية**
اعلم ان ظاهر قوله تعالى يا ايها الذين امنوا امنوا بالله ورسوله مشعر بانه امر بتحصيل الحاصل ولاشك انه محال فلهذا السبب ذكر المفسرون فيه وجوها وهي منحصرة في قولين الاول ان المراد بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا المسلمون ثم بدأ في تفسير الاية بتقريبا على هذا القول وجوه الاول ان المراد يا ايها الذين امنوا دوموا على الايمان واثبتوا عليه وحاصله يرجع الى هذا المعنى يا ايها الذين امنوا في الماضي والحاضر امنوا في المستقبل ونظير قوله فاعلم انه لا اله الا الله مع انه كان عالما بذلك وثانيها يا ايها الذين امنوا على سبيل التقليد امنوا على سبيل الاستدلال وثالثها يا ايها الذين امنوا بحسب الاستدلالات الجملية امنوا بحسب الدلائل التفصيلية ورابعها يا ايها الذين امنوا بالدلائل التفصيلية بالله وملائكته وكتبه ورسله امنوا بان كتبه عظيمة الله لا يتهيأ اليه عقولكم وكذلك احوال الملائكة واسرار الكتب وصفات الرسل لا يتهيأ اليها على التفصيل عقولنا وخامسها روي ان جماعة من احبار اليهود جاؤا الى النبي صلى الله عليه وسلم وقالوا يا رسول الله انا نؤمن بك وبكتابك وبموسى والتوراة وعزير ونكفر بما سواه من الكتب والرسل فقال صلى الله عليه وسلم بل امنوا بالله ورسوله محمد وكتابه القرآن وبكل كتاب كان قبله فقالوا لا نفعل فنزلت هذه الاية فكلهم امنوا به **القول الثاني** ان المخاطبين بقوله امنوا هم المسلمون وفي تفسير الاية تقريبا على هذا القول وجوه الاول ان الخطاب مع اليهود والنصارى والتقدير يا ايها الذين امنوا بموسى والتوراة وعيسى والانجيل امنوا بمحمد والقرآن وثانيها ان الخطاب مع المنافقين والتقدير يا ايها الذين امنوا باللسان امنوا بالقلب وسابرها هذا بقوله تعالى من الذين قالوا امنا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم وثالثها انه خطاب مع الذين قالوا امنوا وجه النهار واكفروا آخره والتقدير يا ايها الذين امنوا وجه النهار امنوا آخره ورابعها انه خطاب للمشركين بتقديره يا ايها الذين امنوا باللات والعزى واكثر العلماء رجحوا القول الاول لان المؤمن لا يتناول عند الاطلاق الا المسلمين **المسئلة الثالثة** قرأ ابن كثير وابن عامر وابو عمرو الكتاب الذي نزل على رسوله والكتاب الذي انزل على من قبل بفتح الالف والباقون نزل وانزل بالفتح لمن ضم لحمزة قوله تعالى ليبين للناس ما نزل اليهم وقال في آية اخرى والذين يعلمون انه منزل من ربك ومن فتح لحمزة انا نحن نزلنا الذكر وقوله وانزلنا الذكر وقال بعض العلماء كلاهما حسن الا ان الضم اظهر كما في قوله وقيل يا ارض ابلعي ماءك **المسئلة الرابعة** اعلم انه امر لهذه الاية بالايمان باربعة اشياء اولها بالله وثانيها برسوله وثالثها بالكتاب الذي نزل على رسوله ورابعها بالكتاب الذي انزل من قبل وذكر بازاء الكفر امورا خمسة فاولها الكفر بالله وثانيها الكفر بملائكته وثالثها الكفر بكتبه ورابعها الكفر برسله وخامسها الكفر باليوم الاخر ثم قال تعالى فقد ضل ضلالا مبينا وفي الاية سؤالان **السؤال الاول** لم قدم ما بازاء مراتب الايمان ذكر الرسول على ذكر الكتاب وفي مراتب الكفر قلب القضية **الجواب** لان في مرتبة النزول من معرفة الخالق الى الخلق كان الكتاب مقدما على الرسول وفي مرتبة العروج من الخلق الى الخالق يكون الرسول مقدما على الكتاب **السؤال الثاني** لم لم يذكر في مراتب الايمان امور اللائكة الايمان بالله وبالرسول وبالكتب وذكر في مراتب الكفر امورا خمسة الكفر بالله وبالملائكة وبالكتب وبالرسل وباليوم الاخر **والجواب** ان الايمان بالله وبالرسل وبالكتب وباليوم الاخر والايمان بالله وبالرسل وبالكتب مع انه ينكر الملائكة وينكر اليوم الاخر ويزعم انه تحمل الايات الواردة في الملائكة وفي اليوم الاخر على التاويل فلما كان هذا الاحتمال قائما لا جرم نص ان منكر الملائكة ومنكر القيامة كافر بالله **السؤال الثالث** كيف قيل في اصل الكتب والكتاب الذي انزل من قبل مع انهم كانوا مؤمنين بالتوراة والانجيل **والجواب** عنه من وجهين الاول انهم كانوا مؤمنين ببعض ما كانوا مؤمنين بكل ما انزل من الكتب فامروا ان يؤمنوا بكل الكتب المنزلة الثاني ان ايمانهم ببعض الكتب دون البعض لا يصح لان طريق الايمان وهو المعجزة فاذا كانت المعجزة حاصلة في الكل كان ترك الايمان ببعض طعنا في المعجزة واذا حصل الطعن بالمعجزة امتنع التصديق بشيء منها وهذا هو المراد بقوله ويقولون نؤمن ببعض ونكفر ببعض ويريدون ان يتخذوا بين ذلك سبيلا اولئك هم الكافرون حقا **السؤال الرابع** لم قال نزل على رسوله وانزل من قبل **والجواب** قال صاحب الكشاف لان القرآن نزل منجما في عشرين سنة خلاف الكتب قبله **واقول** الكلام بما قدمناه في تفسير قوله تعالى ومن فتح لحمزة انا نحن نزلنا الذكر وقوله وانزلنا الذكر وقال بعض العلماء كلاهما حسن الا ان الضم اظهر كما في قوله وقيل يا ارض ابلعي ماءك **المسئلة الخامسة** اعلم انه امر بهذه الاية بالايمان باربعة اشياء اولها بالله وثانيها برسوله وثالثها بالكتاب الذي نزل على رسوله ورابعها بالكتاب الذي انزل من قبل وذكر بازاء الكفر امورا خمسة فاولها الكفر بالله وثانيها الكفر بملائكته وثالثها الكفر بكتبه ورابعها الكفر برسله وخامسها الكفر باليوم الاخر ثم قال تعالى فقد ضل ضلالا مبينا وفي الاية سؤالان **السؤال الاول** لم قدم ما بازاء مراتب الايمان ذكر الرسول على ذكر الكتاب وفي مراتب الكفر قلب القضية **الجواب** لان في مرتبة النزول من معرفة الخالق الى الخلق كان الكتاب مقدما على الرسول وفي مرتبة العروج من الخلق الى الخالق يكون الرسول مقدما على الكتاب **السؤال الثاني** لم لم يذكر في مراتب الايمان امور اللائكة الايمان بالله وبالرسول وبالكتب وذكر في مراتب الكفر امورا خمسة الكفر بالله وبالملائكة وبالكتب وبالرسل وباليوم الاخر **والجواب** ان الايمان بالله وبالرسل وبالكتب مع انه ينكر الملائكة وينكر اليوم الاخر ويزعم انه تحمل الايات الواردة في الملائكة وفي اليوم الاخر على التاويل انه يؤمن بالله وبالرسل وبالكتب ثم انه ينكر الملائكة وين

القفال رحمة الله عليه وليس المراد بيان هذا العدد بل المراد ترددهم كما قال مذبذبين بين ذلك لا الى هؤلاء ولا الى هؤلاء قال والذي يدل عليه
قوله تعالى بعد هذه الاية بشر المنافقين بان لهم عذابا اليما الرابع قال قوم المراد طائفة من اهل الكتاب قصدوا تشكيك المسلمين فكانوا يظهرون الايمان
تارة والكفر اخرى على ما اخبر الله تعالى عنهم انهم قالوا امنوا به وجه النهار واكفروا اخره لعلهم يرجعون وقوله ثم ازدادوا كفرا معناه انهم بلغوا في ذلك الى
حد الاستهزاء والسخرية بالاسلام **المسئلة الخامسة** دلت الاية على انه قد يحصل الكفر بعد الايمان وذلك يبطل مذهب القائلين بالموافاة
وهي ان شرط صحته ان يموت الرجل على الاسلام وهم يجيبون عن ذلك بانا نحمل الايمان على اظهار الايمان والله اعلم **المسئلة السادسة**
دلت الاية على ان الكفر يقبل الزيادة والنقصان فوجب ان يكون الايمان كذلك ايضا لانهما ضدان متنافيان فاذا قبل احدهما التفاوت
فكذلك الاخر وذكروا في تفسير هذه الزيادة وجوها الاول انهم ماتوا على الكفر والثاني انهم ازدادوا كفرا بسبب ذنوب اصابوها حال كفرهم
وعلى هذا التقدير لما كانت اصابة الذنوب وقت الكفر زيادة في الكفر فكذلك اصابة الطاعات وقت الايمان يجب ان يكون زيادة في
الايمان الثالث ان الزيادة في الكفر انما تحصل بقولهم انا نحن مستهزؤن وذلك يدل على ان الاستهزاء بالدين اعظم درجات الكفر واقوى
مراتبه ثم قال تعالى لم يكن الله ليغفر لهم وفيه سؤالات **السؤال الاول** ان الحكم المذكور في هذه الاية اما ان يكون
مشروطا بما قبل التوراة او بما بعدها والاول باطل لان الكفر قبل التوبة غير مذكور على الاطلاق وحينئذ تضيع هذه الشرائط المذكورة
في الاية والثاني ايضا باطل لان الكفر بعد التوبة مغفور ولو كان ذلك بعد العثرة فعلى التقديرين فالسؤال لازم والجواب عنه من
وجوه الاول انا لا نحمل قوله ان الذين على الاستغراق بل نحمله على المعهود السابق والمراد به اقوام معينون علم الله منهم انهم يموتون على الكفر ولا
يتوبون عنه فقط فقوله لم يكن الله ليغفر لهم اخبار عن موتهم على الكفر وعلى هذا التقدير زال السؤال الثاني ان الكلام خرج على الغالب
المعتاد وهو ان من كان كثير الانتقال من الاسلام الى الكفر لم يكن الايمان في قلبه وقع ولا عظمة والظاهر من حال مثل هذا الانسان انه يموت
على الكفر على ما قررناه الثالث ان الحكم المذكور في الاية مشروط بعدم التوبة على الكفر واما قول السائل ان على هذا التقدير تضيع الصفات المذكورة
قلنا ان افراده بالذكر يدل على ان كفرهم الحق وجنايتهم اعظم وعقوبتهم في القيامة اقوى يجري هذا مجرى قوله واذ اخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك
ومن نوح خصصهما بالذكر لاجل التشريف وكذلك قوله وملائكته وجبريل وميكائيل **السؤال الثاني** اللام في قوله ليغفر لهم
للتاكيد فقوله لم يكن الله ليغفر لهم نفي التاكيد وهذا غير لائق بهذا الموضع انما اللائق به تاكيد النفي فما الوجه فيه الجواب ان نفي التاكيد اذا
ذكر على سبيل التهكم كان منه المراد المبالغة في تاكيد النفي ثم قال تعالى ولا ليهديهم سبيلا قال اصحابنا هذا يدل على انه تعالى لم يهد الكافر
الى الايمان خلافا للمعتزلة لقول المعتزلة وهم اجابوا عنه بانه محمول على المنع من زيادة اللطف او على انه تعالى لا يهديهم في الاخرة الى الجنة ثم
قال بشر المنافقين بان لهم عذابا اليما واعلم ان من حمل الاية المتقدمة على المنافقين قال انه تعالى بين انه لا يغفر لهم كفرهم ولا يهديهم الى
الجنة ثم قال وكما لا يوصلهم الى دار الثواب فانه مع ذلك يوصلهم الى اعظم انواع العقاب وهو المراد من قوله بشر المنافقين بان لهم عذابا اليما
واعلم ان من حمل وقوله بشر تهكم بهم والعرب تقول بجنبك الضرب وعتابك السيف ثم قال تعالى الذين يتخذون الكافرين اولياء من دون المؤمنين
الذين نصب على الذم بمعنى اريد الذين او رفع بمعنى هم الذين واتفق المفسرون على ان المراد بالذين يتخذون المنافقون وبالكافرين اليهود كان
المنافقين يوالونهم ويقول بعضهم لبعض ان امر محمد لا يتم فيقول اليهودي فان العزة قال الواحدي اصل العزة في اللغة الشدة ومنه
الارض الصلبة الشديدة عزاز ويقال قد استعز المرض اذا اشتد مرضه وكاد ان يهلك وتعزز اللحم اذا اشتد ومنه عز على ان يكون كذا
بمعنى اشتد وعز الشيء اذا قل حتى لا يكاد يوجد لانه اشتد مطلبه واعتز فلان بفلان اذا اشتد ظهره به وشاة عزوز اذا اشتد حلبها
وتصعب والعزة القوة منقولة عن الشدة لتقارب معنييهما والعزيز القوي المنيع خلاف الذليل اذا عرفت هذا فنقول ان المنافقين كانوا
يطلبون العزة والقوة بسبب اتصالهم باليهود ثم انه تعالى ابطل عليهم هذا الراي بقوله فان العزة لله جميعا فان قيل هذا كالمتناقض لقوله ولله
العزة ولرسوله وللمؤمنين قلنا القدرة الكاملة لله وكل من سواه فباقداره صار قادرا وباعزازه صار عزيزا فالعزة الحاصلة للرسول
وللمؤمنين لم تحصل الا من الله تعالى فكان الامر عند التحقيق ان العزة لله جميعا ثم قال تعالى وقد نزل عليكم في الكتاب ان اذا سمعتم ايات الله يكفر
بها ويستهزأ بها فلا تقعدوا معهم حتى يخوضوا في حديث غيره قال المفسرون ان المشركين كانوا يخوضون في مجالسهم في ذكر القرآن ويستهزؤن
به فانزل الله تعالى واذا رايت الذين يخوضون في اياتنا فاعرض عنهم حتى يخوضوا في حديث غيره وهذه الاية نزلت في مكة ثم ان احبار اليهود
بالمدينة كانوا يفعلون فعل المشركين والقاعدون معهم الموافقون لهم على ذلك الكلام المنافقون فقال تعالى مخاطبا لهم انه قد نزل عليكم في الكتاب
ان اذا سمعتم ايات الله يستهزأ بها والمعنى اذا سمعتم الكفر بايات الله والاستهزاء بها ولكن اوقع فيكم فعل السماع على الايات والمراد به سماع الاستهزاء
قال الكسائي وهو كما يقال سمعت عبد الله يلام وفيه عندي وجه اخر وهو ان يكون المعنى اذا سمعتم ايات الله حال ما يكفر بها ويستهزأ بها
وعلى هذا التقدير فلا حاجة الى ما قاله الكسائي فلا تقعدوا معهم حتى يخوضوا في حديث غيره الكفر والاستهزاء ثم قال انكم اذا مثلهم والمعنى
ايها المنافقون اسم مثل اولئك الاحبار في الكفر ثم قال اهل العلم هذا يدل على ان من رضي بالكفر فهو كافر ومن رضي بمنكر يراه وخالط اهله
وان لم يباشر ذلك كان في الاثم بمنزلة المباشر بدليل انه تعالى ذكر لفظ المثل ههنا هذا اذا كان الجالس راضيا بذلك الجلوس فاما اذا كان ساخطا
لقولهم وانما جلس على سبيل التقية والخوف فالامر ليس كذلك ولهذه الدقيقة قلنا بان المنافقين الذين كانوا يجالسون اليهود الذين كانوا بالمدينة

ويطعنون في القرآن والرسول كانوا كافرين مثل اولئك اليهود واما المسلمون الذين كانوا بمكة وكانوا يجالسون الكفار الذين كانوا يطعنون
في القرآن فهم كانوا باقين على الايمان والفرق ان المنافقين كانوا يجالسون اليهود على الاختيار والمسلمون كانوا يجالسون الكفار عن الضرورة
ثم انه تعالى حقق كون المنافقين مثل الكافرين في الكفر فقال ان الله جامع المنافقين والكافرين في جهنم جميعا يريد انهم كما اجتمعوا على الاستهزاء
بآيات الله في الدنيا فكذلك يجتمعون في عذاب جهنم يوم القيامة واراد جامع بالتنوين لانه بعد ما جمعهم ولكن حذف التنوين استخفافا من
اللفظ هو مراد بالحقيقة **قوله تعالى** الذين يتربصون بكم فان كان لكم فتح من الله قالوا الم نكن معكم
اعلم ان قوله الذين يتربصون بكم اما بدل من الذين يتخذون واما صفة المنافقين واما نصب على الذم وقوله الذين يتربصون اي ينتظرون
ما يحدث بخير او شر فان كان لكم فتح من الله اي ظهور على اليهود قالوا للمؤمنين الم نكن معكم فاعطونا قسما من الغنيمة وان كان للكافرين يعني اليهود
نصيب اي ظفر على المسلمين قالوا الم نستحوذ عليكم يقال استحوذ عليه فلان اي غلب عليه وفي تفسير هذه الآية وجهان الاول ان يكون المعنى الم نغلبكم
ونتمكن من قتلكم واسركم ثم لم نفعل شيئا من ذلك ونمنعكم من المسلمين بان ثبطناهم عنكم وحدثناهم ما ضعفت بهم قلوبهم وتواثبنا في مظاهرتهم
فهاتوا نصيبا مما اصبتم الثاني ان يكون المعنى ان اولئك الكفار واليهود كانوا قد هموا بالدخول في الاسلام ثم ان المنافقين حذروهم عن ذلك
وبالغوا في تنفيرهم عنه واطمعوهم انه سيضعف امر محمد وسيقوى امركم فاذا اتفقت لهم صولة على المسلمين قال المنافقون الينا غلبناكم على رايكم
في الدخول في الاسلام ومنعناكم منه وقلنا لكم بان يضعف امره ويقوى امركم فلما شاهدتم صدق قولنا فادفعوا الينا نصيبا مما اخذتم والحاصل
ان المنافقين يمنون على الكافرين بانا نحن الذين ارشدناكم الى هذه المصالح فادفعوا الينا نصيبا مما اخذتم فان قيل لم سمى ظفر المسلمين فتحا وظفر
الكافرين نصيبا قلنا تعظيما لشان المؤمنين وتحقيرا لحظ الكافرين لان ظفر المسلمين امر عظيم تفتح له ابواب السماء حتى تنزل الرحمة على اولياء الله واما
ظفر الكافرين فما هو الا حظ دني ينقضي ولا يبقى منه الا الذم في الدنيا والعقوبة في الآخرة ثم قال تعالى فالله يحكم بينكم يوم القيامة اي بين المؤمنين
والمنافقين والمعنى انه تعالى ما وضع السيف في الدنيا على المنافقين بل اخر عقابهم الى يوم القيامة ثم قال ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا وفيه
قولان الاول وهو قول علي وابن عباس ان المراد به في القيامة بدليل انه عطف على قوله فالله يحكم بينكم يوم القيامة الثاني ان المراد به في الدنيا ولكنه مخصوص
بالحجة والمعنى ان حجة المسلمين غالبة على حجة الكل وليس لاحد ان يغلبهم بالحجة والدليل على المسلمين الثالث وهو انه عام في الكل الا ما خصه الدليل والشافعي
رضي الله عنه بنى عليه مسائل فيها ان الكافر اذا استولى على مال المسلم واحرزه بدار الحرب لم يملكه بدليل هذه الآية ومنها ان الكافر ليس له ان يشتري
عبدا مسلما بدلالة هذه الآية ومنها ان المسلم لا يقتل بالذمي بدلالة هذه الآية **قوله تعالى** ان المنافقين
يخادعون الله وهو خادعهم قد مر تفسير الخداع في سورة البقرة في قوله يخادعون الله والذين آمنوا قال الزجاج في هذه الآية يخادعون الله
اي يخادعون رسول الله اي يظهرون له الايمان ويبطنون الكفر كما قال ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله وقوله وهو خادعهم اي مجازيهم بالعقاب
على خداعهم قال ابن عباس انه تعالى خادعهم في الآخرة وذلك انه تعالى يعطيهم نورا كما يعطي المؤمنين فاذا وصلوا الى الصراط طفي نورهم وبقوا
في الظلمة ودليله قوله تعالى مثلهم كمثل الذي استوقد نارا فلما اضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم وتركهم في ظلمات لا يبصرون ثم قال تعالى واذا
قاموا الى الناس قاموا كسالى يعني واذا قاموا الى الصلاة مع المؤمنين قاموا كسالى اي متثاقلين متباطئين وهو معنى الكسل في اللغة وسبب ذلك
الكسل انهم يستعينون بها في الحال ولا يرجون منها ثوابا ولا من تركها عقابا فكان الداعي الى القول قويا من هذا الوجه والداعي الى الفعل ليس الا خوف
الناس والداعي الى الفعل متى كان كذلك وقع الفعل على وجه الكسل والفتور قال صاحب الكشاف كسالى بضم الكاف وفتحها جمع كسلان كسكارى في
سكران ثم قال تعالى يراؤون الناس ولا يذكرون الله الا قليلا والمعنى انهم لا يقومون الى الصلاة الا لاجل الرياء والسمعة لا لاجل الدين فان قيل
ما معنى المراءاة وهي مفاعلة من الرؤية قلنا ان المراءي يريهم عمله وهم يرون استحسان ذلك العمل وفي قوله لا يذكرون الله الا قليلا وجوه الاول
ان المراد بذكر الله الصلاة والمعنى انهم لا يصلون الا قليلا لانه متى كان لم يكن معهم احد من الاجانب لا يصلون واذا كانوا مع الناس فعند دخول وقت
الصلاة يتكلفون حتى يصيروا غائبين عن اعين الناس الثاني ان المراد بذكر الله انهم في صلاتهم لا يذكرون الله الا قليلا وهو الذي يظهر مثل التكبيرات
فاما الذي يخفى وهو القراءة والتسبيحات فهم لا يذكرونها الثالث المراد انهم لا يذكرون الله في جميع الاوقات سواء كان ذلك الوقت وقت الصلاة او لم
يكن وقت الصلاة الا قليلا نادرا قال صاحب الكشاف ونرى كثيرا من المتظاهرين بالاسلام لو صحبته الايام والليالي لم تسمع منه تهليلة ولا تسبيحة ولكن
حديث الدنيا يستغرق به اوقاته لا يفتر عنه الرابع قال قتادة انما قل لان الله لم يقبله وما رده الله فكثيره قليل وما قبله الله فقليله كثير ثم
قال تعالى مذبذبين بين ذلك لا الى هؤلاء ولا الى هؤلاء ومن يضلل الله فلن تجد له سبيلا وفيه مسائل **المسألة الاولى** مذبذبين
حال من قوله يراؤون او من قوله لا يذكرون الله ويحتمل ان يكون منصوبا على الذم والله اعلم **المسألة الثانية** مذبذبين اي متحيرين
وحقيقة المذبذب الذي يذب عن كلا الجانبين اي يرد ويرفع فلا يقر في جانب واحد الا ان الذبذبة فيها تكرير ليس في الذب كان المعنى كلما
مال الى جانب ذب عنه واعلم ان السبب في ذلك ان الفعل يتوقف على الداعي فاذا كان الداعي الى الفعل هو الاعراض المتعلقة باحوال هذا العالم
سببا له متغيرة سريعة التبديل واذا كان الفعل تبعا للداعي والداعي تبع المقصود سريع التبدل والتغير لزم وقوع التغير في الميل والرغبة
وربما تعارضت الدواعي والصوارف فيبقى الانسان في الحيرة والتردد اما ان كان مطلوبه في فعله اقتناء الخيرات الباقية بريئة عن التغير والتبدل
لا جرم كان هذا الانسان ثابتا راسخا فلهذا المعنى وصف الله اهل الايمان بالثبات فقال يثبت الله الذين آمنوا وقال الا بذكر الله تطمئن القلوب

وقال يا ايتها النفس المطمئنة **المسألة الثالثة** قال ابن عباس مذبذبين بكسر الذال الثانية بمعنى يذبذبون قلوبهم او دينهم او رايهم
او بمعنى يتذبذبون كما يقال صلصل وتصلصل بمعنى وفي مصحف عبد الله متذبذبين وعن ابي جعفر مذبذبين فلا يبقون على
دية واحدة والدية الطريقة وهي التي يذب فيها قوله بين ذلك اي بين الكفر والايمان او بين الكافرين والمؤمنين وكلمة ذلك يشار بها
الى الجماعة وقد تقدم تقريره في سورة البقرة في قوله تعالى عوان بين ذلك وذكر الكافرين والمؤمنين قد جرى في هذه القصة عند
قوله الذين يتخذون الكافرين اولياء من دون المؤمنين واذا جرى ذكر الفريقين فقد جرى ذكر الكفر والايمان قال قتادة معنى الاية
ليسوا بمؤمنين مخلصين ولا مشركين مصرحين بالشرك **المسألة الرابعة** احتج اصحابنا بهذه الاية على ان الحيرة في الدين
انما تحصل بايجاد الله سبحانه وتعالى وقالوا ان قوله مذبذبين يقتضي فاعلا وقد ذبذبهم وصيرهم مترددين وذلك ليس باختيار العبد
فان الانسان اذا وقع في قلبه الدواعي المتعارضة الموجبة للتحير والتردد فلو اراد ان يدفع ذلك التردد عن نفسه لم يقدر عليه اصلا ومن
رجع الى نفسه وتامل في احواله علم ان الامر كما ذكرنا واذا كانت تلك الذبذبة لا بد لها من فاعل وثبت ان فاعلها ليس هو العبد ثبت ان
فاعلها هو الله تعالى فان قيل قوله تعالى لا الى هؤلاء ولا الى هؤلاء يقتضي ذمهم على ترك طريقة المؤمنين وطريقة الكفار وانه غير جائز قلنا
ان طريقة الكفار وان كانت خبيثة الا ان طريقة النفاق اخبث منها ولذلك فانه تعالى ذم الكفار في اول سورة البقرة في ايتين وذم المنافقين
في تسع عشرة اية وما ذاك الا ان طريقة النفاق اخبث منها ولذلك انه تعالى انما ذمهم لا لانهم تركوا الكفر بل لانهم عدلوا عن الكفر الى ما هو
اخبث من الكفر ثم قال تعالى ومن يضلل الله فلن تجد له سبيلا واحتج اصحابنا بهذه الاية على قولين من وجهين الاول ان ذكر هذا الكلام عقيب
قوله مذبذبين يدل على ان تلك الذبذبة من الله تعالى والا لم يتصل هذا الكلام بما قبله الثاني انه تصريح بانه تعالى اضله عن الدين قالت
المعتزلة معنى هذا الاضلال سلب الالطاف او هو عبارة عن حكم الله عليه بالضلال او هو عبارة عن انه تعالى يضله يوم القيامة عن طريق
الجنة وهذه الوجوه قد تكلمنا عليها مرارا **قوله تعالى** يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا الكافرين
اولياء من دون المؤمنين اعلم انه تعالى لما ذم المنافقين بانهم مرة الى الكفار ومرة الى المسلمين من غير ان يستقروا مع احد الفريقين نهى المسلمين
في هذه الاية عن ان يفعلوا مثل فعل المنافقين فقال يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا الكافرين اولياء من دون المؤمنين والسبب فيه ان الانصار
بالمدينة كان لهم في قريظة رضاع وحلف ومودة فقالوا لرسول الله من نتولى فقال المهاجرين ونزلت هذه الاية والوجه الثاني ما قاله القفال
رحمه الله وهو ان هذا نهي المؤمنين عن موالاة المنافقين يقول قد بينت لكم اخلاق هؤلاء المنافقين ومذاهبهم فلا تتخذوا منهم اولياء ثم
قال اتريدون ان تجعلوا لله عليكم سلطانا مبينا فان حملنا الاية الاولى على انه نهي المؤمنين عن موالاة الكفار كان معنى هذه الاية اتريدون
ان تجعلوا لله سلطانا مبينا على كونكم منافقين والمراد اتريدون ان تجعلوا لاهل دين الله وهم الرسول وامته وان حملنا الاية الاولى على المنافقين
كان المعنى اتريدون ان تجعلوا لله عليكم في عقابكم حجة بسبب موالاتكم مع المنافقين ثم قال تعالى ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار
وفيه مسائل **المسألة الاولى** قال الليث الدرك اقصى قعر الشيء كالبحر ونحوه فعلى هذا المراد بالدرك الاسفل اقصى قعر جهنم
واصل هذا من الادراك بمعنى اللحوق ومنه ادراك الطعام وادراك الغلام بالترك ما يلحق من الطبقة والظاهر ان جهنم طبقات والظاهر ان
اشرها اسفلها قال الضحاك الدرج اذا كان بعضها فوق بعض والدرك اذا كان بعضها اسفل من بعض **المسألة الثانية**
قرا حمزة والكسائي وحفص عن عاصم في الدرك بسكون الراء والباقون بفتح الراء قال الزجاج هما لغتان مثل السمع والسمع الا ان الاختيار فتح الراء
لانه اكثر استعمالا قال ابو حاتم جمع الدرك ادراك كقولهم جمل واجمال وفرس وافراس وجمع الدرك ادرك مثل افلس واكلب والله اعلم
المسألة الثالثة قال ابن الانباري قال تعالى في صفة المنافقين انهم في الدرك الاسفل وقال في ال فرعون ادخلوا ال فرعون اشد
العذاب فايهما اشد عذابا المنافقون ام ال فرعون واجاب بانه يحتمل ان اشد العذاب انما يكون في الدرك الاسفل وقد اجتمع فيه الفريقان
المسألة الرابعة انما كان المنافق اشد عذابا من الكافر لانه مثله في الكفر وضم اليه نوعا اخر من الكفر وهو الاستهزاء بالاسلام
واهله وبسبب انهم يظهرون الاسلام لتمكنهم الاطلاع على اسرار المسلمين ثم يخبرون الكفار بذلك فكان يتضاعف المحبة من هؤلاء المنافقين فلهذه
الاسباب جعل الله عذاب المنافقين ازيد من عذاب الكفار ثم قال تعالى ولن تجد لهم نصيرا وهذا تهديد لهم واحتج اصحابنا بهذا على اثبات الشفاعة
في حق الفساق من اهل الصلاة قالوا انه تعالى خص المنافقين بهذا التهديد ولو كان ذلك حاصلا في حق غير المنافقين لم يكن ذلك زجرا عن النفاق
من حيث انه نفاق وليس هذا استدلالا بدليل الخطاب بل وجه الاستدلال فيه انه تعالى ذكر في معرض الزجر عن النفاق من حيث انه نفاق ثم قال
الا الذين تابوا واصلحوا واعتصموا بالله واخلصوا دينهم لله فاولئك مع المؤمنين وسوف يؤت الله المؤمنين اجرا عظيما واعلم ان هذه الاية
فيها تغليظات عظيمة على المنافقين وذلك لانه تعالى شرط في ازالة العقاب عنهم امورا اربعة الاول التوبة وثانيها اصلاح العمل فالتوبة عن
القبيح واصلاح العمل عبارة عن الاقدام على الحسن وثالثها الاعتصام بالله وهو ان يكون غرضه من التوبة واصلاح العمل طلب مرضاة الله
لا طلب اصلاح الوقت فانه لو كان مطلوبه جذب المنافع ودفع المضار لنفر عن التوبة واصلاح العمل سريعا اما اذا كان مطلوبه مرضاة الله وسعادة
الاخرة بقي على هذه الطريقة ولم يتغير عنها ورابعها الاخلاص والسبب فيه انه تعالى امرهم اولا بترك القبيح وثانيا بفعل الحسن وثالثا ان يكون
غرضهم في ذلك الترك وذلك الفعل طلب مرضاة ورابعا ان يكون ذلك الغرض وهو طلب مرضاة الله خالصا وان لا يمتزج به غرض اخر فاذا حصلت

هذه الشرائط الاربعة فعند ذلك قال فاولئك مع المؤمنين ولم يقل فاولئك مؤمنون ثم اوقع اجر المؤمنين في التشريف لانضمام المنافقين اليهم
فقال وسوف يؤتي الله المؤمنين اجرا عظيما وهذه القرائن دالة على ان حال المنافق شديدة عند الله تعالى **قوله تعالى**
ما يفعل الله بعذابكم ان شكرتم وآمنتم وفيه مسائل **المسألة الاولى** المعنى يعذبكم لاجل التشفي ام لطلب النفع ام لدفع
الضرر وكل ذلك محال في حقه لانه تعالى غني لذاته عن الحاجات منزه عن جلب المنافع ودفع المضار وانما المقصود منه حمل المكلفين على فعل
الحسن والاحتراز عن القبيح فاذا اتيتم بالحسن وتركتم القبيح فكيف يليق بكرمه ان يعذبكم **المسألة الثانية** قالت المعتزلة دلت
هذه الاية على قولنا وذلك لانها دالة على انه سبحانه ما خلق خلقا ابتداء لاجل التعذيب والعقاب فان قوله ما يفعل الله بعذابكم ان شكرتم وآمنتم
صريح في انه تعالى لم يخلق احدا لغرض التعذيب وايضا الاية تدل على ان فاعل الشكر والايمان هو العبد وليس ذلك فعلا لله تعالى والا لصار
التقدير ما يفعل الله بعذابكم ان خلق الشكر والايمان فيكم ومعلوم انه غير منتظم وقد سبق الجواب عن امثال هذه الكلمات **المسألة
الثالثة** قال اصحابنا دلت هذه الاية على انه لا يعذب صاحب الكبيرة لانا نعرض الكلام فيمن شكر وآمن ثم اقدم على الشرب والزنا فهذا
اوجب لا يعاقبه بدليل قوله تعالى ما يفعل الله بعذابكم ان شكرتم وآمنتم فان قالوا لا نسلم ان صاحب الكبيرة مؤمن فقد ذكرنا الوجوه الكثيرة في
هذا الباب على انه مؤمن **المسألة الرابعة** في تقديم الشكر على الايمان وجوه الاول انه على التقديم والتاخير اي آمنتم
وشكرتم لان الايمان مقدم على سائر الطاعات الثاني انا اذا قلنا الواو لا يوجب الترتيب فالسؤال زائل الثالث ان الانسان اذا نظر الى نفسه
والى النعمة العظيمة في تخليقها وترتيبها فيشكر شكرا مبهما ثم اذا تم النظر في معرفة المنعم آمن به ثم شكر شكرا مفصلا فكان ذلك الشكر المجمل
مقدما على الايمان فلهذا قدمه عليه في الذكر ثم قال الله وكان شاكرا عليما وذلك لانه تعالى لما امرهم بالشكر سمى الجزاء شكرا على سبيل
الاستعارة فالمراد من الشاكر في حقه تعالى كونه مثيبا على الشكر والمراد من كونه عليما انه عالم بجميع الجزئيات فلا يقع الغلط له البتة فلا جرم
يوصل الثواب الى الشاكر والعقاب الى المعرض **قوله تعالى** لا يحب الله الجهر بالسوء من القول
الا من ظلم وكان الله سميعا عليما وفي الاية مسائل **المسألة الاولى** في كيفية النظم وجهان الاول انه تعالى لما هتك
ستر المنافقين وفضحهم وكان هتك الستر غير لائق بالرحيم الكريم ذكر تعالى ما يجري مجرى العذر من ذلك فقال لا يحب اظهار القبائح والفضائح
الا في حق من عظم ضرره وكثر كيده ومكره فعند ذلك يجوز اظهار فضائحه ولهذا قال عليه السلام اذكروا الفاسق بما فيه كي يحذره الناس وهؤلاء
المنافقون كان قد كثر كيدهم ومكرهم وظلمهم في حق المسلمين وضررهم قد عظم فلهذا المعنى ذكر الله فضائحهم وكشف اسرارهم الثاني انه تعالى ذكر
في الاية المتقدمة ان هؤلاء المنافقين اذا تابوا واخلصوا صاروا من المؤمنين فيحتمل انه كان يتوب بعضهم ويخلص توبته ثم لا يسلم بعد ذلك من التعيير
والذم عن بعض المسلمين بسبب ما صدر عنه في الماضي من النفاق فبين تعالى في هذه الاية انه تعالى لا يحب هذه الطريقة ولا يرضى بالجهر والسوء
من القول الا من ظلم نفسه واقام على نفاقه فانه لا يكره والله اعلم **المسألة الثانية** قالت المعتزلة دلت الاية على انه تعالى لا يريد
من عباده فعل القبائح ولا يخلقها وذلك لان محبة الله عبارة عن ارادته فلما قال لا يحب الله الجهر بالسوء من القول علمنا انه لا يريد ذلك وايضا
لو كان خالقا لافعال العباد لكان مريدا لها لكان قد احب ايجاد الجهر بالسوء من القول وانه خلاف الاية والجواب المحبة عندنا عبارة عن
اعطاء الثواب على الفعل وهذا الوجه يصح ان يقال انه تعالى اراده ولكنه ما احبه **المسألة الثالثة** قال اهل العلم انه تعالى لا
يحب الله الجهر بالسوء من القول ولا غير الجهر ايضا ولكنه تعالى انما ذكر هذا الوصف لان كيفية الواقعة اوجبت ذلك كقوله تعالى اذا ضربتم في سبيل
الله فتبينوا والتبين واجب في الطعن والامامة فكذا هاهنا **المسألة الرابعة** في قوله الا من ظلم وجهان الاول قال ابو عبيدة
هذا من باب حذف المضاف على تقدير الا جهر من ظلم ثم حذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه الثاني قال الزجاج المصدر هاهنا
اقيم مقام الفاعل والتقدير لا يحب الله الجاهر بالسوء من القول الا من ظلم القول الثاني ان هذا الاستثناء منقطع والمعنى لا يحب الله الجهر بالسوء
من القول لكن المظلوم له ان يظهر ظلامته **المسألة الخامسة** المظلوم ماذا يفعل فيه وجوه الاول قال ابن عباس وقتادة انه تعالى
لا يحب رفع الصوت بما يسوء غيره الا المظلوم فان له ان يرفع صوته بالدعاء على من ظلمه الثاني قال مجاهد الا ان يخبر بظلم ظالمه له الثالث لا يجوز اظهار
الاحوال المستورة المكنونة لان ذلك يصير سببا لوقوع الناس في الغيبة ووقوع ذلك الانسان في الريبة لكن من ظلم فيجوز اظهار ظلمه بان يذكر انه سرق
او غصب وهذا قول الاصم الرابع قال الحسن الا ان ينتصر من ظالمه وقيل نزلت الاية في ابي بكر الصديق رضي الله عنه فان رجلا شتمه فسكت مرارا ثم رد
عليه فقام النبي عليه السلام فقال ابو بكر شتمني وانت جالس فلما رددت عليه قمت قال ان ملكا كان يرد عنك فلما رددت ذهب الملك وجاء الشيطان فلم
اجلس عند مجيء الشيطان ونزلت الاية **المسألة السادسة** قرا جماعة من الكبار الضحاك وزيد بن اسلم وسعيد بن جبير الا من
ظلم بفتح الظاء وفيه وجهان الاول ان قوله لا يحب الله الجهر بالسوء من القول كلام تام وقوله الا من ظلم كلام منقطع عما قبله والتقدير لكن من ظلم فدعوه
وخلوه قال الفراء والزجاج يعني من ظلم نفسه فانه يجهر بالسوء من القول ظلما واعتداء الثاني ان يكون الاستثناء متصلا والتقدير الا من ظلم فانه يجوز الجهر
من القول معه ثم قال تعالى وكان الله سميعا عليما وهو تحذير من التعدي في الجهر المأذون فيه يعني فليتق الله ولا يقل الا الحق ولا يقذف مستورا فانه
يصير عاصيا لله بذلك وهو قوله تعالى سميع لما يقوله عليم بما يضمره **قوله تعالى** ان تبدوا خيرا او تخفوه
او تعفوا عن سوء فان الله كان عفوا قديرا اعلم ان معاقد الخيرات على كثرتها محصورة في امرين صدق مع الحق وخلق الخلق والتي يتعلق بالخلق محصورة

في تضمين ايصال النفع اليهم ودفع ضرر عنهم فقوله ان تبدوا خيرا او تخفوه اشارة الى ايصال النفع وقوله او تعفوا عن سوء اشارة الى دفع الضرر عنهم فدخل بهاتين الكلمتين جميع انواع الخيرات واعمال البر ثم قال تعالى فان الله كان عفوا رحيما وفيه وجوه الاول انه تعالى يعفو عن الخائنين مع قدرته على الانتقام لعلكم ان تقتدوا بسنة الله وهو قول الحسن الثاني اي الله كان عفوا عن المرء قديرا على ايصال الثواب اليه الثالث قال الكلبي معناه اني اقدر على عفو ذنوبكم منك على عفو صاحبك **قوله تعالى** ان الذين يكفرون بالله ورسله ويريدون ان يفرقوا بين الله ورسله ويقولون نؤمن ببعض ونكفر ببعض ويريدون ان يتخذوا بين ذلك سبيلا اولئك هم الكافرون حقا واعتدنا للكافرين عذابا مهينا واعلم انه تعالى لما تكلم على طريقة المنافقين صار يتكلم على مذاهب اليهود والنصارى ومنافقاتهم وذكر في آخر هذه السورة من هذا الجنس انواعا **فالنوع الاول** من اباطيلهم ايمانهم ببعض الانبياء دون البعض فقال ان الذين يكفرون بالله ورسله فان النصارى امنوا بعيسى والانجيل وكفروا بمحمد والقرآن ويريدون ان يفرقوا بين الله ورسله اي يريدون ان يفرقوا بين الايمان بالله ورسله ويريدون ان يتخذوا بين ذلك اي بين الايمان بالكل وبين الكفر بالكل سبيلا اي واسطة وهي الايمان ببعض دون البعض ثم قال فاولئك هم الكافرون حقا وفيه مسائل **المسئلة الاولى** في بيان ان قوله ان احد هما انه محذوف كانه قيل بعد الثاني انه هو قوله هم الكافرون والاول احسن لوجهين احدهما انه ابلغ لانه اذا اخذ في الجواب ذهب الوهم كل مذهب من العيب واذا ذكر بعض منتصرا على المذكور الثاني انه رأى انه والاخران لا يكون الخبر منفصلا عن المبتدا والله اعلم **المسئلة الثانية** انهم انما كانوا كافرين حقا لوجهين الاول ان الدليل الذي يدل على نبوة البعض لزم منه القطع بانه حيث حصل المعجز حصل النبوة وان جوزنا في بعض المواضع حصول المعجزة بدون الصدق لعذر والاستدلال بالمعجز على الصدق وحينئذ يلزم الكفر بجميع الانبياء فان قيل هب انه يلزمهم الكفر بكل الانبياء ولكن ليس اذا توجه بعض الالزامات على انسان لزم ان يكون ذلك الانسان قابلا له فالزم الكفر غير والتزام الكفر غير فالقوم لما التزموا ذلك فكيف يبقى عليهم بالكفر قلنا ان الالزام اذا كان حقا حيث لا يحتاج فيه الى فكر وتأمل كان الامر فيه كما ذكرتم اما اذا كان جليا واضحا بين الالزام والالتزام فرق والثاني وهو ان قبول بعض الانبياء ان كان لاجل الانقياد لطاعة الله وحكمه وحينئذ يقبل الكل وان كان لطلب الرياسة كان ذلك في الحقيقة كفرا بكل الانبياء **المسئلة الثالثة** في قوله حقا وجهان الاول انه انتصب حقا على مثل قولك زيد الخوك حقا والتقدير احق ذلك حقا والثاني ان يكون التقدير اولئك هم الكافرون كفرا حقا طعن الواحدي فيه وقال الكفر لا يكون حقا بوجه من الوجوه فالجواب ان المراد لهذا اللعين الكامل والمعنى اولئك الكافرون كفرا كاملا ثابتا حقا يقينا واعلم انه تعالى لما ذكر الوعيد اردفه بالوعد فقال **والذين امنوا بالله ورسله ولم يفرقوا بين احد منهم اولئك** سوف نؤتيهم اجورهم وكان الله غفورا رحيما وفي الآية مسائل **المسئلة الاولى** انا قال ولم يفرقوا بين احد منهم مع ان القرآن يقتضي شيئين فصاعدا لان احد لفظ يبقى فيه الواحد والجمع والمذكر والمؤنث ويدل عليه وجهان الاول صحة الاستثناء والثاني قوله لستن كأحد من النساء اذا عرفت هذا فتقدير الآية ولم يفرقوا بين اثنين منهم او بين جماعة **المسئلة الثانية** تمسك اصحابنا بهذه الآية في اثبات العفو وعدم الاحباط فقالوا انه تعالى وعد من امن بالله ورسله بانه يؤتيهم اجورهم والمفهوم من ايتائهم اجورهم على ذلك الايمان والبر يصلح هذه الآية لان يكون مرغبا في الايمان وذلك يوجب القطع بعدم الاحباط والقطع بالعفو واما الاخراج من النار بعد الادخال فيه **المسئلة الثالثة** قرأ عاصم في رواية حفص سوف يؤتيهم بالياء والضمير راجع الى اسم الله تعالى والباقون بالنون وذلك اولى لوجهين احدهما انه اتى بالنون في قوله ونؤته اجرا عظيما والثاني انه مناسب لقوله واعتدنا **المسئلة الرابعة** قوله سوف يؤتيهم اجورهم معناه ان اتيانها كان لا محالة وان تأخر فالغرض به تأكيد الوعد والحقيقة لا كونه متأخرا ثم قال وكان الله غفورا رحيما والمراد انه وعدهم بالثواب ثم اجزل وعدهم بذلك بانه يتجاوز عن سيئاتهم ويعفو عنها ويغفرها **قوله تعالى** يسئلك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء اعلم ان هذا هو النوع الثاني من جهالات اليهود فانهم قالوا ان كنت رسولا من عند الله فأتنا بكتاب من السماء جملة كما جاء موسى عليه السلام بالالواح وقيل طلبوا ان ينزل عليهم من السماء كتاب الى فلان وكتاب الى فلان بانك رسول الله وقيل كتابا بأعيانه جين ينزل وانما اقترحوا ذلك على سبيل التعنت لان معجزات الرسول عليه السلام كانت قد تقدمت وحصلت فكان مطالبة الزيادة من باب التعنت ثم قال تعالى لقد سألوا موسى اكبر من ذلك وانما اسند السؤال اليهم وان وجد من اسلافهم بناء على اسلام موسى وهم السبعون لانهم كانوا على مذاهبهم وراضين بسؤالهم ومشاركين لهم في التعنت واعلم ان المقصود من الآية بيان ما جبلوا عليه من التعنت كأنه قيل ان موسى لما نزل عليه الكتاب من السماء لم يكتفوا بذلك القدر بل طلبوا منه الرؤية على سبيل المعاندة وهذا يدل على ان طلب هؤلاء لانزول الكتب عليهم من السماء ليس لاجل الاسترشاد بل لمحض العناد ثم قال تعالى فقالوا ارنا الله جهرة فأخذتهم الصاعقة بظلمهم وهذه القصة قد فسرناها في سورة البقرة واستدلال المعتزلة بهذه الآية على نفي الرؤية قد اجبنا عنه هناك ثم قال تعالى ثم اتخذوا العجل من بعد ما جاءتهم البينات والمعنى بأن كمال جهالتهم واصرارهم على كفرهم فانهم ما اكتفوا بنزول التوراة عليهم بطلب الرؤية بجهرة بل صاروا اليه عبادة العجل وذلك يدل على غاية بعدهم عن طلب الحق والدين والمراد بالبينات في قوله ما جاءتهم البينات امور احدها انه تعالى جعل ما ارادهم من الصاعقة بينات فان الصاعقة وان كانت شيئا واحدا الا انها دالة على قدرة الله تعالى وعلى علمه وعلى قدرته وعلى كونه مخالفا للاجسام والاعراض وعلى صدق موسى بما ادعى النبوة والثاني ان المراد بالبينات انزال الصاعقة واحياؤهم بعد اماتتهم وثالثها انهم انما عبدوا العجل من بعد ان شاهدوا جميع معجزات موسى عليه

السلام التي كان يظهرها في زمان فرعون وهي العصا واليد البيضاء وفلق البحر وغيرها من المعجزات القاهرة والمقصود من هذا الكلام ان هؤلاء
يطلبون منك يا محمد ان تنزل عليهم كتابا من السماء فاعلم يا محمد انهم لا يطلبون منك الا عنادا ولجاجا فان موسى قد انزل الله عز وجل عليه الكتاب وانزل
عليهم سائر المعجزات القاهرة ثم انهم طلبوا الرؤية على سبيل العناد وانقلبوا على عبادة العجل وكل ذلك يدل على انهم مجبولون على اللجاج والعناد
والبعد عن طريق الحق ثم قال تعالى فعفونا عن ذلك وآتينا موسى سلطانا مبينا يعني بيدان فوض موسى وان كانوا قد بالغوا في اظهار
اللجاج والعناد معه لكنا نصرناه وقويناه بعظم امره وضعف خصمه وفيه اشارة الى رسول صلى الله عليه وسلم على سبيل التنبيه والرمز
اذ هؤلاء الكفار وان كانوا يجاهدونه فانه يأتي الآخرة يتولى عليهم ويقهرهم ثم حكى تعالى عنهم سائر جهالاتهم واصرارهم على اباطيلهم فاحدها
انه تعالى رفع الطور فوقهم بميثاقهم وفيه وجوه الاول انهم اعطوا الميثاق على ان لا يرجعوا عن الدين ثم رجعوا عنه وهموا بالرجوع فرفع الله
فوقهم الطور حتى خافوا فلا يتقضوا الميثاق الثاني انهم امتنعوا عن قبول شريعة التوراة فرفع الله الجبل فوقهم حتى قبلوا والمعنى ورفعنا فوقهم
الطور لاجل ان يعطوا الميثاق بقبول الدين الثالث انهم اعطوا الميثاق بشرط انهم ان هموا بالرجوع عن الدين فانه تعالى يعذبهم بأي نوع من
انواع العذاب اراد فلما هموا بترك الدين اظل الله الطور عليهم وهو المراد من قوله ورفعنا فوقهم الطور بميثاقهم وثانيها قوله وقلنا لهم
ادخلوا الباب سجدا ومضى بيانه في سورة البقرة وثالثها وقلنا لهم لا تعدوا في السبت واخذنا منهم ميثاقا غليظا وفيه مسائل

المسئلة الاولى لا تعدوا في السبت فيه وجهان الاول لا تعدوا بأن تناصروا السمك فيه قال الواحدي رحمه الله يقال عدا عليه
اشد العدو والعدا والعدوان اي ظلمه وجاوز الحد ومنه قوله فيسبوا الله عدوا الثاني لا تعدوا في السبت مع العدو يعني للحصر والزامه النبي
عن العمل والكسب يوم السبت كانه قيل لهم اسكنوا عن العمل يا هذا اليوم ولا تعدوا في امر آخر فهو الزمان

المسئلة الثانية قرأ نافع لا تعدوا بسكون العين وتشديد الدال ساكنة العين اراد لا تعتدوا وحجته قوله ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت فجاء في هذه القصة بعينها
فوجب ان يكون المراد هناك ما ذكرناه هناك ثم ادغم التاء في الدال لتقاربهما ولان التاء تزيد على الثاني في الجهر ولكثير من النحويين ينكرون الجمع بين الساكنين اذا كان الثاني منهما مدغما
ولم يكن الاول حرف لين نحو دابة وشابة وقيل لهم وبقولون انه يصير عوضا عن الحركة وروي ورش عن نافع لا تعدوا بفتح العين وتشديد الدال
وذلك لانه لما ادغم التاء في الدال نقل حركتها الى العين والباقون بعد وا بضم الدال وسكون العين خفيفة والله اعلم

المسئلة الثالثة قال القفال رحمه الله الميثاق الغليظ هو العهد المؤكد غاية التوكيد وذلك بين فيما يعود عونه من التوراة ثم قال
تعالى فبما ننقضهم ميثاقهم وكفرهم بآيات الله وقتلهم الانبياء بغير حق وفيه مسائل **المسئلة الاولى** الباء في قوله
فبما ننقضهم متعلق بالباء في قوله فبظلم من الذين هادوا بدل من قوله فبما ننقضهم ميثاقهم واعلم ان القول الاول اولى ويدل عليه وجهان الاول ان قوله فبما ننقضهم الى قوله فبظلم
من الذين هادوا بدل من قوله فبما ننقضهم ميثاقهم وكذا وكذا الغاية وسخطنا عليهم والحذف اذا دار بين ان يكون عند الحذف مذهب
الوهم كل مذهب ودليل الحذف وبيانه هذه الاشياء المذكورة من صفات الذم فيدل على اللعن الثاني ان متعلق الباء هو قوله فبظلم
من الذين هادوا بدل من قوله فبما ننقضهم ميثاقهم واعلم ان القول الاول اولى ويدل عليه وجهان الاول ان قوله فبما ننقضهم الى قوله فبظلم
من الذين هادوا بعيد جدا الا ان كفرهم بالله وقتلهم الانبياء والكهان وانكارهم التكليف بقولهم قلوبنا غلف اعظم الذنوب وذكر الذنوب العظيمة
انما يليق ان يفرع عليه العقوبة العظيمة وتحريم بعض المأكولات عقوبة خفيفة فلا يحسن تعليقه بتلك الجنايات العظيمة **المسئلة الثانية** اتفقوا على ان ما في قوله فبما ننقضهم صلة زائدة والتقدير فبنقضهم ميثاقهم وقد استقصينا هذا في تفسير قوله تعالى
فبما رحمة من الله لنت لهم **المسئلة الثالثة** انه تعالى ادخل حرف الباء على امور اولها نقض الميثاق وثانيها كفرهم
بآيات الله والمراد منه كفرهم بالمعجزات وقد بينا فيما تقدم ان من انكر معجزة رسول واحد فقد انكر جميع المعجزات الرسل فلهذا السبب
حكم الله عليهم بالكفر بآيات الله وثالثها قتلهم الانبياء بغير حق وذكرنا في سورة البقرة تفسيره ورابعها قوله قلوبنا غلف وذكر القفال
فيه وجهين احدهما ان غلفا جمع غلاف والاصل غلف بتحريك اللام فخفف بالتسكين كما قيل كتب ورسل بتسكين اللام والتاء والمعنى
على هذا انهم قالوا قلوبنا غلف اي اوعية فلا حاجة بنا الى علم سوى ما عندنا فكذبهم الانبياء بهذا القول والثاني ان غلفا جمع اغلف وهو
المتغطي بالغلاف اي بالغطاء والمعنى على هذا انهم قالوا قلوبنا في اغطية فهي لا تفقه ما يقولون ونظير ما حكى الله تعالى بأنهم قالوا
قلوبنا في اكنة مما تدعونا اليه وفي آذاننا وقر ومن بيننا وبينك حجاب ثم قال تعالى بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون الا قليلا فان حملنا
الآية المتقدمة على التأويل الاول كان المراد انه تعالى كذبهم بما ادعاه ان قلوبهم اوعية للعلوم وبين انه تعالى طبع عليها وختم عليها فلا
يصل اثر الدعوة ولا البيان اليها وهذا يليق بمذهبنا وان حملنا الآية المتقدمة على التأويل الثاني كان المراد من هذه الآية انه تعالى كذبهم
في ادعائهم ان قلوبهم بيت الاكنة والاغطية وهذا يليق بمذهب المعتزلة الا ان الوجه الاول اولى لانه هو المطابق لقوله بل طبع الله عليها بكفرهم
ثم قال فلا يؤمنون الا قليلا اي لا يؤمنون الا بموسى والتوراة وهذا اخبار منهم على حسب دعواهم وزعمهم والا فقد بينا ان من يكفر برسول
واحد وبمعجزة واحدة فانه لا يمكنه الايمان باحد من الرسل البتة وخامسها قوله وبكفرهم وقولهم على مريم بهتانا عظيما اعلم انهم انما نسبوا
مريم الى الزنا لانهم انكروا قدرة الله تعالى على خلق الولد دون الاب ومنكر قدرة الله على ذلك كافر لانه يلزمه ان يقول كل ولد مسبوق بوالد
لا الى اول وذلك بوجب عليه القول بقدم العالم والدهر والقدح في وجود الصانع المختار والقوم انكروا الاول فانكروا قدرة الله على خلق
الولد من دون الاب وثانيا نسبوا مريم الى الزنا فالى هنا قول ربنا وبكفرهم هو انكارهم قدرة الله تعالى وبقوله وقولهم على مريم بهتانا عظيما انتهى هم

ابا ما الى الزنا ولما حصل التغاير لاجرم حسن العطف وانما صار هذا الطعن بهتانا عظيما لانه ظهر عند ولادته عليه السلام من
الكرامات والمعجزات ما دل على براءتها عن كل عيب بخصوصه وهزي اليك بجذع النخلة تساقط عليك رطبا جنيا وبخصوص كلام عيسى عليه السلام
حال كونه طفلا منفصلا عن امه فان كل ذلك دلائل قاطعة على براءة مريم عن كل ريبة فلاجرم وصف الله طعن اليهود فيها بانه بهتان عظيم
واعلم انه تعالى وصف طعن اليهود في مريم بانه بهتان عظيم ووصف طعن المنافقين بعايشة بانه بهتان عظيم حيث قال سبحانك هذا بهتان
عظيم وذلك يدل على ان الروافض الذين يطعنون بعايشة بمنزلة اليهود الذين يطعنون في مريم عليها السلام وسادسها قوله تعالى وما
قتلوه المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وهذا يدل على كفر عظيم منهم لانهم قالوا فعلنا ذلك وهذا يدل على انهم كانوا راغبين في قتله مجتهدين في ذلك
ولا شك ان هذا القدر كفر عظيم فان قتل اليهود كانوا كافرين بعيسى عليه السلام اما له عامدين في قتله ليصيروه الساحر المضل
ان الفاعلة فكيف قالوا انا قتلنا المسيح عيسى بن مريم رسول الله والجواب عنه من وجهين الاول انهم قالوا على وجه الاستهزاء كقول فرعون ان رسولكم
الذي ارسل اليكم لمجنون والثاني انه يجوز ان يضع الله الذكر للحسن مكان ذكر القبيح في الحكاية عنهم وهذا عيسى بن مريم عليه السلام على ما كانوا
يذكرونه به ثم قال تعالى وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم واعلم انه تعالى لما حكى عن اليهود انهم زعموا انهم قتلوا عيسى ابن مريم فاقفه تعالى
كذبهم بأحد هذا الداعي فقال وما قتلوه وما صلبوه وفي الآية سوالات السوال الاول قوله شبه مسند الى ماذا ان
جعلته مسندا الى المسيح فالمسيح شبه به وليس بمشبه وان جعلته مسندا الى المقتول فالمقتول ما جرى له ذكر والجواب من وجهين الاول
انه مسند الى الجار والمجرور وهو لهم كقولك خيل اليه كانه قيل ولكن وقع لهم التشبيه الثاني ان يسند الى ضمير المقتول لان قوله وما قتلوه يدل
على انه وقع القتل على غيره فصار ذلك الغير مذكورا بهذا الطريق فحسن اسناده اليه السوال الثاني انه ان جاز ان يقال ان الله يلقي شبه
انسان على انسان آخر فهذا يفتح باب السفسطة فاذا رايناه لعله ليس بزيد ولكنه القي شبه زيد عليه وعند ذلك لم يبق الطلاق والنكاح
والملك موثوقا به وايضا يقضي بالقدح في التواتر لان خبر التواتر انما يفيد العلم بشرط انتهاء في الاخرة الى المحسوس فاذا جوزنا حصول مثل هذه
الشبهة في المحسوسات توجب الطعن بالتواتر وذلك يوجب القطع بفساد جميع الشرائع وليس لمجيب ان يجيب عنه بان ذلك مختص بزمان الانبياء لما
قبل لوضح ما ذكرتم فذلك انما يعرف بالدليل والبرهان فمن اين لكم العلم بذلك الدليل او ذلك البرهان وجب ان لا يقطع بشيء من المحسوسات توجب الطعن
في التواتر وجب ان لا يكون معتمدا على شيء من اخبار التواتر وايضا يلزمنا ان لا نقدح في المعجزات فطريق الكرامات مفتوح وحينئذ يجوز الاحتمال
المذكور في جميع الازمنة وبالجملة فقبح هذا الباب يوجب الطعن في التواتر والطعن في التواتر يوجب الطعن في نبوة جميع الانبياء عليهم السلام
فهذا نوع يوجب الطعن في الاصول فكان مردودا والجواب اختلف مذاهب العلماء في هذا الموضع وذكروا وجوها الاول وهو الذي عليه اكثر المتكلمين
ان اليهود لما قصدوا قتله دعا الله الى السماء فخاف رؤساء اليهود من وقوع الفتنة من عوامهم فاخذوا انسانا وقتلوه وصلبوه والقوا على الناس
انه هو المسيح والناس ما كانوا يعرفون المسيح الا بالاسم لانه كان قليل المخالطة مع الناس فبهذا الطريق وقع السوال وانما قال ان النصارى يقولون
عن اجلافهم انهم شاهدوه مقتولا لانا نقول ان تواتر النصارى يبطل لما اقوام قليلين لا يبعد اتفاقهم على الكذب والطريق الثاني انه تعالى القى شبه
على انسان آخر ثم فيه وجوه الاول ان اليهود لما علموا انه حاضر في البيت الفلاني مع اصحابه امر بعضهم اليهود رجلا من اصحابه يقال له ططيانوس
ان يدخل عليه ويخرج ليقتله فلما دخل عليه اخرج الله عيسى من سقف البيت والقى شبه ذلك الداخل شبه عيسى فخرج فظنوا انه هو المسيح فقتلوه
وصلبوه الثاني وكلوا بعيسى رجلا يحرسه وصعد عيسى في الجبل رفع الى السماء والقى الله شبهه على ذلك الرجل فقتلوه وهو يقول لست بعيسى
الثالث ان اليهود لما اجتمعوا باخذه وكان مع عيسى عشرة من اصحابه فقال لهم من يشتري الجنة بان يلقى عليه شبهي فقال واحد منهم انا فالقى الله
شبه عيسى عليه فاخرج وقتل ورفع الله عيسى الرابع كان رجل يدعي انه من اصحاب عيسى وكان منافقا فذهب الى اليهود ودلهم عليه فلما دخل
مع اليهود لاخذه القى الله شبهه عليه فقتل وصلب وهذه الوجوه متعارضة متدافعة والله اعلم بحقايق الامور ثم قال تعالى وان الذين اختلفوا
فيه لفي شك منه ما لهم به من علم الا اتباع الظن وفيه مسئلتان المسئلة الاولى اعلم ان في قوله وان الذين اختلفوا انه قولين
الاول انهم هم النصارى وذلك لانهم باسرهم متفقون على ان اليهود قتلوه الى ان كفروا النصارى لانه التوراتية والملكانية والبعقوبية
اما التوراتية فقد زعموا ان المسيح صلب من جهة ناسوته لا من جهة لاهوته واكثر المحققين يقربون من هذا القول قالوا الا ان الله تعالى القى
الانسان ليس عبارة عن هذا الهيكل بل هو اما جسم شريف مناسب لهذا البدن واما جوهر روحاني مجرد في ذاته وهو مدبر لهذا البدن
فالقتل انما ورد على هذا الهيكل واما النفس التي هي الحقيقة عيسى فالقتل انما ورد على هذا الهيكل ما ورد عليه لا يقال لكل انسان كذلك فما الوجه
لهذا التخصيص لانا نقول ان نفسه كانت قدسية علوية سماوية شديدة الشوق الى انوار الالهية عظيمة القرب من ارواح الملائكة والنفس اذا
كانت كذلك لم يعظم تالمها بسبب القتل وخراب البدن ثم انها بعد الانفصال عن ظلمة البدن تخلص للحال الى عالم السموات وانوار عالم الجلال فيعظم
بهجتها وسعادتها هناك ومعلوم ان هذه الاحوال غير حاصلة لكل الناس بل هي غير حاصلة من مبدا خلقة آدم عليه السلام الى قيام القيامة الا
لاشخاص قليلين فهذا هو الفائدة في تخصيص عيسى عليه السلام بهذه الحالة واما الملكانية فقالوا القتل والصلب وقع بالاب اللاهوت بالاحد
والقهر بالمباشرة وقالت البعقوبية القتل والصلب وقعا بالمسيح الذي هو جوهر متولد من جوهرين لهذا هو منزه مذاهب النصارى
في هذا الباب وهو المراد من قوله وان الذين اختلفوا فيه لفي شك والقول الثاني ان المراد بالذين اختلفوا هم اليهود وفيه وجهان الاول

انهم لما قتلوا الشخص المشبه به كان الشبه قد التبس عليهم وحمله ولم يبق عليه شبه جسد عيسى فلما قتلوه ونظروا الى بدنه قالوا الوجه وجه عيسى والجسد جسد غيره * الثاني قال السدي ان اليهود حبسوا عيسى مع عشرة من الحواريين في بيت فدخل عليه رجل من اليهود ليخرجه ويقتله * فالقى الله شبه عيسى عليه ورفع الى السماء فاخذ ذلك الرجل وقتله على انه عيسى عليه السلام قالوا فذلك اختلافهم فيه **المسئلة الثانية** احتج نفاة القياس بهذه الآية وقالوا العمل بالقياس اتباع الظن واتباع الظن مذموم بما كتاب الله بدليل انه انما ذكره في معرض الذم للمشركين انه تعالى وصفا اليهود والنصارى بما معرض الذم بهذا يقال ما لهم به من علم الا اتباع الظن وقال في سورة الانعام في مذمة الكفار ان يتبعون الا الظن وانهم الا يخرصون وقال في آية اخرى ان الظن لا يغني من الحق شيا وكل ذلك يدل على ان اتباع الظن مذموم والجواب لا نسلم ان العمل بالقياس اتباع الظن فان الدليل القاطع لما دل على العمل بالقياس كان الحكم المستفاد من القياس معلوما لا مظنونا وهذا الكلام له عورو فيه بحث ثم قال تعالى وما قتلوه يقينا واعلم ان هذا اللفظ يحتمل وجهين احدهما ان عدم القتل فعلى التقدير الاول يكون المعنى انه تعالى اخبر انهم ما كونوا في انه هل قتلوه ام لا ثم اخبر بعد ذلك ان اليقين حاصل بانهم ما قتلوه وعلى هذا التقدير الثاني يكون المعنى انهم في انه هل قتلوه ثم انكشف ذلك بانهم قتلوا ذلك الشخص الذي قتلوه لا على يقين انه عيسى عليه السلام بل حين ما قتلوه كانوا شاكين بانه هل هو عيسى ام لا والاحتمال الاول اولى لانه تعالى قال بعده بل رفعه الله اليه وهذا الكلام انما يصح اذا تقدم القطع واليقين بعدم القتل اما قوله بل رفعه الله اليه ففيه مسائل **المسئلة الاولى** قرا ابو عمرو والكسائي بل رفعه الله اليه بادغام اللام في الراء والباقون بتركه والادغام حسن لقرب مخرج اللام من الراء ولان الراء اقوى من اللام تحصل بالتكرير فيها ولهذا اجاز ادغام الراء باللام لان الاقص حرفان يدغم في الاصل وحجة الباقين ان الراء واللام حرفان من كلمتين فالاولى ترك الادغام **المسئلة الثانية** المشبهة احتجوا بقوله تعالى بل رفعه الله اليه في اثبات الجهة والجواب المراد الرفع الى موضع لا يجري فيه حكم غير الله تعالى كقوله والى الله ترجع الامور وقال تعالى ومن يخرج من بيته مهاجرا الى الله ورسوله وكانت الهجرة في ذلك الوقت الى المدينة وقال ابراهيم اني ذاهب الى ربي **المسئلة الثالثة** رفع عيسى عليه السلام الى السماء ثابت بهذه الآية ونظيرها قوله في آل عمران اني متوفيك ورافعك الي ومطهرك من الذين كفروا واعلم انه تعالى لما ذكر عقيب ما شرح انه وصل الى عيسى انواع كثيرة من البلاء والمحنة انه رفعه اليه دل ذلك على ان رفعه اليه اعظم ابواب الثواب من الجنة ومن كل ما فيها من اللذات الجسمانية وهذه الآية تفتح عليك باب معرفة السعادات الروحانية ثم قال تعالى وكان الله عزيزا حكيما والمراد من العزة كمال القدرة ومن الحكمة كمال العلم فنبه بهذا على ان رفع عيسى من الدنيا الى السماء وان كان كالمتعذر على البشر لكنه لا تعذر فيه بالنسبة الى قدرتي والى حكمتي وهو نظير قوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا فان الاسراء وان كان متعذرا بالنسبة الى قدرة محمد الا انه سهل بالنسبة الى قدرة الحق سبحانه ثم قال تعالى وان من اهل الكتاب الا ليومنن به قبل موته واعلم انه تعالى لما ذكر قضاع اليهود وفضاعة افعالهم شرح انهم قصدوا قتل عيسى عليه السلام وبين انه ما حصل لهم ذلك المقصود وانه جعل لعيسى اعظم المناصب واجل المراتب بين تعالى ان هؤلاء اليهود الذين كانوا مواصلين لهذه القبائح بعد اوانه لا يخرج احد منهم من الدنيا الا بعد ان يومن به فقال وان من اهل الكتاب الا ليومنن به قبل موته واعلم ان كلمة ان لتحقيق ما الثانية لقوله وان منكم الا واردها فصار التقدير وما احد من اهل الكتاب الا ليومنن به قبل موته ثم انا نرى اكثر اليهود يموتون ولا يومنون بعيسى عليه السلام والجواب من وجهين الاول ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما ان الحجاج قال لرجل من اليهود اذا حضر الموت ضربت الملائكة وجهه ودبره وقالوا يا عدو الله اتاك عيسى نبيا فكذبت به فيقول امنت انه عبد الله فاهل الكتاب يومنون به ولكن حيث لا ينفعهم ذلك الايمان فسئل الحجاج جابرا عن هذا الحديث فقال هو كذلك وانا سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان جابر في ذلك الوقت بالمدينة وقال ابراهيم اني ذاهب الى ربي سيهدين فاخذ بنكت الارض بقضيبه ثم قال لقد اخذ هذا من عين صافية وعن ابن عباس انه نزه رسوله وكان الهجرة في ذلك الوقت الى الم

ذي ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما الا ما حملت ظهورهما او الحوايا او ما اختلط بعظم ذلك جزيناهم ببغيهم وانا لصادقون ثم
انه تعالى بين ما هو كالعلة الموجبة لهذه التشديدات واعلم ان انواع الذنوب محصورة في نوعين الظلم على الخلق والاعراض عن الدين اما
ظلم الخلق فاليه الاشارة بقوله ويصدهم عن سبيل الله ثم انهم مع ذلك في غاية الحرص في طلب المال فتارة يحصلونه بطريق الرشوة وهو المراد
بقوله واكلهم اموال الناس بالباطل ونظيره قوله تعالى سماعون للكذب اكالون للسحت فهذه الاربعة هي الذنوب الموجبة للتشديد عليهم
في الدنيا وفي الاخرة اما التشديد في الدنيا فهو الذي تقدم ذكره من تحريم الطيبات عليهم واما التشديد في الاخرة فهو المراد من قوله
واعتدنا للكافرين منهم عذابا اليما . واعلم انه تعالى لما وصف طريقة الكفار والجهال من اليهود وصف طريقة المؤمنين منهم فقال
لكن الراسخون في العلم منهم والمؤمنون يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك والمقيمين الصلاة والمؤتون الزكاة والمؤمنون بالله واليوم الاخر
اولئك سنؤتيهم اجرا عظيما وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** اعلم ان المراد من ذلك عبد الله بن سلام واصحابه والراسخون
في العلم الثابتون فيه وهم في الحقيقة المستدلون فانه لا يتشكل البتة والراسخون هم المستدلون والمؤمنون يعني المؤمنين منهم او المؤمنين
من المهاجرين والانصار وارتفع الراسخون على الابتداء ويؤمنون خبره واما قوله والمقيمين الصلاة والمؤتون الزكاة ففيه اقوال الاول روي
عن عثمان وعائشة انهما قالا ان في المصحف لحنا وستقيمه العرب بالسنتها واعلم ان هذا بعيد لان هذا المصحف منقول بالنقل المتواتر عن
رسول الله صلى الله عليه وسلم فكيف يمكن ثبوت اللحن فيه . الثاني وهو قول البصريين انه نصب على المدح لبيان فضل الصلاة قالوا اذا قلت مررت
بزيد الكريم فلك ان تجر الكريم لكونه صفة لزيد ولك ان تنصبه على تقدير اعني وان شئت رفعت على تقدير هو الكريم وعلى هذا يقال جاءني
قومك المطعمين في المحل والمغيثون في الشدائد والتقدير جاءني قومك اعني المطعمين في المحل وهم المغيثون في الشدائد فكذا هاهنا تقدير
الاية اعني المقيمين الصلاة وهم المؤتون الزكاة طعن الكسائي في هذا القول وقال النصب على المدح انما يكون بعد تمام الكلام وهاهنا
لم يتم الكلام لان قولك لكن الراسخون في العلم منتظر للخبر والخبر هو قوله اولئك سنؤتيهم اجرا عظيما والجواب لا نسلم ان الكلام لم يتم الا
عند قوله اولئك لانا بينا ان الخبر هو قوله يؤمنون وايضا لا يجوز الاعتراض بالمدح بين الاسم والخبر واما الدليل على امتناعه فهذا القول
هو المعتمد في هذه الاية والقول الثالث وهو اختيار الكسائي وهو ان المقيمين خفض بالعطف على قوله بما انزل اليك وما انزل من قبلك
والمعنى والمؤمنون يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك وبالمقيمين الصلاة ثم عطف على قوله والمؤمنون قوله والمؤتون الزكاة والمراد بالمقيمين
الصلاة الانبياء وذلك لانه لم يجعل شرع احد منهم من الصلاة قال تعالى في سورة الانبياء بعد ان ذكر اعدادا منهم واوحينا اليهم فعل الخيرات واقام
الصلاة وقيل المراد بالمقيمين الصلاة الملائكة الذين وصفهم الله بانهم الصافون وهم المسبحون وانهم يسبحون الليل والنهار لا يفترون فقوله يؤمنون
بما انزل اليك وما انزل من قبلك يعني يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك يعني يؤمنون بالكتب وقوله والمقيمين الصلاة يعني يؤمنون
بالرسل الرابع جاء في مصحف عبد الله والمقيمون الصلاة بالواو وهي قراءة مالك بن دينار الجحدري وعيسى الثقفي **المسئلة الثانية**
اعلم ان العلماء على ثلاثة اقسام العلماء باحكام الله فقط والعلماء بذات الله وصفات الله فقط والعلماء باحكام الله وبذات الله اما الفريق
فهم العالمون باحكام الله وتكاليفه وشرائعه واما الثاني فهم العالمون بذات الله وبصفاته الواجبة والجائزة والممتنعة واما الثالث
وهم الموصوفون بالعالمين وهم اكابر العلماء والى هذه الاقسام الثلاثة اشار النبي صلى الله عليه وسلم بقوله جالس الحكماء ورافق الكبراء واذا عرفت هذا
فنقول انه تعالى وصفهم بكونهم راسخين في العلم ثم شرح ذلك فبين اولا كونهم عالمين باحكام الله وعاملين بتلك الاحكام فاما علمهم باحكام الله فهو المراد
من قوله والمؤمنون يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك واما علمهم بتلك الاحكام فهو المراد بقوله والمقيمين الصلاة والمؤتون الزكاة وخصهما
بالذكر لكونهما اشرف الطاعات لان الصلاة اشرف الطاعات البدنية والزكاة اشرف الطاعات المالية ولما شرح كونهم عالمين باحكام الله وعاملين
بها شرح بعد ذلك كونهم عالمين بالله واشرف المعارف العلم بالمبدا والمعاد فالعلم بالمبدا هو المراد بقوله والمؤمنون بالله والعلم بالمعاد هو المراد من
قوله واليوم الاخر ولما شرح هذه الاقسام ظهر كون هؤلاء المذكورين عالمين باحوال المعاد واذا حصلت هذه العلوم والمعارف ظهر كونهم راسخين في العلم
لان الانسان لا يمكنه ان يتجاوز هذا المقام في الكمال وعلو الدرجة ثم اخبر عنهم بقوله اولئك سنؤتيهم اجرا عظيما **قوله**
تعالى انا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح والنبيين من بعده واوحينا الى ابرهيم واسماعيل واسحاق ويعقوب والاسباط
وعيسى وايوب ويونس وهرون وسليمان واتينا داود زبورا وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** اعلم انه تعالى لما حكى ان
اليهود يسالون الرسول صلى الله عليه وسلم ان ينزل عليهم كتابا من السماء وذكر تعالى بعده انهم لا يطلبون ذلك لاجل الاسترشاد ولكن لاجل
العناد واللجاج وحكى انواعا كثيرة من فضائحهم وقبائحهم وامتد الكلام الى هذا المقام شرع الان في الجواب عن تلك الشبهة انا اوحينا اليك كما اوحينا
الى نوح والنبيين من بعده والمعنى انا توافقنا على نبوة نوح وابرهيم واسماعيل وجميع المذكورين في هذه الاية وعلى ان الله تعالى اوحى اليهم ولا
طريق الى العلم بكونهم انبياء الله ورسله الا ظهور المعجزات عليهم ولكل واحد منهم نوع اخر من المعجزة على التعيين وما انزل الله على كل واحد من هؤلاء
المذكورين كتابا بتمامه مثل ما انزل الى موسى فلما لم يكن عدم انزال الكتاب على هؤلاء دفعة واحدة قادحا في نبوتهم بل كفى في ظهور نبوتهم نوع
واحد من انواع المعجزات عليهم علمنا ان هذه الشبهة زائلة وان اصرار اليهود على طلب هذه المعجزة باطل وتحقيق القول ان اثبات المدلول يتوقف
على ثبوت الدليل ثم اذا حصل الدليل وتم فالمطالبة بدليل اخر يكون طلبا للزيادة واظهار التعنت واللجاج والله سبحانه يفعل ما يشاء ويحكم ما

يريد فلا اعتراض عليه لاحد فانه لم اعطى هذا الرسول المعجزة وذلك الرسول الاول معجزا اخر وهذا الجواب المذكور هو
الجواب المذكور في قوله تعالى وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا الى قوله قل سبحان ربي هل كنت الا بشرا رسولا يعني انما
ادعيت الرسالة والرسول لا بد له من معجزة تدل على صدقه وذلك قد حصل فاما ان ياتي بكل ما يطلب منه فذلك ليس من شرط الرسالة
فهذا واجب معتمد عن الشبهة التي اوردها اليهود وهو المقصود الاصلي من هذه الاية **المسئلة الثانية** قال الزجاج الايحاء
الاعلام على سبيل الخفي قال تعالى فاوحى اليهم ان سبحوا بكرة وعشيا اي اشار اليهم وقال واذ اوحيت الى الحواريين ان امنوا بي وقال واوحى ربك الى
النحل واوحينا الى ام موسى والمراد بالوحي في هذه الايات الثلاث الالهام **المسئلة الثالثة** قالوا انما بدا تعالى فذكر نوح لانه
اول نبي شرع الله تعالى على لسانه الاحكام والحلال والحرام ثم قال تعالى والنبيين من بعده ثم خص بعد النبيين بالذكر لكونهم افضل من غيرهم كقوله
وملائكته ورسله وجبريل وميكائيل واعلم ان الانبياء المذكورين في هذه الاية سوى موسى عليه السلام اثنى عشر ولم يذكر موسى معهم وذلك لان
اليهود قالوا ان كنت يا محمد نبيا فاتنا بكتاب من السماء دفعة واحدة كما اتى موسى عليه السلام بالتوراة دفعة واحدة كما اتى موسى عليه السلام
بالتوراة دفعة واحدة فالله تعالى اجاب عن هذه الشبهة بان هؤلاء الانبياء الاثنى عشر كلهم كانوا انبياء ورسلا مع ان واحدا منهم ما اتى بكتاب
مثل التوراة دفعة واحدة واذا كان المقصود من تعديد هؤلاء الانبياء هذا المعنى لم يجز ذكر موسى معهم ثم ختم ذكر الانبياء بقوله واتينا
داود زبورا يعني انكم اعترفتم بان الزبور من عند الله ثم انه ما نزل على داود دفعة واحدة في الواح مثل ما نزلت التوراة دفعة واحدة على موسى عليه
السلام في الالواح ودل هذا على ان نزول الكتاب لا على الوجه الذي نزلت التوراة لا يقدح في كون الكتاب من عند الله وهذا الزام حسن قوي
المسئلة الرابعة قال اهل اللغة الزبور الكتاب وكل كتاب زبور وهو فعول بمعنى مفعول كالرسول والركوب والحلوب واصله من
زبرت بمعنى كتبت وقد ذكرنا ما فيه عند قوله جاؤا بالبينات والزبر والله اعلم **المسئلة الخامسة** قرا حمزة زبورا بضم الزاء كل القران
والباقون بفتحها حجة حمزة ان الزبور مصدر في الاصل ثم استعمل في المفعول كقولهم ضرب الامير ونسخ فلان فصار اسما ثم جمع على زبر كشهود وشهد
والمصدر اذا اقيم مقام المفعول فانه يجوز جمعه كما يجمع الكتاب على كتب فعلى هذا الزبور الكتاب والزبور بضم الزاء الكتب واما قراءة الباقين فهي اولى
لانها اشهر والقراءة بها اكثر ثم قال تعالى ورسلا قد قصصناهم عليك من قبل ورسلا لم نقصصهم عليك واعلم انه انتصب قوله رسلا بمضمر يفسره قوله
قد قصصناهم عليك والمعنى انه تعالى انما ذكر احوال بعض الانبياء في القران والاكثرون غير مذكورين على سبيل التفصيل ثم قال وكلم الله موسى
تكليما والمراد انه بعث كل هؤلاء الانبياء والرسل وخص موسى عليه السلام بالتكليم معه ولم يلزم من تكليم وتخصيص موسى عليه السلام لهذا التشريف الطعن في
نبوة سائر الانبياء فكذلك لم يلزم من تخصيص موسى بانزال التوراة عليه دفعة واحدة طعن فيمن انزل الله عليه الكتاب لا على هذا الوجه وعن ابرهيم ويحيى
ابن زيان انهما قرآ وكلم الله بالنصب وقال بعضهم وكلم الله معناه وجرح الله موسى باظفار المحن ومخالب الفتن وهذا تغير باطل ثم قال تعالى
رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وكان الله عزيزا حكيما وفيه مسائل **المسئلة الاولى** في انتصاب
قوله رسلا وجوه الاول قال صاحب الكشاف الاوجه ان ينتصب على المدح والثاني انه انتصب على البدل من قوله ورسلا الثالث ان يكون التقدير
اوحينا اليهم رسلا فيكون منصوبا والله اعلم **المسئلة الثانية** اعلم ان هذا ايضا جواب عن شبهتهم وتقريره ان المقصود من بعثة
الانبياء ان يبشروا الخلق على اشتغالهم بعبودية الله وان ينذروا على الاعراض عن العبودية فهذا هو المقصود الاصلي من البعثة فاذا حصل هذا المقصود
بعد كل العرض وتم المطلوب وهذا المقصود حاصل بانزال الكتاب المشتمل على بيان هذا المطلوب ومن المعلوم انه لا يختلف حال هذا المطلوب
بان يكون الكتاب نازلا دفعة واحدة او منجما مفرقا بل لو قيل ان انزال الكتاب منجما مفرقا اقرب الى المصلحة لكان اولى لان الكتاب اذا نزل دفعة
واحدة كثرت التكاليف وتوجهت باسرها على المكلفين فيثقل عليهم قبولها ولهذا السبب اصر قوم موسى عليه السلام على التمرد ولم يقبلوا تلك التكاليف
اما اذا انزل الكتاب منجما مفرقا لم يكن كذلك بل ينزل التكاليف شيئا فشيئا وجزءا فجزءا فحينئذ يحصل الانقياد والطاعة من القوم وحاصل هذا الجواب
ان المقصود من بعث الرسل وانزال الكتب هو الاعذار والانذار وهذا المقصود حاصل سواء انزل الكتاب دفعة واحدة او لم يكن كذلك فكان
اقتراح اليهود في انزال الكتب دفعة واحدة اقتراحا فاسدا وهذا ايضا جواب عن تلك الشبهة في غاية الحسن ثم ختم الاية بقوله وكان الله عزيزا
حكيما يعني هذا الذي يطلبونه من الرسول امر هين في القدرة ولكنكم طلبتموه على سبيل اللجاج وهو تعالى عزيز وعزته تقتضي ان لا يجاب المتعنت
الى قوله مطلوبه فكذلك حكمته تقتضي هذا الامتناع لعلمه تعالى بانه لو فعل ذلك لبقوا مصرين على لجاجهم وذلك لانه تعالى اعطى موسى عليه السلام
هذا التشريف ومع ذلك فقومه بقوا معه على المكابرة والاصرار واللجاج والله اعلم **المسئلة الثالثة** احتج اصحابنا بهذه الاية على ان
وجوب معرفة الله تعالى لا يثبت الا بالسمع قالوا لان قوله لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل على ان قبل البعثة يكون للناس حجة في ترك الطاعات
والعبادات ونظيره قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقوله ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا فنتبع
اياتك من قبل ان نذل ونخزى **المسئلة الرابعة** قالت المعتزلة دلت هذه الاية على ان العبد قد يحتج على الرب وان الذي يقوله اهل
السنة من انه تعالى لا اعتراض عليه في شيء وان له ان يفعل ما يشاء كما يشاء ليس بشيء لان قوله لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل يقتضي ان لهم حجة
قبل الرسل وذلك يبطل قول اهل السنة والجواب المراد لئلا يكون للناس على الله ما يشبه الحجة فيما بينكم قالت المعتزلة دلت هذه الاية ايضا
على ان تكليف ما لا يطاق غير جائز لان عدم ارسال الرسول اذا كان يصلح عذرا فبان يكون عدم المكنة والقدرة صالحا لان يكون عذرا كان اولى

وجوابه المعارضة بالعلم والله اعلم **قوله تعالى** لكن الله يشهد بما انزل اليك وفي الاية مسئلتان
المسئلة الاولى اعلم ان قوله لكن لا يبتدأ به لانه استدراك ما سبق وفي ذلك المستدرك قولان الاول ان هذه الايات
باسرها جواب عن قوله يسئلك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء وهذا الكلام يتضمن ان هذا القول لم ينزل عليه من السماء لكن الله يشهد بانه
نازل عليه من السماء الثاني انه تعالى لما قال اوحينا اليك قال القوم نحن لا نشهد لك بذلك فنزل لكن الله يشهد **المسئلة الثانية**
شهادة الله انما عرفت بسبب انه انزل عليه هذا القرآن البالغ في الفصاحة والشرف في المعنى الى حيث عجز الاولون والاخرون عن معارضته فكان ذلك
معجزا واظهار المعجزة شهادة بكون المدعي صادقا ولما كانت شهادته انما عرفت بواسطة انزال القرآن لا جرم قال لكن الله يشهد بما انزل اليك اي
يشهد لك بالنبوة بواسطة هذا القرآن الذي انزله اليك ثم قال تعالى انزله بعلمه وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** انه تعالى
لما قال يشهد بما انزل اليك بين صفة ذلك الانزال وهو انه تعالى انزله بعلم تام وحكمة بالغة فصار قوله انزله بعلمه جاريا مجرى قول القائل كتبت
بالقلم وقطعت بالسكين والمراد من قوله انزله بعلمه وصف القرآن بغاية الحسن ونهاية الكمال وهذا مثل يقال في الرجل المشهور بكمال الفضل والعلم
اذا صنف كتابا واستقصى في تجريده انه بكمال علمه يعني انه اتخذ جملة علومه آلة ووسيلة الى تصنيف هذا الكتاب فيدل ذلك على وصف
ذلك التصنيف بغاية الجود ونهاية الحسن فكذا هاهنا والله اعلم **المسئلة الثانية** قال اصحابنا دلت الاية على ان لله تعالى علما
وذلك لانه تدل على اثبات علم الله تعالى ولو كان علمه نفس ذاته لزم اضافة الشيء الى نفسه وهو محال ثم قال والملائكة يشهدون وانما تعرف شهادة
الملائكة له بذلك لان ظهور المعجز على يده يدل على انه تعالى شهد له بالنبوة واذا شهد الله له بذلك فقد شهدت الملائكة لا محالة بذلك لما ثبت
في القرآن انهم لا يسبقونه بالقول والمقصود كانه قيل يا محمد ان كذبك هؤلاء اليهود فلا تبال بهم فان الله تعالى وهو اله العالمين يصدقك في ذلك
وملائكة السموات يصدقونك في ذلك ومن صدقه رب العالمين وملائكة العرش والكرسي والسموات السبع اجمعين لم يلتفت الى تكذيب اخس الناس
وهم هؤلاء اليهود ثم قال تعالى وكفى بالله شهيدا وقد سبق الكلام في مثل هذا **قوله تعالى** ان الذين كفروا
وصدوا عن سبيل الله قد ضلوا ضلالا بعيدا اعلم ان هذا من صفات اليهود الذين تقدم ذكرهم والمراد انهم كفروا بمحمد وبالقرآن وصدوا
غيرهم عن سبيل الله وذلك بالقاء الشبهات في قلوبهم نحو قولهم لو كان رسولا لاتى بكتابة دفعة واحدة من السماء كما نزلت التورية على موسى
وقولهم ان الله ذكر تعالى ذكر في التوراة ان شريعة موسى لا تبدل ولا تنسخ الى يوم القيامة وقولهم ان الانبياء لا يكون الا من ولد هارون وداود
وقوله قد ضلوا ضلالا بعيدا وذلك لان اشد الناس ضلالا من كان يعتقد في نفسه انه محق ثم انه يتوسل بذلك الضلال الى اكتساب المال والجاه
ثم انه يبذل كنه جهده في القاء غيره في مثل ذلك الضلال فهذا الانسان لا شك انه قد بلغ في الضلال الى اقصى الغايات واعظم النهايات
فلهذا قال تعالى في حقه قد ضلوا ضلالا بعيدا ولما وصف تعالى كيفية ضلالهم ذكر بعده وعيدهم فقال ان الذين كفروا وظلموا محمدا بكتمان ذكر
بعثته وظلموا اعوانهم بالقاء الشبهات في قلوبهم لم يكن الله ليغفر لهم واعلم انا ان حملنا قوله ان الذين كفروا على المعهود السابق لم يحتج الى اضمار
شرط في هذا المعهود لانا نحمل الوعيد على اقوام علم الله منهم انهم يموتون على الكفر وان حملناه على الاستغراق اضمرنا فيه شرط عدم التوبة ثم قال
ولا ليهديهم طريقا الا طريق جهنم ثم قال خالدين فيها ابدا وكان ذلك على الله يسيرا انتصب خالدين على الحال والعامل فيه معنى لا ليهديهم الله
لانه بمنزلة تعاقبهم خالدين وانتصب ابدا على الظرف وكان ذلك على الله يسيرا والمعنى انه لا يتعذر عليه شيء فكان ايصال الالم اليه شيئا
بعد شيء الى غير النهاية يسيرا عليه وان كان متعذرا على غيره **قوله تعالى** يا ايها الناس قد جاءكم
الرسول بالحق من ربكم فآمنوا خيرا لكم وان تكفروا فان لله ما في السموات والارض وكان الله عليما حكيما واعلم انه تعالى لما اجاب عن
شبهة اليهود على الوجوه الكثيرة وبين فساد طريقتهم ذكر خطابا عاما يعمهم ويعم غيرهم في الدعوة الى دين محمد عليه السلام فقال يا ايها
الناس قد جاءكم الرسول بالحق من ربكم وهذا الحق فيه وجهان الاول انه جاء بالقرآن والقرآن معجزة فيلزم انه جاء بالحق من ربه ثم قال تعالى فآمنوا
خيرا لكم يعني فآمنوا يكن ذلك الايمان خيرا لكم مما انتم فيه اي احدى عاقبة من الكفر وان تكفروا فان الله غني عن ايمانكم لانه مالك السموات والارض
وخالقها ومن كان كذلك لم يكن محتاجا الى شيء ويحتمل ان يكون المراد فان لله ما في السموات وما في الارض ومن كان كذلك كان قادرا على انزال العذاب
الشديد عليكم لو كفرتم ويحتمل ان يكون المراد انكم ان كفرتم فله ملك السموات والارض فله عبيد يعبدونه وينقادون لامره وحكمه ثم قال
تعالى وكان الله عليما حكيما اي عليم لا يخفى عليه من اعمال عباده المؤمنين والكافرين شيء كريم حكيم لا يضيع عمل عامل منهم ولا يسوي بين المؤمن والكافر
والمسيء والمحسن وهو كقوله ام نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الارض ام نجعل المتقين كالفجار **قوله**
تعالى يا اهل الكتاب لا تغلوا في دينكم ولا تقولوا على الله الا الحق انما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته القاها الى مريم
وروح منه واعلم انه تعالى لما اجاب عن شبهات اليهود تكلم بعد ذلك مع النصارى في هذه الاية والتقدير يا اهل الكتاب من النصارى لا تغلوا في
دينكم اي لا تفرطوا في تعظيم المسيح وذلك لانه تعالى حكى عن اليهود انهم يبالغون في الطعن في المسيح وهؤلاء النصارى يبالغون في تعظيمه وكل خلاف في
قصد الامور ذميم فلهذا قال للنصارى لا تغلوا في دينكم وقوله ولا تقولوا على الله الا الحق يعني لا تصفوا الله بالحلول والاتحاد في بدن الانسان او روحه
ونزهوه عن هذه الاحوال ولما منعهم عن الغلو ارشدهم الى الطريق وهو ان المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وعبده واما قوله وكلمته القاها الى مريم
وروح منه واعلم انا فسرنا الكلمة في قوله تعالى ان الله يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح والمعنى انه وجد بكلمة الله وامره من غير واسطة ولا نطفة كما قال ان

مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون واما قوله منه ففيه وجوه الاول انه جرت عادات الناس انهم اذا وصفوا شيئا
بغاية الطهارة والنظافة قالوا انه روح فلما كان عيسى لم يتكون من نطفة الاب وانما تكون من نفخة جبريل عليه السلام لا جرم وصف بانه
روح والمراد من قوله منه التشريف والتفضيل كما يقال هذه نعمة من الله والمراد كون تلك النعمة كاملة شريفة الثاني انه كان سببا لحياة الخلق
في اديانهم ومن كان كذلك وصف بانه روح قال تعالى في صفة القرآن وكذلك اوحينا اليك روحا من امرنا الثالث روح منه
اي رحمة منه وقال عليه السلام انما انا رحمة مهداة فلما كان عيسى رحمة من الله على الخلق من حيث انه كان يرشدهم الى مصالحهم
في دينهم ودنياهم لا جرم سمي روحا منه الرابع ان الروح هو النفخ في كلام العرب فان الروح والريح متقاربان فالروح عبارة عن نفخة
جبريل وقوله منه يعني ان ذلك النفخ من جبريل بل كان بامر الله واذنه فهو منه وهذا كقوله فنفخنا فيها من روحنا الخامس قوله روح
ادخل النكرة في لفظ روح وذلك يفيد التعظيم فكان المعنى وروح من الارواح الشريفة القدسية العالية وقوله منه اضافة كذلك
الروح الى نفسه لاجل التشريف ثم قال فآمنوا بالله ورسله اي ان عيسى من رسل الله فآمنوا به كايمانكم بسائر الرسل ولا تجعلوه الها ثم قال
ولا تقولوا ثلاثة انتهوا خيرا لكم وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** المعنى لا تقولوا ان الله سبحانه واحد بالجوهر ثلاثة بالاقانيم
واعلم ان مذهب النصارى مجهول جدا والذي يحصل منه انهم اثبتوا ذاتا موصوفا بصفات ثلاثة الا انهم وان سموا تلك الصفات
بانها صفات فهي في الحقيقة ذوات بدليل انهم يجوزون عليها الحلول في عيسى وفي مريم ولولا انها ذوات قائمة بانفسها والا لما
جوزوا عليها ان تحل في الغير وان يفارق ذلك اخرى لهم وان كانوا يسمونها بالصفات الا انهم في الحقيقة يثبتون ذواتا متعددة
قائمة بانفسها وذلك محض الكفر فلهذا المعنى قال تعالى ولا تقولوا ثلاثة انتهوا فاما ان حملنا الثلاثة على انهم يثبتون صفاتا ثلاثة
فهذا لا يمكن انكاره وكيف لا نقول ذلك وانا نقول هو الله الذي لا اله الا هو الملك القدوس السلام العالم الحي القادر المريد ويفهم من كل
واحد من هذه الالفاظ غير ما يفهمه من اللفظ الآخر ولا معنى لتعدد الصفات الا ذلك فلو كان الترك بتعدد الصفات كذا لزم
رد جميع القرآن ولزم رد العقل من حيث انا نعلم بالضرورة ان المفهوم من كونه تعالى عالما غير المفهوم من كونه قادرا او حيا **المسئلة
الثانية** قوله ثلاثة خبر مبتدا محذوف ثم اختلفوا في تعيين ذلك المبتدا على وجوه الاول ما ذكرناه اي ولا تقولوا الاقانيم ثلاثة
الثاني قال الزجاج ولا تقولوا الهتنا ثلاثة وذلك لان القرآن يدل على ان النصارى يقولون ان الله والمسيح ومريم ثلاثة الهة والدليل عليه
قوله أأنت قلت للناس اتخذوني وامي الهين من دون الله الثالث قال الفراء ولا تقولوا هم ثلاثة كقوله سيقولون ثلاثة وذلك لان ذكر
عيسى ومريم مع الله بهذه العبارة يوهم كونهما الهين وبالجملة فلا نرى مذهبا في الدنيا اشد ركاكة وبعدا عن العقل من مذهب النصارى
ثم قال تعالى انتهوا خيرا لكم قد ذكرنا وجه انتصابه عند قوله فآمنوا خيرا لكم ثم اكد التوحيد بقوله انما الله اله واحد ثم نزه نفسه عن
الولد بقوله سبحانه ان يكون له ولد ودلائل تنزيه الله عن الولد قد ذكرناها في سورة آل عمران وفي سورة مريم على الاستقصاء وقرأ الحسن
ان يكون بكسر الهمزة من ان ورفع النون من يكون اي سبحانه لم يكن له ولد وعلى هذا التقدير فالكلام جملتان ثم قال تعالى له ما في السموات
وما في الارض واعلم ان الله سبحانه في كل موضع نزه نفسه عن الولد ذكر كونه ملكا ومالكا لما في السموات وما في الارض فقال في مريم ان كل من في
السموات والارض الا آتي الرحمن عبدا والمعنى من كان مالكا لكل السموات والارض ولكل ما فيهما كان مالكا لعيسى ولمريم لانهما كانا في السموات
وفي الارض وما كانا اعظم من غيرهما في الذات والصفات واذا كان مالكا لما هو اعظم منهما فبان يكون مالكا لهما اولى واذا كانا مملوكين له فكيف
يعقل مع هذا توهم كونه له ولدا او زوجة ثم قال وكفى بالله وكيلا والمعنى ان الله سبحانه كاف في تدبير المخلوقات وفي حفظ المحدثات فلا حاجة
معه الى القول باثبات اله آخر وهو اشارة الى ما يذكره المتكلمون من انه سبحانه لما كان عالما بجميع المعلومات قادرا على كل المقدورات كان كافيا
في الالهية فلو فرضنا الها آخر معه لكان معطلا لا فائدة فيه وذلك نقص والناقص لا يكون الها ثم قال تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا
لله ولا الملائكة المقربون وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قال الزجاج لن يستنكف اي لن يأنف واصله في اللغة من نكفت الدمع
اذا نحيته باصبعك عن خدك فتأويل لن يستنكف لن ينتقص ولن يمتنع وقال الازهري سمعت المنذري يقول سمعت ابا العباس وسئل عن
الاستنكاف فقال هو من النكف يقال ما عليه في هذا الامر من نكف ولا وكف والنكف ان يقال له سوء واستنكف اذا دفع ذلك السوء عنه
المسئلة الثانية روي ان وفد نجران قالوا يا رسول الله لم تعيب صاحبنا قال ومن صاحبكم قالوا عيسى قال واي شيء قلنا قالوا
تقول انه عبد الله ورسوله قال انه ليس بعار ان يكون عبدا فنزلت هذه الآية وانما قال اقول انه تعالى لما اقام الحجة القاطعة على ان عيسى عبد الله
ولا يجوز ان يكون ابنا له اشار بعده الى حكاية شبهتهم واجاب عنها وذلك لان الشبهة التي عليها يعولون في اثبات انه ابن الله هو انه كان
يخبر عن المغيبات وكان يأتي بخوارق العادات من الاحياء والابراء فكانه قال تعالى لن يستنكف المسيح بسبب هذا القدر من العلم والقدرة عن
عبادة الله تعالى فان الملائكة المقربين اعلى جلالا منه في القدرة لان ثمانية منهم حملوا العرش على عظمته ثم ان الملائكة مع كمال حالهم في العلوم
والقدر لن يستنكفوا عن عبودية الله فكيف يستنكف المسيح عن عبوديته بسبب هذا القدر القليل الذي كان معه من العلم والقدرة فاذا
حملنا الآية على ما ذكرناه صارت هذه الآيات متناسبة متتابعة ومناظرة شريفة كاملة فكان حمل الآية على هذا الوجه اولى **المسئلة
الثالثة** استدل الجمهور بهذه الآية على ان الملك افضل من البشر وقد ذكرنا استدلالهم بها في تفسير قوله واذ قلنا للملائكة اسجدوا

لآدم واجبنا عن هذا الاستدلال بوجوه كثيرة والذي نقوله هاهنا انا نسلم ان اطلاع الملائكة على المغيبات اكثر من اطلاع البشر عليها
ونسلم ان قدرة الملائكة على التصرف في هذا العالم اشد من قدرة البشر وكيف ويقال جبريل قلع مداين لوط بريشة واحدة من
جناحه انما النزاع في ان ثواب طاعات الملائكة اكثر ام ثواب طاعات البشر وهذه الاية لا تدل على ذلك البتة وذلك لان النصارى
انما اثبتوا الهية عيسى لسبب انه اخبر عن الغيوب واتى بخوارق العادات فايراد الملائكة لاجل ابطال هذه الشبهة انما يستقيم اذا كانت
الملائكة اقوى حالا في هذا العلم وفي هذه القدرة من البشر ونحن نقول بموجبه فاما ان يقال المراد من الاية تفضيل الملائكة على المسيح
في كثرة الثواب على الطاعات فذلك مما لا يناسب هذا الموضع ولا يليق به فظهر ان هذا الاستدلال انما قوي في الاوهام لان
الناس ما لخصوا محل النزاع **المسئلة الرابعة** في الاية سؤال وهو ان الملائكة معطوفون على المسيح فيصير التقدير ولا
الملائكة المقربون ان يكونوا عبيدا لله وذلك غير جائز والجواب فيه وجهان احدهما ان يكون المراد ولا كل واحد من المقربين والثاني
ان يكون المراد ولا الملائكة المقربون ان يكونوا عبادا فحذف ذلك لدلالة قوله عبدا لله عليه على طريق الايجاز **المسئلة الخامسة**
قرا علي بن ابي طالب رضي الله عنه عبيد الله على التصغير **المسئلة السادسة** قوله والملائكة المقربون يدل على
ان طبقات الملائكة مختلفة في الدرجة والفضيلة فالاكابر منهم مثل جبريل وميكائيل واسرافيل وعزرائيل وحملة العرش وقد شرحنا طبقاتهم
في سورة البقرة في تفسير قوله واذ قال ربك للملائكة ثم قال تعالى ومن يستنكف عن عبادته ويستكبر فسيحشرهم اليه جميعا والمعنى ان من
استنكف عن عبادته واستكبر عنها فان الله يحشرهم اليه اي يجمعهم اليه يوم القيامة حيث لا يملكون لانفسهم شيئا واعلم انه تعالى لما
ذكر انه يحشر هؤلاء المستنكفين المستكبرين لم يذكر ما يفعل بهم بل ذكر اولا ثواب المؤمنين فقال اما الذين امنوا وعملوا الصالحات فيوفيهم
اجورهم ويزيدهم من فضله ثم ذكر عقاب المستنكفين المستكبرين فقال واما الذين استنكفوا واستكبروا فيعذبهم عذابا اليما ولا يجدون
لهم من دون الله وليا ولا نصيرا والمعنى ظاهر ولا اشكال فيه وانما قدم ثواب المؤمنين على عقاب المستنكفين لانهم اذا راوا اولا ثواب
المطيعين ثم شاهدوا بعده عقاب انفسهم كان ذلك اعظم في الحسرة **قوله تعالى** يا ايها
الناس قد جاءكم برهان من ربكم وانزلنا اليكم نورا مبينا واعلم انه تعالى لما اورد الحجة على جميع الفرق من المنافقين والكفار
واليهود والنصارى واجاب عن جميع شبهاتهم عم الخطاب ودعى جميع الناس الى الاعتراف برسالة محمد عليه السلام فقال يا ايها الناس
قد جاءكم برهان من ربكم والبرهان هو محمد عليه السلام وانما سماه برهانا لان حرفته اقامة البرهان على تحقيق الحق وابطال الباطل
والنور المبين هو القران وسماه نورا لانه سبب لوقوع نور الايمان في القلب ولما قرر على كل العالمين كون محمد رسولا وكون القران كتابا حقا
امرهم بعد ذلك ان يتمسكوا بشريعة محمد وعدلهم عليه بالقول فقال فاما الذين امنوا بالله واعتصموا به والمراد امنوا بالله وذاته اي بالله
في ان يثبتهم على الايمان ويصونهم عن دفع الشيطان ويدخلهم في رحمة منه وفضل ويهديهم اليه صراطا مستقيما فوعد بامور ثلاثة الرحمة
والفضل والهداية قال ابن عباس الرحمة الجنة والفضل ما يتفضل عليهم بما لا عين رات ولا اذن سمعت ويهديهم صراطا مستقيما قال
يريدون دينا مستقيما واقول الرحمة والفضل محمولان على ما في الجنة من المنفعة والتعظيم واما الهداية فالمراد منه السعادات الحاصلة
على انوار عالم القدس والكبرياء في الارواح البشرية وهذا هو السعادة الروحانية واخر ذكرها عن القسمين الاول تنبيها على ان البهجة الروحانية
اشرف من اللذات الجسمانية **قوله تعالى** يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة
واعلم انه تعالى تكلم في اول السورة في احكام الاموال وختم اخر هذه السورة بذلك ليكون الاخر متناكلا الاول ووسط السورة مشتمل
على المناظرة مع الفرق المخالفين الذين قال اهل العلم ان الله تعالى انزل في الكلالة ايتين احدهما في النساء وهي هذه الاية وقد ذكرنا ان
الكلالة اسم يقع على الوارث وعلى الموروث فهو الذي مات ولا يرثه احد الوالدين ولا احد من الاولاد ثم قال ان امرؤ هلك ليس له
ولد وله اخت فلها نصف ما ترك ارتفع امرؤ بمضمر يفسره الظاهر ومحل ليس له ولد الرفع على الصفة اي ان هلك امرؤ غير ذي ولد واعلم
ان ظاهر هذه الاية فيه مفسرات ثلاث الاول ان ظاهر الاية يقتضي ان الاخت تاخذ النصف ان لا يكون للميت ولد ابن
فان كان له بنت فان الاخت تاخذ النصف وليس كذلك بل الشرط ان لا يكون للميت ولد ولا والد وذلك لان الاخت لا ترث مع الواحد بالاجماع
الثالث ان قوله وله اخت المراد منه الاخت من الاب والام او من الاب لان الاخت من الام والاخ من الام قد بين الله حكمه في اول
السورة بالاجماع ثم قال تعالى وهو يرثها ان لم يكن لها ولد يعني ان الاخ من الاب والام او من الاب اما الاخ من الام فانه لا يستغرق
الميراث ثم قال تعالى فان كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك وان كانوا اخوة رجالا ونساء فللذكر مثل حظ الانثيين وهذه الاية
دالة على ان الاخت المذكورة ليست هي الاخت من الام فقط وروي ان الصديق رضي الله عنه قال في خطبته الا ان الاية التي انزلها في سورة
النساء في الفرائض فاولها في الولد والوالد وثانيها في الزوج والزوجة والاخوة مع الام والاية التي ختم بها سورة الانفال انزلها في اولي
الارحام ثم قال تعالى يبين الله لكم ان تضلوا وفيه وجوه الاول قال البصريون المضاف هاهنا محذوف وتقديره يبين الله لكم لئلا تضلوا
ونظيره قوله ان الله يمسك السموات والارض ان تزولا اي لئلا تزولا الثالث قال الجرجاني صاحب النظم يبين الله الضلالة لتعلموا انها
ضلالة فتجتنبوها ثم قال تعالى والله بكل شيء عليم فيكون بيانه حقا وتعريفه صدقا واعلم ان في هذه السورة لطيفة عجيبة وهي ان

اولها مشتمل على بيان كمال قدرة الله تعالى فانه قال يا ايها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وهذا دال على سعة القدرة
واخرها مشتمل على بيان كمال العلم وهو قوله والله بكل شيء عليم وهذان الوصفان هما اللذان بهما تثبت الربوبية والالهية والجلال
والقوة ومما يجب على العبد ان يكون مطيعا للاوامر والنواهي منقادا لكل التكاليف وهذا اخر تفسير هذه الاية

سورة المائدة مائة وعشر ايات مكية بسم الله الرحمن الرحيم قوله تعالى

يا ايها الذين امنوا اوفوا بالعقود وفيه مسائل **المسئلة الاولى** يقال وفى بالعهد واوفى به ومنه الموفون بعهدهم
والعقد هو وصل الشيء بالشيء على سبيل الاستثبات والاحكام فالعهد الزام والعقد الزام على سبيل الاحكام ولما كان الايمان عبارة
عن معرفة الله بذاته وصفاته واحكامه وافعاله وكان من جملة احكامه انه يجب على جميع الخلق اظهار الانقياد لله تعالى في جميع
تكاليفه واوامره ونواهيه فكان هذا العقد احد الامور المعتبرة في تحقيق ماهية الايمان فلهذا قال يا ايها الذين امنوا اوفوا بالعقود
يعني يا ايها الذين التزمتم بايمانكم انواع العقود والعهود في اظهار طاعة الله اوفوا بتلك العقود وانما سمى الله تعالى هذه التكاليف عقودا لانه
تعالى ربطها بعباده كما يربط الشيء بالشيء بالحبل الموثق واعلم انه تعالى تارة يسمي هذه التكاليف عقودا كما في هذه الاية وكما في قوله تعالى ولكن يؤاخذكم
بما عقدتم الايمان وتارة عهودا قال تعالى واوفوا بعهدي اوف بعهدكم وقال واوفوا بعهد الله اذا عاهدتم ولا تنقضوا الايمان وحاصل
الكلام في هذه الاية انه امر باداء التكاليف فعلا وتركا **المسئلة الثانية** قال الشافعي اذا نذر صوم يوم العيد او نذر الولد
الذبح للولد لغى وقال ابو حنيفة بل يصح حجة ابي حنيفة رضي الله عنه انه نذر الصوم والذبح فيلزم الصوم والذبح بيان الاول انه نذر
صوم يوم العيد ونذر ذبح الولد وصوم يوم العيد ماهية مركبة من الصوم ومن وقوعه في يوم العيد وكذلك ذبح الولد ماهية مركبة
من الذبح ومن وقوعه الولد والاتي بالمركب يكون اتيا بكل واحد من مفرده فيلزم صوم يوم العيد وذبح الولد يكون لا محالة ملزما للصوم والذبح
اذا ثبت هذا فنقول وجب ان يجب عليه الصوم والذبح لقوله تعالى اوفوا بالعقود ولقوله لم تقولون ما لا تفعلون ولقوله يوفون بالنذر
ولقوله عليه السلام ف بنذرك اقصى ما في الباب انه لغى هذا النذر في خصوص كون الصوم واقعا في يوم العيد وفي خصوص كون الذبح
واقعا في الولد لان العام بعد التخصيص حجة وحجة الشافعي انه نذر بالمعصية فيكون لغوا لقوله عليه السلام لا نذر في معصية الله
المسئلة الثالثة قال ابو حنيفة رضي الله عنه الجمع بين الطلقات حرام وقال الشافعي ليس بحرام حجة ابي حنيفة ان النكاح
من العقود خيار المجلس غير ثابت وقال الشافعي ثابت حجة ابي حنيفة انه لما انعقد البيع والشرى وجب ان يحرم الفسخ لقوله تعالى اوفوا بالعقود
وحجة الشافعي تخصيص هذا العموم بالخبر وهو قوله عليه السلام المتبايعان كل واحد منهما بالخيار ما لم يتفرقا **المسئلة الرابعة**
قال ابو حنيفة رضي الله عنه الجمع بين الطلقات حرام وقال الشافعي ليس بحرام حجة ابي حنيفة ان النكاح من العقود لقوله تعالى ولا تعزموا
عقدة النكاح فوجب ان يحرم رفعه لقوله تعالى اوفوا بالعقود ترك العمل في الطاعة الواحدة بالاجماع فيبقى فيما عداها على الاصل والشافعي خصص
هذا العموم بالقياس وهو انه حرم الجمع لما بعد وقد نقل فلا يحرم **قوله تعالى** احلت لكم بهيمة
الانعام اعلم انه تعالى لما قدر الاية الاولى على جميع المكلفين انه يلزمهم الانقياد لجميع تكاليف الله تعالى وذلك كالاصل الكلي والقاعدة الحملية
شرع بعد ذلك في ذكر التكاليف المفصلة فبدا بذكر ما يحل ويحرم من المطعومات فقال احلت لكم بهيمة الانعام وفي الاية مسائل
المسئلة الاولى قالوا كل حي لا عقل له فهو بهيمة من قولهم استبهم الامر على فلان اذا اشكل وهذا باب مبهم اي مسدود
الطريق ثم اختص هذا الاسم بكل ذات اربع في البر والبحر والانعام هي الابل والبقر والغنم قال الله تعالى والانعام خلقها لكم فيها دفء الى قوله
والخيل والبغال والحمير وقال تعالى مما عملت ايدينا انعاما فهم لها مالكون وذللناها لهم فمنها ركوبهم ومنها ياكلون وقال ومن الانعام
حمولة وفرشا كلوا مما رزقكم الله الى قوله ثمانية ازواج من الضان اثنين ومن المعز اثنين ومن الابل اثنين ومن البقر اثنين قال الواحدي لا
يدخل في اسم الانعام الحافر لانه مأخوذ من نعر بالوطء اذا عرفت هذا فنقول في لفظ الاية سؤالات احدها ان البهيمة اسم الجنس
والانعام اسم النوع فقوله بهيمة الانعام يجري مجرى قول القائل حيوان الانسان وهو مستدرك وثانيها انه لو قال احلت لكم الانعام
لكان الكلام تاما بدليل انه تعالى قال في اية اخرى واحلت لكم الانعام الا ما يتلى عليكم فاي فائدة في زيادة لفظ البهيمة في هذه الاية
وثالثها انه ذكر لفظ البهيمة بلفظ الوحدان ولفظ الانعام بلفظ الجمع فما الفائدة فيه والجواب عن السؤال الاول من وجهين الاول
ان المراد بالبهيمة وبالانعام شيء واحد واضافة البهيمة الى الانعام للبيان وهي الاضافة بمعنى من كخاتم فضة ومعناه البهيمة من الانعام وللتاكيد
كقولنا نفس الشيء وذاته وعينه الثاني المراد بالبهيمة شيء وبالانعام شيء اخر وعلى هذا التقدير ففيه وجهان احدهما ان المراد من
بهيمة الانعام الظباء وبقر الوحش ونحوها كانهم ارادوا بالابل الانعام وبدايتها من حسن البهائم في الاحتراز وعدم الاتيان فاضيفت الى الانعام
لحصول المشابهة والثاني ان المراد ببهيمة الانعام اجنة الانعام روي عن ابن عباس رضي الله عنه ان بقرة ذبحت فوجد في بطنها جنين
فاخذ ابن عباس بذنبها وقال هذا من بهيمة الانعام وعن ابن عمر انها اجنة الانعام وذكوته ذكاة امه واعلم ان هذا الوجه يدل على صحة
مذهب الشافعي ان الجنين يذكى بذكاة الام **المسئلة الثانية** قالت الثنوية ذبح الحيوانات ايلام والايلام قبيح والقبيح لا يرضى به

الاله الرحيم الحليم فيمتنع ان يكون الذبح حلالا مباحا حكم الله قالوا والذي يحقق ذلك ان هذه الحيوانات ليس لها قدرة على الدفع عن انفسها ولا لها انسان يحتج على من قصد ايلامها والايلام قبيح لان ايلام من يلتذ بالنفع والحياة الى هذا الحد قبيح واعلم ان قوما من المسلمين افرطوا فرقا كثيرة بسبب هذه الشبهة فقالت الكلبية لا نسلم ان هذه الحيوانات تتالم عند الذبح بل لعل الله تعالى يزيل عنها الالم عند الذبح عنها وهذا كالمكابرة في الضروريات وقالت المعتزلة لانسلم ان الايلام قبيح مطلقا بل انما يقبح اذا لم يكن مسبوقا بجناية ولا ملحوقا بعوض وهاهنا الله سبحانه وتعالى يعوض هذه الحيوانات في الاخرة باعواض شريفة وحينئذ يخرج هذا الذبح عن ان يكون ظلما قالوا والذي يدل على صحة ما قلناه ما يتقدر به العقل انه يحسن الم الفصد والحجامة لطلب العوض فاذا حسن تحمل الالم القليل لاجل المنفعة العظيمة فكذا القول بالذبح وقال اصحابنا ان الاذن بالذبح للحيوانات تصرف من الله تعالى في ملكه والمالك لا اعتراض عليه اذا تصرف في ملك نفسه والمسئلة طويلة قد ذكرت في علم الاصول

المسئلة الثالثة قال بعضهم احلت لكم بهيمة الانعام يحمل ان الاحلال انما يضاف الى الافعال وهاهنا اضيف الى اللذات فنعدوا اجراءه على ظاهره فلا بد من اضمار فعل وليس اضمار بعض الافعال اولى من بعض فيحتمل ان يكون المراد احلال الانتفاع بجلدها او عظمها او صوفها او لحمها والمراد احلال الانتفاع بالكل ولا شك ان اللفظ محتمل للكل فصارت الاية مجملة الا ان قوله تعالى والانعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع ومنها تاكلون دل على ان المراد بقوله احلت لكم بهيمة الانعام اباحة الانتفاع به من كل هذه الوجوه واعلم انه تعالى لما ذكر قوله احلت لكم بهيمة الانعام ثبت به نوعين من الاستثناء الاول قوله الا ما يتلى عليكم واعلم ان ظاهر هذا الاستثناء عمل واستثنا الكلام المجمل من الكلام المفصل يجعل ما بقي بعد الاستثنا مجملا ايضا الا ان المفسرين اجمعوا على ان المراد من هذا الاستثنا هو المذكور بعد هذه الاية وهو قوله حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل لغير الله به والمنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما اكل السبع الا ما ذكيتم وما ذبح على النصب ووجه هذا ان قوله احلت لكم بهيمة الانعام يقتضي احلالها لهم على جميع الوجوه فيتناوله تعالى انها ان كانت ميتة او موقوذة او متردية او نطيحة او افترسها السبع او ذبح على اسم غير الله فهي محرمة

النوع الثاني من الاستثنا قوله تعالى غير محلي الصيد وانتم حرم وفيه مسائل

المسئلة الاولى انه تعالى لما احل بهيمة الانعام ذكر الفرق بين صيدها وغير صيدها فعرفنا ان ما كان منها صيدا فانه حلال في الاحلال دون الاحرام وما لم يكن صيدا فانه حلال فيهما

المسئلة الثانية قوله وانتم حرم الحاضرون يريدون انكم داخلون في الاحرام بالحج او العمرة او احدهما يقال احرم بالحج والعمرة فهو محرم وحرم كما يقال احب فهو محب وحب وليستوي فيه الواحد والجمع فيقال قوم حرم كما يقال قوم حرم قال تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا واعلم انا اذا قلنا احرم الرجل فله معنيان احدهما هذا والثاني انه دخل الحرم فقوله وانتم حرم يشمل الوجهين فيحرم الصيد على من كان في الحرم كما يحرم على من كان محرما بالحج والعمرة وهو قول الشافعي

المسئلة الثالثة اعلم ان ظاهر هذه الاية يقتضي ان الصيد حرام على المحرم وتطير هذه الاية قوله تعالى فاذا حللتم فاصطادوا فان ذلك الشرط والمعلق بكلمة الشرط على الشيء عدم عند عدم ذلك الشيء الا انه تعالى بين بالاية الاخرى ان المحرم على المحرم انما هو صيد البر لا صيد البحر فقال تعالى احل لكم صيد البحر وطعامه متاعا لكم وللسيارة وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما فصار ذلك من هذه الاية بيانا لتلك الاية بان المطلقة

المسئلة الرابعة انتصب غير على الحال من قوله احلت لكم كما تقول احل لكم الطعام غير مفسدين فيه قال الفراء هو مثل قوله لكم الشيء لا تفعله يا فلان والمعنى احلت لكم بهيمة الانعام لا ان تحلوا الصيد بحال احرامكم ثم قال الله تعالى ان الله يحكم ما يريد والمعنى انه تعالى اباح الانعام بجميع الاحوال واباح الصيد في بعض الاحوال دون بعض ولو قال قائل ما السبب في هذا التفصيل والتخصيص كان جوابه انه تعالى مالك الاشياء وخالقها فلم يكن شيء من احكامه اعتراض من وجه من الوجوه وهذا هو الذي تقوله اصحابنا ان علة حسن التكليف هو الربوبية والعبودية لا ما تقوله المعتزلة من رعاية المصالح

قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تحلوا شعائر الله اعلم انه تعالى لما حرم الصيد على المحرم في الاية الاولى اكد ذلك بانهاي في هذه الاية عن مخالفته فكانه تعالى قال يا ايها الذين امنوا لا تحلوا شعائر الله واعلم ان الشعائر جمع والاكثرون على انها جمع شعيرة وقال ابن فارس واحدها شعار والشعائر فعيلة بمعنى مفعله والمشعرة المعلمة والاشعار الاعلام وكل شيء شعرت به فقد اعلم وكل شيء جعل علما على كل شيء واعلم للعلامة جاز ان يسمى شعيرة والهدي الذي يهدى الى مكة يسمى شعائر لانها معلمة بعلامات دالة على كونها هديا واختلف المفسرون في المراد بشعائر الله وفيه قولان الاول قوله لا تحلوا شعائر الله اي لا تحلوا ما نهى الله عنه ورفع اباحته الذي حدها لعباده وامرهم بها وعلى هذا القول فشعائر الله عام في جميع تكاليفه غير مخصوص بشيء معين ويعرف منه قول الحسن شعائر الله دين الله

القول الثاني ان المراد منه شيء خاص من التكليف وعلى هذا القول قد ذكروا وجوها احدها المراد لا تحلوا ما حرم الله عليكم بسبب احرامكم من الصيد ونائبها قال ابن عباس ان المشركين كانوا يحجون البيت ويهدون الهدايا ويعظمون المشاعر ويحجون فاراد المسلمون ان يغيروا عليهم فانزل الله لا تحلوا شعائر الله ونهاهم قال القراء كانت عامة العرب لا يرون الصفا والمروة من شعائر الحج ولا يطوفون بينهما فانزل الله تعالى لا تحلوا ترك شيء من مناسك الحج وامروا بحجها على سبيل التمام والكمال ورابعها قال بعضهم الشعائر هي الهدايا تطعن في اسنمتها ويقلد ليعلم انها هدي وهو قول ابي عبيدة قال ويدل عليه قوله تعالى والبدن جعلناها لكم من شعائر الله وهذا عندي ضعيف لانه تعالى ذكر شعائر الله ثم عطف عليها الهدي والمعطوف يجب ان يكون مغايرا للمعطوف عليه ثم قال تعالى ولا الشهر الحرام يعني لا تحلوا القتال فيه واعلم ان الشهر الحرام هو الشهر الذي كانت العرب تعظمه وتحرم القتال فيه قال تعالى ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا في كتاب

الله يوم خلق السموات والارض منها اربعة حرم فقيل هي ذو القعدة وذو الحجة ومحرم ورجب فوله والشهر الحرام يجوز ان يكون راجعا الى جميع هذه الاشهر كما يطلق اسم الواحد على الجنس ويجوز ان يكون المراد هو رجب لانه اكمل هذه الاشهر الاربعة في هذه الصفة ثم قال تعالى ولا الهدي قال الواحدي الهدي ما اهدي الى بيت الله من ناقة او بقرة او شاة واحدها هدية بتسكين الدال ويقال ايضا هدية وجمعها هدي قال خلعت برمتي بمكة والمصلي واعناق الهدي مقلدات ونظير هذه الاية قوله تعالى هديا بالغ الكعبة وقوله والهدي معكوفا ان يبلغ محله ثم قال تعالى ولا القلائد ولا آمين القلائد جمع قلادة والقلادة هي التي تشد على عنق البعير وغيره وهي مشهورة وفي التفسير وجوه الاول المراد منه الهدي ذوات القلائد وعطفت على الهدي مبالغة في التوصية بها لانها اشرف الهدي لقوله تعالى وجبريل وميكائيل كانه قيل والقلائد منها خصوصا والثاني ان يبقى عن الغرض لقلائد الهدي مبالغة في النهي عن التعرض للهدي على معنى ولا تحلوا قلائدها فصل ان تحلوها كما قال ولا يبدين زينتهن نهي عن ابداء الزينة مبالغة في النهي عن ابداء مواقعها الثالث قال بعضهم كانت العرب في الجاهلية مواطبين على المحاربة الا في الاشهر الحرم فمن وجد بها غير هذه الاشهر منه الا ان يكون متعرا باذنه او تعرض له طائر الحرم او محرما يعرفه الى البيت فحينئذ لا يتعرض له فامر الله المسلمين بتقرير هذا المعنى ثم قال ولا آمين البيت الحرام اي قوما قاصدين المسجد الحرام وقرأ عبد الله ولا اتى البيت الحرام على الاضافة ثم قال يبتغون فضلا من ربهم ورضوانا وفيه مسائل

المسئلة الاولى قرأ حميد بن قيس الاعرج يبتغون فضلا من ربهم بالتوان للمباحة لهم وجملة قوله ليس عليكم جناح ان يبتغوا فضلا من ربهم قالوا ترك في تجارتهم ايام الموسم والمعنى لا يبتغوا هم فانما قصد البيت لاصلاح معائشهم ومعادهم فابتغاء الفضل للدنيا وابتغاء الرضوان للاخرة قال اهل العلم ان المشركين كانوا يقصدون بحجهم ابتغاء رضوان الله وان كانوا لا ينالون في ذلك فلا يبعد ان يجعل لهم بسبب ذلك القصد نوع من الطرمة القول الثاني ان المراد يبتغون بالله فضلا التوفيق وبالرضوان ان يرضى الله عنهم وذلك لان الكافر وان كان لا ينال الفضل والرضوان لكن يظن ان يفعل طالب لهما فيجوز ان يوصف بذلك بناء على ظنه قال تعالى وانظر الى الملك وقال ذق انك انت العزيز الكريم

المسئلة الثالثة اختلف الناس فقال قوم هذه الاية منسوخة لان قوله لا تحلوا شعائر الله ولا الشهر الحرام يقتضي حرمة القتال في الشهر الحرام وذلك منسوخ بقوله اقتلوا المشركين وقوله ولا آمين البيت الحرام يقتضي حرمة منع المشركين عن المسجد الحرام وذلك منسوخ بقوله لا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا وهو قول اكثر المفسرين كابن عباس ومجاهد والحسن وقتادة وقال الشعبي لم ينسخ من سورة المائدة الا هذه الاية وقال قوم ليست هذه الاية منسوخة لان قوله لا تحلوا شعائر الله امر بالاحتراز عن المحرمات وهو من المحكمات وقوله ولا الشهر الحرام يقتضي حرمة القتال في الشهر الحرام وذلك منسوخ بقوله اقتلوا المشركين وقوله ولا آمين البيت الحرام يقتضي حرمة منع المشركين عن المسجد الحرام وذلك منسوخ بقوله لا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا وهو قول اكثر المفسرين كابن عباس ومجاهد والحسن وقتادة وقال الشعبي لم ينسخ من سورة المائدة الا هذه الاية وقال قوم ليست هذه الاية منسوخة وهو قول اكثر المفسرين من المتقدمين والمتأخرين وهو الحق لان الله تعالى امر بامور هذه الاية ان لا تخيف من يقصد بيته من المسلمين وحرم علينا اخذ الهدي من الهدين اذا كانوا مسلمين والدليل عليه اول الاية واخرها اما اول الاية وهو قوله لا تحلوا شعائر الله

[illegible] المسلمين وطاعاتهم لا تنسك الكفار واما اخر الاية اعني قوله يبتغون فضلا من الله ورضوانا وهذا انما يليق بالمسلم لا بالكافر الثاني قال ابو مسلم الاصفهاني المراد بالاية الكفار الذين كانوا في عهد النبي صلى الله عليه وسلم فامر الله المسلمين بالوفاء لهم بعهدهم ما داموا على الوفاء بعهد النبي صلى الله عليه وسلم ثم نسخ ذلك بسورة براءة وازال ذلك الخطر ولزم الوفاء بقوله تعالى فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا ثم قال تعالى واذا حللتم فاصطادوا

المسئلة الثانية قرئ واذا حللتم بفتح الحاء وقرئ بكسر الفاء فيهما وهو بدل من كسر الهمزة وفيه مسائل عند الابتداء

المسئلة الاولى هذه الاية متعلقة بقوله غير محلي الصيد وانتم حرم بعيني اذا كان المانع من حل الاصطياد هو الاحرام فاذا زال الاحرام وجب ان يزول المنع

المسئلة الثالثة ظاهر الامر وان كان للوجوب الا انه لا يفيدها هنا الا الاباحة وكذا في قوله فاذا قضيت الصلاة وتظير قول القائل لا يدخل هذه الدار حتى تؤدي ثمنها فاذا اديت فادخلها اي اذا ادرت فقد ابحت لك دخولها وحاصل الكلام انا انما عرفنا ان الامر هاهنا لا يفيد الوجوب بدليل منفصل ثم قال تعالى ولا يجرمنكم شنآن قوم ان صدوكم وفي الاية مسائل

المسئلة الاولى قال الفراء هذا معطوف على قوله لا تحلوا شعائر الله الى قوله ولا آمين البيت الحرام يعني ولا يجلنكم عداوتكم لقوم من اجل انهم صدوكم عن المسجد الحرام على ان تعتدوا فتمنعوهم عن المسجد الحرام فان الباطل لا يجوز ان يعتدى به وليس للناس ان يعين بعضهم بعضا على العدوان حتى اذا اعتدى واحد منهم على الاخر لم يجز ذلك الاخر عليك لكن الواجب ان يعين بعضهم بعضا على ما فيه البر والتقوى فهذا هو المقصود من الاية

المسئلة الثانية قال صاحب الكشاف جرم يجري مجرى كسب في اقتضائه الى مفعول واحد وتارة الى اثنين يقال جرم ذنبا نحو كسب وجرمه ذنبا نحو كسبه اياه ويقال ايضا جرمه ذنبا على نقل المتعدي الى مفعول بالهمزة والى مفعولين كقولهم الكسبنه ذنبا وعليه قراءة عبد الله لا يجرمنكم بضم الياء واول المفعولين على القراءتين ضمير الخاطبين والثاني ان تعتدوا والمعنى لا يكسبنكم بغض قوم لان صدوكم ان تعتدوا او لا يحملنكم عليه

المسئلة الثالثة الشنآن البغض يقال شنئ الرجل الشاه شنأ وشنا ومشناه وشناه ومشنأ وشنانا وشنانا بفتح الشين وكسرها ويقال رجل شنآن وامرأة شنأنة مصدر فعلان ويقال شنآن بغير حرف وفعلان فدعاء وصفا وندجاء مصدرا

المسئلة الرابعة قرأ ابن عامر وابو بكر عن عاصم واسماعيل عن نافع بجزم النون الاولى والباقون بالفتح قال الواو الفتح اجود لكثرة نظايرها من المصادر كالغليان والسيلان والغثيان واما بالسكون فقد جاء في الاكثر وصفا قال الواحدي ومما جاء مصدرا قولهم لويته

حقه لبانا وشنان في قول ابي عبيدة وانشد الاحوص وان غاب فيه ذو الشنان وقنفرا فقوله ذو الشنان على التخفيف كقوله
اني ضمان وفلان ظمان وفلان بحذف الهمزة والقاء حركتها على ما قبلها **المسئلة الخامسة** قرا ابن كثير وابو عمرو ان
صدوكم بكسر الالف على الشرط والجزا والباقون بفتح الالف يعني لان صدوكم قال محمد بن جرير الطبري وهذه القراءة هي الاختيار لان
معنى صدهم اياهم عن المسجد الحرام منع اهل مكة رسول الله والمومنين يوم الحديبية عن العمرة وهذه السورة نزلت بعد الحديبية فكان
هذا الصدر متقدما لا محالة على نزول هذه الاية ثم قال تعالى واتقوا الله ان الله شديد العقاب والمراد منه التهديد والوعيد يعني
اتقوا الله ولا تستحلوا شيا من محارمه ان الله شديد العقاب لا يطيق احد عقابه **قوله تعالى**
حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير اعلم انه تعالى قال في اول السورة احلت لكم بهيمة الانعام ثم ذكر ان فيه استثناء يتلى عليهم
فهنا ذكر الله تلك المستثناة عن ذلك العموم وهي احد عشر نوعا الاول الميتة وكانوا يقولون انكم تاكلون ما قتلتم ولا تاكلون ما قتل الله
واعلم ان تحريم الميتة موافق لما في العقول لان الدم جوهر لطيف جدا فاذا مات الحيوان حتف انفه احتبس الدم في عروقه وتعفن وفسد
وحصل من اكله مضار والثاني الدم قال صاحب الكشاف كانوا يملون الفا من الدم ويشربونه ويطعمونه الضيف فالله تعالى حرم ذلك
عليهم والثالث لحم الخنزير قال اهل العلم الغذا يصير جزا من جوهر المغتذي ولا بد وان يحصل للمغتذي اخلاق وصفات من جنس ما كان
حاصلا في الغذا والخنزير مطبوع على حرص عظيم ورغبة شديدة في المشتهيات فحرم اكله على الانسان لئلا يتكيف بتلك الكيفية
واما الشاة فانها حيوان في غاية السلامة وكانها ذات عارية عن جميع الاخلاق فلذلك لا يحصل للانسان بسبب اكل لحمها كيفية اجنبية
عن احوال الانسان الرابع ما اهل به لغير الله والاهلال رفع الصوت ومنه يقال فلان اهل بالحج اذا حبى ومنه استهلال الصبي وهو
صراخه اذا ولد وكانوا يقولون عند الذبح باسم اللات والعزى فحرم الله ذلك الخامس المنخنقة يقال خنقه فاختنق والخنق والانخناق
انعصار الحلق واعلم ان المنخنقة على وجوه منها ان اهل الجاهلية كانوا يخنقون الشاة فاذا ماتت اكلوها ومنها ما يختنق بحبل الصائد
ومنها ما يدخل راسها بين عودين في شجرة فتخنق فتموت وبالجملة فباي وجه اختنقت فهي حرام واعلم ان هذه المنخنقة من جنس الميتة لانها
لما ماتت وما سال دمها كانت كالميتة حتف انفه والسادس الموقوذة وهو الذي ضرب الى ان مات يقال وقذها واوقذها اذا ضربها
الى ان مات ويدخل في الموقوذة ما رمي بالبندق فمات وهي ايضا من معنى الميتة وفي معنى المنخنقة فانها ماتت ولم يسل دمها السابع المتردية
والمتردي هو الواقع في الردى وهو الهلاك قال تعالى وما يغني عنه ماله اذا تردى اي وقع في النار يقال فلان تردى من السطح فالمتردية هي التي
تسقط من جبل او موضع مشرف فتموت وهذا ايضا باطل من الميتة لانها ماتت وما سال منها الدم ويدخل فيه ما اذا اصابه سهم وهو في الجبل
فسقط على الارض فانه يحرم اكله لانه لا يعلم انه مات بالردى او بالسهم الثامن النطيحة وهي المنطوحة الى ان ماتت وذلك مثل شاتين
تناطحا الى ان ماتا او مات احدهما وهذا ايضا داخل في الميتة لانها ماتت من غير سيلان الدم واعلم ان دخول الهاء في هذه الكلمات
الاربعة اعني المنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة انما كان لانها صفات لموصوف مونث وهو الشاة كانه قيل حرمت عليكم الشاة المنخنقة
والموقوذة وخصت الشاة لانها من اعم ما ياكله الناس والكلام يخرج على الاعم الاغلب ويكون المراد هو الكل فان قيل لم اثبتت الهاء في النطيحة
مع انها كانت في الاصل منطوحة فعدل بها الى النطيحة وفي مثل هذا الموضع تكون الهاء محذوفة كقولهم كف خضيب ولحية دهين وعين كحيل
قلنا انما تحذف الهاء من الفعيلة اذا كانت صفة لموصوف يتقدمها فاذا لم يذكر الموصوف وذكرت الصفة وصفتها بوضع الموصوف
وتقول رايته قبيلة بني فلان بالهاء لانك ان لم تدخل الهاء لم يعرف ارجل هو او امراة فعلى هذا انما ادخلت الهاء في النطيحة لانها صفة لمونث
غير مذكور وهو الشاة التاسع قوله وما اكل السبع الا ما ذكيتم وفيه مسائل **المسئلة الاولى** السبع اسم يقع على ما
له ناب وعلى الانسان والدواب ويفترسها مثل الاسد وما دونه ويجوز التخفيف في سبع فيقال سبع وسبعة وفي رواية عن ابي عمرو
السبع بسكون الباء وقرا ابن عباس وما اكل السبع **المسئلة الثانية** قال قتادة كان اهل الجاهلية اذا جرح السبع
شيا فقتله واكل بعضه اكلوا ما بقي فحرم الله وفي الاية محذوف تقديره وما اكل منه السبع لان ما اكله السبع فقد يعدون لا حكم له
وانما الحكم للباقي **المسئلة الثالثة** اصل الذكاء في اللغة تمام الشي فمنه الذكاء في الفهم وهو تمامه ومنه الذكاء في السمن
وقيل جري المذكيات غلاب اي جري المسان التي قد اسنت وتاويل تمام الشي النهاية في الشان فاذا نقص عن ذلك او زاد فلا يقال
تم الذكاء في الشي ويقال ذكيت اي تممت اسقاها اذا عرفت هذا الاصل فنقول الاستثناء المذكور في قوله الا ما ذكيتم فيه اقوال الاول
انه استثناء في جميع ما تقدم من قوله والمنخنقة الى قوله وما اكل السبع وهو قول علي وابن عباس والحسن وقتادة فعلى هذا انك ان ادركت
ذكاته بان وجدت له عينا تطرف او ذنبا يتحرك او رجلا يركض فاذبح فهو حلال فانه لولا بقاء الحياة منه والا لما حصلت هذه الاحوال فلما
وجدها مع هذه الاحوال دل على ان الحياة بتمامها حاصلة فيه والقول الثاني ان هذا الاستثناء مختص بقوله وما اكل السبع
والقول الثالث انه استثناء منقطع كانه قيل لكن ما ذكيتم من غير هذا فهو حلال والقول الرابع انه استثناء من التحريم لا من
المحرمات يعني حرم عليكم ما مضى الا ما ذكيتم فانه لكم حلال وعلى هذا التقدير يكون الاستثناء منقطعا ايضا العاشر من المحرمات
المذكورة في هذه الاية قوله تعالى وما ذبح على النصب وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** النصب يحتمل ان يكون جمعا

وان يكون واحدا فان قلنا انه جمع ففي واحده وجوه ثلاثة الاول ان واحده نصاب فقولنا نصاب ونصب كقولنا حمار وحمر
الثاني ان واحده النصب فقولنا نصب ونصب كقولنا سقف وسقف ورهن ورهن وهو قول ابن الانباري والثالث ان واحده النصبة
قال الليث النصب جمع النصبة وهي علامة تنصب للقوم اما ان قلنا النصب واحد فجمعه انصاب وقولنا نصب وانصاب كقولنا طنب
واطناب قال الازهري وقد جعل الاعشى النصب واحدا وقال ولا النصب المنصوب لا ينسكنه لعاقبة والله ربك فاعبدا

المسألة الثانية من الناس من قال النصب هي الاوثان وهذا بعيد لان هذا معطوف على قوله وما اهل به لغير الله وذلك
هو الذبح على اسم الاوثان ومن حق المعطوف ان يكون مغايرا للمعطوف عليه وقال ابن جريج النصب ليست باصنام فان الاصنام احجار مصورة
منقوشة وهذا النصب احجار كانوا يضعونها حول الكعبة وكانوا يذبحون عندها للاصنام وكانوا يلطخونها بتلك الدماء ويضعون اللحوم
عليها فقال المسلمون يا رسول الله كان اهل الجاهلية يعظمون البيت بالدم فنحن احق ان نعظمه وكان النبي لم يكره فانزل الله تعالى لن ينال الله
لحومها ولا دماؤها واعلم ان ما في قوله وما ذبح على النصب في محل الرفع لانه عطف على قوله حرمت عليكم الميتة الى قوله وما اكل السبع واعلم
ان قوله وما ذبح على النصب فيه وجهان احدهما وما ذبح على اعتقاد تعظيم النصب والثاني وما ذبح للنصب واللام وعلى يتعاقبان
قال تعالى فسلام لك من اصحاب اليمين اي فسلم عليك منهم وقال وان اساءتم فلها اي فعليها

النوع الحادي عشر قوله تعالى وان
تستقسموا بالازلام قال القفال ذكر هذا في جملة المطاعم وذلك ان الذبح على النصب انما كان يقع عند البيت وكذا الاستقسام والازلام
كانوا يوقعونه عند البيت اذا كانوا هناك وفيه مسألتان

المسألة الاولى في الاول قولان الاول كان احدهم اذا اراد سفرا او
غزوا او تجارة او سلاحا او امرا اخر من معاظم الامور ضرب بالقداح وقالوا كرا بعضها امرني ربي وعلى بعضها نهاني ربي وتركوا بعضها خاليا عن
الكعبة فان خرج الامر اقدم على العمل وان خرج النهي امسك وان خرج الفعل اعاد العمل مرة اخرى فمعنى الاستقسام بالازلام طلب معرفة
الخير والشر بواسطة ضرب القداح الثاني قال المورخ وكثير من اهل اللغة الاستقسام هاهنا هو المهر المنهي عنه والازلام قداح
المني والقول الاول اختيار الجمهور

المسألة الثانية الازلام هي القداح واحدها زلم وزلم ذكره الاخفش وانما
سميت القداح بالازلام لانها زلمت اي سويت ويقال رجل مزلم وامراة مزلمة اذا كان خفيفا قليل العلائق ويقال قدح مزلم
وزليم اذا كان وما اخر فازلم سهمه اي سواه ويقال لقوائم البقر ازلام شبهت بالقداح ثم قال تعالى
ذلكم فسق وفيه وجهان الاول ان يكون ذلك راجعا الى جميع ما تقدم ذكره من التحريم والتحليل لمن خالف فيه ردا على الله فقد كفر
فان قيل على القول الاول لم صار الاستقسام بالازلام فسقا اليس انه صلى الله عليه وسلم كان يحب الفال وهذا ايضا من جملة الفال
فلم صار فسقا قلنا قال الواحدي انما حرم ذلك لانه طلب لمعرفة الغيب وذلك حرام لقوله تعالى وما تدري نفس ماذا تكسب غدا وقال
قل لا يعلم من في السموات والارض الغيب الا الله وروى ابو ذر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال من تكهن او استقسم او تطير طيرة
ترده عن سفره لم ينظر الى الدرجات العلى من الجنة يوم القيامة ولقائل ان يقول ان كان طلبه الظن بناء على الامارات المتعارفة طلبا
لمعرفة الغيب لزم ان يكون علم اليقين كفرا لانه طلب للغيب ويلزم ان يكون التمسك بالفال كفرا لانه طلب للغيب وينبغي ان يكون اصحاب
الكرامات المدعون للالهات كفارا ومعلوم ان كل ذلك باطل وايضا فالايات اسماء وردت في العلم والمستقسم بالازلام لم يستفد
من ذلك علما وانما يستفيد منه ظنا ضعيفا فلم يكن داخلا تحت هذه الايات وقال قوم اخرون انهم كانوا يحتلون تلك الازلام عند الاصنام
ويعتقدون ان ما يخرج من الامر والنهي على تلك الازلام فبارشاد الاصنام واعانتهم فلهذا السبب كان ذلك فسقا وكفرا وهذا القول
عندي اولى واقرب

قوله تعالى اليوم يئس الذين كفروا من دينكم اعلم انه تعالى لما اعدد
فيما مضى ما حرمه من بهيمة الانعام وما احله منها ختم الكلام فيها بقوله ذلكم فسق والغرض منه تحذير المكلفين عن مثل تلك الاعمال ثم حركهم على
ما شرع لهم باكمل ما يكون فقال اليوم يئس الذين كفروا من دينكم فلا تخشوهم اي فلا تخافوا المشركين في خلافكم اياهم في الشرائع والاديان فاني
انعمت عليكم بالدولة القاهرة والقوة العظيمة وصاروا مقهورين لكم ذليلين عندكم وحصل لهم الياس من ان يصيروا قاهرين لكم مستولين عليكم
واذا صار الامر كذلك فيجب عليكم ان لا تلتفتوا اليهم وان تقبلوا على طاعة الله والعمل بالشرائع وفي الاية مسائل

المسألة الاولى قوله اليوم يئس الذين كفروا من دينكم فيه قولان الاول انه ليس المراد هو ذلك اليوم بعينه حتى يقال انهم ما سئل قبله بيوم او يومين وانما هو كلام
خارج عن عادة اهل اللسان معناه انه لا حاجة لكم الان الى مداهنة هؤلاء الكفار الا ان صبرتم بحيث لا يطمع احد من اعدائكم في توهين امركم
ونظيره قولك قد كنت بالامس شابا واليوم قد صرت شيخا ولا تريد بالامس اليوم الذي قبل يومك ولا باليوم يومك الذي انت فيه
والقول الثاني ان المراد به يوم نزول هذه الاية وقد نزلت يوم الجمعة وكان يوم عرفة بعد العصر وحجة الوداع سنة عشر والنبي صلى الله
عليه وسلم واقف بعرفات على ناقته العضباء

المسألة الثانية قوله يئس الذين كفروا من دينكم فيه قولان الاول يئسوا من ان يحللوا
هذه الخبائث بعد ان جعلها الله محرمة والثاني يئسوا من ان يغلبوكم على دينكم وذلك لانه تعالى كان قد وعد باعلاء هذا الدين على كل الاديان
وهو قوله ليظهره على الدين كله فحقق ذلك النصر وازال الخوف بالكلية وجعل الكفار مغلوبين بعد ان كانوا غالبين ومقهورين بعد ان كانوا
قاهرين وهذا القول اولى

المسألة الثالثة قال قوم الاية دالة على ان النفقة جائزة عند الخوف وقالوا لانه تعالى امرهم

باظهار هذه الشرايع واظهار العمل بها وعلل ذلك بزوال الخوف من جهة الكفار وهذا يدل على ان عند قيام الخوف يجوز تركها ثم قال
تعالى اليوم اكملت لكم دينكم وفيه مسايل **المسئلة الاولى** في الاية سوال وهو ان قوله اليوم اكملت يقتضي ان الدين كان ناقصا
قبل ذلك وذلك يوجب ان الدين الذي كان عليه محمد كان اكثر عمره ناقصا وانه انما وجد الدين الكامل في اخر عمره مدة قليلة واعلم ان المفسرين
لاجل الاحتراز عن هذا الاشكال ذكروا وجوها الاول ان المراد من قوله اليوم اكملت لكم دينكم هو ازالة الخوف عنهم واظهار القدرة لهم على اعدايهم
وهذا كما يقول الملك عندما يستولي على عدوه ويقهره قهرا كليا اليوم كمل ملكنا وهذا الجواب ضعيف لان ملك ذلك الملك كان قبل قهر العدو
ناقصا فينبغي ان يقال ان دين محمد كان قبل ذلك اليوم ناقصا والثاني المراد اني اكملت لكم ما تحتاجون اليه في تكاليفكم من تعليم الحلال
والحرام وهذا ايضا ضعيف لانه لو لم يكمل لهم قبل هذا اليوم ما كانوا محتاجين اليه من الشرايع كان ذلك تاخيرا للبيان عن وقت الحاجة وانه لا يجوز
الثالث هو الذي ذكره القفال وهو المختار ان الدين ما كان ناقصا البتة بل كان ابدا كاملا كانت الشرايع النازلة من عند الله في كل وقت كافية في
ذلك الوقت الا انه تعالى كان عالما في اول وقت المبعث بان ما هو كامل في هذا اليوم ليس بكامل في الغد ولا يصلح فيه فلا جرم كان ينسخ بعد
الثبوت وكان يزيد بعد العدم واما في اخر زمان البعث فانزل شريعة كاملة وحكم ببقايها الى يوم القيامة فالشرع ابدا كان كاملا الا ان الاول
كمال الى زمان مخصوص والثاني كمال الى يوم القيامة فالشرع ابدا كان كاملا الا ان فلاجل هذا المعنى قال اليوم اكملت لكم دينكم **المسئلة
الثانية** قال نفاة القياس دلت الاية على ان القياس باطل وذلك ان الاية دلت على انه تعالى قد نص على الحكم في جميع الوقايع اذ لو بقي بعضها
غير مبين الحكم لم يكن الدين كاملا واذا حصل النص في جميع الوقايع فالقياس ان كان على وفق ذلك النص كان عبثا وان كان على خلافه كان باطلا
اجاب مثبتوا القياس بان المراد باكمال الدين انه تعالى بين حكم جميع الوقايع بعضها بالنص وبعضها بان بين طريق معرفة الحكم فيها على سبيل
القياس فانه تعالى لما جعل الوقايع قسمين احدهما التي نص على احكامها والقسم الثاني انواع على استنباط الحكم فيها بواسطة قياسها على القسم الاول
ثم انه تعالى امر بالقياس وتعبد المكلفين به كان ذلك في الحقيقة بيانا لكل الاحكام واذا كان كذلك كان اكمالا للدين قال نفاة القياس
الطريق المقتضية لالحاق غير المنصوص بالمنصوص اما ان يكون دلايل قاطعة او غير قاطعة فان كان القسم الاول فلا نزاع في صحته فانا نسلم ان
القياس المبني على المقدمات اليقينية حجة الا ان مثل هذا القياس يكون المصيب فيه واحدا والمخالف يكون مستحقا للعقاب وينقض قضا القاضي
فيه وانتم لا تقولون بذلك وان كان الحق هو القسم الثاني كان ذلك تمكينا لكل احد ان يحكم بما غلب على ظنه من غير ان نعلم انه هل هو دين الله ام لا
وهل هو الحكم الذي حكم به الله ام لا ومعلوم ان مثل هذا لا يكون اكمالا للدين بل يكون ذلك القا للخلق في ورطة الظنون والخيالات قال مثبتوا
القياس اذا كان تكليف كل مجتهد ان يعمل بمقتضى ظنه كان ذلك اكمالا ويكون كل مكلف قاطعا بانه عامل بحكم الله فزال السوال **المسئلة
الثالثة** قال اصحابنا هذه الاية دالة على بطلان قول الرافضة وذلك لانه تعالى بين ان الذين كفروا يئسوا من تبديل الدين واكد ذلك
بقوله فلا تخشوهم واخشوني فلو كان امامة علي منصوصا عليها من قبل الله تعالى وقبل رسوله نصا واجب الطاعة لكان من اراد خفاه وتغيرا يسا منه
بمقتضى هذه الاية فكان يلزم ان لا يقدر احد من الصحابة على انكار ذلك النص وعلى تغيره واخفايه ولما لم يكن الامر كذلك بل لم يجز لهذا النص ذكر
ولا ظهر منه خبر ولا اثر علمنا ان ادعاء هذا النص كذب وان علي ابن ابي طالب ما كان منصوصا عليه بالامامة **المسئلة الرابعة**
قال اصحاب الاثار انه لما نزل هذه الاية على النبي صلى الله عليه وسلم لم يعمر بعدها الا احدا وثمانين يوما او اثنين وثمانين يوما ولم يجعل
في الشريعة لا زيادة ولا نسخ ولا تبديل البتة فكان ذلك جاريا مجرى اخبار النبي صلى الله عليه وسلم عن قرب وفاته وذلك اخبار عن الغيب
فيكون معجزا ومما يوكد ذلك ما روي انه عليه السلام لما قرا هذه الاية على الصحابة فرحوا جدا واظهروا السرور العظيم الا ابا بكر الصديق فانه
بكى فسئل عنه فقال هذه الاية تدل على قرب وفاة الرسول فانه ليس بعد الكمال الا الزوال وكان ذلك دليلا على كمال علم الصديق حيث وقف
من هذه الاية على سر لم يقف عليه غيره **المسئلة الخامسة** قال اصحابنا دلت الاية على ان الدين لا يكمل الا بخلق الله وايجاده
والدليل انه اضاف اكمال الدين الى نفسه فقال اليوم اكملت لكم دينكم ولن يكون اكمال الدين منه الا واصله ايضا منه واعلم انا سوا قلنا
الدين عبارة عن العمل او قلنا انه عبارة عن المعرفة او قلنا انه عبارة عن مجموع الاعتقاد والاقرار والعمل والاستدلال ظاهر واما المعتزلة
فانهم يحملون ذلك على اكمال بيان الدين واظهار شرايعه ولا شك ان الذي ذكروه عدول عن الحقيقة الى المجاز ثم قال تعالى واتممت عليكم نعمتي ومعنى
اتممت عليكم نعمتي باكمال الدين والشريعة كانه قال اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي بسبب ذلك الاكمال لانه لا نعمة اتم من نعمة الاسلام
واعلم ان هذه الاية ايضا دالة على ان خالق الايمان هو الله تعالى وذلك لانا نقول الدين الذي هو الاسلام نعمة وكل نعمة فمن الله يلزم ان يكون دين
الاسلام من الله انما قلنا ان الاسلام نعمة لوجهين الاول الكلمة المشهورة على لسان الامة وهي قولهم الحمد لله على نعمة الاسلام والثاني انه تعالى قال
في هذه الاية اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ذكر لفظ النعمة متممة والظاهر ان المراد بهذه النعمة ما تقدم ذكره وهو الدين فان قيل لم لا يجوز
ان يكون المراد باتمام النعمة جعلهم قاهرين لاعدايهم او المراد جعل هذا الشرع بحيث لا يتطرق اليه نسخ قلنا اما الاول فقد عرف بقوله اليوم يئس
الذين كفروا من دينكم فحمل هذه الاية عليه ايضا يكون تكريرا واما الثاني فلان ابقاء هذا الدين لما كان اتماما للنعمة وجب ان يكون اصل هذا الدين
نعمة لا محالة فثبت ان دين الاسلام نعمة واذا ثبت هذا فنقول كل نعمة فهي من الله والدليل عليه قوله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله واذا ثبت هاتان
المقدمتان لزم القطع بان دين الاسلام انما حصل بتخليق الله وتكوينه وايجاده ثم قال ورضيت لكم الاسلام دينا والمعنى ان هذا هو الدين المرضي عند

الله ويؤكده قوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه ثم قال تعالى فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لاثم فان الله غفور رحيم
وهذا اخر تمام ما تقدم ذكره في المطاعم التي حرمها الله سبحانه يعني انها وان كانت محرمة الا انها تحل في حالة الاضطرار ومن قوله ذلكم
فسق الى هاهنا اعتراض وقع في الشيء والغرض منه تاكيد ما ذكر من معنى التحريم فان تحريم هذه الخبائث من جملة الدين الكامل والنعمة
التامة والاسلام الذي هو الدين المرضي عند الله ومعنى اضطر اصيب بالضر الذي لا يمكنه الامتناع معه من الميتة والمخمصة المجاعة
قال اهل اللغة الخمص والمخمصة خلاء البطن من الطعام عند الجوع واصله من الخمص الذي هو ضمور البطن يقال خميص وخمصان وامراة
خميصة وخمصانة والجمع خمائص وخمصانات وقوله غير متجانف لاثم اي معتمد واصله في اللغة من الجنف الذي هو الميل قال تعالى فمن
خاف من موص جنفا او اثما اي ميلا وقوله غير متجانف اي غير مائل وغير منحرف ويجوز ان ينتصب غير بمحذوف مقدر على معنى فتناول
غير متجانف ويجوز ان يكون ينتصب بقوله اضطر ويكون المقدر متاخرا على معنى فمن اضطر غير متجانف لاثم فتناول فان الله غفور رحيم
ومعنى الاثم هاهنا في قول اهل العراق ان ياكل فوق الشبع تلذذا وفي قول اهل الحجاز ان يكون عاصيا بغيره وقد استقصينا الكلام في
هذه المسالة في سورة البقرة في تفسير قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد قوله فان الله غفور رحيم يعني يغفر له اكل المحرم عند ما اضطر
الى اكله ورحيم بعباده حيث احل لهم ذلك المحرم عند احتياجهم الى اكله **قوله تعالى** يسالونك
ماذا احل لهم قل احل لكم الطيبات وهذا ايضا متصل بما تقدم في ذكر المآكل والمطاعم وفي الاية مسائل **المسالة الاولى**
قال صاحب الكشاف في السؤال معنى القول فلذلك وقع بعده ماذا احل لهم كانه قيل يقولون ماذا احل لهم وانما لم يقل ماذا احل لنا حكاية
لما قالوه واعلم ان هذا ضعيف لانه لو كان هذا حكاية لكلامهم لكانوا قد قالوا ماذا احل لهم ومعلوم ان ذلك باطل لانهم لا يقولون ذلك
بل انما يقولون ماذا احل لنا بل الصحيح ان هذا ليس حكاية لكلامهم بعبارتهم بل هو بيان لكيفية الواقعة **المسالة الثانية**
ماذا ان جعلته اسما واحدا وهو رفع بالابتداء وخبره احل وان شئت جعلت ما وحدها اسما ويكون خبر هاذا واحل من صلة ذا لانه بمعنى اي شيء
الذي احل لهم **المسالة الثالثة** ان العرب كانوا في الجاهلية يحرمون اشياء من الطيبات كالبحيرة والسائبة والوصيلة
والحام فهم كانوا يحكمون بكونها طيبة الا انهم كانوا يحرمون اكلها لشبهات ضعيفة فذكر تعالى ان كل ما يستطاب فهو حلال واكد هذه الاية
بقوله قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق وبقوله ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث واعلم ان الطيب في
لغة العرب هو المستلذ والحلال الماذون فيه يسمى ايضا طيبا تشبيها بما هو مستلذ لانهما اجتمعا في انتفاء المضرة ولا يمكن ان يكون المراد بالطيبات
ههنا المحللات والا لصار تقدير الاية قل احل لكم المحللات ومعلوم ان هذا ركيك فوجب حمل الطيبات على المستلذ المشتهى فصار التقدير احل
لكم كل ما يستلذ ويشتهى ثم اعلم ان العبرة في الاستلذاذ والاستطابة باهل المروة والاخلاق الجميلة فان اهل البادية يستطيبون اكل جميع
الحيوانات ويتاكد دلالة هذه الايات بقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا فهذا يقتضي التمكن من الانتفاع بكل ما في الارض الا انه ادخل التخصيص
في العموم فقال ويحرم عليهم الخبائث ونص في هذه الايات الكثيرة على اباحة المستلذات والطيبات فصار هذا امرا كبيرا وبابا مرجوعا اليه في
معرفة ما يحل ويحرم من الاطعمة منها ان لحم الخيل مباح عند الشافعي وقال ابو حنيفة ليس بمباح حجة الشافعي انه مستلذ مستطاب والعلم به
ضروري واذا كان كذلك وجب ان يكون حلالا لقوله احل لكم الطيبات ومنها ان متروك التسمية عند الشافعي مباح وعند ابي حنيفة
حرام وحجة الشافعي رضي الله عنه انه مستطاب مستلذ فوجب ان يحل لقوله احل لكم الطيبات ويدل ايضا على صحة قول الشافعي في
هاتين المسالتين قوله تعالى الا ما ذكيتم استثنى المذكاة ثم فسر الذكاة بما بين اللبة والصدر وقد حصل ذلك في الخيل فوجب ان يكون
مذكاة فوجب ان يحل لعموم قوله الا ما ذكيتم واما في متروك التسمية فالذكاة حاصلة ايضا لانا اجمعنا على انه لو ترك التسمية ناسيا
فهي مذكاة وذلك يدل على ان ذكر الله باللسان ليس جزءا من ماهية الذكاة واذا كان كذلك كان الاتيان بالذكاة بدون الاتيان
بالتسمية ممكنا فنحن نتكلم فيما اذا وجد ذلك واذا حصلت الذكاة دخل تحت قوله الا ما ذكيتم ومنها لحم الحمر الاهلية مباح عند مالك
وعند بشر المريسي وقد احتجا بهاتين الايتين الا انا نعتمد في تحريم ذلك ما روي عن الرسول صلى الله عليه وسلم انه حرم لحوم الحمر الاهلية
يوم خيبر ثم قال تعالى وما علمتم من الجوارح مكلبين وفيه مسائل **المسالة الاولى** في هذه الاية قولان الاول ان
فيها اضمارا اذ التقدير احل لكم الطيبات وصيد ما علمتم من الجوارح فحذف الصيد وهو مراد في الكلام لدلالة الباقي عليه وهو
قوله فكلوا مما امسكن عليكم والثاني ان يقال ان قوله وما علمتم من الجوارح مكلبين ابتداء كلام وخبره وهو قوله فكلوا مما امسكن عليكم وعلى
هذا التقدير يصح الكلام من غير حذف واضمار **المسالة الثانية** في الجوارح قولان احدهما انها الكواسر من الطير
والسباع واحدها جارحة سميت جوارح لانها كواسب من جرح واجترح اذا اكتسب قال تعالى والذين اجترحوا السيئات اي اكتسبوا وقال ويعلم
ما جرحتم بالنهار اي ما اكتسبتم والثاني ان الجوارح هي التي تجرح وقالوا ان ما اخذ من الصيد فلم يسل فيه دم **المسالة الثالثة**
نقل عن ابن عمر والضحاك والسدي ان ما صاده غير الكلاب فلم يدرك ذكاته لم يجز اكله وتمسكوا بقوله تعالى مكلبين قالوا لان التخصيص يدل
على كون هذا الحكم مخصوصا به وزعم الجمهور ان قوله وما علمتم من الجوارح يدخل فيه كل ما يمكن الاصطياد به كالفهد وسباع الطير مثل الشاهين
والباشق والعقاب قال الليث سئل مجاهد عن الصقر والبازي والفهد وما يصطاد به من السباع فقال هذه كلها جوارح واجابوا عن التمسك

بقوله تعالى مكلبين من وجوه الاول المكلب هو مؤدب الجوارح ومعلمها ان يصطاد لصاحبها وانما اشتق هذا الاسم من الكلب لان التاديب
اكثر ما يكون في الكلاب فاشتق من لفظه لكثرته في جنسه والثاني ان كل سبع فانه يسمى كلبا ومنه قوله عليه السلام اللهم سلط عليه كلبا من كلابك
فاكله الاسد والثالث انه ماخوذ من الكلب الذي هو بمعنى الضراوة يقال فلان كلب بكذا اذا كان حريصا عليه الرابع هب ان المذكور في هذه
الاية اباحة الصيد بالكلب لكن تخصيصه بالذكر لا ينفي حل غيره بدليل ان الاصطياد بالرمي ووضع الشبكة جايز وغير مذكور في الاية

المسئلة الرابعة دلت الاية على ان الاصطياد بالجوارح انما يحل اذا كانت الجوارح معلمة لانه تعالى قال وما علمتم من الجوارح مكلبين
تعلمونهن مما علمكم الله وقال عليه السلام لعدي بن حاتم اذا ارسلت كلبك المعلم وذكرت اسم الله فكل قال الشافعي والكلب لا يصير معلما الا عند امور
وهي اذا ابتلي او استشلي واذا احل حسن ولا ياكل واذا دعاه اجابه واذا اراده لم يفر منه فاذا فعل ذلك مرات فهو معلم ولم يذكر رحمه الله فيه حدا
معينا بل قال انه متى غلب على الظن انه معلم حكم به قال لان الاسم اذا لم يكن معلوما من النص او الاجماع وجب الرجوع فيه الى العرف وهو قول ابي حنيفة
في رواية اخرى انه يصير معلما بتكرر ذلك مرتين وهو قول احمد وعن ابي يوسف ومحمد انه يصير معلما بثلاث مرات

المسئلة الخامسة الكلاب والمكلب الذي يعلم الكلاب الصيد كمكلب صاحب الكلاب كمعلم صاحب التعليم ومؤدب صاحب التاديب قال صاحب الكشاف وقرئ مكلبين
بالتخفيف وافعل وفعل يشتركان كثيرا

المسئلة السادسة انتصاب مكلبين على الحال من علمتم فان قيل ما فايدة هذا الحال وقد
استغني عنها بعلمتم قلنا فايدتها ان يكون من معلم الجوارح تحريرا في علمه مدربا فيه موصوفا بالتكليب وتعلمونهن حال ثانيا او استيناف والمقصود
منه المبالغة في اشتراط التعليم ثم قال تعالى فكلوا مما امسكن عليكم وفيه مسئلتان

المسئلة الاولى اعلم انه اذا كان
الكلب معلما ثم صاد صيدا وجرحه وقتله ادركه الصيد ميتا فهو حلال وجرح الجارحة كالذبح وكذلك الحكم في ساير الجوارح المعلمة وكذا في
السهم والرمح اذا اصاده الكلب يجثم عليه وقتله بالغم من غير جرح فقال بعضهم لا يجوز اكله لانه ميتة وقال اخرون يحل لدخوله تحت قوله تعالى
فكلوا مما امسكن عليكم هذا كله اذا لم ياكل فان اكل منه فقد اختلف فيه العلماء فعند ابن عباس وطاووس والشعبي وعطا والسدي انه لا يحل وهو اظهر
اقوال الشافعي قالوا لانه امسك الصيد على نفسه والاية دلت على انه انما يحل اذا امسكه على صاحبه ويدل عليه ايضا ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم
قال لعدي بن حاتم اذا ارسلت كلبك فاذكر اسم الله فان ادركت لم يقتل فاذبح واذكر اسم الله عليه وان ادركته قد قتل ولم ياكل فكل فقد امسك
عليك وان وجدته قد اكل فلا تطعم منه شيا فانما امسك على نفسه وقال سلمان الفارسي وسعيد بن ابي وقاص وابن عمر وابو هريرة انه يحل وان
اكل وهو القول الثاني للشافعي رضي الله عنه واختلفوا في البازي اذا اكل قال قايلون انه لا فرق بينه وبين الكلب واذا اكل شيا من الصيد لم
يوكل ذلك الصيد وهو مروي عن علي ابن ابي طالب وقال سعيد بن جبير وابو حنيفة والموشي يوكل ما بقي من جوارح الطير ولا يوكل ما بقي من الكلب
والفرق انه يمكن ان يودب الكلب على الاكل بالضرب ولا يمكن ان يودب البازي على الاكل

المسئلة الثانية من في قوله مما امسكن
فيه وجهان الاول انه صلة زايدة كقوله من ثمره اذا اثمر والثاني انه مقيد وعلى هذا التقدير ففيه وجهان الاول ان الصيد كله لا يوكل فان
لحمه يوكل اما عظمه ودمه وريشه لا يوكل الثاني ان المعنى كلوا مما تبقى لكم الجوارح بعد اكلها قالوا والاية دالة على ان الكلب اذا اكل من الصيد
كانت البقية حلالا قالوا وان اكله من الصيد لا يعد في انه امسكه على صاحبه لان صفة الامساك هو ان ياخذ الصيد ولا يتركه حتى يذهب وهذا
المعنى حاصل سوا اكل منه او لم ياكل منه ثم قال تعالى واذكروا اسم الله عليه وفيه اقوال الاول اسم الله اذا ارسلت كلبك روي ان النبي صلى الله عليه
وسلم قال اذا ارسلت كلبك وذكرت اسم الله فكل وعلى هذا التقدير فالضمير في قوله عليه السلام عايد الى ما علمتم من الجوارح اي سموا عليه عند ارساله
الثاني الضماير عايدة الى ما امسكن يعني سموا عليه ان ادركتم ذكاته الثالث ان يكون الضمير عايدا الى الاكل يعني واذكروا اسم الله على الاكل روي
انه صلى الله عليه وسلم قال لعمر بن ابي سلمة سم الله وكل ما يليك واعلم ان مذهب الشافعي ان متروك التسمية عامدا يحل اكله فان حملنا هذه الاية
على الوجه الثالث تم الكلام وان حملناه على الاول والثاني كان المراد من الامر الندب توفيقا بينه وبين النصوص الدالة على حله وسنذكر هذه المسئلة
في تفسير قوله ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه ثم قال واتقوا الله ان الله سريع الحساب اي واحذروا مخالفة امر الله في تحليل ما احله الله وتحريم
ما حرمه

قوله تعالى اليوم احل لكم الطيبات اعلم انه تعالى اخبر في الاية المتقدمة انه احل
الطيبات ولان المقصود من ذكره الاخبار عن هذا الحكم ثم اعاد ذكره في هذه والغرض من ذكره انه قال اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي
فبين انه كما اكمل الدين واتم النعمة في كل ما يتعلق بالدين فكذلك اتم النعمة في كل ما يتعلق بالدنيا ومنها احلال الطيبات والغرض من الاعادة رعاية
هذه النكتة ثم قال تعالى وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم وفي المراد بالطعام ههنا وجوه الاول انه الذبايح يعني انه يحل لنا اكل ذبايح اهل
الكتاب واما المجوس فقد سن بهم سنة اهل الكتاب في اخذ الجزية منهم دون اكل ذبايحهم ونكاح نسايهم وعن علي انه استثنى نصارى بني تغلب
وقال ليسوا على النصرانية ولم ياخذوا منها الا بشرب الخمر وبه اخذ الشافعي وعن ابن عباس انه سيل عن ذبايح نصارى العرب فقال لا باس
به وبه اخذ ابو حنيفة والقول الثاني ان المراد هو الخبز والفاكهة وما يحتاج فيه الى الذكاة وهو منقول عن بعض ايمة الزيدية والقول
الثالث ان المراد جميع المطعومات والاكثرون على القول الاول ورجحوا ذلك من وجوه احدها ان الذبايح هي التي تصير طعاما بفعل الذابح فحمل قوله
وطعام الذين اوتوا الكتاب على الذبايح اولى الثاني ان ما سوى الذبايح فهي محللة قبل ان كانت لاهل الكتاب وبعد ان صارت لهم فلا يبقى لتخصيصها
باهل الكتاب فايدة وثالثها ان ما قبل هذه الاية في بيان الصيد والذبايح فحمل هذه الاية على ذلك اولى ثم قال تعالى وطعامكم حل لهم اي وحل

لكم ان تطعموهم من طعامكم لانه لا يمتنع ان يحرم الله تعالى ان يطعمهم من ذبائحها وايضا فالغاية في ذكر ذلك ان اباحة المناكحة عين حاصلة بين الجانبين واباحة الذباح كانت حاصلة في الجانبين لاجرم ذكر الله تعالى بيانها على التعيين ثم قال والمحصنات من المومنات وفي المحصنات قولان احدهما انها الحرائر والثاني انها العفائف على التقدير الثاني يدخل فيه نكاح الامة والقول الاول اولى لوجوه احدها انه تعالى قال بعد هذه الاية اذا اتيتموهن اجورهن ومهر الامة لا يدفع اليها بل الى مولاها وثانيها انا بينا في تفسير قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان نكح المحصنات المومنات فمن ما ملكت من فتياتكم المومنات ان نكاح الامة انما جاز لشرطين عدم طول الحرة وحصول الخوف من العنت وقالوا ان تخصيص العفائف بالحل يدل ظاهرا على تحريم نكاح الزانية وقد بينا انه غير محرم اما لو حملنا المحصنات على الحرائر يلزم تحريم نكاح الامة وعن نقول به على بعض التقديرات ورابعها انا بينا ان استغراق الاحصان من الخصص ووصف الخصص يخص الحرة اكثر فتوا مسه في حق الامة لان الامة وان كانت عفيفة الا انها لا تخلو من الخروج والبروز والمخالطة مع الناس بخلاف الحرة فكان تفسير المحصنات بالحرائر اولى من تفسيرها بالعفائف ثم قال تعالى والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم وفي الاية مسائل

المسئلة الاولى ذهب اكثر الفقهاء الى انه يجوز التزوج بالذمية من اليهود والنصارى وتمسكوا في هذه الاية وكان ابن عمر لا يرى ذلك ويحتج بقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يومن ويقول لا اعلم شركا اعظم من قولها ان ربها عيسى ومن قال بهذا القول اجابوا عن التمسك بقوله تعالى والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب بوجوه الاول ان المراد الذين امنوا منهم فانه كان يخطر ببال بعضهم ان اليهودية اذا امنت فهل يجوز للمسلم التزوج بها ام لا فبين الله تعالى بهذه الاية جواز ذلك وثانيها روي عن عطاء انه قال انما رخص الله تعالى في التزوج بالكتابية في ذلك الوقت لانه كان بالمسلمات قلة واما الان فبسبب الكثرة العظيمة فزال الحاجز فلاجرم زالت الرخصة وثالثها الاية دالة على وجوب المباشرات بين الكفار كقوله تعالى لا تتخذ ولا عدوي وعدوكم اولياء وقوله لا تتخذوا بطانة من دونكم وعند حصول الزوجية وبما تتوثب المحبة وبتقدير ذلك سبيا لميل الزوج الى دينها وعند حدوث الولد فربما استمال الولد الى دينها وكل ذلك الفا للنفس بما لا ضرورة من غير حاجة ورابعها قوله تعالى في خاتمة هذه الاية ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله وهو في الاخرة من الخاسرين وهذا من اعظم المنفرات عن التزوج بالكافرة فلو كان المراد بقوله والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب اباحة التزوج بالكتابية لكان ذكر هذه الاية عقيبها كالمتناقض وهو غير جايز

المسئلة الثانية ان قلنا المراد بالمحصنات الحرائر لم تدخل الامة الكتابية تحت الاية وان قلنا المراد العفائف دخلت وعلى هذا التحقيق وقع الطلاق بين الشافعي وابي حنيفة عند الشافعي لا يجوز التزوج بالامة الكتابية قال لانه اجتمع في حقها نوعان من النقصان الكفر والرق وعند ابي حنيفة يجوز وتمسك بهذه الاية بناء على ان المراد بالمحصنات العفائف وقد سبق الكلام فيه

المسئلة الثالثة قال سعيد بن المسيب والحسن والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب يدخل فيه الذميات والحربيات فيجوز التزوج بكلهن واكثر الفقهاء على انه ذلك مخصوص بالذمية فقط وهذا قول ابن عباس فانه قال من نساء اهل الكتاب من حل لنا ومن لا يحل لنا وقوله قاتلوا الذين لا يومنون بالله الى قوله حتى يعطوا الجزية فمن اعطى الجزية حل ومن لم يعط لم يحل

المسئلة الرابعة اتفقوا على ان المجوس قد سن بهم سنة اهل الكتاب في اخذ الجزية منهم دون اكل ذبايحهم ونكاح نسايهم روي عن ابن المسيب انه قال اذا كان المسلم مريضا فامر المجوسي ان يذكر الله ويذبح فلا باس وقال ابو ثور وان امره بذلك في الصحة فلا باس

المسئلة الخامسة قال الكبير من الفقهاء انما يحل نكاح الكتابية التي دانت باليهودية والنصرانية قبل نزول الفرقان فان خرج عن حكم الكتابية ثم قال تعالى اذا اتيتموهن اجورهن وتقييد التحليل بايتاء الاجور يدل على انه لا بد وجوبها وان من تزوج امراة وعزم ان لا يعطيها صداقها كان بمنزلة الزاني فتسمية المهر بالاجر يدل على ان اقل الصداق لا يتقدر كما ان اقل الاجرة في الاجارات لا يتقدر ثم قال محصنين غير مسافحين ولا متخذات اخدان قال الشعبي الى ناصحي بان السفاح هو الزنا على سبيل الاعلان والخدن الخليل وهو الزنا بالسر والله تعالى حرمهما في هذه الاية واباح التمتع بالمراة على وجه الاحصان ثم قال تعالى ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله وفيه مسائل

المسئلة الاولى في تعلق هذه الاية بما قبلها وجهان الاول ان المعصود منه التعجب لما تقدم من التكاليف والاحكام يعني ومن يكفر بشيء من امر الله وتكاليفه فقد خاب وخسر في الدنيا والاخرة الثاني قال القفال المعنى ان اهل الكتاب وان حصلت لهم بعض الدنيا فضيلة للمباطحة واباحة الذباح في الدنيا الا ان ذلك لا يعتد به بينهم وبين المشركين في احوال الاخرة في الثواب والعقاب بل كل من كفر بالله فقد حبط عمله في الدنيا ولا يحصل له شيء من السعادات في الاخرة البتة

المسئلة الثانية قوله ومن يكفر بالايمان فيه اشكال وهو ان الكفر انما يكون بالله ورسوله واما الكفر بالايمان فهو محال فلهذا السبب اختلف المفسرون على وجوه الاول قال ابن عباس ومجاهد ومن يكفر بالايمان اي ومن يكفر بالله وانما حسن هذا المجاز قال لانه تعالى لما رتب الايمان ورتب الذي يسمى باسم ذلك الشيء جاز ان يسمى الجاحد الثاني قال الكلبي ومن يكفر بالايمان اي بالشهادة ان لا اله الا الله فجعل كلمة التوحيد ايمانا قال الايمان لما كان واجبا كان الايمان من لوازمها بحسب امر الشرايع واطلاق اسم الشيء على لازمه مجاز مشهور الثالث قال قتادة ان اناسا من المسلمين قالوا كيف نتزوج نساءهم مع كونهم على غير ديننا فانزل الله هذه الاية اي ومن يكفر بما نزل في القران فحبوط اعمالهم لانه هو المستحل بالايمان كل ما لا بد منه في الايمان

المسئلة الثالثة القائلون بالاحباط قالوا معناه ان عمله الذي اتى به بعد ذلك الايمان قد حبط وضاع فانه انما ياتي بتلك الاعمال بعد الايمان لاعتقاده انها خير من الايمان فاذا لم يكن الامر كذلك بل كان ضايعا باطلا كانت تلك الاعمال باطلة في انفسها فهذا هو المراد من قوله فقد حبط عمله

المسئلة الرابعة قوله وهو في الآخرة من الخاسرين مشروط بالشرط غير مذكور بهذه الآية وهو ان يموت على ذلك الكفر او لوجه آخر عن الكفر لم يكن من الآخرة من الخاسرين والدليل على انه لابد من هذا الشرط قوله تعالى ومن يرتد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فاولئك حبطت اعمالهم ثم قال تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم اعلم انه تعالى افتتح السورة بقوله يا ايها الذين آمنوا اوفوا بالعقود وذلك لان نسبة بين الرب وبين العبد عهد الربوبية وعهد العبودية فقوله اوفوا بالعقود طلب منه تعالى من عباده ان يوفوا بهذا العهد العبودية فكانه قيل اتفا العهد نوعان عهد الربوبية منك وعهد العبودية مني فاما ما تولى بيان تقدم الوفا بعهد الربوبية والكرم وعلو ان منافع الدنيا محصورة في نوعين لذات المطعم ولذات المنكح فاستقصى سبحانه في بيان ما يحل ويحرم من المطاعم والمناكح ولما كانت الحاجة الى المطعوم فوق الحاجة الى المنكوح لاجرم قدم بيان المطعوم على المنكوح وعند تمام هذا البيان كانه يقول قد وفيت بعهد الربوبية فيما يطلب مني الدنيا بالوفا بعهد العبودية ولما كان اعظم الطاعات بعد الايمان الصلاة وكانت الصلاة لا يكمل اقامتها الا بالطهارة لاجرم بدا تعالى بذكر شرائط الوضوء فقال يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وفي الآية مسائل

المسئلة الاولى اعلم ان المراد بقوله اذا قمتم الى الصلاة ليس نفس القيام وبدل عليه وجهان الاول انه لو كان المراد ذلك لزم تاخر الوضوء عن الصلاة وانه بالاجماع باطل والثاني انهم اجمعوا على انه لو غسل الاعضا قبل الصلاة قاعدا او مضطجعا لكان قد خرج عن العهدة بل المراد منه اذا قمتم للقيام الى الصلاة فاردتم ذلك وهذا وان كان مجازا الا انه مشهور متعارف وبدل عليه وجهان الاول الاجماع على ان المحدث يجب عليه الوضوء قبل القيام الى الصلاة والثاني قوله تعالى في الزجال والنساء ولبس المراد منه القيام الذي هو الانتصاب بل المراد كونه مريدا لذلك الفعل متهيئا له مستعدا لادخاله في الوجود وههنا معناه اذا اردتم اداء الصلاة والاشتغال باقامتها

المسئلة الثانية قال فوض الامر بالوضوء جميع للامر بالصلاة وليس تكليفا مستقلا بنفسه واحتجوا عليه بان قوله اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم جملة شرطية الشرط فيها هو القيام الى الصلاة والجزاء الامر بالغسل والمعلق على الشيء بحرف الشرط عدم عند عدم الشرط فهذا يقتضي ان الامر بالوضوء تبع للامر بالصلاة وقال آخرون المقصود من الوضوء الطهارة والطهارة مقصودة بذاتها بدليل القرآن والخبر اما القرآن فقوله في آخر الآية ولكن يريد ليطهركم واما الخبر فقوله عليه السلام بني الدين على النظافة قال اصحابنا غير محجلون من آثار الوضوء يوم القيامة وبان الاخبار الكثيرة واردة في الترغيب في كون الوضوء سببا لغفران الذنوب واعلم

المسئلة الثالثة قال داود يجب الوضوء لكل صلاة وقال الكرخي الفقهاء اجمعوا على ان هذا غير واجب احتج داود بهذه الآية من وجهين الاول ان ظاهر لفظ الآية يدل على ذلك فان قوله اذا قمتم الى الصلاة اما ان يكون المراد منه قياما بالفعل او صلاة واجب وأما ان يكون المراد منه العموم ولا اول باطل لوجوه احدها ان على هذا التقدير يضمر الآية عجلة لان تلك الحالة غير مذكورة في الآية وحمل الآية على الاجمال اولى لما فيه من الفائدة وذلك خلاف الاصل وثانيها انه يصح ادخال الاستثنا عليه ومن شانه اخراج ما لولاه لدخل ودلك يوجب العموم وثالثها ان الآية مجملة على اداء الامر بالوضوء غير مقصور من هذه الآية على مرة واحدة وعلى شخص واحد ولا شك ان هذا واجب حملا على العموم عند كل قيام الى الصلاة اذ لو لم تحمل الآية على المجمل لزم اضمار هذه الآية في دلالتها على ما هو مراد الله تعالى الى سائر الدلائل فتضمر هذه الآية وحدها عجلة وقد بينا انه خلاف الاصل فثبت بما ذكرنا ان ظاهر هذه الآية يدل على وجوب الوضوء عند كل قيام الى الصلاة الوجه الثاني انا لو استفدنا هذا العموم من ايما اللفظ وذلك لان الصلاة استغال بخدمة المعبود والاشتغال بالخدمة يجب ان يكون معظما بالقدر الممكن من التعظيم ومن وجوه التعظيم كونه آتيا بالخدمة حال كونه في غاية النظافة ولا شك ان تجديد الوضوء عند كل قيام الى الصلاة مبالغة في النظافة ومعلوم ان ذلك الحكمة عقيب الوضوء المناسب يدل على كون ذلك الحكم معللا بذلك الوصف المناسب وذلك يقتضي عموم الحكم بعموم الوضوء فيلزم وجوب الوضوء عند كل قيام الى الصلاة ثم قال داود ولا يجوز ان يقال ورد في القرآن الشاذة اذا قمتم الى الصلاة وانتم محدثون فوجوب الوضوء ثبت بهذا لانا نترك ظاهر هذه الآية لورود الخبر الواحد على خلافه قال واما القراءة الشاذة فمردودة قطعا لانا ان جوزنا ثبوت قرآن غير معقول بالتواتر لزم الطعن بالكل القرآن وهو محال لعلمنا بان اكثر ما هو الآن بخلاف التواتر انما لم ينقل وانما لان معرفة احوال الوضوء من اعظم ما عم به البلوى ومن اشد الامور التي يحتاج كل احد الى معرفتها فلو كان ذلك قرآنا لاشتهر وتواتر واما التمسك بخبر الواحد فقال يقتضي نسخ القرآن بخبر الواحد وانه لا يجوز قال الفقهاء ان كلمة اذا في هذه الآية تفيد العموم وايضا السيد اذا قال لعبده ان دخلت السوق فاعتل عالما ان قال له كذا وكذا فهذا يفيد الامر بكل الافعال المذكورة واعلم ان مذهب داود في مسئلة الطلاق غير معلوم فلعله يلزم العموم وايضا فله ان يقول انا ندل على ان كلمة اذا في هذه الآية تفيد العموم لان الكلام الوارد في القرآن مبناها على التكرير وليس الامر كذلك في الصور التي ذكرتم فان القرآن الظاهر دل على انه ليس مبنى الامر فيها على التكرير واما الفقهاء فانهم استدلوا على صحة قولهم بما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يتوضا لكل صلاة الى يوم الفتح فانه صلى الصلوات كلها بوضوء واحد فقال لم فعلت ذلك يا عمر فاجاب وقال عمدا فعلته يا رسول الله وايضا ذكرنا ان خبر الواحد لا ينسخ القرآن وايضا لهذا الخبر يدل على انه صلى الله عليه وسلم كان مواظبا على تجديد الوضوء لكل صلاة وهذه تقتضي وجوب ذلك علينا لقوله تعالى فاتبعوه ثم ان هذا لو ثبت فقد جاء ما يعارضه هذا الخبر انه ترك ذلك يوم الفتح فنقول لما وقع التعارض فالترجيح معنا من وجوه الاول هب ان التجديد لكل صلاة ليس بواجب لكنه مندوب والظاهر ان الرسول عليه السلام كان يريد يوم الفتح في الطاعات والتنقص منها لان ذلك اليوم هو يوم اتمام النعمة عليه وزيادة النعمة من الله عليه تناسب زيادة الطاعة لا نقصانها والثاني الاحتياط لانك انه ترجانبا فيكون راجحا لقوله عليه السلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك والثالث ان ظاهر القرآن اولى من خبر الواحد والرابع

هذا م

ان دلالة القرآن على قولنا لفظية ودلالة الخبر الذي رويتم على قولكم فعلية فالدلالة القولية اقوى من الدلالة الفعلية لان الدلالة القولية غنية
عن الفعلية ولا ينعكس وهذا ما في هذه المسألة والاقوى في اثبات المذهب المشهور ان يقال لو وجب الوضوء لكل صلاة لكان الموجب للوضوء هو
القيام الى الصلاة ولم يكن لغيره تاثير في ايجاب الوضوء لكن ذلك باطل لانه تعالى قال في اخر هذه الاية او جاء احد منكم من الغائط او لمستم النساء
فلم تجدوا ماء فتيمموا فاوجب التيمم على المتغوط والمجامع اذا لم يجد الماء وذلك يدل على كون كل واحد منهما سببا لوجوب الطهارة عند وجود الماء وذلك
يقتضي ان يكون وجوب الوضوء قد يكون بسبب القيام الى الصلاة وذلك يدل على ما قلناه **المسألة الرابعة** اختلفوا في ان هذه
الاية هل تدل على كون الوضوء شرطا لصحة الصلاة والاصح انه يدل عليه من وجهين الاول انه تعالى علق فعل الصلاة بالطهور ثم بين انه متى عدم انه لا يصح
الا بالتيمم ولو لم يكن شرطا لما صح ذلك الثاني انه تعالى انما امر بالصلاة مع الوضوء والامر بالصلاة بدون الوضوء تارك للمامور وتارك المامور به يستحق
العقاب ولا معنى للبقاء في عهدة التكليف الا ذلك واذا ثبت هذا ظهر كون الوضوء شرطا لصحة الصلاة بمقتضى هذه الاية **المسألة الخامسة**
قال الشافعي النية شرط لصحة الوضوء والغسل وقال ابو حنيفة رضي الله عنه ليس كذلك واعلم ان كل واحد منهما يستدل بظاهر هذه الاية اما الشافعي رضي
الله عنه فانه قال الوضوء مامور به وكل مامور به فانه يجب ان يكون منويا فالوضوء يجب ان يكون منويا واذا ثبت هذا وجب ان يكون شرطا لانه لا قائل
بالفرق وانما قلنا ان الوضوء مامور به لقوله فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين ولا شك ان قوله فاغسلوا وامسحوا
امر وانما قلنا ان كل مامور به يجب ان يكون منويا لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين واللام في قوله ليعبدوا الله
ظاهرة للتعليل ولكن تعليل احكام الله تعالى محال فوجب حمله على الباء لما عرف من جواز اقامة حروف الجر بعضها مقام البعض فيصير
التقدير وما امروا الا بان يعبدوا الله مخلصين والاخلاص عبارة عن النية الخالصة معتبرة كان اصل النية معتبرا وقد حققنا الكلام
في هذا الدليل في تفسير قوله وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين فلنرجع اليه في طلب زيادة الاتفاق فثبت بما ذكرنا ان كل وضوء
مامور به وثبت ان كل مامور به يجب ان يكون منويا فيلزم القطع بان كل وضوء يجب ان يكون منويا اقصى ما في الباب ان قولنا كل مامور
به يجب ان يكون منويا مخصوص يعني بعض الصور لكنا اذا اثبتنا هذه المقدمة بعموم النص والعام حجة في غير محل التخصيص اما
ابو حنيفة فانه احتج بهذه الاية على ان النية ليست شرطا لصحة الوضوء فقال انه تعالى اوجب غسل الاعضاء الاربعة في هذه الاية ولم
يوجب النية فيها فايجاب النية زيادة على النص والزيادة على النص نسخ ونسخ القران بخبر الواحد وبالقياس غير جائز وجوابنا انا بينا انا انما
اوجبنا النية في الوضوء بدلالة القران **المسألة السادسة** قال الشافعي رضي الله عنه الترتيب شرط لصحة الوضوء
وقال مالك وابو حنيفة ليس كذلك احتج الشافعي بهذه الاية على قوله من وجوه الاول ان قوله اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم يقتضي
وجوب الابتداء بغسل الوجه لان الفاء للتعقيب واذا وجب الترتيب في هذا العضو وجب في غيره لانه لا قائل بالفرق قالوا فاء التعقيب انما
دخلت في جملة هذه الاعمال فجرى الكلام مجرى ان يقال اذا قمتم الى الصلاة فانوا بمجموع هذه الافعال قلنا فاء التعقيب انما دخلت على الوجه
لان هذه الفاء ملتصقة بذكر الوجه ثم ان هذه الفاء بواسطة دخولها على الوجه دخلت على سائر الاعمال وعلى هذا دخول الفاء على غسل
الوجه اصل ودخولها على مجموع هذه الافعال تبع لدخولها على غسل الوجه ولا منافاة بين ايجاب تقديم غسل الوجه وبين ايجاب مجموع هذه
الافعال فنحن اعتبرنا دلالة هذه الفاء في الاصل واعتبرتموها في التبع فكان قولنا اولى والثاني ان نقول وقعت البداية في الذكر بالوجه فوجب
ان تقع البداية في العمل لقوله تعالى فاستقم كما امرت ولقوله عليه السلام ابدؤا بما بدأ الله وهذا الخبر وان ورد في قصة الصفا
والمروة الا ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب اقصى ما في الباب انه مخصوص في بعض الصور لكن العام حجة من غير محل التخصيص
الثالث انه تعالى ذكر هذه الاعضاء لا على وفق الترتيب المعتبر في الحس ولا على الترتيب المعتبر في الشرع وذلك يدل على ان الترتيب واجب
بيان المقدمة الاولى ان الترتيب المعتبر في الحس ان يبدأ من الراس نازلا الى القدم او من القدم صاعدا الى الراس والترتيب المذكور
في الاية ليس كذلك واما الترتيب المعتبر في الشرع وهو ان يجمع بين الاعضاء المغسولة ويفرد الممسوح عنها والاية ليست كذلك فانه تعالى
ادرج الممسوح في اثناء المغسولات اذا ثبت هذا فنقول هذا يدل على ان الترتيب واجب والدليل عليه ان اهمال الترتيب في الكلام مستقبح
فوجب تنزيه كلام الله عنه بترك العمل به فيما اذا صار ذلك محتملا للتنبيه على ان ذلك الترتيب واجب فيبقى في غير هذه الصورة على وفق الاصل
الرابع ان ايجاب الوضوء غير معقول المعنى وذلك يقتضي وجوب الاتيان به على الوجه الذي ورد في النص بيان المقام الاول من وجوه احدها
ان الحدث يخرج من موضع والغسل يجب من موضع اخر وهو خلاف المعقول وثانيها ان اعضاء المحدث طاهرة لقوله تعالى انما المشركون نجس وكلمة
انما للحصر وقوله المؤمن لا ينجس حيا ولا ميتا وتطهير الطاهر محال وثالثها ان الشرع اقام التيمم مقام الوضوء ولا شك انه ضد النظافة والوضاءة
ورابعها ان الشرع اقام المسح على الخفين مقام الغسل ومعلوم انه لا يفيد البتة في نفس العضو نظافة وخامسها ان الماء الكدر والعفن يفيد الطهارة
وماء الورد لا يفيده فثبت بهذا ان الوضوء غير معقول المعنى واذا ثبت هذا وجب الاتحاد فيه على مورد النص لاحتماله ان يكون الترتيب المذكور
معتبرا اما لمحض التعبد او لحكم خفية لا نعرفها ولهذا السبب اوجبنا رعاية الترتيب في اركان الصلاة بل ها هنا اولى لانه تعالى ما ذكر اركان الصلاة
في كتابه مرتبة وذكر اركان الوضوء في هذه الاية مرتبة فلما وجب الترتيب هناك فها هنا اولى واحتج ابو حنيفة رضي الله عنه بهذه الاية على قوله فقال
الواو لا توجب الترتيب فكانت الاية خالية عن ايجاب الترتيب فلو قلنا بوجوب الترتيب كان ذلك زيادة على النص وهو نسخ وغير جائز وجوابنا

انا بينا دلالة الاية على وجوب الترتيب من جهات اخرى غير التمسك بان الواو يوجب الترتيب **المسئلة السابعة** موالاة افعال
الوضوء ليست شرطا لصحته في القول الجديد للشافعي وهو قول ابي حنيفة وقال مالك انه شرط لنا انه تعالى اوجب هذه الاعمال ولا شك ان
ايجابها قدر مشترك بين ايجابها على سبيل الموالاة وايجابها على سبيل التراخي ثم انه تعالى حكم في اخر الاية بان هذا القدر يفيد حصول الطهارة وهو
قوله ولكن يريد ليطهركم به فثبت ان الوضوء بدون الموالاة يفيد حصول الطهارة فوجب ان يصح جواز الطهارة بها لقوله عليه السلام مفتاح
الصلاة الوضوء **المسئلة الثامنة** قال ابو حنيفة رضي الله عنه الخارج من غير السبيلين ينقض الطهارة وقال الشافعي رضي
الله عنه لا ينقض احتج ابو حنيفة بهذه الاية فقال ظاهرها يقتضي الاتيان بالوضوء عند كل صلاة على ما بينا ذلك فيما تقدم ترك العمل به عند
ما لم يخرج الخارج النجس من البدن فيبقى معمولا به عند خروج الخارج النجس والشافعي رضي الله عنه عول على ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم احتجم
ولم يزد على غسل اثر محاجمه **المسئلة التاسعة** قال مالك رحمه الله لا وضوء في الخارج من السبيلين اذا كان غير معتاد
وسلم في دم الاستحاضة وقال ربيعة لا وضوء ايضا في دم الاستحاضة والتمسك بعموم الاية **المسئلة العاشرة** قال ابو حنيفة رضي
الله عنه القهقهة في الصلاة المشتملة على الركوع والسجود ينقض الوضوء وقال الباقون لا ينقض لابي حنيفة التمسك بعموم هذه الاية على ما قررناه
المسئلة الحادية عشرة قال الشافعي رضي الله عنه لمس المراة ينقض الوضوء وقال ابو حنيفة لا ينقض للشافعي ان يتمسك بعموم الاية
قال وهذا العموم متاكد بظاهر قوله تعالى او لمستم النساء حجة الخصم خبر واحد او قياس فلا يصير معارضا له **المسئلة الثانية عشرة**
مس الفرج ينقض الوضوء عند الشافعي وقال ابو حنيفة رضي الله عنه لا ينقضه للشافعي ان يتمسك بعموم الاية قال وهذا العموم متاكد بقوله عليه السلام
من مس ذكره فليتوضا والخبر الذي يتمسك به الخصم على خلاف عموم الاية فكان الترجيح معنا **المسئلة الثالثة عشرة** لو كان على وجهه
او بدنه نجاسة فغسلها ونوى الطهارة عن الحدث بذلك الغسل هل يصح وضوءه ما رايت هذه المسئلة موضوعة في كتب اصحابنا والذي اقوله انه يكفي لانه
امر بالغسل في قوله فاغسلوا وقد اتى به فيخرج عن العهدة ولانه عند احتياجه الى السترة والتنظف لو نوى ما به يصح وضوءه فكذا هاهنا وايضا
قال عليه السلام لكل امرئ ما نوى وهذا الاغتسال منوي فوجب ان يحصل له المنوي **المسئلة الرابعة عشرة** لو وقف تحت ميزاب حتى
سال عليه الماء ونوى رفع الحدث هل يصح وضوءه ام لا يمكن ان يقال لا يصح لانه امر بالغسل والغسل عمل وهو لم يات بالعمل ويمكن ان يقال يصح لان
الغسل عبارة عن الفعل المفضي الى الاغتسال والوقوف تحت الميزاب يفضي الى الاغتسال وكان ذلك الوقوف غسلا **المسئلة الخامسة عشرة**
اذا غسل هذه الاعضاء ثم بعد ذلك تغيرت الجلدة عنها فلا شك ان ما ظهر من تحت تلك الجلدة غير معقول والاظهر انه يجب غسلها لانه تعالى امر في هذه
الاية بغسل هذه الاعضاء وذلك الموضع غير مغسول انما المغسول هو تلك الجلدة وقد تعلقت وسقطت **المسئلة السادسة عشرة**
الغسل عبارة عن امرار المايع على العضو فلو رطب هذه الاعضاء ولكن ما سال الماء عليها لم يكف لان الله تعالى امر بالغسل وهذا ليس بغسل لان الغسل
لا يتميز عن المسح الا ان يكون الغسل امرار المايع على العضو وفي غسل الجنابة احتمال انه يكفي ذلك والعرف ان المامور به في الوضوء الغسل وذلك
لا يحصل الا عند امرار المايع وفي الجنابة المامور به التطهر وهو قوله ولكن يريد ليطهركم وذلك حاصل بمجرد الترطيب **المسئلة السابعة عشرة**
لو اخذ الثلج وامره على وجهه فان كان الهواء حارا يذوب الثلج ويسيل جاز وان كان خلافه لم يجز خلافا للاوزاعي لنا ان قوله فاغسلوا يقتضي كونه
مامورا به بالغسل وهذا لا يسمى غسلا فوجب ان لا يجزي **المسئلة الثامنة عشرة** التثليث في اعمال الوضوء سنة لا واجب انما
الواجب هو المرة الواحدة والدليل عليه انه تعالى امر بالغسل فقال فاغسلوا وجوهكم وايديكم وماهية الغسل يدخل في الوجود بالمرة الواحدة
ثم انه تعالى رتب على هذا القدر حصول الطهارة فقال ولكن يريد ليطهركم به فثبت ان المرة الواحدة كافية في صحة الوضوء ثم تاكد هذا بما روي
انه عليه السلام توضا مرة واحدة ثم قال هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة الا به **المسئلة التاسعة عشرة** السواك سنة قال
داود واجب ولكن تركه لا يقدح في الصلاة لنا ان السواك غير مذكور في الاية ثم حكم بحصول الطهارة بقوله ولكن يريد ليطهركم واذا حصلت الطهارة
حصل جواز الصلاة لقوله عليه السلام مفتاح الصلاة الطهارة **المسئلة العشرون** التسمية في اول الوضوء سنة وقال احمد واسحاق
واجبة فان تركها عامدا بطل وضوءه لنا ان التسمية غير مذكورة في هذه الاية ثم حكم بحصول الطهارة وقد سبق تقرير هذه الدلالة ثم تاكد هذا بما
روي انه عليه السلام قال من توضا فذكر اسم الله عليه كان طهورا لجميع بدنه ومن توضا ولم يذكر اسم الله عليه كان طهورا لاعضاء وضوءه
المسئلة الحادية والعشرون قال بعض الفقهاء تقديم غسل اليدين على الوضوء واجب وعندنا انه سنة وليس بواجب
والاستدلال بالاية كما قررناه في السواك وفي التسمية **المسئلة الثانية والعشرون** حد الوجه من مبتدا سطح الجبهة
الى منتهى الذقن طولا ومن الاذن الى الاذن عرضا ولفظ الوجه ماخوذ من المواجهة فيجب غسل كل ذلك **المسئلة الثالثة والعشرون**
قال ابن عباس يجب ايصال الماء الى داخل العين وقال الباقون لا يجب حجة ابن عباس انه وجب غسل كل الوجه لقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم والعين جزء
من الوجه فوجب ان يجب غسله حجة الفقهاء انه تعالى قال في اخر هذه الاية ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولا شك ان ادخال الماء في العين حرج
المسئلة الرابعة والعشرون المضمضة والاستنشاق لا يجبان في الوضوء والغسل عند الشافعي وعند احمد واسحاق
واجبان فيهما وعند ابي حنيفة واجب في الغسل غير واجب في الوضوء لنا انه تعالى اوجب غسل الوجه والوجه هو الذي يكون مواجها وداخل الفم والانف
غير مواجهة فلا يكون من الوجه اذا ثبت هذا فنقول ايصال الماء الى الاعضاء الاربعة يفيد الطهارة بقوله ولكن يريد ليطهركم والطهارة تفيد

جواز الصلاة كما بيناه وغسل البياض الذي بين العذار والاذن واجب عند الشافعي وابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف لا يجب لنا ان ذلك من الوجه والوجه يجب غسله بالاية ولانا اجمعنا على انه يجب غسله قبل نبات الشعر فحيلولة الوجه بينه وبين الوجه لا تسقط كالجبهة لما وجب غسلها قبل نبات شعر الحاجب وجب ايضا بعده **المسئلة الخامسة والعشرون** قال الشافعي يجب ايصال الماء الى ما تحت اللحية الخفيفة وقال ابو حنيفة لا يجب لنا ان قوله فاغسلوا وجوهكم يوجب غسل الوجه والوجه اسم للجلدة الممتدة من الجبهة الى الذقن ترك العمل به عند كافة اللحية عملا بقوله ما جعل عليكم في الدين من حرج وعند خفة اللحية لم يجعل هذا الحرج فكانت هذه الاية دالة على وجوب غسله **المسئلة السادسة والعشرون** هل يجب امرار الماء على ما نزل من اللحية على حد الوجه وعلى الخارج منها الى الاذن عرضا الشافعي فيه قولان احدهما انه يجب والثاني انه لا يجب وهو قول مالك وابي حنيفة والمزني وحجة الشافعي رضي الله عنه انا وافقنا على ان بياض اللحية الكثيفة لا يجب ايصال الماء الى مبانت الشعور وهي الجلد وانما اسقطنا هذا التكليف لانا لما ظاهر اللحية مقام جلدة الوجه في كونها وجها فاذا كان ظاهر اللحية يسمى وجها والوجه يجب غسله بالتمام بدليل قوله فاغسلوا وجوهكم لزم حكم هذا الدليل ايصال الماء الى ظاهر جميع اللحية **المسئلة السابعة والعشرون** لو نبت للمرأة لحية وجب ايضا ايصال الماء الى جلد الوجه وان كانت تلك اللحية كثيفة وذلك لان ظاهر الاية يدل على غسل الوجه والوجه عبارة عن الجلدة الممدودة من مبدإ الجبهة الى منتهى الذقن وتركنا العمل به في حق الرجال دفعا للحرج وهذه المرأة نادرة فتبقى على الاصل **المسئلة الثامنة والعشرون** يجب ايصال الماء الى ما تحت الشعر الكثيف بخمسة مواضع العنفقة والحاجبان والشاربان والعذاران واهداب العينين بان قوله فاغسلوا وجوهكم يدل على وجوب غسل كل جلدة الوجه ترك العمل به في اللحية الكثيفة دفعا للحرج وهذه الشعور خفيفة فلا حرج في ايصال الماء الى الجلد فوجب ان يبقى على الاصل **المسئلة التاسعة والعشرون** قال الشعبي ما اقبل من الاذن معدود من الوجه فيجب غسله مع الوجه وما ادبر منه فهو معدود من الرأس فيمسح وعندنا الاذن ليس البتة من الوجه الا الوجنة هو المواجهة والاذن ليس كذلك **المسئلة الثلاثون** قال الجمهور غسل اليدين الى المرفقين واجب بقوله وارجلكم الى الكعبين بجر زفران كلمة الى لانتهاء الغاية وما يجعل غاية للحكم يكون خارجا عنه كما في قوله ثم اتموا الصيام الى الليل يوجب ان لا يجب غسل المرفقين والجواب من وجهين الاول ان حد الشيء قد يكون منفصلا عن المحدود وقد يتصل بمقطع محسوس وهاهنا يكون الحد خارجا عن المحدود كقوله واتموا الصيام الى الليل فان الليل منفصل عن النهار منفصلا محسوسا لان انفصال النور عن الظلمة محسوس فقد لا يكون كذلك كقولك بعتك هذا الثوب بمقطع محسوس اذا عرفت هذا فنقول لا شك ان امتياز المرفق عن الساعد ليس له منفصل معين واذا كان كذلك فليس ايجاب الغسل الى جزء اولى من ايجابه الى جزء اخر فوجب القول بايجاب غسل كل المرفق الوجه الثاني من الجواب سلمنا ان المرفق لا يجب غسله لكن المرفق اسم لما جاور طرفا العظم فانه هو المكان الذي يرتفق به اي يتكأ عليه ولا نزاع في ان ما وراء طرف العظم لا يجب غسله وهذا الجواب اختيار الزجاج **المسئلة الحادية والثلاثون** الرجل اذا كان اقطع فان كان انقطع ما دون المرفق وجب عليه غسل ما بقي من المرفق لان قوله فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق يقتضي وجوب غسل اليدين الى المرفقين فاذا سقط بعضه بالقطع وجب غسل الباقي بحكم الاية واما اذا انقطع ما فوق المرفقين لم يجب شيء لان محل هذا التكليف لم يبق اصلا واما ان كان انقطع من المرفق فقال الشافعي رضي الله عنه يجب امرار الماء الى طرف العظم وذلك لان غسل المرفق لما كان واجبا والمرفق عبارة عن ملتقى العظمين واذا وجب امرار الماء لملتقى العظمين وجب امرار الماء الى الطرف العظم الباقي لاستحالة **المسئلة الثانية والثلاثون** تقديم اليمنى على اليسرى مندوب وليس بواجب وقال احمد واجب لنا انه تعالى ذكر اليد واليد واليد وليدل على ان تقديم اليمنى على اليسرى وذلك يدل على ان الواجب هو غسل اليدين باي صفة كان **المسئلة الثالثة والثلاثون** السنة ان يصب الماء على الكف بحيث يسيل الماء من الكف الى المرفق فان صب على المرفق بحيث يسيل الماء الكف فقال بعضهم هذا لا يجوز لانه تعالى قال وايديكم الى المرافق فجعل المرافق غاية الغسل فجعلها مبدأ الغسل خلاف الاية فوجب ان لا يجوز وقال جمهور الفقهاء انه لا يخل بصحة الوضوء الا انه يكون تركا للسنة **المسئلة الرابعة والثلاثون** قوله الى المرافق يقتضي تجديد الامر لاخذ بدل المأمور به يعني ان قوله فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق غسل اليدين الى المرفقين يوجب الغسل مجددا وهذا التقدير لا يوجب الغسل الا مرة واحدة فنقول هذا التقدير محدود بهذا الحد يعني الواجب هو هذا القدر فقط اما نفس الغسل فغير محدود بهذا القدر بل انه ثبت بالاخبار ان تطويل الغرة **سنة المسئلة الخامسة والثلاثون** قال الشافعي الواجب في مسح الرأس ما يسمى مسحا للرأس وقال مالك يجب مسح الكل وقال ابو حنيفة الواجب مسح ربع الرأس حجة الشافعي انه لو قال مسحت المنديل بهذا الابصع او الاعند مسحه بالكلية اما لو قال مسحت المنديل بهذا الابصع او الاعند مسحه بالكلية اما لو قال مسحت يدي بالمنديل لهذا يكفي في صدقه مسح اليد بجزء من اجزاء ذلك المنديل اذا ثبت هذا فنقول قوله وامسحوا برؤسكم يكفي في العمل به مسح اليد بجزء من اجزاء الرأس ثم ذلك الجزء غير مقدر في الاية فان اوجبنا تقديره بمقدار معين لم يكن نفس ذلك المقدار الا بدليل يعارض هذه الاية فيلزم صيرورة الاية مجملة وهو خلاف الاصل وان قلنا انه يكفي فيه اتباع المسح على اي جزء كان من اجزاء الرأس كانت الاية مبينة مفيدة ومعلوم ان حمل الاية على محل يبقى الاية معه مفيدة اولى من حملها على محل يبقى الاية معه مجملة فكان المصير الى ما قلناه اولى وهذا استنباط حسن من الاية **المسئلة السادسة والثلاثون** دالة على انه يجب المسح على الرأس ومسح العمامة لا يجزئ لا تفاقهم بالمسح على العمامة وقال الاوزاعي والثوري واحمد يجوز لنا ان الاية دالة على انه يجب المسح على الرأس ومسح العمامة ليس

مسحا للراس واحتجوا بما روي انه عليه السلام مسح على العمامة وجوابنا لعله مسح قدر الفرض على الراس والبقية على العمامة **المسئلة السابعة والثلثون** اختلف الناس في مسح الرجلين وفي غسلهما فنقل القفال في تفسيره عن ابن عباس وانس وعكرمة والشعبي وابي جعفر ومحمد بن علي الباقر ان الواجب فيها المسح وهو مذهب الامامية من الشيعة وقال جمهور الفقهاء والمفسرين فرضها الغسل وقال داود الاصفهاني يجب الجمع بينهما وهو قول الناصر للحق بالائمة الزيدية وقال الحسن البصري ومحمد بن جرير الطبري المكلف مخير بين الغسل والمسح حجة من قال بوجوب المسح مبني على القراءتين المشهورتين وفي قوله وارجلكم فقرا ابن كثير وحمزة وابن عمر وعاصم وفي رواية ابي بكر عنه بالجر وقرا نافع وابن عامر والكسائي وعاصم في رواية حفص عنه بالنصب فنقول اما القراءة بالجر فهو يقتضي كون الارجل معطوفة على الرؤس فكما وجب المسح في الرؤس فكذلك في الارجل فان قيل لم لا يجوز ان يقال هذا كسر على الجوار كما في قوله جحر ضب خرب وقوله كثير في جاد مزمل قلنا هذا باطل من وجوه الاول ان الكسر على الجوار في اللحن الذي قد يتحمل لاجل الضرورة في الشعر والكلام وكلام الله يجب تنزيهه عنه وثانيها ان هذا انما يصار اليه حيث يحصل الامن من الالتباس كما في قولهم جحر ضب خرب فان من المعلوم بالضرورة ان الخرب لا يكون نعتا للنصب بل للجحر وفي هذه الاية الامن من الالتباس غير حاصل وثالثها ان الكسر بالجوار انما يكون بدون حرف العطف اما مع حرف العطف فلم تتكلم به العرب واما القراءة بالنصب فقالوا انها ايضا توجب المسح وذلك لان قوله وامسحوا برؤسكم فرؤسكم في محل النصب ولكنها مجرورة بالباء التقدير وامسحوا برؤسكم فاذا عطف الارجل على الرؤس جاز في الارجل النصب عطفا على محل الراس والجر عطفا على الظاهر وهذا مذهب مشهور للنحاة اذا ثبت هذا فنقول ظهر انه يجوز ان يكون عامل النصب في قوله وارجلكم هو قوله وامسحوا ويجوز ان يكون هو قوله اغسلوا لكن العاملين اذا اجتمعا على معمول واحد كان اعمال الاقرب اولى فوجب ان يكون عامل النصب في قوله وارجلكم هو قوله وامسحوا فثبت ان قراءة وارجلكم بنصب اللام توجب المسح ايضا فهذا هو وجه الاستدلال بهذه الاية على وجوب المسح ثم قالوا ولا يجوز دفع ذلك بالاخبار لانها باسرها من باب الاحاد ونسخ القران بخبر الواحد لا يجوز واعلم انه لا يمكن الجواب عن هذا الا من وجهين الاول ان الاخبار الكثيرة وردت بايجاب الغسل والغسل مشتمل على المسح ولا ينعكس وكان الغسل اقرب الى الاحتياط فوجب المصير اليه وعلى هذا الوجه يجب القطع بان غسل الراس يقوم مقام مسحها الثاني ان فرض الرجلين محدود الى الكعبين والتحديد انما جاء في الغسل لا في المسح والقوم اجابوا عنه من وجهين الاول ان الكعب غير العظم الذي يجب مفصل القدم وعلى هذا التقدير فيجب المسح على ظهر القدمين والثاني انهم سلموا ان الكعبين عبارة عن الموضعين الناتئين من جانبي الساق الا انهم التزموا انه يجب ان يمسح ظهر القدمين الى هذين الموضعين وحينئذ لا يبقى هذا السؤال **المسئلة التاسعة والثلثون** مذهب جمهور الفقهاء ان الكعبين عبارة عن العظمين الناتئين من جانبي الساق وقالت الامامية ذلك من ذهب الى وجوب المسح ان الكعب عبارة عن عظم مستديرة مثل كعب الغنم والبقر موضوع تحت عظم الساق حيث يكون مفصل الساق والقدم وهو قول محمد بن الحسن وكان الاصمعي يحب هذا القول ويقول الطرفان الناتئان يسميان المنجنيق هكذا رواه القفال في تفسيره حجة الجمهور وجوه الاول انه لو كان الكعب ما ذكره الامامية لكان الحاصل في كل رجل كعبا واحدا وكان ينبغي ان يقال وارجلكم الى الكعاب كما انه لما كان الحاصل في كل يد مرفقا واحدا لا جرم قال وايديكم الى المرافق الثاني ان العظم المستدير الموضوع في المفصل شيء خفي لا يعرفه الا المشرحون والعظمان الناتئان في طرفي الساق محسوسان معلومان لكل احد ومناط التكاليف العامة يجب ان يكون امرا ظاهرا لا امرا خفيا الثالث روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال الصقوا الكعاب بالكعاب ولا شك ان المراد ما ذكرناه الرابع ان الكعب ماخوذ من النتو والارتفاع ومنه كاعب اذا نتى ثديها ومنه المكعب لكل ما له ارتفاع حجة الامامية ان اسم الكعب واقع على العظم المخصوص الموجود في ارجل جميع الحيوانات فوجب ان يكون في حق الانسان كذلك وايضا المفصل قد سمي كعبا ومنه كعوب الرمح لمفاصله وفي وسط القدم مفصل فوجب ان يكون الكعب هو هو والجواب ان مناط التكاليف الظاهرة يجب ان يكون شيئا ظاهرا والذي ذكرناه اظهر فوجب ان يكون الكعب هو **المسئلة الاربعون** اثبت جمهور الفقهاء جواز المسح على الخفين واطبقت الشيعة والخوارج على انكاره واحتجوا بان ظاهر قوله وامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين يقتضي اما الغسل للرجلين او مسحها والمسح على الخفين ليس مسحا للرجلين ولا غسلا لهما فوجب ان لا يجوز بحكم نص هذه الاية ثم قالوا ان القائلين بجواز المسح على الخفين انما يقولون به على الخبر لكن الرجوع الى القران اولى من الرجوع الى هذا الخبر ويدل عليه وجوه الاول ان نسخ القران بخبر الواحد لا يجوز الثاني ان هذه الاية من سورة المائدة واحتج المفسرون على ان هذه السورة لا نسوخ فيها البتة الا قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تحلوا شعائر الله قال بعضهم هذه الاية منسوخة واذا كان كذلك امتنع القول بان وجوب غسل الرجلين منسوخ الثالث ان خبر المسح على الرجلين بتقدير انه كان متقدما على نزول الاية كان خبر الواحد منسوخا بالقران ولو كان بالعكس كان خبر الواحد ناسخ القران ولا شك ان الاول اولى لوجوه احدها ان ترجيح القران المتواتر على خبر الواحد اولى من العكس وثانيها ان العمل بالاية اقرب الى الاحتياط وثالثها روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه فاقبلوه والا فردوه وذلك يقتضي تقديم القران على الخبر ورابعها ان قصة معاذ تقتضي تقديم القران على الخبر الوجه الرابع في بيان ضعف هذا الخبر ان العلماء اختلفوا فيه فعن عائشة انها قالت لان تقطع قدماي احب الي من ان امسح على الخفين وعن ابن عباس انه قال لان امسح على جلد حمار احب الي من ان امسح على الخفين واما مالك واحدى الروايتين عنه انه انكر جواز المسح على الخفين ولا نزاع انه كان في علم الحديث كالشمس الطالعة فلولا انه

عرف منه ضعفا والا لما قال ذلك والرواية الثانية عن مالك انه اباح المسح على الخفين للمقيم واباحه للمسافر كم شاء من غير تقدير
اما الشافعي وابو حنيفة واكثر الفقهاء فانهم جوزوه للمسافر ثلاثة ايام بلياليها من وقت الحدث بعد اللبس وقال الحسن البصري
ابتداؤه من وقت لبس الخفين وقال الاوزاعي واحمد يعتبر من وقت المسح بعد الحدث فقالوا فهذا الاختلاف الشديد بين الفقهاء
يدل على ان هذا الخبر ما بلغ مبلغ الظهور والشهرة فاذا كان كذلك وجب القول بان هذه الاقوال لما تعارضت تساقطت وعند
ذلك يجب الرجوع الى ظاهر كتاب الله الوجه الخامس ان الحاجة الى معرفة جواز المسح على الخفين حاجة عامة في حق كل المكلفين فلو كان
ذلك مشروعا لعرفه الكل ولبلغ ذلك مبلغ التواتر ولما لم يكن الامر كذلك ظهر ضعفه فهذا جملة كلام من انكر المسح على الخفين واما الفقهاء
فقالوا ظهر عن بعض الصحابة فهذا اقوى ما يقال فيه وقال الحسن البصري حدثني سبعون من اصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم انه مسح
على الخفين واما انكار ابن عباس فروي ان عكرمة روى ذلك عنه فلما سئل ابن عباس عنه قال كذب علي وقال عطا كان ابن عباس يخالف
الناس في المسح على الخفين لكنه لم يمت حتى وافقهم واما عائشة فروي ان شريح بن هاني قال سالتها عن مسح الخفين فقالت اذهب الى علي
فاسئله فانه كان مع الرسول في اسفاره قال فسالته فقال مسح وهذا يدل على ان عائشة تركت ذلك الانكار **المسئلة الحادية
والاربعون** رجل مقطوع اليدين والرجلين سقط عنه هذان الفرضان وبقي عليه غسل الوجه ومسح الراس فان لم يكن معه
من يوضئه او ييممه سقط عنه ذلك ايضا لان قوله فاغسلوا وجوهكم وايديكم مشروط بالقدرة عليه لا محالة فاذا فاتت القدرة سقط
التكليف فهذا جملة ما يتعلق من المسائل باية الوضوء **قوله تعالى** وان كنتم جنبا فاطهروا
قال الزجاج معناه تطهروا لان التاء تدغم في الطاء لانهما من مكان واحد فاذا ادغمت التاء في الطاء سكن اول الكلمة يريد منها الف
الوصل ليبدا بها فقيل اطهروا واعلم انه تعالى لما ذكر كيفية الطهارة الصغرى ذكر بعدها كيفية الطهارة الكبرى وهي الغسل عن الجنابة
وفيه مسائل **المسئلة الاولى** لحصول الجنابة شيئان الاول نزول المني قال عليه السلام الماء من الماء والثاني التقاء الختانين
وقال زيد بن ثابت ومعاذ وابو سعيد الخدري لا يجب الغسل الا عند نزول الماء لنا قوله عليه السلام اذا التقى الختانان وجب الغسل واعلم
ان ختان الرجل هو الموضع الذي يقطع منه جلد القلفة واما ختان المراة فان علم ان شفريها محيطان بثلاثة اشياء ثقبة في اسفل الفرج وهي
مدخل الذكر ومخرج الحيض والولد وثقبة اخرى مثل فوق هذه مثل احليل الذكر وهي مخرج البول لا غير والثالث فوق ثقبة البول موضع
ختانها وهناك جلدة رقيقة قائمة مثل عرف الديك وقطع هذه الجلدة هو ختانها فاذا غابت الحشفة حاذى ختانه ختانها **المسئلة
الثانية** قوله فاطهروا امر بالطهارة على الاطلاق بحيث لم يكن مخصوصا بعضو معين دون عضو وكان ذلك امرا بتحصيل الطهارة في كل
البدن على الاطلاق ولان الطهارة الصغرى لما كانت مخصوصة ببعض الاعضاء لا جرم ذكر الله تعالى تلك الاعضاء على التعيين فههنا لما لم
يذكر شيئا من الاعضاء على التعيين علمنا ان هذا الامر امر بطهارة كل البدن واعلم ان هذا التطهير هو الاغتسال كما قال في موضع اخر
ولا جنبا الا عابري سبيل حتى تغتسلوا **المسئلة الثالثة** الدلك غير واجب في الغسل وقال مالك واجب لنا ان قوله
فاطهروا امر بتطهير البدن لا يعتبر فيه الدلك بدليل ان النبي صلى الله عليه وسلم لما سئل عن الاغتسال عن الجنابة قال اما انا فاحثي على
راسي ثلاث حثيات فاذا انا قد تطهرت اثبت حصول الطهارة بدون الدلك فدل على ان التطهير لا يتوقف على الدلك **المسئلة الرابعة**
لا يجوز للجنب مس المصحف وقال داود يجوز لنا قوله فاطهروا يدل على انه ليس بطاهر والا لكان ذلك امرا بتطهير الطاهر وانه غير جائز
واذا لم يكن طاهرا لم يجز له مس المصحف لقوله تعالى لا يمسه الا المطهرون **المسئلة الخامسة** لا يجب تقديم الوضوء على الغسل وقال
ابو ثور وداود يجب لنا ان قوله فاطهروا امر بالتطهير حاصل بمجرد الاغتسال ولا يتوقف على الوضوء بدليل قوله عليه السلام اما انا فاحثي على
راسي ثلاث حثيات فاذا انا قد طهرت **المسئلة السادسة** قال الشافعي المضمضة والاستنشاق غير واجبين في الغسل
وقال ابو حنيفة هما واجبان حجة الشافعي قوله عليه السلام اما انا فاحثي على راسي ثلاث حثيات فاذا انا قد طهرت وحجة ابي حنيفة رضي الله
عنه الاية والخبر اما الاية فقوله تعالى فاطهروا وهذا امر بان يطهروا انفسهم وتطهير الناس لا يحصل الا بتطهير جميع اجزاء النفس ترك العمل به
في الاجزاء الباطنة التي يتعذر تطهيرها وداخل الانف والفم يمكن تطهيرهما فوجب بقاؤهما تحت النص واما الخبر فقوله عليه السلام بلوا الشعر
وانقوا البشرة فان تحت كل شعرة جنابة فقوله بلوا الشعر يدخل فيه الانف لان في داخله شعرا وقوله وانقوا البشرة يدخل فيه جلدة داخل الفم
المسئلة السابعة شعر الراس ان كان مفتولا مشدودا بعضه ببعض نظر فان كان ذلك يمنع من وصول الماء الى جلدة الراس
وجب نقضه وقال مالك لا يجب وان كان لا يمنع لم يجب وقال النخعي لا يجب لنا ان قوله فاطهروا عبارة عن ايصال الماء الى جميع اجزاء البدن
فاذا كان بعض الشعر بالبعض مانعا لم يجب ازالته لان ما هو المقصود قد حصل فلا حاجة اليه **المسئلة الثامنة** قال الاكثرون
لا ترتيب في الغسل وقال اسحاق يجب البداية باعلى البدن لنا ان قوله فاطهروا امر بالتطهير المطلق وذلك حاصل بايصال الماء الى كل
البدن واذا حصل التطهير وجب ان يكون كافيا في الخروج عن العهدة **قوله تعالى** وان كنتم
مرضى او على سفر او جاء احد منكم من الغائط او لمستم النساء وفيه مسائل **المسئلة الاولى** يجوز للمريض ان يتيمم لقوله تعالى
وان كنتم مرضى او على سفر ولا يجوز ان يقال انه شرط فيه عدم الماء لان عدم الماء يبيح التيمم فلا معنى لضمه الى المرض وانما يرجع قوله فلم تجدوا

الى المسافر **المسألة الثانية** المرض على ثلاثة اقسام احدها ان يخاف الضرر والتلف فهاهنا يجوز التيمم بالاتفاق الثاني ان لا يخاف
الضرر ولا التلف فهاهنا قال الشافعي لا يجوز وقال مالك يجوز وحجتهما ان قوله ان كنتم مرضى يتناول جميع انواع المرض والثالث ان يخاف
الزيادة في العلة وبطؤ البرء فيها فهاهنا يجوز له التيمم على اصح قولي الشافعي وبه قال مالك وابو حنيفة والدليل عليه عموم قوله وان كنتم
مرضى الرابع ان يخاف بقاء شين على شيء من اعضائه قال في الجديد لا يتيمم وقال في القديم يتيمم وهو الاصح لانه هو المطابق للاية
المسألة الثالثة ان كان المرض المانع من استعمال الماء حاصلا في بعض جسده دون بعض فقال الشافعي انه يغسل ما لا ضرر
عليه ثم يتيمم وقال ابو حنيفة ان كان اكثر البدن صحيحا غسل الصحيح دون التيمم وان كان اكثره جريحا يكفيه التيمم حجة الشافعي الاخذ
بالاحتياط وحجة ابي حنيفة ان الله تعالى جعل المرض احد اسباب جواز التيمم والمرض اذا كان حالا في بعض اعضائه فهو مريض وكان داخلا تحت
الاية **المسألة الرابعة** لو الصق على موضع التيمم لصوقا يمنع وصول التراب الى البشرة ولا يخاف من نزع ذلك اللصوق التلف قال
الشافعي رضي الله عنه يلزمه نزع اللصوق عند التيمم حتى يصل التراب اليه وقال الاكثرون لا يجب حجة الشافعي رعاية الاحتياط وحجة الجمهور
ان مدار الامر في التيمم على التخفيف وازالة الحرج على ما قال ما يريد الله ليجعل عليكم في الدين من حرج وايجاب نزع اللصوق حرج فوجب
ان لا يجب **المسألة الخامسة** يجوز التيمم في السفر القصير وقال بعض المتاخرين من اصحابنا لا يجوز لنا ان قوله تعالى او على سفر
مطلق وليس فيه تفصيل ان السفر هل هو طويل او قصير ولقائل ان يقول انا اذا قلنا السفر الطويل والقصير سببان للرخصة يكون لفظ السفر
مطلقا وجب ان يقول المرض مطلقا ويدل ايضا على ان السفر القصير يبيح التيمم ما روي عن ابن عمر انه انصرف من قرية فبلغ موضعا مشرفا
على المدينة فدخل وقت العصر فطلب الماء للوضوء فلم يجد فجعل يتيمم فقال له مولاه اتيمم وهو ذي ينظر اليك جدران المدينة فقال او
اعيش حتى ابلغها وتيمم وصلى ودخل المدينة والشمس حية بيضاء وما اعاد الصلاة **المسألة السادسة** المسافر اذا
كان معه ماء ويخاف العطش جاز له التيمم لقوله تعالى في اخر الاية ما يريد الله ليجعل عليكم في الدين من حرج ما جعل عليكم في الدين من حرج ولا
فرض الوضوء يسقط عنه فاذا اضر بماله بدليل انه اذا لم يجد الماء الا بثمن كثير بل يجب عليه الوضوء واذا اضر بنفسه كان اولى **المسألة
السابعة** اذا كان معه ماء وكان حيوان اخر عطشان عطشا مشرفا على الهلاك يجوز التيمم ان ذلك الماء واجب الصرف الى ذلك
الحيوان لان حق الحيوان مقدم على الصلاة الا ترى انه يجوز له قطع الصلاة عند اشراف صبي او اعمى على عرق او حرق واذا كان كذلك كان
ذلك الماء كالمعدوم فدخل حينئذ تحت قوله فلم تجدوا ماء فتيمموا **المسألة الثامنة** اذا لم يكن معه ماء ولكن كان مع غيره ماء
ولا يمكنه ان يشتريه الا بالغبن الفاحش جاز التيمم له لان قوله ما جعل عليكم في الدين من حرج رفع عنه تحمل الغبن الفاحش حينئذ يكون كالفاقد
للماء فيدخل تحت قوله فان لم تجدوا ماء فتيمموا وكذا القول اذا كان يباع الماء بثمن المثل لكنه لا يجد ذلك الثمن او كان معه ذلك الثمن لكنه يحتاج
اليه حاجة ضرورية فاما اذا كان واجدا الثمن المثل ولم يكن معه حاجة ضرورية فهاهنا يجب شراء الماء **المسألة التاسعة**
اذا ذهب منه ذلك الماء هل يجوز له التيمم قال اصحابنا يجوز له التيمم ولا يجب عليه قبول ذلك الماء لان المنة في قبول الهبة شاقة وانا اتعجب
منهم لانهم لما جعلوا هذا القدر من الحرج سببا لجواز التيمم فلم لا يجعلوا خوف زيادة الالم سببا لجواز التيمم **المسألة العاشرة**
اذا اعير منه الدلو والرشا فهاهنا الاكثرون قالوا لا يجوز له التيمم لان المنة في هذه الاعارة قليلة وكان هذا الانسان واجدا للماء من
غير حرج فلم يجز له التيمم لان قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا دليل على ان شرط جواز التيمم عدم وجدان الماء **المسألة الحادية عشرة**
قوله او جاء احد منكم من الغائط كناية عن قضاء الحاجة واكثر العلماء الحقوا به كل ما يخرج من السبيلين سواء كان معتادا او نادرا لدلالة الاحاديث
عليه **المسألة الثانية عشرة** قال الشافعي الاستنجاء واجب اما بالماء او بالحجارة وقالوا ابو حنيفة غير واجب حجة الشافعي قوله
فليستنج بثلاثة احجار وحجة ابي حنيفة رضي الله عنه انه تعالى قال او جاء احد منكم من الغائط او لمستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا اوجب عند المجيء
من الغائط ان يتيمم ولم يوجب غسل موضع الحدث وذلك يدل على انه غير واجب **المسألة الثالثة عشرة** لمس المراة ينقض
الوضوء عند الشافعي ولا ينقضه عند ابي حنيفة وقد ذكرنا هذه المسألة في سورة النساء **المسألة الرابعة عشرة** ظاهره قوله او
لمستم النساء يدل على انتقاض وضوء اللامس اما انتقاض وضوء الملموس فغير ماخوذ من الاية بل انما اخذ من الخبر او من القياس الجلي

قوله تعالى

فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا وفيه مسائل وهي محصورة في نوعين احدهما
الكلام في ان الماء المطهر ما هو والثاني الكلام في ان التيمم كيف هو اما النوع الاول ففيه مسائل **المسألة الاولى** الوضوء بالماء
المسخن جائز ولا يكره وقال مجاهد يكره لنا وجهان الاول قال الله تعالى فاغسلوا وجوهكم والغسل عبارة عن امرار المائع على العضو وقد اتى
به فيخرج عن العهدة الثاني انه قال فلم تجدوا ماء فتيمموا دل على جواز التيمم بفقدان الماء وهاهنا لم يحصل فقدان الماء فوجب ان لا يجوز التيمم
المسألة الثانية قال اصحابنا الماء اذا قصد تشميسه في الاناء كره الوضوء به وقال ابو حنيفة واحمد لا يكره حجة اصحابنا ما روي
ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من اغتسل بماء مشمس فاصابه وضح فلا يلومن الا نفسه ومن اصحابنا من قال لا يكره ذلك من جهة الشرع
بل من جهة الطب وحجة ابي حنيفة انه امر بالغسل في قوله فاغسلوا وجوهكم وهذا غسل فيكون كافيا الثاني انه واجد للماء فلم يجز له التيمم
المسألة الثالثة لا يكره الوضوء بما فضل عن وضوء المشرك وكذلك لا يكره الوضوء بالماء الذي في اواني المشركين وقال احمد واسحق

لا يجوز لنا امر بالغسل وقد اتى به ولانه واجد للماء فلا يتيمم وروي انه عليه السلام توضأ من مزادة مشرك وتوضأ عمر رضي الله عنه
من ماء في جرة نصرانية **المسألة الرابعة** يجوز الوضوء بماء البحر وقال عبد الله بن عمرو بن العاص لا يجوز لنا امر بالغسل وقد
اتى به لان شرط جواز التيمم عدم الماء ومن وجد ماء البحر فقد وجد الماء **المسألة الخامسة** قال الشافعي لا يجوز الوضوء بنبيذ
التمر وقال ابو حنيفة يجوز ذلك في السفر حجة الشافعي قوله فلم تجدوا ماء فتيمموا اوجب الشارع عند عدم الماء التيمم وعند الخصم
يجوز له ترك التيمم بل يجب وذلك بان يتوضأ بنبيذ التمر وكان ذلك على خلاف الاية فان تمسكوا بقصة الجن فلما قيل ان ذلك كان ماء
نبذت منه تمرات لازالة الملاحة وايضا فقصة الجن كانت بمكة وسورة المائدة اخر ما نزل من القرآن فجعل هذا ناسخا لذاك اولى
المسألة السادسة ذهب الاوزاعي والاصم الى انه يجوز الوضوء والغسل بجميع المائعات الطاهرة وقال الاكثرون لا يجوز
لنا ان عند عدم الماء اوجب الله التيمم وتجويز الوضوء بسائر المائعات يبطل ذلك احتجوا بان قوله فاغسلوا وجوهكم امر بمطلق الغسل وامرار
المائع على العضو يسمى غسلا لقول الشاعر فيا حسنها اذ يغسل الدمع كحلها واذا كان الغسل اسما للقدر المشترك بين ما يحصل
بالماء ويحصل بسائر المائعات كان قوله فاغسلوا اذنا في الوضوء بكل المائعات قلنا هذا مطلق والدليل الذي ذكرناه مقيد وحمل
المطلق على المقيد هو الواجب **المسألة السابعة** الماء الذي تغير وتعفن بطول المكث طاهر طهور بدليل قوله تعالى فلم تجدوا ماء
فتيمموا دل على جواز التيمم على عدم الماء وهذا الماء المتعفن ماء فوجب ان لا يجوز التيمم عند وجوده **المسألة الثامنة**
قال الشافعي رضي الله عنه الماء المتغير بالزعفران تغيرا فاحشا لا يجوز الوضوء به وقال ابو حنيفة يجوز حجة الشافعي مثل هذا الماء لا يسمى
ماء على الاطلاق فواجده غير واجد للماء فوجب ان يجب عليه التيمم حجة ابي حنيفة رضي الله عنه ان واجده واجد الماء لان الماء المتغير بالزعفران
ماء موصوف بصفة معينة وكان اصل الماء موجودا لا محالة فواجده يكون واجدا للماء فوجب ان لا يجوز التيمم لقوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا
على جواز التيمم بعدم الماء **المسألة التاسعة** قال مالك وداود الماء المستعمل في الوضوء يبقى طاهرا طهورا وهو قول قديم
للشافعي والقول الجديد للشافعي انه لم يبق طهورا ولكنه طاهر وهو قول محمد بن الحسن وقال ابو حنيفة في اكثر الروايات انه نجس حجة مالك
ان جواز التيمم معلق على عدم وجدان الماء وهو قوله فلم تجدوا ماء فتيمموا وواجد الماء المستعمل واجد للماء فوجب ان لا يجوز له التيمم واذا لم
يجز له التيمم جاز له التوضي به لانه لا قائل بالفرق وايضا قال تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا والطهور هو الذي يتكرر منه هذا الغسل كالضحوك
والقتول والاكول والشراب والتكرار انما يحصل اذا كان المستعمل في الطهارة يجوز استعماله فيها مرة اخرى **المسألة العاشرة**
قال مالك اذا وقعت الماء اذا وقعت فيه نجاسة ولم يتغير بتلك النجاسة بقي طاهرا طهورا سواء كان قليلا او كثيرا وهو قول اكثر الصحابة والتابعين
وقال الشافعي ان كان اقل من القلتين ينجس وقال ابو حنيفة رضي الله عنه ان كان اقل من عشرة في عشرة ينجس حجة مالك ان الله جعل في
هذه الاية عدم الماء شرطا لجواز التيمم وواجد هذا الماء الذي وقع فيه النزاع واجد للماء فوجب ان لا يجوز له التيمم اقصى ما في الباب ان يقال
هذا المعنى حاصل عند صيرورة الماء القليل متغيرا الا انا نقول حجة في غير محل التخصيص وايضا قوله فاغسلوا وجوهكم امر بمطلق الغسل
ترك العمل به في سائر المائعات وفي الماء القليل الذي تغير بالنجاسة فيبقى حجة في الباقي قال مالك ثم تأيد التمسك بهذه الاية لقوله عليه
السلام خلق الماء طهورا لا ينجسه الا ما غير طعمه او ريحه ولا يعارض هذا بقوله عليه السلام اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا لان القرآن اولى من الخبر
الواحد والمنطوق اولى من المفهوم **المسألة الحادية عشرة** يجوز الوضوء بفضل ماء الجنب وقال احمد واسحاق لا يجوز الوضوء
بفضل ماء المرأة اذا دخلت به وهو قول الحسن وسعيد بن المسيب لنا قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا وواجد هذا الماء واجد للماء فلم يجز له
التيمم واذا لم يجز له ذلك جاز له الوضوء لانه لا قائل بالفرق **المسألة الثانية عشرة** اسآر السباع طاهرة مطهرة وكذا سؤر
الحمار وقال ابو حنيفة رضي الله عنه نجسة لنا ان واجد هذا السؤر واجد للماء فلم يجز له التيمم ولان قوله فاغسلوا يتناول جميع انواع
المائعات على ما تقدم تقرير هذين الوجهين **المسألة الثالثة عشرة** الماء اذا بلغ قلتين ووقعت فيه نجاسة غير صغيرة وبقي
طاهرا طهورا عند الشافعي وقال ابو حنيفة ينجس لنا انه واجد للماء فلم يجز له التيمم ولانه امر بالغسل وقد اتى به فيخرج عن العهدة **المسألة
الرابعة عشرة** الماء الذي تفتت الاوراق فيه للناس فيه تفاصيل لكن هذه الاية دالة على كونه طاهرا مطهرا ما لم يزل عنه اسم الماء
المطلق وبالجملة فهذه الاية دالة على انه كل ما بقي اسم الماء المطلق كان طاهرا طهورا **النوع الثاني** من المسائل المستخرجة
من هذه الاية مسائل التيمم **المسألة الاولى** قال الشافعي وابو حنيفة والاكثرون لا بد في التيمم من النية وقال زفر لا يجب
لنا قوله تعالى فتيمموا والتيمم عبارة عن القصد ويدل هذا على انه لا بد من النية **المسألة الثانية** قال الشافعي وابو حنيفة
يجب تيمم اليدين الى المرفقين وعن علي وابن عباس الى الرسغين وعن مالك الى الكوعين وعن الزهري الى الابط لنا اليد اسم لقصبة لهذا العضو
الى الابط فقوله فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه يقتضي المسح على الابطين تركنا العمل بهذا النص في العضدين لانا نعلم ان التيمم بدل عن الوضوء
ومبناه على التخفيف بدليل ان الواجب تطهير اعضاء اربعة وفي التيمم الواجب تطهير عضوين وتأكد هذا المعنى بقوله تعالى في اية التيمم ما يريد
الله ليجعل عليكم في الدين من حرج فاذا كان العضدان غير معتبرين في الوضوء فبان لا يكونا معتبرين في التيمم اولى واذا خرج العضدان عن ظاهر
النص بهذا الدليل بقي اليدان الى المرفقين فيه فالحاصل انه تعالى انما ترك تقييد التيمم في اليدين بالمرفقين لانه بدل عن الوضوء فتقييده بهما

في الوضوء يغني عن ذكر هذا التقييد بأن التيمم المسئلة الثالثة يجب استيعاب العضوين بالتيمم وقال الحسن بن زياد
عن ابي حنيفة انه اذا تيمم الاكثر جاز لنا قوله فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه والوجه واليد اسم لجملة هذين العضوين وذلك لا يحصل الا باستيعا
ولقائل ان يقول قد ذكرتم في قوله فامسحوا برؤسكم ان الباء تفيد التبعيض فلذا هاهنا المسئلة الرابعة قال
الشافعي اذا وضع يده على الارض فان لم يعلق بيده شيء من الغبار لم تجزه وهو قول ابي يوسف وقال ابو حنيفة ومالك تجزيه لنا
قوله تعالى فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه وحكمة منه يدل على التبعيض لشيء من ذلك التراب كما ان من قال فلان يمسح من الدهن افاد هذا
المعنى وقد بالغنا في تقرير هذا في تفسير آية التيمم من سورة النساء المسئلة الخامسة قال الشافعي لا يجوز التيمم
الا بالتراب الطاهر وهو قول ابي يوسف وقال ابو حنيفة رضي الله عنه يجوز بالتراب وبالرمل وبالخزف والدقوق وبالجص والنورة
والزرنيخ لنا ما روي عن ابن عباس انه قال الصعيد هو التراب وافعال التيم طهارة غير معقولة المعنى فوجب الاقتصار فيه على
مورد النص والنص الفصل انما ورد في التراب قال عليه السلام التراب طهور المسلم ولو لم يجد الا عشر سنين قال جعلت لي الارض
مسجدا وترابها طهورا المسئلة السادسة لو وقف في مهب الرياح فسفت الرياح التراب عليه فامر يده عليه او لم يمر
ظاهر مذهب الشافعي انه لا يكفي وقال بعض المحققين يكفي لانه لما وصل الغبار الى اعضائه اثر الغبار على تلك الاعضاء وقد وصل الى
استعمال الصعيد الطيب في اعضائه فكان كافيا المسئلة السابعة للشافعي انه اذا تمعك صح وقيل لا يصح لان قوله
فتيمموا امر له بالفعل ولم يوجد المسئلة الثامنة قال الشافعي لا يجوز التيمم الا بعد دخول وقت الصلاة الى قوله
فلم تجدوا ماء فتيمموا والقيام الى الصلاة انما يكون بعد دخول وقتها المسئلة التاسعة اذا ضرب رجل فاغمي
ارتفع عنه غبار قال ابو حنيفة رضي الله عنه يجوز له ان يتيمم به وقال ابو يوسف لا يجوز حجة ابي يوسف قوله فتيمموا صعيدا طيبا
والغبار المنفصل عن الثوب لا يقال انه صعيد طيب فوجب ان لا يجزي المسئلة العاشرة لا يجوز التيمم بتراب نجس لقوله
تعالى فتيمموا صعيدا طيبا والنجس لا يكون طيبا المسئلة الحادية عشرة قال الشافعي رضي الله عنه المسافر اذا لم يجد الماء
لم يجز له التيمم الا بعد الطلب عن اليمين واليسار وان كان هناك واد هبط اليه وان كان جبل صعد وقال ابو حنيفة اذا غلب على ظنه
عدم الماء لم يجب طلبه لنا قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا اجعل عدم وجدان الماء شرطا لجواز التيمم وعدم الوجدان مشروط بتقدم
الطلب فدل هذا على انه لا بد من تقدير الطلب المسئلة الثانية عشرة لا يصح الطلب الا بعد دخول وقت الصلاة
فان طلب قبله يلزمه الطلب ثانيا بعد دخول الوقت الا ان يعجل عنده تبقن ان الامر بقي كما كان ولم يتغير لنا قوله تعالى اذا قمتم الى
الصلاة الى قوله فلم تجدوا ماء فتيمموا فقوله اذا قمتم الى الصلاة عبارة عن دخول وقت الصلاة فوجب ان يكون قوله فلم تجدوا عبارة عن
عدم الوجدان بعد دخول الوقت وعدم الوجدان بعد دخول الوقت المسئلة الثالثة عشرة لا خلاف بين جواز
التيمم بدلا عن الوضوء اما التيمم بدلا عن الغسل بسبب الجنب وعن علي وابن عباس جوازه وهو قول اكثر الفقهاء وعن عمر وابن مسعود انه لا يجوز
لنا ان قوله او لامستم النساء اما ان يكون مختصا بالجماع او يدخل فيه الجماع فوجب جواز التيمم بدلا عن الغسل لقوله او لامستم النساء فلم تجدوا
ماء فتيمموا صعيدا المسئلة الرابعة عشرة قال الشافعي لا يجوز ان يجمع بتيمم واحد بين صلاتي فرض وقال ابو حنيفة يجوز
اذا الفرائض به ما لم يحدث كما في الوضوء وقال احمد يجمع بين الفوائت به وما جمع بين صلاتي وبين حجة الشافعي قوله تعالى اذا قمتم الى الصلاة
فاغسلوا الى قوله وان كنتم جنبا فاطهروا وان كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم من الغائط او لمستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا وجه
الاستدلال به ان ظاهره يقتضي الامر بالوضوء عند كل صلاة ان وجد الماء وبالتيمم ان فقد الا ترك العمل به في الوضوء لفعل رسول الله صلى
الله عليه وسلم فبقي بالتيمم على ظاهر الآية المسئلة الخامسة عشرة قال الشافعي رضي الله عنه اذا لم يجد الماء الا بثمن
وجد انه في آخر الوقت جاز له التيمم في اول الوقت وقال ابو حنيفة رضي الله عنه بل يؤخر الصلاة الى آخر الوقت حجة الشافعي قوله
تعالى اذا قمتم الى الصلاة الى قوله فلم تجدوا ماء فتيمموا وقوله اذا قمتم الى الصلاة ليس المراد منه القيام الى الصلاة بل المراد دخول وقت الصلاة
وهذا يدل على ان دخول الوقت اذا لم يجد الماء جاز له التيمم المسئلة السادسة عشرة اذا وجد الماء بعد التيمم وقبل الشروع
في الصلاة بطل تيممه وقال ابو موسى الاشعري لا تبطل لنا قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلاة الى قوله فلم تجدوا ماء فتيمموا
جوز له الشروع في الصلاة بالتيمم عند عدم الماء ووجدان الماء وقد حصل ذلك فوجب ان يكون سببا خارجا عن عهدة التكليف كما ان الاتيان
بالمأمور به سبب للاجزاء المسئلة السابعة عشرة لو وجد الماء في اثناء الصلاة لا يلزمه الخروج منها وبه قال مالك واحمد
خلافا لابي حنيفة والثوري والمزني وابن شريح لنا ان عدم وجدان الماء يقتضي جواز الشروع في الصلاة فحكم التيمم بعد ما دخل فيها مؤد الى ابطال الصلاة
وهو باطل بيانه ان صحة الصلاة تتوقف على ان لا يبصر الماء فاذا رأى الماء ولم يبصر فاذا رأى استعمال
الماء ولم يبصر فاذا رأى استعمال الماء لم تبطل صلاته فتتوقف كل واحد منهما على الآخر فيكون دورا وهو باطل المسئلة الثامنة عشرة
لو نسي الماء في رحله وتيمم وصلى ثم علم وجود الماء لم يلزمه الاعادة على احد قولي الشافعي وهو قول ابي يوسف واحمد والقول الثاني انه يلزمه وهو
قول مالك وابي حنيفة وبحد حجة القول الثاني انه عاجز عن الماء لان عدم الماء كما انه سبب للعجز عن استعمال الماء فكذلك النسيان سبب للعجز

فثبت انه عند النسيان عاجز فيدخل تحت قوله فلم تجدوا ماء فتيمموا وحجة القول الاول انه غير معذور في ذلك النسيان **المسئلة**
التاسعة عشرة اذا ضل رحله في الرحال ففيه الخلاف المذكور واولى بان تجب الاعادة **المسئلة العشرون**
اذا تيقن كون الماء في رحله ولكنه استقصى في الطلب فلم يجده وتيمم وصلى ثم وجد فالاكثرون على انه تجب الاعادة لان العذر ضعيف
وقال قوم لا تجب الاعادة لانه لما استقصى في الطلب صار عاجزا عن الاستعمال فدخل تحت قوله فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا **المسئلة**
الحادية والعشرون لو صلى بالتيمم ثم وجد ماء في بئر بجنبه يمكنه استعمال ذلك الماء فان كان قد علمه اولا ثم نسيه فهو كما لو نسي الماء
في رحله وان لم يكن عالما بها قط فان كان عليها علامة ظاهرة لزمه الاعادة وان لم يكن عليها علامة فلا اعادة لانه عاجز عن استعمال الماء
فدخل تحت قوله فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فهذا جملة الكلام في المسائل الفقهية المستنبطة من هذه الاية وهي مائة مسئلة وقد كتبناها
في موضع ما كان معي شيء من الكتب الفقهية المعتبرة وكان القلب مشوشا بسبب استيلاء الكفار على بلاد المسلمين ونسأل الله العظيم ان يكفينا
شرهم وان يجعل كيدنا في استنباط احكام الله من كتاب الله سببا لرجحان الحسنات على السيئات انه اعز مأمول واكرم مسؤول

قوله تعالى ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج وفي الاية مسائل دلت الاية على انه تعالى
مريد وهذا متفق عليه بين الامة الا انهم اختلفوا في تفسير كونه مريدا قال الحسن النجار انه مريد بمعنى انه غير مغلوب ولا مكروه وعلى
هذا التقدير فكونه تعالى مريدا صفة سلبية ومنهم من قال انه صفة ثبوتية ثم اختلفوا فقال بعضهم معنى كونه مريدا لافعال نفسه انه
دعاه الداعي الى ايجادها ومعنى كونه مريدا لافعال غيره انه دعاه الداعي الى الامر بها وهذا قول الجاحظ وابي القسم الكلبي وابي الحسن
البصري من المعتزلة وقال الباقون كونه مريدا صفة زائدة على العلم وهو الذي سميناه بالداعي ثم منهم من قال انه مريد لذاته وهذا هو
الرواية الثانية عن الحسن النجار وقال الاخرون انه مريد بارادة محدثة لا في محل وقالت الكرامية مريد بارادة محدثة قائمة بذاته
المسئلة الاولى قالت المعتزلة دلت الاية على ان تكليف ما لا يطاق لا يوجد لانه تعالى اخبر انه ما جعل في الدين من حرج
ومعلوم ان تكليف ما لا يطاق اشد انواع الضرر والحرج قال اصحابنا لما كان خلاف المعلوم محال الوقوع فقد لزمكم ما التزمتموه **المسئلة**
الثانية اعلم ان هذه الاية اصل كبير معتبر في الشريعة وهو ان الاصل في المضار ان لا تكون مشروعة ويدل عليه هذه الاية فانه
تعالى قال ما جعل عليكم في الدين من حرج ويدل عليه ايضا قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ويدل عليه من الاحاديث
قوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الاسلام ويدل عليه ايضا ان دفع الضرر مستحسن في العقول فوجب ان يكون الامر كذلك في الشرع
لقوله عليه السلام ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن واما بيان ان الاصل في المنافع الاباحة وجوه احدها قوله تعالى خلق لكم
ما في الارض جميعا وثانيها قوله احل لكم الطيبات وقد بينا ان المراد من الطيبات المستلذات والاشياء التي ينتفع بها واذا ثبت هذان
الاصلان فعند هذا قال نفاة القياس لا حاجة اليه واصلا الى القياس في الشرع لان كل حادثة تقع فحكمها المقصد ان كان مذكورا
في الكتاب والسنة فذاك هو المراد وان لم يكن كذلك فان كان من باب المضار حرمناه بالدلائل الدالة على ان الاصل في المضار الحرمة
وان كان من باب المنافع الحقناه بالدلائل الدالة على اباحة المنافع وليس لاحد ان يقدح في هذين الاصلين بشيء من الاقيسة لان القياس المعارض
لهذين الاصلين يكون قياسا واقعا في مقابلة النص وانه مردود وكان باطلا قوله تعالى ولكن يريد ليطهركم اختلفوا في تفسير هذا
التطهير فقال جمهور اهل النظر من اصحاب ابي حنيفة ان عند خروج الحدث تنجس الاعضاء نجاسة حكمية فالمقصود من هذا التطهير ازالة
تلك النجاسة الحكمية وهذا الكلام عندنا بعيد جدا ويدل عليه وجوه الاول قوله تعالى انما المشركون نجس وكلمة انما للحصر وهذا
يدل على ان المؤمنين لا تنجس اعضاؤهم البتة الثاني قوله عليه السلام المؤمن لا ينجس حيا ولا ميتا فهذا الحديث مع تلك الاية كالنص الدال في بطلان
ما قالوه الثالث اجمعت الامة على ان بدن المحدث لو كان رطبا فاصابه ثوب لم ينجس ولو حمله انسان وصلى لم يعد صلاته وذلك يدل على انه لا
نجاسة في اعضاء المحدث الرابع ان الحدث لو كان يوجب نجاسة الاعضاء ثم كان يطهر الاعضاء الاربعة يوجب طهارة كل الاعضاء لوجب ان
لا يختلف ذلك باختلاف الشرائع ومعلوم انه ليس الامر كذلك الخامس ان خروج النجاسة من موضع كيف يوجب تنجس موضع اخر السادس ان
قوله ولكن يريد ليطهركم مذكور عقيب التيمم ومن المعلوم بالضرورة ان التيمم زيادة في التكرير وازالة الوضاءة والنضارة وانه لا يزيل شيئا من
النجاسات اصلا السابع ان المسح على الخفين قائم مقام غسل الرجلين ومعلوم ان هذا لا يزيل شيئا البتة عن الرجلين الثامن ان الذي يراد
زواله ان كان من جملة الاجسام فالحس يشهد ببطلان ذلك وان كان من جملة الاعراض فهو محال لان انتقال الاعراض محال فثبت بهذه
الوجوه ان الذي يقوله هؤلاء الفقهاء بعيد الوجه الثاني في تفسير هذا التطهير ان يكون المراد طهارة القلب عن صفة التمرد عن طاعة الله
وذلك ان الكفر والمعاصي نجاسات الارواح فان النجاسات انما كانت نجاسة لانها شيء يراد نفيه وازالته وتبعيده فالكفر والمعاصي كذلك فكانت
نجاسات روحانية وكما ان ازالة النجاسات الجسمانية تسمى طهارة فكذلك ازالة هذه العقائد الفاسدة والاخلاق الباطلة تسمى طهارة وبهذا
التاويل قال تعالى انما المشركون نجس فجعل شركهم نجاسة وقال انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا فجعل براءتهم
عن المعاصي طهارة لهم وقال في حق عيسى اني متوفيك ورافعك الي ومطهرك من الذين كفروا جعل خلاصه عن طعنهم وعن تصرفهم فيه تطهيرا له
واذا عرفت هذا فنقول انه تعالى لما امر العبد بايصال الماء الى هذه الاعضاء المخصوصة وكانت هذه الاعضاء طاهرة لم يعرف العبد في هذا

التكليف فائدة معقولة فلما انقاد لهذا التكليف كان ذلك الانقياد محض اظهار العبودية والانقياد للربوبية فكان هذا الانقياد قد ازال عن نفسه انوار التمرد فكان ذلك طهارة لهذا هو الوجه الصحيح في تسمية هذه الاعمال طهارة وناكد هذا بالاخبار الكثيرة الواردة في ان المؤمن اذا غسل وجهه خرجت خطاياه من وجهه وكذا القول في بدنه وراسه ورجليه واعلم ان هذه القاعدة التي قررناها اصل معتبر في مذهب الشافعي وعليه خرج كثير من المسائل الخلافية في ابواب الطهارة اما قوله وليتم نعمته عليكم ففيه وجهان الاول ان هذا الكلام متعلق بما ذكر من اول السورة باباحة الطيبات من المطاعم والمناكح ثم انه تعالى ذكر بعده كيفية فرض الوضوء وكانه قال انما ذكر ذلك ليتم النعمة المذكورة اولا وهي نعمة الدنيا بهذه النعمة المذكورة ثانيا وهي نعمة الدين الثاني ان المراد وليتم نعمته عليكم اي بالرخص بالتيمم والتخفيف بباحة الافطار في السفر استدلوا به لك على انه تعالى يخفف عنكم يوم القيامة بان يعفو عن ذنوبكم ويتجاوز عن سيئاتكم ثم قال لعلكم تشكرون والكلام في لعل مذكور باول سورة البقرة في قوله لعلكم تتقون

قوله تعالى واذكروا نعمة الله عليكم واعلم انه تعالى لما ذكر هذا التكليف اردفه بما يوجب عليهم القبول والانقياد لاوامره ونواهيه وفيه مسئلتان وذلك من وجهين الاول كثرة نعم الله عليهم وهو المراد من قوله واذكروا نعمة الله عليكم ومعلوم ان كثرة النعم توجب على المنعم عليه الاشتغال بخدمة المنعم والانقياد لاوامره ونواهيه وفيه مسئلتان

المسئلة الاولى انما قال اذكروا نعمة الله ولم يقل نعم الله لانه ليس المقصود من التامل باعداد نعم الله بل المقصود التامل باحسن نعم الله لان هذا الحسن لا يعرف الا بعد وعبر الله عليه فقوله واذكروا نعمة الله من الذي يقدر على اعطاء نعمة الحياة والعلم والعقل والهداية والصون عن الافات والانضمام الى جميع الخيرات في الدنيا والاخرة كحسن نعمة الله حسن لا يعرف الا بعد وعبر الله عليه فقوله واذكروا نعمة الله المراد التامل باحد هذا النوع من حيث انه ممتاز عن نعمة غيره وذلك الامتياز هو انه لا يقدر عليه غيره ويلزم ان النعمة متى كانت على هذا الوجه فان وجوب الاشتغال بشكرها اتم واكمل

المسئلة الثانية قوله اذكروا نعمة الله متعرض للنسيان وكيف يعقل نسيانها مع انها متواترة متوالية علينا في جميع الساعات والاوقات الا ان الصوارف عنها لكثرتها ونعاقبها صارت كالامر المعتاد فصارت غائبة ظهورها وكثرتها سببا لوقوعها بمحل النسيان ولهذا المعنى قال المحققون انه تعالى كان باطنا لكونه ظاهرا وهو المراد من قولهم سبحان من احتجب عن العقول لشدة ظهوره واختفى عنها لكمال نوره

السبب الثاني من الاسباب التي توجب عليهم كونهم منقادين لتكاليف الله تعالى هو الميثاق الذي واثقهم الله وللواثقة للعاهدة التي قد احكمت بالعقد على نقيه وهذه الاية متناسبة لقوله في اول السورة يا ايها الذين امنوا اوفوا بالعقود وللمفسرين في تفسير هذا الميثاق وجوه الاول ان المراد هو المواثيق التي جرت بين رسول الله صلى الله عليه وسلم وبينهم في ان يكونوا على السمع والطاعة في المحبوب والمكروه مثل مبايعته مع الانصار ليلة اول الامر ومبايعته عامة المومنين تحت الشجرة وغيرها ثم ان الله تعالى اضاف الميثاق الصادر عن الرسول الى نفسه كما قال ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله وقال من اطاع الرسول فقد اطاع الله ثم انه تعالى اكد ذلك بان ذكرهم انهم التزموا ذلك وقبلوا تلك التكاليف وقالوا سمعنا واطعنا ثم حذرهم عن نقض تلك العهود والمواثيق فقال واتقوا الله ان الله عليم بذات الصدور يعني لا تنقضوا تلك العهود فقد سمعتم انتم بانفسكم فاعلم وكفى به محاربا الثاني قال ابن عباس هو الميثاق الذي اخذه الله على بني اسرائيل حين قالوا امنا بالتوراة وبكل ما فيه فلما كان من جملة ما في التوراة الميثاق بمقدم محمد صلى الله عليه وسلم الاقرار بمحمد عليه السلام

الثالث قال مجاهد والكلبي ومقاتل هو الميثاق الذي اخذه الله منهم حين اخرجهم من ظهر ادم عليه السلام اشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى فان قيل على هذا القول ان بني ادم لا يذكرون ذلك العهد والميثاق فكيف يومرون بحفظه قلنا لما اجرى الله تعالى بانه كان ذلك حاصلا حصل القطع بحصوله وحينئذ يحسن ان يامرهم بالوفاء بذلك العهد

الرابع قال السدي المراد بالميثاق الدلائل العقلية والشرعية التي نصبها الله تعالى على التوحيد والشرايع وهو اختيار اكثر المتكلمين

قوله تعالى يا ايها الذين امنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط وهذا ايضا متصل بما قبله والمراد حثهم على الانقياد لتكاليف الله تعالى واعلم ان التكاليف وان كثرت الا انها محصورة في نوعين التعظيم لامر الله والشفقة على خلق الله فقوله كونوا قوامين لله اشارة الى النوع الاول وهو التعظيم لامر الله والمعنى القيام لله هو ان يقوم لله بالحق في كل ما يلزمه القيام به من اظهار العبودية وتعظيم الربوبية وقوله شهداء لله بالقسط اشارة الى الشفقة على خلق الله وفيه قولان الاول قال عطا سئل الاحباب في شهادتنا هل وذكر وفي انسك ولم يسع شهادتك امدك واصدادك الثاني قال الزجاج المعنى يليق بكم ان تكونوا شاهدين بما يتعبدكم به ثم قال ولا يجرمنكم شنآن قوم يقال لا يحملنكم بغض قوم على ان تعتدوا وان لا تعدلوا فيهم لكنه حذف للعلم وفي الاية قولان الاول انها عامة والمعنى لا يحملنكم بغض قوم على ان تجوروا عليهم وجاوزوا الحد فيهم بل تعدلوا فيهم وان اساءوا اليكم فاحسنوا اليهم وان جانوا اليكم فعد الخطاب عام ومعناه امر الله تعالى جميع الخلق بان لا يعاملوا احدا الا على سبيل العدل والانصاف وترك الميل والظلم والاعتساف والثاني انها مختصة بالكفار فانها نزلت بسبب قوم صدوا المسلمين عن المسجد الحرام فان قيل فعلى هذا القول كيف يعقل ظلم المشركين مع ان المسلمين امروا باستئسارهم وسبي اولادهم واخذ اموالهم قلنا يمكن ظلمهم ايضا من وجوه كثيرة منها اذا ظهروا على الاسلام لا يتبعونه منهم ومنها قتل اولادهم الاطفال لاغتمام الاباء ومنها انتفاع المسلمين بعملهم ومنها نقض عهودهم والقول الاول اولى ثم قال تعالى اعدلوا هو اقرب للتقوى فنهاهم اولا عن ان يحملهم البغضاء على ترك العدل ثم استانف

تصريح لهم بالامر بالعدل تاكيدا وتشديدا ثم ذكر لهم علة الامر بالعدل وهو قوله اقرب للتقوى وتطيير قوله وان تعفوا اقرب
للتقوى اي وهو اقرب بالتقوى وفيه وجهان الاول هو اقرب الى الاتقاء من معاصي الله الثاني هو اقرب الى الاتقاء من عذاب الله وفيه تنبيه
عظيم على ان وجوب العدل مع الكفار الذين هم اعداء الله اذا كان بهذه الصفة من القوة فلما الطريق الموجب به مع المومنين الذين هم اولياؤه
واحباؤه ثم ذكر كلام الذي يكون وعدا للمطيعين ووعيدا للمذنبين وهو قوله واتقوا الله ان الله خبير بما تعملون يعني انه عالم بجميع المعلومات
فلا يخفى عليه شيء من احوالكم فهو ذكر وعيد المومنين فقال وعد الله الذين امنوا وعملوا الصالحات لهم مغفرة واجر عظيم فالمغفرة اسقاط
السيئات لما قال فاولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات والاجر العظيم انما هو الثواب وقوله لهم مغفرة واجر عظيم فيه وجوه الاول انه قال
اولا وعد الله الذين امنوا وعملوا الصالحات لكانه قيل واي شيء وعده فقال لهم مغفرة واجر عظيم الثاني هو اجر الثاجري قوله وعد بجري قال
والمتكلمون قالوا الله في الذين امنوا وعملوا الصالحات لهم مغفرة ولهم اجر عظيم الرابع ان يكون وعدا وانما على جملة قوله لهم مغفرة واجر عظيم
اي وعدهم هذا المجموع فان قيل الواجب ربما الوعد مع انه لو اخبر بالموعود به كان ذلك اقرب فلنا بل الاخبار عن كون هذا الموعود وعدا
الله اقوى وذلك لانه اضاف هذا الوعد الى الله فقال وعد الله والاله هو الذي يكون قادرا على جميع المقدورات عالما بجميع المعلومات غنيا
عن كل الحاجات وهذا يمنع الخلف في وعده لان دخول الخلف اما يكون اما بالجهل حيث نسي وعده واما بالعجز حيث لا يقدر على الوفاء بعهده واما
للبخل حيث منعه البخل عن الوفاء بالوعد واما الحاجة فاذا كان الاله هو الذي يكون منزها عن كل هذه الوجوه كان دخول الخلف فيه وعده محالا فكان
الاخبار عن هذا الوعد اكد من نفس الاخبار عن الموعود به وايضا فلان هذا الوعد يصل اليه قبل الموت فيفيده السرور عند سكرات الموت فيسهل
بسببه تلك الشدائد وبعد الموت يسهل عليه بسببه النقاش في كلمة القبر وفي عرصة القيامة عند مشاهدة تلك الاهوال ثم ذكر بعد ذلك وعيد
الكفار فقال والذين كفروا وكذبوا بآياتنا اولئك اصحاب الجحيم وهذه الاية نص قاطع في ان الخلود في النار ليس الا للكفار وان قوله اولئك اصحاب
الجحيم يفيد الحصر والمصاحبة تقتضي الملازمة كما يقال اصحاب الصحرا اي الملازمون لها

قوله تعالى

يا ايها الذين امنوا اذكروا نعمت الله عليكم في سبب نزول الاية وجهان الاول ان المشركين لما اول الامر كانوا غالبين والمسلمين كانوا مقهورين مغلوبين
ولقد كان المشركون ابدا يريدون ابتداء البلاء والقتل والنهب بالمسلمين والله تعالى كان يمنعهم عن مطلوبهم الى ان قوي الاسلام وعظمت شوكة
المسلمين فقال تعالى اذكروا نعمة الله عليكم اذ نجاكم فوضع المضارع موضع الماضي وهم المشركون ان يبسطوا اليكم ايديهم بالقتل والنهب والنفي فكفاكم الله بلطفه ورحمته
ايدي الكفار عنكم ايها المسلمون ومثل هذه الانعام العظيمة توجب عليكم ان تتقوا معاصيه وتخالفوه ثم قال وعلى الله فليتوكل المومنون اي
كونوا لطيفين في طاعة الله ولا تخافوا احدا في اقامة طاعة الله القول الثاني ان هذه الاية نزلت في واقعة خاصة ثم منها وجوه احدها
قال ابن عباس والكلبي ومقاتل كان النبي صلى الله عليه وسلم بعث سرية الى بني عامر فقتلوا ابيش معونة الا ثلاثة نفر احدهم عمرو بن امية الضمري
وانصرف هو واخر معه الى النبي صلى الله عليه وسلم يخبرون خبر القوم فلقيا رجلين من بني سليمان معهما امان من النبي صلى الله عليه وسلم فقتلاهما ولم
يعلما ان معهما امانا فجاءا يطلبون الدية فخرج النبي صلى الله عليه وسلم ومعه ابو بكر وعمر وعثمان وعلي حتى دخلوا على بني النضير وكانوا قد
عاهدوا النبي عليه السلام على ترك القتال وعلى ان يعينوه في الديات فقال النبي صلى الله عليه وسلم رجل من اصحابي اصاب رجلين معهما امان
مني ولزمني فيهما فاريد ان تعينوني فقالوا اجلس حتى نطعمك ونعطيك ما تريد ثم همّوا بالفتك برسول الله صلى الله عليه وسلم وبا صحابه فنزل
جبريل واخبره بذلك فقام الرسول صلى الله عليه وسلم كالمستقي للحاجة فقال لاصحابه وخرجوا فقال اليهود انكم لن تجدوا محمدا اقرب منكم الان
فما عزموا عليه قال بعضهم لبعض لا تفعلوا امروا ان يطرحوا عليه رحا او حجرا من فوقه فاخذه جبريل عليه السلام وناداهم قال لا تحزنوا ان الرسول صلى
الله عليه وسلم نزل منزلا وتفرق الناس وعلم رسول الله صلى الله عليه وسلم سلاحه فنجا اعرابي وسل سيف رسول الله ثم اقبل عليه وقال من
يمنعك مني قال الله فالها ثلاثا اقام الاعرابي السيف فضاع ورسول الله صلى الله عليه وسلم باصحابه فاخبرهم واخبرهم الاعرابي وعلى هذين القولين قال الزجاج
معنى قوله اذكروا نعمة الله عليكم فذكر نعمة الله عليهم بدفع الشر والمكروه عن نبيهم فانه لو حصل ذلك لكان ذلك من اعظم المحن عليهم وقالت
ان المسلمين قاموا الى صلاة الظهر بالجماعة وذلك بعسفان فلما صلوا قال الكفار وقالوا ردي لبنا اوقعنا بهم بوقوعا بهم اذا قاموا لها فنزل جبريل بصلاة الخوف
للمسلمين بعدها صلاة هي احب اليهم من ابائهم وابنائهم يعني صلاة العصر فتواعدا بان يوقعوا بهم اذا قاموا لها فنزل جبريل بصلاة الخوف

المسئلة الثانية

يقال بسط اليه لسانه اذا شتمه وبسط اليه يده اذا بطش به ومعنى بسط اليد مد ها الى المبطوش به
يريد بالقول فلان يبسط الباع ومديد الباع يعني واحد فكفاكم بهم عنكم اي منعهم ان يصلوا اليكم

قوله تعالى

ولقد اخذ الله ميثاق بني اسرائيل وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا في الاية مسائل

المسئلة الاولى

اعلم ان ابطال هذه الاية بما قبلها من وجوه الاول انه تعالى خاطب المومنين فيما تقدم فقال اذكروا نعمة الله عليكم وميثاقه الذي واثقكم به اذ قلتم سمعنا واطعنا ثم ذكر انه
اخذ الميثاق من بني اسرائيل لكنهم نقضوه وتركوا الوفاء به فلا تكونوا ايها المومنون مثل اولئك اليهود في هذا الخلق الرديم ليلا يصيبكم ما اصابهم من اللعن والدلة والمسكنة الثاني انه لما ذكر قوله اذكروا نعمة الله عليكم اذ هم قوم ان يبسطوا اليكم ايديهم وقد ذكرنا ان في بعض الروايات ان
هذه الاية نزلت في اليهود وانهم اراد وا القاء الشر برسول الله صلى الله عليه وسلم فلما ذكر الله تعالى ذلك اتبعه بذكر قصتهم وبيان انهم كانوا ملازمين
على نقض العهود والمواثيق الثالث ان الغرض من الايات المتقدمة ترغيب المكلفين في قبول التكاليف وزجرهم عن التمرد والعصيان فذكر تعالى انه كلف

من كان قبل المسلمين كما كلفهم ليعلموا ان عادة الله في التكليف والالزام غير مخصوصة بهم بل هي عادة جارية له مع جميع عباده **المسئلة الثانية**
قال الزجاج النقيب اصله من النقب وهو النقب الواسع فقيل فلان نقيب القوم لانه ينقب عن احوالهم كما ينقب عن الاسرار
ومنه المناقب وهي الفضائل لانه لا يظهر الا بالتنقيب عنها ونقبت الحائط اي بلغت في النقب اخره ومنه النقبة من الحرب لانها
شديدة الدخول وذلك انه يطلا البعير بالهنا فيوجب طعم القطران في لحمه والنقبة السراويل بغير رجلين لانه قد بولغ في فتحها
او نقبها او يقال كلب نقب وهو ان ينقب حنجرته لئلا يرتفع صوت نباحه وانما يفعل ذلك البخلاء من العرب لئلا يطرقهم ضيف
اذا عرفت هذا فنقول النقيب فعيل والفعيل يحتمل الفاعل والمفعول فان كان بمعنى الفاعل فهو الناقب عن احوال القوم المفتش عنها
وقال ابو مسلم النقيب هاهنا فعيل بمعنى مفعول بمعنى اختيارهم على امر مهم ونظيره انه يقال للمضروب ضريب وللمقتول قتيل وقال
الاصم هو المنظور اليه المسند اليه امور القوم وتدبير مصالحهم **المسئلة الثانية** ان بني اسرائيل كانوا اثني عشر
سبطا واختار الله من كل سبط رجلا يكون نقيبا لهم وحاكما فيهم وقال مجاهد والكلبي والسدي ان النقباء بعثوا الى مدينة الجبارين
الذين امر موسى عليه السلام بالقتال معهم ليقفوا على احوالهم ويرجعوا بذلك الى نبيهم موسى عليه السلام فلما ذهبوا اليهم راوا اجراما
عظيمة وقوة وشوكة فهابوا ورجعوا وحدثوا قومهم وقد نهاهم موسى عليه السلام ان يحدثوهم فنكثوا الميثاق الا طالب بن يوفنا من سبط
يهودا ويوشع بن نون بن ابرهيم وهما اللذان قال الله تعالى وقال رجلان من الذين يخافون انعم الله عليهما **قوله**
تعالى وقال الله اني معكم لئن اقمتم الصلاة واتيتم الزكاة وفيه مسائل **المسئلة الاولى** في الاية
حذف والتقدير وقال الله لهم اني معكم الا انه حذف ذلك لاتصال الكلام بذكرهم قوله اني معكم خطاب لمن فيه قولان الاول
انه خطاب للنقباء اي وقال الله للنقباء اني معكم والثاني انه خطاب للنقباء اي وقال الله للنقباء اني معكم ولكل بني اسرائيل وكلاهما يحتمل
الا ان الاول اولى لان الضمير يكون عائدا الى اقرب المذكورات والاقرب هاهنا هو ذلك النقباء **المسئلة الثانية** ان
الكلام قد تم عند قوله وقال الله اني معكم والمعنى اني معكم بالعلم والقدرة فاسمع كلامكم وارى افعالكم واعلم ضمائركم واقدر على ايصال
الجزاء اليكم فقوله اني معكم مقدمة معتبرة جدا في الترغيب والترهيب ثم لما وضع تعالى هذه المقدمة الكلية ذكر بعدها جملة شرطية
فالشرط مركب من امور خمسة وهي قوله لئن اقمتم الصلاة واتيتم الزكاة وامنتم برسلي وعزرتموهم واقرضتم الله قرضا حسنا والجزاء لاكفرن عنكم
سيئاتكم وذلك اشارة الى ازالة العقاب وقوله ولادخلنكم جنات تجري من تحتها الانهار وهو اشارة الى ايصال الثواب وفي الاية سؤال
السؤال الاول لم اخر الايمان بالرسل عن اقامة الصلاة وايتاء الزكاة مع انه مقدم عليهما والجواب ان اليهود كانوا مصرين
على تكذيب بعض رسل الله فذكر بعد اقامة الصلاة وايتاء الزكاة انه لا بد من الايمان بجميع الرسل حتى يحصل المقصود والا لم يكن لاقامة
الصلاة وايتاء الزكاة تاثير في حصول النجاة بدون الايمان بجميع الرسل **السؤال الثاني** ما معنى التعزير الجواب قال الزجاج
العزر في اللغة الرد وتاويل عزرت فلانا اي فعلت ما يرده عن القبح ويزجره عنه ولهذا قال الاكثرون معنى قوله وعزرتموهم اي نصرتموهم
وذلك ان من نصر انسا فقد رد عنه اعداءه وقال ولو كان التعزير هو التوقير لكان قوله وتعزروه وتوقروه تكرارا **السؤال الثالث**
قوله واقرضتم الله قرضا حسنا دخل تحت ايتاء الزكاة فما الفائدة في الاعادة الجواب المراد بايتاء الزكاة الواجبات وبهذا الاقراض
الصدقات المندوبة وخصها بالذكر تنبيها على شرفها ومزيتها قال الفراء ولو قال واقرضتم الله حسنا لكان صوابا الا انه قد يقام الاسم
مقام المصدر ومثله قوله فتقبلها زلها بقبول حسن ولم يقل بتقبل وقوله وانبتها نباتا حسنا ولم يقل انباتا ثم قال تعالى فمن كفر بعد
ذلك منكم فقد ضل سواء السبيل اي اخطا الطريق المستقيم الذي هو الدين الذي شرعه الله لهم فان قيل من كفر قبل ذلك ايضا فقد ضل
سواء السبيل قلنا اجل ولكن الضلال بعده اظهر واعظم لان الكفر انما عظم قبحه لعظم النعمة المكفورة فاذا زادت النعمة زاد قبح الكفر وبلغ
النهاية القصوى ثم قال تعالى فبما نقضهم ميثاقهم لعناهم وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** في نقضهم الميثاق وجوه الاول
بتكذيب الرسل وقتل الانبياء الثاني بكتمانهم صفة محمد عليه السلام الثالث مجموع هذه الامور **المسئلة الثانية** في تفسير
اللعن وجوه الاول قال عطاء لعناهم اي اخرجناهم من رحمتنا الثاني قال الحسن ومقاتل مسخناهم حتى صاروا قردة وخنازير الثالث قال ابن عباس
ضربنا الجزية عليهم ثم قال تعالى وجعلنا قلوبهم قاسية يحرفون الكلم عن مواضعه وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قرا حمزة
والكسائي قسية بتشديد الياء بغير الف على وزن فعيل والباقون بالالف والتخفيف وفي قوله قسية وجهان الاول ان تكون القسية بمعنى
القاسية الا ان القسي ابلغ كما يقال قدير وقادر وعليم وعالم وشهيد وشاهد وكما ان القدير ابلغ من القادر فكذلك القسي ابلغ من القاسي
والثاني انه ماخوذ من قولهم درهم قسي على وزن شقي اي فاسد ردي قال صاحب الكشاف وهو ايضا من القوة لان الذهب والفضة الخالصين
فيهما لين والمغشوش فيه يبس وصلابة وقرئ قسي بكسر القاف للاتباع **المسئلة الثالثة** قال اصحابنا وجعلنا قلوبهم قاسية
اي جعلناها نائية عن قبول الحق منصرفة عن الانقياد للدلائل وقالت المعتزلة وجعلنا قلوبهم قاسية اي اخبرنا عنها بانها صارت قاسية
كما يقال فلان جعل فلان فاسقا وعدلا ثم انه تعالى ذكر بعض ما هو من نتائج تلك القسوة فقال يحرفون الكلم عن مواضعه وهذا التحريف يحتمل
التاويل الباطل ويحتمل معنى اللفظ ثم قال تعالى ونسوا حظا مما ذكروا به قال ابن عباس تركوا نصيبا مما امروا به في كتابهم وهو الايمان بمحمد

بمحمد صلى الله عليه وسلم ثم قال ولا تزال تطلع على خائنة منهم في الخائنة وجهان الاول ان الخائنة بمعنى المصدر كثير كالعافية والواقية
وقال تعالى فاهلكوا بالطاغية اي بالطغيان وقال ليس لوقعتها كاذبة اي كذب وقال لا يسمع فيها لاغية اي لغوا وتقول العرب سمعت
راغية الابل وسابحة وثاغية الشاء يعنون رغاها وثغاها قال الزجاج ويقال عافاه الله عافية . الثاني ان يقال الخائنة صفة والمعنى
تطلع على فرقة خائنة او نفس خائنة او على فعلة ذات خيانة وقيل اراد الخائن والهاء للمبالغة كعلامة ونسابة وقال صاحب الكشاف وقرئ على
خيانة منهم ثم قال تعالى الا قليلا منهم وهم الذين امنوا منهم كعبد الله بن سلام واصحابه وقد يحتمل ان يكون هذا القليل من الذين بقوا على الكفر
لكنهم بقوا على العهد ولم يخونوا فيه ثم قال فاعف عنهم واصفح وفيه قولان الاول انه منسوخ باية السيف وذلك لانه غفار وصفح عن
الكبائر ولا شك انه منسوخ باية السيف بما سلف منهم والثاني انا اذا حملنا القليل على الكفار منهم الذين بقوا على الكفر فسرنا هذه الاية بان
المراد منها امر الله ورسوله بان يعفو ويصفح عنهم في صغائر زلاتهم ما داموا باقين على العهد وهو قول ابي مسلم الاصفهاني ثم قال ان الله يحب المحسنين
وفيه وجهان الاول قال ابن عباس فاذا عفوت فانت محسن واذا كنت محسنا فقد احبك الله والثاني ان المراد بهؤلاء المحسنين هم المعنيون
بقوله الا قليلا منهم وهم الذين ما نقضوا عهد الله والقول الاول باطل اولى لان صرف قوله والله يحب المحسنين على القول الاول الى الرسول عليه السلام
لانه هو المامور في هذه الاية بالعفو والصفح والقول الثاني الى غير الرسول ولا شك ان الاول اولى **قوله**
تعالى ومن الذين قالوا انا نصارى اخذنا ميثاقهم اعلم ان المراد ان سبيل النصارى مثل سبيل اليهود في نقض الميثاق
المواثيق وانما قال ومن الذين قالوا انا نصارى ولم يقل ومن النصارى وذلك لانهم انما سموا انفسهم لهذا الاسم ادعاء لنصرة الله وهم الذين قالوا
لعيسى نحن انصار الله فكان هذا الاسم في الحقيقة اسم مدح فبين الله تعالى انهم يدعون بهذه الصفة ولكنهم ليسوا موصوفين به وقوله
اخذنا ميثاقهم اي مكتوب في الانجيل يؤمنوا بمحمد صلى الله عليه وسلم فنسوا حظا مما ذكروا به وذلك الحظ هو الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم
فنسوا حظا مما ذكروا به وتنكير الحظ في الاية يدل على ان المراد به حظ واحد وهو الذي ذكرناه من الايمان بمحمد وانما خص هذا الواحد بالذكر
مع انهم تركوا اكثر ما امرهم به لان هذا هو المعظم والمهم وقوله فاغرينا بينهم العداوة والبغضاء اي القينا العداوة والبغضاء بهم يقال
اغرى فلان بفلان اغراء اذا ولع به كانه الصق به ويقال لما يلصق به الشيء الغراء وفي قوله بينهم وجهان احدهما بين اليهود والنصارى والثاني
بين فرق النصارى فان بعضهم يكفر بعضا الى يوم القيامة ونظيره قوله ويلبسكم شيعا ويذيق بعضكم باس بعض وقوله وسوف ينبئهم الله بما
كانوا يصنعون وعيد لهم **قوله تعالى** يا اهل الكتاب قد جاءكم رسولنا يبين لكم كثيرا
مما كنتم تخفون من الكتاب ويعفو عن كثير واعلم انه تعالى لما حكى عن اليهود وعن النصارى نقضهم العهد وتركهم ما امروا به دعاهم عقيب
ذلك الى الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم فقال يا اهل الكتاب والمراد يا اهل الكتاب من اليهود والنصارى وانما وحد الكتاب لانه اخرج مخرج
الجنس ثم وصف الرسول بامرين الاول انه بين لهم كثيرا مما كانوا يخفون قال ابن عباس اخفوا صفة محمد واخفوا امر الرجم ثم ان الرسول عليه السلام
بين ذلك لهم وهذا معجز لانه عليه السلام لم يقرا كتابا ولم يتعلم علما من احد فلما اخبرهم باسرار ما في كتابهم كان ذلك اخبارا عن الغيب فيكون معجزا
والوصف الثاني للرسول قوله ويعفو عن كثير اي لا يظهر كثيرا مما تكتمونه انتم وانما لا يظهره لانه لا حاجة الى اظهاره في الدين والفائدة في ذكر ذلك
انهم يعلمون كون الرسول عالما بكل ما تخفونه فيصير ذلك داعيا لهم الى ترك الاخفاء لئلا تفتضحوا ثم قال تعالى قد جاءكم من الله نور وكتاب
مبين وفيه اقوال الاول ان المراد بالنور محمد وبالكتاب القرآن . الثاني المراد بالنور الاسلام وبالكتاب القرآن . الثالث النور والكتاب
هو القرآن وهذا ضعيف لان العطف يوجب المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه وتسمية محمد والاسلام والقرآن بالنور ظاهر لان
النور الظاهر هو الذي يتقوى به البصر على ادراك الاشياء الظاهرة فالنور الباطن ايضا هو الذي يتقوى به البصيرة على ادراك الحقائق
والمعقولات . ثم قال يهدي به الله اي بالكتاب المبين من اتبع رضوانه من كان مطلوبه من طلب الدين اتباع الدين الذي يرتضيه الله
فاما من كان مطلوبه من دينه تقرير ما الفه ونشا عليه واخذه من اسلافه مع ترك النظر والاستدلال فمن كان كذلك فهو غير متبع رضوان
الله ثم قال سبل السلام اي طرق السلامة ويجوز ان يكون على حذف المضاف اي سبل دار السلام ونظيره قوله والذين قتلوا في سبيل الله فلن يضل
اعمالهم سيهديهم ومعلوم انه ليس المراد هداية الاستدلال بل الهداية الى طرق الجنة ثم قال ويخرجهم من الظلمات الى النور باذنه اي من ظلمات
الكفر الى نور الايمان وذلك ان الكفر يتحير فيه صاحبه كما يتحير في الظلام ويهتدي بالايمان الى طرق النجاة كما يهتدي بالنور وقوله باذنه اي بتوفيقه
والباء متعلق بالاتباع اي يتبع رضوانه باذنه ولا يجوز ان يتعلق بالهداية ولا بالاخراج لانه لا معنى له فدل ذلك على انه لا يتبع رضوان الله الا
من اراد الله وقوله ويهديهم الى صراط مستقيم وهو الدين الحق لان الحق واحد لذاته ومتفق من جميع جهاته واما الباطل ففيه كثرة وكلها معوجة
قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح ابن مريم وفي الاية سؤال
وهو ان احدا من النصارى لا يقول ان الله هو المسيح بن مريم فكيف الله تعالى عنهم ذلك مع انهم لا يقولون به وجوابه ان كثيرا من الحلولية يقولون
ان الله تعالى قد يحل في بدن انسان معين او في روحه واذا كان كذلك فلا يبعد ان يقال ان قوما من النصارى من النصارى ذهبوا الى هذا
القول بل هذا اقرب مما يذهب اليه النصارى وذلك لانهم يقولون ان اقنوم الكلمة اتخذت بعيسى واقنوم الكلمة اما ان يكون ذاتا او صفة
فان كان ذاتا فذات الله قد حلت في عيسى او اتخذت بعيسى فيكون عيسى هو الاله على هذا القول وان قلنا ان الاقنوم عبارة عن الصفة فانتقال

الصفة من ذات الى ذات اخرى غير معقول ثم بتقدير انتقال القول العلم عن ذات الله الى عيسى يلزم خلو ذاته عن العلم ومن لم يكن عالما لم يكن الها فحينئذ يكون الاله هو عيسى فانظروا لعمر قبحكم الله ايها النصارى وان كانوا لا يبصرون لهذا القول الا ان حاصل مذهبهم ليس الا ذلك ثم انه سبحانه احتج على فساد هذا المذهب بقوله قل فمن يملك لكم من الله شيئا ان اراد ان يهلك المسيح بن مريم وامه ومن في الارض جميعا فمن الذي يقدر على ان يدفعه عن مراده ومقدوره وهذه جملة شرطية قدم فيها الجزاء على الشرط والتقدير ان اراد ان يهلك المسيح بن مريم وامه ومن في الارض جميعا فمن الذي يقدر على ان يدفعه عن مراده ومقدوره وقوله فمن يملك من الله شيئا اي فمن يملك من افعال الله والملك هو القدرة اي فمن ذا الذي يقدر على دفع شيء من افعال الله ومنع شيء من مراداته وقوله ومن في الارض جميعا يعني ان عيسى لو كان له مدخل في الارض في الصورة والخلقة والتركيب والحلية وتغير الصفات والاحوال فلما سلمتم كونه تعالى خالقا للكل مدبرا للكل وجب ان يكون خالقا ايضا لعيسى ثم قال ولله ملك السموات والارض وما بينهما انما قال وما بينهما بعد ذكر السموات والارض ولم يقل بينهن لانه ذهب بذلك مذهب الصنفين والنوعين ثم قال خلق ما يشاء والله على كل شيء قدير وفيه وجهان الاول معناه خلق ما يشاء فتارة يخلق الانسان من ذكر وانثى كما هو معتاد وتارة لا من اب ولا من ام كما في حق آدم وتارة من ام لا من اب كما في حق عيسى عليه السلام والثاني خلق ما يشاء يعني ان عيسى ان قدر صورة الطير من الطين فالله تعالى خلق فيه الحياة والطيرورة والقدرة معجزة لعيسى وتارة يحيي الموتى ويبرئ الاكمه والابرص معجزة له ولا اعتراض على الله في شيء من افعاله

قوله تعالى وقالت اليهود والنصارى نحن ابناء الله واحباؤه وفيه سؤال وهو ان اليهود لا يقولون ذلك لانه لكيف يجوز هذا النقل عنهم واجاب المفسرون عنه من وجوه الاول ان هذا من باب حذف المضاف والتقدير نحن من ابناء رسل الله واضيف الى الله ما هو بالحقيقة مضاف الى رسل الله ويطيره قوله ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله الثاني ان لفظ الابن كما يطلق على ابن الصلب فقد يطلق ايضا على من يحتضنا ويتخذه اما بمعنى تخصيصه بمزيد الشفقة والمحبة فالقوم لما ادعوا ان عناية الله تعالى بهم بالغة ادعوا انهم ابناء الله الثالث ان اليهود زعموا ان عزيرا ابن الله والنصارى زعموا ان المسيح ابن الله ثم زعموا ان العزير والمسيح كانا منهم فصار ذلك كانهم قالوا نحن ابناء الله واحباؤه الاخفش يجوز ان اقارب الملك اذا فاخروا قالوا نحن ابناء الملك وان لم يكونوا اولاده على الحقيقة ويقولون نحن ملوك الدنيا ونحن سلاطين العالم وغرضهم منه كونهم مختصين بذلك الشخص الذي هو الملك والسلطان فكذا ههنا الرابع قال ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم دعا جماعة من اليهود الى دين الاسلام وخوفهم بعقاب الله فقالوا لا تخوفنا بعقاب الله ونحن ابناء الله واحباؤه لهذه الرواية انما وقعت عن تلك الطائفة واما النصارى فانهم يقولون بالانجيل الذي لهم ان المسيح قال لهم اذهب الى ابي وابيكم وجملة الكلام ان اليهود والنصارى كانوا يرون لانفسهم فضلا على سائر الخلق بسبب اسلافهم الافاضل من الانبياء حتى انتهوا بسبب تعظيم انفسهم الى ان قالوا نحن ابناء الله واحباؤه ثم انه تعالى اجل عليهم وهو يهم وقال فلم يعذبكم بذنوبكم وفيه سؤالان وهو ان حاصل هذا الكلام انهم لو كانوا ابناء الله واحباؤه لما عذبهم لكنه عذبهم فليسوا ابناء الله ولا احباؤه والاشكال عليه ان يقال اما ان يدعوا ان الله عذبهم في الدنيا او يدعوا انه سيعذبهم في الاخرة فان كان موضع الالزام عذاب الدنيا فهذا لا يقدح في ادعائهم كونهم احباء الله لان محمدا عليه السلام كان يدعي انه هو وامته احباء الله ثم انهم ما خلوا عن محن الدنيا نظرا واحدا وقتل الحسن والحسين وان كان موضع الالزام هو انه تعالى سيعذبهم في الاخرة فالقوم ينكرون ذلك ومجرد اخبار محمد ليس بكتاب في هذا الباب اذ لو كان كتابا لكان مجرد اخباره بانهم لن يؤتى ادعاءه انهم احباء الله كافيا وحينئذ يصير هذا الجواب ضائعا والجواب من وجوه الاول ان موضع الالزام هو عذاب الدنيا والمعارضة بيوم احد غير لازمة لانا نقول لو كانوا ابناء الله واحباؤه لما عذبهم في الدنيا ومحمد عليه السلام ادعى انه من احباء الله ولم يدع انه من ابناء الله فزال السؤال الثاني ان موضع الالزام هو عذاب الاخرة واليهود والنصارى كانوا معترفين بعذاب الاخرة كما حكى الله تعالى عنهم انهم قالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودة الثالث المراد بقوله فلم يعذبكم بذنوبكم ثم نحكم فالمعذب بالحقيقة اليهود الذين كانوا قبل اليهود المخاطبين بهذا الخطاب في زمان الرسول الا انهم لما كانوا من جنس اولئك المتقدمين حسنت هذه الاضافة وهذا الجواب اولى لانه تعالى لم يكن لنا من رسول الله ان يخبر بشيء لم يدل عليه الوجود فانهم يقولون لا نسلم انه تعالى يعذب بنا بل الاولى ان يخبر عليهم بشيء قد وجد وحصل حتى يكون الاسناد لا به قويا متينا ثم قال تعالى بل انتم بشر ممن خلق يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء يعني انه ليس لاحد عليه حق يوجب عليه ان يغفر له وليس لاحد عليه حق يمنعه من ان يعذبه بل الملك والملك له يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد واعلم انا بينا ان مراد القوم من قولهم نحن ابناء الله كالرحمة عليهم وكالعناية بهم واذا عرفت هذا المذهب الحنفية ان كل من اطاع الله واحترز عن الكبائر فانه يجب على الله عقلا ايصال الرحمة والنعمة عليه ابد الاباد ولو قطع عنه الوف سنة في الاخرة تلك النعم لحظة واحدة لبطل الحسنة وخرج عن صفة الحكمة وهذا اعظم من قول اليهود والنصارى نحن ابناء الله واحباؤه وكان قوله يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء ابطالا لقول اليهود فبان بهذا ان الاولى ان يكون ابطالا لقول المعتزلة اولى واكمل ثم قال ولله ملك السموات والارض وما بينهما يعني من كان ملكه هكذا وقدرته هكذا كيف يحق البشر الضعيف عليه حقا واجبا وكيف يملك عليه الانسان الجاهل بعيوب نفسه الناقصة ومعرفته القليلة عليه دينا الا ترى كم كبرت كلمة تخرج من افواههم ان يقولوا الا كذبا ثم قال واليه المصير اي واليه يعود امر الخلق في الاخرة لانه لا يملك الضر والنفع هناك الا هو كما قال والامر يومئذ لله

قوله تعالى يا اهل الكتاب قد جاءكم رسولنا يبين لكم فيه مسائل المسألة الاولى في قوله يبين لكم وجهان الاول ان نقدر البيان هو الدين والشرائع وانما حسن حذفه لان كل احد يعلم ان الرسول انما ارسل لبيان

الثوابع وثانيها ان يكون التقدير المبين ويكون المعنى بين لكم البيان وحذف المفعول لكل الان على هذا التقدير يصير اعم فائدة

المسئلة الثانية قوله يبين لكم يحتمل النصب على الحال اى مبينا لكم **المسئلة الثالثة** قوله على فترة من الرسل قال ابن عباس يريد على انقطاع من الانبياء يقال فتر الشئ يفتر فتورا اذا سكن حدته وصار اقل مما كان عليه وسميت المدة التي بين الانبياء فترة لفتور الدواعي في العمل بملك الشرايع واعلم ان قوله على فترة يتعلق بقوله جاءكم اي جاءكم على حين فتور عن ارسال الرسل قيل كان بين عيسى ومحمد ستمائة او اقل او اكثر وعن الكلبي بين موسى وعيسى الف وسبع مائة سنة والصحيح بين عيسى ومحمد اربعة من الانبياء ثلاثة من بني اسرائيل واحد من العرب وهو خالد بن سنان العبسي **المسئلة الرابعة** الفائدة في بعثته عليه السلام عند فترة الرسل هي ان التحريف والتغيير قد يطرق الى الشرايع المتقدمة لتقادم عهدها وطول زمانها وبسبب ذلك اختلط الحق بالباطل والصدق بالكذب فصار ذلك عذرا ظاهرا في تعرض الخلق عن العبادات لان لهم ان يقولوا بالصحيح عرفنا انه لابد من عباقتك ولكنا ما عرفنا انا كيف نعبدك فبعثه الله في هذا الوقت محمدا عليه السلام ازالة لهذا العذر وقوله ان تقولوا اما جاءنا من بشير ولا نذير رد لهذا الوقت ثم قال تعالى فقد جاءكم بشير ونذير فزال هذه العلة وارتفع هذا العذر ثم قال تعالى والله على كل شئ قدير والمعنى ان حصول الفترة يوجب احتياج الخلق الى بعثة الرسول والله تعالى قادر على كل شئ وكان قادرا على بعثة الرسل فكان تخلق محتاجين الى بعثة والرحيم الكريم قادر على بعثة وجب ان يكرمه ويرحمهم ببعث الرسول اليهم فالمراد من قوله والله على كل شئ قدير الاشارة الى الدلالة التي قررناها **قوله تعالى** واذ قال موسى لقومه يا قوم اذكروا نعمة الله عليكم اذ جعل فيكم انبياء وجعلكم ملوكا واتاكم ما لم يؤت احدا من العالمين اعلم ان وجه الاتصال هو ان الواو في قوله واذ قال موسى لقومه واو عطف وهو متصل بقوله ولقد اخذ الله ميثاق بني اسرائيل كانه قيل اخذ عليهم الميثاق وذكرهم موسى نعم الله وامرهم بمحاربة الجبارين لكي لا تنقض الميثاق ولا تخالف في محاربة الجبارين وفي الآية مسائل **المسئلة الاولى** انه تعالى من على يهود بامور ثلاثة اولها قوله تعالى اذ جعل فيكم انبياء لانه ما بعث في امة ما بعث في بني اسرائيل من الانبياء فمنهم السبعون الذين اختارهم موسى من قومه فاصطفوا معه الى الجبل وايضا كانوا من اولاد يعقوب بن اسحاق بن ابرهيم وهو كان الثالث بالاتفاق كانوا من اكابر الانبياء واولاد يعقوب ايضا كانوا على قول الاكثرين انبياء والله تعالى اعلم موسى انه لا يبعث الانبياء الا من ولد يعقوب ومن ولد اسماعيل بعد ذلك ولا شك حصل من بعضهم من الانبياء وبالذين كانوا حاضرين مع موسى وبالذين اخبر الله موسى انه سيبعثهم من ولد يعقوب واسماعيل بعد ذلك ولا شك انه شرف عظيم وثانيها قوله وجعلكم ملوكا وفيه وجوه احدها قال السدي يعني وجعلكم احرارا تملكون انفسكم بعد ما كنتم في ايدي القبط بمنزلة اهل الجزية فينا ولا نبعلكم على انفسكم غالب وثالثها ان كل من كان رسولا نبيا كان ملكا لانه يملك امر امته ويملك التصرف فيه فكان يأخذ الحكم عليه فكان ملكا ولهذا قال تعالى فقد اتينا آل ابرهيم الكتاب والحكمة واتيناهم ملكا عظيما ورابعها ان كل من كان مستغلا بامر كان يسمى اسلافهم واخلافهم ملوك وعظماؤهم من حصل فيهم ملوك دائم ملوك على سبيل الاستعارة وخامسها ان الخادم كان يسمى ملكا لانه يملك امر مخدومه ونفسه ومعيشته ولم يكن يحتاج في مصالحه الى احد فهو ملك قال الزجاج الملك من لا يدخل عليه احد الا باذنه وقال الضحاك كانت منازلهم واسعة وفيها مياه جارية وكانت لهم اموال كثيرة وخدم يطيعون بامرهم ومن كان كذلك كان ملكا وسادسها ان المراد من قوله وجعلكم ملوكا اي في الجنة والنوع الثالث من النعم التي ذكرها الله تعالى في هذه الآية قوله تعالى واتاكم ما لم يؤت احدا من العالمين اعلم ان وجه الاتصال هو ان الواو في قوله واذ قال موسى لقومه واو عطف وهو متصل بقوله ولقد اخذ الله ميثاق بني اسرائيل كانه قيل اخذ عليهم الميثاق وذكرهم موسى نعم الله وامرهم بمحاربة الجبارين لكي لا تنقض الميثاق ولا تخالف في محاربة الجبارين وفي الآية مسائل **المسئلة الاولى** انه تعالى من على يهود بامور ثلاثة اولها قوله تعالى اذ جعل فيكم انبياء لانه ما بعث في امة ما بعث في بني اسرائيل من الانبياء فمنهم السبعون الذين اختارهم موسى من قومه فاصطفوا معه الى الجبل وايضا كانوا من اولاد يعقوب بن اسحاق بن ابرهيم وهو كان الثالث بالاتفاق كانوا من اكابر الانبياء واولاد يعقوب ايضا كانوا على قول الاكثرين انبياء والله تعالى اعلم موسى انه لا يبعث الانبياء الا من ولد يعقوب ومن ولد اسماعيل بعد ذلك ولا شك حصل من بعضهم من الانبياء وبالذين كانوا حاضرين مع موسى وبالذين اخبر الله موسى انه سيبعثهم من ولد يعقوب واسماعيل بعد ذلك ولا شك انه شرف عظيم وثانيها قوله وجعلكم ملوكا وفيه وجوه احدها قال السدي يعني وجعلكم احرارا تملكون انفسكم بعد ما كنتم في ايدي القبط بمنزلة اهل الجزية فينا ولا نبعلكم على انفسكم غالب وثالثها ان كل من كان رسولا نبيا كان ملكا لانه يملك امر امته ويملك التصرف فيه فكان يأخذ الحكم عليه فكان ملكا ولهذا قال تعالى فقد اتينا آل ابرهيم الكتاب والحكمة واتيناهم ملكا عظيما ورابعها ان كل من كان مستغلا بامر كان يسمى اسلافهم واخلافهم ملوك وعظماؤهم من حصل فيهم ملوك دائم ملوك على سبيل الاستعارة وخامسها ان الخادم كان يسمى ملكا لانه يملك امر مخدومه ونفسه ومعيشته ولم يكن يحتاج في مصالحه الى احد فهو ملك قال الزجاج الملك من لا يدخل عليه احد الا باذنه وقال الضحاك كانت منازلهم واسعة وفيها مياه جارية وكانت لهم اموال كثيرة وخدم يطيعون بامرهم ومن كان كذلك كان ملكا وسادسها ان المراد من قوله وجعلكم ملوكا اي في الجنة والنوع الثالث من النعم التي ذكرها الله تعالى في هذه الآية قوله تعالى واتاكم ما لم يؤت احدا من العالمين وذلك لانه تعالى خصهم بانواع عظيمة من الاكرام احدها انه تعالى فلق البحر لهم وثانيها انه اظلل عدوهم واورثهم اموالهم وثالثها انه انزل عليهم المن والسلوى ورابعها انه اخرج لهم المياه العذبة من الحجر وخامسها انه تعالى اظل فوقهم الغمام وسادسها انه لم يجتمع الملك والنبوة لغيرهم كما اجتمعا لهم وسابعها انهم بعد ذلك يحاصرون العدو فتكون العلما بالله وهم اجياب الله وانصار دينه واعلم ان موسى عليه السلام لما ذكرهم هذه النعمة وشرحها لهم امرهم بعد ذلك بمحاصرة العدو فقال **المسئلة الثالثة** يا قوم ادخلوا الارض المقدسة التي كتب الله لكم ولا ترتدوا على ادباركم فتنقلبوا خاسرين وفيه مسائل

روي ان ابرهيم عليه السلام لما صعد جبل لبنان قال الله تعالى له انظر فما ادرك بصرك فهو مقدس وهو ميراث لذريتك وقيل لما خرج قوم موسى من مصر وعد هو الله اسكان ارض الشام وكانوا اسرائيل يسمون ارض الشام ارض المواعدة لما بعث موسى النقباء من كل سبط من الاسباط الاثني عشر نقيبا من الامة ليتجسسوا الخبر عن احوال تلك الاراضي فلما وطئوا تلك البلاد واوا احساما عظيمة هائلة قال المفسرون لما بعث موسى النقباء جعل النجيب يراهم واحد مرارا وتلك الجبارين فاخذهم وجعلهم في كمه مع فاكهة فذهبوا من بستانه واتى بهم الملك فنثرهم بين يديه وقال لهم الملك هؤلاء يريدون منا ان نقاتلهم فقال الملك ارجعوا الى صاحبكم واخبروه بما شاهدتم ثم انصرف اولئك النقباء الى موسى واخبروه بالواقعة فامرهم ان يكتموا ما شاهدوه فلم يفعلوا فقال الرجلان من حصل فيهم ملوك دائم ملوك على سبيل الاستعارة ورابعها ان كل من كان مستغلا بامر النعم والاقوام وان كانت اجسامهم عظيمة الا ان قلوبهم ضعيفة واما العشرة الباقية فقد اوقعوا بني اسرائيل في قلوبهم الخوف والهلع عن عدوهم وقالوا لموسى انا لن ندخلها ابدا ما داموا فيها فاذهب انت وربك فقاتلا انا هاهنا قاعدون فدعا عليهم موسى فعاقبهم الله بان اتاهم التيه في التيه اربعين سنة والقوا وكانت مدة غيبة النقباء للتجسس اربعين يوما فعوقبوا اليه اربعين سنة وماتا وليك العصاة في التيه واهلك النقباء العشرة في التيه بعقوبات عاجلة ومن الناس من قال ان موسى عليه السلام بقي وخرج معه يوشع بن نون وكالب بن يونا وقاتل الجبارين وغلبهم ودخل الملك البلاد فهذا هو القصة والله اعلم بكيفية الامور **المسئلة الثانية** الارض المقدسة هي الارض المطهرة طهرت من الشرك

الارض من الافات فقال المفسرون المعنى انها طهرت من الشرك جعلت مسكنا ودارا للانبياء وهذا فيه نظر وذلك لان تلك الارض لما قال موسى ادخلوا الارض المقدسة ما كانت عن الشرك وما كانت مقرا للانبياء ويمكن ان يجاب بانها كانت كذلك فيما قبل **المسئلة الثالثة** اختلفوا في تلك الارض فقال عكرمة والسدي وابن زيد هي اريحا وقال الكلبي دمشق وفلسطين وبعض الاردن وقيل الطور **المسئلة الثالثة** الرابعة في نزوله كتب الله لكم وجوه احدها كتب في اللوح المحفوظ انها لكم وثانيها وهبها الله لكم وثالثها امركم بدخولها فان قيل لم قال كتب الله لكم ثم قال حرمها عليكم والجواب قال ابن عباس كانت هبة ثم حرمها عليهم بشؤم تمردهم وعصيانهم وقيل اللفظ وان كان عاما لكن المراد هو الخصوص فصار كانه مكتوب لبعضهم وحرام على بعضهم وقيل ان الوعد بقوله كتب الله لكم مشروط بقيد الطاعة فلما لم يوجد الشرط لا جرم لم يوجد المشروط وقيل انها محرمة عليهم اربعين سنة فلما مضى الاربعون حصل ما كتب **المسئلة الخامسة** في قوله كتب الله لكم فائدة عظيمة وهي ان القوم وان كانوا اجبارين الا ان الله تعالى لما وعد هؤلاء الضعفاء بان تلك الارض لهم وان كانوا مومنين مقرين بصدق موسى عليه السلام قطعا ان الله ينصرهم عليهم ولا بد وان يقدروا على قتالهم من غير خوف وهيبة فهذا هو الفائدة من هذه الكلمة ثم قال ولا ترتدوا على ادباركم فتنقلبوا خاسرين وفيه وجهان الاول لا ترجعوا عن الدين الصحيح الى الشك في نبوة موسى وذلك لانه عليه السلام لما اخبر ان الله تعالى جعل تلك الارض لهم كان هذا وعدا بان الله ينصرهم عليهم فلو لم يقطعوا بهذه النصرة صاروا شاكين في صدق موسى فيصيرون بذلك كافرين بالالهية والنبوة والثاني ان المراد لا ترجعوا عن الارض التي امرتم بدخولها الى الارض التي خرجتم عنها يروى ان القوم كانوا قد عزموا على الرجوع الى مصر وقوله فتنقلبوا خاسرين فيه وجوه احدها خاسرين بهذه الاحوال تفوتكم الثواب وتلحقكم العقاب وثانيها يرجعون الى الذل وثالثها يموتون بالتيه ولا يصلون الى شيء من مطالب الدنيا ومنافع الاخرة ثم اخبر الله عنهم القبيح قالوا يا موسى ان فيها قوما جبارين وفي تفسير الجبار وجهان الاول الجبار يقال لمن جبره على الامر بمعنى اجبره عليه وهو المعاني من اوزاك والثاني انه ماخوذ من نخلة جبارة اذا كانت طويلة مرتفعة لا تنال الايدي اليها ويقال رجل جبار اذا كان طويلا عظيما قويا شبهوا بالجبارين النخل والقوم كانوا في غاية القوة وعظم الاجسام بحيث ما كانت ايدي قوم موسى تصل اليهم فسموهم جبارين لهذا المعنى ثم قال القوم وانا لن ندخلها حتى يخرجوا منها فان يخرجوا منها فانا داخلون وانما قال هذا القول على سبيل الاستبعاد لقوله تعالى وظنوا انهم احيط بهم دخلوا الجنة حتى بمعنى اللام بسم الله ثم قال تعالى قال رجلان من الذين يخافون انعم الله عليهما ادخلوا عليهم الباب فاذا دخلتموه فانكم غالبون وعلى الله فتوكلوا ان كنتم مومنين وفيه مسائل **المسئلة الاولى** هذان الرجلان مما يوشع وقال رجلان من الذين يخافون انعم الله عليهما بالهداية والثقة بعون الله والاعتماد على نصر الله قال الفقال ويجوز ان يكون التقدير لتجبيها لهم على قتالهم وقراءة من قرأ يخافون بالضم مشاهدة لهذا الوجه **المسئلة الثانية** في قوله انعم الله عليهما وجهان الاول صفة لقوله رجلان والثاني انه اعتراض وقع في البين يوكد ما هو المقصود من الكلام وهو قوله ادخلوا عليهم الباب مبالغة في الوعد بالنصر والظفر كانه قال فان دخلتم باب بلدهم انهزموا ولا يبقى منهم باق **المسئلة الثالثة** قرأ يعقوب يخافون بضم الياء والباقون بفتحها **المسئلة الرابعة** انما جزم هذان الرجلان بان القوم منهزمون لانهما كانا عارفين بنبوة موسى عليه السلام فلما اخبرهم موسى بان الله قال ادخلوا الارض المقدسة التي كتب الله لكم لا قطعا بان النصرة لهم والغلبة حاصلة في جانبهم ولذلك ختموا كلامهم بقولهم وعلى الله فتوكلوا ان كنتم مومنين بما وعدكم الله النصرة فلا ينبغي ان تقصروا خائبين من شدة قوتهم وعظم اجسامهم بل توكلوا على الله في حصول هذا النصر لكم ان كنتم مومنين مقرين بوجود الاله القادر ومومنين بصحة نبوة موسى عليه السلام ثم قال تعالى قالوا يا موسى انا لن ندخلها ابدا ما داموا فيها فاذهب انت وربك فقاتلا انا ها هنا قاعدون وفي قوله اذهب انت وربك وجوه الاول لعل القوم كانوا اجسامهم وكانوا يحسنون الذهاب والمجيء الى الله تعالى الثاني يحتمل انه لا يكون المراد حقيقة الذهاب بل هو كما يقال كلمته فذهب كان قبل اذا اصررنا الطير فكيف نجعل قوله تعالى لاحقا ايضا قلنا لا يمتنع حمل لفظ على معنيين مختلفين كما يقال جرى الماء والكلا والكبر من موسى قال المفسرون قولهم اذهب انت وربك ان قالوا على وجه الذهاب من مكان الى مكان فهو كفر وان قالوه على وجه التمرد من الطاعة فهو فسق ولقد فسقوا بهذا الكلام بدليل قوله تعالى بعد هذه القصة فلا تاس على القوم الفاسقين والمقصود من هذه القصة شرح خلافه هؤلاء اليهود وشدة بعضهم وعلوهم بالمنازعة مع انبياء الله منذ كانوا ثم انه تعالى حكى عن موسى عليه السلام انه لما سمع منهم هذا الكلام قال رب اني لا املك الا نفسي واخي وذكر الزجاج في اعراب قوله واخي وجهين الرفع والنصب اما الرفع فمن وجهين احدهما ان يكون كسفا على موضع اني المعنى انا لا املك الا نفسي واخي كذلك ومثله قوله ان الله بريء من المشركين ورسوله والثاني ان يكون عطفا على الضمير في املك وهو انا والمعنى لا املك انا ولا اخي الا انفسنا والثاني ان يكون اخي معطوفا على نفسي فيكون المعنى لا املك الا نفسي ولا املك الا اخي لان اخاه اذا كان مطيعا فهو مالك طاعته فان قيل اذا قال لا املك الا نفسي واخي وكان معه الرجلان المذكوران فلما كانه لم يبق بيده كل الوثوق لما راى من اطباق الاكثرين على التمرد وايضا

لعله انما قال ذلك تعليلا لمن يوافقه وايضا يجوز ان يكون المراد بالاخ من يواخيه في الدين وعلى هذا التقدير وكانا داخلين في قوله واخي
ثم قال فافرق بيننا وبين القوم الفاسقين يعني فافصل بيننا وبينهم بان يحكم لنا بما يستحق ويحكم عليهم بما يستحقون وهو في معنى الدعاء عليهم
ويحتمل ان يكون المراد خلصنا من صحبتهم وهو كقوله نجني من القوم الظالمين ثم قال تعالى قال فانها محرمة عليهم اربعين سنة يتيهون في الارض
فلا تاس على القوم الفاسقين فيه مسائل **المسألة الاولى** قوله فانها اي الارض المقدسة محرمة عليهم اربعين سنة وفي قوله
اربعين سنة قولان احدهما انه منصوبة بالتحريم اي الارض المقدسة محرمة عليهم اربعين سنة ثم فتح الله تلك الارض لهم من غير محاربة
هكذا ذكره الربيع ابن انس والقول الثاني انها منصوبة بقوله يتيهون اي بقوا في تلك الحالة اربعين سنة واما الحرية فقد بقي عليهم وماتوا ثم
ان اولادهم دخلوا تلك البلدة **المسألة الثانية** يحتمل ان موسى عليه السلام لما قال في دعائه على القوم ربنا افرق بيننا
وبين القوم الفاسقين لم يقصد بدعائه هذا الجنس من العذاب بل اخف منه فلما اخبره الله تعالى بالتيه علم انه يجوز بسبب ذلك فعزاه
وهو ان امرهم عليه فقال فلا تاس على القوم الفاسقين قال مقاتل ان موسى لما دعا عليهم اخبره الله تعالى باحوال التيه ثم ان موسى اخبر قومه
بذلك فقالوا له لم دعوت علينا وندم موسى على ما عمل فاوحى الله اليه لا تاس على القوم الفاسقين وجائز ان يكون ذلك خطابا لمحمد عليه السلام
اي لا تحمل على قوم لم يزل شانهم المعاصي ومخالفة الرسل **المسألة الثالثة** اختلف الناس في ان موسى وهارون عليهما
السلام هل بقيا في التيه ام لا فقال قوم انهما كانا في التيه قالوا ويدل عليه وجوه الاول انه عليه السلام دعا ان يفرق بينه وبين اولئك الفاسقين
ودعوات الانبياء مجابة وهذا يدل على انه عليه السلام ما كان معهم في ذلك الموضع والثاني ان ذلك التيه كان عذابا والانبياء لا يعذبون
والثالث ان القوم انما عذبوا بسبب انهم تمردوا وموسى وهارون ما كانا كذلك فكيف يجوز ان يكونوا مع اولئك الفاسقين في ذلك العذاب وقال
اخرون انهما كانا مع القوم في ذلك التيه الا انه تعالى سهل عليهما ذلك العذاب كما سهل على ابرهيم النار فجعلها عليه بردا وسلاما ثم القائلون بهذا
القول اختلفوا في انهما هل ماتا في التيه او خرجا منه فقال قوم ان هارون مات في التيه ثم مات موسى بعده بسنة وبقي يوشع بن نون وكان ابن اخت
موسى ووصيه بعد موته وهو الذي استفتح الارض المقدسة وقيل انه فتح كل الشام بعد ذلك وقال اخرون بل بقي موسى عليه السلام بعد ذلك وخرج
من التيه وحارب الجبارين وقهرهم واخذ الارض المقدسة **المسألة الرابعة** قوله فانها محرمة عليهم الاكثرون انه تحريم
منع لا تحريم تعبد وقيل يجوز ايضا ان يكون تحريم تعبد فامرهم بان يمكثوا في تلك المفازة في الشدة والبلية عقابا لهم على سوء صنيعهم **المسألة
الخامسة** اختلفوا في التيه قال الربيع مقدار ستة فراسخ وقيل سبع فراسخ في ثلثين فرسخا وقيل ستة في اثني عشر وقيل كانوا ستمائة
الف فارس فان قيل كيف يعقل بقاء هذا الجمع العظيم في هذا القدر الصغير من المفازة اربعين سنة بحيث لا يتفق لاحد منهم ان يجد طريقا
الى الخروج عنها ولو انهم وضعوا عنهم على حركة الشمس او الكواكب لخرجوا منها ولو كانوا في البحر العظيم لكيف في المفازة الصغيرة قلنا فيه وجهان الاول
ان انخراق العادات في زمان الانبياء غير مستبعد اذ لو فتحنا باب الاستبعاد لزم الطعن في جميع المعجزات وانه باطل الثاني اذا فسرنا ذلك
التحريم بتحريم التعبد فقد زال السؤال لاحتمال ان الله حرم عليهم الرجوع الى اوطانهم بل امرهم بالمكث في تلك المفازة اربعين سنة للمشقة والمحنة
جزاء لهم على سوء صنعهم وعلى هذا التقدير فقد زال الاشكال **المسألة السادسة** يقال تاه يتيه توها وتيها والتيه اعمها
والتيهاء الارض التي لا يهتدى فيها قال الحسن كانوا يصبحون حيث امسوا ويمسون حيث اصبحوا فكانت حركتهم في تلك المفازة لا على سبيل الاستدارة
وهذا اشكل بانهم اذا وضعوا اعينهم على مسير الشمس ولم ينعطفوا ولم يرجعوا فانه لا بد وان يخرجوا عن المفازة بل الاولى حمل الكلام على تحريم
التعبد على ما قررناه والله اعلم بالامور **قوله تعالى** واتل عليهم نبأ ابني ادم بالحق
في الاية مسائل **المسألة الاولى** في تعلق هذه الاية بما قبلها وجوه الاول انه تعالى قال فيما تقدم يا ايها الذين امنوا اذكروا نعمة
الله عليكم اذ هم قوم ان يبسطوا اليكم ايديهم فكف ايديهم عنكم فذكر ان الاعداء يريدون ايقاع البلاء والمحنة بهم لكنه تعالى يحفظهم بفضله
ويمنع اعداءهم من ايصال الشر اليهم ثم انه تعالى لاجل التسلية وتحقيق هذا الجواب على القلب ذكر قصصا كثيرا في ان كل ما خصه الله تعالى بالنعم
العظيمة في الدين والدنيا فان الناس ينازعونه حسدا وبغيا فذكر اولا قصة النقباء الاثني عشر واخذ الله الميثاق منهم ثم ان اليهود نقضوا ذلك الميثاق
حتى وقعوا في اللعن والقساوة وذكر بعده شدة اصرار النصارى على كفرهم وقولهم بالتثليث بعد ظهور الدلائل القاطعة لهم على فساد ما هم عليه وما
ذاك الا للحسد على محمد صلى الله عليه وسلم فيما اتاه من الدين الحق ثم ذكر بعده قصة موسى في محاربة الجبارين واصرار قومه على التمرد
والعصيان ثم ذكر بعده قصة ابني ادم وان احدهما قتل الاخر حسدا منه على ان الله قبل قربانه وكل هذه القصص دالة على ان كل ذي نعمة
محسود فلما كانت نعم الله على محمد صلى الله عليه وسلم اعظم النعم لا جرم لم يبعد اتفاق الاعداء على استخراج انواع المكر والكيد في حقه فكان
ذكر هذه القصص تسلية من الله تعالى لرسوله لما هم قوم من اليهود ان يمكروا به وان يوقعوا به افة ومحنة الثاني ان هذا متعلق بقوله يا اهل
الكتاب قد جاءكم رسولنا يبين لكم كثيرا مما كنتم تخفون من الكتاب وهذه القصة وكيفية ترتيبه ايجاب القصاص عليها من اسرار التورية
الثالث ان هذه القصة متعلقة بما فيها وهو قصة محاربة الجبارين اي اذكر لليهود حديث ابني ادم ليعلموا ان سبيل اسلافهم في الندامة
والحسرة الخاصة بسبب اقدامهم على المعصية كان مثل سبيل ابني ادم في اقدام احدهما على قتل الاخر الرابع قيل هذا متصل بقوله تعالى
حكاية عن اليهود والنصارى نحن ابناء الله واحباؤه اي لا ينفعهم كونهم من اولاد الانبياء مع كفرهم كما لم ينتفع ولد ادم عند معصيته بكون

ابيه نبيا معظما عند الله ۞ الخامس كما كفر اهل الكتاب بمحمد عليه السلام حسدا اخبر الله تعالى بخبر ابن ادم وان الحسد اوقعه في سوء العاقبة
والمقصود منه التحذير عن الحسد **المسئلة الثانية** قوله واتل عليهم فيه قولان احدهما واتل على الناس والثاني واتل
على اهل الكتاب وفي قوله ابني ادم قولان الاول انهما ابنا ادم من صلبه وهما قابيل وهابيل وفي سبب وقوع المنازعة بينهما قولان احدهما
ان هابيل كان صاحب الغنم وقابيل كان صاحب الزرع فقرب كل واحد منهما قربانا فطلب هابيل احسن شاة كانت معه وجعلها قربانا وطلب
قابيل شر حنطة كانت معه فجعله قربانا ثم تقرب كل واحد منهما بقربانه الى الله فنزلت نار من السماء فاخذت قربان هابيل ولم تحمل قربان قابيل
فلما علم قابيل ان الله تعالى قبل قربان اخيه ولم يقبل قربانه حسده وقصد قتله وثانيهما ما روي ان ادم عليه السلام كان يولد له في كل بطن
غلام وجارية وكان يزوج البنت من بطن من الغلام من بطن اخر وولد له قابيل وتوامته وبعدهما هابيل وتوامته وكان توامة قابيل الناس
وجها واراد ادم ان يزوجها من هابيل وابى قابيل ذلك وقال انا احق بها وهي احسن الناس وليس هذا من الله وانما هو رايك فقال ادم عليه السلام
لهما قربا قربانا فمن ايكما قبل قربانه زوجتها منه فقبل الله تعالى قربان هابيل بان انزل الله تعالى على قربانه نارا فازداد قابيل حسدا له والقول
الثاني وهو قول الحسن والضحاك ان ابني ادم اللذين قربا قربانا ما كانا ابني ادم لصلبه وانما كان رجلين من بني اسرائيل قالا والدليل عليه قوله
تعالى في اخر القصة من اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل انه من قتل نفسا بغير نفس او فساد في الارض فكانما قتل الناس جميعا ومن الظاهر
ان صدور هذا الذنب من احد ابني ادم لا يصلح لان يكون سببا لايجاب القصاص على بني اسرائيل اما لما اقدم رجل من بني اسرائيل على
مثل هذه المعصية جعل ذلك سببا لايجاب القصاص عليهم زجرا لهم عن المعاودة الى مثل هذا الذنب ومما يدل على ذلك ايضا ان المقصود
من هذه القصة بيان اصرار اليهود ابدا من قديم الدهر على التمرد والحسد حتى بلغ بهم شدة الحسد الى ان احدهما لما قبل الله قربانه حسده الاخر
واقدم على قتله ولا شك انه رتبة عظيمة في الحسد فانه لما شاهد ان قربان اخيه مقبول عند الله فذلك مما يدعو الى حسن الاعتقاد فيه
والمبالغة في تعظيمه فلما اقدم على قتله مع هذه الحالة دل ذلك على انه كان قد بلغ الى الحسد الى اقصى الغايات واذا كان المراد من ذلك هذه
القصة بيان ان الحسد داء قديم في بني اسرائيل وجب ان يقال هذان الرجلان كانا من بني اسرائيل واعلم ان القول الاول هو الذي اختاره اكثر
اصحاب الاخبار وفي الاية ايضا ما يدل عليه وذلك لان الاية تدل على ان القاتل جهل ما يصنع بالمقتول حتى تعلم ذلك من عمل الغراب ولو
كان من بني اسرائيل لما خفي عليه هذا الامر **المسئلة الثالثة** قوله بالحق فيه وجوه الاول بالحق اي تلاوة ملتبسة بالحق
والمصلحة من عند الله الثاني اتله تلاوة ملتبسة بالصدق موافقة لما في التوراة والانجيل الثالث بالحق اي بالغرض الصحيح وهو تقبيح الحسد
لان المشركين واهل الكتاب كانوا يحسدون رسول الله صلى الله عليه وسلم ويبغون عليه ۞ الرابع بالحق اي ليعتبروا به لا ليحملوه على اللعب
والباطل مثل كثير من الاقاصيص التي لا فائدة فيها وانما هي لهو من الحديث وهذا يدل على ان المقصود من ذكر القصص في القران العبرة
لا مجرد الحكاية ونظيره قوله تعالى لقد كان في قصصهم عبرة لاولي الالباب ۞ ثم قال تعالى اذ قربا قربانا فتقبل من الاخر وفيه مسائل
المسئلة الاولى اذ نصب لماذا فيه قولان الاول انه نصب بالنبا اي قصتهم في ذلك الوقت الثاني يجوز ان يكون بدلا
من النبا اي فاتل عليهم النبا نبا ذلك الوقت على تقدير حذف المضاف **المسئلة الثانية** القربان اسم لما يتقرب الى الله
من ذبيحة او صدقة ومضى الكلام في القربان في سورة ال عمران **المسئلة الثالثة** تقدير قوله اذ قربا قربانا قرب كل
واحد منهما الا انه جمعهما في الفعل وافرد الاسم لانه يستدل بقرينة قوله بفعلهما على ان لكل واحد قربانا وقيل ان القربان اسم جنس فهو يصلح
للواحد والعدد وايضا فان القربان مصدر كالرجحان والعدوان والكفران والمصدر لا يثنى ولا يجمع ۞ ثم قال تعالى فتقبل من احدهما ولم
يتقبل من الاخر وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** قيل كانت علامة القبول ان تاكله النار وهو قول اكثر المفسرين وقال مجاهد علامة
الرد ان تاكله النار والاول اولى لاتفاق الاكثرين عليه وقيل ما كان في ذلك الوقت فقير يدفع اليه ما يتقرب به الى الله فكان ينزل من السماء نارا فتاكله
المسئلة الثانية انما صار احد القربانين مقبولا والاخر مردودا لان التقوى شرط في قبول الاعمال قال تعالى ههنا حكاية عن الحق
انما يتقبل الله من المتقين وقال فيما امر بانه من القربان بالبدن لن ينال الله لحومها ولا دماؤها ولكن يناله التقوى منكم فاخبر ان الذي يصل
الى حضرة الله تعالى ليس الا التقوى والتقوى من صفات القلوب قال عليه السلام التقوى ههنا واشار الى القلب وحقيقة التقوى امور احدها
ان يكون على خوف ووجل من تقصير في تلك الطاعة فيبقى باقصى ما يقدر من جهات التقصير وثانيها ان يكون في غاية الاتقاء من ان ياتي
بتلك الطاعة لغرض سوى طلب مرضاة الله ۞ وثالثها ان يبقى ان يكون لغير الله فيه شركة وما اصعب رعاية هذه الشرائط وقيل في هذه القصة
ان احدهما جعل قربانه احسن ما كان معه والاخر جعل قربانه اردى ما كان معه وقيل انه اضمر حين قرب انه لا يبالي سواء قبل او لم يقبل ولا يزوج
اخته من هابيل وقيل كان قابيل ليس من اهل التقوى والطاعة فلذلك لم يقبل الله قربانه ثم حكى تعالى ان قابيل قال لهابيل لاقتلنك قال هابيل
انما يتقبل الله من المتقين وفي الكلام حذف والتقدير كان هابيل قال لم تقتلني قال لان قربانك صار مقبولا فقال هابيل وما ذنبي انما يتقبل
الله من المتقين وقيل هذا من كلام الله لنبيه محمد عليه السلام اعتراضا بين القصة كانه تعالى قال تبينا لمحمد صلى الله عليه وسلم انما لم يتقبل
قربانه لانه لم يكن متقيا ثم حكى تعالى عن الاخ المظلوم انه قال لئن بسطت الي يدك لتقتلني ما انا بباسط يدي اليك لاقتلك اني اخاف الله رب
العالمين وفي الاية سؤالان الاول انه لم يدفع القاتل عن نفسه مع ان الدفع عن النفس واجب وهب انه ليس بواجب فلا اقل من انه ليس

بحرام فلم قال اني اخاف الله رب العالمين والجواب من وجوه الاول يحتمل ان يقال انه لاح للمقتول بامارات مغلبة على الظن انه يريد قتله
فذكر له هذا الكلام قبل اقدام القاتل على قتله وكان غرضه تقبيح القتل العمد في قتله ولهذا يروى ان قابيل صبر حتى نام هابيل فضرب راسه
بحجر كبير فقتله والوجه الثاني في الجواب ان المذكور في الاية هو قوله ما انا بباسط يدي اليك يعني لا ابسط يدي اليك لاقتلك لغرض الدفع
وقال اهل العلم الدافع عن نفسه يجب عليه ان يدفع بالالسن وليس له ان يقصد القتل بل يجب عليه ان يقصد الدفع ثم ان لم يندفع الا بالقتل
كان له ذلك الثالث قال بعضهم المقصود بالقتل ان اراد ان يستسلم جاز له ذلك وهكذا فعل عثمان رضي الله عنه وقال النبي عليه السلام
لمحمد بن مسلمة الق على وجهك وكن عند الله المقتول ولا تكن عند الله القاتل الرابع وجوب الدفع عن النفس امر يجوز ان يختلف باختلاف الشرايع
فقال مجاهد ان الدفع عن النفس ما كان مباحا في ذلك الوقت السؤال الثاني لم جاء الشرط بلفظ الفعل والجزاء بلفظ اسم الفاعل وهو قوله
لئن بسطت ما انا بباسط الجواب ليعلم انه لا يفعله ما يكسبه هذا الوصف الشنيع ولذلك اكده بالباء المؤكدة للنفي ثم قال اني اريد ان تبوء
باثمي واثمك فتكون من اصحاب النار وذلك جزاء الظالمين وفيه سؤالان السؤال الاول كيف يعقل ان يبوء القاتل باثم المقتول مع
انه تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى والجواب من وجهين الاول قال ابن عباس وابن مسعود والحسن وقتادة معناه يحتمل اثم قتلي واثمك الذي
كان منك قبل قتلي وهذا بحذف المضاف الثاني قال الزجاج معناه يرجع الى الله باثم قتلي واثمك الذي من اجله لم يتقبل قربانك السؤال
الثاني كما لا يجوز للانسان ان يريد من نفسه ان يعصي الله فكذلك لا يجوز ان يريد من غيره ان يعصي الله فلم قال اني اريد ان تبوء باثمي
واثمك والجواب من وجوه الاول قد ذكرنا ان هذا الكلام انما دار بينهما عند ما غلب على ظن المقتول انه يريد قتله وكان ذلك قبل اقدام
القاتل على ايقاع القتل فكانه لما وعظه ونصحه قال انه فان كنت لا تنزجر عن هذه الكبيرة بسبب هذه النصيحة فلا بد وان يتراصد لقتلي
في وقت اكون غافلا عنك وعاجزا عن دفعك فحينئذ لا يمكنني ان ادفعك عن قتلي الا اذا قتلتك ابدا بمجرد الظن والحسبان وهذا هي كبيرة ومعصية
واذا دار الامر بين ان يكون فاعل هذه المعصية انا وبين ان يكون انت فانا احب ان يجعل هذه الكبيرة لك لاني اريد ان تبوء بعقوبة
قتلي ولا شك انه يجوز للمظلوم ان يريد من الله عقاب ظالمه الوجه الثالث روي ان الظالم اذا لم يجد يوم القيامة ما يرضي خصمه اخذ من
سيئات المظلوم وحمل على الظالم فعلى هذا يجوز ان يقال اني اريد ان تبوء باثمي في انه يحمل عليك يوم القيامة اذا لم تجد ما ترضيني وباثمك
في قتلك وهذا يصلح جوابا عن السؤال ثم قال تعالى فطوعت له نفسه قتل اخيه قال المفسرون سهلت له نفسه قتل اخيه ومنهم من قال شجعته
وتحقيق الكلام ان الانسان اذا تصور من قتل العمد والعدوان كونه من اعظم الكبائر فهذا الاعتقاد يصير صارفا له من فعله فيكون هذا الفعل
كالشيء العاصي عليه العدا عند الذي لا يطيعه بوجه البتة فاذا اوردته النفس انواع وساوسها سهلا عليه فكان النفس جعلت بوساوسها
العجيبة هذا الفعل كالمطيع له بعد ان كان كالعاصي المتمرد عليه فهذا هو المراد بقوله فطوعت له نفسه قتل اخيه قالت المعتزلة لو كان خالق
الكل هو الله لكان ذلك التدبير والتطويع مضافا الى الله لا الى النفس وجوابه انه لو اسندت الافعال الى الدواعي وكان فاعل تلك الدواعي
هو الله لكان فاعل الافعال كلها هو الله ثم قال تعالى فقتله قيل لم يدر قابيل كيف يقتل هابيل فظهر له ابليس واخذ طيرا وضرب راسه بحجر
فتعلم قابيل ذلك منه ثم انه وجد هابيل نائما يوما فضرب راسه بصخرة فمات وعن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم لا تقتل نفس ظلما الا كان على ابن
ادم كفل من دمها وذلك انه اول من سن القتل ثم قال تعالى فاصبح من الخاسرين قال ابن عباس خسر دنياه واخرته اما الدنيا فهو انه اسخط
والديه وبقي مذموما الى يوم القيامة واما الاخرة فهو العقاب العظيم قيل ان قابيل لما قتل اخاه هرب الى عدن من اليمن فاتاه ابليس وقال انما
اكلت النار قربان هابيل لانه كان يخدم النار ويعبدها فان عبدت النار حصلت مقصودك فبني بيت نار وهو اول من عبد النار روي ان
هابيل قتل وكان ابن عشرين سنة وكان قتله عند عقبة حرا وقيل بالبصرة في موضع المسجد الاعظم وروي انه لما قتله اسود جسده وكان
ابيض فساله ادم عن اخيه فقال ما كنت عليه وكيلا فقال بل قتلته ولذلك اسود جسدك ومكث ادم بعده مائة سنة لم يضحك قط قال
صاحب الكشاف روي انه رثاه بشعر قال وهو كذب لحن وما هو الا منحول ملحون والانبياء معصومون عن الشعر وصدق صاحب الكشاف
فيما قال فان ذلك الشعر في غاية الركاكة لا يليق الا بالحمقى من المعلمين فكيف ينسب الى من جعل الله علمه حجة على الملائكة ثم قال تعالى فبعث
الله غرابا يبحث في الارض ليريه كيف يواري سوأة اخيه وفيه مسائل المسئلة الاولى لما قتله تركه ولا يدري ما يصنع
به ثم خاف عليه السباع فحمله على ظهره في جراب سنة حتى تغير فبعث الله غرابا وفيه وجوه الاول بعث الله غرابين فاقتتلا فقتل احدهما الاخر فحفر
له بمنقاره ورجليه ثم القاه في الحفرة فتعلم قابيل ذلك من الغراب الثاني قال الاصم لما قتله وتركه بعث الله غرابا يحثي التراب على المقتول فلما راى
القاتل ان الله كيف يكرمه بعد موته ندم وقال يا ويلتى الثالث قال ابو مسلم عادة الغراب دفن الاشياء فجاءه غراب ودفن شيئا فتعلم ذلك منه
المسئلة الثانية ليريه فيه وجهان ليريه الله او ليريه الغراب اي ليعلمه لانه لما كان سبب تعليمه فكانه قصد تعليمه على سبيل
المجاز المسئلة الثالثة سوأة اخيه عورة اخيه اي جيفة اخيه ثم قال تعالى يا ويلتى اعجزت ان اكون مثل هذا الغراب فاواري
سوأة اخي فاصبح من النادمين فيه مسائل المسئلة الاولى لا شك ان قوله يا ويلتى كلمة تحير وتلهف وفي الاية احتمالان الاول انه ما كان
يعلم كيف يدفن المقتول فلما تعلم ذلك من الغراب علم ان الغراب اكثر علما منه وعلم انه انما اقدم على قتل اخيه بسبب جهله وقلة معرفته فندم وتلهف
وتحسر على فعله والثاني كان عالما بكيفية الدفن فانه يبعد في الانسان العاقل ان لا يهتدي الى هذا القدر من العمل الا انه لما قتله تركه بالعراء استحسانا

فلما راى الغراب يدفن الغراب الاخر رق قلبه وقال ان هذا الغراب لما قتل ذلك الاخر فبعد ان قتله اخفاه تحت الارض لولا يكون اقل شفقة
من هذا الغراب لما جاء وكان يحثي التراب على المقتول فلما راى ان الله اكرمه حال حيوته بقبول قربانه واكرمه بعد مماته ان بعث الغراب ليدفنه
تحت الارض علم انه عظيم الدرجة عند الله فتلهف على فعله وعلم ان لا قدرة له على التقرب الى اخيه الا بان يدفنه في الارض فلا جرم قال يا ويلتى اعجزت
ان اكون مثل هذا الغراب **المسئلة الثانية** قوله يا ويلتى اعتراف على نفسه باستحقاق العذاب وهي كلمة تستعمل عند وقوع
الداهية العظيمة ولفظها لفظ النداء كان الويل غير حاضر عنده فناداه ليحضر اي ايها الويل احضر فهذا اوان حضورك وذكرنا زيادة بيان في
قوله يا ويلتى اكد **المسئلة الثالثة** لفظ الندم وضع للزوم ومنه يسمى النديم نديما لانه يلازم المجلس وفيه
سؤال وهو انه عليه السلام قال الندم توبة واجابوا عنه من وجوه الاول انه لما تعلم الدفن من الغراب صار من النادمين على ان
حمله على ظهره سنة ٥ الثاني انه صار من النادمين لانه لم ينتفع بقتله وسخط عليه بسببه ابواه واخوته وكان ندمه لاجل هذه
الاسباب لا لكونه معصية ٥ الثالث ان ندمه كان لاجل ان تركه بالعراء استخفافا به بعد قتله لان الغراب لما قتل الغراب دفنه ندم
على قساوة قلبه وقال هذا اخي وشقيقي ومن لحمه مختلط بدمي فاذا ظهرت الشفقة من الغراب على الغراب ولم يظهر مني على اخي كنت دون
الغراب في الرحمة والاخلاق الحميدة وكان ندمه لاجل هذه الاسباب لا لاجل الخوف من الله فلا جرم لم ينفعه ذلك الندم ٥ ثم قال
تعالى من اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل وفيه مسائل **المسئلة الاولى** من اجل ذلك ان تشبه وتعلقه فان قيل عليه سؤالان
الاول ان قوله من اجل ذلك اي من اجل ما مر من قصة قابيل وهابيل وبين وجوب القصاص حكم ثابت في جميع الامم فما فائدة بني اسرائيل والجواب
عن الاول من وجهين احدهما قال الحسن هذا القتل انما وقع في بني اسرائيل لا بين ولدي ادم من صلبه وقد ذكرنا هذه المسئلة فيما تقدم والثاني
انا نسلم ان هذا القتل وقع بين ولدي ادم من صلبه لكن قوله من اجل ذلك ليس اشارة الى قصة قابيل وهابيل بل هو اشارة الى ما مر من ذكره في
هذه القصة من انواع المفاسد الحاصلة بسبب القتل الحرام منها قوله فاصبح من الخاسرين اشارة الى انه حصلت له خسارة الدين والدنيا
وقوله فاصبح من النادمين اشارة الى انه حصل في قلبه انواع الندم والحسرة والحزن مع انه لا دافع لذلك البتة فقوله من اجل ذلك كتبنا
على بني اسرائيل اي من اجل ذلك على بني اسرائيل ذكرنا في اثناء القصة من انواع المفاسد المتولدة من القتل العمد العدوان وان شرعنا
القصاص في حق القاتل وهذا جواب حسن واما السؤال الثاني فالجواب عنه ان وجوب القصاص وان كان عاما في جميع الاديان والملل لان
التشديد المذكور هاهنا في حق بني اسرائيل غير ثابت في جميع الاديان لانه تعالى حكم هاهنا بان قتل النفس جاري مجرى قتل جميع الناس ولا شك ان
المقصود منه المبالغة في شرح عقاب القتل العمد العدوان والمقصود من شرح هذه المبالغة ان اليهود مع علمهم بهذه المبالغة العظيمة اقبلوا
على قتل الانبياء والرسل وذلك يدل على غاية فساد قلوبهم ونهاية بعدهم عن طاعة الله ولما كان الغرض من ذكر هذه القصص تسلية الرسول
عليه السلام في الواقعة التي ذكرنا انهم عزموا على القتل برسول الله صلى الله عليه وسلم وباكابر اصحابه كتخصيص بني اسرائيل في هذه القصة بهذه
المبالغة العظيمة مناسبا للكلام ومؤكدا للمقصود **المسئلة الثانية** قرئ من اجل ذلك بكسر الهمزة وهي لغة فاذا خفف كسر
النون ملقيا بكسر الهمزة **المسئلة الثالثة** قال القائلون بالقياس دلت الاية على ان احكام الله تعالى قد تكون معللة بالعلل وذلك
لانه تعالى قال من اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل كذا وكذا وهذا تصريح بان كتبه بتلك الاحكام معللة بتلك المعاني المشار اليها بقوله من اجل ذلك
والمعتزلة ايضا قالوا دلت هذه الاية على ان احكام الله تعالى معللة بمصالح العباد ومتى ثبت ذلك امتنع كونه خالقا للكفر والقبائح فيهم مريدا
وقوعها منهم لان خلق القبائح وارادتها يمتنع من كونه تعالى مراعيا للمصالح وذلك يبطل التعليل المذكور في هذه الاية قال اصحابنا القول بتعليل
احكام الله محال لوجوه احدها ان العلة ان كانت قديمة لزم قدم المعلول وان كانت محدثة وجب تعليلها بعلة اخرى ولزم التسلسل وثانيها لو كان
معللا بعلة فوجود تلك العلة وعدمها بالنسبة الى الله تعالى ان كان على السوية امتنع كونه علة وان لم يكونا على السوية فاحدهما به اولى وذلك يقتضي
كونه مستفيدا تلك الاولوية من ذلك الفعل ويكون ناقصا لذاته مستكملا لغيره وهو محال ٥ وثالثها انه قد ثبت توقف الفعل على الدواعي
ويمتنع وقوع التسلسل في الدواعي بل يجب انتهاؤها الى الداعية الاولى التي حدثت في العبد لا من العبد بل من الله وثبت عند حدوث الداعية
الفعل وعلى هذا التقدير فالكل من الله وهذا يمنع من تعليل افعال الله واحكامه برعاية المصالح واذا ثبت بالدلائل القاطعة امتناع تعليل
افعال الله واحكامه برعاية المصالح ثبت ان ظاهر هذه الاية من المتشابهات لا من المحكمات والذي يؤكد ذلك قوله تعالى قل فمن يملك لكم من الله
شيئا ان اراد ان يهلك المسيح بن مريم وامه ومن في الارض جميعا وذلك نص صريح في انه يحسن من الله كل شيء ولا يتوقف خلقه حكمته على رعاية المصلحة
البتة **المسئلة الرابعة** قوله او فساد في الارض قال الزجاج انه منسوق على قوله نفس والتقدير من قتل نفسا بغير نفس او بغير فساد
في الارض وانما قال تعالى ذلك لان القتل محل الاسباب كثيرة منها القصاص وهو المراد بقوله من قتل نفسا بغير نفس ومنها الكفر مع الحراب ومنها
الكفر بعد الايمان ومنها قطع الطريق وهو المراد بقوله بعد هذه الاية انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله فجمع تعالى كل هذه الوجوه في قوله
تعالى او فساد في الارض **المسئلة الخامسة** قوله فكانما قتل الناس جميعا فيه اشكال وهو ان قتل النفس الواحدة كيف يكون مساويا
لقتل جميع الناس فانه من الممتنع ان يكون الجزء مساويا للكل وذكر المفسرون لسبب هذا السؤال وجوها من الجواب وهي باسرها مبنية على مقدمة
واحدة وهي ان نسبة احد الشيئين بالاخر لا يقتضي الحكم بمشابهتهما من كل الوجوه لان قولنا هذا يشبه ذاك اعم من قولنا وانه يشبهه من ذلك الوجوه

او من بعض الوجوه ولما اظهرت صحة هذه المقدمة فنقول الجواب من وجوه الاول المقصود من تشبيه قتل النفس الواحدة بقتل النفوس المبالغة في تعظيم امر القتل العمد العدوان وتفخيم شانه يعني ان كما ان قتل كل الخلق امر مستعظم عند كل احد فكذلك يجب ان يكون قتل الانسان الواحد مستعظما مهيبا فالمقصود بيان مشاركتها في الاستعظام لا بيان مشاركتها في مقدار الاستعظام وكيف لا يكون مستعظما وقد قال تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه ولعنه واعد له عذابا عظيما ۔ الوجه الثاني في الجواب وهو ان جميع الناس لو علموا من انسان واحد انه يقصد قتلهم باجمعهم فلا شك انه يدفعونه دفعا لا يمكنه تحصيل مقصوده فكذا اذا علموا منه انه يقصد قتل الناس معين يجب ان يكون جدهم واجتهادهم في الصورة الاولى ۔ الوجه الثالث في الجواب وهو انه لما اقدم على القتل العمد العدوان فقد رجح داعية الشهوة والغضب على داعية الطاعة وبنى كان الامر كذلك كان هذا الترجيح حاصلا بالنسبة الى كل واحد وكان يمكنه ان كل احد نازعه في شيء من مطالبه فانه لو قدر عليه لقتله وبنية المؤمن في الخيرات خير من عمله فكذلك بنية المؤمن في الشر وشر من عمله فصير من يقتل انسانا فلا عمدا عدوانا فكانما قتل جميع الناس وهذه الاجوبة الثلاثة حسنة ۔ المسئلة السادسة ۔ قوله ومن احياها فكانما احيا الناس جميعا المراد من احياء الناس تخليصهم من المهلكات مثل الحرق والغرق والجوع للفظ والبرد والحر المفرطين والكلام في ان قتل النفس الواحدة مثل قتل النفوس ثم قال تعالى ولقد جاءتهم رسلنا بالبينات ثم ان كثيرا منهم بعد ذلك في الارض لمسرفون يعني بالقتل الاباء بظلمه قوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض اعلم انه تعالى لما ذكر في الاية الاولى تغليظ الاثم في قتل النفس بغير قتل نفس ولا فساد في الارض اتبعه ببيان ان الفساد في الارض الذي يوجب القتل انما هو فان بعض ما يكون فسادا في الارض لا يوجب القتل فقال انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله وفي الاية مسائل ۔ المسئلة الاولى في الاية سؤال وهو ان المحاربة مع الله تعالى غير ممكنة فيجب حمله على المحاربة مع اولياء الله والمحاربة مع رسول الله ممكنة فلفظ المحاربة لما نسب الى الله كان مجازا الا ان المراد من المحاربة مع اولياء الله واذا نسب الى الرسول كان حقيقة فلفظ يحاربون في قوله انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله يجوز ان يكون محمولا على المجاز والحقيقة معا وذلك ممتنع فهذا تقرير السؤال وجوابه من وجهين الاول انا نحمل المحاربة على مخالفة الامر والتكليف والتقدير انما جزاء الذين يخالفون احكام الله واحكام رسوله ويسعون في الارض فسادا كذا وكذا والثاني بتقدير الكلام انما جزاء الذين يحاربون اولياء الله واولياء رسوله كذا وكذا وفي الحبر ان الله تعالى قال من اهان لي وليا فقد بارزني بالمحاربة ۔ المسئلة الثانية ۔ من الناس من قال هذا الوعيد مختص بالكفار ومنهم من قال انه في قطاع الطريق من المسلمين اما الاولون فقد ذكروا وجوها احدها انها نزلت في قوم من عرينة نزلوا المدينة مظهرين للاسلام فمرضت ابدانهم واصفرت الوانهم فجاءوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فامر لهم بلقاح وامرهم ان يخرجوا اليها ويشربوا من ابوالها والبانها فصحوا فلما صحوا عمدوا الى راعي رسول الله صلى الله عليه وسلم فقتلوه واستاقوا الابل وارتدوا وهذا قول انس والحسن وقتادة والضحاك وثانيها ان الاية نزلت في قوم ابي بردة الاسلمي وكان قد عاهد الرسول عليه السلام في قوم من كنانة يريدون الاسلام وابو برزة غائب فمروا بقوم من بني عامر فقتلوهم واخذوا اموالهم ۔ وثالثها ان الاية في هؤلاء الذين سمى الله عنهم من بني اسرائيل انهم بعد ان غلظ الله عليهم عقاب القتل العمد العدوان لم يرتدعوا في القتل ومعاندة الله ورسوله وسعيهم في الارض بالفساد فمن اتى منهم بالقتل والفساد في الارض فجزاؤه كذا وكذا ۔ والقول الثاني ان هذه الاية نزلت في قطاع الطريق من المسلمين وهذا قول اكثر الفقهاء قالوا والذي يدل على انه لا يجوز حمل الاية على المرتدين وجوه احدها ان قطع المرتد لا يتيقف على المحاربة ولا على اظهار الفساد في دار الاسلام والاية تقتضي ذلك ۔ وثانيها لا يجوز الاقتصار على المرتد على قطع اليد والرجل بل على القتل والاية تقتضي ذلك ۔ وثالثها ان الاية تقتضي سقوط الحد بالتوبة قبل القدرة وهو قوله تعالى الا الذين تابوا من قبل ان تقدروا عليهم والمرتد يسقط حده بالتوبة قبل القدرة وبعدها فدل ذلك على ان الاية لا تتعلق بها بالمرتدين ۔ ورابعها ان الصلب غير مشروع في حق المرتد وهو مشروع ها هنا فوجب ان لا تكون الاية مختصة بالمرتد ۔ وخامسها ان قوله الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا يتناول كل من كان موصوفا بهذه الصفة سواء كان كافرا او كان مسلما اقصى ما في الباب ان يقال الاية نزلت في الكفار لكنا نعلم ان العبرة لعموم اللفظ لا بخصوص السبب ۔ المسئلة الثالثة ۔ المحاربون المذكورون في الاية هم القوم الذين يجتمعون ولهم منعة ممن ارادهم بسبب انهم حمى بعضهم بعضا ويقصدون المسلمين في ارواحهم وفي دمائهم وانما اعتبرنا القوة والشوكة لان قاطع الطريق انما يمتاز عن السارق لهذا القيد واتفقوا على ان هذه الحالة اذا حصلت في الصحراء كان قطاع الطريق كذلك فاما لو حصل في نفس البلدة فقال الشافعي رضي الله عنه ايضا يكون ساعيا في الارض بالفساد ويقام عليه هذا الحد قال وارادهم في الصحراء لم يكونوا اعظم ذنبا فلا اقل من المساواة وقال ابو حنيفة رضي الله عنه لا يحد اذا حصل ذلك في المصر فانه لا يقام عليه الحد وحجة قول الشافعي النص والقياس اما النص فعموم قوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا ان يقتلوا الاية تقتضي ذلك ۔ ومعلوم انه اذا حصل هذا المعنى في البلد كان لا محالة داخلا تحت عموم هذا النص واما القياس فهو ان هذا حد فلا يختلف بالمصر كسائر الحدود ۔ وحجة قول ابي حنيفة ان الخارج من المصر يلحقه الغوث في الغالب فلا يتمكن من المغالبة فصار في حكم السارق ۔ المسئلة

الرابعة قوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض للعلماء في لفظة او في هذه
الاية قولان الاول انها للتخيير وهو قول ابن عباس في رواية علي بن ابي طلحة وقول الحسن وسعيد بن المسيب ومجاهد والمعنى ان الامام
ان شاء قتل وان شاء صلب وان شاء قطع الايدي والارجل وان شاء نفى اي واحد من هذه الاقسام شاء فعل وقال ابن عباس في
رواية عطاء كلمة او ههنا ليست للتخيير بل هي لبيان الاحكام تختلف على اخذ المال قطع يده ورجله من خلاف ومن اخاف السبيل ولم
يقتل ولم ياخذ المال نفي من الارض وهذا قول الاكثرين من العلماء وهذا مذهب الشافعي فالذي يدل على ضعف القول الاول
وجهان الاول انه لو كان المراد من الاية التخيير لوجب ان يتمكن الامام من الاقتصار على النفي ولما اجمعوا على انه ليس له ذلك علمنا انه ليس المراد
من الاية التخيير والثاني ان هذا المحارب اذا لم يقتل ولم ياخذ المال فقد هم بالمعصية ولم يفعل وذلك لا يوجب القتل كالعزم على ساير
المعاصي فثبت انه لا يجوز حمل الاية على التخيير ان نعم في كل حكم على حدة فعلا على حدة فصار التقدير ان يقتلوا ان قتلوا او يصلبوا ان جمعوا
بين القتل واخذ المال او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف ان اقتصروا على اخذ المال او ينفوا من الارض ان اخافوا والقياس الجلي يدل
ايضا على صحة ما ذكرناه لان القتل العمد العدوان يوجب القتل فغلظ ذلك في قاطع الطريق بان صار القتل حتما لا يجوز العفو عنه واخذ
المال يتعلق به القطع في غير قاطع الطريق فغلظ ذلك في قاطع الطريق بقطع الطرفين وان جمعوا بين القتل وبين اخذ المال جمع في حقهم بين القتل
وبين الصلب لان بقاءه مصلوبا في ممر الطريق يكون سببا لاشتهار ايقاع هذه العقوبة به فيصير ذلك زاجرا لغيره عن الاقدام على مثل هذه
المعصية واما ان اقتصروا على مجرد الاخافة اقتصر الشرع منه على عقوبة خفيفة وهي النفي من الارض المسئلة الخامسة قال
ابو حنيفة رضي الله عنه اذا قتل واخذ المال فالامام مخير فيه بين ثلاثة اشياء بين ان يقتلهم فقط او يقتلهم ويقطع ايديهم وارجلهم من خلاف
قبل القتل او يقتلهم ويصلبهم وعند الشافعي لا بد من الصلب وهو قول ابي يوسف حجة الشافعي رضي الله عنه انه تعالى نص على الصلب كما نص على
القتل فلم يجز اسقاط الصلب كما لم يجز اسقاط القتل ثم اختلفوا في كيفية الصلب فقيل يصلب حيا ثم يمزق بطنه برمح حتى يموت وقال الشافعي
معناه ان الامام ان وجد هؤلاء المحاربين يقتل ويصلى عليه ثم يصلب المسئلة السادسة اختلفوا في تفسير النفي
من الارض قال الشافعي معناه ان الامام ان وجد هؤلاء المحاربين قتلهم وصلبهم وقطع ايديهم وارجلهم من خلاف وان لم يجدهم طلبهم ابدا حتى اذا اقبل
عليهم فعل بهم ما ذكرناه وبه قال احمد واسحاق وقال ابو حنيفة النفي من الارض هو الحبس وهو اختيار اكثر اهل اللغة قالوا ويدل عليه ان قوله او ينفوا
من الارض اما ان يكون المراد به النفي من جميع الارض وذلك غير ممكن مع بقاء الحياة واما ان يكون المراد اخراجه من تلك البلدة الى بلدة اخرى وهو
ايضا غير جائز لان اخراج المسلم الى دار الكفر تعريض له بالردة وانه غير جائز ولما بطل الكل لم يبق الا ان يكون المراد من النفي نفيه عن جميع الارض الا
مكان الحبس قالوا والمحبوس قد يسمى منفيا عن الارض لانه لا ينتفع بشيء من طيبات الدنيا ولذاتها ولا يرى احدا من احبابه وصار منفيا من جميع بقاع
الارض الا عن تلك البقعة الصغيرة وصار منفيا عن اللذات والشهوات والطيبات وكان كالمنفي في الحقيقة ولما حبسوا صالح بن عبد القدوس
على تهمة الزندقة في حبس ضيق وطال لبثه هناك ذكر شعرا منه ٭ خرجنا من الدنيا ونحن من اهلها فلسنا من الموتى فيها ولا الاحياء ٭
ان جاءنا السجان يوما لحاجة عجبنا وقلنا جاء هذا من الدنيا ٭ قال الشافعي رضي الله عنه هذا النفي المذكور في الاية محمول على وجهين
احدهما ان هؤلاء المحاربين اذا قتلوا واخذوا الاموال فالامام ان اخذهم اقام عليهم الحد وان لم ياخذهم طلبهم ابدا فلكونهم خائفين من
الامام هاربين من بلد الى بلد هو المراد من النفي والثاني القوم الذين يحضرون الواقعة ويكثرون جمع هؤلاء المحاربين ويخفون المسلمين ولكنهم
ما قتلوا وما اخذوا المال فقول الشافعي ههنا ان الامام ياخذهم ويعذبهم ويحبسهم والمراد بنفيهم عن الارض هو هذا الحبس لا غير ثم قال
تعالى ذلك لهم خزي في الدنيا اي فضيحة وهوان ولهم في الاخرة عذاب عظيم قالت المعتزلة الاية دالة على القطع بوعيد الفساق من اهل الصلاة
ودالة على ان عقابهم قد احبط ثوابهم لانه تعالى حكم بان ذلك لهم خزي في الدنيا وذلك يدل على كونهم مستحقين للذم في الحال وكونهم مستحقين للذم في
الحال وكونهم مستحقين للذم في الحال يمنع بقاء استحقاقهم للمدح والتعظيم لما ان ذلك جمع بين الضدين واذا كان الامر كذلك ثبت القول بالقطع بوعيد
الفساق وثبت القول بالاحباط والجواب لا نزاع بيننا وبينكم ان هذا الحد انما يكون واقعا على جهة الخزي والاستخفاف بل يكون على جهة الامتحان
واذا جاز لكم ان تشترطوا هذا الحكم لعدم التوبة لدليل دل على اعتبار هذا الشرط فنحن ايضا نشترط هذا الحكم بشرط عدم العفو وحينئذ لا يبقى
الكلام الا انه هل دل الدليل على انه تعالى يعفو عن الفساق ام لا وقد ذكرنا هذه المسئلة بالاستقصاء في سورة البقرة في تفسير قوله بلى من كسب سيئة
واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون ثم قال تعالى الا الذين تابوا من قبل ان تقدروا عليهم قال الشافعي رضي الله عنه انه
تعالى لما شرح ما يجب على هؤلاء المحاربين من الحدود والعقوبات استثنى عنه ما اذا تابوا قبل القدرة عليهم وضبط الكلام فيه ان ما تعلق من تلك الاحكام
بحقوق الله تعالى فانه يسقط بعد هذه التوبة وما يتعلق منها بحدود الادميين فانه لا يسقط فهؤلاء المحاربون ان قتلوا انسانا ثم تابوا قبل القدرة عليهم
كان ولي الدم على حقه في القصاص والعفو الا انه يزول حتم القتل بسبب هذه التوبة وان اخذ مالا وجب عليه رده ولم يكن عليه قطع اليد والرجل واما
اذا تاب بعد القدرة عليه فظاهر الاية ان التوبة لا تنفعه وتقام الحدود قال الشافعي يحتمل ان يسقط كل حد لله تعالى بالتوبة لان ماعزا لما رجم
اظهر توبته فلما تمموا رجمه ذكروا ذلك للرسول عليه السلام فقال هلا تركتموه او لفظ هذا معناه وذلك يدل على ان التوبة تسقط عن المكلف كل ما
تعلق بحق الله عز وجل قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وابتغوا اليه الوسيلة وجاهدوا

في سبيله لعلكم تفلحون في الآية مسائل **المسئلة الاولى** في النظم وجهان الاول انا قد بينا انه تعالى لما امر رسوله ان لا يأخذ
من اليهود ما ان يبسطوا ايديهم الى الرسول والى اصحابه بالغدر والمكر وقصر الله عن مراده فعند ذلك شرح للرسول شدة غضبهم مع الانبياء
وكمال اصرارهم على ايذاء الغير واشد الكلام الى هذا الموضع فعند هذا رجع الكلام الى المقصود الاول فقال يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وابتغوا اليه
الوسيلة كانه قيل قد عرفتم كمال حسبان اليهود على المعاصي والذنوب وبعدهم عن الطاعات التي بها تصير الوسائل للعبد الى الرب فكونوا ايها المؤمنون
بالعكس من ذلك فكونوا اتاركين لمعاصي الله متوسلين الى الله بطاعاته ٥ والوجه الثاني في النظم انه تعالى حكى عنهم انهم قالوا نحن ابناء الله واحباؤه
الى نحن ابناء الله وكان افتخارهم باعمال اباءهم فقال تعالى يا ايها الذين امنوا لكن مفاخرتكم باعمالكم لا بشرف اباءكم واسلافكم فاتقوا الله وابتغوا اليه
الوسيلة **المسئلة الثانية** اعلم ان مجامع التكليف محصورة في نوعين لانه ان لها احد هاترك المنهيات والبه الاشارة بقوله اتقوا
الله ٥ وثانيها قبول الطاعات والبه الاشارة بقوله تعالى وابتغوا اليه الوسيلة ولما كان ترك المنهيات مقدما على فعل المامورات في الذات
لاجرم قدمه تعالى في الذكر والمانقال ان الترك مقدم على الفعل لان الترك عبارة عن بقاء الشيء على عدمه الاصلي وذلك العدم المستمر لا يمكن التوسل
به الى شيء البتة فثبت ان الترك لا يمكن ان يكون وسيلة بل من دعاه داعي الشهوة الى فعل القبيح ثم تركه لطلب رضاة الله فهاهنا يحصل التوسل بذلك
الامتناع الى الله لان ذلك الامتناع من باب الافعال ولهذا قال المحققون ترك الشيء عبارة عن فعل ضده اذا عرفت هذا فنقول ان الترك
والفعل امران معتبران بانظار الافعال فالذي يجب تركه هو المحرمات والذي يجب فعله هو الواجبات ومعتبران ايضا في الاخلاق فالذي
يجب حصوله هو الاخلاق الفاضلة والذي يجب تركه هو الاخلاق الذميمة ومعتبران ايضا في الاخلاق والذي لا يجب حصوله هو الاخلاق الفاضلة
في الامكان والذي يجب فعله هو التفكر في الدلائل الدالة على التوحيد والنبوة والمعاد والذي يجب تركه هو التفكر في الشبهات ويعتبران ايضا
في مقام التجلي فالفعل هو الاستغراق في الله والترك هو الالتفات الى غير الله واهل الرياضة يسمون الترك والفعل بالتخلية والتحلية وبالمحو والصحو
وبالنفي والاثبات وبالفناء والبقاء في جميع المقامات فالنفي مقدم على الاثبات ولذلك فان لا اله الا الله النفي مقدم على الاثبات **المسئلة**
الثالثة الوسيلة فعيلة من وصل اليه اذا تقرب اليه قال لبيد ٥ ارى الناس لا يدرون ما قدر امرهم سوى كل ذي لب الى الله واسل ٥
اي متوسل فالوسيلة هي التي يتوسل بها الى المقصود قال التغلبي دلت الآية على انه لا سبيل الى الله الا بعلم يعلمنا حرفته ومرشد يرشدنا
الى العلم به وذلك لانه امر مطلق الوسيلة اليه مطلقا والايمان به من اعظم المطالب واشرف المقاصد فلا بد فيه من الوسيلة وجوابنا انه
تعالى انما امرنا بابتغاء الوسيلة اليه بعد الايمان به وبعد معرفته فيمتنع ان يكون هذا امرا بطلب الوسيلة اليه في معرفته فكان المراد طلب الوسيلة
في تحصيل مرضاته وذلك بالعبادات والطاعات ٥ ثم قال تعالى وجاهدوا في سبيله لعلكم تفلحون واعلم انه تعالى لما امر بترك ما ينبغي بقوله
اتقوا الله وبفعل ما ينبغي بقوله وابتغوا اليه الوسيلة وكل واحد منهما شاق ثقيل فان النفس والشهوة فان النفس لا تدعوا الا الى الدنيا واللذات المحسوسة
والعقل لا يدعوا الا الى خدمة الله تعالى وطاعاته والاعراض عن المحسوسات وكان بين المطالبين تضاد وتنافي ولذلك فان الغالب في اكثر الامر ان طالب
الدنيا والاخرة بالعكس بين وبالضد بين وبالمشرق والمغرب وبالليل وبالنهار واذا كان الامر كذلك كان الانقياد لقوله تعالى اتقوا الله وابتغوا اليه الوسيلة
من اشق الاشياء على النفس واشدها ثقلا على الطبع فلهذا السبب اردف ذلك التكليف بقوله وجاهدوا في سبيله لعلكم تفلحون وهذه الآية اية شريفة
مشتملة على اسرار روحانية ونحن نشير ههنا الى واحد منها وهو ان من يعبد الله فريقان منهم من يعبد الله طمعا لا لغرض سوى الله ومنهم من يعبده لغرض
اخر والمقام الاول هو المقام الشريف العالي والبه الاشارة بقوله وجاهدوا في سبيله اي بسبيل عبوديته وطريق الاخلاص بمعرفته وخدمته
والمقام الثاني دون الاول والبه الاشارة بقوله لعلكم تفلحون والفلاح اسم جامع للخلاص عن المكروه والفوز بالمحبوب واعلم انه تعالى لما ارشد المؤمنين
في هذه الآية الى معاقد جميع الخيرات ومناع كل السعادات اتبعه بشرح حال الكفار ونوصف عاقبة من لم يعرف لنفسه خيرة ولا سعادة الى يجيء هذه
الدار وذكر من جملة تلك الامور القطيعة نوعين احدهما قوله ان الذين كفروا لو ان لهم ما في الارض جميعا ومثله معه ليفتدوا به من عذاب
يوم القيامة ما تقبل منهم ولهم عذاب اليم وفيه مسائل **المسئلة الاولى** اللام في قوله لو ان الذين كفروا لجملة المذكور مع كلمة او جزاء فان قيل لم وصلتم الراجع
في قوله ليفتدوا مع ان المذكور السابق شيآن ما في الارض جميعا ومثله قلنا التقدير كانه قيل ليفتدوا بذلك المذكور **المسئلة الثانية**
قوله ولهم عذاب اليم يحتمل ان يكون في موضع الحال ويحتمل ان يكون عطفا على الخبر **المسئلة الثالثة** المقصود من هذا الكلام التمثيل
لزوم العذاب لهم وانه لا سبيل لهم الى الخلاص منه وعن النبي صلى الله عليه وسلم يقال للكافر يوم القيامة ارايت لو كان لك ملء الارض ذهبا اكنت تفتدي
به فيقول نعم فيقال له قد سئلت ايسر من ذلك ٥ والنوع الثاني من الوعيد المذكور من هذه الآية قوله تعالى يريدون ان يخرجوا من النار وما هم
بخارجين منها ولهم عذاب مقيم وفيه مسائل **المسئلة الاولى** اراد تم للخروج يحتمل وجهين الاول انهم يقصدون ذلك ويطلبون الخروج منها
كما قال تعالى كلما اراد وا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها فيقال اذا رجعتم توجهت النار الى فوقها فيتمنون الخروج ومثل هكذا يخرجون من النار لقوة
النار ورفعها بالمعذبين والثاني انهم يتمنون ذلك واراموه بقلوبهم لقوله تعالى في موضع اخر ربنا اخرجنا منها ويؤكد هذا الوجه قراءة من قرأ يريدون
ان يخرجوا من النار بضم الياء **المسئلة الثانية** احتج اصحابنا بهذه الآية على انه تعالى يخرج من النار من قال لا اله الا الله على سبيل
الاخلاص قالوا لانه تعالى جعل هذا المعنى من شدائد الكفار وانواع ما خوفهم به من الوعيد الشديد ولو ان هذا المعنى مختص بالكفار ولم يكن
لتخصص الكفار به معنى وما يؤكد هذا الذي قلناه قوله ولهم عذاب مقيم وهذا يفيد الحصر وكان المعنى ولهم عذاب مقيم لا لغيرهم كما ان قولكم لكم دينكم

ای لا تعنبوکم تکذبوا اباءنا **قوله تعالى** والسارق والسارقة فاقطعوا ایدیهما جزاء بما کسبا نکالا
من الله والله عزیز حکیم فی اتصال الایة بما قبلها وجهان الاول انه تعالی لما اوجب بالایة المتقدمة قطع الید بدی والرجل عند اخذ المال
علی سبیل المحاربة بین بهذه الایة ان اخذ المال علی سبیل السرقة یوجب قطع الید بدی والرجل ایضا والثانی انه لما ذکر تعظیم امر القتل حیث قال
من قتل نفسا بغیر نفس او فساد فی الارض فکانما قتل الناس جمیعا ومن احیاها فکانما احیا الناس جمیعا ذکر بعده الجنایات التی دون القتل وهی قطع الطریق
وثنی بامر السرقة والله اعلم وفی الایة مسائل **المسئلة الاولی** اختلف النحویون فی الرفع فی قوله والسارق والسارقة علی وجوه الاول
وهو قول سیبویه والاخفش ان قوله والسارق والسارقة مرفوعان بالابتداء والخبر محذوف والتقدیر فیما یتلی علیکم والسارق والسارقة
ای حکمهما کذا القول فی قوله الزانیة والزانی فاجلدوا وفی قوله اللذان یاتیانها منکم فاذوهما وقرأ عیسی بن عمر والسارق والسارقة بالنصب
وعلله بالزانیة والزانی والاختیار عند سیبویه النصب فی هذا قال لان قول القائل زیدا فاضربه وایضا لا یجوز ان یکون فاقطعوا ایدیهما
هذا التقدیر حسن ادخال حرف الفاء علی الخبر لانهما جزاء وایضا النصب انما یحسن اذا اردت سارقا بعینه وسارقه بعینها فاما اذا اردت
موجبة هذا الجزاء علی کل من یاتی بهذا الفعل فالرفع اولی وهذا القول هو الذی اختاره الزجاج وهو المعتمد ومما یدل علی ان المراد من الایة
الشرط والجزاء وجوه الاول ان الله تعالی صرح بذلک وهو قوله جزاء بما کسبا وهذا یدل علی ان القطع شرع جزاء علی فعل السرقة فوجب ان یعم الجزاء
لعموم الشرط والثانی ان السرقة جنایة والقطع عقوبة وربط العقوبة بالجنایة مناسب وذلک الحکم یغیب الوصف المناسب یدل علی ان الوصف
علة لذلک الحکم والثالث انا لو حملنا الایة علی هذا الوجه کانت الایة مفیدة ولو حملناها علی سارق معین صارت الجملة غیر مفیدة وکان الاول اولی
فاما القول الذی ذهب الیه سیبویه فلیس فی شیء یدل علیه وجوه الاول انه طعن فی القراءة المنقولة بالتواتر عن الرسول علیه السلام ومن جمیع
الامة وذلک باطل قطعا فان قال لا نقول ان القراءة بالرفع غیر جائز ولکن نقول القراءة بالنصب اولی فنقول وهذا ایضا رد لان من رجح القراءة
التی لم یقرأ بها الا عیسی بن عمر علی قراءة الرسول صلی الله علیه وسلم وجمیع الامة فی عهد الصحابة والتابعین امر منکر وکلام مردود والثانی ان القراءة
بالنصب لما کانت اولی لوجب ان یکون سبب القراءة من قرأ واللذان یاتیانها منکم بالنصب ولما لم یوجد فی القراء احد قرأ کذلک علمنا سقوط هذا
القول والثالث انا اذا اقلنا والسارق والسارقة مبتدأ وخبره هو الذی یضمره وهو قولنا مما یتلی علیکم لجاز ان یقدم هذه الجملة بتمامها وخبرها
فای شیء یتعلق الفاء التی فی قوله فاقطعوا ایدیهما فان قال الفاء متعلق بالفعل الذی دل علیه قوله السارق والسارقة بمعنی انه اذا اتی بالسرقة فاقطعوا
ایدیهما فنقول لقد احوجت فی آخر الامر الی ان تقول السارق والسارقة تقدیره من سرق فاقطعوا وهذا اولا حتی احتاج الی الاضمار الذی ذکرته
الرابع انا اذا قرأنا القراءة بالنصب یدل ذلک علی ان السرقة علة لوجوب القطع واذا قرأنا القراءة بالرفع لفادت الایة هذا المعنی ثم هذا المعنی تدل
بقوله جزاء بما کسبا فثبت ان القراءة بالرفع اولی **الخامس** ان سیبویه قال وتم یبتدئ من الاسم والذی اظهر لسانه اعنی فالقراءة بالرفع تقتضی وجوب
تم ذکر کونه سارقا علی ذکر وجوب القطع وهذا یقتضی ان یکون اکثر العنایة مصروفا الی شرح ما یتعلق بحال السارق من حیث انه سارق واما
القراءة بالنصب فانها تقتضی ان تکون العنایة تبیان القطع اتم من العنایة بکونه سارقا ومعلوم انه لیس کذلک فان المقصود فی هذه الایة بیان تغلیظ
السرقة والمبالغة فی الزجر عنها فثبت ان القراءة بالرفع اولی **السادس** قالت طائفة قطعا **المسئلة الثانیة** قال الکثیر من الاصولیین هذه الایة
مجملة علی وجوه احدها ان الحکم تعلق علی السرقة ومطلق السرقة غیر موجب للقطع بل لا بد وان تکون هذه السرقة سرقة لمقدار مخصوص من المال
وذلک القدر غیر مذکور فی الایة وکانت مجملة وثانیها انه تعالی اوجب قطع الید ولیس فیه بیان ان الواجب قطع الایمان او الشمائل او بالاجماع
لا یجب قطعهما معا وکانت الایة مجملة وثالثها ان الید اسم یتناول الاصابع فقط الی الزند انه لو حلف لا یمس فلانا بیده فمسه باصابعه حنث بهذه
یمینه فالید اسم یقع علی الاصابع وحدها ویقع علی الاصابع مع الکف ویقع علی الاصابع والکف والساعد بدلیل الی المرفقین ویقع علی کل ذلک
الی المنکبین واذا کان لفظ الید مجملا لکل هذه الاقسام والتعیین غیر مذکور فی هذه الایة کانت مجملة ورابعها ان قوله فاقطعوا خطاب مع الامة
یحتمل ان یکون هذا التکلیف واقعا علی مجموع الامة وان یکون واقعا علی طائفة مخصوصة منهم وان یکون واقعا علی شخص معین وهو امام الزمان
کما یذهب الیه الاکثرون ولما لم یکن التعیین مذکورا فی الایة کانت الایة مجملة فثبت بهذه الوجوه ان هذه الایة مجملة علی الاطلاق هذا تقریر هذا
المذهب فالقوم من لطخین الایة لیست مجملة البته وذلک لانا بینا ان الالف واللام فی قوله والسارق والسارقة لتبیان مقام الذی والتقدیر فی قوله
فاقطعوا ایدیهما ای کل سارق وسارقة فاقطعوا الذی سرق فاقطعوا ایدیهم تاکید هذا بقوله تعالی جزاء بما کسبا وذلک الکسب لا بد وان یکون المراد به ما تقدم
ذکره وهو السرقة فصار هذا دلیلا علی ان مناط الحکم ومتعلقه هو ماهیة السرقة ومقتضاه ان یعم الجزاء اینما حصل هذا الشرط اللهم الا اذا اقام
دلیل منفصل یقتضی تخصیص هذا العام واما قوله الید تدل علی عامة فنقول مقتضاه قطع الید کیفما اتفق والاجماع علی انه لا یجب قطعها
معا ولا ابتداء بالید الیسری اخرجناه عن العموم واما قوله لفظ الید واقع بین اشیاء فنقول لا نسلم ان الید اسم لهذا العضو الی المنکب وبهذا
السبب قال فیما اذا حلف فاغسلوا وجوهکم وایدیکم الی المرافق وقوله لو حملنا الایة علی هذا الوجه کانت الایة مفیدة ولو حملناها علی سارق معین صارت الجملة غیر مفیدة وکان الاول اولی
فاما القول الذی ذهب الیه سیبویه فلیس فی شیء یدل علیه وجوه الاول انه طعن فی القراءة المنقولة بالتواتر عن الرسول علیه السلام ومن جمیع
الامة وذلک باطل قطعا فان قال لا نقول ان القراءة بالرفع غیر جائز ولکن نقول القراءة بالنصب اولی فنقول وهذا ایضا رد لان من رجح القراءة
التی لم یقرأ بها الا عیسی بن عمر علی قراءة الرسول صلی الله علیه وسلم وجمیع الامة فی عهد الصحابة والتابعین امر منکر وکلام مردود والثانی ان القراءة
بالنصب لما کانت اولی لوجب ان یکون سبب القراءة من قرأ واللذان یاتیانها منکم بالنصب ولما لم یوجد فی القراء احد قرأ کذلک علمنا سقوط هذا
القول والثالث انا اذا اقلنا والسارق والسارقة مبتدأ وخبره هو الذی یضمره وهو قولنا مما یتلی علیکم لجاز ان یقدم هذه الجملة بتمامها وخبرها
فای شیء یتعلق الفاء التی فی قوله فاقطعوا ایدیهما فان قال الفاء متعلق بالفعل الذی دل علیه قوله السارق والسارقة بمعنی انه اذا اتی بالسرقة فاقطعوا
ایدیهما فنقول لقد احوجت فی آخر الامر الی ان تقول السارق والسارقة تقدیره من سرق فاقطعوا وهذا اولا حتی احتاج الی الاضمار الذی ذکرته
الرابع انا اذا قرأنا القراءة بالنصب یدل ذلک علی ان السرقة علة لوجوب القطع واذا قرأنا القراءة بالرفع لفادت الایة هذا المعنی ثم هذا المعنی تدل
بقوله جزاء بما کسبا فثبت ان القراءة بالرفع اولی **الخامس** ان سیبویه قال وتم یبتدئ من الاسم والذی اظهر لسانه اعنی فالقراءة بالرفع تقتضی وجوب
تم ذکر کونه سارقا علی ذکر وجوب القطع وهذا یقتضی ان یکون اکثر العنایة مصروفا الی شرح ما یتعلق بحال السارق من حیث انه سارق واما
القراءة بالنصب فانها تقتضی ان تکون العنایة بتبیان القطع اتم من العنایة بکونه سارقا ومعلوم انه لیس کذلک فان المقصود فی هذه الایة بیان تغلیظ
السرقة والمبالغة فی الزجر عنها فثبت ان القراءة بالرفع اولی **السادسة** قالت طائفة قطعا **المسئلة الثانیة** قال الکثیر من الاصولیین هذه الایة
مجملة علی وجوه احدها ان الحکم تعلق علی السرقة ومطلق السرقة غیر موجب للقطع بل لا بد وان تکون هذه السرقة سرقة لمقدار مخصوص من المال
وذلک القدر غیر مذکور فی الایة وکانت مجملة وثانیها انه تعالی اوجب قطع الید ولیس فیه بیان ان الواجب قطع الایمان او الشمائل او بالاجماع
لا یجب قطعهما معا وکانت الایة مجملة وثالثها ان الید اسم یتناول الاصابع فقط الی الزند انه لو حلف لا یمس فلانا بیده فمسه باصابعه حنث بهذه
یمینه فالید اسم یقع علی الاصابع وحدها ویقع علی الاصابع مع الکف ویقع علی الاصابع والکف والساعد بدلیل الی المرفقین ویقع علی کل ذلک
الی المنکبین واذا کان لفظ الید مجملا لکل هذه الاقسام والتعیین غیر مذکور فی هذه الایة کانت مجملة ورابعها ان قوله فاقطعوا خطاب مع الامة
یحتمل ان یکون هذا التکلیف واقعا علی مجموع الامة وان یکون واقعا علی طائفة مخصوصة منهم وان یکون واقعا علی شخص معین وهو امام الزمان
کما یذهب الیه الاکثرون ولما لم یکن التعیین مذکورا فی الایة کانت الایة مجملة فثبت بهذه الوجوه ان هذه الایة مجملة علی الاطلاق هذا تقریر هذا
المذهب فالقوم من لطخین الایة لیست مجملة البته وذلک لانا بینا ان الالف واللام فی قوله والسارق والسارقة لتبیان مقام الذی والتقدیر فی قوله
فاقطعوا ایدیهما ای کل سارق وسارقة فاقطعوا الذی سرق فاقطعوا ایدیهم تاکید هذا بقوله تعالی جزاء بما کسبا وذلک الکسب لا بد وان یکون المراد به ما تقدم
ذکره وهو السرقة فصار هذا دلیلا علی ان مناط الحکم ومتعلقه هو ماهیة السرقة ومقتضاه ان یعم الجزاء اینما حصل هذا الشرط اللهم الا اذا اقام
دلیل منفصل یقتضی تخصیص هذا العام واما قوله الید تدل علی عامة فنقول مقتضاه قطع الید کیفما اتفق والاجماع علی انه لا یجب قطعهما
معا ولا ابتداء بالید الیسری اخرجناه عن العموم واما قوله لفظ الید واقع بین اشیاء فنقول لا نسلم ان الید اسم لهذا العضو الی المنکب وبهذا
السبب قال فیما اذا حلف فاغسلوا وجوهکم وایدیکم الی المرافق وقوله لو حملنا الایة علی هذا الوجه کانت الایة مفیدة ولو حملناها علی سارق معین صارت الجملة غیر مفیدة وکان الاول اولی
فاما القول الذی ذهب الیه سیبویه فلیس فی شیء یدل علیه وجوه الاول انه طعن فی القراءة المنقولة بالتواتر عن الرسول علیه السلام ومن جمیع
الامة وذلک باطل قطعا فان قال لا نقول ان القراءة بالرفع غیر جائز ولکن نقول القراءة بالنصب اولی فنقول وهذا ایضا رد لان من رجح القراءة
التی لم یقرأ بها الا عیسی بن عمر علی قراءة الرسول صلی الله علیه وسلم وجمیع الامة فی عهد الصحابة والتابعین امر منکر وکلام مردود والثانی ان القراءة
بالنصب لما کانت اولی لوجب ان یکون سبب القراءة من قرأ واللذان یاتیانها منکم بالنصب ولما لم یوجد فی القراء احد قرأ کذلک علمنا سقوط هذا
القول والثالث انا اذا اقلنا والسارق والسارقة مبتدأ وخبره هو الذی یضمره وهو قولنا مما یتلی علیکم لجاز ان یقدم هذه الجملة بتمامها وخبرها
فای شیء یتعلق الفاء التی فی قوله فاقطعوا ایدیهما فان قال الفاء متعلق بالفعل الذی دل علیه قوله السارق والسارقة بمعنی انه اذا اتی بالسرقة فاقطعوا
ایدیهما فنقول لقد احوجت فی آخر الامر الی ان تقول السارق والسارقة تقدیره من سرق فاقطعوا وهذا اولا حتی احتاج الی الاضمار الذی ذکرته
الرابع انا اذا قرأنا القراءة بالنصب یدل ذلک علی ان السرقة علة لوجوب القطع واذا قرأنا القراءة بالرفع لفادت الایة هذا المعنی ثم هذا المعنی تدل
بقوله جزاء بما کسبا فثبت ان القراءة بالرفع اولی **السادسة** قالت طائفة قطعا **المسئلة الثالثة** قال جمهور الفقهاء القطع لا یجب الا عند شروط منها قدر النصاب وان

تكون السرقة من الحرز وقال ابن عباس وابن الزبير والحسن البصري القدر غير معتبر فالقطع واجب في سرقة القليل والكثير والحرز ايضا غير
معتبر وهو قول داود الاصفهاني وقول الخوارج وتمسكوا في المسئلة بعموم الاية كما قررناه فان قوله السارق والسارقة يتناول السرقة سواء كانت قليلة
او كانت كثيرة وسواء سرقه من حرز او من غير الحرز اذا ثبت هذا فنقول لو ذهبنا الى التخصيص لكان ذلك اما بخبر واحد او بالقياس وتخصيص عموم
القرآن بخبر الواحد وبالقياس غير جائز وحجة جمهور الفقهاء انه لا حاجة بنا الى القول بالتخصيص بل نقول ان لفظ السرقة لفظة غريبة ونحن نعلم بالضرورة
ان اهل اللغة لا يقولون لمن اخذ حبة من حنطة الغير او بيضة واحدة او كسرة صغيرة من كسر خبزه انه سرق ماله فعلمنا ان اخذ مال الغير كيف ما كان
لا يسمى سرقة وايضا السرقة مشتقة من مسارقة عين المالك وانما يحتاج الى مسارقة عين المالك لو كان المسروق امرا يكون متعلق الرغبة وفي محل الشح
والضنة حتى رغب السارق في اخذه وتضايق المسروق في دفعه الى الغير وبهذا الطريق اعتبرنا في وجوب القطع اخذ المال من حرز المثل لان ما لا يكون
موضوعا في الحرز لا يحتاج في اخذه الى مسارقة الاعين فلا يسمى اخذه سرقة قال داود نحن لا نوجب القطع في سرقة الحبة الواحدة ولا
في سرقة البيضة الواحدة بل في اقل شيء يسمى مالا وفي اصل شيء يخرج الشح والضنة وذلك لان مقادير القلة والكثرة غير مضبوطة فربما
استحقر الملك الكبير الافا مؤلفة وربما استعظم الفقير طسوجا ولهذا قال الشافعي لو قال لفلان علي مال عظيم ثم فسره بالحبة يقبل قوله
فيه لاحتمال انه كان عظيما في الكل او كان عظيما عنده لغاية فقره وشدة احتياجه اليه ولما كانت مقادير القلة والكثرة غير مضبوطة
وجب بناء الحكم على اقل ما يسمى مالا وليس لقائل ان يستبعد ويقول كيف يجوز قطع اليد في سرقة الطسوجة الواحدة لان الملحدة قد جعلت
هذا طعنا في الشريعة فقالوا اليد لما كانت قيمتها خمسمائة دينار من الذهب فكيف تقطع لاجل القليل من المال ثم انا اجبنا عن هذا الطعن
بان الشرع انما قطع يده بسبب انه تحمل الدناءة والخساسة في سرقة ذلك القدر القليل فلا يبعد ان يعاقبه الشرع بسبب تلك الدناءة
بهذه العقوبة العظيمة واذا كان هذا الجواب مقبولا من الكل فليكن ايضا مقبولا في ايجاب القطع في القليل والكثير قال ومما يدل على انه لا
يجوز تخصيص عموم القرآن هاهنا بخبر الواحد وذلك لان الناقلين تخصيص هذا العموم اختلفوا على وجوه قال الشافعي رضي الله عنه يجب
القطع في ربع دينار وروي فيه قوله عليه السلام لا قطع الا في ربع دينار وقال ابو حنيفة رضي الله عنه لا يجب القطع الا في عشرة دراهم
وقال مالك واحمد واسحاق رحمة الله عليهم انه يقدر بثلاثة دراهم او ربع دينار وقال ابن ابي ليلى يقدر بخمسة دراهم وكل واحد
من هؤلاء المجتهدين يطعن في الخبر الذي يرويه الاخر على هذا التقدير فهذه المخصصات صارت معارضة فوجب ان لا يلتفت الى شيء
منها ويرجع في معرفة حكم الله الى ظاهر القرآن قال وليس لاحد ان يقول ان الصحابة اجمعوا على انه لا يجب القطع الا في مقدار معين قال لان الحسن
البصري كان يوجب القطع بمطلق السرقة وكان يقول احذر من قطع يدك بدرهم ولو كان هذا الاجماع منعقدا لما خالف الحسن البصري فيه مع
قربه من زمان الصحابة وشدة احتياطه فيما يتعلق بالدين فهذا تقرير مذهب الحسن البصري ومذهب داود الاصفهاني واما الفقهاء فانهم
اتفقوا على انه لا بد من وجوب القطع من القدر قال الشافعي القطع في ربع دينار فصاعدا وهو نصاب السرقة وسائر الاشياء تقوم به وقال
ابو حنيفة والثوري لا يجب القطع في اقل من عشرة دراهم مضروبة ويقوم غيرها بها وقال مالك ربع دينار او ثلاثة دراهم وقال ابن ابي ليلى
خمسة دراهم حجة الشافعي رضي الله عنه ان ظاهر قوله السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فوجب القطع في القليل والكثير الا ان الفقهاء توافقوا
فيما بينهم على انه لا يجب القطع فيما دون ربع دينار فوجب ان يبقى في ربع دينار فصاعدا على ظاهر النص ثم اكد هذا بما روي انه عليه السلام قال
لا قطع الا في ربع دينار واما الذي تمسك به ابو حنيفة رضي الله عنه من قوله عليه السلام لا قطع الا في ثمن المجن فهو ضعيف لوجهين الاول ان
ثمن المجن مجهول فتخصيص عموم القرآن بخبر الواحد محل مجهول المعنى لا يجوز والثاني انه ان كان ثمن المجن مقدرا بعشرة دراهم كان التخصيص الحاصل
بسببه في عموم قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما اكثر من التخصيص الحاصل في عموم هذه الاية بقوله عليه السلام لا قطع الا في ربع
دينار فكان الترجيح لهذا الجانب

المسئلة الرابعة

قال الشافعي رضي الله عنه الرجل اذا سرق اولا قطعت يده اليمنى وفي الثانية
رجله اليسرى وفي الثالثة يده اليسرى وفي الرابعة رجله اليمنى وقال ابو حنيفة والثوري لا تقطع في المرة الثالثة والرابعة احتج الشافعي بهذه
الاية من وجهين الاول ان السرقة علة لوجوب القطع وقد وجدت في المرة الثالثة انما قلنا ان السرقة علة للقطع لقوله السارق والسارقة فاقطعوا
يدل على ان القطع وجب جزاء على تلك السرقة وايضا قوله جزاء بما كسبا يدل على ذلك فثبت ان السرقة علة لوجوب القطع ولا شك ان السرقة حصلت
في المرة الثالثة فما هو الموجب للقطع حاصل في المرة الثالثة فلا بد وان يترتب عليه موجبه ولا يجوز ان يكون موجبه هو القطع في المرة الاولى
لان الحكم لا يسبق العلة ولان ذلك القطع وجب بالسرقة الاولى فلم يبق الا ان تكون السرقة في المرة الثالثة فوجب قطعا اخر هو المطلوب الثاني انه تعالى
قال فاقطعوا ايديهما ولفظ الايدي لفظ جمع واصله الثلاثة فالظاهر يقتضي وجوب قطع ثلاثة من الايدي في السارق والسارقة ترك العمل به
ابتداء فيبقى معمولا به عند السرقة الثالثة قال ابن مسعود قرأ فاقطعوا ايمانهما وكان هذا الحكم مختصا باليمين لا في مطلق الايدي والقراءة الشاذة
جارية مجرى خبر الواحد قلنا القراءة الشاذة لا تبطل القراءة المتواترة في اثبات مذهبنا وايضا القراءة الشاذة عندنا ليست بحجة لانا نقطع
انها ليست قرآنا اذ لو كانت قرآنا لكانت متواترة فانا لو جوزنا ان لا ينقل شيء من القرآن الينا على سبيل التواتر انفتح باب طعن الروافض والملاحدة
في القرآن فلعله كان القرآن ايات دالة على امامة علي فصار ما نقلت الينا ولعله كان منها ايات دالة على نسخ هذه الشرائع وما نقلت الينا ولما كان ذلك
باطلا بانه لو كان قرآنا لكان متواترا قطعنا انه ليس بقرآن فثبت ان القراءة الشاذة ليست بحجة البتة

المسئلة الخامسة

قال الشافعي

رضي الله عنه اعزم السارق وماسرق وقال ابو حنيفة والثوري واحمد واسحاق لايجمع بين القطع والغرم فان غرم فلا قطع وان قطع سقط
الغرم وقال مالك يقطع بكل حال فاما الغرم يلزمه ان كان غنيا ولا يلزمه ان كان فقيرا حجة الشافعي ان الاية دلت على ان السرقة توجب القطع
وقوله عليه السلام على اليد ما اخذت حتى يرد توجب الضمان وقد اجتمع الامران بما نحن فيه السرقة توجبان تجب القطع والضمان فلو ادعى مدع ان الجمع
ممتنع كان ذلك معارضة وعليه الدليل على انا نقول ان حد الله لا يمنع حق العباد بدليل انه يجتمع الجزء والقيمة في العبد المملوك ويدل ايضا لو كان
المسروق باقيا وجب رده بالاجماع ويدل عليه ايضا ان المسروق كان باقيا على ملك المالك الى وقت قطع يد السارق بالاتفاق فعند حصول القطع اما
ان تحصل الملك فيه مقتصرا على وقت القطع اي مستندا الى اول زمان السرقة والاول لا يقول به الخصم والثاني يقتضي ان يقال انه حدث الملك
فيه من وقت القطع في الزمان الذي كان سابقا على ذلك الوقت وهذا يقتضي وقوع الفعل في الزمان الماضي وهذا محال حجة ابي حنيفة رضي الله عنه
انه تعالى حكم بكون هذا القطع جزاء والجزاء هو الكافي فدل ذلك على ان هذا القطع كاف في اصابة السرقة فاذا كان كافيا وجب ان لا يلزم الغرم البته
والجواب لو كان الامر كما قلتم وجب ان لا يلزم رد المسروق عند كونه قائما **المسئلة السادسة** قال الشافعي الله تعالى
اقامة الحد على المماليك وقال ابو حنيفة لا يملك حجة الشافعي ان قوله تعالى فاقطعوا ايديهما عام في الكل لان هذا الخطاب ليس فيه ما يدل على كونه
مخصوصا بالبعض دون البعض ولما عم الكل دخل فيه المولى ايضا ترك العمل به في حق غير الامام والمولى فوجب ان يبقى معمولا به في حق الامام والمولى
المسئلة السابعة احتج المتكلمون بهذه الاية في انه يجب على الامة ان ينصبوا لانفسهم اماما معينا قالوا والدليل عليه انه تعالى اوجب
بهذه الاية اقامة الحد على السارق والزانية فلا بد من شخص يكون مخاطبا بهذا الخطاب واجمعت الامة على انه ليس لاحاد الرعية اقامة الحدود
على الجناة بل اجمعوا على انه لا يكون اقامة الحدود على الاحرار الجناة الا للامام فلما كان هذا التكليف تكليفا جازما ولا يمكن الخروج عن عهدة هذا
التكليف الجازم الا عند وجود الامام وما لا يتأتى الواجب الا به فكان مقدور المكلف فهو واجب فثبت لزم القطع بوجوب نصب الامامة
المسئلة الثامنة قالت المعتزلة قوله تعالى نكالا من الله يدل على انه انما اقيم عليه هذا الحد على سبيل الاستحقاق والا لما
واذا كان كذلك لزم القطع بكونه مستحقا للاستخفاف والذم والاهانة ومتى كان الامر كذلك امتنع ان يقال انه يكون مستحقا للمدح والتعظيم
لانهما ضدان ولجمع بينهما محال وذلك يدل على ان عقاب الكفرة يحبط ثواب الطاعات واعلم انا قد ذكرنا الدلائل الكثيرة في بطلان القول
بالاحباط في سورة البقرة في تفسير قوله لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى فلا نعيدها هناك والجواب عن كلام المعتزلة انا اجمعنا على كون الحد
واقعا على سبيل التنكيل مشروط بعدم التوبة فيتقدر ان يدل دليل على حصول العفو عنه اذا عنه لزم القطع بان اقامة الحد لا يكون
ايضا على سبيل التنكيل بل يكون على سبيل الامتحان لما ذكرنا الدلائل الكثيرة على العفو **المسئلة التاسعة** قالت المعتزلة قوله
جزاء بما كسبا يدل على تعليل احكام الله فان الباء في قوله بما كسبا صريح في ان القطع انما وجب معللا بالسرقة وجوابه ما ذكرناه في هذه السورة
في قوله تعالى من اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل انه من قتل نفسا بغير نفس **المسئلة العاشرة** قوله تعالى جزاء بما كسبا قال الزجاج جزاء
نصب لانه مفعول له والتقدير فاقطعوهم جزاء فعلهم وكذلك نكالا من الله وان شئت كانا منصوبين على المصدر الذي دل عليه فاقطعوا التقدير
جازيتهم ونكلوهم جزاء بما كسبا نكالا من الله اما قوله والله عزيز حكيم فالعزيز هو الذي اذا اقام حكما من احكامه حكيم في ان اقامه حكيم في ان لا يقيمه وقال الاصمعي كنت اقرأ
سورة التوبة ومعي اعرابي فقرأت هذه الاية فقلت والله غفور رحيم سهوا فقال الاعرابي كلام من هذا فقلت كلام الله فقال اعد فاعدت والله غفور
رحيم فقال ليس هذا من كلام الله فقلت كيف عرفت فقال الان اصبت قلت كيف عرفت قال يا هذا عز فحكم بامر القطع فلو غفر ورحم لما امر بالقطع ثم قال
تعالى فمن تاب من بعد ظلمه واصلح فان الله يتوب عليه ان الله غفور رحيم وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** دلت الاية على ان من تاب فان
الله يقبل توبته فان قيل قوله واصلح يدل على ان مجرد التوبة غير مقبول قلنا المراد من قوله واصلح ان يتوب توبة صالحة وعزيمة صحيحة
خالية عن سائر الاعراض **المسئلة الثانية** اذا تاب قبل القطع تاب الله عليه وهل يسقط عنه الحد قال بعض علمائنا التائب يسقط
عنه الحد لان ذكر الغفور الرحيم في آخر الاية يدل على سقوط العقوبة عنه والعقوبة المذكورة في هذه الاية هي الحد وظاهر الاية يقتضي سقوطها
وقال الجمهور لا يسقط عنه هذا الحد بل يقام عليه على سبيل الامتحان **المسئلة الثالثة** دلت الاية على ان قبول التوبة غير واجب
على الله تعالى لانه تعالى مدح بقبول التوبة والمدح انما يكون بفعل التفضل والاحسان لا بادائه الواجبات ثم قال تعالى الم تعلم ان الله له ملك
السموات والارض يعذب من يشاء ويغفر لمن يشاء والله على كل شئ قدير اعلم انه تعالى لما اوجب قطع اليد وعقاب الاخرة على السارق قبل التوبة ذكر انه يقبل توبته ان تاب ردفه ببيان ان له ان يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد فيعذب من يشاء ويغفر لمن يشاء وانما قدم التعذيب على المغفرة لما مر
في مقابلة تقدم الرحمة على التوبة قال الواحدي الاية فاصحة للقدرية في التعديل والتعزيز وتدل ايضا على وجوب الرحمة للمطيع ووجوب العذاب للعاصي
على الله وذلك لان الاية دالة على ان الرحمة معوضة الى المشيئة والوجوب ينافي ذلك والقول فيه وجه اخر يطيل فذكره ذلك لانه تعالى ذكر اولا انه
تعلم ان الله له ملك السموات والارض ثم رتب عليه قوله يعذب من يشاء ويغفر لمن يشاء وهذا يدل على انه انما حسن منه التعذيب نافذا وللمغفرة اخرى
لانه مالك على الاطلاق ورحيم والمهم فهذا ما ذهب اصحابنا فانهم يقولون انه تعالى يجوز منه كل ما شاء واراد لاجل كونه مالكا جميع المحدثات والمالك له ان يتصرف
في ملكه كيف يشاء واراد اما المعتزلة فانهم يقولون حسن هذه الافعال من الله تعالى لاجل كونه تعالى الها للخلق ومالكا لهم بل لاجل رعاية المصالح والمفاسد
وذلك يطلب مبحث هذه الاية كما ذكرناه **قوله تعالى** يا ايها الرسول لا يحزنك الذين يسارعون في الكفر

وجوه

من الذين قالوا امنا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم اعلم انه تعالى لما بين بعض التكاليف والشرايع وكان قد علم من بعض الناس كونهم
مسارعين الى الكفر لاجل حرص رسوله على تحمل ذلك وامره بان لا يحزن لاجل ذلك فقال يا ايها الرسول بلغ لا يحزنك
الذين يسارعون في الكفر وفي الاية مسايل **المسئلة الاولى** اعلم انه تعالى خاطب محمدا بقوله يا ايها النبي
في مواضع كثيرة وما خاطبه بقوله يا ايها الرسول الا في موضعين احدهما هنا والثاني قوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل
اليك من ربك وهو الخطاب لاشك انه خطاب تشريف وتعظيم **المسئلة الثانية** قرئ لا يحزنك بضم الياء
ويسرعون والمعنى لا تهتم ولا تبال بمسارعة المنافقين في الكفر وذلك لسبب احتيالهم في استخراج الكذب والمكر لاجل المسلمين
وفي مبالغتهم في موالاة المشركين فاني ناصرك عليهم وكافيك شرهم يقال اسرع فيه الشيب واسرع فيه الفساد يعني وقوعه
فيهم سريعا فكذلك مسارعتهم في الكفر عبارة عن القائهم انفسهم فيه على اسرع الوجوه مني وجد وافيه فرصة ○
المسئلة الثالثة قوله من الذين قالوا امنا بافواههم فيه تقديم وتاخير والتقدير من الذين قالوا بافواههم
امنا ولم تؤمن قلوبهم ولا شك ان هؤلاء هم المنافقون ثم قال تعالى ومن الذين هادوا سماعون للكذب سماعون لقوم اخرين
وفيه مسلكان **المسئلة الرابعة** ذكر الفراء والزجاج ههنا وجهين الاول ان الكلام انتهى عند قوله ومن الذين
هادوا ثم ابتدا الكلام من قوله سماعون للكذب سماعون لقوم اخرين وتقدير الكلام لا يحزنك الذين يسارعون في الكفر
من المنافقين ومن اليهود ثم بعد ذلك وصفهم بكونهم سماعين لقوم اخرين والوجه الثاني ان الكلام تم عند قوله ولم تؤمن قلوبهم
ثم ابتدا من قوله ومن الذين هادوا سماعون للكذب وعلى هذا التقدير فقوله سماعون صفة محذوف والتقدير ومن الذين
هادوا قوم سماعون وقيل خبر ابتدا محذوف يعني هم سماعون **المسئلة الخامسة** ذكر الزجاج في قوله سماعون للكذب
وجهين الاول ان معناه قابلون للكذب والسمع يستعمل والمراد منه القبول كما يقال لا تسمع من فلان اي لا تقبل منه ومنه سمع الله لمن
حمده وذكر الكذب الذي يتقبلونه وهو ما يتولونه رؤساؤهم من الاكاذيب في دين الله وفي تحريف التوراة وفي الطعن في محمد والوجه
الثاني ان المراد من قوله سماعون نفس السماع واللام في قوله للكذب لام كي اي يسمعون منك لكي يكونوا عليك واما سماعون لقوم اخرين
لم ياتوك والمعنى انهم اعين وجواسيس لقوم اخرين لم ياتوك ولم يحضروا عندك ليبلغوا اليهم اخبارك فعلى هذا التقدير قوله سماعون
للكذب اي سماعون الي رسول الله لاجل ان يكونوا عليهم بان يسجوا ما سمعوا منه بالزيادة والنقصان والتبديل والتغيير سماعون من
رسول الله لاجل قوم اخرين من اليهود وهم عيون ليبلغوهم ما سمعوا منه ثم انه تعالى وصف هؤلاء اليهود بصفة اخرى فقال يحرفون الكلم
من بعد مواضعه اي من بعد ان وضعه الله مواضعه الى فرض واجل حلاله وحرم حرامه فقال المشركون ان رجلا وامرأة من اشراف
خيبر زنيا وكان حد الزنى في التوراة الرجم فكرهنا اليهود رجمهما لشرفهما فارسلوا قوما الى رسول الله ليسالوه عن حكمه في الزانيين اذا
احصنا وقالوا ان امركم بالجلد فاقبلوا وان امركم بالرجم فابوا ان ياخذوا به فقال له جبريل عليه السلام اجعل بينك وبينهم ابن صوريا
فقال الرسول صلى الله عليه وسلم هل تعرفون شابا امرد ابيض اعور سكن فدك يقال له ابن صوريا قالوا نعم وهو اعلم يهودي على وجه الارض
وبما انزل على موسى حكما قال له رسول الله انشدك بالله الذي لا اله الا هو الذي فلق البحر ورفع فوقكم الطور والغمام واغرق فرعون والذي انزل
عليكم كتابه وحلاله وحرامه هل تجدون فيه الرجم فقال ابن صوريا نعم فوثب عليه سفلة اليهود فقال خفت ان لذبه ان ينزل
علينا العذاب ثم سالوه رسول الله صلى الله عليه وسلم عن اشياء كان يعرفها من اعلامه فقال اشهد ان لا اله الا الله
وانك رسول الله النبي الامي العربي الذي تشربه الموصلون فامر رسول الله صلى الله عليه وسلم بالزانيين فرجما عند باب مسجده
اذا عرفت الفصه فنعود الى قوله يحرفون الكلم من بعد مواضعه اي وضعوا الجلد مكان الرجم وقوله يقولون ان اوتيتم هذا المحدود
وان لم تؤتوه فاحذروا اي ان امركم بالرجم فاقبلوا وان امركم بالجلد فاقبلوا واعلم ان مذهب الشافعي ان الثيب الذي زنى
من دين الرسول فقد بدلنا المقصود وان كان انما ارتد لذلك بناء على ما ثبت في شريعته موسى وجب ان يكون ذلك مشروعا في ديننا
ويدل عليه وجهان الاول ان رسول الله لما اتى علي وفي شريعة التوراة في هذه المسالة كان الاقتداء به في ذلك واجبا لقوله فاتبعوه
والثاني ان ما كان ثابتا في شرع موسى فالاصل بقاؤه الى ظهور الناسخ فلم يوجد في شرعنا ما يدل على نسخ هذا الحكم فوجب ان يكون
باقيا ولهذا الطريق اجمع العلماء على ان قوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس حكم باق في شرعنا ولما شرح تعالى فضائح احوال
هؤلاء اليهود قال ومن يرد الله فتنته فلن تملك له من الله شيئا واعلم ان لفظ الفتنة تحتمل جميع انواع المفاسد الا انه لما كان هذا
اللفظ مذكورا عقيب انواع كفرهم التي شرحها تعالى وجب ان يكون المراد من هذه الفتنة تلك الكفريات الذي تقدم ذكرها وعلى هذا
التقدير فالمراد ومن يرد الله كفره وضلالته فلم يقدر احد على دفع ذلك منه ثم اكد تعالى هذا فقال اولئك الذين لم يرد الله ان يطهر
قلوبهم قال اصحابنا دلت هذه الاية على ان الله تعالى غير مريد اسلام الكافر وانه لم يطهر قلبه من الشك والشرك ولو فعل ذلك لآمن
وهذه الاية من اشد الايات على القدرية واما المعتزلة فانهم ذكروا في تفسير الفتنة وجوها احدها ان الفتنة هي العذاب قال
تعالى على النار يفتنون اي يعذبون فالمراد هاهنا ان يريد عذابه بكفره ونفاقه وثانيها الفتنة الفضيحة يعني ومن يرد الله

فصبحته الثالث فتنته اضلاله والمراد من الاضلال الحكم بضلالته وتسميته ضالا ورابعها المحنة الاختبار يعني من يرد الله ٥
اختباره فيما يتلبه من التكاليف ثم انه يتركها ولا يقهرها واليها فلن تملك له من الله شيئا ولا نفعا واما قوله اولئك الذين لم يرد
الله ان يطهر قلوبهم فقد ذكروا فيه وجوها احدها لم يرد ان يمدد قلوبهم بالالطاف لانه عالم انه لا فائدة في تلك الالطاف لانها
لا تنجع في قلوبهم وثانيها لم يرد الله ان يطهر قلوبهم من الجرح والقهر والوحشة الدالة على كفرهم وثالثها ان هذه الاستعارة عن
سقوط وقعه عند الله وانه عني سلفت اليه بسبب فعل اعماله وسوء افعاله والكلام على هذه الوجوه قد تقدم مرارا ثم قال
تعالى لهم في الدنيا خزي وخزي المنافقين لجهلهم بالطلاع الرسول على كفرهم وخوفهم من القتل وخزي اليهود فضيحتهم بظهور
كذبهم وكتمان نصر الله تعالى من اجاب الرسل واخذ الجزية منهم ولهم في الاخرة عذاب عظيم وهو الخلود في النار ثم قال تعالى ٥
سماعون للكذب اكالون للسحت وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قرا ابن كثير وابو عمرو والكسائي السحت بضم السين والحاء كان
وقرا ابن عامر وعاصم وحمزه برفع السين وسكون الحاء كان وروي عن نافع بضم الكاف وسكون الحاء على لفظ المصدر من سحته ٥
المسئلة الثانية نقل الكسائي السحت بفتحتين والسحت بكسر السين وسكون الحاء كلها لغات ذكرها في لفظ السحت وجوهها الاول
قال الزجاج اصله من سحته اذا استاصله قال تعالى فيسحتكم بعذاب فسمي الرشى التي كانوا ياخذونها السحت اما الان الله تعالى يستاصلهم
بعذاب اي يستاصلهم او لانه مسحوت البركة كما قال تعالى يمحق الله الربوا الثاني قال الليث انه حرام يجب منه العار وهذا قريب من الوجه
الاول لان مثل هذا الشيء يسحت فضيلة الانسان وينقاصها الثالث قال الفراء اصل السحت شدة الجوع يقال رجل مسحوت المعدة
اذا كان اكولا لا يبقي الحابها ابدا فالسحت حرام يجلب عليه شدة الفقر كثيرة من كان مسحوت المعدة وهذا ايضا قريب من الاول لان من
كان شديد الجوع شديد الشرة فكانه لنهاصل كلما يصل اليه من الطعام وينبغيه اذا عرفت هذا فالسحت الرشوة في الحكم ومهر البغي وحلوان
الفحل وكسب الحجام وثمن الكلب وثمن الخمر وثمن الميتة وطوان الكاهن والاستعمال في المعصية روي ذلك عن عمر وعلي وابن عباس وابي هريرة
ومجاهد وزاد بعضهم وتنقص بعضهم واصله يرجع الى الحرام الخبيث الذي لا يكون فيه بركة ويكون في حصوله عار يجب تجنبه صاحبه لاجله
ومعلوم ان اخذ الرشوة كذلك ومن كان سحتا لاجله **المسئلة الثالثة** في قوله سماعون للكذب اكالون للسحت وجوه الاول
قال الحسن كان للحاكم بين بني اسرايل اذا اتاه من كان مطلبا بدعواه برشوة سمع كلامه وليقضي لصحبه فكان يسمع الكذب ويأكل السحت الثاني
قال بعضهم كان فقراؤهم يأخذون من اغنيائهم مالا ليقيموا على ما هم عليه من اليهودية كالفقراء كانوا يسمعون الكذب الاغنياء ويأكلون السحت
الذي يأخذونه منهم الثالث سماعون للاكاذيب التي كانوا يبتدعونها الى التوراة اكالون للربى لقوله تعالى واخذهم الربى ثم قال تعالى
فان جاوك فاحكم بينهم او اعرض عنهم الله تعالى خيره بين الحكم فيهم وبين الاعراض عنهم واختلفوا فيه على قولين الاول انه في امر خاص ثم اختلف هؤلاء
فقال ابن عباس والحسن ومجاهد والزهري انه في زنا المحصن وان حده هو الجلد والرجم ٥ الثاني انه في قتيل قتل من اليهود وفي بني نضير والقتيل
وكان في بني نضير شرف وكانت ديتهم دية كاملة وفي قريظة نصف دية فحاكموا الى النبي عليه السلام فجعل الدية سواء الثالث ان هذا التخيير
مختص بالمعاهدين الذين لا ذمة لهم فان شاء حكم فيهم وان شاء اعرض عنهم ٥ القول الثاني ان الاية عامة في كل من جاء من الكفار ثم اختلفوا منهم من
قال الحكم ثابت في سائر الحكام يعني منسوخ وهو قول النخعي والشعبي وقتادة وعطاء وابي بكر الاصم وعاصم وابي مسلم ومنهم من قال منسوخ بقوله ان احكم
بينهم بما انزل الله وهو قول ابن عباس والحسن ومجاهد وعكرمة ومذهب الشافعي رضي الله عنه انه يجب على حاكم المسلمين ان يحكم بين اهل الذمة اذا
تحاكموا اليه لان في امتناع حكم الاسلام عليهم ضررا لهم فاما المعاهدون الذين لهم من المسلمين عهد الى مدة فليس يواجب على الحاكم ان يحكم
بينهم بل يتخير في ذلك وهذا التخيير الذي في هذه الاية مخصوص بالمعاهدين ثم قال تعالى وان تعرض عنهم فلن يضروك شيئا والمعنى انهم كانوا
لا يجدون اليه الى الطالب الاسهل والاخت كالجلد مكان الرجم فاذا اعرض عنهم ولي الحكومة لم تبق عليهم لمعارضه عنهم وصاروا اعداء له فبين
الله تعالى انه لا يضره عداوتهم له ثم قال وان حكمت فاحكم بينهم بالقسط ان الله يحب المقسطين اي فاحكم بينهم بالعدل والاحتياط كاحكم ما ترجم
ثم قال تعالى وكيف يحكمونك وعندهم التوراة فيها حكم الله فيه مسئلتان **المسئلة الرابعة** هذا تعجيب من الله نبيه عليه السلام
من تحكيم اليهود اياه مع علمهم بما في التوراة من حتى الزاني ثم ترك قبول ذلك الحكم فيعملوا عما يعتقدونه حكما الى ما يعتقدونه
لرشوة تظهر لاحبارهم جهلهم وعنادهم في هذه الواقعة من وجوه احدها عدولهم عن حكم كتابهم والثاني رجوعهم الى حكم من كانوا يعتقدون
فيه انه مبطل والثالث اعراضهم عن حكم بعد ان حكموه بين الله تعالى حال جهلهم وعنادهم للبالغين منهم انهم اهل كتاب الله ومن الخائضين على
امر الله وفيها سؤالان ٥ السؤال الاول قوله فيها حكم الله ما موضعه من الاعراب الجواب اما ان ينتصب حالا من التوراة وهو
خبره عندهم اما ان يرتفع خبرا عنها كقولك وعندهم التوراة ناطقة بحكم الله واما ان لا يكون له محل ويكون المعطوف عليه عندهم ما يجيبونه
عن الحكيم كانه قال عندك زيد يجعلك وتبر عليك بالصواب فما نصنع بغيره ٥ السؤال الثاني لم اسند التوراة الى الصواب الامر فيه سهل
على ظاهر اللفظ **المسئلة الخامسة** احتج جماعة من الحنفية لمذهبهم الى ان حكم التوراة وشرايع من قبلنا لازمة علينا ما لم يتبين
وهو ضعيف ولو كان كذلك لكان حكم التوراة حكم القرآن ووجوب طلب الحكم فيه لكون الشرع لنا من النظر فيه بل المراد هذا الامر الخاص وهو
الرجم لانهم طلبوا الرخصة بالتحكيم ٥ ثم قال تعالى ثم يتولون من بعد ذلك وما اولئك بالمؤمنين قوله ثم يتولون معطوف على قوله يحكمونك ٥

وقوله ذلك اشاره الي حكم الله الذي في التوريه ويجوز ان يعود الي التحكيم وقوله وما اولئك بالمومنين اخبار بانهم لا يومنون ابدا وهو خبر عن المستقبل لا عن الماضي الثالث انهم وان طلبوا الحكم فانهم غير مومنين بك والمعتقدين في صحة حكمك وذلك يدل على انه لا ابان لهم نبي وان كل مقصودهم تحصيل مصالح الدنيا فقط **قوله تعالى** انا انزلنا التورية فيها هدي ونور يحكم بها النبيون الذين اسلموا للذين هادوا والربانيون والاحبار بما استحفظوا من كتاب الله وكانوا عليه شهداء فلا تخشوا الناس واخشون ولا تشتروا بآياتي ثمنا قليلا ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون اعلم ان هذا تنبيه من الله تعالى لليهود المتكرين لوجوب الرجم وتعجيب لهم في ان يكون كتمانهم مبهم من مساوي احبارهم والانبياء معصومون انهم وفيه مسايل **المسئلة الاولي** العطف يقتضي المغايره بين المعطوف والمعطوف عليه فوجب حصول الفرق بين الهدي والنور فالهدي محمول علي بيان الاحكام والشرايع والكمالات والنور بيان للتوحيد والنبوة والمعاد وقال الزجاج فيها هدي اي بيان الحكم الذي جاءوا يستفتون فيه النبي صلي الله عليه وسلم ونور بيان ان امر النبي عليه السلام حق **المسئلة الثانية** احتج القائلون بان شرع من قبلنا لازم علينا الا اذا قام الدليل علي خبره ونسخه بهذه الايه وتقديره انه تعالي قال ان في التورية هدي ونورا والمراد كونه هدي ونورا الي اصول الشرع وفروعه ولو كان منسوخا عن مقر الحكم بالكلية لما كان فيه هدي ونور ولا يمكن ان يحمل الهدي والنور علي ما يتعلق باصول الدين فقط لانه ذكر الهدي والنور ولو كان المراد منهما هاهنا هو ما يتعلق باصول الدين لزم التكرار وايضا ان هذه الايه انما نزلت في مسئلة الرجم فلابد وان يكون للاحكام الشرعية داخل في الايه لانا وان اخلفنا في ان عن سبب نزول الايه يجب ان يكون داخلا فيها **المسئلة الثالثة** قوله يحكم بها النبيون الذين اسلموا للذين هادوا يريد الناس الذين كانوا بعد موسي وذلك ان الله تعالي بعث في بني اسرايل الوفا من الانبياء ليس معهم كتاب انما بعثهم باقامة التورية حتي يجدد احدوها ويعملوا بغيرها ويحلوا احلالها ويحرموا حرامها فان قيل كل نبي لابد وان يكون مسلما فما الفايدة في قوله النبيون الذين اسلموا قلنا فيه وجوه الاول المراد قوله تعالي اسلموا اي انقادوا للحكم بالتورية فان من الانبياء من لم تكن شريعته شريعة التورية والذين كانوا منقادين لحكم التورية هم الذين من بعث موسي الي مبعث عيسي الثاني قال الحسن والزهري وعكرمة وقتادة والسدي يحتمل ان يكون المراد بالنبيين الذين اسلموا هو محمد عليه السلام وذلك لانه صلي الله عليه وسلم حد اليهود بين بالرجم وكان هذا حكم التورية وانما ذكره بلفظ الجمع تعظيما له كقوله تعالي ان ابراهيم كان امة وقوله ام يحسدون الناس ذلك لانه كان قد اجتمع فيه من خصال الخير ما كان حاصلا لكل الانبياء الثالث قال الاصم كانوا مسلمين هو منقادين لكل ما نبه الله والغرض منه التنبيه علي فتح طريقه هولاء اليهود المتاخرين فان الاسلام والايمان واظهار احكام الله والانقياد لكتاب الله والغرض منه التنبيه علي فتح طريقه هولاء اليهود المتاخرين فان مرجعهم من اقدامهم الحكم بالتورية اخذ الرشوة واتباع العوام **المسئلة الرابعة** قوله للذين هادوا فيه وجهان الاول ان المعني ان النبيين انما يحكمون بالتورية للذين هادوا اي لاجلهم وفيما بينهم والثاني يجوز ان يكون المعني علي التقديم والتاخير علي معني انا انزلنا التورية فيها هدي ونور للذين هادوا ويحكم بها النبيون الذين اسلموا **المسئلة الخامسة** اما الربانيون فقد تقدم تفسيره واما الاحبار فقال ابن عباس هم الفقها واختلف اهل اللغة في واحد فقال الفراء انما هو بكسر الحاء يقال ذلك للعالم وانما سمي بهذا الاسم لما كان الحبر الذي يكتب به وذلك انه يكون صاحب كتب وكان ابو عبيد حرجه بفتح الحاء وقال الليث هو حبر وحبر بفتح الحاء وكسرها وقال الاصمعي لا ادري هو الحبر او الحبر واما اشتقاقه فقال بعضهم اصله من التحبير وهو التحسين وفي الحديث يخرج رجل من النار ذهب حبره وشبره اي جماله وبهاوه والحبر الثني المزين ولما كان العلم اكمل انسام الفضيله وللحال والمنعمة **المسئلة السادسة** لا حرم سمي العالم بذلك واختلفوا في اشتقاقه من الحبر الذي يكتب به وهو قول الكسايي والفراء وابي عبيد ومنهم من قال انما سمي العالم بذلك لان اثر العلم يبدو علي العالم ومنه قيل للطريق المستبين الواضح انه سبيل نهج ودليل الانه علي انه كان حكم بالتورية النبيون الربانيون والاحبار وهذا يقتضي كون الربانيين اعلي حالا من الاحبار فسنذكر كون الربانيون كالمجتهدين والاحبار كالعلماء **المسئلة الاولي** ثم قال تعالي بما استحفظوا من كتاب الله وفيه مسئلتان الاولي في المراد بالاستحفاظ والثانية في المستحفظين اما الاستحفاظ فالله تعالي استحفظ العلماء كتابه من هذين الوجهين معا احدهما ان حفظه في صدورهم وبدرسه بالسنتهم والثاني ان لا يضيعوا احكامه ولا يبطلوا شرايعه **المسئلة الثانية** قوله للذين هادوا فيه وجهان الاول ان المعني ان النبيين انما يحكمون بالتورية للذين هادوا اي لاجلهم وفيما بينهم والثاني يجوز ان يكون المعني علي التقديم والتاخير علي معني انا انزلنا التورية فيها هدي ونور للذين هادوا ويحكم بها النبيون الذين اسلموا **المسئلة الخامسة** اما الربانيون فقد تقدم تفسيره واما الاحبار فقال ابن عباس هم الفقها واختلف اهل اللغة في واحد فقال الفراء انما هو بكسر الحاء يقال ذلك للعالم وانما سمي بهذا الاسم لما كان الحبر الذي يكتب به وذلك انه يكون صاحب كتب وكان ابو عبيد حرجه بفتح الحاء وقال الليث هو حبر وحبر بفتح الحاء وكسرها وقال الاصمعي لا ادري هو الحبر او الحبر واما اشتقاقه فقال بعضهم اصله من التحبير وهو التحسين وفي الحديث يخرج رجل من النار ذهب حبره وشبره اي جماله وبهاوه والحبر الثني المزين ولما كان العلم اكمل انسام الفضيله وللحال والمنعمة **المسئلة السادسة** لا حرم سمي العالم بذلك وقال الحزون

تعالى ولا تشتروا بآياتي ثمنا قليلا اي كالهيتكم عن تغيير احكامي لاجل الخوف والرهبة فكذلك انما انهاكم عن التغيير والتبديل لاجل الطمع في المال والجاه واخذ الرشوة فان كل متاع الدنيا قليل والرشوة التي تاخذ ولها منهم في غاية القلة والرشوة لكونها محتملة قليلة البركة والبقاء والمنفعة فكذلك المال الذي يكسبونه قليل من قبل ان تضييعهم لهيبة الدين والثواب المزيد والسعادات التي لا نهاية لها ويحتمل ايضا ان يكون انذارهم على التخريب والتبديل مجموع الامرين للخوف من الرؤساء ولاخذ الرشوة من العامة ولما منعهم الله من الامرين ونبه على ما في كل واحد منهما من الدناءة والسقوط كان ذلك برهانا قاطعا في المنع من التخريب والتبديل بقي ان نتكلم في ان هذا البرهان الباهر يوجب الوعيد الشديد بقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وفيه مسائل

المسئلة الاولى المقصود من هذا الكلام تهديد اليهود في اقدامهم على تخريب حكم الله في حد الزاني المحصن يعني انهم لما انكروا حكم الله المنصوص عليه في التوراة وقالوا انه غير واجب فهم كافرون على الاطلاق ويستحقون اسم الايمان لا بموسى والتوراة كما لا يخفى

المسئلة الثانية قال الخوارج كل من عصى الله فهو كافر وقال جمهور الامة ليس الامر كذلك اما الخوارج فقد احتجوا بهذه الاية فقالوا الحاصل انا بينا ان كل من حكم بغير ما انزل الله فهو كافر وكل من اذنب فقد حكم بغير ما انزل الله فوجب ان يكون كافرا واذا كان المذنبون والمعتزلون اخرجوه عن هذه الشبهة الاولى ان هذه الاية نزلت في اليهود فتكون مختصة بهم وهذا ضعيف لان الاعتبار بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ومنهم من حاول دفع هذا السؤال فقال المراد ومن لم يحكم من الذين سبق ذكرهم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وهو ايضا ضعيف لان قوله ومن لم يحكم بما انزل الله كلام مراد دخل فيه كلمة من التي معرض الشرط فيكون للعموم وقول من يقول المراد ومن لم يحكم بما انزل الله من الذين سبق ذكرهم فهو زيادة في النص وذلك غير جايز الثاني قال عطاء هو كفر دون كفر قال طاوس ليس بكفر ينقل الى الملة ولا من يكفر بالله واليوم الاخر بل هم حملوا الامة على كفر النعمة لا على كفر الدين وهو ايضا ضعيف لان لفظ الكافر اذا اطلق انصرف الى الكفر في الدين قال ابن الانباري يجوز ان يكون المعنى ومن لم يحكم بما انزل الله فقد فعل فعلا يضاهي افعال الكافرين وشبه من اجل ذلك الكافرين وهذا ضعيف ايضا لانه عدول عن الظاهر الرابع قال عبد العزيز الكناني قوله بما انزل الله صفة لعموم لقوله ومن لم يحكم بما انزل الله من اني بضد حكم الله في كل ما انزله الله والفاسق لم يات بضد حكم الله الا في القليل وهو في العمل اما في الاعتقاد والاقرار فهو موافق وهذا ايضا ضعيف لانه لو كان هذه الاية وعيدا مخصوصا لمن خالف حكم الله في كل ما انزله الله لم يتناول هذا الوعيد اليهود بسبب مخالفتهم حكم الله في واقعة الرجم فدل على سقوط هذا الجواب قال عكرمة قوله ومن لم يحكم بما انزل الله انما يتناول من انكر بقلبه وجحد بلسانه اما من عرف بقلبه كونه حكم الله واقر بلسانه كونه حكم الله الا انه اتى بما يضاده فهو حاكم بما انزل الله ولكنه تارك له فلا يلزم من دخوله تحت هذه الاية وهذا هو الجواب الصحيح ثم قال تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس الى قوله والجروح قصاص والمعنى انه تعالى بين في التوراة ان حكم الزاني المحصن بالتوراة هو الرجم واليهود غيروه وبدلوه وبين في هذه الاية ايضا انه بين في التوراة ان النفس بالنفس وهؤلاء اليهود غيروا هذا الحكم ايضا فتضلوا في التغيير على وجه قطعه وحصروا الحجاب الذي بني قريظة دون بني النضير فهذا وجه النظم في الاية وفي الاية مسايل

المسئلة الاولى قرأ الكسائي العين والانف والاذن والسن والجروح كلها بالرفع وفيه وجوه الاول العطف على محل ان النفس لان المعنى وكتبنا عليهم النفس بالنفس والعين كذلك مفلوعة بالعين وتطيره قوله تعالى لان معنى كتبنا قلنا وثانيها ان الكتابة تقع على مثل هذه الجمل يقول كتبت الحمد لله وقرأت سورة انزلناها وقالت اليهود انزلت على الاستيناف بتقدير ان النفس مفعولة بالنفس والعين كذلك مفلوعة بالعين وتطيره قوله تعالى بعد هذه السورة ان الذين امنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى وقرأ ابن كثير وابن عامر وابو عمرو بنصب الكل سوى الجروح وابنه بالرفع بالعين والانف والاذن بنصب عطفا على النفس بتقدير الجروح مبتدا قصاص حمزة وقرأ نافع وعاصم وحمزة كلها بالنصب عطفا على ما قبله ذلك على تعيين وجر الجميع قصاص وقرأ نافع والاذن بالسكون في الحالين حيث وقع والباقون بالضم مثقلة وهما لغتان

المسئلة الثانية قال ابن عباس يريد وفرضنا عليهم في التوراة ان النفس ما لنفس يريد من قتل نفسا بغير نفس قتل بها بحكم الله لهم به في نفس ولا جرح الا مثل الجرح والقصاص وعن ابن عباس كانوا لا يساوون الرجل بالمرأة فنزلت هذه الاية واما الاطراف فكل عضوين جرى القصاص بينهما في النفس جرى القصاص بينهما في جميع الاطراف اذا ماثلا في السلامة فاذا اتلف القصاص في النفس اتلف في الاطراف ولما ذكر الله تعالى بعض الاعضاء عمم الحكم في كلها فقال والجروح قصاص وهو كل ما يمكن ان يقتص منه مثل الشفتين والذكر والانثيين والالية والفخذين والبدن وغيرها فاما ما لا يمكن القصاص منه كمن ذهب لحم ساقه او كسر في عظم او جراحة في البطن يخاف منها التلف فقيه ارش وعلم منه عدل واعلم ان هذه الاية دالة على ان حكم ما كان شرعا في التوراة فمن قال شرع من قبلنا يلزمنا الا ما نسخ بالتفضيل قال هذه الاية حجة في شرعنا ومن انكر ذلك قال الخالية حجة علينا

المسئلة الثالثة القصاص هاهنا مصدر يراد به المفعول اي والجروح مقتصا بعضها بعض ثم قال تعالى فمن تصدق به فهو كفارة له الضمير في قوله له يحتمل ان يكون عايدا الى العافي والمعفو عنه اما الاول فالتقدير ان المجروح او ولي المقتول اذا عفى كان ذلك كفارة له اي للعافي ويتاكد هذا بقوله تعالى في اية القصاص في سورة البقرة وان تعفوا اقرب للتقوى ويقرب منه قوله عليه السلام ايما احد كوان يكون كابي ضمضم كان

اذا خرج من بيته تصدق بعرضه على الناس وروى عبادة بن الصامت ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من تصدق
من جسده بشيء غفر الله تعالى بقدره من ذنوبه وهذا قول الاكثرين من المفسرين والقول الثاني ان الضمير في قوله فهو
كفارة له عايد الى القاتل والجارح يعني ان المجني عليه اذا عفى عن الجاني صار ذلك العفو كفارة للجاني يعني لا يواخذه الله
بعد ذلك العفو واما المجني عليه الذي عفى فاجره على الله ثم قال تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وثانيها هم
الظالمون والكفر اعظم من الظلم فلما ذكر الله اعظم التهديد اولا فاي فايدة في ذلك الاخف بعده وجوابه ان الكفر من حيث
انه انكار لنعمة المولى وجحود لها فهو كفر ومن حيث انه يقتضي ابقا النفس في العقاب الدايم الشديد فهو ظلم على النفس ففي
الاية الاولى ذكر الله تعالى ما يتعلق بتقصيره في حق الخالق سبحانه وفي هذه الاية ذكر ما يتعلق بتقصيره في حق نفسه

قوله تعالى وقفينا على اثارهم بعيسى ابن مريم مصدقا لما بين يديه من التورية واتيناه
الانجيل فيه هدى ونور ومصدقا لما بين يديه من التورية وهدى وموعظة للمتقين قفيته مثل
عفيته اذا اتبعته ثم يقال قفيته بفلان وقفيته به فتعديه الى الثاني بزيادة الباء فان قيل فاين المفعول الاول
في الاية قلنا هو محذوف في الظرف وهو قوله على اثارهم كالشاذ مسده لانه اذا قفى به على اثره فقد قفى به اياه والضمير
في اثارهم للنبيين في قوله يحكم بها النبيون الذين اسلموا وهنا سوالات ۔ السوال الاول انه تعالى وصف عيسى بن مريم
بكونه مصدقا لما بين يديه من التورية وانما يكون كذلك اذا كان عمله على شريعة التورية ومعلوم انه لم يكن كذلك
فان شريعة عيسى كانت مغايرة شريعة موسى عليه السلام ولذلك قال تعالى في اخر هذه الاية وليحكم اهل الانجيل بما
انزل الله فيه فكيف طريق الجمع بين هذين الامرين والجواب معنى كون موسى عليه السلام مصدقا للتورية انه امن بانه
كتاب منزل من عند الله وانه كان حقا واجب العمل به قبل ورود النسخ ۔ السوال الثاني لم كرر قوله ومصدقا لما
بين يديه والجواب ليس فيه تكرار الا ان في الاول ان المسيح يصدق التورية وفي الثاني الانجيل يصدق ۔ السوال
الثالث انه تعالى وصف الانجيل بصفات خمسة فقال فيه هدى ونور ومصدقا لما بين يديه وهدى وموعظة للمتقين وفيه
مباحثات ثلاثة اولها ما الفرق بين هذه الصفات الخمسة وثانيها لما ذكر الهدى مرتين وثالثها لم خصصه بكونه موعظة
للمتقين والجواب عن الاول ان الانجيل هدى بمعنى انه اشتمل على الدلايل الدالة على التوحيد والتنزيه وبراءة الله عن الصاحبة
والولد والمثل والضد وعلى النبوة وعلى المعاد فهذا هو المراد بكونه هدى واما كونه نورا فالمراد كونه بيانا للاحكام الشرعية
والتفاصيل والتكاليف واما كونه مصدقا لما بين يديه فيمكن حمله على كونه مبشرا بمبعث محمد صلى الله عليه وسلم وبمقدمه واما
كونه هدى مرة اخرى فلان اشتماله على البشارة بمجي محمد عليه السلام سبب لاهتدا الناس الى نبوة محمد عليه السلام ولما كان
اشد وجوه المنازعة بين المسلمين وبين اليهود والنصارى في ذلك لا جرم اعاده الله مرة اخرى تنبيها على ان الانجيل يدل دلالة
ظاهرة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فكان هدى في هذه المسالة التي هي اشد المسايل احتياجا الى البيان والتقدير واما كونه
موعظة فلاشتمال الانجيل على النصايح والمواعظ والزواجر البليغة المتاكدة وانما خصها بالمتقين لانهم هم الذين ينتفعون بها كما
في قوله تعالى هدى للمتقين ۔ السوال الرابع قوله في صفة الانجيل ومصدقا لما بين يديه ثم قال تعالى وليحكم اهل الانجيل بما
انزل الله فيه قرا حمزة وليحكم بكسر اللام وفتح الميم جعل اللام متعلقة بقوله واتيناه الانجيل لان اتيناه الانجيل انزال ذلك عليه وكان
المعنى اتيناه الانجيل ليحكم والباقون قراوا بجزم اللام والميم على سبيل الامر وفيه وجهان الاول ان يكون التقدير وقلنا ليحكم اهل الانجيل
فيكون هذا اخبارا عما فرض عليهم في ذلك الوقت من الحكم بما تضمنه الانجيل في حذف القول لان ما قبله من قوله وكتبنا وقفينا يدل عليه
وحذف القول كثير كقوله تعالى والملايكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم والثاني ان يكون قوله وليحكم ابتداء امر النصارى بالحكم
بما في الانجيل فان قيل كيف جاز ان يومروا بالحكم بما في الانجيل بعد نزول القران الجواب عنه من وجوه الاول المراد وليحكم اهل الانجيل بما
انزل الله فيه من الدلايل الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وهو قول الاصم والثاني وليحكم اهل الانجيل بما انزل الله فيه زجرهم عن تحريف
ما في الانجيل وتغييره مثل ما فعله اليهود من اخفاء احكام التورية فالمعنى بقوله وليحكم اي وليقرا اهل الانجيل بما انزل الله فيه على الوجه الذي
انزله فيه من غير تحريف ولا تبديل ثم قال تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون واختلف المفسرون فمنهم من قال جعل هذه الثلاثة
اعني قوله الكافرون الظالمون الفاسقون صفات الموصوف واحد قال القفال وليس في افراد كل واحد من هذه الثلاثة باللفظ ما يوجب
القدح في المعنى بل هو كما يقال من اطاع فهو البر من اطاع فهو المومن ومن اطاع الله فهو المتقي لان كل ذلك صفات مختلفة حاصلة
لموصوف واحد وقال اخرون الاول في الجاحد والثاني والثالث في المقر التارك وقال الاصم الاول والثاني في اليهود والثالث في
النصارى ثم قال تعالى وانزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب وهذا خطاب مع محمد صلى الله عليه وسلم فقوله
وانزلنا اليك الكتاب اي القران وقوله مصدقا لما بين يديه من الكتب اي كل كتاب نزل من السما سوى القران وقوله ومهيمنا عليه وفيه
مسايل **المسئلة الاولى** في المهيمن قولان الاول قال الخليل وابن عبيدة يقال قد هيمن الرجل يهيمن اذا كان

دقيا على النبي اي شاهدا مصدقا قال حسان ٭ ان الكتاب مهيمن لنبينا ٭ والحق يعرفه ذوو الالباب ٭ الثاني قالوا
الاصل في قولنا امن يومن فهو مومن امن يومن فهو مومن لهمزتين ثم قلبت الاولى هاء كما في هرقت وارقت وهياك
واياك وابدلت الثانية صار مهيمنا فهذا قال المفسرون ومهيمنا عليه اي امينا على الكتب التي قبله المسئلة
الثانية انما كان القرآن مهيمنا على الكتب لانه الكتاب الذي لا يصير منسوخا البتة ولا يطرق اليه البتة التبديل
والتحريف على ما قال تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون واذا كان كذلك كانت شهادة القرآن على ان التوراة
والانجيل والزبور حق صدق باقية ابدا وكانت حجيته هذه الكتب معلومة ابدا المسئلة الثالثة قال صاحب
الكشاف قرئ ومهيمنا عليه بفتح الميم لانه شهد عليه من عند الله لانه بصونه عن التحريف والتبديل فاثر انا من الايمان
وكونه لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه والمهيمن عليه هو الله ثم قال تعالى فاحكم بينهم بما انزل الله يعني فاحكم بين
اليهود بالقرآن والوحي الذي ينزله الله عليك ولا تتبع اهواءهم فيه سائل المسئلة الاولى لا يتبع بريد ولا يعرف
عما جاءك من الحق متبعا اهواءهم المسئلة الثانية روي ان جماعة من اليهود قالوا انما كوا ند عالى محمد
لعلنا نفتنه عن دينه ثم ذهبوا عليه وقالوا يا محمد قد عرفت انا احبار اليهود واشرافهم وانا ان اتبعناك اتبعك كل اليهود وان
بيننا وبين خصومنا حكومة فنحاكمهم اليك فاقض لنا ونحن نومن بك فانزل الله هذه الاية المسئلة الثالثة
تمسك من طعن في عصمة الانبياء بهذه الاية وقال لولا جواز المعصية عليهم والا لما قال الله تعالى ولا تتبع اهواءهم عما جاءك من
الحق والجواب ان ذلك بعيد في وزله ولكنه لا يفعله لكان النبي وقيل الخطاب له والمراد غيره والله اعلم ثم قال تعالى لكل جعلنا
منكم شرعة ومنهاجا وفيه مسائل المسئلة الاولى لفظ الشرعة في استقاقه وجهان الاول معنى شرع بين
واوضح قال ابن السكيت الشرع مصدر شرعت الاهاب اذا شققته وسكته الثاني شرع ماخوذ من الشروع في الشيء وهو الدخول
فيه والشريعة في كلام العرب المشرعة التي يشرعها الناس فيشربون منها والشريعة فعيلة بمعنى المفعولة وهي الاشياء التي اوجب
الله تعالى على المكلفين ان يشرعوا فيها واما المنهاج فهو الطريق الواضح ويقال للخبز اللين المرقق لقمة منهج المسئلة
الثانية احتج اكثر العلماء بهذه على ان شرع من قبلنا لازم لنا لان قوله لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا يدل على انه يجب
ان يكون كل رسول مستقلا بالشريعة خاصة وذلك ينفي كون امة احد الرسل مكلفا شريعة الرسول الاخر المسئلة
الثالثة وردت الايات دالة على عدم التباين في طريقة الانبياء والرسل والايات دالة على حصول التباين فيها اما
الاول فقوله شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا الى قوله ان اقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه فقال اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده واما النوع الثاني فهو هذه الاية وطريق الجمع ان نقول النوع الاول من الايات مصروف الى ما
يتعلق باصول الدين والنوع الثاني مصروف الى ما يتعلق بفروع الدين المسئلة الرابعة الخطاب في قوله
لكل جعلنا منكم خطاب الامم الثلاث امة موسى وامة عيسى بدليل ان ذكر هؤلاء الثلاثة قد تقدم في قوله انا انزلنا
التورية فيها هدى ونور ثم قال وقفينا على اثارهم بعيسى بن مريم ثم قال لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا يعني شرائع مختلفة
للتورية شريعة وللانجيل شريعة وللقرآن شريعة قال بعضهم الشرعة والمنهاج عبارتان عن معنى واحد والتكرير
للتاكيد والمراد بهما الدين وقال اخرون بينهما فرق فالشرعة عبارة عن مطلق الشريعة والطريقة عبارة عن مكارم
الشريعة وهي المراد بالمنهاج فالشريعة اول وطريقة اخر والله اعلم باسرار كلامه وقال المبرد الشرعة ابتداء الطريق
والمنهاج الطريق المستمر وهذا يقرر ما قلناه والله اعلم باسرار كلامه ثم قال تعالى ولو شاء لجعلكم امة واحدة اي جماعة متفقة
على شريعة واحدة او ذوي امة واحدة اي دين واحد لا اختلاف فيه قال اصحابنا هذا يدل على ان الكل بمشيئة الله والمعتزلة
حملوه على مشيئة ثم قال ولكن ليبلوكم فيما اتاكم من الشرائع المختلفة هل يعملون بها منقادين لله خاضعين لكما يشاء الله امر
يتبعون السنة ويتصرون في العمل فاستبقوا الخيرات فاغتنموها سابقوا اخوانكم الى الله مرجعكم استيناف في معنى التعليل
لاستباق الخيرات فينبئكم فيجزيكم بما لا تشكون معه من الجزاء العاجل بين تحكمكم ومطلكم وتوفركم بتصبركم في العمل
والمراد ان الامر سيؤول الى ما يزول معه الشكوك ويحصل عنده مجازاة المحسن باحسانه والمسيء باساءته ثم قال تعالى وان احكم
بينهم بما انزل الله وفيه مسائل المسئلة الاولى فان قيل قوله وان احكم بينهم معطوف على ماذا قلنا على الكتاب
في قوله وانزلنا اليك الكتاب كانه قيل وانزلنا اليك ان احكم وان وصلت بالامر لانه فعل كسائر الافعال ويجوز ان يكون معطوفا
على قوله بالحق اي انزلناه بالحق وبان احكم وقوله واحذرهم ان يفتنوك عن بعض ما انزل الله قد ذكرنا ان اليهود اجتمعوا واردوا ايقاعه
في تخريب دينه فعصمه الله عن ذلك المسئلة الثانية قالوا هذه الاية ناسخة للتخيير في قوله فاحكم بينهم او اعرض
عنهم المسئلة الثالثة اعيد ذكر الامر بالحكم بعد ذكره في الاية الاولى اما للتاكيد واما لانهما امران كان
امرهما جميعا لانهم احتكموا اليه في زنا المحصن ثم احتكموا اليه في قتيل كان فيهم ثم قال واحذرهم ان يفتنوك عن بعض ما انزل الله

قال ابن عباس يريد به يردوك الى اهوائهم فان كل من صرف من الحق الى الباطل فقد فتن ومنه قوله تعالى وان كادوا
ليفتنونك والفتنة هاهنا في كلامهم الذي يميل عن الحق ويلقي في الباطل وكان صلى الله عليه وسلم يقول اعوذ
بك من فتنة المحيا قال هو ان يعدل عن الطريق قال اهل العلم هذه الاية تدل على ان الخطا والنسيان جايز
على الرسل لان الله تعالى قال واحذرهم ان يفتنوك عن بعض ما انزل الله اليك والتعمد في مثل هذا غير جايز على الرسول فلم
يبق الا الخطا والنسيان ثم قال تعالى فان تولوا اي فان لم يقبلوا حكمك فاعلم انما يريد الله ان يصيبهم ببعض ذنوبهم وفيه
مسئلتان **المسئلة الاولى** المراد بتبليهم بجزا بعض ذنوبهم في الدنيا وهو ان يسلطه عليهم ويعذبهم في الدنيا
بالقتل والجلا وانما خص تعالى بعض الذنوب لان القتل جوزوا به في الدنيا ببعض ذنوبهم وكان مجازاتهم بالبعض كافيا
في اهلاكهم والندم عليهم **المسئلة الثانية** دلت الاية على ان الكل بارادة الله تعالى لانه لا يريد ان يصيبهم
ببعض ذنوبهم الا وقد اراد ذنوبهم وذلك يدل على انه تعالى مريد للخير والشر ثم قال تعالى وان كثيرا من الناس لفاسقون لمتمردون
في الكفر ثم قال افحكم الجاهلية يبغون وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قرا ابن عامر تبغون بالتا على الخطاب
والباقون بالياء على المغايبة وقرا السلمي الحكم الجاهلية برفع الحكم على الابتدا وايقاع يبغون خبرا واستغنا الرافع عنه لظهوره
وقرا قتادة الحكم الجاهلية والمراد ان هذا الحكم الذي يبغونه انما يحكم به حكام الجاهلية فان ابرا بعضهم ان يكون محمد خاتم النبيين
حكما كاولئك الحكام **المسئلة الثانية** في الاية وجهان الاول قال مقاتل كانت بني قريظة والنضير دما قبل
ان بعث الله محمدا عليه السلام فلما بعث تحاكموا اليه وقالت بنو قريظة بنو النضير اخواننا ابونا واحد ونبينا واحد وكتابا واحدا
فان قتل بنو النضير منا قتيلا اعطونا سبعين وسقا من تمر وان قتلنا منهم واحدا اخذوا منا مائة واربعين وسقا واروش
جراحاتنا على النصف من اروش جراحاتهم فاقض بيننا وبينهم فقال عليه السلام فاي حكم دم القريظي وفا من دم النضيري ودم
النضيري وفا من دم القريظي ليس لاحدهما فضل على الاخر في دم ولا عقل ولا جراحة فغضبت بنو النضير وقالوا لا نرضى بحكمك
فانك عدو لنا فانزل الله تعالى هذه الاية افحكم الجاهلية يبغون يعني حكمهم الاول وقيل انهم كانوا اذا وجب الحكم على ضعفائهم الزموهم
اياهم واذا وجب على اقربائهم لم ياخذوهم به فمنعهم الله منه بهذه الاية والثاني ان المراد من هذه الاية ان يكون تعبيرا لليهود
بانهم اهل كتاب وعلم مع انهم يبغون حكم الجاهلية اي محض الجهل وصريح الهوى ثم قال تعالى ومن احسن من الله حكما
لقوم يوقنون فانهم هم الذين يعرفون انه لا اعدل من الله حكما ولا احسن منه بيانا **قوله تعالى**
يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اوليا بعضهم اوليا بعض اعلم ان الكلام تم عند قوله اوليا ثم ابتدا
فقال بعضهم اوليا بعض روي عن عبادة بن الصامت جاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فتبرؤا عنده من موالاة اليهود
قال عبد الله بن ابي لكني لا اتبرا منهم لاني اخاف الدوائر فنزلت هذه الاية ومعنى لا تتخذوهم اوليا اي لا تعتمدوا على
الاستنصار بهم ولا تتوددوا اليهم ثم قال ومن يتولهم منكم فانه منهم قال ابن عباس يريد كانه مثلهم وهذا تغليظ من
الله وتشديد في وجوب مجانبة المخالفة في الدين ونظيره قوله ومن لم يطعمه فانه مني ثم قال ان الله لا يهدي القوم الظالمين
روي عن ابي موسى الاشعري انه قال قلت لعمر بن الخطاب ان لي كاتبا نصرانيا فقال ما لك قاتلك الله الا اتخذت حنيفيا
اما سمعت قول الله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اوليا قلت له دينه ولي كتابته قال لا اكرمهم اذ اهانهم
الله ولا اعزهم اذ اذلهم الله ولا ادنيهم اذ ابعدهم الله قلت لا يتم امر النصرة الا به فقال مات النصراني والسلام يعني هب
انه قد مات فما تصنع بعده فما يعمله بعد موته فاعمله الان واستغن عنه بغيره ثم قال تعالى فترى الذين في قلوبهم مرض يسارعون
فيهم يقولون نخشى ان تصيبنا دائرة اعلم ان المراد بقوله الذين في قلوبهم مرض يسارعون فيهم المنافقون مثل عبد الله ابن ابي
واصحابه وقوله يسارعون فيهم اي يسارعون في مودة اليهود ونصارى نجران لانهم كانوا اهل ثروة وكانوا يعينوهم على مهماتهم
ويقرضونهم ويقول المنافقون انما نخالطهم لانا نخشى ان تصيبنا دائرة قال الواحدي الدائرة من دوائر الدهر كالدولة وهي التي
تدور من قوم الى قوم والدائرة هي التي تخشى كالهزيمة والحوادث المجهزة والدوائر تدور والدوائل تدول قال الزجاج ان يخشى
ان لا يتم الامر لمحمد عليه السلام فيدور الامر كما كان قبل ذلك ثم قال تعالى فعسى الله ان ياتي بالفتح او امر من عنده فيصبحوا على ما اسروا
من انفسهم نادمين قال المفسرون عسى من الله واجب لان الكريم اذا طمع في خير فعله وهو بمنزلة الوعد لتعلق النفس به ورجائها له
والمعنى فعسى الله ان ياتي بالفتح لرسول الله صلى الله عليه وسلم على اعدائه واظهار المسلمين على اعدائهم او امر من عنده بقطع اصل اليهود
ويخرجهم عن بلادهم فيصبح المنافقون نادمين على ما حدثوا به انفسهم وذلك لانهم كانوا يشكون في امر رسول الله صلى الله عليه وسلم ويقولون
لا نظن انه يتم له امره والاظهر ان تصير الدولة والغلبة لاعدائه وقيل او امر من عنده يعني ان يومر النبي صلى الله عليه وسلم باظهار
اسرار المنافقين وقتلهم فيندموا على انفاقهم فان قيل شرط صحة التقسيم ان يكون ذلك بقسمين متنافيين وقوله عسى الله ان ياتي
بالفتح او امر من عنده معناه او امر من عنده لا يكون فيه للناس فعل البتة كبني النضير الذين طرح الله في قلوبهم الرعب فاعطوا بايديهم

من غير محاربة ولا عسكر ثم قال تعالى ويقول الذين امنوا اهولاء الذين اقسموا بالله جهد ايمانهم انهم لمعكم حبطت اعمالهم فاصبحوا
خاسرين وفيه مسايل **المسئلة الاولى** قرا ابن كثير ونافع وابن عامر فيقول بغير واو وكذلك هو في مصاحف اهل الحجاز
والشام والباقون بالواو وكذلك في مصاحف اهل العراق قال الواحدي رحمه الله وحذف الواو هاهنا كاثباتها وذلك لان في الجملة المعطوفة
ذكر من المعطوف عليها فان الموصوفين بقوله يسارعون فيهم هم الذين قالوا فيهم المومنون اهولاء الذين اقسموا بالله فلما حصل في كل واحدة
من الجملتين ذكر من الاخرى حسن العطف بالواو وبغير الواو ونظيره قوله تعالى سيقولون ثلاثة رابعهم كلبهم ويقولون خمسة سادسهم
لما كان في كل واحدة من الجملتين ذكر مما تقدم اعني ذلك على ان حذف الواو وذكرها جايز وقال صاحب الكشاف حذف الواو على تقدير
انه جواب قايل يقول فماذا يقول المومنون حينيذ فقيل يقول الذين امنوا اهولاء الذين اقسموا واختلفوا في قراة هذه الاية من وجه اخر
وقرا ابو عمرو ويقول الذين امنوا نصبا على معنى وعسى ان يقول الذين امنوا واما من رفع فانه جعل الواو لعطف جملة على جملة ويدل على
قراة الرفع قراة من حذف الواو **المسئلة الثانية** الفايدة في ان المومنين يقولون هذا القول هي انهم يتعجبون من حال
المنافقين عندما اظهروا الميل الى موالاة اليهود والنصارى وقالوا انهم كانوا يقسمون بالله جهد ايمانهم انهم معنا ومن انصارنا فالان
كيف صاروا موالين لاعدائنا محبين للاختلاط بهم والاعتضاد بهم **المسئلة الثالثة** حبطت اعمالهم يحتمل ان يكون
من كلام الله والمعنى ذهب ما اظهروه من الايمان وبطل كل خير عملوه لاجل انهم الان اظهروا موالاة اليهود والنصارى فاصبحوا خاسرين
في الدنيا والاخرة فانه لما بطلت اعمالهم بقيت عليهم المشقة في الاتيان بتلك الاعمال ولم يحصل لهم شي من ثمراتها ومنافعها بل استحقوا اللعن
في الدنيا والعقاب في الاخرة **قوله تعالى** يا ايها الذين امنوا من يرتد منكم عن دينه وفيه مسايل
المسئلة الاولى قرا ابن عامر ونافع من يرتدد بدالين والباقون بدال واحدة مشددة والاول لاظهار التضعيف
والثاني للادغام قال الزجاج اظهار الدالين هو الاصل لان الثاني من المضاعف اذا سكن ظهر التضعيف نحو قوله ان يمسسكم
قرح ويجوز في اللغة ان يمسكم **المسئلة الثانية** روى صاحب الكشاف انه كان اهل الردة احدى عشر فرقة
ثلث في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم بنو مدلج ورييسهم ذو الخمار وهو الاسود العنسي وكان كاهنا ادعى النبوة باليمن واستولى
على بلاده واخرج عمال رسول الله الى معاذ بن جبل وسادات اليمن فاهلكه الله على يدي فيروز الديلم سنة قتله واخبر رسول
الله صلى الله عليه وسلم بقتله ليلة قتل فسر المسلمون وقبض رسول الله من الغد واتى خبره في شهر ربيع الاول وبنو حنيفة قوم
مسيلمة ادعى النبوة وكتب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم من مسيلمة رسول الله الى محمد رسول الله اما بعد فان الارض
نصفها لي ونصفها لك فاجاب من محمد رسول الله الى مسيلمة الكذاب فاما بعد فان الارض لله يورثها من يشا من عباده
والعاقبة للمتقين فحاربه ابو بكر رضي الله عنه بجنود المسلمين وقتل على يدي وحشي قاتل حمزة وكان قال قتلت خير الناس في
الجاهلية وشر الناس في الاسلام اراد في جاهليتي وفي اسلامي وبنو اسد قوم طليحة بن خويلد ادعى النبوة فبعث اليه رسول الله خالدا
فانهزم بعد القتال الى الشام ثم اسلم وحسن اسلامه وشيع في عهد ابي بكر فزارة قوم عيينة بن حصن وغطفان قوم قرة بن
سلمة القشيري وبنو سليم قوم النجاة بن عبد ياليل او بنو يربوع قوم مالك بن بريدة وبعض بني تميم قوم سجاح بنت المنذر التي ادعت
النبوة وزوجت نفسها من مسيلمة الكذاب وكندة قوم الاشعث بن قيس وبنو بكر بن وايل بالبحرين قوم الحكم بن زيد وكفى الله امرهم على
يدي ابي بكر رضي الله عنه وفرقة واحدة في عهد عمر رضي الله عنه غسان قوم جبلة بن الايهم وذلك ان جبلة اسلم على يد عمر وكان يطوف
ذات يوم حارا رداه فوطي رجل طرف رداه فغضب ولطم فظلم الرجل الى عمر فقضى بالقصاص عليه فقال انا اشتريها بالف فابى
الرجل فلم يزل يزيد في الفدا الى ان بلغ عشرة الاف فابى الرجل الا القصاص فاستنظر فانظره عمر فهرب الى الروم وارتد **المسئلة
الثالثة** معنى الاية يا ايها الذين امنوا من يتول منكم الكفار فيرتد عن دينه فليعلم ان الله تعالى ياتي باقوام اخرين ينصرون
هذا الدين على ابلغ الوجوه وقال حين علم الله ان قوما يرجعون عن الاسلام بعد موته فاخبرهم انه سياتي بقوم يحبهم ويحبونه وعلى هذا
التقدير تكون هذه الاية اخبارا عن الغيب وقد وقع المخبر على وفقه فيكون معجزا **المسئلة الرابعة** اختلفوا في ان
ذلك القوم من هم قال علي بن ابي طالب والحسن وقتادة والضحاك وابن جريج هم ابو بكر واصحابه لانهم هم الذين قاتلوا اهل الردة قالت
عايشة مات رسول الله صلى الله عليه وسلم وارتد من العرب واشرات النفاق ونزل بابي ما لو نزل بالجبال الراسيات لهاضها قال السدي
نزلت الاية في الانصار لانهم هم الذين نصروا الرسول واعانوه على اظهار الدين وقال مجاهد نزلت في اهل اليمن وروي مرفوعا ان النبي
صلى الله عليه وسلم لما نزلت هذه الاية اشار الى ابي موسى الاشعري وقال هم قوم هذا وقال اخرون هم الفرس لانه روي ان النبي صلى الله
عليه وسلم لما سيل عن هذه الاية ضرب يده على عاتق سلمان وقال هذا وذووه ثم قال لو كان الدين معلقا بالثريا لنالها رجال من
ابنا فارس وقال قوم انها نزلت في علي رضي الله عنه ويدل عليه وجهان الاول انه عليه السلام لما دفع الراية الى علي يوم خيبر قال لادفعن
الراية الى رجل يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله وهذا هو الصفة المذكورة في الاية والوجه الثاني انه تعالى ذكر بعد هذه الاية قوله
انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلاة ويوتون الزكاة وهم راكعون وهذه الاية في حق علي وكان الاولى جعل ما قبلها ايضا

في حقه فهذا جملة الاقوال في هذه الاية ولنا في هذه الاية مقامات الاول ان هذه الاية من ادل الدلايل على فساد مذهب الامامية
من الروافض وتقريره ان مذهبهم ان الذين امروا بخلافة ابي بكر وامامته كلهم كفروا وصاروا مرتدين لانهم انكروا النص الجلي
على امامة علي بن ابي طالب فنقول لو كان ذلك لجاء الله تعالى بقوم يحاربهم ويقهرهم ويردهم الى الدين الحق بدليل قوله من يرتد منكم
عن دينه فسوف ياتي الله بقوم الى اخر الاية وكلمة من في معرض الشرط للعموم فهي تدل على ان كل من صار مرتدا عن دين الاسلام فان الله ياتي
بقوم يقهرهم ويبطل شوكتهم فلو كان الذين نصروا ابا بكر للخلافة كذلك لوجب بحكم الاية ان ياتي الله بقوم يقهرهم ويبطل مذهبهم ولما لم يكن
الامر كذلك بل الامر بالضد فان الروافض هم المقهورون الممنوعون عن اظهار مقالاتهم الباطلة ابدا منذ كانوا علمنا فساد مقالاتهم
ومذهبهم وهذا الكلام ظاهر لمن انصف المقام الثاني انا ندعي ان هذه الاية يجب ان يقال انها نزلت في حق ابي بكر والدليل عليه وجهان الاول
ان هذه الاية مختصة في محاربة المرتدين وابو بكر هو الذي تولى محاربة المرتدين على ما شرحنا ولا يمكن ان يكون المراد هو الرسول عليه
السلام لانه لم يتفق له محاربة المرتدين ولانه تعالى قال فسوف ياتي الله وهذا الاستقبال لا للحال فوجب ان يكون ذلك القوم غير موجودين
في وقت نزول هذا الخطاب فان قيل هذا لازم عليكم لان ابا بكر كان موجودا في ذلك الوقت قلنا الجواب من وجهين الاول ان القوم الذين
قاتل بهم ابو بكر اهل الردة ما كانوا موجودين في الحال والثاني ان معنى الاية ان الله تعالى سوف ياتي بقوم قادرين متمكنين من الجواب وابو بكر
وان كان موجودا في ذلك الوقت الا انه كان مشتغلا في ذلك الوقت بالجواب بالامر والنهي فذاك السؤال فثبت انه لا يمكن ان يكون المراد
هو الرسول ولا يمكن ايضا ان يكون المراد هو علي لان عليا لم يتفق له قتال مع اهل الردة فكيف تحمل هذه الاية عليه فان قالوا بل كان قتاله
مع اهل الردة لان كل من نازعه في الامامة كان مرتدا قلنا هذا باطل من وجهين الاول ان اسم المرتد انما يتناول من كان تاركا لشرايع
الاسلام والقوم الذين نازعوا عليا ما كانوا كذلك في الظاهر وما كان احد يقول انه يحاربهم لاجل انهم خرجوا عن الاسلام وعلي لم يسمهم
البتة بالمرتدين فهذا الذي يقول هولاء الروافض لعنة على جميع المسلمين وعلي علي ايضا والثاني انه لو كان كل من نازعه في الامامة
مرتدا لزم في ابي بكر وقومه ان يكونوا مرتدين ولو كان كذلك لحكم ظاهر الاية انه ياتي الله بقوم يقهرونهم ويردونهم الى الدين الصحيح
ولما لم يوجد ذلك البتة علمنا ان منازعة علي في الامامة لا تكون ردة واذا لم تكن ردة لم يكن حمل الاية على علي لانها نازلة فيما يحارب المرتدين
ولا يمكن ايضا ان يقال انها نازلة في اهل اليمن او في اهل فارس لانه لم يتفق له محاربة مع المرتدين ويتعذر ان يقال اتفقت لهم هذه المحاربة
ولكنهم كانوا رعية واتباعا وادنابا فان كان الرئيس الامر المطاع في تلك الواقعة هو ابو بكر ومعلوم ان حمل الاية على من كان اصلا في العبادة
ورئيسا ومطاعا فيها اولى من حملها على الرعية والاتباع والادناب فظهر بما ذكرنا من الدليل الظاهر ان هذه الاية مختصة بابي بكر الوجه
الثاني في بيان ان هذه الاية مختصة بابي بكر وهو انا نقول هب ان عليا كان قد حارب المرتدين ولكن محاربة ابي بكر كانت اعلى حالا واكثر
موقعا في الاسلام من محاربة علي مع من خالفه في الامامة وذلك لانه علم بالتواتر انه عليه السلام لما توفي اضطربت الاعراب وتمردوا
وان ابا بكر هو الذي قهر مسيلمة وطليحة وهو الذي حارب الطوايف السبعة من المرتدين وهو الذي حارب مانعي الزكاة ولما فعل ذلك استقر
الاسلام وعظمت شوكته وانبسطت دولته اما لما انتهى الامر الى علي رضوان الله عليه وكان الاسلام قد انبسط في الشرق والغرب وصار
ملوك الدنيا مقهورين وصار الاسلام مستوليا على جميع الاديان والملل فثبت ان محاربة ابي بكر اعظم تاثيرا في نصرة الاسلام وتقويته
من محاربة علي ومعلوم ان المقصود من هذه الاية تعظيم قوم يسعون في تقوية الدين ونصرة الاسلام ولما كان ابو بكر هو المستولي لذلك
وجب ان يكون هو المراد بالاية . المقام الثالث في هذه الاية وهو انا ندعي دلالة هذه الاية مختصة به فنقول انه تعالى وصف الذين
ارادهم بهذه الاية بصفات اولها انهم يحبهم ويحبونه فلما ثبت ان المراد بهذه الاية هو ابو بكر ثبت ان قوله يحبهم ويحبونه وصف
لابي بكر ومن وصفه الله بذلك يمتنع ان يكون ظالما وذلك يدل على انه كان محقا في امامته . وثانيها قوله اذلة على المومنين اعزة على الكافرين
وهذا هو صفة ابي بكر ايضا للدليل الذي ذكرناه ويوكده ما روي في الخبر المستفيض انه قال عليه السلام ارحم امتي ابو بكر وكان موصوفا
بالرحمة والشفقة على المومنين وبالشدة مع الكفار الا ترى ان في اول الامر حين كان الرسول في مكة وكان في غاية الضعف كيف كان يذب
عن الرسول عليه السلام وكيف كان يلازمه ويخدمه وما كان يبالي باحد من جبابرة الكفار وشياطينهم وفي اخر الامر اعني وقت خلافته
كيف لم يلتفت الى قول احد واصر على انه لا بد من المحاربة مع مانعي الزكاة حتى آل الامر الى ان خرج الى قتال القوم وحده حتى جاوا اكابر
الصحابة وتضرعوا اليه ومنعوه من الذهاب ثم لما بلغ العسكر اليهم انهزموا وجعل ذلك مبدا لدولة الاسلام فكان قوله اذلة على المومنين
اعزة على الكافرين لا يليق الا به . وثالثها قوله يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لايم فهذا مشترك فيه بين ابي بكر وبين علي الا
ان حظ ابي بكر اتم واكمل وذلك لان مجاهدة ابي بكر مع الكفار كان في اول المبعث وهناك الاسلام كان في غاية الضعف والكفر كان في غاية
القوة وكان يجاهد الكفار بمقدار قدرته ويذب عن رسول الله بغاية وسعه واما علي فانه انما شرع في الجهاد يوم بدر واحد وفي ذلك
الوقت كان الاسلام قويا وكانت العساكر مجتمعة فثبت ان جهاد ابي بكر كان اكمل من جهاد علي من وجهين احدهما انه كان متقدما عليه في الزمان
وكان افضل لقوله لا يستوي منكم من انفق من قبل الفتح وقاتل والثاني ان جهاد ابي بكر كان في وقت ضعف الرسول وجهاد علي كان في
وقت القوة . ورابعها قوله ذلك فضل الله يوتيه من يشاء وهذا لايق بابي بكر لانه متاكد بقوله تعالى ولا ياتل اولوا الفضل منكم والسعة وقد

قوله وهم راكعون ففيه على هذا القول وجوه الاول قال ابو مسلم المراد من الركوع الخضوع يعني انهم يصلون ويزكون وهم متقادون
خاضعون لجميع اوامر الله ونواهيه والثاني ان يكون المراد من شانهم اقامة الصلاة وخص الركوع بالذكر تشريفا له كما في قوله واركعوا
مع الراكعين والثالث قال بعضهم ان الصحابة كانوا يرون هذه الامة مختلفين في هذه الصفات منهم من قد اتم الصلاة ومنهم من
دفع المال الى الفقير ومنهم من كان معه في الصلاة وكان راكعا فلما كانوا مختلفين في هذه الصفات لاجرم ذكر الله كل هذه الصفات
القول الثاني ان المراد من هذه الاية شخص معين وعلى هذا ففيه اقوال القول الاول روى عكرمة عن ابن عباس انها في علي بن ابي طالب
روي ان عبد الله بن سلام قال لما نزلت هذه الاية قال رسول الله ان رايت عليا تصدق بخاتمه على محتاج وهو راكع فنحن نتولاه
وروي عن ابي ذر انه قال صليت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم يوما صلاة الظهر فقال سائل في المسجد فلم يعطه احد فرفع السائل يده
الى السما فقال اللهم اشهد اني سالت في مسجد الرسول صلى الله عليه وسلم فلم يعطني احد شيا وكان علي راكعا فاومى اليه بخنصره اليمنى وكان
فيها خاتم فاقبل السائل حتى اخذ الخاتم فراى النبي عليه السلام فقال اللهم ان اخي موسى سالك فقال رب اشرح لي صدري الى قوله
واشركه في امري فانزلت فرانا ناطقا سنشد عضدك باخيك ونجعل لكما سلطانا اللهم وانا نبيك محمد نبيك وصفيك فاشرح لي
صدري ويسر لي امري واجعل لي وزيرا من اهلي عليا رضي الله عنه اشدد به ظهري وقال ابو ذر فوالله ما اتم رسول الله هذه
الكلمة حتى نزل جبريل عليه السلام فقال يا محمد اقرا انما وليكم الله ورسوله الى اخرها فهذا مجموع ما يتعلق بالروايات في هذه المسلة

المسلة الثانية قالت الشيعة هذه الاية دالة على ان الامام بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم هو علي بن ابي طالب رضي الله
عنه وتقديره ان نقول هذه الاية دالة على ان المراد بهذه الاية امام ومتى كان الامر كذلك وجب ان يكون ذلك الامام هو علي بن ابي
طالب كرم الله وجهه بيان المقام الاول ان الولي في اللغة قد جا بمعنى الناصر والمحب كما في قوله تعالى والمومنون والمومنات
بعضهم اوليا بعض وجا بمعنى المتصرف قال عليه السلام ايما امراة نكحت بغير اذن وليها فنقول هاهنا وجهان الاول ان لفظ الولي
جا لهذا المعنيين ولم يعين الله مراده ولا منافاة بعد المعنيين فوجب حمله عليها فوجب دلالة الاية على ان المومنين المذكورين في الاية
متصرفون في الامر الثاني ان نقول الولي من هذه الامة لا يجوز ان يكون بمعنى الناصر لان الولاية المذكورة في هذه الاية غير عامة في كل
المومنين بدليل انه تعالى ذكر بكلمة انما وكلمة انما للحصر كقوله انما الله اله واحد والولاية بمعنى النصرة عامة لقوله تعالى والمومنون
والمومنات بعضهم اوليا بعض وهذا يوجب القطع بان الولاية المذكورة في هذه الاية ليست بمعنى النصرة واذا لم تكن بمعنى النصرة كانت
بمعنى التصرف لانه ليس للولي معنا سوى هذين فصار تقدير الاية انما المتصرف فيكم ايها المومنون الله ورسوله والمومنون
الموصوفون بالصفة الفلانية وهذا يقتضي ان المومنين الموصوفين بالصفات المذكورة في هذه الاية متصرفون في جميع
الامة ولا معنى للامام الا الانسان الذي يكون متصرفا في كل الامة فثبت بما ذكرنا دلالة هذه الاية على ان الشخص
المذكور فيها يجب ان يكون امام الايمة اما بيان المقام الثاني وهو انه لما ثبت ما ذكرنا وجب ان يكون ذلك الانسان
هو علي بن ابي طالب فبيانه من وجوه الاول ان كل من اثبت بهذه الاية امامة شخص قال ان ذلك الشخص هو علي وقد
ثبت بما قدمنا دلالة دلالة هذه الاية على امامة شخص فوجب ان يكون ذلك الشخص هو علي ضرورة انه لا قايل بالفرق
الثاني تظاهرت الروايات على ان هذه الاية نزلت في حق علي ولا يمكن المصير الى قول من يقول انها نزلت في ابي بكر لانها
لو نزلت في حقه لدلت على امامته واجمعت الامة على ان هذه الاية لا تدل على امامته فبطل هذا القول الثالث ان قوله
وهم راكعون لا يجوز جعله عطفا على ما تقدم لان ذكر الصلاة قد مر والصلاة مشتملة على الركوع وكانت اعادة ذكر الركوع
تكرارا فوجب جعله حالا اي يوتون الزكاة حال كونهم راكعين واجمعوا على ان ايتا الزكاة حال الركوع لم يكن الا في حق علي وكانت
الاية مخصوصة به ودالة على امامته من الوجه الذي قررناه هذا حاصل استدلال القوم بهذه الاية على امامة علي رضي
الله عنه الجواب اما حمل لفظ الولي على الناصر وعلى المتصرف معا فغير جايز لما ثبت في اصول الفقه انه لا يجوز حمل اللفظ
المشترك على مفهوميه معا اما الوجه الثاني فنقول لم لا يجوز ان يكون المراد من لفظ الولي في هذه الاية الناصر والمحب ونحن
نقيم الدلالة على ان حمل لفظ الولي على هذا المعنى اولى من حمله على معنى المتصرف ثم نجيب بما قالوه ان اللايق بما قبل هذه الاية
وما بعدها ليس الا هذا المعنى اما ما قبل هذه الاية فلانه تعالى قال يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى ايمة متصرفين
في ارواحكم واموالكم لان بطلان هذا كالمعلوم بالضرورة بل المراد لا تتخذوا اليهود والنصارى احبابا وانصارا ولا تخالطوهم ولا
تعاضدوهم ثم لما بلغ في النهي عن ذلك قال انما وليكم الله ورسوله والمومنون الموصوفون والظاهر ان الولاية المامور بها هاهنا
هي المنهي عنها فيما قبل ولما كانت الولاية المنهي عنها فيما قبل هي الولاية بمعنى النصرة واما ما بعد هذه الاية فهو قوله يا ايها الذين
امنوا لا تتخذوا الذين اتخذوا دينكم هزوا ولعبا من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم والكفار اوليا واتقوا الله ان كنتم مومنين
واعاد النهي عن اتخاذ اليهود والنصارى والكفار اوليا ولا شك ان الولاية المنهي عنها هي الولاية بمعنى النصرة فكذلك الولاية
في قوله انما وليكم الله يجب ان تكون هي بمعنى النصرة وكل من انصف وترك التعصب وتامل في مقدمة الاية وموخرها قطع بان

بينا ان هذه الاية لابد وان تكون في ابي بكر ومتى كان المراد بذلك كانت هذه الصفات لازمة به فان قيل لا يجوز ان يقال انه كان موصوفا بهذه الصفات حال حياة الرسول ثم بعد وفاته للمنازع في الامامة زالت هذه الصفات وبطلت قلنا هذا باطل قطعا لانه تعالى قال سوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه فاثبت كونهم موصوفين بهذه الصفة حال اتيان الله بهم في المستقبل وذلك يدل على شهادة الله تعالى عليه بكونه موصوفا بهذه الصفات حال محاربته مع اهل الردة وذلك يدل على شهادة الله تعالى عليه بكونه هو حال امامته فثبت بما ذكرنا دلالة هذه الاية في حق علي بدليل انه عليه السلام قال ليوم خيبر لاعطين الراية غدا رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله وكان ذلك هو علي فنقول هذا الخبر من باب الاحاد وعندهم انه لا يجوز التمسك به في العلم وايضا ان اثبات هذه الصفة لعلي لا يوجب انتفاءها عن ابي بكر وتقدير ان يدل على ذلك لكنه لا يدل على انتفاء ذلك المجموع عن ابي بكر ومن جملة تلك الصفات كونه كرارا غير فرار فلما انتفى ذلك عن ابي بكر لم يحصل مجموع تلك الصفات له ويلزمنا هذا في العمل بدليل الخطاب فاما انتفاء جميع تلك الصفات فلا دليل لاحد في اللفظ عليه وايضا لهو تعالى انما اثبت هذه الصفة المذكورة في هذه الاية حال استغاله بمحاربة المرتدين بعد ذلك فثبت ان تلك الصفة ما كانت حاصلة في ذلك الوقت فلم يمنع ذلك من حصولها في الزمان المستقبل ولان ما ذكرناه تمسك بظاهر القرآن وما ذكروه تمسك بالخبر المنقول بالاحاد ولانه معارض بالاحاديث الدالة على كون ابي بكر محبا لله ولرسوله وكون الله محبا له راضيا عنه قال الله تعالى في حق ابي بكر ولسوف يرضى وقال عليه السلام ان الله تجلى للناس عامة وتجلى لابي بكر خاصة وقال ما صب الله في صدري شيأ الا وصببته في صدر ابي بكر وكل ذلك يدل على انه كان محبا لله ورسوله واما الوجه الثاني وهو قولهم الاية التي بعد هذه الاية دالة على امامة علي وسنذكر الكلام فيه فهذا ما في هذا الموضع من البحث اما قوله تعالى يحبهم ويحبونه فسيق الكلام في المحبة ذكرناه في سورة البقرة في تفسير قوله تعالى والذين امنوا اشد حبا لله فلا فايدة في الاعادة وفيه دقيقة وهي انه تعالى قدم محبتهم له على محبتهم له وهذا حق لانه لولا ان اسعادهم والطافهم في ان صاروا محبين له ثم قال اذلة على المومنين اعزة على الكافرين وهو كقولهم اشد اغلى الكفار رحماء بينهم قال صاحب الكشاف اذلة جمع ذليل واما ذلول فجمعه ذلل وليس المراد بكونهم اذلة صوانهم بما قيل بل المراد المبالغة في وصفهم بالرفق فان كان من كان ذليلا عند انسان فانه اليه لا يظهر شيأ من الكبر والرفع بل لا يظهر الا الرفق واللين فكذا هاهنا قوله اعزة على الكافرين اي يظهرون الغلظة والرفع على الكافرين وقيل يجاهدونهم اي ينابذونهم من قولهم عزه يعزه اذا غلبه كانوا متشددين ودودين عليهم بالقهر والغلبة فان قيل هلا قيل اذلة للمومنين اعزة على الكافرين قلنا فيه وجهان احدهما ان معنى الذل معنى الرحمة والشفقة كانه قيل راحمين عليهم مشفقين عليهم على وجه التذلل والتواضع والثاني انه تعالى ذكر كلمة علي حتى يدل على علو منصبهم وفضلهم وشرفهم فيفيد ان كونهم اذلة ليس لاجل كونهم ذليلين في انفسهم بل ذلك التذلل انما كان لاجل انهم ارادوا ان يجنحوا الى علو مذهبهم فضيلة التواضع وقرئ اذلة واعزة بالنصب على الحال ثم قال يجاهدون في سبيل الله اي لنصرة دين الله ثم قال ولا يخافون لومة لائم وفيه وجهان الاول ان تكون هذه الواو للحال فان المنافقين كانوا يرافقون الكفار ويخافون لومهم فبين الله تعالى في هذه الاية ان من كان قوي اليقين في الدين لا يخاف في نصرة دين الله سيده ولسانه لومة لائم والثاني ان تكون هذه الواو للعطف والمعنى ان من شانهم ان يجاهدوا في سبيل الله لا لغرض اخر ومن شانهم انهم صلبات في نصرة الدين لا يبالون بلومة اللائمين واللومة المرة الواحدة من اللوم والتنكير فيها وفي اللائم مبالغتان كانه قيل لا يخافون شيأ قط من لوم احد من اللائمين ثم قال تعالى ذلك فضل الله يوتيه من يشاء قوله ذلك اشارة الى ما تقدم ذكره من وصفهم بالمحبة والذلة والعزة والمجاهدة وانتفاء خوف اللومة بين تعالى ان كل ذلك بفضله واحسانه وذلك صريح في ان طاعات العباد مخلوقة لله تعالى والمعتزلة يحملون اللفظ على فعل الالطاف وهو بعيد لان فعل الالطاف قام في حق الكل فلا بد هاهنا من التخصيص من فايدة زايدة ثم قال والله واسع عليم فالواسع اشارة الى كمال القدرة والعليم اشارة الى كمال العلم والمعنى تعالى انه يجري باعوام هذه شانهم وصفتهم الكذا ذلك بانه كامل القدرة فلا يعجزه غني هذا الموعود كامل العلم فيمنع خوف الغلط في اخباره ومواعيده قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلاة ويوتون الزكاة وهم راكعون وجه النظم انه تعالى لما نهى في الايات المتقدمة عن موالاة الكفار امر في هذه الاية بموالاة من يجب موالاته وقال انما وليكم الله ورسوله والمومنون الموصوفون بالصفات المذكورة وفي الاية مسايل المسئلة الاولى في قوله والذين امنوا قولان احدهما ان المراد عامة المومنين وذلك لان عبادة بن الصامت لما تبرا من اليهود فقال اتبرا الى الله من حلف قريظة والنضير واتولى الله ورسوله نزلت هذه الاية على وفق قوله وروي ايضا ان عبد الله بن سلام قال يا رسول الله ان قومنا قد هجرونا واقسموا ان لا يجالسونا ولا نستطيع مجالسة اصحابك لبعد المنازل فنزلت هذه الاية فقال رضينا بالله وبرسوله وبالمومنين وتطهيره قوله تعالى والمومنون والمومنات بعضهم اولياء بعض وعلى هذا قوله الذين يقيمون الصلاة ويوتون الزكاة صفة لكل المومنين والمراد بذكر هذه الصفات تميز المومنين عن المنافقين لانهم كانوا يدعون الايمان الا انهم ما كانوا مواظبين على الصلوات والزكوات قال تعالى في صفة صلاتهم لا ياتون الصلاة الا وهم كسالى يراؤن الناس ولا يذكرون الله الا قليلا وقال في صفة زكواتهم انهم بخلاء على الخير واما

قوله تعالى

الولي في قوله انما وليكم الله ليس الا بمعنى الناصر والمحب ولا يمكن ان يكون بمعنى الامام لان ذلك يكون القاء كلام اجنبي فيما بين كلامين
منسوبين لغرض واحد وذلك يكون في غاية الركاكة والسقوط تحت تنزيه الله كلام . الحجة الثانية انا لو حملنا الولاية على
التصرف والامامة لما كان المومنون المذكورون في الاية موصوفين بالولاية حال نزول الاية لان علي بن ابي طالب ما كان ياخذ
التصرف حال حياة الرسول عليه السلام والاية تقتضي كون هولاء المومنين موصوفين بالولاية في الحال اما لو حملنا الاية على المحبة والنصرة
كانت الولاية حاصلة في الحال فثبت ان حمل الولاية على المحبة اولى من حملها على التصرف والذي يوكد ما قلناه انه تعالى منع المومنين
من اتخاذ اليهود والنصارى اولياء ثم امرهم بموالاة هولاء المومنين فلا بد وان يكون موالاة هولاء المومنين حاصلة في الحال حتى يكون النفي
متواردين على شي واحد ولما كانت الولاية بمعنى التصرف غير حاصلة في الحال امتنع حمل الاية عليها . الحجة الثالثة انه تعالى ذكر المومنين
الموصوفين في هذه الاية بصيغة الجمع في ستة مواضع وهي قوله والمومنون الذين يقيمون الصلاة ويوتون الزكاة وهم راكعون وحمل الفاظ
الجمع وان جاز على الواحد على سبيل التعظيم لكنه مجاز لا حقيقة والاصل حمل الكلام على الحقيقة . الحجة الرابعة انا قد بينا بالبرهان
النير ان الاية المتقدمة وهي قوله يا ايها الذين امنوا من يرتد منكم عن دينه الى اخر الاية من اقوى الدلايل على صحة امامة ابي بكر رضي
الله عنه فلو دلت هذه الاية على صحة امامة علي بعد رسول الله لزم التناقض بين الايتين وذلك باطل فوجب القطع بان هذه الاية
لا دلالة فيها على ان عليا هو الامام بعد الرسول عليه السلام . الحجة الخامسة ان علي بن ابي طالب كرم الله وجهه كان اعرف بتفسير
القران من هولاء الروافض فلو كانت هذه الاية دالة على امامته لاحتج بها في محفل من المحافل وليس للقوم ان يقولوا انه تركه للتقية
فانهم ينقلون انه تمسك يوم الشورى بخبر الغدير وحتى المنزلة وجميع فضايله ومناقبه ولم يتمسك البتة بهذه الاية في اثبات
امامته وذلك يوجب القطع بسقوط قول هولاء الروافض . الحجة السادسة هب انها دالة على امامة علي لكنا توافقنا على انها
عند نزولها ما دلت على حصول الامامة في الحال لان عليا ما كان نافذ التصرف في الامة حال حيوة الرسول عليه السلام فلو تيقن الا
ان يحمل الاية على انها تدل على ان عليا سيصير اماما بعد ذلك ومتى قالوا ذلك فنحن نقول بموجبه ونحمله على امامته بعد ابي بكر
وعمر وعثمان اذ ليس في الاية ما يدل على تعيين الوقت فان قالوا الامة في هذه الاية على قولين منهم من قال انها تدل على امامة علي
ومنهم من قال انها تدل على امامته وكل من قال بذلك قال انها تدل على امامته بعد الرسول من غير فصل فالقول بدلالة الاية على امامة
علي بن ابي طالب لا على هذا الوجه قول ثالث وهو باطل الا انا نجيب عنه فنقول ومن الذي اخبركم انه ما كان احد في الامة قال هذا
القول فان من المحتمل بل من الظاهر انه منذ استدل مستدل بهذه الدلايل على امامة علي فان السايل يورد على ذلك الاستدلال
هذا السوال مقرونا بذكر هذا الاستدلال . الحجة السابعة ان قوله انما وليكم الله ورسوله لا شك انه خطاب مع الامة وهم
كانوا قاطعين بان المتصرف فيهم هو الله ورسوله وانما ذكر الله هذا الكلام تطييبا لقلوب المومنين وتعريفا لهم انه لا حاجة بهم الى اتخاذ
الاحباب والانصار من الكفار وذلك لان من كان الله ورسوله ناصرا له ومعينا له فاي حاجة به الى طلب النصرة والمحبة من اليهود
والنصارى واذا كان كذلك كان المراد بقوله انما وليكم الله ورسوله هو الولاية بمعنى النصرة والمحبة ولا شك ان لفظ الولي مذكور
مرة واحدة فلما اريد به هاهنا معنى النصرة والمحبة امتنع ان يراد به معنى التصرف لما ثبت انه لا يجوز استعمال اللفظ المشترك
في مفهوميه معا . الحجة الثامنة انه تعالى مدح المومنين في الاية المتقدمة بقوله يحبهم ويحبونه اذلة على المومنين اعزة على
الكافرين فاذا حملنا قوله انما وليكم الله على معنى المحبة والنصرة كان قوله انما وليكم الله ورسوله يفيد فايدة قوله اذلة على المومنين اعزة
على الكافرين وقوله يجاهدون في سبيل الله يفيد فايدة قوله يقيمون الصلاة ويوتون الزكاة وهم راكعون وكانت هذه الاية مطابقة
لما قبلها موكدة لمعناها وكان ذلك اولى فثبت بهذه الوجوه ان الولاية المذكورة في هذه الاية يجب ان تكون بمعنى النصرة لا بمعنى التصرف
اما الوجه الذي عولوا عليه وهو ان الولاية المذكورة في الاية غير عامة والولاية بمعنى النصرة فجوابه من وجهين الاول
لا نسلم ان الولاية المذكورة في الاية غير عامة ولا نسلم ان كلمة انما للحصر والدليل عليه قوله تعالى انما مثل الحياة الدنيا كماء
انزلناه من السماء ولا شك ان الحياة الدنيا لها امثال اخرى سوى هذا المثل وقال انما الحياة الدنيا لعب ولهو ولا شك ان اللعب
واللهو قد يحصل في غيره الثاني لا نسلم ان الولاية بمعنى النصرة عامة في كل المومنين وبيانه انه تعالى قسم المومنين
قسمين احدهما الذين جعلهم موليا عليهم وهم المخاطبون بقوله انما وليكم الله والثاني الاولياء وهم المومنون الذين يقيمون
الصلاة ويوتون الزكاة وهم راكعون فاذا فسرنا الولاية هاهنا بمعنى كان المعنى انه تعالى جعل احد القسمين ايضا للقسم الثاني
ونصرة القسم الثاني غير حاصلة لجميع المومنين اذ لو كان كذلك لزم في القسم الذي هم المنصورون ان يكونوا ناصرين لانفسهم وذلك
محال فثبت ان نصرة احد قسمي الامة غير ثابتة لكل الامة بل مخصوصة بالقسم الثاني من الامة فلم يلزم من كون الولاية المذكورة
في هذه الاية خاصة ان لا يكون بمعنى النصرة وهذا جواب حسن دقيق لا بد من التامل فيه واما استدلالهم بان هذه الاية
نزلت في حق علي فهو ممنوع فقد بينا ان اكثر المفسرين زعموا انه في كل الامة والمراد انه تعالى امر المسلم بان لا يتخذ الحبيب والناصر
الا من المسلمين وفيهم من يقول انها نزلت في حق ابي بكر واما استدلالهم بان الاية مختصة بمن ادى الزكاة حال كونه في الركوع وذلك هو علي

ابن ابي طالب فنقول هذا ايضا ضعيف من وجوه الاول ان الزكاة اسم للواجب لا للمندوب بدليل قوله تعالى واتوا الزكاة
فلو انه ادى الزكاة الواجبة حال كونه في الركوع لكان قد اخر اداء الزكاة عن اول اوقات الوجوب وذلك عند اكثر الفقهاء معصية
وانه لا يجوز اسناده الى علي بن ابي طالب وحمل الزكاة على الصدقة النافلة خلاف الاصل لما بينا ان قوله واتوا الزكاة ظاهره يدل
على ان كل ما كان بزكاة فهو واجب الثاني وهو ان اللائق بعلي ان يكون مستغرق القلب بذكر الله حال ما يكون في الصلاة والظاهر ان من
كان كذلك فانه لا يتفرغ لاستماع كلام الغير وفهمه ولهذا قال تعالى الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق
السموات والارض ومن كان قلبه مستغرقا في الفكر كيف يتفرغ لاستماع كلام الغير الثالث ان دفع الخاتم في الصلاة الى الفقير عمل
كثير واللائق بحال علي ابن ابي طالب ان لا يفعل ذلك • الرابع ان المشهور انه رضي الله عنه كان فقيرا ولم يكن له مال تجب الزكاة فيه ولذلك
فانهم يقولون انه لما اعطي ثلاثة اقراص نزل فيه سورة هل اتى وذلك لا يمكن الا اذا كان فقيرا فاما من كان له مال تجب فيه الزكاة
امتنع حمل قوله ويؤتون الزكاة وهم راكعون عليه • الوجه الخامس هب ان المراد بهذه الاية هو علي بن ابي طالب لكنه لا يتم الاستدلال
بالاية الا اذا تم ان المراد بالولي هو المتصرف لا الناصر والمحب وقد سبق الكلام فيه **المسئلة الثالثة** اعلم ان
الذين يقولون ان المراد من قوله ويؤتون الزكاة وهم راكعون هو انهم يؤتون الزكاة حال كونهم راكعين احتجوا بالاية على ان العمل القليل
لا يقطع الصلاة فانه دفع الزكاة الى السائل وهو في الصلاة ولا شك انه نوى ايتاء الزكاة وهو في الصلاة فدل ذلك على ان هذه الاعمال
لا تقطع الصلاة وبقي في الاية سؤالان السؤال الاول المذكور في الاية هو الله ورسوله والمؤمنون فلم يقل انما اولياؤكم
والجواب اصل الكلام انما وليكم الله ورسوله فجعلت الولاية لله على طريق الاصالة ثم نظم في سلك اثباتها له اثباتها لرسول
الله والمؤمنين على سبيل التبع ولو قيل انما اولياؤكم الله ورسوله والذين امنوا لم يكن في الكلام اصل وتبع وفي قراءة عبد الله انما وليكم الله
السؤال الثاني الذين يقيمون ما محله الجواب الرفع على البدل من الذين امنوا او يقال التقدير هم الذين يقيمون الصلاة او النصب
على المدح والغرض من ذكر تمييز المؤمن المخلص عمن يدعي الايمان ويكون منافقا لان ذلك الاخلاص انما يعرف بكونه مواظبا على الصلاة
والصلاة في حال الركوع او في حال الخشوع والاخبات لله • ثم قال تعالى ومن يتول الله ورسوله والذين امنوا فان حزب الله هم الغالبون
وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** الحزب في اللغة اصحاب الرجل الذين يكونون معه على رايه وهم القوم الذين يجتمعون
لامر حزبهم وللمفسرين عبارات قال الحسن جند الله وقال ابو روق اولياء الله وقال ابو العالية شيعة الله وقال بعضهم انصار الله
وقال الاخفش حزب الله الذين يدينون بدينه ويطيعون فينصرهم **المسئلة الثانية** قوله فان حزب
الله هم الغالبون جملة واقعة موقع خبر المبتدا والعائد غير مذكور لكونه معلوما والتقدير فهو غالب لكونه من جند الله وانصاره
قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا الذين اتخذوا دينكم هزوا ولعبا من الذين اوتوا الكتاب
من قبلكم والكفار اولياء واعلم انه تعالى نهى في الاية المتقدمة عن اتخاذ اليهود والنصارى اولياء وساق الكلام في تقديره
ثم ذكر هاهنا النهي العام على موالاة جميع الكفار وهو هذه الاية وفيها مسائل **المسئلة الاولى** قرا ابو عمرو والكسائي
الكفار بالجر عطفا على قوله من الذين اوتوا الكتاب ومن الكفار والباقون بالنصب عطفا على قوله الذين اتخذوا بتقدير ولا الكفار **المسئلة
الثانية** قيل كان رفاعة بن زيد وسويد بن الحرث اظهرا الاسلام ثم نافقا وكان رجال من المسلمين يوادونهما فانزل الله فيهم
هذه الاية **المسئلة الثالثة** هذه الاية تقتضي امتياز اهل الكتاب عن الكفار لان العطف يقتضي المغايرة وقوله لم
يكن الذين كفروا من اهل الكتاب صريح في كونهم كفارا وطريق التوفيق بينهما ان كفر المشركين اغلظ واعظم فيحسن لهذا السبب تخصيصهم
باسم الكفر **المسئلة الرابعة** معنى تلاعبهم بالدين واستهزائهم اظهارهم ذلك باللسان مع الاصرار على الكفر في القلب
ونظيره قوله تعالى في سورة البقرة واذا لقوا الذين امنوا قالوا امنا الى قوله نحن مستهزؤن والمعنى ان القوم لما اتخذوا دينهم هزوا وسخرية
فلا تتخذوهم اولياء وانصارا واحبابا فان ذلك كالامر الخارج عن العقل والمروة ثم قال تعالى واذا ناديتم الى الصلاة اتخذوها هزوا ولعبا
ذكر هاهنا بعض ما يتخذونه من هذا الدين هزوا ولعبا فقال واذا ناديتم الى الصلاة اتخذوها هزوا وفيه مسائل **المسئلة الاولى**
الضمير في قوله اتخذوها للصلاة وللمناداة قيل كان رجل من النصارى بالمدينة اذا سمع المؤذن يقول اشهد ان محمدا رسول الله قال
حرق الكاذب فدخلت خادمته بنار ذات ليلة فتطايرت منها شرارة في البيت فاحترق البيت واحترق هو واهله وقيل كان منادي
رسول الله ينادي الصلاة وقام المؤمنون اليها فقالت اليهود قاموا لا قاموا صلوا لا صلوا على طريق الاستهزاء فنزلت الاية وقيل كان المنافقون
يتضاحكون عند القيام الى الصلاة تنفيرا للناس عنها وقيل قالوا يا محمد لقد ابدعت شيئا لم يسمع فيما مضى فان كنت نبيا فقد خالفت فيما
احدثت جميع الانبياء فمن اين لك بصياح كصياح البعير فانزل الله هذه الاية **المسئلة الثانية** قالوا دلت هذه
الاية على ثبوت الاذان بنص الكتاب لا بالمنام وحده **المسئلة الثالثة** وقوله هزوا ولعبا امران وذلك لانهم عند
اقامة الصلاة يقولون هذه الاعمال التي اتينا بها استهزاء بالمسلمين وسخرية بهم فانهم يظنون انا على دينهم مع انا لسنا كذلك ولما اعتقدوا
انه ليس فيها فائدة ومنفعة في الدين والدنيا قالوا انها لعب ثم قال تعالى ذلك بانهم قوم لا يعقلون اي لو كان لهم عقل كامل لعلموا ان تعظيم

الخالق المغرور خدمته مقرونة بغاية التعظيم لايكون هزوا ولا لعبا بل هو احسن اعمال العباد واشرف افعالهم وكذلك قال سبحانه
اشرف للركات الصلاة وانفع السكات الصيام **قوله تعالى** قل يا اهل الكتاب هل تنقمون منا
الا ان امنا اعلم ان وجه النظم انه تعالى لما حكى عنهم اتخاذ واهم الاسلام هزوا ولعبا ولهوا الذي تنقمون منا من هذا الدين وما
الذي يجدون منه موجبا لاتخاذه هزوا ولعبا وفي الاية مسايل **المسئلة الاولى** قرأ الحسن هل تنقمون بفتح القاف
والفصيح كسرها يقال نقمت الشئ وتقمته بكسر القاف وفتحها اذا انكرته وللمفسرين عبارات هل تنقمون منا هل تعيبون هل تكرهون
تكرهون قال بعضهم سمي العقاب نقمة لانه يجب على من ينكر من الفعل وقال اخرون الكراهة التي يتبعها خطاب من انكاره يسمى نقمة لها يتبعها
النقمة التي هي العذاب فعلى القول الاول لفظ النقمة موضوع للعذاب ثم سمي المنكر للكروه نقمة لانه يلحقه العذاب **المسئلة**
الثانية معنى الاية انه يقول لاهل الكتاب لم انكرتم هذا الدين هزوا ولعبا ثم قال على سبيل التعجب هل يجدون في هذا الدين الا
الايمان بالله والايمان بما انزل على محمد والايمان بجميع الانبياء الذين كانوا قبل محمد يعني ان هذا ليس مما ينكر اما الايمان بالله فهو راس جميع
الطاعات واما الايمان بمحمد وبجميع الانبياء فهو الحق والصدق لانه اذا كان الطريق الى تصديق بعض الانبياء في ادعاء الرسالة والنبوة هو المعجز
ثم ابنا ان المعجز حصل على يدي محمد صلى الله عليه وسلم وجب الاقرار بكونه رسولا فاما الاقرار ببعض والانكار ببعض فذلك كلام
متناقض مذهب باطل فثبت ان الذي نحن عليه هو الطريق الحق والطريق المستقيم ولهذا قال ابن عباس ان نفرا من
اليهود اتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فسالوه عمن يومن به من الرسل فقال اومن بالله وما انزل علينا وما انزل على ابرهيم واسمعيل
الى قوله ونحن له مسلمون فلما ذكر عيسى جحدوا بنبوته وقالوا والله ما نعلم من اهل الدين اقل حظا في الدنيا والاخرة منكم ولا دينا
شرا من دينكم فانزل الله هذه الاية وما بعدها واما قوله وان اكثركم فاسقون فالقراءة العامة ان بفتح الالف وقرا ابن عبيرة ان
بالكسر وفي الاية سوالات السوال الاول كيف تم اليهود على المسلمين مع كون اكثر اليهود فاسقين والجواب من وجوه الاول قوله وان
اكثركم فاسقون مختص بالمرتدين فيدل على سبيل التعريض انهم لو يتبعوهم على دينهم فكان المعنى وما تنقمون منا الا ان امنا وما فسقنا
بذلكم والثاني لما ذكر سبيل ما تنقمه اليهود عليهم من الايمان بجميع الرسل وليس ذلك مما تعير به الى عفيف وانت فاجر والى تقي وانت
فير فليس ذلك لاتمام المعنى على سبيل المقابلة. الثالث ان يكون الواو بمعنى مع اي وما تنقمون منا الا الايمان بالله مع ان اكثركم فاسقون
قال احد الخصمين اذا كان موصوفا بالصفات الذميمة واكتب الثاني عيبا اكبر من الصفات الحميدة كان الناسب للصفات
الحميدة مع كون خصمه مكتسبا للصفات الذميمة اشد ماثما واتى وقوع النقص والمسخ في قلب المتنقم. الرابع ان يكون على تقدير
حذف المضاف اي واعتقادكم فاسقون. الخامس ان يكون التقدير وما تنقمون منا الا بان امنا بالله وبان اكثركم فاسقون بعيب
سبب فسقكم تتمتم الايمان علينا. السادس يجوز ان يكون تعليلا معطوفا على تعليل محذوف كانه قيل وما تنقمون منا الا الايمان
لعلة اضافكم ولاجل ان اكثركم فاسقون. السوال الثاني اليهود كلهم فساق والكفار لم خص الاكثر بوصف الفسق والجواب
من وجهين الاول يعني ان اكثرهم انما يقولون ما يقولون ويفعلون ما يفعلون طلبا للرياسة والجاه واخذ الرشوة والتقرب الى الملوك
فاتم في مثلهم فساق لا محالة فان الكافر المبتدع قد يكون عدل دينه وقد يكون فاسق دينه ومعلوم ان كلهم ما كانوا كذلك فلهذا خص
اكثرهم بهذا الحكم الثاني ذكر اكثرهم لئلا يظن ان من امن منهم واخلص فليس بفاسق. ثم قال تعالى قل هل انبئكم بشر من ذلك مثوبة عند الله
من لعنه الله وغضب عليه الى قوله سواء السبيل فيه مسايل **المسئلة الاولى** قوله ذلك اشارة الى المتقدم
ولابد من حذف مضاف وتقديره بشر من اهل ذلك لانه قال من لعنه الله ولا يقال للملعون شر من ذلك الدين بل يقال انه شر
ممن له ذلك الدين فان قيل فهذا يقتضي كون الموصوفين بذلك الدين محكوما عليهم بالشر ومعلوم انه ليس كذلك قلنا لما خرج الكلام
على حسب قولهم واعتقادهم فانهم حكموا بان اعتقاد ذلك الدين شر قبل لهم فبان الامر كذلك لكن لعنه الله وغضبه ومسخ الصورة
شر من ذلك **المسئلة الثانية** مثوبة نصب على التمييز ووزنها معفولة لقولك مقولة ومحوزة وكلي يجيء
المصدر وقد جاء مصادر على مفعول كالمعقول والمبيور فان قيل المثوبة مختصة بالاحسان فكيف جاءت في الاساءة
قلنا هذا على طريقة قوله فبشرهم بعذاب اليم وقال الشاعر تحية بينهم ضرب وجيع **المسئلة الثالثة**
من في قوله من لعنه الله يحتمل وجهين الاول انه في محل الرفع على انه خبر مبتدا محذوف فانه لما قال هل انبئكم بشر من ذلك فكانه قيل
قال من ذلك قيل هو من لعنه الله ونظيره قوله تعالى قل اونبئكم بشر من ذلك النار كانه قال هو النار الثاني يجوز ان يكون في
موضع خفض بدلا من شر والمعنى انبئكم بمن لعنه الله **المسئلة الرابعة** اعلم انه تعالى ذكر من صفاتهم انواعا
اولها انه تعالى غضب لعنهم وثالثها انه عضب عليهم ورابعها انه جعل منهم القردة والخنازير وعبد الطاغوت قال اهل التحقيق
عنى بالقردة اصحاب السبت لان شبانهم مسخوا القردة ومشايخهم مسخوا الخنازير **المسئلة الخامسة** ذكر
صاحب الكشاف في قوله وعبد الطاغوت لغتين من القراءات احدهما قراءة ابي وعبد والطاغوت والثانية قراءة ابن مسعود ومن عبدا
والثالثة وعابد الطاغوت عطفا على القردة وراعيها وعابدي. وخامسها وعباد وسادسها وعبد وسابعها وعبد موزن حكم

وثامنها وعبيد وتاسعها وعُبد بضمتين جمع عَبد . وعاشرها وعبده بوزن كفره . والحادي عشر وعَبد واصله عبده
فحذفت التا للاضافة اذ هو كخدم في جمع خادم والثاني عشر عَبد . والثالث عشر وعباد . والرابع عشر واعبد
والخامس عشر وعبد الطاغوت على البنا للمفعول وحذف الرافع بمعنى وعبد الطاغوت فيهم او بينهم والسادس
عشر وعبد الطاغوت بمعنى صار الطاغوت معبودا من دون الله كقولك امّر اذا صار اميرا . والسابع عشر قرا حمزه
وعبد الطاغوت بفتح العين وضم الباء ونصب الدال وجر الطاغوت وعابوا هذه القراة على حمزه ولحنوه ونسبوه الى
ما لا يجوز ذكره وقال قوم انها ليست بلحن ولا خطا وذكر فيها وجوها الاول ان العبد هو العبد الا انهم ضموا الباء
للمبالغة كقولك رجل حذر وفطن للتبليغ في الحذر والفتنة فتاويل عبد الطاغوت انه بلغ الغاية في طاعة الشيطان وهذا
احسن ما قيل فيه الثاني ان العبد والعبد لغتان كقولهم سبع وسبع الثالث ان العبد جمعه عباد والعباد جمعه عبد كثمار
وثمر استثقلوا ضمتين متواليتين فابدلت الاولى بالفتحة . والرابع يحتمل انه ارادوا عبده الطاغوت فيكون مثل فلس وافلس
ثم حذفت الهمزة ونقلت حركتها الى العين والخامس يحتمل انه ارادوا عبده الطاغوت كما قرئ ثم حذف الها وضم البا
لملابسة الفعل **المسئلة السادسة** قوله وعبد الطاغوت قال الفرا تاويله وجعل منهم القردة والخنازير
من عبد الطاغوت فعلى هذا الموصول محذوف **المسئلة السابعة** احتج اصحابنا بهذه الاية على ان الكفر
بقضا الله قالوا لان تقدير الاية وجعل الله منهم من عبد الطاغوت وانما يعقل معنى هذا الجعل اذا كان هو الذي جعل فيهم تلك
العبادة اذ لو كان جعل تلك العبادة منهم لكان الله ما جعلهم عبده الطاغوت بل كانوا هم الذين جعلوا انفسهم كذلك وذلك على خلاف
الاية قالت المعتزلة معناه انه تعالى حكم عليهم بذلك ووصفهم به كقوله وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا والكلام فيه قد تقدم
مرارا **المسئلة الثامنة** قيل الطاغوت العجل وقيل الطاغوت الاحبار وكل من اطاع احدا في معصية الله فقد
عبده ثم قال تعالى اولئك شر مكانا اي اولئك الملعونون الممسوخون شر مكانا من المؤمنين وفي لفظ المكان وجهان الاول قال ابن
عباس لان مكانهم سقر ولا مكان اشد شرا منه والثاني انه اضيف الشر في اللفظ الى المكان وهو في الحقيقة لاهله وهو من باب الكناية
كقوله فلان طويل النجاد كثير الرماد وحاصله يرجع الى الاشارة الى الشر بذكر لوازمه وتوابعه ثم قال واضل عن سوا السبيل اي عن
قصد السبيل والدين الحق قال المفسرون لما نزلت هذه الاية عير المسلمون اهل الكتاب وقالوا يا اخوان القردة والخنازير فافتضحوا
ونكسوا رؤسهم **قوله تعالى** واذا جاؤكم قالوا امنا وقد دخلوا بالكفر وهم قد خرجوا به وفيه
مسائل **المسئلة الاولى** قالوا نزلت في ناس من اليهود وكانوا يدخلون على الرسول ويظهرون له الايمان نفاقا فاخبره
الله بشانهم وانهم يخرجون من مجلسك كما دخلوا لم يتعلق بقلوبهم شي من دلايلك وتقريراتك ونصايحك وتذكيراتك **المسئلة
الثانية** البا في قوله دخلوا بالكفر وهم قد خرجوا به يفيد بقا الكفر معهم حالتي الدخول والخروج من غير نقصان ولا تغير
فيه البتة كما تقول دخل زيد بثوبه وخرج به اي بقي ثوبه حال الخروج كما كان حال الدخول **المسئلة الثالثة**
ذكر عند الدخول كلمة قد فقال وقد دخلوا به وذكر عند الخروج كلمة هم فقال وهم قد خرجوا به قالوا الفايدة في ذكر كلمة قد تقريب
الماضي من الحال والفايدة في ذكر كلمة وهم التاكيد في اضافة الكفر اليهم ونفي ان يكون من النبي عليه السلام في ذلك الفعل اي لم يسمعوا منك
يا محمد عند جلوسهم معك ما يوجب كفرا فتكون انت الذي القيتهم في الكفر بل هم الذين خرجوا بالكفر باختيار انفسهم **المسئلة
الرابعة** قال المعتزلة انه تعالى اضاف الكفر اليهم حالتي الدخول والخروج على سبيل الذم وبالغ في تقرير تلك الاضافة بقوله وهم
قد خرجوا به فدل هذا على انه من العبد لا من الله والجواب المعارضة بالعلم والدواعي ثم قال تعالى والله اعلم بما كانوا يكتمون والغرض
منه المبالغة فيما في قلوبهم من الحد والاجتهاد في المكر بالمسلمين والكيد بهم والبغض والعداوة لهم ثم قال تعالى وترى كثيرا منهم يسارعون
في الاثم والعدوان واكلهم السحت لبيس ما كانوا يعملون المسارعة في الشي الشروع فيه بسرعة قيل الاثم الكذب والعدوان الظلم وقيل الاثم ما
يختص بهم والعدوان ما يتعداهم الى غيرهم واما اكل السحت فهو اخذ الرشوة وقد تقدم الاستقصا في تفسير السحت وفي الاية فوايد الفايدة
الاولى انه تعالى قال وترى كثيرا منهم يسارعون في الاثم والعدوان والسبب ان كلهم ما كان يفعل ذلك بل كان بعضهم يتحير ويترك
والفايدة الثانية ان لفظ المسارعة انما يستعمل في اكثر الامر في الخير قال تعالى يسارعون في الخيرات وقال يسارع لهم في الخيرات وكان
اللايق بهذا الموضع لفظ العجلة الا انه تعالى ذكر لفظ المسارعة لفايدة وهي انهم كانوا يقدمون على هذه المنكرات كانهم يحفون به
الفايدة الثالثة لفظ الاثم يتناول جميع المعاصي والمنهيات فلما ذكر الله تعالى العدوان واكلهم السحت دل هذا على ان هذين
النوعين اعظم انواع المعصية والاثم ثم قال تعالى لولا ينهاهم الربانيون والاحبار عن قولهم الاثم واكلهم السحت لبيس
ما كانوا يصنعون معنى لولا هاهنا التحضيض والتوبيخ وهو بمعنى هلا والكلام في تفسير الربانيين والاحبار قد تقدم
قال الحسن الربانيون علما اهل الانجيل والاحبار علما اهل التورية وقال غيره كلمة في اليهود لانه متصل بذكرهم والمعنى
ان الله تعالى استبعد من علما اهل الكتاب انه ما نهوا سفلتهم وعوامهم عن المعاصي وذلك يدل على ان تارك النهي عن المنكر

اقوى لانه قال في المقدمين على الاثم والعدوان واكل السحت لبيس ما كانوا يعملون وقال في العلما التاركين للنهي عن
المنكر لبيس ما كانوا يصنعون والصنع اقوى من العمل فان العمل انما سمي صناعة اذا صار مستقرا راسخا متمكنا فجعل جزاء
العاملين ذنبا عن راسخ وذنب التاركين للنهي عن المنكر ذنبا راسخا والامر في الحقيقة كذلك لان المعصية مرض الروح
وعلاجه العلم بالله وبصفاته وباحكامه فاذا حصل هذا العلم وما زالت المعصية كان مثل المرض الذي شرب صاحبه
الدوا فما زال فكما ان هناك يحصل العلم بان المرض صعب شديد لا يكاد يزول فكذلك العالم اذا اقدم على المعصية
دل على ان مرض الايمان في غاية القوة والشدة وعن ابن عباس هي اشد اية في القران وعن الضحاك ما في القران اية
اخوف عندي منها ٥ وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت ايديهم ولعنوا بما قالوا في الاية مسايل **المسئلة**
الاولى في هذا الموضع اشكال وهو ان الله تعالى حكى عن اليهود انهم قالوا ذلك ولا شك في ان الله تعالى صادق في كل ما
اخبر عنه وترى اليهود مطبقين متفقين على انا لا نقول ذلك ولا نعتقده البتة وايضا المذهب الذي يحكى عن العقلا
لا بد وان يكون معلوم البطلان ضرورة العقل والقول بان يد الله مغلولة قول باطل ببديهة العقل لان قولنا الله اسم
لموجود قديم وقادر على خلق العالم وايجاده وتكوينه وهذا الموجود يمتنع ان يكون يده مغلولة وقدرته مقيدة وقاصرة
والا فكيف يمكنه مع قدرته الناقصة حفظ العالم وتدبيره اذا ثبت هذا فقد حصل الاشكال الشديد في كيفية
تصحيح هذا النقل وهذه الرواية فنقول عندنا فيه وجوه لعل القوم انما قالوا هذا على سبيل الالزام فانهم لما سمعوا قوله
تعالى من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا قالوا لو احتاج الى القرض لكان فقيرا محتاجا عاجزا فلما حكموا بان الاله الذي يستقرض
من عباده شيا فقير مغلول اليدين لا جرم حكى الله تعالى عنهم هذا الكلام الثاني لعل القوم لما راوا اصحاب الرسول في غاية
الشدة والفقر والحاجة قالوا على سبيل السخرية والاستهزا ان اله محمد فقير مغلول اليد فلما قالوا ذلك حكى الله عنهم هذا الكلام
الثالث قال المفسرون اليهود كانوا اكثر الناس مالا وثروة فلما بعث الله محمدا وكذبوا به ضيق الله عليهم المعيشة فعند ذلك
قالت اليهود يد الله مغلولة اي مقبوضة عن العطا على جهة الصفة بالبخل والجاهل اذا وقع في البلا والشدة والمحنة يقول مثل هذه
الالفاظ ٥ الرابع لعله كان فيهم من كان على مذهب الفلسفة وهو انه تعالى موجب لذاته وان حدوث الحوادث عنه لا يمكن
الا على نهج واحد وسنن واحد وانه تعالى غير قادر على احداث الحوادث على غير الوجوه التي عليها يقع فعبروا عن عدم الاقتدار
على التغيير والتبديل بغل اليد ٥ الخامس قال بعضهم المراد هو قول اليهود ان الله لا يعذبنا الا قدر الايام التي عبدنا فيها
العجل الا انهم عبروا عن كونه تعالى غير معذب لهم الا هذا القدر من الزمان لهذه العبارة الفاسدة واستوجبوا اللعن
بسبب فساد العبارة وعدم رعاية الادب وهذا قول الحسن فثبت ان هذه الحكاية صحيحة على كل هذه الوجوه **المسئلة**
الثانية غل اليد وبسطها مجاز مشهور عن البخل والجود ومنه قوله تعالى ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ولا تبسطها
كل البسط قالوا والسبب فيه ان اليد آلة لكل الاعمال لا سيما لدفع المال ولانفاقه فاطلقوا اسم السبب على المسبب واسندوا
وجود البخل الى اليد والسنان والكف والانامل فقيل للجواد فياض الكف مبسوط اليد بسط السنان يره الانامل ويقال
للبخيل لد الاصابع مقبوض الكف جعد الانامل فان قيل فلما كان قوله يد الله مغلولة المراد منه البخل وجب ان يكون قوله غلت
ايديهم المراد منه ايضا البخل لتصح المطابقة والبخل من الصفات المذمومة التي نهى الله عنها فكيف يجوز ان يدعو
عليهم قلنا قوله يد الله مغلولة عبارة عن عدم المكنة من البذل والاعطا ثم ان عدم المكنة من الاعطا تارة يكون
لاجل البخل وتارة يكون لاجل الفقر وتارة يكون لاجل العجز فكذلك قوله غلت ايديهم دعا عليهم بعدم القدرة والمكنة
سوا حصل ذلك بسبب العجز او الفقر او البخل وعلى هذا التقدير فانه يزول الاشكال والله اعلم **المسئلة**
الثالثة غلت ايديهم ولعنوا بما قالوا فيه وجهان الاول انه دعا عليهم والمعنى انه تعالى يعلمنا ان ندعو
عليهم بهذا الدعا كما علمنا الاستثنا في قوله لتدخلن المسجد الحرام ان شا الله امنين كما علمنا الدعا على المنافقين في
قوله فزادهم الله مرضا وعلى ابي لهب في قوله تبت يدا ابي لهب والثاني انه اخبار قال الحسن غلت ايديهم في نار جهنم
على الحقيقة اي شدت الى اعناقهم جزا لهم على هذا القول فان قيل فاذا كان هذا الغل انما حكم به جزا لهم على القول وكان
ينبغي ان يقال فغلت ايديهم قلنا عرف العطف وان كان مضمرا الا انه حذف لفايدة وهي انها لما حذفت كان قوله غلت ايديهم
كالكلام المبتدا به وكون الكلام المبتدا به يزيده قوة ووثاقة لان الابتدا بالشي يدل على شدة الاهتمام به وقوة الاعتنا
بتقديره ونظير هذا الموضع في حذف فا التعقيب قوله تعالى واذ قال موسى لقومه ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة قالوا
اتتخذنا هزوا ولم يقل فقالوا اتتخذنا هزوا واما قوله ولعنوا بما قالوا قال الحسن عذبوا في الدنيا بالجزية وفي الاخرة بالنار
ثم قال تعالى بل يداه مبسوطتان واعلم ان الكلام في هذه الاية من المهمات فان الايات الكثيرة من القران قاطعة باثبات
اليد فتارة المذكور هو اليد من غير بيان العدد قال الله تعالى يد الله فوق ايديهم وتارة باثبات اليدين لله تعالى منها في

هذه الاية ومنها قوله تعالى لابليس ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي وتارة باثبات الايدي قال تعالى اولم
يروا انا خلقنا لهم مما عملت ايدينا انعاما اذا عرفت هذا فنقول اختلفت الامة في تفسير يد الله فقالت المجسمة
انها عضو جسماني كما في حق كل احد واحتجوا عليه بقوله تعالى الهم ارجل يمشون بها ام لهم ايد يبطشون ام لهم اذان يسمعون
بها وجه الاستدلال انه تعالى قدح في الهية الاصنام لاجل انها ليس لها شي من هذه الاعضا فلو لم يجعل لله هذه
الاعضا لزم القدح في كونه الها فلما بطل ذلك وجب اثبات هذه الاعضا له قالوا وايضا واسم اليد موضوع لهذا
العضو فحمله على شي اخر ترك اللغة وانه لا يجوز واعلم ان الكلام في ابطال هذا القول مبني على انه ليس بجسم والدليل عليه ان الجسم
لا ينفك عن الحركة والسكون وهما محدثان وما لا ينفك عن المحدث فهو محدث ولان كل جسم فهو مولف من الاجزا وكل ما كان
كذلك افتقر الى ما يركبه ويولفه وكل ما كان كذلك فهو محدث فثبت بهذه الوجوه انه يمتنع كونه تعالى جسما فيمتنع ان
يكون يده عضوا جسمانيا واما جمهور الموحدين فلهم في لفظ اليد قولان الاول قول من يقول القران لما دل على اثبات
اليد لله تعالى امنا به والعقل لما دل على انه يمتنع ان يكون يد الله عبارة عن جسم مخصوص وعضو مركب من الاجزا والابعاض
امنا فان اليد ما هي وما حقيقتها فقد فوضنا معرفتها الى الله تعالى وهذا هو طريقة السلف واما المتكلمون فقالوا اليد يذكر في
اللغة على وجوه احدها الجارحة وهو معلوم وثانيها النعمة يقول لفلان عندي يد اشكره عليها وثالثها القوة قال الله
تعالى اولي الايدي والابصار فسروه بذوي القوى والعقول وحكى سيبويه انهم قالوا لا يدين لك بها والمعنى سلب كمال القدرة
ورابعها الملك يقال هذه الضيعة في يد فلان اي في ملكه قال تعالى الذي بيده عقدة النكاح اي يملك ذلك وخامسها
شدة العناية والاختصاص قال تعالى لما خلقت بيدي والمراد تخصيص ادم بهذا التشريف فانه تعالى هو الخالق لجميع
المخلوقات ويقال يدي لك رهن بالوفا اذا ضمنت له شيا اذا عرفت هذا فنقول اليد في حق الله تعالى يمتنع ان يكون
بمعنى الجارحة واما ساير المعاني وكلها حاصلة وها هنا قول اخر وهو ان ابا الحسن الاشعري زعم في بعض اقواله ان اليد
صفة قايمة بذات الله وهي صفة سوى القدرة من شانها التكوين على سبيل الاصطفاء قال والذي يدل عليه انه
تعالى جعل وقوع خلق ادم بيديه علة لكرامة ادم واصطفايه فلو كانت اليد عبارة عن القدرة لامتنع كونه عليه
السلام اصطفاه لان ذلك حاصل في جميع المخلوقات فلا بد من اثبات صفة اخرى وراء القدرة يقع بها الخلق والتكوين
على سبيل الاصطفاء واكثر العلما زعموا ان اليد في حق الله تعالى عبارة عن القدرة فان قيل ان فسرتم اليد في حق الله تعالى
بالقدرة فهذا مشكل لان قدرة الله تعالى واحدة ونص القران ناطق باثبات اليدين تارة وباثبات الايدي اخرى وان فسرتموها
بالنعمة فنص القران ناطق باثبات اليدين ونعم الله غير محدودة كما قال وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها والجواب ان اخترنا تفسير
اليد بالقدرة كان الجواب عن الاشكال المذكور ان القوم جعلوا قولهم يد الله مغلولة كناية عن البخل فاجيبوا على وفق طلابهم
فقيل بل يداه مبسوطتان اي ليس الامر على ما وصفتموه به من البخل بل هو خير او على سبيل الكمال فان من اعطى بندقة فقد اعطى اعطا
على اكمل الوجوه واما ان اخترنا تفسير اليد بالنعمة كان الجواب عن الاشكال المذكور من وجهين الاول التثنية بحسب الجنس قد يدخل
تحت كل واحد من الجنسين انواع لا نهاية لها فنعماه نعمة الدنيا ونعمة الدين او نعمة الظاهر ونعمة الباطن او نعمة النفع ونعمة الدفع ونعمة الشدة
ونعمة الرخا الثاني ان المراد بالتثنية المبالغة في وصف النعمة الا ترى ان قولهم لبيك معناه اقامة على طاعتك بعد اقامة وكذلك
سعديك معناه مساعدة بعد مساعدة وليس المراد منه طاعتين ولا مساعدتين فكذلك الاية المعنى فيها ان نعمه متظاهرة متتابعة
ليست كما ادعى من انها مقبوضة ممتنعة ثم قال تعالى ينفق كيف يشا اي يخلق ويرزق كيف يشا ويريد ان شا قتر وان شا وسع وقال
ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الارض ولكن ينزل بقدر ما يشاء وقال ويبسط الرزق لمن يشاء ويقدر وقال قل اللهم مالك الملك
الى قوله تعز من تشاء وتذل من تشاء بيدك الخير واعلم ان هذه الاية رد على المعتزلة وذلك لانهم قالوا يجب على الله تعالى اعطا الثواب للمطيع
ويجب عليه ان لا يعاقبه ويجب عليه ان لا يدخل العاصي في الجنة ويجب عليه عند بعضهم ان يعاقبه فهذا المنع والجحد والقدر يجري مجرى
الغل فيهم في الحقيقة قايلون بان يد الله مغلولة واما اهل السنة فهم القايلون بان الملك ملكه والملك ملكه وليس لاحد عليه استحقاق
ولا لاحد عليه اعتراض كما قال قل فمن يملك من الله شيا ان اراد ان يهلك المسيح ابن مريم وامه ومن في الارض جميعا فقوله سبحانه بل
يداه مبسوطتان ينفق كيف يشا لا يستقيم الا على هذا المذهب والمقالة والحمد لله على الدين القويم والصراط المستقيم ثم قال
تعالى وليزيدن كثيرا منهم ما انزل اليك من ربك طغيانا وكفرا وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** المراد بالكثير علما
اليهود يعني ازدادوا عند نزول ما نزل اليك من ربك من القران والحجج شدة في الكفر وعلو في الانكار كما يقال ما زادتك عطيتي الا شرا
وقيل اقامتهم على الكفر زيادة منهم في الكفر **المسئلة الثانية** قال اصحابنا دلت الاية على انه تعالى لا يراعي
مصالح الدين والدنيا لانه تعالى لما علم انهم يزدادون عند انزال تلك الايات فلما انزلنا علمنا انه تعالى لما يراعي مصالح العباد ونظيره
قوله تعالى فزادتهم رجسا الى رجسهم فان قالوا علم الله من حالهم انه سوا انزلها او لم ينزلها فانهم ياتون بتلك الزيادة من الكفر فلهذا احسن

منه تعالى انزالها قلنا فعلى هذا التقدير لم يكن ذلك الا ازديادا لاجل انزال تلك الايات وهذا يقتضي ان يكون ازدياد الكفر الى انزال
تلك الايات باطلا وذلك تكذيب لنص القران ثم قال تعالى والقينا بينهم العداوة والبغضا الى يوم القيامة واعلم ان اتصال الاية بما قبلها
هو انه تعالى بين انهم ينكرون نبوته بعد ظهور الدلايل على صحتها لاجل الحسد ولاجل حب الجاه والتبع والمال والسعادة ثم انه تعالى بين انهم
لما رجحوا الدنيا على الاخرة لاجرم ان الله تعالى كما حرمهم سعادة الدين فكذلك حرمهم سعادة الدنيا لان كل فرقة منهم بقي مصرا على مذهبه ومقالته
يبالغ في نصرته ويطعن في كل ما سواه من المذاهب والمقالات تعظيما لنفسه وترويجا لمذهبه فصار ذلك سببا لوقوع الخصومة الشديدة
بين فرقهم وطوايفهم وانتهى الامر فيه الى ان يكفر بعضهم بعضا ويعدي بعضهم بعضا في قوله والقينا بينهم العداوة والبغضا قولان الاول المراد
منه ما بين اليهود والنصارى من العداوة لانه جرى ذكرهم في قوله لا تتخذوا اليهود والنصارى وهو قول الحسن ومجاهد والثاني المراد
وقوع العداوة بين فرق اليهود بان بعضهم جبرية وبعضهم قدرية وبعضهم موحدة وبعضهم مشبهة فكذلك بين فرق النصارى كالملكانية
والنسطورية واليعقوبية فان قيل فهذا المعنى حاصل بتمامه بين فرق المسلمين فكيف يمكن جعله عينا على اليهود والنصارى قلنا هذه
البدع انما حدثت بعد عصر الصحابة والتابعين اما في ذلك الزمان فلم يكن شي من ذلك حاصلا فلا جرم حسن من الرسول ومن
اصحابه جعل ذلك عينا على اليهود والنصارى ثم قال كلما اوقدوا نارا للحرب اطفاها وهذا شرح نوع اخر من
انواع المحن عن اليهود وهو انهم كلما هموا بامر من الامور رجعوا خايبين خاسرين مقهورين مغلوبين كما قال تعالى ضربت عليهم الذلة
اينما ثقفوا قال قتادة لا يلقى اليهود ببلدة الا وجدتهم من اذل الناس ثم قال ويسعون في الارض فسادا اي ليس يحصل في
امرهم من القوة والمنعة الا انهم يسعون في الارض بالفساد وذلك بان يخدعوا ضعيفا ويستخرجوا نوعا من المكر والكيد
على سبيل الحقيقة قيل انهم خالفوا حكم التورية فسلط الله عليهم بختنصر ثم افسدوا فسلط عليهم بطرس الرومي ثم افسدوا فسلط
عليهم المجوس ثم افسدوا فسلط عليهم المسلمين ثم قال والله لا يحب المفسدين وذلك يدل على ان الساعي في الارض بالفساد
ممقوت عند الله ثم قال تعالى ولو ان اهل الكتاب امنوا واتقوا لكفرنا عنهم سيئاتهم ولادخلناهم جنات النعيم واعلم انه تعالى لما بالغ
في ذمهم وفي تهجين طريقتهم بين انهم لو امنوا واتقوا لوجدوا سعادات الاخرة والدنيا اما سعادات الاخرة فهي محصورة في نوعين
احدهما دفع العقاب والثاني ايصال الثواب اما دفع العقاب فهو المراد بقوله لكفرنا عنهم سيئاتهم واما ايصال الثواب فهو
المراد بقوله ولادخلناهم جنات النعيم فان قيل الايمان وحده سبب مستقل باقتضا تكفير السيئات واعطا الحسنات فلم ضم اليه
شرط التقوى قلنا المراد كونه اتيا بالايمان لغرض التقوى والايمان والطاعة لا لغرض اخر من الاغراض العاجلة مثل ما يفعله
المنافقون ثم قال تعالى ولو انهم اقاموا التورية والانجيل وما انزل اليهم من ربهم لاكلوا من فوقهم ومن تحت ارجلهم واعلم انه تعالى
لما بين في الاية الاولى انهم لو امنوا لفازوا بسعادات الدنيا ووجدوا طيباتها وخيراتها وفي اقامة التورية والانجيل ثلاثة اوجه
احدها ان يعملوا بما فيها من الوفا بعهود الله فيهما وفي الاقرار باشتمالهما على الدلايل الدالة على بعثة محمد عليه السلام وثانيها
اقامة اقامة التورية اقامة احكامها وحدودها كما يقال اقام الصلاة اذا فاز بحقوقها ولا يقال لمن لم يوف بشرايطها انه اقامها
وثالثها اقاموها نصب اعينهم ليلا يزلوا في شي من حدودها وهذه الوجوه كلها حسنة لكن الاول احسن واما قوله وما انزل
اليهم ففيه قولان الاول انه القران والثاني انه كتب ساير الانبيا مثل كتاب اشعيا وكتاب حيقوق وكتاب دانيال فان هذه
الكتب مملوة من البشارة بمبعث محمد صلى الله عليه وسلم واما قوله لاكلوا من فوقهم ومن تحت ارجلهم فاعلم ان اليهود لما اصروا على
تكذيبهم اصابهم القحط والشدة وبلغوا الى حيث قالوا يد الله مغلولة فالله تعالى بين انهم لو تركوا ذلك الكفر لانقلب الامر وحصل
الخصب والسعة في قوله لاكلوا من فوقهم ومن تحت ارجلهم وجوه الاول ان المراد منه المبالغة في شرح السعة والخصب لان
هناك فوقا وتحتا والمعنى لاكلوا اكلا متصلا كثيرا وهو كما يقال فلان في الخير من قرنه الى قدمه يريد تكاثف الخير وكثرته عنده الثاني
ان الاكل من الفوق كثرة نزول المطر ومن تحت الارض حصول النبات كما قال تعالى في سورة الاعراف ولو ان اهل القرى امنوا واتقوا
لفتحنا عليهم بركات من السما والارض والثالث الاكل من الفوق كثرة الاشجار المثمرة ومن تحت الارجل الزروع المغلة والرابع ان
يرزقهم الله الجنات اليانعة الثمار فيجتنون ما يتهدل منها من رووس الشجر ويلتقطون ما تساقط على الارض من تحت ارجلهم الخامس
يشبه ان يكون هذا اشارة الى ما جرى على اليهود من بني قريظة وبني النضير من قطع نخيلهم وافساد زروعهم واجلايهم عن اوطانهم
ثم قال تعالى منهم امة مقتصدة معنى الاقتصاد في اللغة الاعتدال في العمل من غير غلو ولا تقصير واصله التقاصد وذلك لان من
عين مطلوبه قصده على الطريق المستقيم من غير انحراف ولا اضطراب اما من لا يعرف موضع مقصوده فانه يكون متحيرا تارة يذهب
يمينا واخرى يسارا فلهذا السبب جعل الاقتصاد عبارة عن الاستوا في العمل المودي الى الغرض ثم في هذه الامة المقتصدة قولان
احدهما المراد منها الذين امنوا من اهل الكتاب كعبد الله بن سلام من اليهود والنجاشي من النصارى فهم على القصد من دينهم
وعلى المنهج المستقيم منه ولم يميلوا الى الافراط والتفريط والثاني المراد منها الكفار من اهل الكتاب الذين يكونون عدولا في دينهم
ولا يكون فيهم عناد شديد ولا غلظة كاملة كما قال تعالى ومن اهل الكتاب من ان تامنه بقنطار يوده اليك ثم قال وكثير منهم

ساء ما يعملون وفيه معنى التعجب كانه قيل وكثير منهم ما اسوا عملهم والمراد منه الاجلاف المبغوضون الذين لا يوثر فيهم
الدليل ولا ينجع فيهم المقول

قوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك امر الرسول بان لا ينظر الى قلة المقتصدين
وكثرة الفاسقين ولا يخشى مكروههم فقال بلغ واصبر على تبليغ ما انزلته اليك من كشف اسرارهم وفضايح افعالهم فان الله يعصمك من
كيدهم ويصونك من مكرهم روى الحسن ان النبي عليه السلام قال ان الله بعثني برسالته فضقت به ذرعا وعرفت ان الناس
يكذبوني واليهود والنصارى وقريش يخوفوني فلما انزل الله هذه الاية زال الخوف بالكلية وروي ان النبي صلى
الله عليه وسلم كان ايام اقامته بمكة يهاجر ببعض القران ويخفي بعضه اشفاقا على نفسه من تسرع المشركين اليه
والى اصحابه فلما اعز الله الاسلام وايده بالمومنين قال له يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك اي لا تداهن
احدا ولا تتركن شيا مما انزل اليك خوفا من ان ينالك مكروه ثم قال تعالى وان لم تفعل فما بلغت رسالته وفيه
مسايل **المسئلة الاولى** قرا نافع رسالته وفي الانعام حيث يجعل رسالاته على الجمع وفي الاعراف
برسالتي على الواحد وقرا حفص عن عاصم على الضد ففي المايدة والانعام على الواحد وفي الاعراف ابن عمرو والكسائي
وحمزة في المايدة على الواحد وفي الانعام والاعراف على الجمع وقرا ابن كثير في الجميع على الواحد وقرا ابن عامر وابو بكر
عن عاصم كله على الجمع حجة من جمع ان الرسل يبعثون بضروب من الرسالات واحكام مختلفة في الشريعة وكل اية انزلها
الله تعالى على رسوله فهي رسالة فحسن لفظ الجمع واما من افرد فقال القران كله رسالة واحدة وايضا فان لفظ
الواحدة قد يدل على الكثرة وان لم يجمع كقوله وادعوا ثبورا كثيرا فوق الاسم الواحد على الجمع فكذا هاهنا لفظ الرسالة
وان كان واحدا الا ان المراد هو الجمع **المسئلة الثانية** لقايل ان يقول ان قوله وان لم تفعل فما بلغت
رسالته معناه فان لم تبلغ رسالته فما بلغت رسالته فاي فايدة في هذا الكلام اجاب جمهور المفسرين عنه
بان المراد ان لم تبلغ واحدا منها كنت كمن لم تبلغ شيا منها وهذا الجواب عندي ضعيف لان من اتى بالبعض وترك
البعض فلو قيل انه ترك الكل كان كذبا ولو قيل ايضا ان مقدار الجرم في ترك البعض مثل مقدار الجرم في ترك الكل فهذا
ايضا محال ممتنع فسقط هذا الجواب والاصح عندي ان يقال ان هذا خرج على قانون قوله انا ابو النجم وشعري شعري
ومعناه ان شعري قد بلغ في الكمال والفصاحة والمتانة الى حيث متى قيل فيه انه شعري فقد انتهى مدحه الى
الغاية التي لا يمكن ان يزاد عليها وهذا الكلام يفيد المبالغة التامة من هذا الوجه فكذا هاهنا فان لم تبلغ رسالته
فما بلغت رسالته يعني انه لا يمكن ان يوصف ترك التبليغ بتهديد اعظم من انه ترك التعظيم فكان ذلك تنبيها على غاية
التهديد والوعيد **المسئلة الثالثة** ذكر المفسرون في سبب نزول الاية وجهان الاول
انها نزلت في قصة الرجم والقصاص على ما تقدم في قصة اليهود والثاني نزلت في عيب اليهود واستهزايهم بالدين
والنبي عليه السلام سكت عنهم فنزلت هذه الاية الثالث لما نزلت اية التخيير وهي قوله يا ايها النبي قل لازواجك فلم يعرضها
عليهن خوفا من اختيارهن الدنيا فنزلت الرابع نزلت في امر زيد وزينب بنت جحش قالت عايشة من زعم ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم كتم شيا من الوحي فقد اعظم الفرية على الله والله تعالى يقول يا ايها الرسول بلغ ولو كتم رسول الله شيا من الوحي
لكتم قوله وتخفي في نفسك ما الله مبديه الخامس نزلت في الجهاد فان المنافقين كانوا يكرهونه فكان يمسك احيانا من حثهم
على الجهاد الخامس والسادس لما نزلت قوله تعالى ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله سكت الرسول عليه السلام عن عيب
الهتهم فنزلت هذه الاية وقال بلغ يعني معايب الهتهم ولا تخفها منهم والله يعصمك عنهم السابع نزلت في حقوق المسلمين وذلك
لانه قال في حجة الوداع لما بين الشرايع والمناسك هل بلغت قال نعم قال اللهم فاشهد الثامن روي انه عليه السلام نزل
تحت شجرة في بعض اسفاره وعلق سيفه عليها فاتاه اعرابي وهو نايم واخذ سيفه واخترطها وقال يا محمد من يمنعك مني قال الله
فرعدت يد الاعرابي وسقط السيف من يده وضرب براسه الشجرة حتى اندثر دماغه فانزل الله هذه الاية وبين انه
يعصمه من الناس التاسع كان يهاب قريشا واليهود والنصارى فازال عن قلبه تلك الهيبة بهذه الاية العاشر
نزلت هذه الاية في فضل علي ولما نزلت هذه الاية اخذ بيده وقال من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه
فلقيه عمر فقال هنيا لك يا ابن ابي طالب اصبحت مولاي ومولى كل مومن ومومنة وهو قول ابن عباس والبرا ابن عازب ومحمد
بن علي واعلم ان هذه الروايات وان كثرت الا ان الاولى حمله على انه تعالى امنه من مكر اليهود والنصارى وامره باظهار التبليغ
من غير مبالاة منه بهم وذلك لان ما قبل هذه الاية الواحدة في الشي على وجه يكون اجنبية عما قبلها وعما بعدها والله اعلم
المسئلة الرابعة قوله والله يعصمك من الناس فيه سوال وهو انه كيف يجمع بين ذلك وبين ما روي انه شج
في وجهه يوم احد وكسرت رباعيته والجواب من وجهين احدهما المراد به انه يعصمه من القتل وفيه التنبيه على انه يجب

عليه ان يحتمل كل ما دون النفس من انواع البلا فما اشد تكليف الانبياء وثانيها انها نزلت بعد يوم احد واعلم ان المراد
من الناس هاهنا الكفار بدليل قوله تعالى ان الله لا يهدي القوم الكافرين ومعناه انه تعالى لا يمكنهم بما يريدون وعن
انس كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يحرسه سعد وحذيفة حتى نزلت هذه الاية فاخرج راسه من قبة اديم وقال انصرفوا
يا ايها الناس فقد عصمني الله من الناس **قوله تعالى** قل يا اهل الكتاب لستم على شيء حتى تقيموا
التوراة والانجيل وما انزل اليكم من ربكم اعلم انه تعالى لما امره بالتبليغ سوا طاب السامع او ثقل عليه امره بان
يقول لاهل الكتاب هذا الكلام وان كان مما شق عليهم جدا فقال قل يا اهل الكتاب من اليهود والنصارى لستم على شيء
من الدين ولا في ايديكم شيء من الحق والصواب كما يقول هذا ليس شيء اذا اردت تحقيره وتصغير شانه وقوله حتى تقيموا
التورية والانجيل وما انزل اليكم من ربكم وليزيدن كثيرا منهم ما انزل اليك من ربك طغيانا وكفرا وهذا مذكور فيما قبل
والتكرير للتاكيد ثم قال فلا تاس على القوم الكافرين وفيه وجهان الاول لا تاسف عليهم بسبب زيادة طغيانهم وكفرهم
فان ضرر ذلك راجع اليهم لا اليك ولا الى المومنين الثاني لا تاسف بسبب نزول اللعن والعذاب عليهم فانهم من الكافرين
المستحقين لذلك روى ابن عباس ان جماعة من اليهود قالوا يا محمد الست تقرا القران التورية حق من عند الله قال بلى فانا
مومنون بها ولا نومن بغيرها فنزلت هذه الاية **قوله تعالى** ان الذين امنوا والذين
هادوا والصابيون والنصارى من امن بالله واليوم الاخر وعمل صالحا فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون
قد تقدم تفسير هذه الاية في سورة البقرة وبقي هاهنا مسايل **المسئلة الاولى** ظاهر
الاعراب يقتضي ان يقال والصابيين وهكذا قرا ابي بن كعب وابن مسعود وابن كثير وللنحويين في علة القراءة المشهورة
وجوه الاول وهو مذهب الخليل وسيبويه انه ارتفع الصابيون بالابتدا على نية التاخر كانه قيل ان الذين امنوا
والذين هادوا والنصارى من امن بالله واليوم الاخر وعمل صالحا فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون والصابيون كذلك بحذف خبره
والفايدة في عدم عطفهم على من قبلهم هي ان الصابيين اشد الفرق المذكورين في هذه الاية ضلالا وكانه قيل كل هولاء
الفرق الذين امنوا واتوا بالعمل الصالح قبل الله توبتهم وازال ذنبهم حتى الصابيون فانهم ان امنوا كانوا ايضا كذلك الوجه
الثاني انها وان كانت تعمل لكنها انما تعمل في الاسم فقط اما الخبر فانه بقي مرفوعا لكونه خبر المبتدا وليس لهذا الحرف في
في رفع الخبر تاثير وهذا مذهب الكوفيين وقد بيناه بالدليل في سورة البقرة في تفسير قوله ان الذين كفروا سوا عليهم ءانذرتهم
الثالث انها انما تظهر اثرها في بعض الاسما اما الاسما التي لا تتغير خالصا عند اختلاف العوامل فلا يظهر اثر هذا الحرف فيها والامر
هاهنا كذلك لان الاسم هاهنا قوله الذين وهذه الكلمة لا يظهر فيها اثر النصب والرفع والخفض اذا ثبت هذا فنقول
انه اذا كان اسم ان بحيث لا يظهر فيه اثر الاعراب فالذي يعطف عليه يجوز فيه النصب على اعمال هذا الحرف والرفع على
اسقاط عمله فلا يجوز ان يقال ان زيدا وعمرا قايما لان زيدا ظهر فيه اثر الاعراب اما يجوز ان يقال ان هولاء واخوتك
وان هذا نفسه شجاع وان قطام وهند عندنا والسبب في جواز ذلك ان كلمة ان كانت في الاصل ضعيفة العمل فاذا صارت
بحيث لا يظهر لها اثر في اسمها صارت في غاية الضعف فجاز الرفع بمقتضى الحكمة الثابت قبل دخول هذا الحرف عليه وهو كونه مبتدا
فهذا تقرير قول الفراء وهو مذهب حسن اولى من مذهب البصريين لان الذي قالوه يقتضي ان كلام الله على الترتيب الذي ورد عليه ليس
بصحيح وانما يحصل الصحة عند تفكيك هذا النظم واما على ما قاله الفراء فلا حاجة اليه وكان ذلك اولى قال بعض النحويين لا شك ان كلمة
ان من العوامل الداخلة على المبتدا والخبر وكون المبتدا مبتدا والخبر خبرا وصف حقيقي ثابت حال دخول هذه الحرف وقوله وكونه
مبتدا يقتضي الرفع اذا ثبت هذا فنقول المعطوف على اسم ان يجوز انتصابه بناء على اعمال هذا الحرف ويجوز ارتفاعه ايضا لكونه في
الحقيقة مبتدا محدثا عنه ومخبرا عنه طعن صاحب الكشاف فيه وقال انما يجوز ارتفاعه عن العطف على محل ان واسمها بعد ذلك الخبر تقول
ان زيدا منطلق وعمرا بالنصب على اللفظ والرفع على موضع ان واسمها لان الخبر قد تقدم فاما قبل ذكر الخبر فهو غير جايز لانا لو رفعناه على
محل ان واسمها لكان العامل في محلها هو المبتدا ولو كان كذلك لكان العامل في خبرهما هو الابتدا لان الابتدا هو المؤثر في الابتدا والخبر معا وحينئذ
يلزم في الخبر المتاخر ان يكون مرفوعا بحرف ان وبمعنى الابتدا فيجتمع على المرفوع الواحد رافعان مختلفان وانه محال واعلم ان هذا
الكلام ضعيف وبيانه من وجوه الاول ان هذه الاشيا التي تسميها النحويون رافعة وناصبة ليس معناه انها كذلك لذواتها
ولا عيالها فان هذا لا يقول هو عامل بل المراد انها معرفات بحسب الوضع والاصطلاح لهذه الحركات واجتماع المعرفات الكثيرة على الشي
الواحد غير محال الا ترى ان جميع اجزا المحدثات دالة على وجود الله تعالى الوجه الثاني في ضعف هذا الجواب انه بناء على ان كلمة ان
موثرة في نصب الاسم ورفع الخبر والكوفيون ينكرون ذلك ويقولون لا تاثير لهذا الحرف في رفع الخبر البتة وقد احكمنا هذه المسئلة
في سورة البقرة الوجه الثالث وهو ان الاشيا الكثيرة اذا عطف بعضها على البعض فالخبر الواحد لا يكون خبرا عنهم لان الخبر عن الشي
وصفته غير حال الاخر وغير حال صفة الاخر لامتناع صفة الواحدة للذوات المختلفة واذا ثبت هذا ظهر ان هذا الخبر واحد

الثابت قبل دخول هذا الحرف عليه وهو كونه مبتدأ فهذا تقرير قول الفراء وهو مذهب حسن اولى من مذهب البصريين لان الذي قالوه
يقتضي ان كلام الله على الترتيب الذي ورد عليه ليس بصحيح وانما تحصل الصحة عند تفكيك هذا النظم واما على ما قاله الفراء
فلا حاجة اليه وكان ذلك اولى **المسئلة الثانية** قال بعض النحويين لا شك ان كلمة ان من العوامل الداخلة
على المبتدا والخبر وكون المبتدا مبتدا والخبر خبرا وصف حقيقي ثابت حال دخول هذا الحرف وقوله وكونه مبتدا يقتضي الرفع
اذا ثبت هذا فنقول المعطوف على اسم ان يجوز انتصابه بناء على اعمال هذا الحرف ويجوز ارتفاعه ايضا لكونه في الحقيقة مبتدا
محدثا عنه ومخبرا عنه طعن صاحب الكشاف فيه وقال انما يجوز ارتفاعه عن العطف على محل ان واسمها بعد ذلك الخبر تقول ان
زيدا منطلق وعمرا بالنصب على اللفظ والرفع على موضع ان واسمها لان الخبر قد تقدم فاما ما قبل ذكر الخبر فهو غير جائز لانا لو رفعناه
على محل ان واسمها لكان العامل في محلها هو المبتدا ولو كان كذلك لكان العامل في خبرهما هو الابتدا لان الابتداء هو المؤثر في الابتدا
والخبر معا وحينئذ يلزم في الخبر المتاخر ان يكون مرفوعا بحرف ان وبمعنى الابتدا فيجمع على المرفوع الواحد رافعان مختلفان وانه
محال واعلم ان هذا الكلام ضعيف وبيانه من وجوه الاول ان هذه الاشياء التي يسميها النحويون رافعة وناصبة ليس معناه انها كذلك
لذواتها ولاعيانها فان هذا لا نقول هو عامل بل المراد انها معرفات بحسب الوضع والاصطلاح لهذه الحركات واجتماع المعرفات الكثيرة
على الشيء الواحد غير محال الا ترى ان جميع اجزاء المحدثات دالة على وجود الله تعالى الوجه الثاني في ضعف هذا الجواب انه بناء على
ان كلمة ان مؤثرة في نصب الاسم ورفع الخبر والكوفيون ينكرون ذلك ويقولون لا تاثير لهذا الحرف في رفع الخبر البتة وقد احكمنا هذه
المسئلة في سورة البقرة الوجه الثالث وهو ان الاشياء الكثيرة اذا عطف بعضها على البعض فالخبر الواحد لا يكون خبرا عنهم لان الخبر عن
الشيء وصفته غير حال الاخر وغير صفة الاخر لامتناع صفة الواحدة للذوات المختلفة واذا ثبت هذا ظهر ان الخبر وان كان في اللفظ
واحدا لكنه في التقدير متعدد وهو لا محالة موجود بحسب التقدير والتشبيه واذا حصل التعدد في الحقيقة لم يمتنع كون البعض مرتفعا
بالحرف والبعض بالابتدا فبهذا التقدير لم يلزم اجتماع الرافعين على مرفوع واحد والذي يحقق ذلك انه نسلم ان بعد ذكر الاسم وخبره
جاز الرفع والنصب في المعطوف عليه ولا شك ان هذا المعطوف انما جاز ذلك فيه لانا نضمر له خبرا وحكمنا بان ذلك الخبر المضمر مرتفع
بالابتدا واذا ثبت هذا فنقول ان قبل ذلك الخبر اذا عطفنا اسما على اسم بحكم صريح العقل فانه لا بد من الحكم بتعديد الخبر وذلك انما يحصل
باضمار الاخبار الكثيرة وعلى هذا التقدير يسقط ما ذكر من الالزام **المسئلة الثالثة** انه تعالى لما بين ان اهل الكتاب ليسوا
على شيء ما لم يؤمنوا بين ان هذا الحكم عام في الكل وانه لا يحصل لاحد فضيلة ولا منقبة الا اذا امن بالله واليوم الاخر وعمل صالحا وذلك لان الانسان
له قوتان القوة الاولى النظرية والقوة الثانية العملية اما كمال القوة النظرية فليس الا بان يعرف الحق واما كمال القوة العملية فليس الا بان يعرف
الخير واعظم المعارف معرفة اشرف الموجودات وهو الله سبحانه وكمال معرفته انما يحصل بكونه قادرا على الحشر والنشر فلا جرم كان افضل المعارف هو
الايمان بالله واليوم الاخر وافضل الخيرات في الاعمال امران المواظبة على الاعمال المشعرة بتعظيم المعبود والسعي في ايصال النفع الى الخلق كما قال
عليه السلام التعظيم لامر الله والشفقة على خلق الله ثم بين تعالى ان كل من اتى بهذا الايمان وبهذا العمل فانه يرد القيامة من غير خوف ولا حزن
والفائدة في ذكرهما ان الخوف يتعلق بالمستقبل والحزن بالماضي فقال لا خوف عليهم بسبب ما يشاهدون من اهوال القيامة ولا يحزنون
بسبب ما فاتهم من طيبات الدنيا لانهم وجدوا امورا اعظم واشرف واطيب ما كانت حاصلة لهم في الدنيا ومن كان كذلك فانه لا يحزن بسبب
طيبات الدنيا فان قيل كيف يمكن خلو المكلف الذي لا يكون معصوما عن اهوال القيامة والجواب من وجهين الاول انه تعالى شرط ذلك بالعمل
الصالح ولا يكون آتيا بالعمل الصالح الا اذا كان تاركا لجميع المعاصي الثاني انه ان حصل خوف فذاك عارض قليل فلا يعتد به **المسئلة**
الرابعة قالت المعتزلة انه تعالى شرط عدم الخوف في عدم الحزن بالايمان وبالعمل الصالح والمشروط بالشيء عدم عند عدم الشرط
فلزم انه من لم يات مع الايمان بالعمل الصالح فانه يحصل له الخوف والحزن وذلك يمنع من العفو عن صاحب الكبيرة والجواب ان صاحب
الكبيرة لا يقطع بان الله يعفو عنه لا محالة وكان الخوف والحزن حاصلا قبل اظهار العفو **المسئلة الخامسة** انه تعالى قال في اول
الاية ان الذين امنوا ثم قال في اخر الاية من امن وفي هذا التكرير فائدتان • الفائدة الاولى ان المنافقين كانوا يزعمون انهم مؤمنون والفائدة
في هذا التكرير اخراجهم عن وعد عدم الخوف وعدم الحزن • والفائدة الثانية انه تعالى اطلق لفظ الايمان والايمان يدخل تحت
اقسام اشرفها الايمان بالله واليوم الاخر وكانت الفائدة في الاعادة التنبيه على ان هذين القسمين اشرف اقسام الايمان وقد ذكرنا وجوها كثيرة في
قوله يا ايها الذين امنوا وكلها صالحة لهذا الموضع **المسئلة السادسة** الراجع الى ان اسم ان محذوف والتقدير من امن منهم الا
انه حسن الحذف لكونه معلوما **قوله تعالى** لقد اخذنا ميثاق بني اسرائيل وارسلنا اليهم
رسلا كلما جاءهم رسول بما لا تهوى انفسهم فريقا كذبوا وفريقا يقتلون واعلم ان مقصوده بيان عدوان بني اسرائيل وشدة تمردهم
عن الوفاء بعهد الله وهو متعلق بما افتتح الله به السورة وهو قوله اوفوا بالعقود فقال لقد اخذ الله ميثاق بني اسرائيل يعني بخلق الدلائل
وخلق العقل الهادي الى كيفية الاستدلال فارسلنا اليهم رسلا بتعريف الشرائع والاحكام وقوله كلما جاءهم رسول بما لا تهوى انفسهم جملة
شرطية وقعت صفة لقوله رسلا والراجع محذوف والتقدير كلما جاءهم سؤالات منهم بما لا تهوى انفسهم اي مما يخالف هواهم ويضاد

شهواتهم من ميثاق التكليف وهاهنا سؤالات **السؤال الاول** اين جواب الشرط فان قوله فريقا كذبوا وفريقا يقتلون
لا يصلح ان يكون جوابا لهذا الشرط لان الرسول الواحد لا يكون لفريقين والجواب ان جواب الشرط محذوف وانما جاز حذفه لان الكلام
المذكور دليل عليه والتقدير كلما جاءهم رسول ناصوه ثم كانه قيل وكيف ناصوه فقيل فريقا كذبوا وفريقا يقتلون وقوله الرسول
الواحد لا يكون فريقين فنقول ان قوله كلما جاءهم رسول يدل على كثرة الرسل فلا جرم جعلهم فريقين **السؤال الثاني**
لم ذكر احد الفعلين ماضيا والاخر مضارعا والجواب انه تعالى بين انهم كيف كانوا يكذبون موسى عليه السلام في كل مقام وكيف كانوا
يتمردون عن اوامره وتكاليفه وانه عليه السلام انما توفي في التيه على قول بعضهم لشؤم تمردهم عن قبول قوله في محاربة الجبارين واما القتل
وكانوا قد قصدوا ايضا قتل عيسى ما اتفق لهم في حق زكريا ويحيى وان كان الله تعالى منعهم عن مرادهم وهم يزعمون انهم قتلوه فذكر التكذيب
بلفظ الماضي اشارة الى معاملتهم مع زكريا ويحيى وعيسى عليهم السلام لكون ذلك الزمان قريبا وكان كالحاضر **السؤال الثالث**
ما الفائدة في تقديم المفعول في قوله فريقا كذبوا وفريقا يقتلون والجواب قد عرفت ان التقديم انما يكون لشدة العناية بالتكذيب والقتل
وان كانا منكرين الا ان تكذيب الانبياء وقتلهم اقبح فكان التقديم لهذه الفائدة ثم قال تعالى وحسبوا ان لا تكون فتنة في الاية مسائل
المسئلة الاولى قرا حمزة والكسائي وابو عمرو ان لا تكون فتنة برفع النون والباقون بالنصب وذكر الواحدي لهذا تقديرا
حسنا فقال الافعال على ثلاثة اضرب فعل يدل على ثبات الشيء واستقراره نحو العلم واليقين والسين فما كان مثل هذا واقع بعده ان
الثقيلة ولم يقع بعده الخفيفة الناصبة للفعل وذلك ان الثقيلة تدل على ثبات الشيء واستقراره فاذا كان العلم يدل على الاستقرار والثبات
وان الثقيلة تفيد هذا المعنى حصلت بينهما موافقة ومجانسة ومثاله من القرآن قوله تعالى ويعلمون ان الله هو الحق المبين الم يعلموا ان الله هو يقبل
التوبة عن عباده الم يعلم بان الله يرى والضرب الثاني فعل يدل على خلاف الثبات والاستقرار نحو اطمع واخاف وارجو فهذا لا يستعمل فيه الا
الخفيفة الناصبة للفعل قال تعالى والذي اطمع ان يغفر لي ويخافون ان يتخطفكم الناس فخشينا ان يرهقهما والضرب الثالث فعل يحذف
مرة الى هذا القبيل ومرة اخرى الى ذلك القبيل نحو حسبت واخواتها فتارة تستعمل بمعنى اطمع وارجو فيما لا يكون ثابتا مستقرا وتارة بمعنى العلم
فيما يكون ثابتا مستقرا اذا عرفت هذا فيمكن اجراء الحسبان هاهنا بحيث يفيد الثبات والاستقرار لان القوم كانوا جازمين بانهم لا يقعون بسبب
ذلك التكذيب والقتل في الفتنة والعذاب ويمكن اجراؤه بحيث لا يفيد هذا الثبات من حيث انهم كانوا يكذبون ويقتلون بسبب حفظ الجاه
والسمع وكانوا يقولون لهم عارفين بان ذلك خطاء ومعصية واذا كان اللفظ محتملا لكل واحد من هذين المعنيين لا جرم ظهر الوجه في صحة كل
واحدة من هاتين القراءتين فمع دفع قوله ان لا تكون كان المعنى انه لا تكون ثم خففت المشدد وجعلت لا عوضا من حذف الضمير فلو قلت علمت ان
تقول بالرفع لم يحسن حتى ياتي بما يكون عوضا من حذف الضمير نحو السين وسوف وقد كقوله علم ان سيكون ووجه النصب ظاهر ثم قال
الواحدي وكلا الوجهين قد جاء به القرآن كمثل قول من نصب واوقع بعده الخفيفة قوله ام حسب الذين يعملون السيئات ان يسبقونا ام حسب
الذين اجترحوا السيئات ان نجعلهم احسب الناس ان يتركوا ومثل قراءة من رفع ام يحسبون انا لا نسمع سرهم ايحسبون انما نمدهم ايحسب الانسان ان
لن نجمع فهذه مخففة من الثقيلة لان الناصبة للمفعول لا يقع بعدها ان ومثل المذهبين في الظن قوله يظن ان يفعل ان ظنا ان يقيما ومن الرفع
قوله وانا ظننا ان لن تقول الانس والجن وانهم ظنوا كما ظننتم ان لن يبعث الله احدا فان هاهنا الخفيفة من الشديدة كقوله علم ان سيكون منكم
مرضى لان ان ناصبة للفعل لا تجتمع مع لن لان لن تفيد التاكيد وان ناصبة تفيد عدم الثبات كما قررناه **المسئلة الثانية** باب
حسب من الافعال التي لا بد لها من مفعولين الا ان قوله الا ان تكون فتنة بجملة قامت مقام مفعولين لحسبت لان معناه وحسبوا الفتنة غير نازلة بهم
المسئلة الثالثة ذكر المفسرون في الفتنة وجوها وهي محصورة في عذاب الاخرة وعذاب الدنيا ثم ان عذاب الدنيا اقسام
منها القحط ومنها الوباء ومنها القتل ومنها العداوة والبغضاء فيما بينهم ومنها الادبار والنحوسة وكل ذلك قد وقع لهم وكل واحد من المفسرين
حمل الفتنة على واحد من هذه الوجوه واعلم ان حسابهم ان لا تقع فتنة يحتمل وجهين الاول انهم كانوا يعتقدون ان النسخ ممتنع على شرع موسى
وكانوا يعتقدون ان الواجب عليهم في كل رسول جاء بشرع اخر انه يجب عليهم تكذيبه وقتله والثاني وان اعتقدوا في انفسهم كونهم مخطئين
في ذلك التكذيب والقتل الا انهم كانوا يقولون نحن ابناء الله واحباؤه وكانوا يعتقدون ان نبوة اسلافهم وابائهم يدفع عنهم العذاب الذي
يستحقونه بسبب ذلك القتل والتكذيب ثم قال تعالى فعموا وصموا ثم تاب الله عليهم ثم عموا وصموا كثير منهم والله بصير بما يعملون وفيه
مسائل **المسئلة الاولى** الاية دالة على ان عماهم وصمهم عن الهداية اي الحق حصل مرتين واختلف المفسرون في المراد بهاتين
المذمتين على وجوه الاول المراد انهم عموا وصموا كثير منهم في زمان محمد بان انكروا نبوته ورسالته وانما قال كثير منهم لان اكثر اليهود وان اصروا
على الكفر بمحمد الا ان جمعا منهم امنوا به مثل عبد الله بن سلام واصحابه الثاني عموا وصموا حين عبدوا العجل ثم تابوا عنه فتاب الله عليهم ثم
عموا وصموا كثير منهم بالتعنت وهو طلبهم رؤية الله جهرة ونزول الملائكة الثالث قال القفال ذكر الله تعالى في سورة بني اسرائيل ما يجوز ان يكون
تفسيرا لهذه الاية فقال وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن في الارض مرتين ولتعلن علوا كبيرا فاذا جاء وعد اولاهما بعثنا عليكم عبادا
لنا اولي باس شديد فجاسوا خلال الديار وكان وعدا مفعولا ثم رددنا لكم الكرة عليهم وامددناكم باموال وبنين وجعلناكم اكثر نفيرا فهذا
في معنى فعموا وصموا ثم قال فاذا جاء وعد الاخرة ليسوء وجوهكم وليدخلوا المسجد كما دخلوه اول مرة وليتبروا ما علوا تتبيرا فهذا في معنى

قوله تعالى انا انزلنا التورية فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين اسلموا للذين
هادوا والربانيون والاحبار بما استحفظوا من كتاب الله وكانوا عليه شهداء اعلم ان هذا تنبيه من الله تعالى لليهود المنكرين
لوجود الرجم وترغيب لهم في ان يكون كمتقدميهم من مسلمي احبارهم والانبياء مبعوثون اليهم وفيه مسائل المسئلة الاولى العطف
يقتضي المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه فوجب حصول الفرق بين الهدى والنور فالهدى محمول على بيان الاحكام والشرايع والتكاليف
والنور بيان للتوحيد والنبوة والمعاد وقال الزجاج فيها هدى اي بيان الحكم الذي جاؤوا يستفتون فيه النبي صلى الله عليه وسلم ونور بيان ان
امر النبي عليه السلام حق المسئلة الثانية احتج القايلون بان شرع من قبلنا لازم علينا الا اذا قام الدليل على صيرورته منسوخا
بهذه الاية وتقديره انه تعالى قال ان في التورية هدى ونورا والمراد كونه هدى ونورا في اصول الشرع وفروعه ولو كان منسوخا غير مضر
الحكم بالكلية لما كان فيه هدى ونور ولا يمكن ان يحمل الهدى والنور على ما يتعلق باصول الدين فقط لانه ذكر الهدى والنور ولو كان المراد منهما
هاهنا هو ما يتعلق باصول الدين لزم التكرار وايضا ان هذه الاية انما نزلت في مسئلة الرجم فلا بد وان يكون الشرعية داخلة في الاية لانا وان
اختلفنا في ان غير سبب نزول الاية يجب ان يكون داخلا فيها المسئلة الثالثة قوله يحكم بها النبيون الذين اسلموا للذين هادوا يريد
الناس الذين كانوا بعد موسى وذلك ان الله تعالى بعث في بني اسرائيل الوفا من الانبياء ليس معهم كتابا انما بعثهم باقامة التورية حتى يجدوا حدودها
ويقوموا بفرايضها ويحلوا حلالها ويحرموا حرامها فان قيل كل نبي لا بد وان يكون مسلما فما الفايدة في قوله النبيون الذين اسلموا قلنا فيه وجوه الاول
المراد قوله تعالى اسلموا اي انقادوا للحكم بالتورية فان من الانبياء من لم تكن شريعته شريعة التورية والذين كانوا منقادين لحكم التورية هم الذين من
مبعث موسى الى مبعث عيسى الثاني قال الحسن والزهري وعكرمة وقتادة والسدي يحتمل ان يكون المراد بالنبيين الذين اسلموا هو محمد عليه السلام
وذلك لانه صلى الله عليه وسلم حد اليهوديين بالرجم وكان هذا حكم التوراة وانما ذكره بلفظ الجمع تعظيما له كقوله تعالى ان ابرهيم كان امة وقوله
ام يحسدون الناس ذلك لانه كان قد اجتمع فيه من خصال الخير ما كان حاصلا لاكثر الانبياء الثالث قال الانباري هذا رد على اليهود والنصارى
فقال تعالى يحكم بها النبيون الذين اسلموا يعني الانبياء ما كانوا موصوفين باليهودية والنصرانية بل كانوا مسلمين لله منقادين لتكاليفه الرابع المراد
بقوله النبيون الذين اسلموا يعني كان مقصودهم من الحكم بالتورية الاسلام والايمان واظهار احكام الله والانقياد لتكاليف الله والغرض منه التنبيه
على قبح طريقة هولاء اليهود المتاخرين فان غرضهم من ادعاء الحكم بالتورية اخذ الرشوة واستتباع العوام المسئلة الرابعة للذين
هادوا فيه وجهان الاول المعنى ان النبيين انما يحكمون بالتوراة للذين هادوا اي لاجلهم وفيما بينهم والثاني يجوز ان يكون المعنى ان النبيين انما
يحكمون بالتورية للذين هادوا اي لاجلهم وفيما بينهم والثاني يجوز ان يكون المعنى على التقديم والتاخير على معنى انا انزلنا التوراة فيها هدى
ونور للذين هادوا ويحكم بها النبيون الذين اسلموا المسئلة الخامسة اما الربانيون فقد تقدم تفسيره واما الاحبار فقال
ابن عباس هم الفقهاء واختلف اهل اللغة في واحده قال الفراء انما هو بكسر الحاء يقال ذلك للعالم وانما سمي بهذا الاسم لما كان الحبر الذي يكتب به
وذلك انه يكون صاحب كتب وكان ابو عبيد خرجه بفتح الحاء وقال الليث هو حبر وحبر بفتح الحاء وكسرها وقال الاصمعي لا ادري هو الحبر او الحبر واما
اشتقاقه فقال قوم اصله من التحبير وهو التحسين وفي الحديث يخرج رجل من النار ذهب حبره وسبره اي جماله وبهاؤه والمحبر الشيء المزين ولما كان العلم اكمل
اقسام الفضيلة والجمال والمنفعة لا جرم سمي العالم به وقال اخرون اشتقاقه من الحبر الذي يكتب به وهو قول الكسائي والفراء وابي عبيدة المسئلة
السادسة دلت الاية على انه كان يحكم بالتورية النبيون الربانيون والاحبار وهذا يقتضي كون الربانيين اعلى حالا من الاحبار فسنذكر كون
الربانيين كالمجتهدين والاحبار كاحاد العلماء ثم قال تعالى بما استحفظوا من كتاب الله وفيه مسئلتان المسئلة الاولى حفظ كتاب الله
على وجهين احدهما ان يحفظ فلا ينسى والثاني يحفظ فلا يضيع وقد اخذ الله على العلماء حفظ كتابه من هذين الوجهين معا احدهما ان يحفظوه في صدورهم
ويدرسوه بالسنتهم والثاني ان لا يضيعوا احكامه ولا يجهلوا شرايعه المسئلة الثانية الباء في قوله بما استحفظوا فيه وجهان الاول
ان يكون من صلة الاحبار على معنى العلماء بما استحفظوا والثاني ان يكون المعنى يحكمون بما استحفظوا وهو قول الزجاج ثم قال تعالى وكانوا عليه
شهداء اي هولاء النبيون والربانيون والاحبار كانوا شهداء على ان كل ما في التورية حق وصدق ومن عند الله فلا جرم كانوا يمضون احكام
التورية ويحفظونها عن التحريف والتغيير ثم قال فلا تخشوا الناس واخشوني واعلم انه تعالى لما قرر ان الربانيين والنبيين والاحبار كانوا قايمين باحكام
التورية من غير مبالاة خاطب اليهود الذين كانوا في عصر رسول الله ومنعهم من التحريف والتغيير واعلم ان اقدام القوم على التحريف ولا بد وان يكون
بخوف ورهبة او طمع ورغبة ولما كان الخوف اقوى بافتراض الطمع قدم تعالى ذكره فقال فلا تخشوا الناس واخشوني والمعنى اتامروا ان تحرفوا كتابي
للخوف من الناس ومن الملوك ومن الاشراف فتسقطوا عنهم الحدود الواجبة عليهم وتستخرجوا الحيل في تكاليف الله عنهم فلا تكونوا خايفين من عقابي
ولما ذكر امر الرهبة اتبعه بامر الرغبة فقال ولا تشتروا باياتي ثمنا قليلا اي كما نهيتكم عن تغيير احكامي لاجل الخوف والرهبة فكذلك انما انهاكم
عن التغيير والتبديل لاجل الطمع في المال والجاه واخذ الرشوة فان كل متاع الدنيا قليل والرشوة التي تاخذونها منهم في غاية القلة والرشوة
لكونها سحتا تكون قليلة البركة والبقاء والمنفعة فكذلك المال الذي تكسبونه قليل من قبل ثم تضيعوا بسببه الدين والثواب المزيد والسعادات
التي لا نهاية لها ويحتمل ايضا ان يكون اقدامهم على التحريف والتبديل لمجموع الامرين للخوف من الرؤساء ولاخذ الرشوة من العامة ولما منعهم الله من
الامرين ونبه على كل ما في كل واحد منهما من الدناءة والسقوط كان ذلك برهانا قاطعا في المنع من التحريف والتبديل ثم انه اتبع هذا البرهان

الباهر بالوعيد الشديد فقال ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى**
المقصود من هذا الكلام تهديد اليهود في اقدامهم على تحريف حكم الله في حد الزاني المحصن يعني انهم لما انكروا حكم الله المنصوص عليه في التورية
وقالوا انه غير واجب فهم كافرون على الاطلاق ويستحقون اسم الايمان لا بموسى والتوراة ولا بمحمد والقرآن **المسئلة الثانية**
قال الخوارج كل من عصى الله فهو كافر وقال جمهور الامة ليس الامر كذلك اما الخوارج فقد احتجوا بهذه فقالوا انها نص في ان كل من حكم بغير ما
انزل الله فهو كافر وكل من اذنب فقد حكم بغير ما انزل الله فوجب ان يكون كافرا وذكر المتكلمون والمفسرون اجوبة عن هذه الشبهة الاول
ان هذه الاية نزلت في اليهود فتكون مختصة بهم وهذا ضعيف لان الاعتبار بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ومنهم من حاول دفع هذا السؤال
فقال المراد ومن لم يحكم من الذين سبق ذكرهم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وهو ايضا ضعيف لان قوله ومن لم يحكم بما انزل الله كلام ادخل فيه
كلمة من في معرض الشرط فتكون للعموم وقول من يقول المراد ومن لم يحكم بما انزل الله من الذين سبق ذكرهم فهو زيادة في النص وذلك غير جائز الثاني
قال عطاء هو كفر دون كفر وقال طاوس ليس بكفر ينقل الى حق الملة ولا عمن يكفر بالله واليوم الاخر فكانهم حملوا الاية على كفر النعمة لا على كفر الدين
وهو ايضا ضعيف لان لفظ الكافر اذا اطلق انصرف الى الكفر في الدين قال ابن الانباري يجوز ان يكون المعنى ومن لم يحكم بما انزل الله فقد فعل فعلا
يضاهي افعال الكفار ويشبه من اجل ذلك الكافرين وهذا ضعيف ايضا لانه عدول عن الظاهر الرابع قال عبد العزيز بحر الكناني قوله بما
انزل الله صفة عموم لقوله ومن لم يحكم بما انزل الله من اتى بضد حكم الله في كل ما انزله الله فاولئك هم الكافرون وهذا حق لان الكافر هو الذي اتى بضد
حكم الله في كل ما انزله الله والفاسق لم يات بضد حكم الله الا في القليل وهو في العمل اما في الاعتقاد والاقرار فهو موافق وهذا ايضا ضعيف لانه
لو كانت هذه الاية وعيدا مخصوصا لمن خالف حكم الله في كل ما انزله الله لم يتناول هذا الوعيد اليهود بسبب مخالفتهم حكم الله في الرجم فدل على
سقوط هذا الجواب قال عكرمة قوله ومن لم يحكم بما انزل الله انما يتناول من انكر بقلبه وجحد بلسانه اما من عرف بقلبه كونه حكم الله واقر بلسانه
كونه حكم الله الا انه اتى بما يضاده فهو حاكم بما انزل الله ولكنه تارك له فلا يلزم من دخوله تحت هذه الاية وهذا هو الجواب الصحيح ثم قال تعالى
وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس الى قوله والجروح قصاص والمعنى انه تعالى بين في التورية ان حكم الزاني المحصن في التورية هو الرجم واليهود غيروه
وبدلوه وبين في هذه الاية ايضا انه بين في التورية ان النفس بالنفس وهؤلاء اليهود غيروا هذا الحكم ايضا ففضلوا بني النضير على بني قريظة
وخصصوا ايجاب القود ببني قريظة دون بني النضير فهذا وجه النظم في الاية مسائل **المسئلة الاولى** قرأ الكسائي
العين والانف والاذن والسن والجروح كلها بالرفع وفيه وجوه الاول العطف على محل ان النفس لان المعنى وكتبنا عليهم النفس بالنفس لان معنى
كتبنا قلنا وثانيها ان الكتابة تقع على مثل هذه الجمل تقول كتبت الحمد لله وقرأت سورة انزلناها وثالثها انها ترفع على الاستيناف تقديره ان
النفس مقتولة بالنفس والعين كذلك مقلوعة بالعين ونظيره قوله تعالى في هذه السورة ان الذين امنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى وقرأ
ابن كثير وابن عامر وابو عمرو بنصب الكل سوى الجروح واية بالرفع بالعين والانف والاذن نصب عطفا على النفس ثم الجروح مبتدأ قصاص خبره
وقرأ نافع وعاصم وحمزة كلها بالنصب عطف بعد ذلك على بعض وخبر الجمع قصاص وقرأ نافع الاذن بالسكون في الدال حيث وقع والباقون بالضم
متصلة وهما لغتان **المسئلة الثانية** قال ابن عباس يريد وفرضنا عليكم في التورية ان النفس يريد من قتل نفسا بغير قود
قتل ولم يجعل الله لهم دية في نفس ولا جرح انما هو العفو والقصاص وعن ابن عباس كانوا لا يقتلون الرجل بالمرأة فنزلت هذه الاية واما الاطراف
فكل شخصين جرى القصاص بينهما في النفس جرى القصاص بينهما في جميع الاطراف اذا تماثلا في السلامة فاذا امتنع القصاص في النفس امتنع
ايضا في الاطراف ولما ذكر الله تعالى بعض الاعضاء عمم الحكم في كلها فقال والجروح قصاص وهو كل ما يمكن ان يقتص منه مثل الشفتين والذكر
والانثيين والالسن والقدمين واليدين وغيرها فاما ما لا يمكن القصاص منه من رمي في اللحم او كسر في عظم او جراحة في البطن يخاف منها التلف
ففيه ارش وحكومة عدل واعلم ان هذه الاية دالة على ان هذا كان شرعا في التورية فمن قال شرع من قبلنا يلزمنا الا ما نسخ بالتفصيل قال هذه الاية
حجة في شرعنا ومن انكر ذلك قال انها ليست بحجة علينا **المسئلة الثالثة** القصاص هاهنا مصدر يراد به المفعول اي والجروح
مقاصة بعضها ببعض ثم قال تعالى فمن تصدق به فهو كفارة له الضمير في قوله له يحتمل ان يكون عائدا الى العافي والمعفو عنه اما الاول فالتقدير
ان المجروح او ولي المقتول اذا عفى كان ذلك كفارة له اي العافي ويتاكد هذا بقوله تعالى في اية القصاص في سورة البقرة وان تعفوا اقرب للتقوى
ويقرب منه قوله عليه السلام ايعجز احدكم ان يكون كابي ضمضم كان اذا خرج من بيته تصدق بعرضه على الناس وروى عبادة بن الصامت ان
رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من تصدق من جسده بشيء غفر الله تعالى بقدره من ذنوبه وهذا قول الاكثرين من المفسرين والقول الثاني
ان الضمير في قوله فهو كفارة له عائد الى القاتل والجارح يعني ان المجني عليه اذا عفى عن الجاني صار ذلك العفو كفارة للجاني يعني لا يؤاخذه الله
بعد ذلك العفو واما المجني عليه الذي عفى فاجره على الله ثم قال تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وثانيها هم الظالمون
والكفر اعظم من الظلم فلما ذكر اعظم التهديد اولا فاي فائدة في ذلك الاخف بعده وجوابه ان الكفر من حيث انه انكار لنعمة المولى وجحود لها
فهو كفر ومن حيث انه يقتضي ابقاء النفس في العقاب الدائم الشديد فهو ظلم على النفس ففي الاية الاولى ذكر الله تعالى ما يتعلق بتقصيره في حق الخالق
سبحانه وفي هذه الاية ذكر ما يتعلق بتقصيره في حق نفسه **قوله تعالى** وقفينا على اثارهم
بعيسى ابن مريم مصدقا لما بين يديه من التورية واتيناه الانجيل فيه هدى ونور ومصدقا لما بين يديه من التورية

وهدى وموعظة للمتقين قفيته مثل عفيته اذا اتبعته ثم يقال قفيته بفلان وقفيته به فتعديه الى الثاني بزيادة الباء
فان قيل فاين المفعول الاول في الاية قلنا هو محذوف في الطرف وهو قوله على اثارهم كالساد مسده لانه اذا قفى به على اثره فقد قفى
به اياه والضمير في اثارهم للنبيين في قوله يحكم بها النبيون الذين اسلموا وها هنا سؤالات **السؤال الاول** انه تعالى وصف
عيسى بن مريم بكونه مصدقا لما بين يديه من التورية وانما يكون كذلك اذا كان عمله على شريعة التوراة ومعلوم انه لم يكن كذلك فان شريعة
عيسى كانت مغايرة شريعة موسى عليه السلام ولذلك قال تعالى في اخر هذه الاية وليحكم اهل الانجيل بما انزل الله فيه فكيف طريق الجمع بين هذين
الامرين والجواب معنى كون موسى عليه السلام مصدقا للتورية انه امن بانه كتاب منزل من عند الله وانه كان حقا واجب العمل به قبل
ورود النسخ **السؤال الثاني** لم كرر قوله ومصدقا لما بين يديه والجواب ليس فيه تكرار الا ان في الاول ان المسيح يصدق
التورية وفي الثاني الانجيل يصدق **السؤال الثالث** انه تعالى وصف الانجيل بصفات خمسة فقال فيه هدى ونور ومصدقا
لما بين يديه وهدى وموعظة للمتقين وفيه مباحثات ثلاثة اولها ما الفرق بين هذه الصفات الخمسة وثانيها لم ذكر الهدى مرتين وثالثها
لم خصصه بكونه موعظة للمتقين والجواب عن الاول ان الانجيل هدى بمعنى انه اشتمل على الدلائل الدالة على التوحيد والتنزيه وبراءة
الله عن الصاحبة والولد والمثل والضد وعلى النبوة وعلى المعاد فهذا هو المراد بكونه هدى واما كونه نورا فالمراد كونه بيانا للاحكام الشرعية
والتفاصيل والتكاليف واما كونه مصدقا لما بين يديه فيمكن حمله على كونه مبشرا بمبعث محمد صلى الله عليه وسلم وبمقدمه واما كونه هدى مرة
اخرى فلان اشتماله على البشارة بمجيء محمد عليه السلام ولما كان اشد وجوه المنازعة بين المسلمين وبين اليهود والنصارى في ذلك لا جرم اعاده الله
مرة اخرى تنبيها على ان الانجيل يدل دلالة ظاهرة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فكان هدى في هذه المسئلة التي هي اشد المسائل احتياجا
الى البيان والتقدير واما كونه موعظة فلاشتمال الانجيل على النصائح والمواعظ والزواجر البليغة المتاكدة وانما خصها بالمتقين لانهم هم
الذين ينتفعون بها كما في قوله تعالى هدى للمتقين **السؤال الرابع** قوله في صفة الانجيل ومصدقا لما بين يديه عطف على ماذا
الجواب انه عطف على محل فيه هدى ونور او مصدقا لما بين يديه ثم قال تعالى وليحكم اهل الانجيل بما انزل الله فيه قرا حمزة وليحكم بكسر
اللام وفتح الميم جعل اللام متعلقة بقوله واتيناه الانجيل لان اتياه الانجيل انزال ذلك عليه وكان المعنى اتيناه الانجيل ليحكم والباقون قرؤوا
بجزم اللام والميم على سبيل الامر وفيه وجهان الاول ان يكون التقدير وقلنا ليحكم اهل الانجيل فيكون هذا اخبارا عما فرض عليهم في ذلك الوقت
من الحكم بما يضمنه الانجيل فيكون هذا اخبارا عما فرض في حذف القول لان ما قبله من قوله وكتبنا وقفينا يدل عليه وحذف القول كثير كقوله
تعالى والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم والثاني ان يكون قوله وليحكم ابتداء امر النصارى بالحكم بما في الانجيل فان قيل كيف جاز ان يؤمروا
بالحكم بما في الانجيل بعد نزول القرآن الجواب عنه من وجوه الاول المراد وليحكم اهل الانجيل بما انزل الله فيه من الدلائل الدالة على نبوة محمد صلى الله
عليه وسلم وهو قول الاصم والثاني وليحكم اهل الانجيل بما انزل الله فيه مما لم يصر منسوخا بالقرآن والثالث المراد وليحكم اهل الانجيل بما انزل الله فيه
زجرهم عن تحريف ما في الانجيل وتغييره مثل ما فعله اليهود من اخفاء احكام التورية فالمعنى بقوله وليحكم اي وليقرا اهل الانجيل بما انزل الله فيه
على الوجه الذي انزله فيه من غير تحريف ولا تبديل ثم قال تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون واختلف المفسرون فمنهم من جعل
هذه الثلاثة اعني قوله الكافرون الظالمون الفاسقون صفات الموصوف واحد قال القفال وليس في افراد كل واحد من هذه الثلاثة باللفظ ما
يوجب القدح في المعنى بل هو كما يقال من اطاع فهو البر من اطاع الله فهو المؤمن ومن اطاع الله فهو المتقي لان كل ذلك صفات مختلفة حاصلة لموصوف
واحد وقال اخرون الاول في الجاحد والثاني والثالث في المقر التارك وقال الاصم الاول والثاني في اليهود والثالث في النصارى ثم قال
تعالى وانزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب وهذا خطاب مع محمد صلى الله عليه وسلم فقوله وانزلنا اليك الكتاب اي القرآن وقوله
مصدقا لما بين يديه من الكتاب اي كل كتاب نزل من السماء سوى القرآن وقوله ومهيمنا عليه وفيه مسائل **المسئلة الاولى** في المهيمن قولان
الاول قال الخليل وابن عبيدة يقال قد هيمن الرجل يهيمن اذا كان رقيبا على الشيء اي شاهدا مصدقا قال حسان ان الكتاب مهيمن لنبينا
والحق يعرفه ذوو الالباب الثاني قالوا الاصل في قولنا امن يؤمن فهو مؤمن اامن يؤومن فهو مؤومن بهمزتين ثم قلبت الاولى هاء كما في هرقت وارقت
وهياك واياك وابيت الثانية فصار مهيمنا فلهذا قال المفسرون ومهيمنا عليه اي امينا على الكتب التي قبله **المسئلة الثانية**
انما كان القرآن مهيمنا على الكتب لانه الكتاب الذي لا يصير منسوخا البتة ولا يتطرق اليه البتة التبديل والتحريف على ما قال تعالى انا نحن نزلنا الذكر
وانا له لحافظون واذا كان كذلك كانت شهادة القرآن على ان التورية والانجيل والزبور حق صدق باقية ابدا وكانت حقيقة هذه الكتب معلومة ابدا
المسئلة الثالثة قال صاحب الكشاف قرئ ومهيمنا عليه بفتح الميم لانه شهود عليه من عند الله لانه يصونه عن التحريف والتبديل
كما قرانا من الايات وكقوله لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه والمهيمن عليه هو الله ثم قال تعالى فاحكم بينهم بما انزل الله يعني فاحكم بين اليهود
بالقرآن والوحي الذي ينزله الله عليك ولا تتبع اهواءهم فيه مسائل **المسئلة الاولى** ولا تتبع يريد ولا تنحرف ولذلك عداه بعن كانه قيل
ولا تنحرف عما جاءك من الحق متبعا اهواءهم **المسئلة الثانية** روي ان جماعة من اليهود قالوا تعالوا نذهب الى محمد لعلنا نفتنه
عن دينه ثم دخلوا عليه وقالوا يا محمد قد عرفت ان احبار اليهود واشرافهم وانا ان اتبعناك اتبعك كل اليهود وان بيننا وبين خصومنا حكومة
فنحاكمهم اليك فاقض لنا ونحن نؤمن بك فانزل الله هذه الاية **المسئلة الثالثة** تمسك من طعن في عصمة الانبياء بهذه الاية

بهذه الآية والثاني في ان المراد من هذه الآية ان يكون تعيير اليهود بانهم اهل كتاب وعلم مع انهم يتبعون حكم الجاهلية اي بحسب الجهل وصريح الهوى ثم قال تعالى ومن احسن من الله حكما لقوم يوقنون اللام في لقوم كاللام في هديت لك اي هذا الوعظ وهذا التنبيه لقوم يوقنون فانهم هم الذين يعرفون انه لا اعدل من الله حكما ولا احسن منه بيانا **قوله تعالى** يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء بعضهم اولياء بعض اعلم ان الكلام تم عند قوله اولياء بعض ثم ابتدأ فقال بعضهم اولياء بعض روي عن عبادة بن الصامت جاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فتبرأ واعتذر من موالاة اليهود قال عبد الله بن ابي لكني لا اتبرأ منهم لاني اخاف الدوائر فنزلت هذه الآية ومعنى لا تتخذوهم اولياء اي لا تعتمدوا على الاستنصار بهم ولا تودوا اليهم قال ومن يتولهم منكم فانه منهم فالرضا بدين كافر مثلهم وهذا التغليظ مراد لشدة وجوب مجانبة المخالفة في الدين وتطهيره قوله ومن لم يتبعهم فانه مني ثم قال ان الله لا يهدي القوم الظالمين روي عن ابي موسى الاشعري انه قال قلت لعمر بن الخطاب ان لي كاتبا نصرانيا فقال مالك قاتلك الله الم اتخذت حنيفيا اما سمعت قول الله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء قلت له دينه ولي كتابته قال لا اكرمهم اذ اهانهم الله ولا اعزهم اذ اذلهم الله ولا ادنيهم اذ ابعدهم الله قلت لا يتم امر البصرة الا به فقال مات النصراني والسلام عليك فذمات فما تصنع بعده فما عمله بعد موته فلعمله الآن واستغن عنه بغيره ثم قال تعالى فترى الذين في قلوبهم مرض يسارعون فيهم يقولون نخشى ان تصيبنا دائرة اعلم ان المراد بقوله الذين في قلوبهم مرض المنافقون مثل عبد الله بن ابي واصحابه وقوله يسارعون فيهم اي يسارعون في مودة اليهود ونصارى نجران الا انهم كانوا اصل ثروة وكانوا يعينونهم على مهماتهم وينصرونهم ويقولون المنافقون انما فاطمنا لانا نخشى ان تصيبنا دائرة قال الواحدي الدائرة من دوائر الدهر كالدولة وهي التي تدور من قوم الى قوم والدائرة هي التي تخشى كالهزيمة والحوادث المجتبة والدوائر تدور والدوائل تدول قال الزجاج ان نخشى ان لا يتم الامر لمحمد عليه السلام فيدور الامر كما كان قبل ذلك ثم قال تعالى فعسى الله ان ياتي بالفتح او امر من عنده فيصبحوا على ما اسروا في انفسهم نادمين قال المفسرون عسى من الله واجب لان الكريم اذا طمع في شيء فعله وهو بمنزلة الوعد لتعلق النفس به ورجائها له والمعنى فعسى الله ان ياتي بالفتح لرسوله صلى الله عليه وسلم على اعدائه واظهار المسلمين على اعدائهم او امر من عنده بقطع اصل اليهود وتخريجهم عن ديارهم فيصبح المنافقون نادمين على ما جحدوا به انفسهم وذلك لانهم كانوا يكونون في امر رسول الله صلى الله عليه وسلم ويقولون لا يظن انه يتم له امره والمظهر ان يعير الدولة والغلبة لا عذابه وقيل او امر من عنده اي ان يوجر النبي صلى الله عليه وسلم باظهار اسرار المنافقين وقتلهم فيندموا على افعالهم فان قيل شرط هذا القسم ان يكون ذلك بقسمين منافقين وقوله عسى الله ان ياتي بالفتح او امر من عنده مخالفا له ليكون فيه للناس فعل الله كيف التغيير الذي طرح الله في قلوبهم الرعب فاعطوا بايديهم من غير محاربة ولا مصارعة ثم قال تعالى ويقول الذين امنوا اهؤلاء الذين اقسموا بالله جهد ايمانهم انهم لمعكم حبطت اعمالهم فاصبحوا خاسرين وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قرا ابن كثير ونافع وابن عامر فيقول بغير واو كذلك هو في مصاحف اهل الحجاز والشام والباقون بالواو وكذلك في مصاحف اهل العراق قال الواحدي رحمه الله وحذف الواو هاهنا كاثباتها وذلك لان في الجملة المعطوفة ذكرا من المعطوف عليه فان الموصوفين بقوله يسارعون فيهم هم الذين قال فيهم المؤمنون اهؤلاء الذين اقسموا بالله فلما حصل بكل واحدة من الجملتين ذكر من الاخرى حسن العطف بالواو وبغير الواو وقوله تعالى سيقولون ثلاثة رابعهم كلبهم ويقولون خمسة سادسهم لما كان في كل واحدة من الجملتين ذكر مما تقدم اعني ذلك على ان حذف الواو وذكرها جائز قال صاحب الكشاف حذف الواو على تقدير انه جواب قائل يقول لما ظن المؤمنون حينئذ ان الله يتم امر محمد عليه السلام فيدور الامر كما كان قبل ذلك ثم قال تعالى فعسى الله ان ياتي بالفتح او امر من عنده فيصبحوا على ما اسروا في انفسهم نادمين قال المفسرون عسى من الله واجب لان الكريم اذا طمع في شيء فعله وهو بمنزلة الوعد لتعلق النفس به ورجائها له والمعنى فعسى الله ان ياتي بالفتح لرسوله صلى الله عليه وسلم على اعدائه واظهار المسلمين على اعدائهم او امر من عنده بقطع اصل اليهود وتخريجهم عن ديارهم فيصبح المنافقون نادمين على ما جحدوا به انفسهم وذلك لانهم كانوا يكونون في امر رسول الله صلى الله عليه وسلم ويقولون لا يظن انه يتم له امره والمظهر ان يعير الدولة والغلبة لا عذابه وقيل او امر من عنده بان يوجر النبي صلى الله عليه وسلم باظهار اسرار المنافقين وقتلهم فيندموا على افعالهم فان قيل شرط هذا القسم ان يكون ذلك بقسمين منافقين وقوله عسى الله ان ياتي بالفتح او امر من عنده مخالفا له ليكون فيه للناس فعل الله كيف التغيير الذي طرح الله في قلوبهم الرعب فاعطوا بايديهم من غير محاربة ولا مصارعة ثم قال تعالى ويقول الذين امنوا اهؤلاء الذين اقسموا بالله جهد ايمانهم انهم لمعكم حبطت اعمالهم فاصبحوا خاسرين وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قرا ابن كثير ونافع وابن عامر فيقول بغير واو كذلك هو في مصاحف اهل الحجاز والشام والباقون بالواو وكذلك في مصاحف اهل العراق قال الواحدي رحمه الله وحذف الواو هاهنا كاثباتها وذلك لان في الجملة المعطوفة ذكرا من المعطوف عليه فان الموصوفين بقوله يسارعون فيهم هم الذين قال فيهم المؤمنون اهؤلاء الذين اقسموا بالله فلما حصل بكل واحدة من الجملتين ذكر من الاخرى حسن العطف بالواو وبغير الواو وقوله تعالى سيقولون ثلاثة رابعهم كلبهم ويقولون خمسة سادسهم لما كان في كل واحدة من الجملتين ذكر مما تقدم اعني ذلك على ان حذف الواو وذكرها جائز قال صاحب الكشاف حذف الواو على تقدير انه جواب قائل يقول لما ظن المؤمنون حينئذ فهل يقول الذين امنوا اهؤلاء الذين اقسموا واختلفوا في قراءة هذه الآية من وجه آخر وقرا ابو عمرو ويقول الذين امنوا نصبا على معنى وعسى ان يقول الذين امنوا اما من رفع فانه جعل الواو لعطف جملة على جملة ويدل على قراءة الرفع قراءة من حذف الواو **المسئلة الثانية** الفائدة في ان المؤمنين يقولون هذا القول هي انهم يتعجبون من حال المنافقين عند ما اظهروا الميل بالموالاة اليهود والنصارى وقالوا انهم يقسمون بالله جهد ايمانهم انهم لمعنا ومن انصارنا فالآن كيف صاروا موالين لاعدائنا محبين للاختلاط بهم والاعتضاد بهم **المسئلة الثالثة** قوله حبطت اعمالهم يحتمل ان يكون من كلام الله والمعنى ذهب ما اظهروه من الايمان وبطل كل خير عملوه لاجل انهم الآن اظهروا موالاة اليهود والنصارى فاصبحوا خاسرين في الدنيا والآخرة فانه لما بطلت اعمالهم بقيت عليهم المضرة في الايمان بسبب الاعمال ويحتمل ان يقال حبطت اعمالهم في الدنيا والآخرة اللعن في الدنيا والعقاب في الآخرة **قوله تعالى** يا ايها الذين امنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف ياتي الله بقوم يحبهم ويحبونه اذلة على المؤمنين اعزة على الكافرين يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم **المسئلة الاولى** قرا ابن عامر ونافع من يرتدد بدالين والباقون بدال واحدة مشددة والاول لاظهار التضعيف والثاني للادغام قال الزجاج اظهار الدال الذين هو الاصل لان الثاني من المضاعف اذا سكن ظهر التضعيف نحو قوله تعالى ان يمسسكم قرح ويجوز في اللغة ان يمسكم **المسئلة الثانية** روى صاحب الكشاف انه كان اصل الردة احدى عشرة قبيلة في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم بنو مدلج ورئيسهم ذو الخمار وهو الاسود العنسي وكان كاهنا ادعى النبوة باليمن واستولى على بلاده واخرج عمال رسول الله صلى الله عليه وسلم الى معاذ بن جبل وسادات اليمن باصلكله الله على يد فيروز والديلم سنة فقتله واخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم بقتله ليلة قتل فسر المسلمون وقبض رسول الله من الغد وابى جيره في آخر شهر ربيع الاول وهو خليفة قوم مسيلمة ادعى النبوة وكتب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم من مسيلمة رسول الله الى محمد رسول الله اما بعد فان الارض نصفها لي ونصفها لك فاجابه من محمد رسول الله الى مسيلمة الكذاب اما بعد فان الارض لله يورثها من يشاء من عباده والعاقبة للمتقين فجاءه بما اوحي الله عنه بخمود المسلمين وقتل عبد الله بن وهب الاسود حتى قال قتلت خير الناس بابي

وقال لولا جواز المعصية عليهم والا لما قال الله تعالى ولا تتبع اهوائهم عما جاءك من الحق والجواب ان ذلك نهي ورد له ولكنه لا يفعله لمكان النبي وقيل الخطاب له والمراد غيره والله اعلم ثم قال تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا وفيه مسائل **المسئلة الاولى** لفظ الشرعة في اشتقاقه وجهان الاول معنى شرع وبين واوضح قال ابن السكيت الشرع مصدر شرعت الاهاب اذا سلخته وسلخه الثاني شرع ماخوذ من الشروع في الشيء وهو الدخول فيه والشريعة في كلام العرب المشرعة التي يشرعها الناس فيشربون منها والشريعة فعيلة بمعنى المفعولة وهي الاشياء التي اوجبها الله تعالى على المكلفين ان يشرعوا فيها واما المنهاج فهو الطريق الواضح ويقال نهج لك الطريق وانهج لغتان **المسئلة الثانية** اكثر العلماء استدلوا بهذه الاية على ان شرع من قبلنا لا يلزمنا لان قوله لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا يدل على انه يجب ان يكون كل رسول مستقلا بالشريعة خاصة وذلك يمنع من كون امة احد الرسل مكلفا شريعة الرسول الاخر **المسئلة الثالثة** ورد في القرآن ما يدل على عدم التباين بالطريقة الا ترى ان الله تعالى اوصى نوحا والرسل وابانه الله على حصول التباين فيها اما الاول فقوله شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا الى قوله ان اقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه فقال اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده واما النوع الثاني فهو من الاية وطريق الجمع ان يقول النوع الاول من الايات مصروف الى ما يتعلق باصول الدين والنوع الثاني مصروف الى ما يتعلق بفروع الدين الخطاب في قوله لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا يعني شرائع مختلفة للتوراة شريعة وللانجيل شريعة وللقرآن شريعة **المسئلة الخامسة** قال بعضهم الشرعة والمنهاج عبارتان عن معنى واحد والتكرير للتاكيد وللراد بهما الدين وقال اخرون بينهما فرق فالشرعة عبارة عن مطلق الشريعة والطريقة عبارة عن مكارم الاخلاق الشريعة وهي المراد بالمنهاج فالشريعة اول وطريقه اخر والله اعلم باسرار كلامه وقال المبرد الشرعة ابتداء الطريق والمنهاج الطريق المستمر وهذا يقرب مما قلناه والله اعلم باسرار كلامه ثم قال تعالى ولو شاء الله لجعلكم امة واحدة اي جماعة متفقة على شريعة واحدة او ذي امة واحدة اي دين واحد لا اختلاف فيه قال الاصحاب هذا يدل على ان الكل بمشيئة الله والمعتزلة حملوه على مشيئة الالجاء ثم قال ولكن ليبلوكم فيما اتاكم من الشرائع المختلفة هل يعملون بها متفاوتين بحسب تفاوتها في انفسها ام يتبعون السنة ويتصرون في العمل فاستبقوا الخيرات فابتدروها سابقين اليها من حكم استئناف في معنى التعليل لاستئناف الخيرات فينبئكم فيجزيكم بما انتم عليه من الخير والشر العاجل بين بحكمكم وبطلكم وبوركم بتقصيركم في العمل والمراد ان الامر يؤول الى ما يزول معه الشكوك وتحصل عنده مجازاة المحسن باحسانه والمسيء باساءته ثم قال تعالى وان احكم بينهم بما انزل الله ولا تتبع اهوائهم وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قال قيل قوله وان احكم بينهم معطوف على ما دللنا عليه في الكتاب في قوله وانزلنا اليك الكتاب كانه قيل وانزلنا اليك ان احكم وانما وصلت بالامر لانه فعل كسائر الافعال ويجوز ان يكون معطوفا على قوله بالحق اي انزلناه بالحق وبان احكم وقوله واحذرهم ان يفتنوك عن بعض ما انزل الله قد ذكرنا ان اليهود اجتمعوا وارادوا ايقاعه في تحريف دينه فعصمه الله عن ذلك **المسئلة الثانية** قالوا هذه الاية ناسخة للتخيير في قوله فاحكم بينهم او اعرض عنهم **المسئلة الثالثة** اعيد ذكر الامر بالحكم بعد ما ذكره في الاية الاولى اما للتاكيد واما لانهما حكمان امر بهما جميعا لانهم احتكموا اليه في زنا المحصن ثم احتكموا اليه في قتيل كان بينهم ثم قال واحذرهم ان يفتنوك عن بعض ما انزل الله قال ابن عباس يريد به ردوك الى الهوى فان كل من صرف من الحق الى الباطل فقد فتن ومنه قوله تعالى وان كادوا ليفتنونك والفتنة ها هنا في كلامهم الذي يميل من الحق ويلتبس بالباطل وكان صلى الله عليه وسلم يقول اعوذ بك من فتنة المحيا قال الحسن ان عدل عن الطريق قال اهل العلم هذه الاية تدل على ان الخطاء والنسيان جائز على الرسل لان الله تعالى قال واحذرهم ان يفتنوك عن بعض ما انزل الله اليك والعصمة في مثل هذا غير جائز على الرسول فلم يؤمن الا الخطاء والنسيان ثم قال تعالى فان تولوا اي فان لم يقبلوا حكمك فاعلم انما يريد الله ان يصيبهم ببعض ذنوبهم وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** المراد بتسليطهم بجزاء بعض ذنوبهم في الدنيا وهو ان يسلط عليهم ويعذبهم في الدنيا بالقتل والجلاء والمانع تعالى ببعض الذنوب لان القتل حوربه في الدنيا ببعض ذنوبهم وكان مجازاتهم ببعض كافيا لاهلاكهم والندم عليهم **المسئلة الثانية** دلت الاية على ان الكل بارادة الله تعالى لانه تعالى اراد ان يصيبهم ببعض ذنوبهم الا وقد اراهم وذلك يدل على انه تعالى مريد للخير والشر ثم قال تعالى وان كثيرا من الناس لفاسقون للمفسرين في الكفر والفسق هنا قولان يعني ان التولي عن حكم الله من التمرد العظيم والاعراض عنه كفر ثم قال الحكم الجاهلية يبغون وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قرأ ابن عامر يبغون بالتاء على الخطاب والباقون بالياء على المغايبة وقرأ السلمي الحكم الجاهلية والمراد ان هذا الحكم الذي يرفع الحكم على الابد وايضا يبغون جرا واستفتا الرافع عنه لظهوره وقرأ قتادة الحكم الجاهلية والمراد ان هذا الحكم الذي يبغونه انما حكم به حكام الجاهلية فان اريد بهم ان يكون محمد خاتم النبيين حكما كاولئك الحكام **المسئلة الثانية** في الاية وجهان الاول كما قال ابن قتيبة والتصبر دما قبل ان بعث الله محمدا عليه السلام فلما بعث تحاكموا اليه وقالت بنو اوريطة بنو النضير لحوانا ابونا واحد ودينا واحد واحدا فان قتل بنو النضير منا قتيلا اعطونا سبعين وسقا من تمر وان قتلنا منهم واحدا اخذوا منا مائة وارحل وسقا وارش جراحاتنا على النصف من ارش جراحاتهم فانصف بيننا وبينهم فقال عليه السلام فاني احكم دم القرظي وفاء من دم النضيري ودم النضيري وفاء من دم القرظي ليس لاحدهما فضل على الاخر بالدم ولا عقل ولا جراحة فغضبت بنو النضير وقالوا لا نرضى بحكمك فانك عدو لنا فانزل الله تعالى هذه الاية الحكم الجاهلية يبغون يعني حكمهم الاول وقيل انهم كانوا اذا وجب الحكم على ضعفائهم الزموهم اداءه واذا وجب على اقرانهم لم يرضوا بحكمه فشبههم الله سبحانه

الجاهلية وشر الناس بعد الاسلام ارتد في جاهليته وفي اسلامي وهو اسد قوم طليحة بن خويلد ادعى النبوة فبعث اليه رسول الله خالدا فاسلم بعد القتال الى الشام ثم اسلم وحسن اسلامه وسلم في عهد ابي بكر فوارة قوم عيلة بن حصن وعطفان قوم قرة بن سلمة القشيري وهو اسلم يوم النجاء من غير قتال او سوبر بوع قوم مالك بن نويرة وهو بطن من تميم قوم سجاح بنت المنذر التي ادعت النبوة وارجف بشرها من مسيلمة الكذاب وكبده قوم الاشعث بن قيس وهو بكر وائل باليمن قوم الحكم بن زيد وكفى الله امرهم على يد ابي بكر رضي الله عنه وفرقه واحن في عهد عمر رضي الله عنه عسان قوم جبلة بن الايهم وذلك ان جبلة اسلم على يد عمر وكان يطوف ذات يوم حاجا اذ داسه رجل من طرف رداه فغضب ولطم فقطم الرجل الاعن فقضى بالقصاص عليه فقال انا استرضيها بالف فابى الرجل فلم يزل يزيد في الفدية الى ان بلغ عشرة الاف فابى الرجل الا القصاص فاستنظر وانظر عمر فهرب الى الروم وارتد

معنى الآية يا ايها الذين امنوا من يرتل منكم الكفار فيرتدوا عن دينه فليعلم ان الله تعالى باق يأتي بأقوام اخرين ينصرون هذا الدين على ابلغ الوجوه وقال الحسن علم الله ان قوما يرجعون عن الاسلام بعد موته فاخبرهم انه سيأتي بقوم يحبهم ويحبونه وعلى هذا التقدير تكون هذه الآية اخبارا عن الغيب وقد وقع الخبر على وفقه فيكون معجزا

اختلفوا في ان ذلك القوم من هم فقال علي بن ابي طالب والحسن وقتادة والضحاك وان جرير هم ابو بكر واصحابه لانهم هم الذين قاتلوا اهل الردة وقالت عائشة ماتت رسول الله صلى الله عليه وسلم وارتدت العرب واشرأبت النفاق ونزل بابي ما لو نزل بالجبال الراسيات لهاضها فالله الله في امة محمد صلى الله عليه وسلم فوالله لا يتم الله بهم الا خيرا وقال السدي نزلت الآية في الانصار لانهم هم الذين نصروا الرسول واعانوه على اظهار الدين وقال مجاهد نزلت في اهل اليمن وروي مرفوعا ان النبي صلى الله عليه وسلم لما تلا هذه الآية اشار الى ابي موسى الاشعري وقال هم قومك هذا وقال هم الفرس لانه روي ان النبي صلى الله عليه وسلم لما سئل عن هذه الآية ضرب بيده على عاتق سلمان وقال هذا وذووه ثم قال لو كان الدين معلقا بالثريا لتناوله رجال من ابناء فارس وقال قوم انها نزلت في علي رضي الله عنه ويدل عليه وجهان الاول انه عليه السلام لما دفع الراية الى علي يوم خيبر قال لادفعن الراية الى رجل يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله وهذا هو الصفة المذكورة في الآية والوجه الثاني انه تعالى ذكر بعد هذه الآية قوله انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون وهذه الآية في حق علي وكان الاولى جعل ما قبله ايضا فيه فهذه اجلة الاقوال في هذه الآية والثاني من الايات مقاما فنقول الاول ان هذه الآية من لطف الدليل بنا فساد مذهب الامامية من الروافض وتقرير ان مذهبهم ان الذين امروا بخلافة ابي بكر وامامته كلهم كفروا وصاروا مرتدين لانهم انكروا النص الجلي على امامة علي ابن ابي طالب فنقول لو كان ذلك حقا اخبر الله تعالى بقوم يحارب لصوبهم وبردهم الى الدين الحق بدليل قوله من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم الى آخر الآية وكلمة من يفيد معنى الشرط للعموم فهي تدل على ان كل من صار مرتدا عن دين الاسلام فان الله يأتي بقوم يقهرهم ويبطل شوكتهم فلو كان الذين نصروا ابا بكر للخلافة كذلك لوجب بحكم الآية ان الله يأتي بقوم يقهرهم ويبطل مذهبهم ولما لم يكن الامر كذلك بل الامر بالضد فان الروافض هم المقهورون الممنوعون عن اظهار مقالاتهم الباطلة ابدا منذ كانوا فعلمنا فساد مقالاتهم ومذهبهم وهذا الكلام ظاهر لمن انصف المقام الثاني انا ندعي ان هذه الآية تجب ان يقال انها نزلت في حق ابي بكر والدليل عليه وجهان الاول ان هذه الآية مختصة في محاربة المرتدين على ما شرحنا ولا يمكن ان يكون المراد هو الرسول عليه السلام لانه لم يتفق له محاربة المرتدين ولانه تعالى قال فسوف يأتي الله وهذا الاستقبال لا يليق الا بالحال فوجب ان يكون ذلك القوم غير موجودين في وقت نزول هذا الخطاب فان قيل هذا الازم عليكم لان ابا بكر كان موجودا في ذلك الوقت قلنا الجواب من وجهين الاول ان القوم الذين قاتل بهم ابو بكر اهل الردة ما كانوا موجودين في الحال والثاني ان معنى الآية ان الله تعالى سوف يأتي بقوم قادرين متمكنين من هذا الجواب وابو بكر وان كان موجودا في ذلك الوقت الا انه كان مشتغلا في ذلك الوقت بالجواب بالامر والنهي فلا جرم ان السؤال قائم انه لا يمكن ان يكون المراد هو علي لان عليا لم يتفق له قتال مع اهل الردة فكيف يحمل هذه الآية عليه فان قالوا بل كان قتاله مع اهل الردة لان كل من نازعه في الامامة كان مرتدا قلنا هذا باطل من وجهين الاول ان اسم المرتد انما يتناول من كان تاركا لشرائع الاسلام والقوم الذين نازعوا عليا ما كانوا تاركين في الظاهر وما كان احد يقول انه نازعهم لاجل انهم خرجوا عن الاسلام وعلى تقدير تسليم البسه بالمرتدين فهذا الذي يقوله هؤلاء الروافض لعنة الله على جميع المسلمين وعلى عليا ايضا والثاني لو كان كل من نازعه في الامامة مرتدا لزم في ابي بكر وقومه ان يكونوا مرتدين ولو كان كذلك لكان حكم مرتديهم حكم المرتدين منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم الى آخر الآية وكلمة من يفيد معنى الشرط للعموم فهي تدل على ان كل من صار مرتدا عن دين الاسلام فان الله يأتي بقوم يقهرهم ويبطل شوكتهم فلو كان الذين نصروا ابا بكر للخلافة كذلك لوجب بحكم الآية ان الله يأتي بقوم يقهرهم ويبطل مذهبهم ولما لم يكن الامر كذلك بل الامر بالضد فان الروافض هم المقهورون الممنوعون عن اظهار مقالاتهم الباطلة ابدا منذ كانوا فعلمنا فساد مقالاتهم ومذهبهم وهذا الكلام ظاهر لمن انصف المقام الثاني انا ندعي ان هذه الآية تجب ان يقال انها نزلت في حق ابي بكر والدليل عليه وجهان الاول ان هذه الآية مختصة في محاربة المرتدين على ما شرحنا ولا يمكن ان يكون المراد هو الرسول عليه السلام لانه لم يتفق له محاربة المرتدين ولانه تعالى قال فسوف يأتي الله وهذا الاستقبال لا يليق الا بالحال فوجب ان يكون ذلك القوم غير موجودين في وقت نزول هذا الخطاب فان قيل هذا الازم عليكم لان ابا بكر كان موجودا في ذلك الوقت قلنا الجواب من وجهين الاول ان القوم الذين قاتل بهم ابو بكر اهل الردة ما كانوا موجودين في الحال والثاني ان معنى الآية ان الله تعالى سوف يأتي بقوم قادرين متمكنين من هذا الجواب وابو بكر وان كان موجودا في ذلك الوقت الا انه كان مشتغلا في ذلك الوقت بالجواب بالامر والنهي فلا جرم ان السؤال قائم انه لا يمكن ان يكون المراد هو علي لان عليا لم يتفق له قتال مع اهل الردة فكيف يحمل هذه الآية عليه فان قالوا بل كان قتاله مع اهل الردة لان كل من نازعه في الامامة كان مرتدا قلنا هذا باطل من وجهين الاول ان اسم المرتد انما يتناول من كان تاركا لشرائع الاسلام والقوم الذين نازعوا عليا ما كانوا تاركين في الظاهر وما كان احد يقول انه نازعهم لاجل انهم خرجوا عن الاسلام وعلى تقدير تسليم البسه بالمرتدين فهذا الذي يقوله هؤلاء الروافض لعنة الله على جميع المسلمين وعلى عليا ايضا والثاني لو كان كل من نازعه في الامامة مرتدا لزم في ابي بكر وقومه ان يكونوا مرتدين ولو كان كذلك لكان حكم ظاهر الآية انه يأتي الله بقوم يقهرهم ويردهم الى الدين الصحيح ولما لم يوجد ذلك البتة علمنا ان منازعة علي في الامامة لا تكون ردة واذا لم تكن ردة لم يكن حمل الآية على علي لانها نازلة فيما يحارب به المرتدين ولا يمكن ايضا ان يقال انها نازلة في اهل البغي او في اهل فارس لانه لم يتفق له محاربة مع المرتدين ويتعذر ان يقال اتفقت لهم هذه المحاربة ولكنهم كانوا رعية واتباعا واذنابا فان كان الرئيس الامر المطاع في تلك الواقعة هو ابو بكر ومعلوم ان حمل الآية على من كان اسلافا في العبادة ورئيسا ومطاعا فيها اولى من حملها على الرعية والاتباع والاذناب فظهر بما ذكرنا من الدليل الظاهر ان هذه الآية مختصة بابي بكر الوجه الثاني في بيان ان هذه الآية مختصة بابي بكر وهو انا نقول مهما ان عليا كان قد حارب المرتدين ولكن محاربة ابي بكر كانت اعلى حالا واكثر منفعة في الاسلام من محاربة علي مع من خالفه في الامامة وذلك لانه علم بالتواتر انه عليه السلام لما توفي اضطربت الاعراب وتمردوا وان ابا بكر هو الذي قهر مسيلمة وطليحة وهو الذي حارب الطوائف السبعة من المرتدين وهو الذي حارب مانعي الزكاة ولما فعل ذلك استقر الاسلام وعظمت شوكته وانبسطت دولته اما لما انتهى الامر الى علي رضوان الله عليه وكان الاسلام قد انبسط في الشرق والغرب وصار ملوك الدنيا مقهورين وصار الاسلام مستوليا على جميع الاديان والملل فثبت ان محاربة

ابي بكر اعظم تاثيرا في نصرة الاسلام وتقويته من محاربة علي ومعلوم ان المقصود من هذه الاية تعظيم قوم يسعون في تقوية الدين ونصرة الاسلام
ولما كان ابو بكر هو المستولي لذلك وجب ان يكون هو المراد بالاية ٭ المقام الثالث في هذه الاية وهو انا ندعي دلالة هذه الاية مختصة به فنقول
انه تعالى وصف الذين ارادهم بهذه الاية بصفات اولها انهم يحبهم ويحبونه فلما ثبت ان المراد بهذه الاية هو ابو بكر ثبت ان قوله يحبهم ويحبونه
وصف لابي بكر ومن وصفه الله بذلك يمتنع ان يكون ظالما وذلك يدل على انه كان محقا في امامته وثانيها قوله اذلة على المومنين اعزة على
الكافرين وهذا هو صفة ابي بكر للدليل الذي ذكرناه ويوكده ما روي في الخبر المستفيض انه عليه السلام ارحم امتي ابو بكر وكان موصوفا
بالرحمة والشفقة على المومنين وبالشدة مع الكفار الا ترى ان في اول الامر حين كان الرسول في مكة وكان في غاية الضعف كيف كان يذب عن
الرسول عليه السلام وكيف كان يلازمه ويخدمه وما كان يبالي باحد من جبابرة الكفار وشياطينهم وفي اخر الامر اعني وقت خلافته كيف لم يلتفت
الى قول احد واصر على انه لا بد من المحاربة مع مانعي الزكاة حتى ال الامر الى ان خرج الى قتال القوم وحده حتى جاوا اكابر الصحابة وتضرعوا اليه
ومنعوه ثم لما بلغ العسكر اليهم انهزموا وجعل ذلك مبدا لدولة الاسلام فكان قوله اذلة على المومنين اعزة على الكافرين لا يليق الا به وثالثها
قوله يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم فهذا مشترك فيه بين ابي بكر وبين علي الا ان حظ ابي بكر اتم واكمل وذلك لان مجاهدة
ابي بكر مع الكفار كان في اول المبعث وكان وهناك الاسلام كان في غاية الضعف والكفر كان في غاية القوة وكان يجاهد الكفار بمقدار
قدرته ويذب عن رسول الله بغاية وسعه واما علي فانه انما شرع في الجهاد يوم بدر واحد وفي ذلك الوقت كان الاسلام قويا وكانت
العساكر مجتمعة فثبت ان جهاد ابي بكر كان اكمل من جهاد علي من وجهين احدهما انه كان متقدما عليه في الزمان وكان افضل لقوله لا يستوي
منكم من انفق من قبل الفتح وقاتل والثاني ان جهاد ابي بكر كان في وقت ضعف الرسول وجهاد علي كان في وقت القوة ورابعها قوله ذلك فضل
الله يوتيه من يشاء وهذا لائق بابي بكر لانه متاكد بقوله تعالى ولا ياتل اولوا الفضل منكم والسعة وقد بينا ان هذه الاية لا بد وان تكون في ابي
بكر ومتى كان المراد بذلك كانت هذه الصفات لائقة به فان قيل لم لا يجوز ان يقال انه كان موصوفا بهذه الصفات حال حياة الرسول ثم
بعد وفاته لما شرع في الامامة زالت هذه الصفات وبطلت قلنا هذا باطل قطعا لانه تعالى قال فسوف ياتي الله بقوم يحبهم ويحبونه فاثبت
كونهم موصوفين بهذه الصفة حال اتيان الله بهم في المستقبل وذلك يدل على شهادة الله تعالى عليه بكونه موصوفا بهذه الصفات حال محاربته
مع اهل الردة وذلك هو حال امامته فثبت بما ذكرنا دلالة هذه الاية في حق علي بدليل انه عليه السلام قال يوم خيبر لاعطين الراية غدا رجلا
يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله وكان ذلك هو علي فنقول هذا الخبر من باب الاحاد وعندهم انه لا يجوز التمسك به في العلم وايضا ان اثبات
هذه الصفة لعلي لا يوجب انتفاوها عن ابي بكر وبتقدير ان يدل على ذلك لكنه لا يدل على انتفاء ذلك عن ابي بكر ومن جملة تلك الصفات كونه كرارا
غير فرار فلما انتفى ذلك عن ابي بكر لم يحصل مجموع تلك الصفات فلا دلالة في اللفظ عليه وايضا فهو تعالى انما اثبت هذه الصفة المذكورة في هذه
الاية حال اشتغاله بمحاربة المرتدين بعد ذلك فهب ان تلك الصفة ما كانت حاصلة في ذلك الوقت فلم يمنع ذلك من حصولها في الزمان المستقبل
ولان ما ذكرناه تمسك بظاهر القران وما ذكروه تمسك بالخبر المنقول بالاحاد ولانه معارض بالاحاديث الدالة على كون ابي بكر محبا لله ولرسوله وكون
الله محبا له وراضيا عنه قال الله تعالى في حق ابي بكر ولسوف يرضى وقال عليه السلام ان الله يتجلى للناس عامة ويتجلى لابي بكر خاصة وقال ما صب
الله في صدري شيئا الا وصببته في صدر ابي بكر وكل ذلك يدل على انه كان يحب الله ورسوله ٭ واما الوجه الثاني وهو قولهم الاية التي بعد
هذه الاية دالة على امامة علي وسنذكر الكلام فيه فهذا ما في هذا الموضع من البحث ٭ اما قوله تعالى يحبهم ويحبونه فتحقيق الكلام في المحبة
ذكرناه في سورة البقرة في تفسير قوله تعالى والذين امنوا اشد حبا لله فلا فائدة في الاعادة وفيه دقيقة وهي انه تعالى قدم محبته لهم على محبتهم له وهذا
حق لانه لولا ان الله احبهم والا لما وفقهم في ان صاروا محبين له ثم قال اذلة على المومنين اعزة على الكافرين وهو كقوله اشداء على الكفار رحماء بينهم قال
صاحب الكشاف اذلة جمع ذليل واما ذلول فجمعه ذلل وليس المراد بكونهم اذلة هو انهم مهانون بل المراد المبالغة في وصفهم بالرفق فان من كان ذليلا
عند انسان فانه البتة لا يظهر شيئا من التكبر والرفع بل لا يظهر الا بالرفق واللين فكذا هاهنا قوله اعزة على الكافرين اي يظهرون الغلظة والرفع
على الكافرين وقيل يعادونهم اي يغالبونهم من قولهم عزه يعزه اذا غلبه كانهم مشددون عليهم بالقهر والغلبة فان قيل هلا قيل اذلة للمومنين
اعزة على الكافرين قلنا فيه وجهان احدهما ان يضمن الذل بمعنى الرحمة والشفقة فيكانه قيل راحمين عليهم مشفقين عليهم على وجه التذلل
والتواضع والثاني انه تعالى ذكر كلمة على حتى يدل على علو منصبهم وفضلهم وشرفهم فيفيد ان كونهم اذلة ليس لاجل كونهم ذليلين في انفسهم بل
ذلك التذلل انما كان لاجل انهم ارادوا ان يضموا الى علو منصبهم فضيلة التواضع وقرئ اذلة واعزة بالنصب على الحال ثم قال يجاهدون في سبيل
الله اي لنصرة دين الله ثم قال ولا يخافون لومة لائم وفيه وجهان الاول ان تكون هذه الواو للحال فان المنافقين كانوا يراقبون الكفار ويخافون لومهم
فبين الله تعالى في هذه الاية ان من كان قويا في الدين لا يخاف في نصرة دين الله بيده ولسانه لومة لائم والثاني ان تكون هذه الواو للعطف
والمعنى ان من شانهم ان يجاهدوا في سبيل الله لا لغرض اخر ومن شانهم انهم صلات في نصرة الدين لا يبالون بلومة اللائمين واللومة المرة
الواحدة من اللوم والتنكير فيها وفي اللائم مبالغتان كانه قيل لا يخافون شيئا قط من لومة احد من اللائمين ثم قال تعالى ذلك فضل الله
يوتيه من يشاء فقوله ذلك اشارة الى ما تقدم ذكره من وصف القوم بالمحبة والذلة والعزة والمجاهدة وانتفاء خوف اللومة بين تعالى ان كل
ذلك بفضله واحسانه وذلك صريح في ان طاعات العباد مخلوقة لله تعالى والمعتزلة يحملون اللفظ على فعل الالفاظ وهو بعيد لان فعل الالطاف عام

في حق الكل فلا بد في التخصيص من فائدة زائدة ثم قال والله واسع عليم فالواسع اشارة الى كمال القدرة والعليم اشارة الى كمال العلم ولما
اخبر تعالى انه سيجيء باقوام هذا شانهم وصفتهم اكد ذلك بانه كامل القدرة فلا يعجزه عن هذا الموعود كامل العلم فيمنع دخول الغلط في اخباره
ومواعيده **قوله تعالى** انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلاة
ويؤتون الزكاة وهم راكعون وجه النظم انه تعالى لما نهى في الايات المتقدمة عن موالاة الكفار امر في هذه الاية بموالاة من يجب موالاته
وقال انما وليكم الله ورسوله والمؤمنون الموصوفون بالصفات المذكورة وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** في قوله والذين امنوا
قولان احدهما ان المراد عامة للمؤمنين وذلك لان عبادة بن الصامت لما تبرأ من اليهود فقال انا بريء الى الله من حلف قريظة والنضير وانا ولي
الله ورسوله نزلت هذه الاية على وفق قوله وروي ايضا ان عبد الله بن سلام قال يا رسول الله ان قومنا قد هجرونا واقسموا ان لا يجالسونا ولا نستطيع
مجالسة اصحابك لبعد المنازل فنزلت هذه الاية فقال رضينا بالله وبرسوله وبالمؤمنين ونظيره قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء
بعض وعلى هذا فقوله الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة صفة لكل المؤمنين والمراد بذكر هذه الصفات تمييز المنافقين عن المنافقين لانهم كانوا يدعون
الايمان الا انهم ما كانوا مداومين على الصلوات والزكوات قال تعالى في صفة صلاتهم لا يأتون الصلاة الا وهم كسالى يراؤون الناس ولا يذكرون
الله الا قليلا وقال في صفة زكواتهم اشحة على الخير واما قوله وهم راكعون ففيه على هذا القول وجوه الاول قال ابو مسلم المراد من الركوع الخضوع
يعني انهم يصلون ويزكون وهم منقادون خاضعون لجميع اوامر الله ونواهيه والثاني ان يكون المراد من شانهم اقامة الصلاة وخص الركوع بالذكر
تشريفا له كما في قوله واركعوا مع الراكعين والثالث قال بعضهم ان الصحابة كانوا يرون هذه الامة مختلفين في هذه الصفات منهم من قد اتم
الصلاة ومنهم من دفع المال الى الفقير ومنهم من كان نعمة في الصلاة وكان راكعا فلما كانوا مختلفين في هذه الصفات لا جرم ذكر الله كل هذه الصفات
القول الثاني ان المراد من هذه الاية شخص معين وعلى هذا ففيه اقوال القول الاول روى عكرمة عن ابن عباس انها في علي ابن ابي طالب روي ان عبد
الله بن سلام قال لما نزلت هذه الاية قال يا رسول الله ان رايت عليا يصدق بخاتمه على محتاج وهو راكع فنحن نتولاه وروي عن ابي ذر انه
قال صليت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم يوما صلاة الظهر فسال سائل في المسجد فلم يعطه احد فرفع السائل يده الى السماء فقال اللهم اشهد
اني سالت في مسجد الرسول صلى الله عليه وسلم فلم يعطني احد شيئا وكان علي راكعا فاومى اليه بخنصره اليمنى وكان فيها خاتم فاقبل السائل حتى
اخذ الخاتم فراى النبي عليه السلام فقال اللهم ان اخي موسى سالك فقال رب اشرح لي صدري واشركه في امري فانزلت قرانا ناطقا سنشد
عضدك باخيك ونجعل لكما سلطانا اللهم وانا محمد نبيك وصفيك فاشرح لي صدري ويسر لي امري واجعل لي وزيرا من اهلي عليا رضي الله
عنه اشدد به ظهري وقال ابو ذر فوالله ما اتم رسول الله هذه الكلمة حتى نزل جبريل عليه السلام فقال يا محمد اقرا انما وليكم الله ورسوله
الى اخرها فهذا مجموع ما يتعلق بالروايات في هذه المسئلة **المسئلة الثانية** قالت الشيعة هذه الاية دالة على ان
الامام بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم هو علي ابن ابي طالب رضي الله عنه وتقديره ان نقول هذه الاية دالة على ان المراد بهذه الاية امام
ومتى كان الامر كذلك وجب ان يكون ذلك الامام هو علي بن ابي طالب كرم الله وجهه بيان المقام الاول ان الولي في اللغة قد جاء بمعنى
الناصر والمحب كما في قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض وجاء بمعنى المتصرف قال عليه السلام ايما امراة نكحت بغير اذن وليها فنقول
هاهنا وجهان الاول ان لفظ الولي جاء بهذا المعنيين ولم يعين الله مراده ولا منافاة بعد المعنيين فوجب حمله عليها فوجب دلالة الاية على
ان المؤمنين المذكورين في الاية متصرفون في الامر الثاني ان يقول الولي من هذه الامة لا يجوز ان يكون بمعنى الناصر لان الولاية المذكورة
في هذه الاية غير عامة في كل المؤمنين بدليل انه تعالى ذكر بكلمة انما وكلمة انما للحصر كقوله انما الله اله واحد والولاية بمعنى النصرة عامة لقوله
تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض وهذا يوجب القطع بان الولاية المذكورة في هذه الاية ليست بمعنى النصرة واذا لم يكن بمعنى النصرة
كانت بمعنى التصرف لانه ليس للولي معنا سوى هذين فصار تقدير الاية انما المتصرف فيكم ايها المؤمنون الله ورسوله والمؤمنون الموصوفون بالصفة
الفلانية وهذا يقتضي ان المؤمنين الموصوفين بالصفات المذكورة في هذه الاية متصرفون في جميع الامة ولا معنى للامام الا الانسان الذي يكون
متصرفا في كل الامة فثبت بما ذكرنا دلالة هذه الاية على ان الشخص المذكور فيها يجب ان يكون امام الائمة اما بيان المقام الثاني وهو انه لما ثبت
ما ذكرنا وجب ان يكون ذلك الانسان هو علي ابن ابي طالب فبيانه من وجوه الاول ان كل من اثبت بهذه الاية امامة شخص قال ان ذلك الشخص هو علي وقد
ثبت بما قدمنا دلالة هذه الاية على امامة شخص فوجب ان يكون ذلك الشخص هو علي ضرورة انه لا قائل بالفرق الثاني تظاهرت الروايات على ان هذه
الاية نزلت في حق علي ولا يمكن المصير الى قول من يقول انها نزلت في ابي بكر لانها لو نزلت في حقه لدلت على امامته واجمعت الامة على ان هذه الاية لا تدل
على امامته فبطل هذا القول الثالث ان قوله وهم راكعون لا يجوز جعله عطفا على ما تقدم لان ذكر الصلاة قدم والصلاة مشتملة على الركوع وكانت
اعادة ذكر الركوع تكرارا فوجب جعله حالا اي يؤتون الزكاة حال كونهم راكعين واجمعوا على ان ايتاء الزكاة حال الركوع لم يكن الا في حق علي وكانت الاية
مخصوصة ودالة على امامته من الوجه الذي قررناه هذا حاصل استدلال القوم بهذه الاية على امامة علي رضي الله عنه الجواب اما حمل
لفظ الولي على الناصر وعلى المتصرف معا فغير جائز لما ثبت في اصول الفقه انه لا يجوز حمل اللفظ المشترك على مفهوميه معا اما الوجه الثاني فنقول
لم لا يجوز ان يكون المراد من لفظ الولي في هذه الاية الناصر والمحب ونحن نقيم الدلالة على ان حمل لفظ الولي على هذا المعنى اولى من حمله على معنى المتصرف
ثم نجيب بما قالوه ان اللائق بما قبل هذه الاية وما بعدها ليس الا هذا المعنى اما ما قبل هذه الاية فلانه تعالى قال يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا اليهود

والنصارى ايمة متصرفين في ارواحكم واموالكم لان بطلان هذا كالمعلوم بالضرورة بل المراد لا تتخذوا اليهود والنصارى احبابا
وانصارا ولا تخالطوهم ولا تعاضدوهم ثم لما بلغ في النهي عن ذلك قال انما وليكم الله ورسوله والمؤمنون الموصوفون والظاهر ان الولاية المامور
بها هاهنا هي المنهي عنها فيما قبل ولما كانت الولاية المنهي عنها فيما قبل هي الولاية بمعنى النصرة واما ما بعد هذه الاية فهو قوله يا ايها الذين
امنوا لا تتخذوا الذين اتخذوا دينكم هزوا ولعبا من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم والكفار اولياء واتقوا الله ان كنتم مؤمنين واعاد النهي عن اتخاذ
اليهود والنصارى والكفار اولياء ولا شك ان الولاية المنهي عنها هي الولاية بمعنى النصرة فكذلك الولاية في قوله انما وليكم الله يجب ان تكون هي
بمعنى النصرة وكل من انصف وترك التعصب وتامل في مقدمة الاية ومؤخرها قطع بان الولي في قوله انما وليكم الله ليس الا بمعنى الناصر والمحب
ولا يمكن ان يكون بمعنى الامام لان ذلك يكون القاء كلام اجنبي فيما بين كلامين منسوبين لغرض واحد وذلك يكون في غاية الركاكة والسقوط تحت
تنزيه كلام الله الحجة الثانية انا لو حملنا الولاية على التصرف والامامة لما كان المؤمنون المذكورون في الاية موصوفين بالولاية حال
نزول الاية لان علي ابن ابي طالب ما كان ياخذ التصرف حال حياة الرسول عليه السلام والاية تقتضي كون هؤلاء المؤمنين موصوفين بالولاية في
الحال اما لو حملنا الولاية على المحبة والنصرة كانت الولاية حاصلة في الحال فثبت ان حمل الولاية على المحبة اولى من حملها على التصرف والذي يؤكد
ما قلناه انه تعالى منع المؤمنين من اتخاذ اليهود والنصارى اولياء ثم امرهم بموالاة هؤلاء المؤمنين فلا بد وان يكون موالاة هؤلاء المؤمنين حاصلة في
الحال حتى يكون النفي والاثبات متواردين على شيء واحد ولما كانت الولاية بمعنى التصرف غير حاصلة في الحال امتنع حمل الاية عليها الحجة الثالثة
انه تعالى ذكر المؤمنين الموصوفين في هذه الاية بصفة الجمع في ستة مواضع وهي قوله والمؤمنون الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون
وحمل الفاظ الجمع وان جاز على الواحد على سبيل التعظيم لكنه مجاز لا حقيقة الحجة الرابعة انا قد بينا بالبرهان النير ان الاية المتقدمة
وهي قوله يا ايها الذين امنوا من يرتد منكم عن دينه الى اخر الاية من اقوى الدلائل على صحة امامة ابي بكر رضي الله عنه فلو دلت هذه الاية على صحة امامة
علي بعد رسول الله لزم التناقض بين الايتين وذلك باطل فوجب القطع بان هذه الاية لا دلالة فيها على ان عليا هو الامام بعد الرسول عليه السلام
الحجة الخامسة ان علي ابن ابي طالب كرم الله وجهه كان اعرف بتفسير القران من هؤلاء الروافض فلو كانت هذه الاية دالة على امامته لاحتج بها
في محفل من المحافل وليس للقوم ان يقولوا انه تركه للتقية فانهم ينقلون انه تمسك يوم الشورى بخبر الغدير وحبي المنزلة وجميع فضائله ومناقبه
ولم يتمسك البتة بهذه الاية في اثبات امامته وذلك يوجب القطع بسقوط قول هؤلاء الروافض الحجة السادسة هب انها دالة على امامة علي لكنا
توافقنا على انها عند نزولها ما دلت على حصول الامامة في الحال لان عليا ما كان نافذ التصرف في الامة حال حياة الرسول عليه
السلام فلم يبق الا ان تحمل الاية على انها تدل على ان عليا سيصير اماما بعد ذلك ومتى قالوا ذلك فنحن نقول بموجبه ونحمله على امامته بعد
ابي بكر وعمر وعثمان اذ ليس في الاية ما يدل على تعيين الوقت فان قالوا الامة في هذه الاية على قولين منهم من قال انها تدل على امامة علي ومنهم
من قال انها تدل على امامته وكل من قال بذلك قال انها تدل على امامته بعد الرسول من غير فصل فالقول بدلالة الاية على امامة علي بن ابي
طالب لا على هذا الوجه قول ثالث وهو باطل الا انه يجيب عنه فنقول ومن الذي اخبركم انه ما كان احد في الامة قال هذا القول فان من
المحتمل بل من الظاهر انه منذ استدل مستدل بهذه الدلائل على امامة علي فان السائل يورد على ذلك الاستدلال هذا السؤال وكان ذكر
هذا الاحتمال وهذا السؤال مقرونا بذكر هذا الاستدلال الحجة السابعة ان قوله انما وليكم الله ورسوله لا شك انه خطاب مع الامة
وهم كانوا قاطعين بان المتصرف فيهم هو الله ورسوله وانما ذكر الله هذا الكلام تطييبا لقلوب المؤمنين وتعريفا لهم انه لا حاجة بهم الى اتخاذ الاحباب والانصار
من الكفار وذلك لان من كان الله ورسوله ناصرا له ومعينا له فاي حاجة به الى طلب النصرة والمحبة من اليهود والنصارى واذا كان كذلك كان المراد بقوله
انما وليكم الله ورسوله هو الولاية بمعنى النصرة والمحبة ولا شك ان لفظ الولي مذكور مرة واحدة فلما اريد به هاهنا معنى النصرة والمحبة امتنع ان يراد به
معنى التصرف لما ثبت انه لا يجوز استعمال اللفظ المشترك في مفهوميه معا الحجة الثامنة انه تعالى مدح المؤمنين في الاية المتقدمة بقوله
يحبهم ويحبونه اذلة على المؤمنين اعزة على الكافرين فاذا حملنا قوله انما وليكم الله ورسوله يفيد فائدة قوله اذلة على المؤمنين اعزة على الكافرين وقوله
يجاهدون في سبيل الله يفيد فائدة قوله اذلة على المؤمنين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون وكانت هذه الاية مطابقة لما قبلها مؤكدة لمعناها
وكان ذلك اولى فثبت بهذه الوجوه ان الولاية المذكورة في هذه الاية يجب ان تكون بمعنى النصرة لا بمعنى التصرف اما الوجه الذي عولوا عليه وهو ان الولاية
المذكورة في الاية غير عامة والولاية بمعنى النصرة فجوابه من وجهين الاول لا نسلم ان الولاية المذكورة في الاية غير عامة ولا نسلم انما كلمة انما للحصر والدليل
عليه قوله تعالى انما مثل الحياة الدنيا كماء انزلناه من السماء ولا شك ان الحياة الدنيا لها امثال اخرى سوى هذا المثل وقال انما الحياة الدنيا لعب ولهو
ولا شك ان اللعب واللهو قد يحصل في غيره الثاني لا نسلم ان الولاية بمعنى النصرة عامة في كل المؤمنين وبيانه انه تعالى قسم المؤمنين قسمين احدهما الذين
جعلهم موليا عليهم وهم المخاطبون بقوله انما وليكم الله والثاني الاولياء وهم المؤمنون الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون فاذا فسرنا الولاية
هاهنا بمعنى كان المعنى انه تعالى جعل احد القسمين ايضا للقسم الثاني ونصرة القسم الثاني غير حاصلة لجميع المؤمنين اذ لو كان كذلك لزم في القسم الذي هم
المنصورون ان يكونوا ناصرين لانفسهم وذلك محال فثبت ان نصرة احد قسمي الامة غير ثابتة لكل الامة بل مخصوصة بالقسم الثاني من الامة فلم يلزم
من كون الولاية المذكورة في هذه الولاية خاصة ان لا يكون بمعنى النصرة وهذا جواب حسن دقيق لا بد من التامل فيه واما استدلالهم بان هذه الاية
نزلت في حق علي فهو ممنوع فقد بينا ان اكثر المفسرين زعموا انه في كل الامة والمراد ان الله تعالى امر المسلم بان لا يتخذ الخبيث والناصر الا من المسلمين

وفيهم من يقول انها نزلت في حق ابي بكر واما استدلالهم بان الآية مختصة بمن ادى الزكاة حال كونه في الركوع وذلك هو علي ابن ابي طالب فنقول هذا ايضا صعيف من وجوه الاول ان الزكاة اسم للواجب لا للمندوب بدليل قوله تعالى واتوا الزكاة فلو انه ادى الزكاة الواجبة حال كونه في الركوع لكان قد اخر اداء الزكاة عن اولى اوقاتها الوجوب وذلك عند اكثر الفقها معصية وانه لا يجوز اسناده الى علي ابن ابي طالب وحمل الزكاة على الصدقة النافلة خلاف الاصل لما بينا ان قوله واتوا الزكاة ظاهر يدل على ان كل ما كان زكاة فهو واجب * الثاني وهو ان اللايق بحال ان يكون مستغرق القلب بذكر الله حال ما يكون بسبب الصلاة والظاهر ان من كان كذلك فانه لا يتفرغ لاستماع كلام الغير وبفهمه ولهذا قال تعالى الذين هم في صلاتهم خاشعون وقوله والذين هم عن اللغو معرضون وقوله وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والارض ومن كان قلبه مستغرقا في التفكر كيف يتفرغ لاستماع كلام الغير الثالث ان دفع الخاتم في الصلاة الى الفقير عمل كثير واللايق بحال علي ابن ابي طالب ان لا يفعل ذلك * الرابع ان المشهور انه رضي الله عنه كان فقيرا ولم يكن له مال يجب فيه الزكاة فبه ولذلك فانهم يقولون انه لما اعطى بلانه اقراص نزل قبه سورة هل اتى وذلك لا يكن الا اذا كان فقيرا فاما من كان له مال تجب فيه الزكاة امتنع حمل قوله ويؤتون الزكاة وهم راكعون عليه

الوجه الخامس

هب ان المراد بهذه الآية هو علي ابن ابي طالب لكنه لا يتم الاستدلال بالآية الا اذا تم ان المراد بالولي المتصرف لا الناصر والمحب وقد سبق الكلام فيه

المسئلة الثالثة

ان الذين يقولون ان المراد من قوله ويؤتون الزكاة وهم راكعون هو انهم يؤتون الزكاة حال كونهم راكعين احتجوا بالآية على ان العمل القليل لا يقطع فانه دفع الزكاة الى السائل ويؤتون الزكاة وهم راكعون هو انهم يؤتون الزكاة حال كونهم راكعين وهو يدل على ان الزكاة وهي الصلاة وهو بالصلاة ولا شك انه ينوي باداء الزكاة وهو في الصلاة فدل ذلك على ان هذه الاعمال لا تقطع الصلاة وبقي بالآية سؤالان

السؤال الاول

المذكور بالآية هو الله ورسوله والمؤمنون فلم قيل انما وليكم الله ورسوله فجعل الولاية لله على طريق الاصالة ثم نظم بالسلك انبائها لرسول الله والمؤمنين على سبيل التبع ولو قيل انما اولياؤكم ورسوله والذين امنوا لكان الكلام اصلا وتبعا وفي قراءة عبد الله انما وليكم الله

السؤال الثاني

الذين يقيمون ما محله للجواب الرفع على البدل من الذين امنوا ويقال التقدير هم الذين يقيمون او النصب على المدح والغرض من ذكر هذين الوصفين تخليص المؤمن المخلص عن يدعي الايمان ويكون مبائنا لهؤلاء ذلك الاخلاص انما يعرف بكونه مواظبا على الصلاة والصلاة في حال الركوع او في حال الخشوع والاحباب لله * ثم قال تعالى ومن يتول الله ورسوله والذين امنوا فان حزب الله هم الغالبون وفيه مسائل

المسئلة الاولى

الحزب في اللغة اصحاب الرجل الذين يكونون معه على رأيه وهم القوم الذين يجتمعون لامر حزبهم وللحسن حزبان قال الحسن جند الله * وقال ابو رزين اولياء الله * وقال ابو العالية شيعة الله وقال بعضهم انصار الله * وقال الاخفش حزب الله الذين يبينون بدينه ويطيعون نبيهم

المسئلة الثانية

قوله فان حزب الله هم الغالبون جملة واقعة موقع خبر المبتدا او العائد عبر مذكور لكونه معلوما والتقدير فهو غالب لكونه من حزب الله فصار قولهم فان حزب الله هم الغالبون جملة واقعة موقع خبر المبتدا او العائد عبر مذكور لكونه معلوما والتقدير فهو غالب لكونه من حزب الله فصار

قوله تعالى

يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا الذين اتخذوا دينكم هزوا ولعبا من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم والكفار اولياء واعلم انه تعالى بنى هذه الآية المتقدمة عن اتخاذ اليهود والنصارى اولياء وساق الكلام فيه بتقديره ثم ذكرها هنا النهي العام على موالاة جميع الكفار وهو هذه الآية وفيها مسائل

المسئلة الاولى

قرأ ابو عمرو والكسائي الكفار بالجر عطفا على قوله من الذين اوتوا الكتاب ومن الكفار والباقون بالنصب عطفا على قوله الذين اتخذوا واستدل بقراءة الكفار

المسئلة الثانية

قال كان رفاعة بن زيد وسويد بن الحرث اظهروا الاسلام ثم نافقا وكان رجال من المسلمين يوادونهما فانزل الله فيهم هذه الآية

المسئلة الثالثة

هذه الآية تقتضي اسقاط اهل الكتاب عن الكفار لان العطف يقتضي المغايرة وقوله لم يكن الذين كفروا من اهل الكتاب صريح في كونهم كفارا وطريق التوفيق بينهما ان كفر المشركين اغلظ واعظم فيحسن بهذا السبب تخصيصهم باسم الكفر

المسئلة الرابعة

معنى تلاعبهم بالدين واستهزاؤهم اظهارهم ذلك باللسان مع الاصرار على الكفر بالقلب وللطين قوله تعالى في سورة البقرة واذا لقوا الذين امنوا قالوا امنا الى قوله نحن مستهزئون والمعنى ان القوم لما اتخذوا دينهم هزوا او سخرية فلا تتخذوهم اولياء وانصارا واحبابا فان ذلك كالامر الخارج عن العقل والمروءة * ثم قال تعالى واذا ناديتم الى الصلاة اتخذوها هزوا ولعبا ذكرها هنا بعض ما يتخذونه من هذا الدين هزوا ولعبا فقال واذا ناديتم الى الصلاة اتخذوها هزوا وفيه مسائل

المسئلة الاولى

العضمير في قوله اتخذوها للصلاة والمناداة قيل كان رجل من النصارى بالمدينة اذا سمع المؤذن يقول اشهد ان محمدا رسول الله قال حرق الكاذب فدخلت خادمة ذات ليلة فتطايرت منها شرارة في البيت فاحرق البيت واحرق هو واهله وقيل كان منادي رسول الله ينادي الصلاة وقام المؤمنون اليها فقال اليهود قاموا لا قاموا صلوا لا صلوا على طريق الاستهزاء اذا سمعتم هذه الآية وقيل كانوا اذا تصايحوا بالاذان بالصلاة او تنادوا اليها اتخذوا ذلك هزوا ولعبا لتنفير الناس عنها وقيل قالوا يا محمد لقد ابدعت شيئا لم نسمع فيما مضى فان كنت نبيا فقد خالفت فيما احدثت جميع الانبياء فمن ان لك هذا كصياح البعير فانزل الله هذه الآية

المسئلة الثانية

قال الواحدي هذه الآية على ثبوت الاذان بسنة الكتاب لا بالمنام وحده

المسئلة الثالثة

وقوله هزوا ولعبا امران وذلك لانهم عند اقامة الصلاة يقولون هذه الاعمال التي اتينا بها استهزاء بالمسلمين وسخرية بهم فانهم يظنون انا على دينهم مع انا لسنا كذلك ولما اعتقدوا انه ليس فيها فائدة ومنفعة في الدين والدنيا قالوا انها لعب * ثم قال تعالى ذلك بانهم قوم لا يعقلون اي لو كانوا لهم عقل كامل لعلموا ان تعظيم الخالق المنعم وخدمته مقرونة بغاية التعظيم لا يكون هزوا ولعبا بل هو احسن اعمال العباد واشرف افعالهم وكذلك قال بعض الحكماء اشرف الحركات الصلاة وانفع السكنات الصيام

قوله

ينظر

تعالى قل يا اهل الكتاب هل تنقمون منا الا ان امنا اعلم ان وجه النظم انه تعالى لما حكى عنهم انهم اخذوا دين الاسلام هزوا ولعبا ولهم ما الذي ينقمون من هذا الدين وما الذي يجدون منه موجبا لاخذه هزوا ولعبا ذكر في الآية مسائل **المسئلة الاولى** قرأ الحسن هل تنقمون بفتح القاف والنقيض كر ما يقال نقمت الشيء وتقمته بكسر القاف وفتحها اذا انكرته وللمفسرين عبارات هل تنقمون منا هل تقتلون هل تنكرون وهل تكرهون قال بعضهم سمي العقاب نقمة لانه يجب على من ينكر من الفعل وقالوا حرون الكراهة التي يلحقها تحظر من الكاره ليسمى نقمة لكونها مكروهة والا لما تبعها النقمة التي هي العذاب بعد القول الاول لفظ النقمة موضوع اولا للمكروه ثم سمي العذاب نقمة لكونها مكروهة وعلى القول الثاني لفظة النقمة موضوع للعذاب ثم سمي المنكر المكروه نقمة لانه يتبعه العذاب **المسئلة الثانية** معنى الآية انه يقول لاهل الكتاب لم الحذتم هذا الدين هزوا ولعبا ثم قال على سبيل التعجب هل تجدون في هذا الدين الا الايمان بالله والايمان بما انزل على محمد والايمان بجميع الانبياء الذين كانوا قبل محمد بعد ان هذا الذي ينقم اما الايمان بالله فهو اصل جميع الطاعات واما الايمان بمحمد وبجميع الانبياء فهو الحق والصدق لانه اذا كان الطريق الى تصديق بعض الانبياء في اداء الرسالة والنبوة هو المعجز ثم ان الله تعالى اجرى على يدي محمد صلى الله عليه وسلم وجب الاقرار بكونه رسولا فاما الاقرار بالبعض وانكار البعض لذلك كلام متناقض مذهب باطل فثبت ان الذي نحن عليه هو الطريق الحق والطريق المستقيم ولم يعيبوه علينا قال ابن عباس ان نفرا من اليهود اتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فسألوه عمن يؤمن به من الرسل فقال ؤمن بالله وما انزل علينا وما انزل على ابراهيم واسماعيل الى قوله ونحن له مسلمون فلما ذكر عيسى جحدوا نبوته وقالوا والله ما نعلم من الدين اقل حظا في الدنيا والآخرة منكم ولا دينا شرا من دينكم فانزل الله هذه الآية وما بعدها واما قوله وان اكثركم فاسقون فالقراءة العامة ان بفتح الالف وقرأ نعيم بن ميسرة ان بالكسر وفي الآية سؤالات **السؤال الاول** كيف يتم الهجو على المسلمين مع كون اكثر اليهود فاسقين والجواب من وجوه الاول قوله وان اكثركم فاسقون مخصص لهم بالذم فيدل على سبيل التعريض انهم لم يتبعوهم على فسقهم فكان للعيب وما تنقمون منا الا ان امنا وما انسقنا تجنس والثاني للاتمام المعنى بما سبيل المقابلة **والثالث** ان يكون الكلام الاول وان بعض ما تنقمون منا الا الايمان بالله مع ان اكثركم فاسقون لان احد الخصمين اذا كان موصوفا بالصفات الذميمة والثاني شيئا كثيرا من الصفات الحميدة كان الكتابة للصفات الحميدة مع كون خصمه مكتسبا للصفات الذميمة اشد نابرا ووقع النقص والحسد بها قلب الخصم **والرابع** ان يكون على تقدير حذف الصفة اي واعتقادكم فاسقون **والخامس** ان يكون التقدير وما تنقمون منا الا بان امنا بالله وبان اكثركم فاسقون يعني بسبب فسقكم تتمتم الايمان علينا **السادس** يجوز ان يكون تعليلا معطوفا على تعليل محذوف كانه قيل وما تنقمون منا الا الايمان لعلة انصافكم ولاجل ان اكثركم فاسقون **السؤال الثاني** اليهود كلهم فساق والكفار لم خص الاكثر بوصف الفسق والجواب من وجهين الاول يعني ان اكثركم انما يقولون ما يقولون ويفعلون ما يفعلون لطلب الرياسة والجاه واخذ الرشوة والتقرب الى الملوك فانتم في دينكم فساق لا عدول فان الكافر المبتدع قد يكون عدلا في دينه وقد يكون فاسقا في دينه ومعلوم ان كلهم ما كانوا كذلك فلهذا خص اكثرهم بهذا الحكم **والثاني** ذكر الاكثر ليدل على ان من امن منهم فاعلا ذلك **ثم قال تعالى** قل هل انبئكم بشر من ذلك مثوبة عند الله من لعنه الله وغضب عليه الى قوله سواء السبيل فيه مسائل **المسئلة الاولى** قوله ذلك اشارة الى المقدر ولابد من حذف مضاف وتقديره بشر من اهل ذلك لانه قال من لعنه الله ولا يقال الملعون شر من ذلك الدين بل يقال انه شر من له ذلك الدين فان قيل لهذا يقتضي كون الموصوفين بذلك الدين محكوما عليهم بالشر ومعلوم انه ليس كذلك قلنا المخرج الكلام على حسب قولهم واعتقادهم فالمقصود ابان اعتقاد ذلك الدين شر قبيح يصير صاحبه ان الامر كذلك لكن لعنه الله وغضبه وسخ الصورة شر من ذلك **المسئلة الثانية** مثوبة نصب على التمييز ورد الفارسي قوله كذلك مقولة ويجوز وهي بمعنى المصدر وقد جاء ان مصادر على مفعول كالمعقول والميسور فان قيل المثوبة مختصة بالاحسان كيف جاز ان يقال هل انبئكم بشر من ذلك وكان قائلا قال من اين قيل هو من لعنه الله ونظيره قوله تعالى قل اانبئكم بشر من ذلك النار كانه قال هو النار الثاني يجوز ان يكون بيانا موضع خفض بدلا من شر والمعنى انبئكم من لعنه الله **المسئلة الثالثة** اعلم انه تعالى ذكر من صفاتهم انواعا اولها انه تعالى لعنهم وثانيها انه غضب عليهم وثالثها انه جعل منهم القردة والخنازير وعبد الطاغوت قال اصل التفسير مبني بالقردة اصحاب السبت لان شبانهم مسخوا قردة ومشايخهم مسخوا الخنازير **المسئلة الخامسة** ذكر صاحب الكشاف في قوله وعبد الطاغوت انواعا من القراءات احدها قرأ ابي وعبدوا الطاغوت وثانيها قرأ ابن مسعود ومن عبدوا بالنصب وثالثها وعابد الطاغوت عطفا على القردة ورابعها وعابدي وخامسها وعباد الطاغوت وسادسها وعبد الطاغوت وسابعها وعبد بوزن حكم وثامنها وعبد التاسعها وعبد بضمتين جمع عبيد وعاشرها وعبد وحادي عشرها وعبد وثاني عشرها وعبد واصله عبدة فحذفت التاء للاضافة اذ هو لخدم بمعنى خادم والثاني عشر عبد والثالث عشر وعباد والرابع عشر اعبادا والخامس عشر وعبد الطاغوت على البناء للمفعول وحذف الرافع بمعنى وعبد الطاغوت فيهم او ينصر والسادس

عشر وعبد الطاغوت بمعنى صار الطاغوت معبودا من دون الله كقولك امر اذا صار اميرا والسابع عشر قرا حمزة وعبد الطاغوت
بفتح العين وضم الباء ونصب الدال وجر الطاغوت وعابوا هذه القراءة على حمزة ولحنوه ونسبوه الى ما لا يجوز ذكره وقال
انها ليست بلحن ولا خطاء وذكر فيها وجوها الاول ان العبد هو العبد الا انهم ضموا الباء للمبالغة كقوله رجل حذر فطن للتبليغ في
الحذر والفطنة فتاويل عبد الطاغوت الا انهم انه بلغ الغاية في طاعة الشيطان وهذا احسن ما قيل الثاني ان العبد والعبد
لغتان كقولهم سبع وسبع الثالث ان العبد جمعه عباد والعباد جمعه عبد كتمار وتمر استثقلوا ضمتين متواليتين فابدلت الاولى بالفتحة
والرابع يحتمل انه ارادوا عبدة الطاغوت فيكون مثل فلس وافلس ثم حذفت الهمزة ونقلت حركتها الى العين والخامس يحتمل انه ارادوا
عبدة الطاغوت كما قرئ ثم حذف الهاء وضم الباء لملابسة الفعل **المسئلة السادسة** قوله وعبد الطاغوت قال
الفراء تاويله وجعل منهم القردة من عبد الطاغوت فعلى هذا الموصول محذوف **المسئلة السابعة** احتج اصحابنا بهذه
الاية على ان الكفر بقضاء الله قالوا لان تقدير الاية وجعل الله منهم من عبد الطاغوت وانما يعقل معنى هذا الجعل اذا كان هو الذي جعل فيهم
تلك العبادة اذ لو كان جعل تلك العبادة منهم لكان الله ما جعلهم عبدة الطاغوت بل كانوا هم الذين جعلوا انفسهم كذلك وذلك على خلاف
الاية قالت المعتزلة معناه انه تعالى حكم عليهم بذلك ووصفهم به كقوله وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا والكلام فيه قد تقدم
مرارا **المسئلة الثامنة** قيل الطاغوت العجل وقيل الطاغوت الاحبار وكل من اطاع احدا في معصية الله فقد عبده ثم
قال تعالى اولئك شر مكانا اي اولئك الملعونون الممسوخون شر مكانا من المؤمنين وفي لفظ المكان وجهان الاول قال ابن عباس لان مكانهم
سقر ولا مكان اشد شرا منه والثاني انه اضيف الشر في اللفظ الى المكان وهو في الحقيقة لاهله وهو من باب الكناية كقوله فلان طويل النجاد
كثير الرماد وحاصله يرجع الى الاشارة الى الشر بذكر لوازمه وتوابعه ثم قال واضل عن سواء السبيل اي عن قصد السبيل والدين الحق قال
المفسرون لما نزلت هذه الاية عير المسلمون اهل الكتاب وقالوا يا اخوان القردة والخنازير فانتصحوا ونكسوا رؤوسهم **قوله**
تعالى واذا جاؤكم قالوا امنا وقد دخلوا بالكفر وهم قد خرجوا به وفيه مسائل **المسئلة الاولى**
قالوا نزلت في ناس من اليهود وكانوا يدخلون على الرسول ويظهرون له الايمان نفاقا فاخبره الله بشانهم وانهم يخرجون من مجلسك كما دخلوا
لم يتعلق بقلوبهم شيء من دلائلك وتقريراتك ونصائحك وتذكيراتك **المسئلة الثانية** الباء في قوله دخلوا بالكفر وهم قد
خرجوا به يفيد بقاء الكفر معهم حالتي الدخول والخروج من غير نقصان ولا تغير فيه البتة كما تقول دخل زيد بثوبه وخرج به اي بقي ثوبه حال
الخروج كما كان حال الدخول **المسئلة الثالثة** ذكر عند الدخول كلمة قد فقال وقد دخلوا به وذكر عند الخروج كلمة هم فقال
وهم قد خرجوا به قالوا الفائدة في ذكر كلمة قد تقريب الماضي من الحال والفائدة في ذكر كلمة وهم التاكيد في اضافة الكفر اليهم ويقي ان يكون من النبي
عليه السلام في ذلك الفعل اي لم يسمعوا منك يا محمد عند جلوسهم معك ما يوجب كفرا فتكون انت الذي القيتهم في الكفر بل هم الذين خرجوا بالكفر
باختيار انفسهم **المسئلة الرابعة** قال المعتزلة انه تعالى اضاف الكفر اليهم حالتي الدخول والخروج على سبيل الذم وبالغ في تقرير
تلك الاضافة بقوله وهم قد خرجوا به فدل هذا على انه من العبد لا من الله والجواب المعارضة بالعلم والدواعي ثم قال تعالى والله اعلم بما
كانوا يكتمون والغرض منه المبالغة فيما في قلوبهم من الحقد والاجتهاد في المكر بالمسلمين والكيد بهم والبغض والعداوة لهم ثم قال تعالى وترى
كثيرا منهم يسارعون في الاثم والعدوان واكلهم السحت لبئس ما كانوا يعملون المسارعة في الشيء الشروع فيه بسرعة فقيل الاثم الكذب والعدوان
الظلم وقيل الاثم ما يختص بهم والعدوان ما يتعداهم الى غيرهم واما اكل السحت فهو اخذ الرشوة وقد تقدم الاستقصاء في تفسير السحت وفي
الاية فوائد الفائدة الاولى انه تعالى قال وترى كثيرا منهم والسبب ان كلهم ما كان يفعل ذلك بل كان بعضهم يستحيي ويترك والفائدة
الثانية ان لفظ المسارعة انما يستعمل في اكثر الامر في الخير قال تعالى يسارعون في الخيرات وقال نسارع لهم في الخيرات وكان اللائق بهذا الموضع
لفظ العجلة الا انه تعالى ذكر لفظ المسارعة لفائدة وهي انهم كانوا يقدمون على هذه المنكرات كانهم محقون فيه الفائدة الثالثة
لفظ الاثم يتناول جميع المعاصي والمنهيات فلما ذكر الله تعالى العدوان واكل السحت دل هذا على ان هذين النوعين اعظم انواع المعصية والاثم
ثم قال تعالى لولا ينهاهم الربانيون والاحبار عن قولهم الاثم واكلهم السحت لبئس ما كانوا يصنعون معنى لولا هاهنا التحضيض والتوبيخ وهو
بمعنى هلا والكلام في تفسير الربانيين والاحبار قد تقدم قال الحسن الربانيون علماء اهل الانجيل والاحبار علماء اهل التوراة وقال غيره كله في اليهود لانه
متصل بذكرهم والمعنى ان الله تعالى استبعد من علماء اهل الكتاب انهما نهوا سفلتهم وعوامهم عن المعاصي وذلك يدل على ان تارك النهي عن المنكر بمنزلة
مرتكبه لانه تعالى ذم الفريقين في هذه الاية على لفظ واحد بل نقول ان ذم تارك النهي عن المنكر اقوى لانه قال في المقدمتين على الاثم والعدوان واكل
السحت لبئس ما كانوا يعملون وقال في العلماء التاركين للنهي عن المنكر لبئس ما كانوا يصنعون والصنع اقوى من العمل فان العمل انما سمي صناعة اذا صار
مستقرا راسخا متمكنا فجعل جزاء العاملين دنيا عن راسخ وذنبا التاركين للنهي عن المنكر دنيا راسخا والامر في الحقيقة كذلك لان المعصية مرض الروح وعلاجه
العلم بالله وبصفاته وباحكامه فاذا حصل هذا العلم وما زالت المعصية كان مثل المرض الذي شرب صاحبه الدواء فما زال فكما ان هناك يحتمل
العلم بان المرض صعب شديد لا يكاد يزول فكذلك العالم اذا اقدم على المعصية دل على ان مرض الايمان في غاية القوة والشدة وعن ابن عباس هي اشد
اية في القرآن وعن الضحاك ما في القرآن اية اخوف عندي منها وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت ايديهم ولعنوا بما قالوا في الاية مسائل

المسألة الاولى في هذا الموضع اشكال وهو ان الله تعالى حكى عن اليهود انهم قالوا ذلك ولا شك في ان الله تعالى صادق
في كل ما اخبر عنه ونرى اليهود مطبقين متفقين على انا لا نقول ذلك ولا نعتقده البتة وايضا المذهب الذي يحكى عن العقلاء لا
بد وان يكون معلوم البطلان ضرورة والقول بان يد الله مغلولة قول باطل ببديهة العقل لان قولنا الله اسم لموجود قديم وقادر
على خلق العالم وايجاده وتكوينه وهذا الموجود يمتنع ان يكون يده مغلولة وقدرته مقيدة وقاصرة والا فكيف يمكنه مع قدرته الناقصة
حفظ العالم وتدبيره اذا ثبت هذا فقد حصل الاشكال الشديد في كيفية تصحيح هذا النقل وهذه الرواية فنقول عندنا
فيه وجوه الاول لعل القوم انما قالوا هذا على سبيل الالزام فانهم لما سمعوا قوله تعالى من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا قالوا لو احتاج
الى القرض لكان فقيرا عاجزا فلما حكموا بان الاله الذي يستقرض من عباده شيئا فقير مغلول اليدين لا جرم حكى الله تعالى عنهم هذا الكلام
الثاني لعل القوم لما راوا اصحاب الرسول في غاية الشدة والفقر والحاجة قالوا على سبيل السخرية والاستهزاء ان اله محمد فقير مغلول اليد
فلما قالوا ذلك حكى الله عنهم هذا الكلام الثالث قال المفسرون اليهود كانوا اكثر الناس مالا وثروة فلما بعث الله محمدا وكذبوا به ضيق الله عليهم
المعيشة فعند ذلك قالت اليهود يد الله مغلولة عن العطاء على جهة الصفة بالبخل والجاهل اذا وقع في البلاء والشدة والمحنة يقول
مثل هذه الالفاظ الرابع لعله كان فيهم من كان على مذهب الفلسفة وهو انه تعالى موجب لذاته وان حدوث الحوادث عنه لا يمكن
الا على نهج واحد وسنن واحد وانه تعالى غير قادر على احداث الحوادث على غير الوجوه التي عليها يقع فعبروا عن عدم الاقتدار
على التغير والتبديل بغل اليد الخامس قال بعضهم المراد هو قول اليهود ان الله لا يعذبنا الا قدر الايام التي عبدنا فيها العجل الا انهم
عبروا عن كونه تعالى غير معذب لهم الا هذا القدر من الزمان لهذه العبارة الفاسدة واستوجبوا اللعن بسبب فساد العبارة
وعدم رعاية الادب وهذا قول الحسن فثبت ان هذه الحكاية صحيحة على كل هذه الوجوه **المسألة الثانية** غل اليد
وبسطها مشهور عن البخل والجود ومنه قوله تعالى ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط قالوا والسبب فيه ان اليد
آلة لكل الاعمال لا سيما لدفع المال ولانفاقه فاطلقوا اسم السبب على المسبب واسندوا وجود البخل الى اليد والبنان والكف
والانامل فقيل للجواد فياض الكف مبسوط اليد بسط البنان نزه الانامل ويقال للبخيل لد الاصابع مقبوض الكف جعد الانامل فان قيل
فلما كان قوله يد الله مغلولة المراد منه البخل وجب ان يكون قوله غلت ايديهم المراد منه ايضا البخل لتصح المطابقة والبخل من الصفات المذمومة
التي نهى الله عنها فكيف يجوز ان يدعو عليهم قلنا قوله يد الله مغلولة عبارة عن عدم المكنة من البذل والاعطاء ثم ان عدم المكنة
من الاعطاء تارة يكون لاجل البخل وتارة يكون لاجل الفقر وتارة يكون لاجل العجز فكذلك قوله غلت ايديهم دعاء عليهم بعدم القدرة
والمكنة سواء حصل ذلك بسبب العجز او الفقر او البخل وعلى هذا التقدير فانه يزول الاشكال والله اعلم **المسألة الثالثة**
غلت ايديهم ولعنوا بما قالوا فيه وجهان الاول انه دعاء عليهم والمعنى انه تعالى يعلمنا ان ندعوا عليهم لهذا الدعاء كما علمنا الاستثناء في
قوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله آمنين كما علمنا الدعاء على المنافقين في قوله فزادهم الله مرضا وعلى ابي لهب في قوله تبت يدا ابي
لهب والثاني انه اختار قال الحسن غلت ايديهم في نار جهنم على الحقيقة اي شدت الى اعناقهم جزاء لهم على هذا القول فان قيل فاذا كان هذا الغل
انما حكم به جزاء لهم على القول وكان ينبغي ان يقال فغلت ايديهم قلنا حرف العطف وان كان مضمرا الا انه حذف لفائدة وهي انها لما حذفت كان قوله
غلت ايديهم كالكلام المبتدا به وكون الكلام المبتدا به يزيد قوة ووثاقة لان الابتداء بالشيء يدل على شدة الاهتمام به وقوة الاعتناء بتقديره
ونظير هذا الموضع في حذف فاء التعقيب قوله تعالى واذ قال موسى لقومه ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة قالوا اتتخذنا هزوا ولم يقل فقالوا
اتتخذنا هزوا واما قوله ولعنوا بما قالوا قال الحسن عذبوا في الدنيا بالجزية وفي الآخرة بالنار ثم قال تعالى بل يداه مبسوطتان واعلم
ان الكلام في هذه الآية من المهمات فان الآيات الكثيرة من القرآن قاطعة باثبات اليد فتارة المذكور هو اليد من غير بيان العدد قال الله تعالى
يد الله فوق ايديهم وتارة باثبات اليدين لله تعالى منها في هذه الآية ومنها قوله تعالى لابليس ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي وتارة باثبات
الايدي قال تعالى اولم يروا انا خلقنا لهم مما عملت ايدينا انعاما اذا عرفت هذا فنقول اختلفت الامة في تفسير يد الله فقالت المجسمة انها
عضو جسماني كما في حق كل احد واحتجوا عليه بقوله تعالى الهم ارجل يمشون بها ام لهم ايد يبطشون بها ام لهم اذان يسمعون بها وجه الاستدلال انه
تعالى قدح في الهيئة الاصنام لاجل انها ليس لها شيء من هذه الاعضاء فلو لم يجعل الله هذه الاعضاء له قالوا وايضا واسم اليد موضوع لهذا العضو
فحمله على شيء آخر ترك اللغة وانه لا يجوز واعلم ان الكلام في ابطال هذا القول مبني على انه تعالى ليس بجسم والدليل عليه ان الجسم لا ينفك عن الحركة
والسكون وهما محدثان وما لا ينفك عن المحدث فهو محدث ولان كل جسم فهو مؤلف من الاجزاء وكل ما كان كذلك افتقر الى ما يركبه ويؤلفه وكل
ما كان كذلك فهو محدث فثبت بهذه الوجوه انه يمتنع كونه تعالى جسما فيمتنع ان تكون يده عضوا جسمانيا واما جمهور الموحدين فلهم في لفظ اليد
قولان الاول قول من يقول القرآن لما دل على اثبات اليد لله تعالى آمنا به والعقل لما دل على انه يمتنع ان تكون يد الله عبارة عن جسم مخصوص وعضو مركب
من الاجزاء والابعاض آمنا فاما ان اليد ما هي وما حقيقتها فقد فوضنا معرفتها الى الله تعالى وهذا هو طريقة السلف واما المتكلمون فقالوا اليد
تذكر في اللغة على وجوه احدها الجارحة وهو معلوم وثانيها النعمة تقول لفلان عندي يد اشكره عليها وثالثها القوة قال الله تعالى
اولوا الايدي والابصار فسروه بذوي القوى والعقول وحكى سيبويه انهم قالوا لا يدين لك بها والمعنى سلب كمال القدرة ورابعها الملك

يقال هذه الضيعة في يد فلان اي في ملكه قال تعالى الذي بيده عقدة النكاح اي يملك ذلك وخامسها شدة العناية والاختصاص
قال تعالى لما خلقت بيدي والمراد تخصيص ادم بهذا التشريف فانه تعالى هو الخالق لجميع المخلوقات ويقال يدي لك رهن
بالوفاء اذا ضمنت له شيئا اذا عرفت هذا فنقول اليد في حق الله تعالى يمتنع ان يكون بمعنى الجارحة واما سائر المعاني وكلها
حاصلة وها هنا قول اخر وهو ان ابا الحسن الاشعري زعم في بعض اقواله ان اليد صفة قائمة بذات الله وهي صفة سوى القدرة
من شانها التكوين على سبيل الاصطفاء قال والذي يدل عليه انه تعالى جعل وقوع خلق ادم بيديه علة لكرامة ادم واصطفائه
فلو كانت اليد عبارة عن القدرة لامتنع كونه عليه السلام اصطفاه لان ذلك حاصل في جميع المخلوقات فلا بد من اثبات صفة
اخرى وراء القدرة يقع بها الخلق والتكوين على سبيل الاصطفاء واكثر العلماء زعموا ان اليد في حق الله تعالى عبارة عن القدرة
وعلى النعمة فان قيل ان فسرتم اليد في حق الله تعالى بالقدرة فهذا مشكل لان قدرة الله تعالى واحدة ونص القران ناطق باثبات
اليدين تارة وباثبات الايدي اخرى وان فسرتموها بالنعمة فنص القران ناطق باثبات اليدين ونعم الله غير محدودة كما قال وان تعدوا
نعمة الله لا تحصوها والجواب ان اخترنا تفسير اليد بالقدرة كان الجواب عن الاشكال المذكور ان القوم جعلوا قولهم يد الله مغلولة
كناية عن البخل فاجيبوا على وفق طلابهم فقيل بل يداه مبسوطتان اي ليس الامر على ما وصفتموه به من البخل بل هو خير او على سبيل الكمال
فان من اعطى بندقة فقد اعطى اعطاء على اكمل الوجوه واما ان اخترنا تفسير اليد بالنعمة كان الجواب عن الاشكال المذكور من وجهين
الاول التثنية بحسب الجنس قد يدخل تحت كل واحد من الجنسين انواع لا نهاية لها نعماه نعمة الدنيا ونعمة الدين او نعمة الظاهر ونعمة
الباطن او نعمة النفع ونعمة الدفع ونعمة الشدة ونعمة الرخاء الثاني ان المراد بالتثنية المبالغة في وصف النعمة الا ترى ان قولهم
لبيك معناه اقامة على طاعتك بعد اقامة وكذلك سعديك معناه مساعدة بعد مساعدة وليس المراد منه طاعتين ولا مساعدتين
فكذلك الاية المعنى فيها ان نعمه متظاهرة متتابعة ليست كما ادعى من انها مقبوضة ممتنعة ثم قال تعالى ينفق كيف يشاء اي يخلق و
يرزق كيف يشاء ويريد ان يشاء فتر وان شاء وسع وقال ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الارض ولكن ينزل بقدر ما يشاء وقال
ويبسط الرزق لمن يشاء ويقدر وقال قل اللهم مالك الملك الى قوله تعز من تشاء وتذل من تشاء بيدك الخير واعلم ان هذه الاية رد على المعتزلة
وذلك لانهم قالوا يجب على الله اعطاء الثواب للمطيع ويجب عليه ان لا يعاقبه ويجب عليه ان لا يدخل العاصي في الجنة ويجب عليه عند بعضهم
ان يعاقبه فهذا المنع والجحد والقدر يجري مجرى الغل فيهم في الحقيقة قائلون بان يد الله مغلولة واما اهل السنة فهم القائلون
بان الملك ملكه والملك ملكه وليس لاحد عليه استحقاق ولا لاحد عليه اعتراض كما قال قل فمن يملك من الله شيئا ان اراد ان يهلك المسيح
ابن مريم وامه ومن في الارض جميعا فقوله سبحانه بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء لا يستقيم الا على هذا المذهب والمقالة والحمد لله
على الدين القويم والصراط المستقيم ثم قال تعالى وليزيدن كثيرا منهم ما انزل اليك من ربك طغيانا وكفرا وفيه مسئلتان

المسئلة الاولى

المراد بالكثير علماء اليهود يعني ازدادوا عند نزول ما انزل اليك من ربك من القران والحجج شدة
في الكفر وعلو في الانكار كما يقال ما زادتك عطيتي الا شرا وقيل اقامتهم على الكفر زيادة منهم في الكفر

المسئلة الثانية

قال اصحابنا دلت الاية على انه تعالى لا يراعي مصالح الدين والدنيا لانه تعالى لما علم انهم يزدادون عند انزال تلك الايات فلما انزلنا علمنا انه تعالى
لما يراعي مصالح العباد ونظيره قوله فزادتهم رجسا الى رجسهم فان قالوا علم الله من حالهم انه سواء انزلها او لم ينزلها فانهم ياتون بتلك الزيادة
من الكفر فلهذا احسن منه تعالى انزالها قلنا فعلى هذا التقدير لم يكن ذلك الا ازدياد لاجل انزال تلك الايات وهذا يقتضي ان يكون اسناد
ازدياد الكفر الى انزال تلك الايات باطلا وذلك تكذيب لنص القران ثم قال تعالى والقينا بينهم العداوة والبغضاء الى يوم القيامة واعلم ان اتصال
الاية بما قبلها هو انه تعالى بين انهم ينكرون نبوته بعد ظهور الدلائل على صحتها لاجل الحسد ولاجل حب الجاه والبيع والمال والسعادة ثم انه تعالى بين انهم
لما رجحوا الدنيا على الاخرة لا جرم ان الله تعالى كما حرمهم سعادة الدين فكذلك حرمهم سعادة الدنيا لان كل فرقة منهم بقي مصرا على مذهبه ومقالته
يبالغ في نصرته ويطعن في كل ما سواه من المذاهب والمقالات تعظيما لنفسه وترويجا لمذهبه فصار ذلك سببا لوقوع الخصومة الشديدة بين فرقهم
وطوائفهم وانتهى الامر فيه الى ان يكفر بعضهم بعضا ويعدي بعضهم بعضا في قوله والقينا بينهم العداوة والبغضاء قولان الاول المراد منه
ما بين اليهود والنصارى من العداوة لانه جرى ذكرهم في قوله لا تتخذوا اليهود والنصارى وهو قول الحسن ومجاهد والثاني المراد وقوع
العداوة بين فرق اليهود بان بعضهم جبرية وبعضهم قدرية وبعضهم موحدة وبعضهم مشبهة فكذلك بين فرق اليهود النصارى كالملكانية
والنسطورية واليعقوبية فان قيل لهذا المعنى حاصل بتمامه بين فرق المسلمين فكيف يمكن جعله عيبا على اليهود والنصارى قلنا هذه البدع
انما حدثت بعد عصر الصحابة والتابعين اما في ذلك الزمان فلم يكن شيء من ذلك حاصلا فلا جرم حسن من الرسول ومن اصحابه جعل ذلك عيبا
على اليهود والنصارى ثم قال كلما اوقدوا نارا للحرب اطفاها الله وهذا شرح نوع اخر من انواع المحن عن اليهود وهو انهم كلما هموا بامر من
الامور رجعوا خائبين خاسرين مقهورين مغلوبين كما قال تعالى ضربت عليهم الذلة اينما ثقفوا قال قتادة لا تلقى اليهود ببلدة الا وجدتهم من اذل
الناس ثم قال ويسعون في الارض فسادا اي ليس يحصل في امرهم من القوة والمنعة الا انهم يسعون في الارض بالفساد وذلك بان يخدعوا
ضعيفا ويستخرجوا نوعا من المكر والكيد على سبيل الخفية قيل انهم خالفوا حكم التوراة فسلط الله عليهم بختنصر ثم افسدوا فسلط عليهم

بطرس الرومي ثم افسدوا فسلط عليهم المجوس ثم افسدوا فسلط عليهم المسلمين ثم قال والله لا يحب المفسدين وذلك يدل على ان الساعي
في الارض بالفساد ممقوت عند الله ثم قال تعالى ولو ان اهل الكتاب امنوا واتقوا لكفرنا عنهم سيئاتهم ولادخلناهم جنات النعيم
واعلم انه تعالى لما بالغ في ذمهم وفي تهجين طريقتهم بين انهم لو امنوا واتقوا لوجدوا سعادات الاخرة والدنيا اما سعادات الاخرة
فهي محصورة في نوعين احدهما دفع العقاب والثاني ايصال الثواب اما دفع العقاب فهو المراد بقوله لكفرنا عنهم سيئاتهم واما
ايصال الثواب فهو المراد بقوله ولادخلناهم جنات النعيم فان قيل الايمان وحده سبب مستقل باقتضاء تكفير السيئات
واعطاء الحسنات فلم ضم اليه شرط التقوى قلنا المراد كونه اتيا بالايمان لغرض التقوى والطاعة لا لغرض اخر من الاغراض العاجلة
مثل ما يفعله المنافقون ثم قال تعالى ولو انهم اقاموا التوراة والانجيل وما انزل اليهم من ربهم لاكلوا من فوقهم ومن تحت ارجلهم واعلم انه
تعالى لما بين في الاية الاولى انهم لو امنوا لفازوا بسعادات الدنيا ووجدوا طيباتها وخيراتها وفي اقامة التوراة والانجيل ثلاثة اوجه
احدها ان يعملوا بما فيهما من الوفاء بعهود الله فيهما وفي الاقرار باشتمالهما على الدلائل الدالة على بعثة محمد عليه السلام وثانيها اقامة
التوراة اقامة احكامهما وحدودهما كما يقال اقام الصلاة اذا قام بحقوقها ولا يقال لمن لم يوف بشرائطها انه اقامها وثالثها اقاموها
نصب اعينهم لئلا يزلوا في شيء من حدودها وهذه الوجوه كلها حسنة لكن الاول احسن واما قوله وما انزل اليهم ففيه قولان الاول انه القران
والثاني انه كتب سائر الانبياء مثل كتاب اشعيا وكتاب حقوق وكتاب دانيال فان هذه الكتب مملوة من البشارة بمبعث محمد صلى الله عليه وسلم
واما قوله لاكلوا من فوقهم ومن تحت ارجلهم فاعلم ان اليهود لما اصروا على تكذيبهم اصابهم القحط والشدة وبلغوا الى حيث قالوا يد الله مغلولة
فالله تعالى بين انهم لو تركوا ذلك الكفر لانقلب الامر وحصل الخصب والسعة في قوله لاكلوا من فوقهم ومن تحت ارجلهم وجوه الاول ان المراد منه
المبالغة في شرح السعة والخصب لان هناك فوقا وتحتا والمعنى لاكلوا اكلا متصلا كثيرا وهو كما يقال فلان في الخير من قرنه الى قدمه يريد تكاثف
الخير وكثرته عنده الثاني ان الاكل من الفوق نزول المطر ومن تحت حصول النبات كما قال تعالى في سورة الاعراف ولو ان اهل القرى امنوا واتقوا
لفتحنا عليهم بركات من السماء والارض والثالث الاكل من الفوق كثرة الاشجار المثمرة ومن تحت الارجل الزرع المغلة والرابع ان يرزقهم الله الجنات
اليانعة الثمار فيجتنون ما تهدل منها من رؤس الشجر ويلتقطون ما تساقط على الارض من تحت ارجلهم الخامس يشبه ان يكون هذا اشارة
الى ما جرى على اليهود من بني قريظة وبني النضير من قطع نخيلهم وافساد زروعهم واجلائهم عن اوطانهم ثم قال تعالى منهم امة مقتصدة معنى
الاقتصاد في اللغة الاعتدال في العمل من غير غلو ولا تقصير واصله التقاصد وذلك لان من عين مطلوبه قصده على الطريق المستقيم من
غير انحراف ولا اضطراب اما من لا يعرف موضع مقصوده فانه يكون متحيرا تارة يذهب يمينا واخرى يسارا فلهذا السبب جعل الاقتصاد عبارة
عن الاستواء في العمل المؤدي الى الغرض ثم في هذه الامة المقتصدة قولان احدهما المراد منها الذين امنوا من اهل الكتاب كعبد الله بن سلام من
اليهود والنجاشي من النصارى فهم على القصد من دينهم وعلى المنهج المستقيم منه ولم يميلوا الى الافراط والتفريط والثاني المراد منها الكفار من اهل الكتاب
الذين يكونون عدولا في دينهم ولا يكون فيهم عناد شديد ولا غلظة كاملة كما قال وان من اهل الكتاب من ان تامنه بقنطار يؤده اليك ثم
وكثير منهم ساء ما كانوا يعملون وفيه معنى التعجب كانه قيل وكثير منهم ما اسوء عملهم والمراد منهم الاجلاف المبغوضون الذين لا يؤثر فيهم الدليل ولا
يجمع فيهم القول

قوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك

امر الرسول
بان لا ينظر الى قلة المقتصدين وكثرة الفاسقين ولا يخشى مكروههم فقال بلغ واصبر على تبليغ ما انزلته اليك من كشف اسرارهم وفضائح افعالهم
فان الله يعصمك من كيدهم ويصونك من مكرهم روى الحسن ان النبي عليه السلام قال ان الله بعثني برسالته فضقت به ذرعا وعرفت ان
الناس يكذبوني واليهود والنصارى وقريش يخوفونني فلما انزل الله هذه الاية زال الخوف بالكلية وروي ان النبي صلى الله عليه وسلم كان ايام
اقامته بمكة يجاهر ببعض القران ويخفي بعضه اشفاقا على نفسه من تسرع المشركين اليه والى اصحابه فلما اعز الله الاسلام وايده بالمؤمنين قال له
يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك اي لا تداهن احدا ولا تتركن شيئا مما انزل اليك خوفا من ان ينالك مكروه ثم قال تعالى وان لم تفعل
فما بلغت رسالته وفيه مسائل

المسئلة الاولى

قرا نافع رسالته وفي الانعام حيث يجعل رسالاته على الجمع وفي الاعراف برسالتي
على الواحد وقرا حفص عن عاصم على الضد ففي المائدة والانعام على الواحد وفي الاعراف ابن عمر والكسائي وحمزة في المائدة على الواحد وفي
الانعام والاعراف على الجمع وقرا ابن كثير في الجميع على الواحد وقرا ابن عامر وابو بكر عن عاصم كله على الجمع حجة من جمع ان الرسل يبعثون
بضروب من الرسالات واحكام مختلفة في الشريعة وكل اية انزلها الله تعالى على رسوله فهي رسالة فحسن لفظ الجمع واما من افرد فقال القران كله
رسالة واحدة وايضا فان لفظ الواحدة قد تدل على الكثرة وان لم يجمع كقوله وادعوا ثبورا كثيرا فوق الاسم الواحد على الجمع فكذا هاهنا لفظ الرسالة
وان كان واحدا الا ان المراد هو الجمع

المسئلة الثانية

ان يقول ان قوله وان لم تفعل فما بلغت رسالته معناه فان لم تبلغ رسالته
فما بلغت رسالته فاي فائدة في هذا الكلام اجاب جمهور المفسرين عنه بان المراد انك ان لم تبلغ واحدا منها كنت كمن لم يبلغ شيئا منها وهذا
الجواب عندي ضعيف لان من اتى بالبعض وترك البعض فلو قيل انه ترك الكل كان كذبا ولو قيل ايضا ان مقدار الجزم في ترك البعض مثل
مقدار الجزم في ترك الكل فهذا ايضا محال ممتنع فسقط هذا الجواب والاصح عندي ان يقال ان هذا خرج على قانون قوله انا ابو النجم
وشعري شعري ومعناه ان شعري قد بالغ في الكمال والفصاحة والمتانة الى حيث متى قيل فيه انه شعري فقد انتهى مدحه الى الغاية التي لا

يمكن ان يزاد عليها وهذا الكلام يفيد المبالغة التامة من هذا الوجه فكذا ههنا قال فان لم تبلغ رسالته فما بلغت رسالته يعني انه لا يمكن ان
يوصف ترك التبليغ بتهديد اعظم من انه ترك التعظيم فكان ذلك تنبيها على غاية التهديد والوعيد **المسئلة الثالثة**
ذكر المفسرون في سبب نزول الاية وجهان الاول انها نزلت في قصة الرجم والقصاص على ما تقدم في قصة اليهود والثاني انها نزلت في عيب
اليهود واستهزائهم بالدين والنبي عليه السلام سكت عنهم فنزلت هذه الاية الثالث لما نزلت اية التخيير وهي قوله تعالى يا ايها النبي قل لازواجك
فلم يعرضها عليهن خوفا من اختيارهن الدنيا فنزلت الرابع نزلت في امر زيد وزينب بنت جحش قالت عائشة من زعم ان رسول الله صلى الله
عليه وسلم كتم شيئا من الوحي فقد اعظم الفرية على الله والله تعالى يقول يا ايها الرسول بلغ ولو كتم رسول الله شيئا من الوحي لكتم قوله وتخفي في
نفسك ما الله مبديه الخامس نزلت في الجهاد فان المنافقين كانوا يكرهونه فكان يمسك احيانا من حثهم على الجهاد والسادس لما نزلت قوله
تعالى ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله سكت الرسول عليه السلام عن عيب الهتهم فنزلت هذه الاية وقال بلغ يعني معايب الهتهم ولا تخفها
منهم والله يعصمك عنهم السابع نزلت في حقوق المسلمين وذلك لانه قال في حجة الوداع لما بين الشرايع والمناسك هل بلغت قالوا نعم قال اللهم
فاشهد الثامن روي انه عليه السلام نزل تحت شجرة في بعض اسفاره وعلق سيفه عليها فاتاه اعرابي وهو نائم واخذ سيفه واخترطها
وقال يا محمد من يمنعك مني قال الله فرعدت يد الاعرابي وسقط السيف من يده وضرب براسه الشجرة حتى اندثر دماغه فانزل الله هذه
الاية وبين انه يعصمه من الناس التاسع كان يهاب قريشا واليهود والنصارى فازال عن قلبه تلك الهيبة لهذه الاية العاشر
نزلت هذه الاية في فضل علي ولما نزلت هذه الاية اخذ بيده وقال من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه فلقيه عمر
فقال هنيئا لك يا ابن ابي طالب اصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة وهو قول ابن عباس والبراء وابن عازب ومحمد بن علي واعلم ان هذه
الروايات وان كثرت الا ان الاولى حمله على انه تعالى امنه من مكر اليهود والنصارى وامره باظهار التبليغ من غير مبالاة منه بهم وذلك لان ما
قبل هذه الاية الواحدة في الشيء على وجه يكون اجنبية عما قبلها وعما بعدها والله اعلم **المسئلة الرابعة** قوله والله
يعصمك من الناس فيه سؤال وهو انه كيف يجمع بين ذلك وبين ما روي انه شج في وجهه يوم احد وكسرت رباعيته والجواب من وجهين
احدهما المراد به انه يعصمه من القتل وفيه التنبيه على انه يجب عليه ان يحتمل كل ما دون النفس من انواع البلاء فما اشد تكليف الانبياء وثانيهما
انها نزلت بعد يوم احد واعلم ان المراد من الناس ههنا الكفار بدليل قوله تعالى ان الله لا يهدي القوم الكافرين ومعناه انه تعالى لا يمكنهم
بما يريدون وعن انس كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يحرسه سعد وحذيفة حتى نزلت هذه الاية فاخرج راسه من قبة اديم وقال انصرفوا
يا ايها الناس فقد عصمني الله من الناس **قوله تعالى** قل يا اهل الكتاب لستم على شيء
حتى تقيموا التورية والانجيل وما انزل اليكم من ربكم اعلم انه تعالى لما امره بالتبليغ سواء طاب السامع او ثقل عليه امره بان
يقول لاهل الكتاب هذا الكلام وان كان مما شق عليهم جدا فقال قل يا اهل الكتاب من اليهود والنصارى لستم على شيء من الدين ولا في ايديكم
شيء من الحق والصواب كما تقول هذا ليس بشيء اذا اردت تحقيره وتصغير شانه وقوله حتى تقيموا التوراة والانجيل وما انزل اليكم من ربكم وليزيدن
كثيرا منهم ما انزل اليك من ربك طغيانا وكفرا وهذا مذكور فيما قبل والتكرير للتاكيد ثم قال فلا تاس على القوم الكافرين وفيه وجهان الاول
لا تاسف عليهم بسبب زيادة طغيانهم وكفرهم فان ضرر ذلك راجع اليهم لا اليك ولا الى المؤمنين الثاني لا تاسف بسبب نزول اللعن والعذاب
عليهم فانهم من الكافرين المستحقين لذلك روى ابن عباس ان جماعة من اليهود قالوا يا محمد الست تقرا التورية حق من عند الله قال بلى قالوا فانا
مؤمنون بها ولا نؤمن بغيرها فنزلت هذه الاية **قوله تعالى** ان الذين امنوا والذين هادوا
والصابئون والنصارى من امن بالله واليوم الاخر وعمل صالحا فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون قد تقدم تفسير هذه الاية في سورة
البقرة وبقي ههنا مسائل **المسئلة الاولى** ظاهر الاعراب يقتضي ان يقال والصابئين وهكذا قرئ ابي بن كعب وابن مسعود
وابن كثير وللنحويين في علة القراءة المشهورة وجوه الاول وهو مذهب الخليل وسيبويه ارتفع الصابئون بالابتداء على نية التاخير كانه قيل ان الذين
امنوا والذين هادوا والنصارى من امن بالله واليوم الاخر وعمل صالحا فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون والصابئون كذلك فحذف خبره والفائدة في
عدم عطفهم على من قبلهم هي ان الصابئين اشد الفرق المذكورين في هذه الاية ضلالا وكانه قيل كل هؤلاء الفرق الذين امنوا وامنوا بالعمل الصالح
قبل الله توبتهم وازال ذنبهم حتى الصابئون فانهم ان امنوا كانوا ايضا كذلك الوجه الثاني وهو قول الفراء ان كلمة ان ضعيفة في العمل ههنا
بيانه من وجوه الاول ان كلمة ان انما تعمل بكونها مشابهة للفعل ومعلوم ان المشابهة بين الحرف وبين الفعل ضعيف الثاني انها وان كانت تعمل لكنها
انما تعمل في الاسم فقط اما الخبر فانه بقي مرفوعا لكونه خبر المبتدا وليس لهذا الحرف في رفع الخبر تاثير وهذا مذهب الكوفيين وقد بيناه بالدليل في
سورة البقرة في تفسير قوله ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم الثالث انها انما يظهر اثرها في بعض الاسماء اما الاسماء التي لا تتغير خالصا عند اختلاف
العوامل فلا يظهر اثر هذا الحرف فيها والامر ههنا كذلك لان الاسم ههنا قوله الذين وهذه الكلمة لا يظهر فيه اثر النصب والرفع والخفض اذا ثبت هذا
فنقول انه اذا كان اسم ان بحيث لا يظهر فيه اثر الاعراب فالذي يعطف عليه يجوز فيه النصب على اعمال هذا الحرف والرفع على اسقاط عمله فلا يجوز
ان يقال ان زيدا وعمرا قائما لان زيدا ظهر فيه اثر الاعراب اما يجوز ان يقال ان هؤلاء واخوتك وان هذا نفسه شجاع وان فطام وهند عندنا والسبب
في جواز ذلك ان كلمة ان كانت في الاصل ضعيفة العمل فاذا صارت بحيث لا يظهر لها اثر في اسمها صارت في غاية الضعف فجاز الرفع بمقتضى الحكم

من الذين قالوا آمنا بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم اعلم انه تعالى لما بين بعض التكاليف والشرائع وكان قد علم من بعض الناس كونهم
متسارعين الى الكفر لا جرم خبر رسوله على تحمل ذلك وامره بان لا يحزن لاجل ذلك فقال يا ايها الرسول لا يحزنك الذين يسارعون في الكفر
وفي الآية مسائل **المسألة الاولى** اعلم انه تعالى خاطب محمدا بقوله يا ايها النبي في مواضع كثيرة وما خاطبه بقوله يا ايها
الرسول الا في موضعين احدهما هنا والثاني قوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك وهذا الخطاب لا شك انه خطاب
شريف وتعظيم **المسألة الثانية** قرئ ولا يحزنك بضم الياء ويسرعون والمعنى لا تهتم ولا تبال بمسارعة المنافقين في الكفر
وذلك لسبب احتيالهم في استخراج وجوه الكيد والمكر في حق المسلمين وفي مبالغتهم في موالاة المشركين فاني ناصرك عليهم وكافيك شرهم يقال
اسرع فيه الشيب واسرع فيه الفساد بمعنى وقوعه فيهم سريعا فكذلك مسارعتهم في الكفر عبارة عن القائهم انفسهم فيه على اسرع الوجوه
متى وجدوا فيه فرصة **المسألة الثالثة** قوله من الذين قالوا آمنا بأفواههم فيه تقديم وتأخير والتقدير من الذين
آمنا بأفواههم آمنا ولم تؤمن قلوبهم ولا شك ان هؤلاء هم المنافقون ثم قال تعالى ومن الذين هادوا سماعون للكذب سماعون لقوم آخرين لم
يأتوك وفيه مسألتان **المسألة الاولى** ذكر الفراء والزجاج هاهنا وجهين الاول ان الكلام انما يتم عند قوله ومن الذين
هادوا ثم يبتدأ الكلام من قوله سماعون للكذب سماعون لقوم آخرين وتقدير الكلام لا يحزنك الذين يسارعون في الكفر من المنافقين ومن اليهود
ثم بعد ذلك وصف الكل بكونهم سماعين لقوم آخرين والوجه الثاني ان الكلام تم عند قوله ولم تؤمن قلوبهم ثم ابتدأ من قوله ومن الذين هادوا
سماعون للكذب وعلى هذا التقدير فقوله سماعون صفة محذوف والتقدير ومن الذين هادوا قوم سماعون وقيل خبر ابتداء محذوف يعني
هم سماعون **المسألة الثانية** ذكر الزجاج في قوله سماعون للكذب وجهين الاول ان معناه قائلون للكذب والسمع يستعمل والمراد
منه القول كما يقال لا تسمع من فلان اي لا تقبل منه ومنه سمع الله لمن حمده وذكر الكذب الذي يقتلوا به وهو ما يقوله رؤساؤهم من الاكاذيب
في دين الله وفي تحريف التوراة وفي الطعن في محمد والوجه الثاني ان المراد من قوله سماعون نفس السماع واللام فيه للكذب لام كي اي يسمعون منك
لكي يكونوا عليك واما سماعون لقوم آخرين لم يأتوك والمعنى انهم اعين وجواسيس لقوم آخرين لم يأتوك ولم يحضروا عندك ليبلغوا اليهم اخبارك فعلى
هذا التقدير قوله سماعون للكذب اي سماعون الى رسول الله لاجل ان يكونوا عليه بان يمسحوا ما سمعوا منه بالزيادة والنقصان والتبديل والتغيير
سماعون من رسول الله لاجل قوم آخرين من اليهود وهم عيون ليبلغوهم ما سمعوا منه ثم انه تعالى وصف هؤلاء اليهود بصفة اخرى فقال يحرفون الكلم
من بعد مواضعه اي من بعد ان وضعه الله مواضعه الى فرض واحل حلاله وحرم حرامه قال المفسرون ان رجلا وامرأة
من اشراف خيبر زنيا وكان حد الزنى في التوراة الرجم فكرهت اليهود رجمهما لشرفهما فارسلوا قوما الى رسول الله ليسألوه عن حكمه في الزانيين
اذا احصنا وقالوا ان امركم بالجلد فاقبلوا وان امركم بالرجم فابوا ان تأخذوا به فقال له جبريل عليه السلام اجعل بينك وبينهم ابن صوريا فقال
الرسول صلى الله عليه وسلم هل تعرفون شابا امرد ابيض اعور سكن فدك يقال له ابن صوريا قالوا نعم وهو اعلم يهوديا على وجه الارض ورضوا به
حكما قال له رسول الله انشدك الله الذي لا اله الا هو الذي فلق البحر لموسى ورفع فوقكم الطور وانجاكم واغرق آل فرعون والذي انزل عليكم كتابه
وحلاله وحرامه هل تجدون فيه الرجم على من احصن فقال ابن صوريا نعم فوثب عليه سفلة اليهود فقال خفت ان كذبته ان ينزل علينا العذاب
ثم سأله رسول الله صلى الله عليه وسلم عن اشياء كان يعرفها من اعلامه فقال اشهد ان لا اله الا الله وانك رسول الله النبي الامي العربي الذي بشر به
المرسلون ثم امر رسول الله صلى الله عليه وسلم بالزانيين فرجما عند باب مسجده اذا عرفت القصة فنقول قوله يحرفون الكلم من بعد مواضعه اي
وضعوا الجلد مكان الرجم وقوله يقولون ان اوتيتم هذا فخذوه وان لم تؤتوه فاحذروا اي ان امركم محمد بالجلد فاقبلوا وان امركم بالرجم فلا تقبلوا
واعلم ان مذهب الشافعي ان الثيب الذي يرجم من دين الرسول فقد ثبت المقصود وان كان انما امر بذلك بناء على ما ثبت في شريعة موسى وجب ان يكون ذلك
مشروعا في ديننا ويدل عليه وجهان الاول ان رسول الله ويدل عليه وجهان الاول ان رسول الله لما افتى على وفق شريعة التوراة في هذه المسألة كان
الاقتداء به في ذلك واجبا لقوله فاتبعوه والثاني ان ما كان ثابتا في شرع موسى فالاصل بقاؤه الى طريان الناسخ فلم يوجب في شرعنا ما يدل على نسخ
هذا الكلم فوجب ان يكون باقيا ولهذا الطريق اجمع العلماء على ان قوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس حكمه باق في شرعنا ولما شرح تعالى
فضائح احوال هؤلاء اليهود قال ومن يرد الله فتنته فلن تملك له من الله شيئا واعلم ان لفظ الفتنة يحتمل جميع انواع المفاسد الا انه لما كان هذا اللفظ
مذكورا عقيب انواع كفرهم التي شرحها تعالى وجب ان يكون المراد من هذه الفتنة تلك الكفريات الذي تقدم ذكرها وعلى هذا التقدير فالمراد من يرد
الله كفره وضلالته فلم يقدر احد على دفع ذلك منه ثم اكد تعالى هذا فقال اولئك الذين لم يرد الله ان يطهر قلوبهم قال اصحابنا دلت هذه
الآية على ان الله تعالى غير مريد اسلام الكافر وانه لم يطهر قلبه من الشك والشرك ولو فعل ذلك لآمن وهذه الآية من اشد الآيات على القدر
اما المعتزلة فانهم ذكروا في تفسير الفتنة وجوها احدها ان الفتنة هي العذاب قال تعالى على النار يفتنون اي يعذبون فالمراد هاهنا
ان يريد عذابه بكفره ونفاقه وثانيها الفتنة الفضيحة يعني ومن يرد الله فضيحته الثالث فتنته اضلاله والمراد من الاضلال الحكم بضلاله
وتسميته ضالا ورابعها الفتنة الاختبار يعني من يرد الله اختباره فيما يبتليه من التكاليف ثم انه يتركها ولا يقوم بادائها فلن تملك له من
الله ثوابا ولا نفعا واما قوله اولئك الذين لم يرد الله ان يطهر قلوبهم فذكروا فيه وجوها احدها لم يرد ان يمد قلوبهم بالالطاف لانه
تعالى علم انه لا فائدة في تلك الالطاف لانها لا تنجع في قلوبهم وثانيها لم يرد الله ان يطهر قلوبهم من الحرج والغم والوحشة الدالة على كفره

وثالثها ان هذه الاستعارة عن سقوط وقعة عبد الله وانه غير ملتفت اليه بسبب قبح افعاله وسوء اعماله والكلام على هذه الوجوه قد
تقدم مرارا ثم قال تعالى لهم في الدنيا خزي وخزي المنافقين هتك سترهم باطلاع الرسول على كفرهم وخوفهم من القتل وخزي اليهود
فضيحتهم بظهور كذبهم وكتمان نصر الله تعالى من ايجاب الرجم واخذ الجزية منهم ولهم في الاخرة عذاب عظيم وهو الخلود في النار
ثم قال تعالى سماعون للكذب اكالون للسحت وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قرا ابن كثير وابو عمرو والكسائي السحت بضم
السين والحاء حيث كان وقرا ابن عامر وعاصم وحمزة برفع السين وسكون الحاء حيث كان وروي عن نافع بفتح السين وسكون الحاء على لفظ المصدر
من سحته ونقل صاحب الكشاف السحت بفتحتين والسحت بكسر السين وسكون الحاء فكلها لغات **المسئلة الثانية** ذكروا في
لفظ السحت وجوها الاول قال الزجاج اصله من سحته اذا استاصله قال تعالى فيسحتكم بعذاب فسميت الرشى التي كانوا ياخذونها بالسحت
اما لان الله تعالى سيسحتهم بعذاب اي استاصلهم او لانه مسحوت البركة كما قال تعالى يمحق الله الربا الثاني قال الليث انه حرام يحصل منه
العار وهذا قريب من الوجه الاول لان مثل هذا الشيء يسحت فضيلة الانسان ويستاصلها الثالث قال الفراء اصل السحت شدة الجوع يقال
رجل مسحوت المعدة اذا كان اكولا لا يبقى الا جائعا ابدا فالسحت حرام يحمل عليه شدة الشره كثرة من كان مسحوت المعدة وهذا ايضا قريب
من الاول لان من كان شديد الجوع شديد الشره فكانه يستاصل كل ما يصل اليه من الطعام ويقيه اذا عرفت هذا فالسحت الرشوة في
الحكم ومهر البغي وعسيب الفحل وكسب الحجام وثمن الكلب وثمن الخمر وثمن الميتة وحلوان الكاهن والاستجعال في المعصية روي ذلك عن عمر
وعلي وابن عباس وابي هريرة ومجاهد وزاد بعضهم ونقص بعضهم واصله يرجع الى الحرام الخسيس الذي لا يكون فيه بركة ويكون في حصوله عار
بحيث يخفيه صاحبه لا محالة ومعلوم ان اخذ الرشوة كذلك وكان سحتا لا محالة **المسئلة الثالثة** في قوله سماعون للكذب
اكالون للسحت وجوه الاول قال الحسن كان الحاكم في بني اسرائيل اذا اتاه من كان مبطلا في دعواه برشوة سمع كلامه ولا يلتفت الى خصمه فكان
يسمع الكذب وياكل السحت الثاني قال بعضهم كان فقراؤهم ياخذون من اغنيائهم مالا ليقيموا على ما هم عليه من اليهودية كالفقراء كانوا
يسمعون اكاذيب الاغنياء وياكلون السحت الذي ياخذونه منهم الثالث سماعون للاكاذيب التي كانوا ينسبونها الى التوراة اكالون للربا
لقوله تعالى واخذهم الربا ثم قال تعالى فان جاؤك فاحكم بينهم او اعرض عنهم انه تعالى خيره بين الحكم فيهم وبين الاعراض عنهم واختلفوا
فيه على قولين الاول انه في امر خاص ثم اختلف هؤلاء فقال ابن عباس والحسن ومجاهد والزهري انه في زنا المحصن وان حده هو الجلد والرجم
الثاني انه في قتيل قتل من اليهود وفي بني قريظة والنضير وكان في نضير شرف وكانت ديتهم دية كاملة وفي قريظة نصف دية فتحاكموا
الى النبي عليه السلام فجعل الدية سواء الثالث ان هذا التخيير مختص بالمعاهدين الذين لا ذمة لهم فان شاء حكم فيهم وان شاء اعرض عنهم
القول الثاني ان الاية عامة في كل من جاءه من الكفار ثم اختلفوا منهم من قال الحكم ثابت في سائر الحكام غير منسوخ وهو قول النخعي والشعبي
وقتادة وعطاء وابي بكر الاصم وابي مسلم ومنهم من قال انه منسوخ بقوله ان احكم بينهم بما انزل الله وهو قول ابن عباس والحسن ومجاهد وعكرمة
ومذهب الشافعي رضي الله عنه انه يجب على حاكم المسلمين ان يحكم بين اهل الذمة اذا تحاكموا اليه لان في امضاء حكم الاسلام عليهم صغارا لهم
فاما المعاهدون الذين لهم مع المسلمين عهد الى مدة فليس بواجب على الحاكم ان يحكم بينهم بل يتخير في ذلك وهذا التخيير الذي في هذه الاية
مخصوص بالمعاهدين ثم قال تعالى وان تعرض عنهم فلن يضروك شيئا والمعنى انهم كانوا لا يتحاكمون اليه الا لطلب الاسهل والاخف كالجلد مكان الرجم
فاذا اعرض عنهم وابى الحكومة لهم شق عليهم اعراضه عنهم وصاروا اعداء له فبين الله تعالى انه لا يضره عداوتهم له ثم قال وان حكمت فاحكم
بينهم بالقسط ان الله يحب المقسطين اي فاحكم بينهم بالعدل والاحتياط كما حكم بالرجم ثم قال تعالى وكيف يحكمونك وعندهم التوراة
فيها حكم الله فيه مسئلتان **المسئلة الاولى** هذا تعجيب من الله نبيه عليه السلام من تحكيم اليهود اياه بعد علمهم بما في
التوراة من حق الزاني ثم تركهم قبول ذلك الحكم فيعدلوا عما يعتقدونه حكما الى ما يعتقدونه باطلا طلبا للرخصة فيظهر لا جرم جهلهم
وعنادهم في هذه الواقعة من وجوه احدها عدولهم عن حكم كتابهم والثاني رجوعهم الى حكم من كانوا يعتقدون فيه انه مبطل والثالث
اعراضهم عن حكمه بعد ان حكموه فبين الله تعالى حال جهلهم وعنادهم لئلا يغيرهم يعني انهم اهل كتاب الله ومن الحافظين على امر الله وها هنا
سؤالان الاول قوله فيها حكم الله ما موضعه من الاعراب الجواب اما ان ينتصب حالا من التوراة وهذا مبتدا خبره عندهم اما ان
يرتفع خبرا عنها كقولك وعندهم التوراة ناطقة بحكم الله واما ان لا يكون له محل ويكون المقصود ان عندهم ما يغنيهم عن التحكيم كما تقول عندك
ينصحك وتشير عليك بالصواب فما تصنع بغيره السؤال الثاني لم اثبت التورية الجواب الامر فيه مبني على ظاهر اللفظ **المسئلة
الثانية** احتج جماعة من الحنفية بهذه الاية على ان حكم التوراة وشرائع من قبلنا لازمة علينا ما لم ينسخ وهو ضعيف ولو كان كذلك
لكان حكم التورية كحكم القرآن ووجوب طلب الحكم فيه لكون الشرع نهى عن النظر فيه بل المراد هذا الامر الخاص وهو الرجم لانهم طلبوا الرخصة
بالتحكيم ثم قال تعالى ثم يتولون من بعد ذلك وما اولئك بالمؤمنين قوله ثم يتولون من بعد ذلك وما اولئك بالمؤمنين معطوف على قوله
يحكمونك وقوله ذلك اشارة الى حكم الله الذي في التورية ويجوز ان يعود الى التحكيم وقوله وما اولئك بالمؤمنين فيه وجوه الاول اي وما هم بالمؤمنين
بالتورية وان كانوا يظهرون الايمان لها الثاني وما اولئك بالمؤمنين اخبار بانهم لا يؤمنون ابدا وهو خبر عن المستقبل لا عن الماضي الثالث انهم
وان طلبوا الحكم فما هم بمؤمنين بك والمعتقدين في صحة حكمك وذلك يدل على انه لا ايمان لهم بشيء وان كل مقصودهم تحصيل مصالح الدنيا فقط

قوله ثم عموا وصموا كثير منهم • الرابع ان قوله عموا وصموا انما كان بعد ارسل اليهم مثل داود وسليمان وعيسى وما فاما من ابائهم فكانوا
الله عليهم تم وقعت هذه عموا وصموا مرة اخرى **المسئلة الثالثة** قرئ عموا وصموا بالضم على تقدير عماهم الله وصمهم الله
اي رماهم وحتم بهم بالعمى والصم كما تقول تركته اذا ضربته بالترك وهو رمح قصير ورتبته اذا ضربته بالرتك **المسئلة الرابعة**
في قوله عموا وصموا كثير منهم وجوه الاول انه على مذهب من يقول من العرب اكلوني البراغيث الثاني ان يكون كثير منهم بدلا من
الضمير في قوله ثم عموا وصموا والابدال كثير في القرآن قال تعالى الذي احسن كل شيء خلقه وقال ولله على الناس حج البيت من استطاع وهذا
الابدال هاهنا في غاية الحسن لانه لو قال عموا وصموا اوهم ذلك ان كلهم صاروا كذلك فلما قال كثير منهم عرفنا ان هذا الحكم حاصل للكثير
من الكل الثالث ان قوله كثير منهم جر مبتدا محذوف والتقدير هم كثير منهم **المسئلة الخامسة** لاشك ان المراد بهذا
العمى والصم الجهل والكفر فيقول فاعل هذا الجهل هو الله او العبد والاول يبطل قوله المعتزلة والثاني باطل لان الانسان لا يختار لنفسه
تحصيل الجهل والكفر لنفسه فان قالوا انما اختار ذلك لانهم ظنوا انه علم قلنا حاصل هذا الجهل ليس بجهل اخر الاول لتعالت لا
تتسلسل بل لابد من انتهائها الى الجهل الاول ولا يجوز ان يكون فاعله هو العبد لما ذكرنا يوجب ان يكون فاعله هو الله تعالى ثم قال
والله بصير بما يعملون اي من قتل الانبياء وتكذيب الرسل والمقصود منه التهديد **قوله تعالى**
لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح بن مريم اعلم انه تعالى لما استقصى في الكلام مع اليهود شرع هاهنا في الكلام مع النصارى
حكى عن فريق منهم انهم قالوا ان الله هو المسيح بن مريم هذا هو قول اليعقوبية لانهم يقولون ان مريم ولدت الاله ولعل معنى هذا المذهب انهم
يقولون ان الاله تعالى حل في ذات عيسى والحد بذات عيسى ثم حكى تعالى عن المسيح انه قال يا بني اسرائيل اعبدوا الله ربي وربكم وهذا تنبيه
على ما هو الحجة القاطعة على فساد قول النصارى وذلك لانه عليه السلام لم يفرق بينه وبين غيره في ان دلائل الحدوث ظاهرة عليه ثم قال
انه من يشرك بالله فقد حرم الله عليه الجنة وماواه النار وما للظالمين من انصار ومعناه ظاهر واحتج اصحابنا على ان عقاب الفساق
لا يكون مخلدا قالوا وذلك لانه تعالى جعل اعظم انواع الوعيد والتهديد بسبب حق المشركين هو ان الله حرم عليهم الجنة وماواهم النار وانه ليس
لهم ناصر ينصرهم ولا شافع يشفع لهم فلو كان حال الفساق من المومنين كذلك لما بقي لتهديد المشركين بسببكم بهذا الوعيد فايدة
قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** ثلاثة كررت بالاضافة ولا
يجوز نصبها الا ان معناه واحد ثلثه اما اذا قلت رابع ثلاثة فهاهنا يجوز الجر والنصب لان معناه الذي صير الثلاثة اربعة لكونه فيهم
المسئلة الثانية في تفسير قول النصارى قالت ثلاثة طريقان الاول قول المفسرين وهو انهم ارادوا بذلك ان الله ومن ولد عيسى
الهة ثلاثة والذي يوكد ذلك قوله تعالى للمسيح انت قلت للناس اتخذوني وامي الهين من دون الله وقوله قالت ثلاثة اي احد ثلاثة الهة
واحد من ثلاثة الهة والدليل على ان المراد ذلك قوله تعالى في الرد عليهم وما من اله الا الله ولان ذلك معلوم من مذهبهم لانا لو احدي ولا يلزم من
قول ان الله ثالث ثلاثة اذا لم يرد به قال ثلاثة الهة فانه ما من شيئين الا والله ثالثهما بالعلم كقوله تعالى ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم
ولا خمسة الا هو سادسهم • والطريق الثاني ان المتكلمين حكوا عن النصارى انهم يقولون جوهر واحد ثلاثة اقانيم اب وابن وروح قدس وهذه
الثلاثة الواحد كان الشمس اسم يتناول الاقرص والشعاع والحرارة وعنوا بالاب الذات وبالابن الكلمة وبالروح الحياة والبنوة الذات
والكلمة والحياة وقالوا ان الكلمة التي هي كلام الله اختلطت بجسد عيسى اختلاط الماء بالخمر واختلاط الماء بالعسل باللبن وربما عبروا عن الاب بالله
والابن الله والروح الله والكل الله واحد واعلم ان هذا معلوم البطلان ببديهة العقل فان الثلاثة لا تكون واحدا والواحد لا يكون ثلاثة
ولا حاجة في الدنيا بمقالة اشد فسادا وابطل بطلانا من مقالة النصارى • ثم قال تعالى وما من اله الا اله واحد في من قوله ان احدهما انها صلة
زائدة والتقدير وما اله الا واحد والثاني انها نفت الجنس على الاستغراق والتقدير وما في وجوده من هذه الحقيقة الا فرد واحد • ثم قال
وان لم ينتهوا عما يقولون ليمسن الذين كفروا منهم عذاب اليم قال الزجاج معناه ليمسن الذين اقاموا على هذا الدين لان كثيرا منهم تابوا عن النصرانية
ثم قال افلا يتوبون الى الله ويستغفرونه والله غفور رحيم قال الفراء هذا امر بلفظ الاستفهام كقوله تعالى ما المسيح بن مريم الا رسول قد خلت من
قبله الرسل وامه صديقة اي ما هو الا رسول من جنس الرسل الذين خلوا من قبله جاء بايات من الله كما اتوا بها وانها ان الله اراد اهلاكهما اهلك امهما
واحيى الموتى بايديه فقد احيى العصا وجعلها حية تسعى وفلق البحر بايدي موسى وان خلقه من غير ذكر فقد خلق آدم من غير ذكر ولا انثى وامه صديقة
وفي تفسير ذلك وجوه احدها انها صدقت بايات ربها وكتبه والثاني انه تعالى قال فارسلنا اليها روحنا فتمثل لها بشرا سويا فلما كلمها جبريل عليه
السلام وصدقته وقع عليها اسم الصديقة وثالثها ان المراد بكونها صديقة غاية بعدها عن المعاصي وشدة حدها واجتهادها في اقامة مراسم
العبودية فان الكامل بهذه الصفة ليس صديقا قال تعالى فاولئك مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين ثم قال تعالى كانا ياكلان
الطعام واعلم ان المقصود من ذلك الاستدلال على فساد قول النصارى وبيانه من وجوه الاول ان كل من كان له ام فقد حدث بعد ان
لم يكن وكل من كان كذلك كان محتاجا فالاله الثاني انهما كانا محتاجين لانهما كانا محتاجين الى الطعام اشد الحاجة والاله هو الذي يكون غنيا
عن جميع الاشياء فكيف يعقل ان يكون الها • الثالث قال بعضهم ان قوله كانا ياكلان الطعام كناية عن الحدث وهذا عندي ضعيف من
وجوه الاول انه ليس كل من اكل احدث فان اصل الجنة ياكلون ولا يحدثون والثاني ان الاكل عبارة عن الحاجة الى الطعام وهذه الحاجة

من اقوى الدلايل على انه ليس بالٰه فاي حاجة لنا الى جعله كناية عن شيء اخر الثالث ان الالٰه هو القادر على الخلق والايجاد فلو كان الها لقدر على
دفع الم الجوع عن نفسه بغير الطعام فلما لم يقدر على دفع الضرر عن نفسه كيف يعقل ان يكون الها للعالمين وبالجملة ففساد قول النصارى
اظهر من ان يحتاج فيه الى الدليل ثم قال تعالى انظر كيف نبين لهم الايات ثم انظر اني يؤفكون يقال افكه بافكه افكا اذا صرفه والافك
الكذب لانه صرف عن الحق وكل مصروف عن الشيء يقال عنه وقد افكت الارض اذا صرف عنها المطر ومعنى قوله اني يؤفكون اي يصرفون عن
الحق قال اصحابنا الاية دلت على انهم مصروفون عن قابل الحق والانسان يمتنع ان يصرف نفسه عن الحق والصدق الى الباطل والجهل والكذب الا
الفاعل لايجاد ولنفسه ذلك فعلمنا ان الله سبحانه وتعالى صرفهم عن ذلك ثم قال تعالى قل اتعبدون من دون الله مالا يملك لكم ضرا ولا نفعا الدليل
دليل اخر على فساد قول النصارى وهو يحتمل انواعا من الحجة الاولى ان اليهود كانوا يعبدونه ويقصدونه بالسوء فانه على الاضرار بهم وكان
انصاره وحمايته يحيونه فانه قادر على ايصال نفع من منافع الدنيا اليهم والعاجز عن الاضرار والايقاع كيف يعقل ان يكون الها الثاني ان مذهب
النصارى ان اليهود صلبوه ومزقوا اشلاءه ولما عطش وطلب الماء منهم صبوا الخل في مخرجه ومن كان بهذا الضعف هكذا فكيف يعقل ان
يكون الها الثالث ان الٰه العالم يجب ان يكون غنيا عن كل من سواه ويكون كل من سواه محتاجا اليه فلو كان عيسى كذلك لامتنع كونه مشغولا بعبادة
عبادة الله لان الٰه لا يعبد شيء انما العبد هو الذي يعبد الٰه فلما عرف بالتواتر كونه مواظبا على الطاعات والعبادات علمنا انه انما كان
يفعلها لكونه محتاجا بها لتحصيل المنافع ودفع المضار الى غيره ومن كان كذلك كيف يقدر على ايصال المنافع الى العباد ودفع المضار عنهم واذا
كان كذلك كان عبدا كسائر العبيد وهذا هو عين الدليل الذي حكاه الله تعالى عن ابراهيم عليه السلام حيث قال لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك
شيئا ثم قال تعالى والله هو السميع العليم والمراد منه التهديد يعني سميع بكفركم عليم بغدابركم

قوله تعالى

يا اهل الكتاب لا تغلوا في دينكم غير الحق اعلم انه تعالى لما تكلم اولا على اباطيل النصارى واقام الدلايل
القاهرة على بطلانها وفسادها فعند هذا خاطب مجموع الفريقين هذا الخطاب فقال يا اهل الكتاب لا تغلوا في دينكم الغلو تجاوز التقصير
ومعناه الخروج عن الحدود وذلك ان الحق بين طرفي الافراط والتفريط فالغلو والتقصير وقوله غير الحق صفة للمصدر اي لا تغلوا في
دينكم غلوا غير الحق اي غلوا باطلا لان الغلو في الدين نوعان غلو حق وهو ان يبالغ في تقرير وتاكيد وغلو باطل وهو ان يتكلف في تقرير الشبه واحتجاج
الباطل وذلك الغلو هو ان اليهود لعنهم الله نسبته الى الزنا والى انه كذاب والنصارى ادعوا فيه الهية ثم قال تعالى ولا تتبعوا اهواء
قوم قد ضلوا من قبل واضلوا كثيرا وضلوا عن سواء السبيل وفيه مسئلتان

المسئلة الاولى

الاهواء ههنا المذاهب التي يدعو اليها
الشهوة دون الحجة قال الشيخ وما ذكره الله لفظ الهوى في القرآن الا ذمه قال تعالى ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله واتبع هواه فتردى وما
ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى واشتقاق الهوى من الهوة وهو موضع المهبط سمي الهوى بوضع الهبوط لانه يقال هلان يهوي الخبر انما يقال يريد الخير ومحبه
وقال بعضهم الهوى الٰه يعبد من دون الله وقيل سمي الهوى هوى لانه يهوي بصاحبه في النار والعياذ بالله في قعر الهوى ان الهوان هو الهوى
حرامه فاذا هويت فقد لقيت هوانا وقال رجل لابن عباس الحمد لله الذي جعل هواي على هواك فقال ابن عباس كل هوى ضلالة

المسئلة الثانية

انه تعالى وصفهم بثلاثة درجات في الضلال فبين انهم كانوا ضالين من قبل ثم ذكر انهم كانوا مضلين لغيرهم
ثم ذكر انهم استمروا على تلك الحالة حتى انهم الآن ضالون كما كانوا ولا شك ان حالهم اقرب الى البعد عن الطاعة والقرب من عقاب الله
من هذه الحالة نعوذ بالله منها ويحتمل ان يكون المراد انهم ضلوا واضلوا ثم ضلوا بسبب اعتقادهم في ذلك الاضلال انه ارشاد الى
الحق ويحتمل ان يكون المراد بالضلال الاول الضلال عن الدين وبالضلال الثاني الضلال عن طريق الجنة واعلم انه تعالى لما خاطب اهل الكتاب
بهذا الخطاب وصف اسلافهم فقال لعن الذين كفروا من بني اسرائيل على لسان داود وعيسى بن مريم قال الكلبي المفسرون يعني اصحاب
السبت واصحاب المايدة اما اصحاب السبت فهو ان قوم داود وهم اهل ايلة لما اعتدوا في السبت باخذ الحيتان على ما ذكره الله تعالى في هذه
القصة في سورة الاعراف قال داود اللهم العنهم واجعلهم اية فمسخوا قردة واما اصحاب المايدة فانهم لما اكلوا من المايدة ولم يؤمنوا
قال عيسى اللهم العنهم كما لعنا اصحاب السبت فاصبحوا خنازير وكانوا خمسة الاف رجل ما فيهم امراة ولا صبي قال بعض العلماء ان اليهود كانوا
يفتخرون بانا من اولاد الانبياء فذكر الله تعالى هذه الاية لندل على انهم ملعونون على لسنة الانبياء وقيل ان داود وعيسى لم يسمهما احمد ولا لعنا
من يكذب به وهو قول الاصم ثم قال تعالى ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون والمعنى ان ذلك اللعن بسبب انهم كانوا يعصون وبالعود الى العصيان
العصيان ثم انه تعالى فسر المعصية والاعتداء بقوله كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه للتناهي ههنا معنيان احدهما وهو الذي عليه المحققون
انه تفاعل من النهي اي كان لا ينهى بعضهم بعضا روى ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من رضي عمل قوم لزمه ومن كثر سواد
قوم فهو منهم والمعنى الثاني في التناهي انه بمعنى الانتهاء يقال انتهى عن الامر وتناهى عنه اذا كف عنه ثم قال تعالى لبئس ما كانوا يفعلون
اللام في لبئس لام القسم كانه قال اقسم لبئس ما كانوا يفعلون وهو ارتكاب المعاصي والعدوان وترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
فان قيل الانتهاء عن الشيء بعد ان صار مفعولا غير ممكن قلنا الجواب عنه من وجوه الاول ان يكون المراد لا يتناهون عن معاودة
منكر فعلوه الثاني لا يتناهون عن منكر اردوا فعله واحضروا الآلة واداته الثالث لا يتناهون عن الاصرار على منكر فعلوه ثم
قال تعالى ترى كثيرا منهم يتولون الذين كفروا واعلم انه تعالى لما وصف اسلافهم بما تقدم وصف الحاضرين منهم بالكفر بتولون الكفار وعبدة

الاوثان والمراد كعب بن الاشرف واصحابه حين استجاشوا المشركين على الرسول صلى الله عليه وسلم وذكرنا ذلك في نزوله وبقول الذين
كفروا هؤلاء اهدى من الذين امنوا سبيلا ثم قال ليس ما قلتم انفسكم او بئس ما قلتموه هو العمل المحادتهم في الاخرة
ونزوله ان يحفظ اسمه عليهم محل ان رفع كما تقول بئس رجلا زيد ورفعه كنعم زيد وفي مزيد وجهان الابتداء ويكون بئس وما عملت
فيه خبره والثاني ان يكون خبرا بعد خبر كانه لما قال بئس رجلا قيل من هو فقال زيد اي هو زيد قال تعالى ولو كانوا
يومنون بالله والنبي وهو موسى وما انزل اليه وهو التورية كما تدعون ما اتخذوا المشركين اولياء لان تحريم ذلك مثالد في
التورية وفي شرع موسى عليه السلام فلما فعلوا ذلك ظهر انه ليس مرادهم تقرير دين موسى عليه السلام بل مرادهم الرياسة
ويسعون في تحصيله باي طريق قدروا عليه فلهذا وصفهم الله تعالى بالفسق فقال ولكن كثيرا منهم فاسقون وفيه وجه اخر ذكرته
النقال وهو ان يكون المعنى ولو كان هؤلاء المتولون من المشركين يومنون بالله ونبيه ما اتخذوهم اولياء وهذا وجه حسن
ليس في الكلام ما يدفعه

قوله تعالى

لتجدن اشد الناس عداوة للذين امنوا اليهود والذين اشركوا واعلم انه تعالى لما ذكر في هذه الآية ان اليهود في غاية العداوة مع المسلمين ولذلك جعلهم قرنا للمشركين في شدة
العداوة بل نبه على انهم اشد في العداوة من المشركين من جهة انه تعالى قدم ذكرهم على ذكر المشركين لعمري انهم كذلك وعن النبي صلى
الله عليه وسلم انه قال ما خلا يهودي بمسلم الا هم بقتله وذكر تعالى ان النصارى الين عريكة من اليهود واقرب الى المسلمين منهم

المسئلة الاولى

قال ابن عباس وسعيد بن جبير وعطاء والسدي المراد به النجاشي وقومه الذين لما سمعوا
ما هذا مسلمان ان جماعة من اليهود ارادوا قتل جعفر واصحابه حين هاجروا اليه فمنعهم النجاشي منه وقال ان الله لم يمكنكم من هذا
ولم يسلطكم عليه وقال ابن عباس ومجاهد والضحاك والكلبي والواقدي المراد جميع النصارى مع ظهور عداوتهم للمسلمين وقال الاخرون مذهب اليهود انه يجب عليه
ايصال الشر الى من يخالفهم في الدين باي طريق كان فان قدروا على القتل فذاك والا فبنصب المكائد والسرقة او نوع من المكر والكيد
والحيلة واما النصارى فليس مذهبهم ذلك بل الرهبة في دينهم حرام لهذا هو وجه التفاوت

المسئلة الثانية

فما انك تجد اليهود والمشركين اشد الناس عداوة لم تقصر مع المومنين وقد شرحنا ان هذا النوع والمعصية عادة قديمة
نفرع خاطرك عن هذا السوال بكرم ولطف ثم ذكر تعالى سبب التفاوت فقال ذلك بان منهم قسيسين ورهبانا وانهم لا يستكبرون وفيه
الآية مسئلتان

المسئلة الاولى

علة هذا التفاوت ان اليهود مخصوصون بالحرص الشديد على الدنيا والدليل عليه قوله
تعالى ولتجدنهم احرص الناس على حياة ومن الذين اشركوا اقتربهم في الحرص بالمشركين للمعاد والحرص معدن الاخلاق الذميمة لان من كان
حريصا على الدنيا طرح دينه في طلب الدنيا واقدم على كل محظور منكر بسبب طلب الدنيا فلاجرم لشدة عداوته مع كل من نال جاها او
مالا واما النصارى فانهم في اكثر الامر معرضون عن الدنيا مقبلون على العبادة وترك طلب الرياسة والتكبر والترفع وكل من كان كذلك فانه
لا يحسد الناس ولا يبغي لهم ولا يجاصمهم بل يكون لين العريكة في طلب الحق سهل الانقياد له فهذا هو الفرق بين هذين الفريقين واما هذا
الباب وهو المراد بقوله ذلك بان منهم قسيسين ورهبانا وانهم لا يستكبرون فهذا نهاية في طلب الدين وهو ان كفر النصارى ليس
غلظ من كفر اليهود ولان النصارى يشاركون في الاصليات وفي النبوات واليهود لا يشاركون الا في النبوات ولاشك ان الاول اغلظ من الثاني
النصارى مع غلظ كفرهم لما لم يفد حرصهم على طلب الدنيا بل كان في قلبهم شيء من الميل الى الاخرة شرح الله صدورهم بقوله ولتجدن اقربهم مودة
للذين امنوا الذين قالوا انا نصارى واما اليهود فمع ان كفرهم اخف في جنب كفر النصارى طردهم وخصهم بمزيد اللعن فاذا ك الى

المسئلة الثانية

سبب حرصهم على الدنيا وذلك ينبهك على صحة قوله صلوات الله عليه حب الدنيا راس كل خطيئة
القس والقسيس اسم لرئيس النصارى ولجمع قسيسون قال عمرو بن الزبير ضيعت النصارى الانجيل وادخلوا فيه ما ليس منه وبقي
رجل من علمائهم على الحق والدين وكان اسمه قسيسا فمن كان على مذهبه ودينه لقوه قسيس وقال المطرز القس والقسيس العالم بلغة الروم
واحد من علمائهم على الحق والدين وكان اسمه قسيسا فمن كان على مذهبه ودينه لقوه قسيس وقال المطرز القس والقسيس العالم بلغة الروم
وهذا ما وقع الوفاق فيه بين اللغويين واما الرهبان فهو جمع الواحد كركبان وراكب وفرسان وفارس وقال بعضهم الرهبان واحد وجمعه
رهابين كقربان وقرابين واصله من الرهبة بمعنى الخوف قال قتيل كيف مدحهم الله بذلك مع قوله ورهبانية ابتدعوها وقوله عليه السلام
لا رهبانية في الاسلام قلنا ان ذلك صار محمدا في مقابلة طريقة اليهود في القساوة والغلظة ولا يلزم من هذا القدر كونه ممدوحا
على الاطلاق ثم قال تعالى واذا سمعوا ما انزل الى الرسول الضمير في قوله سمعوا الى القسيسين والرهبان الذين امنوا منهم وما انزل يعني
القرآن الى الرسول يعني محمدا صلى الله عليه وسلم قال ابن عباس يريد النجاشي واصحابه وذلك لان جعفر الطيار قرأ عليهم سورة مريم فاخذ
النجاشي تبنة من الارض وقال والله ما زاد على ما قال الله في الانجيل قدر هذا وما زالوا يكون حتى وقع جعفر من القراءة واما قوله
ترى اعينهم تفيض من الدمع ففيه وجهان الاول ان المراد ان اعينهم تمتلئ من الدمع حتى تفيض لان الفيض ان يمتلئ الاناء وعين حتى يطلع ما فيه
ترجوا به والثاني ان يكون المراد المبالغة في وصفهم بالبكاء فجعلت اعينهم كانها تفيض بانفسها واما قوله مما عرفوا من الحق اي مما
نزل على محمد وهو الحق فان قيل اي فرق بين من وبين من في قوله مما عرفوا قلنا الاول لابتداء الغاية والتقدير ان فيض الدمع انما ابتدا من
معرفة الحق وكان من اجله وسببه والثانية للتبعيض يعني انهم عرفوا بعض الحق وهو القرآن والكلام فكيف لو عرفوا كله واما قوله يقولون

خطبة

يقولون ربنا آمنا بما سمعنا وشهدنا بانه حق فاكتبنا مع الشاهدين وفيه وجهان الاول يريد امة محمد عليه السلام يشهدون بالحق وهو
ماخوذ من قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس الثاني اي مع كل من يشهد من انبيائك ومؤمني عبادك بانك
لا اله غيرك ۞ واما قوله وما لنا لا نؤمن بالله وما جاءنا من الحق ونطمع ان يدخلنا ربنا مع القوم الصالحين ففيه مسئلتان **المسئلة
الاولى** قال صاحب الكشاف ومحل لا نؤمن النصب على الحال بمعنى غير مؤمنين كقولك ما لك قائما والواو في قوله ونطمع واو الحال فان قيل
فما العامل في الحال الاولى والثانية قلنا العامل في الاولى ما في اللام من معنى الفعل كانه قيل اي شيء حصل لنا حال كوننا غير مؤمنين وفي الثانية
معنى هذا الفعل ولكن مقيدا بالحال الاولى لانك لو ازلتها وقلت وما لنا ونطمع لم يكن كلاما ويجوز ان يكون ونطمع حالا من لا نؤمن حتى انهم
انكروا على انفسهم انهم لا يوحدون الله ويطمعون مع ذلك ان يصحبوا الصالحين وان يكون معطوفا على قوله لا نؤمن على معنى وما لنا نجمع بين
التثليث وبين الطمع في صحبة الصالحين **المسئلة الثانية** تقدير الاية ويدخلنا ربنا مع القوم الصالحين جنته ودار
رضوانه قال تعالى ليدخلنهم مدخلا يرضونه الا انه حسن الحذف لكونه معلوما ۞ ثم قال تعالى فاثابهم الله بما قالوا جنات تجري من تحتها
الانهار خالدين فيها وذلك جزاء المحسنين والذين كفروا وكذبوا باياتنا اولئك اصحاب الجحيم وفيه مسائل **المسئلة الاولى**
ظاهر الاية يدل على انهم انما استحقوا ذلك الثواب بمجرد القول لانه تعالى قال فاثابهم الله بما قالوا جنات تجري وذلك غير ممكن لان مجرد القول
لا يفيد الثواب واجابوا عنه من وجهين الاول انه قد سبق من وصفهم ما يدل على اخلاصهم فيما قالوا وهو المعرفة وذلك هو قوله مما عرفوا من
الحق فلما حصلت المعرفة والاخلاص وكمال الانقياد ثم انضاف اليه القول لا جرم كمل الايمان والثاني روى عطاء عن ابن عباس انه قال
قوله تعالى بما قالوا يريد بما سالوا يعني قولهم فاكتبنا مع الشاهدين **المسئلة الثانية** الاية دالة على ان المؤمن الفاسق
لا يبقى مخلدا في النار وبيانه من وجهين الاول انه قال تعالى وذلك جزاء المحسنين وهذا الاحسان لا بد وان يكون هو الذي تقدم ذكره من
المعرفة وهو قوله مما عرفوا من الحق ومن الاقرار وهو قوله فاثابهم الله بما قالوا واذا كان كذلك فهذه الاية دالة على ان هذه المعرفة والاقرار
توجب هذا الثواب وصاحب الكبيرة له هذه المعرفة وهذا الاقرار يوجب ان يحصل له هذا الثواب ثم ينقل من الجنة الى النار وهو باطل
بالاجماع او يقال يعاقب على دينه ثم ينقل الى الجنة وذلك هو المطلوب ۞ الوجه الثاني وهو انه تعالى قال والذين كفروا وكذبوا باياتنا
اولئك اصحاب الجحيم وقوله اولئك اصحاب الجحيم يفيد الحصر اي اولئك اصحاب الجحيم لا غيرهم والمصاحب للشيء هو الملازم له الذي لا ينفك
عنه فهذا يقتضي تخصيص هذا الدوام بالكفار فصارت هذه الاية من هذين الوجهين من اقوى الدلائل على ان الخلود في النار لا يحصل للمؤمن
الفاسق **قوله تعالى** يا ايها الذين امنوا لا تحرموا طيبات ما احل الله لكم ولا تعتدوا
ان الله لا يحب المعتدين واعلم انه تعالى لما استقصى في المناظرة مع اليهود والنصارى عاد بعده الى بيان الاحكام وذكر جملة منها
النوع الاول ما يتعلق بحل المطاعم والمشارب واللذات فقال يا ايها الذين امنوا لا تحرموا طيبات ما احل الله لكم وفيه مسائل
المسئلة الاولى الطيبات اللذيذات التي تشتهيها النفوس وتميل اليها القلوب وفي الاية قولان الاول روي انه
صلى الله عليه وسلم وصف القيمة لاصحابه في بيت عثمان بن مظعون وبالغ واشبع الكلام في الانذار والتحذير فعزموا على ان يرفضوا
الدنيا ويحرموا على انفسهم المطاعم الطيبة والمشارب اللذيذة وان يصوموا النهار ويقوموا الليل بان لا يناموا على الفرش وان يخصوا
انفسهم ويلبسوا المسوح ويسيحوا فاخبر النبي عليه السلام بذلك فقال لهم اني لم اومر بذلك ان لانفسكم عليكم حقا فصوموا وافطروا وقوموا
وناموا فاني اقوم وانام واصوم وافطر واكل اللحم والدسم واتي النساء فمن رغب عن سنتي فليس مني وبهذا الكلام ظهر وجه النظم من هذه
الاية وبين ما قبلها وذلك لانه تعالى مدح النصارى بان منهم قسيسين ورهبانا وعادتهم الاحتراز عن طيبات الدنيا ولذائذها فلما مدحهم
اوهم ذلك المدح ترغيب المسلمين في مثل تلك الطريقة فذكر تعالى عقيبه هذه الاية ازالة لذلك الوهم ليظهر للمسلمين انهم ليسوا مامورين بتلك
الطريقة فان قيل ما الحكمة في هذا النهي بان من المعلوم ان حب الدنيا مستول على الطباع والقلوب فاذا توسع الانسان في اللذات
والطيبات اشتد ميله اليها وعظمت رغبته فيها وكلما كان ذلك النعم اكثر وادوم كان ذلك الميل اقوى واعظم وكلما ازداد الميل قوة ورغبة
ازداد حرصه في طلب الدنيا واستغراقه في تحصيلها وذلك يمنعه عن الاستغراق في معرفة الله تعالى وفي طاعته ويمنعه عن طلب سعادة الاخرة
واما اذا اعرض عن لذات الدنيا وطيباتها فكلما كان ذلك الاعراض اتم وادوم كان ذلك الميل اضعف والرغبة اقل وحينئذ تتفرغ النفس
لطلب معرفة الله والاستغراق في خدمته واذا كان الامر كذلك فما الحكمة في نهي الله تعالى عن الرهبانية والجواب عنه من وجوه الاول
ان الرهبانية المفرطة والاحتراز التام عن الطيبات واللذات مما يوقع الضعف في الاعضاء الرئيسة التي هي القلب والدماغ واذا وقع الضعف
فيهما اختلف الفكر وتشوش العقل ولا شك ان اكمل السعادات واعظم القربات انما هو معرفة الله سبحانه وتعالى واذا كانت الرهبانية الشديدة
مما توقع الخلل في ذلك بالطريق الذي بيناه لا جرم وقع النهي عنه ۞ الثاني وهو ان الحاصل مما ذكرتم ان اشتغال النفس بطلب اللذات الحسية
يمنعها عن الاستكمال بالسعادات العقلية وهذا مسلم لكن في حق النفوس الضعيفة اما النفوس المشتغلة الكاملة فانه لا يكون استكمالها
في الاعمال الحسية مانعا لها من الاستكمال بالسعادات العقلية فانا نشاهد النفوس قد تكون ضعيفة بحيث متى اشتغلت بمهم امتنع عليها
الاشتغال بمهم اخر وقد تكون قوية بحيث لا يكون اشتغالها ببعض المهمات مانعا لها من الاشتغال بمهم اخر فكلما كانت النفس اقوى كانت هذه

اكمل واذا كان كذلك كانت الرهبانية الخالصة دليلا على نوع من الضعف والقصور وانما الكمال في الوفاء بالجهتين والاستكمال في الناس
الثالث وهو ان من استوفى اللذات الحسية كان غرضه منها الاستعانة بها على الاستيفاء للذات العقلية فان رياضته ومجاهدته اتم
من رياضة من اعرض عن هذه اللذات الحسية لان صرف حصة النفس الى جانب الطاعة اشق واشد من الاعراض عن حصة النفس بالكلية فكان
الكمال في هذا اتم الرابع وهو ان الرهبانية التامة توجب خراب الدنيا وانقطاع الحرث والنسل واما ترك الرهبانية مع المواظبة على المعرفة
والمحبة والطاعة فانه يفيد عمارة الدنيا والاخرة فكانت هذه الحالة اكمل فهذا جملة الكلام في هذا الوجه القول الثاني في تفسير هذه الاية
ما ذكره القفال وهو انه تعالى قال في اول السورة اوفوا بالعقود فبين انه كما لا يجوز استحلال المحرم كذلك لا يجوز تحريم المحلل وكانت العرب تحرم من
الطيبات ما لم يحرمه الله تعالى وهي البحيرة والسائبة والوصيلة والحام وقد حكى الله تعالى ذلك في هذه السورة وفي سورة الانعام وكانوا يحللون الميتة
والدم وغيرهما فامر الله تعالى ان لا يحرموا ما احله الله ولا يحللوا ما حرمه الله حتى يدخلوا تحت قوله يا ايها الذين امنوا اوفوا بالعقود المسئلة
الثانية قوله لا تحرموا طيبات ما احل الله لكم يحتمل وجهين الاول لا تعتقدوا تحريم ما احله الله لكم وثانيها لا تظهروا باللسان تحريم
ما احله الله لكم وثالثها لا تجتنبوا عنها اجتنابا يشبه الاجتناب من المحرمات فهذه الوجوه الثلاثة محمولة على الاعتقاد والقول والعمل
ورابعها لا تحرموا على غيركم بالفتوى وخامسها لا تلتزموا تحريمها بنذر او يمين ونظير هذه الاية قوله تعالى يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله
لك وسادسها ان يخلط المغصوب بالمملوك اختلاطا لا يمكنه التمييز وحينئذ يحرم الكل فذلك الخلط سبب لتحريم ما كان حلالا له وكذلك
القول فيما اذا خلط النجس بالطاهر فالاية محتملة لكل هذه الوجوه ولا يبعد حملها على الكل المسئلة الثالثة قوله ولا تعتدوا
ان الله لا يحب المعتدين فيه وجوه الاول انه تعالى جعل تحريم الطيبات اعتداء وظلما فنهى عن الاعتداء ليدخل تحت النهي عن تحريمها الثاني انه
اباح الطيبات حرم الاسراف فيها بقوله تعالى ولا تعتدوا ونظيره قوله تعالى وكلوا واشربوا ولا تسرفوا الثالث لما احل لكم الطيبات فاكتفوا بهذه
المحللات ولا تتعدوها الى ما حرم عليكم ثم قال تعالى وكلوا مما رزقكم الله حلالا طيبا واتقوا الله الذي انتم به مؤمنون وفيه مسائل
المسئلة الاولى قوله كلوا صيغة الامر وظاهرها للوجوب الا ان المراد هاهنا الاباحة والتحليل واحتج اصحاب الشافعي به في ان
ان التطوع لا يلزم بالشروع وقالوا ظاهر هذه الاية يقتضي اباحة الاكل على الاطلاق فيتناول ما بعد الشروع في الصوم غايته انه خص في
بعض الصور الا ان العام حجة من غير محل التخصيص المسئلة الثانية قوله حلالا طيبا يحتمل ان يكون متعلقا بالاكل وان يكون
متعلقا بالماكول فعلى الاول يكون التقدير كلوا حلالا طيبا مما رزقكم الله وعلى التقدير الثاني كلوا من الرزق الذي يكون حلالا طيبا واما على
التقدير الاول فانه حجة المعتزلة على ان الرزق لا يكون الا حلالا وذلك لان الاية على هذا التقدير دالة على الاذن في اكل كل ما رزق وانما ياذن
الله في اكل الحلال فيلزم ان يكون كل ما كان رزقا حلالا واما على التقدير الثاني فانه حجة لاصحابنا على ان الرزق قد يكون حراما لانه تعالى خص
اذن الاكل بالرزق الذي يكون حلالا طيبا ولولا ان الرزق قد لا يكون حلالا والا لم يكن لهذا التخصيص والتقييد فائدة المسئلة الثالثة
لم قال تعالى كلوا مما رزقكم الله وكلمة من للتبعيض وكانه قال اقتصر في الاكل على البعض واصرف البقية الى الصدقات والخيرات ولانه ارشاد الى
ترك الاسراف كما قال ولا تسرفوا المسئلة الرابعة قوله كلوا مما رزقكم الله يدل على انه تعالى قد تكفل برزق كل احد فانه لو لم يرزقه
لما قال كلوا مما رزقكم الله واذا تكفل برزقه وجب ان لا يبالغ في الطلب وان يعول على وعد الله واحسانه فانه اكرم من ان يخلف الوعد ولذلك قال
عليه السلام الا فاتقوا الله واجملوا في الطلب اما قوله واتقوا الله فهو تاكيد للتوصية بما امر به وزاده تاكيدا بقوله الذي انتم به مؤمنون لان الايمان به
يوجب التقوى في الانتهاء الى ما امر به وعما نهى عنه النوع الثاني من الاحكام المذكورة في هذا الموضع قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في
ايمانكم قد ذكرنا انه تعالى بين في هذا الموضع انواعا من الشرائع والاحكام بقي ان يقال اي مناسبة بين هذا الحكم وبين ما قبله حتى يحسن ذكره عقيبه
فنقول قد ذكرنا ان سبب نزول الاية الاولى ان قوما من الصحابة حرموا على انفسهم المطاعم والملابس واختاروا الرهبانية وحلفوا على ذلك فلما
نهاهم الله تعالى عنها قالوا يا رسول الله فكيف نصنع بايماننا فانزل الله هذه الاية واعلم ان الكلام في ان يمين اللغو ما هو قد سبق على الاستقصاء في سورة البقرة
في تفسير قوله لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم فلا وجه للاعادة ثم قال ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان وفيه
مسائل المسئلة الاولى قرا نافع وابن كثير وابو عمرو وحفص عن عاصم عقدتم بتشديد القاف بغير الالف وقرا ابن
عامر وحمزة والكسائي وابو بكر عن عاصم عقدتم بتشديد القاف بغير الف وقرا ابن عامر عاقدتم بالالف والتخفيف وقال الواحدي يقال عقد
فلان اليمين والعهد والحبل عقدا اذا وكده واحكمه ومثل ذلك ايضا عقد بالتشديد اذا وكد ومثله عاقد بالالف اذا عرفت هذا فنقول
اما من قرا بالتخفيف فانه صالح للكثير والقليل يقال عقد زيد يمينه وعقدوا ايمانهم واما من قرا بالتشديد فاعلم ان ابا عبيدة زيف هذه
القراءة وقال التشديد للتكرير مرة بعد مرة فالقراءة بالتشديد توجب سقوط الكفارة عن اليمين الواحدة لانها لم تكرر واجاب الواحدي عنه
من وجهين الاول ان بعضهم قال عقد بالتخفيف وبالتشديد واحد في المعنى والثاني هب انها تفيد التكرير كما في قوله وغلقت الابواب الا ان
هذا التكرير يحصل بان يعقدها بقلبه ولسانه ومتى جمع بين القلب واللسان فقد حصل التكرير اما لو عقد اليمين باحدهما دون الاخر لم يكن
تعقيدا واما من قرا بالالف فانه من المفاعلة التي تختص بالواحد مثل عافاه الله طارقت النعل وعاقبت اللص فتكون هذه القراءة كقراءة من
خفف المسئلة الثانية ما مع الفعل بمنزلة المصدر والتقدير ولكن يؤاخذكم بعقدكم او بتعقيدكم او بمعاقدكم الايمان

المسألة الثالثة في الآية محذوف ولكن يؤاخذكم بما عقدتم اذا حنثتم فحذف وقت المؤاخذة لانه كان معلوما عندهم او ينكث
ما عقدتم فحذف المضاف واما كيفية استدلال الشافعي رضي الله عنه بهذه الآية على ان اليمين الغموس توجب الكفارة فقد ذكرناها
في سورة البقرة ثم قال تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة واعلم ان الآية دالة على
ان الواجب في كفارة اليمين احد الامور الثلاثة على التخيير فان عجز عنها جميعا فالواجب شيء آخر وهو الصوم وفي الآية مسائل المسألة
الاولى معنى الواجب المخير هو انه لا يجب عليه الاتيان بكل واحد من هذه الثلاثة ولا يجوز له تركها جميعا ومتى اتى باي واحد من هذه
الثلاثة شاء فانه يخرج عن العهدة فاذا اجتمعت هذه الصور الثلاثة فذلك هو الواجب المخير من الفقهاء من قال الواجب واحد بعينه
لا بعينه وهذا محال في العقول لان شيئا لا يكون معينا في نفسه يكون ممتنع الوجود لذاته وما كان كذلك فانه لا يريد به التكليف
والثاني ان يقال الواجب عليه واحد معين في نفسه وفي علم الله الا انه يجهل التعيين عند الفاعل وذلك ايضا محال لان كون ذلك الشيء واجبا
بعينه في علم الله هو انه لا يجوز تركه محال واجمعت الامة على انه يجوز له تركه بتقدير الاتيان بغيره والجمع بين هذين القولين جمع بين النفي
والاثبات وهو محال وتمام الكلام فيه مذكور في اصول الفقه المسألة الثانية قال الشافعي نصيب كل مسكين مد
وهو ثلثا من وهو قول ابن عباس وزيد بن ثابت وسعيد بن المسيب والحسن والقسم وقال ابو حنيفة رضي الله عنه الواجب نصف صاع
من الحنطة وصاع من غير الحنطة حجة الشافعي انه قال لم يذكر في الاطعام الا قوله من اوسط ما تطعمون اهليكم وهذا الوسط اما ان يكون المراد
منه ما كان متوسطا في العرف فقلنا من من الحنطة اذا جعل دقيقا وجعله خبزا فانه يصير قريبا من المن وذلك كاف في قوت اليوم الواحد ظاهرا
وان كان المراد ما كان متوسطا في الشرع فلم ير في الشرع له مقدارا الا في موضع واحد وهو ما روي في خبر المفطر نهار رمضان ان النبي صلى الله
عليه وسلم امره باطعام ستين مسكينا من غير ذكر مقدار فقال الرجل ما اجد فاتي النبي عليه السلام بعرق فيه خمسة عشر صاعا فقال له النبي عليه السلام
اطعم هذا وذلك يدل على تقدير طعام المسكين برفع الصاع وهو مد ولا يلزم كفارة الحلف لانها شرعت بلفظ الصدقة مطلقة عن التقدير
باطعام الاهل فكان قدرها معتبرا بصدقة الفطر وقد ثبت بالنص تقديرها بالصاع لا بالمد وحجة ابي حنيفة انه تعالى قال من اوسط ما
تطعمون اهليكم والاوسط هو الاعدل والذي ذكر الشافعي هو اولى ما يكفي فاما الاعدل فيكون ما دام وهكذا روي عن ابن عباس مد بعد ادامه
والادام يبلغ قيمته قيمة مد آخر او يزيد في الاغلب اجاب الشافعي بان قوله من اوسط ما تطعمون اهليكم يحتمل ان يكون المراد التوسط في المقدار
فان الانسان ربما كان قليل الاكل جدا يكفيه الرغيف الواحد وربما كان كثير الاكل فلا يكفيه المنوان الا ان المتوسط الغالب ان يكفيه من الخبز ما يعرف
من الحق ويحتمل ان يكون المراد التوسط في القيمة لا يكون غالبا كالسكر ولا يكون خسيسا في الثمن كالنخالة والذرة والاوسط هو الحنطة والتمر
والزبيب والخبز ويحتمل ان يكون المراد الاوسط في الطيب واللذاذة ولما كان اللفظ الواحد محتملا لكل واحد من الامرين فنقول يجب حمل اللفظ
على ما ذكرناه لوجهين الاول ان الادام غير واجب بالاجماع فلم يبق الا حمل اللفظ على التوسط في قدر الطعام الثاني ان هذا القدر واجب بيقين
والباقي مشكوك لان اللفظ لا دلالة فيه عليه فاوجبنا اليقين وطرحنا الشك المسألة الثالثة قال الشافعي الواجب تمليك
الطعام وقال ابو حنيفة اذا غدى او عشى عشرة مساكين جاز حجة الشافعي الواجب في هذه الكفارة احد الامور الثلاثة اما الاطعام او الكسوة
او الاعتاق ثم اجمعنا على ان الواجب في الكسوة التمليك فوجب ان يكون الواجب في الاطعام هو التمليك حجة ابي حنيفة ان الآية دلت على ان
الواجب هو الاطعام والتغدية والتعشية تسمى اطعاما بدليل قوله تعالى ويطعمون الطعام على حبه وقال من اوسط ما تطعمون اهليكم والطعام
الاهل يكون بالتمكين لا بالتمليك ويقال في العرف فلان يطعم الفقراء اذا كان يقدم الطعام اليهم ويمكنهم من اكله واذا ثبت انه الامر
بالاطعام ثبت ان هذا الطعام وجب ان يكون كافيا اجاب الشافعي رضي الله عنه بانا قد بينا ان الواجب اما المد والاربد والتغدية
والتعشية قد تكون اقل من ذلك فلا يخرج عن العهدة باليقين المسألة الرابعة قال الشافعي لا يجزيه الا اطعام عشرة مساكين
وقال ابو حنيفة لو اطعم مسكينا واحدا عشر مرات جاز حجة الشافعي ان مدار هذا الباب على التعبد الذي لا يعقل معناه وما كان كذلك فانه
يجب الاعتماد فيه على مورد النص المسألة الخامسة الكسوة في اللغة معناه اللباس وهي كل ما يكسى به فاما التي تجري في
الكفارة فهو اقل ما وقع عليه اسم الكسوة ازار ورداء او قميص او سراويل او عمامة او مقنعة ثوب واحد لكل مسكين وهو قول ابن عباس والحسن ومجاهد
ومذهب الشافعي المسألة السادسة المراد بالرقبة الجملة وقيل الاصل في هذا المجاز ان الاسير في العرب كان
يجمع يداه الى رقبته بحبل فاذا اطلق حل ذلك الحبل فسمي الاطلاق من الرقبة فك الرقبة ثم جرى ذلك على العتق ومذهب اهل الظاهر ان جميع الرقاب
مجزية وقال الشافعي الرقبة المجزية في الكفارة كل رقبة سليمة من عيب يمنع من العمل صغيرة كانت او كبيرة ذكرا او انثى بعد ان تكون مؤمنة ولا
يجزي اعتاق الكافرة في شيء من الكفارة ولا اعتاق المكاتب ولا شراء القريب وهذه المسائل قد ذكرناها في آية الظهار المسألة السابعة
لقائل ان يقول اي فائدة لتقديم الاطعام على العتق مع ان العتق افضل لا محالة قلنا فيه وجوه احدها ان المقصود منه التنبيه على ان هذه الكفارة
وجبت على التخيير لا على الترتيب لانها لو وجبت البداية بالاغلظ على الترتيب لوجبت البداية بالاغلظ وثانيها قدم الاطعام لانه اسهل لكون الطعام
اعم وجودا والمقصود منه التنبيه على انه تعالى يراعي التخفيف والتسهيل في التكاليف وثالثها ان الاطعام افضل لان الحر الفقير قد لا يجد الطعام
ولا يكون هناك من يعطيه الطعام فيقع في الضراء اما العبد فانه يجب على مولاه اطعامه وكسوته ثم قال تعالى فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام

المسئلة الاولى قال الشافعي اذا كان عنده قوته وقوت عياله يومه وليلته ومن الفضل ما يطعم عشرة مساكين لزمته الكفارة بالاطعام وان لم يكن عنده هذا القدر جاز له الصيام وعند ابي حنيفة يجوز له الصيام اذا كان عنده من المال ما لا يجب فيه الزكاة تجعل من لا زكاة عليه عادما. حجة الشافعي انه تعالى علق جواز الصيام على عدم وجدان هذه الثلاثة وحيث لا يجوز الصوم تركنا العمل به عند وجدان قوت نفسه وقوت عياله يوما وليلة لان ذلك كالامر للمضطر اليه ولقد ابنا في الزكاة انه مبني ونفع الفقراء ضروري اما حق النفس وحق الغير كان عند مرجحا للنفس واجبا فوجب ان يبقى الآية معمولا بها في عين هذه الصورة **المسئلة الثانية** قال الشافعي باصح قوليه انه يصوم ثلاثة ايام ان شاء متتابعة وان شاء متفرقة وقال ابو حنيفة يجب التتابع حجة الشافعي انه تعالى اوجب صيام ثلاثة ايام والايتي يصوم ثلاثة ايام على التفريق اي يصوم ثلاثة ايام فوجب ان تخرج عن العهدة. حجة ابي حنيفة ما روي بالقراءة ابي بن كعب وابن مسعود يصوم ثلاثة ايام متتابعات وقراءتنا لا تختلف عن روايتهما للجواب ان القراءة الشاذة مردودة لانها لو كانت قرآنا لتقاعست تقلا متواترا الذ لو جوزنا في القرآن ان لا يتقل على التواتر لزم طعن الروافض والملاحدة في القرآن وذلك باطل فعلمنا ان القراءة الشاذة مردودة قلا نسلم ان تكون حجة وايضا نقل بالقراءة ابي ابن كعب انه قرأ بعد من ايام اخر متتابعات مع ان التتابع هناك ما كان شرطا اجابوا عنه بانه روي عن النبي صلى الله عليه وسلم ان رجلا كان له على ايام رمضان افاقضيها متفرقات فقال عليه السلام ارايت لو كان عليك دين فقضيت الدرهم فالدرهم اما كان يجزيك فقال بلى قال فالله احق ان يعفو ويصفح فلنا لهذا الحديث وان دفع جوابا عن السؤال بانه صوم رمضان الا ان لفظه عام وتعليله عام في جميع الصيامات وقد بينا في الاصول ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وكان ذلك من اقوى الدلائل على جواز التفريق هاهنا ايضا **المسئلة الرابعة** من صام ستة ايام عن يمينين اجزاه سواء عين احدى الثلثين عن احدى اليمينين ام لا والدليل عليه انه تعالى اوجب عليه صيام ثلاثة ايام وقد اتى بها فوجب ان يخرج عن العهدة. ثم قال تعالى ذلك كفارة ايمانكم اذا حلفتم. قوله ذلك اشارة الى ما تقدم ذكره من الطعام والكسوة وتحرير الرقبة اي ذلك المذكور كفارة ايمانكم اذا حلفتم وحنثتم لان الكفارة لا تجب بمجرد الحلف الا انه حذف ذلك الحنث لكونه معلوما مما قال فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر اي فافطر واحتج الشافعي بهذه الآية على ان الكفير قبل الحنث جايز فقال الآية دلت على ان لكل واحد من هذه الاشياء الثلاثة كفارة للايمان عند وجود الحلف فاذا اداها بعد الحلف قبل الحنث جاز فقد ادى الكفارة عن ذلك اليمين واذا كان كذلك وجب ان يخرج عن العهدة قال قوله اذا حلفتم فيه دقيقة وهي التنبيه على ان تقديم الكفارة قبل اليمين لا يجوز واما بعد اليمين قبل الحنث فانه يجوز. ثم قال تعالى واحفظوا ايمانكم اذا حلفتم عن الحنث لئلا يذل قوله بان يدرئ منه الآية على ان قوله حافظ ليمينه وصف منه بانه لا يحلف. والثاني

فقابل الماتين بان الخمر انها محرمة عند ما تكون موقعة للعداوة والبغضاء وصادة عن ذكر الله وعن الصلاة بين في هذه الاية انه لا جناح على من طعمها اذا لم يحصل معه شيء من تلك المفاسد بل يحصل معه انواع المصالح من الطاعة والتقوى والاحسان ثم ان الخلق قالوا ولا يمكن حمله على احوال من شرب الخمر قبل نزول اية التحريم لانه لو كان المراد ذلك لقال ما كان جناح على الذين طعموا كما ذكر مثل ذلك في اية تحويل القبلة فقال وما كان الله ليضيع ايمانكم ولكنه لم يقل ذلك بل قال ليس على الذين امنوا وعملوا الصالحات الى قوله اذا ما اتقوا وامنوا فدل ان هذا للمستقبل لا للماضي واعلم ان هذا القول مردود باجماع كل الامة وقولهم ان كلمة اذا للمستقبل فجوابه ما روي ابو بكر الاصم انه لما نزل تحريم الخمر قال ابو بكر يا رسول الله كيف باخواننا الذين ماتوا وقد شربوا الخمر وقتلوا القمار وكيف بالغائبين عنا في البلدان لا يبلغهم ان الله حرم شرب الخمر وهم يطعمونها فانزل الله هذه الآيات وعلى هذا التقدير فالحال قد تقارنت بالزمان المستقبل عن وقت نزول هذه الاية فكريف حق الغائبين الذين لم يبلغهم النص

المسئلة الرابعة

انه تعالى شرط نفي الجناح لحصول التقوى والايمان مرتين في المرة الثالثة لحصول التقوى والاحسان واختلفوا في تفسير هذه المراتب الثلاثة على وجوه. الاول قال الاكثرون الاول عمل الاتقاء والثاني دوام الاتقاء والثبات عليه والثالث ابقاء ظلم العباد مع ضم الاحسان اليه. القول الثاني ان الاول اتقاء جميع المعاصي قبل نزول هذه الآية والثاني اتقاء الخمر والميسر وما في هذه الآية والثالث ابقاء ما وجدت تحريمه بعد هذه الآية وهذا قول الاصم. القول الثالث اتقوا الكبائر ثم اتقوا الصغائر. القول الرابع ما ذكره القفال رحمه الله قال التقوى الاولى عبارة عن الاتقاء من القدح في صحة النسخ وذلك ان اليهود يقولون النسخ بدا لعلى البداء اقول وجب على المؤمنين عند سماع تحريم الخمر بعد ان كانت مباحة ان يتقوا عن هذه الشبهة الفاسدة والتقوى الثانية عبارة عن المداومة على التقوى المذكورة في الاول والثالث ثم يضم الى هذا التقوى الاحسان الى الخلق. القول الخامس ان المقصود من هذه التكرير التاكيد والمبالغة في الحث على الايمان والتقوى فان قيل لم شرط رفع الجناح على تناول المطعومات شرط الايمان والتقوى مع ان من المعلوم ان من لم يؤمن وان لم يتق تحرم عليه تناول شيء من المباحات فانه لا جناح عليه في ذلك التناول بل عليه جناح في ترك الايمان وفي ترك التقوى قلنا ان ذلك لا تعلق له بتناول ذلك المباح فذكر هذا الشرط في هذا المعرض غير جائز قلنا ليس لهذا الشرط بل لسبب ان اولئك الاقوام الذين نزلت فيهم هذه الاية كانوا على هذه الصفة بما عليهم جدا لا هو المعتبر في الايمان والتقوى والاحسان ومثاله ان يقال لك هل على زيد فيما فعل جناح وقد علمت ان ذلك الامر مباح فتقول ليس على احد جناح في المباح اذا اتقى المحارم وكان مؤمنا محسنا بريد ان زيدا اتقى مؤمن محسن وانه غير مؤاخذ بما فعل ثم قال تعالى والله يحب المحسنين والمعنى انه تعالى لما جعل الاحسان شرطا في نفي الجناح بين ان تاثير الاحسان ليس في نفي الجناح فقط بل وفي ان يحبه الله تعالى لان الاحسان من هذه الدرجة اشرف الدرجات واعلى المقامات وقد تقدم تفسير محبة الله تعالى لعباده

قوله تعالى

يا ايها الذين امنوا ليبلونكم الله بشيء من الصيد تناله ايديكم ورماحكم اعلم ان هذا نوع اخر من الاحكام ووجه النظم انه تعالى لما قال يا ايها الذين امنوا ليبلونكم الله بشيء من الصيد تناله ايديكم ورماحكم اعلم ان هذا نوع اخر من الاحكام ووجه النظم انه تعالى لما قال لا تحرموا طيبات ما احل الله لكم ثم استثنى الخمر والميسر عن ذلك فكذلك استثنى هذا النوع من الصيد عن المحللات وبين حوله في المحرمات وهاهنا مسائل

المسئلة الاولى

ان قيد الجزاء لانه قال عالم لو يزال ولا يزال واختلفوا ايضا معناه ليعلمن الله من يخافه بالغيب حتى يجازيه على الصيد او المراد ليعلم اولياء الله من يخافه بالغيب وهو اعلم

المسئلة الثانية

اللام في قوله ليبلونكم لام القسم لان الكلام والتقدير ليبلونكم والواو في ليبلونكم مفتوحة لالتقاء الساكنين

المسئلة الثالثة

قال مقاتل ان حيان ابتلاهم الله ليبلونكم ليختبرن طاعتكم من معصيتكم اي لتعاملنكم معاملة المختبر

المسئلة الرابعة

نزلت هذه الاية عام الحديبية حتى كانت الوحش والطير تغشاهم في رحالهم فيقدرون على اخذها بالايدي وصيدها بالرماح وما دانوا بالصيد وهم محرمون

زادت الى الضرب والقتل والمسافهة بالفحش وذلك يورث اشد العداوة والبغضاء فالشيطان يقول ان الاجتماع على الشرب يوجب تاكد
المحبة والالفة وبالاخرة انقلب الامر وحصلت نهاية العداوة والبغضاء واما الميسر ففيه بازاء التوسعة على المحتاجين الاجحاف بارباب
الاموال لان من صار مغلوبا في القمار مرة دعاه ذلك الى اللجاج فيه على رجاء انه ربما صار غالبا فيه وقد يتفق ان لا يحصل له ذلك الى ان لا يبقى له
شيء من المال والى ان يقامر على نفسه واهله وولده ولا شك انه بعد ذلك يبقى فقيرا مسكينا ويصير من اعدى الاعداء لاولئك الذين كانوا غالبين
له فظهر من هذا الوجه ان الخمر والميسر سببان عظيمان في اثارة العداوة والبغضاء بين الناس ولا شك ان شدة العداوة والبغضاء تفضي الى
احوال مذمومة من الهرج والمرج والفتن وكل ذلك مضاد لمصالح العالم فان قيل فلم جمع الخمر والميسر مع الازلام ثم افردهما في هذه
الاية قلنا لان هذه الاية خطاب مع المؤمنين بدليل انه تعالى قال يا ايها الذين امنوا انما الخمر والميسر والمقصود تهديدهم عن الخمر والميسر
وانما ضم الانصاب والازلام الى الخمر والميسر تاكيدا لقبح الخمر والميسر واظهارا ان هذه الاربعة متقاربة في القبح والمفسدة فلما كان المقصود
من الاية النهي عن الخمر والميسر لا جرم افردهما في اخر الاية بالذكر واما النوع الثاني من المفاسد الموجودة في الخمر والميسر المفاسد المتعلقة
بالدين وهو قوله تعالى ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة فنقول اما من شرب الخمر يمنع عن ذكر الله فظاهر لان شرب الخمر يورث الطرب
واللذة الجسمانية والنفس اذا استغرقت في اللذات الجسمانية غفلت عن ذكر الله واما عن الصلاة فكذلك واما ان الميسر مانع عن ذكر الله وعن
الصلاة فذلك لانه ان كان غالبا صار استغراقه في لذة الغلبة مانعا من ان يخطر بشيء سواه ولا شك ان هذه الحالة مما تصد عن ذكر الله وعن
الصلاة فان قيل الاية صريحة في ان علة تحريم الخمر هي هذه المعاني ثم ان هذه المعاني كانت حاصلة قبل تحريم الخمر مع ان التحريم ما كان حاصلا وهذا
يقدح في صحة هذا التعليل قلنا هذا هو حد الدلائل على ان تخلف الحكم عن العلة المنصوصة لا يقدح في كونها علة ولما بين تعالى اشتمال شرب الخمر
واللعب بالميسر على هذه المفاسد العظيمة في الدين قال تعالى فهل انتم منتهون • روي انه لما نزل قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلاة
وانتم سكارى قال عمر بن الخطاب اللهم بين لنا في الخمر بيانا شافيا فلما نزلت هذه الاية قال انتهينا يا رب واعلم ان هذا وان كان استفهاما في الظاهر
الا ان المراد منه هو النهي في الحقيقة وانما حسن هذا المجاز لانه تعالى ذم هذه الافعال واظهر قبحها للمخاطب فلما استفهم بعد ذلك عن تركها
لم يقدر المخاطب الا على الاقرار بالترك وكانه قيل له اتفعله مع ما قد ظهر من قبحه ما ظهر فصار قوله فهل انتم منتهون جاريا مجرى تنصيص الله على
على وجوب الانتهاء مقرونا باقرار المكلف بوجوب الانتهاء واعلم ان هذه الاية دالة على تحريم شرب الخمر من وجوه احدها تصدر الجملة بانما
ذلك لان هذه الكلمة للحصر وكانه تعالى قال لا رجس ولا شيء من عمل الشيطان الا هذه الاربعة وثانيها انه تعالى قرن الخمر والميسر بعبادة
الاصنام ومنه قوله عليه السلام شارب الخمر كعابد الوثن • وثالثها انه تعالى امرنا بالاجتناب وظاهر الامر للوجوب • ورابعها انه تعالى قال
لعلكم تفلحون جعل الاجتناب من الفلاح واذا كان الاجتناب فلاحا كان الارتكاب خيبة • وخامسها انه شرح انواع المفاسد المتولدة منها في الدنيا
والدين وهي وقوع التعادي والتباغض بين الخلق وحصول الاعراض عن ذكر الله وعن الصلاة • وسادسها قوله فهل انتم منتهون وهو من ابلغ ما ينتهى
به كانه قيل قد تلي عليكم ما فيها من انواع المفاسد والمصالح فهل انتم مع هذه الصوارف منتهون ام انتم على ما كنتم عليه حتى لم توعظوا بهذه المواعظ
وسابعها انه تعالى قال بعد ذلك واطيعوا الله واطيعوا الرسول واحذروا وظاهره ان المراد واطيعوا الله واطيعوا الرسول فيما تقدم ذكره
من امرهما بالاجتناب عن الخمر والميسر وقوله واحذروا اي واحذروا عن مخالفتهما في هذا التكليف • وثامنها قوله فان توليتم فاعلموا انما على
رسولنا البلاغ المبين وهذا تهديد عظيم ووعيد شديد في حق من خالف في هذا التكليف واعرض فيه عن حكم الله وبيانه يعني انكم توليتم فالحجة
قد قامت عليكم والرسول قد خرج عن عهدة التبليغ والاعذار والانذار وانا وراء ذلك من عقاب من خالف هذا التكليف واعرض عنه فذاك
الى الله تعالى ولا شك انه تهديد شديد فصار كل واحد من هذه الوجوه الثمانية دليلا قاهرا وبرهانا باهرا في تحريم الخمر واعلم ان من انصف وترك
الاعتساف علم ان هذه الاية نص صريح في ان كل مسكر حرام وذلك لانه تعالى لما ذكر قوله انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة والبغضاء ويصدكم
في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة قال بعده فهل انتم منتهون فرتب النهي عن شرب الخمر على كون الخمر مشتملة على تلك المفاسد ومن
المعلوم في بداية العقول ان تلك المفاسد انما تولدت من كونها مزيدة في السكر وهذا يفيد القطع بان علة قوله فهل انتم منتهون هي كون الخمر مزيدة
في الاسكار واذا ثبت هذا وجب القطع بان كل مسكر فهو حرام ومن احاط عقله بهذا التقدير وبقي مصرا على قوله فليس لعناده علاج والله اعلم

قوله تعالى ليس على الذين امنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وامنوا
وعملوا الصالحات ثم اتقوا وامنوا ثم اتقوا واحسنوا والله يحب المحسنين في الاية مسائل **المسئلة الاولى** روي انه
لما نزلت اية تحريم الخمر قالت الصحابة ان اخواننا كانوا قد شربوا الخمر يوم احد ثم قتلوا فنزلت هذه الاية والمعنى لا اثم عليهم في ذلك لانهم شربوها
حال ما كانت محللة وهذه الاية مشابهة لقوله تعالى في نسخ القبلة من بيت المقدس الى الكعبة وما كان الله ليضيع ايمانكم اي انكم حين استقبلتم بيت
المقدس استقبلتموه بامري فلا اضيع ذلك كما قال فاستجاب لهم ربهم اني لا اضيع عمل عامل منكم **المسئلة الثانية** الطعام في
الاغلب من اللغة خلاف الشراب فلذلك ايضا يجب ان يكون الطعم خلاف الشرب الا ان اسم الطعام قد يقع على المشروبات كما قال ومن لم يطعمه فانه مني
وعلى هذا يجوز ان يكون قوله جناح فيما طعموا ان يشربوا الخمر ويجوز ان يكون معنى الطعم راجعا الى التلذذ بما يؤكل ويشرب وقد تقول العرب تطعم
اي ذق حتى تشتهي فاذا كان معنى الكلمة راجعا الى الذواق صلح للماكول والمشروب معا **المسئلة الثالثة** زعم بعض الجهال انه

وحيثما ويتزع ثيابه قال القفال وهذا جائز لان اسم العذاب قد يقع على الضرب كما سمى جلد الزانيين عذابا فقال وليشهد عذابهما وقال فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب وقال حاكيا عن سليمان بن داود لاعذبنه عذابا شديدا

قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقتلوا الصيد وانتم حرم وفيه مسائل

المسئلة الاولى في المراد بالصيد قولان الاول ان الذي موحش مما كان ماكولا ولم يكن فعلى هذا الحرم اذا قتل سبعا لا يوكل لحمه ضمن وله مجاورته بقتله شاة وهو قول ابي حنيفة وقال زفر يجب بالغا ما بلغ والقول الثاني ان الصيد هو ما يوكل لحمه فعلى هذا لا يجب الضمان البته في قتل السبع وهو قول الشافعي وسلم ابو حنيفة بانه لا يجب الجزاء في قتل الفواسق الخمس وفي قتل الذئب ۞ حجة الشافعي القرآن والخبر اما القرآن فهو ان الذي يحرم اكله ليس بصيد فوجب ان لا يضمن اما قلنا انه ليس بصيد لان الصيد ما حل اكله لقوله تعالى بعد هذه الآية احل لكم صيد البحر وطعامه متاعا لكم وللسيارة وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما فهذا يقتضي حل صيد البحر بالكلية وحل صيد البر خارج وقت الاحرام فثبت ان الصيد ما يحل اكله والسبع لا يحل اكله فوجب ان لا يكون صيدا واذا ثبت انه ليس بصيد وجب ان لا يكون مضمونا لان الاصل عدم الضمان تركنا هذا الاصل بما ضمان الصيد بحكم هذه الآية فبقي فيما ليس بصيد على وفق الاصل واما الخبر فهو الحديث المشهور وهو قوله عليه السلام خمس فواسق لا جناح على المحرم ان يقتلهن في الحل والحرم الغراب والحداة والحية والعقرب والكلب العقور وفي رواية والسبع الضاري نص في المسئلة وثانيها انه عليه السلام وصفها بكونها فواسق فوجب حكم فسقها والحكم المذكور عقيب الوصف المناسب مشعر بكون الحكم معللا بذلك الوصف وهذا يدل على ان كونها فواسق علة لحل قتلها ولا معنى لكونها فواسق الا كونها موذية وصفة الايذاء في السباع اقوى فوجب جواز قتلها وثالثها ان الشارع خصها باباحة القتل وانما خصها لهذا الحكم لاختصاصها بمزيد ايذاء وصفة الايذاء في السباع اقوى فوجب جواز قتلها وجب ان لا تكون مضمونة لما بيناه في الدليل الاول ۞ حجة ابي حنيفة ان السباع صيد بدخل تحت قوله ولا تقتلوا الصيد وانتم حرم وانما قلنا صيد لقول الشاعر

ليث بغيل يرتمي برمسه ... واصطبد الليلة اقرانا

ولقول امير المؤمنين علي بن ابي طالب كرم الله وجهه صيد الملوك ارانب وثعالب ... واذا ركبت صيدي الابطال ۞ والجواب قد بيناه بدلالة الآية انما يحرم اكله ليس بصيد وذلك لا يعارضه شعر مجهول واما ما يروى عن علي رضي الله عنه فغير وارد لان عندنا التغلب حلال

المسئلة الثانية حرم جمع حرام وفيه الاتية كقوال قتيل حرم اي محرمون بالحج وقيل وقد دخلتم الحرم وقيل مما مر لهذان بالاية وهل يدخل فيه الحرم بالعمرة فيه خلاف

المسئلة الثالثة قوله لا تقتلوا يفيد المنع من القتل ابتداء والمنع منه تنبيها فللمحرم له ان يتعرض للصيد ما دام محرما بالسلاح وبالجوارح وكذا الكلاب والصيد سواء كان الصيد صيد الحل او صيد الحرم واما الحلال فليس له ان يتعدى الحل وليس له ان يصيد في الحرم واذا قلنا وانتم حرم بنينا ولا الامور باعتبار من كان محرما ومن كان داخلا في الحرم كانت الاية دالة على كل هذه الاحكام ۞ قال تعالى ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم وفيه مسائل

المسئلة الاولى قرأ عاصم وحمزة والكسائي فجزاء بالتنوين مثل بالرفع والمعنى فعليه جزاء مماثل المقتول من الصيد مرفوع على صفة لقوله فجزاء مثل ولا يجوز اضافة جزاء الى المثل الا ترى انه ليس عليه جزاء مثل ما قتل في الحقيقة انما عليه جزاء المقتول لا جزاء مثل مقتول الذي قتله وقوله من النعم مثل ما قتل واما سائر القراء فهم قرأوا فجزاء مثل بالاضافة جزاء الى المثل ضاقوا انه وان كان الواجب عليه المقتول لا جزاء مثله قد يقولون انا اكرم مثلك يريدون انا اكرمك وتطيين قوله ليس مثله شيء والتقدير ليس هو شيء وقال اوس كان مثنا فاحسنا وجلنا له نورا يمشي به في الناس ليس كمن مثله في الظلمات والتقدير كمن هو في الظلمات وفيه وجه اخر وهو ان يكون المعنى فجزاء من مثل ما قتل من النعم كذلك حاتم من فضة

المسئلة الثانية قال سعيد بن جبير للحرم اذا قتل الصيد خطأ يلزمه شيء وهو قول داود وقال جمهور الفقهاء يلزمه الضمان سواء قتل عمدا او خطأ ۞ حجة داود ان قوله تعالى ومن قتله منكم متعمدا مذكور في معرض الشرط وعند عدم الشرط يلزم عدم المشروط فوجب ان لا يجب الجزاء عند فقد العمد بقي ان يقال والذي يوكد هذا قوله تعالى في آخر الاية ومن عاد فينتقم الله منه والانتقام انما يكون في العمد دون الخطأ وقوله ومن عاد الى ما قدم ذكره وهذا يقتضي ان يكون تقدم ذكر من القتل الموجب للجزاء هو العمد لا الخطأ ۞ وحجة الجمهور قوله حرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما ولما كان ذلك حراما بالاحرام صار فعله محظورا للاحرام فلا يشترط حكمه بالخطأ والعمد كما في حق الرامي الكلب في ضمان مال المسلم فانه لما ثبت للحرمة حكم المالكية لم يشترط لذلك كونه خطأ او عمدا وايضا يحتجون بقوله عليه السلام في الضبع كبش اذا قتله المحرم وقول الصحابة وفي الظبي شاة وليس فيها ذكر العمد واحتج ابن عباس وحبر الواحد وقول الاعمى في

المسئلة الثالثة ظاهر الاية يدل على انه يجب ان يكون جزاء الصيد مثل المقتول الا انهم اذا اختلفوا في المثل فقال محمد بن الحسن الصيد حر بان منه ماله مثل ومنه ما لا مثل له فما له مثل يضمن بمثله من النعم وما لا مثل له يضمن بالقيمة وقال ابو حنيفة وابو يوسف المثل الواجب هو القيمة وحجة الشافعي رضي الله عنه القرآن والخبر والاجماع والقياس اما القرآن فقوله تعالى ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم والمراد مندفع من وجوه اربعة احدها ان جماعة من القراء قرأوا فجزاء بالتنوين ومعناه فجزاء من النعم مماثل لما قتل فان قالوا انه مثل بالقيمة فقد خالف النص وثانيها ان لو ما اوجبت ذلك مثل ما قتل بالاضافة والتقدير فجزاء ما قتل من النعم اي جزاء ما قتل يجب ان يكون من النعم فمن اين بوجبه تعدد خالف النص وثالثها قراءة ابن مسعود فجزاؤه مثل ما قتل من النعم وذلك صريح فيما قلناه ورابعها ان قوله تعالى يحكم به ذوا عدل منكم يجب ان يكون هديا بالغ الكعبة وهذا صريح في ان ذلك جزاء الذي يحكم به ذوا عدل منهم يجب

ان يكون هديا بالغ الكعبة وهذا صريح في ان ذلك جزاء الذي يحكم به ذوا عدل وانتم تقولون الواجب هو القيمة ثم انه يكون بالخيار
ان شاء اشترى لها هديا يهدى الى الكعبة وان شاء لم يفعل وكان ذلك على خلاف النص * واما الخبر فما روى جابر بن عبد الله انه
سأل رسول الله الضبع اصيد هو فقال نعم وفيه كبش اذا اخذه المحرم وهذا نص صريح * واما الاجماع فهو ان الثاني قال قد تظاهرت
الروايات عن عمر وعثمان وعلي وعبد الرحمن بن عوف وابن عباس وابن عمر في بلدان مختلفة وازمان متفاوتة انهم حكموا في جزاء الصيد بالمثل من
النعم فحكموا في النعامة ببدنة وفي حمار الوحش ببقرة وفي الضبع بكبش وفي الغزال بعنز وفي الظبي بشاة وفي الارنب بعجل وفي رواية بعناق
وفي الضب بجفرة وفي اليربوع بجفرة وهذا يدل على انهم نظروا الى اقرب الاشياء منها بالصيد من النعم لا بالقيمة ولو حكموا بالقيمة لاختلف
باختلاف الاسعار * الظبي هو الغزال الكبير الذكر والغزال هو الانثى واليربوع هو الفأر الكبير يكون بين الهجر والحفير مثل اولاد
المعز انفصلت عن امها فالذكر جفر والعناق الانثى من اولاد المعز اذا قويت قبل تمام الحول * واما الثاني فقوله المقصود من الضمان
جزاء الهالك ولا شك ان المماثلة كلما كانت تامة كان الجزاء اتم فكان الايجاب اولى * حجة ابي حنيفة رضي الله عنه لا نزاع ان الصيد المقتول
اذا لم يكن مثلا فانه يضمن بالقيمة وكان المراد بالمثل في قوله فجزاء مثل ما قتل من النعم هو القيمة فبين هذه الصورة لو جاز ان يكون سببا سائر الصور
كذلك لان اللفظ لا يجوز حمله على المعنى الواحد والجواب ان حنيفة المماثلة امر معلوم فالشارع اوجب رعاية المماثلة فيجب رعايتها
بالقدر الامكان فان امكنت رعايتها في الصورة وجب ذلك وان لم يمكن رعايتها الا بالقيمة وجب الاكتفاء به للضرورة **المسئلة الثانية**
حمامة حرم تقتل اصيدا قال الثاني لم يجب عليهم الا جزاء واحد وهو قول احمد واسحاق وقال ابو حنيفة ومالك والثوري يجب على كل واحد
منهم جزاء * حجة الثاني رضي الله عنه ان الاية دلت على ان الواجب هو المثل ومثل الواحد واحد ويؤكد هذا بما روي ان عمر قال بمثل قولنا * حجة
ابي حنيفة رضي الله عنه ان كل واحد منهم قاتل فوجب ان يجب على كل واحد منهم جزاء كاملا بيان الاول ان جماعة لو حلف كل واحد منهم ان لا
يقتل صيدا فقتلوا صيدا واحدا لزم كل واحد منهم كفارة وكذلك الفضاض المتفاوتة بالقتل يجب على جماعة يقتلون واحدا واذا ثبت ان كل واحد منهم
قاتل فوجب ان يجب على كل واحد منهم جزاء كامل لقوله تعالى ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم فقوله ومن قتله منكم صيغة عموم فيتناول
كل القاتلين اجاب الثاني بان القتل شيء واحد فيمتنع حصوله بمامه باكثر من فاعل واحد فاذا اجتمع مجموع افعالهم قتل واحد واذا كان كذلك
امتنع كون كل واحد منهم قاتلا بالحقيقة واذا ثبت ان كل واحد منهم ليس بقاتل لم يدخل تحت هذه الاية واما قتل الجماعة بالواحد فقد ثبت على
سبيل البعد وكذا القول في ايجاب الكفارات المتعددة **المسئلة الخامسة** قال الثاني رضي الله عنه الحرم اذا دل غير على صيد
فقتله الدال لم يضمن الدال عليه الجزاء وقال ابو حنيفة رضي الله عنه يضمن * حجة الثاني ان وجوب الجزاء معلق بالقتل في هذه الاية والدلالة
ليست بقتل فوجب ان لا يجب الضمان ولانه ندب الى السلف فلا يجب بالدلالة كالهداية الى القتل والدين وكالدلالة على مال المسلم * حجة ابي حنيفة رضي الله
عنه انه سئل عمر عن هذه المسئلة فشاور عبد الرحمن بن عوف فاوجبا على الدال الجزاء وعن ابن عباس انه اوجب الجزاء على الدال اجاب الثاني
بان نص القرآن حجة من ابى بعض الصحابة **المسئلة السادسة** قال الثاني ان جرح ظبيا فنقص من قيمته العشر
فعليه عشر قيمة شاة وقال داود لا يضمن البتة سوى القتل وقال المزني عليه شاة * حجة داود ان الاية دالة على ان شرط وجوب الجزاء هو القتل
واذا لم يوجد القتل وجب ان لا يجب الجزاء البتة وجوابه ان المعلق على القتل وجوب مثل المقتول وعندنا ان هذا الايجاب عند عدم القتل فسقط
قوله **المسئلة السابعة** اذا رمى من الحل الى الصيد في الحل فمر السهم بطائفة من الحرم قال الثاني يحرم عليه وعليه الجزاء
وقال ابو حنيفة لا يحرم * حجة الثاني ان سبب الذبح مركب من اجزاء بعضها مباح وبعضها محرم وهو المرور بالحرم وما اجتمع الحلال والحرام
الا وغلب الحرام الحلال لا سيما في الذبح الذي الاصل فيه الحرمة * وحجة ابي حنيفة رضي الله عنه ان قوله تعالى لا تقتلوا الصيد وانتم حرم نهي
عن الاصطياد حال كونه محرما وحال كونه في الحرم فلما يوجد واحد من هذين الامرين وحيان لا يحصل له الحرمة **المسئلة الثامنة**
الحلال اذا اصطاد صيدا وادخله الحرم لزمه الارسال فان ذبحه حرم ولزمه الجزاء هذا قول ابي حنيفة وقال الثاني يحل وليس عليه ضمان * حجة
الثاني رضي الله عنه قوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم غير محلي الصيد وانتم حرم * حجة ابي حنيفة قوله تعالى لا تقتلوا الصيد
وانتم حرم نهي عن قتل الصيد حال كونه محرما وهذا يتناول الصيد الذي اصطاده في الحل والذي اصطاده في الحرم **المسئلة**
التاسعة اذا قتل المحرم صيدا واداه ثم قتل صيدا اخر لزمه جزاء اخر وقال داود لا يجب * حجة الجمهور قوله تعالى ومن قتله
منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم ظاهره يقتضي ان عليه وجوب الجزاء وهو القتل فوجب ان يتكرر الحكم عند تكرر العلة فان قتل اذا قال
الرجل لمن آبه من دخل منكم الدار فهي طالق فدخلت واحدة مرتين لا تطلق الا واحدة قلنا الفرق ان القتل علة لوجوب الجزاء فيلزم تكرر الحكم به
تكرر العلة اما ههنا دخول الدار شرط لوقوع الطلاق فلم يلزم تكرر الحكم عند تكرر الشرط * حجة داود قوله تعالى ومن عاد فينتقم الله منه جعل جزاء
العائد الانتقام لا الكفارة **المسئلة العاشرة** قال الثاني رضي الله عنه اذا اصاب صيدا اعور او مكسور اليد والرجل فداؤه
مثله والصحيح احتمالي وعلى هذا الكبير اولى من الصغير ويفدى الذكر بالذكر والانثى بالانثى والاول ان لا يعتبر لان نص القرآن ايجاب المثل
والانثى وان كانت افضل من الذكر من حيث انها تلد فالذكر افضل من الانثى من حيث ان لحمه اطيب وصورته احسن * ثم قال تعالى يحكم به ذوا عدل
منكم وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قال ابن عباس يريد يحكم بجزاء الصيد رجلان صالحان منكم اي من اهل ملتكم ودينكم فقيهان

عدلان ينظران الى اشبه الاشياء به من النعم فيحكمان به واحتج به من نصر قول ابي حنيفة في الحمام الغيمة فقال التقويم هو المحتاج الى النظر والاجتهاد فاما الخلقة والصورة فمشاهدة ولا يحتاج فيها الى الاجتهاد وجوابه ان وجوب المشابهة بين النعم وبين الصيد مختلفة وكثيرة فلا بد من الاجتهاد في تمييز الاقوى عند الاضعف والذي يدل على صحة ما ذكرنا انه قال ميمون بن مهران جاء اعرابي الى ابي بكر رضي الله عنه فقال اني اصبت من الصيد كذا وكذا فما ترى فقال ابو بكر لابي بن كعب فقال الاعرابي اتيتك اسالك وانت تسال غيرك فقال ابو بكر وما انكرت من ذلك قال الله تعالى يحكم به ذوا عدل منكم فشاورت صاحبي فاذا اتفقنا على شيء امرناك به وعن قبيصة بن جابر انه جن كان محرما ضرب ظبيا فمات فسال عمر بن الخطاب وكان الى جنبه عبد الرحمن بن عوف فقال عمر لعبد الرحمن ما ترى فقال لي فيه شاة فقال انا ادرك ذلك قال اذهب فاهد شاة فقال قبيصة فخرجت الى صاحبي وقلت ان امير المؤمنين لعبيد ما يقول حتى سال غيره قال فجاء عمر وعلاني بالدرة وقال اتقتل في الحرم وتسفه الحكم قال تعالى يحكم به ذوا عدل منكم فانا عمر وهذا عبد الرحمن

المسئلة الثانية

قال الشافعي الذي له مثل صريح فيما حكمت الصحابة فيه بحكم لا يعدل عنه الى غيره لانهم شاهدوا التنزيل وحضروا التاويل وما لم يحكم فيه الصحابة يرجع فيه الى اجتهاد عدلين فينظران الى الاجناس القلائد من الانعام فكل ما كان اقرب شبها به او حباه به وقال مالك يحكم فيما حكمت به الصحابة وفيما لم يحكم به حجة الشافعي الاية دلت على انه يجب ان يحكم به ذوا عدل فاذا حكم به اثنان من الصحابة فقد حكما بحكم الله ثم ذلك لولي ما ذكرنا انهم شاهدوا التنزيل وحضروا التاويل

المسئلة الثالثة

قال الشافعي يجوز ان يكون القاتل احد العدلين اذا كان اخطا فيه فان تعمد لا يجوز لانه يفسق به وقال مالك لا يجوز كما في تقويم المتلفات حجة الشافعي انه تعالى اوجب الجزاء بقتل الصيد خطأ كان عدلا فاذا حكم هو وغيره به فقد حكم به ذوا عدل وايضا روي عن ابن عباس في قوله تعالى او كفارة طعام مساكين قال اذا اصاب الرجل الصيد خطأ حكم عليه وان اصابه عمدا حكم عليه وانتقم الله منه

المسئلة الرابعة

لو حكم عدلان بمثل وحكم عدلان باخران بمثل فيه وجهان احدهما يخير والثاني ياخذ بالاعلى

المسئلة الخامسة

قال بعض مثبتي القياس دلت الاية على ان العمل بالقياس والاجتهاد جائز لانه تعالى فوض تعيين المثل الى اجتهاد الناس وظنونهم وهذا ضعيف لانه لا شك ان الشارع تعبدنا بالعمل بالظن في صورتين منها الاجتهاد في القبلة ومنها العمل بشهادة الشاهدين ومنها العمل بتقويم المقومين بهيم للمتلفات وارش الجنايات ومنها العمل بحكم الحكمين في شقاق بين الزوجين ومنها العمل بقول القاسم المعتمد في قسمة الدور والبساتين ومنها العمل بقول القائف في الالحاق ومنها العمل بقول المقوم في تقدير المتلفات ومنها العمل بقول المترجم عند اختلاف الخصمين في لغتهما ومنها العمل بقول المفتي للعامي ومنها العمل بقول الطبيب في المعالجات ومنها العمل بقول المخبر في الهدية والاذن في الدخول ومنها العمل بقول المقوم في تقدير الصداق في النكاح ومنها العمل بقول المقوم في تقدير نفقة المعسر ومنها العمل بقول القاضي بالتحري ومنها العمل بمقتضى الظن في مصالح الدنيا الا انا نقول انا ندعي ان قتل الصيد المعمول كما في هذه الاية ومنها عمل القاضي بالتحري ومنها العمل بمقتضى الظن في مصالح الدنيا الا انا نقول انا ندعي ان تشبيه صورة شرعية في الحكم الشرعي هو عين هذه المسائل التي عددناها فذلك باطل بديهة العقل وان سلمنا المغايرة لم يلزم من كون الظن حجة في تلك الصور كونه حجة في مسئلة القياس الا ان افساد هذه المسئلة على تلك المسائل وذلك يقتضي اثبات القياس بالقياس وهو باطل وايضا القرآن ظاهر بين الناس لان بين جميع الصور المذكورة الحكم انما يثبت بها في حق شخص واحد بإزاء زمان واحد في واقعة واحدة واما الحكم الثابت بالقياس فانه نوع عام في حق جميع المكلفين باق على وجه الدهر غير مقدر فظاهر القرآن يقتضي تخصيص هذه الاحكام الاشخاص المقدرة واما التخصيص بهذه الاحكام الكلية والشرائع العامة الباقية الى آخر الدهر غير مقدر فظاهر القرآن يقتضي تخصيص هذه الاحكام الاشخاص المقدرة واما التخصيص بهذه الاحكام الكلية والشرائع العامة الباقية الى آخر الدهر غير مقدر فظاهر القرآن يقتضي تخصيص هذه الاحكام الاشخاص المقدرة

المسئلة السادسة

قال تعالى هديا بالغ الكعبة فيه مسائل

في الاية وجهان الاول ان معنى حكمان به هديا بيان لما الكعبة فيجب هناك هذا بولد قول من اوجب المثل من طريق الخلقة لانه تعالى لم يقل حكمان به شاة يشتري به بتي وانما قال حكمان به هديا وهذا صريح في انهما يحكمان بالهدي لا غير والثاني ان يكون المعنى حكمان به شاة يشتري به ما يكون هديا وهذا بعيد غير ظاهر اللفظ والحق هو الاول وقوله هديا نصب على الحال من الكناية في قوله به والتقدير يحكم بذلك المثل شاة او بقرة او بدنة فالضمير في قوله به عائد الى المثل والهدي حال منه وعند القطع لهذين الاعتبارين فمن الذي يرتاب في ان الواجب هو المثل من طريق الخلقة

المسئلة الثامنة

بالغ الكعبة صفة لقوله هديا لان اضافته غير حقيقية فتقديره بالغا الكعبة لكل البيوت قد حذف احدهما فان مثله قوله عارض ممطرنا

المسئلة التاسعة

سميت الكعبة كعبة لارتفاعها وترفعها والعرب تسمي كل بيت مربع كعبة والكعبة انما يريد بها كل الحرم لان الذبح والنحر لا يتعينان في الكعبة ولا غيرها ملازما لها وتطير هذه الاية قوله ثم محلها الى البيت العتيق

المسئلة العاشرة

معنى بلوغ الكعبة ان يتصدق بالهدي في الحرم فان ذبح المثل الصيد المعمول للفقراء حيا لم يجز ذبحه عليه وذبحه في الحرم واذا ذبحه في الحرم قال الشافعي يجب عليه ان يتصدق به حيث شاء وسلم الشافعي ان له ان يصوم حيث شاء لانه لا منفعة فيه لمساكين الحرم حجة الشافعي رضي الله عنه ان لبس الذبح الا الاراقة فلا يجوز ان يكون القربة هي اراقة الدم الى الفقراء بقوله هديا بالغ الكعبة توجب ايصال تلك الهدية الى افضل الحرم والكعبة وحجة ابي حنيفة انها لما وصلت الى الكعبة فقد صارت هديا بالغ الكعبة توجب ان يخرج عن العهدة ثم قال تعالى او كفارة طعام مساكين

المسئلة الحادية عشرة

قرا نافع وابن عامر او كفارة طعام على اضافة الكفارة الى الطعام والباقون او كفارة بالرفع والتنوين طعام بالرفع من غير التنوين اما وجه القراءة الاولى فهي انه تعالى لما خير المكلف بين ثلاثة اشياء الهدي والطعام والصيام حسن فكانه قيل كفارته طعام لا كفارة هدي ولا كفارة صيام باضافة الكفارة الى الطعام لكون الكفارة من جنس الاشياء واما وجه من قرا او كفارة بالتنوين فهو ان

عطف على قوله فجزاء وطعام مساكين عطف بيان لان الطعام هو الكفارة ولم تصر الكفارة الى الطعام لان الكفارة ليست للطعام
وانما الكفارة لقتل الصيد **المسئلة الثانية** قال الشافعي ومالك وابو حنيفة كلمة او في هذه الاية للتخيير وقال
احمد وزفر انها للترتيب حجة الاولين ان كلمة او في الاصل للتخيير والقول بانها للترتيب ترك الظاهر حجة الباقين ان كلمة او قد تجي لا بمعنى
التخيير كما في قوله تعالى او يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف فان المراد منه تخصيص كل واحد من هذه الاحكام بحالة
معينة فثبت ان هذا اللفظ يحتمل الترتيب فنقول والدليل على ذلك ان المراد هو الترتيب لان الواجب ههنا شرع على سبيل التغليظ
بدليل قوله ليذوق وبال امره ومن عاد فينتقم الله منه والتخيير ثابت في التغليظ والجواب ان اخراج المثل ليس اقوى عقوبة
من اخراج الطعام فالتخيير لا يقدح في القدر الحاصل من العقوبة في ايجاب المثل قال الشافعي اذا قتل صيدا له مثل فهو مخير بين ثلاثة
اشياء ان شاء اخرج المثل وان شاء قوم المثل دراهم ويشتري لها طعاما فيتصدق بها وان شاء صام واما الصيد الذي لا مثل له فهو
مخير بين شيئين بين ان يقوم الصيد الذي له مثل انما يشتري الطعام بقيمة مثله وقال ابو حنيفة ومالك انما يشتري الطعام بقيمته
حجة الشافعي ان المثل من النعم هو الجزاء والطعام بناء عليه فيعدل به كما عدل عن الصوم بالطعام وايضا تقويم مثل الصيد ادخل في
الضبط من تقويم نفس الصيد وحجة ابي حنيفة ان مثل المتلف اذا وجب اعتبر بالمتلف لا بغيره ما امكن والطعام انما وجب مثلا للمتلف
فوجب ان يقدر به **المسئلة الثالثة** اختلفوا في موضع التقويم فقال اكثر الفقهاء انما يقوم في المكان الذي قتل
الصيد فيه وقال الشعبي يقوم بمكة بثمن مكة لانه يكفر بها **المسئلة الرابعة** قال الفراء العدل ما عادل الشيء غير جنسه
والعدل المثل تقول عندي عدل غلامك او شاتك اذا كان غلام يعدل غلاما او شاة تعدل شاة اما اذا اردت قيمته من غير جنسه
نصب العين فقلت عدل وقال ابو الهيثم العدل المثل والعدل القيمة والعدل اسم جمل معدول بجمل اخر اسوي به والعدل تقويمك
الشيء بالشيء من غير جنسه وقال الزجاج وابن الاعرابي العدل والعدل سواء وقوله صياما نصب على التمييز كما تقول عندي رطلان عسلا
وملء بيت فناء والاصل فيه ادخال حرف من فيه فان لم يذكر بعينه تقول رطلان من العنب وعدل ذلك من الصيام **المسئلة
الثامنة** مذهب الشافعي رضي الله عنه انه يصوم بكل مد يوما وهو قول عطاء ومذهب ابي حنيفة رضي الله عنه ومن اتبعه
انه يصوم لكل نصف صاع يوما والاصل في هذه المسئلة انما نراها على ان الصوم يقدر بطعام اليوم عند الشافعي مقدر بالمد وعند
ابي حنيفة رضي الله عنه مقدر بنصف الصاع على ما ذكرناه في كفارة اليمين **المسئلة التاسعة** زعم جمهور الفقهاء
ان الخيار في تعيين احد هذه الثلاثة الى قاتل الصيد وقال محمد بن الحسن الى الحكمين حجة الجمهور انه تعالى اوجب على قاتل الصيد احد هذه
الثلاثة على التخيير فوجب ان يكون قاتل الصيد مخيرا بين ايها شاء وحجة محمد انه تعالى جعل الخيار الى الحكمين فقال يحكم به ذوا عدل منكم هديا
اي كذا او كذا وجوابنا ان تاويل الاية فجزاء مثل ما قتل من النعم او كفارة طعام مساكين او عدل ذلك صياما واما الذي يحكم به ذوا عدل
فهو تعيين المثل اما في الخلقة او القيمة والله تعالى اعلم ثم قال تعالى ليذوق وبال امره وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى**
الوبال في اللغة عبارة عما فيه من الثقل المكروه يقال مرعى وبيل اذا كان فيه وخامة وماء وبيل اذا لم يستمر والطعام الوبيل الذي يثقل
على المعدة فلا ينهضم وقال تعالى فاخذناه اخذا وبيلا اي ثقيلا **المسئلة الثانية** انما سمى الله تعالى ذلك وبالا لانه خيره
بين ثلاثة اشياء اثنان منها يوجب تنقيص المال وهو ثقيل على الطبع وهما الجزاء بالمثل والاطعام والثالث يوجب ايلام البدن وهو الصوم
وذلك ايضا ثقيل على الطبع والمعنى انه تعالى اوجب على قاتل الصيد احد هذه الاشياء التي كل واحد منها ثقيل على الطبع حتى يحترز عن قتل الصيد
في الحرم وفي حال الاحرام ثم قال تعالى عفا الله عما سلف ومن عاد فينتقم الله منه والله عزيز ذو انتقام وفيه مسئلتان **المسئلة
الاولى** في الاية وجهان الاول عفا الله عما مضى في الجاهلية وعما سلف قبل التحريم في الاسلام والقول الثاني وهو قول من لا يوجب الجزاء
الا في المرة الاولى اما في المرة الثانية فانه لا يوجب الجزاء عليه ويقول انه اعظم من ان يكفره التصدق بالجزاء فعلى هذا المراد عفا الله عما سلف
في المرة الاولى بسبب اداء الجزاء ومن عاد اليه مرة ثانية فلا كفارة تجزيه بل الله ينتقم منه وحجة هذا القول ان الفاء في قوله فينتقم الله منه فاء الجزاء
والجزاء هو الكافي فهذا يقتضي ان هذا الانتقام كان في هذا الذنب وكونه كافيا يمنع من وجوب شيء اخر وذلك يقتضي ان لا يجب الجزاء عليه
المسئلة الثانية قال سيبويه في قوله ومن عاد فينتقم الله منه وفي قوله ومن كفر فامتعه قليلا قوله لمن يؤمن بربه فلا يخاف
بخسا ولا رهقا ان في هذه الايات اضمارا مقدرا والتقدير ومن عاد فهو ينتقم الله منه ومن كفر فانا امتعه ومن يؤمن بربه فلا يخاف بخسا ولا رهقا
بالجملة فلا بد من اضمار مبتدا يصير ذلك الفعل خبرا عنه والدليل عليه ان الفعل يصير بنفسه جزاء فلا حاجة الى ادخال حرف الجزاء عليه فيصير
ادخال حرف الفاء على الفعل لغوا اما اذا اضمرنا المبتدا احتجنا الى ادخال حرف الفاء عليه ليرتبط بالشرط فلا يصير ايضا لغوا والله اعلم

قوله تعالى احل لكم صيد البحر ومتاعه متاعا لكم وللسيارة وفيه مسائل

المسئلة الاولى المراد بالصيد المصيد وجملة ما يصاد من البحر ثلاثة اجناس الحيتان وجميع انواعها حلال والضفادع
وجميع انواعها حرام واختلفوا فيما سوى هذين فقال ابو حنيفة رضي الله عنه انه حرام وقال ابن ابي ليلى والاكثرون انه حلال وتمسكوا فيه بعموم
هذه الاية والمراد بالبحر جميع المياه والانهار **المسئلة الثانية** انه تعالى عطف طعام البحر على صيده والعطف يقتضي

للغائب وذكروا فيه وجوها الاول وهو الاحسن ما ذكره ابو بكر الصديق رضي الله عنه ان الصيد ما صيد بالحيلة حال حياته والطعام
ما يوجد مما لفظه البحر او نضب عنه الماء من معالجة في اخذه هذا هو الاصح مما قيل في هذا الموضع والوجه الثاني ان صيد البحر هو
الطري واما طعام البحر فهو الذي جعل مملحا لانه لما صار عتيقا سقط عنه اسم الصيد وهذا قول سعيد بن جبير وسعيد بن المسيب
ومقاتل والنخعي وهو ضعيف لان الذي صار مالحا فقد كان طريا وصيدا في اول الامر فيلزم التكرار والثالث ان الاصطياد قد يكون
للاكل وقد يكون لغيره مثل اصطياد الصدف لاجل اللؤلؤ واصطياد بعض حيوانات البحرية لاجل عظامها واسنانها فقد حصل
التغاير بين الاصطياد من البحر وبين الاكل من طعام البحر **المسئلة الثالثة** قال الشافعي رضي الله عنه السمك لما
فيه من البحر يحلله وقال ابو حنيفة رضي الله عنه يحرمه حجة الشافعي القرآن والخبر اما القرآن فهو انه يمكن اكله فيكون طعاما فوجب ان
يحل لقوله تعالى احل لكم صيد البحر وطعامه واما الخبر فقوله عليه السلام البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته **المسئلة الرابعة**
قوله وللسيارة يعني اصل صيد البحر للمقيم وللمسافر فالطري للمقيم والمالح للمسافر **المسئلة الخامسة** في انتصاب قوله
متاعا لكم وجهان الاول قال الزجاج انتصب لكونه يؤكد الاية لما قيل احل لكم كان دليلا على ما منعتم به كما انه لما قيل حرمت عليكم امهاتكم
كان دليلا على انه كتب عليهم ذلك فقال كتاب الله عليكم الثاني قال صاحب الكشاف انتصب لكونه مفعولا اي احل لكم متاعا لكم ثم قال
تعالى وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما وفيه مسائل **المسئلة الاولى** انه تعالى ذكر تحريم الصيد على المحرم في ثلاثة
مواضع من هذه السورة قوله غير محلي الصيد وانتم حرم الى قوله واذا حللتم فاصطادوا وقوله لا تقتلوا الصيد وانتم حرم وقوله وحرم عليكم
صيد البر ما دمتم حرما **المسئلة الثانية** صيد البحر هو الذي لا يعيش الا في الماء اما الذي لا يعيش الا في البر والذي يمكنه
ان يعيش في البر تارة وفي البحر اخرى فذلك كله صيد البر فعلى هذا السلحفاة والسرطان والضفدع وطير الماء كل ذلك من صيد البر
ويجب على قاتله الجزاء **المسئلة الثالثة** اتفق المسلمون على ان المحرم يحرم عليه الصيد واختلفوا في الصيد الذي يصيده
الحلال هل يحل للمحرم وفيه اربعة اقوال الاول وهو قول علي وابن عباس وابن عمر وسعيد بن جبير وطاوس وكرهه الثوري واسحاق
انه يحرم عليه بكل حال وعولوا فيه على قوله وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما وذلك لان صيد البر يدخل فيه ما اصطاده المحرم وما
اصطاده الحلال وكل ذلك صيد البر وروى ابو داود في سننه عن حميد الطويل عن اسحاق بن عبد الله الحرث عن ابيه قال كان
الحرث خليفة عثمان على الطائف فصنع لعثمان طعاما وصنع فيه الحجل والنعاف ولحوم الوحش فبعث الى علي بن ابي طالب لجاءه الرسول
فقالوا له كل فقال علي اطعموه مريا حلالا فانا حرم ثم قال علي انشد الله من كان ههنا من اشجع اتعلمون ان رسول الله اهدى اليه رجل حمار وحش
وهو محرم فابى ان ياكله قالوا نعم والقول الثاني ان لحم الصيد مباح للمحرم بشرط ان لا يصطاده المحرم ولا يصطاد له وهو قول الشافعي والحجة
فيه ما روى ابو داود في سننه عن جابر قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول صيد البر لكم حلال ما لم تصيدوه او يصاد لكم والقول الثالث
انه اذا اصطيد للمحرم بغير اعانته واشارته حل له وهو قول ابي حنيفة وروي عن ابن قتادة انه اصطاد حمار وحش وهو حلال في اصحاب محرمين
فسالوا الرسول عليه السلام فقال هل اشرتم هل اعنتم فقالوا لا فقال هل بقي من لحمه شيء اوجب الاباحة عند عدم الاشارة والاعانة من غير تفصيل
واعلم ان هذين القولين يفرعان على تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد والثاني في غاية الضعف ثم قال تعالى واتقوا الله الذي اليه تحشرون
والمقصود منه التهديد ليكون المرء مواظبا على الطاعة محترزا عن المعصية **قوله تعالى**
جعل الله الكعبة البيت الحرام قياما للناس والشهر الحرام والهدي والقلائد اعلم ان اتصال هذه الاية بما قبلها هو انه تعالى
جزم في الاية المتقدمة في الاصطياد على المحرم فبين ان المحرم كما انه سبب لامن الوحش والطير فكذلك هو سبب لامن الناس عن الافات
والمخافات وسبب لحصول الخيرات والسعادات في الدنيا والاخرة وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قرا ابن عامر قيما بغير الف ومعناه
المبالغة في كونه قائما باصلاح مهمات الناس كقوله دينا قيما والباقون بالالف وقد استقصينا ذلك في سورة النساء **المسئلة الثانية**
جعل فيه قولان الاول انه بين وحكم والثاني انه صير والاول بالامر والتعريف والثاني بخلق الدواعي في قلوب الناس لتعظيمه والتقرب اليه
المسئلة الثالثة سميت الكعبة كعبة لارتفاعها يقال للجارية اذا نتا ثديها وخرج كاعب وكعاب وكعب الانسان
يسمى كعبا لنتوه من الساق فالكعبة لما ارتفع ذكرها في الدنيا واشتهر امرها في العالم سميت بهذا الاسم ولذلك فانهم يقولون لمن عظم امره فلان
على كعبة **المسئلة الرابعة** قوله قياما للناس اصله قوام لانه من قام يقوم وهو ما يستقيم به الامر ثم ذكروا في كون الكعبة
سببا لقوام مصالح الناس وجوها الاول ان اهل مكة كانوا محتاجين الى حضور اهل الافاق عندهم ليشتروا منهم ما يحتاجون اليه طول السنة
فان مكة بلدة مضيقة لا ضرع فيها ولا زرع وقل ما يوجد فيها ما يحتاج اليه فالله سبحانه وتعالى جعل الكعبة معظمة في القلوب حتى صار اهل
الدنيا راغبين في زيارتها فيسافرون اليها من كل فج عميق ولاجل التجارة ياتون بجميع المطالب والمشتهيات فصار ذلك سببا لاسباغ النعم
على اهل مكة والثاني ان العرب كانوا يتقاتلون ويغيرون الا في الحرم فكان اهل الحرم امنين على انفسهم واموالهم حتى لو لقي الرجل قاتل ابيه وابنه
في الحرم لم يتعرض له ولو جنى الرجل اعظم الجنايات ثم التجى الى الحرم لم يتعرض له ولهذا قال تعالى اولم يروا انا جعلنا حرما امنا ويتخطف الناس
من حولهم الثالث ان اهل مكة صاروا بسبب الكعبة اهل الله وخاصته وسادة للخلق الى يوم القيامة وكل احد يتقرب اليهم ويعظمهم الرابع

انه تعالى جعل الكعبة قواما للناس في دينهم بسبب ما جعل فيها من المناسك العظيمة والطاعات الشريفة وجعل تلك المناسك اسبابا
لحط الخطيئات ولارتفاع الدرجات وكثرة الكرامات واعلم انه لا يفيد حمل الاية على جميع هذه الوجوه وذلك لان قوام المعيشة
اما بكثرة المنافع وهو الوجه الاول الذي ذكرناه واما بدفع المضار وهو الوجه الثاني واما لحصول الجاه والرياسة وهو الوجه
الثالث واما لحصول الدين وهو الوجه الرابع فلما كانت الكعبة سببا لحصول هذه الاقسام الاربعة وثبت ان قوام معيشة الخلق
ليس الا بهذه الاربعة ثبت ان الكعبة سبب لقوام الناس **المسئلة الخامسة** المراد بقوله قياما للناس اي لبعض الناس
وهم العرب وانما حسن هذا المجاز لان اهل كل بلد اذا قالوا الناس فعلوا كذا وصنعوا كذا فهم لا يريدون الا اهل بلدتهم فلهذا السبب
خوطبوا بهذا الخطاب على وفق عادتهم **المسئلة السادسة** اعلم ان الاية دالة على انه تعالى جعل اربعة اشياء سببا
لقيام الناس واما الثاني فهو الشهر الحرام ومعنى كونه سببا لقيام الناس هو ان العرب كان يقتل بعضهم بعضا في سائر الاشهر ويغير بعضهم
على بعض فاذا دخل الشهر الحرام زال الخوف وقدروا على الاسفار والتجارات وصاروا آمنين على انفسهم واموالهم كانوا يحصلون في
الشهر الحرام من الاقوات ما كان يكفيهم طول السنة فلولا حرمة الشهر الحرام لهلكوا من الجوع والشدة وكان الشهر الحرام سببا لقوام معيشتهم
في الدنيا فهو سبب لاكتساب الثواب العظيم بسبب اقامة مناسك الحج واعلم انه تعالى اراد بالشهر الحرام الاشهر الحرم الاربعة الا انه عبر
عنها بلفظ الواحد لانه ذهب به مذهب الجنس واما الثالث فهو الهدي وهو انما كان سببا لقيام الناس لان الهدي ما يهدى الى البيت
ويذبح هناك ويفرق لحمه في الفقراء فيكون ذلك تمسكا للمهدي وقواما لمعيشة الفقراء واما الرابع فهو القلائد والوجه في كونها قواما
للناس ان من قصد البيت في الشهر الحرام لم يتعرض له احد حتى ان الواحد من العرب يلقى الهدي مقلدا ويموت من الجوع فلا يتعرض
له البتة ولم يتعرض لها صاحبها ايضا كل ذلك انما كان لان الله تعالى اوقع في قلوبهم تعظيم البيت الحرام وكل من قصده او تقرب
اليه صار امنا عن جميع الآفات والمخافات فلما ذكر تعالى انه جعل الكعبة البيت الحرام قياما للناس ذكر بعد هذه الثلاثة وهي الشهر
الحرام والهدي والقلائد لان هذه الثلاثة انما صارت سببا لقوام المعيشة لانتسابها الى البيت الحرام فكان ذلك دليلا على عظمة
هذا البيت وغاية شرفه ثم قال تعالى لتعلموا ان الله يعلم ما في السموات والارض وان الله بكل شيء عليم والمعنى انه تعالى لما علم في الازل
ان مقتضى طباع العرب الحرص الشديد على القتل والغارة وعلم انه لو دامت بهم هذه الحالة لعجزوا عن تحصيل ما يحتاجون اليه من منافع
المعيشة ولتأدى ذلك الى فنائهم وانقطاعهم بالكلية دبر في ذلك تدبيرا لطيفا وهو انه القى في قلوبهم اعتقادا قويا في تعظيم البيت الحرام
وتعظيم مناسكها فصار ذلك سببا لحصول الامن في البلد الحرام وفي الشهر الحرام فلما حصل الامن في هذا المكان وفي هذا الزمان قدروا
على تحصيل ما يحتاجون اليه في هذا الزمان وفي هذا المكان فاستقامت مصالح معاشهم ومن المعلوم ان هذا التدبير لا يمكن الا اذا
كان تعالى عالما في الازل بجميع المعلومات من الكليات والجزئيات حتى يعلم ان الشر غالب على طباعهم وان ذلك يفضي بهم الى الفناء وانقطاع
النسل وانه لا يمكن دفع ذلك الا بهذا الطريق اللطيف وهو القاء تعظيم الكعبة في قلوبهم حتى يصير ذلك سببا لحصول الامان في بعض
الامكنة وفي بعض الازمنة فحينئذ يستقيم مصالح معاشهم في ذلك المكان وفي ذلك الزمان وهذا هو بعينه الدليل الذي تمسك به المتكلمون
على كونه تعالى عالما فانهم يقولون ان افعاله تعالى محكمة متقنة مطابقة للمصالح وكل من كان كذلك كان عالما ومن المعلوم ان القاء تعظيم
الكعبة في قلوب العرب لاجل ان يصير ذلك سببا لاقتدارهم على تحصيل مصالح المعيشة فعل في غاية الاحكام والاتقان فيكون ذلك دليلا
قاهرا وبرهانا باهرا على ان صانع العالم سبحانه عالم بجميع المعلومات فلا جرم قال ذلك لتعلموا اي ذلك التدبير اللطيف لاجل ان تتفكروا
فيه فتعلموا انه تدبير لطيف وفعل محكم متقن فتعلموا ان الله يعلم ما في السموات وما في الارض ثم اذا عرفتم ذلك عرفتم ان علمه سبحانه صفة
قديمة ازلية واجبة الوجود وما كان كذلك امتنع ان يكون مخصوصا بالبعض دون البعض فوجب كونه متعلقا بجميع المعلومات واذا كان
كذلك كان الله سبحانه عالما بجميع المعلومات فلذلك قال وان الله بكل شيء عليم فما احسن هذا الترتيب في هذا التقدير والحمد لله الذي هدانا
لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله **قوله تعالى** اعلموا ان الله شديد العقاب
وان الله غفور رحيم ولما ذكر تعالى انواع رحمته بعباده ذكر بعده انه شديد العقاب لان الايمان لا يتم الا بالرجاء والخوف كما قال
عليه السلام لو وزن خوف المؤمن ورجاؤه لاعتدلا ثم ذكر عقيبه ما يدل على الرحمة وهو كونه غفورا رحيما وذلك يدل على ان جانب الرحمة
اغلب لانه تعالى ذكر فيما قبل انواع رحمته وكرمه ثم ذكر انه شديد العقاب ثم ذكر عقيبه وصفين من اوصاف الرحمة وهو كونه غفورا رحيما
وهذا تنبيه على دقيقة وهي ان ابتداء الخلق والايجاد كان لاجل الرحمة فالظاهر ان الختم لا يكون الا على الرحمة ثم قال تعالى ما على الرسول الا البلاغ
والله يعلم ما تبدون وما تكتمون واعلم انه تعالى لما قدم الترهيب والترغيب بقوله ان الله شديد العقاب وان الله غفور رحيم اتبعه بذكر
التكليف فقال ما على الرسول الا البلاغ يعني انه كان مكلفا بالتبليغ فلما بلغ خرج عن العهدة وبقي الامر من جانبك وانا عالم بما تبدون وبما تكتمون
فان خالفتم فاعلموا ان الله شديد العقاب وان اطعتم فاعلموا ان الله غفور رحيم ثم قال لا يستوي الخبيث والطيب ولو اعجبك كثرة الخبيث
واعلم انه تعالى لما زجر عن المعصية ورغب في الطاعة بقوله واعلموا ان الله شديد العقاب وان الله غفور رحيم ثم اتبعه بالتكليف بقوله ما على
الرسول الا البلاغ ثم اتبعه الترغيب في الطاعة والتنفير عن المعصية بقوله والله يعلم ما تبدون وما تكتمون اتبعه بنوع آخر من الترغيب في

الطاعة والتنفير عن المعصية فقال قل لا يستوي الخبيث والطيب وذلك لان الخبيث والطيب قسمان احدهما الذي يكون جسمانيا وهو ظاهر
لكل احد والثاني الذي يكون روحانيا واخبث الخبائث الروحانية الجهل والمعصية واطيب الطيبات الروحانية معرفة الله وطاعة الله وذلك لان
الجسم الذي يلتصق به شيء من النجاسات يصير مستقذرا عند ارباب الطباع السليمة فكذلك الارواح الموصوفة بالجهل بالله والاعراض عن
طاعة الله تصير مستقذرة عند الارواح الكاملة المقدسة اما الارواح العارفة بالله المواظبة على خدمة الله فانها تصير مشرفة بانواع
المعارف الالهية مبتهجة بالقرب من الارواح القدسية الطاهرة فكما ان الخبيث والطيب في عالم الجسمانيات لا يستويان فكذلك في عالم
الروحانيات لا يستويان بل المباينة بينهما في عالم الروحانيات اشد لان مضرة خبث الخبيث الجسمانية شيء قليل ومنفعة طيبة
مختصرة واما خبيث الخبيث الروحاني فمضرته عظيمة دائمة ابدية وطيب الطيب الروحاني فمنفعته عظيمة دائمة ابدية وهو القرب
من جوار رب العالمين والانخراط في زمرة الملائكة المقربين والمرافقة مع النبيين والصديقين والشهداء والصالحين فكان هذا من
اعظم وجوه الترغيب في الطاعة والتنفير عن المعصية ثم قال ولو اعجبك كثرة الخبيث يعني الذي يكون خبيثا في عالم الروحانيات قد
يكون طيبا في عالم الجسمانيات ويكون كبير المقدار ايضا وعظيم الدرجة الا انه مع كبره مقدار وارادة متناوله وقرب وجدانه سبب
للحرمان عن السعادات الابدية السرمدية التي اليها الاشارة بقوله والباقيات الصالحات خير عند ربك ولذا كان الامر كذلك فالخبيث
ولو اعجبك كثرته يمتنع ان يكون مساويا للطيب الذي هو المعرفة والمحبة والطاعة والابتهاج بالسعادات الروحانية والكرامات الربانية ولما
ذكر تعالى هذه الترغيبات الكثيرة والتحذيرات من المعصية اتبعها بوجه آخر يؤكدها فقال فاتقوا الله يا اولي الالباب لعلكم تفلحون اي فاتقوا
بهذه البيانات الجلية والتعريفات القوية ولا تقدموا على مخالفته لعلكم تصيرون فائزين بالمطالب الدينية والدنيوية والعاجلة والآجلة

قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تسألوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم في الآية مسائل

المسألة الاولى

في ايصال هذه الآية بما قبلها وجوه الاول انه تعالى لما قال ما على الرسول الا البلاغ صار التقدير
كانه قال ما بلغه الرسول اليكم فاحذروا مخالفته وكونوا منقادين له وما لم يبلغه الرسول اليكم فلا تسألوا عنه ولا تخوضوا فيه فانكم ان
خضتم فيما لا تكليف فيه عليكم فربما جاءكم بسبب ذلك الخوض الفاسد من التكاليف ما يثقل عليكم ويشق عليكم الثاني انه تعالى لما قال
ما على الرسول الا البلاغ وهذا دعاء منه للرسالة ثم ان الكفار كانوا يطالبونه بعد ظهور المعجزات على سبيل التعنت كما قال تعالى حاكيا
عنهم وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا الى قوله قل سبحان ربي هل كنت الا بشرا رسولا والمعنى اني رسول امرت بتبليغ
الشرائع والاحكام اليكم والله تعالى قد اقام الدلالة على صحة دعواي في الرسالة باظهار انواع كثيرة من المعجزات فبعد ذلك طلب الزيادة
من باب التحكم وذلك ليس في وسعي وبعد اظهارها يوجب ما يسوءكم مثل انها لو ظهرت فكل من يخالف بعد ذلك استوجب العقاب في الدنيا
ثم ان المسلمين لما سمعوا مطالبة الكفار للرسول بهذه المعجزات وقع في قلوبهم ميل الى ظهور ما يوجب ما يسوءهم والوجه الثالث ان هذا متصل
بقوله والله يعلم ما تبدون وما تكتمون فاتركوا الامور على ظواهرها ولا تسألوا عن احوال مخفية ان تبد لكم تسؤكم

المسألة الثانية

اشياء جمع شيء وانها غير منصرفة وللنحويين في سبب امتناع الصرف وجوه الاول قال الخليل وسيبويه قولنا شيء جمعه في الاصل اشياء على وزن فعلاء
فاستثقلوا اجتماع الهمزتين في آخره فنقلوا الهمزة الاولى التي هي لام الفعل الى اول الكلمة فجعلت افعاء وذلك يوجب منع الصرف من ثلاثة اوجه
واحد منها مذكور واثنان خطر ببالي اما الاول وهو المذكور فهو ان هذه الكلمة لما كانت في الاصل على وزن فعلاء مثل حمراء لا جرم لم ينصرف
كما لا ينصرف حمراء الثاني انها لما كانت في الاصل شيئا ثم جعلت اشياء كان ذلك تشبيها بالمعدول كما في عامر وعمر وزافر وزفر والعدل
احد اسباب منع الصرف والثالث وهو انا لما قطعنا الحرف الآخر منه وجعلناه اوله والكلمة من حيث انه قطع منها الحرف الآخر صارت كنصف
الكلمة ونصف الكلمة لا تقبل الاعراب ومن حيث ان ذلك الحرف الذي قطعناه منه ما حذفناه بالكلية بل الصقناه باوله كانت الكلمة كانها
باقية بتمامها فلا جرم منعناه بعض وجوه الاعراب دون البعض تشبيها على هذه الحالة فهذا ما خطر بالبال في هذا المقام الوجه الثاني
في بيان السبب في منع الصرف ما ذكره الاخفش والفراء وهو ان اشياء وزنه افعلاء كقولك اصدقاء واصفياء ثم استثقلوا اجتماع الياء والهمزتين
فقدموا الهمزة فلما كان اشياء في الاصل اشيئاء على وزن اصدقاء وافعلاء وكان ذلك مما لا يجري فيه الصرف فكذا هاهنا الوجه الثالث
ما ذكره الكسائي وهو ان اشياء على وزن افعال الا انهم لم يصرفوا لكونه مشبها في الظاهر بحمراء وصفراء والزمه الزجاج ان لا ينصرف انباء واسماء
وعندي ان سؤال الزجاج ليس بشيء لان للكسائي ان يقول القياس يقتضي ذلك في الانباء والاسماء الا انه ترك العمل به للنص لان النص اقوى من القياس
ولم يوجد النص في لفظ الاشياء فوجب الجري فيه على القياس ولان المحققين من النحويين اتفقوا على ان العلل النحوية لا توجب الاطراد نرى انا اذا قلنا
الفاعلية يوجب الرفع لزمنا ان نحكم بتحصيل الرفع في كل المواضع كقولنا جاءني هؤلاء وضربني هذا بل نقول القياس ذلك فنعمل به الا اذا عارضه النص
فكذا القول فيما اورده الزجاج على الكسائي

المسألة الثالثة

روى انس انهم سألوا النبي صلى الله عليه وسلم فاكثروا المسألة فقام
على المنبر فقال سلوني فوالله لا تسألوني عن شيء ما دمت في مقامي هذا الا حدثتكم به فقام عبد الله بن حذافة السهمي وكان يطعن في نسبه فقال
يا نبي الله من ابي فقال ابو حذافة بن قيس وقال سراقة بن مالك ويروى عكاشة بن محصن يا رسول الله الحج علينا في كل عام فاعرض عنه رسول الله
حتى عاد مرتين او ثلاثا فقال صلى الله عليه وسلم ويحك وما يؤمنك ان اقول نعم والله لو قلت نعم لوجبت ولو وجبت لتركتم ولو تركتم لكفرتم فاتركوني

ما تركتكم وانما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم فاذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم واذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه وقام اخر فقال
يا رسول الله ابي فقال في النار والمستند غضب الرسول صلى الله عليه وسلم فقام عمر وقال رضينا بالله ربا وبالاسلام دينا وبمحمد نبيا فانزل
الله هذه الاية واعلم ان السؤال عن الاشياء على ما نادى به ظاهر احوال مكتوبة نذكر ظهورها وما يتعلق به تكاليف شافية صفية فالاولى
بالعاقل ان لا يكلف بما لا تكليف عليه فيه الا ترى ان الذي سأل عن ابيه فانه لما ان بلغه الرسول ان اعظم المسلمين في المسلمين جرما من كان
سببا لتحريم حلال او تحليل حرام ومن ان يقول في الحج اكاب في كل عام وكان عبيد بن عمير يقول ان الله احل وحرم فما احل فاستخلوه وما حرم فاجتنبوه
وترك بين ذلك اشياء لم يجلها ولم يحرمها فذلك عفو من الله ثم تلا هذه الاية وقال ابو ثعلبة الخشني ان الله تعالى فرض فرائض فلا تضيعوها
ونهى عن اشياء فلا تنتهكوها وحد حدودا فلا تعتدوها وعفا عن اشياء من غير نسيان فلا تتكلفوها ثم انه تعالى بين بالاية الاولى ان مثل
هذه الاشياء سألوا عنها ان ابديت لهم سائتهم توهمين بهذه الاية انهم سألوا عنها ابديت لهم وكان حاصل الكلام انهم ان سألوا عنها الا ابديت لهم
سائتهم وان ابديت لهم سائتهم تثقيلا فمن مجموع المقدمتين انهم ان سألوا عنها اظهر لهم ما يسوءهم ولا بد صور الوجه الثاني في تاويل الاية ان
السؤال على قسمين احدهما السؤال عن شيء لم يخز ذكره في الكتاب والسنة بوجه من الوجوه لهذا السؤال نهي عنه بقوله لا تسألوا عن اشياء ان تبد
لكم تسؤكم النوع الثاني من السؤال السؤال عن شيء نزل به القرآن لكن السامع لم ينته كما ينبغي فيما ضايحب السؤال وهو المراد
بقوله وان تسألوا عنها حين ينزل القرآن تبد لكم والفائدة في ذكر هذا القسم انه لما منع في الاية الاولى من السؤال اوهم ان جميع انواع السؤال
ممنوع عنه فذكر ذلك تمييزا لهذا القسم عن ذلك القسم فان قيل قوله وان تسألوا عنها فهذا الضمير عائد الى الاشياء المذكورين في قوله لا تسألوا
عن اشياء فكيف يعقل في الاشياء باعيانها ان يكون السؤال عنها ممنوعا وجائزا انما قلنا الجواب عنه من وجهين الاول جاز ان يكون السؤال عنها
ممنوعا قبل نزول القرآن بها ومامورا به بعد نزول القرآن بها الثاني انا وان كنا نوعين مختلفين الا انهما في كون كل واحد منهما مسؤلا عنه شيء واحد
فلهذا الوجه حسن الحاق الضمير وان كانا بالحقيقة نوعين مختلفين الوجه الثالث في تاويل الاية ان قوله لا تسألوا عن اشياء دل على سؤالهم
عن تلك الاشياء بقوله وان تسألوا عنها وان تسألوا عن تلك السؤالات حين ينزل القرآن بين لكم ان تلك السؤالات هل هي جائزة ام لا الحاصل
ان المراد من هذه الاية انه يجب السؤال او انه هل يجوز السؤال عن كذا وكذا ام لا ثم قال تعالى عفا الله عنها وفيه وجوه الاول عفا الله
عما سلف من مسائلكم واعضائكم للرسول لتسببها فلا تعودوا الى مثلها الثاني انه تعالى ذكر ان تلك الاشياء التي سألوا عنها ان ابديت لهم سائتهم
فقال عفا الله يعني ما ظهر عند تلك السؤالات ما تسوءكم وتثقل وتشتد بها التكليف عليكم الثالث في الاية تقديم وتاخير والتقدير
لا تسألوا عن اشياء عفا الله عنها في الاية ان تبد لكم تسؤكم وهذا ضعيف لان الكلام اذا استقام من غير تغيير النظم لم يجز التغيير بالتقديم
والتاخير وعلى هذا الوجه فقوله عفا الله عنها اي امسك عنها وكف عن ذكرها ولم يكلف فيها شيئا وهو كقوله عليه السلام عفوت لكم عن صدقة
الخيل والرقيق اي خففت عنكم باسقاطها ثم قال والله غفور رحيم وهذه الاية تدل على ان المراد من قوله عفا الله عنها ما ذكرناه في الوجه الاول
ثم قال تعالى قد سألها قوم من قبلكم ثم اصبحوا بها كافرين قال المفسرون يعني قوم صالح سألوا الناقة ثم عقروها وقوم موسى قالوا
ارنا الله جهرة فصار ذلك وبالا عليهم وسؤال اسرائيل قالوا ابعث لنا ملكا نقاتل في سبيل الله قال تعالى فلما كتب عليهم القتال تولوا الا
قليلا منهم وقالوا انى يكون له الملك علينا ونحن احق بالملك منه سألوا ثم كفروا وقوم عيسى سألوا المائدة ثم كفروا بها وكانه تعالى يقول اولئك
سألوا فلما اعطوا سئولهم سألوهم ذلك فلا تسألوا لعلكم ان اعطيتم سؤالكم شاركتم فلك فان قيل انه تعالى قال اولا لا تسألوا عن اشياء
ثم قال ها انتم اولاء سألها قوم وكان الاولى ان يقول قد سأل عنها قوم فما السبب في ذلك قلنا الجواب من وجهين الاول ان السؤال عن الشيء
عبارة عن السؤال عن حال من احوال الشيء وصفة من صفاته وسؤال الشيء عبارة عن طلب ذلك الشيء في نفسه يقال سأله درهما اي طلب
منه الدرهم ويقال سأله عن الدرهم اي سأله عن صفة الدرهم وعن لغته فالمتقدمون انما سألوا عن اسماء الشاة من الصغرة والبراك
المائدة من السماء فهم سألوا عن نفس الشيء واما اصحاب محمد فانهم سألوا عن احوال الاشياء وصفاتها فلما اختلف السؤال في النوع اختلف
العبارة الا ان كل واحد من القسمين يشتركان في وصف واحد وهو انه خوض في الفضول وشروع فيما لا حاجة اليه وفيه خطر المفسدة والنهي الذي
لاجتناب اليه ويكون فيه خطر المضرة وجب على العاقل الاحتراز عنه فبين تعالى ان قوم محمد في السؤال عن احوال الاشياء مشابهون للاولين
المتقدمين في سؤال تلك الاشياء في كون كل واحد منهما فضولا وخوضا فيما لا فايدة فيه الوجه الثاني في الجواب ان الضمير في قوله قد
سألها عني عايد الى الاشياء التي سألوا عنها بل عايد الى سؤالاتهم عن تلك الاشياء في التقدير قد سأل تلك السؤالات القاطعة التي ذكرتموها
قوم فلما اجيبوا عنها اصبحوا بها كافرين

قوله تعالى

ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة

المسئلة الاولى

اعلم انه تعالى لما منع الناس من البحث عن امور ما كلفوا بالبحث عنها اكد ذلك
بقوله ولا وصيلة ولا حام في الاية مسائل

المسئلة الثانية

قوله ما جعل الله فاعلم انه يقال فعل وعمل وجعل وطفق انشا
ان ذلك باطل يقال ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة
وانشا بعضهم اعم من بعض واكثرها عموما فعل لانه واقع على اعمال الجوارح واعمال القلوب اما انه واقع على عمل الجوارح فظاهر واما انه واقع على اعمال
القلوب فالدليل عليه قوله تعالى الرسا اعهد ما اثركا وآباؤنا الى قوله كذلك فعل الذين من قبلهم واما عمل فانه اخص من فعل لانه لا يقع الا على الحالب

الجوارح ولا بقع على الهم والفكر والدليل عليه قوله عليه السلام نية المؤمن خير من عمله بحمل النية جزء من العمل فلو كانت النية عملا لزم كون النية جزءا من نفسها وانما يحمل فيه وجوه الاول الحكم ومنه قوله وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا والثانية الخلق ومنه قوله وجعل الظلمات والنور وكالتهما بمعنى النصير ومنه قوله انا جعلناه قرآنا عربيا اذا عرفت هذا فنقول قوله ما جعل الله اى ما حكم الله بذلك ولا شرع ولا امر به **المسئلة الثالثة** انه تعالى ذكر هاهنا اربعة اشياء اولها البحيرة وهى فعيلة من البحر وهو الشق يقال بحر فاقته اذا شق اذنها وهل بمعنى المفعولة قال ابو عبيدة والزجاج الناقة اذا نتجت خمسة ابطن وكان آخرها ذكرا شقوا اذنها واستعملوا لبنها وذبحها وحيوصالا لفحلهم ولا بحز لها وبر ولا يحمل عليها ولا تطرد عن ماء ولا تمنع من مرعى ولا يمنع لها واذا لقيها المعيى لم يركبها بحر لها اما السايبة فهى فاعلة من سابا اذا جرى على وجه الارض يقال ساب الماء وسابت الحية والسايبه هى التى تركت حتى تسيب وقيل هى التى يسيب كعبشة راضية بمعنى مرضية وذكروا فيه وجوها احدها ما ذكر ابو عبيدة وهو ان الرجل كان اذا قدم من سفر او نذر نذرا او عكس نعمة سيب بعيرا وكان بمنزلة البحيرة فى جميع ما حكوا لها وتابعها قال الفراء اذا ولدت الناقة عشرة ابطن كلهن اناث سيبت فلم تركب ولم تحلب ولم تحز لها وبر ولم يشرب لبنها الا ولد او ضيف وثالثها قال ابن عباس السايبة هى التى سيبت للاصنام اى يغير لها وكان الرجل يسيب من ماله ما شاء فيجىء به الى السدنة وهم خدم الصنم فيطعمون من لبنها ابناء السبيل ورابعها السايبة هى العبد يعتق على ان لا يكون عليه لاحد ولا ميراث واما الوصيلة قال المفسرون اذا ولدت الشاة اثنى فهى لهم واذا ولدت ذكرا فهو لآلهتهم فان ولدت ذكرا وانثى قالوا وصلت اخاها واما الحام فيقال حماه بجميه اذا حفظه وفيه وجوه احدها الفحل اذا ركب ولد ولده قيل حمى ظهره اى حفظه عن الركوب فلا يركب ولا يحمل عليه ولا يمنع من ماء ولا مرعى الا ان يموت فحينئذ تاكله الرجال والنساء وثالثها اذا نتجت عشرة ابطن قالوا حمى ظهرها حكاه ابو مسلم ورابعها الحام هو الفحل الذى يضرب فى الابل عشر سنين فيحمى ويهمل وهو من الانعام التى حرم ظهورها وهو قول السدى فان قيل اذا جاز اعتاق العبد والاماء فلم لا يجوز اعتاق هذه البهائم عن الذبح والاضحيات والايلام قلنا الانسان مخلوق لطاعة الله وعبوديته فاذا امتنع عن طاعة الله عوقب بسبب الرق عليه فاذا ازيل الرق عنه تفرغ لعبادة الله تعالى وكان ذلك عبادة مستحسنة اما هذه الحيوانات فانها مخلوقة لمنافع المكلفين فتركها واسماحها ينتهى فوات منفعة على مالكها من غير ان تحصل له فى مقابلتها فايذاء فيظهر الفرق وايضا الانسان اذا كان عبدا فاعتق تدرج على تحصيل مصالح نفسه اما البهيمة اذا عتقت وتركت لم تقدر على رعاية مصالح نفسها فوقعت فى انواع المحنة الشديدة مما كانت فيها حال ما كانت مملوكة فظهر الفرق ثم قال تعالى ولكن الذين كفروا يفترون على الله الكذب والكثير لا يعقلون قال المفسرون ان عمرو بن يحيى الخزاعى كان قد ملك مكة وكان اول من غير دين اسماعيل فاتخذ الاصنام ونصب الاوثان وشرع البحيرة والسايبة والوصيلة والحام قال النبى صلى الله عليه وسلم فلقد رايته فى النار يؤذى اهل النار بريح قصبه والقصب المعارض جمعه الاقصاب يروى ان قصبه فى النار قال ابن عباس قوله ولكن الذين كفروا يفترون على الله الكذب يريد عمرو بن يحيى واصحابه فيقولون على الله هذه الاكاذيب والاباطيل ما حرمهم هذه الانعام والمعنى ان الرؤساء يفترون على الله الكذب واما الاتباع والاخدام فاكثرهم لا يعقلون فلاجرم يعدلون هذه الاداب من اولئك الرؤساء ثم قال تعالى واذا قيل لهم تعالوا الى ما انزل الله والى الرسول قالوا حسبنا ما وجدنا عليه اباءنا اولو كان اباؤهم لا يعلمون شيئا ولا يهتدون والمعنى معلوم وهو رد على اصحاب التقليد وقد استقصينا الكلام فيه فى مواضع كثيرة واعلم ان الواو فى قوله ولو كان اباؤهم واو الحال فدخلت عليها همزة الاستفهام للانكار وتقديره احسبهم ذلك ولو كان اباؤهم لا يعلمون شيئا ولا يهتدون والمعنى ان الاهتداء انما يحصل بالعالم المهتدى وانما يكون عالما مهتديا اذا بين قوله على الحجة والدليل فاذا لم يكن كذلك لم يكن عالما مهتديا فوجب ان لا يجوز الاقتداء به

قوله تعالى يا ايها الذين امنوا عليكم انفسكم لا يضركم من ضل اذا اهتديتم

وفيه مسائل **المسئلة الاولى** لما بين انواع التكاليف والشرايع والاحكام عقبها بما على الرسول الا البلاغ والله يعلم ما تبدون وما تكتمون الى قوله واذا قيل لهم تعالوا الى ما انزل الله والى الرسول قالوا حسبنا ما وجدنا عليه اباءنا اولو كان اباؤهم الآية فكانه تعالى قال ان هؤلاء الجهال ما تقدم ذكرهم من انواع المبالغة من الاعذار والانذار والترغيب والترهيب لم ينتفعوا بشىء منه بل بقوا مصرين على جهلهم محمدين عليه فلهذا قال يا ايها الذين امنوا عليكم انفسكم لا يضركم من ضل اذا اهتديتم **المسئلة الثانية** قوله عليكم انفسكم لا يضركم اى احفظوا انفسكم من ملابسة المعاصى والاصرار على الذنوب قال النحويون عليك وعندك ودونك وعنك من جملة اسماء الافعال تقول انزل عليك وعندك ودونك فتجعلها الى المفعول وتضمنها معنى فعل وتنصبون بها يقال عليك زيدا كانه قيل خذ زيدا انقد علاك اى اشرف عليك وعندك زيدا اى بحضرتك فخذه ودونك اى قرب منك فخذه لهذه الاحرف الثلاثة لا اختلاف بين النحويين فى اجازة النصب بها ونقل صاحب الكشاف عليكم انفسكم بالرفع عن نافع **المسئلة الثالثة** ذكروا فى سبب النزول وجوها الاول ما روى الكلبى عن ابى صالح عن ابن عباس ان النبى صلى الله عليه وسلم لما قبل من اهل مكة الجزية من بعض الكفار دون البعض فنزل هذه الآية لا يضركم ضلالة الاخرين اذا كنتم على الهدى وثانيها ان المؤمنين كان يشتد عليهم بقاء الكفار بالكفر وضلالهم فقيل لهم عليكم انفسكم وما

كلفتم من اصلاحها والمشي بها في طريق الهدى لا يضركم ضلال الضالين ولا جهل الجاهلين ۞ وثالثها انهم كانوا يغتمون لعشايرهم لما
ماتوا على الكفر فنهوا عن ذلك والاقرب عندي انه لما حكي عن بعضهم انه اذا قيل لهم تعالوا الى ما انزل الله والى الرسول قالوا حسبنا ما وجدنا عليه
اباءنا ذكر تعالى هذه الاية والمقصود منها بيان انه لا ينبغي للمؤمنين ان يتشبهوا بهم في هذه الطريقة الفاسدة بل ينبغي ان يكونوا مصرين على
دينهم وان يعلموا انه لا يضرهم جهل اولئك الجاهلين اذا كانوا راسخين في دينهم ثابتين فيه **المسئلة الرابعة** فان قيل ظاهر
هذه الاية يوهم ان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر غير واجب قلنا الجواب عنه من وجوه الاول وهو الذي عليه اكثر الناس ان الاية
لا تدل على ذلك بل يوجب ان المطيع لربه لا يكون مواخذا بذنوب العاصي فاما وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فثابت بالدلايل خطب
الصديق رضي الله عنه فقال انكم تقرؤن هذه الاية يايها الذين امنوا عليكم انفسكم وتضعوها غير موضعها واني سمعت رسول الله صلى الله عليه
وسلم يقول ان الناس اذا راوا المنكر ولم ينكروه يوشك ان يعمهم الله بالعقاب ۞ والوجه الثاني في تاويل الاية ما روي عن ابن مسعود وابن عمر
انهما قالا قوله عليكم انفسكم يكون هذا في اخر الزمان قال بن مسعود لما قريت عليه هذه الاية ليس هذا يومها ما دامت قلوبكم واحدة ولم يلبسوا شيعا
ولم يذق بعضكم باس بعض فامروا وانهوا فاذا اختلفت القلوب والاهوا والبستم شيعا وكل امرء ونفسه وعند ذلك جاء تاويل هذه الاية وهذا القول
عندي ضعيف لان قوله يايها الذين امنوا خطاب عام وهو ايضا خطاب الحاضرين فكيف يخرج الحاضر ويخص بالغايب ۞ والوجه الثالث
في تاويل الاية ما ذهب اليه عبد الله بن المبارك فقال هذه اوكد اية في وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فانه قال عليكم انفسكم يعني عليكم
اهل دينكم ولا يضركم من ضل من الكفار وهذا كقوله فاقتلوا انفسكم بان يعظ بعضكم بعضا ويرغب بعضكم بعضا في الخيرات وينفر عن القبايح
والسيئات والذي يوكد ذلك ما بينا ان قوله عليكم انفسكم معناه احفظوا انفسكم وكان ذلك امرا بان يحفظ انفسنا فاذا لم يكن ذلك الحفظ الا
بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر كان ذلك واجبا ۞ الوجه الرابع ان الاية مخصوصة بالكفار الذين علم انه لا ينفعهم الوعظ ولا يتركون الكفر
بسبب الامر بالمعروف فهاهنا لا يجب على الانسان ان يامرهم بالمعروف والذي يوكد هذا القول ما ذكرنا في سبب النزول ان الاية نازلة في المنافقين
من حيث عيروا المسلمين باخذ الجزية من اهل الكتاب دون المشركين ۞ الوجه الخامس ان الاية مخصوصة بما اذا خاف الانسان عند الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر على نفسه وعلى عرضه وعلى ماله فهاهنا عليه نفسه لا يعيره ضلالة من ضل وجهالة من جهل وكان ابن شبرمة يقول من فر من
اثنين فقد فر ومن فر من ثلاثة لم يفر ۞ الوجه السادس لا يضركم اذا اهتديتم فامرتم بالمعروف ونهيتم عن المنكر ضلال من ضل فلم يقبل ذلك
الوجه السابع عليكم انفسكم في اداء الواجبات التي من جملتها الامر بالمعروف عن القدرة فان لم تقبلوا ذلك فلا ينبغي ان تستوحشوا من ذلك فانكم
خرجتم عن عهدة تكليفهم فلا يضركم ضلال غيركم ۞ الوجه الثامن انه تعالى قال لرسوله فقاتل في سبيل الله لا تكلف الا نفسك وذلك لم يدل على سقوط
الامر بالمعروف عن الرسول فكذا هاهنا **المسئلة الخامسة** قرئ لا يضركم بفتح الراء مجزوما على جواب قوله عليكم انفسكم وقرئ بضم
الراء وفيه وجهان احدهما على وجه الخبر اي ليس يضركم من ضل والثاني ان حقها الفتح على الجواب ولكن ضمت الراء اتباعا لضمة الضاد ۞ ثم قال
تعالى الى الله مرجعكم جميعا يريد مصيركم ومصير من خالفكم فيلبيكم بما كنتم تعملون يعني يجازيكم باعمالكم **قوله تعالى**
يايها الذين امنوا شهادة بينكم اعلم انه تعالى لما امر بحفظ النفس في قوله عليكم انفسكم امر بحفظ المال في قوله يايها الذين امنوا شهادة بينكم
وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** اتفقوا على ان سبب نزول الاية ان تميم الداري واخاه عديا وكانا نصرانيين خرجا الى الشام ومعهما
مرتك مولى عمرو بن العاص وكان مسلما مهاجرا خرجوا للتجارة فلما قدموا الشام مرض مرتك فكتب كتابا فيه نسخة جميع ما معه والقاه فيما بين
الاقمشة ولم يخبر صاحبيه بذلك ثم اوصى اليهما او امرهما ان يدفعا متاعه اذا رجعا الى اهله فمات مرتك فاخذا من متاعه اناء من فضة منقوشة
بالذهب ثلثمائة مثقال ودفعا باقي المتاع الى اهله لما قدما ففتشوا فوجدوا الصحيفة وفيه ذكر الاناء فقالا ما ندري والذي دفع الينا دفعناه
اليكم فرفعوا الواقعة الى الرسول صلى الله عليه وسلم فانزل الله هذه الاية **المسئلة الثانية** قوله شهادة بينكم يعني شهادة
ما بينكم وبينكم كناية عن التنازع والتشاجر وانما اضاف الشهادة الى التنازع لان الشهود انما يحتاج اليهم عند وقوع التنازع وقد حذف
ما من قوله ما بينكم جايز لظهوره ونظيره قوله هذا فراق بيني وبينك اي ما بيني وبينك وقوله لقد تقطع بينكم في قول من نصب وقوله اذا
حضر احدكم الموت حين الوصية اثنان الشهادة المحتاج اليها عند حضور الموت وحين الوصية بدل من قوله حضر احدكم الموت لان زمان
حضور الموت هو زمان حضور الوصية فعرف ذلك الزمان لهذين الامرين الواقعين فيه وهو كما يقال اتيتني اذا زالت الشمس حين صلاة الظهر
والمراد بحضور الموت مشارفته وظهور امارات وقوعه كقوله كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية قالوا وقوله اذا
حضر احدكم الموت حين الوصية دليل على وجوب الوصية لانه تعالى جعل زمان حضور الموت غير زمان الوصية وهذا انما يكون اذا كانا
متلازمين وانما يحصل هذه الملازمة عند وجوب الوصية ۞ ثم قال تعالى اثنان ذوا عدل منكم وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى**
في الاية حذف والمراد ان يشهد اثنان ذوا عدل منكم يا معشر المؤمنين اي من اهل دينكم وملتكم وقوله او اخران من غيركم ان انتم ضربتم في
الارض يعني او شهادة اخرين من غير اهل ملتكم اذا كنتم في السفر فالعدلان المسلمان الصالحان للشهادة في الحضر والسفر وشهادة غير المسلمين لا تجوز
الا في السفر وهذا قول ابن عباس وابي موسى الاشعري وسعيد بن المسيب وسعيد بن جبير وشريح بن مجاهد وابن سيرين وابن جريج قالوا اذا كان
الانسان في الغربة ولم يجد مسلمين يشهدهما على وصية جاز له ان يشهد اليهودي او النصراني او المجوسي او عابد الوثن او كافرا كان وشهادتهم

مقبولة ولا يجوز شهادة الكافرين على المسلمين الا في هذه الصورة قال الشعبي مرض رجل من المسلمين في الغربة فلم يجد احدا من المسلمين
يشهده على وصيته فاشهد رجلين من اهل الكتاب فقدما الكوفة واتيا ابا موسى فقال ابو موسى هذا امر لم يكن بعد الذي كان في
عهد الرسول ثم حلفهما في مسجد الكوفة بعد العصر بالله انهما ما بدلا وما كذبا واجاز شهادتهما ثم ان القائلين بهذا القول منهم من قال
هذا الحكم بقي محكما ومنهم من قال صار منسوخا القول الثاني وهو قول الحسن والزهري وجمهور الفقهاء ان قوله ذوا عدل منكم اي
من اقاربكم وقوله او اخران من غيركم اي من الاجانب ان انتم ضربتم في الارض اي توقع الموت في السفر ولم يكن معكم احد من اقاربكم فاستشهدوا
اجنبيين على الوصية وجعل الاقارب اولى لانهم اعلم باحوال الميت وهم به اشفق وبورثته ارحم واراف واحتج الذاهبون الى القول الاول
على صحة قولهم بوجوه الحجة الاولى انه تعالى قال في اول الاية يا ايها الذين امنوا فعم بهذا الخطاب جميع المومنين فلما قال بعده او اخران
من غيركم كان المراد او اخران من جميع المومنين لا محالة الحجة الثانية انه تعالى قال او اخران من غيركم ان انتم ضربتم في الارض وهذا
يدل على جواز الاستشهاد بهذين الاخرين بشروط بكون المستشهد في السفر فلو كان هذان الشاهدان مسلمين لما كان جواز الاستشهاد بهما
مشروطا بالسفر لان استشهاد المسلم جائز في السفر والحضر الحجة الثالثة الاية دالة على وجوب الحلف على هذين الشاهدين من بعد
الصلاة واجمع المسلمون على ان الشاهد المسلم لا يجب عليه الحلف فعلمنا ان هذين الشاهدين ليسا من المسلمين الحجة الرابعة ان سبب نزول
هذه الاية ما ذكرنا من شهادة النصرانيين على مرتك وكان مسلما الحجة الخامسة ما روينا ان ابا موسى الاشعري قضى بشهادة اليهوديين
بعد ان حلفهما وما انكر عليه احد من الصحابة فكان ذلك اجماعا الحجة السادسة انا انما نجيز شهادة الكافرين اذا لم نجد احدا من المسلمين
والضرورات قد تبيح المحظورات الا ترى انه تعالى اجاز التيمم والقصر في الصلاة والافطار في رمضان واكل الميتة في حال الضرورة والضرورة
حاصلة في هذه المسئلة لان المسلم اذا قرب اجله في الغربة ولم يجد مسلما يشهده على نفسه ولم تكن شهادة الكفار مقبولة فانه يضيع اكثر مهماته
فانه ربما وجبت عليه زكوات وكفارات وما اداها فربما كان عنده ودايع وديون كانت في ذمته وكما تجوز شهادة النساء فيما يتعلق باحوال
النسوان كالحيض والحبل والولادة والاستهلال لاجل انه لا يمكن وقوف الرجال على هذه الاحوال فاكتفينا فيها بشهادة النساء لاجل الضرورة فكذا
هاهنا والله اعلم المسئلة الثانية قالوا واما قول من يقول بان هذا الحكم صار منسوخا فبعيد لاتفاق اكثر الامة على ان سورة
المائدة من اخر ما نزل من القران وليس فيه منسوخ واحتج القائلون بالقول الثاني بقوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم والكافر لا يكون عدلا
واجاب الاولون عنه لم لا يجوز ان يكون المراد بالعدل من كان عدلا في الاحتراز عن الكذب لا من كان عدلا في الدين والاعتقاد والدليل
عليه انا اجمعنا على قبول شهادة اهل الاهواء والبدع مع انهم ليسوا عدولا في مذاهبهم ولكنهم لما كانوا عدولا في الاحتراز عن الكذب قبلنا شهادتهم
فكذا هاهنا سلمنا ان الكافر ليس بعدل الا ان قوله واشهدوا ذوي عدل منكم عام وقوله في هذه الاية اثنان ذوا عدل منكم او اخران من غيركم
ان انتم ضربتم في الارض خاص فانه اوجب شهادة العدل الذي يكون منا في الحضر واكتفى بشهادة من لا يكون في السفر فهذه الاية خاصة والاية
التي ذكرتموها عامة والخاص مقدم على العام لا سيما اذا كان الخاص متاخرا في النزول ولا شك ان سورة المائدة متاخرة وكان تقديم هذه الاية
الخاصة على الاية العامة التي ذكرتموها واجبة بالاتفاق والله اعلم قوله تعالى
او اخران من غيركم ان انتم ضربتم في الارض فاصابتكم مصيبة الموت وفيه مسئلتان المسئلة الاولى
قوله او اخران عطف على قوله اثنان والتقدير شهادة بينكم ان يشهد اثنان منكم او اخران من غيركم المسئلة الثانية
قوله ان انتم ضربتم في الارض فاصابتكم مصيبة الموت المقصود منه بيان جواز الاستشهاد باخرين من غيرهم مشروط بما اذا كان المستشهد مسافرا
ضاربا في الارض وحضرت علامات نزول الموت به ثم قال تعالى تحبسونهما من بعد الصلاة وفيه مسائل المسئلة الاولى
تحبسونهما اي توقفونهما كما يقول الرجل مر بي فلان على فرس فحبس على دابته اي وقفه وحبست الرجل في الطريق اكلمه اي اوقفته فان قيل ما موقع
تحبسونهما قلنا هو استيناف كانه قيل كيف نعمل ان حصلت الريبة فيهما فقيل تحبسونهما المسئلة الثانية قوله من بعد
الصلاة فيه اقوال الاول قال ابن عباس من بعد صلاة اهل دينهما والثاني قال عامة المفسرين من بعد صلاة العصر فان قيل كيف عرف
ان المراد هو صلاة العصر مع ان المذكور هو الصلاة المطلقة قلنا انما عرف هذا التعيين لوجوه احدها ان هذا الوقت كان معروفا
عندهم بالتحليف بعدها بالتقييد المعروف المشهور اعني التقييد باللفظ وثانيها ما روي انه لما نزلت هذه الاية صلى الرسول صلى الله عليه
وسلم صلاة العصر ودعا بعدي وتميم فاستحلفهما عند المنبر فصار فعل الرسول عليه السلام دليلا على التقييد وثالثها ان جميع الاديان يعظمون
هذا الوقت ويذكرون الله فيه ويحترزون عن الحلف الكاذب واهل الكتاب بطلوع الشمس وغروبها القول الثالث قال الحسن المراد بعد الظهر او
بعد العصر لان اهل الحجاز كانوا يقعدون للحكومة بعدهما القول الرابع ان المراد بعد اداء الصلاة اي صلاة كانت والغرض من التحليف بعد
اقامة الصلاة هو ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر فكان احتراز الحالف عن الكذب في ذلك الوقت اتم واكمل المسئلة الثالثة
قال الشافعي رضي الله عنه الايمان يغلظ في الدماء والطلاق والعتاق والمال اذا بلغ مائتي درهم بالزمان والمكان يحلف بعد صلاة العصر بمكة بين الركن
والمقام والمدينة عند المنبر وفي بيت المقدس عند الصخرة وفي سائر البلدان في اشرف المساجد وقال ابو حنيفة رضي الله عنه من غير ان يختص الحلف
بزمان او مكان وهذا على خلاف الاية ولان المقصود منه التهديد والتعظيم ولا شك ان الذي ذكره الشافعي اقوى ثم قال تعالى فيقسمان بالله

ان ارتبتم لا نشتري به ثمنا ولو كان ذا قربى وفيه مسائل **المسئلة الاولى** الفاء في قوله فيقسمان بالله للجزاء يعني
تحبسونهما فيقدمان لاجل ذلك الحبس على القسم **المسئلة الثانية** قوله ان ارتبتم اعتراض بين القسم
والمقسم عليه والمعنى ان ارتبتم في شانهما والهمتموهما لحلفوهما وبهذا احتج من يقول الاية نازلة في المسلم قال انها منسوخة وعن
علي رضي الله عنه انه كان يحلف الشاهد والراوي عند التهمة **المسئلة الثالثة** قوله لا نشتري به ثمنا قليلا يعني
يقسمان بالله قائلين لا نشتري به ثمنا قليلا اي لا نبيع عهد الله بشيء من الدنيا وهو كقوله ان الذين يشترون بعهد الله وايمانهم ثمنا قليلا
اي لا ناخذ واولا نستبدل ومن باع شيئا فقد اشترى ثمنا قوله ولو كان ذا قربى اي لا نبيع عهد الله بشيء من الدنيا ولو كان ذلك الشيء خيره
ذا قربى وثقة وخص ذا القربى بالذكر لان الميل اليهم اتم والمداهنة بسببهم اعظم وهو كقوله كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على
انفسهم او الوالدين والاقربين ثم قال ولا نكتم شهادة الله وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** هذا عطف على قوله
لا نشتري به ثمنا يعني انهما يقسمان حال ما يقولان لا نشتري به ثمنا قليلا ولا نكتم شهادة الله اي الشهادة التي امر الله بحفظها **المسئلة
الثانية** عن الشعبي انه وقف على قوله شهادة ثم ابتدا بالحمد لله بالمد على طرف حد القسم وتعويض حرف الاستفهام منه وروي
عنه بغير مد على ما ذكر سيبويه ان منهم من يقول الله لقد كان كذا والمعنى بالله ثم قال انا اذا لمن الاثمين يعني اذا كتمناها كنا من
الاثمين ثم قال تعالى فان عثر على انهما استحقا اثما قال الليث عثر الرجل يعثر عثورا اذا هجم على امر لم يهجم عليه غيره واعثرت فلانا
على امري اي اطلعته عليه وعثر الرجل يعثر عثرة اذا وقع على شيء قال اهل اللغة واصل عثر بمعنى اطلع من العثرة التي هي الوقوع وذلك لان
العاثر انما يعثر بشيء كان لا يراه فلما عثر به اطلع عليه ونظيره كل من اطلع على امر كان خفيا عليه قد عثر عليه فلا عثر عليه واعثر غيره اذا
اطلعه عليه ومنه قوله تعالى وكذلك اعثرنا عليهم اي اطلعنا ومعنى الاية فان حصل العثور والوقوف على انهما اتيا بجناية واستحق الاثم بسبب
اليمين الكاذبة ثم قال تعالى فاخران يقومان مقامهما من الذين استحق عليهم الاوليان وفيه مسائل **المسئلة الاولى**
اعلم ان معنى الاية فان عثر بعد ما حلف الوصيان على انهما استحقا اثما اي حنثا في اليمين يكذب في قوله او جناية في مال قام في اليمين مقامهما
رجلان من قرابة الميت فيحلفان بالله لقد كذبا على جناية المؤمنين وكذبهما وتبديلهما وما اعتديا في ذلك وما كذبا روي انه لما نزلت الاية
الاولى صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم العصر ودعا بتميم وعدي فاستحلفهما عند المنبر بالله الذي لا اله الا هو انه لم يوجد منا جناية في
هذا المال ولما حلفا خلى رسول الله صلى الله عليه وسلم سبيلهما وكتما الاناء مدة ثم ظهر واختلفوا فقيل وجد بمكة وقيل لما طالت المدة اظهر الاناء
فبلغ ذلك بني تميم وطالبوهما فقالا كنا قد اشترينا منه فقالوا الم نقل لكم هل باع صاحبنا شيئا فقلتما لا فقالا لم يكن عندنا بينة فكرهنا
ان نعثر فكتمنا فرفعوا القصة الى الرسول فانزل الله تعالى فان عثر الاية فقام عمرو بن العاص والمطلب بن ابي رواعة السهميان فحلفا بالله
بعد العصر فدفع الرسول عليه السلام الاناء اليهما والى اولياء الميت وكان تميم الداري يقول بعد ما اسلم صدق الله ورسوله انا اخذت الاناء
فاتوب الى الله وعن ابن عباس انه بقيت تلك الواقعة مخفية الى ان اسلم تميم الداري فلما اسلم اخبر بذلك فقال حلفت كاذبا وانا وصاحبي بعت
الاناء بالف وقسمنا الثمن ثم دفع خمسمائة من نفسه ونزع من صاحبه خمسمائة اخرى ودفع الالف الى موالي الميت **المسئلة الثانية**
قوله فاخران يقومان مقامهما اي مقام الشاهدين اللذين هما من غرمائه وقوله من الذين استحق عليهم المراد به موالي الميت وقد اكثر الناس في
انه لم وصف موالي الميت بهذا الوصف والاصح عندي وجه واحد وهو انهما وصفوا بذلك لانه لما اخذ مالهم فقد استحق عليهم مالهم فان من اخذ مال
غيره فقد حاول ان يكون تعلقه بذلك المال مستعليا على تعلق مالكه به ويصح ان يوصف المالك بانه قد استحق عليه ذلك المال **المسئلة
الثالثة** اما قوله الاوليان ففيه وجوه الاول ان يكون خبر مبتدا محذوف والتقدير هم الاوليان وذلك لانه لما قال فاخران يقومان
مقامهما فكانه قيل ومن هما فقيل الاوليان والثاني ان يكون بدلا من الضمير الذي في يقومان والتقدير فيقوم الاوليان والثالث اجاز الاخفش
ان يكون قوله الاوليان صفة لقوله فاخران وذلك ان النكرة اذا تقدم ذكرها ثم اعيد عليها الذكر صارت معرفة كقوله تعالى كمشكاة فيها
مصباح فمصباح نكرة ثم قال المصباح ثم قال في زجاجة ثم قال الزجاجة وهذا مثل قولك رايت رجلا ثم يقول انسان من الرجل فصار
بالعود الى ذكره معرفة الرابع يجوز ان يكون قوله الاوليان بدلا من قوله اخران وابدال المعرفة من النكرة كثير **المسئلة الرابعة**
انما وصفهما بانهما اوليان لوجهين الاول معنى الاوليان الاقتران الى الميت الثاني يجوز ان يكون المعنى الاوليان باليمين والسبب فيه ان الوصيين
ادعيا ان الميت باع الانية الفضة فانتقل اليمين الى موالي الميت لان الوصيين قد ادعيا ان مورثهما باع الاناء وهما انكرا ذلك وكان اليمين
حقا لهما وهذا كما ان انسانا اقر لاخر بدين ثم ادعى انه قضاه حكم برد اليمين الى الذي ادعى الدين اولا لانه صار مدعى عليه انه قد استوفاه
المسئلة الخامسة القراءة المشهورة للجمهور استحق بضم التاء وكسر الحاء الاوليان ثلاثة الاولى وقد ذكرنا وجهه وقرا
حمزة وعاصم في رواية ابي بكر الاولين على الجمع وهو نعت لجميع الورثة المذكورين في قوله من الذين استحق عليهم وتقديره من الاولين الذين
استحق عليهم مالهم وانما قيل لهم الاولين من حيث كانوا اولين في الذكر الا ترى انه قد تقدم يا ايها الذين امنوا شهادة بينكم وكذلك
اثنان ذوا عدل ذكرا في اللفظ قبل قوله واخران من غيركم وقرا حفص وحده استحق بفتح التاء والحاء الاوليان على التثنية ووجهه ان
الوصيين الذين ظهرت خيانتهما هما اوليان من غيرهما بسبب ان الميت عنهما للوصية ولما خانا في مال الورثة صح ان يقال ان الورثة قد

استحق عليهم الاوليان اي خان في مالهم الاوليان وقرا الحسن الاولان ووجهه ظاهر كما تقدم ثم قال تعالى فيقسمان بالله لشهادتنا
احق من شهادتهما وما اعتدينا انا اذا لمن الظالمين اي ان جعلنا موقنين بالكذب معتقدين الزور والباطل ثم قال تعالى ذلك ادنى ان ياتوا
بالشهادة على وجهها او يخافوا ان ترد ايمان بعد ايمانهم والمعنى ذلك الحكم الذي ذكرناه والطريق الذي شرعناه اقرب الى ان ياتوا بالشهادة على
وجهها فانه اتوا بالشهادة لا على وجهها ولكنهم يخافون ان يحلفوا على ما ذكروه لخوفهم من ان ترد ايمان على الورثة بعد ايمانهم فيظهر كذبهم ويفتضحون
فيما بين الناس ثم قال واتقوا الله واسمعوا والله لا يهدي القوم الفاسقين والمعنى واتقوا الله ان تخونوا في الامانات واسمعوا مواعظ الله اي اعملوا
بها واطيعوا الله فيها والله لا يهدي القوم الفاسقين وهو تهديد ووعيد لمن خالف حكم الله واوامره فهذا هو القول في تفسير هذه الاية
التي اتفق المفسرون على انها في غاية الصعوبة اعرابا ونظما وحكما وروى الواحدي في البسيط عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه انه قال
هذه الاية اعضل ما في هذه السورة من الاحكام والحكم الذي ذكرناه في هذه الاية منسوخ عند اكثر الفقهاء والله اعلم باسرار كتابه

قوله تعالى يوم يجمع الله الرسل فيقول ماذا اجبتم اعلم ان عادة الله سبحانه وتعالى
جارية في هذا الكتاب الكريم بانه اذا ذكر انواعا كثيرة من الشرايع والتكاليف والاحكام اتبعها اما بالالهيات واما بشرح احوال الانبيا
واما بشرح احوال القيامة ليصير ذلك موكدا لما تقدم ذكره من التكاليف والشرايع فلا جرم لما ذكر فيما تقدم انواعا كثيرة من الشرايع اتبعها
بوصف احوال القيامة اولا ثم بذكر احوال عيسى فاما وصف احوال القيامة فهو قوله يوم يجمع الله الرسل وفيه مسائل

المسئلة الاولى في هذه الاية قولان احدهما انها متصلة بما قبلها وعلى هذا التقدير ففيه وجهان قال الزجاج تقديره
واتقوا الله يوم يجمع الله الرسل ولا يجوز ان ينتصب على الظرف لهذا الفعل لانهم لم يومروا بالتقوى في ذلك اليوم ولكن على المفعول له الثاني
قال القفال يجوز ان يكون التقدير والله لا يهدي القوم الفاسقين يوم يجمع الله الرسل اي لا يهديهم الى الجنة كما قال ولا يهديهم طريقا الا
طريق جهنم والقول الثاني انها منقطعة عما قبلها وعلى هذا التقدير ففيه ايضا وجهان الاول ان التقدير اذكر يوم يجمع الله الرسل
والثاني ان يكون التقدير يوم يجمع الله الرسل كان كيت وكيت

المسئلة الثانية قال صاحب الكشاف قوله ماذا
منتصب باجبتم انتصاب مصدره على معنى اي اجابة اجبتم اجابة انكار ام اجابة اقرار ولو اريد الجواب لقيل بماذا اجبتم فان قيل واي
فايدة في هذا السوال قلنا توبيخ قومهم كما ان قوله واذا الموودة سئلت باي ذنب قتلت المقصود منه توبيخ من فعل ذلك الفعل

المسئلة الثالثة ظاهر قوله تعالى قالوا لا علم لنا انك انت علام الغيوب يدل على الانبياء لا يشهدون لاممهم والجمع
بين هذا وبين قوله تعالى فكيف اذا جينا من كل امة بشهيد وجينا بك على هولاء شهيدا مشكل وايضا قوله تعالى وجعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء
على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا فاذا كانت امتنا تشهد لساير الامم فالانبياء اولى بان يشهدوا لاممهم بذلك والجواب عنه من وجوه
الاول قال جمع من المفسرين ان في القيامة زلازل واهوالا بحيث تزول القلوب من مواضعها عند مشاهدتها والانبياء عند مشاهدة تلك
الاهوال ينسون اكثر الامور فهنالك يقولون لا علم لنا فاذا عادت قلوبهم اليهم فعند ذلك يشهدون للامم وهذا الجواب وان ذهب اليه جمع
عظيم من الاكابر فهو عندي ضعيف لانه تعالى قال في صفة اهل الثواب لا يحزنهم الفزع الاكبر وقال ايضا وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة
مستبشرة بل انه تعالى قال ان الذين امنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من امن بالله واليوم الاخر وعمل صالحا فلا خوف عليهم ولا هم
يحزنون فكيف يكون حال الانبياء والرسل اقل من ذلك ومعلوم انهم لو خافوا اقل منزلة من هولاء الذين اخبر الله عنهم انهم لا يخافون البتة والوجه
الثاني ان المراد منه المبالغة في تحقيق فضيحتهم كمن يقول لغيره ما تقول في فلان وتقول انت اعلم به مني كانه قيل لا يحتاج فيه الى الشهادة لظهوره
وهذا ايضا ليس بقوي لان السوال انما وقع عن كل الامة وكل الامة ما كانوا كافرين حتى يريد الرسول النفي في تنكيتهم وفضيحتهم الوجه الثالث
في الجواب وهو الاصح والذي اختاره ابن عباس انهم قالوا لا علم لنا لانك تعلم ما اظهروا وما اضمروا ونحن ما نعلم الا ما اظهروا فعلمك فيهم
انفذ من علمنا فلهذا المعنى نفوا العلم عن انفسهم لان علمهم عند الله كلا علم والوجه الرابع في الجواب انهم قالوا لا علم لنا لان اعلمنا جوابهم لنا
وقت حياتنا ولا نعلم ما كان منهم بعد وفاتنا فالجزاء والثواب انما يحصلان على الخاتمة وذلك غير معلوم لنا فلهذا المعنى قالوا لا علم لنا وقوله انك
انت علام الغيوب تشهد بصحة هذين الجوابين الوجه الخامس وهو الذي خطر ببالي وقت الكتابة انه قد ثبت في علم الاصول ان العلم غير الظن
غير والحاصل عند كل احد من حال الغير انما هو الظن لا العلم ولذلك قال عليه السلام نحن نحكم بالظاهر والله يتولى السراير وقال عليه السلام انكم
تختصمون لدي ولعل بعضكم الحن بحجته فمن حكمت له بغير حقه فكانما قطعت له قطعة من النار لفظ هذا معناه فالانبياء قالوا لا علم لنا البتة
باحوالهم انما الحاصل عندنا من احوالهم هو الظن والظن كان معتبرا في الدنيا لان الاحكام في الدنيا كانت مبنية على الظن واما الاخرة فلا التفات
فيه الى الظن لان الاحكام في الاخرة مبنية على حقايق الاشياء وبواطن الامور فلهذا السبب قالوا لا علم لنا ولم يذكروا البتة ما يفهم من الظن لان
الظن لا عبرة به في القيامة الوجه السادس انهم لما علموا انه سبحانه عالم لا يجهل حكيم لا يسفه عادل لا يظلم علموا ان قولهم لا يفيد خيرا ولا يدفع
شرا فراوا ان الادب في السكوت وفي تفويض الامر الى معدن الحي الذي لا يموت

المسئلة الرابعة قرئ علام الغيوب بالنصب
قال صاحب الكشاف والتقدير ان الكلام قد تم بقوله انك انت اي انك الموصوف باوصاف جلالك وكبريائك ثم نصب علام الغيوب على
الاختصاص او على النداء او صفة لاسم ان والله اعلم

المسئلة الخامسة دلت الاية على جواز اطلاق لفظ العلام عليه كما

جاز اطلاق لفظ الطلاق عليه اما العلامة فانهم اجمعوا على انه لا يجوز اطلاقها في حقه ولعل السبب ما فيه من لفظ التانيث

قوله تعالى اذ قال الله يا عيسى ابن مريم اذكر نعمتي عليك وعلى والدتك في الاية

مسائل **المسئلة الاولى** اعلم انا بينا ان الغرض من قوله تعالى للرسل ماذا اجبتم توبيخ من تمرد من اممهم واشد الامم افتقارا الى التوبيخ والملامة النصارى الذين يزعمون انهم اتباع عيسى عليه السلام لان طعن سائر الامم كان مقصورا وطعن هؤلاء الملاعين تعدى الى جلال الله وكبريائه حيث وصفوه بما لا يليق بعاقل ان يصف الاله به وهو اتخاذ الزوجة والولد فلاجرم ذكر تعالى انه تعدد انواع نعمه على عيسى بحضرة الرسل واحدة فواحدة والمقصود منه توبيخ النصارى وتقريعهم على سوء مقالتهم فان كل واحد من تلك النعمة الموردة على عيسى يدل على انه عبد وليس باله والفائدة في هذه الحكاية تنبيه النصارى الذين كانوا في وقت نزول هذه الاية على قبح مقالتهم وركاكة مذهبهم واعتقادهم

المسئلة الثانية موضع اذ يجوز ان يكون رفعا بالابتداء على معنى ذاك اذ قال الله ويجوز ان يكون المعنى اذكر اذ قال الله

المسئلة الثالثة خرج قوله اذ قال على لفظ الماضي دون المستقبل وفيه وجوه الاول الدلالة على قرب القيمة حتى كانها قد قامت ووقعت وكل ما هو آت آت ويقال الجيش قد اتى اذا قرب اتيانهم قال تعالى اتى امر الله الثاني انه ورد على حكاية الحال ونظيره قول الرجل لصاحبه كانك بنا وقد دخلنا بلدة كذا وصنعنا فيه كذا اذا صاح صائح وتركني واجبته ونظيره من القران قوله تعالى ولو ترى اذ فزعوا فلا فوت ولو ترى اذ يتوفى الذين كفروا الملائكة ولو ترى اذ الظالمون موقوفون والوجه في كل هذه الايات ما ذكرناه من انه خرج على سبيل الحكاية عن الحال

المسئلة الرابعة يا عيسى ابن مريم يجوز ان يكون عيسى في محل الرفع لانه منادى مفرد وصف بمضاف ويجوز ان يكون في محل النصب لانه في نية الاضافة ثم جعل الابن توكيدا وكل ما كان مثل هذا جاز فيه الوجهان نحو يا زيد بن عمرو ويا زيد بن عمروا وانشد النحويون يا حاكم بن المنذر بن الجارود برفع الاول ونصبه على ما بينا قوله نعمتي عليك اراد الجمع كقوله وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها وانما جاز ذلك لانه مضاف يصلح للجنس واعلم انه تعالى فسر نعمته عليه بامور اولها قوله اذ ايدتك بروح القدس وفيه وجهان الاول روح القدس هو جبريل الروح جبريل والقدس هو الله كانه اضافه الى نفسه تعظيما له والثاني ان الارواح مختلفة بالماهية فمنها ظاهرة نورانية ومنها خبيثة ظلمانية ومنها مشرقة ومنها كدرة ومنها حرة ومنها بدلة ولهذا قال عليه السلام الارواح جنود مجندة فالله سبحانه خص عيسى عليه السلام بالروح الظاهرة النورانية المشرقة العلوية الحرة ولقائل ان يقول لما دلت هذه الاية على ان تاييد عيسى عليه السلام انما حصل من جبريل عليه السلام او لسبب روحه المختص به قدح هذا في دلالة المعجزات على صدق الرسل لانا قبل العلم بعصمة جبريل نجوز انه اعان عيسى عليه السلام على ذلك على سبيل اغواء الخلق واضلالهم ومهما لم نعرف عصمة جبريل عليه السلام فيلزم الدور وجوابه ما ثبت من اصلنا ان الخالق ليس الا الله وبه يندفع هذا السؤال وثانيها قوله تعالى يكلم الناس في المهد وكهلا اما كلام عيسى في المهد فهو قوله اني عبد الله اتاني الكتاب وقوله يكلم الناس في المهد في موضع الحال والمعنى يكلمهم طفلا وكهلا من غير ان يبقى كلامك في هذين الوقتين وهذه خاصة شريفة كانت حاصلة له وما حصلت لاحد من الانبياء قبله وبعده وثالثها قوله واذ علمتك الكتاب والحكمة والتوراة والانجيل وفي الكتاب قولان احدهما المراد به الكتابة وهي الخط والثاني الكتاب الشريعة واما الحكمة فهي عبارة عن العلوم النظرية والعلوم العملية ثم ذكر بعده التورية والانجيل وفيه وجهان الاول انه خصهما بالذكر بعد ذكر الكتاب على سبيل التشريف كقوله حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وقوله من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح والثاني وهو الاقوى ان الاطلاع على اسرار الكتب الالهية لا يحصل الا لمن صار ربانيا في اصناف العلوم الشرعية والعقلية التي يبحث عنها العلماء وقوله والتورية والانجيل اشارة الى الاسرار التي لا يطلع عليها احد الا اكابر الانبياء عليهم السلام ورابعها قوله واذ تخلق من الطين كهيئة الطير باذني فتنفخ فيها فتكون طيرا باذني وفيه مسائل

المسئلة الاولى قرا نافع فتكون طائرا والباقون طيرا بغير الالف وطير جمع طائر كضان وضائن وركب وراكب

المسئلة الثانية انه تعالى ذكرها هنا فتنفخ فيها وذكر في آل عمران فتنفخ فيه والجواب ان قوله كهيئة الطير اي هيئة مثل هيئة الطير فقوله فتنفخ فيها الضمير للكاف لانها صفة الهيئة كان يخلقها عيسى وينفخ فيها ولا يرجع الى الهيئة المضاف اليها لانها ليست من خلقه ولا نفخه في شيء اذا عرفت هذا فنقول الكاف تؤنث بحسب المعنى لدلالتها على الهيئة التي هي مثل هيئة الطير ويذكر بحسب الظاهر واذا كان كذلك جاز ان يقع الضمير عنها تارة على وجه التذكير واخرى على وجه التانيث

المسئلة الثالثة انه تعالى اعتبر الاذن في خلق الطير هيئة الطير وفي صيرورة ذلك الشيء طيرا وانما اعاد قوله باذني تاكيدا لكون ذلك واقعا بقدرة الله وخليقته لا بقدرة عيسى وايجاده وخامسها قوله وتبرئ الاكمه والابرص باذني وابراء الاكمه والابرص معروف وقال الخليل الاكمه من ولد اعمى والاعمى من ولد بصيرا ثم عمي وسادسها قوله واذ تخرج الموتى اي واذ تخرج الموتى من قبورهم احياء باذني اي تفعل لذلك عند دعائك اي وعند قولك للميت اخرج باذن الله من قبرك وذلك الاذن في هذه الافاعيل انما هو على معنى اضافة حقيقة الفعل الى الله سبحانه كقولك وما كان لنفس ان تموت الا باذن الله اي الا بخلق الله الموت فيها وسابعها قوله واذ كففت بني اسرائيل عنك اذ جئتهم بالبينات وفيه مسئلتان

المسئلة الاولى قوله تعالى اذ جئتهم بالبينات يحتمل ان يكون المراد منه هذه البينات التي تقدم ذكرها وعلى هذا التقدير فالالف واللام للمعهود ويحتمل ان يكون المراد منه جنس البينات

المسئلة الثانية روي انه عليه السلام لما اظهر هذه المعجزات العجيبة قصد اليهود قتله فخلصه الله منهم حيث رفعه الى السماء ثم قال تعالى فقال الذين كفروا منهم ان هذا الا سحر مبين وفيه مسئلتان

المسئلة الاولى قرأ حمزة والكسائي ساحر بالالف وكذلك في يونس وهود والصف وقرأ ابن كثير وعاصم في يونس بالف فقط والباقون سحر فمن قرأ ساحر أشار الى الرجل ومن قرأ سحر اشار به الى ما جاء به وكلاهما حسن لان كل واحد منهما قد تقدم ذكره قال الواحدي والاجيار سحر جواز وقوعه على الحر والشخص اما وقوعه على الحر فظاهر واما وقوعه على الشخص فنقول هذا سحر ويريد به دواء السحر كما قال ولكن البر من اتقى بالله اي ذو البر قال الشاعر فانما هي اقبال وادبار فان قيل الله تعالى شرع ههنا في تعديد نعمه على عيسى عليه السلام وقول الكفار يا خفه ان هذا الا سحر مبين ليس من النعم فكيف ذكر ذلك هاهنا والجواب ان من الامثال المشهورة ان كل ذي نعمة محسود فنطر الكفار يا عيسى بهذا الكلام بدل على ان نعم الله في حقه كانت عظيمة فحسن ذكر عند تعديد النعم للوجه الذي ذكرناه وثالثها قوله تعالى واذا وحيت الى الحواريين ان آمنوا بي وبرسولي تقدم تفسير الوحي فمن قال انهم كانوا انبياء الله قال ذلك الوحي هو الوحي الذي يوحي الى الانبياء ومن قال انهم ما كانوا انبياء قال المراد بذلك الوحي الالهام والالقاء في القلب كما في قوله واوحينا الى ام موسى وقوله واوحى ربك الى النحل وانما ذكر هذا في معرض تعديد النعم لان صيرورة الانسان مقبول القول عند الناس محبوبا في قلوبهم من اعظم نعم الله على الانسان وذكر تعالى انه لما القى ذلك الوحي في قلوبهم امنوا واسلموا وانما قدم ذكر الايمان على الاسلام لان الايمان صفة القلب والاسلام عبارة عن الانقياد والخضوع بالظاهر يعني امنوا بقلوبهم واتقادوا بظواهرهم فان قيل انه تعالى قال في اول الاية اذكر نعمتي عليك وعلى والدتك ثم ان جميع ما ذكره تعالى من النعم مختص بعيسى عليه السلام وليس لامه شيء منها فلم قلنا كل ما جعل للولد من النعمة الجليلة والدرجات العالية فهو حاصل بالطريق الضمن والتبع للام ولذلك قال تعالى وجعلنا ابن مريم وامه اية فجعلهما معا اية واحدة لشدة ايصال كل واحد منهما بالاخر وروي انه تعالى لما قال لعيسى اذكر نعمتي عليك كان يلبس الشعر ويأكل الثمر ولا يدخر لغد ويبول مع كل يوم رزقه لم يكن له بيت فيخرب ولا ولد فيموت ايما امرئ بات

قوله تعالى

اذ قال الحواريون يا عيسى ابن مريم هل يستطيع ربك ان ينزل علينا مائدة من السماء وفيه مسائل

المسئلة الاولى في قوله اذ قال وجهان الاول اذ اوحيت الى الحواريين اذ قالوا الحواريون هل يستطيع بالتاء بالنصب وبادغام اللام في التاء وسبب الادغام ان التاء قريب من المخرج مع اللام لانهما من حروف طرف اللسان واصول الثنايا وحيث قرب الحرف من الحرف جاز الادغام وهذه القراءة مروية عن علي ابن ابي طالب وابن عباس رضي الله عنهما وعن عائشة انها قالت كانوا اعلم بالله من ان يقولوا هل يستطيع وانما قالوا هل تستطيع ان تسال ربك وعن معاذ بن جبل انه قرأ على رسول الله صلى الله عليه وسلم هل يستطيع ربك بالتاء ربك برفع الباء وبالاظهار واما القراءة الاولى احتجوا بها هل يستطيع سؤال ربك قالوا وهذه القراءة اولى من الثانية لان هذه القراءة توجب شكهم في استطاعة الله ولا شك ان الاولى واما القراءة الثانية ففيها اشكال وهو انه تعالى حكى عنهم انهم قالوا آمنا واشهد بانا مسلمون وبعد الايمان كيف يجوز ان يقال انهم يقولون شاكين في اقتدار الله على ذلك والجواب عنه من وجوه الاول انه تعالى انما وصفهم بالايمان والاسلام بل حكى عنهم ادعاءهم لهما ثم اتبع ذلك بقوله حكاية عنهم هل تستطيع ربك ان ينزل علينا مائدة من السماء فذل ذلك على انهم كانوا شاكين متوقفين فان هذا القول لا يصدر عمن كان كاملا في الايمان وقالوا وتعلم ان قد صدقتنا وهذا يدل على مرض في القلب وكذلك قول عيسى لهم اتقوا الله ان كنتم مومنين يدل على انهم ما كانوا كاملين في الايمان الوجه الثاني في الجواب انهم كانوا مومنين الا انهم طلبوا من الاية ليحصل لهم مزيد الطمانينة كما قال ابراهيم عليه السلام ولكن ليطمئن قلبي فان مشاهدة مثل هذه الاية لا شك انها مزيلة الطمانينة ولهذا السبب قالوا ونطمئن قلوبنا الوجه الثالث في الجواب ان مرادهم من هذا الكلام استفهام ان ذلك هل هو جائز في الحكمة ام لا وذلك لان افعال الله لما كانت موقوفة على رعاية وجوه الحكمة في الموضع الذي لا يحصل منه شيء من وجوه الحكمة يكون الفعل ممتنعا فان المنافي من جهة الحكمة كالمنافي من جهة القدرة وهذا الجواب يتمشى بقانون المعتزلة واما على قولنا فهو محمول على ان الله تعالى هل يقضي بذلك وهل علم وقوعه فانه ان لم يقض به ولم يعلم وقوعه كان ذلك محالا غير مقدور لان خلاف المعلوم غير مقدور الوجه الرابع قال السدي هل يستطيع ربك ان يسالك وهذا ترغيب على ان يستطيع بمعنى يطاع والسين زائدة الوجه الخامس لعل المراد بالرب هو جبريل لانه كان يشرفه ويخصه بانواع الاهانة ولذلك قال في اول الاية اذ ايدتك بروح القدس يعني انك تدعي انه يديك ويخصك بانواع الكرامة فهل يقدر على انزال المائدة من السماء عليك الوجه السادس انه ليس المقصود من هذا السؤال كونهم شاكين فيه بل المقصود تقدير ان ذلك يحصل غاية الطهور لكن يا خذ يد ضعيف ويقول على تقدير السلطان على اشياع هذا ويكون غرضه منه ان ذلك امر جلي واضح لا يجوز للعاقل ان يشك فيه كما اذا قال الرجل ماء فلان فلانا فاجيده مجيدا اذا احسن اليه فالمائدة على هذا القول فاعلة من المجيد يعني معطية قال ابو عبيدة المائدة فاعلة بمعنى مفعولة مثل عيشة راضية واصلها ممتودة مجيدة صاحبها اي معطيها وتتفضل عليها والعرب تقول ماد بني فلان يميد بني اذا احسن اليه ثم قال تعالى قال اتقوا الله ان كنتم مومنين وفيه وجهان الاول قال عيسى اتقوا الله في تعيين الحجر فانه جار مجرى التعنت والحكم ذلك من العبد باحضرة الرب جرم عظيم ولانه ايضا اقتراح معجزة بعد تقدم معجزات كثيرة وهو جرم عظيم الثاني انه امرهم بالتقوى لتصير التقوى سببا لحصول هذا المطلوب كما قال ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب وقال يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وابتغوا اليه الوسيلة يعني ان كنتم مومنين بكونه سبحانه قادرا على انزال المائدة واتقوا الله لتصير تقواكم وسيلة الى حصول هذا المطلوب

ثم قال تعالى نريد ان ناكل منها وتطمئن قلوبنا ونعلم ان قد صدقتنا ونكون عليها من الشاهدين والمعنى كانهم لما طلبوا ذلك قال عيسى لهم
انه قد تقدمت معجزات كثيرة فاتقوا الله في طلب هذه المعجزة بعد تقدم تلك المعجزات الباهرة فاجابوا وقالوا انا لا نطلب هذه
المائدة لمجرد ان تكون معجزة بل لمجموع امور كثيرة احدها انا نريد ان ناكل منها فان الجوع قد غلبنا فلا نجد طعاما اخر وثانيها
انا وان علمنا قدرة الله بالدليل ولكنا اذا شاهدنا نزول هذه المائدة ازداد اليقين وقويت الطمانينة وثالثها انا وان علمنا بسائر
المعجزات صدقك ولكن اذا شاهدنا هذه المعجزة ازداد اليقين والعرفان وتاكدت الطمانينة ورابعها ان جميع تلك المعجزات التي
اوردتها كانت معجزات ارضية وهذه معجزة سماوية وهي اعجب واعظم واذا شاهدناها كنا عليها من الشاهدين نشهد عليها عند
الذين لم يحضروها من بني اسرائيل او نكون من الشاهدين لله بكمال القدرة ولك بالنبوة ثم قال تعالى قال عيسى بن مريم اللهم ربنا
انزل علينا مائدة من السماء تكون لنا عيدا لاولنا واخرنا وآية منك وارزقنا وانت خير الرازقين وفيه مسائل **المسئلة الاولى**
اما الكلام في اللهم فقد تقدم بالاستقصاء في سورة آل عمران في قوله اللهم مالك الملك وقوله اللهم نداء وقوله ربنا نداء ثان واما
قوله تكون لنا صفة للمائدة وليس بجواب الامر وفي قراءة عبد الله تكن لان الجملة جواب الامر قال الفراء وما كان من نكرة قد وقع عليها
امر جاز في الفعل بعده الجزم والرفع مثاله قوله هب لي من لدنك وليا يرثني بالجزم والرفع فارسله معي ردءا يصدقني بالجزم والرفع
واما قوله عيدا لاولنا واخرنا اي نتخذ اليوم الذي ينزل فيه المائدة عيدا نعظمه نحن ومن ياتي بعدنا ونزلت يوم الاحد فاتخذه النصارى
عيدا والعيد في اللغة اسم لما عاد اليك في وقت معلوم واشتقاقه من عاد يعود فاصله هو العود فسمي العيد عيدا لانه يعود كل سنة بفرح
جديد وقوله وآية منك اي دلالة على توحيدك وصحة نبوة رسولك وارزقنا اي وارزقنا طعاما ناكله وانت خير الرازقين ومعناه ظاهر
المسئلة الثانية تامل في هذا الترتيب فان الحواريين لما سالوا المائدة ذكروا في طلبها اغراضا فقدموا ذكر الاكل
فقالوا نريد ان ناكل منها واخروا الاغراض الدينية الروحانية فاما عيسى لما طلب المائدة وذكر اغراضه فيها قدم الاغراض الدينية
واخر اغراض الاكل حيث قال وارزقنا وعند هذا يلوح لك مراتب درجات الارواح في كون بعضها روحانية وبعضها جسمانية ثم ان عيسى عليه
السلام لشدة صفاء دينه واشراق روحه لما ذكر الرزق بقوله وارزقنا فلم يعتب عليه بل انتقل من الرزق الى الرزاق فقال وانت خير الرازقين
فقوله ربنا ابتداء منه بذكر الحق سبحانه وقوله انزل علينا مائدة انتقال من الذات الى الصفات وقوله تكون لنا عيدا لاولنا واخرنا اشارة الى
ابتهاج الروح بالنعمة لا من حيث انها نعمة بل من حيث انها صادرة عن المنعم وقوله وآية منك اشارة الى كون هذه المائدة كل قصة اليقين دليلا لاصحاب
النظر والاستدلال وقوله وارزقنا اشارة الى كون هذه المائدة الى قصة اليقين وكل ذلك نزول من حضرة الجلال فانظر كيف ابتدا بالاشرف
فالاشرف نازلا اي الادون فالادون ثم قال وانت خير الرازقين وهو ممدوح مرة اخرى من الخلق الى الخالق ومن غير الله الى الله وهو يرقى مرة اخرى
من الاخر الى الاشرف وعند هذا يلوح لك سمة من كيفية عروج الارواح المشرقة النورانية الالهية ونزولها اللهم اجعلنا من اهله
المسئلة الثالثة في قراءة زيد تكون لنا عيدا لاولنا واخرنا والتانيث بمعنى الاية ثم قال تعالى قال الله اني منزلها عليكم
فمن يكفر بعد منكم فاني اعذبه عذابا لا اعذبه احدا من العالمين وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قرا ابن عامر وعاصم ونافع
منزلها بالتشديد والباقون بالتخفيف وهما لغتان نزل وانزل وقيل بالتشديد اي ينزلها مرة بعد مرة وبالتخفيف مرة واحدة
قوله فمن يكفر بعد منكم بعد انزال المائدة فاني اعذبه عذابا لا اعذبه احدا من العالمين قال ابن عباس يعني مسخهم خنازير وقيل قردة وقيل
جنسا من العذاب لا يعذب به غيرهم قال الزجاج ويجوز ان يكون ذلك العذاب معجلا لهم من الدنيا ويجوز ان يكون موخرا الى الاخرة وقوله
من العالمين يعني عالمي زمانهم **المسئلة الثانية** قيل انهم سالوا عيسى عليه السلام هذا السؤال عند نزولهم في مفازة
على غير ماء ولا طعام ولذلك قالوا نريد ان ناكل منها **المسئلة الثالثة** اختلفوا في ان عيسى عليه السلام هل سال
المائدة لنفسه او سالها لقومه وان كان قد اضافها الى نفسه في الظاهر وكلاهما محتمل اختلفوا في انه هل نزلت المائدة فقال الحسن ومجاهد ما
نزلت واحتجوا عليه من وجهين الاول ان القوم لما سمعوا قوله اعذبه عذابا لا اعذبه احدا من العالمين استعفوا وقالوا لا نريده والثاني انه وصف
المائدة بكونها عيدا لاولهم واخرهم فلو نزلت لبقي ذلك العيد الى يوم القيامة وقال الجمهور الاعظم من المفسرين انها نزلت لانه تعالى قال اني
منزلها عليكم وهذا وعد بالانزال جزما من غير تعليق على شرط فوجب حصول هذا النزول والجواب عن الاول ان قوله فمن يكفر بعد منكم فاني
اعذبه بشرط وجزاء لا تعلق له بقوله فاني منزلها عليكم والجواب عن الثاني ان يوم نزولها كان عيدا لهم ولمن بعدهم ممن كان على شرعهم
المسئلة الرابعة روي ان عيسى عليه السلام لما اراد الدعاء لبس صوفا ثم قال اللهم انزل علينا فنزلت سفرة حمراء بين غمامتين
غمامة فوقها واخرى تحتها وهم ينظرون اليها حتى سقطت بين ايديهم فبكى عيسى عليه السلام فقال اللهم اجعلني من الشاكرين اللهم اجعلها
رحمة ولا تجعلها مثلة وعقوبة اللهم اجعلها رحمة وقال لهم ليقم احسنكم عملا يكشف عنها ويذكر اسم الله عليها وياكل منها فقال شمعون راس
الحواريين انت اولى بذلك فقام عيسى عليه السلام وتوضا وصلى وبكى ثم كشف المنديل وقال باسم خير الرازقين فاذا سمكة بلا فلوس ولا شوك
تسيل دسما عند راسها ملح وعند ذنبها خل وحولها من الوان البقول ما خلا الكراث واذا خمسة ارغفة على واحد زيتون وعلى الثاني عسل
وعلى الثالث سمن وعلى الرابع جبن وعلى الخامس قديد فقال شمعون يا روح الله امن طعام الدنيا ام من طعام الاخرة قال ليس منهما ولكنه شيء

اخبرهم الله بالقدرة العالية كلوا مما سألتم واشكروا بما قدركم وبزقكم من فضله فقال الحواريون يا روح الله لو رأينا من هذه الآية التي اخترعها

الى السماء لا في يوم القيامة وعلى هذا القول فالجواب سهل لان قوله ان تعذبهم فانهم عبادك يعني ان توفيتهم على هذا الكفر وعذبتهم
فانهم عبادك فلك ذاك وان اخرجتهم بتوفيقك من ظلمة الكفر الى نور الايمان وغفرت لهم ما سلف منهم فلك ايضا ذاك وعلى هذا التقدير فلا
اشكال **المسئلة الثانية** احتج بعض الاصحاب بهذه الاية على شفاعة محمد في حق الفساق قالوا لان عيسى قال ان تعذبهم
فانهم عبادك ليس في اهل حق الثواب لان التعذيب لا يليق بهم فليس ايضا في حق الكفار لان قوله وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم لا يليق بهم
فكيف فدل على ان ذلك ليس الا في حق الفساق من اهل الايمان واذا ثبت شفاعة الفساق في حق عيسى ثبت في حق محمد بطريق الاولى ولانه لا قائل
بالفرق **المسئلة الثالثة** روى الواحدي ان في مصحف عبد الله وان تغفر لهم فانك انت الغفور الرحيم سمعت شيخي ووالدي
يقول العزيز الحكيم هاهنا اولى من الغفور الرحيم لان كونه غفورا رحيما يشبه الخالق الموجب للمغفرة والرحمة لكل محتاج واما العزة والحكمة
فهما لا يوجبان المغفرة فان كونه عزيزا يقتضي ان يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وانه لا اعتراض لاحد عليه فاذا كان عزيزا متعاليا عن جميع
جهات الاستحقاق ثم حكم بالمغفرة كان الكريم ههنا اتم مما اذا كان كونه غفورا رحيما يوجب المغفرة والرحمة فكانت عبادته رحمة الله عليه انه يقول
عزيز عن الكل ثم حكم بالرحمة فكان هذا اكمل وقال قوم اخرون انه لو قال فانك الغفور الرحيم اشعر ذلك بكونه شفيعا لهم فلما قال انت العزيز
الحكيم دل ذلك على ان عزته تفويض الامر بالكلية الى الله وترك التفويض بهذا الباب من جميع الوجوه ثم قال تعالى قال الله هذا يوم
ينفع الصادقين صدقهم وفيه مسائل **المسئلة الاولى** اجمعوا على ان المراد بهذا اليوم يوم القيامة والمعنى ان صدقهم في
الدنيا ينفعهم في القيامة والدليل على ان المراد ما ذكرنا ان صدق الكفار في القيامة لا ينفعهم الا ترى ان ابليس قال ان الله وعدكم وعد الحق
ووعدتكم فاخلفتكم فلم ينفعه هذا الصدق وهذا الكلام تصدق من الله تعالى لعيسى في قوله ما قلت لهم الا ما امرتني به والله اعلم
المسئلة الثانية قرأ جمهور القراء هذا يوم بالرفع وقرأ نافع بالنصب واختاره ابو عبيدة فمن قرأ بالرفع قال الزجاج
التقدير هذا اليوم يوم منفعة الصادقين واما النصب ففيه وجوه الاول انه ظرف لقال والتقدير قال الله تعالى هذا القول لعيسى
يوم ينفع والثاني ان يكون التقدير وهذا الصدق واقع يوم ينفع الصادقين صدقهم ويجوز جعل ظروف الزمان اخبارا عن الاحداث بهذا
التاويل كقولك القتال يوم السبت والحج يوم عرفة اي واقع في ذلك اليوم والثالث قال الفراء يوم اضيف الى ما ليس باسم فيبنى على الفتح كما في
يومئذ قال البصريون هذا خطأ لان الظرف انما يبنى اذا اضيف الى شيء كقول النابغة ٭ على حين عاتبت المشيب على الصبى ٭ بنى
حين لاضافته الى المبني وهو الفعل الماضي وكذلك قوله تعالى يوم لا تملك نفس لاضافته الى لا وهي مبنية اما هاهنا فالاضافة الى معرب لا وينفع
فعل مستقبل والفعل المستقبل يعرب بالاضافة اليه لا يوجب البناء والله اعلم **قوله تعالى**
لهم جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها ابدا رضي الله عنهم ورضوا عنه ذلك الفوز العظيم واعلم انه تعالى لما اخبر عن صدق
الصادقين في الدنيا بنفعهم في القيامة شرح كيفية ذلك النفع وهو الثواب وحقيقة الثواب انها لمنفعة خالصة دائمة مقرونة بالتعظيم
فقوله لهم جنات تجري من تحتها الانهار اشارة الى المنفعة الخالصة عن الغموم والهموم وقوله خالدين فيها اشارة الى الدوام واعتبر
هذه الدقيقة فانه اينما ذكر الثواب قال خالدين فيها ابدا واينما ذكر عقاب الفساق من اهل الايمان بان ذكر لفظ الخلود لم يذكر معه
التابيد واما قوله تعالى رضي الله عنهم ورضوا عنه ذلك الفوز العظيم فهو اشارة الى التعظيم هذا على ظاهر قول المتكلمين واما عند اصحاب
الارواح المشرقة بانوار جلال الله فتحت قوله رضي الله عنهم ورضوا عنه اسرار عجيبة لا تسمح الاقلام بمثلها جعلنا الله من اهلها وقوله ذلك الفوز
العظيم الجمهور على ان قوله ذلك عائد الى جملة ما تقدم ٭ وقوله جنات تجري الى قوله ورضوا عنه وعندي انه يحتمل ان يكون ذلك مختصا بقوله
رضي الله عنهم ورضوا عنه فانه ثبت عند ارباب الالباب ان جملة الجنة بما فيها بالنسبة الى رضوان الله كالعدم بالنسبة الى الوجود وكيف
والجنة مرغوب الشهوة والرضوان صفة الحق واي مناسبة بينهما وهذا كلام يشمئز طبع المتكلم الظاهري عنه ولكن كل ميسر لما خلق له ثم قال
تعالى لله ملك السموات والارض وما فيهن وهو على كل شيء قدير قيل ان هذا جواب عن سؤال مقدر كانه قيل من يعطيهم ذلك الفوز العظيم
فقيل الذي له ملك السموات والارض وفي هذه الخاتمة الشريفة اسرار كثيرة ونحن نذكر القليل منها ٭ الاول انه تعالى قال لله ملك
السموات والارض وما فيهن ولم يقل ومن فيهن فغلب غير العقلاء على العقلاء فالسبب فيه التنبيه على ان كل المخلوقات مسخرون في قبضة قهره وقدرته
وقضائه وقدره وهم في ذلك التسخير كالجمادات التي لا قدرة لها وكالبهائم التي لا عقل لها فعلم الكل بالنسبة الى علمه كلا علم وقدرة الكل بالنسبة
الى قدرته كلا قدرة ٭ والثاني وهو ان يفتتح السورة كان بذكر العهد المنعقد بين الربوبية والعبودية فقال يا ايها الذين امنوا اوفوا بالعقود
وكما حال العبد في ان يشرع في العبودية وينتهي الى الفناء المحض عن نفسه بالكلية والاول هو الشريعة وهو البداية والاخر هو الحقيقة وهو النهاية
بتفتيح السورة من الشريعة ومختتمها بذكر كبرياء الله وجلاله وعزته وقهره وعلوه وذلك هو الوصول الى مقام الحقيقة فما احسن المناسبة بين ذلك
المفتتح وهذا المختتم ٭ والثالث وهو ان السورة اشتملت على انواع كثيرة من العلوم فمنها بيان الشرائع والاحكام والتكاليف ومنها المناظرة مع
اليهود في انكارهم شريعة محمد صلى الله عليه وسلم ٭ ومنها المناظرة مع النصارى في قولهم بالتثليث لختم السورة بهذه النكتة الواقعة باثبات كل
هذه المطالب فانه قال لله ملك السموات والارض وما فيهن ومعناه ان كل ما سوى الحق سبحانه وتعالى فانه ممكن لذاته موجود بايجاده واذا كان الامر
كذلك كان مالكا لجميع الممكنات والكائنات موجدا لجميع الارواح والاجساد واذا ثبت هذا لزم منه ثبوت كل المطالب المذكورة في هذه السورة اما

حسن التكليف كيف شاء واراد فذلك ثابت لانه لما كان مالكا للكل كان له ان يتصرف في الكل بالامر والنهي والثواب والعقاب كيف شاء واراد
فصح القول بالتكليف على اي وجه اراده سبحانه . واما الرد على اليهود فلانه سبحانه لما كان مالك الملك فله تحكم المالكية ان ينسخ
شرع موسى ويضع شرع محمد عليه السلام . واما الرد على النصارى فلان عيسى ومريم داخلان فيما سوى الله لانا بينا ان الموجود اما ان
يكون هو الله او غيره وعيسى ومريم لا شك في كونهما داخلين في هذا القسم فاذا دللنا على ان كل ما سوى الله ممكن بذاته موجود بايجاد الله
كائن بتكوين الله كان عيسى ومريم كذلك ولا معنى للعبودية الا ذلك فثبت كونهما عبدين مخلوقين فظهر بالتقدير الذي ذكرناه ان هذه الآية
التي جعلها الله خاتمة لهذه السورة برهان قاطع في صحة جميع العلوم التي اشتملت هذه السورة عليها والله اعلم باسرار كلامه وصلى الله على
سيدنا محمد واله اجمعين وحسبنا الله ونعم الوكيل ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم

سورة الانعام

قال ابن عباس انها مكية نزلت جملة واحدة فامتلا منها الوادي وشيعها سبعون الف ملك ونزلت الملائكة فملؤا فيما بين الاخشبين فدعا
الرسول عليه السلام الكتاب وكتبوها من ليلتهم الا ست آيات فانها مدنيات قل تعالوا اتل ما حرم ربكم عليكم الى آخر الآيات الثلاثة وقوله
وما قدروا الله الآية وقوله ومن اظلم ممن افترى على الله كذبا وعن انس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما نزل علي سورة من القرآن
جملة غير سورة الانعام وما جمعت الشياطين لسورة من القرآن جمعها لها ولقد بعث بها الي مع جبريل مع خمسين ملكا او خمسين الف ملك نزلها
وتحفها حتى اقروها في صدري كما اقر الماء في الحوض ولقد اوعدني الله واياكم لها عن الابد لنا بعده وخص حجج المشركين ووعد من الله لا يخلفه
وعن ابن المنكدر لما نزلت سورة الانعام سبح رسول الله وقال لقد شيع هذه السورة من الملائكة ما سد الافق قال الاصوليون هذه السورة
اختصت بنوعين من الفضيلة احدهما انها نزلت دفعة واحدة والثانية انها شيعها سبعون الفا من الملائكة والسبب فيها انها مشتملة
على دلائل التوحيد والعدل والنبوة والمعاد وابطال مذاهب المبطلين والملحدين وذلك يدل على ان علم الاصول في غاية الجلالة والرفعة
وايضا فانزال ما يدل على الاحكام قد يكون المصلحة ان ينزله الله تعالى على قدر حاجتهم وبحسب الحوادث والنوازل واما ما يدل على علم الاصول
فقد انزله الله جملة واحدة وذلك يدل على ان تعلم علم الاصول واجب على الفور لا على التراخي . بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله الذي خلق السموات والارض وجعل الظلمات والنور اعلم ان الكلام المستقصى في قوله الحمد لله قد سبق في تفسير
سورة الفاتحة ولا باس بان نعيد بعض تلك الفوائد وفيه مسائل **المسئلة الاولى** في الفرق بين المدح والحمد والشكر
اعلم ان المدح اعم من الحمد والحمد اعم من الشكر اما بيان ان المدح اعم من الحمد فلان المدح يحصل للعاقل ولغير العاقل الا ترى انه كما
يحسن مدح الرجل العاقل على انواع فضائله فكذلك قد يمدح اللؤلؤ لحسن شكله ولطافة خلقته ويمدح الياقوت على نهاية صفائه وصفاء لونه
فيقال ما احسنه وما اصفاه . اما الحمد فانه لا يحصل الا للفاعل المختار على ما يصدر منه من الانعام والاحسان فثبت ان المدح اعم من
الحمد . واما بيان ان الحمد اعم من الشكر فان الحمد عبارة عن تعظيم الفاعل لاجل ما صدر عنه من الكلام الانعام سواء كان ذلك الانعام واصلا اليك
او الى غيرك . واما الشكر فهو عبارة عن تعظيمه لاجل انعام وصل اليك وحصل عندك فثبت بما ذكرنا ان المدح اعم من الحمد والحمد اعم من الشكر
اذا عرفت هذا فنقول انما لم يقل المدح لله لانا بينا ان المدح كما يحصل للفاعل المختار فقد يحصل لغيره اما الحمد فانه لا يحصل الا للفاعل المختار
فكان قوله الحمد لله تصريحا بان المؤثر في وجود هذا العالم فاعل مختار خلقه بالقدرة او المشية وليس علة موجبة له ايجاب العلة معلولها ولا
ولا شك ان هذه الفائدة عظيمة في الدين وانما لم يقل الشكر لله لانا بينا ان الشكر عبارة عن تعظيمه بسبب انعام صدر عنه ووصل اليك وهذا
مشعر بان العبد انما ذكر تعظيمه بسبب ما وصل اليه من النعمة فحينئذ يكون المطلوب الاصلي له وصول النعمة اليه وهذه درجة حقيرة فاما اذا
قال الحمد لله فهذا يدل على ان العبد حمده لاجل كونه مستحقا للحمد لا لخصوص انه تعالى اوصل النعمة اليه فيكون الاخلاص اكمل واستغراق القلب في
مشاهدة نور جلال الحق اتم وانقطاعه عما سوى الحق اقوى واثبت والله اعلم **المسئلة الثانية** الحمد لفظ مفرد
محلى بالالف واللام فيفيد اصل الماهية اذا ثبت هذا فنقول قوله الحمد لله يفيد ان هذه الماهية لله وذلك يمنع من ثبوت الحمد لغير الله
فهذا يقتضي ان جميع الاقسام الحمد والثناء والتعظيم ليس الا لله سبحانه فان قيل اليس ان شكر المنعم واجب مثل شكر الاستاذ على تعليمه وشكر السلطان
على عدله وشكر المحسن على احسانه كما قال عليه السلام من لم يشكر الناس لم يشكر الله قلنا المحمود والمشكور في الحقيقة ليس الا لله وبيانه من وجوه
الاول ان صدور الاحسان من العبد يتوقف على حصول داعية الاحسان في قلب العبد وحصول تلك الداعية في القلب ليس من العبد والا لافتقر
في حصولها الى داعية اخرى ولزم التسلسل بل حصولها ليس الا من الله سبحانه فتلك الداعية عند حصولها يجب الفعل وعند زوالها يمتنع الفعل
فيكون المحسن في الحقيقة ليس الا الله فيكون المستحق لكل حمد في الحقيقة هو الله . وثانيها ان كل من احسن من المخلوقين الي فانه انما يقدم على ذلك الاحسان
الا لجلب منفعة او دفع مضرة اما جلب المنفعة فانه يطمع بواسطة ذلك الاحسان ما يصير سببا لحصول السرور في قلبه او مكافاة بقليل او كثير في
الدنيا او وجدان ثواب في الآخرة واما دفع المضرة فهو ان الانسان اذا راى حيوانا في ضر وبلية فانه يرق قلبه عليه وتلك الرقة الم مخصوص
يحصل في القلب عند مشاهدة وقوع ذلك الحيوان في تلك المضرة فاذا حاول انقاذ ذلك الحيوان من تلك المضرة زالت تلك الرقة عن القلب وصار

فارغ القلب طيب الوقت فذلك الاحسان كانه سبب افاد تخليص القلب عن آلام الرقة الجبلية فثبت ان كل من سوى الحق فانه يستفيد بفعل الانسان اما جلب منفعة او دفع مضرة اما الحق سبحانه فانه يحسن ولا يستفيد جلب منفعة ولا دفع مضرة فكان المحسن الحقيقي ليس الا الله فلهذا السبب كان المستحق منه لكل اقسام الحمد هو الله فقال الحمد لله * وثالثها ان كل احسان يقدم عليه احد من الخلق فالانتفاع به لا يكمل الا بواسطة احسان الله الا ترى انه لو كان الله تعالى خلق انواع النعم والآلام بقدر الانسان بحيث ان ذلك الخلق لا يحتاج في ايصال النعم والدفع الآلام الى الغير وايضا فلو لا انه سبحانه اعطى الانسان الحواس الظاهرة التي بها يمكنه الانتفاع بتلك النعم والعجز عن الانتفاع بها ولو لا انه اعطاه المزاج الصحيح والبنية السليمة والا لما امكنه الانتفاع بها فثبت ان كل احسان يصدر عن محسن سوى الله تعالى فان الانتفاع به لا يكمل الا بواسطة احسان الله وعند هذا يظهر انه لا محسن بالحقيقة الا الله ولا مستحق للحمد بالحقيقة احد الا الله فلهذا قال الحمد لله ورابعها ان الانتفاع بجميع النعم لا يمكن الا بعد وجود المنتفع وبعد كونه حيا قادرا عالما ولفظة الوجود والحياة والقدرة والعقل ليست الا من الله سبحانه وتعالى والمنة الاصلية والارزاق المختلفة لا تحصل الا من الله من اول الطفولية الى آخر العمر ثم اذا تأملت الانسان بما اثار حكمة الرحمن في خلق الانسان ووصل اليه ما اودع الله في اعضائه من انواع المنافع والمصالح علم انها بحر لا ساحل لها كما قال وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها فيتقدير ان تسلم ان العبد يمكنه ان ينعم على الغير الا ان اصل العبد كالقطرة ونعم الله لا نهاية لها اولا واخرا ظاهرا وباطنا فلهذا السبب كان المستحق للحمد المطلق والثناء المطلق ليس الا الله سبحانه فلهذا قال الحمد لله

المسئلة الثالثة

انما قال الحمد لله ولم يقل احمد الله لوجوه احدها ان الحمد صفة القلب وربما احتاج الانسان ان يذكر هذه اللفظة حال كونه عاجزا عن احضار معنى الحمد والثناء فلو قال في ذلك الوقت احمد الله كان كاذبا واستحق عليه الذم والعقاب حيث اخبر عن وجود شيء مع انه ما كان موجودا اما اذا قال الحمد لله فحاله ان ماهية الحمد وحقيقته مسلمة لله تعالى وهذا الكلام خبر وصدق سواء كان معنى الحمد والثناء حاضرا في قلبه او لم يكن وكان تكلمه بهذا الكلام عبادة شريفة وطاعة رفيعة تطهر العرق بين هذين اللفظين * وثانيها روي انه تعالى اوحى الى داود عليه السلام يا داود كيف اشكرك فقال داود يا رب كيف اشكرك وشكري لك لا يحصل الا بان توفقني لشكرك وذلك التوفيق نعمة زائدة وانها توجب الشكر ايضا وذلك يجر الى ما لا نهاية له ولا طاقة لي بفعل ما لا نهاية له فاوحى الله الى داود لما عرفت عجزك عن شكري فقد شكرتني اذا عرفت هذا فنقول لو قال العبد احمد الله كان هذا دعوى لكونه اتيا بالحمد والشكر فيتوجه عليه ذلك السؤال اما لما قال الحمد لله فليس فيه ادعاء ان العبد اتى بالحمد والثناء بل ليس فيه الا انه سبحانه مستحق للحمد والثناء سواء قدر على الاتيان بذلك الحمد اولم يقدر عليه فيظهر التفاوت بين هذين اللفظين من هذا الوجه * وثالثها انه لو قال احمد الله كان ذلك شعرا بانه ذكر حمد نفسه ولم يذكر حمد غيره اما اذا قال الحمد لله فقد دخل فيه حمد كل احد وحمد غيره من اول خلق العالم الى آخر استمرار المكلفين بما في درجات الجنان ودركات النيران كما قال ولآخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمين فكان هذا الكلام افضل واكمل

المسئلة الرابعة

اعلم ان هذه الكلمة مذكورة في اول سور خمسة واولها سورة الفاتحة فنقول الحمد لله رب العالمين وثانيها في اول هذه السورة فقال الحمد لله الذي خلق السموات والارض والاول اعم لان العالم عبارة عن كل موجود سوى الله تعالى فقال الحمد لله رب العالمين فدخل فيه كل موجود سوى الله * اما قوله الحمد لله الذي خلق السموات والارض لا يدخل فيه الا خلق السموات والارض والظلمات والنور ولا يدخل فيه سائر الكائنات والمبدعات فكان التحميد المذكور بسبب اول هذه السورة كانه قسم من الاقسام الداخلة تحت التحميد المذكور بسبب سورة الفاتحة وتفصيل تلك الجملة * وثالثها سورة الكهف تقول الحمد لله الذي انزل على عبده الكتاب وذلك ايضا تحميد مخصوص بنوع خاص من النعمة وهو نعمة العلم والمعرفة والهداية والقرآن وجملة النعم الحاصلة بواسطة بعثة الرسل * ورابعها سورة سبا وهي قوله الحمد لله الذي له ما في السموات وما في الارض وذلك ايضا تحميد مفرع على كونه مالكا لكل ما في السموات والارض وهو ايضا قسم من الاقسام الداخلة تحت قوله الحمد لله رب العالمين * وخامسها سورة فاطر فقال الحمد لله فاطر السموات والارض وظاهر ايضا انه قسم من الاقسام الداخلة تحت قوله الحمد لله رب العالمين فظهر ان الكلام الكلي التام هو التحميد المذكور بسبب اول الفاتحة وهو قوله الحمد لله رب العالمين وذلك لان ما يوجد لهو اما واجب الوجود لذاته واما ممكن الوجود لذاته وواجب الوجود لذاته واحد وهو الله سبحانه وما سواه ممكن وكل ممكن فلا يكون وجوده الا من الله ايجاده وتكوينه والوجود نعمة والايجاد انعام وبر به فلهذا السبب قال الحمد لله رب العالمين لانه تعالى هو المربي لكل ما سواه والمحسن الى الوجود الا بايجاد الله وتكوينه والوجود نعمة والايجاد انعام وبر به فلهذا السبب قال الحمد لله رب العالمين فظهر ان الكل من سواه لذلك الكلام هو الكلام الكلي الوافي بالمقصود اما التحميدات المذكورة في اوايل هذه السورة فكان كل واحد منها قسما من اقسام ذلك العدد وبوعا من انواعه فان قيل ما الفرق بين الخالق وبين الفاطر والرب ايضا قال ههنا خلق السموات والارض بصيغة فعل الماضي وقال في سورة فاطر الحمد لله فاطر السموات والارض بصيغة اسم الفاعل فنقول الجواب عن الاول ان الخلق عبارة عن التقدير وهو في حق الخلق عبارة عن علمه بجميع الكليات والجزئيات الفاصل بالجميع ذوات الكائنات والممكنات فاما كونه فاطرا فهو عبارة عن الايجاد والابداع لكونه تعالى عالما بالاشياء في حالة الاشارة الى صفة العلم ولكونه فاطرا اشارة الى صفة القدرة ولكونه تعالى مربيا مشتملا على الامرين فكان ذلك اكمل والجواب عن السؤال الثاني ان الخلق عبارة عن التقدير وهو بهذا المعنى لله تعالى عبارة عن علمه بالمعلومات والعلم بالشيء يجب تقدمه على وجود المعلوم الا ترى انه يجب ان يعلم الشيء قبل دخوله في الوجود اما الايجاد الذي هو التكوين فانه لا يحصل الا حال وجود الامر بين بما مر ذكرنا ان القدرة انما تؤثر في وجود المقدور حال وجود المقدور لان ما يوجد لهو اما واجب الوجود لذاته واما ممكن الوجود لذاته وواجب الوجود لذاته واحد وهو الله سبحانه وما سواه ممكن وكل ممكن فلا يكون وجوده الا من الله ايجاده وتكوينه والوجود نعمة والايجاد انعام وبر به فلهذا السبب قال الحمد لله رب العالمين لانه تعالى هو المربي لكل ما سواه والمحسن الى الكل ما سواه والخير كل الخير من الله والشر ليس اليه فالكل من الله والخير منه والشر ليس اليه والمراد انه كان عالما بها قبل وجودها وقال فاطر السموات والارض والمراد انه تعالى انما يكون فاطرا لها وموجدا

لها عند وجودها **المسئلة الخامسة** في قوله الحمد لله قولان الاول المراد منه احمدوا الله قالوا وانما جاء على صيغة الخبر لفوائد
احداها ان قوله الحمد لله يفيد تعليم اللفظة والمعنى ولو قال احمدوا لم يحصل مجموع هاتين الفائدتين وثانيها انه يفيد انه تعالى
مستحق للحمد سواء حمده حامد او لم يحمده والثالث ان المقصود منه ذكر الحجة فذكره بصفة الخبر اولى والقول الثاني وهو قول اكثر المفسرين
معناه قوله الحمد لله قالوا والدليل على ان المراد منه تعليم العباد انه تعالى قال في اثناء السورة اياك نعبد واياك نستعين وهذا الكلام لا يليق
ذكره الا بالعبادة والمقصود منه انه سبحانه لما امر بالحمد وقد تقرر في العقول ان الحمد لا يحسن الا على الانعام فحينئذ يصير هذا الامر
حاملا للمكلف على ان يتفكر في اقسام نعم الله تعالى عليه ثم ان تلك النعم تشتمل بذكرها على مقصودين شريفين احدهما ان هذه النعم قد حدثت
بعد ان كانت معدومة فلا بد لها من محدث ومحصل وليس ذلك هو العبد لان كل احد يريد يحصل جميع انواع النعم لنفسه فلو كان
حصول النعم للعبد بواسطة قدرة العبد واختياره لوجب ان يكون كل احد واصلا الى جميع اقسام النعم اذ لا احد الا وهو يريد يحصل
كل النعم لنفسه ولما ثبت انه لا بد لحدوث هذه النعم من محدث وثبت ان ذلك المحدث ليس هو العبد وجب الاقرار بمحدث قاهر قادر
وهو الله سبحانه والنوع الثاني من مقاصد هذه الكلمة ان القلوب مجبولة على حب من احسن اليها وبغض من اساء اليها فاذا امر الله العبد
بالتحميد وكان الامر بالتحميد مما يحمله على تذكر انواع نعم الله عليه ولما كانت تلك النعم كثيرة خارجة عن الحد والاحصاء صار تذكر تلك النعم موجبا
لرجوع حب الله في قلب العبد فثبت ان تركيب النعم تفيد هاتين الفائدتين الشريفتين احدهما الاستدلال بحدوثها على الاقرار بوجود الله وثانيهما ان
الشعور بكونها نعما يوجب ظهور حب الله في القلب ولا مقصود من جميع العبادات الا هذان الامران فلهذا السبب وقع الابتداء في هذا الكتاب الكريم
بهذه الكلمة فقال الحمد لله رب العالمين واعلم ان هذه الكلمة بحر لا ساحل له لان العالم اسم لكل ما سوى الله وما سوى الله اما جسم او حال في الجسم او لا
جسم ولا حال فيه وهو الارواح ثم الاجسام اما فلكية واما عنصرية اما الفلكيات فاولها العرش المجيد ثم الكرسي الرفيع ويجب على العاقل ان يعرف
ان العرش ما هو وان الكرسي ما هو وان يعرف صفاتهما واحوالهما ثم يتامل ان اللوح والقلم والرفرف والبيت المعمور وسدرة المنتهى ما هو وان يعرف
حقائقها ثم يتفكر في طبقات السموات وكيفية اتساعها واجرامها وابعادها ثم يتامل في الكواكب الثابتة والسيارة ثم يتامل في عالم العناصر
الاربعة والمواليد الثلاثة وهي المعادن والنبات والحيوان ثم يتامل في كيفية حكمة الله تعالى في خلقه الاشياء الحقيرة والضعيفة كالبق والبعوض
ثم ينتقل منها الى معرفة اجناس الاعراض وانواعها القريبة والبعيدة وكيفية المنافع الحاصلة من كل نوع من انواعها ثم ينتقل منها الى تعرف مراتب
الارواح السفلية والعلوية والعرشية والفلكية ومراتب الارواح القدسية المقدسة عن علائق الاجسام المشار اليها بقوله ومن عنده لا يستكبرون
عن عبادته فاذا استحضر مجموع هذه الاشياء بقدر الطاقة القدرة والطاقة فقد حصر في عقله دون معرفة العالم وهو كل ما سوى الله ثم عند هذا
يعرف ان كل ما حضر لها من الوجود وكمالات الوجود في ذواتها وصفاتها واحوالها وعلائقها فمن ايجاد الجود من جوده وعند هذا يعرف من معنى قوله
الحمد لله رب العالمين درة هذا بحر لا ساحل له وكلام لا اخر له **المسئلة السادسة** انا وان ذكرنا قوله الحمد لله رب العالمين جاري
مجرى قوله الحمد لله رب العالمين فانما ذكرناه لان قوله في اثناء السورة اياك نعبد واياك نستعين لا يليق الا بالعبد فلهذا السبب اقتصرنا هنا الى هذا
الاختصار اما هذه السورة وهي قوله الحمد لله الذي خلق السموات والارض لا يبعد ان يكون المراد منه ثناء اثنى الله به على نفسه واذا ثبت هذا فنقول
ان هذا يدل من بعض الوجوه على انه تعالى منزه عن التشبيه في الذات والصفات والافعال وذلك لان قوله الحمد لله جاري مجرى مدح النفس وذلك
قبيح في الشاهد فلما امرنا بذلك دل هذا على انه لا يمكن قياس الحق على الخلق فكما ان هذا قبيح من الخلق مع انه لا يقبح من الحق فكذلك ليس كل ما يقبح من الخلق
وجب ان يقبح من الحق وبهذا الطريق تبطل كلمات المعتزلة في ان ما قبح منا وجب ان يقبح من الحق واذا عرفت بهذا الطريق ان افعاله لا تشبه افعال الخلق
فكذلك صفاته لا تشبه صفات الخلق وذاته لا تشبه ذوات الخلق وعند هذا يحصل التنزيه المطلق والتقديس الكامل عن كونه تعالى مشابها لغيره
في الذات والصفات والافعال فهو سبحانه واحد في ذاته لا شريك له وواحد في صفاته لا نظير له وواحد في افعاله لا شبيه له اما قوله تعالى
الذي خلق السموات والارض ففيه مسئلتان **المسئلة الاولى** في السؤالات المتوجهة على هذه الاية وهي ثلاث **السؤال الاول**
ان قوله الحمد لله الذي خلق السموات جاري مجرى ما يقال جاءني الرجل الفقيه فان هذا يدل على وجود رجل اخر ليس بفقيه والا لم يكن لما ذكر هذه
الصفة حاجة فكذا هاهنا قوله الحمد لله الذي خلق السموات يوهم ان هاهنا الها لم يخلق السموات والارض والا فاي فائدة في هذه الصفة والجواب
انا بينا ان قوله الله جاري مجرى اسم العلم واذا ذكر الوصف لاسم العلم لم يكن المقصود من ذلك الوصف التمييز بل تعريف كون ذلك المسمى موصوفا بتلك
الصفة مثاله اذا قلنا الرجل العالم فقولنا الرجل اسم الماهية والماهية يتناول الاشخاص الكثيرين فكان المقصود هاهنا من ذكر الوصف تمييز
هذا الرجل عن سائر الرجال بهذه الصفة اما اذا قلنا زيد العالم فلفظ زيد اسم علم وهو لا يفيد الا هذه الذات المعينة لان اسماء الاعلام قائمة
مقام الاشارات فاذا وصفناه بالعالمية امتنع ان يكون المقصود منه تمييز ذلك الشخص عن غيره بل المقصود منه تعريف كون ذلك المسمى موصوفا بهذه
الصفات ولما كان لفظ الله من باب اسماء الاعلام لا جرم كان الامر على ما ذكرناه **السؤال الثاني** لم قدم ذكر السماء على الارض مع ان ظاهر
التنزيل يدل على ان خلق الارض مقدم على خلق السماء والجواب السماء كالدائرة والارض كالمركز وحصول الدائرة يوجب تعين المركز ولا ينعكس فان
حصول المركز لا يوجب تعين الدائرة لامكان ان يحيط بالمركز الواحد دوائر لا نهاية لها فلما كان السماء مقدمة على الارض بهذا الاعتبار وجب تقديم
السماء على الارض **السؤال الثالث** لم ذكر السماء بصفة الجمع والارض بصفة الوحدان مع ان الارض ايضا كثيرة بدليل قوله تعالى ومن

الارض مثلهن والجواب ان السماء جارية مجرى الفاعل والارض مجرى القابل فلو كانت السماء واحدة لتشابه الامر وذلك يخل بمصالح
هذا العالم اما لما كانت كثيرة اختلفت الاتصالات الكوكبية فحصل بسببها الفصول الاربعة وساير الاحوال المختلفة وحصل بسبب تلك
الاختلافات مصالح هذا العالم اما الارض فهي قابلة للاثر والقابل الواحد كافي في القبول واما دلالة الاية المذكورة على تعدد الارضين فقد
بينا في تفسير تلك الاية كيفية الحال فيها **المسئلة الثانية** اعلم ان المقصود من هذه الاية ذكر الدلالة على وجود الصانع وتقديره
ان اجرام السموات والارضين تعددت في امور مخصوصة بمقادير مخصوصة وذلك لا يمكن حصوله الا بتخصيص الفاعل المختار اما بيان
المقام الاول فمن وجوه الاول ان كل فلك اختص بمقدار معين مع جواز ان يكون الذي كان حاملا مقدارا ازيد منه او انقص منه والثاني
ان كل فلك فانه مركب من اجزاء والجزء الداخل كان يمكن وقوعه خارجا وبالعكس فوقوع كل واحد منها في حيزه الخاص امر جايز الثالث ان الحركة
والسكون جايزان على كل الاجسام بدليل ان الطبيعة الجسمية واحدة ولوازم الامور الواحدة واحدة فاذا صح السكون والحركة على بعض وجب ان يصحا
على كلها فاختصاص الجسم الفلكي بالحركة دون السكون اختصاص بامر ممكن والرابع ان كل حركة فانه يمكن وقوعها اسرع مما وقع وابطا مما وقع فاختصاص
تلك الحركة المعينة بذلك القدر المعين من السرعة والبطوء اختصاص بامر ممكن والخامس ان كل حركة وقعت متوجهة الى جهة فانه يمكن وقوعها
متوجهة الى ساير الجهات فاختصاصها بالوقوع على ذلك الوجه الخاص اختصاص بامر ممكن والسادس ان كل فلك فانه يوجد جسم اخر اما اعلى منه واما
اسفل منه وكان وقوعه على ذلك الترتيب امرا ممكنا بدليل ان الاجسام لما كانت متساوية في الطبيعة الجسمية فكل ما صح على بعضها صح على كلها وكان
اختصاصه بذلك الحيز والترتيب امرا ممكنا والسابع وهو ان حركة كل فلك اولا لان وجود حركة لا اول لها محال لان حقيقة الحركة انتقال من حالة
الى حالة وهذا الانتقال يقتضي كونها مسبوقة بالغير والاول ينافي المسبوقية بالغير والجمع بينهما محال فثبت ان لكل حركة اولا فاختصاص ابتدا
حدوثه بذلك الوقت دون ما قبله او ما بعده اختصاص بامر ممكن والثامن وهو ان الاجسام لما كانت متساوية في تمام الماهية كان اتصاف
بعضها بالفلكية وبعضها بالعنصرية دون العكس اختصاص بامر ممكن التاسع وهو ان حركاتها فعل لفاعل مختار ومتى كان ذلك فلها اول
بيان المقام الاول ان المؤثر فيها لو كان علة موجبة بالذات لزم من دوام تلك الذات دوام اثارها فيلزم من دوام تلك العلة دوام
كل واحد من الاجزاء المفترضة في هذه الحركة ولما كان ذلك محالا ثبت ان المؤثر فيها ليس علة موجبة بالذات بل فاعلا مختارا فاذا كان ذلك
وجب كون ذلك الفاعل متقدما على هذه الحركات وذلك يوجب ان يكون لها بداية والعاشر انه ثبت بالدليل انه حصل خارج العالم
خلا لا نهاية له بدليل انا نعلم بالضرورة انا لو فرضنا انفسنا واقفين على طرف الفلك الاعلى فانا نميز بين الجهة التي تلي قدامنا وبين الجهة
التي تلي خلفنا وثبوت هذا الامتياز معلوم بالضرورة واذا كان كذلك ثبت انه حصل خارج العالم ما لا نهاية له واذا كان كذلك كان
حصول هذا العالم في هذا الحيز الذي حصل فيه دون ساير الاحياز امر ممكن فثبت بهذه الوجوه العشرة ان اجرام السموات والارضين مختصة
بصفات واحوال كان يجوز في العقل حصول اضدادها ومقابلاتها فوجب ان لا يحصل هذا الاختصاص الخاص الا لمرجح ومقدر والا فقد رجح
احد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح وهو محال واذا ثبت هذا فنقول انه لا معنى للخلق الا التقدير فلما دل العقل على حصول التقدير من هذه
الوجوه العشرة فلهذا المعنى قال الحمد لله الذي خلق السموات والارض ومن الناس من قال المقصود من ذكر السموات والارض والظلمات والنور التنبيه
على ما فيها من المنافع واعلم ان منافع السموات اكثر من ان تحيط بجزء من اجزائها المجلدات وذلك لان السموات بالنسبة الى مواليد هذا العالم جار مجرى
الاب والارض بالنسبة الى مواليد هذا العالم جارية مجرى الام فالعلل الفاعلة سماوية والعلل القابلة ارضية ونهاية امر المواليد الثلاثة والاستقصا
في شرح ذلك لا سبيل اليه اما قوله وجعل الظلمات والنور وفيه مسايل **المسئلة الاولى** لفظ جعل يتعدى الى مفعول
واحد اذا كان بمعنى احدث وانشا كقوله وجعل الظلمات والنور والى مفعولين اذا كان بمعنى صير كقوله وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن
اناثا والفرق بين الخلق والجعل ان الخلق فيه معنى التقدير والجعل بمعنى التضمين كانشاء شيء من شيء او يصير شيء شيئا ومنه قوله تعالى وجعل منها
زوجها وقوله وجعلناكم ازواجا وقوله اجعل الالهة الها واحدا وانما حسن لفظ الجعل هاهنا لان النور والظلمة لما تعاقبا صار كان كل واحد منهما انما
يولد من الاخر **المسئلة الثانية** في لفظ الظلمات والنور قولان الاول ان المراد منهما الامران المحسوسان بحس البصر والذي
يعدل ذلك ان اللفظ حقيقة فيهما وايضا هذان الامران اذا جعلا مقرونين بذكر السموات والارض فانه لا يفهم منه الا هاتان الكيفيتان المحسوستان
والثاني نقل الواحدي عن ابن عباس انه قال وجعل الظلمات اي ظلمة الشرك والنفاق والكفر والنور يريد نور الاسلام والايمان والنبوة والبينات
ونقل عن الحسن انه قال يعني الكفر والايمان ولا تفاوت بين هذين القولين وكان قول الحسن كالتلخيص لقول ابن عباس ولقائل ان يقول حمل اللفظ
على الوجه الاول اولى لما ذكرنا ان الاصل حمل اللفظ على حقيقته ولان الظلمات والنور اذا كان ذكرهما مقرونان بالسموات والارض لم يفهم منه الا ما
ذكرناه قال الواحدي الاولى حمل اللفظ على حقيقته وحمله على الوجه الثاني يقتضي حمل اللفظ على مجازه واللفظ الواحد بالاعتبار الواحد لا يمكن حمله
على حقيقته ومجازه معا **المسئلة الثالثة** انما قدم ذكر الظلمات على ذكر النور لاجل ان الظلمة عبارة عن عدم النور عن الجسم الذي
من شانه قبول النور وليست عبارة عن كيفية وجودية مضادة النور والدليل عليه انه اذا جلس انسان بقرب السراج وجلس انسان اخر
بالبعد منه فان البعيد يرى القريب ويرى ذلك الهوا صافيا مضيئا واما القريب فانه لا يرى البعيد ويرى ذلك الهوا مظلما فلو كانت الظلمة
كيفية وجودية لكانت حاصلة بالنسبة الى هذين الشخصين المذكورين وحيث لم يكن الامر كذلك علمنا ان الظلمة ليست كيفية وجودية واذا ثبت

هذا فنقول عدم المحدثات متقدم على وجودها فالظلمة متقدمة في التقدير والتحقيق على النور فوجب تقديمها عليه في اللفظ ومما يقوي
ذلك ما يروى في الاخبار الالهية انه تعالى خلق الخلق في ظلمة ثم رش عليهم من نوره **المسئلة الرابعة** لقائل ان
يقول لم ذكر الظلمات بصفة الجمع والنور بصفة الوحدان فنقول اما من حمل الظلمات على الكفر والنور على الايمان وكلامه ههنا
ظاهر لان الحق واحد والباطل كثير واما من حملها على الكيفية المحسوسة والجواب ان النور عبارة عن تلك الكيفية الكاملة القوية
ثم انها تقبل التناقص قليلا قليلا وتلك المراتب كثيرة فلهذا السبب عبر عن الظلمات بصفة الجمع اما قوله تعالى ثم الذين كفروا بربهم
يعدلون فاعلم ان العدل هو التسوية يقال عدل الشيء بالشيء اذا سواه به ومعنى يعدلون يشركون به غيره فان قيل على اي شيء عطف
قوله ثم الذين كفروا بربهم يعدلون قلنا يحتمل ان يكون معطوفا على قوله الحمد لله على معنى ان الله حقيق بالحمد على كل ما خلق لانه ما خلقه الا
نعمة ثم الذين كفروا بربهم يعدلون فيكفرون نعمته ويحتمل ان يكون معطوفا على قوله خلق السموات على معنى انه خلق هذه الاشياء العظيمة
التي لا يقدر عليها احد سواه ثم انهم يعدلون به جمادا لا يقدر على شيء اصلا فان قيل فما معنى قوله ثم قلنا الفائدة فيه استبعاد ان يعدلوا به بعد
وضوح ايات قدرته **قوله تعالى** هو الذي خلقكم من طين ثم قضى اجلا واجل
مسمى عنده ثم انتم تمترون اعلم ان هذا الكلام يحتمل ان يكون المراد منه ذكر دليل آخر من دلائل اثبات الصانع تعالى ويحتمل ان يكون
المراد منه ذكر الدليل الدال على صحة المعاد وصحة الحشر والنشر اما الوجه الاول فتقديره انه تعالى لما استدل بخلقه السموات والارض
وتعاقب الظلمات والنور على وجود الصانع الحكيم اتبعه بالاستدلال بخلقه الانسان على اثبات هذا المطلوب فقال هو الذي خلقكم من
طين والمشهور ان المراد منه انه تعالى خلقهم من آدم وآدم كان مخلوقا من الطين فلهذا السبب قال هو الذي خلقكم من طين وعندي فيه وجه
آخر وهو ان الانسان مخلوق من المني ومن دم الطمث وهما يتولدان من الدم والدم انما يتولد من الاغذية والاغذية اما حيوانية واما نباتية
فان كانت حيوانية كان الحال في كيفية تولد ذلك الحيوان كالحال في كيفية تولد الانسان فبقي ان تكون نباتية فثبت ان الانسان مخلوق من
الاغذية ولا شك انها متولدة من الطين فثبت ان كل انسان فهو متولد من الطين وهذا الوجه عندي اقرب الى الصواب واذا عرفت هذا فنقول
هذا الطين قد تولدت النطفة منه بهذا الطريق المذكور ثم تولد من النطفة انواع الاعضاء البسيطة كالعظام والغضاريف والرباطات
والاوتار وغيرها وتولد الصفات المختلفة في المادة المتشابهة لا يمكن الا بتقدير مقدر حكيم ومدبر رحيم وذلك هو المطلوب واما
الوجه الثاني وهو ان يكون المقصود من هذا الكلام تقرير امر المعاد فنقول لما ثبت ان تخليق بدن الانسان انما حصل لان الفاعل القديم
والمدبر الرحيم رتب خلقة هذه الاعضاء على هذه الصفات المختلفة لحكمته وقدرته فنقول وتلك القدرة والحكمة باقية بعد موت الحيوان
فيكون قادرا على اعادتها واعادة الحياة فيها وذلك يدل على صحة القول بالمعاد اما قوله ثم قضى اجلا وفيه ابحاث **البحث الاول**
لفظ القضاء قد يرد بمعنى الحكم والامر قال تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه وبمعنى الخبر والاعلام قال تعالى وقضينا الى بني اسرائيل
في الكتاب وبمعنى صفة الفعل اداء ثم قال تعالى فقضاهن سبع سموات في يومين ومنه قولهم قضى فلان حاجة فلان واما الاجل فهو في اللغة عبارة
عن الوقت المضروب لانقضاء الامد والاجل للانسان هو الوقت لانقضاء عمره واجل الدين محله لانقضاء التاخير فيه واصله من التاخير يقال
اجل الشيء يأجل اجولا وهو اجل اذا تاخر والاجل نقيض العاجل اذا عرفت هذا فقوله ثم قضى اجلا معناه انه تعالى خصص موت كل احد بوقت
معين وذلك التخصيص عبارة عن معلوميته بايقاع ذلك الموت في ذلك الوقت ونظير هذه الاية قوله ثم انكم بعد ذلك لميتون واما قوله واجل مسمى
عنده فاعلم ان صريح هذه الاية يدل على حصول اجلين لكل انسان واختلف المفسرون في تفسيرهما على وجوه الاول قال ابو مسلم قوله ثم قضى اجلا
المراد منه آجال الماضين من الخلق وقوله واجل مسمى عنده المراد منه آجال الباقين فهو خص هذا الاجل الثاني ان يكون مسمى عنده لان الماضي
لما ماتوا صارت آجالهم معلومة اما الباقون فهم بعد لم يموتوا فلم تصر آجالهم معلومة فلهذا المعنى قال واجل مسمى عنده والثالث ان الاجل الاول
هو اجل الموت والاجل المسمى عند الله هو اجل القيامة لان مدة حياتهم في الآخرة لا آخر لها ولا انقضاء ولا يعلم احد كيفية الحال في هذا الاجل الا
الله سبحانه والرابع الاجل الاول ما بين ان يخلق الى ان يموت والثاني ما بين الموت والبعث وهو البرزخ والخامس الاول النوم والثاني الموت
والسادس ان الاجل الاول بمقدار ما انقضى من عمر كل واحد والاجل الثاني مقدار ما بقي من عمر كل احد والسابع وهو قول حكماء الاسلام ان لكل انسان
اجلين احدهما الآجال الطبيعية والثاني الآجال الاخترامية اما الآجال الطبيعية فهي التي لو بقي ذلك المزاج مصونا عن العوارض الخارجية لانتهت
مدة بقائه الى الوقت الفلاني واما الآجال الاخترامية فهي التي تحصل بسبب الاسباب الخارجية كالغرق والحرق وبلوغ الحشرات وغيرها من الامور المنفصلة
وقوله مسمى عنده اي معلوم عنده او مذكور اسمه في اللوح المحفوظ ومعنى عنده شبيه بما يقول الرجل في المسئلة عندي ان الامر كذا وكذا اي هذا
اعتقادي وقولي فان قيل المبتدأ النكرة اذا كان خبره ظرفا وجب تاخره فلم جاز تقديمه في قوله واجل مسمى عنده قلنا لانه تخصيص بالصفة
فقارب المعرفة كقوله ولعبد مؤمن خير من مشرك واما قوله ثم انتم تمترون فنقول المرية والامراء هو الشك واعلم انا ان قلنا المقصود من ذكر
هذا الكلام الاستدلال على وجود الصانع كان معناه ان بعد ظهور مثل هذه الحجة القاهرة انتم تمترون في صحة التوحيد فان كان المقصود تصحيح القول
بالمعاد فكذلك قوله تعالى وهو في الله في السموات وفي الارض يعلم سركم وجهركم ويعلم ما تكسبون اعلم انا ان قلنا المقصود من الآية المتقدمة اقامة
الدليل على وجود الصانع القادر المختار قلنا المقصود من هذه الآية بيان كونه تعالى عالما بجميع المعلومات فان الآيتين المتقدمتين يدلان على كمال

القدرة وهذه الآية تدل على كمال العلم وحينئذ يكمل العلم بالصفات المعتبرة في حصول الالهية وان قلنا المقصود من الآية المتقدمة
اقامة الدلالة على صحة المعاد فالمقصود من هذه الآية تكميل ذلك البيان وذلك لان منكري المعاد انما انكروه لامرين احدهما انهم يعتقدون
ان المؤثر في حدوث بدن الانسان هو امتزاج الطبايع وينكرون ان يكون المؤثر فيه قادرا مختارا والثاني انهم يسلمون ذلك الا انهم يقولون انه غير
عالم بالجزئيات فلا يمكنه تمييز المطيع عن العاصي ولا تمييز اجزاء بدن زيد عن اجزاء بدن عمرو ثم انه تعالى اثبت بالآيتين المتقدمتين كونه تعالى
قادرا مختارا لا علة موجبة واثبت بهذه الآية كونه تعالى عالما بجميع المعلومات وحينئذ تبطل جميع الشبهات التي عليها مدار القول بانكار المعاد
وذلك يدل على ان الاله مستقر في السماء قالوا ويتاكد هذا ايضا بقوله تعالى ام امنتم من في السماء قالوا ولا يلزمنا ان يقال فيلزم ان يكون
في الارض ولا يلزم من ترك العمل باحد الظاهرين ترك العمل بالظاهر الآخر من غير دليل فوجب ان يبقى ظاهر قوله والله في السموات على ذلك الظاهر ولان
من القراء من وقف عند قوله وهو الله في السموات ثم يبتدي فيقول وفي الارض يعلم سركم والمعنى يعلم سرائركم الموجودة في الارض فيكون قوله في الارض
صلة لقوله سركم هذا تمام كلامهم واعلم ان تقييد الدلالة اولا على انه لا يمكن حمل هذا الكلام على ظاهره وذلك من وجوه الاول انه تعالى قال في هذه
السورة قل لمن ما في السموات والارض قل لله فبين بهذه الآية ان كل ما في السموات والارض فهو ملك لله ومملوك له فلو كان الله احد الاشياء الموجودة
في السماوات لزم كونه ملكا لنفسه وذلك محال ونظير هذه الآية قوله تعالى في طه له ما في السموات وما في الارض فان قالوا قوله قل لمن ما في
السموات والارض هذا يقتضي ان كل ما في السموات وما في الارض فهو لله الا ان كلمة ما مختصة بمن لا يعلم فلا يدخل فيها ذات الله تعالى قلنا لا نسلم
والدليل عليه قوله والسماء وما بناها والارض وما طحاها ونفس وما سواها ويدل عليه ايضا قوله ولا انتم عابدون ما اعبد ولا شك ان المراد
بكلمة ما ههنا هو الله سبحانه والثاني ان قوله وهو الله في السموات اما ان يكون المراد منه انه موجود في جميع السموات او المراد منه انه موجود في
سماء واحدة والثاني ترك الظاهر والاول على قسمين لانه اما ان يكون الحاصل منه تعالى في احد السموات غير حاصل منه في سائر السموات او غيره
والاول يقتضي حصول المتحيز الواحد في مكانين وهو باطل ببديهة العقل والثاني يقتضي كونه تعالى مركبا عن الاجزاء والابعاض وهو محال والثالث
انه لو كان موجودا في السموات لكان محدودا متناهيا وكل من كان كذلك كان قبوله للزيادة والنقصان ممكنا وكل ما كان كذلك كان اختصاصه
بالمقدار المعين لتخصيص مخصص وتقدير مقدر وكل ما كان كذلك فهو محدث والرابع انه لو كان في السموات فهل يقدر على خلق عالم آخر فوق
هذه السموات او لا يقدر والثاني يوجب تعجيزه والاول يقتضي انه تعالى لو فعل ذلك لحصل تحت ذلك العالم والقوم ينكرون كونه تحت العالم
والخامس انه تعالى قال وهو معكم وقال وهو اقرب اليه من حبل الوريد وقال وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله وقال فاين ما تولوا فثم
وجه الله وكل ذلك يبطل القول بالمكان والجهة لله تعالى فثبت بهذه الدلائل انه لا يمكن حمل هذا الكلام على ظاهره فوجب التاويل وهو من وجوه
الاول ان قوله وهو الله في السموات وفي الارض اي وهو الله في تدبير السموات والارض كما يقال فلان في امر كذا اي في تدبيره واصلاح مهماته
ونظيره قوله تعالى وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله الثاني ان قوله وهو الله كلام تام ثم ابتداء وقال في السموات وفي الارض يعلم سركم وجهركم
والمعنى انه تعالى يعلم في السموات سرائر الملائكة وفي الارض يعلم سرائر الانس والجن والثالث ان يكون الكلام على التقديم والتاخير والتقدير وهو الله
يعلم في السموات وفي الارض سركم وجهركم ومما يقوي هذه التاويلات ان قولنا وهو الله نظيره قوله هو الفاضل العالم وكلمة هو انما تذكر ههنا لافادة
الحصر وهذه الفائدة انما تحصل اذا جعلنا لفظ الله اسما مشتقا فاما لو جعلناه اسم علم محض قائم مقام التعيين لم يصح ادخال هذه اللفظة عليه
واذا جعلنا قولنا الله لفظا مفيدا صار معناه وهو المعبود في السماء وفي الارض وعلى هذا التقدير يزول السؤال **المسئلة الثانية**
المراد بالسر صفات القلوب وهو الدواعي والصوارف والمراد بالجهر اعمال الجوارح وانما قدم ذكر السر على ذكر الجهر وذلك لان المؤثر في الفعل هو
مجموع القدرة والدواعي الداعية التي هي من باب السر هي المؤثرة في اعمال الجوارح المسماة بالجهر وقد ثبت ان العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول والعلة
متقدمة على المعلول والمقدم بالذات يجب تقديمه بحسب اللفظ **المسئلة الثالثة** قوله ويعلم ما تكسبون فيه سؤال وهو
ان الافعال اما افعال القلوب وهي المسماة بالسر واما افعال الجوارح وهي المسماة بالجهر والافعال لا تخرج عن السر والجهر فكان قوله وما تكسبون عطف
الشيء على نفسه وانه فاسد والجواب يجب حمل قوله ما تكسبون على ما يستحقه الانسان على فعله من ثواب وعقاب والحاصل انه محمول على المكتسب
لما يقال هذا المال كسب فلان اي يكسبه ولا يجوز حمله على نفس الكسب والا لزم عطف الشيء على نفسه على ما ذكرتموه في السؤال **المسئلة**
الرابعة الآية تدل على كون الانسان مكتسبا للفعل والكسب هو الفعل المفضي الى اجتلاب نفع او دفع ضرر ولهذا السبب لا يوصف فعل
الله بانه كسب لكونه تعالى منزها عن جلب النفع ودفع الضرر **قوله تعالى** وما تاتيهم
من آية من آيات ربهم الا كانوا عنها معرضين اعلم انه تعالى لما تكلم اولا في التوحيد وثانيا في المعاد وثالثا فيما يقرر هذين المطلوبين ذكر
بعده ما يتعلق بتقرير النبوة وبدا فيه بان بين كون هؤلاء الكفار معرضين عن تامل الدلائل غير ملتفتين اليها وهذه الآية تدل على ان التقليد باطل
والتامل في الدلائل واجب ولولا ذلك لما ذم الله المعرضين عن الدلائل قال الواحدي من في قوله من آية لاستغراق الجنس الذي يقع في الشيء كقولك ما اتاني
من احد والثانية وهي قوله من آيات ربهم للتبعيض والمعنى وما يظهر لهم دليل قط من الادلة التي يجب فيها النظر والاعتبار الا كانوا عنه معرضين
قوله تعالى فقد كذبوا بالحق لما جاءهم فسوف ياتيهم انباء ما كانوا به يستهزءون
اعلم انه تعالى رتب احوال هؤلاء الكفار على ثلاث مراتب المرتبة الاولى كونهم معرضين عن التامل في الدلائل والتفكر في الثبات والمرتبة الثانية

عصمة الملائكة معلومة فقبل الايمان بالرسل لا شك انا نجوز ان يكون نزول ذلك الكتاب من السماء من قبل بعض الجن والشياطين او من قبل
بعض الملائكة الذين لم تثبت عصمتهم واذا كان هذا التجويز قائما فقد خرج نزول الكتاب من السماء عن كونه دليلا على الصدق قلنا ليس المقصود
ما ذكرتم بل المقصود انهم اذا راوه بقوا شاكين فيه وقالوا انما سكرت ابصارنا فاذا لمسوه بايديهم فقد يقوى الادراك البصري بالادراك اللمسي ويبلغ
الغاية في الظهور والقوة ثم ان هؤلاء يبقون شاكين في ان ذلك الذي راوه ولمسوه هل هو موجود ام لا وذلك يدل على انهم بلغوا في الجهالة
الى حد السفسطة فهذا هو المقصود من الاية لا ما ذكرتم **المسئلة الثانية** قال القاضي دلت هذه الاية على انه
لا يجوز من الله تعالى ان يمنع العبد لطفا علم انه لو فعله لامن عنده وذلك لان بين انه انما لا ينزل هذا الكتاب من حيث انه لو انزله لقالوا
هذا القول ولا يجوز ان يخبر بذلك الا والمعلوم انهم لو قبلوه وامنوا به لانزله لا محالة فثبت بهذا وجوب اللطف ولقائل ان يقول ان
قوله لو انزل الله عليهم هذا الكتاب لقالوا هذا القول لا يدل على انه تعالى ينزل عليهم او لم يقولوا هذا القول الا على سبيل دليل الخطاب
وهو عنده ليس بحجة وايضا ليس كل ما جعله الله وجب عليه ذلك وهذه الاية ان دلت على ذلك فانما تدل على الوقوع لا على وجوب الوقوع

قوله تعالى وقالوا لولا انزل عليه ملك ولو انزلنا ملكا لقضي الامر ثم لا ينظرون

اعلم ان هذا هو النوع الثالث من شبه منكري النبوات فانهم يقولون لو بعث الله الى الخلق رسولا لوجب ان يكون ذلك الرسول واحدا من الملائكة
فانهم اذا كانوا من زمرة الملائكة كانت علومهم اكثر وقدرهم اشد ومهماتهم اعظم وامتيازهم عن الخلق اكمل والشبهات والشكوك في
رسالتهم اقل والحكيم اذا اراد تحصيل مهم فكل ما كان اشد افضاء الى تحصيل ذلك المطلوب كان اولى فلما كان وقوع الشبهات في نبوة الملائكة
اقل وجب لو بعث الله رسولا الى الخلق ان يكون ذلك الرسول من الملائكة هذا هو المراد من قوله تعالى وقالوا لولا انزل عليه ملك واعلم انه
تعالى اجاب عن هذه الشبهة من وجهين الاول قوله ولو انزلنا ملكا لقضي الامر ومعنى القضاء الاتمام والالزام وقد ذكرنا معاني القضاء
في سورة البقرة ثم ههنا فيه وجوه الاول ان انزال الملك على البشر اية قاهرة فبتقدير انزال الملك على هؤلاء الكفار فربما لم يؤمنوا كما قال
ولو اننا نزلنا اليهم الملائكة الى قوله ما كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله واذا لم يؤمنوا وجب اهلاكهم بعذاب الاستيصال فان سنة الله جارية بان
عند ظهور الاية القاهرة ان لم يؤمنوا جاءهم عذاب الاستيصال وههنا ما انزل الله الملك عليهم لئلا يستحقوا هذا العذاب والوجه الثاني
انهم اذا شاهدوا الملك ذهبت ارواحهم من هول ما يشاهدون وتقديره ان الادمي اذا راى الملك فاما ان يراه على صورته الاصلية او على
صورة البشر فان كان الادمي حسيا الا ترى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما راى جبريل صلوات الله عليه على صورته الاصلية غشي عليه
وان كان الثاني فحينئذ يكون المرئي شخصا على صورة البشر وذلك لا يتفاوت الحال فيه سواء كان هو في نفسه ملكا او بشرا الا ترى ان جميع الرسل
عاينوا الملائكة في صورة البشر كاضياف ابرهيم واضياف لوط وكالذين تسوروا المحراب وجبريل حيث تخيل لمريم بشرا سويا الوجه الثالث
ان انزال الملك اية قاهرة جارية مجرى الالجاء وازالة الاختيار وذلك يخل بصحة التكليف والوجه الرابع ان انزال الملك وان كان لدفع
الشبهات المذكورة الا انه يقوي الشبهات من وجه اخر وذلك لان اي معجزة ظهرت عليه قالوا هذا فعلك فعلته باختيارك وقدرتك ولو حصل
لنا مثل ما حصل لك من القوة والقدرة والعلم لفعلنا مثل ما فعلته انت فعلمنا ان انزال الملك وان كان يدفع الشبهة المذكورة لكنه يقوي
الشبهة من هذه الوجوه واما قوله ثم لا ينظرون ما الفائدة في كلمة ثم التنبيه على ان عدم الانظار اشد من قضاء الامر لان مفاجاة الشدة
اشد من نفس الشدة واما قوله ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا اي لجعلناه في صورة البشر والحكمة فيه امور احدها ان الجنس الى الجنس
اميل وثانيها ان البشر لا يطيق رؤية الملك وثالثها ان طاعات الملائكة قوية فيستحقرون طاعات البشر وربما لا يعذرونهم في الاقدام على
المعاصي ورابعها ان النبوة وصلة من الله فيخص بها من يشاء من عباده سواء كان ملكا او بشرا ثم قال وللبسنا عليهم ما يلبسون قال الواحدي
يقال لبسنا الامر على القوم البسه لبسا اذا شبهته عليهم وجعلته مشكلا واصله من الستر بالثوب ومنه لبس الثوب لانه يفيد ستر النفس والمعنى
انا اذا جعلنا الملك في صورة البشر فهم يظنون كون ذلك الملك بشرا فيعود سؤالهم انا لا نرضى برسالة هذا الشخص وتحقيق الكلام ان الله لو فعل ذلك
لصار فعل الله نظيرا لفعلهم في التلبيس وانما كان ذلك تلبيسا لان الناس يظنون انه ملك مع انه ليس كذلك وانما كان فعلهم تلبيسا لانهم
يقولون لعوامهم انه بشر مثلكم والبشر لا يكون رسولا من عند الله

قوله تعالى ولقد استهزئ برسل من قبلك فحاق بالذين سخروا منهم ما كانوا به يستهزئون

اعلم ان بعض الاقوام الذين كانوا يقولون ان رسول الله يجب ان
يكون ملكا من الملائكة كانوا يقولون هذا الكلام على سبيل الاستهزاء وكان يضيق قلب الرسول عند سماعه فذكر ذلك ليصير سببا للتخفيف
عن القلب لان احدا ما يخفف عن القلب المشاركة في سبب المحنة والغم فكانه قيل له ان هذه الانواع الكثيرة من سوء الادب التي يعاملونك بها
كانت موجودة في سائر القرون مع انبيائهم فلست انت فريدا في هذا الطريق قوله فحاق بالذين سخروا منهم ونظيره قوله ولا يحيق المكر السيء الا
باهله وفي تفسيره وجوه كثيرة لاهل اللغة وهي باسرها متقاربة قال النضر وجب عليهم وقال الليث الحق ما حاق بالانسان من مكر او سوء يعمله
فنزل ذلك به يقول احاق الله به مكرهم وحاق بهم مكرهم وقال الفراء حاق بهم عاد عليهم وقيل حاق حيل بهم ذلك وقال الزجاج حاق اي احاط
قال الازهري فسر الزجاج حاق بمعنى احاط وكان ماخذه من الحوق وهو ما استدار من الكمرة في الاية بحث اخر وهو ان لفظة ما في قوله ما كانوا
به يستهزئون فيه قولان الاول ان المراد به القران والشرع وما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم وعلى هذا التقدير فتصير هذه الاية من حذف المضاف

كونهم مكذبين بها وهذه المرتبة ازيد مما قبلها لان المعرض عن الشئ قد لا يكون مكذبا به بل يكون غافلا عنه غير متعرض له فاذا صار مكذبا
به فقد زاد على الاعراض والمرتبة الثالثة كونهم مستهزئين بها لان المكذب بالشئ قد لا يبلغ تكذيبه الى حد الاستهزاء فاذا بلغ
الى هذا الحد فقد بلغ الغاية القصوى في الانكار فبين تعالى ان اولئك الكفار وصلوا في هذه المراتب الثلاثة على هذا الترتيب
واختلفوا في المراد بالحق فقيل انه المحرات قال ابن مسعود انشق القمر بمكة وانفلق فلقتين فذهبت فلقة وبقيت فلقة وقيل انه القرآن
وقيل انه محمد صلى الله عليه وسلم وقيل انه الشرع الذي اتى به محمد والاحكام التي جاء بها محمد عليه السلام وقيل انه الوعد والوعيد الذي
يريد عيبهم به تارة وتحذيرهم بسببه اخرى والاولى حمل الكل فيه واما قوله فسوف يأتيهم انباء ما كانوا به يستهزئون المراد منه الوعيد والزجر
عن ذلك الاستهزاء فيجب ان يكون المراد بالانباء لا نفس النبأ بل العذاب الذي انبأ الله وتوعد به لقد جئتهم والحكيم اذا
توعد فربما قال سيعرف مناحذ الامر اذا نزل بك ما تحذره وانما كان كذلك لان العرض بالخبر الذي هو الوعيد حصول العلم والعقاب انما
ينزل فنفس العقاب اذا نزل حصل ذلك الخبر بنزوله عند وقوعه فثبت ان المراد من هذا العذاب يجب ان لا يكون عذاب الدنيا وهو الذي
ظهر يوم بدر ويحتمل ان يكون عذاب الآخرة

قوله تعالى

ألم يروا كم أهلكنا من قبلهم من قرن مكناهم في الأرض إلى قوله قرنا آخرين اعلم انه تعالى لما منعهم عن ذلك الاعراض والتكذيب والاستهزاء بالتهديد والوعيد اتبعه
بما يجري مجرى الموعظة والنصيحة في هذا الباب فوعظهم بسائر القرون الماضية كقوم نوح وعاد وثمود وقوم لوط وقوم شعيب وفرعون وغيرهم
فان قيل ما القرن قلنا قال الواحدي القرن القوم المقترنون في زمان من الدهر فالمدة التي يجمع لها قوم مقترنون بالموت فهي قرن لان
الذين يأتون بعدهم اقوام اخرون اقرانهم قرن اخرون والدليل عليه قوله عليه السلام خيركم قرني واشتقاقه من الاقتران ولما كان اعمار الناس
في الاكثر السنون والسبعون والثمانون لا جرم قال بعضهم القرن هو السنون وقال اخرون هو السبعون وقال الفراء هو الثمانون والاقرب انه
غير مقدر بزمان معين لا يتم فيه زيادة ولا نقصان بل المراد اهل كل عصر ولذا انقضى منهم الاكثر قيل قد انقضى القرن واعلم انه تعالى وصف
القرون الماضية بثلاثة انواع من الصفات

الصفة الاولى قوله مكناهم بها الارض ما لم نمكن لكم قال صاحب الكشاف مكن لهم في الارض
جعل له مكانا ونحوه ارض له ومنه قوله تعالى انا مكنا لهم في الارض اولم نمكن لهم واما مكنه في الارض فمعناه اثبته فيها ومنه قوله ولقد مكناهم
فيما ان مكناكم فيه وللتقارب المعنيين جمع الله بينهما في قوله مكناهم في الارض ما لم نمكن لكم والمعنى انا بسطنا اهل مكة مثل ما اعطينا عادا وثمود وغيرهم
من البسطة في الاجسام والسعة في الاموال والاستظهار باسباب الدنيا

والصفة الثانية قوله وارسلنا السماء عليهم مدرارا يريد
الغيث والمطر والمدرار معناه المطر هاهنا والمدرار الكثير الدر واصله من قولك در اللبن اذا اقبل على الحالب منه شئ كثير فالمدرار يصح ان يكون
من نعت السحاب ويجوز ان يكون من نعت المطر يقال سحاب مدرار اذا تابع امطاره ومفعال يجيء نعتا يراد المبالغة فيه قال مفاعيل مدرارا اما تابعا
مرة بعد اخرى ويستوي فيه المذكر والمؤنث

والصفة الثالثة قوله تعالى وجعلنا الانهار تجري من تحتهم والمراد منه كثرة
البساتين واعلم ان المقصود من هذه الاوصاف انهم وجدوا من منافع الدنيا اكثر مما وجده اهل مكة ثم بين تعالى انهم مع مزيد القوة في الدنيا بهذه
الوجوه وكثرة العدد والبسطة في المال والجاه جرى عليهم عند الكفر ما سمعتم وهذا المعنى يوجب الاعتبار والانتباه من نوم الغفلة وبرد
الجهالة بقي ههنا سؤالان

السؤال الاول ليس في هذا الكلام الا انهم هلكوا الآن هذا الهلاك غير مختص بهم بل الانبياء والمؤمنون
كلهم ايضا قد هلكوا فكيف يحسن ايراد هذا الكلام في معرض الزجر عن الكفر مع انه مشترك فيه بين الكافر وبين غيره وللجواب ليس المقصود
منه الزجر بمجرد الموت والهلاك بل المقصود انهم باعوا الدين بالدنيا فنالهم وبقوا في العذاب الشديد بسبب الحرمان عن الدين وهذا
المعنى غير مشترك فيه بين الكافر والمؤمن

السؤال الثاني كيف قال الم يروا مع ان القوم ما كانوا معترفين بصدق محمد صلى الله عليه وسلم
فيما اخبر عنه وهم ايضا ما شاهدوا وقائع الامم السالفة وللجواب اقاصيص المتقدمين مشهورة بين الخلق فبعد ان يقال انهم ما سمعوا
هذه الحكايات وتجرد سماعها يكفي في الاعتبار

السؤال الثالث ما الفائدة في ذكر لفظة قرن اخرين بعدهم وللجواب ان هذه
الفائدة هي التنبيه على انه تعالى لا يستأصلهم ان بهلاكهم وخلي بلاده منهم فانه قادر على ان ينشئ مكانهم آخرين يعمرونها بلاده كقوله وان يشأ
يذهبكم

قوله تعالى

ولو نزلنا عليك كتابا في قرطاس فلمسوه بأيديهم لقال الذين كفروا إن هذا إلا سحر مبين اعلم ان الذين يمتنعون من قبول دعوة الانبياء طوائف كثيرة فالطائفة الاولى الذين بالغوا في حب الدنيا وطلب
لذاتها وشهواتها الى ان استغرقوا فيها واعتمدوا وجدانها فحسب وذلك مانعا لهم عن قبول دعوة الانبياء وهم الذين ذكرهم الله تعالى في الآية
المتقدمة وبين ان لذات الدنيا فانية وعذاب الكفر باقي وليس من العقل عمل العقاب الدائم لاجل اللذات المتقرضة الخسيسة والطائفة
الثانية الذين يجعلون معجزات الانبياء عليهم السلام سببا انها من باب السحر لا من باب المعجز وهؤلاء الذين ذكرهم الله تعالى في هذه الآية وهاهنا
مسائل

المسألة الاولى بين الله تعالى بهذه الآية ان هؤلاء الكفار لو انهم شاهدوا نزول كتاب من السماء مقروءة واحدة على
جماعة بحضرتهم وسموه بايديهم لقالوا ان هذا ليس بمعجز بل هو سحر ومحرقة والمراد من قوله في قرطاس انه لو نزل الكتاب جملة واحدة في صحيفة واحدة فرأوه ولمسوه وشاهدوا
عيانا لتحكموا فيه وقالوا انه سحر فان قيل ظهور الكتاب وتنزله من السماء هل هو من باب المعجزات ام لا فان لم يكن من باب المعجزات لم يكن انكارهم
لدلالته على النبوة منكرا ولا يجوز ان يقال انه من باب المعجزات لان الملك بعيد على انزاله من السماء وقبل الايمان بصدق الانبياء والرسل لو يكن

والتقدير لخاف بهم عذاب ما كانوا به يستهزؤن والقول الثاني ان المراد بانهم كانوا يستهزؤن بالعذاب الذي كان يخوفهم الرسول بنزوله وعلى هذا التقدير فلا حاجة الى هذا الاضمار **قوله تعالى** قل سيروا في الارض ثم انظروا كيف كان عاقبة المكذبين واعلم انه تعالى لما حذر بقوله بالآية الاولى كذلك حذر القوم بهذه الآية وقال لرسوله قل لهم لا تغتروا بما وجدتم من الدنيا وطيباتها وصائر اليه من لذاتها وشهواتها بل سيروا في الارض لتعرفوا صحة ما انذركم الرسول عنه من نزول العذاب على الذين كذبوا الرسل من الامم السالفة فانكم عند السير في الارض والسعة في البلاد لا بد وان تشاهدوا آثار ذلك العذاب وتبلغكم الاخبار ويتوي الاستبصار فان قيل ما الفرق بين قوله فانظروا وبين قوله ثم انظروا قلنا قوله فانظروا يدل على انه تعالى جعل النظر سببا عن السير فكانه قيل سيروا لاجل النظر ولا تسيروا سير الغافلين اما قوله سيروا في الارض ثم انظروا فمعناه اباحة السير في الارض للتجارة وغيرها من المنافع وايجاب النظر فيما اثار الهالكين وتركه اهـ على هذا القرين بكلمه ثم نتبعه ما بين الواجب والمباح والله اعلم.

قوله تعالى قل لمن ما في السموات والارض الآية مسائل **المسئلة الاولى**

اعلم ان المقصود من هذه الآية تقرير اثبات الصانع وتقرير المعاد وتقرير النبوة وبيانه ان احوال العالم العلوي والسفلي يدل على ان جميع هذه الاجسام موصوفة بصفات كان يجوز عليها اضدادها او مقابلاتها وبين كان كذلك كان اختصاص كل جزء من اجزاء الجسم بتلك الصفة المعينة فهذا يدل على ان العالم مع كل ما فيه مملوك الله ولذلك هذا يدل على كونه قادرا على المعاد والحشر والنشر لان التركيب الاول انما حصل لكونه تعالى قادرا على كل الممكنات عالما بكل المعلومات وهذه القدرة والعلم يمنع زوالها وهو يوجب صحة الاعادة ثانيا ولما ثبت انه تعالى ملك مطاع والملك المطاع من له الامر والنهي على عبيده ولا بد من مبلغ وذلك يدل على ان بعثة الانبياء والرسل من الله الى الخلق غير ممتنع فثبت ان هذه الآية وافية باثبات هذه المطالب الثلاثة ولما سبق ذكر هذه المسائل الثلاثة ذكرها الله بعد هذه الآية لتكون مقوية لمجموع تلك المطالب من الوجه الذي شرحناه

المسئلة الثانية قوله تعالى قل لمن ما في السموات والارض سؤال وقوله قل لله جواب كذا مروه الله تعالى بالسؤال اولا ثم بالجواب ثانيا وهذا انما يحسن في الموضع الذي يكون للجواب فيه بلوغ في الظهور الى حيث لا يقدر على انكاره منكر ولا يقدر على دفعه مدافع ولما بينا ان آثار الحدوث والامكان ظاهرة في ذوات جميع الاجسام وفي جميع صفاتها لا جرم كانت الاعتراف بانها ملك لله وملك له وعلى تصرفه وتدبيره لاجرم امره بالسؤال اولا ثم بالجواب ثانيا ليدل ذلك على ان الاقرار بهذا المعنى مما لا سبيل الى دفعه البتة وايضا القوم كانوا معترفين بان كل العالم ملك الله وملكه وتحت تصرفه وقهره وتدبيره كما قال ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله ثم انه تعالى لما بين بهذا الطريق كمال الهيته وقدرته ونفاذ تصرفه في عالم المخلوقات بالكلية اردفه بكمال رحمته واحسانه الى الخلق فقال كتب على نفسه الرحمة وكانه تعالى قال انه لم يرض من نفسه بان ينتقم ولا بان يعذبهم الا لانهم وابدا بعد ابدا في المستقبل بالانعام وبذلك فقد كتب على نفسه ذلك واوجبه لكمال الفضل والكرم واختلفوا في المراد بهذه الرحمة فقال بعضهم تلك الرحمة هي انه تعالى يمهلهم مدة عمرهم ويرفع عنهم عذاب الاستيصال ولا يعاجلهم بالعقوبة في الدنيا وقيل بل المراد انه كتب على نفسه الرحمة لمن ترك التكذيب بالرسل وتاب والكتاب وصدق الرسول وقبل شريعتهم واعلم انه جاءت الاخبار الكثيرة في سعة رحمة الله عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لما فرغ الله من الخلق كتب كتابا ان رحمتي سبقت غضبي فان قيل الرحمة هي ارادة الخير والغضب هي ارادة الانتقام وظاهر هذا الخبر يقتضي كون احدى الارادتين سابقة على الاخرى والمسبوق بالغير محدث وهذا يقتضي كون ارادة الله محدثة قلنا المراد بهذا السبق سبق الكثرة لا سبق الزمان وعن سلمان رضي الله عنه انه تعالى لما خلق السماء والارض خلق مائة رحمة كل ما بين السماء والارض فهذه تسع وتسعون رحمة وضم رحمة واحدة بين الخلائق فبها يتعاطفون ويتراحمون فاذا كان آخر الامر نصرها على البعض اما قوله ليجمعنكم الى يوم القيامة لا ريب فيه ففيه احتمالات البحث الاول اللام في قوله ليجمعنكم لام قسم مضمر والتقدير والله ليجمعنكم البحث الثاني اختلفوا في ان هذا الكلام مبتدأ او متعلق بما قبله فقال بعضهم انه كلام مبتدأ وذلك لانه تعالى بين كمال الهيته بقوله قل لمن ما في السموات والارض قل لله ثم بين انه تعالى يرحمهم في الدنيا بالامهال ودفع عذاب الاستيصال وبين انه يجمعهم يوم القيامة بقوله كتب ربكم على نفسه الرحمة انه ليمهلهم وقوله ليجمعنكم الى يوم القيامة وقيل انه لما قال كتب ربكم على نفسه الرحمة فكانه قيل وما تلك الرحمة فقيل هي انه تعالى يجمعهم الى يوم القيامة وذلك لانه لولا خوف العذاب يوم القيامة لحصل المرح والبطر ولارتفع الضبط وكثر الخبط فصار التقدير يوم القيامة من اعظم اسباب الرحمة في الدنيا فكان قوله ليجمعنكم الى يوم القيامة كالتفسير لقوله كتب ربكم على نفسه الرحمة. البحث الثالث ان قوله قل لمن ما في السموات والارض قل لله كلام ورد على سبيل المخاطبة والمقصود منه التأكيد والتهديد كانه قيل لما علمت ان كل ما في السموات والارض ملكه وقد علمت ان الملك العظيم الكبير لا يهمل امور عبيده ولا يجوز في حكمته ان يسوي بين المطيع والعاصي وبين المشتغل بالخدمة والمعرض عنها فلا علمت انه يقيم القيامة ويحضر الملائق ويحاسبهم في الكل البحث الرابع ان كلمة الى في قوله الى يوم القيامة فيها اقوال الاول ان صلة التقدير ليجمعنكم الى المحشر في يوم القيامة لان الجمع يكون الى المكان والى الزمان وقيل ليجمعكم في الدنيا خلفكم قرنا بعد قرن الى يوم القيامة. اما قوله الذين خسروا انفسهم فهم لا يؤمنون وفيه ابحاث. البحث الاول في هذه الآية قولان الاول ان قوله الذين موضعه نصب على البدل من الضمير في قوله ليجمعنكم والمعنى ليجمعن هؤلاء المشركين الذين خسروا انفسهم وهو قول الاخفش والثاني وهو قول الزجاج ان قوله الذين خسروا انفسهم رفع بالابتداء وقوله فهم لا يؤمنون خبره كان قوله ليجمعنكم مشتملا على الكل فاخبر عن الذين خسروا انفسهم وعلى غيرهم والفاء في

قوله فهم يفيد الشرط والجزاء كقولهم الذي يكرمني فله درهم لان الدرهم وجب بالاكرام وكان الاكرام شرطا والدرهم جزاء فان قيل
ظاهر اللفظ يدل على ان خسرانهم سبب لعدم ايمانهم والامر على العكس قلنا هذا يدل على ان سبق القضاء بالخسران والخذلان
هو الذي حملهم على الامتناع من الايمان وذلك عين مذهب اهل السنة **قوله تعالى**
وله ما سكن في الليل والنهار وهو السميع العليم في الاية مسائل **المسئلة الاولى** اعلم ان احسن ما قيل
في نظم هذه الاية ما ذكره ابو مسلم فقال ذكر في الاية الاولى السموات والارض اذ لا مكان سواهما فالزمان والمكان ظرفان للمحدثات
فاخبر سبحانه انه مالك للمكان والمكانيات ومالك للزمان والزمانيات وهذا بيان في غاية الجلالة واقول ههنا دقيقة اخرى
وهي ان الابتداء وقع بذكر المكان والمكانيات ثم ذكر عقيبه الزمان والزمانيات وذلك لان المكان والمكانيات اقرب الى العقول والافكار
من الزمان والزمانيات لدقائق مذكورة في العقليات الصرفة والتعليم الكامل هو الذي يبدأ فيه بالاظهر فالاظهر مترقيا الى الاخفى
فالاخفى فهذا ما يتعلق بوجه النظم **المسئلة الثانية** قوله وله ما سكن في الليل والنهار يفيد الحصر والتقدير
هذه الاشياء له لا لغيره وهذا هو الحق لان كل موجود فهو اما واجب لذاته واما ممكن لذاته فالواجب لذاته ليس الا الواحد وما
سوى ذلك الواحد ممكن والممكن لا يوجد الا بايجاد الواحد لذاته وكل ما حصل بايجاده وتكوينه كان ملكا له فثبت ان كل ما سوى الحق لذاته
الموجود الواجب لذاته فهو ملكه وملكه فلهذا قال وله ما سكن في الليل والنهار **المسئلة الثالثة** في تفسير هذا السكون
قولان الاول ان المراد منه الشيء الذي سكن بعد ان تحرك هل هو المراد كل ما استقر في الليل والنهار من الدواب وجملة الحيوانات في البر والبحر
وعلى هذا التقدير قالوا في الاية محذوف والتقدير وله ما سكن وتحرك في الليل والنهار كقوله تعالى تقيكم الحر اراد الحر والبرد فاكتفى بذكر
احدهما من الاخر لانه يعرف ذلك بالقرينة المذكورة كذلك ههنا حذف ذكر الحركة لان ذكر السكون يدل عليه والقول الثاني انه
ليس المراد من هذا السكون ما هو ضد الحركة بل المراد منه السكون بمعنى الحلول كما يقال فلان يسكن بلد كذا اذا كان يحله ومنه قوله تعالى وسكنتم
في مساكن الذين ظلموا انفسهم وعلى هذا التقدير كان المراد وله كل ما حصل في الليل والنهار والتقدير كلما حصل في الوقت والزمان سواء كان
متحركا او ساكنا وهذا التفسير اولى واكمل والسبب فيه ان كل ما دخل تحت الليل والنهار وحصل في الزمان فقد صدق عليه انه انقضى الماضي
وسيجيء المستقبل وذلك مشعر بالتعين وهو الحدوث والحدوث ينافي الازلية والدوام وكل ما مر به الوقت ودخل تحت الزمان فهو حادث وكل حادث
فلا بد له من محدث وفاعل وذلك الفاعل يجب ان يكون متقدما عليه والمتقدم على الزمان يجب ان يكون مقدسا عن الوقت والزمان فلا يجيء عليه
الاوقات ولا تمر به الساعات فلا يصدق عليه انه كان وسيكون واعلم انه تعالى لما بين بما سبق انه مالك للمكان وجملة المكانيات ومالك
للزمان وجملة الزمانيات بين انه سميع عليم يسمع نداء المحتاجين ويعلم حاجات المضطرين والمقصود منه الرد على من يقول الاله تعالى
موجب بالذات فنبه على انه وان كان مالكا لكل المحدثات لكنه فاعل مختار يسمع ويرى ويعلم السر واخفى ولما قرر هذه المعاني قال اقل
اغير الله اتخذ وليا واعلم انه فرق بين ان يقال اغير الله اتخذ وليا وبين ان يقال اتخذ غير الله وليا لان الانكار انما حصل على اتخاذ غير الله
وليا لا على اتخاذ الولي وقد عرفت انهم يقدمون الاهم والذي هم بشانه اعني فكان قوله قل اغير الله اتخذ وليا اولى من العبارة الثانية
ونظيره قل افغير الله تامروني اعبد وقوله الله اذن لكم ثم قال فاطر السموات والارض وقرئ فاطر السموات بالجر صفة الله وبالرفع
على اضمار هو والنصب على المدح وقرأ الزهري فطر وعن ابن عباس ما عرفت ما فاطر السموات والارض حتى اتاني اعرابيان يختصمان في
بئر فقال احدهما انا فطرتها التي ابتدأتها وقال ابن الانباري اصل الفطر شق الشيء عند ابتدائه فقوله فاطر السموات والارض يريد
خالقهما ومنشئهما بالتركيب الذي سبيله ان يحصل فيه الشق والتاليف عند ضم بعض الاشياء الى بعض فلما كان الاصل للشق جاز ان يكون
في حال شق اصلاح وفي حال اخرى شق افساد ففاطر السموات من الاصلاح لا غير وقوله هل ترى من فطور واذا السماء انفطرت من الافساد
واصلهما واحد ثم قال تعالى وهو يطعم ولا يطعم اي وهو الرزاق لغيره ولا يرزقه احد فان قيل كيف فسرت الاطعام بالرزق وقد قال
تعالى ما اريد منهم من رزق وما اريد ان يطعمون والعطف يوجب المغايرة قلنا لا شك في حصول المغايرة بينهما الا انه قد يحسن جعل
احدهما كناية عن الاخر لشدة ما بينهما من المقارنة والمقصود من الامر ان المنافع كلها من عنده ولا يجوز عليه الانتفاع وقرئ ولا يطعم بفتح
الياء وروى ابن المامون عن يعقوب وهو يطعم ولا يطعم على بناء الاول للمفعول والثاني للفاعل وعلى هذا التقدير فالضمير عائد الى المذكور
في قوله اغير الله وقرأ الاشهب وهو يطعم ولا يطعم على بنائهما للفاعل وفسره بان يكون معناه وهو يطعم ولا يستطعم وحكى الازهري
اطعمت بمعنى استطعمت ويجوز ان يكون المعنى وهو يطعم تارة ولا يطعم اخرى على حسب المصالح كقولك وهو يعطي ويمنع ويبسط ويقدر ويغني
ويفقر واعلم ان المذكور في صدر الاية هو المنع من اتخاذ غير الله وليا واحتج عليه بانه فاطر السموات والارض فلانا بينا وبانه يطعم ولا
يطعم ومتى كان الامر كذلك امتنع اتخاذ غيره وليا اما بيان انه فاطر السموات والارض فلانا بينا ان ما سوى الواحد ممكن لذاته والممكن
لذاته لا يقع موجودا الا بايجاد غيره فثبت ان ما سوى الله فهو حاصل بايجاده وتكوينه فثبت انه سبحانه هو الفاطر لكل ما سواه كان لا محالة هو
المبدئ لجميع المنافع ولما كان واجبا لذاته كان لا محالة غنيا متعاليا عن الانتفاع بشيء اخر فثبت بالبرهان صحة انه تعالى فاطر السموات والارض وصحة
انه يطعم ولا يطعم واذا ثبت هذا امتنع في العقل اتخاذ غيره وليا لان ما سواه يحتاج في ذاته وفي جميع صفاته وفي جميع ما تحت يده والحق سبحانه

هو المغني لذاته الجواد لذاته وترك الغني الجواد والذهاب الى الفقير المحتاج ممنوع عنه في صريح العقل واذا عرفت هذا فنقول
قد سبق في هذا الكتاب بيان ان الولي معناه الاصلي في اللغة هو القريب وقد ذكرنا وجوه الاشتقاقات فيه فنقول قل اغير الله اتخذ
وليا يمنع من القرب من غير الله فهذا يقتضي تنزيه القلب عن الالتفات الى غير الله وقطع العلائق عن كل ما سوى الله ثم قال
قل اني امرت ان اكون اول من اسلم والسبب ان النبي صلى الله عليه وسلم سابق امته في الاسلام كقوله وبذلك امرت وانا اول المسلمين وكقول موسى
سبحانك تبت اليك وانا اول المؤمنين ثم قال فلا تكونن من المشركين ومعناه امرت بالاسلام ونهيت عن الشرك ثم انه تعالى لما بين كون رسوله
مامورا بالاسلام عقبه بكونه منهيا عن الشرك قال بعده اني اخاف ان عصيت ربي عذاب يوم عظيم والمقصود اني ان خالفته في هذا الامر
والنهي صرت مستحقا للعذاب العظيم فان قيل قوله اني اخاف ان عصيت ربي عذاب يوم عظيم يدل على انه عليه السلام كان يخاف على نفسه
من الكفر والمعصية ولولا ان ذلك جائز عليه والا لما كان خائفا الجواب ان الاية لا تدل على انه خاف على نفسه بل الاية تدل على انه لو صدر
عنه الكفر والمعصية فانه يخاف وهذا القدر لا يدل على حصول الخوف ومثاله قلنا ان كانت الخمسة زوجا كانت منقسمة بمتساويين
وهذا لا يدل على ان الخمسة زوج ولا على كونها منقسمة بمتساويين وقوله قل اني اخاف قرا ابن كثير ونافع اني بفتح الياء وقرا ابو عمرو
والباقون بالارسال

قوله تعالى من يصرف عنه يومئذ فقد رحمه وذلك الفوز المبين

في الاية مسائل

المسئلة الاولى

اعلم انه قرا ابو بكر عن عاصم وحمزة والكسائي يصرف بفتح الياء وكسر الراء وفاعل
الصرف على هذه القراءة الضمير العائد الى ربي من قوله قل اني اخاف ان عصيت ربي والتقدير من يصرف هو يومئذ عنه العذاب وحجة
هذه القراءة قوله فقد رحمه فلما كان هذا فعلا مسندا الى ضمير اسم الله سبحانه وجب ان يكون الامر في تلك اللفظة الاخرى على هذا الوجه ليتفق
الفعلان وعلى هذا التقدير يكون صرف العذاب مسندا الى الله ويكون الرحمة بعد ذلك مسندة الى الله تعالى واما الباقون فانهم قرؤا
من يصرف على فعل ما لم يسم فاعله والتقدير من يصرف عنه عذاب يومئذ وانما حسن ذلك لانه تعالى اضاف العذاب الى اليوم في قوله عذاب
يوم عظيم فكذلك اضاف الصرف اليه والتقدير من يصرف عنه عذاب ذلك اليوم

المسئلة الثانية

ظاهر الاية يقتضي
كون ذلك اليوم مصروفا وذلك محال بل المراد عذاب ذلك اليوم وحسن هذا الحذف لكونه معلوما

المسئلة الثالثة

دلت الاية على ان الطاعة لا توجب الثواب والمعصية لا توجب العقاب لانه تعالى قال من يصرف عنه يومئذ فقد رحمه اي كل من صرف الله عنه
العذاب في ذلك اليوم فقد رحمه وهذا انما يحسن لو كان ذلك الصرف واقعا على سبيل التفضل اما لو كان واجبا مستحقا لم يحسن ان يقال
فيه انه رحمه الا ترى ان الذي يقبح منه ان يصرف المعين فاذا لم يصرفه لا يقال انه رحمه اما اذا حسن منه ان يصرفه لم يصرفه فانه يقال انه رحمه
لهذه الاية تدل على ان كل عقاب انصرف وكل ثواب حصل فهو ابتداء تفضل واحسان من الله وهو موافق لما يروى ان النبي صلى الله عليه وسلم
قال والذي نفس محمد بيده ما من الناس احد يدخل الجنة بعمله قالوا ولا انت يا رسول الله قال ولا انا الا ان يتغمدني الله برحمة ووضع يده على فوق
راسه وطول بها صوته

المسئلة الرابعة

قال القاضي الاية تدل على ان من لم يعاقب في الاخرة فمن يصرف عنه العذاب فلا
بد من ان يثاب وذلك يبطل قول من يقول ان فيمن يصرف عنه العقاب من المكلفين من الاثبات يمكنه يتفضل عليه فان قيل اليس من لم يعاقبه
الله تعالى وتفضل عليه فقد حصل له الفوز المبين وذلك يبطل دلالة الاية على قولكم قلنا هذا الذي ذكرتموه مدفوع من وجوه الاول
ان التفضل يكون كالابتداء من قبل الله تعالى وليس يكون ذلك مطلوبا من الفعل والفوز هو الظفر بالمطلوب فلا بد وان يفيد امرا مطلوبا ان الفوز
المبين لا يجوز حمله على التفضل بل يجب حمله على ما يقتضي مبالغة في عظم النعمة وذلك لا يكون الا ثوابا والثالث ان الاية معطوفة على قوله قل اني اخاف
ان عصيت ربي عذاب يوم عظيم والمقابل للعذاب هو الثواب فيجب حمل هذه الرحمة على الثواب واعلم ان هذا الاستدلال ضعيف جدا وضعفه
ظاهر فلا حاجة فيه الى الاستقصاء

قوله تعالى وان يمسسك الله بضر فلا كاشف له الا هو وان يمسسك بخير فهو على كل شيء قدير

في الاية مسائل

المسئلة الاولى

اعلم ان هذا دليل
اخر في بيان انه لا يجوز للعاقل ان يتخذ غير الله وليا وتقديره ان الضر اسم الالم والحزن والخوف وما يفضي اليهما او الى احدهما
والنفع اسم للذة والسرور وما يفضي اليهما او الى احدهما والخير اسم للقدر المشترك بين دفع الضرر وبين حصول النفع واذا كان الامر
كذلك فقد ثبت الحصر في ان الانسان اما ان يكون في الضرار في الجسم لان زوال الضر خير سواء حصل فيه اللذة او لم يحصل واذا
ثبت هذا الحصر فقد بين تعالى ان المضار قليلها وكثيرها لا يندفع الا بالله والخيرات قليلها وكثيرها لا تحصل الا بالله والدليل على ان
الامر كذلك ان الموجود اما واجب لذاته واما ممكن لذاته اما الواجب لذاته فواحد فيكون كل ما سواه ممكن لذاته والممكن لذاته لا يوجد الا
بايجاد الواجب لذاته فكل ما سوى الحق فهو انما حصل بايجاد الحق وتكوينه فثبت ان اندفاع جميع المضار لا يحصل الا به وحصول جميع الخيرات
والمنافع لا تكون الا به فثبت بهذا البرهان العقلي النير صحة ما دلت الاية عليه فان قيل فقد نرى ان الانسان يدفع المضار عن نفسه بماله
وباعوانه وانصاره وقد يحصل الخير له بكسب نفسه وباعانة غيره وذلك يقدح في عموم الاية وايضا فراس المضار هو الكفر فوجب ان يقال انه لم
يندفع الا باعانة الله وراس الخيرات هو الايمان فوجب ان يقال انه لم يحصل الا بايجاد الله ولو كان الامر كذلك لوجب ان لا يستحق الانسان بفعل
الكفر عقابا ولا بفعل الايمان ثوابا وايضا فنرى ان الانسان ينتفع باكل الدواء ويتضرر بتناول السموم وكل ذلك يقدح في ظاهر الاية والجواب

من الاول ان كل فعل يصدر عن الانسان فانما يصدر عنه اذا دعاه الداعي اليه لان الفعل بدون الداعي محال وحصول تلك الداعية
ليس الا من الله وعلى هذا التقدير فيكون الكل من الله وهكذا القول في كل ما ذكرتموه من السوالات **المسئلة الثانية**
انه تعالى ذكر امساس الضر وامساس الخير الا انه ميز الاول عن الثاني بوجوه الاول انه تعالى قدم امساس الضر على امساس الخير وذلك ينبه
على ان جميع المضار لابد وان يحصل عقيبها الخير والسلامة والثاني انه قال في امساس الضر فلا كاشف له الا هو وذكر في امساس الخير
انه على كل شيء قدير فذكر في الخير كونه قادرا على جميع الاشياء وذلك يدل على ان ارادة الله تعالى لايصال الخيرات غالبة على ارادته
لايصال المضار وهذه الشبهات باسرها دالة على ان جانب الرحمة غالب كما قال سبقت رحمتي غضبي **قوله تعالى**
وهو القاهر فوق عباده وهو الحكيم الخبير فيه مسائل **المسئلة الاولى** اعلم ان صفات الكمال محصورة في العلم والقدرة
فان قالوا كيف اهملتم وجوب الوجود قلنا ذلك عين الذات لا صفة قائمة بالذات لان الصفة القائمة بالذات مفتقرة الى
الذات والمفتقر الى الذات مفتقر الى الغير فيكون ممكنا لذاته واجبا لغيره فيلزم حصول وجوب قبل الوجوب وذلك
محال فثبت انه عين الذات فثبت ان الصفات التي هي الكمالات حقيقتها وهي القدرة والعلم فقوله وهو القاهر فوق عباده اشارة
الى كمال القدرة وقوله وهو الحكيم الخبير اشارة الى كمال العلم فقوله وهو القاهر فوق عباده يفيد الحصر ومعناه انه لا موصوف بكمال
القدرة وكمال العلم الا الحق سبحانه وعند هذا يظهر انه لا كامل الا هو وكل من سواه فهو ناقص اذا عرفت هذا فنقول اما دلالة كونه
قاهرا على القدرة فلانا بينا ان ما عدا الحق سبحانه ممكن الوجود لذاته والممكن لذاته لا يترجح وجوده على عدمه ولا عدمه على وجوده اولا
بترجيحه وتكوينه وايجاده وابداعه فيكون في الحقيقة هو الذي قهر الممكنات تارة في طرف ترجيح الوجود على العدم وتارة في طرف ترجيح
العدم على الوجود ويدخل في هذا الباب كونه قاهرا اليهم بالموت والفقر والاذلال ويدخل فيه كلما ذكر الله تعالى في قوله قل اللهم مالك
الملك الى اخر الاية اما كونه حكيما فلا يمكن حمله ههنا على العلم لان الخبير اشارة الى العلم فيلزم التكرار وانه لا يجوز فوجب حمله على كونه محكما
في افعاله بمعنى ان افعاله تكون محكمة متقنة امنة من وجوه الخلل والفساد والخبير هو العالم بالشيء قال الواحدي وتاويله انه العالم انما يصح ان يخبر
به قال والخبر علمك بالشيء تقول لي به خبر اي علم واصله من الخبر لانه طريق من طرق العلم **المسئلة الثانية** المشبهة
استدلوا بهذه الاية على انه تعالى موجود في الجهة التي فوق العالم واعلم ان ذلك باطل ويدل عليه وجوه الاول انه لو كان موجودا فوق العالم
لكان اما ان يكون في الصغر بحيث لا يتميز جانب منه من جانب واما ان يكون ذاهبا في الاقطار مستمرا في الجهات والاول يقتضي ان يكون
في الصغر والحقارة كالجوهر الفرد ولو جاز ذلك فلم لا يجوز ان يكون اله العالم بعض الذرات المخلوطة بالهباءات الواقعة في كوة البيت وذلك
لا يقوله عاقل وان كان الثاني كان متبعضا متجزيا وذلك على الله محال والثاني انه اما ان يكون غير متناهي من كل الجوانب فيلزم كون ذاته مخالطة
للقاذورات وهو باطل او يكون متناهيا من كل الجهات وحينئذ يصح عليه الزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك كان اختصاصه بمقداره
المعين لتخصيص مخصص فيكون مجزيا او متناهيا او يكون متناهيا من بعض الجوانب دون البعض فيكون الجانب الموصوف بكونه متناهيا عين
الجانب الموصوف بكونه غير متناهي وذلك يوجب القسمة والتجزية الثالث انا اما ان نفر المكان بالسطح الحاوي او بالبعد والخلا فان كان
الاول فنقول اجسام العالم متناهية بخارج العالم لا خلا ولا ملا ولا مكان ولا حيث ولا جهة فيمتنع حصول ذات الله فيه وان كان الثاني
فيكون الخلا متشابه الاجزاء في حقيقته واذا كان كذلك فلو صح حصول الله في جزء من اجزاء ذلك الخلا لصح حصوله في سائر الاجزاء ولو كان كذلك
لكان حصوله فيه تخصيص مخصص وكلما كان واقعا بالفاعل المختار فهو محدث فحصول ذاته في الحيز محدث وذلك لا ينفك عن ذلك الحصول
وما لا ينفك عن المحدث فهو محدث فيلزم كون ذاته محدثة وهو محال والرابع ان البعد والخلا امر قابل للقسمة والتجزية وكل ما كان كذلك
فهو ممكن لذاته ومفتقر الى الموجد ويكون موجده موجودا قبله فيكون ذات الله قد كانت موجودة قبل وجود الخلا والجهة والحيث والحيز واذا
ثبت هذا فبعد حصول الحيز والجهة والخلا وجب ان يبقى ذات الله تعالى كما كانت والا فقد وقع التغير في ذات الله وذلك يوجب كونها ممكنة
لذاتها وذلك محال واذا ثبت هذا فبعد حصول الحيز والجهة والخلا وجب القول بكونه تعالى منزها عن الاحياز والجهات في جميع الاوقات الخامس
انه غشيان العالم كرة واذا ثبت هذا فالذي يكون فوق رؤس اهل الدنيا يكون تحت اقدام اقوام اخرين واذا ثبت هذا فاما ان يقال انه تعالى فوق
اقوام باعيانهم او يقال انه تعالى فوق الكل والاول باطل لان كونه فوق بعضهم يوجب كونه تحت الاخرين وذلك باطل والثاني يوجب كونه
تعالى محيطا بكرة الفلك فيصير حاصل الامر الى ان اله العالم هو فلك محيط بجميع الافلاك وذلك لا يقوله مسلم السادس وهو ان لفظ الفوقية
في هذه الاية مسبوق بلفظ وملحوق بلفظ اخر اما انها مسبوقة بلفظ فلانها مسبوقة بلفظ القاهر والقاهر مشعر بكمال القدرة وتمام المكنة واما
انها ملحوقة بلفظ فلانها ملحوقة بقوله عباده وهذا اللفظ مشعر بالمملوكية والمقدورية فوجب حمل تلك الفوقية على فوقية القدرة لا على فوقية الجهة
فان قيل ما ذكرتموه على الضد من قولكم لان قوله وهو القاهر لما دل على كمال القدرة فلو حملنا لفظ الفوق على فوقية القدرة لزم التكرار فوجب
حمله على فوقية المكان والجهة قلنا ليس الامر كما ذكرتم لانه قد تكون الذات موصوفة بكونها قاهرة للبعض دون البعض اما لما قال فوق عباده
دل على ان ذلك القهر والقدرة عام في حق الكل السابع وهو انه تعالى انما ذكر هذه الاية ردا على من يتخذ غير الله وليا والتقدير كانه يقال انه
تعالى فوق كل عباده ومتى كان الامر كذلك امتنع ايجاد غير الله وليا وهذه النتيجة انما يحسن ترتيبها على الفوقية لو كان المراد من تلك الفوقية

بالقدرة والقوة اما لو كان المراد منها القوة بالجملة فان ذلك لا يفيد هذا المقصود لانه لا يلزم من مجرد كونه حاصلا في جهة ان يكون التعويل عليه في كل الامور مفيدا او ان يكون الرجوع اليه في كل المطالب لازما اما لو حملنا ذلك على قوة القدرة حسن ترتيب هذه النتيجة عليه فظهر بمجموع ما ذكرنا ان المراد ما ذكرناه لا ما ذكره اهل التشبيه

قوله تعالى قل اي شيء اكبر شهادة قل الله شهيد بيني وبينكم في الآية مسائل

المسئلة الاولى اعلم ان الآية لم تدل على ان تلك الشهادة واعظمها شهادة الله تعالى بل ان شهادة الله حاصلة الا ان الآية لم تدل على ان تلك الشهادة حاصلة بل اي المطالب فنقول يمكن ان يكون المراد حصول شهادة الله في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ويمكن ان يكون المراد حصول هذه الشهادة في ثبوت وحدانية الله تعالى اما الاحتمال الاول فقد روي عن عباس ان رؤساء اهل مكة قالوا يا محمد ما وجد الله غيرك رسولا وما رأينا احدا يصدقك وقد سألنا اليهود والنصارى عنك فزعموا انه لا ذكر لك عندهم فاذكر لنا من يشهد لك من التوراة والانجيل فانزل الله تعالى عليه هذه الآية وقال قل يا محمد اي شيء اكبر شهادة حين لم يروا ان اكبر الاشياء شهادة هو الله سبحانه فاذا اعترفوا بذلك فقل ان الله شهد بالنبوة لانه اوحى الي هذا القرآن وجعله معجزا لانكم اشد الفصحاء والبلغاء وقد عجزتم عن معارضته فكان معجزا واذا كان اظهاره الله اياه على وفق دعواي شهادة من الله على كوني صادقا في دعواي والحاصل انهم طلبوا شاهدا مقبولا للقول يشهد على نبوته فبين تعالى ان اكبر الاشياء شهادة هو الله ثم بين انه شهد لي بالنبوة وهو المراد من قوله واوحي الي هذا القرآن لانذركم به ومن بلغ فهذا تقرير صحيح واما الاحتمال الثاني وهو ان يكون المراد حصول هذه الشهادة في وحدانية الله تعالى فاعلم ان هذا الكلام يجب ان يكون مسوقا بمقدمة وهي انا نقول المطالب على اقسام ثلاثة منها ما يمتنع اثباته بالدلايل السمعية فان كل ما يتوقف صحة السمع على صحته امتنع اثباته بالسمع والا لزم الدور ومنها ما يمتنع اثباته بالعقل وهو كل شيء يعلم وجوده ويعلم عدمه عقلا لا اشتباه في احد الطرفين اصلا فالقطع على احد الطرفين بعينه لا يمكن الا بالدليل السمعي ومنها ما يمكن اثباته بالعقل والسمع معا وهو كل امر عقلي لا يتوقف معرفة صحة السمع على معرفته صحته ومن جملتها العلم بكون الله واحدا منزها عن الصفات فان العلم بصحة السمع لا يتوقف على العلم به فلا جرم امكن اثباته بالدلايل السمعية اذا عرفت هذا فنقول قوله قل الله شهيد بيني وبينكم يمكن اثبات الوحدانية والبراءة عن الشركاء والاضداد والانداد والاشباه والامثال والاشباه قال واوحي الي هذا القرآن لانذركم به ومن بلغ ان القول بالتوحيد هو الحق الواجب وان القول بالشرك مردود

المسئلة الثانية نقل عن جهم انه ينكر كونه تعالى شيئا واعلم انه لا نزاع في كونه تعالى ذاتا موجودا وحقيقة الا انه ينكر تسميته تعالى بكونه شيئا فيكون هذا خلافا في مجرد العبارة واحتج الجمهور بتسمية الله بالشيء لهذه الآية وتقريره انه قال اي الاشياء اكبر شهادة ثم ذكر بالجواب عن السؤال قوله قل الله وهذا يوجب كون الله شيئا كأنه لو قال اي الناس اصدق قلنا جبريل كان الجواب خطأ لان جبريل ليس من الناس فكذا ها هنا فان قيل قوله قل الله شهيد بيني وبينكم كلام تام مستقل بنفسه لا تعلق له بما قبله لان قوله الله مبتدأ وقوله شهيد بيني وبينكم وهو جملة تامة مستقلة بنفسها لا تعلق لها بما قبلها قلنا الجواب عنه من وجهين الاول ان نقول قوله قل اي شيء اكبر شهادة لا شك انه سؤال ولا بد له من جواب اما مذكور واما محذوف فان قلنا الجواب مذكور كان الجواب هو قوله قل الله وهاهنا يتم الكلام فاما قوله شهيد بيني وبينكم وهاهنا بضمير مبتدأ والتقدير وهو شهيد بيني وبينكم وعند هذا يصح الابتداء بالمذكور واما ان قلنا الجواب محذوف فنقول هذا على خلاف الدليل ايضا فيتقدير ان يكون الجواب محذوفا لا بد وان يكون ما يراد بالمذكور عليه ويكون لا بقاء ذلك الموضع والجواب اللايق بقوله اي شيء اكبر شهادة وهو ان يقال هو الله ثم يقال بعده والله شهيد بيني وبينكم وعلى هذا التقدير يصح الابتداء بهذه الآية على انه تعالى لم يسم باسم الشيء لهذا تمام تقدير هذا الدليل وبهذه المسئلة دليل آخر وهو قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه والمراد بوجهه ذاته فهذا يدل على انه تعالى استثنى ذات نفسه من قوله كل شيء والمستثنى يجب ان يكون داخلا تحت المستثنى عنه وهذا يدل على انه مسمى باسم الشيء واحتج جهم على فساد هذا الاسم بوجوه الاول قوله ليس كمثله شيء والمراد ليس مثل مثله شيء وذات كل شيء مثل مثل نفسه فهذا تصريح بانه تعالى لا يسمى باسم الشيء ولا نقول الكاف زائدة والتقدير ليس مثله شيء لان جعل كلمة من كلمات القرآن عبثا باطلا لا يليق بأهل الدين المصير اليه الا عند الضرورة الشديدة والثاني قوله تعالى الله خالق كل شيء فلو كان تعالى مسمى باسم الشيء لزم كونه خالقا لنفسه وهو محال لا يقال هذا عام وجه التخصيص لانا نقول ادخال التخصيص انما يجوز في صورة نادرة شاذة لا توبه لها ولا يلتفت اليها بحيث يجري وجودها مجرى عدمها بحيث يطلق لفظ الكل ويراد به الاكثر تنبيها على ان البقية جارية مجرى العدم ومن المعلوم ان الباري تعالى لو كان مسمى باسم الشيء لكان هو تعالى اعظم الاشياء واشرفها واطلاق لفظ الكل مع انه يكون هذا القسم خارجا عنه يكون محض الكذب ولا يكون من باب التخصيص الثالث التمسك بقوله ولله الاسماء الحسنى والاسم انما يحسن مسماه وهو ان يدل على صفة من صفات الكمال ونعت من نعوت الجلال ولفظ الشيء اعم الاسماء فيكون مسماه حاصلا به احسن الاشياء وفي ازدلفها وبيني كان كذلك لم يكن المسمى بهذا اللفظ صفة من صفات الكمال ولا نعتا من نعوت الجلال فوجب ان لا يجوز دعوة الله بهذا الاسم لان هذا الاسم لما لم يكن من الاسماء الحسنى والله تعالى امر بان يدعى الله بالاسماء الحسنى وجب ان لا يجوز دعاء الله بهذا الاسم وكل من منع من دعاء الله بهذا الاسم قال ان هذا اللفظ ليس اسما من اسماء الله تعالى الرابع ان اسم الشيء يتناول المعدوم فوجب ان لا يجوز اطلاقه على الله بيان الاول قوله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله والذي سنفعله غدا اسم الشيء بالحال والذي سنفعله غدا يكون معدوما في الحال فدل ذلك على ان اسم الشيء يقع على المعدوم واذا ثبت هذا قلنا انه شيء لا يفيد امتيازه انه عن سائر الذوات بصفة معلومة والا

خاصة مميزة ولا يفيد كونه موجودا فيكون هذا اللفظ لا يفيد فائدة في حق الله تعالى البتة فكان عبثا مطلقا فوجب ان لا يجوز اطلاقه
على الله تعالى والجواب عن هذه الوجوه نقول لما تعارضت الدلائل فنقول لفظ الشيء اعم الالفاظ ومتى صدق الخاص صدق العام
الشيء صدق فيه كونه ذاتا وحقيقة وحينئذ يصدق كونه شيئا وذلك هو المطلوب اما قوله واوحي الي هذا القرآن لانذركم به ومن بلغ
فالمراد انه تعالى اوحى اليه هذا القرآن لانذركم به وهو خطاب لاهل مكة قوله ومن بلغ عطف على المخاطبين من اهل مكة اى لانذركم
وانذر كل من بلغه القرآن من العرب والعجم وقيل من الثقلين وقيل من بلغه الى يوم القيامة وعن سعيد بن جبير من بلغه القرآن فكما
ان محمدا صلى الله عليه وسلم رسول الله الي فكذلك القرآن الى هذا التفسير فيحصل بهذه الآية حذف والتقدير واوحي الي هذا القرآن الا ان العائد محذوف لدلالة الكلام عليه فيحصل فيه
كالمثال الذي رايت زيدا والذي ضربت عمرا وفي تفسير قوله ومن بلغ قولان احدهما ان يكون المراد قوله ومن بلغ اي ومن احتلم فبلغ حد التكليف
وبعد هذا الاحتجاج الى اصرار العائد الا ان الجمهور على القول الاول * اما قوله قل انكم لتشهدون ان مع الله الهة اخرى فنقول فيه خمسة
البحث الاول قرا ابن كثير انكم بهمزة وكسرة بعدها خفيفة شبه بالف ساكنة بلا مد وابو عمرو وقالون عن نافع كذلك الا انه يمد والباقون
بهمزتين بلا مد البحث الثاني هذا استفهام معناه الجحد والانكار قال القرآء ولم يقل احد الا لان الهة جمع والجمع يقع عليه الاثنين
كما قال وهو الاسماء الحسنى وقال فما بال القرون الاولى والقبيل الاول والاولين وكل ذلك صواب * ثم قال تعالى قل لا اشهد قل انما هو اله
واحد وانني بري مما تشركون واعلم ان هذا الكلام يدل على الحاب التوحيد والبراءة عن الشرك من ثلاثة اوجه اولها قوله قل لا اشهد اي لا اشهد
بما ذكرتموه من اثبات الشركاء وثانيها قوله قل انما هو اله واحد وكلمة انما تفيد الحصر والفظ الواحد صريح في التوحيد ونفي الشركاء وثالثها
قوله وانني بري مما تشركون وفيه تصريح بالبراءة عن اثبات الشركاء فثبت دلالة هذه الآية على الحاب التوحيد باعظم طرق البيان وابلغ وجوه التركيب
قال العلماء المستحب لمن اسلم ابتداء ان يأتي بالشهادتين براءة من كل دين سوى الاسلام ونفي الشك عنه واستحباب ضم النفي الى الشهادة لقوله
تعالى الذين اتيناهم الكتاب يعرفونه وانني بري مما تشركون عقيب التصريح بالتوحيد كما يعرفون ابناءهم الذين خسروا انفسهم فهم لا يؤمنون اعلم انا روينا في الآية الاولى ان الكفار سألوا اليهود والنصارى عن صفة محمد
فانكروا دلالة التوراة والانجيل على نبوته فبين الله تعالى في الآية الاولى ان شهادة الله على صحة نبوته كافية في ثبوتها وتحققها ثم بين في هذه الآية
انهم كذبوا في قلوبهم انا لا نعرف محمدا لانهم يعرفونه بالنبوة والرسالة كما يعرفون ابناءهم روي انه لما قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة قال
عمر لعبد الله بن سلام انزل على نبيه هذه الآية فكيف هذه المعرفة فقال يا عمر لقد عرفته فيكم حين رايته كما اعرف ابني ولانا اشد معرفة بمحمد
مني بابني لانه لا ادري ما صنع النساء واشهد انه حق من الله تعالى واعلم ان ظاهر هذه الآية يقتضي ان يكون علمهم بنبوة محمد مثل علمهم بابنائهم
وفيه سؤال وهو ان يقال المكتوب في التوراة والانجيل بحرد انه سيخرج نبي في آخر الزمان يدعو الخلق الى الدين الحق او المكتوب فيه هذا المعنى
مع تغير الزمان والمكان والسبب والصفة والحلية والشكل فان كان الاول فذلك القدر لا يدل على ان ذلك الشخص هو محمد عليه السلام فكيف يصح
ان يقال علمهم بنبوته مثل علمهم بنبوة ابنائهم وان كان الثاني وجب ان يكون جميع اليهود والنصارى عالمين بالضرورة بكون محمد نبيا ان عند الله
والكذب على الجمع العظيم لا يجوز وانا نعلم بالضرورة ان التوراة والانجيل ما كانا مشتملين على هذه التفاصيل التامة الكاملة لان هذا التفصيل
انما يقال انه كان ثابتا في التوراة والانجيل وقت ظهور الرسول او يقال انه ما بقيت هذه التفاصيل في التوراة والانجيل وقت ظهور
الرسول ان التحريف قد تطرق اليهما قبل ذلك والاول باطل لان اخفاء مثل هذه التفاصيل التامة في كتاب وصل الى اهل الشرق والغرب ممتنع والثاني
ايضا باطل لان على هذا التقدير لم يكن يهود ذلك الزمان ونصارى ذلك الزمان عالمين بنبوة محمد علما ضروريا بنبوة انبيائهم وحينئذ سقط هذا
الكلام والجواب الاول ان يقال المراد بالذين اتيناهم الكتاب اليهود والنصارى وهم كانوا اهلا للنظر والاستدلال وكانوا قد شاهدوا معجزات
ظهور المعجزات على الرسول صلى الله عليه وسلم عرفوا بواسطة تلك المعجزات كونه رسولا من عند الله فالمقصود من تشبيه احدى المعرفتين بالمعرفة الثانية هذا
القدر الذي ذكرناه * اما قوله تعالى الذين خسروا انفسهم فهم لا يؤمنون فيه قولان الاول ان قوله الذين صفة للذين الاولى فيكون عاملها واحدا
ويكون المقصود وعيد للعاندين الذين يعرفون ويجحدون والثاني ان قوله الذين خسروا انفسهم ابتداء قوله انهم لا يؤمنون خبره وفي قوله
الذين خسروا وجهان الاول انهم خسروا انفسهم بمعنى الهلاك الدائم الذي حصل لهم بسبب الكفر والثاني جاء في التفسير انه ليس من كافر ولا مؤمن الا
وله منزلة في الجنة فمن كفر صارت منزلته الى من اسلم فيكون قد خسر نفسه واهله بان ورث منزلته غيره * قوله تعالى ومن اظلم ممن افترى على الله كذبا الى قوله يفترون اعلم انه تعالى لما حكم على اولئك المنكرين بالخسران في الآية الاولى بين في هذه الآية سبب
ذلك الخسران وهو امران احدهما ان يفتري على الله كذبا وهذا الافتراء يحتمل وجوها احدها ان كفار مكة كانوا يقولون عن الاصنام شركاء
الله والله امرنا بعبادتها والتقرب اليها وكانوا ايضا يقولون الملائكة بنات الله وغرض اليهود والنصارى بقولهم نحن ابناء الله واحباؤه وكانوا
يقولون حصل في التوراة والانجيل ان هاتين الشريعتين لا يطرق اليهما النسخ والتغيير وانه لا يجيء بعد شريعتي نبي وثالثها ما ذكر الله تعالى في قوله
واذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها اباءنا والله امرنا بها * ورابعها ان اليهود كانوا يقولون نحن ابناء الله واحباؤه وكانوا يقولون لن تمسنا النار
الا اياما معدودة * وخامسها ان بعض الجهال منهم كانوا يقولون ان الله فقير ونحن اغنياء واشباه هذه الاباطيل التي كانوا ينسبونها الى الله كثيرة
وكلها افترآء منهم على الله * والنوع الثاني من اسباب خسارهم تكذيبهم بآيات الله تعالى والمراد منهم قد حصر في معجزات محمد صلى الله عليه وسلم

وطعنهم فيها او انكارهم كون القرآن معجزة قاهرة بينة ثم انه تعالى لما حكى عنهم هذين الامرين قال انه لا يفلح الظالمون اي لا يظفرون بمطالبهم
في الدنيا وفي الاخرة بل يبقون في الحرمان والخذلان واما قوله ويوم نحشرهم جميعا ففي ناصب قوله يوم اقوال الاول انه محذوف وتقديره
ويوم نحشرهم كان كيت وكيت فترك ليبقى على الابهام الذي هو ادخل في التخويف والثاني التقدير اذكر يوم نحشرهم والثالث انه معطوف
على محذوف كانه قيل لا يفلح الظالمون ابدا ويوم نحشرهم واما قوله ثم نقول للذين اشركوا اين شركاؤكم الذين كنتم تزعمون فالمقصود منه التقريع
والتبكيت لا السؤال ويحتمل ان يكون قوله اين نفس الشركاء ويحتمل ان يكون المراد اين شفاعتهم لكم وانتفاعكم بهم وعلى كل الوجهين لا يكون الكلام الا توبيخا
وتقريعا وتقريرا في نفوسهم ان الذين كانوا يظنونه مايوس عنه وصار ذلك تنبيها لهم في دار الدنيا على فساد هذه الطريقة والعائد الى الموصول
من قوله الذين كنتم تزعمون محذوف والتقدير الذين كنتم تزعمون انهم شفعاء فحذف مفعول الزعم لدلالة السؤال عليه قال ابن عباس وكل زعم
في كتاب الله كذب وقوله تعالى ثم لم تكن فتنتهم الا ان قالوا والله ربنا ما كنا مشركين انظر كيف كذبوا على انفسهم وضل عنهم ما كانوا يفترون
اعلم ان هاهنا مسائل **المسألة الاولى** قرأ ابن عامر وحفص عن عاصم ثم لم تكن فتنتهم بالتاء المنقطة من فوق فتنتهم بالرفع
وقرأ ابو عمرو ونافع وابو بكر عن عاصم ثم لم يكن فتنتهم بالياء المنقطة من اسفل فتنتهم بالنصب اما القراءة بالتاء المنقطة من فوق
ورفع الفتنة فظاهرة لان قوله فتنتهم اسم يكن وان قالوا هو الخبر واما القراءة بالتاء المنقطة من فوق ونصب قوله فتنتهم فهاهنا قوله
ان في محل الرفع بكونه اسم يكن وانما انث لتانيث الخبر كقولهم من كانت امك او لان قالوا فتنة في المعنى ويجوز تاويل الا ان قالوا الا مقالتهم
واما القراءة بالياء المنقطة من تحت ونصب الفتنة فهاهنا قوله ان قالوا في محل الرفع لكونه اسم يكن وفتنتهم هو الخبر قال الواحدي الاختيار
قراءة من جعل ان قالوا الاسم دون الخبر لان ان اذا وصلت بالفعل لم توصف فاشبهت بامتناع وصفها المضمر والمظهر اذا اجتمعا كان جعل المضمر
اسما اولى من جعله خبرا فكذا هاهنا تقول كنت القائم فجعلت المضمر اسما والمظهر خبرا فكذا هاهنا وتقول قرأ حمزة والكسائي والله ربنا
بنصب قوله ربنا لوجهين احدهما باضمار اعني واذكر والثاني على النداء اي والله ربنا والباقون بكسر الباء على انه صفة لله تعالى **المسألة
الثانية** قال الزجاج تاويل هذه الاية تاويل حسن في اللغة لا يعرفه الا من قد عرف معاني الكلام وتصرف العرب في ذلك وذلك لان الله
تعالى بين ان المشركين مفتونون بشركهم متهالكين على حبه فاعلم في هذه الاية انه لم يكن افتتانهم بشركهم واقامتهم عليه الا ان يبرؤا منه ويتباعدوا
عنه فحلفوا انهم ما كانوا مشركين ومثاله ان نرى انسانا يحب عادما مذموم الطريقة فاذا وقع في محنة بسببه تبرأ منه فيقال له ما كانت
محبتك لفلان الا ان انتفيت منه فالمراد بالفتنة هاهنا افتتانهم بالاوثان ويتاكد هذا الوجه بما يروى عطاء عن ابن عباس انه قال ثم لم تكن
فتنتهم معناه شركهم في الدنيا وهذا القول راجع الى حذف المضاف لان المعنى ثم لم تكن عاقبة فتنتهم الا البراءة ومثله قولك ما كانت محبتك
لفلان الا ان تبرأت منه وتركته **المسألة الثالثة** ظاهر الاية يقتضي انهم حلفوا في القيامة على انهم ما كانوا مشركين
وهذا يقتضي اقدامهم على الكذب يوم القيامة وللناس فيه قولان الاول وهو قول ابي علي الجبائي والقاضي ان اهل القيامة لا يجوز اقدامهم
على الكذب واحتجوا عليه بوجوه الحجة الاولى ان اهل القيامة يعرفون الله بالاضطرار اذ لو عرفوا بالاستدلال لصار موقف القيامة
دار التكليف وذلك باطل واذا كانوا عارفين بالله على سبيل الاضطرار وجب ان يكونوا ملجئين الى ان لا يفعلوا القبيح لمنعه الله منه لان
مع زوال التكليف لو لم يحصل هذا المعنى لكان ذلك اطلاقا في فعل القبيح وانه لا يجوز فثبت ان اهل القيامة يعلمون الله تعالى بالاضطرار
وثبت انه متى كان كذلك كانوا ملجئين الى ترك القبيح وذلك يقتضي ان لا يقدم احد من اهل القيامة على فعل القبيح فان قيل لم لا يجوز ان يقال
انه لا يجوز منهم فعل القبيح اذا كانوا عقلاء الا انا نقول لم لا يجوز ان يقال انه وقع منهم هذا الكذب لانهم لما عاينوا اهوال القيامة اضطربت عقولهم
فقالوا هذا القول الكذب عند اختلال عقولهم او يقال انهم بينوا كونهم مشركين في الدنيا والجواب عن الاول انه تعالى لا يجوز ان
يخبرهم ثم يورد عليهم التوبيخ بقوله اين شركاؤكم الذين كنتم تزعمون ثم يحكي عنهم ما يجري مجرى الاعتذار مع انهم غير عقلاء لان هذا لا يليق بحكمة الله
تعالى وايضا فالمكلفون لا بد وان يكونوا عقلاء يوم القيامة ليعلموا انهم فيما يعاملهم الله به غير مظلومين والجواب عن الثاني ان النسيان
لما كانوا عليه في دار الدنيا مع كمال العقل بعيد لان العاقل لا يجوز ان ينسى مثل هذه الاحوال وان بعد العهد وانما يجوز ان ينسى اليسير من الامور
ولولا ان الامر كذلك لجوزنا ان يكون العاقل قد مارس الولايات العظيمة دهرا طويلا ومع ذلك فقد نسيه ومعلوم ان تجويزه يوجب السفسطة
الحجة الثانية ان القوم الذين اقدموا على ذلك الكذب اما ان يقال انهم ما كانوا عقلاء فان قلنا انهم ما كانوا عقلاء فهذا باطل لانه لا يليق
بحكمة الله تعالى ان يحكي كلام المجانين في معرض تمهيد العذر وان قلنا انهم كانوا عقلاء فهم يعلمون ان الله تعالى عالم باحوالهم مطلع على افعالهم
ويعلمون ان ترويج الكذب على الله محال وانهم لا يستفيدون بذلك الكذب الا زيادة المقت والمعصية واذا كان الامر كذلك امتنع اقدامهم في
مثل هذه الحالة على الكذب **الحجة الثالثة** انهم لو كذبوا في موقف القيامة ثم حلفوا على ذلك الكذب لكانوا قد اقدموا على هذين
النوعين من القبح والذنب وذلك يوجب العقاب فتصير الدار الاخرة دار التكليف وقد اجمعوا على انه ليس الامر كذلك واما ان قيل انهم لا يقدمون
على ذلك الكذب وعلى ذلك الحلف الكاذب عقابا وذنبا فهذا يقتضي حصول الاذن من الله في ارتكاب القبائح والذنوب وانه باطل فثبت
بهذه الوجوه انه لا يجوز اقدام اهل القيامة على القبيح والكذب واذا ثبت هذا فعند ذلك قالوا نحمل قوله والله ربنا ما كنا مشركين اي ما كنا مشركين
في اعتقادنا وظنوننا وذلك محال لان القوم كانوا يعتقدون في انفسهم انهم كانوا موحدين متباعدين من الشرك فان قيل فعلى هذا التقدير يكونون

صادقين فيما اخبروا عنه لانهم انما اخبروا بانهم كانوا غير مشركين عند انفسهم فلماذا قال الله تعالى انظر كيف كذبوا على انفسهم انهم كذبوا مما
تقدم ذكره من قولهم والله ربنا ما كنا مشركين حتى يلزمنا هذا السؤال بل يجوز ان يكون المراد انظر كيف كذبوا على انفسهم في دار الدنيا
في امور كانوا يخبرون عنها لقولهم انهم على صواب وان ما هم عليه ليس بشرك والكذب يصح عليهم في دار الدنيا وانما ينفي ذلك عنهم
في الاخرة والحاصل ان المقصود من قوله تعالى انظر كيف كذبوا على انفسهم اختلاف الحالتين وانهم في دار الدنيا كانوا يكذبون ولا يتحرزون
عنه وانهم في الاخرة يتحرزون على الكذب ولكن حيث لا ينفعهم الصدق فلتعلق احد الامرين بالاخر اظهر الله تعالى للرسول ذلك
وبين ان القوم لاجل شركهم كيف يكون حالهم في الاخرة عند الاعتذار مع انهم كانوا في دار الدنيا يكذبون على انفسهم ويزعمون انهم على
صواب هذا جملة كلام القاضي في تقرير القول الذي اختاره ابو علي الجبائي والقول الثاني وهو قول جمهور المفسرين ان الكفار يكذبون
في هذا القول قالوا والدليل على ان الكفار قد يكذبون في القيامة وجوه الاول انه تعالى اخبر عنهم بقوله ولو ردوا لعادوا الى ما نهوا عنه
والثاني قوله تعالى يوم يبعثهم الله جميعا فيحلفون له كما يحلفون لكم ويحسبون انهم على شيء الا انهم هم الكاذبون بعد قوله ويحلفون
على الكذب فشبه كذبهم في الاخرة بكذبهم في الدنيا والثالث قوله حكاية عنهم قالوا كم لبثتم قالوا لبثنا يوما او بعض يوم وكل ذلك يدل
على اقدامهم في بعض الاوقات على الكذب والرابع قوله تعالى حكاية عنهم ونادوا يا مالك ليقض علينا ربك وقد علموا انه تعالى لا يقضي
عليهم بالخلاص والخامس انه تعالى في هذه الاية لما حكى عنهم انهم قالوا والله ربنا ما كنا مشركين وحمل هذا على ان المراد ما كنا مشركين
في ظنوننا وعقايدنا مخالفة للظاهر ثم قوله تعالى بعد ذلك انظر كيف كذبوا على انفسهم على انهم كذبوا في الدنيا فوجب تفكك نظم الاية
وصرف اول الاية الى احوال القيامة وصرف اخرها الى احوال الدنيا وهو في غاية البعد اما قوله اما ان يكونوا قد كذبوا حال كمال العقل
او حال نقصان العقل فنقول لا يبعد ان يقال انهم حال ما عاينوا احوال القيامة وصرف اخرها الى احوال الدنيا وهو في غاية البعد وشاهدوا
موجبات الخوف الشديد اختلت عقولهم فذكروا هذا الكلام في ذلك الوقت قوله كيف يليق بحكمة الله تعالى ان يحكي عنهم ما ذكروه في
حال اضطراب العقول قلنا فهذا يوجب الخوف الشديد عند سماع هذا الكلام حال كونهم في الدنيا ولا مقصود من تنزيل هذه الايات الا
ذلك واما قوله ثانيا المكلفون لا بد وان يكونوا عقلاء يوم القيامة فنقول اختلال عقلهم ساعة واحدة حال ما يتكلمون بهذا لا يمنع من
كمال عقلهم في ساير الاوقات فهذا تمام الكلام في هذه المسئلة اما قوله تعالى انظر كيف كذبوا على انفسهم فالمراد انكارهم كونهم مشركين
وقوله وضل عنهم عطف على قوله انظر تقديره وكيف ضل عنهم ما كانوا يفترون بعبادته من الاصنام فلم يغن عنهم شيئا وذلك انهم كانوا
يرجون شفاعتها ونصرتها لهم

قوله تعالى ومنهم من يستمع اليك وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه وفي اذانهم وقرا

اعلم انه تعالى لما بين احوال الكفار في الاخرة اتبعه بما يوجب الياس عن ايمان بعضهم فقال
ومنهم من يستمع اليك وفي الاية مسائل

المسئلة الاولى

قال ابن عباس حضر عند رسول الله صلى الله عليه وسلم ابو سفيان والوليد
ابن المغيرة والنضر بن الحارث بن علقمة وعتبة وشيبة ابنا ربيعة وامية وابي ابنا خلف والحرث بن عامر واستمعوا الى حديث الرسول صلى الله
عليه وسلم فقالوا للنضر ما يقول محمد فقال ما ادري ما يقول لكني اراه يحرك شفتيه ويتكلم باساطير الاولين كالذي كنت احدثكم به عن اخبار القرون
الاولى قال ابو سفيان اني لارى بعض ما يقول حقا فقال ابو جهل كلا فانزل الله تعالى ومنهم من يستمع اليك وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه
والاكنة جمع كنان وهو ما وقي شيئا وستره مثل عنان واعنة والفعل منه كننت واكننت واما قوله ان يفقهوه فقال الزجاج موضع ان نصب
على انه مفعول له والمعنى وجعلنا على قلوبهم اكنة لكراهة ان يفقهوه فلما حذفت اللام نصب الكراهة ولما حذفت الكراهة انتقل نصبها الى ان
وقوله وفي اذانهم وقرا قال ابن السكيت الوقر الثقل في الاذن

المسئلة الثانية

احتج اصحابنا بهذه الاية على انه تعالى قد
يصرف عن الايمان ويمنع منه ويحول بين الرجل وبينه وذلك لان هذه الاية تدل على انه جعل القلب في الكنان الذي يمنعه عن الايمان وذلك
هو المطلوب قالت المعتزلة لا يمكن اجراء هذه الاية على ظاهرها ويدل عليه وجوه الاول انه تعالى انما انزل القران ليكون حجة للرسول على
الكفار لا ليكون حجة للكفار على الرسول ولو كان المراد من هذه الاية انه تعالى منع الكفار عن الايمان لكان لهم ان يقولوا للرسول لما حكم الله بانه
منعنا من الايمان فلم يدمنا على ترك الايمان ولم يدعونا الى فعل الايمان الثاني انه تعالى لو منعهم من الايمان ثم دعاهم اليه لكان ذلك تكليفا
للعاجز وهو منفي بصريح العقل وبقوله تعالى لا يكلف الله الثالث انه تعالى حكى صريح هذا الكلام عن الكفار في معرض الذم فقال تعالى وقالوا
قلوبنا في اكنة مما تدعونا اليه وفي اذاننا وقر وقال في اية اخرى وقالوا قلوبنا غلف بل لعنهم الله بكفرهم واذا كان قد حكى الله هذا المذهب
عنهم في معرض الذم لهم امتنع ان يذكره هاهنا في معرض التقرير والتصحيح والا لزم التناقض والرابع انه لا نزاع ان القوم كانوا يفقهون
ويسمعون ويعقلون والخامس ان هذه الاية وردت في معرض الذم لهم على ترك الايمان ولو كان هذا الصد والمنع من قبل الله تعالى لما كانوا مذمومين
بل معذورين والسادس ان قوله حتى اذا جاؤك يجادلونك يدل على انهم كانوا يفقهون ويميزون الحق عن الباطل وعند هذا قالوا لا بد من التاويل
وهو من وجوه الاول قال الجبائي ان القوم كانوا يسمعون قراءة الرسول ليتوسلوا بسماع قراءته الى معرفة مكانه بالليل فيقصدوا قتله وايذاءه فعند
ذلك كان الله سبحانه يلقي على قلوبهم النوم وهو المراد من الاكنة وتثقل اسماعهم عن سماع تلك القراءة بسبب ذلك النوم وهو المراد من قوله وفي اذانهم
وقرا والثاني ان الانسان الذي علم الله منه انه لا يؤمن وانه يموت على الكفر فانه تعالى يسم قلبه بعلامة مخصوصة تستدل الملائكة برؤيتها

على انهم لا يؤمنون فصارت تلك العلامة دالة على انهم لا يؤمنون واذا ثبت هذا فنقول لا يبعد تسمية تلك العلامة بالكنان والغطا
المانع مع ان تلك العلامة في نفسها ليست مانعة عن الايمان والتاويل الثالث انهم لما اصروا على الكفر وعاندوا وصمموا عليه فصار عدولهم
عن الايمان والحالة هذه كالكنان المانع عن الايمان فذكر الله تعالى الكنان كناية عن هذا المعنى والتاويل الرابع انه تعالى لما منعهم الالطاف التي
انما تصلح ان يفعل بمن قد اهتدى فاخلاهم منها وفوض امورهم الى انفسهم لسوء صنيعهم لم يبعد ان يضيف ذلك الى نفسه فنقول وجعلنا
على قلوبهم اكنة ان يفقهوه والتاويل الخامس انه يكون هذا الكلام ورد حكاية لما كانوا يذكرونه من قولهم وقالوا قلوبنا في اكنة مما تدعونا اليه
وفي اذاننا وقر والجواب عن الوجوه التي تمسكوا بها في بيان انه لا يمكن حمل الكنان والوقر على ان الله تعالى منعهم عن الايمان وهو ان يقول بل البرهان
العقلي القاطع قائم على صحة هذا المعنى وذلك لان العبد الذي اتى بالكفر ان لم يقدر على الاتيان بالايمان فقد صح قولنا انه تعالى هو الذي حمله على
الكفر وصده عن الايمان واما ان قلنا ان القادر على الكفر كان قادرا على الايمان فنقول يمتنع صيرورة تلك القدرة مصدرا للكفر دون الايمان
الا عند انضمام تلك الداعية اليه وقد عرفت في هذا المكان ان مجموع القدرة مع الداعي يوجب الفعل فيكون الكفر على هذا التقدير من الله
وتكون تلك الداعية الجاذبة الى الكفر كنانا للقلب عن الايمان ووقرا للسمع عن استماع دلائل الايمان فثبت بما ذكرنا ان البرهان العقلي مطابق لما
دل عليه ظاهر هذه الاية واذا ثبت بالدليل العقلي صحة ما دل عليه ظاهر هذه الاية وجب حمل هذه الاية عليه عملا بالبرهان وبظاهر القران والله اعلم

المسئلة الثالثة

انه تعالى قال ومنهم من يستمع اليك فذكرهم بصفة الافراد ثم قال على قلوبهم فذكرهم بصفة الجمع وانما حسن
ذلك لان صفة من واحد في اللفظ جمع في المعنى واما قوله تعالى وان يروا كل اية لا يؤمنوا بها لاجل ان الله تعالى جعل على قلوبهم اكنة وهذه
الاية تدل على فساد التاويل الاول الذي نقلناه عن الجبائي لانه لو كان المراد من قوله تعالى وجعلنا على قلوبهم اكنة القاء النوم على قلوب الكفار لئلا يتهيأ
التوصل بسماع صوته الى وجدان مكانه لما كان قوله وان يروا كل اية لا يؤمنوا بها لائقا بذلك الكلام وايضا لو كان المراد ما ذكره الجبائي انما يحصل
لكان يجب ان يقال وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يسمعوه كان المقصود الذي ذكره الجبائي انما يحصل من سماع صوت الرسول اما المنع من فقه كلامه ومن
فهم مقصوده فلا تعلق له بما ذكره الجبائي فظهر سقوط قوله اما قوله تعالى حتى اذا جاؤك يجادلونك فاعلم ان هذا الكلام جملة اخرى مرتبة على ما
قبلها وحتى في هذا الموضع هي التي يقع بعدها الجمل والجملة هي قوله واذا جاؤك يقول الذين كفروا تفسير لقوله يجادلونك والمعنى انه بلغ تكذيبهم
الايات الى انهم يجادلونك ويناكرونك وفسر مجادلتهم بانهم يقولون ان هذا الا اساطير الاولين قال الواحدي اصل الاساطير من السطر وهو ان يجعل
شيئا مميزا مؤلفا ومنه سطر الكتاب وسطر من شجر معروش قال ابن السكيت يقال سطر وسطور فمن قال سطر فجمعه في القليل اسطر والكثير سطور
ومن قال سطر فجمعه اسطار والاساطير جمع الجمع وقال الجبائي واحد الاساطير اسطور واسطوره واسطيره قال الزجاج واحد الاساطير
اسطورة مثل احاديث واحدوثة قال ابو زيد الاساطير من الجمع الذي لا واحد له مثل عباديد ثم قال الجمهور اساطير الاولين ما سطره الاولون
قال ابن عباس معناه احاديث الاولين التي كانوا يسطرونها اي يكتبونها فاما قول من فسر الاساطير بالترهات فهو معنى وليس بتفسير ولما كانت اساطير
الاولين مثل حديث رستم واسفنديار كلاما لا فائدة فيه لا جرم فسرت اساطير الاولين بالترهات

المسئلة الرابعة

اعلم انه كان مقصود القوم من ذلك قولهم ان هذا الا اساطير الاولين القدح في كون القران معجزا فكانهم قالوا ان هذا الكلام من جنس تلك الكتب
سائر الحكايات المكتوبة في القصص المذكورة للاولين واذا كان هذا من جنس تلك الكتب المشتملة على حكايات الاولين واقاصيص الاقدمين
لم يكن معجزا خارقا للعادة واجاب القاضي عنه بان قال هذا السؤال مدفوع لانه يلزم ان يقال لو كان في مقدوركم معارضة لوجب ان تاتوا
بتلك المعارضة وحيث لم يقدروا عليها ظهر انها معجزة ولقائل ان يقول كان للقوم ان يقولوا نحن وان كنا ارباب هذا اللسان العربي الا انا لا نعرف
كيفية تصنيف الكتب وكيفية تاليفها ولسنا اهلا لذلك ولا يلزم من عجزنا عن التصنيف كون القران معجزا لانا بينا انه من جنس سائر الكتب
المشتملة على اخبار الاولين واقاصيص المتقدمين واعلم ان الجواب عن هذا السؤال سياتي في الاية المذكورة بعد ذلك

قوله تعالى وهم ينهون عنه وينأون عنه وان يهلكون الا انفسهم وما يشعرون

في الاية مسائل

المسئلة الاولى

اعلم انه تعالى لما بين انهم طعنوا في كون القران معجزا بان قالوا انه
من جنس اساطير الاولين واقاصيص الاقدمين بين في هذه الاية انهم ينهون عنه وينأون عنه وقد سبق ذكر القران وذكر
محمد عليه السلام فالضمير في قوله عنه يحتمل ان يكون عائدا الى محمد صلى الله عليه وسلم فلهذا السبب اختلف المفسرون فقال بعضهم
وهم ينهون عن القران وتدبره والاستماع له وقال اخرون بل المراد ينهون عن الرسول واعلم ان النهي عن الرسول محال بل لا بد من ان
يكون المراد النهي عن فعل يتعلق به عليه السلام وهو غير مذكور فلا جرم حصل فيه قولان منهم من قال المراد انهم ينهون عن التصديق
بنبوته والاقرار برسالته وقال عطاء ومقاتل نزلت في ابي طالب كان ينهى قريشا عن ايذاء النبي صلى الله عليه وسلم ثم يتباعد عنه
ولا يتبعه على دينه والقول الاول اشبه لوجهين الاول ان جميع الايات المتقدمة على هذه الاية تقتضي ذم طريقتهم فلذلك قوله وهم ينهون عنه
ينبغي ان يكون محمولا على امر مذموم ولو حملناه على ان ابا طالب كان ينهى عن ايذائه لما حصل هذا النظم والثاني انه تعالى قال بعد ذلك
وان يهلكون الا انفسهم يعني به ما تقدم ذكره ولا يليق ذلك بان يكون المراد من قوله وهم ينهون عنه النهي عن اذيته لان ذلك جنس لا يوجب
الهلاك فان قيل ان قوله وان يهلكون الا انفسهم يرجع الى قوله وينأون عنه لا الى قوله ينهون عنه لان المراد بذلك انهم يبعدون عنه

بمعارضة وترك الموافقة وذلك ذم فلا يصح ما رجحتم به هذا القول فلنا ان ظاهر قوله وان يهلكون الا انفسهم يرجع الى كل ما تقدم ذكره لانه بمنزلة ان يقال فلانا يبعد عن البغي الفلاني ويبعد عنه وما يجر بذلك الا نفسه فلا يكون هذا الامر متعلقا باحد الامرين دون الاخر **المسئلة الثانية** اعلم ان اولئك الكفار كانوا يعاملون رسول الله بنوعين من القبيح النوع الاول انهم كانوا يمنعون الناس عن قبول دينه والاقرار بنبوته والثاني انهم كانوا يتأذون عنه والثاني البعد يقال ناى ينأى انا بعد ثم قال وان يهلكون الا انفسهم وما يشعرون قال ابن عباس اي وما يهلكون الا انفسهم لسبب تماديهم في الكفر وعلوم فيه وما يشعرون ان يهلكون انفسهم ويديمون صونها الى النار بما يكتسبون من الكفر والمعصية **قوله تعالى** ولو ترى اذ وقفوا على النار اعلم انه تعالى لما ذكر بأصعب من نهى عن متابعة الرسول ويبعى عن طاعته انهم يهلكون انفسهم شرح كيفية ذلك الهلاك بهذه الآية وفيها مسائل **المسئلة الاولى** قوله ولو ترى اذ وقفوا تقتضي جوابا وقد حذف تعظيما للامر وتفخيما للشان وجاز حذفه لعلم المخاطب به واشباهه كثير في القرآن والشعر ولو قدرت الجواب كان التقدير لرأيت سوء مقلبهم ولرأيت سوء حالهم وحذف الجواب في هذه الاشياء ابلغ في المعنى من اظهاره الا ترى انك اذا قلت لغلامك واهلين لو رأيت اليك وسكت عن الجواب ذهب بفكره الى انواع المكروه من الضرب والقتل وغيرهما ولم يدر اي الاقسام يعني ولو رأيت ما حل بي من اليك لاعذرتني فاثبت بالجواب لهم شيئا غير الضرب ولم تخطر بباله نوع من المكروه سواه فثبت ان حذف الجواب اقوى تاثيرا في حصول الخوف ومنهم من قال جواب لو مذكور في بعض الوجوه والتقدير ولو ترى اذ وقفوا على النار يؤمنون ويقولون يا ليتنا نرد ولا نكذب **المسئلة الثانية** قوله وقفوا يقال وقفته ووقفت فلانا فوقف ووقوفا كما يقال رجعته رجعا فرجع رجوعا قال الزجاج ومعنى وقفوا على النار حتمل ثلاثة اوجه الاول يجوز ان يكون قد وقفوا عندها وهم يعاينونها فهم موقوفون على ان يدخلوا النار والثاني يجوز ان يكونوا وقفوا عليها وهي تحتهم بعني انهم وقفوا فوق النار على الصراط وهو جسر فوق جهنم والثالث معناه انهم عرفوا حقيقتها تعريفا من قولك وقفت فلانا على كلام فلان اي علمته معناه وعرفته وفيه وجه رابع وهو انهم يكونون بحيث لو اراد الله ان يوقفهم على النار لامكنه ذلك لانهم يكونون بحيث النار محيطة بهم ويكونون غائبين فيها وعلى هذا التقدير فقد اقيم على مقام في والناصح على هذا التقدير ان يقال ولو ترى اذ وقفوا على النار لان دركات وطبقات بعضها فوق بعض فيصح هناك بعني الاستعلاء فان قيل لم اذا قال ولو ترى بإذ ذلك يوذن بالاستقبال ثم قال بعده ادخلوا وكلمة اذ للماضي ثم قال بعده فقالوا وهذا يدل على الماضي قلنا ان كلمة اذ تقام مقام اذا اذا اراد المتكلم المبالغة في التقدير لان اذا للمستقبل والماضي قد وقع واستقر والتغير عن المستقبل باللفظ الموضوع للماضي يفيد المبالغة من هذا الاعتبار ٥ **المسئلة الثالثة** قال الزجاج الاصالة في الدار حسنة جيدة لان ما بعد الالف مكسور وهو حرف كانه مكرر في اللسان فصار الكسر منه كالكسرتين ٥ اما قوله تعالى فقالوا يا ليتنا نرد ولا نكذب بآيات ربنا ونكون من المؤمنين فيه مسائل **المسئلة الاولى** قوله يا ليتنا نرد يدل على انهم تمنوا ان يردوا الى الدنيا فاما قوله ولا نكذب بآيات ربنا ونكون من المؤمنين فيه قولان احدهما انه داخل في التمني والتقدير انهم تمنوا ان يردوا الى الدنيا وان لا يكونوا مكذبين وان يكونوا مؤمنين فان قالوا هذا باطل لانه تعالى حكم عليهم بكونهم كاذبين بقوله في آخر الآية وانهم لكاذبون والمتمني لا يوصف بكونه كاذبا فلنا لا نسلم بان المتمني لا يوصف بكونه كاذبا لان من اظهر التمني فقد اخبر ضمنا كونه مريدا لذلك الشيء فلم يبعد تكذيبه فيه ومثاله ان يقول الرجل ليتني ارزق مالا فاحسن اليك فهذا معنى بحكم الواعد فلو رزق مالا ولم يحسن اليه صاحبه قيل له انه كذب في وعده والقول الثاني ان التمني لم يدخل في قوله يا ليتنا نرد وانما قوله ولا نكذب بآيات ربنا ونكون من المؤمنين لكونه كلاما مبتدا وقوله تعالى بل بدا لهم ما كانوا يخفون من قبل الآية وانهم لكاذبون عائد اليه وتقدير الكلام يا ليتنا نرد ولا نكذب بآيات ربنا ونكون من المؤمنين بل بدا لهم ما كانوا يخفون من قبل ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه وانهم لكاذبون في قولهم انهم لو ردوا لما كذبوا ولا عرضوا عن الايمان **المسئلة الثالثة** قرأ ابن عامر نرد ونكذب بالرفع فيهما ونكون بالنصب وقرأ حمزة وحفص عن عاصم برد بالرفع ونكذب ونكون بالنصب فيهما ٥ والباقون بالرفع في الثلاثة فحصل من هذا انهم اتفقوا على الرفع في قوله نرد وذلك لانه داخل في التمني لا محالة واما الذين رفعوا قوله ولا نكذب ونكون بالرفع فوجهان الاول ان يكون معطوفا على قوله نرد ونكون الثلاثة داخلة في التمني فعلى هذا قد تمنوا الردوان لا يكذبوا وان يكونوا من المؤمنين لهم والوجه الثاني ان ينقطع ولا نكذب وما بعده من الاول فيكون التقدير يا ليتنا نرد ونحن لا نكذب بآيات ربنا ونكون من المؤمنين فهم تمنوا انهم لا يكذبون بتقدير حصول الرد والمعنى يا ليتنا نرد ولا نكذب بآيات ربنا ونرد اي ندعا بنا ونشاهد ذلك ولا نكذب بعده ابدا قال سيبويه وهو مثل قولك دعني ولا اعود فاقضا المطلوب بالسؤال تركه فاما انه لا يعود فغير داخل في الطلب فكذا هاهنا قوله يا ليتنا نرد الداخل في هذا التمني الرد فاما ترك التكذيب وفعل الايمان فغير داخل في التمني بل هو حاصل سواء حصل الرد او لم يحصل وهذان الوجهان ذكرهما الزجاج والمحققون قالوا الوجه الثاني اقوى وهو ان يكون الرد داخلا في التمني ويكون ما بعده اخبارا محضا واحتجوا عليه بان الله تعالى حكم في هذه الآية الثالثة فقال وانهم لكاذبون والمتمني لا يجوز تكذيبه وهذا اختيار ابي عمرو وقد احتج على صحة قوله بهذه الحجة الا اناقد اجبنا عن هذه الحجة وذكرنا انها ليست قوية واما من قرأ ولا نكذب ونكون بالنصب فيه وجه واحد وهو انه يكون جوابا لقوله لو ان

لي كرة فاكون من المحسنين ويتاكد هذا الوجه بما روي ان ابن مسعود كان يقرا فلا تكذب بالفاء على النصب والثالث ان يكون معناه الحال
والتقدير يا ليتنا نرد غير مكذبين كما تقول العرب لا تاكل السمك وتشرب اللبن اي لا تاكل السمك شاربا باللبن واعلم ان على هذه القراءة
تكون الامور الثلاث داخلة في التمني واما ان المتمني كيف يجوز تكذيبه فقد سبق تقريره واما قراءة ابن عامر وهي انه كان يرفع ولا نكذب وينصب
ونكون فالتقدير انه جعل قوله ولا نكون داخلا في التمني يعني انا ان رددنا غير مكذبين نكن من المؤمنين **المسئلة الثالثة**
قوله تعالى فقالوا يا ليتنا نرد ولا شبهة في ان المراد منه تمني ردهم الى مثل حالة التكليف لان لفظ الرد اذا استعمل في المتصل من حال الى حال
فالمفهوم منه الرد الى الحالة الاولى والظاهر ان من صدر منه تقصير ثم عاين الشدائد والاهوال من ذلك التقصير انه يتمنى الرد الى الحالة
الاولى ليسعى في ازالة جميع وجوه التقصيرات ومعلوم ان الكفار في دار الدنيا لهم يتمنون العود الى الدنيا لتدارك تلك التقصيرات وذلك التدارك
لا يحصل بالعود الى الدنيا فقط ولا بترك التكذيب ولا بفعل الايمان بل انما يحصل التدارك بمجموع هذه الامور الثلاثة فوجب ادخال هذه
الثلاثة تحت التمني فان قيل كيف يحسن منهم تمني الرد مع انهم يعلمون ان الرد لا يحصل البتة والجواب من وجوه الاول لعلهم لو يعلموا ان الرد
لا يحصل والثاني انهم وان علموا ان ذلك لا يحصل الا ان هذا العلم لا يمنع من حصول ارادة الرد كقوله تعالى يريدون ان يخرجوا من النار وكقوله
ان افيضوا علينا من الماء او مما رزقكم الله فلما صح ان يريدوا هذه الاشياء مع العلم بانها لا تحصل فبان يتمنوه اقرب لان باب التمني اوسع لانه
يصح ان يتمنى ما لا يصح ان يريد من الامور الماضية ثم قال تعالى بل بدا لهم ما كانوا يخفون من قبل وفيه مسائل **المسئلة**
الاولى معنى بل هاهنا رد كلامهم والتقدير انهم ما تمنوا العود الى الدنيا وترك التكذيب وحصول الايمان لاجل كونهم راغبين
في الايمان لاجل خوفهم من العقاب الذي شاهدوه وعاينوه وهذا يدل على ان الرغبة في الايمان والطاعة لا تنفع الا اذا كانت تلك الرغبة
رغبة فيه لكونه ايمانا وطاعة فاما الرغبة فيه لطلب الثواب وللخوف من العقاب فغير **المسئلة الثانية**
المراد من الاية انه ظهر لهم في الاخرة ما اخفوه في الدنيا فلذا اختلفوا في ذلك الذي اخفوه على وجوه الاول قال ابو روق ان المشركين في
بعض مواقف القيامة يجحدون الشرك فيقولون والله ربنا ما كنا مشركين فينطق الله جوارحهم فتشهد عليهم بالكفر فذلك حين بدا لهم ما
كانوا يخفون من قبل قال الواحدي وعلى هذا القول اهل التفسير الثاني قال المبرد بدا لهم وبال غفلتهم واعمالهم وسوء عاقبتها وذلك
لان كفرهم ما كان باديا ظاهرا لهم لان مضار كفرهم كانت خفية فلما ظهرت يوم القيامة لا جرم قال الله بل بدا لهم ما كانوا يخفون من قبل
الثالث قال الزجاج بدا للاتباع ما اخفاه الرؤساء عنهم من امر البعث والنشور قالوا والدليل على صحة هذا القول انه تعالى ذكر عقيبه قالوا
ان هي الا حياتنا الدنيا وما نحن بمبعوثين وهذا قول الحسن الرابع قال بعضهم هذه الاية في المنافقين وقد كانوا يسرون الكفر ويظهرون الاسلام
وبدا لهم يوم القيامة وظهر بان عرف غيرهم انهم كانوا من قبل منافقين الخامس قيل بدا لهم ما كانوا علماء وهم يخفون من جحد نبوة الرسول
وبعثته وصفته في الكتب والبشارة به وما كانوا يحرفون من التورية مما يدل على ذلك واعلم ان اللفظ محتمل لوجوه كثيرة والمقصود منها
باسرها انها ظهرت فضيحتهم في الاخرة وانفتكت استارهم وهو معنى قوله تعالى يوم تبلى السرائر ثم قال تعالى ولو ردوا لعادوا لعادوا
لما نهوا عنه والمعنى انه تعالى لو ردهم لم يحصل منهم ترك التكذيب وفعل الايمان بل كانوا يستمرون على طريقتهم الاولى في الكفر والتكذيب فان قيل
ان اهل القيامة قد عرفوا الله بالضرورة وشاهدوا انواع العذاب والعقاب فلو ردهم الله تعالى الى الدنيا فمع هذه الاحوال كيف يمكن ان
يقال انهم يعودون الى الكفر بالله والى معصية الله قلنا قال القاضي تقدير الاية ولو ردوا الى حالة التكليف وانما يحصل الرد الى هذه الحالة
لو لم يحصل في القيامة معرفة الله بالضرورة ولم يحصل هناك مشاهدة الاهوال وعذاب جهنم فهذا الشرط يكون مضمرا لا محالة في الاية
الا انا نقول هذا الجواب ضعيف لان المقصود من الاية بيان علوهم في الاصرار على الكفر وعدم الرغبة في الايمان ولو قدرنا معرفة الله في القيامة
وعدم مشاهدة اهوال القيامة لم يكن في اصرار القوم على كفرهم الاول مزيد تعجب لان اصرارهم على الكفر يجري مجرى اصرار سائر الكفار على
الكفر في الدنيا فعلمنا ان الشرط الذي ذكره القاضي لا يمكن اعتباره البتة اذا عرفت هذا فنقول قال الواحدي هذه الاية من الادلة الظاهرة
على فساد قول المعتزلة وذلك لان الله تعالى اخبر عن قوم جرى عليهم قضاؤه في الازل بالشرك ثم انه تعالى بين انهم لو شاهدوا النار والعذاب ثم
سالوا الرجعة فردوا الى الدنيا لعادوا الى الشرك وذلك للقضاء السابق فيهم والا فالعاقل لا يرتاب فيما شاهد ثم قال تعالى وانهم لكاذبون
وفيه سؤال وهو انه يقال انه لم يتقدم ذكر خبر حتى يصرف هذا التكذيب اليه والجواب انا بينا ان منهم من قال الداخل في التمني هو مجرد
قوله يا ليتنا نرد واما الباقون فهو اخبار ومنهم من قال بل الكل داخل في التمني الا ان ادخال التكذيب في التمني ايضا جائز لان التمني يدل على الاخبار
على سبيل الضمير والضرورة كقول القائل ليت زيدا جاءنا وكنا ناكل ونشرب ونتحدث وكذا هاهنا **قوله تعالى**
وقالوا ان هي الا حياتنا الدنيا وما نحن بمبعوثين اعلم انه حصل في الاية قولان الاول انه تعالى ذكر في الاية انهم الاولى انهم بدا لهم ما كانوا
يخفون من قبل فبين في هذه الاية ان ذلك الذي يخفونه هو امر المعاد والحشر والنشر وذلك لانهم كانوا ينكرونه ويخفون صحته ويقولون ما لنا حياة
الا هذه الحياة الدنيوية وليس بعد هذه الحياة لا ثواب ولا عقاب والثاني ان تقدير الاية ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه ولانكروا الحشر والنشر
ولقالوا ان هي الا حياتنا الدنيا وما نحن بمبعوثين **قوله تعالى** ولو ترى اذ وقفوا على ربهم
قال اليس هذا بالحق قالوا بلى وربنا قال فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون فيه مسائل **المسئلة الاولى** اعلم انه

تعالى لما حكى عنهم في الآية الاولى انكارهم الحشر والنشر والبعث والقيامة بين في هذه الآية كيفية حالهم في القيامة فقال ولو ترى اذ
وقفوا على ربهم واعلم ان جماعة من المشبهة تمسكوا بهذه الآية وقالوا ظاهر الآية يدل على ان اهل القيامة يقفون عند الله
وبالقرب منه وذلك يدل على كونه بحيث يحضر في مكان تارة ويغيب عنه اخرى واعلم ان هذا خطأ وذلك ان ظاهر الآية
يدل على كونهم واقفين على الله كما يقف احدنا على الارض وذلك يدل على كونه مستعليا على ذات الله وانه باطل بالاتفاق فوجب
المصير الى التأويل وهو من وجوه الاول ان يكون المراد ولو ترى اذ وقفوا على ما وعدهم ربهم من عذاب الكافرين وثواب المؤمنين وعلى ما
اخبرهم به من امر الآخرة والتأويل الثاني المراد من هذا الوقوف المعرفة كما يقول الرجل لغيره وقفت على كلامك اي عرفته والثالث ان
يكون المراد انهم وقفوا لاجل السؤال فخرج الكلام مخرج ما جرت به العادة من وقوف العبد بين يدي سيده والمقصود منه التعبير عن
المقصود بالالفاظ الفصيحة البليغة **المسألة الثانية** المقصود من هذه الآية انه تعالى حكى عنهم في الآية الاولى
انهم ينكرون القيامة والبعث في الدنيا ثم بين انهم في الآخرة يقرون به فيكون المعنى ان حالهم في هذا الانكار يؤول الى الاقرار وذلك لانهم
اذا شاهدوا القيامة والثواب والعقاب قال الله اليس هذا بالحق فان قيل هذا الكلام يدل على انه تعالى يقول لهم اليس هذا بالحق
فان قيل هذا الكلام يدل على انه تعالى يقول لهم اليس هذا بالحق وهو كالمباين لقوله تعالى ولا يكلمهم والجواب انا نحمل قوله ولا يكلمهم بالكلام
الطيب النافع وعلى هذا التقدير فيزول التناقض ثم انه تعالى بين انه اذا قال لهم اليس هذا بالحق قالوا بلى وربنا فالمقصود انهم يعترفون
بكونه حقا مع القسم واليمين ثم انه تعالى يقول لهم فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون وخص لفظ الذوق لانهم في كل حال يجدونه وجدان الذائق
في قول الاحساس وقوله تعالى بما كنتم تكفرون اي بسبب كفركم واعلم انه تعالى ما ذكر هذا الكلام احتجاجا على صحة القول بالحشر والنشر لان ذلك
الدليل قد تقدم ذكره في اول السورة في قوله هو الذي خلقكم من طين ثم قضى اجلا على ما قررناه وفسرناه بل المقصود من ذكر هذه الآية الردع والزجر
عن هذا المذهب والقول **قوله تعالى** قد خسر الذين كذبوا بلقاء الله حتى
اذا جاءتهم الساعة بغتة قالوا يا حسرتنا على ما فرطنا فيها وهم يحملون اوزارهم على ظهورهم الا ساء ما يزرون في الآية مسائل
المسألة الاولى اعلم ان المقصود من هذه الآية شرح حالة اخرى من احوال منكري البعث والقيامة وهي امران احدهما
حصول الخسران فتقديره انه تعالى بعث جوهر النفس الناطقة القدسية الى هذا العالم الجسماني واعطاه هذه الآلات الجسمانية
والادوات الحيوانية واعطاه العقل والتفكر لاجل ان يتوصل باستعمال هذه الآلات والادوات الى تحصيل المعارف الحقيقية والاخلاق
الفاضلة التي يعظم منافعها بعد الموت فاذا استعمل الانسان هذه الآلات والادوات والقوة العقلية والقوة الفكرية في تحصيل هذه
اللذات الدائرة والسعادات المنقطعة ثم انتهى الانسان الى آخر عمره فقد خسر خسرانا مبينا لان راس المال قد فني والربح الذي ظن انه المطلوب
فني ايضا وانقطع فلم يبق في يده لا من راس المال اثر ولا من الربح شيء وكان هذا هو الخسران المبين وهذا الخسران انما يحصل لمن كان منكرا
للبعث والقيامة وكان يعتقد ان منتهى السعادات ونهايات الكمالات هو هذه السعادات العاجلة الفانية اما من كان مؤمنا بالبعث والقيامة
فانه لا يغتر بهذه السعادات الجسمانية ولا يكتفي بهذه الخيرات العاجلة بل يسعى في اعداد الزاد ليوم المعاد فلم يحصل له الخسران فثبت بما ذكرنا
ان الذين كذبوا بلقاء الله وانكروا البعث والقيامة قد خسروا خسرانا مبينا وانهم عند الوصول الى موقف القيامة يتحسرون على تفريطهم في تحصيل
الزاد ليوم المعاد والنوع الثاني من وجوه خسارهم انهم يحملون اوزارهم على ظهورهم وتقرير الكلام فيه ان كمال المعاد في الاقبال على الله
والاشتغال بعبوديته والاجتهاد في حبه وخدمته وايضا في الانقطاع عن الدنيا وفي ترك محبتها وفي قطع العلائق بين الخلق وبين من كان منكرا
للبعث والقيامة فانه لا يسعى في اعداد الزاد لموقف القيامة ولا يسعى في قطع العلاقة بين القلب وبين الدنيا فاذا مات بقي كالغريب في عالم
الروحانيات وكالمنقطع عن احبابه واقاربه الذين كانوا في عالم الجسمانيات فيحصل له الحسرات العظيمة بسبب فقدان الزاد وعدم الاهتداء
الى المخالطة باهل ذلك العالم ويحصل له الآلام العظيمة بسبب الانقطاع عن لذات هذا العالم والامتناع عن الاستسعاد بخيرات هذا العالم
فالاول هو المراد من قوله يا حسرتنا على ما فرطنا فيها والثاني هو المراد من قوله وهم يحملون اوزارهم على ظهورهم فهذا تقرير المقصود من هذه الآية
المسألة الثانية المراد من الخسران فوت الثواب العظيم وحصول العقاب العظيم والذين كذبوا بلقاء الله المراد منه الذين
انكروا البعث والقيامة وقد بالغنا في شرح هذه الكلمة عند قوله الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم وانما حسنت هذه الكناية لان موقف القيامة
موقف لا حكم فيه لاحد الا لله ولا قدرة لاحد على النفع والضر والرفع والخفض الا لله وقوله حتى اذا جاءتهم الساعة فاعلم ان كلمة حتى غاية لقوله
كذبوا لا لقوله قد خسر لان خسرانهم لا غاية له ومعنى حتى هاهنا ان منتهى تكذيبهم الحسرة يوم القيامة والمعنى انهم كذبوا الى ان ظهرت الساعة بغتة
فان قيل اما يتحسرون عند موتهم قلنا لما كان الموت وقوعا في احوال الآخرة ومقدماتها حصل من جنس الساعة وسمي باسمها ولذلك قال عليه السلام
من مات فقد قامت قيامته والمراد بالساعة القيامة وفي تسمية يوم القيامة بهذا الاسم وجوه الاول ان يوم القيامة يسمى الساعة لسرعة
الحساب فيه كانه قيل ما هي الا ساعة الحساب الثاني ان الساعة هي الوقت الذي تقوم فيه القيامة سميت ساعة لانها تفجأ الناس في ساعة لا يعلمها
احد الا الله تعالى الا ترى انه قال بغتة والبغت والقيامة الفجاءة والمعنى ان الساعة لا تجيء الا دفعة لانه لا يعلم احد متى يكون مجيئها وفي اي وقت
يكون حدوثها وقوله بغتة انتصابه على الحال بمعنى باغتة او على المصدر كانه قيل بغتتهم الساعة بغتة ثم قال تعالى قالوا يا حسرتنا قال الزجاج معنى

ذلك دعاء الحسرة تنبيه الناس على ما يحصل لهم من الحسرة والعرب تعبر عن امثال هذه الامور بهذه اللفظة كقوله تعالى يا حسرة على العباد
ويا حسرتا على ما فرطت الاية ويا ويلتا أألد وهذا ابلغ من ان يقال الحسرة علينا في تفريطنا ومثله يا اسفا على يوسف تاويله يا ايها الناس تنبهوا
على ما وقع لي من الاسف ووقع النداء على غير المنادى في الحقيقة وقال سيبويه انك اذا قلت يا عجباه فكانك قلت يا عجب احضر ويقال فانه من ان
يأتك اذا عرفت هذا فنقول حصل للنداء ههنا تاويلان احدهما ان النداء للحسرة والمراد منه تنبيه المخاطبين وهو قول الزجاج والثاني
ان المنادى هو الحسرة نفس الحسرة على معنى ان هذا وقتك فاحضري وهو قول سيبويه وقوله على ما فرطنا فيها ففيه بحثان الاول قال ابو عبيدة
يقال فرطت في الشيء اي ضيعته فقوله فرطنا اي تركنا وضيعنا وقال الزجاج فرطنا اي قدمنا العجز جعله من قولهم فرط فلان اذا سبق وتقدم وفرط الشيء اذا
قدمه قال الواحدي فالتفريط عنده تقديم التقصير البحث الثاني ان الضمير في قوله فيها الى ماذا يعود فيه وجوه الاول قال
ابن عباس في الدنيا والسؤال عليه انه لم يجر للدنيا ذكر فكيف يمكن عود هذا الضمير اليها وجوابه ان العقل دل على ان موضع التقصير
ليس الا الدنيا فحسن عود هذا الضمير اليها لهذا المعنى الثاني قال الحسن المراد يا حسرتا على ما فرطنا في الساعة والمعنى على ما فرطنا في اعداد
الزاد للساعة وتحصيل الاهبة لها والثالث ان تعود الكناية الى معنى ما في قوله ما فرطنا فيها الى يا حسرتا على الاعمال والطاعات التي فرطنا
فيها والرابع قال محمد بن جرير الطبري الكناية تعود الى الضعفة لانه تعالى لما ذكر الخسران دل ذلك على حصول الضعفة والمتابعة ثم
قال تعالى وهم يحملون اوزارهم على ظهورهم واعلم ان المراد من قولهم يا حسرتنا على ما فرطنا فيها اشارة الى انهم لم يحصلوا لانفسهم ما به استحقوا
العذاب العظيم ولا شك ان ذلك نهاية الخسران قال ابن عباس الاوزار الاثام والخطايا قال اهل اللغة الوزر الثقل واصله من الحمل
يقال وزرت الشيء اي حملته ازره وزرا ثم قيل للذنوب اوزار لانها تثقل ظهور من حملها وقوله ولا تزر وازرة وزر اخرى اي لا تحمل نفس حاملة
وقال ابو عبيد يقال للرجل اذا بسط ثوبه فجعل فيها المتاع احمل وزرك واوزار الحرب اثقالها من السلاح ووزير السلطان الذي يزر عنه
اثقال ما يسند اليه من تدبير الولاية اي يحمل قال الزجاج وهم يحملون اوزارهم اي يحملون ثقل ذنوبهم واختلفوا في كيفية حملهم الاوزار فقال المفسرون
ان المؤمن اذا خرج من قبره استقبله شيء من احسن الاشياء صورة واطيبها ريحا ويقول انا عملك الصالح طال ما ركبتك في الدنيا فاركبني انت اليوم
فذلك قوله يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا قالوا ركبانا وان الكافر اذا خرج من قبره استقبله شيء هو اقبح الاشياء صورة واخبثها ريحا فيقول
انا عملك الفاسد طال ما ركبتني في الدنيا فانا اركبك اليوم فذلك قوله وهم يحملون اوزارهم على ظهورهم وهذا قول قتادة والسدي وقال الزجاج
الثقل كما يذكر في الوزن فقد يذكر ايضا في الحال والصفة يقال ثقل على خطاب فلان والمعنى كرهته فالمعنى انهم يقاسون عذاب ذنوبهم مقاسا
يثقل ذلك عليهم وقال الحزون معنى قوله وهم يحملون اوزارهم على ظهورهم انه لا يزايلهم اوزارهم كما تقول شخصك نصب عيني اي ذكرك ملازم لي
ثم قال تعالى الا ساء ما يزرون والمعنى بئس الشيء شيء يزرونه اي يحملونه والاستقصاء في تفسير هذا اللفظ مذكور في سورة النساء في قوله وساء
سبيلا

قوله تعالى وما الحياة الدنيا الا لعب ولهو وللدار الاخرة خير للذين يتقون افلا تعقلون

في الاية مسائل

المسئلة الاولى

اعلم ان المنكرين للبعث والقيامة يعظم رغبتهم في الدنيا وتحصيل لذاتها
فذكر الله هذه الاية تنبيها على خساستها وركاكتها واعلم ان نفس هذه الحياة لا يمكن ذمها لان الحياة العاجلة لا يصح اكتساب العبادات الاخروية
الا فيها فلهذا السبب حصل في تفسير هذه الاية قولان الاول ان المراد منه حياة الكافر قال ابن عباس يريد حياة اهل الشرك والنفاق والسبب
في وصف حياة هؤلاء بهذه الصفة ان حياة المؤمن يحصل فيها اعمال صالحة فلا تكون لعبا ولهوا والقول الثاني انها عام في حياة المؤمن
والكافر والمراد منه الذات الحاصلة في هذه الحياة والطيبات المطلوبة في هذه الحياة وانما شبهها باللعب واللهو لان الانسان حال اشتغاله
باللعب واللهو فانه يلتذ به ثم عند انقراضه وانقضائه لا يبقى منه الا الندامة فكذلك هذه الحياة لا يبقى عند انقراضها الا الحسرة والندامة
واعلم ان تشبيه هذه الحياة باللعب واللهو فيه وجوه الاول ان مدة اللعب واللهو قليلة سريعة الانقضاء والزوال ومدة هذه الحياة كذلك الثاني
ان اللعب واللهو لا بد وان يتساقى في اكثر الامر الى شيء من المكارم ولذات الدنيا كذلك الثالث ان اللعب واللهو انما يحصل عند الاغترار بظواهر
الامور فاما عند التامل التام والكشف عن حقائق الامور لا يبقى اللعب واللهو اصلا وكذلك فان اللعب واللهو لا يحصل الا للصبيان والجهال
المغفلين اما العقلاء فقلما يحصل لهم في اللعب واللهو فكذلك الالتذاذ بطيبات الدنيا والانتفاع بخيراتها لا يحصل الا للمغفلين الجهال بحقائق الامور
فاما الحكماء المحققون فانهم يعلمون ان كل هذه الخيرات غرور ليس لها في نفس الامر حقيقة الرابع ان اللعب واللهو ليس لهما عاقبة محمودة والاحوال
الدنيوية ليس لها عاقبة محمودة فثبت بمجموع هذه الوجوه ان اللذات الدنيوية لعب ولهو وليس لها حقيقة معتبرة ولما بين تعالى ذلك قال بعده وللدار
الاخرة خير للذين يتقون وصف الاخرة بكونها خيرا ويدل على ان الامر كذلك حصول التفاوت بين احوال الدنيا واحوال الاخرة في امور احدها
ان خيرات الدنيا خسيسة وخيرات الاخرة شريفة وبيان ان الامر كذلك وجوه الاول ان خيرات الدنيا ليست الا قضاء الشهوتين وهو في نهاية
الخساسة بدليل ان الحيوانات الخسيسة تشارك الانسان فيه بل ربما كان امر تلك الحيوانات فيها اكمل من امر الانسان فان الجمل اكثر اكلا والديك
والعصفور اكثر وقاعا والذئب اقوى على الفساد والتمزيق والعقرب اقوى على الايلام ومما يدل على خساستها انها لو كانت شريفة لكانت الاكثار منها
يوجب زيادة الشرف فكان يجب ان الانسان الذي وقف كل عمره على الاكل والوقاع ان يكون اشرف الناس واعلاهم درجة ومعلوم بالبديهة انه ليس الامر
كذلك بل مثل هذا الانسان يكون ممقوتا مستقذرا يوصف بانه بهيمة او كلب او اخس ومما يدل على ذلك ان الناس لا يفتخرون بهذه الاحوال بل يخفونها

ولذلك فان العقلاء عند الاشتغال بالوقاع يجتنون ولا يقدمون على هذه الافاعيل بحضرة الناس وذلك يدل على ان هذه الافعال لا توجب الشرف بل النقص ومما يدل على ذلك ايضا ان الناس اذا شتم بعضهم بعضا لا يذكرون فيه الا الفاظ الدالة على الوقاع ولولا ان تلك اللذة من جنس النقصانات والا لما كان الامر كذلك ومما يدل عليه ان هذه اللذات ترجع حقيقتها الى دفع الالام ولذلك فان كل من كان اشد جوعا واقوى حاجة كان التذاذه بهذه الاشياء اكمل له واقوى واذا كان الامر كذلك ظهر انه لا حقيقة لهذه اللذات في نفس الامر ومما يدل عليه ايضا ان هذه اللذات سريعة الاضمحلال سريعة الزوال سريعة الانقضاء فثبت بهذه الوجوه الكثيرة خساسة هذه اللذات واما السعادات الروحانية فانها سعادات عالية شريفة باقية مقدسة ولذلك فان جميع الخلق اذا خلوا في انسان كثرة العلم وشدة الانقباض عن اللذات الجسمانية فانهم بالطبع يعظمونه ويخدمونه ويعدون انفسهم عبيدا لذلك الانسان واشياء بالنسبة اليه وذلك يدل على شهادة الفطرة الاصلية بخساسة اللذات الجسمانية وكمال مرتبة اللذات الروحانية * الوجه الثاني في بيان ان خيرات الدنيا الاخرة افضل من خيرات الدنيا هو ان نقول هب ان النوعين متساويان في الفعل والمنفعة الا ان الوصول الى الخيرات الموعودة في هذه القيامة معلوم قطعا واما الوصول الى الخيرات الموعودة عند الدنيا فغير معلوم بل ولا مظنون فكم من سلطان قاهر يائكة الدهر صار تحت التراب في آخر ذلك اليوم وكم من امير كبير اصبح في الملك والامان ثم امسى اسيرا فقيرا وهذه التفاوت ايضا يوجب المباينة بين النوعين * الوجه الثالث هب انه وجد الانسان بعد هذا اليوم يوما اخر في الدنيا الا انه لا يدري هل يمكنه الانتفاع بما جمعه من الاموال والطيبات واللذات اما كل ما جمعه من موجبات السعادات فانه يعلم قطعا انه ينتفع به في دار الاخرة * والوجه الرابع هب انه ينتفع بها الا ان انتفاعه بخيرات الدنيا لا يكون خاليا عن شوائب المكروهات وممارسة الخوفات وكذلك قيل من طلب ما لم يخلق لغب نفسه ومن كثر رزؤه قل انه سرور تمامه * الوجه الخامس هب انه ينتفع بتلك الاموال والطيبات في الغد الا ان تلك المنافع منقرضة ذاهبة باطلة وكلما كانت تلك المنافع اقوى والذ واكمل وافضل كانت الاحزان الحاصلة عند انقراضها وانصرامها اقوى واكمل كما قال الشاعر * اشد الغم عندي في سروره ان يقال حزنني كذا واحزنني * والنقصانات الكاملة وسعادات الاخرة مبراة عنها فوجب القطع بان الاخرة افضل واكمل وابقى واحرى * واول المسئلة الثانية قوله تعالى ولدار الاخرة باضافة الدار الى الاخرة والباقون وللدار الاخرة على جعل الاخرة نعتا للدار اما وجه قراءة ابن عامر فهو ان الصفة في الحقيقة للموصوف فحذف الاضافة من هذا الوجه ونظير قوله بارحة الاول ويوم الخميس وحق اليقين وعند البصريين فلا يجوز هذه الاضافة فالوا لان الصفة نفس الموصوف واضافة الشيء الى نفسه ممتنعة واعلم ان هذا بناء على ان الصفة نفس الموصوف وهو مشكل لانه يعقل تصور الموصوف منفكا عن الصفة ولو كان الموصوف عين الصفة لكان ذلك محالا ولقائل ان يقرر هذا الدليل بوجه دقيق يمكن تقريره الا انه لا يليق بهذا الكتاب ثم ان البصريين ذكروا في تضعيف قراءة ابن عامر وجها اخر فقالوا لم يجعل الاخرة صفة للدار لكنه جعلها صفة للساعة لكانه قال ولدار الساعة الاخرة فان قيل بناء على هذا التقدير الذي ذكرتم يكون قد اقيم الاخرة التي هي الصفة مقام الموصوف الذي هو الساعة وذلك قبيح قلنا لا يبعد ذلك اذا كانت الصفة قد استعملت استعمال الاسماء ولفظ الاخرة قد استعمل استعمال الاسماء والدليل عليه قوله وللاخرة خير لك من الاولى ولما قرأه العامة فهي ظاهرة لانها ستجيء محل الاخرة صفة للدار وذلك هو الحقيقة ومتى امكن اجراء الكلام على حقيقته فلا حاجة الى العدول عنه * المسئلة الثالثة اختلفوا في المراد بالدار الاخرة على وجوه قال ابن عباس هي الجنة وانها خير لمن اتقى الكفر والمعاصي وقال الحسن المراد نفس دار الاخرة خير وقال الاصم انما سميت بالاخرة خيرا لان فيها نعيم الاخرة خير من نعيم الدنيا من حيث كانت باقية دائمة مصونة عن الشوائب امنة من الانقضاء والانقراض قوله تعالى للذين يتقون فيه ان هذه الخيرية انما تحصل لمن كان من المتقين عن المعاصي والكبائر واما الكافر والفاسق فلا لان الدنيا بالنسبة اليه خير من الاخرة على ما قال عليه السلام الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر ثم قال افلا يعقلون قرأ نافع وابن عامر الا يعقلون بالتاء هاهنا وفي سورة الاعراف ويوسف وليس بالتاء والباقي بالياء وقرأ حفص عن عاصم في ليس بالياء والباقي بالتاء وقرأ عاصم في رواية يحيى يا بوسف بالتاء والباقي بالياء وقرأ ابو بكر وابو عمرو وحمزة والكسائي وعاصم في رواية الاعشى جميع ذلك بالتاء قال الواحدي من قرأ بالتاء فمعناه افلا يعقلون الذين يقولون الدار الاخرة خير لهم من هذه الدار فيعملون لما يبقون لهم الدرجة الرفيعة والنعيم الدائم فلا يقترفون سيئة ولا يطلبون ما يوصل الى ذلك ومن قرأ بالتاء فالمعنى وقل لهم قد علمنا انه لحزنك الذي يقولون فانهم لا يكذبونك ولكن الظالمين بآيات الله يجحدون * قوله تعالى * المسئلة الاولى اعلم ان طوائف الكفار كانوا قاطعين بكذب محمد في الآية مسائل

شتم من ينكر نبوته لانه كان ينكر رسالة البشر ويقول يجب ان يكون رسول الله من جنس الملائكة وقد ذكر الله تعالى في سورة الفرقان شبهة هؤلاء واجاب عنها ومنهم من يقول ان محمدا يخبر بالحشر والنشر بعد الموت وذلك محال فكانوا يستهزئون بالحشر والنشر على الطعن في رسالته وقد ذكر الله ذلك واجاب عنه بالوجوه الكثيرة التي تقدم ذكرها ومنهم من كان ينافقه بالسفاهة وذكر ما لا ينبغي من القول وهو الذي ذكره الله تعالى في هذه الآية واختلفوا في ان ذلك الحزن ما هو فقد كانوا يقولون انه ساحر وشاعر وكاهن ومجنون وهو قول الحسن وقيل انهم كانوا يعيرونه بانهم لا يؤمنون به ولا يقبلون دينه وشريعته وقيل كانوا ينسبونه الى الكذب والافتعال * المسئلة الثانية قرأ نافع والكسائي بضم الياء وكسر الزاء والباقون بفتح الياء وضم الزاء ومعناهما واحد يقال حزنني كذا واحزنني * المسئلة الثالثة قرأ نافع والكسائي بالضم لا يكذبونك خفيفة والباقون بكذبونك مشددة وفي هاتين القراءتين قولان الاول ان بينهما فرقا ظاهرا مذكورا في تقرير الفرق وتعجب

لاحدهما كان الكسائي يقرأ بالتخفيف ويحتج بان العرب تقول كذبت الرجل اذا نسبته الى الكذب والى صنعة الاباطيل من القول والكذبة اذا امر
ان الذي يحدث به كذب وان لم يكن ذلك بافتعاله وصنعته قال الزجاج معنى كذبته قلت له كذبت ومعنى الكذبة ان الذي يأتي
به في نفسه كذب من غير ادعاء ان ذلك القائل تكلف ذلك الكذب واتى به على سبيل الافتعال والكذب والقصد فكان القوم كانوا
يعتقدون ان محمدا عليه السلام ما ذكر ذلك على سبيل الافتعال والتزوير بل يجعل صحة تلك النبوة وتلك الرسالة الا ان الذكر الذي يحمله
نفسه باطل والقول الثاني قال ابو علي يجوز ان يكون معنى لا يكذبونك اي لا يصادفونك كاذبا لانهم يعرفونك بالصدق والامانة
كما يقال احمدت الرجل اذا اصبته محمودا واخبرته واخلقته وانحته اذا صادفته على هذه الاحوال والقول الثالث انه لا فرق بين
هاتين القراءتين قال ابو علي يجوز ان يكون معنى القراءتين واحدا لان معنى التسمية الى الكذب بان يقول له كذبت كما تقول زنيته وسمعته
وحطانه اي قلت له فعلت هذه الاشياء وسقته ودعيته اي قلت له سقاك الله ورعاك وقد جاء في هذا المعنى افعلته قالوا اسقيته اي
قلت له سقاك الله قال ذو الرمة واسقيه حتى كاد مما ابثه تكلمني احجاره وملاعبه اي انسبه الى السقيا بان اقول
سقاك الله فعلى هذا التقدير يكون معنى القراءتين واحدا الا ان فعلت اذا اراد وان ينسبوه الى امر ما كني عن افعلت

المسئلة الرابعة

ظاهر هذه الاية انهم لا يكذبون محمدا ولكنهم يجحدون بايات الله واختلفوا في كيفية الجمع بين الامرين على وجوه الاول ان القوم ما كانوا يكذبونه في
السر وكانهم كانوا يكذبونه في العلانية ويجحدون القرآن والنبوة ثم ذكروا للتصحيح هذا الوجه روايات احدها ان الحارث بن عامر من قريش قال
يا محمد والله ما كذبتنا قط ولكن ان اتبعناك تخطفنا من ارضنا فنحن لا نؤمن بك لهذا السبب وثانيها روي ان الاخنس بن شريق قال
لابي جهل يا ابا الحكم اخبرني عن محمد اصادق هو ام كاذب فانه ليس عندنا احد غيرنا فقال له والله ان محمدا لصادق وما كذب قط ولكن اذا
ذهب بنو قصي باللواء والسقاية والحجابة والنبوة فماذا يكون لسائر قريش فتلك هذه الاية اذا عرفت هذا فنقول معنى الاية على هذا التقدير
ان القوم لا يكذبونك بقلوبهم ولكن يجحدون نبوتك بالسنتهم بظاهر قولهم وهذا اجود مما قبله والوجه الثاني في التاويل الاية انهم لا يقولون انك
ونظيره قوله تعالى بما كانوا بآياتنا يجحدون وقوله موسى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا والوجه الثالث في تاويل الاية انهم لا يقولون انك كذاب لانهم
جربوا الدهر الطويل والزمان المديد وما وجدوا منك كذبا البتة وسموك بالامين فلا يقولون قبلت كاذب ولكن جحدوا صحة نبوتك ورسالتك
اما لانهم اعتقدوا ان محمدا اعرض له نوع خبل ونقصان فلاجله تخبل من نفسه كونه رسولا من عند الله وهذا التقدير لا يسوقه الى الكذب او لانهم
قالوا انه ما كذب في سائر الامور بل هو امين في الكل الا في هذا الواحد

الوجه الثالث

في التاويل انه لما ظهرت المعجزات القاهرة على وفق دعواه تحيروا القوم اصروا على التكذيب فالله تعالى قال له ان القوم ما كذبوك وانما كذبوني وتطيبا لقلبه
بين ان اهانة العبد ما اهانك وانما اهانني وليس المقصود منه في الاهانة عند بل المقصود تعظيم الامر وتفخيم الشان وتقدير ان اهانة ذلك
العبد جارية مجرى اهانته تطييبا لقوله تعالى ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله

الوجه الرابع

في التاويل وهو كلام خطر بالبال وهو ان
يقال المراد من قوله فانهم لا يكذبونك اي لا يخصونك بهذا التكذيب بل ينكرون دلالة المعجزة على الصدق مطلقا وهو المراد من قوله ولكن الظالمين
بآيات الله يجحدون والمراد انهم يقولون بكل معجزة انه سحر وينكرون دلالة المعجزة على الصدق على الاطلاق فكان التقدير انهم لا يكذبونك على الخصوص
بل القوم يكذبون جميع الانبياء والرسل

قوله تعالى

ولقد كذبت رسل من قبلك فصبروا على ما كذبوا وفي الاية مسئلتان

المسئلة الاولى

اعلم انه تعالى ازال الحزن عن قلب رسوله في الاية الاولى بان بين ان تكذيبه تكذيب لسائر الانبياء فذكر في هذه الاية طريقا اخر في ازالة الحزن عن قلبه وذلك بان بين ان سائر الامم عاملوا انبيائهم بمثل هذه
المعاملة وان اولئك الانبياء صبروا على تكذيبهم وايذائهم الى ان اتاهم نصر الله فاشتاول بالزام هذه الطريقة لانك مبعوث الى جميع العالمين فاصبر
كما صبروا وانتظر نصرتك بما ظفروا به وقوي تعالى هذا الوعد بقوله ولا مبدل لكلمات الله يعني ان وعد الله اياك بالنصر حق وصدق ولا يمكن تطرق التغيير
والتبديل اليه وتطييبا لقوله تعالى ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين وقوله كتب الله لاغلبن انا ورسلي وبالجملة فالخلف في كلام الله محال وقوله
ولقد جاءك من نبإ المرسلين اي خبرهم في القرآن كيف كذبهم قومهم وصبروا عليه فاصبر انت ايضا كما صبروا فان قيل ما فائدة من في قوله من نبإ
الاخنس من شريق ذلك التبعيض قلنا لان الذي ذكره الله في القرآن من اخبار الرسل قليل بالاضافة الى ما لم يذكره كما قال تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك وقال جل جلاله في تعظيم القرآن وتقدير ولقد جاءك من نبإ المرسلين

المسئلة الثانية

قوله ولا مبدل لكلماته يدل على قولنا في خلق الافعال لان كل ما اخبر الله عن وقوعه فذلك الخبر ممتنع التغير
واذا امتنع تغير التغير لذاته امتنع تطرق التغير الى الخبر عنه فاذا اخبر عن بعضهم بانه يموت على الكفر كان ترك الكفر منه محالا فكان تكليفه
بالايمان تكليفا بما لا يطاق

قوله تعالى

وان كان كبر عليك اعراضهم فان استطعت ان تبتغي نفقا في الارض او سلما في السماء فتاتيهم بآية فلا تكونن من الجاهلين في الاية مسائل

المسئلة الاولى

المروي عن ابن عباس ان الحرث بن عامر بن نوفل بن عبد مناف اتى الرسول صلى الله عليه وسلم في نفر من قريش فقالوا يا محمد ائتنا باية من عند الله كما كانت الانبياء تفعل فانا نصدقك والله ان بانيهم بها فاعرضوا
عن رسول الله فشق ذلك عليه فنزل هذه الاية والمعنى وان كان كبر عليك اعراضهم عن الايمان بك وبهذا القرآن فان استطعت ان تبتغي نفقا في الارض او
سلما في السماء فافعل فالجواب محذوف وحسن هذا الحذف لانه معلوم والنفق سرب في الارض له مخلص الى مكان اخر ومنه نافقاء اليربوع لان اليربوع يخرج

الارض الى الغرب ثم يصعد من ذلك الغرب الى وجه الارض من جانب آخر فكانه ينقب الارض نقبا لحصل له منفذ من جانب آخر ومنه ايضا يسمى المنافق منافقا لانه يطن غير ما يظهر كالنافق الذي تحفره اليربوع واما السلم فهو مشتق من السلامة وهو الذي يسلمك الى مصعدك والمقصود من هذا الكلام ان يقطع الرسول طمعه عن ايمانهم وان لا يتادى بسبب اعراضهم عن الايمان وافبالهم على الكفر

المسئلة الثانية

قوله تعالى ولو شاء الله لجمعهم على الهدى وحيث ما جمعهم على الهدى وحسبان يقال انه ما شاء هداهم وذلك يدل على انه تعالى لم يرد الايمان من الكافر بل يريد ابقاءه على الكفر والذي يقرر هذا الظاهر ان قدرة الكافر على الكفر اما ان تكون صالحة للايمان فحالتي هذه القدرة يكون قد اراد الكفر منهم لا محالة واما ان كانت هذه القدرة كما انها صالحة للكفر فهي ايضا صالحة للايمان فلما استوت نسبة القدرة الى الطرفين امتنع رجحان احد الطرفين على الاخر الا لداعية مرجحة وحصول تلك الداعية ليس من العبد والا وقع التسلسل فثبت ان خالق تلك الداعية هو الله فثبت ان مجموع القدرة مع الداعية الخالصة يوجب الفعل فثبت ان خالق مجموع تلك القدرة مع تلك الداعية المستلزمة لذلك الكفر من يريد ذلك الكفر وغير من يريد ذلك الايمان فهذا البرهان اليقيني قوي ظاهر هذه الآية والاولى ان يقال ان سلطان البرهان مع ظاهر القرآن قالت المعتزلة المراد ولو شاء الله ان يلجئهم الى الايمان لجمعهم عليه قال القاضي والاجماع هو ان يعلمهم الضرورة او اعلم الايمان فيمنعهم منه وحينئذ يمتنعوا من فعل شيء غير الايمان ومثاله ان احدنا لو حضر عنده سلطان وحضر هناك من حشمه الجمع العظيم وهذا الرجل علم انه لو هم بقتل ذلك السلطان لشاهده في الحال فان هذا العلم يصير مانعا له من قصد قتل السلطان ويكون سببا ملجئا الى ترك ذلك الفعل لكذا هنا اذا عرفت هذا الاصل فنقول انه تعالى انما ترك فعل هذا الالجاء لان ذلك يزيل تكليفهم فيكون ما يقع منهم كان لم يقع وانما اراد الله تعالى ان يقع ايمانهم اختيارا وذلك منهم من قبل انفسهم من جهة الوصلة به الى الثواب وذلك لا يكون الا اختيارا والجواب انه تعالى اراد منهم الاقدام على الايمان حال كون الداعي الى الايمان والى الكفر على السوية ارجحان حصول هذا الرجحان والاول تكليف محال لان الامر بتحصيل الرجحان حال حصول الاستواء تكليف بالجمع بين التقصير وهو محال وان كان الثاني فالطرف الراجح يكون واجب الوقوع والطرف المرجوح يكون ممتنع الوقوع وكل هذه الاقسام ثنائي ما ذكروه من الكتة والاختيار فسقط قولهم بالكلية

المسئلة الثالثة

قوله تعالى في آخر الآية فلا تكونن من الجاهلين نهي له من هذه الحالة وهذا النهي لا يقتضي اتصافه على مثل هذه الحالة كما ان قوله ولا تطع الكافرين والمنافقين لا يدل على انه صلى الله عليه وسلم اطاعهم قبل ذلك والمقصود انه لا ينبغي ان يشتد حزنه على تكذيبهم لا يجوز ان يحزن من اعراضهم عنك فانك ان فعلت ذلك قرب حالك من حال الجاهل والمقصود من تغليظ الخطاب التبعيد والزجر له عن مثل هذه الحالة

قوله تعالى انما يستجيب الذين يسمعون والموتى يبعثهم الله ثم اليه يرجعون

اعلم انه تعالى بين السبب لكونهم بحيث لا يقبلون الايمان ولا يمكن كون الكفر فقال انما يستجيب الذين يسمعون يعني ان الذين حرص على انهم يصدقونك بمنزلة الموتى الذين لا يسمعون وانما يستجيب من يسمع كقولك لا تسمع الموتى قال علي بن عيسى الفرق بين يستجيب ويجيب ان يستجيب فيه قبول المدعي اليه وليس كذلك يجيب لانه قد يجيب بالمخالفة كقول القائل انوافق في هذا المذهب مخالف يقول المجيب اخالف واما قوله والموتى يبعثهم الله ثم اليه يرجعون فيحتمل ان يكون المراد انه تعالى يبعث الموتى من القبور يوم القيامة ثم اليه يرجعون للجزاء ويحتمل ان يكون المراد انه تعالى هو القادر على احياء قلوب هؤلاء الكفار لحياة الايمان وان لا تعذر عليه والقول الثاني ان المعنى وهؤلاء الموتى يعني الكفار يبعثهم الله ثم اليه يرجعون حينئذ يسمعون واما قبل ذلك فلا سبيل الى اسماعهم وقرئ يرجعون بفتح الياء، والاول لا شك انه اظهر لان الكلام عن الروح يظهر منه الشر والصديد والقيح وانواع العفونات واصل احواله ان يدفن تحت التراب وايضا فالروح الخالية عن العقل يكون صاحبها مجنونا لسوء التدبير والحمق والعقل بالنسبة الى الروح كالروح بالنسبة الى الجسد وايضا العقل بدون معرفة الله وطاعته كالصانع الباطل بالنسبة الى الوجود والمعرفة الى العقل كنسبة العقل الى الروح ونسبة الروح الى الجسد بمعرفة الله وبحبه روح الروح فالنفس الخالية عن هذه المعرفة تكون بصفة الاموات فلهذا السبب وصف الله اولئك الكفار المعرضين بانهم من الموتى والله اعلم

قوله تعالى

وقالوا لولا انزل عليه آية من ربه قل ان الله قادر على ان ينزل آية ولكن اكثرهم لا يعلمون اعلم ان هذا هو النوع الرابع من شبهات منكري نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وذلك لانهم قالوا لو كان رسولا من عند الله فلما انزل عليه آية قاهرة ومعجزة باهرة وبرهانا بعض المجددة طعن فقال لو كان محمد فذا في باية ومعجزة لما صح ان يقول اولئك الكفار لولا انزل عليه آية ولما قال ان الله قادر على ان ينزل آية والجواب عنه ان القرآن معجزة قاهرة وبينة باهرة بدليل ان عليه السلام عند اصحابه فجز واعن معارضته وذلك يدل على كونه معجزا بقي ان يقال فاذا كان الامر كذلك فلم قالوا لولا انزل عليه آية من ربه فنقول الجواب عنه من وجوه الاول لعل القوم طعنوا في كون القرآن معجزا على سبيل اللجاج والعناد وقالوا انه من جنس الكتب والكتاب لا يكون من جنس المعجزات كالتوراة والزبور والانجيل فلاجل هذه الشبهة طلبوا المعجزة، والوجه الثاني انهم طلبوا معجزات قاهرة من جنس معجزات سائر الانبياء مثل فلق البحر وانظلال الجبل واحياء الميت والوجه الثالث انهم طلبوا مزيد الآيات والمعجزات على سبيل التعنت واللجاج مثل انزال الملائكة واسقاط السماء كسفا وسائر ما حكاه عن الكافرين، والوجه الرابع ان يكون المراد ما حكاه الله عن بعضهم في قوله وهو قوله اللهم ان كان هذا هو الحق من عندك فامطر علينا حجارة من السماء او ائتنا بعذاب اليم فكل هذه الوجوه مما يجتمل لفظ الآية ثم انه تعالى اجاب عن سؤالهم بقوله قل ان الله قادر على ان ينزل آية يعني انه تعالى قادر على ايجاد ما طلبتموه وتحصيل ما اقترحتموه ولكن اكثرهم لا يعلمون، واختلفوا في تفسير هذه الكلمة على وجوه فالاول ان يكون المراد انه تعالى لما انزل آية باهرة ومعجزة قاهرة وهي القرآن كان طلب الزيادة جاريا

مجرى التحكم والتعنت الباطل والله سبحانه له الحكم والامر فان شاء فعل وان شاء لم يفعل لان فاعليته لا تكون الا بحسب محض المشية على قول اهل السنة
او على وفق الصحة على قول المعتزلة وعلى التقديرين فانها لا تكون على وفق اقتراحات الناس ومطالباتهم فان شاء اجابهم اليها وان شاء لم يجبهم اليها
والوجه الثاني وهو انه لما ظهرت المعجزة القاهرة والدلالة الكافية لم يبق لهم عذر ولا علة فعند ذلك لو اجابهم الله في ذلك الاقتراح فلعلهم يقترحون
اقتراحا ثانيا وثالثا ورابعا وهكذا الى ما لا غاية له وذلك يفضي الى انه لا يستقر الدليل ولا تتم الحجة فوجب في اول الامر سد هذا الباب والاكتفاء
بما سبق من المعجزة القاهرة والدلالة الباهرة • والوجه الثالث انه تعالى لو اعطاهم ما طلبوه من المعجزات القاهرة فلو لم يؤمنوا عند ظهورها لاستحقوا
عذاب الاستيصال فاقتضت رحمة الله صونهم عن هذا البلاء فما اعطاهم هذا المطلوب رحمة منه تعالى عليهم وان كانوا لا يعلمون كيفية هذه
الرحمة فلهذا المعنى قال ولكن اكثرهم لا يعلمون والوجه الرابع انه تعالى علم منهم انهم انما يطلبون هذه المعجزات لا لطلب الفائدة بل لاجل العناد والتعصب
وعلم تعالى انه تعالى لو اعطاهم مطلوبهم فهم لا يؤمنون ولا يقترون فلهذا السبب ما اعطاهم مطلوبهم لعلمه تعالى انه لا فائدة في ذلك والمراد من قوله ولكن
اكثرهم لا يعلمون هو ان القوم لا يعلمون انهم لما طلبوا ذلك على سبيل التعنت والتعصب قال الله تعالى لا يعطيهم مطلوبهم ولو كانوا عالمين لطلبوا ذلك
على سبيل طلب الفائدة وحينئذ كان الله يعطيهم تعالى يعطيهم ذلك المطلوب على اكمل الوجوه **قوله تعالى**
وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم ما فرطنا في الكتاب من شيء ثم الى ربهم يحشرون في الاية مسائل
المسئلة الاولى في تقرير وجه النظم فنقول انه تعالى بين في الاية الاولى انه لو كان انزال سائر المعجزات مصلحة لهم لفعلها ولاظهرها
الا انه لما لم يكن اظهارها مصلحة للمكلفين لا جرم ما اظهرها وهذا الجواب انما يتم اذا ثبت انه تعالى يراعي مصالح المكلفين ويتفضل عليهم بذلك
فبين ان الامر كذلك وقرره بان قال وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم في وصول فضل الله وعنايته ورحمته واحسانه اليهم
وذلك كالامر المشاهد المحسوس فاذا كانت اثار عنايته واصلة الى جميع الحيوانات فلو كانت اظهار هذه المعجزات مصلحة للمكلفين لفعلها ولاظهرها
ولامتنع ان يخل بها مع ما ظهر انه لم يخل على شيء من الحيوانات بمصالحها ومنافعها وذلك يدل على انه تعالى انما لم يظهر تلك المعجزات لان اظهارها يخل
بمصالح المكلفين فهذا هو وجه النظم والمناسبة بين هذه الاية وبين ما قبلها • الوجه الثاني في كيفية النظم قال القاضي انه تعالى لما قدم ذكر
الكفار وبين انهم يرجعون الى الله ويحشرون بين ايضا بعده بقوله وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم في انهم يحشرون والمقصود
بيان الحشر والبعث كما هو حاصل في حق الناس فهو ايضا حاصل في حق البهائم **المسئلة الثانية** الحيوان اما ان يكون بحيث يدب
او يكون بحيث يطير فجميع ما في خلق الله تعالى من الحيوانات فانه لا يخلو عن هاتين الصفتين اما ان يدب واما ان يطير في الاية سؤالات
السؤال الاول من الحيوان ما يدخل في هذين القسمين مثل حيتان البحر وسائر ما يسبح في الماء ويعيش فيه والجواب لا يبعد ان يوصف بانها
دابة من حيث انها تدب في الماء او هي كالطير لانها تسبح في الماء كما ان الطير يسبح في الهواء الا ان وصفها بالدب اقرب الى اللغة من وصفها بالطيران
السؤال الثاني ما الفائدة في تقييد الدابة بكونها في الارض والجواب من وجهين الاول انه خص ما في الارض بالذكر دون ما في السماء احتجاجا
بالاظهر لان ما في السماء وان كان مخلوقا مثلنا فغير ظاهر والثاني ان المقصود من ذكر هذا الكلام ان عناية الله تعالى لما كانت حاصلة في هذه
الحيوانات فلو كان اظهار المعجزات القاهرة مصلحة لنا منع الله من اظهارها وهذا المقصود انما يتم بذكر من كان ادون مرتبة من الانسان لا بذكر
من كان اعلا حالا منه فلهذا المعنى قيد الدابة بكونها في الارض • السؤال الثالث ما الفائدة في قوله ولا طائر يطير بجناحيه مع ان كل طائر
فانما يطير بجناحيه والجواب فيه وجوه الاول ان هذا الوصف انما ذكر للتاكيد كقوله نعجة انثى وكما يقال كلمته بفمي ومشيت اليه برجلي الثاني انه قد
يقول الرجل لغيره طر في حاجتي والمراد الاسراع وعلى هذا التقدير قد يحصل الطيران لا بالجناح • قال الحماسي • طاروا اليه زرافات ووحدانا
فذكر الجناح ليتمحض هذا الكلام في الطير الثالث انه تعالى قال في صفة الملائكة جاعل الملائكة رسلا اولي اجنحة مثنى وثلاث ورباع يزيد في الخلق
فذكر هاهنا قوله ولا طائر يطير بجناحيه ليخرج عنه الملائكة فانا بينا ان المقصود من هذا الكلام انما يتم بذكر من كان ادون حالا من الانسان لا بذكر من
كان اعلا حالا منه • السؤال الرابع كيف قال الا امم مع افراد الدابة والطائر والجواب لما كان قوله وما من دابة ولا طائر دالا على معنى الاستغراق
ومغنيا عن ان يقال وما من دواب ولا طيور لا جرم حمل قوله على الامم على المعنى • السؤال الخامس قوله الا امم امثالكم قال الفراء يقال كل صنف من
البهائم امة وجاء في الحديث لولا ان الكلاب امة لامرت بقتلها فجعل الكلاب امة اذا ثبت هذا فنقول الاية دلت على ان هذه الدواب والطيور امثالنا
وليس فيما يدل على ان هذه المماثلة في اي المعاني حصلت ولا يمكن ان يقال المراد حصول المماثلة من كل الوجوه والا لكان يجب كونها امثالا لنا في الصورة والصفة
والخلقة وذلك باطل فظهر انه لا دلالة في الاية على ان تلك المماثلة حصلت في اي الاحوال والامور فبينوا ذلك والجواب اختلف الناس في تفسير
الامر الذي حكم الله فيه بالمماثلة بين البشر وبين الدواب والطيور وذكروا فيه اقوالا الاول نقل الواحدي عن ابن عباس انه قال يريد يعرفونني ويوحدونني
ويسبحونني ويحمدونني والى هذا القول ذهب طائفة عظيمة من المفسرين وقالوا ان هذه الحيوانات تعرف الله وتحمده وتسبحه واحتجوا عليه بقوله وان
من شيء الا يسبح بحمده وبقوله في صفة الحيوانات كل قد علم صلاته وتسبيحه ولانه تعالى خاطب النمل والهدهد وقد استقصينا في تقرير هذا القول
وتحقيقه في هذه الايات وعن ابي الدرداء قال ابهمت عقول البهم عن كل شيء الا اربعة اشياء معرفة الاله وطلب الرزق ومعرفة الذكر والانثى
وتهيؤ كل واحد منهما لصاحبه وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من قتل عصفورا عبثا جاء يوم القيامة يعج الى الله يقول يا رب ان
هذا قتلني عبثا لم ينتفع بي ولم يدعني فاكل من حشاوة الارض والقول الثاني المراد الامم امثالكم في كونها امما وجماعات وفي كونها

مخلوقة بحيث يشبه بعضها بعضا ويباين بعضها بعضا ويتولد بعضها من بعض كالانثى الا ان السائل ان يقول حمل الاية على هذا الوجه لا يفيد فائدة معتبرة لان صور الحيوانات بهذه الصفة امر معلوم لكل احد فلا فائدة في الاخبار عنها * والقول الثالث المراد انها امثالنا في ان دبرها الله تعالى وخلقها وتكفل برزقها وهذا يقرب من القول الثاني انه تجري مجرى الاخبار عما علم حصوله بالضرورة والقول الرابع المراد انه تعالى كما احصى في الكتاب كل ما يتعلق باحوال البشر من العمر والرزق والاجل والشقاوة والسعادة فكذلك احصى في الكتاب جميع هذه الاحوال في حق كل الحيوانات قالوا والدليل عليه قوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء وليس لمنكر هذا الكلام عقيب قوله الا امم امثالكم فائدة الا ما ذكرناه * القول الخامس اراد تعالى انها امثالنا تحشر يوم القيمة ويصل اليها حقوقها كما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال يقتص الجماء من القرناء * والقول السادس ما اخبرناه في نظم الاية وهو ان الكفار طلبوا من النبي صلى الله عليه وسلم الاتيان بالمعجزات القاهرة الظاهرة فبين تعالى ان عنايته وصلت الى جميع الحيوانات كما وصلت الى الانسان ومن بلغت رحمته وفضله الى حيث لا يخل به على البهائم كان بان لا يخل به على الانسان اولى فلذلك منع الله من اظهار تلك المعجزات القاهرة على انه لا مصلحة لاولئك السائلين في اظهارها فان اظهارها على وفق سؤالهم واقتراحهم يوجب عود الضرر العظيم الهم * القول السابع ما رواه ابو سليمان الخطابي عن سفين بن عيينة انه لما قرأ هذه الاية قال ما في الارض ادمي الا وفيه شبه من بعض البهائم فمنهم من يقدم اقدام الاسد ومنهم من يعدو عدو الذيب ومنهم من يلتفت التفات الثعلب ومنهم من يبطش كفعل الطاووس ومنهم من يشبه الخنزير في انه لو الفي اليه الطعام الطيب تركه واذا قام الرجل عن رجيعه لعق فيه وكذلك يحذر الادميين من لوسع حسين حكمة لم يحفظ واحدة منها فان اخطأت مرة واحدة حفظها ولم يحذر فتحلل الارواء عنه ثم قال فاعلم يا اخي انك انما تغاير البهائم والسباع فبالغ في الاحتراز لهذا حملة ما قيل في هذا الموضع * المسئلة الثالثة * ذهب الفاضلون بالتناسخ الى ان الارواح البشرية ان كانت سعيدة مطيعة موصوفة بالمعارف الحقة وبالاخلاق الطاهرة فانها بعد موتها تنتقل الى ابدان الملوك وربما قالوا انها تنتقل الى مخالطة عالم الملائكة وان كانت شقية جاهلة عاصية فانها تنتقل الى ابدان الحيوانات وكلما كانت تلك الارواح اكثر سعادة واستحقاقا للعذاب تنتقل الى بدن حيوان احسن واكمل بقاء وشفاء واحتجوا على صحة قولهم بهذه الاية فقالوا صنع هذه الاية يدل على انه لا دابة ولا طير الا وهي امم امثالنا ولفظ المماثلة يقتضي حصول المساواة في جميع الصفات الذاتية اما الصفات العرضية المفارقة فالمساواة فيها غير معتبرة في حصول المماثلة ثم ان القائلين بهذا القول احتجوا عليه وقالوا قد ثبت بهذا ان ارواح جميع الحيوانات عارفة بربها وعارفة بما تحصل لها من السعادة او الشقاوة وان الله تعالى ارسل الى كل جنس منها رسولا من جنسها واحتجوا عليه بانه ثبت بهذه الاية ان الدواب والطيور امم امثالنا وثبت بقوله تعالى وان من امة الا خلا فيها نذير بالتصريح بان لكل طائفة من هذه الحيوانات رسولا ارسله الله اليها من الدواب كالهدهد وناقة الهدهد ونملة النمل وسائر القصص المذكورة في القرآن واعلم ان القول بالتناسخ قد ابطلناه بالدلايل اليقينية في علم الاصول واما هذه الاية فقد ذكرنا انه يكفي في ضبط حصول المماثلة في بعض الامور المذكورة فلا حاجة الى اثبات ما ذكره اهل التناسخ * ثم قال ما فرطنا في الكتاب من شيء والمراد بالكتاب قولان الاول المراد منه اللوح المحفوظ فان العلم الشامل لجميع احوال المخلوقات على التفصيل التام كما قال عليه السلام جف القلم بما هو كائن الى يوم القيامة * والقول الثاني ان المراد منه القرآن وهذا اظهر لان الالف واللام اذا دخلا على الاسم المنكر انصرفا الى المعهود السابق والمعهود السابق من الكتاب عند المسلمين هو القرآن فوجب ان يكون المراد من هذا الكتاب في هذه الاية القرآن اذا ثبت هذا فالقائل الاول كيف قال تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء مع انه ليس فيه تفاصيل علم الطب وتفاصيل علم الحساب وكم تفاصيل كثير من المباحث والعلوم وليس فيه ايضا تفاصيل مذاهب الناس في علم الاصول والفروع والجواب ان قوله ما فرطنا في الكتاب من شيء يجب ان يكون مخصوصا ببيان الاشياء التي يجب معرفتها والاحاطة بها وبيانه من وجهين الاول ان لفظ التفريط لا يستعمل نفيا واثباتا الا فيما يجب ان يحسن من احد الا يتسبب الى التفريط والتقصير في ان لا يفعل فيه الاحاجة اليه وانما يذكر هذا اللفظ فيما اذا قصر فيما يحتاج اليه الثاني ان جميع الفاظ القرآن او اكثرها منها دالة بالمطابقة او التضمن او الالتزام على ان المقصود من انزال هذا الكتاب بيان الدين ومعرفة الله ومعرفة احكامه واذا كان هذا التقييد معلوما في كل القرآن كان المطلق هاهنا محمولا على ذلك المقيد اما قوله ان هذا الكتاب ليس مشتملا على جميع تفاصيل الاصول والفروع فنقول اما علم الاصول فانه بتمامه حاصل فيه لان الدلايل الاصلية مذكورة فيه على ابلغ الوجوه فاما روايات المذاهب وتفاصيل الفاويل فلا حاجة اليها * واما تفاصيل علم الفروع فنقول للعلماء هاهنا قولان ان الاول انهم قالوا ان القرآن دل على ان الاجماع وخبر الواحد والقياس حجة في الشريعة فكل ما دل عليه احد هذه الاصول الثلاثة كان ذلك في الحقيقة موجودا في القرآن وذكر الواحدي لهذا المعنى امثلة * المثال الاول * روى ابان بن سعود كان يقول ما لي لا العن من لعنه الله في كتابه يعني الواشمة والمستوشمة والواصلة والمستوصلة وروى الواحدي هو ان جمع القرآن ثم انه قال يا ابن ام عبد تلوت البارحة ما بين الدفتين فلم اجد فيه لعن الواشمة والمستوشمة فقال لو تلوتيه لوجدتيه اما قرأت ما اتاكم الرسول فخذوه وان مما اتانا به رسول الله ان قال لعن الله الواشمة والمستوشمة وانك بكر وجدان هذا المعنى في كتاب الله تعالى * المثال الثاني * روى ابو هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لعن المخنثين من الرجال والمترجلات من النساء وان يدعون الشيطان من بعد الله حكم باللعن ثم عدد بعده فباغ اقصا الدور فكل من جعله الله مخنثا من خلق الله وظاهر هذه الاية يقتضي ان تعين الخلق يوجب اللعن * والمثال الثاني ذكره الثعلبي في تفسيره

فقال لا تسألوني عن شيء الا اجبتكم عنه من كتاب الله تعالى فقال رجل ما تقول في المحرم اذا قتل الزنبور فقال لا شيء عليه فقال اين هذا في كتاب
الله فقال قال الله تعالى ما آتاكم الرسول فخذوه ثم ذكر اسنادا الى الرسول صلى الله عليه وسلم انه قال عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي
ثم ذكر اسنادا الى عمر انه قال للمحرم قتل الزنبور قال الواحدي فاجابه عن كتاب الله مستنبطا بثلاث درجات واقول ها هنا طريق آخر اقرب
منه وهو ان الاصل في اموال المسلمين العصمة قال تعالى لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت وقال ولا يسألكم اموالكم وقال ولا تأكلوا اموالكم بينكم
الا ان تكون تجارة عن تراض منكم فنهى عن اكل اموال الناس الا بطريق التجارة فعند عدم التجارة وجب ان تبقى حرمته على الاصل حرمته وهذه
العمومات تقتضي ان لا يجب على المحرم الذي قتل الزنبور شيء وذلك لان التمسك بهذه العمومات يوجب الحكم بمرتبة واحدة واما الطريق
الذي ذكره الشافعي فهو تمسك بالعموم على اربع درجات اولها التمسك بعموم قوله ما آتاكم الرسول فخذوه واخذ الامور الداخلة تحت هذا
امر النبي صلى الله عليه وسلم بمتابعة الخلفاء الراشدين وثانيها التمسك بعموم قوله عليكم السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي
وثالثها بيان ان عمر رضي الله عنه كان من الخلفاء الراشدين ورابعها الرواية عن عمر انه لم يوجب في هذه المسألة شيئا فثبت ان الطريق الذي
ذكرناه اقرب والمثال الثالث قال الواحدي روي في حديث العسيف الزاني اذ اتاه قال للنبي صلى الله عليه وسلم اقض بيننا بكتاب الله
فقال عليه السلام والذي نفسي بيده لاقضي بينكما بكتاب الله ثم قضى بالجلد والتغريب على العسيف وبالرجم على المرأة ان اعترفت قال
الواحدي وليس للجلد والتغريب ذكر في نص الكتاب وهذا يدل على ان كل ما حكم النبي صلى الله عليه وسلم به فهو عين كتاب الله واقول هذا المثال
حق لانه تعالى قال لتبين للناس ما نزل اليهم فكل ما بينه الرسول كان داخلا تحت هذه الآية فثبت بهذه الامثلة ان القرآن لما دل على ان الاجماع
حجة وان خبر الواحد حجة وان القياس حجة فكل حكم ثبت بطريق من هذه الطرق الثلاثة كان في الحقيقة ثابتا بالقرآن فعند هذا يصح قوله
تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء هذا تقرير هذا القول وهو الذي ذهب الى نصرته جمهور الفقهاء ولقائل ان يقول حاصل هذا الوجه ان القرآن لما
دل على ان الخبر الواحد والقياس حجة وكل حكم ثبت باحد هذين الاصلين كان في الحقيقة قد ثبت بالقرآن الا انا نقول حمل قوله ما فرطنا في الكتاب
من شيء على هذا الوجه لا يجوز لان قوله ما فرطنا في الكتاب من شيء ذكر في معرض تعظيم هذا الكتاب والمبالغة في مدحه والثناء عليه ولو حملنا هذه
الآية على هذا المعنى لم يحصل منه ما يوجب التعظيم وذلك لانا لو فرضنا ان الله تعالى قال اعملوا بالاجماع وخبر الواحد والقياس كان المعنى الذي
ذكروه حاصلا من هذا اللفظ والمعنى الذي يمكن تحصيله من هذا اللفظ القليل لم يكن جعله موجبا لمدح القرآن والثناء عليه بسبب اشتمال القرآن عليه
لان هذا انما يوجب المدح العظيم والثناء التام لو لم يكن تحصيله بطريق آخر اشد اختصارا منه فانا لما بينا ان هذا المقصود يمكن تحصيله باللفظ
المختصر الذي ذكرناه علمنا انه لا يمكن ذكره في معرض تعظيم القرآن فثبت ان هذه الآية مذكورة في معرض تعظيم القرآن وثبت ان المعنى الذي ذكروه لا
يفيد تعظيم القرآن فوجب ان يقال انه لا يجوز حمل هذه الآية على هذا المعنى فهذا اقصى ما يمكن ان يقال في تقرير هذا القول والقول الثاني
في تفسير هذه الآية قول من يقول القرآن وافي ببيان جميع الاحكام وتقديره ان الاصل براءة الذمة في حق جميع التكليف وشغل الذمة لا بد فيه من دليل
منفصل والتبعيض على اقسام ما لم يرد فيه التكليف ممتنع لان الاقسام التي لم يرد التكليف فيها غير متناهية والتنصيص على ما لا نهاية له محال
بل التنصيص انما يمكن على المتناهي ولله تعالى مثلا الف تكليف على العباد وذكره في القرآن وامر محمدا بتبليغ ذلك الالف الى العباد ثم قال بعده ما
فرطنا في الكتاب من شيء فكان معناه انه ليس لله على الخلق بعد ذلك الالف تكليف آخر ثم اكد هذه الآية بقوله اليوم اكملت لكم دينكم وبقوله ولا رطب
ولا يابس الا في كتاب مبين فهذا تقرير مذهب هؤلاء والاستقصاء فيه انما يليق باصول الفقه ولنرجع الآن الى التفسير فنقول قوله من شيء قال
الواحدي من زائدة كقولك ما جاءني من احد وتقديره ما تركنا في الكتاب شيئا لم نثبته واقول كلمة من للتبعيض فكان المعنى ما فرطنا في الكتاب
بعض شيء يحتاج المكلف اليه وهذا هو نهاية المبالغة في انه تعالى ما ترك شيئا مما يحتاج المكلف الى معرفته في هذا الكتاب اما قوله ثم الى ربهم يحشرون
فالمعنى انه تعالى يحشر الدواب والطيور يوم القيامة ويتأكد هذا بقوله تعالى واذا الوحوش حشرت وبما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال يقتص
للجماء من القرناء وللفضلاء فيه قولان القول الاول انه تعالى يحشر البهائم والطيور لايصال الاعواض اليها وهو قول المعتزلة وذلك
لان ايصال الآلام اليها من غير سبق جناية لا يحسن الا للعوض ولما كان ايصال العوض اليها واجبا فالله تعالى يحشرها ليوصل تلك الاعواض
اليها والقول الثاني قول اصحابنا ان الايجاب على الله محال بل يحشرها بمجرد الارادة والمشيئة ومقتضى الالهية واحتجوا على ان القول بوجوب
العوض على الله تعالى باطل بامور الحجة الاولى ان الوجوب عبارة عن كونه مستلزما للذم عند الترك وكونه تعالى مستلزما للذم محال لانه
كامل لذاته والكامل لذاته لا يبطل عند عروض امر من الخارج الحجة الثانية انه لو حسن ايصال الضرر الى الغير لاجل العوض لوجب ان
يحسن منا ايصال الضرر الى الغير لاجل التزام العوض من غير رضاه وذلك باطل فثبت ان القول بالعوض باطل اذا عرفت هذا فلنذكر
بعض التفاريع الذي ذكرها القاضي في هذا الباب

الفرع الاول

قال القاضي كل حيوان استحق العوض على الله مما لحقه من الآلام
فكان ذلك العوض لم يصل اليه في الدنيا فانه يجب على الله حشرهم في الآخرة ليوفر عليه ذلك العوض والذي لا يكون كذلك فانه لا يجب حشره عقلا
الا انه تعالى اخبر انه يحشر الكل فمن حيث السمع يقطع بذلك وانما قلنا ان في الحيوانات من لا يستحق العوض البتة لانه ربما بقيت مدة حياتها مصونة
عن الآلام ثم انه تعالى يميتها من غير ايلام اصلا فانه لم يثبت بالدليل ان الموت لا بد وان يحصل معه شيء من الآلام وعلى هذا التقدير فانه لا
يستحق العوض البتة

الفرع الثاني

كل حيوان اذن الله في ذبحه فالعوض على الله وهي على اقسام منها ما اذن في ذبحها لاجل

الاكل ومنها ما اذن في ذبحها لاجل كونها مودية مثل السباع العادية والحشرات المودية ومنها ما اذانا بالامراض ومنها ما اذن
الله في حمل الاحمال الثقيلة عليها واستعمالها بالافعال الشاقة واما اذا ظلمها الناس فذلك العوض على ذلك الظالم واذا ظلم
بعضها بعضا فذلك العوض على ذلك الظالم فان قيل اذا ذبح ما يوكل لحمه لا على وجه التذكية فعلى من العوض اجاب بان ذلك ظلم والعوض
على الذابح ولذلك نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن ذبح الحيوان الا لماكله **الفرع الثالث** المراد من العوض منافع عظيمة بلغت
في الجلالة والرفعة الى حيث لو كانت هذه البهيمة عاقلة وعلمت انه لا سبيل لها الى تحصيل تلك المنفعة الا بواسطة تحمل ذلك الذبح فانها
كانت ترضى به فهذا هو العوض الذي لاجله يحسن الايلام والاضرار **الفرع الرابع** مذهب القاضي واكثر معتزلة البصرة ان العوض
منقطع قال القاضي وهو قول اكثر المفسرين لانهم قالوا انه تعالى بعد توفير العوض عليها يجعلها ترابا وعند يقول الكافر يا ليتني كنت ترابا قال
ابو القسم يجب كون العوض دائما واحتج القاضي على قوله بانه يحسن من الواحد منا ان يلتزم عملا شاقا فلاجرم البلخي منقطعة فعلمنا ان ايصال
الالم الى الغير غير مشروط بدوام الاخرة واحتج البلخي على قوله بان قال انه لا يمكن قطع ذلك العوض الا باماتة تلك البهيمة واماتتها توجب الالم
وذلك الالم يوجب عوضا اخر وهكذا الى ما لا اخر له والجواب عنه انه لم يثبت بالدليل ان الاماتة لا يمكن تحصيلها الا مع الايلام **الفرع**
الخامس ان البهيمة اذا استحقت على بهيمة اخرى عوضا فان كانت البهيمة الظالمة قد استحقت على الله فانه تعالى ينقل ذلك العوض
الى المظلوم وان لم يكن الامر كذلك فالله تعالى يكمل ذلك العوض فهذا مختصر من احكام العوض على قول المعتزلة **قوله**
تعالى والذين كذبوا باياتنا صم وبكم في الظلمات من يشاء الله يضلله ومن يشاء يجعله على صراط مستقيم
فيه مسائل **المسئلة الاولى** في وجه النظم قولان الاول انه تعالى بين من حال الكفار انهم بلغوا في الكفر الى حيث كان قلوبهم صارت ميتة
عن قبول الايمان لقوله انما يستجيب الذين يسمعون والموتى يبعثهم الله فذكر هذه الاية تقريرا لذلك المعنى الثاني انه تعالى لما ذكر في قوله وما من دابة
في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم في كونها دالة على كونها تحت تدبير مدبر قديم وتحت تقدير مقدر حكيم وفي ان عناية الله تعالى
محيطة بهم ورحمته واصلة اليهم قال بعده والمكذبون لهذه الدلائل والمنكرون لهذه العجائب صم لا يسمعون كلام المنبه بكم لا ينطقون بالحاجة
خائضون في ظلمات الكفر غافلون عن تامل هذه الدلائل **المسئلة الثانية** احتج اصحابنا بهذه الاية على ان الهدى والضلال ليس
الا من الله وتقديره انه تعالى وصفهم بكونهم صما وبكما وبكونهم في الظلمات وهو اشارة الى كونهم عميا فهو بعينه نظير قوله في سورة البقرة صم
بكم عمي ثم قال تعالى من يشاء الله يضلله ومن يشاء يجعله على صراط مستقيم وهو صريح في ان الهدى والضلال ليسا الا من الله قالت المعتزلة
الجواب عن هذا من وجوه الاول قال الجبائي معناه انه تعالى يجعلهم صما وبكما يوم القيامة عند الحشر يكونون كذلك في الحقيقة بان يجعلهم في الاخرة
صما بكما في الظلمات ويضلهم بذلك عن الجنة وعن طريقها ويصيرهم الى النار واكد القاضي هذا القول بانه تعالى بين في سائر الايات انه يحضرهم
يوم القيامة على وجوههم عميا وبكما وصما ماواهم جهنم والوجه الثاني قال الجبائي ايضا ويحتمل انهم كذلك في الدنيا فيكون توسعا من حيث حصلوا
بتكذيبهم بايات الله في الظلمات لا يهتدون الى منافع الدين كالصم والبكم الذين لا يهتدون الى منافع الدنيا فشبههم من هذا الوجه بهم واجرى عليهم
مثل صفاتهم على سبيل التشبيه والوجه الثالث قال الكعبي قوله صم وبكم محمول على الشتم والاهانة لا على انهم كانوا كذلك في الحقيقة واما قوله
تعالى من يشاء الله يضلله فقال الكعبي ليس هذا على سبيل المجاز لانه تعالى وان اجمل القول فيه هاهنا فقد فصله في سائر الايات وهو قوله ويضل
الله الظالمين وقوله وما يضل به الا الفاسقين وقوله والذين اهتدوا زادهم هدى وقوله يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام وقوله يثبت الله
الذين امنوا بالقول الثابت وقوله والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا فثبت بهذه الايات ان نسبة الهدى والضلال وان كانت مجملة في هذه الاية
الا انها مخصصة مفصلة في سائر الايات فيجب حمل هذا المجمل على تلك المفصلات ثم ان المعتزلة ذكروا تاويل هذه الاية على سبيل التفصيل من وجوه
الاول المراد من قوله من يشاء الله يضلله محمول على منع الالطاف فصاروا عندها كالصم والبكم والثاني من يشاء الله يضلله يوم القيامة عن
طريق الجنة وعن وجدان الثواب ومن يشاء ان يهديه الى الجنة يجعله على صراط وهو الصراط الذي يسلكه المؤمنون الى الجنة وقد ثبت بالدليل
انه تعالى لا يشاهد الاضلال الا لمن يستحقه عقوبة كما لا يشاهد الهدى الا للمؤمنين اعلم ان هذه الوجوه التي يكلفها هؤلاء الاقوام انما يحسن المصير
اليها لو ثبت بالدليل العقلي انه لا يمكن حمل هذا الكلام على ظاهره اما لما ثبت بالدليل العقلي القاطع انه لا يمكن حمل الكلام الا على ظاهره كان العدول
الى هذه الوجوه المتكلفة بعيدا جدا وقد دللنا على ان الفعل لا يحصل الا عند حصول الداعي وبينا ان خالق ذلك الداعي هو الله وبينا ان عند
حصوله يجب الفعل وهذه المقدمات الثلاثة توجب القطع بان الكفر والايمان من الله وبتخليقه وتقديره وتكوينه ومتى ثبت بهذا البرهان
القاطع صحة هذا الظاهر كان الذهاب الى هذه التكليفات فاسدا قطعا وايضا فقد تتبعنا هذه الوجوه بالابطال والنقض في تفسير قوله ختم
الله على قلوبهم في سائر الايات فلا حاجة الى الاعادة واقر لها ان هذه الاضلال والهداية معلقان بالمشية وعلى ما قالوه فهو امر واجب على الله تعالى
يجب عليه ان يفعله شاء ام ابى **المسئلة الثالثة** والذين كفروا باياتنا اختلفوا في المراد بتلك الايات فمنهم من قال القران ومحمد
ومنهم من قال انه يتناول جميع الدلائل والحجج وهذا هو الاصح **قوله تعالى** قل ارايتكم ان اتاكم
عذاب الله او اتتكم الساعة اغير الله تدعون اعلم انه تعالى لما بين غاية جهل اولئك الكفار بين من حالهم ايضا انه اذا نزلت بهم بلية او محنة
فانهم يفزعون الى الله ويلتجئون اليه ولا يتمردون عن طاعته وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** قال الفراء للعرب في ارايت لغتان احدهما

رؤية العين فاذا قلت للرجل ارايتك كان المراد هل رايت نفسك ثم بثنى وبجمع فيقول ارايتما كما تقول ارايتموكم والمعنى الثانى ان تقول ارايتك
وبربما جرى واذا اردت هذا المعنى ركبت التاء موحدة على كل حال تقول ارايتك ارايتكما ارايتكن اذا عرفت هذا فنقول من ذهب
البصريين ان الضمير الثانى وهو الكاف فى قولك ارايتك لا محل له من الاعراب والدليل عليه قوله ارايتك هذا الذى كرمت على ويقال ايضا
ارايتك زيدا ما شانه فلو جعلت للكاف محلا لكنت كانك تقول ارايت نفسك زيدا ما شانه وذلك كلام فاسد فثبت ان الكاف لا محل له من
الاعراب بل هو حرف لاجل الخطاب وقال الفراء لو كانت الكاف زائدة لوقعت التثنية والجمع على التاء كما يقعان عليهما عند عدم الكاف
فلما لحقت التاء فى خطاب الجمع وقعت علامة الجمع على الكلمة دل ذلك على ان الكاف حين مذكور للتوكيد الاخرى ان الكاف لو سقطت لم يصح
ان يقال للجماعة ارايت فثبت بهذا بطلان قول من قال الكاف واسمها واجبة لازمة معتقرا اليها اجاب الواحدى عنه بان هذه الحجة تبطل
بكاف ذلك واولئك فان علامة الجمع تقع عليها مع انها حرف الخطاب مجرد عن الاسمية **المسئلة الثالثة** قرا نافع ارايتكم
وارايتك وافاريت وارايت واشباه ذلك تحقيق الهمزة فى كل القران والكسائى ترك الهمزة فى كل القران والباقون بالهمز وتحقيق الهمزة
فالراد جعلها بين الهمزة والالف على التحقيق القياسى واما مذهب الكسائى لحسن وبه قرا عيسى بن عمر وهو كثير فى الشعر وقد تكلمت العرب
فى مثله بحذف الهمزة للتخفيف كما قالوا اوبلمه ، وكما انشده يحيى بن يحيى ، ان لم اقاتل فالبسونى برقعا ، اراد فالبسونى برقعا باثبات الهمزة
واما الذين قرءوا بتحقيق الهمزة فالسبب ان الهمزة عين الفعل **المسئلة الثالثة** معنى الاية ان الله تعالى قال لمحمد عليه
السلام قل يا محمد لهؤلاء الكفار ان اتيكم عذاب الله فى الدنيا او اتتكم الساعة اترجعون اليه فى دفع ذلك البلاء والفزع
وترجعون فيه الى الله ولما كان من المعلوم بالضرورة انهم انما يرجعون الى الله فى دفع البلاء والمحنة لا الى الاصنام والاوثان لا جرم قال بل اياه تدعون
يعنى انكم لا ترجعون الا طلب دفع البلية والمحنة الا الى الله تعالى ثم قال فيكشف ما تدعون اليه ان شاء كشف الضر الذى من اجله دعوتم وتنسون ما
تشركون وفيه وجوه الاول قال ابن عباس المراد تتركون الاصنام ولا تدعونهم لعلمكم انها لا تضر ولا تنفع الثانى قال ابو مسلم يجوز ان يكون انكم فى تركهم
دعاءهم بمنزلة من قد نسيهم وهذا قول الحسن لانه قال يعرضون عنه اعراض الناسى ونظيره قوله تعالى حتى اذا كنتم فى الفلك وجرين بهم بريح طيبة
وفرحوا بها جاءتها ريح عاصف وجاءهم الموج من كل مكان وظنوا انهم احيط بهم دعوا الله ولا يذكرون الا وثان **المسئلة الرابعة**
هذه الاية تدل على انه تعالى قد يجيب الدعاء ان شاء وقد لا يجيبه لانه تعالى قال فيكشف ما تدعون اليه ان شاء وللقايل ان يقول ارايتم
ادعوني بشرط كذا بفيد الجزم بحصول الاجابة فكيف الطريق الى الاجابة الجمع بين الامرين والجواب ان نقول قد ورد عن الله تعالى بالاجابة وقد ورد
بالجزم اما بحسب محض المشية كما هو قول اصحابنا او بحسب رعاية المصلحة كما هو قول المعتزلة ولما كان كلا الامرين حاصلا لا جرم ورد الاتيان على هذين
الوجهين **المسئلة الخامسة** حاصل هذا الكلام كانه تعالى يقول لعبدة الاوثان اذا كنتم ترجعون عند نزول الشدايد الى الله تعالى
فى الاصنام والاوثان فلم تعبدون على الاصنام التى لا تنفعون بعبادتها اليه وهذا الكلام انما يفيد لو كان ذكر الحجة والدليل مقبولا اما لو
كان ذلك مردودا وكان الواجب هو محض التقليد كان هذا الكلام ساقطا فثبت ان هذه الاية من اقوى الدلايل على ان اصل الدين هو الحجة والرسل
قوله تعالى ولقد ارسلنا الى امم من قبلك اعلم انه تعالى بين فى الاية الاولى ان الكفار عند نزول الشدايد يرجعون الى الله ثم بين فى هذه الاية
انهم لا يرجعون الى الله عند كل ما كان من جنس الشدايد بل قد يقيمون مصرين على الكفر مجتهدين عليه غير راجعين الى الله تعالى وذلك يدل على مذهب
من يرى ان الله تعالى اذا لم يهد الا لطف سواء شاهد الاباء الضالة اولم يشاهدها وفى الاية مسايل **المسئلة الاولى** فى الاية
محذوف والتقدير ولقد ارسلنا الى امم من قبلك رسلا فخالفوهم فاخذناهم بالباساء والضراء وحسن الحذف لكونه مفهوما من الكلام المذكور
وقال الحسن الباساء شدة الفقر من البوس والضراء الامراض والاوجاع ثم قال لعلهم يتضرعون والمعنى انا ان ارسلنا الرسل اليهم وانما سلطنا الباساء
والضراء عليهم لاجل ان يتضرعوا ومعنى التضرع التخشع وهو عبارة عن الانقياد وترك التمرد واصله من الضراعة وهى الدلة يقال ضرع الرجل يضرع
ضراعة فهو ضارع اى ذليل ضعيف والمعنى انه تعالى اعلم نبيه انه قد ارسل قبله الى اقوام بلغوا فى القوة الى اناخذوا بالشدة فى انفسهم واموالهم
فلم يتخضعوا ولم يتضرعوا والمقصود منه التسلية للنبى صلى الله عليه وسلم فان قيل البين قوله بل اياه تدعون يدل على انهم تضرعوا وههنا تقول انه
قلوبهم ولم يتضرعوا قلنا اولئك اقوام وهؤلاء اقوام اخرون او نقول اولئك تضرعوا طلبا لازالة البلية ولم يتضرعوا على سبيل الاخلاص لله تعالى فلهذا
الفرق حسن النفى والاثبات ثم قال تعالى فلولا اذ جاءهم باسنا تضرعوا معناه بنفى التضرع والتقدير فلم يتضرعوا الا جاءهم باسنا وذكر كلمة لولا
ليفيد انه ما كان لهم عذر فى ترك التضرع الا عنادهم وقسوتهم واعجابهم باعمالهم التى زينها الشيطان لهم **المسئلة الثانية**
احتج الطبايى بقوله لعلهم يتضرعون فقال هذا يدل على انه تعالى انما ارسل الرسل اليهم وانما سلط الباساء والضراء عليهم لمراده ان يتضرعوا وهو مسلم
وذلك يدل على انه تعالى اراد الايمان والطاعة من الكل والجواب ان كلمة لعل تفيد الترجى والتمنى وذلك فى حق الله محال وانما حملناه على ارادة
هذا المطلوب ونحن نحمله على انه تعالى عامله معاملة لو صدر عن غيره لكان المقصود منه هذا المعنى فاما تعليل حكم الله ومشيته فذلك محال
على ما ثبت بالدليل ثم نقول ان ذلك هذه الاية على قولكم من هذا الوجه فانها تدل على ضد قولكم من وجه اخر وذلك لانها تدل على انهم انما يتضرعون
لقسوة قلوبهم ولاجل ان الشيطان زين لهم اعمالهم فنقول لو علم الله ان حصلت بعلم احتاجوا فى ايجادها الى سبب اخر وان تسلسل وان حصلت
بفعل الله فالقول قولنا وايضا اجابة الكفار انما افتقرت الى هذا الفعل القبيح بسبب تزيين الشيطان الا انا نقول ولم يبقى الشيطان مصرا على هذا

الفعل القبيح فان كان ذلك لاجل شيطان آخر تسلسل الى غير النهاية وان بطلت هذه المعاذير وانتهت بالاخرة الى فاعل واحد لم يبعد ان يقال انه تعالى خلق فيه تلك الدواعي لحصول الغرض الذي ذكرناه وبهذا يظهر ان قولهم ان كان ذلك لاجل الدواعي الى الشر فالدواعي الى تحصيلها ايضا قبيحة فلم يحسن منه تعالى ان يخلقها فيه ضعيف جدا لان الدواعي الى الشر لما كانت مشتملة على المضار العظيمة وجب ان لا يحسن من الله تعالى خلقها فيه ثم قال تعالى ﴿فلما نسوا ما ذكروا به فتحنا عليهم ابواب كل شيء﴾ اعلم ان هذا الكلام من تمام القصة الاولى فبين تعالى انه اخذهم اولا بالباساء والضراء لكي يتضرعوا ثم بين في هذه الآية انهم لما نسوا ما ذكروا به من الباساء والضراء فتح عليهم ابواب كل شيء وتقلبهم من الباساء والضراء الى الراحة والرخاء وانواع الآلاء والنعماء والمقصود انه تعالى عاملهم بتسليط المكاره والشدائد عليهم تارة لعلهم يتضرعوا به فلم يتضرعوا به فنقلهم من تلك الحالة الى ضدها وهو فتح ابواب الخيرات عليهم وتسهيل وجوهها لعلهم يتضرعوا به ايضا فلم يتضرعوا به ايضا وهذا كما يفعله الاب المشفق بولده وتحاسنه تارة وبلاطفه اخرى طلبا لصلاحه حتى اذا فرحوا بما اوتوا من الخير والنعم ازيد واعلى الفرح والبطر من غير انتداب لشكر ولا اقدام على اعتذار وتوبة فلاجرم اخذناهم اخذا عنيفا واعلم ان قوله فتحنا عليهم ابواب كل شيء معناه فتحنا عليهم ابواب كل شيء كان مغلقا عنهم من الخير حتى اذا فرحوا اي حتى اذا ظنوا ان الذي نزل بهم من الباساء والضراء ما كان على سبيل الانتقام من الله ولما فتح الله عليهم ابواب الخيرات ظنوا ان ذلك بالاستحقاق فعند ذلك ظهر ان قلوبهم قاسية وماتت وانه لا يرجى لها انتباه بطريق من الطرق لاجرم فاجاهم بالعذاب من حيث لا يشعرون قال الحسن في هذه الآية مكر بالقوم ورب الكعبة وقال صلى الله عليه وسلم اذا رأيت الله يعطي على المعاصي فانما هو استدراج من الله ثم قرأ هذه الآية قال اهل المعاني واما اخذهم في حال الرخاء والراحة ليكون اشد لتحسرهم على ما فاتهم من حال السلامة والعافية وقوله فاذا هم مبلسون اي آيسون من كل خير قال المبرد المبلس الذي انقطع رجاؤه ولذلك قيل للذي سكت عند انقطاع حجته فانقطع مبلس وقال الزجاج المبلس الشديد الحسرة الحزين فالابلاس في اللغة يكون بمعنى اليأس من النجاة عند ورود الهلكة ويكون بمعنى انقطاع الحجة ويكون بمعنى الحيرة وربما برد على النفس من البلية وهذه المعاني متقاربة ثم قال تعالى ﴿فقطع دابر القوم الذين ظلموا﴾ الدابر التابع للشيء من خلفه كالولد للوالد يقال دبر فلان القوم يدبرهم دبورا ودبرا اذا كان آخرهم قال امية بن ابي الصلت

فاستوصلوا بعذاب حتى دابرهم ... فالمستأصل آخرهم

وقال ابو عبيدة دابر القوم آخرهم الذي يدبرهم وقال الاصمعي الدابر الاصل يقال قطع الله دابره اي اذهب الله اصله وقوله والحمد لله رب العالمين فيه وجوه الاول معناه انه تعالى حمد نفسه على ان قطع دابرهم واستأصل شأفتهم لان ذلك كان جاريا مجرى النعمة العظيمة على اولئك الرسل لان الله تعالى شرهم عن اولئك الانبياء والثاني انه تعالى لما علم قوة قلوبهم لو مر ان يقال كلما ازداد مدة حيوتهم ازدادوا في انواع كفرهم ومعاصيهم فكانوا يستوجبون به مزيد العقاب والعذاب فكان افناؤهم واماتتهم بتلك الطالة موجبا ان لا يصيروا كذلك فيستوجبوا بسببه ذلك الزيادات من العقاب فكان ذلك جاريا مجرى الانعام عليهم والثالث ان يكون هذا الحمد والثناء انما حصل على وجه الانعام عليهم بان كلفهم واذال العذر والعلة عنهم وبرهن بكل الوجوه الممكنة في التدبير الحسن وذلك بان اخذهم اولا بالباساء والضراء حتى يتضرعوا الى الآلاء والنعماء وامهلهم وبعث اليهم الانبياء والرسل اليهم فلم يزدادوا الا انهماكا في الغي والكفر افناهم الله وطهر وجه الارض من شرهم فكان قوله والحمد لله رب العالمين على تلك النعم الكثيرة المتقدمة ﴿قل ارأيتم ان اخذ الله سمعكم وابصاركم﴾ اعلم ان المقصود من هذا الكلام ذكر ما يدل على وجوه العناية الحكيم المختار وتقدير برهان ذلك ان اعضاء الانسان هو السمع والبصر والقلب فالاذن محل القوة السامعة والعين محل القوة الباصرة والقلب محل الحياة والعقل والعلم فلو زال هذه الصفات عن هذه الاعضاء لحل امر الانسان وبطلت مصالحه في الدنيا وفي الدين ومن المعلوم بالضرورة ان القادر على حصول هذه القوى فيها وصونها عن الآفات والمخافات ليس الا الله واذا كان الامر كذلك كان المنعم بهذه النعم العالية والخيرات الرفيعة هو الله تعالى وهذا يدل على ان عبادة الاصنام باطلة فاسدة ثم ذكر الله في قوله سبحانه فوجبان يقال المستحق للتعظيم والثناء والعبودية ليس الا الله وذلك يدل على ان عبادة الاصنام باطلة فاسدة ثم ذكر الله في قوله قال ارأيتم ان اتاكم عذابه بغتة او جهرة هل يهلك الا القوم الظالمون اعلم ان الدليل المتقدم كان مختصا باخذ السمع والبصر والقلب وهذا عام في جميع انواع

العذاب والمعنى انه لا دافع لنوع من انواع العذاب الا الله سبحانه ولا محصل خير من الخيرات الا الله سبحانه وتعالى فوجب ان يكون هو المعبود
لجميع انواع العبادات لا غير فان قيل ما المراد بقوله بغتة او جهرة قلنا العذاب الذي يحبهم اما ان يحبهم من غير سبق علامة تدلهم على ذلك
العذاب ومع سبق هذه العلامة فالاول هو البغتة والثاني هو الجهرة فالاول سماه الله تعالى بالبغتة لانه فاجاهم ويسمى الثاني جهرة لان نفس
العذاب وقع بهم وقد عرفوه حتى لو امكنهم الاحتراز عنه لتحرزوا منه وعن الحسن انه قال بغتة او جهرة معناه ليلا او نهارا قال القاضي يحسن
حمل هذا الكلام على ما تقدم ذكره لانه لو جاءهم ذلك العذاب ليلا وقد عاينوا قدمته لم يكن بغتة ولو جاءهم نهارا وهم لا يشعرون بمقدمته
لم يكن جهرة فاما اذا حملناه على الوجه الذي تقدم ذكره استقام الكلام فان قيل فما المراد بقوله هل يهلك الا القوم الظالمون مع علمكم بان
العذاب اذا نزل لم يحصل فيه التمييز قلنا ان الهلاك وان عم الابرار والاشرار في الظاهر الا ان الهلاك في الحقيقة مختص بالظالمين الشريرين
لان الاخيار يستوجبون بسبب نزول تلك المضار بهم انواعا عظيمة من الثواب والدرجات الرفيعة عند الله فذاك وان كان بلاء في الظاهر
الا انه يوجب سعادات عظيمة اما الظالمون فاذا نزل البلاء بهم فقد خسروا الدنيا والاخرة معا فلذلك وصفهم الله بكونهم هالكين وذلك ينبه
على ان المؤمن التقي النقي هو السعيد سواء كان في البلاء او في الالاء والنعماء وان الفاسق الكافر هو الشقي كيف دارت قصته واختلف احواله

قوله تعالى وما نرسل المرسلين الا مبشرين ومنذرين اعلم انه تعالى حكى عن الكفار فيما تقدم
انهم قالوا لولا انزل عليه اية من ربه وذكر الله في جوابهم ما تقدم من الوجوه الكثيرة ثم ذكر هذه الاية والمقصود منها ان الانبياء والرسل
بعثوا مبشرين ومنذرين ولا قدرة لهم على اظهار الايات وانزال المعجزات بل ذلك يفوض الى سنة الله وحكمته فقال وما نرسل المرسلين
الا مبشرين بالثواب على الطاعات ومنذرين بالعقاب على المعاصي فمن قبل قولهم واتى بالايمان الذي هو عمل القلب والاصلاح الذي هو عمل
الجسد فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون والذين كفروا وكذبوا بايات الله يمسهم العذاب ومعنى المس في اللغة التقاء الشيئين من غير فصل
قال القاضي انه تعالى علل عذاب الكفار بكونهم فاسقين وهذا يقتضي ان يكون كل فاسق كذلك فيقال له هذا معارض بما انه خص الذين كذبوا
بايات الله بهذا الوعيد وهذا يدل على ان من لم يكن مكذبا بايات الله ان لا يلحقه الوعيد اصلا وايضا فهذا يقتضي كون هذا الوعيد معللا
بفسقهم فلم قلتم ان فسق من عرف الله وامن بالتوحيد والنبوة والمعاد ساوى لفسق من انكر هذه الاشياء

قوله تعالى قل لا اقول لكم عندي خزائن الله في الاية مسائل

المسئلة الاولى اعلم ان هذا من بقية الكلام على قوله لولا انزل عليه اية
من ربه فقال الله تعالى قل لهؤلاء الاقوام انما بعثت مبشرا ومنذرا وليس لي ان احكم على الله وامره الله تعالى ان ينفي عن نفسه امورا ثلاثة اولها
قوله قل لا اقول لكم عندي خزائن الله واعلم ان القوم كانوا يقولون ان كنت رسولا من عند الله فاطلب من الله حتى يوسع علينا منافع الدنيا وخيراتها
ويفتح علينا ابواب سعاداتها فقال تعالى قل لهم اني لا اقول لكم عندي خزائن الله فهو تعالى يؤتي الملك من يشاء ويعز من يشاء ويذل من يشاء بيده الخير
لا بيدي والخزائن جمع خزانة وهو اسم للمكان الذي يخزن فيه الشيء وخزن الشيء احرازه بحيث لا تناله الايدي وثانيها قوله ولا اعلم الغيب ومعناه ان القوم
كانوا يقولون له ان كنت رسولا من عند الله فلا بد وان تخبرنا بما سيقع في المستقبل من المصالح والمضار حتى نستعد لتحصيل تلك المصالح وندفع تلك
المضار فقال تعالى قل اني لا اعلم الغيب فكيف تطلبون مني هذه المطالب والحاصل انهم في المقام الثاني كانوا يطلبون منه الاخبار عن الغيوب ليتوسلوا
بمعرفة تلك الغيوب الى الفوز بالمنافع والاجتناب عن المضار والمفاسد وثالثها قوله ولا اقول لكم اني ملك اني ملك ومعناه ان القوم كانوا يقولون
ما لهذا الرسول ياكل الطعام ويمشي في الاسواق ويتزوج ويخالط الناس فقال تعالى قل لهم اني لست من الملائكة واعلم ان الناس اختلفوا في انه ما الفائدة
من ذكر نفي هذه الاحوال الثلاث والقول الاول ان المراد منه ان يظهر الرسول من نفسه التواضع لله والخضوع له والاعتراف بعبوديته حتى لا
يعتقد فيه مثل اعتقاد النصارى في المسيح والقول الثاني ان القوم كانوا يقترحون منه اظهار المعجزات القاهرة القوية كقولهم وقالوا لن نؤمن
لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا الى اخر الاية فقال تعالى في اخر الاية قل سبحان ربي هل كنت الا بشرا رسولا يعني انا لا ادعي الا الرسالة والنبوة واما هذه الامور
التي طلبتموها فلا يمكن تحصيلها الا بقدرة الاله فكان المقصود من هذا الكلام العجز والضعف وانه لا يستقل بتحصيل هذه المعجزات التي طلبوها منه
والقول الثالث ان المراد من قوله لا اقول لكم عندي خزائن الله معناه اني لا ادعي كونه موصوفا بالقدرة اللائقة بالاله تعالى ولا اعلم الغيب اني لا
ادعي كوني موصوفا بعلم الله تعالى ومجموع هذين الكلامين حصل انه لا يدعي الالهية ثم قال ولا اقول لكم اني ملك وذلك لانه ليس بعد الالهية درجة اعلى
حالا من الملائكة فصار حاصل الكلام كانه يقول لا ادعي الالهية ولا ادعي الملائكة ولكني ادعي الرسالة وهذا منصب لا يمنع حصوله للبشر فكيف اطبقه
على استنكار قولي ودفع بلواي دعواي

المسئلة الثانية قال الجبائي الاية دالة على ان الملك افضل من الانبياء لان معنى الكلام لا ادعي
منزلة فوق منزلتي ولولا ان الملك افضل والا لم يصح ذلك قال القاضي ان كان الغرض بما يفي طريقة التواضع فالاقرب ان يدل ذلك على ان الملك افضل
فان كان المراد نفي قدرته عن افعال لا يقوى عليها الا الملائكة لم يدل على كونهم افضل

المسئلة الثالثة قوله ان اتبع الا ما يوحى الي ظاهره
يدل على انه لا يعمل الا بالوحي وهو يدل على حكمين الحكم الاول ان هذا النص يدل على انه صلى الله عليه وسلم لم يكن يحكم من تلقاء نفسه في شيء من الاحكام
وانه ما كان يجتهد بل جميع احكامه صادرة عن الوحي ويتاكد هذا بقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى والحكم الثاني ان نفاة القياس
قالوا ثبت بهذا الوصف انه عليه السلام ما كان يعمل الا بالوحي فوجب ان لا يجوز لاحد من امته ان يعملوا الا بالوحي النازل عليه لقوله تعالى واتبعوه وذلك ينفي
جواز العمل بالقياس ثم اكد هذا الكلام بقوله قل هل يستوي الاعمى والبصير وذلك لان العمل بغير الوحي يجري مجرى عمل الاعمى والعمل بمقتضى نزول الوحي يجري مجرى

على البعث ثم قال افلا يتفكرون والمراد منه التنبيه على انه يجب على العاقل ان يعرف الفرق بين هذين الامرين وان لا يكون غافلا عن معرفته والله اعلم

قوله تعالى انما انت منذر من يخشاها انما انت منذر الذين يخافون ان يحشروا الى ربهم اعلم انه تعالى لما وصف الرسل بكونهم مبشرين ومنذرين امر الرسول في هذه الآية بالانذار فقال وانذر به الذين يخافون ان يحشروا وفي الآية مسائل

المسئلة الاولى الانذار الاعلام بموضع المخافة وقوله به قال ابن عباس والزجاج بالقرآن والدليل عليه قوله تعالى قبل هذه الآية ان اتبع الا ما يوحى الي وقال الضحاك وانذر به اي بالله والاول اولى لان الانذار والتحويف انما يقع بالقول والكلام لا بذات الله تعالى واما قوله الذين يخافون ان يحشروا الى ربهم ففيه اول الاول انهم الكافرون الذين تقدم ذكرهم وذلك لانه صلى الله عليه وسلم كان يخوفهم من عذاب الآخرة وكانوا يعتقدون تأثير ذلك التخويف ويتبع في قلبه انه ربما كان الذي يقوله محمد حقا فثبت ان هذا الكلام لا يتوجه الا عليهم والوجه حمله على المؤمنين لان المؤمنين يعلمون انهم يحشرون الى ربهم والعلم خلاف الخوف والظن ولقائل ان يقول انه لا يمنع ان يدخل فيه المؤمنون لانهم وان تيقنوا الحشر فلم يتيقنوا العذاب الذي يخاف منه لتجويزهم ان يموتوا على الايمان والعمل الصالح وتجويز ان لا يموتوا على هذه الحالة فهذا السبب كانوا خائفين من الحشر لسبب انهم كانوا محترزين لحصول العذاب وخائفين منه والقول الثاني ان المراد منه المؤمنون لانهم هم الذين يقرون بصحة الحشر والنشر والبعث والقيامة فهم الذين يخافون من عذاب ذلك اليوم والقول الثالث انه يتناول الكل لانه لعاقل الا وهو يخاف الحشر سواء قطع بحصوله او كان شاكا فيه لانه بالاتفاق غير معلوم الطلان بالضرورة لكان هذا الخوف فاترا في حق الكل ولانه عليه السلام كان مبعوثا الى الكل وكان مأمورا بالتبليغ الى الكل وخص بهذه الآية الذين يخافون الحشر لان انتفاعهم بذلك الانذار اكمل بسبب ان خوفهم يحملهم على اعداد الزاد ليوم المعاد

المسئلة الثانية المحشر مذكور بقوله تعالى ان الى ربك الرجعى وقال هاهنا ان يحشروا الى ربهم وهذا يقتضي كون ربهم محشرا لان كلمة الى لانتهاء الغاية والجواب المراد الى المكان الذي حصلهم ربهم لاجتماعهم والقضاء بينهم

المسئلة الثالثة قوله ليس لهم من دونه ولي ولا شفيع قال الزجاج موضع ليس نصب على الحال كأنه قال محشورين من غير ولي ولا شفيع والعامل فيه يخافون ثم هاهنا بحثان وذلك لانهم اذا كانوا المراد من الذين يخافون ان يحشروا الى ربهم الكفار فالكلام ظاهر لانه ليس لهم عند الله شفعاء وذلك لان اليهود والنصارى كانوا يقولون نحن ابناء الله واحباؤه والله كذبهم فيه وذكر ايضا في آية اخرى فقال ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع وايضا لما شفعهم شفاعة الشافعين وان كان المراد المسلمون فنقول قوله ليس لهم من دونه ولي ولا شفيع لا ينافي مذهبنا في اثبات الشفاعة للمؤمنين لا شفاعة الملائكة والرسل للمؤمنين انما تكون باذن الله لقوله تعالى من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه فلما كانت تلك الشفاعة باذن الله كانت في الحقيقة لا شفاعة الملائكة والرسل للمؤمنين انما تكون باذن الله لقوله تعالى من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه فلما كانت تلك الشفاعة باذن الله كانت في الحقيقة من الله تعالى

المسئلة الرابعة قوله لعلهم يتقون قال ابن عباس معناه وانذرهم لكي يخافوا في الدنيا ويتنهوا عن الكفر والمعاصي قالت المعتزلة وهذا يدل على انه تعالى اراد من الكل التقوى والطاعة والكلام على هذا النوع من الاستدلال قد سبق مرارا

قوله تعالى ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي فيه مسائل

المسئلة الاولى روي عن عبد الله بن مسعود انه قال مر الملأ من قريش على رسول الله صلى الله عليه وسلم وعنده صهيب وخباب وبلال وعمار وغيرهم من ضعفاء المسلمين فقالوا يا محمد ارضيت بهؤلاء من قومك افنحن نكون تبعا لهؤلاء اطردهم عنك لعلك ان طردتهم اتبعناك فقال عليه السلام ما انا بطارد المؤمنين فقالوا فانهم عنا اذا جئناك فاذا اتيناك فاقعد معهم ان شئت فقال نعم فطمعوا في ايمانهم وروي ان عمر رضي الله عنه قال له لعلك حين تنظر اليهم اذا بصيرون نظر الحواكما قالوا للرسول صلى الله عليه وسلم اكتب بذلك كتابا ندعا بالصحيفة ودعا بالكاتب ليكتب فنزلت هذه الآية رمي بالصحيفة واعتذر عمر من مقالته فقال سلمان وخباب فينا نزلت فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد هذا يدنينا منه حتى مس ركبتاه ركبته وكان يقوم عنا اذا اراد القيام فنزل قوله واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم فترك القيام عنا الى ان نقوم عنه وقال الحمد لله الذي لم يمتني حتى امرني ان اصبر نفسي مع قوم من امتي معكم المحيا ومعكم الممات

المسئلة الثانية احتج الطاعنون في عصمة الانبياء بهذه الآية من وجوه الاول انه عليه السلام طردهم وانه تعالى نهاه عن ذلك الطرد وكان ذلك الطرد ذنبا والثاني انه تعالى لما نهاه عن الطرد فلو لم يطردهم فكونه من الظالمين والثالث انه لو طردهم لكان من الظالمين والرابع انه تعالى ذكر هذه الآية في سورة الكهف فزاد فيها فقال تريد زينة الحياة الدنيا ثم انه تعالى نهاه عن الالتفات الى زينة الحياة الدنيا في آية اخرى فقال ولا تمدن عينيك الى ما متعنا به ازواجا منهم زهرة الحياة الدنيا كان ذلك ذنبا الخامس نقل ان اولئك الفقراء دخلوا على رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد هذه الواقعة فكان عليه السلام يقول مرحبا بمن عاتبني ربي فيهم اول لفظ هذا معناه وذلك يدل ايضا على الذنب والجواب عن الاول انه عليه السلام ما طردهم بل امرهم بالاستخفاف بهم والاستنكاف من تقريبهم وانما عين بطلبهم وقتا معينا وهو الوقت الذي كان يحضر فيه اكابر قريش وكان غرضه منه التلطف وادخالهم في الاسلام وكان يرجح هذا الجانب لان فاقتهم حاثة على هذا الاجتهاد ورفع هذه المقابلة امرهم في الدنيا وفي الدين وهو لا الكفار فانه يفوتهم الدين والاسلام وكان يرجح هذا الجانب لان الظلم عبارة عن التصرف في ملك الغير وهذا غير لائق بالانبياء عليهم السلام وعن الثاني ان الخطاء في الاجتهاد مغفور واما قوله ثانيا ان طردهم يوجب كونه عليه السلام من الظالمين فجوابه ان الظلم عبارة عن التصرف في ملك الغير بغير اذنه وهذا غير لازم هاهنا لان الله تعالى امره بالطرد فكان ذلك الطرد بامر الله تعالى فلم يكن ظلما الا انه من باب ترك الاولى والافضل لا من باب ترك الواجبات وكذا الجواب عن سائر الوجوه فانا نحمل كل هذه الوجوه على ترك الافضل والاكمل والاولى والاحرى

المسئلة

الثالثة قرأ ابن عامر بالغدوة والعشي بالواو وضم الغين وفي سورة الكهف مثله والباقون بالألف وفتح الغين قال أبو علي الفارسي
الوجه قراءة العامة بالغداة لأنها تستعمل نكرة فأمكن تعريفها بإدخال لام التعريف عليه كما يمتنع إدخاله على سائر المعارف وكتبة هذه الكلمة
بالواو في المصحف لا يدل على قولهم ألا ترى أنهم قد كتبوا الصلاة بالواو وهي ألف فكذا هنا قال سيبويه غدوة وبكرة حصل كل واحد منهما اسما
للحين كما جعلوا أم حين اسما لدابة معروفة قال وزعم يونس عن أبي عمرو أنك إذا قلت لقيته يوما من الأيام غدوة أو بكرة وأنت تريد المعرفة لم تترك
لهذه الأشياء تقوى قراءة العامة وأما وجه قراءة ابن عامر فهو أن سيبويه قال وزعم الخليل أنه يجوز أن يقول أتيتك اليوم غدوة وبكرة فجعلها
بمنزلة ضحوة **المسألة الرابعة** في قوله يدعون ربهم بالغداة والعشي قولان الأول أن المراد من الدعاء الصلاة يعني
يعبدون ربهم بالصلاة المكتوبة وهو صلاة الصبح وصلاة العصر وهذا قول ابن عباس والحسن ومجاهد وقيل المراد من الغداة والعشي طرفي
النهار وذكر هذين القسمين تنبيها على كونهم مواظبين على الصلوات الخمس والقول الثاني أن المراد من الدعاء الذكر قال إبراهيم الدعاء هاهنا
هو الذكر والمعنى يذكرون ربهم طرفي النهار **المسألة الخامسة** المجسمة تمسكوا في إثبات الأعضاء لله تعالى بقوله يريدون
وجهه وسائر الآيات المناسبة له مثل قوله ويبقى وجه ربك وجوابه أن قوله قل هو الله أحد يقتضي الوحدانية التامة وذلك ينافي
التركب من الأعضاء والأجزاء فثبت أنه لا بد من التأويل وهو من وجهين الأول قوله يريدون وجهه المعنى يريدونه إلا أنهم يذكرون لفظ الوجه
للتعظيم كما يقال هذا وجه هذا الرأي وهذا وجه هذا الدليل الثاني أن من أحب ذاتا أحب أن يرى وجهه فرؤية الوجه من لوازم المحبة فلهذا
السبب جعل الوجه كناية عن المحبة وطلب الرضا وتمام هذا الكلام تقدم في قوله ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله ثم قال تعالى
ما عليك من حسابهم من شيء وما من حسابك عليهم من شيء واختلفوا في أن الضمير في قوله حسابهم وفي قوله عليهم إلى ماذا يعود فالقول الأول
أنه عائد إلى المشركين والمعنى ما عليك من حساب المشركين من شيء ولا حسابك على المشركين وإنما الله هو الذي يدبر عبيده كما شاء وأراد والغرض من
هذا الكلام أن النبي صلى الله عليه وسلم قال يتحمل هذا الاقتراح من هؤلاء الكفار فلعلهم يدخلون في الإسلام ويتخلصون من عقاب الكفر فقال تعالى لا
تكن في قيد أنهم يبقون في الكفر أم لا فإن الله هو الهادي والمدبر والقول الثاني الضمير عائد إلى الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي
وهم الفقراء وذلك أشبه بالظاهر والدليل عليه أن الكناية في قوله فتطردهم فتكون من الظالمين عائدة لا محالة إلى هؤلاء الفقراء فوجب أن يكون سائر
الكنايات عائدة إليهم وعلى هذا التقدير فذكروا في قوله ما عليك من حسابهم من شيء قولين أحدهما أن الكفار طعنوا في إيمان أولئك الفقراء وقالوا يا محمد
إنهم إنما اجتمعوا عندك وقبلوا دينك لأنهم يجدون بهذا السبب مأكولا وملبوسا عندك وإلا فهم فارغون عن ذلك فقال الله تعالى إن كان الأمر على ما
تقولون فما يلزمك إلا اعتبار الظاهر وإن كان لهم باطن غير مرضي عند الله فحسابهم عليهم لازم لهم لا يتعدى إليك كما أن حسابك عليك لا يتعدى إليهم
كقوله ولا تزر وازرة وزر أخرى فإن قيل أما كفى قوله ما عليك من حسابهم من شيء حتى ضم إليه قوله وما من حسابك عليهم من شيء قلنا جعلت الجملتان
بمنزلة جملة واحدة وقصد بها معنى واحد وهو المعنى في قوله ولا تزر وازرة وزر أخرى ولا يشتغل بهذا المعنى إلا الجملتان جميعا كأنه قيل لا تؤاخذ
أنت ولا حساب رزقك عليهم وإنما الرازق لهم ولك هو الله فدعهم يكونوا عندك ولا تطردهم واعلم أن هذه القصة شبيهة بقصة نوح إذ قال له
قومه أنؤمن لك واتبعك الأرذلون فأجابهم نوح عليه السلام وقال وما علمي بما كانوا يعملون إن حسابهم إلا على ربي لو تشعرون وعنوا بقولهم الأرذلون
الحاكة والمحترفون بالحرف الخسيسة فكذا هنا وقوله فتطردهم جواب النفي ومعناه ما عليك من حسابهم من شيء فتطردهم يعني أنه لم يكن عليك حسابهم
حتى إنك لأجل ذلك الحساب تطردهم وقوله فتكون من الظالمين يعني ولا تطرد الذين يدعون ربهم فتكون من الظالمين ويجوز أن يكون عطفا على قوله
فتطردهم على وجه التسبب لأن كونه ظالما معلول طردهم وسبب له وأما قوله فتكون من الظالمين فيه قولان الأول فتكون من الظالمين ويجوز أن يكون
فيه قولان الأول فتكون من الظالمين لنفسك لهذا الطرد والثاني فتكون من الظالمين لهم أنهم لما استوجبوا مزيد التقريب والترحيب كان طردهم ظلما لهم

قوله تعالى وكذلك فتنا بعضهم ببعض ليقولوا أهؤلاء من الله عليهم من بيننا أليس الله
بأعلم بالشاكرين فيه مسائل **المسألة الأولى** اعلم أنه تعالى بين في هذه الآية أن كل أحد مبتلى بصاحبه فأولئك الكفار
الرؤساء الأغنياء كانوا يحسدون فقراء الصحابة على كونهم سابقين في الإسلام متسارعين إلى قوله فقالوا لو دخلنا في الإسلام لوجب علينا أن ننقاد
لهؤلاء الفقراء والمساكين وأن نعترف لهم بالتبعية وكان ذلك يشق عليهم ونظيره قوله تعالى ألقي عليه الذكر من بيننا لو كان خيرا ما سبقونا إليه وأما
فقراء الصحابة فكانوا يرون أولئك الكفار في الراحات والمسرات والطيبات والخصب والسعة فكانوا يقولون كيف حصلت هذه الأحوال لهؤلاء الكفار
مع أنا بقينا في الشدة والضيق والقلة فقال تعالى وكذلك فتنا بعضهم ببعض فأحد الفريقين يرى الآخر مقدما في المناصب الدنيوية فيقولون أهذا
هو الذي فضله الله علينا وأما المحقون فهم الذين يعلمون أن كل ما فعله الله فهو حق وصدق وحكمة وصواب ولا اعتراض عليه إما بحكم المالكية على ما
هو قول أصحابنا أو حسب المصلحة على ما هو قول المعتزلة فكانوا صابرين في وقت البلاء شاكرين في وقت الآلاء والنعماء وهم الذين قال في حقهم أليس
الله بأعلم بالشاكرين **المسألة الثانية** احتج أصحابنا بهذه الآية في مسألة خلق الأفعال من وجهين الأول أن قوله وكذلك فتنا بعضهم
ببعض تصريح بأن إلقاء تلك الفتنة من الله تعالى والمراد من تلك الفتنة ليس إلا اعتراضهم على الله في أن جعل أولئك الفقراء رؤساء في الدين والاعتراض على الله
كفر وذلك يدل على أنه تعالى هو الخالق للكفر والثاني أنه تعالى حكى عنهم أنهم قالوا أهؤلاء من الله عليهم من بيننا والمراد من قوله من الله عليهم هو أنه من الله
عليهم بالإيمان بالله ومتابعة الرسول وذلك يدل على أن هذه المعاني إنما حصل من الله تعالى لأنه لو كان الموجد للإيمان هو العبد ما من عليه بهذا الإيمان

بل العبد هو الذي من على نفسه بهذا الايمان فصارت هذه الاية دليلا على قولنا في هذه المسئلة بهذين الوجهين اجاب الجبائي عنه ان
الفتنة في التكليف ما يوجب الشدة وانما فعلنا ذلك ليقولوا هؤلاء اي ليقول بعضهم لبعض استفهاما لا انكارا اهؤلاء من الله عليهم من بيننا بالايمان
واجاب الكعبي عنه بان قال وكذلك فتنا بعضهم ببعض ليصبروا او ليشكروا فكان عاقبة امرهم ان قالوا اهؤلاء من الله عليهم من بيننا على مثال
قوله تعالى فالتقطه ال فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا والجواب عن الوجهين انه عدول عن الظاهر من غير دليل لا سيما والدليل العقلي قائم على
صحة هذا الظاهر وذلك لانه لما كان مشاهدة هذه الاحوال يوجب الانفة والانفة توجب العصيان والاصرار على الكفر وموجب الموجب
موجب فكان الالزام واردا والله اعلم **المسئلة الثالثة** في كيفية افتتان البعض بالبعض وجوه الاول ان الغني والفقير كانا
سببين لحصول هذا الافتتان لما ذكرنا في قصة نوح وكما قال في قوم صالح قال الذين استكبروا للذين استضعفوا انا بالذي امنتم به كافرون
والثاني ابتلاء الشريف بالوضيع والثالث ابتلاء الذكي بالابله وبالجملة فصفات الكمال مختلفة متفاوتة ولا احد يحسد صاحبه على ما
اتاه الله من صفة الكمال يجتمع في انسان واحد البتة بل هو توزعه على الخلق وصفات الكمال محبوبة لذاتها فكل احد يحسد صاحبه على
ما اتاه الله من صفة الكمال فاما من عرف سر الله في القضاء والقدر رضي بنصيب نفسه وسكت عن التعرض للخلق وعاش عيشا طيبا في الدنيا
والاخرة **المسئلة الرابعة** قال هشام بن عبد الحكم انه تعالى لا يعلم الجزئيات الا عند حدوثها واحتج بهذه الاية لان
الافتتان هو الاختبار والامتحان وذلك لا يصح الا لطلب العلم وجوابه قد مر غير مرة **قوله تعالى**
واذا جاءك الذين يؤمنون باياتنا فقل سلام عليكم كتب ربكم على نفسه الرحمة انه من عمل منكم سوءا بجهالة ثم تاب من بعده واصلح
فانه غفور رحيم في الاية مسائل **المسئلة الاولى** اختلفوا في قوله واذا جاءك الذين يؤمنون باياتنا فقال بعضهم هو على
اطلاقه في كل من هذه صفته وقال اخرون بل نزلت في اهل الصفة الذين سال المشركون الرسول طردهم وابعادهم فاكرمهم الله بهذا الاكرام وذلك
لانه تعالى نهى الرسول اولا عن طردهم ثم امره بان يكرمهم بهذا النوع من الاكرام فقال عكرمة كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا راهم بداهم بالسلام
ويقول الحمد لله الذي جعل في امتي من امرني ان ابداهم بالسلام وعن ابن عباس ان عمر رضي الله عنه لما اعتذر من مقالته واستغفر الله منها وقال
للرسول صلى الله عليه وسلم ما اردت بذلك الا الخير نزلت هذه الاية قال بعضهم بل نزلت في قوم اقدموا على ذنوب ثم جاؤه صلى الله عليه وسلم مطهرين للندامة
والاسف فنزلت هذه الاية فيهم والاقرب من هذه الاقاويل ان تحمل هذه الاية على عمومها فكل من امن بالله دخل تحت هذا التشريف ولي هاهنا اشكال
وهو ان الناس اتفقوا على ان هذه السورة نزلت دفعة واحدة واذا كان الامر كذلك فكيف يمكن ان يقال في كل واحد من ايات هذه السورة او سبب نزولها
هو الامر الفلاني بعينه **المسئلة الثانية** قوله واذا جاءك الذين يؤمنون باياتنا مشتمل على اسرار عالية وذلك لان ما سوى الله
هو ايات وجود الله وايات صفات جلاله واكرامه وايات وحدانيته وما سوى الله فلا نهاية له وما لا نهاية له فلا سبيل للعقل الى الوقوف عليه
على التفصيل التام الا ان الممكن هو ان يطلع على بعض الايات ويتوسل بمعرفتها الى معرفة الله ثم يؤمن بالبعثة على سبيل الاجمال ثم انه يكون مدة حيوته
كالسابح في تلك البحار وكالسابح في تلك القفار ولما كان لا نهاية لها فكذلك لا نهاية لترقي العبد في معارج تلك الايات وهذا شرع جملي لا نهاية
لتفاصيله ثم ان العبد اذا صار موصوفا بهذه الصفة فعند هذا امر الله محمدا بان يقول لهم سلام عليكم فيكون هذا التسليم بشارة
لحصول الكرامة عقيب تلك السلامة اما السلامة فالنجاة من بحر عالم الظلمات ومركز الجسمانيات ومعدن الافات والمخافات وموضع
التغيرات والتبدلات واما الكرامة فبالوصول الى الباقيات الصالحات والمجردات المقدسات والوصول الى فسحة عالم الابرار والترقي الى
معارج سرادقات الجلال **المسئلة الثالثة** ذكر الزجاج عن المبرد ان السلام في اللغة اربعة اشياء فمنها سلمت سلاما
وهو معنى الدعاء ومنها انه اسم من اسماء الله ومنها الاسلام ومنها اسم للشجر العظيم احسبه يسمى بذلك لسلامته من الافات وهو
ايضا اسم للحجارة الصلبة وذلك ايضا لسلامتها من الرخاوة ثم قال الزجاج قوله سلام عليكم السلام هاهنا يحتمل تاويلين احدهما ان يكون
مصدر سلمت تسليما وسلاما مثل السراج من التسريج ومعنى سلمت عليه سلاما دعوت له بان يسلم من الافات في دينه ونفسه فالسلام بمعنى
التسليم والثاني ان يكون السلام جمع السلامة فمعنى قوله السلام عليكم السلامة عليكم وقال ابو بكر الانباري قال قوم السلام هو الله تعالى فمعنى
السلام عليكم يعني الله عليكم اي على حفظكم وهذا بعيد في هذه الاية لتسكين اللام في قوله فقل سلام عليكم ولو كان معرفا لصح هذا الوجه واقول
كتبت فصولا مشبعة كاملة في قولنا سلام عليكم وكتبتها في سورة التوبة وهي اجنبية عن ذلك الموضع فاذا نقلته الى هذا الموضع كمل البحث
والله اعلم اما قوله كتب ربكم على نفسه الرحمة ففيه مسائل **المسئلة الاولى** قوله كتب كذا على فلان يفيد الامكان وكلمة
على ايضا تفيد الايجاب ومجموعهما مبالغة في الايجاب فهذا يقتضي سبحانه راحما بعباده رحيما بهم على سبيل الوجوب واختلف العقلاء في سبب ذلك
الوجوب فقال اصحابنا له سبحانه ان يتصرف في عبيده كيف شاء واراد الا انه اوجب الرحمة على نفسه على سبيل الفضل والكرم وقالت المعتزلة
ان كونه عالما بقبح القبائح وعالما بكونه غنيا عنها يمنعه من الاقدام على القبائح ولو فعله كان ظلما والظلم قبيح والقبيح منه محال **المسئلة**
الثانية دلت هذه الاية على انه لا يمتنع تسمية ذات الله بالنفس وايضا قوله تعالى تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك يدل عليه والنفس
هاهنا بمعنى الذات والحقيقة فاما معنى الجسم والدم فالحق سبحانه تقدس عنه لانه لو كان جسما لكان مركبا والمركب ممكن ايضا لانه احد والاحد
لا يكون مركبا وما لا يكون مركبا لا يكون جسما وايضا انه غني كما قال والله الغني والغني لا يكون مركبا وما لا يكون مركبا لا يكون جسما وايضا الاجسام

متماثلة في تمام الماهية فلو كان جسما لحصل له مثل وذلك باطل لقوله ليس كمثله شيء واما الدلائل العقلية فكثيرة ظاهرة قوية جلية والحمد لله

المسألة الثالثة قالت المعتزلة قوله كتب ربكم على نفسه الرحمة ينافي ان يقال انه تعالى يخلق الكفر في الكافر ثم يعذبه عليه ابد الآباد وينافي ان يقال انه يمنعه عن الايمان ثم يأمره حال ذلك المنع بالايمان ثم يعذبه على ترك ذلك الايمان وجواب اصحابنا انه ضار نافع محيي مميت فهو تعالى فعل تلك الرحمة البالغة وفعل هذا القهر البالغ ولا منافاة بين الامرين

المسألة الرابعة من الناس من قال انه تعالى لما امر الرسول بان يقول لهم سلام عليكم كتب ربكم على نفسه الرحمة كان هذا من قول الله ومن كلامه فهذا يدل على انه سبحانه قال لهم في الدنيا سلام عليكم كتب ربكم على نفسه الرحمة وتحقيق هذا الكلام انه تعالى وعد اقواما بانه يقول لهم بعد الموت سلام قولا من رب رحيم ثم ان اقواما افنوا اعمارهم في العبودية حتى صاروا في حياتهم الدنيوية الى عالم القيمة لا جرم صار السلام الموعود به بعد الموت في حق اقوام بعدا لهؤلاء حال كونهم في الدنيا ومنهم من قال لا بل هذا كلام الرسول وعلى التقديرين فهو درجة عالية ثم انه تعالى قال انه من عمل منكم سوءا بجهالة ثم تاب من بعده واصلح وفيه مسائل

المسألة الاولى اعلم ان هذا لا يتناول التوبة من الكفر لان هذا الكلام خطاب مع الذين وصفهم بقوله واذا جاءك الذين يؤمنون باياتنا فثبت ان المراد منه توبة المسلم عن المعصية بسبب الشهوة فكان المراد منه بيان ان المسلم اذا اقدم على الذنب مع العلم بكونه ذنبا ثم تاب منه توبة حقيقية فانه تعالى يقبل توبته

المسألة الثانية قرأ نافع انه من عمل بفتح الالف فانه غفور رحيم بكسر الالف وقرأ عاصم وابن عامر بالفتح فيهما والباقون بالكسر فيهما اما فتح الاولى فعلى التفسير للرحمة كانه قيل كتب ربكم على نفسه انه من عمل منكم واما فتح الثانية فعلى ان يجعله بدلا من الاولى كقوله ايعدكم انكم اذا متم وكنتم ترابا وعظاما انكم مخرجون وقوله كتب عليه انه من تولاه فانه يضله وقوله الم يعلموا انه من يحادد الله ورسوله فان له نار جهنم قال ابو علي الفارسي من فتح الاولى فقد جعلها بدلا من الرحمة واما التي بعد الفاء فعلى انه اضمر انه خبرا تقديره فله انه غفور رحيم اي فله غفرانه او اضمر مبتدأ يكون ان خبره كانه قيل فامره انه غفور رحيم واما من كسرهما جميعا فلانه لما قال كتب ربكم على نفسه الرحمة فقد تم هذا الكلام ثم ابتدأ وقال انه من عمل منكم سوءا بجهالة ثم تاب من بعده واصلح فانه غفور رحيم وحلت الفاء جوابا للجزاء وكسرت ان لانها دخلت على المبتدأ والخبر كانك قلت فهو غفور رحيم الا ان الكلام بان اوكد هذا الكلام قول الزجاج وقرأ نافع الاولى بالفتح والثانية بالكسر لانه ابدل الاولى من الرحمة واستأنف ما بعد الفاء

المسألة الثالثة قوله من عمل منكم سوءا بجهالة قال الحسن كل من عمل معصية فهو جاهل ثم اختلفوا فقيل لانه جاهل بمقدار ما فاته من الثواب وما استحقه من العقاب وقيل انه وان علم ان ذلك الفعل مذمومة الا انه آثر اللذة العاجلة على الخير الكثير الآجل ومن آثر القليل على الكثير قيل في العرف انه جاهل وحاصل الكلام انه وان لم يكن جاهلا الا انه لما فعل ما يليق بالجهال اطلق عليه لفظ الجاهل وقيل نزلت هذه الآية في عمر حين اشار باجابة الكفار الى ما اقترحوه ولم يعلم انها مفسدة ونظير هذه الآية قوله انما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة

المسألة الرابعة قوله تعالى ثم تاب من بعده واصلح فقوله تاب اشارة الى الندم على الماضي وقوله واصلح الى كونه آتيا بالاعمال الصالحة في الزمان المستقبل ثم قال فانه غفور رحيم بسبب ازالة العقاب رحيم بسبب ايصال الثواب الذي هو النهاية في الرحمة

قوله تعالى وكذلك نفصل الآيات ولتستبين سبيل المجرمين والمراد كما فصلنا لك في هذه السورة دلائل على الصحة في التوحيد والنبوة والقضاء والقدر فكذلك نبين ونفصل لك دلائلنا وحججنا في تقدير كل حق ينكره اهل الباطل وقوله ولتستبين عطف على المعنى كانه قيل ليظهر الحق وليستبين وحسن هذا الحذف لكونه معلوما واختلف القراء في قوله لتستبين فقرأ نافع لتستبين بالتاء سبيل بالرفع والباقون بالياء سبيل بالرفع على تأنيث سبيل واهل الحجاز يؤنثون السبيل وبنو تميم يذكرونه وقد نطق القرآن بهما فقال سبحانه وان يروا سبيل الرشد لا يتخذوه سبيلا وقال ويصدون عن سبيل الله ويبغونها عوجا فان قيل لم قال لتستبين سبيل المجرمين ولم يذكر سبيل المؤمنين قلنا ذكر احد القسمين يدل على الثاني كقوله سرابيل تقيكم الحر ولم يذكر البرد وايضا الضدان اذا كانا بحيث لا يحصل بينهما واسطة فمتى بانت خاصية احد القسمين بانت خاصية القسم الآخر والحق والباطل لا واسطة بينهما فمتى استبانت طريقة المجرمين فقد استبانت طريقة المحقين ايضا لا محالة

قوله تعالى قل اني نهيت ان اعبد الذين تدعون من دون الله واعلم انه تعالى لما ذكر في الآية المتقدمة انه يفصل الآيات ليظهر الحق وليستبين سبيل المجرمين ذكر في هذه الآية انه تعالى نهى عن سلوك سبيلهم فقال قل اني نهيت ان اعبد الذين تدعون من دون الله وبين ان الذين يعبدونها انما يعبدونها بناء على محض الهوى والتقليد لا على سبيل الحجة والدليل لانها جمادات واحجار وهي اخس مرتبة من الانسان بكثير وكون الاشرف مستقلا بعبادة الاخس امر يدفعه صريح العقل وايضا ان القوم كانوا ينحتون تلك الاصنام ويركبونها ومن المعلوم بالبديهة انه يقبح من هذا العامل الصانع ان يعبد معموله ومصنوعه فثبت ان عبادتها مثبتة على الهوى ومضادة للهدى وهذا هو المراد من قوله قل لا اتبع اهواءكم ثم قال قد ضللت اذا وما انا من المهتدين اي ان اتبعت اهواءكم فانا ضال وما انا من الهدى في شيء والمقصود كانه يقول لهم انتم كذلك ولما نفى ان يكون الهدى متبعا نبه على ما يجب اتباعه بقوله قل اني على بينة من ربي اي في انه لا معبود سواه وكذبتم انتم حيث اشركتم به عبيده واعلم انه عليه السلام كان يخوفهم بنزول العذاب عليهم بسبب هذا الشر والقوم لاصرارهم على الكفر كانوا يستعجلون نزول ذلك العذاب فقال تعالى قل يا محمد ما عندي ما تستعجلون به يعني قولهم اللهم ان كان هذا هو الحق من من عندك فامطر علينا حجارة من السماء او ائتنا بعذاب اليم والمراد ان ذلك العذاب ينزله الله في الوقت الذي اراد انزاله فيه ولا قدرة له على تقديمه او تأخيره ثم قال ان الحكم الا لله وهذا مطلق يتناول الكل والمراد هاهنا ان الحكم لله فقط وفي تأخير عذابهم يقضي الحق اي القضاء الحق

في كل ما يقضي من التاخير والتعجيل وهو خير الفاصلين اي القاضين اصبغ اصحابنا بقوله ان الحكم لله على انه لا يقدر العبد على امر من الامور الا اذا قضى الله به فيمتنع فعل الكفر الا اذا قضى الله به وحكم به وكذلك في جميع الافعال والدليل عليه انه تعالى قال ان الحكم الا لله وهذا يفيد الحصر يعني انه لا حكم الا لله قرا ابن كثير ونافع وعاصم يقص الحق بالصاد من القصص يعني ان كل ما اخبر الله به واخبر به لهو من الخاصيص للحق كقوله نحن نقص عليك احسن القصص وقرا الباقون يقض الحق والمكتوب في المصاحف يقض الحق بغير ياء لانها سقطت في اللفظ لالتقاء الساكنين كما كتبوا ستدع الزبانية فانعم النذر وقوله يقض الحق قال الزجاج فيه وجهان جايز ان يكون الحق صفة للمصدر والتقدير يقض القضا الحق ويجوز ان يكون يقضي للحق يصنع الحق لان كل شي صنعه الله فهو حق فعلى هذا التقدير الحق يكون مفعولا به ويقضي بمعنى صنع قال الهذلي عليها مسرودتان قضاهما داود ، اي صنعهما داود ، واصح ابو عمرو على هذه القراة بقوله وهو خير الفاصلين قال والفصل يكون بمعنى القضاء لانه بالقصص اجاب ابو علي الفارسي فقال القصص هاهنا بمعنى القول وقد جاء الفصل بمعنى القول قال تعالى انه لقول فصل وقال احكمت اياته ثم فصلت وقال لنفصل الايات **قوله تعالى** قل لو ان عندي ما تستعجلون به لقضي الامر بيني وبينكم والله اعلم بالظالمين اعلم ان المعنى لو ان عندي اي بيدي قدرتي وامكاني ما تستعجلون به من العذاب لقضي الامر بيني وبينكم لاهلكتكم عاجلا وانتصاصا من تكذيبكم به ولتخلصت سريعا والله اعلم بالظالمين ولا يجري الحكمة من وقت عذابهم ومقداره والمعنى اي لا اعلم وقت عقوبة الظالمين وانما اعلم بعلم الله تعالى اياي بعلم ذلك لهو يوحيه الي ربه **قوله تعالى** وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو اعلم انه تعالى قال في الاية الاولى والله اعلم بالظالمين يعني انه سبحانه هو العالم بكل شي فهو يعجل ما يشاء اصلح ويوخر ما يشاء اصلح وفي الاية مسايل **المسئلة الاولى** المفاتح جمع مفتح ومفتح والمفتح بالكسر المفتاح الذي يفتح به والمفتح بفتح الميم الخزانة وكل خزانة كانت لصنف من الاشياء فهو مفتح قال الفراء في قوله تعالى ما ان مفاتحه لتنوء بالعصبة يعني خزائنه فلفظ المفاتح يمكن ان يكون المراد منه المفاتيح ويمكن ان يكون المراد منه الخزائن على التقدير الاول فقد جعل للغيب مفاتيح على طريق الاستعارة لان المفاتيح يتوصل بها الى ما في الخزائن المستوثق منها بالاغلاق والاقفال فالعالم بتلك المفاتيح وبكيفية استعمالها في فتح تلك الاغلاق والاقفال يمكنه ان يتوصل بتلك المفاتيح الى ما في تلك الخزائن كذا هاهنا والحق سبحانه لما كان عالما بجميع المعلومات عبر عن هذا المعنى بالعبارة المذكورة وفسر مفاتيح واما على التقدير الثاني فالمعنى وعنده خزائن الغيب فعلى التقدير الاول يكون المراد العالم بالغيب وعلى التقدير الثاني المراد منه القدرة على كل الممكنات كما في قوله وان من شي الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم والحكماء في تفسير هذه الاية كلام عجيب متفرع على اصولهم فانهم قالوا ثبت ان العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول وان العلم بالمعلول لا يكون علة للعلم بالعلة قالوا واذا ثبت هذا فنقول الوجود اما ان يكون واجبا لذاته واما ان يكون ممكنا لذاته والواجب لذاته ليس الا الله وكل ما سواه فهو ممكن لذاته والممكن لذاته لا يوجد الا بتاثير الواجب لذاته وكل ما سوى الحق سبحانه فهو موجود بايجاده كائن بتكوينه واقع باحداثه اما بغير واسطة واما بواسطة واحدة واما بوسايط كثيرة على الترتيب الذي ثبت في علمه ازلا من غير تفاوت البتة فعلمه بذاته يوجب علمه بالامر الاول والعلم بالامر الاول يوجب علمه بالثاني لان الامر الاول علة قريبة للامر الثاني وقد ذكرنا ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فابتداء علم الغيب ليس الا علم الحق بذاته المخصوصة ثم يحصل له من علمه بذاته علمه بالاثار الصادرة عنه على ترتيبها المعتبر ولما كان علمه بذاته يحصل لا لذاته لم يمتنع صحة ان يقال وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو لهذا هو طريقة هؤلاء الفرقة الذين فسروا هذه الاية بناء على هذه الطريقة سواء علم ان هاهنا دقيقة اخرى وهي ان القضايا العقلية المحضة يصعب تحصيل العلم بها على سبيل التمام والكمال الا للعقلاء الكاملين الذين يغوصون في الاعماق من قضايا الحس والخيال والقوى الاحضار المعمولات المجردة ومثل هذا الانسان يكون كالنادر وقوله وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو قضية عقلية محضة مجردة فالانسان الذي يقوى عقله على الاحاطة بمعنى هذه القضية نادر جدا والقرآن انما انزل لينتفع به جميع الخلق فلهذا صار هذا القسم من ذكر القضية العقلية المحضة المجردة فاذا اردنا ايصالها الى عقل كل احد ذكر لها مثالا من الامور المحسوسة الداخلة تحت القضية الكلية ليصير ذلك المعقول ممثلا ومنه هذا المثال المحسوس معلوما لكل احد والامر في هذه الاية ورد على هذا القانون لانه قال اولا وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو ثم صير الامر الكلي المعقول المجرد بحيث يحس فقال ويعلم ما في البر والبحر وذلك لان احدا من انام معلومات استقبالي هو جميع ذوات البر والبحر والجبال والحال فدونها على عظمة احوال البر والبحر فذكر هذا المحسوس يكشف عن حقيقة عظمة ذلك المعقول وفيه دقيقة اخرى وهي انه تعالى لما ذكر البر والبحر فقد نبه

لا يعلمها الا هو بحيث تتحير العقول فيها وتتقاصر الافكار والالباب عن الوصول الى فساداتها ثم انه تعالى لما قرن امر ذلك المعقول المحض المجرد بذكر
هذه الجزئيات المحسوسة فبعد ذلك عاد الى ذكر تلك القصة العقلية المحضة المجردة بعبارة اخرى فقال ولا رطب ولا يابس
الا في كتاب مبين وهو عين المذكور في قوله وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو لهذا ما عقلناه في تفسير هذه الاية الشريفة
العالية ومن الله التوفيق **المسئلة الثانية** المتكلمون قالوا انه تعالى فاعل العالم بجواهره واعراضه على سبيل الاحكام
والاتقان ومن كان كذلك كان عالما بها وحكما قالوا انه تعالى مبدا لجميع الممكنات والعلم بالمبدا يوجب العلم بالامر فوجب كونه تعالى
عالما بكلها واعلم ان هذا الكلام من ادل الدلايل على كونه تعالى عالما بجميع الجزئيات الزمانية وقد سلموا ان العلم بالمبدا يوجب العلم
بالامر فوجب كونه عالما بهذه التغيرات والزمانيات من حيث انها متغيرة وزمانية وذلك هو المطلوب **المسئلة الثالثة**
قوله تعالى وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو يدل على كونه منزها عن الضد والند وتقديره ان قوله وعنده مفاتح الغيب يفيد
الحصر اي عنده لا عند غيره ولو حصل موجود اخر واجب الوجود لكان مفاتح الغيب حاصلة ايضا عند ذلك الاخر وحينئذ يبطل الحصر
وايضا فكما ان الاية تدل على هذا التوحيد فكذلك البرهان العقلي يساعد عليه وتقديره ان المبدا يحصل العلم بالاثار والشاهد هو
العلم بالموثر والموثر الاول في كل الممكنات هو الحق سبحانه فالمفتح الاول للعلم بجميع المعلومات هو العلم به سبحانه لكن العلم به ليس الا له
لان ما سواه اثر والعلم بالاثر لا يفيد العلم بالموثر فظهر لهذا البرهان ان مفاتح الغيب ليست الا عند الحق سبحانه **المسئلة
الرابعة** قرئ ولا حبة ولا رطب ولا يابس بالرفع وفيه وجهان احدهما ان يكون عطفا على محل من ورقة وان يكون رفعا
على الابتدا وخبره الا في كتاب مبين كقولك لا رجل منهم ولا امراة الا في الدار **المسئلة الخامسة** قوله الا في كتاب
مبين فيه قولان الاول ان ذلك الكتاب المبين هو علم الله لا غير وهذا هو الاصوب والثاني قال الزجاج يجوز ان يكون الله جل ثناؤه اثبت كيفية
المعلومات في كتاب من قبل ان يخلق الخلق كما قال جل وعز ما اصاب من مصيبة في الارض ولا في انفسكم الا في كتاب من قبل ان نبراها
وفايدة هذا الكتاب امور احدها انه تعالى انما كتب هذه الاحوال في اللوح المحفوظ لتقف الملايكة على نفاذ علم الله في المعلومات وانه لا
يغيب عنه مما في السموات والارض شي فيكون في ذلك قوة كاملة تامة للملايكة الموكلين باللوح المحفوظ لانهم يقابلون به ما يحدث في
هذا العالم فيجدونه موافقا له وثانيها يجوز ان يقال انه تعالى ذكر ما ذكر من الورقة والحبة تنبيها للمكلفين على امر الحساب واعلاما بانه
لا يفوته من كل ما يصنعون في الدنيا شي لانه اذا كان لم يهمل امر الاحوال التي فيها ثواب وعقاب وتكليف فبان لا يهمل الاحوال المشتملة على الثواب
والعقاب اولى وثالثها انه تعالى علم احوال جميع الموجودات في ذلك الكتاب على التفصيل التام امتنع ايضا تغيرها والا لزم الكذب فيصير كتبه
جملة الاحوال في ذلك الكتاب وحيا تاما وسببا كاملا في انه يمتنع تقديم ما تاخر وتاخير ما تقدم كما قال صلوات الله عليه جف القلم بما هو كاين
الى يوم القيامة والله اعلم **قوله تعالى** وهو الذي يتوفاكم بالليل ويعلم ما جرحتم
بالنهار ثم يبعثكم فيه ليقضى اجل ثم اليه مرجعكم ثم ينبئكم بما كنتم تعملون اعلم انه تعالى لما بين كمال علمه بالاية الاولى بين كمال قدرته
بهذه الاية وهو كونه قادرا على نقل الذوات من الموت الى الحياة ومن النوم الى اليقظة واستقلالها بحفظها في جميع الاحوال وتدبيرها
على احسن الوجوه حالة النوم واليقظة واما قوله الذي يتوفاكم بالليل فالمعنى انه تعالى يميتكم فيتوفى نفوسكم التي بها تقدرون على الادراك والتمييز
كما قال جل جلاله الله يتوفى الانفس حين موتها والتي لم تمت في منامها فالله جل جلاله يقبض الارواح عن التصرف بالنوم كما يقبضها بالموت وههنا
بحث وهو ان النايم لا شك انه حي ومتى كان حيا لم تكن روحه مقبوضة البتة واذا كان كذلك لم يصح ان يقال ان الله توفاه فلا بد ههنا من
تاويل وهو ان حال النوم تعود الارواح الجسمانية من الظاهر في الباطن فصارت الحواس الظاهرة معطلة عن اعمالها فعند النوم صار ظاهر
الجسد معطلا عن كل الاعمال فحصل بين النوم وبين الموت مشابهة من هذا الاعتبار فصح اطلاق لفظ الوفاة والموت على النوم من هذا الوجه
ثم قال ويعلم ما جرحتم بالنهار يريد ما كسبتم من العمل بالنهار قال تعالى وما علمتم من الجوارح والمراد منها الكواسب من الطير والسباع واحدها
جارحة قال تعالى والذين اجترحوا السيئات اي اكتسبوا وبالجملة فالمراد منه اعمال الجوارح ثم قال تعالى ثم يبعثكم فيه اي يرد اليكم ارواحكم في النهار
والبعث ههنا اليقظة ثم قال ههنا ليقضى اجل مسمى اي اعماركم المكتوبة وهي قوله واجل مسمى عنده والمعنى يبعثكم من نومكم الى ان تبلغوا اجالكم
ومعنى القضاء فصل الامر على التمام سبيل التمام ومعنى قضاء الاجل فصل مدة العمر من غيرها بالموت واعلم انه تعالى لما ذكر انه ينميهم اولا ثم
يوقظهم ثانيا كان ذلك جاريا مجرى الحياة بعد الاماتة لا جرم استدل بذلك على صحة البعث والقيامة فقال ثم الى ربكم مرجعكم فينبئكم بما
كنتم تعملون في ليلكم ونهاركم وجميع احوالكم واعمالكم **قوله تعالى** وهو القاهر فوق
عباده الى قوله وهو اسرع الحاسبين اعلم ان هذا نوع اخر من الدلايل الدالة على كمال قدرة الله تعالى وكمال حكمه وتقديره انا بينا
فيما سبق انه يجوز ان يكون المراد منها الفوقية بالقهر والقدرة كما يقال امر فلان فوق امر فلان بمعنى انه اعلا وانفذ ومنه قوله تعالى يد الله فوق
ايديهم ومما يوكد ان المراد ذلك ان قوله وهو القاهر فوق عباده مشعر بان هذا القهر انما حصل بسبب هذه الفوقية والفوقية المقيدة لصفة
القهر هي الفوقية بالقدرة لا الفوقية بالجهة اذ المعلوم ان المرتفع في المكان قد يكون مقهورا وتقرير هذا القهر من وجوه الاول
انه قهار للعدم بالتكوين والايجاد والثاني انه قهار للوجود بالافناء والافساد فانه تعالى هو الذي ينقل الممكن من العدم الى الوجود تارة

ومن الوجود الى العدم اخرى فلا وجود الا بايجاده ولا عدم الا باعدامه في الممكنات والثالث انه قهار لكل ضد بضده فيقهر
النور بالظلمة والظلمة بالنور والنهار بالليل والليل بالنهار وتمام تقريره في قوله قل اللهم مالك الملك تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك
ممن تشاء وتعز من تشاء وتذل من تشاء واذا عرفت منهم الكلام فاعرف انه بحر لا ساحل له لان كل مخلوق فله ضد فالفوق ضده التحت والماضي
ضده المستقبل والنور ضده الظلمة والحياة ضدها الموت والقدرة ضدها العجز وتامل في ساير الاحوال والصفات لتعرف ان حصول
التضاد بينها يقضي عليها بالمقهورية والعجز والنقصان وحصول هذه الصفة في الممكنات يدل على ان لها مدبرا قاهرا قادرا منزها عن الضد
والند مقدسا عن الشبيه والشكل كما قال وهو القاهر فوق عباده والرابع ان هذا البدن مولف من الطبايع الاربعة وهي متنافرة متباغضة
متباعدة بالطبع والخاصة باجتماعها لا بد وان يكون بقسر قاسر واخطا من قال ذلك القاسر هو النفس الانسانية وهو الذي ذكره ابن سينا
في الاشارات لان تعلق النفس بالبدن انما يكون بالمزاج واعتدال الامساح والقاهر لهذه الطبايع على الاجتماع والسابق على حصول الاجتماع
مغاير للمتاخر عن حصول الاجتماع فثبت ان القاهر لهذه الطبايع على الاجتماع ليس الا الله سبحانه كما قال وهو القاهر فوق عباده وايضا فالجسد
كثيف سفلي ظلماني فاسد عفن والروح لطيف علوي نوراني مشرق طاهر لطيف فبينهما اشد المنافرة والمباعدة ثم انه سبحانه جمع بينهما على سبيل القهر
والقدرة وجعل كل واحد مستكملا لصاحبه منتفعا بالاخر فالروح يصون البدن عن العفونة والفساد والتفرق والبدن يصير آلة للروح في تحصيل
السعادات الابدية والمعارف الالهية فهذا الاجتماع وهذا الانتفاع ليس الا بقهر الله تعالى لهذه الطبايع كما قال وهو القاهر فوق عباده وايضا فعند
دخول الروح في الجسد اعطي الروح قدرة على فعل الضدين ومكنه من الطرفين الا انه يمتنع رجحان الفعل على الترك تارة والترك على الفعل اخرى الا
عند حصول الداعية الجازمة الخالية عن المعارض فلما لم يحصل تلك الداعية امتنع الفعل والترك فكان اقدام الفاعل على الفعل تارة وعلى الترك
اخرى بسبب حصول تلك الداعية في قلبه من الله يجري مجرى القهر فكان قاهر العبادة من هذه الجهة اذا تاملت هذه الابواب علمت ان الممكنات والمبدعات
والمعلومات والسفليات والذوات والصفات كلها مقهورة تحت قهر الله مسخرة تحت تسخير الله كما قال وهو القاهر فوق عباده اما قوله تعالى
ويرسل عليكم حفظة فالمراد ان من جملة قهره لعباده ارسال الحفظة عليهم وهولاء الحفظة هم المشار اليهم بقوله تعالى له معقبات من بين يديه ومن
خلفه يحفظونه من امر الله وقوله ما يلفظ من قول الا لديه رقيب عتيد وقوله وان عليكم لحافظين كراما كاتبين واتفقوا على ان المقصود من حضور
هولاء الحفظة هم المشار اليهم بقوله تعالى له معقبات من بين يديه حفظ الاعمال ثم اختلفوا فمنهم من يقول انهم يكتبون الطاعات والمعاصي والمباحات
باسرها بدليل قوله تعالى ما لهذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها وعن ابن عباس ان مع كل انسان ملكين احدهما عن يمينه والاخر
على يساره فاذا تكلم الانسان بحسنة كتبها من على اليمين واذا تكلم بسيئة قال من على اليمين لمن على اليسار انتظره لعله يتوب منها فان لم يتب كتب عليه
والقول الاول اقوى لان قوله تعالى ويرسل عليكم حفظة يفيد حفظ الكل من غير تخصيص والبحث الثاني ان ظاهر هذه الايات يدل على ان اطلاع
هولاء الحفظة على الاقوال والافعال اما على صفات القلوب وهو العلم والجهل فليس في هذه الايات ما يدل على اطلاعهم عليها اما في الاقوال فلقوله
تعالى ما يلفظ من قول الا لديه رقيب عتيد واما في الاعمال فلقوله تعالى وان عليكم لحافظين كراما كاتبين يعلمون ما تفعلون فاما الايمان والكفر
والاخلاص والاشراك فلم يدل الدليل على اطلاع الملائكة عليها والبحث الثالث ذكروا في فايدة جعل الملائكة موكلين على بني ادم وجوها الاول
ان المكلف اذا علم ان الملائكة موكلين به يحصون عليه اعماله ويكتبونها في صحايف تعرض على روس الاشهاد في مواقف القيامة كان ذلك ازجر له عن القبايح
الثاني يحتمل في الكتابة ان تكون الفايدة فيها ان توزن تلك الصحايف يوم القيامة لان وزن الاعمال غير ممكن اما وزن الصحايف فممكن الثالث
يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد ويجب علينا الايمان بكل ما ورد به الشرع سواء عقلنا الوجه فيه او لم نعقل فهذا حاصل ما قاله اهل الشريعة واما اهل
الحكمة فقد اختلف اقوالهم في هذا الباب على وجوه الاول قال المتاخرون منهم وهو القاهر فوق عباده ومن جملة ذلك القهر ان خلط الطبايع المتضادة
ومزج بين العناصر المتنافرة فلما حصل بينهما امتزاج استعد ذلك الممتزج بسبب ذلك الامتزاج لقبول النفس المدبرة والقوى الحسية والحركية والقطعية
فقالوا المراد من قوله ويرسل عليكم حفظة تلك النفوس والقوى فانها هي التي تحفظ تلك الطبايع المقهورة على امتزاجاتها والقول الثاني وهو قول
بعض القدماء ان هذه النفوس البشرية والارواح الانسانية مختلفة بجواهرها متباينة بماهياتها فبعضها خيرة وبعضها شريرة وكذا القول في الذكاء
والبلادة والشرف والدناءة وغيرها في الصفات ولكل طايفة من هذه الارواح السفلية روح سماوي هو لها كالاب المشفق والسيد الرحيم يعينها على
مهماتها في يقظتها ومناماتها تارة على سبيل الرويا واخرى على سبيل الالهامات فالارواح الشريرة لها مبادي من عالم الافلاك وكذا الارواح الخيرة
وتلك المبادي تسمى بالطباع التام بعض تلك الارواح الفلكية في تلك الطبايع والاخلاق تامة وهذه الارواح السفلية المتولدة منها اضعف منها لان
المعلول في كل باب اضعف من علته ولاصحاب الطلسمات والعزايم الروحانية في هذا الباب كلام كثير والقول الثالث ان النفس المتعلقة بهذا
الجسد لا شك ان في النفوس المفارقة عن الاجساد ما كانت متساوية بهذه في الطبيعة والماهية فتلك النفوس المفارقة تميل الى هذه النفس بسبب
ما بينهما من المشاكلة والموافقة وهي ايضا تتعلق بوجه ما بهذا البدن وتصير معاونة لهذه النفس على مقتضاه طبيعتها فثبت بهذه الوجوه الثلاثة
ان الذي جاءت الشريعة الحقة به ليس للفلاسفة ان يمنعوا عنها لان كلهم قد امروا بما يقرب منه واذا كان الامر كذلك كان اصرار الجهال منهم على التكذيب
باطلا اما قوله تعالى حتى اذا جاء احدكم الموت توفته رسلنا وها هنا بحثان **البحث الاول** انه تعالى قال الله يتوفى الانفس حين موتها
وقال هو الذي خلق الموت والحياة فهذان النصان يدلان على ان توفي الارواح ليس الا من الله ثم قال قل يتوفاكم ملك الموت وهذا يقتضي ان الوفاة لا

تحصل الامن ملك الموت ثم قال بعد هذه الآية توفته رسلنا فهذه النصوص الثلاثة كالمتناقضة والجواب ان التوفي في الحقيقة بخلق الله وهو في عالم الظاهر يتوفى بملك الموت وهو الرئيس المطلق في هذا الباب وله اعوان وخدم وانصار فحسن اضافة التوفي الى هذه الثلاثة بحسب الاعتبارات الثلاثة * والبحث الثاني من الثاني من قال هؤلاء الرسل الذين بهم تحصل الوفاة هم اعيان اولياء الحفظة فهم في مدة الحياة يحفظونهم من امر الله وعند مجيء الموت يتوفونهم والاكثرون ان الذين يتولون الحفظ غير والذين يتولون امر الوفاة غير ولا دلالة لهذا اللفظ الآية يدل على الفرق الا ان الذي مال اليه الاكثرون هو القول الثاني وايضا فقد ثبت بالمقابيس العقلية ان الملائكة الذين هم معادن الرحمة وانظهر والراحة مغايرون للذين هم اصول الحزن والغم فطائفة من الملائكة هم المسمون بالروحانيين لافادتهم الروح والراحة والبعض يسمون بالكروبيين لكونهم مبادئ الكرب والغم والاحزان * والبحث الثالث الظاهر من قوله تعالى قل يتوفاكم ملك الموت الذي وكل بكم انه ملك واحد هو رئيس الملائكة الموكلين بقبض الارواح والمراد بالحفظة المذكورين في قوله الآية اتباعه واشياعه * عن مجاهد جعل الارض مثل الطست لملك الموت يتناول من يتناوله ومامن اهل بيت الا وهو يطوف عليهم في كل يوم مرتين وحاصل الاخبار من صفات ملك الموت وكيفية موته عند فناء الدنيا وانقضائها احوال عجيبة * والبحث الرابع قرأ حمزة توفيه بالف بعد التاء والباقون بالتاء والالف لتقدم الفعل ولان الجمع قد يذكر والتاني على تأنيث الجمع اما قوله تعالى وهم لا يفرطون اي لا يقصرون فيما امرهم الله به وهذا يدل على ان الملائكة الموكلين بقبض الارواح لا يقصرون فيما امروا به وقوله في صفة ملائكة النار لا يعصون الله ما امرهم يدل على ان ملائكة العذاب لا يقصرون في تلك التكاليف وكل من اثبت عصمة الملائكة في هذه الاحوال اثبت عصمتهم على الاطلاق فدلت هذه الآية على ثبوت عصمة الملائكة على الاطلاق * اما قوله تعالى ثم ردوا الى الله مولاهم الحق فيه مباحث * الاول قيل المردود هم الملائكة يعني كما يموت بنو آدم يموت ايضا اولئك الملائكة وقيل بل المراد البشر يعني انهم بعد موتهم يردون الى الله واعلم ان هذه الآية من ادل الدلائل على ان الانسان ليس عبارة عن مجرد هذه البنية لان صريح هذه الآية يدل على حصول الموت للعبد ويدل على انه بعد الموت يرد الى الله والميت مع كونه ميتا لا يمكن ان يرد الى الله لان ذلك الرد ليس بالمكان والجهة لكونه تعالى منزها عن المكان والجهة بل يجب ان يكون ذلك الرد معناه انه لكونه منقادا لحكم الله مطيعا لقضاء الله ومالم يكن حيا لا يصح هذا المعنى فيه فثبت انه حصل هاهنا موت وحياة اما الموت فنصيب البدن بقي ان تكون الحياة نصيبا للنفس والروح ولما قال تعالى ثم ردوا الى الله وثبت ان المردود هو النفس والروح ثبت ان الانسان ليس الا النفس والروح وهو المطلوب واعلم ان قوله ثم ردوا الى الله يستعقب ان يكون الروح موجودة قبل البدن لان الرد من هذا العالم الى حضرة الجلال لا يمكن لو انها كانت موجودة قبل التعلق بالبدن ونظيره قوله تعالى ارجعي الى ربك وقوله اليه مرجعكم جميعا ونقل عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفي عام وحجة الفلاسفة على اثبات ان النفوس البشرية غير موجودة قبل وجود البدن حجة ضعيفة ثبت ضعفها في الكتب العقلية البحث الثاني كلمة الى تفيد انتهاء الغاية لقوله الى الله مشعر باثبات المكان والجهة له تعالى وذلك باطل فوجب حمله على انهم ردوا الى حيث لا مالك ولا حاكم سواه * البحث الثالث انه تعالى سمى نفسه في هذه الآية باسمين احدهما المولى والثاني عرفان لفظ المولى ولفظ الولي مشتقان من القرب وهو سبحانه اقرب الى العبد الظاهر والباطن لمن كان قريبا منه وهو اقرب اليه من حبل الوريد وقوله ما يكون من نجوى ثلثة الا هو رابعهم وايضا المعين لسيء يلي وذلك كالمشعر انه اعتقهم عن العذاب وهو المراد من قوله سبقت رحمتي وايضا اضاف نفسه الى العبيد فقال مولاهم وما اضافهم الى نفسه وذلك نهاية الرحمة وايضا قال مولاهم للحق والمعنى انهم كانوا في الدنيا بحسب تصرفات الموالي الباطلة وهي النفس والشهوة والغضب كالمالك الذي اتخذ الهه هواه فلما مات الانسان تخلص من تصرفات الموالي الباطلة وانتقل الى تصرفات الموالي الحق والاسم الثاني الحق واختلفوا في انه هل هو من اسماء الله تعالى فقيل الحق مصدر وهو نقيض الباطل واسماء المصادر لا تجري على الفاعلين الا بمجاز كقولنا فلان عدل وجاء كرم وفضل ويمكن ان يقال الحق هو الموجود واحق الاشياء بالموجودية هو الله سبحانه وتعالى لوجوب ذاته لكان احق الاشياء بكونه حقا هو واعلم انه قرئ الحق بالنصب على المدح كقولك الحمد لله الحق * اما قوله الا له الحكم وهو اسرع الحاسبين ففيه مسائل

المسئلة الاولى قوله الا له الحكم معناه انه لا حكم الا لله وبناء الكلام على ذلك بقوله ان الحكم الا لله وذلك يوجب انه لا حكم لاحد على شيء الا لله وذلك يوجب الخير والبركة لحكم الله وقضائه فلو ان الله حكم للسعيد بالسعادة وللشقي بالشقاوة والا لما حصل ذلك

المسئلة الثانية قال اصحابنا هذه الآية تدل على ان الطاعة لا توجب الثواب والمعصية لا توجب العقاب اذ لو ثبت ذلك لثبت للمطيع على الله حكم وهو احقية الثواب وذلك ينافي ما دلت الآية عليه انه لا حكم الا لله

المسئلة الثالثة احتج البلخي بهذه الآية على حدوث كلام الله قال لو كان كلامه قديما لوجب ان يكون متكلما بالمحاسبة الآن وقبل خلقه وذلك محال لان المحاسبة تقتضي حكاية عمل معلوم واصحابنا عارضوه بالعلم بانه تعالى كان قبل العالم عالما بانه سيوجد ويعلم وجوده صار عالما بانه وجد قبل ذلك ولم يلزم منه تغير العلم فلكم الجواب عن مثله في الكلام

المسئلة الرابعة اختلفوا في كيفية هذا الحساب فمنهم من قال انه تعالى يحاسب الخلق بنفسه دفعة واحدة لا لشغله كالمعرض عن كلام ومنهم من قال بل يأمر الله الملائكة حتى ان كل واحد من الملائكة يحاسب واحدا من العباد لانه تعالى لو حاسب الكل بنفسه لم يسلم معه احد وذلك باطل لقوله تعالى اياما صفة الكل وبكلهم * واما الحكماء فلهم كلام في تفسير هذا الحساب وهو انا نتيقن بتقدم مقادير الاشرار على الخيرات في الاكثر فالمقدمة الاولى ان كثرة الافعال وتكررها يوجب حدوث الملكات الراسخة القوية الثابتة والاستقراء التام يكشف عن صحة ما ذكرناه والمقدمة الثانية

انه لما كان تكرر العمل يوجب حصول الملكة الراسخة وجب ان يكون لكل واحد من تلك الاعمال اثر في حصول تلك الملكة والعقلاء
ضربوا لهذا الباب امثلة • فالمثال الاول انا لو فرضنا سفينة عظيمة بحيث لو القي فيها مائة الف من فانها تغوص في
الماء بقدر شبر واحد فلو لم يلق فيها الا حبة واحدة من الحنطة فهذا القدر من القاء الجسم الثقيل في تلك السفينة يوجب غوصها
في الماء بمقدار قليل وان قلت وبلغت في القلة الى حيث لا يدركها الحس ولا يضبطها الخيال والمثال الثاني
انه ثبت عند الحكماء ان البسائط اشكالها الطبيعية كرات فسطح الماء يجب ان يكون كرة والقسي المشابهة من الدوائر المحيطة بالمركز
الواحد فان تحدب القوس الحاصل من الدائرة العظمى يكون اقل من تحدب القوس المشابهة الاولى من الدائرة الصغرى واذا كان الامر كذلك
فالكوز اذا ملئ من الماء ووضع تحت الجبل كانت حدبته سطح ذلك الماء اعظم من حدبته عند ما يوضع الكوز فوق الجبل ومتى كانت الحدبة اكثر
كان احتمال الماء بالكوز اكثر لهذا يوجب ان احتمال الكوز حال كونه تحت الجبل اكثر من احتماله للماء حال كونه فوق الجبل الا ان هذا القدر من
التفاوت بحيث لا يفي بادراكه الحس والخيال لكونه في غاية القلة • والمثال الثالث ان الانسانين اللذين يقف احدهما بالقرب من الاخر
فان رجليهما يكونان اقرب الى مركز العالم من راسيهما لان الاجرام الثقيلة تنزل من فضاء المحيط الى صغر المركز الا ان ذلك القدر من التفاوت لا يفي
بادراكه الحس والخيال فاذا عرفت هذه الامثلة وعرفت ان كثرة الافعال توجب حصول الملكات فنقول فلا افعل من افعال الخير والشر بقليل
ولا كثير الا ويفيد حصول اثر في النفس اما في السعادة واما في الشقاوة وعند هذا ينكشف لهذا البرهان العقلي القاطع صحة قوله تعالى فمن
يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره ولما ثبت ان الافعال توجب حصول الملكات والافعال الصادرة من الرجل فلا جرم
تكون الايدي والارجل شاهدة يوم القيامة على الانسان بمعنى ان تلك الاثار النفسانية انما حصلت في جواهر النفوس بواسطة هذه الافعال
الصادرة عن هذه الجوارح فكان صدور تلك الافعال من تلك الجارحة المخصوصة جاريا مجرى الشهادة لحصول تلك الاثار المخصوصة في جوهر
النفس واما الحساب والمقصود منه معرفة ما بقي من الدخل والخرج ولما بينا ان لكل ذرة من اعمال الخير والشر اثرا في حصول هيئة في جوهر
النفس اما من الهيئات الزاكية الطاهرة او من الهيئات المذمومة الخسيسة ولا شك ان تلك الاعمال كانت مختلفة فلا جرم كان بعضها
يتعارض بالبعض وبعد حصول تلك المعارضات بقي في النفس قدر مخصوص من الخلق الحميد وقدر اخر من الخلق الذميم فاذا مات الجسد ظهر
مقدار ذلك الخلق الحميد ومقدار ذلك الخلق الذميم وذلك الظهور انما يحصل في الان الذي لا ينقسم وهو الان الذي منه ينقطع تعلق النفس
من البدن فعبر عن هذه الحالة بسرعة الحساب فهذه اقوال ذكرت في تطبيق الحكمة النبوية على الحكمة الفلسفية والله العالم بحقائق الامور

قوله تعالى قل من ينجيكم من ظلمات البر والبحر تدعونه اعلم ان هذا نوع اخر من الدلائل
الدالة على كمال القدرة الالهية وكمال الرحمة والفضل والاحسان وفيه مسائل المسئلة الاولى قرا عاصم وحمزة والكسائي قل
من ينجيكم بالتشديد في الكلمتين والباقون بالتخفيف قال الواحدي والتشديد والتخفيف لغتان منقولتان من نجا فان شئت نقلت بالهمزة وان
شئت قلت بتضعيف العين مثل افرجته وفرجته واعزمته وعزمته وفي القران فانجيناه ومن معه وفي اية اخرى ونجينا الذين امنوا ولما جاء
التنزيل باللغتين معا اثبتوا القراءتين في الحسن غير ان الاختيار التشديد لان ذلك من الله كان غير مرة وايضا قرا عاصم في رواية ابي بكر خفية
بكسر الخاء والباقون بالضم وهما لغتان وعلى هذا الاختلاف في سورة الاعراف وعن الاخفش في خفية وخفية انهما لغتان وايضا الخفية من الاخفاء
والخيفة من الرهبة وايضا لئن انجيتنا من هذه قرا عاصم وحمزة والكسائي لئن انجانا على المغايبة والباقون لئن انجيتنا على الخطاب فاما الاولون وهم
الذين قرؤا على المغايبة والباقون فقد اختلفوا فقرا عاصم بالتفخيم والباقون بالامالة وحجة من قرا على المغايبة ان ما قبل هذا اللفظ وما بعده
مذكور بلفظ المغايبة فاما ما قبله فقوله تدعونه واما ما بعده فقوله قل الله ينجيكم منها وايضا فالقراءة بلفظ الخطاب توجب الاضمار والتقدير
يقولون لئن انجيتنا والاضمار خلاف الاصل وحجة من قرا على المخاطبة قوله تعالى في اية اخرى لئن انجيتنا من هذه لنكونن من الشاكرين المسئلة
الثانية ظلمات البر والبحر مجاز عن مخاوفهما واهوالهما يقال لليوم الشديد يوم مظلم ويوم ذو كواكب اي اشتدت ظلمته حتى
عادت كالليل وحقيقة الكلام فيه انه يشتد الامر عليه ويشتبه عليه كيفية الخروج ويظلم عنه طريق الخلاص ومنهم من حمله على حقيقته
فقال اما ظلمات البحر فهي ان يجتمع ظلمة الليل وظلمة البحر وظلمة السحاب وانصاف الرياح الصعبة والامواج الهائلة اليها فلم يعرفوا كيفية الخلاص
وعظم الخوف واما ظلمات البر فهي ظلمة الليل وظلمة السحاب والخوف الشديد من هجوم الاعداء والخوف الشديد من عدم الاهتداء
الى طريق الصواب والمقصود ان عند اجتماع هذه الاسباب الموجبة للخوف الشديد لا يرجع الانسان الا الى الله وهذا الرجوع يحصل
ظاهرا وباطنا لان الانسان في هذه الحالة يعظم اخلاصه في حضرة الله وينقطع رجاؤه عن كل ما سوى الله وهو المراد من قوله تضرعا وخفية
فبين تعالى انه اذا شهدت الفطرة السليمة والخلقة الاصلية في هذه الحالة بانه لا ملجا الا الى الله ولا تعويل الا على فضل الله وجب بعد هذا
الفوز بالسلامة والنجاة بحيل تلك السلامة الى الاسباب الجسمانية وتقدمه على الشرك وفي المفسرين من يقول المقصود من هذه الاية الطعن
في الهية الاصنام والاوثان وانا اقول التعلق بشيء مما سوى الله في طريق العبودية يقرب من ان يكون تعلقا بالوثن ولذلك فان اهل التحقيق
يسمونه بالشرك الخفي ولفظ الاية يدل على ان عند حصول هذه الشدائد ياتي الانسان بامور احدها الدعاء وثانيها التضرع ورابعها
التزام الاشتغال بالشكر وهو المراد من قوله لئن انجيتنا من هذه لنكونن من الشاكرين ثم بين تعالى انه ينجيهم من تلك المخاوف ومن سائر موجبات

الخوف والكرب تبين ان ذلك للانسان تقدم على الشرك ونظير هذه الاية قوله ضل من تدعون الا اياه وقوله وظنوا انهم احيط بهم دعوا الله مخلصين وبالجملة فعادة اكثر الخلق ذلك اذا شاهدوا الامر الهايل اخلصوا واذا استقلوا الى الامن والرفاهية اشركوا

المسئلة الاولى قوله تعالى قل هو القادر على ان يبعث عليكم عذابا من فوقكم يدل الاية مسائل اعلم ان هذا نوع اخر من دلايل التوحيد وهي نمط وجه نوع من التخويف فبين كونه تعالى قادرا على ايصال العذاب اليهم من هذه الطرق المختلفة فاما ارسال العذاب عليهم تارة من فوقهم وتارة من تحت ارجلهم ففيه قولان الاول حمل اللفظ على حقيقته فقول العذاب النازل عليهم من فوق مثل المطر النازل عليهم من فوق كما في قصة نوح والصاعقة النازلة عليهم من فوق وكذا الصيحة النازلة عليهم من فوق وكما حصب قوم لوط وكما رمي اصحاب الفيل واما العذاب الذي ظهر من تحت ارجلهم فمثل الرجفة ومثل خسف قارون وقيل هو حبس المطر والنبات وبالجملة فهذه الاية تتناول جميع انواع العذاب التي يمكن نزولها من فوق وظهورها من اسفل القول الثاني ان نحمل هذا اللفظ على مجازه قال ابن عباس في رواية عكرمة عذابا من فوقكم اي من الامراء ومن تحت ارجلكم من العبيد والسفلة • اما قوله ويذيقكم بأس بعض او الشيع جمع شيعة وكل قوم اجتمعوا على امر لهم شيعة والجمع شيع واشياع قال تعالى كما فعل باشياعهم من قبل واصله من الشيع وهو السير والمعنى الشيعة الذين يتبع بعضهم بعضا قال الزجاج قوله يلبسكم شيعا اي يخلط امركم خلط امتزاج لا خلط اهواء ليجعلكم فرقا ولا تكون فرقة واحدة فاذا كنتم مختلفين قاتل بعضكم بعضا وهو معنى قوله ويذيق بعضكم بأس بعض • عن ابن عباس لما نزل جبريل بهذه الاية شق ذلك على رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال ما بقائي ان عرض لي ان يعذب امتي فقال له جبريل انا انا عبد مثلك فادع ربك لامتك فسأل ربه ان لا يفعل بهم ذلك فقال جبريل ان الله قد امنهم من خصلتين ان لا يبعث عليهم عذابا من فوقهم كما بعثه على قوم نوح ولوط ولا من تحت ارجلهم كما خسف بقارون ولم يخبرهم من ان يلبسهم شيعا بالاهواء المختلفة ويذيق بعضهم بأس بعض بالسيف وعن النبي صلى الله عليه وسلم ان امتي ستفترق على ثلثين وسبعين فرقة الناجي منها فرقة والباقي في النار في رواية كلهم في الجنة الا الزنادقة

المسئلة الثانية ظاهر قوله تعالى او يلبسكم شيعا هو انه تعالى يجلبهم على الاهواء المختلفة والمذاهب المتنافية وظاهر ان لكل منها ليس الا الواحد وما سواه فهو باطل فهذا يقتضي انه تعالى قد يحمل المكلف على الاعتقاد الباطل وقوله ويذيق بعضكم بأس بعض لا شك ان الكفر ظلم ومعصية فهذا يدل على كونه تعالى خالقا للجور والشر اجاب الحكم بان الاية تدل على ان الله تعالى قادر عليه وعندنا الله قادر على القبيح انما النزاع في انه تعالى هل يفعل ذلك ام لا والجواب ان وجه التمسك بالاية شيء اخر فانه قال هو القادر على ان يبعث عليكم عذابا من فوقكم او من تحت ارجلكم او يلبسكم شيعا ويذيق بعضكم بأس بعض فلو كان خالقا لكل ذلك لكان هو الذي يلبسهم شيعا ويذيق بعضهم بأس بعض وعلى هذا التقدير فلا يبقى للكافر في كفره ولا للفاسق في فسقه فعل البتة وحينئذ يبطل قولكم ان الكافر والفاسق يستحقان العقاب على ما فعلا وهذا الجواب ضعيف لان على هذا التقدير يبطل قولكم ان الله تعالى قادر على العقاب ايضا لان على هذا التقدير لا يبقى للعبد فعل البتة فيلزم ان لا يكون الله قادرا على العقاب وهذا يبطل الحصر المذكور ان لا يكون ذلك صادرا عن غير الله فوجب ان يكون صادرا عن الله وذلك يفيد المطلوب **المسئلة الثالثة** قالت القدرية والحشوية هذه الاية من ادل الدلايل على المنع من النظر والاستدلال وذلك لان فتح تلك الابواب يفيد وقوع الاختلاف والمنازعة في الاديان وتفرق الخلق في المذاهب والاديان وذلك مذموم حكم هذه الاية والمفضي الى المذموم مذموم فوجب ان يكون فتح باب النظر والاستدلال بابا مذموما وجوابه سهل **المسئلة الرابعة** قوله تعالى بعد قوله تعالى انظر كيف نصرف الايات لقوم يفقهون قال القاضي هذا يدل على انه تعالى اراد تصريف هذه الايات وتقديرها لبيانات ان يفهم ان كل تلك الدلايل وسقة الكل تلك البينات وجوابا بل ظاهر الاية يدل على انه تعالى ما صرف الا ايات الا لمن تفقه وفهم فاما من اعرض ونفر فهو تعالى ما صرف هذه الايات لهم

قوله تعالى وكذب به قومك وهو الحق قل لست عليكم بوكيل لكل نبإ مستقر وسوف تعلمون الضمير في قوله وكذب به الى ماذا يرجع فيه اقوال الاول انه راجع الى العذاب المذكور في الاية السابقة وهو الحق اي لابد وان يلحقهم الثاني الضمير في به القرآن وهو الحق لكونه كاملا من الامن عذاب الثالث يعود الى تصريف الايات وهو الحق انهم كذبوا كون هذه الاشياء دلالات ثم قال لست عليكم بوكيل اي لست عليكم بحافظ حتى اذا جاء كم عذابا تكذيبكم ولعرضكم عن قبول الدلايل انما انت منذر والله هو المجازي لكم باعمالكم قال ابن عباس والمفسرون نسختها اية القتال وهو بعيد ثم قال لكل نبإ مستقر يجوز ان يكون نفس الاستقرار لا ما زاد على الثلاثي كان المصدر منه على زنة اسم المفعول نحو المدخل والمخرج بمعنى الادخال والاخراج والمعنى ان لكل خبر عرفه الله وقتا او مكانا يحصل فيه من غير خلف واذا جاز ان جعلت المستقر بمعنى الاستقرار كان المعنى لكل وعد ووعيد من الله استقرار لابد وان يعلموا ما اخبره الله عنه عند ظهوره وتراخى وعد من الذي خوف الكفار منه يجوز ان يكون المراد من هذا العذاب الاخرة ويجوز ان يكون المراد منه استيلاء الكفار بالحرب والقتل والقهر في الدنيا

قوله تعالى واذا رأيت الذين يخوضون في اياتنا فاعرض عنهم حتى يخوضوا في حديث غيره اعلم انه تعالى لما ذكر في الاية الاولى كذب به قومك وهو الحق قل لست عليكم بوكيل فبين به ان الذين يكذبون بهذا الدين وانه لا يجب على الرسول ان يلازمهم وان يكون حفيظا عليهم بين في هذه الاية ان اولئك المكذبين ان صاروا الى الكفر وتكذيبهم الاستهزاء بالدين والطعن في الرسول فانه يجب الاحتراز عن مقارنتهم وترك مجالستهم وفي الاية مسايل

المسئلة الاولى قوله تعالى واذا رأيت انه خطاب للنبي عليه السلام والمراد غيره وقيل الخطاب لغيره اي اذا رأيتها السامع الذين يخوضون في اياتنا وتعلق الواحدي بان المشركين كانوا اذا جالسوا المؤمنين وقعوا في رسول الله والقرآن فنهوا واستهزأوا فامرهم ان لا يقعدوا معهم حتى يخوضوا في حديث غيره ولفظ الخوض في اللغة عبارة عن المشي في الماء على وجه اللعب والعبث قال تعالى حكاية عن الكفار وكنا نخوض مع الخايضين واذا سئل الرجل عن قوم فقال تركتهم يخوضون افاد ذلك انهم شرعوا في كلمات لا ينبغي ذكرها ومن الحشوية من تمسك بهذه الاية في النهي عن الاستدلال والمناظرة في ذات الله وصفاته قال لان ذلك خوض في ايات الله والخوض في ايات الله

حرام بدليل هذه الاية والجواب عنه انا نقلنا عن المفسرين ان المراد من الخوض الشروع في ايات الله على سبيل الطعن والاستهزاء وبينا
ايضا ان لفظ الخوض وضع في اصل اللغة لهذا المعنى فسقط هذا الاستدلال **المسئلة الثانية** قرأ
ابن عامر ينسينك بالتشديد وفعل وافعل يجريان مجرى واحد كما بينا ذلك في مواضع وفي التنزيل فمهل الكافرين امهلهم رويدا
والاختيار قراءة العامة لقوله تعالى وما انسانيه الا الشيطان ومعنى الاية ان نسيت فقعدت فلا تقعد بعد الذكرى وقم اذا
ذكرت والذكرى اسم للتذكرة قاله الليث وقال الفراء الذكرى تكون بمعنى الذكر وقوله مع القوم الظالمين يعني المشركين **المسئلة
الثالثة** قوله تعالى واذا رايت الذين يخوضون في اياتنا فاعرض عنهم لهذا الاعراض يحتمل ايضا ان يحصل بالقيام عنهم
ويحتمل بغيره فلما قال بعد ذلك فلا تقعد بعد الذكرى صار ذلك دليلا على ان المراد ان تعرض عنهم بالقيام من عندهم وهاهنا سؤالان
السؤال الاول هل يجوز اظهار هذا الاعراض بطريق اخر سوى القيام عنهم والجواب الذين يتمسكون بظواهر الالفاظ ويزعمون وجوب
اجرائها على ظاهرها لا يجوزون ذلك والذين يقولون المعنى هو المعتبر جوزوا ذلك قالوا لان المطلوب اظهار الانكار فكل طريق افاد هذا
المقصود فانه يجوز المصير اليه ٥ السؤال الثاني لو خاف الرسول من القيام عنهم هل يجب عليه القيام مع ذلك الجواب كل ما وجب على
الرسول فعله وجب عليه ذلك سواء ظهر اثر الخوف او لم يظهر فانا لو جوزنا منه ترك الواجب بسبب الخوف سقط الاعتماد عن التكاليف التي
بلغها الينا اما غير الرسول فان عند شدة الخوف قد سقط عنه الفرض لان اقدامه على الترك لا يفضي الى المحذور المذكور **المسئلة
الرابعة** قوله واما ينسينك الشيطان فلا تقعد بعد الذكرى يفيد ان التكليف ساقط عن النبي قال الجبائي اذا كان عدم العلم بالشيء
يوجب سقوط التكليف فعدم القدرة على الشيء اولى بان يوجب سقوط التكليف وهذا يدل على ان تكليف ما لا يطاق لا يقع ويدل على ان الاستطاعة
حاصلة قبل الفعل فوجب ان لا يكون الكافر قادرا على الايمان فوجب ان لا يتوجه عليه الامر بالايمان واعلم ان هذه الكلمات كثر ذكرها في هذا الكتاب
مع الجواب فلا نطول الكلام بذكر الجواب والله اعلم **قوله تعالى** وما على الذين يتقون
من حسابهم من شيء ولكن ذكرى لعلهم يتقون قال ابن عباس قال المسلمون لئن كنا كلما استهزأ المشركون بالقرآن وخاضوا فيه قمنا عنهم
لما قدرنا ان نجلس في المسجد الحرام وان نطوف بالبيت فنزلت هذه الاية وجعلت الرخصة فيها للمؤمنين بان يقعدوا معهم ويذكرونهم
ويفهمونهم قال ومعنى الاية وما على الذين يتقون الشرك والكبائر والفواحش من حسابهم من شيء من اثامهم من شيء ولكن ذكرى قال الزجاج قوله ذكرى
يجوز ان يكون في موضع رفع وان يكون في موضع نصب اما كونه في موضع الرفع فمن وجهين الاول ولكن عليكم ذكرى اي ان تذكروهم وجائز ان يكون
ولكن الذين يامرونهم به ذكرى فعلى الوجه الاول الذكرى بمعنى التذكر وعلى الوجه الثاني الذي يكون بمعنى الذكر واما كونه في موضع النصب فالتقدير
ذكروهم ذكرى لعلهم يتقون والمعنى لعل ذلك الذكرى يمنعهم من الخوض في ذلك الفصول **قوله تعالى**
وذر الذين اتخذوا دينهم لعبا ولهوا وغرتهم الحياة الدنيا الى قوله ما كانوا يفترون اعلم ان هؤلاء هم المذكورون بقوله الذين
يخوضون في اياتنا ومعنى ذرهم اعرض عنهم وليس المراد ان يترك انذارهم لانه تعالى قال بعده وذكر به ونظيره قوله تعالى اولئك الذين
يعلم الله ما في قلوبهم فاعرض عنهم والمراد ترك معاشرتهم وملاطفتهم ولا يترك انذارهم وتخويفهم فاعلم انه تعالى امر الرسول بان يترك من كانوا
موصوفين بصفتين **الصفة الاولى** ان يكون من صفتهم انهم اتخذوا دينهم لعبا ولهوا وفي تفسيره وجوه الاول المراد انهم اتخذوا دينهم
الذي كلفوه ودعوا اليه وهو دين الاسلام لعبا ولهوا حيث سخروا به واستهزؤا به الثاني اتخذوا ما هو لعب ولهو من عبادة الاصنام وغيرها دينا
لهم الثالث ان الكفار كانوا يحكمون في دين الله بمجرد التشهي والتمني مثل تحريم السوائب والبحائر وما كانوا يحتاطون في امر الدين البتة ويكتفون فيه بمجرد
التقليد فعبر الله تعالى عنهم بانهم اتخذوا دينهم لهوا ولعبا الرابع قال ابن عباس جعل الله لكل قوم عيدا يعظمونه ويصلون فيه ويعمرونه بذكر
الله ثم ان الناس اكثرهم من المشركين واهل الكتاب اتخذوا عيدهم لهوا ولعبا غير المسلمين فانهم اتخذوا عيدهم كما شرعه الله والخامس وهو الاقرب ان المحقق
في الدين هو الذي ينصر الدين لاجل انه قام الدليل على انه حق وصدق وصواب واما الذين ينصرونه ليتوسلوا به الى اخذ المناصب والرياسة وغلبة الخصم
وجمع الاموال فهم نصروا الدين للدنيا وقد حكم الله على الدنيا في سائر الايات بانها لعب ولهو فالمراد من قوله وذر الذين اتخذوا دينهم لعبا ولهوا
وهو الاشارة الى من يتوسل بدينه الى دنياه واذا تاملت في حال اكثر الخلق وجدتهم موصوفين بهذه الصفة وداخلين تحت هذه الحالة
الصفة الثانية قوله تعالى وغرتهم الحياة الدنيا وهذا يؤكد الوجه الخامس الذي ذكرناه كانه تعالى يقول انما اتخذوا دينهم
لعبا ولهوا لاجل انهم غرتهم الحياة الدنيا فلاجل استيلاء الدنيا على قلوبهم اعرضوا عن حقيقة الدين واقتصروا على تزيين الظواهر ليتوسلوا بها
الى احكام الدنيا اذا عرفت هذا فقوله وذر الذين اتخذوا دينهم لعبا ولهوا معناه اعرض عنهم ولا تبال بتكذيبهم واستهزائهم ولا تقم لهم في نظرك وزنا
وذكر به واختلفوا في ان الضمير في قوله به الى ماذا يعود قيل وذكر بالقرآن وقيل انه تعالى قال وذر الذين اتخذوا دينهم لعبا ولهوا والمراد الذين
يجب عليهم ان يتدينوا به ويعتقدوا صحته بقوله وذكر به اي بذلك الدين لان الضمير يجب عوده الى اقرب المذكور والدين اقرب المذكور فيجب عود
الضمير اليه ٥ اما قوله ان تبسل نفس بما كسبت فقال صاحب الكشاف اصل الابسال المنع ومنه هذا عليك بسل اي حرام محظور والباسل
الشجاع لامتناعه من خصمه او لانه شديد البسور يقال بسل الرجل اذا اشتد عبوسه واذا زاد قالوا بسل والعابس منقبض الوجه اذا عرفت
هذا فنقول قال ابن عباس تبسل نفس بما كسبت اي ترتهن في جهنم بما كسبت في الدنيا وقال الحسن ومجاهد تسلم للهلكة اي تمنع عن مرادها

وتخذل وقال قتادة يحبس في جهنم وعن ابن عباس تبسل تفضح وابسلوا افضحوا ومعنى الآية وذكرهم بالقرآن ومقتضى الدين احتباسهم في نار جهنم
بسبب جناياتهم لعلهم يخافون فيتقون ثم قال تعالى ليس لها اي ليس للنفس من دون الله ولي ولا شفيع وان تعدل كل عدل لا يؤخذ منها اي وان تعد
كل فداء والعدل الفدية لا يؤخذ ذلك العدل وتلك الفدية منها قال صاحب الكشاف فاعل يؤخذ ليس هو قوله عدل لان العدل ههنا مصدر
فلا يسند اليه الاخذ واما في قوله ولا يؤخذ منها عدل فبمعنى المفدى به فصح اسناده اليه فنقول الاخذ بمعنى المقبول وارد قال تعالى
ويأخذ الصدقات اي يقبلها فاذا ثبت هذا فيحتمل الاخذ ههنا على القبول ويزول السؤال والمقصود من هذه الآية بيان ان وجوه
الاخلاص على تلك النفس مفسدة فلا ولي يتولى دفع ذلك المحذور ولا شفيع يشفع فيها ولا فدية تقبل ليحصل الاخلاص بسبب قولك حتى لو جعلت
الدنيا باسرها فدية عن عذاب الله لم ينفع فاذا كانت وجوه الاخلاص هي هذه الثلاثة في الدنيا وثبت انها لا تفيد في الآخرة البتة ظهر انه ليس
هناك الا الابسال الذي هو الارتهان والانغلاق والاستسلام فليس لها البتة دافع من عذاب الله واذا تصور المرء كيفية العقاب على هذا الوجه
يكاد يرعد عند اذا اقدم على معاصي الله ثم انه تعالى بين ما به صاروا مرتهنين وعليه محبوسين فقال لهم شراب من حميم وعذاب اليم وذلك هو
النهاية في صفة الايلام **قوله تعالى** قل اندعوا من دون الله ما لا ينفعنا ولا يضرنا ونرد
على اعقابنا الى قوله تحشرون اعلم ان المقصود من هذه الآية الرد على عبدة الاصنام وهي مؤكدة لقوله تعالى قبل ذلك قل اني نهيت ان اعبد
الذين تدعون من دون الله فقال قل اندعوا من دون الله اي نعبد من دون الله النافع الضار ما لا يقدر على نفعنا ولا على ضرنا ونرد على اعقابنا
راجعين الى الشرك بعد ان انقذنا الله منها وهدانا للاسلام ويقال لكل من اعرض عن الحق الى الباطل انه رجع الى خلف ورجع على عقبيه ورجع
القهقرى والسبب فيه ان الاصل في الانسان هو الجهل ثم اذا ترقى وتكامل حصل له العلم قال الله تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا
وجعل لكم السمع والابصار والافئدة فاذا رجع من العلم الى الجهل مرة اخرى فكانه رجع الى اول امره فلهذا السبب يقال فلان رد على عقبه واما قوله
كالذي استهوته الشياطين في الارض فاعلم انه تعالى وصف هذا الانسان بثلاثة انواع من العقاب **الصفة الاولى** قوله استهوته
الشياطين وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** قرأ حمزة استهوته بالف ممالة على التذكير والباقون بالياء لان الجمع يصلح ان يذكر على
معنى الجمع ويصلح ان يؤنث على معنى الجماعة **المسئلة الثانية** اختلفوا في اشتقاق استهوته على قولين الاول انه مشتق من الهوى
في الارض وهو النزول من الموضع العالي الى الوهدة السافلة العميقة في قعر الارض فشبه الله حال هذا الضال به وهو قوله ومن يشرك بالله
فكانما خر من السماء ولا شك ان حال هذا الانسان عند هويه من المكان العالي الى الوهدة العميقة المظلمة يكون في غاية الاضطراب والضعف
والدهشة والقول الثاني انه مشتق من اتباع الهوى والميل فان من كان كذلك فانه ربما بلغ النهاية في الحيرة والقول الاول اولى لانه اكمل
في الدلالة على الدهشة والضعف **الصفة الثانية** قوله حيران قال الاصمعي يقال حار يحار حيرة وحيرا وزاد الفراء
حيرانا وحيرورة ومعنى الحيرة هي التردد في الامر بحيث لا يهتدي الى مخرجه ومنه يقال الماء يتحير في الغيم اي يتردد وتحيرت الروضة بالماء اذا
امتلأت فتردد فيها الماء واعلم ان هذا المثل في غاية الحسن وذلك لان الذي يهوي من المكان العالي الى الوهدة العميقة يهوي اليها مع الاستدارة
على نفسه لان الحجر حال نزوله من الاعلى الى الاسفل ينزل على الاستدارة وذلك يوجب كمال التردد والتحير وايضا فعند نزوله لا يعرف انه يسقط على
موضع يزداد بلاؤه بسبب سقوطه عليه او يقل فاذا اعتبرت مجموع هذه الاحوال علمت انك لا تجد مثالا للمتحير المتردد الخائف احسن ولا اكمل من
هذا المثال **الصفة الثالثة** قوله تعالى له اصحاب يدعونه الى الهدى ائتنا قالوا نزلت هذه الآية في عبد الرحمن بن ابي بكر
الصديق فانه كان يدعو اباه الى الكفر وابوه كان يدعوه الى الايمان ويأمره بان يرجع من طريق الجهالة الى الهداية ومن ظلمة الكفر الى نور الايمان وقيل
المراد ان لذلك الكافر الضال اصحابا يدعونه الى ذلك الضلال ويسمونه بانه هو الهدى وهذا بعيد والقول الاول الصحيح هو الاول ثم قال تعالى
قل ان هدى الله هو الهدى يعني هو الهدى الكامل النافع الشريف كما اذا قلت علم زيد هو العلم وملك عمرو هو الملك كان معناه ما ذكرنا من تقرير امر الكمال
والشرف ثم قال تعالى وامرنا لنسلم لرب العالمين واعلم ان قوله ان هدى الله هو الهدى دخل فيه جميع اقسام المأمورات والاحتراز عن كل المنهيات
وتقدير الكلام ان كل ما تعلق امر الله به فاما ان يكون من باب الافعال واما ان يكون من باب النزول اما القسم الاول فاما ان يكون من باب اعمال القلوب
واما ان يكون من باب افعال الجوارح ورئيس اعمال القلوب الايمان بالله والاسلام له ورئيس اعمال الجوارح الصلاة واما الذي يكون من باب النزول فهو
التقوى وهو عبارة عن الاتقاء عن كل ما لا ينبغي والله سبحانه لما بين اولا ان الهدى النافع هو هدى الله اردف ذلك الكلام الكلي بذكر اشرف اقسامه على الترتيب
وهو الاسلام الذي هو رئيس الطاعات الروحانية والصلاة التي هي رئيسة الطاعات الجسمانية والتقوى التي هي رئيسة لباب النزول والاحتراز
عن كل ما لا ينبغي ثم بين منافع هذه الاعمال فقال وهو الذي اليه تحشرون يعني ان منافع هذه الاعمال انما تظهر في يوم الحشر والبعث والقيامة فان
قيل كيف حسن عطف قوله وان اقيموا الصلاة على قوله وامرنا لنسلم لرب العالمين قلنا ذكر الزجاج فيه وجهين الاول ان يكون التقدير وامرنا لنسلم لرب
العالمين ولان نقيم الصلاة والثاني ان يكون التقدير وامرنا فقيل لنا اسلموا لرب العالمين واقيموا الصلاة فان قيل هب ان المراد ما ذكرتم لكن ما الحكمة في
العدول عن هذا اللفظ الظاهر والتركيب الموافق للعقل الى ذلك اللفظ الذي لا يهتدي العقل الى معناه الا بالتأويل قلنا وذلك لان الكافر ما دام يبقى على
كفره كان كالغائب الاجنبي فلا جرم يخاطب بخطاب الغائبين فيقال له وامرنا لنسلم لرب العالمين فاذا اسلم وامن ودخل في الايمان صار كالقريب الحاضر فلا جرم
يخاطب بخطاب الحاضرين ويقال له وان اقيموا الصلاة واتقوه وهو الذي اليه تحشرون فالمقصود من ذكر هذين النوعين من الخطاب التنبيه على الصدق

بين حالتي الكفر والايمان وتقديره ان الكافر بعيد غايب والمومن قريب حاضر **قوله تعالى** وهو الذي خلق السموات والارض بالحق ويوم يقول كن فيكون اعلم انه تقابل المباينتين في الايات المتقدمة فساد طريقة عبدة الاصنام ذكرها هناما يدل على انه لا معبود الا الله وهو هذه الاية وذكر هناانواعا كثيرة من الدلايل اولها قوله وهو الذي خلق السموات والارض بالحق اما كونه خالق السموات والارض فقد شرحنا في قوله الحمد لله الذي خلق السموات والارض واما انه تعالى خلقها بالحق فهو نظير لقوله تعالى في سورة آل عمران ربنا ما خلقت هذا باطلا وقوله وما خلقنا السماء والارض وما بينهما لاعبين وقوله ما خلقنا هما الا بالحق وفيه قولان الاول وهو قول اهل السنة انه تعالى مالك يليق بجميع المحدثات مالك لكل الكاينات وتصريف المالك في ملكه حسن وصواب على الاطلاق فكان ذلك التصرف حسنا على الاطلاق وحقا على الاطلاق والثاني وهو قول المعتزلة ان معنى كونه حقا انه واقع على وفق مصالح المكلفين مطابق لمنافعهم قال القاضي ويدخل في هذه الاية انه خلق الكلف او الاحي يمكنه الانتفاع وخلق السموات والارض وطكار الاسلام في هذا الباب طريقة اخرى وهي انه تعالى اودع في هذه الاجرام العظيمة قوى وخواص يصدر بسببها عنها الاثار وحركات مطابقة لمصالح هذا العالم ومنافعه * وثانيها قوله ويوم يقول كن فيكون في تاويل هذه الاية قولان الاول التقدير وهو الذي خلق السموات والارض وخلق يوم يقول كن فيكون والمراد من هذا اليوم يوم القيامة والمعنى انه تعالى هو الخالق للدنيا ولكل ما فيها من الافلاك والطبايع والعناصر والخالق ليوم القيامة وللبعث ولرد الارواح الى الاجساد على سبيل كن فيكون والوجه الثاني في التاويل ان يقال قوله الحق مبتدا ويوم يقول كن فيكون ظرف دال على الخبر والتقدير قوله الحق واقع يوم يقول كن فيكون حقا في ذلك اليوم انه سبحانه لا يقضي الا بالحق والصدق وان انتفى عنه من هو عن الجور والعبث * وثالثها قوله وله الملك يوم ينفخ في الصور قوله وله الملك يفيد الحصر والمعنى انه لا ملك في يوم ينفخ في الصور الا الحق سبحانه فالمراد بالكلام الثاني تقدير الحكم الحق المبرا عن العبث والباطل والمراد بهذا الكلام تقدير التقدم لان هذا اليوم الذي لا يظهر فيه من احد نفع ولا ضر فكان الامر كما قال سبحانه والامر يوميذ لله فلهذا السبب حسن هذا التخصيص ورابعها قوله عالم الغيب والشهادة وتقديره وهو عالم الغيب والشهادة واعلم انا ذكرنا في هذا الكتاب الكامل انه سبحانه ما ذكر احوال البعث في القيامة الا وذكر فيه اصلين احدهما كونه قادرا على كل الممكنات والثاني كونه عالما بكل المعلومات لان تقدير ان لا يكون عالما بجميع الجزيئات لم يصح ذلك ايضا منه لانه ربما استتبعه عليه المطيع بالعاصي والمومن بالكافر والصديق بالزنديق فلا يحصل المقصود الاصلي من البعث والقيامة اما اذا ثبت بالدليل حصول هاتين الصفتين كمل الغرض والمقصود بقوله وله الملك يوم ينفخ في الصور يدل على كمال القدرة وبقوله عالم الغيب والشهادة يدل على كمال العلم فلا جرم لزم من مجموعهما ان يكون قوله حقا وان يكون حكمه صدقا وان يكون قضاياه مبرأة عن الجور والعبث والباطل ثم قال وهو الحكيم الخبير والمراد من كونه حكيما ان يكون مصيبا في افعاله ومن كونه خبيرا كونه عالما بخفايا بها من غير اشتباه ومن غير التباس **المسئلة الثالثة** وقد ذكرنا في كتبنا من هذا الكتاب انه ليس المراد بقوله كن فيكون خطاب وامر لان ذلك الامر ان كان للمعدوم فهو محال وان كان للموجود فهو امر بان يصير الموجود موجودا وهو محال بل المراد منه التشبيه على نفاذ قدرته ومشيته وتكوين الكاينات وايجاد الموجودات **المسئلة الرابعة** قوله يوم ينفخ في الصور لا شبهة ان المراد منه يوم الحشر وقد شبهه عند اهل الاسلام ان الله سبحانه خلق قرنا ينفخ فيه ملك من الملايكة وذلك القرن يسمى بالصور على ما ذكر الله هذا المعنى في مواضع من الكتاب الكريم ولكنهم اختلفوا في المراد بالصور في هذه الاية على قولين الاول ان المراد منه ذلك القرن الذي ينفخ فيه وصفته مذكورة في سايار السور والقول الثاني ان الصور جمع صورة والنفخ في الصور عبارة عن النفخ في صور الموتى قال ابو عبيدة الصور جمع صورة مثل سورة وسور قال الواحدي اخبرني ابو الفضل المعروضي عن الازهري عن المنذري عن ابي الهيثم انه قال ادعى قوم ان الصور جمع الصورة كما ان الصرف جمع الصرفة والنور جمع النورة وروى ذلك عن ابي عبيدة قال ابو الهيثم وهذا خطاء فاحش لان الله تعالى قال وصوركم فاحسن صوركم وقال ونفخ في الصور فمن قرأ ونفخ في الصور وقرأ فاحسن صوركم فقد افترى الكذب وبدل على ما قاله

الله حكاية حاله في معرض الاحتجاج على المشركين واعلم ان هذا المنصب العظيم وهو اعتراف اكبر اهل العالم بفضله وعلو مرتبته لم يتفق
لاحد كما اتفق للخليل عليه السلام والسبب فيه بانه حصل بين الرب وبين العبد معاهدة لما قال اوفوا بعهدي اوف بعهدكم فابرهيم وفى بعهد
العبودية والله تعالى شهد بذلك على سبيل الاجمال تارة وعلى سبيل التفصيل اخرى اما الاجمال ففي آيتين احداهما قوله واذ ابتلى ابرهيم ربه بكلمات
فاتمهن وهذا شهادة من الله تعالى واما التفصيل بانه تم عهد العبودية والثانية قوله تعالى اذ قال له ربه اسلم قال اسلمت لرب العالمين
واما التفصيل فهو انه عليه السلام ناظر في اثبات التوحيد وابطال القول بالشركاء والانداد في مقامات كثيرة فالمقام الاول
في هذا الباب مناظرته مع ابيه حيث قال له يا ابت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا والمقام الثاني مناظرته
مع قومه وهو قوله فلما جن عليه الليل والمقام الثالث مناظرته مع ملك زمانه فقال ربي الذي يحيي الموتى والمقام الرابع مناظرته
مع الكفار بالفعل وهو قوله تعالى فجعلهم جذاذا الا كبيرا لهم ثم ان القوم قالوا حرقوه وانصروا الهتكم ثم انه عليه السلام بعد هذه الواقعة
بذل ولده فقال اني ارى في المنام اني اذبحك فعند هذا ثبت ان ابرهيم كان من الفتيان لانه سلم قلبه للعرفان ولسانه للبرهان ويده
للنيران وولده للقربان وماله للضيفان ثم انه عليه السلام سال ربه فقال واجعل لي لسان صدق في الآخرين فوجب في كرم الله ان يجيب
دعاءه ويحقق مطلوبه في هذا السؤال فلا جرم اجاب دعاءه وقبل نداءه وجعله مقبولا لجميع الفرق والطوائف الى قيام القيامة ولما كان العرب
معترفين بفضله لا جرم جعل الله تعالى مناظرته مع قومه حجة على مشركي العرب **المسئلة الثانية** اعلم انه ليس في العالم
احد يثبت لله تعالى شريكا يساويه في الوجوب والقدرة والحكمة لكن الثنوية يثبتون الهين احدهما حكيم يفعل الخير والثاني سفيه يفعل
الشر واما الاشتغال بعبادة غير الله ففي الذاهبين اليه كثرة فمنهم عبدة الكواكب وهم فريقان منهم من يقول انه سبحانه خلق هذه الكواكب وفوض
تدبير هذا العالم السفلي اليها فهذه الكواكب هي المدبرات لهذا العالم قالوا فيجب علينا ان نعبد هذه الكواكب ثم ان هذه الكواكب تعبد الله
وتطيعه ومنهم قوم غلاة ينكرون الصانع ويقولون هذه الافلاك والكواكب اجسام واجبة الوجود لذواتها ويمتنع عليها العدم والفناء فهي المدبرة
لاحوال هذا العالم الاسفل وهؤلاء هم الدهرية الخالصة وممن يعبد غير الله النصارى الذين يعبدون المسيح ومنهم ايضا عبدة الاوثان واعلم ان
هاهنا بحثا لا بد منه وهو انه لا دين اقدم من دين عبدة الاصنام والدليل عليه ان اقدم الانبياء الذين وصل الينا تواريخهم على سبيل التفصيل هو نوح
عليه السلام وهو انما جاء بالرد على عبدة الاصنام كما قال تعالى حكاية عن قومه انهم قالوا لا تذرن ودا ولا سواعا ولا يغوث ويعوق ونسرا وذلك يدل
على ان دين عبدة الاصنام قد كان موجودا قبل نوح وقد بقي ذلك الدين الى هذا الزمان فان اكثر سكان اطراف الارض مستمرون على هذا الدين
والمذهب الذي هذا شانه يمتنع ان يكون معلوم البطلان في بديهة العقل لكن العلم بانه هذا الحجر المنحوت في هذه الساعة ليس هو الذي خلقني
وخلق السموات والارض علم ضروري والعلم الضروري يمنع اطباق الخلق الكثير على انكاره فظهر انه ليس دين عبدة الاصنام كون الصنم خالقا للسماء
والارض بل لا بد وان يكون لهم فيه تاويل والعلماء ذكروا فيه وجوها كثيرة وقد ذكرنا هذا البحث في اول سورة البقرة ولا باس بان نعيده هاهنا
تكثيرا للفوائد فالتاويل الاول وهو الاقوى ان الناس راوا تغيرات هذا العالم الاسفل مربوطة بتغيرات احوال الكواكب فان بحسب قرب الشمس
وبعدها من سمت الراس تجذب الفصول الاربعة وبسبب حدوث الفصول الاربعة تجذب الاحوال المختلفة في هذا العالم ثم ان الناس رصدوا
احوال ساير الكواكب فاعتقدوا انبساط السعادات والنحوسات بكيفية وقوعها في طوالع الناس على احوال مختلفة فلما اعتقدوا ذلك غلبت على ظنون
اكثر الخلق ان مبدا حدوث الحوادث في هذا العالم هو الاتصالات الفلكية والمناسبات الكوكبية فلما اعتقدوا ذلك بالغوا في تعظيمها ثم منهم من
اعتقدها واجبة الوجود لذواتها ومنهم من اعتقد حدوثها وكونها مخلوقة للاله الاكبر الا انهم قالوا انها وان كانت مخلوقة للاله الاكبر الا انها هي المدبرة
لاحوال هذا العالم وهؤلاء هم الذين اثبتوا الوسائط بين الاله الاكبر وبين احوال هذا العالم وعلى كلي التقديرين فالقوم اشتغلوا بعبادتها وتعظيمها
ثم انهم لما راوا ان هذه الكواكب قد تغيب عن الابصار في اكثر الاوقات اتخذوا لكل كوكب صنما من الجوهر المنسوب اليه واتخذوا صنم الشمس من
الذهب وزينوه بالاحجار المنسوبة الى الشمس وهي الياقوت والالماس واتخذوا صنم القمر من الفضة وعلى هذا القياس ثم اقبلوا على عبادة هذه
الاصنام وغرضهم من عبادة تلك الاصنام عبادة تلك الكواكب والتقرب اليها وعند هذا البحث يظهر ان المقصود الاصلي من عبادة الاصنام هو عبادة
الكواكب واما الانبياء فلهم هاهنا مقامات احدها اقامة الدلائل على ان هذه الكواكب لا تاثير لها البتة في احوال هذا العالم لما قال الله تعالى الا له الخلق والامر
بعد ان بين في الكواكب انها مسخرات والثاني ان بتقدير انها تفعل شيئا ويصدر منها تاثيرات في هذا العالم الا ان دلائل الحدوث حاصلة فيها فوجب كونها
مخلوقة والاشتغال بعبادة الاصل اولى من الاشتغال بعبادة الفرع والدليل على ان حاصل دين عبدة الاصنام ما ذكرناه انه تعالى لما حكى عن الخليل
صلوات الله عليه انه قال لابيه آزر اتتخذ اصناما الهة اني اراك وقومك في ضلال مبين فافتى بهذا الكلام ان عبادة الاصنام جهل ثم لما اشتغل بذكر
الدليل اقام الدليل على ان الكواكب والقمر والشمس لا يصلح شيء منها للالهية وهذا يدل على ان دين عبدة الاصنام حاصلة ترجع الى القول
بالهية هذه الكواكب والا لصارت هذه الآيات متباينة متنافرة واذا عرفت هذا ظهر انه لا طريق الى ابطال القول بعبادة الاصنام الا بابطال كون
الشمس والقمر وساير الكواكب الهة لهذا العالم مدبرة لها الوجه الثاني في شرح حقيقة مذهب عبدة الاصنام ما ذكره ابو معشر جعفر بن
محمد المنجم البلخي فقال في بعض كتبه ان كثيرا من اهل الصين والهند كانوا يثبتون الاله والملائكة الا انهم يعتقدون انه تعالى جسم وذو صورة كاحسن
ما يكون من الصور والملائكة ايضا صورة حسنة الا انهم كلهم محجوبون عنا بالسموات فلا جرم اتخذوا صورا وتماثيل انيقة المنظر حسنة الذوات

والهيكل فتتخذون صورة في غاية الحسن ويقولون انها هيكل الاله وصورة اخرى دون الصورة الاولى ويجعلونها على صورة
الملائكة ثم يواظبون على عبادتها قاصدين بتلك العبادة طلب الزلفى من الله ومن الملائكة فان صح ما ذكره ابو معشر فالسبب في
عبادة الاوثان اعتقاد ان الله سبحانه جسم وفي مكان. الوجه الثالث في هذا الباب ان القوم يعتقدون ان الله فوض تدبير كل
واحد من الاقاليم الى ملك بعينه وفوض تدبير كل قسم من اقسام العالم الى روح سماوي بعينه فيقولون مدبر البحار ملك ومدبر الحروب
والمقاتلات ملك ومدبر الغيوم والامطار ملك ومدبر الارزاق ملك ومدبر الحروب والمقاتلات ملك اخر فلما اعتقدوا ذلك اتخذوا
لكل واحد من اولئك الملائكة صنما مخصوصا وهيكلا مخصوصا ويطلبون من كل صنم ما يليق بذلك الروح الفلكي من الايات والتدبيرات
وللقوم تاويلات اخر سوى هذه الثلاثة ذكرناها في اول سورة البقرة ولنكتف هاهنا بهذا القدر من البيان **المسئلة
الثالثة** ظاهر هذه الاية يدل على ان اسم والد ابرهيم هو ازر ومنهم من قال اسمه يارح قال الزجاج لا خلاف بين النسابين ان
اسمه يارح ومن الملحدة من جعل هذا طعنا في القران وقال هذا النسب ليس بصواب وللعلماء هاهنا مقامان **المقام الاول**
ان والد ابرهيم هو ازر فاما قولهم اجمع النسابون على ان اسمه كان يارح فنقول هذا ضعيف لان ذلك الاجماع انما حصل لان بعضهم يقلد
بعضا وبالاخرة يرجع ذلك الاجماع الى القول الواحد او الاثنين مثل قول وهب وكعب او غيرهما وربما تعلقوا ما يجدونه من اخبار اليهود
مثل قول وهب والنصارى ولا عبرة بذلك في مقابلة صريح القران **المقام الثاني** سلمنا ان اسمه كان يارح لنا هاهنا
وجوه الاول لعل والد ابرهيم كان يسمى بهذين الاسمين فيحتمل ان يقال ان اسمه الاصلي كان ازر وجعل يارح لقبا له فاشتهر هذا اللقب
وخفي هذا الاسم فالله تعالى ذكره بهذا الاسم ويحتمل ان يكون بالعكس وهو ان يارح كان اسما اصليا وازر كان لقبا غالبا فذكره الله تعالى بهذا
اللقب الغالب. الوجه الثاني ان يكون لفظ ازر يفيد صفة مخصوصة في لغتهم فقيل ان ازر كان اسم ذم في لغتهم وهو المخطئ كانه
قيل واذ قال ابرهيم لابيه المخطئ كانه عابه بزيغه وكفره وانحرافه عن الحق وقيل ازر هو الشيخ الهرم بالخوارزمية وهو ايضا فارسية اصلية
واعلم ان هذين الوجهين انما يجوز المصير اليهما عند من يقول يجوز اشتمال القران على الفاظ قليلة من غير لغة العرب والوجه الثالث
ان ازر كان اسم صنم يعبدونه ووالد ابرهيم انما سماه الله بهذا الاسم لوجهين احدهما انه جعل نفسه مختصا بعبادته ومن بالغ في محبة
احد فقد يجعل اسم المحبوب اسما للمحب قال تعالى يوم ندعوا كل اناس بامامهم. وثانيهما ان يكون المراد عائدا الى ازر فحذف المضاف
واقيم المضاف اليه مقامه. والوجه الرابع ان والد ابرهيم كان يارح وازر كان عما له والعم قد يطلق عليه لفظ الاب كما حكى الله عن اولاد
يعقوب انهم قالوا نعبد الهك واله ابائك ابرهيم واسماعيل واسحاق ومعلوم ان اسماعيل كان عما ليعقوب وقد اطلقوا عليه لفظ الاب
فكذا هاهنا واعلم ان هذه التكلفات انما يجب المصير اليها لو دل دليل باهر على ان والد ابرهيم ما كان اسمه ازر فهذا الدليل لم يوجد البتة
فاي حاجة تحملنا على هذه التاويلات والدليل القوي على صحته ان الامر على ما يدل عليه ظاهر هذه الاية ان اليهود والنصارى والمشركين كانوا
في غاية الحرص على تكذيب الرسول صلى الله عليه وسلم واظهار بعضه فلو كان هذا النسب كذبا لامتنع في العادة سكوتهم عن تكذيبه وحيث لم يكذبوا
علمنا ان هذا النسب صحيح **المسئلة الرابعة** قالت الشيعة ان احدا من اباء الرسول واجداده ما كان كافرا وانكروا ان يقال
ان والد ابرهيم كان كافرا وذكروا ان ازر كان عم ابراهيم وما كان والدا له واحتجوا على قولهم بوجوه. **الحجة الاولى** ان اباء الانبياء ما كانوا
كفارا ويدل عليه وجوه منها قوله تعالى الذي يراك حين تقوم وتقلبك في الساجدين قيل معناه انه كان ينقل روحه من ساجد الى ساجد
ولهذا التقدير فالاية دالة على ان جميع اباء محمد كانوا مسلمين وحينئذ يجب القطع بان والد ابرهيم كان مسلما فان قيل له وتقلبك في الساجدين
يحتمل وجوها اخرى احدها انه لما نسخ فرض قيام الليل طاف الرسول تلك الليلة على بيوت الصحابة لينظر ماذا يصنعون لشدة حرصه على ما يظهر
منهم من الطاعات فوجدها كبيوت الزنابير لكثرة ما سمع من اصوات قراءتهم وتسبيحهم وتهليلهم فالمراد من قوله وتقلبك في الساجدين طوافه
صلوات الله عليه تلك الليلة على الساجدين وثانيها المراد انه عليه السلام كان يصلي بالجماعة فتقلبه في الساجدين معناه كونه فيما بينهم ومختلطا
بهم حال القيام والركوع والسجود. وثالثها ان يكون المراد انه لا يخفى حالك على الله كلما قمت وتقلبت مع الساجدين في الاشتغال بامور الدين
ورابعها المراد تقلب بصره فيمن يصلي خلفه والدليل عليه قوله عليه السلام اتموا الركوع والسجود فاني اراكم من وراء خلفي فهذه الوجوه الاربعة
مما يحتملها ظاهر الاية فسقط ما ذكرتم والجواب لفظ الاية يحتمل الكل وليس حمل الاية على البعض اولى من حملها على الباقي فوجب ان يحملها على الكل
وحينئذ يحصل المقصود ومما يدل ايضا على ان احدا من اباء محمد عليه السلام ما كانوا من المشركين قوله عليه السلام لم ازل انقل من اصلاب الطاهرين
الى ارحام الطاهرات وقال تعالى انما المشركون نجس وذلك يوجب ان يقال ان احدا من اجداده ما كان من المشركين اذا ثبت هذا فنقول ثبت بما ذكرنا
ان والد ابرهيم ما كان مشركا فوجب القطع بان والد ابرهيم كان انسانا اخر غير ازر. **الحجة الثانية** على ان ازر ما كان والد ابرهيم ان هذه
الاية دالة على ان ابرهيم عليه السلام شافه ازر بالغلظة والجفاء ومشافهة الاب بالجفاء لا يجوز وهذا يدل على ان ازر ما كان والد ابرهيم انما قلنا ان
ابرهيم شافه ازر بالغلظة والجفاء في هذه الاية لوجهين الاول انه قرئ واذ قال ابرهيم لابيه ازر بضم ازر وهذا يكون محمولا على النداء ونداء الاب
بالاسم الاصلي من انواع اعظم انواع الجفاء الثاني انه قال اني اريك وقومك في ضلال مبين وهذا يدل من اعظم انواع الايذاء فثبت انه عليه السلام
شافه ازر بالجفاء وانما قلنا ان مشافهة الاب بالجفاء لا يجوز لوجوه الاول قوله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه وبالوالدين احسانا وهذا عام

الجبال ملك اخر

في حق الاب الكافر والمسلم وقال تعالى ولا تقل لهما اف ولا تنهرهما وهذا ايضا عام والثاني انه تعالى لما بعث موسى الى فرعون امره بالرفق معه فقال فقولا له قولا لينا والسبب فيه ان يصير ذلك رعاية لحق تربية فرعون فها هنا الوالد اولى بالرفق الثالث ان الدعوة مع الرفق اكثر تاثيرا في القلب اما التغليظ فانه يوجب التنفر والبعد عن القبول ولهذا المعنى قال تعالى لمحمد عليه السلام وجادلهم بالتي هي احسن فكيف يليق بابراهيم مثل هذه الخشونة مع ابيه في الدعوة الرابع انه تعالى حكى عن ابراهيم الحليم فقال ان ابراهيم لحليم اواه منيب وكيف يليق بالرجل الحليم مثل هذا الجفاء مع الاب فثبت بهذه الوجوه ان ازر ما كان والد ابراهيم بل كان عمه واما والده فهو يارخ والعم قد يسمى بالاب على ما ذكرنا ان اولاد يعقوب سموا اسماعيل بكونه ابا ليعقوب مع انه كان عمه وقال عليه السلام ردوا علي ابي العباس يعني العم وايضا يحتمل ان ازر كان والد ابراهيم وهذا قد يقال له الاب والدليل عليه قوله تعالى ومن ذريته داود وسليمان الى قوله وعيسى فجعل عيسى من ذرية ابراهيم مع ان ابراهيم كان جد العيسى من قبل الام واما صحابنا فقد زعموا ان والد رسول الله كان كافرا وذكروا ان بعض الكتاب في هذه الاية يدل على ان ازر كان كافرا وكان والد ابراهيم عليه السلام وايضا قوله تعالى وما كان استغفار ابراهيم لابيه الى قوله فلما تبين له انه عدو لله تبرأ منه وذلك يدل على قولنا واما قوله وتقلبك في الساجدين قلنا قد بينا ان هذه الاية تحتمل سائر الوجوه وقوله تحمل الاية على الكل قلنا هذا محال لان حمل اللفظ المشترك على جميع معانيه لا يجوز واما قوله عليه السلام لم ازل انقل من اصلاب الطاهرين الى ارحام الطاهرات فذاك محمول على انه ما وقع في نسبه ما كان سفاحا واما قوله التغليظ مع الاب لا يليق بابراهيم عليه السلام قلنا لعله اصر على كفره فلاجل الاصرار استحق ذلك التغليظ

المسئلة الخامسة قرئ ازر بالنصب وهو عطف بيان لقوله لابيه وبالضم على النداء وسالبي واحد فقال قرئ لهابنين القراءين واما قوله واذ قال موسى لاخيه هارون قرئ هرون بالنصب وما قرئ البنه بالضم فالقرن قبل القراءة بالضم محمولة على النداء والنداء بالاسم استخفاف بالمنادي وذلك لان بعضهم ابرضيم لانه كان مصرا على كفره فحسن ان يخاطب بالغلظة زجرا له عن ذلك القبيح واما قصة موسى عليه السلام فقد كان موسى عليه السلام يستخلف هرون على قومه فلما كان الاستخلاف لا يناسب ذلك الموضع فلاجرم ما كان القراءة بالضم جائزة

المسئلة السادسة اختلف الناس في لفظ الاله والاصح انه هو المعبود وهذه الاية تدل على هذا القول لانه ما انكر الا اتخاذ الاصنام الهة لكونها معبودة ولاجل هذا القدر قال ابراهيم لابيه ازر اتتخذ اصناما الهة وذلك يدل على ان تفسير لفظ الاله هو المعبود

المسئلة السابعة اشتمل كلام ابراهيم في هذه الاية على ذكر الحجة العقلية على فساد عبادة الاصنام من وجهين الاول ان قوله اتتخذ اصناما الهة يدل على انهم كانوا يقولون بكثرة الالهة الا ان القول بكثرة الالهة باطل بالدليل العقلي الذي فهم من قوله لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا والثاني ان هذه الاصنام لو جعلت لها قدرة على الحي والنزل كان الصنم الواحد كافيا فلو لم يكن الواحد كافيا دل ذلك على انها وان كثرت فلا نفع فيها البتة

المسئلة الثامنة احتج بعضهم بهذه الاية على ان وجوب الاشتغال بشكر المعلوم بالعقل لا بالسمع قال لان ابراهيم عليه السلام حكم عليهم بالضلال وهو الوجوب العقلي والا لما حكم عليهم بالضلال لان ذلك المذهب كان متقدما على دعوة ابراهيم والدليل ان يقول انه كان ضلالا حكم شرع الانبياء الذين كانوا متقدمين على ابراهيم عليه السلام

قوله تعالى وكذلك نري ابراهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين وفيه مسائل

المسئلة الاولى الكاف في ذلك للتشبيه وذلك اشارة الى غايب جرى ذكره والمذكور هاهنا فيما قيل هو انه عليه السلام استقبح عبادة الاصنام وهو قوله اني اراك وقومك في ضلال مبين والمعنى مثل ما اريناه من قبح عبادة الاصنام نريه ملكوت السموات والارض وما فيهما من دلائل عقليه وهي ان موجب الضلال الله تعالى غير منقطع ولا زايل البتة والارواح البشرية لا تنفك محرومة عن تلك الانوار الا لاجل حجاب وذلك الحجاب ليس الا الاشتغال بغير الله واذا كان الامر كذلك فبقدر ما يزول الحجاب يحصل هذا التجلي فقول ابراهيم اتتخذ اصناما الهة اشارة الى قبح الاشتغال بغير الله لان كل ما سوى الله فهو حجاب عن الله فما زال ذلك الحجاب لاجرم تجلى له ملكوت الله بالتمام فقوله وكذلك نري ابراهيم ملكوت السموات والارض معناه ويقدر زوال الاشتغال بغير الله حصل له نور تجلى جلال الله فكان قوله وكذلك منشأ لهذه الفايدة الكريمة الروحانية

المسئلة الثانية لقائل ان يقول هذه الارادة قد حصلت فيما تقدم من الزمان فكان الاولى ان يقال وكذلك ارينا ابراهيم ملكوت السموات والارض فلم عدل عن هذه اللفظة الى قوله وكذلك نري قلنا الجواب عنه من وجوه الاول انا لا نسلم ان تقدير الاية وكذلك كما نري ابراهيم ملكوت السموات والارض فيكون هذا على سبيل الحكاية عن الماضي والمعنى انه تعالى لما حكى عنه انه شافه اباه بالكلام الخشن بغصب اللذين لحق فكانه قيل وكيف بلغ ابراهيم هذا المبلغ العظيم في قوة الدين وواجب بانا كما نري به ملكوت السموات والارض من وقت طفوليته لاجل ان يصير من الموقنين في زمان بلوغه ● الوجه الثاني في الجواب وهو اعلى واشرف مما تقدم وهو انا نقول انه ليس المقصود من اراءة الله ابراهيم ملكوت السموات والارض وهو مجرد ان يري ابراهيم هذا الملكوت بل المقصود ان يراها فيتوسل برؤيتها الى معرفة جلال الله وقدسه وعلوه وعظمته ومعلوم ان مخلوقات الله وان كانت متناهية في الذوات وفي الصفات لكن جهات دلالاتها على الذات وعلى الصفات غير متناهية وسمعت الشيخ الامام الوالد عمر رضي الله عنه قال سمعت ابا القاسم الشيخ ابا القاسم الانصاري قال سمعت امام الحرمين يقول معلومات الله غير متناهية ومعلوماته في كل واحد من تلك المعلومات ايضا غير متناهية ومعلوماته في كل واحد من تلك المعلومات ايضا غير متناهية وذلك لان الجوهر الفرد يمكن وقوعه في اجيار

لا نهاية لها على البدل ويمكن اتصافه بصفات لا نهاية لها على البدل وكل تلك الاحوال التقديرية معلومة لله تعالى وكل تلك الاحوال
التقديرية دالة على حكمة الله وقدرته ايضا واذا كان الجوهر الفرد والجزء الفرد الذي لا يتجزى كذلك فكيف القول في كل ملكوت الله فثبت
ان دلالة ملك الله وملكوته على نعت جلاله وسمات عظمته وعزته غير متناهية وحصول العلوم التي لا نهاية لها دفعة واحدة في عقول
الخلق محال فاذا لا طريق الى تحصيل تلك المعارف الا بان يحصل بعضها عقيب البعض لا الى نهاية ولا الى اخر في المستقبل فلهذا السبب والله
اعلم لم يقل وكذلك اريناه ملكوت السموات والارض بل قال وكذلك نري ابرهيم ملكوت السموات والارض وهذا هو المراد من قول المحققين السفر
الى الله له نهاية واما السفر في الله فانه لا نهاية له **المسئلة الثالثة** الملكوت هو الملك والتاء للمبالغة كالرغبوت من
الرغبة والرهبوت من الرهبة واعلم ان في تفسير هذه الاراءة قولان الاول ان الله اراه الملكوت بالعين قالوا انه تعالى شق له السموات حتى راى
العرش والكرسي والى حيث ينتهي اليه فوقية العالم الجسماني وشق له الارض الى ينتهي الى السطح الاخر من العالم الجسماني وراى ما في السموات من العجائب
والبدائع وراى ما في باطن الارض من العجائب والبدائع وعن ابن عباس انه لما اسري بابرهيم الى السماء اري ما في السموات وما في الارض فابصر
عبدا على فاحشة فدعا عليه وعلى اخر بالهلاك فقال الله تعالى له كف عن عبادي فهم بين خلال اما ان اجعل منهم ذرية طيبة او يتوبون فاغفر لهم
او النار من ورائهم وطعن القاضي في هذه الرواية من وجوه الاول ان اهل السماء هم الملائكة المقربون وهم لا يعصون الله فلا يليق ان يقال
انه لما رفع الى السماء ابصر عبدا على فاحشة الثاني ان الانبياء لا يدعون بهلاك المذنب الا عن امر الله واذا اذن الله فيه لم يجز ان يمنعه من
اجابة دعائه الثالث ان ذلك الدعاء اما ان يكون صوابا او خطاء فان كان صوابا فلم رده في المرة الثانية وان كان خطاء فلم قبله في المرة الاولى
ثم قال واخبار الاحاد اذا افردت على خلاف دلائل المعقول وجب التوقف فيها والثاني ان هذه الاراءة كانت بعين البصيرة والعقل لا بالبصر الظاهر
والحس الظاهر واحتج القائلون بهذا القول بوجوه ٭ الحجة الاولى ان ملكوت السماء عبارة عن ملك السماء والملك عبارة عن القدرة وقدرة الله
لا ترى وانما تعرف بالمعقول وهذا كلام قاطع الا ان يقال المراد من ملكوت السموات والارض نفس السموات والارض الا على ان على هذا التقدير يضيع
لفظ الملكوت ولا يحصل منه فائدة ٭ والحجة الثانية انه تعالى ذكر هذه الاراءة في اول الاية على سبيل الاجمال وهو قوله وكذلك نري ابرهيم
ثم فسرها بقوله فلما جن عليه الليل راى كوكبا فجرى ذكر هذا الاستدلال كالشرح والتفسير لتلك الاراءة فوجب ان يقال ان تلك الاراءة كانت
عبارة عن هذا الاستدلال ٭ والحجة الثالثة انه تعالى قال في اخر الاية وتلك حجتنا اتيناها ابرهيم على قومه والروية بالعين لا تصير حجة
على قومه لانهم كانوا غائبين عنها وكانوا يكذبون ابرهيم فيها وما كان يجوز لهم تصديق ابرهيم في تلك الدعوى الا بدليل منفصل ومعجزة باهرة
وانما كانت الحجة التي اوردها ابرهيم على قومه هي استدلاله بالنجوم من الطريق الذي نطق به القران فان تلك الادلة كانت ظاهرة لهم كما انها كانت
ظاهرة لابرهيم **الحجة الرابعة** ان اراءة جميع العالم تفيد العلم الضروري بان للعالم الها قادرا على كل الممكنات ومثل هذه الحالة لا
يحصل للانسان بسببها استحقاق المدح والتعظيم الا ترى ان الكفار في الاخرة يعرفون الله تعالى بالضرورة وليس لهم في تلك المعرفة مدح ولا ثواب
واما الاستدلال بصفات المخلوقات على وجود الصانع وقدرته وحكمته فذاك هو الذي يفيد المدح والتعظيم ٭ والحجة الخامسة ان الله
تعالى لما قال في حق ابرهيم وكذلك نري ابرهيم فكذلك قال في حق هذه الامة سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم فكما كانت الاراءة بالبصيرة
الباطنة لا بالبصيرة الظاهرة فكذلك في حق ابرهيم لا يبعد ان يكون الامر كذلك ٭ الحجة السادسة انه عليه السلام لما تم الاستدلال
بالنجم والقمر والشمس قال بعده اني وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض فحكم على السموات والارضين بكونهما مخلوقة لاجل الدليل الذي ذكره في
النجم والقمر والشمس وذلك الدليل لو لم يكن عاما في كل السموات والارضين لكان الحكم العام بناء على دليل خاص وانه خطاء فثبت ان ذلك الدليل
كان عاما وكان ذكر النجم والقمر والشمس كالمثال لارادة الملكوت فوجب ان يكون المراد من ارادة الملكوت تعريف كيفية دلالتها
بحسب تغيرها وامكانها وحدوثها على وجود الاله العالم القادر الحكيم فتكون هذه الاراءة بالقلب لا بالعين ٭ الحجة السابعة
ان اليقين عبارة عن العلم المستفاد بالتامل اذا كان مسبوقا بالشك وقوله تعالى وليكون من الموقنين كالغرض من تلك الارادة فيصير
تقدير الاية نري ابرهيم ملكوت السموات والارض لاجل ان يصير من الموقنين فلما كان اليقين هو العلم المستفاد من الدليل وجب ان تكون
تلك الارادة عبارة عن الاستدلال ٭ الحجة الثامنة ان جميع مخلوقات الله تعالى دالة على وجود الصانع وقدرته باعتبار واحد
وهو انها محدثة ممكنة وكل محدث ممكن فهو محتاج الى الصانع واذا عرف الانسان هذا الوجه الواحد فقد كفاه في الاستدلال على الصانع
وكانه بمعرفة هاتين المقدمتين قد طالع جميع الملكوت يعني عقله وسمع باذن عقله شهادتها بالاحتياج والافتقار وهذه الروية روية
باقية غير زائلة البتة ثم انها غير شاغلة عن الله بل هي شاغلة للقلب والروح بالله اما روية العين فان الانسان لا يمكنه ان يرى بالعين اشياء كثيرة
دفعة واحدة على سبيل الكمال الا ترى ان من نظر الى صفحة مكتوبة فانه لا يرى من تلك الصفحة روية كاملة تامة الا حرفا واحدا فان حذف
نظره الى حرف اخر وشغل بصره صار محروما عن ادراك الحرف الاول او عن ابصاره فثبت ان روية الاشياء الكثيرة دفعة واحدة غير ممكنة
وبتقدير ان تكون ممكنة الا انها غير باقية وبتقدير انها باقية الا انها شاغلة عن الله الا ترى انه تعالى مدح محمدا عليه السلام في ترك
هذه الروية فقال ما زاغ البصر وما طغى فثبت بجملة هذه الدلائل ان تلك الاراءة كانت اراءة بحسب بصيرة العقل لا بحسب البصر
الظاهر فان قيل فروية القلب على هذا التفسير حاصلة لجميع الموحدين فاي فضيلة تحصل لابرهيم بسببها قلنا جميع الموحدين وان

كانوا يعرفون اصل هذا الدليل الا ان الاطلاع على اثار حكم الله تعالى في كل واحد من مخلوقات هذا العالم بحسب اجناسها وانواعها واشخاصها واحوالها مما لا يحصل الا لاكابر الانبياء ولهذا المعنى كان رسولنا صلوات الله عليه يقول في دعائه ارنا الاشياء كما هي قوال هذا الاشكال

المسئلة الرابعة اختلفوا في الواو في قوله وليكون من الموقنين فذكروا فيه وجوها الاول الواو زائدة والتقدير نري ابرهيم ملكوت السموات والارض ليستدل بها وليكون من المؤمنين الثاني ان يكون هذا الكلام مستانفا لبيان علة الاراءة والتقدير وليكون من الموقنين برؤية ملكوت السموات والارض ليستدل بها وليكون من الموقنين برؤية ملكوت السموات الثالث ان الاراءة قد تحصل وتعين سببا لمزيد الهداية واليقين فلما احتملت الاراء هذين الاحتمالين قال تعالى في حق ابرهيم انا اريناه هذه الايات ليراها ولاجل ان يكون من الموقنين لا من الجاحدين

المسئلة الخامسة اليقين عبارة عن علم يحصل بعد زوال الشبهة بسبب التامل ولهذا المعنى لا يوصف علم الله بكونه يقينا لان علمه غير مسبوق بالشبهة وغير مستفاد من الفكر والتامل واعلم ان الانسان في اول ما يستدل فانه لا ينفك قلبه عن شك وشبهة من بعض الوجوه فاذا كثرت الدلائل وتوافقت وتطابقت صارت سببا لحصول اليقين وذلك لوجوه الاول انه يحصل لكل واحد من تلك الدلائل نوع تاثير وقوة فلا تزال القوة تتزايد حتى تنتهي الى الجزم الثاني ان كثرة الافعال سبب لحصول الملكة فكثرة الاستدلال بالدلائل المختلفة على المدلول الواحد جاري مجرى تكرار الدرس الواحد فكما ان كثرة التكرار يفيد الحفظ المتاكد الذي لا يزول عن القلب وكذا هاهنا الثالث ان القلب عند الاستدلال كان مظلما جدا فاذا حصل فيه الاعتقاد المستفاد من الدليل الاول امتزج نور ذلك الاستدلال بظلمة الصفات الحاصلة في القلب فحصل فيه حالة مشبهة بالحالة الممتزجة من النور والظلمة فاذا حصل الاستدلال الثاني امتزج نوره بالحالة الاولى فيصير الاشراق واللمعان اتم وكما ان الشمس اذا قربت من المشرق ظهر نورها في اول الامر وهو الصبح فكذلك الاستدلال الاول يكون كالصبح ثم كما ان نور الشمس لا يزال يتزايد بسبب تزايد قرب الشمس من سمت الراس فاذا وصلت الى سمت الراس حصل النور التام فكذلك العبد كلما كان تدبره في مراتب مخلوقات الله اكبر كان شروق نور المعرفة والتوحيد اجل الا ان الفرق بين شمس العلم وبين شمس العالم الجسماني لها في الارتقاء والتصاعد حد معين لا يمكن ان يزداد عليه في الصعود فاما شمس المعرفة والعقل والتوحيد فلا نهاية لتصاعدها ولا غاية لازديادها فقوله وكذلك نري ابرهيم ملكوت السموات والارض اشارة الى مراتب الدلائل والبينات وقوله وليكون من الموقنين اشارة الى درجات انوار التجلي وشروق شمس المعرفة والتوحيد

قوله تعالى فلما جن عليه الليل راى كوكبا قال هذا ربي فلما افل قال لا احب الافلين

في هذه الاية مسائل

المسئلة الاولى قال صاحب الكشاف فلما جن عليه الليل عطف على قوله قال ابرهيم لابيه ازر وقوله وكذلك نري جملة وقعت اعتراضا بين المعطوف والمعطوف عليه

المسئلة الثانية قال الواحدي يقال جن عليه الليل واجنه الليل ويقال لكل ما يستر قد جن واجن ويقال ايضا جنه الليل ولكن الاختيار جن عليه الليل واجنه الليل هذا قول جميع اهل اللغة ومعنى جن ستر ومنه الجنة والجن والجنون والجنان والجنين والمجن وهو المقبور والجنة والجنة كل هذا يعود اصله الى الستر والاستتار وقال بعض النحويين جن عليه الليل اي اظلم عليه الليل ولهذا دخلت على عليه كما تقول في اظلم فاما جنة سترته من غير مضمر يعني اظلم

المسئلة الثالثة اعلم ان كثيرا من المفسرين ذكروا ان ملك ذلك الزمان راى رؤيا وعبرها المعبرون بانه يولد غلام ينازعه في ملكه فامر ذلك الملك بذبح كل غلام يولد فحبلت ام ابرهيم به وما اظهرت حملها للناس فلما جاءها الطلق ذهبت الى كهف في جبل ووضعت ابرهيم وسدت الباب بحجر فجاء جبريل عليه السلام ووضع اصبعه في فمه فمصه فخرج منه رزقه وكان متعهده هو جبريل عليه السلام وكانت الام تاتيه احيانا وترضعه وبقي على هذه الصفة حتى كبر وعقل وعرف ان له ربا فقال لها من ربي فقالت انا فقال ومن ربك فقالت ابوك فقال للاب ومن ربك فقال ملك البلد فعرف ابرهيم عليه السلام جهلهما بربهما فنظر من باب ذلك الغار ليرى شيئا يستدل به على وجود الرب سبحانه فراى النجم الذي كان اضوا النجوم في السماء فقال هذا ربي الى اخر القصة ثم القائلون بهذا القول اختلفوا فمنهم من قال ان هذا كان بعد البلوغ وجريان قلم التكليف عليه ومنهم من قال ان هذا كان قبل البلوغ واتفق اكثر المحققين على فساد القول الاول واحتجوا عليه بوجوه • الحجة الاولى ان القول بربوبية النجم كفر بالاجماع والكفر غير جائز بالاجماع على الانبياء • الحجة الثانية ان ابرهيم عليه السلام كان قد عرف قبل هذه الواقعة ربه بالدليل والدليل على صحة ما ذكرناه انه تعالى اخبر عنه انه قال قبل هذه الواقعة ربه بالدليل والدليل على صحة ما ذكرناه انه تعالى اخبر عنه انه قال قبل هذه الواقعة لابيه ازر اتتخذ اصناما الهة اني اراك وقومك في ضلال مبين • الحجة الثالثة انه تعالى حكى عنه انه دعا اباه الى التوحيد وترك عبادة الاصنام بالرفق حيث قال يا ابت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا وحكى في هذا الموضع انه دعا اباه الى التوحيد وترك عبادة الاصنام بالكلام الحسن واللفظ الموحش ومن المعلوم ان من دعا غيره الى الله فانه يقدم الرفق على العنف واللين على الغلظ ولا يخوض في التعنيف والتغليظ الا بعد المدة المديدة والياس التام فدل هذا على ان هذه الواقعة انما وقعت بعد ان دعا اباه الى التوحيد مرارا واطوارا ولا شك انه انما اشتغل بدعوة ابيه بعد فراغه من مهم نفسه فقيل ان هذه الواقعة انما وقعت بعد ان عرف الله بمدة

الحجة الرابعة ان هذه الواقعة انما وقعت بعد ان اراه الله ملكوت السموات والارض حتى راى من فوق العرش والكرسي وما تحتهما الى ما تحت الثرى ومن كان هذا منصبه في الدين كذلك وعلمه بالله كذلك كيف يليق به ان يعتقد الهية الكواكب • الحجة الخامسة ان دلائل الحدوث في الافلاك ظاهرة من خمسة عشر وجها واكثر وفي هذه الوجوه الظاهرة كيف يليق باقل العقلاء نصابا من العقل والفهم ان يقول بربوبية الكواكب فضلا عن اعقل العقلاء واعلم العلماء

الحجة السادسة انه تعالى قال في صفة ابرهيم اذ جاء ربه بقلب سليم وايضا مدحه فقال ولقد اتينا ابرهيم رشده من قبل وكنا به عالمين اي اتيناه

رشده من قبل اي من اول زمان التكليف وقوله وكنا به عالمين اى بطهارته وكماله وتطبيق قوله تعالى الله اعلم حيث يجعل رسالاته الحجة السابعة قوله وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين اى وليكون بسبب تلك الرؤية من الموقنين ثم قال بعده فلما جن عليه الليل والفاء تقتضي التراخي فذلك الفاء في قوله فلما جن عليه الليل على ان هذه الواقعة انما وقعت بعد ان صار ابراهيم من الموقنين العارفين بربه ٥ الحجة الثامنة ان هذه الواقعة انما حصلت بسبب مناظرة ابراهيم مع قومه والدليل عليه انه تعالى لما ذكر هذه القصة قال وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه ولم ينقل على نفسه فعلم ان هذه المباحثة انما جرت مع قومه لاجل ان يرشدهم الى الايمان والتوحيد لا لاجل ان ابراهيم كان يطلب لدين والمعرفة لنفسه ٥ الحجة التاسعة ان القوم يقولون ان ابراهيم انما اشتغل بالنظر في الكواكب والقمر والشمس حال ما كان في الغار وهذا باطل لانه لو كان الامر كذلك فكيف يقول يا قوم اني بريء مما تشركون مع انه ما كان في الغار لا قوم ولا صنم الحجة العاشرة قال تعالى وحاجه قومه قال اتحاجوني في الله وكيف تحاجونه وهم بعد ما رأوه وهو ما رآهم وهذا يدل على انه عليه السلام انما اشتغل بالنظر في الكواكب والقمر والشمس بعد ان خالط قومه وراآهم يعبدون الاصنام ودعوه الى عبادتها فذكر قوله لا احب الآفلين رد اعليهم وتسفيها لهم على فساد قولهم ٥ الحجة الحادية عشرة انه تعالى حكى عنه انه قال للقوم وكيف اخاف ما اشركتم ولا تخافون انكم اشركتم بالله وهذا يدل على ان القوم كانوا خوفوه بالاصنام كما حكي عن قوم هود انهم قالوا له ان نقول الا اعتراك بعض آلهتنا بسوء ومعلوم ان هذا الكلام لا يليق بالعاقل ٥ الحجة الثانية عشرة ان تلك الليلة كانت مسبوقة بالنهار ولا شك ان الشمس كانت طالعة في اليوم المتقدم ثم غربت فكان ينبغي ان يستدل بغروبها السابق على انها لا تصلح للالهية واذا بطل بهذا الدليل صلاحية الشمس للالهية بطل ذلك ايضا في القمر والكوكب طريق الاولى هذا اذا قلنا ان هذه الواقعة كان المقصود منها تحصيل المعرفة لنفسه اما اذا قلنا المقصود منها الزام القوم والجاؤهم فهذا السؤال غير وارد لانه يمكن ان يقال انه انما انتقل مكالمته مع القوم حال الطلوع ذلك التحير امتدت المناظرة الى ان طلع القمر وطلع الشمس بعد هو على هذا التقدير فالسؤال غير وارد فثبت بهذا الدليل الظاهر انه لا يجوز ان يقال ان ابراهيم عليه السلام قال على سبيل الجزم هذا ربي واذا بطل هذا بقي ههنا احتمالان ٥ الاحتمال الاول ان يقال هذا كلام ابراهيم بعد البلوغ ولكن ليس الغرض منه اثبات ربوبية الكوكب بل الغرض منه احد امور سبعة الاول ان يقال ان ابراهيم لم يقل هذا ربي على سبيل الاخبار بل الغرض انه كان يناظر عبدة الكواكب وكان مذهبهم ان الكواكب احياء ناطقة مدبرة للعالم فذكر ابراهيم ذلك القول الذي قالوه بلفظهم وعبارتهم حتى يرجع اليه فيبطله ومثاله ان الواحد منا اذا ناظر من يقول بقدم الجسم يقول الجسم قديم فان كان كذلك فلم نراه ونشاهده متغيرا فلما قال الجسم قديم اعادة الكلام الخصم حتى يلزم المحال عليه فكذا هاهنا قال هذا ربي والمقصود منه حكاية قول الخصم ثم ذكر عقيبه ما يدل على فساده وهو قوله لا احب الآفلين وهذا الوجه هو المعتمد في الجواب والدليل عليه انه تعالى مدحه في آخر هذه الآية على هذه المناظرة بقوله تعالى وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه ٥ والوجه الثاني في التأويل ان يقول قوله هذا ربي معناه هذا ربي بزعمكم واعتقادكم ونظيره ان يقول الموحد للمجسم على سبيل الاستهزاء ان الهه جسم محدود واي يباز عمه واعتقاده قال تعالى وانظر الى الهك الذي ظلت عليه عاكفا وقال تعالى يوم يناديهم فيقول اين شركائي كان صلوات الله عليه يقول يا آلهة العالم والمراد انه تعالى آلهة في زعمهم وقال ذق انك انت العزيز الكريم عند نفسك والوجه الثالث في الجواب ان المراد منه الاستفهام على سبيل الانكار لان ابراهيم قال لقومه يقولون هذا ربي اي هذا هو الذي يدبر بني وربي والوجه الخامس ان يكون ابراهيم ذكر هذا الكلام على سبيل الاستهزاء كما يقال لرئيس سادة قوم ما هذا سيدكم شاء سيدكم شاء على سبيل الاستهزاء ٥ والوجه السادس انه صلى الله عليه وسلم اراد ان يجادل قومه بربوبية الكواكب الا انه عليه السلام كان يعرف من تعليمهم له سلا نقصهم وبعد طباعهم عن قبول الدليل انه لو صرح بالدعوة الى الله لم يقبلوه ولم يلتفتوا اليه قال الى طريق يتدرجهم الاستماع للحجة وذلك بان ذكر كلاما يوهم كونه متابعا لهم على مذهبهم بربوبية الكواكب مع ان قلبه صلى الله عليه وسلم كان مطمئنا بالايمان ومقصوده ان يصل من ذكر الدليل على ابطاله وافساده وان يقبلوا قوله وتمام التقدير انه لما لم يجد الى الدعوة طريقا سوى هذا الطريق وكان عليه السلام مأمورا بالدعوة الى الله تعالى بالحكمة والموعظة الحسنة كان ذلك اولى وايضا المكره على ترك الصلاة لو صلى حتى قتل استحق الاجر العظيم ثم اذا جاء وقت القتال مع الكفار وعلم ان عند الكفر والعقاب المؤبد كان ذلك اولى وايضا المكره على ترك الصلاة لو صلى حتى قتل استحق الاجر العظيم ثم اذا جاء وقت القتال مع الكفار وعلم انه لو اشتغل بالصلاة انهزم عسكر الاسلام فهاهنا يجب عليه ترك الصلاة والاشتغال بالقتال حتى لو صلى وترك القتال ولو ترك الصلاة وقاتل استحق الذم بهذا السبب فكذا هاهنا يقول ان من كان في الصلاة فرأى طفلا او اعمى اشرف على سقوط في حفرة وجب عليه قطع الصلاة لانقاذ ذلك الطفل او ذلك الاعمى عن ذلك البلاء فكذا هاهنا ان ابراهيم عليه السلام لما رأى ان الكلام على سبيل الاستهزاء كما يقال لقومه يقولون هذا ربي اي هذا هو الذي يدبر بني وربي والوجه السادس ان يكون ابراهيم ذكر هذا الكلام على سبيل الاستهزاء كما يقال لرئيس سادة قوم ما هذا سيدكم شاء سيدكم شاء على سبيل الاستهزاء ٥ والوجه السابع انه صلى الله عليه وسلم اراد ان يجادل قومه بربوبية الكواكب الا انه عليه السلام كان يعرف من تعليمهم له سلا نقصهم وبعد طباعهم عن قبول الدليل انه لو صرح بالدعوة الى الله لم يقبلوه ولم يلتفتوا اليه قال الى طريق يتدرجهم الاستماع للحجة وذلك بان ذكر كلاما يوهم كونه متابعا لهم على مذهبهم بربوبية الكواكب مع ان قلبه صلى الله عليه وسلم كان مطمئنا بالايمان ومقصوده ان يصل من ذكر الدليل على ابطاله وافساده وان يقبلوا قوله وتمام التقدير انه لما لم يجد الى الدعوة طريقا سوى هذا الطريق وكان عليه السلام مأمورا بالدعوة الى الله تعالى بالحكمة والموعظة الحسنة كان ذلك اولى وايضا المكره على ترك الصلاة لو صلى حتى قتل استحق الاجر العظيم ثم اذا جاء وقت القتال مع الكفار وعلم ان عند الكفر والعقاب المؤبد كان ذلك اولى وايضا المكره على ترك الصلاة لو صلى حتى قتل استحق الاجر العظيم ثم اذا جاء وقت القتال مع الكفار وعلم انه لو اشتغل بالصلاة انهزم عسكر الاسلام فهاهنا يجب عليه ترك الصلاة والاشتغال بالقتال حتى لو صلى وترك القتال ولو ترك الصلاة وقاتل استحق الذم بهذا السبب فكذا هاهنا يقول ان من كان في الصلاة فرأى طفلا او اعمى اشرف على سقوط في حفرة وجب عليه قطع الصلاة لانقاذ ذلك الطفل او ذلك الاعمى عن ذلك البلاء فكذا هاهنا

وقوله هذا ربي لا يوجب الضلال لان دلايل بطلانه جلية وفي اظهار هذه الكلمة منفعة عظيمة وهي استدراجهم لقبول الدليل فكان جايزا الوجه
السابع في الجواب ان القوم لما دعوه الى عبادة النجوم فكانوا في تلك المناظرة اذ اطلع النجم الدري فقال ابرهيم هذا ربي اي هذا هو الرب الذي يدعونني اليه
ثم سكت زمانا حتى افل ثم قال لا احب الافلين فهذا تمام تقرير هذه الاجوبة على الاحتمال الاول وهو انه صلوات الله عليه ذكر هذا الكلام بعد البلوغ
اما الاحتمال الثاني وهو ان ذكره قبل البلوغ وعند القرب منه فتقديره ان يقال كان قد خص ابرهيم بالعقل الكامل والقريحة الصافية فخطر بباله قبل
بلوغه اثبات الصانع سبحانه فتفكر فراى النجم فقال هذا ربي فلما شاهد حركته قال لا احب الافلين ثم انه تعالى اكمل بلوغه في اثناء هذا البحث فقال في
الحال اني بري مما تشركون فهذا الاحتمال لا باس به وان كان الاحتمال الاول اولى بالقبول لما ذكرنا من الدلايل الكثيرة على ان هذه المناظرة انما جرت لابرهيم
عليه السلام وقت اشتغاله بدعوة القوم الى التوحيد **المسئلة الرابعة** قرا ابو عمرو وورش عن نافع راى بفتح الراء وكسر الهمزة
حيث كان وقرا ابن عامر وحمزة والكسائي بكسرهما فاذا كان بعد الالف كاف او هاء نحو راك وراه راها فحينئذ يكسرها حمزة والكسائي
ويفتحها ابن عامر وروى يحيى عن ابي بكر عن عاصم مثل حمزة والكسائي فاذا تلته الف وصل نحو راى الشمس وراى القمر فان حمزة ويحيى عن ابي
بكر ونصر عن الكسائي يكسرون الراء ويفتحون الهمزة والباقون يقرون جميع ذلك بفتح الراء والهمزة ويقولون في راوك وراته انه بالفتح
قال الواحدي اما من فتح الراء والهمزة ويقولون في راوك وراته انه بالفتح قال الواحدي اما من فتح الراء والهمزة فعلته واضحة وهي ترك
الالف على الاصل نحو رعى وروى واما من فتح الراء وكسر الهمزة فانه امال الهمزة نحو الكسر ليميل الالف التي في راى نحو الياء وترك الراء مفتوحة
على الاصل من كسرهما جميعا فلاجل ان تصير حركة الراء مشابهة لحركة الهمزة والواحدي طول في هذا الباب في كتاب البسيط فليرجع اليه
المسئلة الخامسة القصة التي ذكرناها من ان ابرهيم ولد في الغار وتركته امه وكان جبريل يربيه وكل ذلك محتمل في الجملة
وقال القاضي كل ما يجري مجرى المعجزات فانه لا يجوز لان تقديم المعجز على وقت الدعوى غير جايز عندهم وهذا هو المسمى بالارهاص الا اذا
حضر في ذلك الزمان رسول الله فيجعل تلك الخوارق معجزة لذلك النبي واما عند اصحابنا فالارهاص جايز قرات الشبهة **المسئلة السادسة**
ان ابرهيم عليه السلام استدل بافول الكوكب على انه لا يجوز ان يكون ربا وخالقا له ويجب علينا هاهنا ان نبحث عن امرين احدهما ان الافول
ما هو والثاني ان الافول كيف يدل على عدم ربوبية الكوكب فنقول الافول عبارة عن غيبوبة الشيء بعد ظهوره واذا عرفت هذا فلسائل
ان يسال فنقول الافول انما يدل على الحدوث من حيث انه حركة وعلى هذا التقدير فيكون الطلوع ايضا دليلا على الحدوث فلم ترك ابرهيم عليه السلام
الاستدلال على حدوثها بالطلوع وعول في اثبات هذا المطلوب على الافول والجواب لا شك ان الطلوع والغروب يشتركان في الدلالة على
الحدوث الا ان الدليل الذي يحتج به الانبياء في معرض دعوة الخلق كلهم الى الاله لا بد وان يكون ظاهرا جليا بحيث يشترك في فهمه الذكي والغبي والعاقل
ودلالة الحركة على الحدوث وان كانت يقينية الا انها دقيقة لا يعرفها الا الافاضل من الخلق اما دلالة الافول فكانت دلالة الافول على هذا المقصود
اتم وايضا قال بعض المحققين الهوى في حظيرة الامكان افول واحسن الكلام ما يحصل فيه حصة الخواص وحصة الاوساط وحصة العوام فالخواص
يفهمون من الافول الامكان وكل ممكن محتاج والمحتاج لا يكون مقطعا للحاجة فلا بد من الانتهاء الى ما يكون منزها عن الامكان حتى تنقطع الحاجات
بسبب وجوده كما قال وان الى ربك المنتهى واما الاوساط فانهم يفهمون من الافول مطلق الحركة فكل متحرك محدث وكل محدث فهو محتاج الى القديم
القادر فلا يكون الافل الهاء بل الاله هو الذي احتاج الى ذلك الافل واما العوام فانهم يفهمون من الافول الغروب وهم يشاهدون ان كل كوكب يغرب
من الافول والغروب فانه يزول نوره وينتقص ضوءه ويذهب سلطانه ويصير كالمعدوم ومن كان كذلك فانه لم يصلح للالهية فهذه الكلمة
الواحدة اعني قوله لا احب الافلين كلمة مشتملة على نصيب المقربين واصحاب اليمين واصحاب الشمال فكانت اكمل الدلايل وافضل البراهين وفيه دقيقة اخرى
وهي انه عليه السلام انما كان يناظرهم وهم كانوا منجمين ومذهب اهل النجوم ان الكوكب اذا كان في الربع الشرقي ويكون صاعدا الى وسط السماء كان قويا
عظيم التاثير اما اذا كان غربيا وقريبا من الافول فانه يكون ضعيف الامر قليل القوة فنبه بهذه الدقيقة على ان الاله هو الذي لا يستغير قدرته الى
العجز وكماله الى النقصان ومذهبكم ان الكوكب حال كونه في الربع الغربي يكون ضعيف القوة ناقص التاثير عاجزا عن التدبير وذلك يدل على القدح
في الهيته وظهر ان على قول المنجمين الافول مزيد خاصة في كونه موجبا للقدح في الهيته اما المقام الثاني وهو بيان ان يكون الكوكب افلا يمنع من
ربوبيته لا يمنع من كونه ربا لابرهيم ومعبودا له الا ترى ان المنجمين واصحاب الوسايط يقولون ان الاله الاكبر خلق الكواكب وابدعها واجراها ثم ان هذه
الكواكب خلق النبات والحيوان في هذا العالم لا يشتغل فثبت ان افول الكواكب وان دل على حدوثها الا انه لا يمنع من كونها اربابا للانسان والهة لهذا
العالم والجواب لنا هاهنا مقامان المقام الاول ان يكون المراد من الرب والاله الموجود الذي عنده تنقطع الحاجات ومتى ثبت بافول
الكواكب حدوثها وثبت في بداية المعقول ان كل ما كان محدثا فانه يكون في وجوده محتاجا الى الغير وجب القطع باحتياج هذه الكواكب في وجودها
الى غيرها ومتى ثبت هذا المعنى امتنع كونها اربابا والهة لهذا التفسير المقام الثاني ان يكون المراد من الرب والاله من يكون خالقا لنا
موجدا لذواتنا وصفاتنا فنقول افول الكواكب يدل على كونها عاجزة عن الخلق والايجاد على انه لا يجوز عبادتها وبيانه من وجوه الاول ان افولها
يدل على حدوثها وحدوثها يدل على افتقارها الى فاعل قديم قادر ويجب ان يكون قادريته ذلك القادر ازلية والا لافتقر حدوث قادريته الى قادر
اخر ولزم التسلسل وهو محال فثبت ان قادريته ازلية واذا ثبت هذا فنقول الشيء الذي هو مقدور له انما صح كونه مقدورا باعتبار امكانه
والامكان واحد في كل الممكنات فثبت ان ما لاجله صار بعض الممكنات مقدورا لله تعالى واذا ثبت هذا امتنع وقوع شيء من الممكنات يوجب في كل

الكان فثبت ان ما لاجله صار بعض المكان مقدورا لله تعالى فهو حاصل وكل المكان بموجب ان كل المكانات تكون مقدورة لله تعالى
واذا ثبت هذا امتنع وقوع شئ من المكانات لغيره على ما بينا صحة هذه المقدمات بالدلايل اليقينية في علم الاصول والحاصل انه ثبت بالدليل
ان كون الكواكب اللة تدل على كونها محدثة وان كان لا يثبت هذا المعنى الا بواسطة مقدمات كثيرة ودلايل الفرآن انما يذكر فيها واصول
المقدمات فاما التشريح والتفصيل فذلك انما يليق بعلم الجدل فلما ذكر الله تعالى هاتين المقدمتين على سبيل الرمز لا جرم اكتفى بذكرهما
في بيان الكواكب لا قدرتها على الايجاد والابداع فلهذا السبب استدل ابرهيم عليه السلام ان افول الكواكب يدل على حدوثها وحدوثها
يدل على افتقارها في وجودها الى الفادر المختار فيكون ذلك الفاعل هو الخالق للافلاك والكواكب ومن كان قادرا على خلق الكواكب والافلاك
من دون واسطة شئ كان بان يكون قادرا على خلق الانسان اول لان القادر على خلق الشئ الاعم لابد وان يكون قادرا على خلق الشئ الاصعب واليه
الاشارة بقوله تعالى خلق السموات والارض اكبر من خلق الناس وبقوله اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق
العليم فثبت بهذه الطريق ان الاله الاكبر يجب ان يكون قادرا على خلق البشر وعلى تدبير العالم الاسفل من غير واسطة الاجرام الفلكية واذا كان
الامر كذلك كان الاشتغال بعبادة الاله الاكبر اولى من الاشتغال بعبادة الشمس والنجوم والقمر الوجه الثالث انه لو صح كون بعض الكواكب موجدا
وخالقا لبقي هذا الاحتمال في الكل فحينئذ لا يعرف الانسان ان خالقه هذا الكوكب او ذاك الاخر او مجموع الكواكب فيبقى شاكا في معرفة خالقه اما
لو عين لنا الكل واسندنا الخلق والايجاد والتدبير الى خالق الكل فحينئذ يمكننا معرفة الخالق والموجد ويمكننا الاشتغال بعبوديته وشكره فثبت
بهذه الوجوه ان افول الكواكب كما تدل على امتناع كونها قديمة فكذلك يدل على امتناع كونها الهة لهذا العالم وارباب الحيوان والانسان والله اعلم
فهذا تمام الكلام في تقرير هذا الدليل فان قيل لا شك ان تلك الليلة كانت مسبوقة بنهار وليل وكان اول الكوكب والقمر والشمس حاصلا في الليل
السابق والنهار السابق وبهذا التقدير لا يبقى للافول الحاصل في تلك الليلة مزيد فايدة والجواب انا بينا ان ابرهيم صلوات الله عليه انما
اورد هذا الدليل على الاقوام الذين كانوا يعبدون هذه الاجرام من عباده النجوم الى التوحيد فلا بعد ان يقال انه عليه السلام كان جالسا مع اولئك الاقوام ليلة
من الليالي وزجرهم عن عبادة الكواكب بيانا هو بالتقرير الذي ذكرناه في هذا الكلام اذ رفع بصره على كوكب معين فلما افل قال لابرهيم عليه السلام لو كان هذا الكوكب
الها لما انتقل من الصعود الى الافول ومن القوة الى الضعف ثم في اثناء ذلك الكلام طلع القمر وافل واعاد عليهم ذلك الكلام وكذا القول في الشمس فهذا
جملة ما يحضرني في تقرير دليل ابرهيم عليه السلام المسئلة السادسة تعلق الغزالي في بعض كتبه وحمل الكواكب على النفس الحيوانية
التي هي الكوكب والقمر على النفس الناطقة التي هي الكل ذلك والشمس على العقل المجرد الذي هو الكل فلك وكان ابو علي سينا يقبل الاقول بالامكان ويزعم
ان الغزالي ان المراد بقولها امكانها في انفسها وزعم ان المراد من قوله لا احب الافلين ان هذه الاشياء باسرها ممكنة الوجود لذواتها وكل
ممكن فلا بد له من مؤثر ولا بد له من الانتهاء الى واجب الوجود واعلم ان هذا الكلام لا باس به الا انه يبعد حمل لفظ الاية عليه ومن الناس من
حمل الكوكب على الطبع والقمر على الخيال والوهم والشمس على العقل والمراد ان هذه القوى المدركة الثلاثة قاصرة متناهية القوة ومدبر العالم
منزه عليها قاهر لها المسئلة الثامنة دل قوله لا احب الافلين على احكام الحكم الاول هذه الاية تدل على ان الرب لا يجوز ان
يكون جسما اذ لو كان جسما لكان غايبا عنا ابدا ولكان افلا ابدا وايضا يمتنع ان يكون منفصلا بحيث يبتعد عن العرش الى السماء نازلة
ويصعد من السماء الى العرش اخرى والكل يحصل معنى الافول الحكم الثاني هذه الاية تدل على انه تعالى ليس محلا للصفات المحدثة كما
بينا في الكرامية والا لكان متغيرا وحينئذ تحصل معنى الافول وذلك محال الحكم الثالث تدل هذه الاية على ان الدين يجب ان يكون
مبناه على الدليل لا على التقليد والا لم يكن لهذا الاستدلال فايدة البتة الحكم الرابع تدل هذه الاية على معارف الانبياء بهم السلام
لانه لو لا ان الدليل حق والا لما احتاج ابرهيم الى الاستدلال الحكم الخامس تدل هذه الاية على انه لا طريق الى تحصيل معرفة الله الا بالنظر والاستدلال
في احوال المحدثات فانه اذا لم يمكن تحصيلها بطريق اخر لما عدل ابرهيم الى هذه الطريقة اما قوله تعالى فلما راى القمر بازغا قال هذا ربي المسئلة الاولى يقال بزغ القمر اذا ابتدا في الطلوع وبزغت الشمس
لئن لم يهدني ربي لاكونن من القوم الضالين فيه مسايل المسئلة الاولى يقال بزغ القمر اذا ابتدا في الطلوع وبزغت الشمس
اذا طلعت منها طلوع وبزوغ هو ازغ قال الازهري كانت ماخوذة من البزغ وهو الشق كانه سوراخ يشق الظلمة شقا ومعنى الاية انه اعتبر بالقمر مثل ما
اعتبر بالكوكب المسئلة الثانية دل قوله لئن لم يهدني ربي لاكونن من القوم الضالين على ان الهداية ليست الا من الله ولا يمكن حمل
لفظ الهداية على التمكين وازاحة الاعذار ونصب الدلايل لان كل ذلك كان حاصلا فالهداية التي يطلبها بعد حصول تلك الاشياء لا بد وان
تكون زايدة عليها واعلم ان كون ابرهيم عليه السلام على هذه الصفة اظهر من ان يشتبه على العاقل لانه بني هذه الاية اضاف الهداية الى الله وكذا في قوله الذي
خلقني فهو يهدين وكذا في قوله اجنبني وبني ان نعبد الاصنام اما قوله فلما راى الشمس بازغة قال هذا ربي هذا اكبر فيه مسايل المسئلة
الاولى انما قال في الشمس هذا مع انها مونثة ولم يقل هذه لوجوه احدها ان الشمس بمعنى الضياء والنور فحمل اللفظ على التاويل وثانيها ان لفظة
الشمس لما جعل فيها علامة التانيث فلما اشبه لفظ المذكر وكان ناويلها تاويل النور صلح التذكير من هاتين الجهتين وثالثها اراد هذا الطالع او
هذا الذي اراه ورابعها المقصود منه رعاية الادب وهو ترك التانيث عند ذكر اللفظ الدال على الربوبية المسئلة الثانية
قوله هذا اكبر المراد منه اكبر الكواكب جرما واقواها قوة فكان اولى بالالهية فان قيل لما كان الافول حاصلا في الشمس والقمر فلم قوله يمتنع من صفة الربوبية واذا
امتنع ثبوت امتناع صفة الربوبية للشمس كان امتناع حصولها للقمر ولسائر الكواكب اولى وبهذا الطريق يظهر ان ذكر هذا الكلام في الشمس يغني عن

لفظه

ذكر في القمر والكوكب فلم لم يقتصر على ذكر الشمس رعاية للايجاز والاختصار قلنا ان الواحد من الاثنين قد يكون منسوبا الى الاصلي قال اهل اللغة لكل نوع من انواع التقرير والبيان والتاكيد لا يحصل من غيره فكان ذكره على هذا الوجه اولى اما قوله قال يا قوم اني بريء مما تشركون والمعنى انه لما ثبت بالدليل ان هذه الكواكب لا تصلح للربوبية والالهية لا جرم تبرأ من الشرك ولقائل ان يقول هب انه ثبت بالدليل ان الكواكب والشمس والقمر لا يصلح للربوبية لكن لا يلزم من هذا القدر نفي الشريك مطلقا واثبات التوحيد فلم لم يقم الدليل على كون هذه الكواكب غير صالحة للربوبية لزم باثبات التوحيد مطلقا والجواب ان القوم كانوا مساعدين على نفي سائر الشركاء وانما نازعوا في هذه الصورة المعينة فلما ثبت بالدليل ان هذه الاشياء لا يصلح بان يكون الها ثبت بالاتفاق نفي غير ما لا جرم حصل الجزم بنفي الشركاء على الاطلاق اما قوله اني وجهت وجهي فيه مسئلتان

المسئلة الاولى

قرأ الباقون وجهي بالياء وقرأ نافع وابن عامر وحفص عن عاصم والباقون تركوا هذا الفتح

المسئلة الثانية

هذا الكلام لا يمكن حمله على ظاهره بل المراد وجهت عبادتي وطاعتي وتلك حوائج هذا الظاهر ان من كان مطيعا لغيره منقادا لاوامره فانه يوجه وجهه اليه فجعل توجيه الوجه اليه كناية عن الطاعة واما قوله للذي فطر السموات ففيه دقيقة وهي انه لم يقل وجهت وجهي الى الذي فطر السموات والارض فما ترك هذا اللفظ وذكر قوله وجهت وجهي للذي والمعنى ان توجيه وجه القلب لتبين اليه لانه متعال عن الحيز والجهة بل توجيه وجه القلب انما حدث لاجل عبوديته وترك كلمة الى ههنا والاكتفاء بحرف اللام دليل ظاهر على كون المعبود متعاليا عن الحيز والجهة ومعنى فطر احدثها الى الوجود واصله من الشق يقال فطر الناب بالورق والورد اذا ظهرها واما الحنيف فهو المائل قال ابو العالية الحنيف الذي يستقبل البيت في صلاته وقيل انه العادل عن كل معبود دون الله

قوله تعالى

وحاجه قومه قال الخاجوني اعلم ان ابراهيم عليه السلام لما اورد عليهم الحجة المذكورة والقوم اوردوا عليه حججا على صحة اقوالهم منها انهم تمسكوا بالتقليد لقولهم انا وجدنا اباءنا على امة وكقولهم للرسول اجعل الالهة الها واحدا ان هذا لشيء عجاب ومنها انهم خوفوه بانك لما طعنت في الهية هذه الاصنام وقعت من جهة هذه الاصنام باصناف الآفات والبليات ونظيره ما حكاه الله تعالى عن قصة هود ان نقول الا اعتراك بعض الهتنا بسوء فتذكر واحد البلدين من الكلام مع ابراهيم عليه السلام فاجاب الله تعالى عن حجتهم بقوله الخاجوني بالله وقد هدان يعني لما ثبت بالدليل الرجحان للهداية واليقين صحة قول لكيف يلتفت الى تخليطكم العليلة وكلامكم الباطلة واجاب عن حجتهم الثانية وهي انهم خوفوه بالاصنام بقوله ولا اخاف ما تشركون به لان الخوف انما يحصل ممن يقدر على النفع والضر والاصنام جمادات لا قدرة لها على النفع والضر فكيف يحصل الخوف منها فان قيل اهل ان للطلسمات آثارا مخصوصة فلم لا يجوز ان يحصل الخوف منها من هذه الجهة قلنا الطلسم يرجع حاصله الى تاثيرات الكواكب وقد دللنا على ان قوى الكواكب على التاثيرات انما تحصل من خلق الله فكون الرجاء والخوف في الحقيقة ليس الا من الله تعالى واما قوله الا ان يشاء ربي شيئا فالمستثنى محذوف والتقدير لا اخاف ما تشركون به بان يحلها وبكيفها من ضري ونفعي وقدرها على ايصال الخير والشر الي فالفظ يحتمل كل هذه الوجوه وحاصل الامر انه لا يبعد ان يحدث للانسان بسبب مستقبل عمر شيء من المكاره والحمقى من الناس يحملون ذلك على انه انما حدث ذلك المكروه بسبب انه طعن في الهية الاصنام فذكر ابراهيم عليه السلام ذلك حتى انه لو احدث به شيء من المكاره لم يحمل على هذا السبب ثم قال عليه السلام وسع ربي كل شيء علما يعني انه علام الغيوب فلا يفعل الا الصلاح والخير والحكمة فتقدير ان يحدث من مكاره الدنيا فذاك لانه تعالى عرف وجه الصلاح والخيرة لاجل انه عقوبة على الطعن في الهية الاصنام فتوقف افلا تذكرون والمعنى افلا يتذكرون ان بقي الشركاء والاضداد والانداد عن الله لا يوجب حلول العذاب ونزول العقاب والسعي في اثبات التوحيد والتنزيه لا يوجب استحقاق العقاب والله اعلم

المسئلة الثالثة

قرأ نافع وابن عامر الخاجوني حنيفة النون على حد النون والباقون بالتشديد على الادغام واما قوله وقد هداني قرأ نافع وابو عمرو هداني باثبات الياء على الاصل والباقون حذفوها للتخفيف

المسئلة الرابعة

ان ابراهيم عليه السلام حاجهم بقوله لا احب الآفلين والقوم ايضا حاجوه في الله وهو قوله تعالى وحاجه قومه قال الخاجوني بالله تحصل لنا من هذه الآية ان المحاجة بالله فان تكون موجبة للمدح العظيم والثناء البالغ وهي المحاجة التي ذكرها ابراهيم عليه السلام وذلك المدح والثناء هو قوله تعالى وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم وقد تكون موجبة للذم وهي قوله قال الخاجوني بالله ولا فرق بين الناس الا في المحاجة في تقرير الدين الحق يوجب اعظم انواع المدح والثناء والمحاجة في تقرير الدين الباطل يوجب اعظم انواع الذم والزجر واذا ثبت هذا الاصل صار هذا قانونا معتبرا بكل موضع جاء في الاخبار والقرآن يدل على ان امر المحاجة والمناظرة فهو محمول على تقرير الدين الباطل وكل موضع جاء ويدل على مدحه فهو محمول على تقرير الدين الحق والمذهب الصادق

قوله تعالى

وكيف اخاف ما اشركتم ولا تخافون انكم اشركتم اعلم ان هذا من بقية الجواب عن الكلام الاول والتقدير وكيف اخاف الاصنام التي لا قدرة لها على النفع والضر وانتم لا تخافون من الشرك الذي هو اعظم الذنوب وقوله ما لم ينزل به عليكم سلطانا فيه وجهان الاول قوله ما لم ينزل به عليكم سلطانا كناية عن امتناع وجود الحجة والسلطان في مثل هذه القصة ونظيره قوله تعالى ومن يدع مع الله الها آخر لا برهان له به والمراد منه امتناع حصول البرهان فيه الثاني انه لا يمتنع عقلا ان يؤمر بايجاد تلك التماثيل والصور قبله للدعاء والصلاة فقوله لم ينزل به سلطانا معناه عدم ورود الامر به وحاصل هذا الكلام وما لكم تنكرون على الامر بوضع الامن وانتم لا تنكرون على انفسكم التخويف في موضع التخويف واهل الامن

احق بالامن انا ام انتم احترازا من تزكية نفسه فعدل عنه الى قوله فاي الفريقين احق بالامن يعني فريقي المشركين والموحدين ثم
استانف الجواب عن السؤال بقوله الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم وهذا من تمام كلام ابرهيم في الحاجة والمعنى ان الذين حصل
لهم الامن المطلق هم الذين يكونون مستجمعين لهذين الوصفين اولهما الايمان وهو كمال القوة النظرية وثانيهما ولم يلبسوا ايمانهم بظلم
وهو كمال القوة العقلية ثم قال اولئك لهم الامن وهم مهتدون اعلم ان اصحابنا يتمسكون بهذه الاية من وجه والمعتزلة يتمسكون بها من وجه
اخر فتمسك اصحابنا بها فهو ان يقول انه تعالى شرط في الايمان الموجب الامن عدم الظلم ولو كان ترك الظلم احد اجزاء مسمى الايمان لكان هذا
التقييد عبثا فثبت ان الفاسق مؤمن وبطل به قول المعتزلة واما وجه تمسك المعتزلة بها فهو انه تعالى شرط في حصول الامن حصول الامرين
الايمان وعدم الظلم فوجب ان لا يحصل الامن للفاسق وذلك يوجب حصول الوعيد له واجاب اصحابنا عنه من وجهين الاول ان قوله ولم يلبسوا
ايمانهم بظلم المراد من الظلم الشرك لقوله تعالى حكاية عن لقمان انه قال لابنه يا بني لا تشرك بالله ان الشرك لظلم عظيم فالمراد هاهنا الذين امنوا
بالله ولم يثبتوا لله شركاء في العبودية والدليل على ان هذا هو المراد ان هذه القصة من اولها الى اخرها انما وردت في نفي الاضداد والانداد وليس
فيها ذكر الطاعات والعبادات فوجب حمل الظلم هاهنا على ذلك الوجه الثاني في الجواب وعيد الفاسق من اهل الصلاة يحتمل ان يعذبه الله
ويحتمل ان يعفو عنه وعلى كلا التقديرين فالامن زائل والخوف حاصل فلم يلزم من عدم الامن القطع بحصول العذاب والله اعلم

قوله تعالى

وتلك حجتنا اتيناها ابرهيم على قومه نرفع درجات من نشاء في الاية
مسائل **المسئلة الاولى** قوله وتلك اشارة الى كلام تقدم وفيه وجوه الاول انه اشارة الى قوله لا احب الافلين والثاني انه اشارة
الى ان القوم قالوا له ما نخاف ان تخبلك الهتنا لاجل انك شتمتهم فقال لهم افلا تخافون انتم حيث اقدمتم على الشرك بالله وسويتم في العبادة بين خالق
العالم ومدبره وبين الخشب المنحوت والصنم المعمول الثالث ان المراد هو الشكل اذا عرفت هذا فنقول وتلك مبتدا وقوله حجتنا خبره وقوله
اتيناها ابرهيم صفة لذلك الخبر **المسئلة الثانية** قوله وتلك حجتنا اتيناها ابرهيم يدل على ان تلك الحجة انما حصلت في عقل
ابرهيم بايتاء الله وباظهاره تلك الحجة في عقله وذلك يدل على ان الايمان والكفر لا يحصلان الا بخلق الله تعالى ويتاكد هذا ايضا بقوله نرفع درجات
من نشاء فان المراد انه تعالى يرفع درجات ابرهيم بسبب انه تعالى اتاه تلك الحجة ولو كان حصول العلم بتلك الحجة انما كان من قبل ابرهيم لا من قبل الله
تعالى لكان ابرهيم عليه السلام هو الذي يرفع درجات نفسه وحينئذ كان قوله نرفع درجات من نشاء باطلا فثبت ان هذا صريح قولنا في مسئلة الهدى
والضلال **المسئلة الثالثة** هذه الاية ادل الدلائل على فساد قول الحشوية في الطعن في النظر وتقدير الحجة وذكر الدليل
لانه تعالى اثبت لابرهيم حصول الرفعة والقوة بالدرجات العالية لاجل انه ذكر الحجة في التوحيد وقدرها وذب عنها وذلك يدل على انه لا
مرتبة بعد النبوة والرسالة اعلى واشرف من هذه المرتبة **المسئلة الرابعة** قرا عاصم وحمزة والكسائي درجات بالتنوين
من غير اضافة والباقون بالاضافة فالقراءة الاولى معناها نرفع من نشاء درجات كثيرة فتكون من في موضع النصب قال ابن مقسم هذه القراءة ادل
على تفضيل بعضهم على بعض في المنزلة والرفعة وقال ابو عمرو الاضافة تدل على الدرجة الواحدة وعلى الدرجات والكسرة والتنوين لا يدل على الدرجات
الكثيرة **المسئلة الخامسة** اختلفوا في تلك الدرجات قيل درجات اعماله في الاخرة وقيل تلك الحجج درجات رفيعة لانها توجب
الثواب العظيم وقيل نرفع درجات من نشاء بالعلم واعلم ان هذه الاية من ادل الدلائل على ان كمال السعادات في الصفات الروحانية وفي البعد عن الصفات
الجسمانية والدليل عليه انه تعالى قال وتلك حجتنا اتيناها ابرهيم ثم قال بعده نرفع درجات من نشاء وذلك يدل على ان الموجب لحصول هذه
الرفعة هو ايتاء تلك الحجة وهذا يقتضي ان وقوف النفس على حقيقة تلك الحجة واطلاعها على اشرافها اقتضت ارتفاع الروح من حضيض العالم
الجسماني الى اعالي العالم الروحاني وذلك يدل على انه لا رفعة ولا سعادة الا في الروحانيات واما معنى حكيم عليم فالمعنى انه يرفع درجات من نشاء
بمقتضى الحكمة والعلم لا بموجب الشهوة والمحارفة فان افعال الله منزهة عن العبث والفساد والباطل

قوله تعالى

ووهبنا له اسحاق ويعقوب كلا هدينا ونوحا هدينا من قبل ومن ذريته داود وسليمان وايوب ويوسف وموسى وهرون
وكذلك نجزي المحسنين الى قوله ما كانوا يعملون في الاية مسائل **المسئلة الاولى** اعلم انه تعالى لما حكى عن ابرهيم عليه السلام انه
اظهر حجة الله في التوحيد ونصرها وذب عنها عدد وجوه نعمه واحسانه عليه فاولها قوله وتلك حجتنا اتيناها ابرهيم والمراد انا نحن اتيناه
تلك الحجة وهديناه اليها واوقفنا عقله على حقيقتها وذكر نفسه باللفظ الدال على العظمة وجب ان تكون تلك العظمة عظمة كاملة رفيعة شريفة
وذلك يدل على ان ايتاء الله ابرهيم تلك الحجة من اشرف النعم ومن اجل مراتب العطايا والمواهب وثانيها انه تعالى خصه بالرفعة والاتصال الى الدرجات
العالية الرفيعة وهي قوله نرفع درجات من نشاء وثالثها انه جعله عزيزا في الدنيا وذلك لانه تعالى جعل اشرف الناس وهم الانبياء والرسل من
نسله ومن ذريته والقى هذه الكرامة في نسله الى يوم القيامة لان من اعظم انواع السرور علم المرء بانه يكون من عصبة الانبياء والملوك والمقصود
من هذه الايات تعديد انواع نعم الله على ابرهيم عليه السلام جزاء على قيامه بالذب عن دلائل التوحيد فقال ووهبنا له اسحاق لصلبه ويعقوب
بعده من اسحاق فان قالوا لم لم يذكر اسمعيل عليه السلام مع اسحاق بل اخر ذكره عنه بدرجات قلنا لان المقصود بالذكر هاهنا انبياء بني اسرائيل
وهم باسرهم اولاد اسحاق ويعقوب واما اسمعيل فانه ما خرج من صلبه احد من الانبياء الا محمد عليه السلام ولا يجوز ذكر محمد عليه السلام في هذا المقام
لانه تعالى امر محمدا عليه السلام في ان يحتج على العرب في نفي الشرك بالله بان ابرهيم لما ترك الشرك واصر على التوحيد رزقه الله النعم العظيمة في الدين

وفي الدنيا ومن النعم العظيمة في الدنيا ان اتاه اولادا كانوا انبياء وملوكا فاذا كان المحتج بهذه الحجة هو محمد امتنع ان يذكر نفسه في هذا
المعرض فلهذا السبب لم يذكر اسماعيل مع اسحاق اما قوله ونوحا هدينا من قبل فالمراد انه سبحانه جعل ابرهيم في اشرف الاسباب وذلك
لانه رزقه اولادا مثل اسحاق ويعقوب وجعل انبياء بني اسرائيل من نسلهما واخرجه من اصلاب اباء طاهرين مثل نوح وادريس وشيث فالمقصود
بيان كرامة ابرهيم بحسب الاولاد وبحسب الاباء اما قوله ومن ذريته داود وسليمان فقيل المراد ومن ذرية نوح ويدل عليه وجوه الاول
ان نوحا اقرب المذكورين وعود الضمير الى الاقرب واجب الثاني انه تعالى ذكر في جملتهم لوطا وهو كان ابن اخي ابرهيم وما كان من ذريته بل
كان ذرية نوح عليه السلام وكان رسولا في زمن ابرهيم الثالث ان ولد الانسان لا يقال انه ذريته فعلى هذا اسماعيل عليه السلام ما كان
من ذرية ابرهيم عليه السلام وكان من ذرية نوح عليه السلام الرابع قيل ان يونس عليه السلام ما كان من ذرية ابرهيم عليه السلام والقول
الثاني ان الضمير عائد الى ابرهيم والتقدير ومن ذرية ابرهيم داود وسليمان واحتج القائلون بهذا القول بان ابرهيم هو المقصود بالذكر في هذه
الايات وانما ذكر الله نوحا لان كون ابرهيم عليه السلام من اولاده احد موجبات رفعة ابرهيم واعلم انه تعالى ذكر اولا اربعة من الانبياء وهم نوح وابرهيم
واسحاق ويعقوب ثم ذكر من ذريتهم اربعة عشر من الانبياء داود وسليمان وايوب ويوسف وموسى وهرون وزكريا ويحيى وعيسى والياس واسمعيل
واليسع ويونس ولوطا فالمجموع ثمانية عشر فان قيل رعاية الترتيب واجبة والترتيب اما ان يعتبر بحسب الفضل والدرجة واما ان يعتبر بحسب
الزمان والمدة والترتيب بحسب هذين النوعين غير معتبر في هذه الاية فما السبب فيه قلنا الجواب ان حرف الواو لا يوجب الترتيب واحد
الدلائل على صحة هذا المطلوب هذه الاية فان حرف الواو حاصل ههنا مع انه لا يفيد الترتيب وذلك لانه تعالى خص كل طائفة من طوائف الانبياء
بنوع من الاكرام والفضل فمن المراتب المعتبرة عند جمهور الخلق الملك والسلطان والقدرة والله تعالى قد اعطى داود عليه السلام وسليمان من هذا
الباب نصيبا عظيما والمرتبة الثانية البلاء والشدة والمحنة وقد خص الله ايوب بهذه المرتبة والخاصة والمرتبة الثالثة من كان
مجتمعا لهاتين الحالتين وهو يوسف فانه نال البلاء الشديد في اول الامر ثم وصل الى الملك في اخر الامر والمرتبة الرابعة بين فضائل الانبياء
وخواصهم قوة المعجزات وكثرة البراهين والصولة الشديدة وتخصيص الله اياهم بالقرب العظيم والتكريم التام وذلك كما في حق موسى وهارون
والمرتبة الخامسة الزهد الشديد والاعراض عن الدنيا وترك مخالطة الخلق وذلك كما في حق زكريا ويحيى وعيسى والياس ولهذا السبب وصفهم
بانهم من الصالحين والمرتبة السادسة الانبياء الذين لم يبق لهم فيما بين الخلق اتباع واشياع وهم اسمعيل واليسع ويونس ولوط فاذا اعتبرنا هذا
الوجه الذي راعيناه ذكر ان الترتيب حاصل في ذكر هذه الانبياء بحسب هذا الوجه الذي شرحناه **المسئلة الثانية** قال
تعالى ووهبنا له اسحاق ويعقوب كلا هدينا اختلفوا في انه تعالى الى ماذا هداهم وكذا الكلام في قوله ونوحا هدينا من قبل وكذا قوله في اخر الاية
ذلك هدى الله يهدي به من يشاء من عباده قال بعض المحققين المراد من هذه الهداية الثواب العظيم وهي الهداية الى طريق الجنة وذلك لانه تعالى لما
ذكر هذه الهداية قال بعدها وكذلك نجزي المحسنين وذلك يدل على ان تلك الهداية كانت جزاء المحسنين على احسانهم وجزاء المحسن على احسانه لا يكون الا
الثواب فثبت ان المراد من هذه الهداية هو الهداية الى الجنة فاما الارشاد الى الدين وتحصيل المعرفة في قلبه فانه لا يكون جزاء له على عمله وايضا
لا يبعد ان يقال المراد من هذه الهداية هو الهداية الى الدين والمعرفة وانما كان ذلك جزاء على الاحسان الصادر منهم لانهم اجتهدوا في طلب الحق فالله
تعالى جازاهم على حسن طلبهم بايصالهم الى الحق كما قال والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا والقول الثالث ان المراد من هذه الهداية الارشاد الى
النبوة والرسالة لان الهداية المخصوصة بالانبياء ليست الا ذلك فان قالوا لو كان الامر كذلك لكان قوله وكذلك نجزي المحسنين يقتضي ان تكون الرسالة
جزاء على عمل وذلك عندكم باطل قلنا نحمل وكذلك نجزي المحسنين على الجزاء الذي هو الثواب والكرامة فيزول الاشكال **المسئلة الثالثة**
احتج القائلون بان الانبياء افضل من الملائكة بقوله تعالى بعد ذكر هؤلاء الانبياء وكلا فضلنا على العالمين وذلك لان العالم اسم لكل موجود سوى
الله تعالى فيدخل في لفظة العالم الملائكة فقوله تعالى وكلا فضلنا على العالمين يقتضي كونهم افضل من كل الملائكة العالمين وذلك يقتضي كونهم افضل من
الملائكة ومن الاحكام المستنبطة من هذه الاية ان الانبياء يجب ان يكونوا افضل من كل الاولياء لان عموم قوله وكلا فضلنا على العالمين يوجب ذلك
ومن الاحكام المستنبطة من الاية انه قال بعضهم وكلا فضلنا على العالمين معناه فضلناه على عالمي زمانه قال القاضي ويمكن ان يقال المراد
وكلا من الانبياء يفضلون على كل من سواهم من العالمين ثم الكلام بعد ذلك في ان اي الانبياء افضل من بعض كلام واقع في نوع اخر لا تعلق له بالاول
المسئلة الرابعة قرا حمزة والكسائي واليسع بتشديد اللام وسكون الياء والباقون واليسع بلام واحدة قال الزجاج يقال فيه
اليسع واليسع بتشديد اللام وتخفيفه **المسئلة الخامسة** الاية تدل على ان الحسن والحسين من ذرية رسول الله صلى الله
عليه وسلم لان الله تعالى جعل عيسى من ذرية ابرهيم مع انه لم ينسب الى ابرهيم الا بالام فكذلك الحسن والحسين وان انتسبا الى رسول الله بالام وجب كونهما
من ذريته ويقال ان ابا جعفر الباقر استدل بهذه الاية عند الحجاج بن يوسف **المسئلة السادسة** قوله تعالى ومن ابائهم
وذرياتهم واخوانهم يفيد احكاما كثيرة الاول انه تعالى ذكر الاباء والذريات والاخوان والاباء هم الاصول والذريات هم الفروع والاخوان فروع
الاصول وذلك يدل على انه تعالى خص كل من تعلق بهؤلاء الانبياء بنوع من الشرف والكرامة الثاني انه تعالى قال ومن ابائهم وكلمة من للتبعيض فان قلنا
المراد من تلك الهداية الهداية الى الثواب والجنة والهداية الى الايمان والمعرفة فهذه الكلمة تفيد انه قد كان في اباء هؤلاء الانبياء من كان غير مؤمن ولا داخل
الى الجنة اما لو قلنا المراد بهذه الهداية النبوة لم يفد ذلك الثالث اما اذا فسرنا هذه الهداية بالنبوة كان قوله ومن ابائهم وذرياتهم واخوانهم كالدلالة

على ان شرط كون الانسان رسولا من عند الله ان يكون رجلا وان المراة لا يجوز ان تكون رسولا من عند الله وقوله تعالى بعد ذلك واجتبيناهم
يفيد النبوة لان الاجتباء اذا ذكر في حق الانبياء لا يليق به الا الحمل على النبوة والرسالة ثم قال تعالى ذلك هدى الله يهدي به من يشاء من عباده
واعلم انه يجب ان يكون المراد من هذا الهدى هو معرفة التوحيد وتنزيه الله عن الشرك لانه قال بعده ولو اشركوا لحبط عنهم ما كانوا يعملون فذلك
يدل على ان المراد من ذلك الهدى ما يكون جاريا مجرى الامر المضاد للشرك واذا ثبت ان المراد بهذا الهدى معرفة الله بوحدانيته
ثم انه تعالى صرح بان ذلك الهدى من الله ثبت ان الايمان لا يحصل الا بخلق الله تعالى ثم انه تعالى ختم الاية بنفي الشرك فقال ولو اشركوا
والمعنى ان هؤلاء الانبياء لو اشركوا لحبط عنهم طاعاتهم وعباداتهم والمقصود منه تقرير التوحيد وابطال طريقة الشرك واما الكلام في
حقيقة الاحباط فقد ذكرناه على سبيل الاستقصاء في سورة البقرة فلا حاجة الى الاعادة

اعلم ان قوله اولئك اشارة الى الذين مضى ذكرهم قبل ذلك وهم الانبياء
الثمانية عشر الذين ذكرهم الله قبل ذلك ثم ذكر تعالى انه اتاهم الكتاب والحكم والنبوة واعلم ان العطف يوجب المغايرة فهذه الالفاظ الثلاثة لا بد
وان تدل على امور ثلاثة متغايرة واعلم ان الحكام على الخلق ثلاث طوائف احدها الذين يحكمون على بواطن الناس وعلى ارواحهم وهم العلماء وثانيها
الذين يحكمون على ظواهر الخلق وهم السلاطين يحكمون على الناس بالقهر والسلطنة وثالثها الانبياء وهم الذين اعطاهم من العلوم والمعارف ما لاجلها
يقدرون على التصرف في بواطن الخلق وارواحهم واعطاهم ايضا من القدرة والمكنة ما لاجله يقدرون على التصرف في ظواهر الخلق ولما اجتمعوا
هذين الوصفين لا جرم كانوا هم الحكام على الاطلاق اذا عرفت هذه المقدمة فقوله اتيناهم الكتاب اشارة الى انه تعالى اعطاهم العلم الكثير وقوله
والحكم اشارة الى انه تعالى جعلهم حكاما على الناس فافدى الحكم فيهم بحسب الظاهر وقوله والنبوة اشارة الى المرتبة الثالثة وهي الدرجة العالية الرفيعة
الشريفة اي يتفرع على حصولها حصول المرتبتين المتقدمتين المذكورتين وللناس في هذه الالفاظ الثلاثة تفسيرات كثيرة والمختار عندنا ما ذكرناه
واعلم ان قوله اتيناهم الكتاب يحتمل ان يكون المراد من هذه الايتاء الابتداء بالوحي والتنزيل عليه كما في صحف ابرهيم وتورية موسى وانجيل عيسى وفرقان محمد
ويحتمل ان يكون المراد منه ان يؤتيه تعالى فهما تاما لما في الكتاب وعلما محيطا بحقائقه واسراره وهذا هو الاولى لان الانبياء الثمانية عشر المذكورين ما انزل
الله على كل واحد منهم كتابا الهيا على التعيين والتخصيص ثم قال تعالى فان يكفر بها هؤلاء والمراد فان يكفر بهذا التوحيد والطعن في الشرك كفار قريش فقد
وكلنا بها قوما ليسوا بها بكافرين وفيه مسائل **المسئلة الاولى** في ان ذلك القوم من هم على وجوه فقال اهل المدينة هم الانصار وقيل
هم المهاجرون والانصار وقال الحسن هم الانبياء الثمانية عشر الذين تقدم ذكرهم وهو اختيار الزجاج قال الزجاج والدليل عليه قوله تعالى بعد
هذه الاية اولئك الذين هدى الله فبهديهم اقتده وقال ابو رجاء يعني الملائكة وهو بعيد لان اسم القوم قل ما يقع على غير بني ادم وقال مجاهد هم
الفرس وقال ابن زيد كل من لم يكفر فهو منهم سواء كان ملكا او نبيا او من الصحابة او من التابعين **المسئلة الثانية** قوله تعالى فقد وكلنا
بها قوما ليسوا بها بكافرين ويدل على انه انما خلقهم للايمان واما غيرهم فهو تعالى ما خلقهم للايمان لانه تعالى لو خلق الكل للايمان وكان البيان والتمكين
وفعل الالطاف مشترك فيه بين المؤمن والكافر وبين غير المؤمن فحينئذ لا يبقى لقوله فقد وكلنا بها قوما ليسوا بها بكافرين معنى واجاب الكعبي عنه
من وجهين الاول انه تعالى زاد المؤمنين عند ايمانهم وبعدهم من الكافر وزائده في تشريف احكامه ما لا يحصيه الا الله وذكر في الجواب وجها ثانيا
فقال وبتقدير ان سوى لكان بعضهم اذا اقتصر ولم ينتفع صح ان يقال بحسب الظاهر انه لم يحصل له نعم الله كالولدين سوى بين الولدين في المعنى فانه يصح ان
يقال انه اعني احدهما دون الاخر اذا كان ذلك الاخر صفة زائدة واعلم ان الجواب الاول ضعيف لان الالطاف الداعية الى الايمان تشترك فيها
بين الكافر والمؤمن والتخصيص عند المعتزلة غير جائز والثاني ايضا فاسد لان الوالد لما سوى بين الولدين في العطية ثم ان احدهما ضيع نصيبه
فاي عاقل يجوز ان يقول ان الاب ما انعم عليه وما اعطاه شيئا **المسئلة الثالثة** دلت هذه الاية على انه تعالى سينصر
نبيه ويقوي دينه ويجعله مستعليا لكل من عاداه قاهرا لكل من نازعه وقد وقع هذا الذي اخبر الله عنه في هذا الموضع فكان هذا جاريا
مجرى الاخبار عن الغيب فيكون معجزا

في الاية مسائل **المسئلة الاولى** لا شبهة في ان قوله اولئك الذين هدى الله الذين تقدم ذكرهم من الانبياء
ولا شك ان قوله فبهديهم اقتده المراد به الرسول انما الكلام في تعيين الشيء الذي امر الله محمدا ان يقتدي فيه بهم فمن الناس من قال المراد ان يقتدي
بهم في الامر الذي اجمعوا عليه وهو القول بالتوحيد والتنزيه عن كل ما لا يليق به في الذات والصفات والافعال وسائر العقليات وقال
اخرون المراد الاقتداء بهم في جميع الاخلاق الحميدة والصفات الرفيعة الكاملة من الصبر على اذى السفهاء والعفو عنهم وقال اخرون المراد الاقتداء
بهم في شرائعهم الا ما خصه الدليل وبهذا التقدير كانت هذه الاية دليلا على ان شرع من قبلنا يلزمنا وقال اخرون المراد به اقامة
الدليل على ابطال الشرك واقامة التوحيد بدليل انه ختم الاية بقوله ولو اشركوا لحبط عنهم ما كانوا يعملون ثم اكد اصرارهم على التوحيد
وانكارهم للشرك بقوله فان يكفر بها هؤلاء فقد وكلنا بها قوما ليسوا بها بكافرين ثم قال في هذه الاية اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده
اي هداهم الله الى ابطال الشرك واثبات التوحيد فبهداهم اقتده اي اقتدى بهم في نفي الشرك واثبات التوحيد وحمل سفاهات الجهال في هذا
الباب وقال اخرون اللفظ مطلق فهو محمول على الكل الا ما خصه الدليل المنفصل قال القاضي يبعد حمل هذه الاية على امر الرسول بمتابعة الانبياء
المتقدمين في شرائعهم لوجوه احدها ان شرائعهم مختلفة متناقضة فلا يصح مع نقضها ان يكون مامورا بالاقتداء بهم في تلك الاحكام المتناقضة

وثانيها ان الهدى عبارة عن الدليل دون نفس العمل واذا ثبت هذا فنقول دليل ثابت شرعهم كان مخصوصا بتلك الاوقات لا في غير تلك
الاوقات فكان الاقتدا بهم في ذلك الهدى هو ان يعلم وجوب تلك الافعال في تلك الاوقات فقط وكيف يستدل بذلك على
اتباعهم في شرايعهم في كل الاوقات وثالثها ان كونه عليه السلام متبعا لهم في شرايعهم فوجب ان يكون منصبه اقل من منصبهم وذلك
باطل بالاجماع فثبت بهذه الوجوه انه لا يمكن حمل هذه الاية على وجوب الاقتدا بهم في شرايعهم والجواب عن الاول ان قوله فبهداهم
اقتده يتناول الكل فاما ما ذكرتم من كون بعض الاحكام متناقضة بحسب شرايعهم فنقول ذلك العام يجب تخصيصه في هذه الصورة
فيبقى فيما عداها حجة وعن الثاني انه عليه السلام لو كان مامورا بان يستدل بالدليل الذي استدل به الانبيا المتقدمون لم يكن
ذلك متابعة لان المسلمين لما استدلوا بحدوث العالم على وجود الصانع لا يقال انهم متبعون لليهود والنصارى في هذا الباب وذلك
لان المستدل بالدليل يكون اصلا في ذلك الحكم ولا يعاقب له بمن قبله البتة والاقتدا والاتباع لا يحصل الا اذا كان فعل الاول سببا
لوجوب الفعل على الثاني وبهذا التقدير يسقط السوال وعن الثالث انه تعالى امر الرسول بالاقتدا بجميعهم في جميع الصفات الحميدة
والاخلاق الشريفة وذلك لا يوجب كونه اقل مرتبة منهم بل يوجب كونه اعلى مرتبة من الكل على ما سيجي تقريره بعد ذلك ان شا الله فثبت
بما ذكرنا دلالة هذه الاية على ان شرع من قبلنا يلزمنا **المسئلة الثانية** احتج العلما بهذه الاية على ان رسول الله افضل
من جميع الانبيا عليهم السلام وتقريره وهو انا بينا ان خصال الكمال وصفات الشرف كانت متفرقة فيهم فداود وسليمان كانا من اصحاب الشكر
على النعمة وايوب كان من اصحاب الصبر على البلا ويوسف كان مستجمعا لهاتين الحالتين وموسى عليه السلام كان صاحب الشريعة القوية
القاهرة والمعجزات الظاهرة وزكريا ويحيى وعيسى والياس كانوا اصحاب الزهد واسماعيل كان صاحب الصدق ويونس كان صاحب
التضرع فثبت انه تعالى انما ذكر كل واحد من هولا الانبيا لان الغالب عليه كان خصلة معينة من خصال المدح والشرف ثم انه تعالى لما ذكر كل
محمدا عليه السلام بان يقتدي بهم باسرهم فكان التقدير كانه تعالى امر محمدا ان يجمع من خصال العبودية والطاعة كل الصفات التي كانت متفرقة
فيهم باجمعهم ولما امره الله تعالى بذلك امتنع ان يقال انه قصر في تحصيلها فثبت انه حصلها ومتى كان الامر كذلك ثبت انه اجتمع فيه من خصال
العبودية والطاعة كل الصفات التي كانت متفرقة فيهم باجمعهم ولما كان فيهم متفرقا باسرهم ومتى كان الامر كذلك وجب ان يقال انه افضل
منهم بكليتهم **المسئلة الثالثة** قال الواحدي قوله هدى الله دليل على انهم مخصوصون بالهدى لانه لو هدى جميع المكلفين
لم يكن لقوله اولئك الذين هدى الله فايدة تخصيص **المسئلة الرابعة** قال الواحدي الاقتدا في اللغة اتيان الثاني
بمثل فعل الاول لاجل انه فعله روى الجبائي عن الكسائي انه قال يقال لي بك قدوة وقدوة وقدة **المسئلة الخامسة**
قال الواحدي قرا ابن عامر اقتده بكسر الدال وضم الهاء والكسر من غير بلوغ باء والباقون اقتده ساكنة الهاء غير ان حمزة والكسائي يحذفانها
في الوصل ويثبتانها في الوقف قال الواحدي الوجه الاثبات في الوقف والحذف في الوصل لان هذه الهاء في السكت بمنزلة همزة الوصل في الابتدا
وذلك لان الهاء للوقف كما ان همزة الوصل للابتدا بالساكن فكما لا يثبت الهمزة حال الوصل كذلك ينبغي ان لا يثبت الهاء الا ان هولا الذين اثبتوا
راموا موافقة المصحف فان الهاء ثابتة في الخط فكرهوا مخالفة الخط في حالتي الوقف والوصل فاثبتوا واما قراة ابن عامر فقال ابو بكر بن مجاهد
هذا غلط لان هذه الهاء هاء وقف فلا تعرف في حال من الاحوال وانما يذكر ليظهر بها حركة ما قبلها قال ابو علي الفارسي ليس بغلط ووجهها ان
يحصل الهاء كناية عن المصدر والتقدير فبهداهم اقتد الاقتدا فيضمر الاقتدا لدلالة الفعل عليه وقياسه اذا وقف ان يسكن الهاء لان هاء الضمير
تسكن في الوقف كما تقول استقره والله اعلم اما قوله قل لا اسالكم عليه اجرا فالمراد منه انه تعالى لما امره بالاقتدا بهدى
الانبيا المتقدمين وكان من جملة هداهم ترك طلب الاجر في ايصال الدين وابلاغ الشريعة لا جرم اقتدى بهم في ذلك فقال لا اسالكم
عليه اجرا ولا اطلب منكم مالا ولا جعلا ان هو يعني القران الا ذكرى للعالمين يريد كونه مشتملا على كل ما يحتاجون اليه في معاشهم ومعادهم
وقوله ان هو الا ذكرى للعالمين يدل على انه صلى الله عليه وسلم مبعوث الى كل اهل الدنيا لا الى قوم دون قوم **قوله**
تعالى وما قدروا الله حق قدره اذ قالوا اعلم انا ذكرنا في هذا الكتاب ان مدار القران على اثبات التوحيد
والنبوة والمعاد وانه تعالى لما حكى عن ابرهيم انه ذكر دليل التوحيد وابطال الشرك وقدر تعالى ذلك التوحيد بالوجوه الواضحة شرع بعده
في تقرير امر النبوة فقال وما قدروا الله حق قدره حيث انكروا النبوة والرسالة فهذا بيان وجه نظم هذه الايات وانه في غاية الحسن
وفي الاية مسايل **المسئلة الاولى** في تفسير قوله وما قدروا الله حق قدره وجوه قال ابن عباس ما عظموا الله حق
تعظيمه وروي عنه ايضا انه قال معناه ما امنوا ان الله على كل شي قدير وقال ابو العالية ما وصفوا الله حق صفته وقال الاخفش
ما عرفوه حق معرفته وحقق الواحدي رحمة الله عليه ذلك فقال يقال قدر الشي اذا سبره وحرزه واراد ان يعلم قراره بقدره بالضم
قدرا ومنه قوله عليه السلام ان غم عليكم فاقدروا له يطلبوا ان يعرفوه هذا اصله في اللغة ثم قال لمن عرف شيا هو يقدر قدره واذا لم
يعرفه بصفاته انه لا يقدر قدره فقوله وما قدروا الله حق قدره صح في كل المعاني المذكورة **المسئلة الثانية** انه تعالى
لما حكى عنهم انهم ما قدروا الله حق قدره بين السبب فيه وذلك هو قولهم ما انزل الله على بشر من شي واعلم ان كل من انكر النبوة والرسالة
فهو في الحقيقة ما عرف الله حق معرفته وتقريره من وجوه الاول ان منكر البعثة والرسالة اما ان يقول انه تعالى كلفهم بالتكليف والدليل

باطل لان ذلك يقتضي انه تعالى اباح لهم جميع المنكرات والقبائح نحو شتم الله ووصفه بما لا يليق به والاستخفاف بالانبياء والرسل واهل
الدين والاعراض عن شكر النعم ومقابلة الانعام بالاساءة ومعلوم ان كل ذلك باطل واما ان نسلم انه تعالى كلف الخلق بالاوامر والنواهي
فهاهنا لا بد من مبلغ وشارح ومبين وما ذاك الا الرسول فان قيل لم لا يجوز ان يقال العقل كاف في ايجاب الواجبات واجتناب المقبحات
قلنا هب ان الامر كما قلتم الا انه لا يمتنع تاكيد التعريف العقلي بالتعريفات المشروحة على السنة الانبياء والرسل فثبت ان كل من منع البعثة
والرسالة فقد طعن في حكمة الله تعالى فكان ذلك جهلا بصفة الالهية وحينئذ يصدق في حقه قوله وما قدروا الله حق قدره الوجه
الثاني في تقرير هذا المعنى ان من الناس من يقول انه يمتنع بعثة الانبياء والرسل لانه يمتنع اظهار المعجزة على وفق دعواه تصديقا
له والقائلون بهذا القول لهم مقامان احدهما ان يقولوا انه ليس في الامكان خرق العادات ولا ايجاد شيء على خلاف ما
جرت به العادة والمقام الثاني الذين يسلمون امكان ذلك الا انهم يقولون ان بتقدير حصول هذه الافعال الخارقة للعادات
لا دلالة لها على صدق مدعي الرسالة وكلا القولين يوجب القدح في كمال قدرة الله تعالى اما المقام الاول فهو انه ثبت ان الاجسام
متماثلة وثبت ان ما يحتمله الشيء وجب ان يحتمله مثله واذا كان كذلك كان جرم الشمس والقمر قابلا للتمزق والتفرق فان قلنا ان الاله غير
قادر عليه كان ذلك وصفا له بالعجز ونقصان القدرة وحينئذ يصدق في حق هذا القائل انه ما قدروا الله حق قدره وان قلنا انه
تعالى قادر عليه فحينئذ لا يمتنع عقلا اشتقاق القمر ولا حصول سائر المعجزات واما المقام الثاني وهو ان حدوث هذه الافعال الخارقة
للعادة عند دعوى مدعي النبوة يدل على صدقهم فهذا ايضا ظاهر على ما هو مقرر في كتب الاصول فثبت ان من انكر امكان البعثة والرسالة
فقد وصف الله بالعجز ونقصان القدرة وكل من قال ذلك فهو ما قدروا الله حق قدره الوجه الثالث انه لما ثبت حدوث العالم
فنقول حدوثه يدل على ان اله العالم قادر عالم حكيم وان الخلق كلهم عبيده وهو ملك لهم على الاطلاق ومالك لهم على الاطلاق والملك
المطاع يجب ان يكون له امر ونهي وتكليف على عباده وان يكون له وعد على الطاعة ووعيد على المعصية وذلك لا يتم ولا يكمل الا بارسال
الرسل وانزال الكتب وكل من انكر ذلك فقد طعن في كونه تعالى ملكا مطاعا ومن اعتقد ذلك فهو ما قدروا الله حق قدره **المسئلة**
الثالثة في هذه الاية بحث صعب وهو ان يقال هؤلاء الذين حكى الله عنهم انهم قالوا ما انزل الله على بشر من شيء اما ان يقال
انهم كفار قريش او يقال انهم اهل الكتاب من اليهود والنصارى فان كان الاول فكيف يمكن ابطال قولهم بقوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي
جاء به موسى وذلك لان كفار قريش والبراهمة كانوا ينكرون رسالة محمد صلى الله عليه وسلم فكذلك ينكرون رسالة سائر الانبياء فكيف يحسن ايراد هذا
الالزام عليهم واما ان كان الحق هو الثاني وهو ان قائل هذا القول قوم من اليهود والنصارى فهو ايضا صعب مشكل لانهم لا يقولون هذا
القول وكيف يقولونه مع ان مذهبهم ان التورية كتاب انزله الله على موسى والانجيل كتاب انزله الله على عيسى وايضا فهذه السورة مكية والمناظرات
التي وقعت بين رسول الله وبين اليهود والنصارى كلها مدنية فكيف يمكن حمل هذه الاية عليها فهذا تقرير الاشكال القائم في هذه الاية
واعلم ان الناس اختلفوا فيه على قولين فالقول الاول ان هذه الاية نزلت في حق اليهود وهو القول المشهور عند الجمهور قال ابن عباس
ان مالك بن الصيف كان من احبار اليهود ورؤسائهم وكان رجلا سمينا فدخل على رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال رسول الله
انشدك بالله الذي انزل التورية على موسى هل تجد فيها ان الله يبغض الحبر السمين وانت الحبر السمين قد سمنت من الاشياء التي تطعمك
اليهود فضحك القوم فغضب مالك بن الصيف ثم التفت الى عمر فقال ما انزل الله على بشر من شيء فقال له قومه ويلك ما الذي بلغنا عنك
فقال انه اغضبني ثم ان اليهود لاجل هذا الكلام عزلوه عن رياستهم وجعلوا مكانه كعب بن الاشرف فهذا هو الرواية المشهورة في سبب
نزول هذه الاية وفيها سؤالات **السؤال الاول** اللفظ وان كان مطلقا بحسب اصل اللغة الا انه قد يتقيد بحسب
العرف الا ترى ان المراة اذا ارادت ان تخرج من الدار فغضب الزوج وقال ان خرجت من الدار فانت طالق فان كثيرا من الفقهاء قالوا اللفظ وان
كان مطلقا الا انه بحسب العرف يتقيد بتلك المرة فكذا هاهنا قوله ما انزل الله على بشر من شيء وان كان مطلقا بحسب اصل اللغة
الا انه بحسب العرف يتقيد بتلك الواقعة فكان قوله ما انزل الله على بشر من شيء مراده منه بما انزل الله على بشر من شيء في انه يبغض الحبر
السمين واذا صار هذا المطلق محمولا على هذا المقيد لم يكن قوله قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى مبطلا لكلامه فهذا هو احد السؤالات
والسؤال الثاني ان مالك بن الصيف كان مفتخرا بكونه يهوديا متظاهرا بذلك ومع هذا المذهب لا يمكنه البتة ان يقول ما
انزل الله على بشر من شيء الا على سبيل الغضب المدهش للعقل او على سبيل طغيان اللسان ومثل هذا الكلام لا يليق بالله سبحانه انزال القران الباقي
على وجه الدهر في ابطاله **والسؤال الثالث** ان الاكثرين اتفقوا على ان هذه السورة مكية وانها نزلت دفعة واحدة
ومناظرات اليهود مع الرسول كانت مدنية فكيف يمكن حمل هذه الاية على تلك المناظرة وايضا لما نزلت السورة دفعة واحدة فكيف يمكن
ان يقال هذه الاية المعينة انما نزلت في الواقعة الفلانية فهذا معنى السؤالات الواردة على هذا القول والاقرب عندي ان يقال
لعل مالك بن الصيف لما نادى من هذا الكلام طعن في نبوة الرسول فقال ما انزل الله عليك شيئا البتة ولست برسول الله من قبل الله البتة
فعند هذا الكلام نزلت هذه الاية والمقصود منها انك لما سلمت ان الله تعالى انزل التوراة على موسى فعند هذا لا يمكنك الاصرار على انه تعالى
ما انزل الله على شيء لاني بشر وموسى ايضا بشر فلما سلمت ان الله تعالى انزل الوحي والتنزيل على بشر امتنع عليك ان تقطع وجزم ما انزل الله على شيء

فكان المقصود من هذه الآية بيان الذي ادعاه محمد ليس من قبيل المتشابهات وانه ليس للخصم اليهودي ان يصر على انكاره بل الواجب في الباب ان يطالبه بالعجز فان اتى به فهو المقصود والا فلا واما ان يصر اليهودي على انه تعالى ما انزل على محمد شيئا البتة مع انه معترف بانه تعالى انزل الكتاب على موسى فتلك محض الجهالة والتعنت وبهذا التقرير يظهر الجواب عن السؤالين الاولين واما السؤال الثالث وهو قوله هذه السورة مكية ونزلت دفعة واحدة الا هذه الآية فانها ما نزلت بالمدينة في هذه الواقعة فهنا منتهى الكلام في تقرير هذا الوجه والقول الثاني ان قائل هذا القول اعني انه ما انزل الله على بشر من شيء هو من كفار قريش فهذا القول قد ذكره بعضهم يمكن ان يقال كفار قريش ينكرون نبوة جميع الانبياء وكيف يمكن الزام نبوة موسى عليه السلام وايضا فبعد هذه الآية لا يليق بكفار قريش وانما يليق باليهود وهو قوله تجعلونه قراطيس تبدونها وتخفون كثيرا وعلمتم ما لم تعلموا انتم ولا اباؤكم فمن المعلوم بالضرورة ان هذه الاحوال لا تليق الا باليهود وقول من يقول ان اول الآية خطاب مع الكفار واخرها خطاب مع اليهود فاسد يوجب تفكك نظم الآية وفساد تركيبها وذلك لا يليق بأحسن الكلام فضلا عن كلام رب العالمين فهذا تقرير الاشكال على هذا القول اما السؤال الاول فيمكن دفعه بان كفار قريش كانوا مختلطين باليهود والنصارى وكانوا قد سمعوا ان الفريقين على سبيل التواتر ظهور المعجزات القاهرة على يد موسى عليه السلام مثل انقلاب العصا ثعبانا وفلق البحر واطلاق الجبل وغيرها والكفار كانوا يطعنون في نبوة محمد عليه السلام بسبب انهم كانوا يطلبون منه امثال هذه المعجزات لامثالها وكانوا يقولون لو جئتنا بامثال هذه المعجزات لامنا بك وكان مجموع هذه الكلمات جاريا مجرى ما يوجه عليهم الاعتراف بنبوة موسى عليه السلام واذا كان الامر كذلك فيبعد ايراد نبوة محمد الزاما عليهم في قولهم ما انزل الله على بشر من شيء **واما السؤال الثاني** فجوابه ان كفار قريش واليهود والنصارى لما كانوا متشاركين في ابطال نبوة محمد عليه السلام فيبعد ان يكون الكلام الواحد وارد اعلى سبيل ان يكون بعضه خطابا مع كفار مكة وبعضه يكون خطابا مع اليهود والنصارى لهذا اما حضرنا في هذا المحل الصعب

المسئلة الرابعة مذهب كثير من المحققين ان عقول الخلق لا تصل الى كنه معرفة الله تعالى البتة ثم ان الكثير من اهل هذا المذهب يحتجون على صحته بقوله تعالى وما قدروا الله حق قدره اي وما عرفوا الله حق معرفته وهذا الاستدلال بعيد لانه تعالى ذكر هذه اللفظة في القرآن في ثلاثة مواضع كلها وردت في حق الكفار فهاهنا وردت في حق اليهود او كفار مكة وكذا القول في الموضعين الاخرين وحينئذ لا يبقى بهذا الاستدلال فائدة **المسئلة الخامسة** في هذه الآية احكام **الحكم الاول** للنحاة ان النكرة في موضع النفي تفيد العموم لما كان قوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى انطالبه وتقصا عليه فلما لم يكن كذلك لفسد هذا الاستدلال ولما كان ذلك باطلا علمنا ان النكرة في موضع النفي تعم والله اعلم **الحكم الثاني** التقض يدل على فساد الكلام لما كانت حجة الله في هذه الآية مفيدة لهذا المطلوب واعلم ان قول من يقول ابداء التناقض بين الصورتين يمنع من كون التقض مبطلا ضعيف اذ لو كان الامر كذلك لسقطت حجة الله في هذه الآية لان اليهودي كان يقول معجزات موسى اظهر وابهر من معجزاتك فلم يلزم من اثباتك النبوة هناك اثبات النبوة هنا ولو كان هذا القدر مقبولا لسقطت هذه الحجة وحينئذ لا يجوز القول بسقوطها علمنا ان التقض يدل على الابطال **الحكم الثالث** تفلسف الغزالي وزعم ان هذه الآية مبنية على الشكل الثاني من الاشكال المنتجة وذلك ان حاصله يرجع الى ان موسى انزل على شيء واحد من البشر ما انزل الله عليه شيئا ينتج من الشكل الثاني ان موسى ما كان من البشر وهذا خلف محال وليت شعري هذا الصخ الله يحسن شكل القياس واحسن صغرى المقدمة الاولى فلم يبين الا انه لزم من فرض صحة المقدمة الثانية وهي قولهم ما انزل الله على بشر من شيء وجب القول بكونها كاذبة فلم قلت ان دلالة هذه الآية على المطلوب انما تصح عند الاعتراف بعجز الشكل الثاني من الاشكال المنتجة وعند الاعتراف بعجزه فبأي طريق والله اعلم واعلم انه تعالى لما قال قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى وصف بعده كتاب موسى بصفات **الصفة الاولى** كونه نورا وهدى للناس واعلم انه تعالى سماه نورا لشبهها به بالنور الذي به يبين الطريق فان قالوا افعل هذا التفسير اعني بين كونه نورا وبين كونه هدى للناس فرق وعطف احدهما على الاخر يوجب التغاير قلنا النور له صفتان احداهما كونه في نفسه ظاهرا جليا والثانية كونه بحيث يكون ظهوره وغيره فالمراد من كونه نورا وهدى هذان الامران واعلم انه تعالى وصف القرآن ايضا بهذين الوصفين في آية اخرى فقال ولكن جعلناه نورا نهدي به من نشاء من عبادنا **الصفة الثانية** قوله تعالى تجعلونه قراطيس تبدونها وتخفون كثيرا وفيه مسائل

المسئلة الاولى قرأ ابو عمرو وابن كثير يجعلونه على لفظ الغيبة وكذلك يبدون ويخفون لاجل انهم غائبون ويدل عليه قوله وعلمتم ما لم تعلموا انتم ولا آباؤكم بالياء على الخطاب فالتقدير قل من جعلونه قراطيس تبدونها وتخفون والدليل عليه قوله وعلمتم ما لم تعلموا انتم على الخطاب فكذلك ما قبله **المسئلة الثانية** قال ابو علي الفارسي قوله تجعلونه قراطيس اي تجعلونه ذات قراطيس اي يبدو عوضه اياها فان قيل فان كل كتاب فلا بد ان يودع في القراطيس فكان الامر كذلك في كل الكتب السماوية فما الحكمة في تخصيص هذا المعنى بالذم لهم قلنا الذم انما يقع على هذا المعنى فقط بل الكراهة انهم لما جعلوا قراطيس وفرقوه وبعضوه لاجرم قدروا على ابداء البعض واخفاء البعض وهو الذي فيه صفة محمد فان قيل كيف يقدرون على ذلك مع ان الكتاب وصل الى اهل المشرق والمغرب وغرقه اكثر اهل العالم وحفظوه ومثل هذا الكتاب لا يمكن ادخال الزيادة والنقصان فيه والدليل

ان الرجل في هذا الزمان لو اراد ادخال الزيادة والنقصان في القرآن لم يقدر عليه فكذا القول في التورية فلما قد ذكرنا في سورة البقرة ان المراد من التحريف تفسير آيات التوراة بالوجوه الباطلة الفاسدة كما يفعله المبطلون في زماننا هذا بآيات القرآن فان قيل هب انه حصل في التورية آيات دالة على نبوة محمد الا انا قد بينا ما كانوا يخفون من التورية الا تلك الآيات قلنا كلا بل كانوا يخفون كثيرا قلنا القوم كانوا كما يخفون الآيات الدالة على نبوة محمد عليه السلام فكذلك يخفون الآيات المشتملة على الاحكام الا ترى انهم حاولوا اخفاء الآية المشتملة على رجم الزاني المحصن **الصفة الثالثة** قوله تعلمتم ما لم تعلموا انتم ولا آباؤكم واعلم انه تعالى لما وصف التورية بهذه الصفات الثلاثة قال قل الله والمعنى انه تعالى قال في اول الآية قل من انزل الكتاب الذي صفته كذا وكذا افعال بعده قل الله والمعنى ان العقل السليم والطبع المستقيم يشهد بان الكتاب الموصوف بالصفات المذكورة المتأيد قوله صاحبه بالمعجزات القاهرة الباهرة مثل معجزات موسى عليه السلام لا يكون الا من الله فلما صار هذا المعنى ظاهرا بسبب ظهور الحجة القاطعة لا جرم قال تعالى لمحمد قل من انزل الكتاب لذلك الكتاب هو الله ونظيره قوله تعالى قل اي شيء اكبر شهادة قل الله وايضا ان الرجل الذي يجادل لاقامة الدلالة على وجود الصانع يقول من الذي احدث الحبوة بعد عدمها ومن الذي احدث العقل بعد الجهالة ومن الذي اودع في الحدقة القوة الباصرة وفي الصماخ القوة السامعة ثم ان ذلك القائل نفسه يقول الله والمقصود انه بلغت هذه الدلالة والتنبيه الى حيث تجب على كل عاقل ان يعترف بما هو قول الحق به او لم يعترف فالمقصود حاصل لذلك اتى بها هاهنا ثم قال تعالى بعد ثم ذرهم في خوضهم يلعبون وفيه سلطان **المسئلة الاولى** المعنى انك اذا اتيت بالحجة عليهم وبلغت في الاعذار والانذار هذا المبلغ العظيم فحينئذ لم يبق عليك مهم من امرهم شيء البتة ونظيره قوله تعالى ان عليك الا البلاغ **المسئلة الثانية** قال بعضهم هذه الآية منسوخة بآية السيف وهذا بعيد لان قوله ثم ذرهم في خوضهم يلعبون مذكور لاجل التهديد وذلك لا ينافي حصول المقابلة فلم يكن ورود الآية الدالة على وجوب المقابلة رافعا لشيء من مدلولات هذه الآية فلم يحصل النسخ فيه والله اعلم **قوله تعالى** وهذا كتاب انزلناه مبارك مصدق الذي بين يديه ولتنذر ام القرى ومن حولها اعلم انه تعالى لما ابطل بالدليل قوله ما انزل الله على بشر من شيء ذكر بعده ان القرآن كتاب انزله الله على محمد عليه السلام واعلم ان قوله وهذا اشارة الى القرآن واخبر عنه بانه كتاب وتفسير الكتاب قد تقدم في اول سورة البقرة ثم وصفه بصفات كثيرة **الصفة الاولى** قوله انزلناه والمقصود ان يعلم انه من عند الله لا من عند الرسول لانه لا يبعد ان يخص الله محمدا بعلوم كثيرة يتمكن بسببها من تركيب الفاظ القرآن على هذه الصفة من الفصاحة بين تعالى انه ليس الامر على هذه الصفة من الفصاحة بل انه تعالى هو الذي نزل اليه الوحي بالسان جبريل عليه السلام **الصفة الثانية** قوله مبارك فالاصل للمعاني كتاب مبارك اي كثير خيره دائم منفعته يبشر بالثواب والمغفرة وينهى عن المعصية واقول العلوم اما نظرية واما عملية اما العلوم النظرية فاشرفها واكملها معرفة ذات الله وصفاته وافعاله واحكامه واسمائه وكل هذه العلوم اكمل واشرف مما يجده في هذا الكتاب واما العلوم العملية فالمطلوب اما اعمال الجوارح واما اعمال القلوب وهو المسمى بتهذيب الاخلاق وتزكية النفس ولا يجد هذين العلمين مثل ما يجده في هذا الكتاب ثم قد حررت بسببه ان الباحث عنه والمتمسك به يحصل له خير الدنيا وسعادة الآخرة بقول مصنف هذا الكتاب محمد بن عمر الرازي واما قد تعلمت انواعا من العلوم النقلية والعقلية فلم يحصل لي سبب يبني من العلوم من انواع السعادات في الدنيا والدين مثل ما حصل بسبب خدمة هذا العلم **الصفة الثالثة** قوله مصدق الذي بين يديه فالمراد كونه مصدقا للما قبله من الكتب والمراد بالكتاب الموصوف بالصفات المذكورة المتأيد قول

بالذكر لا يدل على انتفاء الحكم فيما سواها الا بدلالة المفهوم وهي ضعيفة لا سيما وقد ثبتت بالتواتر الظاهر المقطوع به من دين محمد انه كان
يدعي كونه رسولا الى كل العالمين وايضا قوله ومن حولها يتناول جميع البلاد والقرى المحيطة بها ولهذا التقدير يدخل فيه جميع بلاد
العالم والله اعلم • البحث الثالث قرا عاصم برواية ابي بكر لتنذر بالتاء جعل الكتاب هو المنذر لان فيه انذارا الا ترى انه قال
ولتنذر به اي بالكتاب وقال وانذر به وقال انما انذركم بالوحي فلا يمنع اسناد الانذار اليه على سبيل الاتساع واما الباقون فانهم
قرأوا لتنذر بالتاء خطابا للنبي عليه السلام لان المامور والموصوف بالانذار هو قال تعالى انما انت منذر وقال وانذر به الذين يخافون
ثم قال تعالى والذين يؤمنون بالاخرة يؤمنون به وظاهر هذا يقتضي ان الايمان بالاخرة جاريا مجرى الشبه بالايمان بالرسول عليه
السلام والعلماء ذكروا في تقرير هذا الشبه وجوها الاول ان الذي يؤمن بالاخرة هو الذي يؤمن بالوعد والوعيد والثواب والعقاب
ومن كان كذلك فانه يعظم رغبته في تحصيل الثواب ورهبته على حلول العقاب فبالغ في النظر والتامل ودلائل التوحيد والنبوة فيصل
الى العلم والايمان والثاني ان دين محمد عليه السلام مبني على الايمان بالبعث والقيامة وليس لاحد من الانبياء مبالغة في تقرير هذه القاعدة
مثل ما في شريعة محمد عليه السلام فلهذا السبب كان الايمان بنبوة محمد عليه السلام وبصحة الاخرة امرين متلازمين والثالث يحتمل ان يكون
المراد من هذا الكلام التنبيه على اخراج مكة من قبول هذا الدين لان الحامل على محل مشقة النظر والاستدلال وترك رياسة الدنيا وترك الحقد
والحسد ليس الا الرغبة في الثواب والرهبة عن العقاب وكفار مكة لما لم يعتقدوا في البعث والقيامة امتنع منهم ترك الحسد وترك
الرياسة فلا جرم يبعد قولهم لهذا الدين واعترافهم بنبوة محمد عليه السلام ثم قال وهم على صلاتهم يحافظون والمراد ان الايمان بالاخرة كما يحمل
الرجل على الايمان بالنبوة وكذلك يحمله على المحافظة على الصلوات وليس لقائل ان يقول الايمان بالاخرة يحمل على كل الطاعات فما الفائدة في تخصيص
الصلاة بالذكر لانا نقول المقصود منه التنبيه على ان الصلاة اشرف العبادات بعد الايمان بالله واعظمها خطرا الا ترى انه لم يقع اسم الايمان
على شيء من العبادات الظاهرة الا على الصلاة كما قال وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلاتكم فلا يقع اسم الكفر على شيء من المعاصي الا على ترك الصلاة قال
عليه السلام من ترك صلاة متعمدا فقد كفر فلما اختصت الصلاة بهذا النوع من التشريف لا جرم خصها بالذكر في هذا المقام ٥٥

قوله تعالى ومن اظلم ممن افترى على الله كذبا

اعلم انه تعالى لما شرح كون القرآن كتابا نازلا
من عند الله وبين ما فيه من صفات الجلالة والشرف والرفعة ذكر عقيبه ما يدل على وعيد من ادعى النبوة والرسالة على سبيل الكذب والافتراء
فقال ومن اظلم ممن افترى على الله كذبا وفي الاية مسائل

المسألة الاولى

اعلم انه تعالى عظم وعيد من ذكر احد الاشياء الثلاثة
فاولها ان يفتري على الله كذبا قال المفسرون نزل هذا في مسيلمة الكذاب صاحب اليمامة وفي الاسود العنسي صاحب صنعاء فانهما كانا يدعيان
النبوة والرسالة من عند الله على سبيل الكذب والافتراء وكان مسيلمة يقول محمد رسول قريش وانا رسول بني حنيفة قال القاضي الذي يفتري على الله
كذبا يدخل فيه من يدعي الرسالة كذبا ولكن لا يقتصر عليه لان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب فكل من نسب الى الله سبحانه ما هو بريء منه اما
في الذات واما في الصفات واما في الافعال فكان داخلا تحت هذا الوعيد قال والافتراء على الله في صفاته كالمجسمة ومن عدل كالمجبرة لان هؤلاء
قد ظلموا اعظم انواع الظلم بان افتروا على الله الكذب واقول واما قوله المجسمة قد افتروا على الله الكذب فهو حق واما قوله ان هذا افتراء على الله
في صفاته فليس بصحيح لان كون الذات جسما ومتحيزا ليس بصفة بل هو نفس الذات المخصوصة فمن زعم ان اله العالم ليس بجسم كان معناه انه يقول جميع الاجسام
المتحيزات محدث ولها باسرها خالق هو موجود ليس بمتحيز والجسم ينفي هذا الذات فكان الخلاف بين الموحد والمجسم ليس في الصفة بل في نفس الذات
لان الموحد يثبت هذه الذات والمجسم ينفيها فثبت ان هذا الخلاف لم يقع في الصفة بل في الذات واما قوله المجبرة قد افتروا على الله فيقال
له المجبرة ما زادوا على قولهم الممكن لا بد له من مرجح فان كذبوا في هذه الصفة فكيف يمكنهم ان يعرفوا وجود الله وان صدقوا في ذلك لزمهم الاقرار بتوقف
صدور العقل على حصول الداعي بتخليق الله تعالى وذلك عين ما نسميه بالجبر فثبت ان الذي وصفه بكونه افتراء على الله باطل فان المفتري على الله من
يقول الممكن لا يتوقف رجحان احد طرفيه على الاخر على حصول المرجح فان من قال هذا الكلام لزمه نفي الصانع بالكلية بل يلزمه نفي الاثار والمدبرات

والنوع الثاني

من الاشياء التي وصفها الله بكونها افتراء قوله او قال اوحي الي ولم يوح اليه شيء والفرق بين هذا القول وبين ما قبله ان
الاول كان يدعي انه اوحي اليه وما كان يكذب بنزول الوحي على محمد صلى الله عليه وسلم واما في هذا القول فقد اثبت الوحي لنفسه ونفاه عن محمد عليه
السلام فكان هذا جمعا بين نوعين عظيمين من الكذب وهو اثبات ما ليس بموجود ونفي ما هو موجود

والنوع الثالث

قوله سأنزل
مثل ما انزل الله قال المفسرون المراد ما قاله النضر بن الحارث وهو قوله لو شئنا لقلنا مثل هذا وقوله في القرآن انه من اساطير الاولين وكل احد
يمكنه الاتيان بمثله وحاصله ان هذا القائل يدعي معارضة القرآن وروي ايضا ان عبد الله بن سعد بن ابي سرح كان يكتب الوحي للرسول فلما نزل قوله
ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين املاء لرسول الله فلما انتهى الى قوله ثم انشأناه خلقا اخر عجب عبد الله منه وقال فتبارك الله احسن الخالقين فقال
الرسول هكذا انزلت الاية فشك عبد الله وقال محمد ان كان محمد صادقا فقد اوحي الي وان كان كاذبا فقد عارضته فهذا هو المراد من قوله
سأنزل مثل ما انزل الله • واما قوله تعالى ولو ترى اذ الظالمون في غمرات الموت فاعلم ان اول الاية وهو قوله ومن اظلم ممن افترى على الله كذبا يفيد
التخويف العظيم على سبيل الاجمال وقوله بعد ذلك ولو ترى اذ الظالمون في غمرات الموت كالتفصيل لذلك المجمل والمراد بالظالمين الذين ذكرهم وغمرات
الموت جمع غمرة وهي شدة الموت وغمرة كل شيء كثرته ومعظمه ومنه غمرة الماء وغمرة الحرب ويقال غمره الشيء اذا علاه وغطاه قال الزجاج يقال لكل

من كان بي شيء كثير فقد غمره ذلك وغمره الذين اذا اكثر عليه فهذا هو الاصل ثم يقال للشدائد وللمكان الغمرات وجواب اي محذوف
اي لرأيت امرا عظيما والملائكة باسطوا ايديهم بالمكروه واخرجوا انفسكم هاهنا محذوف والتقدير يقولون اخرجوا انفسكم وفيه مسئلتان

المسئلة الاولى في الآية سؤال وهو انه لا قدرة لهم على اخراج ارواح الجميع من اجسادهم فما الفائدة في هذا الكلام فيقولون في تفسير
هذه الكلمة وجوه الاول ولو ترى الظالمين اذ صاروا الى غمرات الموت في الاخرة فادخلوا جهنم وغمرات الموت عبارة عما يصيبهم هناك من انواع
الشدائد والتغريبات والملائكة باسطوا ايديهم عليهم بالعذاب يبكتونهم بقولهم اخرجوا انفسكم من هذا العذاب الشديد ان قدرتم والقائلون
ان يكون المعنى ولو ترى اذ الظالمون في غمرات الموت عند نزول الموت بهم في الدنيا والملائكة باسطوا ايديهم لقبض ارواحهم يقولون لهم اخرجوا انفسكم
من هذه الشدائد وخلصوها من هذه الافات والامر والوجه الثالث ان قوله اخرجوا انفسكم اي اخرجوها الينا من اجسادكم وهذه عبارة عن
العنف الشديد في ازهاق الروح من غير تنفس وامهال وانهم يفعلون بهم فعل الغريم الملازم الملح يبسط يده الى من عليه الحق ويعنف عليه
في المطالبة ولا يمهله ويقول له اخرج الي ما لي عليك الساعة ولا ابرح من مكاني حتى انزعه من احداقك والوجه الرابع ان هذه اللفظة
كناية عن شدة حالهم فانهم يلقون في البلاء والشدة الى حيث ينزل بنفسه ازهاق روحه والوجه الخامس ان قوله اخرجوا انفسكم ليس بامر
على الحقيقة وانما هو كقول القائل امض الآن لتري ما يجزئك قال المفسرون ان نفس المؤمن تنشط في الخروج للقاء ربه ونفس الكافر تكره ذلك
وليس على الخروج لها تعذير الى شدة العذاب كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من احب لقاء الله احب الله لقاءه ومن كره لقاء الله كره الله لقاءه وذلك
عند نزع الروح لقوله والنازعات غرقا والناشطات نشطا فثبت بهذه الوجوه ان نزع الروح

المسئلة الثانية الذين قالوا النفس الانسانية شيء غير هذا
الهيكل وغير هذا الجسد احتجوا عليه بهذه الآية وقالوا الاقرب ان قوله اخرجوا انفسكم معناه اخرجوا انفسكم عن اجسادكم وهذا يدل على ان
النفوس مغايرة للاجساد اما لو حملنا الآية على الوجهين الاولين من التأويلات الخمسة المذكورة لم يبق في هذا الاستدلال كثير قال تعالى اليوم
تجزون عذاب الهون اي العذاب الذي يقع به الهوان الشديد قال تعالى امسكه على هون والمراد منه انه تعالى جمع هناك بين الايلام وبين
الاهانة فان الثواب شرط ان يكون منفعة معظمة مقرونة بالتعظيم فكذلك العقاب شرط ان يكون مضرة مقرونة بالاهانة قال
بعضهم الهون هو الهوان والهون الرفق والدعة قال تعالى وعباد الرحمن الذين يمشون على الارض هونا وقوله بما كنتم تقولون على الله
غير الحق وكنتم عن اياته تستكبرون وذلك يدل على ان هذا العذاب الشديد انما حصل بسبب مجموع الامرين بالعلم متوغلين
فيهم مواظبين عليه نعوذ بالله ومن آثاره وشبائجه وذكر الواحدي ان المراد بقوله وكنتم عن اياته تستكبرون اي لا تصلون له قال
عليه السلام من تعلم سورة من كتاب الله فعمل بما فيها كان حقا على الله ان يدخله الجنة ولقد جئتمونا

قوله تعالى فرادى كما خلقناكم اعلم ان قوله ولقد جئتمونا فرادى يحتمل وجهين الاول ان يكون هذا معطوفا على قول الملائكة اخرجوا انفسكم
اليوم تجزون عذاب الهون فبين تعالى انهم يقولون ذلك لهم على وجه التوبيخ كذلك يقولون حكاية عن الله ولقد جئتمونا فرادى فيكون
الكلام اجمع حكاية عنهم وانهم يوردون ذلك على هؤلاء الكفار وعلى هذا التقدير يحتمل ان يكون قائل هذا القول الملائكة الموكلون بقبض
ارواحهم ويحتمل ان يكون القائل هو الملائكة الموكلون بعذابهم والقول الثاني ان قائل هذا القول هو الله تعالى ومناسبة هذا الاحتمال
ان الله هل يتكلم مع الكفار ام لا فقوله تعالى اخبارا عن صفة الكفار انه لا يكلمهم يوجب ان لا يتكلم معهم وقوله فوربك لنسألنهم اجمعين وقوله ولنسئلن
الذين ارسل اليهم ولنسألن المرسلين يوجب ان يكون تعالى يتكلم معهم فلهذا السبب وقع هذا الاختلاف والقول الاول اقوى لان هذه الآية

المسئلة الثانية فرادى جمع لفرد مثل وفرد وفراد وفرادى جمع الجمع وفي واحده قولان قال ابن قتيبة فرادى
معطوفة على ما قبلها والعطف يوجب التشريك ثم قال غيره فرادى جمع فريد وفردان اذا عرفت هذا فقوله ولقد جئتمونا فرادى والمراد
منه التقريع والتوبيخ وذلك لانهم صرفوا اخذتهم وجهدهم في الدنيا الى تحصيل امرين احدهما تحصيل المال والجاه والثاني انهم عند الاضاعة
والتفريط لعلمهم انهم لا شفعاء لهم عند الله تخلوا لهم عن كل ما جمعوه في الدنيا وعولوا عليه خلاف اهل الايمان فانهم صرفوا اعمارهم الى تحصيل المعارف الحقة والاعمال
الصالحة وبالمعارف والاعمال الصالحة بقيت معهم في قبورهم وحضرت معهم في يوم القيامة فهم في الحقيقة ما خلفوا ظهورهم وافرادى بل حضر معهم

المسئلة الاولى قرأ نافع وحفص عن عاصم
والكسائي بينكم بالنصب والباقون بالرفع وقال الزجاج الرفع اجود ومعناه لقد تقطع وصلكم والنصب جائز والمعنى لقد تقطع ما كنتم
فيه من الشركة بينكم قال ابو علي هذا الاسم لا يستعمل ظرفا على حد من احد الا في الجحد فلا يجوز ان يكون بينكم ظرفا والمرفوع في قراءة
من قرأ بينكم هو الذي كان ظرفا ثم استعمل اسما والدليل على جواز كونه اسما قوله تعالى ومن بيننا وبينك حجاب وهذا قراءة بيني وبينك فلما
استعمل اسما في هذه المواضع جاز ان يسند اليه الفعل الذي هو تقطع من قول من رفع وقال بعد ذلك ان هذا المرفوع وهو الذي استعمل ظرفا
لا يخلو من سبب يكون هو ظرف الشيء فيه او يكون الذي هو مصدر والقسم الثاني باطل والا لصار تقدير الآية لقد تقطع اقرانكم وهذا ضد
المراد لان المراد من الآية لقد تقطع وصلكم وما كنتم تظنون عليه فان قيل كيف جاز ان يكون بمعنى الوصلة مع ان اصله الاقتران والتباين قلنا
هذا اللفظ انما يستعمل بين الشيئين اللذين بينهما مشاركة وموالاة من بعض الوجوه فلهذا لم يبق بينه وبين رحم نلهذا السبب من استعمال

هذا اللفظ في معنى الوصلة فقوله لقد تقطع وصلكم بينكم وقال سيبويه انهم قالوا اذا كان غدا فاتني والتقدير اذا كان الرخاء والبلاء غدا
فاتني فاضمر لدلالة الحال فكذا هاهنا وقال ابن الانباري التقدير لقد تقطع ما بينكم فحذفت لوضوح معناها **المسئلة الثانية**
اعلم ان هذه الاية مشتملة على قانون شريف في معرفة احوال القيامة فاولها ان النفس الانسانية انما تعلقت بهذا الجسد ليصير هذا الجسد
آلة له في اكتساب المعارف الحقة والاخلاق الفاضلة فاذا فارقت النفس الجسد ولم يحصل هذين المطلوبين البتة عظمت حسراته وقويت آفاته
حيث وجد مثل هذه الآلة الشريفة التي يمكن اكتساب السعادة الابدية بها ثم انه ضيعها وابطلها ولم ينتفع بها البتة وهذا هو المراد من قوله
ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم اول مرة وثانيها ان هذه النفس مع انها لم تكتسب بهذه الآلة الجسدانية سعادة روحانية وكمالا روحانيا
فقد عملت عملا آخر اردى من الاول وذلك لانها طول العمر كانت في الرغبة في تحصيل المال والجاه وفي تقوية العشق عليها وتاكيد المحبة في تحصيلها
والانسان في الحقيقة يتوجه من العالم الجسماني الى العالم الروحاني فهذا المسكين قلب القضية وعكس القضية واخذ يتوجه من المقصد
الروحاني الى العالم الجسماني ونسي مقصوده واغتر باللذات الجسمانية فلما مات انقلبت القضية وشاء ام ابى توجه من العالم الجسماني الى
العالم الروحاني فبقيت الاموال التي اكتسبها وافنى عمره في تحصيلها وراء ظهره والشيء الذي يبقى وراء ظهر الانسان لا يمكنه ان ينتفع بها ومما
يقسي معوج الرقبة يعوج الراس بسبب التفاته اليها مع العجز عن الالتفات وذلك يوجب نهاية الخيبة والغم والحسرة وهو المراد من قوله
وتركتم ما خولناكم وراء ظهوركم وهذا يدل على ان كل مال يكتسبه الانسان ولا يصرفه مصارف الخيرات فصفته هذه التي ذكرها
الله في هذه الاية اما اذا صرفها الى الجهات الموجبة للتعظيم لامر الله والشفقة على خلق الله فما ترك تلك الاموال وراء ظهره ولكنه قدمها
تلقاء وجهه كما قال تعالى وما تقدموا لانفسكم من خير تجدوه عند الله وثالثها ان اولئك المساكين اتعبوا انفسهم في نصرة الاديان الباطلة
والمذاهب الفاسدة وظنوا انهم ينتفعون بها عند الورود في محفل القيامة فاذا وردوه وشاهدوا ما في تلك المذاهب من العذاب الشديد
والعقاب الدائم حصلت فيه جهات كثيرة من العذاب فيها عذاب الحسرة والندامة وهو انه كيف اتفق له تحمل العناء الشديد والبلاء
العظيم في تحصيل ما لم يحصل له منه الا العذاب والعناء ومنها عذاب الخجلة ومنها حصول الياس الشديد مع الطمع العظيم ولا شك
ان مجموع هذه الاحوال توجب العذاب الشديد والآلام العظيمة الروحانية وهو المراد من قوله وما نرى معكم شفعاءكم الذين زعمتم
انهم فيكم شركاء ورابعها انه لما بدا له انه فاته الامر الذي يقدر على اكتساب الخيرات وحصل عنده الامر الذي يوجب حصول
المضرات فان بقي له رجاء في التدارك من بعض الوجوه فهاهنا يخف ذلك الالم ويضعف ذلك الحزن اما اذا حصل الجزم واليقين بان التدارك
ممتنع وجب ذلك النقصان متعذر فهاهنا يعظم الحزن ويقوى البلاء جدا واليه الاشارة بقوله لقد تقطع بينكم والمعنى ان الوصلة الحاصلة
بين النفس والجسد قد انقطعت ولا سبيل الى تحصيلها مرة اخرى وعند الوقوف على حقائق هذه المراتب يظهر انه لا بيان فوق هذا البيان
في شرح احوال هؤلاء المضلين **قوله تعالى** ان الله فالق الحب والنوى الى قوله انى
يؤفكون في الاية مسائل **المسئلة الاولى** اعلم انه تعالى لما تكلم في تقرير التوحيد ثم اردفه بتقرير امر النبوة ثم تكلم في
بعض تفاريق هذا الاصل عاد هاهنا الى ذكر الدلائل الدالة على وجود الصانع وكمال قدرته وعلمه وحكمته وانها على ان المقصود الاصلي من
جميع المباحث العقلية والنقلية وكل المطالب الحكمية انما هو معرفة الله بذاته وصفاته وافعاله وفي قوله فالق الحب قولان الاول وهو مروي
عن ابن عباس وقول الضحاك ومقاتل فالق الحب والنوى اي خالق الحب والنوى قال الواحدي ذهبوا بفالق مذهب فاطر واقول الفطر هو
الشك وكذلك المفلق بالشيء قيل ان دخل في الوجود كان معدوما محضا ولعبا صرفا والعقل يتصور من العدم ظلمة متصلة لا انفراج فيه ولا
انفلاق ولا انشقاق فاذا اخرجه المبدع الموجد من العدم الى الوجود فكانه بحسب التخيل والتوهم شق ذلك العدم وفلقه واخرج ذلك المحدث من
ذلك الشق فبهذا التاويل لا يبعد حمل الفالق على الموجد والمحدث والمبدع والقول الثاني وهو قول الاكثرين ان الفلق هو الشق والحب هو
الذي يكون مقصودا بذاته مثل حبة الحنطة والشعير وساير الانواع والنوى هو الموجود في داخل الثمرة مثل نوى الخوخ والتمر وغيرهما اذا
عرفت هذا فنقول انه اذا وقعت الحبة او النواة في الارض الرطبة ثم مر به قدر من المدة اظهر الله في تلك الحبة والنواة ما به يخرج منه
الشجرة الهابطة في الارض وهي المسماة بعروق الشجرة وتصير تلك الحبة والنواة سببا لاتصال الشجرة الصاعدة في الهواء بالشجرة الهابطة
في الارض ثم ان هاهنا عجائب فاحداها ان طبيعة تلك الشجرة ان كانت تقتضي الهوى في عمق الارض كيف تولدت منها الشجرة الصاعدة في الهواء
وان كانت تقتضي الصعود في الهواء فكيف تولدت منها الشجرة الهابطة في الارض فلما تولد منها هاتان الشجرتان مع ان الحس والعقل يشهد بكون
طبيعة احدى الشجرتين مضادة لطبيعة الشجرة الاخرى علمنا ان ذلك ليس بمقتضى الطبع والخاصية بل بمقتضى الايجاد والابداع والتكوين والاختراع
وثانيها ان باطن الارض جرم صعب كثيف لا تنفذ المسلة القوية فيه ولا تغوص السكين الحاد القوي فيه ثم انا نشاهد اطراف تلك العروق
في غاية الرقة واللطافة بحيث لو دلكها الانسان باصبعه بادنى قوة لصار كالماء ثم انها مع غاية لطافتها تقوى على النفوذ في تلك الارض الصلبة
والغوص في بواطن تلك الاجرام الكثيفة لحصول هذه القوة الشديدة لهذه الاجرام التي في غاية اللطافة لا بد وان تكون بتقدير العزيز الحكيم
وثالثها انه يتولد من تلك النواة شجرة ويحصل في تلك الشجرة طبايع مختلفة فان قشر الخشبة له طبيعة مخصوصة وفي داخل ذلك القشر جرم الخشبة
وفي وسط تلك الخشبة جسم رخو ضعيف شبه العين المنقوش ثم انه يتولد من ساق الشجرة اغصانها ويتولد من الاغصان الاوراق اولا ثم الازهار

والانوار ثانيا ثم الفاكهة ثالثا ثم قد يحصل للفاكهة اربعة انواع من القشور مثل الجوز واللوز فان قشره الاعلى هو ذلك جرم الاخضر
وتحته ذلك القشر الذي يشبه الخشب وتحته ذلك القشر الذي هو كالغشاء الرقيق المحيط باللب وتحته ذلك اللب وذلك اللب
مشتمل على جرم كثيف هو ايضا كالقشر وعلى جرم لطيف وهو الدهن وهو المقصود الاصلي فتولد هذه الاجسام المختلفة وطبايعها
وصفاتها والوانها واشكالها وطعومها مع تساوي تاثيرات الطبايع والنجوم والفصول الاربعة والطبايع الاربع تدل على انها حدثت
بتدبير الرحيم المختار القادر لا بتدبير الطبايع والعناصر ورابعها انك تجد الطبايع الاربعة حاصلة في الفاكهة الواحدة فالاترج قشره
حار يابس ولحمه بارد رطب وحماضه بارد يابس ونوره حار يابس وكذلك العنب قشره وعجمه بارد يابس وماؤه ولحمه حار رطب فتولد هذه
الطبايع المضادة والخواص المتنافرة عن الحبة الواحدة لا بد وان تكون بايجاد الفاعل المختار وخامسها انك تجد احوال الفواكه مختلفة بعضها
يكون اللب في الداخل والقشر في الخارج كما في الجوز واللوز وبعضها تكون الفاكهة المطلوبة في الخارج وتكون الخشبة في الداخل كالخوخ والمشمش
وبعضها تكون النواة لها لب كما في المشمش والخوخ وبعضها لا لب له كما في نوى التمر وبعض الفواكه لا يكون له من الداخل والخارج قشر يكون كله
مطلوبا كالتين فهذه احوال مختلفة في هذه الفواكه وايضا هذه الحبوب مختلفة في الاشكال والصور فشكل الحنطة كانه نصف دايرة وشكل
الحمص على وجه اخر فهذه الاشكال المختلفة لا بد وان تكون لاسرار وحكم على الخالق ان يركبها الا بكل على ذلك الشكل الشعير كانه مخروطان اتصلا
بقاعدتيهما وشكل العدس كانه نصف دايرة وشكل الحمص على وجه اخر فهذه الاشكال المختلفة لا بد وان تكون لاسرار وحكم على الخالق ان يركبها
الا بكل على ذلك الشكل وايضا فقد تكون الثمرة الواحدة غذاء لحيوان وسما لحيوان اخر فاختلاف هذه الصفات والاشكال والاحوال مع ايجاد
الطبايع وتاثيرات الكواكب يدل على ان كلها انما حصلت بتخليق الفاعل المختار الحكيم وسادسها انك اذا اخذت ورقة واحدة من اوراق الثمرة
وجدت خطا واحدا مستقيما في وسطها كانه بالنسبة الى تلك الورقة كالنخاع بالنسبة الى بدن الانسان وكما انه منفصل من النخاع اعصاب كثيرة
يمنة ويسرة في بدن الانسان ثم لا يزال ينفصل عن كل شعبة شعب اخرى ولا يزال يستدق حتى يخرج عن الحس والابصار بسبب الصغر وكذلك في
تلك الورقة ينفصل عن ذلك الخط الكبير الوسطاني خيوط مختلفة وعن كل واحد منها خيوط اخرى ادق من الاول ولا يزال يبقى على هذا المنهج حتى
تخرج تلك الخيوط عن الحس والبصر والخالق تعالى انما فعل ذلك حتى ان القوى الجاذبة المذكورة في جرم تلك الورقة تقوى على جذب الاجزاء اللطيفة
الارضية في تلك المجاري الضيقة فلما وقعت على عناية الخالق في ايجاد تلك الورقة الواحدة علمت ان عنايته في ايجاد جملة تلك الشجرة اكمل وعرفت ان
عنايته وتكوين جملة النبات اكمل ثم اذا عرفت انه تعالى انما خلق جملة النبات لمصلحة الحيوان علمت ان عنايته بتخليق الحيوان اكمل ولما علمت ان المقصود
من تخليق جملة الحيوانات هو الانسان علمت ان عنايته في تخليق الانسان اكمل ثم انه تعالى انما خلق النبات والحيوان في هذا العالم ليكون غذاء ودواء
بحسب جسده والمقصود من تخليق الانسان هو المعرفة والمحبة والخدمة كما قال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فانظر ايها المسكين بعين
راسك في تلك الورقة الواحدة عن تلك الشجرة واعرف كيفية خلقة تلك العروق والاوتاد منها ثم انتقل من مرتبة الى ما فوقها حتى تعرف ان المقصود الاخر
منها حصول المعرفة والمحبة في الارواح البشرية فحينئذ ينفتح عليك باب من المكاشفات لا اخر لها ويظهر لك ان انواع نعم الله في حقك غير متناهية
كما قال وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها وكل ذلك انما يظهر من كيفية خلقة الورقة من الحبة والنواة فهذا كلام مختصر في تفسير قوله ان الله فالق
الحب والنوى ومتى وقف الانسان على امكنة تعريفها وشعبها الى ما لا اخر له ونسال الله التوفيق والهداية

المسئلة الثانية

اما قوله يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي ففيه مباحث الاول ان الحي اسم لما يكون موصوفا بالحياة فالميت اسم لما كان خاليا عن صفة الحياة
فيه وعلى هذا التقدير النبات لا يكون حيا اذا عرفت هذا فللناس في تفسير هذا الحي والميت قولان الاول حمل هذين اللفظين على الحقيقة قال ابن عباس
يخرج من النطفة بشرا حيا ثم يخرج من البشر الحي نطفة ميتة وكذلك يخرج من البيضة فروجة حية ثم يخرج من الدجاجة بيضة ميتة والمقصود منه
ان الحي والميت متضادان متنافيان فحصول المثل عن المثل يوهم انه بسبب الطبيعة والخاصة بل لا بد اما حصول الضد من الضد يمتنع ان يكون
بسبب الطبيعة والخاصة بل لا بد وان يكون بتقدير المقدر الحكيم والمدبر العليم والقول الثاني ان يحمل الحي والميت على ما ذكرناه وعلى الوجوه
المحاربة ايضا وفيه وجوه الاول قال الزجاج يخرج النبات الغض الخضر الطري من الحب اليابس ويخرج الحب اليابس من النبات الحي النامي الثاني
قال ابن عباس يخرج المومن من الكافر كما في حق ابرهيم والكافر من المومن كما في ولد نوح والعاصي من المطيع وبالعكس الثالث قد يصير بعض ما يقطع
عليه بانه يوجب المضرة سببا للنفع العظيم وبالعكس ذكروا في الطب ان انسانا سقوه الافيون الكثير في الشراب لاجل ان يموت فلما
تناوله وظن القوم انه سيموت في الحال رفعوه من موضعه ووضعوه في بيت مظلم فخرجت حية عظيمة فلدغته فصارت تلك اللدغة سببا لاندفاع
ضرر ذلك الافيون منه فان الافيون يقتل بقوة برده وسم الافعى يقتل بقوة حره فصارت تلك اللدغة سببا لاندفاع ضرر الافيون فها هنا يولد عما
يعتقد فيه كونه اعظم موجبات الشر اعظم الخيرات وقد يكون بالعكس من ذلك وكل هذه الاحوال المختلفة والاحوال المتدافعة تدل على ان لهذا العالم
مدبرا حكيما مصالح الخلق وما تركهم سدى وتحت هذه المباحث مباحث عالية شريفة

البحث الثاني

من مباحث هذه الاية قرا نافع وحمزة والكسائي وحفص عن عاصم الميت مشددة في الكلمتين والباقون بالتخفيف في الكلمتين وكذلك كل هذا الجنس
في القران البحث الثالث لقائل ان يقول انه قال اولا يخرج الحي من الميت ثم قال ويخرج الميت من الحي وعطف الاسم على الفعل قبيح فما السبب في اختيار
ذلك قلنا يخرج الميت من الحي معطوف على قوله فالق الحب والنوى وقوله يخرج الحي من الميت كالبيان والتفسير لقوله فالق الحب والنوى لان فلق الحب والنوى

بالنبات والشجر النامين من جنس اخراج الحي من الميت لان النامي في حكم الحيوان الا ترى الى قوله يحيي الارض بعد موتها وفيه وجوه اخر وهو ان
لفظ الفعل يدل على ان ذلك الفاعل يعني بذلك الفعل في كل حين واوان واما لفظ الاسم فانه لا يفيد التجدد والاعتناء به ساعة فساعة وضرب
الشيخ عبد القاهر الجرجاني في كتاب دلائل الاعجاز فقال قوله هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء والارض انما ذكره بلفظ الفعل وهو قوله يرزقكم
لان صفة الفعل تفيد ان الله تعالى يرزقهم حالا فحالا ساعة بساعة واما الاسم فمثاله قوله تعالى وكلبهم باسط ذراعيه بالوصيد فقوله باسط
يفيد البقاء على تلك الحالة الواحدة اذا ثبت هذا فنقول الحي اشرف من الميت فوجب ان يكون الاعتناء باخراج الحي من الميت اكثر من الاعتناء باخراج
الميت من الحي فلهذا المعنى وقع التعبير عن القسم الاول بصفة الفعل وعن الثاني بصفة الاسم تنبيها على ان الاعتناء بايجاد الحي من الميت اكثر واكمل من
الاعتناء بايجاد الميت من الحي والله اعلم بمراده ثم قال تعالى في اخر الاية ذلكم الله فانى تؤفكون وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى**
قال بعضهم معناه ذلكم الله المدبر الخالق النافع الضار المحيي المميت فانى تؤفكون في اثبات القول بعبادة الاصنام والثاني ان المراد انكم شاهدتم
انه تعالى يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي ثم شاهدتم انه اخرج البدن الحي من النطف الميت مرة اخرى والمقصود الانكار على تكذيبهم بالحشر والنشر
وايضا الضدان متساويان في النسبة فكما لا يمتنع الانقلاب من احد الضدين الى الاخر وجب ان لا يمتنع الانقلاب من الثاني الى الاول فلما لم يمتنع
حصول الموت بعد الحياة وجب ايضا حصول الحياة بعد الموت وعلى كلا التقديرين فيخرج منه جواز القول بالبعث والحشر والنشر **المسئلة
الثانية** تمسك الصاحب بن عباد بقوله فانى تؤفكون على ان فعل العبد ليس مخلوقا لله تعالى قال لانه تعالى لو خلق الافك فيه فكيف يليق به ان
يقول مع ذلك فانى تؤفكون والجواب عنه ان القدرة بالنسبة الى الضدين على السوية فان ترجح احد الطرفين على الاخر لا لمرجح فكيف فحينئذ لا يكون
هذا الرجحان من الضد بل يكون محض الاتفاق فكيف يحسن ان يقال له فانى تؤفكون وان توقف ذلك المرجح على حصول مرجح وهو الداعية الجاذبة الى
الفعل فحصول تلك الداعية يكون من الله وعند حصولها يجب الفعل وحينئذ يلزمكم كل ما الزمتموه علينا **قوله تعالى
فالق الاصباح وجاعل الليل سكنا** اعلم ان هذا نوع اخر من دلائل وجود الصانع وعلمه وقدرته وحكمته فالنوع المتقدم كان
موجودا من دلالة احوال النبات والحيوان والنوع المذكور في هذه الاية ماخوذ من الاحوال الفلكية وذلك لان فلق الظلمة الليل يكون الصبح
اعظم في كمال القدرة من فلق الحب والنوى بالنبات والشجر ولان من المعلوم بالضرورة ان الاحوال الفلكية اعظم في القلوب واكثر وقعا
من الاحوال الارضية وتقرير الحجة من وجوه الاول ان يقول الصبح صبحان فالصبح الاول هو الصبح المستطيل كذنب السرحان ثم يعقبه
ظلمة خالصة ثم يطلع بعده الصبح المستطير في جميع الافق فنقول اما الصبح الاول وهو المستطيل الذي يحصل عقيبه ظلمة خالصة
فهو من اقوى الدلائل على قدرة الله وحكمته وذلك لانا نقول ان ذلك النور اما ان يقال انه حصل من تاثير قرص الشمس او ليس الامر كذلك
والاول باطل وذلك لان مركز الشمس اذا وصل الى دائرة نصف الليل فالموضع الذي يكون تلك الدائرة افقا لهم قد طلعت الشمس من فوقهم وفي
ذلك الموضع ايضا نصف كرة الارض وذلك يقتضي انه حصل الضوء في الربع الشرقي من بلدتنا وذلك الضوء يكون منتشرا مستطيرا في جميع اجزاء
الجو ويجب ان يكون ذلك الضوء في كل ساعة الى القوة والزيادة والكمال والصبح الاول لو كان اثر قرص الشمس لامتنع كونه خطا مستطيلا
بل يجب كونه مستطيرا في جميع الافق منتشرا فيه بالكلية وان يكون متزايدا متكاملا بحسب كل حين ولحظة ولما لم يكن الامر كذلك علمنا
ان الصبح الاول يبدو كالخيط الابيض حتى يشبهه العرب بذنب السرحان ثم انه يحصل عقيبه ظلمة خالصة ثم يحصل الصبح المستطير
بعد ذلك علمنا ان ذلك الصبح المستطير ليس من تاثير قرص الشمس ولا من حسن نوره فوجب ان يكون ذلك حاصلا بتخليق الله تعالى ابتداء تنبيها
على ان الانوار ليس لها وجود الا بتخليقه وان الظلمات لا ثبات لها الا بتقديره كما قال في اول هذه السورة وجعل الظلمات والنور الوجه
الثاني في تقرير هذا الدليل انا لما بحثنا وتاملنا علمنا ان الشمس والقمر وسائر الكواكب لا تقع اضواؤها الا على الجرم المقابل لها فاما الذي لا يكون
مقابلا لها امتنع وقوع اضوائها عليها وهذه مقدمة متفق عليها بين الفلاسفة وبين الرياضيين المباحثين عن احوال الضوء والمضيء ولهم
في تقريرها وجوه معينة اذا عرفت هذا فنقول الشمس عند طلوع الصبح غير مرتفعة من الافق فلا يكون جرم الشمس متقابلا لجزء من اجزاء وجه
الارض فيمتنع وقوع ضوء الشمس على وجه الارض واذا كان كذلك امتنع ان يكون ضوء الصبح من تاثير قرص الشمس فوجب ان يكون بتخليق الفاعل
الفاعل المختار فان قالوا لم لا يجوز ان يقال الشمس حين كونها تحت الارض توجب اضاءة ذلك الهواء المقابل له ثم ذلك الهواء يقابل الهواء الواقف فوق
الارض فيصير ضوء الهواء الواقف تحت الارض سببا لضوء الهواء الواقف فوق الارض ثم لا يزال يسري ذلك الضوء من هواء الى هواء اخر فلا ضوء له
حتى يصل الى الهواء المحيط بنا هذا هو الوجه الذي عول عليه ابو علي بن الهيثم في تقرير هذا المعنى في كتابه الذي سماه بالمناظر الكبير والجواب
ان هذا العذر باطل من وجهين الاول ان الهواء جسم شفاف عديم اللون وما كان كذلك فانه لا يقبل النور واللون في ذاته وجوهره وهذا متفق
عليه بين الفلاسفة واحتجوا عليه بانه لو استقر النور على سطحه لوقف البصر على سطحه ولو كان كذلك لما نفذ البصر فيما وراءه ولصار ابصاره مانعا
عن ابصار ما وراءه وحيث لم يكن كذلك علمنا انه لا يقبل اللون والنور في ذاته وما كان كذلك امتنع ان ينعكس النور منه الى غيره فامتنع ان يصير
ضوءه سببا لضوء هواء اخر مقابل له فان قالوا لم لا يجوز ان يقال انه حصل في الافق اجزاء كثيفة من الابخرة والادخنة ولكثافتها تقبل النور
عن قرص الشمس ثم ان حصول الضوء فيها يصير سببا لحصول الضوء في الهواء المقابل له فنقول لو كان السبب ما ذكرتم لكان ذلك كلما كانت
الابخرة والادخنة في الافق اكثر وجب ان يكون ضوء الصباح اقوى لكنه ليس الامر كذلك بل على العكس منه فبطل هذا القدر الوجه الثاني

في ابطال هذا الكلام الذي ذكره ابو الهيثم ان الدايرة التي هي دايرة الاتق لنا تبقى بعينها دايرة نصف النهار لقوم اخرين واذا كان كذلك فالدايرة التي هي نصف النهار بالنسبة الينا الاتق لاولئك الاقوام اذا ثبت هذا فنقول اذا وصل مركز الشمس الى دايرة نصف الليل وتجاوزها فالشمس قد طلعت على اولئك الاقوام واستنار نصف العالم هناك والربع من الفلك الذي هو ربع شرقي لاصل بلدنا فهو بعينه ربع غربي بالنسبة الى تلك البلدة واذا كان كذلك فالشمس اذا تجاوزت مركزها عن دايرة نصف الليل فقد صار جرمها حاذيا لهواء الربع الذي هو الربع الشرقي لاصل بلدنا فلو كان الهوا يقبل كيفية النور من الشمس لوجب ان يحصل الضوء من النور بهذا الربع الشرقي من بلدنا بعد نصف الليل وحيث لم يكن الامر كذلك علمنا ان الهوا لا يقبل كيفية النور بذاته واذا بطل هذا بطل القدر الذي ذكره ابو الهيثم فقد ذكر ما بين وجهين عقليين يحصل بين احدهما ان حامل الضوء والظلمة هو الهوا لا قرص الشمس والوجه الثالث هب ان النور الحاصل في العالم انما كان بتاثير الشمس الا انا نقول الاجسام متماثلة في تمام الماهية وحيث كان الامر كذلك كان حصول هذه الخاصة لقرص الشمس دون غيرها يكون تخليق الفاعل المختار اما بيان المقام الاول فهو ان الاجسام متماثلة وكونها اجساما وتحيزة فلو حصل الاختلاف بينها لكان ذلك الاختلاف واقعا في صفوم مغاير لمفهوم الجسمية ضرورة او مايه المشاركة مغايرا لمايه المخالفة فنقول ذلك الامر اما ان يكون حالا في الجسمية او حالا فيها او لا حالا فيها ولا حالا فيها والاول باطل لانه يقتضي كون الجسم صفة فايمة بذات اخرى وذلك محال لان ذلك المحل ان كان متحيزا او مختصا حيزا كان المحل للجسم غير الجسم وهو محال وان لم يكن كذلك كان الحاصل في الحيز حالا في محل لا تعلق له بشيء من الاحياز والجهات وذلك ممتنع في بديهة العقل والثاني ايضا باطل لان على هذا التقدير الذوات هي الاجسام ومايه حصلت المخالفة هو الصفات وكل ما يحصل به الشيء فهو على مثله فلما كانت متماثلة في تمام الماهية وجب ان يحصل في كل واحد منها ما يحصل في الاخر وهو المطلوب. والثالث وهو القول بان مايه حصلت المخالفة ليس حالا للجسم ولا حالا فيه وفساد هذا القسم ظاهر فثبت بهذا البرهان ان الاجسام متماثلة واذا ثبت هذا فنقول كل ما يصح على احد المثلين فانه يصح ايضا على المثل الثاني واذا ثبت ان الاجسام باسرها في قبول جميع الصفات على البدل كان اختصاص جسم الشمس بهذه الاضافة وهذه الانارة ولا بد وان يكون بتخصيص الفاعل المختار واذا ثبت هذا كان قادرا على الاصباغ في الحقيقة هو الله سبحانه وذلك هو المطلوب

الوجه الرابع في تقرير هذا المطلوب ان الظلمة شبيهة بالعدم بل البرهان القاطع قد دل على انه مفهوم عدم والنور محض الوجود فاذا اظلم الليل حصل الخوف والفزع في قلب الكل واستولى النوم عليهم وصاروا كالاموات وسكنت الحركات وتعطلت التاثيرات وربحت التقبلات واذا وصل نور الصباح الى هذا العالم فكانه نفخ في الصور زيادة للحياة وتلذذ الادراك بضعفا النوم وابتدات البنية بالظهور فلما كان نور الصبح اقوى واكمل كان ظهور قوة الحس والحركة في الحيوانات اكمل ومعلوم ان اعظم انعم الله على الخلق هو قوة الحياة والحركة والحس ولما كان النور هو السبب الاصلي لحصول هذه الاحوال كان ذلك تاثير قدرة الله تعالى في تخليق النور من اعظم اقسام النعم واصل انواع الفضل والكرم اذا عرفت هذه المقدمة فالقائلون للاصباح في كونه دليلا على كمال قدرة الله تعالى احد اقسام الدلايل وفي كونه فعلا ورحمة واحسانا من الله تعالى على الخلق احد الاقسام واشرف الانواع لهذا ما حصرنا في تقرير دلالة قوله قالق الاصباح على وجود الصانع القادر المختار الحكيم ولنختم هذه الدلايل بحاتمة شريفة فنقول انه تعالى قال في ظلمة العدم بصباح التكوين والايجاد وقال في ظلمة الجمادية بصباح الحيوة والعقل والرشاد وقال في ظلمة الجهل بصباح العقل والادراك وقال في ظلمات العالم الجسماني بتخليص النفس القدسية الى صقع عالم الافلاك وقال في ظلمات الاسعال بعالم الممكنات بصباح نور الاستغراق في معرفة مدبر الحدثات والمبدعات. الوجه الخامس في تقرير الاصباح وجوه الاول قال الليث الصبح والصباح هما اول النهار وهو الاصباح ايضا قال تعالى قالق الاصباح يعني قال الشاعر

اتى رياحا وفوى رياح . بناسج الاسداء والاصباح . والقول الثاني ان الاصباح مصدر سمي به الصبح فان قيل ظاهر الاية يدل على انه تعالى قالق الظلمة بالصبح فكيف الوجه فيه فنقول فيه وجوه الاول ان يكون المراد قالق ظلمة الاصباح وذلك لان الاتق من الجانب الشمالي والغربي مملوء من الظلمة والنور وانما الظهر في الجانب الشرقي مكان الاتق كان بحرا مملوا من الظلمة ثم انه سبحانه شق ذلك البحر المظلم بان اجرى حدولا من النور فيه والحاصل ان المراد قالق ظلمة الاصباح بنور الاصباح ولما كان المراد معلوما حسن الحذف والثاني انه تعالى كما شق بحر الظلمة عن نور الصبح فكذلك شق نور الصبح عن بياض النهار لقوله قالق الاصباح اي قالق الاصباح بياض النهار والثالث ان ظهور النور بالصباح انما كان لاجل ان الله تعالى قالق تلك الظلمة بقوله قالق الاصباح اي مظهر الاصباح الا انه لما كان المقتضي لذلك الاظهار هو ذلك الخالق لاجرم جعل ذلك اسم السبب والمراد منه المسبب. الرابع قال بعضهم القالق هو الخالق وكان المعنى خالق الاصباح وعلى هذا التقدير فالسوال زايل اما قوله

وجاعل الليل سكنا فاعلم انه تعالى ذكر في هذه الاية ثلاثة انواع من الدلايل الفلكية على التوحيد فاولها ظهور الصباح وقد فسرناه بمقدار الظهور وثانيها قوله وجاعل الليل سكنا وفيه مباحث

قال صاحب الكشاف لكن ما يسكن اليه ويطمئن اليه استيناسا لسكونه فيها واستراحا اليه من روح او تعب ومنه قيل للنار سكن لانه يستانس بها الانسان لانه الف نفسه حتى صار لا يستوحش منها والانس بها والالتذاذ بمجاورتها والاستراحة اليها عند الحاجة الى الاستدفاء بها والاستصباح بضوئها وكذلك السكن للزوجة لانها تسكن الى زوجها وتانس به وتستريح اليه في مباشرة امورها والقيام بحقوقها وقال الزجاج السكن كل ما سكنت اليه من انس او استراحة او غيرهما والمعنى جعل الليل لتسكنوا فيه من حركات التعب في النهار كقوله تعالى ومن رحمته جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله وقال الكسائي وجعل الليل بالاضافة صفة الفعل والباقون جاعل بالالف صفة اسم الفاعل حجة من قرا باسم الفاعل ان المذكور قبله اسم الفاعل

وجب ان يكون المعطوف مشاركا للمعطوف عليه وحجة من قرأ بصيغة الفعل ان قوله والشمس والقمر مفعولان وقد لهذا الفعل من عامل و
ذلك الا ان يقدر قوله وجاعل بمعنى وجعل الشمس والقمر حسبانا وذلك بعيد المطلوب ۞ وثالثها قوله تعالى والشمس والقمر حسبانا وفيه ايضا

البحث الاول معناه انه قدر حركة الشمس والقمر بحساب معين كما ذكره في سورة يونس في قوله وهو الذي جعل الشمس ضيا
والقمر نورا وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب وقال في سورة الرحمن والشمس والقمر بحسبان وتحقيق الكلام فيه انه تعالى قدر حركة الشمس
مخصوصة بمقدار من السرعة والبطوء حتى تتم الدورة في سنة وقدر حركة القمر حتى يتم الدورة في شهر وبهذا التقدير ينتظم مصالح العالم في
الفصول الاربعة وبسببها يحصل ما يحتاج اليه من نضج الثمار وحصول الغلات ولو قدرنا كونها اسرع او ابطأ مما وقع لاختلت هذه المصالح هذا
المراد من قوله والشمس والقمر حسبانا ۞ **البحث الثاني** في الحسبان قول الاول وهو قول ابي العميثل انه جمع حساب مثل بكبان وركاب وسحاب
وشهاب ۞ والثاني ان الحسبان مصدر كالرجحان والنقصان قال صاحب الكشاف والحسبان بالضم مصدر حسب كالحسبان بالكسر مصدر
حسب وتطيره الكفران والغفران والنكران اذا عرفت هذا فنقول يعني جعل الشمس والقمر حسبانا جعلهما على حساب لان حساب الاوقات
يعلم الابصار وبحاسبهما ۞ **البحث الثالث** قال صاحب الكشاف والشمس والقمر نصبا بالحركات الثلاث بالعطف على الضمير المنصوب في قوله
تعالى جاعل الليل اي وجعل الشمس والقمر حسبانا ويجر عطفا على لفظ الليل والرفع على الابتداء والخبر محذوف تقديره والشمس والقمر محسبان
او محسوبان ثم انه تعالى ختم الآية بقوله ذلك تقدير العزيز العليم والعزيز اشارة الى كمال قدرته والعليم اشارة الى كمال علمه ومعناه ان تقدير
الافلاك بصفاتها المخصوصة وهيآتها المحدودة وحركاتها المقدرة بالمقادير المخصوصة في الطرق المرسومة لا يمكن تحصيله الا بقدرة كاملة متعلقة بجميع
الممكنات وعالم قد ينكشف له جميع المعلومات من الكليات والجزئيات وذلك يقتضي بان حصول هذه الاحوال والصفات ليس بالطبع والخاصية وانما هو
بتخصيص الفاعل المختار **قوله تعالى** وهو الذي جعل لكم النجوم لتهتدوا بها في ظلمات البر
والبحر قد فصلنا الآيات لقوم يعلمون هذا هو النوع الثالث من الدلائل الدالة على كمال القدرة والرحمة والحكمة وهو انه تعالى خلق هذه النجوم
لمنافع العباد وهو من وجوه الاول انه تعالى خلقها لتهتدي لها الخلق الى الطرق والمسالك في ظلمات البر والبحر حتى لا يزولوا يمينا ولا شمالا عن
ذلك الطريق المعتاد والثاني ان الناس يستدلون بحركة الشمس بالنهار على القبلة ويستدلون باحوال الكواكب في الليالي على معرفة القبلة الثالث انه تعالى ذكر بعد هذه الآية كون هذه الكواكب زينة للسماء فقال بعد ذلك الذي جعل في السماء
بروجا وقال انا زينا السماء الدنيا بزينة الكواكب وقال والسماء ذات البروج والرابع انه تعالى ذكر بعد هذه الآية كونها رجوما للشياطين والخامس ذكر
بعد هذا انه خلقها لتهتدي بها في ظلمات البر والبحر اي في ظلمات التعطيل والتشبيه فان المعطل ينفي كونه فاعلا مختارا والمشبه يثبت كونه تعالى جسما مختصا
بالمكان فهو تعالى خلق هذه النجوم لتهتدي بها في هذين النوعين من الظلمات اما الاهتداء بها في ظلمات البر التعطيل فذلك لانا نشاهد
هذه الكواكب مختلفة في صفات كثيرة فبعضها سيارة وبعضها ثابتة والثوابت بعضها في المنطقة وبعضها في القطبين وايضا الثوابت لا تعدو
والسيارة غير لامعة وايضا بعضها كبيرة جدا بعضها صغيرة جدا بعضها قليلة الضوء وايضا قدروا مقاديرها على سبيل التقريب
اذا عرفت هذا فنقول قد دللنا على ان الاجسام متماثلة وبينا انه متى كان الامر كذلك كان اختصاص كل واحدة منها بصفة الخصوصية
دليلا على ان فاعلا قادرا مختارا خصها بها وهو الاهتداء بها في ظلمات البر التعطيل واما وجه الاهتداء بها في ظلمات البر التشبيه فلا
نقول انه لا عيب يقدح في الهية هذه الكواكب الا انها اجسام فتكون مؤلفة من الاجزاء والابعاض وايضا انها متناهية ومحدثة وايضا انها متغيرة
وتحولة ومنتقلة من حال الى حال فهذه الاشياء ان لم تكن عيوبا في الهية امتنع الطعن في الهيتها وان كانت عيوبا في الهية وجب تنزيه الاله تعالى
عنها فهو تعالى يجب بان اله السماء والعالم منزه عن الجسمية والابعاض والاعضاء والحد والنهاية والمكان والجهة فهذا بيان الاهتداء بهذه الكواكب
في بر التعطيل وبحر التشبيه وهذا وان كان عدولا عن صيغة اللفظ الى مجازه الا انه قريب مناسب لعظمة كتاب الله **الوجه السادس**
في منافع هذه الكواكب ما ذكره الله تعالى بقوله وتتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا بنية على سبيل الاجمال على ان
وجود كل واحد منها حكمة عالية ومنفعة شريفة وليس كل ما لا يحيط به عقلنا على التفصيل يوجب نفيه عن ايراد ان يقدر حكمة الله في ملكه
بحال حياله ومتى صار قياسه فقد ضل ضلالا مبينا ثم انه تعالى لما ذكر الاستدلال باحوال هذه النجوم قال فصلنا الآيات لقوم يعلمون وفيه وجوه
الاول لما ادان هذه النجوم لما امكن ان يستدل بها على معرفة الصانع الحكيم وكماله قدرته وعلمه الثاني ان يكون المراد من العلم ها هنا العمل بقوله تعالى
فصلنا الآيات لقوم يعلمون نظير قوله تعالى في سورة البقرة ان في خلق السموات والارض لآيات لقوم يعقلون وفي آل عمران ان في قوله ان في
خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لاولي الالباب والثالث ان يكون المراد من قوله لقوم يعلمون لقوم يتفكرون ويتأملون ويستدلون
بالمحسوس على المعقول وينتقلون من الشاهد الى الغائب **قوله تعالى** وهو الذي انشأكم
من نفس واحدة فمستقر ومستودع قد فصلنا الآيات لقوم يفقهون هذا نوع رابع من الدلائل الدالة على وجود الاله تعالى وكماله قدرته وعلمه
والاستدلال باحوال الانسان تقرير لا شبهة في ان النفس الواحدة هي آدم وهي نفس واحدة وحواء مخلوقة من ضلع من اضلاعه فصار كل النفوس
نفسا واحدة وهي آدم فان قيل قد قلتم ايها العيسوية انه مخلوق من مريم التي هي مخلوقة من امها فان قالوا الليس اذا اقر ان قد دل على انه مخلوق
من الكلة او من الزرع المنفوخ فيها الكيف يصح ذلك فلنا كلمة من تفيد ابتداء الغاية والمراد ان ابتداء الغاية يكون عيسى عليه السلام كان من مريم وهذا

لعدم كان في صحة هذا القول ما للفاضلي فرق بين قوله انشاكم وبين قوله خلقكم لا انشاكم ابتداء ولكن على وجه النمو والتشو
لم يظهر من الامرين كما يقال في النبات انه تعالى انشاه بمعنى النمو والزيادة اي رقاه اليها واما قوله فمستقر بكسر القاف والباقون بفتحها قال
ابو علي الفارسي قال سيبويه قرئ مكانه واستقر فكسر القاف كان المستقر بمعنى القرار واذا كان كذلك وجب ان يكون خبره المضمر فيكم اي منكم مستقر
ومن فتح القاف فمن على انه مفعول به لان استقر لا يتعدى فلا يكون له مفعول به فيكون اسم مكان والمستقر بمنزلة القرار واذا كان كذلك لم يجز ان يكون
خبره المضمر فيكم بل يكون خبره لكم فيكون التقدير فيكم مقر واما المستودع فان استودع فعل يتعدى الى مفعولين يقال استودعت زيدا الثوب واودعت مثله
والمستودع يجوز ان يكون اسما للانسان الذي استودع ذلك المكان ويجوز ان يكون نفسه او اعرف هذا فقول من قرأ استقر بفتح القاف يجعل
المستودع مكانا ليكون مثل المعطوف عليه والتقدير فلكم مكان استقرار ومكان استيداع ومن قرأ فمستقر فالمعنى منكم مستقر ومنكم مستودع والتقدير
منكم من استقر ومنكم من استودع **البحث الثاني** الفرق بين المستقر والمستودع ان المستقر ربما كان من الثبات اكثر من المستودع فالشيء الذي يجعل
في موضع وليكون على سبيل الزوال سمي مستقرا فيه واما اذا حصل فيه كان على سبيل الزوال سمي مستودعا لان المستودع في معرض ان يسترد في كل حين ولهذا
فسر قوله هذا القول لما اختلف المفسرون بتفسير هذين اللفظين فالاول وهو المنقول عن ابن عباس انا كنا الروايات ان المستقر هو الارحام والمستودع
هو الاصلاب قال كرب كتب حبر الى ابن عباس يسأله عن هذه الآية فاجاب المستودع الصلب والمستقر الرحم ثم قرأ وقرر بالارحام ما شاء ما يدل
على قوة هذا القول ان النطفة الواحدة لا تبقى زمانا طويلا والحبل بالرحم الام يبقى زمانا طويلا ولما كان المكث بالرحم اكثر مما في صلب الاب
جعل الاستقرار على المكث في الرحم اولى والقول **الثاني** ان المستقر صلب الاب والمستودع رحم الام لان النطفة حصلت بها صلب الاب لان قبل
ان تحصل في رحم الام تفعل الغير لحصول تلك النطفة في الرحم من قبل الرجل تشبيها بالوديعة وان قوله لمستقر ومستودع يقتضي كون المستقر
متقدما على المستودع وحصول النطفة في صلب الاب متقدم على حصولها في رحم الام نوجب ان يكون المستقر هو في اصلاب الاباء والمستودع في ارحام الامهات
والقول **الثالث** وهو قول الحسن المستقر حالة بعد الموت لانه ان كان سعيدا فقد استقر به المآب والمعاد وان كان شقيا فقد استقر به المثوى والمقام
فشبه بها احوال الانسان بعد الموت واما قبل الموت فالاحوال متبدلة فالكافر قد ينقلب مؤمنا والمؤمن قد ينقلب صديقا فهذه الاحوال
لم يجز فيها على شرف الزوال والفناء لا يبعد تشبيهها بالوديعة التي تكون مترقبة على الذهاب والزوال والقول **الرابع** وهو قول الاصم ان المستقر
من قد خلق من النفس الاول وادخل الدنيا فيها واستقر فيها والمستودع الذي لم يخلق بعد وسيخلق والخامس الاصم المستقر من استقر في قرار
الارحام والمستودع من في القبور حتى يبعث وعن قتادة على العكس منه فقال مستقر في القبر ومستودع في الدنيا والقول **السادس** قول ابي مسلم
الاصفهاني ان التقدير هو الذي انشأكم من نفس واحدة فمنكم ذكر ومنكم انثى الا انه تعالى عبر عن الذكر بالمستقر لان النطفة المتولد بها صلب والمائع
لا يستقر وعبر عن الانثى بالمستودع لان رحمها شبيه بالمستودع تلك النطفة **البحث الثالث** مقصود الكلام ان الناس انما تباينوا
في هذه الاحوال مع انهم من شخص واحد وهو ادم عليه السلام ثم اختلفوا في المستقر والمستودع بحسب الوجوه المذكورة فنقول الاشخاص الانسانية متساوية
في جميع ما يتعلق بالنفس وتختلف في الصفات التي باعتبارها حصل التفاوت في المستقر والمستودع والاحكام المتعلقة بتلك الصفات لابد له من سبب وموثر ليس
هو الجسم ولوازمه والا لما وقع حصول التفاوت في الصفات فوجب ان يكون السبب هو الفاعل المختار الحكيم وتنبيه هذه الآية الدالة على قوله
تعالى واختلاف الليل والنهار ثم قال تعالى قد فصلنا الآيات لقوم يفقهون والمراد بهذا التفصيل انه بين في هذه الدلائل خواص الفصل
الذي يحصل فيه الحمل الذي يستقر او لا يكون الثبات والتحرز عن الحيض والسؤدد ثم ذكر بعد التمسك بالدلائل الملكية من الملائكة اوجه ثم ذكر
بعد التمسك باحوال النفوس ثم ذكر بعد التمسك باحوال الانسان مخدمه تعالى بعض هذه الدلائل عن بعض وفصل بعضها عن بعض لقوم يفقهون
البحث الاول قوله لقوم يفقهون ظاهر مشعر بانه تعالى قد يفعل الفعل لغرض وحكمة وجواب اهل السنة ان اللام
في هذه الآية لو كان محمولا على التعليل كان من يفعل الفعل لغرض والثاني ان هذه الآية تدل على انه تعالى اراد من جميع الخلق العقد والايمان
والعلم والطاعة ولما علم منهم الكفر وهذا قول المعتزلة وجواب اهل السنة ان المراد منه كانه تعالى يقول انا فصلنا هذا البيان لمن عرف وعقل وفهم وتدبر
ليس لاغير والثالث انه تعالى خص طريقة السابقة وهي الآية التي استدل فيها باحوال النجوم بقوله يعلمون وختم آخر هذه الآية بقوله يفقهون والفرق
بين العلم والفقه مذكور في سورة الانعام عند قوله فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قيل ان الفقه هو العلم بدقائق الامور وغوامضها
قوله تعالى وهو الذي انزل من السماء ماء فاخرجنا به نبات كل شيء اعلم ان هاهنا نوعا من
التفصيل لاجل الدلالة على كمال قدرة الله وعلمه وحكمته ورحمته ووجوه احسانه الى خلقه واعلم ان هذه الدلائل (١٥٨) وان كانت في انفسها
مستقلة بالدلالة على كمال الله تعالى في ذاته وصفاته الا ان الانسان متى كان ناظرا في الفلك عظيما وعند هذا ظهر ان المشتغل بالنظر في
احوال الحيوان اكمل حالا من المشتغل بالنظر في احوال النبات والشجر **المسئلة الاولى** ظاهر قوله وهو الذي انزل من السماء ماء يقتضي نزول
جميع المياه من السماء وعند هذا اختلف الناس فقال ابو علي الجبائي بل المراد ان الله تعالى ينزل الماء من السماء الى السحاب ومن السحاب الى الارض بمعنى
ان الله تعالى يخلق المطر في السحاب وعند هذا اختلف الناس في ان اجراء اللفظ على ظاهره غير مذكور في القرآن ما يدل على ان المطر ينزل من السماء
ام لا فقال قوم ان المطر ينزل من السماء والدليل عليه ان اجماع الامة منعقد على ان المطر ينزل من السماء وقال آخرون ان المطر لا ينزل من السماء
والدليل عليه ان المشاهد ان المطر يرى ينزل من السحاب ولا يرى ينزل من السماء والجواب عن الاول ان اجماع الامة منعقد على ان المطر ينزل من السماء
بمعنى ان السحاب ينزل من السماء والجواب عن الثاني ان المطر ينزل من السحاب لكن السحاب ينزل من السماء

بل في صميم الصيف وتجد المطر في ابرد وقت ينزل غير جامد وذلك يبطل قولهم ولقائل ان يقول ان القوم يجيبون عنه فيقولون لا شك ان البخار
اجزاء مائية وطبعها البرد ففي وقت الصيف يستولي الحر على ظاهر السحاب فيهرب البرد الى باطنه فيقوى البرد هناك بسبب الاستحصاف
فيحدث البرد واما في وقت برد الهواء يستولي البرد على ظاهر السحاب فلا يقوى البرد في باطنه فلا جرم لا ينعقد جميدا بل ينزل ما هو
ما قالوه ويمكن ان يجاب عنه بان الطبقة العالية من الهواء باردة جدا عندكم فاذا كان اليوم يوما باردا شديد البرد في صميم الشتاء
فتلك الطبقة باردة جدا والهواء المحيط بالارض ايضا بارد جدا فوجب ان يشتد البرد وان لا يحدث المطر والشتاء البتة وحيث شاهدنا
انه قد يحدث فسد قولكم والحجة الثانية مما ذكره الجبائي ان قال ان البخارات اذا ارتفعت وتصاعدت وتفرقت فاذا تفرقت لم يتولد
منها قطرات الماء بل البخار انما يجتمع سقفا يكسر كسقوف الحمامات المصهرجة اما اذا لم يكن كذلك لم يشتد منه باكثر فاذا تصاعدت البخار
وجب ان لا يحصل فيها شيء من الماء ولقائل ان يقول القوم يجيبون عنه بان هذه البخارات اذا تصاعدت وتفرقت فاذا وصلت عند صعودها
وتفريقها الى الطبقة الباردة من الهواء بردت والبرد يوجب الثقل والنزول فبسبب قوة ذلك البرد عادت من الصعود الى الهبوط والعالم كرة
الشكل فلما رجعت من الصعود الى النزول فقد رجعت من فضاء المحيط الى ضيق المركز فتلك الذرات بهذا السبب تلاصقت وتواصلت فحصل
من اتصال بعض الذرات ببعض قطرات الامطار والحجة الثالثة مما ذكره الجبائي قال لو كان تولد المطر من صعود البخارات فالبخارات
دائمة الارتفاع من البخار فوجب ان يدوم هناك نزول المطر وحيث لم يكن الامر كذلك علمنا فساد قولهم قال فثبت بهذه الوجوه انه ليس تولد المطر
من بخار الارض ثم قال والقوم انما احتاجوا الى هذا القول لانهم اعتقدوا ان الاجسام قديمة واذا كان كذلك الامر كذلك امتنع دخول الزيادة
والنقصان فيها وحينئذ لا معنى لحدوث الحوادث الا اتصاف تلك الذوات بصفة بعد ان كانت موصوفة بصفات اخرى فلهذا السبب احتالوا
في تكوين كل شيء عن مادة معينة واما المسلمون فلما اعتقدوا ان الاجسام محدثة فان خالق العالم فاعل مختار قادر على خلق الاجسام كيف شاء واراد
فعند هذا لا حاجة الى استخراج هذه التكلفات فثبت ان ظاهر القرآن يدل في هذه الآية على ان الماء انما ينزل من السماء ولا دليل على امتناع قيد
الظاهر فوجب القول بحمله على ظاهره ومما يؤكد ما قلناه ان جميع الآيات ناطقة بنزول المطر من السماء قال تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا وقال
وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به وقال وينزل من السماء من جبال فيها من برد فثبت ان الحق سبحانه ينزل المطر من السماء بمعنى انه يخرج هذه الاجسام
في السماء ثم ينزلها الى السحاب ثم يمر السحاب الى الارض والقول الثاني هو المراد انزل من جانب السماء ماء والقول الثالث انزل من السحاب ماء وسمى
الله السحاب سماء لان العرب تسمي كل ما فوقك سماء كسماء البيت فهذا ما قيل في هذا الباب **المسألة الثانية** نقل الواحدي في البسيط
عن ابن عباس يريد بالماء هاهنا المطر ولا ينزل نقطة من المطر الا ومعها ملك والفلاسفة يحملون ذلك الملك على الطبيعة الحالة في تلك الجسمية الموجبة
لذلك النزول فاما ان يكون معه ملك من ملائكة السموات فالقول به مشكل **المسألة الثالثة** قوله فاخرجنا به نبات كل شيء
فيه ابحاث البحث الاول ظاهر قوله فاخرجنا به نبات كل شيء يدل على انه اخرج النبات بواسطة الماء وذلك يوجب القول بالطبع والمتكلمون
ينكرونه وقد بالغنا في تحقيق هذه المسألة في سورة البقرة في تفسير قوله تعالى وانزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لكم فلا فائدة في الاعادة
البحث الثاني قال الفراء قوله فاخرجنا به نبات كل شيء ظاهره يقتضي ان يكون لكل شيء نبات وليس الامر كذلك فكان المراد فاخرجنا به نبات كل شيء
ظاهره يقتضي ان يكون لكل شيء نبات وليس الامر كذلك فكان المراد فاخرجنا به نبات كل شيء له نبات واذا كان كذلك فالذي لا نبات له لا يكون داخلا فيه
البحث الثالث قوله فاخرجنا بعد قوله انزل سمي البقايا وبعد ذلك من الفصاحة واعلم ان اصحاب العربية ادعوا ان ذلك بعد من الفصاحة وما سبق
انه من اي الوجوه بعد من هذا الباب واما نحن فقد اطنبنا في تفسير قوله حتى اذا كنتم في الفلك وجرين بهم بريح عاصفة فلا فائدة في الاعادة البحث
الرابع قوله فاخرجنا صفة الجمع والله واحد فرد لا شريك معه الا ان الملك العظيم اذا كنى عن نفسه فانما يكنى بصفة الجمع فكذلك هاهنا ونظيره قوله
انزلناه انا ارسلنا نوحا انا نحن نزلنا الذكر اما قوله فاخرجنا منه خضرا فقال الزجاج يعني خضرا كمعنى اخضر قال اخضر فهو اخضر وخضر مثل اعور
فهو اعور وعور وقال الليث الخضر في كتاب الله هو الزرع وفي الكلام كل نبات من الخضر واقول انه تعالى حصر النبت في الآية المتقدمة
في قسمين حيث قال ان الله فالق الحب والنوى فالذي ينبت من الحب هو الزرع والذي ينبت من النوى هو الشجر فاعتبر هذه القسمة ايضا في هذه الآية
بذكر الزرع وهو المراد بقوله فاخرجنا منه خضرا وهو الزرع كما رويناه عن الليث وقال ابن عباس يريد القمح والشعير والسلت والذرة والارز والمراد
هذا الخضر العود الاخضر الذي يخرج اولا ويكون السنبل في اعلاه وقوله نخرج منه حبا متراكبا يعني نخرج من ذلك الخضر حبا متراكبا بعضه على بعض
سنبلة واحدة وذلك لان الاصل هو ذلك العود الاخضر ويكون السنبل في اعلاه ويكون السنبلة مركبة عليها من فوقها ويكون الحبات متراكبة بعضها
فوق البعض ويحصل فوق السنبلة باجسام دقيقة حادة كانها الابر والمقصود من تخليقها ان يمنع الطيور من التقاط تلك الحبات المتراكبة ولما ذكر
من الحب اتبعه بذكر ما ينبت من النوى وهو القسم الثاني فقال ومن النخل من طلعها قنوان دانية وهاهنا مباحث **البحث الاول**
انه تعالى قدم ذكر الزرع على ذكر النخل وهذا يدل على ان الزرع افضل من النخل وهذا البحث قد اورد الجاحظ فيه تصنيفا مطولا **والبحث**
الثاني روى الواحدي عن ابي عبيد انه قال اطلعت النخل اذا خرجت طلعها وطلعها نوارها قبل ان تنشق عن الاعريض والاعريض يسمى طلعا
والطلع اول ما يرى من عرف النخلة الواحدة طلعة واما قنوان فقال الزجاج القنوان جمع قنو مثل صنوان وصنو واذا ثنيت القنو قلت قنوان
فجاء هذا الجمع على لفظ الاثنين والاعراب في النون للجمع اذا عرفت تفسير اللفظ فنقول قوله قنوان دانية قال ابن عباس يريد العراجين التي قد

من الطلع دانية ممن يجتنيها وروى عنه ايضا انه قال يعني نضار النخل اللاصقة عروقها بالارض قال الزجاج وابتدل ومنها قنوان بعده لان ذكر احد الصنفين يدل على الثاني كما قال سرابيل تقيكم الحر ولم يقل وسرابيل تقيكم البرد لان ذكر احد الضدين يدل على الثاني كذا هاهنا وقيل ايضا ذكر الدانية القريبة وترك البعيدة لان النعمة في القريبة اكمل واكثر * البحث الثالث قال صاحب الكشاف قنوان رفع بالابتداء او من النخل خبره ومن طلعها بدل منه كانه قيل وحاصله من طلع النخل قنوان ويجوز ان يكون الخبر محذوفا والدلالة اخرج عليه تقديره ويخرج لكم من طلع النخل قنوان ومن قرا اخرج منه حمله على معنى ان من للتبعيض كقولك اخذت من مال زيد وقنوان جمع كرك لان فعلانا ليس من بناء التكسير قال تعالى وجنات من اعناب والزيتون والرمان وفيه لغات * البحث الاول واناعم جنات بضم النون وهو قراءة علي رضي الله عنه والباقون جنات بكسر النون اما القراءة الاولى فلها وجهان الاول ان يراد ومن جنات من اعناب من نخل النخل والثاني ان يعطف على قنوان على معنى وحاصله اي واخرج من النخل قنوان وجنات من اعناب واما القراءة بالنصب فوجهها العطف على موضع كل شيء والتقدير واخرجنا به جنات من اعناب وكذلك قوله والزيتون والرمان قال صاحب الكشاف والاحسن ان ينتصبا على الاختصاص كقوله تعالى والمقيمين الصلاة لفضل هذين الصنفين * البحث الثاني قال الفراء قوله والزيتون والرمان يريد بشجر الزيتون وشجر الرمان قال واهل القرية يريدون بها هذا * البحث الثالث اعلم انه تعالى ذكر هاهنا اربعة انواع من الاشجار النخل والعنب والزيتون والرمان وانما قدم الزرع على الشجر لان الزرع غذاء والثمار للاشجار نواكه والغذاء يتقدم على الفاكهة وانما قدم النخل على سائر الفواكه لان الثمر جرى مجرى الغذاء للقوم في اكثر البلاد ولان الحكماء بينوا ان بينه وبين الحيوان مشابهة في خواص كثيرة لا توجد تلك المشابهة في سائر انواع النبات ولهذا المعنى قال عليه السلام اكرموا عمتكم النخلة فانها خلقت من طينة آدم وانما ذكر العنب عقيب النخل لان العنب اشرف انواع الفاكهة وذلك لانه من اول ما يظهر يصير منتفعا به في الحال فاول ما يظهر منه حبوط خضر دقيقة حامضة الطعم اريده الطعم وقد يكون لخاد الطباع منه ثم يظهر بعده الحصرم وهو طعام شريف للاصحاء والمرضى وقد يتخذ من الحصرم وقد يتخذ منه اشربة لطيفة للمزاج تنفع اصحاب الصفراء وقد يتخذ الطبيخ منه وكانه الذ الطباع الحامضة ثم ادائم العنب هو الذ الفواكه واشهاها ويمكن ادخار العنب المحلق سنة اوائل او اكثر وهو في الحقيقة الذ الفواكه المدخرة ثم يعني من هذه الاربعة انواع من المتناولات وهي الزبيب والدبس والخل وسائر هذه الاربعة لا يمكن ذكرها الا بعد المجلدات والعلم وان كان الشرع قد حرم بعضها وكذلك قال تعالى في صفتها ومنافع للناس يتعلق بالمتاجر والمكاسب من نفعها واحسن ما في العنب عجمه والاطباء يعدون منه جواد سبعة عظيمة النفع للمعدة الضعيفة الرطبة فتبقى العنب كانه سلطان الفواكه * واما الزيتون فهو ايضا كثير النفع لانه يمكن تناوله كما هو ويفصل عنه ايضا دهن كثير النفع في الاكل وفي سائر وجوه الاستعمال واما الرمان فحاله عجيب جدا وذلك لانه جسم ينقسم اربعة اقسام قشره وعجمه وبعده وماؤه اما القسم الثلاثة الاولى وهي القشر والعجم والجرم فكلها باردة يابسة او ضيه كثيفة قابضة عفصة قوية في هذه الصفات واما ماء الرمان فانه الذ الاشربة والطفها واقربها الى الاعتدال واشدها مناسبة للطبايع المعتدلة وفيه تقوية للمزاج الضعيف وهو غذاء من هذه الصفات فانه الذ الاشربة والطفها واقربها الى الاعتدال واشدها مناسبة للطبايع المعتدلة وفيه تقوية للمزاج الضعيف وهو غذاء من وجه ودواء من وجه فاذا تاملت في الرمان وجدت الاقسام الثلاثة موصوفة بالكافة العامة الارضية ووجدت القسم الرابع وهو ماء الرمان موصوفا بالخاصة العزيزة الاعتدال كانه جمع فيه بين الخاصتين المتباينتين فكانت دلالة القدرة والرحمة والحكمة فيه اكمل واتم واعلم ان انواع النبات اكثر من ان يحيط بشرحها المجلدات فلهذا السبب ذكر الله تعالى هذه الاقسام الاربعة التي هي اشرف انواع النبات واكتفى بذكرها تنبيها على البواقي ولما ذكر هذه الاشياء قال تعالى مشتبها وغير متشابه وفيه مباحث * البحث الاول في تفسير وجوه الاول ان هذه الفواكه قد تكون متشابهة في اللون والشكل مع انها مختلفة في الطعم واللذة فان الاعناب والرمان قد تكون متشابهة في العين واللون ثم انها تكون مختلفة في الحلاوة والحموضة والعصوصة وعلى هذا التقدير فبعض حبات ذلك العنقود متشابهة وبعضها غير متشابه * البحث الثاني الوجه الثاني ان يكون مافيها من القشر والعجم متشابها مختلفة في الطعم والخاصة واما ما فيها من اللحم والرطوبة فانها تكون مختلفة في الطعم والصفة * البحث الثالث قال قتادة لورق الاشجار يكون ورقة من الشبه اما ثمارها فتكون مختلفة ومنهم من يقول الاشجار متشابهة والثمار مختلفة والاقرب القول الاول وقد تاخذ العنقود من العنب فترى جميع حباته مدركة بهجة حلوة طيبة الا حبات مخصوصة منها فانها بقيت على اولها حامضة عصرة والحموضة والعصوصة وعلى هذا التقدير فبعض حبات ذلك العنقود متشابهة وبعضها غير متشابه * البحث الثاني في تفسير الشبه والمشابهة والمتشابه والمشتبه وهي الفاظ تستعمل في الاشياء التي يقع بينها مشاركة في الصفات ثم قد يكون الشيء مشتبها بالشيء من جهة دون جهة وقد يكون مشتبها من جميع الوجوه الا في شيء واحد فقط وقد يكون مشتبها من جميع الوجوه حتى لا يقع بينهما فرق الا بالوجه والمكان

اثمر امر بالنظر في حال الثمرة في اول حدوثها وقوله وينعه امر بالنظر في حالها عند تمامها وكمالها وهذا موضع الاستدلال والحجة التي هي
تمام المقصود من هذه الاية وذلك لان هذه الثمار والازهار تتولد في اول صفاتها على صفات مخصوصة وعند كمالها لا يبقى على حالتها
الاولى بل تنتقل الى احوال مضادة للاحوال السابقة مثلها انها كانت موصوفة بلون الخضرة فتصير ملونة بلون الحمرة وكانت موصوفة
بالحموضة فتصير موصوفة بالحلاوة وربما كانت في اول الامر باردة بحسب الطبيعة فتصير في اخر الامر حارة بحسب الطبيعة فحصول هذه
التبدلات والتغيرات لا بد له من سبب وذلك السبب ليس هو تاثير الطبايع والفصول والانجم والافلاك لان نسبة هذه الاحوال
باسرها الى جميع هذه الاجسام النباتية متساوية متشابهة والسبب المشابهة لا يمكن ان تكون اسبابا لحدوث الحوادث المختلفة ولما
بطل اسناد حدوث هذه الحوادث الى الطبايع والانجم والافلاك وجب اسنادها الى القادر المختار الحكيم الرحيم المدبر لهذا العالم على وفق
الرحمة والمصلحة والحكمة ولما نبه الله سبحانه على هذا من الدلالة قال ان في ذلكم لايات لقوم يومنون قال القاضي المراد لمن يطلب الايمان بالله
لانه اية لمن امن ولمن لم يومن ويحتمل ان يكون وجه تخصيص المومنين بالذكر انهم الذين انتفعوا به دون غيرهم لما تقدم تقريره في قوله هدى للمتقين
ولقايل ان يقول بل المراد منه ان دلالة هذا الدليل على اثبات الاله القادر المختار ظاهرة قوية جلية فكان قايلا قال لم وقع الاختلاف بين الخلق
في هذه المسلة مع وجود مثل هذه الدلالة الجلية الظاهرة القوية فاجيب عنه بان قوة الدليل لا تفيد ولا تنفع الا اذا قدر الله للعبد حصول
الايمان فكانه قبل هذه الدلالة على قربها وظهورها دلالة لمن سبق قضاء الله في حقه بالايمان فاما من سبق قضاء الله له بالكفر لم ينتفع بهذه الدلالة
البتة واصلا فكان المقصود من هذا التخصيص التنبيه على ما ذكرناه **قوله تعالى** وجعلوا
لله شركاء الجن وخلقهم وخرقوا له بنين وبنات بغير علم سبحانه وتعالى عما يصفون في الاية مسايل **المسلة الاولى**
اعلم انه تعالى لما ذكر هذه البراهين الخمسة من دلايل العالم الاسفل والعالم الاعلى على ثبوت الالهية وكمال القدرة والرحمة ذكر بعد ذلك ان من الناس
من اثبت لله شركاء واعلم ان هذه المسلة تقدم ذكرها الا ان المذكور هاهنا غير ما تقدم ذكره وذلك لان الذين اثبتوا الشريك لله فرق وطوايف
فالطايفة الاولى عبدة الاصنام فهم يقولون الاصنام شركاء الله في المعبودية ولكنهم يعترفون بان هذه الاصنام لا قدرة لها على
الخلق والايجاد والتكوين والطايفة الثانية من المشركين الذين يقولون مدبر هذا العالم هو الكواكب وهولاء فريقان منهم من يقول انها
واجبة الوجود لذواتها ومنهم من يقول انها ممكنة الوجود لذواتها محدثة وخالقها هو الله تعالى الا انه سبحانه فوض تدبير هذا العالم الاسفل اليها
وهولاء هم الذين حكى الله عنهم ان الخليل صلوات الله عليه ناظرهم بقوله لا احب الافلين وشرح هذا الدليل قد مضى **والطايفة الثالثة**
من المشركين الذين قالوا لجملة هذا العالم بما فيه من السموات والارضين الهان احدهما فاعل الخير والثاني فاعل الشر والمقصود من هذه الاية
حكاية مذهب هولاء فهذا هو تقرير نظم الايات والتنبيه على ما فيها من الفوايد فروي عن ابن عباس انه قال قوله تعالى وجعلوا لله شركاء الجن نزلت
في الزيادية الذين قالوا ان الله وابليس اخوان فالله تعالى خالق الناس والدواب والانعام والخيرات وابليس خالق السباع والحيات والعقارب
والشرور واعلم ان هذا القول الذي ذكره ابن عباس احسن الوجوه المذكورة في هذه الاية وذلك لان بهذا الوجه يحصل لهذه الاية مزيد فايدة مغايرة
لما سبق ذكره في الايات المتقدمة قال ابن عباس والذي يقوي هذا الوجه قوله تعالى وجعلوا بينه وبين الجنة نسبا وانما وصف بكونه من الجن لان
لفظ الجن مشتق من الاستتار والملايكة والروحانيون لا يرون بالعيون فصارت كانها مستترة من العيون فبهذا اطلق لفظ الجن عليها واقول
هذا مذهب المجوس وانما قال ابن عباس هذا قول الزيادية لان المجوس يلقبون بالزيادة لان الكتاب الذي زعم زردشت انه نزل عليه من عند الله مسمى
بالزيد والمنسوب اليه يسمى زيدي ثم عرب فقيل زنديق ثم جمع فقيل زيادية اعلم ان المجوس قالوا كل ما في هذا العالم من الخيرات فهو من يزدان
وكل ما فيه من الشرور من اهرمن وهو المسمى بابليس في شرعنا ثم اختلفوا فالاكثرون منهم على من اهرمن محدث ولهم في كيفية حدوثه اقوال
عجيبة والاقلون منهم قالوا انه قديم ازلي وعلى القولين فقد اتفقوا على انه شريك الله في تدبير هذا العالم فخيرات هذا العالم من الله وشروره
من ابليس فهذا شرح ما قاله ابن عباس فان قيل فعلى هذا التقدير القوم اثبتوا لله شريكا واحدا وهو ابليس فكيف حكى الله عنهم انهم اثبتوا لله شركاء
والجواب انهم يقولون عسكر الله هم الملايكة وعسكر ابليس هم الشياطين والملايكة فيهم كثرة عظيمة وهم ارواح طاهرة مقدسة وهي تلهم الارواح
الارواح البشرية بالخيرات والطاعات والشياطين ايضا فيهم كثرة عظيمة وهي تلقي الوساوس الخبيثة الى الارواح البشرية والله مع عسكره من
الملايكة يحاربون ابليس مع عسكره من الشياطين فلهذا السبب حكى الله تعالى عنهم انهم اثبتوا لله شركاء من الجن فهذا تفصيل هذا القول اذا عرفت
هذا فنقول قوله وخلقهم اشارة الى الدليل القاطع الدال على فساد كون ابليس شريكا لله في ملكه وتقريره من وجهين الاول انا نقلنا عن المجوس
ان الاكثرين منهم معترفون بان ابليس ليس بقديم بل هو محدث اذا ثبت هذا فنقول وكل محدث فله خالق وموجد وما ذاك الا الله سبحانه فهولاء المجوس
يلزمهم القطع بان خالق ابليس هو الله تعالى ولما كان ابليس اصلا لجميع الشرور والافات والمفاسد والقبايح والمجوس يسلموا ان خالقه هو الله تعالى
فحينئذ قد سلموا ان اله العالم هو الخالق لما هو اصل الشرور والقبايح والمفاسد واذا كان كذلك امتنع عليهم ان يقولوا لا بد من الهين يكون احدهما
فاعلا للخيرات والثاني يكون فاعلا للشرورات فبهذا الطريق ثبت ان اله الخير هو بعينه الخالق لهذا الذي هو الشر الاعظم وقوله تعالى وخلقهم اشارة الى
ان الله تعالى هو الخالق لهولاء الشياطين على مذهب المجوس واذا كان خالقا لهم فقد اعترفوا بكون الاله الخير فاعلا لاعظم الشرور واذا اعترفوا بذلك سقط قولهم
لا بد للخيرات من اله وللشرور من اله اخر والوجه الثاني في استنباط الحجة من قوله وخلقهم ما بينا في هذا الكتاب وفي كتاب الاربعين في اصول

الدين ماسوي الواحد ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فهو محدث ينتج ان ماسوى الواحد الاحد الحق فهو محدث فيلزم القطع بان ابليس وجميع جنوده يكونون موصوفين بالحدوث وحصول الوجود بعد العدم وحينئذ يعود الالزام المذكور على ما نزيناه لهذا التقرير المقصود الاصيلي من هذه الاية وبالله التوفيق **المسئلة الثانية** قوله وجعلوا لله شركاء الجن معناه وجعلوا للجن شركاء لله فان قالوا انما قابلنا التقديم فلنا قال سيبويه وهم يقدمون الاهم والذي هو لسانه اعني فالفائدة في هذا التقديم استعظام ان يتخذ لله شريك سواء كان ملكا او جنيا او انسيا او غير ذلك فهذا هو السبب في تقديم اسم الله على الشركاء اذا عرفت هذا فنقول قرئ الجن بالنصب والرفع والجر اما وجه النصب فالمشهور انه بدل من قوله شركاء قال بعض المحققين هذا ضعيف لان البدل ما يقوم مقام المبدل ولو قيل وجعلوا لله الجن لم يكن كلاما مفهوما مقبولا الا ولى جعله عطف بيان واما وجه القراءة بالرفع فهو انه لما قيل وجعلوا لله شركاء فهذا الكلام لو وقع الاقتصار عليه لصح ان يراد به الجن والانس والحجر والوثن لكانه قيل ومن اولئك الشركاء فقيل الجن واما وجه القراءة بالجر فعلى الاضافة التي للتبيين ٥ **المسئلة الثالثة** اختلفوا في تعيين هذه الشركة على ثلاثة اوجه فالاول ما ذكرناه من ان المراد منه حكاية قول من يثبت للعالم اليهن احدهما فاعل الخير والثاني فاعل الشر والقول الثاني ان الكفار كانوا يقولون الملائكة بنات الله وهم لا يقولون المراد من الجن والملائكة والناحسن اطلاق هذا الاسم عليهم لان لفظ الجن مشتق من الاستتار والملائكة مستترون عن الاعين وكان يجب على هذا القائل ان يبين انه كيف يلزم من قولهم للملائكة بنات الله فهي مدبرة قولهم الملائكة شركاء لله انطباق لفظ الاية على هذا المعنى ولعله يقال قولهم كانوا يقولون الملائكة مع انها بنات الله فهي مدبرة لاحوال هذا العالم وحينئذ يحصل الشرك ٥ والقول الثالث وهو قول الحسن وطائفة من المفسرين ان المراد ان الجن دعوا الكفار الى عبادة الاصنام والى القول بالشرك فقبلوا ان الجن هذا القول واطاعوهم فصار وا من هذا الوجه قائلين بكون الجن شركاء لله تعالى والقول الاول والقولان الاخيران ضعيفان جدا اما تفسير هذا الشرك بقول العرب الملائكة بنات الله فهذا باطل من وجوه الاول ان هذا المذهب قد حكاه الله بقوله وجعلوا له بنين وبنات بغير علم فالقول باثبات البنات لله ليس الا قول من يقول الملائكة بنات الله فلو فسرنا قوله وجعلوا لله شركاء الجن بغير هذا المعنى يلزم منه التكرار في الموضع الواحد من غير فائدة وانه لا يجوز والوجه الثاني في ابطال هذا المذهب ان العرب قالوا الملائكة بنات الله او اثبتنا الولد لله غير واثبات الشريك لله غير والدليل على الفرق بين الامرين انه تعالى سيزيفهم في قوله لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد ولو كان احدهما غير الاخر لكان هذا التفصيل باطلا من الكلام وايضا الوجه الثالث ان العقلاء يبعدون ان يصرحوا باثبات شريك الاله العالم بالتدبير في هذا العالم فصرف هذا اللفظ عنه وحمله على اثبات البنات دون اللفظ عن حقيقته الى مجازه من غير ضرورة وانه لا يجوز واما القول الثاني وهو قول من يقول المراد من هذه الاية الشركة ان الكفار قبلوا قول الجن في عبادة الاصنام فهذا في غاية البعد لان الداعي الى القول بالشرك لا يجوز تسميته بكونه شريكا لله بحسب صفة اللفظ ولا بحسب مجازه وايضا لو حملنا هذه الاية على هذا المعنى لزم وقوع التكرار من غير فائدة لان الرد على عبدة الاصنام وعلى عبدة الكواكب قد سبق على سبيل الاستقصاء فرب سقوط هذين القولين تظهر ان الحق هو القول الذي نصرناه وقويناه ٥ اما قوله تعالى وخلقهم فلنتبع مباحث العجب الاول اختلفوا في ان الضمير في قوله خلقهم الى ماذا يعود على قولين فالقول الاول انه عائد الى الجن والمعنى انهم قالوا الجن شركاء الله مع ان هؤلاء القوم اعترفوا بان الاله هو الذي خلق الجن وهذا يجعل موضع العجب ٥ قوله تعالى ان الشيطان عن ذلك العجب ومنهم من يقول شك في قدرة نفسه فتوهم ان خلق الجن يقوم مقام خلق الولد ٥ قال تعالى استبعد جعله شريكا للقوي له في تدبير العالم لان الخالق اقوى واكمل من المخلوق وجعل الضعيف الناقص شريكا للقوي الكامل محال بالعقول والقول الثاني ان الضمير عائد الى الجاهلين وهم الذين اثبتوا الشركة بين الله وبين الجن وهذا القول عندي ضعيف لوجوه احدها انا لو اعدنا الضمير على ما ذكرناه صار ذلك اللفظ الواحد دليلا قاطعا تاما كاملا في ابطال ذلك المذهب واذا اعدناه على ما ذكرتموه لم يظهر منه فائدة وثانيها ان عود الضمير الى اقرب المذكورات واجب واقرب المذكورات في هذه الاية هو الجن فوجب ان يكون الضمير عائدا اليه ٥ العجب الثاني قال صاحب الكشاف قرئ وخلقهم اي اختلاقهم الافك بعيسى وجعلوا لله خلقهم حيث نسبوا ذبائحهم الى الله وقولهم والله امرنا بها ٥ ثم قال وحرفوا لله بنين وبنات بغير علم فيه مباحث العجب الاول انه تعالى حكى عن قوم انهم اثبتوا ابليس شريكا لله تعالى ثم بعد ذلك حكى بنين وبنات اما الذين اثبتوا البنين فهم النصارى وقوم من اليهود واما الذين اثبتوا البنات لهم العرب الذين يقولون الملائكة بنات الله وقوله بغير علم كالتنبيه على ما هو الدليل القاطع على فساد هذا القول وذلك ان الاله يجب ان يكون واجب الوجود لذاته فوجوده اما ان يكون واجب الوجود لذاته او لا يكون فان كان واجب الوجود لذاته كان مستقلا بنفسه فائما بذاته لا تعلق له في وجوده بالاحياز ان كان كذلك لم يكن والدا البتة لان الولد شقيق الوالد في الحاجة واما ان كان ذلك الولد ممكن الوجود لذاته فحينئذ يكون وجوده بايجاد واجب الوجود لذاته فيكون عبدا له لا ولدا له فثبت ان من عرف الاله فانه امتنع منه ان يثبت له البنات والبنين العجب الثاني قرأ نافع حرفوا مشددة الا

والباقون خرقوا خفيفة الراء قال الواحدي الاختيار التخفيف لانها اكثر والتشديد للمبالغة والتكثير **البحث الثالث**
قال الفراء معنى خرقوا افتعلوا وافتروا قال وخرقوا واخرقوا وخلقوا واختلقوا وافتروا واحد وقال الليث يقال تخرق الكذب وتخلقه
وحكى صاحب الكشاف انه سئل الحسن عن هذه الكلمة فقال كلمة عربية كانت العرب تقراها كان الرجل اذا كذب كذبة في نادي القوم يقول
له بعضهم قد خرقها والله ثم قال ويجوز ان يكون من خرق الثوب اذا شقه اي اشقوا له بنين وبنات ثم انه تعالى ختم الاية فقال سبحانه وتعالى
عما يصفون فقوله سبحان الله تنزيه لله عن كل ما لا يليق به واما قوله تعالى فلا شك انه لا يفيد العلو في المكان لان المقصود هاهنا تنزيه الله عن
هذه الاقوال الفاسدة والعلو في المكان لا يفيد هذا المعنى فثبت ان المراد هاهنا متعالي عن كل اعتقاد باطل وقول فاسد فان قالوا فعلى
هذا التقدير لا يبقى بين قوله تعالى سبحانه وبين قوله وتعالى فرق قلنا بل يبقى بينهما فرق ظاهر فان المراد بقوله سبحانه ان هذا القائل يسبحه
وينزهه عما لا يليق به والمراد بقوله وتعالى كونه في ذاته متعاليا متقدسا عن هذه الصفات سواء سبحه مسبح او لم يسبحه فالتسبيح يرجع الى
اقوال المسبحين والتعالي يرجع الى اقوال المسبحين والتعالي يرجع الى صفته الذاتية التي جعلت له لذاته لا لغيره **قوله**
تعالى بديع السموات والارض انى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة اعلم انه تعالى لما بين فساد قول طوائف اهل الدنيا من المشركين
شرع في اقامة الدلائل على فساد قول من ثبت له الولد فقال بديع السموات والارض واعلم ان تفسير قوله بديع السموات والارض قد تقدم في
سورة البقرة الا انا نشير هاهنا الى ما هو المقصود الاصلي من هذه الاية فنقول الابداع عبارة عن تكوين الشيء من غير سبق مثال ولذلك فان من
اتى في فن من الفنون بطريقة لم يسبقه غيره فيها يقال انه ابدع فيه اذا عرفت هذا فنقول ان الله تعالى سلم للنصارى ان عيسى حدث من غير اب
ولا نطفة بل انه انما حدث ودخل في الوجود لان الله تعالى اخرجه الى الوجود من غير سبق الاب اذا عرفت هذا فنقول المقصود من
الاية ان يقال انكم اما ان تريدوا بكونه ولدا لله تعالى انه احدثه على سبيل الابداع من غير تقدم نطفة ووالد واما ان تريدوا بكونه
ولدا لله مفهوما ثالثا مغايرا لهذين المفهومين اما الاحتمال الاول فباطل وذلك لانه تعالى وان كان يحدث الحوادث في هذا العالم الاسفل بناء على
اسباب معلومة ووسائط مخصوصة الا ان النصارى يسلمون ان العالم محدث واذا كان الامر كذلك لزمهم الاعتراف بانه تعالى خلق السموات والارض
من غير سابقة مادة ولا مدة واذا كان الامر كذلك وجب ان يكون احداثه للسموات والارض ابداعا فلو لزم من مجرد كونه مبدعا لاحداث عيسى كونه
والدا له لزم من كونه مبدعا لعيسى لا يقتضي كونه والدا له فهذا هو المراد من قوله بديع السموات والارض وانما ذكر السموات والارض فقط ولم يذكر
ما فيها لان حدوث ما في السموات والارض ليس على سبيل الابداع اما حدوث ذات السموات والارض فقد كان على سبيل الابداع فكان المقصود
من الالزام حاصلا بذكر السموات والارض لا بذكر ما في السموات والارض فهذا ابطال الوجه الاول واما الاحتمال الثاني وهو ان يكون مراد
القوم من الولادة هو الامر المعتاد المعروف من الولادة في الحيوانات فهذا ايضا باطل ويدل عليه وجوه الاول ان تلك الولادة لا تصح الا لمن كانت له صاحبة
وشهوة وينفصل عنه جزء يجانس ذلك الجزء في باطن تلك الصاحبة وهذه الاحوال انما تثبت في حق الجسم الذي يصح عليه الاجتماع والافتراق والحركة
والسكون والحد والنهاية والشهوة واللذة وكل ذلك على خالق العالم محال وهذا هو المراد من قوله انى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة والثاني ان
تحصيل الولد بهذا الطريق انما يصح في حق من لا يكون قادرا على الخلق والايجاد والتكوين دفعة واحدة فلما اراد الولد عجز عن تكوينه دفعة واحدة عدل
الى تحصيله بالطريق المعتاد اما من كان خالقا لكل الممكنات قادرا على كل المحدثات فاذا اراد احداث شيء قال له كن فيكون ومن كان هذا الذي ذكرناه
صفته ونعته امتنع منه احداث شخص بطريق الولادة وهذا هو المراد من قوله وخلق كل شيء والوجه الثالث وهو ان هذا الولد اما ان يكون قديما
او محدثا لا جائز ان يكون قديما لان القديم يجب كونه واجب الوجود لذاته وما كان واجبا لذاته كان غنيا عن غيره فامتنع كونه ولدا لغيره فبقي انه لو
كان ولدا لوجب كونه محاذيا فنقول انه تعالى عالم بجميع المعلومات فاما ان نعلم ان له في تحصيل الولد كمال ونفع او نعلم انه ليس الامر كذلك فان
كان الاول فلا وجب تعرض ان الله تعالى خلق هذا الولد منه الا بداعي الى ايجاد هذا الولد كان حاصلا قبل ذلك ومتى كان الداعي الى ايجاده حاصلا
قبله وجب حصول الولد قبل ذلك وهذا يوجب كون ذلك الولد ازليا وهو محال وان كان الثاني فقد ثبت انه تعالى عالم بانه ليس له في تحصيل الولد كمال
ولا ازدياد مرتبة في الالهية واذا كان الامر كذلك وجب ان لا يحدثه البتة في وقت من الاوقات وهذا هو المراد من قوله وهو بكل شيء عليم وفيه وجه اخر
وهو ان يقال الولد المعتاد انما يحدث بقضاء الشهوة وقضاء الشهوة يوجب اللذة واللذة مطلوبة لذاتها فلو صحت اللذة على الله مع انها مطلوبة لذاتها
وجب ان يقال انه لا وقت الا وعلم الله تحصيل تلك اللذة يدعوه الى تحصيلها قبل ذلك الوقت لانه تعالى لما كان عالما بكل المعلومات مع كونه تعالى
ازليا يمتنع من صحة الولد عليه وهذا هو المراد بقوله وهو بكل شيء عليم فثبت بما ذكرنا انه لا يمكن اثبات الولد لله تعالى بناء على احتمال ثالث فذلك باطل
لانه غير متصور ولا مفهوم عند العقل فكان القول باثبات الولادة بناء على ذلك الاحتمال الذي هو غير متصور خوضا في محض الجهالة امر باطل فهذا
هو المقصود من هذه الاية ولو كان الاولين والاخرين اجتمعوا على ان يذكروا في هذه المسئلة كلاما يساويه في القوة والكمال لعجزوا عنه والحمد لله
الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله **قوله تعالى** ذلكم الله ربكم لا اله الا هو خالق كل
شيء فاعبدوه وهو على كل شيء وكيل اعلم انه تعالى لما اقام الحجة على وجود الاله القادر المختار الحكيم الرحيم وبين فساد قول من ذهب الى الاشراك بالله
وفصل مذاهبهم على احسن الوجوه وبين فساد قول من ذهب كل واحد منها بالدلائل اللائقة به ثم حكى مذهب من اثبت لله البنين والبنات وبين
بالدلائل القاطعة فساد القول بها فعند هذا ثبت ان اله العالم فرد احد صمد منزه عن الشريك والنظير والضد والند ومنزه عن الاولاد والبنين

والنبات فعند هذا صرح بالتسبيح فقال ذلكم الله ربكم لا اله الا هو خالق كل ما سواه فاعبدوه ولا تعبدوا غيره احدا فانه هو المصلح
لمهمات جميع العباد وهو الذي يسمع دعاهم ويرى ذلهم وخضوعهم ويعلم حاجتهم وهو الوكيل لكل احد على حصول مهماته
ومن تامل في هذا النظم والترتيب في تقرير الدعوة الى التوحيد والتنزيه واظهار فساد الشرك علم انه لا طريق اوضح ولا
اصلح منه وفي الاية مسايل **المسئلة الاولى** قال صاحب الكشاف ذلك اشارة الى الموصوف بما تقدم من الصفات
وهو مبتدا وما بعده اخبار مترادفة ومعنى الله ربكم لا اله الا هو خالق كل شي اي ذلك الجامع لهذه الصفات فاعبدوه على معنى ان
من حصلت له هذه الصفات كان هو الحقيق بالعبادة فاعبدوه ولا تعبدوا احدا سواه **المسئلة الثانية** اعلم انه
تعالى بين في هذه السورة بالدلايل الكثيرة افتقار الخلق الى خالق وموجد ومبدع ومدبر ولم يذكر دليلا منفصلا يدل على نفي الشركاء
والاضداد والانداد ثم انه اتبع الدلايل الدالة على وجود الصانع بان يقل قوله من اثبت لله شريكا من الجن ثم ابطله ثم انه تعالى
بعد ذلك افتى بالتوحيد المحض حيث قال ذلكم الله ربكم لا اله الا هو خالق كل شي وعند هذا يتوجه السوال وهو ان حاصل ما تقدم
اقامة الدليل على وجود الخالق وتزييف دليل من اثبت لله شريكا فهذا القدر كيف اوجب الجزم بالتوحيد المحض فنقول للعلما في
اثبات التوحيد طرق كثيرة ومن جملتها هذه الطريقة وتقريرها من وجوه الاول قال المتقدمون الصانع الواحد كافي وما زاد على الواحد
فالقول فيه متكافي فوجب القول بالتوحيد اما قولنا الصانع الواحد كافي فلان الاله القادر على كل المقدورات العالم بكل المعلومات كافي
في كونه الها للعالم ومدبرا له واما ان الزايد على الواحد فالقول فيه متكافي فلان الزايد على الواحد لم يدل الدليل على ثبوته فلم يكن اثبات
اثبات عدد اولى من اثبات عدد اخر فيلزم اما اثبات الهة لا نهاية لها وهو محال او اثبات عدد معين مع انه ليس ذلك العدد اولى من ساير
الاعداد وهو ايضا محال واذا كان القسمان باطلان لم يبق الا القول بالتوحيد • والقول الثاني في تقرير هذه الطريقة ان الاله القادر
على كل الممكنات العالم بكل المعلومات كان في تدبير العالم فلو قدرنا الها ثانيا لكان ذلك الثاني اما ان يكون فاعلا وموجدا لشي من حوادث هذا
العالم او لا يكون والاول باطل لانه لما كان كل واحد منهما قادرا على جميع الممكنات فكل فعل يفعله احدهما صار كونه فاعلا لذلك الفعل
مانعا للاخر عن تحصيل مقدوره وذلك يوجب كون كل واحد منهما سببا لعجز الاخر وهو محال وان كان الثاني لا يفعل فعلا ولا يوجد سببا
كان ناقصا معطلا وذلك لا يصلح للالهية • والوجه الثالث في تقرير هذه الطريقة ان يقول هذا الاله الواحد لا بد وان يكون
كاملا في صفات الالهية فلو فرضنا الها ثانيا لكان ذلك الثاني اما ان يكون مشاركا للاول في جميع صفات الكمال او لا يكون فان كان مشاركا
للاول في جميع صفات الكمال فلا بد وان يكون متميزا عن الاول بامر ما اذ لو لم يحصل الامتياز بامر من الامور لم يحصل التعدد والاثنينية
واذا حصل الامتياز بامر ما فذلك الامر المميز اما ان يكون من صفات الكمال او لا يكون فان كان من صفات الكمال مع انه حصل الامتياز فيه لم يكن
جميع صفات الكمال مشتركا فيه بينهما وان لم يكن ذلك المميز من صفات الكمال فالموصوف به يكون موصوفا بصفة ليست من صفات الكمال
وذلك نقصان فثبت بهذه الوجوه الثلاثة ان الاله الواحد كافي لتدبير العالم والالهية وان الزايد يجب نفيه فهذه الطريقة هي التي ذكرها الله
هاهنا في تقرير التوحيد واما التمسك بدليل التمانع فقد ذكره في ساير السور • تمسك اصحابنا بقوله خالق كل شي على انه تعالى هو الخالق لاعمال
العباد قالوا اعمال العباد اشيا والله تعالى خالق لكل الاشيا شي بحكم هذه الاية فوجب كونه تعالى خالقا لها واعلم انا اطنبنا في الكلام في هذا الدليل في
كتاب الخير والقدر ونكتفي هاهنا من تلك الكلمات بنكت قليلة قالت المعتزلة هذا اللفظ وان كان عاما الا انه حصل مع هذه الاية وجوه
تدل على ان اعمال العباد خارجة عن هذا العموم فاحدها انه تعالى قال خالق كل شي فاعبدوه ولو دخلت اعمال العباد تحت قوله خالق كل شي لصار
تقدير الاية انا خلقت اعمالكم فافعلوها باعيانها انتم مرة اخرى ومعلوم ان ذلك فاسد وثانيها انه تعالى انما ذكر قوله خالق كل شي في معرض المدح
والثنا على نفسه فلو دخل تحته اعمال العباد لخرج عن كونه مدحا وثنا لانه لا يليق به سبحانه ان يتمدح بخلق الزنا واللواطة والسرقة والكفر وثالثها
انه تعالى قال بعد هذه الاية قد جاكم بصاير من ربكم فمن ابصر فلنفسه ومن عمي فعليها وهذا تصريح بكون العبد مستقلا بالفعل والترك وانه لا
مانع له البتة من الفعل والترك وذلك يدل على ان فعل العبد غير مخلوق لله تعالى اذ لو كان مخلوقا لله تعالى لما كان العبد مستقلا به لانه اذا اوجده
الله امتنع منه الدفع واذا لم يوجده الله امتنع منه التحصيل فلما دلت هذه الاية على كون العبد مستقلا بالفعل والترك وثبت ان كونه كذلك يمنع ان
يقال فعل العبد مخلوق لله تعالى ثبت ان ذكر قوله فمن ابصر فلنفسه ومن عمي فعليها يوجب تخصيص ذلك العموم • ورابعها ان هذه الاية مذكورة
عقيب قوله وجعلوا لله شركاء الجن وقد بينا ان المراد منه رواية مذهب المجوس في اثبات الالهين للعالم احدهما بفعل اللذات والاخر بفعل
الالام والافات فقوله بعد ذلك لا اله الا هو خالق كل شي يجب ان يكون محمولا على ابطال ذلك المذهب وذلك انما يكون اذا قلنا انه تعالى هو الخالق
لكل ما في هذا العالم من السباع والحشرات والامراض والالام واذا حملنا قوله خالق كل شي على هذا الوجه لم يدخل تحته اعمال العباد قالوا فثبت ان
هذه الدلايل الاربعة توجب خروج اعمال العباد عن عموم قوله تعالى خالق كل شي والجواب ان نقول الدليل العقلي القاطع قد ساعد على صحة ظاهر
هذه الاية وتقديره ان الفعل موقوف على الداعي وخالق الداعي هو الله تعالى ومجموع القدرة مع الداعي يوجب الفعل وذلك يقتضي كونه تعالى
خالقا لافعال العباد واذا تاكد هذا الظاهر بهذا البرهان العقلي القاطع زالت الشكوك والشبهات وقوله تعالى خالق كل شي فاعبدوه
يدل على ترتيب الامر بالعبادة على كونه تعالى خالقا لكل الاشيا بفا التعقيب وترتيب الحكم على الوصف بحرف الفا مشعر بالسببية فهذا يقتضي

ان يكون قوله تعالى خالق الاشياء هو الموجب لكونه معبودا على الاطلاق والآلهة هو المستحق للعبودية لهذا ستعرف بصحة ما يذكره بعض اصحابنا من ان الآلهة عبارة عن القادر على الخلق والايجاد والابداع والاختراع **المسئلة الثالثة** احتج كثير من المعتزلة بقوله تعالى خالق كل شيء على نفي الصفات وعلى كون القرآن مخلوقا اما نفي الصفات فلانهم قالوا لو كان تعالى عالما بالعلم قادرا بالقدرة لكان ذلك العلم والقدرة اما ان يقال انهما قديمان او محدثان والاول باطل لان عموم قوله خالق كل شيء يعني كونه تعالى خالقا لكل الاشياء اوجب التخصيص بهذا العموم بحسب ذاته تعالى ضرورة انه يمتنع ان يكون خالقا لنفسه فوجب ان يبقى حجة عمومه فيما سواه والقول باثبات الصفات القديمة يقتضي مزيد التخصيص بهذا العموم وانه لا يجوز والثاني وهو القول بحدوث علم الله وقدرته فهو باطل بالاجماع ولانه يلزم افتقار ايجاد ذلك العلم والقدرة الى سبق علم آخر وقدرة اخرى فان ذلك محال واما تمسكهم بهذه الآية على كون القرآن مخلوقا فالوا القرآن شيء وكل شيء فهو مخلوق لله تعالى بحكم هذا العموم فوجب كون القرآن مخلوقا لله فقد مر في اول الباب ان هذا العموم داخله التخصيص بذات الله تعالى لان العام المخصوص حجة في غير محل التخصيص ولذلك فان دخول هذا التخصيص في هذا العموم لم يمنع اهل السنة من التمسك به في اثبات ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى وجواب اصحابنا عنه انا نخصص هذا العموم بالدلايل الدالة على كونه تعالى عالما بالعلم قادرا بالقدرة وبالدلايل الدالة على ان كلام الله قديم ۞ اما قوله تعالى وهو على كل شيء وكيل المراد منه ان يحصل للعبد كمال التوحيد والتقرير وهو ان العبد وان كان يعتقد انه لا اله الا الله ولا مدبر الا الله الا ان هذا العالم عالم الاسباب وسمعت الشيخ الامام الزاهد الوالد رحمه الله يقول لولا الاسباب لما ارتاب مرتاب ولاذا كان الامر كذلك فقد يعلق الرجل قلبه بالاسباب الظاهرة فتارة يعتمد على الامير وتارة يرجع في تحصيل مهماته الى الوزير فحينئذ لا ينال الا الخزيان ولا يجد الا نكد الاحزان والحق تعالى قال وهو على كل شيء وكيل والمقصود ان يعلم الرجل انه لا حافظ الا الله ولا مصلح للمهمات الا الله فحينئذ يقطع طمعه عن كل ما سواه ولا يرجع في مهماته الا اليه **المسئلة الرابعة** انه تعالى قال قبل هذه الآية بقليل وخلق كل شيء اشارة الى الماضي اما قوله تعالى خالق كل شيء فهو اسم الفاعل وهو يتناول الازمان كلها والثاني وهو الحق انه تعالى ذكر هناك قوله وخلق كل شيء ليجعله مقدمة في بيان نفي الاولاد وهاهنا ذكر قوله خالق كل شيء ليجعله مقدمة في بيان انه لا معبود الا هو والحاصل ان هذه الآية المقدمة مقدمة توجب احكاما كثيرة وشايع محكمة لله تعالى يذكرها مرة بعد اخرى في كل موضع ما يليق لها من التتمة فقائل ان يقول الآلهة هو الذي يستحق ان يكون معبودا بقولنا لا اله الا هو معناه لا مستحق للعبادة الا هو فما الفايدة في قوله بعد ذلك فاعبدوه فان هذا نوع التكرير والجواب قوله لا اله الا هو معناه لا يستحق للعبادة الا هو وقوله فاعبدوه لا تعبدوا غيره **المسئلة الخامسة** القوم كانوا معترفين بوجود الله لما قال ولئن سالتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله وما اطلقوا لفظ الله على احد سوى الله سبحانه لما قال تعالى قل تعالوا اتل ما حرم ربكم عليكم اي الشيء الموصوف بالصفات التي تقدم ذكرها هو الله ثم قال ربكم يعني الذي ربيكم ويحسن اليكم باصناف النعم ووجوه الاحسان وهي اقسام بلغت في الكثرة الى حيث يعجز العقل عن ضبطها كما قال وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها ثم قال لا اله الا هو يعني انكم لما عرفتم وجود الاله المحسن المتفضل الكريم فاعلموا انه لا اله سواه ولا معبود سواه ولا مدبر للعالمين سواه ثم قال خالق كل شيء يعني انا مع قولنا لا اله سواه لانه لا خالق للخلق سواه ولا مدبر للعالم الا هو فهذا التوحيد ترتيب مناسب بعيد

احتج اصحابنا بهذه الآية على انه تجوز رويته **قوله تعالى** لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير في هذه الآية مسايل **المسئلة الاولى** احتج اصحابنا بهذه الآية على انه تجوز رويته واذا ثبت هذا وجب القطع بان المومنين يرونه يوم القيامة وذلك من وجوه الوجه الاول فنقدر به انه تعالى تمدح بقوله لا تدركه الابصار وذلك مما يساعد الخصم عليه وعليه بنوا استدلالهم في اثبات مذهبهم بانفي الرويته واذا ثبت هذا فنقول لو لم يكن تعالى جايز الرويته لما حصل المدح بقوله لا تدركه الابصار الا ترى ان المعدوم لا يصح رويته والعدم والاعراض والروايح والطعوم لا يصح رويتها ثم انها مما لا يمدح بنفي صفة فيها فثبت بهذا ان قوله لا تدركه الابصار يفيد كونه تعالى جايز الرويته وتمام التحقيق فيه ان الشيء اذا كان بحيث يصح رويته لكنه يمتنع رويته لعدم النور او لبعد المسافة او لصغر الجسم او لرقة الجوهر لا يلزم من عدم رويته مدح وتعظيم للشيء اما اذا كان في نفسه جايز الرويته ثم انه قدر على حجب الابصار عن رويته وعن ادراكه كانت هذه الكاملة دالة على المدح فثبت بهذا ان هذه الآية دالة على انه تعالى جايز الرويته بحسب ذاته واذا ثبت هذا وجب القطع بان المومنين يرونه يوم القيامة والدليل عليه ان القايل قايلان قايل يجوز الرويته مع ان المومنين يرونه وقايل قال لا يرونه ولا يجوز رويته فاما القول الاول بانه تعالى يجوز رويته مع انه لا يراه احد من المومنين فهو قول لم يقل احد به من الامة فكان باطلا فثبت بما ذكرنا ان هذه الآية تدل على انه تعالى جايز الرويته في ذاته وثبت انه متى كان الامر كذلك وجب القطع بان المومنين يرونه فثبت بما ذكرنا دلالة هذه الآية على حصول الرويته وهذا استدلال لطيف من هذه الآية ۞ الوجه الثاني ان يقول المراد بالابصار في قوله لا تدركه الابصار ليس هو نفس الابصار فان البصر لا يدرك شيئا البته ولا موضع من المواضع بل المدرك هو المبصر فوجب القطع بان المراد من قوله لا تدركه الابصار هو انه لا يدركه المبصرون واذا كان كذلك كان قوله وهو يدرك الابصار المراد منه وهو يدرك المبصرين بقوله تعالى وهو يدرك الابصار يقتضي كونه تعالى مبصرا لنفسه واذا كان الامر كذلك كان تعالى جايز الرويته في ذاته وكان تعالى يرى نفسه وكل من قال انه تعالى جايز الرويته في نفسه قال ان المومنين يرونه يوم القيامة فصارت هذه الآية دالة على ان الله تعالى جايز الرويته واذا ثبت هذا فنقول لو لم يكن تعالى جايز الرويته لما حصل المدح بقوله لا تدركه الابصار الا ترى ان المعدوم لا يصح رويته والعدم والاعراض والروايح والطعوم لا يصح رويتها ثم انها مما لا يمدح الشيء بنفيها فيه فثبت بهذا ان قوله لا تدركه الابصار يفيد كونه تعالى جايز الرويته وتمام التحقيق فيه ان الشيء اذا كان بحيث يصح رويته لكنه يمتنع رويته لعدم النور او لبعد المسافة او لصغر الجسم او لرقة الجوهر لا يلزم من عدم رويته مدح وتعظيم للشيء اما اذا كان في نفسه جايز الرويته ثم انه قدر على حجب الابصار عن رويته وعن ادراكه كانت هذه الكاملة دالة على المدح فثبت بهذا ان هذه الآية دالة على انه تعالى جايز الرويته بحسب ذاته واذا ثبت هذا وجب القطع بان المومنين يرونه يوم القيامة والدليل عليه ان القايل قايلان قايل يجوز الرويته مع ان المومنين يرونه وقايل قال لا يرونه ولا يجوز رويته فاما القول الاول بانه تعالى يجوز رويته مع انه لا يراه احد من المومنين فهو قول لم يقل احد به من الامة فكان باطلا فثبت بما ذكرنا ان هذه الآية تدل على انه تعالى جايز الرويته في ذاته وثبت انه متى كان الامر كذلك وجب القطع بان المومنين يرونه فثبت بما ذكرنا دلالة هذه الآية على حصول الرويته وهذا استدلال لطيف من هذه الآية ۞ الوجه الثاني ان يقول المراد بالابصار في قوله لا تدركه الابصار ليس هو نفس الابصار فان البصر لا يدرك شيئا البته ولا موضع من المواضع بل المدرك هو المبصر فوجب القطع بان المراد من قوله لا تدركه الابصار هو انه لا يدركه المبصرون واذا كان كذلك كان قوله وهو يدرك الابصار المراد منه وهو يدرك المبصرين بقوله تعالى وهو يدرك الابصار يقتضي كونه تعالى مبصرا لنفسه واذا كان الامر كذلك كان تعالى جايز الرويته في ذاته وكان تعالى يرى نفسه وكل من قال انه تعالى جايز الرويته في نفسه قال ان المومنين يرونه يوم القيامة فصارت هذه الآية دالة على ان الله تعالى جايز الرويته على ان المومنين يرونه يوم القيامة وان اردنا ان نريد هذا الاستدلال اختصارا قلنا قوله تعالى وهو يدرك الابصار المراد منه اما نفس البصر او المبصر وعلى التقديرين فيلزم كونه تعالى مبصرا لابصار نفسه او كونه مبصرا لذات نفسه اذا ثبت هذا وجب ان يراه المومنون يوم القيامة ضرورة انه لا قايل بالفرق ۞ الوجه الثالث

في الاستدلال بالاية ان لفظ الابصار صفة جمع دخل عليها الالف واللام فهي تفيد الاستغراق وقوله يدرك الابصار يفيد ان جميع
الابصار تدركه واذا كان كذلك فقوله لا تدركه الابصار يفيد انه لا يراه جميع الابصار فهذا يفيد سلب العموم ولا يفيد عموم السلب
اذا عرفت هذا فنقول تخصيص هذا السلب بالمجموع ويدل على ثبوت الحكم في بعض افراد المجموع الا ترى ان الرجل اذا قال ان زيدا ما ضربه
كل الناس فانه يفيد انه ضربه بعضهم واذا قيل ان محمدا صلى الله عليه وسلم ما امن به كل الناس افاد العموم انه امن به بعض الناس فكذا قوله
لا تدركه الابصار معناه انه لا تدركه جميع الابصار فوجب ان يفيد انه تدركه بعض الابصار اقصى ما في الباب ان يقال هذا تمسك بدليل
الخطاب فنقول هب انه كذلك الا انه دليل صحيح لان بتقدير ان لا يحصل الادراك لاحد البتة كان تخصيص هذا السلب بالمجموع من حيث هو مجموع
عيبا وصون كلام الله عن العيب واجب ٭ الوجه الرابع في التمسك بهذه الاية ما نقل عن ضرار بن عمرو الكوفي كان يقول ان الله تعالى لا يرى بالعين وانما يرى
بحاسة سادسة يخلقها يوم القيامة واحتج عليه بهذه الاية وقال دلت هذه الاية على تخصيص نفي ادراك الله تعالى بالبصر وتخصيص الحكم بالشيء يدل
على ان الحال في غيره بخلافه فوجب ان يكون ادراك الله يفيد البصر جائزا في الجملة ولما ثبت ان سائر الحواس الموجودة الآن لا تصلح لذلك ثبت انه تعالى يخلق
يوم القيامة حاسة سادسة بها يحصل رؤية الله تعالى وادراكه فهذه وجوه اربعة مستنبطة من هذه الاية يمكن التعويل عليها في اثبات ان المؤمنين
يرون الله تعالى يوم القيامة **المسألة الثانية** في حكاية استدلال المعتزلة بهذه الاية في نفي الرؤية اعلم انهم يحتجون بهذه الاية من وجهين
الاول ان قالوا الادراك بالبصر عبارة عن الرؤية بدليل ان قائلا لو قال ادركته ببصري وما رايته او قال رايته وما ادركته ببصري فانه يكون كلامه متناقضا
فثبت ان الادراك بالبصر عبارة عن الرؤية اذا ثبت هذا فنقول قوله تعالى لا تدركه الابصار نفي انه لا يراه شيء من الابصار في شيء من الاحوال والدليل على
صحة هذا العموم وجهان الاول انه يصح استثناء جميع الاشخاص وجميع الاحوال عنه فقال لا تدركه الابصار الا بصر فلان والا في الحالة الفلانية والاستثناء
يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله فثبت ان عموم هذه الاية يفيد عموم النفي عن كل الاشخاص وفي جميع الاحوال وذلك يدل على ان احدا لا يرى الله تعالى
في شيء من الاحوال والوجه الثاني في بيان ان هذه الاية تفيد العموم ان عائشة لما انكرت قول ابن عباس في ان محمدا صلى الله عليه وسلم راى ربه ليلة المعراج
تمسكت ونصرت مذهب نفسها بهذه الاية ولو لم تكن هذه الاية مفيدة للعموم بالنسبة الى كل الاشخاص وكل الاحوال لما تم ذلك الاستدلال ولا شك انها
كانت من اشد الناس علما بلغة العرب فثبت ان هذه الاية الى هذا الموضع تشتمل على المدح والثناء وقوله بعد ذلك وهو يدرك الابصار ايضا مدح وثناء
فوجب ان يكون قوله لا تدركه الابصار مدحا وثناء والا لزم ان يقال ان ما ليس بمدح وثناء وقع في خلال ما هو مدح وثناء وذلك يوجب الركاكة وهي غير لائقة
بكلام الله اذا ثبت هذا فنقول كل ما كان عدمه مدحا ولم يكن ذلك من باب الفعل كان ثبوته نقصا في حق الله تعالى والنقص على الله محال فوجب ان يقال
كونه تعالى مرئيا محال واعلم ان القوم انما قيدوا ذلك بما لا يكون من باب الفعل لانه تعالى تمدح بنفي الظلم عن نفسه في قوله وما الله يريد ظلما للعباد وما ربك
بظلام للعبيد مع انه تعالى قادر على الظلم عندهم فذكروا هذا القيد دفعا لهذا النقص عن كلامهم فهذا غاية تقريرهم في هذا الباب والجواب
عن الوجه الاول من وجوه الاول لا نسلم ان ادراك البصر عبارة عن الرؤية والدليل عليه ان لفظ الادراك في اصل اللغة عبارة عن اللحوق والوصول قال تعالى
حكاية عن اصحاب موسى انا لمدركون اي لملحقون وقال تعالى حتى اذا ادركه الغرق اي لحقه يقال ادرك فلان فلانا وادرك الغلام اي بلغ وادركت الثمرة اي نضجت
فثبت ان الادراك هو الوصول الى الشيء اذا عرفت هذا فنقول المرئي اذا كان له حد ونهاية وادركه البصر بجميع حدوده وجوانبه ونهاياته صار ذلك الابصار
احاطة به فيسمى هذه الرؤية ادراكا اما اذا لم يكن يحيط البصر بجوانب المرئي لم يسمى تلك الرؤية ادراكا والحاصل ان الرؤية جنس تحتها نوعان رؤية مع
الاحاطة ورؤية لا مع الاحاطة فالرؤية مع الاحاطة هي المسمى بالادراك فنفي الادراك يفيد نوع واحد من نوعي الرؤية ونفي النوع لا يوجب نفي الجنس فلم يلزم
من نفي الادراك عن الله تعالى نفي الرؤية عن الله تعالى فهذا وجه حسن مقبول في الاعتراض على كلام الخصم فان قالوا لما ثبت ان الادراك امر مغاير
للرؤية فقد افسدتم على انفسكم الوجوه الاربعة التي تمسكتم بهذه الاية في اثبات الرؤية على الله تعالى قلنا هذا بعيد لان الادراك اخص من الرؤية واثبات
الاخص يوجب اثبات الاعم اما نفي الاخص لا يوجب نفي الاعم فثبت ان البيان الذي ذكرناه يبطل كلامكم ولا يبطل كلامنا ٭ الوجه الثاني في الاعتراض ان
يقول هب ان الادراك بالبصر عبارة عن الرؤية لكن لم قلتم ان قوله لا تدركه يفيد عموم النفي عن كل الاشخاص وفي كل الاحوال بل نسلم انه يفيد نفي العموم
الا ان نفي العموم غير وعموم النفي غير وقد دللنا على ان هذا اللفظ لا يفيد الا نفي العموم وبينا ان نفي العموم يوجب ثبوت الخصوص وهو الذي قررناه في وجه
الاستدلال واما قوله ان عائشة تمسكت بهذه في نفي الرؤية فنقول معرفة مفردات اللغة انما تكتسب من علماء اللغة واما كيفية الاستدلال
بالدليل فلا يرجع فيه الى التقليد وبالجملة فالدليل العقلي دل على ان قوله لا تدركه الابصار يفيد نفي العموم وثبت بصريح العقل ان نفي العموم مغاير لعموم
النفي ومقصودهم انما يتم لو دلت الاية على عموم النفي فسقط كلامهم والوجه الثالث ان نقول صفة الجمع كما تحمل على الاستغراق فقد تحمل على المعهود السابق
ايضا واذا كان كذلك فقوله لا تدركه الابصار يفيد ان الابصار المعهودة في الدنيا لا تدركه ونحن نقول بموجبه فان هذه الابصار وهذه الاحداث
ما دامت تبقى على هذه الصفات التي هي موصوفة بها في الدنيا لا تدرك الله تعالى وانما يدرك الله تعالى اذا تبدلت صفاتها وتغيرت احوالها فلم قلتم ان عند
حصول هذه التغيرات ما يدرك الله ٭ الوجه الرابع سلمنا ان الابصار البتة لا تدرك الله تعالى فلم لا يجوز حصول ادراك الله تعالى بحاسة سادسة مغايرة
لهذه الحواس كما كان ضرار بن عمرو يقول به وعلى هذا التقدير فلا يبقى في التمسك بهذه الاية فائدة ٭ والوجه الخامس ثبت ان هذه الاية عامة الا ان
الايات الدالة على اثبات رؤية الله تعالى خاصة والخاص مقدم على العام وحينئذ ينتقل الكلام من هذا المقام الى بيان ان تلك الايات هل تدل على حصول رؤية
الله ام لا ٭ الوجه السادس ان نقول بموجب الاية فنقول سلمنا ان الابصار لا تدرك الله تعالى فلم قلتم ان المبصرين لا يدركون الله فهذا مجموع الاسولة

على الوجه الاول واما الوجه الثاني فقد بينا انه يمتنع حصول المدح بنفي الرؤية لو كان تعالى في ذاته بحيث يمتنع رؤيته ذلك بل انما يحصل
المدح لو كان بحيث يصح رؤيته ثم انه تعالى يحجب الابصار عن رؤيته وبهذا الطريق يسقط كلامهم بالكلية ثم نقول ان النفي يمتنع ان يكون سببا لحصول
المدح والثناء وذلك لان النفي المحض والعدم الصرف لا يكون موجبا للمدح والثناء والعلم به ضروري بل اذا كان النفي دليلا على حصول صفة
ثابتة من صفات المدح والثناء قيل فان ذلك المدح النفي موجب ومثاله لا تاخذه سنة ولا نوم لا يفيد المدح نظرا الى هذا النفي فان الجماد
لا تاخذه سنة ولا نوم الا ان هذا النفي في حق الباري تعالى يدل على كونه عالما بجميع المعلومات ابدا من غير تبدل ولا زوال وكذلك قوله وهو
يطعم ولا يطعم يدل على كونه قائما بنفسه غنيا في ذاته لان الجماد ايضا لا ياكل ولا يطعم اذا ثبت هذا فنقول قوله لا تدركه الابصار يمتنع ان
يفيد المدح والثناء الا اذا دل على معنى موجود يفيد المدح والثناء وذلك هو الذي قلناه انه يفيد كونه تعالى قادرا على حجب الابصار ومنعها
عن ادراكه ورؤيته فبهذا التقدير بيان الكلام ينقلب عليهم فسقط استدلال المعتزلة بهذه الاية من كل الوجوه **المسئلة الثالثة**
اعلم ان القاضي ذكر في تفسيره وجوها اخرى تدل على نفي الرؤية وهي في الحقيقة خارجة عن التمسك بهذه الاية ومنفصلة عن علم التفسير وخوض
في علم الاصول ولما فعل القاضي ذلك فنحن ننقلها ونجيب عنها ثم نذكر لاصحابنا وجوها دالة على صحة الرؤية واما القاضي فقد تمسك بوجوه عقلية
اولها ان الحاسة اذا كانت سالمة وكان المرئي حاضرا وكانت الشرائط المعتبرة حاصلة وهي ان لا يحصل القرب القريب ولا البعد البعيد ولا يحصل الحجاب
ويكون المرئي مقابلا او في حكم المقابل فانه يجب حصول الرؤية اذ لو جاز مع حصول هذه الامور ان لا يحصل الرؤية جاز ان يكون بحضرتنا مرقات وقتلات ولا
نسمعها ولا نراها وذلك يوجب السفسطة قالوا اذا ثبت هذا فنقول انتفاء القرب القريب والبعد البعيد والحجاب وحصول المقابلة في حق الله ممتنع
فلو صحت رؤيته لوجب ان يكون المقتضي لحصول تلك الرؤية هو سلامة الحاسة وكون المرئي بحيث تصح رؤيته لوجب ان تحصل رؤيته في هذا الوقت وحيث لم تحصل
هذه الرؤية علمنا انه يمتنع الرؤية • والحجة الثانية ان كل ما كان مرئيا كان مقابلا او في حكم المقابل والله تعالى ليس كذلك فوجب ان يمتنع رؤيته
والحجة الثالثة قال القاضي ويقال لهم كيف يراه اهل الجنة دون اهل النار اما ان يقرب منهم او يقابلهم فيكون حالهم معه بخلاف اهل النار وهذا
يوجب انه جسم يجوز عليه القرب والبعد والحجاب • والحجة الرابعة قال اهل الجنة يرونه في كل حال حتى عند الجماع وغيره وهو باطل او يرونه في
حال دون حال وهذا ايضا باطل لان ذلك يوجب انه تعالى مرة يقرب واخرى يبعد وايضا فرؤيته اعظم اللذات واذا كان كذلك وجب ان يكونوا مشتهين
لتلك الرؤية ابدا فاذا لم يروه في بعض الاوقات وقعوا في الغم والحزن وذلك لا يليق بصفات اهل الجنة فهذا مجموع ما ذكره في كتاب التفسير واعلم ان هذه
الوجوه في غاية الضعف • اما الوجه الاول فيقال له هب ان رؤية الاجسام والاعراض عند حصول سلامة الحاسة وحضور المرئي وحصول سائر
الشرائط واجب فلم قلتم انه يلزم منه ان يكون رؤية الله عند سلامة الحاسة وكون المرئي بحيث تصح رؤيته واجب الم تعلموا ان ذاته تعالى مخالفة لسائر
الذوات ولا يلزم من ثبوت حكم في شيء ثبوت مثل ذلك الحكم فيما يخالفه والعجب من هؤلاء المعتزلة ان اولهم واخرهم عولوا على هذا الدليل وهم يدعون
الفطنة الكاملة التامة الكاملة الشديدة ولم ينبه احدهم لهذا السؤال ولم يخطر بباله ركاكة هذا الكلام واما الوجه الثاني فيقال ان النزاع
بيننا وبينك وقع في ان الموجود الذي لا يكون مختصا بمكان وجهة هل يجوز رؤيته ام لا فاما ان يدعوا ان العلم بامتناع رؤية هذا الموجود الموصوف
بهذه الصفة علم بديهي او يقولوا انه علم استدلالي والاول باطل لانه لو كان العلم به بديهيا لما وقع الخلاف فيه بين العقلاء وايضا
فبتقدير ان يكون هذا العلم بديهيا كان الاشتغال بذكر الدليل عبثا فاتركوا الاستدلال واكتفوا بادعاء البداهة وان كان الثاني
فنقول قولكم المرئي يجب ان يكون مقابلا او في حكم المقابل اعادة بعين الدعوى لان حاصل الكلام انكم قلتم الدليل على ان ما لا يكون مقابلا او
في حكم المقابل لا يجوز رؤيته ان كل ما كان مرئيا فانه يجب ان يكون مقابلا او في حكم المقابل ومعلوم ان لا فائدة في هذا الكلام الا اعادة الدعوى
واما الوجه الثالث فيقال لم لا يجوز ان يكون ان اهل الجنة يرونه واهل النار لا يرونه الا لاجل القرب والبعد كما ذكرت بل لانه تعالى
يخلق الرؤية في عيون اهل الجنة ولا يخلقها في عيون اهل النار فلو رجعت في ابطال هذا الكلام الى ان تجويزه يفضي الى تجويز ان يكون بحضرتنا
مرقات وقتلات ولا نراها ولا نسمعها كان هذا رجوعا من الطريقة الاولى وقد سبق جوابها واما الوجه الرابع فيقال لم لا يجوز ان يقال ان
المؤمنين يرون الله تعالى في حال دون حال اما قوله فهذا يقتضي ان يقال انه تعالى مرة يقرب ومرة يبعد فنقول هذا عود الى ان
الابصار لا يحصل الا عند الشرائط المذكورة وهو عود الى الطريق الاول وقد سبق جوابه وقوله ثانيا الرؤية اللذات فيقال له انها وان
كانت كذلك الا انه لا يبعد ان يقال انهم يشتهونها في حال دون حال بدليل ان سائر لذات الدنيا الجنة ومنافعها طيبة لذيذة ثم انها تحصل في
حال دون حال فهذا تمام الكلام في الجواب عن الوجوه التي ذكرناها في هذا الباب **المسئلة الرابعة** في تقرير الوجوه الدالة
في تقرير الوجوه الدالة على ان المؤمنين يرون الله تعالى ونحن نعدها هاهنا عدا ونحيل تقريرها الى المواضع اللائقة بها فالاول ان
موسى صلوات الله عليه طلب الرؤية من الله وذلك يدل على جواز رؤية الله والثاني انه تعالى علق الرؤية على استقرار الجبل حيث قال فان
استقر مكانه فسوف تراني واستقرار الجبل جائز والمعلق على الجائز جائز وهذان الدليلان سياتي تقريرهما في سورة الاعراف • والحجة
الثالثة التمسك بقوله تعالى لا تدركه الابصار من الوجوه الاربعة المذكورة • والحجة الرابعة التمسك بقوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة
وتقريره قد ذكرناه في سورة يونس • الحجة الخامسة التمسك بقوله تعالى فمن كان يرجوا لقاء ربه وكذا القول في جميع الايات المشتملة على اللقاء
وتقريره قد مر في هذا التفسير مرارا واطوارا • الحجة السادسة التمسك بقوله تعالى واذا رايت ثم رايت نعيما وملكا كبيرا فان احد القراءات

في هذه الاية ملكا بفتح الميم وكسر اللام واجمع المسلمون على ان ذلك الملك ليس الا الله وعندي التمسك بهذه الاية اقوى من التمسك
بغيرها • الحجة السابعة التمسك بقوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون وتخصيص الكفار بالحجب يدل على ان المؤمنين
لا يكونون محجوبين عن رؤية الله تعالى • والحجة الثامنة التمسك بقوله تعالى ولقد رآه مرة اخرى وتقرير هذه الحجة سيأتي في
تفسير سورة والنجم • الحجة التاسعة ان القلوب الصافية مجبولة على حب معرفة الله على اكمل الوجوه واكمل طرق المعرفة هو الرؤية فوجب
ان يكون رؤية الله مطلوبة لكل احد واذا ثبت هذا وجب القطع بحصولها لقوله تعالى ولكم فيها ما تشتهي الانفس والحجة العاشرة
قوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات دلت هذه الاية على انه تعالى جعل جميع جنات الفردوس نزلا للمؤمنين والاقتصار على النزل
لا يجوز بل لا بد وان يحصل عقيب النزل تشريف اعظم حالا من ذلك القول وما ذاك الا الرؤية • الحجة الحادية عشر قوله تعالى وجوه
يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وتقرير كل واحد من هذه الوجوه سيأتي في الموضع اللائق به من هذا الكتاب • واما الاخبار فكثيرة منها
الحديث المشهور وهو قوله عليه السلام سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامون في رؤيته واعلم ان التشبيه وقع في تشبيه
الرؤية بالرؤية في الجلاء والوضوح لا في تشبيه المرئي بالمرئي ومنها ما اتفق عليه الجمهور من انه صلى الله عليه وسلم قرأ قوله تعالى
للذين احسنوا الحسنى وزيادة فقال الحسنى هو الجنة والزيادة النظر الى وجه الله • ومنها ان الصحابة اختلفوا في ان النبي هل رأى الله ليلة
المعراج ولم يكفر بعضهم بعضا فهذا السبب وما يشبهه الى البدعة والضلالة وهذا يدل على انهم كانوا مجتمعين على انه لا امتناع عقلا في رؤية
الله تعالى فهذا جملة الكلام في جمعيات مسئلة الرؤية **المسئلة الخامسة** دل قوله تعالى وهو يدرك الابصار على انه تعالى
يرى الاشياء ويبصرها ويدركها وذلك لانه اما ان يكون المراد من الابصار عن الاقتصار او المراد منه المبصرين فان كان الاول وجب
الحكم بكونه تعالى رائيا كرؤية المرئي لابصار المبصرين وكل من قال ذلك قال انه تعالى يرى جميع المبصرات وان كان الثاني وجب الحكم بكونه
تعالى رائيا المبصرين وكل من قال ذلك قال انه يرى جميع المرئيات والمبصرات فعلى كل التقديرات تدل هذه الاية على كونه تعالى مبصرا
للمبصرات رائيا للمرئيات قوله تعالى وهو يدرك الابصار ولا يدركها غير الله والمعنى ان الامر الذي
به يصير الحر رائيا للمرئيات ومبصرا للمبصرات او مدركا للمدركات امر عجيب وماهية شريفة لا يحيط العقل بكنهها ومع ذلك فان الله تعالى
مدرك لحقيقتها مطلع على ماهيتها فيكون المعنى من قوله لا تدركه الابصار هو ان شيئا من القوى المدركة لا يحيط بحقيقته وان عقلا من العقول
لا يقف على كنه صمديته فكلت الابصار عن ادراكه وارتدعت العقول عن الوصول الى مقادير عرفه وكما ان شيئا لا يحيط به فعلمه محيط بالكل
وادراكه متناول للكل فهذا كيفية نظم الاية **المسئلة السادسة** قوله وهو اللطيف الخبير اللطافة ضد الكثافة والمراد
منه الرقة وذلك في حق الله ممتنع فوجب المصير فيه الى التأويل وهو من وجوه الاول المراد لطف صفة وتركيب ابدان الحيوانات من الاجزاء
الدقيقة والاغشية الرقيقة والمنافذ الضيقة التي لا يعلمها احد الا الله • الثاني انه سبحانه وتعالى لطيف في الانعام والرأفة والرحمة الثالث
انه لطيف بعباده حيث يثني عليهم عند الطاعة ويأمرهم بالتوبة عند المعصية ولا يقطع عنهم سواد رحمته سواء كانوا مطيعين او كانوا عصاة
الرابع انه لطيف بهم حيث لا يأمرهم فوق طاقتهم وينعم عليهم بما هو فوق استحقاقهم واما الخبير فهو من الخبر وهو العلم والمعنى انه لطيف بعباده مع
كونه عالما بما هم عليه من ارتكاب المعاصي والاقدام على القبائح وقال صاحب الكشاف اللطيف معناه انه يلطف عن ان تدركه الابصار الخبير بكل
لطف فهو يدرك الابصار ولا يطفئ شيء عن ادراكه وهذا وجه حسن **قوله تعالى** قد جاءكم بصائر من
ربكم فمن ابصر فلنفسه ومن عمي فعليها وما انا عليكم بحفيظ في الاية مسائل **المسئلة الاولى** اعلم انه تعالى لما قرر
بهذه البيانات الباهرة والدلالة القاهرة في هذه المطالب العالية الشريفة الالهية عاد الى تقرير امر الدعوة والتبليغ والرسالة فقال
قد جاءكم بصائر من ربكم والبصائر جمع البصيرة وكمال البصر اسم الادراك التام الكامل الحاصل بالعين التي في الراس والبصيرة اسم الادراك
التام الكامل الحاصل في القلب قال تعالى بل الانسان على نفسه بصيرة اي له من نفسه معرفة تامة واراد بقوله قد جاءكم بصائر من ربكم
الايات المتقدمة وهي في انفسها ليست بصائر الا انها لقوتها وجلالتها توجب البصائر لمن عرفها ووقف عليها على حقائقها فلما كانت هذه
الاية اسبابا لحصول البصائر سميت هذه الايات انفسها بالبصائر والمقصود من هذه الاية بيان ما يتعلق بالرسول وما لا يتعلق به اما القسم
الاول وهو الذي يتعلق بالرسول فهو الدعوة الى الدين الحق وتبليغ الدلالة والبينات فيها وانه عليه السلام ما قصر في تبليغها وايضاحها وازالة
الشبهات عنها والمراد من قوله قد جاءكم بصائر من ربكم والقسم الثاني وهو الذي لا يتعلق بالرسول باقدامهم على الايمان وترك الكفر فان هذا لا يتعلق
بالرسول بل يتعلق باختياره ونفعه وضره عائد اليهم والمعنى من ابصر الحق وامن فلنفسه ابصر واياها نفع ومن عمي عنه فعلى نفسه واياها ضر
بالعمى وما انا عليكم بحفيظ احفظ اعمالكم واجازيكم عليها انا منذر والله هو الحفيظ عليكم **المسئلة الثانية** في احكام هذه
الاية وهي اربعة ذكرها القاضي والاول الغرض بهذه البصائر ان ينتفع بها اختيارا استحق لها الثواب لا ان يحمل عليها او يلجأ اليها لان ذلك يبطل
هذا الغرض والثاني انه جل جلاله انما دلنا وانما بين لنا المنافع واغراض لمنافع تعود الينا لا لمنافع تعود الى الله • والثالث ان المرء بعدوله عن
النظر والتدبر مضر بنفسه ولم يؤت الا من قبلها لا من قبل ربه • والرابع انه متمكن من الامرين فلذلك قال فمن ابصر فلنفسه ومن عمي فعليها قال
وفيه ابطال قول المجبرة في المخلوق وفي انه تعالى مكلف بلا قدرة واعلم انه متى شرعت المعتزلة في الحكمة والسفه والامر والنهي فلا طريق فيه الى معارضة

سؤال الداعي فانه يهدم كل ما يذكرونه **المسئلة الثالثة** المراد من الابصار هاهنا العلم ومن عمي الجهل ونظيره قوله تعالى فانها
لا تعمى الابصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور **المسئلة الرابعة** قال المفسرون قوله فمن ابصر فلنفسه ومن عمي فعليها
معناه اي لا احدكم بالايمان احد الحفيظ عليكم والوكيل قالوا وهذا انما كان قبل الامر بالقتال فلما امر بالقتال صار حفيظا عليهم ومنهم من يقول
آية القتال ناسخة بهذه الآية وهو بعيد وكان هؤلاء المفسرون يستعرفون تنكير النسخ من غير حاجة اليه والحق ما يقرره اصحاب اصول الفقه ان
الاصل عدم النسخ فوجب النفي في تعليله بقدر الامكان **قوله تعالى** وكذلك نصرف الآيات وليقولوا
دارست ولنبينه لقوم يعلمون اعلم انه تعالى لما تم الكلام في الالهيات الى هذا الموضع شرع من هذا الموضع في اثبات النبوات فبدا تعالى بحكاية
شبهات المنكرين لنبوة محمد صلى الله عليه وسلم فالشبهة الاولى قولهم يا محمد ان هذا القرآن الذي جئتنا به كلام نستفيده من مدارسة العلماء ومباحثة
الفضلاء ونظمه من عند نفسك ثم تقراه علينا تزعم انه وحي نزل عليك من الله ثم انه تعالى اجاب عنه بالوجوه الكثيرة فهذا تقرير النظم وفي الآية
مسائل **المسئلة الاولى** اعلم ان المراد من قوله وكذلك نصرف الآيات يعني انه تعالى يأتي بها متواترة حالا بعد حال ثم قال وليقولوا
درست وفيه مباحث **البحث الاول** حكى الواحدي في قولهم درس الكتاب قولين الاول قال الاصمعي اصله من قولهم درس الطعام اذا دارسه
يدرسه دراسا والدرس الدراس بلغة اهل الشام قال ودرس الكلام في هذا اي تدرسه فيخف على لسانه والثاني قال ابو الهيثم درست الكتاب
اي دللته بكثرة القراءة حتى خف حفظه من قولهم درست الثوب ادرسه درسا فهو مدروس ودرس اي اخلقته ومنه قيل للثوب الخلق درس لانه قد
لان والدرسة الرياضة ومنه درست السورة حتى حفظتها ثم قال الواحدي وهذا القول مرتب بما قاله الاصمعي بل هو نفسه لان المعنى يعود فيه الى
الدليل والتليين **البحث الثاني** قرا ابن كثير وابو عمرو دارست بالالف ونصب التاء وهي قراءة ابن عباس ومجاهد وتفسيرها على الذين قرأوا عليك
وجرت بينك وبينهم مدارسة ومذاكرة ويقوي هذه القراءة قوله تعالى ان هذا الا افك افتراه واعانه عليه قوم آخرون وقرا ابن عامر درست
اي هذه الاخبار التي تلوتها علينا قديمة قد درست واعجبت ونصب من الدرس الذي يعني الاثر وامحا الرسم قال الازهري من قد ادرست فمعناه
تقادمت اي هذا الذي يتلوه علينا قد تطاول وهو من قولهم درس الاثر يدرس درسا واعلم ان صاحب الكشاف روى هاهنا قراآت اخر فاحداها
دُرست بضم الراء مبالغة في درست اي اشتد دروسها وثانيها دُرست على البناء للمفعول يعني قربت اي عفيت وثالثها ودارست وقررها تدارست
اليهود محمدا ورابعها ودرس اي درس محمد وخامسها ودرسات على معنى دارسات اي قديمات او ذات درس كعيشة راضية **البحث الثالث**
الواو في قوله وليقولوا عطف على مضمر والتقدير وكذلك نصرف الآيات ليلزمهم الحجة وليقولوا محذوف المعطوف عليه بوضوح معناه
البحث الرابع اعلم انه تعالى قال وكذلك نصرف الآيات ثم ذكر الوجه الذي لاجله صرف هذه الآيات وهو امران احدهما قوله وليقولوا
دارست والثاني قوله ولنبينه لقوم يعلمون اما الوجه الثاني فلا اشكال فيه لانه تعالى بين ان الحكمة في هذا التصريف ان يظهر منه
البيان والفهم والعلم وانما الكلام في الوجه الاول وهو قوله وليقولوا دارست لان قولهم للرسول دارست كفر منهم بالقرآن والرسول
وعند هذا الكلام عاد بحث مسئلة الخير والقدر فاما اصحابنا فانهم اجروا الكلام على ظاهره فقال معناه انا ذكرنا هذه الدلائل حالا بعد حال
ليقول بعضهم دارست فيزداد كفرا على كفر وشبه لبعضهم فيزداد ايمانا على ايمان ونظيره قوله تعالى يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا وقوله
واما الذين في قلوبهم مرض فزادتهم رجسا الى رجسهم واما المعتزلة فقد تحيروا قال الجبائي والقاضي وليس فيه الا احد وجهين الاول ان نحمل هذا
الاثبات على النفي والتقدير وكذلك نصرف الآيات لئلا يقولوا دارست ونظيره قوله تعالى يبين الله لكم ان تضلوا ومعناه لئلا تضلوا والثاني
ان نحمل هذه اللام على لام العاقبة والتقدير ان عاقبة امرهم عند تصريفنا هذه الآيات ان يقولوا هذا القول مستثنى لاخبارهم عادلين
عما يلزم من النظر في هذه الدلائل هذا غاية كلام القوم في هذا الباب ولقائل ان يقول اما الجواب الاول فضعيف من وجهين الاول
ان حمل الاثبات على النفي تحريف كلام الله وتغيير له وفتح هذا الباب يوجب ان لا يبقيه ولا يبقيه الا باثباته وذلك يخرجه من كونه حجة والباطل
والثاني ان بتقدير ان يجوز هذا النوع من التصرف في الجملة الا انه غير لائق البتة بهذا الموضع وذلك لان النبي صلى الله عليه وسلم كان يظهر آيات
القرآن والكفار كانوا يقولون ان محمدا يضم هذه الآيات بعضها الى بعض ويتفكر فيها ويصلحها آية فانه لم يظهرها ولو كان هذا بوحي نازل اليه
لم لم يأت بهذا القرآن دفعة واحدة اذا عرفت هذا فنقول ان تصريف هذه الآيات حالا فحالا هي التي اوقعت الشبهة للقوم في ان محمدا عليه السلام
انما يأتي بهذا القرآن على سبيل المدارسة مع الغير والمذاكرة مع اقوام آخرين وعلى ما يقوله الجبائي والقاضي فانه يقتضي ان يكون تصريف هذه
الآيات حالا بعد حال فوجب ان يمتنعوا من القول بان محمدا عليه السلام انما اتى بهذا القرآن على سبيل المدارسة والمذاكرة فثبت ان الجواب الذي
ذكروه انما يصح لو جعلنا تصريف الآيات علة لان يمتنعوا من ذلك القول مع انا بينا ان تصريف الآيات هو الموجب لذلك القول فسقط هذا الكلام واما
الجواب الثاني وهو حمل اللام على لام العاقبة مجاز وحمله على لام الغرض حقيقة والحقيقة اقوى من المجاز فلو قلنا اللام في قوله وليقولوا دارست
لام العاقبة وفي قوله ولنبينه لقوم يعلمون فقد حصل تقديم المجاز على الحقيقة في الذكر وانه لا يجوز فثبت بما ذكرنا ضعف هذين الجوابين وان
الحق ما ذكرنا ان المراد منه عمى المذكور في قوله تعالى يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا ومما يؤكد هذا التأويل قوله ولنبينه لقوم يعلمون يعني انما بينا
الا لهؤلاء فاما الذين لا يعلمون فما بينا هذه الآيات لهم ولما دل هذا على انه تعالى ما جعله بيانا الا للمؤمنين بينا انه جعله ضلالا للكافرين وذلك ما قلناه
قوله تعالى اتبع ما اوحي اليك من ربك لا اله الا هو واعرض عن المشركين اعلم انه تعالى لما حكى عن

الكفار انهم يلبسونه في اظهار هذا القرآن الى الافتراء والى انه يدارس اقواما ويستفيد هذه العلوم منهم ثم يرتبها قرآنا ويدعي انه نزل عليه من الله اتبعه بقوله اتبع ما اوحي اليك من ربك لا بصيرة لك القول سببا لقوته في تبليغ الدعوة والرسالة والمقصود تقوية قلبه وازالة الحزن الذي حصل بسبب سماع تلك الشبهة ونبه بقوله لا اله الا هو على انه سبحانه لما كان واحدا في الالهية فانه يجب طاعته ولا يجوز الاعراض عن تكاليفه بسبب جهل الجاهلين وزيغ الزائغين فاما قوله واعرض عن المشركين فقيل المراد ترك المقابلة فلذلك قالوا انه منسوخ وهذا ضعيف لان الامر بترك المقابلة بسبب الحال لا يفيد الامر بتركها دائما ولو كان الامر كذلك لم يجب الرام النسخ وقيل المراد ترك عقابهم فيما يأتونه من سفه وايذاء لعله صلوات الله عليه الى الطريق الذي يكون اقرب الى القبول وابعد عن التنفير والتغليط

قوله تعالى ولو شاء الله ما اشركوا وما جعلناك عليهم حفيظا وما انت عليهم بوكيل اعلم ان هذا الكلام ايضا متعلق بقوله للرسول لما خرجت هذا القرآن من مدارسة الناس وتذاكرهم فكانه تعالى يقول لا تلتفت الى سفاهات هؤلاء الكفار ولا تعقب عليك كفرهم فاني لو اردت ازالة الكفر عنهم لقدرت ولكني تركتهم مع كفرهم تكليفي ان تفعل ذلك كما انهم واعلم ان اصحابنا تمسكوا بقوله تعالى في لو شاء الله ما اشركوا والمعنى لو شاء ان لا يشركوا ما اشركوا وحينئذ يحصل الجزاء علمنا انه لم يحصل الشرط فعلمنا ان مشيئة الله بعدم اشراكهم غير حاصلة قالت المعتزلة ثبت بالدليل انه تعالى اراد من الكل الايمان وما شاء من احد الكفر وهذه الاية تقتضي انه تعالى ما شاء من الكل الايمان فوجب التوفيق بين الدليلين فنحمل مشيئة الله لايمانهم على مشيئة الايمان الاختياري الموجب للثواب والثناء وعلى عدم مشيئة لايمانهم الحاصل بالقهر والجبر والالجاء لان ذلك يبطل التكليف ويخرج الانسان عن استحقاق الثواب هذا ما عول القوم عليه في هذا الباب وهو في غاية الضعف ويدل عليه وجوه الاول لا شك انه تعالى هو الذي اقدر الكافر على الكفر فقدرة الكفر ان لم تصلح للايمان فحالة القدرة لا شك انه كان مريدا للكفر وان كانت صالحة للايمان فليرجح جانب الكفر على جانب الايمان لاجل حصول داعي يدعوه الى الايمان والا لزم ارجحان احد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح وهو محال ومجموع القدرة مع الداعي يسمى الكفر يوجب الكفر فاذا كان خالق القدرة والداعي هو الله وثبتان مجموعها يوجب الكفر ثبت انه تعالى اراد الكفر من الكافر الثاني في تقرير هذا الكلام ان يقول انه تعالى كان عالما بعدم الايمان من الكافر ووجود الايمان مع العلم بعدم الايمان مضادان ومع وجود احد الضدين كان حصول الضد الثاني محالا مع العلم بكونه محالا غير مراد فامتنع ان يقال انه تعالى يريد الايمان من الكافر الثالث فبيان الايمان الاختياري افضل وانفع من الايمان الحاصل بالجبر والقهر الرابع انه تعالى لما علم ان ذلك الانفع لا يحصل البتة فقد كان يجب بحكمته ورحمته ان يخلق فيه الايمان على سبيل الالجاء لان هذا الايمان وان كان لا يوجب الثواب العظيم فترك ايجاد هذا الايمان فيه على سبيل الالجاء فوجد نوعه في اشد العذاب وذلك لا يليق الا بالرحمة والاحسان ومثاله ان من كان له ولد عزيز وكان هذا الاب في غاية الشفقة وكان هذا الولد واقفا على طرف البحر فيقول له الوالد عض على قعر هذا البحر لتستخرج اللآلئ الرفيعة العالية وعلم الوالد قطعا انه اذا عاض على قعر البحر هلك وغرق فهذا الاب ان كان ناظرا بحسب شفقته على وجب عليه ان يمنعه من الغوص في قعر البحر ويقول له اترك طلب اللآلئ فانك لا تجدها وتهلك ولكن الاولى ان يكتفي بالزجر القليل مع السلامة فاما ان يأمره بالغوص في قعر البحر مع البقين التام بانه لا يستفيد منه الا الهلاك فهذا يدل على عدم الرحمة وعلى السعي في الاهلاك فكذا هاهنا واعلم انه تعالى لما بين انه لقدرته لا حد على ازالة الكفر عنهم ختم الكلام بما يكل معه صدر الرسول وذلك لانه تعالى بين له قدر ما جعل اليه فذكر انه تعالى ما جعل عليهم حفيظا ولا وكيلا على سبيل المنع لهم وانما فوض اليه البلاغ بالامر والنهي بالعمل والعلم وفي البيان بذكر الدليل والتنبيه عليها فان انقادوا للقبول فنفعه عائد اليهم وان اصروا على التمرد فضرره عائد اليهم وعلى التقديرين فلا يحزن صلى الله عليه وسلم من الرسالة والنبوة والتبليغ

قوله تعالى ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله اعلم ان هذا الكلام ايضا متعلق بقوله للرسول لما رجعت هذا القرآن من مدارسة الناس وتذاكرهم فانه لا يبعد ان بعض المسلمين اذا سمعوا تلك الكلمات من الكفار غضبوا وشتموا الهتهم على سبيل المعارضة فنهى الله عن هذا العمل لانك متى سمعت الهتهم غضبوا وربما ذكروا الله بالاسم الذي يرضى به من القول فلاجل الاحتراز عن هذا المحذور وجب الاحتراز عن ذلك المقال وبالجملة فهو تنبيه على ان حصمك اذا سافه بجهل وسفاهة لم يحزك ان تقدم على سفاهته بما يجري مجرى كلامه فان ذلك يوجب فتح باب المشاتمة والسفاهة وذلك دليل بالفعل وفي الاية مسائل

المسئلة الاولى ذكروا في سبب نزول الاية وجوها الاول قال ابن عباس لما نزل انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال المشركون لئن لم تنته عن سب الهتنا وشتمها لتكونن الهك فنزل هذه الاية يقول لهاهنا اشكالات الاول ان الناس لفترا على ان هذه السورة نزلت دفعة واحدة فكيف يمكن ان يقال سبب نزول هذه الاية كذا وكذا الثاني ان الكفار كانوا مقرين بالله تعالى وكانوا يقولون انما حسنت عبادة الاصنام لتصير شفعاء لهم عند الله واذا كان كذلك فكيف يعقل اقدامهم على شتم الله وسبه والقول الثاني في سبب نزول الاية قال السدي لما قربت وفاة ابي طالب قالت قريش بعضها لبعض انطلقوا بنا الى هذا الرجل قبل ان يموت فيدخل علينا ونطلب منه ان يبقي ابن اخيه عنا فانا نستحي ان نقتله بعد موته فيقول العرب كان يمنع فلما مات قتلوه فانطلق ابو سفيان وابو جهل والنضر بن الحارث مع جماعة اليه وقالوا له ما تعلم ما كان بيننا وبين ابن اخيك وقد مات ابوه وعمه وقد علمت ما عقه قومه وسوءه بطلبون ان يزعجوه عن بلده وان يتوثبوا على بعض ما في يديه فقال ابو طالب فما تريدون قالوا نريد ان نكفيكه فارسل اليه ابو طالب فجاء فقال هذا قومك يريدون ان يعطوك بغيتك منهم ويريدون منك ان تكف عن شتم الهتهم وان يتركوك على دينك فقال عليه السلام لو اتوني بالشمس فوضعوها في يدي ما تركت شتم الهتنا

والاستمناك ومن يأمرك بذلك فقال فذلك قوله تعالى فليسوا الله عدوا بغير علم واعلم انا قدمنا للناس على ان القوم كانوا مقرين بوجود الاله تعالى فاستحال اقدامهم على سب الاله بل هاهنا احتمالان احدهما انه ربما كان بعضهم قائلا بالدهر وبقي الصابئ فاكان سابئا لهذا النوع من السفاهة وثانيهما ان الصحابة مبنى سبوا الاصنام فانهم كانوا يسبون الرسول عليه السلام فالله تعالى اجرى سب الرسول مجرى سب الله كما في قوله ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله وكقوله ان الذين يؤذون الله ورسوله انه ربما كان بعضهم لا يعلم ان كان يعتقد ان سبطانا يحمله على ادعاء النبوة والرسالة ثم انه بجهله كان يسمي ذلك الشيطان بانه الله محمد فكان يسب الله محمدا على هذا التأويل **المسئلة الثانية** تقابل ان يقول لان سب الاصنام من اصول الطاعات فكيف يجوز من الله ان يبيح عنها واجاب ان هذا السب وان كان طاعة الا انه اذا وقع على وجه يستلزم وجوبه منكرا عظيما وجب الاحتراز منه والامر هاهنا كذلك لان هذا السب كان يستلزم اقدامهم على سب الله وسب رسوله وعلى فتح باب السفاهة وعلى تنفيرهم عن قبول الدين وادخال الغيظ والغضب في قلوبهم ولكونه مستلزما لهذه المنكرات وقع النهي عنه **المسئلة الثالثة** قال الحسن ليسوا الله عدوا بضم العين وتشديد الواو يقال عدا فلان عدوا وعدوانا وعدا اي ظلم ظلما جاوز العدل قال الزجاج وعدوا منصوب على المصدر لان المعنى فيعدو وعدوا فان قيل وكيف يجوز ان يكون ايراد الزجر والمنع ليسوا الله للظلم **المسئلة الرابعة** قال الجبائي دلت هذه الآية على انه لا يجوز ان يفعل بالكفار ما يزدادون به بعدا عن الحق وهو ان يأمر بجهادهم لانه يزيدهم كما ذكرنا وكذا لا يأمر بالدعاء عليهم عند الدعاء كقوم موسى وهرون قولا لهما فقولا انا فعله يتذكر او يخشى وذلك يبان بطلان مذهب الجبرية **المسئلة الخامسة** قالوا هذه الآية تدل على ان الامر بالمعروف قد يقبح اذا ادى الى ارتكاب منكر والنهي عن المنكر يقبح اذا ادى الى زيادة منكر وغلبة الظن قايم مقام العلم في هذا الباب وفيه تأديب لمن يدعو الى الدين ليلا يتشاغل بما لا فايدة له في المطلوب لان وصف الاوثان بانها جمادات لا تسمع ولا تعقل شيئا لا حاجة مهم ذلك الى سبها اما قوله تعالى كذلك زينا لكل امة عملهم فاعلم ان اصحابنا يستدلون بهذا على انه تعالى هو الذي زين للكافر الكفر وللعاصي المعصية وللمطيع الطاعة قال الكعبي حمل الآية على هذا المعنى محال لانه تعالى هو الذي يقول الشيطان سول لهم ويقول والذين كفروا اولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور الى الظلمات ثم ان الكعبي ذكر في الجواب وجوها الاول قال الجبائي زينا لكل امة تقدم من ما امرناهم به من قبول الحق والكعبي ايضا ذكر هذا الجواب فقال المراد انه تعالى زين لهم ما ينبغي ان يعملوا وهم لا يفعلون الثاني قال الاخرون المراد زينا لكل امة علمهم يعني من رفع الكافر سوء تعلم اي جعلناهم وشانهم واهملناهم حتى حسن عندهم سوء علمهم والثالث اهملنا الشيطان حتى زين لهم والرابع زيناه في زعمهم وقوله انا امرناهم بهذا وزينا لهم هذا مجموع التأويلات المذكورة في هذه الآية والكل ضعيف وذلك لان الدليل القاطع دل على صحة ما استفرينا به ظاهر هذا النص وذلك لانا بينا غير مرة ان صدور الفعل عن العبد يتوقف على حصول الداعي وبينا ان تلك الداعية لا بد وان يكون بخلق الله تعالى ولا معنى لتلك الداعية الا علمه واعتقاده او ظنه باشتمال ذلك الفعل على نفع زايد ومصلحة راجحة واذا كانت تلك الداعية حصلت بفعل الله تعالى وتلك الداعية لا معنى لها الا كونه معتقدا لاشتمال ذلك الفعل على النفع الزايد والمصلحة الراجحة فثبت انه يمتنع ان يصدر عن العبد لا فعل ولا قول ولا حركة ولا سكون الا اذا زين الله ذلك الفعل في قلبه وصيره واعتقاده وايضا الانسان لاختيار الكفر والجهل ابتداء مع العلم بكونه كفرا وجهلا والعلم بذلك ضروري بل انما يختار الكفر واعتقاده كونه ايمانا وعلما وصدقا وحقا فلولا سابقة الجهل الاول والا لما اختار هذا الجهل الثاني ثم انا ننقل الكلام الى ان ذلك السابق جهل اخر فلو لزم ان يمر ذلك الى ما لا نهاية له من الجهالات وذلك محال ولما كان ذلك باطلا وجب انتهاء تلك الجهالات الى جهل اول يخلقه الله تعالى فيه ابتداء وهو لسبب ذلك الجهل ظن بان الكفر كونه ايمانا وحقا وعلما فثبت ان تسجيل الكافر باختيار الكفر والجهل الا اذا زين الله ذلك الجهل في قلبه فثبت بهذين البرهانين القاطعين ان الذي يدل عليه ظاهر هذه الآية هو الحق الذي لا محيد عنه واذا كان الامر كذلك فقد بطلت التأويلات المذكورة باسرها الا ان المصير الى التأويل لو يمكن عند فقد حمل الكلام على ظاهره اما لما قام الدليل على انه لا يمكن العدول عن الظاهر فقد سقطت هذه التكلفات باسرها والله اعلم وايضا قوله كذلك زينا لكل امة عملهم بعد قوله فيسبوا الله عدوا بغير علم يشعر بان الله تعالى انما زين لهم ذلك المنكر انما كان بتزيين الله تعالى فاما ان عمل ذلك على انه تعالى زين الاعمال الصالحة في قلوب الامم فهذا الكلام منقطع عما قبله وايضا قوله كذلك زينا لكل امة عملهم يتناول الامم الكافرة والمؤمنة فتخصص هذا الكلام بالامة المؤمنة ترك الظاهر العموم واما سائر التأويلات فقد ذكرها صاحب الكشاف وسقوطها لا يخفى والله اعلم * اما قوله تعالى ثم الى ربهم مرجعهم فينبئهم بما كانوا يعملون فالمقصود منه ان امرهم مفوض الى الله وانه تعالى عالم باحوالهم مطلع على ضمايرهم ورجوعهم يوم القيامة الى الله فيجازي كل احد بمقتضى عمله ان خيرا فخير وان شرا فشر والله تعالى اعلم

قوله تعالى وأقسموا بالله جهد ايمانهم لئن جاءتهم آية ليؤمنن بها قل انما الآيات عند الله وما يشعركم انها اذا جاءت لا يؤمنون اعلم انه تعالى حكى عن الكفار شبهة توجب الطعن في نبوته وهي قولهم ان هذا القرآن انما جئتنا به لانك تدارس العلماء وتباحث الاقوام الذين عرفوا التوراة والانجيل ثم تجمع هذه السور والآيات بهذا الطريق فاجابهم الله تعالى عن هذه الشبهة بما يدل على ان هذه الآيات مشتملة على شبهة اخرى وهي قولهم ان هذا القرآن كيف ما كان امره فلم لا يأتينا بمعجزات اخر ولو انك يا محمد جئتنا بمعجزة قاهرة وبينة باهرة لامنا بك فقطعوا على ذلك وبالغوا في تأكيد ذلك الحلف فالمقصود من هذه الآية تقرير هذه الشبهة وفي الآية مسايل **المسئلة الاولى** قال الواحدي رحمه الله انما سمي اليمين بالقسم لان اليمين موضوعة لتوكيد الخبر الذي يخبر به الانسان اما اثبتا للشيء واما نافيا ولما كان الخبر يدخله الصدق والكذب احتاج الخبر الى طريق به يتوسل الى ترجيح جانب الصدق على جانب الكذب وذلك هو الحلف ولما كانت الحاجة الى ذكر الحلف انما تحصل عند

اقسام الناس عند سماع ذلك الخبر الى مصدق به ومكذب به سمي الحلف بالقسم وانه تلك الصيغة على افعل فقالوا اقسم
فلان يقسم اقساما وارادوا انه اكد القسم الذي اختاره بواسطة الحلف واليمين **المسئلة الثانية** ذكروا في سبب
النزول وجوها الاول قالوا لما نزل قوله تعالى ان نشأ ننزل عليهم من السماء آية فظلت اعناقهم لها خاضعين اقسم المشركون بالله
لئن جاءتهم آية ليؤمنن بها فنزلت هذه الآية الثاني قال محمد بن كعب القرظي ان المشركين قالوا للنبي صلى الله عليه وسلم اخبرنا ان
موسى ضرب الحجر بالعصا فانفجر الماء وان عيسى احيى الموتى وان صالحا اخرج الناقة من الجبل فاتنا انت بآية ايضا بآية ليصدقك
فقال عليه السلام ما الذي تحبون فقالوا ان تجعل الصفا ذهبا وحلفوا لئن فعل ليتبعونه اجمعين فقام عليه السلام يدعو فجاء جبريل عليه
السلام وقال ان شئت كان ذلك ولئن كان فلم يصدقوا عنده ليعذبنهم وان نزلوا بات على بعضهم فقال عليه السلام بيوت تأتيهم
فانزل الله تعالى هذه الآية **المسئلة الثالثة** ذكروا في تفسير قوله جهد ايمانهم وجوها قال الكلبي ومقاتل اذا حلف الرجل
بالله فهو جهد يمينه وقال الزجاج بالغوا في الايمان وقوله لئن جاءتهم آية اختلفوا في المراد بهذه الآية فقيل ما روينا من جعل الصفا ذهبا
وقيل هي الاشياء المذكورة في قوله تعالى وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا وقيل ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يخبرهم بان
عذاب الاستئصال كان ينزل بالامم المتقدمين الذين كذبوا انبياءهم فالمشركون طلبوا مثلها وقوله قل انما الآيات عند الله ذكروا في
تفسير لفظة عند وجوها فيحتمل ان يكون المعنى انه تعالى هو المختص بالقدرة على امثال هذه الآيات دون غيره لان المعجزات الدالة على النبوات
شرطها ان لا يقدر على تحصيلها احد الا الله سبحانه ويحتمل ان يكون المراد بالعندية ان العلم بان احداث هذه المعجزات هل تقتضي اقدام هؤلاء
الكفار على الايمان ام لا ليس الا عند الله ولفظ العندية كما في قوله وعنده مفاتح الغيب ويحتمل ان يكون المراد انها وان كانت في الحال معدومة
الا انه تعالى متى شاء احداثها فهي جارية مجرى الاشياء الموضوعة عند الله فيظهرها متى شاء وليس لكم ان تحكموا في طلبها ولفظ عند هنا كما في
قوله وان من شيء الا عندنا خزائنه ثم قال تعالى وما يشعركم انها قال ابو علي ما استفهام وفاعل ما يشعركم ضمير ما والمعنى وما يدريكم ايمانهم
فحذف المفعول وحذف المفعول كثير والتقدير وما يدريكم ايمانهم اي بتقدير ان تجيئهم هذه الآيات فهم لا يؤمنون وقوله انها اذا جاءت لا يؤمنون
قرأ ابو كثير وابو عمرو انها بكسر الهمزة على الاستئناف وهي القراءة الجيدة والتقدير ان الكلام تم عند قوله وما يشعركم اي وما يشعركم
ما يكون منهم ثم ابتدأ فقال انها اذا جاءت لا يؤمنون قال سيبويه سألت الخليل عن القراءة بفتح الهمزة في ان وقلت لم لا يجوز ان يكون التقدير
ما يدريك انه لا يفعل فقال الخليل لا يحسن ذلك هاهنا لانه لو قال وما يشعركم انها بالفتح لصار ذلك عذرا لهم هذا كلام الخليل وتفسيره انما
يظهر بالمثال فاذا اتخذت ضيافة وطلبت من رئيس البلد ان يحضر فلم يحضر فقيل لك لو ذهبت انك بنفسك اليه لحضر فاذا قلت وما يشعرك
اني لو ذهبت اليه لحضر كان المعنى اني لو ذهبت اليه بنفسي فانه لا يحضر ايضا فكذا هاهنا قوله وما يشعركم انها اذا جاءت لا يؤمنون معناه اذا
جاءت آمنوا وذلك يوجب مجيء هذه الآية لهذا تقرير كلام الخليل وقرأ الباقون من القراء انها بالفتح وفي تفسيره وجوه الاول قال الخليل ان بمعنى
لعل تقول العرب ائت السوق انك تشتري لنا شيئا اي لعلك فكان تعالى قال لعلها اذا جاءت لا يؤمنون قال الواحدي ان بمعنى لعل كثير في كلامهم
قال ارني جوادا مات هزلا لانني ارى ما ترين اذ بخيلا مخلدا وقال آخر هل انتم عائجون بنا لانا نرى العرصات او اثر الخيام
وقال عدي بن حاتم اعاذل يا يدريك ان منيتي الى ساعة في اليوم او في ضحى غد قال الواحدي وفسر على لعل وروى صاحب الكشاف في هذا
المعنى قول امرئ القيس عوجوا على الطلل المحيل لاننا نبكي الديار كما بكى ابن حذام قال صاحب الكشاف ويقوي هذا الوجه قراءة ابي لعلها اذا
جاءتهم لا يؤمنون الوجه الثاني في هذه القراءة ان تجعل لا صلة ومثاله ما منعك ان لا تسجد معناه ان تسجد وكذلك قوله وحرام على قرية اهلكناها
انهم لا يرجعون اي يرجعون فكذا هاهنا التقدير وما يشعركم انها اذا جاءت لا يؤمنون والمعنى انها لو صارت لم يؤمنوا قال الزجاج وهذا الوجه ضعيف
لان ما كان لغوا لكان لغوا على جميع التقديرات ومن قرأ انها على الكسر فكلمة لا في هذه القراءة ليست بلغو فثبت انه لا يجوز جعل هذا
اللفظ لغوا قال ابو علي الفارسي لم لا يجوز ان يكون لغوا على احد التقديرين ويكون مبتدأ على التقدير الثاني واختلف القراء ايضا في قوله لا يؤمنون
فقرأ بعضهم بالياء وهو الوجه لان قوله واقسموا بالله انما يراد به قوم مخصوصون والدليل عليه قوله تعالى بعد هذه الآية ولو اننا نزلنا اليهم الملائكة
وليس كل الناس بهذا الوصف والمعنى وما يشعركم ايها المؤمنون لعلهم اذا جاءتهم الآية التي اقترحوها لم يؤمنوا فالوجه الياء وقرأ حمزة وابن عامر
بالتاء وهو على الانصراف من الغيبة الى الخطاب والمراد بالمخاطبين في يؤمنون هم الغائبون المسمون الذين اخبر الله عنهم انهم لا يؤمنون وذهب مجاهد
وابن زيد الى ان الخطاب في قوله وما يشعركم الكفار الذين اقسموا قال مجاهد وما يدريكم انكم تؤمنون اذا جاءت وهذا يقوي قراءة من قرأ تؤمنون
بالتاء وعلى ما ذكرنا اولا الخطاب في قوله وما يشعركم للكفار الذين اقسموا وعلى ما ذكرنا ثانيا الخطاب في قوله وما يشعركم للمؤمنين وذلك لانهم تمنوا نزول
الآية ليؤمنن المشركون وهو الوجه لانه قيل للمؤمنين يتمنون ذلك وما يدريكم انهم يؤمنون **المسئلة الرابعة** حاصل الكلام
ان القوم طلبوا من الرسول معجزات قوية وحلفوا انها لو ظهرت لآمنوا فبين تعالى انهم وان حلفوا على ذلك الا انه تعالى بانها لو ظهرت لم يؤمنوا واذا
كان الامر كذلك لم يجب في الحكم اجابتهم الى هذا المطلوب قال الجبائي والقاضي هذه الآية تدل على احكام كثيرة متعلقة بنصرة الاعتزال فالاول
انها تدل على انه لو كان في المعلوم لطف يؤمنون عنده لفعله لا محالة اذ لو جاز ان لا يفعله لم يكن لهذا الجواب فائدة لانه اذا كان تعالى لا يجيبهم الى
مطلوبهم سواء آمنوا او لم يؤمنوا لم يكن تعليل ترك الاجابة بانهم لا يؤمنون عنده منتظما مستقيما فهذه الآية تدل على انه تعالى يجب عليه ان يفعل

كل ما هو في مقدوره من الالطاف والحكمة والحكم الثاني بان هذا الكلام انما يستقيم لو كان لاظهار هذه المعجزات اثر في
في حملهم على الايمان وعلى قول المجبرة ذلك باطل لان عندهم الايمان انما يحصل بخلق الله تعالى فاذا خلقه حصل واذا لم يخلقه لم يحصل
فلم يكن لفعل الالطاف اثر في حمل المكلف على الطاعات واقول هذا الذي قاله القاضي غير لازم اما الاول فلان القوم قالوا لو جئتنا
يا محمد لآمنا بك فهذا الكلام في الحقيقة مشتمل على مقدمتين احداهما انك لو جئتنا بهذه المعجزات لآمنا بك والثانية انه متى
كان الامر كذلك وجب عليك ان تأتينا بها والله تعالى كذبهم في المقام الاول وبين انه تعالى وان اظهرها لهم فهم لا يؤمنون ولم يتعرض البتة
للمقام الثاني ولكنه في الحقيقة باق فان لقائل ان يقول هب انهم يؤمنون عند اظهار تلك المعجزات فلم يجب على الله اظهارها اللهم الا اذا ثبت
قبل هذا البحث ان اللطف واجب على الله تعالى فحينئذ يحصل هذا المطلوب من هذه الآية الا ان القاضي جعل هذه الآية دليلا على وجوب
اللطف فثبت ان كلامه ضعيف واما البحث الثاني وهو قوله اذا كان الكل بخلق الله لم يكن لهذه الالطاف اثر فيه فنقول الذي نقول ان
المؤثر في الفعل هو مجموع القدرة مع الداعي والعلم بحصول هذا اللطف احد اجزاء الداعي وعلى هذا التقدير فيكون لهذا اللطف اثر في حصول
الفعل والله اعلم

قوله تعالى

ونقلب افئدتهم وابصارهم كما لم يؤمنوا به اول مرة ونذرهم في طغيانهم يعمهون

هذا ايضا من الآيات الدالة على قولنا ان الكفر والايمان بقضاء الله وقدرته والتقليب والقلب واحد وهو تحويل
الشيء عن وجهه ومعنى تقليب الافئدة والابصار هو انهم اذا جاءتهم الآيات القاهرة التي اقترحوها عرفوا كيفية دلالتها على صدق الرسول الا انه
تعالى اذا قلب قلوبهم وابصارهم عن ذلك الوجه الصحيح بقوا على الكفر ولم ينتفعوا بتلك الآيات والمقصود من هذه الآية تقرير ما ذكره في الآية
الاولى من ان تلك الآيات القاهرة لو جاءتهم لما آمنوا ولما انتفعوا بظهورها البتة اجاب الجبائي بان قال المراد ونقلب افئدتهم وابصارهم
في جهنم على لهب النار وجمرها لنعذبهم كما لم يؤمنوا به اول مرة في دار الدنيا واجاب الكعبي عنه بان المراد من قوله ونقلب افئدتهم وابصارهم
فانا لا نفعل بهم ما نفعله بالمؤمنين من الفوائد والالطاف من حيث اخرجوا انفسهم عن هذا الحد بسبب كفرهم واجاب القاضي بان المراد ونقلب
افئدتهم وابصارهم في الآيات التي قد ظهرت وهم لا يؤمنون بها اخرا لما لم يؤمنوا بها اولا واعلم ان كل هذه الوجوه في غاية الضعف وليس لاحد ان
يعيننا فنقول انكم تكررون هذه الوجوه في كل موضع فانا نقول ان هؤلاء المعتزلة لهم وجوه معدودة في تأويلات آيات اخر فهم يكررونها في كل آية
فنحن ايضا نكرر الجواب عنها في كل آية فنقول قد بينا ان القدرة الاصلية صالحة للضدين وللطرفين على السوية فاذا لم ينضم الى تلك القدرة
داعية مرجحة امتنع حصول الرجحان فاذا انضمت الداعية المرجحة اما الى جانب الفعل او الى جانب الترك ظهر الرجحان وتلك الداعية ليست الا من
الله تعالى قطعا للتسلسل وقد ظهر صحة هذه المقدمات بالدلائل القاطعة اليقينية التي لا شك فيها لعاقل وهذا هو المراد من قوله عليه السلام
قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن يقلبها كيف يشاء فالقلب كالموقوف بين داعية الفعل وبين داعية الترك وهاتان الداعيتان لما
كانت لا يحصلان الا بايجاد الله تعالى وتخليقه وتكوينه عبر عنهما باصبعي الرحمن والسبب في حسن هذه الاستعارة ان الشيء الذي يحصل بين اصبعي
الانسان يكون كامل القدرة عليه فان شاء امسكه وان شاء اسقطه فهاهنا ايضا كذلك القلب واقف بين هاتين الداعيتين وهاتان
الداعيتان حاصلتان بخلق الله تعالى والقلب مسخر لهاتين الداعيتين فلهذا السبب حسنت هذه الاستعارة وكان عليه السلام يقول يا مقلب القلوب
والابصار ثبت قلبي على دينك والمراد من كونه تعالى مقلب القلوب انه تعالى يقلبه تارة من داعي الخير الى داعي الشر وبالعكس اذا عرفت هذه القاعدة
فقوله تعالى ونقلب افئدتهم وابصارهم محمول على هذا المعنى الظاهر الجلي الذي يشهد بصحته كل طبع سليم وعقل مستقيم ولا حاجة البتة الى ما ذكروه
من التأويلات المستكرهة وانما قدم الله تعالى ذكر تقليب الافئدة على تقليب الابصار لان موضع الدواعي والصوارف هو القلب فاذا حصلت الداعية
في القلب انصرف البصر اليه شاء ام ابى واذا حصلت الصوارف في القلب انصرف البصر عنه فهو وان كان يبصره بحسب الظاهر الا انه لا يصير ذلك
الابصار سببا للوقوف على الفوائد المطلوبة وهذا هو المراد من قوله تعالى ومنهم من يستمع اليك وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه وفي آذانهم وقرا
فلما كان المعدن هو القلب واما السمع والبصر فهما آلتان للقلب كانا لا محالة تابعين لاحوال القلب فلهذا السبب وقع الابتداء بذكر تقليب
الافئدة في هذه الآية ثم اتبعه بذكر تقليب البصر وفي الآية الاخرى وقع الابتداء بذكر تحصيل الكتاب في القلب ثم اتبعه بذكر السمع فهذا هو الكلام
القوي العقلي البرهاني الذي ينطق عليه لفظ القرآن فكيف يحسن مع ذلك حمل هذا اللفظ على التكلفات التي ذكروها ولنرجع الى ما يليق
بتلك الكلمات الضعيفة فنقول اما الوجه الذي ذكره الجبائي فمدفوع لانه تعالى قال ونقلب افئدتهم وابصارهم ثم عطف عليه وقال ونذرهم
في طغيانهم يعمهون ولا ينفك ان قوله ونذرهم انما يحصل في الدنيا فلو قلنا المراد من قوله ونقلب افئدتهم وابصارهم انما يحصل في الآخرة كان هذا
سوء النظم في كلام الله حيث قدم المؤخر واخر المقدم من غير فائدة واما الوجه الذي ذكره الكعبي فضعيف ايضا لانه انما استحق الحرمان من
تلك الالطاف والفوائد بسبب اقدامه على الكفر فهو الذي اوقع نفسه في ذلك الحرمان والخذلان فكيف يحسن اضافته الى الله في قوله ونقلب
افئدتهم وابصارهم واما الوجه الثاني الذي ذكره القاضي فبعيد ايضا لان المراد في نقلب افئدتهم وابصارهم تقليب القلب من حالة الى حالة
ونقله من صفة الى صفة وعلى ما يقوله القاضي فليس الامر كذلك بل القلب باق على حاله واحدة الا انه تعالى ادخل التقليب والتبديل في الدلائل
فثبت ان الوجوه التي ذكروها فاسدة باطلة اما قوله تعالى كما لم يؤمنوا به اول مرة فقال الواحدي رحمه الله فيه وجهان الاول دخلت الكاف
على محذوف تقديره فلا يؤمنون بهذه الآيات كما لم يؤمنوا بظهور الآيات اول مرة انتهى الآيات مثل انشقاق القمر وغيره من الآيات والتقدير

لا يؤمنون في المرة الثانية من ظهور الايات كما يؤمنون به في المرة الاولى واما الكاف في به فيجوز ان تكون عائدة على القرآن او على محمد او على ما طلبوا من الايات الوجه الثالث قال بعضهم الكاف في قوله كما لم يؤمنوا به يعني بالقرآن ومعنى الاية ونقلب افئدتهم وابصارهم عقوبة لهم على تركهم الايمان في المرة الاولى يعني كما لم يؤمنوا به اول مرة وكذلك نقلب افئدتهم وابصارهم في المرة الثانية وعلى هذا الوجه فللبحث الآية تحذاوف ولاحاجة فيها الى الاضمار واما قوله تعالى ونذرهم في طغيانهم يعمهون فالجبائي قال ونذرهم اي لا نحول بينهم وبين اختيارهم ولا نمنعهم من ذلك بمعاجلة الهلاك وغيره لكانا نمهلهم فان اقاموا على طغيانهم فذلك من قبلهم وهو يوجب تأكيد الحجة عليهم وقال اصحابنا معناه انا نقلب افئدتهم عن الحق الى الباطل ونتركهم في ذلك الطغيان وفي ذلك الضلال والعمه ولقائل ان يقول للجبائي انك تقول ان الله تعالى ما اراد بعبيده الا الخير والرحمة فلم ترك هذا المسكين حتى يعمه في طغيانه ولم لا يخلصه عنه على سبيل الالجاء والقهر اقصى ما في الباب انه لو فعل به ذلك لم يكن مستحقا للثواب فحسب بل كان يسلم من العقاب واما اذا تركه في ذلك العمه مع علمه بانه يموت عليه فانه لا يحصل له استحقاق الثواب ويحصل له العقاب العظيم فالمفسدة الحاصلة عند خلق الايمان فيه على سبيل الالجاء مفسدة واحدة وهي فوت استحقاق الثواب مع حصول العقاب الاليم الشديد والرحيم الحكيم الناظر لعباده لابد وان يرجح الجانب الذي هو اكثر صلاحا واقل فسادا فثبت ان بقاء ذلك الكافر في العمه والطغيان يمدح في انه لابد به الا لخير والاحسان **قوله تعالى**

ولو اننا نزلنا اليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شيء قبلا ما كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله ولكن اكثرهم يجهلون اعلم انه تعالى لما بين في هذه الاية تفصيل ما ذكره على سبيل الاجمال لقوله تعالى وما يشعركم انها اذا جاءت لا يؤمنون فبين انه تعالى لو اعطاهم ما طلبوه من انزال الملائكة واحياء الموتى حتى كلموهم بل لو زاد في ذلك ما لم يبلغه اقتراحهم بان حشر عليهم كل شيء قبلا ما كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله وفي الاية مسائل

المسئلة الاولى قال ابن عباس المستهزؤن بالقرآن كانوا خمسة الوليد بن المغيرة والمخزومي والعاص ابن وائل السهمي والاسود بن عبد يغوث الزهري والاسود بن المطلب والحرث بن حنظلة ثم انهم اتوا الرسول صلى الله عليه وسلم في رهط من اهل مكة وقالوا له ارنا الملائكة يشهدوا بانك رسول الله او ائت لنا بعض ما نقترحه او باطل او ايتنا بالله وبالملائكة اي كفيلا بما تدعيه فنزلت هذه الاية وقد ذكرنا مرارا انهم لما اتفقوا على ان هذه السورة نزلت دفعة واحدة كان القول بان هذه الاية نزلت في الواقعة الفلانية مشكلا متعبا صعبا فما على الوجه الذي قررناه وهو ان المقصود من جواب ما ذكروه بعضهم وهو انهم اقسموا بالله جهد ايمانهم لو جاءتهم اية يؤمنوا بمحمد صلى الله عليه وسلم فذكر الله تعالى هذا الكلام بيانا لكذبهم وانه لا فائدة في اتيان الايات بعد الايات واظهار المعجزات بعد المعجزات بل المعجزة الواحدة لابد فيها من التمييز الصادق عن الكاذب فاما الزيادة عليها فحكم مستخرج ولا حاجة اليه والا فلهم ان يطلبوا بعد ظهور المعجزة الثانية ثالثة وبعد الثالثة رابعة ويلزم ان لا تنقطع الحجة وان لا ينتهي الامر الى منقطع ومنفصل وذلك يوجب سد باب البرهان **المسئلة الثانية** قرأ نافع وابن عامر قبلا هاهنا وفي الكهف بكسر القاف وفتح الباء وقرأ عاصم وحمزة والكسائي بالضم فيهما في السورتين وقرأ ابن كثير وابو عمرو قبلا بالضم وبالفتح وبالكسر قال الواحدي رحمه الله قال ابو زيد يقال لقيته قبلا ومقابلة وقبلا وقبلا وقبيلا كله واحد وهو المواجهة قال الواحدي فعلى قول ابي زيد المعنى في القراءتين واحد وان اختلف اللفظان ومن الناس من اثبت بين اللفظين تفاوتا في المعنى فقال اما من قرأ قبلا بكسر القاف وفتح الباء فقال ابو عبيدة والفراء الزجاج معناه عيانا يقال لقيته قبلا اي معاينة وروي عن ابي ذر قال قلت للنبي صلى الله عليه وسلم اكان آدم نبيا فقال نعم كان نبيا كلمه الله قبلا واما من قرأ قبلا فله ثلاثة اوجه احدها ان يكون جمع قبيل الذي يراد به الكفيل يقال كفلت بالرجل اقبل قبالة اي كفلت به ويكون المعنى لو حشر عليهم كل شيء وكفلوا البعثة ما قبلوا لما سوا وموضع الاعجاز فيه ان الاشياء المحشورة منها ما ينطق ومنها ما لا ينطق فاذا انطق الله الكل واطبقوا على قبول صدق الكائنة كان ذلك من اعظم المعجزات وثانيها ان يكون قبلا جمع قبيل بمعنى الصف والمعنى وحشرنا عليهم كل شيء قبيلا قبيلا وموضع الاعجاز فيه هو ما بينا بعد مومانا انها على اختلاف طبائعها تكون مجتمعة في موقف واحد وثالثها ان يكون قبلا بمعنى قبلا اي مواجهة ومعاينة كما فسره ابو زيد **اما قوله** تعالى ما كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله فالمراد من الاية انه تعالى لو اظهر جميع تلك الاشياء العجيبة الغريبة لهؤلاء الكفار فانهم لا يؤمنون الا ان يشاء الله ايمانهم قال اصحابنا فلما لم يؤمنوا دل ذلك على انه تعالى ما شاء منهم الايمان وهذا نفس المسئلة قالت المعتزلة دلالة الدليل على انه تعالى اراد الايمان من جميع الكفار والجواب ذكر الوجوه المشهورة التي بينا في هذه المسئلة اولها انه تعالى لو لم يرد منهم الايمان كان امرهم لو رجب عليهم وثانيها لو اراد الكفر من الكافر لكان الكافر مطيعا لله بفعل الكفر لانه لا معنى للطاعة الا فعل المراد وثالثها لو جاز من الله ان يريد الكفر لجاز ان يامر به بيان بريد منهم الكفر

هو ان قدرته ان كانت صالحة للضدين الا انها لا تصير مصدرا للايمان الا اذا انضم الى تلك القدرة حصول داعية الايمان هذا قول بان مصدر
الايمان هو مجموع القدرة مع الداعي وذلك المجموع موجب للايمان فهذا عين ما يسمونه بالخير وانتم تنكرونه فثبت ان هذا الذي سموه بالايمان الاختياري
لم يحصل منه معنى معقول مفهوم وقد عرفت ان هذا الكلام في غاية القوة والوجه الثاني سلمنا ان الايمان الاختياري متميز عن الايمان الحاصل
بتكوين الله تعالى الا انا نقول ولو اننا نزلنا اليهم الملائكة وكذا وكذا ما كانوا ليؤمنوا معناه ما كانوا ليؤمنوا ايمانا اختياريا بدليل ان عند ظهور هذه
الاشياء لا يبعد ان يؤمنوا ايمانا على سبيل الالجاء والقهر فثبت ان قوله ما كانوا ليؤمنوا المراد ما كانوا ليؤمنوا على سبيل الاختيار ثم استثنى عنه فقال
الا ان يشاء الله والمستثنى يجب ان يكون من جنس المستثنى عنه والايمان الحاصل بالالجاء والقهر ليس من الايمان الاختياري فثبت انه لا يجوز ان يقال
المراد بقوله الا ان يشاء الله الايمان الاضطراري بل يجب ان يكون المراد منه الايمان الاختياري وحينئذ يتوجه دليل اصحابنا ويسقط عنه سؤال
المعتزلة بالكلية **المسئلة الثالثة** قال الجبائي قوله تعالى الا ان يشاء الله يدل على حدوث مشيئة الله تعالى لانها لو كانت قديمة
لم يجز ان يقال ذلك كما لا يقال لا يذهب زيد الى البصرة الا ان يوحد الله وتقريره انا اذا قلنا لا يكون كذا الا ان يشاء الله فهذا يقتضي تعليق حدوث
هذا الجزاء على حصول المشيئة فلو كانت المشيئة قديمة لكان الشرط قديما ويلزم من حصول الشرط حصول المشروط ليلزم كون الجزاء قديما والحس دل
على انه محدث فوجب كون الشرط حادثا واذا كان الشرط هو المشيئة لزم القول بكون المشيئة حادثة هذا تقرير هذا الكلام والجواب ان المشيئة
وان كانت قديمة الا ان تعلقها باحداث ذلك المحدث في الحال اضافة حادثة وهذا القدر يكفي لصحة هذا الكلام ثم انه تعالى ختم هذه الاية
بقوله ولكن اكثرهم يجهلون قال اصحابنا المراد يجهلون وان الكل من الله وبقضائه وقالت المعتزلة المراد انهم جهلوا انهم يبقون كفارا عند ظهور الايات
التي طلبوها والمعجزات التي اقترحوها وكان اكثرهم يظنون **قوله تعالى** وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا
شياطين الانس والجن يوحي بعضهم الى بعض زخرف القول غرورا ولو شاء ربك ما فعلوه فذرهم وما يفترون في الاية مسائل **المسئلة
الاولى** قوله وكذلك مسبوق على شيء وفي تعيين ذلك الشيء قولان الاول انه مسبوق على قوله كذلك زينا لكل امة عملهم اي كما فعلنا ذلك كذلك جعلنا
لكل نبي عدوا الثاني معناه وجعلنا لك عدوا كما جعلنا لمن قبلك من الانبياء فيكون قوله وكذلك عطفا على معنى ما تقدم من الكلام لان ما تقدم
يدل على انه تعالى جعل له اعداء **المسئلة الثانية** ظاهر قوله تعالى وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا انه تعالى هو الذي جعل اولئك الاعداء
اعداء للنبي صلى الله عليه وسلم ولا شك ان تلك العداوة معصية وكفر فهذا يقتضي ان خالق الخير والشر والطاعة والايمان والكفر هو الله تعالى
اجاب الجبائي عنه بان المراد بهذا الجعل الحلم والبيان فان الرجل اذا حكم بكفر انسان قيل انه كفره واذا اخبر عن عدالته قيل عدله فكذا هاهنا
انه تعالى لما بين للرسول كونهم اعداء له لا جرم قال انه جعلهم اعداء له واجاب ابو بكر الاصم عنه بانه تعالى لما ارسل محمدا الى العالمين وخصه بتلك
المعجزات حسدوه وصار ذلك الحسد سببا للعداوة القوية فلهذا التاويل قال انه تعالى جعلهم اعداء له ونظيره قول المتنبي
فانت الذي صيرتهم لي حسدا واجاب الكعبي عنه بانه تعالى امر الانبياء بعداوتهم واعلمهم كونهم اعداء له وذلك يقتضي صيرورتهم اعداء الانبياء
لان العداوة لا تحصل الا من الجانبين فلهذا الوجه جاز ان يقال انه تعالى جعلهم اعداء للانبياء عليهم السلام واعلم ان هذه الاجوبة ضعيفة جدا لما بينا
ان الافعال مستندة الى الدواعي وهي حادثة من قبل الله تعالى ومتى كان الامر كذلك فقد صح مذهبنا ثم هاهنا بحث اخر وهو ان
العداوة والصداقة يمتنع ان تحصل باختيار الانسان فان الرجل قد يبلغ عداوة غيره الى حيث لا يقدر البتة على ازالة تلك الحالة
عن قلبه بل قد لا يقدر على اخفاء اثار تلك العداوة ولو اتى بكل تكلف وحيلة لعجز عنه ولو كان حصول العداوة والصداقة في
القلب باختيار الانسان لوجب ان يكون الانسان ممكنا من قلب العداوة بالصداقة وبالضد وكيف لا نقول ذلك والشعراء عرفوا
ان ذلك خارج عن الوسع قال المتنبي يراد من القلب نسيانكم ونابي الطباع على العاقل والعاشق الذي يشتد عشقه
قد يحتال بجميع الحيل في ازالة عشقه ولا يقدر عليه ولو كان حصول ذلك الحب والبغض باختياره لما عجز عن ازالته **المسئلة
الثالثة** النصب في قوله شياطين فيه وجهان الاول انه منصوب على البدل من قوله عدوا والثاني ان يكون قوله عدوا
منصوبا على انه مفعول ثان والتقدير وكذلك جعلنا شياطين الانس والجن اعداء للانبياء **المسئلة الرابعة** اختلفوا
في معنى شياطين الانس والجن على قولين احدهما المعنى مردة الانس والجن والشيطان كل عات متمرد من الانس والجن وهذا قول ابن عباس
في رواية عطاء ومجاهد والحسن وقتادة وهؤلاء قالوا ان من الجن شياطين وان من الانس شياطين وان الشيطان من الجن اذا اعياه المؤمن
ذهب الى متمرد من الانس وهو شيطان الانس فاعداه بالمؤمن ليفتنه والدليل عليه ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لابي ذر هل
تعوذت بالله من شر شيطان الجن والانس قال قلت وهل للانس من شياطين قال نعم هم شر من شياطين الجن والقول الثاني ان الجميع من
ولد ابليس الا انه جعل ولده قسمين فارسل احد القسمين الى وسوسة الانس والقسم الثاني الى وسوسة الجن فالفريقان شياطين الانس والجن
ومن الناس من قال القول الاول اولى لان المقصود من الاية الشكاية من سفاهة الكفار الذين هم الاعداء وهم الشياطين ومنهم من يقول
القول الثاني اولى لان لفظ الاية يقتضي اضافة الشياطين الى الانس والجن والاضافة تقتضي المغايرة وعلى هذا التقدير فالشياطين نوع
مغاير للجن وهو اولاد ابليس **المسئلة الخامسة** قال الزجاج وابن الانباري قوله عدوا بمعنى اعداء وانشد الانباري
اذا انا لم انفع صديقي بوده فان عدوي لم يضرهم بغضي اراد اعداي فادى الواحد عن الجمع وله نظائر في القرآن منها

قوله ضيف ابرهيم المكرمين هو جمع صفة للضيف وهو واحد • وثانيها قوله والنخل باسقات • وثالثها قوله او الطفل الذين
لم يظهروا على عورات النساء • ورابعها قوله ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا وعملوا الصالحات • وخامسها قوله كل الطعام كان
حلا لبني اسرائيل اكد المفرد بما يوكد الجمع به ولقائل ان يقول لا حاجة الى هذا التكليف فالتقدير وكذلك جعلنا لكل واحد من الانبيا
عدوا واحدا اذ لا يجب ان يحصل لكل واحد من الانبيا اكثر من عدو واحد • اما قوله تعالى يوحي بعضهم الى بعض زخرف القول غرورا
فالمراد ان اولئك الشياطين يوسوس بعضهم بعضا واعلم انه لا يجب ان يكون كل معصية تصدر عن انسان فانها تكون بسبب وسوسة شيطان
والا لزم دخول التسلسل او الدور في هولاء الشياطين فوجب الاعتراف بانتهاء هذه القبائح والمعاصي الى قبيح اول ومعصية سابقة
حصلت لا بوسوسة شيطان اخر اذا ثبت هذا الاصل فنقول ان اولئك الشياطين كما انهم يلقون الوساوس الى الانس والجن فقد يوسوس
بعضهم بعضا وللناس فيه مذاهب منهم من قال الارواح اما فلكية واما ارضية والارواح الارضية منها طيبة طاهرة ومنها خبيثة قذرة
شريرة تامر بالمعاصي والقبائح وهم الشياطين ثم ان تلك الارواح الطيبة كما انها تامر الناس بالطاعات والخيرات فكذلك قد يامر بعضهم
بعضا بالطاعات والارواح الخبيثة كما انها تامر الناس بالقبائح والمنكرات فكذلك قد يامر بعضهم بتلك القبائح والزيادة فيها وما لم يحصل
نوع من انواع المناسبة بين النفوس البشرية وبين تلك الارواح لم يحصل ذلك الانضمام بالنفوس البشرية واذا كانت طاهرة نقية عن الصفات
الذميمة كانت في جنس الارواح الخبيثة فينضم اليها ثم ان صفات الطهر كثيرة وصفات الخبث والنقصان كثيرة وبحسب كل نوع منها طوايف
من البشر وطوايف من الارواح الارضية وبحسب تلك المجانسة والمشابهة والمشاكلة ينضم الجنس الى جنسه فان كان ذلك في افعال الخير كان
الحاصل عليها ملكا وكان يقويه ذلك الخاطر الهاما وان كان في باب الشر كان الحاصل عليها شيطانا وكان يقويه ذلك الخاطر وسوسة اذا عرفت
هذا الاصل فنقول انه تعالى عبر عن هذه الحالة المذكورة بقوله يوحي بعضهم الى بعض زخرف القول غرورا فيجب علينا تفسير الفاظ ثلاثة الاول
الوحي وهو عبارة عن الايما والقول السريع • والثاني الزخرف وهو الذي يكون باطنه باطلا وظاهره مرئيا ظاهرا يقال فلان يزخرف كلامه اذا
زينه بالباطل والكذب وكل شي حسن مموه فهو مزخرف • واعلم ان تحقيق الكلام فيه ان الانسان ما لم يعتقد في امر من الامور كونه مشتملا على خير
راجح ونفع زايد فانه لا يرغب فيه ولذلك سمي الفاعل المختار مختارا لكونه طالبا للخير والنفع ثم ان كان هذا الاعتقاد مطابقا للمعتقد فهو الحق والصدق
والالهام وان كان صادرا من الملك وان لم يكن مطابقا للمعتقد فحينئذ يكون ظاهره مرئيا لانه في اعتقاده سبب للنفع الزايد والصلاح الراجح
ويكون باطنه فاسدا باطلا لان هذا الاعتقاد غير مطابق للمعتقد فكان مزخرفا فهذا تحقيق هذا الكلام والثالث قوله غرورا قال الواحدي
رحمه الله غرورا منصوب على المصدر وهذا المصدر محمول على المعنى لان المعنى الزخرف من القول معنى الغرور فكانه قال يغرون غرورا
وتحقيق الكلام فيه ان المغرور هو الذي يعتقد في الشي كونه مطابقا للمنفعة والمصلحة مع انه في نفسه ليس كذلك فالغرور اما ان يكون عبارة عن
عين هذا الجهل او عن حالة متولدة عن هذا الجهل فظهر بما ذكرنا ان تاثير هذه الارواح الخبيثة بعضها في بعض لا يمكن ان يعبر عنه بعبارة اكمل ولا
اقوى دلالة على تمام المقصود من قوله يوحي بعضهم الى بعض زخرف القول غرورا • ثم قال تعالى ولو شاء ربك ما فعلوه اصحابنا يحتجون على ان الكفر
والايمان بارادة الله تعالى والمعتزلة يحملونه على مشيئة الالجا وقد سبق تقرير هذه المسئلة على الاستقصا فلا فايدة في الاعادة ثم قال تعالى فذرهم
وما يفترون قال ابن عباس يريد ما زين لهم ابليس وغرهم به قال القاضي هذا القول يتضمن التحذير الشديد في الكفر والترغيب الكامل في الايمان ويقتضي
زوال الغم من قلب الرسول من حيث يتصور ما اعد الله للقوم على كفرهم من انواع العذاب وما اعد له من منازل الثواب بسبب صبره على سفاهتهم ولطفه بهم

قوله تعالى ولتصغى اليه افيدة الذين لا يومنون بالاخرة وليرضوه وليقترفوا ما هم مقترفون

في الاية مسايل **المسئلة الاولى** الصغو في اللغة معناه الميل يقال في المستمع اذا مال بحاسته الى ناحية الصوت انه يصغي ويقال اصغى
الاناء اذا اماله حتى انصب بعضه في البعض ويقال للقمر اذا مال الى الغرب صغى واصغى فقوله ولتصغى اي ولتميل **المسئلة الثانية**
اللام في قوله ولتصغى لا بد له من متعلق فقال اصحابنا التقدير وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا شياطين الانس والجن ومن صفته انه يوحي بعضهم
الى بعض زخرف القول غرورا وانما فعلنا ذلك لتصغى اليه افيدة الذين لا يومنون بالاخرة اي وانما اوجدنا القدرة في قلب الشياطين الذين من
صفتهم ما ذكرناه ليكون كلامهم المزخرف مقبولا عند هولاء الكفار قالوا واذا حملنا الاية على هذا الوجه فيظهر انه تعالى يريد الكفر من الكافر اما المعتزلة
فقد اجابوا عنه من ثلاثة اوجه الاول وهو الذي ذكره الجبائي قال ان هذا الكلام خرج مخرج الامر ومعناه الزجر كقوله تعالى واستفزز من استطعت
منهم بصوتك واجلب عليهم بخيلك ورجلك وكذلك قوله تعالى وليرضوه وليقترفوا وتقدير الكلام كانه قال للرسول فذرهم وما يفترون ثم قال لهم
على سبيل التهديد ولتصغى اليه افيدة الذين لا يومنون بالاخرة وليرضوه وليقترفوا ما هم مقترفون • والوجه الثاني وهو الذي اختاره الكعبي
ان هذه اللام لام العاقبة اي سيول عاقبة امرهم الى هذه الاحوال قال القاضي ويبعد ان يقال هذه العاقبة تحصل في الاخرة لان الالجا حاصل في
الاخرة فلا يجوز ان يميل قلوب الكفار الى قبول المذهب الباطل ولا ان يرضوه ولا ان يقترفوا الذنوب بل يجب ان يحمل على ان عاقبة امرهم في الدنيا يوول
الى ان يقبلوا الاباطيل ويرضوا بها ويعملوا بها والوجه الثالث وهو الذي اختاره ابو مسلم قال اللام في قوله ولتصغى اليه افيدة الذين لا يومنون
بالاخرة متعلق بقوله يوحي بعضهم الى بعض زخرف القول غرورا والتقدير ان بعضهم يوحي الى بعض زخرف القول ليغروا بذلك ولتصغى اليه افيدة الذين
لا يومنون بالاخرة وليرضوه وليقترفوا الذنوب ويكون المراد ان مقصود الشياطين من ذلك الالجا هو مجموع هذه المعاني فهذا جملة ما ذكروه في هذا

الباب اما الوجه الاول وهو الذي عول عليه الجبائي فضعيف من وجوه ذكرها القاضي فاحدها ان الواو في قوله ولتصغى تقتضي تعلقه
بما قبله فحمله على الابتدا بعيد وثانيها ان اللام في قوله ولتصغى لام كي فيبعد ان يقال انه لام الامر ويقرب ذلك من ان يكون
تحريفا لكلام الله تعالى وانه لا يجوز واما الوجه الثاني وهو ان يقال هذه اللام لام العاقبة فهو ضعيف لانهم اجمعوا على ان
هذا مجاز وحمله على كي حقيقة فكان قولنا اولى واما الوجه الثالث وهو الذي ذكره ابو مسلم فهو احسن الوجوه المذكورة في هذا
الباب الا انا نقول ان قوله يوحي بعضهم الى بعض زخرف القول غرورا يقتضي ان يكون الغرض من ذلك الالجا هو التغرير واذا عطفنا عليه
قوله ولتصغى اليه افئدة الذين لا يؤمنون فهذا ايضا عين التغرير لا معنى للتغرير الا انه يستميله الى ما يكون باطنه قبيحا وظاهره وقوله
ولتصغى اليه افئدة الذين لا يؤمنون عين هذه الاستمالة فلو عطفنا عليه لزم ان يكون المعطوف عين المعطوف عليه وانه لا يجوز اما اذا قلنا
تقدير الكلام وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا من شانه ان يوحي زخرف القول لاجل التغرير التغرير وانما جعلنا مثل هذا الشخص عدوا
للنبي لتصغى اليه افئدة الكفار فيبعدوا بذلك السبب عن قبول دعوة ذلك النبي وحينئذ لا يلزم على هذا التقدير عطف الشي على نفسه
فثبت ان ما ذكرناه اولى **المسئلة الثالثة** زعم اصحابنا ان النية ليس مشروطا للحياة فالحي هو الجزء الذي قامت به
الحياة والعالم هو الجزء الذي قام العلم به وقالت المعتزلة الحي والعالم هو الجملة لا ذلك الجزء اذا عرفت هذا فنقول احتج اصحابنا
بهذه الحياة على صحة قولهم لانه تعالى قال ولتصغى اليه افئدة الذين لا يؤمنون فحصل ان الموصوف بالميل والرغبة هو القلب لا جملة الحي
وذلك يدل على قولنا **المسئلة الرابعة** قالوا الانسان شي مغاير للبدن اختلفوا منهم من قال المتعلق الاول هو القلب
وبواسطته متعلق النفس لسائر الاعضا كالدماغ والكبد ومنهم من قال بل القلب متعلق النفس لسائر الاعضا الحيوانية والدماغ متعلق
النفس الناطقة والكبد متعلق النفس الطبيعية والاولون تعلقوا بهذه الاية فانه تعالى جعل الصغو الذي هو عبارة عن الميل والارادة القلب
وذلك يدل على ان المتعلق الاول للنفس هو القلب **المسئلة الخامسة** الكناية في قوله ولتصغى اليه عائدة الى زخرف القول
وكذلك في قوله وليرضوه واما قوله وليقترفوا ما هم مقترفون فاعلم ان الاقتراف هو الاكتساب يقال الاعتراف يزيل الاقتراف كما يقال التوبة
تمحو الحوبة وقال الزجاج ليقترفوا اي ليحلفوا وليكذبوا والاول اصح **قوله تعالى** افغير الله ابتغي
حكما وهو الذي انزل اليكم الكتاب مفصلا والذين اتيناهم الكتاب يعلمون انه منزل من ربك بالحق فلا تكونن من الممترين
فيه مسائل **المسئلة الاولى** اعلم انه تعالى لما حكى عن الكفار انهم اقسموا بالله جهد ايمانهم لئن جاءتهم اية ليؤمنن بها اجاب عنه بانه
لا فائدة في اظهار تلك الايات لانه تعالى لو اظهرها لبقوا مصرين على كفرهم ثم انه تعالى بين في هذه الاية ان الدليل الدال على نبوته قد حصل
وكمل فكان ما يطلبونه طلبا للزيادة وذلك مما لا يجب الالتفات اليه وانما قلنا ان الدليل الدال على نبوته قد حصل لوجهين الاول ان الله تعالى
قد حكم بنبوته من حيث انه انزل اليه الكتاب المفصل المبين المشتمل على العلوم الكثيرة والفصاحة الكاملة وقد عجز الخلق عن معارضته فظهور
هذا المعجز عليه يدل على انه تعالى قد حكم بنبوته فقوله افغير الله ابتغي حكما يعني قل يا محمد انكم تحكمون في طلب سائر المعجزات فهل يجوز في العقل ان يطلب
غير الله حكما فان كل احد يقول ان ذلك غير جائز ثم قيل انه تعالى حكم بصحة نبوتي حيث خصني بمثل هذا الكتاب المفصل الكامل البالغ الى حد الاعجاز
والوجه الثاني من الامور الدالة على نبوته اشتمال التورية والانجيل على الايات الدالة على ان محمدا رسول حق وعلى ان القران كتاب حق من عند الله
وهو المراد من قوله والذين اتيناهم الكتاب يعلمون انه منزل من ربك بالحق وبالجملة فالوجهان المذكوران هاهنا هما المذكوران في قوله تعالى قل كفى
بالله شهيدا بيني وبينكم ومن عنده علم الكتاب اما قوله تعالى في اخر الاية فلا تكونن من الممترين ففيه وجوه الاول ان هذا من باب التهييج
والالهاب كقوله ولا تكونن من المشركين والثاني التقدير فلا تكونن من الممترين في ان اهل الكتاب يعلمون انه منزل من ربك بالحق والثالث يجوز ان
يكون قوله فلا تكونن خطابا لكل احد والمعنى انه لما ظهرت الدلائل فلا ينبغي ان يمتري فيه احد والرابع قيل هذا الخطاب وان كان في الظاهر
للرسول الا ان المراد امته **المسئلة الثانية** قوله والذين اتيناهم الكتاب يعلمون انه منزل من ربك بالحق قرا ابن عامر وحفص منزل
بالتشديد والباقون منزل بالتخفيف والفرق بين التنزيل والانزال فقد ذكرناه مرارا **المسئلة الثالثة** قال الواحدي رحمه الله افغير الله
ابتغي حكما الحكم والحاكم واحد عند اهل اللغة غير ان بعض اهل التاويل قال الحكم اكمل من الحاكم لان الحاكم كل من يحكم واما الحكم فهو الذي لا يحكم الا بالحق
والمعنى انه تعالى حكم حق لا يحكم الا بالحق فلما اظهر المعجز الواحد وهو القران فقد حكم بصحة هذه النبوة ولا مرتبة فوق حكمه فوجب القطع بصحة هذه النبوة فاما
انه هل يظهر سائر المعجزات ام لا فلا تاثير له في هذا الباب بعد ان ثبت انه تعالى حكم بصحة هذه النبوة بواسطة المعجز الواحد **قوله
تعالى** وتمت كلمات ربك صدقا وعدلا لا مبدل لكلماته وهو السميع العليم فيه مسائل **المسئلة الاولى**
قرا عاصم وحمزة والكسائي وتمت كلمة ربك بغير الف على الواحد والباقون كلمات على الجمع قال اهل المعاني الكلمة والكلمات معناهما ما جاء من وعد ووعيد
وثواب وعقاب فلا تبديل فيه ولا تغيير له كما قال ما يبدل القول لدي فمن قرا كلمات بالجمع قال لان معناها الجمع فوجب ان يجمع في اللفظ ومن قرا على الواحد
فلانهم قالوا الكلمة قد يراد بها الكلمات الكثيرة اذا كانت مضبوطة بضابط واحد كقولهم قال زهير في كلمته يعني في قصيدته وقال قس في خطبته
كلمته يعني خطبته فكذلك مجموع القران كلمة واحدة في كونه حقا وصدقا ومعجزا **المسئلة الثانية** ان تعلق هذه الاية بما قبلها انه تعالى بين
في الاية السابقة ان القران معجز فذكر في هذه الاية انه تمت كلمة ربك والمراد بالكلمة القران اي تم القران في كونه معجزا دالا على صدق محمد عليه السلام وقوله

صدقا وعدلا اي تمت تماما صدقا وعدلا وقال ابو علي الفارسي صدقا وعدلا مصدران ينتصبان على الحال من الكلمة بتقدير صادقة عادلة
فهذا وجه تعلق الآية بما قبلها **المسئلة الثالثة** اعلم ان هذه الآية تدل على ان كلمة الله تعالى موصوفة بصفات كثيرة فالصفة
الاولى كونه تامة والمراد الاشارة بقوله وتمت كلمة ربك وفي تفسير هذا التمام وجوه الاول ما ذكرنا الها كافية وافية بكونها معجزة دالة على صدق
محمد عليه السلام والثاني انها كافية في بيان ما يحتاج المكلفون اليه الى قيام القيامة علما وعملا والثالث ان حكم الله هو الذي
حصل به الازل ولا يحدث بعد ذلك شيء فذلك الذي حصل في الازل هو الاتمام والزيادة عليه ممتنعة وهذا الوجه هو المراد بقوله
عليه السلام حف القلم بما هو كائن الى يوم القيامة **الصفة الثانية** من صفات كلمة الله كونها صدقا والدليل عليه ان الكذب
نقص والنقص على الله محال ولا يجوز اثبات ان الكذب محال على الله بالدلائل السمعية لان صحة الدلائل السمعية موقوفة على ان الكذب
على الله محال فلو اثبتنا امتناع الكذب على الله بالدلائل السمعية لزم الدور وهو باطل واعلم ان هذا الكلام كما يدل على ان الخلف في وعد محال
خلاف ما قاله الواحدي في تفسير قوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا الجزاء وجهنم خالدا فيها ان الخلف في وعيد الله جائز وذلك لان وعد الله ووعيده
كلمة الله فلما دلت هذه الآية على ان كلمة الله تجب كونها موصوفة بالصدق علم ان الخلف كما انه ممتنع في الوعد فكذلك ممتنع في الوعيد ٥
الصفة الثالثة من صفات كلمة الله كونها عدلا وفيه وجهان الاول ان كل ما حصل بسبب القرآن نوعان الخبر والتكليف اما الخبر
فالمراد كل ما اخبر الله عن وجوده او عدمه يدخل فيه الخبر عن وجود ذات الله تعالى وعن حصول صفاته اعني كونه تعالى عالما قادرا سميعا بصيرا
ويدخل فيه الاخبار عن صفات الله والتقديس والتنزيه كقوله لم يلد ولم يولد وقوله لا تاخذه سنة ولا نوم ويدخل فيه الخبر عن احكام
الله في الوعد والوعيد والثواب والعقاب ويدخل فيه الخبر عن اقسام الله وعن اسماء الله ويدخل فيه الخبر عن احوال المتقدمين والخبر عن الغيوب المستقبلة
كل هذه الاقسام داخلة تحت الخبر واما التكليف فيدخل فيه كل امر ونهي يرجع عنه سبحانه على عبد سواء كان ذلك العبد ملكا او بشرا او جنيا او شيطانا
وسواء كان ذلك في شرعنا او في شرائع الانبياء المتقدمين او في شرائع الملائكة المقربين الذين هم سكان السموات والجنة والنار والعرش ثم لا يعلم احوالهم
الا الله اذا عرفنا انحصار مباحث القرآن في هذين القسمين فنقول قال تعالى وتمت كلمة ربك صدقا ان كان من باب الخبر وعدلا ان كان من باب
التكاليف وهذا ضبط في غاية الحسن **والقول الثاني** في تفسير قوله وعدلا ان كل ما اخبر الله عنه من وعد ووعيد وثواب وعقاب فهو صدق
لانه لابد وان يكون واقعا وهو عدل لان افعاله منزهة عن ان تكون موصوفة بصفة الظلم **الصفة الرابعة** من صفات كلمة الله
قوله لا مبدل لكلماته وفيه وجوه الاول انا بينا ان المراد من قوله وتمت كلمة ربك انها تامة في كونها معجزة دالة على صدق محمد عليه السلام ثم قال
ولا مبدل لكلماته والمعنى هو ان الكفار يلقون الشبهات في كونها دالة على صدق محمد الا ان تلك الشبهات لا تاثير لها في هذه الدلالة التي لا تقبل التبديل
لان تلك الدلالة ظاهرة باقية جلية قوية لا تزول بسبب تمرهات الكفار وشبهاتهم اولبك الجهال **والوجه الثاني** ان يكون المراد انها تبقى محفوظة
من التحريف والتغيير كما قال تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون والوجه الثالث ان يكون المراد انها مصونة عن التناقض كما قال
ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا **والوجه الرابع** ان يكون المراد ان احكام الله تعالى لا تقبل التبدل والتغير والزوال لانها
ازلية والازل لا يزول واعلم ان هذا الوجه احد الاصول القوية في اثبات الحكم لانه تعالى لما حكم على زيد بالسعادة وعلى عمرو بالشقاوة ثم
قال لا مبدل لكلماته لزم امتناع ان ينقلب السعيد شقيا وان ينقلب الشقي سعيدا فالسعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن
امه **قوله تعالى** وان تطع اكثر من في الارض يضلوك عن سبيل الله ان يتبعون
الا الظن وان هم الا يخرصون ان ربك هو اعلم من يضل عن سبيله وهو اعلم بالمهتدين
اعلم انه تعالى لما اجاب
عن شبهات الكفار ثم بين بالدليل صحة نبوته بين ان بعد زوال الشبهة وظهور الحجة لا ينبغي ان يلتفت العاقل الى كلمات الجهال ولا ينبغي ان يتشوش
بسبب كلماتهم الفاسدة فقال وان تطع اكثر من في الارض يضلوك وهذا يدل على ان اكثر اهل الارض كانوا ضالين لان الاضلال لابد وان يكون
مسبوقا بالضلال واعلم ان حصول هذه الضلال والاضلال لا يخرج عن احد امور ثلاثة اولها المباحث المتعلقة بالالهيات فان الحق فيها واحد
واما الباطل فيه كثير ومنها القول بالنزل اما كما يقوله الزنادقة وهو الذي اخبر الله عنه في قوله وجعلوا له شركاء الجن الاصنام واما كما يقوله عبدة
عبدة الكواكب واما كما يقوله عبدة الاصنام **وثانيها** المباحث المتعلقة بالنبوات اما كما يقوله من ينكر النبوة مطلقا او كما يقوله من ينكر النبوة
وكما يقوله من ينكر نبوة محمد عليه السلام ويدخل في الباب المباحث المتعلقة بالمعاد **وثالثها** المباحث المتعلقة بالاحكام وهي كثيرة فان
الكفار كانوا يحرمون البحائر والسوائب والوصائل ويحللون الميتة فقال تعالى وان تطع اكثر من في الارض فيما يعتقدون من الحكم على الباطل بانه حق
او على الحق بانه باطل يضلوك عن سبيل الله اي عن الطريق الحق والمنهج الصدق **ثم قال** تعالى ان يتبعون الا الظن وان هم الا يخرصون وفيه مسئلتان
المسئلة الاولى المراد ان هؤلاء الكفار الذين ينازعونك بباديك ومذهبك عرفا طعين بعجز مذاهبهم بل لا يتبعون الا الظن وهم خراصون
كذابون في ادعاء القطع وكثير من المفسرين يقولون المراد من ذلك الظن رجوعهم بما اثبات مذاهبهم الى تعليل اسلافهم **المسئلة الثانية**
تمسك نفاة القياس بهذه الآية فقالوا انا ان الله تعالى ذم الكفار بما كثير من آيات القرآن لسبب كونهم متبعين للظن والشيء الذي يجعله الله تعالى
موجبا للذم الكفار لابد وان يكون بالغا في مراتب الذم والعمل بالقياس موجب لاتباع الظن بكونه مذموما عرفا لا يقال لما ورد الدليل القاطع بكونه حجة
كان العمل به عملا بدليل مقطوع لا بدليل مظنون لانا نقول هذا مدفوع من وجوه الاول ان ذلك الدليل القاطع اما ان يكون عقليا واما ان يكون

سمعيا والاول باطل لان العقل لا مجال له في ان العمل بالقياس جايز او غير جايز لا سيما عند من ينكر تحسين العقل وتقبيحه والثاني ايضا
باطل لان الدليل السمعي انما يكون قاطعا لو كان متواترا او كانت القاطعة غير محتملة لوجه اخر سوى هذا المعنى الواحد ولو حصل مثل هذا الدليل
لعلم الناس بالضرورة كون القياس حجة ولارتفع الخلاف فيه بين الامة فحيث لم يوجد ذلك علمنا ان الدليل القاطع على صحة القياس مفقود والثاني
هب انه وجد الدليل القاطع على ان القياس حجة الا ان مع ذلك فلا يتم العمل بالقياس الا مع ارتفاع الظن وبيانه
ان التمسك بالقياس مبني على مقامين احدهما ان الحكم في محل الوفاق معلل بكذا والثاني ان ذلك المعنى حاصل في محل الخلاف
فهذان المقامان لو كانا معلومين على سبيل القطع واليقين فهذا مما لا خلاف بين العقلاء في صحته وان كان مجموعهما او كان احدهما
ظنيا فحينئذ لا يتم العمل بهذا القياس الا بمتابعة الظن وحينئذ يندرج تحت النص الدال على ان متابعة الظن مذمومة والجواب
لم لا يجوز ان يقال الظن عبارة عن الاعتقاد الراجح اذا لم يستند الى امارة وهو مثل ظن الكفار اما اذا كان الاعتقاد الراجح
مستندا الى امارة فهذا الاعتقاد لا يسمى ظنا وبهذا الطريق سقط هذا الاستدلال ثم قال تعالى ان ربك هو اعلم بمن ضل
عن سبيله وهو اعلم بالمهتدين وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** في تفسيره قولان احدهما ان يكون المراد انك
بعد ما عرفت ان الحق ما هو وان الباطل ما هو فلا تكن في قيدهم بل فوض امرهم الى خالقهم لانه تعالى عالم بان المهتدي من هو والضال
من هو فيجازي كل احد بما يليق بعمله والثاني ان يكون هؤلاء الكفار وان اظهروا من انفسهم ادعاء الحزم واليقين فهم كاذبون والله تعالى
عالم باحوال قلوبهم وبواطنهم ومطلع على كونهم متحيرين في سبيل الضلال تائهين في اودية الجهل **المسئلة الثانية**
قوله ان ربك هو اعلم بمن يضل عن سبيله وهو اعلم بالمهتدين فان قيل هذا يوجب وقوع التفاوت في علم الله تعالى وهو محال قلنا
لا شك ان حصول التفاوت في علم الله محال الا ان المقصود من هذا اللفظ ان العناية باظهار هداية المهتدين فوق العناية باظهار
ضلال الضالين ونظيره قوله تعالى ان احسنتم احسنتم لانفسكم وان اساتم فلها فذكر الاحسان مرتين والاساءة مرة واحدة الثاني
ان موضع من رفع بالابتداء ولفظها لفظ الاستفهام والمعنى ان ربك هو اعلم اي الناس يضله عن سبيله قال وهذا مثل قوله ليعلم اي
الحزبين احصى وهذا قول المبرد والزجاج والكسائي والفراء **قوله تعالى** فكلوا مما ذكر اسم
الله عليه ان كنتم باياته مؤمنين في الاية مباحث نذكرها في معرض السؤال والجواب السؤال الاول الفاء في قوله فكلوا مما ذكر
اسم الله عليه يقتضي تعلقا بما تقدم فما ذلك الشيء والجواب قوله فكلوا سبب عن انكار اتباع المضلين الذين يحللون الحرام ويحرمون الحلال
وذلك انهم كانوا يقولون للمسلمين انكم تزعمون انكم تعبدون الله فما قتله احق ان تاكلوه مما قتلتموه انتم فقال الله للمسلمين انكم متحققين بالايمان
فكلوا مما ذكر اسم الله عليه وهو المذكى ببسم الله السؤال الثاني القوم كانوا يبيحون اكل الميتة والمسلمون كانوا يحرمونها واذا كان كذلك
كان ورود الامر باباحة ما ذكر اسم الله عليه عبثا لانه يقتضي اثبات الحكم في المتفق عليه وترك الحكم في المختلف فيه والجواب فيه وجهان
الاول لعل القوم كانوا يحرمون اكل المذكاة ويبيحون اكل الميتة فالله تعالى رد عليهم في الامرين لحكم بحل المذكاة بقوله فكلوا مما ذكر اسم الله وتحريم
الميتة بقوله ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه الثاني ان يحمل قوله فكلوا مما ذكر اسم الله على ان المراد اجعلوا اكلكم مقصورا على ما ذكر اسم الله عليه
فيكون المعنى على هذا الوجه تحريم اكل الميتة فقط السؤال الثالث قوله فكلوا مما ذكر اسم الله عليه صيغة الامر وهي للاباحة وهذه الاباحة
حاصلة في حق المؤمن وغير المؤمن وكلمة ان في قوله ان كنتم باياته مؤمنين تفيد الاشتراط ما ذكر اسم الله والجواب التقدير ليكن اكلكم مقصورا
على ما ذكر اسم الله عليه ان كنتم مؤمنين والمراد انه لو حكم باباحة اكل الميتة لقدح ذلك في كونه مؤمنا **قوله تعالى**
وما لكم الا تاكلوا مما ذكر اسم الله وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه وان كثيرا ليضلون باهوائهم بغير علم ان ربك
هو اعلم بالمعتدين فيه مسائل **المسئلة الاولى** قرا نافع وحفص عن عاصم وقد فصل لكم ما حرم عليكم بالفتح في الحرفين وقرا
ابن كثير وابن عامر وابو عمرو بالضم في الحرفين وقرا حمزة والكسائي وابو بكر عن عاصم فصل بالفتح في الحرفين فقد احتج بوجهين الاول انه تمسك
في فتح قوله فصل بقوله قد فصلنا الايات وفي فتح قوله حرم بقوله اتل ما حرم والوجه الثاني التمسك بقوله مما ذكر اسم الله عليه وقد فصل لكم
ما حرم فيجب ان يكون الفعل مسندا الى الفاعل لتقدم ذكر اسم الله تعالى واما الذين قرؤا بالضم في الحرفين فحجتهم قوله حرمت عليكم الميتة وقوله
حرمت تفصيل لما اجمل في هذه الاية فلما وجب في التفصيل ان يقال حرمت عليكم الميتة بفعل ما لم يسم فاعله وجب في الاجمال كذلك وهو قوله
ما حرم عليكم ولما ثبت وجوب حرم بضم الحاء فكذلك يجب فصل بضم الفاء لان هذا المفصل هو ذلك المحرم بعينه وايضا فانه تعالى قال وهو الذي
انزل اليكم الكتاب مفصلا وقوله مفصلا يدل على فصل اما من قرا فصل بالفتح وحرم بالضم فحجته في قوله فصل قوله قد فصلنا الايات وفي قوله
حرمت عليكم الميتة **المسئلة الثانية** قوله وقد فصل لكم ما حرم عليكم اكثر المفسرين قالوا المراد من قوله تعالى في اول سورة
المائدة حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وفيه اشكال وهو ان سورة الانعام مكية وسورة المائدة من اخر ما انزله الله تعالى بالمدينة
وقوله وقد فصل يمكن ان يكون ذلك المفصل متقدما على هذا المجمل والمدني متاخر عن المكي فيمتنع كونه متقدما وفيه مسائل الاولى ان يقال
قوله تعالى بعد هذه الاية قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه وهذه الاية وان كانت مذكورة بعد هذه الاية بقليل الا ان هذا القدر من التاخير
لا يمنع ان يكون هو المراد وقوله الا ما اضطررتم اليه اي دعتكم الضرورة الى اكله بسبب شدة المجاعة ثم قال وان كثيرا ليضلون باهوائهم

وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قراءة ابن كثير وابو عمرو ليضلون بفتح الياء وكذلك في يونس ربنا ليضلوا وفي ابراهيم ليضلوا وفي الحج ثاني عطفه ليضل وفي لقمان لصد الحديث ليضل وفي الزمر انداد ليضل وقراءة عاصم وحمزة والكسائي جميع ذلك بضم الياء، وقرأ نافع وابو عمرو وابن عامر هاهنا وفي يونس بفتح الياء. وفي سائر المواضع بالضم فمن قرأ بالفتح اشار الى كونه ضالا ومن قرأ بالضم اشار الى كونه مضلا قال وهذا اقوى لما الذم لان كل مضل فانه يجب كونه ضالا وقد يكون ضالا ولا يكون مضلا فالمضل اكثر استحقاقا للذم من الضال **المسئلة الثانية** من قوله ليضلون قيل انه عمرو بن لحي بن دوبة من المشركين لانه اول من غير دين اسماعيل واتخذ البحائر والسوائب واكل الميتة وقوله بغير علم يريد ان عمرو بن لحي اقدم على هذه المذاهب عن الجهالة الصرفة والضلالة المحضة وقال الزجاج المراد منه الذين يحللون الميتة ويناظرونكم بما احلوها ويحتجون عليها بقولهم لما حل ما تذبحونه انتم فبان بكل ما يذبحه الله اولى وكذلك كل ما يضلون فيه من عبادة الاوثان والطعن بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم فانما يتبعون فيه الهوى والشهوة ولا يبعثهم عندهم ولا علم **المسئلة الثالثة** دلت الاية على ان القول بالدين مجرد التقليد حرام لان القول بالتقليد قول لمحض الهوى والشهوة ولا علم والاية دلت على ان ذلك حرام ثم قال تعالى ان ربك هو اعلم بالمعتدين والمراد منه انه هو العالم بما في قلوبهم وضمائرهم من التعدي وطلب غير الحق والسعي بما احقاق الحق واذا كان عالما بما هو الاصوب وكان قادرا على مجازاتهم فهو تعالى يجازيهم عليها والمقصود من هذه الكلمة التهديد والتخويف

قوله تعالى وذروا ظاهر الاثم وباطنه ان الذين يكسبون الاثم سيجزون بما كانوا يقترفون

اعلم انه تعالى لما بين فصل المحرمات اتبعه بالحجاب تركها بالكلية بقوله وذروا ظاهر الاثم وباطنه والمراد من الاثم ما يوجب الاثم وذكروا في ظاهر الاثم وباطنه وجهين الاول ان ظاهر الاثم الاعلان بالزنا وباطنه الاستسرار به قال الفراء كان اهل الجاهلية يرون الزنا حلالا اذا كان سرا وحرم الله تعالى بهذه الاية السر منه والعلانية الثاني ان هذا النهي عام في جميع المحرمات وهو الاصح ان تخصيص اللفظ العام يصون معينة من غير دليل غير جائز ثم قيل المراد وما اعلنتم وما اسررتم وقيل ما اعلنتم وما يشق وقال بن الانباري يريد وذروا الاثم من جميع جهاته كما تقول ما اخذت من هذا المال قليلا ولا كثيرا تريد ما اخذته وقال الاخفش معنى الاية النهي عن الاثم مع بيان انه لا يخرج من كونه اثما بسبب اخفائه وكتمانه ويمكن ان يقال المراد من قوله وذروا ظاهر الاثم وباطنه النهي عن الاقدام على الاثم ثم قال وباطنه لظهر بذلك ان الداعي له الى ترك ذلك الاثم خوف الله لا خوف الناس وقال اخرون ظاهر الاثم افعال الجوارح وباطنه افعال القلوب من الكبر والحسد والعجب وارادة السوء للمسلمين ويدخل فيه الاعتقاد والعزم والنظر والظن والتمني والمنع عن الخيرات وهذا ظهر فساد قول من يقول ان ما يوجد بسبب القلب لا يؤاخذ به اذا لم يقترن به عمل فانه تعالى نهى عن هذه الاقسام بهذه الاية ثم قال تعالى ان الذين يكسبون الاثم سيجزون بما كانوا يقترفون ومعنى الاقتراف قد تقدم ذكره وظاهر النص يدل على انه لا بد وان يعاقب المذنب الا ان المسلمين اجمعوا على انه اذا تاب لم يعاقب واجتماعهم ارد واشرط قاطبا وهو انه تعالى قد يعفو عن المذنب فيترك عقابه كما قال ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء

قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق وان الشياطين ليوحون الى اوليائهم ليجادلوكم وان اطعتموهم انكم لمشركون اعلم انه تعالى لما ذكر ان الاثم ظاهره وباطنه بين ان هذا الاثم ما هو فقال ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق وان الشياطين ليوحون الى اوليائهم ليجادلوكم وان اطعتموهم انكم لمشركون اعلم انه تعالى انما حرم اكل ما لم يذكر اسم الله عليه لان ما ذبح على اسم الصنم والمقصود منه ان يجعل الاكل مما ذبح على اسم الله ذكر بعده تحريم ما لم يذكر عليه اسم الله ويدخل فيه الميتة ويدخل فيه ما ذبح على ذكر الاصنام والمقصود منه ابطال ما ذكر المشركون في الاية مسائل **المسئلة الاولى** نقل عن عطاء انه قال كل ما لم يذكر عليه اسم الله من طعام او شراب فهو حرام تمسكا بعموم هذه الاية واما سائر الفقهاء فانهم اجمعوا على تخصيص هذا العموم بالذبح ثم اختلفوا فقال مالك كل ذبح لم يذكر عليه اسم الله فهو حرام سواء ترك ذلك الذكر عمدا او نسيانا وهو قول بن سيرين وطائفة من المتكلمين وقال ابو حنيفة رضي الله عنه ان ترك الذكر عمدا او نسيانا حرم وان ترك نسيانا حل وقال الشافعي رضي الله عنه حل متروك التسمية سواء ترك عمدا او خطا اذا كان الذابح اهلا للذبح وقد ذكرنا هذه المسئلة على الاستقصاء في تفسير قوله الا ما ذكيتم فلا فائدة في الاعادة قال الشافعي هذا النهي مخصوص بما ذبح على اسم النصب ويدل عليه وجوه احدها قوله تعالى وانه لفسق واجمع المسلمون على انه لا يحل اكل ذبيحة المسلم الذي ترك التسمية وثانيها قوله وان الشياطين ليوحون الى اوليائهم ليجادلوكم وهذه المناظرة انما كانت في مسئلة الميتة روي ان ناسا من المشركين قالوا للمسلمين ما يقتله الصقر والكلب تاكلونه وما يقتله الله فلا تاكلونه وعن ابن عباس انهم قالوا ياكل ما تقتلونه ولا ياكل مما قتله الله فهذه المناظرة مخصوصة باكل الميتة وثالثها قوله تعالى وان اطعتموهم انكم لمشركون وهذا مخصوص بما ذبح على اسم النصب يعني لو ضيتم بهذه الذبيحة التي ذبحت على اسم الهة الاوثان فقد رضيتم بالهتها وذلك يوجب الشرك وقال الشافعي فاول لا بد وان كان عاما بحسب الصيغة الا ان اخرها لما خصصت به هذه القيود الثلاثة علمنا ان المراد من العموم هو الخصوص وما يؤكد هذا المعنى انه تعالى قال ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق فقد صار هذا النهي مخصوصا بما اذا كان هذا الاكل فسقا ثم طلبنا في كتاب الله تعالى انه متى يصير فسقا فرأينا هذا الفسق مفسرا في آية اخرى وهي قوله قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير فانه رجس او فسقا اهل لغير الله به فصار الفسق بما هذه الاية مفسرا بما اهل به لغير الله واذا كان كذلك كان قوله ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق مخصوصا بما اهل به لغير الله والمقام الثاني ان ترك التمسك بهذه التخصيصات لكن يقول لو قلتم انه لم يوجد ذكر الله ههنا والدليل عليه ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ذكوا ايها المسلمون سواء قال او لم يقل ويجعل هذا الذكر على ذكر القلب وللفاء في الثالث وهو ان يقول فسمان هذا الدليل يوجب المعنى انه تعالى قال ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق فقد صار هذا النهي مخصوصا بما اذا كان هذا الاكل فسقا ثم طلبنا في كتاب الله تعالى انه متى يصير فسقا فرأينا هذا الفسق مفسرا في آية اخرى وهي قوله قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير فانه رجس او فسقا اهل لغير الله به فصار الفسق بما هذه الاية مفسرا بما اهل به لغير الله واذا كان كذلك كان قوله ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق مخصوصا بما اهل به لغير الله والدليل عليه ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ذكوا ايها المسلمون سواء قال او لم يقل ويجعل هذا الذكر على ذكر القلب وللفاء في الثالث وهو ان يقول فسمان هذا الدليل يوجب العزيمة الا ان سائر الدلائل المذكورة في هذه المسئلة توجب الحل وهي تعارضت وجب ان يكون الراجح هو الحل لان الاصل في المأكولات الحل وايضا يدل عليه

جميع العمومات المقتضية لحل الاكل والانتفاع كقوله خلق لكم ما في الارض جميعا وقوله وكلوا واشربوا ولانه مستطاب بحسب الحس فوجب ان يحل لقوله
تعالى احل لكم الطيبات ولانه مال لان الطبع يميل اليه فوجب ان لا يحرم لما روي عنه عليه السلام انه نهى عن اضاعة المال لهذا اكثر الكلام في المسئلة في
ذلك فنقول الاولى بالمسلم ان يجتنبه لان ظاهر هذا النص يوهم **المسئلة الثانية** الصبغ في قوله وانه لغير الاماذا البسوف فيه قولان
الاولان قوله لا تاكلوا يدل على الاكل لان الفعل يدل على المصدر وهذا الصبغ يدل على هذا المصدر والثاني كانه جعل ما يذكر اسم الله في نفسه فتفاعل
سبيل المبالغة واما قوله وان الشياطين ليوحون الى اوليائهم ليجادلوكم فيه قولان الاول ان المراد من الشياطين هاهنا ابليس وجنوده وهم وسوسوا الى
اوليائهم من المشركين ليجادلوا محمدا صلى الله عليه وسلم واصحابه في اكل الميتة والثاني قال عكرمة وان الشياطين بمعنى مردة
المجوس ليوحون الى اوليائهم من مشركي قريش وذلك لانه لما نزل تحريم الميتة سمعه المجوس من اصحاب فارس فكتبوا الى قريش وكانت بينهم مكاتبة
ان محمدا واصحابه يزعمون انهم يتبعون امر الله ثم يزعمون ان ما يذبحونه حلال وما يذبحه الله حرام فوقع في انفس ناس من المسلمين من ذلك
شيء فانزل الله هذه الاية ثم قال وان اطعتموهم انكم لمشركون يعني في استحلال الميتة انكم لمشركون قال الزجاج وفيه دليل على ان كل من احل
شيئا مما حرم الله او حرم شيئا مما احل الله فهو مشرك وانما سمي مشركا لانه اثبت حاكما سوى الله وهذا هو الشرك **المسئلة الثالثة**
قال الكعبي الاية حجة على ان الايمان اسم لجميع الطاعات وان كان معناه في اللغة التصديق كما جعل نقيض الشرك اسما لكل ما كان مخالفا لله تعالى وان كان
في اللغة مختصا بمن يعتقد ان لله شريكا بدليل انه تعالى سمى طاعة المؤمنين للمشركين في اباحة الميتة شركا ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون المراد
من الشرك ههنا اعتقاد ان لله شريكا في الحكم والتكليف وبهذا التقدير يرجع معنى هذا الشرك الى الاعتقاد فقط **قوله**
تعالى **اومن كان ميتا فاحييناه وجعلنا له نورا يمشي به في الناس كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها كذلك زين**
للكافرين ما كانوا يعملون في الاية مسائل **المسئلة الاولى** اعلم انه تعالى لما ذكر في الاية الاولى ان المشركين
يجادلون المؤمنين في دين الله مثل بدليل على حال المؤمن المهتدي وعلى حال الكافر الضال فبين ان المؤمن المهتدي بمنزلة من كان ميتا فجعل حيا بعد
ذلك واعطي نورا يهتدي به في معاشه وان الكافر بمنزلة من هو في ظلمات ومتعذر عنها الاخلاص له منها فيكون معجزا على الدوام ثم قال
تعالى كذلك زين للكافرين ما كانوا يعملون وعند هذا عادت مسئلة الجبر والقدر فقال اصحابنا ذلك المزين هو الله تعالى ودليله ما سبق ذكره مرارا
الفعل يتوقف على حصول الداعي وحصوله لابد وان يكون بخلق الله تعالى والداعي عبارة عن علم او اعتقاد او ظن باشتمال ذلك الفعل على نفع راجح
وصلاح راجح فهذا الداعي لا معنى له الا هذا التزيين فاذا كان موجد هذا الداعي هو الله كان المزين لا محالة هو الله تعالى وقالت المعتزلة المزين
هو الشيطان وحكوا عن الحسن انه قال زينه لهم والله الشيطان واعلم ان هذا في غاية الضعف لوجهين الاول الدليل القاطع الذي ذكرناه والثاني ان هذا
المثل مذكور ليميز حال المؤمن عن الكافر فيه دخل فيه الشيطان فان كان اقدام ذلك الشيطان على ذلك الكفر بشيطان اخر لزم الذهاب الى مزين اخر
الى غير النهاية فلابد من مزين اخره الثالث انه تعالى صرح بان ذلك المزين ليس الا هو فيما قبل هذه الاية وما بعدها اما قبلها فقوله والذين
يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم كذلك زينا لكل امة عملهم واما بعد هذه الاية فقوله وكذلك جعلنا في كل قرية اكابر مجرميها
المسئلة الثانية اومن كان ميتا قراءة نافع مينا مشددا والباقون مخففا وقال اهل اللغة الميت مخففا وميت بتخفيف الياء
ومعناهما واحد مثل هين وهين وليت وليت **المسئلة الثالثة** قال الاصم المعاني قد وصف الكفار بانهم اموات في قوله اموات غير
احياء وما يشعرون ايان يبعثون وايضا في قوله لينذر من كان حيا وفي قوله انك لا تسمع الموتى وفي قوله وما يستوي الاحياء ولا الاموات فلما
جعل الكفر موتا والكافر ميتا جعل الهدى حياة والمهتدي حيا وانما جعل الكفر موتا لانه جهل والجهل يوجب الحيرة والوقفة فهو كالموت الذي
يوجب السكون وايضا الميت لا يهتدي لاي شيء والجاهل كذلك والهدى علم وبصر والعلم والبصر سبب لحصول الرشد والفوز بالنجاة وقوله
وجعلنا له نورا يمشي به في الناس عطف على قوله فاحييناه فوجب ان يكون هذا النور مغايرا لتلك الحياة والذي يخطر بالبال والعلم عند الله ان
الارواح البشرية لها اربع مراتب في المعرفة فاولها كونها مستعدة لقبول هذه المعارف وذلك الاستعداد الاصلي مختلف بالارواح فربما كان
الروح موصوفا باستعداده كاملا قويا شريفا وربما كان ذلك الاستعداد قليلا ضعيفا ويكون صاحبه بليدا ناقصا والمرتبة الثانية ان تحصل
لها علوم الكلية الالهية وهي المسماة بالعقل والمرتبة الثالثة ان يحاول ذلك الانسان تركيب تلك البديهيات ويتوصل بتركيبها الى تعريف المجهولات
الكسبية الا ان تلك المعارف لا تكون حاضرة بالفعل ولكنها تكون بحيث متى شاء صاحبها استرجاعها واستحضارها تيسر عليه والمرتبة الرابعة
ان تكون تلك المعارف القدسية والطلايا الروحانية حاضرة بالفعل ويكون جوهر ذلك الروح مستغرقا بتلك المعارف مستغنيا بها عن الاكتساب فيها
فيه اذا عرفت هذا فنقول المرتبة الاولى وهي حصول الاستعداد فقط وهي المسماة بالموت والمرتبة الثانية وهي ان تحصل العلوم البديهية الكسبية
فيه فهي المشار اليها بقوله فاحييناه والمرتبة الثالثة وهي ان تركب تلك البديهيات حتى يتوصل بتركيبها الى تعريف المجهولات النظرية فهي من قوله
تعالى وجعلنا له نورا والمرتبة الرابعة وهي قوله يمشي به في الناس اشارة الى كونه مستغرقا بتلك الطلايا القدسية ناظرا اليها وعند هذا يتم درجات
سعادات النفس الانسانية ويمكن ان يقال ايضا الحياة عبارة عن حصول الاستعداد القابل لجوهر الروح والنور عبارة عن ايصال نور الوحي والتنزيل به فانه كما
يدبب الابصار في امرين من سلامة الحاسة ومن طلوع الشمس فكذلك البصيرة لابد فيها من امرين من سلامة حاسة العقل ومن طلوع نور الوحي والتنزيل
فلهذا السبب قال المفسرون المراد بهذا النور القرآن ومنهم من قال هو نور الدين ومنهم من قال نور الحكم والاقوال باسرها متقاربة والتحقيق

ما ذكرناه واما مثل الكافر فهو كمن في الظلمات ليس بخارج منها وفي قوله ليس بخارج منها دقيقة عقلية وهي ان الشيء اذا دام حصوله مع الشيء صار كالامر الذاتي والصفة اللازمة له فاذا دام كون الكافر في ظلمات الجهل والاخلاق الذميمة صارت تلك الظلمات كالصفة الذاتية لم يعتبر ان ينفك عنه لعوذ بالله من هذه الحالة وايضا الواقف في الظلمات يبقى متحيرا لا يهتدي لما الى وجه خلاصه فيستولي عليه الخوف والفزع والعجز والوقوف **المسئلة الرابعة** اختلفوا في ان هذين المثلين المذكورين هل هما مختصان بالسابقين معينين او عامان في كل من كان كافرا ففيه قولان الاول انهما خاصان بالسابقين على التعيين يدفعه وجوه الاول قال ابن عباس او ابو جهل مر بي النبي صلى الله عليه وسلم فشوش وجه فقال ما ترى سفه نفسك وسب الهتنا فقال حمزة وانتم اسفه الناس تعبدون الحجارة من دون الله اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له وان محمدا رسوله فنزلت هذه الآية والرواية الثانية قال مقاتل نزلت هذه الآية في النبي صلى الله عليه وسلم وابي جهل وذلك انه قال اللهم ان كان ما يقول محمد حقا فاهد احمرنا او اشقانا فقال ابو جهل انا فنزلت هذه الآية والرواية الثالثة قال عكرمة والكلبي نزلت في عمار بن ياسر وابي جهل والرواية الرابعة قال الضحاك نزلت في عمر بن الخطاب وابي جهل والقول الثاني ان هذه الآية عامة في حق جميع المؤمنين والكافرين وهذا هو الحق لان المعنى اذا كان حاصلا في الكل كان التخصيص بعض الحكم ايضا قد ذكرنا ان هذه السورة نزلت دفعة واحدة فالقول بان سبب نزول هذه الآية كذا وكذا مشكل الا ان قيل ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ان مراد الله من هذه السورة الآية العامة فلان بعينه **المسئلة الخامسة** هذه الآية من اقوى الدلائل ايضا على ان الكفر والايمان من الله لان قوله فاحييناه وقوله وجعلنا له نورا يمشي به في الناس قد بينا انه كناية عن المعرفة والهدى وذلك يدل على ان كل هذه الامور انما حصل من الله وباذنه والدلائل العقلية ساعدت على صحته وهو دليل الداعي على ما لخصناه وايضا ان عاقلا لا يختار الجهل والكفر لنفسه فمن الحال ان يختار الانسان جعل نفسه كافرا جاهلا فلما فقد تحصيل الايمان والمعرفة ولم يحصل ذلك وانما حصل ضده وهو الكفر والجهل علمنا ان ذلك حصل بايجاد غيره فان قالوا انما اختاره لاعتقاده في ذلك الجهل انه علم قلنا الحاصل هذا الكلام انه انما اختار هذا الجهل لسابقة جهل اخر فان كان الكلام في ذلك الجهل السابق كالذي المسبوق لزم الذهاب الى غير النهاية والا فوجب الانتهاء الى جهل يحصل فيه لا باختياره وتكوينه وهذا هو المطلوب **قوله تعالى** وكذلك جعلنا في كل قرية اكابر مجرميها ليمكروا فيها وما يمكرون الا بانفسهم وما يشعرون فيه مسائل **المسئلة الاولى** الكاف في قوله وكذلك يوجب التشبيه وفيه قولان الاول كما جعلنا في مكة صناديدها ليمكروا فيها كذلك جعلنا في كل قرية اكابر مجرميها الثاني انه معطوف على ما قبله اي كما زينا للكافرين اعمالهم كذلك جعلنا **المسئلة الثانية** الاكابر جمع الاكبر الذي هو اسم والاية على التقديم والتاخير تقديره جعلنا مجرميها اكابر ولا يجوز ان يكون الاكبر مضافا لانه لا يتم المعنى ويحتاج الى اضمار المفعول الثاني للجعل لانك اذا قلت جعلت زيدا وسكت لم يتم الكلام حتى تقول رئيسا او ذليلا او ما اشبه ذلك لاقتضاء الجعل مفعولين ولانك اذا اضفت الاكابر فقد اضفت الصفة الى الموصوف وذلك لا يجوز عند البصريين **المسئلة الثالثة** صار تقدير الاية وجعلنا في كل قرية مجرميها اكابر ليمكروا فيها وذلك يقتضي انه تعالى انما جعلهم بهذا الوصف لانه اراد منهم ان يمكروا بالناس وهذا ايضا يدل على ان الخير والشر بارادة الله تعالى اجاب الجبائي عنه بان حمل هذه اللام على لام العاقبة وذكر غيره انه تعالى لما منعهم عن المكر صار سببا لها باذا اراد ذلك فجاء الكلام على سبيل التشبيه وهذا السؤال مع جوابه قد تكرر مرارا خارجا عن الحد والحصر **المسئلة الرابعة** قال الزجاج انما جعل المجرمين اكابرا لانهم لاجل رياستهم اقدروا على المكر والغدر وتزويق الاباطيل على الناس من غيرهم ولان كثرة المال وقوة الجاه يحمل الانسان على المبالغة في تحصيلها وذلك الحظ لا يتم الا بجمع الاخلاق الذميمة من الغدر والمكر والكذب والخيانة والايمان الكاذبة ولو لم يكن للملك والجاه عيب سوى ان الله تعالى حكم بانه انما وصف بهذه الصفات الذميمة من كان له مال وجاه لكفى ذلك دليلا على خساسة المال والجاه ثم قال تعالى وما يمكرون الا بانفسهم وما يشعرون والمراد ما ذكر تعالى بعد الاية الاخرى وهي قوله ولا يحيق المكر السيء الا باصله وقد ذكرنا حقيقة ذلك في اول سورة البقرة في تفسير قوله تعالى الله يستهزئ بهم ويمدهم في طغيانهم يعمهون قالت المعتزلة لا شك ان قوله وما يمكرون الا بانفسهم مذكور في معرض التهديد والزجر فلو كان ما قبل هذه الاية يدل على انه تعالى اراد منهم ان يمكروا بالناس لكيف يليق بالرحيم الحكيم ان يريد منهم المكر ثم يخلق فيهم المكر ثم يريد منهم عليه ويعاقبهم اشد العقاب عليه واعلم ان معارضة هذا الكلام بالوجوه المتهونة قد ذكرناها مرارا **قوله تعالى** واذا جاءتهم اية قالوا لن نؤمن حتى نؤتى مثل ما اوتي رسل الله الله اعلم حيث يجعل رسالته سيصيب الذين اجرموا صغار عند الله وعذاب شديد بما كانوا يمكرون اعلم انه تعالى حكى عن مكر هؤلاء الكفار وحسدهم انه متى ظهرت لهم معجزة قاهرة تدل على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم قالوا لن نؤمن حتى يحصل لنا مثل هذا التنصيب من عند الله وهذا يدل على نهاية حسدهم وانما حملهم على الكفر لا الطلب لاجله والدليل عليه النهاية للحسد في المفسرون قال الوليد بن المغيرة والله لو كانت النبوة حقا لكنت اولى بها من محمد فاني اكثر منه مالا وولدا فنزلت هذه الاية وقال الضحاك اراد كل واحد منهم ان يخص بالوحي والرسالة كما اجراه الله تعالى عنه في قوله بل يريد كل امرئ منهم ان يؤتى صحفا منشرة فظاهر الاية التي نحن بسبيل تفسيرها يدل على ذلك ايضا لانه تعالى قال واذا جاءتهم اية قالوا لن نؤمن حتى نؤتى مثل ما اوتي رسل الله

وهذا يدل على ان جماعة منهم كانوا يقولون بهذا الكلام وايضا فما قبل هذه الاية يدل على ذلك ايضا وهو قوله وكذلك جعلنا في كل قرية اكابر
مجرميها ليمكروا فيها ثم ذكر عقيب تلك الاية انهم قالوا لن نؤمن حتى نؤتى مثل ما اوتي رسل الله وظاهره يدل على ان المكر المذكور في الاية
الاولى هو الكلام الخبيث واما قوله تعالى لن نؤمن حتى نؤتى مثل ما اوتي رسل الله ففيه قولان الاول وهو المشهور اراد القوم ان يحصل لهم النبوة
والرسالة كما حصلت لمحمد عليه السلام وان يكونوا متبوعين لا تابعين ومخدومين لا خادمين والقول الثاني وهو قول الحسن ومنقول عن ابن عباس
ان المعنى واذا جاءتهم اية من القران تامرهم باتباع النبي صلى الله عليه وسلم قالوا لن نؤمن حتى نؤتى مثل ما اوتي رسل الله وهو قول مشركي العرب لن نؤمن
لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا الى قوله حتى تنزل علينا كتابا نقراه من الله الى ابي جهل والى فلان وفلان كتابا على حدة وعلى هذا التقدير فالقوم
ما طلبوا النبوة وانما طلبوا ان تاتيهم ايات قاهرة ومعجزات ظاهرة مثل معجزات الانبياء المتقدمين كي يدل على صحة نبوة محمد عليه السلام قال
المحققون والقول الاول اقوى لان قوله الله اعلم حيث يجعل رسالاته لا يليق الا بالقول الاول ولمن ينصر القول الثاني ان يقول انهم لما اقترحوا تلك الايات
القاهرة فلو اجابهم الله اليها واظهر تلك المعجزات على وفق التماسهم لكانوا قد قربوا من منصب الرسالة وحينئذ يصلح ان يكون قوله الله اعلم حيث يجعل
رسالاته والمعنى ان للرسالة موضعا مخصوصا لا يصلح وضعها الا فيه فمن كان موصوفا بتلك الصفات التي لاجلها يصح وضع الرسالة فيه كان رسولا والا
فلا والعالم بتلك الصفات ليس الا الله سبحانه واعلم ان من الناس من اختلفوا في هذه المسئلة فقال بعضهم النفوس والارواح متساوية في تمام الماهية
فحصول النبوة والرسالة لبعضها دون البعض تشريف من الله واحسان وتفضل وقال اخرون بل النفوس البشرية مختلفة بجواهرها وماهياتها فبعضها
خيرة طاهرة عن علائق الجسمانيات مشرقة بالانوار الالهية مشتعلة مؤثرة وبعضها خسيسة كدرة محبة للجسمانيات فالنفس ما لم تكن من القسم الاول
لم تصلح لقبول الوحي والرسالة ثم ان القسم الاول يقع الاختلاف فيه بالزيادة والنقصان والقوة والضعف الى مراتب لا نهاية لها فلا جرم كانت مراتب
الرسل مختلفة فمنهم من حصلت له المعجزات القوية والتبع القليل ومنهم من حصلت له معجزة واحدة او اثنتان وحصل له تبع عظيم ومنهم من كان الرفق غالبا
عليه ومنهم من كان التشديد غالبا عليه وهذا النوع من البحث فيه استقصاء ولا يليق ذكره بهذا الموضع وقوله الله اعلم حيث يجعل حيث يجعل رسالاته تنبيها
على دقيقة اخرى وهي ان اقل ما لا بد منه في حصول النبوة والرسالة البراءة عن المكر والغدر والغل والحسد وقولهم لن نؤمن حتى نؤتى مثل ما اوتي رسل الله
عين المكر والحسد والغدر فكيف يعقل حصول النبوة والرسالة مع هذه الصفات ثم بين تعالى انهم لكونهم موصوفين بهذه الصفات الذميمة سيصيبهم
صغار عند الله وعذاب شديد وتقريره ان الثواب لا يتم الا بامرين التعظيم والمنعة والعقاب ايضا لا يتم في هذه الاية
اما الاهانة فقوله سيصيبهم صغار عند الله وانما قدم ذكر الصغار على ذكر الضرر لان القوم انما تمردوا عن طاعة محمد صلى الله
عليه وسلم طلبا للعز والكرامة فالله تعالى بين انه يقابلهم بضد مطلوبهم فاول ما يوصل اليهم انما يوصل الصغار والذل والهوان
وفي قوله صغار عند الله وجوه الاول ان يكون المراد ان هذا الصغار انما يحصل في الاخرة وحيث لا حاكم ينفذ حكمه سواه والثاني انهم
يصيبهم صغار بحكم الله وايجابه في دار الدنيا فلما كان ذلك الصغار لاجل جاز ان يضاف عند الله • الثالث ان يكون المراد سيصيب الذين
اجرموا صغار ثم استانف وقال عند الله اي معد لهم والمقصود منه التاكيد • الرابع ان يكون المراد صغار من عند الله وعلى هذا التقدير
فلا بد من اضمار كلمة واما بيان الضرر والعذاب فهو قوله وعذاب شديد فحصل بهذا الكلام انه تعالى اعدلهم الخزي العظيم والعذاب الشديد
ثم بين ان ذلك انما يصيبهم لاجل مكرهم وكذبهم وحسدهم **قوله تعالى** فمن يرد الله ان يهديه يشرح
صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا كانما يصعد في السماء كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون
في الاية مسائل **المسئلة الاولى** تمسك اصحابنا بهذه الاية في بيان ان الهداية والضلال من الله تعالى واعلم ان هذه الاية كما
ان لفظها يدل على قولنا فلفظها ايضا يدل على الدليل القاطع العقلي الذي في هذه المسئلة وبيانه ان العبد قادر على الايمان وقادر على الكفر
فقدرته بالنسبة الى هذين الامرين حاصلة على السوية فيمتنع صدور الايمان عنه بدلا من الكفر او الكفر بدلا من الايمان الا اذا حصل في القلب
داعية اليه وقد بينا ذلك مرارا كثيرة في هذا الباب وتلك الداعية لا معنى لها الا علمه او اعتقاده او ظنه بكون ذلك الفعل مشتملا على مصلحة
زائدة ومنفعة راجحة فانه ان حصل هذا المعنى في القلب دعاه ذلك الى فعل ذلك الشيء فان حصل في القلب علم او اعتقاد او ظن كون ذلك
الفعل مشتملا على ضرر زائد ومفسدة راجحة دعاه ذلك الى تركه وبينا بالدليل ان حصول هذه الدواعي لا بد وان تكون من الله تعالى وان
مجموع القدرة مع الداعي يوجب الفعل اذا ثبت هذا فنقول يستحيل ان يصدر الايمان عن العبد الا اذا خلق الله في قلبه اعتقاد ان الايمان راجح
المنفعة زائد المصلحة واذا حصل في القلب هذا الاعتقاد قوي القلب وحصل في النفس رغبة شديدة في تحصيله وهذا هو انشراح الصدر
للايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم مثلا فمن ظن ان الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم سبب للمفسدة العظيمة في الدين والدنيا ويوجب المضار الكثيرة فعند
هذا يترتب على حصول هذا الاعتقاد نفرة شديدة على الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم ونفرة عظيمة عنه وهذا هو المراد من انه تعالى يجعل صدره
ضيقا حرجا فصار تقدير الاية ان من اراد الله به الكفر قوي صوارفه عن الايمان وقوي دواعيه الى الكفر ولما ثبت بالدليل العقلي ان الامر كذلك ثبت
ان لفظ القران مشتمل على هذه الدلالة العقلية واذا نطق قاطع البرهان على صريح لفظ القران فليس وراءه بيان ولا برهان قالت المعتزلة
لنا في هذه الاية مقامان • المقام الاول بيان انه لا دلالة في هذه الاية على قولكم • والمقام الثاني • مقام التاويل المطابق لمذهبنا وقولنا
اما المقام الاول فتقريره من وجوه الاول ان هذه الاية ليس فيها انه تعالى اضل قوما او يضلهم لانه ليس فيها اكثر من انه متى اراد يهدي انسانا

فعل به كيت وكيت واذا اراد اضلاله فعل كيت وكيت وليس في الاية انه تعالى يريد ذلك او لا يريد والدليل عليه انه تعالى قال
لو اردنا ان نتخذ لهوا لاتخذناه من لدنا ان كنا فاعلين فبين تعالى انه كيف يفعل اللهو لو اراده ولا خلاف انه تعالى لا يريد ذلك
ولا يفعله ۞ والوجه الثاني انه تعالى لم يقل ومن يرد ان يضله عن الاسلام بل قال ومن يرد ان يضله فلم قلتم ان المراد ومن يضله
عن الايمان ۞ والوجه الثالث انه تعالى بين في اخر الاية انه انما يفعل هذا الفعل بهذا الكافر جزاء على كفره وانه ليس ذلك على سبيل
الابتداء فقال كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون ۞ والوجه الرابع ان قوله ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا متقدم
حصوله على حصول الضلال وان لحصول ذلك المتقدم اثرا في حصول الضلال وذلك باطل بالاجماع اما عندنا فلانا لا نقول
به واما عندكم فلان المقتضي لحصول الجهل والضلال هو ان الله تعالى يخلقه فيه بقدرته فثبت بهذه الوجوه الاربعة ان هذه الاية لا تدل
على قولكم اما المقام الثاني وهو ان تفسير هذه الاية على وجه يليق بقولنا فتقريره من وجوه الاول وهو الذي اختاره الجبائي ونصره القاضي
فنقول تقدير الاية ومن يرد الله ان يهديه يوم القيامة الى طريق الجنة يشرح صدره للاسلام حتى يثبت عليه ولا يزول عنه وتفسير هذا
الشرح هو انه تعالى يفعل به الطافا تدعوه الى البقاء على الايمان والثبات عليه ولهذا النوع الطاف لا يمكن فعلها بالمؤمن الا بعد ان يصير مؤمنا
وهي بعد ان يصير الرجل مؤمنا يدعوه الى البقاء على الايمان والثبات واليه الاشارة بقوله تعالى ومن يؤمن بالله يهد قلبه وبقوله والذين جاهدوا
فينا لنهدينهم سبلنا فاذا امن عبد اراد ثباته فحينئذ يشرح صدره اي يفعل به الالطاف التي تقتضي ثباته على الايمان ودوامه عليه واما اذا كفر
وعاند اراد الله تعالى ان يضله عن طريق الجنة فعند ذلك يلقي في صدره الضيق والحرج ثم سال الجبائي نفسه وقال كيف يصح ذلك ونجد الكفار طيبي
النفوس لا غم لهم البتة ولا حزن واجاب عنه بانه تعالى لم يجز ان يفعل بهم ذلك في كل وقت فلا يمتنع كونهم في بعض الاوقات طيبي القلوب
وسال القاضي نفسه على هذا الجواب سؤالا اخر فيجب ان يقطعوا في كل كافر بان يجد من نفسه ذلك الضيق والحرج في بعض الاوقات واجاب
عنه بان قال وكذلك نقول ودفع ذلك لا يمكن خصوصا عند ورود ادلة الله وعند ظهور نصرة الله للمؤمنين وعند ظهور الذلة والصغار فيهم
هذا غاية تقرير هذا الجواب ۞ والوجه الثاني في التاويل قالوا لم لا يجوز ان يقال المراد ممن يرد الله ان يهديه الى الجنة يشرح صدره للاسلام
اي ينشرح صدره للاسلام في ذلك الوقت الذي يهديه فيه الى الجنة لانه لما راى ان بسبب الايمان وجد هذه الدرجة العالية والمرتبة الشريفة
يزداد رغبته في الايمان ويحصل في قلبه مزيد انشراح وميل اليه ومن يرد ان يضله يوم القيامة عن طريق الجنة ففي ذلك الوقت يضيق صدره ويحرج
بسبب الحزن الشديد الذي ناله عند الحرمان من الجنة والدخول في النار قالوا فهذا وجه قريب واللفظ محتمل فوجب حمل اللفظ عليه ۞ والوجه الثالث
في التاويل انه تعالى جعل في الكلام تقديما وتاخيرا فيكون المعنى من شرح صدر نفسه بالايمان فقد اراد الله ان يهديه اي يخصه بالالطاف الداعية
الى الثبات على الايمان او يهديه الى الجنة ومن جعل صدره ضيقا حرجا من الايمان وقد اراد الله ان يضله عن طريق الجنة او يضله بمعنى انه يحرمه عن
الالطاف الداعية الى الثبات على الايمان فهذا هو مجموع كلامهم في هذا الباب والجواب عما قالوه اولا من انه تعالى لم يقل في هذه الاية انه يضله
بل المذكور فيه انه لو اراد ان يعمله لفعل كذا وكذا فنقول ان قوله في اخر الاية كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون تصريح بانه يفعل بهم ذلك الاضلال
لان حرف الكاف في قوله كذلك يفيد التشبيه والتقدير وكما جعلنا ذلك الضيق والحرج في صدره فكذلك يجعل الله الرجس على قلوب الذين لا يؤمنون
والجواب عما قالوه ثانيا وهو قوله ومن يرد ان يضله ليس في بيان ان يضله عن الدين فنقول ان قوله في اخر الاية كذلك يجعل الله الرجس على قلوب
الذين لا يؤمنون تصريح بان المراد من قوله ومن يرد ان يضله هو ان يضله عن الدين والجواب عما قالوه ثالثا من ان قوله كذلك يجعل الله الرجس
على قلوب الذين لا يؤمنون يدل على انه تعالى انما يلقي ذلك الضيق والحرج في صدورهم جزاء على كفرهم فنقول لا نسلم ان المراد ذلك بل المراد وكذلك
يجعل الله الرجس على قلوب الذين قضى عليهم بانهم لا يؤمنون واذا حملنا هذه الاية على هذا الوجه يسقط ما ذكروه والجواب عما قالوه رابعا ان
ظاهر الاية يقتضي ان يكون ضيق الصدر وحرجه شيئا متقدما على الضلال وموجبا له فنقول والامر كذلك لانه تعالى اذا خلق في قلبه اعتقادا
بان الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم يوجب الذم في الدنيا والعقوبة في الاخرة فهذا الاعتقاد يوجب اعراض النفس ويفوز القلب عن قبول ذلك الايمان
ويحصل في ذلك القلب نفرة ونبوة عن قبول ذلك الايمان وهذه الحالة شبيهة بالصفة الشديدة لان الطريق اذا كان ضيقا لم يقدر الداخل على
ان يدخل فيه فكذلك القلب اذا حصل فيه هذا الاعتقاد امتنع دخول الايمان فيه فلاجل حصول المشابهة من هذا الوجه اطلق لفظ الضيق والحرج
عليه فقد سقط هذا الكلام واما الوجه الاول من التاويلات الثلاثة التي ذكروها فالجواب عنه ان حاصل ذلك الكلام يرجع الى تفسير الضيق
والحرج فلما كان المراد منه حصول الغم والحزن في قلب الكافر من الغموم والهموم والاحزان ازيد ما يحصل في قلب المؤمن زيادة يعرفها كل احد ومعلوم
انه ليس الامر كذلك بل الامر في حزن الكافر والمؤمن على السوية بل كان الحزن والبلاء في حق المؤمن اكثر قال تعالى ولولا ان يكون الناس امة واحدة
لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفا من فضة وقال عليه السلام خص البلاء بالانبياء ثم الاولياء ثم الامثل فالامثل واما الوجه الثاني من
التاويلات الثانية فهو ايضا مدفوع لانه يرجع حاصله الى ايضاح الواضحات لان كل احد يعلم بالضرورة ان كل من هداه الله الى الجنة بسبب الايمان
فانه يفرح بسبب تلك الهداية وينشرح صدره للايمان مزيد انشراح في ذلك الوقت وكذلك القول في قوله ومن يضله المراد ومن يضله عن طريق
الجنة فانه يضيق قلبه في ذلك الوقت فان حصول هذا المعنى معلوم بالضرورة فحمل الاية عليه اخراج الاية من الفائدة ۞ واما الوجه الثالث من الوجوه
الثلاثة فهو يقتضي تعليل الاية وذلك لان الاية تقتضي ان يحصل انشراح من قبل الله اولا ثم يترتب عليه حصول الهداية والايمان وانتم عكستم

القضية فقلتم العبد يجعل اولا منشرح الصدر ثم ان الله تعالى بعد ذلك يهديه بمعنى انه يخصه بمزيد الالطاف الداعية
الى الثبات على الايمان والدلايل اللفظية انما يمكن التمسك بها اذا ايقنا ما فيها من التركيبات والترتيبات فلما ابطلناها وازلناها
لم يكن التمسك بشيء منها اصلا وفتح هذا الباب يوجب ان لا يمكن التمسك بشيء من الايات وانه طعن في القران واخراج له عن كونه حجة فهذا
هو الكلام المفصل عن هذه السوالات ثم انا نختم الكلام في هذه المسلة بهذه الخاتمة القاهرة وهي انا بينا ان فعل الايمان يتوقف على
ان يحصل في القلب داعية جازمة الى فعل الايمان وفاعل تلك الداعية هو الله تعالى وكذلك القول في جانب الكفر ولفظ الاية منطبق على هذا
المعنى لان تقدير الاية فمن يرد الله ان يهديه قوي في قلبه ما يدعوه الى الايمان ومن يرد ان يضله القي في قلبه ما يصرفه عن الايمان ويدعوه
الى الكفر وقد ثبت بالبرهان العقلي ان الامر يجب ان يكون كذلك وعلى هذا التقدير فجميع ما ذكرتموه من السوالات ساقط

المسلة الثانية

في تفسير الفاظ الاية اما شرح الصدر ففي تفسيره وجهان الاول قال الليث يقال شرح صدره فانشرح اي وسع صدره لقبول ذلك الامر فتوسع
واقول ان مراد الليث بشرح الصدر توسع الصدر ولا شك انه ليس المراد منه ان يوسع صدره لما بيناه فيما تقدم ولا باس باعادته فنقول
اذا اعتقد الانسان في عمل من الاعمال ان نفعه زايد وخيره راجح مال قلبه اليه وقويت رغبته في حصوله وحصل في القلب استعداد شديد
لتحصيله فتسمى هذه الحالة لسعة النفس واذا اعتقد في عمل من الاعمال ان شره زايد وضرره راجح عظمت النفرة عنه وحصل في الطبع نفرة
ونبوة عن قبوله ومعلوم ان الطريق اذا كان ضيقا لم يتمكن الداخل من الدخول فيه واذا كان واسعا قدر الداخل على الدخول فيه فاذا حصل اعتقاد ان الامر
الفلاني زايد النفع والخير وحصل الميل اليه فقد حصل ذلك الميل في ذلك القلب فقيل اتسع الصدر له واذا حصل اعتقاد انه زايد الضرر والمفسدة
لم يحصل في القلب ميل اليه فقيل صار الصدر شبيها بالطريق الضيق الذي لا يمكن الدخول فيه فهذا تحقيق الكلام في سعة الصدر وضيقه
والوجه الثاني في تفسير الشرح يقال شرح فلان امرا اذا اظهره واوضحه وشرح مسلة اذا كانت مشكلة فبينها واعلم ان لفظة الشرح غير مختص
بالجانب الحق لانه وارد في الاسلام في قوله افمن شرح الله صدره للاسلام وفي الكفر في قوله ولكن من شرح بالكفر صدرا قال المفسرون لما نزلت هذه
الاية سيل رسول الله صلى الله عليه وسلم وقيل كيف يشرح الله صدره فقال عليه السلام يقذف نورا فيه حتى ينفتح وينشرح فقيل له وهل لذلك من امارة
يعرف بها فقال عليه السلام الانابة الى دار الخلود والتجافي عن دار الغرور والاستعداد للموت قبل نزول الموت واقول هذا الحديث على صحة ما ذكرناه
في تفسير شرح الصدر وتقريره ان الانسان اذا تصور ان الاشتغال بعمل الدنيا زايد الضرر والشر فاذا حصل الجزم بذلك اما بالبرهان او التجربة او التقليد
لا بد وان يترتب على حصول هذا الاعتقاد حصول الرغبة في الاخرة وهو العبارة عن الانابة الى دار الخلود والنفرة عن دار الدنيا وهو المراد من التجافي
عن دار الغرور واما الاستعداد للموت قبل الموت فهو يشتمل على امرين اعني النفرة عن الدنيا والرغبة في الاخرة واذا عرفت هذا فنقول الداعي الى الفعل
لا بد وان يحصل قبل حصول الفعل وشرح الصدر للايمان عبارة عن حصول الداعي الى الايمان فلهذا المعنى اشعر ظاهر الاية بان شرح الصدر متقدم على
حصول الاسلام وكذا القول في جانب الكفر واما قوله ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا ففيه مباحث

البحث الاول

قرا ابن كثير ضيقا ساكنة اليا وكذلك في كل القران والباقون مشددة اليا مكسورة فيحتمل ان يكون المشدد والمخفف بمعنى واحد كسيد وسيد وهين
وهين ولين ولين وميت وميت وقرا نافع وابو بكر عن عاصم حرجا بكسر الرا والباقون بفتحها قال الفرا وهو في كسره ونصبه بمنزلة الوحد والوحد والفرد
والفرد والدنف والدنف وقال الزجاج الحرج في اللغة اضيق الضيق ومعناه ذو حرج في صدره ومن قال حرج جعله فاعلا وكذلك رجل دنف ذو دنف
ودنف نعت

البحث الثاني

قال بعضهم الحرج بكسر الرا الضيق والحرج بالفتح جمع حرجة وهي الموضع الكثير الاشجار الذي لا تناله الراعية وحكي
في هذا الباب حكايتين احديهما روي عن عبيد بن عمير عن عبد الله بن عباس انه قرا هذه الاية وقال هل ههنا من بني بكر احد قال رجل نعم قال ما الحرجة
فيكم قال الموضع الكثير الشجر المتمسك الذي لا طريق فيه فقال ابن عباس كذلك قلب الكافر والثانية روى الواحدي رحمه الله عن ابي الصلت
الثقفي قال قرا عمر بن الخطاب ثم قال ايتوني رجلا من كنانة واجعلوه راعيا فاتوا به فقال له عمر يا فتى ما الحرجة فيكم قال الحرجة فينا الشجرة تحدق
بها الاشجار فلا يصل فيها راعية ولا وحشية فقال عمر كذلك قلب الكافر لا يصل اليه شيء من الجزاء اما قوله تعالى كانما يصعد في السما ففيه بحثان

البحث الاول

قرا ابن كثير يصعد ساكنة الصاد وقرا ابو بكر يصعد مشددة الصاد والعين بغير الف اما قراة ابن كثير يصعد فهي من
الصعود والمعنى انه في نفوره عن الاسلام وثقله عليه بمنزلة من تكلف الصعود الى السما فكما ان ذلك التكليف ثقيل على القلب فكذلك الايمان ثقيل على
قلب الكافر واما قراة ابي بكر يصاعد فهو مثل يتصاعد واما قراة الباقين يصعد فهي بمعنى يتصعد فادغمت التا في الصاد ومعنى يتصعد يتكلف ما يثقل
عليه

البحث الثاني

في كيفية هذا التشبيه وجهان الاول كما ان الانسان اذا كلف الصعود الى السما ثقل ذلك التكليف عليه وعظم وقعد عليه
وقويت نفرته عنه فكذلك الكافر يثقل عليه الايمان ويعظم نفرته عنه والثاني ان يكون التقدير ان قلبه تباعد عن الاسلام وتباعد عن قبول الايمان يشبه
ذلك البعد ببعد من يصعد من الارض الى السما اما قوله كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يومنون ففيه بحثان

البحث الاول

الكاف في قوله كذلك يفيد التشبيه بشيء وفيه وجهان الاول التقدير ان يجعل الرجس عليهم يجعله ضيق الصدر في قلوبهم والثاني قال الزجاج التقدير
مثل ما قصصنا عليك يجعل الله الرجس

البحث الثاني

اختلفوا في تفسير الرجس فقال ابن عباس هو الشيطان يسلطه عليهم وقال مجاهد
الرجس ما لا خير فيه وقال عطا الرجس العذاب وقال الزجاج الرجس اللعنة في الدنيا والعذاب في الاخرة ولنختم هذه تفسير هذه الاية
بما روي عن محمد بن كعب القرظي انه قال تذاكرنا في امر القدرية عند ابن عمر فقال لعنت القدرية على لسان سبعين نبيا منهم نبينا عليه السلام فاذا كان

يوم القيامة نادى منادي وقد جمع الناس بحيث يسمع الكل اين خصماء الله فتقوم القدرية وقد اورد القاضي هذا الحديث في تفسيره وقال
هذا الحديث من اقوى ما يدل على ان القدرية هم الذين ينسبون افعال العباد الى الله قضاء وقدرا وخلقا لان الذين يقولون هذا القول فهم خصماء الله
لانهم يقولون لله فاي ذنب لنا حتى يعاقبنا وانت الذي خلقته فينا واردته منا وقضيته علينا ولم يخلقنا الا له وما يسرت لنا غيره فهؤلاء
لابد وان يكونوا خصماء الله بسبب هذه الحجة اما الذين قالوا ان الله مكن وازاح العلة وانما اتى العبد من قبل نفسه فكلامه موافق لما يعامل به من انزال
العقوبة فلا يكونون خصماء لله بل يكونون منقادين له هذا كلام القاضي وهو عجيب جدا وذلك لانه يقال له يبعد منك انك ما عرفت مذاهب
خصومك انه ليس للعبد على الله حجة ولا استحقاق بوجه من الوجوه وان كل ما يفعله الرب في العبد فهو حكمة وصواب وليس للعبد
على ربه اعتراض ولا مناظرة فكيف يصير الانسان الذي هذا دينه واعتقاده خصما لله لله تعالى اما الذين يكونون خصماء الله فهي المعتزلة
وتقريره من وجوه الاول انه يدعي عليه وجوب الثواب والعوض ويقول لو لم يعطني ذلك لخرجت عن الالهية وصرت معزولا عن الربوبية وصرت
من جملة السفهاء فهذا الذي مذهبه واعتقاده ذلك هو الخصم لله تعالى والثاني ان من واظب على الكفر سبعين سنة ثم انه في اخر رمق حيوته
قال لا اله الا الله محمد رسول الله عن القلب ثم مات ثم ان رب العالمين اعطاه النعم الفائقة والدرجات الزائدة الف الف الف سنة ثم اراد ان يقطع
عنه تلك النعم لحظة واحدة فكذلك يقول ايها الاله اياك ثم اياك ان تترك ذلك لحظة واحدة فانك ان تركته لحظة واحدة صرت معزولا عن الالهية
والحاصل ان اقدام ذلك العبد على ذلك الايمان لحظة واحدة اوجب على الاله ايصال تلك النعم مدة لا اخر لها ولا طريق له البتة الى الخلاص عن هذه
العهدة فهذا هو الخصومة اما من يقول انه لا حق لاحد من الملائكة والانبياء على الله وكل ما يرسل اليهم من الثواب فهو بفضل واحسان من الله فهذا لا
يكون خصما والوجه الثالث في تقرير هذه الخصومة ما يحكى ان الشيخ ابا الحسن الاشعري لما فارق مجلس استاذه ابي علي الجبائي وترك
مذهبه وكثر اعتراضه على اقاويله عظمت الوحشة بينهما فاتفق بان يوما من الايام عند الجبائي مجلس التذكير وحضر عنده عالم من الناس فذهب
الشيخ ابو الحسن الى ذلك المجلس مختفيا وجلس في بعض الجوانب مختفيا عن الجبائي وقال لبعض من حضر هناك من العجائز اني اعلمك مسئلة فاذكر بها
لهذا الشيخ قولي كان لي ثلاثة من البنين واحد كان في غاية الدين والزهد والثاني كان في غاية الكفر والفسق والثالث كان صبيا لم يبلغ فماتوا
على هذه الصفات فاخبرني ايها الشيخ عن احوالهم فقال الجبائي اما الزاهد ففي درجات الجنة واما الكافر ففي دركات النار واما الصبي فمن
اهل السلامة فقال قولي له لو ان الصبي اراد ان يذهب الى تلك الدرجات العالية التي حصل فيها اخوه الزاهد هل يمكن منه فقال الجبائي لا لان
الله يقول له انما وصل الى تلك الدرجات العالية بسبب انه اتعب نفسه في العلم والعمل وانت فليس معك ذلك فقال ابو الحسن قولي له لو ان الصبي يقول
يا رب العالمين ليس الذنب لي لانك امتني قبل البلوغ ولو امهلتني فربما زدت على اخي الزاهد في الزهد والدين فقال الجبائي يقول الله لو علمت انك لو عشت لطغيت
وكفرت وكنت تستوجب النار فقبل ان تصل الى تلك الحالة راعيت مصلحتك وامتك حتى تنجو من العقاب فقال ابو الحسن قولي له لو ان الاخ الكافر
الفاسق رفع راسه من الدرك الاسفل من النار وقال يا رب العالمين واحكم الحاكمين وارحم الراحمين كما علمت من ذلك الاخ الصغير انه لو بلغ كفر علمت مني ذلك
فلم راعيت مصلحته وما راعيت مصلحتي قال الراوي فلما وصل الكلام الى هذا الموضع انقطع الجبائي فلما نظر الى ابي الحسن علم ان هذه المسئلة منه لا من
العجوز ثم ان ابا الحسن البصري جاء بعد اربعة ادوار واكثر من بعد الجبائي فاراد ان يجيب عن هذا السؤال فقال نحن لا نرضى بما حق هؤلاء الاخوة الثلثة
بهذا الجواب الذي ذكرتم بل لنا هاهنا جوابان اخران سوى ما ذكرتم وقال هو مبني على مسئلة اختلف شيوخنا فيه وهي انه هل يجب على الله تعالى ان يكلف
العبد ام لا قال البصريون التكليف محض التفضل والاحسان وهو غير واجب على الله تعالى وقال البغداديون انه واجب على الله فان فرعنا على قول البصريين
فلله تعالى ان يقول لذلك الصبي اني طولت عمر الاخ الزاهد وكلفته على سبيل التفضل ولم يلزم من كوني متفضلا على اخيك الزاهد بهذا التفضل ان اكون
متفضلا عليك بمثله واما ان فرعنا على قول البغداديين فالجواب ان يقال ان اطالة عمر اخيك موجبة التكليف عليه كانا احسانا في حقه ولم يلزم
منه عود مفسدة الى غيرك فلهذا السبب ما فعلت ذلك في حقك فظهر الفرق فهذا تلخيص كلام ابي الحسن البصري سعيا منه في تلخيص شيخه المتقدم عن
سؤال الاشعري بل سعيا منه في تلخيص الهه عن سؤال العبد وقال مولانا فخر الملة والدين رضي الله عنه اقول قبل الخوض في الجواب عن كلام ابي الحسن
صحة هذه المناظرة الدقيقة بين الله وبين العبد انما لزمت على قول المعتزلة فاما على قول اصحابنا فلا مناظرة البتة بين الرب وبين العبد وليس للعبد ان يقول
لربه لم فعلت كذا وما فعلت كذا فثبت ان خصماء الله هم المعتزلة لا اهل السنة وذلك يقوي غرضنا ويحصل مقصودنا ثم نقول اما الجواب الاول وهو ان
اطالة العمر وموجبة التكليف تفضل فيجوز ان يخص به بعضا دون بعض فنقول هذا الكلام مدفوع لانه تعالى لما اوصل التفضل الى احدهما فالامتناع
من ايصاله الى الثاني قبيح من الله لان الايصال الى هذا الثاني ليس فعلا شاقا على الله ولا يوجب دخول نقصان في ملكه بوجه من الوجوه وهذا الثاني يحتاج
الى ذلك التفضل ومثل هذا الامتناع قبيح في الشاهد الا ترى ان من منع غيره من النظر الى مرآته المنصوبة على الجدار لعامة الناس قبح ذلك لانه منع
من النفع من اندفاع ضرر اليه ولايصال نفعه اليه فان كان علم الفعل في التحسين والتقبيح مقبولا فليكن مقبولا هاهنا وان لم يكن مقبولا لم يكن مقبولا
البتة في شيء من المواضع وبطل كلية مذهبكم فثبت ان هذا الجواب فاسد واما الجواب الثاني فهو ايضا فاسد وذلك لان قولنا تكليفه يتضمن مفسدة
ليس معناه ان هذا التكليف يوجب لذاته حصول المفسدة والا لزم ان يحصل هذه المفسدة ابدا في حق الكل وانه باطل بل معناه ان الله تعالى علم انه اذا
كلف هذا الشخص فان انسانا اخر يختار من قبل نفسه فعلا قبيحا فان اقتضى هذا القدر ان يترك الله تكليفه فكذلك قد علم من ذلك الكافر انه اذا كلفه فانه
يختار الكفر عند ذلك التكليف فوجب ان يترك تكليفه وذلك يوجب قبح تكليف من علم الله من حاله انه يكفر وان لم يجب هاهنا لم يجب هناك فاما القول

بانه يجب عليه تعالى ترك التكليف اذا علم ان غيره يختار فعلا قبيحا عند هذا التكليف ولا يجب عليه تركه اذا علم تعالى ان ذلك الشخص يختار القبيح عند ذلك
التكليف فهذا محض التحكم فثبت ان الجواب الذي استخرجه ابو الحسن بلطيف فكره ودقيق نظره بعد اربعة ادوار ضعيف وظهر ان خصماء الله هم المعتزلة
لا اصحابنا والله اعلم **قوله تعالى** وهذا صراط ربك مستقيما قد فصلنا الآيات لقوم يذكرون في الآية
مسائل **المسألة الاولى** قوله وهذا اشارة الى مذكور تقدم ذكره وفيه قولان الاول وهو الاقوى عندي انه اشارة الى ما ذكره وقرره في
الآية المتقدمة وهو ان الفعل يتوقف على الداعي وحصول تلك الداعية من الله تعالى فوجب كون الفعل من الله تعالى وذلك يوجب التوحيد المحض وهو كونه
تعالى مبدأ لجميع الكائنات والممكنات وانما سماه صراطا لان العلم به يؤدي الى العلم بالتوحيد الحق وانما وصفه بكونه مستقيما لان قول
المعتزلة غير مستقيم وذلك لان رجحان احد طرفي الممكن على الآخر اما ان يتوقف على المرجح او لا يتوقف فان توقف على المرجح لزم ان يقال
الفعل لا يصدر عن القادر الا عند انضمام الداعي اليه وحينئذ يتم قولنا ويكون الكل بقضاء الله وقدره ويبطل قول المعتزلة واما ان يتوقف
رجحان احد طرفي الممكن على الآخر على مرجح وجب ان يحصل هذا الاستغناء في كل الممكنات والمحدثات وحينئذ يلزم نفي الصنع والصانع
وايصال القول بالفعل والفاعل والتأثير والمؤثر فاما القول بان هذا الرجحان يحتاج الى المؤثر في بعض الصور دون البعض كما يقوله هؤلاء
المعتزلة فهو معوج غير مستقيم انما المستقيم هو الحكيم بثبوت الحاجة على الاطلاق وذلك يوجب عين مذهبنا فهذا القول هو المختار عندي في
تفسير هذه الآية والقول الثاني ان قوله وهذا صراط ربك مستقيما اشارة الى كل ما سبق ذكره في كل القرآن قال ابن عباس يريد هذا
الذي انت عليه يا محمد دين ربك وقال ابن مسعود يعني القرآن والقول الاول اولى لان عود الاشارة الى اقرب المذكورات اولى واذا ثبت هذا
فنقول لما امر الله تعالى بمتابعة ما في الآية المتقدمة وجب ان يكون هي المحكمات لا المتشابهات لانه تعالى اذا ذكر شيئا وبالغ في الامر بالتمسك
به والرجوع اليه والتعويل عليه وجب ان يكون من المحكمات فثبت ان الآية المتقدمة من المحكمات وانه يجب اجراؤها على ظاهرها ويحرم التصرف
فيها بالتأويل **المسألة الثانية** قال الواحدي انتصب مستقيما على الحال والعامل فيه معنى هذا وذلك لان ذا يتضمن معنى
الاشارة كقولك هذا زيد قائما معناه اشير اليه في حال قيامه واذا كان العامل في الحال معنى الفعل لا الفعل لم يجز تقديم الحال عليه لا يجوز
قائما هذا زيد ويجوز ضاحكا جاء زيد اما قوله قد فصلنا الآيات لقوم يذكرون فنقول اما تفصيل الآيات فمعناه ذكرها فصلا فصلا بحيث لا
يختلط واحد منها بالآخر والله تعالى قد بين صحة القول بالقضاء والقدر في آيات كثيرة من هذه السورة متوالية متعاقبة بطرق كثيرة ووجوه
مختلفة واما قوله لقوم يذكرون فالذي اظنه والعلم عند الله انه تعالى انما جعل مقطع هذه الآية بهذه اللفظة لانه تقرر في عقل كل احد ان احد
طرفي الممكن لا يترجح على الآخر الا لمرجح فكانه تعالى يقول للمعتزلي ايها المعتزلي تذكر ما تقرر في عقلك ان الممكن لا يترجح احد طرفيه على الآخر الا لمرجح
حتى تزول الشبهة عن قلبك بالكلية في مسألة القضاء والقدر **قوله تعالى** لهم دار السلام عند
ربهم وهو وليهم بما كانوا يعملون اعلم انه تعالى لما بين عظيم نعمه في الصراط المستقيم وبين تعالى انه يعد منها من يكون من المتذكرين بين
الفائدة الشريفة التي تحصل من المتمسك بذلك الصراط المستقيم فقال لهم دار السلام عند ربهم وفي هذه الآية تشريفات الاول قوله تعالى لهم دار
السلام وهذا يوجب الحصر فمعناه لهم دار السلام لا لغيرهم وفي قوله دار السلام قولان الاول ان السلام من اسماء الله تعالى فدار السلام هي الدار المضافة
الى الله تعالى كما قيل للكعبة بيت الله وللخليفة عبد الله والقول الثاني ان السلام صفة الدار ثم فيه وجهان الاول المعنى دار السلامة والعرب تلحق هذه
الهاء في كثير من المصادر وتحذفها يقولون ضلال وضلالة وسفاه وسفاهة ورضاع ورضاعة. الثاني ان السلام جمع السلامة وانما سميت الجنة
بهذا الاسم لان انواع السلامة حاصلة فيها باسرها اذا عرفت هذين القولين فالقائلون بالقول الاول قالوا انه اولى لان اضافة الدار الى الله نهاية
في تشريفها وتعظيمها واكبار قدرها فكان ذكر هذه الاضافة مبالغة في تعظيم الامر والقائلون بالقول الثاني رجحوا قولهم من وجهين الاول ان وصف الدار
بكونها دار السلامة ادخل في الترغيب من اضافة الدار الى الله. والثاني ان وصف الله تعالى بانه السلام في الاصل مجاز وانما وصف بذلك لانه تعالى
ذو السلام واذا امكن حمل الكلام على حقيقته كان اولى **النوع الثاني** من الفوائد المذكورة في هذه الآية قوله عند ربهم وفي تفسيره وجوه الوجه
الاول المراد انه معد عنده تعالى كما تكون الحقوق معدة مهيأة حاضرة ونظيره قوله تعالى جزاؤهم عند ربهم وذلك نهاية في بيان وصولهم اليها
وكونهم على ثقة من ذلك. الوجه الثاني وهو الاقرب الى التحقيق ان قوله عند ربهم يشعر بان ذلك الامر المدخر موصوف بالقرب من الله وهذا
القرب لا يكون بالمكان والجهة فوجب كونه بالشرف والعلو والرتبة وذلك يدل على ان ذلك الشيء بلغ في الكمال والرفعة الى حيث لا يعرف كنهه الا
الله ونظيره قوله تعالى فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين. الوجه الثالث انه قال في صفة الملائكة ومن عنده لا يستكبرون وقال في صفة
المؤمنين في الدنيا انا عند المنكسرة قلوبهم لاجلي وقال ايضا انا عند ظن عبدي بي وقال في صفتهم يوم القيامة في مقعد صدق عند مليك
مقتدر وقال في دارهم لهم دار السلام عند ربهم وقال في ثوابهم جزاؤهم عند ربهم وذلك يدل على حصول كمال صفة العندية بواسطة صفة
العندية **النوع الثالث** من التشريفات المذكورة في هذه الآية قوله وهو وليهم والولي معناه القريب فقوله سبحانه عند ربهم
يدل على قربهم من الله وقوله وهو وليهم يدل على قرب الله منهم ولا ترى في العقل درجة للعبد اعلى من هذه الدرجة وايضا فقوله وهو
وليهم يفيد الحصر اي لا ولي لهم الا هو وكيف وهذا التشريف انما حصل على التوحيد المذكور في قوله فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام
ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا فهؤلاء الاقوام قد عرفوا في هذه الآية ان المدبر والمقدس ليس الا هو وان النافع والضار ليس الا هو وان

المسعد والمشقي ليس الا هو وانه لا مبدا للكائنات والممكنات الا هو فلما عرفوا في هذه الاية ان المدبر والمقدس هذا تقطعوا عن كل ما
سواه فما كان رجوعهم الا اليه وما كان توكلهم الا عليه وما كان انسهم الا به وما كان خضوعهم الا له فلما صاروا بالكلية له لا جرم قال سبحانه وهو
وليهم وهذا اخبار بانه تعالى متكفل بجميع مصالحهم في الدين والدنيا ويدخل فيها الحفظ والحراسة والمعرفة والنصرة وايصال الخيرات ودفع الآفات
والبليات ثم قال تعالى بما كانوا يعملون وانما ذكر ذلك لئلا ينقطع المرء عن العمل فان العمل لا بد منه وتحقيق القول فيه ان بين النفس والبدن تعلقا
شديدا فكما ان الهيئات النفسانية قد تنزل من النفس الى البدن مثل ما اذا تصور امرا مغضبا ظهر الاثر في البدن فيسخن البدن ويحمى فكذلك
الهيئات البدنية قد تصعد من البدن الى النفس فاذا واظب الانسان على اعمال البر والبحر ظهرت الاثار المناسبة لها في جوهر النفس وذلك يدل
على ان السالك لا بد له من العمل وانه لا سبيل الى تركه البتة **قوله تعالى** ويوم نحشرهم جميعا يا معشر
الجن قد استكثرتم من الانس وقال اولياؤهم من الانس ربنا استمتع بعضنا ببعض وبلغنا اجلنا الذي اجلت لنا قال النار مثواكم
خالدين فيها الا ما شاء الله ان ربك حكيم عليم اعلم انه تعالى لما بين حال من يتمسك بالصراط المستقيم بين بعده حال من يكون بالضد من ذلك
ليكون قصة اهل الجنة مردفة بقصة اهل النار وليكون الوعيد مذكورا بعد الوعد وفيه مسائل **المسئلة الاولى** ويوم نحشرهم
منصوب بمحذوف اي واذكر يوم نحشرهم او يوم نحشرهم وقلنا يا معشر الجن كان ما لا يوصف لفصاحته **المسئلة الثانية** الضمير
في قوله ويوم نحشرهم الى ماذا يعود فيه قولان الاول انه عائد الى المعلوم لا الى المذكور وهو الثقلان وجميع المكلفين الذي علم ان الله يبعثهم والثاني
انه عائد الى الشياطين الذين تقدم ذكرهم في قوله وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا شياطين الانس والجن يوحي بعضهم الى بعض زخرف القول غرورا **المسئلة
الثالثة** في الاية محذوف والتقدير ويوم نحشرهم جميعا فنقول يا معشر الجن ويكون هذا القائل هو الله كما انه الحاشر لجميعهم وهذا القول
منه تعالى بعد الحشر لا يكون الاستكبار بيانا لجهة انهم وان تمردوا في الدنيا فينتهي حالهم في الاخرة الى الاستسلام والانقياد والاعتراف بالجرم
وقال الزجاج التقدير فيقال لهم يا معشر الجن لانه يبعد ان يكلم الله تعالى بنفسه مع الكفار بدليل قوله تعالى في صفة الكفار ولا يكلمهم الله ولا ينظر اليهم
اما قوله تعالى قد استكثرتم من الانس فنقول هذا لا بد من التاويل لان الجن لا يقدرون على الاستكثار من نفس الانس لان القادر على الجسم
وعلى الاخبار والثقل ليس الا الله فوجب ان يكون المراد قد استكثرتم من الدعاء الى الضلال مع مصادفة القبول اما قوله وقال اولياؤهم
من الانس فالاقرب ان فيه حذفا فكما قال للجن تبكيتا فكذلك قاله للانس توبيخا لانه حصل من الجن الدعاء ومن الانس القبول والمشاركة حاصلة بين
الفريقين فلما بكت تعالى كلا الفريقين حكى هاهنا جواب الانس ربنا استمتع بعضنا ببعض فوصفوا انفسهم بالتوفر على منافع الدنيا والاستمتاع بلذاتها
الى ان بلغوا هذا المبلغ عنده ايقنوا بسوء عاقبتهم ثم هاهنا قولان الاول ان قوله استمتع بعضنا ببعض المراد منه انه استمتع الجن بالانس والانس بالجن
ثم على هذا القول ففي المراد بذلك الاستمتاع وجهان الاول ان معنى هذا الاستمتاع هو ان الرجل اذا سافر فامسى بارض قفر وخاف على نفسه قال اعوذ
بسيد هذا الوادي من سفهاء قومه فيبيت امنا في نفسه فهذا استمتاع الانس بالجن واما استمتاع الجن بالانس فهو ان الانس اذا عاذ
بالجن كان ذلك تعظيما منهم للجن وذلك الجن يقول قد سدت الانس والجن لان الانس قد اعترف له بانه يقدر ان يدفع فيه وهو قول الحسن
وعكرمة والكلبي وابن جريج واحتجوا على صحته بقوله تعالى وانه كان رجال من الانس يعوذون برجال من الجن والوجه الثاني في تفسير هذا
الاستمتاع ان الانس كانوا يطيعون الجن وينقادون لحكمهم فصاروا كالرؤساء والانس كالاتباع والخادمين المطيعين المنقادين الذين لا يخالفون
رئيسهم ومخدومهم في قليل ولا كثير ولا شك ان هذا الرئيس قد انتفع بهذا الخادم فهذا استمتاع الجن بالانس واما استمتاع الانس بالجن فهو ان الجن
كانوا يدلونهم على انواع الشهوات واللذات والطيبات ويسهلون تلك الامور عليهم وهذا القول اختيار الزجاج قال وهذا اولى من الوجه المتقدم
والدليل عليه قوله تعالى قد استكثرتم من الانس ومن كان يقول اعوذ بسيد هذا الوادي قليل والقول الثاني ان قوله ربنا استمتع بعضنا
ببعض هو كلام الانس خاصة لان استمتاع الجن بالانس وبالعكس امر قليل نادر لا يكاد يظهر اما استمتاع بعض الانس فهو امر ظاهر فوجب حمل
الكلام عليه وايضا قوله تعالى وقال اولياؤهم من الانس ربنا استمتع بعضنا ببعض كلام الانس الذين هم اولياء الجن فوجب ان يكون المراد من
استمتاع بعضهم استمتاع بعض اولئك القوم ببعض ثم قال تعالى حكاية عنهم وبلغنا اجلنا الذي اجلت لنا فالمعنى ان ذلك الاستمتاع كان حاصلا
الى اجل معين ووقت محدود ثم جاءت الخيبة والحسرة والندامة من حيث لا ينفع واختلفوا الان في ذلك الاجل اي الاوقات فقال بعضهم هو وقت
الموت وقال اخرون هو وقت التخلية والتمكين وقال قوم ثالث المراد وقت المحاسبة في القيامة والذين قالوا بالقول الاول قالوا انه يدل على ان كل من
مات من مقتول وغيره فانه يموت باجله لانهم اقروا انهم بلغنا اجلنا الذي اجلت لنا وفيهم المقتول وغير المقتول ثم قال تعالى قال النار مثواكم اي قال الله
تعالى النار مثواكم المثوى المقام والمقر والمصير ثم لا يبعد ان يكون للانسان مقام مقر ثم يموت ويتخلص بالموت عن ذلك المثوى فبين تعالى ان ذلك المقام
والمثوى مخلد مؤبد وهو قوله خالدين فيها ثم قال تعالى الا ما شاء الله فيه وجوه الاول ان المراد منه استثناء اوقات المحاسبة لان في ذلك الاحوال ليسوا
بخالدين في النار الثاني المراد الا الاوقات التي ينقلون فيها من عذاب النار الى عذاب الزمهرير روي انهم يدخلون واديا فيه برد شديد فهم
يطلبون الرد في ذلك البرد الى حر الجحيم الثالث قال ابن عباس استثنى الله قوما سبق في علمه انهم يسلمون ويصدقون النبي صلى الله عليه وسلم وعلى هذا القول
يجب ان يكون ما بمعنى من قال الزجاج والقول الاول اولى لان معنى الاستثناء انما هو من يوم القيامة لان قوله ويوم نحشرهم جميعا هو يوم القيامة ثم قال
خالدين فيها مثل يبغون الا ما شاء الله من مقدار حشرهم من قبورهم ومقدار مدتهم من محاسبتهم قال ابو مسلم هذا الاستثناء غير راجع الى الخلود وانما هو راجع

الى الاجل الموجل لهم فكانهم قالوا وبلغنا الاجل الذي اجلت لنا الذي سميته لنا الا من اهلكته قبل الاجل المسمى كقوله تعالى الم يروا كم اهلكنا قبلهم من قرن
وكما فعل في قوم نوح وعاد وثمود فمن اهلكه الله قبل الاجل الذي لو آمنوا لبقوا الى الوصول اليه فتخليص الكلام ان يقولوا استمتع بعضنا وبلغنا ما سميت لنا من الاجل
الا من سبب ان تحترمه فاحترمته قبل ذلك لكفره وضلاله واعلم ان هذا الوجه وان كان محتملا الا انه ترك لظاهر ترتيب الفاظ هذه الاية ولما امكن اجراء
الاية على ظاهرها فلا حاجة الى هذا التكليف ثم قال ان ربك حكيم عليم اي فيما يفعله من ثواب وعقاب وساير وجوه المجازاة وكانه تعالى يقول انما
حكمت لهولاء الكفار بعذاب الابد لعلمي انهم يستحقون ذلك **المسئلة الرابعة** قال ابو علي الفارسي قوله النار مثواكم المثوى اسم للمصدر دون
المكان لان قوله خالدين فيها حال واسم الموضع يعمل عمل الفعل فقوله النار مثواكم معناه النار اهل ان يقيموا فيها خالدين **قوله**
تعالى وكذلك نولي بعض الظالمين بعضا بما كانوا يكسبون فيه مسايل **المسئلة الاولى** في الاية فوايد الفايدة
الاولى اعلم انه تعالى لما حكى عن الجن والانس ان بعضهم يتولى بعضا بين ان ذلك انما حصل بتقديره وقضايه فقال وكذلك نولي بعض الظالمين بعضا والدليل
على ان الامر كذلك ان القدرة صالحة للطرفين اعني العداوة والصداقة فلولا حصول الداعي الى الصداقة لما حصلت الصداقة وذلك الداعية لا تحدث الا
بخلق الله قطعا للتسلسل فثبت بهذا البرهان انه تعالى هو الذي يولي بعض الظالمين بعضا وبهذا التقدير يصير هذه الاية دليلا لنا في مسئلة الجبر والقدر
الفايدة الثانية انه تعالى لما بين في اهل الجنة ان لهم دار السلام بين انه تعالى وليهم بمعنى الحفظ والحراسة والمعونة والنصرة فكذلك لما بين حال
اهل النار ذكر ان مقرهم ومثواهم النار ثم بين ان اولياهم من نسبتهم في الظلمة والخزي والنكال وهذه مناسبة حسنة لطيفة الفايدة الثالثة
الكاف كاف التشبيه في قوله وكذلك نولي بعض الظالمين بعضا يقتضي شيئا تقدم ذكره والتقدير كانه قال كما انزلت بالجن والانس الذين تقدم ذكرهم العذاب
الدايم الذي لا يخلص منه كذلك نولي بعض الظالمين بعضا الفايدة الرابعة وكذلك نولي بعض الظالمين بعضا لان الجنسية علة الضم فالارواح الخبيثة
تنضم الى ما يشاكلها في الخبث وكذلك القول في الظاهر فكل احد يهم بشان من يشاكله في النصرة والمعونة والتقوية **المسئلة الثانية**
الاية تدل على ان الرعية متى كانوا ظالمين فالله تعالى يسلط عليهم ظالما مثلهم فان ارادوا ان يتخلصوا من ذلك الامير الظالم فليتركوا الظلم وايضا الاية
تدل انه لا بد في الخلق من امير وحاكم لانه تعالى اذا كان لا يخلي اهل الظلم من امير ظالم فبان لا يخلي اهل الصلاح من امير يحملهم على زيادة الصلاح كان اولى قال
علي رضي الله عنه لا يصلح للناس الا امير عادل او جاير فانكروا قوله جاير فقال نعم يومن السبيل ويمكن من اقام الصلاة وحج البيت وروي ان ابا ذر
سال الرسول عليه السلام الامارة فقال انك ضعيف وانها امانة وهي في القيامة خزي وندامة الا من اخذها بحقها وادى ما عليه منها وعن
مالك بن دينار جاء في بعض كتب الله انا الله مالك الملوك قلوب الملوك بيدي فمن اطاعني جعلتهم عليه رحمة ومن عصاني جعلته نقمة لا تشغلوا انفسكم
بسب الملوك لكن توبوا الي اعطفهم عليكم اما قوله تعالى بما كانوا يكسبون فالمعنى نولي بعض الظالمين بسبب كون ذلك البعض مكتسبا للظلم والمراد
فيه ما بينا ان الجنسية علة الضم **قوله تعالى** يا معشر الجن والانس الم ياتكم رسل منكم
يقصون عليكم اياتي وينذرونكم لقاء يومكم هذا قالوا شهدنا على انفسنا وغرتهم الحياة الدنيا وشهدوا على انفسهم انهم كانوا كافرين
اعلم ان هذه الاية من بقية ما ذكره الله تعالى في توبيخ الكفار يوم القيامة وبين تعالى انه لا يكون لهم الى الجحود على سبيل فيشهدون على انفسهم
بانهم كافرين وانهم لم يعدلوا الا بالحجة وفي الاية مسايل **المسئلة الاولى** قال اهل اللغة المعشر كل جماعة اميرهم واحد
ويحصل بينهم معاشرة ومخالطة والجمع المعاشر وقوله رسل منكم اختلفوا هل كان من الجن رسول ام لا فقال الضحاك ان من الجن رسلا
كالانس وتلا هذه الاية وتلا قوله وان من امة الا خلا فيها نذير ويمكن ان يحتج الضحاك بوجه اخر وهو قوله تعالى ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا قال
المفسرون والسبب فيه ان استيناس الانسان بالانسان اكمل من استيناسه بالملك فوجب في حكمة الله تعالى ان يجعل رسول الانس من الانس
ليكمل الاستيناس اذا ثبت هذا المعنى فهذا السبب حاصل في الجن فوجب ان يكون رسول الجن من الجن والقول الثاني وهو قول الاكثرين انه
ما كان من الجن رسول البتة وانما كانت الرسل من بني ادم وما رايت في تقرير هذا القول حجة الا ادعاء الاجماع وهو بعيد لانه كيف ينعقد الاجماع
مع حصول الاختلاف ويمكن ان يستدل فيه بقوله تعالى ان الله اصطفى ادم ونوحا وال ابرهيم وال عمران على العالمين واجمعوا على ان المراد بهذا
الاصطفاء النبوة فوجب كون النبوة مخصوصة بهذا القوم فقط فاما ما تمسك الضحاك بظاهر هذه الاية فالكلام عليه من وجوه الاول انه قال تعالى
يا معشر الجن والانس الم ياتكم رسل منكم يقتضي ان رسل الجن والانس يكون بعضا من ابعاض هذا المجموع واذا كان الرسل من الانس كان الرسل بعضا من ابعاض
ذلك المجموع فكان هذا القدر كافيا من حمل اللفظ على ظاهره فلم يلزم من ظاهر هذه الاية اثبات رسول من الجن الثاني لا يبعد ان يقال ان الرسل كانوا من
الانس الا انه تعالى كان يلقي الداعية في قلوب قوم من الجن حتى يسمعوا كلام الرسل وما وافقوهم من الجن ويخبرونهم بما سمعوه من الرسل وينذرونهم به كما
قال تعالى واذ صرفنا اليك نفرا من الجن فاولئك الجن كانوا رسل الرسل فكانوا رسل الله تعالى والدليل عليه انه تعالى سمى رسل عيسى رسل نفسه فقال
اذ ارسلنا اليهم اثنين فكذبوهما وتحقيق القول فيه انه تعالى انما نكت الكفار بهذه الاية لانه تعالى ازال العذر واراح العلة بسبب انه ارسل الرسل اليهم
بهذا الطريق فقد حصل ما هو المقصود من اراحة العذر وازالة العلة فكان المقصود حاصلا الوجه الثالث في الجواب قال الواحدي
قوله تعالى رسل منكم اراد من احدكم وهو الانس وهو كقوله يخرج منهما اللولو والمرجان اي من احدهما وهو الملح الذي ليس بعذب واعلم ان الوجهين الاولين
لا حاجة معهما الى ترك الظاهر ولا يجوز المصير اليه الا لدليل منفصل اما قوله يقصون عليكم اياتي فالمراد التنبيه على الادلة بالتلاوة وبالتاويل
وينذرونكم لقاء يومكم هذا اي يخوفونكم هذا اليوم فلم يجدوا عند ذلك الا الاعتراف فكذلك قالوا شهدنا على انفسنا وان قالوا ما السبب في انهم

اقروا في هذه الآية بالكفر وجحدوه في قوله والله ربنا ما كنا مشركين قلنا يوم القيامة يوم طويل والاحوال فيه مختلفة فتارة يقرون واخرى يجحدون وذلك يدل على شدة خوفهم واضطراب احوالهم فان من عظم خوفه كثر الاضطراب في كلامه ثم قال تعالى وغرتهم الحياة الدنيا ثم قال تعالى وشهد وا على انفسهم انهم كانوا كافرين والمراد انهم وان بالغوا في عداوة الانبياء والطعن في شريعتهم وتخويفهم الا ان عاقبة امرهم انهم اقروا على انفسهم بالكفر ومن الناس من حمل قوله وشهد وا على انفسهم انهم كانوا كافرين بانه تشهد عليهم الجوارح بالشرك والكفر ومقصودهم دفع التكرار عن الآية وكيف ما كان فالمقصود من شرح احوالهم في القيامة زجرهم في الدنيا عن الكفر والمعصية والله اعلم واعلم ان اصحابنا يمسكون بقوله تعالى الم يأتكم رسل منكم يقصون عليكم آياتي وينذرونكم لقاء يومكم هذا على انه لا يحصل الوجوب بالعقل قبل ورود الشرع فانه لو حصل الوجوب واستحقاق العذاب قبل ورود الشرع لم يبق لهذا التعليل والذكر فائدة

قوله تعالى ذلك ان لم يكن ربك مهلك القرى بظلم واهلها غافلون اعلم انه تعالى لما بين انه ما عذب الكفار الا بعد ان بعث اليهم الانبياء والرسل بين بهذه الآية ان هذا هو العدل والحق والواجب وفي الآية مسائل

المسئلة الاولى قال صاحب الكشاف قوله ذلك اشارة الى ما تقدم من بعثة الرسل اليهم وانذارهم سوء العاقبة وهو خبر مبتدا محذوف والتقدير الامر ذلك واما قوله ان لم يكن ربك مهلك القرى فيه وجوه احدها انه تعليل والمعنى الامر ما قصصنا عليك لانتفاء كون ربك مهلك القرى بظلم وكلمة ان هاهنا هي التي نصب الافعال وتناسبها يجوز ان تكون مخففة من الثقيلة والمعنى لانه لم يكن ربك مهلك القرى بظلم والضمير في قوله لانه ضمير الشان والحديث والتقدير لان الشان والحديث لم يكن ربك مهلك القرى بظلم وثالثها ان تجعل قوله ان لم يكن ربك بدلا من قوله ذلك كقوله وقضينا اليه ذلك الامر ان دابر هؤلاء مقطوع واما قوله بظلم فيحتمل وجهان الاول ان يكون المعنى وما كان ربك ليهلك القرى بسبب ظلم اقدموا عليه والثاني ان يكون المراد وما كان ربك مهلك القرى بظلمهم عليهم وهو كقوله وما كان ربك ليهلك القرى بظلم واهلها مصلحون بسورة هود فعلى الوجه الاول يكون الظلم فعلا للكفار وعلى الثاني يكون عائدا الى فعل الله تعالى والوجه الاول المبني على قوله ان القول الثاني يوهم ان الله تعالى لو اهلكهم قبل بعثة الرسل كان ظالما وليس الامر عندنا كذلك لانه تعالى يحكم ما يشاء ويفعل ما يريد فلا اعتراض عليه لاحد في شيء من افعاله واما المعتزلة لهذا القول مطابق لمذهبهم وموافق لمعتقدهم واما اصحابنا من فسر الآية بهذا الوجه الثاني قالوا انه تعالى اذا فعل ذلك لم يكن ظالما ولكنه يكون بسبب صدور الظلم منا فوصف بكونه ظالما مجازا وتمام الكلام في هذين القولين مذكور في سورة هود عند قوله بظلم واهلها مصلحون واما قوله واهلها غافلون فليس المراد من هذه الجملة ان يتغافل المرء فيما وعظ به بل معناه انه لا يبين الله لهم كيفية الحال وانه لا يزيل عذرهم وعلتهم واعلم ان اصحابنا يمسكون بهذه الآية في اثبات انه لا يحصل الوجوب قبل الشرع وان العقل لا يدل على الوجوب لانه قالوا انها تدل على انه تعالى لا يعذب احدا على امر من الامور الا بعد البعثة للرسل والمعتزلة قالوا انها تدل من وجه اخر على ان الوجوب قد تقرر قبل مجيء الشرع لانه تعالى قال انما لم يكن ربك مهلك القرى بظلم واهلها غافلون اعلم انه تعالى لما بين انه ما عذب الكفار الا بعد ان بعث اليهم الانبياء والرسل بين بهذه الآية ان هذا هو العدل والحق والواجب وفي الآية مسائل

المسئلة الاولى قال صاحب الكشاف قوله ذلك اشارة الى ما تقدم من بعثة الرسل اليهم وانذارهم سوء العاقبة وهو خبر مبتدا محذوف والتقدير الامر ذلك واما قوله ان لم يكن ربك مهلك القرى فيه وجوه احدها انه تعليل والمعنى الامر ما قصصنا عليك لانتفاء كون ربك مهلك القرى بظلم وكلمة ان هاهنا هي التي نصب الافعال وتناسبها يجوز ان تكون مخففة من الثقيلة والمعنى لانه لم يكن ربك مهلك القرى بظلم والضمير في قوله لانه ضمير الشان والحديث والتقدير لان الشان والحديث لم يكن ربك مهلك القرى بظلم وثالثها ان تجعل قوله ان لم يكن ربك بدلا من قوله ذلك كقوله وقضينا اليه ذلك الامر ان دابر هؤلاء مقطوع واما قوله بظلم فيحتمل وجهان الاول ان يكون المعنى وما كان ربك ليهلك القرى بسبب ظلم اقدموا عليه والثاني ان يكون المراد وما كان ربك مهلك القرى بظلمهم عليهم وهو كقوله وما كان ربك ليهلك القرى بظلم واهلها مصلحون بسورة هود فعلى الوجه الاول يكون الظلم فعلا للكفار وعلى الثاني يكون عائدا الى فعل الله تعالى والوجه الاول المبني على قوله ان القول الثاني يوهم ان الله تعالى لو اهلكهم قبل بعثة الرسل كان ظالما وليس الامر عندنا كذلك لانه تعالى يحكم ما يشاء ويفعل ما يريد فلا اعتراض عليه لاحد في شيء من افعاله واما المعتزلة لهذا القول مطابق لمذهبهم وموافق لمعتقدهم واما اصحابنا من فسر الآية بهذا الوجه الثاني قالوا انه تعالى اذا فعل ذلك لم يكن ظالما ولكنه يكون بسبب صدور الظلم منا فوصف بكونه ظالما مجازا وتمام الكلام في هذين القولين مذكور في سورة هود عند قوله بظلم واهلها مصلحون واما قوله واهلها غافلون فليس المراد من هذه الجملة ان يتغافل المرء فيما وعظ به بل معناه انه لا يبين الله لهم كيفية الحال وانه لا يزيل عذرهم وعلتهم واعلم ان اصحابنا يمسكون بهذه الآية في اثبات انه لا يحصل الوجوب قبل الشرع وان العقل لا يدل على الوجوب لانه قالوا انها تدل على انه تعالى لا يعذب احدا على امر من الامور الا بعد البعثة للرسل والمعتزلة قالوا انها تدل من وجه اخر على ان الوجوب قد تقرر قبل مجيء الشرع لانه تعالى قال انما لم يكن ربك مهلك القرى بظلم واهلها غافلون فهذا الظلم انما يكون عائدا الى الله تعالى فان كان الاول فهذا يدل على امكان ان يعذب الله تعالى احدا قبل بعثة الرسل وان كان الثاني فذلك يقتضي ان يكون هذا الفعل قبيحا من الله تعالى وذلك لا يليق الا مع الاعتراف بتحسين العقل وتقبيحه

قوله تعالى ولكل درجات مما عملوا وما ربك بغافل عما يعملون في الآية مسائل

المسئلة الاولى قرأ ابن عامر وحده تعملون بالتاء على الخطاب والباقون بالياء على الغيبة

المسئلة الثانية اعلم انه تعالى لما شرح احوال اهل الثواب والدرجات واحوال اهل العقاب والدركات ذكر كلاما كليا قال ولكل درجات مما عملوا وفي الآية قولان الاول ان قوله ولكل درجات مما عملوا عامة في المطيع والعاصي والتقدير ولكل عامل فله في عمله درجات فتارة يكون في درجة ناقصة واخرى يبلغ منها الى درجة كاملة وانه تعالى عالم بها على التفصيل التام فيرتب على كل درجة من تلك الدرجات ما يليق به من الجزاء ان خيرا فخير وان شرا فشر والقول الثاني ان قوله ولكل درجات مما عملوا مختص باهل الطاعة لان لفظ الدرجة لا يليق الا بهم وقوله وما ربك بغافل عما يعملون مختص باهل الكفر والمعصية والصواب هو الاول

المسئلة الثالثة ان هذه الآية تدل ايضا على صحة قولنا في مسألة القدر وذلك لانه تعالى حكم لكل واحد بانه في وقت معين يحسب فعل معين بدرجة معينة وعلم تلك الدرجة بعينها واثبت تلك الدرجة في اللوح المحفوظ واشهد عليه زمرة الملائكة المقربين فلو لم يحصل تلك الدرجة لذلك الانسان لبطل ذلك الحكم ولصار ذلك العلم جهلا ولصار ذلك الاشهاد كذبا وكل ذلك محال فثبت ان لكل درجات مما عملوا وما ربك بغافل عما يعملون واذا كان الامر كذلك فقد جف القلم بما هو كائن الى يوم القيامة والسعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه

قوله تعالى وربك الغني ذو الرحمة ان يشأ يذهبكم ويستخلف من بعدكم ما يشاء كما انشأكم من ذرية قوم آخرين انما توعدون لآت وما انتم بمعجزين

في الآية مسائل

المسئلة الاولى اعلم انه تعالى لما بين ثواب اصحاب الطاعات وعقاب اصحاب المعاصي والسيئات وذلك ان لكل واحد درجة مخصوصة ومرتبة معينة بين ان تخصيص المطيعين بالثواب والمذنبين بالعقاب ليس لاجل انه تعالى محتاج الى طاعة المطيعين او متضرر بمعصية المذنبين بانه تعالى غني لذاته عن جميع العالمين ومع كونه غنيا فان رحمته عامة كاملة ولاسبيل لاحد الى الخلاص من رحمته على الخلق ترتيب الثواب والعقاب على الطاعة والمعصية فبهذا التقرير عاد الامر الاخير الى ترتيب الثواب والعقاب على الطاعة والمعصية فبهذا التقرير عاد الامر الاخير الى بيان امرين الاول ان كونه تعالى غنيا فنقول انه تعالى غني بذاته وصفاته وافعاله واحكامه عن كل ما سواه لانه لو كان محتاجا لكان مستكملا بذلك الفعل والمستكمل غير ناقص بذاته وصفاته على الله محال وايضا فكل الخلق لو سلبوا بالكلية لما كان ذلك نقصانا في حقه وجب دوام ذلك الغنى لذاته عن جميع العالمين ومع كونه غنيا فان رحمته عامة كاملة ولاسبيل لاحد الى الخلاص من رحمته على الخلق

والعدم وهما موقوفان على وجود ذلك السبب المنفصل وعدمه والموقوف على الموقوف على الشئ موقوف فيلزم كون ذاته موقوفة على الغير والموقوف على الغير ممكن لذاته فالواجب لذاته ممكن لذاته وهو محال فثبت انه تعالى غني عن الاطلاق واعلم ان قوله وربك الغني يفيد الحصر معناه انه لا غني الا هو والامر كذلك لان واجب الوجود لذاته واحد وما سواه ممكن لذاته والممكن لذاته محتاج فثبت انه لا غني الا هو فثبت بهذا البرهان القاطع صحة قوله سبحانه وربك الغني واما اثبات انه ذو الرحمة فالدليل عليه انه لا شك في وجود خيرات وسعادات ولذات وراحات واما بحسب الاحوال الجسمانية واما بحسب الاحوال الروحانية فثبت بالبرهان الذي ذكرناه ان كل ما سواه فهو ممكن لذاته وانما يدخل في الوجود بايجاده وتكوينه وتخليقه فثبت ان كل ما دخل في الوجود من الخيرات والراحات والكرامات والسعادات فهو من الحق وبايجاده وتكوينه ثم ان الاستقراء دل على ان الخير غالب على الشر فان المريض وان كان كثيرا فالصحيح اكثر منه والجايع وان كان كثيرا لكن الشبعان اكثر منه والاعمى وان كان كثيرا الا ان البصير اكثر منه فثبت انه لا بد من الاعتراف بحصول الرحمة والراحة وثبت انه اغلب من الشر والالم والافة وثبت ان مبدأ تلك الراحات والخيرات باسرها هو الله فثبت بهذا البرهان انه تعالى انه هو ذو الرحمة واعلم ان قوله وربك الغني ذو الرحمة يفيد الحصر فمعناه انه لا رحمة الا منه والامر كذلك لان الموجود اما واجب لذاته او ممكن لذاته والواجب لذاته واحد فكل ما سواه فهو منه والرحمة داخلة فيما سواه فثبت انه لا رحمة الا من الحق فثبت بهذا البرهان صحة هذا الحصر فثبت انه لا غني الا هو وثبت انه لا رحيم الا هو فان قال قائل فكيف يمكن انكار رحمة الوالدين على الولد والمولى على عبده وكذلك سائر انواع الرحمة والجواب ان كل ذلك عند التحقيق من الله ويدل عليه وجوه الاول انه تعالى الذي يقلب هذا الرحيم داعيا الى الرحمة والا لما اقدم على الرحمة فلما كان موجد تلك الداعية هو الله كان الرحيم هو الله الثاني ان الانسان قد يكون شديد الغضب على انسان فاتى الله على قلبه ثم يقلبه جبارا ووفاعطوفا فانقلابه من الحالة الاولى الى الحالة الثانية ليس الا لانقلاب تلك الدواعي فثبت ان منقلب القلوب هو الله بالبرهان قطعا للتسلسل وبالقرآن وهو قوله ونقلب افئدتهم وابصارهم فثبت انه لا رحمة الا من الله والثاني هب ان ذلك الرحيم اعطى الطعام والثوب والذهب ولكن لم لا يجوز ان يكون قد خلق في المرأة مزاجا وفي الثمن من الانتفاع بتلك الاشياء والتمكين من الانتفاع فالذي اعطى ذلك المزاج والقدرة والتمكن هو الرحيم بالحقيقة والثالث ان كل من اعطى غيره شيئا فانما اعطى لطلب عوض وهو اما الثناء في الدنيا او الثواب في الاخرة او دفع الرقة الحاصلة عن القلب وهو تعالى يعطي لا لعوض اصلا فكان تعالى هو الرحيم الكريم فثبت بهذه البراهين القطعية صحة قوله سبحانه وربك الغني ذو الرحمة بمعنى انه لا غني ولا رحيم الا هو واذا ثبت انه غني عن الكل ثبت انه لا يتكمل بطاعات المطيعين ولا ينتقص بمعاصي المذنبين واذا ثبت انه ذو الرحمة ثبت انه مازن العذاب على الذنوب ولا الثواب على الطاعات الا لاجل الرحمة والفضل والكرم والجود والاحسان كما قال ان احسنتم احسنتم لانفسكم وان اسأتم فلها فهذا البيان الاجمالي كاف في هذا الباب واما تفصيل تلك الحالة وشرحها على البيان العام مما لا يليق بهذا الموضع

المسئلة الثانية اما المعتزلة فقالوا لهذه الاية اشارة الى ذلك الدليل الدال على كونه عادلا منزها عن فعل القبيح وعلى كونه رحيما محسنا لعباده اما المطلوب الاول فقالوا تقريره انه تعالى عالم بقبح القبائح وعالم بكونه غنيا عنه وكل من كان كذلك فانه متعال عن فعل القبيح اما المقدمة الاولى فتقريرها انما بينا مجموع مقدمات ثلاثة اولها ان في الحوادث ما يكون قبيحا كالظلم والسفه والكذب والعبث وهذه المقدمة غير مذكورة في الاية لغاية ظهورها وثانيها كونه تعالى عالما بالمعلومات والى الاشارة بقوله وربك الغني ولقد ثبت بمجموع هذه المقدمات الثلاثة بالبيان انه تعالى عالم بقبح القبائح وعالم بكونه غنيا عنها واذا ثبت هذا امتنع كونه فاعلا لها لان المقدم على فعل القبيح اما العالم عليه واما الجاهل بكونه قبيحا واذا ثبت هذا امتنع كونه فاعلا لها لان المقدم على فعل القبيح اما ان يكون عالما او جاهلا فاذا كان عالما بالكل امتنع كونه جاهلا لقبح القبائح وذلك يدل على انه تعالى منزه عن فعل القبائح متعال عنها فحينئذ يقطع بانه لا يظلم احدا فلما كلف عبيده الافعال الشاقة وجب حملها على ما يليق بالرحيم الكريم من الثواب والتفضل والاحسان لا على العقاب والانتقام فهذا الطريق هو الذي اشار الله اليه بقوله وربك الغني ذو الرحمة

ربنا تعالى علة قدرته على ذلك فقال كما انشأكم من ذرية قوم اخرين لان المراد اذا تفكر علم انه تعالى خلق الانسان من نطفة ليس فيها من صورته
للبتة ولا كيفية فوجب ان يكون ذلك بمحض القدرة والحكمة واذا كان كذلك فكما قدر تعالى على تصوير هذه الاجسام بهذه الصور الخاصة فكذلك يقدر
على تصويرهم مخالفة لها وقرا القراء كلهم ذرية بضم الدال وقرا زيد بن ثابت ذرية بكسر الدال قال الكسائي هما لغتان ثم قال تعالى انما توعدون
لآت قال الحسن اي من مجيء الساعة لانهم كانوا ينكرون وانتم بمعجزين فيما احتمال اخر وهو ان الوعد مخصوص بالاخبار عن العقاب فقوله انما توعدون
لآت يعني كل ما تعلق بالوعد بالثواب فهو آت لاحالة فتخصيص الوعد بهذا الجزم يدل على ان جانب الوعيد ليس كذلك ويقوي هذا الوجه وجه آخر وهو انه
قال وما انتم بمعجزين لا خروجون عن قدرتنا وحكمتنا فالحاصل انه لما ذكر الوعد جزم بكونه آتيا ولما ذكر الوعيد ما زاد على قوله وما انتم بمعجزين وذلك
يدل على ان جانب الرحمة والاحسان غالب **قوله تعالى** قل ياقوم اعملوا على مكانتكم اني عامل فسوف تعلمون
من تكون له عاقبة الدار انه لا يفلح الظالمون اعلم انه تعالى لما بين بقوله انما توعدون لآت امر رسوله من بعده ان يهدد من ينكر البعث
من الكفار فقال ياقوم اعملوا على مكانتكم وفيه مباحث **البحث الاول** قرا ابو بكر عن عاصم مكانتكم بالالف على الجمع في كل القرآن والباقون
مكانتكم قال الواحدي والوجه الافراد لانه مصدر والمصادر وان كثرت الا مر مفردة وقد جمع ايضا في بعض الاحوال الا ان الغالب هو الاول
البحث الثاني قال صاحب الكشاف المكانة تكون مصدرا بمعنى المكان ومكانه ومقام ومقامه فقوله اعملوا على مكانتكم يحتمل اعملوا على تمكنكم
من كفركم وقضي استطاعتكم وامكانكم ويحتمل ايضا ان يراد اعملوا على حالتكم التي انتم عليها يقال للرجل اذا امر ان يثبت على حاله على مكانتك يا فلان اي
اثبت على ما انت عليه لا تحرف عنه اني عامل انا على مكانتي التي انا عليها والمعنى اثبتوا على كفركم وعداوتكم لي فاني ثابت على الاسلام وعلى مضارتكم فسوف تعلمون
اينا له العاقبة المحمودة وطريقه هذا الامر طريقه قوله اعملوا ما شئتم وهي تقويض الامر له على سبيل التهديد **البحث الثالث**
من يأتيه قوله فسوف تعلمون من تكون له عاقبة الدار ذكر الفراء في موضعه من الاعراب وجهين الاول انه نصب بوقوع العلم عليه الثاني ان يكون
بمعنى تعلمون اما يكون له عاقبة الدار كقوله تعالى لنعلم اي الحزبين **البحث الرابع** قوله فسوف تعلمون من تكون له عاقبة الدار يوهم
ان الكافر ليست له عاقبة الدار وذلك مشكل قلنا العاقبة تكون على الكافر وله يكون له كما يقال له الكرم ولهم الطعن بسيوفهم
والطعن **البحث الخامس** قرا حمزة والكسائي من تكون بالتاء وفي القصص ايضا والباقون بالياء في سورتين قال الواحدي العاقبة مصدر
كالعافية ونائبة عن حقيقي فرات فكقوله فاخذتهم الصيحة ومن ذكر فكقوله واخذ الذين ظلموا الصيحة وقال قد جاءتكم موعظة وفي اية اخرى فمن جاءه
موعظة ثم قال انه لا يفلح الظالمون والغرض منه بيان ان قوله اعملوا على مكانتكم تهديد وتخويف لانه امر وطلب ومعناه ان هؤلاء الكفار لا يفلحون ولا
يفوزون بمطالبهم البتة **قوله تعالى** وجعلوا لله مما ذرا من الحرث والانعام نصيبا فقالوا هذا
لله بزعمهم وهذا لشركائنا فما كان لشركائهم فلا يصل الى الله وما كان لله فهو يصل الى شركائهم ساء ما يحكمون اعلم انه تعالى لما بين قبح
طريقهم في انكار البعث والقيامة ذكر عقيبه انواعا من جهالاتهم وركاكات اقوالهم تسليها لغير ضعف تفويضهم وقلة حصول الغرض وتغيير اللطف عن
الاتفاق الى كلامهم فمن جملتها ان يجعلون لله من حروثهم كالتمر والقمح ومن انعامهم كالضان ومن المعز والابل والبقر نصيبا فقالوا هذا لله بزعمهم
بريد بكذبهم فان قيل البين ان جميع الاشياء لله فكيف نسبوا الى الكذب قال الزجاج وتقدير الكلام جعلوا له نصيبا في قولهم هذا لله قلنا
اضافوا للنصيبين نصيبا لله ونصيبا للشيطان هو الكذب قال الزجاج وتقدير الكلام جعلوا لله نصيبا ولشركائهم نصيبا ودل على هذا
المحذوف تفصيله للقسمين فيما بعد وهو قوله هذا لله بزعمهم وهذا لشركائنا وجعل الاوثان شركاءهم لانهم جعلوا لها نصيبا من اموالهم يتقربون بها
عليها ثم قال تعالى فما كان لشركائهم وفي تفسير وجوه الاول قال ابن عباس كان المشركون يجعلون لله من حروثهم وانعامهم نصيبا وللاوثان نصيبا
فما كان للصنم انفقوه عليه وما كان لله اطعموه الضيفان والمساكين ولا ياكلون منه البتة ثم ان سقط مما جعلوه للاوثان بانصباب له اخذوه ورفقوا
الى نصيب الصنم وقالوا انه تقير الثاني قال الحسن والسدي كان اذا هلك مال اوثانهم اخذوا بدله مما لله ولا يفعلون مثل ذلك فيما لله عز وجل والثالث
قال مجاهد المعنى من سعي ما جعلوه للشيطان بانصباب لله سبيده وان كان على ضد ذلك تركوه الرابع
قال قتادة اذا اصابهم القحط استعانوا بما لله وقربوا ما جعلوه لشركائهم **الخامس** قال مقاتل ان ذكروا ما نصيب الالهة ولم يرك نصيب الله تركوا النصيب
الذي لله وقالوا الابد للاصنام بنفقة فاخذوا نصيب الله فاعطوه للسدنة فذلك قوله فما كان لشركائهم يعني من سنام الحرث والانعام فلا يصل الى
الله يعني الى المساكين وما قال الى الله لانهم كانوا يقربونه لله ويسمونه نصيب الله وما كان لله فهو يصل اليهم ثم انه تعالى ذم هذا الفعل فقال ساء ما يحكمون
اي بئس ما يقضون والغرض في كيفية هذه الاقسام وجوها كثيرة الاول انهم رجحوا جانب الاصنام في الرعاية والحفظ على جانب الله وهو سفه الثاني انهم جعلوا بعض
النصيب لله وجعلوا بعضه لغيره مع انه تعالى الخالق للجميع وهذا ايضا سفه الثالث ان ذلك الحكم حكموا به من قبل انفسهم ولم يشهد بصحته
عقل ولا شرع فكان ايضا سفها الرابع انه لو حسن ان يجعل نصيبا للاصنام لحسن ان يجعل النصيب لكل حجر ومدر لقائل ان يقول ان الله امرنا بالاحسان الى
الحرث والانعام ولا قدرة لها البتة على الانتفاع بذلك النصيب فكان ايثار النصيب لها عبثا فثبت بهذه الوجوه انه ساء ما يحكمون والمقصود من حكايته
انكار هذه المذاهب الفاسدة ان يعرف الناس قلة عقول القائلين بهذه المذاهب وان اضعف ذلك الاشياء سببا لتحقيرهم في اعين العقلاء ان لا
يلتفتوا الى كلامهم احد البتة **قوله تعالى** وكذلك زين لكثير من المشركين قتل اولادهم شركاؤهم ليردوهم
وليلبسوا عليهم دينهم ولو شاء الله ما فعلوه فذروهم وما يفترون في الآية مسائل **المسئلة الاولى** اعلم ان هذا هو النوع الثالث

من احكامهم الفاسدة ومذاهبهم الباطلة وقوله وكذلك عطف على قوله وجعلوا لله مما ذرأ من الحرث اي كما فعلوا ذلك وكذلك زين لكثير
منهم شركاؤهم قتل الاولاد والمعنى ان جعلهم لله نصيبا وللشركاء نصيبا نهاية في الجهل بمعرفة الخالق المنعم واقدامهم على
قتل اولاد انفسهم نهاية في الجهالة والضلالة وذلك يفيد التنبيه على ان احكام هؤلاء واحوالهم يشاكل بعضهم بعضا في الركاكة والخساسة

المسئلة الثانية كان اهل الجاهلية يدفنون بناتهم احياء خوفا من الفقر ومن التزويج وهو المراد من هذه الآية
واختلفوا في المراد بالشياطين فقال مجاهد شركاؤهم شياطينهم امروهم بان يأدوا اولادهم خشية العيلة وسميت الشياطين شركاء لانهم
اتخذوها كقوله تعالى اين شركاؤكم الذين كنتم تزعمون من دون الله وقال الكلبي كان لآلهتهم سدنة وخدام وهم الذين كانوا يزينون للكفار
قتل اولادهم وكان الرجل يقوم في الجاهلية فيحلف بالله ان ولد له كذا غلاما لينحرن احدهم كما حلف عبد المطلب على ابنه عبد الله
وعلى هذا القول شركاؤهم السدنة سموا شركاء كما سميت الشياطين شركاء في قول مجاهد **المسئلة الثالثة** قرأ ابن عامر
وحده زين بضم الزاء وكسر الياء قتل بضم اللام اولادهم بالنصب شركائهم بالجر اما وجه قراءة ابن عامر فالتقدير زين لكثير من المشركين قتل
شركائهم اولادهم الا انه فصل بين المضاف والمضاف اليه بالمفعول به وهو الاولاد وهو مكروه في الشعر كما في قوله
فزججتها بمزجة زج القلوص ابي مزاده واذا كان مستكرها في الشعر فكيف في القرآن الذي هو معجز في الفصاحة قالوا والذي حمل ابن عامر
على هذه القراءة ان رأى في المصاحف شركائهم مكتوبا بالياء ولو قرأ بجر الاولاد والشركاء لاجل ان الاولاد شركاؤهم في اموالهم لوجد في ذلك
مندوحة عن هذا الارتكاب واما القراءة المشهورة فليس فيها الا تقديم المفعول على الفاعل ونظيره قوله تعالى لا ينفع نفسا ايمانها وقوله واذ
ابتلى ابرهيم ربه والسبب في تقديم المفعول انهم يقدمون الاهم والذي هم بشأنه اعنى وموضع التعجب هاهنا اقدامهم على قتل اولادهم فلهذا السبب
حصل هذا التقديم ثم قال تعالى ليردوهم والارداء في اللغة الاهلاك وفي القرآن ان كدت لتردين قال ابن عباس ليردوهم في النار واللام هاهنا
محمول على لام العاقبة كما في قوله فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وليلبسوا عليهم دينهم اي ليخفوا انهم كانوا على دين اسماعيل فهذا الذي اتاه
بهذه الاوضاع الفاسدة اراد ان يزيلهم عن ذلك الدين الحق ثم قال تعالى ولو شاء ربك ما فعلوه قال اصحابنا انه يدل على ان كل ما فعله المشركون
فهو بمشيئة الله تعالى وقالت المعتزلة انه محمول على مشيئة الالجاء وقد سبق ذكره مرارا فذرهم وما يفترون وهذا على قانون قوله تعالى اعملوا ما
شئتم وقوله وما يفترون يدل على انهم كانوا يقولون ان الله امرهم بقتل اولادهم وكانوا كاذبين في ذلك القول **قوله**
تعالى وقالوا هذه انعام وحرث حجر لا يطعمها الا من نشاء بزعمهم وانعام حرمت ظهورها وانعام لا يذكرون اسم الله عليها
افتراء عليه سيجزيهم بما كانوا يفترون اعلم ان هذا نوع ثالث من احكامهم الفاسدة وهي انهم قسموا انعامهم اقساما فاولها ان قالوا هذه انعام
وحرث حجر فقوله حجر بمعنى مفعول كالذبح والطحن ويستوي في الوصف به المذكر والمؤنث والواحد والجمع لان حكمه حكم الاسماء غير الصفات واصل
الحجر المنع سمي العقل حجرا لمنعه من القبائح وفلان في حجر القاضي اي في منعه وقرأ الحسن وقتادة حجر بضم الحاء وعن ابن عباس حرج وهو من الفسق
وكانوا عينوا اشياء من حرثهم وانعامهم لآلهتهم قالوا لا يطعمها الا من نشاء يعنون خدم الاوثان والرجال دون النساء والقسم الثاني من انعامهم التي
قالوا فيه وانعام حرمت ظهورها وهي البحائر والسوائب والحوامي وقد سبق تفسيره في سورة المائدة والقسم الثالث انعام لا يذكرون اسم الله عليها في الذبح
وانما يذكرون عليها اسماء الاصنام وقيل لا يحجون عليها ولا يلبون على ظهورها ثم قال تعالى افتراء عليه وانتصابه على انه مفعول له او حال او مصدر
مؤكد لان قولهم ذلك في معنى الافتراء ثم قال سيجزيهم بما كانوا يفترون والمقصود منه الوعيد **قوله تعالى**
وقالوا ما في بطون هذه الانعام خالصة لذكورنا ومحرم على ازواجنا وان يكن ميتة فهم فيه شركاء سيجزيهم وصفهم انه حكيم عليم
وفي الآية مسائل **المسئلة الاولى** هذا نوع رابع من قضاياهم الفاسدة كانوا يقولون في اجنة البحائر والسوائب ما ولد منها حيا
فهو خالص للذكور لا يأكل منه الاناث وما ولد ميتا اشترك فيه الذكور والاناث سيجزيهم وصفهم المراد فيه الوعيد انه حكيم عليم ليكون الزجر واقعا على حد
الحكمة وبحسب الاستحقاق **المسئلة الثانية** ذكر ابن الانباري في تأنيث خالصة ثلاثة اقوال قولين للفراء وقولا للكسائي احدها ان الهاء
ليست للتأنيث وانما هي للمبالغة في الوصف كما قالوا راوية وعلامة ونسابة والداهية والطاغية كذلك يقول هو خالص لي وخالصة لي وهذا قول
الكسائي والقول الثاني ان ما في قوله ما في بطون هذه الانعام عبارة عن الاجنة واذا كان عبارة عن مؤنث جاز تأنيثه على المعنى وتذكيره على اللفظ
كما في هذه الآية فانه انث خبره الذي هو خالصة بمعناه وذكر في قوله ومحرم على اللفظ والثالث ان يكون مصدرا والتقدير ذو خالصة كقولهم عطاؤك
عافية والمطر رحمة والرخص نعمة **المسئلة الثالثة** قرأ ابن عامر وان تكن بالتاء ميتة بالرفع وقرأ ابن كثير يكن بالياء ميتة بالنصب
اما قراءة ابن عامر فوجهها ان قوله ميتة اسم تكن وخبره مضمر والتقدير وان تكن لهم ميتة وان تكن هناك ميتة وذكر لان الميتة في معنى الميت وقال ابو علي الرحبي
الفعل علامة التأنيث لما كان الفاعل المسند اليه تأنيثه غير حقيقي ولا يحتاج الكون الى خبر لانه بمعنى حدث ووقع واما قراءة عاصم يكن بالياء ميتة بالنصب
فالتقدير وان يكن المذكور ميتة ذكروا الفعل لانه مسند الى ضمير ما تقدم في قوله ما في بطون هذه الانعام وهو مذكر وانتصب قوله ميتة لما كان الفعل
مسندا الى الضمير **قوله تعالى** قد خسر الذين قتلوا اولادهم سفها بغير علم وحرموا ما رزقهم الله
افتراء على الله قد ضلوا وما كانوا مهتدين اعلم انه تعالى ذكر فيما تقدم قتلهم اولادهم وتحريمهم ما رزقهم الله ثم انه تعالى جمع هذين الامرين في هذه
الآية وبين ما لزمهم على هذا الحكم وهو الخسران والسفاهة وعدم العلم وتحريم ما رزقهم الله والافتراء على الله والضلال وعدم الاهتداء فهذه امور سبعة

وكل واحد منها سبب تام في حصول الذم اما الاول فهو للخسران وذلك لان الولد نعمة عظيمة من الله على العبد فاذا سعى في ابطاله فقد خسر
خسرانا عظيما لاسيما ويشتمل على ذلك ابطال الذكر العظيم في الدنيا والعقاب العظيم في الاخرة اما الذم في الدنيا فلان الناس يقولون قتل اولاده
خوفا من ان يأكل طعامه ولبسها الدنيا ذم اشد منه واما العقاب في الاخرة فلان قرابة الولادة اعظم موجبات المحبة فمع حصولها اذا الذم على
الحاق اعظم المضار به كان ذلك اعظم انواع الذنوب فكان موجبا لاعظم انواع العقاب * والنوع الثاني السفاهة وهي عبارة عن الخفة المذمومة
وذلك لان قتل الولد انما يكون للخوف من الفقر والفقر وان كان ضررا الا ان القتل اعظم الضرر على سبيل القطع فمن ضر موهوم لاجل
امر سفاهة * والنوع الثالث قوله بغير علم فالمقصود ان هذه السفاهة انما تولدت من عدم العلم ولا شك ان الجهل اعظم المنكرات والقبائح
والنوع الرابع تحريم ما احل الله لهم وهو ايضا من اعظم انواع الحماقة لانه يتبعه اعظم انواع العذاب والعقاب * والنوع الخامس الافتراء
على الله وعلوم ان افتراءه على الله والكذب عليه اعظم الذنوب واكبر الكبائر * والنوع السادس الضلال عن الرشد بسبب مصالح الدين ومنافع الدنيا
والنوع السابع انهم ما كانوا مهتدين والفائدة فيه انه قد يضل الانسان عن الحق لا انه يعود الى الاهتداء فبين تعالى انهم قد ضلوا ولم يحصل لهم الاهتداء
بل قتل انه تعالى ذم الموصوفين بقتل الاولاد وحرم ما احله الله لهم لهذه الصفات السبعة الموجبة لاعظم انواع الذم وذلك لغاية المبالغة

قوله تعالى

وهو الذي انشأ جنات الى قوله انه لا يحب المسرفين وفيه مسائل

المسألة الاولى

اعلم انه تعالى جعل مدار هذا الكلام الترغيب على تقرير التوحيد والنبوة والمعاد واثبات القضاء والقدر وانه تعالى بالغ في تقرير هذه
الاصول وانتهى الكلام الى شرح احوال السعداء والاشقياء ثم اسفل منهم الى اخبث طريقة من انكر البعث والقيامة ثم اتبعه بحكاية اقوالهم الركيكة وكلماتهم الفاسدة
في مسائل اربعة والمقصود التنبيه على ضعف عقولهم وقلة تحصيلهم بالتفاتي الى قولهم والاعراض عن شبهاتهم فلما تم هذه الاشياء عاد بعدها
الى ما هو المقصود الاصلي وهو اقامة الدليل على تقرير التوحيد فقال وهو الذي انشأ جنات معروشات واعلم انه قد سبق ذكر هذا الدليل بعينه في هذه
السورة وهو قوله وهو الذي انزل من السماء ماء فاخرجنا به نبات كل شيء فاخرجنا منه خضرا نخرج منه حبا متراكبا ومن النخل من طلعها قنوان دانية وجنات
من اعناب والزيتون والرمان مشتبها وغير متشابه انظروا الى ثمره اذا اثمر وينعه ان في ذلكم لايات لقوم يؤمنون فالاية المتقدمة منه ذكر فيها خمسة انواع
وهي الزرع والنخل وجنات من اعناب والزيتون والرمان وفي هذه الاية التي نحن بصدد تفسيرها ذكر هذه الخمسة باعيانها لكن على خلاف ذلك الترتيب لانه ذكر اولا
ثم ذكر النخل ثم الزرع ثم الزيتون ثم الرمان وذكر في الاية المتقدمة منها وغير متشابه وفي هذه الاية منتابها وغير متشابه ثم ذكر في الاية المتقدمة
انظروا الى ثمره اذا اثمر وينعه فامر تعالى هناك بالنظر في احوالها والاستدلال بها على وجود الصانع الحكيم وذكر في هذه الاية كلوا من ثمره اذا اثمر وانوا حقه
يوم حصاده فاذن في الانتفاع بها وامر بصرف جزء منها الى الفقراء فالذي حصل به الامتياز بين الايتين ان هناك امر بالاستدلال بها على الصانع الحكيم وههنا
اذن في الانتفاع بها وذلك تنبيه على ان الامر بالاستدلال بها على الصانع الحكيم متقدم على الاذن في الانتفاع بها لان الحاصل من الاستدلال بها سعادة الروح وتهذيبه
للدنيا والحاصل من الانتفاع بها سعادة الجسد بقضاء الشهوة والاول بالتقديم فلهذا السبب قدم الله تعالى الامر بالاستدلال بها على الاذن

المسألة الثانية

وهو الذي انشأ جنات معروشات اي خلقها يقال نشأ الشيء ونشأ اذا ظهر وارتفع وانشأه غيره اذا رفعه وقوله جنات معروشات يقال عرش الكرم اعرشه عرشا وعرشه فترشا اذا عطفت العيدان التي يرسل عليها قضبان الكرم
والواحد عرش والجمع عروش ويقال عريش وجمعه عرش وعرش العنب المعرش اعراشا اذا علاه واذا عرفت هذا فنقول في قوله معروشات وغير معروشات
قولان الاول ان المعروشات العروش التي جعل لها عروش وغير المعروشات كل ما بقيت منبسطا على وجه الارض مثل القرع والبطيخ والثاني ان المعروشات ما يحمله الناس
على عروش فيمسكه وهو الكرم وما عرى عن حراه وغير المعروش هو القائم على الجذع المستغني باستوائه وذهابه علو القوة سائه عن التعريش * والرابع المعروشات
ما يحصل بالقصبان والعرايات مما يعرشه الناس والحمولة فرش وغير معروشات مما ينبت الله وحشيا في البراري والجبال فهو غير معروش وقوله
والنخل والزرع فسر عباس الزرع ههنا جميع الحبوب التي يصنع الخبز منها والاكل كل شيء منها طعم الحرث والاكل كل ما اكل والمراد من النخل
والزرع وسمي المحمول بالاكل عند قوله فاتا اكله ضعفين وقوله مختلفا نصب على الحال اي انشأه في حال اختلاف اكله وهو فنا انشأه من قبل ظهور
اكله واكله مره والجواب انه تعالى انشأها حال اختلاف ثمرها وصدق هذا الجواب في صدق انه تعالى انشأها قبل ذلك ايضا وايضا الغائب
اذا كان معلوما جاز الاخبار عنه بكل ما يمكن ان يعلم في ذلك الزمان لان اختلاف اكله مقدر كما يقول مررت برجل معه صقر صائدا به غدا اي مصورا للصيد به غدا وقرأ ابن كثير
وابو بكر اكله بتخفيف الكاف والباقون اكله بضم الكاف في كل القرآن واما توحيد المضمر في قوله مختلفا اكله فالسبب فيه انه اكتفى باعادة الذكر في احد
الشيئين اذا عطف احدهما على الاخر تنبيها على ان المقصود واحد كما قال تعالى والله ورسوله احق ان يرضوه واما انتصاب قوله متشابها وغير متشابه
فقد سبق تفسيره في الاية المتقدمة * ثم قال تعالى كلوا من ثمره اذا اثمر وفيه مباحث

البحث الاول

انه تعالى لما ذكر في هذه

واحسن كما احسن الله اليك ﴿ البحث الثاني ﴾ تمسك بعضهم بقوله كلوا من ثمره اذا اثمر فان الاصل في المنافع الاباحة والاطلاق وان قوله كلوا خطاب عام يتناول الكل فصار هذا جاريا مجرى قوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا وايضا على التمسك به على ان الاصل عدم وجوب العشر وان من ادعى ذلك لجانبه كان هو المحتاج الى الدليل فيمسك به في ان الخصوم اذا افاقوا بانا الشهر لا يلزمه قضاء ما مضى وفي ان الشارع في صوم النفل لا يجب عليه الاتمام ﴿ البحث الثالث ﴾ قوله كلوا يدل على ان صفة الامر قد ترد في موضع الوجوب وفي غير موضع الندب وعند هذا قال بعضهم الاصل في الاستعمال الحقيقة فوجب جعل هذه الصفة مشتركة لرفع الحجر فلهذا قالوا الامر مقتضاه الاباحة الا اذا قوبل بما يدل على العزيمة من لغة العرب ان هذه الصفة تفيد رجحان جانب الفعل وان حملها على الاباحة لا يصار اليه الا لدليل منفصل ﴿ اما قوله تعالى واتوا حقه يوم حصاده ففيه احدى عشرة بحثا ﴿ البحث الاول ﴾ قرأ ابن عامر وابو عمرو وعاصم حصاده بفتح الحاء والباقون بكسرها قال الواحدي قال جميع اهل اللغة يقال حصاد وحصاد وجوار وجوار وقطاف وقطاف وحداد وحداد قال سيبويه جاءوا بالمصادر حين اريد انتهاء الزمان على مثال فعال وربما قالوا فيه فعال ﴿ البحث الثاني ﴾ في تفسير قولهم واتوا حقه ثلاثة اقوال الاول قال ابن عباس في رواية عطاء فيما سقت السماء يريد به العشر ونصف العشر مما سقي بالدوالي وهو قول سعيد بن المسيب والحسن وطاوس والضحاك فان قالوا كيف تؤدي الزكاة يوم الحصاد والحب في السنبل وايضا هذه السورة مكية والحكم بالزكاة مدني قلنا المانع زال اجراء قوله واتوا على ظاهره بالدليل الذي ذكرناه لا جرم حملناه على تعلق حق الزكاة به في ذلك الوقت والجواب عن السؤال الثاني لا نسلم ان الزكاة ما كانت واجبة في مكة بل نقول انها كانت واجبة في مكة على ما هو مذهب المدنيين وردت بالحكم بها الا ان ذلك لا يمنع انها كانت واجبة بمكة وقيل ايضا هذه مدنية والقول الثاني ان هذا الحق في المال سوى الزكاة وقال مجاهد اذا حصدت فحضرك المساكين فاطرح لهم منه واذا عرفت كيله فاعزل زكاته والقول الثالث ان هذا كان قبل وجوب الزكاة فلما فرضت الزكاة نسخ هذا وهو قول سعيد بن جبير والاصح هو القول الاول والدليل عليه قوله تعالى واتوا حقه الناجز ذكره لو كان ذلك الحق قبل ورود الآية لبقي هذه الآية مجملة وقد قال عليه السلام ليس في المال حق سوى الزكاة فوجب ان يكون المراد هذا الحق الزكاة ﴿ البحث الثالث ﴾ قوله تعالى واتوا حقه يوم حصاده بعد ذكر الانواع الخمسة العنب والنخل والزرع والزيتون والرمان يدل على وجوب الزكاة في الكل وهذا ينفي وجوب الزكاة في الثمار كما كان يقوله ابو حنيفة فان قالوا لفظ الحصاد مخصوص بالزرع فنقول لفظ الحصد في اللغة غير مخصوص بالزرع والدليل عليه ان الحصد في اللغة عبارة عن القطع وذلك يتناول الكل وايضا الضمير في قوله حصاده يجب عوده الى اقرب المذكورات وذلك هو الزيتون والرمان فوجب ان يكون الضمير عائدا اليه ﴿ البحث الرابع ﴾ قال ابو حنيفة العشر واجب في القليل والكثير وقال الاكثرون انه لا يجب الا في خمسة اوسق واحتج ابو حنيفة بهذه الآية فقال قوله واتوا حقه يقتضي ثبوت الحق في القليل والكثير فاذا كان ذلك الحق هو الزكاة وجب القول بوجوب الزكاة في القليل والكثير اما قوله تعالى ولا تسرفوا فاعلم ان لاهل اللغة في تفسير الاسراف قولان الاول قال ابن الاعرابي الاسراف ان يجاوز ما حد له قال ثم سرف المال ما ذهب منه من غير منفعة اذا عرفت هذا فقول المفسرين فيه اقوال الاول ان الانسان اذا اعطى كل ماله ولم يبق لعياله شيئا فقد اسرف لانه جاء في الخبر ابدأ بنفسك ثم بمن تعول وروي ان ثابت بن قيس بن شماس عمد الى خمس مائة نخلة فجدها ثم قسمها في يوم واحد ولم يدخل منها الى منزله شيئا فانزل الله تعالى واتوا حقه يوم حصاده ولا تسرفوا اي لا تعطوا كله والثاني قال سعيد بن المسيب لا تسرفوا اي لا تمنعوا الصدقة وهذان القولان يشتركان في ان المراد من الاسراف مجاوزة الحد الا ان الاول مجاوزة في الاعطاء والثاني مجاوزة في المنع ﴿ الثالث ﴾ قال مقاتل معناه لا تشركوا الاصنام في الحرث والانعام وهذا ايضا من باب المجاوزة لان من اشرك الاصنام في الحرث والانعام فقد جاوز ما حد له ﴿ الرابع ﴾ قال الزهري معناه لا تنفقوا في معصية الله قال المجاهد لو كان ابو قبيس ذهبا فانفقه رجل في طاعة الله لم يكن مسرفا وان انفق درهما في معصية الله كان مسرفا وهذا المعنى اراد حاتم الطائي حين قيل له لا تجد بما اسرف فقال لا سرف في الخير فان من انفق في معصية فقد انفق فيما لا ينفع فيه ﴿ ثم قال ﴾ تعالى انه لا يحب المسرفين فيه وجوه الاول ان كل من كذب الله فهو من اهل النار والدليل عليه قوله تعالى وقالت اليهود والنصارى نحن ابناء الله واحباؤه قل فلم يعذبكم بذنوبكم بل انتم بشر ممن خلق فدل هذا على ان كل من احبه الله فليس هو من اهل النار وذلك يبعد من بعض الوجوه ان من لا يحبه الله لم يكن من اهل النار ﴿ قوله تعالى ﴾ ومن الانعام حمولة وفرشا كلوا مما رزقكم الله الى قوله ان الله لا يهدي القوم الظالمين اعلم انه تعالى لما ذكر كيفية انعامه على عباده بالمنافع النباتية اتبعها بذكر انعامه عليهم بالمنافع الحيوانية فقال ومن الانعام حمولة وفرشا وفي الآية مسائل ﴿ المسألة الاولى ﴾ الواو في قوله تعالى ومن الانعام حمولة وفرشا يوجب العطف على ما تقدم من قوله وهو الذي انشأ جنات معروشات والتقدير وهو الذي انشأ جنات معروشات وغير معروشات وانشأ من الانعام حمولة وفرشا وكرر الامر بالاكل ليتناول كل ما يتفرع من هذين النوعين من لبنه وصوفه وشعره فالحمولة الكبار التي تصلح للحمل والفرش الصغار كالفصلان والعجاجيل والغنم لان نباتها دانية من الارض بسبب صغر اجرامها مثل الفرش المفروش عليها ثم قال تعالى كلوا مما رزقكم الله يريد ما احلها لكم قالت المعتزلة انه تعالى امر باكل الرزق ومنع من اكل الحرام يلزم ان الرزق قد يكون حراما ثم قال تعالى ولا تتبعوا خطوات الشيطان اي بالتحليل والتحريم من عند انفسكم كما فعله اهل الجاهلية قال الزجاج في خطوات الشيطان ثلاثة اوجه بضم الطاء وبها واسكانها ومعناها طرق الشيطان اي لا تسلكوا الطريق الذي يسوله لكم الشيطان ثم قال تعالى انه لكم عدو مبين اي بين العداوة احرج ادم من الجنة وهو القادر لا يحتكن ذريته الا قليلا ثم قال تعالى ثمانية ازواج وفيه بحثان ﴿ الاول ﴾ في انتصاب قوله ثمانية وجهان الاول قال الفراء بدل من قوله حمولة وفرشا والثاني ان يكون التقدير كلوا مما رزقكم الله ثمانية ازواج ﴿ البحث الثاني ﴾ الواحد اذا كان وحده فهو فرد فاذا

كان معه غيره من جنسه سمي زوجا وهما زوجان بدليل قوله خلق الذكر الزوجين الذكر والانثى وبدليل قوله ثمانية ازواج ثم فسرها بقوله من
الضان اثنين ومن المعز اثنين ومن الابل اثنين ومن البقر اثنين ثم قال من الضان اثنين يعني الذكر والانثى والضان ذوات الصوف من الغنم قال الزجاج
وهو جمع ضائن وضائنة مثل تاجر وتجر وجمع الضان ايضا على الضئين بكسر الضاد وفتحها وقوله ومن المعز اثنين وقرئ من المعز بفتح العين والمعز والمعز
ذوات الشعر ويقال للواحد ماعز وللجمع معزى فمن قرأ المعز بفتح العين فهو جمع ماعز مثل خادم وخدم وطالب وطلب وحارس وحرس ومن قرأ بسكون
العين فهو ايضا جمع ماعز كصاحب وصحب وتاجر وتجر وراكب وركب واما انتصاب اثنين فلان تقدير الاية انشأ ثمانية ازواج انشأ من الضان اثنين
والمعز اثنين وقوله قل الذكرين حرم ام الانثيين نصب الذكرين بقوله حرم والاستفهام يعمل فيما بعده ولا يعمل فيه ما قبله
قال المفسرون ان المشركين من اهل الجاهلية كانوا يحرمون بعض الانعام فاحتج الله تعالى على ابطال قولهم بان ذكر الضان ومن المعز والابل
والبقر وذكر من كل واحد من هذه الاربعة زوجين ذكرا وانثى ثم قال ان كان حرم منها الذكر وجب ان يكون كل اناثها حراما وقوله اما اشتملت
عليه ارحام الانثيين تقديره وان كان حرم ما اشتملت عليه ارحام الانثيين وجب تحريم الاولاد كلها لان الارحام تشتمل على الذكور والاناث
هذا ما اطبق عليه المفسرون في تفسير هذه الاية وهو عندي بعيد جدا لان لقائل ان يقول هب ان هذه الانواع الاربعة اعني الضان
والمعز والابل والبقر محصورة في الذكورة والانوثة بل عليه تحريمها لكونها بحيرة او سائبة او وصيلة او حاما او سائر الاعتبارات كما انا اذا
قلنا انه تعالى حرم ذبح بعض الحيوانات لاجل الاكل فاذا قيل ان ذلك الحيوان ان كان حرم لكونه ذكرا وجب ان يحرم كل حيوان ذكر وان كان
قد حرم لكونه انثى وجب ان يحرم كل حيوان انثى ولما لم يكن هذا الكلام لازما علينا فكذا هذا الوجه الذي ذكره المفسرون في تفسير هذه
الاية ويجب على العاقل ان يذكر في تفسير كلام الله وجها صحيحا فاما تفسيره بالوجه الفاسد فلا يجوز والاقرب عندي فيه وجهان احدهما
ان يقال ان هذا الكلام ما ورد على سبيل الاستدلال على بطلان قولهم بل هو استفهام على سبيل الانكار يعني انكم لا تقرون بنبوة نبي ولا تعرفون
شرعه شارع فكيف تحكمون بان هذا يحل وان ذاك يحرم وثانيهما ان حكمهم بالبحيرة والسائبة والوصيلة والحام مخصوص بالابل فالله تعالى
بين ان النعم عبارة عن هذه الانواع الاربعة فلما لم يحكموا بهذه الاحكام في الاقسام الثلاثة وهي الضان والمعز والبقر فكيف خصصتم الابل
بهذا الحكم على اليقين فهذا ما عندي في هذه الاية ثم قال تعالى ام كنتم شهداء اذ وصاكم الله بهذا والمراد هل شاهدتم الله حرم هذا اذ
كنتم لا تؤمنون برسول وحاصل الكلام من هذه الاية انكم لا تعرفون نبوة احد من الانبياء فكيف تثبتون هذه الاحكام المختلفة ولما بين ذلك
قال فمن اظلم ممن افترى على الله كذبا ليضل الناس بغير علم قال ابن عباس يريد عمرو بن لحي لانه هو الذي غير شريعة اسمعيل والاقرب ان يكون
هذا محمولا على كل من فعل ذلك لان اللفظ عام والعلة الموجبة لهذا الحكم عامة فالتخصيص بحكم محض قال المحققون اذا ثبت ان من افترى الكذب في
تحريم مباح استحق هذا الوعيد الشديد فمن افترى على الله الكذب في مسائل التوحيد ومعرفة الذات والصفات وفي النبوة والملائكة ومباحث
العالم كان وعيده اشد واشد قال القاضي ودل ذلك على ان الاضلال عن الدين مذموم لا يليق بالله لانه اذا ذم الاضلال الذي ليس فيه الا
تحريم المباح فالذي هو اعظم منه اولى بالذم وجوابه انه ليس كل ما كان مذموما منا كان مذموما من الله الا ترى ان الجمع بين العبيد والاماء وتسليط
الشهوة عليهم وتمكينهم من اسباب الفجور مذموم منا وليس مذموم من الله ثم قال ان الله لا يهدي القوم الظالمين قال القاضي لا يهديهم الى ثوابه والى زيادات
الهدى التي يخصص المهتدي لها وقال اصحابنا المراد منه الاخبار بانه تعالى لا يهدي اولئك المشركين اي لا ينقلهم من ظلمات الكفر الى نور الايمان والكلام
في ترجيح احد القولين على الاخر معلوم

قوله تعالى

قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا
ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير فانه رجس او فسقا اهل لغير الله به فمن اضطر غير باغ ولا عاد فان ربك غفور رحيم الى قوله ولا
يرد باسه عن القوم المجرمين اعلم انه تعالى لما بين فساد طريقة اهل الجاهلية فيما يحل ويحرم من المطعومات اتبعه بالبيان الصحيح في هذا الباب
فقال قل لا اجد فيما اوحي الي وفي الاية مسائل

المسئلة الاولى

قرأ ابن كثير وحمزة الا ان يكون بالياء ميتة بالنصب على تقدير الا ان يكون
العين او النفس او الجثة ميتة وقرأ ابن عامر الا ان يكون بالتاء ميتة بالرفع يعني الا ان يقع ميتة او يحدث ميتة والباقون الا ان يكون ميتة اي الا ان
يكون الماكول ميتة او الا ان يكون الموجود ميتة

المسئلة الثانية

لما بين الله تعالى ان التحريم والتحليل لا يثبت الا بالوحي قال قل لا اجد
فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه على اكل ياكله وذكر هذا ليظهر ان المراد منه هو بيان ما يحل ويحرم من الماكولات ثم ذكر امورا اربعة اولها الميتة وثانيها
الدم المسفوح وثالثها لحم الخنزير فانه رجس ورابعها الفسق وهو الذي اهل به لغير الله فقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الى هذه الاربعة مبالغة
في بيان انه لا يحرم الا هذه الاربعة وذلك لانه لما ثبت انه لا طريق الى معرفة المحللات والمحرمات الا بالوحي وثبت انه لا وحي من الله الا الى محمد وثبت انه
تعالى يامره ان يقول اني لا اجد فيما اوحي الي محرما من المحرمات الا هذه الاربعة كان هذا مبالغة في بيان انه لا يحرم الا هذه الاربعة واعلم ان هذه السورة
مكية فبين تعالى في هذه السورة المكية انه لا يحرم الا هذه الاربعة ثم اكد ذلك بان قال في سورة النحل انما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل
لغير الله به فمن اضطر غير باغ ولا عاد فان الله غفور رحيم وكلمة انما تفيد الحصر فقد حصلت لنا ايتان مكيتان يدلان على حصر المحرمات في هذه الاربعة
ثم ذكر تعالى في سورة المائدة احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم اجمع المفسرون على ان المراد بقوله الا ما يتلى عليكم هو ما ذكره بعد هذه الاية بقليل
وهو قوله حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل لغير الله به ثم قال والمنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما اكل السبع الا ما ذكيتم وهذه
الاشياء اقسام الميتة وانه تعالى اعادها بالذكر لانهم كانوا يحكمون عليها بالتحليل ثم بين في سورة البقرة وهي سورة مدنية ايضا بانه لا يحرم الا هذه

الاربعة فقال انما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل به لغير الله وكلمة انما تفيد الحصر فصارت هذه الاية المدنية مطابقة لتلك الاية
المكية لان كلمة انما تفيد الحصر فكلمة انما في الاية المدنية مطابقة لقوله قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الا كذا وكذا في الاية المكية فثبت ان الشريعة
من اولها الى اخرها كانت مستقرة على هذا الحكم وعلى هذا الحصر فان قال قائل فيلزمكم في التزام هذا الحصر تحليل النجاسات والمستقذرات ويلزم عليه
تحليل الخمر وايضا فيلزمكم تحليل المنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة مع ان الله تعالى حكم بتحريمها قلنا هذا لا يلزمنا من وجوه الاول انه تعالى
قال في هذه الاية او لحم خنزير فانه رجس ومعناه انه تعالى حرم لحم الخنزير فانه رجس ومعنا لكونه نجسا فهذا يقتضي ان النجاسة علة لتحريم الاكل فوجب
ان يكون كل نجس فانه يحرم اكله واذا كان هذا مذكورا في الاية كان السؤال ساقطا والثاني انه تعالى قال في اية اخرى ويحرم عليهم الخبائث وذلك يقتضي
تحريم كل الخبائث والنجاسات خبائث فوجب القول بتحريمها الثالث ان الامة مجمعة على حرمة تناول النجاسات فهب انا الزمنا تخصيص هذه الصورة
بدلالة النقل المتواتر من دين محمد صلى الله عليه وسلم في باب النجاسات فوجب ان يبقى ما سواها على وفق الاصل تمسكا بعموم كتاب الله في الاية المكية والاية المدنية
فهذا اصل مقرر كامل في باب ما يحل ويحرم من المطعومات واما الخمر فالجواب عنه انها نجسة فتكون من الرجس فيدخل تحت قوله فانه رجس وتحت قوله
ويحرم عليهم الخبائث وايضا ثبت تخصيصه بالنقل المتواتر من دين محمد في تحريمه وبقوله تعالى فاجتنبوه وبقوله اثمهما اكبر من نفعهما والعام المخصوص
حجة من غير محل التخصيص فتبقى هذه الاية فيما عداها حجة واما قوله يلزم تحليل الموقوذة والمتردية والنطيحة فالجواب عنه من وجوه اولها انها
ميتات فكانت داخلة تحت هذه الاية وثانيها انها تخصيص عموم هذه الاية بتلك الاية وثالثها ان نقول انها كانت ميتة دخلت هذه الاية وان
لم تكن ميتة فتخصصها بتلك الاية فان قال قائل المحرمات من المطعومات اكثر مما ذكر في هذه الاية فما وجهها اجابوا عنه من وجوه احدها
ان المعنى لا اجد محرما مما كان اهل الجاهلية تحرمه من البحائر والسوائب وغيرها الا ما ذكر في هذه الاية ثم وجدت محرمات اخرى بعد ذلك وثالثها
هب ان اللفظ عام الا ان تخصيص هذه العموم باخبار الاحاد ورابعها ان مقتضى هذه الاية ان نقول انه لا نجد في القران ويجوز ان يحرم
الله ما سوى هذه الاربعة على لسان رسوله عليه السلام ولقائل ان يقول هذه الاجوبة ضعيفة اما الجواب الاول فضعيف لوجوه
احدها انه لا يجوز ان يكون المراد من قوله قل لا اجد فيما اوحي الي محرما ما كان يحرمه اهل الجاهلية من السوائب والبحائر وغيرها اذ لو كان المراد
ذلك لما كانت الميتة والدم ولحم الخنزير وما ذبح على النصب داخلا تحته ولو لم تكن هذه الاشياء داخلة تحت قوله قل لا اجد فيما اوحي الي محرما لما حسن
استثناؤها منه ولما راينا ان هذه الاية مستثناة على تلك الكلمة علمنا انه في هذه الاية حصر المحرمات في هذه الاربعة وتحليل تلك الاشياء التي حرمها اهل
الجاهلية لا يمنع من تحليل غيرها فوجب ابقاء هذه الاية على عمومها لان تخصيصها يوجب العمل بعمومها من غير دليل وثالثها انه تعالى قال في سورة
البقرة انما حرم عليكم هذه الاشياء الاربعة وكلمة انما تفيد الحصر وهذه الاية في سورة البقرة غير مسبوقة بحكاية اقوال اهل الجاهلية في تحريمها البحائر
والسوائب فقط هذا القدر واما جوابهم الثاني وهو ان المراد وقت نزول هذه الاية لم يكن يحرم الا هذه الاربعة فجوابه من وجوه اولها ان قوله تعالى
في سورة البقرة انما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل به لغير الله اية مدنية نزلت بعد استقرار الشريعة وكلمة انما تفيد الحصر فدل هاتان
الايتان على ان الحكم الثابت في شريعة محمد من اولها الى اخرها ليس الا حصر المحرمات في هذه الاربعة كان هذا اعترافا بكل ما سواها
فالقول بتحريم شيء خامس يكون نسخا ولا شك ان مدار الشريعة على ان الاصل عدم النسخ لانه لو كان احتمال طريان الناسخ معادلا لاحتمال بقاء
الحكم على ما كان فحينئذ لا يمكن التمسك بشيء من النصوص في اثبات شيء من الاحكام لاحتمال ان يقال انه وان كان ثابتا الا انه زال ولما اتفق
الكل على ان الاصل عدم النسخ وان القائل به والذاهب اليه هو المحتاج الى الدليل علمنا فساد هذا السؤال واما جوابهم الثالث وهو انا
نخصص عموم القران بخبر الواحد فنقول ليس هذا من باب التخصيص بل هو صريح النسخ لان قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم
يطعمه مبالغة فيما انه لا محرم سوى هذه الاربعة وقوله في سورة البقرة انما حرم عليكم الميتة وكذا تصريح بحصر المحرمات في هذه الاربعة لان
كلمة انما تفيد الحصر فالقول بانه ليس الامر كذلك يكون رفعا لهذا الحصر الذي منه ثبت بمقتضى هاتين الايتين انه كان ثابتا في اول الشريعة بمكة
وفي اخرها بالمدينة ونسخ القران بخبر الواحد لا يجوز واما جوابهم الرابع فضعيف ايضا لان قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي يتناول كل ما كان وحيا
سواء كان ذلك الوحي قرانا او غيره وايضا فقوله تعالى في سورة البقرة انما حرم عليكم الميتة يزيل هذا الاحتمال فثبت بالتقرير الذي ذكرناه
قوة هذا الكلام وصحة هذا المذهب وهو الذي كان يقول به مالك بن انس ومن السؤالات الصعبة ان كثيرا من الفقهاء خصصوا عموم
هذه الاية بما نقل انه عليه السلام قال ما استخبثه العرب فهو حرام وقد علم ان الذي يستخبثه العرب غير مضبوط فسيد العرب بل سيد
العالمين محمد صلى الله عليه وسلم لما راهم ياكلون الضب قال يعافه طبعي ثم ان هذا الاستقرار ما صار سببا لتحريم الضب واما سائر العرب فمنهم
من لا يستقذر شيئا وقد يختلفون في بعض الاشياء فيستقذرها قوم ويستطيبها اخرون فعلمنا ان امر الاستقرار غير مضبوط بل هو
مختلف باختلاف الاشخاص والاحوال فكيف يجوز نسخ هذا النص القاطع بذلك الامر الذي ليس له ضابط ولا قانون معلوم

المسئلة الثالثة اعلم انا قد ذكرنا المسائل المتعلقة بهذه الاشياء الاربعة في سورة البقرة على سبيل الاستقصاء فلا فائدة في الاعادة فاولها
الميتة ودخلها التخصيص في قوله عليه السلام احلت لنا ميتتان السمك والجراد وثانيها الدم المسفوح والسفح كالصب يقال سفح الدم والدمع
سفحا وسفوحا اذا سال وانشد ابو عبيد اقول ودمعي واكف عند رسمها عليك سلام الله والدمع يسفح قال ابن عباس
يريد ما خرج من الانعام وما يخرج من الاوداج عند الذبح وعلى هذا التقدير فلا يدخل فيه الكبد والطحال لجمودهما ولا ما يختلط باللحم والدم

فانه عنى سائل وسبل بن يحلس عما يتلطخ من اللحم بالدم وعن القدر يرى فيه حمرة الدم فقال لا بأس به انما نهى عن الدم المسفوح
وتالشها لحم الحنزير فانه رجس ورابعها قوله او نفسا اهل به لغير الله وهو معطوف على قوله الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم
خنزير فسمى ما اهل به لغير الله نفسا لتوغله في باب النفس كما يقال للئام كرام وجواد اذا كان كاملا فيهما ومنه قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله
عليه وانه لفسق واما قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فان الله غفور رحيم والمعنى انه تعالى لما بين بآية هذه المحرمة انها محرمة بين ان
عند الاضطرار يزول ذلك التحريم وهذه الآية قد استقصينا تفسيرها في سورة البقرة وقوله عقيب ذلك فان الله غفور رحيم يدل على
حصول الرخصة ثم بين تعالى انه حرم على اليهود اشياء اخرى سوى هذه الاربعة وهي نوعان فالاول انه تعالى حرم عليهم كل ذي ظفر وفيه مباحث
الاول قال الواحدي يقال الظفر لغات ظفر بضم الفاء وهو لغة اهل الحجاز وظفر بسكون الفاء وظفر بكسر الظاء وسكون الفاء وهو قراءة الحسن وظفر بكسرهما
وهو قراءة ابن السماك ٭ البحث الثاني قال الواحدي اختلفوا في كل ذي ظفر الذي حرمه الله على اليهود فروى عطاء عن ابن عباس انه الابل فقط
وفي رواية اخرى انه الابل والنعامة وهو قول مجاهد وقال عبد الله بن مسلم انه كل ذي مخلب من الطير وكل ذي حافر من الدواب واقول
لما حمل الظفر على الحافر فنجيء من وجهين الاول ان الحافر لا يكاد يسمى ظفرا والثاني انه لو كان الامر كذلك لوجب ان يقال انه تعالى حرم عليهم كل حيوان
له حافر وذلك باطل لان الآية تدل على ان البقر والغنم مباحان لهم مع حصول الحافر لهما واذا ثبت هذا فنقول وجب حمل الظفر على المخالب والناب
لان المخالب للاكثر الجوارح الصيد في الاصطياد والباقي الآن للسباع في الاصطياد وعلى هذا التقدير يدخل فيه انواع السباع والكلاب
والسنانير ويدخل فيه الطير التي تصطاد لان هذه الصفة تعم هذه الاجناس اذا ثبت هذا فنقول قوله تعالى وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي
ظفر يفيد تخصيص هذه الحرمة بهم من وجهين الاول ان قوله وعلى اليهود حرمنا كذا وكذا يفيد الحصر باللغة والثاني انه لو كانت هذه الحرمة ثابتة
في حق الكل لم يبق لقوله وعلى الذين هادوا حرمنا فائدة فثبت ان تحريم السباع وذي المخلب من الطير مختص باليهود فوجب ان لا تكون محرمة
على المسلمين فصارت هذه الآية دالة على حل هذه الحيوانات على المسلمين وعند هذا نقول ما روي انه عليه السلام حرم كل ذي ناب من السباع
وذي مخلب من الطير ضعيف لانه خبر واحد على خلاف كتاب الله فوجب ان لا يكون مقبولا وهذا التقدير يقوي قول مالك في هذه المسألة

النوع الثاني من الاشياء التي حرمها الله على اليهود خاصة قوله تعالى ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما فبين تعالى انه حرم على اليهود

شحوم البقر والغنم ثم في الآية قولان الاول انه تعالى استثنى عن هذا التحريم ثلاثة انواع اولها قوله ما حملت ظهورهما قال ابن عباس الا ما علق
بالشحم من الشحر فاني لم احرمه وقال قتادة الا ما علق بالظهر والجنب من داخل بطونهما واقول لبن ما على الظهر والجنب يحمى الا اللحم الا يرى السمين
يسقى باللحم الاحمر وعلى هذا التقدير فهذا اللحم السمين يكون يسمى بالشحم وهذا التقدير لو حلف لا ياكل الشحم وجب ان يحنث باكل ذلك اللحم السمين ٭
والاستثناء الثاني قوله تعالى او الحوايا قال الواحدي وهي المباعر والمصارين واحدها حاوية وحويه وقال ابن الاعرابي هي الحوية والحاوية وهي
الامعاء التي من بطن الشاة وقال ابن السكيت يقال حاوية وحوايا مثل زاوية وزوايا اذا عرفت هذا فالمراد ان الشحوم الملتصقة بالمباعر والمصارين
غير محرمة والاستثناء الثالث قوله او ما اختلط بعظم قال الواحدي انه تعالى في قول جميع المفسرين وقال ابن جريج في الفوائم والجنب والراس والعينين والاذنين
ليس بمحرم وان اختلط بعظم فهو حلال لهم وعلى هذا التقدير فالشحم الذي حرمه الله عليهم هو الثرب وشحم الكلية

القول الثاني

في هذه الآية قوله او الحوايا عين معطوف على المستثنى بل على المستثنى منه والتقدير حرمت عليهم شحومهما او الحوايا او ما اختلط بعظم الا ما حملت
ظهورهما فانه غير محرم قالوا ودخول كلمة او كدخولها في قوله تعالى ولا تطع منهم اثما او كفورا والمعنى كل هؤلاء اهل ان يعصى واحش هذا كذا اهانا
بتحريم ما حرمنا عليهم هذا وهذا ثم قال تعالى ذلك جزيناهم ببغيهم والمعنى انا خصصناهم بهذا التحريم جزاء على بغيهم وهو قتلهم الانبياء
واخذهم الرشا على الباطل واموال الناس بالباطل وتطييره قوله تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم ثم قال تعالى وانا لصادقون
في الاخبار عن تخصيصهم بهذا التحريم لسبب بغيهم قال القاضي نفس التحريم لا يجوز ان يكون عقوبة على جرم صدر
من المكلف جزاء على الجرم المتقدم والجواب ان المنع من الانتفاع يمكن ان يكون لمفسدة استحقاق العقاب ويمكن ايضا ان يكون لعدم المنفعة
او لعدم صلاحية غير مستبعد ثم قال تعالى فان كذبوك يعني ان كذبوك في ادعاء النبوة والرسالة وكذبوك في تبليغ هذه الاحكام فقل ربكم ذو
رحمة واسعة فكذلك لا يعجل عليكم بالعقوبة ولا يرد باسه اي عذابه اذا جاء الوقت عن القوم المجرمين الذين كذبوك فيما تقول

قوله تعالى سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا ولا اباؤنا ولا حرمنا الى قوله

قل فلله الحجة البالغة اعلم انه تعالى لما حكى عن اهل الجاهلية اقدامهم على الحكم بآراء الله بغير حجة ولا دليل حكى عنهم عذرهم في كل ما يقدمون عليه
من المعاصي والسيئات فيقولون لو شاء الله منا ان لا نكفر لمنعنا عنه فبأنه مريد لذلك واذا اراد منا ذلك امتنع منا تركه
فكان مجبورين فيه وفي الآية مسائل

المسألة الاولى

اعلم ان المعتزلة زعموا ان هذه الآية تدل عليهم في مسألة ارادة
الطاعات من جميعهم او جرها الاول انه تعالى حكى عن الكفار صريح قول الجبر وهو قولهم لو شاء الله منا ان لا نشرك لم نشرك وانما حكى عنهم هذا القول
على سبيل الذم والتقبيح فوجب كون هذا المذهب مذموما باطلا والثاني انه تعالى قال في الكذب وفيه قراءتان بالتخفيف وبالتثقيل اما القراءة
بالتخفيف فهي تصريح بانهم كذبوا في ذلك القول وذلك يدل على ان الذي يقوله الجبرية في هذه المسألة كذب واما القراءة بالتشديد فلا يمكن حمله
على التكذيب الذي هو ضد الصدق لانهم كذبوا في هذا المذهب لانا لو حملنا الآية عليه لكان هذا المعنى ضد المعنى الذي يدل عليه قراءة كذب بالتخفيف

وحينئذ تصير احدى القراءتين ضدا للقراءة الاخرى وذلك يوجب دخول التناقض في كلام الله تعالى واذا بطل ذلك وجب حمله على ان المراد منه
ان كل من كذب نبيا من الانبياء في الزمان المتقدم فانما كذبه بهذا الطريق لانه يقول الكل بمشية الله تعالى فهذا الذي انا عليه من الكفر انما حصل بمشية
الله تعالى فلم يمنعني منه فهذا طريق متعين لكل الكفار المتقدمين والمتاخرين في تكذيب الانبياء وفي دفع دعوتهم عن انفسهم واذا حملنا الاية على هذا الوجه
صارت القراءة بالتشديد مؤكدة للقراءة بالتخفيف ويصير مجموع القراءتين دالا على ابطال قول المجبرة • الوجه الثالث في دلالة الاية على قولنا
قوله تعالى حتى ذاقوا باسنا وذلك يدل على انهم استوجبوا الوعيد من الله في ذهابهم الى هذا المذهب • الوجه الرابع قوله تعالى قل هل عندكم من
علم فتخرجوه لنا ولا شك انه استفهام على سبيل الانكار وذلك يدل على ان القائل بهذا القول ليس له بينة ولا حجة وهذا يدل على فساد هذا المذهب
لان كل ما كان حقا كان القول به علما • الوجه الخامس قوله ان يتبعون الا الظن مع انه تعالى قال في سائر الايات ان الظن لا يغني من الحق شيئا
الوجه السادس قوله وان انتم الا تخرصون والخرص اقبح انواع الكذب وايضا قال تعالى قتل الخراصون • والوجه السابع قوله تعالى قل لله
الحجة البالغة وتقريره انهم احتجوا في دفع دعوة الانبياء والرسل عن انفسهم فان قالوا كل ما حصل فهو بمشية الله تعالى واذا شاء الله منا ذلك فكيف
يمكننا تركه واذا كنا عاجزين عن تركه فكيف يامرنا بتركه وهل في وسعنا وطاقتنا ان ناتي بفعل على خلاف مشية الله فهذا هو حجة الكفار على الانبياء فقال
تعالى بل لله الحجة البالغة من وجهين احدهما انه تعالى اعطاكم عقولا كاملة وافهاما وافية واذانا سامعة وعيونا باصرة واقدركم على الخير
والشر وازال الاعذار والموانع بالكلية عنكم فان شئتم ذهبتم الى عمل الخيرات وان شئتم ذهبتم الى عمل المعاصي والمنكرات وهذه القدرة والمكنة
معلومة الثبوت بالضرورة وزوال الموانع والعوائق معلومة الثبوت ايضا بالضرورة واذا كان الامر كذلك كان ادعاؤكم انهم عاجزون عن الايمان والطاعة
دعوى باطلة فثبت بما ذكرنا انه ليس لكم على الله حجة بالغة بل لله الحجة البالغة عليكم والوجه الثاني انكم تقولون لو كانت افعالنا واقعة على
خلاف مشية الله لكنا قد غلبنا الله تعالى وقهرناه واتينا بالفعل على مضادته ومخالفته وذلك يوجب كونه عاجزا ضعيفا
وذلك يقدح في كونه الها فاجاب تعالى عنه بان العجز والضعف انما يلزم اذا لم اكن قادرا على حملهم على الايمان والطاعة على سبيل القهر
والالجاء وانا قادر على ذلك وهو المراد من قوله فلو شاء لهداكم اجمعين الا اني احملكم على الايمان والطاعة على سبيل القهر والالجاء لان ذلك يبطل
الحكمة المطلوبة من التكليف فثبت بهذا البيان الذي يقولونه من انا لو اتينا بفعل على خلاف مشية الله فانه يلزم منه كونه تعالى عاجزا ضعيفا
كلام باطل فهذا اقصى ما يمكن ان يذكر في تمسك المعتزلة بهذه الاية والجواب المعتمد في هذا الباب ان نقول انا بينا ان هذه السورة من
اولها الى اخرها تدل على صحة قولنا ومذهبنا ونقلنا في كل اية ما يذكرونه من التاويلات واجبنا عنها باجوبة واضحة قوية مؤكدة بالدلائل
العقلية القاطعة واذا ثبت هذا فلو كان المراد من هذه الاية ما ذكرتم لوقع التناقض الصريح في كتاب الله تعالى وانه يوجب اعظم انواع الطعن فيه
واذا ثبت هذا فنقول انه تعالى حكى عن القوم انهم قالوا لو شاء الله ما اشركنا ثم ذكر عقيبه كذلك كذب الذين من قبلهم فهذا يدل على ان القوم قالوا لما
كان الكل بمشية الله وبقدره كان التكليف عبثا فكانت دعوة الانبياء باطلة ونبوتهم ورسالتهم باطلة ثم انه تعالى بين ان التمسك بهذا الطريق
في ابطال النبوة باطل وذلك لانه اله يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ولا اعتراض لاحد في فعله فهو تعالى يشاء الكفر من الكافر ومع هذا فيبعث اليه
الانبياء ويامره بالايمان وورود الامر على خلاف الارادة غير ممتنع فالحاصل انه تعالى حكى عن الكفار انهم يتمسكون بمشية الله في ابطال نبوة الانبياء انه تعالى
بين ان هذا الاستدلال فاسد باطل فانه لا يلزم من ثبوت المشية لله في كل الامور دفع دعوة الانبياء وعلى هذا الطريق فقد سقط هذا الاستدلال
بالكلية وجميع الوجوه التي ذكرتموها في التقبيح والتهجين عائد الى تمسكهم بثبوت المشية لله على دفع دعوة الانبياء فيكون الحاصل ان هذا الاستدلال
باطل وليس فيه البتة ما يدل على ان القول بالمشية باطل فان قالوا هذا العذر انما يستقيم اذا قدرنا قوله تعالى كذلك كذب بالتشديد اما اذا قرانا
بالتخفيف فانه يسقط هذا العذر بالكلية فنقول فيه وجهان الاول انا نمنع صحة هذه القراءة والدليل عليه انا بينا ان هذه السورة من اولها الى اخرها
تدل على قولنا فلو كانت هذه الاية دالة على قولهم لوقع التناقض ويخرج القران عن كونه كلاما لله تعالى ويندفع هذا التناقض بان لا يقبل هذه القراءة
فوجب المصير اليه الثاني انا ان سلمنا صحة هذه القراءة لكن نحملها على القوم الذين كذبوا في انه يلزم من ثبوت مشية الله في كل افعال العباد سقوط نبوة
الانبياء وبطلان دعواهم واذا حملناه على هذا الوجه لم يبق للمعتزلة بهذه الاية تمسك البتة والحمد لله الذي اعاننا على الخروج من هذه العقدة القوية
ومما يقوي ما ذكرناه ما روي عن ابن عباس قيل له بعد ذهاب بصره ما تقول فيمن يقول لا قدر فقال ان كان في البيت احد منهم اثبت عليه وبله اما
تقول انا كل شيء خلقناه بقدر انا نحن نحيي الموتى ونكتب ما قدموا واثارهم وقال ابن عباس اول ما خلق الله القلم فقال له اكتب القدر فجرى بما يكون
الى قيام الساعة وقال صلوات الله عليه المكذبون بالقدر مجوس هذه الامة **المسئلة الثانية** زعم سيبويه ان عطف
الظاهر على المضمر المرفوع في الفعل قبيح فلا يجوز ان تقول قمت وزيد وذلك لان المعطوف عليه اصل والعطف فرع والمضمر ضعيف والمظهر قوي
وجعله فرعا للضعيف لا يجوز اذا عرفت هذا الاصل فنقول ان جاء الكلام في جانب الاثبات وجب تاكيد المضمر فتقول انا وزيد وان جاء في جانب النفي
قلت ما قمت ولا زيد اذا ثبت هذا فنقول قوله لو شاء الله ما اشركنا ولا اباؤنا فعطف قوله ولا اباؤنا على الضمير في قوله ما اشركنا الا انه تخلل بينهما
كلمة لا فلا جرم حسن هذا العطف قال جامع الاصفهاني ان حرف العطف يجب ان يكون متاخرا عن اللفظة المذكورة للضمير حتى يحسن العطف ويندفع
المحذور المذكور من عطف القوي على الضعيف وهذا المقصود انما يحصل اذا قلنا ما اشركنا ولا اباؤنا حتى تكون كلمة لا مقدمة على حرف العطف اما ههنا
حرف العطف مقدم على كلمة لا وحينئذ يعود المحذور المذكور والجواب ان كلمة لا لما ادخلت على قوله اباؤنا كان ذلك موجبا اضمار فعل هناك لان صرف

النفي لما ذوات الآباء محال بل يجب صرف هذا النفي الى فعل يصدر منهم وذلك هو الاشراك فكان التقدير ما اشركنا ولا اشرك اباؤنا
وعلى هذا التقدير فالاشكال زائل **المسئلة الثالثة** اجمع اصحابنا على قولهم الكل بمشيئة الله تعالى بقوله ولو شاء
لهداكم اجمعين وكلمة لو بإجماع اللغة تفيد انتفاء الثاني لانتفاء غيره فدل هذا على انه تعالى ما شاء ان يهديهم وما هداهم ايضا وتقديره بحسب
الدليل العقلي ان قدرة الكافر على الكفر ان لم تكن قدرة على الايمان فالله تعالى بهذا التقدير ما اقدره على الايمان فلو شاء الايمان منه تعذر
شاء الفعل من غير قدرة على الفعل وذلك محال وحينئذ للحال محال وان كانت القدرة على الكفر قدرة على الايمان توقف رجحان احد الطرفين
على حصول الداعية فان قلنا انه تعالى خلق تلك الداعية وجعل الداعية المرجحة مع القدرة مجموعهما موجب للفعل وجب حصول الفعل علينا الا ان تلك
الداعية اذا لم تحصل امتنع منه فعل الايمان واذا امتنع ذلك منه امتنع ان يريد الله منه لان ارادة المحال محال فثبت ان ظاهر القرآن
دل على انه تعالى ما اراد الايمان من الكافر والبرهان العقلي الذي قررناه يدل عليه ايضا فبطل قولهم من كل الوجوه واما قوله تعالى في هذه
الآية على مسئلة الالجاء فنقول هذا التأويل انما يحسن المصير اليه لو ثبت بالبرهان العقلي امتناع الحمل على ظاهر هذا الكلام اما لما قام البرهان
العقلي على ان الحق ليس الا ما دل عليه هذا الظاهر فكيف يصار الى التأويل ثم نقول التأويل باطل لوجوه **الاول** ان هذا الكلام لابد فيه من
اضمار فنحن نقول التقدير لو شاء الهداية لهداكم وانتم تقولون التقدير لو شاء الهداية على سبيل الالجاء لهداكم فاضمارکم اكثر فكان قولكم
مرجوحا **الثاني** انه تعالى يريد من الكافر الايمان الاختياري والايمان الحاصل بالالجاء غير الايمان الحاصل بالاختيار وعلى هذا التقدير بل كونه
تعالى عاجزا عن تحصيل مراده لان مراده هو الايمان الاختياري وانه لا يقدر البتة على تحصيله فكان القول بالجبر لازما **الثالث**
هذا الكلام موقوف على الفرق بين الايمان الحاصل بالاختيار وبين الايمان الحاصل بالالجاء اما الايمان الحاصل بالاختيار فانه يمتنع حصوله
الا عند حصول داعية جازمة وارادة لازمة فان الداعية التي يترتب عليها حصول الفعل اما ان يكون بحيث يترتب الفعل عليها حصول
الفعل اما ان يكون بحيث يترتب الفعل او لا يجب فان وجب فهي الداعية الضرورية وحينئذ لا يبقى بينها وبين الداعية الحاصلة بالالجاء فرق وان
لم يجب ترتب الفعل عليها فحينئذ يمكن تخلف الفعل عنها فلنفرض تارة ذلك الفعل تخلفا عنها وتارة غير تخلف فانتفاء احد الوقتين عن الآخر
لابد وان يكون لمرجح زائد فالحاصل قبل ذلك ما كان تمام الداعية وقد فرضناه كذلك هذا خلف ثم عند انضمام هذا القيد الزائد اما ان
وجب الفعل او لم يجب بينه وبين الضرورية فرق وان لم يجب افتقر الى مرجح آخر ولزم التسلسل وهو محال فثبت ان الفرق الذي ذكروه بين الداعية
الاختيارية وبين الداعية الضرورية وان كان هو الظاهر معتبرا الا انه عند التحقيق والبحث لا يبقى له حصول **قوله**
تعالى قل هلم شهداءكم الذين يشهدون ان الله حرم هذا فان شهدوا فلا تشهد معهم ولا تتبع اهواء الذين كذبوا
بآياتنا والذين لا يؤمنون بالآخرة وهم بربهم يعدلون اعلم انه تعالى لما ابطل على الكفار جميع انواع حجتهم بين انه ليس لهم على قولهم شهود
البتة وفي الآية مسائل **المسئلة الاولى** هلم كلمة دعوة الى الشيء والمعنى هاتوا شهداءكم وفيه قولان الاول انه يستوي فيه الواحد
والاثنان والجمع والذكر والانثى قال تعالى قل هلم شهداءكم الذين يشهدون وقال القائلون لاخوانهم هلموا الينا واللغة الثانية يقال للاثنين
هلما وللجمع هلموا وللمرأة هلمي وللاثنتين هلما وللجمع هلمن والاول اقوى **المسئلة الثانية** في اصل هذه الكلمة قولان قال الخليل وسيبويه
انها ضمت الهاء ومعناها اقبلوا اي اجمعوا ويكون المعنى اذن يقال للاثنين لمه اي سر فتركبتا كالكلمة الواحدة والفائدة في قولنا اسقط في يده
واسند عاقبا له على الامر الا انه لما كثر استعماله حذفت عنه الالف على سبيل التخفيف كقولك لم ابد ولم يد ولو بكين وقال الفراء اصلها هل ام ادعوا
هل من الاستفهام فقولنا ام اي اقصدوا والتقدير هل قصد والمقصود من هذا الاستفهام الامر بالقصد كانك تقول اقصدوا فيه وجه آخر وهو ان
يقال كان الاصل ان قالوا هل لك في الطعام اي اقصد ثم شاع في الكل كما ان كلمة تعالى كانت مخصوصة بصوت معين ثم عمت **المسئلة الثالثة**
امر تعالى نبيه باسناد عامة اقامة الشهداء من الكافرين لتظهر ان لا شاهد لهم على تحريم ما حرموه ومعنى هلم احضروا شركاءكم فان قال فان شهد والفلا
تشهد معهم تنبيها على كونهم كاذبين قلنا تعالى امتحن وقعت منهم تلك الشهادة فعن اتباع الهوى فامر نبيه ان لا يتبع اهواءهم تحذيرا في تتبع ذلك
بالمكذبين بالآخرة وكانوا من منكرين البعث والنشور وزاد في تبيينه بانهم يعدلون بربهم فيجعلون له شركاء **قوله**
تعالى قل تعالوا اتل ما حرم ربكم عليكم ان لا تشركوا به شيئا وبالوالدين احسانا الى قوله لعلكم تذكرون اعلم انه
تعالى لما بين فساد ما تقوله الكفار ان الله حرم علينا كذا او كذا اردفه ببيان الاشياء التي حرمها عليهم وهي هذه الاشياء المذكورة في هذه الآية وفيها
مسائل **المسئلة الاولى** قال صاحب الكشاف فعال من الظاهر الذي صار علما واصله ان يقول من كان في مكان عال لمن هو اسفل منه
تعال وما في قوله ما حرم ربكم منصوب وفي ناصبه وجهان الاول انه منصوب بحرم والتقدير اتل اي شيء حرم ربكم عليكم فان قيل قوله ان لا تشركوا
بدل من ما حرم ربكم او هو منصوب بإضمار اعني او بإضمار اوصيكم ان لا تشركوا به شيئا فما وجه هذا الاضمار قلنا وجهه ان قوله ما حرم ربكم عليكم
اجمال والمجمل لا يفيد الا بعد التفصيل فلما اجمله في قوله ما حرم عليكم وذلك باطل لان ترك الشرك والاحسان بالوالدين واجب لا محرم والجواب
عن هذا السؤال من وجوه **الاول** ان المراد من التحريم ان يجعل له حكما معينا وذلك بان يبينه بيانا مضبوطا معينا فقوله اتل ما حرم ربكم عليكم معناه اتل عليكم ما
شرعه الله لنا في كتابه بحيث حصل له حكما معينا وعلى هذا التقدير فالسؤال زائل والثاني ان الكلام تم وانقطع عند قوله اتل ما حرم ربكم ثم ابتدأ فقال
على سبيل الاستئناف ان لا تشركوا والتقدير اتل ما حرم ربكم عليكم لئلا تشركوا به شيئا **الثالث** ان يكون ان لا تشركوا بدلا من قوله ما حرم ربكم
على ما تقدم ذكره **الرابع** ان يكون التقدير اتل ما حرم ربكم عليكم لئلا تشركوا به شيئا فان قيل فعلى هذا قوله وبالوالدين احسانا معطوف على قوله ان لا تشركوا به شيئا
فيصير تقدير الكلام اتل ما حرم ربكم عليكم ان لا تشركوا اي فالمحرم هو قوله لا تشركوا به شيئا فان قيل فعلى قوله لعلكم تذكرون اعلم انه

فوجب ان يكون قوله وبالوالدين احسانا مفسرا لقوله اتل ما حرم ربكم عليكم فيلزم ان يكون الاحسان بالوالدين حراما وهو باطل قلنا لما اوجب
الاحسان اليهما فقد حرم الاساءة اليهما **المسئلة الثانية** انه تعالى اوجب في هذه الاية امورا خمسة اولها قوله ان لا تشركوا
به شيئا واعلم انه تعالى قد شرح فريق المشركين في هذه السورة على احسن الوجوه وذلك لان طائفة من المشركين يجعلون الاصنام شركاء لله تعالى واليهم
الاشارة بقوله تعالى حكاية عن ابرهيم واذ قال ابرهيم لابيه ازر اتتخذ اصناما الهة اني اراك وقومك في ضلال مبين والطائفة
الثانية من المشركين عبدة الكواكب وهم الذين حكى الله عن ابرهيم عليه السلام انما بطل قولهم لا احب الافلين والطائفة الثالثة
الذين حكى الله عنهم انهم جعلوا لله شركاء الجن وهم القائلون بيزدان واهرمن والطائفة الرابعة الذين اثبتوا لله بنين وبنات واقام
الدلائل على فساد اقوال هولاء الطوائف والفرق فلما بين ههنا ان لا تشركوا به شيئا فقد ابطل انواع جميع الكفر انواع الشرك **النوع
الثاني** قوله وبالوالدين احسانا وانما ثنى بهذا التكليف لان اعظم النعم على الانسان نعمة الله تعالى ويتلوها نعمة الوالدين لان
المؤثر الحقيقي في وجود الانسان هو الله سبحانه وفي الظاهر هو الابوان ثم نعمهما على الانسان عظيمة وهي نعم التربية والشفقة
والحفظ عن الضياع والهلاك في وقت الصغر **والنوع الثالث** قوله ولا تقتلوا اولادكم من املاق اي من خوف الفقر وقد صرح
تعالى بذكر الخوف في قوله ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق والمراد منه النهي عن الوأد اذ كانوا يدفنون البنات احياء بعضهم للغيرة وبعضهم
خوف الفقر وهو السبب الغالب فبين تعالى فساد هذه العلة بقوله نحن نرزقكم واياهم لانه تعالى اذا كان متكفلا برزق الوالد والولد فكما وجب
على الوالد تبقية النفس والاتكال على في رزقها على الله فكذلك القول في حال الولد قال املق لازم ومتعد يقال املق الرجل فهو مملق اذا افتقر
فهذا لازم واملق الدهر ما عنده اذا افسده والاملاق الافساد **النوع الرابع** قوله ولا تقربوا الفواحش ما ظهر منها وما بطن
قال ابن عباس كانوا يكرهون الزنى علانية ويفعلون ذلك سرا فنهاهم الله تعالى عن الزنا علانية وسرا والاولى ان لا يخصص هذا النهي بنوع معين
بل يجري على عمومه في جميع الفواحش ظاهرها وباطنها لان اللفظ عام والمعنى الموجب لهذا النهي هو كونه فاحشة عامة ومع عموم اللفظ والمعنى يكون
التخصيص على خلاف الدليل وفي قوله ما ظهر منها وما بطن دقيقة وهي ان الانسان اذا احترز عن المعصية في الظاهر ولم يحترز منها في الباطن
دل على ان احترازه عنها ليس لاجل عبودية الله وطاعته ولكن لاجل الخوف من خدمة الناس وذلك باطل لان من كان مذمة الناس عنده اعظم
وقعا من عقاب الله ونهيه فانه يخشى عليه اما من ترك المعصية ظاهرا وباطنا فدل ذلك على انه انما تركها تعظيما لامر الله وخوفا من عقابه ورغبة
في عبوديته **والنوع الخامس** قوله تعالى ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق واعلم ان هذا داخل في جملة الفواحش الا انه تعالى افرده بالذكر
لفائدتين احديهما ان الافراد بالذكر يدل على التعظيم والتفخيم كقوله وملائكته وجبريل وميكائيل والثانية انه تعالى اراد ان يستثني منه ولا يتاتى هذا
الاستثناء في جملة الفواحش اذا عرفت هذا فنقول قوله الا بالحق اي قتل النفس المحرمة قد يكون حقا يحرم بصدر منها والحديث ايضا موافق له وهو قوله
عليه السلام لا يحل دم امرئ مسلم الا باحدى معاني ثلاث كفر بعد ايمان وزنا بعد احصان وقتل نفس بغير حق والقران دل على سبب رابع وهو قوله تعالى
انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا ان يقتلوا او يصلبوا والحاصل ان الاصل في قتل النفس هو الحرمة وحله لا يثبت الا
بدليل منفصل ثم انه تعالى لما بين احوال هذه الاقسام الخمسة اتبعه باللفظ الذي يقرب الى القلب القبول فقال ذلكم وصاكم به لما في هذه اللفظة من
اللطف والرافة وكل ذلك ليكون المكلف اقرب الى القبول ثم اتبعه بقوله لعلكم تعقلون اي لكي تعقلوا فوائد هذه التكاليف ومنافعها في الدين والدنيا

قوله تعالى ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي احسن حتى يبلغ اشده واوفوا الكيل والميزان
بالقسط لا نكلف نفسا الا وسعها الى قوله لعلكم تذكرون اعلم انه تعالى ذكر في الاية الاولى خمسة انواع من التكاليف وهي امور ظاهرة جلية لا
حاجة فيها الى الفكر والاجتهاد ثم ذكر تعالى في هذه الاية اربعة انواع من التكاليف وهي امور خفية يحتاج المرء في معرفتها بمقدارها العدل الى التفكر
والتامل والاجتهاد **فالنوع الاول** من التكاليف المذكورة في هذه الاية قوله ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي احسن حتى يبلغ اشده
واعلم انه تعالى قال في سورة البقرة ويسالونك عن اليتامى قل اصلاح لهم خير والمعنى ولا تقربوا مال اليتيم الا بان يسعى في تنميته وتحصيل الربح له ورعاية
وجوه الغبطة له ثم ان كان القيم فقيرا محتاجا فليأكل بالمعروف وان كان غنيا فاحترز عنه كان اولى فقوله الا بالتي هي احسن معناه بمعنى قوله ومن كان غنيا
فليستعفف ومن كان فقيرا فليأكل بالمعروف واما قوله حتى يبلغ اشده فالمعنى احفظوا ماله حتى يبلغ اشده فاذا بلغ اشده فادفعوا اليه ماله واما معنى
الاشد وتفسيره قال الليث الاشد مبلغ الرجل الحنكة والمعرفة قال الفراء الاشد واحدها شد في القياس ولم اسمع لها واحدة وقال ابو الهيثم واحدة الاشد
شدة كما في واحدة الانعم نعمة والشدة القوة والجلادة والشديد الرجل القوي وفسروا بلوغ الاشد في هذه الاية الاحتلام بشرط ان يؤنس منه الرشد وقد
استقصينا في هذا الفصل في اول سورة النساء والنوع الثاني قوله اوفوا الكيل والميزان بالقسط اعلم ان كل شيء بلغ تمام الكمال فقد وفى وتم ويقال درهم واف
وكيل واف واوفى حقه ووفيته اذا اتممته واوفوا الكيل اي اتموه ولم ينقص منه شيئا وقوله والميزان اي الوزن بالميزان وقوله بالقسط اي بعدل لا بخسر ولا نقصان
فان قيل ايفاء الكيل والميزان هو عين القسط فما الفائدة في هذا التكرير قلنا امر الله المعني بايفاء ذي الحق حقه من غير نقصان وامر صاحب
الحق باخذ حقه من غير طلب الزيادة واعلم انه لما كان يجوز ان يتوهم الانسان انه يحث على التحقيق وذلك صعب شديد في العدل اتبعه الله تعالى بما يزيل
هذا التشديد فقال لا يكلف الله نفسا الا وسعها اي الواجب في ايفاء الكيل والوزن هو القدر الممكن في ايفاء الكيل والوزن اما التحقيق فغير واجب
قال القاضي اذا كان تعالى قد خفف على المكلف هذا التخفيف مع ان التضييق مقدر له فكيف يتوهم انه تعالى يكلف الكافر الايمان مع انه لا قدرة له عليه

ل قالوا خلق الكفر فيه وريد منه وحكم به وخلق فيه القدرة الموجبة لذلك الكفر والداعية الموجبة له ثم نهاه عنه فهو تعالى لما لم يجوز ذلك
القدر من التشديد والتضييق على العبد وهو ايقاع الكيل والوزن على سبيل التحقيق فكيف يجوز ان يضيق على العبد مثل هذا التضييق والتشديد واعلم
انا نعارض القاضي وشيوخه في هذا الموضع بمسئلة العلم ومسئلة الداعي وحينئذ ينقطع ولا يبقى لهذا الكلام رواء ولا رونق **والنوع الثالث**
من التكاليف المذكورة في هذه الآية قوله تعالى واذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى واعلم ان هذا ايضا من الامور المطلوبة التي اوجب الله تعالى فيها اداء
الامانة والمفسرون حملوه على اداء الشهادة فقط والامر والنهي فقط قال القاضي وليس الامر كذلك بل يدخل فيه كل ما يتصل بالقول فيدخل فيه ما يقوله
المرء في الدعوة الى الدين وتقرير الدلائل عليه بان يذكر الدليل مخلصا عن الحشو والزيادة بالفاظ مفهومة بعبارة قريبة من الافهام ويدخل فيه ان
يكون الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واقعا على الوجه العدل من غير زيادة في الابتداء والاجتراء ونقصان عن الندب والواجب ويدخل فيه الحكايات التي يذكرها
الرجل ليزيد او ينقص عنها ومن جملتها تبليغ الرسالات عن الناس فانه يجب ان يؤديها من غير زيادة ولا نقصان ويدخل فيه حكم الحاكم بالقول ثم انه
تعالى بين انه يجب ان يسوي فيه القريب والبعيد لانه لما كان المقصود منه طلب رضوان الله تعالى لم تختلف ذلك بالقريب والبعيد **والنوع الرابع**
من هذه التكاليف قوله تعالى وبعهد الله اوفوا وهذا من جنبات الامور لان الرجل قد يحلف مع نفسه فيكون ذلك الحلف خفيا ويكون بره وحنثه ايضا خفيا
والذكر تعالى هذه الاقسام قال ذلكم وصاكم به لعلكم تذكرون فان قيل لهذا السبب بان جعل خاتمة الاولى بقوله لعلكم تعقلون وخاتمة هذه الاية بقوله
لعلكم تذكرون قلنا الان التكاليف الخمسة المذكورة في الاية الاولى امور ظاهرة جلية فوجب تعقلها وتفهمها واما التكاليف الاربعة المذكورة في هذه الاية
امور خفية غامضة لا بد فيها من الاجتهاد والفكر الكثير على تعقل موضع الاعتدال فلهذا السبب قال لعلكم تذكرون قرأ حمزة والكسائي وحفص عاصم
يذكرون بالتخفيف والباقون يذكرون بتشديد الذال بأكمل القرآن وهما بمعنى واحد **قوله تعالى**
وان هذا صراطي مستقيما فاتبعوه الى قوله لعلكم تتقون في الآية مسائل **المسئلة الاولى** قرأ عاصم وان هذا بفتح الالف
وسكون النون وقرأ حمزة والكسائي وان بكسر الالف وتشديد النون اما ان فهي ان عامل فاصلها وانه هذا صراطي فالقاضي قال ان هذا للتعليل
الشرط بجملته قال الاعشى في قصيدة كسوف الحمد فقد علموا ان هالك كل من يحفى وينتعل اي فقد علموا انه هالك واما كسر ان فالكسائي
قال ما حرم وائل ان هذا صراطي يعني قول وقيل جاء الاستئناف واما فتح ان فقال الفراء اشتهى ان من رفع انزل عليها يعني وانزل عليكم ان هذا صراطي مستقيما
قال وان شئت جعلته خفضا والتقدير فاتبعوه لكم وصاكم به وبان هذا صراطي مستقيما قال ابو علي من فتح ان فبإضمار فعل سيبويه فانه يجيء على قوله فاتبعوه والتقدير
لان هذا صراطي مستقيما كقوله وان هذه امتكم امة واحدة قال سيبويه لان هذه امتكم قال ابو علي قوله وان المساجد لله فلا تدعوا مع الله احدا
المعنى ولان المساجد لله **المسئلة الثانية** القراء اجمعوا على ان الالف من صراطي عند ابن عامر فانه فتحها وقرأ ابن كثير
وابن عامر سراطي بالسين وحمزة بين الصاد والزاي والباقون بالصاد صافية وكلها لغات قرأ الاعمش وهذا صراطي وفي مصحف عبد الله وهذا صراط
ربكم وفي مصحف ابي وهذا صراط ربك **المسئلة الثالثة** انه تعالى بين بهذه الآيات المتقدمة بين ما وصى به اجمالا بانه احزه اجمالا ينتفي
دخول ما تقدم فيه ودخول سائر الشريعة فيه فقال وان هذا صراطي مستقيما فدخل فيه كل ما بينه الرسول من دين الاسلام وهو المنهج القويم
والصراط المستقيم فاتبعوا جملته وتفصيله ولا تعدلوا عنه فتقعوا في اضلالات عن ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم انه خط خطا ثم قال
هذا سبيل الرشد ثم خط عن يمينه وعن شماله خطوطا ثم قال هذه سبل على كل سبيل منها شيطان يدعو اليه ثم تلا هذه الآية وان هذا
صراطي مستقيما فاتبعوه وعن ابن عباس هذه الآيات محكمات لم ينسخ شيء من جميع الكتب من عمل بهن دخل الجنة ومن بدل لقي النار ثم قال
تعالى ذلكم وصاكم به اي بالكتاب لعلكم تتقون المعاصي والضلالات **المسئلة الرابعة** هذه الآية تدل على ان كل ما كان
حقا فهو واحد ولا يلزم منه ان يقال ان كل ما كان واحدا فهو حق واذا كان كل ما سواه باطلا وما سوى الحق اشياء كثيرة لجهل الكل بان
كل كثير باطل ولكن لا يلزم ان يكون كل باطل كثيرا لتعين ما قررناه في النقطة الاولى **قوله تعالى**
ثم اتينا موسى الكتاب تماما على الذي احسن وتفصيلا لكل شيء وهدى ورحمة لعلهم بلقاء ربهم يؤمنون اعلم ان في قوله
ثم اتينا وجوه الاول التقدير ثم اني اخبركم بعد هذه المحرمات وغيرها من الاحكام انا اتينا موسى الكتاب فذكرت كلمة ثم لتأخير الخبر عن
الخبر لا لتأخير الواقعة ونظير قوله تعالى ثم قلنا للملائكة اسجدوا الاية والثاني ان التكاليف السبعة المذكورة
في الآية المتقدمة تكاليف لا يجوز اختلافها بحسب اختلاف الشرائع بل هي احكام واجبة الثبوت من اول زمان التكليف الى قيام القيامة واما
الشرائع التي كانت التوراة مختصة بها فهي امور حدثت بعد ذلك التكليف السبعة فتقدير الآية انه تعالى لما ذكر ما قال ذلكم وصاكم به يا بني
آدم قديما وحديثا ثم بعد ذلك اتينا موسى الكتاب الثالث ان فيه حدثا بعد ثم قل يا محمد انا اتينا موسى فتقدير ثم قل ما اوحي اليك ثم انزل عليهم
حين ما اتينا موسى. اما قوله تماما على الذي احسن ففيه وجوه الاول معناه تماما للكرامة والنعمة على الذي احسن الطاعة في التبليغ في كل ما امر به. والثاني تماما على الذي احسن موسى
اي على من كان محسنا صالحا ويدل عليه قراءة عبد الله على الذي احسن الطاعة في التبليغ في كل ما امر به. والثالث تماما على الذي احسن موسى
من العلم والرابع من احسن التي اذا جاز معرفته الى زيادة على علمه على وجه التتميم وقرأ الحجبي تماما على الذي هو احسن دين وارضاه او بقال المراد
اتينا موسى الكتاب تماما اي تاما كاملا على احسن ما يكون عليه الكتاب في الوجه الذي هو احسن وهو معنى قول الكلبي اتم له الكتاب على احسنه ثم بين
تعالى ما في التوراة من النعم في الدين وهو تفصيل كل شيء وسائر الادلة والاحكام الا ما نسخ منها ولذلك قال وهدى ورحمة والهدى معروف وكل

الدلالة والرحمة هي النعمة لعلهم يتفكرون يعلمون يومنون اي لكي يومنوا بالقرآن ويعلموا والمراد به لغاما وعدهم الله به من ثواب وعقاب **قوله تعالى** وهذا كتاب انزلناه مبارك فاتبعوه واتقوا لعلكم ترحمون الى قوله بما كانوا يصدفون اعلم ان قوله وهذا كتاب لاشبهة ان المراد هو القرآن وفائدة وصفه بانه مبارك انه لانظير له النسخ كما في الكتابين او المراد انه كثير الخير والنفع ثم قال فاتبعوه والمراد ظاهر ثم قال واتقوا لعلكم ترحمون اي لكي ترحموا وفيه دلالة قوال قيل اتقوا لخالفته على رجاء الرحمة وقيل اتقوا لترحموا اي ليكن الغرض بالتقوى رحمة الله وقيل لترحموا جزاء على التقوى ثم قال تعالى ان تقولوا انما انزل الكتاب على طايفتين من قبلنا وفيه وجوه الاول قال الكسائي والفراء التقدير ان تقولوا لان لاتقولوا ثم حذف الجار وحرف النفي كقوله يبين الله لكم ان تضلوا وقوله رواسي ان تميد بكم اي لئلا والوجه الثاني وهو قول النحويين معناه انزلنا كراهة ان تقولوا او لاتحزنوا اضمارا لانه لايجوز ان يقال جئتك ان اكرمك بمعنى ان لااكرمك وقد ذكرنا تحقيق هذه المسئلة في آخر سورة النساء الوجه الثالث قال الفراء يجوز ان يكون ان متعلقة بافعلوا والتاويل واتقوا ان تقولوا انما انزل الكتاب البحث الثاني قوله ان تقولوا خطاب لاصل مكة والمعنى كراهة ان تقول اصل مكة انزل الكتاب وهو التوراة والانجيل على طايفتين من قبلنا وهم اليهود والنصارى وان كانا في الحقيقة من القبيلة واللام هي الفارقة بينها وبين النافية والاصل وانه كنا عن دراستهم غافلين والمراد من هذه الاية اتمام الحجة عليهم بانزال القرآن على محمد كيلا يقولوا يوم القيامة ان التوراة والانجيل انزلا على طايفتين من قبلنا وكنا غافلين عما فيهما فقطع الله عذرهم بانزال القرآن عليهم وقوله وان كنا عن دراستهم لغافلين اي لانعلم ما في كتابهم لغة ومعنى او تقولوا لو انا انزل علينا الكتاب لكنا اهدى منهم مناظرة للاول في ان معناه ليلا تقولوا او لكيلا تقولوا ثم بين تعالى قطع احتجاجهم لهذا المقال فقال قد جاءكم بينة من ربكم وهو القرآن وما جاءه الرسول وهدى ورحمة فان قيل البينة والهدى واحد فما الفائدة في التكرير قلنا القرآن بينة فيما يعلم سمعا وهو هدى فيما يعلم سمعا وعقلا فلما اختلف الفايدة صح هذا العطف وقد بينا ان بعض رحمة انه نعمة في الدين ثم قال تعالى فمن اظلم ممن كذب بايات الله والمراد تعظيم كفر من كذب بايات الله وصدف عنها اي منع لان الاول ضلال والثاني منع عن الحق واضلال ثم قال تعالى سنجزي الذين يصدفون عن اياتنا سوء العذاب وهو كقوله الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله زدناهم عذابا فوق العذاب **قوله تعالى** هل ينظرون الا ان تاتيهم الملايكة او ياتي ربك او ياتي بعض ايات ربك الى قوله انا منتظرون واعلم انه تعالى لما بين انا انزلنا الكتاب ازالة للعذر وازاحة للعلة بين انهم لايومنون البتة وشرح احوالهم توجب اليأس عن حصول الايمان فقال هل ينظرون الا ان ياتيهم الملايكة وتطير هذه الاية في سورة البقرة هل ينظرون الا ان ياتيهم الله في ظلل من الغمام ومعنى ينظرون ينتظرون وهل استفهام معناه النفي وبعد الاية انهم لايومنون بك الا اذا جاءهم احد هذه الامور الثلاثة وهو مجيء الملايكة او مجيء الرب او مجيء الايات القاهرة من الرب فان قيل قوله او ياتي ربك هل يدل على جواز الرؤية والغيبة على الله قلنا الجواب عنه من وجوه الاول ان هذا حكاية عنهم لانهم كانوا كفارا واعتقاد الكافر ليس بحجة والثاني ان هذا مجاز وتاويله قوله تعالى فاتى الله بنيانهم من القواعد وقوله ان الذين يوذون الله ورسوله والثالث قيام الدلايل القاطعة على ان المجيء والغيبة على الله محال وامر ابراهيم الخليل عليه السلام في الرد على عبدة الكوكب لاحب الافلين فان قال قوله او ياتي ربك لايمكن حمله على اتيان امر من امور القدرة لان على هذا التقدير يصير هذا عين قوله او ياتي بعض ايات ربك فوجب حمله على ان المراد منه اتيان الرب قلنا الجواب المعتمد ان هذا حكاية مذهب الكفار وهو المجيء الرب القاهر ثم قال تعالى يوم ياتي بعض ايات ربك لاينفع نفسا ايمانها لم تكن امنت من قبل الاية على ان المراد بهذه الايات علامات القيامة عن البراء بن عازب قال كنا نذاكر امر الساعة اذ اشرف علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ما تذاكرون قلنا نذاكر الساعة قال انها لاتقوم حتى تروا قبلها عشر ايات الدخان ودابة الارض وخسفا بالمشرق وخسفا بالمغرب وخسفا بجزيرة العرب والدجال وطلوع الشمس من مغربها وياجوج وماجوج ونزول عيسى ونارا تخرج من عدن وقوله لم تكن امنت من قبل صفة لقوله نفسا او كسبت في ايمانها خيرا صفة ثانية معطوفة على الصفة الاولى والمعنى ان اشراط الساعة اذا ظهرت ذهبا وان التكليف عندها فلم ينفع الايمان نفسا ما امنت قبل ذلك وما كسبت في ايمانها خيرا قبل ذلك ثم قال قل انتظروا انا منتظرون وعيد وتهديد **قوله تعالى** ان الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا لست منهم في شيء انما امرهم الى الله ثم ينبئهم بما كانوا يفعلون قرا حمزة والكسائي فارقوا بالالف والباقون فرقوا ومعنى الفرقين عند المحققين واحد لان الذي فرق دينه يجوز انه اقر ببعض وانكر ببعض فقد فارقه في الحقيقة وفي الاية اقوال الاول المراد سائر الملل قال ابن عباس يريد المشركين بعضهم يعبدون الملايكة ويزعمون انهم بنات الله وبعضهم يعبدون الاصنام ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله فهذا معنى فرقوا دينهم وكانوا شيعا اي فرقا واحزابا في الضلالة وقال مجاهد وقتادة هم اليهود والنصارى وذلك لان النصارى تفرقوا فرقا وبكفر بعضهم بعضا وكذلك اليهود وهم اهل كتاب واحد اليهود تكفر النصارى والقول الثاني المراد من الاية احداث بعض وتركوا بعضا كما قال الذين يومنون ببعض الكتاب ويكفرون ببعض وقال ايضا ان الذين يكفرون بالله ورسله ويريدون ان يفرقوا بين الله ورسله ويقولون نومن ببعض ونكفر ببعض والقول الثالث قال مجاهد ان الذين فرقوا دينهم من هذه الامة هم اهل البدع والشبهات واعلم ان المراد من الاية الحث على ان تكون كلمة المسلمين واحدة وان لايفرقوا في الدين ولا يبتدعوا في الدين وقوله لست منهم في شيء فيه قولان الاول انت منهم بريء وهم منك برآء وتاويله انك بعيد من اقوالهم ومذاهبهم والعقاب اللازم على ذلك الباطل مقصور عليهم ولا يعدهم والثاني ليست من حكمك في هذا الوقت في شيء لورود الامر بالقتال وتناسخ لايوجب النسخ ثم قال انما امرهم الى الله اي فيما يتصل بالامهال والانظار وبالاستيصال والاهلاك ثم ينبئهم بما كانوا يفعلون والمراد الوعيد **قوله تعالى** من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن جاء بالسيئة فلا يجزى الا مثلها وهم لايظلمون في الاية مسايل **المسئلة الاولى** قال بعضهم الحسنة قول لا اله الا الله والسيئة هي الشرك وهذا بعيد لان بتقدير ان يكون المجيء مجيء الله فالمجيء بالشرك لايوجب الا العقاب الدايم فكيف يجوز ان يقال ان الله يضاعف عقاب المشرك عشر مرات ثم ان سلمنا ان المجيء مجيء العبد فنقول ان الله تعالى ذكر في هذه الاية ان الحسنة توجب عشر امثالها وذكر في اية اخرى ان الحسنة توجب سبعمايه ضعف فكيف الجمع بين الاية والجواب ان الاية الاولى تدل على ان الحسنة توجب عشر امثالها والاية الثانية لاتدل على ان الحسنة لاتوجب اكثر من سبعمايه ضعف فلا تعارض بين الاية والجواب ان الاية الاولى تدل على ان الحسنة توجب عشر امثالها والاية الثانية لاتدل على ان الحسنة لاتوجب اكثر من سبعمايه ضعف فلا تعارض بين الاية

العلة **المسئلة الثانية** قال الواحدي رحمه الله الثمانين عشر والامثال جمع مثل والمثل مذكر لانه اريد عشر حسنات امثالها فحذف الحسنات واقيمت الامثال التي هي صفتها مقامها وحذف الموصوف وكثير في الكلام ويقوي هذا قراءة من قرأ عشر امثالها بالرفع والتنوين **المسئلة الثالثة** من هنا ان الثواب بفضل من الله تعالى لا بالطبيعة وعلى هذا التقدير فلا اشكال في الآية اما المعتزلة فهم فرقوا بين الثواب والتفضل فان الثواب هو المنفعة المستحقة والتفضل هو المنفعة التي لا تكون مستحقة ثم انهم على تفريع مذهبهم اختلفوا فقال بعضهم هذه العشرة تفضل والثواب غيرها وهو قول الجبائي لانه لو كان الواحد ثوابا وكانت السبعة تفضلا لزم ان يكون الثواب اقل من التفضل وذلك لا يجوز لانه لو جاز ان يكون التفضل مساويا للثواب في الكثرة والشرف لم يتبين بالتكليف فائدة اصلا فيصير عبثا وهو باطل فذلك علمنا ان الثواب يجب ان يكون الواحد من هذه السبعة ثوابا وتكون السبعة الباقية اعظم في القدر وفي التعظيم من التفضل وقال اخرون بل بعد ان يكون الواحد من هذه السبعة ثوابا وتكون السبعة الباقية تفضلا الا ان ذلك الواحد يكون اوفر واعظم واعلى شانا من السبعة الباقية **المسئلة الرابعة** قال بعضهم التقدير بالعشرة ليس المراد منه التحديد بل ارادة الاضعاف مطلقا كقول القائل لبيد اسديت الي معروفا لا اكافيك بعشر امثاله وفي الوعيد يقال لمن كلمني واحدة لاكلمنك عشرا ولا يريد التحديد فكذا هاهنا والدليل عليه انه لا يمكن حمله على التحديد قوله تعالى مثل الذين ينفقون اموالهم في سبيل الله كمثل حبة انبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة والله يضاعف لمن يشاء ثم قال تعالى ومن جاء بالسيئة فلا يجزى الا مثلها اي الا اجزاء لها وهو ازلفاء روى ابو ذر ان النبي صلى الله عليه وسلم قال الحسنة عشر وازيد والسيئة واحدة او اعفو قال الويل لمن غلبت احاده اعشاره وقال عليه السلام اذا هم عبدي بحسنة فاكتبوها له حسنة وان لم يعملها فان عملها فعشرا امثالها وان هم بسيئة فلا تكتبوها فان عملها فسيئة وقال وهم لا يظلمون اي لا ينقص من ثواب طاعاتهم ولا يزاد على عقاب سيئاتهم وفي الآية سوالات **السوال الاول** فكفر ساعة كيف يوجب عقابا لابد على نهاية التغليظ جوابه انه كان الكافر على عزم انه لو عاش ابدا لبقي على ذلك الاعتقاد ابدا فلما كان ذلك العزم موجبا عوقب بعقاب لابد خلاف المسلم المذنب فانه يكون على عزم الاقلاع عن ذلك الذنب فلا جرم كانت عقوبة منقطعة **السوال الثاني** اعتاق الرقبة الواحدة تارة جعل بدلا عن صيام ستين يوما وهو في كفارة الظهار وتارة جعل بدلا عن صيام ايام قلائل وذلك يدل على ان المساواة غير معتبرة جوابه ان المساواة انما تحصل بوضع الشرع المشروع وحكمه **السوال الثالث** اذا احدث في راس انسان موضحتين وجب فيه ارشان فان رفع الحاجز بينهما صار الواجب ارش موضحة واحدة فهاهنا ازدادت الجناية وقل العقاب فالمساواة غير معتبرة جوابه ان ذلك من تعبدات الشرع وحكمته **السوال الرابع** انه بحسب مقابلة تعويب اكل واحد من الاعضاء دية كاملة فاذا قتله وقتل كل الاعضاء وجب دية واحدة وذلك يمنع العوض من رعاية المماثلة جوابه ان هذا من باب حكمة الشريعة **قوله تعالى** قل اني هداني ربي الى صراط مستقيم دينا قيما ملة ابرهيم حنيفا وما كان من المشركين اعلم انه تعالى لما علم رسوله انواع الدلائل على التوحيد والرد على القائلين بالشركاء والاندادوبالغ في تقرير القضاء والقدر وفي ابطال طريقة اهل الجاهلية في اباطيلهم امره ان يختم الكلام بقوله اني هداني ربي الى صراط مستقيم وذلك يدل على ان الهداية لا تحصل الا بالله واختلف الناس في ان هذا الصراط المستقيم ما هو فقيل هو الاسلام وقيل هو القرآن والاول اقرب لانه تعالى وصفه بقوله دينا قيما والقيم هو القائم بمصالح الخلق والقرآن انما كان قيما بمصالح الخلق لانه يدلهم على الاسلام الذي هو قيم بمصالحهم وقوله ملة ابرهيم حنيفا بدل من قوله دينا قيما وحنيفا منصوب على الحال من ابرهيم والمعنى هداني وعرفني في ملة ابرهيم حال كونها موصوفة بالحنيفية ثم قال في صفة ابرهيم وما كان من المشركين والمقصود منه الرد على المشركين

قوله تعالى قل ان صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين لا شريك له وبذلك امرت وانا اول المسلمين اعلم انه تعالى لما عرفه الدين المستقيم عرفه كيف يقوم به ويؤديه فقوله ان صلاتي ونسكي لله يدل على انه يؤديه مع الاخلاص والكف عن الشرك وقوله لا شريك له وهذا يدل على انه لا يكفي في العبادات ان يوتى لها كيف كانت بل يجب ان يوتى لها مع تمام الاخلاص وهذا قوي للدلائل على ان شرط صحة الصلاة ان يوتى لها مقرونا بالاخلاص اما قوله ونسكي فنقول المراد بالنسك الذبيحة يقال من فعل كذا فعليه نسك اي دم يريقه وجمع بين الصلاة وبين النحر كما في قوله فصل لربك وانحر وروي الاعرابي قال النسك نسابك الفضة كل سبيكة منها نسكة وقيل للمتعبد ناسك لانه خلص نفسه من دنس الاثام وصفاها كالنسكة المخلصة من الخبث وعلى هذا التاويل فالنسك كل ما يتقرب به الى الله الا ان الغالب عليه الفرق الذبح وقوله محياي ومماتي هو اي حياتي وموتي هو واعلم انه قال ان صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله فاثبت كون الكل لله والحي والممات ليس لله فكذلك يجب ان يكون كون الصلاة والنسك لله مغايرا لكونهما واقعين بخلق الله وذلك يدل على ان طاعة العبد مخلوقة لله وقرأ نافع محياي ساكنة الياء وفتحها في مماتي واسكان الياء في محياي شاذ غير مستعمل لان فيه جمعا بين الساكنين على غير حده الا شذوذا ولا نظم ومنهم من قال انه لغة لبعضهم وحاصل الكلام انه تعالى امر رسوله بان يبين ان صلاته وسائر عباداته وحياته ومماته كلها واقعة بخلق الله وتقديره وقضائه وحكمه ثم ينص على انه لا شريك له في الخلق والتدبير ثم يقول بذلك امرت اي وبهذا التوحيد امرت ثم يقول وانا اول المسلمين اي المستسلمين بقضاء الله وقدره ومعلوم انه ليس اول كل مسلم فجاز ان يكون المراد كونه اول المسلمين في زمانه **قوله تعالى** قل اغير الله ابغي ربا وهو رب كل شيء ولا تكسب كل نفس الا عليها اعلم انه تعالى لما امر محمدا صلى الله عليه وسلم بالتوحيد وهو ان يقول ان صلاتي ونسكي الى قوله لا شريك له امره بان يذكر ما يجري مجرى الدليل على صحة

هذا التوحيد وتقريره من وجهين الاول ان اصناف المشركين اربعة لان عبدة الاصنام اشركوا بالله وعبدة الكواكب اشركوا بالله والقايلون بان المسيح
ابن الله والملايكة بناته اشركوا ايضا بالله فهولاء هم فرق المشركين وكلهم معترفون بان الله خالق الكل وذلك لان عبدة الاصنام
يعترفون بان الله سبحانه هو الخالق للسموات والارض ولكل ما في العالم من الموجودات وهو الخالق للاصنام والاوثان باسرها
واما عبدة فهم معترفون بان الله خالقها وموجدها واما القايلون بيزدان واهرمن فهم ايضا معترفون بان الشيطان محدث وان محدثه
فهو الله سبحانه واما القايلون بالمسيح والملايكة فهم ايضا معترفون بان الله سبحانه خالق الكل فثبت بما ذكرنا ان طوايف المشركين اطبقوا
واتفقوا على ان الله خالق هولاء الشركاء واذا عرفت هذا فالله سبحانه قال له يا محمد قل اغير الله ابغي ربا مع ان هولاء الذين اتخذوا ربا
غير الله اقروا بان الله خالق تلك الاشياء وهل يدخل في العقل جعل المربوب شريكا للرب وجعل العبد شريكا للمولى وجعل المخلوق شريكا
للخالق ولما كان الامر كذلك ثبت بهذا الدليل ان ايجاد رب غير الله قول فاسد ودين باطل الوجه الثاني في تقرير هذا الكلام ان الموجود
اما واجب لذاته او ممكن لذاته وثبت ان واجب الوجود واحد وثبت ان ما سواه ممكن لذاته وثبت ان الممكن لذاته لا يوجد الا بايجاد الواجب
لذاته واذا كان الامر كذلك كان تعالى ربا لكل شيء واذا ثبت هذا فنقول صريح العقل يشهد بانه لا يجوز جعل المربوب شريكا للرب وجعل المخلوق
شريكا للخالق فهذا هو المراد من قوله قل اغير الله ابغي ربا وهو رب كل شيء ثم انه تعالى لما بين لهذا الدليل القاهر القاطع هذا التوحيد بين انه
لا يرجع اليه من كفرهم وشركهم ذم ولا عقاب فقال ولا تكسب كل نفس الا عليها ومعناه ان اثم الجاني عليه لا على غيره ولا تزر وازرة وزر اخرى
اي لا توجد نفس اثمة باخرى ثم بين تعالى ان رجوع هولاء المشركين الى موضع لا حاكم فيه ولا امر الا لله سبحانه وهو قوله سبحانه وتعالى ثم الى ربكم
مرجعكم فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون

قوله تعالى

وهو الذي جعلكم خلايف الارض ورفع بعضكم فوق بعض درجات اعلم ان في قوله جعلكم خلايف الارض وجوه احدها جعلهم خلايف الارض لان محمدا عليه السلام خاتم النبيين
فخلفت امته ساير الامم وثانيها جعلهم يخلف بعضهم بعضا وثالثها انهم خلفاء الله في ارضه يملكونها ويتصرفون فيها ثم قال
ورفع بعضكم فوق بعض درجات في الشرف والعقل والمال والجاه والرزق واظهار هذا التفاوت ليس لاجل العجز او الجهل او البخل فانه سبحانه
متعالي عن هذه الصفات وانما هو لاجل الابتلاء والامتحان على الله تعالى الا ان المراد هو التكليف وهو عمل لو صدر من الواحد منا لكان ذلك شبيها
بالابتلاء والامتحان فسمي بهذا الاسم لاجل هذه المشابهة ثم هذا المكلف اما ان يكون مقصرا فيما كلف به واما ان يكون موفيا فيه فان كان الاول
كان نصيبه من التخويف والترهيب هو قوله ان ربك لسريع العقاب ووصف العقاب بالسرعة لان ما هو آت قريب وان كان الثاني وهو ان يكون
موفرا في تلك الطاعات كان نصيبه من التشريف والترغيب وهو قوله وانه لغفور رحيم اي يغفر العيوب والذنوب في الدنيا بستر فضله وكرمه وبركته
في الاخرة بان يفيض عليه انواع نعمه وهذا الكلام بلغ في شرح الاعذار والانذار والترغيب والترهيب الى حيث لا يمكن الزيادة عليه وهذا
اخر الكلام في تفسير سورة الانعام والحمد لله الملك العلام

سورة الاعراف مائتان وثلثون وخمس ايات مكية بسم الله الرحمن الرحيم

قوله تعالى

المص كتاب انزل اليك فلا يكن في صدرك حرج منه لتنذر به وذكرى للمومنين في الاية
مسايل المسئلة الاولى قال ابن عباس المص انا الله افضل وعنه ايضا انا الله اعلم وافضل قال الواحدي وعلى هذا التفسير
فهذه الحروف في موضع عمل والجملة اذا كانت ابتداء وجبا لا موضع لها من الاعراب فقولك انا الله اعلم لا موضع لها من الاعراب فقوله انا مبتدا
والله خبره وقوله اعلم خبر بعد خبر واذا كان معنى المص انا الله اعلم كان اعرابها كاعراب الشيء الذي هو تاويل لها قال السدي المص على هجاء قولنا في
اسماء الله انه المصور قال القاضي ليس حمل هذا اللفظ على قوله انا الله افضل اولى من حمله على قوله انا الله اصلح انا الله امتحن انا الله املك لانه ان
كانت العبرة بحرف الميم فكما انه موجود في العلم فهو ايضا موجود في الملك والامتحان فكان حمل قولنا المص على ذلك المعنى بعينه محض التحكم وايضا
فان جاز تفسير الالفاظ بناء على ما فيها من الحروف من غير ان تكون تلك اللفظة موضوعة في اللغة لذلك المعنى انفتحت طريقة الباطنية في
تفسير ساير الفاظ القرآن بما يشاكل هذا الطريق واما قول بعضهم انه من اسماء الله تعالى فابعد لانه ليس جعله اسما لله تعالى اولى من جعله اسما
لبعض رسله من الملايكة او الانبياء ولان الاسم انما يصير اسما للمسمى بواسطة الوضع والاصطلاح وذلك مفقود هاهنا بل الحق ان قوله المص اسم
لقب لهذه السورة واسماء الالقاب لا تفيد فايدة في المسميات بل هي قايمة مقام الاشارات ولله تعالى ان يسمي هذه السورة بقوله المص كما ان
الواحد منا اذا حدث له ولد فانه يسميه محمدا اذا عرفت هذا فنقول المص مبتدا وقوله كتاب خبره وقوله انزل اليك صفة لذلك الخبر الذي هو
السورة المسماة بقولنا المص كتاب انزل اليك فان قيل الدليل الذي دل على صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم هو ان الله تعالى خصه بانزال هذا
القرآن عليه فما لم نعرف هذا المعنى لا يمكننا ان نعرف نبوته وما لم نعرف نبوته لا يمكننا ان نحتج بقوله فلو اثبتنا كون هذه السورة نازلة عليه من عند
الله بقوله لزم الدور قلنا بمحض العقل نعلم ان هذه السورة كتاب انزل عليه من عند الله والدليل عليه انه عليه السلام ما تلمذ لاستاذ ولا تعلم
من معلم وما طالع كتابا ولم يخالط العلماء والشعراء واهل الاخبار وانقضى من عمره اربعون سنة ولم يتفق له شيء من هذه الاحوال ثم بعد انقضاء

الاربعين ظهر عليه هذا الكتاب العزيز المشتمل على علوم الاولين والاخرين وضرع العقل يشهد بان هذا لا يحصل له الا بطريق الوحي من عند الله فثبت بهذا الدليل العقلي ان المص كتاب انزل على محمد من عند ربه والقه

المسئلة الثانية احتج القائلون بخلق القرآن بقوله كتاب انزلناه اليك فقالوا انه تعالى وصفه بكونه منزلا والانزال يقتضي الانتقال من حال الى حال وذلك لا يليق بالقديم بدليل انه محدث وجوابه ان الموصوف بالانزال والتنزيل على سبيل المجاز هو هذه الحروف والاقراء بل كونها محدثة مخلوقة فان قيل فعلى ان المراد منه الحروف فالانزال اعراض تحتاج في بقائها الى محل فكيف يعقل وصفها بالنزول والجواب انه تعالى احدث هذه الرقوم والنقوش في اللوح المحفوظ ثم ان الملك يطالع تلك النقوش وينزل من السماء الى الارض ويعلم محمدا تلك الحروف والكلمات فكان المراد من نزول تلك الحروف نازلة هو ان مبلغها نزل من السماء الى الارض

المسئلة الثالثة الذين اتبعوا اسكنوا هذه الاية فقالوا ان كلمة من لابتداء الغاية وكلمة الى لانتهاء الغاية فقوله انزل اليك يقتضي حصول مسافة مبدأها هو الله وغايتها محمد وذلك يدل على انه تعالى مختص بجهة فوق لان النزول هو الانتقال من فوق الى اسفل وجوابه لما ثبت بالدليل القاطع القاهر بان المكان والجهة على الله محال وجب حمله على التاويل الذي ذكرناه وهو ان الملك اسفل ثم قال تعالى فلا يكن في صدرك حرج منه وفي تسمية الحرج قولان الاول الحرج الضيق والمعنى لا يضيق صدرك بسبب ان يكذبوك في التبليغ والثاني فلا يكن في صدرك حرج منه اي شك كقوله تعالى فان كنت في شك مما انزلنا اليك وليس الشك حرجا لان الشاك ضيق الصدر فكان المسبب منشرح الصدر منفسح القلب ثم قال تعالى لتنذر به هذه اللام بماذا يتعلق فيه قولان الاول قال الفراء انه متعلق بقوله انزل على التقدير انزل اليك كتابا لتنذر به والتقدير لا يضيق صدرك وكيلا يضعف عن ان تنذر به والعرب تضع هذه اللام في موضع ان قال تعالى يريد الله ليبين لكم ويهديكم سنن الذين من قبلكم ويتوب عليكم يريدون ليطفئوا ويريدون ليبينوا وهما بمعنى واحد والرابع تقدير الكلام ان هذا الكتاب انزله الله عليك ولتعلم انه تنزيل الله فاعلم ان عناية الله معك واذا علمت انه تنزيل الله فهذا فلا يكن في صدرك حرج لان كل من كان حافظا له وناصرا له لم تخف احدا ولا ازال الخوف والضيق عن القلب فاشتغل بالانذار والتبليغ والتذكير واشتغال الرجال الابطال ولا تبال باحد من اهل الزيغ والضلال والابطال ثم قال وذكرى للمؤمنين قال ابن عباس يريد ومواضع للمصدرين قال الزجاج وهو اسم في موضع المصدر وقال الليث الذكرى اسم للتذكير يا محل ذكرى من الاعراب وجوه قال الفراء يجوز ان يكون في موضع نصب على معنى لتنذر به ولتذكر ويجوز ان يكون رفعا بالرد على قوله كتاب والتقدير كتاب حق وذكرى ويجوز ايضا ان يكون التقدير وهو ذكرى ويجوز ان يكون خفضا لان معنى لتنذر به لان تنذر به فهو موضع الجر لان المعنى للانذار والتذكير فان قيل لم قيد هذا الذكر بالمؤمنين قلنا هو نظير قوله تعالى هدى للمتقين والبحث العقلي فيه ان النفوس البشرية على قسمين نفوس سليمة جاهلة بعيدة عن عالم الغيب غريقة في ظلمات اللذات الحسمانية والشهوات الحيوانية ونفوس شريفة مشرقة بانوار الالهية مستعدة بالحوادث الروحانية فبعثة الانبياء والرسل على القسم الاول انذار وتحويف فانهم لما غرقوا في بحر الغفلة وركنوا الى الحالة احتاجوا الى موقظ يوقظهم والى منبه ينبههم واما القسم الثاني فقد ذكرنا تنبيه وذلك لان هذه النفوس تقتضي جواهرها الاصلية مستعدة للاتحاد بالعالم القدس والاتصال بالحضرة الصمدية الالهية وما عاشت بها عوائق من عالم الجسم فتعرض لها نوع ذهول وغفلة فاذا سمعت دعوة الانبياء واتصل بها انوار ارواح الرسل الله تذكرت مركزها وابصرت منشاها واشتاقت الى ما حصل هناك من الروح والراحة والريحان فثبت انه تعالى انما انزل هذا الكتاب على رسوله ليكون انذارا في حق طائفة وتذكيرا في حق طائفة اخرى

قوله تعالى اتبعوا ما انزل اليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه اولياء قليلا ما تذكرون

اعلم ان امر الرسالة انما يتم بالمرسل وهو الله سبحانه والمرسل وهو الرسول والمرسل اليه وهو الامة فلما امر في الاية الاولى الرسول بالتبليغ والانذار مع قلب قوي وعزم صحيح امر المرسل اليهم الامة بمتابعة الرسول فقال اتبعوا ما انزل اليكم من ربكم وفي الاية مسائل

المسئلة الاولى قال الحسن يا ابن ادم امرت باتباع كتاب الله وسنة رسوله واعلم ان قوله اتبعوا ما انزل اليكم من ربكم يتناول القرآن والسنة فان قيل لما قال ما انزل اليكم وانما انزل على الرسول قلنا انه منزل على الكل بمعنى انه خطاب للكل اما عرفت هذا فتقول هذه الاية تدل على ان تخصيص عموم القرآن بالقياس لا يجوز لان عموم القرآن منزل من عند الله والله تعالى اوجب متابعته فوجب العمل بعموم القرآن ولما وجب العمل به امتنع العمل بالقياس والا لزم التناقض فان قالوا المراد بالامر بالقياس في القرآن وهو قوله فاعتبروا كان العمل بالقياس عملا بما انزل الله قلنا هب انه كذلك الا ان قول الاية الدالة على وجوب العمل بالقياس انما يدل على الحكم المثبت بالقياس لا ابتداء بل هو واسطة ذلك القياس واما عموم القرآن فانه يدل على نفس ذلك الحكم ابتداء لا بواسطة ولما وقع التعارض كان الذي دل عليه ما انزل الله تعالى ابتداء اولى بالرعاية من الحكم الذي دل عليه بواسطة هذا هو الكلام الحق الذي لا يمكن الطعن فيه من جانبنا

المسئلة الثانية قوله تعالى ولا تتبعوا من دونه اولياء قالوا معناه ولا تستولوا من دونه من شياطين الجن والانس فتطيعوهم على معاصي الله وقال الاصم لا يبعد ان يقول الاية تدل على ان المتبوع اما ان يكون هو النبي الذي انزل الله اليه او غيره فالاول هو الذي امر الله تعالى باتباعه واما الثاني فهو الذي نهى الله عن اتباعه فكان المعنى ان كل ما يغاير الحكم الذي انزله الله فانه لا يجوز اتباعه فاثبت هذا

فنقول ان تمسك النفاة بالقياس بمسكوا به في نفي القياس فقالوا الآية تدل على انه لا يجوز متابعة غير ما انزل الله تعالى والعمل بالقياس متابعة لغير ما انزل الله تعالى فوجب ان لا يجوز فان قالوا الدليل قوله فاعتبروا فالعمل بالقياس عملا بما انزل الله تعالى واجيب عنه بان العمل بالقياس لو كان عملا بما انزل الله لكان نفس العمل بمقتضى القياس كفرا لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وحيث اجمعنا الامة على عدم الكفر علمنا ان العمل بالقياس ليس عملا بما انزله الله وحينئذ يسقط الدليل واجاب عنه مثبتو القياس بان كون القياس حجة ثبت باجماع الصحابة والاجماع دليل قاطع وما ذكرتموه تمسك بظاهر العموم وهو دليل مظنون والقاطع اولى من المظنون واجاب الاولون بانكم انتم ان الاجماع حجة لعموم قوله ويتبع غير سبيل المؤمنين وعموم قوله وكذلك جعلناكم امة وسطا وعموم قوله كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر ولعموم قوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة وعلى هذا فاثبات كون الاجماع حجة فرع على التمسك بالعمومات والفرع لا يكون اقوى من الاصل واجاب مثبتو القياس بان الايات والاحاديث والاجماع لما تعاضدت في اثبات القياس قويت القوة وحصل الترجيح

المسئلة الثالثة الحشوية الذين ينكرون النظر العقلي والبراهين العقلية تمسكوا بهذه الاية وهو بعيد لان العلم بكون القرآن حجة موقوف على صحة التمسك بالدلائل العقلية فلو عولنا القرآن طاعنا في صحة الدلائل العقلية لزم التناقض وهو باطل

المسئلة الرابعة قرأ ابن عامر قليلا ما يذكرون بالياء نازة وبالتاء اخرى وقرأ حمزة والكسائي وحفص عن عاصم بالياء وتخفيف الذال والباقون بالتاء والتشديد الذال قال الواحدي يتذكرون اصله يتذكرون فادغم فانقلب الذال لان التاء مهموسة والذال مجهورة والتجهور زايد صونا من المهموس الخفي ادغام الاتقص بالازيد وما موصولة بالفعل وهي مع صلتها بمنزلة المصدر والمعنى قليلا تذكركم واما قراءة ابن عامر يتذكرون بتاء وبا بوجهيها ان هذا خطاب للنبي صلى الله عليه وسلم اي قليلا ما يتذكرون هؤلاء الذين ذكروا بهذا الخطاب واما قراءة حمزة والكسائي وحفص بخفيفة الذال شديدة الكاف فقد حذفوا التاء التي ادغمها الاولون وذلك حسن لاجتماع الائمة احرف متقاربة قال صاحب الكشاف وقرأ مالك بن دينار ولا تتقوا من الاتقاء من قوله ومن يبتغ غير الاسلام

قوله تعالى وكم من قرية اهلكناها فجاءها باسنا بياتا او هم قائلون فما كان دعواهم اذ جاءهم باسنا الا ان قالوا انا كنا ظالمين اعلم انه تعالى لما امر الرسول بالانذار والتبليغ وامر القوم بالقبول والمتابعة ذكر في هذه الاية ما في ترك المتابعة والاعراض عنها من الوعيد وفي الاية مسائل

المسئلة الاولى قال الزجاج موضع كم رفع بالابتداء وخبرها اهلكناها وهو احسن من ان يكون في موضع نصب لان قولك زيدا ضربته احسن من قولك زيدا ضربته والنصب جيد عربي ايضا كقوله تعالى انا كل شيء خلقناه بقدر

المسئلة الثانية قيل في الاية محذوف والتقدير وكم من اهل قرية وبد لعليه وجوه احدها قوله فجاءها باسنا والباس لا يليق الا بالاهل وثانيها قوله او هم قائلون فاو هم قائلون لا تعود الضمير الا الى اهل القرية وثالثها ان الزجر والتحذير لا ينفع للكافين الا باهلاكهم ورابعها ان لسان العرب واللغة تاباه لانه يقال كم ضربت من رجل وكم اعطيت من فقير ولا يقال كم ضربت زيدا وكم اعطيت عمرا الا في ضرورة الشعر قال الواحدي هذا الكلام على اللفظ ثم قال اعداده لم نرده على المعنى ولهذا السبب قال الزجاج ولو قال قائل باسنا لكان صوابا وقال بعضهم لا حذف في الاية والمراد اهلاك نفس القرية لان باسها اهلاكها لعدم ارجيتها وعبر عما اهلاك من فيها والدليل على هذا التقدير كان قوله فجاءها باسنا محمولا على ظاهره ولا حاجة فيه الى التاويل

المسئلة الثالثة لقائل ان يقول وكم من قرية اهلكناها فجاءها باسنا يقتضي ان يكون الاهلاك متقدما على مجيء الباس ومجيء الباس مقدم على الاهلاك والعقل حاجز عن هذا السؤال من وجوه احدها المراد بقوله اهلكناها اي حكمنا بهلاكها فجاءهم باسنا وثانيها كم من قرية اردنا اهلاكها فجاءها باسنا كقوله تعالى اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وثالثها انه لو قال وكم من قرية اهلكناها فجاءهم اهلاكنا لم يكن السؤال واردا فكذا ما جاء منه تعالى عني عن ذلك الاهلاك بلفظ الباس فان قالوا السؤال باق لان الفاء في قوله فجاءهم باسنا فاء التعقيب وهو يوجب المغايرة فقول الفاء قد يجيء بمعنى التفسير كقوله عليه السلام لبيك الله صلاة احدكم حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ويديه فالفاء في قوله فيغسل للتفسير لان غسل الوجه واليدين كالتفسير لوضع الطهور مواضعه فكذلك ههنا الباس جار مجرى التفسير لذلك الاهلاك لان الاهلاك قد يكون بالموت العتاد وقد يكون بتسليط الباس والبلاء عليهم فكان ذكر الباس مفسرا لذلك الاهلاك الرابع قال الفراء يجوز ان يقال الباس والهلاك يتعاقبان معا كما يقال اعطيتني فاحسنت وما كان الاحسان بعد الاعطاء ولا قبله وانما وقعا معا فكذلك ههنا وقوله بياتا قال الفراء يقال باتنا الرجل يبيت بيتا وربما قالوا بياتا قال ويسمى البيت بيتا لانه يبات فيه قال صاحب الكشاف قوله بياتا مصدر وقع موقع الحال بمعنى باتين وقوله او هم قائلون فيه وجهان

الوجه الاول انه قال معطوفة على قوله بياتا كانه قيل فجاءها باسنا اما بياتا او هم قائلون انهم استعملوا الجمع بين حرفي العطف ولو قال كان صوابا وقال الزجاج انه ليس بصواب لان واو الحال قريبة من واو العطف والجمع بينهما يوجب الجمع بين المثلين وانه لا يجوز ولو قلت جاءني زيد راجلا او هو فارس لم تحتج فيه الى واو العطف

الوجه الثاني كلمة او دخلت ههنا بمعنى انهم جاءهم باسنا مرة نهارا وفي القيلولة تارة ان قال الليث القيلولة نومة نصف النهار وقال الازهري القيلولة عند العرب استراحة نصف النهار اذا اشتد الحر وان لم يكن مع ذلك نوم والدليل عليه ان الجنة لا نوم فيها وانه تعالى يقول اصحاب الجنة يومئذ خير مستقرا واحسن مقيلا ومعنى الاية انهم جاءهم باسنا وهم غير متوقعين له بالليل وهم نائمون او نهارا وهم قائلون والمقصود انه جاءهم العذاب على حين غفلة منهم من غير تقدم امارة تدل على حصوله تارة وذلك اشد العذاب فكانه قيل للكفار لا تغتروا باسباب الراحة والفراغة فان عذاب الله اذا وقع وقع دفعة من غير سبق امارة فلا تغتروا بامانكم ثم قال تعالى فما كان دعواهم قال اهل اللغة

الدعوى اسم يقوم مقام الادعاء ومقام الدعاء حكى سيبويه اللهم اغفر كتابة صار دعاء المسلمين ودعوى المسلمين قال ابن عباس فما كان نقص عنهم اذ جاءهم بأسنا الا ان قالوا انا كنا ظالمين فاقروا على انفسهم بالشرك قال ابن الانباري فما كان قولهم اذ جاءهم بأسنا الا الاعتراف بالظلم والاقرار بالاساءة وقوله الا ان قالوا الاختيار عند النحويين ان يكون موضع ان رفعا كقوله فكان عاقبتهما انهما في النار وقوله فما كان جحتهم الا ان قالوا فيجوز ان على الضد من هذا بان يكون الدعوى رفعا وان قالوا انصبا لقوله لبس البران تولوا وجوهكم على قراءة رفع البر والاصل في هذا الباب انه حصل بعد كلمة كان معرفتان فانت بالخيار في رفع ايهما شئت وفي نصب الآخر كقولك كان زيد اخاك وان شئت كان زيدا اخوك قال الزجاج الا ان الاختيار اذا جعلنا قوله دعويهم في موضع الرفع ان تقول فما كانت دعواهم فلما كان دل ان الدعوى في موضع نصب ويمكن ان يجاب عنه بانه يجوز ان يذكر الدعوى وان كانت رفعا فتقول كان دعويهم باطلا وباطله

قوله تعالى

فلنسئلن الذين ارسل اليهم ولنسئلن المرسلين فلنقصن عليهم بعلم وما كنا غائبين في الآية مسائل

المسئلة الاولى في تقرير وجه النظم وجهان الاول انه تعالى لما امر الرسل في الآية المتقدمة بالتبليغ وامر الامة بالقبول والمتابعة وذكر التهديد على ترك القبول والمتابعة وذكر ان العذاب في الدنيا انما هو نوع آخر من التهديد وهو انه تعالى يسأل الكل عن كيفية اعمالهم يوم القيامة والوجه الثاني انه تعالى لما قال فما كان دعواهم اذ جاءهم بأسنا الا ان قالوا انا كنا ظالمين اتبعه بانه لا ينفع يوم القيامة الا قصار على ما يكون بينهم من الاعتراف بالظلم واضافة اليه انه يسأل الكل عن كيفية اعمالهم وبيان ان هذا السؤال لا يختص باهل العقاب بل هو عام في اهل العقاب والثواب

المسئلة الثانية الذين ارسل اليهم هم الامة والمرسلون هم الرسل فبين تعالى انه يسأل هذين الفريقين وتمسك هذه الآية قوله فوربك لنسئلنهم اجمعين عما كانوا يعملون وللقائل ان يقول المقصود من السؤال ان يجر المسؤول عن كيفية اعماله فلما اخبر الله عنهم في الآية المتقدمة انهم يقرون بانهم كانوا ظالمين فالفائدة في ذكر هذا السؤال بعده وايضا قال تعالى بعد هذه الآية فلنقصن عليهم بعلم فما معنى هذا السؤال والجواب انهم لما قرروا بانهم كانوا ظالمين معترفين بسالوا بعده ذلك عن سبب الظلم والتضييع والمقصود منه التقريع والتوبيخ فان قيل فما الفائدة في سؤال الرسل مع العلم بانه لم يصدر عنهم تضييع البتة قلنا لانهم اذا بلغوا انهم لم يصدر عنهم تضييع البتة التحق التقصير بكليته بالامة فيقال عند كمال اهوال يوم القيامة في حق الرسل لعلكم قصرتم في حق جميع الواجبات التقصير ويقال عند سماع اسباب الخزي والاهانة في حق الكفار لعلكم ما تحملتم ذلك التقصير كان منهم ثم قال تعالى فلنقصن عليهم بعلم والمراد انه تعالى يكرر ويبين للقوم ما اعلنوه واسروه من اعمالهم ولن نقص الوجوه التي لاجلها اقدموا على تلك الاعمال ثم بين تعالى انه انما صح منه ان يقص تلك الاحوال عليهم لانه ما كان غائبا عن احوالهم بل كان عالما بها وما خرج عن علمه شيء منها وذلك يدل على ان الالهية لا تكمل الا اذا كان الاله عالما بجميع الجزئيات حتى يمكنه ان يميز المطيع عن العاصي والمحسن عن المسيء وظهر ان كل من انكر كونه تعالى عالما بالجزئيات امتنع منه الاعتراف بكونه تعالى امرا ناهيا مثيبا معاقبا ولهذا السبب فانه تعالى ابتدأ ذكر احوال البعث والقيامة بين كونه عالما بجميع المعلومات

المسئلة الثالثة قوله تعالى فلنقصن عليهم بعلم يدل على انه تعالى عالم بالعلم وان قول من قال انه لا علم له قول باطل فان قيل كيف الجمع بين قوله فلنسئلن الذين ارسل اليهم ولنسئلن المرسلين وبين قوله يومئذ لا يسأل عن ذنبه انس ولا جان وقوله ولا يسأل عن ذنوبهم المجرمون قلنا فيه وجوه احدها ان المراد لا يسألون عن الاعمال لان الكتب مشتملة عليها ولكنهم يسألون عن الدواعي التي دعتهم الى الاعمال وعن الصوارف التي صرفتهم عنها وثانيها ان السؤال قد يكون لاجل الاسترشاد والاستفادة وقد يكون لاجل التوبيخ والاهانة كقول القائل الم اعهد اليكم يا بني آدم قال الشاعر السخين من ركب الخطايا اذا عرف هذا فنقول انه تعالى لا يسأل احدا لاجل الاسترشاد والاستفادة ويسألهم لاجل توبيخ الكفار واهانتهم وتحقيره قوله تعالى واقبل بعضهم على بعض يتساءلون ثم قال تعالى لا انساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون فان الآية الاولى تدل على ان المسايلة الحاصلة بينهم انما كانت على سبيل ان بعضهم يلوم بعضا والدليل عليه قوله واقبل بعضهم على بعض يتلاومون قوله تعالى لا انساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون معناه انه لا يسأل بعضهم بعضا على سبيل الشفقة واللطف لان التسبب حينئذ سبب الخيل والرحمة والاكرام والوجه الثالث في الجواب ان يوم القيامة يوم طويل ومواقفها كثيرة فانه تعالى نص عن بعض الاوقات بحصول السؤال وعن بعضها بعدم السؤال

المسئلة الرابعة الآية تدل على انه تعالى يحاسب كل عباده لانهم لا يخرجون عن ان يكونوا رسلا او مرسلا اليهم ويبطل قول من يزعم انه لا حساب على الانبياء والكفار

المسئلة الخامسة الآية تدل على كونه تعالى منزها عن المكان والجهة لانه تعالى قال وما كنا غائبين ولو كان تعالى على العرش لكان غائبا عنا فان قالوا نحمله على ان ما كان غائبا عنهم بالعلم والاحاطة قلنا هذا تاويل والاصل في الكلام حمله على الحقيقة فان قالوا فانتم لو قلتم انه تعالى غير مختص بشيء من الاحياز والجهات فقد قلتم ايضا بكونه مختصا غائبا قلنا هذا باطل لان الغائب هو الذي يجعل ان يحضر بعد غيبته وذلك غير مشروط بكونه مختصا بمكان وجهة فكان ذلك محالا بل الحق ان يقال انه ممتنع وصفه بالغيبة والحضور لظهور الفرق

قوله تعالى

والوزن يومئذ الحق فمن ثقلت موازينه فاولئك هم المفلحون اعلم انه تعالى لما بين في الآية الاولى ان من جملة احوال القيامة السؤال والحساب بين في هذه الآية ان من جملة احوال القيامة ايضا وزن الاعمال وفي الآية مسائل

المسئلة الاولى الوزن مبتدأ ويومئذ ظرف له والحق خبر المبتدأ ويجوز ان يكون يومئذ خبرا مقدما والحق صفة للوزن اي والوزن الحق اي العدل يوم يسأل الله الامم والرسل

المسئلة الثانية في تفسير وزن الاعمال قولان الاول قال ابن عباس اما المؤمن فيؤتى بحسناته في احسن صورة فيوزن بها واما الكافر فيؤتى بسيئاته في اقبح صورة فيوزن بها والثاني قال ابن عباس ايضا توزن صحائف الاعمال والاول اقرب لان الصحيفة قد تكون كبيرة وقد تكون صغيرة فلا يحصل الوثوق بالوزن الا اذا وزنت الاعمال نفسها والله اعلم بمراده

احسن صورة فيوضع في كفة الميزان فتثقل حسناته على سيئاته فذلك قوله فمن ثقلت موازينه فاولئك هم المفلحون الناجون قال هذا كما قال في سورة الانبياء ونضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئا واما كيفية وزن الاعمال على هذا القول فيه وجهان أحدهما ان اعمال المؤمن تتصور بصورة حسنة واعمال الكافر تتصور بصورة قبيحة فتوزن تلك الصور كما ذكره بن عباس والثاني ان الوزن يعود الى العدد التي يكون فيها اعمال العباد مكتوبة وسئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عما يوزن يوم القيامة فقال العمل وهذا القول مذهب المفسرين في هذه الاية وقال عبد الله بن سلام ان ميزان رب العالمين ينصب بين الجن والانس فيتقبل به العرش احدى كفتي الميزان ولو وزنت بها الجنة والارض لوسعتهن وجبريل اخذ بعموده ينظر اليها لسانه وعن عبد الله بن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يؤتى يوم القيامة الى الميزان ويؤتى له بتسعة وتسعون سجلا كل سجل منها مد البصر فيها خطاياه وذنوبه فيوضع في كفة الميزان فتخرج له قرطاس كالانملة فيها شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله فيوضع في الاخرى فيرجح وعن الحسن بينا رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم واضع راسه في حجر عائشة فدا عبي اذ سالت الدموع من عينيها فقال ما اصابك ما ابكاك فقالت ذكرت حشر الناس وهل يذكر احدا احدا فقال لها ثلاثة مواطن عند ذلك كل امرئ منهم يومئذ شان يغنيه لا يذكر احدا احدا عند الصحف وعند وزن الحسنات والسيئات وعن عبيد بن عمير يؤتى الرجل العظيم الاكول الشروب فلا يكون له وزن بعوضة والقول الثاني وهو قول مجاهد والضحاك والاعمش ان المراد من الميزان العدل والقضاء وكثير من المتاخرين ذهبوا الى هذا القول وقالوا حمل لفظ الوزن على هذا المعنى سايغ في اللغة والدليل وجب المصير اليه اما بيان ان حمل لفظ الوزن على هذا المعنى جايز في اللغة فلان العدل يسمى الاخذ والاعطاء لا يظهر الا بالكيل والوزن في الدنيا فلما بعد حمل الوزن كناية عن العدل ومما يقوي ذلك ان الرجل اذا لم يكن له قدرة ولا قيمة عند غيره يقال في لسان فلانا لا يقيم لفلان وزنا فقال فلان تقيم لهؤلاء الفساق وزنا ويقال ايضا فلان يخف فلان ويقال هذا الكلام لا وزن له اي لا يعادله ويساويه مع انه ليس هناك وزن في الحقيقة وقال الشاعر فقد كنت قبل لقائكم ذا قوة عندي لكل مخاصم ميزانه اراد عندي لكل مخاصم كلام يعادل كلامه فجعل الوزن مثلا للعدل اذا ثبت هذا وجب ان يكون المراد من الاية هذا المعنى فقط والدليل عليه ان الميزان انما يراد ليتوصل به الى معرفة مقدار الشيء ومقادير الثواب والعقاب لا يمكن اظهارها بالميزان لان اعمال العباد اعراض وهي كالفنيت وعدمت ووزن المعدوم محال وايضا فيستحيل بقاؤها كذلك لان وزنها اما ان تبقى مثل ما كانت او اكثر او اقل فان بقيت مثل ما كانت فلا فايدة في وزنها وان بقيت اكثر او اقل فهذا يوجب الكذب في خبر الله تعالى وهو محال واما قول المفسرين فمحمول على ما ذكرنا من ان المراد معرفة مقادير الثواب والعقاب واما قوله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيامة اما ان يكون مقرونا باداة تعالى على ما ذكرتم او لا يكون مقرونا بذلك فان كان مقرونا بذلك فحينئذ كان حكم الله تعالى بمقادير الثواب والعقاب في على بانه عدل وصواب وان لم يكن مقرونا بذلك احتمل ان يكون المراد من رجحان كفة الميزان على الحسنات على كفة السيئات وبالعكس من حصول الرجحان لاحتمال انه تعالى اظهر ذلك الرجحان لا على سبيل العدل والانصاف فسقط هذا الوزن لا فايدة فيه البتة واجاب الاولون وقالوا ان جميع المكلفين يعلمون يوم القيامة انه تعالى منزه عن الظلم والجور والفايدة في وضع ذلك الميزان ان يظهر ذلك الرجحان لاجل القيامة فان كان ظهور الرجحان بسبب طرق الحسنات ازداد فرحه وسروره بسبب ظهور فضله وكمال درجته واهل النار وان كان بالضد فيزداد غمه وحزنه وحرقه وتحسفه في يوم القيامة ثم اختلفوا في كيفية ذلك الرجحان فبعضهم قال يظهر هناك موازين ارجحان الحسنات على ارجحان السيئات ولمحزون قالوا بل يظهر رجحان في الكفة

المسئلة الثالثة

الاظهر اثبات موازين يوم القيامة لاجل ما ذكرنا واحتج الدليل عليه قوله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيامة وقال بعد هذه الاية فمن ثقلت موازينه وعلى هذا فلا بد اما ان يكون الافعال الملوزنة ميزانا او الافعال الجوارح ميزانا ولما يتعلق بالقول ميزان اخر قال الزجاج انما جمع الموازين ههنا فقال ومن ثقلت موازينه لوجهين الاول ان العرب قد توقع لفظ الجمع على الواحد فيقولون خرج فلان الى مكة الثاني ان المراد من الموازين ههنا جمع موزون لا جمع ميزان والمراد بالموازين الاعمال الموزونة ولقايل ان يقول هذان الوجهان يوجبان العدول عن ظاهر اللفظ وذلك انما يصار اليه عند تعذر حمل الكلام على ظاهره ولا مانع ههنا من اجراء اللفظ على حقيقته فكلام يمنع اثبات ميزان للسان وكفتان فكذلك لا يمتنع اثبات موازين بهذه الصفة فالموجب للزلة والمصير الى التاويل واما قوله تعالى ومن خفت موازينه فاولئك الذين خسروا انفسهم بما كانوا بايانا يظلمون فاعلم ان هذه الاية فيها مسايل

المسئلة الاولى

اجمعوا على ان اهل القيامة فريقان منهم من يرجح حسناته على سيئاته ومنهم من يرجح سيئاته على حسناته فاما القسم الثالث وهو الذي تكون حسناته وسيئاته متعادلة متساوية فانه غير موجود

المسئلة الثالثة

قال اكثر المفسرين المراد من قوله ومن خفت موازينه الكافر والدليل عليه القرآن والخبر اما القرآن فقوله تعالى فاولئك الذين خسروا انفسهم بما كانوا بايانا يظلمون ولا معنى لكون الانسان ظالما بايات الله الا كونه كافرا بها فدل هذا على ان المراد من هذه الاية اهل الكفر واما الخبر فما روي انه اذا خفت موازينه حسنات المؤمن اخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم من النار بطاقة كالانملة فيلقيها في كفة الميزان اليمنى التي فيها حسناته فترجح الحسنات فيقول ذلك العبد المؤمن للنبي عليه السلام بابي انت وامي ما احسن وجهك واحسن خلقك فمن انت فيقول انا نبيك محمد وهذه صلاتك التي كنت تصلي علي فتدوفيك احوج ما تكون اليها وهذا الخبر رواه الواحدي بالاسناد الصحيح جمهور العلماء رووا هاهنا الخبر الذي ذكرناه من انه تعالى يلقي في كفة الحسنات الكتاب المشتمل على شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله فالذاهب يجب ان يحمل هذا على انه اتى بالشهادتين بحق نفسه من العبادات لانه لو لم يعتبر ذلك لكان من اتى بالشهادتين يعلم ان المعاصي لا تضره وذلك اغراء بالمعصية ولقايل ان يقول العقل يدل على صحة ما دل عليه هذا الخبر وذلك لان العمل كلما كان اعلى واشرف درجة وجب ان يكون اكثر ثوابا ومعلوم ان معرفة الله اعلى شانا واعظم درجة من سايرالاعمال فوجب ان يكون اوفى ثوابا واعلى درجة من سايرالاعمال واما الاثر فلان ابن عباس واكثر المفسرين حملوا هذه

الاية على اهل الكفر واذا ثبت هذا الاصل فنقول ان المرجئة الذين يقولون المعصية لا تضر مع الايمان تمسكوا بهذه الاية وقالوا انه تعالى حصر
اهل موقف القيامة في قسمين احدهما الذين رجحت كفة سيئاتهم وحكم عليهم بالفلاح والثاني الذين رجحت كفة سيئاتهم وحكم عليهم بانهم
اهل الكفر الذين كانوا يظلمون بايات الله وذلك يدل على ان المؤمن لا يعاقب البتة ونحن نقول في الجواب اقصى ما في الباب انه تعالى لم يذكر
هذا القسم الثالث في هذه الاية الا انه تعالى ذكر في سائر الايات قال ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء والمنطوق راجح على المفهوم فوجب المصير
الى اثباته وايضا فقال تعالى في صفة هذا القسم فاولئك الذين خسروا انفسهم ونحن نسلم ان هذا لا يليق الا بالكافر واما العاصي المؤمن فانه يعذب
اياما ثم يعفى عنه ويتخلص الى رحمة الله فهو في الحقيقة ما خسر نفسه بل كان يرحمه الله ابد الاباد من غير زوال ولا انقطاع **قوله**
تعالى ولقد مكناكم في الارض وجعلنا لكم فيها معايش قليلا ما تشكرون في الاية مسائل **المسئلة الاولى**
اعلم انه تعالى لما امر الخلق بمتابعة الانبياء وبقبول دعوتهم ثم خوفهم بعذاب الدنيا وهو قوله وكم من قرية اهلكناها ثم خوفهم بعذاب الاخرة
من وجهين احدهما السؤال وهو قوله فلنسألن الذين ارسل اليهم والثاني توزن الاعمال وهو قوله والوزن يومئذ الحق رغبهم في قبول دعوة
الانبياء في هذه الاية بطريق اخر وهو انه كثرت نعم الله عليهم وكثرة النعم توجب الطاعة فقال ولقد مكناكم في الارض وجعلنا لكم فيها معايش
فقوله مكناكم في الارض اي جعلنا لكم فيها مكانا وقرارا ومكناكم فيها واقدرناكم على التصريف فيها وجعلنا لكم فيها معايش والمراد من المعايش
وجوه المنافع وهي على قسمين منها ما يحصل بخلق الله تعالى ابتداء مثل خلق الثمار وغيرها ومنها ما يحصل بالاكتساب وكلاهما في الحقيقة انما
حصل بفضل الله واقداره وتمكينه فيكون الكل انعاما من الله تعالى وكثرة الانعام لا شك انها توجب الطاعة والانقياد ثم بين تعالى انه مع
هذا الافضال والانعام عالم بانهم لا يعترفون بشكره كما ينبغي فقال قليلا ما تشكرون وهذا يدل على انهم قد يشكرون والامر كذلك وذلك
لان الاقرار بوجود الصانع كالامر الضروري اللازم لجبلة عقل كل عاقل ونعم الله على الانسان كثيرة فلا انسان الا ويشكر الله في بعض الاوقات
على نعمه انما التفاوت في ان بعضهم قد يكون كثير الشكر وبعضهم يكون قليل الشكر **المسئلة الثانية** روى خارجة عن نافع
انه همز معايش قال الزجاج جميع النحويين البصريين يزعمون ان همز معايش خطأ وذكروا انه انما يجوز جعل الياء همزة اذا كانت زائدة نحو
صحيفة وصحائف فاما معايش فمن العيش والياء اصلية وقراءة نافع لا اعرف لها وجها الا ان لفظ هذه الياء التي هي من نفس الكلمة اسكن في
معيشة فصارت هذه الكلمة مشابهة لقولنا صحيفة فحصل قولنا معايش شبيها لقولنا صحائف فكما ادخلوا الهمزة في قولنا صحائف فكذا
في قولنا معايش على سبيل التشبيه الا ان الفرق ما ذكرنا ان الياء في معيشة اصلية وفي صحيفة زائدة **قوله**
تعالى ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لادم فسجدوا الا ابليس لم يكن من الساجدين
في الاية مسائل **المسئلة الاولى** اعلم انه تعالى رغب الامم في قبول دعوة الانبياء بالتخويف اولا ثم بالترغيب ثانيا على ما بيناه من
الترغيب انما كان لاجل التنبيه على كثرة نعم الله على الخلق فبدأ في شرح تلك النعم بقوله ولقد مكناكم في الارض وجعلنا لكم فيها معايش ثم اتبعه بذكر
انه خلق ابانا ادم وجعله مسجودا للملائكة والانعام على الاب تجري مجرى الانعام على الابن فهذا هو وجه النظم في هذه الايات ونظيره انه تعالى قال في اول سورة
البقرة كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم فمنع الله تعالى عن المعصية بقوله كيف تكفرون بالله وعلل ذلك المنع بكثرة نعمه على الخلق وهو انهم كانوا
امواتا فاحياهم ثم خلق لهم ما في الارض جميعا من المنافع ثم اتبع تلك المنفعة بان جعل ادم خليفة في الارض ومسجودا للملائكة والمقصود من الكل تقرير ان
مع هذه النعم العظيمة لا يليق بهم التمرد والجحود فكذا في هذه السورة ذكر تعالى عين هذا المعنى بغير هذا الترتيب فهذا بيان وجه النظم على احسن الوجوه
المسئلة الثانية اعلم انه تعالى ذكر قصة ادم عليه السلام مع قصة ابليس في القران في سبعة مواضع اولها في سورة البقرة
وثانيها في هذه السورة وثالثها في سورة الحجر ورابعها في بني اسرائيل وخامسها في سورة الكهف وسادسها في سورة طه وسابعها في
سورة ص اذا عرفت هذا فنقول في هذه الاية سؤال وهو ان قوله تعالى ولقد خلقناكم ثم صورناكم يفيد ان المخاطب بهذا الخطاب نحن ثم قال
بعده ثم قلنا للملائكة اسجدوا لادم وكلمة ثم تفيد التراخي فظاهر الاية يقتضي ان امر الملائكة بسجود ادم وقع بعد خلقنا وتصويرنا ومعلوم ان الامر
ليس كذلك فلهذا السبب اختلف الناس في تفسير هذه الاية على اربعة اقوال الاول ان قوله ولقد خلقناكم اي خلقنا اباكم ادم وصورناكم اي صورنا
ادم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لادم وهو قول الحسن ويونس النحوي وهو المختار وذلك لان امر الملائكة بسجود ادم تاخر عن خلق ادم تاخر عن خلق ادم وتصويره
ولم يتاخر عن خلقنا وتصويرنا اقصى ما في الباب ان يقال كيف يحسن جعل خلقنا وتصويرنا كناية عن خلق ادم وتصويره فنقول ان ادم عليه السلام اصل
البشر فوجب ان يحسن هذه الكناية ونظيره قوله تعالى واذ اخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور اي ميثاق اسلافهم بني اسرائيل في زمان موسى عليه السلام
ويقال قتلت بنو اسد فلانا وانما قتله احدهم قال عليه السلام ثم انتم يا خزاعة قد قتلتم هذا القتيل وانما قتله احدهم وقال تعالى مخاطبا لليهود
في زمان محمد صلى الله عليه وسلم واذ نجيناكم من ال فرعون واذ قتلتم نفسا والمراد من جميع هذه الحكايات اسلافهم فكذا هاهنا الثاني ان يكون قوله
خلقناكم اي خلقنا ذرية ادم في ظهر ادم ثم صورناكم اي صورنا ذرية ادم في ظهره ثم بعد ذلك قلنا للملائكة اسجدوا لادم وهذا قول مجاهد وذكر انه تعالى
خلق ادم اولا ثم اخرج اولاده من ظهره في صورة الذر ثم بعد ذلك امر الملائكة بالسجود لادم الوجه الثالث خلقناكم ثم صورناكم ثم انا نخبركم انا قلنا
للملائكة اسجدوا لادم فهذا العطف يفيد ترتيب خبر على خبر ولا يفيد ترتيب المخبر على المخبر والوجه الرابع ان الخلق في اللغة عبارة عن التقدير كما قررنا
في هذا الكتاب وتقدير الله عبارة عن علمه بالاشياء ومشيئته بتخصيص كل شيء بمقداره المعين فقوله خلقناكم اشارة الى انه تعالى اثبت في اللوح المحفوظ صور

كل كاين محدث الى قيام القيامة على ما جاء في الخبر انه تعالى قال اكتب ما هو كاين الى يوم القيامة فخلق الله عبارة عن حكمه ومشيته والتصوير عبارة عن
اثبات صور الاشياء في اللوح المحفوظ ثم بعد هذين الامرين احدث الله تعالى ادم وامر الملايكة بالسجود له وهذا التاويل عندي اقرب من ساير الوجوه

المسئلة الثالثة ذكرنا في سورة البقرة ان هذه السجدة فيها ثلاثة اقوال احدها ان المراد منها مجرد التعظيم لا نفس السجدة
وثانيها ان المراد هو السجدة الا ان المسجود له هو الله تعالى وادم كان كالقبلة وثالثها ان المسجود له هو ادم وايضا قد ذكرنا ان الناس اختلفوا في ان الملايكة
الذين امرهم الله تعالى بالسجود لادم هل هم ملايكة السموات والعرش او المراد ملايكة الارض فيه خلاف وهذه المباحث قد سبق ذكرها في سورة البقرة

المسئلة الرابعة ظاهر الاية يدل على انه تعالى استثنى ابليس من الملايكة فوجب كونه منهم وقد استقصينا هذه المسئلة ايضا في سورة البقرة
وكان الحسن يقول ابليس لم يكن من الملايكة لانه خلق من نار والملايكة من نور والملايكة لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون ولا يعصون وليس كذلك
ابليس فقد عصى واستكبر والملايكة ليسوا من الجن وابليس من الجن والملايكة رسل الله وابليس ليس كذلك وابليس اول خليفة الجن وابوهم كما ان ادم خليفة
الانس وابوهم قال الحسن ولما كان ابليس مامورا مع الملايكة استثناه الله وكان اسم ابليس شيئا اخر فلما عصى الله سماه الله بذلك وكان مومنا عابدا في
السماء حين عصى ربه فاهبط الى الارض

قوله تعالى قال ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك في الاية مسايل

المسئلة الاولى اعلم ان هذه الاية تدل على انه تعالى لما امر الملايكة بالسجود فان ذلك الامر قد تناول ابليس وظاهر هذا
يدل على ان ابليس كان من الملايكة الا ان الدلايل التي ذكرناها تدل على ان الامر ليس كذلك واما الاستثناء فقد اجبنا عنه في سورة البقرة

المسئلة الثانية ظاهر الاية يقتضي انه تعالى طلب من ابليس ما منعه من ترك السجود وليس الامر كذلك لان المقصود طلب
ما منعه من السجود ولهذا الاشكال حصل في الاية قولان الاول وهو المشهور ان كلمة لا صلة زايدة والتقدير ما منعك ان تسجد وله نظاير
في القران كقوله لا اقسم معناه اقسم وقوله وحرام على قرية اهلكناها انهم لا يرجعون اي يرجعون وقوله لئلا يعلم اهل الكتاب وهذا قول
الكسائي والفراء والزجاج والاكثرين والقول الثاني ان كلمة لا ها هنا مفيدة وليست لغوا وهذا هو الصحيح لان الحكم بان كلمة من كتاب
الله لغو لا فايدة فيه مشكل صعب وعلى هذا القول ففي تاويل الاية وجهان الاول ان يكون اي شيء منعك عن ترك السجود ويكون هذا استفهاما على
سبيل الانكار ومعناه انه ما منعك عن ترك السجود شيء كقول القايل لمن ضربه ظلما ما الذي منعك من ضربي ادبك ام عقلك ام حياؤك
والمعنى انه لم يوجد احد هذه الامور وما امتنعت من ضربي الثاني قال القاضي ذكر الله المنع واراد الداعي فكانه قال ما دعاك الى ان لا تسجد لان
مخالفة امر الله تعالى حالة عظيمة يتعجب منها ويسال عن الداعي اليها

المسئلة الثالثة احتج العلماء بهذه الاية بناء
على ان صيغة الامر تفيد الوجوب فقالوا انه تعالى ذم ابليس بهذه الاية بناء على ان صيغة الامر لو لم تفد الوجوب لما كان مجرد ترك المامور به
موجبا للذم فان قالوا هب ان هذه الاية تدل على ان ذلك الامر كان يفيد الوجوب فلعل تلك الصيغة في ذلك الامر كانت تفيد الوجوب فلم قلتم ان
جميع الصيغ يجب ان تكون كذلك قلنا قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك يفيد تعليل ذلك الذم بمجرد ترك الامر لان قوله
اذ امرتك مذكور في معرض التعليل والمذكور في قوله اذ امرتك هو الامر من حيث انه امر لا كونه مخصوصا في صورة مخصوصة واذا
كان كذلك وجب ان لا يكون ترك الامر من حيث انه امر موجبا للذم وذلك يفيد ان كل امر فانه يقتضي الوجوب وهو المطلوب

المسئلة الرابعة احتج من زعم ان الامر يفيد الفور بهذه الاية وقال انه تعالى ذم ابليس على ترك السجود في الحال
ولو كان الامر لا يفيد الفور لما استوجب هذا الذم بترك السجود في الحال

المسئلة الخامسة اعلم ان قوله تعالى ما منعك
ان لا تسجد طلب للداعي الذي دعاه الى ترك السجود فحكى تعالى عن ابليس ذكر ذلك الداعي وهو انه قال انا خير منه ومن كان خيرا من غيره
فانه لا يجوز امر ذلك الاكمل بالسجود لذلك الادون ثم بين المقدمة الاولى وهو قوله انا خير منه فان قال خلقتني من نار وخلقته من طين فالنار
افضل من الطين والمخلوق من الافضل افضل فوجب كون ابليس خيرا من ادم اما بيان ان النار افضل من الطين فان النار مشرق علوي حار يابس مجاور
ظواهر السموات ملاصقة لها والطين مظلم سفلي كثيف ثقيل بارد يابس بعيد عن مجاورة السموات وايضا فالنار قوية التاثير والفعل
والارض ليس لها الا القبول والانفعال والفعل اشرف من الانفعال وايضا فالنار مناسبة للحرارة الغريزية وهي مادة الحياة واما الارضية
والبرد واليبس فهما يناسبان الموت والحياة اشرف من الموت وايضا فنضج الثمار متعلق بالحرارة وايضا سن النمو وسن الشباب لما كانا وقت
كمال الحرارة وكان غاية الحيوان حاصلا في هذين الوقتين واما وقت الشيخوخة فهو وقت البرد واليبس المناسبين للارضية لا جرم كان هذا الوقت
اردا اوقات عمر الحيوان واما بيان ان المخلوق من الافضل افضل فظاهر لان شرف الاصول يوجب شرف الفروع واما بيان الاشرف لا يجوز
ان يومر بخدمة الادون الادنى فانه قد تقرر في العقول ان من امر ابا حنيفة والشافعي وساير اكابر الفقهاء بخدمة فقيه نازل الدرجة
كان ذلك قبيحا في العقول فهذا هو تقرير شبهة ابليس فنقول هذه الشبهة مركبة من مقدمات ثلث اولها ان النار افضل من التراب
فهذا قد تكلمنا فيه في سورة البقرة واما المقدمة الثانية وهي ان من كانت مادته افضل فهو افضل فهذا محل النزاع والبحث لانه لما كانت الفضيلة
عطية من الله تعالى ابتداء لم يلزم من فضيلة المادة فضيلة الصورة الا ترى انه يخرج الكافر من المومن والمومن من الكافر والنور من الظلمة
والظلمة من النور وذلك يدل على ان الفضيلة لا تحصل الا بسبب الله لا بسبب فضيلة الاصل والجوهر وايضا التكليف انما يتناول الخير بعد
انتهائه الى حد كمال العقل فالمعتبر بما انتهى اليه لا بما خلق فيه وايضا فالفضل انما يكون بالاعمال وما يتصل بها لا بسبب المادة الا ترى ان الحبشي

الدين يتفضل على الغريق الكافر **المسئلة السادسة** احتج من قال انه لا يجوز تخصيص عموم النص بالقياس فانه لو كان تخصيص عموم النص بالقياس جايزا لما استوجب ابليس هذا التغنيف الشديد والتوبيخ العظيم ولما حصل ذلك دل على ان تخصيص عموم النص بالقياس لا يجوز وبيان الملازمة ان قوله تعالى للملايكة اسجدوا لادم خطاب عام يتناول جميع الملايكة ثم ان ابليس اخرج نفسه من هذا العموم بالقياس وهو انه مخلوق من النار والنار اشرف من الطين ومن كان اصله اشرف فهو اشرف فيلزم كون ابليس اشرف من ادم ومن كان اشرف من غيره فانه لا يجوز ان يؤمر بخدمة الادون الادنى والدليل عليه ان هذا الحكم ثابت بالاجماع فظاهر ولا معنى للقياس الا ذلك فثبت ان ابليس ما عمل بهذا الواقعة شيأ الا انه خصص عموم قوله تعالى للملايكة اسجدوا لادم بهذا القياس فلو كان تخصيص النص بالقياس جايزا لوجب ان لا يستحق ابليس الذم على هذا العمل وحيث استحق الذم الشديد عليه علمنا ان تخصيص النص بالقياس لا يجوز وايضا فهذه الاية دالة على صحة هذه المسئلة من وجه اخر وذلك لان ابليس لما ذكر هذا القياس قال تعالى اهبط منها فما يكون لك ان تكبر فيها وصفه الله تعالى ابليس بكونه متكبرا بعد ان حكى عنه ذلك القياس الذي يوجب تخصيص النص وهذا يقتضي ان من حاول تخصيص النص بالقياس تكبر على الله ودلت هذه الاية على ان المتكبر على الله يوجب العقاب الشديد والاخراج من زمرة الاولياء والادخال في زمرة الملعونين فثبت ان تخصيص النص بالقياس لا يجوز وهذا هو المراد مما نقله الواحدي في البسيط عن ابن عباس انه قال كانت الطامة الاولى في ابليس من القياس تعصى ربه وفار واول من فاس ابليس فكفر بقياسه فمن فاس الدين برايه قرنه الله مع ابليس هذا جملة الالفاظ التي نقلها الواحدي في البسيط عن ابن عباس فان قيل القياس الذي يبطل النص بالكلية باطل اما القياس الذي يخصص النص ببعض الصور فلم قلتم انه باطل وتقديره انه لو قيل امر من كان مخلوقا من النار بسجود من كان مخلوقا من الارض لكان قبح امر من كان مخلوقا من النور للخضوع بالسجود لمن كان مخلوقا من الارض اول واقوى لان النور اشرف من النار وهذا القياس يقتضي ان يقبح امر احد من الملايكة بسجود ادم لهذا القياس فلو كان تخصيص النص بالقياس جايزا لوجب ان لا يستحق ابليس الذم على هذا العمل وحيث استحق الذم الشديد عليه علمنا ان تخصيص النص بالقياس لا يجوز وايضا في الاية دلالة على صحة هذه المسئلة من وجه اخر وذلك لان ابليس لما ذكر هذا القياس قال تعالى اهبط منها فما يكون لك ان تكبر فيها وصفه الله تعالى ابليس بكونه متكبرا بعد ان حكى عنه ذلك القياس الذي يوجب تخصيص النص وهذا يقتضي ان من حاول تخصيص النص بالقياس تكبر على الله ودلت هذه الاية على ان المتكبر على الله يوجب العقاب الشديد والاخراج من زمرة الاولياء والادخال في زمرة الملعونين فثبت ان تخصيص النص بالقياس لا يجوز وهذا هو المراد مما نقله الواحدي في البسيط عن ابن عباس انه قال كانت الطامة الاولى في ابليس من القياس تعصى ربه وفار واول من فاس ابليس فكفر بقياسه فمن فاس الدين برايه قرنه الله مع ابليس هذا جملة الالفاظ التي نقلها الواحدي في البسيط عن ابن عباس فان قيل القياس الذي يبطل النص بالكلية باطل اما القياس الذي يخصص النص ببعض الصور فلم قلتم انه باطل وتقديره انه لو قبح

هذا التعريف لاجرم لم يكن ذلك التعريف اغراء بالقبيح فكذلك هاهنا **المسألة الثانية** قول ابليس فبما اغويتني يدل
على انه اضاف اغواء العباد الى نفسه فالاول يدل على كونه على مذهب القدر وهذا يدل على انه كان متحيرا في هذه المسألة او يقال انه كان يعتقد الاغواء
لا يحصل الا بالمغوي فجعل نفسه مغويا لغيره من الغاوين ثم زعم ان المغوي له هو الله قطعا للتسلسل واختلف الناس في تفسير هذه الكلمة اما
اصحابنا فقالوا الاغواء ايقاع الغي في القلب والغي هو الاعتقاد الباطل وذلك يدل على انه كان يعتقد ان الحق والباطل انما يقع في القلب من
الله اما المعتزلة فلهم هاهنا مقامات احدها ان يفسروا المعنى بما ذكرناه والثاني ان يذكروا في تفسيره وجها اخر اما الوجه الاول فلهم فيه اعذار
الاول ان قالوا هذا قول ابليس نهب ان ابليس اعتقد ان خالق الغي والجهل والكفر هو الله الا ان قوله ليس بحجة الثاني قالوا ان الله تعالى لما امره بسجود
ادم فعند ذلك ظهر عيبه وكفره فجاز ان يضيف ذلك الغي الى الله لهذا المعنى وقد يقول القائل لا تحملني على ضربك اي لا تفعل ما اضربك عنده
الثالث قالوا رب بما اغويتني اي بما لعنتني لاقعدن لهم والمعنى انما لعنتني بسبب ادم فانا لاجل هذه العداوة القي الوساوس في قلوبهم رب بما
اغويتني اي حسبي من جنتك عقوبة على عمل لاقعدن لهم الوجه الثاني في تفسير الاغواء ومنه قوله تعالى فسوف يلقون غيا اي هلاكا ووبالا
ومنه ايضا قولهم غوى الفصيل يغوي غوى اذا كثر من اللبن حتى يفسد جوفه ويشارف الهلاك والعطب وفسروا قوله ان كان الله يريد ان يغويكم
ان كان الله يريد ان يهلككم بعنادكم الحق فهذه جملة الوجوه المذكورة واعلم انا لا نبالغ في بيان ان المراد من الاغواء في هذه الاية الاضلال لان
حاصله يرجع الى قول ابليس وانه ليس بحجة الا انا نقيم البرهان اليقيني على ان المغوي لابليس هو الله تعالى وذلك لان الغاوي لا بد له من مغوي والمغوي له
اما ان يكون نفسه او مخلوق اخر او الله تعالى والا لزم اما التسلسل واما الدور والثالث هو المقصود **المسألة الثالثة**
الباء في قوله فبما اغويتني فيه وجوه الاول انه باء القسم اي باغوائك اياي لاقعدن لهم صراطك المستقيم اي بقدرتك علي ونفاذ سلطانك في لاقعدن لهم
على الطريق المستقيم الذي يسلكونه الى الجنة بان ازين لهم الباطل وما يكسبهم المأثم ولما كانت الباء باء القسم كانت اللام جواب القسم وما بتأويل المصدر
واغويتني صلتها الثاني ان قوله فبما اغويتني اي فبسبب اغوائك اياي لاقعدن لهم والمراد انك لما اغويتني فانا ايضا اسعى في اغوائهم الثالث
قال بعضهم ما في قوله فبما اغويتني للاستفهام كانه قيل باي شيء اغويتني ثم ابتدأ وقال لاقعدن لهم وفيه اشكال وهو ان اثبات الالف اذا ادخل حرف الجر
على ما الاستفهامية قليل **المسألة الرابعة** قوله لاقعدن لهم صراطك المستقيم لا خلاف بين النحويين ان على محذوفة والتقدير
لاقعدن لهم على صراطك المستقيم قال الزجاج ومثاله قولك ضرب زيد الظهر والبطن والمعنى على الظهر والبطن والفاء كلمة على جائز لان الصراط ظرف في
المعنى فاحتمل ما تحتمله اليوم والليلة في قولك اتيك غدا وفي غد اذا عرفت هذا فنقول لاقعدن لهم صراطك المستقيم فيه ابحاث الاول المراد منه انه
مواظب على الافساد مواظبة لا يفتر عنه ولهذا المعنى ذكر القعود لان من اراد ان يبالغ في تكميل امر من الامور قعد حتى يصير فارغ البال فيمكنه المقصود
ومواظبته على الافساد هي المواظبة على الوسوسة حتى لا يفتر عنها البحث الثاني ان هذه الاية تدل على انه كان عالما بالدين الحق والمنهج الصحيح لانه قال
لاقعدن لهم صراطك المستقيم وصراط الله المستقيم هو دينه الحق البحث الثالث الاية تدل على ان ابليس كان عالما بان الذي هو عليه من المذهب
والاعتقاد هو محض الغواية والضلال لانه لو لم يكن كذلك لما قال رب بما اغويتني وايضا كان عالما بالدين الحق ولولا ذلك لما قال لاقعدن لهم صراطك
المستقيم واذا ثبت هذا فكيف يمكن ان يرضى ابليس بذلك المذهب مع علمه بكونه ضلالا وغواية وبكونه مضادا للدين ومنافيا للصراط المستقيم
فان المرء انما يعتقد الاعتقاد الفاسد اذا غلب على ظنه كونه حقا فاما من علم بانه باطل وضلال وغواية فيستحيل ان يختاره ويرضى به ويعتقده
واعلم ان من الناس من قال ان كفر ابليس كفر عناد لا كفر جهل لانه متى علم ان مذهبه ضلال وغواية فقد علم ان هذا هو الحق فكان انكاره لمحض
اللسان فكان ذلك كفر عناد ومنهم من قال لا بل كفره كفر جهل وقوله بما اغويتني وقوله لاقعدن لهم صراطك المستقيم يريد به في زعم الخصم وفي اعتقاده
المسألة الخامسة احتج اصحابنا بهذه الاية في بيان انه لا يجب على الله رعاية مصالح العبد في دينه ولا في دنياه وتقديره ان ابليس
استمهل الزمان الطويل فامهله الله تعالى ثم بين انه انما يستمهله لاغواء الخلق واضلالهم والقاء الوساوس في قلوبهم وكان تعالى عالما بان اكثر الخلق يطيعون
ويقبلون وسوسته كما قال تعالى ولقد صدق عليهم ابليس ظنه فاتبعوه فثبت بهذا ان انتظار ابليس وامهاله هذه المدة الطويلة يقتضي حصول
المفاسد الطويلة العظيمة والكفر العظيم فلو كان تعالى مراعيا لمصالح العباد لامتنع ان يمهله وان يمكنه من هذه المفاسد فحيث انظره وامهله علمنا انه
لا يجب عليه شيء من رعاية المصالح اصلا ومما يقوي ذلك انه تعالى بعث الانبياء دعاة الى الخلق وعلم من حال ابليس وسائر الشياطين الذين هم الدعاة للخلق الى الكفر
والباطل ومن كان مريدا لمصالح العباد امتنع منه ان يفعل ذلك قالت المعتزلة اختلف شيوخنا في هذه المسألة فقال الجبائي انه لا يختلف الحال بسبب
وجوده وعدمه ولا يضل بقوله احدا الا من لو فرضنا عدم ابليس لكان يضل ايضا والدليل عليه قوله تعالى ما انتم عليه بفاتنين الا من هو صال الجحيم ولانه لو
ضل به احد لكان بقاؤه مفسدة وقال ابو هاشم يجوز ان يضل به قوم ويكون خلقه جاريا مجرى خلق زيادة الشهوة فان هذه الزيادة من الشهوة
لا توجب فعل القبيح الا ان الامتناع منها يصير اشق ولاجل تلك الزيادة من المشقة يحصل الزيادة في الثواب فكذا هاهنا بسبب بقاء ابليس يصير الامتناع
من القبائح اشد واشق ولكنه لا ينتهي الى حد الالجاء والاكراه الجواب اما قول ابي علي فضعيف وذلك لان الشيطان لا بد وان يزين القبائح في قلب
الكافر ويحسنها اليه ويذكر ما في القبائح من انواع اللذات والطيبات ومن المعلوم ان حال الانسان مع حصول هذا التذكر والتزين لا يكون مساويا
لحاله عند عدم هذا التذكر والتزين والدليل عليه العرف فان الانسان اذا حصل له جلساء يرغبونه في امر من الامور ويحسنونه في عينه ويسهلون طريق
الوصول اليه ويواظبون على دعوته اليه فانه لا يكون حاله في الاقدام على ذلك كحاله اذا لم يوجد هذا التذكير والتحسين والتزين والعلم به ضروري واما

قول ابي هاشم ضعيف ايضا لانه اذا كان صار حصول هذا التذكر والتزين حاصلا للمرء على الاقدام على ذلك القبيح كان ذلك سعيا في الفائدة في المفسدة وما ذكره من خلق الزيادة في الشهوة فهو حجة اخرى لنا في ان الله تعالى لا يراعي المصلحة فكيف يمكنه ان يحتج به والذي يقرر رعايته ان سبب حصول تلك الزيادة في الشهوة يقع في الكفر وعقاب الابد ولو احترز عن تلك الشهوة فغايته ان يزداد ثوابه من الله بسبب زيادة تلك المشقة وحصول هذه الزيادة من الثواب شيء لا حاجة اليه البتة اما دفع العقاب الدائم فانه اعظم الحاجات فلو كان الله تعالى مراعيا لمصالح العباد لاجل ان يمهل الاكمل الاعظم لطلب الزيادة التي لا حاجة اليها ولا ضرورة فثبت فساد هذه المذاهب وانه لا يجب على الله شيء اصلا واما قوله تعالى ثم لآتينهم من بين ايديهم ومن خلفهم وعن ايمانهم وعن شمائلهم ولا تجد اكثرهم شاكرين ففيه مسائل

المسئلة الاولى في ذكر هذه الجهات الاربع قولان الاول ان كل واحدة منها مختص بنوع من الامة في الدين والتائبون بهذا القول ذكروا وجوها احدها لآتينهم من بين ايديهم يعني اغلكهم في صحة البعث والقيامة ومن خلفهم اني اليهم ان الدنيا قديمة ازلية وثانيها لآتينهم من بين ايديهم والمعنى اغرهم بالرغبة في معاداة الاخرة ومن خلفهم يعني اقوي رغبتهم في لذات الدنيا وطيباتها واحسنها في اعينهم وعلى هذين الوجهين فالمراد من قوله بين ايديهم الاخرة لانهم يردون اليها ويصلون اليها فهي بين ايديهم واذا كانت الاخرة بين ايديهم كانت الدنيا خلفهم لانهم يخلفونها وثالثها هو قول الحكم والسدي من بين ايديهم يعني الدنيا ومن خلفهم الاخرة واما من بين ايديهم بالدنيا لانها بين يدي الانسان يسعى فيها ويشاهدها واما الاخرة فهي فاتية بعد ذلك والعياذ من بين ايديهم في تكذيب الانبياء والرسل الذين يكونون حاضرين ومن خلفهم في تكذيب من تقدم من الانبياء والرسل واما قوله عن ايمانهم وعن شمائلهم ففيه وجوه احدها عن ايمانهم في الكفر والبدعة وعن شمائلهم في انواع المعاصي وثانيها عن ايمانهم في الصرف عن الحق وعن شمائلهم في الترغيب في الباطل وثالثها عن ايمانهم يعني امرهم بالحسنات وعن شمائلهم اقوي دواعيهم بالسيئات قال الانباري قول من قال الايمان كناية عن الحسنات وعن شمائلهم كناية عن السيئات قول حسن لان العرب تقول اجعلني بيمينك ولا تجعلني بشمالك يريد اجعلني من المقدمين ولا تجعلني من المؤخرين وروى ابو عبيدة عن الاصمعي انه يقال هو عندنا باليمين اي بمنزلة حسنة واذا خبثت منزلته قالت عندي بالشمال فهذا تلخيص ما ذكره المفسرون رحمهم الله في تفسير هذه الجهات الاربع اما احكام الاسلام فقد ذكرنا فيها وجوها اخر ايضا وهو الاقوى الاشرف ان البدن قوي اربعة هي الموجبة لقوات السعادات الروحانية فاحداها القوة الطبائعية التي تجمع فيها مثل المحسوسات وصورها وهي موضوعة في البطن المقدم من الدماغ وصور المحسوسات اذا زالت عنها مادتها واليه الاشارة بقوله من بين ايديهم والقوة الثانية القوة الوهمية التي تحكم بالمعنى المحسوس بالاحكام المناسبة للمحسوسات وهي موضوعة في البطن الموخر من الدماغ واليها الاشارة بقوله ومن خلفهم والقوة الثالثة الشهوة وهي موضوعة في الكبد وهي بين البدن والقوة الرابعة الغضب وهي موضوعة في البطن الايسر من القلب لهذه القوى الاربع هي التي يتولد عنها احوال توجب زوال السعادات الروحانية والشياطين الحارجة مما لم تستغن بشيء من هذه القوى الاربع ابعد عن القاء الوسوسة لهذا هو السبب بالتعيين هذه الجهات الاربع وهو وجه حقيقي شريف ورابعها ان قوله لآتينهم من بين ايديهم المراد منه الشبهات المبنية على التشبيه واما في الذات والصفات مثل شبه المجسمة واما في الافعال مثل شبه المعتزلة في التعديل والتجويب والتحسين والتقبيح ومن خلفهم والمراد منه الشبهات الناشئة من التعطيل وانما حملنا قوله من بين ايديهم كناية عن التشبيه وحملنا قوله ومن خلفهم كناية عن التعطيل واما قوله عن ايمانهم فالمراد الترغيب بانزال المأمورات وعن شمائلهم الترغيب بافعل المنهيات ورابعها نقل عن بعضهم رحمه الله انه قال ما من صباح الا ويأتيني الشيطان من الجهات الاربع من بين يدي ومن خلفي وعن يميني وعن شمالي اما من بين يدي فيقول لا تخف فان الله غفور رحيم فاقرؤا وانبي لغفار لمن تاب وآمن وعمل صالحا واما من خلفي فيخوفني بالفقر فاقول له اللهم اني اعوذ بك من الفقر واما من يميني فيأتيني من قبل الشهوات فاقول له اللهم اني اعوذ بك من الغواية واما من قبل شمالي فيأتيني من قبل الشهوات فاقول له اللهم بينهم وبين ما يشتهون والقول الثاني في هذه الآية انه تعالى حكى عن الشيطان ذكر هذه الوجوه الاربعة والغرض منه انه بالغ في القاء الوسوسة ولا يتصور ذلك الا من وجوه الوجوه الممكنة وتقديره ثم لآتينهم من جميع الجهات الممكنة لجميع الاعتبارات عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ان الشيطان قعد لابن آدم بطريق الاسلام فقال له تدع دين ابائك فعصاه فاسلم ثم قعد له بطريق الهجرة فقال له تدع ديارك وتترك اهلك وهاجر ثم قعد له بطريق الجهاد فقال له تقاتل فتقتل فيقسم مالك وتنكح امرأتك فعصاه فقاتل فهذا الخبر يدل على ان الشيطان لا ينزل جهة من جهات الوسوسة الا ويلقيها بالغلب فان قيل فلم لم يذكر مع الجهات الاربع من فوقهم ومن تحتهم قلنا اما بالفوقي فقد ذكرنا ان القوي التي يتولد منها ما يوجب تقوية السعادات الروحانية فهي موضوعة في هذه الجوانب الاربعة من البدن واما في الظاهر فيروى ان الشيطان لما قال هذا الكلام رفت قلوب الملائكة على البشر فقالوا يا الهنا كيف يخلص الانسان من الشيطان مع كونه متسلطا عليه من هذه الجهات الاربع فاوحى الله تعالى اليهم انه يبقى للانسان حصنان الفوق والتحت فاذا رفع يديه الى فوق بالدعاء على سبيل الخضوع او وضع جبهته على الارض على سبيل الخشوع غفرت له ذنوب سبعين سنة

المسئلة الثانية انه قال من بين ايديهم ومن خلفهم فذكرهما بين الجهتين بكلمة من ثم قال وعن ايمانهم وعن شمائلهم فذكرهما بين الجهتين بكلمة عن والبحث في هذا الفرق من فائدة فنقول اذا قال القائل جلس عن يمينه معناه انه جلس منحرفا عن صاحب اليمين عبر بلفظة عن لانه تعالى عن اليمين وعن الشمال تبعد فبين انه خص اليمين والشمال بكلمة عن لاجل انها تفيد البعد والمباينة وايضا قد ذكرنا ان المراد من قوله من بين ايديهم ومن خلفهم الخيال والوهم والضرر الناشئ منهما هو حصول الاعتقاد الباطل وذلك هو حصول الكفر وقوله وعن ايمانهم وعن

شمايلهم الشهوة والغضب والضرر الناشي منها هو حصول الاعمال الشهوانية والغضبية وذلك هو المعصية ولا شك ان الضرر الحاصل من الكفر
لازم لان عقابه دايم اما الضرر الحاصل من المعصية فسهل لان عقابه منقطع فلهذا السبب خص هذين القسمين بكلمة عن تنبيها على ان
هذين القسمين في اللزوم والاتصال دون القسم الاول والله اعلم بمراده **المسئلة الثالثة** قال القاضي هذا القول
من ابليس كالدلالة على بطلان ما يقال انه يدخل في بدن ابن ادم ويخالطه لانه لو امكنه ذلك لكان بان يذكره في باب المبالغة
احق ثم قال تعالى حكاية عن ابليس انه قال ولا تجد اكثرهم شاكرين وفيه سوال وهو ان هذا من باب الغيبة فكيف عرف ابليس
ذلك فلهذا السبب اختلف العلما فيه فقال بعضهم كان قد راه في اللوح المحفوظ فقاله على سبيل القطع واليقين وقال اخرون انه
قال على سبيل الظن لانه لما كان عازما على المبالغة في تزيين الشهوات وتحسين الطيبات وعلم انها اشيا يرغب فيها غلب على ظنه انهم يقبلون
قوله فيها على سبيل الاكثر والاغلب وتاكد هذا القول بقوله تعالى ولقد صدق عليهم ابليس ظنه فاتبعوه الا فريقا والعجب ان ابليس قال الحق
سبحانه ولا تجد اكثرهم شاكرين وقال الحق ما يطابق ذلك وقليل من عبادي الشكور وفيه وجه اخر وهو انه جعل للنفس تسع عشرة قوة وكلها
تدعوا النفس الى اللذات الجسمانية والطيبات الشهوانية فخمسة منها هي الحواس الظاهرة وخمسة اخرى هي الحواس الباطنة واثنان
الشهوة والغضب وسبعة هي القوى الكامنة وهي الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة والغاذية والنامية والمتولدة
فمجموعها تسعة عشرة وهي باسرها تدعوا النفس الى عالم الجسم وتدعيها في طلب اللذات البدنية واما العقل فهو قوة واحدة وهي التي
تدعوا النفس الى عبادة الله وطلب السعادات الروحانية ولا شك ان استيلا تسع عشرة قوة اكمل من استيلا القوة الواحدة ولا سيما
وتلك القوى التسع عشر يكون في اول الخلق ويكون العقل ضعيف جدا وهي بعد قوتها نفس جعلها ضعيفة مرجوحة فلما كان الامر كذلك لزم
القطع بان اكثر الخلق يكونون طالبين لهذه اللذات الجسمانية معرضين عن معرفة الحق ومحبته فلهذا السبب قال ولا تجد اكثرهم شاكرين

قوله تعالى قال اخرج منها مذءوما مدحورا لمن تبعك منهم لاملان جهنم منكم
اجمعين اعلم ان ابليس لما وعد بالافساد الذي ذكره خاطبه تعالى بما يدل على الزجر والاهانة فقال اخرج منها من الجنة او من السما مذءوما
قال الليث ذام الرجل فهو مذموم اي محقور والذام الاحتقار وقال الفرا ذامته اذا عبته ويقولون في المثل لا يعدم الحسنا ذاما
وقال ابن الانباري المذوم المذمومة وقال ابن قتيبة مذءوما مذموما بابلغ الذم قال امية وقال لابليس رب العباد ان اخرج دحرا
لعينا مذءوما وقوله مدحورا الدحر في اللغة الطرد والتبعيد يقال دحره دحرا ودحورا اذا طرده وبعده ومنه قوله تعالى ويقذفون من
كل جانب دحورا وقال امية وباذنه سجدوا لادم كلهم الا لعينا خاطيا مدحورا وقوله لمن تبعك منهم اللام فيه لام القسم وجوابه
قوله لاملان قال صاحب الكشاف وروى عصمة عن عاصم لمن تبعك بكسر اللام بمعنى لمن تبعك منهم هذا الوعيد وهو قوله لاملان جهنم منكم اجمعين
قيل ان لاملان في محل الابتدا ولمن تبعك خبره قال ابو بكر الانباري الكناية في قوله لمن تبعك منهم عايدة على ولد ادم لانه حين قال ولقد خلقناكم
كان مخاطبا لولد ادم فرجعت الكناية اليهم قال القاضي دلت هذه الاية على ان التابع والمتبوع معينان في ان جهنم تملا منهما ثم ان الكافر تبعه فكذلك
الفاسق تبعه فيجب القطع بدخول الفاسق في النار وجوابه ان المذكور في الاية انه تعالى يملا جهنم ممن تبعه وليس في الاية ان كل من تبعه فانه
يدخل جهنم فسقط هذا الاستدلال ونقول هذه الاية تدل على ان جميع اصحاب البدع والضلالات يدخلون جهنم لان كلهم متابعون لابليس

قوله تعالى ويا ادم اسكن انت وزوجك الجنة فكلا من حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا
من الظالمين اعلم ان هذه الاية مشتملة على مسايل احداها ان قوله اسكن امر تعبد او امر اباحة واطلاق من حيث لا مشقة فيه فلا يتعلق به
التكليف وثانيها ان زوج ادم هو حوى ويجب ان يذكر انه تعالى كيف خلق حوى وثالثها ان تلك الجنة كانت جنة الخلد او جنة من جنات السما
او جنة من جنات الارض ورابعها ان قوله فكلا امر اباحة لا امر تكليف وخامسها ان قوله ولا تقربا نهي تنزيه او نهي تحريم وسادسها ان قوله
هذه الشجرة المراد شجرة واحدة بالشخص او بالنوع وسابعها انه ما المراد من قوله فتكونا من الظالمين ويلزم من كونه ظالما بهذا التفسير الدخول
تحت قوله الا لعنة الله على الظالمين وعاشرها ان هذه الواقعة وقعت قبل نبوة ادم او بعدها فهذه المسايل العشرة قد سبق تفصيلها وتقريرها
في سورة البقرة فلا نعيدها والذي بقي علينا من هذه الاية حرف واحد وهو انه تعالى قال في سورة البقرة وكلا منها رغدا بالواو وقال هنا
بالفا فما السبب فيه وجوابه من وجهين الاول ان الواو تفيد الجمع المطلق والفا تفيد الجمع على سبيل التعقيب فالمفهوم من الفا نوع داخل
تحت المفهوم من الواو ولا منافاة بين النوع والجنس ففي سورة البقرة ذكر الجنس وفي سورة الاعراف ذكر النوع الثاني **قوله**
تعالى فوسوس لهما الشيطان ليبدي لهما ما ووري عنهما من سواتهما وقال ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا
الى قوله عدو مبين يقال وسوس لغة تكلم كلاما خفيا يكرره وبه سمي صوت الحلي وسواسا وهو فعل غير متعد كقولنا ولولت المراة وقولنا
وعوع الذيب ورجل يوسوس بكسر الواو ولا يقال يوسوس بالفتح وكل موسوس له وموسوس اليه وهو الذي يلقى اليه الوسوسة ومعنى وسوس
له فعل الوسوسة لاجله ووسوس اليه القاها اليه وها هنا سوالات **السوال الاول** كيف وسوس اليه وادم في الجنة
وابليس اخرج منها والجواب قال الحسن كان يوسوس من الارض الى السما والى الجنة بالقوة القوية التي جعلها الله له وقال ابو مسلم الاصفهاني
بل كان ادم وابليس في الجنة لان هذه الجنة كانت بعض جنات الارض والذي يقوله بعض الناس من ان ابليس دخل في جوف الحية ودخلت الحية

في الجنة فتلك القصة مشهورة وقال الاخرون ان آدم وحوى رجما قرب باب الجنة وكان ابليس واقفا من خارج الجنة على بابها فيقرب احدهما من الاخر ويحصل الوسوسة هناك **السؤال الثاني** ان آدم عليه السلام كان يعرف ما بينه وبين ابليس من العداوة فكيف قبل قوله والجواب لا يبعد ان يقال ان ابليس لقى آدم مرارا كثيرة ورغبه في اكل الشجرة بطرق كثيرة فلاجل المواظبة والمداومة على هذا التمويه اثر كلامه في آدم **السؤال الثالث** لم قال فوسوس لهما الشيطان والجواب معنى وسوسة له اي فعل الوسوسة لاجله • اما قوله تعالى ليبدي لهما ما وري عنهما من سوآتهما ففيه اللام قولان احدهما انه لام العاقبة كما في قوله فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وذلك لان الشيطان لم يقصد بالوسوسة ظهور عورتهما ولم يعلم انهما ان اكلا من الشجرة بدت عورتهما وانما كان قصده ان يحملهما على المعصية فقط الثاني لا يبعد ايضا ان يقال انه لام الغرض بتقريب وجهان احدهما ان يجعل بدو العورة كناية عن سقوط الحرمة وزوال الجاه والمعنى ان غرضه من تلك الوسوسة الى آدم زوال حرمته وذهاب منصبه والثاني لعله رأى بسبب اللوح المحفوظ او سمع من بعض الملائكة انه اذا اكل من الشجرة بدت عورته وذلك يدل على نهاية الضرر وسقوط الحرمة فكان يوسوس اليه لحصول هذا الغرض وقوله ما ووري عنهما من سوآتهما فيه مباحث **البحث الاول** ما وري ماخوذ من المواراة يقال واريته اي ستريته كقوله تعالى يواري سوأة اخيه وقال عليه السلام لعلي لما اجر بوفاة ابيه اذهب فوار ابا **البحث الثاني** السوأة فرج الرجل والمرأة وذلك لان ظهوره يسوء الانسان قال ابن عباس كانا قد لبسا ثوبا يستر عورتهما فلما عصيا زال عنهما فلذلك الثوب وذلك قوله فلما ذاقا الشجرة بدت لهما سوآتهما **البحث الثالث** دلت هذه الآية على ان كشف العورة من المنكرات وانه لم يزل كان مستقبحا في الطباع مستهجنا في العقول • قوله ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين او تكونا من الخالدين ويمكن ان يكون هذا الكلام ذكره ابليس بحيث خاطب به لآدم وحوى ويمكن ايضا ان تكون وسوسته اوقعها في قلبهما والامر ان مر وبان الا ان الاكثر الاغلب انه كان ذلك على سبيل المخاطبة بدليل قوله تعالى وقاسمهما اني لكما لمن الناصحين ومعنى الكلام ان ابليس قال لهما في الوسوسة ان تكونا ملكين واراد به ان اكلكما ان تكونا بمنزلة الملائكة ان اكلتما منها او تكونا من الخالدين ان اكلتما ورغبهما بان اوهمهما ان من اكلها صار كذلك والله تعالى انما نهاهما عنها لئلا تكونا بمنزلة الملائكة ولا تخلدا وفي الآية سؤالات **السؤال الاول** كيف اطمع ابليس آدم بان يكونا ملكا عند الاكل من الشجرة مع انه شاهد الملائكة مع اصغر سائر له معترفين بفضله والجواب من وجوه احدها ان هذا المعنى احد ما يدل على ان الملائكة الذين سجدوا لآدم هم ملائكة الارض اما ملائكة السموات وسكان العرش والكرسي والملائكة المقربون لما سجدوا البتة لآدم ولو كانوا قد سجدوا له لكان هذا التلبيس فاسدا محالا وثانيها نقل الواحدي عن بعضهم انه قال ان آدم علم ان الملائكة لا يموتون الى يوم القيامة ولم يعلم ذلك لنفسه فعرض عليه ابليس ان يصير مثل الملك في البقاء والقوة **السؤال الثاني** هذا الجواب ضعيف لان على هذا التقدير المطلوب من الملائكة هو الخلود وحينئذ لا يبقى فرق بين قوله الا ان تكونا ملكين او تكونا من الخالدين • والوجه الثالث قال الواحدي كان ابن عباس يقرأ ملكين بكسر اللام وهما لغتان يقال ما طعامك ان تكونا ملكين لكنهما استثقلا فالقيت حركة اللام على الكاف وادغمت اللام في اللام وتلك الكاف يجوز ان تكون كاف التشبيه والجواب ضعيف وبيانه من وجهين الاول هب انه حصل الجواب على هذه القراءة فهل يقول ابن عباس ان تلك القراءة المشهورة باطلة او يقول ذلك والاول باطل لان تلك القراءة متواترة فكيف يمكن الطعن فيها واما الثاني فعلى هذا التقدير الاشكال باق لان على تلك القراءة يكون بالتطعيم فدوقع في ان يصير بواسطة ذلك الاكل من جملة الملائكة وحينئذ يعود السؤال • والوجه الثاني انه تعالى جعل سجود الملائكة لآدم في ان يسكن الجنة وان ياكل منه رغدا كيف شاء واراد ولا مزيد لهذا الملك على هذه الدرجة **السؤال الثاني** هل يدل هذه الآية على ان درجة الملائكة اكمل وافضل من درجة النبوة والجواب من وجوه • الاول انا اذا قلنا ان هذه الواقعة كانت قبل النبوة تم يدل على ذلك لان آدم حين طلب الوصول الى درجة الملائكة ما كان من الانبياء على هذا التقدير بل كان الامر بالعكس والثاني ان نقدر ان تكون هذه الواقعة وقعت في زمان النبوة لعل آدم عليه السلام رغب بان يصير من الملائكة في القدرة والقوة والشدة او في خلقة الذات بان يصير جوهرا نوريا او في ان يصير من سكان العرش والكرسي وعلى هذا التقدير يسقط الاستدلال **السؤال الثالث** نقل ان عمرو بن عبيد قال للحسن ما قوله الا ان تكونا ملكين او تكونا من الخالدين وفي قوله وقاسمهما قال عمرو قلت للحسن فهل صدقاه في ذلك قال الحسن محال ان لو صدقاه لكانا من الكافرين • وجه السؤال انه كيف يلزم هذا التكفير بتقدير ان يصدقا ابليس في ذلك القول والجواب ذكرنا في تقرير ذلك التكفير انه عليه السلام لو صدق ابليس في الخلود لكان ذلك انكارا للبعث والقيامة وانه كفر ولقائل ان يقول لا نسلم انه يلزم من ذلك التصديق حصول الكفر وبيانه من وجهين الاول ان لفظ الخلود محمول على طول المكث لا على الدوام ولا على هذا الوجه يندفع ما ذكروه الوجه الثاني هب ان الخلود مفسر بالدوام الا انا لا نسلم ان اعتقاد الدوام يوجب الكفر وتقريره ان العلم بانه تعالى هل يعذب المكلف او لا يعذبه علم لا يحصل الا من دليل السمع فلعله تعالى ما بين بالدليل السمعي ان آدم عليه السلام انه يمكث في الجنة ما دام موجودا ولم يذكر الدليل السمعي بان آدم عليه السلام يجوز دوام البقاء فلهذا السبب رغب فيه وعلى هذا التقدير فالتكفير غير لازم **السؤال الرابع** ثبت بما سبق ان آدم وحوى لو صدقا ابليس فيما قال لم يلزم تكفيرهما فهل يقولون انهما صدقا فيه فقطعا او ان لم يحصل القطع فهل يقولون انهما ظنا ان الامر كما قال ويكفرون هذا الظن ايضا والجواب ان المحققين انكروا حصول هذا التصديق قطعا وظنا بل الصواب انما يقولون انهما ظنا ان الامر كما قال لغلبة الشهوة لا انهما صدقاه علما او ظنا كما نجد انفسنا عند الشهوة نقدم على الفعل اذا زين لنا الغير ما تشتهيه وان لم نعتقد ان الامر كما قال

السؤال الخامس قوله الا ان تكونا ملكين او تكونا من الخالدين هذا الترغيب والتطمع وقع في مجموع الامرين او في احدهما والجواب
قال بعضهم الترغيب في مجموع الامرين لانه ادخل في الترغيب وقيل بل هو على ظاهره على طريقة التخيير ثم قال تعالى وقاسمهما اني لكما لمن الناصحين
اي واقسم لهما اني لكما لمن الناصحين فان قيل المقاسمة ان تقسم لصاحبك ويقسم لك تقول قاسمت فلانا اي خالفته وتقاسما تحالفا ومنه قوله تعالى
تقاسموا بالله لنبيتنه واهله قلنا فيه وجوه الاول التقدير انه قال اقسم لكما اني لكما لمن الناصحين فجعل ذلك مقاسمة بينهم والثاني اقسم لهما بالنصيحة
واقسما له بقبولها والثالث انه اخرج قسم ابليس على زنة المفاعلة لانه اجتهد فيه اجتهاد المقاسم اذا عرفت هذا فنقول قال
قتادة حلف لهما بالله حتى خدعهما وقد يخدع المؤمن بالله اني لكما لمن الناصحين اي قال ابليس اني خلقت قبلكما وانا اعلم احوالا كثيرة من
المقابح والمفاسد لا تعرفانها فامتثلا قولي ارشدكما ثم قال تعالى فدلاهما بغرور وذكر ابو منصور الازهري لهذه الكلمة اصلين
احدهما قال اصله الرجل العطشان يدلي رجليه في البئر ليأخذ الماء فلا يجد فيها ماء ووضعت البدلية موضع الطمع فيما لا فائدة فيه
يقال دلاه اذا اطمعه الثاني فدلاهما بغرور اي جراهما ابليس على اكل الشجرة بغرور والاصل فيه دللهما من الدلل والدالة وهي
الجراة اذا عرفت هذا فنقول قال ابن عباس فدليهما بغرور اي غرهما باليمين وكان آدم يظن ان احدا لا يحلف بالله كاذبا وعن ابن عمر انه كان
اذا رأى من عبده طاعة وحسن صلاة اعتقه فكان عبيده يفعلون ذلك طلبا للعتق فقيل له انهم يخدعونك فقال من خدعنا بالله انخدعنا
له ثم قال تعالى فلما ذاقا الشجرة وذلك يدل على انهما تناولا اليسير قصدا الى معرفة طعمه ولولا انه تعالى ذكر في آية اخرى انهما اكلا منها لكان
ما في هذه الآية لا يدل على الاكل لان الذائق قد يكون ذائقا من دون الاكل ثم قال تعالى بدت لهما سوآتهما اي ظهرت عورتهما وزال النور عنهما
وطفقا قال الزجاج طفق اخذ في الفعل يخصفان اي يجعلان ورقة على ورقة ومنه قيل للذي يرقع النعل خصاف وفيه دليل على ان كشف العورة
قبيح من لدن آدم الا ترى انهما كيف بادرا الى الستر لما تقرر في عقلهما من قبح كشف العورة وناداهما ربهما قال عطاء بلغني ان الله ناداهما
افرارا مني يا آدم قال بل حياء منك يا رب ما ظننت ان احدا يقسم باسمك كاذبا ثم ناداه ربه اما خلقتك بيدي اما نفخت فيك من روحي اما
اسجدت لك ملائكتي اما اسكنتك جنتي في جواري ثم قال واقل لكما ان الشيطان لكما عدو مبين قال ابن عباس بين العداوة حيث
ابى السجود وقال لاقعدن لهم صراطك المستقيم قوله تعالى قالا ربنا ظلمنا انفسنا وان لم تغفر لنا
وترحمنا لنكونن من الخاسرين واعلم ان هذه الآية مفسرة في سورة البقرة وقد ذكرنا هناك ان هذه الآية تدل على صدور الذنب
العظيم من آدم عليه السلام الا انا نقول هذا الذنب انما صدر عنه قبل النبوة وعلى هذا التقدير فالسؤال زائل قوله
تعالى قال اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم في الارض مستقر ومتاع الى حين قال فيها تحيون وفيها تموتون ومنها
تخرجون اعلم ان الذي تقدم ذكره هو آدم وحوى وابليس واذا كان كذلك فقوله اهبطوا يجب ان يتناول هؤلاء الثلاثة بعضكم لبعض عدو ومعنى
العداوة ثابتة بين الجن والانس لا تزول البتة وقوله فيها تحيون الكناية عائدة الى الارض وقوله ولكم في الارض المراد في الارض تعيشون وفيها تموتون
ومنها تخرجون للبعث والقيامة قرأ حمزة والكسائي تخرجون بفتح التاء والباقون جميع ذلك بضم التاء قوله تعالى
يا بني آدم قد انزلنا عليكم لباسا يواري سوآتكم وريشا ولباس التقوى ذلك خير ذلك من آيات الله لعلكم تذكرون في نظم الآية وجهان الاول
انه تعالى لما بين انه امر آدم وحوى بالهبوط الى الارض وجعل لهما مستقرا بين بعده انه تعالى انزل كل ما يحتاجون اليه في الدين والدنيا ومن جملتها
اللباس الذي يحتاج اليه في الدين والدنيا والوجه الثاني انه تعالى لما ذكر واقعة آدم في انكشاف العورة وانه كان يخصف الورق عليها اتبعه بان بين
انه خلق اللباس للخلق ليستروا به عورتهم ونبه به على المنة العظيمة على الخلق بسبب انه اقدرهم على الستر فان قيل ما معنى انزال اللباس قلنا انه تعالى
انزل المطر وبالمطر يكون الاشياء التي منها يحصل اللباس فصار كانه تعالى انزل اللباس وتحقيق القول ان الاشياء التي تحدث في الارض لما كانت معلقة بالامور
النازلة من السماء صار كانه تعالى انزلها من السماء ومنه قوله تعالى وانزل لكم من الانعام ثمانية ازواج وقوله وانزلنا الحديد فيه بأس شديد واما قوله
وريشا ففيه بحثان البحث الاول الريش لباس الزينة استعير من ريش الطير لانه لباسه وزينته اي انزلنا عليكم لباسين لباسا يواري سوآتكم ولباسا
يزينكم لان الزينة غرض صحيح كما قال لتركبوها وزينة وقال ولكم فيها جمال البحث الثاني روي عن عاصم رواية غير مشهورة وريشا وهو مروي
ايضا عن عثمان والباقون وريشا واختلفوا في الفرق بين الريش والرياش فقيل رياش جمع ريش كذئاب وذئب وقداح وقدح وشعاب وشعب وقيل هما واحد
كلباس ولبس وحلال وحل وروى ثعلب عن ابن الاعرابي قال كل شيء يعيش به الانسان من متاع او مال او ماكول فهو رياش وريش وقال ابن السكيت الرياش
مختص بالثياب والاثاث والريش قد يطلق على سائر الاموال وقوله تعالى ولباس التقوى فيه بحثان البحث الاول قرأ نافع وابن عامر
والكسائي ولباس بالنصب عطفا على قولنا لباسا والعامل فيه انزلنا وعلى هذا التقدير فقوله ذلك مبتدأ وقوله خير خبره والباقون بالرفع
وعلى هذا التقدير فقوله ولباس التقوى مبتدأ وقوله ذلك صفة او بدل او عطف بيان وقوله خير خبر لقوله ولباس التقوى ومعنى قولنا
صفة ان قوله ذلك اشير به الى اللباس كانه قيل ولباس التقوى والضابط فيه ان فيهم من حمله على نفس الملبوس ومنهم من حمله على غيره اما القول
الاول ففيه وجوه احدها ان المراد من اللباس الذي انزل الله تعالى ليواري سوآتكم هو لباس التقوى وعلى هذا التقدير فلباس التقوى هو اللباس
الاول وانما اعاده الله لاجل ان يخبر عنه بانه خير لان جماعة من اهل الجاهلية كانوا يتعبدون بالتعري وخلع الثياب في الطواف بالبيت
فجرى هذا في التكرير مجرى قول القائل قد عرفتك الصدق في اثواب الكريم الصدق خير لك من غيره فبعد ذلك الصدق للخبر عنه بذلك المعنى

وثانيها ان المراد من لباس التقوى ما يلبس من الدروع والجواشن والمغافر وغيرها مما يتقى به في الحروب وثالثها المراد من لباس التقوى الملبوسات المعدة لاجل اقامة الصلاة * والقول الثاني ان نحمل قوله ولباس التقوى على المجازات ثم اختلفوا فقال قتادة والسدي وابن جريج لباس التقوى الايمان وقال ابن عباس لباس التقوى العمل الصالح وقيل هو السمت الحسن وقيل هو العفاف والتوحيد لان المؤمن لا بد وعورته وان كان عاريا من الثياب والفاجر لا تزال عورته مكشوفة وان كان كاسيا وقال سعيد هو الحياء وقيل هو ما يظهر على الانسان من السكينة والاخبات والعمل الصالح وانما حملنا لفظ اللباس على هذه المجازات لان اللباس الذي يفيد التقوى ليس الا هذه الاشياء اما قوله ذلك خير قال ابو علي الفارسي معنى الآية ولباس التقوى خير لصاحبه اذا احدثه اقرب له الى الله مما خلق له من اللباس والرياش الذي يتجمل به قال واضيف اللباس هنا الى التقوى كما اضيف البأس الى البؤس في قوله فاذاقها الله لباس البؤس وقوله ذلك من ايات الله معناه من ايات الله الدالة على فضله ورحمته على عباده يعني انزال اللباس عليهم لعلهم يتذكرون فيعرفون عظيم النعمة

قوله تعالى يا بني آدم لا يفتننكم الشيطان كما اخرج ابويكم من الجنة الى قوله لا يؤمنون اعلم ان المقصود من ذكر قصص الانبياء عليهم السلام حصول العبرة لمن سمعها فكانه تعالى لما ذكر قصة آدم وبين فيها شدة عداوة الشيطان لآدم واولاده اتبعها بان حذر اولاد آدم من قبول وسوسة الشيطان فقال يا بني آدم لا يفتننكم الشيطان كما اخرج ابويكم من الجنة وذلك لان الشيطان لما بالغ اولا في تزيينه ولطف وسوسته وشدة اهتمامه الى ان قدر على القاء آدم في الزلة الموجبة لاخراجه من الجنة فبان يقدر على امثال هذه المضار بالنسبة الى بني آدم اولى فبهذا الطريق حذر بني آدم من عدم الاحتراز عن وسوسة الشيطان فقال لا يفتننكم الشيطان فيترتب عليه ان لا تدخلوا الجنة كما ان ابويكم لما ترتب عليه خروجهما منه واصل النزع في اللغة الذهاب على الناروخلعه من القمص تقول اني بريء من النزان يعني المحبة وهما متحابان **البحث الاول** قال الكعبي هذه الآية حجة على من نسب خروج آدم وحوى وسائر ذرية العاصي الى الشيطان وذلك بدل على ان الله تعالى لو اراد من آدم ان لا يقدم على الاكل من الشجرة فقد كان يمكنه ان يمنعه من الاكل ولم يفعل ذلك ثم اذا قيل له لم فعلت ذلك فانه يقول انك لو منعتني من الاكل لكنت قد نقضت التكليف لان التكليف لا يتم الا بان يكون المكلف قادرا على الفعل والترك ثم اذا قيل له لم لم تمنعه من الاكل

قوله تعالى كما بدأكم تعودون وذلك يوجب ما قلناه قال القاضي هذا القول باطل لان احدا لا يقول انه تعالى بدأ كافرا ثم صيره مؤمنا او كافرا بل لا بد في الابتداء والكفر ان يكون طاريا وهذا السؤال ضعيف لان جوابه ان يقال كما بدأكم بالايمان او الكفر او السعادة او الشقاوة فكذلك يكون الحال عليه يوم القيامة واعلم انه تعالى امر بالاية اولا بكلمة القسط وهي كلمة لا اله الا الله ثم امر بالصلاة ثانيا ثم بين ان الغاية في الاتيان بهذه الاعمال انما يظهر يوم الاخرة وتمام قوله تعالى يا طه لموسى اني انا الله لا اله الا انا فاعبدني واقم الصلاة لذكري ان الساعة اية اكاد اخفيها ثم قال فريقا هدى وفريقا حق عليهم الضلالة وفيه مسائل

البحث الاول احتج اصحابنا بهذه الاية على ان الهدى والضلال من الله قالت المعتزلة المراد فريقا هدى الى الجنة والثواب وفريقا حق عليهم الضلالة اي العذاب والصرف عن طريق الثواب قال القاضي لان هذا هو الذي يحق عليهم دون غيره اذ العبد لا يستحق ان يضل عن الدين ابتداء لو استحق ذلك لجاز ان يامر انبياءه باضلالهم عن الدين كما امرهم باقامة الحدود المستحقة وفي ذلك زوال الثقة بالبيانات واعلم ان هذا الجواب ضعيف من وجهين الاول ان قوله فريقا هدى اشارة الى الماضي وعلى التاويل الذي يذكرونه يصير المعنى الا انه تعالى سيهدي فريقا في المستقبل ولو كان المراد انه تعالى حكم في الماضي انه سيهديهم الى الجنة كان هذا غدوا عن الظاهر من غير حاجة لانا بينا بالدلائل العقلية ان الهدى والضلال ليسا الا من الله والثاني ان نقول هب ان المراد من الهداية والضلال حكم الله تعالى بذلك الا انه لما حصل هذا الحكم امتنع من العبد صدور غيره والا لزم انقلاب ذلك الحكم كذبا والكذب على الله محال والمفضي الى المحال محال فكان صدور غير ذلك الفعل من العبد محالا وذلك يوجب فساد مذهب المعتزلة من هذا الوجه

البحث الثاني استصاب قوله وفريقا حق عليهم الضلالة بفعل يفسره ما بعده كانه قيل وحق لفريقا حق عليهم الضلالة ثم بين تعالى ان الذي لاجله حقت على هذه الفرقة الضلالة هو انهم اتخذوا الشياطين اولياء من دون الله فتقلبوا اما دعوهم اليه ولم يتاملوا في التمييز بين الحق والباطل فان قيل كيف يستقيم هذا التعليل مع قولكم بان الهدى والضلال انما يحصل لخلق الله ابتداء فنقول عندنا مجموع القدرة والداعي يوجب الفعل والداعية التي دعتهم الى ذلك الفعل هو انهم اتخذوا الشياطين اولياء من دون الله ثم قال تعالى ويحسبون انهم مهتدون قال ابن عباس يريد ما يظن لهم عمرو بن يحيى وهو بعيد بل هو محمول على عمومه فكل من تمسك بباطل فهو يحسب في الدنيا انه محق والا لما تمسك به ويحسب في الاخرة انه مبطل اما لانه يعلم ذلك او لانه يظن ذلك وهذه الاية تدل على ان مجرد الظن والحسبان لا يكفي في صحة الدين بل لا بد فيه من الجزم والقطع واليقين لانه تعالى عاب الكفار بانهم يحسبون كونهم مهتدين ولولا ان الحسبان مذموم والا لما ذمهم بذلك

قوله تعالى يا بني ادم خذوا زينتكم عند كل مسجد الى قوله لقوم يعلمون اعلم انه تعالى لما امر بالقسط في الاية الاولى وكان من جملة القسط امر اللباس وامر المأكول والمشروب لاجرم اتبعه بذكرهما وايضا لما امر باقامة الصلاة في قوله واقيموا وجوهكم عند كل مسجد وكان ستر العورة شرطا لصحة الصلاة اتبعه بذكر اللباس وفي الاية مسائل

المسئلة الاولى قال ابن عباس ان اهل الجاهلية من قبائل العرب كانوا يطوفون بالبيت عراة الرجال بالنهار والنساء بالليل وكانوا اذا وصلوا الى مسجد منى طرحوا ثيابهم وانوا المسجد عراة وقالوا لا نطوف في ثياب اصبنا فيها الذنوب ومنهم من يقول بفعل ذلك تفاؤلا حتى يتعرى عن الذنوب كما تعريا عن الثياب وكانت المرأة منهم تجعل سترا على عجزها فيما الذنوب ومنهم من يقول بفعل ذلك تفاؤلا حتى يتعرى عن الذنوب كما تعريا عن الثياب وكانت المرأة منهم تجعل سترا على عجزها فيما تعلقه على حقويها فتستتر به عن الناس وهم قريش فانهم كانوا لا يفعلون ذلك وكانوا يصلون بالثياب ولا يأكلون من الطعام الا قوتا ولا يأكلون وسائر العرب يأكلون فقال المسلمون يا رسول الله نحن احق ان نفعل ذلك فانزل الله هذه الاية اي البسوا ثيابكم وكلوا واشربوا ولا تسرفوا

المسئلة الثانية المراد من الزينة لبس الثياب والدليل عليه قوله تعالى ولا يبدين زينتهن يعني الثياب وايضا فالزينة لا تحصل الا بالستر التام للعورات ولذلك صار التزين بجيد الثياب في الجمع والاعياد سنة وايضا انه قال تعالى بعد الاية المتقدمة قد انزلنا عليكم لباسا يواري سوآتكم وريشا بين ان اللباس الذي يواري سوآتكم من قبيل الرياش والزينة ثم انه تعالى امر باخذ الزينة في هذه الاية فوجب ان يكون المراد من هذه الزينة هو الذي تقدم ذكره بهذه الاية فوجب حمل هذه الزينة على ستر العورة وايضا اتفق المفسرون على ان المراد بالزينة ههنا لبس الثياب التي تستر العورة وايضا فقوله خذوا زينتكم امر والامر للوجوب فثبت ان اخذ الزينة واجب وكل ما سوى اللبس غير واجب فوجب حمل الزينة على اللبس عملا بالنص بقدر الامكان اذا عرفت هذا فنقول قوله خذوا زينتكم امر وظاهر الامر للوجوب فهذا يدل على وجوب ستر العورة عند اقامة كل صلاة وههنا سؤالات

السؤال الاول انه تعالى عطف عليه قوله وكلوا واشربوا فهذا يدل على ان ذلك امر اباحة فوجب ان يكون قوله خذوا زينتكم امر اباحة ايضا

وجوابه انه لا يلزم من ترك الظاهر في المعطوف عليه ترك الظاهر في المعطوف بل قد يكون الامر في المعطوف عليه للاباحة وايضا فالاكل والشرب قد يكونان واجبين ايضا في بعض الاحكام

السؤال الثاني ان هذه الاية تدل في المنع من الطواف حال العري والجواب انا بينا في اصول الفقه ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب اذا عرفت هذا فنقول قوله خذوا زينتكم عند كل مسجد يقتضي وجوب اللبس التام عند كل صلاة لان اللبس التام هو الزينة ترك العمل به في القدر الذي لا تجب ستره من الاعضاء فبقي الباقي داخلا تحت اللفظ واذا ثبت ان ستر العورة واجب في الصلاة فوجب ان تفسد الصلاة عند تركه لان تركه يوجب ترك المامور به وترك المامور به معصية والمعصية توجب العقاب على ما شرحنا هذه الطريقة في الاصول

المسئلة الثالثة تمسك اصحاب ابي حنيفه بهذه الاية في مسئلة ازالة النجاسة فقالوا امر بالصلاة في قوله اقيموا الصلاة والصلاة عبارة عن الدعاء وقد ابقى لها والاتيان بالمامور به يوجب الاجزاء عن العهدة فيقتضي هذا الدليل ان لا يتوقف صحة الصلاة على ستر العورة الا اذا اوجبنا هذا المعنى عملا بقوله تعالى خذوا زينتكم عند كل مسجد وللمس الثوب المغصوب بماء الورد على اقبح وجوه النظافة للزينة فوجب ان يكون كافيا في صحة الصلاة وجوابنا ان الالف واللام في قوله اقيموا

وجب حمل الجعل على التأثير والتحصيل لا على مجرد الحكم وايضا فهب انه تعالى حكم بذلك لكن مخالفة حكم الله توجب كونه كاذبا وهو محال فالمفضي
الى المحال محال فكون العبد قادرا على خلاف ذلك وجب ان يكون محالا واما قوله ان قوله تعالى انا ارسلنا الشياطين على الكافرين اي خلينا بينهم وبين
الكافرين فهو ضعيف ايضا الا ترى ان اهل السوق يؤذي بعضهم بعضا ويشتم بعضهم بعضا ثم ان زيدا وعمرا اذا لم يمتنع بعضهم عن بعض لا يقال انه ارسل
بعضهم على البعض بل لفظ الارسال انما كان يصدق اذا كان سلط بعضهم على البعض بسبب من جهته فكذا هاهنا **قوله**
تعالى واذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها اباءنا والله امرنا بها قل ان الله لا يامر بالفحشاء اتقولون على الله ما لا تعلمون
اعلم ان الناس من حمل الفحشاء على ما كانوا يحرمونه من البحيرة والسائبة وغيرهما ومنهم من حمله على انهم كانوا يطوفون بالبيت عرايا الرجال والنساء والاولى
ان يحكم بالتعميم والفحشاء عبارة عن كل معصية كبيرة فيدخل فيه جميع الكبائر واعلم انه ليس المراد ان القوم كانوا يسلمون تلك الافعال فواحش ثم كانوا يزعمون
ان الله تعالى امرهم بها فان ذلك لا يقوله عاقل بل المراد ان تلك الاشياء كانت في انفسها فواحش والقوم كانوا يعتقدون انها طاعات وان الله امرهم بها ثم انه تعالى
حكى عنهم انهم كانوا يحتجون على اقدامهم على تلك الفواحش بامرين احدهما انا وجدنا عليها اباءنا والثاني ان الله امرنا بها **اما** الحجة الاولى مما ذكر الله عنه جوابا
لانها اشارة الى محض التقليد وقد تقرر في عقل كل احد انه طريقة فاسدة لان التقليد حاصل في الاديان المتناقضة فلو كان التقليد طريقا حقا لزم الحكم
بكون كل واحد من المتناقضين حقا ومعلوم انه باطل ولما كان فساد هذا الطريق ظاهرا جليا لكل احد لم يذكر الله الجواب عنه **واما** الحجة الثانية وهي قولهم
والله امرنا بها اوله فقد اجاب عنه بقوله قل ان الله لا يامر بالفحشاء والمعنى انه لما ثبت على لسان الانبياء والرسل كون هذه الافعال منكرة قبيحة فكيف يمكن
القول بان الله تعالى امرنا بها واقول للمعتزلة ان يحتجوا بهذه الاية على ان الشيء انما يصح لشيء عائد اليه ثم انه تعالى ينهى عنه لكونه مشتملا على ذلك الوجه
لان قوله تعالى ان الله لا يامر بالفحشاء امتنع ان يامر الله به وهذا يقتضي ان يكون كونه في نفسه فحشاء مغايرا لتعلق الامر والنهي به وذلك يفيد المطلوب وجوابه
يحتمل انه لما ثبت بالاستقراء انه تعالى لا يامر الا بما يكون مصلحة للعباد ولا ينهى الا عما يكون مفسدة لهم فقد صح هذا التعليل لهذا المعنى ثم قال تعالى
اتقولون على الله ما لا تعلمون وفيه بحثان **البحث الاول** المراد منه ان يقال انكم تقولون ان الله امركم بهذه الافعال المخصوصة لعلمكم بان الله امركم
بها حصل لانكم سمعتم كلام الله ابتداء من غير واسطة او عرفتم ذلك بطريق الوحي عن الانبياء اما الاول فمعلوم الفساد بالضرورة واما الثاني
فباطل على قولكم لانكم تنكرون نبوة الانبياء على الاطلاق لان هذه المناظرة وقعت مع كفار قريش وهم كانوا ينكرون اصل النبوة واذا كان الامر كذلك فلا طريق لهم
الى تحصيل العلم باحكام الله تعالى فكان قولهم ان الله امرنا بها قولا على الله بما لا يكون معلوما وانه باطل **البحث الثاني** نفاة القياس قالوا الحكم المثبت
بالقياس مظنون وغير معلوم وما لا يكون معلوما لم يجز القول به لقوله تعالى في معرض الذم والسخرية اتقولون على الله ما لا تعلمون وجواب مثبتي القياس عن
امثال هذه الدلالة قد ذكرناه مرارا **قوله تعالى** قل امر ربي بالقسط واقيموا وجوهكم عند كل مسجد
الى قوله انهم مهتدون اعلم انه تعالى لما بين امر الامر بالفحشاء بين تعالى انه يامر بالقسط والعدل وفيه مسائل **المسألة الاولى** قوله امر ربي
بالقسط يدل على الشيء يكون في نفسه قسطا لوجوه عائدة اليه في ذاته ثم انه تعالى يامر به لكونه كذلك في نفسه وذلك يدل ايضا على ان الحسن انما يحسن لوجوه
عائدة اليه وجوابه ما سبق ذكره **المسألة الثانية** قال عطاء والسدي بالقسط بالعدل وبما ظهر في العقول كونه حسنا صوابا وقال
ابن عباس هو قول لا اله الا الله والدليل عليه قوله شهد الله انه لا اله الا هو الى قوله قائما بالقسط وذاك القسط ليس الا شهادة لا اله الا الله فثبت ان القسط ليس الا
قول لا اله الا الله اذا عرفت هذا فنقول انه تعالى امر في هذه الاية بثلاثة اشياء اولها انه امر بالقسط وهو قول لا اله الا الله وهو يشتمل على معرفة الله بذاته وصفاته
وافعاله واحكامه ثم على معرفة انه واحد لا شريك له وثانيها انه امر بالصلاة وهو قوله واقيموا وجوهكم عند كل مسجد وفيه مباحث **البحث**
الاول ان لقائل ان يقول امر ربي بالقسط خبر وقوله واقيموا وجوهكم امر وعطف الامر على الخبر لا يجوز وجوابه التقدير قل امر ربي بالقسط وقل اقيموا
وجوهكم عند كل مسجد **البحث الثاني** في الاية قولان احدهما المراد بقوله اقيموا هو استقبال الكعبة والثاني ان المراد هو الاخلاص والسبب في ذكر
هذين القولين ان اقامة الوجه في العبادة قد تكون باستقبال القبلة وقد تكون بالاخلاص في تلك العبادة والاقرب هو الاول لان الاخلاص مذكور من بعد ولو
حملناه على معنى الاخلاص صار كانه قال واخلصوا عند كل مسجد وادعوه مخلصين وذلك لا يستقيم فان قيل يستقيم ذلك اذا علقت الاخلاص بالدعاء فقط قلنا
لما امكن رجوعه اليهما جميعا لم يجز قصره على احدهما خصوصا مع قوله مخلصين له الدين يعم كل ما يسمى دينا بذلك اذا ثبت هذا فنقول قوله عند كل مسجد اختلفوا
في ان المراد منه زمان الصلاة او مكانه والاقرب هو الاول لان الموضع الذي يمكن فيه اقامة الوجه للقبلة فكانه تعالى بين لنا ان لا نعتبر الاماكن بل نعتبر القبلة
فكان المعنى وجهوا وجوهكم حيث ما كنتم في الصلاة الى الكعبة وقال ابن عباس المراد انه اذا حضرت الصلاة وانتم عند مسجد فصلوا فيه ولا يقولن احدكم لا
اصلي الا في مسجد قومي ولقائل ان يقول حمل لفظ الاية على هذا بعيد لان لفظ الاية يدل على وجوب اقامة الوجه في كل مسجد ولا يدل على انه يجوز له
العدول من مسجد الى مسجد واما قوله وادعوه مخلصين له الدين واعلم انه تعالى لما امر في الاية الاولى بالتوجه الى القبلة امر بعده بالدعاء والاظهر
عندي ان المراد به اعمال الصلاة وسماها دعاء لان الصلاة في اصل اللغة عبارة عن الدعاء ولان اشرف اجزاء الصلاة هو الدعاء والذكر وبين انه يجب ان يقرن
بذلك الدعاء مع الاخلاص ونظيره قوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين ثم قال تعالى كما بدأكم تعودون وفيه قولان **الاول**
قال ابن عباس كما بدأكم خلقكم مؤمنا او كافرا تعودون فيبعث المؤمن مؤمنا والكافر كافرا فان خلقه الله في اول الامر للشقاوة اعمله بعمل اهل الشقاوة وكانت
عاقبته الشقاوة وان خلقه للسعادة اعمله بعمل اهل السعادة وكانت عاقبته السعادة والقول الثاني قال الحسن ومجاهد كما بدأكم خلقكم في الدنيا ولم
تكونوا شيئا كذلك تعودون احياء والقائلون بالقول الاول احتجوا على صحته بانه تعالى ذكر عقيبه قوله فريقا هدى وفريقا حق عليهم الضلالة وهذا جرى مجرى التفسير

الصلاة ينصرف الى المعهود السابق وذلك هو عمل الرسول فلم قلتم ان الرسول صلى الله عليه وسلم قال في الثوب المغسول بماء الورد. اما قوله تعالى
وكلوا واشربوا فاعلم انا ذكرنا ان اهل الجاهلية كانوا لا ياكلون من الطعام في ايام حجهم الا القليل وكانوا لا ياكلون الدسم يعظمون بذلك حجهم فانزل الله تعالى
هذه الاية لبيان فساد تلك الطريقة والقول الثاني انهم كانوا يقولون الله تعالى حرم عليهم شيئا مما في بطون الانعام وحرم عليهم البحيرة والسائبة فانزل
الله تعالى هذه الاية بيانا لفساد قولهم في هذا الباب واعلم ان قوله وكلوا واشربوا مطلق يتناول الاوقات والاحوال ويتناول جميع المطعومات والمشروبات
فوجب ان يكون الاصل فيها هو الحل في كل الاوقات وفي كل المطعومات والمشروبات الا ما خصه الدليل المنفصل والعقل ايضا يؤكد له لان الاصل
في المنافع الحل والاباحة واما قوله ولا تسرفوا ففيه قولان الاول ان ياكل ويشرب بحيث لا يتعدى الى الحرام ولا يكثر الانفاق المستقبح ولا يتناول
مقدارا كره مضرة ولا يحتاج اليه. والقول الثاني وهو قول ابي بكر الاصم ان المراد من الاسراف قولهم بتحريم البحيرة والسائبة فانهم اخرجوها
عن ملكهم وتركوا الانتفاع بها وايضا انهم حرموا على انفسهم في وقت الحج اشياء احل الله لهم وذلك اسراف واعلم ان حمل لفظ الاسراف على الاستكثار مما لا
لا ينبغي اولى من حمله على المنع مما يجوز وينبغي. ثم قال تعالى انه لا يحب المسرفين وهذا نهاية التهديد لان كل من لا يحبه الله بقي محروما عن الثواب لان
معنى محبة الله للعبد ايصال الثواب اليه فعقد هذه المحبة عبارة عن عدم حصول الثواب ومتى لم يحصل الثواب فقد حصل العقاب لانعقاد
الاجماع على انه ليس في الوجود مكلف لا يثاب ولا يعاقب. ثم قال تعالى قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق وفيه مسائل

المسألة الاولى ان هذه الاية ظاهرها استفهام الا ان المراد منه تقرير الانكار والمبالغة في تقرير ذلك الانكار وفي الاية قولان الاول المراد من
الزينة في هذه الاية اللباس الذي يتزين به العورة وهو قول ابن عباس وكثير من المفسرين والقول الثاني انه يتناول جميع انواع الزينة فيدخل تحت الزينة
جميع انواع التزيين ويدخل تحتها تنظيف البدن من جميع الوجوه ويدخل تحتها المركوب ويدخل تحتها ايضا انواع الحلي لان كل ذلك زينة ولولا النص الوارد في
تحريم الذهب والابريسم على الرجال لكان داخلا تحت هذا العموم ويدخل تحت الطيبات من الرزق وكل ما يستلذ ويشتهى من انواع الماكولات والمشروبات
ويدخل ايضا تحته التمتع بالنساء وبالطيب. وروي عن عثمان بن مظعون انه اتى الرسول عليه السلام وقال غلبني حديث النفس عزمت ان اختصي فقال
مهلا يا عثمان ان خصي امتي الصيام قال فان نفسي تحدثني بالترهب فقال ان ترهب امتي القعود في المساجد لانتظار الصلوات فقال تحدثني نفسي
بالسياحة فقال سياحة امتي الغزو والحج والعمرة فقال ان نفسي تحدثني ان اخرج مما املك فقال الاولى ان تكفي نفسك وعيالك وان ترحم المساكين واليتيم
فتعطيه افضل من ذلك فقال فان نفسي تحدثني ان اطلق خولة فقال ان الهجرة في اهل هجرة ما حرم الله فقال ان نفسي تحدثني ان لا اغشاها قال ان المسلم اذا
غشي اهله او ما ملكت يمينه فان لم يصب من وقعته تلك ولدا كان له وصيف في الجنة وان كان له ولد مات قبله او بعده كان له قرة عين يفرح يوم القيامة
وان مات قبل ان يبلغ الحنث كان له شفيعا ورحمة يوم القيامة قال فان نفسي تحدثني ان لا امس الطيب فقال مهلا فان جبريل امرني بالطيب غبا وقال
لا تتركه يوم الجمعة ثم قال يا عثمان لا ترغب عن سنتي فان من رغب عن سنتي فمات قبل ان يتوب صرفت الملائكة وجهه عن حوضي واعلم ان هذا الحديث
يدل على ان هذه الشريعة الكاملة يدل على ان جميع انواع الزينة مباح ماذون الا ما خصه الدليل فلهذا السبب ادخلنا الكل تحت قوله قل من حرم زينة الله

المسألة الثانية مقتضى هذه الاية ان كل ما يزين الانسان به وجب ان يكون حلالا وكذلك كل ما يستطاب وجب ان يكون حلالا فهذه
الاية تقتضي حل كل المنافع وهذا اصل معتبر في كل الشريعة لان كل واقعة تقع فاما ان يكون النفع فيه خالصا او راجحا او الضرر يكون خالصا او راجحا او
تساوي الضرر والنفع او يرتفعا اما القسمان الاخيران وهو ان يتعادل الضرر او لم يوجد اللفظ فهي هاتين الصورتين وجب الحكم ببقاء ما كان على ما كان وان كان
النفع خالصا وجب الاطلاق بمقتضى هذه الاية وان كان النفع راجحا والضرر مرجوحا يقابل المثل بالمثل ويبقى القدر الزائد نفعا خالصا فيلحق بالقسم
الاول وهو الذي يكون النفع فيه خالصا وان كان الضرر خالصا كان تركه خالص النفع فيلحق بالقسم المتقدم وان كان الضرر راجحا بقي القدر الزائد ضررا
خالصا فكان تركه نفعا خالصا فبهذا الطريق صارت هذه الاية دالة على الاحكام التي لا نهاية لها في الحل والحرمة ثم ان وجدنا نصا خالصا في الواقعة
قضينا في النفع بالحل وفي الضرر بالحرمة وبهذا الطريق صار جميع الاحكام التي لا نهاية لها داخلا تحت النص ثم قال نفاة القياس فلو تعبدنا الله بالقياس لكان
حكم ذلك القياس اما ان يكون موافقا لحكم هذا النص وحينئذ يكون مانعا لان هذا النص مشتغل به وان كان مخالفا كان ذلك القياس مخصصا لعموم هذا
النص فيكون مردودا لان العمل بالنص اولى من العمل بالقياس قالوا وبهذا الطريق يكون القران وحده وافيا ببيان كل احكام الشريعة ولا حاجة معه الى
طريقة اخرى فهذا تقرير من يقول القران وافي ببيان جميع الوقائع. واما قوله تعالى قل هي للذين امنوا في الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة ففيه مسائل

المسألة الاولى تفسير الاية هي للذين امنوا في الحياة الدنيا غير خالصة لهم لان المشركين شركاؤهم فيها خالصة يوم القيامة لا يشركهم فيها
احد فان قيل هلا قيل هي للذين امنوا ولغيرهم قلنا التنبيه على انها خلقت للذين امنوا على طريق الاصالة وان الكفرة تقع لهم كقوله من كفر فامتعه قليلا
ثم اضطره الى عذاب النار والحاصل ان ذلك تنبيه على ان هذه النعم انما يصفونه عن شوائب الرحمة يوم القيامة اما في الدنيا فانها تكون مكدرة
مشوبة

المسألة الثانية قرا نافع خالصة بالرفع والباقون بالنصب قال الزجاج الرفع على انه خبر بعد خبر كما تقول زيد عاقل لبيب والمعنى
قل هي ثابتة للذين امنوا في الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة قال ابو علي ويجوز ان يكون قوله خالصة خبر المبتدا وقوله للذين امنوا متعلقا بخالصة
والتقدير هي خالصة للذين امنوا في الحياة الدنيا واما القراءة بالنصب فعلى الحال والمعنى انها ثابتة للذين امنوا في حال كونها خالصة لهم يوم القيامة
ثم قال تعالى كذلك نفصل الايات لقوم يعلمون ومعنى تفصيل الايات قد سبق وقوله لقوم يعلمون اي لقوم يمكنهم النظر به والاستدلال حتى يتوصلوا
الى تحصيل العلوم النظرية

قوله تعالى قل انما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والاثم

بغير الحق وان تشركوا بالله مالم ينزل به سلطانا وان تقولوا على الله مالا تعلمون في الاية مسائل **المسئلة الاولى** اسكن حمزة
الياء من ربي والباقون نحوها **المسئلة الثانية** اعلم انه تعالى لما بين بالاية الاولى ان الذي حرموه ليس بحرام بين بهذه الاية
انواع المحرمات فحرم اولا الفواحش وثانيا الاثم واختلفوا في الفرق بينهما على وجوه الاول ان الفواحش عبارة عن الكبائر لانه قد تفاحش فيها اي تزايد
والاثم عبارة عن الصغائر فكان معنى الاية انه حرم الكبائر والصغائر وطعن القاضي فيه فقال هذا يقتضي ان ينال الزنا والسرقة والكفر ليس باثم
وهو بعيد والقول الثاني ان الفاحشة اسم لما يجب فيه الحد والاثم اسم لما لم يجب فيه الحد وهذا وان كان مغايرا للاول الا انه قريب منه
والسؤال فيه ما تقدم والقول الثالث ان الفاحشة اسم للكبيرة والاثم اسم لمطلق الذنب سواء كان صغيرا او كبيرا والفائدة فيه انه تعالى لما
حرم الكبيرة اردفه بتحريم مطلق الذنب ليدل على ان التحريم مقصور على الكبيرة وهذا القول اختيار القاضي والقول الرابع ان الفاحشة وان
كانت في اصل اللغة اسما لكل ما تفاحش وتزايد فهي امر من الامور الا انه في العرف مخصوص بالزنا والدليل عليه انه تعالى قال في الزنا انه كان فاحشة
وان لفظ الفاحشة اذا اطلق لم يفهم منه الا ذاك واذا قيل فلان تحاش لفحر انه ليتم الناس بالفاظ الوقاع فوجب حمل لفظ الفاحشة على
الزنا فقط واذا ثبت هذا فنقول في قوله ما ظهر منها وما بطن بناء هذا التفسير وجهان الاول يريد سر الزنا وهو الذي يقع على سبيل الخفية
والخفة وما ظهر منه بان يقع علانية والثاني ان يراد بما ظهر من الزنا الملامسة والمعانقة وما بطن الدخول واما الاثم فيجب تخصيصه بالخمر
لانه تعالى قال في صفة الخمر وانهما اكبر من نفعهما وبهذا التقدير فانه يظهر الفرق بين اللفظين ٭ والنوع الثالث من المحرمات قوله والبغي بغير
الحق فنقول اما الذين قالوا المراد بالفواحش جميع الكبائر والاثم جميع الذنوب قالوا ان البغي والشرك لابد وان يكونا داخلين تحت الفواحش وتحت
الاثم الا ان الله تعالى خصهما بالذكر تنبيها على انهما اقبح انواع الذنوب كما في قوله وملائكته وجبريل وميكائيل وفي قوله واذ اخذنا من النبيين ميثاقهم
ومنك ومن نوح واما الذين قالوا الفاحشة مخصوصة بالزنا والاثم بالخمر قالوا البغي والشرك على هذا التقدير غير داخلين تحت الفواحش والاثم فنقول
البغي لا يستعمل الا في الاقدام على الغير نفسا او مالا او عرضا وايضا قد يراد بالبغي الخروج على سلطان الوقت فان قيل البغي لا يكون الا غير لكن قد الفائدة
في ذكر هذا الشرط قلنا انه قيل فوله تعالى ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق والمعنى لا تقدموا على ايذاء الناس بالقتل والقهر الا ان يكون الحكم فيه
حكما حقيقيا يخرج من ان يكون بغيا ٭ والنوع الرابع من المحرمات قوله تعالى وان تشركوا بالله مالم ينزل به سلطانا وفيه سؤال وهو ان اهل يوم ان
الشرك بالله ما انزل به سلطانا وجوابه ان المراد منه الاقرار بالنبي الذي ليس عليه بينة ولا برهان ممتنع فلما امتنع حصول البينة والتنبيه
على صحة القول بالشرك وجب ان يكون القول به باطلا على الاطلاق وهذه الاية من اقوى الدلائل على ان القول بالتقليد باطل ٭ والنوع الخامس
من المحرمات المذكورة في هذه الاية قوله تعالى وان تقولوا على الله مالا تعلمون وبقي في الاية سؤالان السؤال الاول كلمة انما تفيد الحصر بقوله انما حرم ربي
الفواحش المذكورة في المحرمات غير محصورة في هذه الاشياء والجواب ان قلنا الفاحشة محمولة على مطلق الكبائر والاثم على مطلق الذنب دخل كل الذنوب
تحت هذا الحصر والمحرمات غير محصورة في هذه الاشياء وان حملنا الفاحشة على الزنا والاثم على الخمر فنقول الجنايات محصورة في خمسة انواع احدها الجنايات على الانساب وهو انما يحصل بالزنا وهو الاشارة
بقوله الفواحش وثانيها الجنايات على العقول وهي شرب الخمر واليها الاشارة بقوله والاثم وثالثها الجنايات على النفوس وعلى الاموال
واليها الاشارة بقوله والبغي بغير الحق ٭ وخامسها الجنايات على الاديان وهي من وجهين احدهما الطعن في التوحيد والله واليه الاشارة بقوله وان تشركوا
بالله وسببها القول بلا دليل من عين معرفة واليه الاشارة بقوله وان تقولوا على الله مالا تعلمون فلما كانت اصول الجنايات هي هذه الاشياء وكانت البواقي
كالفروع والتوابع لاجرم جعل تعالى ذكرها جاريا مجرى ذكر الكل فادخل فيها كلمة انما المفيدة للحصر ٭ السؤال الثاني الفاحشة والاثم هو الذي
ذكرتموه فصار تقدير الاية انما حرم ربي المحرمات وهو كلام خال عن الفائدة والجواب كون الفعل فاحشا واثما عبارة عن اشتماله في ذاته على امور
توجب كونه محظورا

اللفظ اقل اسماء الاوقات فان قيل ما معنى قوله ولا يستقدمون فان عند حضور الاجل امتنع عقلا وفرغ ذلك الاجل من الوقت المتقدم عليه
قلنا نحمل قوله فاذا جاء اجلهم على قرب حضور الاجل تقول العرب جاء الشتاء اذا قارب وقته ومع مقاربه لاجل يصح التقدم على ذلك تارة والتاخر عنه
اخرى **قوله تعالى** يا بني آدم اما ياتينكم رسل منكم يقصون عليكم اياتي الى قوله خالدون
اعلم انه تعالى لما بين احوال التكليف وبين ان لكل احد اجلا معينا لا يتقدم ولا يتاخر بين انهم بعد الموت ان كانوا مطيعين فلا خوف عليهم ولا حزن
وان كانوا متمردين وقعوا في اشد العذاب وقوله اما ياتينكم هي ان الشرطية ضمت اليها ما موكدة لمعنى الشرط ولذلك اكد فعلها بالنون الثقيلة وجزاء
هذا الشرط هو الفاء وما بعده من الشرط والجزاء وهو قوله فمن اتقى واصلح وانما قال رسل وان كان خطابا للرسول عليه السلام وهو خاتم الانبياء لانه تعالى اجرى
الكلام على ما يقتضيه سنته في الامم وانما قال منكم لان كون الرسول منهم اقطع لعذرهم وابين للحجة عليهم من جهات احداها ان معرفتهم باحواله وبظاهريته
تكون متقدمة وثانيها ان معرفتهم بما يليق بقدرته تكون متقدمة فلا جرم لا يقع في المعجزات التي تظهر عليه شك وشبهة في انها حصلت بقدرة الله
تعالى لا بقدرته ولهذا السبب قال تعالى ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا وثالثها ما يحصل من الالف وسكون القلب الى ابناء الجنس بخلاف ما لا يكون
من الجنس فانه لا يحصل معه الالف واما قوله يقصون عليكم اياتي فقيل تلك الايات هي القران وقيل الدلائل وقيل الاحكام والشرائع والاولى دخول
الكل فيه لان جميع هذه الاشياء ايات الله تعالى لان الرسل اذا جاؤا فلا بد وان يذكروا جميع هذه الاقسام ثم قسم تعالى حال الامة فقال فمن اتقى واصلح
وجمع هاتين الحالتين مما يوجب الثواب لان المتقي هو الذي يتقي كل ما نهى الله عنه ودخل في قوله واصلح لانه اتى بكل ما امر به ثم قال تعالى فلا خوف عليهم اي
بسبب الاحوال المستقبلة ولا هم يحزنون اي بسبب الاحوال الماضية لان الانسان اذا جوز وصول المضرة اليه في الزمان المستقبل خاف واذا تفكر فعلم انه
وصل اليه بعض ما لا ينبغي في الزمان الماضي حصل الحزن في قلبه لهذا السبب والاولى في نفي الحزن ان يكون المراد ان لا يحزن على ما فاته في الدنيا لان حزنه
على عقاب الاخرة يجب ان يرتفع بما حصل له من زوال الخوف فيكون كالمعاد وحمله على الفائدة الزائدة اولى فبين تعالى ان حاله في الاخرة مفارق حاله في الدنيا
فانه في الاخرة لا يحصل في قلبه حزن ولا خوف البتة واختلف العلماء في ان المؤمنين من اهل الطاعات هل يلحقهم خوف او حزن عند اهوال يوم القيامة
فبعضهم ذهب الى انه لا يلحقهم ذلك والدليل عليه هذه الاية وايضا قوله تعالى لا يحزنهم الفزع الاكبر وذهب بعضهم الى انه يلحقهم ذلك الفزع لقوله تعالى
يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما ارضعت وتضع كل ذات حمل حملها وترى الناس سكارى اي من شدة الخوف واجاب هؤلاء عن هذه الاية بان معناها
ان امرهم يؤول الى الامن والسرور كقول الطبيب للمريض لا باس عليك اي يؤول امرك الى العافية والسلامة وان كان في الوقت في باس من عليه ثم بين تعالى ان الذين
كذبوا بهذه الايات التي يجيء بها الرسل واستكبروا اي انفوا من قبولها وتمردوا من التزامها فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون وقد تمسك اصحابنا بهذه الاية
على ان الفاسق من اهل الصلاة لا يبقى مخلدا في النار لانه تعالى بين ان المكذبين بايات الله والمستكبرين عن قبولها هم الذين يبقون مخلدين في النار وكلمة هم
تفيد الحصر وذلك يقتضي ان من لا يكون موصوفا بذلك التكذيب والاستكبار فما يبقى مخلدا في النار **قوله تعالى**
فمن اظلم ممن افترى على الله كذبا او كذب باياته اولئك ينالهم نصيبهم من الكتاب حتى اذا جاءتهم رسلنا يتوفونهم الى قوله كافرين
اعلم ان قوله فمن اظلم ممن افترى يرجع الى قوله والذين كذبوا باياتنا واستكبروا عنها قوله فمن اظلم اي فمن اعظم ظلما ممن يقول على الله ما لم يعلمه او كذب ما قال
والاول هو الحكم بوجود ما لم يوجد والثاني هو الحكم بانكار ما وجد والاول فيه قول من اثبت الشريك لله سواء كان ذلك الشريك عبارة عن الاصنام او عن
الكواكب او عن مذهب القائلين بيزدان واهرمن ويدخل فيه قول من اثبت البنين والبنات لله ويدخل فيه قول من اضاف الاحكام الباطلة الى الله والثاني
يدخل فيه قول من انكر كون القران كتابا نازلا من عند الله وقوله من انكر نبوة محمد عليه السلام ثم قال تعالى اولئك ينالهم نصيبهم من الكتاب واختلفوا
في المراد بذلك النصيب على قولين احدهما ان المراد منه العذاب والمعنى ينالهم ذلك العذاب المعين الذي جعله نصيبا لهم في الكتاب ثم اختلفوا في ذلك العذاب
المعين فقال بعضهم هو سواد الوجه وزرقة العين والذي يدل عليه قوله تعالى ويوم القيامة ترى الذين كذبوا على الله وجوههم مسودة وقال الزجاج هو المذكور
في قوله تعالى فانذرتكم نارا تلظى وفي قوله نسلكه عذابا صعدا وفي قوله اذ الاغلال في اعناقهم فهذه اشياء هي انصبتهم من الكتاب على قدر ذنوبهم في كفرهم
والقول الثاني ان المراد من هذا النصيب شيء سوى العذاب واختلفوا فيه فقيل هم اليهود والنصارى يجب علينا اذا كانوا اهل ذمة لنا ان لا نتعدى
عليهم وان ننصفهم وان نذب عنهم فذلك هو معنى النصيب في الكتاب وقال ابن عباس ومجاهد وسعيد بن جبير اولئك ينالهم نصيبهم من الكتاب اي ما
سبق لهم في حكم الله وفي مشيئته من الشقاوة والسعادة فان قضى الله لهم بالختم على الشقاوة بقاء على كفرهم وان قضى لهم بالختم على السعادة نقله الى الايمان
والتوحيد وقال الربيع وابن زيد يعني ما كتب لهم من الارزاق والاعمال والاعمار فاذا قضيت وانقرضت وفرغوا منها جاءت رسلنا يتوفونهم واعلم ان هذا
الاختلاف انما حصل لانه تعالى قال اولئك ينالهم نصيبهم من الكتاب ولفظ النصيب مجمل يحتمل كل الوجوه المذكورة وقال بعض المحققين حمله على العمر والرزق
اولى لانه تعالى بين انهم وان بلغوا في الكفر ذلك المبلغ العظيم الا ان ذلك ليس بمانع من ان ينالهم ما كتب لهم من رزق وعمر تفضلا من الله تعالى لكي يصلحوا ويتوبوا
وايضا فقوله اذا جاءتهم رسلنا يتوفونهم يدل على ان مجيء الرسل لتوفي لا لغاية لحصول ذلك النصيب فوجب ان يكون حصول ذلك النصيب متقدما على حصول
الوفاة والتقدم على حصول الوفاة ليس الا العمر والرزق اما قوله تعالى حتى اذا جاءتهم رسلنا يتوفونهم قالوا اينما كنتم ففيه مسائل **المسئلة الاولى**
قال الخليل وسيبويه لا يجوز امالة حتى والا واما وهذه الفات الزمت الفتح لانها اواخر حروف جاءت لمعاني تفصل بينها وبين اواخر الاسماء التي فيها
الالف نحو حبلى وهدى الا ان حتى كتبت بالياء لانها على اربعة احرف فاشبهت سكرى وقال بعض النحويين لا يجوز امالة حتى لانها حرف لا تتصرف والامالة ضرب
من التصرف **المسئلة الثانية** قوله حتى اذا جاءتهم رسلنا يتوفونهم فيه قولان الاول ان المراد هو قبض الروح لان لفظ الوفاة يفيد هذا

المعنى قال ابن عباس بالموت فيه الكافر فالملائكة يطالبونهم لهذه الاشياء عند الموت على سبيل الزجر والتوبيخ والتهديد وهؤلاء الاصل
هو ملك الموت واعوانه والقول الثاني وهو قول الحسن واحد قولي الزجاج ان هذا يكون في الاخرة ومعنى قوله حتى اذا جاءتهم رسلنا
يتوفونهم اي ملائكة العذاب يتوفونهم اي يتوفون عدتهم عند حشرهم الى النار على معنى انهم يستكملون عدتهم حتى لا ينفلت عنهم احد **المسألة**
الثالثة قوله اينما كنتم معناه اي شركاء الذين كنتم تدعونهم وتعبدونهم من دون الله ولفظة ما وقعت موصولة بأين في خط المصحف قال
صاحب الكشاف وكان حقها ان تفصل لانها موصولة بمعنى اين الالهة الذين ثم انه تعالى حكى عنهم قالوا ضلوا عنا اي بطلوا وذهبوا وشهدوا
على انفسهم انهم كانوا كافرين عند معاينة الموت واعلم ان على جميع الوجوه فالمقصود من الاية زجر الكفار عن الكفر لان التهويل بذكر هذه
الاحوال مما يحمل العاقل على المبالغة في النظر والاستدلال والتشدد في الاحتراز عن التقليد **قوله تعالى**
قال ادخلوا في امم قد خلت من قبلكم من الجن والانس الى قوله بما كنتم تكسبون اعلم ان هذه الاية من بقية شرح احوال الكفار
وهو انه تعالى يدخلهم في النار اما قوله قال ادخلوا ففيه قولان الاول ان الله تعالى يقول ذلك الثاني قال مقاتل هو من كلام
خازن النار وهذا الاختلاف بناء على انه تعالى هل يتكلم مع الكفار ام لا وقد ذكرنا هذه المسألة بالاستقصاء اما قوله ادخلوا في امم ففيه
وجهان الاول التقدير ادخلوا في النار مع امم وعلى هذا القول ففي الاية اضمار ومجاز اما الاضمار فلانا اضمرنا فيها قولنا في النار واما
المجاز فالتقدير ادخلوا في امم في النار ومعنى الدخول في الامم الدخول فيما بينهم وقوله قد خلت من قبلكم من الجن والانس اي تقدم
زمانهم زمانكم وهذا مشعر بانه تعالى لا يدخل الكفار جميعهم في النار دفعة واحدة بل يدخل الفوج بعد الفوج فيكون فيهم سابق ومسبوق
ليصح القول وليشاهد الداخل من الامة في النار من سبقها وقوله كلما دخلت امة لعنت اختها والمقصود ان اهل النار يلعن بعضهم بعضا
ويبرأ بعضهم من بعض كما قال تعالى الاخلاء يومئذ بعضهم لبعض عدو الا المتقين والمراد بقوله اختها اي في الدين والمعنى ان المشركين يلعنون المشركين
وكذلك اليهود يلعن اليهود والنصارى النصارى وكذا القول في المجوس والصابئة وسائر اديان الضلالة قوله تعالى حتى اذا اداركوا
فيها اي تداركوا بمعنى تلاحقوا واجتمعوا في النار وادرك بعضهم بعضا واستقر معه قالت اخريهم لاولاهم وفيه مسألتان **المسألة**
الاولى في تفسير الاولى والاخرى قولان الاول قال مقاتل اخريهم بمعنى اخرهم دخولا في النار لاوليهم دخولا فيها والثاني اخراهم منزلة وهم
الاتباع والسفلة لاوليهم منزلة وهم القادة والرؤساء **المسألة الثانية** اللام في قوله لاخراهم لام اجل والمعنى لاجلهم
ولاضلالهم اياهم قالوا ربنا هؤلاء اضلونا وليس المراد انهم ذكروا هذا القول لاوليهم لانهم ما خاطبوا اولاهم وانما خاطبوا الله بهذا الكلام اما
قوله تعالى ربنا هؤلاء اضلونا والمعنى ان الاتباع يقولون ان المتقدمين اضلونا واعلم ان هذا الاضلال يقع من المتقدمين للمتاخرين على وجهين
احدهما بالدعوة الى الباطل وتزيينه في اعينهم والسعي في اخفاء الدلائل المبطلة لتلك الاباطيل والوجه الثاني بان يكون المتاخرون معظمين
لاولئك المتقدمين فيقلدونهم في تلك الاباطيل والاضاليل التي لقنوها ويتأسون بهم فيصير ذلك تشبيها باقدام اولئك المتقدمين على سبيل
الاضلال ثم حكى تعالى عن هؤلاء المتاخرين انهم يدعون على اولئك المتقدمين بمزيد العذاب وهو قوله فآتهم عذابا ضعفا في النار وفي الضعف
قولان الاول قال ابو عبيدة الضعف هو مثل الشيء مرة واحدة وقال الشافعي رضي الله عنه ما يقارب هذا فقال في رجل اوصى فقال اعطوا
فلانا ضعف نصيب ولدي قال يعطى مثله مرتين والقول الثاني قال الازهري الضعف في كلام العرب الميل الى ما زاد وليس بمقصور
على المثلين وجائز في كلام العرب ان يقول هذا ضعفه اي مثلاه وثلاثة امثاله لان الضعف في الاصل زيادة غير محصورة والدليل
عليه قوله تعالى فاولئك لهم جزاء الضعف بما عملوا ولم يرد به مثلا ولا مثلين بل اولى الاشياء به ان يحصل عشرة امثاله لقوله تعالى من جاء
بالحسنة فله عشر امثالها فثبت ان اقل الضعف محصور وهو المثل واكثره غير محصور الى ما لا نهاية له واما مسألة الشافعي فاعلم ان التركة
متعلقة بحقوق الورثة الا انا لاجل الوصية صرفنا طائفة منها الى الموصى له والقدر المتيقن في الوصية هو المثل والباقي مشكوك فلا جرم
اخذنا المتيقن وطرحنا المشكوك فلهذا السبب حملنا الضعف في تلك المسألة على المثلين اما قوله تعالى لكل ضعف ولكن لا تعلمون فيه
مسألتان **المسألة الاولى** قرأ ابو عمرو عن عاصم يعلمون بالياء على الكناية عن الغائب والمعنى ولكن لا يعلم كل فريق مقدار عذاب الفريق
الاخر فيحمل الكلام على كل لانه وان كان للمخاطبين لفوات ظاهر موضوع للغيبة فحمل على اللفظ دون المعنى واما الباقون فقرأوا بالتاء على الخطاب
والمعنى ولكن لا تعلمون ايها المخاطبون ما لكل فريق منكم من العذاب ويجوز ولكن لا تعلمون يا اهل الدنيا ما مقدار ذلك **المسألة الثانية**
لقائل ان يقول ان كان المراد من قوله لكل ضعف اي لكل احد من العذاب ضعف ما يستحقه فذلك غير جائز لانه ظلم وان لم يكن يعقبه حصول الم اخر
لا الى نهاية فكانت تلك الالام متضاعفة متزايدة لا الى اخر ثم بين تعالى ان اخريهم كما خاطب اولاهم فكذلك بحيث اولاهم اخراهم فقال وقالت
اولاهم لاخريهم فما كان لكم علينا من فضل اي في ترك الكفر والضلال وانا متشاركون في استحقاق العذاب ولقائل ان يقول هذا منهم كذب
لانهم بكونهم رؤساء سادة وقادة قد دعوا الى الكفر وبالغوا في الترغيب فيه فكانوا ضالين ومضلين واما الاتباع والسفلة فهم وان كانوا
ضالين الا انهم ما كانوا مضلين فبطل قولهم انه لا فضل للاتباع على الرؤساء في ترك الضلال والكفر وجوابه ان اقصى ما في الباب ان الكفار كذبوا
في هذا القول يوم القيامة وعندنا ان ذلك جائز وقد قررناه في سورة الانعام في قوله ثم لم تكن فتنتهم الا ان قالوا والله ربنا ما كنا مشركين اما
قوله فذوقوا العذاب بما كنتم تكسبون فهذا يحتمل ان يكون من قول القادة وان يكون من قول الله لهم جميعا واعلم ان المقصود من الكلام التخويف والزجر

لانه تعالى لما اخبر عن الرؤساء والاتباع ان بعضهم يكفر ببعض وبعضهم يلعن بعضا كان ذلك سببا لوقوع الخوف الشديد في القلب **قوله تعالى** ان الذين كذبوا باياتنا واستكبروا عنها لا تفتح لهم ابواب السماء اعلم ان المقصود منه اتمام الكلام في وعيد الكفار وذلك لانه تعالى قال في الاية المتقدمة والذين كذبوا باياتنا واستكبروا عنها اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون ثم شرح تعالى في هذه الاية كيفية ذلك الخلود في حق اولئك الكفار المكذبين المستكبرين فقوله كذبوا باياتنا اي بالدلائل الدالة على المسائل التي هي اصول الدين فالدهرية ينكرون دلائل اثبات الذوات والصفات والمشركون ينكرون دلائل التوحيد ومنكروا النبوات يكذبون الدلائل الدالة على صحة النبوات ومنكروا نبوة محمد ينكرون الدلائل الدالة على صحة نبوته ومنكروا المعاد ينكرون الدلائل الدالة على صحة المعاد فقوله وكذبوا باياتنا يتناول الكل ومعنى الاستكبار طلب الترفع بالباطل وهذا اللفظ في حق البشر يدل على الذم قال تعالى في صفة فرعون واستكبر هو وجنوده في الارض بغير الحق اما قوله تعالى لا تفتح لهم ابواب السماء ففيه مسائل **المسألة الاولى** قرا ابو عمرو لا تفتح بالتاء خفيفة وقرا حمزة والكسائي بالتاء خفيفة والباقون بالتاء مشددة اما القراءة بالتشديد فوجهها قوله تعالى فتحنا عليهم ابواب كل شيء ففتحنا ابواب السماء واما قراءة حمزة والكسائي فوجهها ان الفعل متقدم **المسألة الثانية** في قوله لا تفتح لهم ابواب السماء اقوال الاول قال ابن عباس يريد لا تفتح لاعمالهم ولا لدعائهم ولا لشيء مما يريدون به طاعة الله وهذا التاويل ماخوذ من قوله تعالى اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه ومن قوله كلا ان كتاب الابرار لفي عليين قال السدي وغيره لا يفتح لارواحهم ابواب السماء ويفتح لارواح المؤمنين ويدل على صحة هذا التاويل ما روي في حديث طويل ان روح المؤمنين تعرج بها الى السماء فيستفتح لها فيقال مرحبا بالنفس الطيبة التي كانت في الجسد الطيب ويقال لها ذلك حتى ينتهي الى السماء السابعة ويستفتح بروح الكافر فيقال لها ارجعي ذميمة فانه لا يفتح لك ابواب السماء والقول الثالث لان اخذه في السماء فالمعنى لا يؤذن لهم في صعود السماء ولا يطرق اليها ليدخلوا الجنة والقول الرابع لا تنزل عليهم البركة والخير وهو ماخوذ من قوله تعالى ففتحنا ابواب السماء بما منهمر واقول هذه الاية تدل على ان الارواح اما ان تكون سعيدة اما بان ينزل عليها من السماء انواع الخيرات واما بان يصعد اعمال تلك الارواح الى السموات فهذا يدل على ان السموات مواضع بهجة الارواح واماكن سعاداتها ومنها ينزل الخيرات والبركات واليها تصعد الارواح حال فوزها بكمال السعادات ولما كان الامر كذلك كان قوله ولا تفتح لهم ابواب السماء من اعظم انواع الوعيد والتهديد اما قوله تعالى ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط ففيه مسائل **المسألة الاولى** الولوج الدخول والجمل مشهور والسم بفتح السين وضمها ثقب الابرة وقرا ابن سيرين سم بالضم وقال صاحب الكشاف يروى سم بالحركات الثلاث وذلك ثقب في البدن لطيف فهو سم وجمعه سموم ومنه قوله السم القاتل لانه ينفذ بلطفه في مسام البدن حتى يصل الى القلب والخياط ما يخاط به قال الفراء ويقال خياط ومخيط كما يقال ازار ومئزر ولحاف وملحف وقناع ومقنع وانما خص الجمل من بين سائر الحيوانات لانه اكبر الحيوانات جسما عند العرب قال جسم الجمال واحلام العصافير فجسم الجمل اعظم الاجسام وثقب الابرة اضيق المنافذ وكان ولوج الجمل في تلك الثقبة الضيقة محالا فلما وقف الله دخولهم في الجنة على حصول هذا الشرط وكان هذا الشرط محالا وثبت في العقول ان الموقوف على المحال محال وجب ان يكون دخولهم في الجنة مايوسا عنه قطعا **المسألة الثانية** قال صاحب الكشاف قرا ابن عباس الجمل بوزن القمل وسعيد بن جبير الجمل بوزن النفر وقرئ الجمل بوزن القفل والجمل بوزن النصب والجمل بوزن الحبل ومعناها القلس الغليظ لانها حبال جمعت وجعلت جملة واحدة وعن ابن عباس ان الله احسن تشبيها من ان يشبه بالجمل يعني ان الحبل مناسب للخيط الذي يسلك في سم الابرة والبعير لا يناسبه الا انا ذكرنا الفائدة فيه **المسألة الثالثة** القائلون بالتناسخ احتجوا بهذه الاية فقالوا ان الارواح التي كانت في اجساد البشر لما عصت واذنبت فانها بعد موت الابدان ترد من بدن الى بدن ولا تزال تبقى في التعذيب حتى انها تنتقل من بدن الجمل الى بدن الدودة التي تنفذ في سم الخياط فحينئذ تصير مطهرة عن تلك الذنوب والمعاصي وحينئذ يدخل الجنة وتصل الى السعادة واعلم ان القول بالتناسخ باطل وهذا الاستدلال ضعيف ثم قال تعالى وكذلك نجزي المجرمين اي ومثل هذا الذي وصفنا نجزي المجرمين والمجرمون والله اعلم بمصاهر الكفار لان الذي تقدم ذكره من صفتهم هو التكذيب بايات الله والاستكبار عنها واعلم انه تعالى لما بين من حالهم انهم لا يدخلون الجنة البتة بين ايضا انهم يدخلون النار ووصف تلك النار فقال لهم من جهنم مهاد ومن فوقهم غواش وفيه مسألتان **المسألة الاولى** المهاد جمعه مهد وهو الفراش قال الازهري المهد في اللغة الفراش يقال للفراش مهاد كموتانه والغواشي جمع غاشية وهي كل ما يغشاك اي يجللك وجهنم لا تنصرف لاجتماع التانيث والتعريف وقيل اشتقاقه من الجهمية وهي الغلظ يقال رجل جهم الوجه غليظه فسميت بهذا امرها في العذاب قال المفسرون المراد من هذه الاية الاخبار عن احاطة النار بهم من كل جانب فلهم فيها غطاء ووطاء وفراش ولحاف **المسألة الثانية** لقائل ان يقول ان غواش على وزن فواعل فيكون غير منصرف فكيف دخله التنوين وجوابه على مذهب الخليل وسيبويه ان هذا جمع والجمع اثقل من الواحد وهو ايضا الجمع الاكبر الذي يتناهى الجموع اليه مراده ذلك فعلا ثم وقعت الياء في اخره وهي ثقيلة فلما اجتمعت فيه هذه الاشياء خفف بحذف يائه فلما حذفت الياء نقص عن مثال فواعل وصار غواش بوزن جناح فدخله التنوين لنقصانه عن هذا المثال اما قوله تعالى وكذلك نجزي الظالمين قال ابن عباس يريد الذين اشركوا بالله واتخذوا من دونه الها وعلى هذا التقدير فالظالمون هاهنا الكافرون **قوله تعالى** والذين امنوا وعملوا الصالحات لا نكلف نفسا الا وسعها الى قوله بما كنتم تعملون

اعلم انه تعالى لما استوفى الكلام في الوعيد اتبعه بالوعد في هذه الآية وفي الآية مسائل **المسئلة الاولى** اعلم ان اكثر اصحاب المعاني على ان قوله تعالى لا نكلف نفسا الا وسعها اعتراض وقع بين المبتدا والخبر والمبتدا والذين امنوا وعملوا الصالحات اولئك اصحاب الجنة هم فيها خالدون وانما حسن وقوع هذا الكلام بين المبتدا والخبر لانه من جنس هذا الكلام لانه تعالى ذكر عملهم الصالح وذكر انه لا بد من العمل وسعيهم عني خارج عن قدرتهم وطبيعته بحيث لا يكاد يقدر على ان يأتيه مع عظم محله بوصل اليها بالعمل السهل من غير تحمل الصعب وقال قوم موضع خبر عن ذلك المبتدا او العائد محذوف كانه قيل لا نكلف نفسا الا وسعها وانما حذف العائد للعلم به **المسئلة الثانية** الوسع ما يتسع له الانسان عليه في حال السعة والسهولة لا في حال الضيق والشدة والدليل عليه ان معاذ بن جبل قال في هذه الآية ان لا يسرها ولا يعسرها واما الطاقة فانه سمي مجهودا لا وسعا وغلط من ظن ان الوسع بذل المجهود **المسئلة الثالثة** قال الجبائي هذه الآية تدل على بطلان مذهب المجبرة في ان الله كلف العبد بما لا يقدر عليه لان الله تعالى اكذبهم في ذلك واذا ثبت هذا الاصل بطل قولهم في خلق الافعال لانه لو كان خالقا لها لكان هو الذي كلفه ما لا يطاق لانه تعالى ان كلفه بذلك الفعل حال ما خلقه فيه فذلك تكليف ما لا يطاق لانه امر بتحصيل الحاصل وذلك غير مقدور وان كلفه به حال ما لم يخلق ذلك الفعل فيه كان ايضا تكليف ما لا يطاق لان على هذا التقدير لا قدرة للعبد على تكوين ذلك الفعل وتحصيله قالوا وايضا اذا ثبت هذا الاصل ظهر ان الاستطاعة قبل الفعل اذ لو كانت حاصلة مع الفعل والكافر لا قدرة له على الايمان مع انه مامور به فكان هذا تكليف ما لا يطاق ولما دلت هذه الآية على نفي تكليف ما لا يطاق ثبت فساد هذين الاصلين والجواب انا نقول وهذا الاشكال ايضا وارد عليكم لانه تعالى يكلف العبد بايجاد الفعل حال استوى الداعي الى الفعل والترك او حال رجحان احد الداعيين على الاخر والاول باطل لان الايجاد مع استواء جانبي الفعل وحصول الترجيح حال الاستواء محال والثاني ايضا باطل لان حال حصول الرجحان كان الحصول واجبا فان وقع بالطرف الراجح كان امرا بتحصيل الحاصل وان وقع بالطرف المرجوح كان امرا بتحصيل المرجوح حال كونه مرجوحا فيكون امرا بالجمع بين النقيضين وهو محال فكل ما يجعلونه جوابا عن هذا السؤال فهو جوابنا من الجهد قال اهل اللغة وهو الذي يفعل بالطفه الى صميم القلب اي يدخل الغلول وهو الوصول كلامكم ولما قوله ونزعنا ما في صدورهم من غل فاعلم ان نوع الشيء قلعه عن مكانه والغل الجهد قال اهل اللغة وهو الذي يفعل بلطفه الى صميم القلب اي يدخل الغلول وهو الوصول بالحيلة الى الذنوب الدقيقة ويقال الغل في الشيء تغلغل فيه اذا دخل فيه بلطافة كالحب ويدخل في صميم الفؤاد اذا عرفت هذا فنقول لهذه الآية تاويلان الاول ان يكون المراد انا نزعنا الاحقاد التي كانت لبعضهم على بعض في دار الدنيا ومعنى نزع الغل تصفية الطباع واسقاط الوساوس وتطهيرها عن ان يرد على القلوب فان الشيطان لما كان يدخل الاغراء والاحقاد الوساوس في القلوب والى هذا المعنى اشار علي بن ابي طالب اني لارجو ان اكون انا وعثمان وطلحة والزبير من الذين قال الله جل ذكره ونزعنا ما في صدورهم من غل والقول الثاني ان المراد منه ان درجات اهل الجنة متفاوتة بحسب الكمال والنقصان قال الله تعالى ازال الحسد عن قلوبهم يعني ان صاحب الدرجة النازلة لا يحسد صاحب الدرجة الكاملة قال صاحب هذا التاويل وهذا اولى من الوجه الاول حتى يكون هذا في مقابلة ما ذكر الله تعالى من تبري بعض اهل النار من بعض ولعن بعضهم بعضا ليعلم ان حال اهل الجنة في هذا المعنى ايضا مفارقة لحال اهل النار فان قالوا كيف يعقل ان يشاهد الانسان النعم العظيمة والدرجة العالية ويرى نفسه محروما عنها عاجزا عن تحصيلها ثم انه لا يميل طبعه اليها ولا يغتم بسبب الحرمان عنها وان عقل ذلك فلم لا يعقل ايضا ان يفيد الله تعالى لا يخلق فيهم شهوة الاكل والشرب عن النفوس فظهر الفرق بين الناس ثم انه تعالى قال تجري من تحتهم الانهار والمعنى انه تعالى كما خلصهم من وسوسة الحسد والحرص على طلب الزيادة فقد انعم عليهم باللذات العظيمة وقوله تجري من تحتهم الانهار من رحمة الله وفضله واحسانه وانواع الكرامات والسعادات الروحانية ثم حكى تعالى عن اهل الجنة انهم قالوا الحمد لله الذي هدانا لهذا وقال اصحابنا يعني هدانا الله اعطى القدرة وضم اليها الداعية الجازمة وصير مجموع القدرة والداعي موجبا لحصول تلك الفعلة فانه لو اعطى القدرة وما خلق الداعية لم يحصل الاثر ولو خلق الداعية القاهرة المحارضة ايضا كسائر الدواعي الصارفة لم يحصل الفعل ايضا اما لما خلق القدرة وخلق الداعية الجازمة وكان مجموع القدرة مع الداعية المعينة موجبا للفعل كانت الهداية حاصلة في الحقيقة بتقدير الله وتكوينه وقالت المعتزلة الحمد انما وقع على انه تعالى اعطى الفعل واوضع الدلايل وازال الموانع وعند هذا يرجع مباحث الخلق والقدرة على سبيل التمام والكمال ثم قال تعالى وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله وفيه مسايل **المسئلة الاولى** قرا ابن عامر ما كنا لنهتدي وافقه نافع في قوله ما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله جاري مجرى التفسير لنزوله هدانا لهذا فلما كان احدهما غير الاخر وجب حذف الحرف الذي عطف **المسئلة الثانية** قوله وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله دليل على ان المهتدي من هداه الله وان من لم يهده الله لم يهتد بل يقول مذهب المعتزلة ان كل ما فعله الله في حق الانبياء والمرسلين من انواع الهداية والارشاد فقد فعله في حق الكفار والفساق وانما حصل الامتياز بين المومن والكافر والمحق والمبطل بسعي نفسه واختياره فكما يجب عليه ان يحمد نفسه لا بد هو الذي حصل لنفسه الايمان وهو الذي ادخل نفسه الى درجات الجنان وخلصها من دركات النيران فلم لم يحمد نفسه البتة انما حمد الله تعالى فقط علمنا ان الهادي ليس الا الله سبحانه ثم حكى تعالى عنهم انهم قالوا لقد جاءت رسل ربنا بالحق وهذا من قول اهل الجنة حين ما وعدهم الرسل غبانا وقالوا لقد جاءت رسل ربنا بالحق ثم قال تعالى ونودوا ان تلكم الجنة ورثتموها

المسألة الأولى ذلك النداء من الله تعالى أو أن يكون من الملائكة والأولى أن يكون المنادي هو الله **المسألة الثانية**
ذكر الزجاج في كلمة أن هاهنا وجهين الأول أنها مخففة من الثقيلة والتقدير أنه والضمير للشأن والمعنى نودوا بأنه تلكم الجنة أي نودوا بهذا
القول والثاني قال وهو الأجود عندي أن يكون أن في معنى تفسير النداء والمعنى ونودوا أن تلكم الجنة والمعنى قيل لهم تلك الجنة كقوله وانطلق الملأ
منهم أن امشوا قال وإنما قال تلكم لأنهم وعدوا بها في الدنيا فكأنه قيل لهم هذه تلكم التي وعدتم بها وقوله أورثتموها فيه قولان الأول وهو قول
أهل المعاني أن معناه صارت إليكم كما يصير الميراث إلى أهله والإرث قد يستعمل في اللغة ويراد به زوال الملك عن الميت إلى الحي كما يقال
هذا العمل يورثك الشرف ويقربك الثناء أي يصيرك إليه ومنهم من يقول إنهم أعطوا تلك المنازل من غير تعب في الحال فصار شبيها بالميراث والقول
الثاني أن أهل الجنة يرثون منازل أهل النار قال عليه السلام ليس من كافر ولا مؤمن إلا وله في الجنة والنار منزل فإذا دخل أهل الجنة الجنة وأهل
النار النار رفعت الجنة لأهل النار فينظروا إلى منازلهم فيها فقيل لهم هذه منازلكم لو علمتم بطاعة الله ثم قال يا أهل الجنة ورثوهم بما كنتم تعملون
فيقسم بين أهل الجنة منازلهم وقوله بما كنتم تعملون فيه مسألتان **المسألة الأولى** تعلق من قال العمل يوجب الجزاء هذه الآية فإن الباء
في قوله بما كنتم تعملون يدل على العلية وذلك يدل على أن العمل يوجب لهذا الجزاء وجوابنا أنه يملك الجزاء لكن بسبب أن الشرع يملكه لا لأجل أنه لذاته
موجب ذلك الجزاء والدليل عليه أن نعم الله تعالى على العبد لا نهاية لها فإذا أتى بعدها بالطاعة وقعت هذه الطاعة في مقابلة تلك النعم السالفة فيمتنع
أن يصير موجبا للثواب المتأخر **المسألة الثانية** طعن بعضهم فقال هذه الآية تدل على أن العبد إنما يدخل الجنة بعمله
وقوله عليه السلام لن يدخل الجنة أحد بعمله وإنما يدخلها برحمة الله وبينهما تناقض وجوابه ما ذكرنا أن العمل لا يوجب دخول الجنة لذاته وإنما
توجبه لأجل أن الله تعالى بفضله جعله علامة ومعرفة له وأيضا لما كان المزين للعمل الصالح هو الله تعالى كان دخول الجنة في الحقيقة ليس إلا
بفضل الله **المسألة الثالثة** قال القاضي في قوله ونودوا أن تلكم الجنة أورثتموها بما كنتم تعملون خطاب عام في حق جميع
المؤمنين وذلك يدل على أن كل من دخل الجنة فإنما يدخلها بعمله وإذا كان الأمر كذلك امتنع قول من يقول إن الفساق يدخلون الجنة تفضلا
من الله تعالى وإذا ثبت هذا فنقول وجب أن لا يخرج الفاسق من النار لأنه لو خرج لكان إما أن يدخل الجنة أو لا يدخلها والثاني باطل بالإجماع
والأول لا يخلو إما أن يدخل الجنة على سبيل التفضل أو على سبيل الاستحقاق والأول باطل لأنا بينا أن هذه الآية تدل على أن أحدا لا يدخل الجنة
بالفضل والثاني أيضا باطل لأنه لما دخل النار وجب أن يقال إنه كان مستحقا للعقاب فلو أدخل الجنة على سبيل الاستحقاق لزم كونه مستحقا
للثواب وحينئذ يلزم حصول الجمع بين استحقاق الثواب واستحقاق العقاب وهو محال لأن الثواب منفعة دائمة خالصة عن شوائب الضرر
والفضل من مضرة دائمة خالصة عن شوائب المنفعة والجمع بينهما محال وإذا كان كذلك كان الجمع بين حصول استحقاقهما محالا والجواب هذا
بناء على أن استحقاق الثواب والعقاب لا يجتمعان وقد بالغنا في إبطال هذا الكلام في سورة البقرة **قوله تعالى**
ونادى أصحاب الجنة أصحاب النار إلى قوله كافرون اعلم أنه تعالى لما شرح وعيد الكفار وثواب أهل الإيمان والطاعات أتبعه بذكر المناظرات
التي تدور بين الفريقين وهي الأحوال التي ذكرها في هذه الآية واعلم أنه تعالى لما ذكر في هذه الآية المتقدمة قوله ونودوا أن تلكم الجنة أورثتموها
دل ذلك على أنهم استقروا الجنة في وقت هذا النداء فلما قال بعده ونادى أصحاب الجنة أصحاب النار دل ذلك على أن هذا النداء إنما حصل بعد
الاستقرار وقال ابن عباس وجدنا ما وعدنا ربنا في الدنيا من الثواب حقا فهل وجدتم ما وعد ربكم من العقاب حقا والغرض من هذا السؤال
انحصار أنه وصل إلى السعادات وفيه سؤالات **الأول** إذا كانت الجنة أعلى السموات والنار في أسفل الأرضين فمع هذا البعد الشديد
كيف يصح هذا النداء والجواب هذا يصح على قولنا لأن عندنا البعد الشديد والقرب الشديد ليس من موانع الإدراك والتزم القاضي ذلك
وقال إن في العلماء من يقول في الصوت خاصة أن البعد فيه وحده لا يكون مانعا من السماع **السؤال الثاني** هذا النداء يقع من كل أهل
الجنة لكل أهل النار أو من البعض للبعض والجواب أن قوله ونادى أصحاب الجنة أصحاب النار يفيد العموم والجمع إذا قوبل بالجمع توزع الفرد على
الفرد وكل فريق من أهل الجنة ينادي من كان يعرفه من الكفار في الدنيا **السؤال الثالث** ما معنى أن في قوله أن قد وجدنا الجواب أنه
يحتمل أن يكون مخففة من الثقيلة وأن تكون مفسرة كالتي سبقت في قوله أن تلكم الجنة وكذلك في قوله أن لعنة الله على الظالمين **السؤال**
الرابع هلا قيل ما وعدكم ربكم كما قيل ما وعدنا ربنا والجواب قوله وعدنا ربنا حقا يدل على أنه تعالى خاطبهم بهذا الوعد وكونهم مخاطبين من
قبل الله بهذا الوعد فوجب مزيد التشريف ومزيد التشريف لائق بحال المؤمنين أما الكافر فهو ليس أهلا لأن يخاطبه الله تعالى فلهذا السبب لم يذكر
الله تعالى أنه خاطبهم بهذا الخطاب بل ذكر تعالى أنه بين هذا الحكم أما قوله تعالى قالوا نعم ففيه مسائل **المسألة الأولى** الآية
تدل على أن الكفار يعرفون يوم القيامة بأن الله وعده ووعيده حق صدق ولا يمكن ذلك إلا إذا كانوا عارفين يوم القيامة بذات الله وصفاته
فإن قيل لما كانوا عارفين بذاته وصفاته وثبت أن من صفاته أنه يقبل التوبة من عباده وعلموا بالضرورة أن عند قبول التوبة يتخلصون من
العذاب فلم لا يتوبون ليخلصوا أنفسهم من العذاب وليس لقائل أن يقول إنه تعالى إنما يقبل التوبة في الدنيا لأن قوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة
ويعفو عن السيئات عام في الأحوال كلها وأيضا فالتوبة اعتراف بالذنب وإقرار بالذلة والمسكنة واللائق بالرحيم الكريم التجاوز عن هذه
الحالة سواء كان في الدنيا أو في الآخرة أجاب المتكلمون بأن شدة اشتغالهم بتلك الآلام الشديدة يمنعهم عن الإقدام على التوبة ولقائل
أن يقول إذا كانت تلك الآلام لا تمنعهم عن هذه المناظرات فكيف يمنعهم عن التوبة التي يتخلص بها من تلك الآلام الشديدة واعلم أن المعتزلة الذين يقولون

يجب على الله تعالى قبول التوبة لاخلاص لهم عن هذا السؤال اما اصحابنا لما قالوا ان ذلك على الله غير واجب عقلا قالوا ان الله تعالى ان قبل التوبة في الدنيا وان لا يقبلها في الاخرة فزال السؤال **المسئلة الثانية** قال سيبويه نعم عدة وتصدية وقال الذين يرجحون كلامه معناه انه يستعمل تارة عدة وتارة تصديقا وليس معناه انه عدة وتصديق معا الا ترى انه اذا قال انطلق فقال نعم انطلق قال نعم كان عدة ولا تصديق فيه واذا قيل عدة كان كذا وكذا فقلت نعم فقد صدقت ولا عدة فيه وايضا اذا استفهمت عن موجب كما تقول اليوم زيد فقلت نعم ولو كان مكان الايجاب نفيا فقلت بلى ولم يقبل نعم فلفظة نعم مختصة بالجواب عن الايجاب ولفظة بلى مختصة بالنفي كما في قوله تعالى الست بربكم قالوا بلى **المسئلة الثالثة** قرأ الكسائي بكسر العين في كل القرآن قال ابو الحسن هما لغتان قال ابو حاتم الكسر ليس بمعروف واحتج الكسائي بانه يروى عن عمر انه سأل قوما عن نبي تغلب انعم فقالوا انعم فقال عمر اما النعم فالابل قال ابو عبيدة هذه الرواية عن عمر غير مشهورة اما قوله تعالى فاذن مؤذن بينهم ففيه مسئلتان **المسئلة الاولى** معنى التأذين باللغة النداء والتصويت بالاعلام والاذان للصلاة اعلام بها وموقتها وقالوا في اذن مؤذن نادى منادي سمع القريقين قال ابن عباس وذلك المؤذن من الملائكة وهو صاحب الصور **المسئلة الثانية** قوله بينهم يحتمل ان يكون ظرفا لقوله اذن والتقدير ان المؤذن اوقع ذلك الاذان بينهم وبين وسطهم ويحتمل ان يكون صفة لقوله مؤذن والتقدير ان مؤذنا بين قومهم اذن بذلك الاذان والاول اولى اما قوله ان لعنة الله على الظالمين ففيه مسئلتان **المسئلة الاولى** قرأ نافع وابو عمرو وعاصم ان تخفف لعنة الله بالرفع والباقون ان مشددة لعنة بالنصب قال الواحدي من شدد فهو الاصل ومن خفف ابقى تخفيفه من التشديد على ارادة اضمار **المسئلة الثانية** تشديد ان لغة الله ومثله قوله تعالى واخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمين والتقدير انه ولا يخفف ان هذا الا يكون معه اضمار الحديث والشان ويجوز ايضا ان تكون المخففة هي التي للنفس كانها تنفي لما اذن به كما ذكرناه في قوله ان قد وجدنا وروي صاحب الكشاف ان الاعمش قرأ ان لعنة الله بكسر ان على ارادة القول او على اجراء اذن مجرى قال **المسئلة الثالثة** اعلم ان هذه الاية تدل على ان ذلك المؤذن اوقع لعنة الله على من كان موصوفا بصفات اربعة **الصفة الاولى** كونهم ظالمين لانه قال ان لعنة الله على الظالمين قال اصحابنا المراد به المشركون وذلك لان الشاهد المتقدمة انما وقعت بين اهل الجنة هل وجدتم ما وعد ربكم حقا لا يليق ذلك الا مع الكفار واذا ثبت هذا فقوله المؤذن بعد ذلك الا لعنة الله على الظالمين يجب ان يكون مصروفا اليهم فثبت ان المراد بالظالمين ههنا المشركون وايضا انه وصف هذا الظالمين بصفات ثلاثة هي مختصة بالكفار وذلك يقوي ما ذكرناه وقال القاضي المراد منه كل من كان ظالما سواء كان كافرا او كان فاسقا تمسكا بعموم اللفظ **الصفة الثانية** قوله الذين يصدون عن سبيل الله ومعناه انهم يمنعون الناس من قبول الحق ومعناه انهم يمنعون الناس من قبول الدين الحق تارة بالزجر والقهر واخرى بسائر الحيل **الصفة الثالثة** قوله ويبغونها عوجا والمراد منه بالقاء الشكوك والشبهات في دلائل الدين الحق **الصفة الرابعة** قوله وهم بالاخرة كافرون اعلم انه تعالى انما بين ان تلك اللعنة انما وقعت لذلك المؤذن على الظالمين الموصوفين بهذه الصفات الثلاثة كان ذلك نصا بان تلك اللعنة ما وقعت الا على الكافرين وذلك يدل على فساد ما ذكره القاضي من ان ذلك اللعن يعم الفاسق والكافر **قوله تعالى** وبينهما حجاب وعلى الاعراف اعلم ان قوله وبينهما حجاب يعني بين الجنة والنار وبين الفريقين وهذا الحجاب هو السور المذكور بقوله فضرب بينهم بسور فان قيل واي حاجة الى ضرب هذا السور بين الجنة والنار وقد كان الجنة فوق السموات وان الجحيم في اسفل السافلين قلنا بعد اخذهما عن الاخر لا يمنع ان يحصل بينهما سور وحجاب واما الاعراف فهو جمع عرف وهو كل عال كمرتفع ومنه عرف الفرس والديك وكل مرتفع من الارض عرف وذلك لانه لسبب ارتفاعه يصير اعرف بما انخفض منه اذا عرف هذا فنقول في تفسير لفظ الاعراف قولان الاول وهو الذي عليه الاكثرون ان المراد من الاعراف اعالي ذلك السور المضروب بين الجنة والنار وهذا قول ابن عباس وروي ايضا عنه انه قال الاعراف شرف الصراط والقول الثاني وهو قول الحسن وقول الزجاج في احد قوليه ان قوله وعلى الاعراف اي وعلى الاعراف معرفة اهل الجنة والنار رجال يعرفون كل واحد من اهل الجنة والنار بسيماهم تقبل للحسن هم قوم استوت حسناتهم وسيئاتهم فضرب على الجنة ثم قال هم قوم حبسهم الله على اعراف اهل الجنة واهل النار يعرفون العبد من الله واله لا ادري لعل العبد برآء منه ولا يخفف ان هذه

عيونهم وهذا الوجه باطل لانه تعالى خص اهل الاعراف بانهم يعرفون كل احد من اهل الجنة واهل النار بسيماهم ولو كان المراد ما ذكره لما
بقي لاهل الاعراف اختصاص بهذه المعرفة لان كل احد من اهل الجنة واهل النار بسيماهم يعرفون هذه الاحوال من اهل الجنة ومن اهل
النار ولما بطل هذا الوجه ثبت ان المراد من قوله يعرفون كلا بسيماهم وهو انهم كانوا يعرفون في الدنيا اهل الخير والايمان والصلاح واهل الشر
والكفر والفساد وهم كانوا في الدنيا شهداء الله على اهل الايمان والطاعة وعلى اهل الكفر والمعصية وهو تعالى يجلسهم في الاعراف وهي الامكنة العالية
الرفيعة ليكونوا مطلعين على الكل يشهدون على كل احد بما يليق به ويعرفون ان اهل الثواب وصلوا الى الدرجات واهل العقاب الى الدركات
فان قيل هذه الوجوه الثلاثة باطلة لانه تعالى قال في صفة اصحاب الاعراف انهم لم يدخلوها وهم يطمعون اي لم يدخلوا الجنة وهم يطمعون
دخولها وهذا الوصف لا يليق بالملائكة والانبياء والشهداء اجاب الذاهبون الى هذا الوجه بان قالوا لا يبعد ان يقال انه تعالى بين من صفة
اصحاب الاعراف ان دخولهم الجنة يتاخر والسبب فيه انه تعالى ميزهم عن اهل الجنة واهل النار واجلسهم على تلك التشريفات العالية والامكنة
المرتفعة ليشاهدوا احوال اهل الجنة واحوال اهل النار فيلحقهم السرور العظيم بمشاهدة تلك الاحوال ثم اذا استقر اهل الجنة في الجنة واهل
النار في النار فحينئذ ينقلهم الله الى امكنتهم العالية في الجنة فثبت ان كونهم غير داخلين في الجنة لا يمنع من كمال شرفهم وعلو درجتهم واما قوله
وهم يطمعون فالمراد من هذا الطمع اليقين الا ترى انه تعالى قال حكاية عن ابرهيم والذي اطمع ان يغفر لي خطيئتي يوم الدين وذلك الطمع طمع يقين
فكذا ها هنا فهذا تقرير قول من يقول ان اصحاب الاعراف هم اشراف اهل الجنة والقول الثاني وهو قول من يقول اصحاب الاعراف اقوام
يكونون في الدرجة النازلة من اهل الثواب والقائلون بهذا القول ذكروا وجوها احدها انهم اقوام تساوت حسناتهم وسيئاتهم
فلا جرم ما كانوا من اهل الجنة ولا من اهل النار فاوقفهم الله على هذه الاعراف لكونها درجة متوسطة بين الجنة والنار ثم يدخلهم الله الجنة
بفضله ورحمته وهم آخر قوم يدخلون الجنة وهذا قول حذيفة وابن مسعود واختيار الفراء وطعن الجبائي والقاضي في هذا
القول واحتجوا على فساده من وجهين فاولهما ان قالوا ان قوله تعالى ونودوا ان تلكم الجنة اورثتموها بما كنتم تعملون يدل على ان كل
من دخل الجنة فانه لا بد وان يكون مستحقا لدخولها وذلك يمنع من القول بوجود اقوام لا يستحقون الجنة ولا النار ثم انهم يدخلون
الجنة بمحض التفضل لا بسبب الاستحقاق وثانيهما ان كونهم من اصحاب الاعراف يدل على انه تعالى ميزهم في جميع اهل القيامة
بان اجلسهم على الاماكن العالية المشرفة على اهل الجنة والنار وذلك تشريف عظيم ومثل هذا التشريف لا يليق الا بالاشراف ولا شك ان
الذين تساوت حسناتهم وسيئاتهم فدرجتهم قاصرة فلا يليق بهم ذلك التشريف والجواب عن الاول انه يحتمل ان يكون قوله
ونودوا ان تلكم الجنة اورثتموها خطاب مع اقوام معينين فلم يلزم ان يكون كل اهل الجنة كذلك والجواب عن الثاني انا لا نسلم
انه تعالى اجلسهم على تلك المواضع على سبيل التخصيص بمزيد التشريف والاكرام وانما اجلسهم عليها لانها كالمرتبة المبسوطة بين الجنة
والنار وهل النزاع الا في ذلك فثبت ان الحجة التي عولوا عليها في ابطال هذا الوجه ضعيف الوجه الثاني من الوجوه المذكورة في
تفسير اصحاب الاعراف قالوا المراد من اصحاب الاعراف اقوام اخرجوا الى الغزو بغير اذن آبائهم فاستشهدوا فحبسوا بين الجنة والنار
واعلم ان هذا القول داخل في القول الاول لان هؤلاء انما صاروا من اصحاب الاعراف ان معصيتهم ساوت طاعتهم بالجهاد فهذا
احد الامور الداخلة تحت الوجه الاول وبتقدير ان يصح ذلك الوجه فلا معنى لتخصيص هذه الصورة ويصير لفظ الاية عليها والوجه
الثالث قال عبد الله بن الحرث انهم مساكين اهل الجنة والوجه الرابع قال قوم ان الفساق من اهل الصلاة يعفوا الله عنهم ويسكنهم
في الاعراف فهذا كله شرح قول من يقول الاعراف عبارة عن الامكنة العالية على السور المضروبة بين الجنة والنار اما الذين
يقولون الاعراف عبارة عن الرجال الذين يعرفون اهل الجنة والنار فهذا القول ايضا غير بعيد الا ان هؤلاء الاقوام لا بد لهم من مكان
عال يشرفون منه على اهل الجنة واهل النار وحينئذ يعود هذا القول على القول الاول فهذه تفاصيل اقوال الناس في هذا الباب ثم
انه تعالى اخبر ان اصحاب الاعراف يعرفون كلا من اهل الجنة واهل النار بسيماهم واختلفوا في المراد بقوله بسيماهم على وجوه فالقول الاول
وهو قول ابن عباس ان سيما الرجل المسلم من اهل الجنة بياض وجهه كما قال تعالى يوم تبيض وجوه وتسود وجوه وكون وجوههم
مسفرة ضاحكة مستبشرة وكون كل واحد منهم اغر محجلا من آثار الوضوء وعلامة الكفار سواد وجوههم وكون وجوههم
عليها غبرة ترهقها قترة وكون عيونهم زرقا ولقائل ان يقول انهم لما شاهدوا اهل الجنة في الجنة واهل النار في النار فاي حاجة
الى ان يستدل على كونهم من اهل الجنة بهذه العلامات لان هذا يجري مجرى الاستدلال على ما علم وجوده بالحشر وذلك باطل وايضا
فهذه الاية تدل على ان اصحاب الاعراف مختصون بهذه المعرفة ولو حملناه على هذا الوجه لم يبق هذا الاختصاص لان هذه الاحوال
امور مخصوصة فلا يختص بمعرفتها شخص دون شخص والقول الثاني في تفسير هذه الاية ان اصحاب الاعراف كانوا يعرفون المؤمنين
في الدنيا بظهور علامات الايمان والطاعة عليهم ويعرفون الكافرين في الدنيا ايضا بظهور علامات الكفر والفسق عليهم فاذا شاهدوا
اولئك الاقوام في محفل القيامة ميزوا البعض عن البعض بتلك العلامات التي شاهدوها عليهم في الدنيا وهذا الوجه هو المختار اما
اما قوله تعالى ونادوا اصحاب الجنة ان سلام عليكم والمعنى انهم اذا نظروا الى اهل الجنة سلموا على اهلها وعند هذا تم كلام صاحب
الاعراف ثم قال تعالى لم يدخلوها وهم يطمعون والمعنى انه تعالى اخبر ان اهل الاعراف لم يدخلوا الجنة ومع ذلك فهم يطمعون في

دخولها ثم ان قلنا ان اصحاب الاعراف هم الاشراف من اهل الجنة فقد ذكرنا انه تعالى انما اجلسهم على الاعراف واخر
ادخالهم في الجنة ليطلعوا على احوال اهل الجنة والنار ثم انه تعالى يبلغهم الى الدرجات العالية في الجنة كما روي عن النبي
صلى الله عليه وسلم انه قال ان اهل الدرجات العلى ليراهم من تحتهم كما يرون الكوكب الدري في افق السما وان ابا بكر وعمر منهم وتحقيق
الكلام ان اصحاب الاعراف هم اشراف اهل القيامة فعند وقوف اهل القيامة في الموقف يجلس الله اهل الاعراف في الاعراف
وهي المواضع العالية الشريفة واذا دخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار نقلهم الله الى الدرجات العالية في الجنة فهم ابدا لا
يجلسون الا في الدرجات العالية واما ان فسرنا اصحاب الاعراف بانهم الذين يكونون في الدرجة النازلة من اهل النجاة قلنا
انه تعالى يجلسهم في الاعراف وهم يطمعون من فضل الله واحسانه ان ينقلهم من تلك المواضع الى الجنة واما قوله تعالى واذا صرفت
ابصارهم تلقا اصحاب النار قال الواحدي التلقا جهة اللقا وهي جهة المقابلة ولذلك كان ظرفا من ظروف المكان يقال فلان
تلقاك كما يقال هو حذاك وهو في الاصل مصدر لا يستعمل ظرفا ثم نقل الواحدي اسناده عن نقلت عن الكوفيين والمبرد عن
البصريين انها ما لانها لم تات من المصادر على انفعال الرجز فان سات وتلقا فاذا تركب هذين اسويين من القياس فقلت في كل
مصدر تفعال بفتح التا مثل تسيار وبرسات وقلت في كل اسم تفعال بكسر التا مثل تمثال وتقصار ومعنى الاية انه كلما وقعت ابصار
اصحاب الاعراف على اهل النار تضرعوا الى الله في ان لا يجعلهم من زمرتهم والمقصود من جميع هذه الايات التخويف حتى يقدم المرء على النظر
والاستدلال ولا يرضى بالتقليد ليفوز بالدين الحق فيصل بسببه الى الثواب المذكور في هذه الاية ويتخلص عن العقاب المذكور فيها

قوله تعالى ونادى اصحاب الاعراف رجالا الى يعرفونهم الى قوله ولا انتم تحزنون

اعلم انه تعالى لما بين بقوله واذا صرفت ابصارهم تلقا اصحاب النار قالوا ربنا اتبعه ايضا بان اصحاب الاعراف ينادون رجالا من اهل
النار واستغنى عن ذكر النار لان الكلام المذكور لا يليق الا بهم وهو قولهم ما اغنى عنكم جمعكم وما كنتم تستكبرون وذلك لا يليق الا بمن يبكت
ويوبخ ولا يليق بهم ايضا الا باكابرهم والمراد من استكبارهم قبول الحق او استكبارهم على الناس والمحقين وقرئ يستكبرون من الكبر
وهذا كالدلالة على شماتة اصحاب الاعراف بوقوع اولئك المخاطبين في العقاب وعلى تبكيت عظيم يحصل اولئك المخاطبين بسبب هذا
الكلام ثم زادوا على هذا التبكيت وهو قولهم اهولاء الذين اقسمتم لا ينالهم الله برحمة فاشاروا اليهم الى فريق من اهل الجنة كانوا يستضعفونهم
ويستقلون احوالهم وربما تهزوا بهم وانفوا من مشاركتهم في دينهم واذا راى من كان يدعي التقدم حصول المنزلة العالية لمن كان مستضعفا
عنده قلق لذلك وعظمت حسرته وندامته على ما كان منهم في نفسه ومنهم فاما قوله ادخلوا الجنة فقد اختلفوا فيه فقيل هم اصحاب
الاعراف والله تعالى يقول لهم ذلك او بعض الملائكة الذين امرهم الله بهذا القول وقيل بل بعضهم يقول للبعض والمراد انه تعالى
خص اصحاب الاعراف بالدخول في الجنة واللحوق بالمنزلة التي اعدها الله لهم وعلى هذا التقدير فقوله اهولاء الذين اقسمتم لا
ينالهم الله برحمة من كلام اصحاب الاعراف وقوله ادخلوا الجنة من كلام الله ولا بد ههنا من اضمار والتقدير فقال الله لهم هذا
كما قال يريد ان يخرجكم من ارضكم وانقطع ههنا كلام الملا ثم قال فرعون فماذا تامرون ما يصل كلامه بكلامهم من غير اظهار فارق
فكذا ههنا

قوله تعالى ونادى اصحاب النار اصحاب الجنة ان افيضوا

اعلم انه
تعالى لما بين ما يقوله اصحاب الاعراف لاهل النار اتبعه بذكر ما يقوله اهل النار لاهل الجنة قال ابن عباس لما صار اصحاب
الاعراف الى الجنة طمع اهل النار بفرح بعد الياس فقالوا يا رب ان لنا قرابات من اهل الجنة فاذن لنا حتى نراهم ونكلمهم فامر الله
الجنة فتزخرفت ثم نظر اهل جهنم الى قراباتهم في الجنة وما هم فيه من النعم فعرفوهم ونظر اهل الجنة الى قراباتهم من اهل جهنم فلم
يعرفوهم وقد اسودت وجوههم وصاروا خلقا اخر فنادى اصحاب النار اصحاب الجنة بسيماهم وقالوا افيضوا علينا من الماء وانما
طلبوا الماء خاصة لشدة ما في بواطنهم من الاحتراق واللهيب بسبب شدة حر جهنم وقوله افيضوا كالدلالة على ان اهل الجنة اعلى مكانا
من اهل النار فان قيل اسالوا مع الرجا والجواز او مع الياس قلنا ما حكيناه عن ابن عباس يدل على انهم طلبوا الماء مع جواز الحصول
والمعاصي بل مع الياس لانهم ومع عقابهم وانه لا يفتر عنهم لكن الايس من الشي قد يطلبه كما يقال في المثل
الغريق يتعلق بالزبد وان علم انه لا يعنيه قوله او مما رزقكم الله فقيل انه الثمار وقيل انه الطعام وهذا الكلام يدل على حصول
العطش الشديد والجوع الشديد لهم عن ابي الدردا انه تعالى يرسل على اهل النار الجوع حتى يزداد عذابهم فيستغيثون فيغاثون
بالضريع لا يسمن ولا يغني من جوع ثم يستغيثون فيغاثون بطعام ذي غصة ثم يذكرون الشراب ويستغيثون فيدفع اليهم الحميم
والصديد بكلاليب الحديد فيقطع ما في بطونهم ويستغيثون الى اهل الجنة كما في هذه الاية فيقول اهل الجنة ان الله حرمهما على
الكافرين ويقولون لمالك ليقض علينا ربك فيجيبهم على ما قيل بعد الف عام ويقولون اخرجنا منها فيجيبهم فاخسوا فيها فعند ذلك يايسون
من كل خير ويأخذون في الزفير والشهيق وعن ابن عباس انه ذكر في صفة اهل الجنة انهم يرون الله كل جمعة ولمنزله كل باب منهم الف
باب فاذا راوا الله دخل من كل باب ملك معه الهدايا الشريفة وقال ان كل الجنة خشبها الزمرد وترابها الذهب الاحمر وسقفها
حلل وكسوة لاهل الجنة وثمرتها امثال القلال او الدلا اشد بياضا من الفضة والين من الزبد واحلى من العسل لا عجم له فهذا صفة

اهل النار وصفة اهل الجنة ورايت في الكبير ان قاريا قرا قوله تعالى حكاية عن الكفار افيضوا علينا من الماء او مما رزقكم الله
في تذكرة الاستاذ ابي علي الدقاق فقال الاستاذ وهولا كانت رغبتهم وشهوتهم في الدنيا في الشرب والاكل وفي الاخرة بنوا على هذه
الحالة وهذا الرسم يدل على ان الرجل يموت على ما عاش عليه ويحشر على ما مات عليه ثم بين تعالى ان هولا الكفار لما طلبوا الماء والطعام
من اهل الجنة قال اهل الجنة ان الله حرمهما على الكافرين ولا شك ان ذلك يفيد الخيبة التامة ثم انه تعالى وصف هولا الكفار بانهم
اتخذوا دينهم لهوا ولعبا وفيه وجهان الاول الذي اعتقدوا فيه ان دينهم تلاعبوا به وما كان فيه محدين والثاني انهم اتخذوا اللهو
واللعب دينا لانفسهم قال ابن عباس يريد المستهزئين المقتسمين ثم قال وغرتهم الحياة الدنيا وهو مجاز لان الحياة الدنيا لا تغر في الحقيقة بل
المراد انه حصل الغرور عند هذه الحياة لان الانسان يطمع في طول العمر وحسن العيش وكثرة المال وقوة الحياة فلشدة رغبته في هذه
الاشيا يصير محجوبا عن طلب الدين غرقا في طلب الدنيا ثم لما وصف الله اولئك الكفار بهذه الصفات قال فاليوم ننساهم كما نسوا لقاء يومهم
هذا وفي تفسير هذا النسيان قولان الاول ان النسيان هو الترك والمعنى نتركهم في عذابهم كما تركوا العمل للقاء يومهم وهذا قول
الحسن ومجاهد والسدي والاكثرين والقول الثاني ان معنى ننساهم كما نسوا اي نعاملهم معاملة من نسي فنتركهم في النار كما فعلوا في الاعراض
باياتنا وبالجملة فسمى الله جزاهم نسيانهم بالنسيان كما في قوله سيئة مثلها والمراد من هذا النسيان انه تعالى لا يجيب دعاهم ولا يرحم ضعفهم
وذلتهم ثم بين تعالى ان كل هذه التشديدات انما كان لانهم كانوا باياتنا يجحدون وفي الاية لطيفة عجيبة وذلك لانه تعالى وصفهم بكونهم
كافرين ثم بين من حالهم انهم اتخذوا دينهم لهوا اولا ثم لعبا ثانيا ثم غرتهم الحياة الدنيا ثالثا ثم صار عاقبة هذه الاحوال والدرجات انهم جحدوا
بايات الله وذلك يدل على ان حب الدنيا مبدا كل افة كما قال عليه السلام حب الدنيا راس كل خطيئة وقد يودي حب الدنيا الى الكفر
والضلال

قوله تعالى ولقد جئناهم بكتاب فصلناه على علم هدى ورحمة لقوم يومنون

اعلم انه تعالى لما شرح احوال اهل الجنة واهل النار واهل الاعراف ثم شرح الكلمات الدايرة بين هولا الفرق الثلاثة على وجه يصير سماع
تلك المناظرات حاملا للمكلف على الحدود والاحتراز وداعيا له الى النظر والاستدلال بين شرف هذا الكتاب الكريم ونهاية منفعته فقال
ولقد جئناهم بكتاب يعني هذا القرآن فصلناه اي ميزنا بعضها عن بعض تمييزا يهدي الى الرشد ويومن عن الغلط والخبط فاما قوله على علم
فالمراد ان ذلك التفصيل والتمييز انما حصل مع العلم التام بما في كل فصل من تلك الفصول من الفوايد المتكاثرة والمنافع المتزايدة
وقوله هدى ورحمة قال الزجاج هدى في موضع نصب اي فصلناه هاديا وذا رحمة وقوله لقوم يومنون يدل على ان القرآن حصل
هدى لقوم مخصوصين والمراد انهم هم الذين اهتدوا به دون غيرهم فهو كقوله تعالى في اول سورة البقرة هدى للمتقين واحتج
اصحابنا بقوله فصلناه على علم على انه تعالى عالم بالعلم خلافا لما يقوله بعض المعتزلة من انه ليس لله علم بقوله تعالى هل ينظرون الا
تاويله يوم ياتي تاويله اعلم انه تعالى لما بين ازاحة العلة بسبب انزال هذا الكتاب المفصل الموجب للهداية والرحمة بين بعده حال من
كذب فقال هل ينظرون الا تاويله والنظر هاهنا بمعنى الانتظار والتوقع فان قيل كيف يتوقعون وينتظرون مع جحدهم وانتظارهم قلنا
لعل فيهم اقواما تسلكوا وترققوا فلهذا السبب انتظروا ايضا انهم وان كانوا جاحدين الا انهم بمنزلة المنتظرين من خشية ان تلك الاحوال
تاتيهم لا محالة وقوله الا تاويله قال الفرا الضمير في قوله تاويله الكفار يريد عاقبة ما وعدوا به على السنة الرسل من الثواب والعقاب
والتاويل فرجع الشي ونصيره من قولهم الى الشي يول وقد احتج بهذه الاية من ذهب الى قوله وما يعلم تاويله الا الله اي ما يعلم عاقبة الامر
فيه الا الى الله قوله يوم ياتي تاويله يريد يوم القيامة قال الزجاج قوله نصب بقوله يعذب واما قوله يقول الذين نسوه من قبل معناه
انهم صاروا في الاعراض عنه بمنزلة من نسيه ويجوز ان يكون معنى نسوه اي تركوا العمل به والايمان به وهذا كما ذكرناه في قوله كما نسوا لقاء
يومهم هذا ثم بين تعالى ان هولا الذين نسوا يوم القيامة يقولون قد جاءت رسل ربنا بالحق والمراد انهم اقروا بان الذي جاءت الرسل به من
ثبوت الحشر والنشر والبعث والقيامة والثواب والعقاب فكل ذلك كان حقا وما امروا بخفية هذه الاشيا لانهم شاهدوها
وعاينوها وبين الله تعالى انهم لما راوا انفسهم في العذاب قالوا هل لنا من شفعاء فيشفعوا لنا او نرد فنعمل غير الذي كنا نعمل والمعنى انه
لا طريق لنا الى الخلاص مما نحن فيه من العذاب الشديد الا احد هذين الامرين وهو ان يشفع لنا شفيع فلاجل تلك الشفاعة يزول
هذا العذاب او يردنا الى الدنيا حتى نعمل غير الذي كنا نعمل يعني نوحد الله بدلا عن الكفر ونطيعه بدلا عن المعصية فان قيل اقالوا هذا
الكلام مع الرجا او مع الياس وجوابنا عنه قد ذكرناه في قوله افيضوا علينا من الماء ثم بين تعالى بقوله قد خسروا انفسهم ان الذي طلبوه
لا يكون لان ذلك المطلوب لو حصل لما حكم الله عليهم بانهم قد خسروا انفسهم ثم قال وضل عنهم ما كانوا يفترون يريد انهم لم ينتفعوا
بالاصنام التي عبدوها في الدنيا ولم ينتفعوا بنصرة الاديان الباطلة التي بالغوا في نصرتها قال الجبائي هذه الاية تدل على حكمين الحكم
الاول قال الاية تدل على انهم كانوا في حال التكليف قادرين على الايمان والتوبة فلذلك سالوا الرد ليومنوا او يتوبوا ولو كانوا في الدنيا غير
قادرين كما تقوله المجبرة لم يكن لهم في الرد فايدة ولا جاز ان يسالوا ذلك والحكم الثاني ان الاية تدل على قول المجبرة الذين يزعمون ان اهل
الاخرة مكلفون لانه لو كان كذلك لما سالوا الرد الى حال وهم في الوقت على مثلها بل كانوا يتوبون ويومنون في الحال فبطل ما حكي عن النجار وان
التكليف باق على اهل الاخرة

قوله تعالى ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض في ستة ايام

اعلم انا بينا ان مدار امر القرآن على تقرير هذه المسائل الاربع وهي التوحيد والنبوة والمعاد والقضاء والقدر ولا شك ان مدار
اثبات المعاد على اثبات التوحيد والقدرة والعلم فلما بالغ الله في تقرير امر المعاد عاد الى ذكر الدلائل الدالة على التوحيد وكمال القدرة
والعلم لتصير تلك الدلائل مقررة لاصول التوحيد ومقررة ايضا لاثبات المعاد وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** حكى الواحدي
عن الليث انه قال الاصل في الست والستة سدس وسدسه ولما كان مخرج الدال والتاء قريبا ادغم احدهما في الاخر واكتفى بالتاء والدليل
عليه انك تقول في تصغير ستة سدسه وكذلك الاسداس وجميع تصرفاته يدل عليه **المسئلة الثانية** الخلق التقرير
على ما قررناه فخلق السموات والارض اشارة الى تقرير حالة من احوالها وذلك التقرير يحتمل وجوها كثيرة اولها تقرير ذواتها بمقدار
معين مع ان الفعل يقتضي بان الازيد منه والانقص منه جائز فاختصاص كل واحد منها بمقداره المعين لا بد وان يكون بتخصيص مخصص
وذلك يدل على افتقار السموات والارض الى الفاعل المختار وثانيها ان كون هذه الاجسام متحركة في الازل محال لان الحركة انتقال
من حال الى حال فالحركة يجب كونها مسبوقة بحالة اخرى والازل ينافي المسبوقية فكان الجمع بين الحركة وبين الازل محالا اذا ثبت هذا فنقول
هذه الافلاك والكواكب اما ان يقال ان ذواتها كانت معدومة في الازل ثم وجدت او يقال انها وان كانت موجودة ولكنها كانت واقفة
ساكنة ثم ابتدات بالحركة وعلى التقدير فتلك الحركات ابتدات بالحدوث والوجود في وقت معين مع جواز حصولها قبل ذلك الوقت وبعده
واذا كان كذلك كان اختصاص ابتداء تلك الحركات بتلك الاوقات المعينة تقديرا وخلقا ولا يحصل ذلك الاختصاص الا بتخصيص مخصص
قادر مختار وثالثها ان اجرام الافلاك والكواكب والعناصر مركبة من اجزاء صغيرة ولا بد وان يقال ان بعض تلك الاجزاء حصلت في داخل
ذلك الثخن وبعضها حصلت على سطوحها فاختصاص حصول كل واحد من تلك الاجزاء الحيزية المعينة وصفة المعين لا بد وان يكون لتخصيص
المخصص القادر المختار ورابعها ان بعض الافلاك اعلى من بعض وبعض الكواكب حصل في المنطقة وبعضها في القطبين فاختصاص كل واحد منها
بموضع معين لا بد وان يكون بتخصيص مخصص قادر مختار وخامسها ان كل واحد من الافلاك متحرك الى جهة مخصوصة وحركة مختصة بمقدار
مخصوص من البطوء والسرعة وذلك ايضا خلق وتقدير ويدل على وجود المخصص القادر وسادسها ان كل واحد من الكواكب مختص بكون مخصوص
مثل كمودة زحل ودرية المشتري وحمرة المريخ وضياء الشمس واشراق الزهرة وصفرة عطارد ومحور القمر والاجسام متماثلة في اتمام الماهية
فكان اختصاص كل واحد منها بلزوم المعين خلقا وتقديرا ودليلا على افتقارها الى الفاعل المختار وسابعها ان الافلاك والعناصر مركبة من الاجزاء
الصغيرة وواجب الوجود لا يكون اكثر من واحد فهي ممكنة الوجود من ذواتها وكل ما كان ممكنا لذاته فهو محتاج الى المؤثر والحاجة الى المؤثر لا
يكون في حال البقاء والا لزم تكون الكائن فتلك الحاجة لا تحصل الا في زمان الحدوث او في زمان العدم وعلى التقديرين فيلزم كون هذه الاجزاء
محدثة ومتى كانت محدثة كان حدوثها مختصا بوقت معين وذلك خلق وتقدير ويدل على الحاجة الى الصانع القادر المختار وثامنها ان هذه
الاجسام لا تخلو عن الحركة والسكون وهما محدثان وما لا يخلو عن المحدث فهو محدث فهذه الاجسام محدثة وكل محدث فقد حصل حدوثه في وقت
معين وذلك خلق وتقدير فلا بد له من الصانع القادر المختار وتاسعها ان الاجسام متماثلة فاختصاص بعضها بالصفات التي لاجلها كانت سموات
وكواكب والبعض بالصفات التي لاجلها كانت ارضا او ماء او هواء او نارا لا بد وان يكون امرا جائزا وذلك لا يحصل الامتياز المذكور بين الافلاك
والعناصر فقد حصل ايضا مثل هذا الامتياز بين الكواكب وبين الافلاك والعناصر بل حصل مثل هذا الامتياز بين كل واحد من الكواكب وذلك
يدل على الافتقار الى الفاعل القادر المختار واعلم ان الخلق عبارة عن التقدير فاذا دللنا على ان الاجسام متماثلة وجب القطع بان كل صفة حصلت
لجسم معين فان حصول تلك الصفة ممكن لسائر الاجسام واذا كان الامر كذلك كان اختصاص ذلك الجسم المعين بتلك الصفة المعينة خلقا وتقديرا
فكان داخلا تحت قوله تعالى ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض **المسئلة الثالثة** لسائل ان يسال فيقول كون هذه الاشياء
مخلوقة في ستة ايام لا يمكن جعله دليلا على اثبات الصانع وبيانه من وجوه الاول ان وجه دلالة هذه المحدثات على وجود الصانع هو حدوثها
او امكانها او مجموعهما واما مرفوع ذلك الحدوث في ستة ايام او في يوم واحد فلا بد له في ذلك الستة والثاني ان الفعل يدل على ان الحدوث
على جميع الاحوال جائز واذا كان كذلك فحينئذ لا يمكن الجزم بان هذا الحدوث وقع في ستة ايام الا باخبار مخبر صادق وذلك موقوف على العلم
بوجود الاله الفاعل المختار فلو جعلنا هذه المقدمة مقدمة في اثبات الصانع لزم الدور والثالث ان حدوث السموات والارض دفعة واحدة
ادل على كمال القدرة والعلم من حدوثها في ستة ايام واذا ثبت ما ذكرنا من الوجوه الثلاثة فنقول ما الفائدة في ذكر انه تعالى انما خلقها في ستة
ايام في اثناء ذكر ما يدل على وجود الصانع والرابع انه ما السبب على انه اقتصر ههنا على ذكر السموات والارض ولم يذكر خلق سائر الاشياء السؤال
الخامس اليوم انما يمتاز عن الليلة بسبب طلوع الشمس وغروبها فقبل خلق الشمس والقمر كيف حصول الايام والسؤال السادس
انه تعالى قال وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر وهذا كالمناقض لقوله خلق السموات والارض في ستة ايام والسؤال السابع هب انه تعالى
خلق السموات والارض في مدد متراخية فما الحكمة في تقييدها وضبطها بالايام الستة فنقول اما على مذهبنا الامر في الكل سهل واضح لانه
تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ولا اعتراض عليه في امر من الامور وكل شيء صنعه ولا علة لصنعه ثم نقول اما السؤال الاول فجوابه انه
سبحانه ذكر في اول التورية انه خلق السموات والارض في ستة ايام والعرب كانوا مخالطون اليهود والظاهر انهم سمعوا ذلك منهم فكانه سبحانه يقول
لا تشتغلوا بعبادة الاوثان والاصنام فان ربكم هو الذي سمعتم من عقلاء الناس انه هو الذي خلق السموات والارض على غاية عظمها ونهاية جلالتها

في ستة ايام واما السؤال الثالث فجوابه ان المقصود منه انه سبحانه وان كان قادرا على ايجاد جميع الاشياء دفعة واحدة لكنه جعل لكل شيء حدا
محدودا ووقتا مقدرا فلا يدخله في الوجود الا على ذلك الوجه فهو وان كان قادرا على ايصال الثواب الى المطيعين في الحال وعلى ايصال العقاب
الى المذنبين في الحال الا انه يؤخرهما الى اجل معلوم مقدر فهذا التاخر ليس لاجل انه تعالى اهمل العباد بل لما ذكرنا انه خص كل شيء بوقت معين لسابق
مشيته فلا يصرفه عنه ويدل على هذا قوله تعالى في سورة ق ولقد خلقنا السموات والارض وما بينهما في ستة ايام وما مسنا من لغوب فاصبر على
ما يقولون بعد ان قال قبل هذا وكم اهلكنا قبلهم من قرن هم اشد منهم بطشا فنقبوا في البلاد هل من محيص ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب او القى السمع
وهو شهيد فاخبرهم بانه قد اهلك من المشركين المكذبين لانبيائه من كان اقوى بطشا من مشركي العرب الا انه امهل هؤلاء لما فيه من المصلحة كما خلق السموات
والارض وما بينهما في ايام متصلة لا لاجل لغوب لحقه في الامهال ولما بين بهذا الطريق انه تعالى انما خلق العالم الا دفعة لكن قليلا قليلا قال بعده واصبر
على ما يقولون من الشرك والتكذيب ولا تستعجل لهم العذاب بل توكل على الله وفوض الامر اليه وهذا المعنى ما يقوله المفسرون انه تعالى انما خلق
العالم في ستة ايام ليعلم عباده الرفق في الامور والصبر فيها ولاجل ان لا يحمل المكلف تاخر الثواب والعقاب على الاهمال والتعطيل ومن العلماء من ذكر
فيه وجهين اخرين فالاول ان الشيء اذا حدث دفعة واحدة ثم انقطع طريق الاحداث فلعله يخطر ببال بعضهم ان ذلك انما وقع على سبيل الاتفاق اما
اذا حدثت الاشياء على التعاقب والتواصل ففي كونها مطابقة للمصلحة والحكمة كان ذلك اقوى في الدلالة على كونها واقعة باحداث محدث حكيم وقادر
عليم رحيم ٭ الوجه الثاني انه قد ثبت بالدليل انه تعالى خلق العاقل اولا ثم خلق بعده السموات والارض ثم ان ذلك العاقل اذا شاهد في كل حين وساعة
وحدوث شيء اخر على التعاقب والتوالي كان ذلك اقوى لعمله ونصرته لانه يتكرر على عقله ظهور هذا الدليل لحظة بعد لحظة فكان ذلك اقوى في افادة
اليقين ٭ واما السؤال الرابع فجوابه ان ذكر السموات والارض في هذه الاية يشتمل ايضا على ذكر ما فيهما والدليل عليه انه تعالى ذكر سائر المخلوقات
في سائر الايات فقال الله الذي خلق السموات والارض وما بينهما في ستة ايام ثم استوى على العرش ما لكم من دونه من ولي ولا شفيع وقال وتوكل على
الحي الذي لا يموت وسبح بحمده وكفى به بذنوب عباده خبيرا الذي خلق السموات والارض وما بينهما وقال ولقد خلقنا السموات والارض
وما بينهما في ستة ايام واما السؤال الخامس فجوابه ان المراد انه تعالى خلق السموات والارض في مقدار ستة ايام وهو كقوله ولهم رزقهم فيها
بكرة وعشيا والمراد على مقدار البكرة والعشي في الدنيا لانه لا ليل ثم ولا نهار واما السؤال السادس فجوابه ان قوله وما امرنا الا واحدة
كلمح بالبصر محمول على ايجاد كل واحد من الذوات وعلى اعدام كل واحد منها لان ايجاد الذات الواحدة والموجود الواحد لا يقبل التفاوت
فلا يمكن تحصيله الا دفعة واحدة واما الامهال والمدة فلا تحصل الا في المدة ٭ واما السؤال السابع وهو تقرير هذه المدة بستة ايام
فهو غير وارد لانه تعالى لو احدثه في مقدار اخر من الزمان لعاد ذلك السؤال واتصال بعضهم بعد السبعة شرف عظيم وهو مذكور في تقرير
ان ليلة القدر هي الليلة السابع والعشرين اذا ثبت هذا قالوا فالايام الستة في تخليق العالم واليوم السابع في حصول كمال الملك والملكوت
وبهذا الطريق حصل الكمال في الايام السبعة **المسئلة الرابعة** في هذه الاية اشارة عظيمة للعقلاء لانه قال ان ربكم
الله الذي خلق السموات والارض والمعنى ان الذي يربيكم ويصلح شانكم ويوصل اليكم الخيرات ويدفع عنكم المكروهات هو الذي بلغ كمال
قدرته وعلمه وحكمته اي حيث خلق هذه الاشياء العظيمة واودع فيها اصناف المنافع وانواع الخيرات ومن كان له قوى موصوف بهذه الحكمة
والقدرة والرحمة فكيف يليق به ان يرجع الى غيره في طلب الخيرات او يعول على غيره في تحصيل السعادات ثم في الاية دقيقة اخرى فانه لم يقل
انتم عبيده بل قال هو ربكم ودقيقة اخرى وهو انه تعالى لما نسب نسبه الينا سمى نفسه في هذه الحالة بالرب وهو مشعر بالتولية وكثرة
الفضائل والاحسان فكانه يقول من كان له قوى مع كثرة هذه الرحمة والفضل فكيف يليق به ان يشتغل بعبادة غيره ٭ اما قوله تعالى
ثم استوى على العرش فاعلم انه لا يمكن ان يكون المراد منه كونه مستقرا على العرش ويدل على فساده وجوه عقلية ونقلية اما العقلية فامور اولها
انه لو كان مستقرا على العرش لكان من الجانب الذي يلي العرش متناهيا والا لزم كون العرش متداخلا في ذاته وهو محال وكل ما كان متناهيا فان العقل
يقتضي بانه لا يمتنع ان يصير ازيد منه او انقص بدرة والعلم بهذا الجواز ضروري فلو كان الباري تعالى متناهيا من بعض الجوانب لكان ذاته قابلة
للزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك فهو محدث فثبت انه تعالى لو كان على العرش لكان من الجانب الذي يلي العرش متناهيا ولو كان كذلك لكان
محدثا وهذا محال فكونه على العرش يجب ان يكون محالا وثانيها لو كان في مكان وجهة لكان اما ان يكون غير متناه من كل الجهات واما ان يكون متناهيا
في كل الجهات واما ان يكون متناهيا من بعض الجهات دون البعض فالكل باطل فالقول بكونه في المكان والحيز باطل قطعا بيان فساد القسم الاول
انه يلزم ان تكون ذاته مخالطة لجميع الاجسام السفلية والعلوية وان تكون مخالطة للقاذورات والنجاسات وتعالى الله عنه وايضا فعلى هذا
التقدير تكون السموات حالة في ذات الله وتكون الارضين ايضا حالة في ذاته اذا ثبت هذا فنقول الذي هو محل السموات اما ان يكون هو عين
الشيء الذي هو محل الارضين او غيره فان كان الاول لزم كون السموات والارضين حالين في محل واحد من غير امتياز بين محليهما اصلا وكل حالين حلا في
محل واحد لم يكن احدهما ممتازا عن الاخر فلزم ان يقال السموات لا تمتاز عن الارضين في الذات وذلك باطل وان كان الثاني لزم ان تكون ذات
الله مركبة من الاجزاء والابعاض وهو محال والثالث وهو ان ذات الله تعالى اذا كانت حاصلة في جميع الاحياز والجهات فاما ان يقال الشيء الذي
حصل فوق هو عين الشيء الذي حصل تحت فحينئذ تكون الذات الواحدة دفعة واحدة قد حصلت في احياز كثيرة وان عقل ذلك فلم لا يعقل ايضا
حصول الجسم الواحد في احياز كثيرة دفعة واحدة وهو محال في بديهة العقل واما ان قيل الشيء الذي حصل فوق غير الشيء الذي حصل تحت فحينئذ

يلزم حصول التركيب والتبعيض في ذات الله تعالى وهو محال واما القسم الثاني وهو ان يقال انه متناهي من كل الجهات فنقول كل ما كان كذلك فهو قابل للزيادة والنقصان في بديهة العقل وكل ما كان كذلك فهو محدث وايضا فان جاز ان يكون الشيء المحدود من كل الجوانب قديما ازليا فاعلا للعالم فلم لا يجعل ان يقال خالق العالم هو الشمس او القمر او كوكب آخر وذلك باطل بالاتفاق واما القسم الثالث هو ان يقال متناهي من بعض الجوانب وغير متناه من سائر الجوانب فهذا ايضا باطل لوجوه احدها ان الجانب الذي صدق عليه كونه غير متناه والا صدق التقيضان معا وهو محال واذا حصل التغاير لزم كونه تعالى متركبا من الاجزاء والابعاض وثانيها ان الجانب الذي صدق حكم العقل عليه بكونه غير متناه واما ان لا يكون كذلك والاول باطل لان الاشياء المتساوية في تمام الماهية كل ما هو على واحد منها هو على الآخر الباقي واذا كان كذلك فالجانب الذي هو غير متناه يمكن ان يصير متناهيا والجانب الذي هو متناه يمكن ان يصير غير متناه ومتى كان الامر كذلك كان النمو والذبول والزيادة والنقصان والتغرف والتنزه على ذاته ممكنا وكل ما كان كذلك فهو محدث وذلك على الاله القديم محال فثبت انه تعالى لو كان حاصلا في الحيز والجهة لكان اما ان يكون متناهيا من بعض الجهات وغير متناه من سائر الجهات وثبت ان الاقسام الثلاثة باطلة فوجب ان يقال القول بكونه تعالى حاصلا في الحيز والجهة محال ٭ البرهان الثالث لو كان الباري تعالى حاصلا في المكان والجهة لكان الامر المسمى بالجهة اما ان يكون موجودا مشارا اليه واما ان لا يكون كذلك والقسمان باطلان فكان القول بكونه تعالى في المكان والجهة باطلا اما بيان فساد القسم الاول فلانه لو كان المسمى بالحيز والجهة موجودا مشارا اليه لحينئذ يكون المسمى بالجهة والحيز بعدا وامتدادا والحاصل فيه ايضا بجسان يكون له في نفسه بعد وامتداد والا لامتنع حصوله فيه وحينئذ يلزم تداخل البعدين وذلك محال للدليل المشهور في هذا الباب وايضا فيلزم من كون الباري قديما ازليا كون الحيز والجهة ازليا وحينئذ يلزم ان يكون قد حصل شيء الازل موجود قائم بنفسه سوى الله تعالى وذلك باجماع الكل فعلا باطل واما بيان فساد القسم الثاني فهو من وجهين احدهما ان العدم نفي محض وعدم صرف وما كان كذلك امتنع كونه ظرفا لغيره وجهة لغيره وثانيهما ان كل ما كان حاصلا في جهة فهو ممكن في الحيز عن جهة غيره فلو كان تلك الجهة عدما محضا لزم كون العدم المحض مشارا اليه بالحس وذلك باطل فثبت انه تعالى لو كان في حيز وجهة لافضى الى احد هذين الامرين القسمين الباطلين فوجب ان يكون القول به باطلا فان قيل فهذا ايضا وارد عليكم في قولكم الجسم حاصل في الحيز والجهة فنقول عن هذا الطريق لا يثبت للجسم حيز او جهة اصلا البتة بحيث يكون ذات الجسم نافذة فيه وساريه بل المكان عبارة عن السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس السطح الظاهر من الجسم المحوي وهذا المعنى محال بالاتفاق بين اهل التحقيق ووجودها الى الغير وكلما كان كذلك فهو ممكن امتنع وجود الباري تعالى الا بحيث يكون مختصا بالحيز والجهة لكانت ذات الباري مفتقرة في تحققها ووجودها الى الغير وكلما كان كذلك فهو ممكن لذاته ينتج انه لو امتنع وجود الباري الا بجهة لزم كونه ممكنا لذاته ولما كان هذا محالا كان القول بوجوب حصوله في الحيز محالا بيان المقام الاول وهو انه لو امتنع حصول ذات الله الا اذا كان مختصا بالجهة والحيز اكان الباري تعالى مفتقرا الى الغير فنقول لا شك ان الحيز والجهة امر مغاير لذات الله تعالى فحينئذ نكون ذات الله مفتقرة في تحققها الى امر مغاير لها وكل ما افتقر في تحققه الى الغير كان ممكنا لذاته والدليل عليه الواجب لذاته هو الذي لا يلزم من عدم غيره عدمه والمفتقر الى الغير هو الذي يلزم من عدم غيره عدمه فلو كان الواجب لذاته مفتقرا الى الغير لزم ان يصدق عليه النقيضان وهو محال فثبت انه تعالى لو وجب حصوله في الحيز لكان ممكنا لذاته لا واجبا لذاته وذلك محال والوجه الثاني في تقرير هذه الحجة ان الممكن يحتاج الى الحيز والجهة اما الحيز والجهة فانه غير محتاج الى ذلك الممكن اما عند من يثبت الخلا فلان الجهة والحيز مفترض مع عدم الممكن واما عند من ينفي الخلا فانه وان كان يعتقد انه لا بد من ممكن يحصل فيه الجهة الا انه لا نقول بانه لا بد لتلك الجهة من ممكن معين بل اي شيء كان فقد كفى في كونه شاغلا لذلك الحيز اذا ثبت هذا فلو كان ذات الله مختصا بجهة وحيز لكانت ذاته مفتقرة الى ذلك الحيز وكان ذلك الحيز غنيا في تحققه عن ذات الله تعالى وحينئذ يلزم ان يقال الحيز واجب لذاته غني عن غيره وان يقال ذات الله مفتقرة في ذاتها واجبة لغيرها وذلك يقدح في قولنا الاله تعالى واجب الوجود لذاته فان قيل الحيز والجهة ليس بتمام موجود حتى يقال ان ذات الله مفتقرة اليه ويحتاجة اليه فنقول هذا باطل قطعا لان يتقدير ان يقال ان ذات الله تعالى مختصة بجهة فوق فانا نميز بحسب الحس بين تلك الجهة وبين سائر الجهات وما حصل الامتياز بحسب الحس يعقل ان يقال انه عدم محض ونفي صرف ولو جاز ذلك لجاز مثله في كل المحسوسات وذلك يوجب انكار وجود كل المحسوسات وذلك لا يقوله عاقل

البرهان الخامس

في تقرير انه تعالى يمتنع كونه مختصا بالحيز والجهة لا معنى له الا الفراغ للحس والخلا الصرف وصريح العقل يشهد بان هذا المفهوم مفهوم واحد لا اختلاف فيه البتة واذا كان الامر كذلك كانت الاحياز باسرها متساوية في تمام الماهية واذا ثبت هذا فنقول لو كان الاله تعالى مختصا بحيز لكان محدثا وهذا محال بيان الملازمة ان الاحياز لما ثبت انها باسرها متساوية فلو اختص ذات الله تعالى بحيز معين لكان اختصاصه به لاجل انه يخصص ذلك الحيز وكل ما كان فعلا لفاعل مختار فهو محدث فوجب ان يكون اختصاص ذات الله بالحيز المعين محدثا فاذا كانت ذاته مفتقرة لذلك الحيز وكان ذلك الحيز غنيا في تحققه عن ذات الله تعالى وحينئذ يلزم ان يقال لحيز واجب لذاته غني عن غيره وان يقال ذات الله مفتقرة في ذاتها واجبة لغيرها وذلك يقدح في قولنا الاله تعالى واجب الوجود لذاته فان قيل الحيز والجهة ليس بتمام موجود حتى يقال ان ذات الله مفتقرة اليه ويحتاجة اليه فنقول هذا باطل قطعا لان يتقدير ان يقال ان ذات الله تعالى مختصة بجهة فوق فانا نميز بحسب الحس بين تلك الجهة وبين سائر الجهات وما حصل الامتياز بحسب الحس يعقل ان يقال انه عدم محض ونفي صرف ولو جاز ذلك لجاز مثله في كل المحسوسات وذلك يوجب انكار وجود كل المحسوسات وذلك لا يقوله عاقل

متناهيا عن ما صدق عليه كونه

ط

عنها فتكون ذات الله مساوية لساير ذات الاجسام في تمام الماهية وحينئذ يعود الالزام المذكور فثبت ان القول بان ذات
الله تعالى تختص بالحيز والجهة بحيث يمنع من حصول جسم اخر في ذلك الحيز يفضي الى هذه الاقسام الباطلة فوجب كونه باطلا واما
القسم الثاني وهو ان يقال ان ذاته وان كانت مختصة بالحيز والجهة الا انه لا يمنع من حصول جسم اخر في ذلك الحيز والجهة فهذا ايضا
محال لانه يوجب كون ذاته مخالطة سارية في ذات ذلك الجسم الذي يحصل في ذلك الجنب والحيز وذلك بالاجماع محال ولانه لو عقل
ذلك فلم لا يقبل حصول الاجسام الكثيرة في الحيز الواحد فثبت انه تعالى لو كان حاصلا في حيز لكان اما ان يمنع حصول جسم اخر في ذلك
الحيز او لا يمنع فثبت فساد القسمين فكان القول بحصوله تعالى في الحيز والجهة محالا باطلا **البرهان الحادي عشر**
على انه يمتنع حصول ذات الله تعالى في الحيز والجهة هو ان يقول لو كان مختصا بحيز وجهة لكان اما ان يكون بحيث يمكنه ان يتحرك عن تلك
الجهة او لا يمكنه ذلك والقسمان باطلان فبطل القول بكونه حاصلا في الحيز واما القسم الاول وهو انه يمكنه ان يتحرك فنقول هذه
الذات لا تخلو عن الحركة والسكون وهما محدثان لان على هذا التقدير السكون جايز عليه والحركة جايزة عليه ومتى كان الامر كذلك لم يكن المؤثر
في تلك الحركة ولا في ذلك السكون ذاته والا لامتنع طريان ضده والتقدير هو تقرير انه يمكنه ان يتحرك وان يسكن واذا كان كذلك كان المؤثر
في حصول تلك الحركة وذلك السكون هو الفاعل المختار وذلك ما كان فعلا لفاعل مختار فهو محدث فالحركة والسكون محدثان وما لا يخلو عن الحوادث
فهو المحدث فيلزم ان تكون ذاته تعالى محدثة وهو محال واما القسم الثاني وهو ان يكون مختصا بحيز وجهة مع انه لا يقدر على ان يتحرك عنه
فهذا ايضا محال لوجهين الاول ان على هذا التقدير يكون كالزمن المقعد العاجز وذلك نقص وهو على الله محال والثاني انه لو لم يمنع فرض
موجود حاصل من حيز معين بحيث يكون حصوله فيه واجب التقرر ممتنع الزوال لم يبعد ايضا فرض اجسام اخرى مختصة باحياز معينة بحيث
يمتنع خروجها عن تلك الاحياز وعلى هذا التقدير فلا يمكن اثبات حدوثها بدليل الحركة والسكون والكرامية يساعدون على انه كفر والثالث
انه تعالى ما كان حاصلا في الحيز والجهة كان مساويا للاجسام في كونه متحيزا شاغلا للاحياز ثم يقيم الدلالة المذكورة على ان المتحيزات لما كانت
متساوية في صفة التحيز وجب كونها متساوية في تمام الماهية لانه لو خالف بعضها بعضا لكان ما به المخالفة اما ان يكون حالا في المتحيز به او محلا
لها او لا محالا والاقسام الثلاثة باطلة على ما سبق واذا كانت متساوية في تمام الماهية فكما ان الحركة صحيحة على هذه الاجسام وجب القول بصحتها
على ذات الله تعالى وحينئذ يتم الدليل **البرهان الثاني عشر** لو كان تعالى مختصا غير معين لكنا اذا فرضنا وصول انسان الى طرف ذلك
الشيء وحاول الدخول فيه فاما ان يمكنه النفوذ والدخول فيه او لا يمكنه ذلك فان كان الاول كان كالهواء اللطيف والماء اللطيف وحينئذ
يكون قابلا للتفرق والتمزق وان كان الثاني كان صلبا كالحجر الصلد الذي لا يمكنه النفوذ فيه فثبت انه تعالى لو كان مختصا بمكان وحيز وجهة
لكان اما ان يكون رقيقا سهل التفرق والتمزق كالماء والهواء واما ان يكون صلبا كالحجر الصلد وقد اجمع المسلمون على ان اثبات هاتين الصفتين في حق
الاله تعالى كفر والحال في صفته وايضا فبتقدير ان يكون مختصا بمكان وجهة لكان اما ان يكون نورانيا او ظلمانيا وجمهور المشبهة يعتقدون
انه نور محض لما اعتقدوا ان النور شريف والظلمة خسيسة الا ان الاستقراء العام دل على ان الاشياء النورانية رقيقة لا يمنع الناقد من النفوذ
فيها والدخول فيها بين اجزائها وعلى هذا التقدير فان ذلك الذي ينفذ فيه يمتزج به ويفرق بين اجزائه ويكون ذلك الشيء جاريا مجرى الهواء الذي
يتصل تارة وينفصل اخرى ويجتمع تارة ويتمزق اخرى وذلك مما لا يليق بالمسلم ان يصف اله العالم به ولو جاز ذلك فلم لا يجوز ان يقال ان خالق
العالم هو بعض هذه الرياح التي تهب او يقال انه بعض هذه الانوار والاضواء التي تشرق على الجدران والذين يقولون انه لا يقبل التفرق والتمزق
ولا يتمكن الناقد من النفوذ فيه فانه يرجع حاصل كلامه الى انه حصل فوق العالم حبل صلب شديد اله هذا العالم هو ذلك الحبل الصلب الواقف
الحيز العالي واذا كان له نهاية وطرف فهل حصل لذلك الشيء ثخن وعمق او لم يحصل فان كان الاول فحينئذ يكون ظاهره غير باطنه وباطنه غير ظاهره
فكان مؤلفا مركبا من الظاهر والباطن مع ان باطنه غير ظاهره وظاهره غير باطنه وان كان الثاني فحينئذ تكون ذاته سطحا رقيقا في غاية الرقة
مثل قشرة الثوم بل ارق منه الف الف مرة والعاقل لا يرضى ان يجعل مثل هذا الشيء اله العالم فثبت ان كونه في الجهة والحيز يفضي الى فتح باب هذه
الاقسام الباطلة الفاسدة **البرهان الثالث عشر** العالم كرة واذا كان كذلك امتنع ان يكون اله العالم حاصلا في جهة فوق اما المقام
الاول فهو مستقصى في علم الهيئة الا انا نقول اذا اعتبرنا كسوفا قمريا حصل في اول الليل بالبلاد الغربية كان عين ذلك الكسوف حاصلا في البلاد الشرقية
في اول النهار فعلمنا ان اول البلاد الغربية هو مغيبه اول النهار بالبلاد الشرقية وذلك لا يمكن الا اذا كانت الارض مستديرة من الشرق الى الغرب وايضا
اذا توجهنا الى الجانب الشمالي فكلما كان اكثر ارتفاع القطب الشمالي اكثر ومقدار ما يرتفع القطب الشمالي ينخفض القطب
الجنوبي وذلك يدل على ان الارض مستديرة من الشمال الى الجنوب ومجموع هذين الاعتبارين يدل على ان الارض كرة واذا ثبت هذا فنقول
اذا فرضنا انسانين وقف احدهما على نقطة المشرق والاخر على نقطة المغرب صارا اخمص قدميهما متقابلين والذي هو فوق بالنسبة الى احدهما يكون
تحتا بالنسبة الى احدهما فذلك الحيز بعينه هو تحت بالنسبة الى الثاني وبالعكس فثبت انه تعالى لو حصل في حيز معين لكان ذلك الحيز تحتا بالنسبة الى
اقوام معينين وكونه تعالى تحت اهل الدنيا محال بالاتفاق فوجب ان لا يكون حاصلا في حيز معين وايضا فعلى هذا التقدير انه كلما كان فوق بالنسبة الى
اقوام كان تحت بالنسبة الى اقوام اخرين وكان يمينا بالنسبة الى ثالث وشمالا بالنسبة الى رابع وقدام الوجه بالنسبة الى خامس وخلف الراس بالنسبة الى
سادس فان كون الارض كرة يوجب ذلك الا ان حصول هذه الاحوال باجماع العقلاء محال في حق اله العالم الا اذا قيل انه محيط بالارض من جميع الجوانب

هذا العالم ولما كان هذا العالم محدثا كان قبل حدوثه لا علو ولا سفل ولا يمين ولا يسار بل ليس الا الخلا المحض واذا كانا الامر كذلك لم يجز
الالزام المذكور بتمامه وايضا لو جاز القول بان ذات الله تعالى تحتضنه بعض الاحياز على سبيل الوجوب فلم لا يجعل ايضا ان يقال لبعض احياز
احتضن بعض الاحياز على سبيل الوجوب وعلى هذا التقدير فذلك الجسم لا يكون قابلا للحركة والسكون فلا يجري فيه دليل حدوث الاجسام فالقول
بهذا القول لا يمكن اقامة الدلالة على حدوث كل الاجسام بطريق الحركة والسكون والكرامية يوافقونا على تحرير هذا وهذا يوجب الكفر الثالث ان
السادس لو كان الباري تعالى حاصلا في الحيز والجهة لكان مشارا اليه بحسب الحس وكل ما كان كذلك فاما ان لا ينقبل القسمة بوجه من الوجوه
واما ان ينقبل القسمة فان قلنا انه تعالى يمكن ان يشار اليه بحسب الحس مع انه ينقبل القسمة المقدارية البتة كان ذلك نقطة لا تنقسم وجوهرا
فردا لا ينقسم وكان في غاية الصغر والحقارة وهذا باطل باجماع جميع العقلاء وذلك لان الذين ينكرون كونه تعالى في الجهة ينكرون كونه تعالى
كذلك والذين يثبتون كونه تعالى في الجهة ينكرون كونه تعالى في الصغر والحقارة مثل الجزء الذي لا يتجزى فثبت ان هذا اجماع العقلاء باطل
وايضا فلو جاز ذلك فلم لا يجوز ان يقال ان الاله العالم جزء من الف جزء من راس ابرة او ذرة ملتصقة بذنب قملة او نملة ومعلوم ان كل قول يفضي
الى هذه الاشياء فان صريح العقل يوجب تنزيه الله عنه واما القسم الثاني وهو انه ينقبل القسمة فنقول كلما كان كذلك فذاته مركبة وكل مركب
فهو ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فهو مفتقر الى الموجد والمؤثر وذلك على الاله الواجب لذاته محال ● **البرهان السابع** ان نقول كل ذات
قائمة بنفسها مشارا اليها بحسب الحس فهو متقسم وكل متقسم ممكن وكل ذات قائمة بنفسها مشارا اليها بحسب الحس فهو ممكن فما لا يكون ممكنا لذاته بل كان
واجبا لذاته امتنع كونه مشارا اليها بحسب الحس **اما** المقدمة الاولى فلان كل ذات قائمة بالنفس مشارا اليها بحسب الحس فلا بد وان يكون
جانب يمنة مغايرا لجانب يسار وكل ما كان كذلك فهو متقسم **واما** المقدمة الثانية وهي ان كل متقسم ممكن فلان كل متقسم فانه يفتقر
الى كل واحد من احاد اجزائه وكل واحد من اجزائه غيره وكل متقسم فهو مفتقر الى غيره وكل ما يفتقر الى غيره فهو ممكن لذاته واعلم ان المقدمة الاولى
من مقدمات هذا الدليل انما بينا بنفي الجوهر الفرد ● **البرهان الثامن** لو كان كونه تعالى في حيز لكان اما ان يكون اعظم من العرش
او مساويا له او اصغر منه فان كان الاول كان متقسما لان القدر الذي فيه يساوي العرش يكون مغايرا للمقدار الذي منه ينفصل عنه العرش
وان كان الثاني كان متقسما لان العرش متقسم المساوي للمنقسم منقسم وان كان الثالث فحينئذ يلزم ان يكون العرش اعظم منه وذلك باطل
باجماع الامة اما عندنا فظاهر واما عند الخصوم فلانه ينكرون كون غير الله اعظم من الله فثبت ان هذا المذهب باطل **البرهان**
التاسع لو كان الاله تعالى حاصلا في الحيز والجهة لكان اما ان يكون متناهيا من كل الجوانب واما ان لا يكون كذلك والقسمان باطلان
فالقول بكونه حاصلا في الحيز والجهة باطل اما بيان انه لا يجوز ان يكون متناهيا من كل الجهات لان على هذا التقدير يحصل فوقه احياز
خالية وهو تعالى قادر على خلق الجسم في كل الحيز العالي وعلى هذا التقدير لو خلق هناك عالما اخر لحصل هو تعالى تحت العالم وذلك عند الخصم
محال وايضا فقد كان يمكن ان يخلق من الجوانب الستة تلك الذات اجساما اخرى وعلى هذا التقدير فيحصل ذاته بينها وسط تلك الاجسام
محصورة فيها ويحصل بينه وبين الاجسام الاجتماع تارة والافتراق اخرى وكل ذلك على الله محال واما القسم الثاني وهو ان يكون غير متناه من
بعض الجهات فهذا ايضا محال لانه ثبت بالبرهان انه يمتنع وجود بعد لا نهاية له وايضا فعلى هذا التقدير لا يمكن اقامة الدليل على ان العالم
متناهي لان كل دليل يذكر في تناهي الابعاد فان ذلك الدليل ينتقض بذات الله تعالى فانه على مذهب الخصم بعد لا نهاية له وهو ان
يساعد على المعنى والمباحث المتقدمة مبنية على المعاني لا على المشاحة في الالفاظ ● **البرهان العاشر** لو كان الاله تعالى حاصلا في الحيز
والجهة لكان كونه تعالى هناك اما ان يمنع من حصول جسم اخر او لا يمنع والقسمان باطلان فبطل القول بكونه حاصلا في الحيز اما فساد القسم الاول
لانه لما كان كونه هناك مانعا من حصول جسم اخر هناك كان هو تعالى مساويا بالسائر الاجسام في كونه متحيزا ممتدا في الحيز والجهة مانعا من حصول
غيره في الجنب الذي هو فيه واذا ثبت حصول المساواة في هذا المفهوم بينه وبين سائر الاجسام فاما ان يحصل بينه وبينها مخالفة من سائر الوجوه
او لا يحصل والاول باطل لوجهين الاول انه اذا حصل المشاركة بين ذاته تعالى وبين ذوات الاجسام من بعض الوجوه والمخالفة من سائر الوجوه كان ما
به المشاركة مغايرا لما به المخالفة وحينئذ يكون ذات الباري مركبة من هذين الاعتبارين وقد بينا على ان كل ممكن فواجب الوجود لذاته هذا خلف
والثاني وهو ان ما به المشاركة وهو طبيعة البعد والامتداد اما ان يكون محلا لما به المخالفة واما ان يكون حالا فيه واما ان يقال انه لا محل له ولا
حال فيه اما الاول وهو ان يكون محلا لما به المخالفة فعلى هذا التقدير طبيعة البعد والامتداد هي الجوهر القائم بنفسه والامور التي بها حصلت
المخالفة العراض وصفات واذا كانت الذوات المتساوية في تمام الماهية وكل ما صح على بعضها وجبان يصح على البواقي فعلى هذا التقدير كل ما صح على
جميع الاجسام وجبان يصح على الباري تعالى وبالعكس ويلزم منه محذور التفرق والتمزق واما النمو والذبول والمعونة والفساد على ذات الله فكل
ذلك محال واما القسم الثاني وهو ان يقال ما به المخالفة محل وذات وما به المشاركة حال وصفة فهذا محال لان على هذا التقدير يكون طبيعة البعد
والامتداد صفة قائمة بمحل فذلك المحل ان كان له ايضا اختصاص بحيز وجهة وحينئذ نعيد الكلام الى محل اخر لا الى نهاية وان لم يكن كذلك فحينئذ يكون موجود
مجرد لا تعلق له بالحيز والجهة والاشارة الحسية وخلو ما هذا شانه في ذلك المحل يوجب الجمع بين النقيضين وهو محال واما القسم الثالث
وهو ان لا يكون احدهما حالا في الاخر ولا محلا له فنقول نعيد هذا التقدير ويكون كل واحد منهما مباينا عن الاخر وعلى هذا التقدير فكون ذات الله
مساويا لسائر الذوات الجسمانية في تمام الماهية لان ما به المخالفة بين ذاته وبين سائر الذوات ليست حالة في هذه الذوات ولا محلا لها بل امور اجنبية

فيكون هذا فلكا محيطا بالارض وحاصله يرجع الى ان الاله العالم هو بعض الافلاك المحيطة بهذا العالم وذلك لانهم قوله مسلم البرهان الرابع عشر لو كان الاله فوق العرش لكان اما ان يكون مماسا للعرش او مباينا له ببعد متناه او ببعد غير متناه والاقسام الثلاثة باطلة فالقول بكونه فوق الارض باطل اما بيان فساد القسم الاول فلان بتقدير ان يصير مماسا للعرش كان الطرف السفلى منه مماسا للعرش فعلى بعض ذلك الطرف منه ينبغي عن يمين مماس على الطرف للعرش او لعرشه فان كان الاول فالشيء الذي منه صار مماسا لطرف العرش عني ما هو منه جهتي مماس على الطرف العرش فيلزم ان يكون ذات الله مركبا من الاجزاء او الابعاض ويكون ذاته في الحقيقة مركبة من سطوح متلاقية موضوعة بعضها فوق البعض وذلك هو القول بكونه جسما مولفا من الاجزاء والابعاض وذلك محال وان كان الثاني فحينئذ يكون ذات الله تعالى سطحا رقيقا لا حجم له اصلا ثم بعود التقسيم فيه وهو انه ان حصل له ممتد في اليمين والشمال والقدام والخلف كان مركبا من الاجزاء والابعاض وان لم يكن له ممتد في الاجهات الست كان جزءا من الذرات وجزءا لا يتجزى مخلوطا بالجهات وذلك لا يقول به عاقل واما القسم الثاني وهو ان يقال بينه وبين العالم بعد متناهي فهذا ايضا محال لان على هذا التقدير لا يمتنع ان يرتفع العالم من حيزه الى الجهة التي فيها حصلت ذاته تعالى الى ان يصير العالم مماسا وحينئذ يعود المحال المذكور في القسم الاول واما القسم الثالث وهو ان يقال انه تعالى مباين العالم ببينونة غير متناهية فهذا اظهر فسادا من كل الاقسام لانه تعالى لما كان مباينا للعالم كانت البينونة بينه تعالى وبين غيره محدودة بطرف وسما ذات الله تعالى وذات العالم محصورا بين هذين الحاصرين والبعد المحصور بين الحاصرين والحدود والطرفين يمنع كونه بعدا عين متناهي فان قيل البرهان انه سبحانه وتعالى متقدم على العالم من الازل الى الابد فتقدمه على العالم محصور بين حاصرين ان يكون لهذا التقدم اول وبداية فكذا ها هنا هذا هو الذي عول عليه محمد بن الهيثم في دفع هذا الاشكال عن هذا القسم والجواب ان هذا محض المغالطة لانه ليس الاول عبارة عن وقت معين وزمان معين حتى يقال انه تعالى متقدم على العالم من ذلك الوقت الى الوقت الذي هو اول العالم فان كل وقت معين يفرض من ذلك الوقت الى الوقت الاخر يكون محدودا بين حدين ومحصورا بين حاصرين وذلك لا يقتضي فيه ان يكون غير متناه بل الاول عبارة عن بني الاولية من غير ان يشار به الى وقت معين البتة اذا عرفت هذا فنقول اما ان يقول انه تعالى مختص بجهة معينة وحاصل بحيز معين والا ان لا يقول ذلك فان قلت فالاول كان البعد الحاصل بين ذينك الطرفين محدودا بين ذينك الحدين والبعد المحصور بين الحاصرين لا يعقل كونه غير متناه لان كونه غير متناه عبارة عن عدم الحد والقطع والطرف وكونه محصورا بين حاصرين معناه اثبات الحد والقطع والطرف فبين الشيئين تناف وتضاد فكذلك قال بعضهم ان الحياة لا تحل الا بالبدن وزعموا انه لا معنى للروح الا الهواء المستنشق واما النار فانها اقل كثافة من الهواء فالاجرام كانت قوية الاجسام العنصرية على الثاني فبقوة الطوفان يحصل الطبخ والنضج وسكون المواليد الثلاثة اعني المعادن والنبات والحيوان واما الافلاك وما فيها لطف من الاجرام العنصرية لاجرم كانت هي المسئولة على مزاج الاجرام العنصرية بعضها لبعض وتوليد الانواع والاصناف المختلفة من تلك التركيبات فهذا الاستقراء المطرد يدل على ان الشيء كلما كان اكثر تجسيما وجرميه وجسميه كان اقل قوة وتاثيرا وكلما كان اقوى قوة وتاثيرا كان اقل تجسيما وجرميه وجسميه واذا كان الامر كذلك افاد هذا الاستقراء ظنا قويا بانه حيث حصل كمال القوة والقدرة على الاحداث والابداع لم يحصل هناك البتة معنى التجسيم والجرمية والاختصاص بالحيز والجهة وهذا وان كان ظنا استقرائيا الا انه عند التامل التام شديد المناسبة للقطع فكونه مباينا للجسم والوضع والحيز فمن جملة الوجوه العقلية على بيان كونه تعالى منزها عن الاختصاص بالحيز والجهة واما الدلايل السمعية فكثيرة كقولها قوله قل هو الله احد فوصفه بكونه احدا والاحد مبالغة في كونه واحدا والذي يمتنع منه العرش ويفتقر اليه العرش يكون مركبا من اجزاء حدا فوق اجزاء العرش وذلك ينافي كونه احدا وابت جماعة من الكرامية عند هذا الالزام يقولون انه تعالى ذات واحدة ومع كونها واحدة حصلت في كل حيز من الاحياز دفعة واحدة قالوا لان الجزء الذي لا يتجزى انما حصل ونشغل حيزا واحدا في جميع الاحياز المحاذية للعرش فقلنا حاصل هذا الكلام يرجع الى انه يجوز حصول الذات الواحدة

البرهان الخامس عشر

للجزء والجمع في احياز كثيرة دفعة واحدة والعقلا اتفقوا على ان العلم بفساد ذلك من اوائل العلوم الضرورية وايضا فان جواز ذلك يلزم
جوازان يقال جميع العالم من العرش الى ما تحت الثرى جوهر واحد وموجود واحد الا ان ذلك الجزء الذي لا يتجزى حصل فيه اجمالا هذه
الاحياز فيظن انها اشياء كثيرة ومعلوم ان من جوز هذا لزمه سد كثير من القول قطعا فان قالوا انا عرفنا ها هنا حصول التغاير بين هذه
الذرات لان بعضها يبقى مع بقاء الباقي وذلك يوجب التغاير وايضا فبرى بعضها متحركا وبعضها ساكنا والمتحرك غير الساكن فوجب القول
بالتغاير وهذه المعاني غير حاصلة في ذات الله فظهر الفرق فنقول اما قولك بانا نشاهد ان هذا الجزء يبقى مع انه يفنى ذلك الجزء الاخر وذلك
يوجب التغاير فنقول لا نسلم انه فنى شئ من الاجزاء بل نقول لا يجوز ان يقال ان جميع اجزاء العالم جزء واحد فقط ثم انه تحصل ها هنا وهناك
وايضا حصل موصوفا بالسواد والبياض وجميع الالوان والطعوم فالذي يفنى انما هو حصوله هناك فاما ان يقال انه مرتبا نفسه لهذا يفنى
مسلم واما قوله نرى بعض الاجسام متحركا وبعضها ساكنا وذلك يوجب التغاير لان الحركة والسكون لا يجتمعان فنقول اذا حكمنا بان الحركة والسكون
لا يجتمعان لاعتقادنا ان الجسم الواحد لا يحصل دفعة واحدة في حيزين فاذا رأينا ان الساكن بقي هناك وان المتحرك ليس هناك فصار ان المتحرك غير
الساكن واما بتقدير ان نجوز كون الذات الواحدة حاصلة في حيزين دفعة واحدة لم يمتنع كون الذات الواحدة متحركة ساكنة معا لان اقصى ما لزم
ان بسبب السكون بقي هناك وبسبب الحركة حصل في الحيز الاخر الا انا لما جوزنا ان تحصل الذات دفعة واحدة في حيزين معا لم يبعد ان تكون الذات
الساكنة هي غير الذات المتحركة فثبت انه لو جاز ان يقال انه تعالى واحد لا يقبل القسمة ثم مع ذلك يمتلئ العرش منه لم يبعد ايضا ان يقال العرش
في نفسه جوهر فرد وجزء لا يتجزى ومع ذلك فقد حصل فيه كل تلك الاحياز وحصل منه كل العرش ومعلوم ان تحرير هذا يفضي الى فتح باب الجهالات
وثانيها انه تعالى قال وجاء ربك والملك صفا صفا فلو كان اله العالم اينما كان العرش لكان حامل العرش حاملا للاله فوجب ان يكون الاله
محمولا او محفوظا حافظا وذلك لا يقوله عاقل وثالثها انه تعالى قال لما ذكر الغني حكم بكونه غنيا على الاطلاق وذلك يوجب كونه تعالى غنيا عن المكان
والجهة ورابعها ان فرعون لما طلب حقيقة الاله تعالى من موسى عليه السلام لم يرد موسى عليه السلام على ذكر صفة الطلاقية ثلاث مرات فانه
لما قال وما رب العالمين في المرة الاولى قال رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم موقنين وفي المرة الثانية قال ربكم ورب آبائكم الاولين وفي
المرة الثالثة قال رب المشرق والمغرب وما بينهما ان كنتم تعقلون وكل ذلك اشارة الى الطلاقيه واما فرعون فانه قال يا هامان ابن لي صرحا
لعلي ابلغ الاسباب اسباب السموات فاطلع الى اله موسى فاطلع الى اله موسى فطلب الاله في السماء فعلمنا ان وصف الاله بالطلاقيه وعدم
وصفه بالمكان والجهة دين موسى وجميع وصفه تعالى بكونه في السماء دين فرعون واخوانه من الكفرة وخامسها انه تعالى قال في هذه الاية ان ربكم الله
الذي خلق السموات والارض في ستة ايام ثم استوى على العرش وكلمة ثم للتراخي وهذا يدل على انه تعالى انما استوى على العرش بعد خلق السموات والارض
فان كان المراد من الاستواء الاستقرار لزم ان يقال انه ما كان مستقرا على العرش بل كان متحيرا مضطربا ثم استوى عليه بعد ذلك وذلك يوجب وصفه
بصفات سائر الاجسام من الاضطراب والحركة تارة والسكون اخرى وذلك لا يقوله عاقل وسادسها وهو انه تعالى حكى عن ابراهيم عليه السلام انه
انما طعن في الهية الكوكب والقمر والشمس بكونها افلة غاربة فلو كان اله العالم جسما لكان اذا غاربا افلا وكان مستلزما للاضطراب الى الاعوجاج
الى الاستواء والسكون والاستقرار فكل ما جعله ابراهيم طعنا في الهية الشمس والقمر يكون حاصلا في اله العالم فكيف يمكن الاعتراف بالهيته وسابعها
انه تعالى ذكر قبل قوله ثم استوى على العرش شيئا وبعده شيئا اخر اما الذي ذكره قبل هذه الكلمة هو قوله ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض وقد
بينا ان خلق السموات والارض يدل على وجود الصانع وقدرته وحكمته من وجوه كثيرة واما الذي ذكره بعد هذه الكلمة اشياء اولها قوله يغشى الليل
النهار يطلبه حثيثا وذلك احد الدلائل الدالة على وجود الله وعلى قدرته وحكمته وثانيها قوله والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره وهو ايضا
من الدلائل الدالة على الوجود والقدرة والعلم وثالثها قوله الا له الخلق والامر وهو ايضا اشارة الى كمال قدرته وحكمته فاثبت هذا فنقول
اول الاية اشارة الى دليل يدل على الوجود والقدرة والعلم وآخرها يدل عليه بل كان المراد كونه مستقرا على العرش كان ذلك كلاما اجنبيا عما قبله وعما
بعده فان كونه تعالى مستقرا على العرش لا يكون حاله دليلا على كماله في القدرة والحكمة وليس ايضا من صفات المدح والثناء بانه تعالى قادر فان الخلق جميع
اعداء الدين والبعوض على العرش وعلى ما فوق العرش فثبت ان كونه حال للعرش ليس من دلائل اثبات الذات والصفات ولا من صفات المدح والثناء فلو كان
المراد من قوله ثم استوى على العرش كونه جالسا على العرش لكان ذلك كلاما اجنبيا عما قبله وعما بعده وذلك يوجب نهاية الركاكة فثبت ان المراد منه ليس
ذلك بل المراد منه كمال قدرته في تدبير الملك والملكوت حتى يصير هذه الكلمة مناسبة لما قبلها ولما بعدها وهو المطلوب وثامنها ان السماء عبارة
عن كل ما ارتفع وسماء علا والدليل عليه انه تعالى سمى السحاب سماء حيث قال وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به واذا كان كذلك فكل ما له ارتفاع
وعلو وسمو كان سماء فلو كان اله العالم موجودا فوق العرش لكان ذلك الاله تعالى سماء لساكني العرش فثبت انه تعالى لو كان فوق العرش لكان سماء والله تعالى حكم
بكونه خالقا لكل السموات في ايات كثيرة منها هذه الاية وهو قوله ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض فلو كان فوق العرش وسماء للسكان اهل العرش
لكان خالقا لنفسه وذلك محال واذا ثبت هذا فنقول قوله الذي خلق السموات والارض اية محكمة دالة على ان قوله ثم استوى على العرش من المتشابهات التي
يجب ردها وهذه نكت لطيفة وتنبيهات شريفة على ان كل ما قيل في هذا الباب فهو مدفوع والله اعلم

بالنصب على معنى وجعل الشمس والقمر قال الواحدي والنصب هو الوجه لقوله تعالى واسجدوا لله الذي خلقهن فكما صرح في هذه الاية انه سخر الشمس
والقمر كذلك يجب ان يحمل على انه خلقهما في قوله ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض جا والشمس والقمر والنجوم وهذا النصب على الحال اي خلق هذه
الاشياء حال كونها موصوفة بهذه الصفات والاثار والافعال وحجة بن عامر قوله تعالى وسخر لكم ما في السموات وما في الارض ومن جملة ما في السماء
الشمس والقمر فلما اخبر انه تعالى سخرها حسن الاخبار عنها بانها مسخرة كما انك اذا قلت ضربت زيدا استقام ان تقول زيد مضروب **المسئلة**
الثانية في هذه الاية لطائف فالاولى ان الشمس لها نوعان من الحركة احد النوعين حركتها بحسب ذاتها وهي انما تتم في سنة كاملة وبسبب
هذه الحركة تحصل السنة والنوع الثاني حركتها بسبب حركة الفلك الاعظم وهذه الحركة تتم في اليوم بليلته اذا عرفت هذا فنقول الليل والنهار
لا يحصل بسبب حركة الشمس وانما تحصل بسبب حركة السماء الاقصى التي يقال لها العرش فلهذا السبب لما ذكر العرش بقوله ثم استوى على العرش
ربط به قوله يغشي الليل النهار تنبيها على ان سبب حصول الليل والنهار هو حركة الفلك الاقصى لا حركة الشمس والقمر وهذه دقيقة عجيبة والثانية
انه تعالى لما شرح كيفية تخليق السموات قال فقضاهن سبع سموات في يومين واوحى في كل سماء امرها فدلت تلك الاية على انه سبحانه خص كل ذلك بالطبقة
نورانية ربانية من عالم الامر ثم قال بعده الا له الخلق والامر وهو اشارة الى ان كل ما سوى الله اما من عالم الخلق او من عالم الامر اما الذي هو من
عالم الخلق فالخلق عبارة عن التقدير وكلما كان جسما او جسمانيا كان مخصوصا بمقدار معين فكان من عالم الخلق وكل ما كان بريا عن الجسمية والمقدار
كان من عالم الارواح ومن عالم الامر فدل على انه سبحانه خص كل واحد من اجرام الافلاك والكواكب التي هي من عالم الخلق بملك من الملائكة وهم
من عالم الامر والاحاديث الصحيحة مطابقة لذلك وهي ما روي في الاخبار ان لله ملائكة يحركون الشمس والقمر عند الطلوع والغروب وكذا القول
في سائر الكواكب وايضا قوله سبحانه ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية اشارة الى ان الملائكة الذين يقومون بحفظ العرش ثمانية ثم اذا دققت النظر قلت
ان عالم الخلق في تسخير الله وعالم الامر في تدبير الله واستيلاء الروحانيات على الجسمانيات بتقدير الله فلهذا المعنى قال الا له الخلق والامر ثم قال
بعده تبارك الله رب العالمين والبركة لها تفسيران احدهما البقاء والثبات والثاني كثرة الاثار الفاضلة والنتائج الشريفة وكلا التفسيرين
لا يليق الا بالحق سبحانه فان حملته على الثبات والدوام فالثابت والدائم هو الله تعالى لانه الموجود الواجب لذاته العالم لذاته
القائم بذاته المغني في ذاته وصفاته وافعاله واحكامه عن كل ما سواه في جميع الامور وايضا ان فسرنا البركة بكثرة الاثار الفاضلة
فالكل بهذا التفسير من الله تعالى لان الموجود اما واجب لذاته واما ممكن لذاته والواجب لذاته ليس الا هو وكل ما سواه ممكن وكل ممكن
فلا يوجد الا بالايجاد الواجب لذاته وكل الخيرات منه وكل الكمالات فائضة من جوده واحسانه فلا خير الا منه ولا احسان الا من فيضه
ولا رحمة الا وهي حاصلة فيها فلما كان الخلق والامر ليس الا منه لا جرم كان الثناء المذكور بقوله فتبارك الله رب العالمين لا يليق
الا بكبريائه وكمال فضله ونهاية جوده ورحمته **المسئلة الثالثة** كون الشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره سبحانه يحتمل
وجوها احدها انا قد دللنا في هذا الكتاب العالي الدرجة ان الاجسام متماثلة ومتى كان كذلك كان اختصاص جسم الشمس بذلك النور
المخصوص والضوء الباهر والتسخير الشديد والتاثير القاهر والتدبيرات العجيبة في العالم العلوي والسفلي لا بد وان يكون لاجل ان
الفاعل الحكيم والمقدر العليم خص ذلك الجسم بهذه الصفات وهذه الاحوال فجسم كل واحد من الكواكب والنيرات كالمسخر في قبول تلك
القوى والخواص عن قدرة المدبر الحكيم الرحيم العليم وثانيها ان يقال ان لكل واحد من اجرام الشمس والقمر والكواكب مسيرا خاصا
بطيئا من المشرق الى المغرب وسيرا اخر سريعا بسبب حركة الفلك الاعظم فالحق سبحانه خص جرم الفلك الاعظم بقوة سارية من اجرام
سائر الافلاك باعتبارها صارت مستولية عليها قادرة على تحريكها على سبيل القهر من المشرق الى المغرب فاجرام الافلاك والكواكب صارت
كالمسخرة لهذا القهر والقسر ولفظ الاية مشعر بذلك لانه لما ذكر العرش بقوله ثم استوى على العرش رتب عليه حكمين احدهما قوله يغشي الليل
النهار تنبيها على ان حدوث الليل والنهار انما يحصل بحركة العرش والثاني قوله والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره تنبيها على ان الفلك الاعظم
الذي هو العرش بحركة الافلاك والكواكب على خلاف طبعها من المشرق الى المغرب وانه تعالى اودع في جرم الشمس قوة قاهرة باعتبارها قويت
على قهر جميع الافلاك والكواكب وتحريكها على خلاف مقتضى طبائعها فهذه ابحاث معقولة ولفظ القران مشعر بها والعلم عند الله وثالثها ان اجسام
العالم على ثلاثة اقسام منها ما هي متحركة الى الوسط وهي الثقال ومنها ما هي متحركة الى غير الوسط وهي الخفاف ومنها ما هي متحركة على الوسط وهي
الاجرام الفلكية الكوكبية فانها مستديرة حول الوسط بكون الافلاك والكواكب مستديرة حول مركز الارض لا عنه ولا اليه لا يكون الا بتسخير الله
وتدبيره حيث خص كل واحد من هذه الاجسام بخاصة معينة وصفة معينة وقوة مخصوصة فلهذا السبب قال والشمس والقمر والنجوم مسخرات
بامره ورابعها ان الثوابت تتحرك في كل ستة وثلاثين الف سنة دورة واحدة فهذه الحركة تكون في غاية البطوء ثم ههنا دقيقة اخرى وهي
ان كل كوكب من الكواكب الثابتة كان اقرب الى المنطقة كانت حركته اسرع وكل ما كان اقرب الى القطب كانت حركته ابطا فالكواكب التي تكون في غاية
القرب من القطب مثل كوكب الجدي وهو الذي تقول العوام انه هو القطب يدور في دائرة في غاية الصغر وهو انما يتم تلك الدائرة الصغيرة خلا في
مدة ستة وثلاثين الف سنة واذا تاملت علمت ان تلك الحركة بلغت في البطوء الى حيث لا توجد حركة في العالم يشاركها في البطوء فذلك الكوكب اختص
باسرع حركات العالم وفيما بين هاتين الدرجتين لا نهاية لها في البطوء والسرعة وكل واحد من الكواكب والدوائر والحوامل والممثلات تختص بنوع من تلك
الحركات وايضا فلكل واحد من تلك الكرات مدارات مخصوصة فاسرعها هو المنطقة وكل ما كان اقرب اليه فهو اسرع حركة مما هو ابعد منه ثم انه سبحانه

ان نقطع بكونه تعالى منعالیا عن المكان والجهة والخوض فيما تأويل الآية على التفصيل بل نفوض علمها الى الله وهو الذي فوضناه في تفسير قوله وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به وهذا المذهب هو الذي نختاره ونعول به ونعتمد عليه والقول الثاني ان نخوض فيما تأويله على التفصيل وفيه قولان ملخصان الاول ما ذكره القفال رحمه الله عليه تقال العرش في كلامهم هو السرير الذي يجلس عليه الملوك ثم جعل العرش كناية عن نفس الملك فيقال ثل عرشه اي استقر ملكه وفسد اذا استقام له ملكه ولطرد امره وحكمه قالوا استوى على عرشه واستقر على سرير ملكه هذا ما قاله القفال والقول ان الذي قاله حق وصدق وصواب وتظيره قوله للرجل الطويل بلان طويل النجاد وللرجل الذي يكثر الضيافة كثير الرماد وللرجل الشيخ قد اشتعل راسه شيبا وليس المراد في شيء من هذه الالفاظ اجراها على ظواهرها انما المراد منها الغريب المقصود على سبيل الكناية فكذا ها هنا ذكر الاستواء على العرش والمراد نفاذ القدرة وجريان المشية ثم قال القفال رحمه الله تعالى دل على ذاته وعلى صفاته وكيفية تدبيره العالم على الوجه الذي انموه من ملوكهم ورؤسايهم استقر بها قلوبهم عظمة الله وكمال جلاله الا ان كل ذلك مشروط بنفي التشبيه فاذا قال انه عالم فهموا منه انه لا يخفى عليه شيء تم علموا بعقولهم انه لم يحصل ذلك العلم بفكرة وروية ولا باستخدام حاسة واذا قال قادر علموا منه انه متمكن من ايجاد الكائنات وتكوين الممكنات ثم علموا بعقولهم انه غني بها ذلك الايجاد والتكوين عن الالات والادوات وسبق المادة والمدة والفكر والروية وهكذا القول في كل صفاته واذا اخبر ان له شيئا يجب على عباده محبته فهموا منه انه نصب لهم موضعا يقصدونه لمسلة ربهم حوائجهم كما يقصد بيوت الملوك والرؤساء لهذا المطلوب تم علموا بعقولهم نفي التشبيه وانه لم يحصل ذلك البيت مسكنا لنفسه ولم ينتفع به في دفع الحر والبرد لعينه عن نفسه فاذا امرهم بتعظيمه وتبجيله فهموا منه انه امرهم بنهاية تعظيمه تم علموا بعقولهم لا يبتدع في ذلك التعظيم والتبجيل ما يتيم تركه والاعراض اذا عرفت هذه المقدمة فنقول انه تعالى اخبر انه خلق السموات والارض كما الاولى وشاء من غير منازع ولا مدافع ثم اخبر بعده انه استوى على العرش اي حصل له تدبير المخلوقات على ما ينبغي واراد فكان قوله ثم استوى على العرش اي بعد ان خلقها استوى على عرش الملك والجلال ثم قال القفال والدليل على ما هذا هو المراد قوله في سورة يونس ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض في ستة ايام ثم استوى على العرش يدبر الامر فقوله يدبر الامر يجري مجرى التفسير لقوله استوى على العرش يغشى الليل النهار يطلبه حثيثا والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره الا له الخلق والامر وهذا يدل على ان قوله ثم استوى على العرش اشارة الى ما ذكرناه فان قيل فاذا حملتم قوله ثم استوى على العرش على ان المراد استوى على الملك وجب ان يقال انه لم يكن مستويا قبل خلق السموات والارض قلنا انه تعالى كان قبل خلق العالم قادرا على تخليقها وتكوينها اما ما كان مكونا ولا موجدا لها ولا خالقا لها الان احيا زيد وامانة عمرو واطعام هذا واراد ذلك لا يحصل الا عند حصول هذه الاحوال فاذا فسرنا العرش بالملك والملك بهذه الاحوال صح ان يقال انه تعالى انما استوى ملكه بعد خلق السموات والارض بمعنى انه انما ظهر تصرفه في هذه الاشياء وتدبيره لها بعد خلق السموات والارض وهذا جواب حق صحيح فهذا الموضع والوجه الثاني في الجواب ان يقال استوى بمعنى استولى وهذا الوجه قد اطلنا في شرحه في سورة طه فلا نعيده هنا والوجه الثالث ان تفسير العرش بالملك وتفسير استوى بمعنى علا واستعلا فيكون المعنى انه تعالى استعلا على الملك بمعنى ان قدرته تقتضي ترتيب الملك والملكوت واعلم انه تعالى ذكر قوله استوى على العرش في سبع سور احدها هاهنا وثانيها في يونس وثالثها في الرعد ورابعها في طه وخامسها في الفرقان وسادسها في السجدة وسابعها في الحديد وقد ذكرنا في كل موضع فوائد كثيرة ثم ضم تلك الفوائد بعضها الى بعض كثرت وبلغت مبلغا كثيرا وانما بارة الاشتباه التشبيه عن القلب والخاطر اما قوله يغشى الليل النهار يطلبه حثيثا ففيه مسايل المسئلة الاولى قرا ابن كثير ونافع وابو عمرو وابن عامر وعاصم برواية حفص يغشى بتخفيف الغين وفي الرعد هكذا وقرا حمزة والكسائي وعاصم برواية ابي بكر بالتشديد وفي الرعد هكذا قال الواحدي الاغشاء والتغشية الباس الشيء بالشيء وقد جاء التنزيل بالتشديد والتخفيف قرن التشديد قوله تعالى فغشاها ما غشى ومن اللغة الثانية قوله فاغشيناهم فهم لا يبصرون والمفعول الثاني محذوف على معنى فاغشيناهم العمى وتقدم الرويه المسئلة الثانية قوله يغشى الليل النهار يطلبه حثيثا يحتمل ان يكون المراد يلحق الليل بالنهار فان يكون المراد النهار بالليل واللفظ يحتملهما معا وليس فيه تغيير والدليل على الثاني قراءة محمد ابن كليب يغشي الليل النهار بفتح الياء ونصب النهار الليل ورفع النهار اي يدرك النهار الليل يطلبه قال القفال رحمه الله انه سبحانه لما اخبر عباده باستوائه على العرش عن اسرار اصعب المخلوقات على وفق مشيته اراهم ذلك عيانا فيما يشاهدونه منها ليضم اللغات والاخبار ويزول الشبه عن كل الجهات فقال يغشي الليل النهار لانه تعالى اخبر في هذا الكتاب الكريم ما في تعاقب الليل والنهار من المنافع العظيمة والفوايد الجليلة فان بتعاقبهما امر الحياة وبتكامل المنعة والمصلحة المسئلة الثالثة قوله يطلبه حثيثا قال الليث الحث الاعجال يقال حث فلانا فاحتث فهو حثيث وحثوث اي مجد سريع واعلم انه سبحانه وصف هذه الحركة بالسرعة والشدة وذلك هو الحق لان تعاقب الليل والنهار انما يحصل بحركة الفلك الاعظم وتلك الحركة اشد الحركات سرعة واكملها شدة حتى ان الباحثين عن احوال الموجودات قالوا الانسان اذا كان في العدو الشديد الكامل قادرا ان يرفع رجله ويضعها بحيث يقطع الفلك الاعظم ثلاثة الاف ميل واذا كان الامر كذلك كانت تلك الحركة في نهاية السرعة والشدة فلهذا السبب قال تعالى يطلبه حثيثا ونظير هذه الاية قوله سبحانه لا الشمس ينبغي لها ان تدرك القمر ولا الليل سابق النهار وكل في فلك يسبحون فشبه ذلك السير وتلك الحركة بالسباحة في الماء والمنفرد الشديد على سرعتها وسهولتها وكما لا يجاوز السابح حده الذي قدر له في الماء فكذلك الشمس والقمر لا يجاوزان حدهما الذي قدر لهما ثم قال تعالى والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره وفيه مسايل المسئلة الاولى قرا ابن عامر والشمس والقمر والنجوم مسخرات بالرفع على معنى الابتداء والباقون

رتب مجموع هذه الحركات على اختلاف درجاتها وتفاوت مراتبها سببا لحصول المصالح في هذا العالم كما قال في اول سورة البقرة ثم استوى الى السماء
فسواهن سبع سموات اي سواهن على وفق مصالح هذا العالم قال وهو بكل خلق عليم اي هو عالم بجميع المعلومات فيعلم انه كيف ينبغي ترتيبها وتسويتها
حتى تحصل مصالح هذا العالم فهذا ايضا نوع عجيب في تسخير الله تعالى هذه الافلاك والكواكب فتكون داخلة تحت قوله تعالى والشمس والقمر والنجوم
مسخرات بامره وربما جاء بعض الجهال والحمقى وقال انك اكثرت في تفسير كتاب الله من علم الهيئة والنجوم وذلك على خلاف المعتاد فيقال لهذا المسكين
انك لو تاملت في كتاب الله حق التامل لعرفت فساد ما ذكرته وتقريره من وجوه الاول ان الله تعالى ملا كتابه من الاستدلال على العلم والقدرة والحكمة باحوال
السموات والارض وتعاقب الليل والنهار وكيفية احوال الضياء والظلام واحوال الشمس والقمر والنجوم وذكر هذه الامور في اكثر السور وكررها واعادها
مرة بعد اخرى فلو لم يكن البحث عنها والتامل في احوالها جائزا لما ملا الله كتابه منها والثاني انه تعالى قال اولم ينظروا الى السماء فوقهم كيف بنيناها
وزيناها فهو تعالى حث على التامل في انه كيف بناها ولا معنى لعلم الهيئة الا التامل في انه كيف بناها وكيف خلق كل واحد منها والثالث انه تعالى
قال لخلق السموات والارض اكبر من خلق الناس ولكن اكثر الناس لا يعلمون فبين ان عجائب الخلقة وبدائع الفطرة في اجرام السموات اكثر واعظم واكمل
مما في ابدان الناس ثم انه تعالى رغب في التامل في ابدان الناس بقوله وفي انفسكم افلا تبصرون فما كان اعلا شانا واعظم برهانا منها اولى بان يجب
التامل في احوالها ومعرفة ما اودع اليه من العجائب والغرائب والرابع انه تعالى مدح المتفكرين في خلق السموات والارض فقال ويتفكرون في خلق
السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا ولو كان ذلك ممنوعا منه لما فعل والخامس ان من صنف كتابا شريفا مشتملا على دقائق العلوم العقلية
والنقلية بحيث لا يساويه كتاب في تلك الدقائق فالمعتقدون في شرفه وفضيلته فريقان منهم من يعتقد كونه كذلك على سبيل الجملة من غير ان يقف
على ما فيه من الدقائق واللطائف على سبيل التفصيل والتعيين ومنهم من وقف على تلك الدقائق على سبيل التفصيل والتعيين واعتقاد الطائفة الاولى وان
بلغ الى اقصى الدرجات في القوة والكمال الا ان اعتقاد الطائفة الثانية يكون اكمل واقوى وادنى وايضا فكل من كان وقوفه على دقائق ذلك الكتاب والطائفة
اكثر كان اعتقاده في عظمة ذلك المصنف وجلالته اكمل اذا ثبت هذا فنقول من الناس من اعتقد ان جملة هذا العالم محدث وكل محدث فله محدث فحصل له
بهذا الطريق اثبات الصانع تعالى وصار من زمرة المستدلين ومنهم من ضم الى تلك الدرجة البحث عن احوال العالم العلوي والعالم السفلي على سبيل التفصيل
فيظهر له في كل نوع من انواع هذا العالم حكمة بالغة واسرار عجيبة فيصير ذلك جاريا مجرى البراهين المتواترة والدلائل المتوالية على عقله فلا يزال
ينتقل كل لحظة ولمحة من برهان الى برهان اخر اي من دليل الى دليل ولكثرة الدلائل وتواليها امر عظيم في تقوية اليقين وازالة الشبهات فاذا كان الامر
كذلك ظهر انه تعالى انما انزل هذا الكتاب لهذه الفوائد والاسرار لا لتكثير النحو الغريب والاشتقاقات الخالية عن الفوائد والحكايات الفاسدة ونسال
الله العون والعصمة **المسئلة الرابعة** الامر المذكور في قوله مسخرات بامره قد فسرناه بما سبق ذكره واما المفسرون فلهم وجوه احدها
المراد نفاذ ارادته لان الغرض من هذه الاية تبيين عظمة قدرته وليس المراد من هذا الامر الكلام ونظيره في قوله تعالى ثم قال لها وللارض ائتيا طوعا
او كرها قالتا اتينا طائعين وقوله انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ومنهم من حمل هذا الامر على الامر الثاني هو الكلام وقال انه تعالى امر
هذه الاجرام بالسير الدائم والحركة المستمرة **المسئلة الخامسة** ان الشمس والقمر من النجوم فذكرهما ثم عطف على ذكرهما ذكر النجوم والسبب
في افرادها بالذكر انه تعالى جعلهما سببا لعمارة هذا العالم والاستقصاء في تقريره لا يليق بهذا الموضع فالشمس سلطان النهار والقمر سلطان الليل والشمس تاثيرها
في التسخير والقمر تاثيره في الترطيب وتولد المواليد الثلاثة اعني المعادن والنبات والحيوان لا يتم ولا يكمل الا بتاثير الحرارة في الرطوبة ثم انه تعالى خص كل كوكب
بخاصية عجيبة وتدبير غريب لا يعرفه بتمامه الا الله وجعله معينا لهما في تلك التاثيرات والمباحث المستقصاة في علم الهيئة تدل على ان الشمس كالسلطان
والقمر كالنائب وسائر الكواكب كالخدم فلهذا السبب بدا الله سبحانه بذكر الشمس وثناه بالقمر ثم اتبعه بذكر سائر النجوم اما قوله تعالى الا له
الخلق والامر ففيه مسائل **المسئلة الاولى** احتج اصحابنا بهذه الاية على انه لا موجد ولا مؤثر الا الله سبحانه والدليل عليه ان كل من اوجد شيئا
واثر في حدوث شيء فقد قدر تخصيص ذلك الفعل بذلك الوقت فكان خالقا ثم الاية دلت على انه لا خالق الا الله لانه قال الا له الخلق والامر وهذا يفيد
الحصر بمعنى انه لا خالق الا الله وذلك يدل على ان كل امر يصدر عن فلك او ملك او جني او انسي فخالق ذلك الامر في الحقيقة هو الله سبحانه لا غير واذا ثبت هذا
الاصل تفرعت عليه مسائل احداها انه لا اله الا الله اذ لو حصل الها لكان الاله الثاني خالقا ومدبرا وذلك يناقض مدلول هذه الاية في تخصيص الخلق
بهذا الواحد وثانيها انه لا تاثير للكواكب في احوال هذا العالم والا لحصل خالق سوى الله وذلك احد مدلولي هذه الاية وثالثها ان القول باثبات
الطبائع واثبات العقول والنفوس على ما يقوله الفلاسفة واصحاب الطلسمات باطل والا لحصل خالق غير الله ورابعها خالق اعمال العباد هو الله
والا لحصل خالق غير الله وخامسها القول بان العلم يوجب العالمية والقدرة توجب القادرية باطل والا لحصل موثر غير الله ومقدر غير الله وخالق غير الله
وانه باطل **المسئلة الثانية** احتج اصحابنا بهذه الاية على ان كلام الله قديم قالوا انه تعالى ميز بين الخلق وبين الامر ولو كان
الامر مخلوقا لما صح هذا التمييز اجاب الجبائي عنه بانه لا يلزم من افراد الامر بالذكر عقيب الخلق ان لا يكون الامر داخلا في الخلق فانه تعالى قال تلك
ايات الكتاب وقرآن مبين وايات الكتاب داخلة في القرآن وقال ان الله يامر بالعدل والاحسان مع ان الاحسان داخل في العدل وقال من كان عدوا
لله وملائكته وجبريل وميكال وهما داخلان تحت الملائكة وقال الكعبي ان مدار هذه الحجة على ان المعطوف يجب ان يكون مغايرا للمعطوف عليه فان صح هذا
الكلام بطل مذهبكم لانه تعالى قال فامنوا بالله ورسوله النبي الامي الذي يؤمن بالله وكلماته فعطف الكلمات على الله فوجب ان تكون الكلمات غير الله وكلما
كان غير الله فهو محدث مخلوق فوجب كون كلمات الله محدثة مخلوقة وقال القاضي اطبق المفسرون على انه ليس المراد بهذا الامر كلام التنزيل بل

المراد به تنفيذ ارادة الله تعالى لانا لغرض بالاية تعظيم قدرته وقال احزون لا بعد ان تنال الامر وان كان داخلا تحت الخلق الا ان الامر
مخصوص كونه امرا يدل على نوع اخر من الكمال والجلال فقوله له الخلق والامر معناه له الخلق والايجاد في المرتبة الاولى ثم بعد الايجاد والتكوين فله الامر
والتكليف في المرتبة الثانية الا ترى انه لو قال له الخلق وله التكليف وله الثواب والعقاب كان ذلك حسنا بعيدا مع ان الثواب والعقاب
داخلان تحت الخلق فكذا هاهنا وقال احزون معنى قوله الا له الخلق هو انه ان شاء خلق وان شاء لم يخلق فكذا قوله والامر يجب ان يكون معناه ان له
امر وان شاء لم يامر واذا كان حصول الامر متعلقا بمشيته لزم ان يكون ذلك الامر محدثا بمشيته مخلوقا كما انه لما كان حصول المخلوق متعلقا بمشيته
كان مخلوقا اما لو كان امر الله قديما لم يكن ذلك الامر محدثا بل كان من لوازم ذاته فحينئذ لا يبعد ان يقال انه ان شاء امر وان شاء لم يامر وذلك ينفي
ظاهر الاية والجواب انه لو كان الامر داخلا تحت الخلق كان ايراد الامر بالذكر تكريرا محضا والاصل عدمه انفي ما في الباب ان عملنا ذلك في صور
لاجل الضرورة الا ان الاصل عدم التكرير **المسئلة الثالثة** هذه الاية تدل على انه ليس لاحد ان يلزم عين شيء الا الله سبحانه واذا ثبت
هذا فنقول فعل الطاعة لا يوجب الثواب وفعل المعصية لا يوجب العقاب وايضا الالم لا يوجب الغرض وبالجملة فلا يجب على الله لاحد
من العبيد شيء البتة اذ لو كان فعل الطاعة يوجب الثواب لتوجه على الله من العبد مطالبة بلزمه والزام جازم وذلك بناء على قوله الا له الامر
المسئلة الرابعة دلت هذه الاية على ان القبيح لا يجوز ان يقع لوجه عائد اليه وان الحسن لا يجوز ان يحسن لوجه عائد اليه لان
قوله الا له الخلق والامر يفيد لانه تعالى له ان يامر بما شاء كيف شاء ولو كان القبيح يقبح لوجه عائد اليه لما صح من الله ان يامر الا بما حصل منه
ذلك الوجه وقد بان في الاعم انه وجه القبح فلم يكن ممكنا من الامر والنهي بشيء واراد مع ان الاية تقتضي هذا المعنى **المسئلة الخامسة**
دلت هذه الاية على انه سبحانه قادر على خلق عوالم سوى هذا العالم كيف شاء واراد وتقريره انه قال ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض
وخلق الشمس والقمر والنجوم والخلق اذا اطلق اريد به الجسم المتحيز او ما يظهر تقريره في الجسم تقرير بانه اخر يا انه اوحى في كل سماء امرها
وبين في هذه الاية انه تعالى خصص كل واحد من الشمس والقمر والنجوم بامره وذلك يدل على ان ما احدث بناء على قدرة الله تعالى فتعين الخلق والامر
ثم قال بعد هذا التفصيل والبيان الا له الخلق والامر يعني له القدرة على الخلق وعلى الامر على الاطلاق نوعان يكون قادرا على ايجاد هذه
الاشياء وعلى تكوينها كيف شاء واراد فلو اراد خلق الف عالم بما فيه من العرش والكرسي والشمس والقمر والنجوم بما اقل من لحظة ولحظة يقدر عليه لان
هذه الماهيات ممكنة والخلق قادر على كل الممكنات ولهذا قال المعري بقصيدة طويلة له ٭ يا ايها الناس كم لله من فلك تجري النجوم به والشمس والقمر
ثم قال في اثناء هذه القصيدة ٭ تعالى الله قاصينا وغابرنا قالت بنو احمى غير مختطر ٭ **المسئلة السادسة**
قالت المعتزلة الخلق صفة من صفات الله وهو غير المخلوق واحتجوا عليه بالاية والمعقول اما الاية فقوله تعالى الا له الخلق والامر قالوا وعند اهل السنة الامر
لا يعني كونه مخلوقا بل بمعنى كونه صفة له فكذلك يجب ان يكون الخلق لله لا بمعنى كونه مخلوقا له بل بمعنى كونه صفة له وهذا يدل على ان الخلق
صفة قائمة بذات الله تعالى واما المعقول فهو انا اذا قلنا لم احدث هذا الشيء ولم يوجد بعد ان لم يكن فنقول في جوابه لانه تعالى خلقه
وارجده فحينئذ يكون هذا التعليل صحيحا فلو كان كونه تعالى خالقا له نفس حصول ذلك المخلوق لكان قوله انه انما احدث لانه تعالى خلقه
وارجده جاريا مجرى قولنا انه انما احدث لنفسه ولذاته لا لشيء اخر وذلك محال باطل لان صدق هذا المعنى ينفي كونه مخلوقا من قبل الله تعالى
فثبت ان كونه تعالى خالقا للمخلوق مغاير لذات ذلك المخلوق وذلك يدل على ان الخلق غير المخلوق وجوابه لو كان الخلق غير المخلوق لكان ان كان له
قديما لزم من قدمه قدم المخلوق وان كان حادثا افتقر الى خلق اخر ولزم التسلسل وهو محال ٭ **المسئلة السابعة** ظاهر
الاية يقتضي انه لا خلق الا لله وهذا ينافيه قوله تعالى ان الحكم الا لله وقوله فالحكم لله العلي الكبير وقوله لله الامر من قبل
ومن بعد الا انه متكفل بالاية والجواب اما الاية فقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره وقوله عليه السلام اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم
والجواب ان امر رسول الله يدل على ان امر الله قد حصل فيكون الموجب بالحقيقة هو امر الله لا امر غيره **المسئلة الثامنة**
قوله الا له الخلق والامر يدل على ان امر الله وان حصل فيكون الموجب بالحقيقة هو امر الله لا امر غيره **المسئلة الثامنة**
ان المكلف به ان كان معلوم الوقوع كان واجب الوقوع فكان الامر به امرا بتحصيل الحاصل وانه محال وان كان معلوم اللاوقوع كان ممتنع الوقوع
فكان الامر امرا بما يمتنع وقوعه وهو محال ٭ وثالثها انه تعالى ان خلق الداعي لا يفعله كان واجب الوقوع فلا فائدة في الامر وان لم يخلق الداعي اليه كان
ممتنع الوقوع فلا فائدة في الامر به ٭ ورابعها ان امر الكافر والفاسق لا يفيد الا الضرر المحض لانه لما علم الله انه لا يؤمن لا يطيع امتنع ان يصدر عنه الايمان
الا اذا صار علم الله جهلا والعبد له قدرة على تحصيل الله واذا تعذر اللازم تعذر الملزوم فوجب ان يقال لا قدرة للكافر والفاسق على الايمان
والطاعة اصلا واذا كان كذلك لم يحصل من الامر به الا مجرد استحقاق العقاب فيكون هذا الامر والتكليف اصرارا محضا من غير فائدة البتة وهو لا
يليق بالرحيم الحكيم ورابعها ان الامر والتكليف ان لم يكن لفائدة فكلية كالعبث والمعقول اما الاية فقوله تعالى الا له الخلق والامر فهو عبث والكمال
لفائدة عائدة الى المعبود فهو محتاج وليس باله وان كان لفائدة عائدة الى العابد فجميع الفوائد مختصة في تحصيل النفع ودفع الضرر والله تعالى قادر على
تحصيلها بالتمام والكمال من غير واسطة التكليف فكان توسط التكليف اصرارا محضا من غير فائدة وانه لا يجوز واعلم انه تعالى بين بهذه الاية انه
تعالى خالق كل شيء ومالكه ومدبره ومصرفه ومقدره ومدبره ثم بين ان هذه الصفات مختصة به لا يشاركه فيها غيره فقال ان ربكم الله الذي خلق
السموات والارض في ستة ايام ثم استوى على العرش يدبر الامر ما من شفيع الا من بعد اذنه ذلكم الله ربكم فاعبدوه افلا تذكرون ثم بين ان
كل ما سواه مخلوق له مملوك له مدبر له مصرف له مقدر له ثم بين ان كل ما سواه فانه يصير معدوما بعد ان كان موجودا ثم بين ان كل ما سواه
فانه يصير مجموعا بعد ان كان متفرقا ثم بين ان كل ما سواه فانه يصير ميتا بعد ان كان حيا ثم بين ان كل ما سواه فانه يصير حيا بعد ان كان ميتا
ثم بين ان كل ما سواه فانه يصير مجزيا بعد ان كان مكلفا ثم بين ان كل ما سواه فانه يصير منعما عليه بعد ان كان مبتلى ثم بين ان كل ما سواه
فانه يصير مرحوما بعد ان كان معذبا ثم بين ان كل ما سواه فانه يصير مخلدا في الجنة او في النار بعد ان كان مكلفا ثم بين ان كل ما سواه
فانه يصير مخلدا في الجنة او في النار بعد ان كان مكلفا ثم بين ان كل ما سواه فانه يصير مخلدا في الجنة او في النار بعد ان كان مكلفا

فقال الخليل حسبي من سؤالي علمه بحالي فهذه هي الوجوه المذكورة في هذا الباب واعلم ان الدعاء نوع من انواع العبادة والاسئلة المذكورة
واردة في جميع انواع العبادات فانه تعالى ان كان هذا الانسان سعيدا في علم الله تعالى فلا حاجة الى الطاعات والعبادات وان كان شقيا
في علمه فلا فائدة في تلك العبادات وايضا يقال وجب ان لا يقدم الانسان على اكل الخبز وشرب الماء لانه ان كان هذا الانسان شبعان في علم الله
تعالى فلا حاجة الى اكل الخبز وان كان جائعا فلا فائدة في شرب الماء وكما ان هذا الكلام باطل هاهنا فكذا فيما ذكروه بل نقول الدعاء يفيد معرفة ذلة
العبودية ويفيد معرفة عزة الربوبية وهذا هو المقصود الاشرف الاعلى من جميع العبادات وبيانه ان الداعي لا يقدم على الدعاء الا اذا عرف من
نفسه كونه محتاجا الى ذلك المطلوب وكونه عاجزا عن تحصيله وعرف من ربه انه والهه انه يسمع دعاءه ويعلم حاجته وهو قادر على دفع تلك الحاجة
وهو رحيم تقتضي رحمته ازالة تلك الحاجة واذا كان كذلك فهو لا يقدم على الدعاء الا اذا عرف كونه موصوفا بالحاجة وبالعجز وعرف كون الاله سبحانه
موصوفا بكمال العلم والقدرة والرحمة فلا مقصود من جميع التكاليف الا معرفة ذل العبودية وعز الربوبية فاذا كان الدعاء مستجمعا لهذين المقامين
لا جرم كان الدعاء اعظم انواع العبادات وقوله تعالى ادعوا ربكم تضرعا وخفية اشارة الى المعنى الذي ذكرناه لان التضرع لا يحصل الا من الناقص
في حضرة الكامل فيما لم يعتقد العبد نقصان نفسه وكمال مولاه في العلم والقدرة والرحمة لم يقدم على التضرع فثبت ان المقصود من الدعاء ما ذكرناه
فثبت ان لفظ القرآن دليل عليه والذي يقوي ما ذكرناه ما روي انه عليه السلام قال ما من شيء اكرم على الله من الدعاء والدعاء هو العبادة ثم قرأ
ان الذين يستكبرون عن عبادته سيدخلون جهنم داخرين وتمام الكلام في حقائق الدعاء مذكور في سورة البقرة في تفسير قوله واذا سألك عبادي عني
فاني قريب **المسألة الثانية** في تقرير شرائط الدعاء اعلم ان المقصود من الدعاء ان يصير العبد مشاهدا لحاجة نفسه ويعجز نفسه
ومشاهدا لكون مولاه موصوفا بكمال العلم والقدرة والرحمة فكل هذه المعاني دخلت تحت قوله ادعوا ربكم تضرعا ثم اذا حصلت هذه الاحوال
على سبيل الخلوص فلا بد من صونها عن الرياء المبطل لحقيقة الاخلاص وهو المراد من قوله تعالى وخفية والمقصود من ذكر التضرع تحقيق الحالة الاصلية
المطلوبة من الدعاء والمقصود من ذكر الاخفاء صون ذلك الاخلاص عن شوائب الرياء واذا عرفت هذا المعنى ظهر لك ان قوله سبحانه تضرعا وخفية مشتملا
على كل ما يراد تحقيقه وتحصيله في شرائط الدعاء وانه لا يزيد عليه البتة بوجه من الوجوه واما تفصيل الكلام في تلك الشرائط فقد بالغ في شرحها
الشيخ سليمان رحمة الله عليه في كتاب المنهاج فليطلب من هناك **المسألة الثالثة** التضرع التذلل والتخشع وهو اظهار ذل النفس
من قولهم ضرع فلان لفلان وضرع لهم اذا اظهر الذل له في معرض السؤال والخفية ضد العلانية يقال خفيت الشيء اذا اي سترته ويقال خفية ايضا
بالكسر وقرأ عاصم وحده في رواية ابي بكر عنه خفية بكسر الخاء هاهنا وفي الانعام والباقون بالضم وهما لغتان واعلم ان الاخفاء معتبر في الدعاء
ويدل عليه وجوه الاول هذه الآية فانها تدل على انه تعالى امر بالدعاء مقرونا بالاخفاء وظاهر الامر للوجوب فان لم يحصل الوجوب فلا اقل من كونه
ندبا ثم قال بعده انه لا يحب المعتدين والاظهر ان المراد انه لا يحب المعتدين في ترك هذين الامرين المذكورين وهما التضرع والاخفاء فان الله لا يحبه
ومحبة الله تعالى عبارة عن الثواب فكان المعنى ان من ترك في الدعاء التضرع والاخفاء فان الله لا يثيبه البتة ولا يحسن اليه ومن كان كذلك كان من
اهل العقاب لا محالة فظهر ان قوله تعالى انه لا يحب المعتدين كالتهديد الشديد على ترك التضرع والاخفاء في الدعاء الحجة الثانية انه تعالى
اثنى على زكريا فقال اذ نادى ربه نداء خفيا اي اخفاه عن العباد واخلصه لله وانقطع به اليه الحجة الثالثة ما روى ابو موسى الاشعري
انهم كانوا في غزاة فاشرفوا على واد فجعلوا يكبرون ويهللون رافعي اصواتهم فقال عليه السلام ارفقوا على انفسكم انكم لا تدعون اصم ولا غائبا
انكم تدعون سميعا بصيرا قريبا وانه لمعكم **الحجة الرابعة** قوله عليه السلام دعوة في السر تعدل سبعين دعوة في العلانية وعنه عليه
السلام خير الذكر الخفي وخير الرزق ما يكفي وعن الحسن انه كان يقول ان الرجل كان يجمع القرآن وما يشعر به جاره ويفقه الكثير وما يشعر به
الناس ويصلي الصلاة الطويلة في ليلة وعنده الزائرون وما يشعرون به ولقد ادركنا اقواما كانوا يبالغون في اخفاء الاعمال ولو كان المسلمين
يجتهدون في الدعاء وما يسمع صوتهم الا همسا لان الله تعالى قال ادعوا ربكم تضرعا وخفية وذكر الله عبدا فقال اذ نادى ربه نداء خفيا والحجة
الخامسة المعقول وهو ان النفس شديدة الميل عظيمة الرغبة في الرياء والسمعة فاذا رفع صوته في الدعاء امتزج الرياء بذلك الدعاء فلا يبقى فيه
فائدة البتة فكان الاولى اخفاء الدعاء ليبقى مصونا عن الرياء وهاهنا مسائل عظم اختلاف ارباب الطريقة فيها وهي انه هل الاولى اخفاء العبادات
ام اظهارها فقال بعضهم الاولى اخفاؤها صونا لها عن الرياء وقال آخرون الاولى اظهارها ليرغب الغير في الاقتداء به في اداء تلك العبادات
وتوسط الشيخ محمد بن علي الحكيم الترمذي فقال ان كان خائفا على نفسه من الرياء الاولى الاخفاء صونا لعلمه عن البطلان وان كان بلغ في الصفاء وقوة
اليقين الى حيث صار آمنا عن شائبة الرياء كان الاولى في حقه الاظهار لتحصل فائدة الاقتداء **المسألة الرابعة** قال ابو حنيفة رحمه
الله اخفاء التامين افضل وقال الشافعي اعلانه واحتج ابو حنيفة على صحة قوله قال في قوله آمين وجهين احدهما انه دعاء والثاني انه من اسماء الله
فان كان دعاء وجب اخفاؤه لقوله تعالى واذكر ربك في نفسك تضرعا وخيفة فان لم يثبت الوجوب فلا اقل من الندبية ونحن بهذا القول نقول
اما قوله تعالى انه لا يحب المعتدين ففيه مسائل **المسألة الاولى** اجمع المسلمون على ان المحبة صفة من صفات الله تعالى لان القرآن نطق
باثباتها في آيات كثيرة واتفقوا على انه ليس معناها شهوة النفس وميل الطبع وطلب التلذذ بالشيء لان كل ذلك في حق الله تعالى محال بالاتفاق واختلفوا
في تفسير المحبة في حق الله تعالى على ثلاثة اقوال فالقول الاول انها عبارة عن ايصال الله الثواب والخير والرحمة الى العبد وهذا الاختلاف بناء
على مسألة اخرى وهي انه تعالى غير موصوف بالارادة البتة فكونه تعالى مريدا لافعال نفسه انه موجد لها وفاعل لها وكونه تعالى مريدا لافعال غيره

والامر يجري مجرى الدليل القاطع على انه يحسن من الله تعالى ان يامر عباده بما شاء كيف شاء **المسئلة التاسعة** دلت الاية على انه يحسن
من الله تعالى ان يامر عباده بما شاء بمجرد كونه خالقا لهم لا كما تقوله المعتزلة من كون ذلك الفعل صلاحا ولا لما يقولونه ايضا من حديث العرض
والثواب لانه تعالى ذكر الخلق له اولا ثم ذكر الامر بعده وذلك يدل على ان حسن الامر معلل بكونه خالقا لهم موجدا لهم واذا كانت العلة في حسن الامر
والتكليف هذا القدر سقط اعتبار الحسن والقبح والثواب والعقاب في اعتبار حسن الامر والتكليف **المسئلة العاشرة** دلت هذه الاية على
انه تعالى امرناه بحبر مستحبر وكان من حق هذه المسئلة تقدمها على سائر المسائل الا انها انما خطرت بالبال في هذا الوقت والدليل عليه قوله تعالى الا له
الخلق والامر فدل ذلك على ان له الامر واذا ثبت هذا وجب ان يكون له النهي والخبر والاستخبار ضرورة انه لا قائل بالفرق **المسئلة الحادية عشرة**
انه تعالى بين كونه تعالى خالقا للسموات والارض والشمس والقمر والنجوم ثم قال الا له الخلق اي لا خالق الا هو ولقائل ان يقول لا يلزم من كونه تعالى خالقا
لهذه الاشياء ان يقال انه لا خالق على الاطلاق الا هو فلم رتب على اثبات كونه خالقا لتلك الاشياء اثبات انه لا خالق الا هو على الاطلاق فنقول الحق
انه متى اثبت كونه تعالى خالقا لبعض الاشياء وجب كونه خالقا لكل الممكنات وتقريره ان افتقار المخلوق الى الخالق لامكانه والامكان مفهوم واحد
في كل الممكنات وهذا الامكان اما ان يكون علة للحاجة الى موثر متعين او الى موثر غير متعين والثاني باطل لان كون ما كان موجودا في الخارج فهو متعين في
نفسه فيلزم منه ان ما لا يكون متعينا في نفسه لم يكن موجودا في الخارج وما لا وجود له في الخارج امتنع ان يكون علة لوجود غيره في الخارج فثبت ان الامكان علة
للحاجة الى موجود معين فوجب ان يكون جميع الممكنات محتاجا الى ذلك المعين فثبت ان الذي يكون موثرا في وجود شيء واحد هو الموثر في وجود كل الممكنات
اما قوله تعالى تبارك الله رب العالمين فاعلم انه سبحانه لما بين كونه خالقا للسموات والارض والعرش والنهار والليل والشمس والقمر والنجوم ومن كون
الكل مسخرا في قدرته وقهره ومشيته وبين ان له الحكم والامر والنهي والتكليف بين انه يستحق الثناء والتقديس والتنزيه فقال تبارك
الله رب العالمين وقد تقدم تفسير تبارك فلا نعيده واعلم انه تعالى بدا في اول الاية بانه رب السموات والارضين وسائر
الاشياء المذكورة ثم ختم الاية بقوله فتبارك الله رب العالمين والعالم كل موجود سوى الله تعالى فبين كونه ربا والها وموجودا
لكل ما سواه ومع كونه كذلك فهو رب ومربي ومحسن ومفضل وهذا اخر الكلام في شرح هذه الاية **قوله تعالى**
ادعوا ربكم تضرعا وخفية انه لا يحب المعتدين اعلم انه تعالى لما ذكر الدلائل الدالة على كمال القدرة والحكمة والرحمة وعند
هذا تم التكليف المتوجه الى تحصيل المعارف النفسانية والعلوم الحقيقية اتبعه بذكر الاعمال اللائقة بتلك المعارف وهو الاشتغال
بالدعاء والتضرع فان الدعاء مخ العبادة فقال ادعوا ربكم تضرعا وخفية وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** قوله ادعوا ربكم
فيه قولان قال بعضهم اعبدوا وقال اخرون هو الدعاء ومن قال بالاول عقل من الدعاء انه طلب الخير من الله وهذه صفة العبادة
لانه يفعل تقربا وطلبا للمجازاة لانه تعالى عطف عليه قوله وادعوه خوفا وطمعا والمعطوف ينبغي ان يكون مغايرا للمعطوف عليه والقول
الثاني هو الاظهر لان الدعاء مغاير للعبادة في المعنى اذا عرفت هذا فنقول اختلف الناس في الدعاء فمنهم من انكره واحتج على صحة قوله باشياء
الاول ان المطلوب بالدعاء ان كان معلوم الوقوع كان واجب الوقوع لامتناع وقوع التغير في علم الله تعالى وما كان واجب الوقوع لم يكن في
طلبه فائدة وان كان معلوم اللاوقوع كان ممتنع الوقوع فلا فائدة ايضا في طلبه الثاني انه تعالى ان كان قد اراد في الازل احداث ذلك
الشيء فهو حاصل سواء حصل هذا الدعاء او لم يحصل وان كان قد اراد في الازل ان لا يعطيه فهو ممتنع الوقوع فلا فائدة في الطلب وان قلنا
انه ما اراد في الازل لا وجوده ولا عدمه ثم انه عند ذلك الدعاء صار مريدا له لزم وقوع التغير في ذات الله وفي صفاته وهو محال ولان
على هذا التقدير يصير اقدام العبد على الدعاء علة لحدوث صفة في ذات الله تعالى فيكون العبد متصرفا في صفة الله بالتبديل والتغيير
وهو محال والثالث ان المطلوب بالدعاء وان اقتضت الحكمة والمصلحة اعطاءه فهو تعالى يعطيه من غير هذا الدعاء لانه منزه عن ان يكون بخيلا
وان اقتضت الحكمة منعه فهو لا يعطيه سواء اقدم العبد على الدعاء او لم يقدم عليه الرابع ان الدعاء غير الامر ولا تفاوت بين الناس ان لا يكون
الداعي اقل رتبة وكون الامر على رتبة واقدام العبد على امر الله سوء ادب وانه لا يجوز الخامس الدعاء يشبه ما اذا اقدم العبد على ارشاد ربه والهه
الى فعل الاصلح والاصوب وذلك سوء ادب او انه ينبه الاله على شيء ما كان منتبها له وذلك كفر وانه تعالى قصر في الاحسان والفضل وذلك جهل
السادس ان الاقدام على الدعاء يدل على كونه غير راض بالقضاء اذ لو قد رضي بما قضاه الله عليه لترك تصرف نفسه ولما طلب من الله شيئا على اليقين
وترك الرضا بالقضاء انه من المنكرات السابع كثيرا ما يظن العبد بشيء كونه نافعا وخيرا ثم انه عند دخوله في الوجود يصير سببا للافات
الكثيرة والمفاسد العظيمة واذا كان كذلك كان طلب الشيء المعين من غير الله غير جائز بل الاولى طلب ما هو المصلحة والخير وذلك حاصل
من الله تعالى سواء طلب العبد بالدعاء او لم يطلبه فلم يبق في الدعاء فائدة الثامن ان الدعاء عبارة عن توجه القلب الى طلب شيء من الله تعالى وتوجه
القلب الى طلب ذلك الشيء المعين يمنع القلب من الاستغراق في معرفة الله وفي محبته وفي عبوديته وهذه مقامات عالية شريفة وما يمنع من حصول
المقامات العالية الشريفة كان مذموما التاسع روي انه عليه السلام قال حاكيا عن الله سبحانه من شغله ذكري عن مسئلتي اعطيته افضل ما
اعطي السائلين وذلك يدل على ان الاول ترك الدعاء العاشر ان علم الحق محيط بحاجة العبد والعبد اذا علم ان مولاه عالم باحتياجه فسكت ولم
يذكر تلك الحاجة كان ذلك ادخل في الادب وفي تعظيم المولى فيما اذا اخر شرح كيفية تلك الحاجة وبطل ما يدفع تلك الحاجة واذا كان الحال على هذا
الوجه في الشاهد وجب اعتبار مثله في حق الله سبحانه ولذلك يقال ان الخليل لما وضع في المنجنيق ليرمى الى النار قال جبريل عليه السلام ادع ربك

كونه امرا بها ولا يجوز كونه تعالى موصوفا بصفة الارادة واما اصحابنا ومعتزلة البصرة فقد اثبتوا كونه تعالى موصوفا بصفة المريد به اذا
عرفت هذا فمن نفى الارادة في حق الله تعالى فسر محبة الله بارادته لايصال الثواب اليه القول الثالث انه لا يبعد ان تكون محبة الله تعالى
للعبد صفة وراء كونه تعالى مريدا لايصال الثواب اليه وذلك لانا نجد في الشاهد ان الاب يحب ابنه فيترتب على تلك المحبة ارادة ايصال
الخير الى ذلك الابن فكانت هذه الارادة اثرا من اثار تلك المحبة وثمرة من ثمراتها وفائدة من فوائدها اقصى ما في الباب ان يقال هذه المحبة
في الشاهد عبارة عن الشهوة وميل الطبع ورغبة النفس وذلك في حق الله تعالى محال الا انا نقول لم لا يجوز ان يقال محبة الله تعالى صفة اخرى سوى
الشهوة وميل الطبع يترتب عليها ارادة ايصال الخير والثواب الى العبد اقصى ما في الباب انا لا نعرف ان تلك المحبة ما هي وكيف هي الا ان عدم العلم
بالشيء لا يوجب العلم بعدم ذلك الشيء الا ترى ان اهل السنة يثبتون كونه تعالى مريدا ثم يقولون ان تلك الرؤية مخالفة لرؤية الاجسام والالوان بل
هي رؤية بلا كيف فلم لا يقولون هاهنا ايضا ان محبة الله للعبد محبة منزهة عن ميل الطبع وشهوة النفس بل هي محبة بلا كيف فثبت ان جزم المتكلمين
بانه لا معنى لمحبة الله الا ارادة ايصال الثواب ليس لهم على هذا الحصر دليل قاطع بل اقصى ما في الباب ان يقال لا دليل على اثبات صفة اخرى سوى
الارادة فوجب نفيها لكنا بينا في كتاب نهاية العقول ان هذه الطريقة ضعيفة ساقطة **المسئلة الثانية** قوله انه لا يحب المعتدين
اي المجاوزين ما امروا به قال الكلبي وابن جريج من الاعتداء رفع الصوت في الدعاء **المسئلة الثالثة** اعلم ان كل من خالف امر الله تعالى
ونهيه فقد اعتدى وتعدى فيدخل تحت قوله انه لا يحب المعتدين وقد بينا ان من لا يحبه الله فانه يعذبه فظاهر هذه الاية يقتضي ان كل من خالف امر
الله ونهيه فانه يكون معاقبا والمعتزلة تمسكوا بهذه الاية على القطع بوعيد الفساق وقالوا لا يجوز ان يقال المراد منه الاعتداء في رفع الصوت بالدعاء
وبيانه من وجهين الاول ان لفظ المعتدين لفظ عام دخله الالف واللام فيفيد الاستغراق غايته انه انما ورد في هذه الصورة لكنه ثبت ان العبرة بعموم
اللفظ لا بخصوص السبب الثاني ان رفع الصوت بالدعاء ليس من المحرمات بل غايته ان يقال الاولى تركه واذا لم يكن من المحرمات لم يدخل تحت هذا الوعيد
الجواب المستقصى ما ذكرنا في سورة البقرة ان التمسك بهذه العمومات لا يفيد القطع بالوعيد ثم قال تعالى ولا تفسدوا في الارض بعد اصلاحها
وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** قوله ولا تفسدوا في الارض بعد اصلاحها معناه ولا تفسدوا شيئا في الارض فيدخل فيه المنع من افساد
النفوس بالقتل وتقطيع الاعضاء وافساد الاموال بالغصب والسرقة ووجوه الحيل وافساد الاديان بالكفر والبدعة وافساد الانساب بسبب الاقدام
على الزنا واللواطة وسبب القذف وافساد العقول بسبب شرب المنكرات وذلك لان المصالح المعتبرة في الدنيا هي هذه الخمسة النفوس
والاموال والانساب والاديان والعقول فقوله ولا تفسدوا منع من ادخال ماهية الافساد في الوجود والمنع من ادخال الماهية في الوجود
يقتضي المنع من جميع انواعه واصنافه فيتناول المنع من الافساد في هذه الاقسام الخمسة واما قوله بعد اصلاحها فيحتمل ان يكون المراد بعد ان اصلح
خلقها على الوجه المطابق لمنافع الخلق والموافق لمصالح المكلفين ويحتمل ان يكون المراد بعد اصلاح الارض بسبب بعثة الرسل وانزال الكتب كانه تعالى
لما اصلح مصالح الارض بسبب ارسال الانبياء وانزال الكتب وتفصيل الشرائع فكونوا منقادين لها ولا تقدموا على تكذيب الرسل وانكار الكتب والتمرد
من قبول الشرائع فان ذلك يقتضي وقوع الهرج والمرج في الارض فيحصل الافساد بعد الاصلاح وذلك مستكره في بداية العقول **المسئلة الثانية**
هذه الاية تدل على ان الاصل في المضار الحرمة والمنع على الاطلاق اذا ثبت هذا فنقول ان وجدنا نصا خاصا دل على جواز الاقدام
على بعض المضار قضينا به تقديما للخاص على العام والا بقي على التحريم الذي دل عليه هذا النص واعلم انا كنا قد ذكرنا في تفسير قوله تعالى قل من
حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق ان هذه الاية تدل على ان الاصل في المنافع واللذات الاباحة والحل ثم بينا انه لما كان
الامر كذلك دخل تحت تلك الاية جميع احكام الله تعالى فكذلك في هذه الاية انها تدل على ان الاصل في المضار والالام الحرمة واذا ثبت هذا
كان جميع احكام الله تعالى داخلا تحت عموم هذه الاية وجميع ما ذكرناه من المباحث واللطائف في تلك الاية فهي موجودة في هذه الاية فتلك
الاية دالة على ان الاصل في المنافع الحل وهذه الاية دالة على ان الاصل في جميع المضار الحرمة وكل واحدة من هاتين الايتين مطابقة للاخرى
موكدة لمدلولها مقدرة لمعناها ويدل على ان احكام جميع الوقائع داخلة تحت عموم هذه وايضا هذه الاية دالة على ان كل عقد وقع التراضي عليه بين
الخصمين فانه انعقد وصح وثبت لان رفعه بعد ثبوته يكون افسادا بعد الاصلاح والنص دل على انه لا يجوز اذا ثبت هذا فنقول ان مدلول هذه
الاية من هذا الوجه متاكد بعموم قوله اوفوا بالعقود وبعموم قوله تعالى لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لا تفعلون وتحت قوله
والذين هم لاماناتهم وعهدهم راعون وتحت سائر العمومات الواردة في وجوب الوفاء بالعهود والعقود اذا ثبت هذا فنقول ان وجدنا نصا على ان
بعض العقود التي وقع التراضي به من الجانبين غير صحيح قضينا فيه بالبطلان تقديما للخاص على العام والا حكمنا فيه بالصحة رعاية لمدلول هذه
العمومات وبهذا الطريق البين الواضح ثبت ان القران واف ببيان جميع احكام الشريعة من اولها الى اخرها ثم قال تعالى وادعوه خوفا وطمعا
وفيه سؤالات **السؤال الاول** قال في اول الاية ادعوا ربكم ثم قال ولا تفسدوا ثم قال وادعوه وهذا يقتضي عطف الشيء على نفسه وهو باطل
والجواب ان الذين قالوا في تفسير قوله ادعوا ربكم تضرعا اي اعبدوه انما قالوا ذلك خوفا من هذا الاشكال فان قلنا بهذا التفسير فقد زال
السؤال وان قلنا المراد من قوله ادعوا ربكم تضرعا هو الدعاء كان الجواب ان قوله ادعوا ربكم تضرعا هو الدعاء كان الجواب ان قوله ادعوا ربكم تضرعا
وخفية يدل على ان الدعاء لا بد وان يكون مقرونا بالتضرع وبالاخفاء ثم بين في قوله وادعوه خوفا وطمعا ان فائدة الدعاء هو احد هذين الامرين
فكانت الاية الاولى في بيان شرط صحة الدعاء والاية الثانية في بيان فائدة الدعاء ومنفعته **السؤال الثاني** ان المتكلمين اتفقوا على ان من

عبد ودعا لاجل الخوف من العقاب والطمع في الثواب لم تضع عبادته وذلك لان المتكلمين فريقان منهم من قال النكاليف انما وردت بمقتضى الالهية والعبودية فكونه الها لنا وكوننا عبيدا له يقتضي ان يحسن منه ان يأمر عبيده بما شاء كيف شاء وله يعتبر منه كونه في نفسه صلاحا وحسنا وهذا قول اهل السنة ومنهم من قال النكاليف انما وردت لكونها في انفسها مصالح وهذا هو قول المعتزلة اذا عرفت هذا فنقول اما على القول الاول فوجه وجوب بعض الاعمال وحرمة بعضها مجرد امر الله بما وجب ونهيه عما حرمه فمن اتى ببعض العبادات صحت اما من اتى بها خوفا من العقاب او طمعا في الثواب وجبان لا يجب لانه ما اتى بها لاجل وجه وجوبها واما على القول الثاني فوجه وجوبها هو كونها في انفسها مصالح فمن اتى بها للخوف من العقاب او للطمع في الثواب فلم يأت لها لوجه وجوبها فوجبان لا يجب فثبت على ان على كلا المذهبين من اتى بالدعاء وسائر العبادات لاجل الخوف عن العقاب والطمع في الثواب وجبان لا يجب اذا ثبت هذا فنقول ظاهر الاية قوله وادعوه خوفا وطمعا يقتضي انه تعالى امر المكلف بان ياتي بالدعاء لاجل الخوف والطمع وقد ثبت بالدليل فساده فكيف طريق التوفيق بين ظاهر هذه الاية وبين ما ذكرناه من المعقول والجواب ليس المراد من الاية ما ظننتم بل المراد وادعوه مع الخوف من ونوع التضييع ببعض الشرائط المعتبرة في قبول ذلك الدعاء ومع الطمع في حصول تلك الشرائط باسرها وعلى هذا التقدير فالسؤال الثالث هل تدل هذه الاية على ان الداعي لابد وان يحصل في قلبه هذا الخوف والطمع والجواب ان العبد لا يمكنه ان يقطع بكونه اتيا بجميع الشرائط المعتبرة في قبول الدعاء ولاجل هذا المعنى يحصل الخوف وايضا لا نقطع بان تلك الشرائط مفقودة فوجب كونه طامعا في قبولها فلا جرم قلنا بان الداعي لا يكون داعيا الا اذا كان كذلك نقوله خوفا وطمعا ان يكونوا جامعين بين نفوسكم بين الخوف والرجاء في كل اعمالكم ولا تقطعون انكم وان اجتهدتم فقد اديتم حق ربكم وتاكد هذا بقوله يؤتون ما اتوا وقلوبهم وجلة ثم قال تعالى ان رحمة الله قريب من المحسنين وفيه مسائل المسئلة الاولى اختلفوا في ان الرحمة عبارة عن ايصال الخير والنعمة او عن ارادة ايصال الخير والنعمة فعلى التقدير الاول تكون الرحمة من صفات الافعال وعلى التقدير الثاني تكون من صفات الذات وقد استقصينا في هذه المسئلة في تفسير بسم الله الرحمن الرحيم المسئلة الثانية قال بعض اصحابنا ليس لله في حق الكافر رحمة ولا نعمة واحتجوا بهذه الاية وبيانه ان هذه الاية تدل على ان كل ما كان رحمة فهي قريبة من المحسنين فيلزم ان يكون كل ما لا يكون قريبا من المحسنين ان لا يكون رحمة والذي حصل في حق الكافر غير قريب من المحسنين فوجبان لا يكون رحمة من الله والنعمة منه المسئلة الثالثة قالت المعتزلة الاية تدل على ان رحمة الله قريب من المحسنين فلما كان كل هذه الماهية حصة للمحسنين وجبان لا يحصل منها نصيب لغير المحسنين فوجب ان لا يحصل شيء من رحمة الله في حق الكافرين والعفو عن العقاب رحمة والخلاص من النار بعد الدخول فيها رحمة فوجب ان لا يحصل ذلك لمن لم يكن من المحسنين والعصاة واصحاب الكبائر ليسوا محسنين فوجبان لا يحصل لهم العفو من العقاب وان لا يحصل لهم الخلاص من النار والجواب ان من امن بالله واقر بالتوحيد والنبوة فقد احسن بدليل ان الصبي اذا بلغ وفتت الصخوة وامن بالله ورسوله واليوم الاخر ومات قبل الوصول الى الظهر فقد اجمعنا الامة على انه دخل تحت قوله للذين احسنوا الحسنى ومعلوم ان هذا الشخص لم يات بشيء من الطاعات سوى المعرفة والاقرار لانه لما بلغ بعد الصبح لم تجب عليه صلاة الصبح ولما مات قبل الظهر لم تجب عليه صلاة الظهر وظاهر ان سائر العبادات لم تجب عليه فثبت انه محسن وثبت انه لم يصدر منه الا المعرفة والاقرار فوجب كون هذا القدر احسانا فيكون فاعله محسنا اذا ثبت هذا فنقول كل من حصل له الاقرار والمعرفة كان من المحسنين ودلت هذه الاية على ان رحمة الله قريب من المحسنين فوجب حكم هذه الاية ان يحصل لها صاحب الكبيرة من اهل القبلة رحمة الله وحينئذ تنقلب هذه الاية حجة عليهم فان قالوا المحسنون هم الذين يوجد منهم جميع الاحسان فنقول هذا باطل لان المحسن من صدر عنه مسمى الاحسان وليس من شرط كونه محسنا ان يكون اتيا بكل وجوه الاحسان كما ان العالم هو الذي له العلم وليس من شرطه ان يحصل جميع انواع العلم فثبت بهذا ان السؤال الذي ذكروه ساقط وان الحق ما ذهبنا اليه المسئلة الرابعة لقائل ان يقول مقتضى علم الاعراب ان يقال ان رحمة الله قريبة من المحسنين فما السبب في حذف علامة التانيث وذكروا في الجواب عنه وجوها الاول ان الرحمة في معنى الغفران والعفو وما كان كذلك فانه يجوز فيه التذكير والتانيث عند اهل اللغة الثاني قال الزجاج انما قال قريب لمعنى الانعام لله قريب وثواب الله قريب فاجرى حكم احد المتضادين على الاخر الثالث قال النضر بن شميل الرحمة مصدر ومن حق المصادر والتذكير لقوله فمن جاءه موعظة فهذا راجع الى قول الزجاج لان الموعظة اريد بها الوعظ فلذلك ذكر وقال ان السماحة والمروة ضمنا فقيل اراد بالسماحة السخاء بالمروة الكرم والرابع ان يكون التاويل ان رحمة الله ذات مكان قريب من المحسنين كما قالوا حائض ولابن ونامر اي ذات حيض ولبن ونمر قال الواحدي اخبرني العروضي عن الازهري عن المنذري عن الطرابلسي عن ابن السكيت قال تقول العرب هو قريب مني وهما قريب وهم قريب مني وهي قريب مني لانه في تاويل هو في مكان قريب مني وقد تجوز ايضا قريبة وصح تذكيرها على معنى قرب وبعد بنفسها المسئلة الخامسة تفسير هذا القرب هو ان الانسان يزداد في كل لحظة قربا من الاخرة وبعدا من الدنيا فان الدنيا كالماضي والاخرة كالمستقبل والانسان كل ساعة ولحظة ولخبر يزداد بعدا عن الماضي وقربا من المستقبل ولذلك قال الشاعر فلا زال ما ترجوه افرب من غد ولا زال ما تخشاه ابعد من امس ولما ثبت ان الدنيا تزداد بعدا في كل ساعة وان الاخرة تزداد قربا في كل ساعة وثبت ان رحمة الله انما تحصل بعد الموت لا جرم ذكر الله تعالى ان رحمة الله قريب من المحسنين بناء على هذا التاويل

قوله تعالى وهو الذي يرسل الرياح نشرا بين يدي رحمته الى قوله لقوم يذكرون اعلم ان بعد

كيفية النظم وجهين الاول انه تعالى لما ذكر دلائل الالهية وكمال العلم والقدرة من العالم العلوي والسموات والشمس والقمر والنجوم اتبعه بذكر الدلائل من بعض احوال العالم السفلي واعلم ان احوال هذه الاحوال محصورة في امور اربعة الآثار العلوية والمعادن والنبات والحيوان ومن جملة الآثار العلوية الرياح والسحاب والامطار وبين سبحانه بتزول المطار احوال النبات وذلك هو المذكور بازاء هذه الآية الوجه الثاني في تقرير النظم انه تعالى لما اقام الدلالة في الآية الاولى على وجود الاله القادر العالم الحكيم الرحيم اقام الدلالة على هذه الآية على صحة النشر بالحشر والنشر والبعث والقيامة ليحصل بمعرفة هاتين الآيتين كل ما يحتاج اليه في معرفة المبدأ والمعاد وفي الآية مسائل **المسئلة الاولى** قرأ ابن كثير وحمزة والكسائي الريح على لفظ الواحد والباقون الرياح على لفظ الجمع فمن قرأ الرياح بالجمع حسن وصفها بقوله نشرا بانه وصف الجمع بالجمع ومن قرأ الريح والحق قراءة نشرا جمعا لانه اراد بالريح الكثرة لقولهم كثر الدرهم والدينار والشاة والبعير ولقوله ان الانسان لفي خسر ثم قال الا الذين امنوا فلما كان المراد بالريح الجمع وصفها بالجمع واما قوله نشرا فيه قراءات احداها قراءة الاكثرين نشرا بضم النون والشين وهو جمع نشور مثل رسل ورسول والنشور بمعنى المنتشر كالركوب بمعنى المركوب فكان المعنى برياح منتشرة اي متفرقة من كل جانب والنشر المتفرق ومنه نشر الثوب ونشر الخشبة بالمنشار وقال الفراء النشر من الرياح الطيبة اللينة التي تنشر السحاب واحدها نشور واصله من النشر وهو الرائحة الطيبة ومنه قول امرئ القيس ونشر القطر والقراءة الثانية قراءة حمزة نشرا بفتح النون واسكان الشين والنشرة مصدر نشرت الشيء اذا حييته وبراد بالمصدر ههنا المفعول والرياح كانها كانت محيية فارسلها الله تعالى منشورة بعد انطوايا فقوله نشرا هو حال من الرياح والمعنى ارسل الرياح مبشرات ويجوز ايضا ان يكون النشر ههنا بمعنى الحياة من قولهم انشر الله الميت فنشر ثم لما كان الاحياء يكون عقيب الماتة جعل الشيء عبارة عن الشيء اذا كان ناشئا عنه فاذا حملته على ذلك وهو الوجه كان المصدر يراد به الفاعل كما تقول اتاني ركضا اي راكضا ويجوز ايضا ان يقال انا ارسل الرياح ونشرها فكانه قيل وهو الذي يرسل الرياح نشرا والقراءة الرابعة حكى صاحب الكشاف عن مسروق نشرا بمعنى منشورات فعل بمعنى مفعول كبعض وحسر ومنه قولهم ضم نشره * والقراءة الخامسة قراءة عاصم بشرا بالباء المنقطة بالنقطة الواحدة من تحت جمع بشير على بشر من قوله تعالى يرسل الرياح مبشرات اي يبشر بالمطر والرحمة وروى صاحب الكشاف بشى بضم الشين وتخفيفه وبشر بفتح الباء وسكون الشين مصدر من بشره بمعنى نشره ونشري **المسئلة الثانية** اعلم ان قوله وهو الذي يرسل الرياح معطوف على قوله ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض ثم نقول حد الريح انه هواء متحرك فنقول كون هذا الهواء متحركا ليس لذاته ولا للوازم ذاته والا لدامت الحركة بدوام ذاته فلابد وان يكون لتحريك الفاعل المختار وهو الله جل جلاله قال الفلاسفة ههنا سبب آخر وهو انه يرتفع من الارض اجزاء ارضية لطيفة تسخن تسخنا شديدا بسبب تلك السخونة الشديدة يرتفع وبتصاعد فاذا وصلت الى القرب من الفلك كان الهواء الملتقى بمقعر الفلك متحركا على استدارة الفلك بالحركة المستديرة التي حصلت لتلك الطبقة من الهواء تمنع هذه الادخنة من الصعود بل ترددها عن سمت حركتها فتشتد بسبب تلك الادخنة وتتقوى بها للتوائب وبسبب ذلك التقوى تحصل الرياح ثم كلما كانت تلك الادخنة اكثر وكان صعودها اقوى كانت هبوبها ايضا اشد حركة فكانت الرياح اقوى واشد هذا حاصل ما ذكروه وهو باطل ويدل على بطلانه وجوه الاول ان صعود الاجزاء الارضية انما تكون لاجل شدة تسخينها ولا شك ان ذلك التسخين عرضي لان الارض باردة يابسة بالطبع فاذا كانت تلك الاجزاء الارضية متصغرة جدا كانت سريعة الانفعال فاذا تصاعدت ووصلت الى الطبقة الباردة من الهواء امتنع بقاء الحرارة فيها بل يبردها جدا واذا بردت امتنع بلوغها في الصعود الى الطبقة الهوائية المتحركة بحركة الفلك فبطل ما ذكروه * الوجه الثاني هب ان تلك الاجزاء الدخانية صعدت الى الطبقة الهوائية المتحركة بحركة الفلك لكنها لما رجعت وجب ان تنزل على الاستقامة لان الارض جسم ثقيل والثقيل انما يتحرك بالاستقامة والرياح ليست كذلك فانها تتحرك يمنة ويسرة * الوجه الثالث وهو ان حركة تلك الاجزاء الارضية النازلة لا تكون حركة قاهرة فان الرياح اذا احمرت الغبار الكثير ثم عاد ذلك الغبار ونزل على السطوح لم يحس احد بنزوله فاذا ترى هذه الرياح تقلع الاشجار وتهدم البيوت وتسوق الغمام * الوجه الرابع انه لو كان الامر على ما قالوه لكانت الرياح كلما كانت اشد وجب ان يكون حصول الاجزاء الغبارية الارضية التي تكمنه اكثر لان الرياح قد يعظم عصوفها وهبوبها في وجه البحر مع ان الحس يشهد انه ليس في ذلك الهواء المتحرك الهاصف شيء من الغبار والكدرة فبطل ما قالوه وبطل بهذا الوجه العلة التي ذكروها في حركة الرياح * قال المجنمون ان قوى الكواكب هي التي تحرك هذه الرياح وتوجب هبوبها وذلك ايضا بعيد لان الموجب لصوت الرياح ان كان طلوع الكوكب وجب دوام الرياح بدوام تلك الطبيعة وان كان الموجب هو طبيعة الكوكب بشرط حصوله في البرج المعين والدرجة المعينة وجب ان يتحرك هواء كل العالم وليس كذلك وايضا قد بينا ان الاجسام متماثلة باختصاص الكوكب المعين والبرج المعين فالطبيعة التي لاجلها اقتضت ذلك الاثر الخاص لابد وان تكون تخصيص الفاعل المختار فثبت بهذا البرهان الذي ذكرناه ان محرك الرياح هو الله سبحانه وتعالى بالدليل العقلي صحة قوله وهو الذي يرسل الرياح **المسئلة الثالثة** قوله نشرا بين يدي رحمته فيه قولان احدهما ان قوله نشرا اي منتشرة متفرقة بحيث ان من اجزاء الريح يذهب يمنة وجزء آخر يذهب يسرة وكذا القول في سائر الاجزاء فان كل واحد منها يذهب الى جانب آخر فتقول لا شك ان طبيعة الهواء طبيعة واحدة ونسبة الافلاك والانجم والطبايع الى كل واحد من الاجزاء التي لا يتجزى من ذلك الريح نسبة واحدة فاختصاص بعض اجزاء الريح بالذهاب يمنة وبعضها الآخر بالذهاب يسرة وجب ان لا يكون ذلك الا

تخصيص الفاعل المختار والفائدة الثانية في الاية ان قوله بين يدي رحمته اي بين يدي المطر الذي هو رحمته والسبب في حسن هذا
المجاز ان اليدين يستعملها العرب في معنى التقدمة على سبيل المجاز يقال ان الفتن تحدث بين يدي الساعة يريدون قبلها والسبب في
حسن هذا المجاز ان يدي الانسان متقدما به فكل ما يتقدم شيئا يطلق عليه لفظ اليدين على سبيل المجاز لاجل هذه المشابهة فلما كانت
الرياح تتقدم المطر لاجرم عبر عنه بهذا اللفظ فان قيل نجد المطر ولا يتقدمه الرياح فنقول ليس في الاية ان هذا التقدم
حاصل في كل الاحوال فلم يتوجه السؤال وايضا فيجوز ان يتقدمه هذه الرياح وان كان لا يشعر بها ثم قال تعالى حتى اذا اقلت
سحابا ثقالا لا يقال اقل فلان الشيء اذا حمله قال صاحب الكشاف واشتقاق الاقلال من القلة فان من يدفع شيئا فانه يرى ما يدفعه
قليلا وقوله سحابا اي بالماء جمع سحابة والمعنى حتى اذا حملت هذه الرياح سحابا ثقالا بما فيها من الماء والمعنى ان السحاب المستطير للمياه العظيمة
انما يبقى متعلقا في الهوى لانه تعالى زين بحكمته ان يحرك الرياح تحريكا شديدا فلاجل الحركات الشديدة التي في تلك الرياح يحصل فوائد
احدها ان اجزاء السحاب ينضم بعضها الى البعض ويتراكم وينعقد السحاب الكثيف الماطر وثانيها ان بسبب تلك الحركات الشديدة
التي في تلك الرياح يمنة ويسرة يمنع على تلك الاجزاء المائية النزول فلاجرم يبقى متعلقا في الهوى وثالثها ان بسبب حركات تلك الرياح
ينساق السحاب من موضع الى موضع اخر وهو الموضع الذي علم الله تعالى احتياجهم الى نزول الامطار وانتفاعهم بها ورابعها ان حركات
الرياح تارة تكون مفرقة لاجزاء السحاب مبطلة لها وخامسها ان هذه الرياح تارة تكون مقوية للزروع والاشجار مكملة لما فيها من
النشو والنماء وهي الرياح اللواقح وتارة تكون مبطلة لها كما تكون في الخريف وسادسها ان هذه الرياح تارة تكون طيبة لذيذة موافقة
للابدان وتارة تكون مهلكة اما بسبب ما فيها من الحركة الشديدة كما في السموم او بسبب ما فيها من البرد الشديد كما في الرياح المهلكة
جدا وسابعها ان هذه الرياح تارة تكون شرقية وتارة تكون غربية وشمالية وجنوبية وهذا ضبط ذكره بعض الناس والا فالرياح
تهب من كل جانب من جوانب العالم ولا ضبط لها ولا اختصاص بجانب من جوانب العالم بها وثامنها ان هذه الرياح تارة تصعد من قعر الارض
فان من ركب البحر يشاهد ان البحر يحصل له غليان شديد فيه بسبب تولد الرياح في قعر البحر الى ما فوق البحر وحينئذ يعظم هبوب الرياح في وجه
البحر وتارة ينزل الريح من جهة فوق فاختلاف الرياح بسبب هذه المعاني ايضا عجيب وعن ابن عمر الرياح ثمان اربع منها عذاب وهو
القاصف والعاصف والصرصر والعقيم واربعة منها رحمة الناشرات والمبشرات والمرسلات والذاريات
وعن النبي صلى الله عليه وسلم نصرت بالصبا واهلك عاد بالدبور والجنوب من ريح الجنة وعن كعب لو حبس الله الريح عن عباده ثلاثة
ايام لانتن اكثر الارض وعن السدي انه تعالى يرسل الرياح فتاتي بالسحاب ثم انه تعالى يبسط في السماء كيف يشاء ثم يفتح ابواب السماء
فيسيل الماء على السحاب ثم يمطر السحاب بعد ذلك ورحمته هو المطر اذا عرفت هذا فنقول اختلاف الرياح في الصفات المذكورة مع ان طبيعة
الهوى واحدة وتاثيرات الطبايع والانجم والافلاك واحدة تدل على ان هذه الاحوال لم تحصل الا بتدبير الفاعل المختار سبحانه وتعالى
ثم قال تعالى سقناه لبلد ميت والمعنى انا نسوق ذلك السحاب الى بلد ميت لم ينزل فيه غيث ولم ينبت فيه خضرة فان قيل السحاب
ان كان مذكرا يجب ان يقول حتى اذا اقلت سحابا ثقيلا وان كان مؤنثا كان يجب ان يقول سقناها فكيف التوفيق والجواب ان السحاب لفظه
مذكر وهو جمع سحابة فكان ورود الكناية عنه على سبيل التذكير جائزا نظرا الى اللفظ وعلى سبيل التانيث ايضا جائزا نظرا الى كونه جمعا اما
اللام في قوله سقناه لبلد ففيه قولان قال بعضهم هذه اللام بمعنى الى يقال هديته للدين والى الدين وقال اخرون هذه اللام بمعنى من اجل
والتقدير سقناه لاجل بلد ميت ليس فيه حيا نسقيه واما البلد فكل موضع من الارض عامر او غير عامر خال او مسكون فهو بلد ذال الطائفة
منهم بلدة والجميع البلاد والفلاة تسمى بلدة قال الاعشى وبلدة مثل ظهر الترس موحشة للجن بالليل في حافاتها زجل ثم قال
تعالى فانزلنا به الماء اختلفوا في ان الضمير في قوله به الى ماذا يعود قال الزجاج وابن الانباري جائز ان يكون فانزلنا به بالبلد الماء وجائز
ان يكون فانزلنا به بسحاب الماء لان السحاب آلة لانزال الماء ثم قال فاخرجنا به من كل الثمرات الكناية عائدة الى الماء لان اخراج الثمرات
كان بالماء قال الزجاج وجائز ان يكون التقدير فاخرجنا بالبلد من كل الثمرات لان البلد ليس يخص به هنا بلد دون بلد وعلى القول الاول
فالله تعالى انما يخلق الثمرات بواسطة الماء وقال اكثر المتكلمين ان الثمار غير متولدة من الماء بل الله تعالى اجرى عادته بخلق النبات ابتداء
عقيب اختلاط الماء بالتراب وقال جمهور الحكماء لا يمتنع ان يقال انه تعالى اودع في الماء قوة طبيعية ثم ان تلك القوة والطبيعة توجب
في حدوث الاحوال المخصوصة عند امتزاج الماء بالتراب وحدوث الطبايع المخصوصة والمتكلمون احتجوا على فساد هذا القول بان
طبيعة الماء والتراب واحدة ثم انا نرى انه يتولد في النبات الواحد احوال مختلفة مثل العنب فان قشره بارد يابس ولحمه وماؤه حار
رطب وعجمه بارد يابس فتولد الاجسام الموصوفة بالصفات المختلفة من الماء والتراب يدل على انها انما حدثت باحداث الفاعل المختار
لا بالطبع والخاصية ثم قال تعالى كذلك نخرج الموتى وفيه قولان الاول المراد هو انه تعالى كما يخلق النبات بواسطة انزال الامطار فكذلك
يحيي الموتى بواسطة مطر يزوله على تلك الاجسام الذميمة روي انه تعالى يمطر على اجساد الموتى فيما بين النفختين مطرا كالمني اربعين يوما
وانهم ينبتون عند ذلك ويصيرون احياء قال مجاهد اذا اراد الله ان يبعثهم امطر السماء عليهم حتى تنشق عنهم الارض كما تنشق الشجر عن
النور والثمر ثم يرسل الارواح فتعود كل روح الى جسدها والقول الثاني ان التشبيه انما وقع باصل الاحياء بعد ان كان ميتا

والمعنى انه تعالى كما احيا هذا البلد بعد خرابه فانبت فيه الشجر وجعل فيه الثمر فكذلك يحيي الموتى بعد ان كانوا امواتا لان من يقدر على
احداث الجسم وخلق الرطوبة والطعم فيه فهو ايضا يكون قادرا على احداث الحياة في بدن الميت والمقصود منه اقامة الدلالة على ان
البعث والقيامة حق واعلم ان الذاهبين الى القول الاول ان اعتقدوا انه لا يمكن بعث الاجساد الا بان يمطر على تلك الاجساد البالية مطرا
على صفة المني فبدا بقدر لان الذي يقدر على ان يحدث في ماء المطر الصفات التي باعتبارها صار المني منيا ابتداء فلم لا يقدر على خلق
الحياة والجسم ابتداء وايضا فهب ان ذلك المطر ينزل الى ان اجزاء الاموات مختلطة فبعضها يكون بالشرق وبعضها بالمغرب فمن اين ينفع انزال
ذلك المطر في توليد تلك الاجساد فان قالوا انه تعالى بقدرته وحكمته يخرج تلك الاجزاء المتفرقة فلم لم يقولوا انه بقدرته وحكمته يخلق الحياة
في تلك الاجزاء ابتداء من غير واسطة ذلك المطر وان اعتقدوا انه تعالى قادر على احياء الاموات ابتداء الا انه تعالى يحييهم على هذا الوجه كما انه
قادر على خلق الاستخلاص في الدنيا ابتداء الا انه اجرى عادته بانه لا يخلقهم الا من الابوين فهذا جائز ثم قال تعالى لعلكم تذكرون والمعنى انكم
لما شاهدتم ان هذه الارض كانت مربية وقت الربيع والصيف بالازهار والثمار ثم صارت عند الشتاء ميتة عارية عن تلك الزينة ثم انه تعالى
احياها مرة اخرى لقادر على احيائها بعد موتها يجب كونه ايضا قادرا على احياء الاجساد بعد موتها فقوله لعلكم تذكرون والمراد منه تذكر انه
لما لم يمتنع هذا المعنى في احدى الصورتين وجب ان لا يمتنع في الصورة الاخرى ثم قال تعالى والبلد الطيب يخرج نباته باذن ربه والذي خبث
لا يخرج الا نكدا وفيه مسائل **المسئلة الاولى** في هذه الاية قولان الاول وهو المشهور ان هذا مثل ضربه الله تعالى للمؤمن والكافر
بالارض الخيرة والارض السبخة وشبه نزول القرآن بنزول المطر فشبه المؤمن بالارض الخيرة التي نزل عليها المطر فيحصل فيه انواع الازهار
والثمار واما الارض السبخة فهي وان نزل المطر عليها لم يحصل فيها من النبات الا النزر القليل فكذلك الروح الطاهرة النقية عن شوائب
الجهل والاخلاق الذميمة اذا اتصل بها نور القرآن ظهرت انواع من الطاعات والمعارف والاخلاق الحميدة والروح الخبيثة الكدرة
وان اتصل به نور القرآن لم يظهر فيها من المعارف والاخلاق الحميدة الا القليل والقول الثاني انه ليس المراد من الاية تمثيل المؤمن
والكافر وانما المراد ان الارض السبخة يقل نفعها وثمرتها ومع ذلك فان صاحبها لا يهمل امرها بل يتعب نفسه في اصلاحها طمعا منه في تحصيل
ما يليق بها من المنفعة فمن طلب هذا النفع اليسير بالمشقة العظيمة فلان يطلب النفع العظيم الموعود به في الدار الاخرة بالمشقة التي لا بد من
تحملها في اداء الطاعات كان ذلك اولى **المسئلة الثانية** هذه الاية دالة على ان السعيد لا ينقلب شقيا وبالعكس وذلك
لانها دلت على ان الارواح قسمان منها ما يكون في اصل جوهرها طاهرة نقية مستعدة لان يعرف الحق لذاته والخير لاجل العمل به ومنها
ما يكون في اصل جوهرها غليظة كدرة بطيئة القبول للمعارف الحقيقية والاخلاق الفاضلة كما ان الاراضي منها ما يكون سبخة فاسدة وكما انه لا
يمكن ان يتولد في الاراضي السبخة تلك الازهار والثمار الا يتولد في الارض الخيرة فكذلك لا يمكن ان يظهر في النفس البليدة والكدرة الغليظة
من المعارف اليقينية والاخلاق الفاضلة مثل ما يظهر في النفس الطاهرة الصافية ومما يقوي هذا الكلام انا نرى النفوس مختلفة في هذه
الصفات فبعضها مجبولة على حب عالم الصفاء والالهيات منصرفة عن اللذات الجسمانية كما قال تعالى واذا سمعوا ما انزل الى الرسول ترى اعينهم
تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق ومنها قاسية شديدة القسوة والنفرة عن قبول هذه المعاني كما قال فهي كالحجارة او اشد قسوة ومنها
ما تكون شديدة الميل الى قضاء الشهوة متباعدة عن احوال الغضب ومنها ما يكون شديدة الميل الى امضاء الغضب وتكون متباعدة عن اعمال
الشهوة بل نقول من النفوس ما تكون عظيمة الرغبة في المال دون الجاه ومنهم من يكون بالعكس والراغبون في طلب المال منهم من يكون عظيم الرغبة في
العقار ويحصل رغبته في النقود ومنهم من تعظم رغبته في تحصيل النقود ولا يرغب في الضياع والعقار واذا تاملت في هذا النوع من الاعتبار
تيقنت ان احوال النفوس مختلفة في هذه الاحوال اختلافا جوهريا ذاتيا لا يمكن ازالته ولا تبديله واذا كان كذلك امتنع من النفس الغليظة الجاهلة
المائلة بالطبع الى افعال الفجور ان تصير نفسا مشرقة بالمعارف الالهية والاخلاق الفاضلة ولما ثبت هذا كان تكليف هذا النفس بتلك المعارف اليقينية
والاخلاق الفاضلة جاريا مجرى ما لا يطاق فثبت بهذا البيان ان السعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه وان النفس الطاهرة
تخرج من نباتها من المعارف اليقينية والاخلاق الفاضلة باذن ربها والنفس الخبيثة لا يخرج نباتها الا نكدا قليل الفائدة والخير كثير الفضول
والشر والوجه الثاني عن الاستدلال بهذه الاية في هذه المسئلة قوله تعالى باذن ربه وذلك يدل على ان كل ما يعمله المؤمن من خير وطاعة لا
يكون الا بتوفيق الله تعالى **المسئلة الثالثة** قرئ يخرج نباته اي يخرجه البلد وينبته اما قوله تعالى والذي خبث قال الفراء
يقال خبث الشيء يخبث خبثا وخباثة وقوله الا نكدا النكد العسر الممتنع من اعطاء الخير على جهة البخل وقال الليث النكد الشوم واللوم وقلة العظام ورجل
انكد ونكد قال واعط ما اعطيته طيبا لا خير في المنكود والناكد اذا عرفت هذا فنقول قوله والذي خبث صفة للبلد
ومعناه والبلد الخبيث لا يخرج نباته الا نكدا فحذف المضاف الذي هو النبات واقيم المضاف اليه الذي هو الراجع الى ذلك البلد مقامه الا انه
كان مجرورا بارزا فانقلب مرفوعا مستكنا لوقوعه موقع الفاعل او يقدر ونبات الذي خبث وقرئ نكدا بفتح الكاف على المصدر اي ذا نكد
ثم قال تعالى كذلك نصرف الايات لقوم يشكرون قرئ نصرف اي يصرفها الله وانما ختم هذه بقوله لقوم يشكرون لان الذي سبق ذكره هو انه
تعالى يحرك الرياح اللطيفة الناقصة ويجعلها سببا لنزول المطر الذي هو الرحمة ويجعل تلك الرياح والامطار سببا لحدوث انواع النبات النافعة
اللطيفة اللذيذة فهذا من احد الوجهين ذكر الدليل الدال على وجود الصانع وعلمه وقدرته وحكمته ومن الوجه الثاني تنبيه على ايصال هذه

النعمة العظيمة الى العباد فلاجرم كانت من حيث انها دلايل على وجود الصانع وصفاته ايات ومن حيث انها انعم تجب شكرها فلاجرم قال نصرف الايات لقوم يشكرون وانما خص كونها ايات بالقوم الشاكرين لانهم هم المنتفعون بها فهو كقوله هدى للمتقين **قوله تعالى** لقد ارسلنا نوحا الى قومه فقال يا قوم اعبدوا الله الى قوله ما لا تعلمون اعلم انه تعالى لما ذكر ما تقرر للمبدا والمعاد من الدلايل ظاهرة وبينات قاهرة وبراهين باهرة اتبعها بذكر قصص الانبيا وفيه فوايد احدها التنبيه على ان اعراض الناس عن قبول هذه الدلايل والبينات ليس من خواص محمد عليه السلام بل هذه العادة المذمومة كانت حاصلة في جميع الامم السالفة والمصيبة اذا عمت خفت فكان ذكر قصصهم وحكاية اصرارهم على الجهل والعناد بعينه تسلية الرسول وتخفيف ذلك على قلبه وثانيها انه تعالى يحكي بهذه القصص ان عاقبة امر اولئك المنكرين كان الى اللعن في الدنيا والخسار في الاخرة وعاقبة امر المحقين الى الدولة في الدنيا والسعادة في الاخرة وذلك يقوي قلوب المحقين ويكسر قلوب المبطلين وثالثها التنبيه على انه وان كان يهمل هؤلاء المبطلين ولكنه لا يهملهم بل ينتقم منهم على اكمل الوجوه ورابعها بيان ما في هذه القصص دالة على نبوة محمد عليه السلام لانه عليه السلام كان اميا وما طالع كتابا ولا تلمذ استاذا فاذا ذكر هذه القصص على الوجه من غير تحريف ولا خطا دل ذلك على انه انما عرفها بالوحي من الله وذلك يدل على صحة نبوته ولقايل ان يقول الاخبار عن الغيوب الماضية لا يدل على العجز لاحتمال ان يقال ان ابليس شاهد هذه الوقايع فالقاها اليه اما الاخبار عن الغيوب المستقبلة فانه معجز لان علم الغيب ليس الا لله سبحانه واعلم انه تعالى ذكر في هذه السور قصة ادم وقد سبق ذكرها والقصة الثانية قصة نوح عليه السلام وهي المذكورة في هذه الاية وهو نوح بن لمك بن متوشلخ بن اخنوخ واخنوخ اسم ادريس النبي عليه السلام وفيه مسايل **المسئلة الاولى** قال صاحب الكشاف قوله لقد ارسلنا نوحا جواب قسم محذوف فان قلت اما السبب في انهم لا يكادون يظهرون هذه اللام الا مع قد وذكر هذه اللام بدون قد نادر كقوله حلفت لها بالله حلفة فاجر لنا موالنا انما كان كذلك لان الجملة القسمية لانشاق الا تاكيد الجملة المقسم عليها التي هي جوابها فكانت حقيقة لمعنى التوقع الذي هو معنى قد عند اسماع المخاطب كلمة القسم **المسئلة الثانية** قراءة الكسايي غيره بكسر الراء على انه نعت للاله على اللفظ والباقون بالرفع على انه صفة للاله على الوضع لان تقدير الكلام ما لكم من اله غير وقال ابو علي وجر من قرا بالرفع قوله وما من اله الا الله فكما ان قوله الا الله بدل من قوله ما من اله كذلك قوله غير الله يكون بدلا من قوله من اله فيكون غير مرفوعا بالاستثنا وقال صاحب الكشاف قرا بالحركات الثلاث وذكر وجه الرفع والجر كالتقدم قال واما النصب فعلى الاستثنا يعني ما لكم من اله الا اياه كقولك ما في الدار من احد الا زيدا وغير زيد **المسئلة الثالثة** قال الواحدي يا الكلام حذف وهو جيد ما لانك اذا جعلت غير صفة لقوله اله لم يبق لهذا المبتدا خبر والكلام لا يشتمل بالصفة والموصوف لانك اذا قلت زيد العاقل وسكت ما لم تذكر خبره ويكون التقدير ما لكم من اله غيره في الوجود اقول اتفق النحويون على ان قولنا لا اله الا الله لا بد فيه من اضمار والتقدير لا اله لنا في الوجود اولا اله لنا الا الله ولم يذكروا على هذا الكلام حجة فانا نقول لم لا يجوز ان يقال دخل حرف النفي على هذه الحقيقة وعلى هذه الماهية فيكون المعنى انه لا تحقق لحقيقة الالهية الا لله واذا حملنا الكلام على هذا المعنى استغنينا عن الاضمار الذي ذكروه فان قالوا حرف النفي انما يدخل لا لكن لان الحقايق لا يمكن نفيها فلا يمكن ان يقال لا سواد بمعنى ارتفاع هذه الماهية وانما الممكن ان يقال ان تلك الحقايق عين موجودة والحاصل وحينيذ يجب اضمار الخبر فيقول هذا الكلام مبنا على ان الماهية لا يمكن اتصافها بالارتفاع وذلك باطل قطعا اذ لو كان الامر كذلك لوجب امتناع ارتفاع الوجود لان الوجود ايضا حقيقة من الحقايق وماهية وحقيقة فلم لا يمكن ارتفاع سايرالماهيات فان قالوا اذا قلنا لا رجل وعنينا به نفي كونه موجودا لهذا النفي لم يتصرف الى ماهية الوجود وانما انصرف الى كون ماهية الرجل موصوفة بالوجود قلنا تلك الماهية لا تعقل الا كونها موصوفة بالوجود والكلام فيه كما فيما قبله فيلزم التسلسل ويلزم ان لا يكون الموجود الواحد موجودا واحدا بل موجودات غير متناهية وهو محال ثم نقول موصوفية الماهية بالوجود اما ان يكون امرا مغايرا للماهية والوجود واما ان لا يكون كذلك فان لم يكن امرا مغايرا لها فحينيذ يكون لذلك المغاير ماهية ووجود وماهيته لا تقبل الارتفاع وحينيذ يعود السوال المذكور فثبت بما ذكرنا ان الماهية ان لم تقبل النفي والرفع امتنع صيرورة النفي الى نفي من المنهومات فان كانت الماهية قابلة للنفي والرفع فحينيذ يكفي صرف كلمة لا في قولنا لا اله الا الله الى هذه الحقيقة وحينيذ لا يحتاج الى التزام الحذف والاضمار الذي يذكره النحويون **المسئلة الرابعة** قوله لقد ارسلنا فيه قولان قال ابن عباس يعني انا وقال اخرون معنى الارسال انه تعالى خلق رسالة بوديها فالرسالة على هذا التقدير يكون متعلقة للبعث فيكون البعث كالتابع لا انه الاصل وهذا البحث بنا على مسئلة اصولية وهي انه هل من شرط ارسال الرسول الى قوم ان يعرفهم على لسانه احكاما يسهل لهم الى معرفتها العقول ام لا يشترط بل يكون الغرض من بعثة الرسل مجرد تاكيد ما في العقول وهذا الخلاف انما يبتني على تفاريع المعتزلة ولا يبتني على تفاريع مذاهبنا واصولنا **المسئلة الخامسة** في الاية فوايد الفايدة الاولى انه تعالى حكى عن نوح في هذه الاية ثلاثة اشيا احدها انه عليه السلام امرهم بعبادة الله والثاني انه حكم ان لا اله غير الله والمقصود من الكلام الاول اثبات التكليف والمقصود من الكلام الثاني الاقرار بالتوحيد ثم قال عقيبه اني اخاف عليكم عذاب يوم عظيم ولا شك ان المراد منه اما عذاب يوم القيامة وعلى هذا التقدير الكلام الثاني الاقرار بالتوحيد ثم قال عقيبه اني اخاف عليكم عذاب يوم عظيم ولا شك ان المراد منه اما عذاب يوم القيامة وعلى هذا التقدير فال

انه تعالى حكى عنهم انه ذكر هذه الدعاوي الثلاثة ولم يذكر على صحة واحد منها دليلا ولا حجة فان كان قد امرهم بالانذار بها على سبيل التقليد
فهذا باطل لما ان القول بالتقليد باطل وايضا فالله تعالى ملأ القرآن من ذم التقليد فكيف يليق بالرسول المعصوم الدعوة الى التقليد وان كان
قد امرهم بالاقرار بها مع ذكر الدليل فهذا غير مذكور واعلم انه تعالى ذكر في اول سورة البقرة دلايل التوحيد والنبوة وصحة المعاد وذلك تنبيه
منه تعالى على ان احدا من الانبياء لا يدعوا احدا الى هذه الاصول الا بذكر الحجة والدليل اقصى ما في الباب ان يقال انه تعالى ما حكى عن نوح الى
تلك الدلايل في هذا المقام الا ان تلك الدلايل لما كانت معلومة لم يكن الى ذكرها حاجة في هذا المقام فترك الله تعالى ذكر الدلايل لهذا السبب
الفايدة الثانية انه عليه السلام ذكر اولا قوله اعبدوا الله وثانيا قوله ما لكم من اله غيره والثاني كالعلة للاول لانه اذا لم يكن لهم اله غيره
كان كل ما حصل عندهم من وجوه النفع والاحسان والبر واللطف حاصلا من الله ونهاية الانعام توجب نهاية التعظيم فانما وجبت عبادة الله لاجل
العلم بانه لا اله الا الله ويتفرع على هذا البحث مسلة وهي انا قبل العلم بان الاله واحد او اكثر من واحد لا نعلم ان المنعم علينا بوجوه النعم الحاصلة
عندنا هو هذا ام ذاك واذا جهلنا ذلك فقد جهلنا من كان هو المنعم بنا حقنا وحينئذ لا يحسن عبادته فعلى هذا القول كان العلم بالتوحيد شرطا
للعلم بحسن العبادة • الفايدة الثالثة في هذه الاية ان ظاهر هذه الاية تدل على ان الاله هو الذي يستحق العبادة لان قوله اعبدوا الله ما لكم
من اله غيره اثبات ونفي فيجب ان يتواردا على مفهوم واحد حتى يستقيم الكلام فكان المعنى اعبدوا الله ما من معبود غيره حتى يتطابق النفي والاثبات
ثم ثبت بالدليل ان الاله ليس هو المعبود والا لوجب كون الاصنام الهة وان لا يكون الاله الها في الازل لاجل انه في الازل غير معبود فوجب حمل لفظ
الاله على انه هو مستحق للعبادة واعلم انه اختلفوا في معنى قوله اني اخاف عليكم هل هو اليقين او الخوف بمعنى الظن والشك قال قوم المراد منه الجزم
واليقين لانه كان جازما بان العذاب ينزل بهم اما في الدنيا واما في الاخرة وان لم يقبلوا ذلك الدين وقال اخرون بل المراد منه الشك وتقريره
من وجوه الاول انه انما قال اني اخاف عليكم لانه جوز ان يومنوا كما جوز ان يستمروا على كفرهم ومع هذا التجويز لا يكون قاطعا بنزول العذاب فوجب
ان يذكره بلفظ الخوف والثاني ان حصول العقاب على الكفر والمعصية امر لا يعرف الا بالنية فلعل الله تعالى ما بين له كيفية هذه
المسلة فلا جرم بقي موقفا محورا انه تعالى هل يعاقبهم على ذلك الكفر ام لا والثالث يحتمل ان يكون المراد من الخوف الحذر كما قال في الملائكة
يخافون ربهم اي يحذرون المعاصي خوفا من العقاب الرابع انه بتقدير ان يكون قاطعا بنزول اصل العذاب لكنه ما كان عارفا بمقدار
ذلك العذاب وهو انه عظيم جدا او متوسط فكان هذا الشك راجعا الى وصف العقاب وهو كونه عظيما ام لا لا في اصل حصوله
ثم انه تعالى حكى ما ذكره قومه فقال قال الملأ من قومه انا لنراك في ضلال مبين قال المفسرون الملأ الكبراء والسادات الذين جعلوا
انفسهم اضدادا للانبياء والدليل عليه ان قوله من قومه يقتضي ان ذلك الملأ بعض قومه وذلك البعض لا بد وان يكونوا موصوفين بصفة
لاجلها استحقوا هذا الوصف وذلك بان يكونوا هم الذين يملون صدور المجالس ويمتلي القلوب من هيبتهم ويمتلي الابصار من رويتهم
وتتوجه العيون في المحافل اليهم وهذه الصفات لا تحصل الا في الرؤساء وذلك يدل على ان المراد من الملأ الرؤساء والاكابر وقوله انا لنراك
هذه الرؤية لا بد وان تكون بمعنى الاعتقاد والظن دون المشاهدة والرؤية وقوله في ضلال مبين اي في خطأ ظاهر وضلال بين ولا بد
وان يكون مرادهم نسبة نوح الى الضلال والمسايل الاربع التي بينا ان نوحا عليه السلام ذكرها وهي التكليف والتوحيد والنبوة والمعاد
ولما ذكروا هذا الكلام اجاب نوح بقوله عليه السلام يا قوم ليس بي ضلالة فلم يترك هذا الكلام وقال بي ضلالة قلت لان قوله ليس بي
ضلالة اي ليس بي نوع من انواع الضلالة البتة فكان هذا ابلغ في عموم السلب ثم انه عليه السلام لما نفى عن نفسه العيب الذي وصفوه به
ووصف نفسه باشرف الصفات واجلها وهو كونه رسولا الى الخلق من رب العالمين ذكر ما هو المقصود من الرسالة وهو امران الاول
تبليغ الرسالة والثاني تقرير النصيحة فقال ابلغكم رسالات ربي وانصح لكم وفيه مسايل **المسلة الاولى** قرأ ابو عمرو ابلغكم
بالتخفيف من ابلغ والباقون بالتشديد قال الواحدي وكلا الوجهين جاء في التنزيل والتخفيف قوله فان تولوا فقد ابلغتكم والتشديد فما
بلغت رسالته **المسلة الثانية** الفرق بين تبليغ الرسالة وبين النصيحة وهو ان تبليغ الرسالة معناه ان يعرفهم انواع تكاليف الله
واقسام اوامره ونواهيه واما النصيحة فهو انه ترغبه في الطاعة وتحذره عن المعصية ويسعى في تقرير ذلك الترغيب والترهيب بابلغ الوجوه
وقوله رسالات ربي يدل على انه تعالى حمله انواعا كثيرة من الرسالة وهي اقسام التكاليف من الاوامر والنواهي وشرح مقادير الثواب والعقاب
في الاخرة ومقادير الحدود والزواجر في الدنيا وقوله وانصح لكم قال الفراء العرب لا تكاد تقول نصحتك انما يقولون نصحت لكم ويجوز ايضا نصحتك
قال النابغة • نصحت بني عوف فلم يتقبلوا رسولي ولم تنجح لديهم رسايلي • وحقيقة النصح الارسال الى المصلحة مع خلوص النية من شوايب
المكروه والمعنى اني ابلغ اليكم تكاليف الله ثم ارشدكم الى الاصوب الاصلح وادعوكم الى ما دعاني واحبب اليكم ما احبه لنفسي ثم قال واعلم من الله
ما لا تعلمون وفيه وجوه الاول واعلم انكم ان عصيتم امره عاقبكم بالطوفان الثاني واعلم انه يعاقبكم في الاخرة عقابا شديدا خارجا عما تتصوره
عقولكم الثالث يجوز ان يكون المراد واعلم من توحيد الله وصفات جلاله ما لا تعلمون ويكون المقصود من ذكر هذا الكلام حمل القوم على ان يرجعوا
اليه في طلب تلك العلوم **قوله تعالى** اوعجبتم ان جاءكم الى قوله قوما عمين اعلم ان قوله اوعجبتم ان جاءكم ذكر
من ربكم على رجل منكم لينذركم ولتتقوا فدل على ان مراد القوم من قولهم لنوح عليه السلام انا لنراك في ضلال مبين هو انهم نسبوه في ادعاء النبوة الى
الضلال وذلك من وجوه احدها انهم استبعدوا ان يكون لله رسول الى خلقه لاجل انهم اعتقدوا ان المقصود من الارسال هو التكليف

والتكليف لا منفعة فيه للمعبود لكونه متعاليا عن النفع والضر ولا منفعة فيه للعابد لانه في الحال يوجب المضرة العظيمة وكل ما يرجى فيه
من الثواب ودفع العقاب فالله قادر على تحصيله بدون واسطة التكليف فيكون التكليف عبثا والله متعال عن العبث واذا بطل التكليف بطل
القول بالنبوة وثانيها انهم وان جوزوا التكليف الا انهم قالوا ما علم حسنه بالعقل فعلناه وما علمنا قبحه تركناه وما لا نعلم فيه لا حسنه ولا
قبحه فان كنا مضطرين اليه فعلناه لعلمنا انه متعال عن ان يكلف عبده ما لا طاقة له به وان لم نكن مضطرين اليه تركناه للحذر عن خطر العقاب
ولما كان رسول العقل كافيا فلا حاجة الى بعثة رسول آخر وثالثها ان بتقدير انه لا بد من الرسول فان ارسال الملائكة اولى لان مهابتهم اشد وطهارتهم
اكمل واستغناؤهم عن المأكول والمشروب اظهر وبعدهم عن الكذب والباطل اعظم ورابعها ان بتقدير ان يبعث رسولا من البشر فلعل القوم
اعتقدوا ان من كان فقيرا ولم يكن له تبع ورياسة فانه لا يليق به منصب الرسالة ولعلهم اعتقدوا ان الذي ظن نوح عليه السلام انه من باب
الوحي فهو من جنس الجنون والعته وتخييلات الشيطان فهذا هو الاشارة الى مجامع الوجوه التي لاجلها انكر الكفار رسالة رجل معين فلهذه الاسباب حكموا
على نوح بالضلال ثم ان نوحا عليه السلام ازال تعجبهم وقال انه تعالى خالق الخلق فله بحكم الالهية ان يأمر عبيده ببعض الاشياء وينهاهم عن بعضها
ولا يجوز ان يخاطبهم بتلك التكاليف من غير واسطة لان ذلك ينتهي الى حد الالجاء وهو ينافي التكليف ولا يجوز ان يكون ذلك الرسول واحدا من الملائكة
لما ذكرناه في سورة الانعام في تفسير قوله تعالى ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا فبقي ان يكون ايصال تلك التكاليف الى الخلق بواسطة انسان وذلك
الانسان انما يبلغهم بتلك التكاليف لاجل ان ينذرهم ويحذرهم ومتى انذرهم اتقوا مخالفة تكليف الله استوجبوا رحمة الله فهذا هو المراد
من قوله لينذركم ولتتقوا ولعلكم ترحمون اذا عرفت هذا فلنرجع الى تفسير الفاظ الآية اما قوله او عجبتم فهو للانكار والواو للعطف والمعطوف
عليه محذوف كانه قيل اكذبتم وعجبتم ان جاءكم اي عجبتم ان جاءكم ذكر وفي تفسير هذا الذكر وجوها قال الحسن انه الوحي الذي جاءهم
به وقال آخرون المراد بهذا الذكر المعجز ثم ذلك المعجز يحتمل وجهين احدهما انه تعالى كان انزل عليه كتابا وكان ذلك الكتاب معجزا فسماه الله تعالى
ذكرا كما سمى القرآن بهذا الاسم وجعله معجزة لمحمد صلى الله عليه وسلم والثاني ان ذلك المعجز كان شيئا آخر سوى الكتاب وقوله على رجل قال الفراء
على هاهنا بمعنى مع كما تقول جاء بالخير على وجهك ومع وجهك كلاهما جائز وقال ابن قتيبة اي على لسان رجل منكم كما قال آتنا ما وعدتنا على رسلك
اي على لسان رسلك وقال آخرون ذكر من ربكم منزل على رجل وقوله منكم اي تعرفون نسبه فهو منكم نسبا وذلك لان كونه منهم يزيل التعجب لان
المرء بمن هو اعرف وبطهارة احواله اعلم وبما يقتضي السكون اليه ابصر ثم بين تعالى ما لاجله يبعث الرسول فقال لينذركم وما لاجله ينذر
فقال ولتتقوا وما لاجله تتقون فقال ولعلكم ترحمون وهذا الترتيب في غاية الحسن فان المقصود من البعثة الانذار والمقصود من الانذار
التقوى عن كل ما لا ينبغي والمقصود من التقوى الفوز في الرحمة في دار الآخرة قال الجبائي والكعبي والقاضي هذه الآية دالة على انه تعالى اراد من
الذين بعث الرسول اليهم التقوى والفوز بالرحمة وذلك يبطل قول من يقول انه تعالى اراد من بعضهم الكفر والعناد وخلقهم لاجل العذاب والنار
وجواب اصحابنا ان يقول ان لم يتوقف الفعل على الداعي لزم رجحان الممكن لا لمرجح وان توقف لزم الجبر ومتى لزم ذلك القطع فانه تعالى اراد
الكفر من الكافر وذلك يبطل مذهبكم ثم بين تعالى انهم مع ذلك كذبوه في ادعاء النبوة وتبليغ التكاليف من الله واصروا على ذلك التكذيب ثم انه
تعالى انجاه في الفلك وانجا من كان معه من المؤمنين واغرق الكفار والمكذبين وبين العلة في ذلك فقال انهم كانوا قوما عمين قال ابن عباس عميت
قلوبهم عن معرفة التوحيد والنبوة والمعاد قال اهل اللغة يقال رجل عم في البصيرة واعمى في البصر فعميت عليهم الانباء يومئذ وقال قد جاءكم
بصائر من ربكم فمن اهتدى فلنفسه ومن عمي فعليها قال زهير واعلم ما في اليوم والامس قبله ويكنني عن علم ما في غد عمي
قال صاحب الكشاف قرئ عامين والفرق بين العمى والعامي ان العمى يدل على عمى ثابت والعامي على عمى حادث ولا شك ان عماهم كان ثابتا راسخا
والدليل عليه قوله في آية اخرى واوحي الى نوح انه لن يؤمن من قومك الا من قد آمن

قوله تعالى

والى عاد اخاهم هودا قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من اله غيره افلا تتقون الى قوله لعلكم تفلحون اعلم ان هذا هو القصة الثانية
وهي قصة هود مع قومه اما قوله والى عاد اخاهم هودا ففيه ابحاث البحث الاول انتصب قوله اخاهم بقوله ارسلنا في اول
الكلام والتقدير لقد ارسلنا نوحا الى قومه وارسلنا الى عاد اخاهم هودا البحث الثاني اتفقوا على ان هودا ما كان اخا لهم في الدين
واختلفوا في انه هل كانت انجاء قرابة قريبة ام لا قال الكلبي انه كان واحدا من تلك القبيلة وقال آخرون انه كان من بني آدم ومن جنسهم لا من جنس
الملائكة فكفى هذا القدر في تسمية هذا الاخوة والمعنى انا بعثنا الى عاد واحدا من جنسهم وهو البشر ليكون الفهم والانس بكلامه وافعاله اكمل
وما بعثنا اليهم شخصا من غير جنسهم مثل ملك او جني والثاني اخاهم اي صاحبهم ورسوله والعرب تسمي صاحب القوم اخ القوم ومنه قوله تعالى
كلما دخلت امة لعنت اختها اي صاحبتها وشبيهتها وقال عليه السلام ان اخا صدا قد اذن وانما يقيم من اذن يريد صاحبهم البحث الثالث
قالوا نسب هود هذا هو هود بن شالخ ابن ارفخشد بن سام بن نوح واما عاد فهم قوم كانوا باليمن بالاحقاف قال ابن اسحاق والاحقاف الرمل الذي
بين عمان الى حضرموت البحث الرابع اعلم ان الفاظ هذه القصة موافقة للالفاظ المذكورة في قصة نوح عليه السلام الا في اشياء الاول
في قصة نوح فقال يا قوم اعبدوا الله وفي قصة هود قال يا قوم اعبدوا الله والفرق ان نوحا عليه السلام كان مواظبا على دعوتهم وما كان يؤخر
الجواب عن شبهاتهم لحظة واحدة واما هود فما كانت مبالغته الى هذا الحد فلا جرم خافا التعقيب في كلام نوح دون كلام هود والثاني ان
في قصة نوح اعبدوا الله ما لكم من اله غيره اني اخاف عليكم عذاب يوم عظيم وقال في هذه القصة اعبدوا الله ما لكم من اله غيره افلا تتقون والفرق

بين الصورتين ان مثل نوح عليه السلام لم تظهر في العالم مثل تلك الواقعة العظيمة وهي الطوفان العظيم فلا جرم اخبر نوح عن تلك الواقعة
فقال اني اخاف عليكم عذاب يوم عظيم واما واقعة هود عليه السلام فقد كانت مسبوقة بواقعة نوح وكان عند الناس تلك الواقعة قريبا
فلا جرم اكتفى بها هود بقوله افلا تتقون والمعنى يعرفون ان قوم نوح لما لم يتقوا الله ولم يطيعوه نزل بهم ذلك العذاب الذي اشتهر خبره في الدنيا
فكان قوله افلا تتقون اشارة الى التحويف بتلك الواقعة المتقدمة المشهورة في الدنيا والقرن الثالث قال تعالى حاكيا قصة نوح قال الملأ من
قومه وقال في قصة هود قال الملأ الذين كفروا من قومه والفرق انه كان بعض اشراف قوم هود من الذين آمنوا منهم مرثد بن سعد اسلم وكان يكتم ايمانه
فاريد بالتفرقة بالوصف ولم يكن بعض اشراف قوم نوح مؤمن والفرق الرابع انه تعالى حكى عن قوم نوح انهم قالوا انا لنريك في ضلال مبين
وحكى عن قوم هود انهم قالوا انا لنريك في سفاهة وانا لنظنك من الكاذبين والفرق بين الصورتين ان نوحا كان يخوفهم بالطوفان
العام وكان ايضا مشتغلا باعداد السفينة وكان يحتاج الى ان يتعب نفسه في اعداد السفينة فعند هذا القوم قالوا انا لنريك
في ضلال مبين ولم يظهر شيء من العلامات التي تدل على ظهور الماء في تلك المفازة اما هود عليه السلام فما ذكر شيئا الا انه زيف عبادة
الاوثان ونسب من اشتغل بعبادتها الى السفاهة وقلة العقل فلما ذكر هود هذا الكلام في اسلافهم قابلوه بمثله ونسبوه الى السفاهة
ثم قالوا وانا لنظنك من الكاذبين في ادعاء الرسالة واختلفوا في تفسير هذا الظن فقال بعضهم المراد منه القطع والجزم ورود
الظن بهذا المعنى في القرآن كثير قال تعالى الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم وقال الحسن والزجاج كان تكذيبهم اياه على الظن لا على اليقين
فكفرهم به ظانين لا متيقنين وهذا يدل على ان حصول الشك والتجويز في اصول الدين يوجب الكفر الفرق الخامس بين القصتين
ان نوحا عليه السلام قال ابلغكم رسالات ربي وانصح لكم واعلم من الله ما لا تعلمون واما هود عليه السلام فقال ابلغكم رسالات ربي وانا لكم
ناصح امين فنوح عليه السلام قال انصح وهو صيغة الفعل وهود عليه السلام قال وانا لكم ناصح وهو صيغة اسم الفاعل ونوح عليه
عليه السلام قال واعلم من الله ما لا تعلمون وهود عليه السلام لم يقل ذلك ولكنه زاد فيه كونه امينا والفرق بين الصورتين ان الشيخ
عبد القاهر الجرجاني ذكر في كتاب دلائل الاعجاز ان صيغة الفعل تدل على التجدد ساعة بساعة واما صيغة اسم الفاعل فانها تدل على
الثبات والاستمرار على ذلك الفعل واذا ثبت هذا فنقول ان القوم كانوا يبالغون في السفاهة على نوح عليه السلام بقرائن في البوم
الثاني كانوا يعودون اليهم ويدعوهم الى الله وقد ذكر الله تعالى عنه ذلك فقال رب اني دعوت قومي ليلا ونهارا فلما كان من عادة نوح عليه
السلام العود الى تجديد تلك الدعوة في كل يوم وفي كل ساعة لا جرم ذكره بصيغة الفعل فقال وانصح لكم وانا هود عليه السلام لما قال
وانا لكم ناصح امين يدل على كونه مستقرا فيها انا لبين فيها اعلام فانه سيعود الى ذكرها حالا فحالا ويوما
فيوما واما الفرق الاخير في هذه الآية وهو ان نوحا عليه السلام قال واعلم من الله ما لا تعلمون وهود اوصف نفسه بكونه امينا
فالفرق ان نوحا عليه السلام كان اعلى شانا واعظم منصبا في النبوة من هود فلم يبعد ان يقال ان نوحا كان يعلم من اسرار حكم الله
وحكمه ما لم يصل اليه هود فلهذا السبب لما سئل هود لسانه عن ذكر تلك الكلمة واقتصر على ان وصف نفسه بكونه امينا ومنعه
منه امور احدها الرد عليهم في قولهم وانا لنظنك من الكاذبين وثانيها ان مدار امر الرسالة والتبليغ عن الله على الامانة فوصف
نفسه بكونه امينا تقرير الرسالة والنبوة وثالثها كانه قال لهم كنت قبل هذه الدعوى امينا فيكم ما وجدتم مني قدرا ولا مكرا ولا
كذبا واعترفتم لي بكوني امينا فكيف تنسبوني الآن الى الكذب واعلم ان القوم لما قالوا له وانا لنريك في سفاهة فبقي لم يقابل سفاهتهم
بالسفاهة بل قابلها بالحلم والاعراض ولم يرد على قوله لبي سفاهة وذلك يدل على ان ترك الانتقام اولى كما قال واذا مروا باللغو مروا
كراما اما قوله ولكني رسول من رب العالمين فهو مدح للنفس باعظم صفات المدح وانما فعل ذلك لانه كان يجب عليه اعلام القوم بذلك وذلك
يدل على ان مدح الانسان بعينه اذا كان في موضع الضرورة جائز الفرق السادس بين القصتين ان نوحا عليه السلام قال اوعجبتم
ان جاءكم ذكر من ربكم على رجل منكم لينذركم ولتتقوا ولعلكم ترحمون وفي قصة هود اعاد هذا الكلام بعينه الا انه حذف منه قوله ولتتقوا
ولعلكم ترحمون والسبب فيه انه لما ظهر في القصة الاولى ان فائدة الانذار هي حصول التقوى الموجبة للرحمة لم يكن الى اعادته في هذه
القصة حاجة واما بعد هذه الكلمة فكلمة من جواب قصة هود عليه السلام وهي قوله تعالى حكاية عن هود عليه السلام واذكروا اذ جعلكم
خلفاء من بعد قوم نوح فاعلم ان الكلام في الخلفاء والخلائف والخليفة قد مضى في مواضع والمقصود منه ان يذكر النعم العظيمة بوجه
الرغبة والمحبة وزوال التفرقة والعداوة وقد ذكر هود عليه السلام ها هنا نوعين من الانعام الاول انه تعالى جعلهم خلفاء من
بعد قوم نوح وذلك بان اورثهم ارضهم وديارهم واموالهم وما يحصل بها من المنافع والمصالح والثاني قوله وزادكم في الخلق بسطة
وفيه مباحث البحث الاول الخلق في اللغة عبارة عن التقدير لهذا اللفظ انما يطلق على الشيء الذي له مقدار وجثة وحجم
فكان المراد حصول الزيادة في اجسامهم ومنهم من حمل هذا اللفظ على الزيادة في القوة وذلك لان القوي والقدر متفاوتة فبعضها
اعظم وبعضها احقر اذا عرفت هذا فنقول لفظ الآية يدل على حصول الزيادة فليس في اللفظ البتة ما يدل على ان الحاصل
يدل على ان تلك الزيادة بحيث تكون زيادة عظيمة وافية على خلاف المعتاد والا لم يكن لتخصيصها بالذكر في معرض فائدة قال الكلبي
كان اطولهم مائة ذراع واقصرهم ستين ذراعا وقال اخرون تلك الزيادة هي مقدار ما يبلغه يد الانسان اذا رفعها فضلوا على

اهل زمانهم لهذا القدر وقيل لقوم يحتمل ان يكون المراد من قوله وزادكم في الخلق بسطة كونهم من قبيلة واحدة متشاركين في القوة والشدة والجلادة وكون بعضهم محبا للباقين باحوالهم وزوال العداوة والخصومة من بينهم فانه تعالى لما خصهم بهذه الانواع من الفضائل والمناقب فقد قرر لهم حصول ما نص ان ينال وزادكم بسطة في الخلق ولما ذكر هود هذين النوعين من النعمة قال فاذكروا الاء الله وفيه بحثان الاول لابد في الاية من اضمار والتقدير فاذكروا الاء الله واعملوا اعمالا يليق بتلك الانعام لعلكم تفلحون وانما اضمرنا العمل لان الصلاح الذي هو الظفر بالثواب لا يحصل بمجرد التذكر بل لابد له من العمل ويستدل الطاعنون بهذه الاية على وجوب الاعمال الظاهرة وقالوا انه تعالى رتب حصول الصلاح على مجرد التذكر فوجب ان يكون مجرد التذكر كافيا في حصول الصلاح وجوابه ما تقدم من ان سائر الايات قاطعة بانه لابد من العمل * البحث الثاني قال ابن عباس الاء الله اي نعم الله عليكم قال الواحدي الالاء والالي والوالي والالى كلها بمعنى واحد ومنه قول الاعشى

ابيض لا يرهب الهزال ولا يقطع رحما ولا يخون الى * قال وتظير الالاء الانا واحدها الى والى وزاد صاحب الكشاف في الامثلة نعال صلع واصلاع وحنب واعناب قوله تعالى قالوا اجئتنا لنعبد الله وحده ونذر ما كان يعبد ابآؤنا الى قوله وما كانوا مؤمنين اعلم ان هودا عليه السلام دعى قومه الى التوحيد وترك عبادة الاصنام بالدليل القاطع وذلك لانه بين ان نعم الله عليهم كثيرة عظيمة وصريح العقل يدل على انه ليس للاصنام شيء من النعم على الخلق لانها جمادات والجماد لا قدرة له على شيء اصلا وظاهر ان العبادة نهاية التعظيم ونهاية التعظيم لا يليق الا بمن صدر عنه نهاية الانعام وذلك يدل على انه تجب عليهم ان يعبدوا الله وان لا يعبدوا شيئا من الاصنام ومعبوداتهم تعالى من ذكر انسام الغائبة على العبيد هذه الحجة التي ذكرها ثم ان هودا عليه السلام لما ذكر هذه الحجة اليقينية لم يكن من القوم جواب عن هذه الحجة الا التمسك بطريقة التقليد فقالوا اجئتنا لنعبد الله وحده ونذر ما كان يعبد ابآؤنا ثم قالوا فاتنا بما تعدنا وذلك لانه عليه السلام قال اعبدوا الله ما لكم من اله غيره افلا تتقون فقوله افلا تتقون يفيد التهديد والتخويف بالوعيد فلهذا المعنى قالوا فاتنا بما تعدنا وانما قالوا ذلك لانهم كانوا يعتقدون كونه كاذبا بدليل انهم قالوا له وانا لنظنك من الكاذبين فلما اعتقدوا كونه كاذبا قالوا له فاتنا بما تعدنا والغرض انه اذا ظهر بانهم بذلك العذاب ظهر للقوم كونه كاذبا وانما قالوا ذلك لانهم ظنوا ان الوعد لا يجوز ان يتأخر فلا جرم استعجلوه على هذا الحد ثم حكى الله تعالى عن هود عليه السلام انه قال عند هذا الكلام قد وقع عليكم من ربكم رجس وغضب وفيه مسائل

المسئلة الاولى هذا الذي اخبر الله عنه بانه وقع لا يجوز ان يكون هو العذاب لان العذاب ما كان حاصلا في ذلك الوقت وقد اختلفوا فيه قال القاضي تفسير هذه الاية على قولنا ظاهر لانا نقول معناه تعالى احدث ارادة في ذلك الوقت ان يعذبهم حدثت هذه الارادة واعلم ان هذا القول عندنا باطل بل عندنا في الاية وجوه من التاويلات احدها انه تعالى اخبر بانه في ذلك الوقت ينزل العذاب عليهم فلما حدث الاعلام بانه في ذلك الوقت لا جرم قال هود في ذلك الوقت وقع عليكم من ربكم رجس وغضب * وثانيها انه جعل الوقع الذي لا بد من نزوله بمنزلة الواقع وتظيره قولك لمن طلب منك شيئا قد كان معناه انه سيكون وتظير قوله تعالى اتى امر الله بمعنى سيأتي امره * وثالثها الباء تعمل عمل في قوله وقع على معنى وجد وحصل والمعنى ارادة ايقاع العذاب عليكم حصلت من الازل الى الابد لان قولنا حصل لا اشعار له بالحدوث

المسئلة الثانية الرجس لا يمكن ان يكون المراد منه العذاب لان المراد من الغضب العذاب فلو حملنا الرجس عليه لعد ما لم يكن لزم التكرير وايضا الرجس ضد التركية والتطهير قال تعالى تطهرهم وتزكيهم بها وقال في صفة اهل البيت ويطهركم تطهيرا والمراد التطهير عن العقايد الباطلة والافعال المذمومة واذا كان كذلك وجب ان يكون الرجس عبارة عن العقايد الباطلة والافعال المذمومة اذا ثبت هذا فقوله قد وقع عليكم من ربكم رجس يدل على انه تعالى خصهم بالعقايد المذمومة والصفات القبيحة وذلك يدل على ان الكفر والشر من الله تعالى قال القفال يجوز ان يكون الرجس هو الازدياد في الكفر بالرين على قلوبهم لقوله تعالى فزادهم رجسا الى رجسهم اي وقع عليكم من الله رين على قلوبكم عقوبة منه لكم بالخذلان لانكم الكفر بنبيكم في النهي واعلم انا قد دللنا على ان هذه الاية تدل على ان كفر

قال الملأ الذين استكبروا من قومه الى قوله لا تحبون الناصحين اعلم انا ذكرنا ان الملأ عبارة عن القوم الذين تمتلئ القلوب من هيبتهم
ومعنى الاية وقال الملأ وهم الذين استكبروا من قومه للذين استضعفوا يريد المساكين الذين آمنوا به وقوله من آمن منهم
بدل من قوله للذين استضعفوا لانهم المؤمنون واعلم انه وصف اولئك الكفار بكونهم مستكبرين ووصف اولئك المؤمنين بكونهم
مستضعفين وكونهم مستكبرين فعلهم فاستوجبوا به الذم وكون المؤمنين مستضعفين معناه ان غيرهم ليستضعفهم ويستحقرهم
وهذا ليس فعلا صادرا عنهم بل عن غيرهم فهو لا يكون صفة ذم في حقهم بل الذم عائد الى الذين يستحقرونهم ويستضعفونهم
ثم حكى تعالى ان هؤلاء المستكبرين سألوا المستضعفين عن حال صالح فقال المستضعفون نحن موقنون مصدقون بما جاء به
صالح وقال المستكبرون بل نحن كافرون بما جاء به صالح وهذه الاية من اعظم ما يحتج به في بيان ان الفقير خير من الغني وذلك لان
الاستكبار انما يتولد من كثرة المال والجاه والاستضعاف انما يحصل من قلتها فبين تعالى ان كثرة المال والجاه حملهم على التمرد والاباء
والانكار والكفر وقلة المال والجاه حملهم على الايمان والتصديق والانقياد وذلك يدل على ان الفقر خير من الغنى ثم قال تعالى
فعقروا الناقة قال الازهري العقر عند العرب كشف عرقوب البعير ولما كان العقر سببا للنحر اطلق العقر على النحر اطلاقا لاسم السبب
على المسبب واعلم انه اسند العقر الى جميعهم لانه كان برضاهم مع انه ما باشره الا بعضهم وقد يقال للقبيلة العظيمة انتم فعلتم كذا مع انه
ما فعله الا واحد منهم ثم قال وعتوا عن امر ربهم يقال عتا يعتو عتوا اذا استكبر ومنه يقال جبار عات قال مجاهد العتو الغلو في
الباطل وفي قوله عن امر ربهم وجهان الاول معناه استكبروا عن امتثال امر ربهم وذلك الامر هو الذي اوصله الله اليهم على لسان صالح عليه
السلام وهو قوله فذروها تأكل في ارض الله الثاني ان يكون المعنى وصدر عتوهم عن امر ربهم فكان امر ربهم بتركها صار سببا في اقدامهم على
ذلك العتو كما يقال الممنوع متبوع وقالوا يا صالح ائتنا بما تعدنا ان كنت من المرسلين وانما قالوا ذلك لانهم كانوا مكذبين له في كل ما اخبر عنه من
الوعد والوعيد ثم قال تعالى فاخذتهم الرجفة قال الفراء والزجاج هي الزلزلة الشديدة قال تعالى يوم ترجف الارض والجبال وكانت
الجبال كثيبا مهيلا قال الليث يقال رجف الشيء يرجف رجفا ورجفانا كرجفان البعير تحت الرجل وكما ترجف الشجرة اذا ارجفته الريح ثم قال
فاصبحوا في دارهم جاثمين يعني في بلدهم وكذلك وحد الدار كما يقال دار الحرب ومررت بدار البزازين وجمع في اية اخرى فقال في ديارهم لانه
اراد بالدار ما لكل واحد منهم من منزله الخاص به وقوله جاثمين قال ابو عبيدة الجثوم للناس والطير بمنزلة البروك للابل فجثوم الطير هو وقوعه
لاطيا بالارض في حال سكونه بالليل والمعنى انهم اصبحوا جاثمين هامدين لا يتحركون موتى يقال الناس جثم اي قعود لا حراك بهم ولا ينسبون بيني
ومنهم المجثمة التي جاء النهي عنها وهي البهيمة التي تربط لترمى فثبت ان الجثوم عبارة عن السكون والجمود ثم اختلفوا فمنهم من قال لما سمعوا الصيحة
العظيمة تقطعت قلوبهم وماتوا جاثمين على الركب وقيل بل سقطوا على وجوههم وقيل وصلت الصاعقة اليهم فاحترقوا وصاروا كالرماد وقيل بل عند
نزول العذاب عليهم سقط بعضهم على بعض والكل متقارب وها هنا سؤالات • السؤال الاول انه تعالى لما حكى عنهم انهم قالوا يا صالح ائتنا بما تعدنا
ان كنت من المرسلين قال تعالى فاخذتهم الرجفة والفاء للتعقيب وهذا يدل على ان الرجفة اخذتهم عقيب ما ذكروا ذلك الكلام وليس الامر كذلك لانه
تعالى قال في اية اخرى قل تمتعوا في داركم ثلاثة ايام ذلك وعد غير مكذوب والجواب الذي يحصل عقيب الشيء بمدة قليلة قد يقال فيه انه حصل
عقيبه فزال السؤال • الثاني طعن قوم من الملحدين في هذه الايات بان الفاظ القرآن قد اختلفت في حكاية هذه الواقعة وهي الرجفة والطاغية
والصيحة وزعموا ان ذلك يوجب التناقض والجواب قال ابو مسلم الطاغية اسم لكل ما تجاوز حده سواء كان حيوانا او غير حيوان والحق الهاء به
للمبالغة فالمسلمون يسمون الملك العاتي بالطاغية والطاغوت وقال تعالى ان الانسان ليطغى ان رآه استغنى ويقال طغى طغيانا وهو طاغي وطاغية
وقال تعالى كذبت ثمود بطغويها وقال في غير الحيوان انا لما طغى الماء اي غلب وتجاوز عن الحد واما الرجفة فهي الزلزلة في الارض وهي حركة خارجة
عن المعتاد فلم يبعد اطلاق اسم الطاغية عليها واما الصيحة فالغالب ان الزلزلة لا تنفك عنها بالصيحة العظيمة الهائلة واما الصيحة فالغالب انه
الزلزلة وكذلك الزجرة قال تعالى فانما هي زجرة واحدة فاذا هم بالساهرة فبطل ما قاله الطاعن • السؤال الثالث ان القوم قد شاهدوا
ان الماء الذي كان شربا لكل اولئك الاقوام في احد اليومين كان شربا لتلك الناقة الواحدة في اليوم الثاني وذلك ايضا معجز قاهر ثم ان القوم لما نحروه
وكان صالح عليه السلام قد توعدهم بالعذاب الشديد ان نحروها فلما شاهدوا بعد اقدامهم على نحرها اثار العذاب وهو ما يروى انهم احمروا
في اليوم الاول ثم اصفروا في اليوم الثاني ثم اسودوا في اليوم الثالث فمع مشاهدة تلك المعجزات القاهرة في اول الامر ثم شاهدوا نزول العذاب
الشديد في آخر الامر هل يحتمل ان يبقى العاقل مع هذه الاحوال مصرا على كفره غير ثابت منه والجواب الاول ان يقال انهم لما قيل ان شاهدوا
تلك العلامات خرجوا عند ذلك عن حد التكليف وخرجوا عن ان تكون توبتهم مقبولة ثم قال تعالى فتولى عنهم وفيه قولان الاول انه تولى
عنهم بعد ان ماتوا والدليل عليه انه تعالى قال فاصبحوا في دارهم جاثمين فتولى عنهم والفاء تدل على التعقيب فدل على انه حصل هذا التولي
بعد جثومهم والثاني انه عليه السلام تولى عنهم قبل موتهم بدليل انه خاطب القوم وقال يا قوم لقد ابلغتكم رسالة ربي ونصحت لكم ولكن لا
تحبون الناصحين وذلك يدل على كونهم احياء من ثلاثة اوجه احدها انه قال لهم يا قوم والاموات لا يوصفون بالقوم لان اشتقاق لفظ القوم
من الاستقلال بالقيام وذلك في حق الميت مفقود والثاني ان هذه الكلمات خطاب مع اولئك وخطاب الميت لا يجوز والثالث انه قال
ولكن لا تحبون الناصحين فيجب ان يكونوا بحيث يصح حصول المحبة فيهم ويمكن ان يجاب عنه فنقول قد يقول الرجل لصاحبه وهو ميت وكان قد نصحه فلم

والقائدة في قوله بعد ذلك وما كانوا مؤمنين فلنا معناه انهم مكذبين وعلم الله منهم انهم لو تقوالم يؤمنوا ايضا ولو علم تعالى انهم سيؤمنون كما بقائهم

قوله تعالى والى ثمود اخاهم صالحا الى قوله مفسدين اعلم ان هذا هو القصة الثانية وهو قصة صالح اما قوله والى ثمود فالمعنى ولقد ارسلنا بوحي الى عاد اخاهم هودا والى ثمود اخاهم صالحا وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قال ابو عمرو بن العلاء سميت ثمود لقلة مائها من الثمد وهو الماء القليل وكانت مساكنهم الحجر بين الحجاز والشام والى وادي القرى وقيل سميت ثمود لانهم اسم ابيهم الاكبر وهو ثمود بن عامر بن ارم بن سام بن نوح **المسئلة الثانية** قرئ والى ثمود بمنع الصرف تاويل القبيلة والى ثمود بالصرف تاويل الحي او باعتبار الاصل لانه اسم ابيهم الاكبر وقد ورد القرآن بهما حيث قال فقال الملأ الآية وان بهم الا ان ثمود الكفر وان بهم الا عقد النود واعلم انه تعالى حكى عنه انه امرهم بعبادة الله ونهاهم عن عبادة غير الله كما ذكره من قبله من الانبياء ثم قال قد جاءتكم بينة من ربكم وهذه الزيادة سوف تكون في هذه القصة وهي تدل على ان كل من كان قبله من الانبياء كانوا يذكرون الدليل على صحة التوحيد والنبوة لان التقليد وحده لو كان كافيا لكان تلك البينة فاصنا القوائم بين ان تلك البينة هي الناقة فقال هذه ناقة الله لكم آية وفيه مسائل **المسئلة الاولى** ذكروا الله تعالى لما اهلك عادا اقام ثمود مدة معمرة وطال عمرهم وكثر نسلهم ثم عصوا الله وعبدوا الاصنام فبعث الله اليهم صالحا وكان منهم فطالبوه بالمعجزة فقال ما تريدون فقالوا تخرج عنا في وعيد فاوحى الله تعالى الى صالح ان قومك سيسالونك اصناما فان ظهر اثر دعائك فيهم فاجبهم وان ظهر اثر دعائنا فيهم فادعنا حتى نجيبك فخرج صالح معهم فسالوه ان تخرج لهم ناقة كبيرة من صخرة معينة فاخذوا يشيرون اليها ان فعل ذلك امنوا فقبلوا فصلى ركعتين ودعا الله فتحركت تلك الصخرة كما تتحرك الحامل ثم انفرجت وخرجت الناقة من وسطها وكانت في غاية الكبر وكان الماء عندهم قليلا فجعلوا ذلك الماء بالكلية شربا لها في يوم وفي اليوم شربا لكل القوم قال السدي وكانت الناقة في اليوم الذي تشرب فيه الماء تمر بين الجبلين فتعلو هما ثم تاتي فتحلب ما يكفي الكل وكانها كانت تقضي للبن صبا وفي اليوم الثاني يشربون الماء لانفسهم وكان معها فصيل لها فقال لهم صالح ان لكم هذا اغلام يكون هلاككم على يده فذبح تسعة نفر منهم ابناء وهم ثم ولد العاشر فابى ان يذبح ابنه فبقيت سالما وكبر الغلام جلس مع قوم يصيبون الشراب فاراد وا ما يمزجونه به وكان يوم شرب الناقة فماوجدوا الماء واشتد ذلك عليهم فقال الغلام هل لكم بي ان اعقر هذه الناقة فشد عليها فلما بصرت به شدت عليه لتضربه منها الى خلف صخرة فاجاشوها عليه فلما مرت به تناول لها فعقرها فسقطت فذلك قوله فنادوا صاحبهم فتعاطى فعقر وظهر واحبتذكرهم وعتوا عن امر ربهم فقال لهم صالح ان اية العذاب ان يصبح اعداؤكم احمرا واليوم الثاني صفرا واليوم الثالث سودا فلما صبحهم العذاب تحطوا واسعدوا اذا عرفت هذا فنقول اختلف العلماء في وجه كون الناقة اية فقال بعضهم انها كانت اية بسبب خروجها بكاملها من الصخرة قال القاضي هذا ان صح فهو معجز من جهات احدها خروجها من الجبل والثانية كونها من ذكر وانثى والثالثة كان خلقها من غير تدريج والقول الثاني انها انما كانت اية لاجل ان لها شرب يوم وجميع عتوه شرب يوم واستيقنا ناقة شرب امة من الامم عجيب وكانت مع ذلك تاتي بما يكفي بدنا لها من الكلا والحشيش والقول الثالث ان وجه الاعجاز فيها انهم كانوا في يوم شربها يحلبونها القدر الذي يقوم لهم مقام الماء في يوم شربهم وقال الحسن بالعكس من ذلك فقال انها كانت تحلب قطرة لبن فقط وهذا الكلام لما تقدم والقول الرابع ان وجه الاعجاز فيها ان يوم مجيئها الى الماء كان جميع الحيوانات تمتنع من الورود على الماء وفي يوم اشتغالها كانت الحيوانات تاتي واعلم ان القرآن قد دل على ان فيها اية فاما ما ذكرنا انها كانت اية من اجل الوجوه فهو عين ما ذكره والعلم حاصل بانها كانت معجزة من وجه ما لا محالة والله اعلم **المسئلة الثانية** قوله هذه ناقة الله لكم اية فقوله اية نصب على الحال اي اشير اليها في حال كونها اية ولفظة هذه تتضمن معنى الاشارة واية في معنى دالة فلهذا جاز ان يكون حالا فان قيل تلك الناقة كانت اية لكل احد فلماذا خص اولئك القوم لها فقال هذه ناقة الله لكم اية قلنا فيه وجوه احدها انهم عاينوها وغيرهم اخبروا عنها وليس الخبر كالمعاينة وثانيها لعله ليس سائر المعجزات الا ان القوم التمسوا من هذه المعجزة نفسها على سبيل الاقتراح فاظهرها الله تعالى لهم فلهذا المعنى حسن هذا التخصيص فان قيل ما الفائدة في تخصيص تلك الناقة بانها ناقة الله قلنا فيه وجوه قيل اضافتها الى نفسه تشريفا وتخصيصا لفعله بيانه وقيل لانه خلقها بلا واسطة وقيل لانه لا مالك لها غير الله وقيل لها ناقة الله على القوم ثم قال قذروها تاكل في ارض الله والناقة ناقة الله فذروها تاكل في ارض الله فليست الارض لكم ولا ما فيها من النبات من انباتكم ولا تمسوها بسوء ولا تنفروها ولا تطردوها ولا تعقروا منها شيئا من انواع الاذى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال يا علي اشقى الاولين عاقر الناقة واشقى الاخرين قاتلك ثم قال واذكروا اذ جعلكم خلفاء من بعد عاد قيل انه تعالى لما اهلك عادا عمر ثمود بلادها وخلفوهم في الارض وكثروا وعمروا اعمارا طوالا ثم قال وبوأكم في الارض اتخذون من سهولها قصورا والمبوأ المنزل من الارض اي بوأكم ارض الحجر بين الحجاز والشام ثم قال تتخذون من سهولها قصورا اي تبنون القصور من سهولة الارض فان القصور انما تبنى من الطين واللبن والاجر وهذه الاشياء انما تتخذ من سهولة الارض وتنحتون من الجبال بيوتا يريد تنحتون بيوتا من الجبال لتسكنوها فان قالوا اعلام تنصبون بيوتا قلنا على الحال كما يقال خط هذا الثوب قميصا وابرى هذه القصبة قلما وهي من الحال المقدرة لان الجبل لا يكون بيتا في حال النحت والثوب والقصبة قميصا وقلما في حال الخياطة والبري وقيل كانوا يبنون السهول بالصيف والجبال بالشتاء وهذا يدل على انهم كانوا اغنياء من فهين ثم قال فاذكروا الاء الله يعني اني قد ذكرت لكم بعض انعام ما انالكم الله من النعم وذكر الكل طويل فاذكروا انتم بعضها لكم ما فيها ولا تعثوا في الارض مفسدين قيل المراد منه النهي عن عقر الناقة والاولى ان يحمل على ما هو اعم وهو المنع من كل انواع الفساد **قوله تعالى**

يقبل تلك النصيحة حتى القى نفسه في الهلاك يا اخي منذ كم تصحبك فلم تقبل وكم منعتك فلم تمتنع فكنا هنا والفائدة في ذكر هذا الكلام اما الان يسمعه بعض الاحياء فيعتبر به ويرتجر عن مثل تلك الطريقة واما لعل انه اثر في قلبه بسبب تلك الواقعة فاذا ذكر ذلك الكلام خرج تلك العصبة عن قلبه وقبل تحنن عليه اثر تلك المصيبة وذكر وجوابا آخر وهو ان صالحا عليه السلام خاطبهم بعد كونهم جاثمين كما ان نبينا عليه السلام خاطب قتلى بدر وقيل يتكلم مع موتى لطيف فقال ما انتم باسمع منهم ولكنهم لا يقدرون على الجواب

قوله تعالى ولوطا اذ قال لقومه انا تأتون الفاحشة ما سبقكم بها من احد من العالمين اعلم ان هذا هو القصة الرابعة قال النحويون انما صرف لوط ونوح لخفته فانه من مركب من ثلاثة احرف وهو ساكن الوسط انا تأتون الفاحشة التعلون السيئة التعادنها بالفتح وفي قوله ما سبقكم بها من احد من العالمين تحنان

البحث الاول قال صاحب الكشاف من الاولى زائدة لتوكيد النفي وافادة معنى الاستغراق والثانية للبعض فان قيل كيف يجوز ان يقال ما سبقكم لفلان احد من العالمين حتى ان الشهوة داعية الى ذلك العمل ابدا والجواب انا نرى كثيرا من الناس يستقذر ذلك العمل فاذا جاز في الكثير منهم استقذاره لم يبعد ايضا انفصال كثير من الاعصار بحيث لا يقدر احد من اهل تلك الاعصار عليه وفيه وجه اخر وهو ان يقال لعلهم بكليتهم اقبلوا على ذلك العمل والاقبال بالكلية على ذلك العمل مما لم يوجد في الاعصار السابقة قال الحسن كانوا يكون الرجال باد بارهم وكانوا لا يشتهون وكانوا لا يشتهون الا الغرباء وقال الفراء عن ابن عباس استحكم ذلك فيهم حتى فعل بعضهم ببعض

البحث الثاني قوله ما سبقكم بها يجوز ان تكون مسابقة في النوع ويجوز ان تكون صفة الفاحشة كقوله تعالى وآية لهم الليل نسلخ منه النهار وقال الشاعر ولقد امر على اللئيم يسبني ثم قال انكم لتأتون الرجال شهوة من دون النساء بل انتم قوم مسرفون وفيه مسائل

المسئلة الاولى قرأ نافع وحفص عن عاصم انكم بكسر الالف ومذهب نافع ان يكتفي بالاستفهام بالاولى عن الثانية يأكل القرآن وقرأ ابن كثير ايكم بهمزة غير ممدودة وبين الثانية وقرأ ابو عمرو بهمزة ممدودة للتحقيق وبين الثانية والياء بهمزتين على الاصل قال الواحدي من استفهم كان هذا استفهاما معناه الانكار لقوله اتأتون الفاحشة وكل واحد من الاستفهامين جملة مستقلة لا يحتاج في اتمامها الى شيء

المسئلة الثانية قوله شهوة مصدر قال ابو زيد شهي يشهى شهوة واشتهاها على المصدر وان قوله اتأتون الرجال معناه تشتهون شهوة وان شئت قلت انها مصدر وضع موضع الحال

المسئلة الثالثة في بيان الوجوه الموجبة لقبح هذا العمل اعلم ان قبح هذا العمل كالامر المقرر بالطباع فلا حاجة فيه الى تعديد الوجوه على التفصيل ثم نقول موجبات القبح فيه كثيرة اولها ان اكثر الناس محرومون عن حصول الولد لان حصوله يحمل الانسان على طلب المال واغلب النفس بالكسب الا انه تعالى جعل الوقاع سببا لحصول اللذة العظيمة حتى ان الانسان لطلب تلك اللذة يقدم على الوقاع وحينئذ يحصل الولد شاء ام ابى وبهذا الطريق يبقى النسل ولا يبتطل النوع فوضع اللذة في الوقاع كالشبكة الانسان الذي وضع الفخ لبعض الحيوانات فانه لا بد وان يضع في ذلك الفخ شيئا يشتهيه ذلك الحيوان حتى يصير سببا لوقوعه في ذلك الفخ فوضع اللذة في الوقاع يشبه وضع الشيء الذي يشتهيه الانسان الحيوان في الفخ والمقصود منه ابقاء النوع الانساني الذي هو اشرف الانواع اذا ثبت هذا فنقول لو تمكن الانسان من عزل تلك اللذة بطريق لبقي ابدا الولد لم يحصل الحكمة المطلوبة ولتأدى ذلك الى انقطاع النسل وذلك على خلاف حكم الله فوجب الحكم بتحريمه قطعا حتى يحصل اللذة بالطريق المفضي الى الولد والوجه الثاني وهو ان الذكورة مظنة الفعل والانوثة مظنة الانفعال فاذا صار الذكر منفعلا والانثى فاعلا كان ذلك على خلاف مقتضى الطبيعة وعلى عكس الحكمة الالهية والوجه الثالث الاشتغال بمحض الشهوة تشبه بالبهيمة واذا كان الاشتغال بالشهوة بعيدا فبأيها احرى سوى قضاء الشهوة وهو حصول الولد وابقاء النوع الانساني الذي هو اشرف الانواع فما ظنك بالشهوة من الذكر فانه لا يفيد الا مجرد قضاء الشهوة فكان ذلك تشبيها بالبهائم وحرمان العزيزة الانسانية فكان في غاية القبح والوجه الرابع هب ان الفاعل يلتذ بذلك العمل الا انه يبقى بعد ذلك العمل العار العظيم والعيب الكامل بالمفعول على وجه لا يزول ذلك العيب عنه ابد الدهر والعاقل لا يرضى لاجل لذة خسيسة منقصة في الحال ايجاب العيب الدائم الباقي بالغير الوجه الخامس انه عمل يوجب استحكام العداوة بين الفاعل والمفعول وربما ادى ذلك الى اقدام المفعول على قتل الفاعل لاجل انه ينفر طبعه عن رؤيته او على ايجاب العار به بكل طريق يقدر عليه اما حصول هذا العمل بين الرجل واهله فانه يوجب احكام الالفة والمودة وحصول المصالح الكثيرة كما قال تعالى خلق لكم من انفسكم ازواجا لتسكنوا اليها وجعل بينكم مودة ورحمة الوجه السادس انه تعالى اودع في الرحم قوة شديدة الجذب للمني فاذا واقع الرجل المرأة قوي الجذب فلم يبق شيء من المني الا وانجذب اما اذا واقع الرجل فلم يحصل الا ذلك العضو المعين من المفعول قوة جاذبة للمني حينئذ لا يكمل الجذب فيبقى شيء من اجزاء المني في تلك المجاري فيفسد ويعفن ويتولد منه الاورام الشديدة والاستسقاء العظيمة وهذه مفاسد لا يمكن فاسدها معرفتها الا بالقوانين الطبية فهذه هي الوجوه الموجبة لقبح هذا العمل ورأيت بعض من كان ضعيفا في الدين يقول انه تعالى قال والذين هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم وذلك يقتضي حل وطي المملوك مطلقا سواء كان ذكرا او انثى قال ولا يمكن ان يقال انا نخصص هذا العموم بقوله تعالى اتأتون الذكران من العالمين فان لفظ من العالمين لفظ عام والعام لا يعارض الخاص من كل واحدة منهما اعم من الاخرى من وجه واخص من وجه اخر وذلك لان المملوك قد يكون ذكرا وقد يكون انثى وايضا الذكر قد يكون مملوكا وقد لا يكون مملوكا واذا كان الامر كذلك لم يكن تخصيص احدهما بالاخرى اولى من العكس والترجيح من عند

الجانب لان قوله الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم شرع محمد وقصة لوط شرع سائر الانبياء وشرع محمد عليه السلام اولى من شرع من
تقدمه من الانبياء وايضا الاصل في المنافع والملاذ الحل وايضا الملك مطلق للتصرف فقل له الاستدلال انما يقبل في موضع الاحتمال
وقد ثبت بالتواتر الظاهر من دين محمد حرمة هذا العمل والمبالغة في المنع منه والاستدلال اذا وقع في مقابلة النقل المتواتر كان سوء اختيار
باطلا ثم قال تعالى حكاية عن لوط انه قال لهم بل انتم قوم مسرفون والمعنى كانه قال لهم انتم مسرفون بتاكل الاعمال فلا يبعد منكم ايضا اقدامكم
على هذا الاسراف ثم قال تعالى وما كان جواب قومه الا ان قالوا اخرجوهم من قريتكم انهم اناس يتطهرون والمراد اخرجوا لوطا واتباعه لانه تعالى
قال في اخر هذه اخرجوا ال لوط انهم اناس يتطهرون ولان الظاهر انهم انما سعوا في اخراج من نهاهم عن العمل الذي يشتهونه ويريدونه
وذلك الناهي ليس الا لوط وقومه وفي قوله يتطهرون وجوه الاول ان ذلك العمل يصرف في موضع النجاسة فمن تركه فقد تطهر والثاني
ان البعد عن الاثم يسمى طهارة فقوله يتطهرون اي يتباعدون عن المعاصي والاثام الثالث انهم انما قالوا اناس يتطهرون على سبيل السخرية بهم
ويتطهرهم من الفواحش كما يقول الشيطان من الفسقة لبعض الصلحاء اذا وعظهم ابعدوا عنا هذا المتقشف واريحونا من هذا المتزهد

قوله تعالى فانجيناه واهله الا امراته كانت من الغابرين اعلم ان قوله فانجيناه واهله يحتمل ان يكون
المراد من اهله انصاره واتباعه والذين قبلوا دينهم ويحتمل ان يكون المراد المتصلين به بالنسب قال ابن عباس المراد ابناه وقوله الا امراته
اي زوجته يقال امراة الرجل بمعنى زوجته ويقال رجل المراة بمعنى زوجها لان الزوج بمنزلة المالك لها وليست المراة بمنزلة المالكة للرجل
فاذا اضيف الى الرجل بالاسم العام عرفت الزوجية وتلك النكاح والرجل اذا اضيف الى المراة بالاسم العام يعرف الزوجية وقوله كانت من الغابرين
يقال غبر الشيء يغبر غبورا اذا مكث وبقي وقال الهذلي فغبرت بعدهم بعيش ناصب واخيك اني لاحق مستتبع يعني بقيت فمعنى الاية
انها كانت من الغابرين عن النجاة اي من الذين بقوا عنها ولم يدركوا النجاة يقال فلان غبر هذا الامر اي لم يدركه ويجوز ان يكون المراد انها لم تسر
مع لوط واهله بل تخلفت عنه وبقيت في ذلك الموضع الذي هو موضع العذاب ثم قال وامطرنا عليهم مطرا يقال مطرت السماء وامطرت والاول
افصح وامطرهم مطرا وعذابا وكذلك امطر عليهم والمراد انه تعالى امطر عليهم حجارة من السماء بدليل انه تعالى قال في اية اخرى وامطرنا عليهم حجارة
من سجيل ثم قال فانظر كيف كان عاقبة المجرمين وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** ظاهر هذا اللفظ وان كان مخصوصا بالرسول عليه
السلام الا ان المراد سائر المكلفين ليعتبروا بذلك فيزجروا فان قيل كيف يعتبرون بذلك وقد امنوا من عذاب الاستيصال قلنا ان عذاب
الاخرة اعظم وادوم من ذلك فعند سماع هذه القصة يذكرون عذاب الاخرة مؤمنة على عذاب الاستيصال ويكون ذلك زجرا وتحذيرا
المسئلة الثانية مذهب الشافعي رضي الله عنه ان اللواطة توجب الحد وقال ابو حنيفة لا توجبه وللشافعي ان يحتج بهذه الاية
من وجوه الاول انه ثبت في شريعة لوط رجم اللوطي والاصل في الثابت البقاء الا ان يظهر طريان الناسخ ولم يظهر في شرع محمد عليه السلام ناسخ هذا الحكم
فوجب القول ببقائه الثاني قوله تعالى اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده وقد بينا في تفسير هذه الاية انها تدل على ان شرع من قبلنا حجة علينا
والثالث انه تعالى قال فانظر كيف كان عاقبة المجرمين والظاهر ان المراد من هذه العاقبة ما سبق ذكره وهو انزال الحجر عليهم ومن المجرمين الذين
يعملون عمل قوم لوط لان ذلك هو المذكور السابق فينصرف اليه فصار تقدير الاية فانظر كيف امطر الله الحجارة على من يعمل ذلك العمل المخصوص وذكر الحكم
عقيب الوصف المناسب يدل على كون ذلك الوصف علة لذلك الحكم فهذه الاية تقتضي كون هذا الجرم المخصوص علة لحصول هذا الزاجر المخصوص
واذا ظهرت العلة وجب ان يحصل هذا الحكم اينما حصلت هذه العلة

قوله تعالى والى مدين اخاهم شعيبا قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من اله غيره الى قوله ان كنتم مؤمنين اعلم ان هذا هو القصة الخامسة وقد ذكرنا ان التقدير
وارسلنا الى مدين اخاهم وذكرنا ان هذه الاخوة كانت لا في الدين وذكرنا الوجوه فيه واختلفوا في مدين فقيل انه اسم البلد وقيل انه اسم القبيلة
بسبب انهم اولاد مدين ابن ابرهيم عليه السلام ومدين صار اسما للقبيلة كما يقال بكر وتميم وشعيب من اولاده وهو شعيب بن يوبة بن مدين
ابن ابرهيم خليل الرحمن واعلم انه تعالى حكى عن شعيب انه امر قومه في هذه الاية باشياء الاول انه امرهم بعبادة الله ونهاهم عن عبادة غير الله وهذا
اصل معتبر في شرائع جميع الانبياء فقال اعبدوا الله ما لكم من اله غيره والثاني انه ادعى النبوة فقال قد جاءكم بينة من ربكم ويجب ان المراد من
البينة هاهنا المعجزة لانه لا بد لمدعي النبوة منها والا لكان متنبيا لا نبيا فهذه الاية دلت على انه حصلت له معجزة دالة على صدقه فاما ان تلك
المعجزة من اي الانواع كانت فليس في القران دلالة عليه كما لم يحصل في القران الدلالة على كثير من معجزات رسولنا قال صاحب الكشاف ومن معجزات
شعيب انه دفع الى موسى عصاه وذلك العصا صارت ايتين وايضا قال موسى ان هذه الاغنام تلد اولادا فيها سواد وبياض وقد وهبتها منك فكان
الامر كما اخبر عنه ثم قال وهذه الاحوال كانت معجزات لشعيب عليه السلام لان موسى في ذلك الوقت ما ادعى الرسالة واعلم ان هذا الكلام بناء على اصل
مختلف بين اصحابنا وبين المعتزلة وذلك لان عندنا ان الذي سيصير نبيا ورسولا بعد ذلك يجوز ان يظهر الله عليه انواع المعجزات قبل ايصال
الوحي وسمي ذلك ارهاصا للنبوة فهذا الارهاص عندنا جائز وعند المعتزلة غير جائز فالاحوال التي حكاها صاحب الكشاف عندنا انها صارت
لموسى عليه السلام وعند المعتزلة معجزات لشعيب لما ان الارهاص عندهم غير جائز والثالث انه قال فاوفوا الكيل والميزان واعلم ان عادة
الانبياء عليهم السلام اذا راوا قومهم مقبلين على نوع من انواع المفاسد اقبالا اكثر من اقبالهم على سائر انواع المفاسد بدؤا بمنعهم عن ذلك
النوع وكان قوم شعيب مشغوفين بالبخس والتطفيف فلهذا السبب بدا بذكر هذه الواقعة فقال فاوفوا الكيل والميزان وفيه سؤالان

السؤال الاول الفاء في قوله فاوفوا يوجب ان تكون للامر بايفاء الكيل كالمعلول والنتيجة عما سبق ذكره وهو قوله قد جاءتكم
بينة من ربكم فكيف الوجه فيه والجواب كانه يقول البخس والتطفيف عبارة عن الخيانة بالشيء القليل وهو امر مستقبح في العقول
ومع ذلك فقد جاءت البينة والشريعة الموجبة للحرمة لم يبق لكم فيه عذر فاوفوا الكيل السؤال الثاني كيف قال
الكيل والميزان ولم يقل المكيال والميزان كما في سورة هود والجواب اراد بالكيل آلة الكيل وهو المكيال او سمي ما يكال به بالكيل كما يقال
العيش لما يعاش به والرابع قوله ولا تبخسوا الناس اشياءهم والمراد انه لما منع قومه من البخس في الكيل والوزن منعهم بعد ذلك من البخس
والتنقيص بجميع الوجوه ويدخل فيه المنع من الغصب والسرقة واخذ الرشوة وقطع الطريق وانتزاع الاموال بطريق الحيل والخامس
قوله ولا تفسدوا في الارض بعد اصلاحها وذلك لانه لما كان اخذ اموال الناس بغير رضاهم يوجب المنازعة والخصومة وهما يوجبان الفساد
لا جرم قال بعده ولا تفسدوا في الارض بعد اصلاحها وقد سبق تفسير هذه الكلمة وذكروا فيه وجوها فقيل ولا تفسدوا في الارض بعد اصلاحها
بان تقدموا على البخس في الكيل والوزن لان ذلك يتبعه الفساد وقيل اراد به المنع من كل ما كان فسادا حملا للفظ على عمومه وقيل قوله
ولا تبخسوا الناس اشياءهم منع من مفاسد الدين حتى تكون الاية جامعة للنهي عن مفاسد الدنيا والدين واختلفوا في معنى بعد اصلاحها
قيل بعد ان صلحت الارض بمجيء النبي بعد ان كانت فاسدة بخلوها منه فنهاهم عن الفساد وقد صارت صالحة وقيل المراد ان لا تفسدوا
بعد ان اصلحها الله بتكثير النعم فيها وحاصل هذه التكاليف الخمسة يرجع الى اصلين التعظيم لامر الله ويدخل فيه الاقرار بالتوحيد والنبوة
والشفقة على خلق الله ويدخل فيه ترك البخس وترك الافساد وحاصلها يرجع الى ترك الايذاء كانه تعالى يقول ايصال النفع الى الكل متعذر
اما كف الشر عن الكل ممكن ثم انه تعالى لما ذكر هذه الخمسة قال ذلكم وهو اشارة الى هذه الخمسة والمعنى خير لكم في الاخرة ان كنتم مؤمنين
بالاخرة او المراد ترك البخس وترك الافساد خير لكم في طلب المال في الدنيا لان الناس اذا علموا منكم الوفاء والصدق والامانة رغبوا في
المعاملات معكم فكثرت اموالكم ان كنتم مؤمنين ان كنتم مصدقين في قولي قوله تعالى ولا تقعدوا
بكل صراط توعدون الى قوله وهو خير الحاكمين اعلم ان شعيبا عليه السلام ضم الى ما تقدم ذكره من التكاليف الخمسة اشياء فالاول
انه منعهم من ان يقعدوا على طرق الدين ومناهج الحق لاجل ان يمنعوا الناس عن قبوله وفي قوله ولا تقعدوا بكل صراط قولان الاول
يحمل الصراط على الطريق الذي يسلكه الناس روي انهم كانوا يجلسون على الطرقات ويخوفون من آمن بشعيب عليه السلام والثاني ان يحمل
الصراط على مناهج الدين قال صاحب الكشاف ولا تقعدوا بكل صراط اي ولا تقتدوا بالشيطان في قوله لاقعدن لهم صراطك المستقيم
قال والمراد بالصراط كل ما كان من مناهج الدين والدليل على ان المراد بالصراط ذلك قوله ويصدون عن سبيل الله وقوله بكل صراط يقال
قعد له بمكان كذا وعلى مكان كذا وفي مكان كذا وهذه الحروف تتعاقب في هذه المواضع لتقارب معانيها فانك اذا قلت قعد بمكان كذا فالباء
للالصاق وهو قد التصق بذلك المكان واما قوله توعدون فمحله ومحل ما عطف عليه النصب على الحال والتقدير ولا تقعدوا موعدين
ولا صادين عن سبيل الله ولا ان تبغوا عوجا في سبيل الله والحاصل انه نهاهم عن القعود على صراط الله حال الاشتغال باحد هذه الامور
الثلاثة واعلم انه تعالى لما عطف بعض هذه الثلاثة على البعض وجب حصول المغايرة بينهما فقوله توعدون يحصل بذلك انزال المضار بهم
واما الصد فقد يكون بالايعاد بالمضار وقد يكون بالوعد بالمنافع بما لو تركه وقد يكون بان لا يمكنه من الذهاب الى الرسول ليسمع
كلامه واما قوله تبغونها عوجا فالمراد القاء الشكوك والشبهات والمراد من الاية ان شعيبا منع القوم من ان يمنعوا الناس من قبول الدين
الحق باحد هذه الطرق الثلاثة واذا تاملت علمت ان احدا لا يمكنه منع غيره من قبول مذهب او مقالة الا باحد هذه الطرق الثلاثة ثم قال
واذكروا اذ كنتم قليلا فكثركم والمقصود منه انهم اذا تذكروا كثرة انعام الله عليهم فالظاهر ان ذلك يحملهم على الطاعة والبعد عن المعصية
قال الزجاج وهذا الكلام يحتمل ثلاثة اوجه كثرة عددكم بعد القلة وكثركم بالغنى بعد الفقر وكثركم بالقدرة بعد الضعف ووجه ذلك انهم اذا
كانوا فقراء او ضعفاء فهم بمنزلة القليل في انه لا يحصل من وجودهم كثرة قوة وشوكة فاما تكثر عددهم بعد القلة فهو ان مدين بن ابراهيم تزوج
وثيا بنت لوط فولدت حتى كثر عددهم ثم قال بعده فانظر كيف كان عاقبة المفسدين والمعنى تذكروا عاقبة المفسدين وما لحقهم من الخزي
والنكال ليصير ذلك زاجرا لكم عن العصيان والفساد فقوله واذكروا اذ كنتم قليلا فكثركم المقصود منه انهم اذا تذكروا كثرة نعم الله عليهم
انقادوا واطاعوا وقوله فانظروا كيف كان عاقبة المفسدين والمقصود منه انهم اذا عرفوا ان عاقبة المفسدين المتمردين ليست الا الخزي
والنكال احترزوا عن الفساد والعصيان واطاعوا فكان المقصود من هذين الكلامين حملهم على الطاعة بطريق الترغيب اولا والترهيب ثانيا
ثم قال وان كانت طائفة منكم امنوا بالذي ارسلت به وطائفة لم يؤمنوا فاصبروا والمقصود منه تسلية قلوب المؤمنين وزجر من لم يؤمن
لان قوله فاصبروا تهديد وكذلك قال حتى يحكم الله بيننا والمراد اعلاء درجات المؤمنين واظهار هوان الكافرين وهذه الحالة قد تظهر في الدنيا
فان لم تظهر في الدنيا فلا بد من ظهورها في الاخرة ثم قال وهو خير الحاكمين يعني انه حاكم منزه عن الجور والميل والحيف فلا بد وان يخص المؤمن
التقي بالدرجات العالية والكافر الشقي بانواع العقوبات ونظيره قوله ام نجعل الذين امنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الارض
قوله تعالى قال الملأ الذين استكبروا من قومه لنخرجنك يا شعيب الى قوله وانت خير
الفاتحين اعلم ان شعيبا لما قرر تلك الكلمات قال الذين استكبروا ولففوا من تصديقه وقبول قوله لا بد من احد امرين اما ان نخرجك ونخرج

من هذه القرية واما ان تعود الي ملتنا والاشكال فيه ان يقال ان قولهم اولتعودن في ملتنا يدل على انه عليه السلام كان على ملتهم التي هي الكفر فهذا يقتضي انه عليه السلام كان كافرا قبل ذلك وذلك في غاية الفساد وقوله قد افترينا على الله كذبا ان عدنا في ملتكم يدل على هذا المعنى والجواب من وجوه الاول ان اتباع شعيب كانوا قبل دخولهم في دينه كفارا فخاطبوا شعيبا خطاب اتباعه واجروا عليه احكامهم الثاني ان روساءهم قالوا ذلك على وجه التلبيس على العوام بوهموا انه كان منهم وان شعيبا ذكر جوابه على وفق ذلك الايهام الثالث ان شعيبا في اول امره كان يخفي دينه ومذهبه فتوهموا انه كان على دين قومه الرابع لا يبعد ان يقال ان شعيبا كان على شريعتهم ثم انه تعالى نسخ تلك الشريعة بالوحي الذي اوحاه الله * الخامس المراد من قوله اولتعودن اي لتصيرن الى ملتنا فوقع العود بمعنى الابتداء تقول العرب قد عاد علي من فلان مكروه بريدون قد صار الي منه المكروه ابتداء قال الشاعر فان تكن الايام احسن مرة فقد عادت لهن ذنوب اراد لقد صارت لهن ذنوب ولم يريدوا ان ذنوبا كانت لهم قبل الاحسان ثم انه تعالى بين ان القوم لما قالوا ذلك اجاب شعيب عن كلامهم بوجهين الاول قوله ولو كنا كارهين الثاني قوله قد افترينا على الله كذبا ان عدنا في ملتكم بعد اذ نجانا الله منها والجواب الاول يجري مجرى الرمز وانه لا يعود الى ملتهم وهذا الجواب الثاني يقتضي بانه لا يفعل ذلك فقال انه ان فعلنا ذلك فقد افترينا على الله واهل السادي بالنبوة والرسالة صدق اللجة والبراءة عن الكذب فالعود في ملتكم يبطل النبوة ويزيل الرسالة ومعنى قوله اذ نجانا الله منها وفيه وجوه الاول معنى اذ نجانا الله منها علمنا فيه فساده ومعنى الادلة على انه باطل الثاني المراد ان الله نجى قومه من تلك الملة الا انه نظم نفسه في جملتهم وان كان بريئا منه اجراء للكلام على حكم التغليب والثالث ان القوم اوهموا انه كان على ملتهم او اعتقدوا انه كان كذلك فقوله بعد اذ نجانا الله منها اي بزعمكم واعتقادكم ورعمكم اما قوله ما يكون لنا ان نعود فيها الا ان يشاء الله واعلم ان اصحابنا يتمسكون بهذه الاية على انه تعالى قد يشاء الكفر والمعتزلة يتمسكون بها على انه تعالى لا يشاء الا الخير والصلاح اما وجه استدلال اصحابنا بها من وجهين الاول قوله ان عدنا في ملتكم بعد اذ نجانا الله منها يدل على ان المجتنب عن الكفر هو الله تعالى ولو كان الايمان يحصل بخلق العبد لكان النجاة من الكفر يحصل للانسان من نفسه لا من الله تعالى وذلك يقتضي قوله بعد اذ نجانا الله منها الثاني ان معنى الاية انه ليس لنا ان نعود الى ملتكم الا ان يشاء الله ان يعيدنا الى تلك الملة ولما كان تلك الملة كفرا كان هذا الجزاء من شعيب عليه السلام ان يعيدهم الى الكفر فكان هذا يكون نصرة لهم من شعيب بانه تعالى قد شاء رد المسلم الى الكفر وذلك عين مذهبنا قالوا الواحدي ولم ترل الانبياء والاكابر يحالفون العافية وانقلاب الامر الاخروي الى قول الخليل عليه السلام رب اجنبني وبني ان نعبد الاصنام وكثيرا ما كان محمد عليه السلام يقول يا مقلب القلوب والابصار ثبت قلوبنا على دينك وطاعتك وقال يوسف توفني مسلما الحجة المعتزلة عنه من وجوه الاول ان قوله ليس لنا ان نعود الى تلك الملة الا ان يشاء الله ان يعيدنا اليها قضية شرطية وليس فيها بيان انه تعالى شاء ذلك او ما شاء والثاني ان هذا مذكور على طريق التبعيد لا على وجه الشرط كما يقال لا افعل ذلك الا اذا ابيض الغراب وشاب الغراب فعلق شعيب عليه السلام عوده الى ملتهم امر لا يكون بتة فدل ذلك على انه لا يكون بتة لا لعود على طريق التبعيد لا على وجه الشرط الثالث ان قوله الا ان يشاء الله ليس فيه بيان ان الذي شاءه ما هو فنحن نحمله على ان المراد الا ان يشاء الله زيغا بان يظهر هذا الكفر من انفسنا اذا اكرهونا عليه بالقتل وذلك لان عند الاكراه على اظهار الكفر بالقتل يجوز اظهاره وما كان جايزا كان مرادا لله تعالى كما ان المسح على الخفين مراد الله تعالى وان كان غسل الرجلين افضل * الرابع ان قوله لنخرجنك يا شعيب المراد الاخراج عن القرية فيحمل قوله وما يكون لنا ان نعود فيها اي القرية لانه تعالى قد كان حرم عليه اذا خرجوه عن القرية ان يعود فيها الا باذن الله ومشيته * الخامس ان نقول يجب حمل المشية ههنا على الامر لان قوله وما كان لنا ان نعود فيها الا ان يشاء الله معناه انه اذا شاء كان لنا ان نعود فيها وقوله لنا ان نعود فيها اي يكون ذلك العود جايزا والمشية عند اهل السنة لا توجب جواز الفعل فانه تعالى يشاء الكفر من الكافر ولا يجوز له فعله انما الذي يوجب الجواز هو الامر فثبت ان المراد من المشية ههنا الامر فكان التقدير الا ان يامرنا الله لعودنا في ملتكم فانا نعود اليها والشريعة التي صارت منسوخة لا يعدان يامرنا الله بالعمل بها مرة اخرى وعلى هذا التقدير يسقط استدلالكم * والوجه السادس للقوم في الجواب ما ذكره الجبايي تقال المراد من الملة الشريعة التي يجوز اختلاف العبد فيها بالاوقات كالصلاة والصيام وعنى هما قال شعيب وما يكون لنا ان نعود في ملتكم ولما دخل في ذلك كل ما هم عليه وكان من الجايز ان يكون بعض تلك الاحكام والشرايع باقيا غير منسوخ لا جرم قال الا ان يشاء الله والمعنى الا ان يشاء الله ابقاء بعضها ونسخ بعضها فنحن نعود اليه لهذا الاستثناء عايد الى الاحكام التي يجوز دخول النسخ والتغيير فيها وغير عايد الى ما لا يقبل التغيير البتة فهذا اصول القوم على هذه الطريقة وهي جيدة وفي الايات الدالة على صحة مذهبنا كثيرة ولا يلزم من ضعف استدلال اصحابنا بهذه الاية ضعف ما نحن بسبيله للمذهب واما المعتزلة فقد تمسكوا بهذه الاية على مطلوبهم من وجهين * الوجه الاول لو قالوا ظاهر قوله وما يكون لنا ان نعود فيها الا ان يشاء الله ربنا يقتضي انه لو شاء الله عودنا اليها لكان لنا ان نعود اليها وذلك يقتضي ان كل ما شاء الله وجوده كان فعله جايزا ماذونا فيه ولم يكن حراما فقالوا وهذا عين مذهبنا ان كل ما اراد الله حصوله كان حسنا ماذونا فيه ولم يكن وما كان حراما ممنوعا عنه لم يكن مرادا لله تعالى والوجه الثاني لهم ان قالوا ان قوله لنخرجنك اولتعودن لاوجه للفصل بين هذين القسمين على قول الخصم لان على قوله لم يخرجهم من القرية خلق الله وعودهم الى تلك الملة ايضا خلق الله واذا كان حصول القسمين خلق الله لم يبق للفرق بين القسمين فايدة واعلم انه لما تعارض استدلال الفريقين بهذه الاية توجب الرجوع الى سايرالايات في هذا الباب * اما قوله وسع ربنا كل شيء علما فيه مسايل

الاول وجوه قال القاضي قد نقلنا عن ابي علي الجبائي ان قول شعيب الا ان يشاء الله ربنا معناه الا ان تخلق المصلحة في تلك العبادات
فحينئذ تكلفنا بها والعالم بالمصالح ليس الا من وسع علمه كل شيء فلذلك اتبعه بهذا القول وقال اصحابنا وجه تعلق هذا الكلام بما قبله هو ان القوم
لما قالوا لشعيب اما ان تخرج من قريتنا واما ان تعود الى ملتنا فقال شعيب وسع ربنا كل شيء علما فربما كان في علمه حصول قسم ثالث
وهو ان يبقى في هذه القرية من غير ان يعود الى ملتكم بل يجعلكم مقهورين تحت امرنا ذليلين خاضعين تحت حكمنا وهذا الوجه اولى مما قاله
القاضي لان قوله على الله توكلنا لا يليق بهذا الوجه لا بما قاله القاضي **المسئلة الثانية** قوله وسع ربنا كل شيء علما يدل على انه
تعالى كان عالما في الازل بجميع الاشياء لان قوله وسع فعل ماضي فيتناول كل ما مضى واذا ثبت انه كان في الازل عالما بجميع المعلومات وثبت
ان تغير معلومات الله تعالى محال لزم انه ثبت الاحكام وحقت الاقلام والسعيد من سعد في علم الله والشقي من شقي في علم الله **المسئلة
الثالثة** قوله وسع ربنا كل شيء علما يدل على انه علم الماضي والحال والمستقبل وعلم المعدوم انه لو كان كيف كان يكون فهذه اقسام
اربعة ثم كل واحد من هذه الاقسام الاربعة يقع على اربعة اوجه واما الماضي فانه علم انه لما كان ماضيا فانه كيف كان وعلم انه لو لم يكن ماضيا
بل كان حاضرا فانه كيف يكون وعلم انه لو كان مستقبلا كيف يكون وعلم انه لو كان عدما محضا كيف يكون فهذه اقسام اربعة بحسب الماضي واعتبر
هذه الاقسام الاربعة بحسب الحال وبحسب المستقبل وبحسب المعدوم المحض فيكون المجموع ستة عشر ثم اعتبر هذه الاقسام الستة عشر
بحسب كل واحد من الذوات والالوان والطعوم والروائح وكذا القول في سائر المفردات من انواع الاعراض واجناسها فحينئذ يلوح لعقلك
من قوله وسع ربنا كل شيء علما بحر لا ينتهي مجموع عقول العقلاء الى اول خطوة من خطوات ساحله **المسئلة الرابعة** قال الواحدي
قوله وسع ربنا كل شيء علما منصوب على التمييز واعلم انه عليه السلام ختم كلامه بامرين الاول بالتوكل على الله فقال على الله توكلنا فهذا يفيد
الحصر اي عليه توكلنا لا على غيره وكانه في هذا المقام عزل الاسباب واستغنى عنها الى مسبب الاسباب والثاني بالدعاء فقال ربنا افتح بيننا وبين
قومنا بالحق قال ابن عباس والحسن وقتادة والسدي احكم واقض وقال الفراء واهل عمان يسمون القاضي الفاتح والفتاح لانه يفتح مواضع الحق وعن
ابن عباس انه قال ما كنت ادري قوله ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق حتى سمعت ابنة ذي يزن تقول لزوجها تعال افاتحك اي احاكمك قال
الزجاج وجائز ان يكون قوله افتح بيننا وبين قومنا بالحق اي اظهر امرنا حتى ينفتح بيننا وبين قومنا وينكشف والمراد منه ان ينزل عليهم عذابا يدل على
كونهم مبطلين وعلى كون شعيب وقومه محقين وعلى هذا الوجه فالفتح يراد به الكشف والتبيين ثم قال وانت خير الفاتحين والمراد منه الثناء على الله
واحتج اصحابنا بهذا اللفظ على انه هو الذي يخلق الايمان في العبد ولان الايمان اشرف المحدثات ولو فسرنا الفتح بالكشف والتبيين فلا شك
ان الايمان كذلك اذا ثبت هذا فنقول لو كان الموجد للايمان هو العبد لكان خير الفاتحين هو العبد وذلك يقتضي كونه تعالى خير الفاتحين

قوله تعالى وقال الملأ الذين كفروا من قومه لئن اتبعتم شعيبا انكم اذا لخاسرون الى قوله
على قوم كافرين اعلم انه تعالى بين عظم ضلالتهم بتكذيب شعيب ثم بين انهم لم يقتصروا على ذلك حتى اضلوا غيرهم ولاموهم على متابعته فقالوا لئن
اتبعتم شعيبا انكم اذا لخاسرون واختلفوا فقال بعضهم خاسرون في الدين وقال اخرون خاسرون في الدنيا لانه يمنعكم من اخذ الزيادة
من اموال الناس وعند هذا المقال كمال حالهم في الضلال اولا والاضلال ثانيا فاستحقوا الاهلاك فلهذا قال تعالى فاخذتهم الرجفة وهي الزلزلة
الشديدة المهلكة فاذا انضاف اليها الجزاء الشديد المخوف على ما ذكره الله تعالى من قصة الظلمة كان الهلاك اعظم لانه احاط بهم العذاب من فوقهم
ومن تحت ارجلهم فاصبحوا في ديارهم جاثمين اي في مساكنهم جاثمين اي خامدين ساكتين بلا حياة وقد سبق الاستقصاء في تفسير هذه الالفاظ ثم
قال تعالى الذين كذبوا شعيبا كان لم يغنوا فيها وفيه بحثان **البحث الاول** في قوله كان لم يغنوا فيها قولان احدهما يقال غنى
القوم في دارهم اذا طال مقامهم فيها والمغاني المنازل التي كان بها اهلوها واحدها مغنى قال الشاعر ولقد غنوا فيها بانعم عيشة
في ظل ملك ثابت الاوتاد اراد قاموا فيها وعلى هذا الوجه كان قوله كان لم يغنوا فيها كان لم يقيموا بها ولم يزالوا فيها والقول الثاني قال
الزجاج كان لم يغنوا فيها كان لم يعيشوا فيها مستغنين يقال غنى الرجل يغنى اذا استغنى وهو من الغنى الذي هو ضد الفقر واذا عرفت هذا فنقول
على التفسيرين شبه الله حال هؤلاء المكذبين بحال لم يكن قط في تلك الديار قال الشاعر كان لم يكن بين الحجون الى الصفا انيس ولم يسمر بمكة سامر
بل نحن كنا اهلها فابادنا صروف الليالي والجدود الغوابر **البحث الثاني** قوله الذين كذبوا شعيبا كان لم يغنوا فيها الذين يدل
على ان ذلك العذاب كان مختصا باولئك المكذبين وذلك يدل على اشياء احدها ان ذلك العذاب انما حدث بتخليق فاعل مختار وليس ذلك اثر الكواكب
والطبيعة والا لحصل في اتباع شعيب كما حصل في حق الكفار والثاني يدل على ان ذلك الفاعل المختار عالم بجميع الجزئيات حتى يمكنه التمييز بين
المطيع والعاصي وثالثها يدل على المعجز العظيم في حق شعيب لان العذاب النازل من السماء لما وقع على قوم دون قوم مع كونهم مجتمعين في بلدة واحدة
كان ذلك من اعظم المعجزات ثم قال تعالى الذين كذبوا شعيبا كانوا هم الخاسرين وانما كرر قوله الذين كذبوا شعيبا لتعظيم المذلة لهم وتفظيع
ما يستحقون من الجزاء على جهلهم والعرب تكرر مثل هذا في التفخيم والتعظيم فتقول الرجل لغيره اخوك الذي ظلمنا اخوك الذي اخذ اموالنا
اخوك الذي هتك اعراضنا وايضا ان القوم لما قالوا لئن اتبعتم شعيبا انكم اذا لخاسرون بين تعالى ان الذين لم يتبعوه وخالفوه هم الخاسرون
ثم قال تعالى فتولى عنهم واختلفوا في انه قول بعد نزول العذاب بهم او قبل ذلك وقد سبق ذكر هذه المسئلة قال الكلبي خرج من بين اظهرهم
ولم يعذب قوم نبي حتى اخرج من بينهم ثم قال فكيف اسى على قوم كافرين الاسى شدة الحزن قال العجاج وانجلت عيناه من فرط الاسى

اذا عرفت هذا فنقول في الاية نزلان الاول انه اشتد حزنه على قومه لانهم كانوا اكابرين وكان يتوقع منهم الاجابة للايمان فلما ان نزل بهم ذلك الهلاك العظيم تحصل في قلبه من جهة الوصلة والقرابة والمجاورة وطول الالفة تم غزى نفسه وقال كيف اسي على قوم كافرين لانهم هم الذين اهلكوا انفسهم بسبب اصرارهم على الكفر والقول الثاني ان المراد لقد اعذرت اليكم في الابلاغ والنصيحة والتحذير ما حال بكم فلم تسمعوا قولي ولم تقبلوا نصيحتي فكيف اسي عليكم بعد ما انهم لتبوا مستحقين لان يأسى الانسان عليهم قال صاحب الكشاف وتزا بجي بن وثاب وكيف اسي بكسر الهمزة **قوله تعالى** وما ارسلنا في قرية من نبي الى قوله لا يشعرون اعلم انه تعالى لما عرفنا احوال هؤلاء الانبياء واحوال ما جرى على امهم كان من الجائز ان يظن انه تعالى ما انزل هذا الاستيصال الا في زمن هؤلاء الانبياء فقط فبين تعالى في هذه الاية ان هذا الجنس من الهلاك قد فعله بغيرهم وبين العلة التي لاجلها يفعل ذلك فقال وما ارسلنا في قرية من نبي وانما ذكر القرية لانها مجمع القوم الذين اليهم يبعث الرسل ويدخل تحت هذا اللفظ المدينة لانها مجتمع القوم الذين اليهم بعثة الاقوام وقوله من نبي فيه حذف واضمار والتقدير من نبي فكذب اوكذبه اهلها الا اخذنا اهلها بالبأساء والضراء قال الزجاج البأساء كل ما نالهم من الشدة في اجوالهم والضراء ما نالهم من الامراض وقيل على العكس تقريبين تعالى يفعل ذلك لكي يضرعوا معناه يتضرعوا والتضرع هو الخضوع والانقياد لله تعالى ولما علمنا ان قوله لعلهم لا يمكن حمله على الشك في حق الله تعالى وجب حمله على ان المراد انه تعالى فعل هذا الفعل لكي يتضرعوا قالت المعتزلة وهذا يدل على انه تعالى اراد من كل المكلفين الايمان والطاعة وقال اصحابنا ما ثبت بالدليل ان تعليل افعال الله واحكامه محال وجب حمل الاية على انه تعالى فعل ما لو علمه عبين لكان ذلك تشبيها بالعلة والغرض ثم بين تعالى ان تدبيره في اهل القرى لا يجري على نمط واحد وانما يدبر امرهم بما يكون ادعى الى الايمان واقرب فقال ثم بدلنا مكان السيئة الحسنة لان ورود النعمة في البدن والمال بعد البأساء والضراء يدعو الى الانقياد والاشتغال بالشكر ومعنى الحسنة والسيئة ههنا الشدة والرخاء لان اهل اللغة السيئة كل ما يسوء صاحبه والحسنة ما يحسنه الطبع والعقل والمعنى انه تعالى اخر انه باخذ اهل المعاصي بالشدة تارة وبالرخاء اخرى وقوله حتى عفوا قال الكسائي يقال قد عفا الشعر وغيره اذا كثر يعفو عفوا ومنه قوله تعالى حتى عفوا يعني كثروا ومنه ما ورد في الحديث انه عليه السلام امر ان تحف الشوارب وتعفى اللحى يعني توفر وتكثر وقوله وقالوا قد مس ابآءنا الضراء والسراء فالمعنى انهم مبنى امرهم على ان الحوادث الصعبة والسهلة تحصل لكل احد فلم يكن هذا لسبب ما نحن عليه من الدين والعمل وذلك عادة الدهر ولم يكن ما مس ابآءنا من البأساء والضراء عقوبة من الله وهذه الحكاية تدل على انهم لم ينتفعوا بما دبر الله عليه من رخاء بعد شدة وانما بعد خوف بل عدلوا الى ان هذه عادة الزمان في اهله فمرة تحصل فيهم الشدة والكفر ومرة تحصل لهم الرخاء والراحة فبين تعالى انه ازال العذر منهم وازاح علتهم فلم ينتفعوا ولم ينتفعوا بذلك الامهال وقوله فاخذناهم بغتة والمعنى انهم لما قسوا على التقديرين اخذهم الله بغتة ان ما كانوا ليكون ذلك اعظم سببا للحسرة وقوله وهم لا يشعرون اي بزوال العذاب والحكمة في حكاية هذا المعنى ان يحصل الاعتبار لمن سمع هذه القصة وعرفها **قوله تعالى** ولو ان اهل القرى امنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء الى قوله الا القوم الخاسرون اعلم انه تعالى لما بين في الاية الاولى ان الذين عصوا وتمردوا اخذهم الله بغتة بين في هذه الاية انهم لو اطاعوا لفتح الله عليهم ابواب الخيرات فقال ولو ان اهل القرى امنوا اي امنوا بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الاخر واتقوا ما نهى الله عنه وحرمه لفتحنا عليهم بركات السماء والارض بركات السماء بالمطر وبركات الارض بالنبات والثمار وكثرة المواشي والانعام وحصول الامن والسلامة وذلك لان السماء بحري بحريا الاب والارض بحري بحري الام ومنهما يحصل جميع المنافع والخيرات خلق الله تعالى وتدبيره وقوله ولكن كذبوا يعني الرسل فاخذناهم بالجدوبة والقحط بما كانوا يكسبون من الكفر والمعصية ثم انه تعالى اعاد التهديد بعذاب الاستيصال فقال افامن اهل القرى وهو استفهام بمعنى الانكار عليهم والمقصود انه تعالى حوفهم بنزول ذلك العذاب عليهم في الوقت الذي يكونون فيه في غاية الغفلة وهو حال النوم بالليل او حال الضحى بالنهار لانه الوقت الذي يغلب على المرء التشاغل باللذات وقوله وهم يلعبون يحتمل التشاغل بامور الدنيا ففي لعب ولهو ويحتمل حوضهم في كفرهم لان ذلك كاللعب في انه لا ينفع فقراء اكثر القراء او امن بفتح الواو وهو حرف العطف دخلت عليه همزة الاستفهام كما دخل في قوله اثم اذا ما وقع وقوله او كلما عاهدوا وهذه القراءة اشبه بما قبله وبعده لان قبله افامن اهل القرى وما بعده افامنوا مكر الله او لم يهد للذين يرثون الارض وقرا ابن عامر او امن بسكنة الواو ويتعلق على ضربين احدهما ان يكون بمعنى احد الشيئين كقوله زيدا او عمرا جاءه والضرب الثاني ان يكون الاضراب عما قبله كقولك انا اخرج ثم يقول او اقيم اضرب عن الخروج واثبت الاقامة كذلك قلت لابل اقيم فوجه هذه القراءة انه جعل او للاضراب لا على انه ابطل الاول وهو كقوله الم تنزيل الكتاب لا ريب فيه من رب العالمين ام يقولون فكان المعنى في هذه الاية ائتوا هذه الضروب من العذاب وان شئت جعلت او ههنا التي لاجل الشيئين ويكون المعنى افامنوا احدى هذه العقوبات وقوله ضحى الضحى صدر النهار واصله الظهور من قولهم ضحا للشمس اذا ظهر لها ثم قال تعالى افامنوا مكر الله وقد سبق تفسير المكر في اللغة ومعنى المكر في حق الله تعالى في سورة آل عمران عند قوله ومكروا ومكر الله ويدل لقوله افامنوا مكر الله ان المراد اتيانهم عذابه من حيث لا يشعرون قاله على وجه التحذير وسمي هذا العذاب مكرا مرسخا لان الواحد منا اذا اراد المكر بصاحبه فانه يوقعه في البلاء من حيث لا يشعر به فسمي العذاب مكرا لنزوله بهم من حيث لا يشعرون ويتبين انه لا يامن نزول عذاب الله على هذا الوجه الا القوم الخاسرون وهم الذين اغفلتهم وجعلهم لا يعرفون ربهم فلا يجتنبونه ومن هذه سبيله فهو احق

الخاسرين في الدنيا والاخرة لانه اوقع نفسه في الدنيا في الضرر وفي الاخرة في اشد العذاب **قوله تعالى** اولم يهد للذين يرثون الارض من بعد اهلها ان لو نشاء اصبناهم الى قوله الكافرين اعلم انه تعالى لما بين فيما تقدم من الايات حال الكفار الذين اهلكهم الله بالاستيصال مجملا ومفصلا اتبعه ببيان ان الغرض من ذكر هذه القصص حصول العبرة لسائر المكلفين في مصالح اديانهم وطاعاتهم وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** اختلف القراء فقرا بعضهم اولم يهد بالياء المعجمة من تحت وبعضهم بالنون قال الزجاج اذا قرئ بالياء المعجمة من تحت كان قوله ان لو نشاء مرفوعا بانه فاعله بمعنى اولم يهد للذين يخلفون اولئك المقدمين ويرثون ارضهم وديارهم هذا الشان وهو انا لو نشا اصبناهم بذنوبهم كما اصبنا من قبلهم واهلكنا الوارثين كما اهلكنا المورثين هذا الشان بمعنى اولم يبين لهم ان قدرتنا اصبناهم بذنوبهم كما اصبنا من قبلهم **المسئلة الثانية** المعنى اولم نبين للذين يسكنون في الارض بعد اهلاكنا من كان قبلهم فيها فاهلكهم بعد هم وهو معنى قوله لو نشاء اصبناهم اي عقاب ذنوبهم وقوله نطبع على قلوبهم اي ان لم نهلكهم بالعقاب نطبع على قلوبهم فهم لا يسمعون اي لا يقبلون ولا ينزجرون وانما قلنا ان المراد انا الاهلاك يجعل ان يطبع على قلبه **المسئلة الثالثة** استدل اصحابنا على انه تعالى قد يمنع العبد عن الايمان بقوله ونطبع على قلوبهم فهم لا يسمعون والطبع والختم والرين والاكنة والغشاوة والصد والمنع واحد على ما قررناه في ايات كثيرة قال الجبائي المراد من هذا الطبع اي بعثه لاجل ان القوم انما صاروا الى تلك الكفر عند امره وامتحانه فهو كقوله تعالى فلم يزدهم دعائي الا فرارا واعلم ان البحث عن حقيقة الطبع والختم قد مر مرارا كثيرة فلا فائدة في الاعادة **المسئلة الرابعة** قوله ونطبع هل هو منقطع عما قبله او معطوف على ما قبله فيه قولان الاول انه منقطع عن الذي قبله لان قوله اصبناهم ماض وقوله ونطبع على قلوبهم مستقبل وهذا العطف ليس بمستحسن بل هو منقطع عما قبله والتقدير ونطبع على قلوبهم والقول الثاني انه معطوف على ما قبله قال صاحب الكشاف هو معطوف على ما ذكر بمعنى اولم يهد لهؤلاء الذين يخلفون من قبل يعقلون عن الهداية ونطبع على قلوبهم او معطوف على قوله يرثون الارض ثم قال ولا يجوز ان يكون معطوفا على اصبناهم لانهم كانوا اهل كفر وكل كافر فهو مطبوع على قلبه فقوله نطبع على قلوبهم يجري مجرى حاصل المعنى وهو محال هذا تقرير قول صاحب الكشاف على اقوى الوجوه وهو ضعيف لان كونه مطبوعا عليه انما يحصل حالا بعد حال وشيئا فشيئا فهو بكفره اولا لم يصبح مطبوعا عليه في الكفر فلم يكن هذا منافيا لهذا العطف ثم قال تعالى تلك القرى نقص عليك من انبائها قوله تلك القرى مبتدا والقرى صفته ونقص عليك خبر والمراد بتلك القرى قرى الاقوام الخمسة الذين وصفهم فيما سبق وهم قوم نوح وهود وصالح ولوط وشعيب نقص عليك من اخبارها كيف اهلكت واما اخبار غيرهم من الاقوام فلم نقصها عليك وانما خص الله ايانا اهل هذه القرب لانهم اعتبروا بطول الامهال مع كثرة النعم فوحدوا الله على الحق فذكرها الله تعالى تنبيها لقوم محمد عليه السلام عن الاحتراز من مثل تلك الاعمال ثم عزاه الله تعالى بقوله ولقد جاءتهم رسلهم بالبينات يريد الانبياء الذين ارسلوا اليهم وقوله فما كانوا ليؤمنوا بما كذبوا من قبل فيه قولان الاول قال ابن عباس والسدي فما كان اولئك الكفار ليؤمنوا عند ارسال الرسل بما كذبوا به يوم اخذ الميثاق حين اخرجهم من ظهر آدم فاقروا بها واذعنوا باللسان واضمروا التكذيب الثاني قال الزجاج فما كانوا ليؤمنوا عند رؤية العذاب بما كذبوا به قبل رؤية تلك المعجزات والثالث ما كانوا ليؤمنوا بهم بعد اهلاكهم ورددناهم الى دار التكليف ليؤمنوا بما كذبوا به قبل اهلاكهم وتطيير قوله ولو رددوا لعادوا لما نهوا عنه والرابع انهم قبل مجيء الرسل كانوا مصرين على الكفر فلما جاءوا ما كانوا ليؤمنوا بعد مجيء الرسل ايضا والخامس ليؤمنوا في الزمان المستقبل بخلاف ما قال تعالى بين السبب بانعدام هذا القبول فقال كذلك يطبع الله على قلوب الكافرين قال الزجاج والكاف في كذلك يقتضي ان يكون المعنى مثل ذلك الذي طبع الله على قلوب هؤلاء الامم الخالية يطبع على قلوب الكافرين الذين كتب عليهم ان لا يؤمنوا ابدا والله اعلم بحقائق الامور **قوله تعالى** وما وجدنا لاكثرهم من عهد قال ابن عباس يريد الوفاء بالعهد الذي عاهدهم الله وهو ميثاق اصل آدم حيث قال الست بربكم قالوا بلى فلما اخذ الله منهم هذا العهد واقروا به ثم خالفوا ذلك صار كانه ما كان لهم عهد فلهذا قال وما وجدنا لاكثرهم من عهد والثاني قال ابن مسعود العهد هنا الايمان والدليل عليه قوله تعالى الا من اتخذ عند الرحمن عهدا يعني اثرا وقال لا اله الا الله والثالث ان العهد عبارة عن وضع الادلة الدالة على صحة التوحيد والنبوة وعلى هذا التقدير فالمراد ما وجدنا لاكثرهم من الوفاء بالعهد ثم قال وان وجدنا اكثرهم لفاسقين اي وان الشان والحديث وجدنا اكثرهم خارجين عن الطاعة مارقين عن الدين **قوله تعالى** ثم بعثنا من بعدهم موسى بآياتنا الى فرعون وملائه فظلموا بها فانظر كيف كان عاقبة المفسدين اعلم ان هذا هو القصة السادسة من القصص التي ذكرها الله تعالى في هذه السورة وذكر في هذه القصة من الشرح والتفصيل ما لم يذكر في سائر القصص لاجل ان معجزات موسى كانت اقوى من معجزات سائر الانبياء وجهل قومه كان اعظم والحق من جهل سائر الاقوام واعلم ان الكناية في قوله من بعدهم يجوز ان يعود الى الانبياء الذين جرى ذكرهم ويجوز ان يعود الى الامم الذين تقدم اهلاكهم وقوله بآياتنا فيه مباحث **البحث الاول** هذه الاية تدل على ان النبي لا بد له من اية ومعجزة يمتاز بها عن غيره اذ لو لم يكن مختصا بهذه الاية لم يكن قبول قوله اولى من قبول غيره **والبحث الثاني** هذه الاية تدل على انه تعالى انما اجرى تلك الايات والبينات على يد موسى لاجل ان قوم فرعون كانوا اهل السحر والتمويه **البحث الثالث** قال ابن عباس اول ايات العصا انه ضرب بالعصا باب فرعون فتفرع منها فشاب راسه فخضب بالسواد فهو اول من خضب قال واخر الايات الطمس قال والعصا قد كان منها ما هو مذكور في القرآن كقوله هي عصاي اتوكا عليها واهش بها على غنمي ولي فيها مآرب اخرى وذكر الله من تلك المآرب في القرآن قوله فاضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه

اثنا عشر عينا وذكر بن عباس اشيا اخري منها انه كان يضرب بها فتنبت ومنها انه كانت تخار باللصوص والسباع التي كانت تقصد غنمه ومنها انه كان يشعل بها الليل كاشتعال الشمعه ومنها انه كان تصير كالحبل الطويل فيترجح به المكان البعيد العميق واعلم ان الفوائد المذكورة في القرآن معلومة فاما الامور التي هي حين مذكورة في القرآن فكل ما ورد به خبر صحيح فهو مقبول وما لا فلا وقوله انعكان يضرب بها الارض فتخرج النبات ضعيف لان القرآن يدل على ان موسى عليه السلام كان يفزع الى العصا في الخارج من البحر وما كان يفزع اليه في طلب الطعام اما قوله تظلموا بها اي فظلموا بالآيات التي جاءتهم لان الظلم وضع الشيء في غير موضعه فلما كانت تلك الآيات قاهرة ظاهرة ثم انهم كفروا بها فقد وضعوا الانكار في موضع الاقرار والكفر في موضع الايمان كان ذلك ظلما منهم على تلك الآيات ثم قال فانظر اي يعني فاعلم كيف كان عاقبة المفسدين وكيف فعلنا بهم

قوله تعالى وقال موسى يا فرعون اني رسول من رب العالمين في الآية مسائل

المسئلة الاولى اعلم انه كان يقال لملوك مصر الفراعنة كما يقال لملوك فارس الاكاسرة فكانه قال يا مالك مصر وكان اسمه مصعب وقيل الوليد بن مصعب بن الريان **المسئلة الثانية** قوله اني رسول من رب العالمين فيه اشارة الى ما يدل على وجود الاله تعالى فان قوله رب العالمين يدل على ان العالم موصوف بصفات لاجلها افتقر الى رب يربيه والاله يوحده ويجعله ثم قال حقيق على ان لا اقول على الله الا الحق والمعنى ان الرسول لا يقول الا الحق فصار نظم الكلام كانه قال انا رسول الله ورسول الله لا يقول الا الحق فصار صحيحا اي لا اقول الا الحق ولما كانت المقدمة الاولى خفية وكانت المقدمة الثانية جلية ظاهرة ذكر ما يدل على صحة المقدمة الاولى وهو قوله قد جئتكم ببينة من ربكم وهي المعجزة الظاهرة القاهرة ولما قرر رسالة نفسه فرع عليه تبليغ الحكم وهو قوله فارسل معنا بني اسرائيل ولما سمع فرعون هذا الكلام قال ان كنت جئت بآية فات بها ان كنت من الصادقين واعلم ان دليل موسى كان مبنيا على مقدمات احدها ان لهذا العالم الها قادرا عالما حكيما والثانية انه ارسله اليهم بدليل انه اظهر المعجز على وفق دعواه ومتى كان الامر كذلك كان كل ما يبلغه عن الله اليهم فهو حق وصدق فعند هذا ان فرعون ما نازعه في شيء من هذه المقدمات الا في طلب المعجز وهذا يوهم انه كان مساعدا على صحة سائر المقدمات وقد ذكرنا في سورة طه ان العلماء اختلفوا في ان فرعون هل كان عارفا بربه ام لا ويجب ان يعلم ان طلب فرعون المعجز يدل اما على وجود الاله القادر المختار واما على ان الاله حمله قائما مقام محمد بن ذلك الرسول فلعل فرعون كان جاهلا بوجود الاله القادر المختار وطلب منه اظهار تلك البينة حتى انه لو اظهرها لكان ذلك دليلا على وجود الاله اولا وعلى صحة نبوته ثانيا وعلى هذا التقدير لا يلزم من افتقار فرعون في طلب البينة كونه مقرا بوجود الاله الفاعل المختار **المسئلة الثالثة** قرأ نافع حقيق علي انه مشدد الياء والباقون بسكون الياء والتخفيف اما قراءة نافع فتحقيق جوز ان يكون بمعنى فاعل قال الليث حق الشيء معناه وجب ويحق عليك ان تفعل كذا وحقيق علي ان افعله بمعنى فاعل والمعنى واجب علي ترك القول على الله الا الحق وجوز ان يكون بمعنى مفعول وضع فعيل موضع مفعول تقول العرب حق علي ان افعل كذا وانا محقوق على ان افعل جزاي حق على ذلك بمعنى استحق اذا عرفت هذا فنقول حجة نافع في تشديد الياء ان حق بعدي يعلي قال تعالى لحق علينا قول ربنا وقال لحق عليها القول فحقيق بمعنى حق ويجوز ان يكون موصولا بعن على هذا الوجه وايضا فان قوله حقيق بمعنى واجب فكما ان وجب يتعدى بعلى كذلك حقيق اذا اريد به وجب يتعدى بعلى واما قراءة العامة حقيق على لسكون الياء فيه وجوه الاول ان العرب تجعل الياء التي موضع على تقول رميت على القوس وبالقوس وجئت على حال حسنة وبحال حسنة قال الاخفش وهذا كما قال ولا تقعدوا بكل صراط توعدون فكانوا نعت الياء في قوله بكل صراط موضع على ذلك فوضع كلمة على موضع الياء في قوله حقيق علي ان لا اقول ويؤكد هذا الوجه قراءة عبد الله حقيق بان لا اقول وعلى هذه القراءة فالتقدير انا حقيق بان لا اقول وعلى قراءة نافع يرتفع بالابتداء وخبره ان لا اقول الثاني ان الحق هو الثابت الدائم والحقيق مبالغة فيه وكان المعنى انا ثابت مستمر على ان لا اقول الا الحق الثالث الحقيق ههنا بمعنى المحقوق وهو من قولك حققت الرجل اذا احققته وعرفته على بين ولفظة على ها هنا هي التي يقترن بها الصفات اللازمة الاصلية كقوله فطرة الله التي فطر الناس عليها وقول جاءني فلان على هيئته وعادته وعرفته وتحققته على كذا وكذا من الصفات فمعنى الآية اني لم اعرف ولم احقق الا على قول الحق اما قوله فارسل معي بني اسرائيل اي اطلق عنهم وخلهم وكان فرعون قد استخدمهم بانواع الاعمال الشاقة فلما جاء بالبينة وثقل التراب عند هذا الكلام قال فرعون ان كنت جئت بآية فات بها ان كنت من الصادقين **البحث الاول** ان لقائل ان يقول كيف قال له فات بها بعد قوله ان كنت جئت بآية وجوابه ان كنت جئت من عند من ارسلك بآية فاتني بها واحضرها عندي ليصح دعواك وتثبت صدقك **والبحث الثاني** ان قوله ان كنت جئت بآية فات بها ان كنت من الصادقين جزاء والجمع بين شرطين فكيف حكمه وجوابه ان نظيره قوله ان دخلت الدار فانت طالق ان كلمت زيدا وهاهنا الموجب باللفظ يكون متقدما في المعنى وقد سبق تقرير هذا المعنى فيما تقدم

قوله تعالى فالقى عصاه فاذا هي ثعبان مبين الى قوله فماذا تامرون اعلم انه لما طلب موسى باقامة البينة على صحة نبوته بين الله تعالى ان معجزته كانت قلب العصا ثعبانا واظهار اليد البيضاء والكلام في هذه الآية يقع على وجوه البحث الاول ان جماعة من الطبيعيين ينكرون امكان العصا ثعبانا وقالوا الدليل على امتناعه ان تجويز انقلاب العصا ثعبانا يوجب ارتفاع الوثوق عن العلوم الضرورية وذلك باطل وما يفضي الى الباطل فهو باطل انا قلنا ان تجويزه يوجب ارتفاع الوثوق عن العلوم الضرورية وذلك لانا لو جوزنا ان يتولد الثعبان العظيم من العصا الصغيرة لجوزنا ايضا ان يتولد الانسان الشاب القوي عن النطفة الواحدة والطبيعة الواحدة من الصغير ولو جوزنا ذلك لجوزنا ان يقال هذا الانسان الذي شاهدناه الآن انه انما حدث الآن دفعة واحدة لا من الابوين وتجويزه في هذا الامر الذي نشاهده الا انه ليس هو الزيد

الذي شاهدناه بالامس بل هو شخص اخر حدث الآن دفعة واحدة ومعلوم ان من فتح على نفسه ابواب هذه التجويزات فان جمهور العقلاء يحكمون
عليه بالجهل والعته والجنون ولانا لو جوزنا ذلك لجوزنا ان يقال ان الجبال انقلبت ذهبا ومياه البحار انقلبت دما ويجوز في التراب الذي كان
في مزبلة البيت انه انقلب دقيقا وفي الدقيق الذي كان في البيت انه انقلب ترابا وتجويز امثال هذه الاشياء مما يبطل العلوم الضرورية ويوجب
دخول الانسان في السفسطة وذلك باطل قطعا فما يفضي اليه كان ايضا باطلا فان قال قائل تجويز امثال هذه الاشياء مختص بزمان دعوة
الانبياء وهذا الزمان ليس كذلك فقد حصل الامان في هذا الزمان عن تجويز هذه الاحوال والجواب عنه من وجوه الاول ان هذا التجويز
اذا كان قائما في الجملة كان تخصيص هذا التجويز بزمان دون زمان مما لا يعرف الا بدليل غامض فكان يلزم ان يكون الجاهل بذلك الدليل الغامض
جاهلا فاختصاص ذلك التجويز بذلك الزمان المعين فكان يلزم في جمهور العقلاء الذين لا يعرفون ذلك الدليل الغامض ان يجوزوا كل ما ذكرناه من
الجهالات وان لا يكونوا قاطعين بامتناع وقوعها وحيث نراهم قاطعين بامتناع وقوعها علمنا ان ما ذكرتموه فاسد. الثاني انا لو جوزنا امثال
هذه الاحوال في زمان دعوة النبوة فانه يبطل به ايضا القول بصحة النبوة فانه اذا جاز ان ينقلب العصا ثعبانا جاز في الشخص الذي شاهدناه انه
ليس هو الشخص الاول بل الله اعدم الشخص الاول دفعة واحدة ولوجد شخصا اخر يساويه في جميع الصفات وعلى هذا التقدير فلا يمكننا ان نعلم ان هذا
الذي نراه الآن هو الذي رايناه بالبكرة وحينئذ يلزم وقوع الشك في الذين راوا موسى وعيسى ومحمدا ان ذلك الشخص هل هو الذي راوه بالامس ام لا
ومعلوم ان تجويزه يوجب القدح في النبوة والرسالة والثالث وهو ان هذا الزمان وان لم يكن جواز المعجزات الا انه زمان جواز الكرامات عندكم فيلزمكم
تجويزه فهذا جملة في هذا العالم واعلم ان القول بتجويز انقلاب العادات عن مجاريها موضع صعب مشكل والعقلاء اضطربوا وفيه حصل
لاهل العالم منه ثلاثة اقوال الاول قول من يجوز ذلك على الاطلاق وهو قول اصحابنا وذلك لانهم جوزوا تولد الانسان وساير انواع
الحيوان والنبات دفعة واحدة من غير سابقة مادة ولا مدة فاذا صحت على بعض الاجسام صفة من الصفات وجب ان يصح على كلها مثل
تلك الصفة واذا كان كذلك كان جسم العصا قابلا للصفات التي باعتبارها يصير ثعبانا واذا كان كذلك كان انقلاب العصا ثعبانا امرا
ممكنا لذاته فثبت انه تعالى قادر على جميع الممكنات فلزم القطع بكونه تعالى قادرا على قلب العصا ثعبانا وذلك هو المطلوب وهذا الدليل
موقوف على اثبات مقدمات ثلاث اثبات ان الاجسام متماثلة في تمام الذات واثبات ان حكم الشيء حكم مثله واثبات انه تعالى قادر على
كل الممكنات ومتى قامت الدلالة على صحة هذه المقدمات فقد حصل المطلوب بالتمام

المسئلة الثانية

قوله فاذا
هي اي العصا وهي مؤنثة والثعبان الحية الصحيحة الذكر في قول جميع اهل اللغة فاما مقدارها فغير مذكور في القرآن ونقل عن المفسرين
في صفته اشياء فعن ابن عباس انها ملأت ثمانين ذراعا ثم شدت على فرعون لتبتلعه فوثب عن سريره هاربا واحدث وانهزم الناس
ومات منهم خمسة وعشرون الفا قيل وكان بين لحييها اربعين ذراعا ووضع لحيها الاسفل على الارض والاعلى على سور القصر وصاح فرعون
خذها يا موسى فانا اومن فلما اخذها موسى عادت عصا كما كانت وفي وصف ذلك الثعبان بكونه مبينا وجوه الاول يميز ذلك عما جاء به
السحرة من التمويه الذي يلبس على من لا يعرف سببه وبذلك يتميز معجزات الانبياء من الحيل والتمويهات. والثاني المراد انهم شاهدوا
كونه حية ولم يشتبه الامر عليهم. الثالث المراد ان ذلك الثعبان ابان قول موسى عن قول المدعي الكاذب واما قوله ونزع يده فالنزع
في اللغة عبارة عن اخراج الشيء عن مكانه فقوله اخرج يده اي اخرجها عن جنبه او من جناحه بدليل قوله تعالى وادخل يدك في جيبك
وقوله واضمم يدك الى جناحك وقوله فاذا هي بيضاء للناظرين قال ابن عباس وكان لها نور ساطع يضيء ما بين السماء والارض واعلم انه لما
كان البياض كالعيب بين تعالى بغير هذه الاية انه كان من غير سوء فان قيل بم يتعلق قوله للناظرين قلنا يتعلق بقوله بيضاء والمعنى فاذا هي
بيضاء للنظارة ولا تكون بيضاء للنظارة الا اذا كان بياضها بياضا عجيبا خارجا عن العادة يجتمع الناس للنظر اليه كما يجتمع النظارة للعجائب
بقي هاهنا مباحث. فاولها ان انقلاب العصا ثعبانا من اي جهة يدل على المعجزة. والثاني ان هذا المعجز كان اعظم ام اية اليد البيضاء
وقد استقصينا في هذين المطلوبين في سورة طه. والثالث ان المعجز الواحد كان كافيا فالجمع بينهما كان عبثا وجوابه ان كثرة
الدلائل توجب القوة في اليقين وزوال الشك ومن الملحدين من قال المراد بالثعبان وباليد البيضاء شيء واحد وهو ان حجة موسى عليه السلام
كانت قوية ظاهرة قاهرة بتلك الحجة من حيث انها ابطلت اقوال المخالفين واظهرت فسادها كان كالثعبان العظيم الذي يتلقف حجج المبطلين ومن
حيث كانت ظاهرة في انفسها وصفت باليد البيضاء كما يقال في العرف لفلان يد بيضاء في العلم الفلاني اي قوة كاملة ومرتبة ظاهرة واعلم
ان حمل هذين المعجزين على هذا الوجه يجري مجرى دفع التواتر وتكذيب الله ورسوله ولما بينا ان انقلاب العصا حية امر ممكن في نفسه فاي حامل يحملها
على المصير الى هذا التاويل ولما ذكر الله تعالى ان موسى عليه السلام اظهر هذين النوعين من المعجزات حكى عن قوم فرعون انهم قالوا ان هذا لساحر عليم
وذلك لان السحر كان عاليا في ذلك الزمان ولا شك ان مراتب السحر كانت متفاضلة متفاوتة ولا شك انه يحصل فيهم من يكون غاية في ذلك العلم ونهاية
فيهم والقوم زعموا ان موسى لكونه في النهاية من علم السحر اي بتلك الصفة ثم ذكروا انه انما اتى بذلك السحر لكونه طالبا للمالك والرياسة فان قيل قوله
ان هذا لساحر عليم حكاه الله تعالى في سورة الشعراء انه قاله فرعون لقومه وحكاه هاهنا ان قوم فرعون قالوه فكيف الجمع بينهما وجوابه من وجهين
الاول لا يمتنع انه قد قاله هو وقالوه هم فحكى الله تعالى قوله ثم وقولهم هاهنا. والثاني لعل فرعون قاله ابتداء فتلقفه الملأ منه فقالوا لغيره او
قالوه عنه لساير الناس على طريق التبليغ فان الملوك اذا راوا رايا ذكروه للخاصة وهم يذكرونه للعامة فكذا هاهنا واما قوله فماذا تامرون

فقد ذكر الزجاج فيه ثلاثة اوجه الاول ان كلام الملاء من قوم فرعون تم عند قوله يريد ان يخرجكم من ارضكم ثم عند هذا الكلام قال
فرعون مجيبا لهم فماذا تامرون واحتجوا على صحة هذا القول بوجهين الاول ان قوله فماذا تامرون خطاب للجمع لا للواحد فيجب ان يكون
هذا كلام فرعون للقوم اما لو جعلناه كلام القوم مع فرعون لكانوا قد خاطبوه بخطاب الوحدان لا بخطاب الجمع واجيب عنه بانه يجوز ان
يكون خاطبوه بخطاب الجمع تفخيما لشانه لان العظيم انما يكنى عنه بكناية الجمع كما في قوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر انا ارسلنا نوحا انا انزلناه
في ليلة القدر والحجة الثانية انه تعالى لما ذكر قوله فماذا تامرون قال بعده قالوا ارجه ولا شك ان هذا كلام القوم وجعله جوابا عن قوله
فماذا تامرون فوجب ان يكون القائل لقوله فماذا تامرون غير الذي قالوا ارجه وذلك يدل على ان قوله فماذا تامرون كلام لغير الملاء من قوم فرعون
واجيب عنه بانه لا يبعد ان القوم قالوا ان هذا الساحر عليم ثم قالوا لفرعون ولاكابر خدمه فماذا تامرون ثم اتبعوه بقولهم ارجه واخاه فان
الخدم والاتباع يفوضون الامر والراي الى المخدوم والمتبوع اولا ثم يذكرون ما يصير في خواطرهم من المصلحة والقول الثاني ان قوله فماذا تامرون
من بقية كلام القوم واحتجوا عليه بوجهين الاول انه مسوق على كلام القوم من غير فاصل فوجب ان يكون ذلك من بقية كلامهم والثاني ان الرتبة
معتبرة في الامر فوجب ان يكون هذا من بقية كلام فرعون واجيب عن هذا الثاني بان الرئيس والمخدوم قد يقول للجمع الحاضر عنده من رهطه
ورعيته ماذا تامرون ويكون غرضه منه تطييب قلوبهم وادخال السرور في صدورهم وان يظهر من نفسه كونه معظما لهم ومعتقدا فيهم
ثم ان القائلين بان هذا من بقية كلام فرعون ذكروا وجهين احدهما ان المخاطب بهذا الخطاب هو فرعون وحده فانه يقال للرئيس المطاع
ما ترون في هذه الواقعة اي ما ترى انت وحدك والمقصود انك وحدك قائم مقام الجماعة والغرض منه التنبيه على كماله ورفعة شانه وحاله
والثاني ان يكون المخاطب بهذا الخطاب هو فرعون واكابر دولته وعظماء حضرته لانهم هم المستقلون بالامر والنهي **قوله**
تعالى قالوا ارجه واخاه وارسل في المداين حاشرين اعلم ان في الاية مسائل **المسئلة الاولى**
قرا نافع والكسائي ارجه يعني صيره وكسر الهاء والاشباع وقرا عاصم وحمزة ارجه بغير الهمز وسكون الهاء وقرا ابن كثير وابن عامر
وابو عمرو ارجه بالهمز وضم الهاء ثم ابن كثير يشبع الهاء على اصله والباقون لا يشبعون قال الواحدي ارجه مهموزا وغير مهموز لغتان
يقال ارجيت الامر وارجاته اي اخرته ومنه قوله تعالى واخرون مرجون وترجي من تشاء قرئ في الايتين باللغتين واما قراءة عاصم وحمزة بغير الهمز
وجزم الهاء فقال الفراء هي لغة العرب يقفون على الهاء المكنى عنها في الوصل اذا تحرك ما قبلها وانشد فيصلح اليوم ويفسده غدا
قال وكذلك يفعلون بهاء التانيث فيقولون هذه طلحة قد اقبلت وانشد لما راى ان لا دعه ولا شبع ثم قال الواحدي ولا وجه
لهذا عند البصريين في القياس وقال الزجاج هذا شعر لا يعرف قائله ولو قاله شاعر مذكور لقيل له اخطات **المسئلة الثانية**
في تفسير قوله ارجه قولان الاول الارجاء التاخر فقوله ارجه اي اخره ومعنى اخره اي اخر امره ولا تعجل في امره بحكم فتصير عجلتك حجة
عليك والمقصود انهم حاولوا معارضة معجزته بسحرهم ليكون ذلك اقوى في ابطال قول موسى عليه السلام والقول الثاني وهو قول
الكلبي وقتادة ارجه احبسه قال المحققون هذا القول ضعيف لوجهين الاول ان الارجاء في اللغة هو التاخر لا الحبس والثاني ان فرعون
ما كان قادرا على حبس موسى بعد ان شاهد حال العصا اما قوله وارسل في المداين حاشرين ففيه مسئلتان **المسئلة الاولى**
هذه الاية تدل على ان السحرة كانوا كثيرين في ذلك الزمان والا لم يصح قوله وارسل في المداين حاشرين ياتوك بكل سحار عليم ويدل ايضا
على ان في طباع الخلق معرفة المعارضة وانها اذا امكنت فلا نبوة واذا فقدت فقد صحت النبوة واما بيان السحر ما هو وهل له حقيقة ام لا
بل هو محض التمويه فقد سبق الاستقصاء في سورة البقرة **المسئلة الثانية** نقل الواحدي عن ابي القسم الزجاجي انه قال
اختلف اصحابنا في المدينة على ثلاثة اقوال الاول انها فعيلة لانها ماخوذة من قولهم مدن بالمكان يمدن مدونا اذا اقام به وهذا القائل
يستدل باطباق القراء على همز المداين وهي فعائل كصحائف وصحيفة وسفائن وسفينة والياء اذا كانت زائدة في الواحد همزت في الجمع كقبائل
وقبيلة واذا كانت من نفس الكلمة لم تهمز في الجمع نحو معايش ومعيشة والقول الثاني انها مفعلة وعلى هذا الوجه فمعنى المدينة المملوكة من
دانه يدينه اي ساسه فقولنا مدينة من دان مثل معيشة وجمعها مداين على مفاعل كمعايش غير مهموز يكون اسما للمكان والارض الذي دانهم
السلطان بها وقهرهم والقول الثالث قال المبرد مدينة اصلها مديونة من دانه يدينه اذا قهره وساسه فاستثقلوا حركة الضمة على الياء
فسكنوها ونقلوا حركتها الى ما قبلها فاجتمع ساكنان الواو المزيدة التي هي واو المفعول والياء التي هي من نفس الكلمة فحذفت الواو لانها زائدة وحذف
الزائد اولى من حذف الحرف الاصلي ثم كسروا الدال لتسلم الياء فلا تنقلب واوا لانضمام ما قبلها فتختلط ذوات الواو بذوات الياء وهكذا القول
في المنيع والمحيط والمكيل ثم قال الواحدي والصحيح انها فعيلة لاجماع القراء على همز المداين **المسئلة الثالثة** وارسل في المداين
حاشرين يريد وارسل في مداين صعيد مصر رجالا يحشرون اليها ما فيها من السحرة قال ابن عباس وكان رؤساء السحرة باقصى مداين الصعيد ونقل
القاضي عن ابن عباس انهم كانوا سبعين ساحرا سوى رئيسهم وكان الذي يعلمهم رجلان مجوسيان من اهل نينوى بلدة يونس عليه السلام وهي قرية
بالموصل واقول هذا النقل مشكل لان المجوس اتباع زرادشت وزرادشت انما جاء بعد مجيء موسى عليه السلام اما قوله ياتوك بكل
سحار عليم ففيه مسائل **المسئلة الاولى** قرا حمزة والكسائي بكل سحار والباقون بكل ساحر ومن قرا سحار فحجته فالقى السحرة ولعلنا نتبع
السحرة والسحرة جمع ساحر مثل كتبة وكاتب وفجرة وفاجر واحتجوا ايضا بقوله سحروا اعين الناس واسم الفاعل من سحروا ساحر **المسئلة الثانية**

انه قد وصف تعليم وصفه به يدل
على تناهيه فيه وحذقه به فحسن لذلك ان
ان يذكر بالاسم الدال على المبالغة ومن
قرا ساحر فحجته م

كان السحر حقا لكانوا قد سحروا قلوبهم لا اعينهم فنقول ان المراد انهم خيلوا احوالا عجيبة مع ان الامر في الحقيقة ما كان على وفق ما تخيلوه
قال الواحدي بل المراد سحروا اعين الناس اي قلبوها عن صحة ادراكها بسبب تلك التمويهات وقيل انهم القوا اباطيل والعصي وكانوا قد اكثروا من تلك الاباطيل
والتمويه وجعلوا الزيبق في داخل تلك العصي فلما اثر تسخين الشمس فيها تحركت والتوى بعضها على بعض وكانت كثيرة جدا فالناس تخيلوا انها تتحرك
ويلتوي باختيارها وقوتها واما تلقفه واستيعابه وابتلاعه فالمعنى ان العرام حاولوا من حركات تلك الحبال والعصي قال المبرد استوعب الشيء ابتلعه
وابتدره وقال الزجاج استدعوا رهبة الناس حتى ارهبهم الناس وذلك بان يعتقدوا جماعة يبادرون عند القائه ذلك انها الناس احدروا فهذا
هو الاسترهاب * وروي عن ابن عباس انه خيل الى موسى عليه السلام ان حبالهم وعصيهم حيات مثل عصي موسى فاوحى الله عز وجل اليه ان القه
عصاك وقال المحققون ان هذا عن جابز لانه عليه السلام لما كان نبيا من عند الله كان على يقين من ان القوم لن يغالبوه وهذا علم بان ما اتوا
به على وجه المعارضة هو من باب السحر والباطل ومع هذا الجزم فانه يمتنع حصول الخوف فان قيل البس انه تعالى قال فاوجس في نفسه خيفة
موسى قلنا البس في الاية ان هذه الخيفة انما حصلت لاجل هذا السبب بل لعله عليه السلام خاف من وقوع الشاكين في ظهور معجزة موسى عليه
السلام على سحرهم ثم قال تعالى يا صفة سحرهم وجاؤا بسحر عظيم روي ان السحرة قالوا لقد علمنا سحرا لا يطيقه سحرة اهل الارض الا ان يكون امرا
من السماء فانه لا طاقة لنا به روي انهم كانوا ثمانين الفا وقيل سبعين الفا وقيل بضعة وثلاثين الفا واختلفوا الروايات لمن معه ومن مكثر
ومقل في الاية ما يدل على المقدار والكيفية والعدد * ثم قال تعالى واوحينا الى موسى ان القي عصاك ثم قال فاذا هي تلقف ما يأفكون وفيه
مسائل المسئلة الاولى فيه حذف واضمار والتقدير فالقاها فاذا هي تلقف المسئلة الثانية قرا حفص
عن عاصم تلقف ساكنة اللام خفيفة والباقون بتشديد القاف مفتوحة اللام تلقف وروي عن ابن كثير تلقف بتشديد
التاء والقاف وعلى هذه الثلاث في طه والشعراء اما من حذف قال ابن السكيت اللقف مصدر لقفت الشيء لقفا اذا اخذته
واكلته وابتلعته ورجل تقف لقف سريع الاخذ وقال الليثي ومثله تقف ولقف وتقف لقف وتقيف لقيف بين الثقافة
واللقافة واما القراءة بالتشديد فهو من تلقف يتلقف واما قراءة ابن كثير فاصلها تتلقف ادغم احدى التاءين في الاخرى المسئلة
الثالثة قال المفسرون لما القى موسى العصا صارت حية عظيمة حتى سدت الافق ثم فتحت فاها بين لحييها واعاوانيها ما
الله ان جبالهم وعصيهم فلما اخذها موسى عليه السلام صارت عصا كما كانت من غير تفاوت في الحجم والمقدار اصلا واعلم ان هذا مما يدل
على وجود الاله القادر المختار وعلى المعجز العظيم لموسى عليه السلام وذلك لان الثعبان العظيم لما ابتلع تلك الحبال والعصي مع كثرتها
ثم صارت عصا كما كانت فهذا يدل على انه تعالى لما عدم تلك الحبال والعصي او على انه تعالى فرق بين تلك الاجزاء او جعلها ذوات غير محسوسة
واذهبها في الهوى بحيث لا يحس بعدمها ولا بتفرقها وعلى كلا التقديرين فلا يقدر على هذه الطائفة احد الا الله سبحانه وتعالى المسئلة
الرابعة قوله ما يأفكون فيه وجهان * الاول معنى الافك في اللغة قلب الشيء عن وجهه ومنه قيل للكذب افك لانه مقلوب عن
وجهه قال ابن عباس ما يأفكون يريد يكذبون والمعنى ان العصا تلقف ما يأفكون به اي يقلبونه عن الحق الى الباطل وعن الصدق الى الكذب وعلى هذا
التقدير فلفظ ما موصولة والثاني ان تكون ما مصدرية والتقدير فاذا هي تلقف افكهم لتسميتهم المأفوك بالافك ثم قال تعالى فوقع الحق
قال مجاهد وللحق ظهور وقال الفراء فتبين الحق من السحر قال اهل المعاني الوقوع ظهور الشيء بوجوده نازلا الى مستقره وسبب هذا الظهور
ان السحرة قالوا لو كان ما صنع موسى سحرا لبقيت حبالنا وعصينا ولم تفقد فلما فقدت تبين ذلك اما حصل بخلق الله تعالى وتقديره لا بفعل
السحر لهذا هو الذي لاجله يتميز المعجز عن السحر قال القاضي قوله فوقع الحق يفيد قوة الثبوت والظهور بحيث لا يبقى في البطلان كلا يبقى فيه
في الواقع ان يصير لا واقعا فان قيل قوله فوقع الحق يدل على قوة هذا الظهور فكان قوله وبطل ما كانوا يعملون تكريرا من غير فائدة قلنا
المراد ان مع ثبوت هذا الحق زالت الاحوال التي افكوها وهي تلك الحبال والعصي بعد ذلك ظهر بالعلم فلهذا قال تعالى فغلبوا هنالك
لانه لا غلبة اظهر من ذلك وانقلبوا صاغرين لانه اذل والاصغار اعظم بما حق المبطل من ظهور بطلان قوله وحجته على وجه لا يكون فيه حيلة
الا سبه اصلا قال الواحدي لفظة ما في قوله وبطل ما كانوا يعملون تحتمل ان يكون معنى الذي فيكون المعنى بطل الحبال والعصي الذي عملوا به
السحر والاوفق بنظمها ويجوز ان يكون معنى المصدر كانه قيل بطل عملهم قوله تعالى
وألقي السحرة ساجدين قالوا امنا برب العالمين رب موسى وهارون في الآية مسائل المسئلة الاولى قال المفسرون
لما تلقف الحبال والعصي كانت جمع الكثرة يعني فلما ابتلعها ثعبان موسى فصارت عصا كما كانت قال بعض السحرة لبعض قد اخرج من حد السحر بل صور
الله تعالى فاستدلوا به على ان موسى نبي صادق من عند الله قال المتكلمون وهذه الاية من اعظم الدلائل على فضيلة العلم وذلك لان اولئك القوم
لما اتوا كانوا عالمين بحقيقة السحر واقفين على منتهاه فلما كانوا كذلك ووجدوا معجزة موسى عليه السلام خارجة عن حد السحر علموا انه من المعجزات
التي لا قبل لاحد بها لا جرم سجدوا لله تعالى لعلمهم بعلم السحر لما قدروا على ذلك الا بمدد الله لانهم كانوا يقولون لعله اكمل مما في علم السحر
فقدر على ما عجزنا عنه فثبت انه لما كانوا اكمل الناس في علم السحر فلاجل كمالهم في ذلك العلم استدلوا من الكفر الى الايمان فاذا كان علم السحر كذلك فما ظنك
بكمال حال الانسان في التوحيد المسئلة الثانية احتج اصحابنا بقوله تعالى والقي السحرة ساجدين قالوا لو كان هذه الاية على ان عزيمة
القلب ساجدين وما ذاك الا الله رب العالمين لهذا يدل على ان فعل العبد خلق الله تعالى قال معاذ الله ان يسجد لله تعالى المعتزلي

الباء في قوله بكل سحار يحتمل ان يكون بمعنى مع ويحتمل ان تكون باء التعدية **المسألة الثالثة** هذه الآية تدل على ان السحرة كانوا
كثيرين في ذلك الزمان وهذا يدل على صحة ما يقوله المتكلمون من انه تعالى يجعل معجزة كل نبي من جنس ما كان غالبا على اهل ذلك الزمان فلما كان
السحر غالبا على اهل زمان موسى كانت معجزته شبيهة بالسحر وان كان مخالفا للسحر في الحقيقة ولما كان الطب غالبا على اهل زمان عيسى كانت معجزته
من جنس الطب ولما كانت الفصاحة غالبة على اهل زمان محمد لا جرم كانت معجزته من جنس الفصاحة ثم قال تعالى وجاء السحرة فرعون
قالوا ان لنا لاجرا ان كنا نحن الغالبين وفيه مسائل **المسألة الاولى** قرأ نافع وابن كثير وحفص عن عاصم ان لنا لاجرا بكسر الالف
على الخبر والباقون على الاستفهام ثم اختلفوا فقرأ ابو عمرو بهمز ممدود على اصله والباقون بهمزتين قال الواحدي الاستفهام احسن في هذا
الموضع لانهم ارادوا ان يعلموا هل لهم اجر ام هؤلاء يقطعون على ان لهم الاجر ويقوي ذلك اجماعهم في سورة الشعراء على الهمز للاستفهام وحجة
نافع وابن كثير انهما ارادا همزة الاستفهام ولكنهما حذفا ذلك من اللفظ وقد تحذف همزة الاستفهام من اللفظ وان كانت باقية في المعنى كقوله
تعالى وتلك نعمة تمنها علي فانه يذهب كثير من الناس الى ان معناه او تلك بالاستفهام وكما في قوله هذا ربي والتقدير ان هذا ربي وقيل ايضا
المراد ان السحرة اثبتوا لانفسهم اجرا عظيما كانهم قالوا لا بد لنا من اجر والتكثير للتعظيم كقول العرب ان له ابلا وان له غنما يقصدون
الكثرة **المسألة الثانية** لسائل ان يقول هلا قيل وجاء السحرة فرعون فقالوا وجوابه هو على تقدير مسائل سأل ما قالوا
اذ جاءه فاجيب بقوله فقالوا ان لنا لاجرا اي جعلا على الغلبة فان قيل قوله وانكم لمن المقربين معطوف فما المعطوف عليه وجوابه انه
معطوف على محذوف سد مسد الايجاب كانه قال ايجابا لقولهم ان لنا لاجرا ان لكم اجرا وانكم لمن المقربين اراد اني لا اقتصر بكم على الثواب بل
ازيدكم عليه وتلك الزيادة اني اجعلكم من المقربين عندي قال المتكلمون وهذا يدل على ان الثواب انما يعظم موقعه اذا كان مقرونا بالتعظيم
والدليل عليه ان فرعون لما وعدهم بالاجر قرن به ما يدل على التعظيم وهو حصول القربة **المسألة الثالثة** الآية تدل على ان
كل الخلق كانوا عالمين بان فرعون كان عبدا ذليلا مهينا عاجزا والا لما احتاج الى الاستعانة بالسحرة في دفع موسى ويدل ايضا على ان السحرة ما
كانوا قادرين على قلب الاعيان والا لما احتاجوا الى طلب الاجر والمال من فرعون لانهم لما قدروا على الاعيان فلم يقلبوا التراب ذهبا ذاهبا
ولم ينقلوا ملك فرعون الى انفسهم ولم يجعلوا انفسهم ملوك العالم ورؤساء الدنيا والمقصود من هذه الآيات تنبيه الانسان لهذه الدقائق
وان لا يغتر بكلمات اهل الاباطيل والاكاذيب **قوله تعالى** قالوا يا موسى اما ان تلقي واما ان نكون
نحن الملقين في الآية مسائل **المسألة الاولى** قال الفراء والكسائي في باب اما واما اذا كانت امرا او ناهيا او مخبرا فهي مفتوحة
واذا كانت شرطا او شاكا او مخبرا فهي مكسورة تقول في المفتوحة اما والله فاعبده واما الخمر فلا تشربوها واما زيد فقد خرج واما
النوع الثاني فتقول اذا كنت شرطا اما تعطي زيدا فانه يشكرك قال الله تعالى واما تثقفنهم في الحرب فشرد بهم وتقول في الشك لا ادري
من قام اما زيد واما عمرو وتقول في التخيير لي بالكوفة دار اما ان اسكنها او ابيعها والفرق بين اما اذا كانت للشرط وبين او انك اذا قلت جاءني
زيد او عمرو فقد يجوز ان يكون قد ثبت كلامك على اليقين ثم ادركك الشك فقلت او عمرو فصار الشك فيهما جميعا فاول الاسمين في او يجوز
ان يكون بحيث يحسن السكوت عليه ثم يعرض الشك فيستدرك بالاسم الآخر الا ترى انك تقول قام اخوك وتسكت ثم تشك فتقول او ابوك
واذا ذكرت اما فانما ان تبني كلامك من اول الامر على الشك فليس يجوز ان تقول ضربت اما عبد الله وتسكت واما دخول ان في قوله اما
ان تلقي وسقوطها من قوله اما ان تعذبهم واما تتوب عليهم قال الفراء ادخل ان في اما في هذه الآية لانها في موضع الامر بالاختيار وفي
موضع نصب كقول القائل اختر ذا او ذا كانهم قالوا اختر ان تلقي او نلقي وقوله اما تعذبهم واما تتوب عليهم ليس فيه امر بالتخيير الا ترى
ان الامر لا يصلح هاهنا فلذلك لو لم يكن فيه ان **المسألة الثانية** قوله اما ان تلقي يريد عصاه واما ان نكون نحن الملقين اي ما
معنا من الحبال والعصي فمفعول تلقي محذوف وفي الآية دقيقة وهي ان القوم راعوا حسن الادب حيث قدموا موسى عليه السلام في الذكر فقال
اهل التصوف انهم لما راعوا هذا الادب لا جرم رزقهم الله الايمان ببركة رعاية هذا الادب ثم ذكروا ما يدل على رغبتهم في ان يكون ابتداء
الالقاء من جانبهم وهو قولهم واما ان نكون نحن الملقين لانهم ذكروا الضمير المتصل واكدوا بالضمير المنفصل وجعلوا الخبر معرفة لا نكرة واعلم ان القوم
لما راعوا الادب اولا واظهروا ما يدل على رغبتهم في الابتداء بالالقاء قال موسى عليه السلام القوا ما انتم ملقون وفيه سؤال وهو ان القاءهم حبالهم
وعصيهم معارضة للمعجزة بالسحر وذلك كفر والامر بالكفر كفر فكيف يجوز لموسى عليه السلام ان يقول القوا والجواب عنه من وجوه الاول انه عليه
السلام انما امرهم بشرط ان يعلموا في فعلهم ان يكون حقا واذا لم يكن كذلك فالامر هناك كقول القائل منا لغيره اسقي الماء من الجرة فهذا الكلام انما
يكون امرا بشرط حصول الماء في الجرة فاما اذا لم يكن فيها ماء فلا امر البتة كذلك هنا الثاني ان القوم انما جاؤوا لالقاء تلك الحبال والعصي وعلم
موسى عليه السلام انهم لا بد وان يفعلوا ذلك ولما وقع التخيير في التقديم والتأخير فعند ذلك اذن لهم في التقديم ازدراء لشأنهم وقلة مبالاة
وثقة بما وعده الله من التأييد والتقوية وان المعجزة لا يغلبها سحر ابدا الثالث انه عليه السلام كان يريد ابطال ما اتوا به من السحر وابطاله
ما كان ممكنا الا باقدامهم على اظهاره فاذن لهم في الاتيان بذلك السحر ليمكنه الاقدام على ابطاله ومثاله ان من يريد سماع شبهة ملحد ليجيب عنها
ويكشف عن ضعفها وسقوطها فيقول له هات وقل واذكرها وبالغ في تقريرها ومراده فيه انه اذا اجاب عنها بعد هذه المبالغة فانه يظهر
لكل احد ضعفها وسقوطها فكذا هاهنا ثم قال تعالى فلما القوا سحروا اعين الناس واحتج به القائلون بان السحر محض التمويه قال القاضي لو

الجواب عنه من وجوه الاول انهم لما شاهدوا الآيات العظيمة والمعجزات القاهرة لم يتمالكوا ان وقعوا ساجدين فصار كان ملقيا القاهم
قال الاخفش من سرعة ما سجدوا صاروا كانهم القاهم غيرهم لانهم لم يتمالكوا ان وقعوا ساجدين الثالث انه ليس في الآية انه القاهم
ملقي الى السجود الا انا نقول ذلك الملقي هم انفسهم والجواب ان خالق تلك الداعية في قلوبهم هو الله سبحانه والا لافتقروا في خلق تلك الداعية
الجازمة الى ان تصير موجبة للفعل وخالق ذلك الموجب هو الله سبحانه فكان ذلك الفعل والاثر مستندا الى الله سبحانه **المسئلة الثالثة**
انه تعالى ذكر اولا انهم صاروا ساجدين ثم ذكر بعده انهم قالوا امنا برب العالمين فما الفائدة فيه مع ان الايمان يجب ان يكون متقدما على السجود وجوابه
من وجوه الاول انهم لما ظفروا بالمعرفة سجدوا لله تعالى في الحال وجعلوا ذلك السجود شكرا لله تعالى على الفوز بالمعرفة والايمان وعلامة ايضا
على انقلابهم من الكفر الى الايمان واظهارا للخضوع والتذلل لله تعالى فكانهم جعلوا ذلك السجود الواحد علامة على هذه الامور الثلاثة على سبيل الجمع
الوجه الثاني لا يبعد انهم عند الذهاب الى السجود قالوا امنا برب العالمين وعلى هذا التقدير فالسؤال زائل والوجه الصحيح هو الاول
المسئلة الرابعة احتج اهل التعليم بهذه الآية فقالوا الدليل على ان معرفة الله تعالى لا تحصل الا بقول النبي ان اولئك السحرة لما
قالوا امنا برب العالمين لم يتم ايمانهم فلما قالوا رب موسى وهارون تم ايمانهم وذلك يدل على قولنا اجاب العلماء عنه بانهم لما قالوا امنا
برب العالمين قال لهم فرعون اياي تعنون فلما قالوا رب موسى فقال اياي تعنون لاني انا الذي ربيت موسى فلما قالوا وهارون زالت الشبهة وعرف الكل
انهم كفروا بفرعون وامنوا باله السماء وقيل انما خصصهما بالذكر بعد دخولهما في جملة العالمين لان التقدير امنا برب العالمين وهو الذي دعا الى
الايمان به موسى وهرون وقيل خصهما بالذكر تشريفا وتفضيلا كقوله وملائكته ورسله وجبريل وميكائيل **قوله تعالى**
قال فرعون امنتم به قبل ان اذن لكم الى قوله مسلمين في الآية مسائل **المسئلة الاولى** قرأ عاصم في رواية حفص امنتم
بهمزة واحدة على لفظ الخبر وكذلك في طه والشعراء وقرأ عاصم في رواية ابي بكر وحمزة والكسائي ءامنتم بهمزتين في جميعها وقرأ الباقون بهمزة واحدة
ممدودة في جميعها على الاستفهام قال الفراء اما قراءة حفص امنتم بلفظ الخبر من غير مد فالوجه فيها انه خبرهم بايمانهم على وجه التقريع لهم والانكار عليهم واما
القراءة بالهمزتين فاصل امنتم على افعلتم **المسئلة الثانية** اعلم ان فرعون لما راى ان اعلم الناس بالسحر اقروا بنبوة موسى عليه السلام عند
اجتماع الخلق العظيم خاف من ان يصير ذلك حجة قوية على صحة نبوة موسى فالقى في الحال نوعين من الشبهة الى اسماع العوام لتصير تلك الشبهة مانعة للقوم
من اعتقاد صحة نبوة موسى عليه السلام فالشبهة الاولى قوله تعالى ان هذا لمكر مكرتموه في المدينة والمعنى ان ايمان هؤلاء بموسى عليه السلام ليس لقوة الدليل
بل لاجل انهم تواطؤا مع موسى اذا كان كذا وكذا فنحن نؤمن بك ونقر بنبوتك فهذا الايمان انما حصل بهذا الطريق الشبهة الثانية ان غرض موسى
والسحرة فيما تواطؤا عليه اخراج القوم من المدينة وابطال ملكهم ومعلوم ان عند جميع العقلاء ان مفارقة الوطن والنعمة المالوفة من اصعب الامور
فجمع فرعون بين الشبهتين اللتين لا يوجد اقوى منهما في هذا الباب وروى محمد بن جرير عن السدي في حديث عن ابن عباس وابن مسعود وغيرهما
من الصحابة ان موسى وامير السحرة التقيا فقال موسى ارايتك ان غلبتك اتؤمن بي وتشهد ان ما جئت به الحق قال الساحر لآتين غدا بسحر لا يغلبه
سحر فوالله ان غلبتني لاؤمنن بك وفرعون ينظر اليهما ويسمع قولهما فهذا قول فرعون ان هذا لمكر مكرتموه واعلم ان هذا يحتمل انه كان قد حصل ويحتمل
ايضا ان فرعون القى هذا الكلام ليصير صارفا للعوام عن التصديق بنبوة موسى قال القاضي وقوله قبل ان اذن لكم دليل على مناقضة فرعون في ادعاء
الالهية لانه لو كان الها لما جاز ان ياذن لهم في ان يؤمنوا به مع انهم يدعوا الى الهية غيره ثم قال وذلك من خذلان الله الذي يظهر على المبطلين اما
قوله فسوف تعلمون لا شبهة في انه ابتداء وعيد ثم انه لم يقتصر على هذا الوعيد المجمل بل فسره فقال لاقطعن ايديكم وارجلكم من خلاف ثم لاصلبنكم
اجمعين وقطع اليد والرجل من خلاف معروف المعنى ويقولون تقطعهما من جهتين مختلفتين اما من اليد اليمنى والرجل اليسرى او من اليد اليسرى والرجل
اليمنى واما الصلب فمعروف فوعدهم بهذين الامرين العظيمين واختلفوا في انه هل وقع ذلك منه وليس في الآية ما يدل على احد الامرين واحتج بعضهم
على وقوعه بوجوه الاول انه تعالى حكى عن الملأ من قوم فرعون انهم قالوا له اتذر موسى وقومه ليفسدوا في الارض ولو انه ترك اولئك السحرة وقومه احياء
وما قتلهم لذكرهم ايضا ولحذروه عن الفساد الحاصل من جهته ويمكن ان يجاب عنه بانهم طلبوا من الله الصبر على الايمان وعدم الالتفات الى وعيده
الثاني ما نقل عن ابن عباس انه فعل ذلك وقطع ايديهم وارجلهم من خلاف وايضا فهذا هو الاظهر مبالغة منه في تحذير القوم عن قبول دين موسى
وقال آخرون انه لم يقع من فرعون ذلك بل استجاب الله لهم الدعاء في قولهم وتوفنا مسلمين لانهم سالوه تعالى ان يكون توفيهم من جهته لا بهذا القتل والقطع
وهذا الاستدلال قريب ثم حكى عن القوم ما لا يجوز ان يقع من المؤمن عند هذا الوعيد وهو قولهم لفرعون ما تنقم منا الا ان امنا بآيات ربنا لما جاءتنا
فبينوا ان الذي كان منهم لا يوجب الوعيد ولا انزال النقمة منهم بل يقتضي خلاف ذلك وهو ان يتاسى بهم في الاقرار بالحق والاحتراز عن الباطل عند ظهور
الحجة والدليل يقال نقمت انقم اذا بالغت في كراهية الشيء وقد مر عند قوله قل يا اهل الكتاب هل تنقمون منا قال ابن عباس يريد ما اتينا بذنب
تعذبنا عليه الا ان امنا بآيات ربنا والمراد ما اتى به موسى عليه السلام من المعجزات الظاهرة التي لا يقدر على مثلها الا الله سبحانه ثم قال ربنا افرغ
علينا صبرا معنى الافراغ في اللغة الصب يقال درهم مفرغ اذا كان مصبوبا في قالب وليس بمضروب واصله من افراغ الاناء وهو صب ما فيه حتى
يخلو الاناء وهو من الفراغ فاستعمل في الصبر على التشبيه بحال افراغ الاناء قال مجاهد اصبب علينا الصبر عند الصلب والقطع وفي الآية
فوائد **الفائدة الاولى** قوله افرغ علينا صبرا اكمل من قوله انزل علينا صبرا لانا ذكرنا ان افراغ الاناء هو صب ما فيه بالكلية فكانهم طلبوا
من الله كل الصبر لا بعضه والفائدة الثانية ان قوله صبرا مذكور بصفة التنكير وذلك يدل على تمام الكمال اي صبرا كاملا تاما كقوله

تعالى ولتجدنهم احرص الناس على حياة اي على حياة كاملة تامة **والفائدة الثالثة** ان ذلك الصبر من قبلهم ومن اعمالهم ثم
انهم طلبوا من الله وذلك يدل على ان فعل العبد لا يحصل الا بتخليق الله وقضائه قال القاضي انما سالوه تعالى الالطاف التي تدعوهم
الى الثبات والصبر وذلك معلوم في الاعية والجواب هذا عدول عن الظاهر ثم الدليل يأباه وذلك لان الفعل لا يحصل
الا عند حصول الداعية الجازمة وحصولها ليس الا من قبل الله تعالى فيكون الكل من الله تعالى واما قوله وتوفنا مسلمين معناه توفنا
على الدين الحق الذي جاء به موسى وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** احتج اصحابنا على ان الايمان والاسلام لا يحصل الا بخلق
الله تعالى ووجه الاستدلال به ظاهر والمعتزلة يحملونه على الالطاف والكلام عليه معلوم فيما سبق **المسئلة الثانية** احتج
القاضي بهذه الاية على ان الايمان والاسلام واحد فقال انهم قالوا اولا امنا بايات ربنا ثم قالوا ثانيا وتوفنا مسلمين فوجب ان يكون هذا
الاسلام هو ذلك الايمان وذلك يدل على ان احدهما هو الاخر **قوله تعالى** وقال الملأ من قوم
فرعون اتذر موسى وقومه ليفسدوا في الارض الى قوله للمتقين اعلم ان بعد وقوع هذه الواقعة لم يتعرض فرعون لموسى وما اخذه
وما حبسه بل خلى سبيله فقال له قومه اتذر موسى وقومه ليفسدوا في الارض واعلم ان فرعون كلما راى موسى عليه السلام خافه اشد الخوف
فلهذا السبب لم يتعرض له الا ان القوم لم يعرفوا ذلك فحملوه على اخذه وحبسه وقوله ليفسدوا في الارض اي يفسدوا على الناس دينهم الذي
كانوا عليه واذا افسدوا عليهم اديانهم توسلوا بذلك الى اخذ الملك اما قوله ويذرك فالقراءة المشهورة فيه ويذرك بالنصب
وذكر صاحب الكشاف فيه ثلاثة اوجه احدها ان يكون قوله ويذرك عطف على قوله ليفسدوا لانه اذا تركهم ولم يمنعهم كان مؤديا
الى شركه وترك الهه فكانه تركهم لذلك وثانيها انه جواب الاستفهام بالواو لا يجاب بالفاء مثل قول الحطيئة
الم اك جاركم ويكون بيني وبينكم المودة والاخاء والتقدير اتذر موسى وقومه ليفسدوا في الارض ويذرك والهتك قال الزجاج والمعنى
ان يكون مثل تذر موسى وان يذرك موسى وثالثها النصب باضمار ان وتقديره اتذر موسى وقومه ليفسدوا وان يذرك والهتك
قال صاحب الكشاف وقرئ ونذرك والهتك بالرفع عطفا على اتذر بمعنى اتذره ويذرك والهتك وقرأ الحسن ويذرك بالجزم
اي تطلق له ذلك او يكون مستانفا او حالا على معنى اتذره ويذرك والهتك وقرأ الحسن ويذرك بالجزم وقرأ انس وندرك بالنون
والنصب اي يصرفنا عن عبادتك فنذرها اما قوله الهتك قال ابو بكر الانباري كان ابن عباس ينكر قراءة العامة ويقرأ والهتيك اي
عبادتك ويقول ان فرعون كان يعبد ولا يعبد وبه قرأ ابن مسعود والضحاك واما قراءة العامة والهتك فالمراد جمع اله وعلى هذا التقدير
فقد اختلفوا فيه فقيل ان فرعون كان قد صنع لقومه اصناما صغارا وامرهم بعبادتها وقال انا ربكم الاعلى ورب هذه الاصنام فذلك
قوله انا ربكم الاعلى وقال الحسن كان فرعون يعبد الاصنام واقول الذي خطر بالبال ان فرعون ان قلنا انه ما كان كامل العقل لم يجز في
حكمة الله تعالى ارسال الرسول اليه وان كان عاقلا لم يجز ان يعتقد في نفسه كونه خالقا للسموات والارض ولم يجز في الجمع العظيم من العقلاء
ان يعتقدوا فيه ذلك لان فساده معلوم بالضرورة بل الاقرب ان يقال انه كان دهريا منكر الوجود الصانع وكان يقول مدبر هذا العالم
السفلي هو الكواكب وانا المخدوم في العالم للخلق ولتلك الطائفة والمربي لهم فهو نفسه بقوله انا ربكم الاعلى اي انا مربيكم والمنعم عليكم
والمطعم لكم وقوله ما علمت لكم من اله غيري اي لا اعلم لكم احدا يجب عليكم عبادته الا انا واذا كان مذهبه كذلك لم يبعد ان يقال انه كان
قد اتخذ اصناما على صورة الكواكب ويعبدها ويقرب اليها على ما هو دين عبدة الكواكب وعلى هذا التقدير فلا امتناع في حمل قوله تعالى
ويذرك والهتك على ظاهره فهذا ما عندي في هذا الباب واعلم ان على جميع الوجوه والاحتمالات فالقوم ارادوا بذكر هذا الكلام حمل فرعون
على اخذ موسى عليه السلام وحبسه وانزال العذاب به فعند هذا لم يذكر فرعون ما هو حقيقة الحال وهو كونه خائفا من موسى عليه السلام
ولكنه قال سنقتل ابناءهم ونستحيي نساءهم وانا فوقهم قاهرون وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قرأ نافع وابن كثير سنقتل بفتح النون
والتخفيف والباقون بضم النون والتشديد على التكرير يعني ابناء بني اسرائيل ومن امن بموسى عليه السلام **المسئلة الثانية**
المعنى ان موسى انما يمكنه الافساد بواسطة الرهط والشيعة فنحن نسعى في تقليل رهطه وشيعته وذلك بان نقتل بني اسرائيل ونستحيي نساءهم
ثم بين انه قادر على ذلك بقوله وانا فوقهم قاهرون والمقصود منه انه انما ترك موسى وقومه لا عن عجز وخوف ولو اراد به البطش لقدر عليه
كان يوهم قومه انه انما لم يحبسه ولم يمنعه لعدم التفاته اليه ولعدم خوفه منه واختلف المفسرون فمنهم من قال كان يفعل كما فعله ابتداء
عند ولادة موسى ومنهم من قال بل منع واتفق المفسرون على ان هذا التهديد وقع في غير الزمان الاول ثم حكى تعالى عن موسى انه قال
لقومه استعينوا بالله واصبروا ان الارض لله يورثها من يشاء من عباده والعاقبة للمتقين لها هنا امرهم بشيئين وبشرهم بشيئين اما اللذان
امر موسى عليه السلام بهما فالاول الاستعانة بالله والثاني الصبر على بلاء الله وانما امرهم بالاستعانة بالله وذلك لان من عرف انه لا مدبر في
العالم الا الله انشرح قلبه بنور معرفة الله وحينئذ يسهل عليه انواع البلاء لانه يرى عند نزول البلاء انه انما حصل بقضاء الله وقدره فاستشعاره
بمشاهدة قضاء الله يخفف عليه انواع البلاء اما اللذان بشر بهما فالاول قوله ان الارض لله يورثها من يشاء من عباده وهذا اطماع من موسى
قومه في ان يورثهم الله ارض فرعون بعد اهلاكهم وذلك معنى الارث وهو جعل النفي للخلف بعد السلف والثاني قوله والعاقبة للمتقين فقيل
المراد امر الاخرة وقيل المراد امر الدنيا فقط وهو الفتح والظفر والنصر على الاعداء وقيل المراد مجموع الامرين وقوله للمتقين اشارة الى ان كل من اتقى

الله تعالى وخافه فامنه تعالى بعينه في الدنيا والاخرة **قوله تعالى** قالوا اوذينا من قبل ان تاتينا ومن بعد ما جئتنا قال عسى ربكم ان يهلك عدوكم ويستخلفكم في الارض فينظر كيف تعملون اعلم ان قوم موسى عليه السلام لما سمعوا ما ذكره فرعون من التهديد والوعيد خافوا فرعون فقالوا قد اوذينا من قبل ان تاتينا ومن بعد ما جئتنا وذلك لان بني اسرائيل كانوا قبل مجيء موسى مستضعفين بايدي فرعون فكان ياخذ منهم الجزية ويستعملهم في الاعمال الشاقة ويمنعهم من الزرع والنعم ويقتل ابناءهم ويستحيي نساءهم فلما بعث الله موسى قوي رجاؤهم في زوال تلك المضار والمتاعب فلما سمعوا ان فرعون اعاد التهديد بعد مرة ثانية عظم خوفهم وحزنهم فقالوا هذا الكلام فان قيل اليس ان هذا القول يدل على انهم كرهوا مجيء موسى وذلك يوجب كفرهم والجواب ان موسى لما جاء وعدهم بزوال تلك المضار وطفقوا انهاتر ولم على الفور فلما راوا انها ما زالت رجعوا اليه في معرفة كيفية ذلك الوعد فبين موسى عليه السلام ان الوعد بازالتها لا يوجب الوعد بازالتها في الحال وبين لهم انه تعالى سيجز لهم ذلك الوعد في الوقت الذي قدره له والحاصل ان هذا ما قالوه عن مجيء موسى بالرسالة بل كان استكشافا عن كيفية ذلك الوعد واعلم ان القوم لما ذكروا ذلك قال موسى عسى ربكم وقال سيبويه عسى طمع واشفاق قال الزجاج وما يطمع الله فيه فهو واجب وللقابل ان يقول هذا ضعيف لان لفظ عسى هاهنا ليس كلام الله بل هو حكاية عن كلام موسى الا ترى انك تقول مثل هذا الكلام اذا صدر عن الرسول فظهرت حجة بنوته بالمعجزات الباهرة افاد قوة النفس وازال ما خامرها من الانكسار والضعف فقوى موسى عليه السلام قلوبهم بهذا القول وحقق عندهم الوعد ليتمسكوا بالصبر ويتركوا الجزع المذموم ثم بين بقوله فينظر كيف تعملون ما يجري مجرى الحث لهم على التمسك بطاعة الله واعلم ان النظر قد يراد به الفكر الذي يفيد العلم وهو على الله محال وقد يراد به تقليب الحدقة نحو المرئي التماس الرؤية وهو ايضا على الله محال وقد يراد به ايضا الانتظار وهو على الله محال وقد يراد به الرؤية ويجب حمل اللفظ هاهنا عليها قال الزجاج اي يرى ذلك يوقع منكم لان الله تعالى لا يجازيهم على ما يعلمه منهم وانما يجازيهم على ما يقع منهم فان قيل اذا حملتم هذا النظر على الرؤية لزم الاشكال لان الفاء في قوله فينظر للتعقيب فيلزم ان يكون رؤية الله لتلك الاعمال متاخرة عن حصول تلك الاعمال وذلك يوجب حدوث صفة الله تعالى قلنا نحقق رؤية الله تعالى لذلك الشيء نسبة حادثة والنسب والاضافات لا وجود لها بالاعيان فلم يلزم حدوث الصفة الحقيقية في ذات الله تعالى .

قوله تعالى ولقد اخذنا آل فرعون بالسنين ونقص من الثمرات اعلم انه تعالى لما حكى عن موسى انه قال لقومه عسى ربكم ان يهلك عدوكم الآية ذكر ما انزله بفرعون وقومه من المحن حالا بعد حال الى ان وصل الامر الى الهلاك تنبيها للمكلفين على الزجر عن الكفر والتمسك بتكذيب الرسل حوفا من نزول هذه المحن بهم فقال ولقد اخذنا آل فرعون بالسنين وفي الآية مسائل **المسئلة الاولى** السنين جمع السنة قال ابو علي الفارسي السنة على معنيين احدهما يراد بها الحول والثاني يراد بها الجدب وهو خلاف المخصب فما اريد به الجدب هذه الآية وقوله عليه السلام اللهم اجعلها عليهم سنين كسني يوسف وقال عمر رضي الله عنه انها لم تقع في عام السنة فلما كان السنة يعني بها الجدب اشتقوا منها كما يشتق من الجدب فقيل اسنتوا اذا نالهم الجدب قال الشاعر . ورجال مكة مسنتون عجاف . قال ابو زيد وبعض العرب يقول هذه سنين ورايت سنينا فجرب الون ونحوه قال الفراء ومنه قول الشاعر . دعاني من نجد فان سنينه لعبن بنا شيبا وشملتنا مردا قال الزجاج السنين في كلام العرب الجدوب يقال منتهم السنة ومعناه جذب السنة وشدة السنة اذا عرفت هذا نقول قال المفسرون اخذنا آل فرعون بالسنين يريد بالجوع والقحط عاما بعد عام فالسنون لاجل البوادي ونقص من الثمرات لاهل القرى ثم قال تعالى لعلهم يذكرون وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** ظاهر الآية يدل على انه تعالى انما انزل عليهم هذه المضار لاجل ان يرجعوا عن طريق التمرد والعناد والى الانقياد والعبودية وذلك يدل على ان احوال الشدة ترقق القلب وترغب فيما عند الله والدليل عليه قوله واذا مسكم الضر في البحر ظل من تدعون الا اياه وقوله واذا مسه الشر فذو دعاء عريض **المسئلة الثانية** قال القاضي هذه الآية تدل على انه فعل ذلك ارادة منه ان يذكروا الا ان يتبعوا على ما هم عليه من الكفر اجاب الواحدي عنه بانه قد جاء لفظ الاخذ والاحساس في القرآن لا بمعنى انه تعالى يخفيهم لان ذلك على الله محال بل بمعنى انه تعالى عامل معاملة نشبه الابتلاء والامتحان فكذا هاهنا ثم بين تعالى انهم عند نزول تلك المحن عليهم يبقون على ما هم عليه من كفرهم ومعصيتهم فقال فاذا جاءتهم الحسنة قالوا لنا هذه قال ابن عباس يريد بالحسنة الخصب والخير والثمار والمواشي والثمار والسعة في الرزق والعافية والسلامة وقالوا لنا هذه اي عن مستحقه على العادة ان جرت من كثرة نعمنا وسعة ارزاقنا ولم يعلموا انه من الله فيشكروه عليه ويتوبوا عن المعصية فيه وقوله ان تصبهم سيئة يريد القحط والجدب والمرض والبلاء فيطيروا بموسى ومن معه ان تشاءموا به وقالوا انما اصابنا هذا الشر بشوم موسى وقومه التطير التشاؤم في قول جميع المفسرين وقوله يطيروا هو في الاصل يتطيروا فادغم التاء في الطاء لانهما من مكان واحد من طرف اللسان واصول الثنايا وقوله الا انما طايرهم عند الله في الطاير قولان الاول قال ابن عباس يريد شؤمهم عند الله اي من قبل الله اي انما جاءهم الشر بقضاء الله وعلمه فالطاير هنا الشؤم ومثله قوله تعالى في قصة عوج قالوا اطيرنا بك وبمن معك قال طايركم عند الله قال الفراء وقد تشاءمت اليهود بالنبي عليه السلام بالمدينة فقالوا غلت اسعارنا وقلت امطارنا منذ اقمت فينا فقال عليه السلام بل الشؤم عليكم وطيرهم من شاتهم عما قريب

الطير وزجرها والتطير وسنعيق غرابها واحدها ذات اليسار اذا اثاروها فشموا الشوم طيرا وطايرا وطيرا لتشاؤمهم بها ثم
اعلم الله تعالى على لسان رسوله ان طيرتهم باطلة فقال لا طيرة ولا هام وكان النبي عليه السلام يتفاءل ولا يتطير واصل الفال الكلمة الحسنة
وكانت العرب مذهبها في الفال والطيرة واحدا فاثبت النبي الفال وابطل الطيرة قال علي رضي الله عنه ولا بد من ذكر فرق بين الناس والاقرب
ان يقال الارواح الانسانية اصفى واقوى من الارواح البهيمية والطيرية فالكلمة التي تجري على لسان الانسان يمكن الاستدلال بها بخلاف
طيران الطير وحركات البهائم فان ارواحها ضعيفة فلا يمكن الاستدلال بها على شيء من الاحوال. القول الثاني في تفسير الطائر قال
ابو عبيدة الا انما طائرهم عند الله اي حظهم وهو معنى ما روي عن ابن عباس انه قال طائرهم ما قضي عليهم وقرر لهم والعرب تقول اطرت المال
وطرته بين القوم فصار الكل منهم سهمه اي حصل له ذلك السهم واعلم ان على كلا القولين فالمعنى ان كل ما يصيبهم من خير او شر فهو بقضاء الله وبتقدير
الله ولكن اكثرهم لا يعلمون ان الكل من عند الله وذلك لان اكثر الخلق يضيفون الحوادث الى الاسباب المحسوسة ويقطعونها عن قضاء الله وتقديره
والحق ان الكل من الله لان كل موجود اما واجب لذاته او ممكن لذاته والممكن لذاته لا يوجد الا بايجاد الواجب لذاته وبهذا الطريق يكون الكل
من الله فاسنادها الى غير الله يكون جهلا بكمال الله **قوله تعالى** وقالوا مهما تأتنا به من آية
لتسحرنا بها اعلم انه تعالى حكى عنهم في الآية الاولى انهم بجهلهم اسندوا حوادث هذا العالم لا الى قضاء الله وقدره فحكى عنهم في هذه الآية نوعا آخر
من انواع الجهالة والضلالة وهو انهم لم يميزوا بين المعجزات وبين السحر وجهلوا جملة الآيات مثل انقلاب العصا حية وقالوا ذلك من باب
السحر وقالوا لموسى انا لا نقبل منها شيئا البتة وفي الآية مسائل **المسألة الاولى** في كلمة مهما قولان الاول ان اصلها ما ما الاولى
ما الخبر والثانية هي التي تزاد توكيدا للجزاء كما تزاد في سائر حروف الجزاء كقولهم اما وحيثما كقوله تعالى فاما تثقفنهم وهو كقولك
ان تثقفنهم ثم ابدلوا من الالف ما الاولى ها كراهية لتكرار اللفظ فصار مهما هذا قول الخليل والبصريين والثاني وهو قول
الكسائي الاصل مه التي بمعنى الكف اي اكفف دخلت على ما التي للجزاء كانهم قالوا اكفف ما تأتينا به من آية لتسحرنا بها فهو كذا وكذا
المسألة الثانية قال ابن عباس ان القوم لما قالوا لموسى مهما اتيتنا بآية من ربك فهي عندنا من باب السحر ونحن لا نؤمن بها
البتة وكان موسى عليه السلام رجلا حديدا فعند ذلك دعا عليهم فاستجاب الله له فارسل عليهم الطوفان الدائم ليلا ونهارا سبتا الى
سبت حتى كان الرجل منهم لا يرى شمسا ولا قمرا ولا يستطيع الخروج من داره فجاءهم الغرق فصرخوا الى فرعون فاستغاثوا به فارسل الى موسى
عليه السلام فقال اكشف عنا العذاب فقد صار بحرا واحدا فان كشفت هذا العذاب امنا بك فازال الله عنهم المطر وارسل الرياح
فجففت الارض وخرج من النبات ما لم يروا مثله قط فقالوا هذا الذي جزعنا منه خير لنا لكنا لم نشعر فلا والله لا نؤمن بك ولا نرسل معك
بني اسرائيل فنكثوا العهد فارسل الله عليهم الجراد فاكل النبات وعظم الامر عليهم حتى صارت عند طيرانها تغطي الشمس ووقع بعضها على
بعض في الارض ذراعا فاكلت النبات فصرخ اهل مصر فدعا موسى فارسل الله ريحا فاحتمل الجراد فالقاه في البحر فنظر اهل مصر الى بقية غلالهم
وزرعهم يكفيهم فقالوا هذا الذي بقي يكفينا ولا نؤمن بك فارسل الله بعد ذلك عليهم القمل سبتا الى سبت فلم يبق في ارضهم عود اخضر الا اكلته
فصاحوا وسال موسى ربه فارسل الله عليهم ريحا حارة فاحرقتها واحتملتها الريح فالقتها في البحر فلم تؤمن فارسل الله عليهم الضفادع بعد ذلك
فخرج من البحر مثل الليل الدامس ووقع في النبات والاطعمة وكان الرجل منهم يستيقظ وعلى فراشه ذراع من الضفادع فصرخوا الى موسى وحلفوا بالله
لئن رفعت عنا هذا العذاب لنؤمنن بك فدعا الله تعالى فامات الضفادع وارسل عليها المطر فاحملها الى البحر ثم اظهروا الكفر والعناد
فارسل الله عليهم الدم فجرت انهارهم دما فلم يقدروا على الماء العذب وبنو اسرائيل كانوا يجدون الماء العذب الطيب حتى بلغ منهم الجهد
فصرخوا فركب فرعون واشراف قومه الى انهار بني اسرائيل فجعل يدخل الرجل منهم النهر فاذا اغترف صار في يده دما ومكثوا في ذلك سبعة
ايام لا يشربون الا الدم فقال فرعون لئن كشفت عنا الرجز الى آخر الآية فهذا هو القول المرضي عند اكثر المفسرين وقد وقع في اكثرها اختلافات
اما الطوفان فقال الزجاج الطوفان من كل شيء ما كان كثيرا محيطا مطيفا بالقوم كلهم كالغرق الذي يشمل المدن الكثيرة فانه يقال له طوفان وكذلك
القتل الذريع طوفان والموت الخارق طوفان وقال الاخفش هو فعلان من الطوف لانه يطوف قال وواحدته في القياس طوفانة وقال المبرد
الطوفان مصدر مثل الرجحان والنقصان ولا حاجة به الى ان يطلب له واحد اذا عرفت هذا فنقول الاكثرون على ان هذا الطوفان هو المطر الكثير
على ما رويناه عن ابن عباس وروى عطاء عنه انه قال الطوفان هو الموت وهذا القول مشكل لانهم لو امنوا لم يكن لارسال سائر انواع العذاب عليهم
فائدة بل لو صح هذا الخبر لوجب حمل لفظ الموت على حصول اسباب الموت مثل المطر الشديد او السيل العظيم او غيرهما واما الجراد فهو معروف
والواحد جرادة ونبت مجرود قد اكل الجراد ورقها وقال الجبائي ارض جردة ومجردة واصل هذا كله من الجرد وهو اخذك الشيء عن الشيء لا على
سبيل البحث والسحق ومنه يقال للثوب الذي قد ذهب زئبره جرد وارض جرداء لا نبات فيها واما القمل فقد اختلفوا فيه قيل هو الذباب الصغار
التي لا اجنحة لها وهي بنات الجراد وعن سعيد بن جبير هو السوس الذي يخرج من الحنطة وقال ابن السكيت انه شيء يقع في الزرع ليس بجراد فياكل السنبلة
وهي غضة قبل ان تقوى وحينئذ يطول الزرع ولا سنبل له وقيل انها كبار القردان وعن سعيد بن جبير كان الى جنبهم كثيب اخضر فضربه موسى بعصاه
فصار قملا فاحدث في ابشارهم واشعارهم واشعار عيونهم وحواجبهم ولزم جلودهم كانه الجدري فصاحوا وصرخوا وفزعوا الى موسى فرفع عنهم
فقالوا قد تيقنا الآن انك ساحر عليم وعزة فرعون لا نؤمن بك ابدا وقرأ الحسن والقمل بفتح الكاف وسكون الميم يريد القمل المعروف واما

الدم فما ذكرناه ونقل صاحب الكشاف انه قيل سلط الله عليهم الرعاف ٭ وروي ان موسى عليه السلام مكث فيه بعد ما غلب
السحرة عشرين سنة يريهم هذه الايات واما قوله تعالى ايات مفصلات ففيه وجوه احدها مفصلات اي مبينات ظاهرات لا يشكل
على عاقل انها من ايات الله التي لا يقدر عليها غيره وثانيها مفصلات اي فصل بين بعضها وبعض بزمن يمتحن فيه احوالهم وينظرون ايقبلون
الحجة والدليل او يستمرون على الخلاف والتقليد قال المفسرون كان العذاب يبقى عليهم من السبت الى السبت وبين العذاب الى العذاب شهر
فهذا معنى قوله ايات مفصلات قال الزجاج وقوله ايات منصوب على الحال فاستكبروا يريد عن عبادة الله وكانوا قوما مجرمين مصرين على الجرم
والذنب ونقل ايضا ان هذه الانواع المذكورة من العذاب كانت عند وقوعها مختصة بقوم فرعون وكان بنوا اسرائيل منها في امان وفراغ
ولا شك ان كل واحد منها معجزة فهو في نفسه معجزة واختصاصه بالقبطي دون الاسرائيلي معجز اخر فان قال قائل لما علم الله تعالى من حال
اولئك الاقوام انهم لا يؤمنون بتلك المعجزات فما الفائدة في توالبها واظهار الكثير منها وايضا فقوم محمد لما طلبوا المعجزات فما اجيبوا فما الفرق
والجواب اما على قول اصحابنا فيفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد واما على قول المعتزلة في رعاية الصلاح فلعله علم من قوم موسى ان بعضهم كان
يؤمن عند ظهور تلك المعجزات الزائدة وعلم من قوم محمد ان احدا منهم لا يزداد بسبب ظهور تلك المعجزات الزائدة فظهر الفرق **قوله**
تعالى ولما وقع عليهم الرجز قالوا يا موسى اعلم انا ذكرنا الرجز عند قولنا فانزلنا على الذين ظلموا رجزا في سورة البقرة
وهو اسم للعذاب ثم انهم اختلفوا في المراد بهذا الرجز فقال بعضهم انه عبارة عن الانواع الخمسة المذكورة من العذاب الذي كان نازلا
وقال سعيد بن جبير الرجز معناه الطاغوت وهو العذاب السادس اصابهم فمات به من القبط سبعون الف انسان في يوم واحد فتركوا غير
مدفونين واعلم ان القول الاول اقوى لان لفظ الرجز مفرد محلى بالالف واللام فينصرف الى المعهود السابق وههنا المعهود السابق هو الانواع الخمسة
التي تقدم ذكرها واما غيرها فمشكوك فيه فحمل اللفظ على المعلوم اولى من حمله على المشكوك فيه اذا عرفت هذا فنقول انه تعالى بين ما كانوا عليه
من المناقضة القبيحة لانهم تارة يكذبون موسى عليه السلام واخرى عند الشدائد يفزعون اليه فزع الامة الى نبيها ويسألونه ان يسأل ربه
رفع ذلك العذاب عنهم وذلك يقتضي انهم سلموا له كونه نبيا مجاب الدعوة ثم بعد زوال تلك الشدائد يعودون الى تكذيبه والطعن في نبوته وانه انما
يصل الى مطالبه بسحره من هذا الوجه فظهر انهم يناقضون انفسهم في هذه الاقاويل اما قوله تعالى حكاية عنهم ادع لنا ربك بما عهد عندك فقال
صاحب الكشاف ما في قوله بما عهد عندك مصدرية والمعنى بعهده عندك وهو النبوة وفي هذا الباء وجهان الاول انها متعلقة بقوله ادع لنا
ربك والتقدير ادع لنا متوسلا اليه بعهده عندك والوجه الثاني في هذا الباء ان تكون قسما وجوابها قوله لنؤمنن اي قسمنا بعهد الله عندك
لئن كشفت عنا الرجز لنؤمنن لك قوله ولنرسلن معك بني اسرائيل كانوا قد اخذوا بني اسرائيل بالكيد الشديد فوعدوا موسى على دعائه بكشف العذاب
عنهم الايمان به والتخلية عن بني اسرائيل وارسالهم معه يذهب بهم اين شاء وقوله فلما كشفنا عنهم الرجز الى اجل هم بالغوه والمعنى انا ما ازلنا عنهم
العذاب مطلقا وما كشفنا عنهم الرجز في جميع الوقائع بل انما ازلنا عنهم العذاب الى اجل معين وعند مجيء ذلك الاجل لا يزيل عنهم العذاب بل يهلكهم
وقوله اذا هم ينكثون فهو جواب لما مضى فلما كشفنا عنهم فاجؤا النكث وبادروه ولم يؤخروه ولما كشفنا عنهم نكثوا **قوله تعالى**
فانتقمنا منهم فاغرقناهم في اليم بانهم كذبوا باياتنا وكانوا عنها غافلين واعلم انه تعالى لما كشف عنهم العذاب من قبل مرات وكرات ولم
يمتنعوا عن كفرهم وجهلهم ثم بلغوا الاجل الموقت انتقم منهم بان اهلكهم بالغرق والانتقام في اللغة سلب النعمة بالعذاب ٭ واليم البحر قال
صاحب الكشاف اليم البحر الذي لا يدرك قعره وقيل هو لجة البحر ومعظم مائه واشتقاقه من التيمم لان المستضعفين به يقصدونه وبين تعالى بقوله
بانهم كذبوا باياتنا ان ذلك الانتقام هو لهذا التكذيب وكانوا عنها غافلين اختلفوا في الكناية فقيل انها عائدة الى النقمة التي دل عليها قوله
انتقمنا والمعنى وكانوا عن النقمة قبل حلولها غافلين وقيل الكناية عائدة الى الايات وهو اختيار الزجاج قال لانهم لا يقرون بالايات
التي تنزل بهم فان قيل الغفلة ليست من فعل الانسان ولا تحصل باختياره فكيف جاء الوعيد على الغفلة قلنا المراد بالغفلة هنا
الاعراض عن الايات وعدم الالتفات اليها فهم اعرضوا عنها حتى صاروا كالغافلين عنها فان قيل اليس قد ضموا الى التكذيب والغفلة معاصي
كثيرة فكيف يكون الانتقام لهذين دون غيرهما قلنا ليس في بيان انه تعالى انتقم منهم لهذين دلالة على نفي ما عداه والاية تدل على ان الواجب
في الايات النظر فيها فلذلك ذمهم بان غفلوا عنها وذلك يدل على ان التقليد طريق مذموم **قوله تعالى**
واورثنا القوم الذين كانوا يستضعفون مشارق الارض ومغاربها اعلم ان موسى عليه السلام كان قد ذكر لبني اسرائيل قوله تعالى
عسى ربكم ان يهلك عدوكم ويستخلفكم في الارض فها هنا لما بين تعالى اهلاك القوم بالغرق على وجه العقوبة بين ما فعله بالمؤمنين من الخيرات
وهو انه تعالى اورثهم ارضهم وديارهم فقال واورثنا القوم الذين كانوا يستضعفون والمراد من ذلك الاستضعاف انه كان يقتل ابناءهم ويستحيي
نساءهم ويأخذ منهم الجزية ويستعملهم في الاعمال الشاقة واختلفوا في معنى مشارق الارض ومغاربها فبعضهم حمله على مشارق ارض الشام
ومصر ومغاربها لانها هي التي تحت تصرف فرعون وايضا قوله التي باركنا فيها بالخصب وسعة الارزاق وذلك لا يليق الا بارض الشام والقول
الثاني ان المراد جملة الارض وذلك لانه خرج من جملة بني اسرائيل داود وسليمان وقد ملكا الارض وهذا يدل على ان الارض ها هنا الجنس وقوله
وتمت كلمة ربك الحسنى على بني اسرائيل قيل المراد من كلمة ربك الحسنى قوله ونريد ان نمن على الذين استضعفوا في الارض الى قوله ما كانوا يحذرون
والحسنى تانيث الاحسن صفة للكلمة ومعنى تمت على بني اسرائيل قصت عليهم واستمرت من قولهم تم عليك الامر اذا قص عليه وقيل معنى تمام الكلمة

القبيحة

الحسنى انجاز الوعد الذي تقدم باهلاك عدوهم واستخلافهم في الارض وانما كان الانجاز تماما للكلام لان الوعد بالشيء يبقى كالشيء المعلق
فاذا حصل الموعود به فقد تم ذلك الوعد وكمل وقوله بما صبروا اي انما حصل ذلك التمام بسبب صبرهم وحسبك به حاثا على الصبر ودالا على ان
من قابل البلاء بالجزع وكله الله اليه ومن قابله بالصبر وانتظار النصر ضمن الله له الفرج وقرا عاصم في روايه وتمت كلمات ربك الحسنى ونظيره من
ايات ربه الكبرى وقوله ودمرنا قال الليث الدمار الهلاك التام يقال دمر القوم يدمرون دمارا اي هلكوا وقوله ما كان يصنع فرعون وقومه
وقال ابن عباس يريد المصانع وما كانوا يعرشون قال الزجاج يقال عرش يعرش اذا بنى قيل وما كانوا يعرشون من الجنات ومنه قوله وهو الذي انشا
جنات معروشات وقيل وما كانوا يرفعون من الابنية المشيدة في السماء كصرح هامان وغيره وقرئ يعرشون بالكسر والضم وذكر الترمذي ان
الكسر افصح قال صاحب الكشاف وبلغني انه قرا بعض الناس يغرسون من غرس الاشجار وما احسبه الا تصحيفا منه وهذا اخر ما ذكره الله
تعالى من قصة فرعون وقومه وتكذيبهم بايات الله **قوله تعالى** وجاوزنا ببني اسرائيل البحر
فاتوا على قوم يعكفون على اصنام لهم اعلم انه تعالى لما بين انواع نعمه على بني اسرائيل بان اهلك عدوهم واورثهم ارضهم وديارهم اتبع ذلك
بالنعمة العظمى وهي ان جاوز بهم البحر مع السلامة وقد بين تعالى في ساير السور كيف سيرهم في البحر مع السلامة وذلك بان فلق البحر عند ضرب
موسى البحر بالعصا وجعله يبسا فبين ان بني اسرائيل لما شاهدوا قوما يعكفون على عبادة اصنامهم جهلوا وارتدوا وقالوا لموسى اجعل لنا الها كما لهم
الهة ولا شك ان القوم لما شاهدوا المعجزات القاهرة التي اظهرها الله لموسى على فرعون ثم شاهدوا انه تعالى اهلك فرعون وجنوده وخص بني
اسرائيل بانواع السلامة والكرامة ثم انهم بعد هذه المواقف والمقامات يذكرون هذا الكلام الفاسد الباطل كانوا في نهاية الجهل وغاية الخلاف
اما قوله تعالى وجاوزنا ببني اسرائيل البحر يقال جاوز الوادي اذا قطعه وخلفه وراه وجاوز بغير عرفه وقرئ وجوزنا اي اجزنا يقال اجاز
المكان وجوزه وجاوزه بمعنى جازه فاتوا على قوم يعكفون على اصنام لهم قال الزجاج يواظبون عليها ويلازمونها يقال لكل من لزم شيئا وواظب
عليه عكف يعكف ويعكف ومن هذا قيل لملازم المسجد معتكف قال قتادة كان اولئك القوم من لخم وكانوا نزولا بالرقة وقال ابن جريج كانت تلك
الاصنام تماثيل مصر وذلك اول شان قصة العجل ثم حكى عنهم انهم قالوا يا موسى اجعل لنا الها كما لهم الهة واعلم ان من المستحيل ان يقول العاقل لموسى
اجعل لنا الها وخالقا ومدبرا لان الذي يحصل بجعل موسى وتقديره لا يمكن ان يكون خالقا للعالم ومدبرا ومن شك في ذلك لم يكن كامل العقل فالاقرب
انهم طلبوا من موسى ان يعين لهم اصناما وتماثيل يقربون بعبادتها الى الله تعالى وهذا القول هو الذي حكاه الله تعالى عن عبدة الاوثان حيث قال
ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى اذا عرفت هذا فلقائل ان يقول لم كان هذا القدر كفرا فنقول اجمع كل الانبياء على ان عبادة غير الله كفر سواء اعتقد
في ذلك الغير كونه الها للعالم او اعتقد فيه ان عبادته تقربه الى الله تعالى لان العبادة نهاية التعظيم ونهاية التعظيم لا تليق الا بمن يصدر عنه نهاية
الانعام والاكرام فان قيل فهذا القول صدر من كل بني اسرائيل او من بعضهم قلنا بل من بعضهم لانه كان مع موسى السبعون المختارون وكان فيهم
من يرتفع عن مثل هذا السؤال الباطل ثم انه تعالى حكى عن موسى عليه السلام انه اجابهم فقال انكم قوم تجهلون وتقدير هذا الجهل ما ذكرنا ان العبادة
غاية التعظيم فلا تليق الا بمن يصدر عنه غاية الانعام وهو خلق الجسم والحياة والشهوة والقدرة والعقل وخلق الاشياء المنتفع بها والقادر على هذه
الاشياء ليس الا الله سبحانه فوجب ان لا تليق العبادة الا به فان قالوا اذا كان مرادهم بعبادة تلك الاصنام التقرب بها الى تعظيم الله سبحانه فما الوجه
في قبح هذه العبادة قلنا فعلى هذا التقدير لم يتخذوها الهة اصلا فانما جعلها كالقبلة بناء في قولهم اجعل لنا الها كما لهم الهة واعلم ان ما في قوله كما لهم
يجوز ان تكون مصدرية اي كما ثبت لهم الهة ويجوز ان تكون موصولة وفي قوله لهم ضمير يعود اليه والهة بدل من ذلك الضمير تقديره كالذي حولهم الهة
ثم حكى تعالى عن موسى عليه السلام انه قال ان هؤلاء متبر ما هم فيه قال الليث التبار الهلاك تبر الشيء يتبر تبارا والتتبير الاهلاك ومنه قوله
تعالى تبر ما هم تتبيرا ويقال للذهب المنكسر المتفتت التبر فقوله متبر ما هم فيه اي مهلك مدبر وقوله وباطل ما كانوا يعملون قيل البطلان عدم الشيء اما
بعدم ذاته او بعدم فايدته ومقصوده المراد من بطلان عملهم انه لا يعود عليهم من ذلك العمل نفع ولا دفع ضرر وتحقيق القول في هذا الباب ان
المقصود من العبادة ان تصير المواظبة على تلك الاعمال سببا لاستحكام ذكر الله في القلب حتى تصير تلك الروح سعيدة بحضور تلك المعرفة فيها فاذا
اشتغل الانسان بعبادة غير الله تعلق قلبه بغير الله ويصير ذلك التعلق سببا لاعراض القلب عن ذكر الله واذا ظهر هذا التحقيق ظهر ان الاشتغال
بعبادة غير الله متبر وباطل وضايع وسعي في تحصيل ضد الشيء ونقيضه لانا بينا ان المقصود من العبادة رسوخ معرفة الله في القلب والاشتغال
بعبادة غير الله يزيل معرفة الله عن القلب فكان هذا ضدا للغرض ونقيضا للمطلوب **قوله تعالى** قال
اغير الله ابغيكم الها وهو فضلكم على العالمين اعلم انه تعالى حكى عن موسى عليه السلام انهم لما قالوا له اجعل لنا الها كما لهم الهة فهو عليه السلام
ذكر في الجواب وجوها كثيرة اولها انه حكم عليهم بالجهل فقال انكم قوم تجهلون وثانيها انه قال ان هؤلاء متبر ما هم فيه اي سبب للخسران والهلاك
وثالثها انه قال وباطل ما كانوا يعملون اي هذا العمل الشاق لا يفيدهم نفعا في الدنيا والدين ورابعها ما ذكر في هذه الاية من التعجب منهم على وجه
يوجب الانكار والتوبيخ فقال قال اغير الله ابغيكم الها وهو فضلكم على العالمين والمعنى ان الاله ليس شيئا يطلب ويلتمس ويتخذ بل الاله هو الذي يكون
قادرا على الانعام بالايجاد واعطاء الحيوة وجميع النعم وهو المراد من قوله وفضلكم على العالمين فهذا الموجود هو الاله الذي يجب على الخلق عبادته فكيف
يجوز العدول عن عبادته الى عبادة غيره قال الواحدي يقال بغيت فلانا شيئا وبغيته له قال تعالى يبغونكم الفتنة اي يبغون لكم وفي انتصاب
قوله الها وجهان احدهما الحال كانه قيل اطلب لكم غير الله معبودا ونصب غير في هذا الوجه على المفعول به الثاني ان ينصب الها على المفعول به وغير على

الحال المتقدمة التي لو تاخرت كانت صفة كانزل ابنكم الها غير الله وقوله وهو فضلكم على العالمين فيه قولان الاول المراد انه تعالى فضلهم على عالمي زمانهم الثاني انه تعالى خصهم بتلك الآيات القاهرة ولم يحصل مثلها لاحد من العالمين وان كان غيرهم فضلهم بسائر الخصال ومثاله رجل يعلم علما واحدا او اخر يعلم علوما كثيرة سوى ذلك العلم فصاحب العلم الواحد مفضل على صاحب العلوم الكثيرة بذلك العلم الواحد بالحقيقة **قوله تعالى** واذ انجيناكم من آل فرعون يسومونكم سوء العذاب يقتلون ابناءكم ويستحيون نساءكم وفي ذلكم بلاء من ربكم عظيم واعلم ان هذه الآية مفسرة بما سورة البقرة والقائدة بما ذكرها في هذا الموضع انه تعالى هو الذي انعم عليكم بهذه النعمة العظيمة فكيف يليق بكم الاشتغال بعبادة غير الله **قوله تعالى** ووعدنا موسى ثلاثين ليلة واتممناها بعشر فتم ميقات ربه اربعين ليلة في الآية مسائل **المسئلة الاولى** قرا ابو عمرو ووعدنا والباقون واعدنا بالالف على المفاعلة وقد مر بيان هذه القراءة في سورة البقرة **المسئلة الثانية** اعلم انه روي ان موسى عليه السلام وعد بني اسرائيل وهو بمصر ان اهلك الله عدوهم اتاهم بكتاب من عند الله فيه بيان ما ياتون وما يذرون فلما اهلك فرعون سالت موسى ربه الكتاب فهذه الآية في بيان كيفية نزول التوراة واعلم انه تعالى قال في سورة البقرة واذ واعدنا موسى اربعين ليلة وذكر بتفصيل ذكر الاربعين في هذه الآية فان قيل وما الحكمة هاهنا في ذكر الثلاثين ثم اتمامها بعشر وايضا فقوله فتم ميقات ربه اربعين ليلة كلام عار عن الفائدة لان كل احد يعلم ان الثلاثين مع العشرة تكون اربعين قلنا اما الجواب عن السؤال الاول فهو من وجوه الاول انه تعالى امر موسى بصوم ثلاثين يوما وهو شهر ذي القعدة فلما اتم الثلاثين انكر خلوف فيه فقال له الملائكة كانتم من فيك رائحة المسك فاوحى الله اليه فاسدته بالسواك واوحى الله اليه اما علمت ان خلوف فم الصائم اطيب عندي من ريح المسك فامر الله تعالى ان يزيد عليها عشرة ايام من ايام ذي الحجة لهذا السبب * الوجه الثاني في فائدة هذا التفصيل ان الله تعالى امره بصوم ثلاثين يوما وان يعمل فيها ما يقربه من الله تعالى ثم انزل التوراة عليه بعد العشر وكلمه ايضا فيه فهذا هو الفائدة في تفصيل الاربعين الى الثلاثين والعشرة * والوجه الثالث ما ذكر ابو مسلم الاصفهاني في سورة طه ما يدل على ان موسى عاد الى ميقات ربه قبل تمام الثلاثين والدليل عليه قوله تعالى وما اعجلك عن قومك يا موسى قالوا هم اولاء على اثري فجائز ان يكون موسى اتى الطور عند تمام الثلاثين فلما علم الله جزع قومه مع السامري رجع الى قومه قبل تمام ما وعده الله ثم عاد الى الميقات في عشر فتم اربعين ليلة * الوجه الرابع لا يبعد ان يكون الوعد الاول لحضوره موسى عليه السلام وحده والوعد الثاني لحضوره المختارون معه ليسمعوا كلام الله فصار الوعد متعددا لاختلاف حال الحاضرين * والجواب عن السؤال الثاني انه تعالى انما قال اربعين ليلة ازالة للوهم ان ذلك العشر من الثلاثين لانه يحتمل انها عشرون من الثلاثين كانه كان عشرين ثم انه يعشر فصار ثلاثين فازال هذا الوهم * اما قوله تعالى فتم ميقات ربه اربعين ليلة ففيه بحثان

البحث الاول الفرق بين الميقات وبين الوقت ان الميقات ما قدر فيه عمل من الاعمال والوقت وقت للشيء قدره مقدر ام لا

البحث الثاني قوله اربعين ليلة نصب على الحال اي تم بالغا هذا العدد واما قوله وقال موسى لاخيه هارون فقوله هارون عطف بيان لاخيه وقرئ بالضم على النداء الخلفي يا قومي كن خليفتي فيهم واصلح ولا تكن مصلحا او واصلح ما يجب ان يصلح من امور بني اسرائيل ولا تتبع من يتبع الفساد فلا تطعه فان قيل ان هرون كان شريك موسى عليه السلام في النبوة فكيف يحمله على نفسه فان شريك الانسان اعلى حالا من خليفته ورد الانسان من منصبه الاعلى الى الادون يكون اهانة به قلنا الامر وان كان كذلك الا انه كان موسى عليه السلام هو الاصل في تلك النبوة فان قيل لما كان هرون نبيا والنبي لا يتبع الا الاصلح فكيف وصى اليه بالاصلح قلنا المقصود من هذا الامر التاكيد كقوله تعالى ولكن ليطمئن قلبي

قوله تعالى ولما جاء موسى لميقاتنا الى قوله وانا اول المؤمنين اعلم انه تعالى لما بين الفائدة التي لاجلها حضر موسى عليه السلام الميقات وشرفه بكلمة ربه وفي الآية مسائل شريفة عالية من العلوم الالهية

المسئلة الاولى دلت الآية على انه تعالى كلم موسى عليه السلام والناس يختلفون في كلام الله فمنهم من قال كلامه عبارة عن الحروف المؤلفة المستطيلة ومنهم من قال كلامه صفة حقيقية معبرة عن الحروف والاصوات اما القائلون بالقول الاول فالعقلاء والمحصلون اتفقوا على انه يجب كونه حادثا لانه لو لم يكن حادثا لوجب كونه قديما لان الكلام المركب من الحروف والاصوات قديم وهذا القول احس بان يلتفت اليه العاقل وذلك لان قلت بوما انه تعالى انما يكلم بعض الحروف على البعض او على المعاني والقوالي والاول باطل لان هذه الكلمات المسموعة المفهومة انما تكون مفهومة اذا كانت حروفها متوالية فاما اذا كانت حروفها موجودة معا فذلك لا يكون مفيدا البتة والثاني يوجب كونها كذلك لان الحروف اذا كانت متوالية فعند مجيء الثاني ينعدم الاول فالاول حادث لان كل ما ليس بموجود فهو عدم اما وجوده فانما حصل عن وجود غيره فهو حادث فثبت ان يتقدر ان يكون كلام الله عبارة عن مجرد الحروف والاصوات فهو محدث اذا ثبت هذا فنقول الناس هاهنا مذهبان * الاول ان محل تلك الحروف والاصوات المحدثة هو ذات الله تعالى وهو قول الكرامية والثاني ان محلها جسم من اجسام الله تعالى كالشجرة وغيرها وهو قول المعتزلة * القول الثاني وهو ان كلام الله تعالى صفة معبرة لهذه الحروف والاصوات قول اكثر اهل السنة والجماعة وتلك الصفة قائمة بذاته والقائلون بهذا القول اختلفوا في الشيء الذي سمعه موسى عليه السلام فقالت المعتزلة ان موسى عليه السلام سمع تلك الصفة الموجودة في الشجرة قالوا وكما يجوز ان يخلق الله الكلام في الشجرة يجوز ان يخلق الادراك في الشجرة حتى تدرك ما يقال لها ومن الناس من قال ان موسى عليه السلام سمع تلك الصفة القائمة بذات الله تعالى وهو قول الكرامية والثاني ان محلها جسم من اجسام الله تعالى كالشجرة وغيرها وهو قول المعتزلة * القول الثاني وهو ان كلام الله تعالى صفة معبرة لهذه الحروف والاصوات قول اكثر اهل السنة والجماعة وتلك الصفة قائمة بذاته والقائلون بهذا القول اختلفوا في الشيء الذي سمعه موسى عليه السلام فقالت المعتزلة

كلامه مع ان كلامه لايكون حرفا ولا صوتا وقال ابو منصور الماتريدي الذي سمعه موسى عليه السلام اصوات منقطعة وحروف مولفة قائمة بالشجرة فاما الصفة الازلية التي ليست بحرف ولا صوت فذاك ما سمعه موسى عليه السلام البتة فهذا تفصيل مذاهب الناس في سماع كلام الله تعالى **المسئلة الثانية** اختلفوا في انه تعالى كلم موسى وحده او كلمه مع اقوام اخرين فظاهر الآية يدل على الاول لان قوله تعالى وكلمه ربه يدل على تخصص موسى عليه السلام بهذا التشريف والتخصص بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداه وقال القاضي بل السبعون المختارون تعرفوا ايضا كلام الله تعالى قال لان الغرض بإحضارهم ان يخبروا موسى عليه السلام عما يجري هناك وهذا المقصود لا يتم الا عند سماع الكلام وايضا فان تكليم الله تعالى موسى على هذا الوجه معجز وقد تقدمت نبوة موسى عليه السلام فلابد من ظهور هذا المعنى لغيره **المسئلة الثالثة** قال اصحابنا هذه الآية تدل على انه سبحانه يجوز ان يرى ويتقرر من اربعة اوجه * الاول ان الآية دالة على ان موسى عليه السلام سأل الرؤية ولا شك ان موسى كان عارفا بما يجب ويجوز ويمتنع على الله فلو كانت الرؤية ممتنعة على الله تعالى لما سأل لها وحيث سأل لها علمنا ان الرؤية جائزة على الله تعالى قال القاضي قال المحصلون من العلماء في ذلك اقوال اربعة احدها ما قاله الحسن وغيره من ان موسى عليه السلام ما عرف ان الرؤية غير جائزة على الله تعالى قال ومع الجهل بهذا المعنى قد يكون عارفا بربه وبعدله وبتوحيده فلم يبعد ان يكون العلم بامتناع الرؤية وجوازها موقوفا على السمع * وثانيها ان موسى عليه السلام سأل الرؤية عن لسان قومه فقد كانوا مجاهلين بذلك فحدثت المسئلة عنه ويقولون لن نؤمن لك حتى نرى ربنا فسأل موسى الرؤية لا لنفسه فلما ورد المنع منها ظهر ان ذلك لا سبيل اليه وذلك طريقة ابي علي وابي هاشم * وثالثها ان موسى عليه السلام سأل ربه مما عنده معرفة باضطرار واهل هذا التاويل مختلفون فمنهم من يقول سأل ربه المعرفة الضرورية ومنهم من يقول سأله اظهار الآيات الباهرة التي عندها تزول الخواطر والوساوس عن معرفته وان كانت من فعله كما يقول يا معرفة اهل الآخرة وهو الذي اختاره ابو القاسم الكعبي * ورابعها المقصود من هذا السؤال ان يذكر تعالى من الدلائل السمعية ما يدل على امتناع رؤيته حتى يتأكد الدليل العقلي بالدليل السمعي وتتضاعف الدلائل وهو الذي ذكره ابو بكر الاصم ليصير مجموع اقوال المعتزلة في تاويل هذه الآية قال اصحابنا اما الوجه الاول فضعيف ويدل عليه وجوه * الاول اجماع العقلاء على ان موسى ما كان في علمه بالله اقل منزلة ومرتبة من اراذل المعتزلة فلما كان كلهم عالمين بامتناع الرؤية على الله وقد صار موسى لم يعرف ذلك كان معرفة بالله اقل درجة من معرفة كل واحد من اراذل المعتزلة وذلك باطل باجماع المسلمين الثاني ان المعتزلة يدعون العلم الضروري بان كل ما كان مرئيا فانه يجب ان يكون متلونا او في حكم المتلون فاما ان يقال ان موسى حصل له هذا العلم او لم يحصل له هذا العلم فان كان الاول كان تجويزه لكونه تعالى مرئيا موجبا تجويزه لكونه حاصلا في الحيز والجهة وتجويز هذا المعنى على الله تعالى يوجب الكفر عند المعتزلة فيلزمهم كون موسى كافرا وذلك لا يقوله عاقل وان كان الثاني فنقول لما كان العلم بان كل مرئي يجب ان يكون متلونا او في حكم المتلون علما بديهيا ضروريا ثم فرضنا ان هذا العلم ما كان حاصلا لموسى عليه السلام لزم ان يقال ان موسى لم يحصل بقلبه جميع العلوم الضرورية ومن كان كذلك فهو مجنون فيلزمكم الحكم بانه عليه السلام ما كان كامل العقل بل كان مجنونا وذلك كفر باجماع الامة فثبت ان القول بان موسى عليه السلام ما كان عالما بامتناع الرؤية مع قرائنه تعالى يمنع الرؤية يوجب احد هذين القسمين الباطلين فكان القول به باطلا واما التاويل الثاني وهو انه عليه السلام انما سأل الرؤية لقومه لا لنفسه فهو ايضا فاسد ويدل عليه وجوه الاول انه لو كان الامر كذلك لقال موسى ارهم ينظرون اليك ولقال الله تعالى لن يروني فلما لم يكن كذلك تعلل هذا التاويل * والثاني انه لو كان هذا السؤال طلبا للمحال لمنعهم عنه كما انهم لما قالوا اجعل لنا الها كما لهم آلهة منعهم عنه بقوله انكم قوم تجهلون * والثالث انه كان يجب على موسى اقامة الدليل القاطع على انه تعالى لا يجوز رؤيته وان يمنع قومه بتلك الدلائل عن هذا السؤال فاما ان يذكر شيئا من تلك الدلائل البتة مع ان ذكرها كان فرضا خصيصا كان هذا تنبيها لترك الواجب الى موسى وانه لا يجوز * والرابع ان اولئك الاقوام الذين طلبوا الرؤية اما ان يكونوا قد امنوا بنبوة موسى او ما امنوا فان كان الاول كان المانع لهم من الانصياع عن ذلك السؤال الباطل مجرد قول موسى فلا حاجة الى هذا السؤال الفرعي ولكن موسى وان كان الثاني لم يلتفتوا لهذا الجواب لانهم يقولون لا نسلم ان الله تعالى منع من الرؤية بل هذا قول افتريته على الله تعالى قلت ان على كلي التقديرين لا فائدة للقوم في قول موسى ارني انظر اليك واما التاويل الثالث فبعيد ايضا ويدل عليه وجوه الاول ان على هذا التقدير يكون معنى الآية ارني امرا انظر اليه بامرك ثم حذف المفعول والمضاف الا ان سياق الآية يدل على بطلان هذا وهو قوله اريني انظر اليك قال لن تراني فوضع تراني في مقابلة اريني ولا يجوز ان يجعل جميع هذا على حذف المضاف الثاني انه تعالى اراه من الآيات ما لا غاية لعددها كالعصا واليد البيضاء والطوفان والجراد والقمل والضفادع والدم واظلال الجبل تكليف بكل بعد هذه الاحوال الطيارة قاهرة ظاهرة والثالث انه عليه السلام كان يتكلم مع العقلاء بالعقل وهذه الحالة كيف يليق بها ان يقول اظهر لي آية قاهرة ظاهرة تدل على انك موجود ومعلوم ان هذا الكلام في غاية الفساد * الرابع انه لو كان المطلوب منه ما ذكرتموه من الدليل على وجوده لاعطاه تلك الآية كما اعطاه سائر الآيات ولكان لا معنى لمنعه عن ذلك فثبت ان هذا القول فاسد * واما التاويل الرابع وهو ان السؤال المعقول منه اظهار الآية سمعية يتوقف ما دل العقل عليه فهو ايضا بعيد لانه لو كان المراد ذلك لكان الواجب ان يقول اريد بالهي ان تتوقف اسماع قومي على اظهار آية سمعية يتوقف ما دل العقل عليه فهذا ما في هذه الوجوه من الزيادة التي لا حاجة اليها * الحجة الثانية من الوجوه المستنبطة من هذه الآية الدالة على انه تعالى جائز الرؤية قوله تعالى لن تراني يدل على انه تعالى جائز الرؤية وذلك لانه تعالى لو كان مستحيل الرؤية لكان ذكر لن تراني في معرض المدح كما لو قال لن تراني في الدنيا ولا في الآخرة كما يقال لا تراني الشمس ولا القمر ولا يقال لن تراني لان لن تدل على نفي الحكم في المستقبل على التأبيد وهذا يدل على ان موسى عليه السلام ما كان يعلم ان الرؤية محال في حقه تعالى لانه لو علم ذلك لعلم ان السؤال محال والعاقل لا يسأل المحال فلما سأل علمنا انه ما كان يعلم ذلك * فان قيل لم لا يجوز ان يقال انه كان يعلم ذلك الا انه سأل لقومه لا لنفسه * قلنا هذا باطل لوجوه * الاول ان قوله لن تراني يدل على ان المسؤول منه الرؤية لنفسه لا لغيره لان قوله لن تراني جواب قوله اريني انظر اليك وهذا يقتضي كون السائل ناظرا والمسؤول مرئيا * الثاني ان قوله لن تراني يدل على ان المسؤول منه الرؤية لنفسه لا لغيره لان قوله لن تراني جواب قوله اريني انظر اليك وهذا يقتضي كون السائل ناظرا والمسؤول مرئيا * الثالث ان قوله لن تراني يدل على ان المسؤول منه الرؤية لنفسه لا لغيره لان قوله لن تراني جواب قوله اريني انظر اليك وهذا يقتضي كون السائل ناظرا والمسؤول مرئيا * الرابع ان قوله لن تراني يدل على ان المسؤول منه الرؤية لنفسه لا لغيره لان قوله لن تراني جواب قوله اريني انظر اليك وهذا يقتضي كون السائل ناظرا والمسؤول مرئيا * الخامس ان قوله لن تراني يدل على ان المسؤول منه الرؤية لنفسه لا لغيره لان قوله لن تراني جواب قوله اريني انظر اليك وهذا يقتضي كون السائل ناظرا والمسؤول مرئيا * السادس ان قوله لن تراني يدل على ان المسؤول منه الرؤية لنفسه لا لغيره لان قوله لن تراني جواب قوله اريني انظر اليك وهذا يقتضي كون السائل ناظرا والمسؤول مرئيا * السابع ان قوله لن تراني يدل على ان المسؤول منه الرؤية لنفسه لا لغيره لان قوله لن تراني جواب قوله اريني انظر اليك وهذا يقتضي كون السائل ناظرا والمسؤول مرئيا * الثامن ان قوله لن تراني يدل على ان المسؤول منه الرؤية لنفسه لا لغيره لان قوله لن تراني جواب قوله اريني انظر اليك وهذا يقتضي كون السائل ناظرا والمسؤول مرئيا * التاسع ان قوله لن تراني يدل على ان المسؤول منه الرؤية لنفسه لا لغيره لان قوله لن تراني جواب قوله اريني انظر اليك وهذا يقتضي كون السائل ناظرا والمسؤول مرئيا * العاشر ان قوله لن تراني يدل على ان المسؤول منه الرؤية لنفسه لا لغيره لان قوله لن تراني جواب قوله اريني انظر اليك وهذا يقتضي كون السائل ناظرا والمسؤول مرئيا * الحادي عشر ان قوله لن تراني يدل على ان المسؤول منه الرؤية لنفسه لا لغيره لان قوله لن تراني جواب قوله اريني انظر اليك وهذا يقتضي كون السائل ناظرا والمسؤول مرئيا * الثاني عشر ان قوله لن تراني يدل على ان المسؤول منه الرؤية لنفسه لا لغيره لان قوله لن تراني جواب قوله اريني انظر اليك وهذا يقتضي كون السائل ناظرا والمسؤول مرئيا * الثالث عشر ان قوله لن تراني يدل على ان المسؤول منه الرؤية لنفسه لا لغيره لان قوله لن تراني جواب قوله اريني انظر اليك وهذا يقتضي كون السائل ناظرا والمسؤول مرئيا * الرابع عشر ان قوله لن تراني يدل على ان المسؤول منه الرؤية لنفسه لا لغيره لان قوله لن تراني جواب قوله اريني انظر اليك وهذا يقتضي كون السائل ناظرا والمسؤول مرئيا * الخامس عشر ان قوله لن تراني يدل على ان المسؤول منه الرؤية لنفسه لا لغيره لان قوله لن تراني جواب قوله اريني انظر اليك وهذا يقتضي كون السائل ناظرا والمسؤول مرئيا * السادس عشر ان قوله لن تراني يدل على ان المسؤول منه الرؤية لنفسه لا لغيره لان قوله لن تراني جواب قوله اريني انظر اليك وهذا يقتضي كون السائل ناظرا والمسؤول مرئيا * السابع عشر ان قوله لن تراني يدل على ان المسؤول منه الرؤية لنفسه لا لغيره لان قوله لن تراني جواب قوله اريني انظر اليك وهذا يقتضي كون السائل ناظرا والمسؤول مرئيا * الثامن عشر ان قوله لن تراني يدل على ان المسؤول منه الرؤية لنفسه لا لغيره لان قوله لن تراني جواب قوله اريني انظر اليك وهذا يقتضي كون السائل ناظرا والمسؤول مرئيا * التاسع عشر ان قوله لن تراني يدل على ان المسؤول منه الرؤية لنفسه لا لغيره لان قوله لن تراني جواب قوله اريني انظر اليك وهذا يقتضي كون السائل ناظرا والمسؤول مرئيا * العشرون ان قوله لن تراني يدل على ان المسؤول منه الرؤية لنفسه لا لغيره لان قوله لن تراني جواب قوله اريني انظر اليك وهذا يقتضي كون السائل ناظرا والمسؤول مرئيا * الحادي والعشرون ان قوله لن تراني يدل على ان المسؤول منه الرؤية لنفسه لا لغيره لان قوله لن تراني جواب قوله اريني انظر اليك وهذا يقتضي كون السائل ناظرا والمسؤول مرئيا * الثاني والعشرون ان قوله لن تراني يدل على ان المسؤول منه الرؤية لنفسه لا لغيره لان قوله لن تراني جواب قوله اريني انظر اليك وهذا يقتضي كون السائل ناظرا والمسؤول مرئيا * الثالث والعشرون ان قوله لن تراني يدل على ان المسؤول منه الرؤية لنفسه لا لغيره لان قوله لن تراني جواب قوله اريني انظر اليك وهذا يقتضي كون السائل ناظرا والمسؤول مرئيا * الرابع والعشرون ان قوله لن تراني يدل على ان المسؤول منه الرؤية لنفسه لا لغيره لان قوله لن تراني جواب قوله اريني انظر اليك وهذا يقتضي كون السائل ناظرا والمسؤول مرئيا * الخامس والعشرون ان قوله لن تراني يدل على ان المسؤول منه الرؤية لنفسه لا لغيره لان قوله لن تراني جواب قوله اريني انظر اليك وهذا يقتضي كون السائل ناظرا والمسؤول مرئيا * السادس والعشرون ان قوله لن تراني يدل على ان المسؤول منه الرؤية لنفسه لا لغيره لان قوله لن تراني جواب قوله اريني انظر اليك وهذا يقتضي كون السائل ناظرا والمسؤول مرئيا * السابع والعشرون ان قوله لن تراني يدل على ان المسؤول منه الرؤية لنفسه لا لغيره لان قوله لن تراني جواب قوله اريني انظر اليك وهذا يقتضي كون السائل ناظرا والمسؤول مرئيا * الثامن والعشرون ان قوله لن تراني يدل على ان المسؤول منه الرؤية لنفسه لا لغيره لان قوله لن تراني جواب قوله اريني انظر اليك وهذا يقتضي كون السائل ناظرا والمسؤول مرئيا * التاسع والعشرون ان قوله لن تراني يدل على ان المسؤول منه الرؤية لنفسه لا لغيره لان قوله لن تراني جواب قوله اريني انظر اليك وهذا يقتضي كون السائل ناظرا والمسؤول مرئيا * الثلاثون ان قوله لن تراني يدل على ان المسؤول منه الرؤية لنفسه لا لغيره لان قوله لن تراني جواب قوله اريني انظر اليك وهذا يقتضي كون السائل ناظرا والمسؤول مرئيا * الحادي والثلاثون ان قوله لن تراني يدل على ان المسؤول منه الرؤية لنفسه لا لغيره لان قوله لن تراني جواب قوله اريني انظر اليك وهذا يقتضي كون السائل ناظرا والمسؤول مرئيا * الثاني والثلاثون ان قوله لن تراني يدل على ان المسؤول منه الرؤية لنفسه لا لغيره لان قوله لن تراني جواب قوله اريني انظر اليك وهذا يقتضي كون السائل ناظرا والمسؤول مرئيا * الثالث والثلاثون ان قوله لن تراني يدل على ان المسؤول منه الرؤية لنفسه لا لغيره لان قوله لن تراني جواب قوله اريني انظر اليك وهذا يقتضي كون السائل ناظرا والمسؤول مرئيا * الرابع والثلاثون ان قوله لن تراني يدل على ان المسؤول منه الرؤية لنفسه لا لغيره لان قوله لن تراني جواب قوله اريني انظر اليك وهذا يقتضي كون السائل ناظرا والمسؤول مرئيا * الخامس والثلاثون ان قوله لن تراني يدل على ان المسؤول منه الرؤية لنفسه لا لغيره لان قوله لن تراني جواب قوله اريني انظر اليك وهذا يقتضي كون السائل ناظرا والمسؤول مرئيا * السادس والثلاثون ان قوله لن تراني يدل على ان المسؤول منه الرؤية لنفسه لا لغيره لان قوله لن تراني جواب قوله اريني انظر اليك وهذا يقتضي كون السائل ناظرا والمسؤول مرئيا * السابع والثلاثون ان قوله لن تراني يدل على ان المسؤول منه الرؤية لنفسه لا لغيره لان قوله لن تراني جواب قوله اريني انظر اليك وهذا يقتضي كون السائل ناظرا والمسؤول مرئيا * الثامن والثلاثون ان قوله لن تراني يدل على ان المسؤول منه الرؤية لنفسه لا لغيره لان قوله لن تراني جواب قوله اريني انظر اليك وهذا يقتضي كون السائل ناظرا والمسؤول مرئيا * التاسع والثلاثون ان قوله لن تراني يدل على ان المسؤول منه الرؤية لنفسه لا لغيره لان قوله لن تراني جواب قوله اريني انظر اليك وهذا يقتضي كون السائل ناظرا والمسؤول مرئيا * الأربعون ان قوله لن تراني يدل على ان المسؤول منه الرؤية لنفسه لا لغيره لان قوله لن تراني جواب قوله اريني انظر اليك وهذا يقتضي كون السائل ناظرا والمسؤول مرئيا * الحادي والأربعون ان قوله لن تراني يدل على ان المسؤول منه الرؤية لنفسه لا لغيره لان قوله لن تراني جواب قوله اريني انظر اليك وهذا يقتضي كون السائل ناظرا والمسؤول مرئيا * الثاني والأربعون ان قوله لن تراني يدل على ان المسؤول منه الرؤية لنفسه لا لغيره لان قوله لن تراني جواب قوله اريني انظر اليك وهذا يقتضي كون السائل ناظرا والمسؤول مرئيا * الثالث والأربعون ان قوله لن تراني يدل على ان المسؤول منه الرؤية لنفسه لا لغيره لان قوله لن تراني جواب قوله اريني انظر اليك وهذا يقتضي كون السائل ناظرا والمسؤول مرئيا * الرابع والأربعون ان قوله لن تراني يدل على ان المسؤول منه الرؤية لنفسه لا لغيره لان قوله لن تراني جواب قوله اريني انظر اليك وهذا يقتضي كون السائل ناظرا والمسؤول مرئيا * الخامس والأربعون ان قوله لن تراني يدل على ان المسؤول منه الرؤية لنفسه لا لغيره لان قوله لن تراني جواب قوله اريني انظر اليك وهذا يقتضي كون السائل ناظرا والمسؤول مرئيا * السادس والأربعون ان قوله لن تراني يدل على ان المسؤول منه الرؤية لنفسه لا لغيره لان قوله لن تراني جواب قوله اريني انظر اليك وهذا يقتضي كون السائل ناظرا والمسؤول مرئيا * السابع والأربعون ان قوله لن تراني يدل على ان المسؤول منه الرؤية لنفسه لا لغيره لان قوله لن تراني جواب قوله اريني انظر اليك وهذا يقتضي كون السائل ناظرا والمسؤول مرئيا * الثامن والأربعون ان قوله لن تراني يدل على ان المسؤول منه الرؤية لنفسه لا لغيره لان قوله لن تراني جواب قوله اريني انظر اليك وهذا يقتضي كون السائل ناظرا والمسؤول مرئيا * التاسع والأربعون ان قوله لن تراني يدل على ان المسؤول منه الرؤية لنفسه لا لغيره لان قوله لن تراني جواب قوله اريني انظر اليك وهذا يقتضي كون السائل ناظرا والمسؤول مرئيا * الخمسون ان قوله لن تراني يدل على ان المسؤول منه الرؤية لنفسه لا لغيره لان قوله لن تراني جواب قوله اريني انظر اليك وهذا يقتضي كون السائل ناظرا والمسؤول مرئيا * الحادي والخمسون ان قوله لن تراني يدل على ان المسؤول منه الرؤية لنفسه لا لغيره لان قوله لن تراني جواب قوله اريني انظر اليك وهذا يقتضي كون السائل ناظرا والمسؤول مرئيا * الثاني والخمسون ان قوله لن تراني يدل على ان المسؤول منه الرؤية لنفسه لا لغيره لان قوله لن تراني جواب قوله اريني انظر اليك وهذا يقتضي كون السائل ناظرا والمسؤول مرئيا * الثالث والخمسون ان قوله لن تراني يدل على ان المسؤول منه الرؤية لنفسه لا لغيره لان قوله لن تراني جواب قوله اريني انظر اليك وهذا يقتضي كون السائل ناظرا والمسؤول مرئيا * الرابع والخمسون ان قوله لن تراني يدل على ان المسؤول منه الرؤية لنفسه لا لغيره لان قوله لن تراني جواب قوله اريني انظر اليك وهذا يقتضي كون السائل ناظرا والمسؤول مرئيا * الخامس والخمسون ان قوله لن تراني يدل على ان المسؤول منه الرؤية لنفسه لا لغيره لان قوله لن تراني جواب قوله اريني انظر اليك وهذا يقتضي كون السائل ناظرا والمسؤول مرئيا * السادس والخمسون ان قوله لن تراني يدل على ان المسؤول منه الرؤية لنفسه لا لغيره لان قوله لن تراني جواب قوله اريني انظر اليك وهذا يقتضي كون السائل ناظرا والمسؤول مرئيا * السابع والخمسون ان قوله لن تراني يدل على ان المسؤول منه الرؤية لنفسه لا لغيره لان قوله لن تراني جواب قوله اريني انظر اليك وهذا يقتضي كون السائل ناظرا والمسؤول مرئيا * الثامن والخمسون ان قوله لن تراني يدل على ان المسؤول منه الرؤية لنفسه لا لغيره لان قوله لن تراني جواب قوله اريني انظر اليك وهذا يقتضي كون السائل ناظرا والمسؤول مرئيا * التاسع والخمسون ان قوله لن تراني يدل على ان المسؤول منه الرؤية لنفسه لا لغيره لان قوله لن تراني جواب قوله اريني انظر اليك وهذا يقتضي كون السائل ناظرا والمسؤول مرئيا * الستون ان قوله لن تراني يدل على ان المسؤول منه الرؤية لنفسه لا لغيره لان قوله لن تراني جواب قوله اريني انظر اليك وهذا يقتضي كون السائل ناظرا والمسؤول مرئيا * الحادي والستون ان قوله لن تراني يدل على ان المسؤول منه الرؤية لنفسه لا لغيره لان قوله لن تراني جواب قوله اريني انظر اليك وهذا يقتضي كون السائل ناظرا والمسؤول مرئيا * الثاني والستون ان قوله لن تراني يدل على ان المسؤول منه الرؤية لنفسه لا لغيره لان قوله لن تراني جواب قوله اريني انظر اليك وهذا يقتضي كون السائل ناظرا والمسؤول مرئيا * الثالث والستون ان قوله لن تراني يدل على ان المسؤول منه الرؤية لنفسه لا لغيره لان قوله لن تراني جواب قوله اريني انظر اليك وهذا يقتضي كون السائل ناظرا والمسؤول مرئيا * الرابع والستون ان قوله لن تراني يدل على ان المسؤول منه الرؤية لنفسه لا لغيره لان قوله لن تراني جواب قوله اريني انظر اليك وهذا يقتضي كون السائل ناظرا والمسؤول مرئيا * الخامس والستون ان قوله لن تراني يدل على ان المسؤول منه الرؤية لنفسه لا لغيره لان قوله لن تراني جواب قوله اريني انظر اليك وهذا يقتضي كون السائل ناظرا والمسؤول مرئيا * السادس والستون ان قوله لن تراني يدل على ان المسؤول منه الرؤية لنفسه لا لغيره لان قوله لن تراني جواب قوله اريني انظر اليك وهذا يقتضي كون السائل ناظرا والمسؤول مرئيا * السابع والستون ان قوله لن تراني يدل على ان المسؤول منه الرؤية لنفسه لا لغيره لان قوله لن تراني جواب قوله اريني انظر اليك وهذا يقتضي كون السائل ناظرا والمسؤول مرئيا * الثامن والستون ان قوله لن تراني يدل على ان المسؤول منه الرؤية لنفسه لا لغيره لان قوله لن تراني جواب قوله اريني انظر اليك وهذا يقتضي كون السائل ناظرا والمسؤول مرئيا * التاسع والستون ان قوله لن تراني يدل على ان المسؤول منه الرؤية لنفسه لا لغيره لان قوله لن تراني جواب قوله اريني انظر اليك وهذا يقتضي كون السائل ناظرا والمسؤول مرئيا * السبعون ان قوله لن تراني يدل على ان المسؤول منه الرؤية لنفسه لا لغيره لان قوله لن تراني جواب قوله اريني انظر اليك وهذا يقتضي كون السائل ناظرا والمسؤول مرئيا * الحادي والسبعون ان قوله لن تراني يدل على ان المسؤول منه الرؤية لنفسه لا لغيره لان قوله لن تراني جواب قوله اريني انظر اليك وهذا يقتضي كون السائل ناظرا والمسؤول مرئيا * الثاني والسبعون ان قوله لن تراني يدل على ان المسؤول منه الرؤية لنفسه لا لغيره لان قوله لن تراني جواب قوله اريني انظر اليك وهذا يقتضي كون السائل ناظرا والمسؤول مرئيا * الثالث والسبعون ان قوله لن تراني يدل على ان المسؤول منه الرؤية لنفسه لا لغيره لان قوله لن تراني جواب قوله اريني انظر اليك وهذا يقتضي كون السائل ناظرا والمسؤول مرئيا * الرابع والسبعون ان قوله لن تراني يدل على ان المسؤول منه الرؤية لنفسه لا لغيره لان قوله لن تراني جواب قوله اريني انظر اليك وهذا يقتضي كون السائل ناظرا والمسؤول مرئيا * الخامس والسبعون ان قوله لن تراني يدل على ان المسؤول منه الرؤية لنفسه لا لغيره لان قوله لن تراني جواب قوله اريني انظر اليك وهذا يقتضي كون السائل ناظرا والمسؤول مرئيا * السادس والسبعون ان قوله لن تراني يدل على ان المسؤول منه الرؤية لنفسه لا لغيره لان قوله لن تراني جواب قوله اريني انظر اليك وهذا يقتضي كون السائل ناظرا والمسؤول مرئيا * السابع والسبعون ان قوله لن تراني يدل على ان المسؤول منه الرؤية لنفسه لا لغيره لان قوله لن تراني جواب قوله اريني انظر اليك وهذا يقتضي كون السائل ناظرا والمسؤول مرئيا * الثامن والسبعون ان قوله لن تراني يدل على ان المسؤول منه الرؤية لنفسه لا لغيره لان قوله لن تراني جواب قوله اريني انظر اليك وهذا يقتضي كون السائل ناظرا والمسؤول مرئيا * التاسع والسبعون ان قوله لن تراني يدل على ان المسؤول منه الرؤية لنفسه لا لغيره لان قوله لن تراني جواب قوله اريني انظر اليك وهذا يقتضي كون السائل ناظرا والمسؤول مرئيا * الثمانون ان قوله لن تراني يدل على ان المسؤول منه الرؤية لنفسه لا لغيره لان قوله لن تراني جواب قوله اريني انظر اليك وهذا يقتضي كون السائل ناظرا والمسؤول مرئيا * الحادي والثمانون ان قوله لن تراني يدل على ان المسؤول منه الرؤية لنفسه لا لغيره لان قوله لن تراني جواب قوله اريني انظر اليك وهذا يقتضي كون السائل ناظرا والمسؤول مرئيا * الثاني والثمانون ان قوله لن تراني يدل على ان المسؤول منه الرؤية لنفسه لا لغيره لان قوله لن تراني جواب قوله اريني انظر اليك وهذا يقتضي كون السائل ناظرا والمسؤول مرئيا * الثالث والثمانون ان قوله لن تراني يدل على ان المسؤول منه الرؤية لنفسه لا لغيره لان قوله لن تراني جواب قوله اريني انظر اليك وهذا يقتضي كون السائل ناظرا والمسؤول مرئيا * الرابع والثمانون ان قوله لن تراني يدل على ان المسؤول منه الرؤية لنفسه لا لغيره لان قوله لن تراني جواب قوله اريني انظر اليك وهذا يقتضي كون السائل ناظرا والمسؤول مرئيا * الخامس والثمانون ان قوله لن تراني يدل على ان المسؤول منه الرؤية لنفسه لا لغيره لان قوله لن تراني جواب قوله اريني انظر اليك وهذا يقتضي كون السائل ناظرا والمسؤول مرئيا * السادس والثمانون ان قوله لن تراني يدل على ان المسؤول منه الرؤية لنفسه لا لغيره لان قوله لن تراني جواب قوله اريني انظر اليك وهذا يقتضي كون السائل ناظرا والمسؤول مرئيا * السابع والثمانون ان قوله لن تراني يدل على ان المسؤول منه الرؤية لنفسه لا لغيره لان قوله لن تراني جواب قوله اريني انظر اليك وهذا يقتضي كون السائل ناظرا والمسؤول مرئيا * الثامن والثمانون ان قوله لن تراني يدل على ان المسؤول منه الرؤية لنفسه لا لغيره لان قوله لن تراني جواب قوله اريني انظر اليك وهذا يقتضي كون السائل ناظرا والمسؤول مرئيا * التاسع والثمانون ان قوله لن تراني يدل على ان المسؤول منه الرؤية لنفسه لا لغيره لان قوله لن تراني جواب قوله اريني انظر اليك وهذا يقتضي كون السائل ناظرا والمسؤول مرئيا * التسعون ان قوله لن تراني يدل على ان المسؤول منه الرؤية لنفسه لا لغيره لان قوله لن تراني جواب قوله اريني انظر اليك وهذا يقتضي كون السائل ناظرا والمسؤول مرئيا * الحادي والتسعون ان قوله لن تراني يدل على ان المسؤول منه الرؤية لنفسه لا لغيره لان قوله لن تراني جواب قوله اريني انظر اليك وهذا يقتضي كون السائل ناظرا والمسؤول مرئيا * الثاني والتسعون ان قوله لن تراني يدل على ان المسؤول منه الرؤية لنفسه لا لغيره لان قوله لن تراني جواب قوله اريني انظر اليك وهذا يقتضي كون السائل ناظرا والمسؤول مرئيا * الثالث والتسعون ان قوله لن تراني يدل على ان المسؤول منه الرؤية لنفسه لا لغيره لان قوله لن تراني جواب قوله اريني انظر اليك وهذا يقتضي كون السائل ناظرا والمسؤول مرئيا * الرابع والتسعون ان قوله لن تراني يدل على ان المسؤول منه الرؤية لنفسه لا لغيره لان قوله لن تراني جواب قوله اريني انظر اليك وهذا يقتضي كون السائل ناظرا والمسؤول مرئيا * الخامس والتسعون ان قوله لن تراني يدل على ان المسؤول منه الرؤية لنفسه لا لغيره لان قوله لن تراني جواب قوله اريني انظر اليك وهذا يقتضي كون السائل ناظرا والمسؤول مرئيا * السادس والتسعون ان قوله لن تراني يدل على ان المسؤول منه الرؤية لنفسه لا لغيره لان قوله لن تراني جواب قوله اريني انظر اليك وهذا يقتضي كون السائل ناظرا والمسؤول مرئيا * السابع والتسعون ان قوله لن تراني يدل على ان المسؤول منه الرؤية لنفسه لا لغيره لان قوله لن تراني جواب قوله اريني انظر اليك وهذا يقتضي كون السائل ناظرا والمسؤول مرئيا * الثامن والتسعون ان قوله لن تراني يدل على ان المسؤول منه الرؤية لنفسه لا لغيره لان قوله لن تراني جواب قوله اريني انظر اليك وهذا يقتضي كون السائل ناظرا والمسؤول مرئيا * التاسع والتسعون ان قوله لن تراني يدل على ان المسؤول منه الرؤية لنفسه لا لغيره لان قوله لن تراني جواب قوله اريني انظر اليك وهذا يقتضي كون السائل ناظرا والمسؤول مرئيا * المئة ان قوله لن تراني يدل على ان المسؤول منه الرؤية لنفسه لا لغيره لان قوله لن تراني جواب قوله اريني انظر اليك وهذا يقتضي كون السائل ناظرا والمسؤول مرئيا * الحادي والمئة ان قوله لن تراني يدل على ان المسؤول منه الرؤية لنفسه لا لغيره لان قوله لن تراني جواب قوله اريني انظر اليك وهذا يقتضي كون السائل ناظرا والمسؤول مرئيا * الثاني والمئة ان قوله لن تراني يدل على ان المسؤول منه الرؤية لنفسه لا لغيره لان قوله لن تراني جواب قوله اريني انظر اليك وهذا يقتضي كون السائل ناظرا والمسؤول مرئيا * الثالث والمئة ان قوله لن تراني يدل على ان المسؤول منه الرؤية لنفسه لا لغيره لان قوله لن تراني جواب قوله اريني انظر اليك وهذا يقتضي كون السائل ناظرا والمسؤول مرئيا * الرابع والمئة ان قوله لن تراني يدل على ان المسؤول منه الرؤية لنفسه لا لغيره لان قوله لن تراني جواب قوله اريني انظر اليك وهذا يقتضي كون السائل ناظرا والمسؤول مرئيا * الخامس والمئة ان قوله لن تراني يدل على ان المسؤول منه الرؤية لنفسه لا لغيره لان قوله لن تراني جواب قوله اريني انظر اليك وهذا يقتضي كون السائل ناظرا والمسؤول مرئيا * السادس والمئة ان قوله لن تراني يدل على ان المسؤول منه الرؤية لنفسه لا لغيره لان قوله لن تراني جواب قوله اريني انظر اليك وهذا يقتضي كون السائل ناظرا والمسؤول مرئيا * السابع والمئة ان قوله لن تراني يدل على ان المسؤول منه الرؤية لنفسه لا لغيره لان قوله لن تراني جواب قوله اريني انظر اليك وهذا يقتضي كون السائل ناظرا والمسؤول مرئيا * الثامن والمئة ان قوله لن تراني يدل على ان المسؤول منه الرؤية لنفسه لا لغيره لان قوله لن تراني جواب قوله اريني انظر اليك وهذا يقتضي كون السائل ناظرا والمسؤول مرئيا * التاسع والمئة ان قوله لن تراني يدل على ان المسؤول منه الرؤية لنفسه لا لغيره لان قوله لن تراني جواب قوله اريني انظر اليك وهذا يقتضي كون السائل ناظرا والمسؤول مرئيا * العاشر ان قوله لن تراني يدل على ان المسؤول منه الرؤية لنفسه لا لغيره لان قوله لن تراني جواب قوله اريني انظر اليك وهذا يقتضي كون السائل ناظرا والمسؤول مرئيا * الحادي عشر ان قوله لن تراني يدل على ان المسؤول منه الرؤية لنفسه لا لغيره لان قوله لن تراني جواب قوله اريني انظر اليك وهذا يقتضي كون السائل ناظرا والمسؤول مرئيا * الثاني عشر ان قوله لن تراني يدل على ان المسؤول منه الرؤية لنفسه لا لغيره لان قوله لن تراني جواب قوله اريني انظر اليك وهذا يقتضي كون السائل ناظرا والمسؤول مرئيا * الثالث عشر ان قوله لن تراني يدل على ان المسؤول منه الرؤية لنفسه لا لغيره لان قوله لن تراني جواب قوله اريني انظر اليك وهذا يقتضي كون السائل ناظرا والمسؤول مرئيا * الرابع عشر ان قوله لن تراني يدل على ان المسؤول منه الرؤية لنفسه لا لغيره لان قوله لن تراني جواب قوله اريني انظر اليك وهذا يقتضي كون السائل ناظرا والمسؤول مرئيا * الخامس عشر ان قوله لن تراني يدل على ان المسؤول منه الرؤية لنفسه لا لغيره لان قوله لن تراني جواب قوله اريني انظر اليك وهذا يقتضي كون السائل ناظرا والمسؤول مرئيا * السادس عشر ان قوله لن تراني يدل على ان المسؤول منه الرؤية لنفسه لا لغيره لان قوله لن تراني جواب قوله اريني انظر اليك وهذا يقتضي كون السائل ناظرا والمسؤول مرئيا * السابع عشر ان قوله لن تراني يدل على ان المسؤول منه الرؤية لنفسه لا لغيره لان قوله لن تراني جواب قوله اريني انظر اليك وهذا يقتضي كون السائل ناظرا والمسؤول مرئيا * الثامن عشر ان قوله لن تراني يدل على ان المسؤول منه الرؤية لنفسه لا لغيره لان قوله لن تراني جواب قوله اريني انظر اليك وهذا يقتضي كون السائل ناظرا والمسؤول مرئيا * التاسع عشر ان قوله لن تراني يدل على ان المسؤول منه الرؤية لنفسه لا لغيره لان قوله لن تراني جواب قوله اريني انظر اليك وهذا يقتضي كون السائل ناظرا والمسؤول مرئيا * العشرون ان قوله لن تراني يدل على ان المسؤول منه الرؤية لنفسه لا لغيره لان قوله لن تراني جواب قوله اريني انظر اليك وهذا يقتضي كون السائل ناظرا والمسؤول مرئيا * الحادي والعشرون ان قوله لن تراني يدل على ان المسؤول منه الرؤية لنفسه لا لغيره لان قوله لن تراني جواب قوله اري

بدل الجبل فتاحه لقال له لانا كل اي هذا اما موكل ولكنك لا تاكله فلما قال تعالى لن تراني ولم يقل لم تراني علمنا ان هذا بدل على انه
تعالى بذاته جايز الرؤية ٭ الحجة الثالثة من الوجوه المستنبطة من هذه الاية انه تعالى علق رؤيته على امر جايز
والمعلق على الجايز جايز فيلزم كون الرؤية في نفسها جايزة اما قلنا انه تعالى علق رؤيته على امر جايز هو انه تعالى علق رؤيته على استقرار الجبل
بدليل قوله تعالى فان استقر مكانه فسوف تراني واستقرار الجبل امر جايز الوجود في نفسه فثبت انه تعالى علق رؤيته على امر جايز الوجود في
نفسه فثبت انه تعالى علق رؤيته على امر جايز الوجود في نفسه واذا ثبت هذا وجب ان تكون رؤيته جايزة الوجود لانه لما كان ذلك الشرط
امرا جايز الوجود لم يلزم من فرض وقوعه محال فبتقدير حصول ذلك الشرط اما ان يترتب عليه الجزاء الذي هو حصول الرؤية او لا يترتب فان ترتب
عليه حصول الرؤية لزم القطع بكون الرؤية جايزة الحصول وان لم يترتب عليه حصول الرؤية قدح هذا في صحة قوله انه متى حصل ذلك الشرط
فانه حصل الرؤية وذلك باطل فان قيل انه تعالى علق حصول الرؤية على استقرار الجبل حال كونه متحركا واستقرار الجبل حال حركته محال
قلنا ان حصول الرؤية تعلق بهذا الشرط ممتنع الحصول لا على شرط جايز الحصول فلم يلزم صحة ما قلتموه والدليل عليه ان الشرط هو استقرار الجبل حال
وذلك لان الجبل اما ان يقال انه حال ما جعل استقراره شرطا لحصول الرؤية كان ساكنا او كان متحركا فان كان الاول لزم حصول الرؤية بمقتضى الجبل او
وجب ان يحصل علمنا او الجبل حال ما جعل استقرار شرطا لحصول الرؤية كان متحركا لا ساكنا فثبت ان الشرط الذي علق الله على حصوله حصول الرؤية هو
كون الجبل مستقرا حال كونه متحركا وانه شرط محال والجواب هو ان اعتبار حال الجبل من حيث هو غيره واعتبار حاله من حيث انه متحرك او
ساكن غير وكونه ممتنع الخلو عن الحركة والسكون لا يمنع من ان يكون اعتبار حاله من حيث انه هو مغايرا لاعتبار حاله من حيث انه متحرك او ساكن الا ترى ان
الشيء لو اخذ نه بشرط كونه موجودا كان واجب الوجود ولو اخذ نه بشرط كونه معدوما كان واجب العدم ولو اخذ نه من حيث هو مع قطع النظر عن كونه
موجودا او معدوما كان ممكن الوجود فكذا ها هنا الذي حصل شرطا في اللفظ هو استقرار الجبل وهذا القدر ممكن الوجود فثبت ان القدر الذي حصل
شرطا امر ممكن الوجود جايز الحصول وهذا القدر يكفي لنبأ المطلوب عليه الحجة الرابعة من الوجوه المستنبطة من هذه الاية في اثبات
جواز الرؤية قوله تعالى فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وهذا التجلي هو الرؤية ويدل عليه وجهان الاولان العلم بالشيء قد يحصل تارة
تجلي ذلك الشيء الا ان الابصار سببا كونه جليا الكل من العلم به وحمل اللفظ على المفهوم الاكمل اولى الثاني المقصود من ذكر هذه الاية تقرير ان الابصار
لا يتعلق برؤية الله تعالى بدليل الجبل مع عظمه لما رأى الله تعالى تقرقش اجزاؤه ولولا ان المراد من التجلي ما ذكرناه والا لم يحصل هذا المقصود فثبت
ان قوله تعالى فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا هو ان الجبل لما رأى الله اندك اجزاؤه ومتى كان كذلك فثبتنا انه تعالى جايز الرؤية انتفى ما به الباب او يقال
الجبل جماد والجماد يمتنع ان يرى شيأ الا انا نقول لا يمتنع ان يقال انه تعالى خلق في الجبل الحيوة والعقل والفهم ثم خلق فيه رؤية متعلقة بذات
الله تعالى والدليل عليه انه تعالى قال باجبال اوبي معه والطير وكونه مخاطبا بهذا الخطاب مشروط بحصول الحياة والعقل فيه فكذا ها هنا فثبت
بهذين الوجهين دلالة هذه الاية على انه تعالى جايز الرؤية واما المعتزلة فقالوا انه ثبت بالدلايل العقلية والسمعية انه تعالى يمتنع رؤيته
فوجب صرف هذه الظواهر الى التاويلات اما الدلايل العقلية فقد بينا في الكتب العقلية ضعفها وسقوطها فلا حاجة ها هنا الى ذكرها واما
الدلايل السمعية فاقوى ما لهم في هذا الباب التمسك بقوله تعالى لا تدركه الابصار وقد سبق في سورة الانعام ما في هذه الاية من المباحث الدقيقة
واللطايف العميقة ٭ واعلم ان القوم تمسكوا بهذه الاية على عدم الرؤية من وجوه الحجة الاولى قوله تعالى لن تراني وتقرير
الاستدلال ان يقال هذه الاية تدل على ان موسى عليه السلام لا يرى الله البتة لا في الدنيا ولا في الاخرة ومتى ثبت هذا ثبتنا احد المرادين
البتة ومتى ثبت هذا ثبت انه تعالى يمتنع ان يرى فهذه مقدمات ثلاث اما المقدمة الاولى فتقريرها من وجوه الاول ان اهل
اللغة ان كلهم لن للتابيد قال الواحدي هذا دعوى باطلة على اهل اللغة وليس لتشهد لصحتها كتاب معين ولا نقل صحيح قالوا صحا
الدليل على فساده قوله تعالى في صفة اليهود ولن يتمنوه ابدا مع انهم يتمنون الموت يوم القيامة والثاني ان قوله تعالى لن تراني يقتضي نفي الرؤية في
كل الاوقات فلو كانت لن للتابيد لصح استثناء ابي وقتا ما من هذه الكلمة ومقتضى الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل تحت اللفظ وهذا ايضا ضعيف لان تاثير الاستثناء
في رفع الصحة لا في رفع الوجوب على ما هو مقرر في اصول الفقه الثالث ان قوله لن افعل كذا يفيد نفي كيد النفي ومعناه ان فعله ينافي الحال فلو قوله
تعالى لن تخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له وهذا يدل على ان الرؤية منافية للالهية والجواب ان لن للتاكيد لنفي ما وقع السؤال عنه والسؤال انما وقع
عن تحصيل الرؤية في الحال فكان قوله لن تراني نفيا لذلك المطلوب فاما ان يفيد النفي الدايم فلا فهذا علة الكلام في تقرير هذه المقدمة
واما المقدمة الثانية فقالوا القايل قايلان قايل يقول ان المؤمنين يرون الله تعالى وموسى ابصر منهم فوجب ان يراه وقايل ينفي الرؤية عن الكل اما القول
الاول فبانا نعلم بالضرورة خلافه من دين محمد صلى الله عليه وسلم وبانه لغير موسى ونفيه عن موسى فهو قول خارق للاجماع وهو باطل واما المقدمة الثالثة فهي ان كل من نفى الوقوع نفى الجواز
فالقول بثبوت الصحة مع نفي الوقوع قول خلاف الاجماع وهو باطل واعلم ان بناء هذه الدلالة على صحة المقدمة الاولى فلما ثبت ضعفها سقط هذا
الاستدلال بالكلية ٭ الحجة الثانية للقوم انه تعالى حكى عن موسى عليه السلام انه حز صعقا ولو كان الرؤية جايزة فلم خر عند سؤالها صعقا
الحجة الثالثة انه عليه السلام لما افاق قال سبحانك وهذه الكلمة للتنزيه فوجب ان يكون المراد منه تنزيه الله عما تقدم ذكره والذي تقدم ذكره هو
رؤية الله تعالى فكان قوله سبحانك تنزيها عن الرؤية فثبت بهذا ان نفي الرؤية تنزيه لله تعالى وتنزيه الله انما يكون عن القبايح والا فات وذلك على الله
محال فثبتان الرؤية على الله ممتنعة ٭ والحجة الرابعة قوله سبحانك حكاية عن موسى لما افاق انه قال تبت اليك ولولا ان طلب الرؤية ذنب والا

لما تاب منه ولولا انه ذنب ينافي صحة الاسلام والا لما قال وانا اول المؤمنين واعلم ان اصحابنا قالوا الرؤية كانت جائزة الا انه عليه السلام
سألها بغير الاذن وحسنات الابرار سيئات المقربين فكانت التوبة توبة عن هذا المعنى لا عما ذكروه فهذا جملة الكلام في هذه الآية

المسألة الرابعة في البحث عن الفاظ هذه الآية نقل عن ابن عباس انه قال جاء موسى ومعه السبعون فصعد موسى الجبل وبقي السبعون
في اسفل الجبل وكلم الله موسى وكتب له في الالواح كتابا وقربه نجيا فلما سمع موسى صرير القلم عظم شوقه فقال رب ارني انظر اليك قال صاحب
الكشاف ثاني مفعول ارني محذوف اي ارني نفسك انظر اليك وفي لفظ الآية سؤالات **السؤال الاول** النظر اما ان يكون عبارة عن
الرؤية او عن مقدمتها وهي تقليب الحدقة السليمة الى جانب المرئي التماسا لرؤيته وعلى التقدير الاول يكون المعنى ارني حتى اراك وهذا فاسد
وعلى التقدير الثاني يكون المعنى ارني حتى اقلب الحدقة الى جانبك وهذا فاسد لوجهين احدهما انه يقتضي اثبات الجهة لله والثاني ان تقليب الحدقة
الى جهة المرئي مقدمة للرؤية فجعله كالنتيجة عن الرؤية فاسد والجواب قوله ارني معناه اجعلني متمكنا في رؤيتك حتى انظر اليك واراك
والسؤال الثاني كيف قال لن تراني ولم يقل لن تنظر الي حتى يكون مطابقا لقوله انظر اليك والجواب ان النظر لما كان
مقدمة للرؤية كان المقصود هو الرؤية لا النظر الذي لا رؤية معه **السؤال الثالث** كيف اتصل الاستدراك في قوله
ولكن انظر الى الجبل بما قبله والجواب المقصود منه تعظيم امر الرؤية وان احدا لا يقوى على رؤية الله الا اذا قواه الله بمعونته وتأييده الا ترى انه
لما ظهر اثر التجلي والرؤية للجبل اندك وتفرق فهذا هو من هذا الوجه يدل على تعظيم امر الرؤية اما قوله فلما تجلى ربه للجبل فقال الزجاج تجلى اي ظهر
وبان ومنه يقال جلوت العروس اذا ابرزتها وجلوت السيف والمرآة اذا ازلت ما عليه من الصدا وقوله جعله دكا قال الزجاج يجوز دكا بالتنوين ودكا
بغير تنوين اي جعله مدقوقا مع الارض يقال دككت الشيء اذا دققته ادكه دكا والدكاوات الروابي يكون مع الارض ناشزة عليها فعلى هذا الدك مصدر
والدكا اسم ثم روى الواحدي باسناده عن الاخفش في قوله دكا كانه قال دكه دكا اي ارضا مرتفعة وهو موافق لما روي عن ابن عباس
انه قال جعله ترابا وقوله وخر موسى صعقا قال الليث الصعق مثل الغشي يأخذ الانسان والصعقة الغشية يقال صعق الرجل
وصعق ومن قال صعق اذا مات ومنه قوله تعالى فصعق من في السموات ومن في الارض فسره بالموت ومنه قوله تعالى يومهم الذي فيه يصعقون
اي يموتون قال صاحب الكشاف صعق اصله من الصاعقة ويقال لها الصاعقة من صعقه اذا ضربه على رأسه اذا عرفت هذا
فنقول فسر ابن عباس قوله وخر موسى صعقا بالغشي وفسره قتادة بالموت والاول اولى لقوله تعالى فلما افاق قال الزجاج ولا يكاد يقال للميت
قد افاق من موته ولكن يقال للذي يغشى عليه افاق من غشيته لان الله تعالى قال في الذين ماتوا ثم بعثناكم من بعد موتكم اما قوله
سبحانك اي تنزيها لك من ان يسألك غيرك شيئا بغير اذنك تبت اليك وفيه وجهان الاول تبت اليك من سؤال الرؤية في الدنيا
الثاني تبت اليك من سؤال الرؤية بغير اذنك وانا اول المؤمنين بانك لا ترى في الدنيا ويقال وانا اول المؤمنين بانه لا يجوز السؤال
منك الا باذنك **قوله تعالى** يا موسى اني اصطفيتك على الناس برسالتي وبكلامي
فخذ ما آتيتك وكن من الشاكرين واعلم ان موسى عليه السلام لما طلب الرؤية ومنعه الله تعالى عدد الله تعالى عليه وجوه نعمه العظيمة
التي له عليه وامره ان يشتغل بشكرها كانه قال له ان كنت قد منعتك الرؤية فقد اعطيتك من النعم العظيمة كذا وكذا فلا يضيقن صدرك
بسبب منع الرؤية وانظر الى سائر انواع النعم التي خصصتك بها واشتغل بشكرها والمقصود تسلية موسى عليه السلام عن منع الرؤية
وهذا ايضا احد ما يدل على ان الرؤية جائزة على الله اذ لو كانت ممتنعة في نفسها لما كان الى ذكر هذا القدر حاجة واعلم ان الاصطفاء استخلاص
الصفوة فقوله اصطفيتك اي اتخذتك صفوة على الناس قال ابن عباس يريد فضلتك على الناس ولما ذكر انه تعالى اصطفاه ذكر الامر الذي به
حصل هذا الاصطفاء فقال برسالاتي وبكلامي قرأ ابن كثير ونافع برسالتي على الواحد والباقون على الجمع وذلك لانه تعالى اوحى اليه مرة بعد
مرة ومن قرأ برسالتي فلان الرسالة تجري مجرى المصدر فيجوز افرادها في موضع الجمع وانما قال اصطفيتك على الناس ولم يقل على الخلق لان الملائكة
قد تسمع كلام الله من غير واسطة كما سمعه موسى عليه السلام فان قيل فكيف اصطفاه على الناس برسالاته مع ان كثيرا من الناس قد ساواه في
الرسالة قلنا انه تعالى بين ان خصه من دون الناس بمجموع الامرين وهو الرسالة مع الكلام بغير الواسطة وهذا مجموع ما حصل لغيره واعلم
ان الآية لما دلت على انه تعالى خصه بذلك الكلام والكلام بالواسطة حصل لغيره ثبت انه انما حصل التخصيص هاهنا لانه سمع ذلك الكلام بغير
واسطة وانما كان الكلام بغير واسطة سببا لمزيد الشرف بناء على العرف الظاهر لان من سمع كلام الملك العظيم من فلق فيه كان اعلى حالا واشرف
مرتبة ممن سمعه بواسطة الحجاب والثواب ولما ذكر هذين النوعين من النعمة العظيمة قال فخذ ما آتيتك وكن من الشاكرين يعني فخذ هذه
النعم ولا تضيق قلبك بسبب منعك الرؤية واشتغل بشكر الفوز بهذه النعم والاشتغال بشكرها انما يكون بالقيام بلوازمها علما وعملا
قوله تعالى وكتبنا له في الالواح من كل شيء موعظة وتفصيلا لكل شيء فخذها بقوة وامر قومك
يأخذوا باحسنها سأريكم دار الفاسقين اعلم انه تعالى لما بين انه خص موسى بالرسالة ذكر في هذه الآية تفصيل تلك الرسالة فقال وكتبنا له في
الالواح نقل صاحب الكشاف عن بعضهم انه خر موسى صعقا يوم عرفة واعطاه الله التورية يوم النحر وذكروا في عدد الالواح وفي جوهرها
وطولها انها كانت عشرة الواح وقيل ثمانية وقيل لوحين وانها كانت من زمرد جاء بها جبريل وقيل بل من زبرجدة خضراء وياقوتة حمراء وقال الحسن
كانت من خشب نزلت من السماء وقال وهب كانت من صخرة صماء لينها الله لموسى عليه السلام واما كيفية الكتابة فقال ابن جريج كتبها جبريل بالقلم الذي كتب

به الذكر واستمد من نهر النور واعلم انه ليس في لفظ الاية ما يدل على كيفية تلك الالواح وعلى كيفية تلك الكتابة فان ثبت ذلك التفصيل
بدليل منفصل قوي وجب القول به والا وجب السكوت عنه . واما قوله من كل شيء فلا شبهة في انه ليس على العموم بل المراد من كل شيء يحتاج موسى
وقومه اليه في دينه من الحلال والحرام والمحاسن والمقابح وقوله موعظة وتفصيلا لكل شيء فهو كالبيان للجملة التي قدموها بقوله من كل شيء وذلك لانه تعالى
قسمه الى ضربين احدهما موعظة كل ما ذكره تعالى من الامور التي توجب الرغبة في الطاعة والنفرة عن المعصية وذلك بذكر الوعد والوعيد ولما
قرر ذلك اولا اتبعه بشرح اقسام الاحكام وتفصيل الحلال والحرام فقال وتفصيلا لكل شيء ولما شرح ذلك قال لموسى فخذها بقوة اي بعزيمة قوية
ونية صادقة ثم امر تعالى ان يامر قومه بان ياخذوا باحسنها وظاهر ذلك ان بين التكليفين فرقا ليكون في هذا الفصل فائدة فلذلك قال
بعض المفسرين ان التكليف كان على موسى اشد وكانه تعالى لم يرخص له فارخص لغيره وقال بعضهم بل خصه من حيث كلفه الابلاغ والاداء وان كان
مشاركا لقومه فيما عداه وفي قوله وامر قومك ياخذوا باحسنها سؤال وهو انه تعالى لما تعبد بكل ما في التورية وجب كون الكل مامورا به وظاهر
قوله ياخذوا باحسنها يقتضي ان فيه ما ليس باحسن وانه لا يجوز لهم الاخذ به وذلك متناقض وذكر العلماء في الجواب عنه وجوها . الاول ان تلك
التكاليف منها ما هو حسن ومنها ما هو احسن كالاقتصاص والعفو والانتصار والصبر فمرهم ان يحملوا انفسهم على الاخذ بما هو ادخل في الحسن واكثر للثواب
لقوله واتبعوا احسن ما انزل اليكم وقوله الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه فان قالوا فلما امر تعالى بالاخذ بالاحسن فقد منع من الاخذ بذلك الحسن
وذلك يقدح في كونه حسنا فنقول يحمل امر الله بالاخذ بالاحسن على الندب حتى يزول هذا التناقض . الوجه الثاني في الجواب قال قطرب ياخذوا
باحسنها وكله حسن لقوله تعالى ولذكر الله اكبر . ولقول الفرزدق . بيتا دعائمه اعز واطول . الوجه الثالث قال بعضهم الحسن يدخل تحت
الواجب والمندوب والمباح واحسن هؤلاء الثلاثة الواجبات والمندوبات . واما قوله ساريكم دار الفاسقين ففيه وجهان الاول قال
ابن عباس والحسن ومجاهد دار الفاسقين هي جهنم اي فليكن ذكر جهنم حاضرا في خواطركم ليحذروا ان يكونوا منهم . والثاني قال قتادة سادخلكم الشام
واريكم منازل الكافرين الذين كانوا متوطنين فيها من الجبابرة والعمالقة ليعتبروا بها وما صاروا اليه من النكال . قال الكلبي دار الفاسقين دار
الفاسقين هي المساكن التي كانوا يمرون عليها اذا سافروا من منازل عاد وثمود والقرون الذين اهلكهم الله . والقول الثاني ان المراد الوعد والتسلية
على بانه تعالى سيرزقهم ارض اعدائهم وديارهم

قوله تعالى ساصرف عن اياتي الذين يتكبرون في الارض بغير الحق

في الاية مسائل

المسئلة الاولى

اعلم انه تعالى ذكر في الاية المتقدمة ساريكم دار الفاسقين وذكر في هذه الاية ما يعاملهم به
فقال ساصرف عن اياتي الذين يتكبرون واحتج اصحابنا بهذه الاية على انه تعالى قد يمنع عن الايمان ويصد عنه وذلك ظاهر قالت المعتزلة
لا يمكن حمل الاية على ما ذكرتموه ويدل عليه وجوه الاول قال الجبائي لا يجوز ان يكون المراد منه انه تعالى يصرفهم عن الايمان لان قوله ساصرف
يتناول المستقبل وقد بين تعالى انهم كفروا وكذبوا من قبل هذا الصرف لانه تعالى وصفهم بكونهم متكبرين في الارض بغير الحق وبانهم ان يروا سبيل
الرشد لا يتخذوه سبيلا وان يروا سبيل الغي يتخذوه سبيلا فثبت ان الاية دالة على ان الكفر حصل لهم في الزمان الماضي وان قوله ساصرف
عن اياتي يدل على ان هذا الصرف ما حصل في الزمان الماضي وان قوله ساصرف عن اياتي الذين يدل على ان هذا الصرف ما حصل في الزمان
الماضي فهذا يدل على انه ليس المراد من هذا الصرف الكفر بالله والوجه الثاني ان قوله ساصرف عن اياتي الذين يتكبرون مذكور على وجه
العقوبة على التكبر والكفر فلو كان المراد من هذا الصرف هو كفرهم لكان معناه انه تعالى خلق فيهم الكفر عقوبة لهم على اقدامهم على الكفر ومعلوم
ان العقوبة على الكفر بمثل ذلك الفعل المعاقب عليه لا يجوز فثبت انه ليس المراد من هذا الصرف الكفر . الوجه الثالث انه تعالى لو صرفهم
عن الايمان وصدهم عنه فكيف يمكن ان يقول مع ذلك فما لهم لا يؤمنون فما لهم عن التذكرة معرضين وما منع الناس ان يؤمنوا فثبت ان حمل
الاية على هذا الوجه غير ممكن فوجب حملها على وجوه اخرى فالاول قال الكعبي وابو مسلم الاصفهاني بان هذا الكلام مما مر كما وعد الله موسى
من اهلاك اعدائه ومعنى اصرفهم اهلكهم فلا يقدرون على منع موسى من تبليغها ولا على منع المؤمن من الايمان بها وهو يشبه بقوله ما انزل اليك
اليك من ربك وان لم تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس فاراد تعالى ان يمنع اعداء موسى من ايذائه ومنعه عن القيام بما يلزمه
في تبليغ النبوة والرسالة . والوجه الثاني في التاويل ما ذكره الجبائي قال ساصرف هؤلاء المتكبرين عن نيل ما في اياتي من العز والكرامة
المعزين للانبياء والمؤمنين وانما يصرفهم عن ذلك بواسطة انزال الذل والاذلال بهم وذلك يجري مجرى العقوبة على كفرهم وتكبرهم على الله
والوجه الثالث ان من الايات ايات لا يمكن الانتفاع بها الا بعد سبق الايمان فاذا كفروا فقد صيروا انفسهم بحيث لا يمكنهم الانتفاع بتلك الايات
فحينئذ يصرفهم الله عنها . الوجه الرابع ان الله تعالى اذا علم من حال بعضهم انه اذا شاهد تلك الايات بانها لا يستدل بها بل يستخف بها ولا يقوم
بحقها فاذا علم الله ذلك منه صح من الله تعالى ان يصرفهم عنها . الوجه الخامس نقل عن الحسن انه قال ان من الكفار من يبالغ في كفره وانتهى في الجد
الذي اذا وصل اليه مات قلبه فالمراد من قوله ساصرف عن اياتي هؤلاء فهذا جملة ما قيل في هذا الباب وظهر ان هذه الاية ليس فيها دلالة على
قوية على صحة ما يقول به في مسئلة خلق الاعمال

المسئلة الثانية

معنى يتكبرون انهم يريدون انهم افضل الخلق وان لهم من الخلق ما ليس
لغيرهم وهذه الصفة اعني التكبر لا يكون الا لله عز وجل لانه هو الذي له القدرة والفضل الذي ليس لاحد فلا جرم يستحق كونه متكبرا وقال بعضهم التكبر
اظهار كبر النفس على غيرها وصفة متكبر صفة ذم في جميع العباد وصفة مدح في الله جل جلاله لانه يستحق اظهار الكبر على من سواه لان ذلك في حقه
حق وفي حق غيره باطل وانه تعالى ذكر في هذه الاية قوله بغير الحق لان اظهار الكبر على الغير قد يكون بالحق فان للمحق ان يتكبر على المبطل وفي الكلام

صدره
ان الذي سمك السماء بنى لنا

المنهور المنكر على المنكر صدقة ٥ اما قوله تعالى وان يروا سبيل الرشد لا يتخذوه ففيه مباحث **البحث الاول** قرأ حمزة والكسائي الرشد بفتح الشين والراء والباقون بضم الراء وسكون الشين فرقا ابو عمرو بينهما فقال الرشد بضم الراء الصلاح لقوله تعالى فان انستم منهم رشدا اي صلاحا والرشد بفتحهما في الدين قال تعالى مما علمت رشدا وقال الكسائي هما لغتان بمعنى واحد مثل البخل والبخل والسقم والسقم وقيل الرشد بالضم الاسم وبالتحتين المصدر **البحث الثاني** سبيل الرشد عبارة عن سبيل الهدى والدين الحق والصواب في العلم والعمل وسبيل الغي ما يكون بضد ذلك ثم بين تعالى ان هذا الصرف انما كان لامرين احدهما كونهم مكذبين بآيات الله والثاني كونهم غافلين عنها والمراد انهم واظبوا على الاعراض عنها حتى صاروا بمنزلة الغافل عنها **قوله تعالى** والذين كذبوا بآياتنا ولقاء الاخرة حبطت اعمالهم هل يجزون الا ما كانوا يعملون اعلم انه تعالى لما ذكر ما لاجله صرف المتكبرين عن آياته بقوله ذلك بانهم كذبوا بآياتنا وكانوا عنها غافلين بين حال اولئك المكذبين بقدر كان يجوز ان يظن انهم مختلفون في باب العقاب لان فيهم من يعمل بعض اعمال البر فبين تعالى ان حال جميعهم سواء كان منكرا او متواضعا او كان قليل الاحسان او كان كثير الاحسان فقال والذين كذبوا بآياتنا ولقاء الاخرة يعني بذلك تجحدهم للمعاد وجرائهم على المعاصي فبين تعالى ان اعمالهم محبطة والكلام في حقيقة الاحباط فتقدم في سورة البقرة على الاستقصاء فلا فائدة في الاعادة ثم قال تعالى هل يجزون الا ما كانوا يعملون وفيه حذف والتقدير هل يجزون الا بما كانوا يعملون او على ما كانوا يعملون واحتج اصحابنا بهذه الآية على فساد قول ابي هاشم في ان تارك الواجب يستحق العقاب مجردا ان لا يفعل الواجب وان لم يعزم على فعل قالوا هذه الآية تدل على انه لا جزاء الا على العمل وترك الواجب ليس بعمل فوجب ان لا يجازى عليه فثبت ان الجزاء انما حصل على فعل ضده واجاب ابو هاشم بان ما سمي ذلك العقاب جزاء فسقط الاستدلال واجاب اصحابنا عن هذا الجواب بان الجزاء انما سمي جزاء لانه يجري ويكفي سدا المنع في المنهي او في الحث على المامور به فان ترتب العقاب على مجرد ترك الواجب كاف في الزجر عن ذلك الترك فكان جزاء فثبت انه لا سبيل لنا الى الامتناع من تسميته جزاء **قوله تعالى** واتخذ قوم موسى من بعده من حليهم عجلا جسدا له خوار اعلم ان المراد من هذه الآية قصة اتخاذ السامري العجل وفيها مسائل **المسئلة الاولى** قراء حمزة والكسائي حليهم بكسر الحاء وكسر اللام وتشديد اللام للاتباع كولي والباقون حليهم بضم الحاء وكسر اللام وتشديد الياء جمع حلي كدمي وتدي وقراء بعضهم من حليهم على التوحيد والحلي اسم ما يحسن به من الذهب والفضة **المسئلة الثانية** قال ان بني اسرائيل كان لهم عيد يتزينون فيه ويستعيرون من القبط الحلي فاستعاروا حلي القبط لذلك اليوم فلما اغرق الله القبط بقيت تلك الحلي في ايدي بني اسرائيل فجمع السامري تلك الحلي وكان رجلا مطواعا داهيا وكانوا قد سألوا موسى ان يجعل لهم الها يعبدونه فصاغ السامري عجلا ثم اختلف السامري فقال قوم كان فاخذ كفا من تراب حافر فرس جبريل عليه السلام فالقاه في جوف ذلك العجل فانقلب لحما ودما وظهر فيه خوار مرة واحدة فقال السامري هذا الهكم واله موسى وقال اكثر المفسرين من المعتزلة انه كان قد جعل ذلك العجل مجوفا ووضع في جوفه انابيب بعضها على بعض وكلما وضع ذلك التمثال على مهب الرياح فكان الريح يدخل في تلك الانابيب ويظهر منه صوت مخصوص يشبه خوار العجل من سمع فيه وقال الحسن انه جعل ذلك التمثال اجوف وجعل خلفه بابا في الموضع الذي نصب فيه العجل من سمع فيه من حيث لا يتعرى به الناس فسمعوا الصوت من جوفه كالخوار قال صاحب هذا القول والناس قد يفعلون الآن بهذه الصناعات التي يجرون فيها الماء على سبيل الغوارات ما يشبه ذلك فهذا الطريق وغيره لظهر الصوت من ذلك التمثال ثم الذي يدل الناس ان هذا العجل الههم واله موسى بقي سائر الآية سؤالات **السؤال الاول** لم قال واتخذ قوم موسى عجلا والمتخذ هو السامري وحده والجواب فيه وجهان الاول ان الله نسب الفعل اليهم لان رجلا منهم باشره كما يقال بنو تميم قالوا كذا وفعلوا والقائل والفاعل واحد والثاني انهم كانوا مريدين لاتخاذه راضين به فكانهم اجمعوا عليه **السؤال الثاني** لم قال من حليهم ولم يكن الحلي لهم وانما حصلت في ايديهم على سبيل العارية والجواب انما لما اهلك الله فرعون بقيت تلك الاموال في ايديهم وصارت ملكا لهم كسائر املاكهم بدليل قوله تعالى كم تركوا من جنات وعيون وكنوز ومقام كريم ونعمة كانوا فيها فاكهين كذلك واورثناها قوما اخرين **السؤال الثالث** هؤلاء الذين عبدوا العجل هم كل قوم موسى او بعضهم والجواب ان قوله تعالى واتخذ قوم موسى من بعده عجلا يفيد العموم قال الحسن كلهم عبدوا العجل غير هرون واحتج عليه بوجهين الاول قوله تعالى في هذه الآية والثاني في قول موسى عليه السلام يا هذه الفتنة رب اغفر لي ولاخي قال حتى نفسه واخاه بالدعاء وذلك يدل على ان من كان معه الهما كان اهلا للدعاء ولو بقوا على الايمان لما كان الامر كذلك قال الاخرون بل كان بقي سائر بني اسرائيل من ثبت على ايمانه وان ذلك الكفر انما وقع من قوم مخصوصين والدليل عليه قوله تعالى ومن قوم موسى امة يهدون بالحق وبه يعدلون **السؤال الرابع** هل انقلب ذلك التمثال لحما ودما على ما قاله بعضهم او بقي ذهبا كما كان قبل ذلك والجواب الذاهبون الى الاحتمال الاول احتجوا على صحة قولهم من وجهين الاول قوله تعالى عجلا جسدا له خوار والجسد اسم للجسم الذي يكون من اللحم والدم ومنهم من نازع في ذلك وقال بل الجسد اسم لكل جسم كثيف سواء كان من اللحم والدم او لم يكن كذلك **الحجة الثانية** انه تعالى اثبت له خوارا وذلك انما يتأتى في الحيوان واجيب عنه بان ذلك الصوت لما اشبه الخوار لم يبعد اطلاق لفظ الخوار عليه وقراءة علي رضي الله عنه جوار بالجيم من جار اذا صاح لهذا ما قيل في هذا الباب ٥ واعلم انه تعالى لما حكى عنهم هذا المذهب الباطل والمقالة الفاسدة امر رسوله صلى الله عليه وسلم بان يحتج عليهم في فساد ذلك بامور ثلاثة احدها قوله تعالى الم يروا انه لا يكلمهم ولا يهديهم سبيلا اتخذوه وتقرير هذا الدليل ان هذا العجل لا يمكنه ان يكلمهم ولا يمكنه ان يهديهم الى الصواب والرشد وكل من كان كذلك كان اما جماد او اما حيوانا عاجزا وعلى التقديرين فانه لا يصلح للالهية واحتج اصحابنا بهذه الآية على ان من

لا يكون متكلما ولا هاديا الى السبيل لم يكن الها لان الاله هو الذي له الامر والنهي فلم يكن الها قالت المعتزلة هذه الاية تدل على ان شرطه
الها ان يكون هاديا الى الصدق والصواب فمن كان مضلا عنه وجب ان لا يكون الها فان قيل فهذا يوجب انه لو صح ان يتكلم ويهدي لجوز ان يتخذ
الها والا فان كان اثبات ذلك كيفية في انه لا يجوز ان يتخذ الها فلا فايدة فيما ذكرتم والجواب من وجهين الاول بانه لا يبعد ان يكون ذلك شرطا
لحصول الالهية فيلزم من عدمه عدم الالهية وان كان لا يلزم من حصوله حصول الالهية الثاني ان كل من قدر على ان يكلمهم وعلى ان
يهديهم الى الخير والشر فهو اله والخلق لا يقدرون على الهداية وانما يقدرون على وصف الهداية فاما على وضع الدلايل ونصبها فلا قادر عليه
الا الله سبحانه واعلم انه ختم الاية بقوله وكانوا ظالمين اي كانوا ظالمين لانفسهم حيث اعرضوا عن عبادة الله واشتغلوا بعبادة العجل

قوله تعالى ولما سقط في ايديهم ورأوا انهم قد ضلوا قالوا لئن يرحمنا ربنا ويغفر لنا لنكونن
من الخاسرين اعلم انهم اتفقوا على ان المراد من قوله سقط في ايديهم اشتد ندمهم على عبادة العجل واختلفوا في الوجه الذي لاجله حسنت هذه
الاستعارة فالاول قال الزجاج معناه سقط الندم في ايديهم اي في قلوبهم كما يقال حصل في يده مكروه وان كان من المحال حصول المكروه
في اليد الا انهم اطلقوا على المكروه الواقع من القلب والنفس كونه واقعا في اليد فكذا هاهنا والوجه الثاني قال صاحب الكشاف انما يقال لمن
ندم سقط في يده لان من شان من اشتد ندمه ان يعض يده غما فتصير يده مسقوطا فيها لان فاه قد وقع فيها والوجه الثالث ان السقوط
عبارة عن نزول الشيء من اعلى الى اسفل ولهذا قالوا سقط المطر من فوق الى تحت فلهذا السبب يقال للرجل اذا اخطا كان ذلك منه سقط شبهوا
ذلك بالسقطة على الارض فثبت ان اطلاق لفظ السقوط على الحالة الحاصلة عند الندم جائز مستحسن بقي ان يقال فما الفايدة في ذكر اليد فنقول
اليد هي الالة التي بها يقدر الانسان على الاخذ والضبط والحفظ فالنادم كانه يتدارك الحالة التي لاجلها حصل له الندم
ويشتغل بتلافيها فكانه قد سقط في يد نفسه من حيث انه بعد حصول ذلك الندم اشتغل بالتدارك والتلافي والوجه الرابع
حكى الواحدي عن بعضهم ان هذا ماخوذ من السقيط وهو ما يغشى الارض بالغدوات شبه الثلج ومعنى سقط في يده اي وقع في يده
السقيط والسقيط يذوب بادنى حرارة ولا يبقى ومن وقع في يده السقيط لم يحصل منه شيء فصار هذا مثالا لكل من خسر في عاقبته ولم
يحصل من سعيه على طايل وكانت الندامة اخر امره والوجه الخامس قال بعض العلماء النادم انما قال سقط في يده لانه يتحير في امره
ويعجز عن اعماله والالة الاصلية في الاعمال في اكثر الامر هي اليد والعاجز في حكم الساقط فلما قرن السقوط بالايدي علم ان السقوط
في اليد انما حصل بسبب العجز التام ويقال في العرف لمن لا يهتدي لما يصنع ضلت يده ورجله والوجه السادس ان من عادة النادم
ان يطاطي راسه ويضع يده معتمدا عليها وتارة يضعها تحت ذقنه وينظر من وجهه على هناه ولو رغب سقط على وجهه فكان اليد مسقوطا
فيها ليمكن السقوط فيها ويكون قوله سقط في ايديهم بمعنى سقط على ايديهم لقوله ولاصلبنكم في جذوع النخل اي عليها ثم قال تعالى ورأوا انهم
قد ضلوا اي قد بينوا اضلالهم بيننا كانهم ابصروه بعيونهم قال القاضي يجب ان يكون المؤخر مقدما لان الندم والتحير انما يقعان بعد
المعرفة فكانه تعالى قال ولما رأوا انهم قد ضلوا سقط في ايديهم لما نالهم من عظيم الحسرة ويمكن ان يقال انه لا حاجة الى هذا التقديم والتاخير
وذلك لان الانسان اذا صار شاكا في ان العمل الذي اقدم عليه هل هو صواب او خطا فقد تقدم عليه من حيث ان الاقدام على ما لا يعلم كونه
صوابا او خطا غير جايز فعند ظهور هذه الحالة يحصل الندم ثم بعد ذلك يتكامل العلم ويظهر انه كان خطا وفاسدا وباطلا فثبت ان
على هذا التقدير لا حاجة الى التزام التقديم والتاخير ثم بين تعالى انهم عند ظهور هذا الندم وحصول العلم بان الذي عملوه كان باطلا
اظهروا الانقطاع الى الله فقالوا لئن لم يرحمنا ربنا ويغفر لنا لنكونن من الخاسرين وهذا كلام من اعترف بعظيم ما اقدم عليه وندم على ما صدر منه
ورغب الى ربه ان لم يغفر لنا بالياء وربنا بالنصب على النداء وهذا كلام التائبين كما قال ادم وحوى وان لم تغفر لنا وترحمنا **قوله**
تعالى ولما رجع موسى الى قومه غضبان اسفا في الاية مسايل **المسئلة الاولى** اعلم ان قوله تعالى ولما
رجع موسى الى قومه غضبان اسفا لا يمنع من ان يكون خبرهم من قبل في عبادة العجل ولا يوجب ذلك لجواز ان يكون عند الرجوع ومشاهدة
احوالهم صار كذلك فلهذا السبب اختلفوا فيه فقال قوم انه عند هجومه عليهم عرف ذلك وقال ابو مسلم بل كان عارفا بذلك من قبل وهو قول
ابي مسلم وهذا اقرب ويدل عليه وجوه الاول ان قوله ولما رجع موسى الى قومه غضبان اسفا يدل على انه حال ما كان راجعا كان غضبان اسفا
وهذا انما كان راجعا الى قومه قبل وصوله اليهم فدل هذا على انه عليه السلام كان قبل وصوله اليهم عالما بهذا الحال الثاني انه تعالى ذكر في سورة
طه انه اخبره بوقوع تلك الواقعة في الميقات **المسئلة الثانية** في الاسف قولان الاول ان الاسف الشديد العجب وهو
قول ابي الدردا وعطا عن ابن عباس واختيار الزجاج واحتجوا بقوله تعالى فلما اسفونا انتقمنا منهم اي اغضبونا والثاني وهو ايضا قول ابن عباس
والحسن والسدي ان الاسف هو الحزن وفي حديث عائشة ان ابا بكر رجل اسف اي حزين قال الواحدي والقولان متقاربان لان الغضب من الحزن
والحزن من الغضب فاذا جاءك ما تكره ممن هو دونك غضبت واذا جاءك ممن هو فوقك حزنت فبسمي اهدى هاتين الحالتين حزنا والاخرى غضبا فعلى
هذا كان موسى غضبان اسفا على قومه لاجل عبادتهم العجل اسفا حزينا لان الله تعالى فتنهم وقد كان تعالى قال له انا فتنا قومك من بعدك اما قوله
بئسما خلفتموني من بعدي فمعناه بئسما قمتم مقامي وكنتم خلفائي من بعدي وهذا الخطاب انما يكون لعبدة العجل من السامري واشياعه او لوجوه
بني اسرائيل وهم هرون عليه السلام والمؤمنون معه ويدل عليه قوله اخلفني في قومي وعلى التقدير الاول يكون المعنى بئسما خلفتموني حيث عبدتم العجل

مكان عبادة الله وعلى هذا التقدير الثاني يكون المعنى بئسما خلفتموني حيث عبدتم العجل مكان عبادة الله لم يمنعوا من عبادة غير الله وههنا
سؤالات • السؤال الاول اين ما يقتضيه بئس من الفاعل والمخصوص بالذم والجواب الفاعل مضمر تفسيره قوله ما خلفتموني والمخصوص
بالذم محذوف تقديره بئس خلافة خلفتمونيها من بعدي خلافتكم • السؤال الثاني اي معنى لقوله من بعدي من بعد قوله خلفتموني والجواب
معناه من بعد ما رأيتم مني من توحيد الله ونفي الشركاء عنه واخلاص العبادة له او من بعد ما كنت احمل بني اسرائيل على التوحيد وامنعهم من عبادة
البقر حين قالوا اجعل لنا الها كما لهم آلهة ومن حق الخلفاء ان يسيروا سيرة المستخلفين واما قوله اعجلتم امر ربكم فمعنى العجلة التقدم بالشيء قبل
وقته ولذلك صارت مذمومة والسرعة غير مذمومة لان معناها عمل الشيء في اقل اوقاته هكذا قاله الواحدي ولقائل ان يقول لو كانت
العجلة مذمومة فلم قال موسى وعجلت اليك رب لترضى قال ابن عباس معنى اعجلتم امر ربكم يعني ميعاد ربكم فلم تصبروا له وقال الحسن وعد ربكم
الذي وعدكم من الاربعين وذلك لانهم قرروا انه لم يأت على رأس الثلثين ليلة فقد فات وقال عطاء يريد لعجلتم سخط ربكم وقال الكلبي اعجلتم
بعبادة العجل قبل ان يأتيكم امر ربكم ولما ذكر تعالى ان موسى عليه السلام رجع غضبان ذكره بعد ما كان ذلك الغضب موجبا له وهو امران
الاول انه قال والقى الالواح يريد التي فيها التورية ولما كانت تلك الالواح من اعظم معاجزه ثم انه القاها دل ذلك على شدة الغضب لان المرء لا
يقدم على مثل هذا العمل الا عند حصول الغضب المدهش روي ان التورية كانت سبعة اسباع فلما القى الالواح تكسرت فوقع منها ستة اسباعها
وبقي سبع واحد وكان فيما وقع تفصيل كل شيء وفيما بقي الهدى والرحمة وعن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال يرحم الله اخي موسى ما الخبر
كالمعاين لقد اخبر الله بعثته قومه فعرف ان ما اخبره ربه حق وانه على ذلك التمسك بما في يده ولقائل ان يقول ليس في القرآن الا انه القى الالواح فاما
انه القاها بحيث تكسرت فهذا ليس في القرآن وانه جراءة عظيمة على كتاب الله ومثله لا يليق بالانبياء والامر الثاني من الامور المتولدة عن ذلك الغضب
قوله تعالى واخذ برأس اخيه يجره اليه وفي هذا الموضع سؤال لمن يقدح في عصمة الانبياء يقولون انه اخذ برأس اخيه يجره على سبيل الاهانة
والاستخفاف والمثبتون لعصمة الانبياء قالوا جر رأس اخيه الى نفسه ليساره ويستكشف منه كيفية تلك الواقعة فان قيل فلماذا قال يا ابن ام ان
القوم استضعفوني قلنا الجواب عنه ان هرون عليه السلام خاف ان يتوهم جهال بني اسرائيل ان موسى غضبان عليه كما انه غضبان على عبدة
العجل فقال يا ابن ام ان القوم استضعفوني وما اطاعوني في ترك عبادة العجل وقد نهيتهم ولم يكن معي من الجمع ما امنعهم به عن هذا العمل
فلا تفعل ما تشمت به اعداي فهم اعداؤك فان القوم يحملون هذا الفعل الذي يفعله بي على الاهانة لا على الاكرام • اما قوله تعالى قال يا ابن ام
فاعلم انه قرأ ابن عامر وحمزة والكسائي وابو بكر عن عاصم ابن ام بكسر الميم في طه مثله على تقدير امي فحذف ياء الاضافة لان مبنى النداء على الحذف
وبقي الكسر على الميم يدل على الاضافة كقوله يا عباد والباقون بفتح الميم في السورتين وفيه قولان احدهما انهما جعلا اسما واحدا وهي لكثرة اصطحاب
هذين الحرفين فصارا بمنزلة اسم واحد نحو حضرموت وخمسة عشر وثانيهما انه على حذف الالف المبدلة من ياء الاضافة واصله يا ابن اما كما قال
الشاعر • يا ابن اما لا تلومي واهجعي • وقوله ان القوم استضعفوني اي لم يلتفتوا الي وكادوا يقتلونني فلا تشمت بي الاعداء يعني اصحاب العجل ولا تجعلني
مع القوم الظالمين الذين عبدوا العجل اي لا تجعلني شريكا لهم في عقوبتك على فعلهم فعند هذا قال موسى عليه السلام رب اغفر لي اي فيما اقدمت
عليه من الغضب والحدة ولاخي في تركه التشديد العظيم على عبدة العجل وادخلنا في رحمتك وانت ارحم الراحمين كيف يليق بك ان لا تدخلنا في رحمتك
مع انك ارحم الراحمين واعلم ان تمام هذه السؤالات والجوابات في هذه القصة مذكورة في سورة طه **قوله تعالى**
ان الذين اتخذوا العجل سينالهم غضب من ربهم اعلم ان المقصود من هذه الآية شرح حال من عبد العجل واعلم ان المفعول الثاني من مفعولي
الاتخاذ محذوف والتقدير اتخذوا العجل الها ومعبودا ويدل على هذا المحذوف قوله تعالى فاخرج لهم عجلا جسدا له خوار فقالوا هذا الهكم واله
موسى وللمفسرين في هذه الآية طريقان الاول المراد بالذين اتخذوا العجل باشروا عبادة العجل وعلى هذا التقدير ففيه سؤال وهو ان اولئك الاقوام
تاب الله عليهم بسبب ان قتلوا انفسهم في معرض التوبة على ذلك الذنب واذا تاب الله عليهم فكيف يمكن ان يقال في حقهم انه سينالهم غضب من ربهم
وذلة في الحياة الدنيا والجواب عنه ان ذلك الغضب انما حصل في الدنيا لا في الآخرة وتفسير ذلك الغضب هو ان الله امرهم بقتل انفسهم
والمراد بقوله وذلة في الحياة الدنيا هو انهم قد ضلوا قبل فان قالوا السين في قوله سينالهم للاستقبال فكيف يحمل هذا على حكم الدنيا قلنا هذا الكلام
حكاية عما اخبر الله به موسى حين اخبره بافتتان قومه واتخاذهم العجل واخبره في ذلك الوقت ان سينالهم غضب من ربهم وذلة فكان هذا الكلام سابقا على
وقوعهم في القتل وفي الذلة فصح هذا التأويل من هذا الاعتبار الطريق الثاني ان المراد بالذين اتخذوا العجل ابناؤهم الذين كانوا في زمن النبي صلى
الله عليه وسلم وعلى هذا الطريق ففي الآية وجهان الاول ان العرب تعير الابناء بقبائح افعال الآباء كما يفعل ذلك في المناقب يقولون للامراء فعلتم كذا وكذا وانما
فعل ذلك من مضى من آبائهم كذلك هاهنا وصف اليهود الذين في زمن النبي صلى الله عليه وسلم باتخاذ العجل وان كان آباؤهم فعلوا ذلك ثم حكم عليهم بانهم
سينالهم غضب من ربهم في الآخرة وذلة في الحياة الدنيا كما قال تعالى في صفتهم ضربت عليهم الذلة والمسكنة • والوجه الثاني ان يكون التقدير
ان الذين اتخذوا العجل اي الذين باشروا ذلك سينالهم اي سينالهم اولادهم ثم حذف المضاف لدلالة الكلام عليه • اما قوله وكذلك نجزي المفترين
فالمعنى ان كل مفتر في دين الله نجزاؤه غضب الله والذلة في الدنيا قال مالك بن انس ما من مبتدع الا ويجد فوق رأسه ذلة ثم قرأ هذه الآية
لان المبتدع مفتر في دين الله • اما قوله تعالى والذين عملوا السيئات ثم تابوا من بعدها وآمنوا فهذا يفيد ان من عمل السيئات فلا بد وان يتوب
عنها اولا وذلك بان يتركها اولا يرجع عنها ثم يؤمن بالله ويصدق بانه لا اله غيره ان ربك من بعدها لغفور رحيم وهذه الآية تدل على ان السيئات

باشرها مشتركة في ان التوبة منها توجب الغفران لان قوله والذين عملوا السيآت بشامل للكل والتعذيب ان بقي جميع السيئات ثم تاب فان اثره يتغرها له وهذا من اعظم ما يفيد البشارة والفرج للمذنبين **قوله تعالى** ولما سكت عن موسى الغضب اخذ الالواح وبالنسخة هدى ورحمة للذين هم لربهم يرهبون واعلم انه تعالى لما بين لنا ما كان منه الغضب بين لنا هذه الاية ما كان منه عند سكون الغضب وفي قوله سكت عن موسى الغضب اقوال الاول ان هذا الكلام خرج على قانون الاستعارة كان الغضب كان معرفة على ما فعل ويقول له قل لقومك كذا وكذا والق الالواح وجر برأس اخيك اليك فلما زال الغضب صار كانه سكت. والقول الثاني وهو قول عكرمة ان المعنى سكت موسى عن الغضب فقلب كما قالوا ادخلت القلنسوة في رأسي والمعنى ادخلت رأسي في القلنسوة. القول الثالث المراد بالسكوت السكون والزوال وعلى هذا جاز سكت عن موسى الغضب ولا يجوز صمت لان سكت بمعنى سكن واما صمت فمعناه سد فاه عن الكلام وذلك لا يجوز في الغضب **المسئلة الثانية** ظاهر الاية انه عليه السلام عرف ان اخاه هرون عليه السلام لم يقع منه تقصير وظهر له صحة عذره فعند ذلك سكن غضبه وهو الوقت الذي قال رب اغفر لي ولاخي وكالدعاء لاخيه منها بذلك على زوال غضبه عليه فكذلك اخذ الالواح منها به على زوال غضبه لان اوكد ما تقدم من امارات غضبه ما تعلق من الامرين بحمل صندوق النعلين كالعلامة لسكون غضبه **المسئلة الثالثة** قوله اخذ الالواح المذكورة في قوله والقى الالواح وظاهر هذا يدل على ان شيأ منها لم تكسر ولم يبطل وان الذي قيل من ان سبعة اسباع التوراة رفعت الى السماء ليس الامر كذلك وقوله وفي نسختها النسخ عبارة عن النقل والتحويل فاذا كتبت كتابا عن كتاب حرفا بعد حرف قلت نسخت ذلك الكتاب كانك نقلت ما في الاصل الى الكتاب الثاني قال ابن عباس لما القى موسى الالواح تكسرت فصام اربعين يوما فاعادها الله الالواح وفيها عين ما في الاولى فعلى هذا قوله وفي نسختها اي وفيما نسخ منها واما ان قلنا ان الالواح لم تنكسر واخذها موسى باعيانها بعد ما القاها فلانك انها كانت مكتوبة من اللوح المحفوظ فهي ايضا تكون نسخا على هذا التقدير وقوله هدى ورحمة اي هدى من الضلالة ورحمة من العذاب الذين هم لربهم يرهبون لاجل ربهم فان قيل التقدير الذين يرهبون ربهم فما الفائدة في اللام في قوله لربهم قلنا فيه وجوه. الاول ان ناصب الفعل عن مفعوله يكسبه ضعفا فدخلت اللام للتقوية وتطيره قوله للرؤيا تعبرون. الثاني انها لام اجل والمعنى الذين هم لاجل ربهم يرهبون لا رياء وسمعة. الثالث انه قد يراد حرف الجر بعد المفعول وان كان الفعل متعديا كقولك قرأت السورة وقرأت بالسورة والقى بيده والقى بيده وفي القرآن العلم بان الله يرى وفي موضع اخر ويعلمون ان الله فعلى هذا قوله لربهم اللام صلة وتاكيد لقوله ردف لكم وقد ذكرنا مثل هذا في قوله وان توفوا الكيل ربما وسعه

قوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا في الاية مسائل **المسئلة الاولى** الاختيار افتعال من لفظ الخير يقال اختار الشيء اذا اخذ خيره وخياره واصل اختار اختير فلما تحركت الياء وقبلها فتحة قلبت الفا فقيل اختار وباع ولهذا السبب استوى لفظ الفاعل والمفعول فيهما مختار والاصل مختير فقلبت الياء فيهما الفا فاستويا في اللفظ وتحقيق الكلام فيه ان نقول ان الاعضاء السليمة بحسب سلامتها الاصلية صالحة للفعل والترك وصالحة للفعل وضده وما دام يبقى بجانب هذا الهواء امتنع ان يصير معرى لاحد الجانبين دون الثاني والا لزم ترجحان الممكن من غير مرجح وهو محال فاذا حكم الانسان بان له في الفعل نفعا راجحا او صلاحا راجحا فقد حكم بان له في الجانب خيرا له من ضده فعند حصول هذا الاعتقاد في القلب يصير الفعل راجحا على الترك فلو لم يحكم بكون ذلك الطرف خيرا من الطرف الاخر امتنع ان يصير فاعلا فلما كان صدور الفعل عن الحيوان موقوفا على حكمه بكون ذلك الفعل خيرا من تركه لا جرم سمي الفعل للحيواني فعلا اختياريا فان قيل الانسان قد يقتل نفسه وقد يرمي نفسه من جبل شاهق مع انه يعلم ان ذلك ليس من الخيرات بل من الشرور فنقول ان الانسان لا يقدم على قتل نفسه الا اذا اعتقد انه بسبب ذلك يتخلص عن ضرر اعظم من ذلك القتل والضرر الاسهل بالنسبة الى الضرر الاعظم يكون خيرا الا ترى ان على هذا التقدير فالسؤال زائل **المسئلة الثانية** قال جماعة النحويين معناه واختار موسى من قومه فحذف كلمة من ووصل الفعل فنصب يقال اخترت من الرجال زيدا واخترت الرجال زيدا. وانشد وافول الفرزدق. ومنا الذي اختير الرجال سماحة وجودا اذا هب الرياح الزعازع فقال ابو علي والاصل في هذا الباب ان من الافعال ما يتعدى لما المفعول الثاني بحرف جر فتريثم فيحذف حرف الجر فيتعدى الى المفعول الثاني من ذلك قولك اخترت من الرجال زيدا ثم يتسع فيقال اخترت الرجال زيدا واستغفر الله ذنبي قال الشاعر. استغفر الله ذنبا لست محصيه. ويقال امرتك زيدا بالخير. قال الشاعر. امرتك الخير فافعل ما امرت به. وعندي فيه وجه اخر وهو ان يكون التقدير واختار موسى قومه لميقاتنا واراد بقومه المعتبرين منهم اطلاقا لاسم الخاص على ما هو المقصود منه مرة وقوله سبعين رجلا عطف بيان وعلى هذا الوجه فلا حاجة الى ما ذكروه من التكلفات **المسئلة الثالثة** ذكروا ان موسى عليه السلام اختار من قومه اثني عشر سبطا من كل سبط ستة فصاروا اثنين وسبعين فقال ليتخلف منكم رجلان فيستأجر الله لمن فقد منكم مثل اجر من خرج فتغدر كالب ويوشع وروي انه لم يجد الا ستين شيخا فارحى الله اليه ان اختار من الشباب عشرة فاختار وامرهم شيوخا فامرهم ان يصوموا ويطهروا ويطهروا ثيابهم ثم خرج بهم الى الميقات **المسئلة الرابعة** هذا الاختيار هل هو للخروج الى موضع اخر فيه اقوال للمفسرين الاول انه لميقاتنا الكلام والرؤية قالوا انه عليه السلام لما رجع بهؤلاء السبعين الى طور سيناء لما دنا موسى من الجبل وقع عليه عمود من الغمام حتى احاط بالجبل كله ودنا موسى ودخل فيه وقال للقوم ادنوا فدنوا حتى اذا دخلوا الغمام وقعوا سجودا فسمعوه

يكلم موسى يأمره وينهاه افعل ولا تفعل ثم انكشف الغمام فاقبلوا اليه وطلبوا الرؤية وقالوا يا موسى لن نؤمن لك حتى
نرى الله جهرة فاخذتهم الصاعقة وهو المراد من الرجفة المذكورة في هذه الاية فقال موسى رب لو شئت اهلكتهم من قبل
واياي اتهلكنا بما فعل السفهاء منا والمراد منه قولهم ارنا الله جهرة . والقول الثاني ان المراد من هذا الميقات ميقات مغاير
لميقات الكلام وطلب الرؤية وعلى هذا القول فقد اختلفوا فيه على وجوه فالاول ان قوم موسى لما عبدوا العجل ثم تابوا امر الله
موسى ان يجمع السبعين ويحضروا موضعا يظهرون فيه تلك التوبة فاوحى الله تعالى الى تلك الارض فرجفت بهم فعند ذلك قال موسى
رب لو شئت اهلكتهم من قبل واياي قالوا وانما رجفت الارض بهم لوجوه احدها ان هؤلاء السبعين وان كانوا ما عبدوا العجل الا انهم ما
فارقوا عبدة العجل عند اشتغالهم بعبادة العجل وثانيها انهم ما بالغوا في النهي عن عبادته . وثالثها انهم لما خرجوا الى الميقات ليتوبوا
دعوا ربهم وقالوا اعطنا ما لم تعطه احدا قبلنا ولا تعطيه احدا بعدنا فانكر الله تعالى عليهم ذلك الكلام فاخذتهم الرجفة واحتج القائلون
بهذا القول على صحة مذهبهم بامور الاول انه تعالى ذكر قصة ميقات الكلام وطلب الرؤية ثم اتبعها بذكر قصة العجل ثم اتبعها بهذه
القصة وظاهر الحال يقتضي ان تكون هذه القصة مغايرة للقصة المتقدمة بل لا شك انه يمكن ان يكون عودا الى تتمة الكلام في القصة
الاولى الا ان الاليق بالفصاحة اتمام الكلام في القصة الاولى في موضع واحد ثم انتقال منها بعد تمامها الى غيرها فاما ذكر بعض القصة
ثم انتقل منها الى قصة اخرى ثم الانتقال منها الى بقية الكلام في القصة الاولى فانه يوجب نوعا من الخبط والاضطراب والاولى صون
كلام الله عنه الثاني ان في ميقات الكلام وطلب الرؤية لم يظهر هناك منكر الا انهم قالوا ارنا الله جهرة فلو كانت الرجفة المذكورة في هذه
الاية انما حصلت بسبب ذلك القول لوجب ان يقال اتهلكنا بما فعل السفهاء منا فلما لم يقل موسى كذلك بل قال اتهلكنا بما فعل السفهاء منا علمنا ان
هذه الرجفة انما حصلت بسبب اقدامهم على عبادة العجل لا بسبب اقدامهم على طلب الرؤية . الثالث ان الله تعالى ذكر في ميقات الكلام والرؤية
انه خر موسى صعقا وانه جعل الجبل دكا واما الميقات المذكور في هذه الاية فانه تعالى ذكر ان القوم اخذتهم الرجفة ولم يذكر ان موسى عليه
السلام اخذته الرجفة وكيف يقال اخذته الرجفة وهو الذي قال لو شئت اهلكتهم واياي من قبل واختصاص كل واحد من هذين الميقاتين
بهذه الاحكام يفيد ظن ان احدهما غير الاخر واحتج القائلون بان هذا الميقات هو ميقات الكلام وطلب الرؤية فان قال انه تعالى قال في
الاية الاولى ولما جاء موسى لميقاتنا فدلت هذه الاية على ان لفظ الميقات مخصوص بذلك الميقات فلما قال في هذه الاية واختار موسى قومه
سبعين رجلا لميقاتنا وجب ان يكون المراد بهذا الميقات هو عين ذلك الميقات وجوابه ان هذا الدليل ضعيف ولا شك ان الوجه المذكور
في تقوية القول الاول اقوى والوجه الثالث في تفسير هذا الميقات ما روي عن علي انه قال ان موسى وهارون انطلقا الى سفح جبل فنام هرون
فتوفاه الله فلما رجع موسى قالوا انه هو الذي قتل هرون فاختار موسى سبعين رجلا وذهبوا الى هرون فاحياه الله وقال ما قتلني احد فاخذتهم هنالك
لهذه الجملة ما قيل في هذا الباب **المسئلة الخامسة** اختلفوا في تلك الرجفة فقيل انها رجفة اوجبت الموت قال السدي قال موسى
يا رب كيف ارجع الى بني اسرائيل وقد اهلكت خيارهم ولم يبق معي منهم رجل واحد فماذا اقول لبني اسرائيل وكيف يأمنونني على احد منهم فاحياهم
الله لمعنى قوله لو شئت اهلكتهم واياي ان موسى خاف ان يتهمه بنو اسرائيل على السبعين اذا عاد اليهم ولم يصدقوا انهم ماتوا فقال لربه لو شئت اهلكتنا
قبل خروجنا للميقات فكان بنو اسرائيل يعاينون ذلك ولا يتهمونني . والقول الثاني ان تلك الرجفة ما كانت موتا ولكن القوم لما راوا تلك الحالة
المهيبة اخذتهم الرعدة ورجفوا حتى كادت تبين منهم مفاصلهم وتنقض ظهورهم وخاف موسى عليه السلام الموت فعند ذلك بكى ودعا فكشف الله
عنهم تلك الرجفة . اما قوله تعالى اتهلكنا بما فعل السفهاء منا فقال اهل العلم انه لا يجوز ان يظن موسى ان الله تعالى يهلك قوما بذنوب غيرهم
فيجب تاويل الاية وفيها وجهان الاول الاستفهام بمعنى الجحد واراد انك لا تفعل ذلك كما تقول اتهين من يخدمك اي لا يفعل ذلك قال المبرد هذا
استفهام استعطاف اي لا تهلكنا . واما قوله ان هي الا فتنتك فقال الواحدي الكناية في قوله هي عائدة الى الفتنة كما تقول ان هو الا زيد وان
هي الا هند والمعنى ان تلك الفتنة التي وقع فيها السفهاء لم يكن الا فتنتك اضللت بها قوما فافتتنوا وعصمت قوما عنها فثبتوا على الحق ثم اكد
بيان ان الكل من الله فقال تضل بها من تشاء وتهدي من تشاء ثم قال الواحدي وهذه الاية من الحجج الظاهرية على القدرية التي لا يبقى لهم معها عذر
قالت المعتزلة لا تعلق للمجبرة بهذه الاية لانه تعالى لم يضل بها من يشاء من عباده عن الدين ولانه تعالى قال يضل بها اي بالرجفة ومعلوم ان
الرجفة لا يضل الله بها فوجب حمل هذه الاية على التاويل فاما قوله ان هي الا فتنتك فالمعنى امتحانك وشدة تعبدك لانه لما اظهر الرجفة كلفهم
بالصبر عليها واما قوله تضل بها من تشاء ففيه وجوه الاول بهذا الامتحان الى الجنة والثواب بشرط ان يؤمن ذلك المكلف ويبقى على الايمان
ويعاقب من يشاء بشرط ان لا يؤمن او ان امن لكن لا يصبر عليه والثاني ان يكون المراد بالاضلال الاهلاك والتقدير تهلك من تشاء بهذه الرجفة
وتصرفها عمن تشاء . الثالث انه لما كان هذا الامتحان كالسبب في هداية من اهتدى وضلال من ضل جاز ان يضاف اليه واعلم ان هذه
التاويلات متعسفة فالدلائل العقلية دالة على انه يجب ان يكون المراد ما ذكرناه وتقريرها من وجوه الاول ان القدرة الصالحة للايمان والكفر
لا يترجح تاثيرها في احد الطرفين على تاثيرها في الطرف الاخر الا لاجل داعية مرجحة وخالق تلك الداعية هو الله تعالى وعند حصول الداعية
يجب الفعل واذا ثبت هذه المقدمات ثبت ان الهداية من الله تعالى وان الاضلال من الله . الثاني ان احدا من العقلاء لا يريد الا الايمان
والحق والصدق فلو كان الامر باختيار قصده لوجب ان يكون كل احد مؤمنا مستحقا وحيث لم يكن الامر كذلك ثبت ان الكل من الله . الثالث

لو كان حصول الهداية والمعرفة بفعل العبد لم مما لم يتميز عنده اعتقاد الحق عن الاعتقاد الباطل امتنع ان يخص احد الاعتقادين بالفعل
والتكوين لكن علمه بان هذا الاعتقاد هو الحق وان الاخر هو الباطل يقتضي كونه عالما بذلك المعتقد اولا كما هو عليه فيلزم ان تكون القدرة
على تحصيل الاعتقاد مشروطا بكون ذلك الاعتقاد الحق حاصلا وذلك يقتضي كون الشيء مشروطا بنفسه وانه محال ثبت انه يمتنع ان يكون حصول
الهداية والعلم بتحصيل العبد واما الكلام في ابطال تلك التاويلات فقد سبق ذكره في هذا الكتاب غير مرة ثم حكى تعالى عن موسى انه قال
بعد ذلك انت ولينا فاغفر لنا وارحمنا وانت خير الغافرين واعلم ان قوله انت ولينا يفيد الحصر ومعناه انه لا ولي لنا ولا ناصر ولا هادي الا انت
وهذا من تمام ما سبق ذكره من قوله تضل بها من تشاء وتهدي من تشاء وقوله فاغفر لنا وارحمنا والمراد منه ان اقدامه على قوله ان هي الا فتنتك
جراة عظيمة فطلب من الله غفرانها والتجاوز عنها وقوله وانت خير الغافرين معناه ان كل من سواك فانما يتجاوز عن الذنب اما طلبا للثناء
الجميل او للثواب الجزيل او دفعا للزوم الخشية عن القلب وبالجملة فذلك الغفران ان يكون لطلب نفع او لدفع ضر واما انت فتغفر ذنوب عبادك لا
لطلب عوض وغرض بل لمحض الفضل والكرم فوجب القطع بكونه خير الغافرين **قوله تعالى** واكتب لنا
في هذه الدنيا حسنة وفي الاخرة انا هدنا اليك الى اخره واعلم ان هذا من بقية دعاء موسى عليه السلام عند مشاهدة الرجفة فقوله واكتب
لنا في هذه الدنيا حسنة معناه انه قرر اولا انه لا ولي له الا الله سبحانه وهو قوله انت ولينا ثم ان المتوقع من الولي والناصر امران احدهما دفع الضرر
والثاني تحصيل النفع ودفع الضرر مقدم على تحصيل النفع فلهذا السبب بدا بطلب دفع الضرر وهو قوله فاغفر لنا وارحمنا ثم اتبعه بطلب تحصيل
النفع وهو قوله واكتب لنا في هذه الدنيا حسنة وفي الاخرة وقوله اكتب اي اوجب لنا والكتابة بمعنى تذكر الايجاب وسوالهم الحسنة في الدنيا
والاخرة كسوال المومنين من هذه الاية حيث اخبر الله تعالى عنهم في قوله ومنهم من يقول ربنا اتنا في الدنيا حسنة وفي الاخرة حسنة
واعلم ان كونه تعالى وليا للعبد يناسب ان يطلب العبد منه دفع المضار وتحصيل المنافع ليظهر اثار كرمه وفضله والهيته وايضا اشتغال
العبد بالتوبة والخضوع والخشوع يناسب طلب هذه الاشياء فذكر السبب الاول وهو كونه تعالى وليا وفرع عليه طلب هذه الاشياء
ثم ذكره بعده السبب الثاني وهو اشتغال العبد بالتوبة والخضوع فقال انا هدنا اليك اي تبنا ورجعنا اليك قال الليث الهود
التوبة وانما ذكر هذا السبب ايضا لان السبب الذي يقتضي طلب هذه الاشياء ليس الا مجموع هذين الامرين كونه الها وربا ووليا لنا وكوننا
عبيدا له تائبين خاضعين خاشعين فالاول عهد عزة الربوبية والثاني عهد ذلة العبودية فاذا حصلا واجتمعا فلا سبب اقوى منها
ولما حكى الله تعالى دعاء موسى عليه السلام ذكر بعده ما كان جوابا لموسى فقال تعالى عذابي اصيب به من اشاء ومعناه اني اعذب من اشاء
وليس لاحد علي اعتراض لان الكل ملكه وملكه ومن تصرف في خالص ملك نفسه فليس لاحد ان يعترض عليه وقرا الحسن من اشاء من الاساءة
واختار الشافعي هذه القراءة وقوله ورحمتي وسعت كل شيء ففيه بحث كثير فقيل المراد من قوله ورحمتي وسعت كل شيء هو ان رحمته في الدنيا
عمت الكل شيء واما في الاخرة فهي مختصة بالمومنين واليه الاشارة بقوله فساكتبها للذين يتقون وقيل الوجود خير من العدم وعلى هذا
التقدير فلا موجود الا وقد وصل اليه رحمته واقل المراتب وجود وقيل الخير مطلوب بالذات والشر مطلوب بالعرض وما بالذات راجح
غالب وما بالعرض مرجوح مغلوب وقالت المعتزلة الرحمة عبارة عن ارادة الخير ولا شيء الا وقد خلقه الله للرحمة واللذة والخير لانه
ان كان منتفعا او متمكنا من الانتفاع فهو برحمة الله من جهات كثيرة وان حصل هناك للمرء قلة الاعراض الكثيرة وهي من نعمة الله ورحمته
فلهذا السبب قال ورحمتي وسعت كل شيء من العام الذي اريد به الخاص كقوله وانبتت من كل شيء اما قوله فساكتبها للذين يتقون ويوتون
الزكاة والذين هم باياتنا يومنون واعلم ان جميع تكاليف الله محصورة في نوعين الاول التروك وهي الاشياء التي يجب على الانسان تركها والاحتراز
عنها والانفاء منها وهذا النوع اليه الاشارة بقوله الذين يتقون والثاني الافعال وتلك التكاليف اما ان تكون متوجهة على مال الانسان
او على نفسه اما القسم الاول فهو الزكاة واليه الاشارة بقوله ويوتون الزكاة واما القسم الثاني فيدخل فيه ما يجب على الانسان علما وعملا
اما العلم فالمعرفة واما العمل فالاقرار باللسان والعمل بالاركان ويدخل فيها الصلاة والى هذا المجموع الاشارة بقوله والذين هم باياتنا يومنون
ونظيره قوله تعالى في اول سورة البقرة هدى للمتقين الذين يومنون بالغيب ومما رزقناهم ينفقون **قوله تعالى**
الذين يتبعون الرسول النبي الامي الى قوله هم المفلحون اعلم انه تعالى لما بين ان من صفة من يكتب له الرحمة في الدنيا والاخرة التقوى
وايتاء الزكاة والايمان بالايات ضم الى ذلك ان يكون من صفته اتباع النبي الامي الذي يجدونه مكتوبا عندهم في التورية والانجيل واختلفوا في
ذلك فقال بعضهم المراد بذلك ان يتبعوه باعتقاد نبوته من حيث وجدوا صفته في التورية اذ لا يجوز ان يتبعوه في شرايعه قبل ان بعث الى
الخلق وقال في قوله والانجيل ان المراد سيجدونه مكتوبا في الانجيل لان من المحال ان يجدوه فيه قبل ما انزل الله الانجيل وقال بعضهم بل المراد
من الحق بني اسرائيل ايام الرسول فبين تعالى ان هولاء اللاحقين لا يكتب لهم رحمة الاخرة الا اذا اتبعوا الرسول النبي الامي والقول الثاني اقرب لان اتباعه
قبل ان بعث ووجد لا يمكن فكانه تعالى بين بهذه الاية ان هذه الرحمة لا يفوز بها من بني اسرائيل الا من اتقى واتى الزكاة وامر بالدلايل في زمن موسى
ومن هذه صفته في ايام الرسول اذا كان مع ذلك متبعا للنبي الامي في شرايعه اذا عرفت هذا فنقول انه تعالى وصف محمدا في هذه الاية
بصفات تسع **الصفة الاولى** كونه رسولا وقد اختص هذا اللفظ بحسب العرف بمن ارسله الله الى الخلق لتبليغ التكاليف **الصفة
الثانية** كونه نبيا وهو يدل على كونه رفيع القدر عند الله تعالى **الصفة الثالثة** كونه اميا قال الزجاج معنى الامي الذي

هو على صفة امة العرب قال عليه السلام انا امية امية لا نكتب ولا نحسب فالعرب اكثرهم ما كانوا يكتبون وما يقرؤون والنبي عليه
السلام كان كذلك فلهذا السبب وصفه بكونه اميا قال اهل التحقيق وكونه اميا بهذا التفسير كان من جملة معجزاته وبيانه من وجوه الاول
انه عليه السلام كان يقرا عليهم كتاب الله تعالى منظوما مرة بعد اخرى من غير تبديل الفاظه ولا تغير كلماته والخطيب من العرب اذا ارتجل خطبة ثم
اعادها فانه لا بد وان يزيد فيها وان ينقص عنها بالقليل والكثير ثم انه عليه السلام مع انه ما كان يكتب وما كان يقرا يتلو كتاب الله من غير
زيادة ولا نقصان ولا تغيير فكان ذلك من المعجزات واليه الاشارة بقوله تعالى سنقرئك فلا تنسى والثاني انه لو كان يحسن الخط والقراءة لصار
متهما في انه ربما طالع كتب الاولين فجعل هذه العلوم من تلك المطالعة فلما اتى بهذا القرآن العظيم المشتمل على العلوم الكثيرة من غير تعلم ولا مطالعة
كان ذلك من المعجزات وهذا هو المراد من قوله وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك اذا لارتاب المبطلون الثالث ان تعلم الخط شيء
سهل فان اقل الناس ذكاء وفطنة يتعلمون الخط بادنى سعي فعدم تعلمه يدل على نقصان عظيم في الفهم ثم انه تعالى اتاه علوم الاولين والآخرين و
اعطاه من العلوم والحقائق ما لم يصل اليه احد من البشر ومع تلك القوة العظيمة في العقل والفهم جعله بحيث لم يتعلم الخط الذي يسهل تعلمه على اقل
الخلق عقلا وفهما كان الجمع بين هاتين الحالتين المتضادتين جاريا مجرى الجمع بين الضدين وذلك من الامور الخارقة للعادة وجارية مجرى المعجزات
الصفة الرابعة قوله تعالى الذي يجدونه مكتوبا عندهم في التورية والانجيل وهذا يدل على ان بعثه وصحة نبوته مكتوب في التورية
والانجيل لان ذلك لو لم يكن مكتوبا لكان ذكر هذا الكلام من اعظم المنفرات والعاقل لا يسعى فيما يوجب نقصان حاله وينفر الناس عن قبول قوله فلما قال
ذلك دل هذا على ان ذلك البعث كان مذكورا في التورية والانجيل وذلك من اعظم الدلائل على صحة نبوته **الصفة الخامسة** قوله يامرهم
بالمعروف قال الزجاج يجوز ان يكون قوله يامرهم بالمعروف استئنافا ويجوز ان يكون المعنى يجدونه مكتوبا عندهم انه يامرهم بالمعروف واقول
مجامع الامر بالمعروف محصورة في قوله عليه السلام التعظيم لامر الله والشفقة على خلق الله وذلك لان الموجود اما واجب الوجود لذاته واما ممكن لذاته
اما الواجب لذاته فهو الله جل جلاله ولا معروف اشرف من تعظيمه واظهار عبوديته واظهار الخضوع والخشوع على باب عزته والاعتراف بكونه موصوفا
بصفات الكمال مبرا عن النقائص والآفات منزها عن الاضداد والانداد واما الممكن لذاته فان لم يكن حيوانا فلا سبيل الى ايصال الخير اليه لان
الانتفاع مشروط بالحياة ومع ذلك فانه يجب النظر الى كلها بعين التعظيم من حيث انها مخلوقة لله تعالى ومن حيث ان كل ذرة من ذرات المخلوقات لما كانت
دليلا قاهرا وبرهانا باهرا على توحيده وتنزيهه فانه يجب النظر اليه بعين الاحترام ومن حيث ان لله تعالى في كل ذرة من ذرات المخلوقات اسرارا عجيبة
وحكما خفية فيجب النظر اليها بعين الاحترام واما ان كل ذلك المخلوق من جنس الحيوان فانه يجب اظهار الشفقة عليها باقصى ما يقدر الانسان عليه
ويدخل فيه بر الوالدين وصلة الارحام وبث المعروف فثبت ان قوله عليه السلام التعظيم لامر الله والشفقة على خلق الله كلمة جامعة لجميع جهات
الامر بالمعروف **الصفة السادسة** قوله وينهاهم عن المنكر والمراد منه اضداد الامور المذكورة وهي عبادة الاوثان والقول
في صفات الله بغير علم والكفر بما انزل الله على النبيين وقطع الرحم وعقوق الوالدين **الصفة السابعة** قوله تعالى ويحل لهم الطيبات
من الناس من قال المراد بالطيبات الاشياء التي حكم الله بحلها وهذا بعيد لوجهين الاول ان على هذا التقدير تصير الآية ويحلل لهم المحللات وهذا
محض التكرير الثاني ان على هذا التقدير تخرج الآية عن الفائدة لانا لا ندري ان الاشياء التي احلها الله ما هي وكم هي بل الواجب ان يكون المراد من الطيبات
الاشياء المستطابة بحسب الطبع وذلك لان تناولها يفيد اللذة والاصل في المنافع الحل فكانت هذه الآية دالة على ان الاصل في كل ما تستطيبه
النفس وتستلذه الطبع الحل الا لدليل منفصل **الصفة الثامنة** قوله تعالى ويحرم عليهم الخبائث قال عطاء عن ابن عباس يريد الميتة والدم وما
ذكر في سورة المائدة الى قوله ذلكم فسق واقول كل ما يستخبثه الطبع وتستقذره النفس كان تناوله سببا للالم والاصل في المضار الحرمة
فكان مقتضاه ان كل ما يستخبثه الطبع فالاصل فيه الحرمة الا لدليل منفصل وعلى هذا الاصل فرع الشافعي رضي الله عنه تحريم بيع الكلب لانه
روي عن النبي صلى الله عليه وسلم في كتاب الصحيحين انه قال الكلب خبيث وخبيث ثمنه واذا ثبت ان ثمنه خبيث وجب ان يكون حراما لقوله تعالى
ويحرم عليهم الخبائث وايضا الخمر محرمة لانها رجس بدليل قوله انما الخمر والميسر الى قوله رجس والرجس خبيث بدليل اطباق اهل اللغة عليه
والخبيث حرام لقوله تعالى ويحرم عليهم الخبائث **الصفة التاسعة** قوله تعالى ويضع عنهم اصرهم والاغلال التي كانت عليهم
وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** قرا ابن عامر وحده اصارهم على الجمع والباقون اصرهم على الواحد قال ابو علي الفارسي الاصر
مصدر يقع على الكثرة مع افراد لفظه يدل على ذلك اضافته وهو مفرد الى الكثير كما قال ولو شاء الله لذهب بسمعهم وابصارهم ومن جمع اراد
ضروبا من العهود مختلفة والمصادر قد تجمع اذا اختلفت ضروبها كما في قوله وتظنون بالله الظنونا **المسئلة الثانية** الاصر
الثقل الذي ياصر صاحبه اي يحبسه من الحراك لثقله والمراد منه ان شريعة موسى عليه السلام كانت شديدة وقوله والاغلال التي كانت عليهم المراد
منه الشدائد التي كانت في عباداتهم كقطع اثر البول وقتل النفس في التوبة وقطع الاعضاء الخاطئة ومنع العروق من اللحم وجعلها الله اغلالا لان
التحريم يمتنع من الفعل كما ان الغل يمنع عن الفعل وقيل كانت بنو اسرائيل اذا قامت الى الصلاة لبسوا المسوح وغلوا ايديهم الى اعناقهم تواضعا لله
تعالى فعلى هذا القول الاغلال غير مستعار واعلم ان هذه الآية تدل على ان الاصل في المضار ان لا تكون مشروعة لان كل ما كان ضررا كان اصرا
وغلا وظاهر هذا النص يقتضي عدم المشروعية وهذا نظير لقوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الاسلام ولقوله عليه السلام بعثت
بالحنيفية السهلة السمحة وهو اصل كبير في الشريعة واعلم انه لما وصف محمدا عليه السلام بهذه الصفات التسع قال بعده فالذين آمنوا به وعزروه

قال ابن عباس يعني من اليهود وعزروه يجيئ وقروه قال صاحب الكشاف اصل العزر المنع ومنه التعزير وهو الضرب دون الحد لانه
منع من معاودة القبيح ثم قال تعالى وينصروه اي بسبب عدوه واتبعوا النور الذي انزل معه وهو القرآن وقيل الهدى والبيان والرسالة وقيل
للحق الذي يباينه بنا القلوب كبيان النور فان قيل كيف جعل النور ههنا على القرآن والقرآن ما انزل مع محمد وانما انزل مع جبريل قلنا معناه انه انزل
مع نبوته لان نبوته ظهرت مع ظهور القرآن ثم انه تعالى لما ذكر هذه الصفات قال اولئك هم المفلحون اي هم الفائزون بالمطلوب في الدنيا والاخرة

قوله تعالى قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم الى قوله لعلكم تهتدون اعلم انه تعالى لما قال

فسأكتبها للذين يتقون ثم بين تعالى ان من شرط حصول الرحمة لاولئك المتقين كونهم متبعين للرسول النبي الامي حتى بين بهذه الاية رسالته
الى الخلق بالكلية فقال قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا وفي هذه الكلمة مسئلتان

المسئلة الاولى هذه الاية
تدل على ان محمدا عليه السلام مبعوث الى جميع الخلق وقال طائفة من اليهود يقال لهم العيسوية وهم اتباع عيسى الاصفهاني ان محمدا رسول
صادق مبعوث الى العرب وغير مبعوث الى بني اسرائيل ودليلنا على ابطال قولهم هذه الاية لان قوله يا ايها الناس خطاب بذا ولكل الناس
ثم قال اني رسول الله اليكم جميعا وهذا يقتضي كونه مبعوثا الى جميع الناس وايضا فالعلم بالتواتر من دينه انه كان يدعي انه مبعوث الى كل الناس
فاما ان يقال انه كان رسولا حقا او ما كان كذلك فان كان رسولا حقا امتنع الكذب عليه ووجب الجزم بكونه صادقا في كل ما يدعيه فثبت
بالتواتر وبظاهر هذه الاية انه كان يدعي كونه مبعوثا الى جميع الخلق وجب كونه صادقا في هذا القول وذلك يبطل قول من يقول انه كان مبعوثا
الى العرب فقط لا الى بني اسرائيل واما ان قول القائل انه ما كان رسولا حقا لهذا يقتضي القدح في كونه رسولا الى العرب والى غيرهم فقد
ان القول بانه رسول الى بعض الخلق دون بعض كلام باطل متناقض اذا ثبت هذا فنقول قوله قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا
من الناس من قال انه عام دخله التخصيص من وجهين الاول انه رسول الى الناس اذا كانوا من جملة المكلفين فاما اذا لم يكونوا من جملة المكلفين
لم يكن رسولا اليهم وذلك لانه عليه السلام قال رفع القلم عن ثلاث عن الصبي حتى يبلغ وعن النائم حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يفيق
والثاني انه رسول الله الى كل ما وصل اليه خبر وجوده وخبر معجزاته وشرائعه حتى يمكنه عند ذلك متابعته اما الوفد وما حصول قوم في اطراف
من اطراف العالم لم يبلغهم خبر وجوده ولا خبر معجزاته فهم لا يكونون مكلفين بالاقرار بكونه ومن الناس من انكر القول بدخول التخصيص بهذه الاية
من هذين الوجهين اما الاول فتقديره ان قوله يا ايها الناس خطاب وهذا الخطاب لا يتناول الا المكلفين من الناس وعلى هذا التقدير
فلم يلزم ان يقال ان قوله يا ايها الناس عام دخله التخصيص فاما الثاني فلانه يبعد ان يقال حصل بهذا طرف من اطراف الارض
قوم لم يبلغهم خبر ظهور محمد عليه السلام وخبر معجزاته وشرائعه واذا كان ذلك كذلك لم يكن بنا حاجة الى التزام هذا التخصيص

المسئلة الثانية هذه الاية وان دلت على ان محمدا مبعوث الى كل الخلق فليس فيها دلالة على ان غيره من الانبياء عليهم السلام
ما كان مبعوثا الى كل الخلق بل يجب الرجوع بها انه هل كان بعثة غيره من الانبياء من كان مبعوثا الى كل الخلق ام لا الى سائر الادلة بل نقول
تمسك جمع من العلماء في ان احدا غيره ما كان مبعوثا الى كل الخلق لقوله عليه السلام اعطيت خمسا لم يعطهن احد قبلي ارسلت الى الاحمر والاسود
وجعلت لي الارض طيبة مسجدا وطهورا ونصرت على عدوي بالرعب يرعب مني مسيرة شهر واطعمت الغنيمة ولم تحل لمن قبلي وقيل يا سل يوطه
فاحباه فهاتان عيسى لامي ولقائل ان يقول هذا الخبر لا يتناول دلالة على اثبات هذا المطلوب لانه لا يبعد ان يكون المراد مجموع هذه
الخمسة من خواص رسول الله ولم يجعل احد سواه ولم يلزم من كون هذا النوع من خواصه كون واحد من احاد هذا النوع بهذه الخواص وايضا
قيل ان آدم عليه السلام ما كان مبعوثا الى جميع اولاده وعلى هذا التقدير فقد كان مبعوثا الى الذين كانوا معه مع ان جميع الناس يومئذ لا يزيدون
ما كانوا على ذلك القوم اما قوله تعالى الذي له ملك السموات والارض فاعلم انه تعالى لما امر رسوله بان يقول للناس كلهم اني رسول الله اليكم
اردفه بدليل يدل على صحة هذا الدعوى واعلم ان هذا الدعوى لا تتم ولا تظهر فائدتها الا بتقرير اصول اربعة اولها اثبات ان للعالم الها حيا
عالما قادرا والذي يدل عليه ما ذكره في قوله تعالى الذي له ملك السموات والارض وذلك لان اجسام السموات والارض يدل على افتقارها الى الصانع
المحي العالم القادر من جهات كثيرة مذكورة في القرآن العظيم وشرحها وتقريرها مذكور بما هذا التقرير وانما افتقرنا في حسن التكليف وبعثة الرسل
الى اثبات هذا الاصل لان تقدير ان لا يحصل للعالم موثر يوثر بما وجوده او ان حصل له موثر لكن كان ذلك الموثر موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار
لم يكن القول ببعثة الانبياء والرسل عليهم السلام ممكنا والاصل الثاني اثبات ان الله العالم واحد منزه عن الشريك والضد والند والمه الاشارة
بقوله لا اله الا هو وانما افتقرنا في حسن التكليف وجواز بعثة الرسل الى تقرير هذا الاصل لان تقدير ان يكون للعالم الها آخر وارسل احدا من الحيين
نبيا الى الخلق فلعل هذا الانسان الذي يدعوه الرسول الى عبادة هذا الاله ما كان مخلوقا لله بل كان مخلوقا للاله الثاني وعلى هذا التقدير فانه
يجب على هذا الانسان عبادة هذا الاله وطاعته فكان بعثة الرسول اليه وايجاب الطاعة عليه ظلما وباطلا اما اذا ثبت ان الاله واحد لجميع
يكون جميع الخلق عبيد اله ويكون تكليفه على الكل نافذا وانقياد الكل لامره ونواهيه لان ما ثبت او ما لم يثبت كون الاله تعالى واحدا لم يكن
ارسال الرسل وانزال الكتب المشتملة على التكاليف جائزا والاصل الثالث اثبات انه تعالى قادر على الحشر والنشر والبعث والقيمة لان تقدير
ان لا يثبت ذلك كان الاشتغال بالطاعة والاحتراز عن المعصية عبثا ولغوا والى تقرير هذا الاصل الاشارة بقوله يحيي ويميت لانه لما احيى اولا
كونه قادرا على الاحياء ثانيا فيكون قادرا على الاعادة والحشر والنشر وعلى هذا التقدير يكون هذا الاحياء الاول انعاما عظيما ولا يبعد منه تعالى

يطالبه بالعبودية ليكون قيامه بتلك الطاعة قائما مقام الشكر عن الاحياء الاول وايضا لما دل الاحياء الاول على قدرته على الاحياء الثاني
فحينئذ يكون قادرا على ايصال الجزاء واعلم انه لما ثبت القول بصحة هذه الاصول الثلاثة ثبت انه يصح من الله تعالى ارسال الرسل ومطالبة الخلق
بالتكاليف لان على هذا التقدير الخلق كلهم عبيده ولا مولى لهم سواه وايضا انه منعم على الكل باعظم النعم وايضا انه قادر على ايصال الجزاء اليهم
بعد موتهم وكل واحد من هذه الاسباب الثلاثة سبب تام في انه يحسن منه تكليف الخلق اما بحسب السبب الاول فانه يحسن من المولى مطالبة
عبيده بطاعته وخدمته واما بحسب السبب الثاني فلانه يحسن من المنعم مطالبة المنعم عليه بالشكر والطاعة واما بحسب السبب الثالث فلانه يحسن
من القادر على ايصال الجزاء التام الى المكلف ان يكلفه بنوع من انواع الطاعة فظهر انه لما ثبتت الاصول الثلاثة بالدلائل التي ذكرها الله في هذه
الاية فانه يلزم الجزم بانه يحسن من الله ارسال الرسل ويجوز منه تعالى ان يخصهم بانواع التكاليف فثبت ان الايات المذكورة دالة على ان للعالم
الها حيا عالما قادرا وعلى ان الاله واحد وعلى انه يحسن منه ارسال الرسل وانزال الكتب واعلم انه تعالى لما اثبت هذه الاصول المذكورة
بهذه الدلائل المذكورة في هذه الاية ذكر بعده قوله فامنوا بالله ورسوله وهذا الترتيب في غاية الحسن وذلك لانه لما بين اولا ان
القول ببعثة الانبياء والرسل امر جائز ممكن اردفه بذكر ان محمدا رسول حق من عند الله لان من حاول اثبات مطلوب وجب عليه
ان يبين جوازه اولا ثم حصوله ثانيا ثم انه بدا بقوله فامنوا بالله لانا بينا ان الايمان بالله اصل والايمان بالنبوة والرسالة فرع عليه
والاصل يجب تقديمه فلهذا السبب بدا بقوله فامنوا بالله ثم اتبعه بقوله ورسوله النبي الامي الذي يؤمن بالله وكلماته واعلم ان هذا
اشارة الى ذكر المعجزات الدالة على كونه نبيا حقا وتقريره ان معجزات رسول الله صلى الله عليه وسلم كانت على نوعين الاول المعجزات التي
ظهرت في ذاته المباركة واجلها واشرفها انه كان رجلا اميا لم يتعلم من استاذ ولم يطالع كتابا ولم يتفق له مجالسة احد من العلماء لانه
ما كانت مكة بلدة العلماء وما غاب رسول الله عن مكة غيبة طويلة يمكن ان يقال ان في مدة تلك الغيبة تعلم العلوم الكثيرة ثم انه مع ذلك
فتح الله عليه باب العلم والتحقيق واظهر عليه هذا القران المشتمل على علوم الاولين والاخرين فكان ظهور هذه العلوم العظيمة عليه مع انه
كان رجلا اميا لم يلق استاذا ولم يطالع كتابا من اعظم المعجزات واليه الاشارة بقوله النبي الامي والنوع الثاني من معجزاته الامور التي
ظهرت من مخارج ذاته مثل انشقاق القمر ونبوع الماء من بين اصابعه وهي تسمى بكلمات الله تعالى الا ترى ان عيسى لما كان حدوثه امرا
غريبا مخالفا للمعتاد لا جرم سماه الله تعالى كلمة فكذلك المعجزات لما كانت امورا غريبة خارقة للعادة لم يبعد تسميتها بكلمات الله وهذا النوع
هو المراد بقوله بالله وكلماته اي يؤمن بالله وبجميع المعجزات التي اظهرها عليه فبهذا الطريق اقام الدليل على كونه نبيا صادقا من عند الله واعلم انه
لما ثبت بالدلائل القاهرة التي قدرناها نبوة محمد وجب ان يذكر عقيبه الطريق الذي به يمكن معرفة شرعه على التفصيل وما ذاك الا بالرجوع
الى اقواله وافعاله واليه الاشارة بقوله تعالى واتبعوه واعلم ان المتابعة تتناول المتابعة في القول وفي الفعل اما المتابعة في القول فهو ان
يمثل المكلف كل ما يقوله في طرفي الامر والنهي والترغيب والترهيب واما المتابعة في الفعل فهي عبارة عن الاتيان بمثل ما اتى المتبوع سواء كان
في طرف الفعل او في طرف الترك فثبت ان لفظ فاتبعوه يتناول القسمين وثبت ان ظاهر الامر للوجوب فكان قوله فاتبعوه دليلا على انه
يجب الانقياد له في كل امر ونهي ويجب الاقتداء به في كل ما فعله الا ما خصه الدليل وهو الاشياء التي ثبت بالدليل المنفصل انها من خواص الرسول
فان قيل الشيء الذي اتى به الرسول يحتمل انه اتى به على سبيل ان ذلك كان مندوبا فبتقدير انه اتى به على سبيل ان ذلك كان مندوبا فلو اتينا به على
سبيل انه واجب علينا كان ذلك تركا لمتابعته ونقيضا لمتابعته والاية تدل على وجوب متابعته فثبت ان اقدام الرسول على ذلك الفعل
لا يدل على وجوبه علينا قلنا المتابعة في الفعل عبارة عن الاتيان بمثل الفعل الذي اتى به المتبوع بدليل ان من اتى بفعل ثم ان غيره وافقه
في ذلك الفعل قيل انه تابعه عليه ولو لم يات به قيل انه خالفه فيه فلما كان الاتيان بمثل فعل المتبوع متابعة ودلت الاية على وجوب المتابعة
لزم ان يجب على الامة مثل فعل الرسول بقي هاهنا انا لا نعرف انه عليه السلام اتى بذلك على قصد الوجوب او على قصد الندب فنقول
حال الدواعي والعزائم غير معلوم وحال الاتيان بالفعل الظاهر والعمل المحسوس معلوم فوجب ان لا يلتفت الى البحث من حال العزائم والدواعي لكونها
امورا مخفية عنا وان نحكم بوجوب المتابعة في العمل الظاهر لكونها من الامور التي يمكن رعايتها فزالت هذه الشبهة وتقريره ان هذه الاية
دالة على ان الاصل في كل فعل فعله الرسول ان يجب علينا الاتيان بمثله الا اذا خصه الدليل اذا عرفت هذا فنقول انا اذا اردنا ان نحكم بوجوب
عمل من الاعمال قلنا ان هذا العمل فعله افضل من تركه واذا كان كذلك فحينئذ نعلم ان الرسول قد اتى به في الجملة لان العلم الضروري حاصل
فان الرسول لا يجوز ان يواظب طول عمره على ترك الافضل فعلمنا انه عليه السلام قد اتى بهذا الطريق الافضل واما انه هل اتى بالطرف
الاحسن فهو مشكوك والمشكوك لا يعارض المعلوم فثبت انه عليه السلام اتى بالجانب الافضل ومتى ثبت ذلك وجب ان يجب علينا ذلك لقوله
تعالى في هذه الاية واتبعوه فهذا اصل شريف وقانون كلي في معرفة الاحكام الا على النصوص لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي
يوحى فوجب علينا مثله لقوله تعالى واتبعوه واما قوله لعلكم تهتدون ففيه بحثان احدهما ان كلمة لعل للترجي وذلك لا يليق بالله فلا بد
من تاويله والثاني ان ظاهره يقتضي انه تعالى اراد من كل المكلفين الهداية والايمان على قول المعتزلة والكلام في تقرير هذين المقامين قد سبق
في هذا الكتاب مرارا كثيرة فلا فائدة في الاعادة **قوله تعالى** ومن قوم موسى امة يهدون
بالحق وبه يعدلون واعلم انه تعالى لما وصف الرسول وذكر انه يجب على الخلق متابعته وذكر ان من قوم موسى من اتبع الحق وهدى اليه وبين

انهم جماعة لان لفظ الامة مبني على الكثرة واختلفوا في ان هذه الامة متى حصلت وفي اي زمان كانت فقيل هم اليهود الذين كانوا في
زمان الرسول واسلموا مثل عبد الله بن سلام وابن صوريا والاعتراض عليه انهم كانوا قليلين في العدد ولفظ الامة يقتضي الكثرة ويمكن الجواب
عنه بانه لما كانوا مختلفين في الدين جاز اطلاق لفظ الامة عليهم كما في قوله تعالى ان ابرهيم كان امة وقيل انهم قوم مشوا على الدين الحق الذي جاء
به موسى ودعوا الناس اليه وصانوه عن التحريف والتبديل في زمن تفرق بني اسرائيل واحداثهم البدع ويجوز ان يكونوا اقاموا على ذلك الى ان جاء
المسيح فدخلوا في دينه ويجوز ان يكونوا هلكوا قبل ذلك وقال السدي وجماعة من المفسرين ان بني اسرائيل لما كفروا وقتلوا الانبياء بقي سبط من جملة
الاثني عشر فما ضيعوا وسالوا الله ان ينقذهم عنهم ففتح الله لهم نفقا في الارض فساروا فيه حتى خرجوا من وراء الصين ثم هؤلاء اختلفوا منهم من
قال انهم بقوا متمسكين بدين اليهودية الى الان ومنهم من قال انهم الان على دين محمد صلى الله عليه وسلم يستقبلون الكعبة وتركوا السبت وتمسكوا
بالجمعة لا يتظالمون ولا يتحاسدون ولا يصل اليهم منا احد ولا الينا منهم احد وقال بعض المحققين هذا القول ضعيف لانه اما ان يقال وصل
اليهم خبر محمد صلى الله عليه وسلم او ما وصل اليهم هذا الخبر فان قلنا وصل خبره اليهم ثم انهم اصروا على اليهودية فهم كفار فكيف يجوز وصفهم بانهم امة
يهدون بالحق وبه يعدلون وان قلنا بانهم لم يصل اليهم خبر محمد صلى الله عليه وسلم فهذا بعيد لانه لما وصل خبرهم الينا مع ان الدواعي لا تتوفر على نقل
اخبارهم فكيف يعقل ان لا يصل اليهم خبر محمد عليه السلام مع ان الدنيا قد امتلات من خبره وذكره فان قالوا اليس ان ياجوج وماجوج قد وصل
خبرهم الينا ولم يصل خبرنا اليهم قلنا هذا ممنوع فمن اين نعرف انه لم يصل خبرنا اليهم فهذا جملة ما قيل في هذا الباب اذا عرفت هذا فنقول
قوله يهدون بالحق اي يدعون الناس الى الهداية بالحق وبه يعدلون قال الزجاج العدل الحكم بالحق يقال هو يقضي بالحق ويعدل وهو حكم عادل
ومن ذلك قوله ولن تستطيعوا ان تعدلوا بين النساء وقوله واذا قلتم فاعدلوا وقوله تعالى وقطعناهم اثنتي عشرة اسباطا امما واوحينا الى موسى
اذ استسقاه قومه ان اضرب بعصاك الحجر اعلم ان المقصود من هذه الاية شرح نوعين من احوال بني اسرائيل احدهما انه تعالى جعلهم اثني عشر سبطا
وقد تقدم هذا في سورة البقرة والمراد انه تعالى فرق بني اسرائيل اثني عشر فرقة لانهم كانوا من اثني عشر رجلا من اولاد يعقوب فميزهم وفعل بهم ذلك
لئلا يتحاسدوا فيقع فيهم الهرج والمرج وقوله وقطعناهم اي صيرناهم قطعا اي فرقا وميزنا بعضهم من بعض وقرئ وقطعناهم بالتخفيف وههنا
سؤالان السؤال الاول مميز ما عدا العشرة مفرد فما وجه مجيئه مجموعا وهلا قيل اثنا عشر سبطا والجواب وقطعناهم اثني عشرة اسباطا
مع ان السبط مذكر لا مؤنث قبيلة وكل قبيلة اسباطا فوضع اسباطا موضع قبيلة السؤال الثاني قال اثنتي عشرة اسباطا مع ان السبط مذكر
لا مؤنث والجواب قال الفراء انما قال ذلك لانه تعالى ذكر بعده امما فذهب التانيث الى الامم ثم قال ولو قال اثني عشر لاجل ان السبط مذكر كان
جائزا وقال الزجاج المعنى وقطعناهم اثني عشرة فرقة اسباطا فقوله اسباطا نعت لموصوف محذوف وهو الفرقة وقال ابو علي الفارسي ليس قوله اسباطا
تمييزا ولكنه بدلا من قوله اثني عشرة واما قوله فما قال صاحب الكشاف هو بدل من اثني عشرة بمعنى وقطعناهم امما لان كل اسباط كانت امة عظيمة
وجماعة كثيفة العدد وكل واحدة كانت تؤم خلاف ما يؤمه الاخر ولا تكاد تأتلف وقرئ اثني عشرة بكسر الشين النوع الثالث
من شرح احوال بني اسرائيل **قوله تعالى** واوحينا الى موسى اذ استسقاه قومه ان اضرب بعصاك الحجر
وهذه القصة ايضا قد تقدم ذكرها في سورة البقرة قال الحسن ما كان الا حجرا اعترضه والا عصا اخذها واعلم انهم كانوا ربما
احتاجوا في التيه الى ما يشربونه فامر الله تعالى موسى ان يضرب بعصاه الحجر وكانوا يريدونه مع انفسهم فياخذوا منه قدر الحاجة وقوله
فانبجست قال الواحدي نبجس الماء وانبجاسه انفجاره يقال نبجس الماء ينبجس وانبجس وتنبجس اذا انفجر هذا قول اهل اللغة ثم قال الانبجاس
والانفجار سواء وعلى هذا التقدير فلا تناقض بين الانبجاس المذكور ههنا وبين الانفجار المذكور في سورة البقرة وقال اخرون الانبجاس خروج
الماء بقلة والانفجار خروجه بكثرة وطريق الجمع ان الماء ابتدا بالخروج قليلا ثم صار كثيرا وهذا الفرق يروى عن ابي عمرو بن العلاء ولما ذكر
تعالى انه كيف كان يسقيهم ذكر ثانيا انه ظلل الغمام عليهم وثالثا انه انزل عليهم المن والسلوى ولا شك ان مجموع هذه الاحوال نعمة عظيمة
من الله تعالى لانه تعالى سهل عليهم الطعام والشراب على احسن الوجوه ودفع عنهم مضار الشمس ثم قال كلوا من طيبات ما رزقناكم والمراد
قصر نفوسهم على ذلك المطعوم وترك غيره ثم قال تعالى وما ظلمونا وفيه حذف وذلك لان هذا الكلام انما يحسن ذكره لو انهم تعدوا ما امر الله
به وذلك اما بان نقول انهم ادخروا مع ان الله منعهم منه ومعلوم ان المكلف اذا ارتكب المحظور فهو ظالم لنفسه فلذلك وصفهم الله تعالى به
ونبه بقوله وما ظلمونا ولكن كانوا انفسهم يظلمون وذلك ان المكلف اذا اقدم على المعصية فهو ما اضر الا نفسه حيث سعى في ضرورة نفسه مستحقه
للعقاب العظيم **قوله تعالى** واذ قيل لهم اسكنوا هذه القرية فكلوا منها حيث شئتم اعلم ان هذه
القصة ايضا مذكورة مع الشرح والبيان في سورة البقرة بقي ان يقال ان الفاظ هذه الاية تخالف الفاظ الاية المذكورة في سورة البقرة من وجوه
الاول انه قال في سورة البقرة واذ قلنا ادخلوا هذه القرية وههنا قال واذ قيل لهم اسكنوا هذه القرية والثاني انه قال في سورة البقرة فكلوا
بالفاء وههنا وكلوا بالواو الثالث انه قال في سورة البقرة رغدا وهذه الكلمة غير مذكورة في هذه السورة والرابع انه قال في سورة
البقرة وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة وقال ههنا على التقديم والتاخير والخامس انه قال في البقرة يغفر لكم خطاياكم وقال ههنا
تغفر لكم خطاياكم والسادس انه قال في سورة البقرة وسنزيد المحسنين وههنا حذف حرف الواو والسابع انه قال في سورة البقرة فانزلنا
على الذين ظلموا وقال ههنا بما كانوا يظلمون واعلم ان هذه الالفاظ متقاربة ولا منافاة بينها البتة ويمكن ذكر فوائد هذه الالفاظ

المختلفة اما الاول وهو انه قال في سورة البقرة ادخلوا هذه القرية وقال هاهنا اسكنوا فالفرق انه لابد من دخول القرية
اولا ثم يسكنونها ثانيا واما الثاني فهو انه تعالى قال في البقرة ادخلوا هذه القرية فكلوا بالفاء وقال هاهنا اسكنوا هذه القرية وكلوا
بالواو والفرق ان الدخول حالة مخصوصة كما يوجد بعضها يتقدم فانه انما يكون داخلا في اول دخوله واما ما بعد ذلك فيكون سكونا
لا دخولا اذا ثبت هذا فنقول الدخول حالة مقتضية زايلة وليس لها استمرار فلا جرم يحسن ذكر فاء التعقيب بعده فلهذا قال
ادخلوا هذه القرية واما السكون فحالة مستمرة باقية فيكون الاكل حاصلا معه لا عقيبه فظهر الفرق واما الثالث وهو انه ذكر في سورة
البقرة رغدا وما ذكره هنا فالفرق ان الاكل عقيب دخول القرية يكون الد لان الحاجة الى ذلك الاكل كان اتم واكمل ولما كان ذلك الاكل الد
لا جرم ذكر فيه قوله رغدا واما الاكل حال سكون القرية فالظاهر انه لا يكون في محل الحاجة الشديدة ما لم تكن اللذة فيه متكاملة فلا جرم
ترك قوله رغدا فيه ٭ واما الرابع وهو قوله في سورة البقرة ادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة وفي سورة الاعراف على العكس منه فالمراد
التنبيه على انه يحسن تقديم كل واحد من هذين الذكرين على الاخر الا انه لما كان المقصود منهما تعظيم الله تعالى واظهار الخضوع والخشوع
لم يتفاوت الحال بحسب التقديم والتاخير ٭ واما الخامس وهو انه قال في سورة البقرة خطاياكم وقال هاهنا خطيئاتكم فهو اشارة الى هذه
الذنوب سواء كانت قليلة او كثيرة فهي مغفورة عند الاتيان بهذا الدعاء والتضرع ٭ واما السادس فهو انه تعالى قال في سورة البقرة وسنزيد
بالواو وهاهنا حذف الواو فالفايدة في حذف الواو انه استيناف والتقدير كان قايلا قال وماذا حصل بعد الغفران فقيل انه سنزيد المحسنين
واما السابع وهو الفرق بين قوله انزلنا وبين قوله ارسلنا فلان الانزال لا يشعر بالكثرة والارسال يشعر بها فكانه تعالى بدا بانزال العذاب
القليل ثم جعله كثيرا وهو نظير ما ذكرناه في الفرق بين قوله فانبجست وبين قوله فانفجرت ٭ واما الثامن وهو الفرق بين قوله يظلمون وبين قوله
وذلك لانهم موصوفون بكونهم ظالمين لاجل انهم ظلموا انفسهم وبكونهم فاسقين لاجل انهم خرجوا عن طاعة الله فالفايدة في ذكر هذين الوصفين
التنبيه على حصول هذين الامرين فهذا ما خطر بالبال في ذكر فوايد هذه الالفاظ المختلفة وتمام العلم بها عند الله تعالى **قوله**
تعالى واسئلهم عن القرية التي كانت حاضرة البحر اذ يعدون في السبت اعلم ان هذه القصة ايضا مذكورة في سورة
البقرة وفي الاية مسايل **المسئلة الاولى** قوله تعالى وسئلهم المقصود تعرف هذه القصة من قبلهم لان هذه القصة قد صارت
معلومة للرسول من قبل الله تعالى وانما المقصود من ذكر هذا السوال احد الاشياء الاول ان المقصود من ذكر هذا السوال تقرير انهم كانوا قد
اقدموا على هذا الذنب القبيح والمعصية الفاحشة تنبيها لهم على ان اصرارهم على الكفر بمحمد صلى الله عليه وسلم وبمعجزاته ليس شيئا حدث في هذا
الزمان بل هذا الكفر والاصرار كان حاصلا في اسلافهم من الزمان القديم والفايدة الثانية ان الانسان قد يقول لغيره هذا الامر كذا وكذا ليعرف
ذلك انه محيط بتلك الواقعة وغير ذاهل عن دقايقها ولما كان النبي صلى الله عليه وسلم رجلا اميا لم يتعلم علما ولم يطالع كتابا ثم انه يذكر هذه
القصص على وجوهها من غير تفاوت ولا زيادة ولا نقصان كان ذلك جاريا مجرى المعجز **المسئلة الثانية** الاكثرون على ان تلك القرية
ايلة وقيل مدين وقيل طبرية والعرب تسمي المدينة قرية وعن ابي عمرو بن العلاء ما رايت قرويا افصح من الحسن والحجاج يعني رجلين من المدن
وقوله كانت حاضرة البحر يعني قريبة من البحر وبقربه على شاطيه والحضور نقيض الغيبة كقوله تعالى ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام
وقوله اذ يعدون في السبت يعني يتجاوزون حد الله فيه وهو اصطيادهم في يوم السبت وقد نهوا عنه وقرئ يعدون بمعنى يعتدون اذ كمت
التاء في الدال ونقلت حركتها الى العين ويعدون من الاعداد وكانوا يعدون الات الصيد يوم السبت وهم مامورون بان لا يشتغلوا فيه بغير
العبادة والسبت مصدر سبت اليهود اذا عظمت سبتها فقوله اذ يعدون في السبت معناه تعدون في تعظيم هذا اليوم وكذلك قوله يوم
سبتهم معناه يوم تعظيمهم امر السبت ويدل عليه قوله ويوم لا يسبتون ويوكده ايضا قراءة عمر بن عبد العزيز يوم اسباتهم وقرئ لا يسبتون
بضم الياء وقرئ علي رضي الله عنه لا يسبتون بضم الياء من اسبتوا وعن الحسن لا يسبتون على البناء للمفعول وقوله اذ تاتيهم حيتانهم نصب
بقوله يعدون والمعنى سلهم اذ عدوا في وقت الاتيان وقوله ويوم سبتهم شرعا اي ظاهرة على الماء وشرع جمع شارع وشارعة وكل شيء دان من شيء
فهو شارع ودار شارعة اي دنت من الطريق ونجوم شارعة اي دنت من المغيب وعلى هذا فالحيتان كانت تدنو من القرية بحيث يمكنهم صيدها
قال ابن عباس ومجاهد ان اليهود امروا باليوم الذي امرتم به يوم الجمعة فتركوه واختاروا السبت فابتلاهم الله به وحرم عليهم الصيد
فيه وامروا بتعظيمه فاذا كان يوم السبت شرعت لهم الحيتان ينظرون اليها في البحر فاذا انقضى السبت ذهبت وما عادت الا في السبت
المقبل وذلك بلاء ابتلاهم الله به فذلك معنى قوله ويوم لا يسبتون لا تاتيهم وقوله كذلك نبلوهم اي مثل ذلك البلاء الشديد نبلوهم بسبب
فسقهم وذلك يدل على ان من اطاع الله تعالى خفف الله عنه احوال الدنيا والاخرة ومن عصاه ابتلاه بانواع المحن والبلاء واحتج اصحابنا بهذه
الاية على انه تعالى لا يجب عليه رعاية الاصلح والصلاح لا في الدين ولا في الدنيا وذلك لانه تعالى علم ان تكثر الحيتان يوم السبت ربما يحملهم
على المعصية والكفر فلو وجب عليه رعاية الصلاح والاصلح لوجب ان لا يكثر هذه الحيتان في ذلك اليوم صونا لهم عن ذلك الكفر والمعصية
فلما فعل ذلك ولم يبال بكفرهم ومعصيتهم علمنا ان رعاية الصلاح والاصلح غير واجبة على الله **قوله تعالى**
واذ قالت امة منهم لم تعظون قوما الله مهلكهم او معذبهم عذابا شديدا اعلم ان قوله اذ قالت معطوف على قوله اذ يعدون
وحكمه حكمه في الاعراب قوله امة منهم اي جماعة من اهل القرية من صلحايهم الذين ركبوا الصعب والذلول في موعظة اوليك الصيادين

حتى ايسوا من قبولهم لاقوام اخرين بما كانوا يقلعون عن وعظهم لم تعظون قوما الله مهلكهم اي مخبرهم ومطهر الارض منهم او معذبهم عذابا
شديدا لتماديهم في الشر وانما قالوا ذلك لعلمهم ان الوعظ لا ينفعهم قالوا معذرة الى ربكم وفيه بحثان. الاول قرا حفص عن
عاصم معذرة بالنصب والباقون بالرفع واما من نصب معذرة فقال الزجاج معناه يعتذر معذرة واما من رفع فالتقدير هذه معذرة
او قولنا معذرة وهي خبر لهذا المحذوف. البحث الثاني المعذرة مصدر كالعذاب وقال ابو زيد عذر به اعذر عذرا ومعذرة
ومعنى عذره في اللغة اي قام بعذره وقيل عذره يقال من يعذرني اي يقوم بعذري وعذرت فلانا فيما صنع اي قمت بعذره فعلى
هذا معنى قوله معذرة الى ربكم اي قيام منا بعذر انفسنا الى الله تعالى فانا اذا طولبنا باقامة النهي عن المنكر قلنا قد فعلنا فيكون بذلك
معذورين وقال الازهري المعذرة اسم على مفعلة من عذر يعذر واقيم مقام الاعتذار كانهم قالوا موعظتنا اعتذارا الى ربنا
فاقيم الاسم مقام الاعتذار ويقال اعتذر فلان اعتذارا وعذرا ومعذرة من ذنبه فعذرته وقوله ولعلهم يتقون اي وجائز عندنا
ان ينتفعوا بهذا الوعظ فيتقوا الله ويتركوا هذا الذنب اذا عرفت هذا فنقول في هذه الاية قولان الاول ان اهل القرية منهم من صاد
السمكة واقدم على ذلك الذنب ومنهم من لم يفعل ذلك وهذا القسم الثاني صاروا قسمين منهم من وعظ الفرقة المذنبة وخروجهم عن ذلك الفعل
ومنهم من سكت عن ذلك الوعظ وانكروا على الواعظين وقالوا لهم لم تعظوهم مع العلم بان الله مهلكهم او معذبهم يعني انهم قد بلغوا في الاصرار على الذنب
الى حد لا يكادون يمتنعون عنه فصار هذا الوعظ عديم الفائدة عديم الاثر فوجب تركه. والقول الثاني ان اهل القرية كانوا فرقتين فرقة
اقدمت على الذنب وفرقة اجمحوا عنه ووعظوا الاولين فلما اشتغلت هذه الفرقة المذنبة للفرقة الواعظة لم تعظون قوما الله مهلكهم او
معذبهم بزعمكم قال الواحدي والقول الاول اصح لانهم لو كانوا فرقتين وكان قوله معذرة الى ربكم خطابا من الفرقة الناهية للفرقة المعتدية لقالوا
ولعلكم تتقون. اما قوله فلما نسوا ما ذكروا به يعني انهم لما تركوا ما ذكرهم به الصالحون ترك الناسي لما سينساه انجينا الذين ينهون عن السوء واخذنا
الظالمين المقدمين المقدمين على فعل المعصية واعلم ان لفظ الاية يدل على ان الفرقة المتعدية هلكت والفرقة الناهية عن المنكر نجت اما
الذين قالوا لم تعظون فقد اختلف المفسرون في انهم من اي الفريقين فنقل عن ابن عباس انه توقف فيه ونقل عنه ايضا هلكت الفرقتان ونجت الناهية
وكان ابن عباس اذا قرا هذه الاية بكى وقال ان هؤلاء الذين سكتوا عن النهي عن المنكر هلكوا ونحن نرى اشياء ننكرها ثم نسكت ولا نقول شيئا وقال
الحسن الفرقة الساكتة ناجية فعلى هذا نجت فرقتان وهلكت الثالثة واحتجوا عليه بانهم لما قالوا لم تعظون قوما الله مهلكهم او معذبهم دل ذلك على
انهم كانوا منكرين عليهم اشد الانكار وانهم انما تركوا وعظهم لانه غلب على ظنهم انهم لا يلتفتون الى ذلك الوعظ ولا ينتفعون به فان قيل ان ترك الوعظ
معصية والنهي ايضا عنه معصية فوجب دخول هؤلاء التاركين للوعظ الناهين عنه تحت قوله واخذنا الذين ظلموا قلنا هذا غير لازم لان النهي عن
المنكر انما يجب على الكفاية فاذا قام به البعض سقط عن الباقين ثم ذكر انه تعالى اخذهم بعذاب بئيس والظاهر ان هذا العذاب غير المسخ المتاخر
ذكره وقوله عذاب بئيس اي شديد وفي هذه اللفظة قراءات احداها بيس بوزن فعيل وقال ابو علي وفيه وجهان الاول ان يكون فعيلا من بوس
يبوس بأسا اذا اشتد والاخر ما قاله ابو زيد وهو انه من البوس وهو الفقر يقال بيس الرجل يبأس بوسا وبأسا وبيسا اذا افتقر فهو بائس اي
فقير فقوله بعذاب بئيس اي ذي بوس والقراءة الثانية بيس بوزن حذر الثالثة بيس على قلب الهمزة كالذيب في ذئب. والرابعة بيس على
فعيل والخامسة بيس كوزن ريس على قلب همزة بيس ياء وادغام التاء فيها. والسادسة بيس على وزن تخفيف بيس كهين في هين وهذه القراءات
نقلها صاحب الكشاف ثم بين تعالى انهم مع نزول هذا العذاب بهم تمردوا فقال عز من قائل فلما عتوا عما نهوا عنه قلنا لهم كونوا قردة خاسئين
وفيه مباحث. البحث الاول العتو عبارة عن الاباء والعصيان واذا عتوا عما نهوا عنه فقد اطاعوا لانهم اتوا عما نهوا عنه ومعلوم
انه ليس المراد ذلك فلا بد من اضمار والتقدير فلما عتوا عن ترك ما نهوا عنه ثم حذف المضاف واذا ابوا ترك النهي كان ذلك ارتكاب للمنهي
البحث الثاني من الناس من قال ان قوله وقلنا لهم كونوا قردة ليس من المقال بل المراد منه انه تعالى فعل ذلك قال وفيه دلالة على ان قوله انما
امرنا لشيء هو بمعنى الفعل لا الكلام وقال الزجاج امروا بان يكونوا كذلك تقول سمع فيكون ابلغ واعلم ان حمل هذا الكلام على هذا بعيد لان المامور بالفعل
يجب ان يكون قادرا عليه والقوم ما كانوا قادرين على ان يقلبوا انفسهم قردة. البحث الثالث قال ابن عباس اصبح القوم وهم قردة
صاغرون فمكثوا كذلك ثلاثا فراهم الناس ثم هلكوا ونقل عن ابن عباس ان شباب القوم صاروا قردة والشيوخ خنازير وهذا القول على خلاف
الظاهر واختلفوا في ان الذين مسخوا هل بقوا قردة وهل هذه القردة من نسلهم او هلكوا وانقطع نسلهم فلا دلالة في الاية عليه والكلام في المسخ وما
فيه من المباحث قد سبق بالاستقصاء في سورة البقرة. قوله تعالى واذ تاذن ربك ليبعثن عليهم
الى قوله لغفور رحيم واعلم انه تعالى لما شرح هاهنا بعض مصالح اعمال اليهود وقبائح افعالهم ذكر في هذه الاية انه تعالى حكم عليهم بالذل والصغار
الى يوم القيامة قال سيبويه اذن اعلم واذن نادى وصاح للاعلام ومنه قوله تعالى واذن مؤذن بينهم وقوله تاذن بمعنى اذن اي اعلم ولفظة تفعل
ههنا ليس معناها انه اظهر شيئا ليس فيه بل معناه فعل قوله تاذن بمعنى اذن كما في قوله تعالى عما يشركون معناه علا وارتفع لا بمعنى انه اظهر من نفسه
العلو وان لم يحصل ذلك فيه. واما قوله ليبعثن عليهم ففيه بحثان. الاول ان اللام في قوله ليبعثن جواب القسم لان قوله واذ تاذن جار مجرى
القسم في كونه جزما بذلك الخبر. البحث الثاني الضمير في قوله عليهم يقتضي ان يكون راجعا الى قوله فلما عتوا عما نهوا عنه قلنا لهم كونوا قردة
خاسئين لكنه قد علم ان الذين مسخوا لم يستمر عليهم التكليف ثم اختلفوا فقال بعضهم المراد نسلهم والذين بقوا منهم وقال اخرون بل المراد سائر اليهود

كان اهل القرية كانوا بين صالح وبين متعد لسبت المتعدي ولحق الذل بالبقية وقال الاكثرون هذه الاية في اليهود الذين ادركهم الرسول ودعاهم الى شريعته وهذا اقرب لان المقصود من هذه الاية تعريف اليهود الذين كانوا في زمان الرسول صلى الله عليه وسلم وزجرهم عن التمادي على اليهودية لانهم اذا علموا بقاء الذل عليهم الى يوم القيامة انزجروا * البحث الثالث لا شبهة في ان المراد باليهود الذين تبنوا على الكفر واليهودية فاما الذين امنوا بمحمد صلى الله عليه وسلم الخارجون عن هذا الحكم * اما قوله الى يوم القيامة فهذا تنصيص بان ذلك العذاب يتمدد اليوم القيامة وذلك يقتضي ان ذلك العذاب انما يحصل في الدنيا وعند ذلك اختلفوا فيه فقال بعضهم هو اخذ الجزية وقيل الاحتقار والاهانة والادلال لقوله تعالى ضربت عليهم الذلة اينما ثقفوا وقيل القتل والقتال وقيل الاخراج والابعاد من الوطن وهذا القتل يحمل هذه الاية في اهل خيبر وبني قريظة والنضير وهذه الاية تدل في اليهود على انه لا دولة ولا عز وان الذل يلزمهم الصغار لا يفارقهم ولما اخبر الله تعالى بانه زمان محمد عن هذه الواقعة ثم شاهدنا بان الامر كذلك كان هذا اخبارا صدقا عن الغيب فكان معجزا والخبر المروي بان اتباع الدجال هم اليهود ان صح لفظا انهم كانوا قبل خروج الدجال يهودا ثم دانوا بالحيرة فذكروا بالاسم الاول ولولا ذلك لكان في دينا تابعهم الدجال فخرجوا عن الذلة والقهر وذلك خلاف هذه الاية واحتج بعض العلماء على لزوم الذل والصغار لليهود بقوله تعالى ضربت عليهم الذلة اينما ثقفوا الا بحبل من الله الاية وكلمة الا لها لبث قوية لان الاستثناء المذكور في هذه الاية يمنع من القطع على لزوم الذل لهم في كل الاحوال اما الاية التي نحن فيها تشبه هاهنا فجعل فيها تقييد لا استثناء فكانت دلالتها على هذا المعنى قوية جدا واختلفوا في ان الذين يلتقون هذا الذل هم كل اليهود من هم فقال بعضهم الرسول وامته وقيل يحتمل دخول الولاة الظلمة منهم وان لم يمروا بالقيام بذلك اذا الذل هم وهذا القائل حمل قوله ليبعثن عليهم على قوله انا ارسلنا الشياطين على الكافرين فاذا جاز ان يكون المراد بالارسال الخلية وترك المنع فكذلك البعثة وهذا القائل لما اراد حمل قوله على هذا اليوم ثم انه تعالى ختم الاية بقوله ان ربك لسريع العقاب والمراد التحذير من عقابه في الاخرة مع الذلة في الدنيا وانه لغفور رحيم لمن تاب من الكفر واليهودية ودخل في الايمان بالله وبمحمد صلى الله عليه وسلم

قوله تعالى وقطعناهم في الارض امما منهم الصالحون ومنهم دون ذلك وبلوناهم بالحسنات والسيئات لعلهم يرجعون واعلم ان قوله وقطعناهم احد ما يدل على ان الذي تقدم من قوله ليبعثن عليهم المراد جملة اليهود ومعنى قطعناهم فانه قلما يوجد بلد الا وفيه منهم طائفة ثم قال منهم الصالحون قيل المراد الذين كانوا في زمن موسى عليه السلام لانه كان فيهم امنة بهدون بالحق وقال ابن عباس ومجاهد يريد الذين ادركوا النبي صلى الله عليه وسلم وامنوا به وقوله ومنهم دون ذلك من يكون صالحا اي ومنهم دون ذلك من يكون صالحا والمراد من اقام على اليهودية فان قيل لم لا يجوز ان يكون قوله ومنهم دون ذلك من يكون صالحا الان صلاحه كان دون صلاح الاولين لان ذلك الى الظاهر اقرب قلنا ان قوله بعد ذلك لعلهم يرجعون يدل على ان المراد بذلك من ثبت على اليهودية وخرج من الصلاح * اما قوله وبلوناهم بالحسنات والسيئات اي عاملناهم معاملة المبتلي للخبر بالحسنات وهي النعيم والخصب والعافية والسيئات وهي الجدب والشدائد قال اهل المعاني وكل واحد من الحسنات والسيئات يدعو الى الطاعة اما النعم فلاجل الترغيب واما النقم فلاجل الترهيب وقوله يرجعون يريد كي يتوبوا

قوله تعالى فخلف من بعدهم خلف ورثوا الكتاب يأخذون عرض هذا الادنى اعلم ان قوله فخلف من بعدهم خلف ظاهره ان الاول ممدوح والثاني مذموم واذا كان كذلك فيحسن ان يكون المراد بالخلف من بعد الصالحين منهم الذين تقدم ذكرهم خلفا قال الزجاج الخلف ما اخلف عليك مما اخذ منك فلهذا السبب يقال للقرن الذي يجيء بعد القرن خلف ويقال فيه ايضا خلف وقال احمد بن يحيى الناس كلهم يقولون خلف صدق وخلف سوء والخلف للسوء غير وحاصل الكلام ان من اهل العربية من قال الخلف والخلف لغتان بمعنى واحد كالصلح والرشد والسحت والسحت والنكر والنكر ومنهم من يقول الخلف للصالح والذم ماخوذ من الخلف وهو الفساد يقال للردي من القول خلف ومنه المثل المشهور سكت الفا ونطق خلفا وخلف النبي خلف خلوفا وخلفا اذا فسد وكذلك الفم اذا تغيرت رائحته وقوله ياخذون عرض هذا الادنى قال ابو عبيد جميع متاع الدنيا عرض بفتح الراء يقال الدنانير عرض حاضر يأكل منها البر والفاجر واما العرض بسكون الراء فما خالف العين اعني الدراهم والدنانير وجمعه عروض وكانا لعرض من العرض وليس كل عرض عرضا والمراد بقوله عرض هذا الادنى اي حطام هذا الشيء الادنى يريد الدنيا وما يتمتع به منها وفي قوله هذا الادنى تحقير وتحسيس للدنيا من الدنو بمعنى القرب لانه عاجل قريب واما من دنو المحال وسقوطها وقلتها والمراد ما كانوا ياخذونه من الرشى في الاحكام وعلى تخريب الكلام ثم حكى تعالى عنهم انهم يستغفرون من ذلك الذنب ويقولون سيغفر لنا ثم قال وان ياتهم عرض مثله ياخذوه والمراد الاخبار عن اصرارهم على الذنوب وقالت الحشوية هذا اخبار عن جرمهم على الدنيا وانهم لا يمتنعون منها بتوفيق الله تعالى فتح عليهم فقال الم يوخذ عليهم ميثاق الكتاب اي التوراة ان لا يقولوا على الله الا الحق قيل المراد منعهم عن تخريب الكتاب وتغيير الشرائع لاجل اخذ الرشوة وقيل المراد انهم قالوا سيغفر لنا هذا الذنب مع الاصرار وذلك قول باطل فان قيل لم هذا القول يدل على ان حكم التوراة هو ان صاحب الكبيرة لا يغفر له قلنا انهم كانوا يقطعون بان هذه الكبيرة معفوة وعن لم يقطع بالغفران بل يرجو الغفران ويقول ان بتقدير ان يعذب الله عليها فذلك العذاب منقطع غير دائم * ثم قال تعالى ودرسوا ما فيه اي فهم ما كانوا يدرسون لما اخذ عليهم لانهم قد قرأوه ودرسوه ثم قال والدار الاخرة خير للذين يتقون من تلك الرشوة فلا يفعلونه المحنة افلا يعقلون * اما قوله تعالى والذين يمسكون بالكتاب يقال مسك بالشيء وتمسك به واستمسك به وامتسك به وقرأ ابو عمرو وعن عاصم يمسكون مخففة والباقون بالتشديد اما حجة عاصم فقوله تعالى فامساك بمعروف وقوله امسك عليك زوجك وقوله وكلوا مما امسكن عليكم قالوا احدى والتشديد اقوى لان التشديد للكثرة وههنا اريد به الكثرة ولانه يقال امسكته وقل ما يقال امسكت به اذا عرفت هذا فنقول في قوله والذين يمسكون بالكتاب قولان * الاول ان يكون مرفوعا بالابتداء وخبره انا

لانضيع اجر المصلحين والمعنى انا لانضيع اجرهم وهو كقوله ان الذين امنوا وعملوا الصالحات انا لانضيع اجر من احسن عملا وهذا الوجه حسن لانه لما
ذكر وعيد من ترك التمسك بالكتاب اردفه بوعد من تمسك به والقول الثاني ان يكون مجرورا عطفا على قوله الذين يمسكون ويكون قوله انا
لانضيع زيادة مذكورة لتاكيد ما قبله فان قيل التمسك بالكتاب ليشمل كل عبادة ومنها اقامة الصلاة فكيف افرد بالذكر قلنا اظهارا
لعلو مرتبة الصلاة وانها اعظم العبادات بعد الايمان **قوله تعالى** وإذ نتقنا الجبل فوقهم كانه
ظلة الى قوله لعلكم تتقون قال ابو عبيدة اصل النتق قلع الشيء من موضعه والرمي به يقال نتق ما في الجراب اذا رمى به وصبه وامراة ناتق
من نساء اذا كثر ولدها لانها ترمي باولادها ومعنى نتقنا الجبل اي قلعناه من اصله وصعدناه فوقهم وقوله كانه ظلة قال ابن عباس كانه سقيفة
والظلة كل ما اظلك من سقف بيت او سحابة او جناح حائط وابلغ ظلل وظلال وهذه القصة مذكورة في سورة البقرة وقد ذكرنا هناك
وانما ذكرها ههنا لان الله تعالى لما امر اليهود بقبول التوراة وشق عليهم ذلك رفع الجبل فوقهم فقال لهم ان قبلتم والا القي عليكم فلما نظروا الى الجبل خر كل واحد منهم ساجدا على
حاجبه الايسر وهو ينظر بعينه اليمنى خوفا من سقوطه فلذلك لا ترى يهوديا يسجد الا على حاجبه الايسر ويقولون هي السجدة التي رفعت
عنا بها العقوبة ثم قال تعالى خذوا ما اتيناكم بقوة اي وقلنا خذوا ما اتيناكم او قائلين خذوا ما اتيناكم من الكتاب بقوة على
احتمال مشاقه ونكاليفه واذكروا ما فيه من الاوامر والنواهي او اذكروا ما فيه من الثواب والعقاب ويجوز ان يراد خذوا ما اتيناكم
من الاية العظيمة بقوة ان كنتم تطيقونه كقوله ان استطعتم ان تنفذوا من اقطار السموات والارض فانفذوا واذكروا ما فيه من
الدلالة على القدرة الباهرة لعلكم تتقون ما انتم عليه **قوله تعالى** واذ اخذ ربك من بني آدم
من ظهورهم ذريتهم الى قوله لعلهم يرجعون اعلم انه تعالى لما شرح قصة موسى مع قومه اتبعها على اقصى الوجوه ذكر في هذه الاية
ما يجري مجرى تقرير الحجة على جميع المكلفين وفي تفسير هذه الاية قولان مشهوران الاول وهو مذهب المفسرين واهل الاثار ما روى
مسلم بن يسار الجهني ان عمر رضي الله عنه سئل عن هذه الاية فقال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل عنها فقال ان الله خلق ادم ثم مسح
على ظهره فاستخرج منه ذرية فقال خلقت هؤلاء للجنة وبعمل اهل الجنة يعملون ثم مسح ظهره فاستخرج منه ذرية فقال خلقت هؤلاء للنار
وبعمل اهل النار يعملون فقال رجل يا رسول الله ففيم العمل فقال عليه السلام ان الله اذا خلق العبد للجنة استعمله بعمل اهل الجنة حتى يموت على
عمل من اعمال اهل الجنة فيدخل الجنة واذا خلق العبد للنار استعمله بعمل اهل النار حتى يموت على عمل من اعمال اهل النار فيدخله الله النار
وعن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لما خلق الله ادم مسح ظهره فسقط من ظهره كل نسمة من ذريته الى يوم القيامة وقال
ملائكة آمنا الله مسح صفحة ظهر ادم اليمنى فخرج منه ذرية بيضا كهيئة الذر ثم مسح صفحة ظهره اليسرى فخرج منه ذرية سودا كهيئة الذر
فقال يا ادم هؤلاء ذريتك ثم قال لهم الست بربكم قالوا بلى فقال للبيض هؤلاء في الجنة برحمتي وهم اصحاب اليمين وقال للسود هؤلاء في النار ولا
ابالي وهم اصحاب الشمال واصحاب المشامة ثم اعادهم جميعا في صلب ادم فاهل النور يخرجون حتى يخرج اهل الميثاق كلهم من اصلاب الرجال
وارحام النساء وقال تعالى فمن نقض العهد الاول وما وجدنا لاكثرهم من عهد وهذا القول قد ذهب اليه كثير من قدماء المفسرين كسعيد
ابن المسيب وسعيد بن جبير والضحاك وعكرمة والكلبي وعن ابن عباس انه اخرج ذرية ادم بعد ذريته نوما لهم نورا فقال يا رب من هم فقال الانبياء
ورأى واحدا هو اشدهم نورا فقال من هو قال داود قال كم عمره قال ستون سنة قال ادم هو قليل وكان عمر ادم الف سنة فلما حضره
ادم لسعادته وسبعين سنة اتاه ملك الموت ليقبض روحه فقال بقي من اجلي اربعون سنة قال اما تجد فيها وهبتها من ابنك داود فقال ما كنت احسب
لاحد من اجلي شيئا فعند ذلك كتب لكل نفس اجلها * اما المعتزلة فقد اطبقوا على انه يجوز تفسير هذه الاية بهذا الوجه واحتجوا على فساد هذا القول
بوجوه **الحجة الاولى** لهم قالوا قوله من بني آدم من ظهورهم لا شك ان قوله من ظهورهم بدل من قوله بني آدم فيكون المعنى واذا اخذ ربك
من ظهور بني آدم وعلى هذا التقدير فلم يذكر الله تعالى انه اخذ من ظهور ادم شيئا * **الحجة الثانية** انه لو كان المراد انه تعالى اخرج من ظهر ادم كل
من الذرية لما قال من ظهورهم بل كان يجب ان يقول من ظهره لان ادم ليس له الا ظهر واحد وكذلك قوله ذرياتهم لو كان المراد ادم لقال ذريته
الحجة الثالثة انه تعالى حكى عن اولئك الذرية انهم قالوا انما اشرك ابا ونا من قبل وهذا الكلام لا يليق باولاد ادم لانه عليه السلام ما كان
مشركا * **والحجة الرابعة** ان اخذ الميثاق لا يمكن الا من العاقل فلو اخذ الله الميثاق من اولئك الذرية لكانوا عقلاء ولو كانوا عقلاء واعطوا ذلك الميثاق
حال عقلهم لوجب ان يتذكروا في هذا الوقت انهم اعطوا الميثاق قبل دخولهم في هذا العالم لان الانسان اذا اوقف له واقعة عظيمة مهيبة فانه
لا يجوز مع كونه عاقلا ان ينساها نسيانا كليا لا يتذكر منها شيئا الا بالقليل ولا بالكثير وبهذا الدليل يبطل القول بالتناسخ فانا نقول لو كانت
ارواحنا قد حصلت قبل هذه الاجساد في اجساد اخرى لوجب ان يتذكر الان انا كنا قبل هذا البدن بأجساد اخر وحيث لا يتذكر وا ذلك
كان القول بالتناسخ باطلا فاذا كان اعتمادنا في ابطال التناسخ ليس الا على هذا الدليل وهذا الدليل بعينه قائم بأهل هذه المسلة وجب القول
بمقتضاه فلو جاز ان يقال انا من وقت الميثاق اعطينا العهد والميثاق مع انا في هذا الوقت لا نذكر شيئا من ذلك فلم لا يجوز ايضا ان يقال انا كنا
قبل هذا البدن بأبدان اخر مع انا في هذا البدن لا نذكر شيئا من تلك الاحوال وبالجملة فلا فرق بين هذا القول وبين مذهب اهل التناسخ

فان لم يبعد التزام هذا القول لم يبعد ايضا التزام مذهب التناسخ **الحجة الخامسة** ان جميع الخلق الذين خلقهم الله من اولاد
ادم عدد عظيم وكثرة كثيرة فالمجموع الحاصل من تلك الذرات تبلغ مبلغا عظيما في الجسمية والمقدار وصلب ادم على صغره يبعد
ان يتسع لذلك المجموع ٥ **الحجة السادسة** ان البنية شرط لحصول الحياة والعقل والفهم اذ لو لم يكن كذلك لم يبعد في كل ذرة
من ذرات الهباءات ان يكون عاقلا فاهما عالما الا اذا حصلت له قدرة من البنية والجهة والذمة واذا كان كذلك فمجموع
تلك الاشخاص الذين خرجوا الى الوجود من اول تخليق ادم الى اخر قيام القيامة لا يحويهم عرصة الدنيا فكيف يمكن ان يقال انهم باسرهم
حصلوا دفعة واحدة في صلب ادم عليه السلام **والحجة السابعة** قالوا هذا الميثاق اما ان يكون قد اخذه
الله منهم في ذلك الوقت ليصير حجة عليهم عند دخولهم في دار الدنيا والاول باطل لانعقاد الاجماع على ان بسبب ذلك القدر من
الميثاق لا يصيرون مستحقين للثواب والعقاب والمدح والذم ولا يجوز ان يكون المطلوب منه ان يصير ذلك حجة عليهم عند دخولهم
في دار الدنيا لانهم لما تذكروا ذلك الميثاق في الدنيا فكيف يصير حجة عليهم في التمسك بالايمان ٥ **الحجة الثامنة** قال الكعبي ان
حال اولئك الذرية لا يكون اعلى في الفهم والعلم من حال الاطفال فلما لم يكن توجيه التكليف على الطفل فكيف يمكن توجيهه على اولئك الذر
واجاب الزجاج عنه فقال لما لم يبعد ان يؤتي الله النمل العقل قال قالت نملة يا ايها النمل وان يعطي الجبل الفهم حتى يسبح كما قال
وسخرنا مع داود الجبال يسبحن وكما اعطى الله العقل للبعير حتى سجد للرسول وللنخلة حتى سمعت وانقادت حين دعيت فكذا هاهنا
الحجة التاسعة ان اولئك الذر في ذلك الوقت اما ان يكونوا كاملي العقول والقدر او ما كانوا كذلك فان كان الاول
كانوا مكلفين لا محالة وانما يبقون مكلفين اذا عرفوا الله بالاستدلال ولو كانوا كذلك لما امتازت احوالهم في ذلك الوقت عن احوالهم
في هذه الحياة الدنيا فلو افتقر التكليف في الدنيا الى سبق ذلك الميثاق لافتقر التكليف في وقت ذلك الميثاق الى سبق ميثاق اخر ولزم
التسلسل وهو محال ٥ واما الثاني وهو ان يقال انهم في وقت ذلك الميثاق ما كانوا كاملي العقول ولا كاملي القدر فحينئذ يمتنع توجيه
الخطاب والتكليف عليهم ٥ **والحجة العاشرة** قوله تعالى فلينظر الانسان مم خلق خلق من ماء دافق ولو كانت تلك الذرات عقلا
فاهمين كاملين لكانوا موجودين قبل هذا الماء الدافق ولا معنى للانسان الا ذلك الشيء فحينئذ لا يكون الانسان مخلوقا من الماء الدافق وذلك
رد لنص القران فان قالوا لم لا يجوز ان يقال انه تعالى خلقه كامل العقل والفهم والقدرة عند الميثاق ثم ازال عقله وفهمه وقدرته ثم انه
خلقه مرة اخرى في رحم الام واخرجه الى هذه الحياة قلنا هذا باطل لانه لو كان الامر كذلك لما كان خلقه من النطفة خلقا على سبيل الابتداء
بل كان يجب ان يكون خلقا على سبيل الاعادة واجمع المسلمون على ان خلقه من النطفة هو الخلق المبتدا فدل هذا على ان ما ذكرتموه باطل
الحجة الحادية عشر هي ان تلك الذرات اما ان يقال انه عين هؤلاء الناس او غيرهم والقول الثاني باطل بالاجماع في القول الاول
فنقول اما ان يقال انهم بقوا فهما عقلا قادرين حال ما كانوا نطفة وعلقة ومضغة او ما بقوا كذلك والاول باطل ببديهة العقل والثاني
يقتضي ان يقال الانسان حصل له الحياة اربع مرات اولها وقت الميثاق ٥ وثانيها في الدنيا ٥ وثالثها في القبر ٥ ورابعها في القيامة وانه
حصل له الموت ثلاث مرات موت بعد الحياة الحاصلة في الميثاق الاول وموت في الدنيا وموت في القبر وهذا العدد مخالف للعدد المذكور
في قوله تعالى ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين **الحجة الثانية عشر** قوله تعالى ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين فلو كان
القول بهذا الذر صحيحا لكان ذلك الذر هو الانسان لانه هو المكلف المخاطب المثاب المعاقب وذلك باطل لان ذلك الذر غير مخلوق من النطفة
والعلقة والمضغة ونص الكتاب دليل على ان الانسان مخلوق من النطفة والعلقة وهو قوله تعالى ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين
وقوله قتل الانسان ما اكفره من اي شيء خلقه من نطفة خلقه فهذه جملة الوجوه المذكورة في بيان ان هذا القول ضعيف والقول الثاني
في تفسير هذه الاية قول اصحاب النظر وارباب المعقولات انه تعالى اخرج الذرية وهم الاولاد من اصلاب ابائهم وذلك الاخراج انهم كانوا نطفة
فاخرجها الله تعالى في ارحام الامهات وجعلها علقة ثم مضغة ثم جعلهم بشرا سويا وخلقا كاملا ثم اشهدهم على انفسهم بما ركب فيهم من دلائل
وحدانيته وعجائب خلقه وغرائب صنعه فبالاشهاد صاروا كانهم قالوا بلى وان لم يكن هناك قول باللسان ولذلك نظائر منها قوله تعالى فقال
لها وللارض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين ومنها قوله تعالى انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ٥ وقول العرب
قال الجدار للوتد لم تشقني ٥ قال سل من يدقني ٥ فان الذي وراي ما خلاني وراي ٥ وقال الشاعر ٥ امتلا الحوض وقال قطني ٥
لهذا النوع من المجاز والاستعارة مشهور في الكلام فوجب حمل الكلام عليه فهذا هو الكلام في تقرير هذين القولين وهذا القول الثاني لا طعن فيه البتة
وبتقدير ان يصح هذا القول لم يكن ذلك منافيا لصحة القول الاول انما الكلام في ان القول هل يصح ام لا فان قال قائل فما المختار عندكم فيه قلنا
هاهنا مقامان احدهما انه هل يصح القول باخذ الميثاق عن الذر والثاني ان بتقدير ان يصح القول به فهل يمكن جعله تفسيرا لالفاظ هذه
الاية اما المقام الاول فالمنكرون له قد تمسكوا بالدلائل العقلية التي ذكرناها وقررناها ويمكن الجواب عن كل واحد منهما بوجه مقنع
اما الوجه الاول من الوجوه العقلية المذكورة وهو انه لو صح هذا القول باخذ الميثاق هذا الميثاق لوجب ان نتذكره الان قلنا خالق العالم
بحصول الاحوال الماضية هو الله تعالى لان هذه العلوم عقلية ضرورية والعلوم الضرورية خالقها هو الله تعالى واذا كان كذلك صح منه تعالى
ان يخلقها فان قالوا فاذا جوزتم هذا فجوزوا ان يقال ان قبل هذا البدن كنا في ابدان اخرى على سبيل التناسخ وان كنا لا نتذكر الان احوال تلك

الابدان قلنا الفرق بين الامرين ظاهر وذلك لانا اذا كنا في ابدان اخرى وبقينا فيها سنين ودهورا امتنع في مجرى العادة نسيانها اما اخذ هذا
الميثاق انما حصل في اسرع زمان واقل وقت فلم يبعد حصول النسيان فيه والفرق الظاهر حكم بصحة هذا الفرق لان الانسان اذا بقي على العمل
الواحد سنين كثيرة يمتنع ان ينساها اما اذا مارس العمل الواحد لحظة واحدة فقد ينساها فظهر الفرق واما الوجه الثاني وهو ان يقال مجموع
تلك الذرات يمتنع حصولها باسرها في ظهر آدم عليه السلام قلنا عندنا البنية ليست شرطا لحصول الحياة والجوهر الفرد والجزء الذي لا يتجزى
قابل للحياة والعقل فاذا جعلنا كل واحد من تلك الذرات جوهرا فردا فلم قلتم ان ظهر آدم عليه السلام لا يتسع لمجموعها الا ان هذا الجواب لا يتم
الا اذا قلنا الانسان جوهر فرد وجزء لا يتجزى في البدن على ما هو مذهب بعض القدماء واما اذا قلنا الانسان هو النفس الناطقة وانه جوهر غير
متحيز ولا حال في المتحيز فالسؤال زائل واما الوجه الثالث وهو قوله فائدة اخذ الميثاق هي ان تكون حجة في ذلك الوقت او في الحياة الدنيا فجوابنا ان
نقول يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد وايضا اليس ان من المعتزلة اذا ارادوا تصحيح القول بوزن الاعمال وانطاق الجوارح قالوا لا يبعد ان
يكون لبعض المكلفين في اسماع هذه الاشياء لطف فكذا ها هنا لا يبعد ان يكون لبعض الملائكة من يميز السعداء من الاشقياء في وقت اخذ الميثاق
لطف وقيل ايضا ان الله تعالى يذكرهم ذلك الميثاق يوم القيامة وبقية الوجوه ضعيفة والكلام عليها سهل هين واما القول الثاني وهو ان
بتقدير ان يصح القول باخذ الميثاق من الذر فهل يمكن جعله تفسيرا لالفاظ هذه الاية فنقول الوجوه الثلاثة المذكورة اولا دافعة لذلك لان
قوله اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم فقد بينا ان المراد منه واذ اخذ ربك من ظهور بني آدم وايضا لو كانت هذه الذرية ماخوذة من
ظهر آدم لقال من ظهره ذريته ولم يقل من ظهورهم ذريتهم اجاب الناصرون لذلك القول بانه صحت الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
بانه فسر هذه الاية بهذا الوجه والطعن في تفسير رسول الله غير ممكن فنقول ظاهر الاية يدل على انه تعالى اخرج الذر من ظهور بني آدم فيحمل
ذلك على انه تعالى يعلم ان الشخص الفلاني يتولد فيه فلان وذلك الفلان فلان آخر فعلى الترتيب الذي علم دخولهم في الوجود يخرجهم ويميز بعضهم
من بعض واما انه تعالى يخرج كل تلك الذرية من صلب آدم فليس في لفظ الاية ما يدل على ثبوته وليس في الاية ايضا ما يدل على بطلانه الا ان
الخبر قد دل عليه فثبت اخراج الذرية من ظهر آدم بالخبر وعلى هذا التقدير فلا منافاة بين الامرين ولا مدافعة فوجب المصير اليهما معا صونا للاية
والخبر عن الطعن بقدر الامكان فهذا منتهى الكلام في تقرير هذا المقام **المسألة الثانية** قرأ نافع وابن عامر وابو عمرو
ذرياتهم بالالف على الجمع والباقون ذريتهم على الواحد قال الواحدي الذرية تقع على الواحد والجمع فمن افرد فانه قد استغنى عن جمعه بوقوعه
على الجمع فصار كالبشر فانه يقع على الواحد كقوله ما هذا بشر وعلى الجمع كقوله ابشر يهدوننا وقوله ان انتم الا بشر مثلنا وكما لم يجمع بشر بتصحيح ولا تكسير
كذلك لا تجمع الذرية ومن جمع قال ان الذرية وان كان واحدا فلا اشكال في جواز الجمع فيه وان كان جمعا فجمعه ايضا حسن لانك قد رأيت الجموع المكسرة
قد جمعت نحو الطرقات والجدرات وهو اختيار يوسف اما قوله تعالى واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى فنقول اما على قول من اثبت
الميثاق الاول فكل هذه الاشياء محمولة على ظواهرها واما على قول من انكره قال انها محمولة على التمثيل والمعنى انه تعالى نصب لهم الادلة على ربوبيته
وشهدت بها عقولهم فصار ذلك جاريا مجرى ما اذا اشهدهم على انفسنا واقررنا بوحدانيتك اما قوله شهدنا ففيه قولان الاول انه من كلام الملائكة
وذلك لانهم لما قالوا بلى قال الله للملائكة اشهدوا فقالوا شهدنا وعلى هذا القول يحسن الوقف على قوله قالوا بلى لان كلام الذرية قد انقطع ها هنا
وقوله ان يقولوا يوم القيامة انا كنا عن هذا غافلين تقديره ان الملائكة قالوا شهدنا عليهم بالاقرار لئلا يقولوا ما اقررنا فاسقط كلمة لا كما قال
والقى في الارض رواسي ان تميد بكم يريد لان لا تميد بكم هذا قول الكوفيين وعند البصريين تقديره شهدنا كراهة ان يقولوا يوم القيامة انا
كنا عن هذا غافلين متعلق بقوله واشهدهم على انفسهم والتقدير واشهدهم على انفسهم بكذا وكذا لئلا يقولوا يوم القيامة انا كنا عن هذا غافلين
او كراهية ان يقولوا ذلك وعلى هذا التقدير فلا يجوز الوقف عند قوله شهدنا لان قوله ان يقولوا متعلق بما قبله وهو قوله واشهدهم فلم يجز قطعه
عنه واختلف القراء في قوله ان يقولوا او تقولوا فقرأ ابو عمرو بالياء جميعا لان الذي تقدم من الكلام على الغيبة وهو قوله من بني آدم من ظهورهم
واشهدهم على انفسهم لئلا يقولوا وقرأ الباقون بالتاء انه قد جرى في الكلام خطاب وهو قوله الست بربكم قالوا بلى شهدنا وكلا الوجهين حسن
لان الغائبين هم المخاطبون في المعنى اما قوله او يقولوا انما اشرك آباؤنا من قبل قال المفسرون المعنى ان المقصود من هذا الاشهاد ان لا يقول
الكفار انما اشركنا لان آباءنا اشركوا فقلدناهم في ذلك الشرك وهو المراد من قوله افتهلكنا بما فعل المبطلون والحاصل انه تعالى لما اخذ عليهم الميثاق
امتنع عليهم التمسك بهذا القدر واما الذين حملوا الاية على ان المراد منه مجرد نصب الدلائل قالوا معنى الاية انا نصبنا هذه الدلائل واظهرناها
للعقول كراهة ان يقولوا يوم القيامة انا كنا عن هذا غافلين عن هذا فما نبهنا عليه منبه او كراهة ان يقولوا انما اشركنا على سبيل التقليد لاسلافنا
لان نصب الادلة على التوحيد قائم معهم فلا عذر لهم في الاعراض عنه والاقبال على التقليد والاقتداء بالآباء ثم قال وكذلك نفصل الآيات
والمعنى ان مثل ما فصلنا وبينا في هذه الاية نبين سائر الآيات ليتدبروها فيرجعوا الى الحق ويعرضوا عن الباطل وهو المراد من قوله لعلهم يرجعون
وقيل اي ما اخذ عليهم من الميثاق في التوحيد وفي الاية قول ثالث وهو ان الارواح البشرية موجودة قبل الابدان والاقرار بوجود الاله من لوازم
ذواتها وحقائقها وهذا العلم ليس يحتاج في تحصيله الى كسب وطلب وهذا البحث انما ينكشف تمام الانكشاف بابحاث عقلية غامضة لا يمكن ذكرها
في هذا الكتاب **قوله تعالى** واتل عليهم نبأ الذي آتيناه آياتنا الى قوله لعلهم يتفكرون
في الاية مسائل **المسألة الاولى** قال ابن عباس وابن مسعود ومجاهد نزلت هذه الاية في بلعم ابن باعورا وذلك لان موسى عليه

السلام قصد بلده الذي هو فيه وغزا اهله وكانوا كفارا فطلبوا منه ان يدعو على موسى وقومه وكان مجاب الدعوة
وعنده اسم الله الاعظم فامتنع منه فما زالوا يطلبونه منه حتى دعا عليه فاستجيب له ووقع موسى وبنو اسرائيل في التيه بدعائه
فقال يا رب باي ذنب وقعنا في التيه فقال بدعاء بلعم فقال كما سمعت دعاءه علي فاسمع دعائي عليه ثم دعا موسى عليه ان ينزع عنه
اسم الله الاعظم والايمان فسلخه الله مما كان عليه ونزع منه المعرفة فخرجت من صدره كحمامة بيضاء فهذه قصته ويقال ايضا انه كان
نبيا من انبياء الله فلما دعا عليه موسى انتزع الله منه الايمان وصار كافرا وقال عبد الله بن عمر وسعيد بن المسيب وزيد بن اسلم
وابو روق نزلت هذه الاية في امية بن ابي الصلت وكان قد قرا الكتب وعلم ان الله مرسل رسولا في ذلك الوقت ورجا ان يكون هو فلما ارسل
الله محمدا عليه السلام حسده ثم مات كافرا ولم يؤمن بالنبي صلى الله عليه وسلم وهو الذي قال فيه النبي صلى الله عليه وسلم امن شعره وكفر
قلبه يريد ان شعره كشعر المؤمنين وذلك انه يوحد الله في شعره ويذكر دلائل توحيده من خلق السموات والارض واحوال الاخرة والجنة
والنار وقيل نزلت في ابي عامر الراهب الذي سماه النبي بالفاسق وكان يتزهد في الجاهلية فلما جاء الاسلام خرج الى الشام وامر المنافقين
باتخاذ مسجد ضرار واتى قيصر واستجده على النبي صلى الله عليه وسلم فمات هناك طريدا وحيدا وهو قول سعيد بن المسيب وقيل نزلت في منافقي
اهل الكتاب كانوا يعرفون النبي صلى الله عليه وسلم عن الحسن والاصم وقيل هو عام فيمن عرض عليه الهدى فاعرض عنه وهو قول قتادة وعكرمة
وابي مسلم فان قال قائل فهل يصح ان يقال ان المذكور في هذه الاية كان نبيا ثم صار كافرا قلنا هذا بعيد لانه تعالى قال الله اعلم حيث يجعل رسالاته
وذلك يدل على انه تعالى لا يشرف عبدا من عبيده بالرسالة الا اذا علم امتيازه عن سائر العبيد بمزيد الشرف والدرجات العالية والمناقب
العظيمة فمن كان هذا حاله فكيف يليق به الكفر اما قوله تعالى اتيناه اياتنا فانسلخ منها ففيه قولان الاول اتيناه اياتنا يعني علمناه حجج التوحيد
وفهمناه ادلته حتى صار عالما بها فانسلخ منها اي خرج من محبة الله الى معصيته ومن رحمة الله الى سخطه ومعنى انسلخ اي خرج منها يقال لكل من
فارق شيئا بالكلية انسلخ منه والقول الثاني ما ذكره ابو مسلم رحمه الله فقال قوله اتيناه اياتنا اي بيناها فلم يقبل وعري منها وسوا قولك انسلخ
وعري وتباعد وهذا يقع على كل كافر لم يؤمن بالادلة واقام على الكفر ونظيره قوله تعالى يا ايها الذين اوتوا الكتاب امنوا بما نزلنا مصدقا لما معكم
من قبل ان نطمس وجوها وقال في حق فرعون ولقد اريناه اياتنا كلها فكذب وابى وجائز ان يكون هذا الموصوف فرعون فانه تعالى ارسل اليه
موسى وهارون فاعرض وابى وكان عاديا ضالا متبعا للشيطان واعلم ان حاصل الفرق بين القولين هو ان هذا الرجل في القول الاول كان عالما
بدين الله وتوحيده ثم خرج منه وعلى القول الثاني لما اتاه الله الدلائل والبينات امتنع من قبولها والقول الاول اولى لان قوله انسلخ منها
يدل على انه كان فيها ثم خرج منها وايضا فقد ثبت بالاخبار ان هذه الاية انما نزلت في انسان كان عالما بدين الله ثم خرج منه الى الكفر
والضلال اما قوله فاتبعه الشيطان ففيه وجوه الاول اتبعه الشيطان كفار الانس وغواتهم اي الشيطان جعل كفار الانس اتباعا له والثاني
قال عبد الله بن مسلم فاتبعه الشيطان اي ادركه يقال اتبعت القوم اذا لحقتهم قال ابو عبيدة يقال اتبعت القوم مثال افعلت اذا كانوا
قد سبقوك فلحقتهم ويقال ما زلت اتبعهم حتى اتبعتهم اي حتى ادركتهم وقوله فكان من الغاوين اي اطاع الشيطان فكان من الظالمين قال
اهل المعاني المقصود منه بيان ان من اوتي الهدى فانسلخ منه الى الضلال والهوى والعمى ومال الى الدنيا حتى تلاعب به الشيطان كان منتهاه
الى البوار والردى وخاب في الاخرة والاولى فذكر الله قصته ليحذر الناس من مثل حالته قوله ولو شئنا لرفعناه بها قال اصحابنا معناه ولو شئنا
رفعناه للعمل بها فكان يرفع بواسطة تلك الاعمال الصالحة منزلته ولفظه لو يدل على انتفاء الشيء لانتفاء غيره فهذا يدل على انه تعالى قد لا يريد
الايمان وقد يريد الكفر وقالت المعتزلة لفظ الاية يحتمل وجوها سوى هذا الوجه قال الجبائي معناه ولو شئنا لرفعناه باعماله بان نحرمه ويزيل
التكليف عنه قبل ذلك الكفر حتى نسلم له الرفعة لكنا عرضناه بزيادة التكليف بمنزلة زائدة فابى ان يستمر على الايمان الثاني لو شئنا لرفعناه بان
نحول بينه وبين الكفر قهرا زجرا الا ان ذلك ينافي التكليف فلا جرم تركناه مع اختياره والجواب عن الاول ان حمل الرفعة على الامانة بعيد وعن
الثاني انه قال اذا منعه منه قهرا لم يكن ذلك موجبا للثواب والرفعة ثم قال تعالى ولكنه اخلد الى الارض قال اصحاب العربية اصل الاخلاد اللزوم
على الدوام وكانه قيل لزم الميل الى الارض ومنه يقال اخلد فلان بالمكان اذا لزم الاقامة به قال مالك بن سويد يا ابنا حي من قبائل مالك
وعمرو بن يربوع اقاموا فاخلدوا قال ابن عباس ولكنه اخلد الى الارض يريد مال الى الدنيا قال الواحدي فهؤلاء فسروا الارض في هذه
الاية بالدنيا وذلك لان الدنيا هي الارض لان ما فيها من العقار والضياع وسائر امتعتها من المعادن والنبات والحيوان يستخرج من الارض وانما يقوى
ويكمل بها فالدنيا كلها هي الارض فصلح ان يعبر عن الدنيا بالارض فنقول لو جاء الكلام على ظاهره لقيل ولو شئنا لرفعناه ولكنا لم نشا الا ان قوله ولكنه
اخلد الى الارض لما دل على هذا المعنى لا جرم اقيم مقامه وقوله واتبع هواه معناه انه اعرض عن التمسك بما اتاه الله من الايات واتبع الهوى فلا جرم وقع
في الردى الهاوية الردى وهذه الاية من اشد الايات على اصحاب العلم وذلك لانه تعالى بعد ان خص هذا الرجل باياته وبيناته وعلمه الاسم الاعظم
وخصه بالدعوات المستجابة لما اتبع الهوى انسلخ من الدين وصار في درجة الكلب وذلك يدل على ان كل من كانت نعم الله في حقه اكثر فاذا اعرض عن
متابعة الهدى واقبل على متابعة الهوى كان بعده عن الله اعظم واليه الاشارة بقوله عليه السلام من ازداد علما ولم يزدد هدى فلم يزدد من الله الا
بعدا ولفظ هذا معناه ثم قال تعالى فمثله كمثل الكلب ان تحمل عليه يلهث او تتركه يلهث قال الليث اللهث هو ان الكلب اذا ناله الاعياء عند
شدة العدو وعند شدة الحر فانه يدلع لسانه من العطش واعلم ان هذا التمثيل ما وقع بجميع الكلاب وانما وقع بالكلب اللاهث واخس الحيوانات هو

الكلب واخس الكلاب هو الكلب اللاهث فمن اتاه الله الدين والعلم فمال الى الدنيا واخلد الى الارض كان مثله باخس الحيوانات وهو الكلب اللاهث
وفي تقرير هذا التمثيل وجوه الاول ان كل شيء يلهث فانما يلهث من اعياء او عطش الا الكلب اللاهث فانه يلهث في حال الاعياء وفي حال الراحة وفي
حال العطش وفي حال الري لكان ذلك عادة منه وطبيعة وهو مواظب عليه كعادته الاصلية وطبيعته الخسيسة لا لاجل حاجة وضرورة فكذلك من
اتاه الله العلم والدين واغناه عن التعرض لاوساخ اموال الناس تراه يميل الى اطلب الدنيا ويلهث نفسه فيها كان حاله كحال ذلك اللاهث حيث
واظب على العمل الخسيس والفعل القبيح لمجرد نفسه لطبيعته وطبيعته الخسيسة لا لاجل الحاجة والضرورة والثاني ان الرجل العالم اذا توسل علمه
الى طلب الدنيا فذاك انما يكون لاجل انه يورد عليهم انواع علومه ويظهر عندهم فضائل نفسه ومناقبها ولا شك انه عند ذكر تلك الكمالات وتقرير
تلك العبارات يدلع لسانه لاجل ما تمكن به قلبه من حرارة الطمع وشدة العطش الى الفوز بالدنيا فكانت حالته شبيهة بحالة ذلك الكلب الذي
اخرج لسانه ابدا من غير حاجة ما لضرورة بل لمجرد الطبيعة الخسيسة. والثالث ان الكلب اللاهث لا يزال لهثه البتة فكذلك الانسان
الحريص لا يزول حرصه البتة. اما قوله تعالى ان تحمل عليه يلهث فالمعنى ان هذا الكلب ان شد عليه وصيح لهث وان ترك ايضا لهث لاجل ان ذلك
الفعل القبيح طبيعة اصلية له فكذلك هذا الطمع الضال ان وعظته فهو ضال وان لم تعظه فهو ضال وانما كان كذلك لاجل انه ذلك الضلال والخسارة عادة
اصلية وطبيعة ذاتية له فان قيل ما محل قوله ان تحمل عليه يلهث او تتركه يلهث قلنا النصب على الحال كانه قيل مثل الكلب في اللهث في الاحوال
كلها. ثم قال تعالى ذلك مثل القوم الذين كذبوا بآياتنا فعم بهذا التمثيل جميع المكذبين بآيات الله قال ابن عباس يريد اهل مكة كانوا يقترحون على
بعض رسلهم وداعيا يدعوهم الى طاعة الله فخرجا هرب من لا يكون بما صدقه وديانته فكذبوه فحصل التمثيل بينهم وبين الكلب الذي ان تحمل عليه يلهث او تتركه
يلهث لانهم لم يهتدوا بالمآثر كوا لم يهتد والملجاهم الرسول فتبقوا على الضلال باكل الاحوال مثل هذا الكلب الذي يبقى على اللهث في كل الاحوال. ثم قال
فاقصص القصص يريد قصص الذين كفروا وكذبوا انبياءهم لعلهم يتفكرون يريد يتعظون

قوله تعالى

ساء مثلا القوم الذين كذبوا بآياتنا وانفسهم كانوا يظلمون اعلم انه تعالى لما قال بعد تسليم بالكلية ذلك مثل القوم الذين كذبوا بآياتنا

المسئلة الاولى

ورجر بذلك من الكفر والتكذيب اكده في باب الزجر بقوله تعالى ساء مثلا القوم وفيه مسائل ساء لازم كما في قولك ساء الشيء فعل لازم ومتعد يقال ساءه الشيء يسوءه فهو بيء اذا قبح وساءه يسوءه مساءة قال النحويون تعديه ساء مثلا القوم انصب
مثلا على التمييز لانك اذا قلت ساء زيدا جاز ان يذكر شيئا آخر سوى مثلا فلما ذكرت مثلا فقد ميزته من سائر الانواع وقولك مثل القوم
ارتفاعه من وجهين احدهما ان يكون مبتدا ويكون قولك ساء مثلا خبره والثاني انك لما قلت ساء مثلا قيل لك من هو قلت مثل القوم
فيكون رفعه على انه خبر مبتدا محذوف وقرأ الجحدري ساء مثل القوم.

البحث الثاني

ظاهر قوله ساء مثلا يقتضي كون ذلك المثل موصوفا بالسوء وذلك غير جائز لان هذا المثل ذكره الله تعالى فكيف يكون موصوفا بالسوء وذلك غير جائز لان هذا المثل
ذكره الله تعالى فكيف يكون موصوفا بالسوء وايضا فهو بعيد الزجر عن الكفر والدعوة الى الايمان فكيف يكون موصوفا بالسوء وايضا
فهو بعيد الزجر عن الكفر فوجب ان يكون الموصوف بالسوء ما افاده المثل من تكذيبهم بآيات الله واعراضهم عنها حتى صار واني التمثيل بالكلب
بمنزلة الكلب اللاهث اما قوله تعالى وانفسهم كانوا يظلمون فاما ان يكون معطوفا على قوله كذبوا فيدخل حينئذ بين الصلة بمعنى الذين
جمعوا بين التكذيب بآيات الله وظلم انفسهم واما ان يكون كلاما مستقطعا عن الصلة بمعنى وما ظلموا الا انفسهم بالظلم وما تعدى اثر ذلك
الظلم الى غيرهم

قوله تعالى

من يهد الله فهو المهتدي ومن يضلل فاولئك هم الخاسرون

المسئلة الاولى

في الآية مسئلتان اعلم انه تعالى لما وصف الضالين بالوصف المذكور وعرف حالهم بالمثل المذكور بين بهذه
الآية ان الهداية من الله وان الضلال من الله وعند هذا اضطربت المعتزلة وذكروا في التاويل وجوها كثيرة الاول وهو الذي ذكره
الجبائي وارتضاه القاضي ان المراد من يهده الله الى الجنة والثواب في الآخرة فهو المهتدي في الدنيا السالك طريقة الرشد فيما كلف به من
فعل الواجبات وترك المحرمات ومن يضلله عن طريق الجنة فاولئك هم الخاسرون والثاني قال بعضهم ان في
الآية حذفا والتقدير من يهده الله فقبل وتمسك بهداه فهو المهتدي ومن يضلل بان لم يقبل فهو الخاسر الثالث ان يكون المراد من يهده
الله بمعنى انه وصفه بكونه مهتديا فهو المهتدي لان ذلك كالمدح ومدح الله لا يحصل الا في حق من كان موصوفا بذلك الوصف المدح ومن
يضلل اي ومن وصفه الله بكونه ضالا فاولئك هم الخاسرون. والرابع ان يكون المراد من يهده الله بالالطاف وزيادة الهدى فهو المهتدي
ومن يضلل عن ذلك لما تقدم منه من سوء اختياره فاخرج لهذا السبب تلك الالطاف من ان يوثر فيه فهو من الخاسرين واعلم انا بينا ان الادلة
العقلية القاطعة قد دلت على ان الهداية والاضلال لا يكونان الا من الله من وجوه الاول ان الفعل يتوقف على حصول الداعي وحصول
الداعي ليس من الله فالفعل ليس الا من الله. الثاني ان خلاف معلوم الله يمتنع الوقوع فمن علم الله منه الايمان لم يقدر على الكفر وبالعكس
الثالث ان كل احد يقصد حصول الايمان والخرقة فاذا حصل الكفر علمنا انه ليس منه بل من غيره ثم نقول اما التاويل الاول
فضعيف لانه حمل قوله من يهد الله فهو على الهداية في الآخرة الى الجنة وقوله فهو المهتدي على الاهتداء الى الحق في الدنيا وذلك يوجب
ركاكة في النظم بل يجب ان يكون الهداية والاهتداء راجعين الى شيء واحد حتى يكون الكلام حسن النظم واما الثاني فانه التزام الاضمار والحذف
خلاف الظاهر ولو جاز فتح باب امثال هذه الاضمارات لانقلب النفي اثباتا والاثبات نفيا وعرج كلام الله من ان يكون حجة فان لكل احد ان

بضمير في الاية ما يشاء وحينئذ يخرج الكل عن الافادة واما الثالث فضعيف لان قول القائل فلان هدى فلانا لا يفيد في اللغة البتة انه وصفه بكونه مهتديا وقياس هذا على قوله فلان ضل فلانا وكفره قياس في اللغة وانه في نهاية الفساده والرابع ايضا باطل لان كل ما في مقدور الله تعالى من الالطاف فقد فعله عند المعتزلة في حق جميع الكفار فحمل الاية على هذا التاويل يعد المسئله الثانيه قوله لغو المهتدي يجوز اثبات الياء فيه على الاصل ويجوز حذفها طلبا للتخفيف كما قيل في اية الكتاب ٭ وطرت بمنصلي في يعملات دوابي الابد يحطن السريحا ومن ابيانه ايضا كنواح ريش حمامة نجدية سحت بماء الذين عصفا الاثمد قال ابو الفتح الموطي يريد كنواحي نجد وفي الياء واما قوله ومن يضلل يريد ومن يضلله ونخذله فاوليك الخاسرون اي خسروا الدنيا والاخرة

قوله تعالى ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والانس الى قوله هم الغافلون هذه الاية هي الحجة القاطعة في هذا الموضع على صحة مذهبنا في مسئلة خلق الافعال وارادة الكائنات وتقريره من وجوه الاول انه تعالى بين بالنص الصريح انه خلق كثيرا من الجن والانس لجهنم ولا مزيد على بيان هذا الثاني انه تعالى لما اخبر عنهم بانهم من اهل النار فلو لم يكونوا من اهل النار انقلب علم الله جهلا وخبره الصدق كذبا وكل ذلك محال والمفضي الى المحال محال فعدم دخولهم النار محال ومن علم كون الشيء محالا امتنع ان يريده فثبت ان الله تعالى يمتنع ان يريد ان لا يدخلهم في النار بل يجب ان يريد ان يدخلهم في النار وذلك هو الذي دل عليه لفظ الاية الثالث ان القادر على الكفر اذا لم يقدر على الايمان فالذي خلق فيه القدرة على الكفر فقد اراد ان يدخله في النار وان كان قادرا على الكفر وعلى الايمان معا امتنع رجحان احد الطرفين على الاخر الا لمرجح وذلك المرجح ان حصل من قبله لزم التسلسل وان حصل من قبله تعالى فلما كان هو الخالق للداعية الموجبة للكفر فقد خلقه للنار قطعا الرابع انه تعالى لما خلقه للجنة واعانه على اكتساب ما يحصل ما يوجب دخول الجنة ثم قدر ان العبد سعى في تحصيل الكفر الموجب للدخول في النار فحينئذ حصل مراد العبد ولم يحصل مراد الله تعالى فيلزم كون العبد اقدر واقوى من الله وذلك لا يقوله عاقل الخامس ان العاقل لا يريد الكفر والجهل الموجب لاستحقاق النار وانما يريد الايمان والمعرفة الموجبة لاستحقاق الثواب والدخول في الجنة فلما حصل الكفر والجهل على خلاف قصد العبد وصدهما واجتهاده وجب ان لا يكون حصوله من قبل العبد بل يجب ان يكون حصوله من قبل الله تعالى فان قالوا العبد انما سعى في تحصيل ذلك الاعتقاد الفاسد الباطل لانه اشتبه الامر عليه وظن انه هو الاعتقاد الحق الصحيح فنقول على هذا التقدير انا وقع في هذا الجهل لاجل ذلك الجهل المتقدم فان كان لذلك الجهل السابق جهل اخر سابق لزم التسلسل وهو محال وان انتهى الى جهل حصل ابتداء لا باختياره فقد سقط التكليف وثبت ان هذه البراهين العقلية قاطعة بصحة ما دل عليه صريح قوله سبحانه وتعالى ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والانس قالت المعتزلة لا بد ان يكون المراد من هذه الاية ما ذكرتم لان كثيرا من الايات دالة على انه اراد من الكل الطاعة والعبادة والخير والصلاح قال تعالى انا ارسلناك شاهدا ومبشرا ونذيرا ليؤمنوا بالله ورسوله وقال وما ارسلنا من رسول الا ليطاع وقال ولقد صرفناه بينهم ليذكروا وقال وهو الذي ينزل على عبده ايات بينات ليخرجكم من الظلمات وقال وانزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط وقال يدعوكم ليغفر لكم من ذنوبكم وقال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وامثال هذه الايات كثيرة ونحن نعلم بالضرورة انه لا يجوز وقوع التناقض في القرآن فعلمنا انه لا يمكن حمل قوله تعالى ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والانس على ظاهره الوجه الثاني انه تعالى قال بعد هذه الاية لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم اعين لا يبصرون بها وهو تعالى انما ذكر ذلك في معرض الذم لهم ولو كانوا مخلوقين للنار لما كانوا قادرين على الايمان البتة وعلى هذا التقدير فيقبح ذمهم على ترك الايمان ٭ الثالث وهو انه تعالى لو خلقهم للنار لما كان له على احد من الكفار نعمة اصلا لان منافع الدنيا بالنسبة الى العذاب الدائم كالقطرة في البحر وكان كفر من دفع الى النيران حلوا اسمى ما فانه لا يكون منعما عليه فكذا ها هنا ولما كان القرآن مملوا من كثرة نعم الله على كل الخلق علمنا ان الامر ليس كما ذكر ٭ الرابع ان المدح والذم والثواب والعقاب والترغيب والترهيب يبطل هذا المذهب الذي يبصرونه ٭ الخامس انه تعالى خلقهم للنار لوجبان يخلقهم ابتداء في النار لانه لا فائدة في ان يسند رجعهم الى النار خلق الكفر فيهم ٭ والسادس ان قوله ولقد ذرانا لجهنم متروك الظاهر لان جهنم اسم لذلك الموضع المعين ولا يجوز ان يكون الموضع المعين مرادا منه فثبتنا انه لا بد وان يقال انه ما اراده الله تعالى خلقا لهم عذبوا فكانه قال ولقد ذرانا لكي يكفروا فيدخلوا جهنم فصارت الاية على قولهم متروكة الظاهر فيجب بناؤها على قوله وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون لان ظاهرها يصح دون حذف ٭ السابع انه اذا كان المراد انه ذرأه هو لكي يكفر وا فيصير وا الى جهنم عاد الامر بنا فاوليم ان هذه اللام للعاقبة لكنهم يحملونها للعاقبة مع انه لا استحقاق للنار وحن قد قلنا انها على عاقبة حاصلة مع استحقاق النار لكان قولنا اولى فثبت بهذه الوجوه انه لا يمكن حمل هذه الاية على ظاهرها فوجب المصير فيه الى التاويل ونقرره انه لما كانت عاقبة كثير من الجن والانس هو الدخول في نار جهنم جاز ذكر هذه اللام بمعنى العاقبة ولهذا نظائر كثيرة في القرآن والشعر اما القرآن فقوله تعالى وكذلك نصرف الايات وليقولوا دارست وقوله تعالى انا ارسلناك شاهدا ومبشرا ونذيرا ليؤمنوا بالله ورسوله وقال ولقد صرفناه بينهم ليذكروا وقال وهو الذي ينزل على عبده ايات بينات ليخرجكم من الظلمات وقال وانزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط وقال يدعوكم ليغفر لكم من ذنوبكم وقال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وامثال هذه الايات كثيرة ونحن نعلم بالضرورة انه لا يجوز وقوع التناقض في القرآن فعلمنا انه لا يمكن حمل قوله تعالى ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والانس على ظاهره الوجه الثاني انه تعالى قال بعد هذه الاية لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم اعين لا يبصرون بها وهو تعالى انما ذكر ذلك في معرض الذم لهم ولو كانوا مخلوقين للنار لما كانوا قادرين على الايمان البتة وعلى هذا التقدير فيقبح ذمهم على ترك الايمان ٭ الثالث وهو انه تعالى لو خلقهم للنار لما كان له على احد من الكفار نعمة اصلا لان منافع الدنيا بالنسبة الى العذاب الدائم كالقطرة في البحر وكان كل ما وصل الى انسان حلوا اسمى ما فانه لا يكون منعما عليه فكذا ها هنا ولما كان القرآن مملوا من كثرة نعم الله على كل الخلق علمنا ان الامر ليس كما ذكر ٭ الرابع ان المدح والذم والثواب والعقاب والترغيب والترهيب يبطل هذا المذهب الذي يبصرونه ٭ الخامس انه تعالى لو خلقهم للنار لوجب

امتناع حمل هذا اللفظ على ظاهره واما المائتين بالدليل انه لامعنى الاما دل عليه ظاهر اللفظ كان المصير الى التاويل في مثل هذا المقام عبثا واما الايات التي تمسكوا بها في اثبات مذهب المعتزلة فهي معارضة بالجم الزاخرة المملوة من الايات الدالة على مذهب اهل السنة ومن جملتها ان ما قبل هذه الاية هو قوله من يهد الله فهو المهتدي ومن يضلل فاولئك هم الخاسرون وهو صريح مذهبنا وما بعد هذه الاية قوله والذين كذبوا باياتنا سنستدرجهم من حيث لايعلمون واملي لهم ان كيدي متين ولما كان ما قبل هذه الاية وما بعدها لمن لا ما يقوي قولنا ويشيد مذهبنا كان كلام المعتزلة في وجوب تاويل هذه الاية ضعيفا جدا اما قوله تعالى لهم قلوب لايفقهون بها ولهم اعين لايبصرون بها ولهم اذان لايسمعون بها ففيه مسلكان **المسئلة الاولى** احتج اصحابنا بهذه الاية على صحة قولهم ان خلق الاعمال فقالوا لاشك ان اولئك الكفار كانت لهم قلوب يفقهون بها مصالحهم المتعلقة بالدنيا ولاشك انه كانت لهم اعين يبصرون بها المرئيات واذان يسمعون بها الكلمات فوجب ان يكون المراد من هذه الاية تقييد ها بما يرجع الى الدين وهو انهم ما كانوا يفقهون بقلوبهم ما يرجع الى مصالح الدين وما كانوا يبصرون ويسمعون ما يرجع الى مصالح الدين واذا ثبت هذا فنقول ثبت بما بيناه ان كلهم يحصل الدين مع انهم ان قلوبهم وابصارهم واسماعهم ما كانت صالحة لذلك وهو يجري مجرى المنع عن الشيء والصد عنه مع الامر به وذلك هو المطلوب قالت المعتزلة لو كانوا كذلك لتبح من الله تكليفهم لان تكليف من لا قدرة له على العمل قبيح عبر لايق بالحكيم فوجب حمل الاية على ان المراد منه انهم بكثرة الاعراض عن الدلائل وعدم الالتفات اليها صاروا مشبهين بمن لايكون له قلب فاهم ولا اذن سامعة ولا عين باصرة ولا اذن سامعة والجواب ان الانسان اذا اكثر من شيء صارت تلك النقرة الشاكلة الزاعة مانعة له عن فهم الكلام الدال على صحة النبي ومانعة عن ابصار محاسنه وفضائله وهذه حالة وجدانية ضرورية يجدها كل عاقل من نفسه ولهذا السبب قالوا في المثل المشهور حبك الشيء يعمي ويصم اذا ثبت هذا فنقول ان قوله تعالى ان الكفار بلغوا في عداوة الرسول عليه السلام وفي بغضه وفي شدة النفرة عن قبول دينه والاعراض عن رسالته هذا المبلغ واقوى منه والعلم الضروري حاصل بان حصول الحب والبغض في القلب ليس باختيار الانسان بل هو حالة حاصلة في القلب شاء الانسان ام كرهه اذا ثبت هذا فنقول ظهر ان حصول هذه النفرة والعداوة في القلب ليس باختيار العبد وثبت انه متى حصلت هذه النفرة والعداوة في القلب فان الانسان لا يمكنه مع تلك النفرة الراسخة والعداوة الشديدة تحصيل العلم والفهم واذا ثبت هذا ثبت القول باطراز وما لا يحصر عنه ونقل عن امير المومنين علي بن ابي طالب رضي الله عنه خطبة في نهج البلاغة وهو في غاية الحسن وروى الشيخ احمد البيهقي في كتاب مناقب الشافعي رضي الله عنه عن علي بن ابي طالب رضي الله عنه انه خطب الناس فقال واعجب ما في الانسان قلبه فيه مواد من الحكمة واضدادها فان سنح له الرجاء اذهله الطمع وان هاج له الطمع اهلكه الحرص وان ملكه اليأس قتله الاسف وان عرض له الغضب اشتد به الغيظ وان اسعده الرضى نسي التحفظ وان ناله الخوف شغله الحزن وان اصابه المصيبة فتله الجزع وان وجد سعة اطغاه الغنى وان عضه الجوع قعد به الضعف وكل تقصير به مضر وكل افراط له مفسد واقول هذا الفصل في غاية الجلالة والشرف وهو كالمطلع على جملة مسئلة القضاء والقدر لان اعمال الجوارح مربوطة باحوال القلب وكل حالة من احوال القلب فانها مستندة الى حالة اخرى حصلت قبلها واذا توغل الانسان على هذه الحالة علم انه لا خلاص من الاعتراف بالعجز **وذكر** الشيخ الغزالي في كتاب الاحياء فصلا نفيسا في مذهب الجبر ثم قال فان قيل اليس احدنا يفرق بين ان يثبت الفعل فيفعل وان يثبت الترك فيترك فيكون فعله حاصلا بالاختيار ثم قال وقال هب انك وجدت من نفسك ذلك الا انا نقول وهل تجد من نفسك انك اذا شئت ان تشاء شيئا شئت ان لا تشاء لو تشاء ما اظنك ان تقول ذلك البتة واذا شئته فشئت او لم تشاء فعلته فلا مستند لك الا حصول فعلك بعد حصول مشيتك لك فالانسان مضطر في صوره مختار **المسئلة الثانية** احتج العلماء بقوله تعالى لهم قلوب لا يفقهون بها على ان محل العلم هو القلب لانه تعالى نفى الفقه والفهم عن قلوبهم فدل على ان محل الفهم والفقه هو القلب • اما قوله اولئك كالانعام بل هم اضل فتقريره ان الانسان وسائر الحيوانات مشتركة في قوى الطبيعة الغاذية والنامية والمولدة ومشاركة ايضا في سائر الحواس الباطنة والظاهرة وفي احوال التخيل والتفكر والتذكر وانما حصل الامتياز بين الانسان وبين سائر الحيوانات في القوة العقلية والفكرية التي يهتدي بها الى معرفة الحق لذاته والخير لاجل العمل به فلما اعرض الكفار عن اعتبار احوال الفعل والفكر ومعرفة الحق والعمل بالخير كانوا كالانعام • ثم قال بل هم اضل لان الحيوان لا قدرة له على تحصيل هذه الفضائل والانسان اعطي القدرة على تحصيلها واعرض عن اكتساب الفضائل العظيمة مع القدرة على تحصيلها كان اخس حالا ممن لم يكسبها مع العجز عنها فلهذا السبب قال فهم بل هم اضل سبيلا • وقال حكيم الشعراء • الروح عند رب العرش مبداه ونربة الارض اصل الجسم والبدن • فذا لعمر الملك الحسان بينهما ليصطفي النبوة الامر والخبر فالروح في غربة والجسم في وطن فاعرف ذمام الغريب النازح الوطن وقيل في تفسير قوله بل هم اضل وجوه اخرى قيل لان الانعام مطيعة فعالها والكافر غير مطيع وقال مقاتل هو خطاب طريقيا من الانعام لان الانعام تعرف ربها وتذكره وهو لا يعرفون ربهم ولا يذكرونه وقال الزجاج بل هم اضل لان الانعام تبصر منافعها ومضارها فتبغي ما تحصل منافعها وتحترز عن مضارها وهو لاء الكفار واهل العناد الكفر يعلمون انهم معاندون ومع ذلك فيصرون عليه ويلقون انفسهم في النار وفي العذاب وقيل انها تفر ابدا الى اربابها ومن يقوم بمصالحها والكافر يهرب عن ربه والهه الذي انعم عليه بنعم لا حد لها وقيل لانها تفعل اذا لم يكن معها مرشد فاما اذا كان معها مرشد فقل ما تفعل وهو لاء الكفار قد جاءهم الانبياء وانزل عليهم الكتب وهم يزدادون في الضلال ثم انه تعالى ختم الاية فقال اولئك هم الغافلون قال عطاء اعداء الله

من الثواب ولا عدا به من العقاب **قوله تعالى** ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها وذروا
الذين يلحدون في اسمائه سيجزون ما كانوا يعملون اعلم انه تعالى لما وصف المخلوقين لجهنم بقوله واولئك هم الغافلون امر بعده بذكر
الله فقال ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها وهذه كالتنبيه على ان الموجب لدخول جهنم هو الغفلة عن ذكر الله والمخلص عن عذاب جهنم
هو ذكر الله واصحاب الذوق والمشاهدة يجدون من ارواحهم ان الامر كذلك فان القلب اذا غفل عن ذكر الله واقبل على الدنيا وشهواتها
وقع في باب الحرص وزمهرير الحرمان ولا يزال ينتقل من رغبة الى رغبة ومن طلب الى طلب ومن ظلمة الى ظلمة فاذا انفتح على قلبه باب ذكر
الله ومعرفة الله تخلص عن نيران الافات وعن حشرات الحسرات واستشعر بمعرفة رب الارض والسموات وفي الاية مسايل **المسئلة الاولى**
قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى مذكور في سور اربعة اولها هذه السورة وثانيها في اخر بني اسرايل في قوله قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن ايا ما
تدعوا فله الاسماء الحسنى وثالثها في اول طه وهو قوله الله لا اله الا هو له الاسماء الحسنى ورابعها في اخر الحشر وهو قوله هو الله الخالق البارئ
المصور له الاسماء الحسنى اذا عرفت هذا فنقول الاسماء الفاظ دالة على المعاني فهي انما تحسن بحسن معانيها ومفهوماتها ولا معنى للحسن في حق
الله تعالى الا ذكر صفات الكمال ونعوت الجلال وهي محصورة في نوعين عدم افتقاره الى غيره وثبوت افتقار غيره اليه واعلم ان لنا في تفسير
اسماء الله كتابا كبيرا كثير الدقايق شريف الحقايق سميناه بلوامع البينات في تفسير الاسماء والصفات من اراد الاستقصاء فليرجع اليه ونحن
نذكر ههنا لمعا ونكتا منها فنقول ان اسماء الله يمكن تقسيمها من وجوه كثيرة الوجه الاول ان نقول الاسم اما ان يكون اسما للذات او لجزء من اجزاء الذات
او لصفة خارجة عن الذات قايمة بها اما اسم الذات فهو المسمى بالاسم الاعظم وفي كشف الغطاء عما فيه من المباحثات اسرار واما اسم جزء الذات
فهو في حق الله تعالى محال لان هذا انما يفعل في الذات المركبة من الاجزاء وكل ما كان كذلك فهو ممكن فواجب الوجود يمتنع ان يكون له جزء واما اسم
الصفة فنقول الصفة اما ان تكون حقيقية او اضافية او سلبية او ما يتركب عن هذه الثلاثة وهي اربعة لانه اما ان يكون صفة حقيقية او
اضافية او سلبية او ما يتركب عن هذه الثلاثة مع اضافة او مع سلب او صفة سلبية مع اضافة او مجموع صفة حقيقية واضافة وسلبية اما الصفة
الحقيقية العارية عن الاضافة فكقولنا موجود عند من يقول الوجود صفة وقولنا واحد عند من يقول الوحدة صفة ثانية وكقولنا حي فان الحياة
صفة حقيقية عارية عن النسب والاضافات واما الصفة الاضافية المحضة فكقولنا مذكور ومعلوم واما الصفة السلبية فكقولنا القدوس
السلام واما الصفة الحقيقية مع الاضافة فكقولنا عالم وقادر فان العلم صفة حقيقية وله تعلق بالمعلوم والقادر فان القدرة صفة حقيقية
ولها تعلق بالمقدور واما الصفة الحقيقية مع السلبية فكقولنا قديم ازلي لانه عبارة عن موجود لا اول له واما الصفة الاضافية مع السلبية
فكقولنا اول فانه هو الذي سبق غيره وما سبقه غيره واما الصفة الحقيقية مع الاضافة والسلب فكقولنا حكيم فانه هو الذي يعلم حقايق
الاشياء ولا يفعل ما لا يجوز فعله فصفة العلم صفة حقيقية وكون هذه الصفة متعلقة بالمعلومات نسب واضافات وكونه غير فاعل لما لا ينبغي
سلب اذا عرفت هذا فنقول السلوب غير متناهية والاضافات ايضا غير متناهية فكونه خالقا للمخلوقات صفة اضافية وكونه محييا مميتا اضافات
مخصوصة وكونه رازقا ايضا اضافة اخرى مخصوصة فيحصل بسبب هذين النوعين من الاعتبارات اسماء لا نهاية لها لله تعالى لان مقدوراته غير
متناهية ولما كان لا سبيل الى معرفة كنه ذاته وانما السبيل الى معرفته بمعرفة افعاله فكل من كان وقوفه على اسرار حكمته في مخلوقاته اكثر كان علمه باسماء
الله اكثر ولما كان هذا بحرا لا ساحل له ولا نهاية له فكذلك لا نهاية بمعرفة اسماء الله الحسنى والنوع الثاني في تقسيم اسماء الله ما قاله المتكلمون
وهو ان صفات الله تعالى ثلثة انواع ما يجب ويجوز ويستحيل على الله تعالى ولله تعالى بحسب كل واحد من هذه الاقسام الثلاثة اسماء مخصوصة
والنوع الثالث في تقسيم اسماء الله ان صفات الله تعالى اما ان تكون ذاتية او معنوية او كانت من صفات الافعال والنوع الرابع في تقسيم اسماء الله
ان اسماء الله تعالى اما ان يجوز اطلاقها على غير الله او لا يجوز اما القسم الاول فهو كقولنا الرحيم الكريم العزيز اللطيف الكبير الخالق فان هذه الالفاظ
يجوز اطلاقها على العباد وان كان معناها في حق الله تعالى مغايرا معناها في حق العباد واما القسم الثاني فهو كقولنا الله الرحمن واما القسم
الاول فانها اذا قيدت بقيود مخصوصة صارت بحيث لا يمكن اطلاقها الا في حق الله تعالى كقولنا يا ارحم الراحمين ويا اكرم الاكرمين ويا خالق
السموات والارضين النوع الخامس في تقسيم اسماء الله ان يقال من اسماء الله ما يمكن ذكره وحده كقولنا يا الله يا رحمن يا حي يا حكيم ومنها
ما لا يكون كذلك كقولنا مميت وضار فانه لا يجوز افراده بالذكر بل يجب ان يقال يا محيي يا مميت يا ضار يا نافع النوع السادس في تقسيم اسماء الله
تعالى ان يقال اول ما يعلم من صفات الله تعالى كونه محدثا للاشياء مرجحا لوجودها على عدمها وذلك لانا انما نعلم وجوده سبحانه بواسطة الاستدلال
بوجود الممكنات عليه فاذا دل الدليل على ان هذا العالم المحسوس ممكن الوجود والعدم لذاته قضى العقل بافتقاره الى مرجح يرجح وجوده على عدمه
وذلك المرجح ليس الا الله سبحانه فثبت ان اول ما يعلم منه تعالى هو كونه مرجحا ومؤثرا ثم نقول ذلك المرجح اما ان يرجح على سبيل الوجوب او على سبيل
الصحة والاول باطل والا لدام العالم بدوامه وذلك باطل فبقي انه انما رجح على سبيل الصحة وكونه مرجحا على سبيل الصحة ليس الا كونه تعالى قادرا فثبت
ان المعلوم منه بعد العلم بكونه مرجحا هو كونه قادرا ثم انا بعد هذا نستدل بكون افعاله محكمة متقنة على كونه عالما ثم انا اذا علمنا كونه تعالى قادرا عالما
وعلمنا ان العالم القادر يمتنع ان يكون الا حيا علمنا من كونه قادرا عالما كونه حيا فظهر بهذا انه ليس العلم بصفاته تعالى وباسمائه واقعا في درجة
واحدة بل العلم بها علوم مترتبة يستفاد بعضها من بعض **المسئلة الثانية** قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى يفيد الحصر ومعناه
ان الاسماء الحسنى ليست الا لله تعالى والبرهان العقلي يدل على صحة هذا المعنى وذلك لان الموجود اما واجب الوجود لذاته واما ممكن لذاته

والواجب لذاته ليس الا الواحد وهو الله سبحانه واما ما سوى ذلك الواحد فهو ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فهو محتاج في ماهيته وفي وجوده وفي
جميع صفاته الحقيقية والاضافية والسلبية الى تكوين الواجب لذاته ولولاه لبقي على العدم المحض والسلب الصرف فالله سبحانه كامل لذاته
وكمال كل ما سواه فهو حاصل بجوده واحسانه وكل كمال وجلال وشرف فهو له سبحانه بذاته ولذاته وفي ذاته ولغيره على سبيل العارية والذي
لغيره من ذاته فهو الفقر والحاجة والنقصان والعدم فثبت بهذا البرهان النير ان الاسماء الحسنى ليست الا لله والصفات الحسنى ليست الا
له وان كل ما سواه فهو غرق في بحر الفناء والنقصان **المسئلة الثالثة** دلت هذه الاية على ان اسماء الله يجب كونها موصوفة
بالحسن والكمال فهذا يفيد ان كل اسم لا يفيد في المسمى صفة كمال وجلال فانه لا يجوز اطلاقه على الله سبحانه وعند هذا نقل عن جهم
ابن صفوان انه قال لا اطلق على ذات الله تعالى اسم الشيء قال لان اسم الشيء يقع على اخس الاشياء واكثرها حقارة وابعدها عن درجات الشرف
واذا كان كذلك وجب القطع بانه لا يفيد في المسمى شرفا ورتبة وجلالة واذا ثبت هذا فنقول ثبت بمقتضى هذه الاية ان اسماء الله يجب ان تكون
دالة على الشرف والكمال وثبت ان اسم الشيء ليس كذلك فامتنع تسمية الله بكونه شيئا قال ومعاذ الله ان يكون هذا نزاعا في كونه في نفسه حقيقة
وذاتا موجودا انما النزاع وقع في محض اللفظ وهو انه هل يصح تسميته بهذا اللفظ ام لا فاما قولنا انه منشئ الاشياء فهو اسم يفيد المدح والجلال
والشرف فكان اطلاق هذا الاسم على الله حقا ثم اكد هذه الحجة بانواع اخر من الدلايل فالاول قوله تعالى ليس كمثله شيء معناه ليس مثل مثله
شيء ولا شك ان غير هذا الشيء مثل لمثل نفسه فلما ثبت بالعقل ان كل شيء فهو مثل مثل نفسه ودل الدليل القرآني على ان مثل مثل الله ليس بشيء كان هذا
تصريحا بانه تعالى غير مسمى باسم الشيء ليس لقايل ان يقول الكاف في قوله ليس كمثله حرف زايد لا فايدة فيه لان حمل كلام الله على اللغو والعبث وعدم
الفايدة بعيد • الحجة الثانية قوله تعالى خالق كل شيء ولو كان تعالى داخلا تحت اسم الشيء لزم كونه تعالى خالقا لنفسه وهو محال لا يقال
هذا عام دخله التخصيص لانا نقول هذا كلام لا بد من البحث عنه فنقول ثبت بحسب العرف المشهور انهم يقيمون الاكثر مقام الكل ويقيمون الشاذ
النادر مقام العدم اذا ثبت هذا فنقول انه اذا حصل الاكثر الاغلب وكان الغالب الشاذ الخارج نادرا الحقوا ذلك الاكثر بالكل والحقوا ذلك
النادر بالمعدوم واطلقوا لفظ الكل عليه وجعلوا ذلك الشاذ النادر من باب تخصيص العموم واذا عرفت هذا فنقول ان بتقدير ان يصدق على الله تعالى
اسم الشيء كان اعظم الاشياء هو الله تعالى وادخال التخصيص في مثل هذا المسمى يكون من باب الكذب فوجب ان يعتقد انه تعالى ليس مسمى باسم الشيء حتى
لا يلزمنا هذا المحذور • الحجة الثالثة هذا الاسم ما ورد في كتاب الله ولا سنة رسوله وما راينا احدا من السلف قال في دعائه يا شيء فوجب
الامتناع منه والدليل عليه انه غير وارد في كتاب الله ان الاية التي يتوهم اشتمالها على هذا الاسم قوله تعالى قل اي شيء اكبر شهادة قل الله شهيد
بيني وبينكم وقد بينا في سورة الانعام ان هذه الاية لا تدل على هذا المقصود فسقط الكلام فيه فان قال قايل فقولنا موجود ومذكور وذات
ومعلوم الفاظ لا تدل على الشرف والجلال فوجب ان يقولوا انه لا يجوز اطلاقها على الله تعالى فنقول الحق في هذا الباب التفصيل
وهو انا نقول ما المراد من قولك انه تعالى شيء وذات وحقيقة ان عنيت انه تعالى في نفسه ذات وحقيقة وثابت وموجود فهو كذلك من غير شك
ولا شبهة وان عنيت به انه هل يجوز ان ينادى بهذه الالفاظ ام لا فنقول لا يجوز لانا راينا السلف يقولون يا الله يا رحمن يا رحيم الى ساير الاسماء
الشريفة وما راينا ولا سمعنا ان احدا يقول يا ذات يا حقيقة يا مفهوم يا معلوم فكان الامتناع عن مثل هذه الالفاظ في معرض النداء والدعاء واجبا
المسئلة الثالثة قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها يدل على انه تعالى حصلت له اسماء حسنة وانه يجب على الانسان ان يدعو
الله بها وهذا يدل على ان اسماء الله توقيفية لا اصطلاحية ومما يؤكد هذا انه يجوز ان يقال يا جواد ولا يجوز ان يقال يا سخي ويجوز ان يقال
يا عالم ولا يجوز ان يقال يا عاقل يا طبيب يا فقيه وذلك يدل على ان اسماء الله تعالى توقيفية لا اصطلاحية **المسئلة الرابعة**
دلت الاية على ان الاسم غير المسمى لانها تدل على ان اسماء الله كثيرة ولا شك ان الله واحد فلزم القطع بان الاسم غير المسمى وايضا قوله ولله الاسماء
الحسنى يقتضي اضافة الاسماء الى الله واضافة الشيء الى نفسه محال وايضا فلو قيل ولله الذوات لكان باطلا ولما قال ولله الاسماء كان حقا
وذلك يدل على ان الاسم غير المسمى **المسئلة الخامسة** قوله ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها يدل على ان الانسان لا يدعو ربه الا بتلك
الاسماء الحسنى وهذه الدعوة لا تتاتى الا اذا عرفت معاني تلك الاسماء وعرف بالدليل ان له الها وربا وخالقا موصوفا بتلك الصفات
الشريفة المقدسة فاذا عرف بالدليل ذلك فحينئذ يحسن منه ان يدعو ربه بتلك الاسماء والصفات ثم ان لتلك الدعوة شرايط كثيرة مذكورة
بالاستقصاء في كتاب المنهاج لابي عبد الله الحليمي واحسن ما فيه ان يكون مستحضرا لامرين احدهما عزة الربوبية والثانية ذلة العبودية فهناك
يحسن ذلك الدعاء ويعظم موقع ذلك الذكر فاما اذا لم يكن كذلك كان قليل الفايدة وانا اذكر لهذا المعنى مثالا فاما من اراد ان يقول في تحريمه صلاته
الله اكبر فانه يجب ان يستحضر في النية جميع ما امكنه من معرفة اثار حكمة الله في تخليق نفسه وبدنه وقواه العقلية والحسية والحركية ثم يتعدى من
نفسه الى استحضار اثار حكمة الله في تخليق جميع الناس وجميع الحيوانات وجميع اصناف النبات والمعادن والاثار العلوية من الرعد والبرق والصواعق
التي توجد في كل اطراف العالم ثم يستحضر اثار قدرة الله تعالى في تخليق الارضين والجبال والبحار والمفاوز ثم يستحضر اثار قدرة الله تعالى في تخليق طبقات
العناصر السفلية والعلوية ثم يستحضر اثار قدرة الله تعالى في تخليق اطباق السموات على سعتها وعظمها وفي تخليق اجرام النيرات من الثوابت
والسيارات ثم يستحضر اثار قدرة الله تعالى في تخليق الكرسي وسدرة المنتهى ثم يستحضر اثار قدرته في تخليق العرش العظيم المحيط بكل هذه الموجودات
ثم يستحضر اثار قدرته وتخليق الملايكة من حملة العرش والكرسي وجنود عالم الروحانيات فلا يزال يستحضر من هذه الدرجات والمراتب اقصى ما يصل اليه

لفظه وعقله وذكره وخياله ثم عند احضار جميع هذه الروحانيات والجسمانيات على تفاوت درجاتها وتباين منازلها ومراتبها
يقول الله اكبر وليشبن يقوله الله الى الموجود الذي خلق هذه الاشياء. واخرجها من العدم الى الوجود ورتبها بما لها من الصفات
والنعوت ويقوله اكبر اي انه لا يشبهه لكبريائه وجبروته وعزه وعلوه وصمديته الى جملة هذه الاشياء فاذا عرفت هذا المثال
فهو اكبر من ان يقال انه اكبر من هذه الاشياء فاذا عرفت هذا المثال الواحد نفس الذكر الحاصل مع العرفان والشعور عند هذا
ينفتح على عقلك لمحة من الاسرار المودعة تحت قوله ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها ٭ اما قوله وذروا الذين يلحدون في اسمائه
فيه مسائل **المسئلة الاولى** قرا حمزة يلحدون ووافقه عاصم والكسائي بالفتح قال الفراء يلحدون ويلحدون لغتان يقال
لحد وألحد والحد قال اهل اللغة معنى الالحاد في اللغة الميل عن القصد قال ابن السكيت الملحد العادل عن الحق المدخل فيه ما ليس منه
يقال قد الحد في الدين ولحد وقال عمرو من اهل اللغة الالحاد العدول عن الاستقامة والانحراف عنها ومنه اللحد الذي يحفر في
جانب القبر قال الواحدي رحمه الله والاجود قراءة العامة لقوله تعالى ومن يرد فيه بالحاد والالحاد اكثر استعمالا كلامهم لقولهم ملحد ولا يكاد يسمع للقبر
الا لحد **المسئلة الثانية** قال المحققون الالحاد في اسماء الله ينقسم على ثلاثة اوجه الاول الطلاق اسماء الله المقدسة الطاهرة
على غير الله مثل ان الكفار كانوا يسمون الاوثان بالهة ومن ذلك انهم سموا اصناما لهم باللات والعزى ومناة واشتقوا اللات من الاله والعزى من
العزيز واشتقوا مناة من المنان وكان مسيلمة الكذاب لقب نفسه بالرحمن والثاني ان يسمي الله بما لا يجوز تسميته به مثل تسمية من يسماه ابا لليس وقول
جمهور النصارى اب وابن وروح القدس ومثل ان الكرامية يطلقون لفظ الجسم على الله سبحانه ويسمونه به ومثل ان المعتزلة قد يقولون يا
ايها كلامهم لو فعل تعالى كذا وكذا لكان سفيها سخيفا للذم وهذه الفاظ مستوحشة لسوء الادب قال اصحابنا ليس كل ما صح معنا جاز اطلاقه باللفظ
في حق الله فانه ثبت بالدليل انه سبحانه هو الخالق لجميع الاجسام ثم لا يجوز ان يقال يا خالق الديدان والقرود والعذرات بل الواجب تنزيهه عن
مثل هذه الاذكار وان يقال يا خالق الارض والسماوات يا منزل الخيرات يا راحم العبرات الى غير هذا من الاذكار الجليلة الشريفة والثالث ان يذكر العبد
ربه بلفظ لا يعرف معناه ولا يتصور مسماه فانه ربما كان مسماه امرا غير لائق بجلال الله فهذه الاقسام الثلاثة هي الالحاد في الاسماء فان قال قائل هل يلزم
من ورود الاول بالاطلاق لفظ على الله تعالى ان يطلق عليه سائر الالفاظ المشتقة منه على الاطلاق قلنا الحق عندي ان ذلك غير لازم في حق
الله والا يلزم اطلاق لفظ العلم والنبيا وتقرير ان لفظ علم ورد في حق الله تعالى بالاثبات منها قوله وعلم آدم الاسماء كلها وعلمك ما لم تكن تعلم وعلمناه من لدنا علما
الرحمن علم القرآن ثم لا يجوز ان يقال يا حي الله تعالى يا معلم وايضا ورد قوله يحبهم ويحبونه ثم لا يجوز عندي ان يقال يا محب واما في حق الانبياء
فقد ورد في حق ادم عليه السلام وعصى ادم ربه فغوى ثم لا يجوز ان يقال ان ادم كان عاصيا غاويا وورد في حق موسى عليه السلام يا ايها الساحر ثم لا
يجوز ان يقال انه عليه السلام كان ساحرا والضابط ان هذه الالفاظ الموهمة يجب الاقتصار فيها على المورد فاما التوسع باطلاق الالفاظ المشتقة منها
ففي عندي ممنوعة غير جايزة ثم قال تعالى سيجزون ما كانوا يعملون فنهدد به ورشد الى ان الحلد يا اسماء الله قال المعتزلة الاية تدل على اثبات
الفعل للعبد وعلى ان الجزاء مفرع على عمله وفعله **قوله تعالى** ومن خلقنا امة يهدون بالحق وبه
يعدلون اعلم انه تعالى لما قال ولقد ذرانا لجهنم كثيرا فاجرا ان كثيرا من الثقلين مخلوقون للنار اتبعه بقوله ومن خلقنا امة يهدون بالحق وبه يعدلون
ليس ايضا ان كثيرا منهم مخلوقون للجنة واعلم انه تعالى ذكر بازاء قصة موسى قوله ومن قوم موسى امة يهدون بالحق وبه يعدلون فلما اعاد الله هذا الكلام
فيها حمله اكثر المفسرين على ان المراد منه قوم محمد صلى الله عليه وسلم روى قتادة وابن جريج عن النبي صلى الله عليه وسلم انها هذه الامة وروى ايضا انه عليه
السلام قال هذه لكم وقد اعطى الله قوم موسى مثلها وعن الربيع بن انس انه قرا النبي صلى الله عليه وسلم هذه الاية فقال ان من بني فلان من يقوم على الحق حتى ينزل
عيسى ابن مريم وقال ابن عباس نحن بين يدي امة محمد عليه السلام المهاجرون والانصار قال الجبائي هذه الاية تدل على انه لا يجوز ان لا يكون في زمان البتة عمن يقوم بالحق
ويعمل به ويهدي اليه وانهم لا يجتمعون على شيء من الازمنة على الباطل لانه لا يخلو اما ان يكون المراد من زمان وجود محمد صلى الله عليه وسلم وهو الزمان
الذي تركت فيه هذه الاية او المراد انه قد حصل في زمان من الازمنة حصل فيهم قوم بالصفة المذكورة او المراد ما ذكرنا انه لا يخلو زمان من الازمنة عن
قوم موصوفين بهذه الصفة والاول باطل لانه قد كان ظاهر الكل الناس ان محمدا واصحابه على الحق فحمل الاية على هذا المعنى يخرجه عن الفايدة والثاني
ايضا باطل ايضا لان كل احد يعلم بالضرورة انه قد حصل في زمان ما في الازمنة الماضية حصل فيه جمع من الضالين فلم يبق الا القسم الثالث وهو ان لا يخلو زمان
عن قوم من المحققين وان اجماعهم حجة وعلى هذا التقدير فهذا يدل على ان اجماع سائر الامم حجة **قوله تعالى**
والذين كذبوا بآياتنا سنستدرجهم من حيث لا يعلمون واملي لهم ان كيدي متين اعلم انه تعالى لما ذكر حال الامة الهادية العادلة اعاد
ذكر المكذبين بآيات الله تعالى وما عليهم من الوعيد فقال والذين كذبوا بآياتنا وهذا يتناول جميع المكذبين وعن ابن عباس المراد اهل مكة وهو بعيد
لان صيغة العموم تتناول الكل الا ما دل الدليل على خروجه منه ٭ واما قوله سنستدرجهم فالاستدراج استفعال من الدرجة يعني الاستصعاد
او الاسترسال درجة بعد درجة ومنه درج الصبي اذا قارب بين خطاه ودرج الكاتب طومار شيئا بعد شيء ودرج النوم مات بعضهم عقيب بعض ويحتمل
ان يكون هذا اللفظ ماخوذا من الدرج وهو لف الشيء وطيه جزءا فجزءا اذا عرفت هذا فالمعنى سنقربهم الى ما يهلكهم ويضاعف عقابهم من حيث لا يعلمون
ما يراد بهم وذلك لانهم كلما ازدادوا جرما وافتدوا على ذنب فتح الله عليهم بابا من ابواب النعمة والخير فيزدادون بطرا وانهماكا في الفساد وتماديا في الغي ويزدادون
فيما يعاقبون عليه ويستحقون به الذم فهذا هو الاستدراج ويحتمل ان يكون المراد من الاستدراج ان يديم الله صحتهم وسلامتهم ويزيد في اسباب التنعم
والتلذذ فيكون ذلك سببا لاشتغالهم بالتنعم والتلذذ عن الطاعة والعبادة وهذا هو المراد من قوله تعالى ان نعمنا عليهم استدراج لهم وقال الحسن
كلما جددوا لنا معصية جددنا لهم نعمة وقال ابن كيسان كلما احدثوا خطيئة اتتهم نعمة وقال ابن عباس كلما جددوا ذنبا جددنا لهم صحة وقال ابن عطاء
من اتساع نعم الله عليه مع اقامته على معاصيه ان يحذر ان يكون ذلك استدراجا له قليلا قليلا فلا يهتك ستره ولا يخجله ولا يقطع عنه نعمه
واما قوله واملي لهم فالاملاء الامهال والتاخير والملوان الليل والنهار والملي الطويل من الدهر ومنه ملاوة من الدهر وملي من الدهر ومنه قوله
فهجرتها ورهنت حبل حبالها ٭ عند الملي وقد تبين كيدي ومتين اعلم انه تعالى لما ذكر ان كيدي متين

لك ان الكون مستدرجا فاني سمعتك تقول سنستدرجهم من حيث لا يعلمون ثم قال لهم واملي لهم ان كيدي متين الاملاء في اللغة الامهال
ولطالة المدة وتقبض الاعجال والملي زمان طويل من الدهر ومنه قوله واهجرني مليا اي طويلا ويقال ملوه وملوه وملاوه من الاملاء
اي زمان طويل لنعيني واملي لهم واطيل لهم مدة عمرهم لينمادي بهم المعاصي ولا عاجلهم بالعقوبة على المعصية ليقلعوا عنها بالتوبة والاناة
وقوله ان كيدي متين اي قال ابن عباس يريد ان مكري شديد والمتين من كل شيء هو القوي يقال متن متانة واعلم ان اصحابنا احتجوا بهذه
القصة والقدر بهذه الالفاظ القلائة وهي الاستدراج والاملاء والكيد المتين وكلها تدل على انه تعالى اراد بالعبد ما يسوقه الى الكفر والبعد عن
الله تعالى وذلك ضد ما تقوله المعتزلة اجاب ابو علي الجبائي بان المراد من الاستدراج انه تعالى سيستدرجهم الى العقوبات حتى يقعوا فيها
من حيث لا يعلمون استدراجا لهم الى ذلك حتى يقعوا فيه بغتة وقد يجوز ان يكون هذا العذاب في الدنيا كالقتل والاستيصال ويجوز ان يكون
عذاب الاخرة قال وقد قال بعض الحجرة المراد سنستدرجهم الى الكفر من حيث لا يعلمون قال وذلك فاسد لان الله تعالى اخبر بتقدم كفرهم فالذي
يستدرجهم اليه فعل مستقبل لان السين في قوله سنستدرجهم يفيد الاستقبال ولا يجوز ان يكون المراد ان يستدرجهم الى الكفر اخر سلوا ان
يموتهم قبل ان يوقعهم في كفر اخر فالمراد اذن ما قلناه ولانه تعالى لا يعاقب الكافر بان يخلق فيه كفرا اخر والكفر هو فعله وانما يعاقبه بفعل نفسه واما
قوله واملي لهم فمعناه اي انعمهم في الدنيا مع اصرارهم على الكفر ولا اعاجلهم بالعقوبة لانهم لا يفوتوني ولا يعجزوني وهذا معنى قوله ان كيدي متين
لان كيده هو عذابه وسماه كيدا لانه يأتيهم من حيث لا يشعرون والجواب عنه من وجهين الاول ان قوله والذين كذبوا بآياتنا سنستدرجهم
معناه ما ذكرنا انهم كلما ازادوا وامادوا في الذنب والكفر زادهم الله نعمة وجزاء الدنيا فيصير عز زهم بلذات الدنيا سببا لتمادیهم في الاعراض عن
ذكر الله وبعدا عن الرجوع الى طاعة الله وهذه حالة نشاهدها في بعض الناس واذا كان هذا امرا محسوسا مشاهدا فلا يمكن انكاره الثاني
هب ان المراد منه الاستدراج الى العقاب الا ان هذا ايضا يبطل القول بانه تعالى ما اراد بعبده الا الخير والصلاح لانه تعالى لما علم ان هذا الانسان
وهذا الانهماك مما قد يريد به عتوا وكفرا وفسادا واستحقاق العقاب الشديد فلو اراد به الخير لامانه قبل ان يصير مستوجبا لتلك الزيادات من
العقوبة بل كان يحبسه في حكمته ورعايته للمصالح ان لا يخلقه ابدا اصلا فلما لم يفعل ذلك علمنا انه ما خلقه الا للعقاب او ان خلقه لكنه يميته قبل ان يصير بهذه الصفة
اولان لا يخلقه الا بعد الجنة صونا له عن الوقوع في آفات الدنيا وفي عقاب الاخرة فلما خلقه في الدنيا والقاه في ورطة التكليف وطال عمره وكثر
من المعاصي مع علمه بان ذلك لا يفيد الا مزيد الكفر والفسق واستحقاق العقاب علمنا انه ما خلقه الا للعقاب والا للنار كما قال في الآية المتقدمة
وهي قوله ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والانس ثالثها التعجب من هؤلاء المعتزلة فانهم يرون القرآن كالبحر الذي لا ساحل له مملوا من هذه
الآيات والدلائل العقلية القاهرة القاطعة مطابقة لها ثم انهم يكتفون بتأويلات هذه الآيات بهذه الوجوه الضعيفة والكلمات الواهية الا ان
على ان ما اراده الله كان بزعمهم هذا التعجب

قوله تعالى اولم يتفكروا ما بصاحبهم من جنة ان هو الا نذير مبين واعلم انه تعالى لما بالغ في تهديد المعرضين عن ايات الله الغافلين عن التامل بما دلائله وبيناته عاد الى الجواب عن شبهاتهم فقال اولم يتفكروا
ما بصاحبهم من جنة والتفكر طلب المعنى بالقلب وذلك لان مكرم القلب هو المسمى بالنظر بالقلب في الشيء والتامل فيه والتدبر له وكما ان الرؤية
بالبصر حالة مخصوصة من الانكشاف والجلاء ولها مقدمة وهي تقليب الحدقة الى صحة المرئي طلبا لتحصل تلك الرؤية فكذلك الرؤية بالبصر التي
تسماه بالعلم والتبين حالة مخصوصة في الانكشاف والجلاء ولها مقدمة وهي تقلب حدقة العقل الى الجواب طلبا لذلك الانكشاف والجلي وذلك
هو المسمى بنظر العقل وفكره فقوله تعالى اولم يتفكروا امر بالفكر والتامل والتدبر والروي لطلب معرفة الاشياء كما هي عرفا خاصا عاما
وفي اللفظ محذوف والتقدير اولم يتفكروا فيعلموا ما بصاحبهم من جنة والجنة حالة من الجنون كالجلسة والركبة ودخول ان يدل على قوله من جنة يوجب
ان لا يكون به نوع من انواع الجنون واعلم ان بعض الجهال من اهل مكة كانوا ينسبونه الى الجنون وذلك لوجهين الاول ان فعله عليه السلام كان مخالفا
لفعلهم وذلك لانه عليه السلام كان معرضا عن الدنيا مقبلا على الاخرة مشتغلا بالدعوة الى الله فكان العمل مخالفا لطريقتهم فاعتقدوا فيه انه مجنون
قال الحسن وقتادة ان النبي صلى الله عليه وسلم قام ليلة على الصفا يدعو فخا فخذا من قريش فقال يا بني فلان يا بني فلان وكان يحذرهم بأس الله
وعقابه فقالوا فيما بينهم ان صاحبكم هذا لمجنون واتبع على الصباح طول هذه الليلة فانزل الله تعالى هذه الآية وحثهم على التفكر في امر الرسول عليه
السلام ليعلموا انه ما دعا الا للانذار لا لما نسبه اليه الجهال الثاني انه عليه السلام كان ينشأ حالة تعجبه عند نزول الوحي فيتغير وجهه ويصفر
لونه ويعرض له حالة شبيهة بالغشي فالجهال كانوا يقولون انه مجنون فالله تعالى بين في هذه الآية انه ليس به نوع من انواع الجنون وذلك لان الله عليه
السلام كان يدعوهم الى الله ويقيم الدلائل القاطعة والبينات الباهرة بالفاظ فصيحة بلغت في الفصاحة الى حيث عجز الاولون والآخرون عن معارضتها
وكان حسن الخلق طيب السيرة مرضي الطريقة تقي السيرة مواظبا على اعمال حسنة صار بسببها قدوة لغلاة العالمين ومن المحلوم بالضرورة ان مثل
هذا الانسان لا يمكن وصفه بالجنون واذا بطل هذا الظهر ان اجتهاده على الدعوة الى الدين كان لانه نذير مبين ارسله رب العالمين ليرهب الكافرين ويرغب
المؤمنين ولما كان النظر في امر النبوة مفرعا على تقرير دلائل التوحيد لا جرم ذكر عقيبه ما يدل على التوحيد فقال اولم ينظروا في ملكوت السموات والارض
واعلم ان دلائل ملكوت السموات والارض على وجود الصانع الحكيم القديم كثيرة وقد فصلناها في هذا الكتاب مرارا وطوارا فلا فائدة في الاعادة ثم
قال وما خلق الله من شيء والمقصود التنبيه على ان الدلائل على التوحيد غير مقصورة على السموات والارض بل كل ذرة من ذرات عالم الاجسام والارواح
ففي بر هان باهر ودليل قاهر على التوحيد ولتقرير هذا المعنى مثال فنقول ان الضوء اذا وقع على كرة الياقوت ظهر الذراري والهباب صفول الوجه

الكلام في ذرة واحدة من تلك الذرات فنقول انها تدل على الصانع الحكيم من جهات غير متناهية وذلك لانها مختصة بحيز معين من
جملة الاحياز التي لا نهاية لها في الخلا الذي لا نهاية له وكل حيز من تلك الاحياز الغير المتناهية فرضنا وقوع تلك الذرة فيه كان اختصاصها
بذلك الحيز المعين من الممكنات والجايزات والممكن لا بد له من مخصص ومرجح وذلك المخصص ان كان جسما عاد السوال فيه وان لم
يكن جسما فهو الله سبحانه وايضا فتلك الذرة لا تخلو عن الحركة والسكون وكل ما كان كذلك فهو محدث وكل محدث فان حدوثه لا بد
وان يكون مختصا بوقت معين مع جواز حصوله قبل ذلك وبعده فاختصاصه بذلك الوقت المعين الذي حدث فيه لا بد وان يكون
لتخصيص مخصص قد تم ثم ان كان ذلك المخصص جسما عاد السوال فيه وان لم يكن جسما فهو الله تعالى وايضا ان تلك الذرة مساوية لساير
الاجسام في التحيز والحجمية ومخالفة لها في اللون والشكل والطبع والطعم وساير الصفات واختصاصها بكل تلك الصفات التي باعتبارها
خالف ساير الاجسام لا بد وان تكون من الجايزات والجايز لا بد له من مرجح وذلك المرجح ان كان جسما عاد البحث الاول فيه وان لم يكن جسما فهو
الله سبحانه فثبت ان تلك الذرة دالة على وجود الصانع من جهات غير متناهية واعتبارات غير متناهية وكذا القول في جميع اجزا العالم
الجسماني والروحاني مفرداته ومركباته وسفلياته وعلوياته وعند هذا يظهر لك صدق ما قال ـــــــ الشاعر
وفي كل شي له آية تدل على انه واحد ۞ واذا عرفت هذا فحينئذ ظهرت الفايدة لك من قوله تعالى وما خلق الله من شي ولما نبه الله تعالى
على هذه الاسرار العجيبة والدقايق اللطيفة اردفه بما يوجب الترغيب الشديد في الاتيان بهذا النظر والتفكر فقال وان عسى ان يكون قد
اقترب اجلهم ولفظة ان في قوله هي المخففة من الثقيلة تقديره وانه عسى والضمير ضمير الشان والمعنى لعل اجالهم قربت فيهلكوا على الكفر ويصيروا
الى النار واذا كان هذا الاحتمال قايما وجب على العاقل المسارعة الى هذه الفكرة والمبادرة الى هذه الروية سعيا في تخليص النفس من هذا الخوف
الشديد والخطر العظيم ولما قال ذكر تعالى هذه البيانات الجلية والدلايل العقلية قال فباي حديث بعده يومنون وذلك لانهم اذا لم
يومنوا بهذا القران مع ما فيه من هذه الشبهات الظاهرة والبينات الباهرة فكيف يرضى منهم الايمان بغيره واعلم ان هذه الاية دالة على مطالب كثيرة
المطلب الاول ان التقليد غير جايز ولا بد من النظر والاستدلال والدليل على ان الامر كذلك قوله اولم يتفكروا **والمطلب الثاني**
ان امر النبوة متفرعة على التوحيد والدليل عليه انه قال ان هو الا نذير مبين اتبعه بذكر ما يدل على التوحيد ولولا ان الامر كذلك والا لما كان
الى هذا الكلام حاجة **والمطلب الثالث** تمسك الجبائي والقاضي بقوله تعالى فباي حديث بعده يومنون على ان القران ليس حديثا قالوا لان
الحديث ضد القديم وايضا فلفظ الحديث يفيد من جهة القا حدوثه عن قرب ولذلك يقال ان هذا الشي حديث وليس بعتيق فيجعلون الحديث
ضد العتيق الذي طال زمان وجوده ويقال في الكلام انه حديث لانه يحدث حالا بعد حال على الاسماع وجوابنا عنه انه محمول على الالفاظ من
الكلمات ولا نزاع في حدوثها **المطلب الرابع** ان النظر في ملكوت السموات والارض لا يمكن الا بعد معرفة اقسامها وتفصيل الكلام في شرح
اقسامها ان يقال كل ما سوى الله تعالى فهو اما ان يكون متحيزا او حالا في المتحيز او لا متحيزا ولا حالا في المتحيز اما المتحيز فاما ان يكون بسيطا واما ان يكون
اما البسايط فهي اما علوية واما سفلية اما العلوية فهي الافلاك والكواكب ويندرج فيما ذكرناه العرش والكرسي ويدخل فيه ايضا الجنة والنار والبيت
المعمور والسقف المرفوع واستقصي في تفصيل هذه الاقسام واما السفلية فهي طبقات العناصر الاربعة ويدخل فيها البحار والجبال والمفاوز
واما المركبات فهي اربعة الاثار العلوية والمعادن والنبات والحيوان واستقصي في تفصيل انواع هذه الاجناس الاربعة واما الحال
في المتحيز وهو الاعراض فيقرب اجناسها من اربعين جنسا ويدخل تحت كل جنس انواع كثيرة ثم اذا تامل العاقل في عجايب احكامها ولوازمها واثارها
وموثراتها فكانه خاض في بحر لا ساحل له ۞ واما القسم الثالث وهو ان الموجود لا يكون متحيزا ولا حالا في المتحيز فهو قسمان لانه اما ان يكون متعلقا
باجسام بالتدبير والتحريك وهو المسمى بالارواح واما ان لا يكون كذلك وهي الجواهر القدسية المبراة عن علايق الاجسام ۞ اما القسم الاول
فاعلاها واشرفها الارواح الثمانية المقدسة الحاملة للعرش كما قال تعالى ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية ويتلوها الارواح المقدسة المشار
اليها بقوله سبحانه وترى الملايكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم ويتلوها سكان الكرسي واليهم الاشارة بقوله من ذا الذي يشفع عنده
الا باذنه يعلم ما بين ايديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشي من علمه الا بما شاء وسع كرسيه السموات والارض ويتلوها الارواح المقدسة في طبقات
السموات السبع واليهم الاشارة بقوله والصافات صفا فالزاجرات زجرا فالتاليات ذكرا ومن صفاتهم انهم لا يعصون الله ما امرهم ويسبحون الليل
والنهار لا يفترون لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون واعلم ان هذا الذي ذكرناه وفصلناه من ملك الله وملكوته كالقطرة في البحر فلعل الله سبحانه
له الف الف عالم وراء هذا العالم وله في كل واحد منها عرش اعظم من هذا العرش وكرسي اعلا من هذا الكرسي وسموات اوسع من هذه السموات
وكيف يمكن احاطة عقل البشر بكمال ملك الله وملكوته بعد ان سمع قوله وما يعلم جنود ربك الا هو فاذا استحضر الانسان هذه الاقسام في عقله
واراد الخوض في معرفة اسرار حكمته والهيته وهو قولهم سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا ونعم ما قال ـــــــ ابو العلاء المعري
يا ايها الناس كم لله من فلك تجري النجوم به والشمس والقمر ۞ هنا على الله ما صبنا وغابرنا فما لنا في نواحي غيره خطر ۞ **قوله تعالى**
من يضلل الله فلا هادي له ويذرهم في طغيانهم يعمهون اعلم انه تعالى عاد في هذه الاية مرة اخرى الى نعت احوال الضالين المكذبين
فقال من يضلل الله فلا هادي له اعلم ان استدلال اصحابنا بهذه الاية على ان الهدى والضلال من الله مثل ما سبق في الاية السالفة وتاويلات
المعتزلة وجوابنا عنها مثل ما تقدم فلا فايدة في الاعادة وقوله ويذرهم رفع بالاستيناف وهو مقطوع عما قبله وقرا ابو عمرو ويذرهم بالياء

ورفع الباقي لتقدم اسم الله تعالى سبحانه وقرأ حمزة والكسائي بالباء والجزم ووجهه ذلك فيما يقول سيبويه انه عطف على موضع الفاء وما بعدها عامل فيه ما في لا ما هي له لان موضع الفاء مع ما بعدها جزم لكونه جواب الشرط فحمل ونذرهم على الموضع الذي هو جزم **قوله تعالى** يسألونك عن الساعة ايان مرساها اعلم ان بناء نظم الآية وجهين الاول انه تعالى لما تكلم في التوحيد والنبوة والقضاء والقدر اتبعه بالكلام في المعاد لما بينا ان المطالب الكلية في القرآن وان عسى ان يكون قد اقترب اجلهم باعتبار ذلك على اشارة الى التوبة والاخلاص بعده يسألونك عن الساعة ليتحقق في القلوب ان وقت الساعة مكتوم على الخلق فيصير ذلك حاملا للمكلفين على المسارعة الى التوبة واداء الواجبات وفي الآية مسائل **المسئلة الاولى** اختلفوا في ان ذلك السائل من هو قال ابن عباس ان قوما من اليهود قالوا يا محمد اخبرنا متى تقوم الساعة فنزلت هذه الآية وقال الحسن وقتادة ان قريشا قالوا يا محمد بيننا وبينك قرابة فاذكر لنا متى الساعة **المسئلة الثانية** قال صاحب الكشاف الساعة من الاسماء الغالبة كالنجم للثريا وسميت القيامة بالساعة لوقوعها بغتة او لان حساب الخلق يقضى فيها في ساعة واحدة فسمي بالساعة لهذا السبب او لانها على طولها ساعة واحدة عند الخلق **المسئلة الثالثة** ايان معناه الاستفهام عن الوقت الذي يجيء وهو سؤال عن الزمان وحاصل الكلام اما ايان معناه وفي اشتقاقه قولان المشهور انه ماخوذ من الاين وامكن بن جني وقال ايان سؤال عن الزمان وابن سؤال عن المكان فكيف يكون احدهما ماخوذا عن الاخر والثاني وهو الذي اختاره ابن جني ان اشتقاقه من اي فعلان فيه لان معناه اي وقت ولفظه اي فعل من اويت اليه لان البعض اوى الى الكل مساندا اليه هكذا قاله ابن جني وقرأ السلمي ايان بكسر الهمزة **المسئلة الرابعة** مرساها المرسى هاهنا مصدر بمعنى الارساء ونظيره قوله تعالى بسم الله مجراها ومرساها اي اجراها وارساؤها والارساء الاثبات يقال ورساء سواء اثبت قال تعالى والجبال ارساها فكان الرسو لبني اسم الخطي الثبات بل هو اسم لثبات الشيء اذا كان ثقيلا ومنه رسا الجبل وارسا السفينة ولما كان اثقل الاشياء على الخلق هو الساعة بدليل قوله ثقلت في السموات والارض لا جرم سمى الله تعالى وقوعها ونزولها بالارساء ثم قال تعالى قل انما علمها عند ربي اي لا يعلم الوقت الذي فيه يحصل قيام القيامة الا الله سبحانه وتطبيق قوله سبحانه ان الله عنده علم الساعة وقوله ان الساعة اتية اكاد اخفيها ولما سأل جبريل رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال متى الساعة فقال عليه السلام ليس المسؤول باعلم من السائل قال المحققون والسبب في اخفاء الساعة عن العباد انهم اذا لم يعلموا متى تكون كانوا على حذر منها فتكون داعية لهم الى الطاعة وازجر عن المعصية ثم انه تعالى اكد هذا المعنى فقال لا يجليها لوقتها الا هو تجلية اظهار الشيء والتجلي ظهوره والمعنى لا يظهرها في وقتها المعين الا هو اي لا يقدر على اظهارها في وقتها المعين بالاعلام والاخبار الا هو ثم قال تعالى ثقلت في السموات والارض والمراد وصف الساعة بالثقل وتظيره قوله تعالى ويذرون وراءهم يوما ثقيلا وايضا وصف الله تعالى زلزلة الساعة بالعظيم فقال ان زلزلة الساعة شيء عظيم ووصف عذابها بالشدة فقال وما هم بسكارى ولكن عذاب الله شديد اذا عرفت هذا فنقول للمفسرين في تفسير قوله ثقلت في السموات والارض وجوه قال الحسن ثقل مجيئها على السموات والارض لاجل ان عند مجيئها تنشق السموات وتنكدر الشمس والقمر وتنتثر النجوم وتثقل على الارض لاجل ان في ذلك اليوم تبدل الارض غير الارض وتبطل الجبال والبحار وقال ابو بكر الاصم ان هذا اليوم يثقل جدا على اهل السماء والارض لان فيه فناءهم وهلاكهم وذلك يثقل على القلوب وقال قوم ان هذا اليوم عظيم الثقل على القلوب بسبب ان الخلق يعلمون انهم يصيرون بعده الى البعث والحساب والسؤال والمكون مراده في مثل هذا اليوم شديد وقال السدي ثقلت اي خفيت في السموات والارض ولم يعلم احد من الملائكة المقربين والانبياء المرسلين متى يكون حدوثها ووقوعها وقال قوم ثقلت في السموات والارض اي ثقل تحصيل العلم بوقتها المعين على اهل السموات والارض وكما يقال للحمل الذي يتعذر حمله انه قد ثقل على حامله فكذلك يقال لهذا العلم الذي استأثر الله تعالى به انه يثقل عليهم ثم قال لا تاتيكم الا بغتة وهذا ايضا تاكيد لما تقدم وتقرير لكونها بحيث ياتي الا بغتة فجاءة على حين غفلة من الخلق وعن النبي عليه السلام ان الساعة تهيج بالناس والرجل يصلح حوضه والرجل يسقي ماشيته والرجل ينوم بلقمته في سوقه والرجل يخفض ميزانه ويرفعه والرجل للحسن عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال والذي نفس محمد بيده لتقوم الساعة وان الرجل ليرفع اللقمة الى فيه حتى تحول الساعة بينه وبين ذلك ثم قال تعالى يسألونك كانك حفي عنها وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** في معنى حفي وجوه الاول لطفي البار اللطيف قال ابن الاعرابي يقال حفي بي حفاوة وحفيا بحفاوة وحفي بالكلام واللقا للحسن ومنه قوله تعالى انه كان بي حفيا اي بارا لطيفا يجيب دعائي اذا دعوته فعلى هذا التقدير يسألونك كانك بار بهم لطيف الغة معهم وهذا قول الحسن وقتادة والسدي وتويد هذا القول ما روي في تفسيره ان قريشا قالت لمحمد عليه السلام ان بيننا وبينك قرابة فاذكر لنا متى الساعة فقال تعالى يسالونك كانك حفي اي كانك صديق لهم بار بهم حتى انك لكثرة حفيائهم ما داموا على كفرهم والقول الثاني حفي عنها اي كثير السؤال عنها شديد الطلب لمعرفتها وعلى هذا القول حفي فعيل من الاحفاء وهو الالحاح والالحاف في السؤال ومن اكثر السؤال والبحث عن الشيء علمه قال ابو عبيدة هو من قولهم حفي في المسئلة اي استقصى فتقوله كانك حفي عنها اي كانك اكثرت السؤال عنها وبالغت في طلب علمها قال صاحب الكشاف هذا الترتيب يفيد المبالغة ومنه احفى الشارب واحفاه اذا استاصله واحفى في المسئلة اذا الحف وحفي لفلان وحفي به بالغ في البر به وعلى هذا التقدير فالقولان الاولان متقاربان **المسئلة الثانية** في قوله عنها وجهان الاول ان يكون فيه تقديم وتاخير والتقدير يسالونك عنها كانك حفي لها ثم حذف قوله بها لطول الكلام ولانه معلوم لا يحصل الالتباس بسبب حذفه والثاني ان يكون التقدير يسالونك كانك حفي بهم لان لفظ الحفي يجوز ان يعدى بالباء

تارة بالباء واخرى بكلمة عن وبوكد هذا الوجه بقراءة ابي مسعود كانك حفي عنها **المسئلة الثالثة** قوله يسئلونك عن الساعة ايان مرساها سؤال عن وقت قيام الساعة وقوله ثانيا يسئلونك كانك حفي عنها سؤال عن كنه ثقل الساعة وشدائدها وهائلها فلم يلزم التكرار واجاب عن الاول بقوله انما علمها عند ربي واجاب عن الثاني بقوله انما علمها عند الله والفرق بين الصورتين ان السؤال الاول كان واقعا وقت قيام الساعة والسؤال الثاني كان واقعا عن مقدار شدائدها وهائلها واعظم اسمائها المهابة وعظمة هو قوله عند السؤال عن مقدار شدة القيامة الاسم الدال على غاية المهابة وهو قولنا الله ثم انه تعالى ختم هذه الاية بقوله ولكن اكثر الناس لا يعلمون وفيه احتمالان احدهما ولكن اكثر الناس لا يعلمون السبب الذي لاجله اخفيت معرفة وقته المعين عن الخلق **قوله تعالى** قل لا املك لنفسي نفعا ولا ضرا الا ما شاء الله ولو كنت اعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسني السوء ان انا الا نذير وبشير لقوم يؤمنون وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** في تعلق هذه الاية بما قبلها وجوه الاول ان قوله لا املك لنفسي نفعا ولا ضرا وانا لا ادعي علم الغيب ان انا الا نذير وبشير وتطيين قوله تعالى في سورة يونس ويقولون متى هذا الوعد ان كنتم صادقين قل لا املك لنفسي نفعا ولا ضرا الا ما شاء الله لكل امة اجل الثالث روي ان اهل مكة قالوا يا محمد لا يخبرك ربك بالرخص والغلاء حتى نشتري فنربح وبالارض التي نجدب لنرتحل الى الارض المخصبة فانزل الله تعالى هذه الاية الرابع قال بعضهم لما رجع عليه السلام من غزوة بني المصطلق جاءت ريح في الطريق فنفرت الدواب منها فاخبر النبي عليه السلام بموت رفاعة بالمدينة وكان فيه غيظ للمنافقين وقالوا انظروا اين ناقتي فقال عبد الله بن ابي مع قومه الا تعجبون من هذا الرجل يخبر عن موت رجل بالمدينة ولا يعرف اين ناقته فقال عليه السلام ان ناسا من المنافقين قالوا كيت وكيت وناقتي في هذا الشعب قد تعلق زمامها بشجرة فوجدوها على ما قال فانزل الله تعالى قل لا املك لنفسي نفعا ولا ضرا **المسئلة الثانية** اعلم ان القوم لما طلبوه بالاخبار عن الغيوب وطالبوه باعطاء الاموال الكثيرة والدولة العظيمة ذكر ان قدرته قاصرة وعلمه قليل وبين ان كل من كان عبدا كان كذلك والقدرة الكاملة والعلم المحيط ليس الا لله فالعبد كيف يحصل له هذه القدرة وهذا العلم واحتج اصحابنا في مسئلة خلق الاعمال بقوله تعالى قل لا املك لنفسي نفعا ولا ضرا الا ما شاء الله والايمان نفع والكفر ضر فوجب ان لا يحصل الا بمشيئة الله تعالى وذلك يدل على ان الايمان والكفر لا يحصلان الا بمشيئة الله سبحانه وتقريره ما ذكرناه مرارا ان القدرة على الكفر ان لم تكن صالحة للايمان في حال تلك القدرة يكون مريدا للكفر وان كانت صالحة للايمان امتنع صدور الكفر عنها بد لا عن الايمان الممتنع حدوث داعية جازمة في حال تلك القدرة يكون مريدا للكفر فثبت ان على جميع التقادير لا يملك العبد لنفسه نفعا ولا ضرا الا ما شاء الله احاب القاضي عنه بوجوه الاول ان ظاهر قوله قل لا املك لنفسي نفعا ولا ضرا الا ما شاء الله وان كان عاما فسبب اللفظ الا انا ذكرنا ان سبب نزوله هو ان الكفار قالوا يا محمد لا يخبرك ربك بوقت السعر الرخيص قبل ان نغلو حتى نشتري الرخيص فنربح عليه عند الغلاء فيحمل اللفظ العام على سبب نزوله والمراد بالنفع كملك الاموال وغيرها والمراد بالضر وقت الغلاء والامراض وغيرها الثاني المراد لا املك لنفسي نفعا ولا ضرا فيما يتصل بعلم الغيب والدليل على ان المراد ذلك قوله ولو كنت اعلم الغيب لاستكثرت من الخير والثالث المراد لا املك لنفسي من الضر والنفع الا قدر ما شاء الله ان يقدرني عليه ويمكنني منه والمقصود من هذا الكلام بيان انه لا يقدر في الا اذا اقدره الله عليه واعلم ان هذه الوجوه باسرها عدول عن ظاهر اللفظ وكيف يجوز المصير اليه مع انا اقمنا البرهان القاطع العقلي على ان الحي ليس الا ما دل عليه ظاهر لفظ هذه الاية **المسئلة الثالثة** احتج الرسول صلى الله عليه وسلم على عدم علمه بالغيب بقوله ولو كنت اعلم الغيب لاستكثرت من الخير واختلفوا في المراد من هذا الخير فقيل المراد منه جلب منافع الدنيا وخيراتها ودفع آفاتها ومضراتها ويدخل فيه ما يتصل بالمطعب والمجلب والارباح والاكتساب وقيل المراد منه ما يتصل بالجواب عن السؤالات والتقدير لو كنت اعلم الغيب لاستكثرت من الخير وللجواب عن هذه المسائل التي سألوه عنها مثل السؤال عن وقت قيام الساعة وغيره اما قوله وما مسني السوء فيه قولان الاول وما مسني السوء اي ليس بي جنون وذلك لانهم نسبوه الى الجنون كما ذكرنا في قوله ما عند صاحبكم من جنة وهذا النزل عندي بعيد جدا وبوجب تفكك نظم الاية والثاني انه تمام الكلام الاول والتقدير ولو كنت اعلم الغيب لاستكثرت من الخير بحيث لا يمسني سوء ولما لم يكن الامر كذلك ظهر ان علم الغيب غير حاصل عندي ولما بين بما سبق انه لا يقدر الا على ما اقدره الله عليه ولا يعلم الا ما اعطاه الله العلم به قال ان انا الا نذير وبشير لقوم يؤمنون والنذير مبالغ في الانذار بالعقاب على فعل المعاصي وترك الواجبات والبشير مبالغة في البشارة بالثواب على فعل الواجبات وترك المعاصي وقوله لقوم يؤمنون فيه قولان احدهما انه نذير وبشير للمؤمنين والكافرين الا انه ذكر احدى الطائفتين وترك ذكر الثانية لان ذكر احديهما يدل على ذكر الاخرى كقوله سرابيل تقيكم الحر والثاني انه عليه السلام وان كان نذيرا وبشيرا للكل الا ان المنتفع بكونه نذيرا وبشيرا هم المؤمنون فلهذا السبب خصهم الله بالذكر وقد بالغنا في تقرير هذا المعنى في تفسير قوله تعالى هدى للمتقين **قوله تعالى** هو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها الى قوله عما يشركون اعلم انه تعالى رجع في هذه الاية الى تقرير امر التوحيد وابطال الشرك وفيها مسائل **المسئلة الاولى** المروي عن ابن عباس هو الذي خلقكم من نفس واحدة وهي نفس ادم وخلق منها زوجها اي حواء خلقها الله من ضلع ادم عليه السلام من غير اذى فلما تغشاها ادم حملت حملا خفيفا فمرت به اي تقلبت الولد في بطنها اتاها

ابليس في صورة رجل وقال ما هذا يا حوا اني اخاف ان يكون كلبا او بهيمة وما يدريك من ان يخرج امن دبرك فيقتلك او يلتقم بطنك فخافت حوا وذكرت ذلك لآدم فلم يزالا يفكران من ذلك ثم اتاهما وقال ان سألت الله ان يجعله صالحا سويا مثلك ويسهل خروجه من بطنك تسميه عبد الحارث وكان اسم ابليس في الملائكة الحارث فذلك قوله فلما اتاهما صالحا جعلا له شركا فيما اتاهما اي لما اتاهما الله ولدا سويا صالحا جعلا له شريكا اي جعل ادم وحوا له شريكا والمراد به عبد الحارث هذا تمام القصة واعلم ان هذا التاويل فاسد ويدل عليه وجوه الاول انه تعالى قال فتعالى الله عما يشركون وذلك يدل على ان الذين اتوا بهذا الشرك جماعة الثاني انه تعالى قال بعده ايشركون ما لا يخلق شيئا وهم يخلقون وهذا يدل على ان المقصود من هذه الآية الرد على من جعل الاصنام شركاء في تعالى وما جرى لابليس اللعين بهذه الآية ذكر الثالث لو كان المراد ابليس لقال اتشركون من لا يخلق شيئا ولم يقل ما لا يخلق شيئا لان العاقل انما يذكر بصيغة من الرابع ان آدم عليه السلام كان من اشد الناس معرفة بابليس وكان عالما بجميع الاسماء كما قال تعالى وعلم آدم الاسماء كلها فكان لابد وان يكون قد علم ان اسم ابليس هو الحارث مع العداوة الشديدة التي بينه وبين آدم ومع علمه بان اسمه هو الحارث كيف سمى ولده نفسه بعبد الحارث وكيف صاغت عليه الاسماء حتى انه لم يجد سوى هذا الاسم الخامس ان الواحد منا لو حصل له ولد يرجو منه الخير والصلاح فجاءه انسان ودعاه الى ان يسميه بمثل هذه الاسماء لزجره وانكر عليه اشد الانكار فآدم عليه السلام مع نبوته وعلمه الكثير الذي حصل من قوله وعلم آدم الاسماء كلها وبمقارنة الكثير التي حصلت له بسبب الزلة التي وقع فيها لاجل وسوسة ابليس كيف لم يتنبه لهذا القدر وكيف لم يعرف ان ذلك من الافعال المنكرة التي يجب على العاقل الاحتراز منها السادس انا بتقدير ان آدم عليه السلام سماه بعبد الحارث فلا يخلو اما ان يقال انه جعل هذا اللفظ اسما علما له او جعله صفة له بمعنى انه اجرى هذا اللفظ انه عبد الحارث وحلوق من قبله فان كان الاول لم يكن هذا شركا به لان اسماء الاعلام والالقاب لا تفيد في المسميات فائدة فلم يلزم من التسمية بهذا اللفظ حصول الاشراك وان كان الثاني كان هذا قولا بان آدم اعتقد ان لله شريكا في الخلق والايجاد والتكوين وذلك يوجب الجزم بتكفير آدم وذلك لا يقوله فثبت بهذه الوجوه ان هذا القول فاسد ويجب على العاقل المسلم ان لا يلتفت اليه اذا عرفت هذا فنقول في تاويل الآية وجوه صحيحة سليمة خالية عن هذه المفاسد التاويل الاول ما ذكره القفال فقال انه تعالى ذكر هذه القصة على سبيل المثل وبيان ان هذه الحالة صورة حالة هؤلاء المشركين في جهلهم وتوغلهم بالشرك وتقرير هذا الكلام كانه تعالى يقول هو الذي خلق كل واحد منكم من نفس واحدة وجعل منها من جنسها زوجها انسانا يساويه في الانسانية فلما اقتضى الزوج زوجته وظهر الحمل دعا الزوج والزوجة انهما ان آتيتنا ولدا صالحا سويا لنكونن من الشاكرين لآلائك ونعمائك فلما اتاهما الله ولدا صالحا سويا جعل الزوج والزوجة هذا شركا فيما اتاهما ثم تارة ينسبون ذلك الولد الى الطبائع كما هو قول الطبائعيين وتارة الى الكواكب كما هو قول المنجمين وتارة الى الاصنام والاوثان كما هو قول عبدة الاصنام ثم قال تعالى الله عما يشركون اي تنزه الله عن ذلك الشرك وهذا جواب في غاية الفخر والسداد التاويل الثاني ان يكون الخطاب لقريش الذين كانوا في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو القصي والمراد من قوله هو الذي خلقكم من نفس قصي وجعل من جنسها زوجها عربية فشبه ليسكن اليها فلما اتاهما ما طلبا من الولد الصالح السوي جعلا له شركا فيما اتاهما حيث سميا اولادهما الاربعة بعبد مناف وعبد العزى وعبد قصي وعبد اللات وجعل الضمير في يشركون لهما ولاعقابهما الذين اقتدوا بهما في الشرك التاويل الثالث ان نسلم ان هذه الآية وردت في شرح قصة آدم عليه السلام وعلى هذا التقدير ففي دفع هذا الاشكال وجوه الاول ان المشركين كانوا يقولون ان آدم عليه السلام كان يعبد الاصنام ويرجع بها طلب الخير ودفع الشر اليها فذكر تعالى قصة آدم وحوى عليهما السلام حكى عنهما انهما قالا لئن آتيتنا صالحا لنكونن من الشاكرين اي ذكر تعالى لو اتانا ولدا صالحا سويا لاشتغلنا بشكر تلك النعمة ثم قال فلما اتاهما صالحا جعلا له شركا فقوله جعلا له شركا ورد بمعنى الاستفهام على سبيل الانكار والتبعيد والتقرير فلما اتاهما صالحا جعلا له شركا فيما اتاهما ثم قال تعالى الله عما يشركون اي تعالى الله عن شرك هؤلاء المشركين الذين يقولون بالشرك وينسبونه الى آدم عليه السلام ونظيره انه لو انعم رجل على رجل بوجوه كثيرة من الانعام ثم يقال لذلك المنعم ان ذلك المنعم عليه يقصد اشراك ابنا له في النزالك فيقول ذلك المنعم فعلت به ذلك فلان كذا واحسنت اليه بكذا وكذا ثم انه يقابلني بالشر والاساءة والنبي والتبعيد فكذا ههنا الوجه الثاني في الجواب ان نقول ان هذه القصة من اولها الى آخرها في حق آدم وحوا واشكالها مبني على الفاظها الى قوله فلما اتاهما صالحا جعلا له شركا فيما اتاهما فنقول التقدير فلما اتاهما ولدا صالحا سويا جعلا له شركا اي جعل اولادهما له شركا على حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه وكذا فيما اتاهما اولادهما وتطبيق قوله واسئل القرية اي واسئل اهل القرية فان قيل فعلى هذا التاويل ما الفائدة في التثنية في قوله جعلا له شركا فنقول الرجل وولده صنفان ذكر وانثى فقوله جعلا المراد منه الذكر والانثى مرة عبر عنهما بلفظ التثنية لكونهما صنفين ونوعين ومرة عبر عنهم بلفظ الجمع وهو قوله تعالى الله عما يشركون الوجه الثالث في الجواب سلمنا ان الضمير في قوله جعلا له شركا فيما اتاهما عائد الى آدم وحوا الا انه قيل انه تعالى لما اتاهما ولدا سويا صالحا عزما على ان يجعلاه وقفا على خدمة الله وطاعته وعبوديته على الاطلاق ثم بدا لهما بأن ذلك شارة كانوا يلتمسون به في مصالح الدنيا ومنافعها وتارة كانوا يأمرونه بخدمة الله وطاعته وهذا العمل وان كان من اجل القربات وطاعة الا ان حسنات الابرار سيئات المقربين فلهذا قال تعالى لما اتاهما ولدا صالحا سويا لاشتغلوا بشكر تلك النعمة ثم قال فلما اتاهما صالحا جعلا له شركا فقوله جعلا له شركا ورد بمعنى الاستفهام على سبيل الانكار والتبعيد والتقرير فلما اتاهما صالحا جعلا له شركا فيما اتاهما ثم قال تعالى الله عما يشركون اي تعالى الله عن شرك هؤلاء المشركين الذين يقولون بالشرك وينسبونه الى آدم عليه السلام ونظيره انه ينعم رجل على رجل بوجوه كثيرة من الانعام ثم يقال لذلك المنعم ان ذلك المنعم عليه يقصد اشراك ابنا له النزالك فيقول ذلك المنعم فعلت به كذا

سنة حرنا وزا بيت بعض الافاضل كتب على عنوان كتابه عبد وده فلان قال الشاعر وانى لعبد الضيف ما دام ثاويا ولا يشتمه بل
عبد ها تشبه العبدا فاقم وحرا سماه ذلك الولد لعبد للذ تنبيها على انه انما سلم عن الآفات ببركة دعائه وهذا الايضاح في كونه عبد الله
من جهة انه مملوكه ومخلوقه الا انا قد ذكرنا ان حسنات الابرار سيئات المقربين فلا حصل الامتزاج في لفظ العبد لا جرم صار آدم عليه السلام معاتبا بهذا
العمل بسبب الاتيان بالحاصل بعد لفظ العبد لهذه الجملة ما نقول في تاويل هذه الآية **المسئلة الثانية** في تفسير الفاظ الآية
وفيها مباحث **البحث الاول** هو الذي خلقكم من نفس واحدة المشهور انها نفس آدم وقوله خلق منها زوجها المراد حوا قالوا ومعنى كونها مخلوقة
من نفس آدم انه تعالى خلقها من ضلع من اضلاع آدم قالوا والحكمة فيه ان الجنس يميل الى الجنس اميل والجنسية علة الضم والقول
هذا الكلام مشكل لانه تعالى لما كان قادرا على ان خلق آدم ابتدا فانه الذي يحملنا على ان نقول انه تعالى خلق حوا من جزء من اجزاء آدم ولم لا
نقول انه تعالى خلق حوا ابتداء وايضا الذي يقدر على خلق انسان من عظم واحد فلم لا يقدر على خلقه ابتداء وايضا الذي يقال ان
عدد اضلاع الجانب الايسر اقص من عدد اضلاع الجانب الايمن فيه مؤاخذة تبقى بالحلف للحنث والبر ان يقال اذا لم يقبل ذلك فما المراد من كلمة
في قوله وخلق منها زوجها فنقول ما ذكرنا ان الاشارة الى النفس تارة تكون بحسب شخصه واخرى بحسب نوعه قال عليه السلام هذا وضوء لا يقبل
الله الصلاة الا به وليس المراد ذلك الفرد المعين بل المراد ذلك النوع وقال عليه السلام في يوم عاشوراء هذا هو اليوم الذي اظهر الله فيه موسى
على فرعون والمراد النوع الانساني زوجه آدم حوا والمقصود التنبيه على انه تعالى جعل زوج آدم انسانا مثله قوله تعالى فلما تغشاها اي جامعها
والتغشي كناية عن اتيان الرجل المراة وقد تغشاها وتغشاها اذا علاها وذلك لانه اذا علاها فقد صار كالغاشية لها ومثله حملها وهو ينبه التغطي واللبس
قال تعالى هن لباس لكم وانتم لباس لهن وقوله حملت حملا خفيفا قالوا اريد النطفة والمني والحمل بالفتح ما كان في البطن او على رؤس الشجر
والحمل بالكسر ما حمل على ظهر او على الدابة وقوله فمرت به اي استمرت بالماء والحمل على سبيل الخفة والمراد انها كانت تقوم وتقعد وتمشي
من غير ثقل قال صاحب الكشاف وقرا يحيى بن يعمر فمرت به بالتخفيف وقراءة غيره فمارت به من المرية كقوله افتمارونه ومن قرأه اخرى افمرته
وبعناء وقع في نفسها هذا الحمل وارتاب به فلما اثقلت اي صارت الى حال الثقل ودنت ولادتها دعوا الله ربهما يعني آدم وحوا ان اتيتنا صالحا اي ولدا
سويا مثلنا لنكونن من الشاكرين لك على نعمتك فلما اتاهما الله صالحا جعلا له شركا فيما اتاهما والكلام سيأتي تفسيره قدر بالاستقصاء قرا ابن كثير
وابن عامر وابو عمرو وحمزة والكسائي وعاصم في رواية حفص شركا بصيغة الجمع وقرا نافع وعاصم في رواية ابي بكر عنه شركا بكسر الشين وتنوين
الكاف ومعناه جعلا له نظيرا روي شرك وهم الشركاء ويقال معناه احدثا له اشراكا في الولد ومن قرا شركا فتجعله قوله ام جعلوا لله شركا خلقوا
ولادا بالشركاء في هذه الآية ابليس لان من اطاع ابليس فقد اطاع جميع الشياطين هذا اذا حملنا هذه الآية على قصة المشهور اما اذا لم يقبل به فلا
حاجة الى التاويل **قوله تعالى** **ايشركون ما لا يخلق شيئا وهم يخلقون** اعلم ان هذه الآية من
اقوى الدلائل على انه ليس المراد بقوله تعالى فتعالى الله عما يشركون ما ذكره من قصة ابليس اذ لو كان المراد ذلك لكانت هذه الآية اجنبية عنها بالكلية
وكان ذلك غاية الفساد في النظم والترتيب بل المراد ما ذكرناه في سائر الاجوبة ان المقصود من الآية السابقة الرد على عبدة الاوثان وفي الآية مسائل
المسئلة الاولى المقصود من هذه الآية اقامة الحجة على ان الاوثان لا تصلح للالهية فقوله اتشركون ما لا يخلق شيئا وهم يخلقون معناه
العبدون ما لا يقدر على ان يخلق شيئا وهم يخلقون اي وهم مخلوقون يعني الاصنام فان قيل كيف وحد يخلق ثم جمع تعالوا وهو خلقونا بدوهم
مخلوقون وايضا فكيف ذكروا الواو والنون بما يجمع غير الناس والجواب عن الاول ان لفظة ما تقع على الواحد والاثنين والجمع لهذا من صيغ
الوحدان بحسب ظاهر اللفظ وجمع قوله وهم يخلقون رعاية لجانب المعنى والجواب عن الثاني وهو ان الجمع بالواو والنون في عيني من يعقل كيف يجوز فنقول
لما اعتقد عابدوها انها تعقد وتميز فورد هذا اللفظ بناء على ما يعتقدونه ويتصورونه ونظير قوله تعالى وكل في فلك يسبحون وقوله والشمس
والقمر رايتهم لي ساجدين وقوله يا ايها النمل ادخلوا مساكنكم **المسئلة الثانية** احتج اصحابنا بهذه الآية على ان العبد غير
موجد ولا خالق لافعاله قالوا لانه تعالى طعن في الهية الاجسام بسبب انها لا تخلق شيئا وهذا الطعن انما يتم لو قلنا ان تقدير انها كانت خالقة
لشيء لوجب الطعن في الهيتها وهذا يقتضي ان كل ما كان خالقا كان الها فلو كان العبد خالقا لافعال نفسه لكان الها ولما كان ذلك باطلا علمنا ان
العبد غير خالق لافعال نفسه **اما قوله تعالى** ولا يستطيعون لهم نصرا بيان للاصنام لا تنصر من اطاعها ولا تنتصر ممن عصاها والنصر المعونة على
العدو والمعنى ان المعبود يجب ان يكون قادرا على ايصال النفع ودفع الضرر وهذه الاصنام ليست كذلك فكيف يليق بالعاقل عبادتها ثم قال وان تدعوهم الى الهدى لا يتبعوكم واعلم انه تعالى لما اثبت بالآية
المتقدمة انه لا قدرة لهذه الاصنام على امر من الامور بين بهذه الآية انه لا علم لها بشيء من الاشياء والمعنى ان هذا المعبود الذي يعبده المشركون معلوم
من حاله انه لا ينفع ولا يضر فكذا لا يجيب فيه اذا دعي الى الخير الاتباع ولا يتصل حال من يخاطبه من سكت ثم قوي هذا الكلام بقوله سواء عليكم ادعوتموهم
ام انتم صامتون وهذا مثل قوله سواء عليهم انذرتهم ام لم تنذرهم وما ذكرناه من المباحث في تلك الآية الا ان الفرق بينهما ان تلك الآية عطف
الفعل على الفعل وهاهنا عطف الاسم على الفعل لان قوله ادعوتموهم جملة فعلية وقوله امانتم صامتون جملة اسمية واعلم انه ثبت ان عطف الجملة الاسمية
على الفعلية لا يجوز الا لفائدة وحكمة ونحن الفائدة هي صيغة الفعل مشعرة بالتجدد والحدوث حالا بعد حال وصيغة الاسم مشعرة بالدوام والثبات والاستمرار
اذا عرفت هذا فنقول ان هؤلاء المشركين كانوا اذا دعوا الى الله الاصنام وانواعهم وفي معضلة نقصوا الى الله الاصنام واذا لم تحدث تلك الواقعة بقوا ساكتين صامتين

فقيل لهم لا فرق بين احد انكم دعائهم وبين ان يسمعوا وعلى صمتكم وسكوتكم فهذا هو الفائدة في هذه اللفظة ثم اكد الله بيان انها لا تصلح للالهية
فقال ان الذين تدعون من دون الله عبادا امثالكم وفيه سؤال وهو انه كيف يحسن وصفها بانها عباد مع انها جماد ان وجوابه
من وجوه الاول ان المشركين لما ادعوا انها تضر وتنفع وجب ان يعتقد وا فيها كونها عاقلة فاهمة لا جرم وردت هذه الالفاظ على وفق
معتقدا تهم ولذلك قال فادعوهم فليستجيبوا لكم ولم يقل فادعوهن فليستجبن وقال ان الذين ولم يقل التي والجواب ان هذا اللفظ
اورد في معرض الاستهزاء بهم اي فصاري امرهم ان يكونوا احياء عقلاء فان ثبت ذلك فهم عباد امثالكم ولا فضل لهم عليكم فلم جعلتم انتم
عبيدا وجعلتموها الهة وارباباً ثم انتم اقل ان يكونوا عباد امثالكم فقال الهم ارجل يمشون بها ثم اكد هذا البيان بقوله فادعوهم
فليستجيبوا لكم ومعنى هذا الدعاء طلب المنافع وكشف المضار من جهتهم واللام في قوله فليستجيبوا لام الامر على معنى التعجيز والمعنى انه لما
ظهر لكل عاقل انها لا تقدر على الاجابة ظهر انها لا تصلح للمعبودية ونظيره قول ابراهيم عليه السلام لابيه لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك
شيئا وقوله ان كنتم صادقين في ادعائكم انها الهة ومستحقة للعبادة ولما ثبت بهذه الدلائل البينة انها لا تصلح للمعبودية وجب على العاقل
ان لا يلتفت اليها وان لا يشتغل بالعبادة الا لله القادر العالم الحي الخبير الضار النافع

قوله تعالى

الهم ارجل يمشون بها الى قوله ثم كيدون فلا تنظرون اعلم ان هذا نوع اخر من الدليل في بيان انه يقبح من الانسان
العاقل ان يشتغل بعبادة هذه الاصنام وتقريره انه تعالى ذكر في هذه الاية اعضاء اربعة وهي الارجل والايدي والاعين والاذان ولا شك
ان هذه الاعضاء اذا حصل في كل واحد منها ما يليق بها كان القوي المحركة والمدركة تكون افضل منها اذا كانت خالية عن هذه القوى فالرجل
القادرة على المشي واليد القادرة على البطش افضل من اليد والرجل الخاليين عن قوة الحركة والحياة والعين الباصرة والاذن السامعة افضل من
العين والاذن الخاليتين عن القوة الباصرة والسامعة وعن قوة الحياة واذا ثبت هذا ظهر ان الانسان افضل بكثير من هذه الاصنام بالنسبة
لفضيلة الانسان الى فضل هذه الاجسام البتة واذا كان كذلك فكيف يليق بالافضل الاكمل الاشرف ان يشتغل بعبادة الاخس الادون الذي يحصل
منه فايدة البتة لا بأجلب المنفعة ولا في دفع المضرة هذا هو الوجه في تقرير هذا الدليل الذي ذكره الله تعالى في هذه الاية وقد تعلق بعض النظار
المشبهة وجها لهم لهذه الاية في اثبات هذه الاعضاء لله تعالى فقالوا الله تعالى جعل عدم هذه الاعضاء لهذه الاصنام دليلا على عدم الهيتها فلو
لم تكن هذه الاعضاء موجودة لله تعالى لكان عدمها دليلا على عدم الالهية وذلك باطل فوجب القول باثبات هذه الاعضاء له تعالى والجواب من وجهين
الاول ان المقصود من هذه الاية بيان ان الانسان افضل واكمل حالا من الصنم لان الانسان له رجل ماشية ويد باطشة وعين باصرة واذن سامعة
والصنم رجله غير ماشية ويده غير باطشة وعينه غير مبصرة واذنه غير سامعة واذا كان كذلك كان الانسان افضل واكمل حالا من الصنم واشتغال
الافضل الاكمل بعبادة الاخس الادون جهل فهذا هو المقصود من ذكر هذا الكلام لا ما ذهب اليه وهم هؤلاء الجهال. الوجه الثاني في الجواب
ان المقصود من ذكر هذا الكلام تقرير الحجة التي ذكرها قبل هذه الاية وهي قوله ولا يستطيعون لهم نصرا ولا انفسهم ينصرون يعني كيف تحسن
عبادة من لا يقدر على النفع والضر ثم قرر تعالى ذلك بان هذه الاصنام لم تجعل لها رجلا ماشية ويدا باطشة واعينا باصرة واذانا سامعة ومعنى
كان الامر كذلك لم يكن قادرا على الانتفاع والاضرار فامتنع كونها الهة اما الاله العالم تعالى وتقدس فهو وان كان متعالیا عن هذه الجوارح والاعضاء
الا انه موصوف بكمال القدرة على النفع والضر وهو موصوف بكمال السمع والبصر فظهر الفرق بين البابين. اما قوله تعالى قل ادعوا شركاءكم ثم
كيدون قال الحسن انهم كانوا يخوفون الرسول بالهتهم فقال تعالى قل ادعوا شركاءكم ثم كيدون ليظهر لكم انه لا قدرة لها على ايصال المضار الى موجه من
الوجوه واثبت نافع وابو عمرو الياء في كيدوني في الوصل وحذفها وصلا وحذفها ابن كثير وابو عمرو في الوقف والباقون في الحالين فمن اثبت فلانه
الاصل ومن حذف اجراها مجرى الياء اذا كانت في قوافي كقوله. بين الاحلاس في منزله بيد به كالهودي المصطل. والذين اثبتوها قالوا ان الاصل هو
الاثبات ومعنى قوله فلا تنظرون اي لا تمهلوني واعجلوا في كيدي انتم وشركاءكم

قوله تعالى

ان ولي الله الذي نزل الكتاب وهو يتولى الصالحين والذين تدعون من دونه لا يستطيعون نصركم ولا انفسهم ينصرون وان تدعوهم الى الهدى
لا يسمعوا وتراهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون اعلم انه لما بين في الايات المتقدمة ان هذه الاصنام لا قدرة لها على النفع والضر بين بهذه الاية ان الواجب
على كل عاقل عبادة الله تعالى لانه هو الذي يتولى تحصيل منافع الدين ومنافع الدنيا اما تحصيل منافع الدين فيسيا تر الى الكتاب اما تحصيل منافع الدنيا
فهو المراد بقوله وهو يتولى الصالحين وفيه مسائل

المسئلة الاولى قال الواحدي قراءة القراء ولي بغير همز الا ابن ذكوان فانه همز الاولى ياء مفتوحة
والثانية لام الفعل وهي مكسورة فاراد عند الاولى فيها فصار ياء مشددة والثالثة بالاضافة وروى عن ابي عمرو ولي الله بياء مشددة ووجهه
انه حذف الياء التي هي لام فعيل كما حذف اللام من قولهم فاما لست به فالدم اراد عند يا فعيل ساكنة ياء الاضافة فصار ولي الله وهذه اللغة تختار بالاضافة
واما الباقون فاجروا اجتماع ثلاث ياآت

المسئلة الثانية اذا ولي الله اي الذي يتولى حفظي ونصري هو الله انزل الكتاب المشتمل على هذه
العلوم العظيمة النافعة في الدين ويتولى الصالحين بنصره فلا يضرهم عداوة من عاداهم وفي ذلك باس من المشركين من ان ينصره كيدهم وسمعت ان عمر
ابن عبد العزيز ما كان يدخر لولاده شيئا فقيل له فيه فقال ولدي اما ان يكون من الصالحين او من الفجرة فان كان من الصالحين فوليه هو الله ومن
كان الله وليه فلا حاجة له الى مال وان كان من الفجرة فقد قال تعالى لن اكون ظهيرا للمجرمين ومن رده الله لن استعين باصلاح مهماته اما قوله والذين
تدعون من دونه لا يستطيعون نصركم ولا انفسهم ينصرون فيه قولان الاول انا لما رأينا هذه الاصنام لا تنصر عابديها ولا تدفع عنهم الضرر علمنا انها
لا تقدر على نصر عابديها ولا على دفع الضرر عنهم. الثاني ان المراد منه وصف الاصنام بهذه الصفات فان قالوا لعلها صارت

المسئلة الثالثة اعلم انه لما بين في الايات المتقدمة ان هذه الاصنام لا قدرة لها على النفع والضر بين بهذه الاية ان الواجب
على كل عاقل عبادة الله تعالى لانه هو الذي يتولى تحصيل منافع الدين ومنافع الدنيا اما تحصيل منافع الدين فيسيا تر الى الكتاب اما تحصيل منافع الدنيا
فهو المراد بقوله وهو يتولى الصالحين وفيه مسائل

المسئلة الاولى قال الواحدي قراءة القراء ولي بغير همز الا ابن ذكوان فانه همز الاولى ياء مفتوحة
والثانية لام الفعل وهي مكسورة فاراد عند الاولى فيها فصار ياء مشددة والثالثة بالاضافة وروى عن ابي عمرو ولي الله بياء مشددة ووجهه
انه حذف الياء التي هي لام فعيل كما حذف اللام من قولهم فاما لست به فالدم اراد عند يا فعيل ساكنة ياء الاضافة فصار ولي الله وهذه اللغة تختار بالاضافة
واما الباقون فاجروا اجتماع ثلاث ياآت

المسئلة الثانية اذا ولي الله اي الذي يتولى حفظي ونصري هو الله انزل الكتاب المشتمل على هذه
العلوم العظيمة النافعة في الدين ويتولى الصالحين بنصره فلا يضرهم عداوة من عاداهم وفي ذلك باس من المشركين من ان ينصره كيدهم وسمعت ان عمر
ابن عبد العزيز ما كان يدخر لولاده شيئا فقيل له فيه فقال ولدي اما ان يكون من الصالحين او من الفجرة فان كان من الصالحين فوليه هو الله ومن
كان الله وليه فلا حاجة له الى مال وان كان من الفجرة فقد قال تعالى لن اكون ظهيرا للمجرمين ومن رده الله لن استعين باصلاح مهماته اما قوله والذين
تدعون من دونه لا يستطيعون نصركم ولا انفسهم ينصرون فيه قولان الاول انا لما رأينا هذه الاصنام لا تنصر عابديها ولا تدفع عنهم الضرر علمنا انها
لا تقدر على نصر عابديها ولا على دفع الضرر عنهم. الثاني ان المراد منه وصف الاصنام بهذه الصفات فان قالوا لعلها صارت

مذكورة في الايات المتقدمة فما الفايدة في تكريرها فنقول قال الواحدي انما اعيد هذا المعنى لان الاول مذكور على جهة التقريع وهذا مذكور على جهة الفرق بين من يجوز له العبادة وبين من لا يجوز كانه قيل الآلهة المعبودة يجب ان يكون بحيث يتولى الصالحين وهذه الاصنام ليست كذلك فلا تكون صالحة للالهية * والقول الثاني ان هذه الاحوال المذكورة صفات لهؤلاء المشركين الذين يدعون غير الله يعني ان الكفار كانوا يخوفون رسول الله صلى الله عليه وسلم واصحابه فقال تعالى انهم لا يقدرون على شيء بل انهم قد بلغوا في الجهل والحماقة الى انك لو دعوتهم وقطعت اعظم انواع الحجة والبرهان لم يسمعوا العقول لهم ذلك البتة فان قيل لم بعد مر ذكر المشركين وانما تقدم ذكر الاصنام كيف يصح ما ذكرتما قلنا قد تقدم ذكرهم في قوله تعالى قل ادعوا شركاءكم ثم كيدون * اما قوله تعالى وتراهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون فان حملنا هذه الصفات على الاصنام فلنا المراد من كونها ناظرة كونها مقابلة بوجهها وجوه القوم من قولهم جبلان متناظران اي متقابلان فان حملناها على المشركين فالمعنى انهم وان كانوا ينظرون الى الناس لانهم لشدة اعراضهم عن الحق لم ينتفعوا بذلك النظر والرؤية فصاروا كانهم عمي وهذه الاية تدل على ان النظر غير الرؤية لانه تعالى اثبت النظر ونفى الرؤية وذلك يدل على التغاير واجيب عن هذا الاستدلال فقيل معناه تحسبهم انهم ينظرون اليك مع انهم في الحقيقة لا ينظرون اي يظن انهم ينظرونك مع انهم لا يبصرونك والرؤية بمعنى الحسبان واردة قال تعالى وترى الناس سكارى وما هم بسكارى

قوله تعالى خذ العفو وامر بالعرف واعرض عن الجاهلين

اعلم انه تعالى لما بين في الاية الاولى ان الله هو الذي يتولاه وان الاصنام وعابديها لا يقدرون على الايذاء والاضرار بين في هذه الاية ما هو المنهج القويم والصراط المستقيم في مقابلة الناس فقال خذ العفو وامر بالعرف قال اهل اللغة العفو الفضل وما اتى من غير كلفة اذا عرفت هذا فنقول الحقوق التي تتوجه بين الناس وتؤخذ منهم اما ان تجوز اخذ المسامحة والمساهلة واما ان لا تجوز * اما القسم الاول فهو المراد بقوله خذ العفو ويدخل فيه ترك التشدد في كل ما يتعلق بالحقوق المالية ويدخل فيه ايضا التخلق مع الناس بالخلق الطيب وترك الغلظة والتقاطه كما قال تعالى ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك ومن هذا الباب ان يدعو الخلق الى الدين بالرفق واللطف وكما قال تعالى وجادلهم بالتي هي احسن * واما القسم الثاني وهو الذي لا يجوز فيه المساهلة والمسامحة فيه فالحكم فيه ان يأمر بالمعروف والمراد بالمعروف هو كل امر عرفنا انه لا بد من الاتيان به وان وجوده خير من عدمه وذلك لان في هذا القسم لو اقتصر على الاخذ بالعفو ولم يأمر بالعرف ولم يكشف عن حقيقة الحال لكان في ذلك سعيا في تغيير الدين وابطال الحق وانه لا يجوز ثم اذا امر بالعرف ورغب فيه ونهى عن المنكر ونفر عنه فربما اقدم بعض الجاهلين على السفاهة ولا بد لهذا السبب قال تعالى في اخر الاية واعرض عن الجاهلين وقال في اية اخرى واذا مروا باللغو مروا كراما والذين هم عن اللغو معرضون وقال في صفة اهل الجنة لا يسمعون فيها لغوا ولا تاثيما واذا احاط عقلك بهذا التقسيم علمت ان هذه الاية مشتملة على مكارم الاخلاق فيما يتعلق بمعاملة الناس مع الغير قال عكرمة لما نزلت هذه الاية قال عليه السلام ياجبريل ما هذا الى ربي يامحمد ان ربك يقول هو ان تصل من قطعك وتعطي من حرمك وتعفو عن ظلمك قال اهل العلم تفسير جبريل مطابق لفظ الاية لانك لو وصلت من قطعك فقد عفوت عنه واذا اعطيت من حرمك فقد اتيت بالمعروف واذا عفوت عن ظلمك فقد اعرضت عن الجاهلين وقال جعفر الصادق رضي الله عنه ليس في القرآن اية اجمع لمكارم الاخلاق من هذه الاية وللمفسرين في تفسير هذه الاية طريقان احدهما ان نقول اخذ العفو اي ما اتوك به عفوا فخذه ولا تسألهم عما وراء ذلك كان هذا قبل فرضية الصدقة قالوا فلما نزلت اية وجوب الزكاة صارت هذه الاية منسوخة وامر بالعرف اي باظهار الدين الحق وتقرير دلائله واعرض عن الجاهلين اي عن المشركين قالوا وهذا منسوخ باية السيف فعلى هذه الطريقة جميع الاية منسوخ الا قوله وامر بالعرف واعلم ان تخصيص قوله خذ العفو بما ذكره تقييد للمطلق من غير دليل وايضا هذا الكلام اذا حملناه على اداء الزكاة لم يكن ايجاب الزكاة سببا للضرر بالمقادير المخصوصة منافيا لذلك لان اخذ الزكاة مامور به ان لا باخذ كرائم اموال الناس وان لا يشدد الامر على المزكي فلم يكن ايجاب الزكاة سببا للضرر في هذه الاية منسوخا * واما قوله واعرض عن الجاهلين فالمقصود منه امر الرسول صلى الله عليه وسلم بان يصبر على سوء اخلاقهم وان لا يقابل اقوالهم الركيكة ولا افعالهم الخسيسة بامثالها ولعل فيه دلالة على امتناعه من القتال لانه لا يمتنع ان يؤمر عليه السلام بالاعراض عن الجاهلين مع الامر بقتال المشركين فانه ليس من المنافض ان يقول الشارع لا تقابل سفاهتهم بمثلها ولكن قاتلهم واذا كان لا بد للعالم من الامرين مكلفين لا حاجة الى التزام النسخ الا ان الظاهر ان المأمور بالقتال مشغول بتكثير الناس والمنسوخ من غير ضرورة ولا حاجة

قوله تعالى

فيه مسائل

المسئلة الاولى

لما بين قبل لما يزيد لما يزغ فاستعذ بالله انه سميع عليم

المسئلة الثانية

نزل قوله تعالى واعرض عن الجاهلين قال النبي صلى الله عليه وسلم كيف يا رب والغضب فنزل قوله واما ينزغنك

المسئلة الثالثة

اعلم ان نزغ الشيطان عبارة عن وساوسه وخلسه في القلب بما يسول للانسان من المعاصي عن ابي زيد نزغت بين القوم اذا افسدت ما بينهم وقيل النزغ الازعاج والكثير ما يكون عند الغضب واصله الازعاج بالحركة الى الشر وتحرير الكلام انه تعالى لما امره بالمعروف عند ذلك ربما لقبيح سفه وتظهر السفاهة فعند ذلك امره تعالى بالسكون عن مقابلته فقال واعرض عن الجاهلين ولما كان من المعلوم ان عند اقدام السفيه على السفاهة قد يهيج الغضب والغيظ ولا يبقى الانسان على حال السلامة وعند تلك الحالة يجد الشيطان مجالا يأخذ ذلك الانسان على ما يريد فلا جرم قال تعالى ما يجري مجرى العلاج لهذا المرض فقال فاستعذ بالله والكلام في تفسير الاستعاذة قد سبق في اول الكتاب على الاستقصا

المسئلة الثالثة

احتج الطاعنون في عصمة الانبياء بهذه الاية وقالوا لو لم يكن الرسول مقدما على المعصية والذنب والا لما يقال له واما ينزغنك من الشيطان نزغ

فاستعذ بالله والجواب عنه من وجوه الاول ان حاصل هذا الكلام انه تعالى قال ان حصل في قلبك نزغ كما انه تعالى قال لئن اشركت ليحبطن عملك ولم يدل ذلك على انه اشرك وقال لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ولم يدل ذلك على انه حصل فيهما آلهة الثاني هبنا سلمنا ان الشيطان يوسوس الى الرسول عليه السلام الا ان هذا لا يقدح في عصمته انا القادح في عصمته لو قبل الرسول وسوسة الشيطان لانه لا دليل على ذلك عن الشعبي قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما من انسان الا ومعه شيطان قالوا وانت يا رسول الله قال وانا لكن الله اعانني عليه فاسلم بضم الميم وفتحها فلقد اتاني فاخذت بكلقه ولولا دعوة سليمان لاصبح موثقا في المسجد يطرق اليه صبيان اهل المدينة وهذا كالدلالة على ان الشيطان يوسوس الى الرسول صلى الله عليه وسلم وفي الله تعالى وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي الا اذا تمنى القى الشيطان في امنيته الثالث هب انا سلمنا ان الشيطان يوسوس وانه عليه السلام قبل انه وسوسته الا انا نخص هذه الحالة بترك الافضل والاولى قال عليه السلام وانه ليران على قلبي واني لاستغفر الله في اليوم والليلة سبعين مرة

المسئلة الرابعة الاستعاذة بالله عند هذه الحالة ان يتذكر المرء عظيم نعم الله عليه وشديد عقابه فيدعوه كل واحد من هذين الامرين الى الاعراض عن مقتضى الطبع والاقبال على اوامر الشرع

المسئلة الخامسة هذا الخطاب وان خص الله به الرسول الا انه تأديب عام لجميع المكلفين لان الاستعاذة بالله على السبيل الذي ذكرناه لطف مانع من تأثير وساوس الشيطان ولذلك قال تعالى واذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم انه ليس له سلطان على الذين امنوا وعلى ربهم يتوكلون واذا ثبت بالنص ان هذه الاستعاذة اثرا في دفع نزغ الشيطان وجب المواظبة عليه في اكثر الاحوال

المسئلة السادسة قوله انه سميع عليم يدل على ان الاستعاذة باللسان لا بد اذا حضر بالقلب العلم بمعنى الاستعاذة فكانه تعالى قال اذكر لفظ الاستعاذة بلسانك فانه سميع واحضر معاني الاستعاذة بقلبك فانه عليم بما في ضميرك وفي الحقيقة القول اللساني بدون المعارف القلبية عديم الفائدة والاثر

قوله تعالى

إن الذين اتقوا اذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فاذا هم مبصرون واخوانهم يمدونهم في الغي ثم لا يقصرون وفيه مسائل

المسئلة الاولى اعلم انه تعالى بين بالآية ان حال المتقين زيد على حالة الرسول في هذا الباب لان الرسول لا يحصل له من الشيطان الا النزغ الذي هو كالابتداء في الوسوسة وجوز في المتقين ما زيد عليه وهو ان يمسهم طائف من الشيطان وهذا المس يكون لا محالة ابلغ من النزغ

المسئلة الثانية قرأ ابن كثير وابو عمرو والكسائي طيف بغير الف والباقون طائف بالالف قال الواحدي رحمه الله اختلفوا في الطيف قيل انه مصدر قال ابو زيد طاف يطوف طوفا وطوافا اذا اقبل وادبر وطاف يطيف اطافه اذا اجهل يستدير بالقوم وبايهم من نواحيهم وطاف الخيال يطيف طيفا اذا الم بالمنام قال ابن الانباري وجايز ان يكون يا طيفا اصليه طيفه الا انهم استثقلوا التشديد فخذفوا احدى الياءين وانقوا ياء ساكنة قبل الفتح الاول هو مصدر وعلى ما قاله ابن الانباري هو من باب صيد وهين وميت وميت ويشهد لصحة قول ابن الانباري قراءة بعضهم ابن جبير اذا مستهم طيف بالتشديد هذا هو الاصل يا الطيف ثم سمي الجنون والغضب والوسوسة طيفا لانه لمسة من الشيطان لمسة الخيال قال الازهري الطيفة في كلام العرب الجنون ثم قيل للغضب طيفة لان الغضبان يشبه المجنون واما الطائف فيجوز ان يكون بمعنى الطيف مثل العافية والعافية وعوذ ذلك ما جاء المصدر فيه على فاعل وفاعلة قال الفراء في هذه الآية الطائف والطيف سواء وهو ما كان كالخيال الذي يلم بالانسان ومنهم من قال الطيف كالخطرة والطائف كالخاطر

المسئلة الثالثة اعلم ان الغضب انما يهيج بالانسان اذا استفز من المغضوب عليه علامات الاستهانة به اعتقد بانفسه كونه قادرا واعتقد في المغضوب عليه كونه عاجزا عن الدفع فعند حصول هذه الاعتقادات الثلاثة اذا كان واثقا في طلات عالم الاجسام تعسر لطواهر الامور فاما اذا انكشف له نور من عالم الغيب زالت هذه الاعتقادات الثلاثة من جهات كثيرة اما الاعتقاد الاول وهو استقباح دلالة العمل من المغضوب عليه فاذا انكشف له انه انما اقدم على ذلك العمل لانه تعالى خلق فيه داعية جازمة لا راد لها ومتى خلق الله فيه تلك الداعية امتنع منه ان لا يقدم على ذلك العمل فانه يجلي هذا المعنى زال الغضب وايضا بخطر بال الانسان ان الله تعالى علم منه هذه الحالة ومتى كان كذلك فلا سبيل له الى تركها لعدد ذلك نزع عضبه واليه الاشارة بقوله عليه السلام من عرف سر الله في القدر رضي بالقدر هانت عليه المصايب واما الاعتقاد الثاني وانقالت وهو اعتقاده في نفسه كونه قادرا وكون المغضوب عليه عاجزا فهذان الاعتقادان ايضا فاسدان من وجوه احدها انه يعتقد انه كم اساء الفعل والله كان قادرا عليه وهو كان اسيرا في قبضة قدرة الله تعالى انه تجاوز عنه وثانيها ان المغضوب عليه كما انه عاجز بالغضبان فكذلك الغضبان عاجز بالنسبة الى قدرة الله وثالثها ان يتذكر الغضبان ما امر الله به من ترك امضاء الغضب والرجوع الى ترك الايذاء والايحاش ورابعها ان يتذكر انه اذا عصى الغضب واستمر كان شريكا للسباع المؤذية والحيات القاتلة وان ترك الانتقام واختار العفو كان شريكا للاكابر الابرار والاولياء وخامسها ان يتذكر انه ربما انقلب ذلك الضعيف قويا قادرا عليه فحينئذ ينتقم منه على اشد الوجوه اما اذا عفا كان ذلك احسانا منه اليه وبالجملة فالمراد من قوله تعالى واذا مسهم طائف من الشيطان ما ذكرناه من الاعتقادات الثلاثة والمراد من قوله تذكروا ما ذكرناه من الوجوه التي تفيد ضعف تلك الاعتقادات وقوله فاذا هم مبصرون معناه اذا حضرت هذه التذكرات بالقلوب فعند الحالة يزول سر طائف الشيطان ويحصل الاستبصار والانكشاف ويحصل الخلاص من وسوسة الشيطان

المسئلة الرابعة قوله فاذا هم مبصرون معنى اذا هاهنا للمفاجاة كقوله للحر جئت فاذا زيد وادخل في قوله اذا مسهم بسند عن جزء الشرط اذا احرف البشر

المسئلة الاولى اما قوله تعالى واخوانهم يمدونهم فيه مسايل اختلفوا في ان الكناية في قوله واخوانهم الى ماذا يعود على قولين الاول وهو الاظهر ان المعنى واخوان الشياطين يمدون الشياطين بما الغي وذلك ان شياطين الانس اخوان لشياطين الجن فشياطين الانس يغوون الناس فيكون ذلك امدادا منهم لشياطين الجن بما الاغواء والاضلال والقول

الثاني ان اخوان الشياطين هم الناس الذين ليسوا ممتنعين فان الشياطين يكونون مددا لهم فيه والقولان مبنيان على ان الكل كانوا اخوان الشياطين **المسئلة الثانية** تفسير الامداد بتقوية تلك الوسوسة والاقامة عليها وشغل النفس عن الوقوف على مضارها ومعايبها **المسئلة الثالثة** قرأ نافع يمدونهم بضم الياء وكسر الميم من الامداد والباقون يمدونهم بفتح الياء وضم الميم وهما لغتان مد يمد وامد يمد وقيل مد معناه جذب وامد معناه من الامداد قال الواحدي عامة ما جاء في التنزيل مما يحمد ويستحب امددت على افعلت لقوله انما نمدهم به من مال وبنين وقوله وامددناهم بفاكهة وقوله امدكم بانعام وبنين وما كان بخلافه فانه يجيء على مددت قال وهم في طغيانهم يعمهون فالوجه هاهنا قراءة العامة وهي فتح الياء، ومن ضم الياء استعمل ما هو للظهر لضده كقوله نبشرهم بعذاب اليم وقوله مخبرا لا يبصرون قال الليث الاقصار الكف عن الشيء قال ابو زيد قصر فلان عن الشيء يقصر اقصارا اذا كف وانتهى قال ابن عباس تخبرا لا يبصرون عن الضلال اما الغاوي ففي الضلال واما الغوي ففي الاضلال **قوله تعالى** واذا لم تأتهم بآية قالوا لولا اجتبيتها قل انما اتبع ما يوحى الي من ربي هذا بصائر من ربكم وهدى ورحمة لقوم يؤمنون اعلم انه تعالى لما بين في الآية الاولى ان شياطين الجن والانس لا يبصرون بل الاغواء والاضلال بين في هذه الآية نوعا من انواع الاغواء والاضلال وهو انهم كانوا يطلبون آيات معينة ومعجزات مخصوصة على سبيل التعنت كقولهم وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا ثم اعاد انه عليه السلام ما كان يأتيهم فعند ذلك قالوا لولا اجتبيتها قال الفراء تقول العرب اجتبيت الكلام واختلقته وارتجلته اذا افتعلته من قبل نفسك والمعنى لولا تقولتها وافتعلتها وجئت بها من عند نفسك لانهم كانوا يقولون ان هذا الا افك افتراه ومثل هذا افتراحهم على الله ومعبودك ان كنت صادقا في ان الله يقبل دعاءك ويجيب التماسك وعند هذا امر رسوله ان يذكر الجواب الثاني وهو قوله قل انما اتبع ما يوحى الي من ربي ومعناه ليس لي ان اقترح على ربي بل امر الامور انما انتظر الوحي فكل شيء اكرمني به قلت والا فالواجب السكوت وترك الاقتراح ثم بين ان عدم الاتيان بتلك المعجزات التي اقترحوها لا يقدح في الغرض لان ظهور القرآن على وفق دعواه معجزة باهرة فاذا ظهرت هذه المعجزة الواحدة كانت كافية في تحصيل النبوة فكان طلب الزيادة من باب التعنت فذكر في وصف القرآن الفاظا ثلاثة اولها قوله هذا بصائر من ربكم اصل البصيرة الابصار ولما كان القرآن سببا لحصول العقول على دلائل التوحيد والنبوة والمعاد اطلق عليه لفظ البصيرة تسمية للسبب باسم المسبب وثانيها قوله وهدى والفرق بين هذه المرتبة وما قبلها ان الناس بعد معارف التوحيد والنبوة والمعاد قسمان احدهما الذين بلغوا في هذه المعارف الى حيث صاروا كالمشاهدين لها وهم اصحاب عين اليقين والثاني الذين بلغوا الى ذلك الحد الا انهم وصلوا الى درجات المستدلين وهم اصحاب علم اليقين فالقرآن في حق الاولين وهو السابقون بصائر وفي حق القسم الثاني وهو المقتصدون هدى وفي حق عامة المؤمنين رحمة ولما كانت الفرق الثلاث من المؤمنين لا جرم قال لقوم يؤمنون **قوله تعالى** واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا لعلكم ترحمون اعلم انه تعالى لما عظم شأن القرآن بقوله هذا بصائر من ربكم اردفه بقوله واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا لعلكم ترحمون وفي الآية مسائل **المسئلة الاولى** الانصات السكوت والاستماع يقال نصت وانصت واستنصت بمعنى واحد **المسئلة الثانية** لاشك ان قوله فاستمعوا له وانصتوا امر وظاهر الامر للوجوب فمقتضاه ان يكون الاستماع والسكوت واجبا وللناس فيه اقوال الاول وهو قول الحسن وقول اصل الظاهر انما جرى هذه الآية على عمومها في اي موضع قرأ الانسان القرآن وجب على كل واحد استماعه والسكوت فعلى هذا القول يجب الانصات لقارئ الطريق ومعلم الصبيان، والقول الثاني انها نزلت في تحريم الكلام في الصلاة قال ابو هريرة كانوا يتكلمون في الصلاة فنزلت هذه الآية وامروا بالانصات وقال قتادة كان الرجل يأتي وهم في الصلاة فيسألهم كم صليتم وكم بقي وكانوا يتكلمون في الصلاة بحوائجهم فانزل الله تعالى هذه الآية، والقول الثالث ان الآية نزلت في ترك الجهر بالقراءة وراء الامام قال ابن عباس فزاد رسول الله صلى الله عليه وسلم في الصلاة المكتوبة وقراءة اصحابه وراءه واعينوا اصواتكم تخلطوا عليه فنزلت عليه وهو قول ابي حنيفة واصحابه، والقول الرابع انها نزلت في السكوت عند الخطبة وهذا قول سعيد بن جبير ومجاهد وعطاء وهذا القول مقبول عن الشافعي وكثير من الناس ولكنا استبعدنا هذا القول وقلنا اللفظ عام فكيف يجوز قصره على هذه الصورة الواحدة واقول هذا القول في غاية البعد لان لفظة اذا تفيد الارتباط ما يفيد التكرار والدليل عليه ان الرجل اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق فدخلت الدار مرة واحدة طلقت طلقة واحدة فاذا دخلت الدار ثانيا لم تطلق بالاتفاق لان كلمة اذا لا تفيد التكرار اذا ثبت هذا فنقول قوله واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا لا يفيد الا وجوب الانصات مرة واحدة فلما اوجبنا الاستماع عند قراءة القرآن بسبب الخطبة فقد وفينا بموجب اللفظ ولم يثبت باللفظ دلالة على ما وراء هذه الصورة سلمنا ان اللفظ يفيد العموم الا انا نقول بموجب الآية وذلك لان عند الشافعي لكن الامام يجهر بالقراءة وعند يقرأ المأموم الفاتحة في حال سكتة الامام كما قال ابو سلمة للامام سكتتان فاغتنم القراءة في ايهما شئت وهذا السؤال اورده الواحدي في البسيط والقائل ان يقول سكوت الامام اما ان نقول انه من الواجبات اولیس من الواجبات والاول باطل بالاجماع والثاني يقتضي ان يجوز له ان لا يسكت فيتقدير ان لا يسكت يلزم ان يحصل قراءة المأموم مع قراءة الامام وذلك ينفي بالمرة الاستماع والى ترك السكوت عند قراءة الامام ذهب احمد في رواية اخرى عنه وهو قول ابي ثور وداود وابن المنذر وابن حزم وهو اختيار المزني من اصحاب الشافعي وهو قول ابن عيينة وابن راهويه وهو اختيار ابي بكر الصيرفي من اصحاب الشافعي وهو قول ابي عبيد وقال ابن حزم هو فرض على كل مأموم في كل ركعة يقرأ فيها امامه بأم القرآن وبما زاد عليها ان سمع قراءته وان لم يسمع قراءته فلا شيء عليه من القراءة لقوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا لعلكم ترحمون وقال ابو حنيفة ومالك لا قراءة على المأموم لا في السر ولا في الجهر وقال الاوزاعي يقرأ في السر دون الجهر وقال الشافعي يقرأ في السر والجهر وهو قول ابي ثور وداود وابن المنذر وابن حزم وهو اختيار المزني من اصحاب الشافعي وهو قول ابن عيينة وابن راهويه وهو اختيار ابي بكر الصيرفي من اصحاب الشافعي وهو قول ابي عبيد وقال ابن حزم هو فرض على كل مأموم في كل ركعة يقرأ فيها امامه بأم القرآن وبما زاد عليها ان سمع قراءته وان لم يسمع قراءته فلا شيء عليه من القراءة لقوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا لعلكم ترحمون وقال ابو حنيفة ومالك لا قراءة على المأموم لا في السر ولا في الجهر وقال الاوزاعي يقرأ في السر دون الجهر وقال الشافعي يقرأ في السر والجهر

من اتمام قراءة الفاتحة في مقدار سكوت الامام وحينئذ يلزم المحذور المذكور وايضا فالامام انما يبقى ساكتا لينكن المأموم من اتمام القراءة وحينئذ يستقبل الامام مأمورا والمأموم اماما لان الامام في هذا السكوت يصير كالتابع للمأموم وذلك غير جايز فثبتان هذا السؤال الذي اورده الواحدي غير جايز وذكر الواحدي سؤالا اقانيا على التمسك بالاية فقال ان الانصات هو ترك الجهر والعرب تسمي تارك الجهر منصتا وان كان يقرأ في نفسه اذا لم يسمع احدا والقايل ان يقول انه تعالى امر اولا بالاستماع واشتغاله بالقراءة ممنوع من الاستماع لان السماع غير والاستماع غير فالاستماع عبارة عن كونه بحيث يحيط بذلك الكلام المسموع على الوجه الكامل قال تعالى لموسى عليه السلام وانا اخترتك فاستمع لما يوحى والمراد ما ذكرناه واذا ثبت هذا وظهر ان الاشتغال بالقراءة مما يمنع من الاستماع علمنا ان الامر بالاستماع يفيد النهي عن القراءة.

السؤال الثالث وهذا المعتمد ان يقول الفقهاء اجمعوا على انه يجوز تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد فلعب ان عموم قوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا يوجب سكوت المأموم عند قراءة الامام الا ان قوله عليه السلام لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب وقوله لا صلاة الا بفاتحة الكتاب خص من ذلك العموم وثبت ان عموم القرآن خبر الواحد لازم فوجب المصير الى تخصيص عموم هذه الاية بهذا الخبر وهذا السؤال حسن. والسؤال الرابع ان يقول مذهب مالك وهو القول القديم للشافعي انه لا يجوز للمأموم ان يقرأ في الصلوات الجهرية عملا بمقتضى هذا النص ويجب عليه القراءة في الصلوات السرية لان هذه الاية لا دلالة فيها على هذه المسألة وهذا ايضا سؤال حسن وفي الاية قول خامس وهو ان قوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا خطاب مع الكفار في ابتداء التبليغ وليس خطابا مع المسلمين وهذا القول حسن مناسب وتقريره ان الله تعالى حكى قبل هذه الاية اقوالا من الكفار يطلبون ايات مخصوصة ومعجزات مخصوصة فاذا كان النبي عليه السلام لا يأتيهم بها قالوا له لولا اجتبيتها فامر الله رسوله ان يقول جوابا عن كلامهم انه ليس لي ان اقترح على ربي وليس لي الا ان انتظر الوحي ثم بين تعالى ان تلك الايات التي اقترحوها في صحة النبوة لان القرآن معجزة تامة كافية في اثبات النبوة وعبر الله تعالى عن هذا المعنى بقوله هذا بصائر من ربكم وهدى ورحمة لقوم يوقنون فلو قلنا ان قوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا المراد منه من قراءة المأموم خلف الامام لم يحصل بين هذه الاية وبين ما قبلها تعلق موجه من الوجوه وانقطع النظم وحصل فساد الترتيب وذلك لا يليق بكلام الله تعالى فوجبان يكون المراد منه شيأ اخر سوى هذا الوجه وتقريره انه لما ادعى كون القرآن بصائر وهدى ورحمة بين انه معجزة دالة على صدق محمد عليه السلام وكونه كذلك لا يظهر الا لشرط مخصوص وهو ان النبي عليه السلام اذا قرأ القرآن على اولئك الكفار فاستمعوا له وانصتوا حتى يتفرغوا على تأمله ويحيطوا بما فيه من العلوم الكثيرة فحينئذ يظهر لهم كونه معجزا دالا على صدق محمد صلى الله عليه وسلم فيستعينوا بهذا القرآن على طلب سائر المعجزات ويظهر لهم صدق قوله في صيغة القرآن انه بصائر وهدى ورحمة فثبت انا اذا حملنا الاية على هذا الوجه استقام النظم وحصل الحسن المفيد ولو حملنا الاية على منع المأموم من القراءة خلف الامام فسد النظم واختل الترتيب فثبت ان حمله على ما ذكرناه اولى واذا ثبت هذا ظهر ان قوله واذا قرئ القرآن فاستمعوا له خطاب مع الكفار عند قراءة الرسول عليهم القرآن بقصد عرض الاحتجاج بكونه معجزا على صدق نبوته وعند هذا يسقط استدلال الخصوم بهذه الاية من كل الوجوه ومما يقوي ان حمل الاية على ما ذكرناه اولى وجوه الاول انه تعالى عن الكفار انهم قالوا لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه لعلكم تغلبون فلما حكى عنهم ذلك فاسبان يأمرهم بالاستماع والسكوت حتى يمكنهم الوقوف على ما في القرآن من الوجوه الكثيرة البالغة الى حد الاعجاز والوجه الثاني انه تعالى قال قبل هذه الاية هذا بصائر من ربكم وهدى ورحمة لقوم يوقنون فحكم تعالى بكون هذا القرآن رحمة للمؤمنين على سبيل القطع والجزم ثم قال تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا لعلكم ترحمون ولو كان الخاطبون بقوله فاستمعوا له وانصتوا هم المؤمنون لما قال لعلكم ترحمون لانه لما جزم تعالى قبل هذه الاية بكون القرآن رحمة للمؤمنين قطعا فكيف يقول بعده من غير بل لعله يكون القرآن رحمة للمؤمنين اما اذا قلنا ان الخاطبين بقوله فاستمعوا له وانصتوا هم الكافرون صح حينئذ قوله لعلكم ترحمون لان المعنى فاستمعوا له وانصتوا لعلكم تقفون على ما فيه من دلايل الاعجاز فتؤمنوا بالرسول فتصيروا مرحومين فثبت انا لو حملناه على ما قلناه حسن قوله لعلكم ترحمون ولو قلنا ان الخطاب خطاب مع المؤمنين لم يحسن ذكر لفظ لعل فيه فثبت ان حمل الاية على التاويل الذي ذكرناه اولى وحينئذ يسقط استدلالهم به من كل الوجوه.

قوله تعالى واذكر ربك في نفسك تضرعا وخيفة في الاية مسايل

المسألة الاولى اعلم انه تعالى لما قال واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا اعلم ان قارئا يقرأ القرآن بصوت عال بحيث يمكنهم استماع القرآن ومعلوم ان ذلك القارئ ليس الا الرسول عليه السلام فكانت هذه الاية جارية مجرى امر الله محمدا صلى الله عليه وسلم بان يقرأ القرآن على القوم بصوت عال رفيع وانما امره بذلك ليحصل المقصود من تبليغ الوحي والرسالة ثم انه تعالى اردف ذلك الامر بان امره في هذه الاية بان يذكره في نفسه والفايدة فيه ان استماع الانسان بالذكر انما يكمل اذا وقع الذكر بهذه الصفة لانه بهذا الشرط اقرب الى الاخلاص والتضرع

المسألة الثانية انه تعالى امر رسوله بالذكر مقيدا بهذه القيود الاولى واذكر ربك في نفسك والمراد بذكر الله في نفسه كونه عارفا بمعاني الاذكار التي يقولها لسانه مستحضرا لصفات الكمال والعز والعلو والجلال والعظمة وذلك لان الذكر باللسان عار عن الذكر بالقلب كان عديم الفايدة الا ترى ان الفقهاء اجمعوا على ان الرجل اذا قال بعت واشتريت مع انه لا يعرف معاني هذه الالفاظ ولا يفهم منها شيأ فانه لا ينعقد البيع والشراء فكذلك هنا وتتفرع على ما ذكرناه احكام

الحكم الاول سمعت ان بعض الاكابر من اصحاب القلوب كان اذا اراد ان يأمر واحدا امرا الى يدين بالحضور

والذكر امره اربعين يوما بالخلوة والتصفية ثم عند استكمال هذه المدة وحصول التصفية التامة يقرأ عليه الاسماء التسعة والتسعين ويقول لذلك المريد اعتبر حال قلبك عند سماع هذه الاسماء فكل اسم وجدت قلبك عند سماعه قوي نائره وعظم شوقه فاعرف ان الله انما يفتح ابواب المكاشفات عليك بواسطة المواظبة على ذكر ذلك الاسم بعينه وهذا طريق حسن لطيف في هذا الباب

الحكم الثاني قال المتكلمون هذه الاية تدل على اثبات كلام النفس لانه تعالى لما امر رسوله بان يذكره في نفسه وجب الاعتراف بحصول الذكر النفساني ولا معنى للكلام النفسي الا ذلك فان قالوا لم لا يجوز ان يكون المراد من الذكر النفساني العلم والمعرفة قلنا هذا باطل لان الانسان لا قدرة له على تحصيل العلم بالشيء ابتداء لانه اما ان يطلبه حال حصوله او حال عدم حصوله والاول باطل لانه يقتضي تحصيل الحاصل وهو محال والثاني باطل لان ما لا يكون متصورا كان الذهن غافلا عنه والغافل عن الشيء يمتنع كونه طالبا فثبت انه لا قدرة للانسان على تحصيل التصورات فامتنع ورود الامر به والاية دالة على ورود الامر بالذكر النفساني فوجب ان يكون الذكر النفساني معنى مغايرا للمعرفة والعلم والتصور وذلك هو المطلوب.

الحكم الثالث انه تعالى قال واذكر ربك في نفسك ولم يقل واذكر الهك ولا سائر الاسماء وانما سماه في هذا المقام باسم كونه ربا واضاف نفسه اليه وكل ذلك يدل على نهاية الرحمة والتقريب والتفضل والاحسان والمقصود منه ان يجبر العبد فرحا منبسطا عند سماع هذا الاسم لان لفظ الرب مشعر بالتربية والتفضل وعند سماع هذا الاسم يتذكر العبد انعام الله عليه وبالحقيقة لا يصل عقله الى اقل انعامه كما قال وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها فعند انكشاف هذا المقام يمتلئ القلب بقوي الرجاء فاذا سمع بعد ذلك قوله تضرعا وخفية عظم الخوف وحينئذ يحصل في القلب موجبات الرجاء وموجبات الخوف وعنده يكمل الايمان بحيث ما قال عليه السلام لو وزن خوف المؤمن ورجاؤه لاعتدلا الا ان هنا دقيقة وهي ان سماع لفظ الرب يوجب الرجاء وسماع لفظ التضرع والخفية يوجب الخوف فلما وقع الابتداء بما يوجب الرجاء علمنا ان جانب الرجاء اقوي.

القيد الثاني من القيود المعتبرة في الذكر حصول التضرع واليه الاشارة بقوله تعالى تضرعا وهذا القيد معتبر ويدل عليه القرآن والمعقول اما القرآن فقوله في سورة الانعام قل من ينجيكم من ظلمات البر والبحر تدعونه تضرعا وخفية واما المعقول فلان كمال حال الانسان انما يحصل بانكفافه عن احد امرين احدهما عزة الربوبية وهذا المقصود انما يتم بقوله واذكر ربك في نفسك والثاني بمشاهدة ذلة العبودية وذلك انما يكمل بقوله تضرعا فالانتقال من الذكر الى التضرع بسبب النزول من المعراج والانتقال من التضرع الى الذكر بسبب الصعود بهما يتم معراج الارواح القدسية وهاهنا بحث وهو ان معرفة الله من لوازم التضرع والخوف فما الفائدة في اعتبار هذا التضرع والخوف واجيب عنه بان المعرفة لا يلزمها التضرع والخوف على الاطلاق لانه ربما استحكم في عقل الانسان انه تعالى لا يعاقب احدا من ذلك العقاب ابدا اللعن ولا فائدة للحق فيه واذا كان كذلك لم يعذب فاذا اعتقد هذا لم يكمل التضرع والخوف فلهذا السبب نص الله تعالى على انه لا بد منه واجيب عنه بان الخوف على قسمين خوف العقاب وهو مقام المبتدين وخوف الجلال وهو مقام المحققين وهذا الخوف ممتنع الزوال وكل من كان اعرف بجلال الله كان هذا الخوف في قلبه اكمل واجيب عن هذا الجواب بان لاصحاب المكاشفات مقامين مكاشفة الجمال ومكاشفة الجلال فاذا كوشفوا بالجمال غاصوا ولذا كوشفوا بالجلال طاشوا ولا بد هاهنا من مقام الذكر من رعاية الجانبين.

القيد الثالث قوله وخفية وفي قراءة اخري وخيفة وقال الزجاج اصله خوفة فقلبت الواو ياء لانكسار ما قبلها واقول هذا الخوف يقع على وجوه احدها خوف التقصير في الاعمال وثانيها خوف الخاتمة والمحققون خوفهم من السابقة لانه انما يظهر بالخاتمة ما سبق الحكم به في الخاتمة ولذلك كان عليه السلام يقول حسنا الله بما هو كائن بعد ابو هو السابقة وثالثها خوف الفي كيد ابليس فعصمة الله التي لا حصر لها ولا حد بطاعاتي الناقصة واذا كان الفاضل وكان ابو بكر الواسطي يقول الشكر ترك شكوي عن هذه الكلمة فقلت لعل المراد والله اعلم ان من حاول مقابلة وجوه احسان الله بالشكر فقد اشرك لان على هذا التقدير يصير كان العبد يقول منك النعمة ومني الشكر ولا شك ان هذا شرك فاما اذا اتي بالشكر مع خوف التقصير ومع الاعتراف بالذلة والخضوع فحينئذ يشم فيه رائحة العبودية واما القراءة الثانية وهو قوله وخفية فالاخفاء في حق المبتدين يراد لصون الطاعات عن شوائب الرياء والسمعة وفي حق المنتهين للمقربين منشاء العز وذلك لان المحبة اذا استكملت اوجبت الغيرة فاذا كمل هذا التوغل وحصل الغناء وقع الذكر باخفى الاخفياء بناء على قوله عليه السلام من عرف الله كل لسانه

القيد الرابع قوله ودون الجهر من القول والمراد منه ان يقع ذلك الذكر بحيث يكون متوسطا بين الجهر والمخافتة كما قال تعالى ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها وابتغ بين ذلك سبيلا وقال عن زكريا عليه السلام اذ نادى ربه نداء خفيا قال ابن عباس وتفسير قوله ودون الجهر من القول المعني ان يذكر ربه على وجه يسمع نفسه فان المراد حصول الذكر اللساني والذكر اللساني اذا كان بحيث يسمع نفسه فانه يتأثر الخيال بسبب ذلك الذكر وتأثر الخيال بموجب قوة في الذكر القلبي الروحاني ولا يزال يتقوى كل واحد من هذه الاركان الثلاثة وينعكس انوار هذه الاذكار من بعضها الى بعض وبسبب هذه الانعكاسات سيبلغ المريد القوة والجلاء والانكشاف والترقي من حضيض ظلمات عالم الاجسام الى انوار موئل النور والظلام.

القيد الخامس قوله بالغدو والاصال وهاهنا مسائل المسئلة الاولى في لفظ الغدو وقولان الاول انه مصدر يقال غدوت اغدو غدوا وغدوا ومنه قوله تعالى غدوها شهر ورواحها اي غدوها للسير شهر تقريبي وقت الغدو وغدوا كما يقال دنا الصباح اي وقته ودنا الامساء اي وقته والقول الثاني ان يكون الغدو هاهنا جمع غدوة قال الليث الغدو جمع مثل الغدوات وواحد الغدوات غدوه واما الآصال فقال الفراء واحدها اصل وواحد الاصل الاصل

قال يقال جئناهم موصلين اي عند الاصال ويقال الاصل ماخوذ من الاصل واليوم بليله انما يبتدا بالشرع من اول الليل واخر نهار
كل يوم متصل باول ليل اليوم الثاني فسمي اخر النهار اصيلا لكونه ملاصقا لما هو الاصل لليوم الثاني **المسئلة الثانية** خص
الغدو والاصال بهذا الذكر والحكمة فيه ان عند الغدوة انقلب الانسان من اليوم الذي هو كالموت الى اليقظة التي هي كالحياة والعالم
انقلب من الظلمة التي هي طبيعة عدمية الى النور الذي هو طبيعة وجودية واما عند الاصال فالامر بالضد لان الانسان ينقلب فيه من
الحياة الى الموت والعالم ينقلب فيه من النور الخالص الى الظلمة الخالصة ففي هذين الوقتين يحصل هذان النوعان من التغير العجيب
القوي القاهر ولا يقدر على مثل هذا التغير الا الاله الموصوف بالحكمة الباهرة والقدرة الغير المتناهية فلهذه الحكمة العجيبة خص الله تعالى
هذين الوقتين والمراد مداومة الذكر والمواظبة عليه بقدر الامكان عن ابن عباس انه قال في قوله الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى
جنوبهم لو حصل لابن ادم حالة رابعة سوى هذه الاحوال لامر الله بالذكر عندها والمراد منه انه تعالى امر بالذكر على الدوام والقيد الخامس
قوله تعالى ولا تكن من الغافلين والمعنى ان قوله بالغدو والاصال دل على انه يجب ان يكون الذكر حاصلا في كل الاوقات وقوله ولا تكن من الغافلين
يدل على ان الذكر القلبي يجب ان يكون دائما وان لا يغفل الانسان لحظة واحدة عن استحضار جلال الله وكبريائه بقدر الطاقة البشرية والقوة
الانسانية وتحقيق القول ان بين الروح وبين البدن علاقة عجيبة لان كل امر يحصل في جوهر الروح نزل منه اثر الى البدن وكل حالة تحصل
في البدن صعدت منه سائح الى الروح الا ترى ان الانسان اذا تخيل الشيء الحامض حرس سنه واذا تخيل حالة مكروهة وغضب سخن بدنه فهذه
اثار تنزل من الروح الى البدن وايضا اذا واظب الانسان على عمل من الاعمال وكرره مرات وكرات حصلت ملكة قوية راسخة في جوهر النفس فهذه
اثار صعدت من البدن الى النفس اذا عرفت هذا فنقول اذا حضر الذكر اللساني فاذا ذكر الذكر اللساني بحيث يسمع نفسه حصل اثر من
ذلك الذكر اللساني في الخيال ثم يصعد من ذلك الاثر الخيالي مزيد انوار وجلايا الى جوهر الروح ثم ينعكس من تلك الاشراقات الروحانية
اثار زائدة الى اللسان ومنها الى الخيال ثم مرة اخرى الى العقل ولا يزال تنعكس هذه الانوار من هذه المرايا بعضها الى بعض ويتقوى بعضها
ببعض ويستكمل بعضها ببعض ولما كان لا نهاية لتزايد انوار المراتب لا جرم لا نهاية لسبق العارفين في هذه المقامات العالية القدسية وذلك
بحر لا ساحل له ومطلوب لا نهاية له واعلم ان قوله تعالى واذكر ربك في نفسك وان كان ظاهره خطابا مع النبي عليه السلام الا انه عام في حق
كل المكلفين ولكل احد درجة مخصوصة ومرتبة معينة بحسب استعداد جوهر نفسه الناطقة كما قال تعالى في صفة الملائكة وما
منا الا له مقام معلوم **قوله تعالى** ان الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته ويسبحونه
وله يسجدون وفيه مسائل **المسئلة الاولى** لما رغب الله رسوله في الذكر وفي المواظبة عليه ذكر عقيبه ما يقوي دواعيه في
ذلك فقال ان الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته والمعنى ان الملائكة مع نهاية شرفهم وغاية طهارتهم وبراءتهم عن بواعث الشهوة
والغضب وحوادث الحقد والحسد لما كانوا مواظبين على العبودية والسجود والخضوع والخشوع فالانسان مع كونه مبتلى بظلمات عالم
الجسمانيات ومستعد للزلات البشرية والبواعث الانسانية اولى بالمواظبة على الطاعة ولهذا السبب قال عيسى عليه السلام واوصاني
بالصلاة والزكاة ما دمت حيا وقال لمحمد عليه السلام واعبد ربك حتى ياتيك اليقين **المسئلة الثانية** المشبهة تمسكوا بقوله
ان الذين عند ربك قالوا ولفظ عند مشعر بالمكان والجهة وجوابه انه ذكرنا البراهين الكثيرة العقلية والنقلية في هذه الاية وبيانه من
وجوه الاول انه تعالى قال وهو معكم ولا شك ان هذه المعية بالفضل والرحمة لا بالجهة فكذا هنا وايضا جاء في الاخبار الربانية انه تعالى قال
انا عند المنكسرة قلوبهم لاجلي ولا خلاف ان هذه العندية ليس لاجل المكان والجهة فكذا هنا والوجه الثاني ان المراد القرب بالشرف
يقال للوزير قربة عظيمة من الامير وليس المراد منه القرب بالجهة لان البواب والفراش يكون اقرب الى الملك في الجهة والحيز والمكان
من الوزير فعلمنا ان القرب المعتبر هو القرب بالشرف لا القرب بالجهة والوجه الثالث ان هذا تشريف للملائكة باضافتهم الى الله من حيث انه
امسكهم في المكان الذي كونه وشرفه وجعله منزل الانوار ومصعد الارواح والطاعات والكرامات والوجه الرابع انما قال تعالى في صفة
الملائكة الذين عند ربك لانهم رسل الله الى الخلق كما يقال ان عند الخليفة جيشا عظيما وان كانوا متفرقين في البلد فكذا هاهنا **المسئلة
الثالثة** تمسك ابو بكر الاصم بهذه الاية في اثبات ان الملائكة افضل من البشر لانه تعالى لما امر رسوله بالعبادة والذكر قال ان الذين عند
ربك لا يستكبرون عن عبادته والمعنى فانت اولى واحق بالعبادة وهذا الكلام انما يصح لو كانت الملائكة افضل منه **المسئلة الرابعة**
ذكر من طاعاتهم اولا في قوله يسبحون وقد عرفت ان التسبيح عبارة عن براءة الله تعالى من كل سوء وذلك يرجع الى المعارف والعلوم ثم لما ذكر
التسبيح اردفه بذكر السجود وذلك يرجع الى اعمال الجوارح وهذا الترتيب يدل على ان الاصل في الطاعة والعبودية اعمال القلوب ويتفرع
عليها اعمال الجوارح وايضا قوله وله يسجدون يفيد الحصر ومعناه انهم لا يسجدون لغير الله فان قيل فكيف الجمع بينه وبين قوله تعالى فسجد
الملائكة كلهم اجمعون والمراد انهم سجدوا لادم والجواب قال الشيخ الغزالي الذين سجدوا لادم ملائكة الارض فاما عظماء ملائكة السموات
فلا وقيل ايضا ان قوله وله يسجدون يفيد انهم ما سجدوا لغير الله فهذا يفيد العموم وقوله فسجدوا لادم خاص والخاص مقدم على العام واعلم
ان الايات الدالة على كون الملائكة مستغرقين في العبودية كثيرة كقوله تعالى حكاية عنهم وانا لنحن الصافون وانا لنحن المسبحون وقوله وترى
الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم والله اعلم بالصواب

سورة الانفال سبعون وست ايات مكية

بسم الله الرحمن الرحيم يسئلونك عن الانفال الآية اعلم ان قوله يسئلونك عن الانفال يقتضي البحث عن اربعة اشياء السائل والمسؤل وحقيقة النفل وذكر السؤال عن اي الاحكام كان * اما البحث الاول فهو ان السائل من كانوا فنقول ان قوله يسئلونك اخبار عن لم يسبق ذكر وحسن ذلك ها هنا لان حالة النزول كان السائل عن هذا السؤال معلوما معينا فانصرف هذا اللفظ اليهم ولا شك انهم كانوا اقواما لهم تعلق بالغنايم والانفال وهم اقوام من الصحابة واما البحث الثاني وهو ان المسؤل من كان فلا شك هو النبي صلى الله عليه وسلم واما البحث الثالث وهو ان الانفال ما هي فنقول قال الزهري النفل والنافل ما كان زيادة على الاصل وسميت الغنايم انفالا لان المسلمين نفلوا بها على سائر الامم الذين لم تحل لهم الغنايم وصلاة التطوع نافلة لانها زيادة على الفرض الذي هو الاصل وقال الفراء والزجاج ونصبا الداحاف وبعقوب نافلة اي زيادة على ما سألك * واما البحث الرابع وهو ان هذا السؤال عن اي احكام الانفال كان فنقول فيه وجهان الاول للفظ السؤال وان كان مبهما الا ان تعيين الجواب يدل على ان السؤال كان واقعا عن ذلك المعين ونظيره قوله تعالى ويسألونك عن المحيض ويسألونك عن اليتامى فعلموا انه سؤال عن حكم من احكام المحيض واليتامى وذلك الحكم غير معين الا ان الجواب كان معينا لانه تعالى قال في المحيض قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض وقال في اليتامى قل اصلاح لهم خير وان تخالطوهم فاخوانكم فدل هذا الجواب المعين على ان ذلك السؤال كان واقعا عن التصرف في مالهم ومخالطتهم في المواكلة وايضا قال تعالى ويسألونك عن الروح وليس فيه ما يدل على ان ذلك السؤال عن اي الاحكام الا انه قال في الجواب قل الروح من امر ربي فدل هذا الجواب ان ذلك السؤال كان عن كون الروح محدثا او قديما فكذا ها هنا انما قال في جواب السؤال عن الانفال قل الانفال لله والرسول دل هذا على انهم سألوا عن الانفال لمن هي مصروفة ومن المستحق لها والقول الثاني ان قوله يسألونك عن الانفال اي من الانفال والمراد من هذا السؤال الاستعطاء على ما روي انهم لما كانوا يقولون يا رسول الله اعطني كذا اعطني كذا ولا يبعد اقامة عن مقام من وهذا قول عكرمة وقراءة عبد الله يسألونك الانفال والبحث الخامس وهو شرح اقوال المفسرين في ان المراد بالانفال فنقول ان الانفال التي سألوا عنها ينبغي ان يكون فيها نوع من المنازعة والتنافس فيها ويدل عليه وجوه احدها ان قوله قل الانفال لله والرسول يدل على ان المقصود من ذكره منع الغير عن الخاصة والمنازعة وثانيها قوله فاتقوا الله واصلحوا ذات بينكم يدل على انهم انما سألوا عن ذلك بعد ان وقعت الخصومة بينهم وثالثها ان قوله واطيعوا الله ورسوله ان كنتم مؤمنين يدل على ذلك اذا عرفت هذا فنقول يحتمل ان يكون المراد غيرها اما الاول فنقول فيه وجوه احدها انه صلى الله عليه وسلم نفل يوم بدر على من حضر وعلى اقوام لم يحضروا ايضا وهم ثلاثة من المهاجرين وخمسة من الانصار فاما المهاجرون فاحدهم عثمان فانه عليه السلام تركه على ابنته لانها كانت مريضة * وطلحة وسعيد بن زيد فانه عليه السلام كان قد بعثهما للتجسس عن العير وخرجا الى طريق الشام * واما الخمسة من الانصار فاولهم انه من عبد المنذر خلفه النبي صلى الله عليه وسلم على المدينة وعاصم خلفه على العالية والحرث بن حاطب رده من الروحاء الى عمرو بن عوف لشيء بلغه عنه * والحرث بن الصمة اصابته غلة بالروحاء وخوات بن جبير لعوالي لم يحضروا وضرب النبي صلى الله عليه وسلم لهم يا كلك الغنايم بسهم وقوم من غيرهم فيه منازعة فنزلت هذه الآية فيهم * وثانيها روي ان يوم بدر الشبان قالوا واسروا الاشياخ وتقاوموا يا رسول الله صلى الله عليه وسلم يا اصحاب الشبان الغنايم لنا لانا قتلنا وهزمناه للاشياخ كانوا قائمين ولو انهزم لانهزمنا لنا فلا تذهبوا الغنايم دوننا فوقعت الخاصمة بهذا السبب فنزلت الآية * وثالثها قال الزجاج انما سألوا عنها لانها كانت حراما على من كان قبلهم وهذا الوجه ضعيف لان على هذا التقدير يكون المقصود من هذا السؤال طلب حكم لا لفظ وقد بينا بالدليل ان هذا السؤال كان مسببا فما نازعه وخاصمة واما الاحتمال الثاني وهو ان يكون المراد من الانفال شيئا سوى الغنايم فلهذا التقدير يصير تفسير الانفال ايضا وجوها * احدها قال ابن عباس في بعض الروايات المراد من الانفال ما انفذه من المشركين الى المسلمين من غير قتال من دابة او عبد او متاع فهو الى النبي صلى الله عليه وسلم يضعه حيث يشاء * وثانيها الانفال السلب الذي جعله لاهل البلاء وهو قول الحسن وهو قول الشعبي قال قالوا انما سألوا عن السلب فرد الله ذلك عليهم * وثالثها ان الانفال هي السلب وهو الذي يدعو اليه الفارس اذا علا على عدوه من العلم ترغيبا له في القتال كما اذا قال الامام من قتل قتيلا فله سلبه او قال للسرية ما اصبتم فلكم او نصف لكم او ثلث او ربع فاعطيني بحيث يجب الوفاء به * روي ان سعد بن ابي وقاص قال قتل اخي عمير يوم بدر فقتلت عمه سعيد بن العاص واخذت سيفه فاعطيني رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلت ان الله قد شفى صدري من المشركين فهب لي هذا السيف فقال ليس هو لي ولا لك اطرح في الموضع الذي وضعت الغنايم فيه فطرحته وبي ما لا يعلمه الا الله من قتل اخي واخذ سلبي لما رزق الا قليلا حتى جاءني رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال انك سألتني السيف وليس لي وانه قد صار لي فاذهب فخذه فقال القاضي وكل هذه الوجوه محتمل الا انه ليس فيها دلالة على ترجيح بعضها على البعض فان صح في الاخبار الصحيحة شيء من هذه الوجوه فذاك والا فالمعول على ما ذكرناه من ان الانفال هي الغنايم لانها كانت حراما على من كان قبلهم وهذا الوجه ضعيف لان على هذا التقدير يكون المقصود من هذا السؤال طلب حكم لا لفظ وقد بينا بالدليل ان هذا السؤال كان مسببا فما نازعه وخاصمة واما الاحتمال الثاني وهو ان يكون المراد من الانفال شيئا سوى الغنايم فعلى ه

هذا التقدير فيكون قوله قل الانفال لله والرسول المراد منه الامر الزايد على ما كان مستحقا للمجاهدين اما قوله تعالى قل الانفال لله والرسول وفيه مباحث

البحث الاول

المراد منه ان حكمها مختص بالله ورسوله بامر الله بقسمها على ما يقتضيه حكمته وتمثيل امر الله فيها وليس الامر بقسمتها مفوضا الى رأي احد

البحث الثاني

قال مجاهد وعكرمة والسدي انها منسوخة بقوله تعالى فان لله خمسه وللرسول وذلك لان قوله قل الانفال لله والرسول يقتضي ان تكون الغنايم كلها للرسول فنسخها الله تعالى بآية الخمس وهو قول ابن عباس في بعض الروايات واجيب عنه من وجوه الاول ان قوله الانفال لله والرسول معناه ان الحكم فيها لله وللرسول وهذا المعنى بان ولا يمكن ان يجيب منسوخا لان الله تعالى حكم بكون اربعة اخماسها ملكا للغانمين الثاني ان الآية لا تدل على كون الغنيمة والانفال ههنا متغايرة لانا بينا في البحث الاول ان الانفال هي الغنايم بل بالسلب او سئله الرسول عليه السلام لبعض الناس مصلحة من المصالح، ثم قال تعالى فاتقوا الله واصلحوا ذات بينكم وفيه نكتان

البحث الاول

معناه فاتقوا عقاب الله ولا تصروا على معصية الله واتركوا المنازعة والمخاصمة بسبب هذه الاموال وارضوا بما حكم به رسول الله صلى الله عليه وسلم

البحث الثاني

قوله واصلحوا ذات بينكم اي واصلحوا ما بينكم من الاموال والمكالمات الموافقة في البين قيل لها ذات البين كما ان الاسرار لما كانت مضمرة في الصدور قيل لها ذات الصدور، ثم قال واطيعوا الله ورسوله ان كنتم مومنين والمعنى انه تعالى نهاهم عن مخالفة حكم الرسول بقوله واتقوا الله واصلحوا ذات بينكم ثم اكد ذلك بانه امرهم بطاعة الرسول بقوله واطيعوا الله ورسوله ثم بالغ في هذا التاكيد فقال ان كنتم مومنين والمراد ان الايمان الذي دعاكم الرسول اليه ورغبكم فيه لا يتم حصوله الا بالتزام هذه الطاعات فاحذروا التخلي عنها واعلم ان من قال ترك الطاعة يوجب زوال الايمان بهذه الآية وتقديره ان المعلق بكلمة ان على الشيء عدم عند عدم ذلك الشيء وهاهنا الايمان معلق على الطاعة بكلمة ان فلزم عدم الايمان عند عدم الطاعة وتمام هذه المسئلة تذكر عند قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه

قوله تعالى

انما المومنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم واذا تليت عليهم اياته زادتهم ايمانا وعلى ربهم يتوكلون الذين يقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون اولئك هم المومنون حقا لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم

اعلم انه تعالى لما قال واطيعوا الله ورسوله ان كنتم مومنين واقتضى ذلك كون الايمان مستلزما للطاعة شرح ذلك في هذه الآية مزيد شرح وتفصيل وبين ان الايمان لا يحصل الا عند حصول هذه الطاعات فقال انما المومنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم واعلم ان هذه الآية تدل على ان الايمان لا يحصل الا عند حصول امور ستة الاول قوله الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم قال الواحدي الوجل والوجيل والوجال فزع يورث اضطرابا في الجوارح ومنه قول الشاعر

لعمرك ما ادري وان لا وجل على اينا تغدو المنية اول

والمراد ان المومن انما يكون مومنا اذا كان خايفا من الله تعالى وفسر هذا الخوف قوله تعالى تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم وقوله والذين هم من عذاب ربهم مشفقون وقوله الذين هم في صلاتهم خاشعون قال اصحاب الحقايق الخوف على قسمين خوف العقاب وخوف الجلال والعظمة اما خوف العقاب فهو للعصاة واما خوف الجلال والعظمة فهو لا يزول عن قلب احد من المخلوقات سواء كان ملكا مقربا او نبيا مرسلا وذلك لانه تعالى غني بذاته عن كل الموجودات وما سواه من الموجودات محتاجون اليه والمحتاج اذا حضر عند الملك الغني هابه وخافه وليست تلك الهيبة من العقاب بل لمجرد علمه بكونه غنيا عنه وكونه محتاجا اليه يوجب تلك الهيبة وذلك الخوف اذا عرفت هذا فنقول ان كان المراد من الوجل القسم الاول فذلك لا يحصل من مجرد ذكر الله تعالى وانما يحصل من ذكر عقاب الله وهذا هو اللايق بهذا الموضع لان المقصود من هذه الآية الزام اصحاب بدر طاعة الله وطاعة الرسول في قسمة الانفال اما ان كان المراد من الوجل القسم الثاني فذلك لا زم عن مجرد ذكر الله تعالى والحاجة في الآية الى الاضمار فان قيل انه تعالى قال هاهنا وجلت قلوبهم وقال في اية اخرى وتطمين قلوبهم بذكر الله فكيف الجمع بينهما وايضا قال في اية اخرى ثم تلين جلودهم وقلوبهم الى ذكر الله قلت الاطمينان انما يكون من اليقين وشرح الصدر بمعرفة التوحيد والوجل انما يكون من خوف العقوبة فلا منافاة بين هاتين الحالتين بل نقول هو ان الوصفين اجتمعا في اية واحدة وهي قوله تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم ثم تلين جلودهم وقلوبهم الى ذكر الله والمعنى انه لا تقشعر جلودهم من خوف عذاب الله ثم تلين جلودهم وقلوبهم عند رجائهم ثواب الله

الصفة الثانية

قوله تعالى واذا تليت عليهم اياته زادتهم ايمانا وهي كقوله والذين اهتدوا زادهم هدى واتاهم تقواهم

المسئلة الاولى

زيادة الايمان الذي هو التصديق يسمى وجهين الاول وهو الذي عليه عامة اهل العلم على ما حكاه الواحدي ان كل من كانت الدلايل عنده اكثر واقوى كان ازيد ايمانا لان عند حصول الدلايل وقوتها يزول الشك ويقوى اليقين والية الاشارة بقوله عليه السلام لو وزن ايمان ابي بكر بايمان اهل الارض لرجح يريد ان معرفته بالله تعالى اقوى ولقايل ان يقول المراد من هذه الزيادة اما قوة الدلايل او كثرة الدلايل اما قوته فباطل وذلك لان كل دليل فهو مركب لا محالة من مقدمات وتلك المقدمات اما ان يكون بعضها جزما ما فعا من النقيض او لا يكون كذلك فان كان الجزم المانع من النقيض لا يقبل التفاوت وان كان الجزم المانع من النقيض غير حاصل اما في الكل او في البعض فلا يكون دليلا بل امارة والنتيجة الحاصلة لا تكون علما بل ظنا فثبت بما ذكرنا ان حصول التفاوت في الدلايل بسبب القوة محال واما حصوله بسبب كثرة الدلايل فالامر كذلك لان الجزم الحاصل بسبب الدليل الواحد ان كان مانعا من النقيض يمتنع ان يصير اقوى عند اجتماع الدلايل الكثيرة وان كان غير مانع من النقيض لم يكن دليلا بل اماره ولم تكن النتيجة معلومة بل مظنونة فثبت ان هذا التاويل ضعيف واعلم ان المراد من هذه الزيادة الدوام وعدم الدوام وذلك لان بعض المستدلين لا يكون مستحضرا للدلايل

والمدلول الا لحظة واحدة ومنهم من يكون مداوما لتلك الحالة وبين هذين الطرفين اوساط مختلفة ومراتب متفاوتة وهو
المراد من الزيادة الوجه الثاني من زيادة التصديق انهم يصدقون بكل ما يتلى عليهم من عند الله ولما كانت التكاليف متوالية
في زمان الرسول صلى الله عليه وسلم متعاقبة فعند حدوث كل تكليف كانوا يزيدون تصديقا واقرارا ومن المعلوم ان من صدق انسانا
في شيئين كان تصديقه اكثر من تصديق من صدقه في شيء واحد فقوله واذا تليت عليهم اياته زادتهم ايمانا معناه انهم كلما سمعوا اية
جديدة اتوا باقرار جديد فكان ذلك زيادة في الايمان والتصديق وفي الاية وجه ثالث وهو ان كمال قدرة الله وحكمته انما تعرف
بواسطة اثار حكمته في مخلوقاته وهذا بحر لا ساحل له وكلما وقف عقل الانسان على اثار حكمة الله تعالى في تخليق شيء انتقل منه الى طلب حكمته
في تخليق شيء اخر فقد انتقل من مرتبة الى مرتبة اعلا منها واشرف منها واكمل منها لما كانت هذه المراتب لا نهاية لها كمراتب التجلي والكشف
والمعرفة **المسئلة الثانية** اختلفوا في ان الايمان هل يقبل الزيادة والنقصان ام لا اما الذين قالوا ان الايمان عبارة عن
مجموع الاعتقاد والاقرار والعمل فقد احتجوا بهذه الاية من وجهين الاول ان قوله زادتهم ايمانا يدل على ان الايمان يقبل الزيادة ولو كان عبارة
عن المعرفة والاقرار لما قبل الزيادة الثاني انه تعالى لما ذكر الامور قال في الموصوف بها اولئك هم المؤمنون حقا وذلك يدل على ان تلك
الخصال داخل في مسمى الايمان وروي عن ابي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها
شهادة ان لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق والحياء شعبة من الايمان واحتجوا بهذه الاية على ان الايمان عبارة عن مجموع الاركان
الثلاثة قالوا لان الاية صريح في ان الايمان يقبل الزيادة والمعرفة والاقرار لا يقبلان التفاوت فوجب ان يكون الايمان عبارة عن مجموع الاقرار
والاعتقاد والعمل حتى ان بسبب دخول التفاوت في العمل يظهر التفاوت في الايمان **المسئلة الثالثة** قوله واذا تليت عليهم اياته
زادتهم ايمانا ظاهره مشعر بان تلك الايات لا توجب هذه الزيادة بل ان كان ولا بد فالموجب هو سماع تلك الايات او معرفة تلك الايات يوجب
زيادة في المعرفة والتصديق **الصفة الثالثة** للمؤمنين قوله تعالى وعلى ربهم يتوكلون واعلم ان صفة المؤمن ان يكون واثقا
بصدق الله تعالى في وعده ووعيده وان يقول صدق الله ورسوله وان لا يكون قوله كقول المنافقين ما وعدنا الله ورسوله الا غرورا ثم نقول هذا
الكلام يفيد الحصر ومعناه انهم لا يتوكلون الا على الله ربهم وهذه الحالة مرتبة عالية ودرجة شريفة وهي ان الانسان يصير بحيث لا يبقى له اعتماد في
امر من الامور الا على الله واعلم ان هذه الصفات الثلاثة مرتبة على احسن صفات الترتيب فان المرتبة الاولى هي الوجل من عقاب الله تعالى والمرتبة الثانية
هي الانقياد لمقامات تكاليف الله والمرتبة الاخرة الانقطاع بالكلية عما سوى الله والاعتماد بالكلية على فضل الله بل الفناء بالكلية عما سوى الله **الصفة
الرابعة والخامسة** قوله الذين يقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون واعلم ان المراتب الثلاثة المتقدمة احوال معتبرة في القلوب
والبواطن ثم انتقل منها الى رعاية احوال الظاهر وراس الطاعات المعتبرة في الظاهر ورئيسها بذل النفس في الصلاة وبذل المال في مرضاة الله
ويدخل فيه الزكوات والصدقات والصلات ويدخل فيه الانفاق في الجهاد ويدخل فيه الانفاق على المساجد والقناطر قالت المعتزلة انه تعالى
مدح من ينفق مما رزقه الله واجمعت الامة على انه لا يجوز الانفاق في الحرام وذلك يدل على ان الحرام لا يكون رزقا وقد سبق ذكر هذا الكلام مرارا واعلم
انه تعالى لما ذكر هذه الصفات الخمسة اثبت للموصوفين بها امورا ثلاثة الاول قوله اولئك هم المؤمنون حقا وهاهنا مسائل **المسئلة الاولى**
قوله حقا بماذا نيط فيه قولان احدهما انه متصل بقولهم هم المؤمنون والمعنى هم المؤمنون بالحقيقة والثاني ان الكلام تم عند قوله اولئك هم
المؤمنون ثم ابتدا وقال حقا لهم درجات عند ربهم **المسئلة الثانية** ذكروا في انتصاب قوله حقا وجوها الاول قال الفراء التقدير
اخبركم بذلك حقا اي اخبارا حقا ونظيره اولئك هم الكافرون حقا والثاني قال سيبويه انه مصدر مؤكد بفعل محذوف يدل عليه الكلام والتقدير
ان الذي فعلوه كان حقا صدقا قال الزجاج التقدير اولئك هم المؤمنون حقا ذلك حقا **المسئلة الثالثة** اتفقوا على انه يجوز
للرجل المؤمن ان يقول انا مؤمن واختلفوا في انه هل يجوز للرجل ان يقول انا مؤمن حقا ام لا فقال اصحاب الشافعي رضي الله عنه الاولى ان يقول
الرجل انا مؤمن حقا ام لا فقال اصحابنا ان شاء الله ولا يقول انا مؤمن حقا وقال اصحاب ابي حنيفة الاولى ان يقول انا مؤمن حقا ولا يجوز ان يقول انا
مؤمن ان شاء الله اما الذين قالوا انا مؤمن ان شاء الله فلهم فيه مقامان احدهما ان ذلك لاجل حصول الشك في حصول الايمان والثاني ان لا يكون
الامر كذلك اما المقام الاول فتقريره ان الايمان عند الشافعي رضي الله عنه عبارة عن مجموع الاعتقاد والاقرار والعمل ولا شك كون الانسان
اتيا بالاعمال الصالحة امر مشكوك فيه والشك في احد اجزاء الماهية يوجب الشك في حصول تلك الماهية فان الانسان وان كان جازما بحصول
الاعتقاد والاقرار الا انه لما كان شاكا في حصول العمل كان هذا القدر يوجب كونه شاكا في حصول الايمان واما عند ابي حنيفة فلما كان الايمان
اسما للاعتقاد والقول فكان العمل خارجا عن مسمى الايمان لم يلزم من حصول الشك في الاعمال حصول الشك في الايمان فثبت ان من قال الايمان
عبارة عن مجموع الامور الثلاثة يلزمه وقوع الشك في الايمان ومن قال الايمان خارج عن مسمى الايمان يلزمه نفي الشك عن الايمان وعند هذا
ظهر ان الخلاف في اللفظ فقط اما المقام الثاني ان نقول ان قولنا انا مؤمن ان شاء الله ليس لاجل الشك ولنا فيه وجوه الاول ان كون الرجل مؤمنا
اشرف صفاته واعظم نعوته واحواله فاذا قال انا مؤمن فكانه مدح نفسه باعظم المدائح فوجب ان يقول ان شاء الله ليصير هذا سببا
لحصول الانكسار في القلب وزوال العجب وروي ان ابا حنيفة رضي الله عنه قال لقتادة لم تستثني في ايمانك فقال اتباعا لابراهيم عليه
السلام والذي اطمع ان يغفر لي خطيئتي يوم الدين فقال ابو حنيفة هلا اقتديت به في قوله اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي قال مولانا

رضي الله عنه كان لقتادة ان يجيب ويقول انه بعد ان قال بلى قال ولكن ليطمئن قلبي وطلب مزيد الطمانينة وهذا على انه لابد من قول ان شا
الله الثاني انه تعالى ذكر في هذه الاية ان الرجل لا يكون مومنا الا اذا كان موصوفا بالصفات الخمسة وهي الخوف من الله والاخلاص في دين
الله والتوكل على الله والاتيان بالصلاة والزكاة لوجه الله وذكروا في اول الاية ما يدل على الحصر وهو قوله انما المومنون الذين هم كذا وكذا وكلمة
انما تفيد الحصر وذلك في اخر الاية قوله اولئك هم المومنون وهذا ايضا يفيد الحصر فلما دلت هذه الاية على هذا المعنى ثم ان الانسان لا يمكنه
القطع على نفسه بحصول هذه الصفات الخمسة لا جرم كان الاولى ان يقول ان شا الله وروي ان الحسن ساله رجل وقال امومن انت فقال الايمان
ايمانان فان كنت تسالني عن الايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الاخر فانا مومن وان كنت تسالني عن قوله انما المومنون الذين اذا ذكر الله
وجلت قلوبهم فوالله لا ادري امنهم انا ام لا الثالث ان القران العظيم دل على ان كل من كان مومنا كان من اهل الجنة فالقطع بكونه مومنا يوجب القطع
بكونه من اهل الجنة وذلك لا سبيل له فكذا هذا نقل عن الثوري انه قال من زعم انه مومن حقا ثم لم يشهد بانه من اهل الجنة فقال امن بنصف
الاية والمقصود انه كما لا سبيل الى القطع بانه من اهل الجنة فكذلك لا سبيل الى القطع بانه مومن الرابع ان الايمان عبارة عن التصديق بالقلب
وعن المعرفة فعلى هذا الرجل انما يكون مومنا في الحقيقة عند ما يكون هذا التصديق وهذه المعرفة حاصلة في القلب حاضرة في الخاطر فاما عند
زوال هذا المعنى فهو انما يكون مومنا بحسب حكم الله واما في نفس الامر فلا اذا عرفت هذا لم يبعد ان يكون المراد بقوله ان شا الله عائدا الى استدامة
مسمى الايمان واستحضار معناه ابدا دائما من غير حصول ذهول وغفلة وهذا المعنى محتمل الخامس ان اصحاب الموافاة يقولون شرط كونه مومنا في
الحال حصول الموافاة على الايمان وهذا الشرط لا يحصل الا عند الموت فيكون مجهولا والموقوف على المجهول مجهول فلهذا السبب حسن ان يقال انا مومن
ان شا الله السادس ان يقال انا مومن ان شا الله عند الموت والمراد صدق هذا الاستثناء اي الخاتمة والعاقبة فان الرجل وان كان مومنا في الحال
الا ان بتقدير ان لا يبقى ذلك الايمان في العاقبة كان وجوده كعدمه ولم يحصل فائدة اصلا وكان المقصود من ذكر هذا الاستثناء هذا المعنى
السابع ان ذكر هذه الكلمة لا ينافي حصول الجزم والقطع الا ترى انه تعالى قال لقد صدق الله رسوله الرويا بالحق لتدخلن المسجد الحرام ان شا الله وهو تعالى
منزه عن الشك والريب فثبت انه تعالى انما ذكر ذلك تعليما منه لعباده هذا المعنى فكذا هاهنا الاولى ذكر هذه الكلمة الدالة على تفويض الامور الى الله
تعالى حتى يحصل بتركه هذه الكلمة دوام الايمان الثامن ان جماعة من السلف ذكروا هذه الكلمة ورايناه ما يقويه في كتاب الله تعالى وهو قوله تعالى اولئك
هم المومنون حقا وهم المومنون في علم الله وفي حكمه وذلك يدل على وجود جمع يكونون مومنين ولا يكونون كذلك فالمومن يقول ان شا الله حتى يجعله الله بتركه
هذه الكلمة فقد احتجوا على صحة قولهم بوجوه الاول ان المتحرك يجوز له ان يقول انا متحرك ولا يجوز له ان يقول انا متحرك ان شا الله
وكذلك القول في القائم والقاعد فكذا هاهنا وجب ان يكون المومن مومنا وان كان لا يجوز ان يقول انا مومن ان شا الله وكما ان خروج الجسم عن
كونه متحركا في المستقبل لا يمنع من الحكم عليه بكونه متحركا حال قيام الحركة فكذلك احتمال زوال الايمان في المستقبل لا يقدح في كونه مومنا
في الحال الثاني انه تعالى قال اولئك هم المومنون حقا فقد حكم الله عليهم بكونهم مومنين حقا فكان قوله ان شا الله يوجب الشك فيما قطع الله
عليه بالحصول وذلك لا يجوز والجواب عن الاول ان الفرق بين وصف الانسان بكونه مومنا وبين وصفه بكونه متحركا حاصل
من الوجوه الكثيرة التي ذكرناها وعند حصول الفرق يتعذر الجمع وعن الثاني انه تعالى حكم على الموصوفين بالصفات المذكورة بكونهم
مومنين حقا فكان قوله ان شا الله وذلك الشرط مشكوك فيه والشك في الشرط يوجب الشك في المشروط وهذا يقوي عين مذهبنا
والحكم الثاني من الاحكام التي اثبتها الله تعالى للموصوفين بالصفات الخمسة قوله تعالى لهم درجات عند ربهم فالمعنى لهم مراتب بعضها اعلى
من بعض واعلم ان الصفات المذكورة قسمان الثلاثة الاولى هي الصفات القلبية والاحوال الروحانية وهي الخوف والاخلاص والتوكل والاثنان
الاخيران هي الاعمال الظاهرة ولا شك ان لهذه الاعمال والاخلاق تاثيرات في تصفية القلب وفي تنويره بالمعارف الالهية ولا شك ان المؤثر كلما
اقوى كانت التاثيرات اقوى وبالضد فلما كانت هذه الاخلاق والاعمال لها درجات ومراتب كانت المعارف بها ايضا لها درجات وذلك هو
المراد من قوله لهم درجات عند ربهم والثواب الحاصل في الجنة ايضا مقدر بمقدار هذه الاحوال فثبت ان مراتب السعادات الروحانية قبل
الموت وبعد الموت ومراتب السعادات الحاصلة في الجنة كثيرة مختلفة فلهذا المعنى قال لهم درجات عند ربهم فان قيل اليس ان المفضول
اذا علم حصول الدرجات العالية للفاضل وحرمانه عنها فانه يتالم قلبه ويتنغص عيشه وذلك يحيل كون الثواب رزقا كريما والجواب
ان استغراق كل احد في سعادته الحاضرة يمنعه من حصول الحصر والحد وبالجملة فاحوال الاخرة لا تناسب احوال الدنيا الا بالاسم الحكم الثالث
والرابع قوله ومغفرة ورزق كريم والمراد من المغفرة ان يتجاوز الله عن سيئاتهم ومن الرزق الكريم نعيم الجنة قال المتكلمون اما كونه رزقا فهو
اشارة الى كونه منفعة واما كونه كريما فهو اشارة الى كون تلك المنافع خالصة دائمة مقرونة بالاكرام والتعظيم ومجموع ذلك هو حد الثواب وقال
العارفون المراد من المغفرة ازالة الظلمات الحاصلة بسبب الاشتغال بغير الله ومن الرزق الكريم الانوار الحاصلة بسبب الاستغراق في معرفة
الله وفي محبته قال الواحدي قال اهل اللغة الكرم اسم جامع لكل ما يحمد ويستحسن والكريم المحمود فيما يحتاج اليه فالله سبحانه موصوف
بانه كريم والقران موصوف بانه كريم قال تعالى اني القي الي كتاب كريم وقال تعالى من كل زوج كريم وقال ويدخلكم مدخلا كريما وقال وقل لهما
قولا كريما والرزق الكريم هو الشريف الفاضل الحسن وقال هشام بن عروة يعني ما اعد الله لهم في الجنة من لذيذ الماكل والمشارب وهني العيش
قال مولانا الداعي الى الله يجب ههنا ان يبين ان اللذات الروحانية الذ من اللذات الجسمانية وقد ذكرنا هذا المعنى في هذا الكتاب في مواضع

كثير وعند هذا يظهر ان الرزق الكريم هو اللذات الروحانية وهي معرفة الله ومحبته والاستغراق بالعبودية فان قال فاقل ظاهر الاية يدل على ان الموصوف بالامور الخمسة محكوم عليه بالنجاة من العقاب وبالفوز بالثواب وذلك يقتضي ان لا تكليف على العبد فيما سوى هذه الخمسة وذلك باطل باجماع المسلمين لانه لابد من الصوم والحج وادا سائر الواجبات قلنا انه هل يدا بقوله الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم واذا تليت عليهم اياته زادتهم ايمانا وجميع التكاليف داخل تحت هذين الكلامين لانه تعالى خص من الصفات الباطنة التوكل بالذكر على التعيين من الاعمال الظاهرة الصلاة والزكاة على التعيين علما ان اشرف الاحوال الباطنة التوكل واشرف الاعمال الظاهرة الصلاة والزكاة

قوله تعالى

كما اخرجك ربك من بيتك بالحق وان فريقا من المؤمنين لكارهون يجادلونك في الحق بعد ما تبين كانما يساقون الى الموت وهم ينظرون في الآية مسائل

المسئلة الاولى اعلم ان قوله كما اخرجك ربك يقتضي التشبيه شيئا لهذا الاخراج وذكر وافيه وجوها الاول ان النبي صلى الله عليه وسلم لما راى كثرة المشركين يوم بدر وقلة المسلمين قال من قتل قتيلا فله كذا اوكذا ومن اسر اسيرا فله كذا وكذا الى غير ذلك في القتال فلما التقى المشركون قال سعد بن عبادة يا رسول الله ان جماعة من اصحابك ونزك بانفسهم حرصا لم يتاخروا عن القتال جبنا ولا غفلة بل لمحبتهم ولكنهم اشفقوا عليك من ان تقاتل لانهم اخذوا ذلك مما سمعته لم يبق خلق من المسلمين بغير شيء فانزل الله تعالى يسالونك عن الانفال قل الانفال لله والرسول يجتمع فيها ما يشاء وامسك المسلمون عن الطلب وفي النفس بعضهم شيء من الكراهة وايضا بعض حزب النبي صلى الله عليه وسلم الى القتال يوم بدر كانوا كارهين لتلك المقاتلة على ما شرح حال تلك الكراهة فلما قال تعالى قل الانفال لله والرسول كان التقدير الصرف ظاهر هذا الحكم في الانفال وان كانوا كارهين له كما اخرجك ربك من بيتك بالحق الى القتال وان كانوا كارهين له وهذا الوجه احسن الوجوه المذكورة في هذا الموضع. الثاني ان يكون التقدير تثبت الحكم بان الانفال لله وان كرهوا كما ثبت حكم الله باخراجك الى القتال وان كرهوه. الثالث لما قال اولئك هم المؤمنون حقا كان التقدير ان الحكم بكونهم مؤمنين حق كما ان حكم الله باخراجك من بيتك لاجل القتال حق. الرابع قال الكسائي الكاف يتعلق بما قبله بعده وهو قوله يجادلونك في الحق والتقدير كما اخرجك ربك من بيتك بالحق على كره فريق من المؤمنين كذلك هم يكرهون القتال ويجادلونك فيه

المسئلة الثانية قوله من بيتك يريد بيته بالمدينة او المدينة نفسها لانها موضع هجرته وسكناه بالحق اي اخراجا ملتبسا بالحكمة والصواب وان فريقا من المؤمنين لكارهون يعني حال الحال اي اخراجك ربك حال كراهتهم روي ان عير قريش اقبلت من الشام وفيها اموال كثيرة ومعها اربعون راكبا منهم ابو سفيان وعمرو بن العاص وافوام امروا فاخبر جبريل رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخبر المسلمين فاغتم بعضهم لتلقي العير لكثرة الظهر وقلة النفر فلما خرجوا بلغ اهل مكة خروجهم فنادى ابو جهل فوق الكعبة يا اهل مكة النجا النجا على كل صعب ذلول ان اخذ محمد عيركم لم تفلحوا ابدا وقد رات اخت العباس بن عبد المطلب رويا فقالت لاخيها اني رايت عجبا كان ملكا نزل من السماء فاخذ صخرة من الجبل ثم حلق لها فلم يبق بيت من بيوت مكة الا اصابه حجر من تلك الصخرة فحدث لها العباس فقال ابو جهل ما رضي رجالهم بالنبوة حتى ادعت نساؤهم ايضا النبوة فخرج ابو جهل باهل مكة وهم النفير في المثل السائر لا في العير والى النفير قيل له ان العير اخذت طريق الساحل ورجعت فارجع الناس الى مكة فقال لا والله لا نكون ذلك ابدا حتى نختر الجزور ونشرب الخمور وتقيم القينات والمعازف ببدر فتسامع جميع العرب بخروجنا وان محمدا لم يصب العير فمضى بهم الى بدر وبدر كانت العرب تجتمع فيه سوقهم يوما في السنة ونزل جبريل فقال يا محمد ان الله وعدكم احدى الطائفتين اما العير واما النفير من قريش فاستشار النبي صلى الله عليه وسلم اصحابه رضي الله عنهم فقال ما تقولون ان القوم خرجوا من مكة على كل صعب وذلول فالعير احب اليكم ام النفير قالوا بل العير احب الينا من لقاء العدو تغير وجه رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال ان العير قد مضت على ساحل البحر وهذا ابو جهل قد اقبل فقالوا يا رسول الله عليك بالعير ودع العدو فقام عند غضب نبي الله صلى الله عليه وسلم ابو بكر وعمر واحسنا ثم قام سعد بن عبادة وقال امض لما امرك الله به فوالله لو سرت حتى تبلغ برك الغماد لسرنا معك ولا نكون كالذين قالوا لموسى اذهب انت وربك فقاتلا انا ها هنا قاعدون ولكن نقول اذهب انت وربك فانا معكما مقاتلون ما دامت عين منا تطرف فضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال سيروا على بركة الله والله لكاني انظر الى مصارع القوم ولما فرغ نبي الله من بدر قال لبعضهم طالما تحدثون اني اصبت عيركم فاداه العباس وهو في وثاقه لانه قال له النبي صلى الله عليه وسلم لم قال لان الله وعدك احدى الطائفتين وقد اعطاك ما وعدك اذا عرفت هذه القصة كانت كراهية القتال حاصلة لبعضهم لاجل ما بين الله تعالى ان فريقا من المؤمنين لكارهون والحق الذي جاء به رسول الله صلى الله عليه وسلم تلقي النفير لا بارهم الغير وقوله من بعد ما تبين المراد منه اعلام رسول الله صلى الله عليه وسلم بالنصر بقوله وعد الم تروا لهم ما كان خروجا الى العير وهلا قلت لنا التستعد وتاهب للحرب وذلك لانهم كانوا يكرهون القتال ثم انه تعالى شبه حالهم في وقت ظهور امر الدين وهم كارهون للقتال بحال من يساق الى الموت وهو شاهد لاسبابه ناظر اليه وقوله وهم ينظرون كناية عن الجزم والقطع ومنه قوله عليه السلام من انتمى من ابيه وهو ينظر اليه اي يعلم انه ابنه وقوله تعالى يوم ينظر المرء ما قدمت يداه اي يعلم واعلم انه كان خوفهم لامور احدها قلة العدد وثانيها انهم كانوا حاله وروي انه ما كان فيهم الا فارسان وثالثها قلة السلاح

المسئلة الثالثة روي انه صلى الله عليه انما خرج من بيته باختيار نفسه ثم انه تعالى اضاف ذلك الخروج لنفسه فقال كما اخرجك ربك من بيتك وهذا يدل على ان فعل العبد خلق لله تعالى ابتدا او بواسطة خلق القدرة والداعية اللتين يجب عندهما الفعل كما هو قولنا قال القاضي معناه انه حصل ذلك الخروج بامره تعالى وارادته فاضيف اليه قلنا لانك انما ذكرت مجازا والاصل

حمل الكلام على حقيقته **قوله تعالى** واذ يعدكم الله احدى الطائفتين انها لكم وتودون ان غير
ذات الشوكة تكون لكم ويريد الله ان يحق الحق بكلماته ويقطع دابر الكافرين ليحق الحق ويبطل الباطل ولو كره المجرمون اعلم ان قوله
اذ منصوب باضمار اذكر انها لكم بدل من احدى الطائفتين قال الفراء والزجاج ومثله قوله تعالى هل ينظرون الا الساعة ان تاتيهم وان في موضع
نصب كما نصب للساعة ومثله ايضا لولا رجال مؤمنون ونساء مؤمنات لم تعلموهم ان تطؤهم ان في موضع رفع بلولا والطائفتان العير والنفير
وغير ذات الشوكة العير لانه لم يكن فيها الا اربعون فارسا والشوكة كانت في النفير بعددهم وعدتهم والشوكة الحدة مستعارة من واحدة الشوك
ويقال شوك القتاد شاها ومنها قوله شائك السلاح اي تتمنون ان يكون لكم العير لانها الطائفة التي لا حدة لها ولا شدة ولا تريدون الطائفة
الاخرى ولكن الله اراد التوجه الى الطائفة الاخرى ليحق الحق بكلماته وفيه سؤالات • السؤال الاول اليس ان قوله يريد الله ان يحق الحق بكلماته
ثم قوله بعد ذلك ليحق الحق تكرير محض والجواب ليس هاهنا تكرير لان المراد بالاول تثبيت ما وعد به في هذه الواقعة من النصر والظفر بالاعداء
والمراد بالثاني تقوية القرآن والدين ونصرة هذه الشريعة لان الذي وقع من المؤمنين يوم بدر بالكافرين سبب لعز الدين وقوته ولهذا السبب قرنه
بقوله ويبطل الباطل الذي هو الشرك وذلك في مقابلة الحق الذي هو الدين والايمان • السؤال الثاني الحق حق لذاته والباطل باطل لذاته وما
ثبت للشيء لذاته فانه يمتنع تحصيله بجعل جاعل وفعل فاعل فالمراد من تحقيق الحق وابطال الباطل ما هو والجواب المراد من تحقيق الحق وابطال الباطل
اظهار كون ذلك الحق حقا واظهار كون ذلك الباطل باطلا وذلك يكون تارة باظهار الدلائل والبينات وتارة بتقوية رؤساء الحق وقهر رؤساء الباطل
واعلم ان اصحابنا تمسكوا في مسئلة خلق الافعال بقوله ليحق الحق وجب حمله على انه يوجد الحق ويكونه والحق ليس الا الدين والاعتقاد حمل هذا على ان العقائد
الحقة لا تحصل الا بتكوين الله وايجاده ولا يمكن حمل تحقيق الحق على اظهار آثاره لان ذلك الظهور حصل بفعل العباد امتنع ايضا اضافة ذلك الى الله تعالى
ولا يمكن ان يقال المراد من اظهاره وضع الدلائل عليها لان هذا المعنى حاصل بالنسبة الى الكافر والى المسلم وقبل هذه الواقعة وبعدها فلا يبقى لتخصيص
هذه الواقعة بهذا المعنى فائدة اصلا واعلم ان المعتزلة ايضا تمسكوا بعين هذه الآية على صحة مذهبهم قالوا هذه الآية تدل على انه لا يريد تحقيق
الباطل وابطال الحق البتة بل الله تعالى ابدا يريد تحقيق الحق وابطال الباطل وذلك يبطل قول من يقول لا باطل ولا كفر الا والله تعالى مريد له واجاب
اصحابنا بانه ثبت في اصول الفقه ان المفرد المحلى بالالف واللام ينصرف الى المعهود السابق فهذه الآية دلت على انه تعالى اراد تحقيق الحق وابطال
الباطل في هذه الصورة فلم قلتم ان الامر كذلك في جميع الصور بل قد بينا بالدليل ان هذه الآية تدل على صحة قولنا اما قوله ويقطع دابر الكافرين
فالدابر الآخر فاعل من دبر اذا ادبر ومنه دابرة الطائر وقطع الدابر عبارة عن الاستيصال والمراد انكم تريدون العير للفوز بالمال والله تعالى
يريد ان ترجعوا الى النفير لما فيه من اعلاء الدين الحق واستيصال الكافرين **قوله تعالى** اذ تستغيثون
ربكم فاستجاب لكم اني ممدكم بالف من الملائكة مردفين وما جعله الله الا بشرى ولتطمئن به قلوبكم وما النصر الا من عند الله ان الله عزيز حكيم
اعلم ان الله تعالى لما بين في الآية الاولى انه يحق الحق ويبطل الباطل بين انه تعالى نصرهم عند الاستغاثة وفيه مسائل **المسئلة الاولى**
يجوز ان يكون العامل في اذ هو قوله ويبطل الباطل فتكون الآية متصلة بما قبلها ويجوز ان تكون الآية مستانفة على تقدير فاذكروا اذ تستغيثون
المسئلة الثانية في قوله اذ تستغيثون قولان الاول ان هذه الاستغاثة كانت من الرسول صلى الله عليه وسلم قال ابن عباس حدثني عمر بن
الخطاب رضي الله عنه قال لما كان يوم بدر ونظر رسول الله الى المشركين وهم الف والى اصحابه وهم ثلثمائة ونيف استقبل القبلة بمد يده وهو يقول
اللهم انجز لي ما وعدتني اللهم ان تهلك هذه العصابة لا تعبد في الارض ولم يزل كذلك حتى سقط رداؤه ورده ابو بكر ثم الزمه ثم قال كفاك يا نبي الله
مناشدتك ربك فانه سينجز لك ما وعدك فنزلت هذه الآية ولما اصطف القوم قال ابو جهل اللهم اولا بالحق فانصره ورفع رسول الله صلى الله عليه وسلم
يده بالدعاء المذكور والقول الثاني ان هذه الاستغاثة كانت من جماعة المؤمنين لان الوجه الذي لاجله اقدم الرسول على الاستغاثة كان حاصلا
فيهم بل خوفهم اشد من خوف الرسول والاقرب انه دعا عليه السلام وتضرع على ما روي والقوم كانوا يؤمنون على دعائه تابعين له في الدعاء في
انفسهم فنقل دعاء رسول الله صلى الله عليه وسلم لانه رفع بذلك الدعاء صوته ولم ينقل دعاء القوم فهذا هو طريق الجمع بين الروايات المختلفة في هذا الباب
المسئلة الثالثة قوله اذ تستغيثون يطلبون الاغاثة كقول الواقع في بلية اغثني اي فرج عني واعلم انه تعالى لما حكى عنهم الاستغاثة بين
انه تعالى اجابهم وقال اني ممدكم بالف من الملائكة مردفين وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قوله اني ممدكم فحذف الجار وسلط عليه
استجاب فنصب محله وعن ابي عمرو انه قرأ اني ممدكم بالكسر على ارادة القول او على اجراء استجاب مجرى قال لان الاستجابة من القول **المسئلة
الثانية** قرأ نافع وابو بكر عن عاصم مردفين بفتح الدال والباقون بكسرها قال الفراء اما مردفين اي متتابعين يأتي بعضهم في اثر بعض كالقوم
الذين اردفوا على الدواب ومردفين اي فعلهم ذلك ومعناه انه تعالى اردف المسلمين بهم وامدهم بهم **المسئلة الثالثة** اختلفوا
في ان الملائكة هل قاتلوا يوم بدر فقال قوم نزل جبريل في خمسمائة ملك على الميمنة وفيها ابو بكر وميكائيل في خمسمائة على الميسرة وفيها علي بن
ابي طالب في صورة الرجال عليهم ثياب بيض وقاتلوا وقيل قاتلوا يوم بدر ولم يقاتلوا يوم الاحزاب ويوم حنين وعن ابي جهل انه قال لابن مسعود من اين
كان الصوت الذي كنا نسمع ولا نرى شخصا قال من الملائكة فقال ابو جهل هم غلبونا لا انتم وروي ان رجلا من المسلمين بينما هو
يشتد في اثر رجل من المشركين اذ سمع صوت ضربة بالسوط فوقه فنظر الى المشرك وقد خر مستلقيا وشق وجهه فحدث الانصاري
رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال صدقت ذلك من مدد السماء وقال آخرون لم يقاتلوا وانما كانوا يكثرون السواد ويثبتون المؤمنين

والا ملك واحد كاف في اهلاك اهل الدنيا كلهم فان جبريل اهلك بريشة من جناحه مدائن قوم لوط واهلك بلاد عاد وصالح بصيحة واحدة والكلام في كيفية هذا الامداد مذكور في سورة آل عمران بالاستقصاء والذي يدل على صحة ان الملائكة ما نزلوا للقتال قوله تعالى وما جعله الله الا بشرى لكم قال الضمير عائد الى الارداف والتقدير ما جعل الله الارداف الا بشرى قال الزجاج وما جعل المردفين الا بشرى وهذا اولى لان بالامداد بالملائكة حصل البشرى قال ابن عباس كان رسول الله صلى الله عليه وسلم في العريش يوم بدر وبيده عود وكان ابو بكر قاعدا على يمينه معد لين معه غيره فخفق رسول الله صلى الله عليه وسلم من نعسة فحسها ثم ضرب بيديه على فخذي ابي بكر فقال ابشر ينصر الله لقد رايت في منامي جبريل يقدم الخيل وهذا يدل على انه لا غرض من انزالهم الا حصول هذه البشرى وذلك ينفي اقدامهم على القتال ثم قال تعالى وما النصر الا من عند الله والمقصود التنبيه على ان الملائكة وان كانوا قد بشروا في موافقة المؤمنين الا ان الواجب على المؤمن ان لا يعتمد على ذلك بل يحسن ان يكون اعتماده على اعانة الله تعالى ونصره وهدايته وكفايته لاجل ان الله هو العزيز الغالب الذي لا يغلب والقاهر الذي لا يقهر والحكيم فيما ينزل من النصرة فيضعها في موضعها

قوله تعالى اذ يغشاكم النعاس امنة منه وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به ويذهب عنكم رجز الشيطان وليربط على قلوبكم ويثبت به الاقدام الى قوله فان الله شديد العقاب وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قال الزجاج اذ من صلة ما نصب على معنى وما جعله الله البشرى في ذلك الوقت ويجوز ايضا ان يكون التقدير اذكروا اذ يغشاكم النعاس **المسئلة الثانية** في يغشاكم ثلاث قراآت الاولى يغشاكم بضم الياء وسكون الغين وتخفيف الشين النعاس بالنصب الثانية يغشاكم بالالف وفتح الياء وسكون الغين النعاس بالرفع وهي قراءة ابي عمرو وابن كثير الثالثة قرا الباقون يغشاكم بتشديد الشين وضم الياء في الغشية النعاس بالنصب اي يلبسكم النوم قال الواحدي القراءة الاولى من اغشى والثالثة من غشي فمن قرا يغشيكم فالمعنى واحد وقد جاء التنزيل بهما في قوله فاغشيناها هم لا يبصرون وقال فغشاها ما غشي وقال كانما اغشيت وجوههم وعلى هذا فالفعل مسند الى الله **المسئلة الثالثة** انه تعالى لما ذكر انه استجاب دعاءهم ووعدهم بالنصر قال وما النصر الا من عند الله ذكر عقيبه قوله اذ يغشاكم النعاس امنة منه اي من قبل الله واعلم ان كل يوم وكل مكان فانه لا يحصل الامن قبل الله تعالى فتخصيص هذا المكان بانه من الله تعالى فلا بد فيه من مزيد فائدة وذكروا فيه وجوها احدها ان الخائف اذا خاف من عدوه للخوف الشديد على نفسه واهله ان لا ياخذه النوم فصار حصول النوم لهم بسبب زوال الخوف الشديد يدل على ازالة الخوف وحصول الامن وثانيها انهم خافوا من جهات كثيرة احدها قلة المسلمين وكثرة الكفار وثانيها كثرة الاهبة والالة والعدة للكافرين وثالثها العطش الشديد فلولا حصول هذا النعاس وحصول الاستراحة حتى يمكنوا في اليوم الثاني من القتال لما تم الظفر والوجه الثالث في بيان كون ذلك النعاس نعمة في حقهم الضرر ما ظاهر فانه يمكن العدو من معاضدتهم بل كان ذلك نعاسا فحصل لهم زوال الاعياء والكلالة مع انهم كانوا يجب لو قصدهم العدو لعرفوا وصوله والوجه الرابع انه غشيهم هذا النعاس دفعة واحدة مع كثرتهم وحصول النعاس لجمع العظيم في الخوف الشديد امر خارج عن العادة فلهذا السبب قيل ان ذلك النعاس كان في حكم المعجز فان قيل فان كان الامر كذلك كما ذكرتم فلم خافوا بعد ذلك قلنا الان المعلوم ان الله تعالى فعل حينئذ الاسلام مظفرا منصورا وذلك لا يمنع من صيرورة قوم معهم مغلوبين قال صاحب الكشاف الفاء في قوله فلم تقتلوهم جواب شرط محذوف تقديره وان افتخرتم بقتلهم فانتم لم تقتلوهم ولكن الله قتلهم فخرق لك ومارميتا اذ رميت ولكن الله رمى يعني ان القبضة من الحصباء التي رميتها فانت ما رميتها في الحقيقة لان رميك لا يبلغ اثره الا ما يبلغه رمي سائر البشر ولكن الله رميها حيث اخذ اجزاء ذلك التراب واوصلها الى عيونهم فصورة الرمي صدرت من الرسول صلى الله عليه وسلم واثرها انما صدر من الله تعالى فلهذا المعنى صح فيه النفي والاثبات **المسئلة الرابعة** احتج اصحابنا بهذه الاية على ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى وجه الاستدلال انه تعالى لما ذكر انه استجاب دعاءهم ووعدهم بالنصر قال وما النصر الا من عند الله ذكر عقيبه قوله اذ يغشاكم النعاس امنة منه اي من قبل الله واعلم ان كل يوم وكل مكان فانه لا يحصل الامن قبل الله تعالى فتخصيص هذا المكان بانه من الله تعالى فلا بد فيه من مزيد فائدة وذكروا فيه وجوها احدها ان الخائف اذا خاف من عدوه الخوف الشديد على نفسه واهله ان لا ياخذه النوم فصار حصول النوم لهم بسبب زوال الخوف الشديد يدل على ازالة الخوف وحصول الامن وثانيها انهم خافوا من جهات كثيرة احدها قلة المسلمين وكثرة الكفار وثانيها كثرة الاهبة والالة والعدة للكافرين وثالثها العطش الشديد فلولا حصول هذا النعاس وحصول الاستراحة حتى يمكنوا في اليوم الثاني من القتال لما تم الظفر والوجه الثالث في بيان كون ذلك النعاس نعمة في حقهم الضرر ما ظاهر فانه يمكن العدو من معاضدتهم بل كان ذلك نعاسا فحصل لهم زوال الاعياء والكلالة مع انهم كانوا يجب لو قصدهم العدو لعرفوا وصوله والوجه الرابع انه غشيهم هذا النعاس دفعة واحدة مع كثرتهم وحصول النعاس لجمع العظيم في الخوف الشديد امر خارج عن العادة فلهذا السبب قيل ان ذلك النعاس كان في حكم المعجز فان قيل فان كان الامر كذلك كما ذكرتم فلم خافوا بعد ذلك قلنا الان المعلوم ان الله تعالى فعل حينئذ الاسلام مظفرا منصورا وذلك لا يمنع من صيرورة قوم معهم مغلوبين قال صاحب الكشاف الفاء في قوله فلم تقتلوهم جواب شرط محذوف تقديره وان افتخرتم بقتلهم فانتم لم تقتلوهم ولكن الله قتلهم فخرق لك ومارميتا اذ رميت ولكن الله رمى يعني ان القبضة من الحصباء التي رميتها فانت ما رميتها في الحقيقة لان رميك لا يبلغ اثره الا ما يبلغه رمي سائر البشر ولكن الله رميها حيث اخذ اجزاء ذلك التراب واوصلها الى عيونهم فصورة الرمي صدرت من الرسول صلى الله عليه وسلم واثرها انما صدر من الله تعالى فلهذا المعنى صح فيه النفي والاثبات **المسئلة الرابعة** احتج اصحابنا بهذه الاية على ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى وجه الاستدلال انه تعالى لما ذكر انه استجاب دعاءهم ووعدهم بالنصر قال وما النصر الا من عند الله ذكر عقيبه قوله اذ يغشاكم النعاس امنة منه اي من قبل الله واعلم ان كل يوم وكل مكان فانه لا يحصل الامن قبل الله تعالى فتخصيص هذا المكان بانه من الله تعالى فلا بد فيه من مزيد فائدة وذكروا فيه وجوها احدها ان الخائف اذا خاف من عدوه الخوف الشديد على نفسه واهله ان لا ياخذه النوم فصار حصول النوم لهم بسبب زوال الخوف الشديد يدل على ازالة الخوف وحصول الامن وثانيها انهم خافوا من جهات كثيرة احدها قلة المسلمين وكثرة الكفار وثانيها كثرة الاهبة والالة والعدة للكافرين وثالثها العطش الشديد فلولا حصول هذا النعاس وحصول الاستراحة حتى يمكنوا في اليوم الثاني من القتال لما تم الظفر والوجه الثالث في بيان كون ذلك النعاس نعمة في حقهم الضرر ما ظاهر فانه يمكن العدو من معاضدتهم بل كان ذلك نعاسا فحصل لهم زوال الاعياء والكلالة مع انهم كانوا يجب لو قصدهم العدو لعرفوا وصوله والوجه الرابع انه غشيهم هذا النعاس دفعة واحدة مع كثرتهم وحصول النعاس لجمع العظيم في الخوف الشديد امر خارج عن العادة فلهذا السبب قيل ان ذلك النعاس كان في حكم المعجز فان قيل فان كان الامر كذلك كما ذكرتم فلم خافوا بعد ذلك قلنا الان المعلوم ان الله تعالى فعل حينئذ الاسلام مظفرا منصورا وذلك لا يمنع من صيرورة قوم معهم مغلوبين قال صاحب الكشاف الفاء في قوله فلم تقتلوهم جواب شرط محذوف تقديره وان افتخرتم بقتلهم فانتم لم تقتلوهم ولكن الله قتلهم فخرق لك ومارميتا اذ رميت ولكن الله رمى يعني ان القبضة من الحصباء التي رميتها فانت ما رميتها في الحقيقة لان رميك لا يبلغ اثره الا ما يبلغه رمي سائر البشر ولكن الله رميها حيث اخذ اجزاء ذلك التراب واوصلها الى عيونهم فصورة الرمي صدرت من الرسول صلى الله عليه وسلم واثرها انما صدر من الله تعالى فلهذا المعنى صح فيه النفي والاثبات **المسئلة الخامسة** قرئ ولكن الله قتلهم ولكن الله رمى بالتخفيف ولكن ورفع ما بعده **المسئلة السادسة** في سبب نزول هذه الاية قالت الرواية اخذ يوم بدر ملء كفه من الحصباء ورمى بها وجوه القوم وقال شاهت الوجوه فلم يبق مشرك الا دخل في عينيه ومنخريه

اخبر الله عنهم بقوله واذا لقوا الذين امنوا قالوا امنا واذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم ثم قال تعالى ان شر الدواب عند الله الصم البكم
الذين لا يعقلون واختلفوا في الدواب فمثل شبههم بالدواب بجهلهم وعدولهم عن الاستماع فما يقولون ويقال لهم ولذلك وصفهم
بالصمم وبالبكم وبالعمى لا يعقلون وقيل لهم من الدواب لانه اسم لما دب على الارض ولم يذكره في معرض التشبيه بل وصفهم بصفة
يليق بهم على طريقة الذم كما يقال لمن لا يفهم الكلام هو شيخ وجسد وطلل بلا بجهة الذم ثم قال تعالى ولو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم
ولو اسمعهم لتولوا وهم معرضون والمعنى ان كل ما كان حاصلا فانه يجب ان يعلمه فبعدم علم الله والمعنى ان كل ما كان حاصلا موجودا من لوازم
عدمه فلا جرم حسن التعبير عن عدمه في نفسه بعدم علم الله بوجوده وتقدير الكلام لو جعل فيهم خيرا لاسمعهم ولكن لما لم يعلم
فيهم خيرا لم يسمعهم ولو اسمعهم بعد ان علم انه لا خير فيهم لم ينتفعوا بما ولتولوا وهم معرضون فثبت ان الكفار سألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يحيي لهم قصي
ابن كلاب وغيره من الاموات ليخبرهم بصحة نبوته فبين تعالى انه لو علم فيهم خيرا وهو انتفاعهم بقول هؤلاء الاموات لاحياهم حتى يسمعوا كلامهم
ولكنه تعالى علم منهم انهم لا يقولون هذا الكلام الا على سبيل العناد والتعنت وانهم لو اسمعهم الله تعالى كلامهم لتولوا عن قبول الحق وهم
معرضون عنه وفي هذه الاية مسائل

المسئلة الاولى انه تعالى حكم عليهم بالتولي عن الدلائل وبالاعراض عن الحق وانهم لا
يقبلونه البتة ولا ينتفعون به البتة فنقول وجب ان يكون صدور الايمان منه محالا لانه لو صدر الايمان لكان اما ان يوجد ذلك
الايمان مع بقاء هذا الخبر صدقا او مع انقلابه كذبا والاول باطل بالاتفاق لان وجود الايمان مع ان الاخبار عن عدم الايمان يكون صدقا
جمع بين النقيضين وهذا محال والثاني محال لان انقلاب خبر الله الصدق كذبا محال لا سيما في الزمان المقتضي وهكذا القول في ايمان من علم الله
انه لو كان موجودا كيف يكون حاله وايضا قوله لاسمعهم والمراد عنده فاخبر عن المعدوم انه لو كان موجودا كيف يكون حاله ايضا

المسئلة الثانية النحويون يقولون كلمة لو وضعت للدلالة على انتفاء الشيء لاجل انتفاء غيره وانا
قد بينا تقريره في سر الاعراب فانه ما حصل المجيء وما حصل الاكرام ومن الفقهاء من قال انه لا يفيد الا الانتفاء فاما الانتفاء لاجل انتفاء المعين
فلا يفيده هذا اللفظ والدليل عليه الاية والخبر اما الاية فهي هذه الاية وتقريره ان كلمة لو لو افادت ما ذكروه لكان قوله ولو علم الله فيهم خيرا
لاسمعهم يقتضي انه تعالى ما علم فيهم خيرا وما اسمعهم ثم قال ولو اسمعهم لتولوا فيكون معناه انه ما اسمعهم وانهم ما تولوا لكن عدم التولي
يدل على ان الكلام يقتضي نفي الخير واخره يقتضي حصول الخير وذلك متناقض فثبت ان القول بان كلمة لو تفيد انتفاء الشيء لانتفاء غيره
يوجب هذا التناقض لوجب الاعتراف به واما الخبر فقوله عليه السلام نعم العبد صهيب لو لم يخف الله لم يعصه فلو كان لفظة لو
تفيد ما ذكروه لصار المعنى انه اخاف الله وعصاه وذلك متناقض فثبت ان كلمة لو لا تفيد انتفاء الشيء لانتفاء غيره وانما تفيد بمجرده الالتزام

المسئلة الثالثة اعلم ان معلومات الله تعالى على اربعة اقسام
واعلم ان هذه الدلائل حسن الا انه على خلاف جمهور الاصحاب
احدها جملة الموجودات الثاني جملة المعدومات الثالث ان كل واحد من الموجودات لو كان معدوما فانه يكون حاله الرابع ان كل واحد
من المعدومات لو كان موجودا كيف يكون حاله فالقسمان الاولان علم بالواقع والقسمان الثانيان علم بالمقدر الذي هو غير واقع بقوله ولو علم الله
فيهم خيرا لاسمعهم من القسم الثاني وهو العلم بالمقدرات وليس من اقسام العلم بالواقعات ونظير قوله تعالى حكاية عن المنافقين لئن اخرجوا
لا يخرجون معكم ولئن قوتلتم لا ينصرنكم فقال تعالى لئن اخرجوا لا يخرجون معهم ولئن قوتلوا لا ينصرونهم ولئن نصروهم ليولن الادبار ثم لا ينصرون
اخبر لو كان موجودا كيف يكون حاله وايضا قوله لو ردوا لعادوا والماهو اعدمه فاخبر عن المعدوم انه لو كان موجودا كيف يكون حاله ايضا

قوله تعالى يا ايها الذين امنوا استجيبوا لله وللرسول اذا دعاكم لما يحييكم واعلموا ان الله يحول بين
المرء وقلبه وانه اليه تحشرون في الاية مسائل

المسئلة الاولى قال ابو عبيدة والزجاج استجيبوا معناه اجيبوا واتفقوا على صحة قولهم
استجبت ودعوته فلم يستجبه عند ذا ان يجيب، **المسئلة الثانية** اكثر العقهاء على ان ظاهر الامر للوجوب ويتمسكون بهذه الاية على صحة قولهم
من وجهين الاول ان كل من امره الله تعالى بفعل فقد دعاه اليه ذلك الفعل وهذه الاية تدل على انه لا بد من الاجابة في كل ما دعاه الله اليه فان قيل
قوله استجيبوا امر فلم قلتم انه يدل على الوجوب وهل النزاع الا فيه ويرجع حاصل الكلام الى اثبات ان الامر يفيد الوجوب وهو يقتضي اثبات الشيء
بنفسه وهو محال والجواب ان من العلوم بالضرورة ان كل ما امر الله به فهو من رغب فيه مندوب اليه فلو حملنا قوله استجيبوا لله
وللرسول على هذا المعنى كان هذا اخبارا بمجرى ايضاح الواضحات وانه عيب فوجب حمله على فائدة زائدة وهي الوجوب صونا لهذا النص
عن التعطيل ويؤكد هذا بان قوله تعالى بعد ذلك واعلموا ان الله يحول بين المرء وقلبه وانه اليه تحشرون جار مجرى التهديد والوعيد
وذلك لا يليق الا بالايجاب الوجه الثاني في الاستدلال بهذه الاية على ثبوت هذا المطلوب ما روى ابو هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم مر
على باب ابي ابن كعب فناداه وهو في الصلاة فعجل في صلاته ثم جاء فقال ما منعك عن اجابتي قال كنت اصلي قال الم تخبر فيما اوحى الي استجيبوا
لله وللرسول فقال لا جرم لا تدعوني الا اجبتك والاستدلال به ان النبي صلى الله عليه وسلم لما دعاه فلم تجبه لامته على ترك الاجابة وتمسك في تقرير
ذلك اللوم بهذه الاية فلولا دلالة هذه الاية على الوجوب والا لما صح ذلك الاستدلال وقول من يقول مسلة ان الامر هل يفيد الوجوب مسلة
قطعية بل هي عندنا مسلة ظنية لان المقصود منها العمل والدليل الظني كاف في المطالب العملية فان قالوا انه تعالى ما امر بالاجابة على الاطلاق
بل امر بالاجابة في شرط خاص وهو قوله اذا دعاكم لما يحييكم فلم قلتم ان هذا الشرط حاصل في جميع الاوامر قلنا قصة ابي ابن كعب تدل على ان هذا الحكم عام وغير
مختص بشرط معين وايضا فلا بد من حمل الحياة ههنا على نفس الحياة لان احيا الجي محال فوجب حمله على شيء اخر وهو الفوز بالثواب وكل ما دعى الله اليه

منها شيء وكانت تلك الرمية سببا للهزيمة وفيه نزلت هذه الآية والثاني انها نزلت يوم خيبر روي انه عليه السلام اخذ قوسا وهو على باب خيبر
فرمى سهما فاقبل السهم حتى قتل ابن ابي الحقيق وهو على فرسه فانزل الله تعالى وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى والثالث انها نزلت في يوم
احد في قتل ابي ابن خلف وذلك انه اتى النبي صلى الله عليه وسلم بعظم رميم وفتّه وقال يا محمد من يحيي هذه وهي رميم فقال عليه السلام يحييه الله
ثم يميتك ثم يحييك ثم يدخلك النار فاسر يوم بدر فلما افتدى قال لرسول الله ان عندي فرسا اعلفها كل يوم فرقا من ذرة كي اقتلك عليه فقال
عليه السلام بل انا اقتلك ان شاء الله فلما كان يوم احد اقبل ابي يركض ذلك الفرس حتى دنى من الرسول صلى الله عليه وسلم فاعترض له رجال من المسلمين
ليقتلوه فقال عليه السلام استاخروا ورماه بحربة فكسر ضلعا من اضلاعه فحمل فمات ببعض الطريق وفي ذلك نزلت الآية والاصح ان هذه الآية نزلت يوم
بدر والا ادخل في اثناء القصة كلاما اجنبيا عنها وذلك لا يليق بل لا يبعد ان يدخل تحته سائر الوقائع لان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب
اما قوله تعالى وليبلي المؤمنين منه بلاء حسنا هذا معطوف على قوله ولكن الله رمى والمراد من هذا البلاء الانعام اي ينعم عليهم نعمة عظيمة بالنصر والغنيمة
والاجر والثواب قال القاضي ولولا ان المفسرين اتفقوا على ان حمل الابتلاء ههنا على النعمة والا لكان يحتمل المحنة بالتكليف فيما بعده من الجهاد حتى يقال ان الذي
فعله تعالى يوم بدر كان لا بسبب حصول تكليف شاق عليهم فما بعد ذلك من الغزوات ثم الله تعالى ختم هذا بقوله ان الله سميع عليم اي سميع لكلامكم عليم
باحوال قلوبكم وهذا جرى مجرى التحذير والترهيب لئلا يغتر العبد بظواهر الامور ويعلم ان الخالق تعالى يطلع على ما في الضمائر والقلوب

قوله تعالى ذلكم وان الله موهن كيد الكافرين الى قوله وان الله مع المؤمنين

في الآية مسائل المسألة الاولى قرأ نافع وابن كثير وابو عمرو موهن بتشديد الهاء من التوهين كيدا بالنصب وقرأ حفص وعاصم موهن كيد بالاضافة والباقون موهن
بالتخفيف كيد بالنصب ومثله كاشفات ضره بالتنوين والاضافة المسألة الثانية الكلام في ذلكم ومحله من الاعراب كما في قوله
ذلكم فذوقوه المسألة الثالثة توهين الله كيدهم يكون باشياء باطلاع المؤمنين على عوراتهم والقاء الرعب في قلوبهم وتفريق كلمتهم ونقض
ما ابرموه بسبب اختلاف عزائمهم قال ابن عباس يهنئ به رسول الله ويقول اني قد اوهنت كيد عدوك حتى قتلت جبابرتهم واسرت اشرافهم اما قوله
تعالى ان تستفتحوا فقد جاءكم الفتح ففيه قولان الاول وهو قول الحسن والسدي انه خطاب للكفار روي ان ابا جهل قال يوم بدر اللهم انصر افضل الدينين
واحقه بالنصر وروي انه قال اللهم اينا كان اقطع للرحم والجر فاهلكه الغداة وقال السدي ان المشركين لما ارادوا الخروج الى بدر اخذوا استار الكعبة
وقالوا اللهم انصر اعلى الجندين واهدى القبيلين واكرم الحزبين وافضل الدينين فانزل الله تعالى هذه الآية والمعنى ان تستفتحوا ان تستنصروا لاهدى القبيلين
فقد جاءكم النصر وقال آخرون ان تستقضوا فقد جاءكم القضاء والقول الثاني انه خطاب للمؤمنين يعني انه عليه السلام لما رأى المشركين وكثرة عددهم وعددهم
استغاث بالله تعالى وكذلك الصحابة رضي الله عنهم وطلب ما وعد الله به من احدى الطائفتين وتضرع الى الله تعالى فقال ان تستفتحوا والمراد منه طلبهم
النصر الذي يقدم به الوعد فقد جاءكم الفتح اي حصل ما وعدتم فاشكروا الله والزموا الطاعة قال القاضي وهذا القول اولى لان قوله فقد
جاءكم الفتح لا يليق الا بالمؤمنين اما لو حملنا الفتح على البيان والحكم والقضاء لم يمتنع ان يراد به الكفار اما قوله وان تنتهوا فهو خير لكم معنى هذه الآية
يتفرع على ما ذكرنا من ان قوله ان تستفتحوا فقد جاءكم الفتح خطاب للكفار وللمؤمنين فان قلنا ان ذلك خطاب للكفار كان تأويل هذه الآية ان تنتهوا عن قتال
الرسول صلى الله عليه وسلم وعداوته وتكذيبه هو خير لكم اما في الدين فالخلاص من العقاب والفوز بالثواب واما في الدنيا فبالخلاص من القتل والاسر
والنهب ثم قال وان تعودوا الى القتال نعد اي الى تسليطه عليكم فقد شاهدتم ذلك يوم بدر وعرفتم ما مر من نصرة الله تعالى للمؤمنين عليكم ولن تغني
فئتكم كثرة الجموع كما لم يغن ذلك يوم بدر واما ان قلنا ان ذلك خطاب للمؤمنين كان تأويل هذه الآية وان تنتهوا عن المنازعة في امر الانفال وتنتهوا
عن طلب الفداء في الاسر فقد كان وقع منهم نزاع يوم بدر في هذه الاشياء حتى عاتبهم الله بقوله لولا كتاب من الله سبق فقال تعالى ان تنتهوا عن قتله فهو
خير لكم على الطاعة وترك المخالفة ثم لا تنفعكم الفئة والكثرة فان الله لا يكون الا مع المؤمنين الذين لا يرتكبون الذنوب واعلم ان اكثر المفسرين حملوا قوله ان تستفتحوا
على انه خطاب للكفار واحتجوا بقوله تعالى بعده وان تعودوا نعد فظنوا ان ذلك لا يليق بالقتال ونحن قد بينا ان ذلك يحتمل حمله على ما ذكرناه من احوال المؤمنين
وسقط هذا الترجيح واما قوله وان الله مع المؤمنين بفتح الالف في ان والباقون بكسرها اما الفتح فقيل على تقدير ولان الله مع المؤمنين وقيل هو معطوف
على قوله ان الله موهن كيد الكافرين واما الكسر فعلى الابتداء

قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله ورسوله ولا تولوا عنه وانتم تسمعون الى قوله وهم معرضون

اعلم انه تعالى لما خاطب المؤمنين بقوله ان تنتهوا فهو خير لكم وان تعودوا نعد ولن تغني
عنكم فئتكم شيئا اتبعه بتأديبهم فقال يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله ورسوله ولا تولوا عنه وانتم تسمعون ولم يبين انهم ماذا يسمعون الا ان الكلام في
اول السورة الى هذا الموضع لما كان واقعا في الجهاد علم ان المراد وانتم تسمعون دعاءه الى الجهاد ثم ان الجهاد اشتمل على امرين احدهما المخاطرة بالنفس
والثاني العون بالاموال ولما كانت المخاطرة بالنفس شاقة شديدة على كل واحد وكان ترك المال بعد القدرة على اخذه شاقا شديدا لا جرم تابع الله
تعالى من التأديب في هذا الباب فقال اطيعوا الله ورسوله في الاجابة الى الجهاد وفي الاجابة الى ترك المال اذا امر الله بتركه والمقصود تقرير ما ذكرناه
في تفسير قوله تعالى قل الانفال لله والرسول فان قيل فلم قال ولا تولوا عنه فجعل الكناية واحدة مع انه تقدم ذكر الله ورسوله قلنا انه تعالى امر
بطاعة الله وطاعة رسوله ثم قال ولا تولوا عنه لان التولي انما يقع في حق الرسول بان يعرضوا عنه وعن قبول قوله وعن معونته في الجهاد ثم قال مؤكدا
لذلك ولا تكونوا كالذين قالوا سمعنا وهم لا يسمعون والمعنى ان الانسان لا يمكنه ان يقبل التكليف وان يلتزمه الا بعد ان يسمعه فجعل السماع كناية عن
القبول ومنه قوله سمع الله لمن حمده والمعنى ولا تكونوا كالذين يقولون بالسنتهم انا قبلنا تكاليف الله تعالى ثم انهم بقلوبهم لا يقبلونها وهو صفة المنافقين كما

تعالى يا ايها النمل ادخلوا مساكنكم لا يحطمنكم سليمان الثاني ان التقدير وائتوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة الا انه جيء بصيغة النهي مبالغة في نهي اختصاص الفتنة بالظالمين كان الفتنة نهيت عن ذلك الاختصاص وقيل لها لا تصيبن الذين ظلموا خاصة والمراد منه المبالغة في عدم الاختصاص على سبيل الاستعارة ثم قال واعلموا ان الله شديد العقاب والمراد منه الحث على لزوم الاستقامة خوفا من عقاب الله فان قيل حاصل الكلام في الاية انه تعالى خوفهم من عذاب لو نزل لعم المذنب وغيره وكيف يليق برحمة الرحيم الحكيم ان يوصل الفتنة والعقاب الى من لم يذنب قلنا انه تعالى قد ينزل الموت والفقر والعمى والزمانة ابتداء اما انه لا يحسن منه تعالى ذلك عند المالكية فلانه تعالى علم اشتمال ذلك على نوع من انواع الفلاح على اختلافا المذهبين واذا جاز ذلك لاحد هذين الوجهين كذا هاهنا

قوله تعالى واذكروا اذانتم قليل مستضعفون في الارض تخافون ان يتخطفكم الناس فاواكم وايدكم بنصره ورزقكم من الطيبات لعلكم تشكرون اعلم انه تعالى لما امرهم بطاعة الله وطاعة رسوله ثم امرهم باتقاء المعصية اكد ذلك التكليف بهذه الاية وذلك لانه تعالى بين انهم كانوا قبل ظهور الرسول بالغاية القلة والذلة وبعد ظهوره صاروا في غاية العزة والرفعة وذلك يوجب عليهم الطاعة ونزل المخالفة اما بيان الاحوال التي كانوا عليها قبل ظهور محمد من وجوه اولها انهم كانوا قليلين في العدة وثانيها انهم كانوا مستضعفين والمراد ان غيرهم يستضعفهم والمراد بهذا الاستضعاف انهم كانوا يخافون ان يتخطفهم الناس والمعنى انهم كانوا اذا خرجوا من بلدهم خافوا ان تخطفهم العرب لانهم كانوا لا يخافون مشركي العرب لقهر بعضهم منهم وشدة عداوتهم لبعض ثم بين تعالى انهم بعد ان كانوا كذلك قلب تلك الاحوال بالسعادات والخيرات فاولها انه اواهم والمراد منه انه تعالى بعثهم الى المدينة حتى صاروا امنين من شر الكفار وثانيها قوله تعالى وايدكم بنصره والمراد منه وجود النصر يوم بدر وثالثها قوله ورزقكم من الطيبات وهو ان الله تعالى احل لهم الغنائم بعد ان كانت محرمة على من قبل هذه الامة ثم قال تعالى لعلكم تشكرون اي تعلمكم من الشدة الى الرخاء ومن البلاء الى النعماء والحال حتى تشغلوا بالشكر والطاعة فكيف يليق بكم ان تشغلوا بالمنازعة والمخاصمة بسبب الانفال

قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تخونوا الله والرسول وتخونوا اماناتكم وانتم تعلمون واعلموا انما اموالكم واولادكم فتنة وان الله عنده اجر عظيم واعلم انه تعالى لما ذكر انه رزقهم من الطيبات نهاهم عن الخيانة وفي الاية مسائل

المسئلة الاولى اختلفوا في المراد من الخيانة على اقوال الاول قال ابن عباس نزلت هذه الاية في ابي لبابة حين بعثه رسول الله صلى الله عليه وسلم الى قريظة لما حاصرهم فكان اهله وولده منهم فقالوا يا ابا لبابة ما ترى لنا انترل على حكم سعد بن معاذ فينا فاشار ابو لبابة الى حلقه اي انه الذبح فلا تفعلوا وكان منه خيانة لله ورسوله الثاني قال السدي كانوا يسمعون النبي من النبي صلى الله عليه وسلم ويسنونه ويلقونه الى المشركين فنهاهم الله عن ذلك الثالث قال ابن زيد لما هم اهل مكة ان يخرجوا كما صنع المنافقون يظهرون الايمان ويسرون الكفر الرابع عن جابر بن عبد الله لما بايعت جزع من مكة فعلم النبي صلى الله عليه وسلم خروجه وعزم على الذهاب اليه فكتب رجل من المنافقين اليهم ان محمدا يريدكم فخذوا حذركم فانزل الله تعالى هذه الاية الخامس قال الزهري والكلبي نزلت في خاطب بن ابي بلتعة حين كتب الى اهل مكة لما عزم النبي صلى الله عليه وسلم للخروج اليهم حكاه الاصم السادس قال القاضي الاقرب ان خيانة الله غير خيانة رسوله وخيانة الرسول غير خيانة الامانة لان العطف يقتضي المغايرة اذا عرفت هذا فنقول انه تعالى امرهم ان لا يخونوا الغنائم وجعل ذلك خيانة لله لانه خيانة لمعطيه وخيانة لرسوله لان الغنيمة يغنمها من غلبها انما هي للرسول وهذه الغنيمة قد جعلها الله امانة في ايادي الغانمين والزمهم ان لا يلتمسوا لانفسهم منها شيئا فصارت وديعة والوديعة امانة في يد المودع فمن خان منهم شيئا فقد خان امانة الثاني او الخيانة ضد الامانة قال وحمل ان يريد بالامانة كل ما يعتقد به وعلى هذا التقدير يدخل فيه الغنيمة وغيرها فكان حكم الاية ايجاب اداء التكاليف بالسر والعلن على سبيل التمام والكمال من غير نقص ولا اخلال واما الوجوه للذلك في سبب نزول هذه الاية فهي داخلة فيها لكن لا يجب قصر الاية عليها لان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب

المسئلة الثانية قال صاحب الكشاف معنى الخون النقص كما ان معنى الوفاء التمام ومنه خونه اذا انتقصه ثم استعمل في ضد الامانة الوفاء لانك اذا خنت الرجل في شيء فقد انتقصته حقه الذي يجب له عليك فيه النقصان فيه

المسئلة الثالثة في قوله ولا تخونوا اماناتكم وجوه الاول التقدير لا تخونوا الله والرسول فانكم ان فعلتم ذلك فقد خنتم اماناتكم والعرب عليه ما روي انه حرف عبد الله ولا تخونوا اماناتكم الثاني التقدير لا تخونوا الله والرسول فانكم ان فعلتم ذلك فقد خنتم اماناتكم وانتم تعلمون انكم تخونون بعني ان الخيانة توجد منكم لقد ذكر الجواب تارة بالفاء واخرى بالواو ومنهم من انكر ذلك واما قوله وانتم تعلمون بعده وجوه الاول وانتم تعلمون انكم تخونون بعني ان الخيانة توجد منكم على تعمد لا عن سهو وانتم عالمون قبح القبيح وحسن الحسن بخلاف ما كان الداعي الى الاقدام على الخيانة هو حب المال والاولاد به تعالى انه نجب على العاقل ان يحترز عن الحرام المتولدة من ذلك الحب فقال انما اموالكم واولادكم فتنة لانها تشغل القلب بالدنيا وتصير حجابا عن خدمة المولى ثم قال وان الله عنده اجر عظيم نبه بها على ان سعادات الاخرة خير من سعادات الدنيا لانها اعظم بالشرف واعظم بالنفوذ واعظم بالدوام اما انها اعظم بالشرف فلان الله تعالى ذكرها في معرض المدح والثناء واما انها اعظم بالنفوذ فلانها مقرونة بالعلم والقدرة واما انها اعظم بالدوام فلانها غير منقطعة ولا نهاية لها فهذا هو المراد من وصف الاجر الذي عنده بالعظم ويمكن ان يتمسك بهذه الاية في بيان ان الاشتغال بالنوافل افضل من الاشتغال بالنكاح لان الاشتغال بالنوافل يفيد الاجر العظيم عند الله والاشتغال بالنكاح يفيد الولد ويوجب الحاجة الى المال وذلك فتنة ومعلوم ان ما يفضي الى الاجر العظيم عند الله هو خير مما يفضي الى الفتنة

قوله تعالى يا ايها الذين امنوا ان تتقوا الله يجعل لكم فرقانا ويكفر عنكم سيئاتكم ويغفر لكم والله ذو الفضل العظيم واعلم انه تعالى لما حذر عن الفتنة بالاموال والاولاد رغب في التقوى الذي هو حبس النفس عن الهوى في محبة الاموال والاولاد وفي الاية مسائل

المسئلة الاولى لقائل ان يقول ادخال الشرط في الحكم انما

ورغب فيه فهو مشتمل على ثواب فكان هذا الحكم عاما في جميع الاوامر وذلك يفيد المطلوب **المسئلة الثالثة** ذكروا في
قوله اذا دعاكم لما يحييكم وجوها قال السدي هو الايمان والاسلام وفيه الحياة لان الايمان حيوة القلب والكفر موته يدل عليه قوله تعالى يخرج
الحي من الميت قيل المؤمن من الكافر الثاني قال قتادة يعني القران اي اجيبوه الى ما في القران ففيه الحياة والنجاة والعصمة وانما سمي القران بالحياة
لان القران سبب العلم والعلم حياة فجاز ان يسمى سبب الحياة بالحياة الثالث قال الاكثرون لما يحييكم هو الجهاد وفي سبب تسمية الجهاد بالحياة
وجوه احدها وهن احد العدوين حياة العدو الثاني فامر المسلمين انما يقوى ويعظم بسبب الجهاد مع الكفار وثانيها ان الجهاد سبب لحصول
الشهادة وهي توجب الحياة الدائمة قال تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون وثالثها ان الجهاد قد يفضي
الى القتل والقتل يوصل الى الدار الاخرة والدار الاخرة سبب معدن الحياة قال تعالى وان الدار الاخرة لهي الحيوان اي الحياة الدائمة
والقول الرابع لما يحييكم اي لكل حق وصواب وعلى هذا التقدير فيدخل فيه القران والايمان والجهاد وكل اعمال البر والطاعة والمراد
من قوله لما يحييكم الحياة الطيبة الدائمة كما قال تعالى فلنحيينه حياة طيبة **المسئلة الرابعة** قوله تعالى واعلموا ان الله يحول
بين المرء وقلبه تفسيره بحسب اختلاف الناس في الجبر والقدر اما القائلون في الجبر فقال الواحدي حكاية عن ابن عباس والضحاك
يحول بين الكافر وطاعته ويحول بين المطيع ومعصيته فالسعيد من اسعده الله والشقي من اضله والقلوب بيد الله تعالى يقلبها
كيف يشاء واذا اراد الكافر ان يؤمن والله تعالى لا يريد ايمانه يحول بينه وبين قلبه واذا اراد المؤمن ان يكفر والله لا يريد كفره حال
بينه وبين قلبه قال مولانا العلامة خاتم المجتهدين قد دللنا بالبراهين العقلية على صحة ان الامر كذلك وذلك لان الاحوال القلبية
اما العقائد واما الارادات والدواعي اما العقائد فهي اما العلم او الجهل اما العلم فيمتنع ان يقصد الفاعل الى تحصيله الا اذا علم
كونه علما ولا يعلم ذلك الا اذا علم كون ذلك الاعتقاد مطابقا للمعلوم ولا يعلم ذلك الا اذا سبق علمه بالمعلوم وذلك يوجب توقف الشيء على
نفسه واما الدواعي والارادات فحصولها ان لم يكن لفاعل يلزم الحدوث لا عن محدث وان كان لفاعل فذلك الفاعل اما العبد واما الله تعالى
والاول باطل والا لزم توقف ذلك القصد على قصد اخر وهو محال فتعين بان يكون فاعل الاعتقادات والارادات والدواعي هو الله تعالى
فنص القران دل على ان احوال القلوب من الله تعالى والدلائل العقلية دلت على ذلك فثبت ان الحق ما ذكرناه اما القائلون بالقدر فقالوا
لا يجوز ان يكون المراد من هذه الاية ما ذكرتم وبيانه من وجوه الاول قال الجبائي ان من حال الله تعالى بينه وبين الايمان فهو عاجز وامر العاجز
سفه ولو جاز ذلك لجاز ان يامرنا الله تعالى بصعود السطح وقد اجمعوا على ان الزمن لا يؤمر بالصلاة قائما فكيف يجوز ذلك على الله تعالى وقد
قال تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقال في المظاهر فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا فاسقط فرض الصوم ممن لا يستطيعه الوجه الثاني
انه تعالى امر بالاستجابة لله وللرسول وذكر هذا الكلام في معرض الزجر والتحرز عن ترك الاجابة الثالث انه تعالى انزل القران ليكون حجة للرسول
على الكفار ولو كان المعنى ما ذكرتم لصارت هذه الاية من اقوى الدلائل للكفار على الرسول ولقالوا انه تعالى منعنا من الايمان فكيف تامرنا به فثبت
بهذه الوجوه انه لا يمكن حمل الاية على ما قاله الجبر قالوا ونحن نذكر في الاية وجوها فالاول ان الله تعالى يحول بين المرء وبين الانتفاع بقلبه بسبب
الموت يعني بذلك ان بادروا في الاستجابة فيما الزمتكم من الجهاد وغيره قبل ان ياتيكم الموت الذي لا بد منه ويحول بينكم وبين الطاعة والتوبة
قال القاضي ولذلك قال تعالى عقيبه ما يدل عليه وهو قوله وانكم اليه تحشرون والمقصود من هذه الاية الحث على الطاعة قبل نزول الموت الذي يمنع
منها الثاني ان المراد انه تعالى يحول بين المرء وهو ما يتمناه ويريده بقلبه بان يحول دون الامل فكانه قيل بادروا الى الاعمال الصالحات ولا تعتمدوا
على ما يقع في قلوبكم من توقع طول البقاء فان ذلك غير موثوق به وانما حسن اطلاق لفظ القلب على الاماني الحاصلة في القلب لان تسمية الشيء باسم طرفه
جائز كقولهم سال الوادي الثالث ان المؤمنين كانوا خائفين من القتال يوم بدر فكانه قيل لهم تسارعوا الى الطاعة ولا تمتنعوا عنها بسبب ما يجدون
في قلوبكم من الضعف والجبن فان الله يغير تلك الاحوال فيبدل الضعف بالقوة والجبن بالشجاعة لانه تعالى مقلب القلوب الرابع قال مجاهد المراد
من القلب هاهنا العقل فكان المعنى انه تعالى يحول بين المرء وقلبه والمعنى فبادروا الى الاعمال وانتم تعقلون فانكم لا تامنون زوال العقول
التي عند ارتفاعها يبطل التكليف وجعل القلب كناية عن العقل جائز كما قال تعالى ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب اي لمن كان له عقل الخامس
قال الحسن معناه ان الله حائل بين المرء وقلبه والمعنى ان قربه تعالى من عبده اشد من قرب قلب العبد منه والمقصود منه التنبيه على انه تعالى لا يخفى
عليه شيء مما في ظن العبد ومما في ضميره ونظيره قوله تعالى وهو اقرب اليه من حبل الوريد فهذه جملة الوجوه المذكورة في هذا الباب لاصحاب الجبر
والقدر ثم قال تعالى وانكم اليه تحشرون اي واعلموا انكم اليه تحشرون الى الله ولا تتركون مهملين معطلين وفيه تشديد في العمل وتحذير عن
الكسل والغفلة **قوله تعالى** واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة واعلموا ان الله شديد
العقاب واعلم ان الله تعالى كما حذر الانسان ان يحال بينه وبين قلبه فلذلك حذره من الفتن والمعنى واحذروا فتنة ان نزلت بكم لم تقتصر على
الظالمين خاصة بل تتعدى اليكم جميعا وتصل الى الصالح والطالح عن الحسن نزلت في علي وعمار وطلحة والزبير وهو يوم الجمل خاصة قال الزبير
نزلت فينا قراناها زمانا وما ظننا اننا اهلها فاذا نحن المعنيون بها وعن السدي نزلت في اهل بدر فاقتتلوا يوم الجمل وروي ان الزبير كان يسائر
النبي صلى الله عليه وسلم يوما اذ اقبل علي رضي الله عنه فضحك اليه الزبير فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم كيف حبك لعلي فقال يا رسول الله احبه كحبي
لولدي او اشد فكيف انت اذا سرت تقاتله فان قيل كيف جاز دخول النون المؤكدة في ذلك النهي كقولك انزل عن الدابة لا تطرحك ولا تطرحنك كقوله

فعل الله تعالى وقاسبها ان يكون المراد حجر الماكرين لو قدر في مكرهم ما يكون حجرا حسنا وقالت ان يكون المراد من قوله حجر الماكرين ليس هو
التفضل بل المراد انه في نفسه حجر كما يقال المن يد حجر من الله تعالى **قوله تعالى** واذا تتلى عليهم اياتنا
قالوا قد سمعنا لو نشاء لقلنا مثل هذا ان هذا الا اساطير الاولين واذ قالوا اللهم ان كان هذا هو الحق من عندك فامطر
علينا حجارة من السما او ائتنا بعذاب اليم وما كان الله ليعذبهم وانت فيهم وما كان الله معذبهم وهم يستغفرون وما لهم
ان لا يعذبهم الله وهم يصدون عن المسجد الحرام وما كانوا اولياءه ان اولياؤه الا المتقون ولكن اكثرهم لا يعلمون اعلم انه تعالى
لما حكى مكرهم لنبيه ذكر حكى مكرهم في دين محمد روي ان النضر بن الحارث خرج الى الحيرة تاجرا واشترى احاديث كليلة ودمنة فكان
يجلس مجلس محمد ويحدث القوم فيقول والله ما محمد باحسن حديثا مني فيم احاديثه الا احاديث الاولين اكتتبها كما اكتتب هو فانزل الله
قوله قالوا قد سمعنا لو نشاء لقلنا مثل هذا ان هذا الا اساطير الاولين وهاهنا موضع البحث وذلك لان الاعتماد في كون القرآن معجزا على انه
صلى الله عليه وسلم تحدى العرب بالمعارضة فلم يأتوا بها وهذا اشارة الى انه اتى بمثل المعارضة وذلك يوجب سقوط الدليل المعول عليه
والجواب ان كلمة لو تفيد امتناع الشيء لامتناع غيره كقوله لو شئنا لقلنا مثل هذا يدل على انه ما شاء ذلك القول وما قال فثبت ان النضر بن
الحرث اقر انه ما اتى بالمعارضة وانما اخبر انه لو شاء ان يأتي بها وهذا ضعيف لان المعضود انما يحصل لو اتوا بالمعارضة اما مجرد هذا القول فلا
فائدة فيه والشبهة الثانية لم قولهم اللهم ان كان هذا هو الحق من عندك فامطر علينا حجارة من السما او ائتنا بعذاب اليم اي نوع اخر
من العذاب اشد من ذلك واشق منه علينا فان قيل هذا الكلام يوجب الامتثال من بعض الاول ان قوله اللهم ان كان هذا هو الحق من عندك
فامطر علينا حجارة من السما او ائتنا بعذاب اليم حكاه الله تعالى عن الكفار وكان هذا كلام الكفار وهو من جنس نظم القرآن فقد حصلت المعارضة
في هذا القدر وايضا حكي عنهم انهم قالوا في سورة بني اسرائيل وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا وذلك ايضا كلام الكفار فقد حصل من
كلامهم ما يشبه نظم القرآن ومعارضته وذلك يدل على حصول المعارضة الثاني ان كفار قريش كانوا معترفين بوجود الاله وقدرته وحكمته
وكانوا قد سمعوا التهديد الكثير من محمد صلى الله عليه وسلم في نزول العذاب فلو كان نزول القرآن معجزا لكونه معجزا لانهم ارباب الفصاحة والبلاغة
والعرفان فلكان اقل الاحوال ان يجيبوا ائتنا بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم ولو كانوا كذلك لما اقدموا على قولهم ان كان هذا هو الحق من عندك
فامطر علينا حجارة من السما لان المتوقف الشاك لا يجاسر على مثل هذه المبالغة وحينئذ نوابهذه المبالغة علمنا انه ما لاح لهم في القرآن وجه من الوجوه
المعجزة والجواب عن الاول ان الاتيان بهذا القدر من الكلام لا يكفي في حصول المعارضة لان هذا المقدار كلام نازل لا يظهر فيه وجوه الفصاحة
والبلاغة وهذا الجواب لا يتمشى الا اذا قلنا التحدي ما وقع بجميع السور وانما وقع بالسور الطويلة التي يظهر فيها قوة الكلام والجواب عن الثاني ان
انه لم يظهر لهم الوجه في كون القرآن معجزا الا انه لما كان معجزا في نفسه فسواء عرفوا ذلك الوجه او لم يعرفوا فانه لا يتفاوت الحال فيه **المسئلة**
الثانية قوله اللهم ان كان هذا هو الحق من عندك قال الزجاج القراءة بنصب الحق على خبر كان ودخلت هو للفصل والموضع لها وهي بمنزلة ما
المؤكدة ودخلت ليعلم ان قوله الحق ليس بصفة لهذا وانه خبر قال ويجوز هو الحق برفعه والعلم احد قراءتها ولا خلاف بين النحويين بما اجازتها ولكن القراءة
سنة وروى صاحب الكشاف عن الاعمش انه قرأها واعلم انه تعالى لما حكى هاتين الشبهتين لم يذكر الجواب عن الشبهة الثانية وهو قوله وما كان الله
ليعذبهم وانت فيهم وما كان الله معذبهم وهم يستغفرون وفيه مسائل **المسئلة الاولى** اعلم ان تقرير وجه الجواب ان الكفار لما بالغوا
وقالوا اللهم ان كان محمد محقا في قوله فامطر علينا حجارة من السما. ذكر تعالى ان محمدا وان كان محقا بقوله الا انه مع ذلك لا يمطر الحجارة على اعدائه
وعلى منكري نبوته بشيئين الاول ان محمد اعليه السلام ما دام يكون حاضرا معهم فانه تعالى لا يفعل لهم ذلك تعظيما له وابقاء هذا عادة الله تعالى
مع جميع الانبياء المتقدمين فانه لم يعذب اهل قرية الا بعد ان خرج رسولهم منها كما كان في حق هود وصالح ولوط فان قبل لما كان حصول ما فيه من
نزول العذاب عليهم كيف قال فما لهم ان لا يعذبهم الله بايديكم قلنا المراد من الاول عذاب الاستيصال ومن الثاني العذاب الحاصل بالحاربة والمقاتلة
والسبب الثاني قوله وما كان الله معذبهم وهم يستغفرون وفي تفسير وجود الاول وما كان الله يعذب هؤلاء الكفار وفيهم مؤمنون يستغفرون
فالغلط وان كان عاما فالمراد بعضهم كما يقال اقبل اهل البلدة رجلا اقدم اهل البلدة الفلانية على القتال والمراد بعضهم الثاني وما كان الله
يعذب هؤلاء الكفار وفي علم الله انه يكون لهم اولاد يؤمنون بالله ويستغفرونه فوصفوا بصفة اولادهم وذراريهم الثالث قال قتادة والسدي وما
كان الله معذبهم وهم يستغفرون اي لو استغفروا لم يعذبوا وكان المطلوب من ذكر هذا الكلام استدعاء الاستغفار منهم اي لو اشتغلوا بالاستغفار
لما عذبهم الله ولهذا ذهب بعضهم الى ان الاستغفار ها هنا بمعنى الاسلام والمعنى انه كان معهم يوم كان في علم الله ان يسلموا منهم ابو سفيان بن حرب
وابو سفيان بن عبد المطلب والحرث بن هشام وحكيم بن حزام وعدد كثير والمعنى وما كان الله يعذبهم مع ان في علم الله ان فيهم من يؤول امره
الى الايمان قال اهل المعاني دلت هذه الاية على ان الاستغفار امان وسلامة من العذاب قال ابن عباس كان فينا امانان نبي الله والاستغفار اما النبي
فقد مضى واما الاستغفار فموبان الى يوم القيامة ثم قال تعالى وما لهم ان لا يعذبهم الله واعلم انه تعالى بين في الاية الاولى انه لا يعذبهم ما دام الرسول فيهم
وذكر في هذه الاية ان يعذبهم وكان المعنى ان يعذبهم اذا خرج الرسول من بينهم ثم احتملوا في هذا العذاب فقال بعضهم لحقهم هذا العذاب المتوعد
به يوم بدر وقيل يوم فتح مكة وقال ابن عباس هذا العذاب هو عذاب الاخرة والعذاب الذي ينفي عنهم هو عذاب الدنيا ثم بين تعالى علة حلول هذا العذاب بهم
فقال وهم يصدون عن المسجد الحرام وقد ظهر بما ذكرنا من الاخبار كيف صدوا عنها عام الحديبية وتبين على انهم يصدون عن ايمانهم الهم او ابناءهم فثبت بهذا ان

يحسن بيانه حتى من كان جاهلا بالعواقب وذلك لا يليق بالله تعالى والجواب ان قولنا ان كان كذا لا يفيد الا كون الشرط مستلزما للجزاء فاما ان يكون الشرط مشكوكا او معلوما فذلك غير مستفاد من هذا اللفظ سلمنا انه يفيد هذا الشك الا انه تعالى يعامل العباد في الجزاء معاملة الشاك وعليه يخرج قوله ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم ونعلم الصابرين

المسئلة الثانية

هذه الغضبية الشرطية شرطها شيء واحد وهو تقوى الله العظيم وذلك يتناول انقاء الله في جميع الكبائر وانما خصصنا هذا بالكبائر لانه تعالى ذكر في الجزاء تكفير السيئات والجزاء يجب ان يكون مغايرا للشرط فحملنا التقوى على تقوى الكبائر وحملنا السيئات على الصغائر ليظهر الفرق بين الشرط والجزاء واما الجزاء المرتب على هذا الشرط فامور ثلاثة الاول قوله يجعل لكم فرقانا والمعنى انه تعالى يفرق بينهم وبين الكفار فتقول هذا الفرقان اما ان يعتبر في احوال الدنيا او في احوال القيامة واما ان يعتبر في احوال القلوب وهي الاحوال الباطنة او في الاحوال الظاهرة اما في احوال القلوب فامور احدها انه تعالى يخص المؤمنين بالهداية والمعرفة وثانيها انه يخص قلوبهم وصدورهم بالانشراح كما قال الم نشرح له صدره للاسلام فهو على نور من ربه وثالثها انه يزيل الغل والحقد والحسد عن قلوبهم ويزيل المكر والخداع عن صدورهم مع ان المنافق والكافر يكون قلبه مملوا من هذه الاحوال الخبيثة والاخلاق الذميمة والسبب في حصول هذه الامور ان القلب اذا صار مستنيرا بطاعة الله تعالى زالت عنه كل هذه الظلمات لان معرفة الله تعالى نور وهذه الاخلاق ظلمات واذا ظهر النور فلا بد من زوال الظلمة واما في الاحوال الظاهرة فان الله تعالى يخص المسلمين بالعلو والفتح والظفر والغنيمة كما قال ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين وكما قال ليظهره على الدين كله وامر الكافر والفاسق بالعكس من ذلك واما في احوال الآخرة فالثواب والمنافع الدائمة والتعظيم من الله ومن الملائكة كل هذه الاحوال داخلة في الفرقان والنوع الثاني من الاجزاء المرتبة على التقوى قوله ونكفر عنكم سيئاتكم فنقول ان حملنا قوله ان تتقوا الله على الاتقاء عن الكفر كان المراد بقوله ونكفر عنكم سيئاتكم جميع السيئات التي وجدت قبل الكفر وان حملنا على الاتقاء عن الكبائر كان المراد من هذا تكفير الصغائر والنوع الثالث قوله ويغفر لكم واعلم ان المراد من تكفير السيئات سترها في الدنيا ومن المغفرة ازالتها في القيامة لما يلزم من التكرار ثم قال والله ذو الفضل العظيم ومن كان كذلك فانه اذا وعد شيئا وفى به واما قلنا ان افضال الله تعالى اعظم من افضال غيره لوجوه الاول ان كل من سوى الحق سبحانه فانه لا يتفضل الا اذا كان داعيا باعثا له على الافضال والاحسان وذلك الداعي حادث فلا بد وان يكون الباعث له على ذلك الفعل الحادث داعيا حادثا ولا بد له من داع آخر وهكذا ينكشف ان الفعل ليس لله الذي خلق تلك الداعية الموجبة لذلك الفعل الثاني ان كل من تفضل فانما يتفضل ليستفيد منه نوعا من انواع الكمال اما عوضا من المال او عوضا من المدح والثناء او عوضا من نوع آخر وهو رفع الالم الحاصل في القلب بسبب الرقة الجنسية والله تعالى يعطي ويتفضل ولا يطلب منه شيء من الاعراض لانه كامل لذاته وما كان حاصلا للشيء لذاته امتنع ان يستفيده من غيره الثالث ان كل من تفضل على الغير فانما تفضل عليه بعبر ممنون منه ذلك المتفضل وذلك اما الحق سبحانه وتعالى فهو الموجد لذات كل احد ولجميع صفاته فلا يحصل الاستكمال من قبول احسانه الرابع ان كل من تفضل على غيره فانه لا ينتفع المتفضل عليه بذلك التفضل الا اذا حصلت في عين باصره واذن سامعه ومعدة هاضمه حتى ينتفع بذلك التفضل والاحسان وعند هذا يظهر ان المتفضل هو الله في الحقيقة فثبت بهذه البراهين صحة قوله والله ذو الفضل العظيم

قوله تعالى

واذ يمكر بك الذين كفروا ليثبتوك او يقتلوك او يخرجوك ويمكرون ويمكر الله والله خير الماكرين اعلم انه تعالى لما ذكر المؤمنين بعده على هجرهم بقوله واذكروا اذ انتم قليل فكذلك ذكر رسوله بعده عليه وهو دفع كيد المشركين ومكر الماكرين عنه وهذه السورة مدنية قال ابن عباس ومجاهد وقتادة وغيرهم من المفسرين ان مشركي قريش تواصروا في دار الندوة ودخل عليهم ابليس في صورة شيخ وذكر انه من اهل نجد فقال بعضهم لبعض فكروا حتى تتربصوا به ريب المنون فقال ابليس لا مصلحة فيه لانه يتعصب له قومه فيسلبكم فيه الدية وقال بعضهم اخرجوه عنكم لتستريحوا من اذاه لكم فقال ابليس لا مصلحة فيه بعد طائفة على نفسه فيقاتلوكم وقال ابو جهل الرأي ان نجمع من كل قبيلة فتى صريحا نسيبا فيهم حمية واحدة فاذا قتلوه تفرق دمه في القبائل فلا تقوى بنو هاشم على محاربة قريش كلها فيرضون باخذ الدية فقال ابليس هذا هو الرأي الصواب فاوحى الله تعالى الى نبيه بذلك واذن له في الخروج الى المدينة وامره ان لا يبيت في مضجعه واذن له في الهجرة وامر عليا ان يبيت في مضجعه وقال له انه لن يصيبك مني مكروه فلما اصبحوا اتاروا الى مضجعه فابصروا عليا فبهتوا وخيب الله سعيهم فقوله ليثبتوك قال ابن عباس ليوثقوك ويشدوك وكل من شد شيئا فقد اثبته انه لا يقدر على الحركة ولهذا يقال لمن اشتد به علة او جراحة ثبتته من الحركة فقد ثبت فلان اذا مرض وقيل ليحبسوك وقيل ليثبتوك في بيت فحذف الجار ليوصل معناه وقرأ بعضهم ليبيتوك بالتشديد وقرأ النخعي ليثبتوك من الثبات وقوله او يقتلوك وهو الذي حكيناه عن ابي جهل لعنه الله او يخرجوك اي من مكة والى ذكر تعالى هذه الاقسام الثلاثة قال ويمكرون ويمكر الله والله خير الماكرين تفسير المكر بالله تعالى والحاصل انهم احتالوا في ابطال امر محمد والله تعالى نصره وقواه فتضاعف غمهم وظهر صنع الله تعالى لهم في القضية التي ذكرها ابن عباس موافقة للقرآن الا ما فيها من حديث ابليس مع انه كان صورته صورة الانس وذلك باطل لان ذلك التغير اما ان يكون من فعل الله او من فعل ابليس والاول باطل لانه لا يجوز من الله تعالى ان يفعل ذلك ليعين الكافر بالمكر والثاني ايضا باطل لانه لا يليق بحكمة الله تعالى ان يقدر ابليس على اظهار صورة نفسه واعلم ان هذا الذي عجز عنه الخلق لما لم يبعد من الله تعالى ان يقدر ابليس على انواع الوساوس فكيف يبعد منه ان يقدره على تغيير صورة نفسه فان قيل كيف قال والله خير الماكرين ولا خير في مكرهم قلنا فيه وجوه احدها ان يكون المراد انه تعالى اقوى الماكرين فوضع خير موضع اقوى واشد ليدل بذلك على ان كل مكر فانه يبطل في مقابلة

ولا طريق له اليه الا بهذه التوبة فلو لم يقبل لزم تكليف ما لا يطاق الثالث قوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات

المسئلة الرابعة احتج اصحاب ابي حنيفة بهذه الاية على ان الكفار ليسوا مخاطبين بفروع الشرايع قالوا لانهم لو كانوا مخاطبين بها لكان اما ان يكونوا مخاطبين بها مع الكفر او بعد زوال الكفر والاول باطل بالاجماع والثاني باطل لان هذه الاية تدل على ان الكافر بعد الاسلام لا يواخذ بشيء مما مر عليه في زمان الكفر وايجاب قضاء تلك العبادات ينافي ظاهر الاية **المسئلة الخامسة** احتج ابو حنيفة بهذه الاية على ان المرتد اذا اسلم فانه لا يلزمه قضاء العبادات التي تركها في حال الردة وقبلها ووجه الدلالة ظاهر

المسئلة السادسة قال عليه السلام الاسلام يجب ما قبله فاذا اسلم الكافر لم يلزمه قضاء شيء من العبادات البدنية والمالية وما كان له جناية على نفس او مال فهو معفو عنه وهو ساعة اسلامه كيوم ولدته امه قال يحيى بن معاذ الرازي في هذه الاية ان توحيد ساعة يهدم كفر سبعين سنة وتوحيد سبعين سنة لا يقوى على هدم ذنب ساعة

قوله تعالى وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله فان انتهوا فان الله بما يعملون بصير وان تولوا فاعلموا ان الله مولاكم نعم المولى ونعم النصير اعلم انه تعالى لما بين ان هؤلاء الكفار ان انتهوا عن كفرهم حصل لهم الغفران وان عادوا فهم متوعدون بسنة الاولين اتبعه بان امر بقتالهم اذا اصروا فقال وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة قال عروة بن الزبير كان المؤمنون يفتتنون عن دين الله في مبدا الدعوة فافتتن من المسلمين بعضهم وامر رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يخرجوا الى الحبشة وفتنة ثانية وهو انه لما بايعت الانصار رسول الله صلى الله عليه وسلم بيعة العقبة تواترت قريش ان يفتنوا المؤمنين بمكة عن دينهم فاصاب المؤمن جهد شدته لهذا هو المراد من الفتنة فامر الله تعالى بقتالهم حتى تزول هذه الفتنة وفيه وجه اخر وهو ان مبالغة الناس في حب هم اديانهم اشد مبالغة من مبالغتهم في حبهم ارواحهم فالكافر ابدا يسعى باعظم وجوه السعي في ايذاء المؤمنين وفي القاء الشبهات في قلوبهم وفي القائهم في وجوه المحنة والمشقة فاذا وقعت المقاتلة وزال الكفر وخلص الاسلام زالت تلك الفتن بالكلية قال القاضي انه تعالى امر بقتالهم ثم بين العلة التي لها اوجب قتالهم فقال حتى لا تكون فتنة ويخلص الدين الذي هو دين الله من ساير الاديان وانما يحصل هذا المقصود اذا زال الكفر بالكلية اذا عرفت هذا فنقول اما ان يكون المراد من الاية وقاتلوهم لاجل ان يحصل هذا المعنى او يكون المراد وقاتلوهم لغرض ان يحصل هذا المعنى فان كان المراد من الاية هو الاول وجب ان يحصل هذا المعنى من القتال فوجب ان يكون المراد من الاية هو الاول ويكون الدين كله لله في ارض مكة وما حواليها لان هذا المقصود حصل هناك قال عليه السلام لا يجمع دينان في جزيرة العرب ولا يمكن حمله على جميع البلاد اذ لو كان ذلك مرادا لما بقي الكفر فيها مع حصول القتال الذي امر الله به واما ان كان المراد من الاية هو الثاني وهو قوله قاتلوهم لغرض ان يصير الدين كله لله فعلى هذا التقدير لم يمتنع حمله على ازالة الكفر عن جميع العالم لانه ليس كلما كان غرضا للانسان فانه يحصل فكان المراد الامر بالقتال بحصول هذا الغرض سواء حصل في نفس الامر او لم يحصل ثم قال فان انتهوا فان الله بما تعملون بصير والمعنى فان انتهوا من الكفر وساير المعاصي بالتوبة والايمان فان الله بما تعملون بصير عالم لا يخفى عليه شيء يوصل اليهم ثوابهم وان تولوا يعني عن التوبة والايمان فاعلموا ان الله مولاكم اي وليكم الذي يحفظكم ويدفع البلاء عنكم ثم بين انه تعالى نعم المولى ونعم النصير وكل من كان في حماية هذا المولى وفي حفظه وكفايته كان امنا عن الافات مصونا عن المخافات

قوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل ان كنتم امنتم بالله وما انزلنا على عبدنا يوم الفرقان يوم التقى الجمعان والله على كل شيء قدير اعلم انه تعالى لما امر بالمقاتلة في قوله وقاتلوهم وكان من المعلوم ان عند المقاتلة قد يحصل الغنيمة لا جرم ذكر الله تعالى حكم الغنيمة وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** الغنم الفوز بالشيء يقال غنم يغنم غنما فهو غانم والغنيمة في الشريعة ما دخلت في ايدي المسلمين من اموال المشركين على سبيل القهر بالخيل والركاب

المسئلة الثانية قال صاحب الكشاف ما في قوله ما غنمتم موصولة وقوله من شيء يعني من اي شيء كان حتى الخيط والمخيط فان لله مبتدا وخبره محذوف تقديره فحق او واجب ان لله خمسه وروى الجعفي عن ابن عمر فان لله بالكسر وتقدير قراءة النخعي فلله خمسه والمشهور اثبت واكد للايجاب كانه قيل فلا بد من بيان الخمس فيه ولا سبيل الى الاخلال به وذلك لانه اذا حذف الخبر واحتمل وجوها كثيرة من المقدرات كقوله ثابت واجب حق لازم كان اقوى لايجابه من النص على واحد وقرئ خمسه بالسكون **المسئلة الثالثة** في كيفية قسمة الغنائم اعلم ان هذه الاية تقتضي ان يوخذ خمسها وفي كيفية قسمة ذلك الخمس قولان الاول وهو المشهور ان ذلك الخمس يخمس فسهم لرسول الله وسهم لذوي القربى من بني هاشم وبني المطلب دون بني عبد شمس وبني نوفل لما روي عن عثمان وجبير بن مطعم انهما قالا لرسول الله صلى الله عليه وسلم هؤلاء اخوتك بنو هاشم لا ننكر فضلهم لكونك منهم ارايت اخواننا بني المطلب اعطيتهم وحرمتنا وانما نحن وهم بمنزلة واحدة فقال عليه السلام انهم لم يفارقونا في جاهلية ولا اسلام انما بنو هاشم وبنو المطلب شيء واحد وشبك بين اصابعه وثلاثة اسهم لليتامى والمساكين وابن السبيل واما بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فعند الشافعي رضي الله عنه انه يقسم على خمسة اسهم سهم لرسول الله صلى الله عليه وسلم يصرف الى ما كان يصرفه اليه من مصالح المسلمين كعدة الغزاة من الكراع والسلاح وسهم لذوي القربى من اغنيائهم وفقرائهم يقسم بينهم للذكر مثل حظ الانثيين والباقي للفرق الثلاثة وهم اليتامى والمساكين وابن السبيل وقال ابو حنيفة رضي الله عنه ان بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم سهمه ساقط بسبب موته وكذلك سهم ذوي القربى وانما يعطون لفقرهم فهم اسوة ساير الفقراء ولا يعطى لاغنيائهم فيقسم على اليتامى والمساكين وابن السبيل وقال مالك رضي الله عنه الامر مفوض الى اجتهاد الامام فله ذلك واعلم ان ظاهر الاية مطابق لقول الشافعي رضي الله عنه وصريح فيه فلا يجوز العدول عنه الا لدليل منفصل اقوى وكيف وقد قال تعالى في اخر الاية

هذا الدعوى بقوله وما كانوا اولياءه ان اولياؤه الا المتقون الذين يتحرزون من المنكرات كالذي كانوا يفعلون عند البيت فلهذا السبب قال
بعده وما كان صلاتهم عند البيت الا مكاء وتصدية والمقصود بيان ان من كان هذه حاله لم يكن وليا للمسجد الحرام فهم اذن اهل لان يقتلوا بالسيف
ويحاربوا فقتلهم الله يوم بدر واعز الاسلام بذلك على ما تقدم شرحه **قوله تعالى** وما كان صلاتهم
عند البيت الا مكاء وتصدية فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون اعلم انه تعالى لما قال في حق الكفار انهم ما كانوا اولياء البيت الحرام
وقال ان اولياؤه الا المتقون بين بعده بانه خرجوا من ان يكونوا اولياء البيت وهو ان صلوتهم عند البيت وتقربهم وعبادتهم انما كان بالمكاء
والتصدية قال صاحب الكشاف المكاء فعال كوزن البقاء والرغاء من مكا يمكو اذا صفر والمكاء الصفير ومنه المكاء وهو طائر يالف الريف وجمعه
مكايي سمي بذلك لكثرة مكائه واما التصدية هي التصفيق يقال صدى يصدي تصدية اذا صفق بيديه وفي اصله قولان الاول انها
الفاء من الصدى وهو الصوت الذي يرجع من الجبل الثاني قال ابو عبيدة اصلها تصدده فابدلت الياء من الدال ومنه قوله اذا قومك
منه يصدون اي يعجزون وانكر بعضهم هذا الكلام والازهري صحح قول ابي عبيدة وقال صدى اصله صدد وكثرت الدلالات فقلبت
احديهن ياء اذا عرفت هذا فنقول قال ابن عباس كانت قريش يطوفون بالبيت عراة يصفرون ويصفقون ويخلطون عليه طوافه وصلاته
وقال مقاتل كان اذا صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم في المسجد يقومون عن يمينه ويساره بالصفير والتصفيق ليخلطوا عليه صلاته فعلى قول
ابن عباس كان المكاء والتصفيق نوع عبادة لهم وعلى قول مجاهد ومقاتل كان ايذاء للنبي صلى الله عليه وسلم والاول اقرب لقوله تعالى وما كان
صلاتهم عند البيت الا مكاء وتصدية فان قيل المكاء والتصدية ما كانا من جنس الصلاة فكيف يجوز استثناؤهما عن الصلاة قلنا فيه وجوه
الاول انهم يعتقدون المكاء والتصدية من جنس الصلاة فخرج هذا الاستثناء على حكم معتقدهم الثاني ان هذا كقولك زرت الامير فجعل
جفاي صلتي اي اقام الجفاء مقام الصلة فكذا هاهنا الثالث الغرض منه ان من كان المكاء والتصدية صلاته فلا صلاة له كما تقول العرب
ما لفلان عيب الا السخاء يريد من كان السخاء عيبه فلا عيب له ثم قال تعالى فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون اي عذاب السيف يوم بدر وقيل
يقال لهم في الاخرة فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون **قوله تعالى** ان الذين كفروا ينفقون اموالهم
واعلم انه تعالى لما شرح احوال هؤلاء الكفار في الطاعات المالية قال مقاتل والكلبي نزلت في المطعمين يوم بدر وكانوا اثني عشر رجلا من كبار
قريش وقال سعيد بن جبير ومجاهد نزلت في ابي سفيان وانفاقه المال على حرب محمد يوم احد وكان قد استاجر الفين من الاحابيش سوى من
استجاش من العرب وانفق عليهم اربعين اوقية والاوقية اثنان واربعون مثقالا هكذا قاله صاحب الكشاف ثم بين تعالى انهم انما ينفقون هذا المال
ليصدوا عن سبيل الله اي كان غرضهم في الانفاق الصد عن اتباع محمد وهو سبيل الله وان لم يكن عندهم كذلك ثم قال فسينفقونها ثم تكون عليهم
حسرة يعني انه سيقع هذا الانفاق وتكون عاقبته الحسرة لانه يذهب المال ولا يحصل المقصود بل يصيرون مغلوبين في اخر الامر كما قال
كتب الله لاغلبن انا ورسلي والذين كفروا الى جهنم يحشرون وفيه بحثان البحث الاول انه لم يقل والى جهنم يحشرون لانه كان فيهم من اسلم
بل ذكر ان الذين اتموا على الكفر يكونون كذلك البحث الثاني ان ظاهر قوله الى جهنم يحشرون يفيد انه لا يكون حشرهم الا الى جهنم لان تقديم
الى يفيد الحصر واعلم ان المقصود من هذا الكلام انهم لا يستفيدون من بذلهم اموالهم في تلك الانفاقات الا الحسرة والخيبة في الدنيا والعذاب
الشديد في الاخرة وذلك يوجب الزجر العظيم عن ذلك الانفاق ثم قال ليميز الله الخبيث من الطيب وفيه قولان الاول ليميز الله الفريق الخبيث
بعضه على بعض فيركمه جميعا وهو عبارة عن الجمع والضم حتى تراكموا كقوله تعالى كادوا يكونون عليه لبدا يعني لفرط ازدحامهم اولئك اشارة الى الفريق
الخبيث والقول الثاني المراد بالخبيث نفقة الكافر على عداوة محمد عليه السلام وبالطيب نفقة المؤمن في جهاد الكفار كانفاق ابي بكر وعثمان في
نصرة الرسول عليه السلام فيضم الله تعالى تلك الاموال الخبيثة بعضها الى بعض فيلقيه في جهنم ويعذبهم بها كقوله تعالى فتكوى بها جباههم وجنوبهم
وظهورهم واللام في قوله ليميز الخبيث على القول الاول يتعلق بقوله يحشرون والمعنى انهم ليميز الله الفريق الخبيث من الفريق الطيب وعلى القول الثاني
يتعلق بقوله ثم تكون عليهم حسرة ثم قال اولئك هم الخاسرون وهو اشارة الى الذين كفروا **قوله تعالى**
قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف واعلم انه تعالى لما بين ضلالهم في عباداتهم البدنية وعباداتهم المالية ارشدهم الى طريق
الصواب وقال قل للذين كفروا وفيه مسائل **المسألة الاولى** قال صاحب الكشاف قل للذين كفروا اي قل لاجلهم هذا القول وهو ان
ينتهوا ولو كان بمعنى خاطبهم به لقيل ان تنتهوا يغفر لكم وقرا ابن مسعود هكذا **المسألة الثانية** المعنى ان هؤلاء الكفار ان ينتهوا عن
الكفر وعداوة الرسول وادخلوا في الاسلام والتزموا شرائعه غفر الله لهم ما قد سلف من كفرهم وعداوتهم للرسول صلى الله عليه وسلم وان عادوا اليه واصروا
عليه فقد مضت سنة الاولين وفيه وجوه الاول المراد فقد مضت سنة الاولين منهم الذين حاق بهم مكرهم يوم بدر الثاني قد مضت سنة
الذين تحزبوا على انبيائهم من الامم قد مروا فليتوقعوا مثل ذلك ان لم ينتهوا الثالث معناه ان الكفار اذا انتهوا عن الكفر واسلموا غفر لهم ما سلف من الكفر
والمعاصي وان يعودوا فقد مضت سنة الاولين وهي قوله كتب الله لاغلبن انا ورسلي ولقد سبقت كلمتنا ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر ان الارض
يرثها عبادي الصالحون **المسألة الثالثة** اختلف الفقهاء في ان توبة الزنديق هل تقبل ام لا والصحيح انها مقبولة لوجوه الاول هذه
الاية وهي قوله قل للذين كفروا يتناول جميع انواع الكفرة وقوله ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف فان قيل الزنديق لا يعلم من هذه انه هل انتهى عن
زندقته ام لا قلنا احكام الشرع مبنية على الظواهر كما قال عليه السلام نحن نحكم بالظاهر فلما رجع وجب قبول قوله فيه والثاني لا شك انه مكلف بالرجوع

ان كنتم امنتم بالله يعني ان كنتم امنتم بالله فاحكموا بهذه القسمة وهو يدل على انه متى لم يحصل الحكم بهذه القسمة لم يحصل الايمان بالله والقول
الثاني وهو قول ابي العالية ان خمس الغنيمة يقسم على ستة اقسام فواحد منها لله وواحد لرسول الله صلى الله عليه وسلم والثالث لذوي القربى والثلاثة
الباقية لليتامى والمساكين وابن السبيل قالوا والدليل عليه انه تعالى جعل خمس الغنيمة لله ثم للطوائف الخمسة ثم القائلون بهذا القول منهم من قال
يصرف سهم الله الى الرسول ومنهم من قال يصرف الى عمارة الكعبة وقال بعضهم كان عليه السلام يصرف يده في هذا الخمس فما قبض عليه
من شيء جعله للكعبة وهو الذي سمي لله تعالى والقائلون بالقول الاول اجابوا عنه ان قوله لله ليس المقصود منه اثبات نصيب لله فان الاشياء
كلها ملك الله وانما المقصود منه افتتاح الكلام بذكر الله على سبيل التعظيم كما في قوله قل الانفال لله والرسول واحتج القفال على صحة هذا القول
بما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لهم في غنائم خيبر ما لي مما افاء الله عليكم الا الخمس والخمس مردود فيكم وقوله ما لي الا الخمس يدل على
ان سهم الله وسهم الرسول واحد والا صار سهمه السدس لا الخمس وان قلنا ان السهمين يكون للرسول صار سهمه ازيد من الخمس وكلا القولين ينافي ظاهر
قوله ما لي الا الخمس هذا هو الكلام في قسمة خمس الغنيمة واما الباقي وهو اربعة اخماس الغنيمة فهي للغانمين لانهم هم الذين حازوه واكتسبوه كما يكتسب
الكلا بالاحتشاش والطير بالاصطياد والفقهاء استنبطوا من هذه الاية مسائل كثيرة مذكورة في كتب الفقه **المسألة الرابعة**
دلت الاية على انه يجوز قسمة الغنائم في دار الحرب كما هو مذهب الشافعي رضي الله عنه والدليل عليه ان قوله فلله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى
والمساكين وابن السبيل يقتضي ثبوت الملك لهؤلاء في الغنيمة واذا حصل الملك لهم فيه وجب جواز القسمة لانه لا معنى للقسمة على هذا التقدير
الا صرف الملك الى المالك وذلك جائز بالاتفاق **المسألة الخامسة** اختلفوا في ذوي القربى قيل هم بنو هاشم وقال الشافعي رضي الله عنه
هم بنو هاشم وبنو المطلب واحتج بالخبر الذي رويناه وقيل آل علي وعقيل وآل عباس وولد الحرث بن عبد المطلب وهو قول ابي حنيفة رضي الله عنه
المسألة السادسة حكى صاحب الكشاف عن الكلبي ان هذه الاية نزلت ببدر وقال الواقدي كان الخمس في غزوة بني قينقاع بعد بدر
بشهر وثلاثة ايام للنصف من شوال على راس عشرين شهرا من الهجرة ثم قال تعالى ان كنتم امنتم بالله والمعنى اعلموا ان خمس الغنيمة مصروف الى هذه الوجوه
الخمسة فاقطعوا عنه اطماعكم واقنعوا بالاخماس الاربعة ان كنتم امنتم بالله يعني ان كنتم امنتم بالله وبالمنزل على عبدنا يوم الفرقان يوم بدر والجمعان
الفريقان من المسلمين والكافرين والمراد ما انزل الله عليه من الايات والملائكة والفتح في ذلك اليوم والله على كل شيء قدير اي يقدر على نصركم وانتم قادرون
ذليلون والله اعلم **قوله تعالى** اذ انتم بالعدوة الدنيا وهم بالعدوة القصوى والركب اسفل منكم
ولو تواعدتم لاختلفتم في الميعاد ولكن ليقضي الله امرا كان مفعولا ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة وان الله لسميع عليم
وفي الاية مسائل **المسألة الاولى** في قوله اذ انتم بالعدوة الدنيا قولان احدهما انه معلق بمضمر معناه واذكروا اذ انتم كذا وكذا كما قال تعالى
واذكروا اذ انتم قليل الثاني ان يكون قوله واذ بدلا من يوم الفرقان **المسألة الثانية** قرا ابن كثير ونافع وابو عمرو بالعدوة بكسر العين
في الحرفين والباقون بالضم وهما لغتان قال ابن السكيت عدوة الوادي وعدوته جانبه والجمع عدى وعدى قال الاخفش الكسر كلام العرب لم يسمع منهم
غير ذلك وقال احمد بن يحيى الضم في العدوة اكثر اللغتين وحكى صاحب الكشاف بالضم والفتح والكسر قال وقرئ بهن وبالعدية على قلب الواو ياء لان
بينها وبين الكسر حاجزا غير حصين كما في الصبية واما الدنيا فتانيث الادنى وضده القصوى وهو تانيث الاقصى وكل شيء يجيء عن شيء فقد قصي والاقصى
والقصوى كالاكبر والكبرى فان قيل كلتاهما فعلى من بنات الواو فلم جاءت احديهما بالياء والثانية بالواو قلنا القياس قلب الواو كالعلياء
واما القصوى فقد جاء شاذا وكثر استعماله على اصله **المسألة الثالثة** المراد بالعدوة الدنيا ما يلي جانب المدينة والقصوى ما يلي جانب
مكة وكان الماء في العدوة التي نزل بها المشركون وكان استظهارهم من هذا الوجه اشد والركب العير التي خرجوا لها كانت في موضع اسفل الى ساحل البحر ولو
تواعدتم انتم واهل مكة على القتال لخالف بعضكم بعضا لقلتكم وكثرتهم ولكن ليقضي الله امرا كان مفعولا اي ثبتكم الله ونصركم ليقضي امرا كان واجبا ان
يخرج الى الفعل وقوله ليهلك بدل من قوله ليقضي وفيه مسائل **المسألة الاولى** لا شك ان عسكر الرسول صلى الله عليه وسلم في اول الامر
كانوا في غاية الخوف والضعف بسبب القلة وبسبب عدم الاهبة ونزلوا بعيدين عن الماء وكانت الارض التي نزلوا فيها ارضا رمليا تغوص فيه ارجلهم
واما الكفار فكانوا في غاية القوة بسبب الكثرة في العدد وبسبب حصول الالات والادوات وانهم كانوا قريبين من الماء ولان الارض التي نزلوا فيها كانت صالحة للمشي
ولان العير كانوا خلف ظهورهم وكانوا يتوقعون مجيء المدد من العير اليهم ساعة فساعة ثم انه تعالى قلب القصة وعكس القضية وجعل الغلبة للمسلمين والذمار على
الكفرة فصار ذلك من اعظم المعجزات واقوى البينات على صدق محمد صلى الله عليه وسلم فيما اخبر به عن ربه من وعده النصر والفتح والظفر فقوله ليهلك من هلك
عن بينة اشارة الى هذا المعنى وهو ان الذين هلكوا انما هلكوا بعد مشاهدة هذه المعجزة والمؤمنون الذين بقوا في الحياة شاهدوا هذه المعجزة القاهرة
والمراد من البينة هذه المعجزة **المسألة الثانية** اللام في ليقضي الله امرا كان مفعولا وفي قوله ليهلك من هلك عن بينة لام الغرض وظاهره
يقتضي تعليل افعال الله واحكامه بالاغراض والمصالح الا انا نعرف هذا الكلام من ظاهره بالدلائل العقلية المشهورة **المسألة الثالثة**
قوله ليهلك من هلك عن بينة ظاهره يقتضي انه تعالى اراد الكفر من الكافر لكنا نترك هذا الظاهر بالدلائل المعلومة **المسألة الرابعة**
قوله ويحيى من حي عن بينة قرا نافع وابو بكر عن عاصم والبراء عن ابن كثير ونصر عن الكسائي من حيي باظهار الياءين وابو عمرو وابن كثير رواية القولين وابن
عامر وحفص عن عاصم والكسائي بياء مشددة على الادغام فاما الادغام فللزوم الحركة في الثاني فجرى مجرى رد ولانه في المصحف مكتوب بياء واحدة واما
الاظهار فلامتناع الادغام في مضارعته من يحيى فجرى على مشاكلته واجاز بعض الكوفيين الادغام في يحيى ثم انه تعالى ختم الاية بقوله وان الله لسميع عليم اي يسمع

دعاكم ويعلم حاجتكم وضعفكم واصلحهم **قوله تعالى** اذ يريكهم الله في منامك قليلا ولو
اراكهم كثيرا لفشلتم ولتنازعتم في الامر ولكن الله سلم انه عليم بذات الصدور اعلم ان هذا هو النوع الثاني من النعم التي انعم الله بها
على اهل بدر وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** اذ يريكهم الله منصوب باضمار اذكروا وهو بدل ثان من يوم الفرقان او متعلق بقوله
لسميع عليم اي يعلم المصلح اذ يقللهم في اعينك **المسئلة الثانية** قال مجاهد اري الله النبي صلى الله عليه وسلم الكفار في رؤياه قليلا فاخبر
بذلك اصحابه فقالوا رؤيا النبي حق فلما التقوا في القوم قليل فصار ذلك سببا لجرأتهم وقوة قلبهم فان قيل رؤية الكثير قليلا غلط فكيف يجوز من الله تعالى ان يفعل ذلك
قلنا مذهبنا انه تعالى يفعل ما يشاء وحكم ما يريد وايضا لعله تعالى اراه بعضهم دون البعض فحكم الرسول على اولئك الذين راآهم بانهم قليلون وعن الحسن
ان هذه الاراءة كانت في اليقظة قال والمراد من المنام العين التي هي موضع النوم ثم قال تعالى ولو اراكهم كثيرا لفشلتم لذكرتم للقوم وليوسعوا ذلك لنشاو ولتنازعوا
ومعنى التنازع في الامر الاختلاف الذي يجاول كل واحد نزع صاحبه عما هو عليه والمعنى لاضطرب امركم واختلفت كلمتكم ولكن الله سلم اي سلمكم من الخيبة فيما
بينكم وقيل سلم الله لهم امرهم حتى اظهروا على عدوهم وقتل سلم من الهزيمة يوم بدر والاظهر ان المراد انه كما سلمكم من التنازع انه عليم بذات الصدور
بجلو ما عجل فيها من الجراءة والجبن والصبر والجزع **قوله تعالى** واذ يريكموهم اذ التقيتم في اعينكم
قليلا ويقللكم في اعينهم ليقضي الله امرا كان مفعولا والى الله ترجع الامور واعلم ان هذا هو النوع الثالث من النعم التي اظهرها الله للمسلمين يوم بدر
والمراد ان التقليل الذي حصل في النوم تاكد ذلك بحصوله في اليقظة قال صاحب الكشاف واذ يريكموهم الصفران مفعولان بمعنى اذ يبصركم اياهم وقليلا نصب
على الحال واعلم انه تعالى قلل عدد المشركين في اعين المومنين وقلل ايضا عدد المومنين في اعين المشركين والحكمة في التقليل الاول تصديق رؤيا النبي صلى الله عليه وسلم
وايضا ليقوي قلوبهم ويزداد جراتهم عليهم والحكمة في التقليل الثاني ان المشركين لما استقلوا عدد المسلمين لم يسارعوا في الاستعداد والتاهب والحذر فصار ذلك
سببا لاستيلاء المسلمين عليهم فان قيل كيف يجوز ان يريهم الكثير قليلا قلنا اما على قولنا فذلك جايز لان الله تعالى خلق الادراك سببا
حتى البعض دون البعض واما المعتزلة فقالوا لعل العبرة تحت من ادراك الكل او لعل الكثير منهم كانوا في غاية البعد فما حصلت رويتهم
ثم قال ليقضي الله امرا كان مفعولا فان قيل ذكر الكلام في الاية المتقدمة وكان ذكره ههنا محض التكرير قلنا المقصود من ذكر في الاية
المتقدمة هو انه تعالى فعل تلك الافعال ليحصل استيلاء المسلمين على المشركين وهو بكون معجزة دالة على صدق الرسول والمقصود
من ذكره ههنا ليس هو ذلك المعنى بل المقصود انه تعالى ذكره ههنا انه قلل عدد المومنين في اعين المشركين فيقول ههنا انه انما فعل ذلك التصبير ذلك سببا
لان بلغ الكفار باسخيل الاستعداد والحذر فتصير ذلك سببا لانكسارهم ثم قال والى الله ترجع الامور والغرض منه التنبيه على ان احوال
الدنيا غير مقصودة لذواتها وانما المراد منه ما يصلح ان يكون زادا لليوم المعاد **قوله تعالى**
يا ايها الذين امنوا اذا لقيتم فئة فاثبتوا واذكروا الله كثيرا لعلكم تفلحون الى قوله والله بما تعملون بصير اعلم انه تعالى لما ذكر انواع نعمه على الرسول
صلى الله عليه وسلم وعلى المومنين يوم بدر علم انهم اذا التقوا بالقية وهم الجماعة من الكفار بين نوعين من الادب الاول الثبات وهو ان يوطنوا انفسهم
على القتال ولا يجدوا منها بالتولي والثاني ان يذكروا الله كثيرا وفي تفسير هذا الذكر قولان احدهما ان يكونوا بقلوبهم ذاكرين لله وبالسنتهم ذاكرين
له قال ابن عباس امر الله اولياءه بذكره في شدائدهم تنبيها على ان الانسان لا يجوز ان يخلو قلبه ولسانه عن ذكر الله ولان رجلا اقبل من المغرب
الى المشرق وبقي الاموال تغاء والاخر من المشرق الى المغرب يضرب بسيفه في سبيل الله كان الذاكر لله اعظم اجرا والقول الثاني ان المراد من هذا
الذكر الدعا بالنصر والظفر لان ذلك لا يحصل الا بمعونة الله تعالى ثم قال لعلكم تفلحون وذلك لان مقاتلة الكفار ان كانت لاجل طاعة الله تعالى كان ذلك
جاريا مجرى بذل الروح في طلب مرضاة الله تعالى وهذا هو اعظم مقامات العبودية فان غلب الخصم فاز بالثواب والغنيمة وان صار مغلوبا فاز بالشهادة
والدرجات العالية اما ان كان المقاتلة لاجل الشان في الدنيا وطلب المال لم يكن ذلك وسيلة الى الفلاح والنجاح فان قيل لهذه الاية توجب الثبات
على كل حال وهذا يوهم انها ناسخة لاية التحرف والتحيز قلنا هذه الاية توجب الثبات في الجملة والمراد من الثبات الحد بالحاربة واية التحرف والتحيز
في سائر ما يامر به لان الجهاد لا ينفع الا مع التمسك بسائر الطاعات **قوله تعالى** واطيعوا الله ورسوله ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم واصبروا
ان الله مع الصابرين اعلم ان الله تعالى لما امر بالثبات عند لقاء العدو ذكر ما يتاكد به ذلك الامر وهو امران احدهما انه يوجب حصول الفشل والضعف والثاني قوله وتذهب ريحكم وفيه قولان الاول المراد بالريح الدولة شبهت
الدولة في نفاذها وتمشيتها بالريح وهبوبها على حسب رياح فلان اذا دانت له الدولة ونفذ امره الثاني انه لم يكن قط نصر الا بريح يبعثها الله وفي الحديث
نصرت بالصبا واهلكت عاد بالدبور والقول الاول اقوى لانه تعالى جعل تنازعهم موثرا في ذهاب الريح ومعلوم ان اختلافهم لا يوثر في هبوب الصبا قال
مجاهد وتذهب ريحكم اي نصركم وذهب ريح اصحاب محمد حين نازعوه يوم احد **المسئلة الثانية** الحجج نفاة القياس لهذه الاية
قالوا القول بالقياس يفضي الى المنازعة والمنازعة محرمة لهذه الاية توجب ان يكون العمل بالقياس حراما بيان الملازمة المشاهدة فانا نرى
ان المذاهب صارت مملوة من الاختلافات بسبب القياسات وبيان المنازعة محرمة قوله تعالى ولا تنازعوا وايضا الغايلون بان النص لا يجوز تخصيصه
بالقياس تمسكوا بهذه الاية وقالوا قوله واطيعوا الله ورسوله صريح في وجوب طاعة الله ورسوله في كل ما نص عليه ثم انه قال ولا تنازعوا
فتفشلوا ومعلوم ان من تمسك بالقياس لتخصيص فقد ترك طاعة الله وطاعة رسوله وتمسك بالقياس الذي يوجب التنازع والفشل وكل ذلك حرام
واجاب القياسيون عن الاول بانه ليس كل قياس يوجب المنازعة ثم قال تعالى واصبروا ان الله مع الصابرين والمقصود ان كل امر ابتلاء على

الصبر وامرهم بالصبر كما قال في آية اخرى اصبروا وصابروا ورابطوا وبين انه تعالى مع الصابرين ولا شبهة بان المراد بهذه المعية النصرة والمعونة
ثم قال تعالى ولا تكونوا كالذين خرجوا من ديارهم بطرا ورئاء الناس ويصدون عن سبيل الله قالوا المفسرون المراد قريش حين خرجوا من مكة لحفظ العير
فلما وصلوا الجحفة بعثوا الحليف الكناني وكان صديقا لابي جهل اليه هديا مع ابن له فلما اتاه قال ان ابي بعثك صباحا يسئل لك ان تبعثنا امدك بالرجال
امدد بمن شئت ان احببت ان ازحف اليك بمن معي من قرابتي فعلت فقال ابو جهل قل لابيك جزاك الله والزاح جزاء ان كافأ الله كابر عمر محمدا فوالله ما زلنا
باعين من طاقة وان كافأ الناس فوالله ان بنا على الناس لقوة والله لا نرجع عن قتال محمد حتى نرده بدرا فنقيم بها الثلاث فان
بدرا موسم من مواسم العرب وسوق من اسواقهم حتى يسمع العرب بمسيرنا الوقعة قال المفسرون فوردوا بدرا وسقوا كؤوس المنايا مكان الماء وناحت عليهم
النوائح مكان القيان واعلم انه تعالى وصف هؤلاء بثلاثة الاول البطر قال الزجاج البطر اشد النعمة واشد التحقيق ان النعمة اذا كثرت من الله تعالى على العبد
فان صرفها الى مرضاته وعرف انها من الله تعالى فذاك هو الشكر واما ان توسل بها الى المفاخرة على الاقران والمكاثرة على اهل الزمان فذاك هو البطر
والثاني قوله ورئاء الناس عبارة عن القصد الى الجهاد الجميل مع ان باطنه يكون فجورا والفرق بينه وبين النفاق ان النفاق اظهار الايمان مع ابطان الكفر
والرئاء اظهار الطاعة مع ابطان المعصية وروي انه صلى الله عليه وسلم لما رآهم في موقف بدر قال اللهم ان قريشا اقبلت بخيلائها ومفاخرها تحادك
وتكذب رسولك والثالث قوله ويصدون عن سبيل الله والمراد كونهم مانعين من قبول دين محمد صلى الله عليه وسلم واعلم ان قوله بطرا ورئاء الناس
مصدر وقوله ويصدون فعل مضارع وعطف الفعل على الاسم غير حسن وذكروا لواحدي فيه ثلاثة اوجه الاول ان يكون قوله ويصدون عن سبيل
الله بمنزلة وصدا والثاني ان يكون قوله بطرا ورئاء الناس حالا على تاويل بطرين مرائين ويكون قوله ويصدون بمعنى وصادين والثالث ان يكون
قوله بطرا ورئاء بمنزلة يبطرون ويراؤن قال مولانا افضل العالم رضي الله عنه ان شيئا من هذه الوجوه لا يشفي العليل لانه تارة يقيم الفعل
مقام الاسم واخرى يقيم الاسم مقام الفعل ليصح له كون الكلمة معطوفة على جنسها وكان من الواجب عليه ان يذكر السبب الذي لاجله عبر عن الدالين بالمصدر
وعن الثالث بالفعل قال رضي الله عنه ان الشيخ عبد القاهر الجرجاني ذكر ان الاسم يدل على التكرر والتقرر والفعل على التجدد قال وسئاله في الاسم قوله تعالى
وكلبهم باسط ذراعيه بالوصيد وذلك يقتضي كون تلك الحالة ثابتة راسخة وسئاله الفعل قوله قل من يرزقكم من السماء والارض وذلك يدل على انه تعالى يوصل
الرزق اليهم ساعة فساعة هذا ما ذكره الشيخ عبد القاهر اذا عرفت هذا فنقول ان ابا جهل ورهطه وشيعته كانوا مجبولين على البطر والمفاخرة والعجب
واما صدهم عن سبيل الله فانما حصل في الزمان الذي بعث محمد عليه السلام النبوة ولهذا السبب ذكر البطر والرئاء بصيغة الاسم وذكر الصد عن سبيل الله
بصيغة الفعل والله اعلم وحاصل الكلام انه تعالى امرهم عند لقاء العدو بالثبات والاشتغال بذكر الله وشعرهم ان يكون الحامل لهم البطر والرئاء بل الاحق بهم
ان يكون الحامل لهم عليه طلب عبودية الله تعالى واعلم ان حاصل القرآن من اوله الى آخره دعوة الخلق من الاشتغال بالحلوة وامرهم بالفناء بأطوار عبودية
الحق والمعصية مع الانكسار اقرب الى الخلاص من الطاعة مع الافتخار ثم ختم هذه الآية بقوله والله بما تعملون محيط والمقصود ان الانسان ربما اطلع
من نفسه ان الحامل له والداعي على الفعل الخصوص طلب مرضاة الله مع انه لا يكون الامر كذلك في الحقيقة فبين كونه عالما بما في مواخل القلوب وذلك
كالتهديد والزجر عن الرياء والتسميع

قوله تعالى

وإذ زين لهم الشيطان أعمالهم وقال لا غالب لكم اليوم من الناس وإني جار لكم فلما تراءت الفئتان نكص على عقبيه وقال إني بريء منكم إني أرى ما لا ترون إني أخاف الله والله شديد العقاب

اعلم ان هذه الآية من جملة الغم التي خص الله اهل بدر بها وفيه مسائل

المسألة الاولى العامل في اذ فيه وجوه قيل بتقدير انكر اذ زين وقيل هو عطف على ما تقدم من تذكر النعم وتقديره واذكروا اذ زين وقيل هو عطف على قوله حرجوا بطرا ورئاء الناس ويصدون وتقديره لا تكونوا كالذين خرجوا من ديارهم بطرا اذ زين لهم الشيطان اعمالهم

المسألة الثانية في كيفية هذا التزيين وجهان الاول ان الشيطان زين وسوسته من غير ان يحول بها صورة انسان وهو قول الحسن والاصم والثاني انه ظهر بها صورة انسان قالوا ان المشركين حين ارادوا المسير الى بدر خافوا من بني بكر بن كنانة لانهم كانوا اقتتلوا منهم واحدا اشهر
بامتوا ان يأتوهم من ورائهم فتصور لهم ابليس بصورة سراقة بن مالك بن جعشم وهو من بني بكر بن كنانة وكان من اشراف بني مدلج فجند من الشياطين بمعه
رايه وقال لا غالب لكم اليوم من الناس واني جار لكم من بني كنانة فلما رأى ابليس الملائكة تنزل نكص وقيل كانت يده في يد الحرث بن هشام فلما نكص
قال له الحرث الحدت لنا في هذه الحال فقال اني ارى ما لا ترون ودفع في صدر الحرث وانهزموا وفي هذه القصة سؤالات

السؤال الاول ما الفائدة في تغيير صورة ابليس الى صورة سراقة والجواب فيه معجزة عظيمة للرسول وذلك ان كفار قريش لما رجعوا الى مكة قالوا لهم الناس
سراقة فبلغ ذلك سراقة فقال والله ما شعرت بمسيركم حتى بلغني هزيمتكم فعند ذلك تبين للقوم ان ذلك الشخص ما كان سراقة بل كان شيطانا فان قيل
فاذا حضر ابليس محاربة المؤمنين ومعلوم انه في غاية القوة فلم لم تظهر سرايا جيوش المسلمين قلنا لانه رأى بها جيش المسلمين جبريل مع الفين من الملائكة وعلم
السبب خاف وفر فان قيل فعلى هذا الطريق وجب ان ينهزم جميع جيوش المسلمين لانه يتشبه بصورة البشر وتحضر وتعين جميع الكفار وتهزم جموع المسلمين
والحاصل انه ان قدر على هذا المعنى فلم لا يفعل ذلك في سائر وقائع المسلمين وان لم يقدر عليه فكيف اضيف اليه هذا العمل بانا واقعة بدر والجواب
لعله تعالى انما غير صورته الى صورة البشر بتلك الواقعة اما في سائر الوقائع فلا يفعل ذلك التغيير

السؤال الثاني انه تعالى لما غير
صورته الى صورة البشر فلم بقي شيطانا بل صار بشرا والجواب لا نسلم فان الانسان انما كان انسانا بجوهر نفسه الناطقة وتنوس الشياطين بمعزل عن
تنوس البشر فلم يلزم من تغيير الصورة تغيير الحقيقة وهذا الباب احد الدلائل السبعة على ان الانسان ليس بجسم بل نفسه الظاهرة وصورته المخصوصة

السؤال الثالث ما معنى قول الشيطان لا غالب لكم اليوم من الناس وما الفائدة في هذا الكلام مع انهم كانوا كثيرين غالبين والجواب انهم انما

كانوا كثيرين في العدد الا انهم كانوا يشاهدون ان دولة محمد صلى الله عليه وسلم كل يوم في التزايد والترايد وان محمدا عليه السلام كلما اخبر عنه تقدم وقع وكانوا لهذا السبب خائفين جدا من ظهور محمد عليه السلام فذكر ابليس هذا الكلام ازالة للخوف عن قلوبهم ويحتمل ان يكون المراد انه كان بعضهم من شر بني بكر بن كنانة حضورا وقد حضر بصورة رجل منهم وقال اني جار لكم والمعنى اني اذا كنت وقومي ظهيرا لكم فلن يغلبكم احد من الناس ومعنى الجار ها هنا الدافع عن صاحبه انواع الضرر كما يدفع الجار عن جاره والعرب تقول انا جار لك من فلان اي حافظ لك من معرة فلا يجعل اليك منه مكروه ثم قال تعالى فلما تراءت الفئتان اي التقتا الملتقى تجئ راء كل واحدة الاخرى تكعن على عقبيه والنكوص الاحجام عن الشيء والمعنى رجع وقال اني ارى ما لا ترون وفيه وجوه الاول انه رؤيا رأى الملائكة لخافهم قيل رأى جبريل يمشي بين يدي النبي صلى الله عليه وسلم وقيل رأى الف من الملائكة مردفين والثاني انه رأى اثر النصر والظفر يساعد النبي صلى الله عليه وسلم فعلم انه لو وقف لنزلت عليه بلية ثم قال اني اخاف الله فكان قتادة يصدق في قوله اني ارى ما لا ترون ويكذب في قوله اني اخاف الله وقيل لما رأى جبريل خافه وقيل لما رأى الملائكة ينزلون من السماء خاف ان الوقت الذي انتظر اليه قد حضر فقال ما قال اشفاقا على نفسه اما قوله والله شديد العقاب فيجوز ان يكون من تمام كلام ابليس ويجوز ان ينقطع كلامه عند قوله اخاف الله ثم قال تعالى والله شديد العقاب **قوله تعالى** اذ يقول المنافقون والذين في قلوبهم مرض غر هؤلاء دينهم ومن يتوكل على الله فان الله عزيز حكيم وفيه مسائل **المسئلة الاولى** انما اندخل الواو في قوله اذ يقول ودخلت في قوله واذ زين لان قوله واذ زين عطف على هذا الذي جاء في حزبهم بطرا ورئاء الناس واما ها هنا وهو قوله اذ يقول المنافقون وليس فيه عطف لهذا الكلام على ما قبله بل هو كلام مبتدأ مستقل عما قبله وعامل الاعراب في اذ فيه وجهان الاول التقدير واذكر اذ يقول المنافقون والثاني اذكر اذ يقول المنافقون **المسئلة الثانية** اما المنافقون فهم قوم من الاوس والخزرج واما الذين في قلوبهم مرض فهم قوم من قريش اسلموا وما قويت اسلامهم في قلوبهم ولم يهاجروا ان قريشا لما جهزوا لطرب رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اولئك خرج مع قوم منافقان كانت محمد في كثرة حزبنا اليه وان كان في قلة الثاني قوم منافقا محمد بن اسحاق غر هؤلاء جميع المشركين يوم بدر وقوله غر هؤلاء دينهم قال ابن عباس معناه انه خرج ثلثمائة وثلاثة عشر رجلا قاتلوا في الف رجل وما ذلك الا انهم اعتمدوا على دينهم وقيل المراد ان هؤلاء يسعون في قتل انفسهم رجاء ان يقتلوا احياء بعد الموت ويثابوا على هذا القتل ثم قال تعالى ومن يتوكل على الله فان الله عزيز حكيم اي ومن يسلم امره الى الله ويثق بفضله ويعول على احسانه فان الله يحفظه وينصره لانه عزيز لا يغلبه شيء حكيم يوصل العذاب الى اعدائه والرحمة والثواب الى اوليائه **قوله تعالى** ولو ترى اذ يتوفى الذين كفروا الملائكة يضربون وجوههم وادبارهم وذوقوا عذاب الحريق ذلك بما قدمت ايديكم وان الله ليس بظلام للعبيد اعلم انه تعالى لما شرح احوال هؤلاء الكفار شرح احوالهم وعذابهم الذي يصل اليهم في ذلك الوقت وفي الآية مسائل **المسئلة الاولى** قرأ ابن عامر وحده اذ يتوفى بالتاء على تأنيث لفظ الملائكة والجمع والباقون بالياء للمعنى **المسئلة الثانية** جواب لو محذوف والتقدير لرأيت منظرا هائلا وامرا فظيعا وعذابا شديدا **المسئلة الثالثة** ولو ترى اي ولو عاينت وشاهدت لان لو ترد المضارع الى الماضي كما ترد الماضي الى المضارع **المسئلة الرابعة** الملائكة رفعها بالفعل ويضربون حال منهم ويجوز ان يكون ما قوله يتوفى صنيع الله تعالى والملائكة مرفوعة بالابتداء ويضربون خبر **المسئلة الخامسة** قال الواحدي معنى يتوفى الذين كفروا يقتلونهم والاسم على اسبغ ابنيتها وهذا يدل على ان الانسان شيء مغاير لهذا البدن وانه هو الروح فقط لان قوله يتوفى الذين كفروا يدل على انه استوفى الذات الكافرة وذلك يدل على ان الذات الكافرة شيء غير البدن الذي استوفيت من هذا البدن وهذا برهان ظاهر على ان الانسان شيء مغاير لهذا البدن وقوله يضربون وجوههم وادبارهم قال ابن عباس كانوا لا يولون الا قتلوا ويحتمل ان يكون المراد انهم لما ماتوا ضربت وجوههم وادبارهم بسياط من نار وقال العلماء رضي الله عنهم ان روح الكافر اذا اخرجت من جسده فهو يعرض عن عالم الدنيا مقبل على الآخرة وهو لكثرة ما يشاهد في عالم الآخرة من الظلمات وهو لشدة حبه للحياة ومفارقته لها لا ينال من مساعدته عنها الا الام للحسرات فبسبب مفارقته لعالم الدنيا له الاكام وبسبب اقباله الى الآخرة مع عدم النور والمعرفة ينتقل من ظلمات الى ظلمات فهاتان الظلمتان هما المراد من قوله يضربون وجوههم وادبارهم ثم قال تعالى ذوقوا عذاب الحريق وفيه اضمار والتقدير يقولون ذوقوا وتظير في القرآن كثير قال تعالى واذ يرفع ابراهيم القواعد من البيت واسماعيل ربنا تقبل منا اي ويقولان ربنا تقبل منا وكذا قوله تعالى ولو ترى اذ المجرمون ناكسوا رؤوسهم ربنا ابصرنا اي يقولون ربنا وقال الضحاك قال ابن عباس قول الملائكة لهم ذوقوا عذاب الحريق انما صح لانه كان مع الملائكة مقامع كلما ضربوا اللهب نارا لا جزاء لها ولا انقطاع لذلك قوله وذوقوا عذاب الحريق قال الواحدي والصحيح ان هذا قول الملائكة لهم يوم القيامة في الآخرة قال ابن عباس رضي الله عنه اما العذاب الطبيعي الذي صدق واما الروحاني الذي ابطنه الله فضل عليه وذلك لانا بينا ان الجاهل اذا فارق الدنيا حصل له الحزن الشديد بسبب مفارقة الدنيا المحبوبة والخوف الشديد بسبب تراكم الظلمات عليه في عالم الخوف والحزن والخوف والحزن كلاهما يوجبان الحرقة الروحانية والنار الروحانية ثم قال تعالى بما قدمت ايديكم قيل هذا اخبار عن قول الملائكة وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قال الواحدي يجوز ان يقال ذلك مبتدأ وخبره بما قدمت ايديكم ويجوز ان يكون خبره محذوفا والتقدير ذلك جزاؤكم بما قدمت ايديكم ويجوز ان يكون محل ذلك نصبا والتقدير فعلنا ذلك بما قدمت ايديكم **المسئلة الثانية** ظاهر قوله ذلك بما قدمت يقتضي ان فاعل هذا الفعل لسبب ما قدمت ايديكم وذكر قاضي في قوله الم ذلك الكتاب ان ذلك جائز **المسئلة الثالثة** قوله بما قدمت ايديكم يدل على ان الذنب قد يضاف الى اليد لتسبب الذنب بحال اليد والعلم

فلا يتوجه التكليف عليها ولا يمكن ايصال العذاب اليها فوجب حمل اليد هنا على القدرة وسبب حسن هذا المجاز ان اليد آلة العمل والقدرة هي المؤثرة في العمل فحسن جعل اليد كناية عن القدرة واعلم ان التحقيق ان الانسان جوهر واحد وهو الفعال وهو الدراك وهو المؤمن وهو الكافر وهو المطيع وهو العاصي وهذه الاعضاء آلات له وادوات في الفعل فاضيف الفعل في الظاهر الى الآلة وهو في الحقيقة مضاف الى جوهر ذات الانسان

المسئلة الرابعة قوله ذلك بما قدمت يداك يقتضي ان ذلك العقاب كالامر المتولد من الفعل الذي صدر عنه وقد عرفت ان العقاب انما يتولد من العقائد الباطلة التي يكتسبها الانسان ومن الملكات الراسخة التي يكتسبها الانسان فكان هذا الكلام مطابقا للمعقول ثم قال تعالى وان الله ليس بظلام للعبيد وفيه مسائل **المسئلة الاولى** بنى بعضهم ان وجهان احدهما النصب بنزع الخافض يعني بما وان الله لعلى والثاني انك ان جعلت قوله ذلك في موضع رفع جعلتان في موضع رفع ايضا بعوز ذلك ان الله تعالى قال الكسائي ولو كررت الفتح على الابتداء كان صوابا وعلى هذا التقدير يكون هذا الكلام مبتدأ منقطعا عما قبله **المسئلة الثانية** قالت المعتزلة لو كان تعالى يخلق الكفر في الكافر ثم يعذبه عليه لكان ظالما وايضا قوله تعالى بما قدمت ايديكم وان الله ليس بظلام للعبيد يدل على انه تعالى انما يكون ظالما لهذا العذاب لانه قدم بما استوجب عليه هذا العذاب وذلك يدل على انه لو لم يصدر منه ذلك التقديم لكان الله تعالى ظالما في هذا العذاب فلو كان موجد الكفر والمعصية هو الله تعالى لا العبد لوجب كون الله ظالما وايضا تدل هذه الآية على كونه تعالى قادرا على الظلم اذ لو لم يصح ذلك منه لما كان في التهديد به فائدة واعلم ان هذه المسئلة قد سبق ذكرها على الاستقصاء في سورة آل عمران فلا فائدة في الاعادة

قوله تعالى كدأب آل فرعون والذين من قبلهم كفروا بآيات الله فأخذهم الله بذنوبهم ان الله قوي شديد العقاب ذلك بأن الله لم يك مغيرا نعمة انعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم وان الله سميع عليم كدأب آل فرعون والذين من قبلهم كذبوا بآيات ربهم فاهلكناهم بذنوبهم واغرقنا آل فرعون وكل كانوا ظالمين وفي الآية مسائل **المسئلة الاولى** انه تعالى لما بين ما انزله باهل بدر من الكفار عاجلا وآجلا كان حسنا ان يتبعه بان بين ان هذه طريقته وسنته في الكل فقال كدأب آل فرعون والمعنى عادة هؤلاء في كفرهم كعادة آل فرعون في كفرهم والدأب هو العمل والشيء كالجوز يا وليك بالاعزان واصل الدأب في اللغة ادامة العمل يقال فلان يدأب في كذا اي يداوم عليه ويواظب ويتعب نفسه ثم سميت العادة دأبا لان الانسان يداوم على عادته ويواظب عليها ثم قال تعالى ان الله قوي شديد العقاب والغرض منه التنبيه على ان عذابا مدخرا سوى ما نزل بهم من العذاب العاجل ثم ذكر ما يجري مجرى العلة في العقاب الذي انزله بهم فقال ذلك بان الله لم يك مغيرا نعمة انعمها على قوم حتى يغيروا ما بانفسهم وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قوله لم يك الكوفيون يقولون انما حذف النون لانها تشبه العين لخفتها فانها تشبهت بحروف اللين وقد ظرفا الحذف تشبيها لها كما تقول لم يدع ولم يرم ولم يد وقال الواحدي وهذا التعليل لم ار ولم اسمع حذف النون هنا واجاب علي بن عيسى عنه فقال ان كان ويكون نام الافعال من اجل ان كل فعل قد حصل فيه معنى كان تقول ضرب معناه كان ضرب ويضرب معناه يكون ضربا وهكذا القول في الكل فثبت ان هذه الكلمة ام الافعال فاحتيج الى الاستعمال في اكثر الاوقات فاحتملت هذا الخلاف ولما لم تكن ولم ترن فانه لا حاجة الى ذكرها كثيرا فظهر الفرق **المسئلة الثانية** قال القاضي معنى الآية انه تعالى انعم عليهم بالعقل والقدرة وازالة الموانع وتسهيل السبل والمقصود ان يستعملوا تلك النعم في العبادة والشكر ويعدلوا عن الكفر فاذا صرفوا هذه الامور الى الكفر والفسق صار هذا تغييرا لنعمة الله تعالى عليهم فلا جرم استحقوا تبديل النعم بالنقم والمنح بالمحن قال وهذا من اوكد ما يدل على انه تعالى لا يبتدئ احدا بالعذاب والمحنة وان الذي يفعله بالكفار انما يكون على سبيل الجزاء على معاص سلفت ولو كان تعالى خلقهم وخلق صفاتهم وخلق دواعيهم ابتداء للنار كما يقوله القوم لما صح ذلك قال اصحابنا ظاهر الآية مشعر بما قاله القاضي الا انا لو حملنا الآية عليه لزم ان يكون صفة الله تعالى بفعل الانسان وذلك لان حكم الله بذلك التغيير وارادته لما كان لا بد وان يحصل عند اتيان الانسان بذلك الفعل ولو لم يحصل عنه ذلك الفعل لم يحصل الله تعالى ذلك الحكم وتلك الارادة فحينئذ يكون فعل الانسان موثرا في حدوث صفة في ذات الله تعالى ويكون الانسان مغيرا لصفة الله وموثرا فيها وذلك محال بديهة العقل فثبت انه لا يمكن حمل هذا الكلام على ظاهره بل الحق ان صفة الله تعالى قائمة على صفات المحدثات على وجه يليق بحكمته وجلاله اولا ولما امكن العبد ان يأتي بشيء من الافعال والاقوال **المسئلة الثالثة** انه تعالى ذكر مرة اخرى قوله تعالى كدأب آل فرعون وفيه وجوه كثيرة الاول ان الكلام الثاني يجري مجرى التفصيل للكلام الاول لان الكلام الاول فيه ذكر اخذهم وفي الثاني ذكر انواعهم وذلك تفصيل والثاني اشد مطابقة لما نزل بهم من العقوبة في حال الموت وبالثاني ما نزل بهم في القبر بالآخرة الثالث ان الكلام الاول هو قوله كفروا بآيات الله والكلام الثاني هو قوله كذبوا بآيات ربهم فالاول اشارة الى انهم انكروا دلائل الهية والثاني اشارة الى انه سبحانه ربهم وانعم عليهم بالوجوه الكثيرة فانكروا وبدل التربية بالضد مع كثرة نعمه وتوالي بها على وجه كان الاثر اللازم من الاول هو الحقد والاثر اللازم من الثاني هو الهلاك والاعزاز وذلك يدل على ان لكفران النعم اثرا عظيما في حصول الهلاك والبوار ثم ختم تعالى الكلام بقوله وكل كانوا ظالمين والمراد منهم انهم كانوا ظالمين انفسهم بالكفر والمعصية وطاغين سائر الناس بسبب الابداء والمحنة وان الله انما اهلكهم بسبب ظلمهم كما ان شفاعة الملائكة والانبياء رضي الله عنهم في هذا المقام اللهم اهلك الظالمين وطهر وجه الارض منهم فقد عظمت فتنتهم وكثر شرهم وتزايد بغيهم وعدوانهم على دينك وعبادك فادفع بالقهار يا جبار يا منتقم

قوله تعالى ان شر الدواب عند الله الذين كفروا فهم لا يؤمنون الذين عاهدت منهم ثم ينقضون عهدهم في كل مرة وهم لا يتقون اعلم انه تعالى لما وصف كل الكفار بقوله وكل كانوا ظالمين اردف بعضهم بمزيد في الشر والفساد فقال ان شر الدواب عند الله اي بحكمه وعلمه من حصلت له صفتان * الصفة الاولى الكفر الذي يكون مستمرا على الكفر ولا يرجى عنه الايمان * الصفة الثانية ان يكون ناقضا للعهد على الدوام بقوله الذين عاهدت منهم بدل من قوله الذين كفروا اي الذين عاهدتهم من الذين كفروا هم شر الدواب وقوله منهم للتبعيض فان المعاهدة انما تكون مع اشرافهم وقوله ثم ينقضون عهدهم بدل من قوله عاهدت منهم كل مرة قال اهل المعاني انما غطف المستقبل

على الماضي ليبان ان من شانهم نقض العهد مرة بعد مرة قال ابن عباس هم قريظة فانهم نقضوا عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم واعانوا على المشركين بالسلاح
في يوم بدر فقالوا اخطانا فعاهدهم مرة اخرى فنقضوه ايضا يوم الخندق وقوله وهم لا يتقون معناه ان عادة من يرجع الى عقل وحزم ان يتقي نقض العهود حتى
يسكن الناس الى قوله ويتقوا بكلامه فبين تعالى ان من جمع بين الكفر الدائم وبين نقض العهد على هذا الوجه كان شر الدواب **قوله تعالى**
فاما تثقفنهم في الحرب فشرد بهم من خلفهم الى قوله ان الله لا يحب الخائنين اعلم انه تعالى ثاره بر شده رسوله الى الرفق واللطف في ابات
كثيرة منها قوله وما ارسلناك الا رحمة للعالمين ومنها قوله تعالى فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الامر وثاره بر شده الى التغليظ
والتشديد كما في هذه الآية وذلك لانه تعالى لما ذكر الذين ينقضون عهده هم في كل مرة بين ما يجب ان يفعلوا به فقال فاما تثقفنهم في الحرب
قال الليث يقال ثقفنا فلانا في موضع كذا اي اخذناه وظفرنا به والتشريد عبارة عن التفريق مع الاضطراب يقال شردت بعيري اذا ذهب على وجهه
تشريدا والمعنى الآية انك ان ظفرت في الحرب بهؤلاء الكفار الذين ينقضون العهد فافعل بهم فعلا يتفرق به من خلفهم قال عطاء اخف بهم القتل
حتى يخافك غيرهم وقيل نكل بهم نكالا يشرد غيرهم من ناقضي العهد لعلهم يذكرون اي لعل من خلفهم يذكرون ذلك النكال فيمنعهم ذلك عن نقض العهد
وقرا ابن مسعود فشرذ بالذال المنقطة من فوق بمعنى فرق وكانه مقلوب شذر ومذر وقرا ابو حيوة من خلفهم والمعنى فشرد تشريدا مثل بمن
بهم من خلفهم لان احد العسكرين اذا كسروا الثاني فانكاسرون يعدون خلف المنكسرين فامر رسوله ان يشرد بهم بما ذلك الوقت واما قوله واما
تخافن من قوم معاهدين خيانة ونكثا بما ان ظاهره فانبذ اليهم اي اطرح اليهم العهد على سواء على طريق مستو ظاهر وذلك ان تظهر لهم نبذ العهد
وتخبرهم اخبارا مكشوفا بينا انك قطعت ما بينك وبينهم ولا تناجزهم الحرب بوم على يوم بغتة العهد فيكون ذلك خيانة منك ان الله لا يحب الخائنين
في العهود وحاصل الكلام ما ذهب اليه انه تعالى امره بشيئين من نقض العهد على اقبح الوجوه وامره ان يبتدئ على اقضى الوجوه من كل ما يوهم نكث العهد وشبهه
فالاهل العلم اذا نقض العهد اما ان تظاهر ظهورا مقطوعا به او ظهورا محتملا او ظهورا منقطوعا به فان كان الاول وجب الاعلام عليه على ما هو مذكور في هذه الآية
وذلك لان قريظة عاهدوا النبي صلى الله عليه وسلم ثم اجابوا ابا سفيان ومن معه من المشركين الى مظاهرتهم على رسول الله صلى الله عليه وسلم فحصل لرسول الله
صلى الله عليه وسلم خوف الغدر من هؤلاء وباصحابه فهاهنا يجب على الامام ان ينبذ اليهم على سواء ويؤذنهم بالحرب اما اذا ظهر نقض العهد ظهورا منقطوعا
به فهاهنا لا حاجة الى نبذ العهد كما فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم باهل مكة لما نقضوا العهد بقتل خزاعة وهم بايا هم صلى الله عليه وسلم وصل اليهم
جيش رسول الله صلى الله عليه وسلم بمر الظهران وذلك على اربعة فراسخ **قوله تعالى** **ولا تحسبن الذين**
كفروا سبقوا انهم لا يعجزون في الآية مسائل **المسئلة الاولى** اعلم انه تعالى لما بين ما يفعله الرسول عليه السلام باخفى من يجده في الحرب
ويمكن منه وذكر ايضا ما يجب ان يفعله فيمن ظهر منه نقض العهد بين ايضا حال من فاته في يوم بدر وغيره لكيلا يبقى حسرة في قلبه فقد كان فيهم من بلغ
في اذية الرسول مبلغا عظيما فقال ولا تحسبن الذين كفروا سبقوا والمعنى انهم لما سبقوا فقد فاتوك ولم يعجزوا بعد وا على انزال ما يجقونه بهم ثم هاهنا
قولان الاول المراد ولا تحسبن انهم لم يخلصوا من الاسر والقتل فقد خلصوا من عقاب الله ومن عذاب الآخرة انهم لا يعجزون اي انهم بعد السبق لا يفوتون
الله من الانتقام منهم والمقصود تسلية الرسول صلى الله عليه وسلم فيمن فاته وانكر من التشفي والانتقام منه **المسئلة الثانية** قرا ابن عامر
وحفص عن عاصم ولا تحسبن بالياء المنقطة وفي تفسيرها ثلاثة اوجه الاول قال الزجاج ولا تحسبن الذين كفروا ان سبقوا انهما في حرف ابن مسعود انهم سبقوا
واذا كان الامر كذلك فهي بمنزلة قولك حسبتان افوهم وحسبتا قوم وحذفان كثير في القرآن قال تعالى قل اغير الله تامروني اعبد والمعنى ان اعبد الثاني
ان يصير فاعلا للحسبان ويجعل الذين كفروا المفعول الاول والتقدير ولا تحسبن حاسبا الذين كفروا والثالث قال ابو علي ويجوز ايضا ان يضمر المفعول الاول
والتقدير ولا تحسبن الذين كفروا انفسهم سبقوا او اياهم سبقوا واما الكسائي فقرا ولا تحسبن بالتاء المنقطة من فوق على مخاطبة النبي صلى الله عليه وسلم
والذين كفروا المفعول الاول وسبقوا المفعول الثاني وموضعه نصب والمعنى ولا تحسبن الذين كفروا سابقين **المسئلة الثالثة** اكثر القراء
على كسر ان في قوله انهم لا يعجزون وهو الوجه لانه ابتداء كلام غير متصل بالاول كقولك ام حسب الذين يعملون السيآت ان يسبقونا ثم الكلام ثم قال ساء ما يحكمون
فكما ان قوله ساء ما يحكمون منقطع من الجملة التي قبلها كذلك قوله انهم لا يعجزون وقرا ابن عامر انهم بفتح الالف جعله متعلقا بالجملة الاولى وفيه وجهان الاول
التقدير ولا تحسبنهم سبقوا لانهم لا يفوتون نصر عزوز على كفرهم الثاني قال ابو عبيدة بحمل الاصلة والتقدير لا تحسبن انهم لا يعجزون **قوله**
تعالى **واعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم واخرين من دونهم لا تعلمونهم الله يعلمهم**
وما تنفقوا من شيء في سبيل الله يوف اليكم وانتم لا تظلمون اعلم انه تعالى لما اوجب على رسوله صلى الله عليه وسلم ان ينبذ من صدر منه نقض العهد وان يبدا
العهد الى من خاف منه النقض امره في هذه الآية بالاعداد لهؤلاء الكفار وقيل انه لما التقى اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم بالقصة بدر ان فضد والكفار
بلا آلة ولا عدة امرهم الله تعالى ان لا يعودوا لمثله وان يعدوا للكفار ما يمكنهم من آلة وعدة وقوة والمراد بالقوة هنا ما يكون سببا لحصول القوة وذكروا
فيه وجوها الاول المراد من القوة انواع الاسلحة الثاني روي انه صلى الله عليه وسلم قرا هذه الآية على المنبر وقال الا ان هذه القوة الرمي الا ان الثالث
قال بعضهم القوة هي الحصون الرابع قال اصحاب المعاني الاولى ان يقال هذا عام في كل ما يتقوى به على حرب العدو وكل ما هو آلة للغزو والجهاد فهو من
جملة القوة وقوله عليه السلام القوة هو الرمي لا ينبغي اعتبار غيره بل يدل على ان هذا المذكور جزء شريف من المقصود لكل ما ذكرناه وهذه الآية تدل على ان الاستعداد للجهاد
قال الحسن عرفة والندم توبة لا ينبغي اعتبار غيره بل يدل على ان هذا المذكور جزء شريف من المقصود لكل ما ذكرناه وهذه الآية تدل على ان الاستعداد للجهاد
بالنبل والسلاح وتعليم الفروسية والرمي فريضة الا انه من فروض الكفايات وقوله ومن رباط الخيل الرباط المرابطة او جمع ربط كعضاد وقضيل

ولاشك ان ربط الخيل من اقوى الات الجهاد وروى ان رجلا قال لابن سيرين ان فلانا اوصى بثلث ماله للحصون فقال ابن سيرين يشترى به الخيل تربط
في سبيل الله ويغزى عليها فقال الرجل اوصى للحصون فقال هي للخيل الم تسمع قول الشاعر ولقد علمت على تجنبي الردي للحصون الخيل
لامد القري قال عكرمة ومن رباط الخيل الاناث وهو قول الفراء ووجه هذا القول ان العرب تسمي الخيل اذا ربطت في الاقبية وعلفت ربطا
واحدها ربيط وتجمع الربط رباطا وهو جمع الجمع لان الرباط هنا الخيل المربوطة في سبيل الله وفسر بالاناث لانها اولى ما تربط لتناسلها ونماء
اولادها فارتباطها اولى من ارتباط الفحول هذا ما ذكره الواحدي ولقائل ان يقول لم حمل هذا اللفظ على الفحول اولى لان المقصود من ربط الخيل
المحاربة عليها ولاشك ان الفحول اقوى على الكر والفر والعدو وكانت المحاربة عليها اسهل فوجب تخصيص هذا اللفظ بها ولما تعارض هذان الوجهان وجب
حمل اللفظ على مفهومه الاصلي وهو كونه خيلا تربط سواء كان من الفحول او من الاناث ثم انه تعالى ذكر ما لاجله امر باعداد هذه الاشياء فقال ترهبون به
عدو الله وعدوكم وذلك لان الكفار اذا علموا كون المسلمين مستعدين للجهاد مستظهرين له مسلحين بجميع الاسلحة والالات خافوهم وذلك الخوف يفيد امورا
كثيرة اولها انهم لا يقصدون حول دار الاسلام وثانيها اذا استعدوا لحربهم فربما انزموا من عند انفسهم حربه وثالثها انه ربما صار ذلك داعيا
الى الايمان ورابعها انهم لا يعينون سائر الكفار وخامسها ان بصير ذلك سببا لمزيد الرسة في دار الاسلام فهذا هو الكلام في الارهاب فقوله والاخرين من دونهم لا تعلمونهم الله
يعلمهم والمراد ان تكثير الات الجهاد وادواتها كما يرهب اعداء الله الذين هم كونهم اعداء لله فيرهبون اعداء الله الذين هم كونهم اعداء لله وهم
الاول وهو الاصح انهم هم المنافقون والجن ان تكثير اسباب الغزو كما يوجب رهبة الكفار فكذلك يوجب رهبة المنافقين فان قيل المنافقون لا يجاهدون
الصال فكيف يوجب ما ذكرتموه الارهاب قلنا هذا الارهاب من وجهين الاول انهم اذا شاهدوا قوة المسلمين وكثرة الات انهم انقطع طمعهم من ان يصيروا
مغلوبين وذلك يحملهم على ان يتركوا الكفر بقلوبهم ويواظبوا على الايمان الثاني ان المنافق من عادته ان يتربص ظهور الاقات وحلول
في القتال الفساد والتقريب فيما بين المسلمين فاذا شاهدوا كون المسلمين بالغاية القوة خافوهم وتركوا هذه الافعال المذمومة القول الثاني في هذا الباب
ما رواه ابن جريج عن سليمان بن موسى قال المراد من الكفار الجن روى ان النبي صلى الله عليه وسلم قرأ والاخرين من دونهم لا تعلمونهم الله يعلمهم فقال انهم الجن ثم قال
ان الشيطان لا يحمل احدا في داره فرس عتيق وعن الحسن انه قال صهيل الفرس يرهب الجن وهذا القول مشكل لان تكثير الات السلاح لا يحمل فانه يرهبهم
ارهابا شديدا والقول الثالث ان المسلم كما يعاديه الكافر فكذلك قد يعاديه المسلم ايضا فاذا كان قوي الحال كثير السلاح فكما يخافه عدوه من الكفار فكذلك
يخافه كل من يعاديه مسلما كان او كافرا ثم انه قال وما تنفقوا من شيء في سبيل الله وهو عام في الجهاد وفي سائر وجوه الخيرات يوف اليكم قال ابن عباس يوف اليكم
اجره اي لا يضيع في الاخرة اجره ويجعل الله عوضه في الدنيا وانتم لا تظلمون اي لا تنقصون من الثواب والمذكور في عباس هذا التفسير فلا قوله اتت اكلها ولم تظلم
منه شيئا قوله تعالى وان جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله انه هو السميع العليم واعلم انه تعالى
لما بين ما يرهب به العدو من القوة والاسطها ربين بعده انهم عند هذا الارهاب اذا جنحوا اي مالوا الى الصلح فالحكم قبول الصلح قال المفسرون حيث الرجل لما
فلان وجنح له اذا تابعه وخضع له والمعنى ان مالوا الى الصلح فمل اليه واسنا لها في لها لانه ضدها النقيض والبحة كقوله ان ربك من بعدها لغفور رحيم اراد من
بعد فعلهم قال الصلح الكف والسلم تانيث تانيث نقيضها وهو الحرب قال السلم ياخذ منها ما رضيت به والحرب يكفيك من انتابها لحزه
وقرأ ابو بكر عن عاصم السلم بكسر السين والباقون بالفتح وهما لغتان قال قتادة هذه الاية منسوخة بقوله واقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وقوله فاقتلوا الذين
لا يؤمنون بالله وقال بعضهم الاية غير منسوخة لكنها مخصصة بالامر بالصلح اذا كان الصلاح فيه فاما اذا رأى مصلحتهم فلا يجوز ان يهادنهم سنة كاملة وازيادة
القوة للمشركين جاز مهادنتهم عشر سنين ولا يجوز الزيادة عليها اقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم فانه هادن اهل مكة عشر سنين ثم انهم نقضوا العهد قبل
كمال المدة اما قوله تعالى وتوكل على الله المعنى فوض الامر فيما عقدته معهم الى الله لكون توكلك على السلامة ولكن نصره عليهم اذا نقضوا العهد وعلم الله من
الوفاء ولذلك قال انه هو السميع العليم منبها بذلك على الزجر عن نقض الصلح لانه عالم بما يضمره العباد وسيجازيهم قال مجاهد نزلت في بني قريظة
والنضير وروداها فيهم لا يمنع من اجراء الاية على ظاهرها وعمومها والله اعلم قوله تعالى وان يريدوا ان يخدعوك
فان حسبك الله هو الذي ايدك بنصره وبالمؤمنين والف بين قلوبهم الى قوله انه عزيز حكيم اعلم انه تعالى لما امر بالاية المتقدمة بالصلح
ذكر في هذه الاية حكمان لاحكام الصلح وهو انه ان صالحوا على سبيل الخداعة وجب قبول ذلك الصلح لان الحكم يبنى على الظاهر لان الصلح لا يكون الا عن
حالة من الايمان فكأنا ان امر الايمان على الظاهر لا على الباطن فهذا اولى ولذلك قالوا فان يريدوا المراد من تقدم ذكره في قوله وان جنحوا للسلم
فان قيل الخيرة لا تعالى والمخاطب من قوم خيانة فانبذ اليهم اي اظهر نقض ذلك العهد وهذا يناقض ما ذكرتم في هذه الاية قلنا قوله والمخاطب من
قوم خيانة محمول على ما اذا تأكد ذلك الخوف بامارات قوية دالة عليها وكل هذه الخداعة على ما اذا احتمل امرهم فلم يتبين نفاق وتزوير الا انهم اظهروا
امارات تدل على كونهم قاصدين للغدر والخيانة فهذا هو الظاهر من احوالهم الثاني على المسالمة وترك المحاربة فحسبه الله قال الفراء
اصلي فالله يكفيك وهو حسبك وسواء قولك هذا لكفيني وهذا حسبي هو الذي ايدك بنصره قال المفسرون يريد قواك واعانك بنصره يوم بدر قال
مولانا افضل العالم رضي الله عنه هذا التفسير خطأ لان امر النبي عليه السلام من اول حياته الى اوان وفاته ساعة فساعة كان امره الهيا وتدبيره علويا و
كان كسب الخلق فيه مدخل فثم قال وبالمؤمنين يعني الانصار فان قيل لما قال هو الذي ايدك بنصره فاي حاجة مع نصره الى المؤمنين حتى قال وبالمؤمنين قلنا
الشديد لعين الامر انه تعالى لكنه على تعيين احد نوعيها ما يحصل من غير واسطة اسباب معلومة معتادة فالاول هو المراد من قوله ايدك بنصره والثاني هو المراد
من قوله وبالمؤمنين ثم انه تعالى بين انه كيف ايده بالمؤمنين فقال والف بين قلوبهم لو انفقت ما في الارض جميعا ما الفت بين قلوبهم ولكن الله الف بينهم وفي مسألة

المسئلة الاولى ان النبي صلى الله عليه وسلم بعث الى قوم انتهم شدة وحميتهم عظيمة حتى لو لطم رجل من قبيلة لطمة قاتل عنه قبيلته حتى يدركوا ثاره ثم العرب تغلبوا على تلك الحالة حتى قاتل الرجل اخاه وابنه وانتقلوا الى الطاعة وصاروا انصارا وعادوا اخوانا وقبل هم الاوس والخزرج فان الخصومة كانت بينهم شديدة والمحاربة دائمة ثم زالت الضغائن وحصلت الالفة والمحبة فازالة تلك العداوة الشديدة وتبديلها بالمحبة القوية والمخالصة التامة مما لا يقدر عليها الا الله تعالى وصارت تلك معجزة ظاهرة على صدق نبوة محمد صلى الله عليه وسلم المسئلة الثانية احتج اصحابنا بهذه الاية على ان احوال القلوب من العقايد والارادات والكراهات كلها من خلق الله تعالى وذلك لان تلك الالفة والمودة والمحبة الشديدة انما حصلت بسبب الايمان ومتابعة الرسول فلو كان الايمان فعلا للعبد لا فعله تعالى لكانت المحبة المسببة فعلا للعبد لا فعلا لله تعالى وذلك على خلاف صريح الاية قال القاضي لولا الطاف الله تعالى ساعة فساعة لما حصلت هذه الاحوال فاضيفت تلك المخالصة الى الله تعالى بهذا التاويل وتطيره انه يضاف علم الولد وادبه الى ابيه لاجل انه لم يحصل ذلك الا بمعونة الاب وتربيته فكذا هنا والجواب كما ذكرنا مرارا عدول عن الظاهر وحمل الكلام على المجاز وايضا فكل هذه الالطاف كانت حاصلة في حق الكافر مثل حصولها في حق المؤمنين فلو لم يحصل هناك شيء سوى الالطاف لم يكن لتخصيص المؤمنين بهذه المعاني فايدة وايضا فالبرهان العقلي يقوي الظاهر هنا الاية وذلك لان القائل يجوز ان يصير موصوفا بالرغبة بدلا عن النفرة وبالعكس فرجحان احد الطرفين على الاخر لابد له من مرجح فان كان ذلك المرجح هو العبد عاد التقسيم وان كان هو الله تعالى فهو المقصود فثبت ان صريح هذه الاية مناكد بصريح البرهان العقلي فلا حاجة الى ما ذكره القاضي هنا هذا الباب المسئلة الثالثة دلت هذه الاية على ان القوم كانوا اقبل شر وغم في الاسلام ومتابعة الرسول بالخصومة الدائمة والمحاربة الشديدة بسبب بعضهم بعضا وبين بعضهم على البعض فلما امنوا بالله ورسوله واليوم الاخر زالت الخصومات وارتفعت المشاجرات وحصلت المودة الثابتة والمحبة الشديدة واعلم ان التحقيق في هذا الباب ان المحبة لا تحصل الا عند تصور حصول خير وكمال فالمحبة حالة معللة بهذا التصور المخصوص فلو كان هذا التصور حاصلا كانت المحبة حاصلة ومتى حصل تصور الشر والنقصان كانت البغضة حاصلة ثم ان الخيرات والكمالات على قسمين احدهما الخيرات والكمالات الباقية الدائمة المبرأة عن جهات التغير والتبدل وذلك هو الكمالات الروحانية والسعادات الالهية والثاني الكمالات المتبدلة المتغيرة وهي الكمالات الجسمانية والسعادات البدنية فانها في التغير والتبدل كالريش بل اسرع منه من حال الى حال فالانسان متى تصور ان له في محبة زيد مالا عظيما يحبه ثم يخطر بباله ان ذلك المال لا يحصل في بعضه وكذلك قبل اتباعه والعشق وبما حصلت الرغبة والنفرة بينهما في الحال الواحد مرارا لان المعشوق انما يريد العاشق لماله والعاشق انما يريد المعشوق لاجل اللذة الجسمانية وهذان الامران مستعدان للتغير والانتقال فلا جرم كانت المحبة الحاصلة بينهما والعداوة الحاصلة بينهما غير باقيتين بل كانتا سريعتي الزوال والانتقال اذا عرفت هذا فنقول الموجب للمحبة المودة ان كانت طلب الخيرات الدنيوية والسعادات الجسمانية كانت تلك المحبة سريعة الزوال والانتقال لاجل ان المحبة تابعة لتصور الكمال وتصور الكمال متابع لحصول ذلك الكمال فاذا كان ذلك الكمال سريع الزوال والانتقال كانت محبة لانها سريعة التبدل والزوال واما ان الموجب للمحبة تصور الكمالات الباقية المقدسة عن التغير والزوال واما ان كان الموجب للمحبة تصور الكمالات كانت تلك المحبة ايضا باقية دائمة من التغير لان حال المعلول في البقاء والتبدل تبع لحال العلة وهذا هو المراد من قوله تعالى الاخلاء يومئذ بعضهم لبعض عدو الا المتقين اذا عرفت هذا فنقول العرب كانوا قبل مقدم الرسول صلى الله عليه وسلم طالبين للمال والجاه والمفاخرة وكانت محبتهم معللة بهذه العلة فلا جرم كانت تلك المحبة سريعة الزوال وكانوا لهذا السبب يقعون في الحرب والفتن فلما جاءهم الرسول عليه السلام دعاهم الى عبادة الله تعالى والاعراض عن الدنيا والاقبال على الاخرة زالت الخصومة وتبدلت بالمحبة عنهم وعادوا اخوانا متحابين ثم بعد وفاته عليه السلام لما اقبلت عليهم ابواب الدنيا وتوجهوا الى طلبها عادوا الى محاربة بعضهم بعضا ومقاتلة بعضهم مع بعض فهذا هو السبب الحقيقي في هذا الباب ثم انه تعالى ختم هذه الاية بقوله انه عزيز حكيم اي قادر قاهر يمكنه التصرف في القلوب بوجوه من المعاونة الى الصداقة ومن النفرة الى الرغبة حكيم يصرف ما يقوله على وجه الاحكام والاتقان او مطابقا للحكمة والصواب على خلاف القولين في اللغز والمعمى

قوله تعالى ﴿ يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين ﴾ اعلم انه تعالى لما وعد بالنصر عند مخادعة الاعداء وعد بالنصر والظفر في هذه الاية مطلقا على جميع التقديرات وعلى هذا الوجه لا يلزم حصول التكرار لان المعنى في الاية الاولى اراد واخباعك كفاية اصلوهم والمعنى في هذه الاية عام في كل ما يحتاج اليه في الدين والدنيا وهذه الاية نزلت بالمدينة في غزوة بدر قبل القتال والمراد بقوله ومن اتبعك من المؤمنين الانصار وعن ابن عباس رضي الله عنهما اسلم عمر فقال معوذ حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين فهذه الاية مكية وهذا القول ضعيف لان هذه السورة مدنية بالاتفاق وفي الاية قولان الاول التقدير اكفاك الله وكافي من اتبعك من المؤمنين كقولك للفارس الكافي حسبك الله ومن اتبعك بوضع نصب والمعنى يكفيك الله ويكفي من اتبعك قال الشاعر اذا كانت الهيجا وانشقت العصا فحسبك والضحاك سيف مهند قال وليس في شيء من كلامهم ان يقولوا حسبك واخاك بل المعنى ان يقال حسبك وحسب اخيك والثاني ان يكون المعنى كان الله وكفى اتباعك من المؤمنين قال الفراء وهذا احد الوجهين اي ويمكن ان ينصر القول الاول بان من كان الله ناصرا امنع ان يزداد حاله وينتقص بسبب نصرة غيره ايضا اسند الحكم الى الجميع بوصف ان الواحد من ذلك الجمع لا يكفي بل حصول ذلك الحكم لله تعالى ليس عنه بالكلي من اصله الا ان من انواع النصرة ما يحصل بناء على الاسباب المألوفة المعتادة ومنها ما يحصل بناء على الاسباب المألوفة المعتادة فلهذا الغرض اعتبر نصرة المؤمنين ثم يتوانه

تعالى وان تكل بصره وبصر المؤمنين فليس من الواجبات بكل حال لان الاشتراط ان يحرض المؤمنين على القتال فانه تعالى انما تكفل بالكفاية بشرط ان يحصل منهم بذل النفس والمال في المجاهدة فقال بالها النبي حرض المؤمنين على القتال والتحريض في اللغة كالتحضيض وهو الحث على الشيء وذكر الزجاج في اشتقاقه وجها احدها قال التحريض في اللغة ان يحث الانسان غيره على شيء حتى يعلم منه انه ان تخلف عنه كان جارضا والحارض الذي قارب الهلاك اشار بهذا الى ان المؤمنين لو تخلفوا عن القتال بعد حث النبي صلى الله عليه وسلم كانوا محارضين اي هالكين فعنده التحريض مشتق من لفظ الحارض والحرض ثم قال ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وليس المراد منه الخبر بل المراد الامر كانه قال ان يكن منكم عشرون فليصبروا وليجاهدوا في القتال حتى يغلبوا مائتين والذي يدل على انه ليس المراد من هذا الكلام الخبر وجوه الاول لو كان المراد منه الخبر لزم ان يقال انه لم يغلب فئة مائتان من الكفار عشرين من المؤمنين ومعلوم انه باطل والثاني انه قال الان خفف الله عنكم والنسخ انما يرد على الامر منه بالحتم والثالث قوله من بعده والله مع الصابرين وذلك ترغيب في الثبات على الجهاد فثبت ان المراد من هذا الكلام هو الامر وان كان وارد بلفظ الخبر وهو كقوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن والمطلقات يتربصن بانفسهن

المسئلة الثانية قوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين يدل على انه تعالى ما اوجب هذا الحكم الا بشرط كونهم صابرا قادرا على ذلك وانما يحصل هذا الشرط عند حصول امور منها ان يكون شديد الاعضاء قويا جلدا ومنها ان يكون قوي القلب شديد البأس شجاعا غير جبان ومنها ان يكون غير محترف للقتال او غير آلف له فان الله تعالى اسكنها هائبين للطالبين بسبب الاباء المتقدمة فعند حصول هذه الشرائط كان يجب على الواحد ان يثبت للعشرة واعلم ان هذا التكليف انما حسن لانه مسبوق بقوله تعالى حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين فلما وعد المؤمنين بالكفاية والنصر كان هذا التكليف سهلا لان من تكفل الله نصره فان كل العالم لا يقدرون على ايذائه

المسئلة الثالثة قوله ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وان يكن منكم مائة يغلبوا الفا من الذين كفروا حاصله وجوب ثبات الواحد في مقابلة العشرة فما الفائدة في العدول عن هذه اللفظة الوجيزة الى تلك الكلمات الطويلة وجوابه ان هذا الكلام انما ورد على وفق الواقعة وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم سمع ان المائتين من المشركين ما كانوا ينقصون عددا عن العشرين وما كانت تزيد قوتهم على المائة ولهذا المعنى ذكر الله تعالى هذين العددين

المسئلة الرابعة قرأ نافع وابن كثير وابن عامر ان يكن بالياء وكذلك الذي بعده وان يكن منكم مائة صابرة بالياء والباقون بالتاء والباقون بالياء فيهما

المسئلة الخامسة انه تعالى بين العلة في هذه الغلبة وهو قوله بانهم قوم لا يفقهون وتقرير هذا الجواب من وجوه الاول ان من لا يوثق بما عنده لا يثبت بالمعاد فان غاية السعادة والبهجة عنده ليست الا هذه الحياة الدنيوية ومن كان هذا معتقده فانه يتهيأ لهذه الحياة ولا يتعرضها للزوال بما اعتقد انه لا سعادة في هذه الحياة وان السعادة لا تحصل الا في الدار الاخرة فانه لا يبالي بهذه الحياة ولا يقيم لها وزنا فيقدم على الجهاد بقلب قوي وعزم صحيح ومتى كان الامر كذلك كان الواحد من هذا الباب يقاوم العدد الكثير من الباب الاول الوجه الثاني ان الكفار انما يقولون على الاسلام وشرائعهم والمسلمون يستخيرون ربهم بالدعاء والتضرع ومن كان كذلك كان النصر والظفر به اليق والاول الوجه الثالث وهو وجه لا يعرفه الا اصحاب الرياضات والمكاشفات ومراد القلب الخلص بالعلم والمعرفة كان صاحبها عند الخلق ولذلك فانه اذا خص الرجل العالم عند عالم من الناس الاقوياء الاشداء الجهال فان لم يكن الاقوياء الاشداء الجاهلون ذلك العالم ويعترفون له بل يترك ان السباع القوية اذا رأت الادمي هابته والحرت عنه وذلك لان الادمي بسبب ما فيه من نور العقل يكون مهيبا وايضا الرجل الحكيم اذا اقبل بقلبه نور معرفة الله تعالى فانه يقوى اعضاءه وتشد جوارحه وربما قوي عند ظهور التجلي بقلبه على افعال يعجز عنها قبل ذلك الوقت اذا عرفت هذا فالمؤمن اذا اقدم على الجهاد فكانه بذل نفسه وماله طلبا لرضوان الله تعالى فكان بهذه الحالة كالمشاهد لنور جلال الله فيقوى قلبه ويكمل روحه على ما لا يخفى وعليه جبره هذه الاحوال من ابواب المكاشفة يدل على ان المؤمن يجب ان يكون اقوى قوة من الكافر فان لم يحصل ذلك لان ظهور هذا التجلي لا يحصل الا نادرا والنادر لا عبرة به والله اعلم

قوله تعالى الان خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا فان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين وان يكن منكم الف يغلبوا الفين باذن الله والله مع الصابرين في الاية مسائل

المسئلة الاولى روي انه عليه السلام كان يحث العشرة على مقاومة المائتين وهذا يدل على ان الواحد من المسلمين كان يجب عليه ان يثبت لعشرة امثاله من الكفار ثم ان الله تعالى خفف عنهم هذا التكليف فقال الان خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا فان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين وان يكن منكم الف يغلبوا الفين باذن الله والله مع الصابرين فنسخ هذا الحكم بهذا الحكم وهذا يدل على ان الواحد لا يجب عليه ان يثبت الا لاثنين فصار هذا نظير ما روي ان عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال قرأت على رسول الله صلى الله عليه وسلم سبعين سورة من القرآن ما نازعني فيها احد ثم ان زيد بن ثابت قرأ على رسول الله صلى الله عليه وسلم في السنة التي توفي فيها ما قرأت عليه فنسخ ما قرأت عليه وما قرأ عليه زيد بن ثابت فلم ينسخ ما قرأت عليه فكذا هاهنا

المسئلة الثالثة قوله ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وان يكن منكم مائة يغلبوا الفا من الذين كفروا حاصله وجوب ثبات الواحد في مقابلة العشرة فما الفائدة في العدول عن هذه اللفظة الوجيزة الى تلك الكلمات الطويلة وجوابه ان هذا الكلام انما ورد على وفق الواقعة وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم سمع ان المائتين من المشركين ما كانوا ينقصون عددا عن العشرين وما كانت تزيد قوتهم على المائة ولهذا المعنى ذكر الله تعالى هذين العددين

المسئلة الرابعة قرأ نافع وابن كثير وابن عامر ان يكن بالياء وكذلك الذي بعده وان يكن منكم مائة صابرة بالياء والباقون بالتاء والباقون بالياء فيهما

المسئلة الخامسة انه تعالى بين العلة في هذه الغلبة وهو قوله بانهم قوم لا يفقهون وتقرير هذا الجواب من وجوه الاول ان من لا يوثق بما عنده لا يوثق بالمعاد فان غاية السعادة والبهجة عنده ليست الا هذه الحياة الدنيوية ومن كان هذا معتقده فانه يتهيأ لهذه الحياة ولا يقيم لها وزنا اذا

يدل على ان ذلك الشرط عيني حاصل بانحى هو لاء نصار حاصل الكلام ان الاية الاولى دلت على ثبوت حكم عند شرط مخصوص وهذه الاية
دلت على ان ذلك الشرط مفقود في حق هذه الجماعة فلا جرم لم يثبت ذلك الحكم على هذا التقدير فلم يحصل النسخ البتة فان قالوا قوله ان يكن منكم
عشرون صابرون يغلبوا مائتين معناه ليكن العشرون صابرون في مقاتلة المائتين وعلى هذا التقدير فالنسخ لازم قلنا لم لا يجوز ان يقال الارادين
الاية ان حصل عشرون صابرون في مقاتلة المائتين ليتغلبوا اجهادهم والحاصل ان لفظ الاية ورد على صورة الخبر خالفنا هذا الظاهر وحملناه
على الامر اما في رعاية الشرط فقد تركناه على ظاهره وتقديره ان حصل منكم عشرون صابرون بالصبر على مقاومة المائتين ليتغلبوا اجهادهم
وعلى هذا التقدير فلا نسخ فان قالوا قوله الآن خفف الله عنكم مشعر بان هذا التكليف كان متوجها عليهم قبل هذا التكليف قلنا لا نسلم بان لفظ
التخفيف يدل على حصول الثقيل قبله لان عادة العرب الرخصة بمثل هذا الكلام كقوله تعالى عند الرخصة للرجل بنكاح الامة لمن لا يستطيع طول ان
ينكح المحصنات فلنا هاهنا وتحقيق القول ان هؤلاء العشرين كانوا في محل ان يقال ان ذلك الشرط حاصل فيهم وانه تعالى علم انهم ضعفاء لا يقدرون على ذلك فقد
خلصوا عن ذلك الشرط فصح ان يقال خفف الله عنه ومما يدل على عدم النسخ انه تعالى ذكر هذه الاية مقارنة للاية الاولى وجعل الناسخ مقارنا للمنسوخ
لا يجوز فان قالوا المعتبر بالناسخ والمنسوخ بالنزول دون التلاوة فانها قد تتقدم وتتاخر الاتري ان في مدة الوفاء الناسخ متقدم على المنسوخ قلنا لما
كان كون الناسخ مقارنا للمنسوخ غير جائز سببا الوجوب وجب ان لا يكون جائزا في الذكر اللهم الا لدليل ظاهر وانتم ما ذكرتم ذلك واما قوله في مدة الوفاء الناسخ
متقدم على المنسوخ فنقول اما مسلم بذكر كل انواع النسخ في القرآن تكليف بل لزام هذا الكلام عليه فعندنا تقرير قول ابي مسلم قال شيخنا ومولانا العلامة خاتم
المجتهدين رضي الله عنه ان ثبت اجماع الامة على الاطباق قبل ابي مسلم على حصول هذا النسخ فلا كلام عليه ان لم يحصل هذا الاجماع القاطع فنقول قول ابي مسلم
صحيح حسن المسئلة الثانية احتج هشام على قوله ان الله تعالى لا يعلم الجزئيات الا عند وقوعها بقوله الآن خفف الله عنكم وعلم ان فيكم
ضعفا فان معنى الاية الآن علم الله ان فيكم ضعفا وهذا يقتضي ان علمه تعالى بضعفهم ما حصل الا في هذا الوقت والمتكلمون اجابوا
بان معنى الاية انه تعالى قبل حدوث الشيء لا يعلمه وافاحدثه فقوله الآن علم الله ان فيكم ضعفا معناه ان الآن حصل بوقوعه وحصوله
وتلك قد كان الحاصل هو العلم بانه سيقع وسيحدث المسئلة الثالثة قرا عاصم وحمزة علم ان فيكم ضعفا
بضم الضاد وفي الروم مثله والباقون فيهما بالفتح وهما لغتان صحيحتان الضعف والضعف كالمكث والمكث وخالف الخفص عاصما في
هذا الحرف فقرأها بالضم وقال ما خالفت عاصما في شيء من القرآن الا في هذا الحرف المسئلة الرابعة الذي استقر حكم
التكليف عليه بمقتضى هذه الاية ان كل مسلم بالغ مكلف وقف بازاء مشركين عبدة الاوثان واحرافا لهزيمة عليه محرمة ما دام سلاح بقاتل فان لم
يرس بعده سلاح فله ان ينهزم وان قاتله ثلاثة حل له الهزيمة والصبر احسن روى الواحدي باسناده البسيط انه وقف حنش بن ربيعة وهم ثلاثة الاف
وابرهة على الغماذ وبينهما حارثة ثم جعفر بن ابي طالب ثم عبد الله بن رواحة وقف لما يتي الف من المشركين ومائة الف من الروم ومائة الف من
المستعربة وهم لخم وجذام المسئلة الخامسة قوله باذن الله فيه بيان انه لا ينفع الغلبة الا باذن الله والاذن ههنا هو الارادة وذلك
يدل على قولنا في مسئلة خلق الافعال وارادة الكائنات واعلم انه تعالى ختم الاية بقوله والله مع الصابرين والمراد ما ذكره في الاية الاولى من قوله
ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين فبين بهذا الاخر هذه الاية ان الله مع الصابرين والمقصود ان العشرين لو صبروا ووقفوا فان حضر ثلثمائة
ونيف يقاتلون لهم وذلك يدل على حجة مذهب ابي مسلم وهو ان ذلك الحكم ما صار منسوخا بل هو ثابت كما كان فالعشرون لو قدروا على مصابرة
المائتين بقي ذلك الحكم وان لم يقدروا على مصابرتهم فالحكم المذكور هناك زايل قوله تعالى ما كان
لنبي ان تكون له اسرى حتى يثخن في الارض الى قوله واتقوا الله ان الله غفور رحيم اعلم ان المقصود من هذه الاية تقرير حكم اخر من احكام الغزو
والجهاد في حق النبي صلى الله عليه وسلم وفي الاية مسائل المسئلة الاولى قرا ابو عمرو يكون بالياء والباقون بالتاء اما قراءة
ابي عمرو بالياء فعلى لفظ الاسري لان المراد به التذكير والرجال فهو موافق اللفظ واما القراءة بالتاء فلان الفعل متقدم وعلامة التذكير قد
تحذف في اللغة وقد وقع الفصل بين الفعل والفاعل بكل واحد من هذه الثلاثة اذا انفرد اوجب تذكير الفعل كقولك جاءني الرجل وحضر قاضي بلدك
امراة فان اجتمعت هذه الاشياء كان التذكير اولى وقال صاحب الكشاف قرئ للنبي بغير الغريب واسارى وعن بالتشديد المسئلة الثانية
روى عن النبي عليه السلام انه اتي بسبعين اسيرا فيهم العباس عمه وعقيل بن ابي طالب فاستشار ابا بكر فيهم فقال قومك واهلك استبقهم لعل الله ان يتوب
عليهم وحذ سهل فدية تقوي بها اصحابك وقال عمر لقد بوك واخرجوك قدمهم واضرب اعناقهم فان هؤلاء ائمة الكفر وان الله اغناك عن الفداء
ملكن علنا من عقيل وحمزة من العباس ومكني من فلان نسيب له فنضرب اعناقهم فقال عليه السلام ان الله ليلين قلوب رجال حتى تكون البن من اللبن وان الله
ليشد قلوب رجال حتى تكون اشد من الحجارة وان مثلك يا ابا بكر مثل ابراهيم قال فمن تبعني فانه مني ومن عصاني فانك غفور رحيم ومثل عيسى حيث قال ان تعذبهم فانهم عبادك
وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم ومثلك يا عمر مثل نوح قال لا تذر على الارض من الكافرين دياراً ومثل موسى حيث قال ربنا اطمس على اموالهم
وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لابي بكر روي انه قال لعمر يا ابا حفص ذلك اول ما كاءه فامر بي ان افتل العباس فجعل عمر يقول ويل
عمر ثكلته امه وروي ان عبد الله بن رواحة اشار بان يغمر عليهم نارا لكثرة الحطب فقال له العباس قطعت رحمك وبعضهم انه صلى الله عليه وسلم قال لا
يخرج احد منهم الا بفداء او بضرب العنق فقال ابن مسعود الا سهيل بن بيضاء فاني سمعته يذكر الاسلام فسكت رسول الله صلى الله عليه وسلم واسلم حتى لم
اكن اخاف ان ترمى على راسي بحجارة من السماء الا وهو يقول ذلك فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم الا سهيل بن بيضاء وعبيدة السلماني قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم للعباس افد نفسك وابني اخويك نوفل وعقيل وحليفك عتبة بن عمرو واستشهد منكم

بعد بهم فقالوا بلى نأخذ الفدا فاستشهدوا باحد وكان فدا الاسارى عشرين اوقية وفدا العباس اربعين اوقية وعن محمد
ابن سيرين كان فداؤهم مائة اوقية والاوقية اربعون درهما وستة دنانير وروي انهم لما افدوا الفدا انزلت هذه الاية فدخل عمر رضي
الله عنه على رسول الله صلى الله عليه وسلم فاذا هو وابو بكر يبكيان فقال يا رسول الله اخبرني فان وجدت بكاء بكيت وان لم اجد تباكيت فقال
ابكي على اصحابك في اخذهم الفدا ولقد عرض علي عذابهم ادنى من هذه الشجرة لشجرة قريبة منه ولو نزل عذاب من السماء لما نجا منه غير عمر
وسعيد بن معاذ لقوله كان الاثخان في الارض احب الي هذا هو الكلام في سبب نزول هذه الاية **المسئلة الثالثة** تمسك
الطاعنون في عصمة الانبياء عليهم السلام بهذه الاية من وجوه الاول ان قوله تعالى ما كان لنبي ان يكون له اسرى صريح في ان هذا المعنى منهي عنه
وممنوع عنه من وجوه قبل الله تعالى ثم ان هذا المعنى قد حصل ويدل عليه وجهان الاول قوله تعالى بعد هذه الاية يا ايها النبي قل لمن في ايديكم
من الاسرى الثاني الرواية التي ذكرناها فقد دلت على انه عليه السلام ما قتل اولئك الكفار بل اسرهم وكان الذنب لازما من هذا الوجه الثاني انه
تعالى امر النبي صلى الله عليه وسلم وجميع قومه يوم بدر بقتل الكفار وهو قوله فاضربوا فوق الاعناق واضربوا منهم كل بنان فظاهر الامر
للوجوب فلما لم يقتلوا بل اسروا كان الاسر معصية والوجه الثالث النبي صلى الله عليه وسلم حكم باخذ الفدا وكان اخذ الفدا معصية ويدل
عليه وجهان الاول قوله تعالى تريدون عرض الدنيا والله يريد الاخرة واجمع المفسرون على ان المراد من عرض الدنيا هاهنا هو اخذ الفدا
والثاني قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم واجمعوا على ان المراد بقوله اخذتم ذلك الفدا والوجه الرابع ان النبي صلى
الله عليه وسلم وابا بكر بكيا وصرح الرسول عليه السلام بانه انما بكى لاجل انه حكم باخذ الفدا وذلك يدل على انه ذنب والخامس ان النبي صلى الله
عليه وسلم قال ان العذاب قرب نزوله ولو نزل لما نجى منه الا عمر وذلك ايضا يدل على الذنب فهذا جملة وجوه تمسك القوم بهذه الاية والجواب
عن الاول ان قوله ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض يدل على انه كان الاسر مشروعا ولكن بشرط سبق الاثخان في الارض والمراد
بالاثخان هو القتل والتخويف الشديد ولا شك ان الصحابة قتلوا يوم بدر خلقا عظيما وليس من شرط الاثخان في الارض قتل جميع الناس ثم
انهم بعد القتل الكثير اسروا جماعة والاية تدل على ان بعد الاثخان يجوز الاسر فصارت هذه الاية تنبيه على ان ذلك الاسر كان جائزا بحكم هذه
الاية فكيف يمكن التمسك بهذه الاية في ان ذلك الاسر كان ذنبا ومعصية ويتاكد هذا الكلام بقوله تعالى فاذا اثخنتموهم فشدوا الوثاق فاما منا
بعد واما فداء فان قالوا فعلى ما شرحتموه دلت الاية على ان ذلك الاسر كان جائزا والاتيان بالجائز المشروع لا يليق بترتيب العقاب عليه فلم ذكر الله بعده ما
يدل على العقاب فنقول الوجه فيه ان الاثخان في الارض ليس مضبوطا بضابط معلوم معين بل المقصود منه اكثار القتل بحيث يوجب وقوع الرعب في
قلوب الكافرين وان لا يجترئوا على محاربة المؤمنين وبلوغ القتل الى هذا الحد المعين لا شك انه يكون مفوضا الى الاجتهاد فلعله غلب على ظن الرسول
عليه السلام ان ذلك القدر من القتل الذي تقدم كفى في حصول هذا المقصود مع انه ما كان الامر كذلك وكان هذا خطأ واقعا في الاجتهاد في صورة
ليس فيها نص وحسنات الابرار سيئات المقربين فحسن ترتيب العتاب على ذكر هذا الكلام لهذا السبب مع ان ذلك لا يكون البتة ذنبا ولا معصية والجواب
عن الوجه الذي ذكروه ان يقال ان ظاهر قوله تعالى فاضربوا فوق الاعناق ان هذا الخطاب انما كان مع الصحابة لاجماع المسلمين على انه عليه السلام
ما كان مامورا بان يباشر قتل الكفار بنفسه واذا كان هذا الخطاب مختصا بالصحابة فهم لما تركوا القتل واقدموا على الاسر كان الذنب صادرا منهم لا عن
الرسول عليه السلام ونقل ان الصحابة لما هزموا الكفار وقتلوا منهم جمعا عظيما والكفار فروا ذهب الصحابة خلفهم وتباعدوا عن الرسول صلى الله عليه وسلم
واسروا اولئك الاقوام ولم يعلم الرسول باقدامهم على الاسر فزال هذا السؤال فان قالوا هب ان الامر كذلك لكنهم لما حملوا الاسارى الى حضرته فلم يامر
بقتلهم امتثالا لقوله فاضربوا فوق الاعناق قلنا ان قوله فاضربوا تكليف مختص بحال الحرب عند اشتغال الكفار بالحرب فاما بعد انقضاء الحرب
فهذا التكليف ما كان متناولا له والدليل القاطع عليه انه عليه السلام استشار الصحابة في انه لماذا يقابلهم ولو كان ذلك النص متناولا لتلك الحالة لكان
مع قيام النص القاطع تاركا لحكمه وطالبا ذلك الحكم من مشاورة الصحابة وذلك محال وايضا فقوله فاضربوا فوق الاعناق امر والامر فلا يفيد الا المرة
الواحدة وثبت بالاجماع ان هذا المعنى كان واجبا حال المحاربة فوجب ان يبقى عديمة الدلالة على ما وراء وقت المحاربة وهذا الجواب شاف والجواب
عما ذكروه ثالثا وهو قوله انه عليه السلام حكم باخذ الفدا واخذ الفدا محرم فنقول لا نسلم ان اخذ الفدا محرم واما قوله تريدون عرض الدنيا والله
يريد الاخرة فنقول هذا لا يدل على قولكم وبيانه من وجهين الاول ان المراد من هذه الاية حصول العتاب على الاسر لغرض اخذ الفدا وذلك لا يدل
على ان اخذ الفدا محرم مطلقا الثاني ان ابا بكر رضي الله عنه قال الاولى ان ياخذ الفدا ليتقوى العسكر به على الجهاد وذلك يدل على انهم انما طلبوا ذلك
الفدا الا للتقوي به على الدين وهذه الاية تدل على ذم من طلب الفدا بمحض عرض الدنيا ولا تعلق لاحد البابين بالثاني وهذان الجوابان بعينهما هما
الجوابان عن تمسكهم بقوله تعالى لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم والجواب عما ذكروه رابعا ان بكاء الرسول يحتمل ان يكون لاجل ان
بعض الصحابة لما خالف امر الله تعالى في القتل واشتغل بالاسر استوجب العقاب فبكاء الرسول عليه السلام خوفا من نزول العذاب عليهم ويحتمل ايضا ما ذكرنا
انه عليه السلام اجتهد في ان القتل الذي حصل هل بلغ مبلغ الاثخان الذي امر الله به في قوله حتى يثخن في الارض ووقع الخطأ في ذلك الاجتهاد وحسنات
الابرار سيئات المقربين فاقدم على البكاء لهذا المعنى والجواب عما ذكروه خامسا ان ذلك العتاب انما نزل بسبب ان اولئك الاقوام خالفوا امر الله
بالقتل واقدموا على النبي حال ما وجب عليهم الاشتغال بالقتل لهذا تمام الكلام في هذه المسئلة **المسئلة الرابعة** في شرح الالفاظ المشكلة
في هذه الاية اما قوله ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض فلقائل ان يقول كيف حسن ادخال لفظة كان على لفظة يكون في هذه الاية والجواب

قوله ما كان معناه النفي والتبرئة اي ما يجب وما ينبغي ان يكون له المعنى المذكور ونظيره ما كان الله ان يتخذ من ولد قال ابو عبيدة تقول لم يكن لنبي
ذلك المعنى فلا يكن لكم فاما من قرا ما كان للنبي فمعناه ان هذا الحكم ما كان ينبغي حصوله لهذا النبي وهو محمد صلى الله عليه وسلم قال الزجاج اسرى جمع
واسارى جمع الجمع قال ولا اعلم احدا قرا اسارى وعن جابر عن صاحب الكشاف انه نقل ان بعضهم قرا به وقوله حتى يثخن في الارض فيه بحثان الاول
قال الواحدي الاثخان في كل شيء عبارة عن قوته وشدته يقال قد اثخنه المرض اذا اشتد قوة المرض عليه وكذلك اثخنه الجراح والثخانة الغليظ وكل
شيء غليظ فهو ثخين فقوله حتى يثخن في الارض معناه حتى يقوى ويشتد ويغلب ويبالغ ويقهر ثم ان كثيرا من المفسرين قالوا المراد منه ان يبالغ في قتل اعدائه
قالوا وانما حملنا اللفظ عليه لان الملك والدولة انما يقوى ويشتد بالقتل قال الشاعر لا يسلم الشرف الرفيع من الاذى حتى يراق على جوانبه الدم
ولان كثرة القتل يوجب الرعب وشدة المهابة وذلك يمنع من الجراة ومن الاقدام على ما لا ينبغي فلهذا السبب امر الله تعالى بذلك ٥
البحث الثاني ان كلمة حتى لانتهاء الغاية فقوله ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض يدل على ان بعد حصول الاثخان في الارض
فله ان يقدم على الاسر اما قوله تريدون عرض الدنيا فالمراد منه الفداء وانما سمي منافع الدنيا ومتاعها عرضا لانه لا ثبات له ولا دوام فكانها
تعرض ثم تزول وكذلك سمي المتكلمون الاعراض اعراضا لانه لا ثبات لها كثبات الاجسام لانها تطرا على الاجسام فتزول عنها مع كون الاجسام
باقية قال والله يريد الاخرة يعني انه تعالى لا يريد ما يفضي الى السعادات الدنيوية التي تعرض وتزول وانما يريد ما يفضي الى السعادات الاخروية
الباقية الدائمة المصونة عن التبدل والزوال واحتج الجبائي والقاضي لهذه الاية على فساد قول من يقول لا كائن من العبد الا والله يريده
لان هذا الاسر وقع منهم على هذا الوجه ونص الله على انه لا يريده بل يريد منهم ما يؤدي الى ثواب الاخرة وهو الطاعة دون ما يكون
في عصيان واجاب اهل السنة عنه بان قالوا انه تعالى ما اراد ان يكون هذا الاسر منهم طاعة وعملا جائزا ماذونا ولا يلزم من نفي
ارادة هذا الاسر طاعة نفي كونه مرادا للوجود واما الحكماء فانهم يقولون الشر مراد بالعرض مكروه بالذات ثم قال والله عزيز حكيم والمراد
ان طلبتم الاخرة لم يغلبكم عدوكم لان الله عزيز لا يقهر ولا يغلب حكيم في تدبير مصالح العالم قال ابن عباس هذا الحكم انما كان يوم بدر لان
المسلمين كانوا قليلين فلما كثروا وقوي سلطانهم انزل الله بعد ذلك في الاسارى حتى اذا اثخنتموهم فشدوا الوثاق فاما منا بعد واما فداء قال
خاتم المجتهدين رضي الله عنه ان هذا الكلام يوهم ان قوله فاما منا بعد واما فداء يزيل حكم الاية التي نحن في تفسيرها وليس الامر كذلك لان كلتي
الايتين موافقتان فان كلتيهما يدلان على انه لا بد من تقديم الاثخان ثم بعده اخذ الفداء ثم قال تعالى لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم
عذاب عظيم واعلم انه كثر اقاويل الناس في تفسير هذا الكتاب السابق ونحن نذكرها ونذكر ما فيها من المباحثات فالقول الاول وهو قول سعيد
بن جبير وقتادة لولا كتاب من الله سبق يا محمد حل الغنائم لك ولامتك لمسكم العذاب وهو مشكل لان تحليل الغنائم والفداء هل كان حاصلا في
ذلك الوقت او ما كان حاصلا فيه فان كان ذلك التحليل والاذن حاصلا في ذلك الوقت امتنع انزال العذاب عليه لان ما كان ماذونا فيه من قبل
الشرع لم يحصل العقاب على فعله وان قلنا ان الاذن ما كان حاصلا في ذلك الوقت كان ذلك الفعل حراما في ذلك الوقت اقصى ما في الباب انه كان
في علم الله انه سيحكم بحله بعد ذلك الا ان هذا لا يقدح في كونه حراما في ذلك الوقت فان قالوا ان كونه بحيث سيصير حلالا بعد ذلك يوجب
تخفيف العقاب قلنا فاذا كان الامر كذلك امتنع انزال العقاب بسببه وذلك يمنع من التخويف بسبب ذلك العقاب القول الثاني
قال محمد بن اسحاق لولا كتاب من الله سبق اي لا اعذب الا بعد النهي لعذبتكم فيما صنعتم فانه تعالى نهاهم عن اخذ الفدية وهذا ايضا
ضعيف لانا نقول حاصل هذا القول انه ما وجد دليل شرعي يوجب حرمة ذلك الفداء فهل حصل دليل عقلي يقتضي حرمته ام لا قلنا
انه حصل فيكون الله قد بين تحريمه بواسطة ذلك العقل ولا يمكن ان يقال انه تعالى لم يبين تلك الحرمة وان قلنا انه ليس في العقل ولا في الشرع ما
يقتضي المنع فحينئذ امتنع ان يكون المنع حاصلا والا لكان ذلك تكليف ما لا يطاق واذا لم يكن المنع حاصلا كان الاذن حاصلا واذا كان الاذن
حاصلا فكيف يمكن ترتيب العقاب على فعله القول الثالث قال قوم قد سبق حكم الله بانه لا يعذب احدا ممن شهد بدرا مع النبي صلى الله
عليه وسلم وهذا ايضا مشكل لانه يقتضي ان يقال انهم ما منعوا عن الكفر والمعاصي والزنا والخمر وما هدوا بترتيب العقاب على هذه القبائح وذلك
يوجب سقوط التكاليف عنهم ولا يقوله عاقل وايضا فلو صاروا كذلك فكيف واخذهم الله تعالى في ذلك الموضع بعينه في تلك الواقعة بعينها وكيف وجه
عليهم العقاب القوي والقول الرابع لولا كتاب من الله سبق في ان من اتى ذنبا بجهالة فانه لا يؤاخذه به لمسهم العذاب وهذا من جنس ما سبق
واعلم ان الناس اكثروا والمعتمد في هذا الباب ان نقول اما على قولنا فيجوز ان يعفو الله عن الكبائر فقوله لولا كتاب من الله سبق لولا انه تعالى حكم
في الازل بالعفو عن هذه الواقعة لمسهم عذاب عظيم وهذا هو المراد من قوله كتب ربكم على نفسه الرحمة ومن قوله سبقت رحمتي غضبي واما على قول
المعتزلة فهم لا يجوزون العفو عن الكبائر فكان معناه لولا كتاب من الله سبق في ان من احترز عن الكبائر صارت صغائره مغفورة والا لمسهم عذاب
عظيم وهذا الحكم وان كان ثابتا في حق جميع المسلمين الا ان طاعات اهل بدر كانت عظيمة وهو قبولهم الاسلام وانقيادهم لمحمد عليه السلام واقدامهم
على مقاتلة الكفار من غير سلاح واهبة فلا يبعد ان يقال ان الثواب الذي استحقوه على هذه الطاعات كان ازيد من العقاب الذي استحقوه
على هذا الذنب فلا جرم صار هذا الذنب مغفورا ولو قدرنا صدور هذا الذنب من سائر المسلمين لما صار مغفورا فبسبب هذا القدر من التفاوت
حصل لاهل بدر هذا الاختصاص ثم قال تعالى فكلوا مما غنمتم حلالا طيبا روي انهم امسكوا عن الغنائم ولم يمدوا ايديهم اليها فنزلت هذه
الاية وقيل هو اباحة الفداء فان قيل ما معنى الفاء في قوله فكلوا قلنا التقدير قد ابحت لكم الغنائم فكلوا مما غنمتم حلالا طيبا نصب على الحال من

المعنوم او صفة للمصدر اي اكلا حلالا واتقوا الله ان الله غفور رحيم والمعنى واتقوا الله فلا تقدموا على المعاصي بعد ذلك واعلموا ان الله غفور
رحيم اقدمتم عليه في الماضي من الزلة ورحيم ما اتيتم به من الجرم والمعصية فقوله واتقوا الله اشارة الى المستقبل وقوله ان الله غفور رحيم اشارة
الى الحالة الماضية **قوله تعالى** يا ايها النبي قل لمن في ايديكم من الاسارى ان يعلم الله في قلوبكم خيرا
يؤتكم خيرا مما اخذ منكم ويغفر لكم والله غفور رحيم وان يريدوا خيانتك فقد خانوا الله من قبل فامكن منهم والله غفور رحيم
واعلم ان الرسول صلى الله عليه وسلم لما اخذ الفداء من الاسارى وشق اخذ اموالهم منهم عليهم ذكر الله هذه الاية استمالة لهم فقال يا ايها النبي
قل لمن في ايديكم من الاسرى قال ابن عباس نزلت في العباس وعقيل ابن ابي طالب ونوفل بن الحرث كان العباس اسيرا يوم بدر ومعه عشرون
اوقية من الذهب اخرجها ليطعم الناس وكان احد العشرة الذين ضمنوا الطعام لاهل بدر فلم تبلغه النوبة حتى اسر فقال العباس كنت مسلما الا
انهم الزموني فقال عليه السلام ان يكن ما تذكره حقا فالله يجزيك فاما ظاهر امرك فقد كان علينا قال العباس وكلمت رسول الله صلى الله عليه
وسلم ان يترك ذلك الذهب علي وقال اما شيء خرجت به تستعين به علينا فلا قال فكلفني الرسول فداء ابن اخي عقيل بن ابي طالب عشرين اوقية
وفداء نوفل بن الحرث فقال العباس تركتني يا محمد اتكفف قريشا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم فاين الذهب الذي دفعته الى ام الفضل
وقت خروجك من مكة وقلت لها لا ادري ما يصيبني فان حدث بي حادث فهو لك ولعبد الله وعبيد الله والفضل فقال العباس وما يدريك
فقال اخبرني به ربي قال العباس فانا اشهد انك صادق وان لا اله الا الله وانك عبده ورسوله والله لم يطلع عليه احد الا الله ولقد دفعته
اليها في سواد الليل ولقد كنت مرتابا في امرك فاما اذا اخبرتني بذلك فلا ريب قال العباس فابدلني الله خيرا من ذلك الى الان عشرون عبدا فان
ادناهم ليضرب في عشرين الفا واعطاني زمزم ما احب ان لي بها جميع اموال اهل مكة وانا انتظر المغفرة من ربي وروي انه قدم على رسول الله
صلى الله عليه وسلم مال البحرين ثمانون الفا فتوضى لصلاة الظهر وما صلى حتى فرقه وامر العباس ان ياخذ منه فاخذ ما قدر على حمله وكان يقول
هذا خير مما اخذ مني وانا ارجو المغفرة واختلف المفسرون في ان الاية نازلة في العباس خاصة او في جملة الاسارى قال بعضهم انها في العباس
خاصة او في جملة الاسارى قال بعضهم انها وقال اخرون انها نزلت في الكل وهذا اولى لان ظاهر الاية يقتضي العموم من ستة اوجه احدها قوله
قل لمن في ايديكم من الاسارى وثانيها قوله من الاسرى وثالثها قوله في قلوبكم ورابعها قوله يؤتكم خيرا وخامسها قوله مما اخذ منكم وسادسها
قوله ويغفر لكم فدلت هذه الالفاظ الستة على العموم فما الموجب للتخصيص اقصى ما في الباب ان يقال سبب نزول الاية هو العباس الا ان العبرة
بعموم اللفظ لا بخصوص السبب اما قوله ان يعلم الله في قلوبكم خيرا ففيه مسئلتان **المسئلة الاولى** يجب ان يكون المراد من هذا
الخير الايمان والعزم على طاعة الله وطاعة رسوله في جميع التكاليف والتوبة عن الكفر وعن جميع المعاصي ويدخل فيه العزم على نصرة الرسول
والتوبة عن محاربته **المسئلة الثانية** احتج هشام بن الحكم على قوله انه تعالى لا يعلم الشيء الا عند حدوثه بهذه الاية لان قوله ان يعلم
الله في قلوبكم خيرا فعل كذا وكذا شرط وجزاء والشرط هو حصول هذا العلم والشرط والجزاء لا يصح وجودهما الا في المستقبل وذلك يوجب حدوث
علم الله تعالى والجواب ان ظاهر اللفظ وان كان يقتضي ما ذكره الا انه لما دل الدليل على ان علم الله تعالى يمتنع ان يكون محدثا وجب ان يقال ذكر
العلم واراد به المعلوم من حيث انه يدل حصول العلم على حصول المعلوم اما قوله يؤتكم خيرا مما اخذ منكم ويغفر لكم ففيه مسئلتان **المسئلة
الاولى** قال صاحب الكشاف قرا الحسن مما اخذ على البناء للفاعل **المسئلة الثانية** للمفسرين في هذا الخير اقوال الاول المراد
الخلف مما اخذ منهم في الدنيا قال القاضي لانه تعالى عطف عليه امر الاخرة بقوله ويغفر لكم فما تقدمه يجب ان يكون المراد منه منافع الدنيا ولقائل ان يقول
ويغفر لكم المراد منه ازالة العقاب وعلى هذا التقدير لم يبعد ان يكون المراد من الخير المذكور ايصال الثواب والتفضل في الاخرة والقول الثاني
المراد من هذا الخير ثواب الاخرة فان قوله يغفر لكم المراد منه في الاخرة فالخير الذي تقدمه يجب ايضا ان يكون في الاخرة والقول الثالث انه محمول
على الكل فان قيل اذا حملتم الخير على خيرات الدنيا فهل تقولون ان كل من اخلص من الاسارى قد اتاه الله خيرا مما اخذ منه قلنا هكذا يجب ان يكون حكم
الاية الا ما لا يعلم من المخلص بقلبه حتى يتوجه علينا فيه السؤال ولا نعلم ايضا من الذي اتاه الله وقد علمنا ان قليل الدنيا مع الايمان اعظم من كثير الدنيا مع
الكفر ثم قال والله غفور رحيم اما قوله وان يريدوا خيانتك فقد خانوا الله من قبل ففيه مسائل **المسئلة الاولى** في تفسير هذه الخيانة
وجوه الاول ان المراد منه الخيانة في الدين وهو الكفر يعني ان كفروا بك فقد خانوا الله من قبل الثاني ان المراد من الخيانة منع ما ضمنوا من الفداء
الثالث روي انه عليه السلام لما اطلقهم من الاسر عهد معهم ان لا يعودوا الى محاربته والى مجاهدة المشركين وهذا هو العادة فيمن يطلق من الحبس والاسر
فقال تعالى وان يريدوا نكث هذا العهد فقد خانوا الله من قبل والمراد انهم كانوا يقولون ان انجيتنا من هذه لنكونن من الشاكرين وان اتيتنا صالحا
لنكونن من الشاكرين ثم اذا وصلوا من النعمة من البلية نكثوا العهد ونقضوا الميثاق ولا يمنع دخول الكل فيه وان كان الاظهر هو هذا الاخير قال تعالى
فامكن منهم قال الازهري يقال امكنني الامر يمكنني فهو ممكن ومفعول الامكان محذوف والمعنى فامكن المؤمنين منهم والمعنى انهم خانوا الله فيما اقدموا عليه من
محاربة الرسول يوم بدر فامكن الله منهم قتلا واسرا وذلك لنهاية الامكان والظفر فنبه الله بذلك على انهم قد ذاقوا وبال ما فعلوه فان عادوا كان التمكين
منهم تاما حاصلا وفيه بشارة الرسول صلى الله عليه وسلم بانه يتمكن من كل من يخونه وينقض عهده ثم قال والله عليم اي بتواطيهم وضمائرهم حكيم يجازيهم باعمالهم
قوله تعالى ان الذين امنوا وهاجروا وجاهدوا باموالهم وانفسهم في سبيل الله والذين اووا ونصروا
اولئك هم اولياء بعضهم اولياء بعض الى قوله ان الله بكل شيء عليم اعلم انه تعالى قسم المؤمنين في زمان الرسول عليه السلام الى اربعة اقسام

وذكر حكم كل واحد منهم وتقرير هذه القسمة انه عليه السلام ظهرت نبوته ودعا الناس هناك الى الدين ثم انتقل من مكة الى
المدينة في تلك الهجرة ومنهم من لا يوافقه فيها بل بقي هناك اما القسم الاول فهم المهاجرون الاولون وقد وصفهم الله تعالى بقوله
ان الذين امنوا وهاجروا وجاهدوا باموالهم وانفسهم في سبيل الله وانما قلنا ان المراد منهم المهاجرون الاولون لانه تعالى قال في آخر الآية
والذين من بعد وهاجروا واذا ثبت هذا فنقول هؤلاء موصوفون بهذه الصفات الاربعة . اولها انهم امنوا بالله وملائكته ورسله
واليوم الآخر وقبلوا جميع التكاليف التي بلغها محمد عليه السلام اليهم ولم يتمردوا فقوله ان الذين امنوا يفيد هذا المعنى والصفة الثانية
قوله وهاجروا يعني فارقوا الاوطان وتركوا الاقارب والجيران بسبب طلب مرضاة الله تعالى ومعلوم ان هذه الحالة حالة شديدة قال تعالى
اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم جعل مفارقة الاوطان معادلة لقتل النفس فقوله في المرتبة الاولى تركوا الاديان القديمة لطلب
مرضاة الله تعالى وفي المرتبة الثانية تركوا الاقارب والخلان والاوطان والجيران لطلب مرضاة الله تعالى والصفة الثالثة
وجاهدوا باموالهم وانفسهم في سبيل الله اما المجاهدة بالمال فلانهم لما فارقوا الاوطان فقد ضاعت ديارهم ومساكنهم وضياعهم
ومزارعهم وبقيت في ايدي الاعداء وايضا فقد احتاجوا الى الانفاق الكثير بسبب تلك الغربة وايضا كانوا ينفقون اموالهم على طلب
الثغور واما المجاهدة بالنفس فلانهم كانوا اقدموا على محاربة بدر من غير آلة وعدة واصبة ولا عدة مع الاعداء الموصوفين بالكثرة والشدة
وذلك يدل على انهم ازالوا اطماعهم عن الحياة وبذلوا انفسهم في سبيل الله واما الصفة الرابعة فهي انهم كانوا اول الناس اقداما على
هذه الافعال والآثار اما لهذه الاحوال ولهذه المسابقة اثر عظيم في تقوية الدين قال تعالى لا يستوي منكم من انفق من قبل الفتح وقاتل اولئك
اعظم درجة من الذين انفقوا من بعد وقاتلوا وكلا وعد الله الحسنى وقال والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان
رضي الله عنهم ورضوا عنه وانما كان السبق موجبا للفضيلة لان اقدامهم على هذه الافعال يوجب اقداما غيرهم لعلمهم بصيرورة ذلك سببا للفوز
والكمال ولهذا المعنى قال تعالى ومن احياها فكانما احيا الناس جميعا وقال عليه السلام من سن سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها الى
يوم القيامة وفي عادات الناس ان دواعيهم تقوى بما يرون من امثالهم في احوال الدين والدنيا كما ان اللحن يخف على قلوبهم بالمشاركة فيها
ثبت ان حصول هذه الصفات الاربعة للمهاجرين الاولين تدل على غاية الفضيلة ونهاية المنقبة وان ذلك يوجب الاعتراف بكونهم رؤسا
المسلمين وسادة لهم . واما القسم الثاني من المؤمنين الموجودين في زمان محمد صلى الله عليه وسلم فهم الانصار وذلك لانه عليه السلام لما هاجر
اليهم مع طائفة من اصحابه فلو انهم اووا ونصروا وبذلوا النفس والمال في خدمة رسول الله واصلاح مهمات اصحابه لما تم المقصود البتة
وكان يجب ان يكون حال المهاجرين اعلى بسبب الفضيلة من حال الانصار لوجوه اولها انهم هم السابقون في الايمان الذي هو رئيس الفضائل وعنوان
المناقب وثانيها انهم تحملوا المحن والمشقة وهاجروا وما فارقوا ديارهم الا بعد كد وتعب وصبر على غلبة العدو وهذه الحالة ما حصلت للانصار . وثالثها انهم
تحملوا الضرر الشديد من مفارقة الاوطان والاهل والجيران ولم يحصل ذلك للانصار ورابعها ان فتح الباب في قبول الدين والشريعة من
الرسول عليه السلام انما حصل من المهاجرين والانصار وشبهوا بهم وقد ذكرنا ان قوله عليه السلام من سن سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها
يوجبان يكون المقتدي به اقل مرتبة من المقتدي به فجملة هذه الاحوال توجب تقديم المجاهدين الاولين على الانصار بالفضل والدرجة
والمنقبة فلهذا السبب ما ذكر الله تعالى هذين الفريقين قدم المهاجرين على الانصار وعلى هذا الترتيب ورد ذكرهما في هذه الآية واعلم ان الله تعالى
لما ذكر هذين القسمين في هذه الآية قال اولئك بعضهم اولياء بعض واختلفوا في المراد في هذه الآية قال الواحدي عن ابن عباس والمفسرين كلهم ان
المراد في الميراث قالوا لاجل الله تعالى سبب الارث الهجرة والنصرة دون القرابة وكان القريب الذي امن ولم يهاجر لم يورث لاجل انه لم يهاجر ولم ينصر
واعلم ان لفظ الولاية يعني مشعر بهذا المعنى لان هذا اللفظ مشعر بالقرب على ما قررناه في موضع من هذا الكتاب ويقال السلطان ولي من لا ولي له
لا بيد الارث وقال تعالى الا ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا يفيد الارث بل الولاية تفيد القرب فيمكن حمله على غير الارث وهو كون بعضهم معظما للبعض
مهتما بشأنه مخصوصا بمعاونته ومناصرته والمقصود ان يكون موالبا واحدا على الاعداء وان يكون حب كل واحد لغيره جاريا مجرى حبه لنفسه
واذا كان اللفظ محتملا لهذا المعنى كان حمله على الارث بعيدا عن دلالة اللفظ لاسيما وهو يقول ان ذلك الحكم صار منسوخا بقوله تعالى في آخر هذه
الآية واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض واي حاجة تحملنا على حمل اللفظ على معنى لا اشعار لذلك اللفظ به ثم الحكم بانه صار منسوخا بآية مذكورة معه
هذا في غاية البعد اللهم الا اذا حصل اجماع المفسرين على ان المراد ذلك فحينئذ يجب المصير اليه الا ان دعوى الاجماع بعيد القسم الثالث
من اقسام مؤمني زمان الرسول عليه السلام وهم المؤمنون الذين ما والوا الرسول بالهجرة وبقوا في مكة وهم المعنيون بقوله والذين امنوا ولم يهاجروا
فبين تعالى حكمهم وهو من وجهين الاول قوله ما لكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا وفيه مسائل المسئلة الاولى اعلم ان الولاية المثبتة في هذه
الصورة في الولاية المثبتة في القسم الذي تقدم فمن حمل تلك الولاية على الارث زعم ان الولاية المثبتة هنا هو الارث ومن حمل تلك الولاية على
سائر الاعتبارات المذكورة هناك حملها هنا واحتج الذاهبون الى ان المراد من هذه الآية الارث بان قالوا لا يجوز ان يكون المراد بها الولاية بمعنى النصرة
والدليل عليه انه تعالى عطف عليه قوله وان استنصروكم في الدين فعليكم النصر ولا شك ان ذلك عبارة عن الموالاة في الدين والمعطوف مغاير للمعطوف
عليه فوجب ان يكون المراد بالولاية المذكورة امرا مغايرا لمعنى النصرة وهذا الاستدلال ضعيف لانا لو قلنا تلك الولاية على التعظيم والاكرام
وهو امر مغاير للنصرة الا ترى ان الانسان قد ينصر بعض اهل الذمة في بعض الحيان مع انه لا يوالية بمعنى التعظيم والاجلال وقد ينصر عبده

وامته بمعنى الاعانة مع انه لا يوالي بمعنى التعظيم والاجلال فسقط هذا الدليل **المسألة الثانية** قوله تعالى حتى
يهاجروا مع رسول الله سقطت ولايتهم مطلقا فازال الله تعالى هذا الوهم بقوله ما لكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا يعني انهم لو هاجروا لعادت
تلك الولاية وحصلت والمقصود منه الحمل على المهاجرة والترغيب فيها لان المسلم متى سمع ان الله تعالى يقول ان قبل المهاجرة انقطعت الولاية
بينه وبين المسلمين ولو هاجر حصلت تلك الولاية وعادت على اكمل الوجوه فلا شك ان هذا يصير مرغبا له في المهاجرة والمقصود من المهاجرة
كثرة المسلمين واجتماعهم واعانة بعضهم لبعض وحصول الالفة والشركة وعدم التفرقة **المسألة الثالثة** قرأ حمزة من ولايتهم
بكسر الواو والباقون بالفتح قال الزجاج من فتح جعلها من النصرة والنسب قال والولاية التي بمنزلة الامارة مكسورة لتفصل بين المعنيين وقد يجوز كسر
الولاية لان في تولي بعض القوم بعضا جنسا من الصناعة كالقصارة والخياطة فهي مكسورة وقال ابو علي الفارسي الفتح اجود لان الولاية هنا من الدين
والكسر في السلطان الحكم الثاني من احكام هذا القسم الثالث قوله تعالى وان استنصروكم في الدين فعليكم النصر فاعلم انه تعالى لما بين في الحكم قطع
الولاية بين تلك الطائفة من المؤمنين بين انه ليس المراد منه المقاطعة التامة كما في حق الكفار بل هؤلاء المؤمنون الذين لم يهاجروا لو استنصروكم فانصروهم
ولا تخذلوهم روي انه لما نزل قوله تعالى ما لكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا قام الزبير وقال فهل يعينهم على امر ان استعانوا بنا فنزل وان استنصروكم
ثم قال تعالى الا على قوم بينكم وبينهم ميثاق والمعنى انه لا يجوز لكم نصرهم عليهم اذ الميثاق مانع من ذلك ثم قال تعالى والذين كفروا بعضهم اولياء
بعض فيه مسائل **المسألة الاولى** اعلم ان هذا الترتيب الذي اعتبر الله في هذه الاية في غاية الحسن لانه ذكر هنا اقساما ثلاثة
فالاول المؤمنون من المهاجرين والانصار وهم افضل الناس وبين انه يجب ان يوالي بعضهم بعضا والقسم الثاني المؤمنون الذين لم يهاجروا فهؤلاء لهم بسبب
ايمانهم فضل وكرامة وبسبب ترك الهجرة لهم حالة نازلة فوجب ان يكون حكمهم حكما متوسطا وذلك هو ان الولاية المثبتة للقسم الاول تكون منفية
عن هذا القسم الا انهم يكونون بحيث لو استنصروا المؤمنين واستعانوا بهم نصروهم واعانوهم فهذا الحكم متوسط بين الاجلال والازلال واما الكفار
فليس لهم البتة ما يوجب شيئا من اسباب الفضيلة فوجب كون المسلمين منقطعين عنهم من كل الوجوه فلا يكون بينهم ولاية ولا مناصرة بوجه من الوجوه
فظهر ان هذا الترتيب في غاية الحسن **المسألة الثانية** قال بعض العلماء قوله والذين كفروا بعضهم اولياء بعض يدل على ان الكفار في الوراثة
مع اختلاف مللهم كاهل ملة واحدة فالمجوسي يرث الوثني والنصراني يرث المجوسي لان الله تعالى قال والذين كفروا بعضهم اولياء بعض واعلم ان هذا الكلام انما
يستقيم اذا حملنا الولاية على الارث وقد سبق القول فيه بل الحق ان يقال ان كفار قريش كانوا في غاية العداوة لليهود فلما ظهرت دعوة محمد تناصروا
وتعاونوا على ايذائه ومحاربته وكان المراد من الاية ذلك وتمام التحقيق فيه ان الجنسية علة الضم وشبيه الشيء منجذب اليه والمشركون واليهود والنصارى
لما اشتركوا في عداوة محمد عليه السلام صارت هذه الجهة موجبة لانضمام بعضهم على بعض وقرب بعضهم من بعض وذلك يدل على انهم ما اقدموا على تلك
العداوة لاجل الدين لان كل واحد منهم كان في نهاية الانكار لدين صاحبه بل كان ذلك من ادل الدلائل على ان تلك العداوة محض الحسد والبغي والفساد
ثم انه تعالى لما بين هذه الاحكام قال الا تفعلوه تكن فتنة في الارض وفساد كبير والمعنى ان لم تفعلوا ما امرتكم به في هذه التفاصيل المذكورة المتقدمة تحصل
فتنة في الارض ومفسدة عظيمة وبيان هذه الفتنة والفساد من وجوه الاول ان المسلمين لو اختلطوا بالكفار في زمان ضعف المسلمين وقلة عددهم
وزمان قوة الكفار وكثرة عددهم فربما صارت تلك المخالطة سببا لالتحاق المسلم بالكفار الثاني ان المسلمين اذا كانوا متفرقين لم يظهر منهم جمع عظيم فيصير
ذلك سببا لجرأة الكفار عليهم الثالث انه اذا كان جمع المسلمين كل يوم في زيادة في العدة والعدة صار ذلك سببا لمزيد رغبتهم فيما هم فيه ورغبة المخالف
في الالتحاق بهم واعلم انه تعالى لما ذكر حكم هذا القسم الثالث عاد الى ذكر القسم الاول والثاني مرة اخرى فقال والذين امنوا وهاجروا وجاهدوا في سبيل الله
والذين اووا ونصروا اولئك هم المؤمنون حقا لهم مغفرة ورزق كريم واعلم ان هذا ليس بتكرار لانه تعالى ذكرهم اولا ليبين حكمهم وهو ولاية بعضهم بعضا
ثم انه تعالى ذكرهم هنا لبيان تعظيم شانهم وعلو درجتهم وبيانه من وجهين الاول ان العادة تدل على مزيد الاهتمام بحالهم وذلك يدل على الشرف العظيم والثاني
وهو انه تعالى اثنى عليهم هنا من ثلاثة اوجه اولها قوله اولئك هم المؤمنون فقوله هم المؤمنون يفيد الحصر وقوله حقا يفيد المبالغة في وصفهم بكونهم محقين
محققين في طريق الدين والامر في الحقيقة كذلك لان من لم يكن محققا في دينه لم يتحمل ترك الاديان السالفة ولم يفارق الاهل والوطن ولم يبذل النفس والمال
ولم يكن في هذه الاحوال من المتسارعين المتسابقين وثانيها قوله لهم مغفرة وتنكير لفظ المغفرة يدل على الكمال كما ان التنكير في قوله ولتجدنهم احرص الناس
على حياة يدل على كمال تلك الحياة والمعنى لهم مغفرة تامة كاملة عن جميع الذنوب والتبعات وثالثها قوله ورزق كريم والمراد منه الثواب الرفيع الشريف
والحاصل انه تعالى شرح حالهم في الدنيا والاخرة فالمقصود اما دفع العقاب واما جلب الثواب اما دفع العقاب فهو المراد بقوله لهم مغفرة واما
جلب الثواب فهو المراد بقوله ورزق كريم وهذه السعادات العالية انما حصلت لانهم اعرضوا عن اللذات الجسمانية فتركوا الاهل والوطن وبذلوا
النفس والمال وذلك تنبيه على انه لا طريق الى تحصيل السعادات الا بالاعراض عن هذه الجسمانيات والقسم الرابع من مؤمني زمان محمد عليه السلام
هم الذين لم يوافقوا الرسول في الهجرة الا انهم بعد ذلك هاجروا اليه وهو المراد من قوله تعالى والذين امنوا من بعد وهاجروا وجاهدوا معكم فاولئك
منكم وفيه مسائل **المسألة الاولى** اختلفوا في المراد بقوله بعد نقل الواحدي عن ابن عباس بعد الحديبية وهي الهجرة الثانية وقيل
بعد نزول هذه الاية وقيل بعد يوم بدر والاصح ان المراد الذين هاجروا بعد الهجرة الاولى وهؤلاء هم التابعون باحسان كما قال والذين
اتبعوهم باحسان رضي الله عنهم ورضوا عنه **المسألة الثانية** الصحيح ان الهجرة انقطعت بفتح مكة لان عنده صارت مكة بلد
الاسلام وقال الحسن الهجرة غير منقطعة ابدا واما قوله عليه السلام لا هجرة بعد الفتح فالمراد الهجرة المخصوصة فانها انقطعت بالفتح وبقوة الاسلام اما

لو اتفق في بعض الازمان كون المومنين في بلد وفي عددهم قلة وتحصل للكفار بسبب كونهم معهم شوكة فان هاجر المسلمون من تلك البلدة
وانتقلوا الى بلد اخر ضعفت شوكة الكفار ههنا يلزمه الهجرة على ما قاله الحسن لانه قد حصل فيهم مثل العلة في الهجرة من مكة الى المدينة
المسئلة الثالثة قوله فاولئك منكم يدل على ان مرتبة هولاء دون مرتبة المهاجرين السابقين لانه الحق هولاء بهم
وجعلهم منهم في معرض التشريف ولولا كون القسم الاول اشرف والا لما صح هذا المعنى فهذا شرح هذه الاقسام الاربعة التي ذكرها
الله في هذه الاية ثم قال واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض وفيه مسايل المسئلة الاولى الذين قالوا المراد من قوله تعالى
اولئك بعضهم اولياء بعض ولاية الميراث قالوا هذه الاية ناسخة له فانه تعالى بين ان الارث كان بسبب النصرة والهجرة والان فقد
صار منسوخا ولا يحصل الارث الا بسبب القرابة وقوله في كتاب الله المراد السهام المذكورة في سورة النساء واما الذين فسروا تلك الولاية
بالنصرة والمحبة والتعظيم قالوا ان تلك الولاية لما كانت محتملة للولاية بسبب الميراث بين الله تعالى في هذه الاية ان ولاية الارث انما
تحصل بسبب القرابة الا ما خصه الدليل فيكون المقصود من هذا الكلام ازالة ذلك الوهم وهذا اولى لان تكثير النسخ من غير ضرورة
ولا حاجة لا يجوز المسئلة الثانية تمسك محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسين ابن علي بن ابي طالب رضي الله عنهم في كتابه الى ابي
جعفر المنصور لهذه الاية في ان الامام بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم هو علي بن ابي طالب فقال قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض
يدل على ثبوت الاولوية وليس في الاية شيء معين في ثبوت هذه الاولوية فوجب حمله على الكل الا ما خصه الدليل وحينئذ يندرج فيه الامامة
ولا يجوز ان يقال ان ابا بكر كان من اولي الارحام لما نقل انه عليه السلام اعطاه سورة براءة ليبلغها الى القوم ثم بعث عليا خلفه وامر بان يكون
المبلغ هو علي وقال لا يوديها الا رجل مني وذلك يدل على ان ابا بكر ما كان منه فهذا هو وجه الاستدلال بهذه الاية والجواب ان صحت
هذه الدلالة كان العباس اولى بالامامة لانه كان اقرب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم من علي ولهذا الوجه اجاب ابو جعفر المنصور عنه
المسئلة الثالثة تمسك اصحاب ابي حنيفة بهذه الاية في توريث ذوي الارحام واجاب اصحابنا عنه بان قوله واولوا
الارحام بعضهم اولى ببعض مجمل في الشيء الذي حصلت فيه هذه الولاية فلما قال في كتاب الله كان معناه في الحكم الذي بينه الله في كتابه فصارت
هذه الاولوية مقيدة بالاحكام التي بينها الله تعالى في كتابه وتلك الاحكام ليست الا ميراث العصبات فوجب ان يكون المراد من هذا المجمل هو
ذلك فقط فلا يتعدى الى توريث ذوي الارحام ثم قال في ختم السورة ان الله بكل شيء عليم والمراد ان هذه الاحكام التي ذكرتها وفصلتها كلها حكمة
وصواب وصلاح وليس فيها شيء من العبث والباطل لان العالم بجميع المعلومات لا يحكم الا بالصواب ونظيره ان الملائكة لما قالوا اتجعل فيها من يفسد
فيها ويسفك الدماء قال مجيبا لهم اني اعلم ما لا تعلمون يعني كما علمتم كوني عالما بكل المعلومات فاعلموا ان حكمي يكون منزها عن الغلط كذا هنا والله اعلم

سورة التوبة

وهي مائة وثلثون اية اولها عدة اسماء براءة التوبة المقشقشة المبعثرة المشردة المخربة الفاضحة المثيرة الحافرة
المثكلة المدمدمة سورة العذاب قال لان فيها التوبة على المومنين وهي تقشقش من النفاق اي تبرئ وتبعثر عن اسرار المنافقين
تبحث عنها وتنثرها وتحفر عنها وتفضحهم وتثكلهم وتشردهم وتخربهم وتدمدم عليهم وعن حذيفة انكم تسمونها سورة التوبة والله ما تركت
احدا الا نالت منه وعن ابن عباس في هذه السورة قال انها الفاضحة ما زالت تنزل منهم حتى خشينا ان لا تدع احدا وسورة الانفال
نزلت في بدر وسورة الحشر نزلت في بني النضير فان قيل ما السبب في اسقاط التسمية من اولها قلنا ذكروا فيه وجوها الاول روى
ابن عباس قال قلت لعثمان بن عفان ما حملكم على ان عمدتم الى سورة براءة وهي من المائين والى سورة الانفال وهي من المثاني فقرنتم بينهما
وما فصلتم ببسم الله الرحمن الرحيم فقال كان النبي صلى الله عليه وسلم كلما نزلت عليه سورة يقول ضعوها في موضع كذا وكان براءة من اخر القران
نزولا فتوفي صلى الله عليه وسلم ولم يبين موضعها وكانت قصتها شبيهة بقصتها فقرن بينهما قال القاضي يبعد ان يقال انه عليه السلام
لم يبين كون هذه السورة تالية لسورة الانفال لان القران مرتب من قبل الله تعالى ومن قبل رسوله صلى الله عليه وسلم على الوجه الذي نقل ولو جوزنا
في بعض السور ان لا يكون ترتيبها من قبل الله تعالى على سبيل الوحي لجوزنا مثله في ساير السور وفي ايات السورة الواحدة وتجويزه بطرف ما يقوله
الامامية من تجويز الزيادة والنقصان في القران وذلك يخرجه عن كونه حجة بل الصحيح انه عليه السلام امر بوضع هذه السورة بعد سورة الانفال
وحيا وانه عليه السلام حذف بسم الله الرحمن الرحيم من اول هذه السورة وحيا الوجه الثاني في هذا الباب ما يروى عن ابي بن كعب انه
قال انما توهموا ذلك لان في الانفال ذكر العهود وفي براءة نبذ العهود فوضعت احداهما بجنب الاخرى والسوال المذكور ههنا عايد لان هذا الوجه
انما يتم اذا قلنا انهم انما وضعوا هذه السورة بعد الانفال من قبل انفسهم لهذه العلة والوجه الثالث ان الصحابة اختلفوا في ان سورة الانفال
وسورة التوبة سورة واحدة ام سورتان فقال بعضهم هما سورة واحدة لان كلتيهما نزلتا في القتال ومجموعهما هو السورة السابعة من الطول
وهو سبع وما بعدها المامون وهذا قول ظاهر لانهما معا مائتان وست ايات فهما بمنزلة سورة واحدة ومنهم من قال سورتان فلما ظهر
الاختلاف بين الصحابة في هذا الباب تركوا بينهما فرجة تنبيها على قول من يقول هما سورتان وما كتبوا بسم الله الرحمن الرحيم بينهما على قول من
يقول هما سورة واحدة وعلى هذا القول لا يلزمنا تجويز الامامية وذلك لانه لما وقع الاشتباه في هذا المعنى بين الصحابة لم يقطعوا باحد القولين وعملوا

عملا يدل على ان هذا الاشتباه كان حاصلا فلما بايعوا بهذا القدر من الشبهة دل على انهم كانوا متشددين في ضبط القرآن عن التحريف والتغيير وذلك يبطل قول الامامية

الوجه الرابع

في هذا الباب انه تعالى ختم سورة الانفال بايجاب ان يوالي المؤمنون بعضهم بعضا وان يكونوا متقطعين عن الكفار بالكلية ثم انه تعالى صرح بهذا المعنى في اول هذه السورة فقوله براءة من الله ورسوله فلما كان هذا عين ذلك الكلام مؤكدا له وتقرير له لزم رفع الفاصل بينهما وكانا بمنزلة الفصل بينهما لتأليفها على كونهما سورتين متغايرتين ونزلة كتابة بسم الله الرحمن الرحيم فيما بين الدفتين فان قال ان بسم الله الرحمن الرحيم امان وهذه السورة نزلت بالسيف ونبذ العهود ليس فيها امان وبروي ان سفيان بن عيينة ذكر هذا المعنى وأكده بقوله ولا تقولوا لمن ألقى اليكم السلم لست مؤمنا فقيل له ألبس ان النبي صلى الله عليه وسلم كتب الى اهل الطرف بسم الله الرحمن الرحيم فاجاب عنه بان قال نبذ امنه بدعوتهم الى الله ولم ينبذ اليهم عهدهم الا بثلاثة اوجه قال في آخر الكتاب والسلام على من اتبع الهدى واما هذه السورة فقد اشتملت على القتال ونبذ العهود فظهر الفرق

الوجه السادس

قال اصحابنا لعل الله تعالى علم من بعض الكفار انهم يبادرون بالايمان متى سمعوا كون بسم الله الرحمن الرحيم من القرآن اما ان لا يكتبوها فذلك يدل على كونه آية من هذه السورة وجب كونها آية من كل سورة

قوله تعالى

براءة من الله ورسوله الى الذين عاهدتم من المشركين فسيحوا في الارض اربعة اشهر واعلموا انكم غير معجزي الله وان الله مخزي الكافرين وفي الآية مسائل

المسئلة الاولى

معنى البراءة انقطاع العصمة بقال بريت من فلان ابرا براءة اي انقطعت بيننا العصمة ولم يبق بيننا علقة ومن هذا يقال بريت من الدين وفي رفع براءة وجوه ان الاول انه جعل مبتدأ بمحذوف اي هذه براءة قال الفراء وتصديق قولك اذا نظرت الى رجل جميل والله يريد هذا جميل والله وقوله من الله ابتداء الغاية والمعنى هذه براءة واصلة من الله ورسوله الى الذين عاهدتم كما تقول كتاب من فلان الى فلان الثاني ان يكون قوله براءة مبتدأ وقوله من الله ورسوله صفتها وقوله الى الذين عاهدتم هو الخبر كما تقول رجل من بني تميم في الدار فان قيل ما السبب في ان نسب البراءة الى الله ورسوله ونسب المعاهدة الى المشركين قلنا لما قد اذن الله تعالى ببطلان معاهدة المشركين فانتفى المسلمون مع الرسول وعاهدوهم تحرزا ان المشركين ينقضوا العهد فاوجب الله تعالى انبذ اليهم على سواء حتى يتساوى المسلمون بما اخذوه من ذلك وقيل لهم اعلموا ان الله ورسوله قد برآ مما عاهدتم من المشركين

المسئلة الثانية

روي ان النبي صلى الله عليه وسلم لما خرج الى تبوك وخلف المنافقون وارجفوا الاراجيف جعل المشركون ينقضون العهد اليهم فان قيل كيف يجوز ان ينقض النبي صلى الله عليه وسلم العهد قلنا لا يجوز ان ينقض العهد الا على ثلاثة اوجه احدها ان يظهر لهم خيانة مستورة وخاف ضرر ذلك فينبذ العهد اليهم حتى استووا في معرفة نقض العهد كقوله واما تخافن من قوم خيانة فانبذ اليهم على سواء وقال ايضا ينقضون عهدهم في كل مرة والثاني ان يكون قد شرط لبعضهم في وقت العهد ان يفي لهم بما امره الله فلما امره الله تعالى بقطع العهد بينهم قطع لاجل الشرط والثالث ان يكون قد عاهدهم مدة ومقتضى العهد ويكون الغرض من اظهار البراءة ان يظهر لهم انه لا يبقى العهد وانه على عزم القتال والمقاتلة فاما فيما وراء هذه الاحوال الثلاثة فلا يجوز نقض العهد البتة لانه يجري مجرى الغدر وخلف القول والله ورسوله منزهان عن ذلك ولهذا المعنى قال تعالى الا الذين عاهدتم من المشركين ثم لم ينقصوكم شيئا ولم يظاهروا عليكم احدا فاتموا اليهم عهدهم الى مدتهم وقال الكلبي المراد بقوله الا الذين عاهدتم هم بنو ضمرة وبنو كنانة

المسئلة الثالثة

روي ان فتح مكة كان سنة ثمان وكان الامير فيها عتاب بن اسيد ونزول هذه السورة سنة تسع وامر رسول الله صلى الله عليه وسلم ابا بكر سنة تسع ان يكون على الموسم فلما ترك هذه السورة امر عليا ان يذهب الى اهل الموسم ليقرأها عليهم فقيل له لو بعثت بها الى ابي بكر فقال لا يؤدي عني الا رجل مني فلما دنا منه علي رضي الله عنه سمع ابو بكر رضي الله عنه الرغاء فوقف وقال رغاء ناقة رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما لحقه قال امير ام مأمور قال مأمور فمضيا وأقام ابو بكر للناس الحج فلما كان قبل التروية خطب ابو بكر وحدثهم مناسكهم وقام علي يوم النحر عند جمرة العقبة وقال يا ايها الناس اني رسول رسول الله اليكم فقالوا بماذا فقرأ عليهم نيفا وأربعين اية من صدر براءة وعن مجاهد ثلاث عشرة اية ثم قال امرت باربع ان لا يطوف بالبيت عريان ولا يدخل الجنة الا كل نفس مؤمنة وان يتم الى كل ذي عهد عهده فقالوا لعلي فما بالنا ننبذ عهدنا الذي بيننا وبينك فما ظهورنا وانه ليس بيننا وبينه عهد الا طعن بالرماح وضرب بالسيوف واختلفوا في السبب الذي لاجله امر عليا بقراءة هذه السورة عليهم وتبليغ هذه الرسالة اليهم فقيل السبب فيه ان عادة العرب ان لا يتولى نقض العهد وتنقضه الا رجل من الاقارب فلو تولاه ابو بكر لجاز ان يقولوا هذا اخلاق ما نعرف فينا من نقض العهود فلما ابتلوا افارس عليهم تولية ذلك عليا رضي الله عنه وقيل لما خص ابا بكر بتولية امر الموسم خص عليا بهذا التبليغ تطييبا للقلوب ورعاية للجوانب وقيل انما قرر ابا بكر رضي الله عنه على الموسم وبعث عليا رضي الله عنه خليفة ليبلغ هذه الرسالة حتى يصلي علي رضي الله عنه خلف ابي بكر رضي الله عنه ويكون ذلك جاريا مجرى تنبيه علي رضي الله عنه على امامة ابي بكر رضي الله عنه والله اعلم وقرر الجاحظ هذا المعنى فقال ان النبي صلى الله عليه وسلم بعث ابا بكر اميرا على الحاج وولاه الموسم وبعث عليا يقرأ على الناس اياتا من سورة براءة فكان ابو بكر الامام وعلي مؤتم وكان ابو بكر للخطيب وعلي المسمع وكان ابو بكر الرافع بالموسم والسابق للحج والامر لهو ولم يكن ذلك لعلي رضي الله عنه واما قوله عليه السلام لا يبلغ عني الا رجل مني فهذا لا يدل على تفضيل علي على ابي بكر ولكنه عامل العرب على ما يتعارفونه فيما بينهم وكان السيد الكبير منهم اذا عقد لقوم حلفا او عاهد عهدا لم يحل ذلك العقد والعهد الا هو او رجل من اقاربه القريبين منه كاخ وعم فلهذا المعنى قال عليه السلام ذلك القول واما قوله تعالى فسيحوا

في الارض اربعة اشهر فتبيه انحات **البحث الاول** اصل السياحة الضرب في الارض والابتعاد في البر والبعد عن المدن وموضع العمارة مع الاقلال من الطعام والشراب يقال للصائم سائح لانه يشبه السائح لزكاة المطعم والمشرب قال المفسرون قوله فسيحوا في الارض يعني اذهبوا فيها كيف شئتم وليس ذلك للامر بل المقصود الاباحة والاطلاق والاعلام لحصول الامان وازالة الخوف يعني انتم امنون من القتل والقتال في هذه المدة **البحث الثاني** قال المفسرون هذا تاجيل من الله تعالى للمشركين اربعة اشهر لمن كانت مدة عهده اكثر من اربعة اشهر حطه الى الاربعة ومن كانت مدته اقل من اربعة رفعه الى الاربعة والمقصود من هذا الاعلام امور الاول ان يتفكروا ويتدبروا في هذا الامر ويعلموا انه ليس لهم بعد هذه المدة الا احد امور ثلاثة اما الاسلام او قبول الجزية او السيف فيصير ذلك حاملا لهم على قبول الاسلام ظاهرا والثاني كيلا يقتل المسلمون في تلك الاشهر احدا ممن له عهد والثالث اراد الله تعالى ان يحج جميع المشركين بالحاد فمنع الكل بالبراءة واجلهم اربعة اشهر وذلك لقوة الاسلام وتحويف الكفار ولا يجب ذلك الا بنقض العهود والرابع اراد النبي عليه السلام ان يحج في السنة الآتية فامر باظهار هذه البراءة ليلا يشاهد ذلك المشركون فيمنعوه من الحج **البحث الثالث** قال ابن الانباري قوله فسيحوا في القول فيه مضمر والتقدير فقيل لهم فسيحوا او يكون هذا رجوعا من الغيبة الى الحضور كقوله تعالى وسقاهم ربهم شرابا طهورا ان هذا كان لكم جزاء **البحث الرابع** اختلفوا في هذه الاشهر الاربعة وعن الزهري ان براءة نزلت في شوال وهي اربعة اشهر شوال وذو القعدة وذو الحجة والمحرم وقيل هي عشرون من ذي الحجة والمحرم وصفر وشهر ربيع الاول وعشرين من ربيع الاخر وانما سميت حراما لان الاشهر الحرم انما سميت حراما لانه كان يحرم فيها القتل والقتال لهذه الاشهر لما حرم القتل والقتال فيها كانت حراما وقيل انما سميت حراما لان اخر اقسام هذه المدة من الاشهر الحرم عشرين من ذي الحجة مع المحرم الاشهر الحرم وقيل ابتداء تلك المدة كانت من عشر ذي القعدة الى عشر من شهر ربيع الاول لان الحج في تلك السنة كان في ذلك الوقت بسبب النسيء الذي كان فيهم فوصار في السنة الثانية في ذي الحجة وهي حجة الوداع والدليل عليه قوله عليه السلام الا ان الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق السموات والارض واما قوله واعلموا انكم غير معجزي الله فقيل اعلموا ان هذا الامهال ليس لعجز ولكن لحلم ولطف ليتوب من تاب وقيل لتقديره فسيحوا عالمين انكم لا تفوتون في حال والمقصود اني امهلتكم واطلقت لكم فافعلوا كل ما امكنكم فعله من اعداد الالات والادوات فانكم لا تعجزون الله بل الله يعجزكم ويقهركم وقيل اعلموا ان هذا الامهال لاجل انه لا يخاف الفوت لانكم حيث كنتم فانتم من ملك الله وسلطانه وقوله وان الله مخزي الكافرين قال ابن عباس بالقتل في الدنيا والعذاب في الاخرة وقال الزجاج هذا اعلام من الله عز وجل للمشركين بعلو الاسلام وظهوره وذل الكافرين والاخزاء الزوال مع اظهار الفضيحة والعار والخزي النكال الفاضح

قوله تعالى

وأذان من الله ورسوله الى الناس يوم الحج الاكبر ان الله بريء من المشركين ورسوله فان تبتم فهو خير لكم وان توليتم فاعلموا انكم غير معجزي الله وبشر الذين كفروا بعذاب اليم اعلم ان قوله براءة من الله ورسوله الى الذين عاهدتم من المشركين جملة تامة مخصوصة بالمشركين وقوله واذان من الله ورسوله الى الناس يوم الحج الاكبر جملة اخرى تامة معطوفة على الجملة الاولى وهي عامة في حق جميع الناس لان ذلك لا يجب ان يعرفه المؤمن والمشرك من حيث كان الحكم المتعلق بذلك يلزمهما جميعا فيجب على المؤمنين ان يعرفوا الوقت الذي يكون فيه القتال من الوقت الذي يحرم فيه فامر الله تعالى بهذا الاعلام يوم الحج الاكبر وهو الجمع الاعظم ليصل ذلك الخبر الى الكل ويشتهر وفيه مسائل

المسئلة الاولى الاذان الاعلام قال الزهري يقال اذنته او ذنته ايذانا فالاذان اسم يقوم مقام الايذان وهو المصدر الحقيقي ومنه اذان الصلاة وقوله من الله ورسوله الى الناس اي اذان صادر من الله ورسوله واصل الى الناس كقولك اعلام صادر من فلان الى فلان

المسئلة الثانية اختلفوا في يوم الحج الاكبر فقال ابن عباس في رواية عكرمة انه يوم عرفة وهو قول عمر وسعيد بن المسيب وابن الزبير وعطا وطاوس ومجاهد والحدى الروايتين عن علي رضي الله عنه ورواية المسور بن مخرمة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو انه قال خطب رسول الله صلى الله عليه وسلم عشية عرفة فقال اما بعد فان هذا يوم الحج الاكبر وقال ابن عباس في رواية عطاء يوم الحج الاكبر يوم النحر وهو قول النخعي والحسن والسدي واحدى الروايتين عن علي وقول المغيرة بن شعبة وسعيد بن جبير والقول الثالث ما رواه ابن جريج عن مجاهد انه قال يوم الحج الاكبر ايام منى كلها وهو مذهب سفين الثوري وكان يقول يوم الحج الاكبر اقامة كلها بوم صفين ويوم الحمل يريد به الحين والزمان لان كل حرب من هذه الحروب دام اياما كثيرة حجة من قال بوم عرفة قوله عليه السلام الحج عرفة ولان اعظم اعمال الحج هو الوقوف بعرفة لان من ادركه فقد ادرك الحج ومن فاته فقد فاته الحج وذلك انما يحصل في هذا اليوم وحجة من قال انه يوم النحر هي ان اعمال الحج انما تتم في هذا اليوم وهي الطواف والنحر والحلق والرمي وعن علي ان رجلا اخذ بلجام دابته فقال ما الحج الاكبر قال يومك هذا خل عن دابتي وعن ابن عمر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقف يوم النحر عند الجمرات في حجة الوداع فقال هذا يوم الحج الاكبر واما قول من قال المراد مجموع ايام الحج فبعيد لانه يقتضي تفسير اليوم بالايام الكثيرة وهو خلاف الظاهر فان قيل لم سمي ذلك الحج الاكبر فلنا فيه وجوه الاول ان هذا هو الحج الاكبر لان المراد بالحج الاصغر الذي انه يحل الوقوف بعرفة هو الحج الاكبر لانه معظم واجباته لانه اذا فات فات الحج ولذلك ان اريد به النحر لان ما يفعل فيه معظم افعال الحج فهو الحج الاكبر الثالث قال الحسن سمي ذلك اليوم يوم الحج الاكبر لاجتماع المسلمين والمشركين فيه وموافقته لاعياد اهل الكتاب ولم يتفق ذلك قبله ولا بعده فعظم ذلك اليوم في قلب كل مؤمن وكافر طعن الاصم في هذا الوجه وقال عبد الكافر فيه سخط وهذا الطعن ضعيف لان المراد ان ذلك اليوم يوم استعظمه الطوائف وكان من وصفه بالاكبر ذلك والرابع سمي بذلك لان المسلمين والمشركين حجوا في تلك

السنة والخامس الاكبر الوقوف بعرفة والاصغر النحر وهو نقل عطاء ومجاهد والسادس الحج الاكبر القران والاصغر الافراد وهو منقول عن مجاهد
ثم انه تعالى بين ان ذلك الاذان باي شيء كان فقال ان الله بريء من المشركين ورسوله وفيه بحثان الاول لقائل ان يقول لانه لا فرق بين
قوله براءة من الله ورسوله الى الذين عاهدتم من المشركين وبين قوله ان الله بريء من المشركين ورسوله فما الفائدة في هذا التكرير والجواب عنه من
وجوه الاول ان المقصود من الكلام الاول الاخبار بثبوت البراءة والمقصود من هذا الكلام اعلام جميع الناس بما حصل وثبت والثاني ان المراد من
الكلام الاول البراءة من العهد ومن الكلام الثاني البراءة التي هي تقتضي الموالاة الجارية مجرى الزجر والوعيد والذي يدل على حصول الفرق ان في البراءة
الاولى بريء اليهم وفي الثانية بريء منهم والمقصود انه تعالى امر في اخر سورة الانفال للمسلمين بان يوالي بعضهم بعضا ونبه به على انه يجب عليهم ان لا يوالوا
الكفار بان يتبرؤا منهم فهنا بين انه تعالى كما يتولى المؤمنين فهو يتبرأ عن المشركين ويذمهم ويلعنهم ولذلك اتبعه بذكر التوبة المزيلة للبراءة والوجه
الثالث في الفرق انه تعالى في الكلام الاول اظهر البراءة عن المشركين من غير ان يصفهم بوصف معين تنبيها على ان الموجب لهذه البراءة كفرهم وشركهم
البحث الثاني قوله ان الله بريء من المشركين فيه حذف والتقدير واذان من الله ورسوله بان الله بريء من المشركين الا انه حذف الباء لدلالة الكلام عليه
واعلم ان في رفع قوله ورسوله وجوه الاول انه رفع بالابتداء وخبره مضمر والتقدير ورسوله ايضا بريء والخبر عن الله دل على الخبر عن الرسول الثاني انه
عطف على المنوي في بريء فان التقدير بريء الله ورسوله من المشركين الثالث ان قوله ان الله رفع بالابتداء وقوله بريء خبره وقوله ورسوله عطف على المبتدا
الاول قال صاحب الكشاف وقد قرئ بالنصب عطفا على اسم ان والواو بمعنى مع اي بريء مع رسوله منهم وقرئ بالجر على الجوار وقيل على القسم والتقدير ان
الله بريء من المشركين وحق رسوله ثم قال تعالى فان تبتم اي عن الشرك فهو خير لكم وذلك ترغيب من الله تعالى في التوبة والاقلاع عن الشرك الموجب لكون الله
ورسوله موصوفين بالبراءة منه وان توليتم اي اعرضتم عن التوبة عن الشرك فاعلموا انكم غير معجزي الله وذلك وعيد عظيم لان هذا الكلام يدل على كونه تعالى
قادرا على انزال اشد العذاب بهم ثم قال وبشر الذين كفروا بعذاب اليم في الاخرة لكيلا يظن ان عذاب الدنيا لما فات وزال فقد تخلص عن العذاب
بل العذاب الشديد معد له يوم القيامة ولفظ البشارة هنا ورد على سبيل الاستهزاء كما يقال محبتهم الضرب واكرامهم الشتم

قوله تعالى الا الذين عاهدتم من المشركين ثم لم ينقصوكم شيئا ولم يظاهروا عليكم احدا فاتموا اليهم عهدهم
الى مدتهم ان الله يحب المتقين هذا الاستثناء الى اي شيء عاد فيه وجهان الاول قال الزجاج انه عائد الى قوله براءة والتقدير براءة من الله ورسوله الى
المشركين المعاهدين الا من الذين لم ينقضوا العهد والثاني قال صاحب الكشاف وجهه ان يكون مستثنى من قوله فسيحوا في الارض لان الكلام خطاب للمسلمين
والتقدير براءة من الله ورسوله الى الذين عاهدتم من المشركين فقولوا لهم فسيحوا الا الذين عاهدتم منهم ثم لم ينقصوكم فاتموا اليهم عهدهم واعلم انه تعالى
وصفهم بامرين احدهما قوله لم ينقصوكم والثاني قوله ولم يظاهروا عليكم احدا والاقرب ان يكون المراد من الاول وان يقدموا على المحاربة بانفسهم ومن
الثاني ان يهيجوا اقواما اخرين وينصرونهم ويرغبونهم في الحرب ثم قال فاتموا اليهم عهدهم فالمعنى ان الذين ما غدروا من هذين الوجهين فاتموا اليهم
عهدهم ولا تجعلوا الوافين كالغادرين وقوله فاتموا اليهم اي ادوه اليهم تاما كاملا قال ابن عباس بقي لي من مكانه من عهدهم تسعة اشهر فاتم اليهم عهدهم
ان الله يحب المتقين يعني ان قصة التقوى ان لا يسوى بين القبيلين او يكون المراد ان هذه الطائفة لما ابقوا النكث ونقض العهد استحقوا من الله ان يصان
عهدهم ايضا عن النقض والنكث روي انه عدت بنو بكر على خزاعة في حال غيبة رسول الله صلى الله عليه وسلم وظاهرتهم قريش بالسلاح حتى وفد عمرو
ابن سالم الخزاعي على رسول الله صلى الله عليه وسلم فانشده • لاهم اني ناشد محمدا • حلف ابينا وابيك الاتلدا • ان قريشا اخلفوك الموعدا •
ونقضوا ذمامك المؤكدا • هم بيتونا بالحطيم هجدا • وقتلونا ركعا وسجدا • فقال عليه السلام نصرت ان لم انصركم وقرئ لم ينقضوكم بالضاد
المعجمة اي لم ينقضوا عهدكم

قوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم
وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد فان تابوا واقاموا الصلاة واتوا الزكاة فخلوا سبيلهم ان الله غفور رحيم وفي الاية مسائل

المسئلة الاولى قال الليث يقال سلخت الشهر اذا خرجت منه وكشف ابو الهيثم عن هذا المعنى فقال يقال اهللنا هلال الشهر كذا
اي دخلنا فيه لبسناه فنحن نزداد كل ليلة الى مضي لباسا منه ثم نسلخه عن انفسنا بعد تكامل النصف منه جزءا فجزءا حتى نسلخه عن انفسنا كله فينسلخ وانشد
اذا ما سلخت الشهر اهلكت مثله كفى قاتلي سلخي الشهور واهلال • واقول تمام البيان فيه ان الزمان محيط بالشيء وظرف له ومكان الشيء عبارة
عن السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر المحتوي فاذا سلخ الشيء من جلده فقد انفصل من السطح الباطن من ذلك الجلد وذلك السطح هو
مكانه في الحقيقة وكذلك اذا تم الشهر فقد انفصل عن احاطة ذلك الشهر به ودخل في شهر اخر والسطح اسم لانفصال الشيء عن مكانه المعين فلعله ايضا
اسما لانفصاله عن زمانه المعين لما بين المكان والزمان من المناسبة التامة الشديدة واما الاشهر الحرم فقد فسرناها في قوله فسيحوا في الارض
اربعة اشهر وهي يوم النحر الى العاشر من ربيع الاخر والمراد من كونها حرما ان الله تعالى حرم القتل والقتال فيها ثم انه تعالى عند انقضاء هذه الاشهر
الحرم اذن في اربعة اشياء اولها قوله فاقتلوهم حيث وجدتموهم وذلك امر بقتلهم على الاطلاق في اي وقت واي مكان كان وثانيها قوله وخذوهم
اي بالاسر والاخذ الاسير وثالثها قوله واحصروهم معنى الحصر المنع من الخروج من محيط قال ابن عباس يريد ان يحصنوا فاحصروهم وقال الفراء احصروهم
ان يمنعوا من البيت الحرام ورابعها قوله واقعدوا لهم كل مرصد والمرصد الموضع الذي يرقب فيه العدو من قولهم رصدت فلانا ارصده اذا ترقبته قال
المفسرون المعنى اقعدوا لهم على طريق ياخذون فيه الى البيت او الى الصحراء او الى التجارة قال الاخفش في الكلام محذوف والتقدير واقعدوا لهم على كل مرصد
ثم قال تعالى فان تابوا واقاموا الصلاة واتوا الزكاة فخلوا سبيلهم وفيه مسائل **المسئلة الاولى** احتج الشافعي رضي الله عنه بهذه الاية على

تارك الصلاة يقتل قال انه تعالى اباح دماء الكفار مطلقا بجميع الطرق ثم حرمها عند مجموع هذه الثلاثة وهي التوبة عن الكفر واقامة
الصلاة وايتاء الزكاة فعند ما لم يوجد هذا المجموع وجب ان يبقى اباحة الدم على الاصل فان قالوا لم لا يجوز ان يكون المراد الاقرار بهما
واعتقاد وجوبهما والدليل عليه ان تارك الزكاة لا يقتل اجابوا عنه بان ما ذكرتم عدول عن الظاهر واما في تارك الصلاة فقد دخله
التخصيص فان قالوا لم كان عمل التخصيص اولى من حمل الكلام على اعتقاد وجوب الصلاة والزكاة قلنا لانه ثبت في اصول الفقه انه مهما وقع
التعارض بين المجاز وبين التخصيص فان التخصيص اولى بالتحمل **المسئلة الثانية** نقل عن ابي بكر الصديق رضي الله عنه انه
كان في مانعي الزكاة لا افرق بين ما جمع الله ولعل مراده كان هذه الاية لانه تعالى لم يامر بتخلية سبيلهم الا لمن تاب واقام الصلاة واتى
الزكاة فاوجب مقاتلة اهل الردة لما امتنعوا من الزكاة وهذا بين ان جحدوا وجوبها اما ان اقروا بوجوبها وامتنعوا من الدفع اليه خاصة
فمن الجائز انه كان يذهب الى وجوب مقاتلتهم من حيث امتنعوا من دفع الزكاة الى الامام وقد كان مذهبه ان ذلك معلوم من دين الرسول صلى الله عليه وسلم
كما يعلم سائر الشرائع الظاهرة **المسئلة الثالثة** وقد تكلمنا في حقيقة التوبة في سورة البقرة في قوله فتلقى ادم من ربه كلمات فتاب
عليه وروى الحسن ان اسيرا نادى بحيث يسمع الرسول اتوب الى الله تعالى ولا اتوب الى محمد ثلثا فقال عليه السلام عرف الحق لاجله فارسلوه
المسئلة الرابعة قوله فخلوا سبيلهم قيل الى البيت الحرام وقيل الى التصرف في مهماتهم ان الله غفور رحيم لمن تاب وامن وفيه
لطيفة وهو انه تعالى ضيق عليهم جميع الخيرات والقاهم في جميع الافات ثم بين انهم لو تابوا عن الكفر واقاموا الصلاة واتوا الزكاة فقد تخلصوا عن
كل تلك الافات فنرجوا من فضل الله تعالى ان يكون الامر كذلك يوم القيامة ايضا فالتوبة عبارة عن تطهير القوة النظرية عن الجهاد والصلاة
والزكاة عبارة عن تطهير القوة العملية عما لا ينبغي وذلك يدل على ان كمال السعادة منوط بهذا المعنى **قوله تعالى**
وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله ثم ابلغه مامنه ذلك بانهم قوم لا يعلمون في الاية مسائل **المسئلة**
الاولى في تقرير وجه النظم نقل عن ابن عباس انه قال ان رجلا من المشركين قال لعلي بن ابي طالب رضي الله عنه ان اردنا ان ناتي الرسول
صلى الله عليه وسلم بعد انقضاء هذا الاجل لسماع كلام الله او لحاجة اخرى فهل يقبل فقال علي رضي الله عنه لا ان الله تعالى قال وان احد من
المشركين استجارك فاجره اي فامنه حتى يسمع كلام الله وتقرير هذا الكلام ان نقول انه تعالى لما اوجب بعد انسلاخ الاشهر الحرم قتل المشركين
دل ذلك على ان حجة الله تعالى قد قامت عليهم وان ما ذكره الرسول عليه السلام قبل ذلك من انواع الدلائل والبينات كفى في ازاحة عذرهم وعلتهم
وذلك يقتضي ان احدا من المشركين لو طلب الدليل والحجة على ان لا يلتفت اليه بل يطالب اما بالاسلام او بالقتل فلما كان هذا الكلام واقعا في القلب لا جرم
ذكر الله تعالى هذه الاية ازالة لهذه الشبهة والمقصود منه بيان ان الكافر اذا جاء طالبا للحجة والدليل او جاء طالبا لاستماع القرآن فانه يجب امهاله ويحرم
قتله ويجب ايصاله الى مامنه وهذا يدل على ان المقصود من شرع القتل قبول الدين والاقرار بالتوحيد ويدل ايضا على ان النظر في دين الله اعلا المقامات
واعلا الدرجات فان الكافر الذي صار دمه مهدرا لما اظهر من نفسه كونه طالبا للنظر والاستدلال زال ذلك الاهدار ووجب على الرسول ان يبلغه
مامنه **المسئلة الثانية** احد مرفوع بفعل مضمر يفسره الظاهر وتقديره وان استجارك احد ولا يجوز ان يرتفع بالابتداء لان احدا من
عوامل الفعل لا يدخل على غيره فان قيل لما كان التقدير ما ذكرتم فما الحكم في ترك هذا الترتيب الحقيقي قلنا الحكمة فيه ما ذكره سيبويه وهو انهم يقدمون
الاهم والذي هم بشانه اعنى وقد بينا ان ظاهر الدليل يقتضي اباحة دم المشركين فقد ذكره ليدل ذلك على مزيد العناية بصون دمه عن الاهدار قال
الزجاج المعنى ان طلب منك احد منهم ان تجيره من القتل الى ان يسمع كلام الله فاجره **المسئلة الثالثة** قالت المعتزلة هذه الاية تدل على
ان كلام الله تعالى يسمعه الكافر والمؤمن والزنديق والصديق والذي يسمعه جمهور الخلق ليس الا هذه الحروف والاصوات فدل ذلك على ان كلام
الله تعالى ليس الا هذه الحروف والاصوات ثم من المعلوم بالضرورة ان الحروف والاصوات لا تكون قديمة لان تكلم الله تعالى بهذه الحروف اما ان يكون
معا او على الترتيب فان تكلم بها معا لم يحصل منه هذا الكلام المنتظم لان الكلام لا يحصل منتظما الا عند دخول هذه الحروف في الوجود على التعاقب
فلو حصلت معا لا متعاقبا لما حصل الانتظام فلم يحصل الكلام واما ان حصلت متعاقبة لزم ان ينقضي المتقدم ويحدث المتاخر وذلك يوجب الحدوث
فدل هذا على ان كلام الله تعالى محدث قالوا فان قلتم ان كلام الله تعالى شيء مغاير لهذه الحروف والاصوات فهذا باطل لان الرسول ما كان يشير بقوله
كلام الله الا لهذه الحروف والاصوات واما الحشوية والحمقى من الناس فقالوا ثبت بهذه الاية ان كلام الله تعالى ليس الا هذه الحروف والاصوات وثبت ان كلام
الله تعالى قديم فوجب القول بقدم الحروف والاصوات واعلم ان الاستاذ ابا بكر بن فورك زعم انا اذا سمعنا هذه الحروف والاصوات فقد سمعنا مع ذلك
كلام الله واما سائر الاصحاب فقد انكروا عليه هذا القول وذلك لان ذلك الكلام القديم اما ان يكون نفس هذه الحروف والاصوات واما ان يكون
شيئا اخر مغايرا لها والاول هو قول الرعاع والحشوية وذلك لا يليق بالعقلاء واما الثاني فباطل لانا على هذا التقدير لما سمعنا هذه الحروف والاصوات
فقد سمعنا شيئا اخر يخالف ماهية هذه الحروف والاصوات لكنا لا نعلم بالضرورة ان عند سماع هذه الحروف والاصوات لم نسمع شيئا اخر سواها ولم
ندرك بحاسة السمع امرا اخر مغايرا لها فسقط هذا الكلام والجواب الصحيح عن كلام المعتزلة ان نقول هذا الذي نسمعه ليس عين كلام الله تعالى
على مذهبكم لان كلام الله ليس الا الحروف والاصوات التي خلقها اولا بل تلك الحروف والاصوات انقضت وهذه التي نسمعها حروف واصوات فعلها هذا
الانسان فالزمتموه علينا فهو لازم عليكم واعلم ان ابا علي الجبائي لقوة هذا الالزام ارتكب مذهبا عجيبا فقال كلام الله شيء مغاير للحروف والاصوات وهو
باق مع قراءة كل قارئ وقد اطبق المعتزلة على سقوط هذا المذهب **المسئلة الرابعة** اعلم ان هذه الاية تدل على ان التقليد غير كاف

في الدين وانه لابد من النظر والاستدلال وذلك لانه لو كان التقليد كافيا لوجب ان لا يهمل هذا الكافر بل يقال انه اما ان يؤمن واما ان
يضلك فلما لم يقل له ذلك بل امهلنا وازلنا الخوف عنه ووجب علينا ان نبلغه مامنه علمنا ان ذلك انما ان يكون كان لاجل ان التقليد لا
يفيد الدين بل لابد من الحجة والدليل فامهلناه واحرزناه ليحصل له مهلة النظر والاستدلال اذا ثبت هذا فنقول لهذه الاية مبدل على
ان مقدار هذه المهلة كم يكون ولعله لا يعرف مقداره الا العرف فمتى ظهر على المشرك علامات كونه معرضا عن الحق دافعا للزمان بالاكاذيب لم
يلتفت اليه والله اعلم المسئلة الخامسة المذكور في هذه الاية كونه طالبا لسماع القرآن فنقول يلتحق به كونه طالبا لسماع الدلائل
وكونه طالبا للجواب عن الشبهات والدليل عليه انه تعالى علل وجوب تلك الاجارة بكونه غير عالم لانه قال ذلك بانهم قوم لا يعلمون وكان المعنى فاجره
لكونه طالبا للعلم مسترشدا للحق وكل من تحصلت فيه هذه العلة وجبت اجارته المسئلة السادسة في قوله حتى يسمع كلام الله
وجوه قيل اراد سماع سورة براءة لانها مشتملة على كيفية المعاملة مع المشركين وقيل اراد كل الدلائل وانما خص القرآن بالذكر لانه الكتاب الجامع
لمعظم الدلائل ثم قوله ثم ابلغه مامنه معناه واصله الى دار قومه التي يامنون فيها على انفسهم واموالهم ثم بعد ذلك يجوز قتلهم وفيه مسائل
السابعة قال الفقهاء الكافر الحربي اذا دخل دار الاسلام كان معصوم المال الا ان يدخل لتعيير الغرض شرعي كاستماع كلام الله تعالى او الاحتماء
او دخل للتجارة فان دخل بامان صبي او مجنون فامانهما شبهة امان فيجب تبليغه مامنه وهو ان يبلغ محروسا في نفسه وماله الى مكانه الذي هو
مامن له ومن دخل منهم دار الاسلام رسولا فالرسالة له امان ومن دخل ليأخذ ماله في دار الاسلام وله امان فامان ماله امان له.

قوله تعالى كيف يكون للمشركين عهد عند الله وعند رسوله الا الذين عاهدتم عند المسجد الحرام فما
استقاموا لكم فاستقيموا لهم ان الله يحب المتقين قوله كيف استفهام بمعنى الانكار كانه قيل كيف يستبعي مثلك اي لا ينبغي ان يستبعي وفي الاية محذوف
تقديره كيف يكون للمشركين عهد مع اصرارهم على الغدر فيما وفع من العهد الا الذين عاهدتم عند المسجد الحرام لاجل انهم ما نكثوا او ما تظاهروا فيل انهم بروا كاملة
وتوفروا فاتركوهم ولا تقاتلوهم فيا استقاموا لكم على العهد فاستقيموا لهم على مثله ان الله يحب المتقين يعني من اتقى الله بوفي بعهده لمن عاهده
قوله تعالى كيف وان يظهروا عليكم لا يرقبوا فيكم الا ولا ذمة يرضونكم بافواههم وتابى قلوبهم واكثرهم
فاسقون الى قوله واولئك هم المعتدون اعلم ان قوله كيف تكرار لاستبعاد ثبات المشركين على العهد وحذف الفعل لكونه معلوما اي يكون لهم
عهد وحالهم انهم ان يظهروا عليكم بعد ما سبق لهم من تاكيد الايمان والمواثيق لم ينظروا في حلف ولا عهد ولم يبقوا عليكم هذا هو المعنى والمبرد من
تفسير الالفاظ المذكورة في الاية يقال ظهرت على فلان اذا علوته وظهرت على السطح اذا صرت فوقه قال الليث الظهور الظفر بالشيء والظهر
الله المسلمين على المشركين اي اعلاهم عليهم ومنه قوله تعالى فاصبحوا ظاهرين وقوله ليظهره على الدين كله اي ليغلبه وتحقيق القول فيه ان من غلب
غيره حصلت له صفة كمال ومن كان كذلك اظهر نفسه ومن صار مغلوبا صار كالناقص والناقص يخفي نفسه ويخفي نقصانه فصار الظهور كالعلامة
للغلبة لكونه من لوازمها قوله ان يظهروا عليكم يريد وا ان يقدروا عليكم وقوله لا يرقبوا قال الليث رقب الانسان يرقبه رقبة ورقبا هو
ان ينتظره ورقيب القوم حارسهم وقوله ولا ذمة قيل اي لا يحفظه اما الاول فنقيه اقوال الاول انه العهد قال الشاعر
وحدثاهم كاذبا العهد والالال والعهد لا يكذب يعني العهد الثاني قال الفراء الاول القرابة قال حسان
لعمرك ان الك من قريش كاال السقب من ال اللقاح يعني القرابة والثالث الال الحلف قال اوس بن حجر
لا بو مالك والال مرقبه ومالك فيهم الا لا والشرف يعني الحلف والرابع الال هو الله تعالى وعن ابي بكر الصديق رضي الله عنه انه سمع
هذيانا من مسيلمة قال ان هذا الكلام لم يخرج من ال وطعن الزجاج في هذا القول بان اسماء الله تعالى معلومة من القرآن والاخبار ولم يسمع احد سوى
يا ال والخامس قال الزجاج حقيقة الال عندي على ما يوجبه اللغة تحديد الشيء ومن هذا الالة للحربة واذن مؤلله فالاول خارج في جميع ما
ذكرنا من العهد والقرابة السادس قال الازهري ابل من اسماء الله تعالى بالعبرانية فجايز ان يكون عرب فقيل ال السابع قال بعضهم الال
ماخوذ من قولهم ال يؤل اذا اصفا ولمع ومنه الالة للمعانها واذن مؤلله ستشهد بالعبرانية في تحديدها وله ال اي ابن يرفع به صوته ودعت
ايلها اذا اولولت فالعهد سمي الالا لظهوره وصفائه من سائبة العدر او لان القوم اذا تحالفوا رفعوا به اصواتهم وشهروه اما قوله ولا ذمة فالذمة
العهد وجمعها ذمم وذمام وهو كل امر لزمك وكان بحيث لو ضيعته لزمتك مذمة وقال ابو عبد الله الذمة ما يذم الرجل منه ما يجب ان يحفظ فيه الذمام
يقال تذمم فلان اي اتى بما تستحق به الذم وجوب وذمام وتحرج اما قوله يرضونكم بافواههم وتابى قلوبهم اي يقولون بالسنتهم كلاما حلوا طيبا
والذي يابى قلوبهم خلاف ذلك فانهم لا يضمرون الا الشر والايذاء ان قدروا عليه واكثرهم فاسقون وفيه سؤالان السؤال الاول
انا الموصوفين بهذه الصفة كفار والكافر اخبث من الفسق فكيف خصهم بالفسق بيان معرض المبالغة في الذم والسؤال الثاني
ان الكفار كلهم فاسقون فلا يبقى لقوله واكثرهم فاسقون فايدة والجواب عن الاول ان الكافر قد يكون عدلا في دينه وقد يكون فاسقا حسن
النفس في دينه فالمراد ههنا ان هؤلاء الكفار الذين من عادتهم نقض العهد اكثرهم فاسقون في دينهم وعاداتهم وذلك يوجب المبالغة في الذم والجواب
عن الثاني عين ما تقدم لان الكافر قد يكون محترزا عن الكذب ونقض العهد والمكر والخديعة وقد يكون موصوفا بالضد من هذا الشخص يكون مذموما
عند جميع الناس وفي جميع الاديان فالمراد بقوله واكثرهم فاسقون انا اكثرهم موصوفون بهذه الصفات المذمومة وايضا قال ابن عباس لم يبعد ان يكون
بعض اولئك الكفار قد اسلم وتاب فلهذا السبب قال واكثرهم فاسقون حتى يخرج عن هذا الحكم اولئك الذين دخلوا في الاسلام اما قوله اشتروا

بآيات الله ثمنا قليلا فصدوا عن سبيله ففيه قولان الاول المراد منه المشركون قال مجاهد اطعم ابو سفيان بن حرب حلفاءه وترك حلفاء النبي
عليه السلام فنقض العهد الذي بينهم بسبب تلك الاكلة الثاني لا يبعد ان تكون طائفة من اليهود اعانوا المشركين على نقض تلك العهود فكان المراد
من هذه الآية ذم اولئك اليهود وهذا اللفظ في القرآن كالامر المختص باليهود ونقول هذا الوجه ان الله تعالى اعاد قوله لا يرقبون الا ولا ذمة ولو كان
المراد منه المشركون لكان هذا تكرارا محضا ولو كان المراد منه اليهود لم يكن تكرارا فكان ذلك اولى ثم قال واولئك هم المعتدون يعني يتعدون
ما حده الله تعالى في دينه وما يوجبه العقد والعهد **قوله تعالى** فان تابوا واقاموا الصلاة واتوا
الزكاة فاخوانكم في الدين ونفصل الآيات لقوم يعلمون وان نكثوا ايمانهم من بعد عهدهم وطعنوا في دينكم فقاتلوا ائمة الكفر انهم لا ايمان لهم
لعلهم ينتهون اعلم انه تعالى لما بين حال من لا يرقب في الله الا ولا ذمة وينقض العهد وينطوي على النفاق ويتعدى ما حد له بين من بعد انهم ان اقاموا
الصلاة واتوا الزكاة كيف حكمهم فجمع ذلك الشيء بقوله فاخوانكم في الدين وهو يفيد جملة احكام الايمان ولو شرح لطال فان قيل المعلق على الشيء بكلمة ان
عدم عند عدم ذلك الشيء فهذا يقتضي انه متى لم توجد هذه الثلاثة ان لا تحصل الاخوة في الدين وهو مشكل لانه ربما كان فقيرا وان كان غنيا لكن قبل
انقضاء الحول لا يلزمه الزكاة قلنا قد بينا في تفسير قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه ان المعلق على الشيء بكلمة ان لا يلزمه عدم ذلك الشيء
فزال هذا السؤال ومن الناس من قال المعلق على الشيء بكلمة ان عدم عند عدم ذلك الشيء فهاهنا قال المواخاة بالاسلام بين المسلمين موقوفة على
فعل الصلاة والزكاة جميعا فان الله تعالى شرطها في اثبات المواخاة ومن لم يكن اهلا لوجوب الزكاة عليه وجب عليه ان يقر بحكمها فاذا اقر لهذا الحكم
دخل في الشرط الذي به تجب الاخوة وكان ابن مسعود يقول رحم الله ابا بكر ما افقهه في الدين اراد به ما ذكره ابو بكر في حق مانعي الزكاة وهو قوله
والله لا افرق بين شيئين جمع الله بينهما بقي في قوله فاخوانكم في الدين بحثان الاول قوله فاخوانكم في الدين قال الفراء معناه فهم اخوانكم باضمار
المبتدأ كقوله تعالى فان لم تعلموا اباءهم فاخوانكم اي فهم اخوانكم الثاني قال ابو حاتم قال اهل البصرة اجمعون الاخوة في النسب والاخوان في
الصداقة هذا غلط يقال للاصدقاء وغير الاصدقاء اخوة واخوان قال الله تعالى انما المؤمنون اخوة ولم يعن النسب وقال تعالى او بيوت اخوانكم
وهذا في النسب قال ابن عباس حرمت هذه الآية دماء اهل القبلة ثم قال ونفصل الآيات لقوم يعلمون قال صاحب الكشاف وهذا اعتراض وقع
بين الكلامين والمقصود البعث والتحريض على تأمل ما فصل من احكام المشركين المعاهدين وعلى المحافظة عليها ثم قال وان نكثوا ايمانهم من بعد عهدهم
وطعنوا في دينكم يقال نكث فلان عهده اذا نقضه بعد احكامه كما ينكث خيط الصوف بعد ابرامه ومنه قوله تعالى من بعد قوة انكاثا والايمان جمع
يمين بمعنى الحلف والقسم وقيل للحلف يمين وهم اسم اليد لانهم كانوا يبسطون ايمانهم اذا حلفوا او تحالفوا وقيل سمي القسم يمينا ليمين البر فيه فقوله وان نكثوا
ايمانهم اي نقضوا عهودهم وفيه قولان الاول وهو قول الاكثرين ان المراد نكثهم لعهد الرسول والاقل على ان المراد حمل العهد على الاسلام بعد الايمان
وكذلك قرأ بعضهم وان نكثوا ايمانهم من بعد عهدهم والاول اولى للقراءة المشهورة ولان الآية وردت في ناقضي العهد لانه تعالى صنفهم صنفين
فاذا ميز منهم من باب لم يبق الا من اقام على نقض عهده وقوله وطعنوا في دينكم يقال طعنه بالرمح اي طعنه وطعن بالقول الشيء يطعن قال الليث
وبعضهم يطعن بالرمح ويطعن بالقول فيفرق بينهما والمعنى انهم عابوا دينكم وقدحوا فيه ثم قال فقاتلوا ائمة الكفر اي متى فعلوا ذلك فافعلوا
هذا وفيه مسائل **المسألة الاولى** قرأ نافع وابن كثير وابو عمرو ائمة بهمزة واحدة غير ممدودة وتليين الثانية والباقون
بهمزتين على التحقيق قال الزجاج الاصل في ائمة ائمة لانها جمع امام مثل مثال وامثلة لكن الميمين اذا اجتمعا ادغمت الاولى في الثانية
والقيت حركتها في الهمزة فصارت ائمة فابدل من الهمزة المكسورة الياء لكراهة اجتماع الهمزتين في كلمة واحدة هذا هو الاختيار عند
جميع النحويين اذا عرفت هذا فنقول قال صاحب الكشاف لفظ ائمة همزة بعدها همزة بين بين والمراد بين مخرج الهمزة والياء اما تحقيق الهمزتين
فقراءة مشهورة وان لم تكن مقبولة عند البصريين واما التصريح بالياء فليس بقراءة ولا يجوز ان تكون قراءة ومن صرح بها فهو لاحن محرف **المسألة
الثانية** قوله فقاتلوا ائمة الكفر معناه قاتلوا الكفار باسرهم الا انه تعالى خص الائمة والسادة منهم بالذكر لانهم هم الذين يحرضون الاتباع على هذه
الاعمال الباطلة **المسألة الثالثة** قال الزجاج هذه الآية توجب قتل الذمي اذا اظهر الطعن في الاسلام لان عهده مشروط
بان لا يطعن فقد نكث وانتقض عهدهم ثم قال تعالى انهم لا ايمان لهم قرأ ابن عامر لا ايمان لهم بكسر الالف ولها وجهان احدهما لا امان لهم اي
لا يؤمنوهم فيكون مصدرا من الايمان الذي هو ضد الاخافة والثاني انهم كفرة لا ايمان لهم اي لا تصديق ولا دين لهم والباقون بفتح الهمزة
وهو جمع يمين ومعناه لا ايمان لهم على الحقيقة وايمانهم ليست بايمان وبه تمسك ابو حنيفة في ان يمين الكافر لا يكون يمينا وعند الشافعي يمينهم
يمين ومعنى هذه الآية عندهم انهم لما لم يفوا بها صارت ايمانهم كانها ليست بايمان والدليل على ان ايمانهم ايمان انه تعالى وصفها بالنكث في قوله
وان نكثوا ايمانهم من بعد عهدهم ولم يكن منعقدا لما صح وصفها بالنكث ثم قال تعالى لعلهم ينتهون وهو متعلق بقوله فقاتلوا ائمة الكفر اي لكن غرضكم
في مقاتلتهم بعد ما وجد فيهم ما وجد من العظائم ان تكون المقاتلة سببا في انتهائهم عما هم عليه من الكفر وهذا في غاية كرم الله تعالى وفضله على الانسان
قوله تعالى الا تقاتلون قوما نكثوا ايمانهم وهموا باخراج الرسول وهم بدءوكم اول مرة اتخشونهم
فالله احق ان تخشوه ان كنتم مؤمنين اعلم انه تعالى لما قال فقاتلوا ائمة الكفر اتبعه بذكر السبب الذي يبعثهم على مقاتلتهم فقال الا تقاتلون قوما
نكثوا واعلم انه تعالى ذكر ثلاثة اسباب كل واحد منها يوجب مقاتلتهم لو انفرد فكيف لها حال الاجتماع احدها نكثهم العهد وكل المفسرين حمله على نقض
العهد قال ابن اسحاق والسدي والكلبي نزلت في كفار قريش مكة نكثوا ايمانهم بعد عهد الحديبية واعانوا بني بكر على خزاعة وهذه الآية تدل على ان قتال

الناكثين اولي من قتال غيرهم من الكفار ليكون ذلك زجرا لغيرهم والثاني وهموا باخراج الرسول فان هذا من اوكد موجبات القتال لاجله واختلفوا فيه فقال بعضهم المراد اخراجه من مكة حين هاجر واوقال بعضهم بل المراد من المدينة لما انتهوا اليه من المشورة والاجتماع على قتله بالغيل وقال اخرون بل هموا باخراجه من حيث انذموا على ما يدعوه الى الخروج وهو نقض العهد واعانة اعدائهم فاصيبوا باخراج اليهم توسعا ما وقع منهم من الامور الداعية اليه وقوله وهموا باخراج الرسول اما الفعل واما العزم عليه وان لم يوجد ذلك الفعل بتمامه والثالث قوله وهم بدؤكم اول مرة يعني بالقتال يوم بدر لانهم حين سلم العير قالوا لا ننصرف حتى نستاصل محمدا ومن معه والقول الثاني اراد انهم قاتلوا حلفاء خزاعة وهذا ينقض العهد وهذا قول الاكثرين وانما قال بدؤكم تنبيها على ان الباديء اظلم ولما شرح تعالى هذه الموجبات الثلاثة زاد فيها فقال الخشونهم فالله احق ان تخشوه ان كنتم مؤمنين وهذا الكلام ينوي داعية القتال من وجوه الاول ان تعديد الموجبات القوية وتفصيلها مما ينوي هذه الداعية والثاني انك اذا قلت للرجل التي خصمك كان ركيكا منه لانه يستكفان ينسب الى كونه خائبا من خصمه والثالث ان قوله فالله احق ان تخشاه لكونه في غاية القدرة والكبرياء والجلالة والضرر المتوقع منهم غاية القلة اما المتوقع من الله تعالى فالعقاب الشديد في القيامة والزام اللازم في الدنيا والرابع ان قوله ان كنتم مؤمنين معناه انكم ان كنتم موقنين بالايمان وجب عليكم ان تقدموا على هذه المقاتلة ومعناه انكم ان لم تقدموا عليها وجب ان لا تكونوا مؤمنين فثبت ان هذا الكلام استعمل في سبعة انواع من الامور التي تحملهم على مقاتلة الكفار الناقضين للعهد ومتى سبة الارادة لهذا

البحث الاول حكى الواحدي عن اهل المعاني انهم قالوا اذا قلت لا تفعل كذا فانما يستعمل ذلك في فعل يعتاد وجوده واذا قلت لست تفعل فانما تقول ذلك في فعل تحقق وجوده والفرق بينهما ان لا يبقى لها المستقبل فاذا دخلت عليها الا انصرفت لتحقيق الحال الثاني نقل عن ابن عباس انه قال قوله الا تقاتلون قوما نكثوا ايمانهم اي عهدهم قريش لما نقضوا بني الدئل بن بكر حلفاء خزاعة حلفا رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك فامر الناس ان يتجهزوا لقتال رسوله عليه السلام ان يغير اليهم بنصر خزاعة فتعجل صلى الله عليه وسلم ذلك وامر الناس ان يتجهزوا الى مكة وابو سفيان عند هرقل بالروم فرجع وقدم المدينة ودخل على فاطمة بنت الرسول صلى الله عليه وسلم ليتجهز لها فابت وقال ذلك للحسن والحسين فابيا فخاطب ابا بكر ثم خاطب عمر فتشددوا ثم خاطب عليا فلم يجبه فاستجار بالعباس وكان مصافيا له فاجاره واجاره الرسول صلى الله عليه وسلم لاجارته وخلى سبيله فقال العباس يا رسول الله ان ابا سفيان يحب الفخر فاجعل له شيئا فقال من دخل دار ابي سفيان فهو آمن فعاد الى مكة ونادى من دخل داري فهو آمن فتناولوا اليه وضربوه حتى باشد بدا وحصل الفتح عند ذلك هذا ما قاله ابن عباس وقال الحسن لا يجوز ان يكون الامر منه ذلك لان سورة براءة نزلت بعد فتح مكة بسنة ونيف وحق هذا الباب من باطنه لا يعرف الا بالاخبار **البحث الثالث** قال ابو بكر الاصم دلت هذه الاية على انهم كفروا بهذا القتال لقوله تعالى كتب عليكم القتال وهو كره لكم فامتثلوا امر الله تعالى فدل على ان الفعل الواجب من لا يكون كارها له ولا منصرفا عنه فان اراد ان مثل هذا التحريض على الجهاد ينفع الوهن الذي كره للقتال لم يصح لانه يجوز ان يحث الله تعالى لهذا الجيش على الجهاد لجلال اصل الكرم الذي لزم هذا التحريض كان يتبع يجتبي احد اسواه **قوله تعالى** قاتلوهم يعذبهم الله بايديكم ويخزهم وينصركم عليهم ويشف صدور قوم مؤمنين ويذهب غيظ قلوبهم ويتوب الله على من يشاء والله عليم حكيم اعلم انه تعالى قال في الاية الاولى الا تقاتلون وذكر عقيبه سبعة اشياء كل واحد منها موجب اقدامهم على القتال ثم انه تعالى في هذه الاية اعاد الامر بالقتال وذكر في ذلك القتال خمسة انواع من الفوائد كل واحد منها يعظم موقعه اذا انفرد فكيف اذا اجتمعت فاولها قوله يعذبهم الله بايديكم وفيه مباحث **البحث الاول** انه تعالى سمى ذلك عذابا وهو حق فانه تعالى يعذب الكافر فان شاء عجله في الدنيا وان شاء اخره الى الاخرة **البحث الثاني** ان المراد من هذا التعذيب القتل تارة والاسر اخرى واعتسام الاموال ثالثا فان كل ما ذكرناه فان قالوا اليس انه تعالى قال وما كان الله ليعذبهم وانت فيهم فكيف قال هنا يعذبهم الله بايديكم قلنا المراد من قوله وما كان الله ليعذبهم وانت فيهم عذاب الاستيصال فقد ينعدي الى غير المذنب وان كان يأخذه سببا لمزيد الثواب اما عذاب القتل فالظاهر انه يبقى مقصورا على المذنب **البحث الثالث** احتج اصحابنا على قولهم بان فعل العبد مخلوق لله تعالى في قوله يعذبهم الله بايديكم قالوا المراد من قوله وما كان الله ليعذبهم وانت فيهم عذاب الاستيصال فقد ينعدي الى غير المذنب وان كان يأخذه سببا لمزيد الثواب اما عذاب القتل فالظاهر انه يبقى مقصورا على المذنب **البحث الثالث** احتج اصحابنا على قولهم بان فعل العبد مخلوق لله تعالى في قوله يعذبهم الله بايديكم فان المراد من هذا التعذيب القتل والاسر وظاهر النص يدل على ان ذلك الفعل والاسر فعل الله تعالى لا انه تعالى يدخله في الوجود على ايدي العباد وصريح قولنا ومذهبنا اجاب الجبائي عنه فقال لو جاز ان يقال انه تعالى يعذب الكفار بايدي المؤمنين لجاز ان يقال انه يعذب المؤمنين بايدي الكفار ولجاز ان يقال انه يكذب بانبياء على السنة الكفار ويلعن المؤمنين على السنتهم لانه تعالى خالق لذلك فلما لم يجز ذلك عند الخبره علم انه تعالى انما خلق اعمال العباد وانما نسب ما ذكرناه الى نفسه على سبيل التوسع من حيث انه حصل بامره والطافه كما نسب جميع الطاعات اليه لهذا النمط واجاب اصحابنا عنه فقالوا ان الذي الزمتموه علينا فالامر كذلك لانا نقوله باللسان كما نقول انه تعالى هو الخالق لجميع الاجسام ثم انا لا نقول يا خالق الزنا واللواط والخمور والميسر ولكن نقول يا خالق الثعابين والديدان فكذا هنا وايضا انتم توافقونا على ان الزنا واللواط وسائر القبائح حصلت بافدار الله تعالى وتيسيره ثم لا يجوز ان يقال يا مسهل الزنا واللواط ويا دافع الموانع عنها فكذا هنا واما قوله المراد الاقدار والاذن فنقول هذا صرف الكلام عن ظاهره وذلك لا يجوز الا لدليل ظاهر والدليل الظاهر من جانبنا هو ان الفعل لا يصدر الا عند الداعية الحاصلة وحصول تلك الداعية ليس الا من الله تعالى وبانيها قوله تعالى ويخزهم ومعناه ما نزل بهم من الذل والهوان حيث شاهدوا انفسهم منهورين بايدي المؤمنين ذليلين مهانين قال الواحدي قوله ويخزهم اي بعد ذلكم اياهم وهذا يدل على ان هذا الاخزاء انما وقع بهم في الاخرة وهذا ضعيف لما بينا ان الاخزاء حاصل في الدنيا وثالثها قوله وينصركم عليهم والمعنى انه انما حصل النصر لهم بسبب كونهم منهورين فقد حصل النصر للمسلمين بسبب كونهم قاهرين فان قالوا ما كان

حصول ذلك الخزي مستلزما لحصول هذا كان ايراده بالذكر عبثا فنقول ليس الامر كذلك لانه من المحتمل ان يحصل الخزي لهم من جهة المومنين الا ان المومنين يحصل لهم امنة لسببا آخر فلما قال وينصركم عليهم دل على انهم يشتفون بعز النصر والفتح والظفر ورابعها قوله ويشف صدور قوم مومنين وقد ذكرنا ان خزاعة اسلموا فاعانت قريش بني بكر عليهم حتى نكثوا فيهم فشفى الله صدورهم من بني بكر ومن المعلوم ان من طال تاديبه من خصمه ثم مكنه الله منه على احسن الوجوه فانه يعظم سروره به ويصير ذلك سببا لقوة النفس وثبات العزيمة وحاسبها ويذهب غيظ قلوبهم ولقائل ان يقول قوله ويشف صدور قوم مومنين معناه انه يشفي من الم الغيظ وهذا هو عين ذهاب الغيظ وكان قوله ويذهب غيظ قلوبهم ولقائل ان يقول قوله ويشف صدور قوم مومنين معناه انه يشفي من الم الغيظ وهذا هو عين ذهاب الغيظ تكرارا والجواب انه تعالى كان وعدهم بحصول هذا الفتح وكان موانيا رحمة الانتظار كما قبل الانتظار الموت الاحمر فشفى صدورهم عن رحمة الانتظار وعلى هذا الوجه يظهر الفرق بين قوله ويشف صدور قوم مومنين وبين قوله ويذهب غيظ قلوبهم فهذه هي المنافع الخمسة التي ذكرناها في هذا القتال وكلها ترجع الى تسكين الدواعي الناشئة من القوة الغضبية وهي التشفي ودرك الثار وازالة الغيظ ولم يذكر تعالى فيها وجدان الاموال والفوز بالمطاعم والمشارب وذلك لان الحرب قوم حملوا على الحمية والانفة فرغبهم في هذه المعاني لكونها لا يشوبها بطلانهم بقي ههنا مباحث

البحث الاول هذه الاوصاف مناسبة لفتح مكة لان الذي جرى بسببه تلك الواقعة مشاكلة لهذه الاحوال ولهذه المعاني جاز ان يقال الاية واردة فيه

البحث الثاني الاية دالة على المعجزة لانه تعالى اخبر عن حصول هذه الاحوال وقد وقعت موافقة لهذه الاخبار فيكون ذلك اخبارا عن الغيب والاخبار عن الغيب معجز

البحث الثالث هذه الاية تدل على كون الصحابة مومنين بالله تعالى ايمانا حقيقيا لانها تدل على ان قلوبهم كانت مملوءة من الغضب على الكفار ومن الحمية لاجل الدين ومن الرغبة الشديدة في علو دين الاسلام وهذه الاحوال لا تحصل الا بافلوب المومنين واعلم ان وصف الله تعالى اياهم بذلك لا ينفي كونهم موصوفين بالرحمة والرافة فانه تعالى قال في صفتهم اذلة على المومنين اعزة على الكافرين وقال ايضا اشداء على الكفار رحماء بينهم ثم قال تعالى ويتوب الله على من يشاء قال الفراء والزجاج هذا مذكور على سبيل الاستيناف ولا يمكن ان يكون جوابا لقوله فانلوهم لان قوله ويتوب الله على من يشاء لا يمكن جعله جزاء لمقاتلتهم مع الكفار قالوا وتقديره قوله فان يشاء الله يختم على قلبك وتم الكلام هاهنا ثم استانف فقال ويتوب الله على من يشاء وهذا الجواب الباطل ومن الناس من قال يمكن جعل هذه التوبة جزاء لتلك المقاتلة وبيانه من وجوه الاول انه تعالى لما امرهم بالمقاتلة ورتب عليها الظفر العام العظيم والعيد الذي شاهد منوالي نعم الله تعالى لم يبعد ان يصير ذلك داعيا لهم الى التوبة عن جميع الذنوب

الثالث انه اذا حصل النصر والظفر والفتح وكثرة الاموال والنعم فكانت لذة تطلب بالطريق الحرام فان عند حصول المال والجاه يمكن تحصيلها بطريق حلال فيصير كثرة المال والجاه داعيا الى التوبة عن جميع الذنوب من هذه الوجوه

الرابع قال بعضهم ان النفس شديدة الميل الى الدنيا ولذاتها واذا انفتحت ابواب الدنيا على الانسان وارادالله به خيرا عرفان لذائذ الدنيا حقيرة فحينئذ تصير الدنيا حقيرة في عينه فيصير ذلك سببا لانصراف النفس عن الدنيا وهذا احد الوجوه المذكورة في تفسير قوله تعالى حكاية عن سليمان هب لي ملكا لا ينبغي لاحد من بعدي اي بعد ان بعد حصول هذا الملك الذي هو اعظم الممالك لا حاصل للدنيا ولا فايدة في لذاتها وشهواتها فحينئذ يعرض القلب عن الدنيا ولا يتيسر لها وزنا فثبت ان حصول المقاتلة تقتضي الى المنافع الخمسة المذكورة وتلك المنافع حصولها يوجب التوبة فكانت التوبة متعلقة بتلك المقاتلة وانما قال على من يشاء لان حدوث الدنيا وانقضاءها امر الهي على الانسان قد يصير سببا لانصراف النفس عن الدنيا وقد يصير سببا لاستغراق الانسان فيها وانهماكه عليها وانقطاعه لسببها عن سبيل الله فلما اختلف الامر على الوجه الذي ذكرناه لهذا قال وتوب الله على من يشاء ثم قال والله عليم اي بما يعمل ويفعل في ملكه وملكوته حكيم اي مصيب في احكامه وافعاله

قوله تعالى ام حسبتم ان تتركوا ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ولم يتخذوا من دون الله ولا رسوله ولا المومنين ولجة والله خبير بما تعملون واعلم ان الايات المتقدمة كانت مرغبة في الجهاد والمقصود من هذه الاية مزيد بيان في الترغيب وفيه مسائل

المسئلة الاولى قال الفراء قوله ام من الاستفهام الذي يتوسط الكلام ولو اريد به الابتداء كان بالالف او بهل مثل لقوله ولجة واصله من الولوج فالداخل الذي يكون في القوم وليس منه ولجة فالولجة فعلة من ولج كالدخلة من دخل قال الواحدي يقال هو وليجتي وهم وليجتي للواحد والجمع

المسئلة الثانية المقصود من الاية بيان ان التكليف بهذه الواقعة لا يخلص عن العتاب الا عند حصول امرين الاول ان يعلم الله الذين جاهدوا منهم وذكر العلم والمراد منه المعلوم والمراد ان يجد الجهاد عنهم لان انما كان وجود الشيء يلزمه معلوم الوجود عند الله لا جرم جعل علم الله بوجوده كناية عن وجوده واحتج هشام بن الحكم بهذه الاية على ان الله تعالى لا يعلم الشيء الا حال وجوده واعلم ان ظاهر الاية وان كان يوهم ما ذكره الا ان المقصود ما بيناه والثاني قوله ولم يتخذوا من دون الله ولا رسوله ولا المومنين ولجة والمقصود من ذكر هذا الشرط ان الظاهر قد يجاهد ولا يكون مخلصا بل يكون منافقا باطنه خلاف ظاهره وهو الذي يتخذ الولجة من دون الله ورسوله والمومنين فبين تعالى انه لا يترك الاذا اتوا بالجهاد مع الاخلاص خاليا عن النفاق والزنا والرد الى الكفار وابطان ما يخالف طريقة الدين والمقصود بيان انه ليس الغرض من ايجاب القتال نفس القتال فقط بل الغرض ان يوتى به انقيادا لامر الله وحكمه وتكليفه ليظهر به بذل النفس والمال بالطلب لرضوان الله تعالى فحينئذ يحصل به الانتفاع واما الاقدام على القتال لسائر الاغراض فذلك مما لا يفيد اصلا ثم قال والله خبير بما تعملون اي عالم بنياتكم واغراضكم مطلع عليها فيجب

على الانسان ان يبالغ في امر النية ورعاية القلب قال ابن عباس ان الله لا يرضى ان يكون الباطن خلاف الظاهر ولا الظاهر خلاف الباطن وانما يريد
الله تعالى من خلقه الاستقامة كما قال تعالى ان الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا قال ولما فرض القتال تبين المنافق من غيره وتميز من توالى المؤمنين ممن
يعاديهم **قوله تعالى** ما كان للمشركين ان يعمروا مساجد الله شاهدين على انفسهم بالكفر اولئك
حبطت اعمالهم وفي النار هم خالدون انما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الآخر واقام الصلاة وآتى الزكاة ولم يخش الا الله
اعلم انه تعالى بدأ السورة بذكر البراءة عن الكفار وبالغ في ايجاب ذلك وذكر من انواع فضائحهم وقبائحهم ما يوجب تلك البراءة ثم انه تعالى حكى عنهم شبها
احتجوا بها في ان هذه البراءة غير جائزة وانه يجب ان يكون المخالطة والمناصرة حاصلة فاولها ما ذكره في هذه الآية وذلك انهم موصوفون بصفات
حميدة وخصال مرضية وهي توجب مخالطتهم ومعاونتهم ومناصرتهم ومن جملة تلك الصفات كونهم عامرين للمسجد الحرام قال ابن عباس لما اسر
العباس يوم بدر اقبل عليه المسلمون فعيروه بكفره بالله وقطيعة الرحم واغلظ له علي وقال الكم محاسن فقال نعمر المسجد الحرام ونحجب الكعبة ونسقي الحاج
ونفك العاني فانزل الله تعالى ردا على العباس ما كان للمشركين ان يعمروا مساجد الله وفي الآية مسائل **المسألة الاولى** عمارة المسجد قسمان
اما لروبتها وكثرة اثباتها يقال فلان يعمر مسجد فلان اذا كثر غشيانه اياه واما بالعمارة المعروفة في البناء فان كان المراد هو الباني كان المعنى انه
ليس للكافر ان يقدم على حرمة المسجد وانما لم يجز له ذلك لان المسجد موضع العبادة فيجب ان يكون معظما والكافر لهينه ولا يعظمه وايضا الكافر نجس
في الحكم لقوله تعالى انما المشركون نجس وتطهير المسجد واجب لقوله تعالى طهرا بيتي وايضا الكافر لا يحترز من النجاسات فدخوله في المسجد تلويث المسجد
وذلك قد يؤدي الى فساد عبادة المسلمين وايضا اقدامه على حرمة المسجد يجري مجرى الانعام على المسلمين ولا يجوز ان يصير الكافر صاحب المنة على المسلمين
المسألة الثانية قرأ ابن كثير وابو عمرو ان يعمروا مسجد الله على الواحد والباقون مساجد الله على الجمع حجة ابن كثير وابي عمرو قوله عمارة
المسجد الحرام وحجة من قرأ على لفظ الجمع وجوه الاول ان يراد المسجد الحرام وانما قيل مساجد لانه قبلة المساجد كلها وامامها فعامرها كعامر جميع
المساجد والثاني ان يقول ما كان للمشركين ان يعمروا مساجد الله معناه ما كان للمشركين ان يعمروا شيئا من مساجد الله واذا كان الامر كذلك فاولى
ان لا يمكنوا من عمارة المسجد الحرام الذي هو اشرف المساجد واعظمها الثالث قال الفراء العرب قد يضعون الواحد مكان الجمع والجمع مكان الواحد
اما وضع الواحد مكان الجمع ففي قولهم كثير الدرهم واما وضع الجمع مكان الواحد كقولهم فلان يجالس الملوك مع انه لا يجلس الا مع ملك واحد الرابع
ان المسجد موضع السجود فكل بقعة من المسجد الحرام فهو مسجد **المسألة الثالثة** قال الواحدي دلت هذه الآية على ان الكفار ممنوعون
من عمارة مسجد من مساجد المسلمين ولو اوصى لها لم يقبل وصيته ويمنع عن دخول المساجد وان دخل بغير اذن مسلم استحق التعزير وان دخل باذن لم يعزر والاول
تعظيم المساجد ومنعهم منها وقد انزل رسول الله صلى الله عليه وسلم وفد ثقيف في المسجد وهم كفار وشد ثمامة بن اثال في سارية من سواري المسجد
وهو كافر اما قوله تعالى شاهدين على انفسهم بالكفر وذكروا في تفسير هذه الشهادة وجوها الاول وهو الاصح انهم اقروا على انفسهم بعبادة الاوثان وتكذيب
القرآن وانكار نبوة محمد عليه السلام وكان ذلك كفرا فمن شهد على نفسه بهذه الاشياء فقد شهد على نفسه بما هو كفر في نفس الامر وليس المراد انهم شهدوا على انفسهم
بكونهم كافرين الثاني قال السدي شهادتهم على انفسهم بالكفر هو ان النصراني اذا قيل له ما انت فيقول نصراني واليهودي يقول يهودي وعابد الوثن يقول انا
عابد الوثن وهذا الوجه انما يتقرر بما ذكرناه في الوجه الاول الثالث ان الغلاة كانوا يقولون كفرنا بدين محمد وبالقرآن لعل المراد ذلك الرابع انهم كانوا
يطوفون عراة ويقولون لا نطوف عليها بثياب عصينا الله فيها وكلما طافوا شوطا سجدوا للاصنام لهذا هو شهادتهم على انفسهم بالشرك الخامس انهم كانوا
يقولون لبيك لا شريك لك الا شريك هو لك تملكه وما ملك السادس نقل عن ابن عباس انه قال المراد انهم يشهدون على الرسول بالكفر قال وانما جاز
هذا التفسير لقوله تعالى لقد جاءكم رسول من انفسكم قال القاضي هذا الوجه عدول عن الحقيقة وانما جاز المصير اليه لو تعذر اجراء اللفظ على حقيقته
اما لما بينا ان ذلك جائز لم يجز المصير الى هذا المجاز قال مولانا مصنف الكتاب رضي الله عنه لو قرأ احد من السلف شاهدين على انفسهم بالكفر
من قولك زيد نفيس وعمرو انفس منه لصح هذا الوجه من غير عدول فيه عن الظاهر ثم قال اولئك حبطت اعمالهم والمراد منه ما هو الفصل الحق
في هذا الكتاب وهو انه ان كان قد صدر عنهم عمل من اعمال البر مثل اكرام الوالدين وبناء الرباطات واطعام الجائع واكرام الضيف وكل ذلك باطل
لان عقاب كفرهم زائد على ثواب هذه الاشياء فلا يبقى لشيء منها اثر في استحقاق الثواب والتعظيم مع الكفر واما الكلام في الاحباط فقد تقدم في هذا الكتاب
مرارا اطوارا فلا نعيده ثم قال وفي النار هم خالدون وهو اشارة الى كونهم مخلدين في النار واحتج اصحابنا بهذه الآية على ان الفاسق من اهل الصلاة لا يبقى
مخلدا في النار من وجهين الاول ان قوله وفي النار هم خالدون يفيد الحصر اي هم فيها خالدون لا غيرهم ولما كان هذا الكلام واردا في حق الكفار ثبت ان الخلود
لا يحصل الا للكافر الثاني انه تعالى جعل الخلود في النار جزاء للكفار عن كفرهم فلو كان هذا الحكم تابعا لغير الكافر لما صح تهديد الكافر به كما انه تعالى لما
بين ان الكافر ليس له ان يستعمل بعمارة المسجد بين ان المستعمل بهذا العمل يجب ان يكون موصوفا بصفات اربعة فقال انما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم
الآخر وانما قلنا انه لا بد من الايمان بالله لان المسجد عبارة عن الموضع الذي يعبد الله فيه فما لم يكن مؤمنا بالله امتنع ان يبني موضعا يعبد الله فيه وانما
قلنا انه لا بد من ان يكون مؤمنا باليوم الآخر لان الاشتغال بعبادة الله تعالى انما يفيد في القيامة فمن انكر القيامة لم يعبد الله ومن لم يعبد الله لم يبن
بناء لعبادة الله تعالى فان قيل لم لم يذكر الايمان برسول الله صلى الله عليه وسلم قلنا فيه وجوه الاول ان المشركين كانوا يقولون ان محمدا انما ادعى رسالة
الله طلبا للرياسة والملك فها هنا ذكر الايمان بالله واليوم الآخر وترك ذكر النبوة كانه يقول مطلوبي من تبليغ الرسالة ليس الا الايمان بالمبدأ والمعاد
فذكر المقصود الاصلي وحذف ذكر النبوة تنبيها للكفار على انه لا مطلوب له من الرسالة الا هذا القدر الثاني انه لما ذكر الصلاة والصلاة لا تتم الا

بالاذان والاقامة والتشهد وهذه الاشياء مشتملة على ذكر البنوة فكان ذلك كافيا الثالث انه ذكر الصلاة والمعرف المحلى بالالف واللام ينصرف الى المعهود السابق ثم المعهود السابق من الصلاة عند المسلمين ليس الا الاعمال التي كان يأتي بها محمد عليه السلام فكان ذكر الصلاة دليلا على البنوة من هذا الوجه الصفة الثانية قوله واقام الصلاة والسبب فيه ان المقصود الاعظم من بناء المساجد اقامة الصلوات فالانسان مالم يكن مقرا بوجوب الصلاة امتنع ان يقدم على بناء المساجد الصفة الثالثة قوله وآتى الزكاة واعلم ان الاخبار بإقامة الصلاة وايتاء الزكاة في عمارة المسجد كانه بدل على ان المراد من عمارة المسجد الحضور فيه وذلك لان الانسان اذا كان مقيما للصلاة فانه يحضر بالمسجد فيحصل عمارة المسجد واذا كان موتيا للزكاة فانه يحضر بالمسجد طوائف الفقراء والمساكين لطلب اخذ الزكاة فيحصل عمارة المسجد اما اذا حملنا العمارة على اصلاح البناء فايتاء الزكاة معتبر في هذا الباب ايضا لان ايتاء الزكاة واجب وبناء المسجد نافلة والانسان مالم يفرغ عن الواجب لم يشتغل بالنافلة والظاهر ان الانسان مالم يكن موديا للزكاة لم يشتغل ببناء المساجد الصفة الرابعة قوله تعالى ولم يخش الا الله وفيه وجوه الاول ان ابا بكر رضي الله عنه بنى بابا اول الاسلام على باب داره مسجدا وكان يصلي فيه ويقرأ القرآن والكفار يؤذونه بسببه فيحتمل ان يكون المراد هو تلك الحالة يعني انه وان خاف الناس من بناء المسجد الا انه لا يلتفت اليهم ولا يخشاهم ولكنه يبني المسجد لخوف من الله تعالى الثاني يحتمل ان يكون المراد منه ان يبني المسجد لا لاجل الرياء والسمعة وان يقال ان فلانا بنى مسجدا ولكنه يبنيه لمجرد طلب رضوان الله ولمحض نصر دين الله فان قيل كيف قال ولم يخش الا الله والمؤمن قد يخاف الظلمة والمفسدين قلنا المراد من هذه الخشية الخوف والتقوى بإتيان الدين وان لا يختار على رضي الله تعالى رضي غيره واعلم انه تعالى قال انما يعمر مساجد الله من كان موصوفا بهذه الصفات الاربعة وكلمة انما تفيد الحصر وفيه تنبيه على ان المسجد يجب صونه عن غير العبادة ويدخل فيه فضول الحديث واصلاح مهمات الدنيا عن النبي صلى الله عليه وسلم يأتي في آخر الزمان ناس من امتي يأتون المساجد فيقعدون حلقا ذكرهم الدنيا وحب الدنيا لا تجالسوهم فليس لله بهم حاجة وفي الحديث الجنون في المسجد يأكل الحسنات كما تأكل البهيمة الحشيش قال عليه السلام قال الله تعالى ان بيوتي في الارض المساجد وان زواري في الارض عمارها طوبى لعبد تطهر في بيته ثم زارني في بيتي حق على المزور ان يكرم زائره وعنه عليه السلام من الف المسجد الفه الله وعنه عليه السلام اذا رأيتم الرجل يعتاد المساجد فاشهدوا له بالايمان وعن النبي عليه السلام من اسرج في مسجد سراجا لم تزل الملائكة وحملة العرش تستغفر له ما دام في ذلك المسجد ضوء وهذه الاحاديث تفيدنا الكثير لما ذكرهذه الاوصاف قال فعسى اولئك ان يكونوا من المهتدين وفيه وجوه الاول قال المفسرون عسى من الله واجب لكونه متعاليا عن الشك والترديد والثاني قال ابو مسلم عسى هاهنا راجع الى العباد وهو يفيد الرجاء وكأن المعنى ان الذين يأتون بهذه الطاعات انما يأتون بها على رجاء الفوز بالاهتداء كقوله تعالى يدعون ربهم خوفا وطمعا والتحقيق فيه ان العبد عند الاتيان بهذه الاعمال لا يقطع على الفوز بالثواب لانه يجوز ان يفسد عمله بعد ذلك بسبب من الاسباب المعتبرة في حصول القبول والثالث وهو احسن الوجوه ما ذكره صاحب الكشاف وهو ان المراد منه تبعيد المشركين عن مواظبة الاهتداء وحسم اطماعهم والانتفاع باعمالهم التي استعطوها والتحرز بها فانه تعالى بين ان الذين امنوا وصفوا الى اتيانهم العمل بالرابع وصفوا اليه للخشية من الله فلو لا صار حصول الاهتداء لهم دابرا لهم لعل وعسى لنا بال هؤلاء المشركين يقطعون بانهم مهتدون فيحرمون فوزهم بخير من عند الله وفي هذا الكلام وجوه لطف بالمؤمنين بأن ترجح الخشية على الرجاء قوله تعالى

أجعلتم سقاية الحاج وعمارة المسجد الحرام كمن آمن بالله واليوم الآخر وجاهد في سبيل الله لا يستوون عند الله والله لا يهدي القوم الظالمين

في الآية مسائل المسألة الاولى ذكر المفسرون ان الآية نزلت بسبب ان عباس بن نضلة الروايات عنه ان عليا لما افتخر الكلام للعباس فقال العباس ان كنتم سبقتمونا بالاسلام والهجرة والجهاد فلنحن كنا نعمر المسجد الحرام ونسقي الحاج فنزلت هذه الآية وقيل ان المشركين قالوا لليهود نحن سقاية الحجيج وعمارة المسجد الحرام فنحن افضل من امة محمد واصحابه فقالت اليهود لهم انتم افضل وقيل ان عليا قال للعباس رضي الله عنهما بعد اسلامه بأيهما تأمرني الهجرة اليك او الجهاد مع رسول الله قال الزم انت المسجد فانك ان تفعل خير اوقيل افتخر طلحة وشيبة والعباس وعلي فقال طلحة انا صاحب البيت بيدي مفتاحه ولو اردت بت فيه فقال العباس انا صاحب السقاية والقائم عليها قال علي انا صاحب الجهاد فانزل الله تعالى هذه الآية قال المصنف رضي الله عنه حاصل الكلام انه يحتمل ان يقال هذه الآية مفاضلة جرت بين المسلمين ويحتمل انها جرت بين المسلمين والكافرين فقد احتج اصحابنا بقوله تعالى بعد هذه الآية في حق المؤمنين المهاجرين اولئك اعظم درجة عند الله وهذا يقتضي ان يكون للمرجوح ايضا درجة عند الله وذلك لا يليق الا بالمؤمنين وسنتكلم عن هذا الكلام قالوا انه نزل فيما جرى بين المسلمين والكافرين فقد احتجوا على صحة نظمهم بقوله تعالى كمن آمن بالله واليوم الآخر وهذا يدل على ان هذه المفاضلة انما وقعت بين من لم يؤمن بالله وبين من آمن بالله وهذا هو الاقرب عندي ويدل عليه ان نقول انا قد فصلنا في تفسير قوله انما يعمر مساجد الله من آمن بالله ان العباس احتج على طالب بأنه عمر المسجد الحرام وسقى الحاج فاجابه الله تعالى عنه بوجهين الاول ما بين في الآية الاولى ان عمارة المسجد انما توجب الفضيلة اذا كانت صادرة عن المؤمنين اما اذا كانت صادرة عن الكافر فلا فائدة فيها البتة والوجه الثاني من الجواب ما ذكره في هذه الآية وهو ان يقال هب اننا سلمنا ان عمارة المسجد الحرام وسقي الحاج موجب نوعا من انواع الفضيلة الا انها بالنسبة الى الايمان والجهاد قليل جدا فلم كان ذكر هذه الاعمال في مقابلة الايمان بالله والجهاد خطأ لانه يقتضي مقابلة الشيء الرفيع جدا بالشيء الحقير النازل جدا وانه باطل فهذا هو الوجه في تخريج هذه الآية ولهذا الطريق يحصل النظم الصحيح لهذه الآية بما قبلها المسألة الثانية قال صاحب الكشاف السقاية والعمارة مصدران من

سقي وعمر كالصيانة والديانة واعلم ان السقاية والعمارة فعل فقوله من آمن بالله اشارة الى الفاعل وظاهر اللفظ يقتضي تشبيه الفعل بالفاعل والصفة
بالذات وانه محال فلابد من التاويل وهو من وجهين الاول ان نقول التقدير اجعلتم اهل سقاية الحاج وعمارة المسجد الحرام كمن آمن بالله ويقويه
قراءة عبد الله بن الزبير سقاة الحاج وعمرة المسجد الحرام والثاني ان نقول التقدير اجعلتم سقاية الحاج كايمان من آمن بالله ونظيره قوله تعالى
ليس البر ان تولوا الى قوله ولكن البر من آمن بالله **المسئلة الثالثة** قال الحسن رحمة الله عليه كانت السقاية نبيذ زبيب وعن عمر انه
وجد نبيذ السقاء من الزبيب شديدا فكسر منه بالماء وقال اذا اشتد عليكم فاكسروا منه بالماء واما عمارة المسجد الحرام فالمراد تجهيزه وتحسين صورة
جدرانه ولما ذكر تعالى وصف الفريقين قال لا يستوون ولما كان نفي المساواة بينهما لا يفيد ان الراجح من هو نبه على الراجح بقوله والله لا يهدي القوم
الظالمين فبين ان الكافرين ظالمون لانفسهم وانهم خلقوا للايمان وهم رضوا بالكفر وكانوا ظالمين لان الظلم عبارة عن وضع الشيء في غير موضعه وايضا
ظلموا المسجد الحرام فانه تعالى خلقه ليكون موضعا لعبادة الله تعالى فجعلوه موضعا لعبادة الاوثان فكان هذا ظلما **قوله**
تعالى الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا في سبيل الله باموالهم وانفسهم اعظم درجة عند الله واولئك هم الفائزون يبشرهم
ربهم برحمة منه ورضوان وجنات لهم فيها نعيم مقيم خالدين فيها ابدا ان الله عنده اجر عظيم واعلم انه تعالى ذكر ترجيح الايمان
والجهاد على السقاية وعمارة المسجد الحرام على طريق الرمز ثم اتبعه بذكر هذا الترجيح على التصريح في هذه الاية فقال ان من كان موصوفا بهذه الصفات
الاربعة كان اعظم درجة عند الله ممن اتصف بالسقاية والعمارة وتلك الصفات الاربعة هي هذه فاولها الايمان وثانيها الهجرة وثالثها الجهاد في
سبيل الله بالمال ورابعها الجهاد بالنفس وانما قلنا ان الموصوفين بهذه الصفات الاربعة في غاية الجلالة والرفعة ان الانسان ليس له الا مجموع امور
ثلاثة الروح والبدن والمال اما الروح فلما زال عنه الكفر وحصل في الايمان فقد وصل الى مراتب السعادات اللائقة بها واما البدن والمال فبسبب
الهجرة وقعا في النقصان وبسبب الاشتغال في الجهاد صارا معرضين للهلاك والبطلان ولا شك ان النفس والمال محبوب الانسان والانسان لا يعرض عن
محبوبه الا عند الفوز بمحبوب اكمل من الاول فلولا ان طلب الرضوان اثر عندهم من النفس والمال والا لما رجحوا جانب الاخرة على جانب النفس والمال ولما
رضوا باهدار النفس والمال لطلب مرضاة الله فثبت ان عند حصول الصفات الاربعة صار الانسان واصلا الى اخر درجات البشرية واول مراتب الملائكة
واي مناسبة بين هذه الدرجة وبين الاقدام على السقاية والعمارة بمجرد الاقتداء بالاباء والاسلاف ولطلب الرياسة والسمعة فثبت بهذا البرهان اليقيني
صحة قوله تعالى الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا في سبيل الله باموالهم وانفسهم اعظم درجة عند الله واولئك هم الفائزون واعلم انه تعالى لم يقل اعظم درجة من
المشتغلين بالسقاية والعمارة لانه لو عين ذكرهم لاوهم ان فضيلتهم انما حصلت بسبب النسبة اليهم ولما ترك ذكر المرجوح دل ذلك على انهم افضل من كل من سواهم
على الاطلاق لانه لا يقبل حصول سعادة وفضيلة الانسان اعلى واكمل من هذه الصفات واعلم ان في قوله عند الله يدل على ان المراد من كون العبد عند الله
الاستغراق في عبوديته وطاعته وليس المراد منه العندية في قوله ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته فكذلك الارواح القدسية البشرية اذا تطهرت
عن دنس الاوصاف البدنية والقاذورات الجسدانية اشرقت بانوار الجلال وتجلى فيها اضواء عالم الكمال وشرقت من العبدية الى العندية بل كانه
لا كمال في العبدية الا مشاهدة حقيقة العندية ولذلك قال سبحان الذي اسرى بعبده ليلا فان قيل لما اخبرتم ان هذه الصفات كانت بين المسلمين
والكافرين فكيف قال في وصفهم اعظم درجة مع انه ليس للكفار درجة قلنا الجواب عنه من وجوه الاول ان هذا ورد على حسب ما كانوا يقدرون لانفسهم
من الدرجة والفضيلة عند الله ونظيره قوله تعالى قل الله خير اما يشركون وقوله اذلك خير نزلا ام شجرة الزقوم الثاني ان يكون المراد ان اولئك اعظم درجة
من كل من لم يكن موصوفا بهذه الصفات تنبيها على انهم لما كانوا افضل من المؤمنين ما كانوا موصوفين بهذه الصفات فبان لا يقاسوا الى الكفار اولى
الثالث ان يكون المراد ان المؤمن المهاجر المجاهد افضل ممن يقوم بالسقاية والعمارة والمراد منه ترجيح تلك الاعمال على هذه الاعمال ولا شك ان السقاية والعمارة
من اعمال الخير وانما بطل ايجابهما للثواب في حق الكفار لان قيام الكفر الذي هو اعظم الجنايات مع ظهور ذلك الاثر واعلم انه تعالى لما بين ان الموصوفين بالايمان
والهجرة اعظم درجة عند الله بين تعالى انهم هم الفائزون وهذا للحصر والمعنى انهم هم الفائزون بالدرجة العالية الشريفة المقدسة التي وقعت الاشارة
اليها بقوله تعالى عند ربهم وهي درجة العبدية وذلك لان من آمن بالله وعرفه فقد يبقى قلبه ملتفتا الى الدنيا وعند هذا يحتال الى ازالة هذه العقدة
عن جوهر الروح وازالة حب الدنيا لا يتم الا بالتفريق بين النفس وبين لذات الدنيا فاذا دام ذلك التفريق وانقضت ملكت حب الدنيا فهذا التفريق والتنفير
يحصلان بالهجرة ثم انه لابد بعده من استحقار الدنيا والوقوف على معانيها وضرورتها في عين العقل بحيث يوجب على نفسه تركها ورفضها وذلك انما يتم بالجهاد
لانه تعريض للنفس والمال للهلاك والبوار ولولا انه استحقر الدنيا والا لما فعل ذلك وعند هذا يتم ما قاله بعض المحققين وهو ان العرفان مبتدئ من تفريق
ونقص وترك ورفض ثم عند حصول هذه الحالة يصير القلب مشتغلا بالنظر الى صفات الجلال والاكرام وفي مشاهدتها يحصل بذل النفس والمال فيصير
الانسان شهيدا مشاهدا لعالم الجلال مكاشفا بنور الجلال مشهودا له بقوله تعالى يبشرهم ربهم برحمة منه ورضوان وجنات لهم فيها نعيم مقيم خالدين فيها
ابدا واعلم ان هذه الاشارة اشتملت على انواع من الدرجات العالية وانه تعالى ابتدأ فيها بالاشرف فالاشرف نازلا الى الادون فالادون ونحن نفسرها تارة
على طريق المتكلمين واخرى على طريقة العارفين اما الاول فنقول فالمرتبة الاولى منها وهي اعلاها واشرفها كون تلك البشارة حاصلة من ربهم بالرحمة والرضوان
وهذا هو التعظيم والاجلال من قبل الله تعالى وقوله وجنات لهم اشارة الى حصول المنافع العظيمة وقوله فيها نعيم اشارة الى كون المنافع خالصة عن الكدورات
لان النعيم مبالغة في النعمة ولا معنى للمبالغة في النعمة الا بخلوها عن ممازجة الكدورات وقوله مقيم عبارة عن كونها دائمة غير منقطعة ثم انه تعالى عبر
عن دوامها بثلاث عبارات اولها مقيم وثانيها قوله خالدين فيها وثالثها قوله ابدا فحصل من مجموع ما ذكرنا انه تعالى يبشر هؤلاء المؤمنين المهاجرين المجاهدين

بمنفعة خالصة دائمة مقرونة بالتعظيم وذلك هو حد الثواب وفائدة تخصيص هؤلاء المؤمنين كون هذا الثواب كامل الدرجة عالي
المرتبة بحسب كل واحد من هذه القيود الاربعة من المتكلمين من قال قوله يبشرهم ربهم برحمة منه ورضوان المراد خيرات الدنيا ورضوان
لهم المراد منه كقوله تعالى راضيا عنهم حال كونهم في الحياة الدنيا وقوله وجنات لهم المراد منه المنافع وقوله فيها نعيم مقيم المراد كون تلك النعم
خالصة وقوله مقيم خالدين فيها ابدا المراد منه دوامها وقوله ان الله عنده اجر عظيم المراد منه الاجلال والتعظيم الذي يجب حصولهما في الثواب
واما تفسير هذه الآية على طريقة العارفين المحبين المشتاقين فنقول المرتبة الاولى من الامور المذكورة في هذه الآية قوله يبشرهم ربهم واعلم
ان الفرح بالنعمة يقع على قسمين احدهما ان يفرح بالنعمة لانها نعمة والثاني ان يفرح بها لا من حيث هي هي بل من حيث ان المنعم خصه بها وشرفه
بها وان عجز ذهنك عن الوصول الى الفرق بين القسمين فتأمل فيما اذا كان العبد واقفا في حضرة السلطان الاعظم وسائر العبيد واقفين في
خدمته فاذا رمى ذلك السلطان تفاحة الى احد اولئك العبيد عظم فرحه بها وذلك الفرح العظيم ما حصل بسبب حصول التفاحة وانما حصل
بسبب ان ذلك السلطان خصه بذلك الاكرام فكذا هنا قوله يبشرهم ربهم برحمة منه ورضوان منهم من كان فرحه بسبب الفوز بتلك الرحمة ومنهم
من لم يفرح بالفوز بتلك الرحمة وانما فرح لان مولاه خصه بتلك الرحمة وحينئذ يكون فرحه لا بالرحمة بل بمن اعطى الرحمة ثم ان هذا المقام يحصل فيه
ايضا درجات فمنهم من يكون فرحه بالراحم لانه رحم ومنهم من يتوغل في الخلوص فينسى الرحمة ولا يكون فرحه الا بالمولى لانه هو وذلك لان العبد ما دام
يكون مشغولا بالحق من حيث انه راحم فهو غير مستغرق في الحق بل تارة مع الحق وتارة مع الخلق فاذا تم الامر انقطع عن الخلق وغرق في بحر نور الحق
وغفل عن المحبة والمحنة والنقمة والنعمة والبلاء والالاء والمحققون المحققون وقفوا عند قوله يبشرهم ربهم فكان ابتهاجهم بهذا وسرورهم به
وتعويلهم عليه ورجوعهم اليه ومنهم من لم يصل الى تلك الدرجة العالية فلا يقنع نفسه الا بمجموع قوله يبشرهم ربهم برحمة فلا يعرف ان الاستبشار بسماع
قوله ربهم كيف يكون بل انما يستبشرون بمجموع كونه مبشرا بالرحمة والمرتبة الثالثة هي ان يكون استبشاره بالرحمة وهذه المرتبة هي النازلة عند
المحققين واللطيفة الثانية من لطائف هذه الآية هي انه تعالى قال يبشرهم ربهم وهي مشتملة على انواع من الرحمة والكرامة اولها ان البشارة لا تكون الا
بالرحمة والاحسان والثانية ان بشارة كل احد يجب ان تكون لائقة بحاله فلما كان المبشر ههنا هو اكرم الاكرمين وجب ان تكون البشارة بخيرات تعجز العقول
عن وصفها وتتقاصر الافهام عن تعجبها والثالث انه تعالى سمى نفسه ههنا بالرب وهو مشتق من التربية كانه قيل هو الذي رباكم في الدنيا بالنعم التي لا حد لها
ولا حصر لها يبشركم بخيرات عالية وسعادات كاملة الرابع انه قال ربهم فاضاف نفسه اليهم وما اضافهم الى نفسه الخامسة انه تعالى قدم ذكرهم على
ذكر نفسه فقال يبشرهم ربهم والسادسة ان البشارة هو الاخبار عن حدوث شيء ما كان معلوم الوقوع اما لو كان معلوم الوقوع لم يكن بشارة الا ترى ان الفقهاء
قالوا ان رجلا قال من بشرني من عبيدي بقدوم ولدي فهو حر فاول من اخبره بذلك الخبر يعتق والذي يخبرون به بعد لا يعتقون واذا كان الامر كذلك فقوله
يبشرهم ربهم لا بد ان يكون اخبارا عن حصول مرتبة من مراتب السعادات ما عرفوه قبل ذلك وجميع لذات الدنيا الجنة وخيراتها وطيباتها قد عرفوه في الدنيا
من القرآن والاخبار عن حصولها بشارة فلا بد وان تكون هذه البشارة بشارة عن سعادات لا تصل العقول الى وصفها البتة رزقنا الله الوصول اليها بفضله
واعلم انه تعالى لما قال يبشرهم ربهم بين الشيء الذي به يبشرهم وهو امور اولها قوله برحمة منه وثانيها قوله ورضوان وانا اظن والعلم عند الله تعالى ان المراد
بهذين الامرين ما ذكره في قوله ارجعي الى ربك راضية مرضية والرحمة كون العبد راضيا بقضاء الله وذلك لان من حصلت له هذه الحالة كان نظره الى
المنعم والمبلي لا على النعمة والبلاء ومن كان نظره على المبلي والمنعم لم يتغير حاله لان المنعم والمبلي منزه عن التغير والحالة الحاصلة بسببه تكون منزهة عن التغير
اما من كان طالبا لحصة النفس كان ابدا في التغير من الفرح الى الحزن ومن السرور الى الغم ومن الراحة الى الجراحة ومن اللذة الى الالم فثبت ان الرحمة التامة لا
تحصل الا عند ما يصير العبد راضيا بقضاء الله فقوله يبشرهم ربهم برحمة منه ورضوان هو انه تزول عن قلبه الالتفات الى غير هذه الحالة ويجعله راضيا
بقضائه ثم انه تعالى يصير راضيا وهو قوله ورضوان وعند هؤلاء يصير هاتان الحالتان هما المذكورتان في قوله راضية مرضية وهذه هي الجنة الروحانية
النورانية العقلية القدسية الالهية ثم انه تعالى بعد ان ذكر هذه الجنة العالية المقدسة ذكر الجنة الجسمانية وهي قوله وجنات لهم فيها نعيم مقيم
خالدين فيها ابدا وقد سبق شرح هذه المراتب ولما ذكر هذه الاحوال قال ان الله عنده اجر عظيم والمقصود شرح تعظيم هذه الاحوال ولنختم هذا
الفصل ببيان ان اصحابنا يقولون ان الخلود يدل على طول المكث ولا يدل على التأبيد واحتجوا على قولهم في هذا الباب بهذه الآية وهو قوله تعالى خالدين
فيها ابدا ولو كان الخلود يفيد التأبيد لكان ذكر التأبيد بعد ذكر الخلود تكرارا وانه لا يجوز

قوله تعالى

يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا آباءكم واخوانكم اولياء ان استحبوا الكفر على الايمان ومن يتولهم منكم فاولئك هم الظالمون واعلم ان
المقصود من هذه الآية ان تكون جوابا عن شبهة اخرى ذكروها في ان البراءة من الكفار غير ممكنة وذلك الشبهة ان قالوا ان الرجل المسلم ان يكون ابوه كافرا
او الرجل الكافر ان يكون ابنه او اخوه مسلما وحصول المقاطعة النافية بين الرجل وابيه وابنه واخيه كالمتعذر الممتنع واذا كان الامر كذلك كان تلك البراءة
التي امر الله بها كالشاق المتعذر الممتنع فذكر الله تعالى في هذه الآية لتزيل هذه الشبهة وذكر الواحدي عن ابن عباس انه تعالى لما امر المؤمنين بالهجرة
قبل فتح مكة فمن لم يهاجر لم يقبل الله ايمانه حتى يجانب الآباء والاقرباء ان كانوا كفارا قال المصنف رضي الله عنه هذا مشكل لان الصحيح ان هذه السورة انما
نزلت بعد فتح مكة فكيف يمكن حمل هذه الآية على ما ذكروه والاقرب عندي ان يكون محمولا على ما ذكرته وهو انه تعالى لما امر المؤمنين بالتبري عن المشركين وبالغ في
ايجابه قالوا كيف يمكن هذه المقاطعة التامة بين الرجل وبين ابنه او ابيه او امه او اخيه فذكر الله تعالى ان الانقطاع عن الآباء والاولاد والاخوان بسبب الكفر
وهو قوله ان استحبوا الكفر على الايمان والاستحباب طلب المحبة يقال استحب له بمعنى احبه كانه طلب محبته ثم قال تعالى بعد ان نهى عن مخالطتهم فكان لفظ النهي يحتمل

ان يكون نهي تنزيه وان يكون نهي تحريم ثم ذكرنا ما يزيل الشبهة وقال ومن يتولهم منكم فاولئك هم الظالمون قال ابن عباس يريد مشركا مثلهم
لانه رضي بشركه والرضا بالكفر كفر كما ان الرضى بالفسق فسق قال القاضي هو نهي لا يمنع من ان يبرا المرء اباه في امر الدنيا كما لا يمنع من قضاء دين الكافر ومن
استعماله في الاعمال **قوله تعالى** قل ان كان اباؤكم وابناؤكم واخوانكم وازواجكم وعشيرتكم واموال
اقترفتموها وتجارة تخشون كسادها ومساكن ترضونها احب اليكم من الله ورسوله وجهاد في سبيله فتربصوا حتى ياتي الله بامره
والله لا يهدي القوم الفاسقين اعلم ان هذه الاية هو تقرير الجواب الذي ذكره في الاية الاولى وذلك لان جماعة من المؤمنين قالوا يا رسول الله كيف
يمكن البراءة منهم بالكلية وان هذه البراءة توجب انقطاعنا عن ابائنا واخواننا وعشائرنا وذهبت تجارتنا وهلكت اموالنا وخربت ديارنا وبقينا
ضائعين فبين الله تعالى انه يجب تحمل جميع هذه المضار في الدنيا ليبقى الدين سليما وذكر انه ان كانت رعاية هذه المصالح الدنيا وبه عندكم اولى من
طاعة الله وطاعة رسوله ومن المجاهدة في سبيل الله فتربصوا بما تحبون حتى ياتي الله بامره اي بعقوبة عاجلة او اجلة والمقصود منه الوعيد ثم قال
والله لا يهدي القوم الفاسقين اي الخارجين عن طاعته الى معصيته وهذا ايضا تهديد وهذه الاية تدل على انه اذا وقع التعارض بين مصلحة واحدة
من مصالح الدين وبين جميع مهمات الدنيا وجب على المسلم ترجيح الدين على الدنيا قال الواحدي قوله وعشيرتكم عشيرة الرجل اهله الادنون وهم
الذين يعاشرونه وقرا ابو بكر عن عاصم وعشيراتكم بالجمع والباقون على الواحد اما من قرا بالجمع وذلك لان كل واحد من المخاطبين له عشيرة فاذا جمعت
قيل وعشيراتكم ومن افرد قال العشيرة واقعة على الجمع واستغنى عن جمعها ويقوي ذلك ان الاخفش قال لا تكاد العرب تجمع عشيرة عشيرات انما يجمعونها عشائر
قوله واموال اقترفتموها الاقتراف الاكتساب واعلم انه تعالى ذكر الامور الداعية الى مخالطة الكفار وهي امور اربعة اولها مخالطة الاقارب وذكر منهم اربعة
اصناف على التفصيل وهم الاباء والابناء والاخوان والازواج ثم ذكر البقية بلفظ واحد يتناول الكل وهو العشيرة وثانيها وهو الميل الى امساك الاموال
المكتسبة وثالثها الرغبة في تحصيل الاموال بالتجارة ورابعها الرغبة في المساكن ولا شك ان هذا الترتيب ترتيب حق فان اعظم الاسباب
الداعية الى المخالطة القرابة ثم انه يتوسل بتلك المخالطة الى ابقاء الاموال الحاصلة ثم انه يتوسل بالمخالطة الى اكتساب الاموال التي هي غير حاصلة
وفي اخر المراتب الرغبة في البقاء في الاوطان والدور التي بنيت لاجل السكنى فذكر تعالى هذه الاشياء على هذا الترتيب الواجب وبين بالاخرة ان رعاية
الدين خير من رعاية جملة هذه الامور **قوله تعالى** لقد نصركم الله ببدر وانتم في مواطن كثيرة
ويوم حنين اذ اعجبتكم كثرتكم فلم تغن عنكم شيئا وضاقت عليكم الارض بما رحبت ثم وليتم مدبرين وفي هذه الاية مسائل **المسئلة**
الاولى اعلم انه تعالى ذكر في الاية المتقدمة انه يجب الاعراض عن مخالطة الاباء والابناء والاخوان والعشائر وعن الاموال والتجارات والمساكن
رعاية لمصالح الدين ولما علم الله تعالى ان هذا يشق جدا على النفوس والقلوب ذكر ما يدل على ان من ترك الدنيا لاجل الدين فانه تعالى يوصله الى
مطلوبه من الدنيا ايضا وضرب تعالى لهذا مثلا وذلك ان عسكر رسول الله صلى الله عليه وسلم في واقعة حنين كانوا في غاية الكثرة والقوة فلما
اعجبوا بكثرتهم صاروا منهزمين ثم في حال الانهزام لما تضرعوا الى الله تعالى قواهم به حتى هزموا عسكر الكفار وذلك يدل على ان الانسان متى اعتمد
على الدنيا فاته الدين والدنيا ومتى اطاع الله ورجح الدين على الدنيا اتاه الله الدين والدنيا على احسن الوجوه وكان ذكر هذا تسلية لاولئك
الذين امرهم بمقاطعة الاباء والابناء والاموال والمساكن لاجل مصلحة الدين ونصرا لهم عليها ووعيدا لهم على سبيل الامر بانهم ان فعلوا ذلك
فالله تعالى يوصلهم الى اقاربهم واموالهم ومساكنهم على احسن الوجوه فهذا تقرير النظم وهو في غاية الحسن **المسئلة الثانية**
قال الواحدي النصر المعونة على العدو خاصة والمواطن جمع الموطن وهو كل موضع اقام به الانسان لامر فعلى هذا موطن حاماتها ومواقفها وامتناعها
من التصرف لانه جمع وعلى صيغة لم يات عليها واحد والمواطن الكثيرة غزوات رسول الله صلى الله عليه وسلم ويقال انهم ثمانون موطنا فاعلمهم انه تعالى
هو الذي تولى نصر المؤمنين ومن نصره فلا غالب له ثم قال ويوم حنين اي واذكر يوم حنين من جملة المواطن حال ما اعجبتكم كثرتكم **المسئلة**
الثالثة لما افتتح رسول الله صلى الله عليه وسلم مكة وقد بقيت ايام من شهر رمضان خرج متوجها الى حنين لقتال هوازن وثقيف واختلفوا في عدد
عسكر رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال عطاء عن ابن عباس عن ابن عباس كانوا ستة عشر الفا وقال قتادة كانوا اثني عشر الفا عشرة الاف الذين
حضروا مكة والفان من الطف وقال الكلبي كانوا عشرة الاف وبالجملة كانوا عددا كثيرين وكان هوازن وثقيف اربعة الاف فلما التقوا قال رجل من
المسلمين لن نغلب اليوم من قلة فنجده الكلمة ثبات رسول الله صلى الله عليه وسلم وقيل لها ابو وهي المراد من قوله اذ اعجبتكم كثرتكم وقيل انه قالها رسول الله
صلى الله عليه وسلم وقيل قالها ابو بكر واسناد هذه الكلمة الى رسول الله صلى الله عليه وسلم بعيد لانه كان في اكثر الاحوال متوكلا على الله منقطع القلب عن الدنيا
واسبابها ثم قال تعالى فلم تغن عنكم شيئا ومعنى الاغناء اغناء ما يدفع الحاجة فقوله فلم تغن عنكم شيئا اي لم يعطكم شيئا يدفع حاجتكم والمقصود من هذا
الكلام ان الله تعالى اعلمهم انهم لا يغلبون لكثرتهم وانما يغلبون بنصر الله فلما اعجبوا بكثرتهم صاروا منهزمين وقوله وضاقت عليكم الارض بما رحبت يقال
رحب يرحب رحبا ورحابة فقوله بما رحبت اي برحبها ومعناه مع رحبها فها هنا ما مع الفعل بمنزلة المصدر والمعنى انكم لشدة ما لحقكم من الخوف ضاقت
عليكم الارض فلم تجدوا فيها موضعا يصلح ... عن عدوكم قال البراء بن عازب كانت هوازن رماة فلما حملنا عليهم انكشفوا واكببنا على الغنائم
واستقبلوا بالسهام وانكشف المسلمون عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يبق معه الا العباس بن عبد المطلب وابو سفيان بن الحرث قال البراء والله لا اله الا
هو ما ولى رسول الله دبره قط قال رايته وابو سفيان اخذ بالركاب والعباس اخذ بلجام الدابة وهو يقول انا النبي لا كذب انا ابن عبد المطلب
فطفق يركض بغلته نحو الكفار لا بالواو وكانت بغلته شهباء ثم قال للعباس ناد المهاجرين والانصار وكان العباس رجلا صيتا فجعل ينادي يا عباد الله

الى قوله والله غفور رحيم

يا اصحاب الشجرة يا اصحاب سورة البقرة فجاء المسلمون حين سمعوا صوته عنقا واحدا واخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم بيده كفا من الحصا فرماهم بها
وقال شاهت الوجوه فما زال امرهم مديدا وجدهم كليلا حتى هزمهم الله ولم يبق منهم احد يومئذ الا وقد امتلات عيناه من ذلك التراب فذلك قوله
ثم انزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين واعلم انه تعالى لما بين ان الكثرة لا تنفع وان الذي اوجب النصر ما كان الا من الله ذكر امورا ثلاثة احدها انزل
السكينة والسكينة ما سكن اليه القلب والنفس وتوجب الامنة والطمانينة واظن وجه الاستعارة فيه ان الانسان اذا خاف رد فؤاده متحركا واذا امن سكن
وثبت فلما كان الامن موجبا للسكون جعل لفظ السكينة كناية عن الامن واعلم ان قوله تعالى ثم انزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين يدل على ان الفعل
الفعل موقوف على حصول الداعي ويدل على ان حصول الداعي ليس الا من قبل الله تعالى وهو ان انهزام القوم لم يحصل داعية السكون والثبات
في قلوبهم فلاجرم لم يحصل السكون والثبات بل فر القوم فانهزموا ولما حصلت السكينة التي هي عبارة عن داعية السكون والثبات رجعوا الى رسول الله
صلى الله عليه وسلم وثبتوا عنده وسكنوا فدل هذا على ان حصول الفعل موقوف على حصول الداعية واما بيان الثانية وهو ان حصول
تلك الداعية من الله تعالى فهو صريح قوله تعالى ثم انزل الله سكينته على رسوله والعقل ايضا دل عليه وهو انه لو كان حصول ذلك الداعي في
القلب من جهة العبد لتوقف على حصول داعي اخر ولزم التسلسل وهو محال ثم قال تعالى وانزل جنودا لم تروها واعلم ان هذا هو الامر
الثاني الذي فعله الله تعالى في ذلك اليوم ولا خلاف ان المراد انزل الملائكة وليس في الظاهر ما يدل على عدة الملائكة كما هو مذكور في قصة
بدر قال سعيد بن جبير ايد الله نبيه بخمسة الاف من الملائكة ولعله انما ذكر هذا العدد قياسا على يوم بدر وقال سعيد بن المسيب حدثني
رجل كان في المشركين يوم حنين وقال لما كشفنا المسلمين جعلنا نسوقهم فلما انتهينا الى صاحب البغلة الشهباء تلقانا رجال بيض الوجوه حسان
فقالوا شاهت الوجوه ارجعوا فرجعنا فركبوا اكتافنا وايضا اختلفوا ان الملائكة هل قاتلوا ذلك اليوم فالرواية التي نقلناها عن سعيد بن المسيب
تدل على انهم قاتلوا ومنهم من قال الملائكة ما قاتلوا الا يوم بدر واما فائدة نزولهم في هذا اليوم فهو بالقاء الخواطر الحسنة في قلوب
المؤمنين ثم قال تعالى وعذب الذين كفروا وهذا هو الامر الثالث الذي فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم في ذلك اليوم والمراد من هذا
التعذيب قتلهم واسرهم واخذ اموالهم وسبي ذراريهم واحتج اصحابنا بهذا على ان فعل العبد خلق الله تعالى لان المراد من هذا التعذيب ليس
الا الاخذ والاسر وهو تعالى نسب تلك الاشياء الى نفسه وقد بينا ان قوله ثم انزل الله سكينته على رسوله يدل على ان ذلك فصار مجموع هذين الكلامين
دليلا بينا اما في هذه المسئلة فقالت المعتزلة انما نسب نفسه لانه حصل بامره وقد سبق جوابه غير مرة ثم قال وذلك جزاء الكافرين والمراد ان
ذلك التعذيب هو جزاء الكافرين واعلم ان الحنفية تمسكوا في مسئلة الجلد مع التغريب بقوله الزانية والزاني فاجلدوا وقال الفاء تدل على كون الجلد جزاء
والجزاء اسم الكافي وكون الجلد كافيا يمنع كون غيره مشروعا معه فنقول الجواب عنه ان الجزاء ليس اسما للكافي وذلك باعتبار انه تعالى سمى هذا
التعذيب جزاء مع ان المسلمين اجمعوا على ان العقوبة الدائمة في القيامة مدخرة لهم فدلت هذه الاية على ان الجزاء ليس اسما لما يقع به الكفاية ثم قال تعالى
ثم يتوب الله من بعد ذلك على من يشاء يعني ان مع كل ما جرى عليهم من الخذلان فان الله تعالى قد يتوب عليهم قال اصحابنا انه تعالى قد يتوب على بعضهم
بان يزيل عن قلبه الكفر ويخلق فيه الاسلام قال القاضي معناه انهم بعد ان جرى عليهم ما جرى اذا اسلموا وتابوا فان الله يقبل توبتهم وهذا ضعيف لان
قوله ثم يتوب الله ظاهره يدل على ان تلك التوبة انما حصل لهم من قبل الله تعالى وعامة الكلام في هذا المعنى مذكور في سورة البقرة في قوله فتاب
عليه ثم قال والله غفور رحيم لمن تاب رحيم لمن امن وعمل صالحا

قوله تعالى

يا ايها الذين امنوا انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا وان خفتم عيلة فسوف يغنيكم الله من فضله ان شاء ان الله عليم حكيم وفي الاية مسائل

المسئلة الاولى اعلم ان هذا هو الشبهة الثالثة من الشبه التي وقعت في قلوب القوم وذلك لانه صلى الله عليه وسلم لما امر عليا ان يقرا على مشركي
مكة اول سورة براءة وينبذ اليهم عهدهم وان الله بريء من المشركين ورسوله قال اناس يا اهل مكة ستعلمون ما تلقونه من الشدة لانقطاع السبل
وفقد الحمولات فنزلت هذه الاية لدفع هذه الشبهة واجاب الله تعالى عنها بقوله وان خفتم عيلة اي فقرا وحاجة فسوف يغنيكم الله من فضله
فهذا وجه النظم وهو حسن موافق **المسئلة الثانية** قال الاكثرون لفظ المشركين يتناول عبدة الاوثان وقال قوم بل يتناول جميع الكفار
وقد سبقت هذه المسئلة وصححنا هذا القول بالدلائل الكثيرة والذي يعيده ههنا التمسك بقوله ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك
لمن يشاء ومعلوم انه باطل **المسئلة الثالثة** قال صاحب الكشاف النجس مصدر نجس نجسا وقدر قدرا ومعناه ذو نجس وقال الليث
النجس الشيء القذر من الناس ومن كل شيء ورجل نجس وقوم انجاس ولغة اخرى رجل نجس وقوم نجس وفلان نجس وامراة نجس واختلفوا في تفسير كون
المشرك نجسا نقل صاحب الكشاف عن ابن عباس ان اعيانهم نجسة كالكلاب والخنازير وعن الحسن ان صالح من مس مشركا توضا وهذا هو القول
الهادي من ائمة الزيدية واما الفقهاء فقد اتفقوا على طهارة ابدانهم واعلم ان ظاهر القول يدل على كونهم انجاسا فلا يرجع عنه الا بدليل منفصل
ولا يمكن ادعاء الاجماع فيه لما بينا ان الاختلاف فيه حاصل واحتج القاضي على طهارتهم بما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم شرب من اوانيهم وايضا لو
كان جسمه نجسا لما تبدل ذلك بسبب الاسلام والقائلون بالقول الاول اجابوا عنه بان القران [illegible] من خبر الواحد وايضا فبتقدير
صحة الخبر وجب ان يعتقد ان حل الشرب في ابائهم كان متقدما على نزول هذه الاية وبيانه من وجهين الاول ان هذه السورة من اخر ما نزل من القران
وايضا كانت المخالطة مع الكفار جائزة فحرمها الله تعالى فكانت المعاهدات معهم حاصلة فازالها الله تعالى فلا يبعد ان يقال ايضا الشرب من اوانيهم
كان جائزا فحرمه الله تعالى الثاني ان الاصل حل الشرب من اي اناء كان فلو قلنا انه حرم بحكم الاية ثم حل بحكم الخبر فقد حصل نسخان اما لو قلنا انه حرم كان

حلالا بحكم الاصل والرسول شرب من انيتهم بحكم الاصل ثم جاء التحريم بحكم هذه الاية لم يحصل النسخ الا مرة واحدة فوجب ان يكون هذا
اولى اما قول القاضي لو كان الكافر نجس الجسم لما تبدلت النجاسة بالطهارة بسبب الاسلام فجوابه انه قياس في معارضة النص الصريح وايضا ان اصحاب
هذا المذهب يقولون ان الكافر اذا اسلم وجب عليه الاغتسال ازالة للنجاسة الحاصلة بحكم الكفر فهذا تقرير هذا القول واما جمهور الفقهاء
فانهم حكموا بكون الكافر طاهرا في جسمه ثم اختلفوا في تاويل هذه الاية على وجوه الاول قال ابن عباس وقتادة معناه انهم لا يغتسلون من الجنابة ولا يتوضؤن
من الحدث الثاني المراد انهم بمنزلة الشيء النجس في وجوب النفرة عنه الثالث ان كفرهم الذي هو صفة لهم بمنزلة النجاسة الملتصقة بالشيء واعلم ان كل
هذه الوجوه عدول عن الظاهر بغير دليل **المسئلة الرابعة** قال ابو حنيفة واصحابه اعضاء المحدث نجسة نجاسة حكمية وبنوا عليه
ان الماء المستعمل في الوضوء والجنابة نجس ثم روى ابو يوسف عنه انه نجس نجاسة خفيفة وروى الحسن بن زياد انه نجس نجاسة غليظة وروى
محمد بن الحسن ان ذلك الماء طاهر واعلم ان قوله تعالى انما المشركون نجس يدل على فساد هذا القول لان كلمة انما للحصر وهذا يقتضي ان لا نجس الا المشرك فالقول
بان اعضاء المحدث نجسة مخالف لهذا النص والعجب ان هذا النص صريح في ان المشرك نجس وفي ان المؤمن ليس بنجس ثم ان قوما قلبوا القصة وقالوا المشرك
طاهر والمؤمن حال كونه محدثا او جنبا نجس وزعموا ان المياه التي يستعملها المشركون في اعضائهم نجس نجاسة غليظة بقيت طاهرة مطهرة والمياه التي يستعملها
اكابر الانبياء في اعضائهم نجس نجاسة غليظة وهذا من العجائب ومما يؤكد القول بطهارة اعضاء المسلم قوله عليه السلام المؤمن لا ينجس حيا ولا ميتا وصار
هذا الخبر مطابقا للقرآن ثم الاعتبارات الحكمية طابقت القرآن والاخبار في هذا الباب لان المسلمين اجمعوا على ان انسانا لو حمل محدثا في صلاته
لم تبطل صلاته ولو كانت يده رطبة فوصلت الى يد محدث لم تنجس يده ولو غرق المحدث ووصلت تلك النداوة الى ثوبه لم ينجس ذلك الثوب والقرآن
والخبر والاجماع تطابقت على القول بطهارة اعضاء المحدث فكيف يمكن مخالفته وشبهة المخالف ان الوضوء سمي طهارة والطهارة لا تكون الا بعد
سبق النجاسة وهذا ضعيف لان الطهارة قد تستعمل في ازالة الاوزار والاثام قال الله تعالى في صفة اهل البيت انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس
اهل البيت ويطهركم تطهيرا والمراد تطهيرها عن التهمة الفاسدة واذا ثبت هذا فنقول جاءت الاخبار الصحيحة في ان الوضوء يطهر الاعضاء عن الاثام
والاوزار فلما فسر الشارع كون الوضوء طهارة بهذا المعنى فما الذي حملنا على مخالفته والذهاب الى شيء يبطل القرآن والاخبار والاحكام الاجماعية **المسئلة
الخامسة** قال الشافعي رضي الله عنه الكفار يمنعون من المسجد الحرام خاصة وعند مالك يمنعون من كل المساجد وعند ابي حنيفة لا يمنعون
من المسجد الحرام ولا من سائر المساجد والاية بمنطوقها تبطل قول ابي حنيفة وبمفهومها تبطل قول مالك او نقول الاصل عدم المنع في الكل خالفنا في
المسجد الحرام لهذا النص الصريح القاطع فوجب ان يبقى في غيره على وفق الاصل **المسئلة السادسة** اختلفوا في ان المراد من المسجد الحرام
نفس المسجد الحرام او المراد منه جميع الحرم والاقرب هو هذا الثاني والدليل عليه قوله تعالى وان خفتم عيلة فسوف يغنيكم الله من فضله وذلك لان
موضع التجارات ليس هو غير المسجد فلو كان المقصود من هذه الاية المنع من المسجد خاصة لما تحاموا بسبب هذا المنع من العيلة وانما يخافون العيلة
اذا منعوا من حضور الاسواق والمواسم وهذا استدلال حسن من الاية ويتاكد هذا القول بقوله سبحانه وتعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من
المسجد الحرام الى المسجد الاقصى مع انهم اجمعوا على انه انما رفع الرسول عليه السلام من بيت ام هانئ وايضا يتاكد بما روي عن الرسول عليه السلام انه قال
لا يجتمع دينان في جزيرة العرب واعلم ان اصحابنا قالوا الحرم حرام على المشركين ولو كان الامام بمكة فجاء رسول المشركين فليخرج الى الحل لاستماع الرسالة
فان دخل مشرك الحرم متواريا فمرض فيه اخرجناه مريضا وان مات ودفن ولم نعلم نبشناه واخرجنا عظامه اذا امكن **المسئلة السابعة**
ولا شبهة في ان المراد بقوله بعد عامهم هذا السنة التي حصل فيها النداء بالبراءة من المشركين وهي السنة التاسعة من الهجرة ثم قال تعالى وان خفتم عيلة
والعيلة الفقر يقال عال الرجل يعيل عيلة اذا افتقر والمعنى ان خفتم فقرا بسبب منع الكفار فسوف يغنيكم الله من فضله وفيه مسئلتان **المسئلة
الاولى** ذكروا في تفسير هذا الفضل وجوها الاول قال مقاتل اسلم اهل جدة وصنعاء وجرش وحملوا الطعام الى مكة وكفاهم الله الحاجة الى مبايعة
الكفار والثاني قال الحسن جعل الله ما يؤخذ من الجزية بدلا من ذلك وقيل اغناهم بالفيء الثالث قال عكرمة انزل الله عليهم المطر وكثر خيرهم **المسئلة
الثانية** قوله تعالى فسوف يغنيكم الله من فضله اخبار عن غيبة في المستقبل على سبيل الجزم في حادثة عظيمة وقد وقع الامر مطابقا لذلك الخبر فكان
معجزة ثم قال تعالى ان شاء ولسائل ان يسأل فيقول الغرض بهذا الخبر ازالة الخوف بالعيلة وهذا الشرط يمنع من افادة هذا المقصود وجوابه من وجوه
الاول ان لا يحصل الاعتماد على حصول هذا المطلوب فيكون الانسان ابدا متضرعا الى الله تعالى في طلب الخيرات وفي دفع الافات الثاني المقصود من ذكر هذا
الشرط تعليم رعاية الادب كما في قوله لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله الثالث المقصود التنبيه على ان حصول هذا المعنى لا يكون في كل الاوقات وفي جميع
الامور لان ابراهيم عليه السلام قال في دعائه وارزق اهله من الثمرات وكلمة من تفيد التبعيض فقوله تعالى في هذه الاية ان شاء المراد منه ذلك التبعيض
ثم قال ان الله عليم حكيم اي عليم باحوالكم وحكيم لا يعطي ولا يمنع الا عن حكمة وصواب **قوله تعالى** قاتلوا
الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الاخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق حتى يعطوا الجزية
عن يد وهم صاغرون اعلم انه تعالى لما ذكر حكم المشركين في اظهار البراءة عن عهدهم وفي اظهار البراءة عنهم في انفسهم وفي وجوب مقاتلتهم وفي تبعيدهم
عن المسجد الحرام واورد الاشكالات التي ذكروها واجاب عنها بالجوابات الصحيحة ذكر بعده حكم اهل الكتاب وهو ان يقاتلوا الى ان يعطوا الجزية
فحينئذ يقرون على ما هم عليه بشرائط ويكونون عند ذلك من اهل الذمة والعهد وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** اعلم انه تعالى ذكر ان اهل
الكتاب اذا كانوا موصوفين بصفات اربعة وجبت مقاتلتهم اما الى ان يسلموا واما الى ان يعطوا الجزية فالصفة الاولى انهم لا يؤمنون بالله واعلم ان القوم

يقولون نحن نؤمن بالله الا ان الفرق بيننا وبين اليهود مشبهة والمشبه بزعمهم لا موجود الا الجسم وما حل فيه فاما الموجود الذي ليس بجسم ولا حال فيه فهو منكر له ومثبت بالدلائل ان الاله موجود ليس بجسم ولا حال بالجسم فحينئذ يكون المشبهي منكرا للوجود الاله فثبت ان اليهود منكرة للوجود الاله فان قيل فاليهود قسمان منهم مشبهة ومنهم معطلة كما ان المسلمين كذلك فهبان المشبهة منهم منكرون لوجود الاله فما قولكم في معطلة اليهود قلنا اولئك لا يكونون داخلين تحت هذه الاية ولكن ايجابا لجزية عليهم جاز ان يقال لما ثبت وجوب الجزية على بعضهم وجب القول بها في حق الكل ضرورة انه لا قائل بالفرق واما النصارى فهم يقولون بالاب والابن وروح القدس والحلول والاتحاد وكل ذلك ينافي الالهية فان قيل حاصل الكلام ان كل من وقع في صفة من صفات الله كان منكرا لوجود الله تعالى لان الكل هو مختلفون فيها صفات الله تعالى الا ترى ان اهل السنة اختلفوا اصلا فاسدا في هذا الباب فالاشعري اثبت صفة والقاضي انكرها وعبد الله بن سعيد اثبت القدم صفة والباقون انكروه والقاضي اثبت لله ادراك الطعوم وادراك الروائح وادراك الحرارة والبرودة وهي التي تسمى بالحس البشري بادراك الشم والذوق واللمس والاستاذ ابو بكر اسحاق انكرها واثبت القاضي الصفات السبعة الاحوال السبعة معللة بتلك الصفات وقاضي الاحوال انكرها وعبد الله بن سعيد زعم ان كلام الله في الازل ما كان امرا ولا نهيا ولا خبرا ثم صار ذلك في الابدال والباقون انكروه وقوم من قدماء اصحابنا اثبتوا لله خمس كلمات الامر والنهي والخبر والاستخبار والشهود ان كلام الله واحد واختلفوا في ان خلاف المعلوم هل هو معدود ام لا فثبت بهذا حصول الاختلاف بين اصحابنا في صفات الله تعالى من هذه الوجوه الكثيرة واما اختلاف المعتزلة وسائر الفرق بصفات الله تعالى فاكثر من ان يمكن ذكره في موضع واحد اذا ثبت هذا نقول اما ان يكون الاختلاف في الصفات موجبا انكار الذات او لا يوجب فان اوجبه لزم في اكثر فرق المسلمين ان يقال انهم انكروا الاله وان لم يوجب ذلك لم يلزم من ذهاب بعض اليهود وذهاب النصارى الى الحلول والاتحاد كونهم منكرين للاديان بالله وايضا فذهب النصارى ان اقنوم الكلمة حلت في عيسى وحشوية المسلمين يقولون ان من قرأ كلام الله فالذي يقرأه هو عين كلام الله وكلام الله تعالى مع انه صفة الله يحل بلسان هذا القارئ وفي لسان جميع القراء واذا كتب كلام الله تعالى بالجسم فقد حل كلام الله تعالى بذلك الجسم فالنصارى انما اثبتوا الحلول والاتحاد في حق عيسى واما هؤلاء الحشوية فاثبتوا كلمة الله في كل لسان وفي كل القرآن وفي كل جسم كتب فيه القرآن فان صح في حق النصارى انهم لا يؤمنون بالله لهذا السبب وجبان يصح في حق هؤلاء الحلولية والحلولية انهم لا يؤمنون بالله لهذا تمام تقرير هذا السؤال والجواب ان الدليل دل على ان من قال ان الاله جسم فهو منكر للاله تعالى وذلك لان الاله العالم موجود ليس بجسم ولا حال في الجسم فاذا انكر الجسم هذا الوجود فقد انكر ذات الاله تعالى فالخلاف بين الجسم والموحد ليس في الصفة بل في الذات فصار الجسم انه لا يؤمن بالله

اما المسائل التي احكموها فهي اختلافات في الصفة فظهر الفرق واما الزام مذهب الحلولية والاتحادية فنحن نكفرهم قطعا فانه تعالى لما كفر النصارى بسبب انهم اعتقدوا الحلول كلمة الله في السنة جميع من قرأ القرآن وفي جميع الاجسام التي كتب فيها القرآن فاذا كان القول بالحلول في الذات الواحدة يوجب الكفر فلان يكون القول بالحلول في جميع الاعاصر والاجسام موجبا للكفر كان اولى الصفة الثانية من صفاتهم انهم لا يؤمنون باليوم الاخر واعلم ان الاقوال عن اليهود والنصارى في انكار البعث الجسماني كثيرة فمنهم يميلون الى البعث الروحاني واعلم انا بينا في هذا الكتاب انواع السعادات والشقاوات الروحانية ودللنا على صحة القول بها وبينا دلالة الايات الكثيرة عليها الى غير ذلك مما ثبت السعادات والشقاوات الجسمانية وعرفنا انه تعالى فصل اصل المأكل والمشرب والمنكح بالجنة والنار لكي يرغب المكلف في الجنة بسبب ما يجد فيها من اللذات الجسمانية ويحترز عن النار بسبب ما يجد فيها من الآلام الجسمانية لا جرم ثبت كونهم منكرين للبعث الجسماني فكانهم يميلون الى البعث الروحاني واعلم انا بينا في هذا الكتاب انواع السعادات والشقاوات الروحانية ودللنا على صحة القول بها وبينا دلالة الايات الكثيرة عليها الى غير ذلك

احد اجزائه فاذا ارتفع وجوب قتله واباحة قتله فقد ارتفع ذلك المجموع ولا حاجة في ارتفاع المجموع الى ارتفاع جميع اجزاء المجموع اذا ثبت هذا فنقول
قوله قاتلوا الموصوفين من اهل الكتاب يدل على عدم وجوب القصاص بقتلهم وقوله حتى يعطوا الجزية لا يوجب ارتفاع ذلك الحكم لانه كفى في انتهاء ذلك
المجموع انتهاء احد اجزائه وهو وجوب قتلهم فوجب ان يبقى بعد اداء الجزية عدم وجوب القصاص كما كان **الحكم الثاني** الكفار فريقان فريق
هم عبدة الاوثان وعبدة ما استحسنوا فهؤلاء لا يقرون على دينهم باخذ الجزية ويجب قتالهم حتى يقولوا لا اله الا الله وفريق هم اهل الكتاب وهم
اليهود والنصارى والسامرة والصابئون وهذان الصنفان سبيلهم في اهل الكتاب سبيل اهل البدع فينا والمجوس ايضا سبيلهم سبيل اهل الكتاب
لقوله عليه السلام سنوا بهم سنة اهل الكتاب وروي انه صلى الله عليه وسلم اخذ الجزية من مجوس هجر فهؤلاء يجب قتالهم حتى يعطوا الجزية ويعاهدوا
المسلمين على اداء الجزية وانما قلنا انه لا تؤخذ الجزية الا من اهل الكتاب لانه تعالى لما ذكر الصفات الاربعة وهي قوله تعالى الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر
ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق قررهم بكونهم من اهل الكتاب وهو قوله من الذين اوتوا الكتاب فاثبات ذلك الحكم في غيرهم يقتضي الغاء القيد
المنصوص عليه وانه لا يجوز **الحكم الثالث** في قدر الجزية قال انس قسم رسول الله صلى الله عليه وسلم دينارا وقسم عمر على الفقراء من اهل الذمة اثني عشر
درهما وعلى الاوساط اربعة وعشرون وعلى اهل الثروة ثمانية واربعين قال اصحابنا واقل الجزية دينار ولا يزاد على الدينار الا بالتراضي فاذا رضوا والتزموا الزيادة
ضربنا على المتوسط دينارين وعلى الغني اربعة دنانير والدليل على ما ذكرنا ان الاصل تحريم اخذ مال المكلف الا ان قوله حتى يعطوا الجزية يدل على اخذ شيء فهو الذي
قلناه هو القدر الاقل فيجوز اخذه والزائد عليه لم يدل عليه لفظ الجزية والاصل فيه الحرمة فوجب ان يبقى عليها **الحكم الرابع** توجب الجزية
عند ابي حنيفة في اول السنة وعند الشافعي في آخرها **الحكم الخامس** تسقط الجزية بالاسلام والموت عند ابي حنيفة لقوله عليه السلام ليس على المسلم
جزية وعند الشافعي لا تسقط **الحكم السادس** قال اصحابنا هؤلاء انما اقروا على دينهم الباطل باخذ الجزية حرمة لآبائهم الذين انقرضوا على الحق من شريعة
التوراة والانجيل وايضا مكناهم في الارض ايديهم فربما يتفكرون فيعرفون صدق محمد ونبوته صلى الله عليه وسلم فامهلوا لهذا المعنى وبقي هاهنا
سؤالان السؤال الاول كان ابن الراوندي يطعن في القرآن ويقول انه ذكر في تعظيم كفر النصارى قوله تكاد السموات يتفطرن منه وتنشق الارض وتخر الجبال
هدا ان دعوا للرحمن ولدا فبين ان اظهارهم لهذا القول بلغ الى هذا الحد ثم انه لما اخذ منهم دينارا واحدا قررهم عليه وما منعهم منه والجواب ليس
المقصود من اخذ الجزية تقريره على الكفر بل المقصود منها حقن دمه وامهاله مدة رجاء انه ربما وقف في هذه المدة على محاسن الاسلام وقوة دلائله فينتقل من الكفر
من الكفر الى الايمان **السؤال الثاني** هل يكفي في حقن الدم دفع الجزية ام لا والجواب انه لا بد من الحاق الذل والصغار به والسبب فيه ان طبع العاقل يفر
عن تحمل الذل والصغار فاذا امهل الكافر مدة وهو يشاهدهم عن الاسلام وسمع دلائل صحته ويشاهد الذل والصغار في الكفر فالظاهر انه يحمله ذلك على الانتقال
الى الاسلام هذا هو المقصود من شرع الجزية **قوله تعالى** وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح
ابن الله ذلك قولهم بافواههم يضاهئون قول الذين كفروا من قبل قاتلهم الله انى يؤفكون وفي الآية مسائل **المسألة الاولى** اعلم انه
تعالى لما حكم في الآية المتقدمة على اليهود والنصارى بانهم لا يؤمنون بالله شرح ذلك في هذه الآية وذلك بان نقل عنهم انهم اثبتوا لله ابنا ومن جوز ذلك
في حق الاله فهو في الحقيقة قد انكر الاله وايضا بين تعالى انهم بمنزلة المشركين في الشرك وان كانت طرق القول بالشركة مختلفة اذ لا فرق بين من يعبد الاصنام
وبين من يعبد المسيح وغيره كانا لا نعني بالشرك الا ان يتخذ الانسان مع الله تعالى معبودا فاذا حصل هذا المعنى فقد حصل الشرك بل ان لو تأملنا لقلنا
ان كفر عابد الوثن اخف من كفر النصارى لان عابد الوثن لا يقول ان هذا الوثن خالق العالم واله العالم بل يجريه مجرى الشيء الذي يتوسل به الى طاعة الله اما
النصارى فانهم يثبتون الحلول والاتحاد وذلك كفر قبيح جدا فثبت انه لا فرق بين هؤلاء الحلولية وبين سائر المشركين وانهم انما خصهم الله بقبول الجزية منهم لانهم
في الظاهر الصقوا انفسهم بموسى وعيسى وادعوا انهم يعملون بالتوراة والانجيل فلاجل تعظيم هذين الرسولين المعظمين ولتعظيم كتابيهما ولتعظيم اسلاف هؤلاء اليهود
والنصارى بسبب انهم كانوا على الدين الحق حكم الله تعالى بقبول الجزية منهم والا ففي الحقيقة لا فرق بينهم وبين المشركين **المسألة الثانية**
في قوله تعالى وقالت اليهود عزير ابن الله اقوال الاول قال عبيد بن عمير انما قال هذا القول رجل واحد من اليهود اسمه فنحاص بن عاد دورا قال ابن عباس في
رواية سعيد بن جبير وعكرمة اتى رسول الله صلى الله عليه وسلم جماعة من اليهود سلام بن مسلم ولقم بن ابي اوفى ومالك بن الصيف وقالوا كيف نتبعك وقد
تركت قبيلتنا ولا تزعم ان عزير ابن الله فنزلت هذه الآية وعلى هذين القولين فالقائل بهذا المذهب بعض اليهود الا انه نسب الله ذلك الى اليهود بناء على عادة العرب
في ايقاع اسم الجماعة على الواحد يقال فلان يركب الحيوان ولعله لم يركب الا واحدا منها وفلان يجالس السلاطين ولعله لم يجالس الا واحدا والقول الثالث لعل هذا
المذهب كان ثابتا فيهم ثم انقطع فحكى الله تعالى عنهم ولا عبرة بانكار اليهود لذلك فان حكاية الله عنهم اصدق والسبب الذي لاجله قالوا هذا القول ما رواه ابن
عباس ان اليهود اضاعوا التوراة وعملوا بغير الحق فانساهم الله التوراة ونسخها من صدورهم فتضرع عزير الى الله تعالى وابتهل اليه فعاد حفظ التوراة الى
قلبه فانذر قومه به فلما جربوه وجدوه صادقا فقالوا ما نسي هذا العزير لانه ابن الله وقال الكلبي قتل بختنصر علماءهم فلم يبق فيهم احد يعرف التوراة
قال السدي العمالقة قتلوهم فلم يبق احد يعرف التوراة فهذا ما قيل في هذا الباب واما حكاية الله تعالى عن انهم يقولون المسيح ابن الله فهي ظاهرة لكنها فيها
اشكال قوي وهي انا نقطع ان المسيح وعزير كانا مبرئين من دعوة الناس الى الابوة والبنوة فان هذا اخس انواع الكفر فكيف يليق باكابر الانبياء واذا كان كذلك
فكيف يعقل اطباق جملة محبي عيسى من النصارى على هذا الكفر ومن الذي وضع هذا المذهب الفاسد فكيف قدر على نسبته الى المسيح فقال المفسرون في الجواب
عن هذا السؤال ان اتباع عيسى عليه السلام كانوا على الحق بعد رفع عيسى حتى وقع حرب بينهم وبين اليهود وكان في اليهود رجل شجاع يقال له يونس فقتل جمعا
من اصحاب عيسى ثم قال لليهود ان كان الحق مع عيسى فقد كفرنا والنار مصيرنا ونحن معترفون ان دخلوا الجنة دخلنا النار واني اضلهم فعرفت يونس

وظهر الندامة مما كان يصنع ووضع على راسه التراب وقال نوديت من السماء ليس لك توبة الا ان تتنصر وقد تبت فادخله النصارى الكنيسة
ومكث سنة لا يخرج وتعلم الانجيل فصدقوه واحبوه ثم مضى الى بيت المقدس واستخلف عليهم رجلا اسمه نسطور وعلمه ان عيسى ومريم
والاله كانوا ثلثة وتوجه الى الروم وعلمهم الناسوت واللاهوت وقال ما كان عيسى انسانا ولا جسما انما اخر ولكنه الله وعلمهم الناسوت
وعلم ان رجلا اخر فقال له ذلك ثم عاد رجلا يقال له ملكا فقال له ان الاله لم يزل ولا يزال عيسى ثم دفعا لهولاء الثلاثة وقال لكل واحد منهم
انت خالصتي فادع الناس الى نحلتك ولقد رايت عيسى في المنام ورضي عني واني غدا اذبح نفسي لمرضاة عيسى ثم دخل المذبح فذبح نفسه ثم دعا
كل واحد من هولاء الثلاثة الناس الى قوله ومذهبه فهذا هو السبب في وقوع الكفر في طوايف النصارى هذا ما حكاه الواحدي رحمه الله والاقرب
عندي ان يقال لعله ورد لفظ الابن في الانجيل على سبيل التشريف ثم ان القوم لاجل عداوة اليهود ولاجل ان يقابلوا علوهم الفاسد في احد الطرفين تعلق
فاسد في الطرف الثاني فبالغوا وفسروا لفظ الابن بالنبوة الحقيقية والجهال تمثلوا ذلك وفي هذا المذهب الفاسد في اتباع عيسى والله اعلم بحقيقة
الحال **المسئلة الثانية** قرا عاصم والكسائي وعبد الوارث عن ابي عمرو عزير بالتنوين والباقون بغير التنوين وقال الزجاج الوجه اثبات
التنوين فقوله عزير مبتدا وقوله ابن الله خبره واذا كان كذلك فلا بد من التنوين في حال السعة لان عزيرا ينصرف سواء كان اعجميا او عربيا وسبب كونه
منصرفا امران احدهما انه اسم خفيف فينصرف واذا كان اعجميا كهود ولوط والثاني انه على صيغة التصغير وان الاسماء الاعجمية لا تصغر واما الذين
تركوا التنوين فلهم فيه ثلاثة اوجه احدها انه اعجمي ومعرفة فوجب ان لا ينصرف والثاني ان قراءة ابن صفة والخبر محذوف والتقدير عزير ابن الله معبودنا
وطعن عبد القاهر الجرجاني في هذا الوجه في كتاب دلايل الاعجاز وقال الاسم اذا وصف بصفة ثم اخبر عنه فمن كذبه انصرف التكذيب الى الخبر وصار
ذلك الوصف مسلما فان كان المقصود بالانكار قولهم عزير ابن الله معبودنا لتوجه الانكار الى كونه معبودا لهم وحصل تسليم كونه ابن الله ومعلوم
ان ذلك كفر وهذا الطعن عندي ضعيف اما قوله ان من اخبر عن ذات موصوفة بصفة بامر من الامور وانكره منكر توجه الانكار الى الخبر فهذا مسلم واما
كونه ويكون ذلك تسليما لذلك الوصف فهذا ممنوع لانه لا يلزم من كونه مكذبا لذلك الخبر فالتكذيب يدل على ان ما سواه لا يكذبه بل يصدقه وهذا
بناء على دليل الخطاب وهو ضعيف لا سيما في مثل هذا المقام الوجه الثالث قال الفراء نون التنوين ساكنة من عزير والباء في قوله ابن الله ساكنة فحصل
هاهنا التقاء الساكنين فحذف نون التنوين للتخفيف وانشد الفراء فالفيته عن مستعتب ولا ذاكر الله الا قليلا واعلم انه لما حكى عنهم هذه الحكاية
قال ذلك قولهم بافواههم ولقايل ان يقول ان كل قول فانما يقال بالفم فما معنى تخصيصهم لهذا القول بهذه الصفة والجواب من وجوه الاول ان يراد به
قول يعضده برهان فما هو الا لفظ يفوهون به فارغ من معنى معتبر لحقه والحاصل انهم قالوا باللسان قولا ولكن لم يحصل عند العقل من ذلك القول
اثر لان اثبات الولد للاله مع انه منزه عن الحاجة والشهوة والمضاجعة والمباضعة قول باطل ليس عند العقل منه اثر ونظيره قوله تعالى يقولون بافواههم
ما ليس في قلوبهم والثاني ان الانسان قد يختار مذهبا اما على سبيل الكنية واما على سبيل الرمز والتعريض فاذا اذا صرح به وذكره بلسانه فذلك هو الغاية
في اختياره لذلك المذهب والنهاية في كونه ذاهبا اليه كاملا به والمراد هاهنا انهم يصرحون بهذا المذهب ولا يخفونه البتة والثالث ان المراد انهم دعوا
الخلق الى هذه المقالة حتى وقعت هذه المقالة في الافواه والالسنة والمراد منه مبالغتهم في دعوة الخلق الى المذهب ثم قال تعالى يضاهون قول الذين
كفروا من قبل فيه مسايل **المسئلة الاولى** في تفسير هذه الاية وجوه الاول ان المراد ان هذا القول من اليهود والنصارى مضاهي قول
المشركين الملايكة بنات الله الثاني ان المضمر للنصارى اي قولهم المسيح ابن الله يضاهي قول العزير اليهود عزير ابن الله لانهم اقدم منهم الثالث ان هذا القول
من النصارى يضاهي قول قدمائهم يعني انه كفر قديم لهم غير مستحدث **المسئلة الثانية** المضاهاة المشابهة قال الفراء يقال ضاهيته
ضهيا ومضاهاة هذا قول اكثر اهل اللغة في المضاهاة وقال ثم المضاهاة المتابعة فلان ضاهى فلانا اي تابعه **المسئلة الثالثة**
قرا عاصم يضاهيون بالهمزة وكسر الهاء والباقون بغير همز وضم الهاء ويقال ضاهيته وضاهاته لغتان مثل ارحب وارحاب قال احمد بن يحيى لم يتابع
عاصما احد على الهمزة ثم قال تعالى قاتلهم الله اي حقا ان يقال لهم هذا القول تعجبا من بشاعة قولهم كما يقال لقوم ركبوا شنعاء قاتلهم الله ما اعجب
فعلهم انى يؤفكون الافك الصرف يقال افك الرجل عن الخير اي قلب وصرف ورجل مافوك اي مصروف عن الخير فقوله تعالى انى يؤفكون معناه كيف يصدون
ويصرفون عن الحق بعد وضوح الدليل حتى يجعلوا لله ولدا وهذا التعجب انما هو راجع الى الخلق والله تعالى لا يتعجب من شيء ولكن هذا الخطاب على عادة العرب
في مخاطباتهم والله تعالى عجب نبيه من تركهم الحق واصرارهم على الباطل **قوله تعالى** اتخذوا احبارهم
ورهبانهم اربابا من دون الله والمسيح بن مريم واعلم انه تعالى وصف اليهود والنصارى بضرب اخر من الشرك بقوله اتخذوا احبارهم ورهبانهم
والمسيح بن مريم اربابا من دون الله وفي الاية مسايل **المسئلة الاولى** قال ابو عبيدة الاحبار الفقهاء واختلفوا في واحده فبعضهم يقول حبر
وبعضهم يقول حبر قال الاصمعي لا ادري اهو الحبر او الحبر وكان ابو الهيثم يقول واحد الاحبار حبر بالفتح لا غير وينكر الكسر وكان الليث وابن السكيت
يقول ان حبر وحبر للعالم ذميا كان او مسلما بعد ان يكون من اهل الكتاب وقال اهل المعاني الحبر للعالم التي صناعته تحبير المعاني يحسن البيان عنها والراهب
الذي تمكنت الخشية والرهبة في قلبه وظهرت اثار الرهبة على وجهه ولباسه في عرف الاستعمال فصار الاحبار مختصا بعلماء اليهود من ولد هرون والرهبان
بعلماء النصارى اصحاب الصوامع **المسئلة الثانية** الاكثرون من المفسرين قالوا ليس المراد من الارباب انهم اعتقدوا فيهم انهم الهة العالم
بل المراد انهم اطاعوهم في اوامرهم ونواهيهم نقل ان عدي بن حاتم كان نصرانيا فانتهى الى رسول الله وهو يقرا سورة براءة فوصل الى هذه الاية قال فقلت
انا لسنا نعبدهم فقال اليس يحرمون ما احل الله فيحرمونه ويحلون ما حرم الله فيستحلونه فقلت بلى قال فتلك عبادتهم وقال الربيع قلت لابي العالية كيف

كانت تلك الربوبية في بني اسرائيل فقال انهم ربما وجدوا في كتاب الله ما يخالف اقوال الاحبار والرهبان فكانوا يأخذون بأقوالهم وما كانوا يتبعون احكام الله تعالى قال شيخنا ومولانا خاتم المحققين والمجتهدين رضي الله عنهم فد شاهدت جماعة من مقلدة الفقهاء قد ظهر لهم آيات كثيرة من كتاب الله في بعض المسائل وكانت مذاهبهم تخالف تلك الآيات فلم يلتفتوا اليها ولم يلتفتوا الى ان ينظروا في تلك الآيات حتى يعني كيف يمكن العمل بظواهر الآيات مع ان الرواية عن ائمتنا وردت على خلافها ولو انه ملك حكم بهذا الرأي سار به الاكثرون من اهل الدنيا فان قيل انه تعالى انما ذكر هذا لبيان ان اطاعوا الاحبار والرهبان فالناس يطيعون الشيطان فوجب الحكم بكفرهم على ما هو قول الخوارج والجواب ان الناس وان كانوا يقبلون دعوة الشيطان الا انه لا يبلغ الكفر بل لعله من المحرمات اما اولئك الاتباع كانوا يقبلون قول الاحبار والرهبان ويعظمونهم تعظيم الفرق والقول الثاني في تفسير هذه الربوبية ان الجهال والمتصوفة اذا ما هم الى تعظيم شيخهم وقد ولعهم قد يميل طبعهم الى القول بالحلول والاتحاد وذلك الشيخ اذا كان طالبا للدنيا بعيدا عن الدين فقد يلقي اليهم ان الامر كما يقولون ويعتقدون وشاهدت بعض المزورين ممن كان بعيدا عن الدين كان يأمر اتباعه واصحابه بان يسجدوا له وكان يقول لهم انا معبودكم وكان يلقي اليهم من حديث الحلول والاتحاد اشياء ولو خلي بعض الجمعي من اتباعهم فربما ادعى الالهية فاذا كان مشاهدا في هذه الامة فكيف يجعلونه في الامم السالفة وحاصل الكلام ان تلك الربوبية يحتمل ان يكون المراد منها انهم اطاعوهم فيما كانوا محقين فيه حكم الله وان يكون المراد منه انهم قبلوا انواع الكفر فكفروا بالله فصار ذلك جاريا مجرى اتخاذهم اربابا من دون الله ويحتمل انهم انتهوا في حقهم للحلول والاتحاد وكل هذه الوجوه الاربعة مشاهد واقع في هذه الامة ثم قال تعالى الا ليعبدوا الها واحدا ومعناه ظاهر وهو ان التوراة والانجيل وجميع الكتب الالهية ناطقة بذلك ثم قال لا اله الا هو سبحانه عما يشركون اي سبحانه عن ان يكون له شريك في الامر والتكليف وان يكون له شريك في كونه مسجودا ومعبودا وان يكون له شريك في وجوب نهاية التعظيم والاجلال

قوله تعالى يريدون ان يطفئوا نور الله بافواههم ويأبى الله الا ان يتم نوره ولو كره الكافرون اعلم ان المقصود منه بيان نوع ثالث من الافعال القبيحة الصادرة عن رؤساء اليهود والنصارى وهو سعيهم في ابطال امر محمد صلى الله عليه وسلم وحد هم بانها الدلائل الدالة على صحة شرعه وقوة دينه والمراد من النور الدلائل الدالة على صحة نبوته وهي امور كثيرة احدها المعجزات الظاهرة التي ظهرت على يده فان المعجز اما ان يكون دليلا على الصدق او لا يكون فان كان دليلا على الصدق وجب ظهور المعجز لانه بدون حصول الصدق يوجب كون محمد صادقا وان لم يدل على الصدق قدح ذلك في نبوة موسى وعيسى عليهما السلام وثانيها القرآن العظيم الذي ظهر على لسان محمد عليه السلام مع انه من اول عمره الى آخره ما تعلم ولا طالع ولا استفاد وما نظر في كتاب وذلك من اعظم المعجزات وثالثها ان حاصل شريعته تعظيم الله والانقياد لطاعته وصرف النفس عن حب الدنيا والترغيب في سعادات الآخرة والعقل يدل على انه لا طريق الى هذا الوجه ورابعها ان شرعه كان خاليا عن جميع العيوب فليس فيه اثبات ما لا ينبغي بالله وليس فيه دعوة الى غير الله وقد ملك البلاد العظيمة وما ظهر عليه في اختيار الدنيا وعدم الالتفات اليها ولو كان مقصوده طلب الدنيا لما بقي الامر كذلك فهذه الاحوال كالدلائل الباهرة في صحة قوله ثم ان الله تعالى سماها نورا لكمالها في الظهور وشبهها بالنور في الكيفية وانواع كفرهم ومكرهم ارادوا ابطال هذه الدلائل فكان هذا جاريا مجرى من يريد ابطال النور والشمس بسبب ان سعى في ذلك وكان ذلك باطلا وعمل ضائعا هكذا هذا فهذا هو المراد من قوله يريدون ان يطفئوا نور الله بافواههم ثم ان الله تعالى وعد محمدا صلى الله عليه وسلم بمزيد النصرة والقوة واعلاء الدرجة وكمال المرتبة فقال ويأبى الله الا ان يتم نوره ولو كره الكافرون فان قيل كيف جاز ان يقال الله اكره او لم يقل كرهت او ابغضت الا يقال فلما اجرى ابى مجرى لم يرد التقدير ما اراد الله الا ذلك الا ان الاباء يفيد زيادة عدم الارادة وهي المنع والامتناع والدليل عليه قوله عليه السلام وان اراد وا اطلاعا ابيا فامنع من ذلك ولا يجوز ان يمدح بانه مكرم الظلم لان ذلك يعد من القوي والضعيف ويقال فلان ابى الضيم والحيف ما ذكرناه وانما سمى الدلائل بالنور لان النور يهتدي به الصواب فلذلك الدلائل تهتدي بها الصواب في الاديان

قوله تعالى هو الذي ارسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون واعلم ان الله تعالى لما حكى عن الاعداء انهم حاولوا ابطال امر محمد صلى الله عليه وسلم وبين تعالى انه يأبى ذلك الابطال وانه يتم امره بين كيفية ذلك الاتمام فقال ارسل رسوله بالهدى ودين الحق واعلم ان كمال حال الانبياء صلوات الله عليهم لا يحصل الا بمجموع امور اولها كثرة الدلائل والمعجزات وهو المراد من قوله ارسل رسوله بالهدى ودين الحق وثانيها كون دينه مستعلا على امور يشتهيها كل احد لكونها موصوفة بالصواب والصلاح وحقانية الحكمة وموافقة المنفعة في الدنيا والآخرة وهو المراد من قوله ودين الحق وثالثها صيرورة دينه مستعلا على سائر الاديان غالبا لاضدادها قاهرا لمنكريها وهو المراد من قوله ليظهره على الدين واعلم ان ظهور النبي بشيء غيره فقد يكون بالحجة والبرهان وقد يكون بالقوة والاستيلاء ومعلوم انه تعالى لم يرد بذلك وانه لا يجوز ان يبشر الانبياء بامر مستقبل غير حاصل وظهور هذا الدين بالحجة متقدم معلوم فالواجب حمله على الظهور بالغلبة فان قيل ظاهر قوله ليظهره على الدين كله يقتضي كونه غالبا على جميع الاديان وليس الامر كذلك فان الاسلام لم يصر غالبا على سائر الاديان في ارض الهند والصين والروم وسائر اراضي الكفرة قلنا اجابوا عنه من وجوه الاول انه لا دين على الاسلام الا وقد قهرهم المسلمون وظهروا عليهم في بعض المواضع وان لم يكن ذلك في جميع مواضعهم فقهروا اليهود واخرجوهم من بلاد العرب وغلبوا النصارى على بلاد الشام وما والاها الى ناحية الروم والخزر وغلبوا المجوس على ملكهم وغلبوا عباد الاصنام على كثير من بلادهم مما يلي الترك والهند وكذلك سائر الاديان فثبت ان الذي اخبر الله عنه في هذه الآية قد وقع وحصل فكان ذلك اخبارا عن الغيب فكان معجزا الوجه الثاني في الجواب ان نقول روي عن ابي هريرة انه قال هذا وعد من الله بانه تعالى يجعل الاسلام غالبا على جميع الاديان وتمام هذا انما يحصل عند خروج عيسى وقال السدي ذلك عند خروج المهدي لا يبقى احد الا دخل في الاسلام او ادى الخراج الوجه الثالث المراد ليظهره الاسلام على الدين كله في جزيرة العرب وقد حصل ذلك فانه تعالى ما ابقى فيها احدا من الكفار الوجه الرابع ان المراد من قوله تعالى ليظهره

على الدين كله بالحجة والبيان الا ان هذا الوجه ضعيف لان هذا وعد بانه سيفعله والتقوية بالحجة والبيان كانت حاصلة من اول الامر ويمكن
ان يجاب عنه بان في مبدإ الامر كثرت الشبهات بسبب ضعف الموحدين واستيلاء الكفار ومنع الكفار سائر الناس من التامل في دلائل الاسلام ثم
لما صار الاسلام عزيزا والكفار ضعفاء وكلما ظهرت الشبهات قوي ظهور الرد لاجل الاسلام فكان المراد من تلك البشارة هذه الزيادة **قوله تعالى**
يا ايها الذين امنوا ان كثيرا من الاحبار والرهبان لياكلون اموال الناس بالباطل ويصدون عن سبيل الله والذين يكنزون الذهب والفضة
ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب اليم يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم هذا ما كنزتم لانفسكم فذوقوا
ما كنتم تكنزون اعلم انه تعالى لما وصف رؤساء اليهود والنصارى بالتكبر والتجبر وادعاء الربوبية والترفع على الخلق وصفهم في هذه الاية بالطمع والحرص
على اخذ اموال الناس وتسليمها على ان المقصود من اظهار تلك الربوبية والتقمص والتفرعن اخذ اموال الناس بالباطل ولعمري من تامل في احوال اهل التاموس
والكهنوتية في زماننا وجد هذه الاية كانها انزلت الاني شانهم والاجانب عن الجمهور تراهم يدعون انهم لا يلتفتون الى الدنيا ولا يتعلق خاطرهم بجميع
الطرفات وانهم في الطهارة والعظمة مثل الملائكة المقربين حتى اذا آل الامر الى الرغيف الواحد تراهم فيها لك عليه ويعملون نهاية الذل والدناءة في تحصيله
وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** قد عرفنا ان الاحبار من اليهود والرهبان من النصارى بحسب العرف والله تعالى حكى عن كثير منهم انهم لياكلون
اموال الناس بالباطل وفيه ابحاث **البحث الاول** انه تعالى قيد ذلك بكونه كثيرا للدلالة على ان هذه الطريقة طريقة بعضهم لا طريقة الكل
فان العالم لا يجلو عن الحق واطباق الكل على الباطل كالممتنع وهذا يوهم انه كان اجماع هذه الامة على الباطل لا يحصل فكذلك في سائر الامم **البحث الثاني**
انه عبر عن اخذ الاموال بالاكل وهو قوله لياكلون والسبب في هذا الاستعارة او المقصود الاعظم من جمع الاموال هو الاكل فسمي الشيء باسم ما هو اعظم مقاصده
او بقال ان اكل شيأ فقد ضمه الى نفسه وسعيه من الوصول الى غيره فلما حصلت المشابهة بين الاكل وبين الاخذ من هذا الوجه سمي الاخذ بالاكل او بقال ان من
اخذ اموال الناس فاذا طولب بردها قال اكلتها وما بقيت فلا اقدر على ردها فلهذا السبب سمي ذكر الاخذ بالاكل **البحث الثالث** انه قال لياكلون
اموال الناس بالباطل وقد اختلفوا في تفسير هذا الباطل على وجوه **الاول** انهم كانوا ياخذون الرشى في تخفيف الاحكام والمسامحة في الشرائع **والثاني** انهم كانوا
يدعون عند العوام منهم انه لا سبيل لاحد الى الفوز برضوان الله تعالى الا بخدمتهم وطاعتهم وبذل الاموال لاجل مرضاتهم والعوام كانوا يقرون بذلك الكاذب
والثالث التوراة كانت مشتملة على ايات دالة على نعت محمد صلى الله عليه وسلم فاولئك الاحبار والرهبان يذكرون بانا وبلسانهم وجوها فاسدة ويحملونها على
تحامل باطلة وكانوا يطيبون قلوب عوامهم بهذا السبب وياخذون الرشوة عليها **والرابع** انهم كانوا يفترون عند عوامهم ان الدين الحق هو الذي هم
عليه فاذا قرروا ذلك قالوا وتقوية الدين الحق واجب ثم قالوا ولا طريق الى تقويته الا اذا كان اولئك القوم اغنياء اقوياء فاما عظماء اصحاب الاموال الكثيرة
والجم الغفير فهذا الطريق محمول العوام على ان يبذلوا في حقهم نفوسهم واموالهم فهذا هو الباطل الذي به كانوا ياكلون اموال الناس وهي باسرها
حاضرة في زماننا وهو الطريق الاكثر للجهال والمزورين الى اخذ اموال العوام والخسيس من الخلق ثم قال ويصدون عن سبيل الله لانهم بفعلون بسبب
مذاهبهم ويميلون عن متابعة الاحبار من الخلق والعلماء من اهل الزمان وفي زمان محمد عليه السلام كانوا يبالغون في المنع عن متابعته بجميع وجوه المكر
والخداع قال المصنف رضي الله عنه غاية مطلوب الخلق بالدنيا المال والجاه فبين تعالى بالصفة الاحبار والرهبان كونهم مستغرقين بهذين الامرين بسبب
المال هو المراد بقوله لياكلون اموال الناس واما الجاه فهو المراد بقوله ويصدون عن سبيل الله فانهم لو آمنوا بان محمدا على الحق لزمهم متابعة محمد وحينئذ
كان يبطل حكمهم وتزول حرمتهم فلاجل الحذر من هذا المحذور كانوا يبالغون بالمنع من متابعة محمد صلى الله عليه وسلم ويبالغون في القاء الشبهات وبسبب
استخراج وجوه المكر والخديعة وفي منع الخلق من قبول دينه الحق والاستماع بمعجزاته الصحيح **ثم قال تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها**
في سبيل الله فبشرهم بعذاب اليم وفيه مسائل **المسئلة الاولى** في قوله والذين احتمالات ثلاثة لانه يحتمل ان يكون المراد بقوله الذين اولئك الاحبار
والرهبان ويحتمل ان يكون المراد منه كل من كنز المال ولم يخرج منه الحقوق الواجبة سواء كان من الاحبار والرهبان او كان من المسلمين فلا شك ان اللفظ
محمل لكل واحد من هذه الوجوه الثلاثة * عن زيد بن وهب قال مررت بابي ذر فقلت يا با ذر ما انزلك هذه البلاد فقال كنت بالشام فقرات الذين يكنزون
الذهب والفضة فقال معوية هذه الاية نزلت في اهل الكتاب فقلت انا فيهم وفيما صار ذلك سببا لوحشة بيني وبينه فكتب الي عثمان ان اقبل الي
فلما قدمت المدينة اجتمع الناس علي كانهم لم يروني من قبل فشكوت ذلك الى عثمان فقال لي تنح قريبا فلت اني والله لن ادع ما كنت اقول * وعن الاحنف
قال لما قدمت المدينة رايت ناسا اذ رجل خشن الكاثرين بوصف عجي عليه بنار جهنم حتى جاءت حتى عرج فبين ثدي احدهم حتى عرج فبين ثدي رجل منهم ووضع على بعض كتفه حتى عرج
من جلد بدنه فلما سمع القوم ذلك تركوه فاتبعته وقلت ما رابك هو الا اكثرهم اموالا فقال ما عسى بضع في قريش قال مرارا ان كان المراد من التخصيص
هذا الوعيد لمن سبق ذكرهم وهم اهل الكتاب كان التقدير انه وصفهم بالحرص الشديد والامتناع من اخراج الواجبات عن اموالهم بقوله والذين
يكنزون الذهب والفضة وان كان المراد مانعي الزكاة من المسلمين كان التقدير انه فصل وصنف قبح طريقتهم في الحرص على اخذ اموال الناس بالباطل ثم عذب
المسلمين باخراج الحقوق الواجبة من اموالهم وبين مانعي تركه من الوعيد الشديد وان كان المراد الكل كان التقدير انه تعالى وصفهم بالحرص على اخذ اموال
الناس بالباطل ثم اردفه بوعيد كل من امتنع عن اخراج الحقوق الواجبة عن سنتها على انه لما كان حال من امسك ماله نفسه بالباطل كذلك لما ظننا ان
من يمنع اخذ مال غيره بالباطل والزور والمكر **المسئلة الثانية** اصل الكنز في كلام العرب الجمع وكل شيء جمع بعضه الى بعض فهو مكنوز يقال
هذا خير مكنز الجرا اذا كان يجمع الجرا واختلف علماء الصحابة في المراد بهذا الكنز المذموم فقال الاكثرون هو المال الذي لم يود زكاته وقال عمر بن الخطاب
ما ادي زكاته فليس بكنز وقال ابن عمر كل ما ادبت زكاته فليس بكنز وان كان تحت سبع ارضين وكل مال لم يود زكاته فهو كنز وان كان فوق الارض وقال جابر اذا

اخرجت الصدقة من مالك فقد اذهبت عنه شره وليس بكنز وقال ابن عباس في قوله ولا ينفقونها في سبيل الله يريد الذين لا يؤدون زكاة اموالهم
قال القاضي تخصيص هذا المعنى بمنع الزكاة لا سبيل اليه بل الواجب ان يقال الكنز هو المال الذي ما اخرج عنه ما وجب اخراجه عنه ولا فرق
بين الزكاة وبين ما يجب من الكفارات وبين ما يلزم من نفقة الحج او الجمعة وبين ما يجب اخراجه في الديون والحقوق والانفاق على الاهل والعيال وضمان
المتلفات واروش الجنايات فيجب في كل هذه الاقسام ان يكون داخلا في الوعيد والقول الثاني ان المال الكثير اذا جمع فهو الكنز المذموم سواء اديت زكاته
او لم تؤد واحتج الذاهبون الى القول الاول على صحة قولهم بامور الاول عموم قوله تعالى لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت وذلك يدل على ان كل ما
اكتسبه الانسان فهو حقه وكذا قوله تعالى ولا يألتكم اموالكم وقوله عليه السلام نعم المال الصالح للرجل الصالح وقوله عليه السلام كل امرئ احق
بكسبه وقوله عليه السلام ما ادى زكاته فليس بكنز وان كان باطنا وما بلغ ان يزكى ولم يزك فهو كنز وان كان ظاهرا الثاني انه كان في زمان
الرسول عليه السلام جماعة كعثمان وعبد الرحمن بن عوف وكان عليه السلام يعدهم من اكابر المؤمنين والثالث انه عليه السلام ندب الى اخراج
الثلث او اقل في المرض ولو كان جمع المال محرما لكان النبي صلى الله عليه وسلم يامر المريض بالتصدق بكله بل كان يامر الصحيح في حال صحته بذلك واحتج
الذاهبون الى القول الثاني بوجوه الاول عموم هذه الاية ولا شك ان ظاهره دليل على المنع من جمع المال فالمصير الى ان الجمع مباح بعد
اخراج الزكاة يدل عليه ظاهر هذه الاية فلا يصار اليه الا بدليل منفصل والثاني ما روى سالم بن الجعد انه لما نزلت هذه الاية قال رسول
الله صلى الله عليه وسلم تبا للذهب تبا للفضة قالها ثلثا فقالوا له اي مال نتخذ قال لسانا ذاكرا وقلبا خاشعا وزوجة تعين احدكم على دينه وقال
عليه السلام من ترك صفراء او بيضاء كوي بها وتوفي اخر فوجد في مئزره دينار فقال عليه السلام كيه وتوفي اخر فوجد في مئزره ديناران فقال كيتان
والثالث ما روي عن الصحابة في هذا الباب قال على كل مال زاد على اربعة الف فهو كنز اديت منه الزكاة او لم تؤد وعن ابي هريرة رضي الله عنه
كل صفراء او بيضاء اوكي عليها صاحبها فهو كنز وعن ابي الدرداء انه كان اذا راى العير يقدم بالمال صعد على موضع مرتفع ويقول جاءت القطار تحمل
النار بشر الكنازين يكوى في الجباه والجنوب والظهور والبطون والرابع قالوا انه تعالى انما خلق الاموال ليتوسل بها الى دفع الحاجات فاذا حصل
للانسان قدر ما يدفع به حاجته ثم جمع الاموال الزائدة عليه فهو لا ينتفع بها لكونها زائدة على قدر حاجته ومنعها من الغير الذي يمكنه ان يدفع حاجته
بها فكان هذا الانسان لهذا المنع مانعا من ظهور حكمته ومانعا من وصول احسان الله الى عبيده واعلم ان الطريق الحق ان يقال الاولى لمن لا يجمع الرجل
المطالبة للدين المال الكثير الا انه لما لم يمنع عنه في ظاهر الشرع فالاول محمول على التقوى والثاني على ظاهر التقوى اما بيان ان الاولى الاحتراز عن طلب المال
الكثير لوجوه الاول ان الانسان اذا احب شيئا فكلما كان وصوله اليه اكثر والتذاذه بوجدانه اكثر كان حبه له اشد وميله اليه اقوى والانسان
اذا قصر امكانه لم يذق لذة الانتفاع بالمال وكانه غافل عن تلك اللذة فاذا ملك القليل من المال وجد بقدره اللذة فصار ميله اشد فكلما صارت
امواله ازيد كان التذاذه به اكثر فكان حرصه في طلبه وميله الى تحصيله اشد فثبت ان تكثير المال سبب لتكثير الحرص في الطلب والحرص متعب للروح
والنفس والقلب وضرره شديد فوجب على العاقل ان يحترز عن الاضرار بالنفس وايضا قد بينا انه كلما كان المال اكثر كان الحرص اشد فلو قدرنا ان
كان ينتهي طلب المال الى حد ينقطع عنده الطلب وزوال الحرص لقد كان الانسان يسعى في الوصول الى ذلك الحرص اما لما ثبت بالدليل انه كلما كان ملك
الاموال اكثر كان الضرر الناشي من الحرص اكثر وانه لا نهاية لهذا الضرر ولهذا الطلب وجب على الانسان ان يتركه في اول الامر كما قال
راى الامر يفضي الى اخر فصير اخره اولا والوجه الثاني ان كسب المال شاق شديد وحفظه بعد حصوله اشد واشق واصعب فيبقى الانسان طول
عمره تارة في طلب التحصيل واخرى في تعب الحفظ ثم انه لا ينتفع منها الا بالقليل وبالاخرة يتركها بالحشرات والزفرات وذلك هو الخسران المبين الوجه
الثالث ان كثرة المال والجاه يورث الطغيان كما قال تعالى ان الانسان ليطغى ان راه استغنى والطغيان يمنع من وصول العبد الى مقام رضوان الرحمن ويوقعه
في الخسران والخذلان الوجه الرابع انه تعالى اوجب الزكاة وذلك سعي في تنقيص المال ولو كان تكثيره فضيلة لما سعى الشرع في تنقيصه فان قيل لم قال عليه
السلام اليد العليا خير من اليد السفلى قلنا اليد العليا انما افادته صفة الخيرية لانه اعطى ذلك القليل بسبب انه حصل في ماله ذلك النقصان القليل
فحصل له الخيرية وبسبب انه حصل للفقير بذلك الزيادة القليلة حصلت له المرجوحية **المسئلة الثالثة** جاءت الاخبار الكثيرة في مانعي
الزكاة اما منع زكاة النقود فقوله في هذه الاية يوم يحمى عليها في نار جهنم واما منع زكاة المواشي فما روي في الحديث انه تعالى يعذب اصحاب المواشي اذا لم
يؤدوا زكاتها بان يسوق اليه تلك المواشي كاعظم ما يكون في اجسامها فتمر على اربابها فتطاهم باظلافها وتنطحهم بقرونها كلما نفد اخراها كرت عليهم اولاها
فلا يزال كذلك حتى يفرغ الناس من الحساب **المسئلة الرابعة** الصحيح عندنا وجوب الزكاة في الحلي والدليل عليه قوله تعالى والذين يكنزون
الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب اليم فان قيل هذا الوعيد انما يتناول الرجال لا النساء قلنا يتكلم في الرجل الذي اخذ
الحلي في ثيابه وايضا يترتب هذا الوعيد على جمع الذهب والفضة حكم مترتب على حكم يناسبه وهو ان جمع ذلك المال يمنعه من صرفه الى المحتاجين مع
انه لا حاجة به اليه اذ لو احتاج الى انفاقه لما قدر على جمعه واقدام غير المحتاج على منع المال من المحتاج يناسب ان يمنع منه فثبت ان هذا الوعيد مترتب
على وصف يناسبه والحكم المذكور عقيب وصف يناسبه يجب كونه معللا به فثبت ان هذا الوعيد لذلك الجمع فاينما حصل ذلك الوصف وجب ان
يحصل معه ذلك الوعيد وايضا ان العمومات الواردة في ايجاب الزكاة في الحلي المباح قال عليه السلام هاتوا ربوع عشور اموالكم وقال في الرقة ربع العشر
وقال يا علي ليس عليك زكاة فاذا ملكت عشرين مثقالا فاخرج نصف مثقال وقال ليس في المال حق سوى الزكاة وقال لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول
فهذه الاية مع جميع هذه الاخبار توجب الزكاة في الحلي المباح ولم يوجد في الاخبار ايضا معارض لان اصحابنا نقلوا فيه خبرا وهو قوله عليه السلام لا زكاة

في الحلي الا ان ابا عيسى الترمذي قال لم يصح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم خبر صحيح وايضا بتقدير ان يصح هذا الخبر فحمله على اللآلي لانه كان لا زكاة في الحلي ولفظ الحلي لفظ مفرد محلى بالالف واللام وقد دللنا على انه اذا كان هناك معهود سابق وجب انصرافه اليه والمعهود في القرآن في لفظ الحلي اللآلي لانها هي التي يستخرجون منه حلية تلبسونها واذا كان كذلك انصرف لفظ الحلي الى اللآلي فسقط دلالته وايضا الاحتياط في القول بوجوب الزكاة وايضا لا يمكن معارضة هذا النص بالقياس لان النص خبر من القياس فثبت ان الحق ما ذكرناه **المسئلة الخامسة** انه تعالى ذكر من يكنز هما الذهب والفضة ثم قال ولا ينفقونها وفيه وجهان الاول ان الضمير عائد الى المعنى من وجوه احدها ان كل واحد منهما جماد وانما يكنز ويراءى فعوكقوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا وثانيها ان يكون التقدير ولا ينفقون الكنوز وثالثها قال الزجاج التقدير ولا ينفقون تلك الاموال الثاني ان يكون الضمير عائدا الى اللفظ وفيه وجوه احدها ان يكون التقدير ولا ينفقون الفضة وحذف الذهب لانه داخل في الفضة من حيث انهما معا يشتركان في تسمية الاشياء وفي كونهما جوهرين نفيسين وفي كونهما معدودين بالكنز فلما كانا مشاركين في اكثر الصفات كان ذكر احدهما مغنيا عن ذكر الاخر وثانيها ان ذكر احدهما قد يجيء عن ذكر الاخر لقوله تعالى واذا رأوا تجارة او لهوا انفضوا اليها حمل الضمير على التجارة وقال ومن يكسب خطيئة او اثما ثم يرم به بريئا حمل الضمير على الاثم وثالثها ان يكون التقدير ولا ينفقونها والذهب كذلك كان معنى قوله والذي وثنيا ان لغالب العرب وثبات كذلك فان قيل ما السبب ان خصا بالذكر من سائر الاموال قلنا لانهما الاصل المعتبر في الاموال وهما اللذان يعدان بالكنز اعلم انه تعالى لما ذكر من يكنز الذهب والفضة قال فبشرهم بعذاب اليم اي فاخبرهم على سبيل التهكم لان الذين يكنزون الذهب والفضة انما يكنزونهما لينتفعوا بهما الى وقت الحاجة فقيل هذا هو الفرح كما يقال تحيتهم ليس الا الضرب واكرامهم ليس الا الشتم وايضا فالبشارة هي الخبر الذي يوثر في البشرة تغيرا لونها لنشرة الوجه وهذا يتناول ما اذا تغيرت البشرة بسبب الفرح او بسبب الغم ثم قال تعالى يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم هذا ما كنزتم لانفسكم وفي قراءة ابي وبطونهم وفيه سؤالان **السؤال الاول** لقائل ان يقول لم ذكر التعذيب بالنار في الذهب والفضة دون سائر الاموال **والجواب** لان النار لا تأثير لها في اللطخ والتلويث وانما تأثيرها في الاحراق والاذابة والذهب والفضة لا يحترقان بالنار فلا يبقى لهما بالنار تأثير الا في الاذابة والتليين وذلك غير مؤثر في الايلام الشديد فلا فائدة في قوله يوم يحمى عليها والجواب ليس المراد ذلك الاموال يحمى عليها بل المراد ان النار يحمى على تلك الاموال التي هي الذهب والفضة اي يوقد عليها نار ذات حمى وحر شديد وهو ماخوذ من قوله تعالى نار حامية ولو قيل يوم يحمى لم يبعد هذه الفائدة فان قالوا اذا كان المراد يوم يحمى النار عليها فلم ذكر الفعل قلنا لان النار تابعة للحمي والفعل غير مسند الى الظاهر اليس الا قوله فلا جرم حسن التركيب والتابيث وعن ابن عامر انه قرأ يحمى بالتاء **السؤال الثاني** ما الناصب لقوله يوم والجواب التقدير فبشرهم بعذاب اليم يوم يحمى عليها **السؤال الثالث** لم خصصت هذه الاعضاء والجواب لوجوه احدها ان المقصود من كسب المال حصول فرح القلب فظهر اثره في الوجه وحصول شبع بسببه البطن ولين شباب فاخره يظهر على الظهر فلما طلبوا تزيين هذه الاعضاء الثلاثة لاجرم حصل الكي على الجباه والجنوب والظهور وثانيها هذه الاعضاء الثلاثة محوفة وحصل بداخلها الان ضخيمة فيظهر فالمها بسبب وصول اثر اليها بخلاف سائر الاعضاء وثالثها قال ابو بكر الوراق خصت هذه المواضع بالذكر لان صاحب المال اذا رأى الفقير قبض جبينه واعرض بوجهه واطرق الفقير بجنبه تباعد عنه وولى عليه ظهره ورابعها ان المعنى انهم يكوون بسائر الجهات الاربع امامن مقدمه فعلى الجبهة وامامن خلفه فعلى الظهر وامامن يمينه ويساره فعلى الجنبين وخامسها ان الاعضاء الانسان جنبه والعضو المتوسط بالاستقامة والصلابة بينهما والعضو الذي امامه اعضاء الانسان ظهره فبين تعالى ان هذه الاقسام الثلاثة من اعضائه تصير معمورة في الكي والغرض منه التنبيه على ان ذلك الكي يحصل بسبب تلك الاعضاء وسادسها ان كمال حال بدن الانسان بجماله وقوته اما الجمال فمحله الوجه واعز الاعضاء في الوجه الجبهة فاذا وقع الكي في الجبهة فقد زال الجمال بالكلية واما القوة فمحلها الظهر والجنبان فاذا حصل الكي عليها فقد زالت القوة عن البدن والحاصل ان حصول الكي في هذه الاعضاء الثلاثة يوجب زوال الجمال وزوال القوة والانسان انما يطلب المال لحصول الجمال وحصول القوة **السؤال السابع** الذي يحمل كيا على بدن الانسان هو كل ذلك المال او القدر الواجب من الزكاة **والجواب** يقتضي انه الكل لانه لما لم يخرج منه لم يكن لله منه جزء معين بل الاجزاء كلها لله تعالى فوجب ان يعذب به الكل الاجزاء ثم انه تعالى قال هذا ما كنزتم لانفسكم والتقدير فيقال لهم هذا ما كنزتم لانفسكم والغرض منه تعظيم الوعيد لانه اذا علموا ان ما يعذبون به من درهم او دينار او من صحيفة معمولة او من احدهما جوز وا ان يكون غير الحق الى منعه وجوز وا خلاف ذلك فعظم الله تنكيلهم بان يقال هذا ما كنزتم لانفسكم ودينار او من صحيفة معمولة او من احدهما جوز وا ان يكون غير الحق الى منعه وجوز وا خلاف ذلك فعظم الله تنكيلهم بان يقال هذا ما كنزتم لانفسكم لتتمتعوا بها وتنتفعوا بسببها فلم تنتفعوا بها ولم تنتفع بها ورثتكم فجمعتموه لغيركم فغيركم انفق ما جمعتموه فاصار سببا لنعيمه وسببا لعذابكم وهذا غاية التحسير والتنكيل **قوله تعالى** ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا في كتاب الله يوم خلق السموات والارض اعلم ان

هذا شرح النوع الثالث من قبائح اعمال اليهود والنصارى والمشركين وهو اقدامهم على النسي وتغييرهم احكام الله تعالى فيه وذلك لانه تعالى لما حكم في كل واحد من الشهور الاثني عشر بحكم خاص فاذا غيروا ذلك الى وقت آخر فقد غيروا ذلك الحكم الخاص الذي حكم الله به في ذلك الشهر وهذا هو المراد من النسي **المسئلة الاولى** اعلم ان

اعلم ان السنة عند العرب عبارة عن اثني عشر شهرا من الشهور القمرية والدليل عليه هذه الاية وايضا قوله هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر
نورا وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب فجعلوا تقدير القمر بالمنازل على السنين وذلك انما يصح اذا كانت السنة معلقة بسير القمر
وايضا قال تعالى يسئلونك عن الاهلة قل هي مواقيت للناس والحج وعند سائر الطوائف عبارة عن المدة التي تدور الشمس فيها دورة تامة والسنة
القمرية اقل من الشمسية بمقدار معلوم وسبب ذلك النقصان تنقل الشهور القمرية من فصل الى فصل فيكون الحج واقعا في الشتاء مرة وفي الصيف
اخرى وكان يشق الامر عليهم بهذا السبب وايضا اذا حضروا الحج حضروا للتجارة وربما كان ذلك الوقت غير موافق لحضور التجارات من الاطراف وكان
يخل باسباب تجاراتهم لهذا السبب فلهذا السبب اقدموا على عمل الكبيس على ما هو معلوم في علم الزيجات واعتبروا السنة الشمسية وعند ذلك
بقي زمان الحج مختصا بوقت معين فهو اخف لمصلحتهم وانتفعوا بتجاراتهم ومصالحهم لهذا النسي وان صار سببا لحصول المصالح الدنيوية الا
انه لزم منه تغيير حكم الله تعالى لانه تعالى لما خص الحج باشهر معلومة على التعيين وكان سبب ذلك النسي يقع في سائر الشهور فيتغير حكم الله وتكليفه
فالحاصل انهم لرعاية مصالحهم في الدنيا تبعوا في تغيير احكام الله وابطال تكليفه فلهذا المعنى استوجبوا الذم العظيم في هذه الاية واعلم
ان السنة الشمسية لما كانت زائدة على السنة القمرية جمعوا تلك الزيادات فاذا بلغ مقدارها الى شهر جعلوا تلك السنة ثلاثة عشر شهرا وانكر
الله تعالى ذلك عليهم وقال ان حكم الله ان تكون السنة اثني عشر شهرا لا اقل ولا ازيد فحكمهم على بعض السنين بانه صار ثلثة عشر شهرا حكم واقع
على خلاف حكم الله تعالى ويوجب تغيير تكاليف الله وكل ذلك على خلاف الدين واعلم ان مذهب العرب من الزمان الاقدم ان تكون السنة قمرية
لا شمسية وهذا حكم توارثوه عن ابرهيم واسماعيل فاما عند اليهود والنصارى فليس كذلك ثم ان بعض العرب تعلم صنعة الكبيس من اليهود
والنصارى فاظهره في بلاد العرب **المسئلة الثانية** قال ابو علي الفارسي لا يجوز ان يتعلق قوله في كتاب الله بقوله عدة الشهور لانه
يقتضي الفصل بين الصلة والموصول بالخبر الذي هو قوله اثني عشر شهرا وانه لا يجوز قال المصنف رضي الله عنه في اعراب هذه الاية وجوه الاول
ان تقول هو قوله عدة الشهور مبتدا وقوله اثنا عشر شهرا خبر وقوله في كتاب الله يوم خلق السموات والارض والفائدة في ذكر هذه الاية المتوالية تقرير
ان ذلك العدد واجب مقرر في علم الله تعالى وفي كتابه من اول ما خلق الله تعالى العالم والثاني ان يكون قوله في كتاب الله يتعلق بمحذوف يكون صفة
للخبر وتقديره اثنا عشر شهرا مثبتا في كتاب الله ثم لا يجوز ان يكون ان يعني بهذا الكتاب كتاب من الكتب لانه متعلق بقوله يوم خلق السموات واسماء
الاعيان لا تتعلق بالظروف ولا تقول غلامك يوم الجمعة بل الكتاب هو مصدر والتقدير ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا في كتاب الله اي في
حكمه الواقع يوم خلق السموات والثالث ان يكون الكتاب اسما وقوله يوم خلق متعلق بفعل محدث والتقدير ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا
مكتوبا في كتاب كتبه الله يوم خلق السموات والارض **المسئلة الثالثة** في تفسير احكام الاية ان عدة الشهور عند الله اي في علمه اثنا
عشر شهرا في كتاب الله وفي تفسير كتاب الله وجوه الاول قال ابن عباس انه اللوح المحفوظ الذي كتب فيه احوال مخلوقاته باسرها على التفصيل وهو
الاصل للكتب التي انزلها على جميع الانبياء عليهم السلام الثاني قال بعضهم المراد من الكتاب القران وقد ذكرنا ايات تدل على ان السنة المعتبرة في دين محمد
صلى الله عليه وسلم هي السنة القمرية واذا كان كذلك كان هذا الحكم مكتوبا في القران الثالث قال ابو مسلم في كتاب الله اي فيما اوجبه وحكم به والكتاب
في هذا الموضع هو الحكم والايجاب كقوله تعالى كتب عليكم القتال كتب عليكم الصيام كتب ربكم على نفسه الرحمة قال القاضي هذا الوجه بعيد لانه تعالى جعل
الكتاب في هذه الاية كالظرف واذا حمل الكتاب على الحساب لم يستقم ذلك الا على طريق المجاز ويمكن ان يجاب عنه بانه وان كان مجازا الا انه مجاز متعارف
يقال ان الامر كذا وكذا في حساب فلان وفي حكمه واما قوله يوم خلق السموات والارض فقد ذكرنا في المسئلة الثانية وجوها فيما يتعلق به والاقرب
ما ذكرناه في الوجه الثالث وهو ان يكون المراد انه كتب الحكم وحكم به يوم خلق السموات والارض والمقصود بيان ان هذا الحكم حكم محكوم به من اول خلق العالم
وذلك يدل على المبالغة والتاكيد واما قوله منها اربعة حرم فقد اجمعوا على ان هذه الاربعة ثلاثة منها سرد وهي ذو القعدة وذو الحجة والمحرم
وواحد فرد وهو رجب ومعنى الحرم ان المعصية فيها اشد عقابا والطاعة فيها اكثر ثوابا والعرب كانوا يعظمونها حتى لو لقي الرجل قاتل ابيه لم يتعرض له
فان قيل اجزاء الزمان متشابهة في الحقيقة فما السبب في هذا التمييز قلنا ان هذا المعنى غير مستعمل في الشرائع فان امثلته كثيرة الا ترى انه تعالى ميز
البلد الحرام عن سائر البلاد بمزيد حرمة وميز يوم الجمعة عن سائر ايام الاسبوع بمزيد الحرمة وميز يوم عرفة عن سائر الايام بتلك العبادة المخصوصة وميز
شهر رمضان عن سائر الشهور بمزيد حرمة وهو وجوب الصوم وميز بعض ساعات اليوم بوجوب الصلاة فيها وميز بعض الليالي عن سائرها وهي ليلة القدر
وميز بعض الاشخاص عن سائر الناس باعطاء خلع الرسالة واذا كانت هذه الامثلة ظاهرة مشهورة فاي استبعاد في تخصيص بعض الاشهر بمزيد الحرمة نعم
نقول لا يبعد ان يعلم الله ان وقوع الطاعة في هذه الاوقات اكثر تاثيرا في طهارة النفس ووقوع المعاصي فيها اقوى تاثيرا من حيث النفس فهذا غير مستبعد
عند الحكماء الا ترى ان فيهم من صنف كتبا في الاوقات التي يرجى فيها اجابة الدعوات وذكروا ان تلك الاوقات المعينة حصلت فيها اسباب توجب ذلك وسئل
النبي صلى الله عليه وسلم اي الصيام افضل فقال عليه السلام افضله بعد صيام شهر رمضان صيام شهر الله المحرم وقال من صام يوما من اشهر الحرم كان له بكل
يوم ثلثون يوما وكثير من الفقهاء غلظوا الدية على القاتل بسبب وقوع القتل في هذه الاشهر وفيه فائدة اخرى وهي ان الطباع مجبولة على الظلم والفساد وامتناعهم
من هذه القبائح على الاطلاق شاق عليهم فالله سبحانه وتعالى خص بعض الاوقات بمزيد التعظيم والاحترام حتى ان الانسان ربما امتنع في تلك الازمنة وفي تلك
الامكنة عن القبائح والمنكرات وذلك يوجب انواعا من الفوائد احدها ان ترك القبائح في تلك الاوقات امر مطلوب لانه نقل القبائح وثانيها انه لما
تركها في تلك الاوقات فربما صار تركه لها في تلك الاوقات سببا لتركه لها في كل الاوقات فاقلع عنها واعرض عن المعاصي فيها فبعد انقضاء تلك الاوقات لو شرع

في القبائح والمعاصي صار شروعه فيها سببا لبطلان ما يحمله من الاذى والمشقة في اداء تلك الطاعات وبعض البقاع بمزيد التعظيم والاحترام ثم قال تعالى ذلك
الدين القيم وفيه بحثان الاول ان قوله ذلك اشارة اما الى قوله ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا لا ازيد ولا انقص او الى قوله منها اربعة منها اربعة
حرم وعندي ان الاول اولى لان الكفار سلموا ان اربعة منها حرم الا انهم بسبب الكبيس ربما جعلوا السنة ثلاثة عشر شهرا فكانوا يغيرون مواقع الشهور فالمقصود
من هذه الاية الرد على هؤلاء فوجب حمل اللفظ عليه • البحث الثاني في تفسير لفظ الدين وجوه • الاول ان الدين قد يراد به الحساب يقال الكيس من دان
نفسه اي حاسبها والقيم بمعناه المستقيم فتفسير الاية على هذا التقدير ذلك الحساب الصحيح والعدد المستوي الثاني قال الحسن ذلك الدين القيم الذي لا
يبدل ولا يغير فالقيم هاهنا بمعنى القائم الدائم الذي لا يزول وهو الدين الذي فطر الناس عليه • والثالث قال بعضهم المراد ان هذا التعبد هو الدين اللازم
من الاسلام قال القاضي حمل لفظ الدين على العبادة اولى من حمله على الحساب لانه مجاز فيه ويمكن ان يقال الاصل في لفظ الدين الانقياد يقال يا من
دانت له الرقاب اي انقادت فالحساب يسمى دينا لانه يوجب الانقياد والعدة تسمى دينا لانه يوجب الانقياد فلم يكن حمل هذا اللفظ على التعبد اولى من حمله على
الحساب قال اهل العلم الواجب على المسلمين بحكم هذه الاية ان يعتبروا في بيوعهم ومدد ديونهم واحوال زكاتهم وسائر احكامهم السنة العربية بالاهلة ولا يجوز
لهم اعتبار السنة العجمية والرومية • ثم قال تعالى فلا تظلموا فيهن انفسكم وفيه بحثان **البحث الاول** الضمير في قوله فيهن فيه قولان
الاول وهو قول ابن عباس ان المراد فلا تظلموا في الشهور الاثني عشر انفسكم والمقصود منع الانسان من الاقدام على الفساد مطلقا في جميع العمر
والقول الثاني وهو قول الاكثرين ان الضمير في قوله فيهن عائد الى الاربعة الحرم قالوا والسبب فيه ما ذكرنا ان لبعض الاوقات اثرا في زيادة الثواب
على الطاعات والعقاب على المحظورات والدليل على ان هذا القول اولى وجوه الاول الضمير في قوله فيهن عائد الى المذكور السابق فوجب عوده الى
اقرب المذكورات وما ذاك الا قوله منها اربعة حرم • والثاني ان الله تعالى خص هذه الاشهر بمزيد احترام في اية اخرى وهو قوله الحج اشهر معلومات
فمن فرض فيهن الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج فهذه الاشياء غير جائزة في غير الحج ايضا الا انه تعالى اكد في المنع منها في هذه الايام تنبيها على
زيادتها في الشرف • الثالث قال الفراء الاولى رجوعها الى الاربعة لان العرب تقول فيما بين الثلاثة الى العشرة فيهن فاذا جاوز هذا العدد قالوا فيها
والاصل فيه ان جمع القلة يكنى عنه كما يكنى عن جماعة مؤنثة ويكنى عن جمع الكثرة كما يكنى عن واحدة مؤنثة كما قال حسان
لنا الجفنات الغر يلمعن في الضحى واسيافنا يقطرن من نجدة دما • قال يلمعن ويقطرن لان الاسياف والجفنات جمع قلة ولو جمع جمع الكثرة لقال تلمع
وتقطر هذا هو الاختيار ثم يجوز اجراء احدهما مجرى الاخر كقول النابغة • ولا عيب فيهم غير ان سيوفهم بهن فلول من قراع الكتائب • فقال
بهن والسيوف جمع كثرة **البحث الثاني** في تفسير هذا الظلم اقوال الاول المراد منه النسيء الذي كانوا يعملونه فينقلون الحج من الشهر الذي امر
الله باقامته فيه الى شيء اخر ويغيرون تكاليف الله • والثاني انه نهي عن المقاتلة في هذه الاشهر • والثالث انه نهي عن جمع المعاصي بسبب ما ذكرنا ان لهذه
الاشهر مزيد اثر في تعظيم الثواب والعقاب والاقرب عندي حمله على المنع من الشيء لان الله تعالى ذكره عقيب هذه الاية ثم قال وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم
كافة وفيه مباحث **البحث الاول** قال الفراء كافة اي جميع والكافة لا تكون مذكرة ولا مجموعة على عدد الرجال فتقول كافين او كافات
للنسوة ولكنها كافة بالهاء والتوحيد لانها وان كانت على لفظ فاعلة فانها في مذهب مصدر مثل الخاصة والعاقبة ولذلك لم يدخل فيها العرب الالف
واللام لانها في مذهب قولك قاموا معا وقاموا جميعا وقال الزجاج كافة منصوب على الحال ولا يجوز ان يثنى ويجمع كما انك اذا قلت قاتلوهم عامة لم يثن
ولم يجمع فكذلك خاصة **البحث الثاني** في قوله كافة قولان الاول ان يكون المراد قاتلوهم باجمعكم مجتمعين على قتالهم كما انهم يقاتلونكم على هذه
الصفة يريد تعاونوا وتناصروا على ذلك ولا تخاذلوا ولا تتعاجلوا وكونوا عباد الله مجتمعين متوافقين على مقاتلة الاعداء • والثاني قال ابن عباس قاتلوهم
بكليتكم ولا تخافوا بعضهم بترك القتال كما انهم يستحلون قتال جميعكم والقول الاول اقرب حتى يصح قياس احد الجانبين على الاخر **البحث الثالث**
ظاهر قوله قاتلوا المشركين كافة اباحة قتالهم في جميع الاشهر ومن الناس من يقول المقاتلة مع الكفار محرمة بدليل قوله منها اربعة حرم فلا تظلموا فيهن انفسكم
باستحلال القتال والغارة فيهن وقد ذكرنا هذه المسألة في سورة البقرة في تفسير قوله ويسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه ثم قال تعالى واعلموا ان الله
مع المتقين يريد مع اوليائه الذين يخشونه في الطاعات واجتناب المحرمات قال الزجاج تاويله انه ضامن لهم النصر **قوله تعالى**
انما النسيء زيادة في الكفر يضل به الذين كفروا يحلونه عاما ويحرمونه ليواطئوا عدة ما حرم الله فيحلوا ما حرم الله زين لهم سوء اعمالهم
والله لا يهدي القوم الكافرين في الاية مسائل **المسألة الاولى** في النسيء قولان الاول انه التاخر قال ابو زيد نسأت الابل عن الحوض انسؤها نسأ
اذا اخرتها وانسأته انساء اذا اخرته عنه والاسم النساءة والنساء ومنه انسأ الله فلانا اجله ونسأ في اجله قال ابو علي الفارسي النسأ مصدر كالتدبير
والتكبير ويحتمل ايضا ان يكون نسأ بمعنى منسوء كقتيل بمعنى مقتول الا انه لا يمكن ان يكون المراد منه ههنا المفعول لانه ان حمل على ذلك كان معناه انما المؤخر
زيادة في الكفر والمؤخر الشهر فيلزم كون الشهر كفرا وذلك باطل بل المراد من النسأ هاهنا المصدر بمعنى الانساء وهو التاخر وكان النسيء في الشهور عبارة
عن تاخر حرمة شهر الى شهر اخر ليست له تلك الحرمة وروي عن ابن كثير من طريق قنبل النسأ بوزن النفع وهو المصدر الحقيقي كقولهم نسأت اي اخرت وروي
عنه ايضا النسيء مخففة الياء ولعله لغة في النسأ بالهمز مثل ارجيت وارجأت • وروي عنه النساء مشددة الياء بغير همزة وهذا على التخفيف
القياسي والقول الثاني قال قطرب النسيء اصله من الزيادة يقال نسأ في الاصل ونسأ اذا زاد فيه ولذلك قيل اللبن النسيء لزيادة الماء فيه ونسئت
المراة اذا حبلت فجعل زيادة الولد فيها كزيادة الماء في اللبن وقيل للناقة نسأتها اي زجرتها ليزداد سيرها وكل زيادة حدثت في شيء فهو نسيء قال الواحدي
والصحيح القول الاول وهو ان اصل النسيء التاخر ونسئت المراة اذا حبلت لتاخر حيضها ونسأت الناقة اي اخرتها عن غيرها لئلا يصير اختلاط بعضها

بعض ما نعا من جنس النسي ونسأت اللبن اذا اخرته حتى كثر الماء فيه اذا عرفت هذين القولين فنقول ان القوم علموا انهم لو رتبوا حسابهم على السنة القمرية فانه
يقع حجهم تارة في الصيف وتارة في الشتاء وكان يشق الاسفار ولم ينتفعوا بها في المرابحات والتجارات لان سائر الناس من سائر البلاد
ما كانوا يحضرون الا في الاوقات اللائقة الموافقة فعلموا ان بناء الامر على رعاية السنة القمرية يخل بمصالح الدنيا فتركوا ذلك واعتبروا السنة
السنة الشمسية ولما كانت السنة الشمسية زائدة على السنة القمرية بمقدار معين احتاجوا الى الكبيسة وجعلوا لهم بتلك الكبيسة امران احدهما انهم
كانوا يجعلون بعض السنين ثلثة عشر شهرا بسبب اجتماع تلك الزيادات والثاني انه كان ينتقل الحج من بعض الشهور القمرية الى غيره فكان الحج يقع في بعض
السنين في ذي الحجة وبعده في المحرم وبعده في صفر وهكذا على الدور حتى ينتهي بعد مدة مخصوصة مرة اخرى الى ذي الحجة فحصل بسبب الكبيسة هذان
الامران احدهما الزيادة في عدد الشهور والثاني تاخير الحرمة الحاصلة بشهر الى شهر وقد بينا ان لفظ النسي يفيد التاخير عند الاكثرين ويفيد الزيادة
عند الباقين وعلى التقديرين فانه منطبق على هذين الامرين والحاصل من هذا الكلام ان بناء العبادات على السنة القمرية يخل بمصالح الدنيا وبناؤها على السنة
الشمسية يفيد رعاية مصالح الدنيا والله تعالى امرهم من وقت ابرهيم واسمعيل عليهما السلام ببناء الامر على رعاية السنة القمرية فهم تركوا امر الله في رعاية
السنة القمرية واعتبروا السنة الشمسية رعاية لمصالح الدنيا واوقعوا الحج في شهر اخر سوى الاشهر الحرم فلهذا السبب عاب الله عليهم وجعله سببا
لزيادة كفرهم وانما كان ذلك سببا لزيادة الكفر لانه تعالى امرهم بايقاع الحج في الاشهر الحرم ثم انهم بسبب هذه النسيئة اوقعوا في غير هذه الاشهر وذكروا
لاتباعهم ان هذا الذي علمنا هو الواجب وان ايقاعه في الشهور القمرية غير واجب كان هذا انكارا منهم لحكم الله مع العلم به وتمردا عن طاعته وذلك يوجب
الكفر باجماع المسلمين فثبت ان عملهم بذلك النسي يوجب زيادة في الكفر واما الحساب الذي به يعرف مقادير الزيادات الحاصلة بسبب تلك الكبائس
فمذكورة في الزيجات واما المفسرون فانهم ذكروا في سبب هذا التاخير وجها اخر فقالوا ان العرب كانت تحرم الشهور الاربعة وكان ذلك شريعة ثابتة
من زمان ابرهيم واسماعيل عليهما السلام وكانت العرب اصحاب حروب وغارات فشق عليهم ان يمسكوا ثلاثة اشهر متوالية لا يغزون فيها وقالوا ان توالت علينا
ثلاثة اشهر حرم لا نصيب فيها شيئا لنهلكن وكانوا يؤخرون تحريم المحرم الى صفر فيحرمونه ويستحلون المحرم قال الواحدي واكثر العلماء على ان هذا
التاخير ما كان يختص بشهر واحد بل كان ذلك في كل الشهور وهذا القول عندنا هو الصحيح على ما قررناه واتفقوا انه عليه السلام لما اراد الحج في سنة
حج الوداع عاد الى شهر ذي الحجة في نفس الامر فقال عليه السلام الا ان الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق الله السموات والارض السنة اثنا عشر شهرا واراد ان
الاشهر الحرم رجعت الى مواضعها **المسئلة الثانية** قوله تعالى زيادة في الكفر معناه انه تعالى حكى عنهم انواعا كثيرة من الكفر فلما ضموا
ضموا اليها هذا العمل ونحن قد دللنا على ان هذا العمل كفر كان ضم هذا العمل الى تلك الانواع المذكورة سالفا من الكفر زيادة في الكفر احتج الجبائي بهذه
الاية على فساد قول من يقول الايمان مجرد الاعتقاد والاقرار قال لانه تعالى بين ان هذا العمل زيادة في الكفر والزيادة على الكفر يجب ان يكون اثما فكان ترك
هذا التاخير اثما وظاهر ان هذا الترك ليس بمعرفة ولا باقرار فثبت ان غير المعرفة والاقرار قد يكون ايمانا قال المصنف رضي الله عنه هذا الاستدلال
ضعيف لانا بينا انه تعالى لما اوجب عليهم ايقاع الحج في شهر ذي الحجة مثلا من الاشهر القمرية فاذا اعتبرنا السنة الشمسية فربما وقع الحج في المحرم وفي صفر
اخر فقولهم بان هذا الحج صحيح مجزي وانه لا يجب عليهم ايقاع الحج في شهر ذي الحجة ان كان منهم بحكم علم بالضرورة كونه من دين ابرهيم واسماعيل فكان هذا
كفر بسبب عدم العلم وسبب عدم الاقرار اما قوله تعالى يضل به الذين كفروا فهذا قراءة العامة وهي حسنة لاسناد الضلال الى الذين كفروا لانهم
ان كانوا ضالين في انفسهم فقد حسن اسناد الضلال اليهم وان كانوا مضلين لغيرهم حسن ايضا لان المضل لغيره ضال في نفسه لا محالة وقرا اهل الكوفة
يضل بضم الياء وفتح الضاد ومعناه ان كبراءهم يضلونهم بحملهم على هذا التاخير في الشهور واسند الفعل الى المفعول كقوله في هذه الاية زين لهم سوء اعمالهم
اي زين لهم ذلك حاملوهم عليه وقرا ابو عمرو في رواية من طريق ابي مقسم يضل به الذين كفروا بضم الياء وكسر الضاد وله ثلاثة اوجه احدها يضل الله
به الذين كفروا والثاني يضل به الشيطان الذين كفروا والثالث وهو اقواها يضل به الذين كفروا تابعيهم والاخذين باقوالهم انما كان هذا الوجه
اقوى لانه لم يجر ذكر الله وذكر الشيطان واعلم ان الكناية في قوله به يعود الى النسي وقوله يحلونه عاما ويحرمونه عاما والضمير عائد الى النسي والمعنى يحلون
ذلك الانساء عاما ويحرمونه عاما قال الواحدي اي يحلون التاخير وهو العام الذي يريدون ان يقاتلوا من المحرمون ويحرمون التاخير عاما اخر وهو العام الذي
يدعون المحرم على تحريمه قال رضي الله عنه هذا التاويل انما يصح اذا فسرنا النسي بانهم كانوا يؤخرون المحرم في بعض السنين وذلك يوجب ان ينقلب الاشهر الحرم
الى الحل وبالعكس الا ان هذا انما يصح لو حملنا النسي على المفعول وهو النسي المؤخر وقد ذكرنا انه مشكل لانه يقتضي ان يكون الشهر المؤخر كفروا به
غير جائز الا اذا قلنا ان المراد من النسي المنسو وهو المفعول وحملنا قوله انما النسي زيادة في الكفر على ان المراد العمل الذي به يصير الشيء نساء زيادة
في الكفر بسبب هذا الاضمار فقوي هذا التاويل اما قوله ليواطئوا عدة ما حرم الله قال اهل اللغة واطات فلانا على كذا اذا وافقته
عليه قال المبرد يقال تواطا القوم على كذا اذا اجتمعوا عليه كان كل واحد منهم يطا حيث يطا صاحبه والايطاء في الشعر من هذا وهو ان ياتي في
القصيدة بقافيتين على لفظ واحد ومعنى واحد قال ابن عباس انهم ما احلوا شهرا من الحرم الا حرموا مكانه شهرا من الحلال ولم يحرموا شهرا من الحلال
الا احلوا مكانه شهرا من الحرام لاجل ان يكون عدد الاشهر الحرم اربعة مطابقة لما ذكره الله تعالى هذا هو المراد من المواطاة ولما بين كون هذا العمل
كفرا ومنكرا قال زين لهم سوء اعمالهم والله لا يهدي القوم الكافرين قال ابن عباس والحسن يريد زين لهم الشيطان هذا العمل والله لا يرشد كل كفار اثيم

قوله تعالى يا ايها الذين امنوا ما لكم اذا قيل لكم انفروا في سبيل الله اثاقلتم الى الارض ارضيتم
بالحياة الدنيا من الاخرة فما متاع الحياة الدنيا في الاخرة الا قليل ٥ في الاية مسائل **المسئلة الاولى**

اعلم انه تعالى لما شرح معايب هؤلاء الكفار وفضايحهم عاد الى الترغيب في مقاتلتهم وقال يا ايها الذين امنوا مالكم اذا قيل لكم انفروا في سبيل الله اثاقلتم وتقرير الكلام انه تعالى ذكر في الآيات السابقة اسبابا كثيرة موجبة لتمالهم وذكر موانع كثيرة تحصل من مقاتلتهم كقوله يعذبهم او يتوب عليهم ونحو هذا ويبصركم عليهم وذكر اعمالهم المنكرة واعمالهم القبيحة في الدين والدنيا وعند هذا الاخير ظهر للانسان مانع من قتالهم الا وهو ان يخاف القتل ويحب الحياة فبين تعالى ان هذا المانع حقير لان سعادة الدنيا بالنسبة الى سعادة الآخرة كالقطرة في البحر وترك الخير الكثير لاجل الشر القليل جهل وسفه

المسئلة الثانية المروي عن ابن عباس ان هذه الآية نزلت في غزوة تبوك وذلك لانه عليه السلام لما رجع من الطايف فاقام بالمدينة وامر بجهاد الروم وكان ذلك الوقت زمان شدة الحر وطابت ثمار المدينة وابتعث واستعظم الناس حرب الروم وهابوه فنزلت هذه الآية قال المحققون وانما ثقل الناس من وجوه الاول شدة الزمان بسبب الصيف والقحط وثانيها بعد المسافة والحاجة الى الاستعداد الكثير الزايد على ما جرت به عادتهم في سايز الغزوات وثالثها ادراك الثمار بالمدينة في ذلك الوقت ورابعها شدة الحر بسبب ذلك الوقت وخامسها مهابة عسكر الروم فهذه الجهات الكثيرة اجتمعت فاقتضت ثقل الناس عن ذلك الغزو

المسئلة الثالثة يقال استنفر الامام الناس لجهاد العدو فنفروا ينفرون نفرا ونفورا اذا حثهم ودعاهم اليه ومنه قول النبي عليه السلام اذا استنفرتم فانفروا واصل النفر الخروج الى مكان الامر صالح عليه واسم ذلك القوم الذين يخرجون النفير ومنه قولهم فلان لا في العير ولا في النفير وقوله اثاقلتم ويه قرأ الاعمش ومعناه ساطائتم وتظيره قوله تعالى ادارأتم وقوله اطيرنا بكم قال صاحب الكشاف وضمير معنى الميل والاخلاد بعدي بالى والمعنى ملتم الى الدنيا وشهواتها وكرهتم مشاق السفر ومتاعبه وتظيره اخلد الى الارض واتبع هواه وقيل المعنى بالى الاقامة بارضكم والتفافيها وقوله مالكم اذا قيل لكم وان كان في الظاهر استفهاما الا ان المراد المبالغة في الانكار ثم قال تعالى ارضيتم بالحياة الدنيا من الآخرة فما متاع الحياة الدنيا في الآخرة الا قليل والمعنى كانه قيل قد ذكرنا الوجهات الكثيرة الداعية الى القتال وقد شرحنا المنافع العظيمة التي تحصل عند القتال وبينا انواع قبايحهم التي تحمل العاقل على مقاتلتهم فاتركوا جميع هذه الامور الباعثة لكم على مقاتلتهم وتحملون انفسكم على طاعة المعبود الموجب للثواب العظيم في الآخرة لاجل بقية بالنعل ترك الثواب العظيم في الآخرة لاجل المنعة اليسيرة الحاصلة في الدنيا والدليل على ان متاع الدنيا في الآخرة قليل ان لذات الدنيا خسيسة في انفسها ومشوبة بالآفات والبليات ومنقطعة عن قريب لا محالة ومنافع الآخرة شريفة عالية خالصة عن كل الآفات ودائمة ابدية سرمدية وذلك يوجب القطع بان متاع الدنيا في جنب الآخرة حقير خسيس

المسئلة الرابعة اعلم ان هذه الآية تدل على وجوب الجهاد في كل حال لانه تعالى لما عاتب اقواما على ترك الجهاد واوجبه عليهم فلو لم يكن الجهاد واجبا في كل حال لكان هذا العتاب منكرا ولبين تعالى ان يقول ان الجهاد انما يجب في الوقت الذي يخاف هجوم الكفار عليه لانه عليه السلام ما كان يخاف هجوم الروم عليه ومع ذلك فقد اوجب الجهاد عليهم ومنافع الجهاد مستقصاة في سورة آل عمران وايضا فرض الجهاد واجب على الكفاية فاذا قام به البعض سقط عن الباقين

المسئلة الخامسة لقائل ان يقول ان قوله يا ايها الذين امنوا خطاب مع كل المومنين بقرينة قوله مالكم اذا قيل لكم انفروا في سبيل الله اثاقلتم فهذا يدل على ان كل المومنين كانوا مثاقلين بسبب ذلك التكليف وذلك المثاقل معصية فهذا يدل على اطباق كل الامة على المعصية وذلك يقدح في ان اجماع الامة حجة. الجواب ان خطاب الكل لارادة البعض مجاز مشهور في القرآن وفي سايز انواع الكلام كقوله اياك اعني واسمعي ياجارة

قوله تعالى الا تنفروا يعذبكم عذابا اليما ويستبدل قوما غيركم ولا تضروه شيئا والله على كل شيء قدير اعلم انه تعالى لما رغبهم في الآية الاولى في الجهاد بناء على الترغيب في ثواب الآخرة رغبهم في هذه الآية في الجهاد بناء على انواع اخر من الامور المقوية للدواعي وهي ثلثة انواع **الاول** قوله يعذبكم عذابا اليما واعلم انه يحتمل ان يكون المراد منه عذاب الدنيا وان يكون المراد منه عذاب الآخرة وقال ابن عباس استنفر رسول الله صلى الله عليه وسلم ثقيفا فاسلموا فامسك الله عنهم المطر وقال الحسن انه كان ينزل عليهم وقيل المراد منه عذاب الآخرة الاليم لا يليق الا به وقيل انه تهديد بكل الاقسام وهي عذاب الدنيا وعذاب الآخرة وقطع منافع الدنيا ومنافع الآخرة **الثاني** قوله ويستبدل قوما غيركم والمراد تنبيههم على انه تعالى متمكن بقدرته على اعدايه فان سارعوا عند الخروج حصلت المضرة لهم وان تثاقلوا وقتا للمضرة لعزمهم وحصل الغنى للاسلام لا يخفى على احد ان اعداء الدين واعز الاسلام لا يحصل الا بهم وليس في العقل ما يدل على ان ذلك الغني منهم وتظيره قوله تعالى يا ايها الذين امنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف ياتي الله بقوم يحبهم ويحبونه ثم اختلف المفسرون فقال ابن عباس هم الفرس وقال سعيد بن جبير هم ابناء فارس وقال ابو روق هم اهل اليمن وهذه الوجوه ليست تفسير الآية لان الآية ليس فيها اشعار بها بل حمل ذلك الكلام المطلق على صورة معينة شاهد وهما والثالث قال الاصم معناه ان تخرجوه من بين اظهركم وهو المدينة قال القاضي هذا ضعيف لان اللفظ لا دلالة له فيه على انه عليه السلام يمثل من المدينة الى غيرها فلا يمتنع ان يظهره الله تعالى بان المدينة اقواما يعينونه على الغزو ولا يبعد ان يقوم من الملايكة ايضا حال كونه هناك والثالث قوله تعالى ولا تضروه شيئا والكناية في قول الحسن راجعة الى الله تعالى اي لا يضروا الله لانه غني عن العالمين وفي قول الباقين يعود الى الرسول اي لا تضروه لان الله عصمه عن الناس ولانه تعالى لا يجد له ان شاء لم ينصره ثم قال والله على كل شيء قدير وهو تنبيه على عدم الزجر عن الله تعالى نادر لا يجوز عليه الجزاء فاذا توعد بالعقاب فعل بقي في الآية مسايل

المسئلة الاولى قال الحسن وعكرمة هذه الآية منسوخة بقوله تعالى وما كان المومنون لينفروا كافة قال المحققون الصحيح ان هذه الآية خطاب لمن استنفره رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم ينفروا وعلى هذا التقدير فلا نسخ

المسئلة الثانية قال الجبايي هذه الآية تدل على وعيد اهل الصلاة حيث بين ان المومنين لو لم ينفروا عذبهم عذابا اليما وهو عذاب النار فان ترك الجهاد لا يكون الا من المومن فيدل ذلك على قول المرجئة ان اهل الصلاة لا وعيد لهم واذا ثبتنا الوعيد لهم بترك الجهاد لا يكون الا لكذا في غيره لانه لا قايل بالفرق واعلم ان مسئلة

الوعيد ذكرناها بالاستقصا في سورة البقرة **المسئلة الثالثة** قال القاضي هذه الآية دالة على وجوب الجهاد سواء كان مع الرسول او لا معه لانه تعالى قال يا ايها الذين امنوا ما لكم اذا قيل لكم ولم ينص على ان ذلك التأييد هو الرسول فان قالوا الواجب ان يكون المراد هو الرسول لقوله تعالى ما لكم اذا قيل لكم انفروا في سبيل الله اثاقلتم الى الارض ارضيتم بالحياة الدنيا من الآخرة فما متاع الحياة الدنيا في الآخرة الا قليل الا تنفروا يعذبكم عذابا اليما ويستبدل قوما غيركم ولقوله ولا تضروه شيئا اذ لا يمكن ان يكون المراد هو الرسول لقوله تعالى ويستبدل قوما غيركم بذلك الا الرسول فلما خصص احد الآيتين بالرسول خصص الاخرى به ايضا عملا بالدليلين او لهما على ما قررناه في اصول الفقه **قوله تعالى** الا تنصروه فقد نصره الله اذ اخرجه الذين كفروا ثاني اثنين اذ هما في الغار اذ يقول لصاحبه لا تحزن ان الله معنا فانزل الله سكينته عليه وايده بجنود لم تروها وجعل كلمة الذين كفروا السفلى وكلمة الله هي العليا والله عزيز حكيم اعلم ان هذا طريق اخر يرغبهم في الجهاد وذلك لانه تعالى ذكر في الآية الاولى انهم ان لم ينفروا باستنفاره وهم يستطيعون نصرته فان الله يقدر بقدرته على ان ينصره وقواه حال ما لم يكن معه الا رجل واحد فهذا اولى وفي الآية مسائل **المسئلة الاولى** قائل ان يقول كيف يكون قوله فقد نصره الله جوابا للشرط وجوابه ان التقدير الا تنصروه فسينصره الذي نصره حين ما لم يكن معه الا رجل واحد ولا اقل من الواحد والمعنى انه ينصره الآن كما نصره في ذلك الوقت **المسئلة الثانية** قوله اذ اخرجه الذين كفروا يعني قد نصره الله في ذلك الوقت الذي اخرجه الذين كفروا من مكة وقوله ثاني اثنين نصب على الحال اي في الحال التي كان فيها ثاني اثنين وتفسير قوله ثاني اثنين وتفسير قوله سوى بيان قوله ثالث ثلاثة وخامس خمسة فالمعنى انه اذا حضر انسان فكل واحد منهما يكون ثانيا في ذلك المجلس للآخر فلهذا السبب قالوا يقال فلان ثاني اثنين اي هو احدهما قال صاحب الكشاف وفي ثاني اثنين بالسكون واذ ما بدل من قوله اذ اخرجه والغار نقب عظيم في الجبل وكان ذلك الجبل يقال له ثور على مسيرة ساعة من مكة على يسرة من يريد من مكة من المشركين وسول الله صلى الله عليه وسلم فيه مع ابي بكر ثلاثا وقوله اذ يقول بدل من ثاني اثنين **المسئلة الثالثة** ذكروا ان قريشا ومن بها من مكة من المشركين لما قدروا على قتل رسول الله صلى الله عليه وسلم فزعوا واذ يمكر بك الذين كفروا فامر الله تعالى ان يخرج هو وابو بكر ليلا الى الغار وامر عليا رضي الله عنه ان ينجح على فراشه ليمنعهم السواد من طلبه حتى يبلغ هو وصاحبه الى ما امره الله به فلما وصلا الى الغار دخل ابو بكر الغار اولا ليلتمس ما في الغار فقال له النبي صلى الله عليه وسلم مالك فقال بابي انت وامي اخشى ما اوذي السباع والهوام فان كان فيه شيء كان بي ولا بك وكان في الغار جحر فوضع عقبه عليه لئلا يخرج ما يؤذي الرسول صلى الله عليه وسلم فلما طلب المشركون الاثر وقربوا ابكى ابو بكر خوفا على رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال عليه السلام لا تحزن ان الله معنا فقال ابو بكر وان الله لمعنا فقال الرسول نعم فجعل يمسح الدموع عن خده ويروى عن الحسن انه كان اذا ذكر هذا ابو بكر بكى واذا ذكر بكاءه سجي الدموع مسح هو الدموع عن خده وقيل لما طلع المشركون فوق الغار اشفق ابو بكر على رسول الله وقال ان قتلت فانا رجل واحد وان قتلت هلكت الامة فقال عليه السلام ما ظنك باثنين الله ثالثهما وقيل لما دخل الغار وضع ابو بكر رجله على باب الغار وجعل يمسح الدم عن رجله فجاءت حية فجعلت تضربه فمنعه ابو بكر رجله فجعلت تضرب رجله فلم يتحرك لئلا يتحرك عليه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اللهم اعم اعمارهم واجعلهم يترددون حول الغار ولا يرون احدا **المسئلة الرابعة** دلت هذه الآية على فضيلة ابي بكر رضي الله عنه من وجوه الاول انه عليه السلام لما ذهب الى الغار لاجل انه كان يخاف الكفار من ان يبعدوا عليه قتله فلولا ان عليا عليه السلام كان قاطعا على باطن ابي بكر بانه من المؤمنين المخلصين الصادقين والا لما صحبه نفسه في ذلك الوضع لانه لو جوز ان يكون بخلاف ظاهره لكان يجوز ان يبدل الصداقة عليه وايضا خافه من ان يتواضع هو على قتله فلما اصطحبه لنفسه في تلك الحالة دل على انه عليه السلام كان قاطعا بان باطنه على وفق ظاهره الثاني وهو ان الهجرة كانت باذن الله تعالى وكان نبي خزيمة رسول الله صلى الله عليه وسلم جماعة من المخلصين وكانوا في النسب الى خزيمة رسول الله صلى الله عليه وسلم اقرب من ابي بكر فلولا ان الله تعالى امره بان يستصحب ابا بكر في تلك الواقعة الصعبة الهائلة والا لكان الظاهر ان لا يخصه لهذه الصحبة ويخص بها اياه بهذا التشريف دل على مضيء عال له في الدين الثالث ان كل من سوى ابي بكر فار فوار سول الله صلى الله عليه وسلم اما هو فما سبق رسول الله كفيرا وما تخلف عنه كفيرا بل صبر على مواساته وملازمته وخدمته عند هذا الخوف الشديد الذي لم يبق معه احد وذلك يوجب الفضل العظيم له الرابع انه تعالى سماه ثاني اثنين فجعل ثاني محمد عليه السلام حال كونهما في الغار والعالمين انه رضي الله عنه كان ثاني محمد في اكثر المناصب الدينية فانه صلى الله عليه وسلم ارسل الى الخلق وعرض الاسلام على ابي بكر وآمن ابو بكر ثم ذهب وعرض الايمان على طلحة والزبير وعثمان بن عفان وجماعة اخرين من اجلة الصحابة والكل آمنوا على يده ثم جاءهم الى رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد ايام فلازمه وكان هو رضي الله عنه ثاني اثنين في الدعوة الى الله تعالى وايضا كلما وقف رسول الله صلى الله عليه وسلم في غزو وكان ابو بكر يقف في خدمته فلا يفارقه وكان ثاني اثنين في المواقف كلها وكلما صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقف خلفه وكان ثاني اثنين هناك وكلما جلس رسول الله كان ثاني اثنين في مجلسه ولما مرض رسول الله صلى الله عليه وسلم قام مقامه في امامة الناس في الصلاة وكان ثاني اثنين هناك ولما توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم قام مقامه في الامامة وكان ثاني اثنين ولما توفي دفن بجنبه وكان ثاني اثنين هناك ايضا وطعن بعض الملحدين من الروافض في هذا الوجه وقال كونه ثاني اثنين للرسول لا يكون اعظم من كون الله تعالى رابعا لكل ثلاثة في قوله تعالى ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم ثم ان هذا العلم عام يعم الكافر والمؤمن ولما لم يكن هذا المعنى من الله تعالى دالا على فضيلة الانسان فلان لا يدل على النبي على فضيلة الانسان كان اولى والجواب ان هذا لا يصح لان المراد هناك كونه تعالى مع الكل بالعلم والتدبير وكونه مطلعا على ضمير كل واحد اما المراد ها هنا بكونه ثاني اثنين تخصيصه بهذه الصحبة في معرض التعظيم وايضا فقد دللنا بالوجوه الثلاثة المتقدمة على ان كونه معه في هذا الموضع دليل قاطع على انه صلى الله عليه وسلم كان قاطعا بان باطنه على وفق ظاهره فان احد الامرين من الآخر والوجه الخامس التمسك بهذه الآية ما جاء في الاخبار ان ابا بكر لما حزن قال له عليه السلام ما ظنك باثنين الله ثالثهما ولا شك ان هذا منصب عال ودرجة رفيعة واعلم ان الروافض لما الذين كانوا اذا اختلفوا اتوا بوجوه خمسة سادسهم جبريل واراد وا بهذا ان الرسول وعليا وفاطمة والحسن والحسين اجتمعوا تحت عباءة يوم المباهلة فجاء جبريل وجعله سادسهم فذكروا للشيخ الامام الوالد رحمه الله تعالى ان القوم هكذا يقولون فقال رحمه الله لكم ما هو خير منه وهو

ما ظنك باثنين الله ثالثهما ومن المعلوم بالضرورة ان هذا افضل واكمل والوجه السادس انه تعالى وصف ابا بكر بكونه صاحبا للرسول وذلك يدل على كمال الفضل فان لم يحسن فضل اصحابي من انكر ان يكون ابو بكر صاحب رسول الله كان كافرا لان الامة مجمعة على ان المراد من قوله اذ يقول لصاحبه لا تحزن ان احدهما هو ابو بكر وذلك يدل على ان الله تعالى وصفه بكونه صاحبا له اعترضوا فقالوا ان الله تعالى وصف الكافر بكونه صاحبا للمؤمن وهو قوله قال له صاحبه وهو يحاوره اكفرت بالذي خلقك من تراب والجواب ان هناك وان كان وصفه بكونه صاحبا له الا انه اردفه بما يدل على الاهانة والاذلال وهو قوله اكفرت اما ها هنا فانه اردف وصفه بكونه صاحبا له ذكر ما يدل على الاجلال والتعظيم وهو قوله لا تحزن ان الله معنا فاي مناسبة بين البابين لولا فرط العداوة الوجه السابع في دلالة هذه الاية على فضل ابي بكر قوله لا تحزن ان الله معنا ولا شك ان المراد من هذه المعية المعية بالحفظ والنصرة والحراسة واللطف وبالجملة فالرسول صلى الله عليه وسلم شرك بين نفسه وبين ابي بكر بهذه المعية فان حملوا هذه المعية على وجه فاسد لزمهم ادخال الرسول فيه وان حملوها على محمل رفيع شريف لزمهم ادخال ابي بكر فيها ونقول بعبارة اخرى دلت الاية على ان ابا بكر كان الله معه وكل من كان الله معه فانه يكون من المتقين المحسنين لقوله تعالى ان الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون والمراد منه الحصر والمعنى ان الله مع الذين اتقوا لا مع غيرهم وذلك يدل على ان ابا بكر من المتقين المحسنين الوجه الثامن في تقرير هذا المطلوب ان قوله ان الله معنا يدل على كونه ثاني اثنين بهذا الشرف الحاصل من هذه المعية كما كان ثاني اثنين اذ هما في الغار وذلك مستلزم لغاية الشرف الوجه التاسع ان قوله لا تحزن نهي عن الحزن مطلقا والنهي يوجب الدوام والتكرار وذلك يقتضي ان لا يحزن ابو بكر بعد ذلك البتة قبل الموت وعند الموت وبعد الموت الوجه العاشر قوله فانزل الله سكينته عليه ومن قال الضمير في قوله عليه عائد الى الرسول فهذا باطل لوجوه الاول ان الضمير يجب عوده الى اقرب المذكورات واقرب المذكورات المتقدمة في هذه الاية هو ابو بكر لانه تعالى قال اذ يقول لصاحبه والتقدير اذ يقول محمد لصاحبه ابي بكر لا تحزن وعلى هذا التقدير فاقرب المذكورات السابقة هو ابو بكر فوجب عود الضمير اليه والثاني ان الحزن والخوف كان حاصلا لابي بكر لا للرسول عليه السلام فانه عليه السلام كان آمنا ساكن القلب فيما وعده الله ان يظهره على قريش فلما قال لابي بكر لا تحزن صار آمنا فصرف السكينة الى ابي بكر ليصير ذلك سببا لزوال الحزن فانه اول من صرفها الى الرسول صلى الله عليه وسلم مع انه كان قبل ذلك ساكن القلب قوي النفس الثالث انه كما لو كان المراد انزال السكينة على الرسول لوجب ان يقال ان الرسول كان قبل ذلك خائفا ولو كان الامر كذلك لما امكنه ان يقول لابي بكر لا تحزن ان الله معنا فمتى كان خائفا كيف يمكنه ان يزيل الخوف عن قلب غيره فلو كان الامر على ما قالوه لوجب ان يقال فانزل الله سكينته عليه فقال لصاحبه لا تحزن ولما لم يكن كذلك بل ذكر الله عليه السلام قال لصاحبه لا تحزن ثم ذكر بعقيب النعيب نزول السكينة وهو قوله فانزل الله سكينته عليه علمنا ان نزول هذه السكينة بعد قوله عليه السلام لا تحزن وان الله معنا وذلك يدل على ان نزول هذه السكينة مسبوق بحصول السكينة في قلب الرسول صلى الله عليه وسلم ومتى كان الامر كذلك وجب ان تكون هذه السكينة نازلة على قلب ابي بكر فان قيل وجب ان يكون قوله فانزل الله سكينته عليه المراد منه انه انزل سكينته على قلب الرسول والدليل عليه انه عطف عليه قوله وايده بجنود لم تروها وهذا لا يليق الا بالرسول صلى الله عليه وسلم والمعطوف بحسب ان يكون مشاركا للمعطوف عليه فلما كان هذا المعطوف عائدا الى الرسول وجب ان يكون المعطوف عليه ايضا ان يكون عائدا الى الرسول قلنا هذا ضعيف لان قوله وايده بجنود لم تروها اشارة الى قصة بدر وهو معطوف على قوله فقد نصره الله والتقدير الا تنصروه فقد نصره الله في واقعة الغار اذ يقول لصاحبه لا تحزن ان الله معنا فانزل الله سكينته عليه وايده بجنود لم تروها في واقعة بدر واذا كان الامر كذلك فقد سقط هذا السؤال الوجه الحادي عشر من الوجوه الدالة على فضل ابي بكر رضي الله عنه في هذه الاية اطباق الكل على ان ابا بكر هو الذي اشترى الراحلة لرسول الله صلى الله عليه وسلم وعلى ان عبد الرحمن بن ابي بكر واسماء بنت ابي بكر هما اللذان كانا يأتيانهما بالطعام روي انه عليه السلام قال لقد كنتما ناصاحبي بنا الغار بضعة عشر يوما وليس لنا طعام الا التمر وذكروا ان جبريل اتاه وهو جائع فقال هذه اسماء قد اتتك بحيسة ففرح رسول الله بذلك واخبر به ابا بكر ولما امر الله رسوله بالخروج الى المدينة اظهره ابو بكر فامر انه عبد الرحمن ان يشتري حملين ورحلين وكسوتين ويفصل احدهما للرسول عليه السلام فلما فرغا الى المدينة وصل الخبر الى الانصار وخرجوا مسرعين فخاف ابو بكر انهم لا يعرفون الرسول عليه السلام فهو هو فلما دنوا سلموا على ابي بكر فيها ونقول بعبارة اخرى اتاه فتى فاقته بباب ابي ايوب وروينا هذه الروايات من تفسير ابي بكر الاصم الوجه الثاني عشر ان رسول الله حين دخل المدينة ما كان معه الا ابو بكر والانصار ما رأوا مع رسول الله احدا الا ابا بكر وذلك يدل على انه كان يعظمه لنفسه من بين اصحابه في السفر والحضر وان اصحابنا زادوا عليه وقالوا انه عجز بعد في ذلك السفر احد الا ابو بكر فلو قدرنا انه توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم في ذلك السفر لزم ان لا يقوم بامره الا ابو بكر وان لا يكون الوصي عليه الا ابو بكر وان لا يبلغ ما حدث من الوحي والتنزيل بعد ذلك الطريق الى امته الا ابو بكر وكل ذلك يدل على الفضائل العالية والدرجات الرفيعة لابي بكر واعلم ان الروافض احتجوا بهذه الاية ولهذه الواقعة على الطعن في ابي بكر موجوه ضعيفة حقيرة الجارية عجزي اضعاف التمر بكف من الطين الاول قالوا انه عليه السلام قال لابي بكر لا تحزن فذلك الحزن ان كان صائبا كيف ينهى الرسول عليه السلام عنه وان كان خطأ لزم ان يكون ابو بكر مذنبا وعاصيا في ذلك الحزن والثاني قالوا كما احتمل ان يقال انه انما خافه لنفسه لانه كان يخاف منه انه لو تركه في مكة ان يدل الكفار عليه وان يوقفهم على اسراره ومعاده فاخذه مع نفسه دفعا لهذا الشر الثالث انه وان دلت هذه الحالة على فضل ابي بكر الا انه امر عظيم ان يضطجع بجانبه ومعلوم ان الاضطجاع على فراش رسول الله مثل تلك الليلة الظلماء مع كون الكفار قاصدين قتل رسول الله تعريض للنفس للفداء لهذا العمل من علي اعلا واعظم من كون ابي بكر صاحبا للرسول فهذه جملة ما ذكروه في هذا الباب والجواب عن الاول ان ابا علي الجبائي لما حكى عنهم تلك الشبهة قال فيقال لهم فيجب بقوله تعالى لموسى عليه السلام لا تخف انك انت الاعلى ان يدل على انه كان عاصيا في خوفه وذلك طعن في الانبياء ويجب في قوله تعالى يا ابراهيم

ليس هذا ان الرسول

حيث قال الملائكة له لا تخف في قصة العجل المشوي مثل ذلك وفي قولهم للوط لا تخف ولا تحزن انا منجوك واهلك مثل ذلك فاذا قالوا ان ذلك الخوف
انما حصل بمقتضى البشرية وانما ذكر الله تعالى ذلك في قوله لا تخف ليفيد الامن وفراغ القلب قلنا لهم في هذه المسئلة كذلك فان قالوا
اليس انه تعالى قال والله يعصمك من الناس فكيف يخاف مع سماع هذه الاية فنقول هذه الاية انما نزلت في المدينة وهذه الواقعة سابقة على نزولها
وايضا فهب انه كان امنا على عدم القتل ولكنه ما كان امنا من الضرب والجرح والايلام الشديد والعجب منهم انا لو قدرنا ان ابا بكر ما كان خائفا لقالوا
انه فرح بسبب وقوع الرسول في البلاء ولما خاف وبكى قالوا هذا الرسول الركيك وذلك يدل على انهم لا يطلبون الحق وانما مقصودهم محض
الطعن والجواب عن الثاني ان الذي قالوه احسن من شبهات السوفسطائية فان ابا بكر لو كان قاصدا لصاح بالكفار عند وصولهم الى باب
الغار وقال لهم نحن هاهنا ولقال ابنه وابنته عبد الرحمن واسما للكفار نحن نعرف مكان محمد فندلكم عليه فنسال الله العصمة عن عصبية تحمل
الانسان على مثل هذا الركيك والجواب عن الثالث انا لا ننكر ان اضطجاع علي ابن ابي طالب في تلك الليلة المظلمة على فراش رسول الله صلى الله عليه
وسلم طاعة عظيمة ومنصب رفيع الا انا ندعي ان مصاحبة ابي بكر مع الرسول صلى الله عليه وسلم اعلا منه واشرف ويدل عليه وجوه الاول ان ابا بكر كان
حاضرا في خدمة الرسول صلى الله عليه وسلم وعلي كان غائبا والحاضر اعلا حالا من الغائب الثاني ان عليا ما تحمل المحنة الا في تلك الليلة اما بعدها لما عرفوا ان
محمدا غاب تركوه ولم يتعرضوا له اما ابو بكر فانه بسبب كونه مع محمد عليه السلام ثلاثة ايام في الغار كان في اشد اسباب المحنة فكان بلاؤه اشد الثالث
ان ابا بكر كان مشهورا فيما بين الناس بانه يرغب الناس في دين محمد ويدعوهم اليه وشاهدوا منه انه دعا جمعا من اكابر الصحابة الى ذلك الدين القيم وانهم
انما قبلوا ذلك الدين بسبب دعوته وكان يخاصم الكفار بقدر الامكان وكان يذب عن الرسول بالنفس والمال واما علي ابن ابي طالب رضي الله عنه فانه
كان في ذلك الوقت صغير السن وما ظهر عنه الا دعوة بالدليل والحجة ولا جهاد بالسيف واللسان لان محاربته مع الكفار انما ظهرت بعد انتقالهم الى المدينة
بمدة مديدة فحال الهجرة ما ظهر منه شيء من هذه الاحوال واذا كان كذلك كان غضب الكفار على ابي بكر لا محالة اشد من غضبهم على علي ولهذا السبب فانهم لما عرفوا
ان المضطجع على ذلك الفراش هو علي لم يتعرضوا له البتة ولم يقصدوه بضرب ولا الم فعلمنا ان خوف ابي بكر على نفسه في خدمة محمد عليه السلام اشد من خوف
علي فكانت تلك الدرجة افضل واكمل هذا ما نقوله من هذا الباب على سبيل الاختصار اما قوله تعالى وايده بجنود لم تروها فاعلم ان تقدير الاية
ان يقال الا تنصروه فلا يضره وذلك بدليل صورتين الصورة الاولى انه قد نصره في واقعة الهجرة اذ اخرجه الذين كفروا ثاني اثنين اذ هما في
الغار اذ يقول لصاحبه لا تحزن ان الله معنا فانزل الله سكينته عليه والصورة الثانية واقعة بدر وهي المراد من قوله وايده بجنود لم تروها
لانه تعالى انزل الملائكة يوم بدر وايد رسوله بهم وقوله وايده بجنود لم تروها معطوف على قوله فقد نصره الله اذ اخرجه الذين كفروا ثم قال وجعل كلمة
الذين كفروا السفلى وكلمة الله هي العليا والمعنى انه تعالى جعل يوم بدر كلمة الشرك سافلة دنية حقيرة وكلمة الله هي العليا وهي قوله لا اله الا الله
قال الواحدي والاختيار في قوله وكلمة الله الرفع وهي قراءة العامة قال الفراء ويجوز كلمة الله بالنصب ولا احب هذه القراءة لانه لو نصبها لكان الاجود
ان يقال وكلمته هي العليا الا ترى انك تقول اعتق ابوك غلامه ولا تقول اعتق ابيك غلام ابوك ثم قال والله عزيز حكيم اي قاهر غالب حليم لا
يفعل الا الصواب

قوله تعالى انفروا خفافا وثقالا وجاهدوا باموالكم وانفسكم في سبيل الله ذلكم خير لكم ان كنتم تعلمون

اعلم انه تعالى لما توعد من لا ينفر مع الرسول وضرب له من الامثال ما وصفنا اتبعه بهذا الامر الجزم فقال انفروا
خفافا وثقالا والمراد انفروا سواء كنتم على الصفة التي يخف عليكم الجهاد او على الصفة التي تثقل وهذا الوصف يدخل تحته اقسام كثيرة والمفسرون
ذكروها فالاول خفافا في النفور لنشاطكم له وثقالا عنه لمشقته عليكم الثاني خفافا لقلة عيالكم وثقالا لكثرتها الثالث خفافا من السلاح وثقالا
منه الرابع ركبانا ومشاة الخامس شبانا وشيوخا السادس مهازيل وسمانا السابع صحاحا ومراضا والصحيح ما ذكرنا ان الكل داخل فيه لان
الوصف المذكور وصف كلي يدخل فيه كل هذه الجزئيات فان قيل اتقولون ان هذا الامر يتناول جميع الناس حتى المرضى والعاجزون قلنا ظاهره
يقتضي ذلك عن ابن ام مكتوم انه قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم اعلي ان انفر قال ما انت الا خفيف او ثقيل فرجع الى اهله ولبس سلاحه ووقف
بين يديه فنزل قوله ليس على الاعمى حرج وقال مجاهد ان ابا ايوب شهد بدرا مع الرسول صلى الله عليه وسلم ولم يتخلف عن غزوات المسلمين ويقول قال الله
انفروا خفافا وثقالا فلا اجدني الا خفيفا او ثقيلا وعن صفوان بن عمرو كنت واليا على حمص فلقيت شيخا قد سقط حاجباه من اهل دمشق على راحلته يريد
الغزو قلت يا عم انت معذور عند الله فرفع حاجبيه وقال يا ابن اخي استنفرنا الله خفافا وثقالا الا انه من احبه ابتلاه عن الزهري خرج سعيد بن المسيب
الى الغزو وقد ذهبت احدى عينيه فقيل انك عليل صاحب ضرر فقال استنفر الله الخفيف والثقيل فان عجزت عن الجهاد كثرت السواد وحفظت المتاع
وقيل للمقداد بن الاسود وهو يريد الغزو انت معذور فقال فانزل الله علينا في سورة براءة انفروا خفافا وثقالا واعلم ان القائلين بهذا القول الذي رويناه
يقولون هذه الاية صارت منسوخة بقوله تعالى ليس على الاعمى حرج قال عطاء الخراساني منسوخ بقوله وما كان المؤمنون لينفروا كافة ولقائل ان يقول
اتفقوا على ان هذه الاية نزلت في غزوة تبوك واتفقوا على انه عليه السلام خلف النساء وخلف من الرجال اقواما وذلك يدل على ان هذا الوجوب ليس على الاعيان
لكنه من فروض الكفايات فمن امره الرسول بان يخرج لزمه ذلك خفافا وثقالا ومن امره بان يبقى هناك لزمه بان يبقى وان يترك النفر وعلى هذا التقدير فلا
حاجة الى التزام النسخ ثم قال تعالى وجاهدوا باموالكم وانفسكم في سبيل الله وفيه قولان القول الاول ان هذا يدل على ان الجهاد انما يجب على من له
المال والنفس فدل على ان من لم يكن له نفس سليمة صالحة للجهاد ولا مال يقوى به على تحصيل آلات الجهاد لم يجب عليه الجهاد والقول الثاني ان الجهاد
يجب بالنفس فاذا انفرد جرى عليه وبالمال اذا ضعف عن الجهاد بنفسه فيلزم على هذا القول فيمن عجز ان يتسبب من يغزو بنفقة من عنده فيكون مجاهدا

بماله لما تقدم عليه بنفسه وقد ذهب الى هذا القول كثير من العلماء ثم قال تعالى ذلكم خير لكم ان كنتم تعلمون فان قيل كيف يصح انه يقال الجهاد خير من القعود عنه ولا خير في القعود عنه قلنا الجواب عنه من وجهين الاول ان لفظ خير يستعمل بمعنى احدهما بمعنى هذا اجود من ذاك والثاني بمعنى انه في نفسه كقوله تعالى انا انزلناه الى ما انزلت الى من خير تعبر وقوله وانه لطاغير لتهديد ويقال لزيد خير من اخيه اي هو خير في نفسه وقد حصل من اخيه وقوله ذلكم خير لكم المراد هذا الوجه الثاني وعلى هذا الوجه لبسط السؤال والوجه الثاني سلمنا ان المراد كونه خيرا من غيره الا ان التدبير ان ما يتفاد بالجهاد من نعم الاخرة حين ما يستبدله القاعد عنه من الراحة والدعة والتنعم لها ولذلك قال تعالى لو كنتم تعلمون ان ما يحصل من الخيرات في الاخرة على الجهاد لا يدرك الا بالكامل ولا يعرفه الا المؤمن الذي عرف بالدليل ان التوكل بالنية حق وان القول بالثواب والعقاب صدق

قوله تعالى لو كان عرضا قريبا وسفرا قاصدا لاتبعوك ولكن بعدت عليهم الشقة وسيحلفون بالله لو استطعنا لخرجنا معكم يهلكون انفسهم والله يعلم انهم لكاذبون اعلم انه تعالى لما بالغ في ترغيبهم في الجهاد في سبيل الله وكان قد ذكر قوله يا ايها الذين امنوا مالكم اذا قيل لكم انفروا في سبيل الله اثاقلتم الى الارض عاد الى تقريرهم وتبيانه لو كان عرضا قريبا وسفرا قاصدا لاتبعوك وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** العرض ما عرض لك من منافع الدنيا يقال الدنيا عرض حاضر يأكل منه البر والفاجر قال الزجاج وفيه حذوف والتقدير لو كان المدعو اليه عرضا قاصدا لحذف اسم كان لدلالة ما تقدم عليه وقوله وسفرا قاصدا قال الزجاج اي سهلا قريبا والمائل مثل هذا الا ان المتوسط بين الافراط والتفريط يقال له مقتصد قال تعالى فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد وتحقيقه ان المتوسط والقلة بين الكثرة والقلة يقتصده كل احد فسمي قاصدا وسفر قاصد ذو قصد كقولهم لابن وتامر ورامح قال وقوله ولكن بعدت عليهم الشقة قال الليث الشقة بعد مسير الى ارض بعيدة يقال شقة شاقة والمعنى بعدت عليهم المسافة البعيدة والسبب في هذا الامر انه شق بعدها على لسان سلوكها ونقل صاحب الكشاف عن عيسى بن عمر انه قرأ بعدت عليهم الشقة بكسر العين والشين **المسئلة الثانية** هذه الاية نزلت في المنافقين الذين تخلفوا عن غزوة تبوك ومعنى الكلام انه لو كان المنافع قريبة والسفر قريبا لاتبعوك طمعا منهم في تلك المنافع ولكن طال السفر وكانوا لا يبين من الروم بالغنيمة لسببين منهم كانوا يتعظمون غزو الروم فلهذا السبب تخلفوا ثم اخبر تعالى انهم اذا رجع عن الجهاد حلفوا بالله لو استطعنا لخرجنا معكم اما عند ما لا يتبين لهم سبب التخلف واما ابتداء على طريقة اقامة العذر بعد التخلف ثم بين تعالى انهم يهلكون انفسهم بسبب ذلك الكذب والنفاق وهذا يدل على ان الاباء الكاذبة توجب الهلاك ولهذا قال عليه السلام العين الفاجرة تدع الديار بلاقع ثم قال والله يعلم انهم لكاذبون فيما قالوه من انهم كانوا مستطيعين بالخروج **المسئلة الثالثة** دلت الاية على ان قوله انفروا خفافا وثقالا انما يتناول من كان قادرا ممكنا اذ لو لم يكن الاستطاعة معتبرة في حصول ذلك التكليف لما امكنهم جعل عدم الاستطاعة عذرا لهم في التخلف **المسئلة الرابعة** استدل الجبائي بهذه الاية على بطلان ان الاستطاعة مع الفعل لقال لو كانا الاستطاعة مع الفعل لكان من لم يخرج الى القتال لم يكن مستطيعا للقتال ولو كان الامر كذلك لكانوا صادقين فيما قالوه من انهم لو كانوا مستطيعين لخرجوا معهم ولكن لهم ان يقولوا هذا القول على ان الاستطاعة قبل الفعل واستدل الكعبي بهذا الخبر على ان الزاد والراحلة ليسا من الاستطاعة في شيء لان الله تعالى اخبر انهم كانوا مستطيعين للخروج مع انهم لم يكن معهم زاد ولا راحلة وما اراد الا بنفس القدرة واجاب ان كان بان لا عذر بعذر يمنع من الخروج فمن الاستطاعة لها ولى بالعذر وايضا الظاهر من الاستطاعة قوة البدن دون وجود المال واذا اريد به المال فانما يراد لانه يتمكن على ما يفعله الانسان بقوة البدن فلا معنى لنزل الحقيقة من دون ضرورة واجاب اصحابنا بان المعتزلة سلموا ان القدرة على الفعل لا تتقدم على الفعل باكثر من وقت واحد فاما ان يتقدم عليه باوقات كثيرة فذلك ممتنع فان الانسان الحال لن يمكنه لا يكون قادرا في هذا الزمان ان يفعل فعلا في الزمان الثاني مع انه يمكن عند ان يفعل فعلا في الزمان الثاني والمكان الذي لا يمكنه ان يفعل فعلا في ذلك المكان الا اذا تبين ان القدرة عند القوم لا تتقدم الفعل الا بزمان واحد فالقوم الذين تخلفوا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ما كانوا قادرين على اصول المعتزلة فيلزمهم في هذه الاية ما الزموه علينا وعند هذا يجب علينا وعليهم ان نحمل الاستطاعة على الزاد والراحلة وحينئذ يسقط الاستدلال **المسئلة الخامسة** قالوا الرسول عليه السلام اخبر عنهم انهم حلفوا على هذا الخبار عن مايتع في المستقبل والامر لما وقع كما اخبر وكان هذا اخبارا به عن الغيب فكان معجزا

قوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم حتى يتبين لك الذين صدقوا وتعلم الكاذبين اعلم انه تعالى بين بقوله لو كان عرضا قريبا وسفرا قاصدا لاتبعوك انه خلت قوم من ذلك الغزو ولم يرخص لهم فلما قال لم اذنت لهم دل هذا على ان فيهم من تخلف باذنه وفيه مسائل **المسئلة الاولى** احتج بعضهم بهذه الاية على صدور الذنب عن الرسول عليه السلام من وجهين الاول انه تعالى قال عفا الله عنك والعفو يستدعي سابقة الذنب والثاني انه تعالى قال لم اذنت لهم وهذا استفهام بمعنى الانكار وذلك يدل على ان ذلك الاذن كان معصية وذهبا قال قتادة وعمرو بن ميمون اثنتان فعلهما النبي عليه السلام لم يؤمر فيهما بشيء اذنه للمنافقين واخذه الفداء من الاسارى فعاتبه الله تعالى كما تسمعون والجواب عن الاول لانسلم ان قوله عفا الله عنك يوجب الذنب ولم لا يجوز ان يقال ان ذلك يدل على مبالغة الله تعالى في تعظيمه وتوقيره كما يقول الرجل لغيره اذا كان معظما عنده عفا الله عنك ما صنعت في امري ورضي الله عنك ما جوابك عن كلامي وعافاك الله لا عرفت حتى لا يكون غرضه من هذا الكلام الا مزيد التجليل والتعظيم وقال علي بن ابي طلحة عن ابن عباس عفا الله عنك الاحرمة لك عنده ولا منزلة فخاطبه المتوكل وقد امر بشيء • عفا الله عنك الاحرمة لجود بفضلك ان العبدا • لم ترعبدا عفا ظهره ومولى عفا ورشدا هداه

انك لبئس الرجل ائذن لمن لم يزل يتنبك ويصرف عنك الردا ۞ والجواب عن الثاني ان نقول لا يجوز ان يكون المراد بقوله لم اذنت لهم الانكار لانا نقول اما ان يكون صدر عن الرسول ذنب في هذه الواقعة او لم يصدر عنه ذنب فان قلنا انه ما صدر عنه ذنب امتنع هذا القسم ان يكون قوله لم اذنت لهم انكارا عليه وان قلنا انه كان قد صدر عنه ذنب فقوله عفا الله عنك يدل على حصول العفو عنه وبعد حصول العفو عنه يستحيل ان يتوجه الانكار عليه فثبت ان على جميع التقادير يمتنع ان يقال ان قوله لم اذنت لهم يدل على كون الرسول مذنبا وهذا جواب ساطع قاطع وعند هذا نجعل قوله على ترك الاولى والاكمل لاسيما وهذه الواقعة كانت من اعظم ما ابتلي به المحبوب ومصالح الدنيا

المسئلة الثانية

من الناس من قال ان الرسول عليه السلام كان يحكم بمقتضى الاجتهاد في بعض الوقايع واحتج عليه بان قوله فاعتبروا يا اولي الابصار امر لاولي الابصار بالاعتبار والاجتهاد والرسول كان سيد الكل وكان داخلا تحت هذا الامر اذا عرفت ذلك بهذه الآية فنقول اما ان يقال انه تعالى اذن له في ذلك الاذن او منعه عنه وما اذن له فيه وما منعه عنه والاول باطل والا امتنع ان يقول له لم اذنت لهم والثاني باطل ايضا لان على هذا التقدير يلزم ان يقال انه حكم بغير ما انزل الله فيلزم دخوله تحت قوله ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون فاولئك هم الفاسقون فاولئك هم الظالمون وذلك باطل بصريح العقل فلم يبق الا القسم الثالث وهو انه عليه السلام انما اذن بناء على تلك الواقعة من تلقاء نفسه فاما ان يكون ذلك مبنيا على الاجتهاد او ما كان كذلك والاول باطل لانه حكم مجرد التشهي وهو باطل لقوله تعالى فخلف من بعدهم خلف اضاعوا الصلاة واتبعوا الشهوات فلم يبق الا انه عليه السلام اذن بناء تلك الواقعة بناء على الاجتهاد وذلك يدل على انه عليه السلام كان يحكم بمقتضى الاجتهاد فان قيل لعل ابا يدل على انه لا يجوز له الحكم بالاجتهاد اولا لانه تعالى منعه من هذا الحكم بقوله لم اذنت لهم قلنا انه تعالى ما منعه من ذلك الاذن مطلقا لانه قال عفا الله عنك ليتبين لك الذين صدقوا وتعلم الكاذبين والحكم الممدود الى غاية لكلية حتى يجب انتهاؤه عند حصول تلك الغاية فهذا يدل على صحة قولنا فان قالوا لم لا يجوز ان يكون المراد من ذلك التبيين هو التبيين بطريق الوحي قلنا ما ذكرتموه يحتمل الا ان على التقدير الذي ذكرتم يصير تكليفه ان لا يحكم البتة وان يصبر حتى ينزل الوحي ويظهر النص فلما نزل ذلك كان ذلك كبيرة وعلى التقدير الذي ذكرنا كان ذلك الخطاء خطأ واقعا بالاجتهاد فدخل تحت قوله ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون فاولئك هم الفاسقون فاولئك هم الظالمون فكان احد التقديرين اولى

المسئلة الثالثة

دلت هذه الآية على وجوب الاحتراز عن العجلة وعلى وجوب التثبت والتأني وترك الاغترار بظواهر الامور والمبالغة في التفحص حتى يمكنه ان يعامل كل فريق بما يليق به من التقريب او الابعاد

المسئلة الرابعة

قال قتادة عاتبه الله تعالى كما تسمعون في هذه الآية ثم رخص له في سورة النور فقال فاذا استاذنوك لبعض شانهم فاذن لمن شئت منهم

المسئلة الخامسة

قال ابو مسلم الاصفهاني في قوله لم اذنت لهم ليس فيه ما يدل على ان ذلك الاذن قبيح اذ يحتمل ان بعضهم استاذن بناء العذر وبعضهم استاذن بناء الكسل للخروج فاذن مع انه ما كان خروجهم معه صوابا لاجل انهم كانوا عيونا للمنافقين على المسلمين وكانوا يثبطون المسلمين ويطلبون الفتن والمتاعب فلهذا السبب ما كان خروجهم مع الرسول مصلحة قال القاضي لهذا السبب نزلت الآية في غزوة تبوك على وجه الذم للمتخلفين والمدح للمبادرين الحاضرين

قوله تعالى

لا يستاذنك الذين يؤمنون بالله واليوم الآخر ان يجاهدوا باموالهم وانفسهم والله عليم بالمتقين انما يستاذنك الذين لا يؤمنون بالله واليوم الآخر وارتابت قلوبهم فهم في ريبهم يترددون

وفيه مسائل

المسئلة الاولى

قال ابن عباس قوله لا يستاذنك اي بعد غزوة تبوك وقال الباقون هذا لا يجوز لان ما قبل هذه الآية وما بعدها ورد في قصة تبوك والمقصود من هذا الكلام تمييز المؤمنين عن المنافقين فان المؤمن متى امر بالخروج نجا الى الجهاد بادر اليه ولم يتوقف والمنافق سوف وعلل وبانى بالعلل والاعذار وهذا المقصود حاصل سواء عبر عنه بلفظ المستقبل او الماضي والمقصود انه تعالى جعل علامة النفاق هذا الوقت الا بدال

المسئلة الثانية

قوله لا يستاذنك الذين يؤمنون بالله واليوم الآخر ان يجاهدوا فيه محذوف والتقدير هو ان يجاهدوا الا انه حسن حذفه لظهوره ثم ها هنا قولان الاول ان المراد هذا الكلام على ظاهره من غير اضمار آخر وعلى هذا التقدير فالمعنى انه ليس من عادة المؤمنين ان يستاذنوا في ان يجاهدوا وكان الاكابر من المهاجرين والانصار يقولون لا يستاذن النبي عليه السلام في الجهاد فان ربنا اندبنا اليه مرة بعد اخرى فاي فائدة لهذا الاستيذان وكان يحث لوامرهم الرسول بالغزو لشق عليهم ذلك الامر كما ان علي بن ابي طالب لما امره رسول الله صلى الله عليه وسلم بان يبقى بالمدينة شق عليه ولم يرض الا ان قال له الرسول عليه السلام انما بقيتك بمنزلة هارون من موسى والقول الثاني انه لابد ها هنا من اضمار آخر قالوا الا ان يترك استيذان الامام في الجهاد غير جايز وهو كما ذكرتم الله تعالى انما ترك هذا الاستيذان لسبب انه لابد من الاضمار والتقدير لا يستاذنك هؤلاء في ان يجاهدوا الا انه حذف حرف النفي ونظيره قوله يبين الله لكم ان تضلوا والذي دل على هذا الحذف وان ما قبل الآية وما بعدها يدل على حصول هذا الامر انما كان على الاستيذان في القعود ثم قال تعالى انما يستاذنك الذين لا يؤمنون بالله واليوم الآخر وارتابت قلوبهم فهم في ريبهم يترددون وفيه مسائل

المسئلة الاولى

بين ان هذا الاستيذان لا بد وان عند عدم الايمان بالله واليوم الآخر ثم لما كان عدم الايمان قد يكون بسبب الشك فيه وقد يكون بسبب الجزم والقطع بعدمه بين تعالى ان عدم ايمانهم هو انما كان بسبب الشك والريب وهذا يدل على ان الشاك ليس بمؤمن بالله وها هنا سؤالات ۞ الاول ان العلم اذا كان استدلاليا كان وقوع الشك في الدليل يوجب وقوع الشك في المدلول ووقوع الشك في مقدمة واحدة من مقدمات الدليل يكفي في حصول الشك في صحة الدليل فهذا يقتضي ان الرجل المؤمن اذا اوقع له سوال او اشكال في مقدمة من مقدمات دليله ان يصير شاكا في المدلول وهذا يقتضي ان يخرج المؤمن عن ايمانه في كل لحظة بسبب انه يخطر بباله سوال او اشكال ومعلوم ان ذلك باطل فثبت ان بناء الايمان ليس على الدليل بل على التقليد كان مؤمنا فصارت هذه الآية دالة على ان الاصل في الايمان التقليد وعن هذا الوجه والجواب

او المسلم وان عرض له الشك في صحة بعض مقدمات دليل واحد الا ان سائر الدلائل سليمة عنده من الطعن فلهذا السبب بقي ايمانه دائما مستمرا
السؤال الثاني اليس ان اصحابكم يقولون انا مؤمن ان شاء الله وذلك يقتضي حصول الشك والجواب انا استقصينا في تحقيق هذه المسألة
في سورة الانفال في تفسير قوله تعالى اولئك هم المؤمنون حقا **المسألة الثانية** قالت الكرامية الايمان هو مجرد الاقرار مع انه تعالى
شهد عليهم في هذه الآية انهم ليسوا مؤمنين **المسألة الثالثة** قوله وارتابت قلوبهم يدل على ان محل الريب هو القلب فقط
ومتى كان محل الريب هو القلب كان محل المعرفة والايمان ايضا هو القلب لان محل احد الضدين يجب ان يكون هو محل الضد الآخر ولهذا السبب
قال تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان واذا كان محل المعرفة والفكرة القلب كان المثاب والمعاقب في الحقيقة هو القلب والباقي يكون تبعا له
المسألة الرابعة قوله تعالى فهم في ريبهم يترددون معناه ان الشاك المرتاب يبقى مترددا بين النفي والاثبات غير حاكم باحد القسمين
ولا جازم باحد النقيضين وتقريره ان الاعتقاد اما ان يكون جازما او لا يكون فالجازم ان كان غير مطابق فهو الجهل وان كان مطابقا
فان كان عن يقين فهو العلم والا فهو اعتقاد المقلد وان كان غير جازم فان كان احد الطرفين راجحا فالراجح هو الظن والمرجوح هو الوهم وان
اعتدل الطرفان فهو الريب والشك وحينئذ يبقى الانسان مترددا بين الطرفين ثم قال تعالى ولو ارادوا الخروج لاعدوا له عدة قرئ عدية
وقرئ ايضا عدة بكسر العين بغير اضافة وباضافة قال ابن عباس يريد من الزاد والماء والراحلة لان سفرهم بعيد وفي زمان شدته وتركهم العدة
دليل على انهم ارادوا التخلف وقال آخرون هذا اشارة الى انهم كانوا مياسير قادرين على تحصيل الاهبة ثم قال تعالى ولكن كره الله انبعاثهم فثبطهم
وفيه مسائل **المسألة الاولى** الانبعاث الانطلاق في الامر يقال بعثت البعير فانبعث وبعثته لامر كذا فانبعث اي بعد فيه
والتثبيط رد الانسان عن الفعل الذي هم به والمعنى انه تعالى كره خروجهم مع الرسول فصرفهم عنه فان قيل خروجهم مع الرسول اما ان يقال انه كان مفسدة
او يقال انه كان مصلحة فان قلنا انه مفسدة فلم عتب الرسول عليه السلام في اذنه اياهم بالقعود وان قلنا انه كان مصلحة فلم قال انه تعالى كره انبعاثهم
وخروجهم والجواب الصحيح ان خروجهم مع الرسول ما كان مصلحة بدليل انه تعالى صرح بعد هذه الآية وشرح تلك المفاسد وهو قوله لو خرجوا فيكم
ما زادوكم الا خبالا ينبغي ان يقال فلما كان الاصوب الاصلح ان لا يخرجوا فلم عاتب الرسول في الاذن فنقول قد حكينا عن ابي مسلم انه قال ليس في
قوله اذنت لهم انه عليه السلام كان قد اذن لهم في القعود بل يحتمل ان يقال انهم استأذنوه في الخروج معه فاذن لهم وعلى هذا التقدير فانه
يسقط السؤال قال ابو مسلم والدليل على صحة ما قلنا ان هذه الآية دلت على ان خروجهم معه كان مفسدة فوجب حمل ذلك العتاب على انه عليه السلام
اذن لهم في الخروج معه وتأكد ذلك بسائر الآيات منها قوله تعالى فان رجعك الله الى طائفة منهم فاستأذنوك للخروج فقل لن تخرجوا معي ابدا ومنها
قوله تعالى سيقول المخلفون اذا انطلقتم الى قوله لن تتبعونا لهذا دفع هذا السؤال على طريقة ابي مسلم والوجه الثاني من الجواب ان نسلم ان العتاب
في قوله لم اذنت لهم انما توجه لانه عليه السلام اذن لهم في القعود مفسدة وبيانه من وجوه الاول انه عليه السلام اذن قبل اتمام التفحص واكمال التأمل والتدبر
ولهذا السبب قال تعالى لم اذنت لهم حتى يتبين لك الذين صدقوا وتعلم الكاذبين والثاني ان بتقدير انه عليه السلام ما كان يأذن لهم في القعود
لهم كانهم يقعدون من تلقاء انفسهم وكان مصير ذلك القعود علامة على نفاقهم واذا ظهر نفاقهم احترز المسلمون منهم ولم يعتدوا بقولهم فلما اذن الرسول
في ذلك القعود بقي نفاقهم مخفيا وفاتت تلك المصالح والثالث انهم لما استأذنوا رسول الله غضب عليهم وقال اقعدوا مع القاعدين على سبيل الزجر كما
حكاه الله تعالى في آخر هذه الآية وهو قوله وقيل اقعدوا مع القاعدين ثم انهم اغتنموا هذه اللفظة وقالوا قد اذن لنا فقال تعالى لم اذنت لهم اي
لما ذكرت عندهم هذا اللفظ الذي امكنهم ان يتوسلوا به الى تحصيل غرضهم الرابع ان الذين يقولون الاجتهاد غير جائز على الانبياء عليهم السلام قالوا
انه انما اذن بمقتضى الاجتهاد وذلك غير جائز لانهم لما تمكنوا من الوحي وكان الاقدام على الاجتهاد مع التمكن من الوحي جاريا مجرى الاقدام على الاجتهاد مع
حضور النص كما ان هذا غير جائز فكذا ذاك **المسألة الثانية** قالت المعتزلة البصرية الآية دالة على انه تعالى كما هو موصوف بصفة
المريدية هو موصوف بصفة الكارهية بدليل قوله تعالى ولكن كره الله انبعاثهم قال اصحابنا معنى كره الله تعالى اراد عدم ذلك الشيء قالت البصرية العدم لا يصلح
ان يكون متعلقا وذلك لان الارادة عبارة عن صفة مقتضية ترجيح احد طرفي الممكن على الآخر والعدم نفي محض وايضا فالعدم المستمر لا تعلق للارادة
بالعدم لان تحصيل الحاصل محال وحصول العدم عنها محال فثبت ان تعلق الارادة بالعدم محال فامتنع القول بان المراد من الكراهة ارادة العدم اجاب
اصحابنا بانا نفسر الكراهة في حق الله تعالى بارادة ضد ذلك الشيء وهو تعالى اراد منهم السكون فرفع التغير عن هذه الارادة بكونه تعالى كارها لخروجهم مع الرسول
المسألة الثالثة احتج اصحابنا في مسألة القضاء والقدر بقوله تعالى فثبطهم اي فكسلهم وضعف رغبتهم في الانبعاث وحاصل الكلام
فيه لا يتم الا اذا صرحنا بالحق وهو ان صدور الفعل يتوقف على حصول الداعي اليه فاذا صارت الداعية قادرة مرجحة امتنع صدور الفعل عنه
ثم ان صيرورة تلك الداعية جازمة او قادرة ان كانت من العبد لزم التسلسل وان كان من الله فحينئذ لزم المقصود لان تقوية الداعية ليست الا من الله
تعالى ومتى حصلت تلك التقوية لزمه حصول الفعل وحينئذ يصح قولنا في مسألة القضاء والقدر ثم انه تعالى ختم الآية بقوله وقيل اقعدوا مع
القاعدين وفيه مسألتان **المسألة الاولى** المقصود منه التنبيه على ذمهم والحاقهم بالنساء والصبيان والعاجزين الذين شأنهم
القعود في البيوت وهم القاعدون والخالفون والخوالف على ما ذكره في قوله تعالى رضوا بان يكونوا مع الخوالف **المسألة الثانية**
اختلفوا في ان هذا القول ممن كان فيحتمل ان يكون القائل بذلك هو الشيطان على سبيل الوسوسة ويحتمل ان يكون بعضهم قال ذلك لبعض لما ارادوا
الاجتماع على التخلف لان من يتولى الفساد يجب التكثر باشكاله ويحتمل ان يكون القائل هو الرسول صلى الله عليه وسلم لما اذن لهم في التخلف فعاتبه تعالى

ويحتمل ان يكون القابل هو الله سبحانه وتعالى لانه قد كره خروجهم للافساد وكان المراد اذا كنتم معشر المسلمين فقد كره الله انبعاثهم على هذا الوجه فاثبطكم بالتعويق عن هذا الخروج المخصوص ثم بين تعالى بقوله تعالى بعد ذلك لو خرجوا فيكم ما زادوكم الا خبالا ولا وضعوا خلالكم يبغونكم الفتنة وفيكم سماعون لهم والله عليم بالظالمين اعلم انه تعالى بين في هذه الاية انواع المفاسد الحاصلة من خروجهم وهي ثلاثة اقسام الاول لو خرجوا فيكم ما زادوكم الا خبالا وفيه مسائل المسئلة الاولى الخبال الشر والفساد في كل شئ ومنه سمي القيء بالخبل والمعتوه بالمخبل والتبر بفتحتين غبارات فالكلبي الاثر او قال عمان الانكار او قبل الاعياء وقال الضحاك الاعوار او قبل الخبال الاضطراب في الرأي وذلك متزين امر قوم ويتبعه القوم امر ليخلطوا ويفترق كلمتهم المسئلة الثانية قال بعض النحويين قوله الا خبالا من الاستثناء المنقطع فوان لا يكون المستثنى من جنس المستثنى منه كقولك ما زادوكم خيرا الا خبالا وهاهنا المستثنى منه غير مذكور واذا لم يذكر وقع الاستثناء من اسم العام هو الذي فكان الاستثناء متصلا والتقدير ما زادوكم شيئا الا خبالا المسئلة الثالثة قال المعتزلة انه تعالى بين في هذه الاية الوجه الذي لاجله كره انبعاثهم وبين في هذه الاية الماكره ذلك الانبعاث وذلك يدل على ان الخبال والشر والفتنة وذلك يدل على انه تعالى يكره الشر والفتنة والفساد على الاطلاق ولا يرضى الا بالطاعة والخير والصلاح النوع الثاني من المفاسد الناشئة من خروجهم قوله تعالى ولا وضعوا خلالكم يبغونكم الفتنة وفي الايضاع قولان فقيل هما الوجهان الاول هو قول الاكثرين اما اللغة ان الايضاع سير البعير على العدو ولا يجوز ان يقال اوضع الرجل اذا اسار بنفسه سيرا حثيثا بل اوضع البعير اذا عدا واوضعه الراكب اذا حمله عليه قال الفراء العرب تقول وضعت الناقة واوضع الراكب وربما قالوا اللراكب اوضع والقول الثاني وهو قول الاخفش والي عبيدة انه يجوز ان يقال اوضع الرجل اذا اسار بنفسه سيرا حثيثا من غير ان يراد وضع ناقته وروى ابو عبيدة ان النبي صلى الله عليه وسلم افاض من عرفة وعليه الكتيبة اوضع وادي محسر قال لبيد ارانا موضعين لحم غيب وكيفا بالطعام والاراب اراد متوجين ولا يجوز ان يريد به وصفين الابل لانه لم يرد الا في الطريق وقال عمر بن ابي ربيعة تالفن بالعرفان لما عرفتني وقل امرؤ باغ اكل واوضعا قال الواحدي والاية تشهد لقول الاخفش والي عبيد واعلم ان على القولين فالمراد من الاية السعي بين المسلمين بالتخريب والتنابز فان اعتبرنا القول الاول كان المعنى ولا وضعوا ركابهم بينكم والمراد الاسراع بالتنابز لان الراكب اسرع من الماشي وان اعتبرنا القول الثاني كان المراد انهم يسرعون بهذا التخريب المسئلة الرابعة نقل صاحب الكشاف عن ابن الزبير انه قرأ ولا رفضوا من رفضنا ناقته رفضا اذا اسرعت وارفضها وفزي ولا وفضوا فان قيل كيف كتب في المصحف ولا وضعوا بزيادة الالف اجاب صاحب الكشاف فان الفتحة كانت قائمة مقام الالف لخفتها وطلب التخفيف في الخط العربي لما شرح في اول سورة من نزول القرآن وقد بقي من ذلك الا ثر في الطبع فكتبوا صورة الهمزة الفا وفتحها الفا اخرى ونحوه اولائك المسئلة الخامسة قوله خلالكم اي فيما بينكم وبينه قوله وجرنا خلالهما نهرا وقوله فجاسوا خلال الديار واصله من الخلل وهو الفرجة بين الشيئين وجمعه خلال ومنه يرى الودق يخرج من خلاله وقرئ من خلله وهو نحو جرح مصب القطر وقال الاصمعي تخللت القوم اذا دخلت بين خللهم وخلالهم وبقال جلسنا خلال بيوت الحي وخلال دورهم اي جلسنا بين البيوت ووسط الدور اذا عرفت هذا فنقول قوله ولا وضعوا خلالكم اي فيما بينكم بالنميمة والافساد وقوله يبغونكم الفتنة اي يبغون لكم قال الاصمعي ابغني كذا اي اطلبه ومعنى ابغني وابغ لي سواء واذا قال ابغني لغناء اعني على ما بغيته ومعنى الفتنة هاهنا افتراق الكلمة وظهور التشويش واعلم ان حاصل الكلام هو انهم لو خرجوا فيهم ما زادوهم الا خبالا والخبال هو الافساد الذي يوجب اختلاف الرأي وهو من اعظم الامور التي يجب الاحتراز عنها في الحروب لان عند حصول الاختلاف في الرأي يحصل الاهتمام والانكسار على اسهل الوجوه ثم بين تعالى انهم لا ينتصرون بغير ذلك بل يستعين بعضهم بالاكابر بالنميمة فيكون الافساد اكثر وهو المراد بقوله ولا وضعوا خلالكم فاما قوله وفيكم سماعون لهم وفيه قولان الاول المراد منكم عيون لهم يتقلون اليهم ما يسمعون منكم وهذا قول مجاهد وابن زيد والثاني قال قتادة فيكم من يسمع كلامهم ويقبل قولهم فاذا قوا اليهم انواعا من الكلمة الموجبة لضعف القلب فتلوها وقد را لبعضها من الشيطان بامر الجهاد كما ينبغي فان قيل كيف تجوز ذلك على المؤمنين مع قوة دينهم ويتعذر بالجهاد فلنا لا يمتنع فيمن قرب عهده بالاسلام ان يؤثر فعل المنافقين فيهم ولا يمتنع كون بعض الناس يحبون لين العيش والنقل وضعف القلب فيؤثر قولهم فيهم ولا يمتنع ان يكون بعض المسلمين من اقارب رؤساء المنافقين ينظرون اليهم بعين الاجلال والتعظيم لهذا السبب يؤثر قولهم اولئك الاكابر من المنافقين فيهم ولا يمتنع ايضا ان ينال المنافقون على قسمين منهم من ينتصر على النفاق ولا يسعى في الارض بالفساد ثم ان القريق الثاني من المنافقين يحملهم على السعي بالفساد بسبب الشبهات والاراجيف اليهم بين الله تعالى ختم الاية بقوله والله عليم بالظالمين الذين ظلموا انفسهم بسبب كفرهم ونفاقهم وظلموا غيرهم بسبب انهم سعوا في التأثير ضررهم في وجوه الافات والمخافات والله اعلم

قوله تعالى لقد ابتغوا الفتنة من قبل وقلبوا لك الامور حتى جاء الحق وظهر امر الله وهم كارهون ومنهم من يقول ائذن لي ولا تفتني الا في الفتنة سقطوا وان جهنم لمحيطة بالكافرين اعلم ان المذكور في هذه الاية نوع اخر من مكر المنافقين وخبث باطنهم فقال لقد ابتغوا الفتنة من قبل اي من قبل وقعة تبوك قال ابن جريج هو ان اثني عشر رجلا من المنافقين وثبوا على بيعة الوداع ليلة العقبة ليقتلوا النبي صلى الله عليه وسلم وقيل المراد ما فعله عبد الله بن ابي يوم احد حين انصرف عن النبي صلى الله عليه وسلم مع اصحابه وقيل طلبوا صد اصحابك عن الدين ورجوعهم الى الكفر وخذبل الناس عنك ومعنى الفتنة هو الاختلاف الموجب للفرقة بعد الالفة وهو الذي طلبه المنافقون للمسلمين فسلطهم الله تعالى منه وقوله وقلبوا لك الامور تقليب الامر تصريفه

وتردده لاجل التدبير والتامل فيه يعني اجتهدوا في الحيلة عليك والكيد يقال في الرجل المتصرف في وجوه الحيل فلان حول
قلب اي يتقلب في وجوه الحيل وقال تعالى حتى جاء الحق وظهر امر الله وهم كارهون والمعنى ان هولاء المنافقين كانوا مواظبين على
وجه الكيد والمكر واثارة الفتنة وتنفير الناس عن قبول الدين حتى جاء الحق الذي كان في حكم الذاهب والمراد منه القران
ودعوة محمد وظهر امر الله الذي كان كالمستور والمراد بامر الله الاسباب التي اظهرها الله تعالى وجعلها موثرة في قوة شرع محمد عليه
السلام وهم لها كارهون اي وهم بمجيء هذا الحق وظهور امر الله كارهون وفيه تنبيه على انه لا اثر لمكرهم وكيدهم ومبالغتهم في اثارة
الشر فانهم منذ كانوا في طلب هذا المكر والكفر والكيد والله تعالى رد في نحرهم وقلب مرادهم واتى بضد مقصودهم فلما كان الامر
كذلك في الماضي فهكذا يكون في المستقبل ثم قال تعالى ومنهم من يقول ائذن لي ولا تفتني يريد ائذن لي في القعود ولا تفتني بسبب الامر
بالخروج ذكروا فيه وجوها الاول لا تفتني اي لا توقعني في الفتنة وهي الاثم بان لا تاذن لي فانك ان منعتني من القعود وقعدت بغير اذنك
وقعت في الاثم وعلى هذا التقدير يحتمل ان يكونوا ذكروه على سبيل السخرية وان يكونوا ايضا ذكروه على سبيل الجد وان كان المنافق منافقا
كان يغلب على ظنه كون محمد صادقا وان كان غير قاطع بذلك والثاني لا تفتني اي لا تلقني في الهلاك فان الزمان زمان شدة الحر ولا
طاقة لي بها والثالث لا تفتني فاني لو خرجت معك هلك مالي وعيالي والرابع قال احمد بن قيس قد علمت الانصار اني مشتهر بالنسا
فلا تفتني ببنات الاصفر يعني نساء الروم ولكني اعينك بمال فاتركني وقرئ ولا تفتني من افتنه الا في الفتنة سقطوا والمعنى
انهم يحترزون عن الوقوع في الفتنة وهم في الحال ما وقعوا الا في الفتنة فان اعظم الفتنة الكفر بالله ورسوله والتجرد عن قبول
التكليف وايضا فهم يبقون خالفين عن المسلمين خايفين عن ان يفضحهم الله وينزل ايات في شرح نفاقهم وفي مصحف ابي سقط
لان لفظة من موحدة للفظ مجموع المعنى قال اهل المعاني وفيه تنبيه على ان من عصى الله لغرض الله فان الله تعالى يبطل عليه ذلك
الغرض الا ترى ان القوم انما اختاروا القعود لئلا يقعوا في الفتنة فالله تعالى بين انهم في عين الفتنة واقعون ساقطون ثم قال
وان جهنم لمحيطة بالكافرين قيل انها تحيط بهم يوم القيامة وقيل ان اسباب تلك الاحاطة حاصلة في الحال فكانهم في وسطها
وقال الحكماء الاسلامية انهم كانوا محرومين عن نور معرفة الله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الاخر وما كانوا يعتقدون
لانفسهم كمالا وسعادة سوى الدنيا وما فيها من المال والجاه ثم انهم اشتهروا بين الناس بالنفاق والطعن في الدين وقصد الرسول
بكل سوء وكانوا يشاهدون ان دولة الاسلام ابدا في الترقي والاستعلاء والتزايد وكانوا في اشد الخوف على انفسهم واولادهم واموالهم
والحاصل انهم كانوا محرومين عن كل السعادات الروحانية وكانوا في اشد الخوف بسبب الاحوال العاجلة والخوف الشديد مع الجهد
الشديد اعظم انواع العقوبات الروحانية فعبر الله عن تلك الاحوال بقوله وان جهنم لمحيطة بالكافرين قوله
تعالى ان تصبك حسنة تسؤهم وان تصبك مصيبة يقولوا قد اخذنا امرنا من قبل ويتولوا وهم فرحون قل لن
يصيبنا الا ما كتب الله لنا هو مولانا وعلى الله فليتوكل المؤمنون اعلم ان هذا نوع اخر من كيد المنافقين ومن حيث تواطيهم والمعنى
ان تصبك في بعض الغزوات حسنة سواء كان ظفرا او غنيمة كان غنيمة او كان انقياد البعض ملوك الاطراف يسوهم ذلك وان تصبك
مصيبة من نكبة وشدة ومصيبة ومكروه يفرحوا به ويقولوا قد اخذنا امرنا اي امرنا الذي نحن مشهورون به وهذا الحذر
والتيقظ والعمل بالحزم من قبل اي قبل ما وقع وتولوا عن مقام التحدث بذلك الاجتماع له الى اهاليهم وهم فرحون مسرورون ونقل
عن ابن عباس ان الحسنة في يوم بدر والمصيبة في يوم احد فان ثبت عنه ان هذا هو المراد وجب المصير اليه والا فالواجب حمله على
كل حسنة وعلى كل مصيبة اذ المعلوم من حال المنافقين انهم في كل حسنة وعند كل مصيبة بالوصف الذي ذكره الله تعالى ههنا ثم قال
قل لن يصيبنا الا ما كتب الله لنا وفيه اقوال الاول ان المعنى انه لا يصيبنا خير ولا شر ولا خوف ولا رجاء ولا شدة ولا رخاء الا وهو
مقدر علينا مكتوب عند الله وكونه مكتوبا عند الله يدل على كونه معلوما عند الله فان ما سواه ممكن والممكن لا يترجح الا بترجيح
الواجب فالممكنات باسرها منتهية الى قضائه وقدره واعلم ان اصحابنا يتمسكون بهذه في ان قضاء الله شامل لكل المحدثات وان تغير
الشيء عما قضى الله به محال وتقرير هذا الكلام من وجوه احدها ان الموجود اما واجب او ممكن والممكن يمتنع ان يترجح احد طرفيه
على الاخر لنفسه فوجب انتهاؤه الى ترجيح الواجب لذاته وما سواه فواجب بايجاده وتاثيره وتكوينه ولهذا المعنى قال عليه السلام جف القلم
بما هو كاين الى يوم القيامة وثانيها ان الله تعالى لما كتب جميع الاحوال في اللوح المحفوظ فقد علمها وحكم بها فلولا وقع الامر بخلافها لزم
انقلاب العلم جهلا والحكم الصدق كذبا فكل ذلك محال وقد اطنبنا في شرح هذه المناظرة في تفسير قوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم
ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون فان قيل الله تعالى ما ذكر هذا الكلام الا تسلية للرسول في فرحهم بحزنه ومكارهه فاي تعلق لهذا
المذهب بذلك قلنا السبب فيه قوله عليه السلام من علم سر الله في القدر هانت عليه المصايب فانه اذا علم الانسان ان الذي وقع امتنع
ان لا يقع زالت المنازعة عن النفس وحصل الرضا به القول الثاني في تفسير هذه الاية ان يكون المعنى لن يصيبنا الا ما كتب الله لنا اي
في عاقبة امرنا من الظفر بالعدو والاستيلاء عليهم والمقصود ان يظهر للمنافقين ان احوال الرسول والمسلمين وان كانت مختلفة في السرور
والغم الا ان في العاقبة الدولة لهم والفتح والنصرة من جانبهم فيكون ذلك اغتباطا للمنافقين وردا عليهم في ذلك الفرح والقول

الثالث قال الزجاج المعنى اما ان صرنا مغلوبين صرنا مستحقين للاجر العظيم والثواب الكثير وان صرنا غالبين صرنا مستحقين للثواب
في الاخرة وفزنا بالمال الكثير والثنا الجميل في الدنيا واذا كان الامر كذلك وصارت تلك المصايب والمحزنات في حسب الفوز
لهذه الدرجات العالية متحملة وهذه الاقوال وان كانت حسنة الا ان الحق الصحيح هو الاول ثم قال تعالى هو مولانا والمراد
ما يقوله اصحابنا انه سبحانه يحسن منه التصرف في العالم كيف شاء واراد لاجل انه مالك لهم وخالق لهم ولانه لا اعتراض عليه
في شيء من افعاله فهذا الكلام ينطبق على ما تقدم اذا قلنا انه تعالى وان اوصل الى بعض عبيده انواعا من المصايب فانه يجب
الرضا بها لانه تعالى مولاهم وهم عبيده فحسن منه تلك التصرفات بمجرد كونه مولى لهم ولا اعتراض لاحد عليه في شيء من افعاله
ثم قال وعلى الله فليتوكل المومنون معناه انه وان لم يجب عليه لاحد من العبيد شيء من الاشياء ولا امر من الامور الا انه مع هذا
عظيم الرحمة كثير الفضل والاحسان فوجب ان لا يتوكل المومن الا عليه وان لا يقطع طمعه من فضله ورحمته لان قوله وعلى الله فليتوكل
المومنون يفيد الحصر وهذا كالتنبيه على ان حال المنافقين بالضد من ذلك وانهم لا يتوكلون الا على الاسباب الدنيوية واللذات العاجلة
الفانية **قوله تعالى** قل هل تربصون بنا الا احدى الحسنيين ونحن نتربص بكم ان يصيبكم الله
بعذاب من عنده او بايدينا فتربصوا انا معكم متربصون اعلم ان هذا هو الجواب الثاني عن فرح المنافقين بمصايب المومنين
وذلك لان المسلم اذا ذهب الى الغزو وان صار مغلوبا مقتولا فاز بالاسم الحسن في الدنيا والثواب العظيم الذي اعده الله للشهداء في
الاخرة وان صار غالبا في الدنيا فاز بالمال الحلال والاسم الجميل وهو الرجولية والشوكة والقوة وفي الاخرة بالثواب العظيم واما
المنافق اذا قعد في بيته مذموما منسوبا الى الجبن والفشل وضعف القلب والقناعة بالامور الخسيسة من الدنيا على وجه يشاركه فيها
النسوان والصبيان والعاجزون من النساء ثم يكونون ابدا خايفين على انفسهم واولادهم واموالهم وفي الاخرة ان ماتوا انتقلوا الى
العذاب الدايم في القيامة وان اذن الله في القتل والاسر والنهب وانتقلوا من الدنيا الى عذاب النار فالمنافق لا يتربص بالمومن الا
احدى الحالتين المذكورتين وكل واحد منهما في غاية الجلالة والرفعة والشرف والمسلم يتربص بالمنافق احد الحالتين المذكورتين على البقا في
الدنيا مع الخزي والذل والهوان والانتقال الى عذاب القيامة والوقوع في القتل والنهب مع الخزي والذل وكل واحد من هاتين
الحالتين في غاية الخساسة والدناءة ثم قال تعالى للمنافقين فتربصوا بنا احدى الحالتين الشريفتين انا معكم متربصون وقوعكم في احدى
الحالتين الخسيستين النازلتين قال الواحدي يقال فلان يتربص بفلان الدوائر اذا كان ينتظر وقوع مكروه به وهذا قد سبق الكلام
فيه وقال اهل المعاني التربص التمسك بما ينتظر به مجي حينه ولذلك قيل فلان يتربص بالطعام اذا تمسك به الى حين زيادة سعره
والحسنى تانيث الاحسن واختلفوا في تفسير قوله بعذاب من عند الله او بايدينا قيل من عند الله اي بعذاب ينزله الله عليهم في الدنيا
او بايدينا بان ياذن لنا في قتلكم وقيل بعذاب من عند الله يتناول عذاب الدنيا والاخرة وبايدينا القتل فاذا قيل اذا كانوا منافقين
لا يحل قتلهم مع اظهارهم الايمان فكيف يقول تعالى ذلك قلنا قال الحسين المراد بايدينا ان ظهر نفاقكم لان نفاقهم اذا ظهر كانوا كساير
المشركين وكونهم حربا للمومنين وقوله فتربصوا وان كان بصيغة الامر الا ان المراد منه التهديد كما في قوله تعالى ذق انك انت العزيز الكريم
قوله تعالى قل انفقوا طوعا او كرها لن يتقبل منكم انكم كنتم قوما فاسقين الى قوله الا وهم
كارهون اعلم انه تعالى لما بين في الاية الاولى ان عاقبة هولاء المنافقين هي العذاب في الدنيا وفي الاخرة بين انهم وان اتوا بشيء من اعمال
البر فانهم لا ينتفعون به في الاخرة والمقصود بيان ان اسباب العذاب في الدنيا والاخرة مجتمعة في حقهم وان اسباب الراحة والخير زايلة
عنهم في الدنيا والاخرة وفي الاية مسايل **المسئلة الاولى** قرا حمزة والكسائي كرها بضم الكاف هاهنا وفي النساء والاحقاف
وقرا عاصم وابن عامر في الاحقاف بالضم من المشقة وفي النساء والتوبة بالفتح من الاكراه والباقون بفتح الكاف في جميع ذلك فقيل هما
لغتان وقيل بالضم المشقة وبالفتح ما اكرهت عليه **المسئلة الثانية** قال ابن عباس نزلت في قيس حين قال للنبي صلى الله عليه
وسلم ايذن لي في القعود وهذا مالي اعينك به واعلم ان السبب وان كان خاصا الا ان الحكم عام بقوله انفقوا طوعا او كرها وان كان
لفظه لفظ امر الا ان معناه معنى الشرط والجزاء والمعنى سواء انفقتم طايعين او مكرهين فلن يقبل ذلك منكم واعلم ان الخبر والامر يتقاربان
فيحسن اقامة كل واحد منهما مقام الاخر اما اقامة الامر مقام الخبر فكما هنا وكما في قوله استغفر لهم او لا تستغفر لهم وفي قوله قل من كان في
الضلالة فليمدد له الرحمن مدا واما اقامة الخبر مقام الامر فكقوله والوالدات يرضعن اولادهن والمطلقات يتربصن بانفسهن قال كثير
اسي بنا او احسني لا ملومة لدينا ولا مقلية ان تقلت وقوله طوعا او كرها يريد طايعين او كارهين وفيه وجهان الاول طايعين من غير
الزام من الله ورسوله او المومنين من قبل الله ورسوله وسمي الالزام اكراها لانهم منافقون وكان الزام الله اياهم الانفاق شاقا عليهم كالاكراه
والثاني ان يكون التقدير طايعين من غير اكراه من روسايكم لان روسا اهل النفاق كانوا يحملون الاتباع على الانفاق لما يريدون من المصلحة
فيه او مكرهين من جهتهم ثم قال لن يتقبل منكم ويحتمل ان يكون المراد ان الرسول صلى الله عليه وسلم لا يتقبل تلك الاموال منهم ويحتمل ان يكون
المراد انها لا تصير مقبولة عند الله ثم قال انكم كنتم قوما فاسقين وهذه اشارة الى ان عدم القبول معلل بكونهم فاسقين قال
الجبائي دلت الاية على ان الفسق يحبط الطاعات لانه تعالى بين ان نفقتهم لا تقبل البتة وعلل ذلك بكونهم فاسقين ومعنى التقبل هو الثواب

والمدح واذا لم يتقبل دلك كان معناه انه لاثواب ولامدح فلما علل ذلك بالفسق دل على ان الفسق يوثر بها ازاله هذا المعنى ثم ان الطيبي
اكد دلك بدليلهم المشهور بها هذه المسئلة وهو ان الفسق يوجب اللوم والعقاب الدايمين والطاعة توجب المدح والثواب الدايمين والجمع
بينهما محال فكان الجمع بين حصولهما محالا واعلم انه كان الواجب عليه ان لايذكر هذا الهند لان بعد ما ازال الله هذه الشبهة
على الوجوه وهو قوله ومامنعهم ان تقبل منهم نفقاتهم الا انهم كفروا بالله وبرسوله وكذا بين بالله تعالى بعينه هذا اللفظ انه لا يوثر
في منع قبول هذه الاعمال الا الكفر وعند هذا يصير هذا الكلام من اوضح الدلايل على ان الفسق لايحبط الطاعات لانه قال تعالى انكم كنتم
قوما فاسقين فكانه سال سايل وقال هذا الحكم صار معللا بعموم كون تلك الاعمال موصوفة بذلك لنسقه فبين تعالى انه ما
لهذه الشبهة وهو ان عدم القبول غير معلل بعموم كونه فسقا بل بخصوص وصفه وهو كون ذلك الفسق كفرا فثبت ان هذا الهند لا باطل
قال تعالى ومامنعهم ان تقبل منهم نفقاتهم الا انهم كفروا بالله وبرسوله ولا ياتون الصلاة الا وهم كسالى ولا ينفقون الا وهم كارهون وفيه مسايل

المسئلة الاولى دل صريح هذه الاية على انه لا تاثير للفسق من حيث انه فسق في هذا المنع وذلك يبطل ان قول المعتزلة على
ما حكيناه عنهم **المسئلة الثانية** ظاهر اللفظ يدل على ان منع القبول يبطل مجموع الامور الثلاثة وهي الكفر بالله ورسوله وعدم
الاتيان بالصلاة على وجه الكسل والانفاق على سبيل الكراهة ولقايل ان يقول الكفر بالله سبب مستقل بالمنع من القبول وعند حصول
السبب المستقل لايبقى لغيره اثر فكيف يمكن اسناد هذا الحكم الى السببين الباقيين وجوابه ان هذا الاشكال انما يتوجه على قول المعتزلة
حيث قالوا ان الكفر لكونه كفرا موثر في هذا الحكم اما عندنا فان شيأ من الافعال لايوجب ثوابا ولا عقابا البتة وانما هي تعريفات واجراء
العادات الكثيرة على النهج الواحد محال بل نقول ان هذا من اقوى الدلايل اليقينية على ان هذه الافعال غير موثرة في هذه الاحكام لوجوه
عامة البيها والدليل عليه انه تعالى بين انه حصلت هذه الامور الثلاثة في حقهم فلو كان كل واحد منها موجبا تاما لهذا الحكم لزم ان يجتمع
على الاثر الواحد اسباب مستقلة وذلك محال لان المعلوم يستغني بكل واحد منهما عن كل واحد منهما فعارة البيها باسره حال استغنا به
عنها باسرها وذلك محال فثبت ان القول بكون ان هذه الافعال موثرة في هذه الاحكام يفضي الى هذا المحال فكان القول به باطل ○
المسئلة الثالثة دل هذه الاية على ان شيأ من اعمال البر لايكون مقبولا عند الله مع الكفر بالله فان قيل كيف الجمع بينه وبين قوله
تعالى مثقال ذرة خيرا يره قلنا وجهان يعرف ذلك الى نايره في تخصيص العقاب دل الاية على ان الصلاة لازمة للكافر ولولا ذلك لما
ذمهم الله على فعلها على وجه الكسل فان قالوا لم لايجوز ان يقال الموجب للذم ليس هو ترك الصلاة بل الموجب للذم هو الاتيان بها على وجه الكسل
قلنا هذا يجري في سايرمضار فاتهم من قيام وقعود وكلا يكون فقعودهم على وجه الكسل بانفاسهم فكذلك كان يجب في صلاتهم لو توجب عليهم
المسئلة الرابعة معنى تسمية الكسالى بسورة النساء قال صاحب الكشاف كسالى بالضم والفتح جمع كسلان نحو سكارى وسكران
وعبد ان قال المنكرون هذا الكسل بمعناه انه ان كان في جماعة صلى وان كان وحده لم يصل قال المصنف رضي الله عنه هذا المعنى
انما ذكرته في منع قبول الطاعات لان هذا المعنى يدل على انه لايصلي طاعة لامر الله وانما يصلي خوفا من مذمة الناس وهذا القدر لا
يدل على الكفر انما الذي ذكر الله تعالى بعد ان وصفهم بالكفر دلة ذلك على ان الكسل انما كان لانهم يعتقدون انه غير واجب وذلك يوجب
الكفر واما قوله ولا ينفقون الا وهم كارهون فالمعنى انهم لاينفقون لغرض الطاعة بل رعاية للمصلحة الظاهرة وذلك لانهم يعتقدون
الانفاق مغرما وصيعة سيما وهذا يوجب ان تكون النفس طيبة عند اداء الزكاة والانفاق في سبيل الله لان الله تعالى ذم المنافقين
لكراهتهم الانفاق وهذا معنى قوله عليه السلام ادوا زكاة اموالكم طيبة بها نفوسكم فان اداها وهو كاره كان ممن عمل ذلك الذي
من علامات الكفر والنفاق قال المصنف رضي الله عنه حاصل هذه المباحث تدل على ان روح الطاعات الاتيان بها لغرض العبودية
والانسياد في الطاعة فان لم يتوجه لهذا الغرض فلا فايدة فيه بل ربما صار وبالا على صاحبه **المسئلة الخامسة**
ومامنعهم ان تقبل منهم نفقاتهم قراء حمزة والكسايي ان يقبل بالياء والباقون بالتاء على التانيث ووجه الاول ان النفقات لا بعيني
الانسان كقوله فمن جاءه موعظة ووجه من قراء بالتانيث ان الفعل مسند الى موثث كان صاحب الكشاف فرق بين نفقتهم على البلغ
والتوحيد وقراء السلمي ان يقبل منهم نفقاتهم على اسناد الفعل الى الله عز وجل **قوله تعالى**
فلا تعجبك اموالهم ولا اولادهم انما يريد الله ليعذبهم بها في الحياة الدنيا وتزهق انفسهم وهم كافرون اعلم انه تعالى لما
قطع في الاية الاولى رجاء المنافقين من جميع منافع الاخرة بين ان الاشياء التي يظنونها من باب المنافع في الدنيا فانه تعالى جعلها اسبابا
لمضارهم في الدنيا واسبابا لاجتماع المحن والافات عليهم ومن تامل في هذه الايات عرف انها مرتبة على احسن الوجوه فانه تعالى لما بين
فساد اعمالهم وفضايح اعمالهم بين عاقبة امرهم في الاخرة من العذاب الشديد وما لهم في الدنيا من وجوه المحنة والبلية ثم بعد ذلك
انا بين علة ذلك وهو انهم يظنون ان ما هم فيه من منافع الدنيا فهو في الحقيقة سبب
لعذابهم وبلايهم وشديد المحنة عليهم وعند هذا ظهر ان اتفاق حال جميع الكفار في الدين والدنيا وسط بين نقيضين في الدين والدنيا
واذا وقف الانسان على هذا الترتيب عرف انه لايمكن ترتيب الكلام على وجه احسن من هذا وتبين مسايل **المسئلة الاولى**
هذا الخطاب وان كان نبيا الطاهر مختصا بالرسول عليه السلام الا ان المراد منه كل المومنين اي لاينبغي ان تعجبوا باموال هؤلاء المنافقين والكافرين

ولا باولادهم ولا بسائر نعم الله عليهم وتظيره قوله تعالى ولا تعجبك اموالهم ولا اولادهم المسئلة الثانية الاعجاب السرور بالشيء
مع نوع الافتخار به ومع اعتقاد انه ليس لغيره ما لهذا وبه وهذه الحالة تدل على استغراق النفس بذلك الشيء وانقطاعه عن
الله فانه لا يبعد في حكم الله ان يزيل ذلك الشيء عن ذلك الانسان ويجعل لغيره والانسان متى كان متذكرا لهذا المعنى زال
الاعجاب به لا لذلك قال عليه السلام ثلاث مهلكات شح مطاع وهوى متبع واعجاب المرء بنفسه وكان عليه السلام يقول
هلك المكثرون وقال عليه السلام مالك من مالك الا ما اكلت فافنيت او لبست فابليت او تصدقت فابقيت وذكر عبد بن عمير
رفعه الى الرسول عليه السلام من كثر ماله اشتد حسابه ومن كثر بيعه كثرت شياطينه ومن ازداد من سلطان قربا ازداد من الله
بعدا والاخبار المناسبة لهذا الباب كثيرة والمقصود منها الزجر عن الاطناب الى الدنيا والمنع من النهالك في حبها والافتخار بها
وقال بعض المحققين الموجودات بحسب القسمة العقلية على اربعة اقسام الاول ان يكون ازليا ابديا وهو الله جل جلاله والثاني الذي
لا يكون ازليا ولا ابديا وهو الدنيا والثالث الذي يكون ازليا ولكن لا يكون ابديا وهذا محال الوجود لانه ثبت بالدليل ان
ما ثبت قدمه امتنع عدمه والرابع الذي يكون ابديا ولا يكون ازليا وهو الاخرة وجميع المكلفين فان الاخرة لها اول ولكن لا اخر لها
وكذلك المكلف سواء كان مطيعا او كان عاصيا فلجنته اول ولا اخر لها واذا عرفت هذا فاعلم ان المناسبة الحاصلة بين الانسان المكلف
وبين الاخرة اشد من المناسبة بينه وبين الدنيا ويظهر من هذا انه خلق للاخرة لا للدنيا فينبغي ان لا يشتد عجبه بالدنيا والميل
اليها فان المسكن الاصلي له هو الاخرة لا الدنيا اما قوله انما يريد الله ليعذبهم بها في الحياة الدنيا ففيه مسائل المسئلة
الاولى قال المحققون في الآية محذوف كانه قيل انما يريد الله ليعذبهم بها في الحياة الدنيا اي بسبب الصرف فيها ليعذبهم ويجوز ان يقال
يكون هذه اللام بمعنى ان كقوله يريد الله ليبين لكم اي ان يبين لكم المسئلة الثانية قال مجاهد والسدي وقتادة في الآية
تقديم وتاخير والتقدير فلا تعجبك اموالهم واولادهم في الحياة الدنيا انما يريد الله ليعذبهم بها في الاخرة قال الثاني هاهنا
سؤال وهو ان بتقدير ان المال والولد لا يكونان عذابا بل هما من جملة النعم التي من الله بها على عباده فعند هذا لزم هؤلاء التقديم
والتاخير فكيف يكون المال والولد عذابا ولابد لهم من تقدير وحذف في الكلام بان يقولوا اراد التعذيب بها من حيث كانا سببا للعذاب
واذا قالوا ذلك فقد استغنوا عن التقديم والتاخير لانه يصح ان يقال يريد ليعذبهم بها في الدنيا من حيث كانا سببا للعذاب والجواب
ظاهر انه قال فلا تعجبك اموالهم ولا اولادهم في الحياة الدنيا لم يكن لهذه الزيادة فائدة لان من المعلوم ان الاعجاب بالمال والولد
لا يكون الا في الدنيا وليس كذلك حال العذاب فانها قد تكون في الدنيا كما تكون في الاخرة فثبت ان القول بهذا التقديم والتاخير
بقي المسئلة الثالثة الاموال والاولاد محتمل ان يكون سببا للعذاب في الدنيا ويحتمل ان يكون سببا للعذاب في الاخرة
اما كونه سببا للعذاب في الدنيا فمن وجوه الاول ان كل من كان حبه للشيء اشد واقوى كان حزنه وتالم قلبه على فواته اعظم واصعب
وكان خوفه على فواته اشد واصعب فالذين حصلت لهم الاموال الكثيرة والاولاد ان كانت تلك الاشياء باقية عندهم كانوا في الم
الخوف الشديد من فواتها وان فاتت وهلكت كانوا في الم الحزن الشديد بسبب فواتها فثبت ان حصول موجبات السعادات
للجسمانية لا يخلك عن تالم القلب اما بسبب خوف فواتها واما بسبب الحزن من وقوع فواتها والثاني ان هذه محتاج في اكتسابها
الى تعب شديد ومشقة ثم عند حصولها تحتاج الى متاعب اشق واشد واصعب واعظم بالحفظ فان حفظ المال بعد حصوله اصعب
من اكتسابه فالمشغوف بالمال والولد ابدا يكون في تعب الحفظ والصون عن الهلاك ثم انه لا ينتفع الا بالقليل من تلك الاموال فالتعب
كثير والنفع قليل الثالث ان الانسان اذا عظم حبه لهذه الاموال والاولاد فاما ان تبقى عليه هذه الاموال والاولاد الى اخر عمره
او لا تبقى بل تهلك وتبطل فان كان الاول فعند الموت يعظم حزنه ويشتد لان مفارقة المحبوب شديد وترك المحبوب على الاعداء اشق
واشد وان كان الثاني وهو ان هذه الاشياء تهلك وتبطل حال حياة الانسان عظم اسفه عليها واشتد تالم قلبه بسببها فثبت ان حب
الاموال والاولاد سبب لحصول العذاب في الدنيا الرابع ان الدنيا حلوة خضرة والحواس مائلة اليها فاذا كررت وتوالت انصرفت النفس
بكليتها اليها فيصير ذلك سببا لحرمانه عن ذكر الله تعالى ثم انه يحصل في قلبه نوع قسوة وفتور والفقر وكلما كان المال والجاه اكثر كانت تلك
القسوة اقوى وانما اليها الاشارة بقوله تعالى ان الانسان ليطغى ان رآه استغنى فظهر ان كثرة الاموال والاولاد سبب قوي في زوال
حب الله تعالى وحب الاخرة عن القلب وفي حصول حب الدنيا وشهواتها في القلب فعند الموت كان الانسان ينتقل من الدنيا الى
السجن ومن مجالسة الاقرباء والاحباء الى موضع الغربة والكربة فيعظم تالمه ويقوى حزنه ثم عند الحشر حالها حساب وعذاب
عذاب فثبت ان كثرة الاموال والاولاد سبب لحصول العذاب في الدنيا والاخرة فان قيل هذا المعنى حاصل للكل فما الفائدة
في تخصيص هؤلاء المنافقين بهذا العذاب قلنا المنافقون مخصوصون بزيادات في هذا الباب احدها ان الرجل اذا لم يؤمن
بالله واليوم الاخر علم انه خلق للاخرة لا للدنيا فهذا العلم يغير حبه للدنيا واما المنافق لما اعتقد انه لا سعادة الا بهذه الحياة
الدنيا عظمت رغبته فيها واشتد حبه لها وكانت الآلام الحاصلة بسبب فوتها اعظم اكثر في حقه ويقوى عند قرب الموت
وظهور علاماته لهذا النوع من العذاب حاصل لهم في الدنيا بسبب حصول الاموال والاولاد وثبت ان النبي صلى الله عليه

وسلم كان يكلفهم انفاق تلك الاموال في وجوه الخيرات ويكلفهم ارسال اولادهم الى الجهاد والغزو وذلك يوجب تغريض اولادهم للقتل والموت كانوا يعتقدون ان محمد البن صادق بكونه رسولا من عند الله وكانوا يعتقدون ان انفاق تلك الاموال تضييع لها من غير فائدة وان تغريض اولادهم للقتل الزام لهذا المكروه الشديد من غير فايدة ولاشك ان هذا يشق على القلب جدا فهذه الزيادة من التعذيب كانت حاصلة للمنافقين وثالثها انهم كانوا يبغضون محمدا عليه السلام بقلوبهم ثم تحتاجون كانوا يحتاجون الى بذل اموالهم واولادهم ونفوسهم في خدمته ولاشك ان هذه الحالة شاقة شديدة ورابعها انهم كانوا خائفين من ان يتفضحوا وظهور نفاقهم وكفرهم ظهورا تاما فيصيرون امثال سائر الحرب من الكفار وحينئذ يتعرض الرسول لهم بالقتل وسبي الاولاد ونهب الاموال وكلما نزلت اية خافوا من ظهور الفضيحة وكلما دعاهم الرسول خافوا من انه ربما وقف على وجه من وجوه مكرهم وخبثهم وكل ذلك مما يوجب تالم القلب ومزيد العذاب وخامسها ان كثيرا من المنافقين كان لهم اولاد انقياء كحنظلة بن ابي عامر غسلته الملائكة وعبد الله بن عبد الله بن ابي شهد بدرا وكان من الله بمكان وهو خلق كثير مبرا ون عن النفاق وهم كانوا يزينون طريقة آبائهم في النفاق ويمدحون فيهم ويغيرضون عليهم والابن اذا صار هكذا اعظم تاذي الاب به واستيحاشه منه فصار حصول تلك الاولاد سببا لتعذيبهم وسادسها ان فقراء الصحابة وضعفاءهم كانوا يذهبون بخدمة الرسول عليه السلام الى الغزوات ثم يرجعون مع الاجر الكريم والثناء العظيم والفوز بالغنائم وهؤلاء المنافقون مع الاموال الكثيرة والاولاد الاقوياء كانوا يبقون في زوايا بيوتهم كالنساء الزمنى والضعفاء من الناس فحرمان الخلق يتطرق اليهم بعين المقت والازدراء والسمة بالنفاق وكان كثرة الاموال والاولاد سببا لحصول هذه الاحوال فثبت بهذه الوجوه ان كثرة اموالهم واولادهم صارت سببا لمزيد العذاب في الدنيا في حقهم

المسئلة الرابعة احتج اصحابنا في اثبات ان كل ما دخل في الوجود فهو مراد الله تعالى بقوله وتزهق انفسهم وهو كافرون قالوا الان معنى الاية ان الله تعالى اراد ازهاق انفسهم مع الكفر ومن اراد ذلك فقد اراد الكفر اجاب الجبائي عنه فقال معنى الاية انه تعالى اراد ازهاق انفسهم حال ما كانوا كافرين وهذا لا يقتضي كونه تعالى مريدا للكفر الا ترى ان المريض قد يقول للطبيب اريد ان تدخل علي في وقت مرضي فهذه الارادة توجب كونه مريد المرض نفسه وقد يقول للطبيب اريد ان تشرط جراحتي وهذا يقتضي ان يكون مريدا لحصول تلك الجراحة وقد يقول السلطان لعسكره اقتلوا البغاة حال اقدامهم على الحراب وهذا يدل على كونه مريدا لتلك الحراب فكذا ههنا والجواب ان الذي قالوه تمويه عجيب وذلك ان جميع الامثلة الذي ذكرها حاصلها يرجع الى حرف واحد وهو انه يريد ازالة ذلك الشيء فاذا قال المريض للطبيب اريد ان تدخل علي في وقت مرضي كان معناه اريد ان تسعى بسبب ازالة مرضي واذا قال له اريد ان تشرط جراحتي كان معناه اريد ان تزيل عني هذه الجراحة واذا قال السلطان اقتلوا البغاة حال اقدامهم على الحراب كان معناه ازالة تلك المحاربة وابطالها واعدامها فثبت ان في كل هذه الامثلة المراد والمطلوب اعدام ذلك الشيء وازالته فمنع ان يكون وجوده مرادا بخلاف هذه الاية وذلك لان ازهاق نفس الكافر ليس عبارة عن ازالة كفره وليس ايضا مستلزما لقتله الا ان ثم ان كان يعلم ان كفره مستمر الى حال موته فحينئذ يكون ازهاق نفسه مستلزما لقتله فثبت ان ما ذكره في هذه الاية انه اراد ازهاق انفسهم حال كونهم كافرين وجب ان يكون مريدا لكونهم كافرين حال حصول ذلك الازهاق كما انه لو قال اريد ان اقتلك حال كونك في الدار فانه يقتضي ان يكون قد اراد كونه في الدار وتمام التحقيق في هذا التقدير ان الازهاق في حال الكفر يستلزم حصوله لا حال حصول الكفر ومريد الشيء مريد لما هو من ضروراته فلما اراد الله الازهاق حال الكفر وشان الازهاق حال الكفر يستلزم حصوله لا عند حصول الكفر وثبت ان من اراد شيئا فقد اراد جميع ما هو من ضروراته لزم كونه تعالى مريدا لذلك الكفر فثبت ان الاسئلة التي اوردها الجبائي محض التمويه

قوله تعالى ويحلفون بالله انهم لمنكم وما هم منكم ولكنهم قوم يفرقون لو يجدون ملجأ او مغارات او مدخلا لولوا اليه وهم يجمحون اعلم انه تعالى لما بين كونهم مستحقين لكل مضار الاخرة والدنيا حاسين عن جميع منافع الاخرة والدنيا عاد الى ذكر فضائحهم وقبايحهم فيها انقدم ذكر الايمان الكاذبة فقال ويحلفون بالله اي المنافقون للمومنين اذا جامعوهم انهم لمنكم اي على دينكم ثم قال تعالى وما هم منكم اي ليسوا على دينكم ويحلفون مع يعرفون القتل فاظهروا الايمان ليسوا النساء وهو كقوله تعالى واذا لقوا الذين امنوا قالوا امنا واذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم انا نحن مستهزون والفرق للخوف ومنه يقال رجل فروق للشديد الخوف ومعناه انهم لو وجدوا مفرا يتحصنون فيه امنين بسببه لفروا اليه ولغاروا فوكم فلا تظنوا ان موافقتهم اياكم في الدار والمسكن عن قلب بقوله لو يجدون ملجأ الملجأ المكان الذي يحصن فيه وسئل اللجا مقصورا ممهوز واصله من لجأ الى كذا يلجأ لجأ بفتح اللام وسكون الجيم ومثله التجا والجانه الى كذا اي جعلته مستظرا اليه وقوله او مغارات هي جمع مغارة وهو الموضع الذي يغور الانسان فيه اي يسير قال ابو عبيدة كل شيء جرت فيه فقد غبت في مغارة لك وسمعت ارض الماء في الارض وغارت العين وقوله مدخلا قال الزجاج اصله مدتخل والتاء بعد الدال تبدل دالا لان التاء مهموسة والدال مجهورة وهما من مخرج واحد وهو مستعمل من الدخول كالمتلج من الولوج ومعناه المسلك الذي يدخل فيه قال الكلبي ان زيدا كان يقول ما كنت اظن ان الناس يبلغ بهم النفاق الى ما رايت حتى رايت هؤلاء المنافقين يحلفون لي على الكذب فانزل الله تعالى ويحلفون بالله اي المنافقون للمومنين اذا جامعوهم انهم لمنكم اي على دينكم ثم قال تعالى وما هم منكم اي ليسوا على دينكم ولكنهم قوم يفرق

الفرس وهو فرس جموح وهو الذي اذا حمل لم يرده اللجام والمراد من الاية انهم من شدة بلائهم من الرسول ومن المسلمين صاروا بهذه الحالة
واعلم انه تعالى ذكر ثلاثة اشياء وهي الملجأ والمغارات والمدخل والاقرب ان يحمل كل واحد منها على غير ما يحمل الاخر عليه فالملجأ يحتمل الحصون
والمغارات الكهوف في الجبال والمدخل السرب تحت الارض كنحو الابار قال صاحب الكشاف قرئ مدخلا من دخل ومدخلا من ادخل وهو مكان
يدخلون فيه انفسهم وقرأ ابي بن كعب مدخلا وقرئ لولوا اليه اي لالتجأوا اليه وقرأ ان يحمرون فسئل عنه فقال يجمحون ويحمرون
ويشتدون واحد **قوله تعالى** ومنهم من يلمزك في الصدقات فان اعطوا منها رضوا وان
لم يعطوا منها اذا هم يسخطون ولو انهم رضوا ما اتاهم الله ورسوله وقالوا حسبنا الله سيؤتينا الله من فضله ورسوله انا
الى الله راغبون اعلم ان المقصود من هذا شرح نوع اخر من قبائحهم وفضائحهم وهو طعنهم في الرسول عليه السلام بسبب اخذ
الصدقات من الاغنياء ويقولون انه يؤثر لها من يشاء من اقاربه واهل بيوته وينسبونه الى انه لا يراعي العدل وفي الاية
مسائل **المسألة الاولى** قال ابو سعيد الخدري بينا رسول الله صلى الله عليه وسلم يقسم مالا اذ جاءه مقداد بن
الحويصة التميمي وهو حرقوص بن زهير اصل الخوارج فقال اعدل يا رسول الله فقال ويلك ومن يعدل اذا لم اعدل فنزلت
هذه الاية قال الكلبي قال رجل من المنافقين يقال له ابو الجوار لرسول الله صلى الله عليه وسلم تزعم بان الله امرك بان تضع
الصدقات في الفقراء والمساكين فلم يضعها في رعاء الشاء فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ابا لك انما كان موسى راعيا
انما كان داود راعيا فلما ذهب قال عليه السلام احذروا هذا واصحابه فانهم منافقون وروى ابو بكر الاصم في تفسيره انه صلى
الله عليه وسلم قال لرجل من اصحابه ما علمك بفلان فقال ما لي به علم الا انك تدنيه في المجلس وتجزل له العطاء فقال عليه السلام انه
منافق اداريه عن نفاقه واخاف ان يفسد على غيره فقال لو اعطيت فلانا بعض ما تعطيه فقال عليه السلام انه مؤمن اكمل ايمانه
واما هذا فمنافق اداريه خوف فساده **المسألة الثانية** قوله يلمزك في الصدقات قال الليث اللمز كالغمز في الوجه يقال
رجل لمزة يعيبك في وجهك ورجل همزة يعنتك بالغيبة قال الزجاج يقال لمزت الرجل المزه بكسر الميم والمزه بضم الميم اذا عبته وكذلك
همزته اهمزه اذا عبته والهمزة اللمزة الذي يعتاب الناس ويعيبهم وهذا يدل على ان الزجاج لم يفرق بين الهمز واللمز قال الازهري
واصل الهمز واللمز الدفع يقال همزته لمزته اذا دفعته وفرق ابو بكر الاصم بينهما فقال اللمز ان يشير الى صاحبه بعيب جليسه والهمز
ان يكسر عينه على جليسه الى صاحبه اذا عرفت هذا فنقول ابن عباس يلمزك يعتابك وقال قتادة يطعن عليك وقال الكلبي يعنتك في امرها
ولا تفاوت بين هذه الروايات الا في الالفاظ قال ابو علي الفارسي ههنا محذوف والتقدير يعيبك في تفريق الصدقات قال مولانا
الداعي الى الله تعالى لفظ القرآن وهو قوله ومنهم من يلمزك في الصدقات لا يدل على ان ذلك اللمز كان لهذا السبب الا ان الروايات التي ذكرناها
دلت على ان سبب اللمز هو ذلك ولولا هذه الروايات لكان يحتمل وجوها اخر سواها احدها ان يقولوا اخذ الزكوات مطلقا غير
جائز لان انتزاع كسب الانسان من يده غير جائز اقصى ما في الباب ان يقال يأخذها ليصرفها الى الفقراء الا ان الجهال منهم كانوا يقولون
ان الله تعالى اغنى الاغنياء فوجب ان يكون هو المتكفل بمصالح عبيده الفقراء واما ان يأمرنا بذلك فهو غير معقول وهذا هو الذي حكاه الله
تعالى عن بعض اليهود وهو انهم قالوا ان الله فقير ونحن اغنياء وثانيها ان يقولوا هب انك تأخذ الزكوات الا ان الذي تأخذه كثير فوجب
ان يقنع باقل من ذلك وثالثها ان يقولوا هب انك تأخذ هذا الكثير الا انك تصرفه الى غير مصرفه وهذا هو الذي دلت الاخبار
على ان القوم ارادوا ذلك قال اهل المعاني ان هذه الاية تدل على ركاكة اخلاق اولئك المنافقين ودناءة طباعهم وذلك لانه لشدة
شرههم الى اخذ الصدقات عابوا الرسول ونسبوه الى الجور في القسمة مع انه كان ابعد خلق الله تعالى عن الميل الى الدنيا قال الضحاك كان
رسول الله صلى الله عليه وسلم يقسم بينهم ما اتاه الله من قليل المال وكثيره وكان المؤمنون يرضون بما اعطوا ويحمدون الله تعالى واما
المنافقون فان اعطوا كثيرا فرحوا وان اعطوا قليلا سخطوا وذلك يدل على ان رضاهم وسخطهم لطلب النصيب لا لاجل الدين وقيل ان نبي الله صلى
صلى الله عليه وسلم كان يستعطف قلوب اهل مكة يومئذ بتوفر الغنائم عليهم وسخط المنافقون وقوله اذا هم يسخطون كلمة اذا للمفاجأة اي
وان لم يعطوا منها فاجؤا السخط ثم قال ولو انهم رضوا الاية والمعنى ولو انهم رضوا بما اعطاهم رسول الله صلى الله عليه وسلم من الغنيمة وطابت
به نفوسهم وان قل وقالوا كفانا ذلك سيرزقنا الله غنيمة اخرى فيعطينا رسول الله اكثر مما اعطانا اليوم انا الى طاعته وافضاله واحسانه لراغبون
واعلم ان جواب لو محذوف والتقدير لكان خيرا لهم واعود عليهم وذلك انهم غلب عليهم النفاق ولم يحضر الايمان في قلوبهم فيتوكلوا على الله
حق توكله وترك الجواب في هذا المعرض ادل على التعظيم والتهويل وهو كقولك للرجل لو جئتنا ثم لا تذكر الجواب اي لو فعلت ذلك لرأيت
امرا عظيما **المسألة الثالثة** الاية تدل على ان من طلب الدنيا للدنيا آل امره في الدين الى النفاق واما من طلب الدنيا بقدر
ما اذن الله فيه وكان غرضه من الدنيا ان يتوسل الى مصالح الدين فهذا هو الطريق الحق والاصل في هذا الباب ان يكون راضيا بقضاء الله تعالى
الا ترى انه قال ولو انهم رضوا ما اتاهم ورسوله وقالوا حسبنا الله سيؤتينا الله من فضله ورسوله انا الى الله راغبون فذكر فيه مراتب اربعة
المرتبة الاولى الرضا بما اتاهم الله ورسوله لعلمه بانه حكيم منزه عن العبث والخطأ او حكيم بمعنى انه عليم بعواقب الامور وكل ما كان حكما له
وقضاء كان حقا وصوابا ولا اعتراض عليه والمرتبة الثانية ان يظهر اثار ذلك الرضا على لسانهم وهو قوله وقالوا حسبنا الله يعني

ان غيرنا اخذوا المال ونحن لما رضينا بحكم الله تعالى وقضائه فقد فزنا بهذه المرتبة العظيمة في العبودية فحسبنا الله ٥ والمرتبة الثالثة
وهي ان الانسان اذا لم يبلغ الى تلك الدرجة العالية التي عندها نقول حسبنا الله نزل منها الى مرتبة اخرى وهي ان نقول
سيؤتينا الله من فضله ورسوله اما في الدنيا ان اقتضاه التقدير والا في الاخرة وهي اولى وافضل والمرتبة الرابعة
ان نقول انا الى الله راغبون فنحن لا نطلب من الايمان والطاعة اخذ الاموال والفوز بالمناصب في الدنيا وانما المراد اما اكتساب
سعادات الاخرة واما الاستغراق في العبودية على ما دل لفظ الاية عليه فانه قال انا الى الله راغبون ولم يقل انا الى ثواب
الله راغبون ونقل ان عيسى عليه السلام مر بقوم يذكرون الله تعالى فقال ما الذي يحملكم عليه قالوا الخوف من عقاب الله فقال
اصبتم ثم مر على قوم يذكرون الله تعالى فقال ما الذي يحملكم عليه فقالوا الرغبة في الثواب فقال اصبتم ومر على قوم ثالث يشتغلون
بالذكر فسالهم فقالوا لا نذكره للخوف من العقاب ولا الرغبة في الثواب بل لاظهار ذلة العبودية وعزة الربوبية وتشريف القلب
بمعرفته وتشريف اللسان بالالفاظ الدالة على صفات قدسه وعزته فقال انتم المحقون المحققون **قوله تعالى**
انما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل
فريضة من الله والله عليم حكيم اعلم ان المنافقين لما لمزوا الرسول صلى الله عليه وسلم في الصدقات بين لهم ان مصرف الصدقات هؤلاء
ولا اخذ لنفسي نصيبا منها فلم يبق لهم طعن في الرسول بسبب اخذ الصدقات وها هنا مقامان المقام
الاول بيان الحكمة في اخذ القليل من اموال الاغنياء وصرفها الى المحتاجين من الناس والمقام الثاني بيان حال هؤلاء الاصناف
الثمانية المذكورين في هذه الاية اما المقام الاول فنقول الحكمة في ايجاب الزكاة امور بعضها مصالح عائدة الى معطي الزكاة وبعضها
عائدة الى اخذ الزكاة اما القسم الاول فهو امور الاول ان المال محبوب بالطبع والسبب فيه ان القدرة صفة من صفات الكمال
وصفة الكمال محبوبة لذاتها ولعينها لا لغيرها لانه لا يمكن ان يقال ان كل شيء فهو محبوب لمعنى اخر والا لزم اما التسلسل واما الدور وهما محالان
فوجب الانتهاء في الاشياء المحبوبة الى ما يكون محبوبا لذاته والكمال محبوب لذاته والنقصان مكروه لذاته فلما كانت القدرة
صفة كمال وصفة الكمال محبوبة لذاتها كانت القدرة محبوبة لذاتها والمال سبب لحصول تلك القدرة ولكمالها في حق البشر وكان اقوى
اسباب القدرة في حق البشر هو المال والذي يتوقف عليه المحبوب محبوب فكان المال محبوبا فهذا هو السبب في كونه محبوبا الا ان الاستغراق
في حبه يذهل النفس عن حب الله وعن التاهب للاخرة فاقتضت حكمة الشرع تكليف مالك المال باخراج طائفة منه من يده ليصير ذلك
الاخراج كسرا من شدة الميل الى المال ومنعا من انصراف النفس بالكلية اليها وتنبيها لها على ان سعادة الانسان لا تحصل عند الاشتغال بطلب
المال وانما تحصل بانفاق المال في طلب مرضاة الله تعالى وايجاب الزكاة علاج متعين وان المرض حب الدنيا عن القلب فالله سبحانه اوجب
الزكاة لهذه الحكمة وهو المراد من قوله خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها اي تطهرهم وتزكيهم عن الاستغراق في طلب الدنيا الوجه الثاني
وهو ان كثرة المال توجب شدة القوة وكمال القدرة وتزايد المال يوجب تزايد القدرة وتزايد القدرة يوجب تزايد الالتذاذ بتلك
القدرة وتزايد تلك اللذات يدعو الانسان الى ان يشتغل في تحصيل المال الذي صار سببا لحصول هذه اللذات المتزايدة ولهذا الطريق
تصير المسئلة مسئلة الدور لانه اذا بالغ في السعي ازداد المال وذلك يوجب ازدياد القدرة وهو يوجب ازدياد اللذة وهو عمل الانسان على
ان يزيد في طلب المال ولما صارت المسئلة مسئلة الدور لم يلزم يظهر لها مقطع ولا اخر فاثبت الشرع لها مقطعا واخرا وهو ان اوجب على
صاحبه صرف طائفة من تلك الاموال الى الانفاق في طلب مرضاة الله تعالى ليصرف النفس عن ذلك الطريق الظلماني الذي لا اخر له ويتوجه
الى عالم عبودية الله تعالى وطلب رضوانه ٥ والوجه الثالث ان كثرة المال سبب لحصول الطغيان والقوة في القلب وسببه ما ذكرنا
من ان كثرة المال سبب لحصول القدرة والقدرة محبوبة لذاتها فالعاشق اذا وصل الى معشوقه استغرق فيه فالانسان يصير غرقا في طلب
المال فان عرض له مانع يمنعه عن طلبه استعان بماله وقدرته على دفع ذلك المانع وهذا هو المراد بالطغيان واليه الاشارة بقوله سبحانه
وتعالى ان الانسان ليطغى ان راه استغنى فايجاب الزكاة يقلل الطغيان ويرد القلب الى طلب رضوان الرحمن ٥ الوجه الرابع
ان النفس الناطقة لها قوتان نظرية وعملية فالقوة النظرية كمالها في التعظيم لامر الله والقوة العملية كمالها في الشفقة على خلق الله
فاوجب الله تعالى الزكاة ليحصل لجوهر الروح هذا الكمال وهو ايضا يكون محسنا الى الخلق ساعيا في ايصال الخيرات اليهم دافعا للافات
عنهم ولهذا السر قال عليه السلام تخلقوا باخلاق الله ٥ والوجه الخامس ان الخلق اذا علموا في الانسان كونه ساعيا في ايصال الخيرات
اليهم وفي دفع الافات عنهم احبوه بالطبع ومالت نفوسهم اليه لا محالة على ما قال عليه السلام جبلت القلوب على حب من احسن اليها وبغض
من اساء اليها فالفقراء اذا علموا ان الرجل الغني يصرف اليهم طائفة طائفة من ماله وانه كلما كان ماله اكثر كان الذي يصرفه اليهم من ذلك المال
اكثر امدوه بالدعاء والهمة وللقلوب اثار وللارواح حوادث فصارت تلك الدعوات سببا لبقاء ذلك الانسان في الخير والخصب واليه
الاشارة بقوله تعالى واما ما ينفع الناس فيمكث في الارض وبقوله حصنوا اموالكم بالزكاة ٥ والوجه السادس ان الاستغناء عن الشيء
اعظم من الاستغناء بالشيء فان الاستغناء بالشيء يوجب الاحتياج اليه الا انه متوسل به الى الاستغناء عن غيره فاما الاستغناء عن الشيء فهو
الغنى التام ولذلك فان الاستغناء عن الشيء صفة الحق والاستغناء بالشيء صفة الخلق فالله سبحانه لما اعطى بعض عبيده اموالا كثيرة فقد رزقه

بعضها وافرا من باب الاستغناء بالشيء فانه امره بالزكاة كان المقصود ان ينقله من درجة الاستغناء بالشيء الى المقام الذي هو اعلا منه واشرف منه وهو الاستغناء عن الشيء * الوجه السابع ان المال سمي مالا لكثرة ميله الى كل احد وهو غاد ورائح. وهو سريع الزوال مشرف على التفرق فما دام يبقى في يده كان كالمشرف على الهلاك والتفرق فاذا انفقه الانسان في وجوه البر والخير والعمل بقي بقاء لا يمكن زواله فانه يوجب المدح الدائم في الدنيا والثواب الدائم في الاخرة وسمعت واحدا يقول الانسان لا يقدر ان يذهب بذهبه الى القبر فنقول بل يمكنه ذلك فانه اذا انفقه في طلب الرضوان الاكبر فقد ذهب به الى القبر والقيامة * الوجه الثامن وهو ان بذل المال تشبه بالملائكة والانبياء وامساكه تشبه بالبخلاء المذمومين فكان البذل اولى * الوجه التاسع ان افاضة الخير والرحمة من صفات الحق سبحانه وتعالى والسعي في تحصيل هذه الصفة بقدر الامكان تخلق باخلاق الله تعالى وذلك منتهى كمالات الانسانية * الوجه العاشر ان الانسان لما نيل له الا ثلاثة اشياء الروح والبدن والمال فاذا امر بالايمان فقد صار جوهر الروح مستغرقا في هذا التكليف ولما امر بالصلاة فقد صار اللسان مستغرقا بالذكر والقراءة والبدن مستغرقا في تلك الاعمال بقي المال فلو لم يصرف المال مصروفا الى وجوه البر والخير لزم ان يكون تمتع الانسان بماله فوق تمتعه بروحه وبدنه وذلك محال لان مراتب السعادات ثلاثة اولها السعادة الروحانية وثانيها السعادة البدنية وهي المرتبة الوسطى وثالثها السعادات الخارجية وهي المال والجاه فهذه المراتب تجري مجرى خادم السعادات النفسانية فاذا صار الروح متبذلا في مقام العبودية في تحصيل البذل بذل المال لزم جعل خادم الخادم في مرتبة اعلا من المخدوم الاصلي وذلك محال فثبت انه يجب على العاقل ايضا بذل المال في طلب مرضاة الله * الوجه الحادي عشر ان العلماء قالوا شكر النعمة عبارة عن صرفها الى طلب رضي المنعم والزكاة شكر النعمة فوجب القول بوجوبها لما ثبت ان شكر المنعم واجب * الوجه الثاني عشر ان ايجاب الزكاة يوجب حصول الالف بالمودة بين المسلمين وزوال الحقد والحسد عنهم وكل ذلك من المهمات فهذه وجوه معتبرة في بيان الحكمة الناشئة من ايجاب الزكاة العائدة الى معطي الزكاة فاما المصالح العائدة من ايجاب الزكاة الى من ياخذ الزكاة فهي كثيرة الاول ان الله تعالى خلق الاموال وليس المطلوب منها اعيانها وذواتها فان الذهب والفضة لا يمكن الانتفاع بهما في اعيانها الا بامر قليل بل المقصود من خلقها ان يتوسل بهما الى تحصيل المنافع ودفع المفاسد فالانسان اذا حصل له من المال بقدر حاجته كان هو اولى بامساكه لانه يشاركه سائر المحتاجين في صفة الحاجة وهو ممتاز عنهم بكونه ساعيا في تحصيل ذلك المال وكان اختصاصه بذلك المال اولى من اختصاص غيره اما اذا حصل ما يقدر الحاجة وحضر انسان اخر محتاج فهنا حصل سببان كل واحد منهما يوجب نقل ذلك المال اما اني حق المالك فانه سعى في اكتسابه وتحصيله وايضا شدة تعلق قلبه به فان ذلك التعلق ايضا نوع من انواع الحاجة واما اني حق الفقير فاحتياجه الى ذلك المال يوجب تعلقه به فلما وجد هذان السببان المتدافعان اقتضت الحكمة الالهية رعاية كل واحد من هذين السببين بقدر الامكان فيقال حظ المالك حق الاكتساب وحق تعلق قلبه وحصل للفقير حق الاحتياج فرجحنا جانب المالك وابقينا عليه الاكثر وصرفنا الى الفقير جزءا يسيرا منه توفيقا بين الدلائل بقدر الامكان الثاني ان المال الفاضل عن الحاجات الاصلية اذا امسكه الانسان في بيته بقي معطلا عن المقصود الذي لاجله خلق المال وذلك سعي في المنع من ظهور حكمة الله تعالى وهو غير جائز فامر الله تعالى بصرف طائفة منه الى الفقير حتى لا تفضي تلك الحكمة معطلة بالكلية الثالث ان الفقراء عيال الله تعالى لقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها والاغنياء خزان الله لان الاموال التي في ايديهم اموال الله ولولا ان الله تعالى ابقاها في ايديهم والا لما ملكوا منها حبة فكم من عاقل ذكي بقي اشد التقاء ولا يملك ملء بطنه طعاما وكم من اله تافه الدنيا عنوا صفوا اذا ثبت هذا فليس ببعيد ان يقول الملك لخازنه اصرف طائفة مما في تلك الخزانة الى المحتاجين من عبادي الوجه الرابع ان بقاء المال بالكلية في يد الغني مع انه غير محتاج اليه واهماله حاجة الفقير العاجز عن الكسب بالكلية لا يليق بحكمة الحكيم الرحيم فوجب على الغني ان يجب صرف طائفة من ذلك المال الى الفقير * الوجه الخامس ان الشرع لما ابقى في يد المالك اكثر ذلك المال وصرف الى الفقير جزءا قليلا يمكن المالك من جبر ما في يده من ذلك النقصان بسبب ان عجل ما في يده من ذلك المال وقرب زوال النقصان اما الفقير فليس له شيء اصلا فلو لم يصرف اليه طائفة من اموال الاغنياء لبقي معطلا وليس له ما يجبره فكان ذلك اولى * الوجه السادس ان الاغنياء لو لم يقوموا باصلاح مهمات الفقراء فربما حملهم شدة الحاجة ومضرة المسكنة على الالتفات باعداء المسلمين او على الاقدام على الافعال المنكرة كالسرقة وغيرها فكان ايجاب الزكاة يفيد هذه الفائدة فوجب القول بوجوبها * الوجه السابع قال عليه السلام الايمان نصفان نصف صبر ونصف شكر والمال محبوب الطبع فوجب ان يوجب الشكر وثبت انه يوجب الصبر وكانه قيل ايها الغني اعطيتك المال فشكرت وكنت من الشاكرين فاخرج من يدك بعضا منه حتى تصير على فقدان ذلك المقدار فتصير بسببه من الصابرين وايها الفقير ما اعطيتك الاموال الكثيرة فصبرت صرت من الصابرين ولكني اوجب على الغني ان يصرف اليك طائفة من ذلك المال حتى اذا وجدك المقدار بايملك شكرتني فكنت من الشاكرين وكان ايجاب الزكاة سببا في جعل جميع المكلفين موصوفين بصفة الصبر والشكر معا * الوجه الثامن كانه سبحانه وتعالى يقول للفقير ان كنت قد منعتك الاموال الكثيرة ولكني جعلت نبيا مدبرا من قبلك وان كنت قد

اعطيت الغني اموالا كثيرة لكني كلفته ان يعدو خلفك وان يتضرع اليك حتى ياخذ ذلك القدر منه فتكون كالمنعم عليه بان خلصته
من النار فان قال الغني قد انعمت عليك بهذا الدينار فقل ايها الفقير بل انا المنعم عليك حيث خلصتك في الدنيا من الذم والعار وفي
الاخرة من عذاب النار فهذه جملة من الوجوه في حكم ايجاب الزكاة بعضها يقينية وبعضها اقناعية والعالم باسرار حكم الله وحكمته
ليس الا الله تعالى **المقام الثاني** في تفسير هذه الاية وفيه مسايل **المسئلة الاولى** قوله انما الصدقات للفقراء
الاية تدل على انه لا حق في الصدقات لاحد الا هذه الاصناف الثمانية وذلك مجمع عليه وايضا فلفظة انما يفيد الحصر ويدل
عليه وجوه الاول ان كلمة انما مركبة من ان وما وكلمة ان للاثبات وكلمة ما للنفي فعند اجتماعهما وجب بقاؤهما على هذا المفهوم
فوجب ان يفيد ثبوت المذكور وعدم ما يغايره الثاني ان ابن عباس تمسك في نفي ربوا الفضل بقوله عليه السلام انما الربى في
النسيئة ولولا ان هذا اللفظ يفيد الحصر والا لما كان الامر كذلك وايضا تمسك بعض الصحابة في ان الاكسال لا يوجب الاغتسال
لقوله عليه السلام انما الماء من الماء ولولا ان هذه الكلمة تفيد الحصر والا لما كان كذلك وقال الله تعالى انما الله اله واحد والمقصود
بيان نفي الالهية للغير والثالث الشعر قال الاعشى ولست بالاكثر منهم حصى وانما العزة للكاثر وقال الفرزدق
انا الذايد الحامي الذمار وانما يدافع عن احسابهم انا او مثلي فثبت بهذه الوجوه ان كلمة انما للحصر وكما تدل على ان الصدقات لا تصرف
الا الى هذه الاصناف الثمانية انه عليه السلام قال لرجل ان كنت من الاصناف الثمانية فلك فيها حق والا فهو صداع في الراس وداء في
البطن وقال لا تحل الصدقة لغني ولا لذي مرة سوي **المسئلة الثانية** اعلم انه تعالى لما اخبر عن المنافقين انهم يلمزون الرسول
عليه السلام في اخذ الصدقات بين تعالى انه انما ياخذها لهؤلاء الاصناف الثمانية ولا ياخذها لنفسه ولا لاقاربه ومتصليه وقد
بينا ان اخذ القليل من مال الغني ليصرف الى الفقير في دفع حاجته هو الحكمة المعينة والمصلحة اللازمة واذا كان
الامر كذلك كان همز المنافقين ولمزهم عين السفه والجهالة وكان عليه السلام يقول ما اوتيكم شيئا ولا امنعكم انما انا
خازن اضع حيث امرت **المسئلة الثالثة** مذهب ابي حنيفة رضي الله عنه انه يجوز صرف الصدقة الى بعض
هؤلاء الاصناف فقط وهو قول عمر وحذيفة وابن عباس وسعيد بن جبير وابي العالية والنخعي عن سعيد بن جبير لو نظرت
الى بيت من المسلمين فقراء متعففين فجبرتهم بها كان احب الي وقال الشافعي لا بد من صرفها الى الاصناف الثمانية وهو قول
عكرمة والزهري وعمر بن عبد العزيز واحتج عليه بانه تعالى ذكر هذه القسمة في نص الكتاب ثم اكدها بقوله فريضة من الله قال
ولا بد من كل صنف من ثلاثة لان اقل الجمع ثلاثة فان دفع سهم الفقراء الى فقيرين ضمن نصيب الثالث وهو ثلث سهم الفقراء قال
ولا بد من التسوية في انصباء هذه الاصناف الثمانية مثل ان وجدت خمسة اصناف ولزمك بان تتصدق بعشرة دراهم جعلت
العشرة خمسة اسهم كل سهم درهمان ولا يجوز التفاضل ثم يلزمك ان تدفع الى كل صنف درهمين واقل عددهم ثلاثة ولا يلزمك
التسوية بينهم ولك ان تعطي فقيرا درهما وفقيرا خمسة اسداس درهم وفقيرا سدس درهم هذه صفة قسمة الصدقات على مذهب
الشافعي رضي الله عنه قال المصنف الداعي الى الله رضي الله عنه الاية لا دلالة فيها على قول الشافعي رضي الله عنه لانه تعالى
جعل جملة الصدقات لهؤلاء الاصناف الثمانية وذلك يقتضي ان جملة صدقة زيد بعينه ان تكون لجملة هؤلاء الثمانية والدليل
عليه النقل والعقل اما النقل فقوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول فاثبت خمس الغنيمة لهؤلاء الطوايف الخمس
ولم يقل احد ان كل شيء يغنم نفسه فانه يجب تفرقته على هذه الطوايف بل اتفقوا على ان المراد اثبات مجموع الغنيمة لاثبات هؤلاء الاصناف
واما ان يكون كل جزء من اجزاء الغنيمة موزعا على كل هؤلاء فلا فكذا مجموع الصدقات تلك لمجموع هذه الاصناف الثمانية فاما ان يقال
ان صدقة زيد يجب توزيعها على هذه الاصناف الثلاثة فاللفظ لا يدل عليه البتة واما العقل وهو ان الحكم الثابت في مجموع لا يوجب
في كل جزء من اجزاء ذلك المجموع ولا يلزم ان لا يبقى فرق بين الكل والجزء وبين الجزء فثبت بما ذكرنا ان لفظ الاية لا دلالة فيه على ما ذكروه
والذي يدل على صحة قولنا وجوه الاول ان الرجل الذي لا يملك الا عشرين دينارا لما وجب عليه اخراج نصف دينار فلو كلفناه ان يجعله
على اربعة وعشرين قسما لصار كل واحد من تلك الاقسام حقيرا صغيرا غير منتفع به في مهم معتبر والثاني ان هذا التوفيق لو كان معتبرا
لكان اولى الناس برعايته اكابر الصحابة ولو كان الامر كذلك لوصل هذا الخبر الى عمر بن الخطاب والى ابن عباس وحذيفة وساير الاكابر
ولو كان الامر كذلك لما خالفوا فيه وحيث خالفوا علمنا انه غير معتبر الثالث ان الشافعي له اختلاف راي في جواز نقل الصدقات اما لم
نقل احد بوجوب نقل الصدقات فالانسان اذا كان في بعض القرى ولا يكون هناك مكاتب ولا مجاهد غازي ولا عامل ولا احد من المؤلفة
ولا يمر به احد من الغرماء واتفق انه لم يحضر في تلك القرية من كان مديونا فكيف تكليفه فان قلنا وجب عليه ان يسافر بما وجب عليه
من الزكاة الى بلد يجد فيه هذه الاصناف فذاك قول لم يقل به احد وان اسقطنا عنه ذلك فحينئذ يصح قولنا فهذا ما نقوله في هذا الباب
المسئلة الرابعة في تعريف الاصناف الثمانية فالاول والثاني هم الفقراء والمساكين ولا شك انهم هم المحتاجون الذي لا يفي خرجهم
بدخلهم ثم اختلفوا فقال بعضهم الذي يكون اشد حاجة هو الفقير وهو قول الشافعي واصحابه وقال اخرون الذي يكون اشد حالة هو
المسكين وهو قول ابي حنيفة واصحابه ومن الناس من قال لا فرق بين الفقراء والمساكين والله تعالى وصفهم بهذين الوصفين والمقصود

شيء واحد وهو قول ابي يوسف ومحمد واختيار ابي علي الجبائي وفائدته تظهر في هذه المسألة وهو انه لو اوصى لفلان وللفقراء
والمساكين فالذين قالوا الفقراء غير المساكين قالوا لفلان الثلث والذين قالوا الفقراء المساكين قالوا لفلان النصف وقال الجبائي انه
تعالى انما ذكرهم باسمين لتوكيد امرهم في الصدقات لانهم هم الاصول في الاصناف الثمانية وايضا الفائدة فيه ان يصرف اليهم من
الصدقات سهما كسائرهم واعلم ان فائدة هذا الاختلاف لا يظهر في تفرق الصدقات وانما يظهر في الوصايا وهو ان رجلا لو قال اوصيت
للفقراء بمائتين وللمساكين بخمسين وجب وضع المائتين عند الشافعي الى من كان اشد حاجة وعند ابي حنيفة الى من كان اقل حاجة وحجة الشافعي وجوه
الاول انه تعالى انما اثبت الصدقات لهؤلاء الاصناف دفعا لحاجتهم وتحصيلا لمصلحتهم وهذا يدل على ان الذي وقع الابتداء بذكره
يكون اشد حاجة لان الظاهر وجوب تقديم الاهم على المهم الا ترى انه يقال ابو بكر وعمر ومن فضل عثمان على علي قال في ذكرهما
عثمان وعلي ومن فضل عليا يقول علي وعثمان وانشد عمر قول الشاعر كفى الشيب والاسلام للمرء ناهيا فقال
هلا قدم الاسلام على الشيب فلما وقع الابتداء بذكر الفقراء وجب ان تكون حاجتهم اشد من حاجة المساكين الثاني قال احمد
ابن عبيد الفقير اشد حالا من المسكين لان الفقر اصله في اللغة المفقور الذي نزعت فقره من فقار ظهره فصرف عن مفقور
الى فقير كما قيل مطبوخ وطبيخ ومجروح وجريح فثبت ان الفقير انما سمي فقيرا لزمانة مع حاجة شديدة ويمنعه الزمانة من التقلب
في الكسب ومعلوم انه لا حال في الاقلال والبؤس اكد من هذه الحال وانشد واللبيد لما راى لبد النسور تطايرت
رفع الهداية كالفقير الاعمل قال ابن الاعرابي في هذا البيت المكسور القفا يضرب مثلا لكل ضعيف لا يتقلب في الامور
ومما يدل على اشعار لفظ الفقير بالشدة العظيمة قوله تعالى وجوه يومئذ باسرة تظن ان يفعل بها فاقرة فجعل لفظ
الفاقرة كناية عن اعظم انواع الشر والدواهي الوجه الثالث ما روي انه عليه السلام كان يتعوذ من الفقر وقال كاد الفقر ان
يكون كفرا ثم قال احيني مسكينا وامتني مسكينا واحشرني في زمرة المساكين فلو كان المسكين اسوأ حالا من الفقير لتناقض الحديثان لانه
لا يتعوذ من الفقر ثم سأل حالا اسوأ منه اما اذا قلنا الفقر اشد من المسكنة فلا تناقض البتة الوجه الرابع ان كونه مسكينا
لا ينافي كونه مالكا للمال بدليل قوله تعالى اما السفينة فكانت لمساكين فوصف بالمسكنة من له سفينة من سفن البحر تساوي جملة من
الدنانير ولم نجد في كتاب الله تعالى ما يدل على ان الانسان سمي فقيرا مع انه لا يملك شيئا فان قالوا الدليل عليه قوله تعالى الله الغني وانتم
الفقراء فوصف الكل بالفقر مع انهم يملكون اشياء قلنا هذا بالضد اولى لانه تعالى وصفهم بكونهم فقراء بالنسبة الى الله تعالى فان احدا
سوى الله فانه لا يملك البتة شيئا بالنسبة الى الله فصح قولنا الوجه الخامس قوله تعالى او اطعام في يوم ذي مسغبة يتيما ذا مقربة
او مسكينا ذا متربة والمراد من المسكين ذي المتربة الفقير الذي قد لصق بالتراب من شدة الفقر فتقييد المسكين بهذا القيد يدل
على انه قد يحصل مسكين خال عن وصف كونه ذا متربة وانما يكون ذلك بتقدير ان يملك شيئا فهذا يدل على ان كونه مسكينا لا ينافي
كونه مالكا لبعض الاشياء الوجه السادس قال ابن عباس الفقير هو المحتاج الذي لا يحسن شيئا قال وهم اهل الصفة صفة مسجد
رسول الله صلى الله عليه وسلم وكانوا نحوا من اربعمائة رجل لا ينزل لهم ممن كان من المسلمين عنده فضل الا اتاهم به اذا امسوا والمساكين هم
الطوافون الذين يسألون الناس وجه الاستدلال شدة فقر اهل الصفة معلومة بالتواتر فلما فسر ابن عباس الفقراء بهم وفسر المساكين
بالطوافين ثم ثبت ان احوال المحتاج الذي لا يسأل احدا شيئا اشد من احوال من يحتاج ثم يسأل الناس ويطوف عليهم ظهر ان الفقير
يجب ان يكون اشد حالا من المسكين الوجه السابع ان المسكنة لفظ ماخوذ من السكون فالفقير اذا سأل الناس وتضرع اليهم
وعلم انه متى تضرع اليهم اعطوه شيئا فقد سكن قلبه وزال عنه الخوف والقلق ويحتمل انه سمي بهذا الاسم لانه اذا جبه بالرد ومنع سكن
ولم يضطرب واعاد السؤال فلهذا السبب جعل التمسك كناية عن السؤال والتضرع عند الغير ويقال تمسكن الرجل اذا لان وتواضع ومنه
قوله عليه السلام للمصلي تان وتمسكن يريد تواضع وتخشع فدل هذا على ان المسكين هو السائل اذا ثبت هذا فنقول انه تعالى قال في آية
وفي اموالهم حق معلوم للسائل والمحروم فلما ثبت بما ذكرناه هاهنا ان المسكين هو السائل وجب ان يكون المحروم هو الفقير ولا شك ان المحروم
مبالغة في تقدير امر الحرمان فثبت ان الفقير اشد حالا من المسكين الوجه الثامن انه عليه السلام قال احيني مسكينا الحديث
والظاهر انه تعالى اجاب دعاءه فاماته مسكينا وهو عليه السلام حين توفي كان يملك اشياء كثيرة فدل هذا على ان كونه مسكينا لا ينافي كونه
مالكا لبعض الاشياء اما الفقير فانه يدل على الحاجة الشديدة لقوله عليه السلام كاد الفقر ان يكون كفرا فثبت ان الفقر اشد حالا من المسكنة
الوجه التاسع ان الناس اتفقوا ان الفقر والغنى ضدان كما ان السواد والبياض ضدان ولم يقل احد ان الغنى والمسكين ضدان بل قالوا
الترفع والتمسكن ضدان فمن كان منقادا لكل احد خائفا منهم متحملا لشرهم ساكتا عن جوابهم متضرعا اليهم قالوا ان فلانا يظهر الذل والمسكنة
وقالوا انه مسكين عاجز واما الفقير فجعلوه عبارة عن ضد الغنى وعلى هذا فقد يصفون الرجل الغني بكونه مسكينا اذا كان يظهر من نفسه
الخضوع والطاعة وترك المعارضة وقد يصفون الرجل الفقير بكونه مترفعا عن التواضع والمسكنة فثبت ان الفقر عبارة عن عدم المال
والمسكنة عبارة عن اظهار التواضع والاول ينافي حصول المال والثاني لا ينافي حصوله الوجه العاشر قوله عليه السلام
في الزكاة خذها من اغنيائهم وردها على فقرائهم ولو كانت الحاجة في المساكين اشد لوجب لوجب ان يقول وردوها على مساكينهم لان ذكر

الاول فهذه الوجوه التي تدل على ان الفقير اشد حالا من المسكين واحتج القائلون بان المسكين اشد حالا من الفقير بوجوه الاول احتجوا بقوله تعالى او مسكينا ذا متربة وصف المسكين بكونه ذا متربة وذلك يدل على نهاية الضر والشدة وايضا انه تعالى جعل الكفارات من الاطعمة له ولا فاقة اعظم من الحاجة الى ازالة الجوع الثاني احتجوا بقول الراعي انا الفقير الذي كانت حلوبته وفي العيال فلم يترك له سبد سماه فقيرا وله حلوبة الثالث قالوا المسكين هو الذي يسكن حيث حضر لاجل انه ليس له بيت يسكن فيه وذلك يدل على نهاية الضر والبؤس الرابع نقلوا عن الاصمعي وعن ابي عمرو ابن العلاء انه قال الفقير الذي له ما ياكل والمسكين الذي لا شيء له وقلت لاعرابي افقيرات قال لا والله بل مسكين والجواب عن تمسكهم بالاية انا بينا ان هذه الاية حجة لنا فانه لما قيد المسكين المذكور ها هنا بكونه ذا متربة دل ذلك على انه قد يوجد مسكين لا بهذه الصفة والالم يبق لهذا القيد فائدة قوله انه صرف الطعام الواجب في الكفارات اليه قلنا نعم انه اوجب صرفه الى المسكين المقيد بقيد كونه ذا متربة وهذا يدل على انه اوجب الصرف الى مطلق المسكين والجواب عن استدلال بيت الراعي انه ذكر ان هذا الذي هو الان موصوف بكونه فقيرا فقد كانت له حلوبة ثم لم يترك له سبد فلم لا يجوز ان يقال كانت له حلوبة ثم لما لم يترك له شيء وصف بكونه فقيرا والجواب عن قولهم المسكين هو الذي يسكن حيث حضر لاجل انه ليس له بيت قلنا بل المسكين هو الطواف على الناس الذي يكثر التردد امه على السؤال وسمي مسكينا اما لسكونه عند ما يلتهر ونه ويردونه واما لسكون قلبه بسبب علمه ان الناس لا يضيعونه مع كثرة سؤاله اياهم واما الروايات التي ذكروها عن ابي عمرو وبولس فهذا مقيد بقول الشافعي وابن الانباري وايضا نقل القفال في تفسيره عن جابر بن عبد الله انه قال الفقراء فقراء المهاجرين والمساكين الذين لم يهاجروا وعن الحسن الفقير الحالن سابينه والمسكين الذي يبيع وعن مجاهد الفقير الذي لا يسأل والمسكين الذي يسأل وعن الزهري الفقراء هم المتعففون الذين لا يخرجون والمساكين يسألون قال مولانا الداعي الى الله تعالى هذه الاقوال كلها متوافقة على ان الفقير لا يسأل والمسكين يسأل ومن سأل وجد مكان المسكين اسهل واقل حاجة

الصنف الثالث

قوله تعالى والعاملين عليها وهم السعاة لجباية الصدقة وهؤلاء يعطون من الصدقات بقدر اجورامثالهم وهو قول الشافعي وقول عبد الله بن عمرو بن دينار وقال مجاهد والضحاك يعطون الثمن من الصدقات وظاهر اللفظ مع مجاهد الا ان الشافعي يقول هذا امر ورد العمل فيتقيد بقدر العمل والاصح ان الهاشمي والمطلبي لا يجوز ان يكون عاملا على الصدقات وقال اما علمت ان مولى القوم منهم وانا قال والعاملين عليها ان كلمة على تفيد الولاية كما يقال فلان على بلد كذا اذا كان والياعليه

الصنف الرابع

قوله تعالى والمؤلفة قلوبهم قال ابن عباس هم قوم اشراف من الاحياء اعطاهم رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم حنين وكانوا خمسة عشر رجلا ابو سفيان والاقرع بن حابس وعيينة بن حصن وحويطب بن العدي وسهيل بن عمرو من بني عامر والحرث بن هشام وسهيل بن عمرو والمهني وابو السنابل وكلدة بن حزام ومالك بن عوف وصفوان بن امية وعبد الرحمن بن يربوع وحد قلين وعمرو بن مرداس والعلاء بن الحارث اعطى رسول الله صلى الله عليه وسلم كل رجل منهم مائة من الابل ورغبهم في الاسلام الا عبد الرحمن بن يربوع اعطاه خمسين من الابل واعطى حكيم بن حزام سبعين من الابل فقال يا رسول الله ما كنت ارى ان احدا من الناس يحتاج عطاءك مني فزاده عشرة ثم سأله فزاده عشرة وهكذا حتى بلغ مائة ثم قال حكيم يا رسول الله اعطنك الاولى التي رغبت عنها حرام هذه التي سمعت بها فقال عليه السلام بل التي رغبت عنها فقال والله لا اخذ غيرها فقال مات حكيم وهو اكثر قريش مالا وسئل علي رضي الله عنه صلى الله عليه وسلم تلك العطايا فقال نالهم بذلك قال المصنف رضي الله عنه هذه العطايا انما كانت يوم حنين ولا تعلق لها بالصدقة ولا ادري لاي سبب ذكر ابن عباس هذه القصة في تفسير هذه الاية ولعل المراد بيان انه لا يمنع في الجملة صرف الاموال الى المؤلفة فاما ان يحمل ذلك على صرف الزكاة اليهم فلا يليق بابن عباس ونقل القفال رحمه الله ان ابا بكر اعطى عدي بن حاتم لحاجة سد فاقته وصدقات قومه ايام الردة وقال المقصود ان يستمين الامام بهم على استخراج الصدقات من الملاك قال الواحدي انا نعلم ان الله تعالى اغنى المسلمين عن تالف قلوب المشركين فلا يليق بالحكيم ان يصرف شيئا من الزكوات الى المشركين فاما المؤلفة من المشركين فانما يعطون من مال الفيء لان الصدقات قال رضي الله عنه ان قول الواحدي ان الله اغنى المسلمين عن تالف قلوب المشركين بناء على انه ربما توهم انه عليه السلام دفع شيئا من اموال الزكاة اليهم لكنا بينا ان هذا لم يحمل البته وايضا فليس في الآية ما يدل على كون المؤلفة مشركين بل قال والمؤلفة قلوبهم وهذا عام في المسلم وغيره والصحيح ان هذا الحكم غير منسوخ وان للامام ان يتالف قوما على هذا الوصف ويدفع اليهم سهم المؤلفة لانه لا دليل على نسخ البته

الصنف الخامس

قوله وفي الرقاب قال الحجاج فيه عذوبة والتقدير وفي فك الرقاب وقد مضى الاستقصاء في تفسير سورة البقرة في قوله والسائلين وفي الرقاب ثم في تفسير الرقاب اقوال الاول ان سهم الرقاب موضوع في المكاتبين ليعتقوا به وهذا مذهب الشافعي رضي الله عنه والليث بن سعد واحتجوا بما روي عن ابن عباس انه قال قوله وفي الرقاب يريد الكتاب وبما اكد هذا بقوله تعالى وآتوهم من مال الله الذي آتاكم والقول الثاني وهو مذهب مالك واحمد واسحاق انه موضوع لعتق الرقاب ليشتري به عبد فيعتقون والقول الثالث قول ابي حنيفة واصحابه وقول سعيد بن جبير والنخعي انه لا يعتق من الزكاة رقبة كاملة

ولكن يعطى منها في رقبة ويعان لها مكاتب لان قوله وفي الرقاب يقتضي ان يكون له فيه مدخل وذلك ينافي كونه تاما فيه والقول
الرابع قول الزهري قال سهم الرقاب نصفان نصف للمكاتب ونصف يشتري به رقاب ممن صلوا وصاموا وقدم اسلامهم فيعتقون
من الزكاة قال اصحابنا والاحتياط في سهم الرقاب دفعه الى السيد باذن المكاتب والدليل عليه انه تعالى اثبت الصدقات للاصناف
الاربعة الذين تقدم ذكرهم بلام التمليك وهو قوله انما الصدقات للفقراء ولما ذكر الرقاب ابدل حرف اللام بحرف في فقال وفي الرقاب
فلا بد لهذا الفرق من فائدة وتلك الفائدة هي ان تلك الاصناف الاربعة المتقدمة يدفع اليهم نصيبهم من الصدقات حتى يتصرفوا فيها
كما شاؤا اما الرقاب فيوضع نصيبهم في تخليص رقبتهم عن الرق فلا يدفع اليهم ولا يمكنوا من التصرف في ذلك النصيب كيف شاؤا بل
يوضع في الرقاب بان يؤدى عنهم وكذا القول في الغارمين يصرف المال فعند الموت يعظم حزنه ويشتد لان مفارقة المحبوب شديد
وترك المحبوب على الاعداء اشق واشد وان كان الثاني وهو ان هذه الاشياء تهلك وتبطل حال حياة الانسان عظم اسفه عليها
واشتد تالم قلبه بسببها فثبت ان حصول الاموال والاولاد سبب لحصول العذاب في الدنيا الرابع ان الدنيا حلوة خضرة
والحواس مائلة اليها فاذا كثرت وتوالت انصرفت النفس بكليتها اليها فيصير ذلك سببا لحرمانه عن ذكر الله تعالى ثم انه يحصل
في قلبه نوع قسوة وقوة وقهر وكلما كان المال والجاه اكثر كانت تلك القوة اقوى واليه الاشارة بقوله تعالى ان الانسان ليطغى
ان رآه استغنى فظهر ان كثرة الاموال والاولاد سبب قوي في زوال حب الله تعالى وحب الاخرة عن القلب وفي حصول حب
الدنيا وشهواتها في القلب فعند الموت كان الانسان ينتقل من البستان الى السجن ومن مجالسة الاقرباء والاحباء الى موضع الغربة
والكربة فيعظم تالمه ويقوى حزنه ثم عند الحشر حلالها حساب وحرامها عذاب فثبت ان كثرة الاموال والاولاد سبب لحصول
العذاب في الدنيا والاخرة فان قيل هذا المعنى حاصل للكل فما الفائدة في تخصيص هؤلاء المنافقين بهذا العذاب قلنا
المنافقون مخصوصون بزيادات في هذا الباب احدها ان الرجل اذا آمن بالله واليوم الاخر علم انه خلق للاخرة لا للدنيا فهذا
العلم يغير حبه للدنيا واما المنافق لما اعتقد انه لا سعادة الا في هذه الحياة الدنيا عظمت رغبته فيها واشتد حبه لها وكانت الالام
الحاصلة بسبب قوتها اكثر في حقه ويقوى عند قرب الموت وظهور علاماته فهذا النوع من العذاب حاصل لهم في الدنيا بسبب
حصول الاموال والاولاد وثانيها ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يكلفهم انفاق تلك الاموال في وجوه الخيرات ويكلفهم ارسال
اولادهم الى الجهاد والغزو وذلك يوجب تعريض اولادهم للقتل والقوم كانوا يعتقدون ان محمدا ليس بصادق في كونه رسولا من عند
الله وكانوا يعتقدون ان تضييع انفاق تلك الاموال تضييع لها من غير فائدة وان تعريض اولادهم لهذا القتل الزام لمكروه لهذا المكروه
الشديد من غير فائدة ولا شك ان هذا يشق على القلب جدا فهذه الزيادة من التعذيب كانت حاصلة للمنافقين وثالثها
انهم كانوا يبغضون محمدا عليه السلام بقلوبهم ثم كانوا يحتاجون الى بذل اموالهم واولادهم ونفوسهم في خدمته ولا شك ان هذه الحالة شاقة
شديدة ورابعها الى قضاء ديونهم وفي الغزاة يصرف المال الى اعداد ما يحتاجون اليه في الغزو وفي ابن السبيل كذلك والحاصل
ان في الاصناف الاربعة الاول يصرف المال اليهم حتى يتصرفوا فيه كما شاؤا وفي الاربعة الاخيرة لا يصرف المال اليهم بل يصرف الى جهات
الحاجات المعتبرة في الصفات التي لاجلها استحقوا سهم الزكاة **الصنف السادس** قوله والغارمين قال الزجاج اصل الغرم في
اللغة لزوم ما يشق والغرام العذاب اللازم وسمي العشق غراما لكونه امرا شاقا ولازما ومنه فلان مغرم بالنساء اذا كان يالف بهن
وسمي الدين غرما لكونه شاقا على الانسان ولازما له فالمراد بالغارمين المديونون ويقول الدين ان حصل بسبب معصية لا يدخل في
الاية لان المقصود من صرف المال المذكور في الاية الاعانة والمعصية لا تستوجب الاعانة وان حصل لا بسبب معصية فهو بضمان دين
حصل بسبب نفقات ضرورية او في مصلحة ودين حصل بسبب حمالات واصلاح ذات البين والكل داخل في الاية روى الاصم في تفسيره
ان النبي صلى الله عليه وسلم لما قضى بالغرة في الجنين قال العرب لا تملك الغرة يا رسول الله فقال لحمل بن مالك بن النابغة اعنهم بغرة
من صدقاتهم وكان حمل على الصدقة يومئذ **الصنف السابع** قوله وفي سبيل الله قال المفسرون يعني الغزاة قال
الشافعي يجوز له ان ياخذ من مال الزكاة وان كان غنيا وهو مذهب مالك واسحاق وابي عبيد وقال ابو حنيفة رضي الله عنه
وصاحباه لا يعطى الغازي الا اذا كان محتاجا واعلم ان ظاهر اللفظ في قوله وفي سبيل الله لا يوجب القصر على كل الغزاة فلهذا المعنى نقل
القفال في تفسيره عن بعض الفقهاء انهم اجازوا صرف الصدقات الى جميع وجوه الخير من تكفين الموتى وبناء الحصون وعمارة المساجد
لان قوله وفي سبيل الله عام في الكل **الصنف الثامن** ابن السبيل قال الشافعي ابن السبيل المستحق للصدقة وهو الذي يريد السفر
في غير معصية فيعجز عن بلوغ سفره الا بمعونة قال الاصحاب ومن انشاء السفر من بلده لحاجة جاز ان يدفع اليه سهم ابن السبيل فهذا هو
الكلام في شرح هذه الاصناف الثمانية **المسئلة الخامسة** في احكام هذه الاقسام الحكم الاول اتفقوا على ان قوله
انما الصدقات دخل فيه الزكاة الواجبة لان الزكاة الواجبة مسماة بالصدقة قال الله تعالى خذ من اموالهم صدقة وقال عليه السلام
ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة واختلفوا في انه هل يدخل فيها الصدقة المندوبة فمنهم من قال يدخل فيه لان لفظ الصدقة مختص
بالمندوبة فاذا ادخلنا فيه الزكاة الواجبة فلا اقل من ان يدخل فيها ايضا الصدقة المندوبة وتكون الفائدة ان مصارف جميع الصدقات

٢ ملازمين

٣ الى

الدين

ليس الا هولاء والاقرب ان المراد من لفظ الصدقات هو الزكاة الواجبة ويدل عليه وجوه الاول انه تعالى اثبت هذه الصدقات
بلام التمليك للاصناف الثمانية والصدقة المملوكة لهم ليس الا الزكاة الواجبة الثاني ان ظاهر هذه الاية يدل على ان مصرف
الصدقات ليس الا لهولاء الثمانية وهذا الحصر انما يصح لو حملنا هذه الصدقات على الزكوات الواجبة اما لو ادخلنا فيها المندوبات
لم يصح هذا الحصر لان الصدقات المندوبة يجوز صرفها الى بناء المساجد والرباطات والمدارس وتكفين الموتى وتجهيزهم وسائر
الوجوه الثالث ان قوله تعالى انما الصدقات للفقراء انما يحسن ذكره لو كان قد سبق بيان تلك الصدقات واقسامها حتى ينصرف هذا
الكلام اليه والصدقات التي سبق بيانها وتفصيلها هي الصدقات الواجبة فوجب انصراف هذا الكلام اليها الحكم الثاني دلت هذه
الاية على ان هذه الزكاة يتولى اخذها وتفرقتها الامام ومن يلي من قبله والدليل عليه ان الله تعالى جعل للعاملين سهما فيه وذلك
يدل على انه لا بد في اخذ الزكاة من عامل والعامل هو الذي نصبه الامام لاخذ الزكوات فدل هذا النص على ان الامام هو الذي ياخذ
هذه الزكوات فدل هذا النص على ان الامام وتاكد هذا النص بقوله تعالى خذ من اموالهم صدقة والقول بان المالك يجوز له اخراج زكاة
الاموال الباطنة بنفسه انما يعرف بدليل اخر ويمكن ان يتمسك في اثباته بقوله تعالى وفي اموالهم حق معلوم للسائل والمحروم فوجب ان يجوز
له دفعه اليه ابتداء الحكم الثالث نص القران يدل على ان هذا العامل له في مال الزكاة حق واختلفوا في ان الامام هل له فيه حق فمنهم
من اثبته قال لان العامل انما قدر على ذلك العمل بتقويته ومادته والعامل في الحقيقة هو الامام ومنهم من منعه وقال الاية دلت على حصر
مال الزكاة في هولاء الثمانية والامام خارج عنهم فلا يصرف هذا المال اليه الحكم الرابع اختلفوا في ان هذا العامل اذا كان غنيا
هل ياخذ النصيب قال الحسن لا ياخذ الا مع الحاجة وقال الباقون ياخذ وان كان غنيا لانه ياخذه اجرة على العمل ثم اختلفوا فقال بعضهم
للعامل من مال الزكاة الثمن لان الله تعالى قسم الزكاة على ثمانية اصناف فوجب ان يحصل له الثمن كما لو اوصى مالا لثمانية انفس حصل
لكل واحد ثمنه وقال الاكثرون بل حقه بقدر مؤنته عند الجباية والجمع الحكم الخامس اتفقوا في ان مال الزكاة لا يخرج
عن هذه الثمانية واختلفوا انه هل يجوز وضعه في بعض الاصناف وقد سبق ذكر دلائل هاتين المسئلتين الا انا اذا قلنا يجوز وضعه
في بعض الاصناف فقط فهذا انما يجوزه في غير العامل فاما وضعه بالكلية في العامل فذلك غير جائز بالاتفاق الحكم السادس
ان العامل والمولفة مفقودان في هذا الزمان بقيت الاصناف الستة والاولى صرف الزكاة الى هذه الاصناف الستة على ما يقوله الشافعي
لانه الغاية في الاحتياط اما ان لم يفعل ذلك اجزاه على ما بينا الحكم السابع عموم قوله للفقراء والمساكين يتناول الكافر والمسلم الا ان
الاخبار دلت على انه لا يجوز صرف الزكاة الى الفقراء والمساكين وغيرهم الا اذا كانوا مسلمين واعلم انه تعالى لما ذكر هذه الاصناف الثمانية
وشرح احوالهم قال فريضة من الله قال الزجاج فريضة منصوب على التوكيد لان قوله انما الصدقات لهولاء جاري مجرى قوله فرض الله الصدقات
لهولاء فريضة وذلك كالزجر عن مخالفة هذا الظاهر وعن النبي عليه السلام انه قال ان الله تبارك وتعالى لم يرض بقسمة ملك مقرب ولا نبي
مرسل حتى تولى قسمتها بنفسه والمقصود من هذه التاكيدات تحريم اخراج الزكاة عن هذه الاصناف ثم قال والله عليم اي اعلم بمقادير
المصالح حكيم اي لا تشرع الا ما هو الاصوب الاصلح **قوله تعالى** ومنهم الذين يؤذون النبي ويقولون
هو اذن قل اذن خير لكم يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين ورحمة للذين امنوا منكم والذين يؤذون رسول الله لهم عذاب اليم اعلم ان هذا
نوع اخر من جهالات المنافقين وهو انهم كانوا يقولون في رسول الله صلى الله عليه وسلم انه اذن على وجه الطعن والذم وفي الاية مسائل
المسئلة الاولى قرا عاصم في رواية الاعشى وعبد الرحمن عن ابي بكر عنه اذن خير مرفوعين منونين على تقدير ان كان كما يقولون انه
اذن فاذن خير لكم يقبل منه ويصدقكم خير لكم من ان يكذبكم والباقون اذن خير لكم بالاضافة اي هو اذن خير لان اذن شر وقرا نافع اذن
ساكنة الذال في كل القران والباقون بالضم وهما لغتان مثل عنق وظفر **المسئلة الثانية** قال ابن عباس ان جماعة من المنافقين
ذكروا النبي عليه السلام بما لا ينبغي من القول فقال بعضهم لا تفعلوا فانا نخاف ان يبلغه ما نقول فقال الجلاس بن سورين بل نقول ما شئنا ثم نذهب
اليه ونحلف انا ما قلنا فيقبل قولنا بان محمدا اذن سامعة فنزلت هذه الاية وقال الحسن كان المنافقون يقولون ما هذا الرجل الا اذن من شاء
صرفه حيث شاء لا عزيمة له وروى الاصم ان رجلا منهم قال لقومه ان كان ما يقول محمد حقا فنحن شر من الحمير سمعها ابي امراته فقال والله انه لحق
وانك لشر من حمارك ثم بلغ النبي عليه السلام ذلك فقال بعضهم انما محمد اذن ولو لقيته وحلفت له ليصدقنك فنزلت هذه الاية على وفق قوله فقال
القائل يا رسول الله لم اسلم قط قبل اليوم وان هذا الغلام لعظيم الثمن علي والله لانكرنه ثم قال الاصم اظهر الله تعالى عن المنافقين وجوه كفرهم التي
كانوا يسرونها لتكون حجة للرسول فقال ومنهم من يلمزك في الصدقات ثم قال ومنهم الذين يؤذون النبي ثم قال ومنهم من عاهد الله الى غير ذلك
من الاخبار عن الغيوب وفي كل ذلك دلائل على كونه نبيا حقا من عند الله **المسئلة الثالثة** اعلم انه تعالى حكى ان من المنافقين من يؤذي
النبي ثم فسر ذلك الايذاء بانهم يقولون للنبي انه اذن وغرضهم منه انه ليس له ذكاء ولا بعد غور بل هو سليم القلب سريع الاغترار بكل ما سمع فلهذا
السبب سموه بانه اذن كما ان الجاسوس يسمى بالعين يقال فلان علينا عينا اي جاسوسا متفحصا عن الامور فكذا هاهنا ثم انه تعالى اجاب عنه بقوله
قل هو اذن خير لكم والتقدير هب انه اذن لكنه اذن خير لكم وقوله اذن خير لكم مثل ما يقال فلان رجل صدق وشاهد عدل ثم بين كونه اذن خير
بقوله يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين ورحمة للذين امنوا منكم فجعل تعالى هذه الثلاثة كالموجبة لكونه عليه السلام اذن خير فلنبين كيفية اقتضاء هذه

المعاني لتلك الخبرية اما الاول وهو قوله يؤمن بالله فلان كل من آمن بالله كان خائفا من الله والخائف من الله لا يقدم على الايذاء الباطل واما
الثاني وهو قوله ويؤمن للمؤمنين فالمعنى انه يسلم للمؤمنين قولهم والمعنى انهم اذا اتفقوا على قول واحد سلم لهم ذلك القول وهذا يدل على كونه سليم
القلب سريع الاعتذار فان قيل لم عدى الايمان الى الله بالباء والى المؤمنين باللام قلنا لان الايمان المعدى الى الله المراد منه التصديق
الذي نقيض الكفر فعدي بالباء والايمان المعدى الى المؤمنين معناه الاستماع منهم والتسليم لقولهم فعدي باللام كما في قوله وما
انت بمؤمن لنا وقوله فما آمن لموسى الا ذرية من قومه وقوله انؤمن لك واتبعك الارذلون وقوله امنتم له قبل ان اذن لكم واما الثالث
وهو قوله ورحمة للذين امنوا منكم فهذا ايضا بوجب الخبرية لانه خبر اذا كان يبقى بعد ايصال الخير والرحمة اليهم مع كونهم في غاية الحب والخبر فما ظنك بمن اذاه استوجب العذاب الاليم لانه اذا كان يبقى بعد ايصال الخير والرحمة اليهم مع كونهم في غاية الحب والخبر فما ظنك
بمن اذاه استوجب العذاب الاليم لانه اذا كان يبقى بعد ايصال الخير والرحمة اليهم مع كونهم في غاية الحب والخبر فما ظنك

جهنم وفيه وجوه الاول نحن ان له نار جهنم الثاني معناه فله نار جهنم وان تكرير للتوكيد الثالث ان نقول جواب من محذوف والتقدير
الم تعلموا انه من يحادد الله ورسوله يهلك فان له نار جهنم قال الزجاج ويجوز كسر فان على الاستثناء وبعد الفاء والقراءة بالفتح ونقل الكعبي في
تفسيره ان القراءة بالكسر موجودة قال ابو مسلم جهنم من اسماء النار واهل اللغة يحكون زمن العرب ان البئر البعيدة تسمى الجهنام عندهم فجائز
ان تكون جهنم ماخوذة من هذا اللفظ ومعنى بعد قعرها انه لا آخر لعذابها والخالد الدائم والخزي قد يكون بمعنى الندم وبمعنى الاستحياء والندم
هاهنا لقوله تعالى واسروا الندامة لما راوا العذاب **قوله تعالى** يحذر المنافقون ان تنزل عليهم سورة
تنبئهم بما في قلوبهم قل استهزءوا ان الله مخرج ما تحذرون اعلم انهم كانوا يسمون سورة براءة الحافرة حفرت عما في قلوب المنافقين قال الحسن
اجتمع اثنا عشر رجلا من المنافقين على امر من النفاق واخبر جبريل الرسول عليه السلام باسمائهم فقال عليه السلام ان ناسا
اجتمعوا على كيت وكيت فليقوموا وليعترفوا وليستغفروا ربهم حتى اشفع لهم فلم يقوموا فقال عليه السلام بعد ذلك قم يا فلان
ويا فلان حتى اتى عليهم ثم قالوا نعترف ونستغفر فقال الآن ان كنت في اول الامر اطيب نفسا بالشفاعة والله كان اسرع في
الاجابة اخرجوا عني اخرجوا عني فلم يزل يقول حتى خرجوا بالكلية وقال الاصم ان عند رجوع الرسول عليه السلام من تبوك وقف
على العقبة اثنا عشر رجلا ليفتكوا به فاخبره جبريل وكانوا متلثمين في ليلة مظلمة وامره ان يرسل اليهم من يضرب وجوه رواحلهم
فامر حذيفة بذلك فضربها حتى نحاهم ثم قال من عرفت من القوم فقال لم اعرف منهم احدا فذكر النبي عليه السلام اسماءهم وعدهم
له وقال ان جبريل اخبرني بذلك فقال حذيفة الا نبعث اليهم ليقتلوا فقال اكره ان يقول العرب قاتل باصحابه حتى اذا حلف صار
يقتلهم بل يكفينا الله ذلك فان قيل المنافق كافر فكيف يحذر نزول الوحي على الرسول عليه السلام قلنا فيه وجوه الاول قال
ابو مسلم هذا حذر اظهره المنافقون على وجه الاستهزاء حين راى الرسول يذكر كل شيء ويدعي انه عن الوحي وكان المنافقون يكذبون
بذلك فيما بينهم فاخبر الله تعالى رسوله بذلك وامره ان يعلمهم انه مظهر سرهم الذي حذروا ظهوره وفي قوله استهزءوا دلالة على
ما قلناه الثاني ان القوم وان كانوا كافرين بدين الرسول الا انهم شاهدوا ان الرسول عليه السلام كان يخبرهم بما يضمرونه ويكتمونه فلهذه
السخرية وقع الحذر والخوف في قلوبهم ● الثالث قال الاصم انهم كانوا يعرفون كونه رسولا صادقا من عند الله تعالى الا انهم كفروا به حسدا
وعنادا قال القاضي يبعد في العالم بالله ورسوله وصحة دينه ان يكون محادا لهما قال الداعي الى الله تعالى هذا غير بعيد لان الحسد
اذا قوي في القلب صار بحيث ينازع في المحسوسات ● الرابع معنى الحذر الامر بالخوف اي ليحذر المنافقون ذلك الخامس انهم كانوا
شاكين في صحة نبوته وما كانوا قاطعين بفسادها والمنافق خائف فلهذا السبب خافوا ان ينزل عليه في امرهم ما يفضحهم ثم قال
صاحب الكشاف الضمير في قوله عليهم وتنبئهم للمؤمنين ومن في قوله في قلوبهم للمنافقين ويجوز ايضا ان تكون الضمائر كلها للمنافقين
لان السورة اذا نزلت في معناهم فهي نازلة عليهم ومعنى تنبئهم بما في قلوبهم ان السورة كانها تقول لهم في قلوبهم كيت وكيت يعني انها تذيع
اسرارهم اذاعة ظاهرة فكانها تخبرهم ثم قال قل استهزءوا وهو امر تهديد كقوله وقل اعملوا ان الله مخرج ما تحذرون اي ذلك الذي
تحذرونه فان الله مخرجه الى الوجود فان الشيء اذا حصل بعد عدمه وكان فاعله اخرجه من العدم الى الوجود **قوله**
تعالى ولئن سالتهم ليقولن انما كنا نخوض ونلعب قل ابالله واياته ورسوله كنتم تستهزءون لا تعتذروا قد
كفرتم بعد ايمانكم ان نعف عن طائفة منكم نعذب طائفة بانهم كانوا مجرمين في الاية مسائل **المسئلة الاولى**
ذكروا في سبب نزول هذه الاية امورا الاول روى ابن عمر ان رجلا من المنافقين قال في غزوة تبوك ما رايت مثل هؤلاء القوم لا ارغب
قلوبا ولا اكذب السنا ولا اجبن عند اللقاء يعني رسول الله صلى الله عليه وسلم والمؤمنين فقال واحد من الصحابة كذبت ولانت منافق ثم
ذهب ليخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم فوجد القران قد سبقه فجاء ذلك الرجل الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان قد ركب ناقته
فقال يا رسول الله انما كنا نلعب ونتحدث بحديث الركب يقطع به الطريق وكان يقول انما كنا نخوض ونلعب ورسول الله يقول ابالله
واياته ورسوله كنتم تستهزءون ما يلتفت اليه وما يزيده عليه الثاني قال الحسن وقتادة لما سار الرسول صلى الله عليه وسلم الى تبوك
قال المنافقون بينهم اتراه يظهر على الشام وياخذ حصونها وقصورها هيهات هيهات فعند رجوعه دعاهم وقال انتم القائلون
بكذا وكذا فقالوا ما كان ذلك بالجد في قلوبنا وانما كنا نخوض ونلعب ● الثالث روي ان المتخلفين عن الرسول سئلوا عما كانوا يصنعون
ومن سبب تخلفهم فقالوا هذا القول ● الرابع حكي عن ابي مسلم انه قال في تفسيره وقوله يحذر المنافقون ان تنزل عليهم سورة تنبئهم
بما في قلوبهم ان القوم اظهروا هذا الحذر على سبيل الاستهزاء فبين تعالى في هذه الاية انه اذا قيل لهم لم فعلتم ذلك قالوا لم نقل ذلك
على سبيل الطعن بل لاجل انا كنا نخوض ونلعب ● الخامس اعلم انه لا حاجة في معرفة هذه الاية الى هذه الروايات فانها تدل على انهم ذكروا
كلاما فاسدا على سبيل الطعن والاستهزاء فلما اخبرهم الرسول بانهم قالوا ذلك خافوا واعتذروا عنه بانا انما قلنا ذلك على وجه
اللعب لا على سبيل الجد وذلك قوله انما كنا نخوض ونلعب اي ما قلنا ذلك الا لاجل اللعب وهذا يدل على ان كلمة انما تفيد الحصر اذ لو
لم يكن كذلك لم يلزم من كونهم لاعبين ان لا يكونوا مستهزئين فحينئذ لا يتم هذا العذر والجواب قال الواحدي اصل الخوض الدخول
في مائع مثل الماء والطين ثم كثر اسما لكل دخول فيه تلويث واذى والمعنى انا كنا نخوض في الباطل من الكلام كما نخوض الركب لقطع

الطريق فاجابهم الرسول عليه السلام بقوله ابالله وآياته ورسوله كنتم تستهزؤن وفيه مسائل **المسئلة الاولى**
فرق بين قوله استهزئ بالله وبين قولك ابالله تستهزئ فالاول يقتضي الانكار على عمل الاستهزاء والثاني يقتضي الانكار على
ايقاع الاستهزاء في الله كانه قيل هب انك قد تقدم على الاستهزاء ولكن كيف اقدمت على ايقاع الاستهزاء في الله ونظيره قوله تعالى
لا فيها غول والمقصود ليس نفي الغول بل نفي ان تكون الجنة محلا للغول **المسئلة الثانية** انه تعالى حكى عنهم انهم يستهزؤن
بالله وآياته ورسوله ومعلوم ان الاستهزاء بالله محال فلا بد له من تاويل وفيه وجوه الاول المراد بالاستهزاء بالله هو الاستهزاء
بتكاليف الله الثاني يحتمل ان يكون المراد الاستهزاء بذكر الله فان اسماء الله قد يستهزئ الكافر بها كما ان المؤمن يعظمها ويمجدها
قال تعالى سبح اسم ربك الاعلى فامر المؤمن بتعظيم اسم الله وقال ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في اسمائه
فلا يمتنع ان يقال ابالله ويريد ابذكر الله الثالث لعل المنافقين لما قالوا كيف يقدر محمد على اخذ حصون الشام وقصورها قال
بعض المسلمين الله يعينه على ذلك وينصره عليهم ثم ان بعض الجهال من المنافقين ذكر كلاما مشعرا بالقدح في قدرة الله تعالى كما هو
عادة الجهال والملحدة وكان المراد ذلك واما قوله وآياته فالمراد به القرآن وسائر ما يدل على الدين وقوله ورسوله معلوم
وذلك يدل على ان القوم انما ذكروا ما ذكروه على سبيل الاستهزاء ثم قال لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم وفيه مسائل **المسئلة
الاولى** نقل الواحدي عن اهل اللغة في لفظ الاعتذار قولين الاول انه عبارة عن محو الذنب من قولهم اعتذرت المنازل اذا
اذا درست يقال مررت بمنزل يعتذر والاعتذار هو الدرس واخذ الاعتذار منه لان المعتذر يحاول ازالة اثر ذنبه والقول
الثاني حكى ابن الاعرابي ان الاعتذار هو القطع ومنه يقال للعلقة عذر لانها تقطع عذرة الجارية سميت عذرة لانها تعذر اي
تقطع ويقال اعتذرت المياه اذا انقطعت والعذر لما كان سببا لقطع اللوم سمي عذرا قال الواحدي والقولان متقاربان
لان محو اثر الذنب وقطع اللوم يتقاربان **المسئلة الثانية** انه تعالى بين ان ذلك الاستهزاء كان كفرا والعقل يقتضي ان الاقدام
على الكفر لاجل اللعب غير جائز فثبت ان قولكم انما كنا نخوض ونلعب ما كان عذرا حقيقيا في الاقدام على ذلك الاستهزاء فلما لم يكن عذرا في
نفسه نهاهم الله عن ان يعتذروا به لان المنع من الكلام الباطل واجب فقال لا تعتذروا اي لا تذكروا هذا العذر في دفع هذا الجرم
المسئلة الثالثة قوله قد كفرتم بعد ايمانكم يدل على احكام • الحكم الاول ان الاستهزاء بالدين كيف كان كفرا بالله وذلك
لان الاستهزاء يدل على الاستخفاف والعمدة الكبرى في الايمان تعظيم الله تعالى باقصى الامكان والجمع بينهما محال • الحكم الثاني
انه يدل على بطلان قول من يقول الكفر لا يدخل الا في افعال القلوب • الحكم الثالث يدل على ان قولهم الذي صدر منهم
كفر في الحقيقة وان كانوا منافقين من قبل وان الكفر يمكن ان يتجدد من الكافر حالا فحالا • الحكم الرابع يدل على ان الكفر انما حدث
بعد ان كانوا مؤمنين ولقائل ان يقول القوم لما كانوا منافقين فكيف يصح وصفهم بذلك قلنا قال الحسن المراد كفرتم بعد الايمان الذي
اظهرتموه وقال آخرون ظهر كفركم للمؤمنين بعد ان كنتم عندهم مسلمين والقولان متقاربان • ثم قال تعالى ان نعف عن طائفة منكم
نعذب طائفة وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قرأ عاصم ان نعف ونعذب بالنون وكسر الذال وطائفة بالنصب والمعنى انه
تعالى حكى عن نفسه انه يقول ان نعف عن طائفة نعذب طائفة والباقون بالتاء وضمها وفتح الفاء على فعل ما لم يسم فاعله ان يعف عن
طائفة بالتذكير وتعذب طائفة بالتانيث وحكى صاحب الكشاف عن مجاهد ان يعف عن طائفة على البناء للمفعول مع التاء
ثم قال ووجه التذكير لان المسند اليه الحرف كما تقول سير بالدابة ولا تقول سرت بالدابة واما تاويل قراءته لقوله ان مجاهدا لعله ذهب
الى المعنى كانه قيل ان ترحم طائفة فانت كذلك وهو غريب والجيد القراءة العامة ان يعف عن طائفة بالتذكير وتعذب طائفة
بالتانيث **المسئلة الثانية** ذكر المفسرون ان الطائفتين كانوا ثلاثة استهزاء اثنان وضحك واحدة فالطائفة الاولى
الضاحكة والثانية الهازئان وقال المفسرون كان ذنب الضاحك اخف لا جرم عفي عنه وذنب الهازئين اغلظ فلا جرم ما عفي
عنهما قال القاضي هذا بعيد لانه تعالى حكم على الطائفتين بالكفر وانه تعالى لا يعفو عن الكافر الا بعد التوبة والرجوع الى الاسلام
وايضا لا يعذب الكافر الا بعد اصراره على الكفر اما لو تاب عنه ورجع الى الاسلام فانه لا يعذبه فلما ذكر الله تعالى انه يعفو عن طائفة
ويعذب الاخرى كان فيه اضمار ان الطائفة التي اخبر انه يعفو عنهم تابوا عن الكفر ورجعوا الى الاسلام وان الطائفة التي اخبر انه
يعذبهم اصروا على الكفر ولم يرجعوا الى الاسلام ولعل ذلك الواحد لما لم يبالغ في الطعن ولم يوافق القوم في الذكر خف كفره ثم الله تعالى وعد
الايمان والخروج عن الكفر وذلك يدل على ان من خاض في عمل باطل فليجتهد في التقليل فانه يرجى له بتركه ذلك القليل ان يتوب الله
عليه في الكل **المسئلة الثالثة** قالوا ثبت بالروايات ان الطائفتين كانوا ثلاثة فوجب ان يكون احدى الطائفتين انسانا واحدا
قال الزجاج الطائفة في اللغة اصلها الجماعة لانها المقدار الذي يمكنها ان تطيف بالشيء ثم يجوز ان يسمى الواحد بالطائفة قال تعالى
وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين فاقله الواحد وروى الفراء باسناده عن ابن عباس انه قال الطائفة الواحد فما فوقه وفي جواز
تسمية الشخص الواحد بالطائفة وجوه الاول ان من اختار مذهبا ونصره فانه لا يزال يكون ذابا عنه ناصرا له وكانه بقلبه يطوف
عليه ويذب عنه في كل الجوانب فلا يبعد ان يسمى ذلك الواحد طائفة لهذا السبب الثاني قال ابن الانباري العرب توقع لفظ الجمع على

الواحد فتقول خرج فلان الى مكة على الجمال والله تعالى يقول الذين قال لهم الناس يعني نعيم بن مسعود • الثالث لا يبعد ان تكون
الطايفة اذا اريد بها الواحد يكون اصلها طايفا ثم ادخل الهاء عليه للمبالغة ثم انه تعالى علل كونه معذبا للطايفة الثانية بانهم
كانوا مجرمين واعلم ان الطايفتين لما اشتركتا في الكفر فقد اشتركتا في الخروج والتعذيب فخصص احدى الطايفتين وتعليل الحكم الخاص بالعلة
العامة لا يجوز وايضا التعذيب حكم حاصل في الحال وقوله كانوا مجرمين يدل على صدور الجرم عنهم في الزمان الماضي وتعليل
الحكم الحاصل في الحال بالعلة المتقدمة لا يجوز بل كان الاولى ان يقال ذلك بانهم مجرمون واعلم ان الجواب ان هذا تنبيه
على ان جرم الطايفة الثانية كان اغلظ واقوى من جرم الطايفة الاولى فوقع التعليل بذلك الجرم الغليظ وايضا ففيه تنبيه على
ان ذلك الجرم بقي واشتهر ولم يزل فاوجب التعذيب **قوله تعالى** المنافقون والمنافقات بعضهم
من بعض يامرون بالمنكر وينهون عن المعروف ويقبضون ايديهم نسوا الله فنسيهم ان المنافقين هم الفاسقون
اعلم ان هذا شرح نوع اخر من انواع فضايحهم وقبايحهم والمقصود بيان ان اناثهم كذكورهم في تلك الاعمال المنكرة والافعال الخبيثة
فقال والمنافقون والمنافقات بعضهم من بعض اي في صفة النفاق كما يقول الانسان انت مني وانا منك اي امرنا واحد لا مباينة فيه
ولما ذكر هذا الكلام ذكر تفصيله فقال يامرون بالمنكر ولفظ المنكر يدخل فيه كل قبيح الا ان الاعظم هاهنا الايمان بالرسول صلى الله
عليه وسلم ويقبضون ايديهم قيل عن كل خير وقيل عن كل خير واجب وزكاة وصدقة وانفاق في سبيل الله وهذا اقرب لانه تعالى لا
يذمهم الا بترك الواجب ويدخل فيه ترك الانفاق في سبيل الله ويدخل فيه ترك الانفاق في الجهاد ونبه بذلك على تخلفهم عن الجهاد
والاصل في هذا ان المعطي يمد يده ويبسطها بالعطاء فقيل لمن منع وبخل قد قبض يده ثم قال تعالى نسوا الله فنسيهم واعلم ان هذا
الكلام لا يمكن اجراؤه على ظاهره لانا لو حملناه على النسيان على الحقيقة لما استحقوا عليه ذما لان النسيان ليس في وسع البشر وايضا فهو في
حق الله تعالى محال فلا بد من التاويل وهو من وجهين الاول معناه انهم تركوا امره حتى صار بمنزلة المنسي فجازاهم بان صيرهم بمنزلة المنسي من
ثوابه ورحمته وجاء هذا على مزاوجة الكلام كقوله وجزاء سيئة سيئة مثلها الثاني النسيان ضد الذكر فلما تركوا ذكر الله بالعبادة والثناء على
الله ترك الله ذكرهم بالرحمة والاحسان وانما حسن جعل النسيان كناية عن ترك الذكر لان من نسي شيئا لم يذكره فجعل اسم الملزوم كناية
عن اللازم ثم قال ان المنافقين هم الفاسقون اي هم الكاملون في الفسق **قوله تعالى** وعد الله
المنافقين والمنافقات والكفار نار جهنم خالدين فيها هي حسبهم ولعنهم الله ولهم عذاب مقيم اعلم انه تعالى لما بين من قبل في
المنافقين والمنافقات انهم نسيهم اي جازاهم على تركهم التمسك بطاعة الله اكد هذا الوعيد وضم المنافقين الى الكفار فيه فقال وعد الله
المنافقين والمنافقات والكفار نار جهنم خالدين فيها ولا شك ان النار المخلدة من اعظم العقوبات ثم قال هي حسبهم والمعنى ان تلك العقوبة
الشديدة للاهانة والذم واللعن ثم قال ولهم عذاب مقيم ولقايل ان يقول معنى كون العذاب مقيما وكونه خالدا واحدا فكان هذا تكريرا
والجواب ليس ذلك تكريرا وبيان الفرق من وجوه الاول ان لهم نوعا اخر من العذاب المقيم الدايم سوى العذاب بالنار والخلود المذكور
اولا يدل على ان العذاب بالنار دايم وقوله ولهم عذاب مقيم يدل على ان لهم نوعا اخر من العذاب ولقايل ان يقول هذا التاويل مشكل لانه
قال في النار المخلدة هي حسبهم وكونها حسبهم يمنع من ضم شيء اخر اليه وجوابه انها حسبهم في الايلام والايجاع ومع ذلك فيضم اليه نوع اخر
زيادة في تعذيبهم والثاني ان المراد بقوله ولهم عذاب مقيم العذاب العاجل الذي لا ينفكون عنه وهو ما يقاسونه من تعب النفاق والخوف
من اطلاع الرسول على بواطنهم وما يحذرونه ابدا من انواع الفضايح ثم قال تعالى كالذين من قبلكم واعلم ان هذا رجوع من الغيبة الى
الخطاب وهذا الكاف للتشبيه وهو يحتمل وجوها الاول قال الفراء فعلتم كافعال الذين من قبلكم والمعنى انه تعالى ذم الذين كانوا
مثلهم في الامر بالمنكر والنهي عن المعروف وقبض الايدي عن الخيرات ثم انه تعالى وصف اولئك الكفار بانهم كانوا اشد قوة من هؤلاء
المنافقين واكثر اموالا واولادا ثم استمتعوا مدة بالدنيا ثم هلكوا وبادوا وانقلبوا الى العقاب الدايم فانتم مع ضعفكم وقلة خيرات
الدنيا عندكم اولى ان تكونوا كذلك والوجه الثاني انه تعالى شبه المنافقين في عدولهم عن طاعة الله لاجل طلب لذات الدنيا بمن قبلهم من الكفار
ثم وصفهم تعالى بكثرة الاموال والاولاد بانهم استمتعوا بخلاقهم واطلاق النصيب وهو ما خلق للانسان اي قدر له خيركم مثل قسم لانه قسم
ونصيب لانه نصيب اي اسر فذكر تعالى انهم استمتعوا بخلاقهم وانتم ايها المنافقون استمتعتم بخلاقكم كما استمتع اولئك بخلاقهم فان قيل
ما الفايدة في ذكر الاستمتاع بالخلاق في حق الاولين مرة ثم ذكره في حق المنافقين ثانيا ثم ذكره في حق الاولين ثالثا قلنا الفايدة فيه انه
تعالى ذم الاولين بالاستمتاع بما اوتوا من حظوظ الدنيا وحرمانهم عن معاداة الاخرة بسبب استغراقهم في تلك الحظوظ العاجلة فلما قرر
الله تعالى هذا الذم عاد بشبه حال هؤلاء المنافقين بحالهم فيكون ذلك نهاية في المبالغة ومثاله ان من اراد ان ينبه بعض الظلمة على قبح
ظلمه يقول انت مثل فرعون كان يقتل بغير جرم ويغرق من غير موجب وانت تفعل مثل ما فعله وبالجملة فالتكرير هاهنا للتاكيد ولما
بين تعالى مشابهة هؤلاء المنافقين لاولئك المتقدمين في طلب الدنيا وفي الاعراض عن طلب الاخرة بين حصول المشابهة بين الفريقين في
تكذيب الانبياء وفي المنكر والخديعة والغدر بهم فقال وخضتم كالذي خاضوا قال الفراء يريد كخوضهم الذي خاضوا والذي صفة
مصدر محذوف دل عليه الفعل ثم قال تعالى اولئك حبطت اعمالهم في الدنيا والاخرة اي بطلت حسناتهم في الدنيا بسبب انهم لا

يثابون بل يعاقبون اشد العقاب واولئك هم الخاسرون حيث اتعبوا انفسهم في الرد على الانبياء والرسل فما وجدوا منه الا فوات الخزي
في الدنيا والاخرة والا حصول العقاب في الدنيا والاخرة والمقصود انه تعالى لما شبه حال هؤلاء المنافقين باولئك الكفار بين ان اولئك
الكفار لم يحصل لهم الا حبوط الاعمال والا الخزي والحساب مع انهم كانوا اقوى من هؤلاء المنافقين واكثر اموالا واولادا منهم فهؤلاء المنافقون
المنافقون المشاركون لهم في هذه الاعمال القبيحة اولى ان يكونوا دائمين في عذاب الدنيا والاخرة محرومين من خيار
الدنيا والاخرة **قوله تعالى** الم ياتهم نبؤ الذين من قبلهم قوم نوح وعاد وثمود وقوم
ابرهيم واصحاب مدين والمؤتفكات اتتهم رسلهم بالبينات فما كان الله ليظلمهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون
اعلم انه تعالى لما شبه المنافقين بالكفار المتقدمين في الرغبة في الدنيا وفي تكذيب الانبياء والمبالغة في ايذائهم بين ان
ان اولئك الكفار منهم فذكر هؤلاء الطوائف الستة فاولهم قوم نوح والله اهلكهم بالاغراق وثانيهم عاد والله اهلكهم بارسال
الريح العقيم عليهم وثالثهم ثمود والله اهلكهم بارسال الصيحة والصاعقة ورابعهم قوم ابراهيم اهلكهم الله بسلب النعمة
ومما يروى في الاخبار انه تعالى سلط البعوضة على دماغ نمرود وخامسهم قوم شعيب وهم اصحاب مدين ويقال انهم من
ولد مدين بن ابرهيم والله تعالى اهلكهم بعذاب يوم الظلة والمؤتفكات قوم لوط اهلكهم الله بان جعل عالي ارضهم سافلها وامطر عليهم
الحجارة قال الواحدي المؤتفكات جمع مؤتفكة ومعنى الايتفاك في اللغة الانقلاب وتلك القرى ائتفكت باهلها اي انقلبت فصار
اعلاها اسفلها يقال افكه وائتفك اي قلبه فانقلب وعلى هذا التفسير فالمؤتفكات صفة القرى وقيل ائتفاكهن انقلاب احوالهن
من الخير الى الشر اولا واعلم انه تعالى قال في الاية الاولى الم ياتهم نبؤ الذين من قبلهم وهذا ذكر هذه الطوائف الستة وانما قال ذلك
لانه اتاهم نبأ هؤلاء تارة بان سمعوا هذه الاخبار من الخلق وتارة لان بلاد هؤلاء الطوائف وهي بلاد الشام قريبة من بلاد العرب
وقد بقيت اثارهم مشاهدة وقوله الم ياتهم وان كان في صفة الاستفهام الا ان المراد هو التقرير اي اتاهم نبأ هؤلاء الاقوام ثم قال
اتتهم رسلهم وهو راجع الى كل هؤلاء الطوائف ثم قال بالبينات اي بالمعجزات ولا بد من اضمار في الكلام والتقدير فكذبوا فعجل الله
اهلاكهم ثم قال فما كان الله ليظلمهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون والمعنى ان العذاب الذي اوصله الله اليهم ما كان ظلما من الله لانهم
استحقوه بسبب افعالهم القبيحة ومبالغتهم في تكذيب انبيائهم بل كانوا ظلموا انفسهم قالت المعتزلة دلت هذه الاية على انه تعالى يصح
منه فعل الظلم والا لما حسن التمدح به ودل على انه لا يظلم البتة وذلك يدل على انه تعالى لا يخلق الكفر في الكفر ثم يعذبه عليه ودل على ان
فاعل الظلم هو العبد وهو قوله ولكن كانوا انفسهم يظلمون وهذا الكلام قد مر ذكره في هذا الكتاب مرارا خارجة عن الاحصاء
قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر
ويقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويطيعون الله ورسوله اولئك سيرحمهم الله ان الله عزيز حكيم اعلم انه تعالى لما بالغ في وصف
المنافقين بالاعمال الفاسدة والافعال الخبيثة ثم ذكر عقيبه انواع الوعيد في حقهم في الدنيا والاخرة ذكر بعده في هذه الاية كون
المؤمنين موصوفين بصفات الخير واعمال من الثواب الدائم والنعيم المقيم فاما صفات المؤمنين فهي قوله والمؤمنون والمؤمنات بعضهم
اولياء بعض فان قيل ما الفائدة في انه يقال في صفة المنافقين والمنافقات بعضهم من بعض وههنا قال في صفة المؤمنين والمؤمنات
بعضهم اولياء بعض ولم ذكر في المنافقين لفظ من وفي المؤمنين والمؤمنات لفظ اولياء قلنا في صفة المنافقين بعضهم من بعض يدل على
ان نفاق الاتباع يحصل بسبب التقليد لاولئك الاكابر وبسبب مقتضى الهوى والطبيعة والعادة اما الموافقة الحاصلة بين المؤمنين
فانما حصلت لا بسبب الميل والعادة بل بسبب المشاركة في الاستدلال والتوفيق والهداية فلهذا السبب قال تعالى في المنافقين
بعضهم من بعض وقال في المؤمنين بعضهم اولياء بعض واعلم ان الولاية العداوة وقد ذكرنا فيما تقدم ان الاصل في لفظ الولاية القرب
ويتاكد ذلك بان ضد الولاية هو العداوة ولفظة العداوة ماخوذة من عدا الشيء اذا جاوز عنه واعلم انه تعالى لما وصف المؤمنين
بكون بعضهم اولياء بعض ذكر بعده ما يجري مجرى التفسير والشرح له فقال يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون
الصلاة ويؤتون الزكاة ويطيعون الله ورسوله فذكر هذه الامور الخمسة التي بها يتميز المؤمن من المنافق فالمنافق على ما
وصفه الله تعالى في الولاية المتقدمة يامر بالمنكر وينهى عن المعروف والمؤمن بالضد منه والمنافق يخل بالزكاة وسائر الواجبات
كما قال ويقبضون ايديهم والمؤمنون يؤتون الزكاة والمنافق اذا امره الله ورسوله بالمسارعة الى الجهاد فانه يتخلف بنفسه
ويثبط غيره كما وصفه الله بذلك والمؤمنون بالضد منهم وهو المراد في هذه الاية بقوله ويطيعون الله ورسوله ثم لما ذكر صفات
المؤمنين بين انه كما وعد المنافقين نار جهنم فقد وعد المؤمنين الرحمة المستقبلة وهي ثواب الاخرة فلذلك قال اولئك سيرحمهم
الله وذكر حرف السين في سيرحمهم الله للتوكيد والمبالغة كما يؤكد الوعيد في قولك سانتقم منك يوما يعني بانك لا تفوتني وان
تباطا ذلك ونظيره سيجعل لهم الرحمن ودا ولسوف يعطيك ربك فترضى سوف يؤتيهم اجورهم ثم قال ان الله عزيز حكيم وذلك
يوجب المبالغة في الترغيب والترهيب لان العزيز هو من لا يمنع مراده في عبده من رحمة او عقوبة والحكيم هو المدبر امر عباده
على ما يقتضيه العدل والصواب **قوله تعالى** وعد الله المؤمنين والمؤمنات

تجري من تحتها الانهار خالدين فيها ومساكن طيبة في جنات عدن ورضوان من الله اكبر ذلك هو الفوز العظيم اعلم انه
تعالى لما ذكر الوعد في الاية الاولى على سبيل الاجمال ذكره في هذه الاية ان تلك الرحمة هي هذه الاشياء فاولها قوله جنات
تجري من تحتها الانهار خالدين فيها والاقرب انه يقال اراد بها البساتين التي يتناولها المناظر لانه تعالى قال بعده ومساكن طيبة في
جنات عدن والمعطوف يجب ان يكون مغايرا للمعطوف عليه ويكون مساكنهم في جنات عدن ومناظرهم الجنات التي هي البساتين
فتكون فائدة وصفها بانها عدن انها تجري مجرى الدار التي يسكنها الانسان واما الجنات الاخرة فهي جارية مجرى البساتين التي يذهب
الانسان اليها لاجل التنزه وملاقات الاحباب . وثانيها قوله ومساكن طيبة في جنات عدن قد كثر كلام اصحاب الاثار في صفة جنات
عدن قال الحسن سالت عمران بن الحصين وابا هريرة عن قوله ومساكن طيبة فقال على الخبير سقطت سالت الرسول عليه السلام فقال قصر
في الجنة من اللولو فيه سبعون دارا من ياقوتة حمراء في كل دار سبعون بيتا من زمردة خضراء في كل بيت سبعون سريرا على كل سرير سبعون
فراشا على كل فراش زوجة من الحور العين في كل بيت سبعون مائدة على كل مائدة سبعون لونا من الطعام وفي كل بيت سبعون وصيفة
يعطي المؤمن من القوة في غداة واحدة ما ياتي على ذلك اجمع وعن ابن عباس انها دار الله التي لم تر ها عين ولم تخطر على قلب بشر
واقول ابن عباس قال انها دار العرش عند الله فانه اعلم بالله من ان تثبت له دارا . وعن ابي هريرة قلت يا رسول الله حدثني
عن الجنة ما بناؤها فقال لبنة من ذهب ولبنة من فضة وبلاطها المسك الاذفر وتربتها الزعفران وحصباؤها الدر والياقوت
فيه النعيم بلا بؤس والخلود بلا موت لا يبلى ثيابه ولا يفنى شبابه . وقال ابن مسعود جنات عدن بطنان الجنة قال الازهري
بطنانها وسطها وبطنان الاودية المواضع الذي يستنقع فيها ماء المسيل واحدها بطن . وقال عطاء عن ابن عباس هي قصر
الجنة وسقفها عرش الرحمن وهي المدينة التي فيها الرسل والانبياء والشهداء وائمة الهدى وسائر الجنات حولها وفيها عين التسنيم
وفيها قصور الدر والياقوت والذهب فتهب ريح طيبة من تحت العرش فيدخل عليهم كثبان المسك الاذفر وقال عبد الله بن عمرو
ان في الجنة قصرا يقال له عدن حوله الروح ولها خمسة الف باب على كل باب خمسة الف حبرة لا يدخله الا نبي او صديق او شهيد
واقول حاصل الكلام ان في جنات عدن قولان احدهما انه اسم علم لموضع معين في الجنة وهذه الاخبار والاثار التي نقلناها سوى
هذا القول قال صاحب الكشاف وعدن علم بدليل قوله جنات عدن التي وعد الرحمن والقول الثاني انه صفة الجنة قال
الازهري العدن ماخوذ من قولك عدن فلان المكان اذا اقام به يعدن عدونا ويقول تركنا بل بني فلان عوادن بمكان كذا وهو ان
يلزم الابل المكان مبالغة فلا تبرح ومنه المعدن وهو المكان الذي يخلق الجواهر فيها اي منبتها فيها وسقيها والقائلون بهذا الاشتقاق
قالوا الجنات كلها جنات عدن . والنوع الثالث من المواعيد التي ذكرها الله تعالى في هذه الاية قوله ورضوان من الله اكبر والمعنى ان
رضوان الله اكبر من كل ما سلف ذكره واعلم ان رضوان الله اكبر من كل ما سلف هذا هو البرهان القاطع على ان السعادات الروحانية
اشرف والرضى منه انما كان لتوسل بذلك الرضى الى شيء من اللذات الجسمانية وليس الامر كذلك بل علمه بكونه راضيا عنه يوجب الابتهاج
والسعادة لذاته من غير ان يتوسل به الى مطلوب اخر والاول باطل لان ما كان وسيلة الى شيء لا يكون اعلا حالا من ذلك المقصود فلو
كان المقصود من رضوان الله ان يتوسل به الى اللذات التي اعدها الله في الجنة من الاكل والشرب لكان الابتهاج بالرضوان ابتهاجا
لحصول الوسيلة ولكان الابتهاج بتلك اللذات ابتهاجا بالمقصود وقد ذكرنا ان الابتهاج بالوسيلة لا بد وان يكون اقل حالا من الابتهاج
بالمقصود فوجب ان يكون رضوان الله اقل حالا وادون مرتبة من الفوز بالجنات والمساكن الطيبة لكن الامر ليس كذلك لانه تعالى نص على ان الفوز
بالرضوان اعلا واعظم واجل واكبر وذلك دليل قاطع على ان السعادات الروحانية اكمل واشرف من السعادات الجسمانية واعلم ان المذهب الصحيح
الحق وجوب الاقرار بهما معا كما جمع الله بينهما في هذه الاية لما ذكر تعالى هذه الامور الثلاثة قال ذلك هو الفوز العظيم وفيه وجهان
الاول ان الانسان مخلوق من جوهرين لطيف علوي روحاني وكثيف سفلي جسماني وانضم اليها حصول السعادات الروحانية كانت الروح
فائزة بالسعادة اللائقة بها والجسد واصلا الى السعادات اللائقة به ولا شك ان ذلك هو الفوز العظيم الثاني انه تعالى وصف في هذه
الاية ثواب المؤمنين ثم قال ذلك هو الفوز العظيم والمعنى ان هذا هو الفوز العظيم لا ما يطلبه المنافقون والكفار من التنعم بطيبات
الدنيا وروي انه تعالى يقول لاهل الجنة هل رضيتم فيقولون وما لنا لا نرضى وقد اعطيتنا ما لم تعط احدا من خلقك فيقول ما اعطيتكم
افضل من ذلك قال ادخل عليكم رضواني فلا اسخط عليكم ابدا واعلم ان دلالة هذا الحديث على ان السعادات الروحانية افضل من الجسمانية
كدلالة الاية وقد تقدم ذكره على الوجه الكامل

قوله تعالى يا ايها النبي جاهد الكفار والمنافقين واغلظ عليهم ومأواهم جهنم وبئس المصير

واعلم انا ذكرنا انه تعالى لما وصف المنافقين بالصفات الخبيثة وتوعدهم
بانواع العقاب وكانت عادة الله تعالى في هذا الكتاب الكريم جارية بذكر الوعد مع الوعيد لا جرم ذكر عقيبه وصف المؤمنين بالصفات
الشريفة الطاهرة الطيبة ووعدهم بالثواب الرفيع والدرجات العالية مرة اخرى عاد الى شرح احوال الكفار والمنافقين في هذه الاية فقال
يا ايها النبي جاهد الكفار والمنافقين وفي الاية سؤال وهو ان الاية تدل على وجوب مجاهدة المنافقين وذلك غير جائز فان المنافق هو الذي
يستر كفره وينكر بلسانه ومتى كان الامر كذلك لم تجز محاربته ومجاهدته واعلم ان الناس ذكروا اقوالا بسبب هذا الاشكال فالقول الاول

الجهاد مع الكفار وتغليظ القول مع المنافقين وهو قول الضحاك وهو بعيد لان ظاهر قوله جاهد الكفار والمنافقين يقتضي الامر بجهادهما معا
وكذلك ظاهر قوله واغلظ عليهم راجع الى الفريقين • القول الثاني انه تعالى لما بين للرسول عليه السلام بامور بان يحكم بالظاهر
قال عليه السلام نحن نحكم بالظاهر والقوم كانوا يظهرون الاسلام وينكرون الكفر فكانت المحاربة معهم غير جائزة • والقول الثالث
وهو ان الصحيح ان الجهاد عبارة عن بذل الجهد وليس في اللفظ ما يدل على ان ذلك الجهاد بالسيف او باللسان او بطريق آخر فنقول
ان الاية تدل على وجوب الجهاد مع الفريقين اما كيفية تلك المجاهدة فلفظ الاية لا تدل عليها بل انما يعرف من دليل آخر واذا ثبت
هذا فنقول دلت الاية الدلائل المنفصلة على ان المجاهدة مع الكفار يجب ان يكون بالسيف ومع المنافقين باظهار الحجة تارة وبنزل الرفق ثانيا
وبالانتهار ثالثا قال عبد الله في قوله جاهد الكفار والمنافقين قال تارة باليد وتارة باللسان فمن لم يستطع فليكفهر في وجهه فمن لم يستطع
فبالقلب وحمل الحسن جهاد المنافقين على اقامة الحدود عليهم اذا تعاطوا اسبابها قال القاضي وهذا ليس بشيء لان اقامة الحد واجب على من
ليس بمنافق فلا يكون لهذا تعلق بالنفاق ثم قال وانما قال الحسن ذلك لاحد امرين اما لان كل فاسق منافق واما لاجل ان الغالب ممن يقام عليه الحد
في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم كانوا منافقين **قوله تعالى** يحلفون بالله ما قالوا ولقد قالوا كلمة
الكفر وكفروا بعد اسلامهم وهموا بما لم ينالوا وما نقموا الا ان اغناهم الله ورسوله من فضله فان يتوبوا يك خيرا لهم وان يتولوا يعذبهم
الله عذابا اليما في الدنيا والاخرة وما لهم في الارض من ولي ولا نصير اعلم ان هذه الاية تدل على ان اقواما من المنافقين قالوا كلمات
فاسدة ثم لما قيل لهم انكم ذكرتم هذه الكلمات خافوا وحلفوا انهم ما قالوا والمفسرون ذكروا في اسباب النزول وجوها • الاول روي ان
النبي صلى الله عليه وسلم اقام في غزوة تبوك شهرين ينزل عليه القرآن ويعتب المنافقين المتخلفين فقال الجلاس بن سويد والله ان كان ما
يقوله محمد حقا في اخواننا الذين خلفناهم في المدينة حقا مع انهم اشرافنا فنحن شر من الحمير فقال عامر بن قيس الانصاري للجلاس اجل والله
ان محمدا صادق وانت شر من الحمار وبلغ ذلك الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فاستحضر الجلاس فحلف بالله انه ما قال فدفع عامر يده
فقال اللهم انزل على عبدك ونبيك تصديق الصادق وتكذيب الكاذب فنزلت هذه الاية فقال الجلاس لقد ذكر الله التوبة في هذه
الاية ولقد قلت هذا الكلام وصدق عامر فتاب الجلاس وحسنت توبته • الثاني روي انها نزلت في عبد الله بن ابي لما قال لئن رجعنا
الى المدينة ليخرجن الاعز منها الاذل واراد به الرسول عليه السلام فسمع زيد بن ارقم ذلك وبلغه الى الرسول فهم عمر بقتل عبد الله بن
ابي فجاء عبد الله بن ابي وحلف انه لم يقل فنزلت هذه الاية • الثالث روي قتادة ان رجلين اقتتلا احدهما من جهينة والاخر من غفار
فظهر الغفاري على الجهني فنادى عبد الله بن ابي يا بني الاوس انصروا اخاكم والله ما مثلنا ومثل محمد الا كما قيل سمن كلبك ياكلك فذكروه
للرسول عليه السلام وانكر عبد الله وجعل يحلف قال القاضي يبعد ان يكون المراد من الاية هذه الوقائع وذلك لان قوله يحلفون بالله ما قالوا
ولقد قالوا كلمة الكفر الى آخر الاية كلها صفة الجموع وحمل صفة الجمع على الواحد خلاف الاصل فان قيل لعل ذلك الواحد قال في محفل ورضي به
الباقون قلنا هذا ايضا خلاف الظاهر لان اسناد القول الى من سمعه ورضي به خلاف الظاهر ثم قال بل الاولى ان يحمل هذه الاية على ما روي ان
المنافقين هموا بقتله عند رجوعه من تبوك وهم خمسة عشر فتعاهدوا ان يدفعوه عن راحلته الى الوادي اذا سيم التقية بالليل وكان عمار
ابن ياسر اخذ الخطام على راحلته وحذيفة خلفها يسوقها فسمع حذيفة وقع اخفاف الابل وقعقعة السلاح فالتفت فاذا قوم متلثمون فقال
اليكم اليكم يا اعداء الله فهربوا والظاهر انهم لما اجتمعوا لذلك الغرض فقد طعنوا في نبوته ونسبوه الى الكذب والتصنع في ادعاء الرسالة
وذلك هو كلمة الكفر وهذا القول هو اختيار الزجاج فاما قوله وكفروا بعد اسلامهم فلقائل ان يقول انهم ما اسلموا فكيف يليق بهم هذا الكلام
والجواب من وجهين الاول المراد من الاسلام السلم الذي هو نقيض الحرب لانهم لما نافقوا فقد اظهروا الاسلام وجنحوا اليه فاذا جاهروا بالحرب
وجب حربهم والثاني انهم اظهروا الكفر بعد ان اظهروا الاسلام واما قوله وهموا بما لم ينالوا المراد اطباقهم على القتل بالرسول والله تعالى اخبر
الرسول عليه السلام بذلك حتى احترز عنهم ولم يصلوا الى مقصدهم • واما قوله وما نقموا الا ان اغناهم الله ورسوله من فضله ففيه
بحثان • البحث الاول ان في هذا الفصل وجهان الاول ان هؤلاء المنافقين كانوا قبل قدوم النبي صلى الله عليه وسلم المدينة في ضنك من العيش
لا يركبون الخيل ولا يحرزون الغنيمة وبعد قدومه اخذوا الغنائم وفازوا بالاموال ووجدوا الدولة وذلك يوجب ان يكونوا محبين له مجتهدين
في بذل النفس والمال لاجله والثاني روي انه قتل الجلاس بن سويد فامر رسول الله صلى الله عليه وسلم بديته اثني عشر الفا فاستغنى • البحث
الثاني ان قوله وما نقموا الا ان اغناهم الله تنبيه على انه ليس هناك شيء ينتقمون منه وهذا كقول الشاعر • ما نقموا من بني امية الا انهم
يحلمون ان غضبوا • وكقول النابغة • ولا عيب فيهم غير ان سيوفهم بهن فلول من قراع الكتائب • اي ليس فيه عيب ثم قال
تعالى فان يتوبوا يك خيرا لهم والمراد استعطاف قلوبهم بعد ما صدرت الجناية العظيمة عنهم وليس في الظاهر الا انهم لما تابوا
فازوا بالخير فاما انهم تابوا فليس في الاية وقد ذكرنا ما قالوه في توبة الجلاس ثم قال وان يتولوا اي عن التوبة يعذبهم الله عذابا الفا
في الدنيا والاخرة اما العذاب في الاخرة فمعلوم واما العذاب في الدنيا فقيل المراد به انه لما ظهر كفرهم بين الناس صاروا مثل اهل الحرب
فيحل قتالهم وقتلهم وسبي اولادهم وازواجهم واغتنام اموالهم وقيل بما ينالهم عند الموت ومعاينة ملائكة العذاب وقيل المراد عذاب
القبر وما لهم في الارض من ولي ولا نصير يعني ان ولي الله عذاب الله اذا حق لم ينفعه ولي ولا نصير **قوله تعالى**

ومنهم من عاهد الله لئن آتانا من فضله لنصدقن ولنكونن من الصالحين الى قوله وان الله علام الغيوب اعلم ان هذه السورة اكثرها
في شرح احوال المنافقين ولا شك انهم اقسام واصناف فلهذا السبب نذكرهم على التفصيل فنقول ومنهم الذين يؤذون النبي ومنهم من
من يلمزك في الصدقات ومنهم من يقول ائذن لي ولا تفتني ومنهم من عاهد الله لئن آتانا من فضله قال ابن عباس ان حاطب ابن ابي بلتعة
ابطأ عنه ماله بالشام فلحقه شدة فحلف بالله وهو واقف ببعض مجالس الانصار لئن آتانا من فضله لاصدقن ولاودين منه حق الله الى
آخر الآية والمشهور في سبب نزول هذه الآية ان ثعلبة بن حاطب قال يا رسول الله ادع الله ان يرزقني مالا فقال عليه السلام يا ثعلبة
قليل يؤدي شكره خير من كثير لا تطيقه فراجعه فقال والذي بعثك بالحق لئن رزقني الله مالا لاعطين كل ذي حق حقه فدعا له فاتخذ
غنما فنمت كما ينمي الدود حتى ضاقت بها المدينة فنزل واديا بها فجعل يصلي الظهر والعصر ويترك ما سواهما ثم نمت وكثرت فتحير حتى
ترك الصلوات الا الجمعة ثم ترك الجمعة وطفق يتلقى الركبان يسأل عن الاخبار وسأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عنه فاخبر خبره فقال
يا ويح ثعلبة فنزل قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة فبعث اليه رجلين وقال مرا بثعلبة وخذا صدقاته فعند ذلك قال لهما ما هذه
الا جزية او اخت الجزية فلم يدفع الصدقة فانزل الله تعالى ومنهم من عاهد الله فقيل له قد انزل فيك كذا وكذا فاتى الرسول عليه السلام
وسأله ان يقبل صدقته فقال ان الله منعني من قبول ذلك فجعل يحثي على رأسه التراب فقال عليه السلام قد قلت لك فما اطعتني فرجع الى
منزله وقبض رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم اتى ابا بكر بصدقته فلم يقبلها اقتداء بالرسول عليه السلام ثم لم يقبلها عمر اقتداء بابي بكر
ثم لم يقبلها عثمان وهلك ثعلبة في خلافة عثمان فان قيل ان الله تعالى امره باخراج الصدقة فكيف يجوز من الرسول عليه السلام ان لا
يقبلها منه قلنا لا يبعد ان يقال انه تعالى منع الرسول عليه السلام من قبول الصدقة منه على سبيل الاهانة له ليقيس غيره به فلا يمتنع عن
اداء الصدقات ولا يبعد ايضا انه انما اتى بتلك الصدقة على وجه الرياء لا على وجه الاخلاص واعلم الله تعالى الرسول عليه السلام ذلك
فلم يقبل تلك الصدقة لهذا السبب ويحتمل ايضا انه تعالى لما قال خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وكان هذا المقصود غير
حاصل في ثعلبة مع نفاقه فلهذا السبب امتنع رسول الله صلى الله عليه وسلم من اخذ تلك الصدقة **المسألة الثانية**
ظاهر الآية يدل على ان بعض المنافقين عاهد الله في انه لو آتاه مالا لصرف بعضه الى مصارف الخيرات ثم انه تعالى آتاه المال وذلك الانسان
ما وفى بذلك العهد وهاهنا سؤالات **السؤال الاول** المنافق كافر والكافر كيف يمكنه ان يعاهد الله تعالى والجواب المنافق
قد يكون عارفا بالله الا انه كان منكرا لنبوة محمد عليه السلام فيكون كافرا وكيف لا يقول ذلك واهل العالم يقرون بوجود
الصانع القادر ويقل في اصناف الكفار من ينكره والكل يعترفون بانه تعالى هو الذي يفتح على الانسان ابواب الخيرات ويعلمون
انه يمكن التقرب اليه بالطاعات واعمال البر والاحسان الى الخلق فهذه امور متفق عليها بين الاكثرين وايضا فلعله حين
عاهد الله بهذا العهد كان مسلما ثم لما بخل بالمال ولم يف بالعهد صار منافقا ولفظ الآية مشعر بما ذكرناه حيث قال فاعقبهم
نفاقا **السؤال الثاني** هل من شرط هذه المعاهدة ان يحصل التلفظ باللسان او لا حاجة الى اللفظ حتى لو نواه بقلبه دخل
تحت هذه المعاهدة **الجواب** منهم من قال كلما ذكره باللسان او لم يذكره ولكن نواه قلبه فهو داخل في هذا العهد يروى
عن المعتمر بن سليمان قال اصابتنا ريح شديدة في البحر فنذر قوم منا انواعا من النذور ونويت انا شيئا وما تكلمت به فلما قدمت
البصرة سألت ابي فقال يا بني ف به وقال اصحاب هذا القول ان قوله ومنهم من عاهد الله كان شيئا نووه في انفسهم الا ترى انه تعالى
قال الم يعلموا ان الله يعلم سرهم ونجواهم وقال المحققون هذه المعاهدة مقيدة بما اذا حصل التلفظ بها باللسان والدليل عليه
السلام ان الله عفى عن امتي ما حدثت به نفوسها ولم يتلفظوا به لفظ هذا معناه وايضا فقوله تعالى ومنهم من عاهد الله لئن آتانا من فضله
لنصدقن اخبار عن تكلمه بهذا القول وظاهره مشعر بالقول باللسان **السؤال الثالث** قوله لنصدقن المراد منه اخراج مال
ثم ان اخراج المال على قسمين قد يكون واجبا وقد يكون غير واجب فالواجب قسمان قسم وجب بالزام الشرع ابتداء كاخراج الزكاة الواجبة
واخراج النفقات الواجبة وقسم لم يجب الا اذا التزمه العبد من عند نفسه مثل النذور اذا عرفت هذه الاقسام الثلاثة فقوله لنصدقن
هل يتناول الاقسام الثلاثة بقوله لنصدقن او ليس الامر كذلك والجواب قلنا اما الصدقات التي لا تكون واجبة فغير داخلة تحت هذه
الآية والدليل عليه انه تعالى وصفه بقوله بخلوا به والبخل في عرف الشرع عبارة عن منع الواجب وايضا انه تعالى ذمهم بهذا الترك وتارك
المندوب لا يستحق الذم **القسمان الباقيان** وهو الذي يجب بالزام الشرع فهو داخل تحت الآية لا محالة وهو مثل الزكوات والمال الذي
يحتاج الى انفاقه في طريق الغزو والمال الذي يحتاج اليه في النفقات الواجبة بقي ان يقال هل تدل هذه الآية على ان ذلك القائل كان قد الزم
اخراج مال على سبيل النذر والاظهر ان اللفظ لا يدل عليه لان اللفظ المذكور في اللفظ ليس الا قوله لئن آتانا من فضله لنصدقن وهذا
اشعار له بالنذر لان الرجل قد يعاهد ربه في ان يقوم بما يلزمه من الانفاقات الواجبة ان وسع الله عليهم يدل هذا على ان الذي لزمهم انما لزمهم
بسبب هذا الالتزام والزكاة لا تلزم بسبب هذا الالتزام وانما تلزم بسبب ملك النصاب وحلول الحول قلنا قوله لنصدقن لا يوجب انهم يفعلون
ذلك على الفور لان هذا اخبار عن ايقاع هذا الفعل في المستقبل وهذا القدر لا يوجب الفور فكانهم قالوا لنصدقن في وقت كما قالوا ولنكونن
من الصالحين او في اوقات ازمنة الصلاة فخرج من التقدير الذي ذكرناه ان الداخل تحت هذا العهد اخراج الاموال التي يجب اخراجها بمقتضى الزام

الشرع ابتداء ويتاكد ذلك بما روينا ان هذه الاية نزلت في حق من منع من اداء الزكاة فكانه تعالى بين من حال هؤلاء المنافقين انهم كانوا يقرون الرسول
والمومنين كذلك بالقول ويعم فيما يعاهدونه عليه ولا يفون به بما يقولون والغرض منه المبالغة في وصفهم بالنفاق واكثر هذه الفصول من كلام القاضي
رحمه الله * السؤال السابع ما المراد من الفصل الذي قوله لبيانا قائما من فصله والجواب المراد المال في اي طريق كان سواء كان بطريق التجارة
او بطريق الاستنتاج او بغيرهما السؤال الخامس كيف استقام للمصدقين الجواب قال الزجاج للمصدقين ولكن ادغمت التاء في الصاد
لقربها منها قال الليث المصدق المعطي والمصدق السائل قال الاصمعي والقراءة خطاء فالمصدقون هو المعطي قال الفراء ويصدق عليها
ان الله يجزي المتصدقين السؤال السادس ما المراد من قوله ولنكونن من الصالحين الجواب الصلاح عند المتاخرين عبارة عن الذي حل بما
يلزمه في التكليف فوجب ان يكون الصلاح عبارة عن قيام بما يلزمه في التكليف قال ابن عباس رضي الله عنهما كان ثعلبة قد عاهد الله لئن اتاه الله من
ابواب الخير ليصدقن ولنكونن قرئ ولنكونن على الجزم والنون هذا التقييد لا دليل عليه بل قوله ليصدقن اشارة الى اخراج الزكاة الواجبة وقوله ولنكونن من الصالحين
اشارة الى اخراج كل مال يجب اخراجه على الاطلاق ثم قال تعالى فلما اتاهم من فضله بخلوا به وتولوا وهم معرضون وهذا يدل على انه تعالى وصفهم بصفات
ثلثة * الصفة الاولى البخل وهو عبارة عن منع الحق * الصفة الثانية التولي عن العهد * الصفة الثالثة الاعراض عن تكليف الله
واوامره * ثم قال تعالى فاعقبهم نفاقا في قلوبهم ولا بد من اسناده الى شيء تقدم ذكره والذي تقدم ذكره هو الله جل ذكره والمعاهدة والتصدق
والصلاح والبخل والتولي والاعراض ولا يجوز اسناد اعقاب النفاق الى المعاهدة والتصدق والصلاح الى هذه الثلاثة اعمال لو فعلها
يجوز جعلها موثرة في حصول النفاق ولا يجوز اسناد هذا الاعقاب الى البخل والتولي والاعراض لان حاصل هذه النكتة كونه تاركا لبعض
الواجب وذلك لا يمكن جعله موثرا في حصول النفاق بل القلب لان ذلك النفاق عبارة عن الكفر وهو جهل وترك بعض الواجب لا يجوز ان يكون
موثرا بل الوجود حصول الجهل بل القلب اما اولا فلان ترك الواجب عدم والجهل وجود والعدم لا يكون موثرا في الوجود واما ثانيا فلان هذا
البخل والتولي والاعراض قد يوجد بسبب حق كثير من الفساق مع انه لا يحصل معه النفاق واما ثالثا فلان هذا الترك جائز اشرعا او غير ماسور شرعا
لان بسبب اختلاف الاحكام الشرعية لا يخرج الوتر عن كونه موترا واما رابعا فلانه تعالى قال بعد هذه الاية بما اخلفوا الله ما وعدوه
وبما كانوا يكذبون فلو كان فعل الاعقاب مسندا الى البخل والتولي والاعراض لصار تقدير الاية فاعقبهم بخلهم وتولهم واعراضهم نفاقا في قلوبهم
بما اخلفوا الله ما وعدوه وبما كانوا يكذبون وذلك لا يجوز لانه قرن بين التولي فاوجب حصول النفاق بل القلب فسبب التولي ومعلوم ان هذا
كلام باطل فثبت بهذه الوجوه انه لا يجوز اسناد هذا الاعقاب الى شيء من الاشياء التي تقدم ذكرها الا الى الله سبحانه فوجب اسناده اليه
فصار المعنى انه تعالى هو الذي يعقب النفاق في قلوبهم وذلك يدل على انه خالق الكفر في القلوب هو الله تعالى وهذا هو الذي قاله الزجاج ان معناه
انهم لما ضلوا في الماضي فهو تعالى اضلهم عن الدين في المستقبل والذي يوكد القول بان قوله تعالى فاعقبهم نفاقا مسند الى الله جل ذكره انه قال
الى يوم يلقونه والضمير في قوله تعالى يلقونه عائد الى الله تعالى فكان الاولى ان يكون قوله فاعقبهم مسندا الى الله تعالى قال القاضي المراد من
قوله فاعقبهم وبهم نفاقا في قلوبهم اي فاعقبهم العقوبة على النفاق وتلك العقوبة هي حدوث الغم في قلوبهم وضيق الصدر وما يلحقهم من الهم
والغم ويدوم ذلك بهم الى الاخرة قلنا هذا بعيد لانه عدول عن الظاهر من غير ضرورة ولا شبهة فان ذكر ان الدليل الصحيح دل على ان الله تعالى
لا يخلق الكفر فالجواب انا بينا بالدليل العقلي لو وقفت على الحال الرابعات لادركت المسئلة الثانية قال الليث يقال اعقب
فلان ندامة اذا صارت عاقبة امره ذلك * قال الهذلي * اودى بني واعقبوني حسرة * بعد الرقاد وعبرة لا تقلع ويقال اكلت طعاما فاعقبني
اكله اعقبته سقما واعقبه الله خيرا وحاصل الكلام فيه انه اذا حصل شيء عقيب شيء اخر يقال اعقبه الله المسئلة الثالثة
ظاهر هذه الاية يدل على ان نقض العهد وخلف الوعد يورث النفاق فيجب على المسلم الاحتراز منه فاذا عاهد الله في امر فليجتهد في الوفاء به
ومذهب الحسن البصري انه يوجب النفاق لا محالة ويتمسك فيه بهذه الاية وبقوله عليه السلام ثلاث من كن فيه فهو منافق وان صلى وصام
وزعم انه مومن اذا حدث كذب واذا وعد اخلف واذا ائتمن خان * وعن النبي صلى الله عليه وسلم تعالوا الى شيء اقبل لكم لثلثة اذا حدثتم فلا
تكذبوا واذا وعدتم فلا تخلفوا واذا ائتمنتم فلا تخونوا وكفوا ابصاركم وابديكم وفروجكم ابصاركم عن السرقة وفروجكم عن الزنا
قال عطاء بن ابي رباح حدثني جابر بن عبد الله انه صلى الله عليه وسلم انما ذكر قوله ثلاث من كن فيه فهو منافق في المناهين خاصة الذين حدثوا النبي
صلى الله عليه وسلم فكذبوه واتمنهم على سره فخانوه ووعدوا ان يخرجوا معه فاخلفوه ونقل ان عمرو بن عبيد فسر الحديث فقال اذا حدث عن
الله كذب عليه وعلى دينه ورسوله واذا وعد اخلف لما ذكره فيمن عاهد الله واذا ائتمن خان في السر وكان قلبه على خلاف لسانه
ونقل ان واصل ابن عطاء بن ابي للحسين راى رجلا فقال له ان اولاد يعقوب حدثوه في قولهم اكله الذيب كذبوه ووعدوه في قولهم وانا له لحافظون
فاخلفوه واتمنهم ابوهم على يوسف فخانوه فهل تحكم بكونهم منافقين قيل توقف الحسن في مذهبه المسئلة الرابعة قوله الى يوم
يلقونه يدل على ان ذلك المعاهد مات منافقا وهذا الخبر وقع بخبره مطابقا له فانه روي ان ثعلبة اتى النبي صلى الله عليه وسلم بصدقة فقال
ان الله منعني ان اقبل صدقتك وبقي على ذلك طالة وما قبل صدقته احد حتى مات فدل على ان بخبر هذا الخبر وقع موافقا فكان اخبارا عن الغيب
فكان معجزا المسئلة الخامسة قال الجبائي ان الشبهة تمسكوا في اثبات رويته الله تعالى بقوله تحيتهم يوم يلقونه سلام قال القاضي
لفظ عبارة عن الرويته بدليل انه قال بعد صفة المنافقين الى يوم يلقونه واجمعوا على ان الكفار لا يرونه فهذا يدل على ان اللقاء ليس عبارة عن

الرد قال والذي يقويه قوله عليه السلام من حلف على يمين كاذبة ليقطع بها حق مسلم لقي الله وهو عليه غضبان واجمعوا على ان المراد
من اللقاء هاهنا لقاء ما عند الله من العقاب فكذا هنا والقاضي استحسن هذا الكلام واقول انا شديد التعجب من امثال هؤلاء الافاضل
كيف قنعت نفوسهم بامثال هذه الوجوه الضعيفة وذلك لانا تركنا حمل لفظ اللقاء على الرؤية في هذه الاية وفي الخبر لدليل منفصل يلزمنا
ذلك في سائر الصور الا ترى انا لما ادخلنا التخصيص في بعض العمومات لدليل منفصل يلزمنا مثله في جميع العمومات ان نخصصها من غير
دليل فكما لا يلزم من هذا لا يلزم ذاك فان قال هذا الكلام انما يقوى لو ثبت ان اللقاء في اللغة عبارة عن الرؤية وذلك ممنوع فنقول لا شك
ان اللقاء عبارة عن الوصول ومن راى شيئا فقد وصل اليه فكانت الرؤية لقاء كما ان الادراك هو البلوغ قال تعالى قال اصحاب موسى انا لمدركون
اي لملحقون ثم حملناه على الرؤية فكذا ههنا ثم نقول لا شك ان اللقاء ههنا ليس هو الرؤية بل المقصود انه تعالى اعقبهم نفاقا الى يوم
يلقونه حكمه وقضاؤه وهو كقول الرجل ستلقى عملك غدا اي تجازى عليه قال تعالى بما اخلفوا الله ما وعدوه وبما كانوا يكذبون
والمعنى انه تعالى عاقبهم بتحصيل ذلك النفاق في قلبهم لاجل انهم اقدموا قبل ذلك على خلف الوعد وعلى الكذب ثم قال تعالى الم يعلموا ان الله
يعلم سرهم ونجواهم والسر ما ينطوي عليه صدورهم والنجوى ما يفاوض فيه بعضهم بعضا فيما بينهم وهو ماخوذ من النجوة وهو الكلام
الخفي كان المتناجين منعنا ادخال غيرهما معهما فتباعدا من غيرهما ونظيره قوله تعالى وقربناه نجيا وقوله فلما استيأسوا منه
خلصوا نجيا وقوله فلا تتناجوا بالاثم والعدوان وتناجوا بالبر والتقوى وقوله اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة
اذا عرفت الفرق بين السر والنجوى فالمقصود من الاية كانه تعالى قال الم يعلموا ان الله يعلم سرهم ونجواهم فكيف يجترؤن على النفاق الذي
الاصل فيه الاستسرار والتناجي فيما بينهم مع علمهم بانه تعالى يعلم ذلك من حالهم كما يعلم الظاهر وانه يعاقب عليه كما يعاقب على الظاهر
ثم قال وان الله علام الغيوب والعلام مبالغة في العالم والغيب ما كان غائبا عن الخلق والمراد انه تعالى ذاته تقتضي العلم بجميع الاشياء فوجب
ان يحصل له العلم بجميع المعلومات فيجب كونه عالما في الضمائر والسرائر فكيف يمكن الاخفاء منه ونظير لفظ علام الغيوب ههنا قول عيسى عليه
السلام انك انت علام الغيوب فاما وصف الله تعالى بالعلامة فانه لا يجوز لانه مشعر بنوع تكليف فيما يعلم والتكليف في حق الله تعالى محال

قوله تعالى الذين يلمزون المطوعين من المؤمنين في الصدقات والذين لا يجدون الا جهدهم
فيسخرون منهم سخر الله منهم ولهم عذاب اليم اعلم ان هذا نوع اخر من اعمالهم القبيحة وهو لمزهم لمن ياتي بالصدقات طوعا وطبعا
قال ابن عباس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم خطبهم ذات يوم وحث على ان يجمعوا الصدقات فجاءهم عبد الرحمن بن عوف باربعة الاف درهم
وقال امسكت لنفسي وعيالي وهذه الاربعة اقرضتها ربي فقال بارك الله لك فيما اعطيت وفيما امسكت فقبل الله دعاء الرسول فيه
حتى صالحت امراته فاضرعن ربع الثمن على ثمانين الفا وجاء عمر بنحو ذلك وجاء عاصم بن عدي الانصاري بسبعين وسقا من تمر الصدقة وجاء
عثمان بن عفان بصدقة عظيمة وجاء ابو عقيل بصاع من تمر وقال اجرت الليلة الماضية نفسي من رجل لارسال الماء الى نخيله فاخذت صاعين من
من تمر فامسكت احدهما لعيالي واقرضت الاخر فامر رسول الله صلى الله عليه وسلم بوضعه في الصدقات فقال المنافقون على وجه الطعن ما جاؤا
بصدقاتهم الا رياء وسمعة واما ابو عقيل فانما جاء بصاعه ليذكر مع سائر الاكابر والله غني عن صاعه فانزل الله تعالى هذه الاية والكلام على
تفسير اللمز عند قوله ومنهم من يلمزك والمطوعون المتطوعون والمتطوع المتنفل وهو الطاعة لله تعالى بما ليس بواجب وسبب ادغام التاء في الطاء قرب
المخرج قال الليث الجهد شيء قليل يعيش به المقل قال الزجاج الا جهدهم وجهدهم بالضم والفتح قال الفراء الضم لغة اهل الحجاز والفتح لغيرهم
وحكى ابن السكيت عنه الفرق بينهما فقال الجهد الطاقة تقول هذا جهدي اي طاقتي اذا عرف هذا فالمراد بالمطوعين في الصدقات اولئك الاغنياء
الذين اتوا بالصدقات الكثيرة وبقوله والذين لا يجدون الا جهدهم ابو عقيل جاء بالصاع من التمر ثم حكى عن المنافقين انهم يسخرون منهم ثم بين الله
ان الله تعالى سخر منهم واعلم ان اخراج المال لطلب مرضاة الله قد يكون واجبا كما في الزكوات وسائر الانفاقات الواجبة وقد يكون نافلة وهو
المراد من هذه الاية ثم الاتي بالصدقة النافلة قد يكون غنيا فياتي بالكثير كعبد الرحمن بن عوف وعثمان وقد يكون فقيرا فياتي بالقليل وهو
وهو جهد المقل ولا تفاوت بين الناس في استحقاق الثواب لان المقصود من الاعمال الظاهرة كيفية السنة واعتبار حال الدواعي والصوارف
فقد يكون القليل الذي ياتي به الفقير اكثر موقعا عند الله تعالى من الكثير الذي ياتي به الغني ثم ان اولئك الجهال من المنافقين ما كان يتجاوز نظرهم
عن ظواهر الامور فعيروا ذلك الفقير الذي جاء بالصدقة القليلة وذلك التعيير يحتمل وجوها الاول ان يقولوا انه لفقره يحتاج اليه فكيف يتصدق به
الا ان هذا من موجبات الفضيلة كما قال تعالى ويؤثرون على انفسهم ولو كان بهم خصاصة وثانيها ان يقولوا اي اثر لهذا القليل وهذا ايضا
جهل لان الرجل لما لم يقدر عليه فاذا جاء به فقد بذل كل ما يقدر عليه فهو اعظم عند الله من عمل غيره لانه قطع تعلق قلبه مما في يده من الدنيا واكتفى
بالتوكل على المولى وثالثها ان يقولوا هذا الفقير انما جاء بهذا المال ليضم نفسه الى الاكابر من الناس في هذا المنصب وهذا ايضا جهل لان سعي الانسان
في ان يضم نفسه الى اهل الحسنى والدين خير له من ان يسعى في ان يضم الى اهل الكسل والبطالة واما قوله سخر الله منهم فقد عرفت القانون في هذا الباب
وقال الاصم المراد انه تعالى قبل من هؤلاء المنافقين ما اظهروه من اعمال البر مع انه لا يثيبهم عليها فكان ذلك كالسخرية

قوله تعالى استغفر لهم او لا تستغفر لهم ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم ذلك بانهم كفروا بالله ورسوله والله لا يهدي القوم
الفاسقين في الاية مسائل **المسألة الاولى** قال ابن عباس رضي الله عنهما ان عند نزول الاية الاولى في المنافقين قالوا يا رسول الله

استغفر لنا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ساستغفر لكم واشتغل بالاستغفار لهم فنزلت هذه الآية فترك رسول الله صلى الله عليه وسلم
الاستغفار وقال الحسن كانوا يأتون رسول الله صلى الله عليه وسلم فيعتذرون اليه ويقولون ان اردنا الا الحسنى وما اردنا الا احسانا وتوفيقا فنزلت
هذه الآية وروى الاصم انه كان عبد الله بن ابي بن سلول اذا خطب الرسول عليه السلام قام وقال هذا رسول الله اكرمه الله وعززه ونصره
فلما قام ذلك المقام بعد احد قال عمر اجلس يا عدو الله فقد ظهر كفرك واخرجه الناس من كل جهة فخرج من المسجد فلم يصل فلقيه رجل من قومه فقال
له ما صرفك فحكى القصة فقال ارجع الى رسول الله يستغفر لك فقال ما ابالي استغفر لي او لم تستغفر لي فنزل واذا قيل لهم تعالوا يستغفر لكم رسول الله
لووا رؤوسهم وجاء المنافقون بعد احد يعتذرون ويتعللون بالباطل ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم وروى
الشعبي قال دعا عبد الله بن ابي بن سلول رسول الله صلى الله عليه وسلم الى جنازة ابيه فقال له عليه السلام من انت قال ابن الحباب بن عبد الله قال بل
انت عبد الله بن عبد الله ابن الحباب والشيطان ثم قرأ هذه الآية قال القاضي ظاهر قوله استغفر لهم او لا تستغفر لهم كالدلالة على طلب القوم منه
الاستغفار وقد حكيت ما روي فيه من الاخبار والاقرب في تعلق هذه الآية بما قبلها ما ذكره ابن عباس ان الذين كانوا يلمزون هم الذين طلبوا الاستغفار
فنزلت هذه الآية **المسألة الثانية** من الناس من قال ان التخصيص بالعدد المعين يدل على ان الحال فيما وراء ذلك العدد بخلافه وهو مذهب
القائلين بدليل الخطاب قالوا والدليل عليه انه لما نزل قوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم فقال عليه
السلام والله لازيدن على السبعين ولم ينصرف عنه حتى نزل قوله استغفر لهم الآية فكف عنه ولقائل ان يقول هذا الاستدلال
بالعكس اولى لانه تعالى لما بين للرسول عليه السلام انه لا يغفر لهم البتة ثبت ان الحال فيما وراء العدد المذكور مساوي للحال في العدد
المذكور وذلك يدل على ان التقييد بالعدد لا يوجب ان يكون الحكم فيما وراءه بخلافه **المسألة الثالثة** من الناس من
قال ان الرسول عليه السلام اشتغل بالاستغفار للقوم فمنعه الله تعالى منه ومنهم من قال ان المنافقين طلبوا من الرسول عليه السلام
ان يستغفر لهم فالله تعالى نهاه عنه والنهي عن الشيء لا يدل على كون المنهي مقدما على ذلك الفعل وانما قلنا انه عليه السلام ما اشتغل
بالاستغفار لهم فيه وجوه الاول ان المنافق كافر وقد ظهر في شرعه عليه السلام ان الاستغفار للكافر لا يجوز ولهذا السبب امر
الله رسوله بالاقتداء بابرهيم عليه السلام الا في قوله لابيه لاستغفرن لك واذا كان هذا مشهورا في الشرع فكيف يجوز الاقدام عليه
الثاني ان استغفار الغير للغير لا ينفعه اذا كان ذلك الغير مصرا على القبيح والمعصية الثالث ان اقدامه على الاستغفار للمنافقين يجري
مجرى اعانتهم بالاقدام على الذنب الرابع انه تعالى اذا كان لا يجيبه اليه بقي دعاء الرسول عليه السلام مردودا عند الله تعالى وذلك
يوجب نقصان منصبه الخامس ان هذا الدعاء لو كان مقبولا من الرسول لكان قليله مثل كثيره في حصول الاجابة فثبت ان المقصود
من هذا الكلام ان القوم لما طلبوا منه ان يستغفر لهم منعه الله تعالى منه وليس المقصود من ذكر هذا العدد تحديد المنع به بل هو كما يقول
القائل لمن سأله الحاجة لو سألني سبعين مرة لم اقضها لك ولا يريد بذلك انه اذا زاد قضاها فكذا هاهنا والذي يؤكد ذلك قوله تعالى
في الآية ذلك بانهم كفروا بالله فبين ان العلة التي لاجلها لا ينفعهم استغفار الرسول وان بلغ سبعين مرة كفرهم وفسقهم وهذا المعنى قائم
في الزيادة على السبعين فصار هذا التعليل شاهدا بان المراد ازالة الطمع في ان ينفعهم استغفار الرسول عليه السلام مع اصرارهم على كفرهم
ويؤكده ايضا قوله تعالى والله لا يهدي القوم الفاسقين والمعنى ان فسقهم مانع من الهداية فثبت ان الحق ما ذكرناه **المسألة الرابعة**
قال المتأخرون من اهل التفسير السبعون عند العرب غاية مستقصاة كانه عبارة عن جمع السبعة عشر مرات والسبعة عدد شريف لان
عدد السموات والارضين والبحار والاقاليم والنجوم والاعضاء هو هذا العدد وقال بعضهم هذا العدد انما خص بالذكر هاهنا لانه
يروى ان النبي عليه السلام كبر على حمزة سبعين تكبيرة فكانه قيل ان تستغفر لهم سبعين مرة بازاء صلواتك على حمزة وقيل الاصل منه
بعشر امثالها الى سبعمائة فلما ذكر الله تعالى هذا العدد في معرض التضعيف لرسوله صار اصلا فيه **قوله تعالى**
فرح المخلفون بمقعدهم خلاف رسول الله وكرهوا ان يجاهدوا باموالهم وانفسهم في سبيل الله وقالوا لا تنفروا في الحر قل نار جهنم اشد
حرا لو كانوا يفقهون فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا جزاء بما كانوا يكسبون اعلم ان هذا نوع آخر من قبائح اعمال المنافقين وهو فرحهم
بالقعود وكراهيتهم للجهاد قال ابن عباس يريد المنافقين الذين تخلفوا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في غزوة تبوك والمخلف المتروك ممن
مضى فان قيل انهم احتالوا حتى تخلفوا فكان الاولى ان يقال فرح المتخلفون والجواب من وجوه الاول ان الرسول عليه السلام منع اقواما
من الخروج معه لعلمه بانه يفسدون ويشوشون فهؤلاء كانوا متخلفين متخلفين والثاني ان اولئك المتخلفين ما زالوا متخلفين في الآية التي
تأتي بعد هذه الآية وهي قوله فان رجعك الله الى طائفة منهم فاستأذنوك للخروج فقل لن تخرجوا معي ابدا ولن تقاتلوا معي عدوا فلما منعهم
الله تعالى من الخروج معه صاروا بهذا السبب متخلفين الثالث ان من تخلف عن الرسول عليه السلام بعد خروجه الى الجهاد مع المؤمنين
يوصف بانه تخلف حيث لم ينهض واقام وقوله بمقعدهم بقعودهم وعلى هذا هو اسم للمصدر وقوله خلاف رسول الله فيه قولان الاول وهو قول
قطرب والمورج والزجاج يعني مخالفة لرسول الله حين سار واقام قالوا وهو منصوب لانه مفعول له والمعنى بان قعدوا لمخالفة رسول
الله صلى الله عليه وسلم والثاني قال الاخفش ان خلاف بمعنى خلف وان يونس رواه عن عيسى بن عمر ومعناه بعد رسول الله ويقوي
هذا الوجه قراءة من قرأ خلف رسول الله وعلى هذا القول الخلاف اسم للجهة المعينة كالخلف والسبب فيه ان الانسان متوجه الى قدامه

بجهة خلفه مخالفة لجهة قدامه في كونها جهة متوجهة اليها وخلاف بمعنى خلف مستعمل انشد ابو عبيدة الاحوص
عقب الربيع خلافهم فكانما بسط الشواطي بينهن حصيرا وقوله وكرهوا ان يجاهدوا باموالهم وانفسهم في سبيل الله والمعنى انهم فرحوا
بسبب التخلف وكرهوا الذهاب الى الغزو واعلم ان الفرح بالاقامة يدل على كراهية الذهاب الا انه تعالى اعاده للتاكيد وايضا
لعل المراد انه مال طبعه الى الاقامة لاجل الفة تلك البلدة واستيناسه باهله وولده وكره الخروج الى الغزو لانه تعريض المال
والنفس للقتل والاهدار وايضا مما منعهم من ذلك الخروج شدة الحر في وقت الصيف خروج الرسول عليه السلام وهو المراد من قوله
لا تنفروا في الحر فاجاب الله تعالى عن هذا السبب الاخر بقوله قل نار جهنم اشد حرا لو كانوا يفقهون ان بعد هذه الدار دارا اخرى وان
بعد هذه الحياة حياة اخرى وايضا هذه مشقة منقضية وتلك مشقة باقية وروى صاحب الكشاف لبعضهم
مسرة احقاب تلقيت بعدها مساءة يوم اريها شبه الصاب فكيف بان يلقى مسرة ساعة وراء يقضيها مساءة احقاب
ثم قال فليضحكوا كثيرا وليبكوا كثيرا فهذا وان ورد بصيغة الجمع الامر الا ان معناه الاخبار بانه ستحصل هذه الحالة والدليل عليه قوله بعد
ذلك جزاء بما كانوا يكسبون ومعنى الاية انهم وان فرحوا وضحكوا في كل عمرهم فهذا قليل لان الدنيا باسرها قليلة واما خوفهم وبكاهم في الاخرة
فكثير لانه عقاب دائم لا ينقطع والمنقطع بالنسبة الى الدائم قليل في الكثير فلهذا المعنى قال فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا قال
الزجاج وقوله جزاء مفعول له المعنى وليبكوا لهذا الغرض وقوله بما كانوا يكسبون اي في الدنيا من النفاق واستدلال المعتزلة بهذه
الاية على كون العبد موجدا لافعاله وعلى انه تعالى لو اوصل الضرر اليهم ابتداء لا بواسطة كسبهم لكان ظالما مشهور يغني عن الاعادة

قوله تعالى فان رجعك الله الى طائفة منهم فاستاذنوك للخروج فقل لن تخرجوا معي ابدا ولن تقاتلوا
معي عدوا انكم رضيتم بالقعود اول مرة فاقعدوا مع الخالفين واعلم انه تعالى بين مخازي المنافقين وسوء طريقتهم وعرف به الرسول
عليه السلام ان الصلاح ان لا يستصحبهم في غزواته لان خروجهم معه يوجب انواعا من الفساد فقال تعالى فان رجعك الله الى طائفة
منهم اي من المنافقين فقل لن تخرجوا معي ابدا قوله ان رجعك الله يريد ان ردك الله الى المدينة ومعنى الرجع مصير الشيء الى المكان الذي
كان فيه يقال رجعته رجعا كقولك رددته ردا وقوله الى طائفة منهم انما خصص لان جميع من اقام بالمدينة ما كانوا منافقين بل كان بعضهم
مخلصين معذورين وقوله فاستاذنوك للخروج الى الغزو معك قل لن تخرجوا معي ابدا الى غزاة وهذا يجري مجرى الذم واللعن لهم ويجري اظهار
نفاقهم وفضائحهم وذلك لان ترغيب المسلمين في الجهاد امر معلوم بالضرورة من دين محمد عليه السلام ثم ان هؤلاء اذا منعوا من الخروج الى الغزو
بعد اقدامهم على الاستيذان كان ذلك تصريحا بكونهم خارجين عن الاسلام موصوفين بالمكر والخداع انه عليه السلام انما منعهم من الخروج حذرا من
مكرهم وكيدهم وخداعهم فصار هذا المعنى من هذا الوجه جاريا مجرى اللعن والطرد ونظيره قوله تعالى سيقول المخلفون اذا انطلقتم الى مغانم
الى قوله قل لن تتبعونا ثم انه تعالى علل ذلك المنع بقوله انكم رضيتم بالقعود اول مرة والمراد منه القعود عن غزوة تبوك يعني ان الحاجة في المرة الاولى
الى معاقبتكم كانت اشد وبعد ذلك زالت تلك الحاجة فلما تخلفتم عند مسيس الحاجة الى حضوركم فبعد ذلك لا يقبلكم ولا يلتفت اليكم وفي اللفظ بحث
ذكره صاحب الكشاف وهو قوله مرة في اول مرة وضعت موضع المرات ثم اضيف لفظ الاول اليها وهو دال على واحدة من المرات فكان الاولى ان يقال
اولى مرة واجاب عنه بان اكثر اللغتين ان يقال هند اكبر النساء ولا يقال هند كبرى النساء ثم قال تعالى واقعدوا مع الخالفين ذكروا في تفسير
الخالف اقوالا الاول قال الاخفش وابو عبيدة الخالفون جمع واحدهم خالف وهو من تخلف الرجل في قومه ومعناه مع الخالفين من الرجال الذين
يخلفون في البيت فلا يبرحون والثاني ان الخالفين معبر بالمخالفين قال الفراء يقال عبد خالف وصاحب خالف اذا كان مخالفا وقال الاخفش فلان خالفة
اهل بيته اذا كان مخالفا لهم وقال الليث هذا رجل خالفة اي مخالف كثير الخلاف وقوم خالفون فاذا جمعت قلت الخالفون والقول الثالث الخالف هو
الفاسد قال الاصمعي يقال خلف فلان عن كل خير يخلف خلوفا اذا فسد وخلف اللبن وخلف النبيذ اذا فسد واذا عرفت هذه الوجوه الثلاثة فلا شك ان
اللفظ يصلح حمله على كل واحد منها لان اولئك المنافقين كانوا موصوفين بجميع هذه الصفات واعلم ان هذه الاية تدل على ان الرجل اذا ظهر له من بعض
اخوانه مكر وخداع وكيد وراه مشددا فيه مبالغا في تقرير موجباته فانه يجب ان يقطع العلقة بينه وبينه وان يحترز عن مصاحبته

قوله تعالى ولا تصل على احد منهم مات ابدا ولا تقم على قبره انهم كفروا بالله ورسوله وماتوا وهم فاسقون اعلم انه تعالى امر رسوله ان يسعى
في تخذيلهم واهانتهم واذلالهم فالذي سبق ذكره في الاية الاولى وهو منعهم من الخروج معه الى الغزوات بسبب قوي من اسباب اذلالهم واهانتهم
وهذا الذي ذكره في هذه الاية وهو منع الرسول من ان يصلي على من مات منهم سبب اخر قوي في اذلالهم وتخذيلهم عن ابن عباس لما اشتكى عبد الله
ابن ابي بن سلول عاده رسول الله صلى الله عليه وسلم فطلب منه ان يصلي عليه واذا مات يقوم على قبره ثم انه ارسل الى الرسول عليه السلام يطلب
منه ليكفن فيه قميصه فارسل اليه القميص الفوقاني فرده وطلب الذي يلي جلده ليكفن فيه قال عمر لم تعطي قميصك الرجس النجس فقال عليه السلام
ان قميصي لا يغني عنه من الله شيئا فلعل الله ان يدخل به الفا في الاسلام وكان المنافقون لا يفارقون عبد الله فلما راوه يطلب هذا القميص قالوا نرجوا
ان ينفعه اسلم منهم يومئذ الف فلما مات جاء ابنه يعرفه فقال عليه السلام لابنه صل عليه وادفنه فقال ان لم تصل عليه يا رسول الله لم يصل عليه مسلم
فقام عليه السلام ليصلي عليه فقام عمر رضي الله عنه بين رسول الله صلى الله عليه وسلم وبين القبلة فنزلت هذه الاية واخذ جبريل عليه السلام بثوبه
فقال لا تصل على احد منهم مات ابدا واعلم ان هذا يدل على منقبة عظيمة من مناقب عمر رضي الله عنه وذلك ان الوحي ينزل على وفق قوله في ايات كثيرة

منها آية اخذ الفداء عن اسارى بدر وقد سبق شرحه وثانيها آية تحريم الخمر وثالثها آية تحويل القبلة ورابعها آية امر النسوان بالحجاب
وخامسها هذه الآية فصار نزول الوحي على مطابقة قول عمر منصبا عاليا ودرجة رفيعة له في الدين ولهذا قال عليه السلام في حقه لو لم ابعث لبعثت
يا عمر نبيا فان قيل فكيف يجوز ان يقال في ان الرسول رغب في ان يصلي عليه بعد ان علم كونه كافرا وقد مات على كفره وان صلاة الرسول عليه السلام
تجري مجرى الاجلال والتعظيم وايضا اذا صلى عليه فقد دعا له وذلك محظور لانه تعالى اعلمه انه لا يغفر للكافر البتة وايضا دفع القميص اليه يوجب اغراءه
الجواب لعل السبب فيه انه لما طلب من الرسول ان يرسل اليه قميصه الذي مس جلده ليدفن فيه غلب على ظن الرسول انه انتقل الى الايمان لان
ذلك الوقت يتوب فيه الفاجر ويؤمن فيه الكافر فلما راى منه اظهار الاسلام وشاهد منه هذه الامارة التي دلت على دخوله في الاسلام غلب على ظنه
انه صار مسلما فبنى على هذا الظن ورغب ان يصلي عليه فلما نزل جبريل عليه السلام واخبره بانه مات على كفره ونفاقه امتنع من الصلاة عليه واما
دفع القميص اليه فذكروه وجوها الاول ان العباس عم رسول الله صلى الله عليه وسلم لما اخذ اسيرا ببدر لم يجدوا له قميصا وكان رجلا طوالا وكساه
عبد الله قميصه والثاني ان المشركين قالوا له يوم الحديبية اما الاشتغال لمحمد ولكاتبه ذلك فقال لا ان لي في رسول الله اسوة حسنة فشكر رسول
الله صلى الله عليه وسلم له ذلك والثالث ان الله تعالى امره ان لا يرد سائلا بقوله واما السائل فلا تنهر فلما طلب القميص منه دفعه اليه لهذا المعنى
الرابع ان منع القميص لا يليق باهل الكرم الخامس ان ابنه عبد الله بن عبد الله بن ابي كان من الصالحين والرسول عليه السلام اكرمه لمكان ابنه السادس
لعل الله تعالى اوحى اليه انك اذا دفعت قميصك اليه صار ذلك حاملا لالف نفر من المنافقين في الدخول في الاسلام ففعل ذلك لهذا الغرض وروي
انهم لما شاهدوا ذلك اسلم الف من المنافقين السابع ان الرحمة والرافة كانت غالبة عليه كما قال وما ارسلناك الا رحمة للعالمين
وقال فبما رحمة من الله لنت لهم فامتنع من الصلاة عليه رعاية لامر الله تعالى ودفع اليه قميصا لاظهار الرافة والرحمة اذا عرفت هذا فنقول
قوله ولا تصل على احد منهم مات ابدا قال الواحدي مات في موضع جر لانه صفة للنكرة كانه قيل على احد منهم ميت وقوله ابدا متعلق
بقوله احد والتقدير ولا تصل على احد منهم مات ابدا منعا كليا دائما ثم قال تعالى ولا تقم على قبره وفيه وجهان الاول قال الزجاج كان
رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا دفن الميت وقف على قبره ودعا له فمنع هاهنا الثاني قال الكلبي لا تقم لاصلاح مهمات قبره وهو من قولهم
قام فلان بامر فلان اذا كفاه امره وتولاه ثم انه تعالى علل المنع من الصلاة عليه والقيام على قبره بقوله انهم كفروا بالله ورسوله وماتوا وهم
فاسقون وفيه سؤالات **السؤال الاول** الفسق ادنى حالا من الكفر ولما ذكر في تعليل هذا النهي كونه كافرا فما الفائدة في وصفه
بعد ذلك بكونه فاسقا والجواب ان الكافر قد يكون عدلا في دينه وقد يكون فاسقا في دينه حيثيا مقربا عند قومه والكذب والنفاق
والخداع والمكر والكيد امر مستقبح في جميع الاديان فالمنافقون لما كانوا موصوفين بهذه الصفات وصفهم الله تعالى بالفسق بعد
ان وصفهم بالكفر تنبيها على ان طريقة النفاق طريقة مذمومة عند كل اهل العالم **السؤال الثاني** اليس ان المنافق يصلي عليه
اذا اظهر الايمان مع قيام الكفر فيه والجواب التكاليف مبنية على قوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر **السؤال
الثالث** قوله ذلك بانهم كفروا بالله ورسوله تصريح بكون ذلك النهي معللا بهذه العلة وذلك يقتضي تعليل حكم الله تعالى وهو محال
لان حكم الله قديم وهذه العلة محدثة وتعليل القديم بالمحدث محال والجواب الكلام في ان تعليل حكم الله تعالى بالمصالح هل يجوز
ام لا يجب طويل ولا شك ان هذا الظاهر يدل عليه **قوله تعالى** ولا تعجبك اموالهم واولادهم
انما يريد الله ان يعذبهم بها في الدنيا وتزهق انفسهم وهم كافرون اعلم ان هذه الآية قد سبق ذكرها بعينها في هذه السورة
وذكرت هاهنا وقد حصل التفاوت بينهما في الالفاظ فاولها ان في الآية المتقدمة قال فلا تعجبك بالفاء وهاهنا قال ولا تعجبك
بالواو وثانيها انه قال هناك اموالهم ولا اولادهم وهاهنا كلمة لا محذوفة ورابعها انه قال هناك انما يريد الله ليعذبهم
وهاهنا حذف اللام وابدلها بكلمة ان ورابعها ان بين هاتين الآيتين من هذه الوجوه الاربعة فوجب علينا ان نذكر فوائد هذه
الوجوه الاربعة في التفاوت ثم نذكر فائدة هذا التكرير اما المقام الاول فنقول اما النوع الاول من التفاوت وهو انه تعالى ذكر
قوله فلا تعجبك بالفاء في الآية الاولى وبالواو في الآية الثانية فالسبب هو ان في الآية الاولى انما ذكر هذه الآية بعد قوله ولا ينفقون الا
وهم كارهون وصفهم بكونهم كارهين للانفاق وانما كرهوا ذلك الانفاق لكونهم معجبين بكثرة تلك الاموال فلهذا المعنى نهاه الله عن ذلك
الاعجاب بفاء التعقيب فقال فلا تعجبك اموالهم واما هاهنا فلا تعلق لهذا الكلام بما قبله فجاء بحرف الواو والثاني وهو انه تعالى قال
في الآية الاولى فلا تعجبك اموالهم ولا اولادهم فالسبب فيه ان مثل هذا الترتيب يبتدأ بالادون ثم يترقى الى الاشرف فيقال لا يعجبني امر
الامير ولا امر الوزير وهذا يدل على انه كان اعجاب اولئك الاقوام باولادهم فوق اعجابهم باموالهم وفي هذه الآية يدل على عدم التفاوت
بين الامرين عندهم واما النوع الثالث وهو انه قال هناك انما يريد الله ليعذبهم وهاهنا قال انما يريد الله ان يعذبهم فالفائدة فيه التنبيه
على ان التعليل في احكام الله تعالى محال وانه انما ورد حرف التعليل ومعناه ان كقوله وما امروا الا ليعبدوا الله اي وما امروا الا بان يعبدوا الله
واما النوع الرابع وهو انه ذكر في الآية الاولى في الحياة الدنيا وهاهنا ذكر في الدنيا واسقط لفظة الحياة تنبيها على ان الحياة الدنيا بلغت
في الخسة الى انها لا تستحق ان تسمى حياة بل يجب الاقتصار عند ذكرها على لفظ الدنيا تنبيها على كمال دناءتها فهذه وجوه في الفرق بين هذه الالفاظ
والعالم بحقائق القرآن هو الله تعالى واما المقام الثاني وهو بيان حكمة التكرير فهو ان اشد الاشياء جذبا للقلوب وطبا للخواطر الى

وثالثها
انه قال هناك في الحياة الدنيا وههنا حذف لفظ الحياة وقال في الدنيا فقد حصل التفاوت
صح

تعالى م

الاشتغال بالدنيا هو الاشتغال بالاموال والاولاد وما كان كذلك يجب التحذير عنه مرة بعد اخرى بالمطلوبة والمرغوبة للرجل المؤمن هو مغفرة الله تعالى لا جرم اعاد الله تعالى في قوله ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشآء في سورة النساء مرتين فالجملة بالتذكير لاجل التوكيد فها هنا المبالغة في التحذير وفي انه المقتضي للمبالغة في الضرر وقيل ايضا انما كرر هذا المعنى لانه اراد بالاية الاولى قوما من المنافقين لهم اموال واولاد وفي وقت نزولها والاية هذه الاية اقواما اخرين والكلام الواحد اذا احتيج الى ذكره مع اقوام كثيرين بدأوا فيه تختلف لم يكن ذكره مع بعضهم معيبا عن ذكره مع اخرين **قوله تعالى** واذا انزلت سورة ان امنوا بالله وجاهدوا مع رسوله استاذنك اولوا الطول منهم وقالوا ذرنا نكن مع القاعدين رضوا بان يكونوا مع الخوالف وطبع على قلوبهم فهم لا يفقهون واعلم انه تقابل بين في الاية المتقدمة ان المنافقين احتالوا في رخصة التخلف عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والقعود عن الغزو وفي هذه الاية زاد دقيقة اخرى وهي انه متى نزلت اية مشتملة على الامر بالايمان وعلى الامر بالجهاد مع الرسول عليه السلام استاذن اولوا الثروة والقدرة منهم في التخلف عن الغزو وقالوا لرسول الله صلى الله عليه وسلم ذرنا نكن مع القاعدين اي مع الضعفاء من الناس والساكنين في البلد اما قوله واذا انزلت سورة ان امنوا بالله وجاهدوا مع رسوله فقيه احتمالات **البحث الاول** يجوز ان يراد بالسورة تمامها ان يراد بعضها كما يقع القرآن والكتاب على كله وبعضه وقيل المراد بالسورة هي سورة براءة لان فيها الامر بالايمان والجهاد **البحث الثاني** قوله ان امنوا بالله قال الواحدي موضع ان نصب بحذف حرف الجر والتقدير بان امنوا اي بالايمان **البحث الثالث** لقائل ان يقول كيف يامر المؤمنين بالايمان فان ذلك يقتضي الامر بتحصيل الحاصل وهو محال اجابوا عنه بان معنى امر المؤمنين بالايمان الدوام عليه والتمسك به في المستقبل والقول لا حاجة الى هذا الجواب فان الامر متوجها عليهم وانما قدم الامر بالايمان على الجهاد لان التقدير كانه قيل للمنافقين الاقدام على الجهاد وقبل الايمان ولا بعيد فائدة اصلا فالواجب عليكم ان تؤمنوا اولا ثم تشتغلوا بالجهاد ثانيا حتى يفيدكم اشتغالكم بالجهاد فائدة في الدين ثم حكى تعالى ان عند نزول هذه السورة ماذا يقولون فقال استاذنك اولوا الطول منهم وقالوا ذرنا نكن مع القاعدين وفي اولي الطول قولان الاول قال ابن عباس والحسن المراد اهل السعة في المال . القول الثاني قال الاصم يعني الرؤساء والكبراء المنظور اليهم وفي تخصيص اولوا الطول بالذكر قولان الاول ان الذم لهم اولى لاجل كونهم قادرين على السفر والجهاد والثاني انه تعالى ذكر اولي الطول لان من لا مال له ولا قدرة على السفر لا يحتاج الى الاستيذان ثم قال تعالى رضوا بان يكونوا مع الخوالف ذكرنا الكلام المستقصى في الخالف في قوله فاقعدوا مع الخالفين وهاهنا فيه وجهان الاول قال الفراء الخوالف عبارة عن النساء اللاتي تخلفن في البيت فلا يبرحن والمعنى رضوا بان يكونوا في تخلفهم عن الجهاد كالنساء الثاني يجوز ايضا ان يكون الخوالف جمع خالفة في حال والخالفة الذي هو غير بحث قال الفراء ولم يات فاعل بغير هاء صفة جمعه فواعل الا حرفان فارس وفوارس وهالك وهوالك والقول الاول اولى لانه ادل على العلة والزلة قال المسرون وكان يصعب على المنافقين تشبههم بالخوالف ثم قال وطبع على قلوبهم فهم لا يفقهون وقد عرفت ان الطبع والختم عبارة عندنا عن حصول الداعية القوية للكفر المانعة من حصول الايمان وذلك لان الفعل يدون الداعي لما كان محالا فعند حصول الداعية الراجحة القوية للكفر صار القلب كالمطبوع على الكفر ثم حصول تلك الداعية ان كان من العبد لزم التسلسل وان كان من الله تعالى فالمقصود حاصل وقال الحسن الطبع عبارة عن بلوغ القلب في الميل الى الكفر الى الحد الذي كانه مات عن الايمان وعند المعتزلة عبارة عن علامة تحصل في القلب والاستقصاء فيه مذكور في سورة البقرة في قوله ختم الله على قلوبهم وقوله فهم لا يفقهون اي لا يفهمون اسرار حكمة الله تعالى في الامر بالجهاد **قوله تعالى** لكن الرسول والذين امنوا معه جاهدوا باموالهم وانفسهم في سبيل الله واولئك لهم الخيرات واولئك هم المفلحون اعد الله لهم جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها ذلك الفوز العظيم واعلم انه تعالى لما شرح حال المنافقين في الفرار عن الجهاد بين ان حال الرسول والذين امنوا معه بالضد منه حيث بذلوا المال والنفس في طلب رضوان الله والتقرب اليه وقوله لكن فيه فائدة وهو ان التقدير انه ان تخلف هؤلاء المنافقون عن الغزو فقد توجه اليه من هو خير منهم واخلص نية واعتقادا كقوله ان يكفر بها هؤلاء فقد وكلنا بها قوما ليسوا فالذين عند وبك ولما وصفهم بالمسارعة الى الجهاد ذكر ما حصل لهم من الفوائد والمنافع وهو انواع . اولها قوله واولئك لهم الخيرات واعلم ان لفظ الخيرات يتناول منافع الدارين لاجل ان اللفظ مطلق وقيل الخيرات الحور لقوله تعالى فيهن خيرات حسان . وثانيها قوله واولئك هم المفلحون فقوله لهم الخيرات المراد منه الثواب وقوله هم المفلحون المراد التخلص من العقاب والعذاب . وثالثها قوله اعد الله لهم جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها ويحتمل ان تكون هذه الجنات كالتفسير للخيرات والفلاح ويحتمل ان يحمل تلك الخيرات والفلاح على منافع الدنيا مثل العز والكرامة والثروة والقدرة والغلبة ويحمل هذا على ان ثواب الاخرة والفوز العظيم عبارة عن كون تلك الحالة مرتبة رفيعة ودرجة عالية **قوله تعالى** وجاء المعذرون من الاعراب ليؤذن لهم وقعد الذين كذبوا الله ورسوله سيصيب الذين كفروا منهم عذاب اليم اعلم انه تعالى لما شرح احوال المنافقين من الاعراب في قوله وجاء المعذرون ٥ لعن الله المعذرين وذهب الى ان المعذر وهو الذي له عذر والمعذر بالتشديد الذي لا عذر له ولا فائدة على التقدير الاول الا انه

الطفيل قالوا ان عدونا اغارب اعراب طي علينا فاذن رسول الله صلى الله عليه وسلم لهم وعن مجاهد نفر من غفار اعتذروا والذين قرأوا المعذرون
بالتشديد وهو قراءة العامة فله وجهان من العربية الاول ما ذكره الفراء والزجاج وابن الانباري وهو ان الاصل في هذا اللفظ المعتذرون
فحولت فتحة التاء الى العين وابدلت الدال من التاء وادغمت في الدال التي بعدها فصار تاء الا مشددة والاعتذار قد يكون بالكذب كما في
قوله تعالى يعتذرون اليكم اذا رجعتم اليهم فبين كون هذا الاعتذار فاسدا لقوله قل لا تعتذروا وقد يكون بالصدق كما في قول لبيد
ومن يبك حولا كاملا فقد اعتذر يريد فقد جاء بعذر صحيح ٭ الوجه الثاني من يكون المعذرون على وزن قولنا مفعولون من التعذير الذي
هو التقصير يقال عذر يعذر اذا احصر ولم يبالغ يقال قام فلان قيام تعذيرا اذا سألته في امر فقصر فيه فان اخذناه بقراءة التخفيف كان المعذرون
كاذبين واما ان اخذنا بقراءة التشديد وفسرناها بالمعتذرين فعلى هذا التقدير يحتمل انهم كانوا صادقين وانهم كانوا كاذبين ومن المفسرين من
قال المعذرون كانوا صادقين بدليل انه تعالى لما ذكرهم قال بعدهم وقعد الذين كذبوا الله ورسوله فلما ميزهم عن الكاذبين دل ذلك على
انهم ليسوا كاذبين وروى الواحدي باسناده عن ابي عمرو انه لما قيل له هذا الكلام قال ان اقواما تكلفوا عذرا بباطل فهم الذين عناهم الله تعالى
بقوله وجاء المعذرون وتخلف الآخرون لا لعذر ولا لشبهة عذر جراة على الله تعالى فهم المرادون بقوله وقعد الذين كذبوا الله ورسوله وهم منافقوا
الاعراب الذين ما جاؤا وما اعتذروا وظهر بذلك انهم كذبوا الله ورسوله في ادعائهم الايمان وقرأ ابي بالتشديد كذبوا بالتشديد سيصيب
الذين كفروا منهم عذاب اليم في الدنيا بالقتل وفي الآخرة بالنار وانما قال منهم لانه تعالى كان عالما بان بعضهم سيؤمن ويتخلص عن هذا العقاب
فذكر لفظة من الدالة على التبعيض **قوله تعالى** ليس على الضعفاء ولا على المرضى ولا على الذين لا يجدون ما ينفقون
حرج اذا نصحوا لله ورسوله ما على المحسنين من سبيل والله غفور رحيم ولا على الذين اذا ما اتوك لتحملهم قلت لا اجد ما احملكم عليه تولوا واعينهم
تفيض من الدمع حزنا الا يجدوا ما ينفقون اعلم انه تعالى لما بين الوعيد في حق من توهم العذر مع انه لا عذر له ذكر اصحاب الاعذار الحقيقية
وبين ان تكليف الله تعالى بالغزو والجهاد عنهم ساقط وهم اقسام الاول الصحيح في بدنه الضعيف مثل الشيوخ ومن خلق في اصل الفطرة ضعيفا
نحيفا وهؤلاء هم المرادون بالضعفاء والدليل عليه انه عطف عليهم المرضى والمعطوف مباين للمعطوف عليه مما لم يحمل الضعفاء على الذين ذكرناهم لم يتميزوا
عن المرضى واما المرضى فيدخل فيهم اصحاب العمى والعرج والزمانة وكل من كان موصوفا بمرض يمنعه من المحاربة والقسم الثالث الذين لا يجدون
الاهبة والزاد والراحلة وهم الذين لا يجدون ما ينفقون لان حضوره في الغزو انما ينفع اذا قدر على الانفاق على نفسه اما من مال نفسه او من مال
انسان آخر يعينه عليه فان لم يحصل هذه القدرة صار كلا ووبالا على المجاهدين ويمنعهم من الاشتغال بالمقصود ثم انه تعالى لما ذكر هذه الاقسام
الثلاثة قال لا حرج على هؤلاء والمراد انه يجوز لهم ان يتخلفوا عن الغزو وليس في الآية بيان انه يحرم عليهم الخروج لان الواحد من هؤلاء لو خرج لتعين المجاهدين
بمقدار القدرة اما لحفظ متاعهم او تكثير سوادهم بشرط ان لا يجعل نفسه كلا ووبالا عليهم كان ذلك طاعة مقبولة ثم انه تعالى شرط في جواز هذا التأخير
شرطا معينا وهو قوله اذا نصحوا لله ورسوله ومعناه انهم اذا اقاموا في البلد احترزوا عن القاء الارجافات وعن اثارة الفتن ويسعوا في ايصال الخير
الى المجاهدين الذين سافروا اما بان يقوموا باصلاح مهمات بيوتهم واما بان يسعوا في ايصال الاخبار السارة من بيوتهم اليهم فان جملة هذه الامور
جارية مجرى الاعانة على الجهاد ثم قال تعالى ما على المحسنين من سبيل هو انه لا اثم عليه بسبب القعود عن الجهاد واختلفوا في انه
هل يفيد العموم في كل الوجوه فمنهم من زعم ان اللفظ مقصور على هذا المعنى لان هذه الآية نزلت فيهم ومنهم من زعم ان المعتبر بعموم
اللفظ لا بخصوص السبب والمحسن هو الآتي بالاحسان ورأس ابواب الاحسان ورئيسها هو قول لا اله الا الله وكل من قال هذه الكلمة
واعتقدها كان من المسلمين وقوله ما على المحسنين من سبيل يقتضي نفي جميع السبل فهذا بعمومه يدل على ان الاصل في نفسه حرمة القتل
حال كل مسلم براءة الذمة وعدم توجه مطالبة الغير عليه في نفسه حرمة القتل الا لدليل منفصل والاصل فيما له حرمة الاحد الا لدليل منفصل
وان لا يتوجه عليه شيء من التكاليف الا لدليل منفصل فتصير هذه الآية بهذا الطريق اصلا معتبرا في الشريعة في تقرير ان الاصل براءة الذمة
فان ورد نص خاص يدل على وجوب حكم خاص في واقعة خاصة قضينا بذلك النص الخاص تقديما للخاص على العام والا فهذا النص كما
في تقرير البراءة الاصلية ومن الناس من يحتج بهذا على نفي القياس قال لان هذا النص دل على ان الاصل هو براءة الذمة وعدم الالزام
والتكليف فالقياس اما ان يدل على براءة الذمة او على شغل الذمة الاول باطل لان براءة الذمة لما ثبت بمقتضى هذا النص كان اثباته
بالقياس عبثا والثاني ايضا باطل لان على هذا التقدير يصير ذلك القياس مختصا بعموم هذا النص وانه لا يجوز لما ثبت ان النص اقوى من
القياس قالوا وبهذا الطريق تصير الشريعة مضبوطة معلومة ملخصة بعيدة عن الاضطراب والاختلافات التي لا نهاية لها وذلك لان
السلطان اذا بعث احدا من عماله الى سياسة بلدة يقال له ايها الرجل تكليفي عليك او على اهل تلك المملكة كذا وكذا وعد عليهم مائة من
انواع التكاليف مثلا ثم قال وبعد هذه التكاليف فليس لاحد عليهم سبيل كان هذا تنصيصا منه على انه لا تكليف عليهم فيما وراء تلك الاقسام
المائة المذكورة ولو انه كلف ذلك السلطان بان ينص على ما سوى تلك المائة بالنفي على سبيل التفصيل كان ذلك محالا لان باب النفي لا نهاية
له بل كفاه في النفي ان يقول ليس لاحد على احد سبيل الا فيما ذكرت وفصلت وكذا هاهنا انه تعالى قال ما على المحسنين من سبيل وهذا يقتضي
ان لا يتوجه على احد سبيل ثم انه تعالى ذكر في القرآن الف تكليف او اقل او اكثر كان ذلك تنصيصا على ان التكاليف محصورة في ذلك الالف المذكورة
وان فيما وراءها ليس لله تعالى على الخلق تكليف وامر ونهي وبهذا الطريق تصير الشريعة مضبوطة سهلة المؤنة كثيرة المعونة ويكون القرآن

وايضا بيان التكاليف والاحكام ويكون قوله اليوم اكملت لكم دينكم حقا وبصير قوله لبيين للناس ما نزل اليهم حقا ولا حاجة البنه الى التمسك بالقياس في حكم من الاحكام اصلا لهذا ما يتوره اصحاب الظواهر مثل داود الاصفهاني واصحابه في تقرير هذا الباب واعلم انه قال لما ذكر الصنعنا والمرضى والفقراء بيانه تجوز لهم التخلف عن الجهاد بشرط ان يكونوا ناصحين لله ورسوله وبين كونهم محسنين وانه ليس لاحد عليهم سبيل ذكر قسما رابعا من المعذورين فقال ولا على الذين اذا ما اتوك لتحملهم قلت لا اجد ما احملكم عليه تولوا واعينهم تفيض من الدمع حزنا ان لا يجدوا ما ينفقون فان قيل البيان هو لاء داخلون تحت قوله ولا على الذين لا يجدون ما ينفقون فما الفائدة في اعادته قلنا الذين لا يجدون ما ينفقون هم الفقراء الذي ليس معهم دون النفقة وهو لاء المذكورون في الآية الاخيرة هم الذين ملكوا القدر النفقة الا انهم لم يجدوا المركوب والمشهور من ذكروا في سبب نزول هذه الآية وجوها الاول قال مجاهد هم ثلثة اخوة معقل وسويد والنعمان بنو مقرن سألوا النبي عليه السلام ان يحملهم على الخفاف المدفوعة والثقال المخصوصة فقال عليه السلام لا اجد ما احملكم عليه فتولوا ولم يكونوا والثاني قال الحسن نزلت في ابي موسى الاشعري واصحابه اتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم واعظام ذود اعفر الذري فقال ابو موسى الاشعري الست حلفت يا رسول الله فقال اما اني ان شاء الله لا احلف يمين فارى غيرها خيرا منها الا اتيت الذي هو خير وكفرت عن يميني والرواية الثالثة قال ابن عباس سألوه ان يحملهم على الدواب فقال عليه السلام لا اجد ما احملكم عليه لان النفقة بعيدة والرجل يحتاج بعير بين بعير يركبه وبعير يحمل متاعه وزاده قال صاحب الكشاف قوله تفيض من الدمع كقولك تفيض دمعا وهو ابلغ من يفيض دمعها لان العين جعلت كانها دمع فايض

قوله تعالى انما السبيل على الذين يستاذنونك وهم اغنياء رضوا بان يكونوا مع الخوالف وطبع الله على قلوبهم فهم لا يعلمون يعتذرون اليكم اذا رجعتم اليهم قل لا تعتذروا لن نؤمن لكم قد نبانا الله من اخباركم وسيرى الله عملكم ورسوله ثم تردون الى عالم الغيب والشهادة فينبئكم بما كنتم تعملون في الآية مسائل

المسئلة الاولى انه تعالى لما قال في الآية الاولى ما على المحسنين من سبيل قال في هذه الآية انما السبيل على من كان كذا وكذا ثم الذين قالوا في الآية الاولى المراد ما على المحسنين من سبيل في ترك الغزو والجهاد وان نفي السبيل في تلك الآية مخصوص بهذا الحكم قالوا السبيل الذي نفاه عن المحسنين هو الذي اثبته في هو لاء المنافقين والذي نفاه عنهم ليس الا ما يختص بالجهاد والمعنى ان هو لاء الاغنياء الذين يستاذنونك في التخلف سبيل الله عليهم لازم وتكليفه عليهم بالذهاب الى الغزو متوجه ولا عذر لهم البتة في التخلف فان قيل قوله رضوا بما موقعه قلنا هو استيناف كانه قيل ما بالهم استاذنوا وهم اغنياء فقيل رضوا بالدناءة والضعة والانتظام في جملة الخوالف وطبع الله على قلوبهم للاجل ذلك الطبع لا يعلمون ما في الجهاد من منافع الدين والدنيا ثم قال يعتذرون اليكم اذا رجعتم اليهم قل لا تعتذروا لن نؤمن لكم علة للمنع من الاعتذار لان غرض المعتذر ان يصير عذره مقبولا فاذا علم ان القوم يكذبونه فيه وجب عليه تركه وقوله قد نبانا الله من اخباركم علة لانتفاء التصديق لانه تعالى لما اطلع رسوله على ما في ضمايرهم من الخبث والمكر والنفاق امتنع ان يصدقهم الرسول عليه السلام بانتفاء الاعذار ثم قال وسيرى الله عملكم ورسوله والمعنى انهم كانوا يظهرون من انفسهم عند تقرير تلك المكاذب حبا للرسول عليه السلام وشفقة عليهم ورغبة في نصرتهم فقال تعالى وسيرى الله عملكم انكم ستقولون بعد ذلك على هذه الحالة التي يظهرونها من الصدق والصفا والميل عليها ثم قال تعالى ثم تردون الى عالم الغيب والشهادة فان قيل لما قال سيرى الله عملكم فلم لم يقبل ثم تردون وما الفايدة في قوله ثم تردون الى عالم الغيب والشهادة قلنا في وصفه تعالى بكونه عالم الغيب والشهادة عاما له كونه مطلعا على بواطنهم الخبيثة وضمايرهم المملوة من الكذب والكيد وفيه تخويف شديد وزجر عظيم لهم

قوله تعالى سيحلفون بالله لكم اذا انقلبتم اليهم لتعرضوا عنهم فاعرضوا عنهم انهم رجس ومأواهم جهنم جزاء بما كانوا يكسبون يحلفون لكم لترضوا عنهم فان ترضوا عنهم فان الله لا يرضى عن القوم الفاسقين اعلم انه تعالى لما حكى عنهم انهم يعتذرون ذكر في هذه الآية انهم كانوا يؤكدون تلك الاعذار بالايمان الكاذبة اما قوله سيحلفون بالله لكم اذا انقلبتم اليهم لتعرضوا عنهم فاعلم ان هذا الكلام يدل على انهم حلفوا بالله ولم يدل على انهم على اي شيء حلفوا فقيل انهم حلفوا على انهم ما فعلوا ما فعلوا على الخروج وانما حلفوا على ذلك ليعرضوا عنهم اي ليصفحوا عنهم وليعرضوا عن ذمهم ثم قال تعالى فاعرضوا عنهم قال ابن عباس يريد ترك الكلام والسلام قال مقاتل قال النبي عليه السلام حين قدم المدينة لا تجالسوهم ولا تكلموهم قال اهل المعاني هو لاء طلبوا اعراض الصفح فاعطوا اعراض المقت ثم ذكر العلة في وجوب الاعراض عنهم فقال انهم رجس والمعنى ان خبث باطنهم رجس روحاني فكما يجب الاحتراز عن الاخباث الجسمانية يوجب الاحتراز عن الارجاس الروحانية خوفا من سريانها الى الانسان وحذرا من ان يميل طبع الانسان الى تلك الاعمال ثم قال ومأواهم جهنم جزاء بما كانوا يكسبون ومعناه ظاهر ولما بين في الآية انهم يحلفون بالله ليعرض المسلمون عن ايذائهم بين ايضا انهم يحلفون ليرضي المسلمون عنهم ثم انه تعالى نهى المسلمين عن ان يرضوا عنهم فقال ان ترضوا عنهم فان الله لا يرضى عن القوم الفاسقين والمعنى انكم ان رضيتم عنهم مع ان الله لا يرضى عنهم كان ذلك ارادة منكم مخالفة لارادة الله تعالى وان ذلك لا يجوز واعلم ان هذه المعاني مذكورة في الآيات السالفة واعادها الله ههنا مرة اخرى واظن ان الاول خطاب مع المنافقين الذين كانوا في المدينة وهذا خطاب مع المنافقين من الاعراب واصحاب البوادي ولما كان حال المنافقين متقاربا سواء كانوا من اهل الحضر او من اهل البدو لا جرم كان الكلام معهم متشابها متناسبا

قوله تعالى الاعراب اشد كفرا ونفاقا واجدر ان لا يعلموا حدود ما انزل الله على رسوله والله عليم حكيم ومن الاعراب من يتخذ ما ينفق مغرما ويتربص بكم الدوائر عليهم دائرة السوء والله سميع عليم اعلم ان هذه الآية تدل على صحة ما ذكرنا من انه تعالى انما اعاد هذه الاحكام لان المقصود منها مخاطبة منافقي الاعراب ولهذا السبب فانه بين ان كفرهم ونفاقهم اشد وجهلهم بحدود ما انزل الله اكمل وفي الآية مسائل

المسئلة الاولى قال العلماء من اهل اللغة

يقال رجل عربي اذا كان نسبه في العربي وجمعه العرب كما يقال مجوسي ويهودي ثم يحذف ياء النسب في الجمع فيقال المجوس واليهود ورجل اعرابي بالالف
اذا كان بدويا يطلب مساقط الغيث والكلا سواء كان من العرب او من مواليهم ويجمع الاعرابي على الاعراب والاعاريب فالاعرابي
اذا قيل له يا عربي فرح والعربي اذا قيل له يا اعرابي غضب له فمن استوطن القرى العربية فهم عرب ومن ترك البادية فهم اعراب والفرق
يدل على الفرق وجوه الاول انه عليه السلام قال حب العرب من الايمان واما الاعراب فقد ذمهم الله في هذه الاية • والثاني انه
لا يجوز ان يقال للمهاجرين والانصار اعراب انما هم عرب وهم متقدمون في مراتب الدين على الاعراب قال عليه السلام لا تؤمن
امراة رجلا ولا فاسق مؤمنا ولا اعرابي مهاجرا • الثالث قيل انما سمي العرب عربا لان اولاد اسماعيل نشأوا بعربة وهي من تهامة
فنسبوا الى بلدهم وكل من سكن جزيرة العرب وينطق بلسانهم فهو منهم لانهم انما تولدوا من ولد اسماعيل وقيل سموا بالعرب لان السنتهم معربة
عما في ضمائرهم ولا شك ان اللسان العربي مختص بانواع من الفصاحة والجزالة لا يوجد في سائر الالسنة ورايت في بعض الكتب عن بعض
الحكماء انه قال حكمة الروم في ادمغتهم وذلك لانهم لا يقدرون على التركيبات العجيبة • وحكمة الهند في اوهامهم • وحكمة يونان في اقيذيهم
وذلك لكثرة ما لهم من المباحث العقلية • وحكمة العرب في السنتهم وذلك لحلاوة السنتهم وعذوبة عباراتهم **المسئلة**
الثانية من الناس من قال الجمع المحلى بالالف واللام الاصل فيه ان ينصرف الى المعهود السابق فان لم يوجد المعهود السابق حمل على الاستغراق
للضرورة قالوا لان صفة الجمع يكفي في حصول معناها الثلاثة فما فوقها والالف واللام للتعريف فان تحصل جمع هو معهود سابق وجب الانصراف
اليه وان لم يوجد فحينئذ يحمل على الاستغراق دفعا للاجمال قالوا اذا ثبت هذا فنقول قوله الاعراب المراد منه جمع معينون من منافقي الاعراب
كانوا يوالون منافقي المدينة فانصرف هذا اللفظ اليهم **المسئلة الثالثة** انه تعالى حكم على الاعراب بحكمين الاول ان اهل البدو
يشبهون الوحوش والثاني استيلاء الهوا الحار اليابس عليهم وذلك يوجب مزيد التيه والتكبر والنخوة والفخر والطيش عليهم والثالث انهم ما
كانوا تحت سياسة سائس ولا تاديب مؤدب ولا ضبط ضابط فنشأوا كما شاؤوا ومن كان كذلك خرج على اشد الجهات نفاقا والرابع ان من اصبح
وامسى مشاهدا لوعظ رسول الله صلى الله عليه وسلم وبيانه الثابتة وتاديباته الكاملة كيف يكون مساويا لمن لم ير اثر هذا الخبر ولم يسمع خبرا
والخامس قابل الفواكه الجبلية بالفواكه البستانية ليعرف الفرق بين اهل الحضر والبادية • والحكم الثاني قوله واجدر ان لا يعلموا حدود ما
انزل الله على رسوله وقوله واجدر اي اولى واخلق وفي الاية حذف والتقدير واجدر بان لا يعلموا وقيل في تفسير حدود ما انزل الله مقادير التكاليف
والاحكام وقيل مراتب ادلة العدل والتوحيد والنبوة والمعاد والله عليم بما في قلوب خلقه حكيم بما فرض من فرائضه ثم قال ومن الاعراب من
يعتقد ان الذي ينفقه في سبيل الله غرامة وخسران وانما يعتقد ذلك لانه لا ينفق الا تقية من المسلمين ورياء لا لوجه الله تعالى
وابتغاء ثوابه ويتربص بكم الدوائر يعني الموت والقتل اي ينتظر ان ينقلب الامور عليكم بموت الرسول فيظهر عليكم المشركون
ثم انه دعا عليهم فقال عليهم دائرة السوء والدائرة يجوز ان تكون واحدة الدوائر ويجوز ان تكون صفة غالبة وهي انما تستعمل
في آفة تحيط بالانسان كالدائرة بحيث لا يكون له منها مخلص قوله السوء قرئ بفتح السين وضمه قال الفراء فتح السين هو الوجه لانه مصدر
قولك سؤته سوءا ومساءة ومن رفع السين جعله اسما كقولك عليهم دائرة البلاء والعذاب ولا يجوز ضم السين في قوله ما كان ابوك امرأ سوء
ولا في قوله وظننتم ظن السوء والا لصار التقدير ما كان ابوك امرأ عذاب وظننتم ظن العذاب ومعلوم انه لا يجوز قال الاخفش وابو عبيد
من فتح السين فهو قولك رجل سوء وامرأة سوء ثم يدخل الالف واللام فيقول رجل السوء • وانشد الاخفش • وكنت كذئب السوء لما راى
دما بصاحبه يوما احال على الدم • ومن ضم السين اراد بالسين المضرة والشر والبلاء والمكروه كانه قيل عليهم دائرة الهزيمة والمكروه ولهم
يحيق ذلك قال ابو علي الفارسي لو لم يضف الدائرة الى السوء والسوء عرف منها معنى الشر لان دائرة الدهر لا تستعمل الا في المكروه اذا عرفت
هذا فنقول المعنى يدور عليهم البلاء والحزن فلا يرون في محمد عليه السلام ودينه الا ما يسوءهم ثم قال تعالى والله سميع لقولهم عليم بنياتهم

قوله تعالى ومن الاعراب من يؤمن بالله واليوم الاخر ويتخذ ما ينفق قربات عند الله وصلوات
الرسول الا انها قربة لهم سيدخلهم الله في رحمته ان الله غفور رحيم اعلم انه تعالى لما بين انه حصل في الاعراب من يتخذ انفاقه في
سبيل الله مغرما بين ايضا ان فيهم قوما مؤمنين صالحين مجاهدين يتخذ انفاقه في سبيل الله مغنما واعلم انه تعالى وصف هذه الفرقة بوصفين
فالاول كونه مؤمنا بالله واليوم الاخر والمقصود التنبيه على انه لا بد في جميع الطاعات من تقديم الايمان وفي الجهاد ايضا كذلك والثاني كونه
بحيث يتخذ ما ينفقه قربات عند الله وصلوات عند الرسول وفيه بحثان الاول قال الزجاج يجوز في القربات ثلاثة اوجه ضم الواو واسكانها
وفتحها الثاني قال صاحب الكشاف قربات مفعول ثان ليتخذ واو المعنى ان ما ينفقه بسبب حصول القربات عند الله تعالى وصلوات الرسول
لان الرسول كان يدعو للمصدقين عنده بالخير والبركة ويستغفر لهم كقوله اللهم صل على محمد وعلى ابي اوفى قال تعالى وصل عليهم فلما كان ما ينفق
سببا لحصول القربات والصلوات قيل انه يتخذ ما ينفق قربات وصلوات • ثم قال تعالى الا انها قربة وهذا شهادة من الله تعالى للمتصدق بصحة
ما اعتقد من كون نفقته قربات وصدقات وقد اكد تعالى هذه الشهادة بحرف التنبيه وهو قوله الا وبحرف التحقيق وهو قوله انها ثم زاد في
التاكيد فقال سيدخلهم الله في رحمته وقد ذكرنا ان ادخال هذا السين يوجب مزيد التاكيد ثم قال ان الله غفور لسيئاتهم رحيم بهم حيث وفقهم
لهذه الطاعات وقرأ نافع الا انها قربة بضم الراء وهو الاصل ثم تخفف نحو كتب ورسل وطنب والاصل هو الضم والاسكان تخفيف

وفي الآية مسائل المسألة الاولى اختلفوا في ان السابقين الاولين

قوله تعالى والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان رضي الله عنهم ورضوا عنه واعد لهم جنات تجري تحتها الانهار خالدين فيها ابدا ذلك الفوز العظيم واعلم انه تعالى لما ذكر ثناء جميل الاعراب الذين يتخذون ما ينفقون قربات عند الله وما اعد لهم من الثواب بين ان فوق منزلتهم منازل اعلا واعظم منها وهي منازل السابقين الاولين من المهاجرين والانصار ومن هم وذكروا وجوها الاول قال ابن عباس هم الذين صلوا الى القبلتين وشهدوا بدرا وعن الشعبي هم الذين بايعوا بيعة الرضوان والصحيح عندي انهم السابقون في الهجرة وفي النصرة والذي يدل عليه انه ذكر كونهم سابقين ولم يبين انهم سابقون فيما فبقي اللفظ مجملا الا انه وصفهم بكونهم مهاجرين وانصارا فوجب صرف ذلك اللفظ الى ما به صاروا مهاجرين وانصارا وهو الهجرة والنصرة فوجب ان يكون المراد منه السابقون الاولون في الهجرة وفي النصرة ازالة للاجمال عن اللفظ وايضا فالسبق الى الهجرة طاعة عظيمة من حيث ان الهجرة فعل شاق على النفس ومخالف للطبع لمن اقدم عليه اولا صار قدوة لغيره في هذه الطاعة ولان ذلك يصير سببا لقلب الرسول عليه السلام وسببا لزوال الوحشة عن خاطره وكذلك السبق الى النصرة فان الرسول عليه السلام لما قدم المدينة فلا شك ان الذين سبقوا الى النصرة والخدمة فازوا بمنصب عظيم فلهذه الوجوه نجسان يكون المراد والسابقون الاولون في الهجرة اما انك اذا قلت ان اسبق الناس الى الهجرة ابو بكر لانه كان في خدمة الرسول عليه السلام وكان مصاحبا له في كل مسكن وموضع فكان نصيبه من هذا المنصب اعلا من نصيب غيره وعلي ابن ابي طالب وان كان من المهاجرين الاولين الا انه انما هاجر بعد هجرة الرسول عليه السلام ولا ينكر انه انما بقي بعد المدينة لكان الرسول اسبق بالهجرة انما حصل لابي بكر فكان نصيب ابي بكر من هذه الفضيلة اوفر فاذا ثبت هذا صار ابو بكر محكوما عليه بانه رضي الله عنه ورضي هو عن الله وذلك في اعلا الدرجات من الفضل واذا ثبت هذا وجب ان يكون اماما حقا بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ لو كانت امامته باطلة لاستحق اللعن والمقت وذلك ينافي حصول مثل هذا التعظيم فصارت هذه الآية من اول الدلائل على افضل ابي بكر وعمر وعلي صحة امامتهم فان قيل لا يجوز ان يكون المراد من تقدم موته بعد الاسلام من الشهداء او غيرهم على ما قاله ابو مسلم او نقول لم لا يجوز ان يكون المراد من تقدم موته ممن بقيا الاسلام من المهاجرين والانصار لان هؤلاء اسنوا وفي عدد المسلمين بمكة والمدينة قلة وضعف تقوى الاسلام بسببهم وكثر عدد المسلمين بسبب اسلامهم وقوي قلب الرسول بسبب دخولهم في الاسلام وافتدى بهم غيرهم فكان حالهم فيه كحال من سن سنة حسنة يكون له اجرها واجر من عمل بها الى يوم القيامة ثم نقول هب ان ابا بكر دخل تحت هذه الآية بحكم كونه اول المهاجرين لكن لم قلتم انه بقي على تلك الحالة ولم لا يجوز ان يكون يقال انه تغير عن تلك الحالة وزالت عنه تلك الفضيلة بسبب اقدامه على الامامة والجواب عن الاول ان حمل السابقين على السابقين بالموت لا دليل عليه لان لفظ السابق مطلق فلم كان حمله على السبق بالموت اولى من حمله على السبق بسائر الامور وعن الثاني ان حمله على السبق بالهجرة اولى لقوله المراد منه السبق بالاسلام قلنا السبق بالهجرة يقتضي السبق بالاسلام والسبق بالاسلام انما يتضمن السبق بالهجرة فكان حمل اللفظ على السبق بالهجرة اولى وايضا فهب انا حملنا اللفظ على السبق بالايمان الا انا نقول قوله والسابقون الاولون صيغة جمع فلا بد من حمله على جماعة فوجب ان يدخل فيه علي وغيره وهب ان الناس اختلفوا في ان ايمان ابي بكر اسبق من ايمان علي لكنهم اتفقوا على ان ابا بكر من السابقين الاولين واتفق اهل الحديث على ان اول من اسلم من الرجال ابو بكر ومن النساء خديجة ومن الصبيان علي ومن الموالي زيد فعلى هذا التقدير يكون ابو بكر من السابقين الاولين وايضا قد بينا ان السبق الى الاسلام انما اوجب الفضل العظيم من حيث انه يقوي به قلب الرسول عليه السلام ويصير قدوة لغيره وهذا المعنى حاصل في حق ابي بكر اكمل وذلك لانه حين اسلم كان رجلا كبير السن مشهورا فيما بين الناس وافتدى به جماعة من اكابر الصحابة فانه نقل انه كان لما اسلم ذهب الى طلحة والزبير وعثمان بن عفان وعرض الاسلام عليهم ثم جاء بهم بعد ايام الى الرسول عليه السلام واسلموا على يد الرسول عليه السلام فظهر انه دخل بسبب دخوله في الاسلام قوة للاسلام وصار هذا قدوة لغيره وهذه المعاني ما حصلت في علي رضي الله عنه لانه في ذلك الوقت كان صغير السن وكان جاريا مجرى صبي بات داخل البيت وما كان يحصل بإسلامه في ذلك الوقت مزيد قوة للاسلام وما صار قدوة في ذلك الوقت لغيره فثبت ان الرأس والرئيس في قوله والسابقون الاولون من المهاجرين ليس الا ابو بكر اما قوله لم قلتم انه بقي موصوفا بهذه الصفة بعد اقامته على طلب الامامة فلما نزل قوله رضي الله عنهم ورضوا عنه بتناول جميع الاحوال والاوقات بدليل انه لا وقت ولا حال الا ويصح استثناؤه عنه فيقال رضي الله عنهم الا في وقت طلب الامامة ومقتضى الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل تحت اللفظ او نقول انا بينا انه تعالى وصفهم بكونهم سابقين مهاجرين وذلك يقتضي ان المراد كونهم سابقين في الهجرة ثم لما وصفهم بهذا الوصف اثبت لهم ما يوجب التعظيم وهو قوله رضي الله عنهم ورضوا عنه والسبق في الهجرة وصف مناسب للتعظيم واذا كان الحكم عقيب الوصف المناسب يدل على كون ذلك الحكم معللا بذلك الوصف دل هذا على ان التعظيم الحاصل من قوله رضي الله عنهم ورضوا عنه معلل بكونهم سابقين في الهجرة والعلة ما دامت موجودة وجب ترتب المعلول عليها وكونهم سابقين في الهجرة وصف دائم في جميع مدة وجودهم فوجب ان يكون ذلك الرضوان حاصلا لهم في جميع مدة وجودهم او نقول انه تعالى قال واعد لهم جنات تجري من تحتها الانهار يقتضي انه تعالى قد اعد تلك الجنات وهيأها لهم وذلك يقتضي بقاءهم على تلك الصفة التي لاجلها صاروا مستحقين لتلك الجنات وليس لاحد ان يقول المراد انه تعالى اعدها لهم او بقوا على صفة الايمان لانا نقول هذا زيادة اضمار وهو خلاف الظاهر وايضا فعلى هذا التقدير لا يبقى بين هؤلاء المذكورين في هذا المدح وبين جميع الفرق فرق لانه تعالى اعد لهم جنات تجري من تحتها الانهار ولفرعون وهامان وابي جهل وابي لهب لو صاروا مؤمنين ومعلوم انه تعالى انما ذكر هذا الكلام في معرض المدح العظيم والثناء الكامل وحمله على ما ذكروه يوجب بطلان هذا المدح والثناء فسقط هذا السؤال وظهر ان هذه الآية دالة على فضل ابي بكر وعلى صحة القول

بامامته قطعا **المسئلة الثانية** اختلفوا في ان المدح الحاصل في هذه الاية هل يتناول جميع الصحابة ام يتناول بعضهم فقال قوم انه يتناول
الذين سبقوا في الهجرة والنصرة وعلى هذا فهو لا يتناول الا قدماء الصحابة لان كلمة من تفيد التبعيض ومنهم من قال بل يتناول
جميع الصحابة لان جملة الصحابة موصوفون بكونهم سابقين اولين بالنسبة الى سائر المسلمين وكلمة من في قوله من المهاجرين
والانصار ليست للتبعيض بل للتبيين اي والسابقون الاولون الموصوفون بوصف كونهم مهاجرين وانصارا كما في قوله تعالى فاجتنبوا
الرجس من الاوثان وكثير من الناس ذهبوا الى هذا القول روي عن حميد بن زياد انه قال قلت يوما لمحمد بن كعب القرظي الا تخبرني
عن اصحاب الرسول فيما كان بينهم واردت الفتن فقال ان الله تعالى قد غفر لجميعهم واوجب لهم الجنة في كتابه محسنهم ومسيئهم قلت له وفي
اي موضع اوجب لهم الجنة قال سبحان الله الا تقرا قوله والسابقون الاولون الى اخر الاية فاوجب الله لجميع اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم
الجنة والرضوان وشرط على التابعين شرطا شرطه عليهم قلت وما ذلك الشرط قال اشترط عليهم ان يتبعوهم باحسان وهو ان يقتدوا
بهم في اعمالهم الحسنة ولا يقتدوا بهم في غير ذلك او يقال المراد ان يتبعوهم باحسان في العمل وهو ان لا يقولوا فيهم سوءا وان لا يوجهوا
الطعن فيما اقدموا عليه قال حميد بن زياد فكاني ما قرات هذه الاية قط **المسئلة الثالثة** روي ان عمر بن الخطاب رضي الله عنه
كان يقرا والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار الذين اتبعوهم باحسان فكان يعطف قوله والانصار على قوله والسابقون فكان
يحذف الواو من قوله والذين اتبعوهم باحسان بحذف الواو من قوله والذين اتبعوهم باحسان ويجعله وصفا للانصار وروي ان عمر رضي
الله عنه كان يقرا هذه الاية على هذا الوجه قال اي والله لقد اقرانيها رسول الله صلى الله عليه وسلم على هذا الوجه وانك لتتبع القرظ يومئذ
ببقيع المدينة فقال عمر صدقت شهدتم وغبنا وفرغتم وشغلنا ولئن شئت لتقولن نحن اوينا ونصرنا ويروى انه جرت هذه المناظرة بين عمر
وبين زيد بن ثابت واستشهد زيد بابي بن كعب والتفاوت ان على قراءة عمر يكون التعظيم الحاصل من قوله والسابقون الاولون مختصا بالمهاجرين
ولا يشاركهم الانصار فيها فوجب مزيد التعظيم للمهاجرين وروي ان ابيا احتج على صحة القراءة المشهورة باخر الانفال وهو قوله والذين امنوا
من بعد وهاجروا وجاهدوا معكم بعد ان تقدم ذكر المهاجرين والانصار وفي الاية الاولى وباوسط سورة الحشر وهو قوله والذين جاؤا من
بعدهم وباول سورة الجمعة قوله واخرين منهم لما يلحقوا بهم **المسئلة الرابعة** قوله والسابقون مرتفع بالابتداء وخبره قوله رضي
الله عنهم ومعناه رضي عنهم لاعمالهم وكثرة طاعاتهم ورضوا عنه لما افاض عليهم من نعمه الجليلة في الدين والدنيا وفي مصاحف اهل مكة
تجري من تحتها وهي قراءة ابن كثير وفي سائر المصاحف تحتها من غير كلمة من **المسئلة الخامسة** قوله والذين اتبعوهم باحسان
قال عطاء عن ابن عباس يريد يذكرون المهاجرين والانصار بالجنة والرحمة والدعاء لهم يذكرون محاسنهم وقال في رواية اخرى والذين اتبعوهم
باحسان على دينهم الى يوم القيامة واعلم ان الاية دلت على ان من اتبعهم انما يستحقون الرضوان والثواب بشرط كونهم متبعين لهم باحسان
وفسرنا هذا الاحسان باحسان القول فيهم والحكم المشروط بشرط ينتفي عند انتفاء ذلك الشرط فوجب ان من لم يحسن القول في المهاجرين والانصار
ان لا يكون مستحقا للرضوان من الله تعالى وان لا يكون من اهل الثواب بهذا السبب فان اهل الدين يبالغون في تعظيم اصحاب رسول الله صلى الله
عليه وسلم ولا يطلقون السنتهم في اغتيابهم بما لا ينبغي **قوله تعالى** وممن حولكم من الاعراب منافقون
ومن اهل المدينة مردوا على النفاق لا تعلمهم نحن نعلمهم سنعذبهم مرتين ثم يردون الى عذاب عظيم اعلم انه تعالى شرح احوال
منافقي المدينة ثم ان رؤساء المؤمنين من هم وهم السابقون المهاجرون والانصار فذكر في هذه الاية ان جماعة من حول المدينة موصوفون
بالنفاق وان كنتم لا تعلمون ذلك كونهم كذلك فقال وممن حولكم من الاعراب منافقون وهم جهينة واسلم واشجع وغفار كانوا نازلين حولها واما
قوله ومن اهل المدينة مردوا على النفاق ففيه بحثان الاول قال الزجاج انه حصل فيه تقديم وتاخير والتقدير وممن حولكم من الاعراب
منافقون ومن اهل المدينة منافقون مردوا على النفاق قال الانباري يجوز ان يكون التقدير من اهل المدينة منافقون مردوا على النفاق فاضمر
من لدلالة من عليها كما في قوله تعالى وما منا الا له مقام معلوم يريد الا من له مقام معلوم البحث الثاني يقال مرد يمرد مرودا فهو مارد ومريد
اذا عتا والمريد من شياطين الانس والجن وقد تمرد اي عتا وقال ابن الاعرابي المراد التطاول بالكبر والمعاصي ومنه مردوا على النفاق واصل المرود
الملاسة ومنه صرح ممرد وغلام امرد والمرد المرملة التي لا تنبت شيئا فان من لم يقبل قول غيره ولم يلتفت اليه بقي كما كان على صفته الاصلية
من غير حدوث معرفة للشيء وذلك هو الملاسة اذا عرفت اصل اللفظ فنقول قوله مردوا على النفاق اي ثبتوا واستمروا فيه ولم يتوبوا عنه ثم قال
تعالى لا تعلمهم نحن نعلمهم وهو كقوله لا تعلمونهم الله يعلمهم والمعنى انهم تمردوا في حرمة النفاق وصاروا فيها استادين وبلغوا الى حيث لا تعلم انت نفاقهم
مع قوة خاطرك وصفاء حدسك ونفسك ثم قال سنعذبهم مرتين وذكروا في تفسير المرتين وجوها كثيرة الاول قال ابن عباس يريد الامراض في الدنيا
وعذاب الاخرة وذلك ان مرض المؤمن يفيده تكفير السيئات ومرض الكافر يفيده زيادة الكفر وكفران النعم الثاني روى السدي عن انس بن مالك
ان النبي صلى الله عليه وسلم قام خطيبا يوم الجمعة فقال اخرج يا فلان فانك منافق فاخرج من المسجد ناسا وفضحهم فهذا هو العذاب الاول والثاني
عذاب القبر الثالث قال مجاهد في الدنيا بالقتل والسبي وبعد ذلك بعذاب القبر الرابع قال قتادة بالدبيلة وعذاب القبر وذلك ان النبي
صلى الله عليه وسلم اسر الى حذيفة اثني عشر رجلا من المنافقين وقال ستة يكفيهم الله بالدبيلة سراج من نار ياخذ احدهم حتى يخرج من صدره
وستة يموتون موتا الخامس قال الحسن ياخذ الزكاة من اموالهم وعذاب القبر السادس قال محمد بن اسحاق هو ما يدخل عليهم من غيظ الاسلام

ودخولهم فيه من غير حسنة ثم عذابهم في القبور. السابع احد العذابين ضرب الملائكة الوجوه والادبار والاخر عند البعث يوكل بهم عنق
النار والاولى ان يقال مراتب الحياة ثلاث حياة الدنيا وحياة القبر وحياة القيامة. فقوله سنعذبهم مرتين المراد منه عذاب الدنيا
بجميع اقسامه وعذاب القبر قوله ثم يردون الى عذاب عظيم المراد منه العذاب في الحياة الثالثة وهي الحياة في القيامة ثم قال تعالى في اخر
الاية ثم تردون الى عذاب عظيم يعني النار المخلدة المؤبدة **قوله تعالى** واخرون اعترفوا بذنوبهم
خلطوا عملا صالحا واخر سيئا عسى الله ان يتوب عليهم ان الله غفور رحيم خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وصل عليهم ان
صلواتك سكن لهم والله سميع عليم في الاية مسائل **المسئلة الاولى** قوله واخرون اعترفوا بذنوبهم فيه قولان الاول انهم قوم من
المنافقين تابوا عن النفاق والثاني انهم قوم من المسلمين تخلفوا عن غزوة تبوك لا للكفر والنفاق لكن للكسل ثم ندموا على ما
فعلوا ثم تابوا واحتج القائلون بالقول الاول بان قوله واخرون عطف على قوله وممن حولكم من الاعراب منافقون والعطف يوهم التشريك
الا انه تعالى وفقهم حتى تابوا فلما ذكر الفريق الاول بالامر على النفاق والمبالغة فيه وصف هذه الفرقة بالتوبة والاقلاع عن النفاق
المسئلة الثانية روي انهم كانوا ثلاثة ابو لبابة مروان بن عبد المنذر واوس بن ثعلبة ووديعة بن حزام وقيل كانوا
عشرة فسبعة منهم اوثقوا انفسهم بلغهم ما نزل في المتخلفين فايقنوا بالهلاك فاوثقوا انفسهم على سواري المسجد فقدم رسول الله صلى
الله عليه وسلم فدخل المسجد فصلى ركعتين وكانت هذه عادته كلما قدم من سفر فرآهم وهم موثقون فسأل عنهم فذكر انهم اقسموا ان لا يحلوا
انفسهم حتى اومر فيهم فنزلت هذه الاية فاطلقهم وعذرهم فقالوا يا رسول الله هذه اموالنا وانما تخلفنا عنك بسببها تصدق بها
فطهرنا فقال ما امرت ان اخذ من اموالكم شيئا فنزل قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة **المسئلة الثالثة** قوله اعترفوا
بذنوبهم قال اهل اللغة الاعتراف عبارة عن الاقرار بالشيء عن معرفة ومعناه انهم اقروا بذنوبهم وفيه دقيقة كانه قيل لم يعتذروا
من تخلفهم بالاعذار الباطلة كغيرهم ولكن اعترفوا على انفسهم بانهم بئس ما فعلوا واظهروا الندامة وذموا انفسهم على ذلك التخلف فان قيل
الاعتراف بالذنب هل يكون توبة ام لا قلنا مجرد الاعتراف بالذنب لا يكون توبة فاما اذا اقترن به الندم على الماضي والعزم على تركه في
المستقبل وكان هذا الندم والتوبة لاجل كونه منهيا عنه من قبل الله كان هذا المجموع توبة الا انه دل الدليل على ان هؤلاء قد تابوا بدليل
قوله تعالى عسى الله ان يتوب عليهم والمفسرون قالوا ان عسى الله من الله يدل على الوجوب ثم قال تعالى خلطوا عملا صالحا واخر سيئا وفيه بحثان
الاول في هذا العمل الصالح وجوه الاول العمل الصالح هو الاعتراف بالذنب والندامة عليه والتوبة منه والسيء هو
التخلف عن الغزو والثاني العمل الصالح خروجهم مع الرسول الى سائر الغزوات والسيء هو تخلفهم في غزوة تبوك والثالث ان هذه
الاية ان نزلت في حق المسلمين كان العمل الصالح اقدامهم على اعمال البر التي صدرت عنهم. **البحث الثاني** لقائل ان يقول قد جعل كل
واحد من العمل الصالح والسيء مخلوطا فما المخلوط به وجوابه ان الخلط عبارة عن الجمع المطلق واما خلطته فانما يحسن في الموضع الذي
يمتزج به كل واحد منهما بالاخر ويتغير كل واحد منهما بالاخر ويتغير كل واحد منهما بسبب تلك المخالطة عن صفته الاصلية كقولك
خلطت الماء باللبن واللائق بهذا الموضع هو الجمع المطلق لان العمل الصالح والعمل السيء اذا حصلا بقي كل واحد منهما كما كان على مذهبنا
فان القول بالاحباط باطل والطاعة تبقى موجبة للمدح والثواب والمعصية تبقى موجبة للذم والعقاب فقوله تعالى خلطوا عملا صالحا
واخر سيئا فيه تنبيه على نفي القول بالمحابطة وانه بقي كل واحد منهما كما كان من غير ان يتأثر احدهما بالاخر ومما يستدل بهذه
الاية على نفي القول بالمحابطة انه تعالى وصف العمل الصالح والعمل السيء بالمخالطة والمختلطان لا بد وان يكونا باقيين حال اختلاطهما لان
الاختلاط صفة المختلطين وحصول الصفة حال عدم الموصوف محال فدل على بقاء العملين حال الاختلاط ثم قال تعالى عسى الله ان يتوب
عليهم وفيه مباحث. **البحث الاول** ههنا سؤال وهو ان كلمة عسى شك وهو في حق الله تعالى محال وجوابه من وجوه الاول قال
المفسرون كلمة عسى من الله واجب والدليل عليه قوله فعسى الله ان يأتي بالفتح وفعل ذلك وتحقيق القول فيه ان القرآن نزل على عرف الناس في الكلام
والسلطان العظيم اذا التمس المحتاج منه شيئا فانه لا يجيب الا على سبيل الرمز ومع كلمة عسى ولعل تنبيها على انه ليس لاحد ان يلزمني شيئا وان
يكلفني بشيء بل كل ما افعله فانما افعله على سبيل التفضل والتطول فذكر كلمة عسى الفائدة فيه هذا المعنى مع انه يفيد القطع بالاجابة
الوجه الثاني في الجواب المقصود منه بيان انه يجب ان يكون المكلف على الطمع والاشفاق لانه ابعد من الاتكال والاهمال. **البحث الثاني**
قال اصحابنا قوله عسى الله ان يتوب عليهم صريح في ان التوبة لا تحصل الا من خلق الله والعقل ايضا دليل عليه لان الاصل في التوبة الندم والندم
لا يحصل باختيار العبد لان ارادة الفعل والترك ان كانت فعلا للعبد لافتقر في فعلها الى ارادة اخرى وايضا الانسان قد يكون الرغبة
في فعل معين ثم يصير عظيم الندامة عليه وحال كونه راغبا فيه لا يمكنه رفع تلك الرغبة عن القلب وحال صيرورته نادما
لا يمكنه دفع تلك الندامة عن القلب فدل هذا على انه لا قدرة للعبد على تحصيل الندامة وعلى تحصيل الرغبة قالت المعتزلة
المراد من قوله يتوب الله انه يقبل توبته والجواب ان الصرف عن الظاهر انما يحسن اذا ثبت بالدليل انه لا يمكن اجراء اللفظ على
ظاهره اما ههنا فالدليل العقلي انه لا يمكن اجراء اللفظ الا على ظاهره فكيف يحسن التأويل. **البحث الثالث** قوله عسى الله ان
يتوب عليهم يقتضي ان هذه التوبة انما تحصل في المستقبل وقوله واخرون اعترفوا بذنوبهم دل على ان ذلك الاعتراف حصل في الماضي

عظيم

وذلك يدل على ان ذلك الاعتراف ما كان نفس التوبة بل كانت مقدمة التوبة وان التوبة انما تحصل بعدها ثم قال تعالى خذ من
اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وفيه مسايل **المسئلة الاولى** اختلف الناس في المراد فقال بعضهم هذا راجع الى
هولاء الذين تابوا وذلك لانهم بذلوا اموالهم للصدقة فاوجب الله تعالى اخذها وصار ذلك معتبرا في كمال توبتهم لتكون جارية في حقهم
مجرى الكفارة وهذا قول الحسن وكان يقول ليس المراد من هذه الاية الصدقة الواجبة وانما هي صدقة كفارة الذنب الذي صدر
والقول الثاني ان الزكوات كانت واجبة عليهم فلما تابوا من تخلفهم عن الغزو وحسن اسلامهم وبذلوا الزكوات امر الله رسوله ان ياخذها منهم
والقول الثالث ان هذه الاية كلام مبتدا والمقصود منها ايجاب اخذ الزكوات من الاغنيا وعليه اكثر الفقها اذا استدلوا بهذه
الاية في ايجاب الزكاة وقالوا في الزكاة انما طهره اما القايلون بالقول الاول فقد احتجوا على صحة قولهم بان الايات لابد وان تكون منتظمة
متناسقة اما لو حملناها على الزكوات الواجبة ابتدا لم يبق لهذه الاية تعلق بما قبلها ولا بما بعدها وصارت كلمة اجنبية وذلك لا يليق بكلام
الله تعالى واما القايلون بان المراد منه اخذ الزكوات الواجبة قالوا المناسبة حاصلة ايضا على هذا التقدير وذلك لانهم لما اظهروا
التوبة والندامة عن تخلفهم عن غزوة تبوك وهم اقروا بان السبب الموجب لذلك التخلف حبهم للاموال وشدة حرصهم على صونها عن الانفاق
فكانه قيل لهم انما يظهر صحة قولكم في ادعاء هذه التوبة والندامة لو اخرجتم الزكاة الواجبة ولما تضايقوا فيها لان الدعوى لا تتقرر الا بالمعنى
وعند الامتحان يكرم الرجل او يهان فان ادوا تلك الزكوات عن طيب النفس ظهر كونهم صادقين في تلك التوبة والانابة والا فهم كاذبون
مزورون بهذا الطريق لكن حمل هذه الاية على التكليف باخراج الزكاة الواجبة مع انه يبقى نظم هذه الايات سليما اولى ومما يدل على ان المراد
الصدقات الواجبة قوله تعالى تطهرهم بها والمعنى تطهرهم عن الذنوب بسبب اخذ تلك الصدقات وهذا انما يصح حصوله في الصدقات الواجبة
واما القايلون بالقول الاول فقالوا انه عليه السلام لما عذر اولئك التايبين واطلقهم قالوا يا رسول الله هذه اموالنا التي بسببها تخلفنا عنك
فتصدق بها عنا وطهرنا واستغفر لنا فقال عليه السلام ما امرت ان اخذ من اموالكم شيا فانزل الله تعالى هذه الايات فاخذ رسول الله صلى
الله عليه وسلم ثلث اموالهم وترك الثلثين لانه تعالى قال خذ من اموالهم ولم يقل خذ اموالهم وكلمة من تفيد التبعيض واعلم ان هذه الرواية لا تمنع
القول الذي اخترناه لانه قيل لهم انكم لما رضيتم باخراج الصدقة التي هي غير واجبة فلان تصيروا راضين باخراج الواجبات اولى **المسئلة
الثانية** هذه الاية تدل على كثير من احكام الزكاة فالاول ان قوله خذ من اموالهم تدل على ان القدر الماخوذ بعض تلك الاموال لا كلها
الثاني ان مقدار ذلك البعض غير مذكور ههنا بصريح اللفظ بل المذكور ههنا قوله صدقة ومعلوم انه ليس المراد منه التنكير حتى يكفي اي جزء
كان وان كان في غاية القلة مثل الحبة الواحدة من الحنطة الجزء الحقير خير من الذهب فوجب ان يكون المراد منه صدقة معلومة
الصفة والكيفية والكمية عندهم حتى يكون قوله خذ من اموالهم صدقة امرا باخذ تلك الصدقة المعلومة فحينئذ يزول الاجمال ومعلوم ان
تلك الصفة ليس الا الصدقات التي وصفها رسول الله صلى الله عليه وسلم وبين كميتها والصدقات التي بين رسول الله صفتها هي انه امر بان يوخذ
في خمس وعشرين بنت مخاض وفي ست وثلثين بنت لبون الى غير ذلك من المراتب فكان قوله خذ من اموالهم صدقة امرا باخذ تلك الاشيا
المخصوصة والاعيان المخصوصة وظاهر الامر للوجوب فيدل هذا النص على ان اخذها واجب وذلك يدل على ان القيمة لا تكون مجزية
على ما هو قول الشافعي رضي الله عنه **الحكم الثاني** ان قوله خذ من اموالهم صدقة يقتضي ان يكون المال مالا لهم ومتى كان كذلك لم يكن
الفقير شريكا للمالك في النصاب وحينئذ يلزم ان تكون الزكاة معلقة بالذمة وان لا يكون لها تعلق البتة بالنصاب فالذي هلك ما كان
محلا للحق بل محل الحق باق كما كان فوجب ان يبقى ذلك الوجوب بعد هلاك النصاب كما كان وهذا قول الشافعي رضي الله عنه **الحكم الثالث**
ظاهر هذا العموم يوجب الزكاة في مال المديون وفي مال الضمان وهذا ظاهر **الحكم الرابع** ظاهر الاية يدل على ان الزكاة انما وجبت طهرة
عن الاثام وكونها طهرة عن الاثام لا تتقرر الا حيث يمكن حصول الاثام وذلك لا يعقل الا في حق البالغ فوجب ان لا يثبت وجوب الزكاة
الا في حق البالغ فوجب ان لا يثبت كما هو قول ابي حنيفة رضي الله عنه الا ان الشافعي رضي الله عنه يجيب ويقول ان الاية تدل على اخذ الصدقة
من اموالهم فيلزم كونها طهرة فلو قلتم ان اخذ الزكاة من اموال الصبي والمجنون يجب كونه طهرة لانه لا يلزم من انتفا سبب معين انتفا الحكم مطلقا
المسئلة الثالثة في قوله تطهرهم اقوال الاول ان يكون التقدير خذ يا محمد من اموالهم صدقة فانك تطهرهم والثاني ان
يكون تطهرهم متعلقا بالصدقة والتقدير من اموالهم صدقة تطهرهم وانما حسن جعل الصدقة مطهرة لما جا ان الصدقة اوساخ الناس
فاذا اخذت الصدقة فقد اندفعت تلك الاوساخ فكان اندفاعها جاريا مجرى التطهر والله اعلم اما على هذا القول وجب ان يقول ان قوله
وتزكيهم يكون منقطعا عن الاول ويكون التقدير خذ يا محمد من اموالهم صدقة تطهرهم تلك الصدقة وتزكيهم اتت بها والقول الثالث
ان يجعل التا في تطهرهم وتزكيهم ضمير المخاطب ويكون التقدير تطهرهم ايها الاخذ باخذها منهم وتزكيهم بواسطة تلك الصدقة **المسئلة
الرابعة** قال صاحب الكشاف قرئ تطهرهم من اطهره بمعنى طهره وتطهرهم بالجزم جوابا للامر ولم يقرا تزكيهم الا باثبات التا ثم قال تعالى
وتزكيهم واعلم ان التزكية لما كانت معطوفة على التطهر وجب حصول المغايرة فقيل للتزكية مغايرة في التطهر وقيل التزكية بمعنى الانما والمعنى انه تعالى
يجعل النقصان الحاصل بسبب اخراج قدر الزكاة سببا للانما وقيل الصدقة تطهرهم عن نجاسة الذنب والمعصية والرسول عليه السلام يزكيهم ويعظم
شانهم ويثني عليهم عند اخراجها الى الفقرا ثم قال تعالى وصل عليهم ان صلواتك سكن لهم وفيه مسايل **المسئلة الاولى** قرا حمزة

والكسائي وحفص عن عاصم ان صلاتك بغير واو وفتح التاء على التوحيد والمراد به الجنس وكذلك في سورة هود اصلاتك تامرك بغير واو وعلى التوحيد والباقون صلواتك وكذلك في هود على الجمع قال ابو عبيد والقراءة الاولى اولى لان الصلاة اكثر الامر بها قال ايتوا الصلاة والصلوات جمع قلة تقول ثلاث صلوات وخمس صلوات قال ابو حاتم هذا غلط لان بناء الصلوات ليس للقلة لانه تعالى قال ما فقدت كلما شاء الله ولم يرد القليل وقال وهم في الغرفات آمنون وقال ان المسلمين والمسلمات **المسئلة الثانية** احتج من اوجب الزكاة في مال الصبي بزمان ابي بكر رضي الله عنه بهذه الآية وقالوا انه تعالى امر الرسول باخذ الزكاة الصدقات ثم امره بان يصلي عليهم وذكر ان صلاته سكن لهم فكان وجوب الزكاة مشروطا بحصول ذلك السكن ومعلوم ان غير الرسول عليه السلام لا يقوم مقامه في ذلك السكن فوجب ان لا يجب دفع الزكاة الى احد غير الرسول عليه السلام واعلم انه ضعيف لان سائر الآيات دلت على ان الزكاة انما وجبت دفعا لحاجة الفقراء كما في قوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين وكما في قوله وفي اموالهم حق معلوم للسائل والمحروم **المسئلة الثالثة** لا شك ان الصلاة في اصل اللغة عبارة عن الدعاء فاذا قلنا صلى فلان على فلان افاد الدعاء بحسب اللغة الاصلية الا انه صار بحسب العرف يفيد انه قال له اللهم صل على فلان عليه فلهذا السبب اختلف المفسرون فنقل عن ابن عباس انه قال معناه ادع لهم قال الشافعي رضي الله عنه والسنة للامام اذا اخذ الصدقة ان يدعو للمتصدق ويقول اجرك الله فيما اعطيت وبارك لك فيما ابقيت وقال آخرون معناه ان تقول اللهم صل على فلان ونقلوا عن النبي صلى الله عليه وسلم ان آل ابي اوفى لما اتوه بالصدقة قال اللهم صل على آل ابي اوفى ونقل القاضي في تفسيره عن الكعبي انه قال لعمري وهو صحيح عليك وعلى الناس من انكر ذلك ونقل عن ابن عباس انه قال لا ينبغي الصلاة من احد على احد الا بما جاء النبي صلى الله عليه وسلم **المسئلة الرابعة** ان اصحابنا يمنعون عن ذكر صلوات الله عليه الا بما جاء الرسول عليه السلام والشيعة يذكرونه في علي واولاده واحتجوا عليه بان بعض القرآن دل على ان هذا الذكر جائز بما جاء من يؤدي الزكاة فكيف يمنع ذكره في حق علي والحسن والحسين رضي الله عنهم ورأيت لبعضهم قال البيان الرجل اذا قال سلام عليكم قيل له وعليكم السلام فدل هذا على ان ذكر هذا اللفظ جائز في حق جمهور المسلمين فكيف يمنع ذكره في حق اصل بيت الرسول عليه السلام قال القاضي انه جائز بما جاء الرسول عليه السلام والدليل عليه انهم قالوا يا رسول الله قد عرفنا السلام عليك فكيف الصلاة عليك فقال على وجه التعليم قولوا اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على ابراهيم وآل ابراهيم ومعلوم انه ليس في آل محمد نبي فساوى على ذلك ما يجوز مثله في آل ابراهيم **المسئلة الخامسة** كنت قد ذكرت لطائف بما قبل بعضنا لبعض سلام عليكم وهي غير لائقة بهذا الموضع الا اني رأيت ان اكتبها هنا كلا تضيع فنقول اذا قال الرجل لغيره سلام عليكم فقوله سلام مبتدأ وهو نكرة وزعموا ان جعل النكرة مبتدأ لا يجوز قالوا لان الاخبار انما يفيد اذا اخبر عن المعلوم بامر غير معلوم وانهم قالوا النكرة اذا كانت موصوفة حسن جعلها مبتدأ كما في قوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك اذا عرفت هذا فنقول ههنا رجحان الاول لان التنكير يدل على الكمال الا ترى الى قوله تعالى ولتجدنهم احرص الناس على حياة والمعنى ولتجدنهم احرص الناس على حياة دانية كاملة غير منقطعة اذا ثبت هذا فقوله سلام لفظه منكرة فكان المراد منه سلام كامل تام وعلى هذا التقدير فقد صارت هذه النكرة موصوفة فصح جعلها مبتدأ واذا كان كذلك لم يحتمل ان يكون خبرا وهو قوله عليكم والتقدير سلام كامل تام عليكم والثاني ان يحمل قوله عليكم صفة لقوله سلام فيكون مجموع قوله سلام عليكم مبتدأ ويضمر له خبرا والتقدير سلام عليكم واقع كائن حاصل وربما كان حذف الخبر دالا على التهويل والتفخيم اذا عرفت هذا فنقول انه عند الجواب يقلب هذا الترتيب فيقال وعليكم السلام والسبب فيه ما قاله سيبويه انه يبتدئ من الاهم والذي هم بشأنه اعني فلما قال وعليكم السلام دل على ان اهتمام هذا المخبر بشأن ذلك القائل شديد كامل وايضا فقوله وعليكم السلام يفيد الحصر فكانه قال بقي ان كنت قد اوصلت السلام الي فانا ازيد عليه واجعل السلام محصورا فيك امتثالا لقوله تعالى واذا حييتم بتحية فحيوا باحسن منها او ردوها **ومن لطائف** قولنا سلام عليكم انها اكمل من قوله السلام عليكم وذلك لان قوله سلام عليكم معناه سلام كامل تام شريف رفيع عليك واما قوله السلام عليك فالسلام لفظ مفرد محلى بالالف واللام ٥ واحد لا يفيد الا اصل الماهية واللفظ الدال على اصل الماهية لا شعار به بالاحوال العارضة للماهية وبكمالات الماهية فكان قوله سلام عليك اكمل من قوله السلام عليك ومما يؤكد هذا المعنى انه اذا جاء لفظ سلام من الله تعالى ورد على سبيل التنكير كقوله واذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا فقل سلام عليكم وقوله قل الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى وفي القرآن من هذا الجنس كثير واما لفظ السلام بالالف واللام فانما جاء من الانبياء عليهم السلام كقول موسى عليه السلام قد جئناك بآية من ربك والسلام على من اتبع الهدى واما في سورة مريم فلما ذكر الله يحيى عليه السلام قال وسلام عليه يوم ولد ويوم يموت وهذا السلام من الله تعالى وفي قصة عيسى عليه السلام قال والسلام علي يوم ولدت وهذا السلام عيسى عليه السلام فثبت بهذه الوجوه ان قوله سلام عليك اكمل من قوله السلام فلهذا السبب اختار الشافعي رضي الله عنه في قراءة التشهد قوله سلام عليك ايها النبي على سبيل الشكر ومن لطائف السلام انه لا شك ان هذا العالم معدن الشرور والآفات والمحن والمخافات واختلف العلماء الباحثون عن اسرار الاخلاق ان الاصل في جبلة الحيوان الخير والشر لمنهم من قال الاصل فيها الشر قال وهذا كالاجماع المنعقد بين جميع الناس بل يزيد فنقول انه كالاجماع المنعقد بين جميع الحيوانات والدليل عليه ان كل انسان يرى انسانا يعدو اليه مع انه لا يعرفه فان طبعه يحمله على الاحتراز عنه والهارب لدفعه ولولا ان طبعه يشهد بان الاصل في الانسان الشر والا لما اوجبت فطرة العقل الهارب لدفع شر ذلك الساعي اليه بل قالوا هذا المعنى حاصل في كل الحيوانات فان كل حيوان عدا اليه حيوان آخر فر منه واحترز منه فلو تقرر في طبعه ان الاصل في هذا الواصل الخير لوجب ان يقف لان اصل الطبيعة عمل على الرغبة في وجدان الخير ولو كان الاصل في طبع الحيوان ان يكون حذره وشره على التعادل والتساوي وجب ان يكون الفرار والهرب

متعادلين فلما لم يكن الامر كذلك بل كل حيوان توجه اليه حيوان مجهول الصفة عند الاول فان ذلك الاول يحترز عنه بمجرد فطرته الاصلية
علمنا ان الاصل في الحيوان هو الشر اذا ثبت هذا فنقول دفع الشر اهم من جلب الخير ويدل عليه وجوه الاول ان دفع الشر يقتضي ابقاء ما كان على ما
كان وجلب الخير يقتضي تحصيل الزيادة على ما كان وابقاء الاصل اهم من تحصيل الزايد والثاني ان ايصال الخير الى كل احد ليس في الوسع اما كف الشر
عن كل احد داخل في الوسع لان الاول فعل والثاني ترك وفعل ما لا نهاية له ممكن الثالث انه اذا لم يحصل دفع الشر فقد حصل الشر وذلك يوجب
حصول الالم والحزن وهو في غاية المشقة واما اذا لم يحصل ايضا ايصال الخير يبقى الانسان لا في الخير ولا في الشر بل على السلامة الاصلية وتحمل
هذه الحالة سهل فثبت ان دفع الشر اهم من ايصال الخير وثبت ان الدنيا دار الشرور والآفات والمحن والبليات وثبت ان الحيوان باصل الخلقة وموجب
الفطرة منشأ للشرور واذا وصل انسان الى انسان كان اهم المهمات ان يعرفه انه منه في السلامة والامن والامان فلهذا السبب وقع الاصطلاح على
ان يقع ابتداء الكلام بذكر السلام وهو ان يقول سلام عليكم ومن لطايف قولنا سلام عليكم ان ظاهره يقتضي ايقاع السلام على جماعة والامر كذلك
بحسب العقل وبحسب الشرع اما بحسب الشرع فان القران دل على ان الانسان لا يخلو عن جمع من الملائكة يحفظونه ويراقبون امره كما قال تعالى وان عليكم
لحافظين كراما كاتبين والعقل ايضا يدل عليه وذلك هو ان الارواح البشرية انواع مختلفة فبعضها ارواح خيرية عاملة علوية وبعضها
كدرة خبيثة وبعضها شهوانية وبعضها غضبية ولكل طايفة من طوايف الارواح البشرية السفلية روح علوي قوي يكون كالاب
لتلك الارواح البشرية وتكون هذه الارواح بالنسبة الى ذلك الروح العلوي الذي يخصها بالالهامات تارة في اليقظة وتارة في
النوم وايضا الارواح المفارقة عن ابدانها المشاكلة لهذه الروح في الصفات والطبيعة والخاصة يحصل لها نوع تعلق بهذا البدن
بسبب المشاكلة والمجانسة وتصير كالمعاونة لهذه الروح على اعمالها ان خيرا فخير وان شرا فشر واذا عرفت هذا السر فالانسان لا بد وان
يكون مصحوبا بتلك الارواح المجانسة له فقوله سلام عليكم اشارة الى التسليم على هذا الشخص المخصوص وعلى جميع الارواح الملازمة
المصاحبة اياه بسبب المصاحبة الروحانية ومن لطايف هذا الباب ان الارواح الانسانية اذا اتصفت بالمعارف الحقيقية والاخلاق
الفاضلة وقويت وتجردت ثم قوي بعضها ببعض انعكس انوارها بعضها على بعض على مثال المرآة المشرقة المتقابلة ولهذا السبب فان من اراد ان
يقرأ وظيفة على استاذه فالادب ان يبدأ بتحميد الله والثناء على الملائكة والانبياء ثم يدعو لاستاذه ثم يشرع في القران والمقصود منها ان يقوى
التعلق بين روحه وبين هذه الارواح المقدسة الطاهرة حتى ان بسبب قوة ذلك التعلق ربما ظهر شيء من انوارها واثارها في روح هذا
الطالب فيستقر عقله من الانوار الفايضة منها ويقوى روحه بمدد ذلك الفيض على ادراك المعارف والعلوم اذا عرفت هذا فاذا قال لغيره
سلام عليكم حدث بينهما تعلق شديد وحصل بسبب ذلك التعلق تطابق الارواح وتعاكس الانوار ولنكتف بهذا القدر في هذا الباب فانا
قد ذكرنا ان هذا الفصل اجنبي عن هذا المكان **المسألة السادسة** قوله ان صلواتك سكن لهم قال الواحدي السكن في اللغة
ما سكنت اليه والمعنى ان صلواتك عليهم توجب سكون نفوسهم اليه وللمفسرين عبارات قال ابن عباس دعاؤك رحمة لهم وقال قتادة وقار لهم وقال
الكلبي طمانينة لهم وقال الفراء اذا استغفرت لهم سكنت نفوسهم الى ان الله تعالى قبل توبتهم واقول ان روح محمد عليه السلام كانت روحا قوية مشرقة
صافية باهرة فاذا دعا محمد عليه السلام لهم وذكرهم بالخير فاضت اثار من قوة روحه الروحانية على ارواحهم فاشرقت بهذا السبب ارواحهم وصفت
اسرارهم وانتقلوا من الظلمة الى النور ومن الجسمانية الى الروحانية وتقريره ما تقدم في المسألة الخامسة ثم قال والله سميع لقولهم عليم بنداء منهم

قوله تعالى الم يعلموا ان الله هو يقبل التوبة عن عباده ويأخذ الصدقات وان الله هو التواب
الرحيم واعلم انه تعالى لما حكى عن القوم الذين تقدم ذكرهم انهم تابوا عن ذنوبهم وانهم تصدقوا وهناك لم يذكر الا قوله عسى الله ان يتوب عليهم
وما كان ذلك صريحا في قبول التوبة ذكر في هذه الاية ان يقبل التوبة وانه يأخذ الصدقات والمقصود ترغيب من لم يتب في التوبة
وترغيب كل العصاة في التوبة وفي الاية مسائل **المسألة الاولى** قال ابو مسلم قوله الم يعلموا وان كان بصيغة الاستفهام الا ان
المقصود منه التقرير في النفس ومن عادة العرب في افهام المخاطب وازالة الشك عنه ان تقول اما علمت ان من علمك يجب عليك خدمته اما
علمت ان من احسن اليك وجب عليك شكره فبشر الله تعالى هؤلاء التائبين بقبول توبتهم وصدقاتهم ثم زاد تاكيدا بقوله وهو التواب الرحيم
المسألة الثانية قال صاحب الكشاف قرئ الم يعلموا بالتاء والياء فيه وجهان الاول ان يكون المراد من هذه الاية هؤلاء الذين تابوا
يعني الم يعلموا قبل ان يتاب عليهم ويقبل صدقاتهم ان الله يقبل التوبة الصحيحة ويقبل الصدقات الصادرة عن خلوص النية والثاني ان يكون المراد
من هذه الاية غير التائبين ترغيبا لهم في التوبة روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما حكم بصحة توبتهم قال للذين لم يتوبوا هؤلاء الذين كانوا بالامس معك
لا يكلمون ولا يجالسون فنزلت هذه الاية **المسألة الثالثة** قوله هو يقبل التوبة فيه فوايد الفايدة الاولى انه تعالى سمى نفسه فيها
باسم الله ثم قال عقيبه هو يقبل التوبة وفيه تنبيه على ان كونه الها يوجب قبول التوبة وذلك لان الاله هو الذي يمتنع بطرق الزيادة والنقصان
ويمتنع ان يزداد حاله بطاعة المطيعين وان ينتقص حاله بمعصية المذنبين ويمتنع ايضا ان يكون له شهوة الى الطاعة ونفور عن المعصية حتى يقال
نفرته وغضبه يحمله على الانتقام بل المقصود من النهي عن المعصية والترغيب في الطاعة هو ان كل ما دعى القلب الى عالم الاخرة ومنازل السعداء ونهاه عن
الجسمانيات الباطلة فهو العبادة والعمل الحق والطريق الصالح وكل ما كان بالضد منه فهو المعصية والعمل الباطل فالمذنب لا يضر الا بنفسه والمطيع
لا ينفع الا نفسه كما قال تعالى ان احسنتم احسنتم لانفسكم وان اساتم فلها فاذا كان الاله رحيما كريما ولم يكن غضبه على المذنب لاجل ان يتضرر بمعصيته

فاذا انتقل العبد من المعصية الى الطاعة كان كرهه كالموجب عليه قبول توبته فثبت ان الالهية لما كانت عبارة عن الاستغناء المطلق وكان الاستغناء المطلق ممتنع الحصول لغيره كان قبول التوبة من الغير كالممتنع الا بسبب آخر منفصل العارض سابرة الفائدة الثانية في هذا التخصيص ان قوله التوبة لعبيدي ارسول الله صلى الله عليه وسلم انما الله هو الذي يقبل التوبة تارة ويردها اخرى لما قصدوا الله بها وجهوها اليه وقيل لقوله الثاني اعلموا ان علمكم لا يخفى على الله خبرا كانا وشرا المسئلة الرابعة قالت المعتزلة قبول التوبة واجب عقلا على الله تعالى وقالت الاشاعرة قبول التوبة واجب بحكم الوعد والتفضل والاحسان اما عقلا فلا وجه الاصحابنا في قبول التوبة وجوه الاول ان الوجوب لا يتقرر معناه الا اذا كان بحيث لو لم يفعله الفاعل استحق الذم فلو وجب قبول التوبة على الله تعالى لكان بحيث لو لم يقبلها لصار مستحقا للذم وهذا محال لان من كان كذلك فانه يكون مستكملا بفعل القبول والمستكمل بالغير ناقص لذاته وذلك في حق الله تعالى محال الثاني ان الذم انما نقع من الفعل اذا كان بحيث ينادي عن وقوع ذلك الذم وينفر عنه طبعه ويظهر له بسبب تفصان حال اما من كان متعاليا عن الشهوة والنفرة والزيادة والنقصان لم يعقل تحقق الوجوب في حقه بهذا المعنى الثالث انه تعالى لو مدح بقبول التوبة في هذه الآية ولو كان ذلك واجبا لما مدح به لان ادآء الواجب لا يفيد المدح والثناء والتعظيم المسئلة الخامسة عن يا قوله عن عباده فيه وجهان الاول ان يكون قوله عن عباده ومن قوله من عباده بمعنى واحد يقال اخذت هذا منك واخذت هذا عنك والثاني قال القاضي لعل عن عباده ابلغ لانه يدل على القبول مع تسهيل سبيله الى التوبة التي قبلت وانوك انه لم يبن لبعيد دلالة لفظة عن على هذا المعنى والذي قوله ان كلمة عن وكلمة من متقاربان الا ان كلمة عن تفيد البعد فاذا قيل جلس فلان عن يمين الامير افاد انه جلس يا ذلك الجانب لكن مع ضرب من البعد فقوله عن عباده يفيد ان التائب يجب ان يعتقد بنفسه انه صار مبعدا عن قبول الله تعالى لذنبه ذلك الذنب ويجعل له انكسار العبد الذي طرده مولاه وبعده عن حضرة نفسه فلفظة عن كالتنبيه على انه لا بد من حصول هذا المعنى للتائب المسئلة السادسة قوله ويا خذ الصدقات فيه سؤال وهو ان ظاهر هذه الآية يدل على ان الآخذ هو الله تعالى وقوله خذ من اموالهم صدقة يدل على ان الآخذ هو الرسول عليه السلام فكيف الجمع بين هذه الالفاظ والجواب من وجهين الاول انه تعالى لما بين بقوله خذ من اموالهم صدقة ان الآخذ هو الرسول عليه السلام نفرد بذكر في هذه الآية ان الآخذ هو الله تعالى كان المقصود منه ان اخذ الرسول قائم مقام اخذ الله تعالى للتنبيه على تعظيم شان الرسول عليه السلام من حيث ان اخذه للصدقة جار مجرى ان يا خذها الله تعالى ونظيره قوله تعالى ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله وقوله ان الذين يؤذون الله ورسوله والمراد منه ايذاء النبي عليه السلام بمعنى انه يامر باخذها ويبلغ حكم الله تعالى والجواب الثاني انه اضيف الى الرسول عليه السلام بمعنى انه يامر باخذها ويبلغ حكم الله تعالى يا هذه الواقعة الى الناس واضيف الى الفقير بمعنى انه هو الذي يباشر الاخذ ونظيره انه تعالى اضاف التوفي الى ملك الموت في قوله قل يتوفاكم ملك الموت واضافه الى الملائكة الذين هم اتباع ملك الموت وهو قوله تعالى حتى اذا جاء احدكم الموت توفته رسلنا فاضيف الى الله تارة بالخلق والى ملك الموت بالرياسة في ذلك النوع من العمل والى اتباع ملك الموت بمعنى انهم هم الذين يباشرون الاعمال التي عندها يخلق الله تعالى الموت فكذا هاهنا اذا عرفت هذا فنقول قوله ويا خذ الصدقات تشريف عظيم لهذه الطاعة والاخبار في كثير من النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله يقبل الصدقة ويقبل منها الا طيبا وانه يقبلها بيمينه ويربيها لاحدكم كما يربي احدكم مهره او فصيله حتى ان اللقمة تكون عند الله اعظم من احد فقال النبي عليه السلام والذي نفس محمد بيده ما من عبد مسلم يتصدق بصدقة تقبل له الا الذي يتصدق بها عليه حتى يتصدق بها عليه حتى يتصدق بها عليه حتى

وها هنا الرؤية معداة الى مفعول فيكون بمعنى الابصار وذلك يدل على كونه مبصرا للاشياء كما قال ابرهيم عليه السلام لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر يدل على كونه مبصرا ورائيا للاشياء ومما يقوي ان الرؤية ها هنا لا بد من حملها على العلم انه تعالى وصف نفسه بالعلم بعد هذه الآية فقال وستردون الى عالم الغيب والشهادة ولو كانت هذه الرؤية هي العلم لزم حصول التكرير الخالي عن الفائدة وهو باطل لحكم الثاني مذهب اصحابنا ان كل موجود فانه يصح رؤيته واحتجوا عليه بهذه الآية وقالوا انه تعالى اثبت للكافر في هذه الآية معداة الى مفعول واحد والقوانين اللغوية شاهدة بان الرؤية المعداة الى المفعول الواحد معناها الانتظار فكانت هذه الرؤية معناها الانتظار ثم انه تعالى عدي هذه الرؤية الى عملهم والعمل ينقسم الى اعمال القلوب كالارادات والكراهات والانظار والى اعمال الجوارح كالحركات والسكنات فوجب كونه تعالى رائيا للكل وذلك يدل على ان هذه الاشياء كلها مرئية لله تعالى واما الجبائي فانه كان يحتج بهذه الآية على كونه تعالى رائيا للحركات والسكنات والاجتماعات والافتراقات فلما قيل له ان صح هذا الاستدلال فيلزمك كونه تعالى رائيا لاعمال القلوب فاجاب عنه انه تعالى عطف عليه قوله ورسوله والمومنون وهم انما يرون افعال الجوارح فلما تقيدت هذه الرؤية باعمال الجوارح في حق المعطوف وجب تقييد بهذا القيد في حق المعطوف عليه وهذا بعيد لان العطف لا يفيد الا اصل الشركة فاما التسوية في كل الامور فغير واجب فلم يحصل التخصيص بالمعطوف لا بوجب ولم يحصل التخصيص في المعطوف عليه ويمكن الجواب عن اصل الاستدلال فقال رؤية الله تعالى حاصلة في الحال والمعنى الذي يدل عليه لفظ الآية وهو قوله فينبئكم امر غير حاصل في الحال لان السين يختص بالاستقبال فثبت ان المراد من قوله فينبئكم الله عملكم ليس هو الرؤية بل المراد منه الجزاء على الاعمال فقوله فينبئكم الله عملكم اي فيوصل لكم جزاء اعمالكم ويجب ان يجيب عنه بان ايصال الجزاء اليهم مذكور بقوله فينبئكم باكنتم تعملون فلو حملنا هذه الرؤية على ايصال الجزاء لزم التكرار وانه غير جايز **المسئلة الثالثة** في قوله فسيرى الله عملكم ورسوله والمومنون سؤال وهو ان عملهم لا يراه كل احد فما معنى هذا الكلام والجواب معناه وصول خبر ذلك العمل اليه كقول عليه السلام لان يهدي الله بك رجلا خير لك مما طلعت عليه الشمس وغربت اي خير لك ان كان خيرا فمآله الى الثواب وان كان شرا فمآله الى العقاب فهذا ذكر الرسول عليه السلام والمومنون بعد ذكر الله تعالى انهم يرون اعمال هولاء الناس فلنا فيه وجهان الاول ان احد ما يدعو المرء الى العمل الصالح ما يحصل له من المدح والتعظيم والعز الذي يلحقه عند ذلك فاذا علم ان افضل ذلك الفعل عظمه الرسول والمومنون عظم فرحه بذلك وتزيد رغبته فيه ومما ينبه على هذه الدقيقة انه ذكر الله تعالى اولا ثم ذكر عقيبه رؤية الرسول عليه السلام والمومنون كانه قيل له ان كنت من المحقين في عبودية الحق فاعمل الاعمال الصالحة لله تعالى وان كنت من الضعفة المشغولين بالتلمس من الخلق فاعمل الاعمال الصالحة لتفوز بثناء افضل الخلق وهو الرسول عليه السلام والمومنون الوجه الثاني في الجواب ما ذكره ابو مسلم ان المومنين شهداء الله يوم القيامة كما قال وكذلك جعلناكم امة وسطا والرسول شهيد الامة كما قال فكيف اذا جينا من كل امة بشهيد وجينا بك على هولاء شهيدا فثبت ان الرسول والمومنين شهداء الله تعالى يوم القيامة والشهادة لا تصح الا بعد الرؤية فذكر الله تعالى ان الرسول عليه السلام والمومنين يرون اعمالهم والمقصود التنبيه على انهم يشهدون يوم القيامة عند حضور الاولين والآخرين بانهم اهل الصدق والسداد والعفاف والرشاد قال وستردون الى عالم الغيب والشهادة وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قال ابن عباس عالم الغيب ما لا يرونه والشهادة ما يظهرونه والاقرب ان يكون الغيب ما حصل بالقلوب من الدواعي والصوارف والشهادة الاعمال التي تظهر على جوارحهم والقول مذهب حكماء الاسلام ان الموجودات الغايبة عن الحواس على اوكاتعلل للموجودات المحسوسة وعندهم ان العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول فوجب كون العلم بالغيب سابقا على العلم بالشهادة فلهذا السبب ايضا جاء هذا الكلام في القرآن كان الغيب مقدما على الشهادة **المسئلة الثانية** ان حملنا قوله تعالى فسيرى الله عملكم على الرؤية فحينئذ يظهر ان معناه مغاير لمعنى قوله وستردون الى عالم الغيب والشهادة وان حملنا تلك الرؤية على العلم او على ايصال الثواب حصلنا قوله وستردون الى عالم الغيب والشهادة جاريا مجرى التفسير لقوله فسيرى الله عملكم معناه باظهار المدح والثناء والاعزاز في الدنيا واظهار اضدادها وقوله وستردون الى عالم الغيب معناه ما يظهر في القيامة من حال الثواب والعقاب ثم قال فينبئكم بما كنتم تعملون والمعنى يعرفكم احوال اعمالكم ثم يجازيكم عليها لان المجازاة من الله تعالى لا تحصل الا بعد التعريف ليعرف كل احد ان الذي وصل اليه عدل لا ظلم فلو كان من اصل الثواب كان فرحه وسعادته اكثر وان كان من اصل العقاب كان غمه وحسرته اكثر وقال حكماء الاسلام المراد من قوله فسيرى الله عملكم اشارة الى الثواب الروحاني وذلك لان الحب اذا تخلل انواعا من الشان في الامور التي امره فيها مولاه فاذا علم العبد ان مولاه يرى كونه متحملا لتلك الشدائد عظم فرحه بها وتوفر ابتهاجه فيها وكان ذلك عنده اذن الخلعة النفيسة والاموال العظيمة واما قوله وستردون الى عالم الغيب والشهادة فالمراد منه تعريف عقاب الخزي والفضيحة وشان العبد الذي خصه السلطان بالوجوه الكثيرة من الاحسان اذا اتى بانواع كثيرة من المعاصي فاذا احضر ذلك العبد عند ذلك السلطان وعدد عليه انواع قبايحه وفضايحه توفر حزنه وعظم غمه وكذلك يعظم وهذا نوع من العذاب الروحاني ربما رضي العاقل باخذ انواع العذاب الجسماني حذرا منه والمقصود من هذه الآية تعريف هذا النوع من العقاب الروحاني نساءل الله تعالى العصمة عنها وعن سايران انواع العذاب **قوله تعالى** وآخرون مرجون لامر الله اما يعذبهم واما يتوب عليهم والله عليم حكيم قرا نافع وحمزة والكسايي وحفص عن عاصم مرجون بغير همز والباقون بالهمز وهما لغتان ارجات الامر وارجاته بالهمز وزكاه اذا اخره وسميت المرجية بهذا الاسم لانهم لاجروا امر التوبة بعقوبة التايب ولكن يوخرونها الى مشية الله تعالى وقال الاوزاعي لانهم يوخرون العمل من الايمان **المسئلة الثانية** اعلم انه تعالى قسم المخلفين عن الجهاد ثلاثة اقسام اولهم المنافقون الذين مر ذكرهم في الفساق والثاني التايبون وهم المرادون بقوله وآخرون اعترفوا بذنوبهم وبين تعالى انه قبل توبتهم والقسم الثالث الذين سوفوا بين وهم المذكورون بهذه الآية والذين في القسم

وفيه مسائل المسئلة الاولى

الثاني وبين هذا الثالث ان اولئك الذين سارعوا الى التوبة وصولا لم يبادروا اليها قال ابن عباس نزلت هذه الاية في كعب بن مالك ومرارة بن الربيع وهلال بن امية فقال كعب انا اكثر اهل المدينة حملا لقد هممت مرارا ان اخرج فاجر ماشاء الله وابر بعدها من الخلاف به فندم على صنعه وكذلك صاحباه فلما قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل لكعب اعتذر اليه من صنعك فقال لا والله حتى تنزل توبتي واما صاحباه فاعتذرا اليه فقبل عذرهما فقال ما خلفكما عني فالا لا عذر لنا الا الخطيئة فنزل قوله تعالى واخرون مرجون لامر الله توبتهم الرسول بعد نزول هذه الاية وبنى الناس عن مجالستهم وامرهم باعتزال نسائهم وارسل لمن الى امالهن فجاءت امراة هلال فسالت ان تابنه بطعامه فانه شيخ كبير فاذن لها في ذلك خاصة وجاء رسول من الشام الى كعب برغبه في اللحاق بهم فقال كعب بلغ من خطبتي ان طمع في المشركون فلما فاضت على الارض بما رحبت ويكى هلال بن امية حتى خيف على بصره فلما مضى خمسون يوما من توبتهم بقوله تعالى لقد تاب الله على النبي وبقوله وعلى الثلاثة الذين خلفوا وذكر للحسن يعني بقوله واخرون مرجون قوما من المنافقين ارجاهم رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى حضرته وفاة الاصم يعني المنافقين وهو المراد من قوله ومن حولكم من الاعراب ارجاهم الله فلم يخبر عنهم ما عمله منهم وحذر هو بهذه الاية ان لم يتوبوا ان ينزل فيهم قرانا ينفر قال تعالى اما يعذبهم واما يتوب عليهم وفيه مسائل **المسئلة الاولى** لقائل ان يقول ان كلمة اما واما للشك والله تعالى منزه عنه وجوابه المراد منه ليكن امرهم على الخوف والرجا فجعل اناس يقولون هلكوا اذا لم ينزل الله لهم عذرا واخرون يقولون عسى الله ان يغفر لهم **المسئلة الثانية** لا شك ان القوم كانوا مذنبين على ناخرهم عن الفريق وتخلفهم عن الرسول عليه السلام ثم انه تعالى لم يحكم بكونهم تائبين بل قال اما يعذبهم واما يتوب عليهم وذلك يدل على ان الندم وحده لا يكون كافيا في صحة التوبة فان قيل فما تلك الرابطة قلنا لعلهم خافوا من امر الرسول بايذائهم او خافوا من العجلة والفضيحة وعلى التقدير فتوبتهم غير صحيحة ولا مقبولة فاستمر قبول التوبة الى ان يعلم احوال الخلق بمدحهم وقدحهم عنده فعند ذلك ندموا على المعصية لنفس كونها معصية وعند ذلك صحت توبتهم **المسئلة الثالثة** احتج الجبائي بهذه الاية على انه تعالى لا يعفو عن غير التائب وذلك لانه قال بعد ان ذكر هؤلاء المذنبين اما يعذبهم واما يتوب عليهم وذلك يدل على انه لا حكم الا احد هذين الامرين وهو اما التعذيب واما التوبة اما العفو عن الذنب من غير التوبة فهو قسم ثالث فلما اهمل الله تعالى ذكره دل على انه باطل وغير ممكن وللجواب لنا لا نقطع بحصول العفو عن جميع المذنبين بل نقطع بحصول العفو في الجملة واما في حق كل واحد بعينه فذلك مشكوك فيه الا ترى انه تعالى قال ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وينقطع بغفران ما سوى الشرك لكن لا يقطع بغفران كل احد بل يقطع بغفران من شاء فلم يلزم من عدم العفو في حق هؤلاء عدم العفو على الاطلاق وايضا عدم الذكر لا يدل على العدم الا ترى انه تعالى قال وجوه يومئذ ناضرة ثم قال ووجوه يومئذ عليها غبرة ترهقها قترة اولئك هم الكفرة الفجرة فخصها بالذكر ولم يدل على ان ما عدا الكافرين والفاجرين لا يرونه فكذا ههنا واما قوله تعالى والله عليم حكيم فهو تعالى عليم بما في قلوب هؤلاء المرجين حكيم فيما يحكم فيهم وينفذ عليهم قوله تعالى

والذين اتخذوا مسجدا ضرارا وكفرا وتفريقا بين المؤمنين وارصادا لمن حارب الله ورسوله من قبل وليحلفن ان اردنا الا الحسنى والله يشهد انهم لكاذبون اعلم انه تعالى لما ذكر اصناف المنافقين وطرائقهم المختلفة قال والذين اتخذوا مسجدا ضرارا وكفرا وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قراءة نافع وابن عامر الذين اتخذوا بغير واو وكذلك هو في مصاحف اهل المدينة والباقون بالواو وكذلك في مصاحف مكة فالاول على انه بدل من قوله واخرون مرجون والثاني ان يكون التقدير ومنهم الذين اتخذوا مسجدا ضرارا **المسئلة الثانية** قال الواحدي قال ابن عباس ومجاهد وقتادة وعامة اهل التفسير الذين اتخذوا مسجدا كانوا اثني عشر رجلا من المنافقين بنوا مسجدا بضارون به مسجد قبا والمعنى انه تعالى وصفه بصفات اربعة * الصفة الاولى ضرارا والضرار محاولة كما الشقاق محاولة ماشق قال الزجاج وانتصب قوله ضرارا لانه مفعول له والمعنى اتخذوه للضرار ولسائر الامور المذكورة بعده فلما حذف اللام افضى الفعل فنصب قال وجائز ان يكون مصدرا محمولا على المعنى والتقدير اتخذوا مسجدا ضرروا به ضرارا * والصفة الثانية قوله وكفرا قال ابن عباس يريد به ضرارا للمؤمنين وكفرا بالنبي عليه السلام وما جاء به وقال غيره اتخذوه ليكفروا فيه بالطعن في النبي عليه السلام والاسلام * الصفة الثالثة قوله وتفريقا بين المؤمنين اي يفرقون بواسطته جماعة المؤمنين وذلك لان المنافقين قالوا ابن نبتي مسجدا نصلي فيه ولا نحضر خلف محمد فان اتانا فانه صلينا معه وفرقنا بينه وبين الذين يصلون في مسجده فيودي ذلك الى اختلاف الكلمة وبطلان الالفة * والصفة الرابعة وارصادا لمن حارب الله ورسوله قالوا المراد ابو عامر الراهب والد اي حنظلة الذي غسلته الملائكة قالوا وسماه رسول الله صلى الله عليه وسلم الفاسق وكان قد تنصر في الجاهلية وترهب وطلب العلم فلما خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم عاداه لانه زال رياسته وقال لا اجد قوما يقاتلونك الا قاتلتهم معهم ولم يزل يقاتله الى يوم حنين فلما انهزمت هوازن خرج الى الشام وارسل الى المنافقين ان استعدوا وابنوا استطعتم من قوة وسلاح وابنوا لي مسجدا فاني ذاهب الى قيصر فجاء بجند فاخرج محمدا واصحابه فبنوا هذا المسجد واسطروا بحذاء مسجد ابي عامر ليصلي لهم في ذلك المسجد قال الزجاج الارصاد الانتظار وقال ابن قتيبة الارصاد الانتظار مع العداوة وقال الاكثرون الاعداد قال تعالى ان ربك لبالمرصاد وقوله تعالى من قبل اي من قبل بناء مسجد الضرار لانه تعالى لما وصف هذا المسجد بهذه الصفات الاربعة قال وليحلفن ان اردنا الا الحسنى اي وليحلفن ما اردنا بما بنيناه الا الفعلة الحسنى وهي الرفق بالمسلمين بالتوسعة على اهل الضعف والعلة والعجز عن المسير الى مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم وذلك انهم قالوا لرسول الله انا بنينا مسجد الذي العلة والحاجة والليلة المظلمة والليلة الشاتية ثم قالوا لله يشهد انهم لكاذبون

والمعنى ان الله تعالى اطلع رسوله صلى الله عليه وسلم على انهم حلفوا كاذبين واعلم ان قوله والذين محله الرفع على الابتدا وخبره محذوف اي ومنهم
ذكرنا الذين **قوله تعالى** لا تقم فيه ابدا لمسجد اسس على التقوى من اول احق ان تقوم فيه فيه رجال
يحبون ان يتطهروا والله يحب المطهرين الى قوله والله عليم حكيم قال المفسرون ان المنافقين لما بنوا ذلك المسجد للاغراض الفاسدة عند
ذهاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الى غزوة تبوك قالوا يا رسول الله بنينا مسجد الذي العلة والليلة المطيرة والشايبة ونحن نحبان تصلي
لنا فيه وندعو لنا بالبركة فقال عليه السلام اني على جناح سفر واذا قدمنا ان شاء الله صلينا فيه فلما قفل من غزوة تبوك سالوه اتيان المسجد
فنزلت هذه الاية فدعا بعض القوم وقال انطلقوا الى هذا المسجد الظالم اهله فاهدموه واحرقوه ففعلوا ذلك وامر ان يتخذ مكانه كناسة يلقى فيها
الجيف والقمامة وقال الحسن هم رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يذهب الى ذلك المسجد فنادي جبريل لا تقم فيه ابدا اذا عرفت هذا فنقول قوله لا تقم
فيه نهي له صلى الله عليه وسلم عن ان يقوم فيه قال ابن جريج وعوام ائمة ذلك المسجد يوم الجمعة فصلوا فيه ذلك اليوم ويوم السبت والاحد وانهار
في يوم الاثنين ثم انه تعالى بين العلة في صدا النهي وهي ان احد المسجدين لما كان مبنيا على التقوى من اول يوم وكانت الصلاة في مسجد احر
تمنع في من الصلاة في مسجد التقوى كان من المعلوم بالضرورة ان من منع من الصلاة في المسجد الثاني فان قبل كون احد المسجدين افضل لا يوجب المنع من الصلاة
الصلاة في المسجد الثاني قلنا التعليل وقع بمجموع الامرين اعني كون مسجد الضرار سببا للمفاسد الاربعة المذكورة ومسجد التقوي مشتملا على
الخيرات الكثيرة ومن الرواضح من يقول بين الله تعالى ان المسجد الذي بني من اول الامر على التقوي احق بالقيام فيه من المسجد الذي لا
يكون كذلك لان عليا ما كفر بالله طرفة عين فوجب ان يكون اولى بالقيام بالامامة ممن كفر بالله في اول مرة واجابوا ان التعليل وقع لمجموع
الامور المذكورة فزال هذا السوال واختلفوا في ان مسجد التقوي ما هو فنقل انه مسجد قبا وكان عليه السلام باتيه في كل سبت فيصلي فيه
والاكثرون على انه مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال سعيد بن المسيب المسجد الذي اسس على التقوى مسجد الرسول عليه السلام وذكر ان
الرجلين اختلفا فيه فقال احدهما مسجد الرسول وقال اخر مسجد قبا فسالاه عليه السلام فقال هو مسجدي هذا وقال القاضي لا يمنع حمولهما معا
تحت هذا الذكر لان قوله لمسجد اسس على التقوي هو كقول القائل لرجل صالح احق ان مجالسه فلا يكون ذلك مقصورا على واحد فان قيل انه تعالى
ان نفى حرفيه مع انه لا يجوز قيامه في الاخر قلنا المعنى انه لو كان ذلك جايزا لكان هذا اولى للسبب المذكور ثم قال تعالى فيه رجال يحبون
ان يتطهروا والله يحب المطهرين وفيه مباحث * البحث الاول انه تعالى رجح مسجد التقوي بامرين احدهما انه بني على التقوي وهو الذي
تقدم تفسيره والثاني ان فيه رجالا يحبون ان يتطهروا وفي تفسير هذه الطهارة قولان الاول المراد منه التطهر عن الذنوب والمعاصي وعلى هذا
القول مغنيين لوجوه اولها ان التطهر عن الذنوب والمعاصي هو الموزن بالقرب من الله تعالى واستحقاق ثوابه ومدحه وثانيها انه تعالى
وصف اصحاب مسجد الضرار بمضادة المسلمين والكفر بالله والتفريق بين المسلمين كون هولاء بالضد من صفاتهم وما ذاك الا كونهم مبرئين
عن الكفر والمعاصي وثالثها ان طهارة الظاهر انما تحصل لها اثر وقدر عند الله لو حصلت طهارة الباطن من الكفر والمعاصي ولم تحصل
نظافة الظاهر كان طهارة الباطن اولى * ورابعها روي صاحب الكشاف انه لما نزلت هذه الاية مشى رسول الله صلى الله عليه وسلم
ومعه المهاجرون حتى وقف على باب مسجد قبا فاذا الانصار جلوس فقال اومنون انتم فسكت القوم ثم اعادها فقال عمر يا رسول الله انهم لمؤمنون
وانا معهم فقال عليه السلام ارضون بالقضاء قالوا نعم قال عليه السلام مومنون ورب الكعبة قال يا معشر الانصار ان الله اثنى عليكم فما الذي
تصنعون في الوضوء فقالوا نتبع الماء الحجر فقرا النبي عليه السلام رجال يحبون ان يتطهروا والقول الثاني ان المراد منه الطهارة بالماء بعد
الحجر وهو قول اكثر المفسرين من اهل الاخبار * والقول الثالث انه يحمل على كلا الامرين وفيه سوال وهو ان لفظ الطهارة حقيقة في
الطهارة عن النجاسات العينية ومجاز في البراءة من المعاصي والذنوب واستعمال اللفظ الواحد بالاعتبار الواحد في الحقيقة والمجاز معا
لا يجوز والجواب ان لفظ التطهر اسم للمتقدر وهذا القدر معنوي مشترك فيه بين القسمين وعلى هذا التقدير فانه يزول السوال ثم انه تعالى
اعاد السبب الاول وهو كون المسجد مبنيا على التقوي فقال افمن اسس بنيانه على تقوى من الله ورضوان خير ام من اسس بنيانه على شفا جرف هار فانهار
به في نار جهنم وفيه مباحث * البحث الاول البنيان مصدر كالغفران والمراد ههنا المبني واطلاق لفظ المصدر على المفعول مجاز مشهور
يقال هذا ضرب الامير ونسج زيد والمراد مضروبه ومنسوجه وقال الواحدي ويجوز ان يكون البنيان جمع بنيانة اذا جعلته اسما لانهم قالوا
بنيانة في الواحد * البحث الثاني قراء نافع وابن عامر اسس على اسناد الفعل لما فاعله وذلك الفاعل هو الباني والوسس اما قوله على
تقوى من الله ورضوان اي الخوف من عقاب الله والرغبة في ثوابه وذلك لان الطاعة لا تكون طاعة الا عند هذين الرهبة والرغبة وحاصل الكلام
ان الباني لما بنى ذلك البناء لوجه الله تعالى والرهبة من عقابه والرغبة في ثوابه كان ذلك البناء افضل واكمل من البناء الذي بناه الباني لداعية
الكفر بالله والاضرار لعباد الله * اما قوله اسس بنيانه على شفا جرف هار فانهار به في نار جهنم وفيه مباحث * البحث الاول قراءة ابن عامر وحمزة
وابو بكر عن عاصم جرف ساكنة الراء والباقون بضم الراء وهما لغتان حرف وحرف كسبع وسبع وعنق وعنق * البحث الثاني قال ابو عبيدة
الشفا هو الشفير وشفا البئر حرفه ومنه يقال اشفى على كذا اذا دنا منه والجرف هو ما اذا سال السيل واجتحف الوادي ما بقي على طرفه السيل طين واهي
مشرف على السقوط ساعة فساعة فذلك البئر هو الجرف وقوله هار قال الليث الهور مصدر هار الجرف يهور اذا انصدع من خلفه وهو نحو ما يقال في
حائط انه وهو جرف هار هابر فاذا استطف قد انهار وتهور اذا عرفت هذه الالفاظ فنقول المعنى ان من اسس بنيان دينه على قاعدة قوية محكمة

وهي الحق الذي هو تقوى الله ورضوانه خير امن اسسه على قاعدة هي اضعف القواعد واقلها بقاء وهو الباطل والنفاق الذي مثله مثل
شفا جرف هار من اودية جهنم فلكونه شفا جرف هار كان مشرفا على السقوط ولكونه على طرف جهنم كان اذا انهار قائما بنهار في قعر جهنم
ولا يرى في العالم مثالا احسن مطابقة لامر المنافقين من هذا المثال وحاصل الكلام ان احد البنائين قصد بانيه ببنائه تقوى الله
ورضوانه والبناء الثاني قصد بانيه ببنائه المعصية والكفر فكان البناء الاول شريفا واجب الابقاء وكان الثاني خسيسا واجب الهدم ثم قال
تعالى لا يزال بنيانهم الذي بنوا ريبة في قلوبهم والمعنى ان بناء ذلك البنيان صار سببا لحصول الريبة في قلوبهم فجعل نفس ذلك البنيان ريبة لكونه
سببا للريبة وفي كونه سببا للريبة وجوه الاول ان المنافقين فرحوا ببناء مسجد الضرار فلما امر الرسول عليه السلام بتخريبه لاجل الحسد فارتفع
امانهم عنه وعظم خوفهم منه في كل الاوقات وصاروا مرتابين في انه هل يتركهم على ما هم فيه او يامر بقتلهم ونهب اموالهم الثاني انهم اعتقدوا
انهم كانوا محسنين في بناء ذلك المسجد فلما امر الرسول عليه السلام بتخريبه بقوا شاكين مرتابين في انه لاي سبب امر بتخريبه الثالث بقوا شاكين مرتابين
في ان الله تعالى هل يغفر تلك المعصية اعني سعيهم في بناء ذلك المسجد والصحيح هو الوجه الاول ثم قال الا ان تقطع قلوبهم وفيه مباحث البحث
الاول قرا ابن عامر وحفص عن عاصم وحمزة ان تقطع بفتح التاء والطاء مشددة بمعنى تقطعت فحذف احدى التائين والباقون تقطع بضم التاء
وتشديد الطاء على ما لم يسم فاعله وعن ابن كثير تقطع بفتح الطاء وتسكين القاف قلوبهم بالنصب اي تفعل انت بقلوبهم هذا القطع وقوله تقطع قلوبهم
اي تجعل قلوبهم قطعا وتفرق اجزاء اما بالسيف واما بالحزن والبكاء فحينئذ تزول تلك الريبة والمقصود ان هذه الريبة باقية في قلوبهم ابدا ويموتون
على هذا النفاق وقيل معناه الا ان يتوبوا توبة تنقطع بها قلوبهم ندما واسفا على تفريطهم وقيل حتى تنشق قلوبهم غما وحسرة وقرا الحسن الا ان وفي قراءة
عبد الله ولو قطعت قلوبهم وعن طلحة ولو قطعت قلوبهم على خطاب الرسول عليه السلام او كل مخاطب ثم قال تعالى والله عليم حكيم والمعنى عليم باحوالهم
حكيم في الاحوال التي يحكم بها عليهم **قوله تعالى** ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم واموالهم بان لهم
الجنة يقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويقتلون وعدا عليه حقا في التوراة والانجيل والقران ومن اوفى بعهده من الله فاستبشروا
ببيعكم الذي بايعتم به وذلك هو الفوز العظيم اعلم انه تعالى انما وقع في شرح فضائح المنافقين وذكر فضائحهم بسبب تخلفهم عن غزوة تبوك
فلما تم ذلك الشرح والبيان ذكر اقسامهم وفرع كل قسم ما كان لائقا به وعاد الى تبيين فضيلة الجهاد وحقيقته فقال ان الله اشترى من المؤمنين
وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** قال القرظي لما بايعت الانصار رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة العقبة بمكة وهم سبعون نفسا قال
عبد الله بن رواحة اشترط لربك ولنفسك ما شئت فقال اشترط لربي ان تعبدوه ولا تشركوا به شيئا ولنفسي ان تمنعوني مما تمنعون به انفسكم
واموالكم قالوا فاذا فعلنا ذلك فما لنا قال الجنة قالوا ربح البيع لا يقيل ولا يستقيل فنزلت هذه الاية قال مجاهد والحسن ومقاتل ثمامنهم
فاغلى ثمنهم **المسئلة الثانية** قال اهل المعاني لا يجوز ان يشتري شيئا في الحقيقة لان المشتري انما يشتري ما لا يملك ولهذا قال الخضر
انفسنا هو خلقها واموالنا هو رزقها لكن هذا ذكره الله تعالى بحسن التلطف في الدعاء الى الطاعة وحقيقة هذا ان المؤمن متى قاتل في سبيل
الله حتى يقتل فيذهب روحه وينفق ماله في سبيل الله اخذ من الله تعالى في الاخرة الجنة جزاء لما فعل فجعل هذا استبدالا وشراء هذا معنى قوله اشترى
من المؤمنين انفسهم واموالهم بان لهم الجنة اي بالجنة وكذا قراءة عمر بن الخطاب والاعمش قال الحسن اسمعوا والله بيعة رابحة وكفة راجحة بايع الله
بها كل مؤمن والله ما على الارض مؤمن الا وقد دخل في هذه البيعة وقال الصادق ليس لابدانكم ثمن الا الجنة فلا تبيعوها الا بها وقوله واموالهم
يريد التي ينفقونها في سبيل الله وعلى انفسهم واهليهم وعيالاتهم وفي الاية لطائف اللطيفة الاولى ان المشتري لا بد له من تقدم البائع
فههنا البائع هو الله والمشتري هو الله وهذا انما يصح في حق القيم فان الطفل لا يمكنه رعاية المصالح في البيع والشرى وصحة هذا البيع مشروط
برعاية الغبطة العظيمة فهذا المثل جار مجرى التنبيه على كون العبد كالطفل الذي لا يهتدي الى رعاية مصالح نفسه والله تعالى هو المراعي لمصالحه
بشرط الغبطة التامة والمقصود منه التنبيه على السهولة والمسامحة والعفو عن الذنوب والايصال الى درجات الاخرة الخيرات ومراتب السعادات
اللطيفة الثانية انه تعالى اضاف الانفس والاموال اليهم فوجب كون الانفس والاموال مضافة اليهم بوجب امرين مغايرين له والامر في نفسه
كذلك لان الانسان عبارة عن الجوهر الاصلي الباقي وهذا البدن يجري مجرى الالة والاداة والمركب له وكذلك المال خلق وسيلة الى رعاية مصالح
هذا المركب فالحق سبحانه اشترى من الانسان هذا المركب وهذا المال بالجنة وهو التحقيق لان الانسان ما دام يبقى متعلق القلب بمصالح عالم الجسم المتغير
المبيد وهو البدن والمال امتنع وصوله الى السعادات العالية والدرجات الشريفة فاذا انقطع التفاته اليها وبلغ ذلك الانقطاع الى
ان عرض البدن للقتل والمال للانفاق في طلب رضوان الله فقد بلغ الى حيث رجح الهدى على الهوى والمولى على الدنيا والاخرة على الاولى فعند
هذا يكون من السعداء والابرار والافاضل الاخيار والبائع هو جوهر الروح القدسية والمشتري هو الله تعالى واحد العوضين الجسد البالي والمال
الفاني والعوض الثاني الجنة الباقية والسعادات الدائمة فالربح حاصل والهم والغم زائل فلهذا قال فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم به ثم قال
يقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويقتلون قال صاحب الكشاف قوله يقاتلون فيه معنى الامر كقوله تجاهدون في سبيل الله باموالكم وانفسكم وقيل
جعل يقاتلون كالتفسير لتلك المبايعة وكالامر اللازم بها قرا حمزة والكسائي بتقديم كونهم مقتولين على كونهم قاتلين والباقون بتقديم الفاعل
على المفعول اما تقديم الفاعل على المفعول فظاهر لان المعنى انهم يقتلون الكفار ولا يرجعون عنهم الى ان يصيروا مقتولين واما تقديم المفعول على
الفاعل فالمعنى طائفة كبيرة من المسلمين وان صاروا مقتولين لم يصر ذلك رادعا للباقين عن المقاتلة بل يبقون بعد ذلك مقاتلة مع الاعداء

قائلين لهم بقدر الامكان وهو كقوله فما وهنوا لما اصابهم في سبيل الله اي ما وهن من بقي منهم واختلفوا في انه هل دخل تحت هذه الاية مجاهدة
الاعدا بالحجة والامر بالمعروف والنهي عن المنكر ام لا فمنهم من قال هو مختص بالجهاد بالمقاتلة لانه تعالى فسر تلك المبايعة
بالمقاتلة بقوله تعالى يقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويقتلون ومنهم من قال كل انواع الجهاد داخل فيه بدليل الخبر الذي رويناه
عن عبد الله بن رواحة وايضا فالجهاد بالحجة والدعوة الى دلايل التوحيد اكمل اثارا من القتال ولذلك قال صلى الله عليه وسلم
لعلي لان يهدي الله على يدك رجلا خير لك مما طلعت عليه الشمس ولان الجهاد بالمقاتلة لا يحسن امرها الا بعد تقديم الجهاد بالحجة
واما الجهاد بالحجة فانه غني عن الجهاد بالمقاتلة والانفس جوهرها جوهر لطيف شريف خصه الله تعالى بمزيد الاكرام في هذا العالم ولا
فساد في ذاته انما الفساد في الصفة القائمة به وهي الكفر والجهل ومتى امكن ازالة الصفة الفاسدة مع ابقاء الذات والجوهر كان
اولى الا ترى ان جلد الميتة لما كان منتفعا به من بعض الوجوه لا جرم حث الشرع على ابقائه فقال هلا اخذتم اهابها فدبغتموه
فانتفعتم به فالجهاد بالحجة يجري مجرى افناء الذات فكان المقام الاول اولى وافضل ثم قال تعالى وعدا عليه حقا في التوراة والانجيل
والقران قال الزجاج نصب وعدا عليه حقا على المعنى لان معنى قوله بان لهم الجنة انه وعدهم في هذه الكتب ما هو فالقول الاول ان هذا
الوعد الذي وعده للمجاهدين في سبيل الله وعد ثابت قد اثبته الله تعالى في التوراة والانجيل كما اثبته في القران والثاني المراد ان الله
تعالى بين في التوراة والانجيل انه اشترى من امة محمد عليه السلام انفسهم واموالهم بالجنة كما بين في القران والثالث ان الامر بالقتال
وبالجهاد موجود في جميع الشرايع ثم قال تعالى ومن اوفى بعهده من الله والمعنى ان نقض العهد كذب وايضا انه مكر وخديعة وكل ذلك
من القبايح وهي قبيحة من الانسان مع احتياجه اليها فالغني عن كل الحاجات اولى ان يكون منزها عنها وقوله ومن اوفى بعهده استفهام بمعنى الانكار
اي لا احد اوفى بما وعد من الله ثم قال فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم به وذلك هو الفوز العظيم واعلم ان هذه الاية مشتملة على انواع من التاكيدات
فاولها قوله ان الله اشترى من المومنين انفسهم يكون المشتري هو الله المقدس عن الكذب والخيانة وذلك من ادل الدلايل على تاكيد هذا العهد
وثانيها انه عبر عن ايصال هذا الثواب بالبيع والشرا وذلك حق موكد وثالثها قوله وعدا ووعد الله حق ورابعها قوله عليه وكلمة على
للوجوب وخامسها قوله حقا وهو التاكيد للتحقيق وسادسها قوله في التوراة والانجيل والقران وذلك يجري مجرى اشهاد جميع الكتب الالهية
وجميع الانبيا والرسل على هذه المبايعة وسابعها قوله ومن اوفى بعهده من الله وهو غاية في التاكيد وثامنها قوله فاستبشروا ببيعكم
الذي بايعتم به وهو ايضا مبالغة في التاكيد وتاسعها قوله وذلك هو الفوز وعاشرها قوله العظيم فثبت اشتمال هذه الاية على هذه الوجوه
العشرة في التاكيد والتقرير والتحقيق ونختم الباب بخاتمة وهي ان ابا القسم البلخي استدل بهذه الاية على انه لا بد من حصول الاعراض عن الام
الاطفال والبهايم قال لان الاية دلت على انه لا يجوز ايصال الم القتل واخذ الاموال الى البايعين الا بثمن الجنة هو الجنة فلا جرم قال ان الله اشترى
من المومنين انفسهم واموالهم بان لهم الجنة فوجب ان يكون الحال كذلك في الاطفال والبهايم ولو جاز عليهم التمني لتمنوا ان الامهم تتضاعف حتى يحصل
لهم تلك الاعواض الرفيعة الشريفة ونحن نقول لا ننكر حصول الخيرات للاطفال والحيوانات في مقابلة هذه الالام انما الخلاف وقع في ان ذلك
العوض عندنا غير واجب وعندكم واجب والاية ساكتة عن بيان الوجوب **قوله تعالى** التائبون العابدون
الحامدون السائحون الراكعون الساجدون الامرون بالمعروف والناهون عن المنكر والحافظون لحدود الله وبشر المومنين اعلم انه
تعالى لما ذكر في الاية الاولى انه اشترى من المومنين انفسهم واموالهم بين في هذه الاية ان اولئك المومنين هم الموصوفون بهذه الصفات التسعة
وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** في رفع التائبون العابدون الحامدون السائحون وجوه الاول انه رفع على المدح والتقدير هم التائبون
يعني المومنون المذكورون في قوله اشترى من المومنين هم التائبون الثاني قال الزجاج لا يبعد ان يكون قوله التائبون مبتدا وخبره محذوف اي التائبون
العابدون من اهل الجنة ايضا وان لم يجاهدوا كقوله وكلا وعد الله الحسنى وهذا وجه حسن لان على هذا التقدير يكون الوعد بالجنة حاصلا لجميع
المومنين واذا جعلنا قوله التائبون تابعا لاول الكلام كان الوعد بالجنة حاصلا للمجاهدين الثالث التائبون مبتدا رفع على البدل من الضمير في
قوله تعالى يقاتلون الرابع قوله التائبون مبتدا وقوله العابدون الى اخر الاية خبر بعد خبر اي تائبون من الكفر على الحقيقة هم الجامعون لهذه
الخصال وقرا ابي وعبد الله التائبين بالياء الى قوله والحافظين وفيه وجهان احدهما ان يكون ذلك نصبا على المدح والثاني ان يكون صفة
للمومنين **المسئلة الثانية** في تفسير هذه الصفات التسعة فالصفة الاولى قوله التائبون قال ابن عباس التائبون من الشرك
وقال الحسن من الشرك والنفاق وقال الاصوليون التائبون من كل معصية وهذا اولى لان التوبة قد تكون توبة من الكفر وقد تكون توبة من المعصية
وقوله التائبون صفة عموم محلاه بالالف واللام فيتناول الكل فالتخصيص بالتوبة عن الكفر محض التحكم واعلم انا بالغنا في شرح حقيقة التوبة في
تفسير قوله في سورة البقرة فتلقى ادم من ربه كلمات فتاب عليه واعلم ان التوبة انما تحصل عند حصول امور اربعة اولها احتراق قلبه في الحال على
صدور تلك المعصية عنه وثانيها ندمه على ما مضى وثالثها عزمه على الترك في المستقبل ورابعها ان يكون الحامل له على هذه الامور
الثلاثة طلب رضوان الله تعالى وعبوديته فان كان غرضه منها دفع مذمة الناس وتحصيل مدحهم او سائر الاغراض فهو ليس من التائبين والصفة
الثانية قوله تعالى العابدون قال ابن عباس الذين يودون عبادة الله تعالى واجبة عليهم وقال المتكلمون هم الذين اتوا بالعبادة وهي عبارة عن الاتيان
بفعل مشعر بتعظيم الله تعالى على اقصى الوجوه في التعظيم ولابن عباس ان يقول ان معرفة الله تعالى والاقرار بوجوب طاعته عمل من اعمال القلب

وحصول الاسم في جانب النون يكفي فيه حصول فرد من افراد تلك الماهية قال الحسن العابدون هم الذين عبدوا الله في السراء والضراء وقال
قتادة فهم آخذون امر الله بطاعته وتركوا معاصيه ﴿ الصفة الثالثة ﴾ قوله الحامدون وهم الذين يقومون بحق شكر الله تعالى على نعمه دينا ودنيا
ويجعلون اظهار ذلك عادة لهم وقد ذكرنا ان التسبيح والتحميد صفة الذين كانوا يعبدون الله قبل خلق الدنيا وهم الملائكة لانه تعالى اخبر عنهم
قالوا قبل خلق آدم ونحن نسبح بحمدك وهو صفة الذين يعبدون الله بعد خراب الدنيا لانه تعالى اخبر عن اهل الجنة انهم يحمدون الله تعالى وهو
قوله وآخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمين وهم المرادون بقوله والحامدون ﴿ الصفة الرابعة ﴾ قوله السائحون وفيه اقوال الاول قال عامة
المفسرين هم الصائمون وقال ابن عباس كل ما ذكره الله في القرآن من السياحة فهو الصوم وقال النبي عليه السلام سياحة امتي الصيام وعن الحسن ان هذا
صوم الفرض وقيل هم الذين يديمون الصيام وفي المعنى الذي لاجله حسن تفسير السائح بالصائم وجهان الاول قال الازهري قيل للصائم سائح
لان الذي يسيح في الارض متعبدا لا زاد معه كان ممسكا عن الاكل والصائم ممسك عن الاكل فلهذه المشابهة سمي الصائم سائحا والثاني ان اصل
السياحة الاستمرار على الذهاب في الارض كالماء الذي يسيح والصائم مستمر على فعل الطاعة وترك المشتهى وهو الاكل والشرب والوقاع وعندي فيه وجه آخر
وهو ان الانسان اذا امتنع من الاكل والشرب والوقاع وسد على نفسه ابواب الشهوات انفتحت عليه ابواب المكاشفة وخلصت له انوار عالم الجلال ولذلك قال
عليه السلام من اخلص لله اربعين صباحا ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه فبهذا السبب صار السالكون الى عالم جلال الله المستقلين من مقام الى مقام ومن درجة الى
درجة فجعل له سياحة في عالم الروحانيات والقول الثاني ان المراد من السائحين طلاب العلم يرتحلون من بلد الى بلد في طلب العلم وهو قول لعكرمة
ومن وهب بن منبه كانت السياحة في بني اسرائيل وكان الرجل اذا ساح اربعين سنة رأى ما كان يرى السائحون قبله فساح ولدي اربعين سنة فلم ير شيئا
فقال يا رب ما فعل بني فان اسامرأى فعند ذلك اراه الله سياري السائحين واقول للسياحة اثر عظيم في تكميل النفس لانه يلقاه انواع من الضرر
والبؤس ولا بد له من الصبر عليها وقد ينقطع زاده فيحتاج الى التوكل على الله تعالى وقد يلقى افاضل مكلفين فيستفيد من كل واحد فائدة مخصوصة وقد
يلقى الاكابر من الناس فيستخفض نفسه في مقابلتهم وقد يصل الى المدارات الكثيرة فينتفع بها وقد يشاهد احوال اهل الدنيا بسبب ما خلق الله تعالى في
كل طرف من الاحوال الخاصة بهم فتقوى معرفته وبالجملة فالسياحة لها اثار قوية في الدين والقول الثالث قال ابو مسلم السائحون السائرون في الارض
وهو ماخوذ من السيح يقال ماء سائح والمراد من خرج مجاهدا مهاجرا او تقريره انه تعالى لما حث المومنين في الاية الاولى على الجهاد
ذكر هذه الاية في بيان ان صفات المجاهدين ينبغي ان يكونوا موصوفين بمجموع هذه الصفات ﴿ الصفة الخامسة والسادسة ﴾ قوله الراكعون الساجدون والمراد اقامة الصلوات قال القاضي وانما جعل ذكر الركوع والسجود كناية عن الصلاة
لان سائر اشكال المصلي مواتية للعبادة وهو قيامه وقعوده والذي يخرج عن العادة في ذلك هو الركوع والسجود وبه يتبين الفضل
بين المصلي وغيره ويمكن ان يقال القيام اول مراتب التواضع لله تعالى والركوع وسطها والسجود نهايتها لخص الركوع والسجود بالذكر لدلالتها
على غاية التواضع والعبودية تنبيها على ان المقصود من الصلاة نهاية الخضوع والتعظيم ﴿ الصفة السابعة والثامنة ﴾ قوله الامرون
بالمعروف والناهون عن المنكر واعلم ان كتاب احكام الامر بالمعروف والنهي عن المنكر كتاب مذكور كبير مذكور في علم الاصول فلا يمكن ايراده
هاهنا وفيه اشارة الى ايجاب الجهاد لان راس المعروف الايمان بالله وراس المنكر الكفر بالله والجهاد بوجب الترغيب في الايمان والزجر
عن الكفر والجهاد داخل تحت باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واما دخول الواو في قوله والناهون عن المنكر فيه وجوه الاول ان الثنوية
تجيء بالواو تارة وبغير الواو اخرى قال تعالى غافر الذنب وقابل التوب شديد العقاب ذي الطول فجاء بعض بالواو وبعض بغير الواو والثاني
ان المقصود من هذه الايات الترغيب في الجهاد فالله سبحانه ذكر الصفات الستة ثم قال الامرون بالمعروف والناهون عن المنكر وقد ذكرنا ان
راس الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ورئيسه هو الجهاد فالمقصود من ادخال حرف الواو عليه التنبيه على ما ذكرنا ﴿ الوجه الثالث في ادخال
الواو على هؤلاء وذلك لان كل ما سبق من الصفات عبادات يأتي بها الانسان لنفسه ولا تعلق لشيء منها بالغير اما النهي عن المنكر فعبادة متعلقة
بالغير وهذا النهي يوجب ثوران الغضب وظهور الخصومة وربما اقدم على ذلك النهي على ضرب الناهي وربما حاول قتله فكان النهي عن المنكر
على غاية التواضع والعبودية تنبيها على ان المقصود من الصلاة نهاية الخضوع والتعظيم ﴿ الصفة السابعة والثامنة ﴾ قوله الامرون
بالمعروف والناهون عن المنكر واعلم ان كتاب احكام الامر بالمعروف والنهي عن المنكر كتاب مذكور كبير مذكور في علم الاصول فلا يمكن ايراده
هاهنا وفيه اشارة الى ايجاب الجهاد لان راس المعروف الايمان بالله وراس المنكر الكفر بالله والجهاد بوجب الترغيب في الايمان والزجر
عن الكفر والجهاد داخل تحت باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واما دخول الواو في قوله والناهون عن المنكر فيه وجوه الاول ان الثنوية
تجيء بالواو تارة وبغير الواو اخرى قال تعالى غافر الذنب وقابل التوب شديد العقاب ذي الطول فجاء بعض بالواو وبعض بغير الواو والثاني
ان المقصود من هذه الايات الترغيب في الجهاد فالله سبحانه ذكر الصفات الستة ثم قال الامرون بالمعروف والناهون عن المنكر وقد ذكرنا ان
راس الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ورئيسه هو الجهاد فالمقصود من ادخال حرف الواو عليه التنبيه على ما ذكرنا ﴿ الوجه الثالث في ادخال
الواو على هؤلاء وذلك لان كل ما سبق من الصفات عبادات يأتي بها الانسان لنفسه ولا تعلق لشيء منها بالغير اما النهي عن المنكر فعبادة متعلقة
بالغير وهذا النهي يوجب ثوران الغضب وظهور الخصومة وربما اقدم على ذلك النهي على ضرب الناهي وربما حاول قتله فكان النهي عن المنكر
اصعب اقسام العبادات والطاعات وادخل عليها الواو تنبيها على ما يحصل فيها من زيادة المشقة والمحنة ﴿ الصفة التاسعة ﴾ قوله
والحافظون لحدود الله والمقصود ان تكاليف الله تعالى كثيرة وهي محصورة في نوعين احدهما ما يتعلق بالعبادات والثاني ما يتعلق بالمعاملات
اما العبادات فهي التي امر الله تعالى بها لمصلحة مرغبة في الدنيا بل لمصالح مرغبة في الدين وهي الصلاة والزكاة والصوم والحج والجهاد والاعتاق
والنذور وسائر اعمال البر واما المعاملات فهي اما طلب المنافع واما دفع المضار القسم الاول وهو ما يتعلق بطلب المنافع فتلك المنافع اما ان
تكون مقصودة بالاصالة او بالتبعية اما المنافع المقصودة بالاصالة فهي المنافع الحاصلة من طرق الحواس الخمسة فاولها المذوقات ويدخل فيها
كتاب الاطعمة وهي عزيزة من الفقه والماكل والطعام قد يكون نباتا وقد يكون حيوانا والحيوان لا يمكنه اكله الا بعد الذبح والله تعالى شرط في الذبح شرائط
مخصوصة فلاجل هذا دخل في الفقه كتاب الصيد والذبائح وكتاب الضحايا ﴿ وثانيها الملموسات ويدخل فيها باب احكام الوقاع من حلها وما
يتبعه وهو باب النكاح وفيه ايضا باب الرضاع ومنها ما هو بحث عن لوازم النكاح مثل المهر والنفقة والمسكن ويتصل به احوال القسم والنشوز
ومنها ما هو بحث عن الاسباب المزيلة للنكاح ويدخل فيه كتاب الطلاق والخلع والايلاء والظهار واللعان ومن الاحكام المتعلقة بالملموسات البحث
عما يحل لبسه وما لا يحل وعما يحل استعماله وما لا يحل كاستعمال الاواني الذهبية والفضة وطال كلام الفقهاء في هذا الباب ﴿ وثالثها المبصرات

وهي باب ما يحل النظر اليه وما لا يحل ورابعها المسموعات وهو باب هل يحل السماع ام لا وخامسها المشمومات وليس للفقهاء فيها مجال
واما المنافع المقصودة بالبيع فهي احوال والبحث عنها في ثلاثة اوجه الاول الاسباب المفيدة للملك وهي اما البيع او غيره اما البيع للاعيان او بيع
الدين بالعين وهو السلم او بيع العين بالدين كما اذا اشترى شيئا في الذمة وبيع الدين بالدين وقيل انه لا يجوز لما انه عليه السلام نهى عن بيع الكالي
بالكالي ولكن حصل له مثال في الشرع وهي تقاضي الدينين واما بيع المنفعة فيدخل فيه كتاب الاجارة وكتاب الجعالة وكتاب عقد المضاربة واما
سائر الاسباب الموجبة للملك فهي الارث والهبة والوصية واحياء الموات والالتقاط واخذ الفيء والغنائم واخذ الزكوات وغيرها ولا طريق الى ضبط
اسباب ذلك الا بالاستقراء والنوع الثاني من مباحث الفقهاء الاسباب التي توجب لغير المالك التصرف في الشيء وهو باب الوكالة والوديعة
وغيرها والنوع الاسباب التي تمنع المالك من التصرف في ملك نفسه وهو الرهن والتفليس والاجارة وغيرها لهذا ضبط تكاليف الله تعالى في
باب جلب المنافع واما تكليف الله تعالى في دفع المضار فنقول اقسام المضار خمسة لان المضرة اما ان تحصل في النفوس او الاموال او في الاديان او في
الانساب او في العقول اما المضار الحاصلة في النفوس فهي اما ان تحصل في كل النفس والحكم فيه اما القصاص او الدية او الكفارة واما في بعض من
ابعاض البدن كقطع اليد وغيرها والواجب فيه اما القصاص او الدية او الارش واما المضار الحاصلة في الاموال فذلك الضرر اما ان يحصل على
سبيل الاعلان والاظهار وهو كتاب الغصب او على سبيل الخفية وهو كتاب السرقة واما المضار الحاصلة في الاديان فهي اما الكفر او البدعة اما الكفر
فيدخل فيه حكم المرتدين وليس للفقهاء كتاب مفرد في احكام المبتدعين واما المضار الحاصلة في الانساب فيتصل به تحريم الزنا واللواطة وبيان العقوبة
المشروعة فيهما ويدخل فيه ايضا باب حد القذف وباب اللعان وها هنا بحث آخر وهو ان كل احد لا يمكنه استيفاء حقوقه من المنافع ودفع المضار
لانه ربما كان ضعيفا فلا يلتفت اليه خصمه فلهذا السر نصب الله تعالى الامام ليفيد الاحكام ويجب ان يكون لذلك الامام نواب وهم الامراء والقضاة
ولما لم يجز ان يكون قول الغير على الغير مقبولا الا بالحجة فالشرع اثبت لاظهار الحق حجة مخصوصة وهي الشهادة ولا بد ان يكون للدعوى والاقامة للبينة
شرائط مخصوصة فلا بد من باب يشتمل عليها فهذا ضبط معاقد تكاليف الله تعالى واحكامه وحدوده ولما كانت كثيرة فالله تعالى انما بينها في كل القرآن
العظيم تارة على وجه التفصيل وتارة بان امر الرسول عليه السلام حتى بينها للمكلفين لا جرم انه تعالى اخر ذكرها في هذه الاية فقال والحافظون لحدود
الله وهو يتناول جملة هذه التكاليف واعلم ان الفقهاء ظنوا ان الذي ذكروه في بيان التكاليف وليس الامر كذلك فان اعمال المكلفين قسمان
اعمال الجوارح واعمال القلوب وكتب الفقه مشتملة على شرح اقسام التكاليف المتعلقة باعمال الجوارح واما التكاليف المتعلقة باعمال القلوب فلم
يبحثوا عنها البتة ولم يضعوا لها كتبا وابوابا وفصولا ولم يبحثوا عن دقائقها ولا شك ان البحث عنها اهم والمبالغة في الكشف عن حقائقها
اولى لان اعمال الجوارح انما تراد لاجل تحصيل اعمال القلوب والايات الكثيرة في كتاب الله تعالى ناطقة بذلك الا ان قوله سبحانه
وتعالى والحافظون لحدود الله جامع لكل هذه الاقسام على سبيل الشمول والاحاطة واعلم انه تعالى لما ذكر هذه الصفات التسعة
قال وبشر المؤمنين والمقصود منه انه قال في الاية المتقدمة فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم به فذكر هذه الصفات التسعة ثم ذكر
عقيبها قوله وبشر المؤمنين تنبيها على ان البشارة في قوله فاستبشروا لم يتناول الا المؤمنين الموصوفين بهذه الصفات التسعة فان قيل
ما السبب في انه تعالى ذكر تلك الصفات الثمانية على التفصيل ثم انه تعالى ذكر عقيبها سائر اقسام التكاليف على سبيل الاجمال في هذه
الصفة التاسعة قلنا لان التوبة والعبادة والاشتغال بتحميد الله تعالى والسياحة لطلب العلم والركوع والسجود والامر بالمعروف
والنهي عن المنكر امور لا ينفك المكلف عنها في اغلب اوقاته فلهذا ذكره الله تعالى على سبيل التفصيل واما البقية فقد ينفك المكلف عنها في
اكثر اوقاته مثل احكام البيع والشراء ومثل معرفة احكام الجنايات فقد ينفك المكلف عنها ايضا فتلك الامور الثمانية اما اعمال القلوب او ان
كانت اعمال الجوارح الا ان المقصود منها ظهور احوال الظواهر فلهذا السبب ذكر ذلك القسم على سبيل التفصيل وذكر هذا القسم على سبيل الاجمال

قوله تعالى ما كان للنبي والذين امنوا ان يستغفروا للمشركين الى قوله ان ابرهيم لاواه حليم

اعلم انه تعالى لما بين من اول هذه السورة الى هذا الموضع وجوب اظهار البراءة عن الكفار والمنافقين من جميع الوجوه بين في هذه الاية انه يجب
اظهار البراءة عن اموالهم وان كانوا في غاية القرب من الانسان كالاب والام كما اوجب البراءة عن احيائهم والمقصود منه بيان مقاطعتهم على
اقصى الغايات والمنع من مواصلتهم بسبب من الاسباب وفيه مسائل **المسئلة الاولى** ذكروا في سبب نزول هذه الاية وجوها الاول
قال ابن عباس لما فتح الله تعالى مكة سال ابي ابويه اخذت به عند ما قتل امك فذهب الى قبرها ووقف دونها ثم قعد عند راسها وبكى فسأله
عمر وقال نهيتنا عن زيارة القبور والبكاء ثم زرت وبكيت فقال نهاكم واذن لي فيه فلما علمت ما هي فيه من عذاب الله واني لاغني عنها شيئا بكيت
رحمة لها والثاني روي عن سعيد بن المسيب عن ابيه قال لما حضرت ابا طالب الوفاة قال له الرسول صلى الله عليه وسلم يا عم قل لا اله الا الله اخرج لك
بها عند الله فقال ابو جهل وعبد الله بن ابي امية اترغب عن ملة عبد المطلب فقال انا على ملة عبد المطلب اخرا فقال عليه السلام لاستغفرن لك
ما لم انه عنه فنزلت هذه الاية وقوله انك لا تهدي من احببت قال الواحدي وقد استبعده الحسن بن الفضل لان هذه السورة من اخر القرآن نزولا
ووفاة ابي طالب كانت بمكة في اول الاسلام واقول هذا الاستبعاد عندي مستبعد فاي باس بان يقال ان النبي عليه السلام استغفر لابي طالب
من ذلك الوقت الى وقت نزول هذه الاية فان التشديد مع الكفار انما ظهر في هذه السورة فلعل المؤمنين كان يجوز لهم ان يستغفروا لاقاربهم من
الكافرين وكان النبي عليه السلام ايضا يفعل ذلك ثم عند نزول هذه السورة منعهم الله منه فهذا غير مستبعد في الجملة الثالث يروى عن علي انه سمع رجلا

يستغفر لابويه المشركين قال فقلت له استغفر لابويك وهما مشركان قال البس قد استغفر ابراهيم لابويه وهما مشركان فذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فنزلت هذه الاية الرابع روى ان رجلا اتى النبي صلى الله عليه وسلم وقال كان ابي في الجاهلية يصل الرحم ويفعل الصنيع ويمنع من ماله فاين ابي فقال اما انه مشرك قال نعم قال فما فضاضة من النار فوق الرجل يبكي فدعاه عليه السلام فقال ان ابي واباك واباابراهيم في النار ان اباك لم يقل يوما اعوذ بالله من النار **المسئلة الثانية** قوله ماكان للنبي والذين امنوا ان يستغفروا للمشركين يحتمل ان يكون المعنى ما ينبغي لهم ذلك فيكون كالوصف وان يكون معناه ليس لهم ذلك على معنى النهي فالاول معناه ان النبوة والايمان يمنع من الاستغفار للمشركين والثاني معناه لا تستغفروا والامران متقاربان وسبب هذا المنع ما ذكره الله تعالى بقوله من بعد ما تبين لهم انهم اصحاب الجحيم وايضا قال ان الله لا يجوز ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك والمعنى انه تعالى لما اخبر عنهم انه سيدخلهم النار وطلب الغفران لهم جاري يجري طلب ان يخلف الله وعده ووعيده وانه لا يجوز وايضا لما سبق قضاء الله تعالى بانه يعذبهم فلو طلبوا غفرانه لصار ما سبق مردودين وذلك يوجب نقصان درجة النبي عليه السلام وحط مرتبته وايضا انه تعالى قال ادعوني استجب لكم وقال عنهم انهم اصحاب الجحيم فهذا الاستغفار يوجب تحول الخلق باجمعهم الى النقيض وانه لا يجوز وقد جوز ابو هاشم ان يبادل العبد الله شيا بعد ما اخبر الله عنه انه لا يفعله واحتج بقول اهل النار ربنا اخرجنا منها مع علمهم بانه تعالى لا يفعل ذلك وهذا في غاية البعد من وجوه الاول ان هذا مبني على مذهبه ان اهل الاخرة لا يجهلون ولا يكذبون وذلك ممنوع بل نص القرآن يبطله وهو قوله لم نكن من المصلين الان قالوا والله ربنا ما كنا مشركين انظر كيف كذبوا على انفسهم والثاني يا خصمنا يحسن رد هو عن ذلك السؤال واسكاتهم اما في حق الرسول عليه السلام غير جايز لانه يوجب نقصان منصبه والثالث ان مثل هذا السؤال الذي يعلم انه لا فايدة فيه اما ان يكون عبثا او معصية وكلاهما جايز ان على اهل النار وغير جايز على الانبياء عليهم السلام **المسئلة الثالثة** انه تعالى لما بين ان العلة المانعة من هذا الاستغفار هو انه بين كونهم من اصحاب الجحيم وهذه العلة لا تختلف بان يكونوا من الاقارب او من الاباعد فلهذا السبب قال تعالى ولو كانوا اولي قربى وسبب النزول الذي حكيناه يقوي هذا الذي ذكرناه اما قوله تعالى وما كان استغفار ابراهيم لابيه الا عن موعدة وعدها اياه ففيه مسايل **المسئلة الاولى** في تعلق هذه الاية بما قبلها وجوه الاول ان المقصود منه ان لا يتوهم انسان انه تعالى منع محمدا من بعض ما اذن لابراهيم فيه الثاني ان يقال انا ذكرنا في سبب اتصال هذه الاية بما قبلها المبالغة في ايجاب الانقطاع عن الكفار اجمالهم واسوائهم ثم بين تعالى ان هذا الحكم غير مختص بدين محمد عليه السلام فكون المبالغة في تقرير وجوب القاطعة والمبابنة من الكفار اكمل واقوى الثالث انه وصف ابراهيم بهذه الصفة كان مما يدل على الاستغفار لابيه شديدا وقيل ان ابراهيم مع جلالة قدره وعظم منزلة المضار بالنار والمقصود ان من كان موصوفا بهذه الصفة كان مما يدل على الاستغفار لابيه الكافر فلان يكون غيره ممنوعا من هذا المعنى كان اولى **المسئلة الثانية** دل القرآن على ان ابراهيم عليه السلام استغفر لابيه قال تعالى حكاية عنه واغفر لابي انه كان من الضالين وقال تعالى حكاية عنه في سورة مريم قال سلام عليك سا ستغفر لك ربي وقال ايضا لاستغفرن لك فثبت ان الاستغفار للكافر لا يجوز فهذا يدل على صدور هذا الذنب من ابراهيم عليه السلام والعلم عند الله تعالى اجاب عن هذا الاشكال بقوله وما كان استغفار ابراهيم لابيه الا عن موعدة وعدها اياه وفيه قولان الاول ان يكون الوعد ابا ابراهيم والمعنى ان اباه وعده ان يؤمن فكان ابراهيم عليه السلام يستغفر له لاجل ان يحصل هذا المعنى فلما بين انه لا يؤمن وانه عدو لله تبرا منه وترك ذلك الاستغفار الثاني ان يكون الواعد ابراهيم وذلك انه وعد ابراهيم اباه ان يستغفر له رجاء اسلامه فلما بين له انه عدو لله تبرا منه والدليل على صحة هذا التاويل قراءة الحسن وعدها اباه ومن الناس من ذكر بابا للجواب وجعل احد الامرين الاول المراد من استغفار ابراهيم لابيه دعاه له الى الايمان والاسلام وكان يقول له امن حتى تخلص عن العقاب وتفوز بالغفران وكان يتضرع الى الله تعالى بان يرزقه الايمان الذي يوجب المغفرة فهذا هو الاستغفار فلما اخبر الله تعالى بانه يموت مصرا على الكفر ترك تلك الدعوة والوجه الثاني في الجواب ان من الناس من حمل قوله ما كان للنبي والذين امنوا ان يستغفروا للمشركين على ملاة الجنازة وهذا الطريق فلا امتناع في الاستغفار للكافر لكون الغاية في ذلك الاستغفار تخفيف العقاب قالوا والدليل على ان ما ذكرناه انه تعالى منع من الصلاة على المنافقين وهو قوله ولا تصل على احد منهم مات ابدا وفي هذه الاية عمم هذا الحكم ومنع من الصلاة على المشركين سواء كان ساكنا او كان ساكنا **المسئلة الثالثة** اختلفوا في السبب الذي به تبين لابراهيم ان اباه عدو لله فقال بعضهم بالاصرار والموت وقال بعضهم بالاصرار وحده وقال اخرون لا بعد ان الله تعالى عرفه ذلك بالوحي وعند ذلك تبرا منه فكانه تعالى يقول لما تبين لابراهيم ان اباه عدو لله تبرا منه فكونوا كذلك لاني امرتكم بمتابعة ابراهيم في قوله واتبع ملة ابراهيم واعلم انه تعالى لما ذكر حال ابراهيم بسبب هذه الواقعة قال ان ابراهيم لاواه حليم واعلم ان اشتقاق الاواه من قول الرجل عند شدة حزنه اواه والسبب فيه ان عند الحزن يحس الرجل القلبي بالم داخل القلب ويشتد حزنه فلا لسان يعبر ذلك التنفس المحزون بالقلب يجعل بعض ما به هذا هو الاصل في اشتقاق هذا اللفظ وللمفسرين فيه عبارات روي عن النبي عليه السلام انه قال الاواه الخاشع المتضرع وعن عمر انه سال رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الاواه فقال الدعاء وروي ان ذلك لما نزل عند الرسول عليه السلام مما يغير له لونه فانكر عمر فقال عليه السلام دعيها فانها اواهة قيل يا رسول الله وما الاواه قال الداعية الخاشعة المتضرعة قيل معنى كون ابراهيم عليه السلام اواها كثير الذكر لنعم الله تعالى عليه الشاكر لها المعترف بالتقصير او ذكره لذنوب نفسه المستغفر منها والله اعلم بمراده من هذه الالفاظ واما وصفه بانه حليم فهو معلوم واعلم انه تعالى انما وصفه بهذين الوصفين في هذا المقام لانه

تعالى وصفه لشدة الرقة والشفقة والحزن والوجل ومن كان كذلك فانه يعظم رقته على ابيه واولاده فبين تعالى انه مع هذا تبرأ من ابيه وغلظ قلبه عليه لما ظهر له اصراره على الكفر فانتم بهذا المعنى اولى ولذلك وصفه ايضا بانه حليم لان احد اسباب الحلم رقة القلب وشدة العطف لان المراد اذا كان حاله كذلك اشتد حلمه عند الغضب **قوله تعالى** وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون ان الله بكل شيء عليم ان الله له ملك السموات والارض يحيي ويميت وما لكم من دون الله من ولي ولا نصير

اعلم انه تعالى لما منع المؤمنين ان يستغفروا للمشركين والمسلمون كانوا قد استغفروا للمشركين قبل نزول هذه الآية فانهم قبل نزول هذه الآية كانوا يستغفرون لآبائهم وامهاتهم وسائر اقاربهم ممن مات على الكفر فلما نزلت هذه الآية خافوا السبب ما صدر عنهم قبل ذلك من الاستغفار للمشركين الذين كانوا قد ماتوا قبل نزول هذه الآية فوقع الخوف في قلوب المسلمين انه كيف يكون حالهم فازال الله تعالى ذلك الخوف عنهم بهذه الآية وبين انه تعالى لا يواخذهم بمثل الاعذار التي بين لهم انه يجب عليهم ان يتقوه ويحترزوا عنه هذا وجه حسن بديع في النظم وقيل المراد ان من اول السورة الى هذا الموضع في بيان النهي من مخالطة الكفار والمنافقين ووجوب مباينتهم والاحتراز عن موالاتهم فكانه قيل ان الاله الرحيم الكريم كيف يليق به هذا التشديد الشديد بسبب خوف هؤلاء الكفار والمنافقين فاجيب عنه بانه تعالى لا يواخذ اولئك بالعقوبة بعد اذ دعاهم الى الرشد حتى يبين لهم ما يجب عليهم ان يتقوه فاما بعد ان فعل ذلك وازاح العذر وازال العلة فلا ان يواخذهم بانواع المواخذة والعقوبة وفي قوله تعالى بعد وجوه الاول انه اضله عن طريق الجنة اي صرفه عنه ومنعه من التوجه اليه والثاني قال المعتزلة المراد من هذا الاضلال الحكم عليه بالضلال واحتجوا بقول الكعبيين وطائفة قد اكفر في حكم قال ابو بكر الانباري هذا تاويل فاسد لان العرب اذا اراد وا ذلك الحين قالوا اضل الله بيت الكعبيين باطل لانه لا يلزم من قولنا اكفر به الحكم بصحة قولنا اضل وليس كل موضع صح فيه فعل صح افعل الا ترى انه يجوز ان يقال كفر فلان وقتل ولا يجوز ان يقال اكفر واقتل بل يجب فيه الرجوع الى السماع. والوجه الثالث في تفسير الآية وما كان الله ليوقع الضلالة في قلوبهم بعد الهدى حتى يكون منهم الامر الذي به يستحق العقاب **المسئلة الثانية** قال المعتزلة حاصل الآية انه تعالى لا يواخذ احدا الا بعد ان يبين له كون ذلك الفعل قبيحا منهيا عنه وقرروا ذلك بانه عالم بكل المعلومات وهو قوله ان الله بكل شيء عليم وبانه قادر على كل الممكنات وهو قوله له ملك السموات والارض يحيي ويميت وكان التقدير ان من كان عالما قادرا كذا لم يكن محتاجا والعالم القادر الغني لا يفعل القبيح ولا يستحق العقاب قبل البيان وازالة العذر قبيح نوجبان لا يفعله الله تعالى فظم الآية التابع اذا قرنا بهذا الوجه وهذا يقتضي انه يقبح من الله تعالى الابتداء بالعقاب وانتم لا تقولون به والجواب انا ذكرنا مرة بعد اخرى ان قوله تعالى لا يعاقب الا بعد البيان وازالة العلة وليس فيها دلالة على انه تعالى ليس له ذلك فسقط ما ذكروه في هذا الباب ثم قال تعالى له ملك السموات والارض يحيي ويميت يدخل فيه ذكر هذا المعنى هاهنا فوائد. احدها انه تعالى لما امر بالبراءة من الكفار بين انه مالك السموات والارض فاذا كان هو ناصرا لهم فهم لا يقدرون على اضرارهم وثانيها ان القوم من المسلمين قالوا لما امرنا بالانقطاع من الكفار لعلهم بكونا ان نخطف بايدينا وارلادنا واخواننا لانه ربما كان الكثير منهم كافرين والمراد انكم ان صرتم محرومين عن معاونتهم ومناصرتهم فالاله الذي هو مالك السموات والارض وللحي والميت ناصركم فلا يضركم ان يتقطعوا عنكم. وثالثها انه تعالى لما امرهم بهذه التكاليف الشاقة كانه قال وجب عليكم ان تنقادوا لحكمي وتكليفي لكوني ناصركم ولكونكم عبيدا لي **قوله تعالى** لقد تاب الله على النبي والمهاجرين والانصار الذين اتبعوه في ساعة العسرة من بعد ما كاد يزيغ قلوب فريق منهم ثم تاب عليهم انه بهم رؤف رحيم

اعلم انه تعالى لما استقصى في شرح احوال غزوة تبوك ومن احوال المتخلفين عنها ولطال القول بذلك على الترغيب الذي لخصناه في هذا القسم عاد في هذه الآية الى شرح ما بقي من احكامها ومن بقية تلك الاحكام انه قد صدر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم نوع زلة بجري ترك الافضل وصدر ايضا عن المؤمنين نوع زلة فذكر تعالى انه تفضل عليهم وتاب عليهم بسبب تلك الزلات فقال لقد تاب الله على النبي وفي الآية مسائل **المسئلة الاولى** دلت الاخبار على ان هذا السفر كان شاقا شديدا على الرسول صلى الله عليه وسلم وعلى المؤمنين بما يجري شرحها وهذا يوجب اشكالا في قوله لقد تاب الله على النبي والمهاجرين والجواب من وجوه الاول انه صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم نهي من باب ترك الافضل وهو المشار اليه بقوله عفا الله عنك لم اذنت لهم وايضا لما اشتد الزمان في هذه الضرورة على المؤمنين بما يجري شرحها زما وقع في قلوبهم نوع معرة عن ذلك السفر وربما وقع في قلوب بعضهم انا لسنا نقدر على الفرار ... لست اقول عليه بل اقول وساوس كادت تقع في قلوبهم فالله تعالى بين بما اخر هذه السورة انه بفضله عفا عنها فقال لقد تاب الله على النبي والمهاجرين والوجه الثاني في الجواب انه طول عمره لا تنفك عن زلات وهفوات اما من باب الصغائر واما من باب ترك الافضل لان النبي عليه السلام وسائر المؤمنين لما تحملوا بسبب هذا السفر ومشاقه وصبروا على تلك الشدائد والمحن اخبر الله تعالى ان مثل تلك الشدائد صارت مكفرة لجميع الزلات التي صدرت عنهم في طول العمر وصارت قائمة مقام التوبة المقرونة بالاخلاص عن كلها فلهذا السبب قال تعالى لقد تاب الله على النبي والمهاجرين والانصار الذين اتبعوه والوجه الثالث في الجواب ان الزمان لما اشتد عليهم في ذلك السفر وكانت الوساوس تسرع الى قلوبهم فكلما وقعت وسوسة في قلب واحد منهم تاب الى الله تعالى منها وتضرع الى الله في ازالة اثرها عن قلبه فلكثرة اقدامهم على التوبة بسبب خطرات تلك الوساوس قال تعالى لقد تاب الله على النبي والذين اتبعوه. الوجه الرابع انه يبعد ان يكون قد صدر عن اولئك الاقوام انواع من المعاصي الا انه تاب عليهم وعفا عنهم لاجل انهم تحملوا الشقاق ذلك السفر ثم انه تعالى ضم ذكر الرسول عليه السلام الى ذكرهم تشريفا على عظم مراتبهم بسبب الدين وانهم قد تابوا الى الله الذي لاجله ضم الرسول عليه السلام اليهم بما قبول التوبة **المسئلة الثانية** في المراد بساعة العسرة قولان الاول انها مختصة بغزوة تبوك

امواه

والمراد منها الزمان الذي صعب الامر عليهم جدا في ذلك السفر والعسرة والعسرة تعذر الامر وصعوبته قال جابر حصلت عسرة الظهر وعسرة
الماء وعسرة الزاد اما عسرة الظهر فقال الحسن كان للعسرة من المسلمين يخرجون على بعير يعتقبونه بينهم واما عسرة الزاد
فربما خص التمرة الواحدة جماعة يتناوبونها حتى لا يبقى من التمرة الا النواة وكان معهم شيء من شعير مسوس فكان احدهم اذا وضع
اللقمة في فيه اخذ انفه من نتن اللقمة واما عسرة الماء فقال عمر خرجنا في قيظ شديد واصابنا فيه عطش شديد حتى ان الرجل
لينحر بعيره فيعصرونه فيشربه واعلم ان هذه الغزوة تسمى غزوة العسرة ومن خرج فيها فهم جيش العسرة وجهزهم عثمان وغيره من
الصحابة رضي الله عنهم . والقول الثاني قال ابو مسلم يجوز ان يكون المراد من ساعة العسرة جميع الاحوال والاوقات الشديدة على الرسول
عليه السلام وعلى المؤمنين فيدخل فيه غزاة الخندق وغيرها وقد ذكر الله تعالى بعضها في كتابه كقوله تعالى واذ زاغت الابصار وبلغت
القلوب الحناجر وقوله لقد صدقكم الله وعده اذ تحسونهم باذنه حتى اذا فشلتم الاية والمقصود منه وصف المهاجرين والانصار بانهم اتبعوا
الرسول عليه السلام في الاوقات الشديدة والاحوال الصعبة وذلك يفيد نهاية المدح والتعظيم ثم قال تعالى من بعد ما كاد تزيغ قلوب
فريق منهم وفيه مباحث . البحث الاول فاعل كاد يجوز ان يكون هو قوله قلوب والتقدير كاد قلوب فريق منهم يزيغ ويجوز ان يكون فيه
ضمير الامر والشان والفعل والفاعل يفسر للامر والشان والمعنى كادوا يثبتون على اتباع الرسول عليه السلام في تلك الغزوة . البحث
الثاني قرا حمزة وحفص عن عاصم يزيغ بالياء لتقدم الفعل والباقون بالتاء لتانيث قلوب وفي قراءة عبد الله من بعد ما زاغت قلوب فريق
منهم . البحث الثالث كاد عند بعضهم يفيد المقاربة فقط وعند اخرين يفيد المقاربة مع عدم الوقوع فهذه التوبة المذكورة توبة عن
تلك المقاربة واختلفوا في ذلك الذي زيغ في قلوبهم فقيل هم بعضهم عند تلك الشدة العظيمة ان يفارق الرسول عليه السلام لكنه صبر واحتسب
فلذلك قال تعالى ثم تاب عليهم لما صبروا وثبتوا وندموا على ذلك الامر اليسير وقال اخرون بل كان ذلك لحديث النفس الذي يكون تقدمة
للعزيمة فلما نالهم الشدة وقع ذلك في قلوبهم ومع ذلك تلافوا هذا اليسير خوفا منهم ان يكون معصية فلذلك قال تعالى ثم تاب عليهم
فان قيل ذكر التوبة في اول الاية وفي اخرها فما الفائدة في التكرار قلنا فيه وجوه الاول انه تعالى ابتدا بذكر التوبة قبل ذكر الذنب
تطييبا لقلوبهم ثم ذكر الذنب واردفه مرة اخرى بذكر التوبة والمقصود منه تعظيم شانهم والثاني انه اذا قيل عفى السلطان عن فلان
ثم عفى عنه دل ذلك على ان ذلك العفو متاكد بلغ الغاية القصوى في الكمال والقوة قال عليه السلام ان الله ليغفر ذنب الرجل المسلم عشرين
مرة وهذا معنى قول ابن عباس في قوله ثم تاب عنهم يريد ازداد عنهم رضا . والوجه الثالث انه قال لقد تاب الله على النبي والمهاجرين والانصار
الذين اتبعوه في ساعة العسرة وهذا الترتيب يدل على ان المراد انه تاب عليهم من الوساوس التي كانت في قلوبهم في ساعة العسرة ثم انه
تعالى زاد عليه فقال من بعد ما كاد تزيغ قلوب فريق منهم فهذه الزيادة افادت حصول وساوس قوية فلاجرم اتبعها تعالى بذكر التوبة
مرة اخرى لئلا يبقى في خاطر احد شك في كونهم مواخذين بتلك الوساوس ثم قال تعالى انه بهم رؤف رحيم وهما صفتان لله تعالى ومعناهما
متقاربان ولسنة ان تكون الرافة عبارة عن السعي في ازالة الضرر والرحمة عبارة عن السعي في ايصال المنفعة وقيل احدهما للرحمة
السابقة والاخرى المستقبلة

قوله تعالى

وعلى الثلاثة الذين خلفوا حتى اذا ضاقت عليهم الارض بما
رحبت وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** هذا معطوف على الاية الاولى والتقدير لقد تاب الله عن النبي والمهاجرين والانصار الذين
اتبعوه في ساعة العسرة وعلى الذين خلفوا والفائدة في هذا العطف انا بينا ان من ضم ذكر توبته الى توبة النبي عليه السلام كان ذلك دليلا على
تعظيمه واجلاله وهذا العطف يوجب ان يكون قبول توبة النبي عليه السلام وتوبة المهاجرين والانصار وذلك يوجب اعلاء شانهم وكانوا
مستحقين لذلك **المسئلة الثانية** ان هؤلاء الثلاثة هم المذكورون في قوله تعالى واخرون مرجون لامر الله واختلفوا في السبب الذي لاجله
وصفوا بكونهم مخلفين وذكروا وجوها احدها انه ليس المراد ان هؤلاء امروا بالتخلف او حصل الرضا من الرسول عليه السلام بذلك بل هو كقولك
لصاحبك من اين خلفت فلانا فيقول بموضع كذا لا تريد به انه امره بالتخلف بل لعله قد نهاه عنه وانما يريد انه تخلف عنه وثانيها لا يمتنع
كون هؤلاء الثلاثة كانوا على عزيمة الذهاب الى الغزو باذن الرسول لهم قدر ما تحصلوا الات والادوات فلما بقوا مدة ظهر التواني والفشل
فصح ان يقال خلفهم الرسول . وثالثها انه حكى قصة اقوام وهم المرادون بقوله واخرون مرجون لامر الله فالمراد من كون هؤلاء متخلفين كونهم
مرجون في قبول التوبة عن الطائفة الاولى قال كعب بن مالك وهو احد هؤلاء الثلاثة قوله تعالى في حقنا وعلى الثلاثة الذين خلفوا ليس من تخلفنا
وانما هو تاخر رسول الله صلى الله عليه وسلم لسيره الى قوله واخرون مرجون لامر الله **المسئلة الثالثة** قال صاحب الكشاف قرئ خلفوا
اي خلفوا الغازين بالمدينة اي صاروا خلفا للذين ذهبوا الى الغزو والمراد فسدوا من الخالفة وخلوف الفم وقرا جعفر الصادق خالفوا وقرا
الاعمش وعلى الثلاثة المخلفين **المسئلة الرابعة** هؤلاء الثلاثة هم كعب بن مالك الشاعر وهلال بن امية الذي نزلت فيه اية اللعان ومرارة
ابن ربيعة وللناس في هذه القصة قولان الاول انهم ذهبوا خلف الرسول عليه السلام قال الحسن كان لاحدهم ارض ثمنها مائة الف درهم فقال
يا ارضاه ما خلفني عن رسول الله الا امرك اذهبي فانت في سبيل الله ولا اكابدن المفاوز حتى اصل الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان للثاني اهل
فقال يا اهلاه ما خلفني عن رسول الله الا امرك ولا كابدن المفاوز حتى اصل اليه وفعل والثالث ما كان له مال ولا اهل فقال مالي سبب الا الظن
بالحياة والله لاكابدن المفاوز حتى اصل الى رسول الله فلحقوا بالرسول عليه السلام فانزل الله تعالى واخرون مرجون لامر الله والقول الثاني وهو

قول الاكثرين انهم ما ذهبوا خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم قال كعب كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يحب حديثي فلما ابطات عنه
في الخروج قال عليه السلام ما الذي حبس كعبا فلما قدم المدينة اعتذر المنافقون فعذرهم واتيته وقلت ان كراعي وزادي كان حاضرا واحسنت
بديني فابى رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك ثم انه عليه السلام نهى عن مجالسة هولاء الثلاثة وامر بمباينتهم حتى امر بذلك نساءهم فضاقت عليهم
الارض بما رحبت وجاءت امراة هلال بن امية الى وقالت يا رسول الله لقد بكا حتى خفت على بصره حتى اذا مضى خمسون يوما انزل الله تعالى
لقد تاب الله على النبي والمهاجرين وانزل قوله تعالى وعلى الثلاثة الذين خلفوا فعند ذلك خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم الى حجرته وهو عند ام
سلمة فقال الله اكبر قد انزل الله عذر اصحابنا فلما صلى الفجر ذكر ذلك لاصحابه وبشرهم بان الله قد تاب عليهم فانطلقوا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم
وتلى عليهم ما نزل فيهم فقال كعب توبتي الى الله ان اخرج مالي صدقة فقال لا قلت فنصفه قال لا قلت فثلثه قال نعم واعلم انه تعالى وصف هولاء الثلاثة
بصفات ثلاث • الصفة الاولى قوله حتى اذا ضاقت عليهم الارض بما رحبت قال المفسرون معناه ان النبي عليه السلام اعرض عنهم ومنع المومنين
من مكالمتهم وامر ازواجهم باعتزالهم وبقوا على هذه الحالة خمسين يوما وقيل اكثر ومعنى وضاقت عليهم الارض بما رحبت تقدم تفسيره في هذه السورة
والصفة الثانية قوله وضاقت عليهم انفسهم والمراد ضيق صدورهم بسبب الهم والغم ومجانبة الاولياء والاحباب عنهم ونظر الناس اليهم بعين الاهانة
والصفة الثالثة قوله وظنوا ان لا ملجا من الله الا اليه ويقرب معناه من قوله عليه السلام في دعائه اعوذ برضاك من سخطك واعوذ بعفوك
من غضبك واعوذ بك منك ومن الناس من قال معنى قوله وظنوا اي علموا كما في قوله الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم قالوا والدليل عليه انه تعالى ذكر هذا
الوصف في حقهم في معرض المدح والثناء ولا يكون كذلك الا ويكونوا عالمين بانه لا ملجا من الله الا اليه قال اخرون لا يمتنع اجراء هذا اللفظ على
ظاهره وتقريره من وجهين الاول ان النبي عليه السلام قصر امرهم على الوحي وهم ما كانوا قاطعين ان الله تعالى ينزل في شانهم قرانا بل كانوا مجوزين
لذلك والثاني هب انهم كانوا قاطعين بان الله ينزل الوحي وبراءتهم عن النفاق ولكنهم كانوا يجوزون ان تطول المدة في بقائهم في الشدة فالظن عاد
الى تجويز كون تلك المدة قصيرة ولما وصفهم الله تعالى بهذه الصفات الثلاثة قال ثم تاب عليهم وفيه مسائل **المسئلة الاولى** اعلم انه
لا بد ههنا من اضمار والتقدير حتى ضاقت عليهم الارض بما رحبت وضاقت عليهم انفسهم وظنوا ان لا ملجا من الله الا اليه ثم تاب عليهم وانما حسن هذا
الحذف لانه تقدم ذكره في قوله لقد تاب الله على النبي والمهاجرين والانصار والذين معه وعلى الثلاثة الذين خلفوا فلما مر ذكره هناك
حسن حذفه في هذا الموضع فان قيل فعلى هذا التقدير يصير الكلام ثم تاب عليهم فما الفائدة في هذا التكرير قلنا هذا التكرير
حسن للتاكيد كما ان السلطان اذا اراد ان يبالغ في تقرير العفو لبعض عبيده يقول عفوت عنك ثم عفوت عنك فان قيل فما معنى قوله
ثم تاب عليهم ليتوبوا قلنا فيه وجوه الاول قال اصحابنا المقصود منه بيان ان فعل العبد مخلوق لله تعالى فقوله ثم تاب عليهم يدل
على التوبة فعل الله تعالى وقوله ليتوبوا يدل على انها فعل العبد فهذا صريح قولنا ونظيره قوله فليضحكوا مع قوله وانه هو اضحك وقوله
كما اخرجك ربك مع قوله اذ اخرجه الذين كفروا وقوله هو الذي يسيركم مع قوله قل سيروا والثاني المراد تاب الله عليهم في الماضي ليكون
داعيا لهم الى التوبة في المستقبل والثالث اصل التوبة الرجوع فالمراد ثم تاب عليهم ليرجعوا الى حالهم وعادتهم في الاختلاط بالمومنين
وزوال المباينة فتسكن نفوسهم عند ذلك • الرابع ثم تاب عليهم ليتوبوا اي ليدوموا على التوبة ولا تراجعوا ما يبطلها الخامس ثم تاب
عليهم ليلتفتوا بالتوبة ويتوفر عليهم ثوابها وهذان النقصان لا يحصلان الا بعد توبة الله تعالى عليهم **المسئلة الثانية**
احتج اصحابنا بهذه الاية على ان قبول التوبة غير واجب على الله تعالى عقلا قالوا لان شرائط التوبة في حق هولاء قد حصلت في اول الامر ثم انه
عليه السلام ما قبلهم ولم يلتفت اليهم وتركهم مدة خمسين يوما او اكثر ولو كان قبول التوبة واجبا عقلا لما جاز ذلك اجاب الجبائي
عنه بان قال ان تلك التوبة صارت مقبولة من اول الامر لكنه تعالى اراد تشديد التكليف عليهم لكيلا يتجرا على التخلف عن رسول الله صلى الله
عليه وسلم فيما يامر به من جهاد وغيره وايضا لم يكن نهيه عليه السلام من كلامهم عقوبة بل كان على التشديد في التكليف قال القاضي وانما خص الرسول
عليه السلام هولاء الثلاثة بهذا التشديد لانهم ادعوا الحق واعترفوا بالذنب فالذي يجري عليهم وهذه حالهم يكون في الزجر ابلغ مما يجري
على من يظهر العذر من المنافقين والجواب انا متمسكون بظاهر قوله تعالى ثم تاب عليهم وكلمة ثم في اللغة للتراخي بمقتضى هذا اللفظ تاخر
قبول التوبة فان حملتم ذلك على تاخر اظهار هذا القبول كان ذلك عدولا عن الظاهر من غير دليل فان قالوا الموجب لهذا العدول قوله تعالى وهو
الذي يقبل التوبة قلنا صيغة يقبل للمستقبل وهي لا تفيد الفور اصلا بالاجماع ثم انه تعالى ختم الاية بقوله ان الله هو التواب الرحيم اعلم ان ذكر الرحيم
عقيب ذكر التواب يدل على ان قبول التوبة لاجل محض الرحمة والكرم لا لاجل الوجوب وذلك يقوي قولنا في انه لا يجب عقلا على الله تعالى قبول التوبة

قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين اعلم انه تعالى لما حكم بقبول توبة هولاء
الثلاثة ذكر ما يكون كالزاجر عن مثل فعل ما مضى وهو التخلف عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والجهاد فقال يا ايها الذين امنوا اتقوا الله في
مخالفة امر الرسول وكونوا مع الصادقين مع النبي عليه السلام والصحابة رضي الله عنهم في الغزوات ولا تكونوا متخلفين عنها وجالسين مع المنافقين في البيوت
وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** اعلم انه تعالى امر المومنين بالكون مع الصادقين وظاهر الامر للوجوب فوجب على المومنين ان يكونوا مع الصادقين
ومتى وجب الكون مع الصادقين فلا بد من وجود الصادقين لان الكون مع الشيء مشروط بوجود ذلك الشيء فهذا يدل على انه لا بد من وجود الصادقين في
كل وقت وذلك يمنع من اطباق الكل على الباطل ومتى امتنع اطباق الكل على الباطل وجب اذا اطبقوا على شيء ان يكونوا محقين وهذا يدل على ان اجماع

الامة حجة فان قيل لم لا يجوز ان يقال المراد بقوله كونوا مع الصادقين اي كونوا على طريقة الصالحين كما ان الرجل اذا قال لولده كن مع الصالحين
لا يفيد الا ذلك سلمنا ذلك لكن نقول ان هذا الامر كان موجودا في زمان الرسول عليه السلام فقط فكان هذا امرا بالكون مع الرسول فلا يدخل وجوب
صادق في سائر الازمنة لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك الصادق هو المعصوم الذي يمنع خلو زمان التكليف عنه كما تقوله الشيعة والجواب عن الاول
ان قوله وكونوا مع الصادقين امر بموافقة الصادقين ونهي عن مفارقتهم وذلك مشروط بوجود الصادقين وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب
فدلت هذه الاية على وجود الصادقين وقوله انه محمول على ان يكونوا على طريقة الصادقين فنقول انه عدول عن الظاهر من غير دليل قوله هذا
الامر مختص بزمان الرسول عليه السلام قلنا هذا باطل لوجوه الاول انه ثبت بالتواتر الظاهر من دين محمد عليه السلام ان التكاليف المذكورة في
القران متوجهة على المكلف الى يوم القيامة فكان الامر في هذا التكليف كذلك والثاني ان الصفة تتناول الاوقات كلها بدليل صحة الاستثناء والثالث
ما لم يكن الوقت المعين مذكورا في لفظ الاية لم يكن حمل الاية على البعض اولى من حمله على الباقي واما ان لا يحمل على شيء من الاوقات فيفضي الى التعطيل
وهو باطل او على الكل وهو المطلوب والرابع وهو ان قوله يا ايها الذين امنوا اتقوا الله امر لهم بالتقوى وهذا الامر انما يتناول من يصح منه ان لا
يكون متقيا وانما يكون كذلك لو كان جائز الخطاء فكانت الاية دالة على من كان جائز الخطاء وجب كونه متعديا بمن كان واجب العصمة وهم الذين يحكم الله
تعالى بكونهم صادقين وترتيب الحكم بهذا يدل على انه انما وجب على جائز الخطاء عن الخطاء كونه مع المعصوم عن الخطاء حتى يكون المعصوم عن الخطاء مانعا
لجائز الخطاء عن الخطاء وهذا المعنى قائم في جميع الازمان فوجب حصوله في كل الازمان قوله لم لا يجوز ان يكون المراد هو كون المؤمن مع المعصوم الموجود
في كل زمان قلنا نحن نعرف بانه لا بد من معصوم في كل زمان الا انا نقول ذلك المعصوم هو مجموع الامة وانتم تقولون ذلك المعصوم واحد منهم فنقول
هذا الثاني باطل لانه تعالى اوجب على كل واحد من المؤمنين ان يكونوا مع الصادقين وانما يمكنه ذلك لو كان عالما بان ذلك الصادق من هؤلاء الجاهل بانه
من هو لو كان مامورا بالكون معه كان ذلك تكليف ما لا يطاق وانه لا يجوز لكنا لا نعلم انسانا معينا موصوفا بوصف العصمة ولا نعلم بانا لا نعلم هذا
الانسان حاصل بالضرورة فثبت ان قوله وكونوا مع الصادقين ليس امرا بالكون مع شخص معين ولما بطل هذا بقي ان المراد منه الكون مع مجموع الامة
وذلك يدل على ان قول مجموع الامة حق وصواب فلا معنى لقولنا الاجماع حجة الا ذلك **المسئلة الثانية** الاية دالة على فضيلة الصدق
وكمال درجته والذي يؤيده على ان الامر كذلك وجوه الاول روي ان رجلا جاء الى النبي عليه السلام وقال اني رجل اريد اؤمن بك الا
اني احب الخمر والزنا والسرقة والكذب والناس يقولون انك تحرم هذه الاشياء ولا طاقة لي على تركها فان قنعت مني بترك واحد
منها امنت بك فقال عليه السلام اترك الكذب فقبل ذلك ثم اسلم فلما خرج من عند النبي عليه السلام عرضوا عليه الخمر فقال ان شربت
وسالني الرسول عن شربها وكذبت فقد نقضت العهد وان صدقت اقام الحد علي فتركها ثم عرضوا عليه الزنا فجاء ذلك الخاطر فتركه وكذا
في السرقة فعاد الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال ما احسن ما فعلت لما منعتني عن الكذب انسدت ابواب المعاصي علي وفات الكل الثاني
روي عن ابن مسعود انه قال عليكم بالصدق فانه يقرب الى البر والبر يقرب الى الجنة وان العبد ليصدق فيكتب عند الله صديقا واياكم والكذب
فان الكذب يقرب الى الفجور والفجور يقرب الى النار وان الرجل ليكذب حتى يكتب عند الله كذابا الا ترى انه يقال صدقت وبررت وكذبت
وفجرت الثالث قيل في قوله تعالى حكاية عن ابليس فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين ان ابليس انما ذكر هذا الاستثناء لانه
لو لم يذكره لصار كاذبا في ادعاء اغواء الكل فكانه استنكف عن الكذب فذكر هذا الاستثناء واذا كان الكذب شيئا يستنكف منه ابليس فالمسلم اولى ان
يستنكف منه الرابع من فضائل الصدق ان الايمان منه لا من سائر الطاعات ومن معايب الكذب ان الكفر منه لا من سائر الذنوب واختلف
الناس في ان المقتضي لقبحه ما هو فقال اصحابنا المقتضي لقبحه هو كونه مخلا لمصالح العالم ومصالح النفس وقالت المعتزلة المقتضي لقبحه هو كونه كذبا
ودليلنا قوله تعالى يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين يعني لا تقبلوا قول الفاسق
فربما كان كذبا فيتولد عن قبول ذلك الكذب فعل تصيرون نادمين عليه وذلك يدل على انه تعالى انما اوجب رد ما يجوز كونه كذبا لاحتمال
كونه كذبا مفضيا الى ما يضاد المصالح فوجب ان يكون المقتضي لقبح الكذب افضاه الى المفاسد واحتج القاضي على قوله بان من دفع الى طلب
منفعة او دفع مضرة وامكنه الوصول الى ذلك بان يكذب وان يصدق فقد علم ببديهة العقل انه لا يجوز ان يعدل عن الصدق الى الكذب ولو امكنه
ان يصل الى ذلك بصدق لجاز ان يعدل عن الصدق الى الكذب من احدهما الى الاخر فلو كان الكذب يحسن لمنفعة وازالة مضرة لكان حاله حال
الصدق ولما لم يكن كذلك علم انه لا يكون الا قبيحا ولانه لو جاز ان يحسن لوجب ان يجوز ان يامر الله تعالى به اذا كان مصلحة ولو جاز ذلك لجاز ان يفعله
الله تعالى اذا كان مصلحة وذلك يؤدي الى ان لا يوثق باخباره هذا ما ذكره في التفسير فيقال له في الجواب عن الاول ان الانسان لما تقرر عنده من اول
عمره الى اخر عمره تقبيح الكذب لاجل كونه مخلا بمصالح العالم وصار ذلك نصب عينه وصورة خياله فتلك الصورة والنادرة اذا اتفقت يحكم عليها
بحكم العادة الراسخة عليها بالقبح فلزم ضم كون الانسان خاليا عن هذه العادة وفرضتم استواء الصدق والكذب في الافضاء الى المطلوب فعلى هذا
التقدير لا نسلم حصول الترجيح ويقال له في الجواب عن حجته الثانية انكم تثبتون امتناع الكذب على الله تعالى لكونه قبيحا لكونه كذبا فلو اثبتم هذا
المعنى بامتناع صدوره عن الله تعالى لزم الدور وهو باطل **قوله تعالى** ما كان لاهل المدينة
ومن حولهم من الاعراب ان يتخلفوا عن رسول الله اعلم انه تعالى لما امر بقوله كونوا مع الصادقين وجوز الكون في موافقة الرسول عليه السلام
في جميع الغزوات والمشاهد الى غير ذلك فنهى في هذه الاية عن التخلف عنه فقال ما كان لاهل المدينة ومن حولهم من الاعراب ان يتخلفوا عن رسول الله

الاعراب الذين كانوا حول المدينة مزينة وجهينة واشجع واسلم وغفار قاله ابن عباس وقيل بل هو نبأ وان جميع الاعراب الذين كانوا حول المدينة
فان اللفظ عام والتخصيص حكم وعلى القولين فليس لهم ان يتخلفوا عن رسول الله ولا يطلبوا لانفسهم الخفض والدعة حال ما يكون رسول الله صلى الله
عليه وسلم سببا للكد والمشقة نزوله ولا يرغبوا بانفسهم عن نفسه يقال رغبت بنفسي عن هذا الامر اي ترفعت عنه وتركته وانا ارغب بفلان عن هذا الامر
اي لجل به عليه ولا اتركه له والمعنى ليس لهم ان يكرهوا لانفسهم ما يرضاه الرسول عليه السلام لنفسه واعلم ان ظاهر هذه الالفاظ وجوب الجهاد
على كل هؤلاء الا انا نقول اما المرضى والضعفاء والعاجزون مخصوصون بدليل العقل وايضا بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وايضا بقوله
ليس على الاعمى حرج ولا على الاعرج حرج واما ان لهما عذرا واجب على كل احد بعينه فقد دللنا على ذلك في هذا الكتاب مرارا فثبت بما ذكرنا
ان هذا العموم مخصوص ان هذا العموم وبقي ما
وراء من الصورتين داخلا تحت هذا العموم واعلم انه تعالى لما منع من التخلف عن الرسول بين ان ذلك السفر نوع من انواع المشقة الا وهو يوجب الثواب
العظيم عند الله تعالى ثم انه تعالى ذكر امورا خمسة * اولها قوله تعالى ذلك بانهم لا يصيبهم ظمأ ولا نصب ومعناه الاعياء والتعب وثانيها
قوله ولا مخمصة في سبيل الله يريد مجاعة شديدة ويظهر به ضمور البطن ومنه يقال فلان خميص البطن * وثالثها قوله ولا يطئون موطئا يغيظ
الكفار اي لا يضع الانسان قدمه ولا يضع فرسه حافره ولا يضع بعير خفه بحيث يعبر ذلك شيئا يغيظ الكفار قال ابن الاعرابي يقال غاظه وغيظه
واغاظه بمعنى واحد اي اغضبه * ورابعها قوله ولا ينالون من عدو نيلا اي اسرا وقتلا وهزيمة قليلا كان او كثيرا الا كتب لهم به عمل اي الا كان ذلك
مرتبة لهم عند الله ويدل على هذه الآية على ان من قصد طاعة الله كان قيامه وقعوده ومشيه وحركته وسكونه كل حسنات مكتوبة عند الله وكذا القول
في طرف المعصية واختلفوا فقال قتادة هذا الحكم مر خواص رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا غزا بنفسه فليس لاحد ان يتخلف عنه الا بعذر وقال ابن زيد
هذا حين كان المسلمون قليلين فلما كثروا نسخها الله تعالى بقوله وما كان المؤمنون لينفروا كافة وقال عطية ما كان لهم ان يتخلفوا عن رسول الله اذا دعاهم
وامرهم وهذا هو الصحيح انه يتعين الاجابة والطاعة لرسول الله صلى الله عليه وسلم اذا امر وكذلك غيره من الولاة والائمة اذا ندبوا وعينوا الا ما لو
سوغنا للمندوب ان يتباعد ولا يخف بذلك بعضنا دون بعض لادى ذلك الى تعطيل الجهاد ثم قال ولا ينفقون نفقة صغيرة ولا كبيرة يريد غير
مما تونفها وعلا فة سوطا مما تونفا ولا يقطعون واديا والوادي كل منفرج بين جبال او اكام يكون مسلوكا للسيل والجمع الاودية الا وهو يوجب الثواب
في الآية مسائل المسئلة الاولى اعلم انه يمكن ان يقال هذه الآية من بقية احكام الجهاد ويمكن ان يقال انه كلام مبتدأ لا تعلق لها بالجهاد
اما الاحتمال الاول فنقل عن ابن عباس انه عليه السلام كان اذا خرج الى الغزو لم يتخلف عنه الا منافق او صاحب عذر فلما بالغ الله سبحانه في ايجاب الغزو على الناس
في غزاة تبوك قال المؤمنون والله لا نتخلف عن شيء من الغزوات مع الرسول صلى الله عليه وسلم ولا عن سرية فلما قدم الرسول عليه السلام المدينة وامر الرايا
الى الكفار نفر المسلمون جميعا الى الغزو وتركوه وحده بالمدينة فنزلت هذه الآية والمعنى انه لا يجوز للمؤمنين ان ينفروا كلهم الى العدو الى الجهاد بل يجب
ان يصبر وا طائفتين طائفة في خدمة الرسول وتنفر طائفة اخرى الى الغزو وذلك لان الاسلام في ذلك الوقت كان محتاجا الى الغزو والجهاد وقد
الكفار وايضا كانت التكاليف تخف والشرائع تنزل وكان بالمسلمين حاجة الى ان يكون منهم حضرة الرسول عليه السلام ويتعلموا تلك الشرائع وتحمله
تلك التكاليف ويبلغها الى الغائبين فثبت ان في ذلك الوقت كان الواجب انقسام اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الى قسمين احد القسمين ينفرون
الى الغزو والجهاد والثاني يكونوا معينين بحضرة الرسول صلى الله عليه وسلم فالطائفة النافرة الى الغزو يكونون ناهين عن المنكر بالغزو والطائفة
المقيمة ناهين عن الكافرين في النفقة وبهذا الطريق يتم امر الدين بهاتين الطائفتين اذا عرفت هذا فنقول على هذا القول احتمالان احدهما ان يكون
الطائفة المقيمة هم الذين يتفقهون في الدين بسبب انهم لازموا خدمة الرسول عليه السلام وشاهدوا الوحي والتنزيل فكلما نزل تكليف وحدث
شرع عرفوه وضبطوه فاذا رجعت الطائفة النافرة في الغزو اليهم فالطائفة المقيمة ينذرونهم ما يعلموه من التكاليف والشرائع وبهذا التقدير
يكون الآية من اضمار والتقدير فلولا نفر من كل فرقة طائفة وانما نفرت طائفة ليتفقهوا ليتفقه المقيمون بهذا الدين ولينذروا قومهم يعني النافرة
الى الغزو اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون معاصي الله تعالى عند ذلك التعلم * والاحتمال الثاني هو ان يقال التفقه صفة
للطائفة النافرة وهذا قول الحسن ومعنى الآية فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة حتى يصير هذه الطائفة النافرة فقهاء في الدين
وذلك التفقه المراد منه انهم يشاهدون ظهور المسلمين على المشركين وان العدد والقليل منهم يغلبون العالم من المشركين لجمعهم
يعلمون ان ذلك بسبب ان الله تعالى خصهم بالنصر والتائيد وانه تعالى يريد اعلاء دين محمد عليه السلام وتقويته فيجب عليهم اذا رجعوا من
ذلك النفر الى قومهم من الكفار وانذروهم بما شاهدوا من دلائل النصر والفتح والظفر لعلهم يحذرون فيتركوا الكفر والشك والنفاق فهذا
القول ايضا محتمل وطعن القاضي في هذا القول قال لان هذا الجنس لا يعد فقيها في الدين ويمكن ان يجاب عنه بانهم اذا شاهدوا ان القوم القليل
الذي ليس لهم سلاح ولا زاد يغلبون الجمع العظيم من الكفار الذين كثر زادهم وسلاحهم وقرب شوكتهم فحينئذ اذا انتهوا الى ما هو المقصود
وهو اداء هذا الامر من الله تعالى وليس من البعد اذا لوكان من البعد الغالب القليل الكثير ولما بقي هذا في الدين الى قيام القيامة كل يوم فالمقصد
لهم هذه الدقائق واللطائف لا شك انه تفقه واما الاحتمال الثاني وهو ان يقال هذه الآية ليست من بقايا احكام الجهاد بل هي

حكم مبتدا مستقل بنفسه وتقدير ان يقال انه تعالى لما بين في هذه السورة امر الهجرة ثم امر الجهاد وهما عبادتان بالسفر بين انها عبادة التفقه من جهة الرسول عليه السلام وله تعلق بالسفر فقال وما كان المؤمنون ليسفروا كافة الى حضرة الرسول ليتفقهوا في الدين بل ذلك غير واجب وغير جايز وله حالة كحال الجهاد معه الذي يجب ان يخرج فيه كل من لا عذر له ثم قال تعالى فلولا نفر من كل فرقة من الفرق الساكنين في البلاد طايفة الى حضرة الرسول عليه السلام ليتفقهوا في الدين وليعرفوا الحلال والحرام ويعودوا الى اقوامهم فينذروا وانذارهم لكي يرجعوا عن كفرهم وعلى هذا التقدير يكون المراد من خروج وجوب الخروج الى حضرة الرسول عليه السلام للتفقه والتعلم فان قيل اقصى الآية على وجوب الخروج للتفقه في كل زمان قلنا ما يتعذر عن التفقه الا بالسفر وجب عليه السفر وفي زمان الرسول عليه السلام كان لا مركذلك لان الشريعة ما كانت مستقرة بل كان تحدث كل يوم تكليف جديد وشرع حادث اما في زماننا فقد صارت الشريعة مستقرة فاذا امكن تحصيل العلم في الوطن لم يكن السفر واجبا الا انه لما كان لفظ الآية دليلا على السفر لا جرم رأينا ان العلم المبارك المنتفع به لا يحصل الا بالسفر **المسئلة الثانية** في تفسير الالفاظ المذكورة في هذه الآية لولا اذا دخل على الفعل كان بمعنى التخضيض مثل هلا وانما جاز ان يكون لولا بمعنى هلا ان هلا كلمتان هل ولا واستفهام وعرض لانه اذا قلت للرجل هلا تاكل هل تدخل فكانك عرضت ذلك عليه ولا وهو تحضيض فهلا مركب من امرين العرض والتحضيض فاذا قلت هلا فعلت كذا فكانك قلت هل فعلت ثم قلت نعه لا اي ما فعلته فيه تنبيه على وجوب الفعل وتنبيه على انه خصل الاخلال بهذا الواجب وهكذا الكلام في لولا لانك لو قلت لو ظلت علي ولو اكلت عندي لفهم ايضا عرض واخبار عن سرورك به لو فعل وهكذا الكلام في لو ما ومنه قوله لو ما ما تينا بالملايكة فثبت ان لولا وهلا ولو ما الفاظ متقاربة والمقصود من الكل الترغيب والتخصيض قوله فلو لا نفر من كل فرقة طايفة فهلا فعلوا ذلك **المسئله الثالثه** هذه الآية حجة قوية في ان خبر الواحد حجة وقد اطنبنا في تقريرها في كتاب الحصول من الاصول والذي نقوله ههنا ان كل ثلاثة فرقة وقد اوجب الله تعالى ان يخرج من كل فرقة طايفة والخارج من الثلاثة يكون اثنين او واحدا فوجب ان تكون الطايفة اما واحدا واما اثنين ثم انه تعالى اوجب العمل باخبارهم لان قوله وليندروا قومهم عبارة عن اخبارهم وهو قوله لعلهم يحذرون ايجاب على قومهم ان يعملوا باخبارهم وذلك يقتضي ان يكون خبر الواحد او الاثنين حجة في الشرع قال القاضي هذه الآية لا تدل على وجوب العمل بخبر الواحد لان الطايفة قد تكون جماعة يقع بخبرها العلم ولان قوله وليندروا قومهم يصح وان لم يجب القبول كما ان الشاهد الواحد تلزمه الشهادة وان لم يلزم القبول فلان الانذار يتضمن التخويف وهذا القدر لا يقتضي وجوب العمل به وللجواب اما قوله الطايفة وقد تكون جماعة فجوابه انا بينا ان كل ثلاثة فرقة فلما اوجب الله تعالى ان يخرج من كل فرقة طايفة لزم كون الطايفة اما اثنين او واحدا وذلك يبطل كون الطايفة جماعة بقي ان يقال لم قلتم ان الطايفة اذا رجعت الى قومها وجب العمل بقولها ولم لا يجوز ان يقال انما يجب العمل بقولها اذا حصل العلم بقولها لم قلتم انه تعالى اوجب على كل طايفة ان يرجعوا الى قومهم وذلك يقتضي رجوع كل طايفة الى قوم نفرانه تعالى اوجب العمل بقول تلك الطايفة وذلك يفيد المطلوب واما قوله وليندروا قومهم يصح وان لم يجب القبول فنقول انا لا نمسك في وجوب العمل بخبر الواحد بقوله وليندروا بل بقوله لعلهم يحذرون فان قوله لعلهم يحذرون ترغيب منه تعالى في الحذر بناء على ان ذلك الانذار يقتضي الجاب العمل به وفي ذلك الانذار وبهذا الجواب خرج الجواب عن سؤاله الثالث وهو قوله الانذار يتضمن التخويف وهذا القدر لا يقتضي وجوب العمل به **المسئله الرابعة** دلت الآية على انه يجب ان يكون المقصود من التفقه والتعلم دعوة الخلق الى الحق وارشادهم الى الدين القويم والصراط المستقيم لان الآية تدل على انه تعالى امرهم بالتفقه في الدين لاجل انهم اذا رجعوا الى اقوامهم انذروهم بالدين الحق واولئك يحذرون الجهل والمعصية ويرغبون في قبول الدين وكل من تفقه وتعلم لهذا الغرض كان على النهج القويم والصراط المستقيم ومن عدل عنه وطلب الدنيا بالدين كان من الاخسرين اعمالا الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون انهم يحسنون صنعا **قوله تعالى** يا ايها الذين امنوا قاتلوا الذين يلونكم من الكفار وليجدوا فيكم غلظة واعلموا ان الله مع المتقين عن الحسن انه قال هذه الآية نزلت قبل الامر بقتال المشركين كافة ثم انها صارت منسوخة بقوله فاقتلوا المشركين كافة واما المحققون فانهم انكروا هذا النسخ وقالوا انه تعالى لما امر بقتال المشركين كافة ارشدهم بهذا الباب الى الطريق الاصوب الاصلح وهو ان يبدؤا من الاقرب فالاقرب مستدلا الى الابعد فالابعد الا ترى ان امر الدعوة وقع على الترتيب هذا الترتيب قال تعالى وانذر عشيرتك الاقربين ولما امر الله تعالى الا بعد الاقرب وقع على هذا الترتيب الا ترى ان الله تعالى امر النبي صلى الله عليه وسلم اولا بالانذار ثم امر بالدعوة ثم امر بالقتال ثم امر بالغزو والسبب في هذا الترتيب ان الاقرب اقدر على نصرة الانسان من الابعد فلو بدأ بالابعد لاحتاج في الغزو الى مفارقة الاقرب وفي ذلك تضييع الاقرب وهو لا يجوز ولما امر بالغزو من المواضع القريبة اولى لوجوه الاول ان مقاتلة الكفار وقعة واحدة ومقاتلة الاقرب فالاقرب وقعات متعددة ولما ثبت ان الكفار لا بد وان يقاتلوا وجب ان يكون الابتداء بالاقرب اولى لان المؤنة في الذهاب من الحاضر الى البعيد اكثر منها في الذهاب من البعيد الى الحاضر الثاني ان الابتداء بالاقرب والثاني ان الابتداء بالاقرب اولى لان النفقات فيه اقل والحاجة الى الدواب والآلات والعدد ان اقل الثالث ان القرابة الحاضة اذا حاربوا وانما من الاقرب الى الابعد لقد عرض الدواري للفتنة الرابع ان المجاورين لدار الاسلام اما ان يكونوا اقوياء كان تعرضهم لدار الاسلام اشد واكثر من تعرض الكفار المتباعدين ولان القوي الاكثر اولى بالدفع وان كانوا ضعفاء كان استيلاء المسلمين عليهم اسهل وحصول العز للاسلام بسبب انكارهم اقرب والبدء بالاقرب كان الابتداء بهم اولى الخامس ان وقوف الانسان على حال من يقرب منه اسهل من وقوفه على حال من يبعد منه ولو كان كذلك كان اقدار المسلمين على مقاتلة الاقربين اسهل لعلمهم بكيفية احوالهم وبمقادير انعامهم وعدد عساكرهم السادس امر النبي صلى الله عليه وسلم القرآن وامر قلنا ان الابتداء بالغزو من المواضع القريبة اولى لوجوه الاول ان مقاتلة الكفار وقعة واحدة ومقاتلة الاقرب فالاقرب وقعات متعددة ولما ثبت ان الكفار لا بد وان يقاتلوا وجب ان يكون الابتداء بالاقرب اولى لان النفقات فيه اقل والحاجة الى الدواب والآلات والعدد ان اقل الثالث ان القرابة الحاضة اذا حاربوا وانما من الاقرب الى الابعد لقد عرض الدواري للفتنة الرابع ان المجاورين لدار الاسلام اما ان يكونوا اقوياء كان تعرضهم لدار الاسلام اشد واكثر من تعرض الكفار المتباعدين ولان القوي الاكثر اولى بالدفع وان كانوا ضعفاء كان استيلاء المسلمين عليهم اسهل وحصول العز للاسلام بسبب انكارهم اقرب والبدء بالاقرب كان الابتداء بهم اولى الخامس ان وقوف الانسان على حال من يقرب منه اسهل من وقوفه على حال من يبعد منه ولو كان كذلك كان اقتدار المسلمين على مقاتلة الاقربين اسهل لعلمهم بكيفية احوالهم وبمقادير انعامهم وعدد عساكرهم السادس امر النبي صلى الله عليه وسلم القرآن وامر قلنا ان الابتداء بالغزو من المواضع القريبة اولى لوجوه الاول ان مقاتلة الكفار وقعة واحدة ومقاتلة الاقرب فالاقرب وقعات متعددة ولما ثبت ان الكفار لا بد وان يقاتلوا وجب ان يكون الابتداء بالاقرب اولى لان النفقات فيه اقل والحاجة الى الدواب والآلات والعدد ان اقل الثالث ان القرابة الحاضة اذا حاربوا وانما من الاقرب الى الابعد لقد عرض الدواري للفتنة الرابع ان المجاورين لدار الاسلام اما ان يكونوا اقوياء كان تعرضهم لدار الاسلام اشد واكثر من تعرض الكفار المتباعدين ولان القوي الاكثر اولى بالدفع وان كانوا ضعفاء كان استيلاء المسلمين عليهم اسهل وحصول العز للاسلام بسبب انكارهم اقرب والبدء بالاقرب كان الابتداء بهم اولى الخامس ان وقوف الانسان على حال من يقرب منه اسهل من وقوفه على حال من يبعد منه ولو كان كذلك كان اقتدار المسلمين على مقاتلة الاقربين اسهل لعلمهم بكيفية احوالهم وبمقادير انعامهم وعدد عساكرهم السادس امر النبي صلى الله عليه وسلم القرآن وامر الى دار الاسلام واسعة فاذا استغل اهل كل بلد بقتال من يقرب منهم من الكفار كانت المؤنة اسهل وحصول المقصود اتم السابع انه اذا اجتمع واجبان

وكان احدهما ايسر حصولا وجب تقديمه والقرب سبب السهولة فوجب الابتداء بالاقرب والثامن انا بينا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ابتدأ في الدعوة بالاقرب فالاقرب وفي الغزو بالاقرب فالاقرب وفي جميع الحدثات كذلك حتى ان الاعرابي الذي جبذ بطرف المائدة وكان يبدء بالاقرب فالاقرب وفي الحوائج البعيدة من تلك المائدة قال عليه السلام كل مما يليك فدلت هذه الوجوه على ان الابتداء بالاقرب فالاقرب واجب فان قيل ربما كان التخطي من الاقرب الى الابعد اصلح لان الابعد ينفع في قلبه انه انما جاوز الاقرب لانه لا يقيم له وزنا قلنا ذلك احتمال واحد وما ذكرناه احتمالات كثيرة ومصالح الدنيا مبنية على ترجيح ما هو اكثر مصلحة على ما هو اقل وهذا الذي قلناه انما قلنا اذا تعذر الجمع بين مقاصد الاقرب والابعد اما اذا امكن الجمع بين الكل فلا كلام في ان الاولى هو الجمع ثم نقول ان هذه الاية غير منسوخة البتة واما قوله تعالى ولجدوا فيكم غلظة قال الزجاج فيها ثلاث لغات فتح الغين وضمها وكسرها قال صاحب الكشاف الغلظة بالكسر الشدة والغلظة كالضغطة والغلظ كالخرق وهذه الاية تدل على الامر بالتغليظ عليهم ونظيره قوله واغلظ عليهم وقوله ولا تهنوا وقوله في صفة الصحابة اشداء على الكفار وقوله اشداء على الكفار ونقل عن الشعبي عبارات في تفسير الغلظة قيل شدة وقيل عنفا واعلم ان الغلظة ضد الرقة وهي الشدة في احلال النقمة والتأديب فيها انها اقوى تاثيرا في الزجر والمنع عن القبيح ان الامر في هذا الباب لا يكون بل قد يحتاج تارة الى الرفق واللطف واخرى الى العنف ولهذا السبب قال ولجدوا فيكم غلظة تنبيها على انه لا يجوز الاقتصار على الغلظة البتة فانه ينفر ويوجب تنفر القوم فقوله ولجدوا فيكم غلظة يدل على تقليل الغلظة كانه قال لابد وان يكونوا بحيث لو فتشوا عن اخلاقكم وطباعكم لوجدوا فيكم غلظة وهذا الكلام انما يليق بمن الزمه الله الرحمة والرأفة ومع ذلك فلا بد وان يكون بحيث لو فتش عن اخلاقه وطباعه لوجد فيه غلظة وهذا الكلام انما يليق بمن يخلو عن نوع غلظة واعلم ان هذه الغلظة انما تعتبر فيما يتصل بالدعوة الى الدين وذلك اما بإقامة الحجة والتنبيه واما بالقتال والجهاد فاما ان يخلو عن هذا التغليظ فيما يتصل بالبيع والشراء والمجالسة والمواكلة فلا قال واعلموا ان الله مع المتقين والمراد ان يكون الله معه على القتال والجهاد بسبب تقوى الله لا بسبب طلب المال والجاه فاذا راى قبل الاسلام احجم عن قتاله واذا راه مال الى قبول الحرية تركه واذا كثر العدد واخذ الغنائم على رغم حكم الله تعالى

قوله تعالى

وإذا ما أنزلت سورة فمنهم من يقول أيكم زادته هذه إيمانا فأما الذين آمنوا فزادتهم إيمانا وهم يستبشرون وأما الذين في قلوبهم مرض فزادتهم رجسا إلى رجسهم وماتوا وهم كافرون اعلم انه تعالى لما ذكر حال المنافقين وذكر انهم لهول الفتح قالوا واذا ما انزلت سورة فمن المنافقين من يقول ايكم زادته هذه ايمانا واختلفوا فقال بعضهم يقول بعض المنافقين لبعض المنافقين وذكر انهم لهول الفتح قالوا واذا ما انزلت سورة فمن المنافقين من يقول ايكم زادته هذه ايمانا واختلفوا فقال بعضهم يقول بعض المنافقين لبعض ومقصودهم تليين قولهم على النفاق وقالوا حزون بل يقولونه لعوام المسلمين وغرضهم صدهم عن الايمان وقالوا حزون بل ذكروه على وجه الهزء والكل محصل ولا يمكن حمله على الكل لان حكاية الحال لا تفيد العموم ثم انه تعالى اجاب فقال انه حصل للمؤمنين بسبب نزول هذه السورة امران وحصل للكافرين ايضا امران اما الذي حصل للمؤمنين فالاول انها تزيدهم ايمانا اذ لا بد عند نزولها من ان يفهموا معانيها ويعتقدوا بانها حق من عند الله والكلام في زيادة الايمان ونقصانه قد ذكرناه في اول سورة الانفال والثاني ما يحصل لهم من الاستبشار بها في الدنيا من النصر والظفر ومن حمله على الفرح والسرور الحاصل بسبب تلك المكالمة الزائدة من حيث انه يتوسل به الى مزيد من الثواب ثم جمع للمنافقين امرين مقابلين للامرين المذكورين للمؤمنين فقال واما الذين في قلوبهم مرض يعني المنافقين فزادتهم رجسا الى رجسهم والمراد من الرجس اما العقائد الباطلة او الاخلاق المذمومة فان كان الاول كان المعنى انهم كانوا مكذبين بالسور النازلة قبل ذلك والآن صاروا مكذبين بهذه السورة الجديدة فقد انضم كفر الى كفر وان كان الثاني كان المراد انهم كانوا في الحسد والعداوة واستنباط وجوه المكر والكيد والآن ازدادت تلك الاخلاق الذميمة بسبب نزول هذه السورة والامر الثاني انهم يموتون على كفرهم فتكون هذه الحالة كالامر المضاد للاستبشار الذي حصل في المؤمنين فهذه الحالة اشد وافظع من الحالة الاولى ودلت هذه الآية على ان الكفر يزيد لان الحالة الثانية عبارة عن ازدياد الرجاسة وهذه الحالة عبارة عن مداومة الكفر وموتهم عليه واحتج اصحابنا بقوله فزادتهم رجسا الى رجسهم الآية على ان الله تعالى يصد عن الايمان ويصرف عنه قالوا انه تعالى كان عالما بان سماع هذه الآية يورث حصول الحسد والحقد في قلوبهم وان حصول ذلك الحسد يورث مزيد الكفر في قلوبهم احسانوا وقالوا انزول تلك السورة لا يوجب ذلك الكفر الزائد بدليل ان الآخرين سمعوا تلك السورة وازدادوا ايمانا قلنا ان ذلك الرجاسة هم فعلوها من قبل انفسهم فلنا لا ندعي ان اسماع هذه السورة سبب مستقل بترجيح جانب الكفر على جانب الايمان بل نقول اسماع هذه السورة للنفس المخصوصة الموصوفة بالخلق المعين والعادة المعينة يوجب الكفر والدليل عليه ان الانسان الحسود لو اراد ازالة خلق الحسد عن نفسه لا يمكنه ذلك بل يمكنه ان يترك الافعال المنعوتة بالحسد اما الحالة القلبية المسماة بالحسد فلا يمكنه ازالتها عن نفسه وكذا القول في جميع الاخلاق فاصل القدرة غير والفعل غير والخلق غير فان اصل القدرة حاصل للكل اما الاخلاق فانها فيها منعا ومنون والحاصل ان النفس الطاهرة النقية عن حب الدنيا الموصوفة باسبقية حب الله تعالى والآخرة اذا سمعت السورة صار سماعها موجبا للازدياد ورغبة في الآخرة ونفرة عن الدنيا واما النفس الخبيثة المطبوعة على الدنيا المنهمكة على لذاتها الراغبة في طيباتها الغافلة عن حب الله تعالى والآخرة اذا سمعت هذه السورة المشتملة على الجهاد وتقريض النفس للقتل والمال للذهب ازداد كفرها على كفرها فثبت ان انزال هذه السورة في حق هذا الكافر موجب لان يزيد رجسا على رجس فكان انزالها سببا في تقوية الكفر في قلب الكافر وذلك يدل على ما ذكرناه انه تعالى يصد الانسان ويصرفه عن الايمان والرشد ويلقيه في الغي والكفر بهذه الآية مباحث

البحث الاول ما في قوله واذا ما انزلت صلة موكدة

البحث الثاني الاستبشار استدعاء البشارة لانه كلما تذكر تلك النعمة حصلت البشارة مرة اخرى بسبب تذكر ذلك الذكر بطلب مجدد البشارة

البحث الثالث قوله واما الذين في قلوبهم مرض يدل على ان الروح لها مرض قد يعرضها الكفر وهو قول

الذهبية وصحبها العلم والاخلاق الفاضلة **قوله تعالى** أولا يرون انهم يفتنون في كل عام مرة او مرتين ثم لا يتوبون ولا هم يذكرون اعلم انه تعالى لما بين ان الذين في قلوبهم مرض يموتون وهم كافرون وذلك يدل على عذاب الآخرة من انهم يخلصون في كل عام مرة او مرتين عن عذاب الدنيا وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قرأ حمزة أولا ترون بالتاء على الخطاب للمؤمنين والباقون بالياء خبرا عن المنافقين فعلى قراءة المخاطبة كان المعنى ان المؤمنين سهو الله على اعراض المنافقين عن النظر والتدبر ومن قرأ على الغيبة كان المعنى توبيخ المنافقين بالاعراض عن الاعتبار بما يحدث في حقهم من الامور الموجبة للاعتبار **المسئلة الثانية** قال الواحدي رحمه الله قوله اولا يرون هذه الف الاستفهام دخلت على واو العطف فهو متصل بذكر المنافقين وهو خطاب على سبيل التنبيه قال سيبويه عن الخليل نحو قوله الم تر ان الله انزل من السماء ماء المعنى انه انزل من السماء ماء فكان كذا وكذا **المسئلة الثالثة** ذكروا في هذه الفتنة وجوها الاول قال ابن عباس يمتحنون بالمرض في كل عام مرة او مرتين ثم لا يتوبون من ذلك النفاق ولا يتعظون بذلك المرض كما يتعظ المؤمن اذا مرض فانه عند ذلك يتذكر ذنوبه ويوقنه بين يدي الله فيتوب ويزيده ذلك ايمانا وخوفا من الله فيصير ذلك سببا لاستحقاقه لمزيد الرحمة والرضوان عند الله الثاني قال المجاهد يفتنون بالقحط والجوع والثالث قال قتادة يفتنون بالغزو والجهاد فانه تعالى يامر بالغزو والجهاد فهم ان تخلفوا وقعوا في السنة الناس باللعن والطعن والذكر القبيح وان ذهبوا الى الغزو مع كونهم كافرين كانوا قد عرضوا انفسهم للقتل وامر الغير من غير فايدة الرابع قال مقاتل يفضحهم رسول الله صلى الله عليه وسلم باظهار نفاقهم وكفرهم قيل انهم كانوا يجتمعون على ذكر الرسول بالطعن فكلما جبريل عليه السلام نزل عليه وحكى ما قالوه فيه فكان يذكر ذلك لهم ويوبخهم عليها ويعظهم فكانوا لا يتعظون ولا يزجرون **قوله تعالى** واذا ما انزلت سورة نظر بعضهم الى بعض هل يراكم من احد ثم انصرفوا صرف الله قلوبهم بانهم قوم لا يفقهون اعلم ان هذا نوع اخر من مخازي المنافقين وهو انه كلما نزلت سورة مشتملة على ذكر المنافقين وشرح فضايحهم وسمعوها ناذوا من سماعها ونظر بعضهم الى بعض نظر المخصوص اراد الاغضاء على الطعن بتلك السورة والاستهزاء بها وتحقير شانها وبحيث ان لا يكون ذلك مختصا بالسورة المشتملة على فضايح المنافقين بل كانوا يستهزئون القرآن فكلما سمعوا سورة استهزءوا بها وطعنوا فيها واخذوا في التغامز والتضاحك على سبيل الطعن والهزء ثم قال بعضهم هل يراكم من احد وهذا يحتمل وجوها الاول ان ذلك النظر دال على ما في الباطن من الانكار الشديد والنفرة التامة لخافوا ان يراهم احد من المسلمين ذلك النظر وتلك الاحوال الدالة على النفاق والكفر فعند ذلك قالوا هل يراكم من احد اي لو راكم احد على هذا النظر وهذا الشكل بصركم جدا والثاني انهم كانوا اذا سمعوا تلك السورة ناذوا من سماعها واردوا الخروج من المسجد فقال بعضهم لبعض هل يراكم من احد يعني ان راوكم ولاخرجوا وان كان ما راكم احد فاخرجوا من المسجد لتخلصوا عن هذا الايذاء والثالث هل يراكم من احد يمكنكم ان تقولوا انه يوجب علينا الخروج من المسجد قال تعالى ثم انصرفوا يحتمل ان يكون المراد نفس هربهم من مكان الوحي واستماع القرآن ويجوز ان يراد به ثم انصرفوا عن استماع القرآن الى الطعن فيه وان يمشوا في مكانهم فان قيل ما التفاوت بين هذه الاية وبين الاية المتقدمة وهي قوله واذا ما انزلت سورة فمنهم من يقول زادته هذه ايمانا قلنا في تلك الاية حكى عنهم انهم اكتفوا بنظر بعضهم الى بعض على سبيل الهزء وطلبوا الفرار بنوع دلالة اما على انه تعالى صرفهم عن الايمان وصدهم عنه وهو صريح قول ابن عباس عن كل رشد وخير وهدى وقال الحسن صرف الله قلوبهم وطبع عليها بكفرهم وقال الزجاج اضلهم الله تعالى قالت المعتزلة لو كان تعالى هو الذي صرفهم عن الايمان فكيف قال انى يصرفون وكيف عاتبهم على الانصراف عن الايمان قال القاضي ظاهر الاية يدل على ان هذا الصرف عقوبة لهم على افعالهم والصرف عن الايمان لا يكون عقوبة لانه لو كان كذلك لكان كل من لم يؤمن وجب ان يامر الله بقتاله اقامة للحد ويجوز ان يامر هو بصرف الناس عن الايمان ويجوز ذلك بودي الى ان لا يوثق بما جاء به الرسول عليه السلام ثم قال هذا الصرف يحتمل وجهين احدهما انه تعالى صرف قلوبهم بما رآهم من العزم والكيد الثاني صرفهم عن الالطاف التي يختص بها من امن واهتدى والجواب ان هذه الوجوه التي ذكرها القاضي ظاهر انها متكلفة جدا واما الوجه الصحيح الذي تشهد بصحته كل عقل سليم هو ان الفعل يتوقف على حصول الداعي والا لزم رجحان احد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح وهو محال وحصول ذلك الداعي ليس من العبد والا لزم التسلسل بل هو من الله تعالى فالعبد انما يصير مستحقا للذم اذا حصل في قلبه داعي الكفر وذلك لحصول من الله تعالى فاذا حصل ذلك الداعي انعرف القلب من جانب الايمان الى الكفر فهذا هو المراد من صرف القلب وهو كلام مقرر بالبرهان قطعي وهو مبني على هذا الاصل فليتفطن لما هذا الاصل عن محققي اصحابنا ان الله تعالى لا يقول لا تقربوا الصلاة فان قوما اقربوا صرف الله قلوبهم لكن قولوا قد فصلنا الصلاة وكان المقصود منه ترك الصلاة الواردة في الخبر فانه تعالى قال اذا قضيت الصلاة فانتشروا في الارض وابتغوا من فضل الله **قوله تعالى** لقد جاءكم رسول من انفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين رؤف رحيم فيه مسائل **المسئلة الاولى** اعلم انه تعالى لما امر رسوله عليه السلام ان يبلغ في هذه السورة التي تكاليفا شاقة شديدة صعبة يعسر تحملها الا لمن حفته بوجوه التوفيق والكرامة حتم السورة بما يوجب سهولة تحمل تلك التكاليف وهو ان هذا الرسول منكم فكلما عجل له من العز والشرف في الدنيا فهو عائد اليكم وايضا فانه مجال الشفقة عليه منكم وبعظم رغبته في ايصال خير الدنيا والاخرة اليكم فهو كالطبيب المشفق بما الدم على علاجات صعبة يعسر تحملها والاب الرحيم ربما الدم على مادبات شاقة الا انه لما عرف ان الطبيب حاذق وان الاب مشفق صارت تلك المخالفات المولمة محتملة وصارت تلك المادبات جارية

بحر بي الاحسان نكذ اها هنا لما عرفتم انه رسول حق من عند الله فاقبلوا منه هذه التكاليف الشاقة لتفوزوا بكل خير ثم قال للرسول عليه السلام
فان لم يقبلوا منك اعرض عنهم وقولوا فانا نكفيكم ولا نلتفت اليهم وعول على الله وارجع في جميع الامور الى الله وقل حسبي الله لا اله الا هو عليه توكلت
وهو رب العرش العظيم وهذه خاتمة هذه السورة جاءت في غاية الحسن والكمال **المسئلة الثانية** اعلم انه تعالى وصف الرسول بهذه
الآية بخمسة انواع من الصفات * الصفة الاولى قوله من انفسكم وفيه في تفسير وجوه الاول يريد انه بشر مثلكم كقوله اكان للناس عجبا ان
اوحينا الى رجل منهم وقوله انما انا بشر مثلكم والمقصود انه لو كان من جنس الملائكة لصعب الامر بسببه على الناس على ما مر تقريره في سورة الانعام *
والثاني من انفسكم اي من العرب قال ابن عباس ليس في العرب قبيلة الا وقد ولدت النبي عليه السلام لحذاب مضر فيها وربيعتها وبمانيها
والمضريون والربيعيون هم العدنانية واليمانية هم القحطانية ونظيره قوله تعالى لقد من الله على المؤمنين اذ بعث فيهم رسولا من انفسهم
والمقصود ترغيب العرب في نصرته والقيام بخدمته كانه قيل لهم كل ما يحصل له من الدولة والرفعة في الدنيا فهو سبب لعزكم وشرفكم
لانه منكم ومن انفسكم والثالث من انفسكم خطاب لاهل الحرم وذلك لان العرب كانوا يسمون اهل الحرم اهل الله وخاصته وكانوا يحترمونهم
ويقولون باصلاح مهامهم فكانه قيل للعرب كنتم قبل مقدمه محمد بن عبد الله خدمة لاسلافه وآبائه فلو تكاسلتم في خدمته مع انه
لابسة له في الشرف والرفعة الى اسلافه * والرابع ان المقصود من ذكر هذه الصفة التنبيه على طهارته كانه قيل هو من عشيرتكم
تعرفونه بالصدق والامانة والعفاف والصيانة وتعرفون كونه حريصا على دفع الآفات عنكم وايصال الخيرات اليكم وارسال من هذه
حالته وصفته تكون من اعظم نعم الله تعالى عليهم وشريف من انفسكم اي من آثركم وافضلكم وقيل هي قراءة رسول الله صلى الله عليه وسلم
وفاطمة وعائشة رضي الله عنهما * الصفة الثانية قوله تعالى عزيز عليه ما عنتم واعلم ان العزيز هو الغالب الشديد والعزة هي العلة
والشدة فاذا وصلت منتفية الى الانسان عرف انه كان عاجزا عن دفعها لانها كانت غالبة على الانسان اذ لو قدر على دفعها لما قصر في ذلك الدفع
فحينئذ لم يبق شك في انه كان عاجزا عن دفعها وانها كانت غالبة على الانسان فلهذا السبب اذا اشتد على الانسان شيء قال عز علي هذا واما العنت فهو
عنت الرجل يعنت عنتا اذا وقع في مشقة وشدة ولا يمكنه الخروج منه ومنه قوله تعالى ذلك لمن خشي العنت منكم وقوله ولو شاء الله لاعنتكم وقال
الفراء ما في قوله ما عنتم في موضع رفع والمعنى عزيز عليه عنتكم اي شق عليه مكروهها واولى المكان بالدفع مكروه عقاب الله تعالى وهو انما ارسل لدفع
هذا المكروه **الصفة الثالثة** قوله حريص عليكم والحرص يمنع ان يكون مفعلقا بذواتهم بل المراد حريص على ايصال الخيرات اليكم بالدين والدنيا والآخرة
واعلم ان على هذا التقرير يكون قوله عزيز عليه ما عنتم معناه شدة * عن وصول شيء اليكم من آفات الدنيا والآخرة اليهود وبهذا التقرير
لا يحصل التكرار وقال الفراء الحريص الصحيح ومعناه انه يصح عليكم ان تدخلوا النار وهذا بعيد لانه لا يوجب الكلام تطابق عن الغاية * الصفة
الرابعة والخامسة قوله بالمؤمنين رؤف رحيم قال ابن عباس سماه الله تعالى بهذين الاسمين من اسمائه يعني هما سواء الآن * السؤال الاول كيف يليق
كذلك وقد كلفهم في هذه السورة بانواع من التكاليف الشاقة التي لا بد وان يعجز عن عملها المؤمن من عند الله تعالى فلما قد ضربنا لهذا الحبيب مثلا
الطبيب الحاذق والاب المشفق والمعنى انه انما فعل بهم ذلك ليخلصوا من العقاب المؤبد ويفوزوا بالثواب المؤبد * السؤال الثاني لما قال عزيز عليه
ما عنتم حريص عليكم فهذا النص يوجب ان يقال رؤف رحيم بالمؤمنين فلم ترك هذا النص وقال بالمؤمنين رؤف رحيم والجواب ان قوله بالمؤمنين
رؤف رحيم يفيد الحصر يعني انه لا رأفة ولا رحمة له الا بالمؤمنين فاما الكافرون فليس له عليهم رأفة ورحمة وهذا كالمتمم لعذر ما ورد في هذه السورة
من التغليظ كانه يقول اي وانا بالمؤمنين في هذه السورة في التغليظ الا ان ذلك التغليظ على الكافرين والمنافقين وامارحتي ورأفتي فمخصوصة بالمؤمنين فقط
فلهذا الدقيقة عدل عن ذلك النص **قوله تعالى** فان تولوا فقل حسبي الله لا اله الا هو عليه توكلت
وهو رب العرش العظيم اما قوله فان تولوا يريد المشركين والمنافقين ثم قيل تولوا اي اعرضوا عنك وقيل تولوا عن طاعة الله تعالى وتصديق
الرسول عليه السلام وقيل تولوا عن قبول التكاليف الشاقة المذكورة في هذه السورة وقيل تولوا عن نصرتك في الجهاد واعلم ان المقصود من هذه
الآية بيان ان الكافر لو اعرض او لم يقبل هذه التكاليف لم يدخل بها قلب الرسول حزن ولا اسف لان الله تعالى حسبه وكافيه في نصره على الاعداء كما
في مقامات الآلهة والنعماء لا اله الا هو واذا كان لا اله الا هو وجب ان لا يكون لاحد الا منه فلا يكون لاحد الا منه فلا يكون لاحد الا منه فلا يكون لاحد الا منه
هو الذي ارسلني بهذه الرسالة وامرني بهذا التبليغ كانت النصرة عليه والمعونة مرتقبة منه ثم قال عليه توكلت وهو يفيد الحصر اي لا اتوكل الا عليه وهو
رب العرش العظيم والسبب في تخصيصه بالذكر انه كلما كانت الآثار اعظم والزم كان ظهور جلاله اوثر بالفضل والخاطر اعظم ولما كان اعظم الاجسام
العرش كان المقصود من ذكره تعظيم جلال الله سبحانه وتعالى فان قالوا العرش غير محسوس فلا نعرف وجوه الابعد ثبوت الشريعة فكيف يمكن ذكره في معرض
شرح عظمة الله تعالى قلنا وجود العرش امر مشهور والكفار سمعوه من اليهود والنصارى ولا بعد ايضا انهم كانوا قد سمعوه من اسلافهم ومن الانبياء
قوله العظيم بالرفع ليكون صفة للرب سبحانه قال ابو بكر الاصم وهذه القراءة اعجب الي لان جعل العظيم صفة لله تعالى اولى من جعله صفة للعرش
فان جعلناه صفة للعرش كان المراد من كونه عظيما كبر جسمه وعظم حجمه واتساع جوانبه على ما هو مذكور في الاخبار وان جعلناه صفة لله تعالى كان
كان المراد من العظمة وجوب الوجود والتقدس عن الجثة والاجزاء والابعاض وكمال العلم والقدرة وكونه منزها عن ان يتمثل في الاوهام او تصل اليه
وقال الحسن هما فان الآيتان آخر ما انزل الله تعالى من القرآن وما انزل بعدهما قرآن وقال ابي بن كعب آخر القرآن عهدا بالله هاتان الآيتان وهو قول
سعيد بن جبير ومنهم من يقول آخر ما انزل من القرآن قوله تعالى واتقوا يوما ترجعون فيه الى الله وقيل عن ابن عباس انه قال انتم تسمون هذه السورة سورة

وهي سورة العذاب ما تركت احدا حتى نالت منه والله ما يقرؤن ربعها واعلم ان هذه الرواية يجب تكذيبها لانا لو جوزنا ذلك لكان دليلا على نظرن الزيادة والنقصان الى القرآن وذلك يخرجه عن كونه حجة ولا خفا ان القول به باطل والله سبحانه اعلم بمراده

سورة يونس مائة وتسع آيات مكية بسم الله الرحمن الرحيم

عن ابن عباس رضي الله عنهما ان هذه السورة مكية الا ثلاثة ومنهم من يومن به ومنهم من لا يومن به وربك اعلم بالمفسدين فانها مدنية نزلت في اليهود **قوله تعالى** الر وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قرأ نافع وابن كثير وعاصم الربخ الرآء وروي عن نافع وابن عامر وحماد عن عاصم بين الفتح والكسر واعلم ان كلها لغات صحيحة قال الواحدي الاصل ترك الامالة في هذه الكلمات خوما ولان القابها ليست منقلبة عن الياء وامن امال فلان هذه الالفاظ اسماء للحروف المخصوصة يصدد بذكرها الامالة التنبيه على انها اسماء لا حروف **المسئلة الثانية** اتفقوا على ان الر وحده ليست اية واتفقوا على ان قوله طه وحده اية والفرق ان قوله الر لا يشاكل مقاطع الايات التي بعده بخلاف قوله طه فانه يشاكل مقاطع الايات التي بعده **المسئلة الثالثة** الكلام المستقصى في تفسير هذا النوع من الكلمات قد تقدم في اول سورة البقرة الا انا نذكر فيها ايضا بعض ما قيل قال ابن عباس الر معناه انا الله ارى وقيل انا الرب لا رب غيري وقيل الرحيم والرحمن من اسم الرحمن **قوله تعالى** تلك ايات الكتاب الحكيم فيه مسئلتان **المسئلة الاولى** قوله تلك يحتمل ان تكون اشارة الى ما في هذه السورة من الايات ويحتمل ان تكون اشارة الى ما تقدم هذه السورة من ايات القرآن وايضا فالكتاب الحكيم يحتمل ان يكون المراد منه هو القرآن ويحتمل ان يكون المراد منه غير القرآن وهو الكتاب المخزون المكنون عند الله تعالى الذي منه نسخ كل كتاب كما قال تعالى انه لقرآن كريم في كتاب مكنون وقال تعالى بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ وقال انه في ام الكتاب لدينا لعلي حكيم وقال يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب واذا عرفت ما ذكرنا من الاحتمالات فحينئذ حصل ههنا وجوه اربعة الاول ان يقال المراد من لفظة تلك الاشارة الى الايات الموجودة في هذه السورة فكانه قيل تلك الايات هي ايات الكتاب الحكيم الذي هو القرآن وذلك لانه تعالى وعد رسوله عليه السلام ان ينزل عليه كتابا لا يمحوه الماء ولا تغيره كرور الدهر فالمعنى ان تلك الايات الحاصلة في سورة الر هي ايات ذلك الكتاب الحكم الذي لا يمحوه الماء الثاني ان يقال المراد ان تلك الايات الموجودة في هذه السورة هي ايات الكتاب المخزون المكنون عند الله تعالى واعلم ان على هذين القولين تكون الاشارة نحو تلك الى ايات هذه السورة وفيه اشكال وهو ان تلك لفظة تشار بها الى الغائب وايات هذه السورة حاضرة فكيف يحسن ان يشار اليه بلفظ تلك واعلم ان هذا السوال مع جوابه قد سبق بيانه في تفسير قوله تعالى الم ذلك الكتاب * الاحتمال الثالث والرابع ان يقال لفظ تلك اشارة الى ما تقدم من هذه السورة من ايات القرآن الحكيم والمراد انها هي ايات ذلك الكتاب المكنون المخزون عند الله تعالى وفي الاية قولان احدهما ان يكون المراد من الكتاب الحكيم التوراة والانجيل والتقدير ان الايات المذكورة في هذه السورة هي الايات المذكورة في التوراة والانجيل والمعنى ان القصص المذكورة في هذه السورة موافقة للقصص المذكورة في التوراة والانجيل مع ان محمدا عليه السلام ما كان عالما بالتوراة والانجيل فحصول هذه الموافقة لا يمكن الا اذا حصل الله تعالى محمدا ما ينزال الوحي عليه * والثاني وهو قول ابي مسلم ان قوله الر اشارة الى حروف التهجي فقوله الر تلك ايات الكتاب يعني هذه الحروف هي الاشياء التي جعلت ايات وعلامات لهذا الكتاب الذي به وقع التحدي فلولا امتياز هذا الكتاب عن كلام الناس بالوصف المعجز المختص به لما كان اختصاصه بهذا النظم دون سائر الناس القادرين على التلفظ بهذه الحروف محالا **المسئلة الثانية** في وصف الكتاب بكونه حكيما وجوه * الاول ان الحكيم هو ذو الحكمة بمعنى اشتمال الكتاب على الحكمة * الثاني ان يكون المراد وصف الكلام بصفة من تكلم بها قال الاعشى * وغريبة تاتي الملوك حكيمة قد قلتها ليقال من ذا قالها * الثالث قال الاكثرون الحكيم بمعنى الحاكم فعيل بمعنى فاعل دليله قوله تعالى وانزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فالقرآن كالحاكم في الاعتقادات لتميز حقها عن باطلها وفي الافعال لتميز صوابها عن خطائها والحاكم سبحانه ان محمدا صادق في دعوى النبوة لان المعجزة الكبرى لرسولنا عليه السلام ليست الا القرآن * الرابع ان الحكم بمعنى المحكم والاحكام معناه المنع من الفساد فيكون المراد منه انه لا يمحوه الماء ولا تغيره الدهور او المراد منه براءته عن الكذب والتناقض * الخامس ان الحسن وصف الكتاب بالحكيم لانه تعالى حكم فيه بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي وحكم فيه بالجنة لمن لطاعته وبالنار لمن عصاه فعلى هذا الحكيم يكون معناه المحكوم فيه * السادس ان الحكيم بالاصل اللغة عبارة عن الذي يفعل الحكمة والصواب فكان وصف القرآن بهذا المعنى مجازا لان وجه المجاز هو انه يدل على الحكمة والصواب لمن حيث انه يدل على هذه المعاني صار كانه هو الحكيم في نفسه **قوله تعالى** اكان للناس عجبا ان اوحينا الى رجل منهم الاية في الآية مسائل **المسئلة الاولى** ان كفار قريش تعجبوا من هذا التخصيص لمن وجوه * الاول قوله تعالى وانطلق الملا منهم ان امشوا واصبروا على الهتكم ان هذا لشيء يراد * والثاني ان اهل مكة كانوا يقولون دائما ما الله تعالى ما وجد رسولا الى خلقه الا واحدا من البشر فتعجبوا من ان خص الله تعالى محمدا بهذا المنصب العظيم * الثالث انهم قالوا لو انزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم وبالجملة فهذا التعجب يحتمل وجهين احدهما ان يتعجبوا من ان يجعل الله تعالى اسفل السافلين رسولا كما حكي عن الكفار انهم قالوا ابعث الله بشرا رسولا * والثاني ان لا يتعجبوا من ذلك بل يتعجبوا من تخصيص محمد عليه السلام بالوحي والنبوة مع كونه

الاجزاء فثبت انه تعالى قادر على ايجاد جميع العالم دفعة واحدة ولا شك ايضا انه تعالى قادر على ايجاده وتكوينه على التدريج واذا ثبت هذا فنقول ههنا
مذهبان الاول قول اصحابنا وهو انه يحسن منه كلما اراد ولا يعلل شيء من افعاله بشيء من الحكمة والمصالح وعلى هذا القول يسقط قول من يقول لم خلق العالم
في ستة ايام وما خلقه في لحظة واحدة لانا نقول كل شيء صنعه ولا علة لصنعه فلا يعلل شيء من احكامه ولا شيء من افعاله بعلة فسقط هو السؤال
الثاني قول المعتزلة وهو انهم يقولون يجب ان تكون افعاله تعالى مشتملة على المصلحة والحكمة فعند هذا قال القاضي لا يبعد ان يكون خلق الله تعالى السموات
والارض في هذه المدة المخصوصة ادخل في الاعتبار في حق بعض المكلفين ثم قال القاضي فان قيل فمن المعتبر وما وجه الاعتبار ثم انه اجاب وقال اما
المعتبر فهو انه لا بد من مكلف او غير مكلف من الحيوان خلقه الله تعالى قبل خلقه للسموات والارض او معهما والا لكان خلقا عبثا فان قيل فهلا جاز ان
يخلقها لاجل حيوان يخلقه من بعد قلنا انه تعالى لا يخاف الفوت فلا يجوز ان يقدم خلق ما لا ينتفع به احد لاجل حيوان سيحدث بعد ذلك وانما صح
منا ذلك في مقدمات الامور لانا نخشى الفوت ونخاف العجز والقصور قال واذا ثبت هذا فقد صح ما روي في الخبر ان خلق الملائكة والجن كان سابقا
على خلق السموات والارض فان قيل اولئك الملائكة لا بد لهم من مكان فقبل خلق السموات لا مكان فكيف يمكن وجودهم بلا مكان قلنا الذي يقدر على
تسكين العرش والسموات والارض في امكنتها كيف يعجز عن تسكين اولئك الملائكة في احيازها بقدرته وحكمته واما وجه الاعتبار في ذلك فهو انه لما
حصل هناك معتبر لم يمتنع ان يكون اعتباره بما شاهده حالا بعد حال اقوى والدليل عليه ان ما يحدث على هذا الوجه كانه يدل على انه صادر من فاعل
حكيم واما المخلوق دفعة واحدة فانه لا يدل على ذلك **والسؤال الثالث** فهل هذه الايام كايام الدنيا او كما روي عن ابن عباس انه قال
انها ستة ايام من ايام الاخرة كل يوم منها الف سنة مما تعدون **والجواب** قال القاضي الظاهر في ذلك انه تعريف لعباده مدة خلقه لها
ولا يجوز ان يكون ذلك تعريفا الا والمدة هذه الايام المعلومة ولقائل ان يقول لما وقع التعريف بالايام المذكورة في التورية والانجيل وكان المذكور
هناك ايام الاخرة لا ايام الدنيا لم يكن ذلك قادحا في صحة التعريف **السؤال الرابع** هذه الايام انما تتقدر بحسب طلوع الشمس وغروبها
وهذا المعنى مفقود قبل خلقها فكيف يعقل هذا التعريف **والجواب** يحصل بما انه لو وقع حدوث السموات والارض في مدة لو حصل هناك افلاك
دائرة وشمس وقمر لكانت تلك المدة مساوية لستة ايام ولقائل ان يقول لهذا يقتضي حصول مدة قبل خلق العالم يحصل فيها حدوث العالم وذلك يوجب
قدم المدة **وجوابه** ان تلك المدة غير موجودة بل هي مفروضة موهوبة والدليل عليه ان تلك المدة المعينة حادثة وحدوثها لا يحتاج الى مدة
اخرى والا لزم اثبات ازمنة لا نهاية لها وذلك محال لكل ما يقولونه في حدوث المدة فنحن نقول في حدوث العالم **السؤال الخامس**
ان اليوم قد يراد به اليوم مع ليلته وقد يراد به النهار وحده فالمراد بهذه الاية ايهما **والجواب** الغالب في اللغة انه يراد باليوم
اليوم بليلته **المسألة الثانية** اما قوله ثم استوى على العرش ففيه مباحث الاول ان هذا يوهم كونه تعالى مستقرا على العرش
والكلام المستقصى فيه مذكور في اول سورة طه ولكنا نكتفي ههنا بنكت وجيزة فنقول هذه الاية لا يمكن حملها على ظاهرها ويدل عليه
وجوه الاول ان الاستواء على العرش معناه كونه معتمدا عليه مستقرا عليه بحيث لولا العرش لسقط وترك كما اذا قلنا ان فلانا مستو على سريره
فانا نفهم منه هذا المعنى الا ان اثبات هذا المعنى يقتضي كونه تعالى محتاجا الى العرش وانه لولا العرش لسقط وترك وذلك محال لان المسلمين اطبقوا
على ان الله تعالى هو الممسك للعرش والحافظ ولا يقول احد ان العرش هو الممسك لله تعالى والحافظ له والثاني ان قوله ثم استوى على العرش يدل على انه
قبل ذلك ما كان مستويا عليه وذلك يدل على انه تعالى يتغير من حال الى حال وكل من كان متغيرا كان محدثا وذلك بالاتفاق باطل الثالث انه لما
حدث الاستواء في هذا الوقت فهذا يقتضي انه تعالى كان قبل هذا الوقت مضطربا متحركا وكل ذلك من صفات المحدثات الرابع ان ظاهر الاية
يدل على انه تعالى انما استوى على العرش بعد ان خلق السموات والارض لان كلمة ثم تقتضي التراخي وذلك يدل على انه تعالى كان قبل خلق العرش غنيا
عن العرش فاذا خلق العرش امتنع ان تنقلب حقيقته وذاته من الاستغناء الى الحاجة فوجب ان يبقى بعد خلق العرش غنيا عن العرش ومن كان كذلك
امتنع ان يكون مستقرا على العرش فثبت بهذه الوجوه ان هذه الاية لا يمكن حملها على ظاهرها بالاتفاق واذا كان كذلك امتنع الاستدلال بها في اثبات
المكان والجهة لله تعالى **المسألة الثالثة** اتفق المسلمون على ان فوق السموات جسما عظيما هو العرش اذا ثبت هذا فنقول
العرش المذكور في هذه الاية هل المراد منه ذلك العرش او غيره فيه قولان القول الاول وهو الذي اختاره ابو مسلم الاصفهاني انه ليس المراد
منه ذلك بل المراد من قوله ثم استوى على العرش انه لما خلق السموات والارض سطحها ورفع سمكها فان كل بناء فانه يسمى عرشا وبانيه يسمى عارشا
قال تعالى ومن الشجر ومما يعرشون اي يبنون وقال في صفة القرية فهي خاوية على عروشها والمراد ان تلك القرية خلت منهم مع سلامة بنائها وفناء
سقوفها وقال وكان عرشه على الماء اي بناه وانما ذكر الله تعالى ذلك لانه اعجب في القدرة فالباني يبني البناء متباعدا من الماء على الارض الصلبة لئلا
ينهدم والله تعالى بنى السموات والارض على الماء ليعرف العقلاء قدرته وكمال جلالته والاستواء على العرش هو الاستعلاء عليه بالقهر والدليل عليه قوله تعالى
وجعل لكم من الفلك والانعام ما تركبون لتستووا على ظهوره ثم تذكروا نعمة ربكم اذا استويتم عليه قال ابو مسلم فثبت ان اللفظ يحتمل هذا الذي ذكرناه
فنقول وجب حمل اللفظ عليه ولا يجوز حمله على العرش الذي في السماء والدليل عليه هو ان الاستدلال على وجود الصانع تعالى وجب ان يحصل بشيء معلوم
مشاهد والعرش الذي في السماء ليس كذلك واما اجرام السموات والارضين فهي مشاهدة محسوسة فكان الاستدلال باحوالها على وجود الصانع
الحكيم جائزا صوابا حسنا ثم قال ومما يؤكد ذلك ان قوله تعالى خلق السموات والارض في ستة ايام اشارة الى تخليق ذواتها وقوله ثم استوى على العرش يكون
اشارة الى تسطيحها وتشكيلها بالاشكال الموافقة لمصالحها وعلى هذا الوجه تصير هذه الاية موافقة لقوله سبحانه وتعالى ءانتم اشد خلقا ام السماء بناها

رفع سمكها فسواها فذكر اولا انه بناها ثم ذكر ثانيا انه رفع سمكها فسواها فكذلك ها هنا ذكر بقوله خلق السموات والارض انه خلق ذواتها ثم ذكر بقوله ثم استوى على العرش انه قصد الى تعريفها وتسليحها وتكميلها بالاشكال الموافقة لها والقول الثاني وهو القول المشهور بين الجمهور المفسرين ان المراد من العرش المذكور في تقدير الآية الجسم العظيم الذي فوق السماء وهو اول قالوا ان قوله ثم استوى على العرش لا يمكن ان يكون معناه انه لما خلق العرش بعد خلق السموات والارض بدليل انه تعالى قال في آية اخرى وكان عرشه على الماء وذلك يدل على ان وجود العرش سابق على خلق السموات والارض بل يجب تفسير هذه الآية بوجه آخر وهو ان يكون المراد ثم يدبر الامر وهو مستول على العرش والقول الثالث ان المراد من العرش الملك يقال ثلاث مراتب عرشه اذا ملكه فقوله ثم استوى على العرش المراد انه تعالى لما خلق السموات والارض واسند ادارة الافلاك والكواكب وجعل يقلب دولاب الفصول الاربعة والاحوال المختلفة من المعادن والنبات والحيوانات ففي هذا الوقت قد حصل وجود هذه المخلوقات والكائنات والحاصل ان العرش عبارة عن الملك وملك الشيء عبارة عن وجود مخلوقاته ووجود مخلوقاته انما حصل بعد تخليق السموات والارض لا جرم صح ادخال حرف ثم الذي يفيد التراخي على الاستواء على العرش والله اعلم بمراده

المسألة الرابعة اما قوله يدبر الامر معناه انه يقضي ويقدر على حسب مقتضى الحكمة ويفعل ما ينبغي فعله المصيب في افعاله الناظر في ادبار الامور وعواقبها كالمدخل في الوجود ما ينبغي والمراد من الامر الشان يعني يدبر احوال الخلق واحوال ملكوت السموات والارض فان قيل ما موضع هذه الجملة قلنا يحتمل الوجوه ما ينبغي والمراد من الامر الشان يعني يدبر احوال الخلق واحوال ملكوت السموات والارض فان قيل ما موضع هذه الجملة قلنا يحتمل الوجوه الثلاثة التي ذكرناها في الجملة قبلها

المسألة الخامسة قوله ما من شفيع الا من بعد اذنه فيه قولان الاول وهو المشهور ان المراد منه ان تدبير الاشياء وصنعه لها لا يكون بشفاعة شفيع وتدبير مدبر ولا يجري احد ان يشفع اليه في شيء الا بعد اذنه لانه تعالى اعلم بوضع الحكمة والصواب فلا يجوز لهم ان يسلوه ما لا يعلمون انه صواب وصلاح فان قيل كيف يليق ذكر الشفيع بصفة مبدإ الخلق وانما يليق ذكره باحوال القيامة والجواب من وجوه الاول ما ذكره الزجاج وهو ان الكفار الذين كانوا مخاطبين بهذه الآية كانوا يقولون ان الاصنام شفعاؤنا عند الله فالمراد منه الرد عليهم بأن هذا القول وهو كقوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا لا يتكلمون الا من اذن له الرحمن والوجه الثاني وهو يمكن ان يقال انه تعالى لما بين كونه الها للعالم مستقلا بالتصرف فيه من غير شريك ولا منازع بين انه المدبر بقوله يدبر الامر بين حال المعاد بقوله ما من شفيع الا من بعد اذنه والوجه الثالث يمكن ايضا ان يقال انه تعالى وضع تدبير الامور بحيث اول خلق العالم على احسن الوجوه وارتبها من رعاية المصالح مع انه ما كان هناك شفيع يشفع في تحصيل المصالح فدل هذا على ان الله العالم ناظر لعباده محسن اليهم مريد للخير والرأفة بهم ولا حاجة في كونه سبحانه كذلك الى حضور شفيع يشفع فيه

والقول الثاني في تفسير هذا الشفيع ما ذكره ابو مسلم الاصفهاني فقال الشفيع ها هنا هو الثاني وهو ماخوذ من الشفع الذي يخالف الوتر كما يقال الزوج والفرد فمعنى الآية خلق السموات والارض وحده ولا حي معه ولا شريك معه ثم خلق الملائكة والبشر وهو المراد من قوله الا من بعد اذنه اي لم يحدث احد ولم يدخل في الوجود الا من بعد ان قال له كن فيكون وحصل واعلم انه تعالى لما بين هذه الدلائل وشرح هذه الاحوال جمعها بعد ذلك بقوله ذلكم الله ربكم فاعبدوه ثم بين بذلك ان العبادة لا تصلح الا له وبين بها على ان مستحق جميع العبادات لا حل انه هو المنعم بجميع النعم التي ذكرها ووصفها ثم قال بعده افلا تذكرون والامر بذلك على وجوب التفكر في تلك الدلائل الفاصلة التي هي بهذه الصفة يدل على ان التفكر في مخلوقات الله تعالى والاستدلال بها على جلالته وعزته وعظمته اعلى المراتب واكمل الدرجات

قوله تعالى

الله مرجعكم جميعا وعد الله حقا

اعلم انه سبحانه وتعالى لما ذكر الدلائل الدالة على اثبات المبدأ اردفه بما يدل على صحة القول بالمعاد وفيه مسائل

المسألة الاولى في انكار الحشر والنشر بين من العلوم البديهية ويدل عليه وجوه الاول ان العقلاء اختلفوا في وقوعه وعدم وقوعه وقال بامكانه عالم من الناس وهم جمهور ارباب الملل والاديان وما كان معلوم الامتناع بالبديهة امتنع وقوع الاختلاف فيه الثاني انا اذا رجعنا الى عقولنا السليمة وعرضنا عليها ان الواحد نصف الاثنين وعرضنا عليها ايضا هذه القضية لم نجد هذه القضية في قوة الامتناع مثل القضية الاولى وعرضنا عليها ايضا هذه القضية لم نجد هذه القضية في قوة الامتناع مثل القضية الاولى الثالث انا اما ان نقول بثبوت النفس الناطقة او لا نقول به فان قلنا به فقد زال الاشكال بالكلية فانه كما لا يمتنع تعلق هذه النفس بالبدن في المرة الاولى لم يمتنع تعلقها بالبدن مرة اخرى وان انكرنا القول بالنفس فالاجسام ايضا لا يبعد ان يقال انه سبحانه يركب تلك الاجزاء المتفرقة تركيبا ثانيا ويخلق الانسان الاول مرة اخرى والرابع انه سبحانه ذكر امثلة كثيرة دالة على امكان الحشر والنشر ونحن نجمعها ههنا فالمثال الاول انا نرى الارض خاشعة وقت الخريف ونرى اليبس مستولية عليها بحيث شدة الحر في الصيف ثم انه تعالى ينزل المطر عليها وقت الربيع فتصير بعد ذلك متحلية بالازهار العجيبة والانوار الغريبة كما قال تعالى انه الذي يرسل الرياح فتثير سحابا فسقناه الى بلد ميت فاحيينا به الارض بعد موتها كذلك النشور والمثال الثاني قوله تعالى ونرى الارض خاشعة فاذا انزلنا عليها الماء اهتزت وربت الى قوله ذلك بان الله هو الحق وانه يحيي الموتى والمثال الثالث قوله تعالى المرتر ان الله انزل من السماء ماء فسلكه ينابيع في الارض ثم يخرج به زرعا مختلفا الوانه ثم يهيج فتراه مصفرا ثم يجعله حطاما ان في ذلك لذكرى لاولي الالباب والمراد كونه مستولية على امر المعاد والمثال الرابع قوله ثم اماته فاقبره ثم اذا شاء انشره كلا لما يقض ما امره فلينظر الانسان الى طعامه وقال عليه السلام اذا ابتلت الربيع فاكثروا ذكر النشور ولما تقرر هذه المشابهة بين الربيع وبين النشور لا جرم ذكر الله تعالى هذا الوجه الذي ذكرناه

المثال الثاني ما يحدث كل واحد منا من نفسه من الزيادة والنمو بسبب السن ومن النقصان والذبول بسبب الهزال ثم انه قد يعود الى حالة الاولى بالسن واذا تبين هذا المقدار لم يمتنع ايضا تكون بعضه ولما ثبت ذلك ظهر ان الاعادة غير ممتنعة واليه الاشارة بقوله تعالى ونشئكم فيما لا تعلمون يعني انه سبحانه

لما كان قادرا على انشاء ذواتكم اولا ثم على انشاء اجزائكم حال حياتكم ثانيا شيئا فشيئا من غير ان تكونوا عالمين بوقت حدوثه وبوقت نقصانه فوجب
القطع ايضا بانه لا يمتنع عليه سبحانه اعادتكم بعد البلى في القبور لحشر يوم القيامة • المثال الثالث انه تعالى لما كان قادرا على ان يخلقنا ابتداء
من غير مثال سبق فلان يكون قادرا على الجماد فاعادة مرة اخرى مع سبق الايجاد الاول كان اولى وهذا الكلام قرره تعالى في ايات كثيرة منها في هذه
الاية وهو قوله انه يبدأ الخلق ثم يعيده وثانيها قوله تعالى في سورة يس قل يحييها الذي انشأها اول مرة • وثالثها قوله تعالى ولقد علمتم النشأة
الاولى فلولا تذكرون • ورابعها قوله تعالى افعيينا بالخلق الاول بل هم في لبس من خلق جديد • وخامسها قوله تعالى ايحسب الانسان ان يترك
سدى الم يك نطفة من مني يمنى الى قوله اليس ذلك بقادر على ان يحيي الموتى وسادسها قوله تعالى يا ايها الناس ان كنتم في ريب من البعث فانا خلقناكم
من تراب الى قوله ذلك بان الله هو الحق وانه يحيي الموتى وانه على كل شيء قدير وان الساعة اتية لا ريب فيها وان الله يبعث من في القبور فاستشهد تعالى
في هذه الاية على صحة الحشر بامور الاول انه استدل بالخلق الاول على امكان الخلق الثاني وهو قوله ان كنتم في ريب من البعث فانا
خلقناكم من تراب كانه تعالى يقول لما حصل الخلق الاول بانتقال هذه الاجسام من احوال الى احوال اخرى فلم لا يجوز ان يحصل الخلق الثاني
بغير تغيرات كثيرة واختلافات متعاقبة • والثاني انه تعالى شبهها باحياء الارض الميتة • والثالث انه تعالى هو الحق وانما يكون كذلك لو كان
كامل القدرة تام العلم والحكمة فهذه هي الوجوه المستنبطة من هذه الاية على امكان صحة الحشر والنشر والاية السابعة في هذا الباب قوله
تعالى قل كونوا حجارة او حديدا او خلقا مما يكبر في صدوركم فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة المثال الرابع
انه تعالى لما قدر على تخليق ما هو اعظم من ابدان الناس فكيف يقال انه لا يقدر على اعادتها فان من كان الفعل الاصعب عليه سهلا فلان يكون
الفعل السهل الحقير عليه سهلا كان اولى وهذا المعنى مذكور في ايات كثيرة منها قوله تعالى اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر
على ان يخلق مثلهم وبيانها قوله تعالى اولم يروا ان الله الذي خلق السموات والارض ولم يعي بخلقهن بقادر على ان يحيي الموتى ومنها قوله ءانتم اشد
خلقا ام السماء بناها • المثال الخامس الاستدلال بحصول اليقظة بعد النوم على جواز الحشر والنشر فان النوم اخو الموت واليقظة
شبيهة بالحياة بعد الموت قال تعالى وهو الذي يتوفاكم بالليل ويعلم ما جرحتم بالنهار ثم ذكر عقيبه امر الموت والبعث فقال وهو القاهر فوق
عباده ويرسل عليكم حفظة حتى اذا جاء احدكم الموت توفته رسلنا وهم لا يفرطون ثم ردوا الى الله مولاهم الحق وقال في اية اخرى الله يتوفى الانفس
حين موتها والتي لم تمت في منامها الى قوله ان في ذلك لايات لقوم يتفكرون والمراد منه الاستدلال بحصول هذه الاحوال على صحة البعث والحشر
والنشر • المثال السادس ان الاحياء بعد الموت لا يستنكر الا من حيث انه يحصل للضد بعد حصول الضد الا ان ذلك غير مستنكر في قدرة الله
تعالى لانه لما جاز حصول الموت عقيب الحياة فكيف يستبعد حصول الحياة مرة اخرى بعد الموت فان حكم الضدين واحد وقال تعالى مقررا لهذا المعنى
نحن قدرنا بينكم الموت وما نحن بمسبوقين وايضا نجد النار مع حرها ويبسها تتولد من الشجر الاخضر مع برده ورطوبته فقال الذي جعل لكم من الشجر
الاخضر نارا فاذا انتم منه توقدون فكذا ها هنا فهذا جملة الكلام في بيان ان القول بالمعاد وحصول الحشر والنشر غير مستبعد في العقول
المسئلة الثانية في اقامة الدلالة على ان المعاد حق واجب اعلم ان الامة فريقان منهم من يقول يجب عقلا ان يكون اله العالم رحيما عادلا
منزها عن الايلام والاضرار الا لمنافع اجل واعظم منها ومنهم من ينكر هذه القاعدة ويقول لا يجب على الله تعالى شيء اصلا بل يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد
اما الفريق الاول فقد احتجوا على وجود المعاد من وجوه • الحجة الاولى انه تعالى خلق الخلق واعطاهم عقولا بها يميزون بين الحسن والقبيح واعطاهم
قدرا بها يقدرون على الخير والشر واذا ثبت هذا فمن الواجب في حكمة الله تعالى وعدله ان يمنع الخلق عن شتم الله وذكره بالسوء وان يمنعهم عن الجهل
والكذب وايذاء انبيائه واوليائه والصالحين من خلقه ومن الواجب في حكمته ان يرغبهم في الطاعات والخيرات والحسنات فانه لو لم يمنع عن تلك القبائح
ولم يرغب في الخيرات قدح ذلك في كونه محسنا عادلا ناظرا لعباده ومن المعلوم ان الترغيب في الطاعات لا يمكن الا بربط الثواب بفعلها والزجر عن
القبائح لا يمكن الا بربط العقاب بفعلها وذلك الثواب المرغب فيه والعقاب المهدد به غير حاصل في دار الدنيا فلا بد من دار اخرى يحصل منها هذا
الثواب وهذا العقاب وهو المطلوب والا لزم كونه كاذبا وانه باطل وهذا هو المراد من الاية التي نحن فيها وهي قوله تعالى ليجزي الذين امنوا وعملوا
الصالحات فان قيل لم لا يجوز ان يقال انه يكفي في الترغيب في فعل الخيرات وفي الردع عن المنكرات ما اودع الله في العقول من تحسين الخيرات وتقبيح
المنكرات ولا حاجة مع ذلك الى الوعد والوعيد سلمنا انه لا بد من الوعد والوعيد فلم لا يجوز ان يقال الغرض منه مجرد الترغيب والترهيب ليحصل به
نظام العالم كما قال تعالى ذلك الذي يخوف الله به عباده يا عباد فاتقون فاما ان يفعل تعالى ذلك فما الدليل عليه قوله لو لم يفعل ما اخبر عنه من الوعد
والوعيد لصار كلامه كذبا فنقول اكثر المخصصون اكثر عمومات القرآن لقيام الدلالة على وجوب ذلك التخصيص فان كان هذا كذبا وجب فيما يحكمون
به من تلك التخصيصات ان يكون كذبا سلمنا انه لا بد وان يفعل الله تعالى ذلك لكن لم لا يجوز ان يقال ان ذلك الثواب والعقاب عبارة عما يصل الى
الانسان من انواع الراحات واللذات ومن انواع الالام والاسقام واقسام الهموم والغموم والجواب عن السؤال الاول ان العقل وان كان يدعوه الى
فعل الخير وترك الشر الا ان الهوى والنفس يدعوانه الى الانهماك في الشهوات الجسمانية واللذات الجسدانية واذا حصل هذا التعارض فلا بد من
مرجح قوي ومعاضد كامل وما ذاك الا ترتيب الوعد والوعيد والثواب والعقاب على الفعل والترك • والجواب عن السؤال الثاني انه اذا جوز
الانسان حصول الكذب على الله تعالى فحينئذ لا يحصل من الوعد رغبة ولا من الوعيد رهبة لان السامع يجوز كونه كذبا والجواب عن السؤال الثالث
ان العبد ما دام تبقى حياته في الدنيا فهو كالاجير المشتغل بالعمل لا يجوز دفع الاجرة بكمالها اليه لانه اذا اخذها فانه لا يجتهد في العمل واما اذا كان

الاخرة هي الدار الاخرى كان الاجتهاد في العمل اشد واكمل واجزى يبا هذه الدنيا ان زهد الناس واعلمهم مبتلى بانواع الهموم والاحزان واجهلهم واقسقهم هم بيا اعظم اللذات والمسرات فعلمنا ان دار الجزاء يمتنع ان تكون هذه الدار فلابد من دار اخرى ومن جنة اخرى ليحصل فيها الجزاء * الحجة الثانية ان صريح العقل يوجب في حكمة الحكيم ان يفرق بين المحسن وبين المسيء وان لا يجعل من كفره وجحده بمنزلة من اطاعه ولما وجب ظهار هذه التفرقة فحصول هذه التفرقة اما ان يكون في دار الدنيا او في دار الاخرة والاول باطل لانا نرى الكافر والفاسق في الدنيا يا اعظم الراحات ونرى العلماء والزهاد بالضد منه ولهذا المعنى قال ولولا ان يكون الناس امة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفا من فضة قلت انه لابد بعد هذه الدار من دار اخرى وهو المراد من الاية التي نحن بيا تفسيرها وهي قوله ليجزي الذين اساؤا بما عملوا ويجزي الذين احسنوا بالحسنى وهو المراد ايضا بقوله تعالى بيا سورة طه ان الساعة آتية اكاد اخفيها لتجزى كل نفس بما تسعى ولقوله تعالى بيا سورة ص ام نجعل الذين امنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين بيا الارض ام نجعل المتقين كالفجار فان قيل ما الكرم ان يقال انه تعالى لا يفصل بين المحسن وبين المسيء بيا الثواب والعقاب كلما يفصل بينهما في حسن الصورة وفي كثرة المال والجواب ان هذا الذي ذكرته مما يقوي دليلنا وانه يثبت بيا صريح العقل وجوب التفرقة ودلالة الحس بيا انه لو لم يحصل هذه التفرقة في الدنيا بل كان الامر على الضد منه فانا نرى العالم والزاهد بيا اشد البلاء ونرى الكافر والفاسق بيا اعظم النعم فعلمنا انه لابد من دار اخرى يظهر فيها هذا التفاوت والعجب ان بعضهم بعد ان يقال انه تعالى علم ان هذا الزاهد العابد لو اعطاه ما دفع الى الكافر الفاسق لطغى وبغى واثر لذات الدنيا وان ذلك الكافر الفاسق لو زاد عليه في التمهيل لزاد في الشر والبغي الاشارة بقوله تعالى ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الارض * الحجة الثالثة انه تعالى كلف عبيده بالمعرفة فقال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون والحكيم اذا امر عبده بشيء فلابد وان يجعله فارغ البال منتظم الاحوال حتى يمكنه الاشتغال باداء تلك التكاليف والناس جبلوا على طلب اللذات وتحصيل الراحات لانفسهم فلو لم يكن لهم زاجر من خوف المعاد لكثر الهرج والمرج ولعظمت الفتن وحينئذ لا يتفرغ المكلف للاشتغال باداء العبادات فوجب القطع بحصول دار الثواب والعقاب لينتظم احوال العالم حتى يتفرغ المكلف على الاشتغال باداء العبودية فان قيل لم لا يجوز ان يقال انه يكفي من بقاء نظام العالم مهابة الملوك وسياساتهم وايضا فالاوباش يعلمون انهم لو حكموا بحسن الهرج والمرج لانقلب الامر عليهم ولقدر غيرهم من ظلمهم واخذ اموالهم فلهذا المعنى يحترزون عن اثارة الفتن والجواب ان مجرد مهابة السلاطين لا يكفي بذلك لان السلطان اما ان يكون قد بلغ في العدل والقوة الى حيث لا يخاف من الرعية واما ان يكون بخلافهم فان كان لا يخاف من الرعية مع انه لا خوف له من المعاد فحينئذ يقدم على الظلم والاذى على اتم الوجوه لان الداعية النفسانية قائمة ولا رادع له في الدنيا ولا في الاخرة واما اذا كان يخاف الرعية فحينئذ الرعية لا يخافون منه حق الخوف فحينئذ يقدمون على اثارة الفتن والهرج والمرج وعظم الظلم فثبت ان نظام العالم لا يتم ولا يكمل الا بالرعية في المعاد والرهبة عنه * الحجة الرابعة ان السلطان القاهر اذا كان له جمع من العبيد وكان بعضهم اقوياء وبعضهم ضعفاء وجب على ذلك السلطان ان كان وجيها ناظرا مشفقا عليهم ان ينصف المظلوم الضعيف من الظالم القادر القوي فان لم يفعل ذلك كان راضيا بذلك الظلم والرضا بالظلم لا يليق بالرحيم الناظر المحسن اذا ثبت هذا فنقول انه سبحانه سلطان قاهر قادر حكيم منزه عن الظلم والعبث فوجبان ينتصف لعبيده المظلومين من عبيده الظالمين وهذا الانتصاف لم يحصل في هذه الدار لان المظلوم قد يبقى بيا غاية الذلة والمهانة والظالم يبقى بيا غاية العز والتمكن فلابد من دار اخرى يظهر فيها هذا العدل وهذا الانصاف وهذه الحجة تصلح جعلها تفسيرا لهذه الاية التي نحن بيا تفسيرها فان قالوا انه تعالى لما اقدر الظالم على الظلم في هذه الدار وما عجزه عنه دل على كونه راضيا بذلك الظلم قلنا الاقدار على الظلم عين الاقدار على العدل والطاعة فلو لم يقدر تعالى بيا على الظلم لكان قد اعجزه عن فعل الخيرات والطاعات وذلك لا يليق بالحكيم فوجب في العقل اقدار على الظلم والعدل ثم انه تعالى ينتقم للمظلوم من الظالم * الحجة الخامسة انه تعالى خلق العالم وخلق كل من فيه من الناس فاما ان يقال انه تعالى خلقهم لا لمنفعة ولا لمصلحة او يقال انه تعالى خلقهم لمصلحة ومنفعة والاول لا يليق بالرحيم الكريم والثاني وهو ان يقال انه خلقهم لمقصود ومصلحة وخير يدل لذلك الخير والمصلحة اما ان تحصل بيا الدنيا او بيا دار اخرى والاول باطل من وجهين الاول ان لذات هذا العالم جسمانية والذات الجسمانية لا حقيقة لها الا ازالة الالم امر عدمي وهذا العدم كان حاصلا حال كون كل واحد من الملائكة معدوما وحينئذ لا يبقى للخلق فائدة والثاني ان لذات هذا العالم ممزوجة بالالام والمحن بل الدنيا طافحة بالشرور والافات والمحن والبليات واللذة فيها كالقطرة بيا البحر فعلمنا ان الدار التي يحصل فيها الخلق تلك الراحات المقصودة دار اخرى سوى دار الدنيا فان قالوا البس انه تعالى يوم القيامة يخلق نار جهنم ويعذب بيا اشد العذاب لاجل مصلحة وحكمة فلم لا يجوز ان يقال انه تعالى يخلق في هذا العالم لا لمصلحة ولا لحكمة قلنا الفرق ان ذلك الضرر ضرر مستحق على العالم لطبيعته واما الضرر الحاصل بيا الدنيا فغير مستحق فوجب ان يعقبه جزاء ان عظيم ومنافع جابرة لتلك المضار السالفة والا لزم ان يكون الفاعل شريرا موذيا وذلك بيا في كونه ارحم الراحمين واكرم الاكرمين * الحجة السادسة لو لم يحصل للانسان معاد لكان الانسان اخس من جميع الحيوانات في المرتبة والشرف واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان مضار الانسان في الدنيا اكثر من مضار جميع الحيوانات فان سائر الحيوانات قبل وقوعها بيا الالام والاسقام يكون فارغة البال طيبة النفس لانه ليس لها فكر وتامل اما الانسان فانه لسبب ما حصل له من العقل يتفكر ابدا في الاحوال الماضية وللاحوال المستقبلة فيحصل له بسبب اكثر الاحوال الماضية انواع من الحزن والاسف ويحصل بسبب اكثر الاحوال الاتية انواع من الخوف لانه لا يدري انه كيف تحدث الاحوال فثبت ان حصول العقل للانسان سبب لحصول المضار العظيمة في الدنيا والالم النفساني الشديد القوي واما

اللذات الجسمانية فهي مشتركة بين الناس وبين سائر الحيوانات لان السرقين في مذاق الجعل طيب كما ان اللوزينج في مذاق الانسان طيب اذا
ثبت هذا فنقول لو لم يحصل للانسان معاد به يكمل حالته وتظهر سعادته لوجب ان يكون كمال العقل سببا لمزيد الهموم والغموم والاحزان من غير جابر
يجبره ومعلوم ان كل ما كان كذلك فانه يكون سببا لمزيد الخسة والدناءة والشقاء والتعب الخالية عن المنفعة فثبت انه لولا حصول السعادة الاخروية
لكان الانسان اخس الحيوانات حتى الخنافس والديدان ولما كان ذلك باطلا قطعا علمنا انه لا بد من الدار الاخرة وان الانسان خلق للاخرة لا للدنيا
وانه بعقله يكتسب موجبات السعادات الاخروية فلهذا السبب كان العقل شريفا • الحجة السابعة انه تعالى قادر على ايصال النعم الى عبيده
على وجهين احدهما ان تكون النعم مشوبة بالافات والاحزان تكون خالصة عنها فلما انعم الله تعالى علينا في الدنيا بالمرتبة الاولى وجب ان
ينعم علينا بالمرتبة الثانية في دار اخرى اظهارا لكمال القدرة والرحمة والحكمة فهناك ينعم على المطيعين ويعفو عن المذنبين ويزيل الغموم والهموم
والشهوات والشبهات والذي يقوي ذلك ويقرر هذا الكلام ان الانسان حين كان جنينا في بطن امه كان في اضيق المواضع واشدها عقوبة
وفسادا ثم اذا خرج من بطن امه كانت الحالة الثانية اطيب واشرف من الحالة الاولى ثم انه عند ذلك يوضع في المهد ويشد شدا وثيقا ثم بعد
حين يخرج من المهد ويعدو يمينا وشمالا وينتقل من تناول اللبن الى تناول الاطعمة الطيبة وهذه الحالة الثالثة لا شك انها اطيب من الحالة
الثانية ثم انه بعد حين يصير اميرا نافذ الحكم على الخلق او عالما مشرفا على حقائق الاشياء ولا شك ان هذه الحالة الرابعة اطيب واشرف من الحالة
الثالثة واذا ثبت هذا وجب بحكم الاستقراء ان يقال الحالة الحاصلة بعد الموت يكون اشرف واعلا وابهج من اللذات الجسدانية والخيرات الجسمانية
الحجة الثامنة طريقة الاحتياط فانا اذا امنا بالمعاد وتاهبنا له فان كان هذا المذهب حقا فقد نجونا وهلك المنكر
وان كان باطلا نصرنا هذا الاعتقاد غاية ما في الباب ان يقال انه تفوتنا هذه اللذات الجسمانية الا انا نقول يجب على العاقل ان لا
يبالي بفوتها لامرين احدهما انه في غاية الخساسة لانها مشترك فيها بين الخنافس والديدان والكلاب والثاني انها منقطعة سريعة
الزوال فثبت ان الاحتياط ليس الا في الايمان بالمعاد ولهذا قال الشاعر قال المنجم والطبيب كلاهما لا يحشر الاموات قلت اليكما
ان صح قولكما فلست بخاسر او صح قولي فالخسار عليكما • الحجة التاسعة اعلم ان الحيوان ما دام يكون حيوانا فانه ان قطع منه شيء
مثل ظفر او ظلف او شعر فانه يعود ذلك الشيء وان جرح اندمل ويكون الدم جاريا في عروقه واعضائه جريان الماء في عروق الشجر واغصانه
ثم اذا مات انقلبت هذه الاحوال فان قطع منه شيء من شعره او ظفره لم ينبت وان جرح لم يندمل ولم يلتحم ورايت الدم يتجمد في عروقه ثم
بالاخرة يؤول حاله الى الفساد والانحلال ثم انا لما نظرنا الى الارض وجدنا شبيهة بهذه الصفة فانا نراها في زمان الربيع تفور عيونها
وتربو تلالها وينجذب الماء الى اغصان الاشجار وعروقها والماء في الارض بمنزلة الدم الجاري في بدن الحيوان ثم يخرج ازهارها وانوارها
وثمارها كما قال تعالى فاذا انزلنا عليها الماء اهتزت وربت وانبتت من كل زوج بهيج وان جز من نباتها اخلف ونبت مكانه اخر مثله وان
قطع غصنا من اغصان الاشجار اخلف وان جرح التام وهذه الاحوال شبيهة بالاحوال التي ذكرناها للحيوان ثم اذا جاء الشتاء واشتد البرد
غارت عيونها وجفت رطوباتها وفسدت بقولها ولو قطعنا غصنا من شجرة ما اخلف فكانت هذه الاحوال شبيهة بالموت بعد الحياة ثم انا
نرى الارض في الربيع الثاني تعود الى تلك الحياة فاذا عقلنا هذه المعاني في احدى الصورتين فلم لا نعقل مثله في الصورة الثانية بل نقول لا شك
ان الانسان اشرف من سائر الحيوانات والحيوان اشرف من النبات وهو اشرف من الجمادات فاذا حصلت هذه الاحوال في الارض فلم لا يجوز حصولها
في الانسان فان قالوا ان اجساد الحيوانات تتفرق وتتمزق بالموت واما الارض فليست كذلك فالجواب ان الانسان عبارة عن النفس الناطقة
وهو جوهر باق او لم يقل بهذا المذهب فهو عبارة عن اجزاء اصلية باقية من اول وقت يكون الجنين الى اخر العمر وهي جارية في البدن وتلك
الاجزاء باقية فزال هذا السؤال • الحجة العاشرة لا شك ان بدن الحيوان انما تولد من النطفة وهذه النطفة انما اجتمعت من جميع البدن
بدليل ان عند انفصال النطفة يحصل الضعف والفتور في جميع البدن ثم ان مادة تلك النطفة انما تولدت من الاغذية الماكولة وتلك الاغذية
انما تولدت من الاجزاء العنصرية وتلك الاجزاء كانت متفرقة في مشارق الارض ومغاربها واتفق لها ان اجتمعت فتولد منها حيوان او نبات فاكله
انسان فتولد منه دم فتوزع ذلك الدم على اعضائه فتولد منها اجزاء لطيفة ثم عند استيلاء الشهوة سال من تلك الرطوبات مقدار معين
وهو النطفة فانصب الى فم الرحم فتولد منه هذا الانسان فثبت ان الاجزاء التي منها تولد بدن الانسان كانت متفرقة في البحار والجبال
واوج الهوى ثم انها اجتمعت بالطريق المذكور فتولد منها هذا البدن فاذا مات تفرقت تلك الاجزاء على التفرق الاول واذا ثبت هذا فنقول
وجب القطع ايضا بانه لا يمتنع ان يجتمع مرة اخرى على مثال الاجتماع الاول ايضا فذلك المني لما وقع في رحم الام فقد كان قطرة صغيرة ثم تولد
منه بدن الانسان وتعلقت الروح به حال ما كان ذلك البدن في غاية الصغر ثم ان ذلك البدن لا شك انه في غاية الرطوبة ولا شك انه يتحلل
منه اجزاء كثيرة بسبب عمل الحرارة الغريزية فيها وايضا فتلك الاجزاء البدنية الباقية ابدا في طول العمر تكون في التحلل ولولا ذلك لما حصل
الجوع ولما حصلت الحاجة الى الغذاء مع انا نقطع بان هذا الانسان الشيخ هو عين ذلك الانسان الذي كان في بطن امه ثم انفصل وكان طفلا
ثم شابا فثبت ان الاجزاء البدنية دائمة التحلل وان الانسان هو هو بعينه فوجب القطع بان الانسان اما ان يكون جوهرا مفارقا مجردا او كان
جسما نورانيا لطيفا باقيا مع تحلل هذا البدن واذا كان الامر كذلك فعلى التقديرين لا يمتنع عوده الى الجثة مرة اخرى ويكون هذا الانسان العائد
عن عين الانسان الاول فثبت ان القول بالمعاد صدق • الحجة الحادية عشر ما ذكره الله تعالى اولم ير الانسان انا خلقناه من نطفة فاذا

هو خصيم مبين واعلم ان قوله سبحانه خلقناه من نطفة اشارة الى ما ذكرناه في الحجة العاشرة من اول تلك الاجزاء كانت متفرقة في مشارق
الارض ومغاربها فجمعها الله تعالى وخلق من تركيبها هذا الحيوان والذي يقويه قوله سبحانه ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين ثم
جعلناه نطفة في قرار مكين فان تفسير هذه الاية انما يصح بالوجه الذي ذكرناه وهو ان السلالة من الطين يتكون منها نبات ثم ان ذلك النبات ياكله
الانسان فيتولد منه الدم ثم الدم ينقلب نطفة فبهذا الطريق ينتظم ظاهر الاية ثم انه سبحانه بعد ان ذكر هذا المعنى حكى كلام المنكر وهو قوله قال
من يحيي العظام وهي رميم ثم انه تعالى بين امكان هذا المذهب واعلم ان اثبات امكان الشيء لا يعقل الا بطريقين احدهما ان يقال ان مثله ممكن فوجب
ان يكون هذا ايضا ممكنا ثم انه تعالى ذكر الطريق الاول فقال قل يحييها الذي انشاها اول مرة ثم فيه دقيقة وهي ان قوله يحييها اشارة الى كمال القدرة
وهو بكل خلق عليم اشارة الى كمال العلم ومنكروا الحشر والنشر لا ينكرونه الا بجهلهم بهذين الاصلين لانهم تارة يقولون انه تعالى موجب بالذات والموجب
بالذات لا يصح منه القصد الى التكوين وتارة يقولون انه يمتنع كونه عالما بالجهات فيمتنع منه تمييز اجزاء بدن زيد عن اجزاء بدن عمرو ولما كانت
شبه الفلاسفة مستخرجة من هذين الاصلين لا جرم كلما ذكر الله تعالى مسئلة المعاد اردفه بتقرير هذين الاصلين ثم انه تعالى ذكر بعده
الطريق الثاني وهو الاستدلال بالاعلى على الادنى وتقريره من وجهين الاول ان الحياة لا تحصل الا بالحرارة والرطوبة والتراب بارد يابس
فحصلت المضادة بينهما الا انا نقول الحرارة النارية اقوى في صفة الحرارة من الحرارة الغريزية فلما لم يمتنع تولد الحرارة النارية عن الشجر
الاخضر مع كمال ما بينهما من المضادة فكيف يمتنع حدوث الحرارة الغريزية في جرم التراب الثاني قوله تعالى اوليس الذي خلق السموات والارض
بقادر على ان يخلق مثلهم بمعنى انه لما سلمتم انه تعالى هو الخالق لاجرام الافلاك والكواكب فكيف يمكنكم الامتناع من كونه قادرا على الحشر والنشر
ثم انه تعالى حسم مادة الشبهات بقوله انما امره الشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون والمراد ان تخليقه وتكوينه لا يتوقف على حصول الالات
والادوات ونطفة الاب ورحم الام والدليل عليه انه خلق الاب الاول لا عن اب سابق عليه فدل ذلك على كونه سبحانه غنيا في الخلق والايجاد
والتكوين عن الوسائط والالات ثم قال سبحانه فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء واليه ترجعون اي سبحانه من ان لا يعيدهم ويهمل امر المظلومين
ولا ينتصف للعاجزين من الظالمين وهو المعنى المذكور في هذه الاية التي نحن في تفسيرها وهو قوله سبحانه ليجزي الذين امنوا وعملوا الصالحات بالقسط

الحجة الثانية عشر

دلت الدلائل على ان العالم محدث ولا بد له من محدث قادر ويجب ان يكون عالما لان الفعل المحكم المتقن لا يصدر
الا من العالم ويجب ان يكون غنيا عنها والا لكان قد خلقها في الازل وهو محال فثبت ان لهذا العالم اله قادر عالم غني ثم لما تاملنا فقلنا هل يجوز
في حق هذا الحكيم الغني عن الكل ان يهمل عبيده ويتركهم سدى ويجوز لهم ان يكذبوا عليه ويبيح لهم ان يشتموه ويجحدوا ربوبيته وياكلوا نعمته ويعبدوا
الجبت والطاغوت ويجعلون له اندادا وينكرون امره ونهيه ووعده ووعيده فهاهنا حكمت بديهة العقل بان هذه المعاني لا تليق الا بالسفيه الجاهل
البعيد من الحكمة القريب من العبث فحكمنا لاجل هذه المقدمة ان له امرا ونهيا ثم تاملنا فقلنا هل يجوز ان يكون له امر ونهي مع انه لا يكون له وعد ووعيد
فحكم صريح العقل بان ذلك غير جائز لانه ان لم يقرن الامر بالوعد بالثواب ولم يقرن النهي بالوعيد بالعقاب لم يتاكد الامر والنهي ولم يحصل المقصود
فثبت انه لا بد من وعد ووعيد ثم تاملنا فقلنا يجوز ان يكون له وعد ووعيد ثم لا يفي بوعده لاهل الثواب ولا بوعيده لاهل العقاب فقلنا
ان ذلك لا يجوز لانه لو جاز ذلك لما حصل الوثوق بوعده ولا بوعيده وهذا يوجب ان لا يبقى فائدة في الوعد والوعيد فعلمنا انه لا بد من تحقيق
الثواب والعقاب ومعلوم ان ذلك لا يتم الا بالحشر والبعث وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فهذه مقدمات تتعلق بعضها بالبعض كالسلسلة متى صح
بعضها صح كلها ومتى فسد بعضها فسد كلها فدل ابصارنا لهذه التغيرات على حدوث العالم ودل حدوث العالم على وجود الصانع الحكيم الغني ودل
ذلك على وجود الامر والنهي ودل ذلك على وجود الثواب والعقاب ودل ذلك على وجوب الحشر فان لم يثبت الحشر ادى ذلك الى بطلان جميع المقدمات
المذكورة ولزم انكار العلوم البديهية او انكار العلوم النظرية القطعية فثبت انه لا بد لهذه الاجساد البالية والعظام النخرة والاجزاء المتفرقة المتمزقة
من البعث بعد الموت ليحصل المحسن الى ثوابه والمسيء الى عقابه فان لم يحصل هذه الحالة لم يحصل الوعد والوعيد وان لم يحصلا لم يحصل الامر والنهي
وان لم يحصلا لم تحصل الالهية وان لم تحصل الالهية لم تحصل هذه التغيرات في العالم وهذه الحجة هي المراد من الاية التي نحن في تفسيرها وهي قوله تعالى
ليجزي الذين امنوا وعملوا الصالحات بالقسط هذا كله تقرير امر المعاد بناء على ان لهذا العالم الها رحيما ناظرا محسنا الى العباد اما الفريق الثاني
وهم الذين لا يعللون افعال الله تعالى برعاية المصالح فطريقهم الى اثبات المعاد ان قالوا المعاد امر جائز الوجود والانبياء عليهم السلام اخبروا عنه فوجب
القطع بصحته اما اثبات الامكان فهو مبني على مقدمات ثلثة اولها البحث عن حال القائل فنقول الانسان اما ان يكون عبارة عن النفس او عن البدن
فان كان عبارة عن النفس وهو القول الحق فنقول لما كان تعلق النفس بالبدن في المرة الاولى جائزا كان تعلقها بالبدن في المرة الثانية واجب ان يكون
جائزا وهذا الكلام لا يختلف سواء قلنا النفس عبارة عن جوهر مجرد او قلنا انه جسم لطيف مشابك لهذا البدن باق في جميع احوال البدن مصون عن
التحلل والتبدل واما ان كان الانسان عبارة عن البدن وهذا القول ابعد الاوائل فنقول ان تالف تلك الاجزاء على الوجه المخصوص في المرة الاولى
كان ممكنا فوجب ايضا ان يكون في المرة الثانية ممكنا فثبت ان عود الحياة الى هذا البدن مرة اخرى امر ممكن في نفسه واما المقدمة الثانية فهي في بيان
ان اله العالم قادر مختار لا علة توجبه وان هذا القادر قادر على كل الممكنات واما المقدمة الثالثة فهي في بيان ان اله العالم عالم بجميع الجزئيات فلا
جرم اجزاء بدن زيد وان اختلطت بالتراب والبخار الا انه تعالى لما كان عالما بالجزئيات امكنه تمييز بعضها عن البعض ومتى ثبتت هذه المقدمات
الثلاثة لزم القطع بان الحشر والنشر امر ممكن في نفسه واذا ثبت هذا الامكان فنقول دل الدليل على صدق الانبياء وهم قطعوا بوقوع هذا الممكن

فوجب القطع بوقوعه والزمانكذبهم وذلك باطل بالدلايل الدالة على صدقهم فهذا خلاصة ماوصل اليه عقلنا في تقرير امر المعاد

المسئلة الثالثة في الجواب عن شبهات المنكرين للحشر والنشر ۞ الشبهة الاولى قالوا لو بدلت هذه الدار بدار اخرى لكانت تلك الدار اما ان تكون مثل هذه الدار او شر امنها او خير امنها فان كان الاول كان التبديل عبثا وان كان شر امنها كان هذا التبديل سفها وان كان خيرا منها فنجي اول الامر هل كان قادرا على خلق تلك الاجود او ما كان قادرا عليه فان قدر عليه ثم تركه وفعل الادنى كان ذلك سفها وان قلنا انه ما كان قادرا ثم صار قادرا عليه فقد استقل من العجز الى القدرة او من الجهل الى الحكمة وان ذلك على خالق العالم محال ۞ والجواب لم لا يجوز ان يقال تقديم هذه الدار على تلك الدار هو المصلحة لان الكمالات المناسبة للروحية للسعادة الاخروية لا يمكن تحصيلها الا في هذه الدار ثم عند حصول هذه الكمالات كان النقل من هذه الدار سببا للفساد والحرمان عن الخيرات ۞ الشبهة الثانية قالوا حركات الافلاك مستديرة والمستدير لا ضد له وما لا ضد له لا يقبل الفساد ۞ والجواب انا ابطلنا هذه الشبهة في الكتب الفلسفية فلا حاجة الى الاعادة والاصل في ابطال امثال هذه الشبهات ان يفهم الدلالة على ان اجرام الافلاك مخلوقة ومتى ثبت ذلك ثبت كونها قابلة للعدم والتفرق والتمزق ولهذا السر انه تعالى بدأ في هذه السورة ببدايا الدلايل الدالة على حدوث الافلاك ثم ارفقها بما يدل على صحة القول بالمعاد **الشبهة الثالثة** الانسان عبارة عن هذا البدن وهو لبس عبارة عن هذه الاجزاء كيف كانت لان هذه الاجزاء كانت موجودة قبل حدوث هذا الانسان مع انا نعلم بالضرورة ان هذا الانسان ما كان موجودا وايضا اذا احترق هذا الجسد فانه يبقى تلك الاجزاء البسيطة ومعلوم ان مجموع تلك الاجزاء البسيطة من الارض والماء والهوي والنار ما كان عبارة عن هذا الانسان العاقل الناطق فثبت ان تلك الاجزاء انما تكون هذا الانسان بشرط وقوعها على تاليف مخصوص ومزاج مخصوص وصورة مخصوصة فاذا مات الانسان وتفرقت اجزاؤه فقد عدمت تلك الصورة والاعراض وعود المعدوم محال وعلى هذا التقدير فانه يمتنع عود بعض الاجزاء المعينة في حصول هذا الانسان فوجب ان يمتنع عوده بعينه مرة اخرى ۞ والجواب لا نسلم ان هذا الانسان المعين عبارة عن الجسد المشاهد بل هو عبارة عن النفس سواء فسرنا النفس بانه جوهر مجرد او قلنا انه جسم مخصوص لطيف مشابك لهذا الجسد مصون عن التغير والله اعلم **الشبهة الرابعة** اذا اكل انسان واغتذى به انسان اخر فلزم ان يقال تلك الاجزاء في بدن كل واحد من الشخصين وذلك محال والجواب هذه الشبهة ايضا مبنية على ان الانسان المعين عبارة عن مجموع هذا البدن وقد بينا انه باطل بل الحق انه عبارة عن النفس سواء قلنا النفس جوهر مجرد او اجسام لطيفة بانيه مسايلة للجسد وهي سماها المتكلمون بالاجزاء الاصلية وهذا هو البحث العقلي عن مسئلة المعاد **المسئلة الرابعة** قوله تعالى اليه مرجعكم جميعا فيه ابحاث **البحث الاول** ان كلمة الى لانتهاء الغاية وظاهره يقتضي ان يكون الله سبحانه مختصا بجهة وحيز حتى يصح ان يقال اليه مرجع الخلق والجواب عنه من وجوه الاول انا اذا قلنا النفس جوهر مجرد فالسوال زايل الثاني ان يكون المراد ان يكون مرجعهم الى حيث لا حاكم سواه ۞ الثالث ان يكون المراد ان مرجعهم الى حيث حصل الوعد فيه بالجزاء ۞ **البحث الثاني** ظاهر الاية يدل على ان الانسان عبارة عن النفس لا عن البدن ويدل ايضا على ان النفس كانت موجودة قبل البدن اما الانسان شيء غير هذا البدن فلقوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء فالعلم الضروري حاصل بان بدن المقتول ميت والنص دل على انه حي فوجب ان يكون حيثية شيء مغايرا لهذا البدن الميت وايضا قال الله تعالى ايها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك وقوله ثم ردوا الى الله مولاهم الحق **البحث الثالث** المرجع بمعنى الرجوع وجميعا نصب على الحال اي ذلك الرجوع يحصل حال الاجتماع وهذا يدل على انه ليس المراد من هذا المرجع الموت وانما المراد منه القيامة **البحث الرابع** قوله تعالى اليه مرجعكم يفيد الحصر وانه لا رجوع الا الى الله ولا حكم الا حكمه ولا نافذ الا امره ۞ واما قوله وعد الله حقا فيه مسئلتان **المسئلة الاولى** قوله وعد الله منصوب على معنى وعدكم الله وعدا الان قوله اليه مرجعكم معناه الوعد بالرجوع فعلى هذا التقدير يكون قوله وعد الله مصدرا موكدا لقوله اليه مرجعكم وقوله حقا مصدرا موكدا لقوله وعد الله فهذه التاكيدات قد اجتمعت في هذا الكلام **المسئلة الثانية** قرئ وعد الله على لفظ الفعل واعلم انه تعالى لما اخبر عن وقوع الحشر والنشر ذكر بعده ما يدل على كونه في نفسه ممكن الوجود ثم ذكر بعده ما يدل على وقوعه اما ما يدل على امكانه في نفسه فهو كقوله سبحانه انه يبدا الخلق ثم يعيده وفيه مسايل **المسئلة الاولى** تقرير هذا الدليل انه تعالى بين بالدليل كونه خالقا للافلاك والارضين ويدخل فيه ايضا كونه خالقا لكل ما في هذا العالم من الجمادات والمعادن والنباتات والحيوان والانسان وقد تبين في العقل ان كل من كان قادرا على شيء وكانت قدرته باقية ممتنعة الزوال وكان عالما بجميع المعلومات فانه يمكنه اعادته بعينه فدل هذا الدليل على انه تعالى قادر على اعادة الانسان بعد موته **المسئلة الثانية** اتفق المسلمون على انه تعالى قادر على اعادة الانسان اعدام اجسام العالم واختلفوا في انه تعالى هل يعيدها ام لا فقال قوم انه تعالى يعيدها واحتجوا بهذه الاية وبذلك لانه تعالى حكم على جميع المخلوقات بانه يعيدها فوجب ان يعيد الاجسام ايضا واعادتها لا يمكن الا بعد اعدامها والا لزم ايجاد الموجود وهو محال ونظيره قوله تعالى يوم نطوي السماء كطي السجل للكتب كما بدانا اول خلق نعيده فحكم بان الاعادة تكون مثل الابتداء ثم ثبت بالدليل انه تعالى انما خلقها في الابتداء من العدم فوجب ان يقال انه تعالى يعيدها ايضا من العدم **المسئلة الثالثة** في هذه الاية اضمار كانه قيل انه يبدا الخلق ثم يعيده

بالعبادة ثم يميتهم ثم يعيدهم كما قال في سورة البقرة كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم الا انه تعالى حذف ذكر
الامر بالعبادة هاهنا لاجل انه تعالى قال قبل هذه الاية ذلكم الله ربكم فاعبدوه وحذف ذكر الاماتة لان ذكر الاعادة يدل عليها
المسئلة الرابعة قرأ بعضهم انه يبدأ الخلق بالكسر وبعضهم بالفتح قال الزجاج من كسر الهمزة من ان فعلى الاستيناف
وفي الفتح وجهان الاول ان يكون التقدير اليه مرجعكم جميعا لانه يبدأ الخلق ثم يعيده والثاني ان يكون التقدير وعد الله وعدا
بدأة الخلق ثم اعادته وقرئ يبدأ من ابدأ وقرئ حق انه يبدأ الخلق كقولك حق ان زيدا منطلق اما قوله تعالى ليجزي الذين امنوا وعملوا
الصالحات بالقسط فاعلم ان المقصود منه اقامة الدلالة على انه لابد من حصول الحشر والنشر حتى يحصل الفرق بين المحسن وبين المسيء وحتى يصل
الثواب الى المطيع والعقاب الى العاصي وقد سبق الاستقصاء في تقرير هذا الدليل وفيه مسائل المسئلة الاولى قال الكعبي
اللام في قوله تعالى ليجزي الذين امنوا يدل على انه تعالى خلق العباد للثواب والرحمة وايضا فانه ادخل لام التعليل على الثواب واما العقاب
فما ادخل فيه لام التعليل بل قال والذين كفروا لهم شراب من حميم وذلك يدل على انه خلق الخلق للرحمة لا للعذاب وذلك يدل على انه ما اراد
منهم الكفر وما خلق فيهم الكفر البتة والجواب ان لام التعليل في افعال الله تعالى محال لانه تعالى لو فعل فعلا لعلة لكانت تلك العلة ان كانت
قديمة لزم قدم الفعل وان كانت حادثة لزم التسلسل وهو محال المسئلة الثانية قال الكعبي ايضا هذه الاية تدل على انه لا يجوز
من الله تعالى ان يبدأ خلقهم في الجنة لانه لو حسن ايصال تلك النعم اليهم من غير واسطة خلقهم في هذا العالم ومن غير واسطة تكليفهم لما كان خلقهم
وتكليفهم معللا بايصال تلك النعم اليهم فظاهر الاية يدل على ذلك والجواب هذا بناء على صحة تعليل احكام الله تعالى وهو باطل سلمنا صحته
الا ان كلامه انما يصح لو عللنا ابتداء الخلق واعادته بهذا المعنى وذلك ممنوع فلم لا يجوز ان يقال انه يبدأ الخلق لمحض التفضل ثم انه تعالى يعيدهم
لغرض ايصال نعم الجنة اليهم وعلى هذا التقدير سقط كلامه اما قوله تعالى بالقسط ففيه وجهان الاول بالقسط بالعدل وهو يتعلق بقوله ليجزي
والمعنى ليجزيهم بقسطه وفيه سؤالان السؤال الاول ان القسط اذا كان مفسرا بالعدل فالعدل هو الذي يكون لا زائدا ولا ناقصا وذلك
يقتضي انه تعالى لا يزيدهم على ما يستحقونه باعمالهم ولا يعطيهم شيئا على سبيل التفضل ابتداء والجواب عندنا الثواب ايضا محض التفضل
وايضا بتقدير ان يساعد على حصول الاستحقاق الا ان لفظ القسط يدل على توفية الاجر فاما المنع من الزيادة فلفظ القسط لا يدل عليه السؤال
الثاني لم خص المؤمنين بالقسط مع انه تعالى يجازي الكافرين ايضا بالقسط والجواب ان تخصيص المؤمنين بذلك يدل على مزيد العناية في حقهم
وكونهم مخصوصين بمزيد الاحتياط الوجه الثاني في تفسير الاية ان يكون المعنى ليجزي الذين امنوا بقسطهم وبما اقسطوا وعدلوا ولم يظلموا انفسهم
حين امنوا وعملوا الصالحات لان الشرك ظلم قال الله تعالى ان الشرك لظلم عظيم والعصاة ايضا قد ظلموا انفسهم قال تعالى فمنهم ظالم لنفسه
وهذا الوجه اقوى لانه في مقابلة قوله بما كانوا يكفرون واما قوله والذين كفروا لهم شراب من حميم وعذاب اليم بما كانوا يكفرون ففيه مسائل
المسئلة الاولى قال الواحدي الحميم الذي قد اسخن بالنار حتى انتهى حره يقال حممت الماء اي سخنته فهو حميم ومنه الحمام المسئلة
الثانية احتج اصحابنا بهذه الاية على انه لا واسطة بين ان يكون المكلف مؤمنا وبين ان يكون كافرا لانه تعالى اقتصر في هذه الاية على ذكر
هذين القسمين واجاب القاضي عنه بان ذكر هذين القسمين لا يدل على نفي القسم الثالث والدليل عليه قوله تعالى والله كل دابة من ماء فمنهم من
يمشي على بطنه ومنهم من يمشي على رجلين ومنهم من يمشي على اربع ولم يدل ذلك على نفي القسم الرابع بل نقول ان في مثل ذلك ربما يذكر المقصود او الاكثر
ويترك ذكر ما عداه اذا كان قد بين في موضع اخر وقد بين الله تعالى القسم الثالث في سائر الايات والجواب ان نقول انما يترك القسم الثالث الذي
يجري مجرى النادر ومعلوم ان الفساق اكثر من اهل الطاعات وكيف يجوز تركهم في هذا الباب واما قوله تعالى والله خالق كل دابة من ماء فانما
ذكر القسم الرابع والخامس لان اقسام ذوات الارجل كثيرة فكان ذكرها باسرها يوجب الاطناب بخلاف هذه المسئلة فانه ليس هاهنا الا القسم الثالث
وهو الفاسق الذي يزعم الخصم انه لا مؤمن ولا كافر فظهر الفرق قوله تعالى هو الذي جعل الشمس ضياء
والقمر نورا وقدره منازل في الاية مسائل المسئلة الاولى اعلم انه تعالى لما ذكر الدلائل الدالة على الالهية ثم فرع عليها صحة القول بالحشر
والنشر عاد مرة اخرى الى ذكر الدلائل الدالة على الالهية واعلم ان الدلائل المتقدمة في اثبات التوحيد والالهية هي التمسك بخلق السموات والارض
وهذا النوع الاخر اشارة الى التمسك باحوال الشمس والقمر وفي هذا الدليل اشارة الى ما يؤكد الدليل الدال على صحة الحشر والنشر وذلك لانه تعالى اثبت
القول بصحة الحشر والنشر بناء على انه لابد من ايصال الثواب الى اهل الطاعة وايصال العقاب الى اهل الكفر وانه يجب في الحكمة تمييز المحسن عن المسيء ثم انه
تعالى ذكر في هذه الاية انه جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل ليتوصل المكلف بذلك الى معرفة السنين والحساب فيمكنه ترتيب مهمات معاشه
من الزراعة والحراثة واعداد مهمات الشتاء والصيف فكانه تعالى يقول تمييز المحسن عن المسيء والمطيع عن العاصي اوجب في الحكمة من تعليم احوال السنين
والشهور فلما اقتضت الحكمة والرحمة خلق الشمس والقمر لهذا المهم الذي لا يقع له الا في الدنيا فبان يقتضي الحكمة والرحمة تمييز المحسن عن المسيء بعد الموت
مع انه يقتضي النفع الابدي والسعادة السرمدية كان ذلك اولى فلما كان الاستدلال باحوال الشمس والقمر من الوجه المذكور في هذه الاية مما يدل على
التوحيد من وجه وعلى صحة القول بالمعاد من الوجه الذي ذكرناه لا جرم ذكر الله هذا الدليل بعد ذكر الدليل على صحة المعاد المسئلة
الثانية الاستدلال باحوال الشمس والقمر على وجود الصانع المقدر هو ان يقال الاجسام في ذواتها متماثلة وفي ماهياتها متساوية ومتى كان
الامر كذلك كان اختصاص جسم الشمس بضوئه الباهر وشعاعه القاهر واختصاص جسم القمر بنوره المخصوص لاجل الفاعل الحكيم اما بيان ان الاجسام

متماثلة في ذواتها وماهياتها فالدليل عليه ان الاجسام لا شك انها متساوية في الجسمية والتحيز والجرمية فلو خالف بعضها بعضا لكانت تلك
المخالفة في امر وراء الجسمية والجرمية ضرورة ان ما به المخالفة غير ما به المشاركة واذا كان كذلك فنقول ان ما به حصلت المخالفة
من الاجسام اما ان يكون صفة لها او موصوفا بها او لا صفة ولا موصوفا بها والكل باطل اما القسم الاول فلان ما به حصلت المخالفة
من الاجسام لو كانت صفات قائمة بتلك الذوات فتكون الذوات في انفسها مع قطع النظر عن تلك الصفات متساوية في تمام الماهية
واذا كان الامر كذلك فكل ما يصح على جسم وجب ان يصح على كل جسم وذلك هو المطلوب واما القسم الثاني وهو ان يقال ان الذي به خالف بعض
الاجسام بعضا امور موصوفة بالجسمية والتحيز والمقدار فنقول هذا ايضا باطل لان ذلك الموصوف اما ان يكون حجما ومتحيزا او لا يكون
والا باطل والا لزم افتقاره الى محل آخر وتمر ذلك الى غير نهاية وايضا فعلى هذا التقدير يكون المحل محلا للحال ولم يكن كون احدهما محلا
والآخر حالا اولى من العكس فيلزم كون كل واحد منهما محلا للآخر وحالا فيه وذلك محال واما ان كان ذلك المحل غير متحيز ولا حجم فنقول مثل هذا
الشيء لا يكون له اختصاص بحيز ولا تعلق بجهة والجسم مختص بالحيز وحاصل في الجهة والشيء الذي يكون واجب الحصول في الحيز والجهة يمتنع ان
يكون حالا في الشيء الذي يمتنع حصوله في الحيز والجهة واما القسم الثالث وهو ان يقال ما به خالف جسم جسما لا حال في الجسم ولا محل له فهذا ايضا
باطل لان على هذا التقدير يكون ذلك الشيء شيئا مباينا عن الجسم لا تعلق له فحينئذ تكون ذوات الاجسام من حيث انها متساوية في تمام الماهية
وذلك هو المطلوب فثبت ان الاجسام باسرها متساوية في تمام الماهية وذلك هو المطلوب فثبت ان الاجسام باسرها متساوية في جميع
لوازم الماهية فكل ما صح على بعضها وجب ان يصح على الباقي فلما صح على جرم الشمس اختصاصه بالضياء القاهر الباهر وجب ان يصح مثل ذلك
الضوء القاهر على جرم القمر ايضا وبالعكس واذا كان كذلك وجب ان يكون اختصاص جرم الشمس بضوئه القاهر واختصاص القمر بنوره الضعيف
بتخصيص مخصص وايجاد موجد وتقدير مقدر وذلك هو المطلوب فثبت ان اختصاص الشمس بذلك الضوء بجعل جاعل واختصاص القمر بذلك
النوع من النور بجعل جاعل فثبت بالدليل القاطع صحة قوله سبحانه وتعالى هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا وهو المطلوب **المسألة
الثالثة** قال ابو علي الفارسي ضياء لا يخلو من احد امرين اما ان يكون جمع ضوء كسوط وسياط وحوض وحياض او مصدر ضاء يضوء ضياء كقولك
قام قياما وصام صياما وعلى اي الوجهين حملته فالمضاف محذوف والمعنى جعل الشمس ذات ضياء والقمر ذا نور ويجوز ان يكون ذلك لانه لما عظم
الضوء والنور فيهما جعلا نفس الضياء والنور كما يقال للرجل الكريم انه كرم وجود **المسألة الرابعة** قال الواحدي روي عن ابن
كثير من طريق قنبل ضياء بهمزتين واكثر الناس على تغليظه فيه لان ياء ضياء منقلبة من واو مثل ياء قيام وصيام فلا وجه للهمز فيها ثم قال
وعلى البعد ويجوز ان يقال قدم اللام التي هي الهمزة الى موضع العين واخر العين التي هي واو الى موضع اللام فلما وقعت طرفا بعد الف زائدة
انقلبت همزة كما انقلبت في سقاء وبابه **المسألة الخامسة** اعلم ان النور كيفية قابلة للاشد والاضعف فان نور الصباح اضعف
من النور الحاصل في افنية الجدران عند طلوع الشمس وهو اضعف من الضوء الساطع من الشمس على الجدار وهو اضعف من الضوء القائم
بجرم الشمس فكمال هذه الكيفية المسماة بالضوء ما يحس به في جرم الشمس وهو في الامكان وجود مرتبة في الضوء اقوى من الكيفية القائمة بالشمس فهو من
مواقف العقول واختلف الناس في ان الشعاع الفائض من الشمس هل هو جسم او عرض والحق انه عرض وهو كيفية مخصوصة واذا ثبت انه عرض فعلى
حدوثه في هذا العالم بتأثير قرص الشمس او لان الله تعالى اجرى عادته بخلق هذه الكيفية في الاجرام المقابلة لقرص الشمس على سبيل العادة فهي
مباحث عميقة وانما يليق الاستقصاء فيها بعلوم المعقولات واذا عرفت هذا فنقول النور اسم لاصل هذه الكيفية واما الضوء فهو اسم لهذه الكيفية
اذا كانت كاملة تامة قوية والدليل عليه انه تعالى سمى الكيفية القائمة بالشمس ضياء والكيفية القائمة بالقمر نورا ولا شك ان الكيفية القائمة
بالشمس اقوى واكمل من الكيفية القائمة بالقمر وقال في موضع آخر وجعل فيها سراجا وفي آية اخرى وجعلنا سراجا وهاجا **المسألة
السادسة** قوله وقدره منازل نظيره قوله تعالى في يس والقمر قدرناه منازل وفيه وجهان احدهما ان يكون المعنى وقدر مسيره منازل
والثاني ان يكون المعنى وقدره ذا منازل **المسألة السابعة** الضمير في قوله وقدره فيه وجهان الاول انه انما وحد
الضمير للايجاد والا فهو في معنى التثنية اكتفاء بالمعلوم لان عدد السنين انما يعرف بسير الشمس ونظيره قوله تعالى والله ورسوله احق ان يرضوه
والثاني ان يكون هذا الضمير راجعا الى القمر وحده لان سير القمر يعرف الشهور وذلك لان الشهور المعتبرة في الشريعة مبنية على رؤية الاهلة والسنة
المعتبرة في الشريعة هي السنة القمرية كما قال تعالى ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا في كتاب الله **المسألة الثامنة**
اعلم ان انتفاع الخلق بضوء الشمس وبنور القمر عظيم فالشمس سلطان النهار والقمر سلطان الليل وبحركة الشمس تنفصل السنة الى الفصول
الاربعة وبالفصول الاربعة ينتظم مصالح هذا العالم وبحركة القمر تحصل الشهور وباختلاف حاله في زيادة الضوء ونقصانه تختلف احوال رطوبات
هذا العالم وبسبب الحركة اليومية يحصل النهار والليل والنهار يكون زمانا للتكسب والطلب والليل يكون زمانا للراحة وقد استقصينا في
في منافع الشمس والقمر في تفسير الآيات اللائقة بها فيما سلف وكل ذلك يدل على كثرة رحمة الله على الخلق وعظم عنايته بهم وانا قد دللنا على ان الاجسام
متساوية ومتى كان كذلك كان اختصاص كل جسم بشكله المعين ووصفه المعين وحيزه المعين وصفته المعينة ليس الا بتدبير مدبر حكيم رحيم قادر قاهر
وذلك يدل على ان جميع المنافع الحاصلة في هذا العالم سبب حركات الافلاك ومسير الشمس والقمر والكواكب ما حصل الا بتدبير المدبر المقدر الرحيم
الحكيم سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا ثم انه تعالى لما قرر هذه الدلائل ختمها بقوله ما خلق الله ذلك الا بالحق ومعناه انه تعالى خلقه

على دقيق الحكمة ومطابقة للمصلحة وتطبيق قوله تعالى يا آل عمران ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا وقال في سورة اخرى وما خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قال القاضي هذه الآية تدل على بطلان الجبر لانه تعالى لو كان مريد الكل ظلم وخالفا لكل قبيح ومريد الكل لا ضلال من فضل لما صح ان يصف نفسه بانه ما خلق ذلك الا بالحق **المسئلة الثانية** قال حكماء اصل الاسلام هذه الآية دليل على انه سبحانه اودع في اجرام الافلاك والكواكب خواص معينة ونوى مخصوصة باعتبارها يحفظ مصالح هذا العالم السفلي اذ لو لم يكن لها آثار وفوائد بها هذا العالم لكان خلقها عبثا وباطلا وعن معبد وهذه النصوص تنافي ذلك والله اعلم **المسئلة الثالثة** قرأ ابن كثير وابو عمرو وحفص عن عاصم يفصل بالياء والباقون بالنون ثم قال لقوم يعلمون وفيه قولان الاول ان المراد منه العقل الذي يعم الكل والثاني ان المراد منه من يتفكر وعلم انه لا بد يخلوقاته وآثار احسانه وحجة القول الاول عموم اللفظ وحجة القول الثاني انه لا يمتنع ان يخص الله تعالى العلماء بهذا الذكر لانهم هم الذين انتفعوا بهذه الآية كما في قوله انما انت منذر من يخشاها مع انه عليه السلام كان منذرا للكل **قوله تعالى** ان في خلق السموات والارض اختلاف الليل والنهار وما خلق الله في السموات والارض لآيات لقوم يتقون اعلم انه تعالى استدل على التوحيد والالهيات اولا بتخليق السموات والارض وثانيا باحوال الشمس والقمر وثالثا في هذه الآية بالمنافع الحاصلة من اختلاف الليل والنهار وقد تقدم تفسيره في سورة البقرة في تفسير قوله ان في خلق السموات والارض وذكرنا بكل ما خلق الله في السموات والارض وهي اقسام الحوادث الحادثة في هذا العالم وهي محصورة في اربعة اقسام احدها الاحوال الحادثة في هذا العالم العناصر الاربعة ويدخل فيها احوال الرعد والبرق والسحاب والامطار والثلوج ويدخل فيها ايضا احوال البحار واحوال المد والجزر واحوال الصواعق والزلازل والخسف وثانيها احوال المعادن وهي عجيبة كثيرة وثالثها اختلاف احوال النبات ورابعها اختلاف احوال الحيوانات وجملة هذه الاقسام داخلة في قوله تعالى وما خلق الله في السموات والارض والاستقصاء في شرح هذه الاحوال مما لا يكتب بالف مجلد بل كل ما ذكره العقلاء في احوال اقسام هذا العالم فهو مختصر من هذا الباب ثم انه تعالى بعد ذكر هذه الدلائل قال لآيات لقوم يتقون خصها بالمتقين لانهم يحذرون العاقبة فيدعوهم الحذر الى التدبر والنظر قال القفال من تدبر في هذه الاحوال علم ان الدنيا مخلوقة لتفنى الناس فيها وان خالقها خالفهم ما اهملهم بل جعلها لهم دار عمل واذا كان كذلك فلا بد من امر ونهي ومن ثواب وعقاب ليتميز المحق عن المبطل فهذه الاحوال في الطبيعة دالة على صحة القول باثبات المبدأ واثبات المعاد **قوله تعالى** ان الذين لا يرجون لقاءنا ورضوا بالحياة الدنيا الآية اعلم انه تعالى لما اقام الدلائل القاهرة على صحة القول باثبات الاله الرحيم الحكيم وعلى صحة القول بالمعاد والحشر والنشر شرع بعده في شرح احوال من يكفر بها وفي شرح احوال من يؤمن بها فاما شرح احوال الكافرين فهو للاول في هذه الآية واعلم انه تعالى وصفهم بصفات اربعة **الصفة الاولى** قوله ان الذين لا يرجون لقاءنا وفيه **مسائل المسئلة الاولى** فسر هذا الرجاء قولان الاول وهو قول ابن عباس ومقاتل والكلبي معناه لا يخافون البعث والمعنى انهم لا يخافون ذلك لانهم لا يؤمنون بها والدليل على تفسير الرجاء ههنا بالخوف قوله تعالى انا انت منذر من يخشاها وقوله من الساعة مشفقون وتفسير الرجاء بالخوف جائز كما في قوله تعالى مالكم لا ترجون لله وقارا وقال الهذلي اذا لسعته النحل لم يرج لسعها والقول الثاني تفسير الرجاء بالطمع فقوله لا يرجون لقاءنا اي لا يطمعون في ثوابنا فيكون هذا الرجاء هو الذي ضد اليأس كما قال قد يئسوا من الآخرة واعلم ان حمل الآية الرجاء على الخوف بعيد لان تفسير الضد بالضد غير جائز ولا مانع هاهنا من حمل الرجاء على ظاهره البتة والدليل عليه ان لقاء الله اما ان يكون المراد منه تجلي جلال الله تعالى للعبد واثران نور كرامته في روحه واما ان يكون المراد منه الوصول الى ثواب الله تعالى والى رحمته فان كان الاول فهو اعظم الدرجات واشرف السعادات واكمل الخيرات فالعاقل كيف لا يرجوه وكيف لا يتمناه وان كان الثاني فكذلك لان كل احد يرجو من الله تعالى ان يوصله الى ثوابه ومقامات رحمته واذا كان كذلك فكل من لا يؤمن بالله فهو يرجو ثوابه وكل من لم يؤمن بالله ولا بالمعاد فقد انطبق على نفسه هذا الرجاء فلا جرم حسن جعل عدم هذا الرجاء كناية عن عدم الايمان بالله وباليوم الآخر **المسئلة الثانية** اللقاء هو الوصول الى الشيء وهذا في حق الله تعالى محال لكونه منزها عن الحد والنهاية فوجب ان يحمل مجازا عن الرؤية وهذا مجاز ظاهر فانه يقال لغيب فلانا اذا رأيته وحمله على لقاء ثواب الله يقتضي زيادة في الاضمار وهو خلاف الدليل واعلم انه ثبت بالدلائل اليقينية ان سعادة النشر بعد الموت في ان يتجلى لها معرفة الله تعالى ويكمل اشراقها وينور لمعانها وذلك هو الرؤية وهي من اعظم السعادات فمن كان غافلا عن طلبها معرضا عنها منكرا بعد الموت بوجدان اللذات الحسية من الاكل والشرب والوقاع كان من الصنف الثاني **الصفة الثانية** من صفات هؤلاء الكفار قوله تعالى ورضوا بالحياة الدنيا واعلم ان الصفة الاولى اشارة الى خلو قلبه عن طلب اللذات الروحانية وفراغه عن طلب السعادات الحاصلة بالمعارف الربانية واما هذه الصفة الثانية فهي اشارة الى استغراقه في طلب اللذات الجسمانية والكفاية بها واستغراقه في طلبها **والصفة الثالثة** قوله تعالى واطمأنوا بها وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** صفة السعداء ان يجعل لهم عند ذكر الله وضع من الوجل والخوف كما قال الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم اذا تليت

قوله في هذه الحالة حصلت الطمانينة في ذكر الله كما قال تعالى وتطمئن قلوبهم بذكر الله الا بذكر الله تطمئن القلوب وصفة الاشقياء ان تحصل
لهم الطمانينة في حب الدنيا وفي الاشتغال بطلب لذاتها كما قال في هذه الاية واطمانوا بها فحقيقة الطمانينة ان يزول عن قلوبهم الوجل فاذا سمعوا
الانذار والتخويف لم توجل قلوبهم وصارت كالميتة عند ذكر الله تعالى **المسئلة الثانية** مقتضى اللغة ان يقال واطمانوا اليها
الا ان حروف الجر يحسن اقامة بعضها مقام البعض فلهذا السبب قال واطمانوا بها **والصفة الرابعة** قوله تعالى والذين هم عن اياتنا غافلون
والمراد انهم صاروا في الاعراض عن طلب لقاء الله بمنزلة الغافل عن الشيء الذي لا يخطر بباله طول عمره ذكر ذلك الشيء وبالجملة فهذه الصفات الاربعة
دالة على شدة بعده عن طلب الاستسعاد بالسعادات الاخروية الروحانية وعلى شدة استغراقه في طلب هذه الخيرات الجسمانية والسعادات الدنيوية
واعلم انه تعالى لما وصفهم بهذه الصفات الاربعة قال اولئك ماواهم النار بما كانوا يكسبون وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** النيران
على اقسام النار التي هي جسم محسوس مضيء محرق صاعد بالطبع والاقرار به واجب لاجل انه ثبت بالدلائل المذكورة ان الاقرار بالجنة والنار حق القسم
الثاني النار الروحانية العقلية وتقريره ان من احب شيئا حبا شديدا ثم ضاع عنه ذلك الشيء بحيث لا يمكنه الوصول اليه فانه يحترق قلبه وباطنه
وكل عاقل يقول ان فلانا يحترق القلب يحترق الباطن بسبب فراق ذلك المحبوب والم هذه النار اقوى بكثير من الم النار المحسوسة اذا عرفت هذا
فنقول ان الارواح التي كانت مستغرقة في حب الجسمانيات وكانت غافلة عن حب عالم الروحانيات فاذا مات ذلك الانسان وقعت الفرقة بين
ذلك الروح وبين معشوقاته ومحبوباته وهي احوال هذا العالم وليس له معرفة بذلك العالم ولا الف مع اهل ذلك العالم فيكون مثاله مثال من اخرج
من مجالسة معشوقه والقي في بئر ظلمانية لا الف له بها ولا معرفة له باحوالها فهذا الانسان يكون في غاية الوحشة وتالم الروح فكذا هنا اما لو كان
نفورا عن هذه الجسمانيات عارفا بمقابحها ومعايبها وكان شديد الرغبة في اعتلاق العروة الوثقى عظيم الحب لله كان مثاله مثال من كان محبوسا في
سجن مظلم عفن مملوء من الحشرات المؤذية والافات المهلكة ثم اتفق ان فتح باب السجن واخرج منه واحضر في مجلس السلطان الاعظم مع الاحباب والاصدقاء
كما قال تعالى فاولئك مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن اولئك رفيقا فهذا هو الاشارة الى تعريف النار الروحانية
والجنة الروحانية **المسئلة الثانية** الباء في قوله بما كانوا يكسبون مشعر بان الاعمال السابقة هي المؤثرة في حصول هذا العذاب
ونظيره قوله تعالى ذلك بما قدمت يداك وان الله ليس بظلام للعبيد **قوله تعالى** ان الذين امنوا وعملوا
الصالحات يهديهم ربهم بايمانهم تجري من تحتهم الانهار في جنات النعيم واعلم انه تعالى لما شرح احوال المنكرين والجاحدين في الاية المتقدمة
ذكر في هذه الاية احوال المؤمنين المحقين واعلم انه تعالى ذكر صفاتهم اولا ثم ذكر المعارف وسلطانها ما لهم من الاحوال والدرجات الرفيعة ثانيا اما
احوالهم وصفاتهم فهي قوله ان الذين امنوا وعملوا الصالحات وفي تفسيره وجوه الاول ان النفس الانسانية لها قوتان القوة النظرية وكمالها في معرفة الاشياء
ورئيس المعارف وسلطانها معرفة الله والقوة العملية وكمالها في فعل الخيرات والطاعات ورئيس الاعمال الصالحة وسلطانها خدمة الله فقوله ان
الذين امنوا اشارة الى كمال القوة النظرية بمعرفة الله وقوله وعملوا الصالحات اشارة الى كمال القوة العملية بخدمة الله ولما كانت النظرية مقدمة على
العملية بالشرف والرتبة لا جرم وجب تقديمها في الذكر الوجه الثاني في تفسير هذه الاية قال القفال ان الذين امنوا وعملوا الصالحات اي صدقوا بقلوبهم
ثم حققوا التصديق بالعمل الصالح الذي جاءت به الانبياء والكتب من عند الله . الثالث الذين امنوا اي شغلوا قلوبهم وارواحهم بتحصيل المعرفة وعملوا
الصالحات اي شغلوا جوارحهم بالخدمة فعينهم مشغولة بالاعتبار كما قال فاعتبروا يا اولي الابصار واذنهم مشغولة بسماع كلام الله كما قال واذا سمعوا ما
انزل الى الرسول ولسانهم مشغول بذكر الله كما قال يا ايها الذين امنوا اذكروا الله وجوارحهم مشغولة بنور طاعة الله كما قال الا يسجدوا لله الذي يخرج
الخبء في السموات واعلم انه تعالى لما وصفهم بالايمان والاعمال الصالحة ذكر بعد ذلك درجات كراماتهم ومراتب سعاداتهم وهي اربعة **المرتبة
الاولى** قوله يهديهم ربهم بايمانهم تجري من تحتهم الانهار في جنات النعيم وفيه مسائل **المسئلة الاولى** في تفسير قوله يهديهم
ربهم بايمانهم وجوه الاول انه تعالى يهديهم الى الجنة ثوابا لهم على ايمانهم واعمالهم الصالحة والذي يدل على صحة هذا التاويل وجوه . احدها قوله
تعالى يوم ترى المؤمنين والمؤمنات يسعى نورهم بين ايديهم وايمانهم . وثانيها روي انه عليه السلام قال ان المؤمن اذا خرج من قبره صور له عمله صورة
حسنة فيقول له انا عملك فيكون له نورا وقائدا الى الجنة والكافر اذا خرج من قبره صور له عمله في صورة سيئة فيقول له انا عملك فينطلق به حتى يدخله
النار وثالثها قال مجاهد المؤمنون يكون لهم نور يمشي بهم الى الجنة . ورابعها وهو الوجه العقلي ان الايمان عبارة عن نور اتصل به من عالم القدس
وذلك النور كالخط المتصل بين قلب المؤمن وبين ذلك العالم المقدس فاذا حصل هذا الخط النوري قدر العبد على ان يقتدي بذلك النور ويرجع الى
عالم القدس فاما اذا لم يوجد هذا الحبل النوراني تاه في ظلمات عالم الضلالات نعوذ بالله منه . والتاويل الثاني قال ابن الانباري ان ايمانهم يهديهم
الى خصائص في المعرفة ومرايا في الالطاف ولوامع من النور يستنير بها قلوبهم ويزول بواسطتها الشكوك والشبهات عنهم كقوله تعالى والذين اهتدوا
زادهم هدى وهذه الزوائد والفوائد والمرايا يجوز حصولها في الدنيا قبل الموت ويجوز حصولها في الاخرة بعد الموت قال القفال واذا حملنا الاية
على هذا الوجه كان المعنى يهديهم ربهم بايمانهم وتجري من تحتهم الانهار في جنات النعيم الا انه حذفت الواو وجعل قوله تجري خبرا مستانفا عما قبله
والتاويل الثالث ان الكلام في تفسير هذه الاية يجب ان يكون مسبوقا بمقدمات **المقدمة الاولى** ان العلم نور والجهل
ظلمة وصريح العقل يشهد بان الامر كذلك ومما يقرره انك اذا القيت مسئلة جليلة شريفة على شخصين واتفق ان فهمها احدهما
وما فهمها الاخر فانك ترى وجه الفاهم متهللا مشرقا مضيئا ووجه من لم يفهم عبوسا مظلما منقبضا ولهذا السبب جرت عادة

القرآن بالتعبير عن العلم والايمان بالنور وعن الجهل والكفر بالظلمات ٥ والمقدمة الثانية ان الروح كاللوح والعلوم
والمعارف كالنقوش المنقوشة في ذلك اللوح ثم هاهنا دقيقة وهي ان اللوح الجسماني اذا رسمت فيه نقوش جسمانية لحصول بعض
النقوش في ذلك اللوح مانع من حصول سائر النقوش فيه فاما لوح الروح فخاصته على الضد من ذلك فان الروح اذا كانت خالية عن
نقوش المعارف والعلوم فانه يصعب عليه تحصيل المعارف والعلوم فاذا احتال وحصل شيئا منها كان حصول ما حصل منها معينا له
على سهولة تحصيل البواقي وكلما كان الحاصل اكثر كان تحصيل البقية اسهل فالنقوش الجسمانية بعضها يكون مانعا من حصول الباقي والنقوش
الروحانية يكون بعضها معينا على حصول البقية وذلك يدل على ان احوال العالم الروحاني بالضد من احوال العالم الجسماني المقدمة
الثالثة ان الاعمال الصالحة عبارة عن الاعمال التي تحمل النفس على ترك الدنيا وطلب الاخرة والاعمال المذمومة ما يكون
بالضد من ذلك اذا عرفت هذه المقدمات فنقول الانسان اذا امن بالله فقد اشرق روحه بنور هذه المعرفة ثم اذا واظب على
الاعمال الصالحة حصلت له ملكة مستقرة في التوجه الى الاخرة وفي الاعراض عن الدنيا وكلما كانت هذه الاحوال اكمل كان استعداد النفس
لتحصيل سائر المعارف اشد وكلما كان الاستعداد اقوى واكمل كانت معارج المعارف اكثر واشراقها ولمعانها اقوى ولما كان لا نهاية لمراتب المعارف
والانوار العقلية لا جرم لا نهاية لمراتب هذه الهداية المشار اليها بقوله تعالى يهديهم ربهم بايمانهم المسئلة الثانية قوله
تعالى تجري من تحتهم الانهار المراد منه انهم يكونون جالسين على سرر مرفوعة في البساتين والانهار تجري من بين ايديهم ونظيره قوله تعالى قد جعل
ربك تحتك سريا فهي ما كانت قاعدة عليها ولكن المعنى بين يديك وكذا قوله وهذه الانهار تجري من تحتي المعنى بين يدي فكذا هاهنا المسئلة
الثالثة الايمان هو المعرفة والهداية المترتبة عليها ايضا من جنس المعارف ثم انه تعالى لم يقل يهديهم ايمانهم بل يهديهم ربهم بايمانهم وذلك
يدل على ان العلم بالمقدمتين لا يوجب العلم بالنتيجة بل العلم بالمقدمتين سبب لحصول الاستعداد التام لقبول النفس للنتيجة ثم اذا حصل هذا الاستعداد
كان التكوين من الحق سبحانه وتعالى وهذا معنى قول الحكماء ان الفياض المطلق والجواد الحق ليس الا الله تعالى المرتبة الثانية من مراتب سعادة الهم
ودرجات كمالاتهم قوله تعالى دعويهم فيها سبحانك اللهم وفيه مسائل المسئلة الاولى في دعويهم وجوه الاول ان الدعوى هاهنا بمعنى الدعاء
يقال دعا يدعو دعاء ودعوى كما يقال شكا يشكو شكاية وشكوى قال بعض المفسرين دعويهم اي دعاهم وقال تعالى في اهل الجنة لهم فيها فاكهة
ولهم ما يدعون وقال في اية اخرى يدعون فيها بكل فاكهة امنين ومما يقوي ان المراد من الدعوى هاهنا الدعاء هو انهم قالوا اللهم وهذا نداء
لله تعالى ومعنى قولهم اللهم انا نسبحك كقول القانت في دعاء القنوت اللهم اياك نعبد الثاني ان يراد بالدعاء العبادة ونظيره قوله واعتزلكم وما
تدعون من دون الله اي وما تعبدون فيكون معنى الاية انه لا عبادة لاهل الجنة الا ان يسبحوا الله ويحمدوه ويكون اشتغالهم بذلك الذكر لا على سبيل
التكليف بل على سبيل الابتهاج بذكر الله الثالث قال بعضهم لا يبعد ان يكون المراد من الدعوى نفس الدعوى التي تكون للخصم على الخصم والمعنى ان اهل
الجنة يدعون في الدنيا وفي الاخرة تنزيه الله تعالى عن كل المعايب والاقرار له بالالهية قال القفال اصل ذلك ايضا من الدعاء لان الخصم يدعو
خصمه الى ان يحكم بينهما الرابع قال ابو مسلم دعويهم اي قولهم واقرارهم ونداؤهم وذلك هو قولهم سبحانك اللهم الخامس قال القاضي المراد من
قوله دعويهم اي طريقتهم في تمجيد الله تعالى وتقديسهم وشانهم وسنتهم والدليل على ان المراد ذلك ان قولهم سبحانك اللهم ليس بدعاء ولا بدعوى
الا ان المدعي للشيء يكون مواظبا على ذكره لا جرم جعل لفظ الدعوى كناية عن تلك المواظبة والملازمة فاهل الجنة لما كانوا مواظبين على هذا الذكر
لا جرم اطلق لفظ الدعوى عليها السادس قال القفال قيل في قوله لهم ما يدعون ما يتمنونه والعرب تقول ادع ما شئت على ان تمن وقال
ابن جريج اخبرت ان قوله دعويهم فيها سبحانك اللهم هو انه اذا امر بهم طير يشتهونه قالوا سبحانك اللهم فياتيهم الملك بذلك المشتهى فقد خرج
تاويل هذه الاية من هذا الوجه على انهم اذا اشتهوا الشيء قالوا سبحانك اللهم فكان المراد من دعويهم ما حصل في قلوبهم من التمني وفي هذا
التفسير وجه اخر هو افضل واشرف مما تقدم وهو ان يكون المعنى ان تمنيهم في الجنة ان يسبحوا الله اي تمنيهم لما يتمنونه ليس الا في تسبيح الله وتقديسه
وتنزيهه السابع قال القفال ايضا ويحتمل ان يكون المعنى ان تمنيهم في الجنة الدعوى ما كانوا يتداعونه في الدنيا في اوقات حروبهم من يشكون
اليه ويستنصرونه كقولهم يا ال فلان فاخبر الله تعالى ان انسهم في الجنة بذكر الله وسكونهم بتمجيد الله ولذتهم بتمجيد الله المسئلة الثانية
في قوله سبحانك اللهم وجهان الاول قول من يقول ان اهل الجنة جعلوا هذا الذكر علامة على طلب المشتهيات قال ابن جريج اذا مر بهم طير اشتهوه قالوا
سبحانك اللهم فيؤتون به فاذا نالوا منه شهوتهم قالوا الحمد لله رب العالمين وقال الكلبي قوله سبحانك اللهم علم بين اهل الجنة والخدام فاذا سمعوا
ذلك من قولهم اتوهم بما يشتهون واعلم ان هذا القول عندي ضعيف جدا وبيانه من وجوه احدها ان حاصل هذا الكلام يرجع الى ان اهل
الجنة جعلوا هذا الذكر العالي المقدس علامة على طلب الماكول والمشروب والمنكوح وهذا في غاية الخساسة وثانيها انه تعالى قال في صفة
اهل الجنة ولهم ما يشتهون فاذا اشتهوا اكل ذلك الطير فلا حاجة بهم الى الطلب واذا لم يكن بهم حاجة الى الطلب فقد سقط هذا الكلام وثالثها
ان هذا يقتضي صرف الكلام عن ظاهره الشريف العالي الى محمل خسيس لا اشعار للفظ به وهذا باطل الوجه الثاني في تاويل هذه الاية ان
نقول المراد اشتغال اهل الجنة بتقديس الله سبحانه وتمجيده والثناء عليه لاجل ان سعادتهم في هذا الذكر وابتهاجهم به وسرورهم به وكمال حالهم
لا يحصل الا منه وهذا القول هو الصحيح الذي لا محيد عنه ثم على هذا التقدير ففي الاية وجوه احدها قال القاضي انه تعالى وعد المتقين بالثواب
العظيم كما ذكر في اول هذه السورة من قوله ويجزي الذين احسنوا بالحسنى فاذا دخل اهل الجنة الجنة ووجدوا تلك النعم العظيمة عرفوا ان الله تعالى

كان صادقا في وعده اياهم بتلك النعم فعندها قالوا سبحانك اللهم اي سبحانك عن الخلف في الوعد والكذب في القول وثانيها ان نقول غاية
سعادة السعداء ونهاية درجات الانبياء والاولياء استشعارهم بمراتب معارف الجلال واعلم ان معرفة ذات الله تعالى والاطلاع على كنه حقيقته
مما لا سبيل للخلق اليه بل الغاية القصوى معرفة صفاته السلبية او صفاته الاضافية اما الصفات السلبية فهي المسماة بصفات الجلال واما الصفات
الاضافية فهي المسماة بصفات الاكرام فلذلك كان كمال الذكر العالي مقصورا عليها كما قال سبحانه وتعالى تبارك اسم ربك ذي الجلال والاكرام وكان
صلى الله عليه وسلم يقول الظوا بيا ذا الجلال والاكرام ولما كانت السلوب مقدمة بالرتبة على الاضافات لا جرم كان ذكر الجلال والاكرام مقدما على
ذكر الاكرام في اللفظ واذا ثبت ان غاية سعادة السعداء ليس الا في هذين المقامين لا جرم ذكر الله سبحانه كونهم مواظبين على هذا الذكر العالي المقدس
ولما كان لا نهاية لدرجات ترقي الارواح المقدسة في هذه المقامات العالية الالهية • وثالثها ان الملائكة المقربين كانوا قبل تخليق ادم عليه السلام
مشتغلين بهذا الذكر الا ترى انهم قالوا ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك فالحق سبحانه الهم السعداء من اولاد ادم حتى اتوا بهذا التسبيح والتمجيد ليدل ذلك
على ان الذي اتى به الملائكة المقربون قبل خلق العالم من الذكر العالي فهو بعينه اتى به السعداء من اولاد ادم عليه السلام بعد انقراض العالم ولما كان هذا
الذكر مشتملا على الشرف العالي لا جرم جاءت الرواية بقراءته في اول الصلاة فان المصلي اذا كبر قال سبحانك اللهم وبحمدك تبارك اسمك وتعالى جدك ولا اله
غيرك **المرتبة الثالثة** من مراتب سعادات اهل الجنة قوله تعالى وتحيتهم فيها سلام قال المفسرون تحية بعضهم لبعض تكون بالسلام وتحية
الملائكة لهم بالسلام كما قال تعالى والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم وتحية الله تعالى ايضا بالسلام كما قال سلام قولا من رب رحيم
قال الواحدي وعلى هذا التقدير تكون اضافة المصدر الى المفعول وعندي فيه وجه اخر وهو ان مواظبتهم على ذكر هذه الكلمة مشعرة بانهم كانوا في
الدنيا في منزل الافات ومعرض المخافات فاذا خرجوا من الدنيا ووصلوا الى كرامة الله فقد صاروا سالمين عن الافات امنين من المخافات والنقصان
وقد اخبر الله تعالى عنهم بانهم يذكرون هذا المعنى في قوله وقالوا الحمد لله الذي اذهب عنا الحزن ان ربنا لغفور شكور الذي احلنا دار المقامة من فضله
لا يمسنا فيها نصب ولا يمسنا فيها لغوب • والمرتبة الرابعة من مراتب سعاداتهم قوله سبحانه وتعالى واخر دعويهم ان الحمد لله رب العالمين وفيه مسائل
المسئلة الاولى قد ذكرنا ان جماعة من المفسرين حملوا هذه الكلمات العالية المقدسة على احوال اهل الجنة بسبب الاكل والشرب وقالوا ان
اهل الجنة اذا اشتهوا شيئا قالوا سبحانك اللهم وبحمدك واذا اكلوا وفرغوا قالوا الحمد لله رب العالمين وهذا القائل ما رقي نظره في دنياه واخراه
عن الماكول والمشروب وحقيق بمثل هذا الانسان ان يعد في زمرة البهائم واما المحققون المحققون فقد تركوا ذلك ولهم فيه اقوال روى الحسن البصري
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ان اهل الجنة يلهمون الحمد والتسبيح كما تلهمون انفسكم وقال الزجاج اعلم الله تعالى ان اهل الجنة يفتتحون بتعظيم الله
تعالى وتنزيهه ويختمون بشكره والثناء عليه واقول عندي في هذا الباب وجوه اخرى فاحدها ان اهل الجنة لما استسعدوا بذكر سبحانك اللهم وبحمدك
وعاينوا ما هم فيه من السلامة عن الافات والمخافات علموا ان كل هذه الاحوال السنية والمقامات القدسية انما تيسرت باحسان الحق وافضاله وانعامه
فلا جرم اشتغلوا بالحمد والثناء فقالوا الحمد لله رب العالمين وانما وقع الختم على هذا الكلام لان اشتغالهم بتسبيح الله تعالى وتمجيده من اعظم نعم الله تعالى عليهم
والاشتغال بشكر النعمة متاخر عن رؤية تلك النعمة فلهذا السبب وقع الختم على هذه الكلمة وثانيها ان لكل انسان بحسب قوته معراج فتارة ينزل عن ذلك
المعراج وتارة يصعد اليه ومعراج العارفين الصادقين معرفة الله تعالى وتسبيح الله وتمجيد الله فاذا قالوا سبحانك اللهم فهم في عين المعراج
واذا نزلوا منه الى عالم المخلوقات كان الحاصل عند ذلك النزول افاضة الخير على جميع المحتاجين واليه الاشارة بقوله وتحيتهم فيها سلام ثم انه
مرة اخرى يصعد الى معراجه وعند الصعود يقول الحمد لله رب العالمين فهذه الكلمات العالية اشارة الى اختلاف احوال العبد بسبب
النزول والعروج • وثالثها ان يقول ان قولنا الله اسم لذات الحق سبحانه فتارة ينظر العبد الى صفات الجلال وهي المشار اليها بقوله
سبحانك ثم يحاول الترقي منها الى حضرة جلال الذات ترقيا يليق بالطافه البشرية وهي المشار اليها بقوله اللهم فاذا عجز عن ذلك المطار
واحترق في تلك اوائل تلك الانوار الى رجع الى عالم الاكرام وهو المشار اليه بقوله الحمد لله رب العالمين فهذه كلمات خطرت بالباب
ودارت في الخيال فان حقت فالتوفيق من الله تعالى وان لم تكن كذلك فالتكلان على رحمة الله تعالى **المسئلة الثانية** قال
الواحدي ان قوله ان الحمد لله هي المخففة من الشديدة فلذلك لم تعمل بخروجها بالتخفيف عن شبه الفعل كقوله • ان هالك كل من
يحفى وينتعل • على معنى انه هالك وقال صاحب النظم ان هاهنا زائدة والتقدير واخر دعواهم الحمد لله رب العالمين وهذا القول ليس
بشيء وقرأ بعضهم ان الحمد لله بالتشديد ونصب الحمد **قوله تعالى** ولو يعجل الله للناس الشر
استعجالهم بالخير لقضي اليهم اجلهم الاية فيه مسائل **المسئلة الاولى** الذي يغلب على ظني ان ابتداء هذه السورة في ذكر
شبهات المنكرين للنبوة مع الجواب عنها فالشبهة الاولى ان القوم تعجبوا من تخصيص الله تعالى محمدا عليه السلام بالنبوة فازال الله ذلك التعجب
بقوله اكان للناس عجبا ان اوحينا الى رجل منهم ثم ذكر دلائل التوحيد ودلائل صحة المعاد وحاصل الجواب انه يقول اني ما جئتكم الا بالتوحيد
والاقرار بالمعاد وقد دللت على صحتها ولم يبق للتعجب من نبوتي معنى والشبهة الثانية للقوم انهم كانوا ابدا يقولون اللهم ان كان محمد اشهد
في ادعاء الرسالة فامطر علينا حجارة من السماء او ائتنا بعذاب اليم فاجاب الله تعالى عن هذه الشبهة بما ذكره في هذه الاية فهذا هو الكلام في
كيفية النظم ومن الناس من ذكر فيه وجوها اخرى فالاول قال القاضي لما بين تعالى فيما تقدم الوعد والوعيد اتبعه بما دل على ان من حقهما
ان يتاخرا عن هذه الحياة الدنيوية لان حصولهما في الدنيا كالمانع من بقاء التكليف والثاني ما ذكره القفال وهو انه تعالى لما وصف

بانهم لا يرجون لقاء الله ورضوا بالحياة الدنيا واطمانوا بها وكانوا عن اياتنا غافلين بين ان من غفلتهم ان الرسول مني انذرهم فاستعجلوا العذاب جهلا منهم وسفها **المسئلة الثانية** انه تعالى اخبر بانه كثيرا ان هؤلاء المشركين متى خوفوا بنزول العذاب في الدنيا استعجلوا ذلك العذاب كما قالوا اللهم ان كان هذا الحق من عندك فامطر علينا حجارة من السماء او ائتنا بعذاب اليم وقال تعالى سال سائل بعذاب واقع الاية ثم انهم لما توعدوا بالعذاب الاخرة في هذه الاية وهو قوله اولئك ماواهم النار بما كانوا يكسبون استعجلوا ذلك العذاب وقالوا متى يحصل ذلك كما قال يستعجل بها الذين لا يؤمنون بها وقال في هذه السورة بعد هذه الاية متى هذا الوعد ان كنتم صادقين الى قوله الآن وقد كنتم به تستعجلون وقال في سورة الرعد وتستعجلونك بالسيئة قبل الحسنة وقد خلت من قبلهم المثلات فبين الله تعالى انه لا مصلحة في تعجيل ايصال الشر اليهم لانه تعالى لو اوصل ذلك العذاب اليهم لماتوا وهلكوا الان تركيبهم بهذه الدنيا لا يحتمل ذلك ولا صلاح في اماتتهم فربما امتوا بعد ذلك وربما خرج من صلبهم من كان مومنا وذلك يقتضي ان لا يعاجلهم بايصال ذلك الشر اليهم **المسئلة الثالثة** في لفظ الاية اشكال وهو ان يقال كيف قابل التعجيل بالاستعجال وكان الواجب ان يقال التعجيل بالتعجيل والاستعجال بالاستعجال والجواب عنه من وجوه الاول قال صاحب الكشاف اصل هذا الكلام ولو يعجل الله للناس الشر تعجيله لهم بالخير الا انه وضع استعجالهم بالخير موضع تعجيلهم لهم بالخير استعارة لسرعة اجابته واسعافه بطلبهم حتى كان استعجالهم بالخير تعجيل لهم الثاني قال بعضهم حقيقة قولك عجلت فلانا طلبت عجلته وكذلك عجلت الامر اذا اتيت به عاجلا كانك طلبت فيه العجلة والاستعجال اظهر واشهر بهذا المعنى وعلى هذا الوجه يصير معنى الاية لو اراد الله عجلة الشر للناس كما اراد عجلة الخير لهم لقضى اليهم اجلهم قال صاحب هذا الوجه وعلى هذا التقدير فلا حاجة الى العدول عن ظاهر الاية **الثالث** ان كل من عجل شيئا قبل طلب تعجيله وان كان كذلك فكل من كان معجلا كان مستعجلا فعلى التقدير لو استعجل الناس الشر استعجالهم بالخير الا انه تعالى وصف نفسه بانه يتاني العجلة ووصفهم بطلبها لان التاني به تعالى هو التكوين واللايق بهم هو الطلب **المسئلة الرابعة** انه تعالى سمى العذاب شرا في هذه الاية لانه اذى بها حتى الجاف ومكروه عند كما انه سماه سيئة في قوله ويستعجلونك بالسيئة قبل الحسنة وفي قوله وجزاء سيئة سيئة مثلها **المسئلة الخامسة** قرا ابن عامر لقضي بفتح القاف اجلهم بالنصب يعني لقضى الله وبشره قراءة عبد الله لقضينا اليهم اجلهم والباقون بالضم للقاف وكسر الضاد وفتح الياء اجلهم بالرفع على ما لم يسم فاعله **المسئلة السادسة** المراد من استعجال هؤلاء المشركين بالخير هو انهم كانوا عند نزول الشدايد عون الله تعالى بكشفها وقد حكى الله تعالى عنهم ذلك في ايات كثيرة كقوله ثم اذا مسكم الضر فاليه تجارون وقوله واذا مس الانسان ضر دعانا **المسئلة السابعة** لقايل ان يقول كيف اتصل قوله فنذر الذين لا يرجون لقاءنا بما قبله وما معناه وجوابه ان قوله ولو يعجل الله متضمن معنى نفي التعجيل كانه قيل ولا تعجل لهم الشر ولا نقضي اليهم اجلهم فنذر هم في طغيانهم اي فنمهلهم مع طغيانهم الزاما للحجة **المسئلة الثامنة** قال اصحابنا انه تعالى لما حكم عليهم بالطغيان والعمه امتنع ان يكونوا كذلك والا لزم ان ينقلب خبر الله الصدق كذبا وعلمه جهلا وحكمه باطلا وكل ذلك محال ثم انه مع هذا كلفهم وذلك يكون جاريا مجرى التكليف بالجمع بين الضدين

قوله تعالى **واذا مس الانسان الضر دعانا الى قوله الاية** فيه مسايل **المسئلة الاولى** في كيفية النظم وجهان الاول انه تعالى بين في الاية الاولى انه لو انزل العذاب على العبد في الدنيا لهلك ولقضي عليه وبين في هذه الاية ما يدل على غاية ضعفه ونهاية عجزه ليكون ذلك موكدا لما ذكره من انه لو انزل عليه العذاب لمات الثاني انه تعالى لما حكى عنهم انهم يستعجلون في نزول العذاب بين بهذه الاية انهم كاذبون في ذلك الطلب والاستعجال لانه لو نزل بالانسان ادنى شيء يكرهه ويوذيه فانه يتضرع الى الله تعالى بسبب ازالته عنه وبسبب دفعه عنه وذلك يدل على انه ليس صادقا في هذا الطلب **المسئلة الثانية** المقصود من هذه الاية بيان ان الانسان قليل الصبر عند نزول البلاء قليل الشكر عند وجدان النعماء والا فاذا مسه الضر اقبل على التضرع والدعاء مضطجعا او قاعدا او قائما مجتهدا في ذلك الدعاء طالبا مراده تعالى ازالة المحنة وتبديلها بالنعمة والمحنة فاذا كشف تعالى عنه ذلك بالعافية اعرض عن الشكر ولم يذكر ذلك الضر ولم يعرف قدر الانعام وصار بمنزلة من لم يدع الله لكشف ضره وذلك يدل على ضعف طبيعة الانسان وشدة اسيلاء الغفلة والشهوة عليه واما ذكر الله تعالى ذلك تنبيها على ان هذه الطريقة مذمومة بل الواجب على الانسان العاقل ان يكون صابرا عند نزول البلاء شاكرا عند الفوز بالنعماء ومن شانه ان يكون كثير الدعاء والتضرع في اوقات الراحة والرفاهية حتى يكون مجاب الدعوة في وقت المحنة • عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال من سره ان يستجاب له عند الكرب والشدايد فليكثر الدعاء عند الرخاء واعلم ان المومن اذا ابتلي ببلية ومحنة وجب عليه رعاية امور فاولها ان يكون راضيا بقضاء الله تعالى غير معترض بالقلب واللسان عليه وانما وجب عليه ذلك لانه تعالى مالك على الاطلاق ومالك بالاستحقاق فله ان يفعل في ملكه وملكه ما شاء كما شاء ولانه تعالى حكيم على الاطلاق ومنزه عن فعل الباطل والعبث فكل ما فعله فهو حكمة وصواب واذا كان كذلك لم يبق للعبد الا ان يعلم انه تعالى ان ابقى عليه تلك المحنة فهو عدل وان ازالها عنه فهو فضل وحينئذ يجب عليه الصبر والسكوت وترك القلق والاضطراب وثانيها ان في ذلك الوقت ان اشتغل بذكر الله تعالى والثناء عليه بدلا عن الدعاء كان افضل لقوله عليه السلام من شغله ذكري عن مسالتي اعطيته افضل ما اعطي السايلين وان اشتغل بالذكر استغال بالمنى والاستغال بالدعاء استغال بطلب حظ النفس ولا شك ان الاول افضل الثالث ان من عجل شيئا قبل اوانه عوقب بنقيض قصده كما ان من استعجل الرخاء قبل اوانه ابتلي بالغلاء ومن استعجل الغنى قبل اوانه ابتلي بالفقر ومن استعجل الولد قبل اوانه ابتلي بموته قبل ابيه ومن استعجل الملك قبل اوانه ابتلي بالعزل ومن استعجل الجاه قبل اوانه ابتلي بالذل ومن استعجل الشفاء قبل اوانه ابتلي بالسقم ومن استعجل الغنيمة قبل اوانها ابتلي بالخيبة ومن استعجل الثواب قبل اوانه ابتلي بالعقاب ومن استعجل الجنة قبل اوانها ابتلي بالنار ومن استعجل الحور قبل اوانها ابتلي بالقصور ومن استعجل الولد قبل اوانه ابتلي بالفقد ومن استعجل الزوجة قبل اوانها ابتلي بالطلاق ومن استعجل الرفاهية قبل اوانها ابتلي بالفاقة ومن استعجل الراحة قبل اوانها ابتلي بالتعب ومن استعجل الشبع قبل اوانه ابتلي بالجوع ومن استعجل الري قبل اوانه ابتلي بالعطش ومن استعجل الكسوة قبل اوانها ابتلي بالعري ومن استعجل الفراغ قبل اوانه ابتلي بالشغل ومن استعجل الشغل قبل اوانه ابتلي بالفراغ ومن استعجل الشبيبة قبل اوانها ابتلي بالشيخوخة ومن استعجل الشيخوخة قبل اوانها ابتلي بالهرم ومن استعجل الحياة قبل اوانها ابتلي بالموت ومن استعجل الموت قبل اوانه ابتلي بالقتل ورابعها ان في ذلك الوقت ان اشتغل بالذكر استغال بالحق والاستغال بالدعاء استغال بطلب حظ النفس ولا شك ان الاول افضل بشرط ان يشتغل بالدعاء وجب عليه ان يبالغ في التكرير وان لا يخلو عن ذلك التكرير في السراء والضراء واحوال الشدة والرخاء هذا اصح الطرق في العصمة عند نزول البلاء وهاهنا

مقام آخر املا وافضل مما ذكرناه وهو ان اهل التحقيق قالوا من كان في وقت وجدان النعمة مشغولا بالنعمة لا بالمنعم كان عند البلية مشغولا
بالبلاء لا بالمبلي ومثل هذا الشخص يكون ابدا في البلاء اما في وقت البلاء فلا شك انه يكون في البلاء واما في وقت حصول النعماء فان خوفه من زواله يكون
اشد انواع البلاء فان النعمة كلما كانت اكمل والذ واقوى وافضل كان خوف زوالها اشد ايذاء واقوى ايحاشا فثبت ان من كان مشغولا بالنعمة كان ابدا
في لجة البلية اما من كان في وقت النعمة مشغولا بالمنعم لزم ان يكون في وقت البلاء مشغولا بالمبلي واذا كان المنعم والمبلي واحدا
كان نظره ابدا على مطلوب واحد وكان مطلوبه منزها عن التغير مقدسا عن التبدل ومن كان كذلك في وقت البلاء وفي وقت النعماء
غرقا في بحر السعادات واصلا الى اقصى الكمالات وهذا النوع من البيان بحر لا ساحل له ومن اراد ان يصل اليه فليكن من الواصلين الى
العين دون السامعين للاثر **المسئلة الثالثة** اختلفوا في الانسان في قوله واذا مس الانسان ضر فقال بعضهم هو الكافر
ومنهم من بالغ وكل وقال كل موضع في القرآن ورد فيه ذكر الانسان فالمراد هو الكافر وهذا باطل لان قوله يا ايها الانسان انك كادح الى
ربك كدحا فملاقيه فاما من اوتي كتابه بيمينه لا شبهة في ان المؤمن داخل فيه فكذلك قوله هل اتى على الانسان حين من الدهر وقوله ولقد خلقنا
الانسان من سلالة من طين وقوله ولقد خلقنا الانسان ونعلم ما توسوس به نفسه فالذي قالوه بعيد بل الحق ان نقول اللفظ المفرد المحلى بالالف
واللام حكمه انه ان حصل هناك معهود سابق انصرف اليه وان لم يحصل هناك معهود سابق وجب حمله على الاستغراق صونا له عن الاجمال
والتعطيل ولفظ الانسان لائق بالكفار لان العمل المذكور لا يليق بالمسلم البتة **المسئلة الرابعة** في قوله دعانا لجنبه او قاعدا
او قائما وجهان الاول ان المراد منه ذكر احوال الدعاء فقوله لجنبه او قاعدا او قائما في موضع الحال بدليل عطف الحالين عليه والتقدير
دعانا مضطجعا او قاعدا او قائما فان قالوا فما فائدة ذكر هذه الاحوال قلنا معناه ان المضرور لا يزال داعيا لا يفتر عن الدعاء الى ان يزول
عنه الضر سواء كان مضطجعا او قاعدا او قائما والوجه الثاني ان تكون هذه الاحوال الثلاثة تعديدا لاحوال الضر والتقدير واذا مس الانسان
الضر لجنبه او قاعدا او قائما دعانا وهو قول الزجاج والاول اصح لان ذكر الدعاء اقرب الى هذه الاحوال من ذكر الضر لان القول بان هذه
الاحوال احوال الدعاء يقتضي مبالغة الانسان في الدعاء ثم انه اذا ترك الدعاء بالكلية واعرض عنها كان ذلك اعجب **المسئلة الخامسة**
في قوله مر وجوه الاول المراد منه انه مضى على طريقته الاولى قبل مس الضر ونسي حال الجهد الثاني مر عن موقف الابتهال والتضرع ولا يرجع
اليه كانه لا عهد له به **المسئلة السادسة** قوله تعالى كان لم يدعنا الى ضر مسه تقديره كانه قال لم يدعنا ثم اسقط الضمير
عنه على سبيل التخفيف ونظيره قوله تعالى كان لم يلبثوا قال الحسن نسي ما دعا الله فيه وما صنع الله به في ازالة ذلك البلاغة **المسئلة
السابعة** قال صاحب النظم قوله واذا مس الانسان اذا موضعه للمستقبل ثم قال فلما كشفنا وهذا للماضي فهذا النظم يدل على ان معنى
الاية انه هكذا كان فيما مضى وهكذا يكون في المستقبل فدل ما في الاية من الفعل المستقبل على ما فيه من المعنى المستقبل وما فيه من الماضي
على الماضي واقول البرهان العقلي ساعد على هذا المعنى وذلك لان الانسان جبل على الضعف والعجز وقلة الصبر وجبل ايضا على الغرور
والبطر والنسيان والتمرد والعتو فاذا نزل به البلاء حمله ضعفه وعجزه على كثرة الدعاء والتضرع واظهار الخضوع والانقياد واذا زال البلاء
ووقع في الراحة استولى عليه النسيان فنسي احسان الله تعالى اليه ووقع في البغي والطغيان والجحود والكفران فهذه الاحوال من نتائج طبيعته
ولوازم خلقته وبالجملة فهؤلاء المساكين معذورون ولا عذر لهم **المسئلة الثامنة** في قوله تعالى كذلك زين للمسرفين ما
كانوا يعملون فيه ابحاث ٭ البحث الاول ان هذا المزين هو الله تعالى او النفس او الشيطان فرع على مسئلة الجبر والقدر وهو معلوم
البحث الثاني في بيان السبب الذي لاجله سمى الله سبحانه الكافر مسرفا وفيه وجوه الاول قال ابو بكر الاصم الكافر مسرف في نفسه وفي
ماله ومضيع لهما اما في النفس فلانه جعلها عبدا للوثن واما في المال فلانهم كانوا يضيعون اموالهم في البحيرة والسائبة والوصيلة
والحام الثاني قال القاضي ان من كانت عادته ان يكون عند نزول البلاء كثير التضرع والدعاء عند نزول البلاء معرضا عن ذكر الله متغافلا عنه
غير مشتغل بشكره كان مسرفا في امر دينه متجاوزا للحد في الغفلة عنه ولا شبهة في ان المرء كما يكون مسرفا في الانفاق فكذا يكون مسرفا فيما
يتركه من واجب او يقدم عليه من قبيح اذا تجاوز الحد فيه ٭ الوجه الثالث وهو الذي خطر بالبال في هذا الوقت ان المسرف هو الذي ينفق المال
الكثير لاجل الغرض الخسيس ومعلوم ان لذات الدنيا وطيباتها خسيسة جدا في مقابلة سعادات الدار الاخرة والله تعالى اعطى الحواس والعقل
والفهم والقدرة لاكتساب تلك السعادات العظيمة فمن بذل هذه الالات الشريفة لاجل ان يفوز بهذه السعادات الجسمية الخسيسة كان قد
انفق اشياء عظيمة كثيرة لاجل ان يفوز باشياء حقيرة وخسيسة فوجب ان يكون من المسرفين ٭ البحث الثالث الكاف في قوله تعالى كذلك للتسليم
والمعنى كما زين لهذا الكافر هذا العمل القبيح المنكر زين للمسرفين ما كانوا يعملون من الاعراض عن الذكر ومتابعة الشهوات **قوله
تعالى** ولقد اهلكنا القرون من قبلكم لما ظلموا الاية في الاية مسائل **المسئلة الاولى** في بيان كيفية النظم
انه تعالى لما حكى عنهم انهم كانوا يقولون اللهم ان كان هذا هو الحق من عندك فامطر علينا حجارة من السماء او ائتنا بعذاب اليم ثم اجاب عنه
ذكر انه لا صلاح في اجابة دعائهم ثم بين انهم كاذبون في هذا الطلب لانه لو نزلت بهم آفة اخذوا في التضرع الى الله تعالى في ازالتها والكشف عنها
بين في هذه الاية ما يجري مجرى التهديد وهو انه تعالى قد ينزل بهم عذاب الاستيصال ولا يزيله عنهم والغرض منه ان يكون ذلك ردعا لهم عن
قولهم ان كان هذا هو الحق من عندك فامطر علينا حجارة من السماء لانهم متى سمعوا ان الله تعالى قد يجيب دعاءهم وينزل عليهم عذاب الاستيصال

ثم سمعوا من اليهود والنصارى ان ذلك قد وقع مرارا كثيرة صار ذلك رادعا لهم وزاجرا عن ذكر ذلك الكلام فهذا وجه حسن معقول بالكلية
النظم **المسئلة الثانية** قال صاحب الكشاف لما ظرف لما مكنا والواو في وجاءتهم للحال اى ظلموا بالتكذيب وقد جاءتهم رسلهم
بالدلايل والشواهد على صدقهم وهي المعجزات وقوله وما كانوا الخ من سوء الجوز ان يكون عطفا على ظلموا وان يكون اعتراضا واللام لتاكيد النفي ه
وان الله قد علم منهم الصبر على الكفر وهذا يدل على انه تعالى انما اهلكهم لاجل تكذيبهم الرسل فلذلك يجري كل مجرم وهو عبد لا هل تكذ
على تكذيبهم رسول الله وقرئ يجزي بالياء ثم جعلنا كم للخطاب للذين بعث اليهم محمد عليه السلام اى استخلفناكم في الارض بعد القرون التي اهلكناهم
لننظر اتعملون خيرا او شرا فنعاملكم على حسب عملكم بقي سوالان ٠ السوال الاول كيف جاز النظر الى الله تعالى وفيه معنى المقابلة
والجواب انه استعير لفظ النظر للعلم الحقيقي الذي لا يطرق الشك اليه وسببه هذا العلم نظر الناظر وعنان المعاين ٠ السوال
الثاني قوله ثم جعلناكم خلايف في الارض لنظر كيف تعملون مشعر بان الله تعالى ما كان عالما بما هو المعلوم قبل وجوده م والجواب المراد منه
ان الله تعالى يعامل العباد معاملة من يطلب العلم بما يكون منهم ليجازيهم بحسبه كقوله ليبلوكم ايكم احسن عملا وقد مر نظايره هذا وقال رسول
الله صلى الله عليه وسلم ان الدنيا خضرة حلوة وان الله مستخلفكم فيها فناظر كيف تعملون وقال قتادة صدق الله ربنا ما جعلنا خلفا الا
لنظر الى اعمالنا فاروا الله جزايا الليل والنهار **المسئلة الثالثة** قال الزجاج موضع كيف نصب بقوله لنظر لانها من حروف الاستفهام
والاستفهام لا يعمل فيه ما قبله ولو قلت لننظر خيرا تعملون ام شرا كان العامل في خير وشر تعملون **قوله تعالى**
واذا تتلى عليهم اياتنا الاية فيه مسايل **المسئلة الاولى** اعلم ان هذا الكلام هو النوع الثالث من شبههم وكلماتهم التي ذكروها
في الطعن في نبوة النبي صلى الله عليه وسلم حكاها الله تعالى باكابه واجاب عنها واعلم ان من وقف على هذا الترتيب الذي ذكرناه علم ان القرآن
مرتب على احسن الوجوه **المسئلة الثانية** روي عن ابن عباس ان جماعة من الكفار كانوا يستهزون بالرسول عليه السلام وبالقرآن
الوليد بن المغيرة المخزومي والعاص بن وايل السهمي والاسود بن المطلب والاسود بن عبد يغوث والحرث بن حنظلة فقال الله كل رجل منهم
طريق اخر كما قال انا كفيناك المستهزين فذكر الله تعالى انه كما تلى عليهم آيات القرآن قال الذين لا يرجون لقاءنا ائت بقرآن غير هذا او بدله
وفيه بحثان ٠ **البحث الاول** ان وصفهم بانهم لا يرجون لقاء الله اريد به كونهم مكذبين بالحشر والنشر منكرين للبعث والقيامة ثم في تعبيره
عن هذه الاستعارة وجوه الاول قال الاصم لا يرجون لقاءنا اى لا يرجون في لقايا خيرا لما ظاهر لهم من الكتاب العجيب الذي جاءهم الثاني
قال القاضي الرجاء لا يستعمل الا في المنافع لكنه قد يدل على المضار من بعض الوجوه لان من لا يرجو لقاءنا وعد به من الثواب وهو القشه
بالكلية لاجتناب ما توعد به من العقاب فصار ذلك كناية عن تحديهم للبعث والنشور واعلم ان كلام القاضي قريب من كلام الاصم الا ان البيان
التام ان يقال كل من كان موسنا بالبعث والنشور فانه لا بد وان يكون راجيا ثواب الله وخايفا من عقابه وعدم اللازم يدل على عدم الملزوم
فلزم من نفي الرجاء نفي الايمان بالبعث فهذا هو الوجه في حسن هذه الاستعارة ٠ **البحث الثاني** انهم طلبوا من الرسول صلى الله عليه وسلم
احد امرين على هذا الدل والاول ان ياتيهم بقرآن غير هذا القرآن والثاني ان يبدل لهذا القرآن وفيه اشكال لانه اذا ابدل هذا القرآن
بعين فقد اتى بقرآن غير هذا القرآن واذا كان كذلك كان كل واحد منهما شيا واحدا فما يدل على ان كل واحد منهما هو غير الاخر انه عليه السلام
نفى في الجواب على نفي احدهما وهو قوله قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي واذا نفى احدهما وكل واحد من هذين الامرين هو نفس الاخر كان
النفي في الجواب على نفي احدهما يقتضي نفي الاخر فالجواب ان احد الامرين غير الاخر فالاتيان بكتاب اخر لا على ترتيب هذا القرآن ولا على نظمه يكون
اتيانا بقرآن اخر واما اذا اتى بهذا القرآن الا انه وضع مكان بعض الايات بعض مكانها ومكان اية رحمة اية عذاب كان هذا تبديلا لا ذهول
الاتيان بقرآن غير هذا هو ان ياتيهم بكتاب اخر سوى هذا الكتاب مع كون هذا الكتاب باقيا بحاله والتبديل هو ان يغير هذا الكتاب ولما قوله
انه اكتفى في الجواب على نفي احد القسمين فلنا الجواب المذكور عن احد القسمين هو عين الجواب عن القسم الثاني واذا كان كذلك وقع الاكتفاء بذكر
احدهما عن ذكر الثاني وانما قلنا الجواب عن احد القسمين عين الجواب عن الثاني لوجهين الاول انه عليه السلام لما بين انه لا يجوز
ان يبدله من تلقاء نفسه لانه وارد من الله تعالى ولا قدرة على مثله كما لا يقدر سايرالعرب على مثله فكان ذلك معجزا وفي تبديله
لسبب ما تقدم من تحديه لهم بمثل هذا القرآن فقد دلهم بذلك على انه لا يمكن من قرآن غير هذا والثاني ان التبديل اقرب
الى الامكان من الاتي بقرآن غير هذا القرآن فجوابه عن الاسهل يكون جوابا عن الاصعب ومن الناس من قال لا فرق بين الاتيان بقرآن
غير هذا القرآن وبين تبديل هذا القرآن وجعل قوله ما يكون لي ان ابدله جوابا عن الامرين الا انه ضعيف بما بيناه **المسئلة**
الثالثة اعلم ان اقدام الكفار على هذا الالتماس يحتمل وجهين احدهما انهم ذكروا ذلك على سبيل التحريه والتعجيز
الثاني ان السبب الذي لاجله طلبوا قرآنا غير هذا القرآن او بدله لانه مشتمل على ذم الصنم والطعن في دين الاباء والاجداد
فلهذا السبب طلبوا قرآنا غير هذا القرآن واذا ثبت هذا فنقول الذي يدل على ان طلبهم كان على سبيل التحريه والتعجيز وجوه
احدها ان قولهم ائت بقرآن غير هذا او بدله يدل على ان الذي اتى به الرسول لم يكن قرآنا وهذا يدل على ان طلبهم كان على سبيل التحريه
الثاني ان قولهم ائت بقرآن غير هذا او بدله لا مناسبة بينه وبين ذم الصنم والطعن في دين الاباء والاجداد
الثالث ان قولهم ائت بقرآن غير هذا او بدله يدل على ان القرآن ما كان معجزا لانه لو كان معجزا لكان عجزهم عن الاتيان بمثله
او بما هو اسهل منه يوجب ظهور نقصانهم وذلك يوجب حصول الطعن في نبوة الرسول عليه السلام وذلك يوجب حصول الفرح والسرور
لهم وحيث لم يحصل ذلك علمنا ان طلبهم كان على سبيل التحريه والتعجيز الرابع ان قولهم ائت بقرآن غير هذا او بدله يدل على ان
الذي اتى به الرسول لم يكن قرآنا لان القرآن لا يمكن رده ولا يقدر احد على معارضته وحيث رد عليهم ذلك علمنا ان طلبهم كان على سبيل التحريه
الخامس ان قولهم ائت بقرآن غير هذا او بدله يدل على انهم ما كانوا يعتقدون في القرآن انه كلام الله لان من اعتقد ان القرآن كلام الله
لا يجوز ان يقول لرسول الله ائت بقرآن غير هذا او بدله لان من اعتقد ان القرآن كلام الله لا يجوز ان يقول لرسول الله ائت بكلام غير كلام الله
السادس ان قولهم ائت بقرآن غير هذا او بدله يدل على ان الذي اتى به الرسول لم يكن قرآنا لان القرآن لا يمكن رده ولا يقدر احد على معارضته
السابع ان قولهم ائت بقرآن غير هذا او بدله يدل على ان الذي اتى به الرسول لم يكن قرآنا لان القرآن لا يمكن رده ولا يقدر احد على معارضته
الثامن ان قولهم ائت بقرآن غير هذا او بدله يدل على ان الذي اتى به الرسول لم يكن قرآنا لان القرآن لا يمكن رده ولا يقدر احد على معارضته
التاسع ان قولهم ائت بقرآن غير هذا او بدله يدل على ان الذي اتى به الرسول لم يكن قرآنا لان القرآن لا يمكن رده ولا يقدر احد على معارضته
العاشر ان قولهم ائت بقرآن غير هذا او بدله يدل على ان الذي اتى به الرسول لم يكن قرآنا لان القرآن لا يمكن رده ولا يقدر احد على معارضته
الحادي عشر ان قولهم ائت بقرآن غير هذا او بدله يدل على ان الذي اتى به الرسول لم يكن قرآنا لان القرآن لا يمكن رده ولا يقدر احد على معارضته
الثاني عشر ان قولهم ائت بقرآن غير هذا او بدله يدل على ان الذي اتى به الرسول لم يكن قرآنا لان القرآن لا يمكن رده ولا يقدر احد على معارضته
الثالث عشر ان قولهم ائت بقرآن غير هذا او بدله يدل على ان الذي اتى به الرسول لم يكن قرآنا لان القرآن لا يمكن رده ولا يقدر احد على معارضته
الرابع عشر ان قولهم ائت بقرآن غير هذا او بدله يدل على ان الذي اتى به الرسول لم يكن قرآنا لان القرآن لا يمكن رده ولا يقدر احد على معارضته
الخامس عشر ان قولهم ائت بقرآن غير هذا او بدله يدل على ان الذي اتى به الرسول لم يكن قرآنا لان القرآن لا يمكن رده ولا يقدر احد على معارضته

التبديل غير جائز مني ان اتبع الا ما يوحى الي ثم بين تعالى انه بمنزلة غيره في انه متوعد بالعذاب العظيم ان عصى ويتفرع على هذه الاية فروع
الفرع الاول ان قوله ان اتبع الا ما يوحى الي معناه لا اتبع الا ما يوحى الي فهذا يدل على انه عليه السلام ما حكم الا بالوحي وهذا يدل على انه لم يحكم
قط بالاجتهاد ٭ الفرع الثاني تمسك نفاة القياس بهذه الاية فقالوا دل هذا النص على انه عليه السلام ما حكم الا بالنص فوجب ان يجب على جميع
الامة ان لا يحكموا الا بمقتضى النص لقوله تعالى واتبعوه ٭ الفرع الثالث نقل عن ابن عباس انه قال ان ذلك منسوخ بقوله ليغفر لك الله ما تقدم
من ذنبك وما تاخر وهذا بعيد لان النسخ انما يدخل في الاحكام والتعبدات لا في ترتيب العقاب على المعصية ٭ الفرع الرابع قالت المعتزلة ان
قوله اني اخاف ان عصيت ربي عذاب يوم عظيم مشروط بما يكون واقعا بلا توبة ولا طاعة اعظم منها ونحن نقول فيه تخصيص ثابت وهو ان لا يعفو عنه
ابتداء لان عندنا من الله تعالى ان يعفو عن اصحاب الكبائر **قوله تعالى** قل لو شاء الله ما تلوته عليكم ولا ادريكم
به فقد لبثت فيكم عمرا من قبله افلا تعقلون فيه مسائل **المسألة الاولى** اعلم انا بينا فيما سلف ان القوم انما التمسوا منه ذلك الالتماس
لاجل انهم اتهموه بانه هو الذي ياتي بهذا الكتاب من عند نفسه على سبيل الاختلاف والافتعال لا على سبيل كونه وحيا من عند الله فلهذا المعنى احتج النبي
عليه السلام على فساد هذا الوهم بما ذكره الله تعالى في هذه الاية وتقريره ان اولئك الكفار كانوا قد شاهدوا رسول الله من اول عمره الى ذلك الوقت
وكانوا عالمين باحواله وانه ما طالع كتابا ولا تلمذ لاستاذ ولا تعلم من احد ثم بعد انقراض اربعين سنة على هذا الوجه جاءهم بهذا الكتاب العظيم المشتمل
على نفائس علم الاصول ودقائق علم الاحكام ولطائف علم الاخلاق واسرار قصص الاولين وعجز عن معارضة العلماء والفصحاء والبلغاء وكل من له عقل سليم فانه
يعرف ان مثل هذا لا يحصل الا بالوحي والالهام من الله تعالى فقوله لو شاء الله ما تلوته عليكم ولا ادريكم به حكم منه عليه السلام بان هذا القرآن وحي من عند
الله تعالى لا من اختلاقي ولا من افتعالي وقوله فقد لبثت فيكم عمرا من قبله اشارة الى الدليل الذي قررناه قوله افلا تعقلون يعني ان مثل هذا الكتاب
العظيم على من لم يتعلم ولم يتلمذ ولم يطالع كتابا ولم يمارس مجادلة فعلم بالضرورة انه لا يكون الا على سبيل الوحي والتنزيل وانكار العلوم الضرورية يقدح في
صحة العقل فلهذا السبب قال افلا تعقلون **المسألة الثانية** ولا ادراكم به من الدراية بمعنى العلم قال سيبويه يقال دريته ودريت به
قال والاكثر على هو الاستعمال بالباء والدليل عليه قوله تعالى ولا ادراكم به ولو كان على اللغة الاخرى لقال ولا ادريكموه اذا عرفت هذا فتقول ولا ادريكم
به اي ولا اعلمكم الله به ولا اخبركم به قال صاحب الكشاف قرأ الحسن ولا ادراكم به على لغة من يقول اعطاته وارضاته في معنى اعطيته وارضيته
ويعضده قراءة ابن عباس ولا انذرتكم به ورواه الفراء ولا ادراتكم به بالهمز والوجه فيه ان يكون من ادراته اذا دفعته وادراته اذا جعلته داريا والمعنى
ولا اجعلكم بتلاوته خصما تدرونني بالجدال وتكذبونني وعن ابن كثير ولا ادراكم بلام الابتداء لاثبات الادراء واما قوله لبثت فيكم عمرا القراءة
المشهورة بضم الميم وقرئ عمرا بسكون الميم **قوله تعالى** فمن اظلم ممن افترى على الله كذبا او كذب باياته انه
لا يفلح المجرمون واعلم ان تعلق هذه الاية بما قبله ظاهر وذلك لانهم التمسوا منه قرآنا يذكره من عند نفسه ونسبوه الى انه انما ياتي بهذا القرآن من عند
نفسه ثم انه اقام البرهان القاهر الظاهر على ان ذلك باطل وان هذا القرآن ليس الا بوحي الله تعالى وتنزيله فعند هذا قال ومن
اظلم ممن افترى على الله كذبا والمراد ان هذا القرآن لو لم يكن من عند الله لما كان في الدنيا احد اظلم على نفسه مني حيث افتريته على الله ولما
اقمت الدلالة على انه ليس الامر كذلك بل هو بوحي من الله وجب ان يقال انه ليس في الدنيا احد ولا اجهل ولا اظلم على نفسه منكم لانه لما
ظهر بالبرهان المذكور كونه من عند الله فاذا انكرتموه كنتم قد كذبتم بايات الله فوجب ان تكونوا اظلم الناس والحاصل ان قوله ومن اظلم ممن
افترى على الله كذبا المقصود منه نفي الكذب عن نفسه وقوله او كذب باياته المقصود منه الحاق الوعيد الشديد بهم حيث انكروا دلائل الله
وكذبوا بايات الله وقوله انه لا يفلح المجرمون فهو تاكيد لما سبق من هذين الكلامين والله اعلم **قوله تعالى**
ويعبدون من دون الله ما لا يضرهم ولا ينفعهم الاية اعلم انا ذكرنا ان القوم التمسوا من القرآن عليه السلام قرآنا غير هذا القرآن
او تبديل هذا القرآن لان هذا القرآن مشتمل على شتم الاصنام التي جعلوها الهة لانفسهم فلهذا السبب ذكر الله تعالى في هذا الموضع ما يدل
على قبح عبادة الاصنام ليبين ان تحقيرها والاستخفاف بها امر حق وطريق متيقن واعلم انه تعالى حكى عنهم امرين احدهما انهم كانوا يعبدون الاصنام
والثاني انهم كانوا يقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله اما الاول فقد نبه الله تعالى على فساده بقوله لا يضرهم ولا ينفعهم وتقريره من وجوه الاول
قال الزجاج لا يضرهم ان لم يعبدوه ولا ينفعهم ان عبدوه الثاني ان المعبود لا بد وان يكون اكمل قدرة من العابد وهذه الاصنام لا تنفع ولا تضر
البتة واما هؤلاء الكفار فهم قادرون على التصرف في هذه الاصنام تارة بالاصلاح واخرى بالافساد واذا كان العابد اصلح حالا من المعبود كانت العبادة
باطلة الثالث ان العبادة اعظم انواع التعظيم فهي لا تليق الا بمن صدر عنه اعظم انواع الانعام وذلك ليس الا الحياة والعقل والقدرة ومصالح
ومصالح المعاش والمعاد فاذا كانت المنافع والمضار كلها من الله سبحانه وجب ان لا يليق العبادة الا بالله سبحانه واما النوع الثاني ما حكاه الله تعالى
عنهم في هذه الاية وهو قولهم هؤلاء شفعاؤنا عند الله فاعلم ان من الناس من قال ان اولئك الكفار توهموا ان عبادة الاصنام اشد في تعظيم الله من عبادة
الله سبحانه وتعالى فقالوا ليست لنا اهلية ان نشتغل بعبادة الله بل نحن نشتغل بعبادة هذه الاصنام وانها تكون لنا شفعاء لنا عند الله تعالى
اختلفوا في انهم كيف قالوا في الاصنام انها شفعاؤنا عند الله وذكروا فيه اقوالا كثيرة فاحدها اعتقدوا ان المتولي لكل اقليم من اقاليم العالم
روح معين من ارواح عالم الافلاك فعينوا لذلك الروح صنما معينا واشتغلوا بعبادة ذلك الصنم ومقصودهم عبادة ذلك الروح ثم اعتقدوا ان
ذلك الروح يكون عبدا للاله الاعظم ومشتغلا بعبوديته وثانيها انهم كانوا يعبدون الكواكب وزعموا ان الكواكب هي التي لها اهلية عبودية الله تعالى

ثم لما رأوا ان الكواكب تطلع وتغرب وضعوا لها اصناما معينة واشتغلوا بعبادتها ومقصودهم توجيه العبادة الى الكواكب وبالتبع ان
وضعوا طلسمات معينة على تلك الاصنام والاوثان ثم تقربوا اليها كما يفعله اصحاب الطلسمات • ورابعها انهم وضعوا هذه الاصنام والاوثان
على صور انبيائهم واكابرهم وزعموا انهم متى اشتغلوا بعبادة هذه التماثيل فان اولئك الاكابر تكون شفعاءهم عند الله ويظهر في هذا الزمان
استعمال كثير من الخلق تعظيم قبور الاكابر على اعتقاد انهم اذا عظموا قبورهم فانهم يكونون شفعاء لهم عند الله • وخامسها انهم اعتقدوا ان
الاله نور عظيم وان الملائكة انوار فوضعوا على صورة الاله الاكبر الصنم الاكبر وعلى صورة الملائكة صورا اخر • وسادسها لعل القوم حلولية
وجوزوا حلول الاله في بعض الاجسام العالية الشريفة واعلم ان كل هذه الوجوه باطلة بالدليل الذي ذكره الله تعالى وهو قوله ويعبدون من دون
الله مالا يضرهم ولا ينفعهم وتقرير ما ذكرناه من الوجوه الثلاثة **قوله تعالى** قل اتنبئون الله بما لا يعلم
في السموات ولا في الارض فالمفسرون فسروا وحيها واحدا وهو ان المراد من نفي علم الله تعالى بذلك تقرير نفيه في نفسه وبيان انه لا وجود
له البتة وذلك لان انه لو كان موجودا لكان معلوما لله تعالى وحيث لم يكن معلوما لله تعالى وجب ان لا يكون موجودا ومثل هذا الكلام مشهور في العرف
فان الانسان اذا اراد نفي شيء عن نفسه يقول ما علم الله هذا مني ومقصوده انه ما حصل ذلك قط وقريب منه اتنبئون بالتخفيف اما قوله سبحانه وتعالى
عما يشركون فالمقصود تنزيه الله تعالى نفسه عن ذلك الشرك قرأ حمزة والكسائي تشركون بالتاء وحمله في اول النحل على موضعين وفي الروم كله
بالتاء على الخطاب قال صاحب الكشاف ما موصولة او مصدرية اي عن الشركاء الذين تشركونهم به او عن اشراكهم قال الواحدي من قرأ بالتاء
فلقوله اتنبئون الله ومن قرأ بالتاء فكأنه قيل للنبي صلى الله عليه وسلم قل لأمتك سبحانه وتعالى عما تشركون وجوز ان يكون الله سبحانه هو الذي بدأ نفسه عما
قالوه فقال سبحانه وتعالى عما تشركون **قوله تعالى** وما كان الناس الا امة واحدة الآية اعلم ان قوله
تعالى لما اقام الدلالة القاطعة على فساد القول بعبادة الاصنام بين السبب في كيفية حدوث هذا المذهب الفاسد والمقالة الباطلة فقال
وما كان الناس الا امة واحدة واعلم ان ظاهر قوله وما كان الناس الا امة واحدة لابد له على امة واحدة فيما وردت فيه اقوال القول الاول
انهم كانوا جميعا على الدين الحق وهو دين الاسلام واحتجوا لهذا بامور الاول ان المقصود من هذه الآيات بيان كون الكفر باطلا وتمسكوا بهذه
الاصنام وبقرر ان الاسلام هو الدين الفاضل فوجب ان يكون المراد من قوله كان الناس امة واحدة انهم كانوا امة واحدة اما في الاسلام واما في
الكفر ولا يجوز ان يقال انهم كانوا امة واحدة في الكفر فبقي انهم كانوا امة واحدة في الاسلام انما قلنا انه لا يجوز ان يقال انهم كانوا امة واحدة في الكفر
لوجوه الاول قوله تعالى فكيف اذا جئنا من كل امة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيدا ولا بد ان يكون مع كل امة نبيها فلو كانت امة من الامم الا وهم
مؤمن الثاني ان الاحاديث وردت بان الارض لا تخلو عن حجة لله تعالى وعن اقوام بهم يمطر اهل الارض وبهم يرزقون • الثالث انه
لو كانت الحكمة الاصلية في الخلق هو العبودية فبعد خلو اهل الارض بالكلية عن المقصود • روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال
اذا اراد الله نظر الى اهل الارض فمقتهم عربهم وعجمهم الا بقية من اهل الكتاب وهذا يدل على قوم تركوا الايمان قبل مجيء الرسول عليه السلام فكيف
يقال انهم كانوا امة واحدة في الكفر اذا ثبت ان الناس كانوا امة واحدة اما في الكفر واما في الايمان ولسنا نعلم ما كانوا امة واحدة في الايمان فثبت
انهم كانوا امة واحدة في الكفر اذا ثبت هذا فنقول اختلف القائلون بهذا القول انهم متى كانوا كذلك فقال ابن عباس ومجاهد كانوا على دين الاسلام في عهد آدم وفي عهد ولده واختلفوا بعد قتل
احد ابني آدم الآخر الثاني وقال قوم انهم بقوا على دين الاسلام الى زمن نوح وكانوا عشرة قرون ثم اختلفوا على عهد نوح فبعث الله
تعالى اليهم نوحا وقال آخرون كانوا على دين الاسلام من عهد ادريس عليه السلام الى عهد عمرو بن لحي وهذا القائل قال المراد من
الناس في قوله تعالى وما كان الناس الا امة واحدة العرب خاصة اذا عرفت تفصيل هذا القول فنقول انه تعالى لما بين فيما قبل فساد
القول بعبادة الاصنام بالدليل الذي قررناه بين في هذه الآية ان هذا المذهب ليس مذهبا للعرب من اول الامر بل كانوا على
دين الاسلام وفي عبادة الاصنام توجد هذا المذهب الفاسد فيهم والغرض منه ان العرب اذا علموا ان هذا المذهب ما كان اصلا
فيهم ولا انما حدث بعد ان لم يكن متعصبوا النصرة ولم يتأذوا من ترك هذا المذهب ولم ينفروا عنه بل يتفرطا عنهم من ابطاله ومما يقوي
هذا القول وجهان الاول انه تعالى قال ويعبدون من دون الله ما لا يضرهم ولا ينفعهم ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله ثم قابل هذا
الجاهل بالدليل ثم قال عقيبه وما كان الناس الا امة واحدة فلو كان المراد منه ما ذكرنا ان هذا الكلام الكفر كان حاصلا فيهم من الزمان
القديم لترجيح هذا الكلام دليلا على ابطال تلك المقالة اما لو حملناه على ان الناس في اول الامر كانوا مسلمين وهذا الكفر انما حدث فيهم
من بعد فان امكن التوسل به الى تخطئة اصحاب هذه المقالة وفي تصحيح صورتها عندهم وجب حمل اللفظ عليه حصلا لهذا الغرض
الثاني انه تعالى قال كان الناس امة واحدة فاختلفوا ولولا كلمة من ربك لقضي بينهم ولا شك ان هذا وعيد وصرف هذا الوعيد
الى الذنب لا شيء المذكورة اولى من الصرف الى الكفر فوجب صرف هذا الوعيد الى هذا الاختلاف لا الى ما سبق من كون الناس امة
واحدة واذا كان كذلك وجب ان يقال كانوا امة واحدة في الاسلام لانهم لو كانوا امة واحدة في الكفر لكان اختلافهم سببا للايمان
والامر بالعكس لان الاختلاف الحاصل بسبب الايمان سبب لحصول الوعيد اما لو كانوا امة واحدة في الايمان لكان اختلافهم بسبب الكفر وجب
ان يكون الاختلاف الحاصل بسبب الايمان سببا لحصول الوعيد • القول الثاني قول من يقول المراد كانوا امة واحدة في الكفر وهذا القول منقول عن طائفة من المفسرين
وهو حمل ذلك الاختلاف سببا للوعيد • القول الثالث قول من يقول المراد كانوا امة واحدة في الكفر وهذا القول منقول عن طائفة من المفسرين
فاحتج على هذا التقدير بقضاء هذا الكلام في هذا المقام هي انه تعالى بين لرسوله عليه السلام انه سيقع في ان جميع كل من يدعوه الى الدين يجيبا

لك قابلا لدينك فان الناس كلهم كانوا على الكفر وانما حدث الاسلام في بعضهم بعد ذلك فكيف يطمع في اتفاق الكل على الايمان القول الثالث
قول من يقول المراد كانوا امة واحدة في انهم خلقوا لفطرة الاسلام ثم اختلفوا في الاديان واليه الاشارة بقوله عليه السلام كل مولود يولد
على الفطرة فابواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه ومنهم من يقول المراد كانوا امة واحدة في الشرايع العقلية وحاصلها يرجع الى امرين التعظيم
لامر الله والشفقة على خلق الله واليه الاشارة بقوله تعالى قل يا اهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم ان لا نعبد الا الله وقوله وبالوالدين
احسانا واعلم ان هذه المسئلة قد استقصيناها في سورة البقرة فلنكتف بهذا القدر ههنا اما قوله تعالى ولولا كلمة سبقت من ربك لقضي
بينهم فيما هم فيه يختلفون فاعلم انه ليس في الاية ما يدل على ان تلك الكلمة ما هي وذكروا فيه وجوها الاول ان يقال لولا انه تعالى اخبر بانه يبقي
التكليف على عباده وان كانوا به كافرين لقضي بينهم بتعجيل الحساب والعقاب لكفرهم لكن لما كان ذلك سببا لزوال التكليف ويوجب الالجاء فكان
ابقاء التكليف اصوب واصلح لا جرم انه تعالى اخر هذا العقاب الى الاخرة ثم قال هذا القائل وفي ذلك تصبير المؤمنين على احتمال المكاره
من قبل الكافرين والظالمين الثاني لولا كلمة سبقت من ربك في انه لا يعاجل العصاة بالعقوبة انعاما عليهم لقضي بينهم في اختلافهم بما يمتاز الحق
من المبطل والمصيب من المخطي الثالث ان تلك الكلمة هي قوله سبقت رحمتي غضبي فلما كانت رحمته عالية اقتضت تلك الرحمة العالية اسبال
الستر على الجاهل الضال وامهاله الى وقت الوجدان

قوله تعالى ويقولون لولا انزل عليه اية من ربه

الاية اعلم ان هذا الكلام هو النوع الرابع من شبهات القوم في انكارهم نبوته وذلك انهم قالوا ان القران الذي جئتنا به كتاب مشتمل على انواع من الكلمات
والكتاب لا يكون معجزا الا ترى ان كتاب موسى وعيسى ما كان معجزة لهما بل كان لهما انواع من المعجزات دلت على نبوته سوى الكتاب وايضا فقد كان فيهم من
يدعي امكان المعارضة كما اخبر الله تعالى انهم قالوا لو شئنا لقلنا مثل هذا واذا كان كذلك لا جرم طلبوا منه شيئا اخر سوى القران
ليكون معجزة فحكى الله تعالى عنهم ذلك بقوله ويقولون لولا انزل عليه اية من ربه فامر الله تعالى رسوله عليه السلام ان يقول عند هذا السؤال
انما الغيب لله فانتظروا اني معكم من المنتظرين واعلم ان الوجه في تقرير هذا الجواب ان يقال اقسام الدلالة القاهرة على ان ظهور القران معجزة
قاهرة ظاهرة لانه عليه السلام بين انه نشا فيما بينهم وتربى عندهم وعلموا انه لم يطالع كتابا ولم يتلمذ لاستاذ بل كان مدة اربعين سنة
معهم ومخالطا لهم وما كان مشتغلا بالفكر والتعلم قط ثم انه دفعة واحدة ظهر هذا القران العظيم عليه وظهور مثل هذا الكتاب الشريف
العالي على مثل ذلك الانسان الذي لم يتفق له شيء من اسباب التعلم لا يكون الا بالوحي فهذا برهان قاهر على ان القران معجز قاهر ظاهر واذا ثبت
هذا كان طلب اية اخرى سوى القران من الاقتراحات التي لا حاجة اليها في اثبات نبوته عليه السلام وتقرير رسالته ومثل هذا يكون مفوضا
الى مشية الله تعالى فان شاء اظهرها وان شاء لم يظهرها فكان ذلك من باب الغيب فوجب على كل احد ان ينتظر انه هل يفعله الله ام لا ولكن سواء
فعل او لم يفعل فقد ثبتت النبوة وظهر صدقه في ادعاء الرسالة ولا يختلف هذا المقصود بحصول تلك الزيادة وبعدمها فظهر ان هذا الجواب
جواب ظاهر في تقرير هذا المطلوب

قوله تعالى واذا اذقنا الناس رحمة من بعد ضراء مستهم اذا لهم مكر الاية

في الاية مسائل

المسئلة الاولى

اعلم ان القوم لما طلبوا من رسول الله صلى الله عليه وسلم اية اخرى سوى القران
واجاب الجواب الذي قررناه وهو قوله انما الغيب لله ذكروا جوابا اخر وهو المذكور في هذه الاية وتقريره من وجهين الاول انه تعالى بين في هذه
الاية ان عادة هؤلاء الاقوام المكر واللجاج والعناد وعدم الانصاف واذا كانوا كذلك فيستحيل ان يعطوا ما سالوا من انزال معجزات اخرى فانهم
لا يؤمنون بل يبقون على كفرهم وجهلهم فيفتقر ههنا الى بيان امرين الى بيان ان عادة هؤلاء الاقوام المكر واللجاج والعناد ثم الى بيان انه متى كان
الامر كذلك لم يكن في اظهار ساير المعجزات فايدة اما المقام الاول فتقريره انه روي ان الله تعالى سلط القحط على اهل مكة سبع سنين ثم رحمهم وانزل
الامطار النافعة على اراضيهم ثم انهم اضافوا تلك المنافع الجليلة الى الاصنام والانواء وعلى التقديرين فهو مقابلة للنعمة بالكفران فقوله واذا
اذقنا الانسان رحمة المراد منه تلك الامطار النافعة وقوله من بعد ضراء مستهم المراد منه ذلك القحط الشديد وقوله اذا لهم مكر في اياتنا والمراد
منه اضافتهم تلك المنافع الجليلة الى الانواء والكواكب او الى الاصنام واعلم انه تعالى ذكر هذا المعنى بعينه فيما تقدم من هذه السورة وهو قوله
واذا مس الانسان الضر دعانا لجنبه او قاعدا او قائما فلما كشفنا عنه ضره مر كان لم يدعنا الى ضر مسه الا انه تعالى زاد في هذه الاية التي نحن في تفسيرها
دقيقة ما ذكرها في تلك الاية وتلك الدقيقة هي انهم يمكرون عند وجدان الرحمة ويطلبون الغوائل وفي الاية المتقدمة ما كانت هذه الدقيقة مذكورة
فثبت بما ذكرنا ان عادة هؤلاء الاقوام اللجاج والعناد والمكر وطلب الغوائل واما المقام الثاني وهو بيان انه متى كان الامر كذلك فلا فايدة في اظهار
ساير الايات لانه تعالى لو اظهر لهم جميع ما طلبوه من المعجزات الظاهرة فانهم لا يقبلونها لانه ليس غرضهم من هذه الاقتراحات التشدد في طلب الدين
غرضهم الدفع والمنع والمبالغة في صون مناصبهم الدنيوية والامتناع من المتابعة للغير والدليل عليه انه تعالى لما شدد الامر عليهم وسلط البلاء عليهم
عنهم وابدل تلك البليات بالخيرات فهم مع ذلك استمروا على التكذيب والجحود فدل ذلك على انه تعالى لو انزل عليهم الايات التي طلبوها لم يلتفتوا
اليها فظهر بما ذكرنا ان هذا الكلام جواب قاطع عن السؤال المتقدم الوجه الثاني في تقرير هذا الجواب ان اهل مكة قد حصل لهم اسباب الرفاهية
وطيب العيش ومن كان كذلك تمرد وتكبر كما قال تعالى ان الانسان ليطغى ان راه استغنى وقرر تعالى هذا المعنى بالمثال المذكور فاقدامهم على طلب الايات
الزايدة والاقتراحات الفاسدة انما كان لاجل ما هم فيه من النعم الكثيرة والخيرات المتوالية وقوله قل الله اسرع مكرا كالتنبيه على انه تعالى يزيل عنهم تلك
النعم ويجعلهم منقادين للرسول مطيعين له تاركين لهذه الاعتراضات الفاسدة والله اعلم

المسئلة الثانية

قوله تعالى واذا

الناس رحمة كلام ورد على سبيل البلاغة والمراد منه ايصال الرحمة اليهم واعلم ان رحمة الله تعالى لا تذاق بالفم وانما تذاق بالعقل وذلك
يدل على ان القول بوجود السعادات الروحانية حق **المسئلة الثالثة** قال الزجاج اذا في قوله واذا اذقنا الناس منا رحمة
للشرط واذا في قوله يمكرون جواب الشرط وهو كقوله وان تصبهم سيئة بما قدمت ايديهم اذا هم يقنطون والمعنى واذا اذقنا الناس رحمة مكروا
وان تصبهم سيئة قنطوا واعلم ان اذا في قوله اذا هم يمكرون يفيد المفاجاة معناه انهم في الحال اقدموا على المكر وسارعوا اليه **المسئلة
الرابعة** سمى تكذيبهم بايات الله مكرا لان المكر عبارة عن صرف الشيء عن وجهه الظاهر بطريق الحيلة وهؤلاء يحتالون لدفع ايات الله بكل ما
يقدرون عليه من القاء شبهة او تخليط في مناظرة او غير ذلك من الامور الفاسدة قال مقاتل المراد من هذا المكر ان هؤلاء لا يقولون هذا رزق
الله بل يقولون سقينا بنوا كذا اما قوله تعالى قل الله اسرع مكرا ان رسلنا يكتبون ما تمكرون فالمعنى ان هؤلاء الكفار لما قابلوا نعمة الله بالمكر فالله سبحانه
قابل مكرهم بمكر اشد من ذلك وهو من وجهين الاول ما اعد لهم يوم القيامة من العذاب الشديد وفي الدنيا من الفضيحة والخزي والنكال
والثاني ان رسل الله يكتبون مكرهم ويحفظونه ويعرض عليهم ما في بواطنهم الخبيثة يوم القيامة ويكون ذلك سببا للفضيحة التامة والخزي والنكال
نعوذ بالله تعالى منه **قوله تعالى** هو الذي يسيركم في البر والبحر الاية اعلم انه تعالى لما قال واذا
اذقنا الناس رحمة من بعد ضراء مستهم اذا لهم مكر في اياتنا كان هذا الكلام كلاما كليا لا ينكشف معناه تمام الانكشاف الا بذكر مثال كامل فذكر
الله تعالى لنقل الانسان من الضر الشديد الى الرحمة مثالا ولمكر الانسان مثالا حتى تكون هذه الاية كالمفسرة للاية التي قبلها وذلك لان المعنى الكلي لا
يصل الى افهام السامعين الا بذكر مثال جلي واضح يكشف عن حقيقة ذلك المعنى الكلي واعلم ان الانسان اذا ركب السفينة ووجد الريح الطيبة الموافقة
للمقصود حصل الفرح التام والمسرة القوية ثم قد يظهر علامات الهلاك دفعة واحدة فاولها ان تجيئهم الرياح العاصفة الشديدة وثانيها ان
تاتيهم الامواج من كل جانب وثالثها ان يغلب على ظنونهم ان الهلاك واقع وان النجاة ليست متوقعة فلا شك ان الانتقال من تلك الاحوال الطيبة
الموافقة الى هذه الاحوال القاهرة الشديدة توجب الخوف العظيم والرعب الشديد وايضا مشاهدة هذه الاحوال والاهوال في البحر مختصة بايجاب
مزيد الرعب والخوف ثم ان الانسان في هذه الحالة لا يطمع الا في فضل الله ورحمته ويصير منقطع الطمع عن جميع الخلق ويصير بقلبه وروحه وجميع
اجزائه متضرعا الى الله ثم نجاه الله من هذه البلية العظيمة ونقله من هذه المضرة القوية الى الخلاص والنجاة ففي الحال ينسى تلك النعمة ويرجع الى ما
الفه واعتاده من العقائد الباطلة والاخلاق الذميمة فظهر انه لا يمكن تقرير ذلك المعنى الكلي المذكور في الاية المتقدمة بمثال اخس واكمل من المثال
المذكور في هذه الاية **المسئلة الثانية** يحكى ان واحدا قال لجعفر الصادق اذكر لي دليلا على اثبات الصانع فقال اخبرني عن حرفتك
فقال انا رجل اتجر في البحر فقال صف لي كيفية حالك فقال ركبت البحر فانكسرت السفينة وبقيت على لوح واحد من الواحها وجاءت
الرياح العاصفة فقال هل وجدت في قلبك تضرعا ودعا فقال نعم فقال جعفر فالهك هو الذي تضرعت اليه في ذلك الوقت **المسئلة
الثالثة** قرا ابن عامر ينشركم من النشر الذي هو خلاف الطي كانه اخذه من قوله تعالى فانتشروا في الارض والباقون قرأوا يسيركم
من التسيير **المسئلة الرابعة** احتج اصحابنا بهذه الاية على ان فعل العبد يجب ان يكون خلقا لله تعالى قالوا دلت هذه الاية على ان
سير العباد من الله تعالى ودل قوله تعالى قل سيروا في الارض على ان سيرهم منهم وهذا يدل على ان سيرهم منهم ومن الله فيكون سببا لهم
وخلقا لله ونظيره قوله تعالى كما اخرجك ربك من بيتك وقال في اية اخرى اذ اخرجه الذين كفروا وقال في اية اخرى فليضحكوا قليلا وليبكوا
كثيرا ثم قال وانه هو اضحك وابكى وقال في اية رابعة وما رميت اذ رميت قال الجبائي اما كونه تعالى مسيرا لهم في البحر على الحقيقة والامر
كذلك واما سيرهم في البر فانما اضيف الى الله تعالى على التوسع فما كان منه طاعة فبامره وتسهيله وما كان منه معصية فلانه تعالى هو الذي
قدره عليه وزاد القاضي فيه يجوز ان يضاف ذلك اليه تعالى من حيث انه تعالى سخر لهم المركب في البر وسخر لهم الارض التي يتصرفون عليها
بامساكه لها لانه تعالى لو لم يفعل ذلك لتعذر عليه السير وقال القفال هو الذي يسيركم في البر والبحر اي الله هو الهادي لكم الى السير في البر
والبحر طلبا للمعاش وهو المسير لكم لاجل انه هيأ لكم اسباب ذلك السير هذا جملة ما قيل في الجواب عنه ونحن نقول لا شك ان المسير في البحر
هو الله تعالى لان الله تعالى هو المحدث لتلك الحركات في اجزاء السفينة ولا شك ان اضافة الفعل الى الفاعل هو الحقيقة فنقول وجب ان يكون
مسيرا لهم في البر بمعنى اعطاء الالات والادوات لكان مجازا بهذا الوجه فيلزم كون اللفظ الواحد حقيقة ومجازا دفعة واحدة وذلك
باطل واعلم ان مذهب الجبائي انه لا امتناع في كون اللفظ حقيقة ومجازا بالنسبة الى المعنى الواحد واما ابو هاشم فانه يقول ان ذلك ممتنع الا
انه يقول لا يبعد ان يقال انه تعالى تكلم به مرتين واعلم ان قول الجبائي قد ابطلناه في اصول الفقه وقول ابي هاشم انه تعالى تكلم به مرتين
ايضا بعيد لان هذا قول لم يقل به احد من الامة ممن كانوا قبله فكان هذا على خلاف الاجماع فيكون باطلا واعلم انه بقي في هذه الاية سؤالات
السؤال الاول كيف جعل الكون في الفلك غاية للتسيير في البحر مع ان الكون في الفلك متقدم لا محالة على السير في البحر والجواب لم يجعل
الكون في الفلك غاية للسير بل تقدير الكلام كانه قيل هو الذي يسيركم حتى اذا وقع في جملة تلك التسييرات الحصول في الفلك كان كذا وكذا
السؤال الثاني ما جواب اذا في قوله حتى اذا كنتم في الفلك الجواب ان جوابها هو قوله جاءتها ريح عاصف ثم قال صاحب الكشاف واما قوله
دعوا الله فهو بدل من ظنوا لان دعاءهم من لوازم ظنهم الهلاك وقال بعض الافاضل لو حمل قوله دعوا الله على الاستئناف كان اوضح كانه لما قيل جاءتها
ريح عاصف وجاءهم الموج من كل مكان وظنوا انهم احيط بهم قال قائل فما صنعوا فقيل دعوا الله . السؤال الثالث ما الفائدة في صرف الكلام

من الخطاب الى الغيبة الجواب فيه وجوه الاول قال صاحب الكشاف المقصود هو المبالغة كانه تعالى يذكر حالهم ليعزم لتعجب منهم ويستدعى
منهم مزيد الانكار والتقبيح الثاني قال ابو علي الجبائي ان مخاطبته تعالى لعباده هي على لسان الرسول عليه السلام فهو بمنزلة الخبر عن الغائب كل
من اقام الغايب مقام المخاطب حسن منه ان يرده مرة اخرى الى الغايب • الثالث وهو الذي خطر بالبال به يقال ان الانتقال في الكلام من لفظ
الغيبة الى لفظ الحضور يدل على مزيد التقرب والاكرام واما ضده وهو الانتقال من لفظ الحضور الى لفظ الغيبة فانه يدل على المقت والبعد
اما الاول فكما في سورة الفاتحة فان قوله الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم كله خطاب الغيبة ثم انتقل منها الى قوله اياك نعبد واياك
نستعين وهذا يدل على ان العبد كانه انتقل من مقام الغيبة الى مقام الحضور وهو يوجب علو الدرجة وكمال القرب من خدمة رب العالمين واما
الثاني فكما في هذه الاية لان قوله حتى اذا كنتم في الفلك خطاب للحضور وقوله وجرين بهم خطاب الغيبة فهاهنا انتقل من خطاب الحضور الى خطاب
الغيبة وذلك يدل على المقت والبعد والطرد وهو اللايق بحال هؤلاء لان من كان صفته انه يقابل احسان الله تعالى اليه بالكفران كان
اللايق ما ذكرناه **السؤال الرابع** كرر الضمير المعبر في الجواب اما الضمير المعبر في الشرط فثلاثة اولها الكون في الفلك وثانيها
جرى الفلك بالريح الطيبة وثالثها فرحهم بها واما الضمير المذكور في الجواب فثلاثة ايضا اولها قوله جاءتها ريح عاصف وفيه سؤالان السؤال
الاول الضمير في قوله جاءتها عايد الى الفلك وهو ضمير الواحد والضمير في قوله وجرين بهم عايد الى الفلك وهو ضمير الجمع فالسبب في الجواب
عنه من وجهين الاول لانسلم ان الضمير في قوله جاءتها عايد الى الفلك بل نقول انه عايد الى الريح الطيبة المذكور في قوله وجرين بهم بريح طيبة
الثاني لو سلمنا ما ذكرتم الان لفظ الفلك يصلح للواحد والجمع فحسن الضميران • السؤال الثاني ما العاصف الجواب قال الفراء والزجاج يقال
ريح عاصف وعاصفة وقد عصفت عصوفا واعصفت فهي معصف ومعصفة قال الفراء والالف لغة بني اسد ومعنى عصفت الريح اشتد وأصل
العصف الرعدة يقال ناقة عاصف وعصوف سريعة وانما قيل ريح عاصف لانه يراد ذات عصوف كما قيل لابن وتامر اولعجل ان لفظ الريح مذكر
اما القيد الثاني فهو قوله وجاءهم الموج من كل مكان والموج ما ارتفع من الماء فوق البحر واما القيد الثالث فهو قوله وظنوا انهم احيط بهم والمراد انهم
ظنوا القرب من الهلاك واصله ان العبد واذا احاط بفوم او بلد فقد دنوا من الهلاك • السؤال الخامس ما المراد من الاخلاص في قوله
دعوا الله مخلصين له الدين والجواب قال ابن عباس يريد تركوا الشرك ولم يشركوا به من الهتهم شيئا وافزوا الله بالربوبية والوحدانية قال الحسن
دعوا الله مخلصين لا اخلاص الايمان لكن لاجل العلم بانه لا ينجيهم من ذلك الا الله فتكون جاريا مجرى الايمان الاضطراري وقال ابن زيد هو قوله المذكور
يدعون مع الله الها ما يدعون فاذا الضر والالم يدعو الا الله وعن ابي عبيد ان المراد من ذلك الدعاء لم اجابتهم اياها نفسها بل اجابتهم اياها في
السؤال السادس ما الذي اشار اليه بقوله في هذه لئن انجيتنا من هذه والجواب المراد لئن انجيتنا من
هذه الريح العاصفة وقيل المراد لئن انجيتنا من هذه الامواج او من هذه الشدايد وهذه الالفاظ وان لم يسبق ذكرها الا انه
سبق ذكر ما يدل عليها • **السؤال السابع** هل يحتاج في هذه الاية الى اضمار الجواب نعم والتقدير دعوا الله مخلصين له الدين
مريدين ان يقولوا لئن انجيتنا ويمكن ان يقال لا حاجة الى الاضمار لان قوله دعوا الله مخلصين معنى ان قوله لئن انجيتنا من هذه لتكونن من
الشاكرين فهم بالحقيقة ما قالوا الا هذا القول واعلم انه تعالى لما حكى عنهم هذا التضرع الكامل بين انهم بعد الخلاص عن تلك البلية
والمحنة اقدموا في الحال على البغي في الارض بغير الحق قال ابن عباس يريد به الفساد والتكذيب والمراد انه على الله تعالى ومعنى البغي قصد
الاستعلاء بالظلم قال الزجاج البغي الذي هو اسم الفساد قال الاصمعي يقال بغى الجرح يبغي بغيا اذا ترقى الى الفساد وبغت المرأة اذا فجرت قال
الواحدي اصل هذا اللفظ من الطلب فان قيل فما معنى قوله بغير الحق والبغي لا يكون بحق قلنا البغي قد يكون بالحق وهو استيلاء المسلمين على ارض
الكفر وهدم دورهم واحراق زروعهم وقلع اشجارهم كما فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ببني قريظة ثم انه تعالى بين ان هذا البغي امر باطل
تحب على العاقل ان يحترز منه فقال يا ايها الناس انما بغيكم على انفسكم متاع الحياة الدنيا وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قرأ
الاكثرون متاع برفع العين وقرأ حفص عن عاصم متاع بنصب العين اما الرفع ففيه وجهان الاول ان يكون قوله بغيكم على انفسكم مبتدا
وقوله متاع الحياة الدنيا خبرا والمراد من قوله بغيكم على انفسكم بعضكم على بعض كما في قوله تعالى اقتلوا انفسكم ومعنى الكلام ان بغي بعضكم على
بعض منفعة للحياة الدنيا ولا بقاء لها والثاني ان قوله بغيكم مبتدا وقوله على انفسكم خبره وقوله متاع الحياة الدنيا في موضع المصدر المؤكد والتقدير
تمتعون متاع الحياة الدنيا واما القراءة بالنصب فوجهها ان تقول ان قوله بغيكم مبتدا وقوله على انفسكم خبره وقوله
متاع الحياة الدنيا في موضع المصدر المؤكد والتقدير يمتعون متاع الحياة الدنيا **المسئلة الثانية** البغي من منكرات المعاصي قال
عليه السلام اسرع الطير ثوابا صلة الرحم ولعجل الشر عقابا البغي واليمين الفاجرة • وروي ثنتان يعجلهما الله في الدنيا البغي وعقوق الوالدين
وعن ابن عباس لو بغى جبل على جبل لاندك الباغي وكان المامون يتمثل بهذين البيتين بالبين بغى اخيه • يا صاحب البغي ان البغي مصرعة •
فارفع لجزء فحال الجزء عدله • فلو بغى جبل يوما على جبل لاندك منه اعاليه واسفله • وعن محمد بن كعب ثلاث من كن فيه كن عليه البغي الكبر
والمكر لقوله انما بغيكم على انفسكم **المسئلة الثالثة** حاصل الكلام في قوله تعالى انما بغيكم على انفسكم اي لا يبغي
على بعض الا اباما قليلة وهي مدة حياتكم مع قصرها وسرعة انقضائها ثم انه تعالى بين ان ما وعد من الجزاء على اعمالكم مرجعكم فينبئكم بما كنتم تعملون
في الدنيا والانباء هو الاخبار وهو في هذا الموضع وعيد بالعذاب كقول الرجل لغيره ساخبرك بما فعلت **قوله تعالى**

انما مثل الحياة الدنيا كماء انزلناه من السماء فاختلط به نبات الارض الاية في الاية مسايل المسئلة الاولى اعلم انه تعالى لما قال يا ايها الناس انما بغيكم على انفسكم متاع الحياة الدنيا اتبعه بهذا المثل العجيب الذي ضربه لمن يبغي في الارض ويغتر بالدنيا ولم يتمسك لها ويقوى اعراضه عن امر الاخرة والناهب لها فقال انما مثل الحياة الدنيا كماء انزلناه من السماء فاختلط به نبات الارض وهذا الكلام يحتمل وجهين احدهما ان يكون المعنى فاختلط نبات الارض بسبب هذا الماء النازل من السماء وذلك لانه اذا نزل المطر ينبت بسببه انواع كثيرة من النبات وتكون تلك الانواع مختلطة وهذا فيما لم يكن نابتا قبل نزول المطر والثاني ان يكون المراد منه الذي نبت لكنه لم يبلغ حد الزرع ولم تهتز وانما هو في اول بروزه من الارض وبعد احدوثه فاذا نزل المطر عليه واختلط بذلك المطر ايضا كل واحد منهما بالاخر اهتز ذلك النبات وربا وحسن وكمل واكتسى كمال الرونق والزينة وهو المراد من قوله فما زال حتى اذا اخذت الارض زخرفها وازينت وذلك لان الزخرف عبارة عن كمال حسن الشيء فجعلت الارض اخذ زخرفها على التشبيه بالعروس اذا لبست الثياب الفاخرة من كل لون وتزينت بجميع الاقسام الممكنة في الزينة من حمرة وخضرة وصفرة وذهبية وبياض ولا شك انه متى صار البستان على هذا الوجه وبهذه الصفة فانه يفرح به المالك ويعظم رجاؤه في الانتفاع به ويصير قلبه مستغرقا فيه ثم انه تعالى يرسل على هذا البستان العجيب آفة عظيمة دفعة واحدة في ليل او نهار من برد او ريح او سيل وصارت تلك الاشجار والزروع باطلة هالكة كالغائب ما حصل البتة فلا شك انه يعظم حسرة مالك ذلك البستان وتشتد حزنه فكذلك من وضع قلبه على لذات الدنيا وطيباتها فاذا فاتت تلك الاشياء عظم حزنه وتلهفه عليها واعلم ان تشبيه الحياة الدنيا بهذا النبات يحتمل وجوها فالاول ان غاية هذه الحياة الدنيا التي يسعى فيها المرء في باب الدنيا كغاية هذا النبات الذي حسن عظم الرجاء في الانتفاع وقع اليأس منه لان الغالب ان المسك بالدنيا اذا وضع قلبه عليها وعظم رغبته فيها يأتيه الموت وهو معنى قوله تعالى حتى اذا فرحوا بما اوتوا اخذناهم بغتة فاذا هم مبلسون خاسرون الدنيا وقد انفقوا اعمارهم فيها وخاسرون من الاخرة مع انهم توجهوا اليها والوجه الثاني في التشبيه انه تعالى بين انه كما لم يحصل ذلك الزرع غاية تحمد فكذلك المغتر بالدنيا لم يحصل له غاية تحمد والوجه الثالث ان يكون وجه التشبيه مثل قوله تعالى سجانه وقدمنا الى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا فلما صار هذا الزرع بعد ان كان نضيرا سريع الذهاب بالكلية كذلك سعي المغتر بالدنيا والوجه الرابع ان مالك ذلك البستان لما عمرها بالزراعة باطلا بسبب حدوث الاسباب المهلكة فكذلك سعي المغتر بالدنيا والوجه الخامس ان مالك ذلك البستان لما عمرها بالغاب النفيس وكد الروح وغلى بابه على الانتفاع بها فاذا حدثت تلك الاسباب المهلكة صار الغناء الشديد الذي عمله في الماضي سببا لحصول الشقاء الشديد له في المستقبل وهو ما تحصل له في قلبه من الحسرات فكذلك حال من وضع قلبه على الدنيا وانغمس نفسه في تحصيلها فاذا مات فانه كما فات صار الغناء الذي عمله في تحصيل اسباب الدنيا سببا لحصول الشقاء العظيم له في الاخرة والوجه السادس لعله تعالى انما ضرب هذا المثل لمن لا يؤمن بالمعاد وذلك مثل الزرع الذي فلا تنتهي الغاية الى الغاية القصوى بالطحن ثم تعرض الارض التي ينبت به انه فيزول ذلك الطحن بالكلية ثم تصير تلك الارض موصوفة بتلك الزينة مرة اخرى فذكر تعالى هذا المثال ليدل على ان من قدر على ذلك كان قادرا على اعادة الاحياء في الاخرة ليجازيهم على اعمالهم ان خيرا فخير او ان شرا فشر

المسئلة الثانية

للمثل قولان يشبه به حال النبات بالاول ويجوز ان يكون المراد من المثل الصفة والتقدير انما صفة الحياة الدنيا واما قوله وازينت فقال الزجاج يعني زينت فادغمت التاء في الزاي وسكنت الزاي فاجتلبت لها الف الوصل وهذا مثل ما ذكرنا في قوله ادارأتم اداركوا واما قوله وظن اصحابها انهم قادرون عليها فالظن ههنا بمعنى اليقين والمعنى ان اهل تلك الارض قادرون على حصادها وتحصيل ثمارها والضمير في عليها ان كان في الظاهر عائدا الى الارض الا انه عائد الى البساتين الموجودة في الارض واما قوله اتاها امرنا فقال ابن عباس يريد عذابنا والتحقيق ان المعنى اتاها امرنا بهلاكها وقوله فجعلناها حصيدا قال ابن عباس اي مستأصلا كأن لم تغن بالامس اي كأن لم يكن هناك شيء والحصيد المحصود وعلى هذا المراد من الحصيد الارض التي حصد نباتها ويجوز ان يكون المراد ما حصد النبات قال ابو عبيدة الحصد المستأصل وقال غيره الحصيد المقطوع والمقلوع وقوله كان لم تغن بالامس قال الليث يقال للشيء اذا فني كان لم تغن بالامس اي كان لم يكن هناك احد يعني القوم بأسرهم اذا افناهم الله وعلى هذا الوجه يكون هذا صفة النبات وقال الزجاج معناه كان لم تعمر بالامس وعلى هذا الوجه فالمراد من الارض وقوله كذلك نفصل الايات اي نذكر واحدا منها بعد الاخرى على الترتيب ليكون توالي بعضها وكثرتها سببا لقوة اليقين وموجبا لزوال الشبهة والشك

قوله تعالى

والله يدعو الى دار السلام ويهدي من يشاء الى صراط مستقيم في الاية مسائل

المسئلة الاولى

في كيفية النظم لعل الله تعالى لما حذر الغافلين عن الميل الى الدنيا بالمثل السابق رغبهم في الاخرة بهذه الاية ووجه الترغيب في الاخرة ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال سيد بني دارا ووضع مائدة وارسل داعيا فمن اجاب الداعي دخل الدار واكل ورضي عنه السيد ومن لم يجب لم يدخل ولم يأكل ولم يرض عنه السيد فالله السيد والدار دار السلام والمائدة الجنة والداعي محمد عليه السلام وعن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ما من يوم تطلع فيه الشمس الا وجنبتيها ملكان يناديان بحيث يسمع كل الخلائق الا الثقلين يا ايها الناس هلموا الى ربكم والله يدعو الى دار السلام

المسئلة الثانية

لا شبهة ان المراد من دار السلام الجنة لانهم اختلفوا في السبب الذي لاجله حصل هذا الاسم على وجوه فالقول الاول ان السلام هو الله تعالى والجنة داره وجب علينا بيان قائلية الله تعالى بالسلام وفيه وجوه الاول احدها لما كان واجب الوجود لذاته فقد سلم من الفناء والتغير وسلم ايضا احتياجه في ذاته وصفاته من الافتقار الى الغير وهذه الصفة ليست الا لله سبحانه كما قال والله الغني وانتم الفقراء وقال ايها الناس انتم الفقراء الى الله وثانيها انه يوصف بالسلام بمعنى انه يسلم على اهل الجنة كما قال سلام قولا من رب رحيم وقال والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم وثالثها انه يوصف بالسلام بمعنى انه يسلم اولياءه من آفات الدنيا والقبر والقيامة والنار والحساب والميزان والصراط ورابعها انه يوصف بالسلام بمعنى انه يسلمهم من الموت لان الجنة لا موت فيها وخامسها انه يوصف بالسلام بمعنى انه يسلمهم من الزوال والانتهاء كما قال عطاء عطاء غير مجذوذ وقال عز وجل لا مقطوعة ولا ممنوعة وسادسها انه يوصف بالسلام بمعنى انه يسلمهم من الامراض والاسقام والاوجاع والاحزان كما قال لا يمسهم فيها نصب ولا يمسهم فيها لغوب وقال لا يصدعون عنها ولا ينزفون وقال لا يجدون فيها حرا ولا زمهريرا وقال لا يرون فيها شمسا ولا زمهريرا وقال لا يرون فيها شمسا ولا زمهريرا وقال لا يرون فيها شمس

والفاعل بيده ملك نفسه لايكون ظلما لان الظلم انما يصدر اما عن العاجز او الجاهل او المحتاج ولما كان الكل محالا على الله تعالى كان الظلم محالا في حقه وثالثها قال المبرد انه تعالى يوصف بالسلام بمعنى انه ذو السلام اي الذي لايقدر على السلام الامور والسلام عبارة عن تخليص العاجزين عن الخطر والافات فالحق تعالى هو السالم لعيوب المعيبين وهو المجيب لدعوة المضطرين وهو المنتصف للمظلومين من الظالمين قال المبرد وعلى هذا التقدير السلام مصدر سلم * القول الثاني السلام جمع سلامة ومعنى دار السلام الدار التي من دخلها سلم من الافات فالسلام ههنا بمعنى السلامة كالرضاع بمعنى الرضاعة فالانسان سلم هناك من كل الافات فالسلام ههنا بمعنى السلامة كالموت والمرض والالم والمصايب ونزغات الشيطان والكفر والبدعة والكذب والتعب * والقول الثالث انه سميت الجنة دار السلام لانه تعالى سلم على اهلها قال تعالى سلام قولا من رب رحيم والملايكة يدخلون عليهم ابضا قال تعالى والملايكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم بما صبرتم وهم ايضا يحيي بعضهم بعضا بالسلام قال تعالى تحيتهم فيها سلام وايضا فسلامهم بعضهم بعضا في الجنة يدل على ان سلامهم بعضهم على بعض في الجنة يدل على ان سلامهم بعضهم على بعض في الجنة يدل على ان سلامهم بعضهم على بعض

تقليب الحدقة الى جهة المري وذلك يقتضي كون المري به الجهة لان الوجه اسم للعضو المخصوص وذلك ايضا يوجب التشبيه فثبت ان هذا اللفظ لا يمكن حمله على الرؤية فوجب حمله على شيء آخر وعند هذا قال الجبائي الحسنى عبارة عن الثواب المتقدم والزيادة هي ما يزيدهم الله على ذلك الثواب من التفضل قال والذي يدل على صحة القرآن واقوال المفسرين اما القرآن فقوله تعالى لهم فيها اجور صحور يزيدهم من فضله واما اقوال المفسرين فنقل عن علي رضي الله عنه انه قال الزيادة عرفة من لؤلؤة واحدة وعن ابن عباس ان الحسنى هي الجنة والزيادة عشر امثالها وعن الحسن عشر امثالها الى سبعمائة ضعف وعن مجاهد الزيادة مغفرة من الله ورضوان وعن يزيد بن شجرة الزيادة ان ترى الجنة باهلها فتقول ما تريدون ان اعطركم فلا يريدون شيأ الا اعطرتهم اجاب اصحابنا عن هذه الوجوه اما قولكم ان الدلائل العقلية دلت على امتناع رؤية الله تعالى فهذا ممنوع لا فا بينا في كتب الاصول ان تلك الدلائل بلغت غاية الضعف ونهاية السخافة واذا لم يوجد بالعقل ما يمنع من رؤية الله تعالى وجاءت الاخبار الصحيحة باثبات الرؤية وجب اجراؤها على ظواهرها اما قوله الزيادة يجب ان تكون من جنس المزيد عليه فنقول المزيد عليه اذا كان مقدرا بمقدار معين كانت الزيادة من جنسها اما اذا كانت غير مقدرة بمقدار معين وجب ان تكون الزيادة عليها مخالفة لها مثال الاول قول الرجل لغيره اعطيتك عشرة امنا من لطخة وزيادة فهاهنا يجب ان تكون الزيادة من اللطخة ومثال الثاني قوله اعطيتك لطخة وزيادة فهاهنا يجب ان تكون تلك الزيادة غير اللطخة والمذكور في هذه الآية لفظ الحسنى وهي لبنة مطلقة غير مقدرة بقدر معين فوجب ان تكون الزيادة عليها شيأ مغايرا للكل ما في الجنة واما قوله لم يذكر في هذا الباب اشتمل على لفظ النظر وعلى اثبات الوجه لله تعالى وكلاهما يوجبان التشبيه فنقول هذا الخبر افاد اثبات الرؤية وافاد اثبات الجسمية ثم قام الدليل على انه ليس بجسم ولو قام الدليل على امتناع رؤيته فوجب ترك العمل بما قام الدليل على فساده فقط وايضا فقد بينا ان لفظ هذه الآية يدل على ان الزيادة هي الرؤية من غير حاجة بنا في تقرير ذلك الى الخبر والله اعلم واعلم انه تعالى لما شرح ما يحصل لاهل الجنة من السعادات شرح بعد ذلك الاحوال التي حالهم الله تعالى بعضها عنها فقال ولا يرهق وجوههم قتر ولا ذلة والمعنى لا تغشاها قتر وهي غبرة فيها سواد ولا ذلة ولا اثر هوان وكون الصفة الاولى قوله تعالى ووجوه يومئذ عليها غبرة ترهقها قترة * والصفة الثانية هي قوله تعالى وجوه يومئذ خاشعة عاملة ناصبة والغرض من نفي هاتين الصفتين نفي اسباب الخوف والحزن والدل عنهم ليعلم ان نعيمهم الذي ذكره الله تعالى خالص غير مشوب بالمكروهات وانه لا يجوز عليهم ما اذا حصل غير صحة الوجه وبزيل ما فيها من النضارة والطلاقة ثم بين انهم خالدون في الجنة لا يخافون الانقطاع واعلم ان علماء الاصول قالوا الثواب منفعة خالصة دائمة مقرونة بالتعظيم فقوله والله يدعو الى دار السلام يدل على غاية التعظيم وقوله للذين احسنوا الحسنى وزيادة يدل على حصول المنفعة وقوله ولا يرهق وجوههم قتر ولا ذلة يدل على كونها خالصة وقوله اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون اشارة الى كونها دائمة امنا من الانقطاع والله اعلم

قوله تعالى

المسئلة الاولى

اعلم انه كما شرح حال الذين كسبوا السيئات حزاء سيئة بمثلها وترهقهم ذلة الآية في الآية مسائل

المسئلة الاولى في الآية سؤال وهو ان ذكر تعالى من احوالهم اموورا اربعة اولها قوله حزاء سيئة بمثلها وهي مطابقة لما تقدم من شرح حال من اقدم على السيئات في هذه الآية وذكر تعالى من احوالهم اموورا اربعة اولها قوله للذين احسنوا الحسنى وهي مطابقة لما تقدم من شرح حال من اقدم على الحسنات في هذه الآية فما السبب في هذا التفاوت والجواب ان الفائدة في هذا التفاوت التنبيه على الفرق بين الحسنات وبين السيئات لانه تعالى لما ذكر ان اعمال البر انما يوصل الى المستحقين لها بطريق التفضل والمقصود من هذا

وذلك يدل على الكفار ولان العلم نور وسلطان العلوم والمعارف هو معرفة الله فكل قلب حصل فيه معرفة الله لم يحصل فيه الظلمة اصلا وكان
الشبلي رحمة الله تعالى عليه يتمثل بهذا ٭ كل بيت انت ساكنه غير محتاج الى السرج ٭ وجهك المامون حجتنا يوم تاتي الناس بالحجج
وقال القاضي ان قوله الذين كسبوا السيئات عام يتناول الكافر والفاسق الا انا نقول الصيغة وان كانت عامة الا ان الدليل الذي ذكرنا هل
تخصصه **المسئلة الرابعة** قال الفراء في قوله جزاء سيئة بمثلها وجهان الاول ان يكون التقدير فلهم جزاء السيئة بمثلها كما قال
ففدية من صيام اي فعليه والثاني ان يرفع الجزاء بالباء في قوله بمثلها قال ابن الانباري وعلى هذا التقدير الثاني فلا بد من عائد الموصول
والتقدير فجزاء سيئة منهم بمثلها واما قوله وترهقهم ذلة فهو معطوف على يجازي لان قوله جزاء سيئة بمثلها تقديره يجازي سيئة بمثلها
وقرئ ترهقهم ذلة بالتاء اما قوله تعالى كانما اغشيت وجوههم قطعا من الليل مظلما ففيه مسائل **المسئلة الاولى** اغشيت اي
البست وجوههم قطعا قرا ابن كثير والكسائي قطعا بسكون الطاء والباقون بفتح الطاء القطع بسكون الطاء القطعة وهي البعض ومنه
قوله تعالى فاسر باهلك بقطع من الليل اي قطعة واما قطع بفتح الطاء فهو جمع قطعة ومعنى الاية وصف وجوههم بالسواد حتى كانها البست
سوادا من الليل كقوله تعالى ترى الذين كذبوا على الله وجوههم مسودة وكقوله اما الذين اسودت وجوههم اكفرتم بعد ايمانكم وكقوله يعرف المجرمون
بسيماهم وتلك العلامة هي سواد الوجه وزرقة العين **المسئلة الثانية** قوله مظلما قال الفراء والزجاج هو نعت لقوله قطعا
وقال ابو علي الفارسي ويجوز ان يجعله حالا كانه قيل اغشيت وجوههم قطعا من الليل في حال ظلمته **قوله تعالى**
ويوم نحشرهم جميعا ثم نقول للذين اشركوا انتم وشركاؤكم الاية في الاية مسائل **المسئلة الاولى** اعلم ان هذا نوع
اخر من شرح قبائح اولئك الكفار فالضمير في قوله ويوم نحشرهم عائد الى المذكور السابق وذلك هو قوله والذين كسبوا السيئات فلما وصف
الله هولاء الذين نحشرهم بالشرك والكفر دل على ان المراد من قوله والذين كسبوا السيئات الكفار وحاصل الكلام انه تعالى يحشر العابد
والمعبود ثم ان المعبود يتبرا عن العابد ويتبين انه ما فعل ذلك بعلمه وارادته والمقصود منه ان القوم كانوا يقولون هولاء شفعاؤنا
عند الله فبين الله تعالى انهم لا يشفعون لهولاء الكفار بل يتبرون منهم وذلك يدل على نهاية الخزي والنكال في حق هولاء الكفار ونظيره
ايات منها قوله تعالى اذ تبرا الذين اتبعوا من الذين اتبعوا ومنها قوله تعالى ثم نقول للملائكة اهولاء اياكم كانوا يعبدون قالوا سبحانك
انت ولينا من دونهم بل كانوا يعبدون الجن واعلم ان هذا الكلام يشير على سبيل الرمز الى دقيقة عقلية وهي ان ما سوى الواحد الاحد
الحق ممكن لذاته والممكن لذاته محتاج بحسب ماهيته والشيء الواحد يمتنع ان يكون قابلا وفاعلا معا فما سوى الواحد الاحد الحق لا تاثير له
في الايجاد والتكوين فالممكن المحدث لا يليق به ان يكون معبودا لغيره بل المعبود الحق ليس الا الموجد الحق وذلك ليس الا الموجود الحق الذي هو
واجب الوجود لذاته فبراءة المعبود عن العابد يحتمل ان يكون المراد منه ما ذكرناه والله اعلم بمراده **المسئلة الثانية**
الحشر الجمع من كل جانب الى موقف واحد وجميعا نصب على الحال اي نحشر الكل حال اجتماعهم ومكانكم منصوب باضمار الزموا والتقدير الزموا
مكانكم وانتم تاكيد للضمير وشركاؤكم عطف عليه واعلم ان قوله مكانكم كلمة مختصة بالتهديد والوعيد والمراد انه تعالى يقول للعابدين
والمعبودين مكانكم اي الزموا مكانكم حتى تسالوا ونظيره قوله تعالى احشروا الذين ظلموا وازواجهم وما كانوا يعبدون من دون الله فاهدوهم
الى صراط الجحيم وقفوهم انهم مسولون اما قوله فزيلنا بينهم ففيه بحثان ٭ البحث الاول ان هذه الكلمة جاءت على لفظ المضي بعد قوله
ثم نقول وهو منتظر والسبب فيه ان الذي حكم الله فيه بانه سيكون صار كالكائن الراهن الان ونظيره قوله ونادى اصحاب الجنة ٭ البحث
الثاني زيلنا فرقنا وميزنا قال الفراء قوله فزيلنا ليس من زلت انما هو من زلت اذا فرقت تقول العرب زلت الضان من المعز فلم يزل
وميزتها فلم تتميز ثم قال الواحدي فالزايل والتزييل والمزايلة التمييز والتفريق قال الواحدي وقرئ فزايلنا بينهم وهو مثل فزيلنا وحكى
الواحدي عن ابن قتيبة انه قال في هذه الاية هو من زال يزول وازلته انا ثم حكى عن الازهري انه قال هذا غلط لانه لم يميز بين زال يزول
وبين زال يزيل وبينهما بون بعيد والقول ما قاله الفراء ثم قال المفسرون فزيلنا اي فرقنا بين المشركين وبين شركائهم من الالهة والاصنام وانقطع
ما كان بينهم من التواصل في الدنيا واما قوله وقال شركاؤهم ما كنتم ايانا تعبدون ففيه مباحث ٭ البحث الاول انما اضاف الشركاء اليهم
لوجوه الاول انهم جعلوا نصيبا من اموالهم لتلك الاصنام فصيروهم شركاء لانفسهم في تلك الاموال فلهذا قال وقال شركاؤهم الثاني انه
يكفي في الاضافة ادنى تعلق فلما كان الكفار هم الذين اثبتوا هذه الشركة لا جرم حسنت اضافة الشركاء اليهم الثالث انه تعالى لما خاطب العابدين
والمعبودين بقوله مكانكم صاروا شركاء في هذا الخطاب ٭ البحث الثاني اختلفوا في المراد بهولاء الشركاء فقال بعضهم هم الملائكة
واستشهدوا بقوله تعالى يوم نحشرهم جميعا ثم نقول للملائكة اهولاء اياكم كانوا يعبدون ومنهم من قال بل هي الاصنام والدليل عليه ان هذا
الخطاب مشتمل على التهديد والوعيد وذلك لا يليق بالملائكة المقربين ثم اختلفوا في ان هذه الاصنام كيف ذكرت هذا الكلام فقال بعضهم ان
الله تعالى خلق الحياة والعقل والنطق فيها فلا جرم قدروا على ذكر هذا الكلام وقال اخرون انه تعالى خلق فيهم الكلام من غير ان يخلق فيها الحياة حتى
سمع منهم ذلك الكلام وهو ضعيف لان ظاهر قوله وقال شركاؤهم يقتضي ان يكون فاعل ذلك القول هم الشركاء فان قيل اذا احياهم الله تعالى فهل
يبقيهم او يفنيهم قلنا الكل محتمل ولا اعتراض على الله تعالى في شيء من افعاله واحوال القيامة غير معلومة الا القليل التي اخبر الله تعالى عنها في
القران والقول الثالث ان المراد بهولاء الشركاء كل من عبد من دون الله تعالى من صنم وشمس وقمر والمضي وجني وملك ٭ البحث الثالث

هذا الخطاب لا شك انه تهديد في حق العابدين فهل يكون تهديدا في حق المعبودين اما المعتزلة فانهم قطعوا بان ذلك لا يجوز قالوا
لانه لا ذنب للمعبود ومن لا ذنب له فانه يقبح من الله تعالى ان يوجه التخويف والتهديد والوعيد اليه واما اصحابنا فانهم قالوا انه تعالى
لا يسئل عما يفعل وهم يسألون ۞ البحث الرابع ان الشركاء قالوا ما كنتم ايانا تعبدون وهم كانوا قد عبدوهم فكان هذا كذبا وقد ذكرنا
في سورة الانعام اختلاف الناس في ان اهل القيامة هل يكذبون ام لا وقد تقدمت هذه المسألة على الاستقصاء والذي نذكره هاهنا ان منهم
من قال ان المراد من قولهم ما كنتم ايانا تعبدون هو انكم ما عبدتمونا بامرنا وارادتنا قالوا والدليل على ان المراد ما ذكرناه وجهان الاول
انهم استشهدوا بالله في ذلك حيث قالوا فكفى بالله شهيدا بيننا وبينكم والثاني انهم قالوا ان كنا عن عبادتكم لغافلين فاثبتوا لهم عبادة
الا انهم زعموا انهم كانوا غافلين عن تلك العبادة وقد صدقوا في ذلك لان من اعظم اسباب الغفلة كونها جمادات لا حس لها بشيء ولا شعور
البتة ومن الناس من اجرى الاية على ظاهرها وقالوا ان الشركاء اخبروا ان الكفار ما عبدوها ثم ذكروا فيه وجوها الاول ان ذلك الموقف موقف
الدهشة والحيرة فذلك الكذب يكون جاريا مجرى كذب الصبيان ومجرى كذب المجانين والمدهوشين والثاني انهم ما اقاموا لاعمال الكفار وزنا
وجعلوها لبطلانها كالعدم ولهذا المعنى قالوا انهم ما عبدونا والثالث انهم تخيلوا في الاصنام التي عبدوها صفات كثيرة فهم في الحقيقة انما
عبدوا ذواتا موصوفة بتلك الصفات ولما كانت ذواتا خالية عن تلك الصفات فهم ما عبدونا وانما عبدوا امورا تخيلوها ولا وجود لها
في الاعيان وتلك الصفات التي تخيلوها في اصنامهم انها تضر وتنفع وتشفع عند الله بغير اذنه

قوله تعالى

هنالك تبلو كل نفس ما اسلفت وردوا الى الله مولاهم الحق الاية واعلم ان هذه الاية كالتتمة لما قبلها وقوله هنالك
معناه في ذلك المقام وفي ذلك الموقف او يكون المراد في ذلك الوقت على استعارة اسم المكان للزمان وفي قوله تبلو مباحث

البحث الاول قرا حمزة والكسائي تتلوا بتائين وقرا عاصم نبلوا كل نفس بالنون ونصب كل والباقون يبلوا بالياء والباء واما
قراءة حمزة والكسائي فلها وجهان الاول ان يكون معنى قوله تتلوا اي تتبع ما اسلفت لان عمله هو الذي يهديه الى طريق الجنة والى طريق
النار الثاني ان يكون المعنى ان كل نفس تقرا ما في صحيفتها من خير او شر ومنه قوله تعالى اقرا كتابك كفى بنفسك اليوم حسيبا وقال فاولئك
يقرؤن كتابهم واما قراءة عاصم فمعناها ان الله تعالى يقول في ذلك الوقت تختبر كل نفس بسبب اختبار ما اسلفت من العمل والمعنى انا نعرف حالها
بمعرفة حال عملها ان كان حسنا فهي سعيدة وان كان قبيحا فهي شقية والمعنى يفعل بها فعل المختبر كقوله تعالى ليبلوكم ايكم احسن عملا
واما القراءة المشهورة فمعناها ان كل نفس تختبر اعمالها في ذلك الوقت

البحث الثاني الابتلاء عبارة عن الاختبار قال تعالى وبلوناهم
بالحسنات والسيئات ويقال البلاء ثم البناء اي الاختبار ينبغي ان يكون قبل البناء ولقائل ان يقول ان في ذلك الوقت ينكشف نتائج الاعمال
ويظهر اثار الافعال فكيف يجوز تسمية حدوث العلم بالابتلاء وجوابه ان الابتلاء سبب لحدوث العلم واطلاق اسم السبب على المسبب
مجاز مشهور واما قوله وردوا الى الله مولاهم الحق فاعلم ان الرد عبارة عن صرف الشيء الى الموضع الذي جاء منه وهاهنا فيه احتمالات الاول
ان يكون المراد من قوله وردوا الى الله اي وردوا الى حيث لا حكم الا لله على ما تقدم في نظائره والثاني ان يكون المراد وردوا الى ما يظهر لهم
عن الله من ثواب وعقاب منبها بذلك على ان حكم الله بالثواب والعقاب لا يتغير الثالث ان يكون المراد من قوله وردوا الى الله اي جعلوا
ملجئين الى الاقرار بالهية بعد ان كانوا في الدنيا يعبدون غير الله ولذلك قال مولاهم الحق اعني اعرضوا عن المولى الباطل ورجعوا الى
المولى الحق واما قوله مولاهم الحق فقد مر تفسيره في سورة الانعام واما قوله وضل عنهم ما كانوا يفترون فالمراد انهم كانوا يدعون فيما
يعبدونه انهم شفعاء وان عبادتهم مقربة الى الله تعالى فنبه تعالى على ان ذلك يزول في الاخرة ويعلمون ان كل ذلك كان باطلا وافتراء واختلاقا

قوله تعالى

قل من يرزقكم من السماء والارض ام من يملك السمع والابصار الاية
اعلم انه تعالى لما بين فضائح عبدة الاوثان اتبعها بذكر الدلائل الدالة على فساد هذا المذهب فالحجة الاولى ما ذكره في هذه الاية وهو احوال
الرزق واحوال الحواس واحوال الموت والحياة اما الرزق فانه يحصل انما يحصل من السماء والارض اما من السماء فبنزول الامطار الموافقة
واما من الارض فلان الغذاء اما ان يكون نباتا او حيوانا اما النبات فلا ينبت الا من الارض واما الحيوان فهو محتاج ايضا الى الغذاء ولا يمكن
ان يكون غذاء كل حيوان حيوانا اخر والا لزم الذهاب الى ما لا نهاية له وذلك محال فثبت ان اغذية الحيوانات يجب انتهاؤه الى النبات
وثبت ان تولد النبات من الارض فلزم القطع بان الارزاق لا تحصل الا من السماء والارض ومعلوم ان مدبر السموات والارضين ليس الا الله سبحانه
وتعالى فثبت ان الرزق ليس الا من الله تعالى واما احوال الحواس فكذلك لان اشرفها السمع والبصر فكان علي رضي الله عنه يقول سبحان من بصر
بشحم واسمع بعظم وانطق بلحم واما احوال الموت والحياة فهو قوله ومن يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي وفيه وجهان الاول انه
يخرج الانسان والطائر من النطفة والبيضة ويخرج الميت من الحي اي يخرج النطفة والبيضة من الانسان والطائر الثاني ان المراد منه
انه يخرج المؤمن من الكافر والكافر من المؤمن والاكثرون على القول الاول وهو الى الحقيقة اقرب ثم انه تعالى لما ذكر التفصيل ذكر بعده كلاما
كليا وهو قوله ومن يدبر الامر وذلك لان اقسام تدبير الله تعالى في العالم العلوي وفي العالم السفلي وفي عالمي الارواح والاجساد امور لا
نهاية لها وذكر كلها كالمتعذر فلما ذكر بعض تلك التفصيل لا جرم عقبها بالكلام الكلي ليدل على الباقي ثم بين تعالى ان الرسول عليه السلام اذا سألهم
عن مدبر هذه الاحوال فسيقولون انه الله سبحانه وهذا يدل على ان المخاطبين بهذا الكلام كانوا يعرفون الله ويقرون به وهم الذين قالوا في

عبادتهم للاصنام انهم يقربنا الى الله زلفى وانهم شفعاؤنا عند الله وكانوا يعلمون ان هذه الاصنام لا تنفع ولا تضر فعند ذلك قالوا لرسوله
فقل افلا تتقون ان تجعلوا لهذه الاوثان شركاء لله في المعبودية مع اعترافكم بان كل الخيرات في الدنيا والاخرة انما يحصل من رحمة
الله تعالى واحسانه واعترافكم بان هذه الاوثان لا تنفع ولا تضر البتة ثم قال تعالى ذلكم الله ربكم ومعناه ان من هذه قدرته ورحمته
هو ربكم الحق الثابت ربوبيته ثباتا لا ريب فيه واذا ثبت ان هذا هو الحق وجب ان يكون ما سواه ضلالا لان النقيضين يمتنع ان
يكونا حقين وان يكونا باطلين فاذا كان احدهما حقا وجب ان يكون ما سواه باطلا ثم قال فانى تصرفون والمعنى انكم لما عرفتم هذا
الامر الواضح الظاهر فاين تصرفون وكيف تستجيزون العدول عن هذا الحق الظاهر واعلم ان الجبائي قد استدل بهذه الاية وقال
هذا يدل على بطلان قول المجبرة انه تعالى يصرف الكفار عن الايمان لانه لو كان كذلك لما جاز ان يقول انى تصرفون كما لا يقول اذا
عمي بصر احدهم انى عميت واعلم ان الجواب عنه سياتي عن قريب اما قوله كذلك حقت كلمة ربك على الذين فسقوا انهم لا يؤمنون ففيه مسائل
المسئلة الاولى احتج اصحابنا بهذه الاية على ان الكفر بقضاء الله تعالى وارادته وتقريره انه تعالى اخبر عنهم خبرا جزما قطعا انهم
لا يؤمنون فلو امنوا لكان اما ان يبقى ذلك الخبر صدقا او لا يبقى والاول باطل لان الخبر بانه لا يؤمن يمتنع ان يكون صدقا حال ما يوجد
الايمان منه والثاني ايضا باطل لان انقلاب خبر الله تعالى كذبا محال فثبت ان صدور الايمان منهم محال والمحال لا يكون مرادا فثبت
انه تعالى ما اراد الايمان من هذا الكافر وانه اراد الكفر منه ثم يقول ان كان قوله انى تصرفون يدل على صحة مذهب القدرية لهذه الاية
الموضوعة بجنبه تدل على فساده وقد كان من الواجب على الجبائي مع قوة خاطره حين استدل بتلك الاية على صحة قوله ان يذكر هذه الحجة
ويجيب عنها حتى يحصل مقصوده **المسئلة الثانية** قرا نافع وابن عامر كلمات ربك على الجمع وبعده ان الذين حقت عليهم كلمات
وفي حم المؤمن وكذلك حقت كلمات كله بالالف على الجمع والباقون كلمة ربك وفي جميع ذلك على لفظ الوحدان **المسئلة الثالثة**
الكاف في قوله كذلك للتشبيه وفيه قولان الاول انه كما ثبت وحق انه ليس بعد الحق الا الضلال كذلك حقت كلمة ربك بانهم لا يؤمنون الثاني
كما حق صدور العصيان منهم كذلك حقت كلمة العذاب عليهم **المسئلة الرابعة** انهم لا يؤمنون بدل من الكلمة اي حق عليهم
انتفاء الايمان **المسئلة الخامسة** المراد من كلمات الله اما اخباره عن ذلك وخبره صدق لا يقبل التغير والزوال وعلمه بذلك
وعلمه حق لا يقبل التغير والجهل وقال بعض المحققين علم الله تعالى متعلق بانه لا يؤمن وخبره تعالى متعلق بانه لا يؤمن وقدرته لم تتعلق بخلق الايمان
فيه بل بخلق الكفر واثبت ذلك في اللوح المحفوظ واشهد عليه ملائكته وانزله على انبيائه واشهدهم عليه فلو حصل الايمان لبطلت هذه
الاشياء فينقلب علمه جهلا وخبره الصدق كذبا وقدرته عجزا وارادته نهيا واشهاده باطلا واخبار الملائكة والانبياء كذبا وكل ذلك محال
قوله تعالى قل هل من شركائكم من يبدأ الخلق ثم يعيده الاية اعلم ان هذا هو الحجة الثانية وتقريرها
ما شرحه الله تعالى في سائر الايات من كيفية ابتداء تخليق الانسان من النطفة والعلقة والمضغة وكيفية اعادته من كيفية ابتداء تخليق
الانسان السموات والارض فلما فصل هذه المقامات لا جرم اكتفى بذكرها هاهنا على سبيل الاجمال وهاهنا سؤالات الاول ما الفائدة
في ذكر هذه الحجة على سبيل الاستفهام وتفويض الجواب الى المسؤول كان ذلك ابلغ واوقع في القلب السؤال الثاني القوم كانوا منكرين
الاعادة والحشر والنشر فكيف احتج عليهم بذلك الجواب انه تعالى قدم في هذه السورة ذكر ما يدل عليه وهو وجوب التمييز بين المحسن وبين المسيء
وهذه الدلالة ظاهرة قوية لا يتمكن العاقل من دفعها فلاجل كمال قوتها وظهورها تمسك به سواء ساعد الخصم عليه او لم يساعد السؤال
الثالث لو امر الرسول بان يعترف بذلك والالزام انما يحصل لو اعترف الخصم به والجواب ان الدليل لما كان ظاهرا جليا فاذا اورد على الخصم
في معرض الاستفهام ثم انه بنفسه يقول الامر كذلك كان هذا تنبيها على ان هذا الكلام بلغ في الوضوح الى حيث لا حاجة فيه الى اقرار الخصم
به وانه سواء اقر او انكر فالامر متقرر ظاهر اما قوله فانى يؤفكون فالمراد التعجب منهم في الذهاب عن هذا الامر الواضح الذي دعاهم الهوى
والتقليد او الشبهة الضعيفة الى مخالفته لان الاخبار عن كون الاوثان الهة كذب وافك والاشتغال بعبادتها مع انها لا تستحق هذه العبادة
تشبه الافك **قوله تعالى** قل هل من شركائكم من يهدي الى الحق قل الله يهدي للحق الاية في الاية مسائل
المسئلة الاولى اعلم ان هذا هو الحجة الثالثة واعلم ان الاستدلال على وجود الصانع بالخلق اولا ثم بالهداية ثانيا عادة مطردة في
القرآن فحكى تعالى عن الخليل عليه السلام انه ذكر ذلك فقال الذي خلقني فهو يهدين وعن موسى عليه السلام انه ذكر ذلك فقال ربنا الذي
اعطى كل شيء خلقه ثم هدى وامر محمدا عليه السلام بذلك فقال سبح اسم ربك الاعلى الذي خلق فسوى والذي قدر فهدى وهو في الحقيقة دليل
شريف لان الانسان له جسد وله روح فالاستدلال على وجود الصانع باحوال الجسد هو الخلق والاستدلال باحوال الروح هو الهداية فهاهنا
ايضا لما ذكر دليل الخلق في الاية الاولى وهو قوله امن يبدأ الخلق ثم يعيده اتبعه بدليل الهداية في هذه الاية واعلم ان المقصود من خلق الجسد حصول
الهداية للروح كما قال تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والابصار والافئدة لعلكم تشكرون وهذا كالتصريح بانه
تعالى انما خلق الجسد وانما اعطى الحواس لتكون آلة في اكتساب المعارف والعلوم وايضا فالاحوال الجسدية خسيسة يرجع حاصلها الى الالتذاذ
بذوق شيء من الطعوم او لمس شيء من الكيفيات الملموسة اما احوال الروحانية والمعارف الالهية فانها كمالات باقية ابد الاباد مصونة عن الكدر والفساد
فعلمنا ان الخلق تبع للهداية والمقصود الاشرف الاعلى حصول الهداية اذا ثبت هذا فنقول العقول مضطربة والحق صعب والافكار مختلطة ولم

يسلم من الغلط الا الاقلون فوجدان الهداية وادراك الحق لا يكون الا باعانة الله سبحانه وتعالى وهدايته وارشاده ولصعوبة
هذا الامر قال الكليم عليه السلام بعد استماع الكلام القديم رب اشرح لي صدري وكل الخلق يطلبون الهداية ويحترزون عن الضلالة مع ان
الاكثرين وقعوا في الضلالة وكل ذلك يدل على ان حصول الهداية والعلم والمعرفة ليس الا من الله تعالى اذا عرفت هذا فنقول الهداية اما ان
تكون عبارة عن الدعوة الى الحق واما ان تكون عبارة عن تحصيل تلك المعرفة وعلى التقديرين فقد دللنا على انها اشرف المراتب البشرية واعلا
السعادات الحقيقية ودللنا على انها ليست الا من الله واما الاصنام فانها جمادات لا تاثير لها في الدعوة الى الحق ولا في الارشاد الى الصدق
فثبت انه تعالى هو الموصل الى جميع الخيرات في الدنيا والاخرة والمرشد الى كل الكمالات في النفس والجسد وان الاصنام لا تاثير لها
في شيء من ذلك واذا كان كذلك كان الاشتغال بعبادتها جهلا محضا وسفها صرفا فهذا حاصل الكلام في هذا الاستدلال
المسئلة الثانية قال الزجاج يقال هديت الى الحق وهديت للحق بمعنى واحد والله تعالى ذكرها بين اللغتين في قوله قل الله
يهدي للحق افمن يهدي الى الحق المسئلة الثالثة في قوله ام من لا يهدي ست قراآت الاولى قراءة ابن كثير وابن عامر وورش
من نافع يهدي بفتح الياء والهاء وتشديد الدال وهو اختيار ابي عبيد وابي حاتم لان اصله يهتدي ادغمت التاء في الدال ونقلت
فتحة الياء المدغمة الى الهاء الثانية قراءة نافع ساكنة الهاء مشددة الدال ادغمت الياء في الدال فتركت الهاء على حالها فجمع في قراءته
بين ساكنين كما جمعوا في يخصمون قال علي بن عيسى وهو غلط على نافع الثالثة قراءة ابو عمرو بالاشارة الى فتحة الهاء من غير اشباع فهو بين
الفتح والجزم مختلسة على اصل مذهبه اختيارا للتخفيف وذكر علي بن عيسى انه الصحيح من قراءة نافع الرابعة قراءة عاصم بفتح الياء
وكسر الهاء وتشديد الدال فرارا من التقاء الساكنين بالجزم يحرك بالكسر الخامسة قراءة حماد ويحيى بن ادم عن ابي بكر عن عاصم بكسر الياء
والهاء اتبع الكسرة للكسرة وقيل هو لغة من قرا نستعين ونعبد السادسة قراءة حمزة والكسائي يهدي ساكنة الهاء وتخفيف الدال
على معنى يهتدي والعرب تقول يهدي بمعنى يهتدي يقال هديته فهدي اي اهتدى المسئلة الرابعة في لفظ الاية
اشكال وهو ان المراد من الشركاء في هذه الاية الاصنام وانها جمادات لا تقبل الهداية فقوله ام من لا يهدي الا ان يهدى لا يليق بها والجواب
من وجوه الاول لا يبعد ان يكون المراد من قوله قل هل من شركائكم من يبدأ الخلق ثم يعيده الاصنام والمراد من قوله قل هل من شركائكم
من يهدي الى الحق رؤساء الكفر والضلالة والدعاة اليها والدليل عليه قوله سبحانه اتخذوا احبارهم اربابا من دون الله الى قوله فتعالى
الله عما يشركون والمراد ان الله سبحانه وتعالى هدى الخلق الى الدين الحق بواسطة ما اظهر من الدلائل العقلية والنقلية واما هؤلاء الدعاة والرؤساء
فانهم لا يقدرون على ان يهدوا غيرهم الا اذا هداهم الله تعالى فكان التمسك بدين الله تعالى اولى من قبول هؤلاء الجهال الوجه الثاني
في الجواب ان يقال ان القوم لما اتخذوها الهة لا جرم عبر عنها كما يعبر عن من يعلم ويعقل الا ترى انه تعالى قال ان الذين تدعون من دون
الله عباد امثالكم مع انها جمادات وقال ان تدعوهم لا يسمعوا دعاءكم فاجرى اللفظ على الاوثان على حسب ما يجري على من يعقل ويعلم فكذا ههنا
وصفهم الله تعالى بصفة من يعقل وان لم يكن الامر كذلك الثالث انا نحمل ذلك على التقدير يعني انها لو كانت بحيث يمكنها ان تهدي فانها
لا تهدي غيرها الا بعد ان يهديها غيرها واذا حملنا الكلام على هذا التقدير فقد زال السؤال الرابع ان البنية عندنا ليست
شرطا لصحة الحياة والعقل فتلك الاصنام حال كونها خشبا وحجرا قابلة للحياة والعقل وعلى هذا التقدير يصح من الله تعالى ان يجعلها حية
عاقلة ثم انها تستقل بهداية الغير الخامس ان الهدى عبارة عن النقل والحركة يقال هديت المراة الى زوجها هدى اذا نقلت اليه والهدى
ما يهدى الى الحرم من النعم وسميت الهدية هدية لانتقالها من رجل الى غيره وجاء فلان يهادي بين اثنين اذا كان يمشي بينهما معتمدا عليهما
من ضعفه وتمايله اذا ثبت هذا فنقول قوله ام من لا يهدي الا ان يهدى يحتمل ان يكون معناه انه لا ينتقل الى مكان الا اذا نقل اليه وعلى هذا
التقدير فالمراد الاشارة الى كون هذه الاصنام جمادات خالية عن الحياة والقدرة واعلم انه تعالى لما قرر على الكفار هذه الحجة الظاهرة
قال فما لكم كيف تحكمون تعجب من مذهبهم الفاسد ومقالتهم الباطلة ارباب العقول ثم قال تعالى وما يتبع اكثرهم الا ظنا وفيه وجهان
الاول وما يتبع اكثرهم في اقرارهم بالله تعالى الا ظنا لان قوله غير مستند الى برهان عندهم بل سمعوه من اسلافهم الثاني وما يتبع اكثرهم في
قولهم للاصنام الهة وانها شفعاء عند الله الا الظن والقول الاول اقوى لانا في القول الثاني نحتاج الى ان نفسر الاكثر بالكل ثم قال تعالى
ان الظن لا يغني من الحق شيئا وفيه مسائل المسئلة الاولى تمسك نفاة القياس بهذه الاية فقالوا العمل بالقياس عمل بالظن
فوجب ان لا يجوز لقوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا اجاب مثبتوا القياس فقالوا الدليل الذي دل على وجوب العمل بالقياس دليل قاطع
فكان وجوب العمل بالقياس معلوما فلم يكن العمل بالقياس مظنونا بل كان معلوما اجاب المستدل عن هذا السؤال فقال لو كان
الحكم المستفاد من القياس يعلم كونه حكما لله لكان ترك العمل به كفرا لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون ولما لم يكن ذلك
بطل العمل به وقد يعبرون عن هذه الحجة بان قالوا الحكم المستفاد من القياس اما ان يعلم كونه حكما لله تعالى او يظن او لا يعلم ولا يظن والاول
باطل والا لكان من لم يحكم به كافرا لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وبالاتفاق ليس كذلك والثاني باطل لان العمل بالظن
لا يجوز لقوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا والثالث باطل لانه اذا لم يكن ذلك الحكم معلوما ولا مظنونا كان مجرد التشهي فكان باطلا لقوله تعالى
فخلف من بعدهم خلف اضاعوا الصلاة واتبعوا الشهوات واجاب مثبتوا القياس بان حاصل هذا الدليل يرجع الى التمسك بالعمومات

والتمسك بالعمومات لا يفيد الا الظن فلما كانت هذه العمومات دالة على المنع من التمسك بالظن لزم كونها دالة على المنع من التمسك بها وما
افضى ثبوته الى نفيه كان متروكا **المسئلة الثانية** دلت هذه الاية على ان كل من كان ظانا في مسائل الاصول وما كان قاطعا
فانه لا يكون مومنا فان قيل نقول اهل السنة انا مومن ان شاء الله تعالى يمنع من القطع فوجب ان يلزمهم الكفر قلنا هذا ضعيف من
وجوه الاول ان مذهب الشافعي رضي الله عنه ان الايمان عبارة عن مجموع الاعتقاد والاقرار والعمل والشك حاصل في ان هذه الاعمال
هل هي موافقة لامر الله تعالى والشك في احد اجزاء الماهية لا يوجب الشك في تمام الماهية الثاني ان الغرض من قوله ان شاء الله بقاء الايمان عند
الخاتمة الثالث الغرض منه هضم النفس وكسرها **قوله تعالى** وما كان هذا القران ان يفترى
من دون الله الاية فيه مسائل **المسئلة الاولى** اعلم انا حين شرعنا في تفسير قوله تعالى ويقولون لولا انزل عليه اية من ربه
ذكرنا ان القوم انما ذكروا ذلك لاعتقادهم ان القران ليس بمعجز وان محمدا انما ياتي به من عند نفسه على سبيل الافتعال والاختلاق ثم انه تعالى
ذكر الجوابات الكثيرة عن هذا الكلام وامتدت تلك البيانات على الترتيب الذي شرحناه وفصلناه الى هذا الموضع ثم انه تعالى بين في هذا
المقام ان اتيان محمد عليه السلام بهذا القران ليس على سبيل الافتراء على الله تعالى ولكنه وحي نازل عليه من عند الله ثم انه تعالى احتج على صحة
هذا الكلام بقوله ام يقولون افتريه قل فاتوا بسورة مثله وذلك يدل على انه معجز نازل عليه من عند الله تعالى وانه مبرا عن الافتراء والافتعال
فهذا هو الترتيب الصحيح في نظم هذه الايات **المسئلة الثانية** قوله تعالى وما كان هذا القران ان يفترى فيه وجهان الاول
ان قوله ان يفترى في تقدير المصدر والمعنى وما كان هذا القران افتراء من دون الله كما يقول ما كان هذا القران كذبا والثاني ان يقال ان
كلمة ان جاءت هاهنا بمعنى اللام والتقدير وما كان هذا القران ليفترى من دون الله كقوله ما كان المومنون لينفروا كافة وما كان الله ليذر
المومنين وما كان الله ليطلعكم على الغيب اي لم يكن ينبغي لهم ان يفعلوا ذلك فكذلك ما ينبغي لهذا القران ان يفترى اي ليس وصفه وصف شيء يمكن
ان يفترى به على الله لان المفترى هو الذي ياتي به البشر والقران معجز لا يقدر عليه البشر والافتراء افتعال من فريت الاديم اذا قدرته للقطع ثم
استعمل في الكذب كما استعمل قولهم اختلق فلان هذا الحديث في الكذب فصار حاصل هذا الكلام ان هذا القران لا يقدر عليه احد الا الله
عز وجل ثم انه احتج على هذه الدعوى بامور **الحجة الاولى** قوله ولكن تصديق الذي بين يديه وتقرير هذه الحجة من وجوه احدها ان محمدا
عليه السلام كان رجلا اميا ما سافر الى بلدة لاجل التعلم وما كانت مكة بلدة العلماء وما كان فيها شيء من كتب العلم ثم انه عليه السلام اتى بهذا
القران فكان هذا القران مشتملا على اقاصيص الاولين والقوم كانوا في غاية العداوة له فلو لم تكن هذه الاقاصيص موافقة لما في التوراة والانجيل
لقدحوا فيه ولبالغوا في الطعن فيه ولقالوا له انك جئت بهذه الاقاصيص لا كما ينبغي فلما لم يقل احد ذلك مع شدة حرصهم على الطعن فيه وعلى تقبيح صورته
علمنا انه اتى بتلك الاقاصيص مطابقة لما في التوراة والانجيل مع انه ما طالعها ولا تلمذ لاحد فيها وذلك يدل على انه عليه السلام انما اخبر عن هذه
الاشياء بوحي من قبل الله تعالى **الحجة الثانية** ان كتب الله المنزلة دلت على مقدم محمد عليه السلام على ما استقصينا في تقريره في سورة البقرة
في تفسير قوله تعالى واوفوا بعهدي اوف بعهدكم واذا كان الامر كذلك كان مجيء محمد عليه السلام تصديقا لما في تلك الكتب من البشارة بمجيئه صلى الله عليه
وسلم فكان هذا عبارة عن تصديق الذي بين يديه **الحجة الثالثة** انه عليه السلام اخبر في القران عن الغيوب الكثيرة في المستقبل ووقعت
مطابقة لذلك الخبر كقوله تعالى الم غلبت الروم الاية وكقوله تعالى لقد صدق الله رسوله الرويا بالحق وكقوله وعد الله الذين امنوا وعملوا الصالحات
ليستخلفنهم في الارض وذلك يدل على ان الاخبار عن هذه الغيوب المستقبلة انما حصلت بالوحي من الله تعالى بين يديه فالوجهان الاولان اخبار
عن الغيوب الماضية والوجه الثالث اخبار عن الغيوب المستقبلة ومجموعها عبارة عن تصديق الذي بين يديه **النوع الثاني**
من الدلائل المذكورة في هذه الاية قوله تعالى وتفصيل كل شيء واعلم ان الناس اختلفوا في ان القران معجز من اي الوجوه فقال بعضهم انه معجز لاشتماله
على الاخبار عن الغيوب الماضية والمستقبلة وهذا هو المراد من قوله تصديق الذي بين يديه ومنهم من قال انه معجز لاشتماله على العلوم الكثيرة
واليه الاشارة بقوله وتفصيل كل شيء وتحقيق الكلام في هذا الباب ان العلوم اما ان تكون دينية او ليست دينية ولا شك ان القسم الاول ارفع حالا
واعظم شانا واكمل درجة من القسم الثاني واما العلوم الدينية فاما ان تكون علم العقائد والاديان واما ان تكون علم الاعمال اما علم العقائد
والاديان فهو عبارة عن معرفة الله تعالى وملائكته وكتبه ورسله واليوم الاخر واما معرفة الله تعالى فهي عبارة عن معرفة ذاته ومعرفة صفات جلاله
ومعرفة صفات اكرامه ومعرفة افعاله ومعرفة احكامه ومعرفة اسمائه والقران مشتمل على دلائل هذه المسائل وتفاريعها وتفاصيلها على وجه لا يساويه
شيء من الكتب بل لا يقرب منه شيء من المصنفات واما علم الاعمال فهو اما ان تكون عبارة عن علم التكاليف المتعلقة بالظواهر وهو علم الفقه ومعلوم
ان جميع الفقهاء انما استنبطوا مباحثهم عن القران واما ان تكون علم صفة الباطن ورياضة القلوب وقد حصل في القران من مباحث هذا العلم
ما لا يكاد يوجد في غيره كقوله خذ العفو وامر بالعرف واعرض عن الجاهلين وقوله ان الله يامر بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء
والمنكر والبغي فثبت ان القران مشتمل على تفاصيل جميع العلوم الشريفة عقليها ونقليها اشتمالا يمتنع حصوله في سائر الكتب فكان ذلك معجزا واليه الاشارة
بقوله وتفصيل الكتاب اما قوله لا ريب فيه من رب العالمين فتقريره ان الكتاب الطويل المشتمل على هذه العلوم الكثيرة لا بد وان يشتمل على نوع من انواع
التناقض وحيث خلى هذا الكتاب عنه علمنا انه من عند الله وبوحيه وتنزيله ونظيره قوله تعالى فلو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا واعلم انه
تعالى لما ذكر في اول هذه الاية ان هذا القران لا يليق بحاله وصفته ان يكون كلاما مفترى على الله تعالى واقام عليه هذين النوعين من الدلائل المذكورة اعاد

من الخبر بلفظ الاستفهام على سبيل الانكار فقال ام يقولون افتراه ثم انه تعالى ذكر حجة اخرى على ابطال هذا القول فقال قل فاتوا بسورة من مثله
وادعوا من استطعتم من دون الله ان كنتم صادقين وهذه الحجة بالغة في تقرير ما في تفسير قوله تعالى بسورة البقرة وان كنتم في ريب مما نزلنا على
عبدنا فاتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله ان كنتم صادقين وههنا سؤالان السؤال الاول لم قال في سورة البقرة
من مثله وقال ههنا فاتوا بسورة مثله والجواب ان محمدا عليه السلام كان رجلا اميا لم يتلمذ لاحد ولم يطالع كتابا فقيل بسورة
البقرة فاتوا بسورة من مثله يعني كما ان انسانا يساوي محمدا عليه السلام في عدم التلمذ وعدم مطالعة الكتب وعدم الاشتغال
بالعلوم بسورة تساوي هذه السورة وحيث ظهر العجز ظهر العجز فهذا لا يدل على ان السورة في نفسها معجزة ولكنه يدل على ان
ظهور مثل هذه السورة من انسان مثل محمد عليه السلام في عدم التلمذ والتعلم معجز ثم انه تعالى بين بهذه السورة ان تلك السورة ما
كانت معجزة فان الخلق وان تعلموا وطالعوا وتفكروا فانه لا يمكنهم الاتيان بمعارضة سورة واحدة من هذه السور فلا جرم قال
تعالى بعد هذه السورة الاية فاتوا بسورة مثله ولا شك ان هذا ترتيب عجيب في باب التحدي واظهار العجز السؤال الثاني
قوله فاتوا بسورة مثله هل يتناول جميع السور الصغار والكبار او تختص بالسور الكبار الجواب هذه الاية في سورة يونس وهي مكية فالمراد
من مثل هذه السورة لا شك انها اقرب ما يمكن ان يشار اليه السؤال الثالث ان المعتزلة تمسكوا بهذه الاية على ان القرآن مخلوق فالوا انه
عليه السلام تحدى العرب بالقرآن والمراد من التحدي انه طلب منهم الاتيان بمثله فاذا عجزوا عنه ظهر كونه معجزة من عند الله على صدقه وهذا
انما يمكن لو كان الاتيان بمثله صحيح الوجود في الجملة ولو كان قديما لكان الاتيان بمثل القديم محالا في نفس الامر فوجب ان لا يصح التحدي به والجواب
ان القرآن اسم يقال بالاشتراك على الصفة القديمة بذات الله تعالى وعلى هذه الحروف والاصوات والنزاع في ان الكلمات المركبة من هذه
الحروف والاصوات محدثة مخلوقة والتحدي انما وقع بها لا بالصفة القديمة . اما قوله وادعوا من استطعتم من دون الله ان كنتم صادقين
فالمراد منه تعليم انه كيف يمكن الاتيان بهذه السورة المعارضة لو كانوا قادرين عليها وتقرير ان الجماعة اذا تعاونت وتعاضدت صارت
تلك الحصول الكثيرة كالعقل الواحد فاذا تؤمر لشخص واحد قدر يحيط بقصور عما يعجز كل واحد منهم فكانه تعالى يقول هب ان عقل الواحد
والاثنين منهم لا يفي باستخراج معارضة القرآن فاجمعوا واتعنوا بعضكم بعضا في هذه المعارضة فاذا اعرفتم عجزكم حالة الاجتماع وحالة الانفراد
عن هذه المعارضة حينئذ يظهر ان تعذر هذه المعارضة انما كان لان قدرة البشر عاجزة فيه حينئذ يظهر ان تعذر هذه المعارضة
ان ذلك فعل الله لا فعل البشر واعلم انه قد ظهر بهذا الذي قررناه ان مراتب تحدي رسول الله صلى الله عليه وسلم بالقرآن ستة فاولها انه عارض
كل القرآن كما قال قل لئن اجتمعت الجن والانس على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا . وثانيها انه عارضه
بسورة واحدة كما قال فاتوا بسورة من مثله . ورابعها انه عارضه بحديث مثله فقال فليأتوا بحديث مثله . وخامسها ان في تلك المراتب
الاربعة كان يطلب منهم ان يأتي بالمعارضة رجل يساوي رسول الله صلى الله عليه وسلم في عدم التلمذ والتعلم ثم بسائر سورة يونس طلب منهم
معارضة سورة واحدة من اي انسان سواء تعلم العلوم او لم يتعلمها . وسادسها ان في المراتب المتقدمة تحدى كل واحد من الخلق وفي هذه
المرتبة تحدى جميعهم وجوز ان يستعين البعض بالبعض في الاتيان بهذه المعارضة كما قال وادعوا من استطعتم من دون الله وهاهنا انتهى المراتب
فهذا مجموع الدلائل التي ذكرها الله تعالى في اثبات ان القرآن معجز ثم انه تعالى ذكر السبب الذي لاجله كذبوا بالقرآن فقال بل كذبوا بما لم يحيطوا
بعلمه ولما يأتهم تأويله واعلم ان هذا الكلام يحتمل وجوها الاول انهم كلما سمعوا شيئا من القصص قالوا البتة هذا الكتاب الا اساطير الاولين
ولم يعرفوا ان المقصود منها ليس هو نفس القصة بل امور اخرى مغايرة لها فاولها بيان قدرة الله تعالى على التصرف في هذا العالم ونقل انظارهم عن العجز
الى القدرة ومن الذل الى العز وذلك يدل على قدرة كاملة . وثانيها انها تدل على العجز من حيث ان الانسان يعرف بالدنيا لا يبقى فنهاية كل
تعرف سكون وغاية كل سكون ان لا يكون فيرفع قلبه عن حب الدنيا ويقوي رغبته في طلب الاخرى كما قال لقد كان في قصصهم عبرة لاولي الالباب
وثالثها انه صلى الله عليه وسلم لما ذكر قصص الاولين من غير تحريف ولا تعلم مع انه لم يتعلم ولم يتلمذ دل ذلك على انه يوحى من الله تعالى كما قال في سورة
الشعراء بعد ان ذكر القصص وانه لتنزيل رب العالمين نزل به الروح الامين على قلبك لتكون من المنذرين والثالث انهم كلما سمعوا حروف التهجي سألوا الرسول
القرآن بظهر شيئا فشيئا فصار ذلك سببا للنظر الروي فقالوا لولا نزل هذا القرآن جملة واحدة فاجاب الله تعالى عنه بقوله كذلك لنثبت به
فؤادك ورتلناه ترتيلا فهذا جملة الجواب في سورة الفرقان والوجه الرابع ان القرآن مملوء من اثبات الحشر والنشر والقوم كانوا ينكرون القول بالمعاد
فاستبعدوا حصول الحياة بعد الموت ولم يتفكروا ذلك في قلوبهم وظنوا ان محمدا عليه السلام انما يذكر ذلك على سبيل الكذب والله تعالى بين صحة القول
بالمعاد بالدلائل القاهرة الكثيرة . الوجه الخامس ان القرآن مملوء من الامر بالصلاة والزكاة وسائر العبادات والقوم كانوا يقولون آلهة العالم فوق
غناء عن طاعتنا وانه تعالى اجل من ان يأمر شيئا لا فائدة فيه فاجاب الله تعالى عنه بقوله ان احسنتم احسنتم لانفسكم وان اسأتم فلها والجملة
فسبهات الكفار كثيرة فهم لما رأوا القرآن مشتملا على امور ما عرفوا حقيقتها ولم يطلعوا على وجه الحكمة فيها لا جرم كذبوا بالقرآن والحاصل ان القوم ما
كانوا يعرفون مراد الله في آياته وكانوا يجرون الامور على الاحوال المألوفة في عالم المحسوسات وما كانوا يطلبون حكمها ولا وجوهها وتأويلاتها فلا جرم
لم يصيروا في التكذيب والجهل فقوله بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمها اشارة الى عدم علمهم بهذه الاشياء وقوله ولما يأتهم تأويله اشارة الى عدم حذقهم

واجتهادهم في طلب تلك الاسرار ثم قال فانظر كيف كان عاقبة الظالمين والمراد انهم طلبوا الدنيا وتركوا الاخرة فلما ماتوا فاتتهم الدنيا
والاخرة فبقوا في الخسار العظيم ومن الناس من قال المراد منه الاستيصال في الدنيا وهو الذي نزل بالامم الذين كذبوا الرسل من ضروب العذاب
في الدنيا قال اهل التحقيق ولما ياتهم تاويله يدل على ان من كان غير عارف بالتاويلات وقع في الكفر والبدعة لان ظواهر النصوص قد يوجد
فيها ما يكون متعارضة فاذا لم يعرف الانسان وجه التاويل فيها وقع في قلبه ان هذا الكتاب ليس بحق اما اذا عرف وجه التاويل طبق التنزيل
على التاويل فيصير ذلك نورا على نور يهدي الله لنوره من يشاء **قوله تعالى** ومنهم من يؤمن
به ومنهم من لا يؤمن به وربك اعلم بالمفسدين اعلم انه تعالى لما ذكر في الاية المتقدمة قوله فانظر كيف كان عاقبة الظالمين وكان
المراد منه تسليط العذاب عليهم في الدنيا اتبعه بقوله ومنهم من يؤمن به ومنهم من لا يؤمن به منبها على ان الصلاح عنده تعالى
كان في هذه الطايفة التقية دون الاستيصال من حيث كان المعلوم ان فيهم من يؤمن به والاقرب ان يكون الضمير في قوله به راجعا
الى القران لانه هو المذكور من قبل ثم نعلم انه متى حصل الايمان بالقران فقد حصل معه الايمان بالرسول عليه السلام ايضا واختلفوا
في قوله ومنهم من يؤمن به ومنهم من لا يؤمن به لان كلمة يؤمن فعل مستقبل وهو يصلح للحال والاستقبال فمنهم من حمله على الحال وقال
المراد ان منهم من يؤمن بالقران باطنا لكنه يتعمد الجحد واظهار التكذيب ومنهم من باطنه كظاهره في التكذيب ويدخل فيه اصحاب
الشبهات واصحاب التقليد ومنهم من قال المراد هو المستقبل يعني ان منهم من يؤمن به في المستقبل بان ينوب عن الكفر ويبدله بالايمان
ومنهم من يصر ويستمر على الكفر ثم قال وربك اعلم بالمفسدين اي هو العالم باحوالهم في انه هل يبقى مصرا على الكفر او يرجع عنه ثم قال
وان كذبوك فقل لي عملي ولكم عملكم قيل فقل لي عملي الطاعة والايمان ولكم عملكم الشرك وقيل لي جزاء عملي ولكم جزاء عملكم ثم قال انتم بريئون مما
اعمل وانا بريء مما تعملون قيل معنى الاية الزجر والردع وقيل بل معناه استمالة قلوبهم قال مقاتل والكلبي هذه الاية منسوخة باية السيف وهذا
بعيد لان شرط الناسخ ان يكون رافعا لحكم المنسوخ ومدلول هذه الاية اختصاص كل واحد بافعاله وبثمرات افعاله من الثواب والعقاب
وذلك لا يقتضي حرمة القتال فاية القتال ما رفعت شيئا من مدلولات هذه الاية فكان القول بالنسخ باطلا **قوله**
تعالى ومنهم من يستمعون اليك افانت تسمع الصم ولو كانوا لا يعقلون في الاية مسايل **المسئلة الاولى** اعلم انه تعالى
في الاية الاولى قسم الكفار قسمين منهم من يؤمن به ومنهم من لا يؤمن به وفي هذه الاية قسم من لا يؤمن به قسمين منهم من يكون في نهاية البغض له
والعداوة له ونهاية النفرة عن قبول دينه ومنهم من لا يكون كذلك فوصف القسم الاول في هذه الاية وقال فمنهم من يستمع كلامك مع انه يكون
كالاصم من حيث انه لا ينتفع البتة بذلك الكلام فان الانسان اذا قوي بغضه لانسان اخر وعظمت نفرته عنه صارت نفسه متوجهة الى طلب
مقابح كلامه معرضة عن جميع جهات محاسن كلامه فالصمم في الاذن معنى ينافي حصول ادراك الصوت فكذلك حصول هذا البغض الشديد
كالمنافي للوقوف على محاسن ذلك الكلام والعمى في العين معنى ينافي حصول ادراك الصورة فكذلك البغض ينافي وقوف الانسان على محاسن
ما يعاديه والوقوف على ما اتاه الله تعالى من الفضايل فبين تعالى ان في اولئك الكفار من بلغت حالته في النفرة والعداوة الى هذا الحد ثم كما انه
لا يمكن جعل الاصم سميعا ولا جعل الاعمى بصيرا فكذلك لا يمكن جعل العدو البالغ في العداوة الى هذا الحد صديقا والمقصود من هذا الكلام
اعلام الرسول عليه السلام بان هذه الطايفة قد بلغوا في مرض العقل الى حيث لا يقبلون الصلاح والطبيب اذا راى مريضا لا يقبل الصلاح
اعرض عنه ولم يستوحش من عدم قبوله للعلاج فكذلك وجب عليك ان لا تستوحش من حال هؤلاء الكفار **المسئلة الثانية** احتج
ابن قتيبة بهذه الاية على ان السمع افضل من البصر فقال ان الله تعالى قرن بذهاب السمع ذهاب العقل ولم يقرن بذهاب النظر الا ذهاب البصر
فوجب ان يكون السمع افضل من البصر وزيف بن الانباري هذا الدليل فقال ان الذي نفاه الله مع السمع بمنزلة الذي نفاه الله مع البصر لانه تعالى
اراد ابصار القلوب ولم يرد ابصار العيون والذي يبصره القلب هو الذي يعقله واحتج بن قتيبة على هذا المطلوب بحجة اخرى من القران فقال
كلما ذكر الله السمع فانه في الاغلب يقدم السمع على البصر وذلك يدل على ان السمع افضل من البصر ومن الناس من ذكر في هذا الباب دلايل اخرى
فاحدها ان العمى قد وقع في حق الانبياء عليهم السلام اما الصمم فغير جايز عليهم لانه يخل بادعاء الرسالة من حيث انه اذا لم يسمع كلام السايلين تعذر
عليه الجواب فيعجز عن تبليغ شرايع الله تعالى **الحجة الثانية** ان القوة السامعة تدرك المسموع من جميع الجوانب والقوة الباصرة لا تدرك المرئي
الا من جهة واحدة وهي المقابل **الحجة الثالثة** ان الانسان انما يستفيد العلم من التعليم من الانقاذ وذلك لا يكون الا بقوة السمع فاستكمال
النفس بالكمالات العلمية لا يحصل الا بقوة السمع ولا يتوقف على قوة البصر فكان السمع افضل من البصر **الحجة الرابعة** انه تعالى
قال ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب او القى السمع وهو شهيد والمراد من القلب هاهنا العقل فجعل السمع قريبا للعقل ويتاكد هذا بقوله تعالى
وقالوا لو كنا نسمع او نعقل ما كنا في اصحاب السعير فجعلوا السمع سببا للخلاص من عذاب السعير **الحجة الخامسة** ان المعنى الذي يمتاز به الانسان
من ساير الحيوانات هو النطق والكلام وانما ينتفع بذلك بالقوة السامعة فمتعلق السمع النطق الذي به حصل شرف الانسان ومتعلق البصر
ادراك الالوان والاشكال وذلك امر مشترك فيه بين الناس وبين ساير الحيوانات فوجب ان يكون السمع افضل من البصر **الحجة السادسة**
ان الانبياء عليهم السلام يراهم الناس ويسمعون كلامهم فنبوتهم ما حصلت بسبب ما معهم من الصفات المرئية وانما حصلت بسبب ما معهم من الاحوال
المسموعة وهو الكلام وتبليغ الشرايع وبيان الاحكام فوجب ان يكون المسموع افضل من المرئي فلزم ان يكون السمع افضل من البصر فهذا جملة مسايل

به القائلون بان السمع افضل من البصر ومن الناس من قال بل البصر افضل ويدل عليه وجوه الحجة الاولى انهم قالوا ان المثل المشهور ليس وراء العيان بيان وذلك يدل على ان اكمل وجوه الادراكات هو الابصار ه الحجة الثانية ازالة القوة الباصرة في النور واله القوة السامعة هي الهواء والنور اشرف من الهواء فالقوة الباصرة اشرف من القوة السامعة الحجة الثالثة ان عجايب حكمة الله تعالى في خلق العين التي هي محل الابصار اكثر من عجايب خلقته في الاذن الذي هي محل الاسماع فانه تعالى جعل ثمانية ازواج من الارواح السبعة الدماغية هي العصب المؤلف للابصار وركب العين من سبع طبقات وثلاث رطوبات وخلق لتحريك العين عضلات كثيرة على صور مختلفة والاذن ليس كذلك ولان للحاجة في تخليق الشيء يدل على كونه افضل من غيره ه الحجة الرابعة ان البصر يدرك ما حصل فوق سبع سموات والسمع لا يدرك ما بعد بينه على فرسخ فكان البصر اقوى وافضل ولهذا البيان يدفع قولهم ان السمع يدرك من كل الجوانب والبصر لا يدرك الا من الجانب الواحد الحجة الخامسة ان كثيرا من الانبياء سمع كلام الله في الدنيا واختلفوا في انه هل يراه احد في الدنيا ام لا وايضا فان موسى عليه السلام اسمعه كلامه من غير سؤال والتماس ولما سأل الرؤية قال لن تراني وذلك يدل على ان حال الرؤية اعلى من حال السماع الحجة السادسة قال ابن الانباري كيف يكون السمع افضل من البصر وبالبصر يحصل جمال الوجه وبذهابه عيبه وذهاب السمع لا يورث الانسان عيبا والعرب تسمي العينين الكريمتين ولا تصف السمع بمثل هذا وفيه الحديث يقول الله تعالى من اذهبت كريمتيه نصيرا خلف لم ارض له ثوابا دون الجنة المسئلة الثالثة احتج اصحابنا بهذه الآية على ان افعال العباد من الله تعالى قالوا الآية دالة على ان قلوب اولئك الكفار بالنسبة الى الايمان كالاصم بالنسبة الى استماع الكلام وكالاعمى بالنسبة الى ابصار الاشياء وكان هذا ممتنعا فكذلك ما ذكر فيه قالوا والذي يقوي ذلك ان حصول العداوة القوية الشديدة وكذلك حصول المحبة الشديدة في القلب ليس باختيار الانسان عند حصول هذه العداوة الشديدة يجد وجدانا ضروريا ان القلب يصير كالاصم والاعمى بحيث لا يسمع كلام العدو ولا في مطالعة افعاله الحسنة واذا كان الامر كذلك فقد حصل المطلوب وايضا لما حكم الله تعالى عليهم حكما جازما بعدم الايمان لم يمكنهم الايمان انقلب علمه جهلا وخبره الصدق كذبا وذلك محال واما المعتزلة فهذا حجة على صحة قولهم بقوله تعالى لكن الناس انفسهم يظلمون لان الفعل منسوب اليهم بسبب الكسب وقد تعالى وبوم يحشرهم كان لم يلبثوا الا ساعة من النهار والآية اعلم انه تعالى لما وصف صولة الكفار بقلة الاصغاء وترك التدبر اتبعه بالوعيد فقال ويوم يحشرهم هو كان لم يلبثوا الا ساعة من النهار وفيه مسائل المسئلة الاولى قرأ حفص عن عاصم يحشرهم بالياء والباقون بالنون المسئلة الثانية قوله كان لم يلبثوا في موضع الحال اي مشابهين من لم يلبث الا ساعة من النهار وقوله يتعارفون يجوز ان يكون متعلقا بيوم يحشرهم ويجوز ان يكون حالا بعد حال المسئلة الثالثة كان هذه هي المخففة من الثقيلة التقدير كانهم لم يلبثوا فحذفت كقوله وكان قد المسئلة الرابعة قيل كانوا لم يلبثوا في الدنيا الا ساعة من النهار وقيل بل قبورهم والقرآن وارد لهذين الوجهين قال تعالى كم لبثتم في الارض عدد سنين قالوا لبثنا يوما او بعض يوم قال القاضي الوجه الاول اولى لوجهين احدهما ان حال المؤمنين حال الكافرين في انهم لا يعرفون مقدار لبثهم بعد الموت الى وقت الحشر فيجب ان يحمل ذلك على من اختص بالكفار وهو انهم لما لم ينتفعوا بعمرهم استقلوه والمؤمن لما انتفع بعمره فانه لا يستقله الثاني انه قال يتعارفون بينهم لان التعارف انما يضاف الى حال الحياة لا الى حال الممات المسئلة الخامسة ذكروا في سبب هذا الاستقلال وجوها الاول قال ابو مسلم لما ضيعوا اعمارهم بطلب الدنيا والحرص عليها لم ينتفعوا بعمرهم البتة فكان وجود ذلك العمر كالعدم فلهذا السبب استقل وتأكد قوله تعالى وما هو من حزحه من العذاب ان يعمر الثاني قال الاصم قل ذلك عندهم لما شاهدوا من احوال الآخرة والانسان اذا عظم خوفه لبني الامور الحاضرة الثالث انه قل عندهم مقامهم في الدنيا في جنب مقامهم في الآخرة كما قال في حق اهل النار كم لبثتم في الارض عدد سنين الرابع انه قل عندهم مقامهم في الدنيا لطول وقوفهم بسبب الحشر الخامس المراد انهم عند خروجهم من القبور يتعارفون كما كانوا يتعارفون في الدنيا وكانهم لم يتعارفوا بسبب الموت الا مدة قليلة لا نؤثر في ذلك التعارف واقول تحقيق الكلام في هذا الباب ان عذاب الكافر مضر خالصة دائمة مفرونة بالاهانة والاذلال والاحساس بالمضرة اقوى من الاحساس باللذة بدليل ان اقوى اللذات هي لذات الوقاع والشعور بالم القولنج وغيره والعياذ بالله اقوى من الشعور بلذة الوقاع وايضا لذات الدنيا مع خساستها ما كانت خالصة بل كانت مخلوطة بالهمومات الكثيرة وكانت تلك اللذات مغلوبة بالمولمات والآفات وايضا ان لذات الدنيا ما حصلت الا في بعض اوقات الحياة الدنيوية والايام الآخرة ابدية سرمدية لا تنقطع البتة ونسبة عمر جميع الدنيا الى الآخرة الابدية اقل من الجزء الذي لا يتجزى بالنسبة الى الف الف عالم مثل العالم الموجود اذا عرفت هذا فنقول انه مهما قوبلت اللذات الحاصلة لسبب الحياة العاجلة بالآفات الحاصلة للكافر وجدت اقل من اللذة بالنسبة الى جميع العالم فقوله كان لم يلبثوا الا ساعة من النهار اشارة الى ما ذكرناه من قلتها وحقارتها في جنب ما حصل من العذاب الشديد اما قوله يتعارفون بينهم ففيه وجوه الاول يعرف بعضهم بعضا كما كانوا يعرفون في الدنيا الثاني يعرف بعضهم بعضا ما كانوا عليه من الخطأ والكفر ثم تنقطع المعرفة اذا عاينوا العذاب ويتبرأ بعضهم من بعض فان قيل كيف تتوافق هذه الآية قوله ولا يسأل حميم حميما والجواب

عنه من وجهين الاول ان المراد من هذه الاية انهم يتعارفون بينهم يوم كذا وزيد في الفعل الفلاني من القباح فهذا تعارف تقبيح وتعنيف وتباعد وتقاطع لا تعارف عطف وشفقة واما قوله تعالى ولا انساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون فالمراد هو الرجوع الى الرحم والعطف والوجه الثاني في الجواب حمل هاتين الايتين على حالين وهو انهم يتعارفون اذا هتوافم تنقطع المعرفة فلذلك لا انساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون اما قوله تعالى قد خسر الذين كذبوا بلقاء الله فيحتمل وجهان الاول ان يكون المراد وبوم يحشرهم حال كونهم متعارفين وحال كونهم غافلين قد خسر الذين كذبوا بلقاء الله فيكون هذا شهادة من الله عليهم بالخسران والمعنى ان من باع آخرته بالدنيا فقد خسر لانه استعلى الكثير الشريف الباقي واخذ القليل الخسيس الفاني واما قوله وما كانوا مهتدين فالمراد انهم ما اهتدوا الى رعاية مصالح هذه المتجارة وذلك لانهم اغتروا بالظاهر وغفلوا عن الحقيقة فصار كمن رأى تجارة خسيسة نقطها جوهر شريف فاشتراها بكل ما ملكه فاذا عرضها على الناقدين خاب سعيه وفات امله ووقع في حرقة الروع وعذاب القلب واما قوله فاما نرينك بعض الذي نعدهم او نتوفينك فالينا مرجعهم فاعلم ان قوله فالينا مرجعهم جواب نتوفينك وجواب نرينك محذوف والتقدير واما نرينك بعض الذي نعدهم في الدنيا فذاك او نتوفينك قبل ان يريك ذلك الموعود فانك سنراه في الاخرة واعلم ان هذا يدل على انه تعالى يري رسوله انواعا من ذل الكافرين وخزيهم في الدنيا وسيريه عليه بعد وفاته ولا شك انه حصل الكثير منه في زمان حيوة رسول الله صلى الله عليه وسلم وحصل الكثير ايضا بعد وفاته والذي يحصل يوم القيامة اكثر وهو تنبيه على ان عاقبة المحقين محمودة وعاقبة المبطلين مذمومة

قوله تعالى ولكل امة رسول فاذا جاء رسولهم قضي بينهم بالقسط وهم لا يظلمون اعلم انه تعالى لما بين حال محمد صلى الله عليه وسلم مع قومه بين ان حال كل الانبياء مع اقوامهم كذلك وفي الاية مسائل

المسئلة الاولى هذه الاية تدل على ان كل جماعة ممن تقدم قد بعث الله اليهم رسولا واستقبالي ما اهمل امة من الامم قط ويتأكد هذا بقوله تعالى وان من امة الا خلا فيها نذير فان قيل كيف يصح هذا مما يجعله من احوال القرن ومع قوله سبحانه لتنذر قوما ما انذر اباؤهم قلنا الدليل الذي ذكرناه لا يوجب ان يكون الرسول حاضرا مع القوم لان تقدم الرسول لا يمنع من كونه رسولا اليهم كما لا يمنع تقدم رسولنا من كونه مبعوثا الينا الى آخر الابد وعمل النذير على ضعف دعوة الانبياء ووقوع موجبات التخليط فيها

المسئلة الثانية في الكلام اضمار والتقدير فاذا جاء رسولهم وبلغ فكذب به قوم وصدقه آخرون قضي بينهم اي حكم وفصل

المسئلة الثالثة المراد من الاية احد امرين اما بيان ان الرسول اذا بعث الى كل امة فانه باشتباع واقامة الحجة يزيح كل علة فلا يبقى لهم عذر بسبب مخالفته او تكذيبه فيدل ذلك على ان ما يحدث عليهم من العذاب في الاخرة يكون عدلا ولا يكون ظلما لانهم من قبل انفسهم وقعوا في ذلك العذاب او يكون المراد ان القوم اذا اجتمعوا في الاخرة جمع الله بينهم وبين رسولهم بأوفق المحاسبة وبان الفصل بين المطيع والعاصي ليشهد عليهم بما شاهد منهم ويقع منهم الاقرار بانه بلغ رسالات ربه فيكون ذلك من جملة ما يؤكد الله به الزجر بالدنيا كالمسايلة وانطاق الجوارح والشهادة عليهم بالمعاصي والموازين وغيرها وتمام التقرير على هذا الوجه الثاني انه تعالى ذكر بعد الاية الاولى انا سنشهد عليهم فكانه تعالى يقول انا سنشهد عليهم وعلى اعمالهم يوم القيامة ومع ذلك فانا احضر بعد موقف القيامة مع كل قوم رسولهم حتى يشهد عليهم تلك الاعمال والمراد منه المبالغة في اظهار العدل واعلم ان دليل القول الاول هو قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقوله رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وقوله ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا ودليل القول الثاني قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا الى قوله ويكون الرسول عليكم شهيدا وقوله وقال الرسول يا رب ان قومي اتخذوا هذا القرآن مهجورا وقوله تعالى قضي بينهم بالقسط وهم لا يظلمون فالتكرير لاجل التأكيد والمبالغة في نفي الظلم

قوله تعالى ويقولون متى هذا الوعد ان كنتم صادقين اعلم انه تعالى لما بين ان كل امة يجيء رسولها فاذا جاء الرسول فمنهم من يصدقه ومنهم من يكذبه حكى عنهم انهم يقولون متى هذا الوعد ان كنتم صادقين يعنون متى ينزل العذاب ومتى يأتي ذلك العذاب قالوا متى هذا الوعد واحتجوا لعدم ظهوره على القدح في نبوته عليه السلام وفي الاية مسائل

المسئلة الاولى ان قوله تعالى ويقولون متى هذا الوعد كالدليل على ان المراد مما تقدم من قوله لكل امة رسول قضي بينهم بالقسط القضاء للرسل لانه لا يجوز ان يقول متى هذا الوعد عند حضورهم يوم القيامة لان الحال في الاخرة حال يقين ومعرفة بحصول كل وعد ووعيد وهم انما قالوا ذلك على وجه التكذيب للرسول عليه السلام فيما اخبرهم من نزول العذاب للاعداء والنصر للاولياء وعلى وجه الاستبعاد لكونه محالا ذلك الاخبار ويدل هذا القول على ان كل امة قالت لرسولها مثل ذلك القول بدليل قوله ان كنتم صادقين وذلك لفظ جمع وهو موافق لقوله ولكل امة رسول ثم انه تعالى امره بان يجيب عن هذه الشبهة بجواب عام المادة وهو قوله قل لا املك لنفسي ضرا ولا نفعا الا ما شاء الله والمراد انا لا املك انزال العذاب على الاعداء واظهار النصر للاولياء لا بد وعليه الا الله سبحانه وانه تعالى ما عين لذلك الوعد والوعيد وقتا معينا حتى يقال لم لم يحصل ذلك الموعود في ذلك الوقت دل على حصول الخلف فكان تعيين الوقت مفوضا الى الله سبحانه اما بحسب مشيته والمشية عند من لم يعلل افعاله واحكامه برعاية المصالح ثم اذا حضر الوقت الذي وقته الله تعالى بحدوث ذلك الحادث فانه لا بد وان يحدث فيه وما عليه التقدم والتأخر

المسئلة الثانية المعتزلة احتجوا بقوله قل لا املك لنفسي ضرا ولا نفعا الا ما شاء الله فهذا الاستثناء دليل على ان العبد قد يملك لنفسه ضرا ونفعا الا الطاعة والمعصية فهذا الاستثناء دليل على ان العبد مستقل بهما والجواب قال اصحابنا هذا الاستثناء منقطع

والتقدير ولكن ماشاء الله من ذلك كان **المسئلة الثالثة** قراءة ابن سيرين فاذا جاء اجلهم **المسئلة الرابعة** قوله اذا جاء اجلهم فلا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون بدل على ان احدا لا يموت الا بانقضاء اجله وكذلك القتول لا يقتل الا على هذا الوجه وهذه مسالة طويلة وقد ذكرناها في هذا الكتاب في مواضع كثيرة **المسئلة الخامسة** انه تعالى قال هاهنا اذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون وقوله اذا جاء اجلهم شرط وقوله لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون جزاء والفاء حرف الجزاء فوجب دخولها على الجزاء كما في هذه الاية وهذه الاية تدل على ان الجزاء يحصل مع حصول الشرط لا متاخرا عنه وان حرف الفاء يدل على الفوري والتعقيب على كونه جزاء اذا ثبت هذا فنقول اذا قال الرجل لامراته اجنبية ان نكحتك فانت طالق قال الشافعي رضي الله عنه لا يصح هذا التعليق وقال ابو حنيفة رضي الله عنه يصح والدليل عليه انه لا يصح ان هذه الاية دلت على ان الجزاء انما يحصل حال حصول الشرط فلو صح هذا التعليق لوجب ان يحصل الطلاق مقارنا للنكاح لما ثبت ان الجزاء يجب حصوله مع حصول الشرط وذلك يوجب الجمع بين العددين ولما كان هذا اللازم باطلا وجب ان لا يصح هذا التعليق

قوله تعالى قل ارايتم ان اتاكم عذابه بياتا او نهارا ماذا يستعجل منه المجرمون اعلم ان هذا هو الجواب الثاني عن قولهم متى هذا الوعد وفيه مسائل **المسئلة الاولى** حاصل الجواب ان يقال لا ولئك الكفار الذين يطلبون العذاب تقدير ان يحصل هذا المطلوب وينزل هذا العذاب ما الفائدة لكم فيه فان قلتم يومن عند ذلك باطل لان الايمان بعد ذلك الوقت ايمان حاصل في وقت الالجاء والقسر وذلك لا يفيد نفعا ولا البتة فثبت ان هذا الذي تطلبونه لو حصل لم يحصل منه الا العذاب في الدنيا ثم يحصل عقيبه يوم القيامة عذاب آخر اشد منه وهو انه يقال للذين ظلموا ذوقوا عذاب الحريق فتقرن بذلك العذاب كلام يدل على الاهانة والتحقير وهو انه يقال هل تجزون الا بما كنتم تكسبون فحاصل هذا الجواب ان هذا الذي تطلبونه هو محض الضرر العاري عن جهات النفع والعاقل لا يفعل ذلك **المسئلة الثانية** قوله بياتا اي ليلا يقال بات ليلتي افعل كذا والسبب فيه ان الانسان في الليل يكون ظاهرا لنفسه والليل يكون ظاهرا فجعل هذا اللفظ كناية عن الليل والبيات مصدر مثل التبييت كالوداع والسلام ويقال بات النهار ظللت افعل كذا لان الانسان في النهار يكون ظاهرا في الظل واتصب بياتا على الظرف اي وقت بيات وكلمة ما ذا فيها وجهان احدهما ان يكون ماذا اسما واحدا ويكون منصوب المحل كما لو قال ماذا اراد الله ويجوز ان يكون ذا بمعنى الذي فيكون ماذا كلمتين ومحل ما الرفع على الابتداء وخبر ذا وهو بمعنى الذي فيكون معناه ما الذي يستعجل منه المجرمون ومعناه اي شيء الذي يستعجل من العذاب المجرمون واعلم ان قوله ان اتاكم عذابه بياتا او نهارا شرط وجوابه قوله ماذا يستعجل منه المجرمون وهو كقولك ان اتيتك ماذا تطعمني يعني ان حصل هذا المطلوب فاي مقصود تستجلبونه منه واما قوله ثم اذا ما وقع امنتم به فاعلم ان دخول حرف الاستفهام على ثم كدخوله على الواو والفاء في قوله او امن اهل القرى بأسنا ضحى وهو بعيد للتفريع والتوبيخ ثم اخبر تعالى ان ذلك الايمان عند نزول العذاب غير نافع لهم بل يقال الان تومنون وتزجرون الانتفاع بالايمان مع انكم كنتم قبل ذلك به تستعجلون على سبيل السخرية والاستهزاء وفي الآية سؤال وهو ان نجد في الآية ثم التي بعد اللام والفاء حرفا على اللام واما قوله ثم قيل للذين ظلموا ذوقوا عذاب الخلد فهو عطف على الفعل المنفي قبل الآن والتقدير قبل الآن وانتم به تستعجلون ثم قيل للذين ظلموا ذوقوا عذاب الخلد واما قوله تعالى هل تجزون الا بما كنتم تكسبون فيه سؤالان مسائل **المسئلة الاولى** انه تعالى ابتدا ذكر العقاب والعذاب عند ذكر هذه العلة كان سائلا يسال ويقول يا رب العزة انا التفي عن الكل بكيف يليق برحمتك هذا التشديد والوعيد فهو تعالى يقول انما عاملتك بهذه المعاملة ابتداء بل هذا وصل اليه جزاء على عمله الباطل وذلك يدل على ان جانب الرحمة راجح غالب وجانب العذاب مرجوح مغلوب **المسئلة الثانية** ظاهر الاية يدل على ان الجزاء يوجب الفعل اما عند المعتزلة فلان الفعل الصالح يوجب تنوير القلب وازالة الحجاب العلة معلولها واما عند المعتزلة فلان العمل الصالح يوجب استحقاق الثواب على الله تعالى واما عند اهل السنة فلان ذلك الجزاء واجب بحكم الوعد المحض **المسئلة الثالثة** الاية تدل على كون العبد مكتسبا خلافا للجبرية وعند ان كونه مكتسبا معناه ان مجموع القدرة مع الداعية الخالصة يوجب الفعل والمسئلة طويلة معروفة بدلائلها

قوله تعالى ويستنبئونك احق هو قل اي وربي اعلم انه سبحانه اخبر عن الكفار بقولهم بني هذا الوعد واجاب عنه بما تقدم فحكى عنهم انهم رجعوا الى الرسول مرة اخرى بعد ما سمعوا هذه الواقعة وسالوه عن ذلك السؤال مرة اخرى وقالوا الحق هو واعلم ان هذا السؤال جهل محض من وجوه اولها انه قد تقدم هذا السؤال مع الجواب فلا يكون في الاعادة فايدة وثانيها انه تقدم ذكر الدلالة الدالة على كون محمد رسولا من عند الله وهو بيان كون القران معجزا واذا ثبت بهذه الدلالة كون كل ما اخبر عنه وقوعه فقد ثبت بالمعجز وجوب الاعراض عنهم وترك الالتفات الى سوالهم واختلفوا في الضمير في قوله احق هو قيل احق ما جئت به من القران والنبوة والرابع وقيل ما بعد ما من البعث والقيامة وقيل ما تعدنا من نزول العذاب في الدنيا ثم انه تعالى امره ان يجيبهم بقوله قل اي وربي انه لحق والفائدة فيه امور احدها ان يستحلفهم ويعلم بعضهم بالقسم الخفاء ومن الظاهر ان من اخبر عن شيء واكد ذلك بالقسم فقد اخرجه عن الهزل وادخله في باب الجد وثانيها ان الناس طبقات فمنهم من كان يقر بالنبي لا بالدليل بل يقتنع بالاشياء الاقناعية نحو القسم وذلك ان الاعرابي الذي جاء الرسول عليه السلام وسال عن نبوته ورسالته اكتفى في تحقيق تلك الدعوى بالقسم فلذا خصها الله تعالى بانه اكد ذلك بقوله وما انتم بمعجزين ولابد فيه من تقدير محذوف فيكون المراد وما انتم بمعجزين لمن وعدكم العذاب ان ينزل عليكم والغرض منه التنبيه على ان احدا لا يجوز ان يمانع ربه ويدافعه عن مراده وقضيته ثم انه بين ان هذا الجنس من الكلمات لا يجوز عليهم ما داموا في الدنيا فاذا حضروا اهوال القيامة وعاينوا قهر الله تعالى وانواع عظمته تركوا ذلك واشتغلوا باشياء اخرى ثم انه تعالى

حكي عنهم ثلثة اشياء اولها قوله ولو ان لكل نفس ظلمت ما في الارض لافتدت به الاان ذلك متعذر لانه في يحمل القيامة لا يملك شيأ كما قال تعالى وكلهم آتيه يوم القيامة فردا وبتقدير ان يملك خزائن الارض الا انه لا ينفعه البتة لقوله تعالى ولا يوخذ منها عدل ولا هم ينصرون وقال في صفة هذا اليوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة وثانيها قوله واسروا الندامة لما رأوا العذاب واعلم ان قوله واسروا الندامة حمل على لفظ الماضي والقيامة من الامور المستقبلة الا انها لما كانت واجبة الوقوع جعل الله مستقبلها كالماضي واعلم ان الاسرار هو الاخفاء والاظهار وهو من الاضداد اما ورود هذه اللفظة بمعنى الاخفاء فظاهر واما ورودها بمعنى الاظهار فهو من قولهم اسر الشيء واسره اذا اظهره اذا عرفت هذا فنقول من الناس من قال المراد منه اخفاء تلك الندامة والسبب في هذا الاخفاء وجوه الاول انهم لما رأوا العذاب الشديد صاروا مبهوتين متحيرين فلم يطيقوا عنده بكاء ولا صراخا سوى اسرار الندم كالطائر فيمن يذهب به لصياد فانه يبقى مبهوتا متحيرا لا ينطق بكلمة الثاني انهم اسروا الندامة من سفلتهم واتباعهم حياء منهم وخوفا من توبيخهم فان قيل ان مهابة ذلك الموقف يمنع الانسان عن هذا الترديد نكيف اقدموا عليه قلنا ان هذا الكتمان انما يحصل قبل الاحتراق بالنار فاذا احترقوا تركوا هذا الاخفاء واظهروه بدليل قوله تعالى قالوا ربنا غلبت علينا شقوتنا الثالث انهم اسروا تلك الندامة لانهم اخلصوا لله في تلك الندامة ومن اخلص في الدعا اسره وفيه تهكم بهم وبخلاصهم يعني انهم انما تابوا في دار الدنيا وقت التكليف واما من قرر الاسرار بالاظهار نقول الظاهر لانهم انما اخفوا الندامة على الكفر والفسق في الدنيا لاجل حفظ الرياسة وفي القيامة بطل هذا الوجه الاظهار وثالثها قوله تعالى وقضي بينهم بالقسط وهم لا يظلمون فقيل بين المومنين والكافرين وقيل بين الرسل والاتباع وقيل بين الكفار بانزال العقوبة عليهم وقيل ان الكفار وان اسروا في العذاب فانه لابد وان يقضي الله تعالى بينهم لانه لا يمتنع ان يكون قد ظلم بعضهم بعضا في الدنيا وحينئذ يكون سبيا ذلك القضاء تخفيف من عذاب بعضهم وتثقيل العذاب الباقين لان العدل يقتضي ان يخفف للظلومين من الظالمين ولا سبيل اليه الا بان تخفف من عذاب المظلومين وتثقل باعذاب الظالمين

قوله تعالى الا ان لله ما في السموات والارض اعلم ان من الناس من قال ان تعلق هذه الآية بما قبلها هو انه تعالى قال قبل هذه الآية ولو ان لكل نفس ظلمت ما في الارض لافتدت به فلا جرم قال بئس هذا الذي يقتدي به فان كل الاشياء ملك لله تعالى وملكه واعلم ان هذا الوجه حسن انما الاحسن ان يقال انا قد ذكرنا ان الناس على طبقات لمنهم من يكون انتفاعه بالاقناعيات اكثر من انتفاعه بالبرهانيات واما المحققون فانهم لا يلتفتون الى الاقناعيات وانما تعويلهم على الدلايل البينة والبراهين القاطعة فلما حكى الله تعالى عن الكفار انهم قالوا الحق هو امر الرسول عليه السلام بان يقول اي وربي وهذا جار مجرى الاقناعيات فلما ذكر ذلك اتبعه بما هو البرهان القاطع على صحته وتقرير ان هذا القول بالنبوة والقول بصحة المعاد يتفرعان على اثبات الاله القادر الحكيم وان كل ما سواه فهو ملكه وملكه فعبر عن هذا المعنى بقوله الا ان لله ما في السموات والارض ولم يذكر الدليل على صحة هذه القضية لانه تعالى قد استقصى في تقرير هذه الدلايل فيما سبق من هذه السورة وهو قوله ان في اختلاف الليل والنهار وما خلق الله في السموات والارض وقوله وهو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل فلما تقدم ذكر هذه الدلايل القاهرة التي بذكرها وذكر ان كل ما في العالم من نبات وحيوان وجسد وروح وظلمة ونور فهو ملكه وملكه ومتى كان الامر كذلك كان قادرا على كل الممكنات عالما بكل المعلومات غنيا عن جميع الحاجات منزها عن التقابض والاتفاق فهو تعالى بكونه قادرا على جميع الممكنات يكون قادرا على ازال العذاب على الاعداء في الدنيا وفي الاخرة ويكون قادرا على ايصال الرحمة الى الاولياء في الدنيا وفي الاخرة ويكون قادرا على تاييد رسوله عليه السلام بالدلايل القاطعة والمعجزات الباهرة ويكون قادرا على اعلاء شان رسوله واظهار دينه وتقوية شرعه ولما كان قادرا على كل ذلك فقد بطل الاستهزاء والتعجب ولما كان منزها عن التقابض والاتفاق كان منزها عن الخلف والكذب وكل ما وعد به فلابد وان يتبع هذا اذا قلنا انه تعالى لا يراعي مصالح العباد واما اذا قلنا انه تعالى يراعيها فنقول الكذب انما يصدر عن الفاعل اما للعجز او للجهل او للحاجة ولما كان الحق سبحانه منزها عن الكل كان الكذب عليه محالا فلما اخبر عن نزول العذاب لهؤلاء الكفار وحصول الحشر والنشر وجب القطع بوقوعه فثبت بهذا البيان ان قوله تعالى الا ان لله ما في السموات والارض مقدمة موجبة للجزم بصحة قوله الا ان وعد الله حق ثم قال ولكن اكثرهم لا يعلمون المراد انهم غافلون عن هذه الدلايل معزولون عن الوقوف على حقايقها وهم مع ذلك يقولون ان السموات والارض ملك لله تعالى فلا جرم يقولون في الامور المعادية ما يقولون ثم انه تعالى بين عن هذه المعارف انه اكد هذا الدليل فقال هو يحيي ويميت واليه ترجعون والمراد انه لما قدر على الاحياء اولا فلا يمتنع عليه الاعادة ثانيا ولما كان الاحياء والاماتة وجب ان يبقى قادرا على احيائه في المرة الثانية فظهر بما ذكرنا انه تعالى امر رسوله بان يقول اي وربي ثم انه تعالى اتبع ذلك الكلام بذكر هذه الدلايل القاهرة واعلم ان في قوله الا ان لله ما في السموات والارض فيه حذف حرف النداء وهو كلمة الا وذلك لان هذه الكلمة انما تذكر عند تنبيه الغافلين وايقاظ النائمين واهل العالم مشغولون بالنظر الى الاسباب الظاهرة فيقولون البستان للامير والدار للوزير والغلام لزيد والجارية لعمر ويغفلون عن النظر الى مالك الكل والملك لكونهم مستغرقين في نوم الجهل ورقدة الغفلة يظنون صحة تلك الاضافات فالحق تارة بعد اخرى ينادي هؤلاء النائمين الغافلين بقوله الا ان لله ما في السموات والارض وذلك لانه لما ثبت بالعقل ان ما سوى الواحد الاحد الحق محدث فالمحدث لذاته لابد له من محدث يكون محدثا له والا لزم الدور او التسلسل وهو محال فثبت ان ما سوى الواحد الحق ملكه وملكه واذا كان كذلك فليس لغيره في الحقيقة ملك فلما كان اكثر الخلق غافلين عن معرفة هذا المعنى غير عالمين به لا جرم امر الله تعالى رسوله عليه السلام ان ينكر هذا الدليل واحدا منهم بعد واحد ليتيقظ عن نوم الجهالة ورقدة الضلالة

قوله تعالى يا ايها الناس قد جاءتكم موعظة في الآية مسايل **المسئلة الاولى** اعلم ان الطريق الى اثبات نبوة الانبياء عليهم السلام امران الاول ان يقول ان هذا الشخص قد ادعى النبوة وظهرت المعجزة على يده وكل من كان كذلك فهو رسول

من عند الله حقا وصدقا وهذا الطريق مما قد ذكره الله تعالى في هذه السورة وقرره على احسن الوجوه في قوله وما كان هذا القرآن
ان يفترى من دون الله ولكن تصديق الذي بين يديه وتفصيل الكتاب لا ريب فيه من رب العالمين ام يقولون افتراه قل فاتوا بسورة مثله
وادعوا من استطعتم من دون الله ان كنتم صادقين وقد ذكرنا في تفسير هذه الآية ما يقوي الدين ويورث اليقين ويزيل الشكوك والشبهات
ويبطل الجهالات والضلالات واما الطريق الثاني فهو ان نعلم بعقولنا ان الاعتقاد الحق والعمل الصالح ما هو وكل من دعا وعلى الحق اليه
وحملهم عليه وكان لنفسه قوة قوية في نقل الناس من الكفر الى الايمان ومن الاعتقاد الباطل الى الاعتقاد الحق ومن الاعمال الداعية
الى الدنيا الى الاعمال الداعية الى الآخرة فهو النبي الحق الصادق الصدوق ونقرر ان نفور الخلق قد استولى عليها انواع النقص والجهل
وحب الدنيا ونحن نعلم بعقولنا ان سعادة الانسان لا تحصل الا بالاعتقاد الحق والعمل الصالح والعمل الصالح حاصله يرجع الى حرف
واحد وهو ان كل ما يقربك من الدنيا ويرغبك في الآخرة فهو العمل الصالح وكل ما كان بالضد من ذلك فهو العمل الباطل والمعصية واذا
كان الامر كذلك كانوا محتاجين الى انسان كامل قوي النفس منور الروح علوي الطبيعة ويكون بحيث يقوى على نقل هؤلاء الناقصين من مقام
النقصان الى مقام الكمال وذلك هو النبي فالحاصل ان الناس اقسام ثلاثة الناقصون والكاملون الذين لا يقدرون على تكميل الناقصين والقسم
الثالث هو الكامل الذي يقدر على تكميل الناقصين فالقسم الاول هو عامة الخلق والقسم الثاني هم الاولياء والقسم الثالث هم الانبياء ولما كانت
الفدن على نقل الناقصين من درجة النقصان الى درجة الكمال مراتبها مختلفة ودرجاتها متفاوتة لا جرم كانت درجات الانبياء في قوة النبوة مختلفة
ولهذا السر قال النبي صلى الله عليه وسلم علماء امتي كانبياء بني اسرائيل اذا عرفت هذه المقدمة فنقول انه تعالى لما بين صحة نبوة محمد عليه السلام بطريق
المعجزة في هذه الآية بين صحة نبوته بالطريق الثاني وهذا الطريق طريق كاشف عن حقيقة النبوة تعرف ماهيتها بالاستدلال بالمعجز هو الذي يمنه
المتكلمون برهان الان وهذا الطريق هو الطريق الذي يسميه برهان الكم وهو اشرف واعلى واكمل وافضل

المسئلة الثانية

اعلم انه تعالى وصف القرآن بسبعة هذه الآية بصفات اربعة اولها كونه موعظة من الله وثانيها كونه شفاء لما في الصدور وثالثها كونه هدى ورابعها
كونه رحمة للمؤمنين ولا بد لكل واحد من الصفات من فائدة مخصوصة فنقول ان الارواح لما تعلقت بالاجساد وكان ذلك التعلق بسبب عشق
طبيعي وحب غريزي للروح على الجسد ثم ان جوهر الروح الذي بمشتهيات هذا العالم الجسداني وطيباته بواسطة الحواس للخلق وتمرن على ذلك
والف هذه الطريقة واعتادها ومن المعلوم ان نزول النفس انما حصل من اجل الدرجة حيث قويت العلائق الجسمية والحوادث الجسدانية فصار ذلك
المستغرق سببا لحصول العقائد الباطلة والاخلاق الذميمة في جوهر الروح وهذه الاحوال تجري مجرى الامراض الشديدة في جوهر الروح وكان
من وقع في المرض الشديد فان لم يتفق له طبيب حاذق يعالجه بالعلاجات الصائبة مات لا محالة فان اتفق ان صادفه مثل هذا الطبيب وكان البدن
قابلا للعلاج فربما حصلت الصحة وزال السقم اذا عرفت هذا فنقول ان محمدا صلى الله عليه وسلم كان كالطبيب الحاذق وهذا القرآن عبارة عن مجموع
ادويته التي بتركيبها تعالج القلوب المريضة ثم ان الطبيب اذا وصل الى المريض فله معه مراتب اربعة الاول انه ينهاه عن تناول ما لا ينبغي ويأمره
بالاحتراز عن كل تلك الاشياء التي بسببها وقع في ذلك المرض وهذا هو الموعظة فانه لا معنى للوعظ الا الزجر عن كل ما يبعد عن رضوان
الله تعالى والمنع عن كل ما يشغل القلب بغير الله وثانيها الشفاء وهو ان يسقيه ادوية تزيل عن باطنه تلك الاخلاط الفاسدة الموجبة
للمرض فكذلك الانبياء عليهم السلام اذا منعوا الخلق عن فعل المحظورات صارت ظواهرهم مطهرة عن فعل ما لا ينبغي فحينئذ يأمرونهم بأمور تضمن
طهارة الباطن وذلك بالمجاهدة في ازالة الاخلاط الخبيثة واوائلها ما ذكره الله تعالى في قوله ان الله يأمر بالعدل والاحسان وايتاء
ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي وذلك لانا ذكرنا ان العقائد الفاسدة والاخلاق الذميمة جارية مجرى الامراض فاذا زال الشر
عنه حصل الشفاء للقلب وصار جوهر الروح مطهرا عن جميع النقوش المانعة عن مطالعة عالم الملكوت والمرتبة الثالثة حصول الهدى
وهذه المرتبة لا يمكن حصولها الا بعد المرتبة الثانية لان جوهر الروح الناطقة قابلة للخلايا المقدسة والاضواء الالهية وفيض الرحمة عامر
على سائر المستعدين الا ان ذلك لا يحصل الا عند زوال المانع اما اللجاج او الجهل او الغفلة او الكل وفي حق
من يمتنع فيه ممتنع فجعل هذا عدم حصول هذه الاضواء الروحانية انما كان لاجل ان العقائد الفاسدة والاخلاق الذميمة
طبعها طبع الظلمة وعند قيام الظلمة يمتنع حصول النور فاذا زالت تلك الاحوال فقد زال الحاجب فلا بد وان يشرق ضوء عالم القدس على جوهر
النفس القدسية ولا معنى لذلك الضوء الا الهدى فعند هذه الحالة تصير هذه النفس بحيث قد تطبع فيها نقش الملكوت وتجلى لها قدس
الاهوت واول هذه المرتبة هو قوله يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك واوسطها قوله تفروا الى الله واخرها قوله قل الله ثم ذرهم في خوضهم
يلعبون وبحصولها قوله ولله غيب السموات والارض واليه يرجع الامر كله فاعبده وتوكل عليه وما ربك بغافل عما يعملون وبحسب تفسير هذه
الآيات في مواضعها باذن الله تعالى وهذه المرتبة هي المراد بقوله سبحانه وهدى واما المرتبة الرابعة فهي ان تصير النفس الناطقة الى هذه
الدرجات الروحانية والمعارج الربانية بحيث يفيض انوارها على ارواح الناقصين فيض النور من جوهر الشمس على اجرام هذا العالم وذلك
هو المراد بقوله ورحمة للمؤمنين واما خص المؤمنين بهذا المعنى لان انوار العالمين لا تستضيء بانوار ارواح الانبياء عليهم السلام لان الجسم القابل
للنور عن قرص الشمس هو الذي يكون وجهه مقابلا لوجه الشمس فان لم يحصل هذه المقابلة لم يقع ضوء الشمس عليه كذلك كل روح لم يتوجه اولا
بخدمة ارواح الانبياء المطهرين لم ينتفع بانوارهم ولم يصل اليها اثر تلك الارواح المطهرة المقدسة وكان الاجسام التي لا تكون مقابلة لقرص

الشمس مختلفة الدرجات والمراتب في البعد عن هذه المقابلة ولا يزال تتزايد درجات هذا البعد حتى تنتهي الى ذلك الجسم بكمال البعد عن
مقابلة قرص الشمس فلا جرم يبقى خالص الظلمة فكذلك تتفاوت مراتب النفوس بالبعد عن انوار عن ارواح الانبياء عليهم السلام ولا تزال تتزايد
حتى تنتهي الى النفس التي كملت ظلمتها وعظم شقاؤها وانتهت في الخبائث الفاسدة والاخلاق المذمومة الى اقصى الغايات وابعد النهايات فلظاهر
ان الموعظة اشارة الى تطهير ظواهر الخلق عما لا ينبغي وهو التربية والشفاء اشارة الى تطهير الارواح عن العقايد الفاسدة والاخلاق المذمومة
وهو الطريقة والهدى وهو اشارة الى طهور موز الحق بقلوب الصديقين وهو الحقيقة والرحمة وهي اشارة الى كونها غاية في الكمال والمراد
الى حيث تصير ممكنة للناقصين وهي النبوة لهذه درجات عقلية ومراتب برهانية مدلول عليها بهذه الالفاظ القرآنية لا يمكن فاخير ما تقدم ذكره ولا
تقديم ما تاخر ذكره ولما منه الله تعالى بهذه الآية على هذه الاسرار العالية الالهية قال بفضل الله وبرحمته فبذلك فليفرحوا خير مما يجمعون والمقصود
منه الاشارة الى ما تقرر حكما الاسلام من ان السعادات الروحانية افضل من السعادات الجسمانية وقد سبق بها مواضع كثيرة من هذا الكتاب المبالغة في تقرير
هذا المعنى فلا فائدة في الاعادة المسئلة الثالثة قوله قل بفضل الله وبرحمته فبذلك فليفرحوا والتكرير للتاكيد وايضا قوله فبذلك فليفرحوا
بيفيد الحصر يعني يجب ان لا يفرح الانسان الا بذلك واعلم ان هذا الكلام يدل على امرين احدهما انه يجب ان لا يفرح الانسان بشيء من الاحوال الجسمانية
ويدل عليه وجوه الاول ان جماعة من المحققين قالوا لا معنى لهذه اللذات الجسمانية الا دفع الالام والمعنى العدمي لا ينبغي ان يفرح به والثاني ان تعذر
ان تكون هذه اللذات صفات ثبوتية لكنها معنوية من وجوه الاول ان الضرر بالامها اقوى من الانتفاع بلذاتها الثاني ان اقوى اللذات الجسمانية لذة
الوقاع ولا شك ان الالتذاذ بها اقل مرتبة من الاستمرار بالم التوليخ وسائر الالام القوية والثالث ان داخل اللذات الجسمانية قليلة فانه لا سبيل الى حصول
اللذة الجسمانية الا بهذين الطريقين اعني لذة البطن والفرج واما الالام فان كل جزء من اجزاء بدن الانسان معد لنوع اخر من الالم ولكل نوع منها
خاصية ليست للنوع الاخر والثالث ان اللذات الجسمانية لا تكون خالصة البتة بل تكون ممزوجة بانواع من الكدر فلو حصل لذة الاكل والوقاع
الا اقتصر الشهية عند مقدماتها وفي اواسطها لكفى للرابع ان اللذات الجسمانية لا تكون باقية فكلما كان الالتذاذ بها اكثر كانت الحسرات الحاصلة من زوالها اكثر واشد ولذلك قال
المعري ان حزنا في ساعة الموت اضعاف سرور بها ساعة الميلاد فمن المعلوم ان الفرح الحاصل عند
حدوث الولد لا يعادل الحزن الحاصل عند موته الخامس ان اللذات الجسمانية حال حصولها لا تكون ممتعة البقاء لان لذة الاكل لا تبقى حال هابل كما
زال الم الجوع زال الالتذاذ بالاكل ولا يحصل بكل استيفاء تلك اللذة السادس ان اللذات الجسمانية التذاذ باشياء خسيسة فانها التذاذ بخروج
حاصلة في اجسام رخوة سريعة الفساد مستعدة للتغير واما اللذة الروحانية فانها بالضد في جميع هذه الجهات فثبت ان الفرح باللذات الجسمانية
فرح باطل وانما الفرح الكامل هو الفرح بالروحانيات وبالجواهر المقدسة وعالم الجلال والكبرياء والبحث الثاني من مباحث هذه الآية انه اذا
حصلت اللذات الروحانية فيجب على العاقل ان لا يفرح بها من حيث هي هي بل يجب ان يفرح بها من حيث انها من الله تعالى وبفضل الله وبرحمة الله فلهذا
السبب قال الصديقون من فرح بنعمة الله من حيث انها تلك النعمة فهو مشرك اما من فرح بنعمة الله من حيث انها من الله كان فرحه بالله وذلك هو
غاية الكمال ونهاية السعادة فقوله سبحانه قل بفضل الله وبرحمته فبذلك فليفرحوا يعني فليفرحوا بتلك النعم لا من حيث هي هي بل من حيث انها بفضل
الله وبرحمة الله فهذه اسرار عالية اشتملت عليها هذه الالفاظ التي ظهرت من عالم الوحي والتنزيل هذا ما لخص عندنا في هذا الباب واما المفسرون
فقالوا فضل الله الاسلام ورحمته القرآن وقال ابو سعيد الخدري فضل الله القرآن ورحمته ان جعلكم من اهله المسئلة الرابعة قرئ
فليفرحوا بالتاء وقد ذكر عن زيد بن ثابت انه قرأ بالتاء معناه فبذلك فلتفرحوا يا اصحاب محمد فهو خير مما يجمع الكفار قال وقرأ هذا القارئ ابي
فبذلك فافرحوا والاصل في الامر للخاطب والغايب اللام نحو لتقم يا زيد وليقم زيد وذلك لان حكم الامر يا لصورتين واحد الا ان العرب حذفت اللام
من فعل المامور المخاطب لكثرة استعماله وحذفوا الياء ايضا واوصلوا الفا للوصل نحو اضرب واقتل ليقع الابتداء به وكان الكسائي يعيب قولهم لتفرحوا
لانه وحده قليلا يجعله عيبا الا ان ذلك هو الاصل وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال يا بعض الشاهد لتاخذوا مصافكم يريد خذوا هذا كله
كلام الفراء وقرئ تجمعون بالتاء ووجهه انه تعالى عنى المخاطبين والغايبين لانه غلب المخاطب على الغايب كما يغلب المذكر على المؤنث وكانه اراد المومنين
هكذا قاله اصل اللغة وفيه دقيقة عقلية وهو ان الانسان حصل فيه معنى يدعوه الى خدمة الله تعالى والى الاضطراب في عالم الغيب ومعارج الروحانيات
وفيه معنى اخر يدعوه الى عالم الحس والجسم واللذات الجسدانية وما دام الروح متعلقا بهذا الجسد فانه لا ينفك عن حب الجسد وعن طلب اللذات
الجسمانية فكانه تعالى خاطب الصديقين العارفين وقال حصلت المخصومة بين الحوادث الفعلية الالهية وبين النوازع النفسانية الجسدانية والترجيح
لجانب الفضل لانه يدعو الى فضل الله ورحمته والنفس تدعو الى جميع الدنيا وشهواتها وفضل الله ورحمته خير لكم مما يجمعونه من الدنيا لان الاخرة خير
وابقى وما كان كذلك فهو اولى بالطلب والتحصيل قوله تعالى قل ارايتم ما انزل الله لكم من رزق فجعلتم منه
حراما وحلالا وفي الآية مسايل المسئلة الاولى اعلم ان الناس ذكروا في تعلق هذه الآية بما قبلها وجوها واسقص واحدا منها والذي خطر
بالبال والعلم عند الله وجهان الاول ان المقصود من هذه الآية الكلام ذكر طريق ثالث في اثبات النبوة وتقريره انه عليه السلام قال للقوم انكم تحكمون
على بعض الاشياء وحرمة بعضها فهذا الحكم بنى لا يمكن على سبيل الافتراء على الله او تعلمون انه حكم حكم الله به والاول طريق مجهول باطل بالاتفاق فلم يبق
الا الثاني ثم من المعلوم انه تعالى ما خاطبكم به من غير واسطة ولما بطل هذا ثبت ان هذه الاحكام انما وصلت اليكم بقول رسول ارسله الله تعالى اليكم وبني
تعهد الله اليكم وحاصل الكلام ان حكمكم على بعض الاشياء وحرمة بعضها مع استوائها في الكل في الصفات المحسوسة والمنافع المحسوسة يدل على اعترافكم

صحة النبوة والرسالة واذا كان الامر كذلك فكيف يمكنكم ان تبالغوا هذه المبالغات العظيمة في انكار النبوة والرسالة وحمل الاية على هذا
الوجه الذي ذكرته طريق حسن معقول الطريق الثاني في حسن تعلق هذه الاية بما قبلها هو انه عليه السلام لما ذكر الدلايل الكثيرة
على صحة نبوة نفسه وبين فساد سوالاتهم وشبهاتهم في انكارها اتبع ذلك ببيان فساد طريقتهم في شرايعهم واحكامهم وبين ان التمييز
بين هذه الاشيا بالحل والحرمة مع انه لم يشهد بذلك لا عقل ولا نقل طريق باطل ومنهج فاسد والمقصود ابطال مذاهب القوم
في اديانهم وفي احكامهم وانهم ليسوا على شي في باب من الابواب **المسئلة الثانية** المراد بالشي الذي جعلوه حراما ما
ذكروه من تحريم السايبة والوصيلة والحام وايضا قوله تعالى هذه انعام وحرث حجر وقوله ما في بطون هذه الانعام خالصة لذكورنا
ومحرم على ازواجنا وايضا قوله تعالى ثمانية ازواج من الضان اثنين والدليل عليه قوله فجعلتم منه حراما وحلالا اشارة الى امر تقدم
منهم ولم يحك الله تعالى عنهم الا هذا فوجب توجه الكلام اليه ثم لما حكى تعالى عنهم ذلك قال لرسوله عليه السلام قل الله اذن لكم ام على الله
تفترون وهذه القسمة صحيحة لان هذه الاحكام اما ان تكون من الله تعالى او لم تكن من الله فان كانت من الله تعالى فهو المراد بقوله آلله اذن
لكم وان كانت ليست من الله فهو المراد بقوله ام على الله تفترون ثم قال تعالى وما ظن الذين يفترون على الله الكذب وهذا وان كان في صورة
الاستعلام فالمراد منه تعظيم وعيد من يفتري على الله وقرا عيسى بن عمر وما ظن على لفظ الماضي الفعل ومعناه اي ظن ظنوا يوم القيامة
وجي به على لفظ الماضي لما ذكرنا ان احوال القيامة وان كانت اتية الا انها لما كانت واجبة الوقوع في الحكم لا جرم عبر الله عنها بصيغة الماضي
ثم قال ان الله لذو فضل على الناس باعطاء العقل وارسال الرسل وبعثة الكتب ولكن اكثرهم لا يشكرون فلا يستعملون العقل في التامل
في دلايل الله تعالى ولا يقبلون دعوة انبيا الله ولا ينتفعون باستماع كتب الله **المسئلة الثالثة** ما في قوله تعالى قل ارايتم ما انزل
الله فيه وجهان احدهما بمعنى الذي فينتصب برايتم والاخر ان يكون بمعنى اي في الاستفهام فينتصب بانزل وهو قول الزجاج ومعنى انزل ههنا
خلق وانشا كقوله وانزل لكم من الانعام ثمانية ازواج وجاز ان يعبر عن الخلق بالانزال لان كل ما في الارض من رزق فسما انزل من السما
من ضرع ومزرع وغيرهما فلما كان ايجاده بالانزال سمي انزالا **قوله تعالى** وما تكون في شان
وما تتلوا منه من قران في الاية مسايل **المسئلة الاولى** اعلم انه لما طال الكلام في امر الرسول بايراد الدلايل على فساد مذاهب
الكفار وفي امره بايراد الجواب عن شبهاتهم وفي امره بتحمل اذاهم وبالرفق معهم ذكر هذا الكلام فحصل به تمام السلوة والسرور للمطيعين وتمام
الخوف والفزع للمذنبين وهو كونه سبحانه عالما بعمل كل واحد وبما في قلبه من الدواعي والصوارف فان الانسان ربما اظهر من نفسه نسكا
وطاعة وزهدا وتقوى ويكون باطنه مملوا من الخبث وربما كان بالعكس من ذلك فاذا كان الحق سبحانه عالما بما في البواطن كان ذلك من اعظم
انواع السرور للمطيعين ومن اعظم انواع التهديد للمذنبين **المسئلة الثانية** اعلم انه تعالى خصص الرسول في اول هذه الاية
بالخطاب في امرين ثم اتبع ذلك بتعميم الخطاب مع كل المكلفين في شي واحد اما الامران المخصوصان بالرسول عليه السلام فالاول منهما
قوله وما تكون في شان واعلم ان ما ههنا جحد والشان الخطب والجمع الشوون تقول العرب ما شان فلان اي ما حاله قال الاخفش وتقول
ما شانت شانه اي ما عملت عمله ففيه وجهان قال ابن عباس وما تكون يا محمد في شان يريد من اعمال البر وقال الحسن في شان من شان
الدنيا وحوايجك فيها والثاني منهما قوله تعالى وما تتلوا منه من قران واختلفوا في ان الضمير في قوله منه الى ماذا يعود وذكروا فيه
ثلاثة اوجه الاول انه راجع الى الشان لان تلاوة القران شان من شان رسول الله صلى الله عليه وسلم بل هو معظم شانه وعلى هذا التقدير
فكان هذا داخلا تحت قوله وما تكون في شان الا انه خصه بالذكر تنبيها على علو مرتبته وكما في قوله تعالى وملايكته وجبريل وميكال وكما في قوله
واذ اخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح الثاني ان هذا الضمير عايد الى القران والتقدير وما تتلوا من القران من قران وذلك
لانه كما ان القران اسم للمجموع فكذلك هو اسم لكل جزء من اجزاء القران والاضمار قبل الذكر يدل على التعظيم الثالث ان يكون التقدير وما تتلوا
منه من قران امران مخصوصان بالرسول صلى الله عليه وسلم واما قوله ولا تعملون من عمل فهذا خطاب مع النبي ومع جميع الامة والسبب
في ان خص الرسول بالخطاب اولا ثم عمم الخطاب مع الكل هو ان قوله وما تكون في شان وما تتلوا منه من قران وان كان بحسب الظاهر خطابا
مختصا بالرسول الا ان الامة داخلون فيه ومرادون منه لانه من المعلوم انه اذا خوطب رييس القوم كان القوم داخلين في ذلك الخطاب
والدليل عليه قوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النسا ثم انه تعالى بعد ان خص الرسول بذينك الخطابين عمم الكل بالخطاب الثالث
فقال ولا تعملون من عمل فدل ذلك على كونهم داخلين في الخطابين الاولين ثم قال تعالى الا كنا عليكم شهودا وذلك لان الله تعالى شاهد على كل
شي وعالم بكل شي اما على اصول اهل السنة والجماعة فالامر فيه انه لا محدث ولا خالق ولا موجد الا الله تعالى فكل ما يدخل في الوجود
من افعال العباد واعمالهم الظاهرة والباطنة فكلها حصل بايجاد الله تعالى واحداثه والموجد للشي لا بد وان يكون عالما به فوجب كونه تعالى
عالما بكل المعلومات واما على اصول المعتزلة فقد قالوا انه تعالى حي وكل من كان حيا فانه يصح ان يعلم كل واحد من المعلومات والموجب لتلك العالمية
هو ذاته سبحانه فنسبة ذاته الى اقتضاء حصول العالمية ببعض المعلومات كنسبة ذاته الى اقتضاء حصول العالمية بساير المعلومات فلما اقتضت ذاته
حصول العالمية ببعض المعلومات وجب ان يقتضي حصول العالمية بجميع المعلومات فثبت كونه تعالى عالما بجميع المعلومات اما قوله تعالى اذ
تفيضون فيه فاعلم ان الافاضة ههنا الدخول في العمل على جهة الانصباب اليه وهو الانبساط في العمل يقال افاض القوم في الحديث اذا اندفعوا

فيه وقد افاضوا من عرفة اذا دفعوا منه بكثرتهم تتفرقوا فان قيل اذا هاهنا بمعنى حين فيصير تقدير الكلام الا كنا شهودا عليكم حين تفيضون
فيه وشهادة الله تعالى عبارة عن علمه فيلزم ان يقال انه تعالى ما علم الاشياء الا عند وجودها وذلك باطل قلنا هذا السؤال نبأ على ان شهادة
الله تعالى عبارة عن علمه وهذا ممنوع فان الشهادة لا تكون الا عند وجود المشهود عليه واما العلم فلا يمتنع تقدمه على الشيء والدليل عليه ان
الرسول لو اخبرنا عن زيد بانه يأكل غدا كان من قبل حصول تلك الحالة عالمين بها ولا يوصف بكوننا شاهدين بها واعلم ان حاصل هذه الكلمات
انه لا يخرج عن علم الله شيء تقرر انه تعالى اكد هذا الكلام زيادة تأكيد فقال وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ولا اصغر من
ذلك ولا اكبر الا في كتاب مبين وفيه مسائل **المسئلة الاولى** اصل العزوب من البعد يقال كل غائب اذا كان بعيد المطلب
وعزب الرجل بابله اذا ارسلها الى موضع بعيد من المنزل والرجل سمي عزبا لبعده عن الاهل وعزب الشيء عن علمي اذا بعد **المسئلة**
الثانية قراء الكسائي وما يعزب بكسر الزاي والباقون بالضم وفيه لغتان عزب يعزب وعزب يعزب **المسئلة الثالثة** قوله من
مثقال ذرة اي وزن ذرة ومثقال الشيء ما يساويه في الثقل والمعنى ما يساوي ذرة والذر صغار النمل واحدها ذرة وهي تكون خفية الوزن
جدا فان قوله في الارض ولا في السماء فالمعنى ظاهر فان قيل لم قدم الله ذكر الارض فاهاهنا على ذكر السماء مع انه تعالى قال في سورة سبأ عالم الغيب
يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض قلنا حق السماء ان تقدم على الارض لانه تعالى لما ذكر في هذه الآية شهادته على الاصل
الارض واعمالهم ثم وصل بذلك قوله لا يعزب فانسب ان يقدم الارض على السماء في هذا الموضع ثم قال ولا اصغر من ذلك ولا اكبر وفيه قراءتان
قراءة حمزة ولا اصغر ولا اكبر بالرفع فيهما والباقون بالنصب واعلم ان قوله وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة تقديره وما يعزب عن ربك
مثقال ذرة فلفظ مثقال عند دخول كلمة من عليه مجرور بحسب الظاهر ولكنه مرفوع في المعنى فالمعطوف عليه ان عطف على الظاهر كان مجرورا
الا ان لفظ اصغر او اكبر غير منصرف فكان مفتوحا وان عطف على المحل وجب كونه مرفوعا ونظيره قوله ما اتاني من احد عاقل وعاقل وكذا قوله
ما لكم من اله غيره وغيرُه وقال الشاعر فلسنا بالجبال ولا الحديدا هذا ما ذكره النحويون قال صاحب الكشاف لو صح هذا
العطف لصار تقدير الآية ولا يعزب عنه شيء ولا في السماء الا في كتاب وحينئذ يلزم ان يكون ذلك الشيء الذي ليس الكتاب خارجا عن علم
الله تعالى وانه باطل واجاب بعض المحققين عنه بوجهين الاول انا بينا ان العزوب عبارة عن مطلق البعد واذا ثبت هذا فنقول الاشياء
المحلوقة على قسمين قسم اوجد الله تعالى ابتداء من غير واسطة كخلق الملائكة والسموات والارض وقسم اخر اوجده الله بواسطة القسم الاول مثل الحوادث
الحادثة في عالم الكون والفساد ولا شك ان هذا القسم الثاني قد يتباعد في سلسلة العلية والمعلولية عن مرتبة وجود واجب الوجود بقوله
ولا يعزب عنه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء الا هو في كتاب مبين لا يبعد عن مرتبة وجود ذرة في الارض ولا في السماء الا وهو في كتاب مبين وهو كتاب
كتبه الله واثبت صور تلك المعلومات فيه ومتى كان الامر كذلك فقد كان عالما بها محيطا بها والغرض منه الرد على من يقول انه تعالى غير عالم
بالجزئيات وهو المراد من قوله انا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون والوجه الثاني في الجواب ان نحمل كلمة الا في قوله الا في كتاب مبين استثناء منقطعا
بمعنى لكن هو في كتاب مبين وذكر ابو علي الفارسي صاحب النظم عنه جوابا اخر بقال قوله وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة في الارض ولا في السماء
ولا اصغر من ذلك ولا اكبر وهاهنا تم الكلام وانقطع ثم ونع الابتداء بكلام اخر وهو قوله الا في كتاب مبين قال والعرب تضع الا موضع واو النسق
كثيرا على معنى الابتداء كقوله تعالى اني لا يخاف لدي المرسلون الا من ظلم يعني ومن ظلم وقوله لئلا يكون للناس عليكم حجة الا الذين ظلموا يعني والذين ظلموا
وهذا الوجه في غاية التعسف واجاب صاحب الكشاف بوجه رابع فقال الاشكال انما جاء اذا عطفنا قوله ولا اصغر من ذلك ولا اكبر على قوله من
مثقال ذرة في الارض ولا في السماء اما بحسب الظاهر او بحسب المحل لكنا لا نقول ذلك بل نقول الوجر في القراءة بالنصب في قوله ولا اصغر من ذلك
للحمل على نفي الجنس وفي القراءة بالرفع للحمل على الابتداء وخبره قوله في كتاب مبين وهذا الوجه اختيار الزجاج **قوله تعالى**
الا ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون اعلم انا بينا ان قوله تعالى وما تكون في شان وما تتلوا منه من قرآن مما يقوي قلوب المطيعين
ويكسر قلوب الفاسقين فاتبعه الله تعالى بشرح احوال المخلصين الصادقين الصديقين وهو المذكور بهذه الآية وفيها مسائل **المسئلة**
الاولى اعلم انا نحتاج في تفسير هذه الآية الى ان نبين ان الولي من هو ثم نبين بعد ذلك ما في الخوف والحزن عنه فنقول ان الولي من هو فعيل من الولي
والحبر والاثر والمعقول اما النقل فقوله في هذه الآية الذين امنوا وكانوا يتقون فقوله امنوا اشارة الى كمال حال القوة النظرية وقوله وكانوا
يتقون اشارة الى كمال حال القوة العملية وفيه مقام اخر وهو ان يجعل الايمان على مجموع الاعتقاد والعمل ثم يجعل الولي بالمعنى الذي كان منصفا بالكل اما التقوى فسيأتي موقف العلم فان جلال الله اعلى من ان يحيط به عقل البشر فالصديق اذا وصف الله سبحانه بصفة من صفات الجلال فغاية ما في الباب
ان يكون كماله وجلاله مقتضيا على ذلك المقدار الذي عرفه ووصفه واذا عبد الله فغاية ما في الباب عن ان تكون الخدمة الا بهذه بكبرياء منقادا لذلك
بذلك المقدار فثبت انه ابدا يكون في مقام الخوف والتقوى واما الاخبار فكثيرة روي عمر رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ضحك
قوم خلفوا في الله على غير ارحام بينهم ولا اموال يتعاطونها فوالله ان وجوههم انور وانهم لعلى منابر من نور لا يخافون اذا خاف الناس ولا يحزنون اذا حزن
الناس ثم قرأ هذه الآية وعن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال هم الذين ينظر الله لوجوههم لاجل التحقيق السبب فيه ان مشاهدتهم بذكر الآخرة لما
فيهم من آثار الخشوع والخضوع ولما ذكر الله سبحانه في قوله سيماهم في وجوههم من اثر السجود واما الاثر فقال ابو بكر الاصم اولياء الله هم الذين يرون الله
هدايتهم بالبرهان وينولوا القيام بحق عبودية الله والدعوة اليه واما المعقول فنقول لظهر بما علم الانسان ان تركب اللام والواو والسين

على معنى القرب فولي كل شيء هو الذي يكون قريبا منه والقرب من الله تعالى بالمكان والجهة محال فالقرب منه انما يكون اذا كان القلب مستغرقا
في نور معرفة الله سبحانه فان راى راى دلايل قدرة الله وان سمع سمع ايات الله وان نطق نطق بالثنا على الله وان تحرك تحرك في خدمة الله
وان اجتهد اجتهد في طاعة الله فهنالك يكون في غاية القرب من الله فهذا الشخص يكون وليا لله واذا كان كذلك كان الله وليا له ايضا كما
قال الله ولي الذين امنوا يخرجهم من الظلمات الى النور ويجب ان يكون الامر كذلك لان القرب لا يحصل الا من الجانبين وقال المتكلمون ولي الله
من يكون اتيا بالاعتقاد الصحيح المبني على الدليل ويكون اتيا بالاعمال الصالحة على وفق ما وردت به الشريعة فهذا الكلام مختصر في تفسير الولي
واما قوله تعالى في صفتهم لا خوف عليهم ولا هم يحزنون ففيه بحثان • البحث الاول ان الخوف انما يكون في المستقبل بمعنى انه يخاف حدوث
شيء في المستقبل من المكاره والحزن انما يكون على الماضي اما لاجل انه قد حصل في الماضي ما كرهه او لانه فات شيء احبه • البحث
الثاني قال بعض المحققين ان نفي الحزن والخوف اما ان يحصل للاولياء حال كونهم في الدنيا او حال انتقالهم الى الاخرة والاول باطل لوجوه
احدها ان هذا لا يحصل في دار الدنيا لانها دار خوف وحزن والمومن خصوصا لا يخلو من ذلك على ما قاله الرسول عليه السلام الدنيا
سجن المومن وجنة الكافر وعلى ما قال حفت الجنة بالمكاره وحفت النار بالشهوات وثانيها ان المومن وان صفى عيشه في الدنيا فانه
لا يخلو من هم بامر الاخرة شديد وحزن على ما يفوته من القيام بطاعة الله واذا بطل هذا القسم وجب حمل قوله تعالى لا خوف عليهم ولا هم
يحزنون على امر الاخرة فهذا كلام محقق وقال بعض العارفين ان الولاية عبارة عن القرب فولي الله هو الذي يكون في غاية القرب من الله تعالى
وهذا القرب قد فسرناه باستغراقه في معرفة الله تعالى بحيث لا يخطر بباله في تلك اللحظة شيء مما سوى الله ففي هذه الساعة تحصل الولاية
التامة ومتى كانت هذه الحالة حاصلة فان صاحبها لا يخاف شيئا ولا يحزن بسبب شيء فكيف يعقل ذلك والحزن من الشيء والحزن من الشيء لا
يحصل الا عند الشعور به والمستغرق في نور جلال الله غافل عن كل ما سوى الله فيمتنع ان يكون له خوف او حزن وهذه درجة عالية ومن لم يذقها
لم يعرفها ثم ان صاحب هذه الحالة قد يزول عنه هذه الحالة وحينئذ يحصل له الخوف والحزن والرجا والرغبة والرهبة بسبب الاحوال
الجسمانية كما يحصل لغيره وسمعت ان ابرهيم الخواص كان في البادية ومعه واحد يصحبه فاتفق في بعض الليالي ظهور حالة قوية وكشف
تام له فجلس في موضعه وجاءت السباع ووقفوا بالقرب منه والمريد تسلق على راس شجرة خوفا منها والشيخ ما كان فارغا من تلك السباع فلما اصبح
وزالت تلك الحالة ففي الليلة الثانية وقعت بعوضة على يده فاظهر الجزع من تلك البعوضة فقال المريد كيف تليق هذه الحالة بما قبلها فقال
الشيخ انا انما تحملنا البارحة ما تحملناه بسبب قوة الوارد الغيبي فلما غاب ذلك الوارد فانا اضعف خلق الله

المسئلة الثانية

قال اكثر المحققين ان اهل الثواب لا يحصل لهم خوف في محفل القيامة واحتجوا على صحة قولهم بقوله الا ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون
وبقوله تعالى لا يحزنهم الفزع الاكبر وتتلقاهم الملائكة وايضا فالقيامة دار الجزاء فلا يليق به ايصال الخوف اليه ومنهم من قال بل يحصل فيه
انواع من الخوف وذكروا فيه اخبارا يدل عليه الا ان ظاهر القران اولى من خبر الواحد واما قوله الذين امنوا وكانوا يتقون وفيه ثلاثة اوجه
الاول النصب لكونه صفة للاولياء والثاني النصب على المدح والثالث الرفع على الابتدا وخبره لهم البشرى واما قوله تعالى لهم البشرى ففيه اقوال
الاول المراد منه الرويا الصالحة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال البشرى هي الرويا الصالحة يراها المسلم او ترى له • وعنه عليه السلام ذهبت
النبوة وبقيت المبشرات • وعنه عليه السلام الرويا الصالحة من الله والحلم من الشيطان فاذا حلم احدكم حلما يخافه فليتعوذ منه وليبصق عن شماله
ثلاث مرات فانه لا يضره • وعنه صلى الله عليه وسلم الرويا الصالحة جزء من ستة واربعين جزءا من النبوة وعن ابن مسعود الرويا ثلثة الهم يهم به
الرجل من النهار فيراه في الليل وحضور الشيطان والرويا التي هي الرويا الصادقة • وعن ابرهيم الرويا ثلثة فالمبشرة من الله جزء من سبعين جزءا
من النبوة والشيء يهم به احدكم بالنهار فلعله يراه بالليل والتحزين من الشيطان فاذا راى احدكم ما يحزنه فليقل اعوذ بما عاذت به ملائكة الله من شر
رويا التي رايتها ان تضرني في دنياي او في اخرتي واعلم انا اذا حملنا قوله لهم البشرى على الرويا الصادقة فظاهر هذا النص يقتضي ان لا يحصل هذه
الحالة الا لهم والعقل ايضا يدل عليه وذلك لان ولي الله هو الذي يكون مستغرق القلب والروح بذكر الله ومن كان كذلك فهو عند النوم لا يبقى في روحه
الا معرفة الله ومن المعلوم ان معرفة الله ونور جلال الله لا يفيد الا الحق والصدق اما من يكون متورع الفكر على احوال هذا العالم الكدر المظلم
فانه اذا نام يبقى كذلك فلا جرم لا اعتماد على روياه فلهذا السبب قال لهم البشرى في الحياة الدنيا على سبيل الحصر والتخصيص • القول الثاني
في تفسير البشرى انها عبارة عن محبة الناس له وعن ذكرهم اياه بالثناء الحسن • عن ابي ذر قال قلت يا رسول الله ان الرجل يعمل العمل لله ويحبه الناس فقال
تلك عاجل بشرى المومن واعلم ان المباحث العقلية تقوي هذا المعنى وذلك ان الكمال محبوب لذاته لا لغيره وكل من اتصف بصفة من صفات الكمال صار
محبوبا لكل احد ولا كمال للعبد اعلى واشرف من كونه مستغرق القلب بمعرفة الله مستغرق اللسان بذكر الله مستغرق الجوارح والاعضاء بعبودية الله فاذا ظهر عليه
امر من هذا الباب صارت الالسنة جارية بمدحه والقلوب مجبولة على حبه وكلما كانت هذه الصفات الشريفة اكثر كانت هذه المحبة اقوى وايضا فنور معرفة
الله مخدوم بالذات ففي اي قلب حضر صار ذلك الانسان مخدوما بالطبع الا ترى ان البهائم والسباع قد تكون اقوى من الانسان ثم انها اذا شاهدت الانسان
هابته وفرت منه وما ذاك الا لمهابة النفس الناطقة • والقول الثالث في تفسير البشرى انها عبارة عن حصول البشرى لهم عند الموت قال تعالى تتنزل
عليهم الملائكة ان لا تخافوا ولا تحزنوا وابشروا بالجنة واما البشرى في الاخرة فسلام الملائكة عليهم كما قال سلام قولا من رب رحيم ويندرج في هذا الباب ما
ذكره الله في هذا الكتاب الكريم من بياض وجوههم واعطاء الصحائف بايمانهم وما يقرون فيها من الاحوال السارة فكل ذلك من المبشرات • والقول

الرابع انها عبارة عما بشر الله عباده المتقين في كتابه وعلى السنة انبيائه من جنته وكريم ثوابه ودليل قوله يبشرهم ربهم برحمة منه ورضوان
واعلم ان لفظ البشارة مشتق من خبر سار يظهر اثره في بشرة الوجه فكلما كان كذلك دخل في هذه الاية ومجموع الامور المذكورة مشتركة في هذه الصفة
فيكون الكل داخلا فيه فكل ما يتعلق من هذه الوجوه بالدنيا فهو داخل تحت قوله لهم البشرى في الحياة الدنيا وكل ما يتعلق بالاخرة فهو داخل تحت قوله
وفي الاخرة ثم انه تعالى لما ذكر صفة اولياء الله وشرح احوالهم قال لا تبديل لكلمات الله والمراد انه لا خلف فيها والكلمة والقول سواء ونظيره قوله ما يبدل
القول لدي وهذا احد ما يقوي ان المراد بالبشرى وعد الله بالثواب والكرامة لمن اطاعه كقوله يبشرهم ربهم برحمة منه ورضوان ثم بين تعالى ان ذلك
هو الفوز العظيم وهو كقوله تعالى واذا رايت ثم رايت نعيما وملكا كبيرا ثم قال القاضي قوله لا تبديل لكلمات الله يدل على انها قابلة للتبديل وكلما قبل العدم
امتنع ان يكون قديما فنظير هذا الاستدلال لحصول النسخ ان حكم الله تعالى لا يكون قديما وقد سبق الكلام على امثال هذه الوجوه **قوله تعالى**
ولا يحزنك قولهم ان العزة لله جميعا الاية اعلم ان القوم لما اوردوا انواع الشبهات التي حكاها الله تعالى عنهم فيما تقدم من هذه السورة واجاب
الله عنها بالاجوبة التي فسرناها وقررناها عدلوا الى طريق اخر وهو انهم هددوه وخوفوه وزعموا ان اصحاب البيع والمال يسعى في تهلكه وفي ابطال
امرك والله سبحانه اجاب عن هذا الطريق بقوله ولا يحزنك قولهم ان العزة لله جميعا واعلم ان الانسان انما يحزن من وعيد الغير وتهديده ومكره وكيده
وجوز كونه موثرا في حاله فاذا علم من جهة علام الغيوب ان ذلك لا يوثر خرج من ان يكون سببا لحزنه ثم انه تعالى كما ازال عن الرسول حزن الاخرة بسبب
قوله الا ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون فكذلك ازال حزن الدنيا بقوله ولا يحزنك قولهم ان العزة لله جميعا فاذا كان تعالى هو الذي ارسله الى
الحق وهو الذي امره بدعوتهم الى هذا الدين كان لا محالة ناصرا له ومعينا ولما ثبت ان العزة والقهر والقدرة ليس الا له فقد حصل الامن وزال الخوف فان قيل
فكيف امنه من ذلك ولم يزل خائفا حتى اخرج الى الهجرة والهرب ثم من بعد ذلك يخاف حالا بعد حال قلنا ان الله تعالى وعده الظفر والنصرة مطلقا
والوقت ما كان معينا فهو في كل وقت كان يخاف من ان لا يكون هذا الوقت المعين ذلك الوقت فحينئذ يحصل الانكسار والانهزام في هذا الوقت
واما قوله فان العزة لله جميعا ففيه ابحاث • البحث الاول قال القاضي ان العزة بالالف المكسورة وفي فتحها فساد يقارب الكفر لانه يومي الى ان
القوم كانوا يقولون ان العزة لله جميعا وان الرسول عليه السلام كان يحزنه ذلك اما اذا كسرت الالف كان استينافا وهذا يدل على فضيلة علم الاعراب
قال صاحب الكشاف وقرا ابو حيوة ان العزة بالفتح يعني لان العزة على صريح التعليل • البحث الثاني فائدة ان العزة لله في هذا المقام امور
الاول المراد منه ان جميع العزة والقدرة هي لله تعالى يعطي ما يشاء لعباده والغرض منه انه لا يعطي الكفار قدرة عليه بعطية القدرة عليهم حتى يكون
هو بذلك اعز منهم فامنه الله تعالى بهذا القول من اضرار الكفار به بالقتل والايذاء ومثله قوله تعالى كتب الله لاغلبن انا ورسلي انا لننصر رسلنا الثاني
قال الاصم المراد ان المشركين يتعززون بكثرة خدمهم واموالهم ويخوفونك بها وتلك الاشياء كلها لله تعالى فهو الله قادر على ان يسلب منهم كل تلك الاشياء
وان ينصرك وينقل اموالهم وديارهم اليك فان قيل قوله ان العزة لله جميعا كالمضاد لقوله تعالى ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين قلنا لا مضادة لان
عزة الرسول والمؤمنين كلها بالله فهي لله اما قوله انه هو السميع العليم اي يسمع ما يقولون ويعلم ما يعزمون عليه وهو يكافيهم بذلك واما قوله
الا ان لله من في السموات ومن في الارض ففيه وجهان الاول انه تعالى ذكر في الايات المتقدمة الا ان لله ما في السموات والارض وهذا يدل على ان كل ما
لا يعقل فهو ملك لله وملك له واما هاهنا فكلمة من مختصة بمن يعلم فيدل على ان كل العقلاء داخلون تحت ملك الله تعالى وملكه فيكون مجموع الايتين دالا
على ان الكل ملكه وملكه والثاني ان المراد من في السموات العقلاء المميزون وهم الملائكة والثقلان وانما خصهم بالذكر ليدل على ان هؤلاء اذا كانوا له
في ملكه فالجمادات اولى بهذه العبودية فيكون ذلك قدحا في جعل الاصنام شركاء لله تعالى • ثم قال وما يتبع الذين يدعون من دون الله شركاء ان
يتبعون الا الظن وفي كلمة ما قولان الاول انه نفي وجحد والمعنى انهم ما اتبعوا شريك الله انما اتبعوا شيئا ظنوه شريكا لله ومثاله ان اخذنا
لو ظن ان زيدا في الدار وما كان فيها فخاطب انسانا في الدار ظنه زيدا فانه لا يقال انه خاطب زيدا بل يقال خاطب من ظنه زيدا الثاني ان ما
استفهام كانه قيل اي شيء يتبع الذين يدعون من دون الله شركاء والمقصود تقبيح فعلهم يعني انهم ليسوا على شيء ثم قال تعالى ان يتبعون الا الظن والمعنى انهم انما
اتبعوا ظنونهم الباطلة واوهامهم الفاسدة ثم بين ان هذا الظن لا حكم له وان هم الا يخرصون وذكرنا معنى الخرص في سورة الانعام عند قوله الا الظن
وان هم الا يخرصون **قوله تعالى** **هو الذي جعل لكم الليل لتسكنوا فيه الاية** اعلم انه تعالى لما ذكر
قوله ان العزة لله جميعا احتج عليه بهذه الاية والمعنى انه تعالى جعل الليل ليزول التعب والكلال بالسكون فيه وجعل النهار مبصرا لتهتدوا
به في حوائجكم بالابصار والمبصر الذي يبصر والنهار يبصر فيه وانما جعله مبصرا على طريق نقل الاسم من المسبب الى السبب فان قيل ان
قوله هو الذي جعل لكم الليل لتسكنوا فيه يدل على انه تعالى ما خلقه الا لهذا الوجه وقوله ان في ذلك لايات لقوم يسمعون يدل على انه
تعالى اراد بتخليق الليل والنهار انواعا كثيرة من الدلائل قلنا ان قوله تعالى لتسكنوا لا يدل على انه لا حكمة فيه الا ذلك بل ذلك يقتضي حصول
تلك الحكمة اما قوله ان في ذلك لايات لقوم يسمعون فالمراد يتدبرون ما يسمعون ويعتبرون به **قوله تعالى**
قالوا اتخذ الله ولدا سبحانه هو الغني له ما في السموات وما في الارض اعلم ان هذا نوع اخر من الاباطيل التي حكاها الله تعالى عن الكفار
وهي قولهم اتخذ الله ولدا ويحتمل ان يكون المراد حكاية قول من يقول الملائكة بنات الله ويحتمل ان يكون المراد قول من يقول الاوثان اولاد الله
ويحتمل ان يكون قد كان فيهم قوم من النصارى قالوا ذلك ثم انه تعالى استنكر هذا القول وقال بعده هو الغني له ما في السموات وما في الارض واعلم
ان كونه تعالى غنيا مالكا لكل ما في السموات والارض يدل على انه يستحيل ان يكون له ولد بيان ذلك من وجوه الاول انه سبحانه غني مطلقا على

ما في هذه الاية والعقل ايضا يدل عليه لانه لو كان محتاجا لاحتاج الى صانع اخر وهو محال وكل من كان غنيا فانه لا بد وان يكون
فردا منزها عن الاجزاء والابعاض وكل من كان كذلك امتنع ان ينفصل عنه جزء من اجزائه والولد عبارة عن ان ينفصل جزء من
اجزاء الانسان ثم يتولد من ذلك الجزء بحصة مثله واذا كان هذا محالا ثبت ان كونه تعالى غنيا يمتنع من ثبوت الولد له الحجة
الثانية انه تعالى غني وكل من كان غنيا كان قديما ازليا باقيا سرمديا وكل من كان كذلك امتنع عليه الانقراض والانقضاء والولد انما
يحصل للشيء الذي ينقضي وينقرض فيكون ولده قائما مقامه فثبت ان كونه تعالى غنيا يدل على انه يمتنع ان يكون له ولد لان اتخاذ الولد انما
يكون في حق من يكون محتاجا حتى يعينه ولده على المصالح الحاصلة والمتوقعة فمن كان غنيا مطلقا امتنع عليه اتخاذ الولد الحجة
الخامسة ولد الحيوان انما يكون ولدا لشرطين اذا كان مساويا له في الطبيعة والحقيقة ويكون ابتداء وجوده وتكونه منه وهذا في حق
الله تعالى محال لانه تعالى غني مطلقا وكل من كان كذلك غنيا كان واجب الوجود لذاته فلو كان لواجب الوجود ولد لكان ولده مساويا
له فيلزم ان يكون ولد واجب الوجود ايضا واجب الوجود لكن كونه واجب الوجود يمتنع تولده من غيره واذا لم يكن متولدا من غيره لم يكن ولدا
فثبت ان كونه تعالى غنيا من اقوى الدلائل على انه تعالى لا ولد له وهذه الثلاثة مع الثلاثة الاولة في غاية القوة الحجة السادسة انه تعالى
غني وكل من كان غنيا امتنع ان يكون له اب او ام وكل من تقدير عن الوالدين وجب ان يكون مقدسا عن الاولاد فان قيل يشكل هذا بالوالد
الاول قلنا الوالد الاول لا يمتنع كونه ولدا لغيره لانه سبحانه قادر على ان يخلق الوالد الاول من ابوين يقدمانه اما الحق سبحانه فانه يمتنع
افتقاره الى الابوين والا لما كان غنيا مطلقا الحجة السابعة انه تعالى غني مطلقا وكل من كان غنيا مطلقا امتنع ان يفتقر في احداث الاشياء
الى غيره اذا ثبت هذا فنقول هذا الولد اما ان يكون قديما او حادثا فان كان قديما فهو واجب الوجود لذاته اذ لو كان ممكن الوجود لافتقر الى
المؤثر وافتقار القديم الى المؤثر يقتضي ايجاد الموجود وهو محال واذا كان واجب الوجود لذاته لم يكن ولدا لغيره بل كان موجودا مستقلا بنفسه
واما ان كان الولد حادثا والحق سبحانه غني مطلقا فكان قادرا على احداثه ابتداء من غير شريك بشيء اخر فكان هذا عبدا مطلقا ولم يكن ولدا
فهذه جملة الوجوه المستنبطة من قوله هو الغني الدالة على انه يمتنع ان يكون له ولد اما قوله له ما في السموات وما في الارض فاعلم انه نظير قوله
ان كل من في السموات والارض الا اتي الرحمن عبدا وحاصله يرجع الى ان ما سوى الواحد الاحد الحق ممكن وكل ممكن محتاج وكل محتاج محدث فكل ما
سوى الواحد الاحد الحق محدث والله محدثه وخالقه وموجده وذلك يدل على فساد القول باثبات الصاحبة والولد ولما بين تعالى بالدليل
الواضح امتناع ما اضافوا اليه عطف عليهم بالانكار والتوبيخ فقال ان عندكم من سلطان بهذا منبها بهذا على انه لا حجة عندهم في ذلك البتة
ثم بالغ في ذلك الانكار فقال اتقولون على الله ما لا تعلمون وقد ذكرنا ان هذه الاية يحتج بها في ابطال التقليد في اصول الديانات وتقاة القياس
واخبار الاحاد قد يحتجون بها في ابطال هذين الاصلين وقد سبق الكلام فيه

قوله تعالى

قل ان الذين يفترون على الله الكذب لا يفلحون متاع في الدنيا اعلم انه تعالى لما بين بالدليل القاهر ان اثبات الولد لله قول باطل ثم بين انه ليس لهذا
القائل دليل على صحة قوله فقد ظهر ان ذلك المذهب افتراء على الله ونسبة لما لا يليق به اليه فبين ان من هذا حاله فانه لا يفلح البتة الا ترى انه
قال في اول سورة المؤمنين قد افلح المؤمنون وقال في اخر هذه السورة انه لا يفلح الكافرون واعلم ان قوله ان الذين يفترون على الله الكذب لا يفلحون
يدخل فيه هذه الصورة ولكنه لا يختص بهذه الصورة بل كل من قال في ذات الله وفي صفاته قولا بغير علم وبغير حجة بينة كان داخلا في هذا الوعيد
ومعنى قوله لا يفلح قد ذكرناه في اول سورة البقرة في قوله واولئك هم المفلحون وبالجملة فالفلاح عبارة عن الوصول الى المقصود والمطلوب فمعنى
لا يفلح هو انه لا ينجح في سعيه ولا يفوز بمطلوبه بل خاب وخسر ومن الناس من اذا فاز بشيء من المطالب العاجلة والمقاصد الخسيسة ظن انه قد
فاز بالمقصد الاقصى والله سبحانه ازال هذا الخيال بان قال ان ذلك المقصود الخسيس متاع قليل في الدنيا ثم لا بد من الموت وعند الموت لا بد من
الرجوع الى الله وعند هذا الرجوع لا بد ان يذيقه الله العذاب الشديد بسبب ذلك الكفر المتقدم وهذا الكلام في غاية الانتظام ونهاية الحسن
والجزالة والله اعلم

قوله تعالى

واتل عليهم نبأ نوح اذ قال لقومه يا قوم ان كان كبر عليكم مقامي الاية
اعلم انه سبحانه وتعالى لما بالغ في تقرير الدلائل والبينات وفي الجواب عن الشبه والسؤالات شرع بعد ذلك في بيان قصص الانبياء عليهم السلام
لوجوه احدها ان الكلام اذا طال في تقرير نوع من انواع العلوم فربما حصل نوع من انواع الملالة فاذا انتقل الانسان من ذلك الفن من
العلم الى فن اخر شرح صدره وطاب قلبه ووجد من نفسه رغبة جديدة وقوة حادثة وميلا قويا وثانيها ليكون للرسول عليه السلام ولاصحابه
اسوة بمن سلف من الانبياء فان الرسول اذا سمع ان معاملة هؤلاء الكفار مع كل الرسل ما كان الا على هذا الوجه خف ذلك على قلبه كما يقال المصيبة
اذا عمت خفت وثالثها ان الكفار اذا سمعوا هذه القصص وعلموا ان الجهال وان بالغوا في ايذاء الانبياء المتقدمين الا ان الله تعالى اعانهم بالاخرة
ونصرهم وايدهم وقهر اعداءهم كان سماع هؤلاء الكفار لامثال هذه القصص سببا لانكسار قلوبهم ووقوع الخوف والوجل في صدورهم وحينئذ يقللون
من ايذاء الايذاء والسفاهة ورابعها انا قد دللنا ان محمدا عليه السلام لما لم يتعلم علما ولم يطالع كتابا ثم ذكر هذه الاقاصيص من غير تفاوت ومن
غير زيادة ومن غير نقصان دل ذلك على انه صلى الله عليه وسلم انما عرفها بالوحي والتنزيل واعلم انه تعالى ذكر في هذه الصورة من قصص الانبياء
عليهم السلام ثلثة فالقصة الاولى قصة نوح عليه السلام وهي المذكورة في هذه الاية وفيها وجهان من الفائدة الاول ان قوم نوح عليه السلام لما اصروا
على الكفر والجحد عجل الله هلاكهم بالغرق فذكر الله قصتهم لتصير تلك القصة عبرة لهؤلاء الكفار وداعية الى مفارقة الجحد بالتوحيد والنبوة الثاني

ان كفار مكة كانوا يستعجلون العذاب الذي يذكره الرسول عليه السلام لهم وكانوا يقولون له كذبت ما جاءنا هذا العذاب فالله تعالى ذكر
لهم قصة نوح عليه السلام لانه عليه السلام كان يخوفهم بهذا العذاب وكانوا يكذبونه فيه ثم بالاخرة وقع كما اخبر فكذا هاهنا **المسئلة**
الثانية ان نوحا عليه السلام قال لقومه ان كان كبر عليكم مقامي وتذكيري بآيات الله فعلى الله توكلت وهذا جملة من الشرط والجزاء اما
الشرط فهو مركب من قيدين القيد الاول قوله ان كان كبر عليكم مقامي قال الواحدي في البسيط يقال كبر يكبر كبرا في السن وكبر الامر والشيء اذا
عظم تكبر كبرا وكبارة قال ابن عباس ثقل عليكم وشق عليكم وعظم امره عندكم والمقام بضم الميم مصدر كالاقامة يقال اقام بين اظهرهم مقاما واقامة
والمقام بفتح الميم الموضع الذي يقيم فيه واراد بالمقام هاهنا مكثه ولبثه فيهم وبالجملة فقوله كبر عليكم مقامي جار مجرى قولهم فلان ثقيل الظل واعلم
ان سبب هذا الثقل امران احدهما انه عليه السلام مكث فيهم الف سنة الا خمسين عاما والثاني ان اولئك الكفار كانوا قد الفوا تلك المذاهب الفاسدة
والطرق الباطلة والغالب ان من الف طريقة في الدين فانه يثقل عليه ان يدعا الى خلافها ويذكر له ركاكتها فان اقترن بذلك طول مدة الدعاء كان الثقل
واشد كراهية فان اقترن به ايراد الدلائل القاهرة على فساد ذلك المذهب كانت النفرة اشد فهذا هو السبب في حصول ذلك الثقل والقيد
الثاني هو قوله وتذكيري بآيات الله واعلم ان الطباع المشغوفة بالدنيا الحريصة على طلب اللذات العاجلة تكون شديدة النفرة عن الامر بالطاعات
والنهي عن المعاصي والمنكرات قوية الكراهية لسماع ذكر الموت وتقبيح صورة الدنيا ومن كان كذلك فانه يستثقل الانسان الذي يامرهم بالمعروف
وينهاهم عن المنكر وفي الاية وجه اخر وهو ان يكون قوله ان كان كبر عليكم مقامي وتذكيري معناه انهم كانوا اذا وعظوا الجماعة قاموا على ارجلهم يعظونهم
ليكون مكانهم ظاهرا وكلامهم مسموعا كما حكي عن عيسى عليه السلام انه كان يعظ الحواريين قائما وهم قعود واعلم ان هذا هو الشرط المذكور في هذه
الاية اما الجزاء ففيه قولان الاول ان الجزاء هو قوله فعلى الله توكلت يعني ان شدة بغضكم لي يحملكم على الاقدام على ايذائي وانا لا اقابل ذلك الشر
الا بالتوكل على الله واعلم انه عليه السلام كان ابدا متوكلا على الله تعالى وهذا اللفظ يوهم انه توكل على الله في هذه الساعة لكن المعنى انه انما توكل على
الله في هذه الساعة دفع هذا الشر في هذه الساعة والقول الثاني وهو قول الاكثرين ان جواب الشرط هو قوله فاجمعوا امركم وقوله فعلى الله توكلت
كلام اعتراض بين الشرط وجوابه كما يقول في الكلام ان كنت انكرت علي شيئا فالله حسبي فاعمل ما تريد واعلم ان جواب هذا الشرط مشتمل على قيود
خمسة على الترتيب . القيد الاول قوله فاجمعوا امركم وفيه بحثان **البحث الاول** قال الفراء الاجماع الاعداد والعزيمة على الامر
وانشد الفراء . يا ليت شعري والمنى لا تنفع . هل اغدون يوما وامري مجمع . فاذا اوردت جمع التفرق قلت جمعت القوم فهم مجمعون
وقال ابو الهيثم اجمع امره اي جعله جميعا بعد ما كان متفرقا قال وتفرقه انه جعل يدعوا فتقول مرة افعل كذا ومرة افعل كذا فلما عزم على امر
واحد فقد جمعه اي جعله جميعا فهذا هو الاصل في الاجماع ومنه قوله تعالى وما كنت لديهم اذ اجمعوا امرهم ثم صار بمعنى العزم حتى وصل بعلى
فقلت اجمعت على الامر اي عزمت عليه والاصل اجمعت الامر **البحث الثاني** روى الاصمعي عن نافع واجمعوا امركم بوصل
الى ان من الجمع وفيه وجهان الاول قال ابو علي الفارسي فاجمعوا ذوي الامر منكم فحذف المضاف وجرى على المضاف اليه ما كان
يجري على المضاف لو ثبت الثاني قال ابن الانباري المراد من الامر هاهنا وجوه كيدهم ومكرهم فالتقدير لا تدعوا من امركم شيئا الا
احضرتموه **القيد الثاني** قوله وشركاءكم وفيه بحثان . **البحث الاول** الواو هاهنا بمعنى مع والمعنى فاجمعوا امركم مع شركائكم
ونظيره قوله لو تركت الناقة وفصيلها لرضعها ولو خليت والاسد لاكلك . **البحث الثاني** يحتمل ان يكون المراد من الشركاء الاوثان
التي سموها بالالهة ويحتمل ان يكون المراد منها من كان على مثل قولهم ودينهم فان كان المراد هو الاول فانما حث الكفار على الاستعانة بالاوثان
بناء على مذهبهم من انها تضر وتنفع وان كان المراد هو الثاني فوجه الاستعانة بها ظاهر . **البحث الثالث** قرا الحسن وجماعة من القراء وشركاؤكم
بالرفع عطفا على الضمير المرفوع والتقدير اجمعوا انتم وشركاؤكم قال الواحدي وجاز ذلك من غير تاكيد الضمير كقوله اسكن انت وزوجك الجنة
لان قوله امركم فصل بين الضمير وبين المسوق فكان كالعوض من التوكيد وكان الفراء يستقبح هذه القراءة لانها توجب ان يكتب وشركاؤكم
بالواو وهذا الحرف غير موجود في المصاحف . **القيد الثالث** قوله ثم لا يكن امركم عليكم غمة قال ابو الهيثم اي مبهما من قولهم غم علينا
الهلال فهو مغموم اذا التبس قال طرفة . لعمري ما امري على بغمة نهاري ولا ليلي على بسرمد . وقال الليث انه لفي غمة من امره
اذا لم يهتد له قال الزجاج ليكن امركم ظاهرا منكشفا . **القيد الرابع** قوله ثم اقضوا الي وفيه بحثان . **البحث الاول** قال ابن الانباري
معناه ثم امضوا الي بمكروهكم وما توعدونني به تقول العرب مضى فلان يريدون مات وقضى وقال بعضهم قضى الشيء احكامه وامضاه
والفراغ منه وبه يسمى القاضي لانه اذا حكم فقد فرغ فقوله ثم اقضوا الي اي افرغوا من امركم وامضوا ما في انفسكم واقطعوا ما بيني وبينكم ومنه
قوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب اي اعلمناهم اعلاما قاطعا وقال وقضينا اليه ذلك الامر قال القفال رحمه الله ومجاز دخول كلمة الى
في هذا الموضع من قولهم برئت اليك وخرجت اليك من العهد وفيه معنى الاخبار فكانه تعالى قال ثم اقضوا الي ما يستقر رايكم عليه محكما مفروغا
منه . **البحث الثاني** قرئ ثم اقضوا الي بالفاء بمعنى ثم انتهوا الى بسركم وقيل هو من افضى الرجل اذا خرج الى الفضاء اي اصحروا به الي وابرزوه
لي . **القيد الخامس** قوله ثم لا تنظرون معناه اي لا تمهلون بعد اعلامكم اياي ما اتفقتم عليه لهذا هو تفسير هذه الالفاظ وقد نظم القاضي
هذا الكلام على احسن الوجوه فقال انه عليه السلام قال في اول الامر فعلى الله توكلت فاني واثق بوعد الله جازم بانه لا يخلف الميعاد ولا تظنوا بي
ان تهديدكم اياي بالقتل والايذاء يمنعني من الدعاء الى الله تعالى ثم انه عليه السلام اورد ما يدل على صحة دعواه فقال اجمعوا امركم فكانه

يقول لهم اجمعوا كل ما يقدرون عليه من الاسباب التي توجب حصول مطلوبكم ثم لم يقتصر على ذلك بل امرهم بان يضموا الى انفسهم شركاءهم
الذين كانوا يزعمون ان حالهم يقوى بمكانهم وبالتقرب اليهم ثم لم يقتصر على هذين بل ضم اليهما ثالثا وهو قوله ثم لا يكن امركم عليكم غمة واراد
ان يبلغوا فيه كل غاية في المكاشفة والمجاهدة ثم لم يقتصر على ذلك حتى ضم اليها رابعا فقال ثم اقضوا الي والمراد ان وجهوا كل تلك الشرور
الي ثم ضم اليه الى ذلك خامسا وهو قوله ولا تنظرون اي عجلوا ذلك باشد ما تقدرون عليه من غير انظار فهذا آخر هذا الكلام ومعلوم ان مثل
هذا الكلام يدل على انه عليه السلام كان قد بلغ الغاية في التوكل على الله تعالى وان كان قاطعا بان كيدهم لا يصل اليهم ومكرهم لا ينفذ فيه
واما قوله فان توليتم فما سألتكم من اجر ان اجري الا على الله فقال المفسرون هذا اشارة الى انه ما اخذ منهم مالا على دعوتهم الى دين الله ومتى كان
الانسان فارغا عن الطمع كان قوله اقوى تاثيرا في القلب وعندي فيه وجه آخر وهو ان يقال انه عليه السلام بين انه لا يخاف منهم بوجه من الوجوه
وذلك لان الخوف انما يحصل باحد شيئين اما بايصال الشر او بقطع المنافع فبين فيما تقدم انه لا يخاف شرهم وبين في هذه الآية انه لا يخاف منهم
بسبب ان يقطعوا منه خيرا لانه ما اخذ منهم شيئا فكان يخاف ان يقطعوا منه خيرا ثم قال وامرت ان اكون من المسلمين وفيه قولان الاول
انكم سواء قبلتم دين الاسلام او لم تقبلوه فانا مامور بان اكون على دين الاسلام والثاني اني مامور بالاستسلام لكل ما يصل الي لاجل هذه الدعوة
وهذا الوجه الذي بهذا الموضع لانه لما فاقضوا الي بين لهم انه مامور بالاستسلام وكل ما يصل اليه في هذا الباب والله اعلم **قوله**
تعالى فكذبوه فنجيناه ومن معه في الفلك الآية اعلم انه تعالى لما حكى الكلمات التي جرت بين نوح وبين اولئك الكفار ذكر ماذا
رجعت عاقبة تلك الواقعة اما في حق نوح واصحابه فاقوال احدها انه تعالى نجاهم من زحمة الكفار الثاني انه جعلهم خلائف بمعنى انهم يخلفون
من هلك بالغرق واما في حق الكفار فانه تعالى اغرقهم واهلكهم وهذه القصة اذا سمعها من صدق الرسول ومن كذب به كان زاجرا للمكلفين من حيث
يخافون ان ينزل بهم مثل ما نزل بقوم نوح ويكون داعية للمؤمنين على الثبات على الايمان ليصلوا الى مثل ما وصل اليه قوم نوح وهذه الطريقة
في الترغيب والتحذير اذا جرت على سبيل الحكاية عمن تقدم كانت ابلغ من الوعيد المبتدأ ومن هذا الوجه كثر تعالى ذكر اقاصيص الانبياء عليهم
السلام واما تفاصيل هذه القصة فهي مذكورة في سائر السور **قوله تعالى** ثم بعثنا من بعده رسلا
الى قومهم الآية اعلم ان المراد ثم بعثنا من بعد نوح رسلا ولم يسمهم وكان منهم هود وصالح وابرهيم ولوط وشعيب صلوات الله عليهم بالبينات
وهي المعجزات القاهرة فاخبر تعالى عنهم انهم جروا على منهاج قوم نوح في التكذيب ولم يزجرهم ما بلغهم من اهلاك الله تعالى المكذبين من قوم نوح عن
ذلك فلهذا قال فما كانوا ليؤمنوا بما كذبوا به وليس المراد عين ما كذبوا به لان ذلك لم يحصل في زمانهم بل المراد بمثل ما كذبوا به من البينات
لان البينات الظاهرة على الانبياء عليهم السلام اجمع كانها واحدة ثم قال تعالى كذلك يطبع الله على قلوب المعتدين واحتج اصحابنا على ان الله تعالى
قد يمنع المكلف عن الايمان بهذه الآية وتقريره ظاهر قال القاضي الطبع غير مانع من الايمان بدليل قوله تعالى بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون
الا قليلا ولو كان هذا الطبع مانعا لما صح هذا الاستثناء والجواب ان الكلام في هذه المسألة قد سبق على الاستقصاء في تفسير قوله تعالى ختم الله على قلوبهم
وعلى سمعهم فلا فائدة في الاعادة . **القصة الثانية** قصة موسى عليه السلام قوله تعالى ثم بعثنا من بعدهم موسى وهارون الى فرعون وملائه
اعلم ان هذا الكلام غني عن التفسير وفيه سؤال واحد وهو ان القوم لما قالوا ان هذا لسحر مبين فكيف حكى موسى عليه السلام انهم قالوا اسحر هذا على
سبيل الاستفهام وجوابه ان موسى عليه السلام ما حكى عنهم انهم قالوا اسحر هذا بل قال اتقولون للحق لما جاءكم ما تقولون ثم حذف عنه مفعول
اتقولون لدلالة الحال عليه ثم قال مرة اخرى اسحر هذا وهذا الاستفهام على سبيل الانكار ثم احتج على انه ليس بسحر وهو قوله فلا يفلح
الساحرون يعني ان حاصل صنعهم تخييل وتمويه ولا يفلح الساحر واما قلب العصا حية وفلق البحر فمعلوم بالضرورة انه ليس من باب التمويه
والتخييل فثبت انه ليس بسحر **قوله تعالى** قالوا اجئتنا لتلفتنا عما وجدنا عليه آباءنا في الآية مسائل
المسألة الاولى اعلم انه تعالى حكى عن فرعون وقومه انهم لم يقبلوا دعوة موسى وعللوا عدم القبول بامرين الاول قوله قالوا
اجئتنا لتلفتنا عما وجدنا عليه آباءنا قال الواحدي اللفت في اصل اللغة الصرف عن امر واصله ان يقال لفت عنقه اذا الواها ومن هذا
يقال التفت اليه اي امال وجهه اليه قال الازهري لفت الشيء ولفته اذا الواه وهذا من المقلوب واعلم ان حاصل هذا الكلام انهم قالوا
لا نترك الدين الذي نحن عليه لانا وجدنا آباءنا عليه فقد تمسكوا بالتقليد ودفعوا الحجة الظاهرة بمجرد الاصرار والسبب الثاني في عدم
القبول قوله وتكون لكما الكبرياء في الارض قال المفسرون المعنى ويكون لكما الملك والعز في ارض مصر والخطاب لموسى وهرون قال الزجاج
الملك كبرياء لانه اكبر ما يطلب من امر الدنيا وايضا فالنبي اذا اعترف القوم بصدقه صارت مقاليد امر امته اليه فصار اكبر القوم واعلم
ان السبب الاول اشارة الى التمسك بالتقليد والسبب الثاني اشارة الى الحرص على طلب الدنيا والجد في بقاء الرياسة ولما ذكر القوم هذين
السببين صرحوا بالحكم وقالوا وما نحن لكما بمؤمنين واعلم ان القوم لما ذكروا هذه المعاني حاولوا بعد ذلك ان يعارضوا معجزة موسى عليه السلام
بانواع من السحر ليظهروا عند الناس ان ما اتى به موسى من باب السحر فجمع فرعون السحرة واحضرهم فقال لهم موسى القوا ما انتم ملقون فان قيل
كيف امرهم بالكفر والسحر والامر بالكفر كفر قلنا لانه عليه السلام امرهم بالقاء الحبال والعصي ليظهر للخلق انما اتوا به عمل فاسد وسعي باطل لا على
طريق انه عليه السلام امرهم بالسحر فلما القوا حبالهم وعصيهم قال موسى ما جئتم به هو السحر الباطل والغرض منه ان القوم قالوا لموسى ان ما جئت به
سحر فذكر موسى عليه السلام ان ما ذكرتموه باطل بل الحق الذي جئتم به السحر والتمويه الذي يظهر بطلانه ثم اخبرهم بان الله تعالى يحق الحق ويبطل

الباطل وقد اخبر الله تعالى بهذا في سائر السور انه كيف ابطل ذلك السحر وذلك لسبب ان الثعبان قد يلقف كل تلك الحبال والعصي المسئلة
الثانية قوله ما جئتم به السحر ما هاهنا موصولة بمعنى الذي وهي مرتفعة بالابتداء وخبرها السحر قال الفراء وانما قال السحر بالالف واللام لانه
جواب لكلام سبق الا ترى انهم قالوا لما جاءهم موسى هذا سحر فقال لهم موسى بل ما جئتم به السحر فوجب دخول الالف واللام لان النكرة اذا اعادت عادت
معرفة يقول الرجل لغيره لقيت رجلا فيقول له من الرجل فيعيده بالالف واللام وقال له رجل من رجل لقيته في وصفه انه سأله عن الرجل الذي ذكره
له وقرأ ابو عمرو السحر بالاستفهام وعلى هذه القراءة ما استفهام يرتفع بالابتداء وجئتم به في موضع الخبر كأنه قيل اي شيء جئتم به ثم قال على وجه
التوبيخ والتقريع السحر كقوله تعالى اتقولون للحق لما جاءكم اسحر هذا ولا يفلح الساحر حيث ما اقبل وقرأ الباقون الثاني بالمد على الخبر والاول
كقولك مالك اعشرون ام ثلثون فجعلت اعشرون بدلا من كم ولا يلزم ان يصير السحر حيرا لانك اذا ابدلته من المبتدأ صار في موضعه وصار ما كان خبرا
عن المبدل خبرا عنه ثم قال تعالى ان الله سيبطله اي سيهلكه ويظهر فضيحة صاحبه ان الله لا يصلح عمل المفسدين اي لا يثبته ولا يكمله ثم قال ويحق الله
ومعنى احقاق الحق اظهاره وتقويته وقوله بكلماته اي بوعده موسى وقيل بما سبق من قضائه وقدره وفي كلمات الله لجاجة غامضة عميقة عالية وقد
ذكرناها بعض مواضع هذا الكتاب **قوله تعالى** فما امن لموسى الا ذرية من قومه الآية اعلم انه تعالى بين فيما
تقدم ما كان من موسى عليه السلام من المعجزات العظيمة وما ظهر من تلقف العصا لكل ما احضره من الآت السحر ثم انه تعالى بين القوم مشاهدة
هذه المعجزات العظيمة ما امن به منهم الا ذرية من قومه وانما ذكر تعالى ذلك تسلية لمحمد صلى الله عليه وسلم لانه كان يغتم بسبب اعراض القوم عنه
واستمرارهم على الكفر فبين ان له في هذا الباب بسائر الانبياء اسوة لان الذي ظهر من موسى عليه السلام كان في الاعجاز في مرأى العين اعظم ومع ذلك
لما امن به منهم الا ذرية واختلفوا في المراد بالذرية على وجوه الاول ان الذرية يعبر به عن القوم على وجه التحقير والتصغير ولا سبيل الى حمله على
التحقير على وجه الاهانة في هذا الموضع فوجب حمله على الصغير بمعنى قلة العدد الثاني قال بعضهم المراد اولاد من دعاه لان الاباء اسنوا والى الاكثر
اما الاولاد الين ودواعيهم على الشبات اخف الثالث ان الذرية اقوام كان اباؤهم من قوم فرعون وامهاتهم من بني اسرائيل الرابع الذرية من الذر
وآسية امرأته وحازنه وامرأة خازنه وماشطته واما الصغير بسبب قوله من قومه فقد اختلفوا ان المراد من قوم موسى او من قوم فرعون لهذا الضمير
جميعا فقد تقدم والاظهر انه عائد الى موسى لانه اقرب المذكورين ولانه نقل ان الذين امنوا به كانوا من بني اسرائيل اما قوله على خوف من فرعون وملائهم
ففيه لجاج * البحث الاول ان اولئك الذين امنوا بموسى كانوا خائفين من فرعون جدا لانه كان شديد البطش وكان قد اظهر العداوة مع موسى
واذا علم ميل القوم الى موسى كان بالغ في ايذائهم فلهذا السبب كانوا خائفين منه * البحث الثاني انما قال وملائهم مع ان فرعون واحد اجاب
الاول انه قد يعبر عن الواحد بلفظ الجمع والمراد التعظيم قال الله تعالى انا نحن نزلنا الذكر الثاني ان المراد بفرعون آل فرعون * الثالث ان هذا
من باب حذف المضاف كأنه قيل يفتنهم آل فرعون ثم قال ان فرعون لعال في الارض اي لغالب فيها قاهر وانه لمن المسرفين قيل المراد انه كثير القتل كثير التعذيب لمن يخالفه في امر من الامور والغرض منه بيان السبب الذي لاجله آمن
اولئك المؤمنين خائفين وقيل انما كان مسرفا لانه كان من اخس العبيد فادعى الالهية **قوله تعالى** وقال
موسى يا قوم ان كنتم امنتم بالله فعليه توكلوا ان كنتم مسلمين اعلم ان في هذه الآية مسائل **المسئلة الاولى** ان قوله ان كنتم امنتم
بالله فعليه توكلوا ان كنتم مسلمين جزاء معلق على شرطين احدهما متقدم والآخر متأخر والفقها قالوا المتأخر يجب ان يكون متقدما والمتقدم يجب ان
يكون متأخرا ومثاله ان يقول الرجل لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ان كلمت زيدا وانما كان الامر كذلك لان محصول قوله ان دخلت الدار فانت طالق
صار مشروطا بقوله ان كلمت زيدا والمشروط متأخر عن الشرط وذلك يقتضي ان يكون المتأخر بحسب اللفظ متقدما في المعنى وان يكون المتقدم في اللفظ
متأخرا في المعنى والتقدير كأنه يقول لامرأته حال ما كلمت زيدا ان دخلت الدار فانت طالق فلو حصل هذا التعليق قبل ان كلمت زيدا لم يقع
الطلاق اذا عرفت هذا فنقول قوله ان كنتم امنتم بالله فعليه توكلوا كأنه تعالى يقول للمسلم حال اسلامه ان كنت من المؤمنين بالله تعالى الله موكل
والامر كذلك لان الاسلام عبارة عن الاستسلام وهو الانقياد الى التكاليف الصادرة من الله تعالى واظهار الخضوع وترك التمرد
واما الايمان فهو عبارة عن صيرورة القلب عارفا بان واجب الوجود لذاته واحد وان ما سواه محدث مخلوق بحسب تدبيره وتقديره
واذا حصلت هاتان الحالتان فعند ذلك يفوض العبد جميع اموره الى الله تعالى ويحصل في القلب نور التوكل على الله فهذه الآية من اجل
الاسرار في التوكل على الله عبارة عن تفويض الامور بالكلية الى الله تعالى والاعتماد في كل الاحوال على الله واعلم ان من توكل على الله في كل المهمات
كفاه الله تعالى كل المهمات لقوله ومن يتوكل على الله فهو حسبه **المسئلة الثانية** ان هذا الذي امر موسى قومه به وهو التوكل على الله
هو الذي حكاه الله تعالى عن نوح انه قال فعلى الله توكلت وعند هذا يظهر التفاوت بين الدرجتين لان نوحا عليه السلام وصف نفسه بالتوكل على الله
وموسى عليه السلام امر قومه بذلك فكان نوح عليه السلام ناما وكان موسى عليه السلام توأم النيام **المسئلة الثالثة** انما قال عليه
توكلوا ولم يقل توكلوا عليه لان الاول يفيد الحصر كأنه عليه السلام امرهم بالتوكل عليه ونهاهم عن التوكل على الغير والامر كذلك لانه لما ثبت
ان كل ما سواه فهو ملكه وملكه وتحت تصرفه وتسخيره وتحت حكمه وتدبيره امتنع في العقل ان يتوكل الانسان على غيره فلهذا السبب جاءت
هذه الكلمة بهذه العبارة ثم بين تعالى ان موسى عليه السلام لما امرهم بذلك فلبوا قوله وقالوا على الله توكلنا اي توكلنا عليه ولا نلتفت الى احد سواه
ثم لما فعلوا ذلك استعلوا بالدعاء وطلبوا من الله تعالى شيئين احدهما ان قالوا ربنا لا تجعلنا فتنة للقوم الظالمين وفيه وجوه الاول انا نراك ان

فرعون وقومه لانك لو سلطتهم علينا لوقع في قلوبهم انا لو كنا على الحق لما سلطهم الله علينا فنصبي ذلك شبهة قوية في اصرارهم على الكفر فيصير ذلك طعنا في حقك فهذا هو المراد من قوله لا تجعلنا فتنة للقوم الظالمين الثاني انك لو سلطتهم علينا لاستوجبوا العقاب الشديد في الآخرة وذلك يكون فتنة لهم الثالث لا تجعلنا فتنة اي موضع فتنة لهم اي موضع عذاب لهم الرابع ان يكون المراد من الفتنة المفتون لان اطلاق لفظ المصدر على المفعول جايز كما يطلق بمعنى المخلوق والتكوين بمعنى المكوّن والتقدير لا تجعلنا مفتونين اذ لا يمكنهم من ان يجعلوا باطلهم قاهرا على ان تصرف عن هذا الدين الحق الذي نحن عليه هذا هو التاويل مما كذا بما ذكره الله تعالى قبل هذه الآية وهو قوله فما امن لموسى الا ذرية من قومه على خوف من فرعون وملايهم ان يفتنهم واما المطلوب الذي في هذا الدعا فهو قوله فنجنا برحمتك من القوم الكافرين واعلم ان هذا الذي يطلب بذلك على انه كان اصنام هولاء الجبابرة مرديتهم فوق اصنامهم بالمرديتهم وذلك لانا ان حملنا قوله لا تجعلنا فتنة للقوم الظالمين على انهم ان سلطوا على المسلمين صار ذلك شبهة لهم في ان هذا الدين باطل فقد عرّ الى الله تعالى بان يصون اولياء الكفار عن هذه الشبهة وقد مر هذا الدعا على طلب النجاة لانفسهم وذلك يدل على ان عنايتهم بمصالح دين اعدايهم فوق عنايتهم بمصالح انفسهم وان حملناه على ان لا يمكن الله تعالى اولياء الكفار من ان يحملوهم على ترك هذا الدين كان ذلك ايضا دليلا على ان اصنامهم بمصالح اديانهم فوق اصنامهم بمصالح ابدانهم وعلى جميع التقديرات فهذه لطيفة شريفة

قوله تعالى واوحينا الى موسى واخيه الآية اعلم انه تعالى لما شرح حزن المومنين من الكافرين وما طهر فيهم من التوكل على الله تعالى امتنعه بان امر موسى وهارون باتخاذ المساجد والاقبال على الصلوات بقال تبوا للكان اتخذه مباه كقولك بوطنه اذا اتخذه وطنا ومعناه اجعلا مصر بيوتا لقومكما ومرجعا تصيرون اليه للعبادة والصلاة ثم قال واجعلوا بيوتكم قبلة وفيه لغات البحث الاول من الناس من قال المراد من البيوت المساجد كما في قوله تعالى في بيوت اذن الله ان ترفع ويذكر فيها اسمه ومنهم من قال المراد مطلق البيوت اما الاولون فقد فسروا القبلة بالجانب الذي يستقبل في الصلاة ثم قال والمراد من قوله واجعلوا بيوتكم قبلة اي اجعلوا بيوتكم مساجد تستقبلونها لاجل الصلاة وقال الفراء واجعلوا بيوتكم قبلة اي الى القبلة وقال ابن الانباري واجعلوا بيوتكم قبلة اي قبلا يعني مساجد فاطلق لفظ الوحدان والمراد الجمع واختلفوا في ان هذه القبلة ان كانت وظاهر لفظ القران لا بد لها من تعيين فانه نقل عن ابن عباس انه قال كانت الكعبة قبلة موسى عليه السلام وكان الحسن يقول الكعبة قبلة كل الانبياء عليهم السلام وانما وقع العدول عنه بامر الله تعالى في ايام الرسول عليه السلام بعد الهجرة وقال اخرون كانت تلك القبلة صخرة بيت المقدس واما القايلون بان المراد من لفظ البيوت المذكورة في هذه الآية مطلق البيوت فقولا لهم بانه تعالى بين قوله قبلة وحينيذ الاولى ان المراد بجعل تلك البيوت قبلة اي متقابلة والمقصود منه حصول الجمعة واعتضاد البعض بالبعض وقال اخرون المراد واجعلوا دوركم قبلة اي صلوا في بيوتكم **البحث الثاني** انه تعالى خص موسى وهرون في اول هذه الآية بالخطاب فقال ان تبوآ لقومكما ثم عمّ هذا الخطاب فقال واجعلوا بيوتكم قبلة والسبب فيه انه تعالى امر موسى وهرون ان تبوا لقومهما بيوتا باتخاذ المساجد واقامة الصلاة فيها لان ذلك مما يفوض الى الانبياء ثم جاء الخطاب بعد ذلك عاما لهما ولقومهما بيوتا باتخاذ المساجد واقامة الصلاة فيها لان ذلك واجب على الكل ثم خص موسى عليه السلام في آخر الكلام بالخطاب فقال وبشر المومنين وذلك لان الغرض الاصلي من جميع العبادات حصول هذه البشارة فخص الله تعالى موسى بها ليدل ذلك على ان الاصل في الرسالة هو موسى عليه السلام وان هرون عليه السلام متبع له **البحث الثالث** ذكر المفسرون في كيفية هذه الواقعة وجوها الاول ان موسى عليه السلام ومن معه كانوا في اول امرهم مامورين بان يصلوا في بيوتهم خفية من الكفرة ليظهروا عليهم فيردوهم ويصدوهم عن دينهم كما كان المومنون على هذه الحالة في اول الاسلام بمكة الثاني قبل انه تعالى لما ارسل موسى اليهم امر فرعون بتخريب مساجد بني اسرايل ومنعهم من الصلاة فامرهم الله ان يتخذوا مساجد في بيوتهم ويصلوا فيها خوفا من فرعون الثالث انه تعالى لما ارسل موسى اليهم امر فرعون وقومه واظهر فرعون تلك الدعاوي الشديدة امره الله تعالى موسى وهرون وقومهما باتخاذ المساجد على رغم الاعداء وتكفل الله تعالى بانه يصونهم عن شر الاعداء **قوله تعالى** وقال موسى ربنا انك آتيت فرعون وملاه زينة واموالا اعلم ان موسى عليه السلام لما بلغ في اظهار المعجزات القاهرة الظاهرة وابى القوم مصرين على الجحد والعناد والانكار اخذ يدعو عليهم ومن حق من يدعو على الغير ان يذكر اولا سببا يقتضيه على ذلك الجزاء وكان جرمهم هو انهم لاجل حبهم الدنيا تركوا الدين فلهذا السبب قال عليه السلام ربنا انك آتيت فرعون وملاه زينة واموالا والزينة عبارة عن الحسن والجمال واللباس والدواب واثاث البيت والمال وما يزيد على هذه الاشياء من الصامت والناطق ثم قال ربنا ليضلوا عن سبيلك وفيه مسلكان **المسلك الاول** قراءة عاصم وحمزة والكسائي ليضلوا بضم الياء والباقون بفتح الياء والفرق بين الاول ان اللام في الفعل المضموم اللام تفيد التعليل والمعنى ان موسى قال يا رب انك اعطيتهم هذه الزينة والاموال لاجل ان يضلوا فقد صار هذا على انه تعالى قد يريد اضلال المكلفين الثاني انه تعالى قال واشدد على قلوبهم فقال انه قد اجيبت دعوتكما وذلك ايضا يدل على المقصود فقال القاضي لا يجوز ان يكون المراد من هذه الآية ما ذكرتم ويدل عليه وجوه الاول انه ثبت انه تعالى منع عن فعل القبيح وارادة الكفر قبيحة والثاني انه لو اراد ذلك الكفار مطيعين لله تعالى على سبب كفرهم لانه لا معنى للطاعة الا الاتيان بما يوافق الارادة ولو كان كذلك لما استحقوا اللعن عليهم بطمس الاموال وشد القلوب والثالث انا لو جوزنا ان يريد اضلال العباد لجوزنا ان يبعث الانبياء عليهم السلام بالدعاء الى الاضلال ولجاز ان يقول الكذابين الضالين المضلين باظهار المعجزات عليهم وفيه هدم الدين وابطال الثقة بالقرآن والرابع انه كان

لا يجوز ان يقول لموسى وهرون عليهما السلام فقولا له قولا لينا لعله يتذكر او يخشى وان يقول ولقد اخذنا آل فرعون بالسنين
ونقص من الثمرات لعلهم يتذكرون ثم انه تعالى اراد الضلال منهم واعطاهم النعم لكي يضلوا لان ذلك كالمناقضة فلا بد من
حمل احدهما على موافقة الآخر والخامس انه لا يجوز ان يقال ان موسى عليه السلام دعا ربه بان يطمس على اموالهم لاجل ان لا يؤمنوا مع
تشدده في ارادة الايمان واعلم انا قد اجبنا في تكثير هذه الوجوه في مواضع كثيرة من هذا الكتاب واذا ثبت هذا فنقول تاويل هذه
الكلمة وذلك من وجوه الاول ان اللام في قوله ليضلوا عن لام العاقبة كقوله فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا ولما كانت عاقبة
قوم موسى هو الضلال وقد اعلمه الله ذلك لا جرم عبر عن هذا المعنى بهذا اللفظ الثاني ان قوله ربنا ليضلوا عن سبيلك اي لئلا يضلوا
عن سبيلك بحذف لا لدلالة المعقول عليه كقوله تعالى يبين الله لكم ان تضلوا والمراد ان لا تضلوا وكقوله تعالى قالوا بلى قد شهدنا ان يقولوا
يوم القيامة والمراد لئلا يقولوا ومثل هذا الحذف كثير في القرآن الثالث ان يكون موسى ذكر ذلك على سبيل التعجب المقرون بالانكار
والتقدير كانك اتيتهم ذلك لهذا الغرض فانهم لا ينفقون هذه الاموال الا فيه فكانه قال اتيتهم زينة واموالا لاجل ان يضلوا عن
سبيلك ثم حذف حرف الاستفهام كما في قوله كذبتك عينك ام رايت بواسط غلس الظلام من الذباب خيالا واراد كذبتك وكذا
هاهنا الرابع قال بعضهم هذه اللام لام الدعاء وهي لام مكسورة تجزم المستقبل ويفتتح بها الكلام فيقال ليغفر الله للمؤمنين وليعذب الله
الكافرين والمعنى ربنا اتيتهم بالضلال عن سبيلك الخامس ان هذه اللام لام التعليل لكن بحسب ظاهر الامر لا في نفس الحقيقة وتقريره
انه تعالى لما اعطاهم هذه الاموال وصارت تلك الاموال سببا لمزيد البغي والكفر اشبهت هذه الحالة حالة من اعطا المال لاجل الاضلال
فورد هذا الكلام بلفظ التعليل لاجل هذا المعنى السادس انا بينا في تفسير قوله يضل به كثيرا في اول سورة البقرة ان الضلال قد جاء في
القرآن بمعنى الهلاك يقال ضل الماء في اللبن اي هلك فيه اذا ثبت هذا فنقول قوله ربنا ليضلوا عن سبيلك معناه ليهلكوا ويموتوا ونظيره
قوله تعالى فلا تعجبك اموالهم ولا اولادهم انما يريد الله ليعذبهم بها فهذا جملة ما قيل في هذا الباب واعلم انا قد اجبنا عن هذه الوجوه مرارا
كثيرة في هذا الكتاب ولا باس ان نعيد بعضها في هذا المقام فنقول الذي يدل على جواز الاضلال من الله تعالى وجوه الاول ان العبد لا
يقصد الا حصول الهداية فلما لم يحصل الهداية بل حصل الاضلال الذي لا يريده علمنا ان حصوله ليس من العبد بل من الله فان قالوا انه ظن
بهذا الضلال انه هدى فلا جرم اوقعه وادخله في الوجود فنقول فعلى هذا يكون اقدامه على تحصيل هذا الجهل سبب الجهل السابق فلو كان
حصول ذلك الجهل السابق سبب جهل آخر لزم التسلسل وهو محال فثبت ان هذه الجهالات والضلالات لا بد من انتهائها الى جهل اول
وضلال اول وذلك لا يمكن ان يكون باحداث العبد وتكوينه لانه كرهه وانما اراد ضده فوجب ان يكون من الله الثاني انه تعالى لما خلق الخلق
بحيث يحبون المال والجاه حبا شديدا لا يمكنه ازالة هذا الحب عن نفسه البتة فكان حصول هذا الحب يوجب الاعراض عمن يستخدمه
ويوجب التكبر عليه وترك الالتفات الى قوله وذلك يوجب الكفر فهذه الاشياء بعضها يتادى الى بعض تادبا على سبيل اللزوم فوجب ان يكون
فاعل هذا الكفر هو الذي خلق الانسان مجبولا على حب المال والجاه والثالث وهو الحجة الكبرى ان القدرة بالنسبة الى الضدين على السوية فلا
يرجح احد الطرفين على الثاني الا لمرجح وذلك المرجح ليس من العبد والا لعاد الطلب فيه فلا بد وان يكون من الله واذا كان كذلك كانت الهداية
والضلال من الله الرابع انه تعالى اعطى فرعون وقومه زينة واموالا وقوى حب ذلك المال والجاه في قلوبهم واودع في طباعهم نفرة شديدة عن
خدمة موسى والانقياد له لا سيما كان فرعون كالمنعم في حقه والمربي له والنفرة عن خدمة من هذا شانه راسخة في القلوب وكل ذلك يوجب
اعراضهم عن قبول دعوة موسى واصرارهم على انكار صدقه فثبت بالدليل العقلي ان اعطاء الله فرعون وقومه زينة الدنيا واموالا لا بد وان
يكون موجبا لضلالهم فثبت ان ما اشعر به ظاهر اللفظ فقد ثبت صحته بالعقل الصريح فكيف يمكن ترك ظاهر اللفظ في مثل هذا
المقام وكيف يحسن حمل الكلام على الوجوه المتكلفة الضعيفة جدا اذا عرفت هذا فنقول اما الوجه الاول وهو حمل اللام على لام العاقبة
فضعيف لان موسى عليه السلام ما كان عالما بالعواقب فان قالوا الله اخبره بذلك قلنا فلما اخبر الله عنهم انهم لا يؤمنون كان صدور الايمان
منهم محالا لان ذلك يستلزم انقلاب خبر الله تعالى كذبا وهو محال والمفضي الى المحال محال واما الوجه الثاني وهو قولهم يحمل قوله ليضلوا عن
سبيلك على ان المراد لئلا يضلوا عن سبيلك فنقول ان هذا التاويل ذكره ابو علي الجبائي في تفسيره واقول انه لما شرع في تفسير قوله
تعالى ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك ثم نقل عن بعض اصحابنا انهم فسروا فمن نفسك على سبيل الاستفهام بمعنى
الانكار ثم انه استبعد هذه القراءة وقال انها تقتضي تحريف القرآن وتغييره وتفتح باب تاويلات الباطنية وبالغ في انكار تلك القراءة وهذا
الوجه الذي ذكره هاهنا سر من ذلك لانه قلب النفي اثباتا والاثبات نفيا وتجويزه يفتح باب ان لا يبقى الاعتماد على القرآن لا في نفيه ولا في اثباته
وحينئذ يبطل القرآن بالكلية وهذا بعينه هو الجواب عن قوله المراد منه الاستفهام بمعنى الانكار فان تجويزه يوجب تجويز مثله في سائر
المواضع فلعله تعالى انما قال اقيموا الصلاة واتوا الزكاة على سبيل الانكار والتعجب واما بقية الجوابات فلا يخفى ضعفها ثم انه تعالى حكى عن
موسى انه قال ربنا اطمس على اموالهم ذكرنا معنى الطمس عند قوله تعالى من قبل ان نطمس وجوها والطمس هو المسخ قال ابن عباس بلغنا ان الدراهم
والدنانير صارت حجارة منقوشة كهيئتها صحاحا وانصافا واثلاثا وجعل سكرهم حجارة ثم قال واشدد على قلوبهم ومعنى الشد على القلوب الاستيثاق
منها حتى لا يدخلها الايمان قال الواحدي وهذا دليل على ان الله تعالى يفعل ذلك بمن يشاء ولولا ذلك لما جبر موسى عليه السلام على هذا السؤال ثم

قال فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الاليم وفيه وجهان احدهما انه يجوز ان يكون معطوفا على قوله ليضلوا والتقدير ربنا ليضلوا عن
سبيلك فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الاليم وقوله ربنا اطمس على اموالهم واشدد على قلوبهم يكون اعتراضا والثاني ان يكون جوابا لقوله
واشدد والتقدير اطبع على قلوبهم واقسها حتى لا يؤمنوا فانها تستحق ذلك ثم قال تعالى قد اجيبت دعوتكما ففيه وجهان الاول قال ابن
عباس ان موسى كان يدعو وهارون كان يؤمن فلذلك قال دعوتكما وذلك لان من يقول عند دعاء الداعي امين فهو ايضا داع لان قوله
امين تاويله استجب فهو سائل كما ان الداعي سائل ايضا الثاني لا يبعد ان يكون كل واحد منهما ذكر هذا الدعاء غاية ما في الباب ان يقال انه
تعالى حكى هذا الدعاء عن موسى بقوله وقال موسى ربنا انك اتيت فرعون وملاه زينة الا ان هذا لا ينافي ان يكون هارون قد ذكر الدعاء
ايضا واما قوله فاستقيما يعني فاستقيما على الدعوة والرسالة والزيادة في الزام الحجة فقد لبث نوح في قومه الف عام الا قليلا فلا
يستعجلا قال ابن جريج ان فرعون لبث بعد هذا الدعاء اربعين سنة واما قوله ولا تتبعان سبيل الذين لا يعلمون ففيه بحثان الاول
المعنى لا تتبعا سبيل الجاهلين الذين يظنون انه متى كان الدعاء مجابا كان المقصود حاصلا في الحال فربما اجاب الله دعاء انسان في مطلوبه
الا انه انما يوصله اليه في وقته المقدر والاستعجال لا يصدر الا من الجهال وهذا كما قال لنوح عليه السلام اني اعظك ان تكون من الجاهلين
واعلم ان هذا النهي لا يدل على ان ذلك قد صدر من موسى عليه السلام كما ان قوله لئن اشركت ليحبطن عملك لا يدل على حصول الشرك منه البحث
الثاني قال الزجاج قوله ولا تتبعان موضعه جزم والتقدير ولا تتبعا الا ان النون الشديدة دخلت على النهي مؤكدة وكسرت لسكونها وسكون
التي قبلها فاختير لها الكسرة لانها بعد الالف تشبه نون التثنية وقرا ابن عامر ولا تتبعان بتخفيف النون **قوله تعالى**
وجاوزنا ببني اسرائيل البحر فاتبعهم فرعون وجنوده الاية اعلم ان تفسير هذا اللفظ في قوله وجاوزنا ببني اسرائيل البحر مذكور في سورة الاعراف
والمعنى انه تعالى لما اجاب دعاءهما امر بني اسرائيل بالخروج من مصر في الوقت المعلوم ويسر لهم اسبابه وفرعون كان غافلا عن ذلك فلما سمع انهم
خرجوا وعزموا على مفارقة مملكته خرج في عقبهم وقوله فاتبعهم اي فلحقهم يقال اتبعه حتى اتبعته وقوله بغيا وعدوا البغي طلب الاستعلاء
بغير حق والعدو والظلم روي ان موسى عليه السلام لما خرج مع قومه وصلوا الى طرف البحر وقرب فرعون مع عساكره منهم وقعوا في خوف شديد
لانهم صاروا بين بحر مغرق وجند مهلك فانعم الله عليهم بان اظهر لهم طريقا في البحر على ما ذكر الله تعالى هذه القصة بتمامها في سائر السور
ثم ان موسى عليه السلام مع اصحابه دخلوا وعرجوا وبقي الله تعالى ذلك الطريق اليبس ليطمع فرعون وجنوده في التمكن من العبور فلما دخل
مع جمعه غرقه الله تعالى بان يوصل اجزاء الماء بعضها ببعض وازال القلق فهو معنى قوله فاتبعهم فرعون وجنوده وتبين ما كان في قلبهم من البغي
وهو محبة الافراط في قتلهم وظلمهم والعدو وهو تجاوز الحد ثم ذكر تعالى انه لما ادركه الغرق اظهر كلمة الاخلاص ظنا منه انها تنجيه من تلك الافة
وهاهنا سؤالات **السؤال الاول** ان الانسان اذا وقع في الغرق لا يمكنه ان يتلفظ بهذا اللفظ فكيف حكى الله تعالى عنه انه ذكر ذلك
والجواب من وجهين الاول ان مذهبنا ان الكلام الحقيقي هو كلام النفس لا كلام اللسان فهو انما ذكره بكلام النفس لا بكلام اللسان ويمكن ان
يستدل بهذه الاية على اثبات كلام النفس لانه تعالى حكى عنه انه قال هذا الكلام وثبت بالدليل ان ما قاله باللسان فوجب الاعتراف بثبوت كلام
غير كلام اللسان وهو المطلوب **السؤال الثاني** انه امن ثلاث مرات اولها قوله امنت وثانيها قوله لا اله الا الذي امنت به بنوا اسرائيل
وثالثها قوله وانا من المسلمين فما السبب في عدم القبول والله تعالى متعال عن ان يلحقه غيظ وحقد حتى يقال انه لاجل ذلك الحقد لم يقبل منه
هذا الاقرار والجواب ان العلماء ذكروا فيه وجوها الاول انه انما امن عند نزول العذاب والايمان في هذا الوقت غير مقبول لانه عند نزول
العذاب يصير الحال وقت الالجاء وفي هذه الحال لا تكون التوبة مقبولة ولهذا السبب قال تعالى فلم يك ينفعهم ايمانهم لما راوا باسنا الوجه
الثاني وهو قوله انما ذكر هذه الكلمة ليتوسل بها الى دفع تلك البلية الحاضرة والمحنة الناجزة فما كان مقصوده من هذه الكلمة الاقرار بوحدانية الله
تعالى والاعتراف بعزة الربوبية وذلة العبودية وعلى هذا التقدير فما كان ذكر هذه الكلمة مقرونا بالاخلاص فلهذا السبب ما كان مقبولا
الوجه الثالث وهو ان ذلك الاقرار كان مبنيا على محض التقليد الا ترى انه قال لا اله الا الذي امنت به بنوا اسرائيل فكانه اعترف بانه لا يعرف
الله الا انه سمع من بني اسرائيل ان للعالم الها فهو اقر بذلك الاله الذي سمع من بني اسرائيل انهم اقروا بوجوده فكان هذا محض التقليد فلهذا السبب
لم تصر الكلمة مقبولة منه ومزيد التحقيق فيه ان فرعون على ما بيناه في سورة طه كان من الدهرية وكان من المنكرين لوجود الصانع تعالى ومثل
هذا الاعتقاد الفاحش لا تزول ظلمته الا بنور الحجة القطعية والدلائل اليقينية اما بالتقليد المحض فلا يفيد لانه يكون ضما لظلمة التقليد
الى ظلمة الجهل السابق الوجه الرابع رايت في بعض الكتب ان بعض اقوام بني اسرائيل لما جاوزوا البحر اشتغلوا بعبادة العجل الذي امنوا بعبادته
في ذلك الوقت فكانت هذه الكلمة في حقه سببا لزيادة الكفر الوجه الخامس ان اكثر اليهود كانت قلوبهم مائلة الى التشبيه والتجسيم ولهذا
السبب اشتغلوا بعبادة العجل لظنهم انه تعالى حل في جسد ذلك العجل ونزل فيه فلما كان الامر كذلك قال فرعون امنت انه لا اله الا الذي امنت
به بنوا اسرائيل فكانه امن بالاله الموصوف بالجسمية والحلول والنزول وكل من اعتقد ذلك كان كافرا فلهذا السبب ما صح ايمان فرعون الوجه
السادس الايمان انما كان يتم بالاقرار بوحدانية الله تعالى وبالاقرار بنبوة موسى عليه السلام فهاهنا لما اقر فرعون بالوحدانية لا جرم لم يصح ايمانه
ونظيره ان الواحد من الكفار لو قال الف مرة اشهد ان لا اله الا الله فانه لا يصح ايمانه الا اذا قال معه واشهد ان محمدا رسول الله فكذا هاهنا الوجه
السابع روى صاحب الكشاف ان جبريل صلوات الله عليه اتى فرعون بفتيا ما قول الامير في عبد نشا في مال مولاه ونعمته فكفر نعمته وجحد حقه

وادعى السيادة دونه فكتب فرعون فيه بقول ابو العباس الوليد بن مصعب جزا العبد الطارح عن سيده الكافر نعمه ان يغرق في البحر
ان فرعون لما عرف دفع جبريل عليه السلام اليه خطه . اما قوله تعالى الآن وقد عصيت قبل وكنت من المفسدين ففيه سؤالان السؤال الاول
من القائل له الآن وقد عصيت قبل والجواب الاخبار دالة على ان قائل هذا القول هو جبريل عليه السلام وانما ذكر قوله وكنت من المفسدين
في مقابلة قوله وانا من المسلمين ومن الناس من قال قائل هذا القول هو الله تعالى لانه ذكر بعين فاليوم ننجيك ببدنك الى قوله وان كثيرا من الناس
عن اياتنا لغافلون وهذا الكلام ليس الا كلام الله تعالى السؤال الثاني ظاهر اللفظ يدل على انه انما تقبل المعصية والفساد
السابق وصحة هذا التعليل يمنع من قبول التوبة والجواب من ذهب اصحابنا ان قبول التوبة غير واجب عقلا واحد لا يلزم على
صحة ذلك المذهب هذه الآية وايضا فالتعليل ما وقع بمجرد المعصية السابقة بل تلك المعصية مع كونه من المفسدين السؤال
الثالث هل يصح ان جبريل عليه السلام احد بشرا لانه من الطين لا يتوب عصيا عليه والجواب الاقرب انه لا يصح لان في
تلك الحالة اما ان يقال التكليف كان ثابتا او ما كان ثابتا فان كان ثابتا لم يجز على جبريل عليه السلام ان يمنعه من التوبة بل يجب عليه ان
يحثه على التوبة وعلى كل طاعة لقوله تعالى وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان وايضا فلو منعه على ما ذكروه لكان
التوبة ممكنة لان الاخرس قد يتوب بان يندم بقلبه ويعزم على ترك معاودة القبيح وحينئذ لا يبقى لما فعله جبريل فائدة وايضا لو منعه من
التوبة لكان قد رضي ببقائه على الكفر والرضا بالكفر كفر وايضا فكيف يليق بالله سبحانه ان يقول لموسى وهرون تقولا له قولا لينا لعله يتذكر
او يخشى ثم يامر جبريل بان يمنعه من الايمان ولو قبل ان جبريل عليه السلام انما فعل ذلك من عند نفسه لا بامر الله تعالى فهذا يبطله قول جبريل عليه
السلام وما نتنزل الا بامر ربك وقوله تعالى بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وقوله لا يسبقونه بالقول واما ان قيل ان التكليف كان
زايلا عن فرعون في ذلك الوقت فحينئذ لا يبقى لهذا الفعل الذي فعل جبريل عليه السلام اليه فائدة اصلا قال تعالى فاليوم ننجيك ببدنك وفيه وجوه
الاول ننجيك ببدنك اي نلقيك بعوة من الارض وهي النجاة المرتفعة . الثاني نخرجك من البحر ونخلصك مما وقع فيه قومك من قعر البحر ولكن بعد
ان تغرق وقوله ببدنك في موضع الحال اي في الحال الذي انت جسد لا روح فيه . الثالث ان هذا وعد له بالنجاة على سبيل التهكم
كما في قوله فبشرهم بعذاب اليم كانه قيل له نجيك لكن هذه النجاة انما تحصل لبدنك لا لروحك ومثل هذا الكلام قد يذكر على سبيل الاستهزاء
كما يقال لعدوك ولكن بعد ان تموت ونخلصك من البحر ولكن بعد ان تموت . الرابع قرا بعضهم ننجيك بالحاء اي نلقيك بناحية من ابي البحر
وذلك انه طرح بعد الغرق بجانب من جوانب البحر فنظر بنو اسرائيل الى جثته وعرفوه بالعلامة التي كانت في جسده وهي ان جسده كان اطول من
اطول الرجال وكان احمر الشعر وكان له سرادق من حديد فلما رأوه علموا انه هو فلما رأوه صار ذلك سببا لزوال خوفهم عنه وصاروا
كانه غير مبالين به . الخامس المراد ننجيك ببدنك كاملا سويا لم تتغير . السادس ننجيك ببدنك
اي نخرجك من البحر عريانا من غير لباس . السابع ننجيك ببدنك اي بذرعك قال الليث البدن هو الدرع الذي يكون قصير الكمين وقوله ببدنك
اي بذرعك وهذا منقول عن ابن عباس قال كان عليه درع من ذهب يعرف بها فاخرجه الله تعالى من الماء مع ذلك الدرع ليعرف وانما قلنا ان هذا
هذا انما كان ذلك معجزة لموسى عليه السلام واما قوله لتكون لمن خلفك اية فيه وجوه الاول ان قوما مما اعتقدوا في الهيته لما لم يشاهدوا الغرق
لم يكونوا بذلك وزعموا انه مثله لا يموت فاظهر الله تعالى امره بان اخرجه من الماء مصورة حتى شاهدوه وزالت الشبهة عن قلوبهم وقيل كان سحرة
على مذهب بني اسرائيل الثاني لا يبعد انه تعالى اراد ان يشاهده الخلق على ذلك الذل والمهانة بعد ما سمعوا منه قوله انا ربكم الاعلى ليكون ذلك زاجرا
للخلق عن مثل طريقته ويعرفوا انه كان بالامس في نهاية الجلالة والعظمة ثم ال امره الى ما ترون . الثالث قرا بعضهم لمن خلفك بالكاف اي ليكون
علامة لك اية كسائر ايامه . الرابع انه تعالى لما غرقه مع جميع قومه ثم انه تعالى ما اخرج احدا منهم من قعر البحر بل خصه بالاخراج كان تخصيصه
بهذه الحالة اية عجيبة دالة على كمال قدرة الله تعالى وعلى صدق موسى في دعوى النبوة واما قوله تعالى وان كثيرا من الناس عن اياتنا
لغافلون فالاظهر انه تعالى لما ذكر قصة موسى وفرعون وذكر حال عاقبة فرعون ختم ذلك بهذا الكلام وخاطب به محمدا عليه السلام فيكون ذلك
زجرا له عن الاعراض عن الدلائل وتحذيرا لهم على التامل فيها والاعتبار بها فان المقصود من ذكر هذه القصص حصول الاعتبار كما قال لقد كان
في قصصهم عبرة لاولي الالباب والله اعلم قوله تعالى ولقد بوانا بني اسرائيل مبوا صدق ورزقناهم
من الطيبات اعلم انه تعالى لما ذكر ما وقع عليه تعلم سيا واقعة فرعون وجنوده ذكر ايضا في هذه الاية ما وقع عليه التعلم في امر بني اسرائيل وههنا بحثان
البحث الاول ان قوله بوانا بني اسرائيل مبوا صدق اي اسكناهم مكانا صدقا اي مكانا محمودا وقوله مبوا صدق فيه وجهان الاول ان يكون
مبوا مصدرا اي بوانا هم تبوية صدق والثاني ان يكون المبنى من الاصل مرضيا وانما وصف المبوا بكونه صدقا لان عادت العرب انها اذا مدحت
شيئا اضافته الى الصدق تقول رجل صدق وقدم صدق وقال تعالى رب ادخلني مدخل صدق واخرجني مخرج صدق والسبب فيه ان ذلك
الشيء اذا كان كاملا في فنه صالحا للغرض المطلوب منه فكل من يظن فيه من البعد فانه لا بد وان يصدق ذلك الظن البحث الثاني
اختلفوا في ان المراد ببني اسرائيل في هذه الاية اليهود الذين كانوا في زمن موسى ام الذين كانوا في زمن محمد عليه السلام اما القول الاول
فقد قال به قوم ودليلهم انه تعالى لما ذكر هذه الاية عقيب قصة موسى عليه السلام كان حمل هذه الاية على احوالهم اولى وعلى هذا التقدير
كان المراد بقوله ولقد بوانا بني اسرائيل مبوا صدق الشام ومصر وتلك البلاد فانها بلاد النخل الخصب قال تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا
من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى الذي باركنا حوله والمراد من قوله ورزقناهم من الطيبات تلك المنافع وايضا المراد منها انه تعالى اورثهم ما

قوله تعالى

اسرائيل جميع ما كان تحت ايدي قوم فرعون من الناطق والصامت والحرث والنسل كما قال واورثنا القوم الذين كانوا يستضعفون مشارق الارض ومغاربها ثم قال فما اختلفوا حتى جاءهم العلم والمراد ان قوم موسى عليه السلام نشؤا على ملة واحدة ومقالة واحدة من غير اختلاف حتى قرأوا التوراة فحينئذ نشبت المسائل والمطالب ووقع الاختلاف بينهم ثم بين تعالى ان هذا النوع من الاختلاف لابد وان يبقى في دار الدنيا وانه تعالى يقضي بينهم يوم القيامة واما القول الثاني وهو ان المراد ببني اسرائيل في هذه الآية اليهود الذين كانوا في زمن محمد عليه السلام فهذا قاله قوم عظيم من المفسرين قال ابن عباس وهم قريظة والنضير وبنو قينقاع اتزلناهم منزل صدق ما بين المدينة والشام ورزقناهم من الطيبات والمراد ما في تلك البلاد من الرطب والتمر التي ليس مثلها في البلاد طيبا ثم انهم بغوا على دينهم ولم يظهر فيهم الاختلاف حتى جاءهم العلم والمراد من العلم القرآن النازل على محمد صلى الله عليه وسلم وانما سماه علما لانه سبب العلم وتسمية السبب باسم المسبب مجاز مشهور وفي كون القرآن سببا لحدوث الاختلاف وجهان الاول ان اليهود كانوا يخبرون بمبعث محمد عليه السلام ويفتخرون به على سائر الناس فلما بعثه الله كذبوه حسدا وبغيا وايثارا للبقاء في الرياسة وامن به طائفة منهم فبهذا الطريق صار نزول القرآن سببا لحدوث الاختلاف فيهم الثاني ان يقال ان هذه الطائفة من بني اسرائيل كانوا قبل نزول القرآن كفارا مصرين بالكلية وبقوا على هذه الحالة حتى جاءهم العلم بعد ذلك اختلفوا فآمن قوم وبقي على كفرهم اقول المعتمد واما قوله تعالى ان ربك يقضي بينهم يوم القيامة فيما كانوا فيه يختلفون فالمراد منه ان هذا النوع من الاختلاف لا حيلة في ازالته في دار الدنيا وانه تعالى في الآخرة يقضي بينهم فيميز المحق من المبطل والصديق من الزنديق

قوله تعالى فان كنت في شك مما انزلنا اليك فاسأل الذين يقرؤون الكتاب اعلم انه تعالى لما ذكر من قبل اختلافهم عند ما جاءهم العلم اورد على الرسول عليه السلام في هذه الآية ما يقوي قلبه في صحة القرآن والنبوة فقال فان كنت في شك مما انزلنا اليك وفي الآية مسائل

المسئلة الاولى قال الواحدي الشك في موضوع اللغة ضم بعض الشيء الى بعض يقال شك الجواهر في العقد اذا ضم بعضها الى بعض وشككت الصيد اذا رميته فعطفت به الى يدك وارجله الى ارجله والشكائك من الهوادج ما شك بعضها ببعض والشكاك البيوت المصطفة والشكائك الادعياء لانهم يشكون انفسهم الى قوم ليسوا منهم اي يضمون وشك الرجل بالسلاح اذا دخل فيه وضمه الى نفسه والزمه اياها فاذا قالوا شك فلان بالامر اردنا انه وقف نفسه بين شيئين لا يعرف هذا او نحوه هذا هو الذي ذهب اليه ما يتوهمه شبهاء اخر خلافه

المسئلة الثانية اختلف المفسرون في ان المخاطب بهذا الخطاب من هو فقيل هو النبي عليه السلام وقيل غيره اما من قال بالاول فاختلفوا على وجوه الاول ان الخطاب مع النبي عليه السلام في الظاهر والمراد غيره كقوله يا ايها النبي اذا طلقتم النساء وكقوله يا ايها النبي اتق الله ولا تطع الكافرين والمنافقين وكقوله لئن اشركت ليحبطن عملك وكقوله لعيسى ابن مريم ءانت قلت للناس وغير ذلك من الامثلة المشهورة اياك اعني واسمعي يا جارة والذي يدل على صحة ما ذكرناه وجوه الاول قوله تعالى بعد آخر الصورة يا ايها الناس ان كنتم في ريب من البعث فانا خلقناكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم من مضغة مخلقة وغير مخلقة لنبين لكم ونقر في الارحام ما نشاء الى اجل مسمى ثم نخرجكم طفلا ثم لتبلغوا اشدكم ومنكم من يتوفى ومنكم من يرد الى ارذل العمر لكيلا يعلم من بعد علم شيئا وترى الارض هامدة فاذا انزلنا عليها الماء اهتزت وربت وانبتت من كل زوج بهيج ذلك بان الله هو الحق وانه يحيي الموتى وانه على كل شيء قدير وان الساعة آتية لا ريب فيها وان الله يبعث من في القبور فان هذه الآيات كلها خطاب مع الكفار على ما لا يخفى على المتأمل الثاني ان قوله تعالى فان كنت في شك مما انزلنا اليك فاسأل الذين يقرؤون الكتاب يدل على ان المخاطب من كان عالما بالكتاب المتقدم وهذا لا يليق بالرسول عليه السلام لان علمه بالكتاب المتقدم لا يكون الا بالتعلم والمعلوم ان الرسول عليه السلام ما كان يقرأ ولا يكتب ولا يتعلم من احد من الناس الثالث ان قوله تعالى لقد جاءك الحق من ربك فلا تكونن من الممترين يدل على ان المخاطب من كان شاكا في نبوة نفسه لكان شك غيره في نبوته اولى وهذا يوجب سقوط النزاهة بالكلية والثالث ان بتقدير ان يكون شاكا في نبوة نفسه فكيف يزول ذلك الشك باخبار اهل الكتاب عن نبوته مع انهم في الاكثر كانوا كفارا وان حصل فيهم من كان مؤمنا الا ان قوله ليس بحجة لاسيما وقد تقرر ان ما في ايديهم من التوراة والانجيل فالكل محرف مغير فثبت ان الحق هو ان هذا الخطاب وان كان في الظاهر مع الرسول عليه السلام الا ان المراد هو الامة ومثل هذا معتاد في كلام الملوك اذا كان لهم امير وكان تحت رايته ذلك الامير جمع فاذا اراد ان يامر الرعية بامر مخصوص فانه لا يتوجه خطابه عليهم بل يوجه ذلك الخطاب على ذلك الامير الذي جعله اميرا عليهم ليكون ذلك اقوى تاثيرا في قلوبهم

الوجه الثاني انه تعالى علم ان الرسول لم يشك في ذلك الا ان المقصود انه متى سمع هذا الكلام فانه يصرح ويقول يا رب لا اشك ولا اطلب الحجة من قول اهل الكتاب بل يكفيني ما انزلته علي من الدلائل الظاهرة وتظير هذه الآية قوله تعالى للملائكة اهؤلاء اياكم كانوا يعبدون والمعقود ان يصير جوابا للحق ويقولوا سبحانك انت ولينا من دونهم بل كانوا يعبدون الجن وكقال لعيسى عليه السلام ءانت قلت للناس اتخذوني وامي الهين والمقصود منه ان يصرح عيسى عليه السلام بالبراءة عن ذلك فكذا هاهنا

والوجه الثالث وهو ان محمدا صلى الله عليه وسلم كان من البشر وكان يحصل الخواطر المشوشة والافكار المضطربة في قلبه من الطائرات وتلك الخواطر لا تندفع الا بايراد الدلائل وتقرير البيانات فهو تعالى انزل هذا النوع من التقرير ان جيء ان يسليها بزول عن خاطره تلك الوساوس وتظير قوله تعالى للملائكة ان بعض ما يوحى اليك وقوله تمام التقرير بهذا الباب ان قوله ان كنت في شك فافعل كذا وكذا قضية شرطية والقضية الشرطية لا اشعار فيها البتة بان الشرط واقع او ليس بواقع ولا بان الجزاء واقع او ليس بواقع بل ليس فيها الا بيان ان ماهية ذلك الجزاء ملازمة لماهية ذلك الشرط مستلزمة له فاذا قلنا ان كان الخمسة زوجا كانت منقسمة بمتساويين وان كان الفرد منقسما بمتساويين فهو كلام حق لان معناه ان تكرر الخمسة زوجا يلازم كونها منقسمة بمتساويين لا يدل هذا الكلام على ان الخمسة زوج او على انها منقسمة بمتساويين فكذا هاهنا هذه الآية تدل على انه لو حصل هذا الشك لكان الواجب عليه فعل كذا وكذا فاما ان هذا الشك واقع او غير واقع ليس في هذه الآية دلالة ولا اشارة فثبت ان هذه الآية تدل على الرسول ان كثيرا من الدلائل ظاهرة في نفوسها مايزة بالغة في قوة اليقين فلما جاءه النص والوحي علم بالضرورة ان حصول المقصود من هذا الوحي لا يتوقف على هذا السبب الذي اشار اليه تعالى بقوله فان كنت في شك مما انزلنا اليك

والوجه الرابع في تقرير هذا المعنى ان قول المقصود من هذا الكلام استمالة قلوب الكفار وتقريبهم من قبول الايمان ودلالة كل عاقل طالب من هذا الوجه على صحة نبوته وكانهم اعجبوا من تلك المعارضات والمطالبات ودلك الاعجاب صار مانعا لهم من قبول الايمان فقال تعالى ما ان كنت في شك من نبوتك فتمسك بالدليل الظاهر وتطمئن قلبك بسببه حتى يزول عنك ذلك الاعجاب فهذا تمام التقرير في هذا الباب ان قوله ان كنت في شك فافعل كذا وكذا قضية شرطية والقضية الشرطية لا اشعار فيها البتة بان الشرط واقع او ليس بواقع ولا بان الجزاء واقع او ليس بواقع بل ليس فيها الا بيان ان ماهية ذلك الجزاء ملازمة لماهية ذلك الشرط والدليل عليه انا اذا قلنا ان كان الخمسة زوجا كانت منقسمة بمتساويين فهو كلام حق لان معناه ان تكرر الخمسة زوجا يلازم كونها منقسمة بمتساويين لا يدل هذا الكلام على ان الخمسة زوج او على انها منقسمة بمتساويين فكذا هاهنا هذه الآية تدل على انه لو حصل هذا الشك لكان الواجب عليه فعل كذا وكذا فاما ان هذا الشك واقع او غير واقع ليس في هذه الآية دلالة ولا اشارة فثبت ان هذه الآية تدل على ان كثيرا من الدلائل ظاهرة في نفوسها مايزة بالغة في قوة اليقين فلما جاءه النص والوحي علم بالضرورة ان حصول المقصود من هذا الوحي لا يتوقف على هذا السبب الذي اشار اليه تعالى بقوله فان كنت في شك مما انزلنا اليك

والوجه الرابع في تقرير هذا المعنى ان قول المقصود من هذا الكلام استمالة قلوب الكفار وتقريبهم من قبول الايمان ودلالة كل عاقل طالب من هذا الوجه على صحة نبوته وكانهم اعجبوا من تلك المعارضات والمطالبات ودلك الاعجاب صار مانعا لهم من قبول الايمان فقال تعالى ما ان كنت في شك من نبوتك فتمسك بالدليل الظاهر وتطمئن قلبك بسببه حتى يزول عنك ذلك الاعجاب فهذا تمام التقرير في هذا الباب ان قوله ان كنت في شك فافعل كذا وكذا قضية شرطية والقضية الشرطية لا اشعار فيها البتة بان الشرط واقع او ليس بواقع ولا بان الجزاء واقع او ليس بواقع بل ليس فيها الا بيان ان ماهية ذلك الجزاء ملازمة لماهية ذلك الشرط والدليل عليه انا اذا قلنا ان كان الخمسة زوجا كانت منقسمة بمتساويين فهو كلام حق لان معناه ان تكرر الخمسة زوجا يلازم كونها منقسمة بمتساويين لا يدل هذا الكلام على ان الخمسة زوج او على انها منقسمة بمتساويين فكذا هاهنا هذه الآية تدل على انه لو حصل هذا الشك لكان الواجب عليه فعل كذا وكذا فاما ان هذا الشك واقع او غير واقع ليس في هذه الآية دلالة ولا اشارة فثبت ان هذه الآية تدل على ان كثيرا من الدلائل ظاهرة في نفوسها مايزة بالغة في قوة اليقين فلما جاءه النص والوحي علم بالضرورة ان حصول المقصود من هذا الوحي لا يتوقف على هذا السبب الذي اشار اليه تعالى بقوله فان كنت في شك مما انزلنا اليك

والوجه الرابع في تقرير هذا المعنى ان قول المقصود من هذا الكلام استمالة قلوب الكفار وتقريبهم من قبول الايمان ودلالة كل عاقل طالب من هذا الوجه على صحة نبوته وكانهم اعجبوا من تلك المعارضات والمطالبات ودلك الاعجاب صار مانعا لهم من قبول الايمان فقال تعالى ما ان كنت في شك من نبوتك فتمسك بالدليل الظاهر وتطمئن قلبك بسببه حتى يزول عنك ذلك الاعجاب فهذا تمام التقرير في هذا الباب ان قوله ان كنت في شك فافعل كذا وكذا قضية شرطية والقضية الشرطية لا اشعار فيها البتة بان الشرط واقع او ليس بواقع ولا بان الجزاء واقع او ليس بواقع بل ليس فيها الا بيان ان ماهية ذلك الجزاء ملازمة لماهية ذلك الشرط والدليل عليه انا اذا قلنا ان كان الخمسة زوجا كانت منقسمة بمتساويين فهو كلام حق لان معناه ان تكرر الخمسة زوجا يلازم كونها منقسمة بمتساويين لا يدل هذا الكلام على ان الخمسة زوج او على انها منقسمة بمتساويين فكذا هاهنا هذه الآية تدل على انه لو حصل هذا الشك لكان الواجب عليه فعل كذا وكذا فاما ان هذا الشك واقع او غير واقع ليس في هذه الآية دلالة ولا اشارة فثبت ان هذه الآية تدل على ان كثيرا من الدلائل ظاهرة في نفوسها مايزة بالغة في قوة اليقين فلما جاءه النص والوحي علم بالضرورة ان حصول المقصود من هذا الوحي لا يتوقف على هذا السبب الذي اشار اليه تعالى بقوله فان كنت في شك مما انزلنا اليك

بسببه تنقصان فاذا لم يستقبح ذلك منه في حق نفسه فلان لا يستقبح من غيره طلب الدلايل كان اولى لبيان ان المقصود بهذا الكلام استمالة القلوب وازالة الحياء عنهم في تكثير المناظرات الوجه الخامس ان يكون التقدير انك لست بشاك البته ولو كنت شاكا لكان ذلك طريقا كثيرا في ازالة ذلك الشك كقوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا والمعنى انه لو فرض ذلك الممنوع والتزم منه المحال الفلاني وكذلك هاهنا لو فرضنا وقوع هذا الشك فالمرجع الى التوبيخ والاخجال لتعريفهما ان هذا الشك زايل وهذه الشبهة باطلة ٭ الوجه السادس قال الزجاج ان الله تعالى خاطب الرسول عليه السلام في قوله فان كنت في شك وهو يتناول الخلق وهو كقوله يا ايها النبي اذا طلقتم النساء قال وهذا احسن التاويل قال القاضي هذا بعيد لانه متى قيل للرسول ادخل تحت هذا الخطاب فقد عاد السوال سواء اريد معه غيره او لم يرد فكيف يجاز ان يراد هو مع غيره فما الذي يمنع ان يراد بانفراده كما يقتضيه الظاهر قال ومثل هذا التاويل يدل على قلة التحصيل ٭ الوجه السابع هو ان المعنى ان في قوله فان كنت في شك للنبي اي ما كنت في شك فاسال يعني لانا مرك بالسوال لانك شاك لكن لتزداد يقينا كما ازداد ابراهيم عليه السلام بمعاينة احياء الموتى يقينا اما الوجه الثاني وهو ان يقال هذا الخطاب ليس مع الرسول عليه السلام وتقرير ان الناس في زمانه كانوا فريقين المؤمنين به والمكذبين له والمتوقفين في امره الشاكين فيه فخاطبهم الله تعالى بهذا الخطاب فقال فان كنتم ايها الانسان في شك مما انزلنا اليك من الهدى على لسان محمد فاسالوا اهل الكتاب ليدلوك على صحة نبوته وانما وحد الله تعالى وهو يريد الجمع كما في قوله يا ايها الانسان ما غرك بربك الكريم وقوله والعصر ان الانسان لفي خسر وقوله واذا مس الانسان ضر وانما يريد في جميع هذه الايات انسانا بعينه بل المراد هو الجماعة فكذا هاهنا والله اعلم فان قيل ما يزيل ذلك الشك عنهم حذرهم من ان يلتحقوا بالقسم الثاني وهم المكذبون فقال ولا تكونن من الذين كذبوا بايات الله فتكون من الخاسرين ٭ المسئلة الثالثة اختلفوا في ان المسؤل عنه في قوله فاسال الذين يقرون الكتاب من هم فقال المحققون هم الذين امنوا من اهل الكتاب كعبد الله بن سلام وعبد الله بن صوريا وتميم الداري وكعب الاحبار لانهم هم الذين يوثق بخبرهم ومنهم من قال الكل سواء كانوا من المسلمين او الكفار لانهم اذا بلغوا عدد التواتر نقلوا ما في التوراة والانجيل وتلك الاية دالة على البشارة بمقدم محمد صلى الله عليه وسلم فحصل الغرض فان قيل اذا كان مذهبكم ان هذه الكتب قد دخلها التحريف والتغيير فكيف يمكن التعويل عليها قلنا انهم انما حرفوها في سبب اخفاء الايات الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لانها لما ثبتت مع توفير دواعيهم على ازالتها دل ذلك على انها كانت بالغة غاية الظهور واما المقصود من ذلك السوال معرفة اي الاشياء فيه فقولان الاول انه القرآن ومعرفة نبوة الرسول عليه السلام والثاني انه رجع ذلك الى قوله تعالى فاختلفوا حتى جاءهم العلم والاول اولى لانه هو الاهم والحاجة الى معرفته اتم واعلم انه تعالى لما بين هذا الطريق قال بعده فلا تكونن من الممترين والمعنى ثبت عندك بالايات والبراهين القاطعة ان ما انا نزلته هو الحق الذي لا مدخل فيه للريب فلا تكونن من الممترين ولا تكونن من الذين كذبوا بايات الله ويجوز ان يكون ذلك على طريق التهييج واظهار الشدة ولذلك قال عليه السلام عند نزوله لا اشك ولا اسال بل اشهد انه الحق ثم قال ولا تكونن من الذين كذبوا بايات الله فتكون من الخاسرين واعلم ان قوم المكلفين ثلاثة اما ان يكون من الصديقين بالرسول او من المتوقفين الشاكين فيه او من المكذبين ولا شك ان امر المتوقف اسهل من امر المكذب لاجرم قدم ذكر المتوقف بقوله فلا تكونن من الممترين ثم اتبعه بذكر المكذبين وبين انه من الخاسرين ثم انه تعالى لما فصل هذا التفصيل بين ان له عبادا قضى عليهم بالشقاء فلا يتغيرون ابدا وعبادا اخرين يقضي لهم بالكرامة فلا يشقون ابدا فقال ان الذين حقت عليهم كلمة ربك لا يؤمنون وفيه مسايل ٭ المسئلة الاولى قرا نافع وابن عامر كلمات على الجمع والباقون كلمة على التوحيد والاول انها كلمات كثيرة النوعية والصنفية وكلمة واحدة حسبما وحدة الجنسية ٭ المسئلة الثانية المراد من هذه الكلمة حكم الله بذلك واخباره عنه وخلقه في العبد مجموع القدرة والداعية الذي هو موجب حصول ذلك المراد من الحكم والاخبار والعلم فظاهر واما مجموع القدرة والداعي فظاهر ايضا لان القدرة لما كانت صالحة للطرفين لم يترجح احد الطرفين على الاخر الا عند حصول المرجح من الله تعالى فظعا للتسلسل وعند حصول هذا المجموع يجب الفعل وقد احتج اصحابنا بهذه الاية على صحة قولهم في اثبات القضاء والقدر الواجب وهو حق وصدق ولا محيص عنه ثم قال ولو جاءتهم كل اية حتى يروا العذاب الاليم والمراد انهم لا يؤمنون البته ولو جاءتهم الدلايل التي يطلبونها ولا حصر وذلك لان الدليل لا يهدي الى الاعانة الا اذا لم يحصل تلك الاعانة ضاعت تلك الدلايل ٭ قوله تعالى فلولا كانت قرية امنت فنفعها ايمانها الا قوم يونس لما امنوا كشفنا عنهم عذاب الخزي

اعلم انه تعالى لما بين من قبل بقوله ان الذين حقت عليهم كلمة ربك لا يؤمنون ولو جاءتهم كل اية حتى يروا العذاب الاليم اتبعه بهذه الاية الدالة على ان قوم يونس لما كشف عنهم العذاب امنوا واستمعوا بذلك الايمان وذلك يدل على ان الكفار فريقان منهم من حكم عليهم بخاتمة الكفر ومنهم من حكم عليهم بخاتمة الايمان وكل ما قضى الله تعالى به فلا بد واقع وفي الاية مسايل ٭ المسئلة الاولى قرا نافع وابن عامر كلمات على الجمع والباقون كلمة على التوحيد والاول ظاهر لان الكلمات تحسب الكثرة النوعية والصنفية وكلمة واحدة تحسب الو

يونس من اهل القرى وهو استثنا منقطع بمعنى ولكن قوم يونس لما امنوا فعلنا بهم كذا وكذا **المسئلة الثانية** روي ان يونس عليه
السلام بعث الى نينوى من ارض مصر فكذبوه فذهب عنهم مغاضبا فلما فقدوه خافوا نزول العذاب فلبسوا المسوح وعجوا اربعين ليلة وكان يونس
قال لهم ان اجلكم اربعون ليلة فقالوا ان راينا اسباب الهلاك امنا بك فلما مضت خمس وثلاثون ليلة ظهر في السما غيم اسود شديد السواد وظهر
منه دخان شديد وهبط ذلك الدخان حتى وقع في المدينة وسود سطوحهم فخرجوا الى الصحرا وفرقوا بين النسا والصبيان وبين الدواب
واولادها فحن بعضها الى بعض فعلت الاصوات وكثرت التضرعات واظهروا الايمان والتوبة وتضرعوا الى الله فرحمهم وكشف عنهم ذلك وكان
ذلك اليوم يوم عاشورا يوم الجمعة ٥ وعن ابن مسعود بلغ من توبتهم ان ترادوا المظالم حتى ان الرجل كان يقلع الحجر بعد ان وضع عليه بنا اساسه
فيرده الى مالكه وقيل خرجوا الى شيخ من بقية علمائهم فقالوا قد نزل بنا العذاب فما ترى فقال لهم قولوا يا حي حين لا حي ويا حي يحيي الموتى ويا حي
لا اله الا انت فقالوها فكشف العذاب عنهم ٥ وعن الفضل بن عياض انهم قالوا اللهم ذنوبنا قد عظمت وجلت وانت اعظم منها واجل افعل بنا ما انت
اهله ولا تفعل بنا ما نحن اهله **المسئلة الثالثة** ان قال قائل انه تعالى حكى عن فرعون انه تاب في اخر الامر ولم يقبل توبته وحكى عن قوم يونس
انهم تابوا وقبل توبتهم فما الفرق والجواب ان فرعون انما تاب بعد ان شاهد العذاب واما قوم يونس فانهم تابوا قبل ذلك فانه لما ظهرت لهم
امارات دلت على قرب العذاب تابوا قبل ان شاهدوا العذاب فظهر الفرق **قوله تعالى** ولو شاء ربك لامن
من في الارض كلهم جميعا اعلم ان هذه السورة من اولها الى هذا الموضع في بيان حكاية شبهات الكفار في انكار النبوة مع الجواب عنها وكانت احدى
شبهاتهم ان النبي عليه السلام كان يهددهم بنزول العذاب على الكفار وبعد اتباعه ان الله ينصرهم ويعلي شانهم ويقوي جاشهم ثم ان الكفار ما
راوا ذلك فجعلوا ذلك شبهة في الطعن في نبوته وكانوا يبالغون في استعجال ذلك العذاب على سبيل السخرية ثم ان الله تعالى بين ان تاخير الموعود به
لا يقدح في صحة الوعد ثم ضرب لهذا امثلة وهي واقعة نوح وواقعة موسى عليه السلام مع فرعون وامتدت هذه البيانات الى هذا المقام في هذه
الاية بين ان جد الرسول في دخولهم في الايمان لا ينفع ومبالغته في تقرير الدلائل في الجواب عن الشبهات لا يفيد لان الايمان لا يحصل الا
بتخليق الله تعالى ومشيته وارشاده وهدايته فاذا لم يحصل هذا المعنى لم يحصل الايمان وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى**
احتج اصحابنا على صحة قولهم بان جميع الكائنات بمشية الله تعالى فقالوا كلمة لو تفيد انتفا الشي لانتفا غيره فقوله ولو شاء ربك لامن من في الارض
كلهم جميعا وهذا يقتضي انه انما حصلت تلك المشية وما حصل ايمان اهل الارض بالكلية فدل هذا على انه تعالى ما اراد ايمان الكل اجاب
الجبائي والقاضي وغيرهما بان المراد مشية الالجا اي لو شاء الله ان يلجيهم الى الايمان لقدر عليه ولصح ذلك منه ولكنه ما فعل ذلك لان الايمان
الصادر من العبد على سبيل الالجا لا ينفعه ولا يفيده فايدة ثم قال الجبائي ومعنى الجا الله تعالى اياهم الى ذلك ان يعرفهم اضطرارا انهم لو حاولوا
تركه حال الله بينهم وبين ذلك وعند هذا لا بد وان يفعلوا ما الجئوا اليه كما ان من علم منا انه ان حاول قبل ملك فانه منع منه قهرا لم يكن تركه
لذلك الفعل سببا لاستحقاق المدح والثواب فكذا هاهنا واعلم ان هذا الكلام ضعيف وبيانه من وجوه الاول ان الكافر ان كان قادرا على الكفر
فهل كان قادرا على الايمان او ما كان قادرا عليه فان قدر على الكفر ولم يقدر على الايمان فحينئذ تكون القدرة على الكفر مستلزمة للكفر فاذا كان
خالق تلك القدرة هو الله تعالى لزم ان يقال انه تعالى خلق فيه قدرة مستلزمة للكفر فوجب ان يقال انه اراد منه الكفر واما ان كانت القدرة
صالحة للضدين كما هو مذهب القوم فرجحان احد الطرفين على الاخر ان لم يتوقف على المرجح فقد حصل الرجحان لا لمرجح وهو باطل وان توقف على
مرجح فذلك المرجح ان كان من العبد عاد التقسيم فيه ولزم التسلسل وهو محال وان كان من الله فحينئذ يكون مجموع تلك القدرة مع تلك الداعية
موجبة لذلك الكفر فاذا كان خالق القدرة والداعية هو الله تعالى فحينئذ عاد الالزام الثاني ان قوله ولو شاء ربك لا يجوز حمله على مشية الالجا
لان النبي عليه السلام ما كان يطلب ان يجعل لهم ايمان لا يفيدهم في الاخرة فايدة ونفعا بل كان يطلب ان يحصل لهم ايمان انتفعوا به في الاخرة فبين تعالى
انه لا قدرة للرسول على تحصيل هذا الايمان ثم قال ولو شاء ربك لامن من في الارض كلهم جميعا فوجب ان يكون المراد من الايمان المذكور في هذه الاية
هو هذا الايمان النافع حتى يكون الكلام منتظما اما حمل اللفظ على مشية القهر والالجا فانه لا يليق بهذا الموضع الثالث المراد بهذا الالجا اما ان
يكون هو ان يظهر له ايات هائلة يعظم خوفه عند رويتها ثم ياتي الايمان عندها واما ان يكون المراد خوفه عند رويتها ثم ياتي الايمان عندها
واما ان يكون خلق الايمان فيهم والاول باطل لانه تعالى بين فيما قبل هذه الاية ان انزال هذه الايات لا يفيد وهو قوله ان الذين حقت عليهم كلمة
ربك لا يؤمنون ولو جاءتهم كل اية حتى يروا العذاب الاليم وقال ايضا ولو اننا نزلنا اليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شي قبلا ما كانوا ليؤمنوا الا
ان يشا الله وان كان المراد هو الثاني لم يكن هذا الالجا الى الايمان بل كان ذلك عبارة عن خلق الايمان فيهم فيصير المعنى ولو شاء ربك حصول الايمان لهم
لخلق الايمان فيهم ثم يقال لكنه ما خلق الايمان فيهم فدل على انه ما اراد حصول الايمان لهم وهذا عين مذهبنا واعلم انه تعالى لما ذكر هذا الكلام قال
افانت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين والمعنى انه لا قدرة لك على التصرف في احد والمقصود منه بيان ان القدرة القاهرة والمشية النافذة ليست
الا لحق سبحانه وتعالى **المسئلة الثانية** احتج اصحابنا على صحة قولهم انه لا حكم للاشيا قبل ورود الشرع بقوله وما كان لنفس ان تؤمن الا
قالوا وجه الاستدلال به ان الاذن عبارة عن الاطلاق في الفعل ورفع الحرج وصريح هذه الاية يدل على ان قبل حصول هذا المعنى فانه ليس له ان
يقدم على هذا الايمان ثم قالوا والذي يدل عليه من جهة العقل وجوه الاول ان معرفة الله تعالى والاشتغال بشكره والثنا عليه لا يدل العقل على
حصول نفع فيه فوجب ان لا يجب ذلك بحسب العقل بيان الاول ان ذلك النفع اما ان يكون عائدا الى المشكور او الى الشاكر والاول باطل لان في الشاهد

للمشكور ينتفع بالشكر فيسره الشكر ويسوءه الكفران فلا جرم كان الشكر حسنا والكفران قبيحا اما الله سبحانه وتعالى فانه لا يسره الشكر ولا يسوءه الكفران
فلا ينتفع بهذا الشكر اصلا والثاني ايضا باطل لان الشاكر يبعث في الحال بذلك الشكر وبتلك الخدمة مع ان المشكور لا ينتفع البتة ولا يمكن
ان يقال ان ذلك الشكر علة للثواب لان الاستحقاق على الله تعالى محال وان الاستحقاق على الغير انما يعقل اذا كان ذلك الغير بحيث لو لم يعط
لاوجب امتناعه من اعطاء ذلك الحق حصول نقصان في حقه ولما كان الحق سبحانه منزها عن النقصان والزيادة لم يعقل ذلك في حقه فثبت
ان الاشتغال بالايمان بالشكر لا يفيد نفعا بحسب العقل المحض وما كان كذلك امتنع ان يكون العقل موجبا له فثبت بهذا البرهان القاطع صحة
قوله تعالى وما كان لنفس ان تموت الا باذن الله قال القاضي المراد ان الايمان لا يصدر عنه الا بعلم الله او بتكليفه او باقداره عليه وجوابنا
ان حمل الاذن على ما ذكرتم ترك الظاهر وذلك لا يجوز لا سيما وقد بينا ان الدليل القاطع العقلي يقوي قولنا **المسئلة الثالثة**
قرا ابو بكر عن عاصم ونجعل بالنون والباقون بالياء كناية عن اسم الله تعالى **المسئلة الرابعة** احتج اصحابنا على صحة قولهم بان حال الكفر
والايمان هو الله تعالى بقوله ويجعل الرجس على الذين لا يعقلون وتقريره ان الرجس قد يراد به العمل القبيح قال تعالى انما يريد الله ليذهب
عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا والمراد من الرجس هاهنا العمل القبيح سواء كان كفرا او معصية والتطهير نقل العبد من رجس الكفر
والمعصية الى طهارة الايمان والطاعة فلما ذكر تعالى فيما قبل هذه الاية ان الايمان لا يحصل الا بمشيته وتخليقه ذكر بعده ان الرجس لا يحصل الا بتخليقه
وتكوينه والرجس الذي يقابل الايمان ليس الا الكفر فثبت دلالة هذه الاية على ان الكفر والايمان من الله تعالى اجاب ابو علي الفارسي النحوي عنه
فقال الرجس يحتمل وجهين اخرين احدهما ان يكون المراد العذاب فقوله ويجعل الرجس على الذين لا يعقلون اي يلحق العقاب بهم كما قال تعالى ويعذب
المنافقين والمنافقات والمشركين والمشركات والثاني انه تعالى حكم عليهم بانهم رجس كما قال انما المشركون نجس والمعنى ان الطهارة الثابتة للمسلمين لم تحصل
لهم والجواب انا قد بينا بالدليل العقلي ان الجهل لا يمكن ان يكون فعلا للعبد لانه لا يريده ولا يقصده الى تكوينه وانما يرضاه وانما قصده
الى تحصيل ضده فلو كان به لما حصل الا ما قصده واوردنا السؤالات على هذه الحجة واجبنا عنها فيما سلف من هذا الكتاب واما حمل الرجس على العذاب
فهو باطل لان الرجس عبارة عن الفاسد المستقذر المستكره فحمل هذا اللفظ على كفرهم وجهلهم اولى من حمله على عذاب الله تعالى مع كونه خفاء صدقا
صوابا واما حمل لفظ الرجس على حكم الله تعالى برجاستهم فهو في غاية البعد لان حكم الله تعالى بذلك صفته فكيف يجوز ان يقال ان صفة الله
رجس فثبت ان الحجة التي ذكرناها ظاهرة **قوله تعالى** قل انظروا ماذا في السموات والارض وما تغني
الايات والنذر عن قوم لا يؤمنون في الاية مسائل **المسئلة الاولى** قرا عاصم وحمزة قل انظروا بكسر اللام لالتقاء الساكنين
والاصل فيه الكسر والباقون بضمها نقلوا حركة الهمزة الى اللام **المسئلة الثانية** اعلم انه تعالى لما بين في الايات السالفة ان الايمان
لا يحصل الا بتخليق الله تعالى ومشيته امر بالنظر والاستدلال في الدلائل حتى لا يتوهم ان الحق هو الخبر المحض فقال قل انظروا ماذا في السموات واعلم
ان هذا يدل على مطلوبين الاول انه لا سبيل الى معرفة الله تعالى الا بالتدبر في الدلائل كما قال عليه السلام تفكروا في الخلق ولا تتفكروا في الخالق
والثاني وهو ان الدلائل اما ان تكون من عالم السموات او من عالم الارض اما الدلائل السماوية فهي حركات الافلاك ومقاديرها واوضاعها وما فيها
من الشمس والقمر والكواكب وما يختص به كل واحد منها من المنافع والفوائد واما الدلائل الارضية فهي النظر في احوال العناصر وفي احوال
الاثار العلوية وفي احوال المعادن واحوال النبات واحوال الحيوان واحوال الانسان خاصة ثم ينقسم كل واحد من هذه الاجناس الى انواع لا
نهاية لها ولو ان الانسان اخذ يتفكر في كيفية حكمة الله سبحانه في تخليق جناح بعوضة لانقطع عقله قبل ان يصل الى اقل مرتبة من مراتب تلك
الحكم والفوائد ولو ان ولا شك ان الله سبحانه اكثر من ذكر هذه الدلائل في القران المجيد فلهذا السبب ابهم قوله ماذا في السموات
والارض ولم يذكر التفصيل فكانه تعالى نبه على القاعدة الكلية حتى ان العاقل ينتبه لاقسامها وحينئذ يشرع في تفصيل حكمة كل واحد منها
بقدر القوة العقلية البشرية ثم انه تعالى لما امر بهذا التفكر والتامل بين بعد ذلك ان هذا التفكر والتدبر في هذه الايات لا ينفع في حق
من حكم الله عليه في الازل بالشقاء والضلال وقال وما تغني الايات والنذر عن قوم لا يؤمنون وفيه مسائل **المسئلة الاولى**
قال النحويون ما في هذا المواضع يحتمل وجهين الاول ان يكون نفيا بمعنى ان هذه الايات والنذر لا تفيد الفائدة في حق من حكم الله عليه
بانه لا يؤمن كقولك ما يغني عنك المال اذا لم تنفق والثاني ان يكون استفهاما كقولك اي شيء يغني عنهم وهو استفهام بمعنى الانكار **المسئلة**
الثانية الايات هي الدلائل والنذر الرسل المنذرون او الانذارات **المسئلة الثالثة** قرئ وما يغني بالياء
قوله تعالى فهل ينتظرون الا مثل ايام الذين خلوا من قبلهم الاية واعلم ان المعنى هل ينتظرون
الا اياما مثل ايام الامم الماضية والمراد ان الانبياء المتقدمين كانوا يتوعدون كفار زمانهم بمجيء ايات مشتملة على انواع العذاب وهم كانوا
يكذبون بها فيستعجلونها على سبيل السخرية فالكفار الذين في زمان الرسول عليه السلام هكذا كانوا يفعلون ثم انه تعالى امره بان يقول لهم فانتظروا
اني معكم من المنتظرين ثم انه تعالى قال ثم ننجي رسلنا والذين امنوا وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قرا الكسائي في رواية نصر ننجي خفيفة
والباقون مشددة وهما لغتان وكذا في قوله ننجي المؤمنين **المسئلة الثانية** ثم حرف عطف وتقدير الكلام كانت عادتنا فيمن مضى
ان نهلكهم فريقا فريقا ثم ننجي رسلنا **المسئلة الثالثة** لما امر الرسول في الاية الاولى ان يوافق الكفار في انتظار العذاب ذكر التفصيل
فقال العذاب لا ينزل الا على الكفار واما الرسول واتباعه فهم اهل النجاة ثم قال كذلك حقا علينا ننجي المؤمنين وفيه مسائل **المسئلة الاولى**

قال صاحب الكشاف اي مثل ذلك الاجلاء نصر المؤمنين وخذلك المشركين وحقا علينا اعتراض يعني حق ذلك علينا حقا **المسئلة الثانية** قال القاضي قوله حقا علينا المراد به الوجوب بحكم تخليص الرسول عليه السلام والمؤمنين من العذاب الى الثواب واجب ولولاه لما حسن من اسبحانه ان يلزمهم الافعال الشاقة واذا ثبت وجوبه لهذا السبب جرى مجرى قضاء الدين للسبب المتقدم والجواب انا نقول انه حق بحسب الوعد والحكم ولا نقول انه حق بحسب الاستحقاق لما بينا ان العبد لا يستحق على خالقه شيئا **قوله تعالى** يا ايها الناس ان كنتم في شك من ديني الآية واعلم انه تعالى لما ذكر الدلائل على اقصى الغايات وابلغ النهايات امر رسوله عليه السلام باظهار دينه واظهاره والمباينة عن المشركين لكي تزول الشكوك والشبهات في امره وتخرج عباده الله عن طريقه السر الى الاظهار فقال قل يا ايها الناس ان كنتم في شك من ديني واعلم ان ظاهر هذه الآية يدل على ان هؤلاء الكفار ما كانوا يعرفون دين رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي الخبر يقولون نبيه قد صبا وهو صابي فامره الله تعالى ان يبين لهم انهم على دين ابراهيم حنيفا مسلما لقوله ان ابراهيم كان امة قانتا لله حنيفا ولقوله وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض حنيفا ولقوله لا اعبد ما تعبدون والمعنى انكم ان كنتم لا تعرفون ديني فانا ابينه لكم على سبيل التفصيل ثم ذكر فيه امورا فالقيد الاول قوله قل لا اعبد الذين تعبدون من دون الله وانما وجب تقديم هذا النفي لما ذكرنا ان ازالة النقوش الفاسدة عن اللوح لابد وان تكون مقدمة على اثبات النقوش الصحيحة في ذلك اللوح وانما وجب هذا النفي لان العبادة غاية التعظيم فهي لا تليق الا لمن حصلت له غاية الجلالة والاكرام فاما الاوثان فانها احجار والانسان اشرف حالا منها بكثير فكيف يليق بالاشرف الاشرف ان يشتغل بعبادة الاخس الاخس والقيد الثاني قوله ولكن اعبد الله الذي يتوفاكم والمقصود انه لما بين انه يجب ترك عبادة غير الله بين انه يجب الاشتغال بعبادة الله فان قيل ما الحكمة في ذكر المقصود اللحق في هذا المقام بهذه الصفة وهي قوله الذي يتوفاكم قلنا فيه وجوه الاول يحتمل ان يكون المراد اني اعبد الله الذي خلقكم اولا ثم يتوفاكم ثانيا ثم يعيدكم ثالثا وهذه المراتب الثلاثة قد تكررها في القرآن مرارا واطوارا فهاهنا اكتفى بذكر التوفي لكونه منبها على البواقي الثاني ان الموت اشد الاشياء مهابة فخص هذا الوصف بالذكر في هذا المقام ليكون اقوى في الزجر والردع الثالث انهم لما استعجلوا نزول العذاب قال تعالى فهل ينتظرون الا مثل ايام الذين خلوا من قبلهم قل فانتظروا اني معكم من المنتظرين ثم نجي رسلنا والذين امنوا الآية تدل على انه تعالى يهلك اولئك الكفار ويبقي المؤمنين ويقوي دولتهم فلما كان قرب العهد بذكر هذا الكلام الاخير قال هاهنا ولكن اعبد الله الذي يتوفاكم وهو اشارة الى ما قربه وبينه في تلك الآية كانه يقول اعبد الله ذلك الذي وعدني باهلاكهم وانجائي. **القيد الثالث** من الامور المذكورة في هذه الآية قوله وامرت ان اكون من المؤمنين واعلم انه لما ذكر العبادة وهي من جنس اعمال الجوارح انتقل منها الى الايمان والمعرفة وهذا يدل على انه ما لم يحصل الظاهر مرتبا بالاعمال الصالحة فانه لا يحصل في القلب نور الايمان والمعرفة. **والقيد الرابع** قوله وان اقم وجهك للدين حنيفا وفيه مسائل **المسئلة الاولى** في قوله وان اقم حرف عطف وفي المعطوف عليه وجهان الاول ان قوله وامرت ان اكون قائم مقام قوله وامرت باقامة الوجه فصار التقدير وامرت ان اكون من المؤمنين وباقامة الوجه للدين حنيفا **المسئلة الثانية** اقامة الوجه كناية عن توجيه العقل بالكلية الى طلب الدين لان من يريد ان ينظر الى شيء نظرا لاستقصا فانه يقيم وجهه في مقابلته بحيث لا يصرفه عنه لا بالقليل ولا بالكثير لانه لو صرف عنه ولو بالقليل فقد بطلت تلك المقابلة واذا بطلت تلك المقابلة فقد اختل الابصار فلهذا السبب حسن جعل اقامة الوجه للدين كناية عن صرف العقل بالكلية الى طلب الدين وقوله حنيفا اي مائلا اليه مقبلا كليا معرضا عما سواه اعراضا كليا وحاصل هذا الكلام هو الاخلاص التام وترك الالتفات الى غيره فقوله اولا امرت ان اكون من المؤمنين اشارة الى تحصيل اصل الايمان وقوله وان اقم وجهك اشارة الى الاستمرار في بقاء الايمان والاعراض بالكلية عما سواه. **القيد الخامس** قوله ولا تكونن من المشركين واعلم انه لا يمكن ان يكون هذا نهيا عن عبادة الاوثان لان ذلك صار مذكورا بقوله في اول هذه الآية ولا اعبد الذين تعبدون من دون الله فوجب حمل هذا الكلام على فائدة زائدة وهي ان من عرف مولاه فلو التفت بعده الى غيره كان ذلك شركا وهذا هو الذي سماه اصحاب القلوب بالترك الخفي والقيد السادس قوله ولا تدع من دون الله ما لا ينفعك ولا يضرك وهذا المقام اخر درجات العارفين لان ما سوى الواحد الاحد الحق فهو ممكر لذاته موجود بايجاده والممكن لذاته معدوم بالنظر الى ذاته موجود بايجاد الحق واذا كان كذلك فما سوى الحق فلا وجود له الا بايجاد الحق وعلى هذا التقدير فلا نافع الا الحق ولا ضار الا الحق وكل شيء هالك الا وجهه واذا كان كذلك فلا حكم الا لله ولا رجوع في الدارين الا اليه ثم قال في آخر الآية فان فعلت فانك اذا من الظالمين يعني لو اشتغلت بطلب المنفعة والمضرة من غير الله فانت من الظالمين لان الظلم عبارة عن وضع الشيء في غير موضعه فاذا كان ما سوى الحق معرى لذاته عن النفع والضر كان اضافة النفع الى ما سوى الحق وضعا للشيء في غير موضعه فيكون ظلما فان قيل نحن نطلب الشبع من الاكل والري من الشرب فهل يقدح في هذا الاخلاص قلنا لا لان وجود الخبز وصفاته كله بايجاد الله تعالى ويكون الله تعالى هو الموجد لذلك الري والشبع بعينه فعلمنا انها معدومة لذواتها وموجودة بايجاد الحق وهالكة بنفسها وباقية ببقاء الحق فنحن لا ننفك في كل ما نريده من الموجودات الا ونشاهد بعين عقله انها معدومة لذواتها وموجودة بايجاد الحق سبحانه وتعالى **قوله تعالى** وان يمسسك الله بضر فلا كاشف له الا هو الآية فيه مسائل **المسئلة الاولى** انه سبحانه قرن في آخر هذه السورة ان جمع الكائنات

مستندة اليه وجميع الكائنات محتاجة اليه فالايدي مرفوعة اليه والحاجات منتهية اليه والعقول والهة فيه والرحمة والجود فايض منه واعلم
ان الشيء اما ان يكون ضارا واما ان يكون نافعا واما ان لا يكون لا ضارا ولا نافعا وهذان القسمان مشتركان في اسم الخير ولما كان الضرر امرا وجوديا
لا جرم قال فيه وان يمسسك الله بضر ولما كان الخير قد يكون وجوديا وقد يكون عدميا لا جرم لم يذكر لفظ الامساس فيه بل قال وان يردك بخير والاية
دالة على ان الضرر والخير واقعان بقدرة الحق وقضائه وقدره فيدخل فيه الكفر والايمان والطاعة والعصيان والشرور والافات والسرور
والخيرات والالام واللذات والراحات والجراحات فبين سبحانه انه ان قضى لاحد شرا فلا كاشف له الا هو وان قضى لاحد خيرا فلا راد لفضله البتة
ثم في الاية دقيقة اخرى وهي انه تعالى رجح جانب الخير على جانب الشر من ثلاثة اوجه الاول انه تعالى لما ذكر امساس الضر بين انه لا كاشف له الا هو
وذلك يدل على انه تعالى يزيل المضار لان الاستثناء من النفي اثبات ولما ذكر الخير لم يقل بانه يدفعه بل قال انه لا راد لفضله وذلك يدل على ان
الخير مطلوب بالذات وان الشر مطلوب بالعرض كما قاله النبي صلى الله عليه وسلم رواية عن رب العزة سبحانه انه قال سبقت رحمتي
غضبي الثاني انه تعالى قال في صفة الخير يصيب به من يشاء من عباده وذلك يدل على ان جانب الخير والرحمة اقوى واغلب الثالث
انه قال وهو الغفور الرحيم وهذا ايضا يدل على قوة جانب الرحمة وحاصل الكلام في هذه الاية انه سبحانه بين انه منفرد بالخلق
والايجاد والتكوين والابداع وانه لا موجد سواه ولا معبود الا اياه ثم نبه على ان الخير مراد بالذات والشر مراض بالعرض وتحت هذا
الباب اسرار عميقة فهذا ما نقوله في هذه الاية **المسئلة الثانية** قال المفسرون انه تعالى لما بين في الاية الاولى في صفة
الاصنام انها لا تضر ولا تنفع بين في هذه الاية انها لا تقدر ايضا على دفع الضرر الواصل من الغير او على دفع الخير الواصل من الغير قال
ابن عباس قوله وان يمسسك الله بضر فلا كاشف له الا هو يعني بمرض وفقر ولا دافع له الا هو واما قوله وان يردك بخير فقال الواحدي هو
من المقلوب معناه وان يردك الخير ولكنه لما تعلق كل واحد منهما بالاخر جاز كل واحد منهما واقول التقديم في اللفظ يدل على زيادة
العناية فقوله وان يردك بخير يدل على ان المقصود هو الانسان وساير الحيوانات مخلوقة لاجله فهذه الدقيقة لا تستفاد الا من هذا
التركيب **قوله تعالى** قل يا ايها الناس قد جاءكم الحق من ربكم فمن اهتدى فانما يهتدي لنفسه ومن
ضل فانما يضل عليها وما انا عليكم بوكيل واعلم انه تعالى لما قرر الدلايل المذكورة في التوحيد والنبوة والمعاد وزين اخر هذه
السورة بهذه البيانات الدالة على كونه تعالى مستبدا بالخلق والابداع والتكوين والاختراع ختمها بهذه الخاتمة الشريفة العالية
وفي تفسيرها وجهان الاول انه حكم له في الازل بالاهتداء فسيقع له ذلك وان حكم له بالضلال فكذلك ولا حيلة في دفعه الثاني وهو الكلام
اللايق بالمعتزلة قال القاضي انه تعالى بين انه اكمل الشريعة وازاح العلة بقطع المعذرة فمن اهتدى فانما يهتدي لنفسه ومن ضل فانما يضل
على نفسه وما انا عليكم بوكيل فلا يجب علي من السعي في ايصالكم الى الثواب العظيم في تخليصكم من العذاب الاليم ازيد مما فعلت قال ابن عباس
هذه الاية منسوخة باية القتال ثم انه تعالى ختم هذه الخاتمة بخاتمة اخرى لطيفة فقال واتبع ما يوحى اليك واصبر حتى يحكم الله وهو خير
الحاكمين والمعنى انه تعالى امره باتباع الوحي والتنزيل فان وصله بسبب ذلك الاتباع مكروه فليصبر عليه الى ان يحكم الله تعالى وهو خير الحاكمين
وانشد بعضهم في الصبر ساصبر حتى يعجز الصبر عن صبري واصبر حتى يحكم الله في امري ساصبر حتى يعلم الصبر انني
صبرت على شيء امر من الصبر يقول جامع هذا الكتاب رضي الله عنه ختمت تفسير هذه السورة يوم السبت من شهر الله الاصم
رجب سنة احدى وستمائة وكنت ضيق القلب كثير الحزن بسبب وفاة الولد الصالح افاض الله على روحه وجسده انواع المغفرة والرحمة
وانا التمس كل من يقرا هذا الكتاب وينتفع به من المسلمين ان يخص ذلك المسكين وهذا المسكين بالدعاء والرحمة والمغفرة والحمد لله وحده
وصلواته على محمد رسوله وعبده

سورة هود مائة واحدى وعشرون اية مكية بسم الله الرحمن الرحيم

وهي قوله اقم الصلاة طرفي النهار **قوله تعالى** الر كتاب احكمت اياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير
في الاية مسائل **المسئلة الاولى** اعلم ان قوله الر اسم للسورة وهو مبتدا وقوله كتاب خبره وقوله احكمت اياته ثم فصلت صفة للكتاب
قال الزجاج لا يجوز ان يقال الر مبتدا وكتاب احكمت اياته ثم فصلت خبر لان الر ليس هو الموصوف بهذه الصفة وحده وهذا الاعتراض
فاسد لانه ليس من شرط كون الشيء مبتدا ان يكون خبره محصورا فيه فلا ادري كيف وقع للزجاج هذا السؤال ثم ان الزجاج اختار قولا اخر وهو ان
يكون التقدير الر هذا كتاب احكمت وعندي ان هذا القول ضعيف لوجهين الاول ان على هذا التقدير يبقى قوله الر كلاما باطلا لا فائدة
فيه والثاني انك اذا قلت هذا كتاب فقولك هذا يكون اشارة الى اقرب المذكورات وذلك هو قوله الر فيصير حينئذ الر مخبرا عنه بانه كتاب
احكمت اياته فيلزمه على هذا القول ما لم يرض به في القول الاول فثبت ان الصواب ما ذكرناه **المسئلة الثانية** في قوله احكمت
اياته وجوه الاول احكمت اياته نظمت نظما محكما لا يقع فيه نقص ولا خلل كالبناء المحكم المرصف الثاني ان الاحكام عبارة عن منع الفساد
من الشيء فقوله احكمت اياته اي لم تنسخ بكتاب كما نسخت الكتب والشرايع لها واعلم ان على هذا الوجه لا يكون كل الكتاب محكما لانه حصل فيه ايات
منسوخة الا انه لما كان الغالب كذلك صح اطلاق هذا الوصف عليه اخرا للحكم الثابت في الغالب مجرى الحكم الثابت في الكل الثالث قال صاحب

الكشاف احكمت يجوز ان يكون نقلا بالهمزة من حكم بضم الكاف اذا صار حكيما اي جعلت حكمة لقوله ايات الكتاب الحكيم الرابع جعلت اياته
محكمة في امور احدها ان معاني هذا الكتاب هي التوحيد والعدل والنبوة والمعاد وهذه المعاني لا تقبل النسخ فهي في غاية الاحكام. وثانيها
ان الايات الواردة فيها غير متناقضة والنقض ضد الاحكام فاذا خلت اياتها عن التناقض فقد حصل الاحكام. وثالثها ان الفاظ هذه الايات
بلغت في الفصاحة والجزالة الى حيث لا تقبل وهذا ايضا مشعر بالقوة والاحكام. ورابعها ان العلوم الدينية اما نظرية
واما عملية اما النظرية فهي معرفة الاله ومعرفة الملائكة والكتب والرسل واليوم الاخر وهذا الكتاب مشتمل على شرايف هذه
العلوم ولطايفها واما العملية فهي اما ان تكون عبارة عن تهذيب الاعمال الظاهرة وهو الفقه او عن تهذيب الاحوال الباطنة
وهو علم التصفية ورياضة النفس ولا يجد كتابا يساوي هذا الكتاب في هذه المطالب فثبت ان هذا الكتاب مشتمل على اشرف المطالب
الروحانية واعلى المباحث الالهية فكان كتابا محكما غير قابل للنقض والهدم وتمام الكلام في تفسير الحكم ذكرناه في تفسير قوله تعالى هو الذي
انزل عليك الكتاب منه ايات محكمات **المسألة الثالثة** في قوله فصلت وجوه الاول ان هذا الكتاب فصل كما تفصل القلايد
بالفوايد الروحانية وهي دلايل التوحيد والنبوة والاحكام والمواعظ والقصص والثاني انها جعلت فصولا سورة سورة واية اية الثالث
فصلت بمعنى انها فرقت في التنزيل وما نزلت جملة واحدة ونظيره قوله تعالى فارسلنا عليهم الطوفان والجراد والقمل والضفادع والدم ايات
والمعنى مجيء هذه الايات متفرقة متعاقبة الرابع فصل فيها ما يحتاج اليه العباد اي جعلت مبينة ملخصة. الخامس جعلت فصولا حلالا وحراما
وامتثالا وترغيبا وترهيبا ومواعظ وامرا ونهيا لكل معنى منها فصلا قد افرد به غير مختلط بغيره حتى يسهل تدبر كل واحد منها ويحصل
الوقوف على كل باب واحد منها على الوجه الاكمل **المسألة الرابعة** معنى ثم في قوله ليس للتراخي في الوقت لكن في الحال كما يقول
هي محكمة احسن الاحكام ثم مفصلة احسن التفصيل وفلان كريم الاصل ثم ذكر ثم الفعل **المسألة الخامسة** قال صاحب الكشاف قرئ
احكمت اياته ثم فصلت اي احكمتها انا ثم فصلتها وعن عكرمة والضحاك ثم فصلت اي فرقت بين الحق والباطل **المسألة السادسة**
احتج الجبائي بهذه الاية على ان القران محدث مخلوق من ثلاثة اوجه الاول قال المحكم هو الذي اتقنه فاعله ولولا ان الله تعالى محدث هذا القران والا لم
يصح ذلك لان الاحكام لا تكون الا في الافعال ولا يجوز ان يقال كان موجودا غير محكم ثم جعله الله محكما لان هذا يقتضي في بعضه الذي حدث ان يكون
محدثا ولم يقل احد بان القران بعضه قديم وبعضه محدث الثاني قوله ثم فصلت فانه يدل على انه حصل فيه انفصال وافتراق ويدل على ان ذلك
الانفصال والافتراق انما حصل بجعل جاعل وتكوين مكون وذلك ايضا يدل على المطلوب. الثالث قوله من لدن حكيم خبير والمراد من عنده والقديم
لا يجوز ان يقال انه حصل من عند قديم اخر لانهما لو كانا قديمين لم يكن القول بان احدهما حصل من عند الاخر اولى من العكس اجاب اصحابنا
بان هذه النعوت عايدة الى هذه الحروف والاصوات ونحن معترفون بانها محدثة مخلوقة انما الذي ندعي قدمه امر اخر سوى هذه الحروف والاصوات
المسألة السابعة قال صاحب الكشاف قوله من لدن حكيم خبير يحتمل وجوها الاول انا ذكرنا ان قوله كتاب خبر واحكمت صفة لهذا الخبر
وقوله من لدن حكيم خبير صفة ثانية والتقدير الر كتاب من حكيم خبير والثاني يجوز ان يكون خبرا بعد خبر والتقدير الر من لدن حكيم خبير الثالث
ان يكون ذلك صلة لقوله احكمت وفصلت اي احكمت وفصلت من لدن حكيم خبير وعلى هذا التقدير قد حصل بين اول هذه الاية وبين اخرها مناسبة
لطيفة فانه يقول احكمت اياته من لدن حكيم وفصلت من لدن خبير عالم بكيفيات الامور **قوله تعالى** الا تعبدوا
الا الله انني لكم منه نذير وبشير اعلم ان في الاية مسايل **المسألة الاولى** في قوله الا تعبدوا الا الله وجوها الاول ان يكون مفعولا له
والتقدير كتاب احكمت اياته ثم فصلت لاجل ان لا تعبدوا الا الله واقول هذا التاويل يدل على انه لا مقصود من هذا الكتاب الشريف الا هذا
الحرف الواحد فكل من صرف عمره الى ساير المطالب فقد خاب وخسر الثاني ان يكون مفسرة لان في تفصيل الايات معنى القول والحمل على هذا اولى
لان قوله وان استغفروا معطوف على قوله الا تعبدوا فيجب ان يكون معناه ان لا تعبدوا ليكون الامر معطوفا على النهي فان كونه بمعنى لان لا تعبدوا
يمنع عطف الامر عليه الثالث ان يكون التقدير الر كتاب احكمت اياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير لتامر الناس ان لا يعبدوا الا الله ويقول لهم انني
لكم منه نذير وبشير **المسألة الثانية** اعلم ان هذه الاية مشتملة على التكليف باشياء مترتبة فالاول انه تعالى امر بان لا يعبدوا الا الله
واذا قلنا الاستثناء من النفي اثبات كان معنى هذا الكلام النهي عن عبادة غير الله والامر بعبادة الله وذلك هو الحق لانا بينا ان ما سوى الله فهو محدث
مخلوق مربوب وانما حصل بتكوين الله تعالى وايجاده والعبادة عبارة عن اظهار الخضوع والخشوع ونهاية التواضع والتذلل وذلك لا يليق الا بالخالق
المدبر الرحيم المحسن فثبت ان عبادة غير الله تعالى منكرة واعلم ان عبادة الله تعالى مشروطة بتحصيل معرفة الله قبل العبادة لان من لا يعرف فانه
يمتنع عبادته فكان الامر بالعبادة امرا بتحصيل المعرفة اولا ونظيره قوله تعالى في اول سورة البقرة يا ايها الناس اعبدوا ربكم ثم انه اتبعه بالدلايل
الدالة على وجود الصانع فكان وهو قوله الذي خلقكم والذين من قبلكم وانما حسن ذلك لان الامر بالعبادة متضمن الامر بتحصيل المعرفة فلا جرم
ذكر ما يدل على تحصيل المعرفة ثم قال انني لكم منه نذير وبشير وفيه مباحث. البحث الاول ان الضمير في قوله منه عايد الى الحكيم الخبير والمعنى
انني لكم نذير وبشير من جهته. البحث الثاني ان قوله لا تعبدوا الا الله مشتمل على المنع من عبادة غير الله وعلى الترغيب في عبادة الله فهو
عليه السلام نذير على الاول بالحاق العذاب الشديد بمن اتى بها وبشير على الثاني بالحاق الثواب لمن اتى به واعلم انه عليه السلام ما بعث الا لهذين
الامرين وهو النذارة على فعل ما لا ينبغي والبشارة على فعل ما ينبغي. المرتبة الثانية من الامور المذكورة في هذه الاية قوله وان استغفروا ربكم

والمرتبة الثالثة قوله ثم توبوا اليه واختلفوا في بيان الفرق بين هاتين المرتبتين على وجوه فالاول ان معنى قوله وان استغفروا ربكم ثم توبوا اليه لان الداعي يدعوه الى التوبة والمحرك له من ربكم المغفرة لذنوبكم ثم بين الشيء الذي يطلب به ذلك وهو التوبة فقال ثم توبوا اليه لان الداعي يدعوه الى التوبة والمحرك له هو الاستغفار الذي هو عبارة عن طلب المغفرة وهذا يدل على انه لا سبيل الى طلب المغفرة من عند الله الا باظهار التوبة والامر بها للحقيقة كذلك لان المذنب معرض عن طريق الحق والمعرض المتمادي في الباطل بعد ما يرجع عن ذلك الاعراض لا يمكنه الترقي الى المقصود بالذات هو الوجه الى المطلوب الا ان ذلك لا يمكن الا بالاعراض عما يضاده فثبت ان الاستغفار مطلوب بالذات وان التوبة مطلوبة لكونها من مهمات الاستغفار وما كانا خرا في الحصول كانا اولا في الطلب فلهذا السبب قدم ذكر الاستغفار على التوبة. الوجه الثاني في فائدة هذا الترتيب المراد استغفروا من سالف الذنوب ثم توبوا من انف الذنوب الثالث وان استغفروا من الشرك والمعاصي ثم توبوا من الاعمال الباطلة الرابع الاستغفار طلب من الله تعالى ازالة ما لا ينبغي والتوبة سعي من الانسان في ازالة ما لا ينبغي فقدم الاستغفار ليدل على ان المؤمن يجب عليه ان لا يطلب الشيء الا من مولاه فانه هو الذي يقدر على حصوله ثم بعد الاستغفار ذكر التوبة لانها عمل يأتي به الانسان ويتوسل به الى دفع المكروه وجلب المنفعة بفضل الله تقدم على الاستعانة بسعي النفس واعلم انه تعالى لما ذكر هذين المراتب الثلاثة ذكر بعد ما يترتب عليها من الآثار النافعة والنتائج المطلوبة ومن المعلوم ان المطالب محصورة في نوعين لانه اما ان يكون حصولها في الدنيا او في الآخرة اما المنافع الدنيوية فهي المراد من قوله يمتعكم متاعا حسنا الى اجل مسمى وهذا يدل على ان العمل بما عاد به الله تعالى والتحفل بما يقتضيه في الدنيا منتظم الحال مرفه البال وفي الآية سؤالان

السؤال الاول ان النبي صلى الله عليه وسلم قال الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر وقال ايضا حفت الجنة بالمكاره والنار بالشهوات وقال تعالى ولولا ان يكون الناس امة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفا من فضة فهذه الدلائل تدل على ان نصيب المتحفل بالطاعات في الدنيا هو الشدة والبلية ومقتضى هذه الآية ان نصيب المتحفل بالطاعات الراحة في الدنيا فكيف الجمع بينهما والجواب من وجوه الاول المراد منه انه تعالى يوصل اليه الرزق كيف كان واليه الاشارة لا بعذاب الاستيصال كما انا صلنا اهل القرى الذين كفروا الثاني انه تعالى يوصل اليه الرزق كيف كان واليه الاشارة بقوله تعالى وامر اهلك بالصلاة واصطبر عليها لا نسالك رزقا نحن نرزقك الثالث وهو الاقوى عندي ان نقول ان المتحفل بعبادة الله وبمحبته مشتغل بحب شيء يمنع غيره وزواله وفناه لكل من كان مشتغلا بمحبة شيء في ذلك الطريق اكثر وتوغله فيه اتم كان انقطاعه عن الخلق اتم واكمل وكلما كان الحال في هذا الباب اكمل كان الابتهاج والسرور اكمل لانه آمن من تغير مطلوبه وان من زوال محبوبه فاما من كان مشتغلا بحب غير الله كان لبدائي الحزن من فوات المحبوب وزواله وكان عيشه منغصا وقلبه مضطربا ولذلك قال تعالى بالصفة المتقدمة لخدمة المتحفلين بخدمته فلنحيينه حياة طيبة

السؤال الثاني هل يدل قوله الى اجل مسمى على ان للعبد اجلين وانه يقع في ذلك التقديم والتاخير والجواب لا ومعنى الآية انه تعالى علم بان هذا العبد لو اشتغل بالعبادة لكان اجله في الوقت الفلاني ولو اعرض عنها لكان اجله في وقت آخر لكنه تعالى عالم بانه هل يشتغل بالعبادة ام لا فلاجرم كان عالما بان اجله ليس الا في ذلك الوقت المعين فثبت ان لكل انسان اجلا واحدا فقط

السؤال الثالث لم سمى منافع الدنيا بالمتاع وللجواب لاجل التنبيه على حقارتها وللتنبيه على كونها منقضية بقوله الى اجل مسمى فصارت هذه الآية دالة على كونها حقيرة خسيسة منقضية ثم لما بين تعالى ذلك الوقت قال ويؤت كل ذي فضل فضله والمراد منه السعادات الاخروية وفيها لطائف وفوائد الفائدة الاولى ان قوله ويؤت كل ذي فضل فضله معناه ويؤت كل ذي فضل موجب فضله ومعلوله والامر كذلك لان الانسان اذا كان في نهاية الحذر عن التعلق بغير الله تعالى وكان في غاية الرغبة في تحصيل انوار معرفة الله تجلى نور جلاله لقلبه فضاء الملكوت ورآه تجلى فيها قدس اللاهوت الا ان العلائق الجسدانية والظلمانية تكدر تلك الانوار الروحانية فاذا زال هذا العائق اشرقت تلك الانوار وتلالات تلالا لا الاضواء وزال تلك الظلمات ونالت موجبات السعادات لهذا صح المراد من قوله ويؤت كل ذي فضل فضله. الفائدة الثانية ان هذا تنبيه على ان مراتب السعادات في الاحوال مختلفة وذلك لانها متفاوتة بمقدار الدرجات الحاصلة في الدنيا فلما كان الاعراض عن غير الحق والاقبال على عبودية الحق درجات غير متناهية فكذلك مراتب السعادات الاخروية غير متناهية فلهذا السبب قال ويؤت كل ذي فضل فضله. الفائدة الثالثة انه تعالى لما بين ما هو سبب لتمام المرام وهو ان يمتعكم متاعا حسنا وقال في سعادات الآخرة ويؤت كل ذي فضل فضله وذلك يدل على ان جميع خيرات الدنيا والآخرة ليس الا من الله وليس الا بايجاده وتكوينه واعطائه وجوده وكان الشيخ الامام الوالد رحمه الله يقول لولا الاسباب لما ارتاب مرتاب ولكن الناس عفو لهم صغيرة واسباب عفو لهم بهذه الوسائط بصدهم عن مشاهدة ان الكل منه واما الذين نوروا في المعارف الالهية وخاضوا في بحار انوار الحقيقة علموا ان ما سواه ممكن لذاته موجود بايجاده فانقطع نظرهم عما سواه وعلموا انه سبحانه هو الضار النافع والمعطي والمانع ثم انه تعالى لما بين هذه الاحوال قال وان تولوا فاني اخاف عليكم عذاب يوم كبير والامر كذلك لان من اشتغل بعبادة غير الله صار بالدنيا اعمى ومن كان في هذه اعمى فهو في الآخرة اعمى واضل سبيلا والذي يبين ذلك ان من اقبل على طلب الدنيا ولذاتها وطيباتها وسعاداتها نوى حبها لها ونال طبعه اليها وتعلق قلبه بها فاذا مات بقي منعه ذلك لطلب الشديد والميل التام وصار عاجزا عن الوصول الى محبوبه فحينئذ يعظم البلاء وتتكامل الشقاوة لهذا معلوم عند كل من عذاب ذلك اليوم واما تفاصيل تلك الاحوال فهي غائبة عنا ما دمنا في هذه الحياة الدنيوية ثم بين انه لا بد من رجوع الكل الى الله تعالى بقوله الى الله مرجعكم وهو على كل شيء قدير واعلم ان قوله انه مرجعكم قيد دقيق وهي ان هذا اللفظ يفيد الحصر يعني ان مرجعكم

الى الله لا الى غيره فيدل هذا على انه لا مدبر ولا متصرف هناك الا هو والامر كذلك ايضا في هذه الحياة الدنيوية الا ان اقواما اشتغلوا
بالنظر الى الوسائط فعجزوا عن الوصول الى مسبب الاسباب فظنوا انهم في دار الدنيا قادرون على شيء واما في الدار الاخرة فهذا الخيال الفاسد
زائل ايضا فلهذا المعنى بين الحصر وقال الى الله مرجعكم ثم قال وهو على كل شيء قدير واقول ان هذا تهديد عظيم من بعض الوجوه وبشارة
عظيمة من سائر الوجوه اما انه تهديد عظيم فلان قوله الى الله مرجعكم يدل على انه ليس مرجعنا الا اليه وقوله وهو على كل شيء قدير يدل على انه
قادر على جميع المقدورات لا دافع لقضائه ولا مانع لمشيئته والرجوع الى الحاكم الموصوف بهذه الصفة مع العيوب الكثيرة والذنوب العظيمة
مشكل واما انه بشارة عظيمة فلان ذلك دل على قدرة عالية وجلالة عظيمة لهذا الحاكم وعلى ضعف تام وعجز عظيم لهذا العبد والملك القاهر
العالي اذا راى عاجزا مشرفا على الهلاك فانه يخلصه من الهلاك ومنه المثل المشهور ملكت فاسجح يقول مصنف هذا الكتاب قد افنيت عمري
في خدمة العلم ومطالعة الكتب ولا رجاء لي في شيء الا اني في غاية الذلة والقصور والكريم اذا قدر غفر فاسئلك يا اكرم الاكرمين وارحم الراحمين
وساتر عيوب المعيوبين ومجيب دعوة المضطرين ان تفيض سجال رحمتك على ولدي وفلذة كبدي وان تخصني بالفضل والتجاوز والجود والكرم

قوله تعالى الا انهم يثنون صدورهم الاية اعلم انه تعالى لما قال وان تولوا يعني عن عبادته وطاعته فاني
اخاف عليكم عذاب يوم كبير بين بعده ان التولي عن ذلك باطنا كالتولي عنه ظاهرا فقال انهم يثنون صدورهم يعني الكفار من قوم محمد
يثنون صدورهم ليستخفوا منه واعلم انه تعالى حكى عن هؤلاء الكفار شيئين الاول يثنون صدورهم يقال ثنيت الشيء اذا عطفته وطويته
وفي الاية وجهان الاول روي ان طائفة من المشركين قالوا اذا غلقنا ابوابنا وارخينا ستورنا واستغشينا ثيابنا وثنينا صدورنا على عداوة
محمد فكيف يعلم بنا وعلى هذا التقدير فكان قوله يثنون صدورهم كناية عن النفاق فكانه قيل يضمرون خلاف ما يظهرون ليستخفوا من الله ثم نبه
بقوله الا حين يستغشون ثيابهم على انهم يستخفون منه حين يستغشون ثيابهم الوجه الثاني روي ان بعض الكفار كان اذا مر به رسول
الله صلى الله عليه وسلم ثنى ظهره وولاه ظهره واستغشى ثيابه والتقدير كانه قيل انهم ينصرفون عنه ليستخفوا منه حين يستغشون
ثيابهم كيلا يسمعوا كلام الله وما يتلوا من القران وليقولوا في انفسهم ما يشتهون من الطعن والثلب وقوله الا للتنبيه فنبه اولا على انهم
ينصرفون عنه ليستخفوا ثم كرر التنبيه عقيب ذكر الاستخفاء لينبه على وقت استخفائهم وهو حين يستغشون ثيابهم كانه قيل الا انهم ينصرفون
عنه ليستخفوا من الله الا انهم يستخفون حين يستغشون ثيابهم ثم ذكر انه لا فائدة لهم في استخفائهم بقوله يعلم ما يسرون وما يعلنون

قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها الاية اعلم انه تعالى لما ذكر في الاية الاولى انه يعلم
ما يسرون وما يعلنون اردفه بما يدل على كونه عالما بجميع المعلومات لما حصلت هذه المهمات وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى**
قال الزجاج الدابة اسم لكل حيوان لان الدابة اسم ماخوذ من الدبيب وبنيت هذه اللفظة على هاء التانيث واطلق على كل حيوان ذي
روح ذكر كان او انثى الا انه بحسب عرف العرب اختص بالفرس والمراد بهذا اللفظ في هذه الاية الموضوع الاصلي اللغوي فيدخل فيه جميع
الحيوانات وهذا متفق عليه بين المفسرين ولا شك ان اقسام الحيوانات وانواعها كثيرة وهي الاجناس التي تكون في البر والبحر والجبال والله
يحصيها دون غيرها وهو تعالى عالم بكيفية طبائعها واعضائها واحوالها واغذيتها وسمومها ومساكنها وما يوافقها وما يخالفها فالاله
المدبر لاطباق السموات والارض ولطبائع الحيوان والنبات كيف لا يكون عالما باحوالها روي ان موسى عليه السلام عند نزول الوحي عليه
تعلق قلبه باحوال اهله فامره الله تعالى ان يضرب عصاه على صخرة فانشقت وخرجت منها صخرة ثانية ثم ضرب بعصاه عليها فانشقت وخرجت
صخرة ثالثة ثم ضربها بعصاه فانشقت فخرجت منها دودة كالذرة وفي فيها شيء يجري مجرى الغذاء لها ورفع الله الحجاب عن سمع موسى عليه
السلام فسمع ان الدودة كانت تقول سبحان من يراني ويسمع كلامي ويعرف مكاني ويذكرني ولا ينساني **المسئلة الثانية**
تعلق بعضهم بانه قد يجب على الله تعالى بعض الاشياء بهذه الاية وقال ان كلمة على للوجوب وهذا يدل على ان ايصال الرزق الى الدابة واجب
على الله تعالى وجوابه انه واجب بحسب الوعد والفضل والاحسان **المسئلة الثالثة** تعلق اصحابنا بهذه الاية في اثبات
ان الرزق قد يكون حراما قالوا لانه ثبت ان ايصال الرزق الى كل حيوان واجب على الله بحسب الوعد او بحسب الاستحقاق والله تعالى لا يخل
بالواجب ثم قد نرى انسانا لا ياكل من الحلال طول عمره فلو لم يكن الحرام رزقا لكان الله تعالى ما اوصل رزقه اليه فيكون تعالى قد اخل بالواجب
وذلك محال فعلمنا ان الحرام قد يكون رزقا واما قوله ويعلم مستقرها ومستودعها فالمستقر هو مكانه من الارض والمستودع حيث كان مودعا
قبل الاستقرار من صلب او رحم او بيضة وقال الفراء مستقرها حيث تاوي اليه ليلا او نهارا ومستودعها موضعها الذي يموت فيه وقد مضى
استقصاء المستقر والمستودع في الانعام ثم قال في كتاب مبين قال الزجاج المعنى ان ذلك ثابت في علم الله تعالى ومنهم من قال اللوح المحفوظ
وقد ذكر فائدة ذلك في قوله ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين

قوله تعالى وهو الذي خلق
السموات والارض في ستة ايام وكان عرشه على الماء ليبلوكم الاية واعلم انه لما اثبت بالدليل المتقدم كونه عالما بالمعلومات اثبت بهذا
الدليل كونه تعالى قادرا على كل المقدورات وفي الحقيقة كل واحد من هذين الدليلين يدل على كمال علم الله تعالى وعلى كمال قدرته واعلم
ان قوله وهو الذي خلق السموات والارض في ستة ايام قد مضى تفسيره في سورة يونس على سبيل الاستقصاء بقي هاهنا ان نذكر تفسير قوله تعالى
وكان عرشه على الماء قال كعب خلق الله تعالى ياقوتة خضراء ثم نظر اليها بالهيبة فصارت ماء يرتعد ثم خلق الريح فجعل الماء على متنها ثم وضع

العرش على الماء. قال ابو بكر الاصم ومعنى قوله وكان عرشه على الماء كقولهم السماء على الارض وليس ذلك على سبيل كون احدهما ملتصقا بالآخر
وكيف كانت الواقعة فذلك يدل على ان العرش والماء كانا قبل السموات والارض قالت المعتزلة وفي الآية دلالة على وجود الملائكة قبل خلقهم
لانه لا يجوز ان يخلق ذلك ولا احد ينتفع بالعرش والماء لانه تعالى لما خلقهما فاما ان يكون قد خلقهما لمنفعة او لا لمنفعة والثاني عبث فبقي الاول
وهو انه خلقهما لمنفعة وتلك المنفعة اما ان تكون عائدة الى الله تعالى وهو محال لكونه متعاليا عن النفع والضرر او الى الغير فوجب كون ذلك الغير
حيا لان غير الحي لا ينتفع وكل من قال بذلك قال ذلك الحي كان من جنس الملائكة واما ابو مسلم الاصفهاني فقال معنى قوله وكان عرشه على الماء وقد
مضى تقرير ذلك في سورة يونس وبين انه تعالى اذا بنى السموات على الماء كانت اعجب وابدع فان البناء اذا لم يؤسس على ارض صلبة لم يثبت فكيف بهذا
الامر العظيم اذا بسط على الماء وههنا سؤالات **السؤال الاول** ما الفائدة في ذكر ان عرشه كان على الماء قبل خلقه للسموات والارض والجواب
فيه دلالة على كمال القدرة من وجوه الاول ان العرش مع كونه اعظم من السموات والارض كان على الماء فلولا انه تعالى قادر على امساك الثقيل بغير عمد
لما صح ذلك الثاني انه تعالى امسك الماء لا على قرار والا لزم ان يكون اجسام العالم غير متناهية وذلك ايضا يدل على ما ذكرناه والثالث ان العرش
الذي هو اعظم المخلوقات قد امسكه الله تعالى فوق سبع سموات من غير دعامة تحته ولا علاقة فوقه وذلك ايضا يدل على ما ذكرناه **السؤال
الثاني** هل يصح ما يروى انه قيل يا رسول الله اين كان ربنا قبل خلق السموات والارض فقال في فوقه هواء وتحته
هواء والجواب هذه الرواية ضعيفة والاولى ان يكون الخبر المشهور اولى بالقبول وهو قوله عليه السلام كان الله ولا شيء غيره ثم كان عرشه
على الماء **السؤال الثالث** اللام في قوله ليبلوكم ايكم احسن عملا يقتضي انه تعالى خلق هذا العالم الكثير لمصلحة المكلفين
وقد قال بهذا القول طائفة من العقلاء ولكل طائفة فيه وجه آخر سوى الوجه الذي قالته الاخرى وشرح تلك المقالات لا يليق بهذا الكتاب
والذين قالوا ان افعاله تعالى واحكامه غير معللة بالمصالح قالوا لام التعليل ورد على ظاهر الامر ومعناه انه تعالى فعل فعلا لو كان يفعله
من يجوز عليه رعاية المصالح لما فعله الا لهذا الغرض **السؤال الرابع** الابتلاء انما يصح على الجاهل لعواقب الامور وذلك عليه
محال فكيف يعقل حصول معنى الابتلاء في حقه والجواب ان هذا الكلام على سبيل الاستقصاء ذكرناه في تفسير قوله تعالى في اول سورة
البقرة لعلكم تتقون واعلم انه تعالى لما بين انه انما خلق هذا العالم لاجل ابتلاء المكلفين وامتحانهم فهذا يوجب القطع بحصول النشر والحشر
لان الابتلاء والامتحان يوجب تخصيص المحسن بالرحمة والثواب وتخصيص المسيء بالعقاب وذلك لا يتم الا مع الاعتراف بالمعاد والقيامة فعند
هذا خاطب محمدا عليه السلام وقال ولئن قلت انكم مبعوثون من بعد الموت ليقولن الذين كفروا ان هذا الا سحر مبين ومعناه انهم يستنكرون هذا
الكلام ويحكمون بفساد القول بالبعث فان قيل الذي يمكن وصفه بانه سحر ما يكون فعلا مخصوصا فكيف يمكن وصف هذا القول بانه سحر قلنا
الجواب عنه من وجوه الاول قال القفال معناه ان هذا القول خديعة منكم وضعتموها لمنع الناس عن لذات الدنيا واحتراز الهم عن الانقياد
لكم والدخول تحت طاعتكم الثاني ان معنى قولهم ان هذا الا سحر مبين هو ان السحر امر باطل قال تعالى حكاية حاكيا عن موسى عليه السلام ما جئتم به السحر
ان الله سيبطله فقوله ان هذا الا سحر مبين اي باطل مبين الثالث ان القرآن هو الحاكم بحصول البعث فطعنوا في القرآن بكونه سحرا لان الطعن في الاصل
يفيد الطعن في الفرع الرابع قرأ حمزة والكسائي ان هذا الا ساحر يريدون الرسول عليه السلام والساحر كذاب مبطل

قوله تعالى ولئن اخرنا عنهم العذاب الى امة معدودة ليقولن ما يحبسه الا يوم يأتيهم اعلم
انه تعالى حكى عن الكفار انهم يكذبون الرسول عليه السلام بقولهم ان هذا الا سحر مبين فحكى عنهم في هذه الآية نوعا آخر من اباطيلهم وهو انهم متى
تأخر عنهم العذاب الذي توعدهم به الرسول اخذوا في الاستهزاء ويقولون ما السبب الذي حبسه عنا فاجاب الله تعالى عنه بانه اذا جاء
الوقت الذي عينه الله لنزول ذلك العذاب لم ينصرف ذلك العذاب عنهم واحاط بهم ذلك العذاب الذي كانوا يستهزؤن به بقي ههنا سؤالان
السؤال الاول المراد من هذا العذاب هو عذاب الدنيا او عذاب الآخرة والجواب للمفسرين فيه وجوه الاول قال الحسن مضى حكم الله تعالى
في هذه الآية انه لا يعذب احدا منهم بعذاب الاستئصال واخر ذلك العذاب الى القيامة فلما اخر الله عنهم ذلك العذاب على سبيل الاستهزاء
ما الذي حبسه عنا والثاني ان المراد الامر بالجهاد وما نزل بهم يوم بدر وعلى هذا الوجه تأولوا قوله وحاق بهم اي نزل هذا العذاب يوم بدر
السؤال الثاني ما المراد بقوله الى امة معدودة الجواب من وجهين الاول ان الاصل في الامة هم الناس والفرقة فاذا قلت جاءني امة
من الناس فالمراد طائفة مجتمعة قال تعالى وجد عليه امة من الناس يسقون وقوله تعالى وادكر بعد امة اي بعد انقضاء امة وقيامها فكذا ههنا قوله
ولئن اخرنا عنهم العذاب الى امة معدودة اي الى حين تنقضي امة من الناس انقرض بهذا الوعيد بالقول لقالوا ماذا يحبسه وقد انقرض من الناس
الذين كانوا متوعدين بهذا الوعيد وتسمية الحين باسم ما يحصل فيه كقولهم كنت عند فلان وقت صلاة العصر اي في ذلك الحين الثاني ان اشتقاق
الامة من الام وهو القصد كانه معنى الوقت المقصود بايقاع هذا الموعود فيه **السؤال الثالث** لم قال تعالى وحاق على لفظ الماضي مع ان ذلك لم
يقع والجواب قد مر في هذا الكتاب آيات كثيرة من هذا الجنس والضابط فيها انه تعالى يعبر عن احوال القيامة بلفظ الماضي مبالغة في التأكيد
والتقرير **قوله تعالى** ولئن اذقنا الانسان منا رحمة ثم نزعناها منه انه ليؤس كفور واعلم انه تعالى لما
ذكر ان عذاب اولئك الكفار وان تأخر الا انه لا بد وان يحيق بهم ذكر بعده ما يدل على كفرهم وعلى كونهم مستحقين لذلك العذاب فقال ولئن اذقنا الانسان
وفيه مسائل **المسألة الاولى** لفظ الانسان في هذه الآية فيه قولان الاول ان المراد منه مطلق الانسان ويدل عليه وجوه الاول انه تعالى

استثنى منه قوله الا الذين صبروا وعملوا الصالحات والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لدخل فثبت ان الانسان المذكور في هذه الآية دخل فيه المؤمن والكافر وذلك يدل على ما قلناه الثاني ان هذه الآية موافقة على هذا التقدير لقوله تعالى ذا الحصر ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا وعملوا الصالحات وموافقه ايضا لقوله تعالى ان الانسان خلق هلوعا اذا مسه الشر جزوعا واذا مسه الخير منوعا الثالث ان مزاج الانسان مجبول على الضعف والعجز فالذين خرجوا في تفسير هذه الآية بان ادم اذا كانت تلك النعمة من الله فانت كفور واذا نزعت منك فيؤيس فنوط والقول الثاني ان المراد منه الكافر ويدل عليه وجوه الاول ان الاصل بيان الفرد المحلى بالالف واللام ان يحمل على المعهود السابق لولا المانع وهاهنا لا مانع بوجب حمله عليه والمعهود السابق هو الكافر المذكور في الآية المتقدمة الثاني ان الصفات المذكورة للانسان في هذه الآية لا يليق الا بالكافر لانه تعالى وصفه بكونه يؤسا وذلك من صفات الكافر لقوله تعالى انه لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون ووصفه ايضا بكونه كنودا وهو نعت للكافر ووصفه ايضا بانه عند وجدان الخير يقول ذهب السيئات عني وذلك جرأة على الله تعالى ووصف ايضا بكونه فرحا والله لا يحب الفرحين ووصف ايضا بكونه فخورا وذلك ليس من صفات اهل الدين ثم قال الناصرون لهذا القول وجب ان يحمل الاستثناء المذكور في هذه الآية على الاستثناء المنقطع حتى لا يلزمنا هذه المحذورات المسئلة الثانية لفظ الاذاقة والذوق يفيد اقل ما يوجد به الطعم فكان المراد ان الانسان بوجدان اقل القليل من الخيرات العاجلة يقع في البطر والطغيان بادروا ان اقل القليل من المحنة والبلية يقع في اليأس والقنوط والكفران فالدنيا في نفسها قليلة والحاصل منها للانسان في الواحد قليل والاذاقة من ذلك القليل المقدار قليل ثم انه في سرعة الزوال يشبه احلام النائمين وخيالات الموسوسين فهذه الاذاقة قليل وقليل من قليل ومع ذلك فان الانسان لا طاقة له بتحملها ولا صبر له على الاتيان بالطريق الحسن معها واما النعماء فقال الواحدي انها انعام تظهر اثرها على صاحبها والضراء مضرة يظهر اثرها على صاحبها لانها اخرجت مخرج الاحوال الظاهرة محو حرا وعورا وهذا هو الفرق بين النعمة والنعماء والمضرة والضراء المسئلة الثالثة اعلم ان احوال الدنيا غير باقية بل هي ابدا في التغير والزوال والتحول والانتقال الا ان الضابط فيها انه اما ان يتحول من النعمة الى المحنة ومن اللذات الى الآفات واما ان يكون بالعكس من ذلك وهو ان ينتقل من المكروه الى المحبوب ومن المحرمات الى الطيبات اما القسم الاول وهو المراد من قوله واذا اذقنا الانسان منا رحمة ثم نزعناها منه انه ليؤس كفور وحاصل الكلام انه تعالى حكم على هذا الانسان بانه يؤس كفور وتقريره ان حال زوال تلك النعمة يجب ان يكون كذلك لان الكافر يعتقد ان السبب لحصول تلك النعمة سبب اتفاقي وانه لا يبعد حدوث ذلك الاتفاق مرة اخرى فلا جرم لا يبعد عود تلك النعمة فيقع في اليأس واما المسلم الذي يعتقد ان تلك النعمة انما حصلت من جود الله تعالى وفضله واحسانه فانه لا يحصل له اليأس من بل يقول لعله تعالى يردها الي بعد ذلك احسن واكمل وافضل مما كانت واما حال ما كانت تلك النعمة حاصلة فانه يكون كنودا لانه لما اعتقد ان حصولها انما كان على سبيل الاتفاق او بسبب ان الانسان حصلها بسبب جده وجهده فحينئذ لا يشتغل بشكر الله تعالى على تلك النعمة وللعاشر ان الكافر يكون عند نزول تلك النعمة يؤوسا وعند حصولها يكون كنودا واما القسم الثاني وهو ان ينتقل الانسان من المكروه الى المحبوب ومن المحنة الى النعمة فهاهنا الكافر يكون فرحا فخورا اما فرحه فلان منتهى طمع الكافر هو الفوز بهذه السعادات الدنيوية وهو منكر السعادات الاخروية الروحانية فاذا وجد الدنيا فقد فاز بغاية السعادات ولاجرم يعظم فرحه بها واما كونه فخورا فلانه لما كان الفوز بذلك المطلوب نهاية السعادة والفائز باكمل درجات السعادات يكون في نهاية السعادة ولاجرم يستحق به لحاصل الكلام انه تعالى بين ان الكافر عند البلاء لا يكون من الصابرين وعند الفوز بالنعماء لا يكون من الشاكرين ثم لما قدر ذلك قال الا الذين صبروا وعملوا الصالحات والمراد منه ضد ما تقدم في قوله الا الذين صبروا والمراد منه ان يكون عند البلاء من الصابرين وقوله وعملوا الصالحات المراد منه ان يكون عند الراحة والخير من الشاكرين ثم بين حالهم فقال اولئك لهم مغفرة واجر كبير فجمع لهم بين هذين المطلوبين احدهما زوال العقاب والخلاص منه وهو المراد من قوله لهم مغفرة والثاني الفوز بالثواب وهو المراد من قوله واجر كبير ومن وقف على هذا التفصيل الذي ذكرناه علم ان هذا الكلام الكريم قد انتظم بحسب الفاظه ومعانيه بحسب معانيه قوله تعالى فلعلك تارك بعض ما يوحى اليك وضائق به صدرك ان يقولوا لولا انزل عليه كنز او جاء معه ملك انما انت نذير والله على كل شيء وكيل اعلم ان هذا نوع آخر من كلمات الكفار والله تعالى بين ان قلب الرسول عليه السلام ضاق بسببها ثم انه تعالى قواه وبين بالاكرام والتاييد وفيه مسائل المسئلة الاولى روى عن ابن عباس ان رؤساء مكة قالوا يا محمد اجعل لنا جبال مكة ذهبا ان كنت رسولا وقال آخرون ائتنا بالملائكة ليشهدوا لك بالرسالة وقال آخرون ائتنا بالله والملائكة قبيلا حتى يكونوا كفلاء لك بذلك فقال الله تعالى على ذلك فنزلت هذه الآية واختلفوا في المراد بقوله فلعلك تارك بعض ما يوحى اليك قال ابن عباس قال المشركون للنبي عليه السلام ائتنا بكتاب ليس فيه شتم آلهتنا حتى نتبعك ونؤمن بكتابك وذلك لطمعهم ان يجيبهم الى طلبتهم ان ساعة آتية وقال بعضهم المراد تسكينهم الى الجهل والتقليد والاصرار على الباطل واعلم المسئلة الثانية اجمع المسلمون على انه لا يجوز على الرسول عليه السلام انه يكتم شيئا من الوحي والتنزيل وان ترك بعض ما يوحى اليه لا لان يخونه يؤدي الى الشك في كل الشرائع والتكاليف وذلك يقدح في النبوة وايضا فالمقصود من ارساله تبليغ تكاليف الله تعالى واحكامه فاذا لم يحصل هذا الغاية فقد خرجت الرسالة عن ان تبقى فائدتها المطلوبة منها واذا ثبت هذا وجب ان يكون المراد من قوله فلعلك تارك بعض ما يوحى اليك شيء آخر سوى انه صلى الله عليه وسلم فعل ذلك والناس فيه وجوه الاول لا يمتنع ان يكون في معلوم الله

تعالى انه انما ينزل التقصير في اداء الوحي والتنزيل بسبب انه يرد عليه من الله امثال هذه التهديدات البليغة الثاني انهم كانوا لا يعتقدون
بالقرآن ويتهاونون به فكان يضيق صدر رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يلقي اليهم ما لا يقبلونه ويضحكون منه فهيجه الله تعالى لاداء الرسالة
وترك المبالاة بكلماتهم الفاسدة وترك الالتفات الى استهزائهم والغرض منه التنبيه على انه ان ادى ذلك الوحي وقع في سخريتهم وسفاهتهم
وان لم يؤد ذلك الوحي اليهم وقع في ترك وحي الله تعالى وفي ايقاع الخيانة فيه واذ لا بد من تحمل احد الضررين فتحمل ضرر سفاهتهم اسهل
من تحمل الخيانة في وحي الله تعالى والغرض من ذكر هذا الكلام التنبيه على هذه الدقيقة لان الانسان اذا علم ان كل واحد من طرفي الفعل والترك
يشتمل على ضرر عظيم ثم علم ان الضرر الناشي من جانب الترك اعظم واقوى سهل عليه ذلك الفعل وخف فالمقصود من ذكر هذا الكلام ما ذكرنا
فان قيل قوله فلعلك كلمة شك فما الفائدة فيها قلنا المراد منها الرجز والعرب تقول للرجل اذا اراد ابعاده عن امر لعلك تقدر ان
تفعل كذا مع انه لا شك فيه وتقول لولده لعلك تقصر فيما امرتك به ويريد توكيد الامر فمعناه ولا تترك اما قوله وضائق به صدرك
فالضائق بمعنى الضيق قال الواحدي والفرق بينهما ان الضائق يكون بضيق عارض غير لازم لان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان افسح الناس
صدرا ومثله قولك زيد سيد وجواد يريد السيادة والجود الثابتين المستقرين فاذا اردت الحدوث قلت سائد وجائد اما قوله تعالى ان يقولوا
لولا انزل عليه كنز فان قيل الكنز كيف ينزل قلنا المراد ما يكنز وجرت العادة انه يسمى المال الكثير بهذا الاسم فكان القوم قالوا ان كنت صادقا
في انك رسول الاله الذي تصفه بالقدرة على كل شيء وانك عزيز عنده فهلا انزل عليك ما يستغني به وتغني اصحابك عن الكد والعناء وتستعين
به على مهماتك وتعين انصارك فان كنت صادقا فهلا انزل الله معك ملكا يشهد لك على صدق قولك ويعينك على تحصيل مقصودك فتزول
الشبهة في امرك فلما لم يفعل الهك ذلك فانت غير صادق فبين تعالى انه رسول ينذر بالعقاب ويبشر بالثواب ولا قدرة له على ايجاد هذه
الاشياء والذي ارسله هو القادر على ذلك ان شاء فعل وان شاء لم يفعل ولا اعتراض لاحد عليه في فعله وفي حكمه ومعنى وكيل حفيظ اي يحفظ
عليهم اعمالهم اي يجازيهم بها ونظير هذه الاية قوله تعالى تبارك الذي ان شاء جعل لك خيرا من ذلك جنات تجري من تحتها الانهار ويجعل لك قصورا
وقوله وقالوا لن نؤمن الى قوله قل سبحان ربي هل كنت الا بشرا رسولا

قوله تعالى

ام يقولون افتراه قل فاتوا بعشر سور مثله مفتريات اعلم ان القوم لما طلبوا منه المعجز قال معجزتي هذا القرآن ولما حصل المعجز الواحد كان طلب الزيادة
تعنتا وجهلا ثم قرر كونه معجزا بان تحداهم بالمعارضة وتقرير هذا الكلام بالاستقصاء قد سبق تقدم في سورة البقرة وفي سورة يونس وفي
الاية مسائل **المسألة الاولى** الضمير في قوله افتراه عائد الى ما سبق في قوله يوحى اليك اي ان قالوا ان هذا الذي يوحى اليك مفترى
فقل لهم حتى ياتوا بعشر سور مثله مفتريات وقوله مثله بمعنى امثاله حملا على كل واحد من تلك السورة ولا يبعد ايضا ان يكون المراد هو المجموع
لان مجموع السورة العشرة شيء واحد **المسألة الثانية** قال ابن عباس هذه السورة التي وقع لها هذا التحدي معينة وهي سورة
البقرة وال عمران والنساء والمائدة والانعام والاعراف والانفال والتوبة ويونس وهود فقوله تعالى فاتوا بعشر مثله مفتريات اشارة
الى السور المتقدمة على هذه السورة معها وهذا فيه اشكال لان هذه السورة مكية وبعض السور المتقدمة على هذه السورة مدنية فكيف
يمكن ان يكون المراد من هذه العشرة السور ما نزلت عند هذا الكلام فالاولى ان يقال التحدي وقع بمطلق السور التي يظهر منها قوة ترتيب الكلام
وتاليفه واعلم ان التحدي بعشر سور لا بد وان يكون سابقا على التحدي بسورة واحدة وهو مثل ان يقول الرجل لغيره اكتب عشرة اسطر مثل
ما اكتب فاذا ظهر عجزه عنه قال قد اقتصرت منك على سطر واحد مثله اذا عرفت هذا فنقول التحدي بالسورة الواحدة ورد في سورة البقرة
وفي سورة يونس اما تقدم هذه السورة على سورة البقرة فظاهر لان هذه السورة مكية وسورة البقرة مدنية واما في سورة يونس فالاشكال زائل
ايضا لان كل واحد من هاتين السورتين مكية والدليل الذي ذكرناه يقتضي ان يكون سورة هود متقدمة في النزول على سورة يونس حتى يستقيم
الكلام الذي ذكرناه **المسألة الثالثة** اختلف الناس في الوجه الذي لاجله كان القرآن معجزا فقال بعضهم هو الفصاحة وقال بعضهم
هو الاسلوب وقال ثالث هو عدم التناقض وقال رابع اشتماله على العلوم الكثيرة وقال خامس هو الصرف وقال سادس هو اشتماله على الاخبار
عن الغيوب والمختار عند الاكثرين انه معجز بسبب الفصاحة واحتجوا على صحة قولهم بهذه الاية لانه لو كان الاعجاز هو كثرة العلوم والاخبار عن
الغيوب او عدم التناقض لم يكن لقوله مفتريات معنى اما اذا كان وجه الاعجاز هو الفصاحة صح ذلك لان فصاحة الفصيح تظهر بالكلام سواء
كان الكلام صدقا او كذبا وايضا لو كان الوجه في كونه معجزا هو الصرف لكان دلالة الكلام الركيك النازل في الفصاحة على هذا المطلوب اوكد من
دلالة العالي في الفصاحة ثم انه تعالى لما قرر وجه التحدي قال وادعوا من استطعتم من دون الله ان كنتم صادقين والمراد ان كنتم صادقين في ادعاء
كونه مفترى كما قال ام يقولون افتراه واعلم ان هذا الكلام يدل على انه لا بد في اثبات الدين من تقرير الدلائل والبراهين وذلك لانه تعالى اورد في
اثبات نبوة محمد عليه السلام هذا الدليل وهذه الحجة ولولا ان الدين لا يتم الا بالدليل والا لم يكن في ذكره فائدة

قوله تعالى

فان لم يستجيبوا لكم فاعلموا انما انزل بعلم الله اعلم ان الاية المتقدمة اشتملت على خطابين احدهما خطاب الرسول عليه السلام وهو قوله قل
فاتوا بعشر سور والثاني وهو خطاب الكفار وهو قوله وادعوا من استطعتم من دون الله فلما اتبعه بقوله فان لم يستجيبوا لكم احتمل ان يكون المراد ان الكفار
لم يستجيبوا فلهذا السبب اختلف المفسرون على قولين فبعضهم قال هذا خطاب للرسول عليه السلام والمؤمنين والمراد ان الكفار لم يستجيبوا لكم في
الايمان بالمعارضة فاعلموا انما انزل بعلم الله والمعنى فاثبتوا على العلم الذي انتم عليه وازدادوا يقينا وثبات قدم على انه منزل من عند الله ومعنى

قوله فهل انتم مسلمون اي فهل انتم مخلصون ومنهم من قال فيه اضمار والتقدير فقولوا ايها المسلمون للكفار اعلموا انما انزل بعلم الله والقول
الثاني ان هذا خطاب مع الكفار والمعنى ان الذين تدعوهم من دون الله اذا لم يستجيبوا لكم في الاعانة على المعارضة فاعلموا ايها الكفار ان هذا
القران انما انزل بعلم الله فهل انتم مسلمون بعد لزوم الحجة عليكم والقايلون بهذا القول قالوا هذا اولى من الاول لانكم في القول الاول احتجتم
الى ان حملتم قوله فاعلموا على الامر بالثبات او على اضمار القول وعلى هذا الاحتمال لا حاجة فيه الى اضمار فكان هذا اولى وايضا فعود الضمير
الى اقرب المذكورين واجب واقرب المذكورين في هذه الاية هو هذا الاحتمال الثاني والثالث ان الخطاب الاول كان مع الرسول عليه السلام
وحده بقوله قل فاتوا بعشر سور والخطاب الثاني كان مع جماعة الكفار بقوله وادعوا من استطعتم وقوله فان لم يستجيبوا لكم خطاب مع الجماعة
فكان حمله على هذا الذي قلناه اولى بقي في الاية سوالات **السوال الاول** ما الشي الذي لم يستجيبوا فيه الجواب المعنى فان لم يستجيبوا
لمعارضة القران وقال بعضهم فان لم يستجيبوا لكم في حملة الايمان وهو بعيد **السوال الثاني** من المشار اليه بقوله لكم والجواب ان
حملنا قوله فان لم يستجيبوا لكم على المومنين فذلك ظاهر وان حملناه على الرسول فعنه جوابان الاول فان لم يستجيبوا لك وللمومنين لان الرسول
عليه السلام والمومنون كانوا يتحدونهم وقال في موضع اخر فان لم يستجيبوا لك فاعلم والثاني يجوز ان يكون الجمع لتعظيم رسول الله صلى الله عليه
وسلم **السوال الثالث** اي تعلق بين الشرط المذكور في هذه الاية وبين ما فيها من الجزاء الجواب ان القوم ادعوا كون القران مفترى على
الله فقال لو كان مفترى على الله لوجب ان يقدر على مثله ولما لم يقدروا عليه ثبت انه من عند الله فقوله انما انزل بعلم الله كناية عن كونه من
عند الله ومن قبله كما يقول الحاكم هذا الحكم جرى بعلمي **السوال الرابع** اي تعلق لقوله وان لا اله الا هو بعجزهم عن المعارضة والجواب
فيه وجوه الاول انه تعالى لما امر محمدا حتى يطلب من الكفار ان يستعينوا بالاصنام في تحقيق المعارضة ثم ظهر عجزهم عنها فحينئذ ظهر انها لا
تنفع ولا تضر في شي من المطالب البتة ومتى كان كذلك فقد بطل القول باثبات كونهم الهة فصار عجز القوم عن المعارضة بعد الاستعانة بالاصنام
مطلقا لالهية الاصنام ودليلا على ثبوت نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فكان قوله وان لا اله الا هو اشارة الى ما ظهر من فساد القول بالهية الاصنام
الثاني انه ثبت في علم الاصول ان القول بنفي الشريك عن الله تعالى من المسايل التي يمكن اثباتها بقول الرسول وعلى هذا فكانه قيل لما ثبت عجز الخصوم
عن المعارضة ثبت كون القران حقا وثبت كون محمد صادقا في دعوى الرسالة ثم انه كان يخبر عن انه لا اله الا الله فلما ثبت كونه محقا في دعوى النبوة ثبت
بقوله لا اله الا الله الثالث ان ذكر قوله وان لا اله الا هو جار مجرى التهديد كانه قيل لما ثبت بهذا الدليل كون محمد عليه السلام صادقا في دعوى الرسالة
وعلمتم انه لا اله الا الله فكونوا خايفين من قهره وعذابه واتركوا الاصرار على الكفر واقتلوا الاسلام ونظيره قوله تعالى في سورة البقرة عند ذكر اية
التحدي فان لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة اعدت للكافرين واما قوله فهل انتم مسلمون فان قلنا انه خطاب مع
المومنين كان معناه الترغيب في زيادة الاخلاص وان قلنا انه خطاب مع الكفار كان معناه الترغيب في اصل الاسلام **قوله تعالى**
من كان يريد الحياة الدنيا وزينتها الاية اعلم ان الكفار كانوا ينازعون محمدا صلى الله عليه وسلم في اكثر الاحوال وكانوا يظهرون من انفسهم ان
محمدا مبطل ونحن محقون وانما نبالغ في منازعته لتحقيق الحق ولابطال الباطل وكانوا كاذبين فيه بل كان غرضهم محض الحسد والاستنكاف من المتابعة
فانزل الله تعالى هذه الاية لتقرير هذا المعنى ونظير هذه الاية قوله تعالى من كان يريد العاجلة عجلنا له فيها وقوله من كان يريد حرث الاخرة نزد
له في حرثه ومن كان يريد حرث الدنيا نوته منها وما له في الاخرة من نصيب وفي الاية مسايل **المسئلة الاولى** اعلم ان في الاية قولين الاول
انها مختصة بالكفار لان قوله من كان يريد الحياة الدنيا يندرج فيه المومن والكافر والصديق والزنديق لان كل احد يريد التمتع بلذات الدنيا
وطيباتها والانتفاع بخيراتها وشهواتها الا ان اخر الاية يدل على ان المراد من هذا الخاص العام وهو الكافر لان قوله تعالى اولئك الذين ليس لهم في
الاخرة الا النار وحبط ما صنعوا فيها وباطل ما كانوا يعملون لا يليق الا بالكفار فصار تقدير من كان يريد الحياة وزينتها فقط اي تكون ارادته مقصورة
على حب الدنيا وزينتها ولم يكن طالبا لسعادات الاخرة كان حكمه كذا وكذا ثم القايلون بهذا القول اختلفوا فيه منهم من قال المراد منهم منكروا
البعث فانهم ينكرون الاخرة ولا يرغبون الا في سعادات الدنيا وهذا قول الاصم وكلامه ظاهر والقول الثاني ان الاية نزلت في المنافقين الذين كانوا
يطلبون بغزوهم مع الرسول عليه السلام الغنايم من دون ان يومنوا بالاخرة وثوابها والقول الثالث ان المراد اليهود والنصارى وهو منقول
عن انس والقول الرابع وهو الذي اختاره القاضي ان المراد من كان يريد بعمل الخير الحياة في الدنيا وزينتها وعمل الخير قسمان للعبادات وايصال
المنفعة الى الحيوان ويدخل فيه هذا القسم الثاني البر وصلة الرحم والصدقة وبناء القناطر وتسوية الطرق والسعي في دفع الشرور واجراء الانهار فهذه
الاشيا اذا اتى بها الكافر لاجل الثنا في الدنيا فان بسببها يصل الخيرات والمنافع الى المحتاجين فكلها تكون من اعمال الخير فلا جرم هذه الاعمال تكون طاعات
سوا صدرت من الكافر او المسلم واما العبادات فهي انما تكون طاعات بنيات مخصوصة فاذا لم يوت بتلك النية وانما اتى فاعلها بها على طلب
زينة الدنيا وتحصيل الريا والسمعة فيها صار وجودها كعدمها فلا يكون من باب الطاعات واذا عرفت هذا فنقول قوله من كان يريد الحياة
الدنيا وزينتها المراد منه الطاعات التي يصح صدورها من الكافر **القول الثاني** وهو ان تجري الاية على ظاهرها في العموم ويقول انه يندرج
فيه المومن الذي ياتي بالطاعات على سبيل الريا والسمعة ويندرج فيه الكافر الذي هذا صفته وهذا القول مشكل لان قوله اولئك الذين ليس لهم
في الاخرة الا النار بسبب هذه الاعمال الفاسدة والافعال الباطلة المقرونة بالريا ثم القايلين بهذا القول ذكروا اخبارا كثيرة في هذا الباب
روي ان الرسول عليه السلام انه قال تعوذوا بالله من حب الحزن قيل وما حب الحزن قال عليه السلام واد في جهنم يلقى فيها القراء المراوون وقال

عليه السلام اشد الناس عذابا يوم القيامة من يرى الناس ان فيه خيرا ولا خير فيه وعن ابي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال اذا
كان يوم القيامة يدعى برجل جمع القران فيقال له ما عملت فيه فيقول يا رب قمت به اناء الليل والنهار فيقول الله تعالى كذبت اردت ان يقال فلان
قارئ وقد قيل ذلك ويؤتى بصاحب المال فيقول الله له الم اوسع عليك فماذا عملت فيما اتيتك فيقول وصلت الرحم وتصدقت فيقول الله تعالى
كذبت بل اردت ان يقال فلان جواد وقد قيل ذلك ويؤتى بمن قتل في سبيل الله فيقول قاتلت في الجهاد حتى قتلت فيقول الله تعالى
كذبت بل اردت ان يقال فلان جري قال ابو هريرة رضي الله عنه ثم ضرب رسول الله ركبتي وقال يا ابا هريرة اولئك الثلاثة اول
خلق تسعر بهم النار يوم القيامة وروي ان ابا هريرة ذكر هذا الحديث عند معوية قال الراوي فبكى حتى ظننا انه هالك ثم افاق وقال
صدق الله ورسوله من كان يريد الحياة الدنيا وزينتها نوف اليهم اعمالهم **المسئلة الثانية** المراد من نوفيه اجور تلك الاعمال
هو ان كل ما يستحقون بها من الثواب فانه يصل اليهم حال كونهم في دار الدنيا فاذا خرجوا من الدنيا لم يبق معهم من تلك الاعمال اثر من
اثار الخيرات بل ليس لهم منها الا النار واعلم ان العقل يدل عليه قطعا وذلك لان من اتى بالاعمال لاجل طلب الثناء في الدنيا ولاجل الرياء فذلك
لاجل انه غلب على قلبه حب الدنيا ولم يحصل في قلبه حب الاخرة اذ لو عرف حقيقة الاخرة وما فيها من السعادات لامتنع ان ياتي بالخيرات
لاجل الدنيا وينسى امر الاخرة فثبت ان الاتي باعمال البر لاجل الدنيا لابد وان يكون عظيم الرغبة في الدنيا عديم الطلب للاخرة ومن كان
كذلك فانه اذا مات فانه يفوته جميع منافع الدنيا ويبقى عاجزا عن وجدانها غير قادر على تحصيلها ومن احب شيئا ثم حيل بينه وبين المطلوب
فانه لابد وان يشتعل في قلبه نيران الحسرات فثبت بهذا البرهان العقلي ان كل من اتى بعمل من الاعمال لطلب الاحوال الدنيوية فانه يجد
تلك المنفعة الدنيوية اللائقة بذلك العمل ثم اذا مات فانه لا يحصل له منه الا النار ويصير ذلك العمل في الدار الاخرة عبثا باطلا عديم
الاثر **قوله تعالى** افمن كان على بينة من ربه ويتلوه شاهد منه الاية اعلم ان تعلق هذه
الاية بما قبلها ظاهر والتقدير افمن كان على بينة من ربه كمن يريد الحياة الدنيا وزينتها وليس لهم في الاخرة الا النار الا انه حذف
الجواب لظهوره ومثله في القران كثير كقوله تعالى افمن زين له سوء عمله فراه حسنا فان الله يضل من يشاء وقوله امن هو قانت اناء الليل ساجدا
وقائما وقوله قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون واعلم ان اول هذه الاية مشتمل على الفاظ اربعة كل واحد منها مجمل فالاول ان هذا الذي
وصفه الله بانه على بينة من ربه من هو والثاني انه ما المراد بهذه البينة والثالث ان المراد بقوله يتلوه القراءة او كونه حاصلا عقيب غيره والرابع
ان هذا الشاهد ما هو فهذه الالفاظ الاربعة مجملة فلهذا كثر اختلاف المفسرين في هذه الاية اما الاول وهو ان هذا الذي وصفه الله تعالى
بانه على بينة من ربه من هو فقيل المراد به النبي عليه السلام وقيل المراد به من امن من اليهود كعبد الله ابن سلام وغيره وهو الاظهر لقوله تعالى
في اخر الاية اولئك يؤمنون به وهذا صيغة جمع ولا يجوز رجوعه الى محمد صلى الله عليه وسلم والمراد بالبينة هو البيان والبرهان والمراد بالشاهد
القران ومنه اي من الله ومن قبله كتاب موسى اي ويتلوا ذلك البرهان من قبل مجيء القران كتاب موسى واعلم ان كون كتاب موسى تابعا للقران ليس في
الوجود بل في دلالته على هذا المطلوب واما ما نصب على الحال فالحاصل انه يقول اجتمع في تقرير صحة هذا الدين امور ثلاثة اولها دلالة البينات
العقلية على صحته وثانيها شهادة القران بصحته فعند اجتماع هذه الثلاثة لا يبقى في صحته شك ولا ارتياب فهذا القول احسن الاقاويل في
هذه الاية واقربها الى مطابقة اللفظ وفيها اقوال اخر فالقول الاول بان الذي وصفه الله بانه على بينة من ربه هو محمد عليه السلام والبينة هو
القران والمراد بقوله يتلوه التلاوة بمعنى القراءة وعلى هذا التقدير فذكروا في تفسير الشاهد وجوها احدها انه جبريل عليه السلام والمعنى ان
جبريل يقرا القران على محمد عليهما السلام وثانيها ان ذلك الشاهد هو لسان محمد عليه السلام وهو قول الحسن ورواية محمد بن الحنفية عن علي
رضي الله عنهما قال قلت لابي انت التالي قال وما معنى التالي قلت قوله ويتلوه شاهد منه قال وددت اني هو ولكنه لسان رسول الله صلى الله عليه
وسلم ولما كان الانسان انما يقرا القران ويتلوه بلسانه لا جرم جعل اللسان تاليا على سبيل المجاز كما يقال عين باصرة واذن سامعة ولسان ناطق
وثالثها ان المراد هو علي ابن ابي طالب رضي الله عنه والمعنى انه يتلو البينة تلك البينة وقوله منه اي هذا الشاهد من محمد وبعض منه والمراد منه
تشريف هذا الشاهد بانه بعض من محمد عليه السلام ورابعها ان لا يكون المراد بقوله ويتلوه القراءة بل حصول هذا الشاهد عقيب تلك
البينة وعلى هذا الوجه قالوا ان المراد ان صورة النبي عليه السلام ووجهه ومخايله كل ذلك يشهد بصدقه لان من نظر اليه بعقله علم انه ليس بمجنون
ولا كاهن ولا ساحر ولا كذاب والمراد بكون هذا الشاهد منه كون هذه الاحوال متعلقة بذات النبي صلى الله عليه وسلم القول الثاني ان
الذي وصفه الله بانه على بينة هم المؤمنون وهم اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم والمراد بالبينة القران ويتلوه اي ويتلو الكتاب الذي هو الحجة يعني
ويعقبه شاهد من الله تعالى وعلى هذا القول اختلفوا في ذلك الشاهد هو كون القران واقعا على وجه يعرف كل من نظر فيه انه معجز وذلك
الوجه هو اشتماله على الفصاحة التامة والبلاغة الكاملة وكونه بحيث لا يقدر البشر على الاتيان بمثله وقوله شاهد منه اي من تلك البينة لان
احوال القران وصفاته من القران متعلقة به وثالثها قال الفراء ويتلوه شاهد منه يعني الانجيل يتلو القران وان كان قد انزل قبله والمعنى
انه يتلوه في التصديق وتقريره انه تعالى ذكر محمدا في الانجيل وامر بالايمان به واعلم ان هذين القولين وان كانا محتملين الا ان القول الاول اقوى
واتم واعلم انه تعالى وصف كتاب موسى بكونه اماما ورحمة ومعنى كونه اماما انه كان مقتدى العالمين واماما لهم يرجعون اليه في معرفة الدين
والشرائع واما كونه رحمة فلانه يهدي الى الحق في الدنيا والدين وذلك سبب لحصول الرحمة والثواب فلما كان سببا للرحمة اطلق اسم الرحمة

عليه اطلاقا لاسم المسبب على السبب ثم قال تعالى اولئك يؤمنون به والمعنى ان الذين وصفهم الله بانهم على بينة من ربه في صحة هذا الدين
يؤمنون واعلم ان المطالب على قسمين منها ما يعلم صحتها بالبديهة ومنها ما يحتاج في تحصيل العلم بها الى طلب واجتهاد وهذا القسم الثاني
على قسمين لان طريق تحصيل المعارف اما الحجة والبرهان المستنبط بالعقل واما الاستفادة من الوحي والالهام فهذان الطريقان هما الطريقان
اللذان يمكن الرجوع اليهما في تعرف المجهولات فاذا اجتمعا واعتضد كل واحد منهما بالاخر بلغ الغاية في القوة والوثوق ثم ان في انبياء الله تعالى كثرة
فاذا توافقت كلمات الانبياء على صحته وكان البرهان اليقيني قائما على صحته فهذه المرتبة قد بلغت في القوة الى حيث لا يمكن الزيادة عليها فقوله
افمن كان على بينة من ربه المراد بالبينة الدلائل العقلية اليقينية وقوله ويتلوه شاهد منه اشارة الى الوحي الذي حصل لمحمد عليه السلام وقوله
ومن قبله كتاب موسى اشارة الى الوحي الذي حصل لموسى عليه السلام وعند اجتماع هذه الثلاثة قد بلغ هذا اليقين في القوة والظهور والجلاء
الى حيث لا يمكن الزيادة عليه ثم قال تعالى ومن يكفر به من الاحزاب فالنار موعده والمراد من الاحزاب اصناف الكفار فيدخل فيهم اليهود والنصارى
والمجوس روى سعيد بن جبير عن ابي موسى ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا يسمع بي يهودي ولا نصراني فلا يؤمن بي الا كان من اهل النار وقال ابو موسى
فقلت في نفسي ان النبي صلى الله عليه وسلم لا يقول مثل هذا الا عن القرآن فوجدت الله تعالى يقول ومن يكفر به من الاحزاب فالنار موعده وقال بعضهم
لما دلت الاية على ان من يكفر به فالنار موعده دلت على ان من لا يكفر به لم تكن النار موعده ثم قال تعالى فلا تك في مرية منه انه الحق من ربك وفيه قولان
الاول فلا تك في مرية من ان موعد الكافر النار وقرئ مرية بالضم الميم ثم قال ولكن اكثر الناس لا يؤمنون والتقدير لما ظهر الحق ظهورا في الغاية فكن
انت متابعا له ولا تبال الجهال سواء امنوا او لم يؤمنوا والاقرب ان يكون المراد لا يؤمنون بما تقدم ذكره من وصف القرآن **قوله تعالى**
ومن اظلم ممن افترى على الله كذبا الاية اعلم ان الكفار كانت لهم عادات كثيرة وطرق مختلفة فمنها شدة حرصهم على الدنيا ورغبتهم في تحصيلها وقد ابطل الله
تعالى هذه الطريقة بقوله من كان يريد الحياة الدنيا وزينتها الى اخر الاية ومنها انهم كانوا ينكرون نبوة الرسول عليه السلام ويقدحون في معجزاته
وقد ابطل الله تعالى ذلك بقوله افمن كان على بينة من ربه ومنها انهم كانوا يزعمون في الاصنام انها شفعاؤهم عند الله تعالى وقد ابطل الله تعالى
ذلك بهذه الاية وذلك لان هذا الكلام افتراء على الله تعالى فلما بين وعيد المفتري على الله فقد دخل فيه هذا الكلام واعلم ان قوله ومن اظلم ممن افترى
على الله كذبا فلانه انما ورد في معرض المبالغة وفيه دلالة على ان الافتراء على الله تعالى اعظم انواع الظلم ثم انه تعالى بين وعيد هؤلاء بقوله اولئك
يعرضون على ربهم وما وصفهم بذلك لانهم يختصمون بهذا العرض لان العرض عام في كل العباد كما قال وعرضوا على ربك صفا وانما اراد به انهم
يعرضون فيفتضحون بان يقول الاشهاد عند عرضهم هؤلاء الذين كذبوا على ربهم فيحصل لهم من الخزي والنكال ما لا مزيد عليه وفيه سؤالات
السؤال الاول اذا لم يجز ان يكون الله تعالى في مكان فكيف قال يعرضون على ربهم والجواب المراد انهم يعرضون على الاماكن المعدة
للحساب والسؤال ويجوز ايضا ان يكون ذلك عرضا على من يوبخ ويسكت بامر الله تعالى من الانبياء والمؤمنين **السؤال الثاني** من الاشهاد
الذين اضيف اليهم هذا القول الجواب قال مجاهد هم الملائكة الذين كانوا يحفظون اعمالهم عليهم في الدنيا وقال قتادة ومقاتل الاشهاد الناس
كما يقال على رؤوس الاشهاد يعني على رؤوس الناس وقال اخرون هم الانبياء كما قال تعالى فلنسألن الذين ارسل اليهم ولنسألن المرسلين والفائدة في اعتبار
قول الاشهاد المبالغة في اظهار الفضيحة **السؤال الثالث** الاشهاد جمع فما واحده الجواب يجوز ان يكون جمع شاهد مثل صاحب
واصحاب وناصر وانصار ويجوز ان يكون جمع شهيد مثل شريف واشراف قال ابو علي الفارسي وهذا كانه ارجح لان ما جاء من ذلك في التنزيل جاء على
فعيل كقوله ويكون الرسول عليكم شهيدا وجئنا بك شهيدا ثم لما اخبر عن حالهم في عقاب القيامة اخبر عن حالهم في الحال فقال الا لعنة الله على الظالمين
فبين انهم في الحال ملعونون من عند الله ثم ذكر من صفتهم انهم يصدون عن سبيل الله ويبغونها عوجا يعني كما انهم ظلموا انفسهم بالتزام الكفر والضلال
فقد اضافوا اليه المنع من الدين الحق والقاء الشبهات وتعويج الدلائل المستقيمة لانه لا يقال في العامي انه يبغي عوجا وانما يقال ذلك فيمن يعرف كيفية
الاستقامة وكيفية العوج بسبب القاء الشبهات وتقرير الضلالات ثم قال وهم بالاخرة هم كافرون قال الزجاج ذكرت كلمة هم مرتين على جهة التاكيد
لشانهم في الكفر **قوله تعالى** اولئك لم يكونوا معجزين الاية اعلم انه تعالى وصف هؤلاء المنكرين الجاحدين
بصفات كثيرة في معرض الذم **فالصفة الاولى** كونهم مفترين على الله وهي قوله ومن اظلم ممن افترى على الله كذبا والصفة الثانية
انهم يعرضون على الله تعالى في موقف الذل والهوان والخزي والخسار وهي قوله اولئك يعرضون على ربهم **والصفة الثالثة** حصول الخزي
والنكال والفضيحة العظيمة وهي قوله ويقول الاشهاد هؤلاء الذين كذبوا على ربهم ۝ والصفة الرابعة كونهم ملعونين من عند الله وهي قوله الا
لعنة الله على الظالمين ۝ الصفة الخامسة كونهم صادين عن سبيل الله مانعين عن متابعة الحق وهي قوله الذين يصدون عن سبيل الله ۝ الصفة
السادسة سعيهم في القاء الشبهات وتعويج الدلائل وهي قوله ويبغونها عوجا ۝ الصفة السابعة كونهم كافرين وهي قوله وهم بالاخرة هم كافرون
الصفة الثامنة كونهم عاجزين عن الفرار من عذاب الله وذلك هي قوله اولئك لم يكونوا معجزين في الارض قال الواحدي معنى الاعجاز
المنع من تحصيل المراد يقال اعجزني فلان اي منعني من مرادي ومعنى معجزين في الارض اي لا يمكنكم ان تهربوا من عذابنا فان هرب العبد من عذاب
الله تعالى محال لانه سبحانه قادر على جميع الممكنات ولا تتفاوت قدرته بالبعد والقوة والضعف **الصفة التاسعة** انهم ليس
لهم اولياء يدفعون عقاب الله عنهم والمراد منه الرد عليهم في صفة الاصنام انها شفعاؤنا عند الله والمقصود ان قوله اولئك لم يكونوا معجزين
في الارض دل على انه لا قدرة لهم على الفرار وقوله وما كان لهم من الله من اولياء هو ان احدا لا يقدر على تخليصهم من ذلك العذاب فجمع تعالى بين ما

او يقال ان قلوبهم صارت مطمئنة الى صدق الله تعالى في كل ما وعدهم من الثواب والعقاب واما ان فسرنا الاخبات بالخشوع كان معناه انهم
يأتون بالاعمال الصالحة خائفين وجلين من ان يكونوا اتين بها مع وجود الخلل والتقصير ثم بين ان من حصلت له هذه الصفات الثلاثة فهم
اصحاب الجنة ويحصل لهم ايضا الخلود في الجنة **قوله تعالى** مثل الفريقين كالاعمى والاصم والبصير والسميع
هل يستويان مثلا افلا تذكرون واعلم انه تعالى لما ذكر الفريقين ذكر فيهما مثالا مطابقا ثم اختلفوا فقيل انه راجع الى من ذكر اخرا من المؤمنين
والكافرين من قبل وقال اخرون بل يرجع الى قوله افمن كان على بينة من ربه ثم ذكر بعده الكافرين ووصفهم بانهم لا يستطيعون السمع ولا يبصرون
فالاعمى والاصم هم الذين وصفهم الله تعالى بانهم على بينة من ربهم واعلم ان وجه التشبيه هو انه سبحانه خلق الانسان مركبا من الجسد والنفس
وكما ان للجسد بصرا وسمعا فكذلك حصل لجوهر الروح بصر وسمع وكما ان الجسد اذا كان اعمى اصم بقي متحيرا لا يهتدي الى شيء من المصالح بل يكون كالتائه
في بحر الظلمات لا يبصر نورا ليهتدي به ولا يسمع صوتا لينتفع به فكذلك الجاهل الضال المضل يكون اعمى القلب اصم القلب فيبقى في ظلمات الضلال
حائرا تائها ثم قال تعالى افلا تذكرون منبها على انه يمكنه علاج هذا العمى وهذا الصمم واذا كان العلاج ممكنا والضرر الحاصل من حصول
هذا العمى وهذا الصمم شديدا وجب على العاقل ان يسعى في ذلك العلاج بقدر الامكان والله اعلم واعلم انه قد جرت العادة بانه
تعالى اذا اورد على الكفار انواع الدلائل اتبعها بالقصص ليصير ذكرها مؤكدا لتلك الدلائل على ما قررنا هذا المعنى في مواضع كثيرة وفي
هذه السورة ذكر انواع من القصص **القصة الاولى** قصة نوح عليه السلام **قوله تعالى**
ولقد ارسلنا نوحا الى قومه اني لكم نذير مبين اعلم انه تعالى بدا بذكر هذه القصة في سورة يونس وقد اعادها في هذه السورة
ايضا لما فيها من زوائد الفوائد وبدائع الحكم وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** قرا ابن كثير وابو عمرو والكسائي اني بفتح
الالف والمعنى ارسلنا نوحا باني لكم نذير ومعناه ارسلناه ملتبسا بهذا الكلام وهو قوله اني لكم نذير مبين فلما اتصل به حرف الجر وهو الباء
فتح كما فتح في كان واما سائر القراء فقرؤوا اني بالكسر على معنى قال اني لكم نذير مبين **المسئلة الثانية** قال بعضهم المراد من
النذير كونه مهددا للعصاة بالعقاب ومن المبين كونه مبينا ما اعد الله تعالى للمطيعين من الثواب والاولى ان يكون المعنى نذير العصاة
من العقاب وانه مبين بمعنى انه يبين ذلك الانذار على الطريق الاكمل والبيان الاقوى الاظهر ثم بين تعالى ان ذلك الانذار انما حصل
في النهي عن عبادة غير الله تعالى وفي الامر بعبادة الله سبحانه لان قوله ان لا تعبدوا الا الله استثناء من النفي وهو يوجب نفي غير المستثنى واثبات
المستثنى واعلم ان تقدير الاية كانه تعالى قال ولقد ارسلنا نوحا الى قومه بهذا الكلام وهو قوله اني لكم نذير مبين ثم قال الا تعبدوا الا الله فقوله
ان لا تعبدوا يكون بدلا من قوله اني لكم نذير مبين ثم اكد ذلك بقوله اني اخاف عليكم عذاب يوم اليم والمعنى انه لما حصل الالم العظيم
في ذلك اليوم اسند ذلك الالم الى اليوم كقولهم نهارك صائم وليلك قائم **قوله تعالى** فقال الملأ
الذين كفروا من قومه ما نراك الا بشرا مثلنا اعلم انه تعالى لما حكى عن نوح عليه السلام انه دعا قومه الى عبادة الله تعالى حكى عنهم
انهم طعنوا في نبوته بثلاثة انواع من الشبهات فالشبهة الاولى انه بشر مثلهم والتفاوت الحاصل بين احاد البشر يمتنع انتهاؤه الى حيث
يصير الواحد منهم واجب الطاعة لجميع العالمين والشبهة الثانية انه ما اتبعه الا اراذل القوم كالحاكة واهل الصنائع الخسيسة
قالوا ولو كنت صادقا لاتبعك الاكياس من الناس والاشراف منهم ونظيره قوله تعالى في سورة الشعراء انؤمن لك واتبعك الارذلون والشبهة
الثالثة قوله وما نرى لكم علينا من فضل والمعنى لا نرى لكم علينا من فضل لا في الفعل ولا في رعاية المصالح العاجلة ولا في قوة الجدل فاذا لم
نشاهد فضلك علينا في شيء من هذه الاحوال الظاهرة فكيف نعترف بفضلك علينا في اشرف الدرجات واعلى المقامات فهذا خلاصة الكلام
في تقرير هذه الشبهات واعلم ان الشبهة الاولى لا تليق الا بالبراهمة الذين ينكرون نبوة البشر على الاطلاق واما الشبهتان الباقيتان فيمكن
ان يتمسك بهما من اقر بنبوة سائر الانبياء وفي لفظ الاية مسائل **المسئلة الاولى** الملأ الاشراف وفي اشتقاقه وجوه الاول انه ماخوذ
من قولهم فلان ملي بكذا اذا كان مطيقا له وقد ملؤوا بالامر والسبب في اطلاق هذا اللفظ عليهم انهم ملؤوا بترتيب المهمات واحسنوا في ترتيبها
الثاني انهم وصفوا بذلك لانهم يملؤون القلوب هيبة والمجالس ابهة الرابع وصفوا بذلك لانهم ملأ بالعقول الراجحة والاراء الصائبة ثم حكى تعالى
عنهم الشبهة الاولى وهو قولهم ما نراك الا بشرا مثلنا وهو مثل ما حكى الله تعالى عن بعض العرب انهم قالوا لولا انزل عليه ملك وهذا جهل لان من حق
الرسول ان يباين الامة بالدليل والحجة لا بالصورة والخلقة بل نقول ان الله تعالى لو بعث الى البشر ملكا لكانت الشبهة اقوى في الطعن في رسالته
لانه يخطر بالبال ان هذه المعجزة التي ظهرت لعل هذا الملك هو الذي اتى بها من عند نفسه بسبب ان قوته اكمل وقدرته اقوى فلهذه الحكمة
ما بعث الله الى البشر رسولا الا من البشر ثم حكى الشبهة الثانية وهو قوله وما نراك اتبعك الا الذين هم اراذلنا والمراد منه قلة مالهم وقلة جاههم
ودناءة حرفهم وصناعتهم وهذا ايضا جهل لان الرفعة بالدين لا تكون بالحسب والمال والمناصب العالية بل الفقراء عون على الدين بل نقول
الانبياء ما بعثوا الا لترك الدنيا والاقبال على الاخرة فكيف يجعل قلة المال في الدنيا طعنا في النبوة والرسالة ثم حكى تعالى الشبهة الثالثة وهي
قوله وما لكم علينا من فضل وهذا ايضا جهل لان الفضيلة المعتبرة عند الله تعالى ليست الا بالعلم والعمل فكيف اطلعوا على بواطن الخلق حتى عرفوا نفي
هذه الفضيلة ثم قالوا بعد هذه الشبهات لنوح عليه السلام ولمن اتبعه بل نظنكم كاذبين وفيه وجهان الاول ان يكون هذا خطابا مع نوح ومع قومه
والمراد منه تكذيب نوح عليه السلام في دعوى الرسالة والثاني ان يكون هذا خطابا مع الاراذل فنسبوهم الى انهم كذبوا في انهم امنوا به واتبعوه

يرجع اليهم وبين ما يرجع الى غيرهم وبين بذلك انقطاع حيلهم في الخلاص من عذاب الدنيا ومن عذاب الاخرة ثم اختلفوا فقال قوم المراد
ان عدم نزول العذاب ليس لاجل انهم قدروا على منع الله من انزال العذاب ولا لاجل ان لهم ناصرا يمنع ذلك العذاب منهم بل انما حصل
ذلك الامهال لانه تعالى امهلهم كي يتوبوا فيزولوا عن كفرهم فاذا ابوا الا الثبات عليه فلا بد من مضاعفة العذاب في الاخرة وقال بعضهم
بل المراد لم يكونوا معجزين لله تعالى عما يريد انزاله عليهم من العذاب في الاخرة او في الدنيا ولا يجدون وليا ينصرهم ويدفع ذلك عنهم **الصفة
العاشرة** قوله تعالى يضاعف لهم العذاب قيل سبب تضعيف العذاب في حقهم انهم كفروا بالله وكفروا بالبعث والنشور فكفرهم
بالمبدا وبالمعاد صار سببا لتضعيف العذاب والاصوب ان يقال انهم مع ضلالهم الشديد سعوا في الاضلال ومنع الناس عن الدين
الحق فلهذا المعنى حصل هذا التضعيف **الصفة الحادية عشر** قوله ما كانوا يستطيعون السمع وما كانوا يبصرون والمراد ما هم
عليه في الدنيا من صمم القلب وعمى النفس واحتج اصحابنا بهذه الاية على انه تعالى قد يخلق في المكلف ما يمنعه من الايمان روي عن ابن عباس انه قال
منع الكافر من الايمان في الدنيا والاخرة اما في الدنيا فقوله ما كانوا يستطيعون السمع وما كانوا يبصرون واما في الاخرة ففي قوله يدعون الى السجود
فلا يستطيعون وحاصل الكلام في هذا الاستدلال انه تعالى اخبر عنهم انهم لا يستطيعون السمع فاما ان يكون المراد انهم ما كانوا يستطيعون
سمع الاصوات والحروف واما ان يكون المراد كونهم عاجزين عن الوقوف على دلائل الله تعالى والاول باطل لان البديهة دلت على انهم كانوا يسمعون
الاصوات والحروف فوجب حمل اللفظ على الثاني اجاب الجبائي عنه بان السمع اما ان يكون عبارة عن الحاسة المخصوصة او عن معنى يخلقه
الله تعالى في صماخ الاذن وكلاهما لا يقدر العبد عليه لانه لو اجتهد في ان يفعل ذلك او يتركه لتعذر عليه واذا ثبت هذا كان اثبات
الاستطاعة فيه محالا واذا كان اثباتها محالا كان نفي الاستطاعة عنها هو الحق فثبت ان ظاهر الاية لا يقدح في قولنا ثم قال المراد بقوله ما كانوا
يستطيعون السمع استثقالهم ونفورهم عنه كما يقول القائل هذا كلام لا استطيع ان اسمعه وهذا مما يمجه سمعي وذكر غير الجبائي عذرا اخر
وقال انه تعالى نفى ان يكون لهم اولياء والمراد الاصنام ثم بين نفي كونهم اولياء بقوله ما كانوا يستطيعون السمع وما كانوا يبصرون فكيف يصلحون
للولاية والجواب اما حمل الاية على انه لا قدرة لهم على خلق الحاسة وعلى خلق المعنى فيها فباطل لان هذه الاية وردت في معرض الوعيد
فلا بد وان يكون ذلك معنى يختص بهم والمعنى الذي قالوه حاصل في الملائكة والانبياء فكيف يمكن حمل اللفظ عليه واما قوله ان ذلك محمول
على انهم ما كانوا يستثقلون سماع كلام الرسول وابصار صورته عليه السلام والجواب انه تعالى نفى الاستطاعة فحمله على معنى اخر خلاف
الظاهر وايضا ان حصول ذلك الاستثقال اما ان يمنع من الفهم والوصول الى الغرض او لم يمنع فان منع فهو المقصود وان لم يمنع منه فحينئذ
كان ذلك شيئا اجنبيا عن المعاني المعتبرة في الفهم والادراك ولا يختلف احوال القلب في العلم والمعرفة بسببه فكيف يمكن جعله ذما لهم في هذا
المعرض وايضا فقد بينا مرارا كثيرة في هذا الكتاب ان حصول الفعل مع قيام الصارف محال فلما بين تعالى كون هذا المعنى صارفا عن قبول الدين
الحق وبين انه حصل حصولا على سبيل اللزوم بحيث لا يزول البتة في ذلك الوقت كان المكلف في ذلك الوقت ممنوعا عن الايمان وحينئذ يحصل المطلوب
واما قوله فانا نجعل هذه الصفة من صفات الاوثان فبعيد لانه تعالى قال يضاعف لهم العذاب ثم قال ما كانوا يستطيعون السمع فوجب ان يكون
الضمير في هذه الاية المتاخرة عائدا الى عين ما عاد اليه الضمير المذكور في الاية الاولى واما قوله وما كانوا يبصرون فقيل المراد منه البصيرة وقيل المراد
منه انهم عدلوا عن ابصار ما يكون حجة لهم **الصفة الثانية عشر** قوله اولئك الذين خسروا انفسهم ومعناه انهم اشتروا عبادة الالهة بعبادة
الله تعالى فكان هذا الخسران اعظم وجوه الخسرانات **الصفة الثالثة عشر** قوله وضل عنهم ما كانوا يفترون والمعنى انه لما باع الدين بالدنيا
فقد خسر لانه اعطى الشريف وقد رضي باخذ الخسيس وهذا عين الخسران ثم في العاقبة فهذا الخسيس يضيع ويهلك ولا يبقى منه اثر وهو المراد بقوله وضل
عنهم ما كانوا يفترون **الصفة الرابعة عشر** قوله لا جرم انهم في الاخرة هم الاخسرون وتقريره ما تقدم انه لما اعطى الشريف الرفيع ورضي بالدون
الخسيس فقد خسر التجارة ثم لما كان هذا الخسيس بحيث لا يبقى بل لا بد وان يهلك ويفنى انقلبت تلك التجارة الى النهاية في صفة الخسارة فلهذا قال لا
جرم انهم في الاخرة هم الاخسرون وقوله لا جرم قال الفراء انها بمنزلة قولنا لا بد ولا محالة ثم كثر استعمالها حتى صارت بمنزلة حقا تقول العرب لا جرم
انك محسن على معنى حقا انك محسن اما النحويون فلهم فيه وجوه الاول لا حرف نفي وجرم اي قطع فاذا قلنا لا جرم معناه انه لا قطع قاطع عنهم انهم في الاخرة
هم الاخسرون الثاني قال الزجاج ان كلمة لا نفي لما ظنوا انه ينفعهم وجرم معناه كسب ذلك الفعل والمعنى لا ينفعهم ذلك وكسب ذلك الفعل لهم الخسران في
الدنيا والاخرة وذكرنا جرم بمعنى كسب في تفسير قوله تعالى لا يجرمنكم شنآن قوم قال الازهري وهذا من احسن ما قيل في هذا الباب والثالث قال سيبويه
والاخفش لا رد على اهل الكفر كما ذكرنا وجرم معناه احق وصحح والتاويل انه احق كفرهم وقوع العذاب والخسران بهم واحتج سيبويه بقول الشاعر
ولقد طعنت ابا عيينة طعنة جرمت فزارة بعدها ان يغضبوا . اراد حقت الطعنة فزارة ان يغضبوا **قوله تعالى**
ان الذين امنوا وعملوا الصالحات الاية اعلم انه تعالى لما ذكر عقوبة الكافرين وخسرانهم اتبعه بذكر احوال المؤمنين والاخبات هو الخشوع
والخضوع وهو ماخوذ من الخبت وهو الارض المطمئنة وخبت ذكره اي خفي فقوله اخبت اي دخل في الخبت كما يقال فيمن صار الى نجد انجد والى تهامة اتهم
ومنه المخبت من الناس اخبت الى ربه اي اطمان اليه واذا قلنا اخبت له فمعناه خشع له اذا عرفت هذا فنقول قوله ان الذين امنوا اشارة الى الايمان وقوله
وعملوا الصالحات اشارة الى جميع الاعمال الصالحة وقوله واخبتوا الى ربهم اشارة الى ان هذه الاعمال لا تنفع في الاخرة الا مع الاحوال القلبية ثم ان فسرنا
الاخبات بالطمانينة كان المراد انهم يعبدون الله وكانت قلوبهم عند اداء العبادة مطمئنة بذكر الله تعالى فارغة عن الالتفات الى ما سوى الله تعالى

المسئلة الثانية قال الواحدي رحمه الله تعالى الرذل الدون من كل شيء يقال منظر رذل ورجل رذل الثياب والفعل والاراذل جمع الارذل كقوله تعالى اكابر مجرميها وقوله عليه السلام احاسنكم اخلاقا والرذل جمع الرذل فعلى هذا الاراذل جمع الجمع وقال بعضهم الاصل فيه ان يقال هو ارذل من كذا ثم كثر حتى قالوا هو الارذل فصارت الالف واللام عوضا من الاضافة وهو قوله بادي الرأي والبادي هو الظاهر من قولك بدا الشيء اذا ظهر ومنه يقال للبرية بادية لظهورها وبروزها للناظر واختلفوا في بادي الرأي فذكروا فيه وجوها الاول ابتدا الرأي الظاهر وباطنه بخلافه والثاني يجوز ان يكون المراد اتبعوك في ابتداء حدوث الرأي وما احتاطوا في ذلك الرأي وما اعطوه حقه من الفكر الصايب والتدبر الواقي والثالث انهم لما وصفوا القوم بالرذالة قالوا كونهم كذلك بادي الرأي اي فهو امر ظاهر لكل من يراهم والرأي هنا هذا المعنى من رأي العين لا من رأي القلب ويؤكد هذا التاويل ما نقل عن بعض اصحابه انه كان يقرأ الا الذين هم اراذلنا رأي العين

المسئلة الثالثة قرأ ابو عمرو وعاصم في رواية الكسائي بادئ بالهمزة والباقون بادي بالياء غير مهموز فمن قرأ بادئ بالهمز فالمعنى اول الرأي وابتداوه ومن قرأ بالياء غير مهموز كان بدا يبدو اذا ظهر وبادي نصب على المصدر كقولك حز بنا وله الضرب

قوله تعالى قال يا قوم ارأيتم ان كنت على بينة من ربي وآتاني رحمة من عنده فعميت عليكم

اعلم انه تعالى لما حكى شبهات منكري نبوة نوح عليه السلام حكى بعده ما يكون جوابا عن تلك الشبهات. فالشبهة الاولى هي قوله ما نراك الا بشرا مثلنا فقال نوح حصول المساواة في البشرية لا يمنع من حصول المفارقة في صفة النبوة والرسالة ثم ذكر الطريق الدال على امكانه فقال ارأيتم ان كنت على بينة من معرفة ذات الله تعالى وصفاته وما يجب ويمتنع ويجوز عليه انه تعالى آتاني رحمة من عنده والمراد بتلك الرحمة اما النبوة واما المعجزة الدالة على النبوة فعميت عليكم اي صارت مظلمة مشتبهة ملتبسة في عقولكم فهل اقدر على ان اجعلكم بحيث تصلون الى معرفتها تلخيص امر السؤال والمراد اني لا اقدر على ذلك البتة وعن قتادة والله لو استطاع نبي الله لا فهمها ولكنه لم يقدر عليه وحاصل الكلام انهم لما قالوا ولا نرى لكم علينا من فضل ذكر نوح عليه السلام ان ذلك لبيان اللجة عميت عليكم واشتبهت فاما لو تركتم العناد واللجاج وتأملتم في الدليل حتى تأمله لظهر المقصود ولعرفتم ان الله تعالى آتانا عليكم فضلا عظيما

المسئلة الثانية قرأ حمزة والكسائي وحفص عن عاصم فعميت بضم العين وتشديد الميم على ما لم يسم فاعله بمعنى لبست وشبهت والباقون فعمي بفتح العين مخففة العين اي التبست واشتبهت واعلم ان النبي اذا بني مجهولا مخففا اشبه العمى لان العلم نور البصيرة الباطنة والابصار نور البصر الظاهر فلما جعل كل واحد منهما عبارة عن الآخر وكيفيته ان البصر يوصف بالابصار قال فلما جاءهم ايانا مبصرة فكذلك يوصف بالعمى قال تعالى فعميت عليهم الانباء وقال في هذه الآية فعميت عليكم

المسئلة الثالثة انكروا هاهنا ثلاث مرات ان ضمير المتكلم وضمير المخاطب وضمير الغايب واجاز القراء امكان الميم الاولى وروي ذلك عن ابي عمرو قال وذلك ان الحركات توالت فسكنت الميم وهي احيانا مرفوعة وقبلها كسرة والكسرة التي بعدها صلة قال الزجاج جميع النحويين البصريين لا يجيزون اسكان حرف الاعراب الا في ضرورة الشعر فاما ما يروى عن ابي عمرو فلم يضبطه عنه القراء ولا عنه سيبويه انه كان يخفف الحركة ويختلسها وهذا هو الذي اجاز الاسكان في الشعر كقول امرئ القيس فاليوم اشرب غير مستحقب

قوله تعالى ويا قوم لا اسألكم عليه مالا ان اجري الا على الله وما انا بطارد الذين امنوا

في الآية مسائل

المسئلة الاولى اعلم ان هذا هو الجواب عن الشبهة الثانية وهي قولهم لا نتبعك الا الاراذل من الناس وتقرير هذا الجواب من وجوه الاول انه عليه السلام قال انا لا اطلب على تبليغ دعوى الرسالة مالا حتى تفاوت بسبب كون المتبع فقيرا او غنيا وانما اجري في هذه الطاعة الشاقة على رب العالمين واذا كان الامر كذلك فسواء كانوا فقراء او اغنياء لم يتفاوت الحال في ذلك الثاني كأنه عليه السلام قال لهم انكم لما نظرتم الى ظواهر الامور وجدتموني فقيرا فظننتم اني انما استعملت هذه الطريقة لاتوسل بها الى اخذ اموالكم وهذا الظن منكم خطأ فاني ما طلبت على تبليغ الرسالة اجرا ان اجري الا على رب العالمين فلا تحرموا انفسكم سعادة الدين بسبب هذا الظن الفاسد. والوجه الثالث في تقرير هذا الجواب انهم قالوا ما نراك الا بشرا مثلنا الى قوله وما نرى لكم علينا من فضل فقال عليه السلام بين انه تعالى اعطاه انواعا كثيرة توجب فضله عليهم وذلك انه لا يسعى بأطل الدنيا وانما يسعى بسبب طلب الدين والاعراض عن الدنيا من امارات الفضايل فانقلب الكل للعلم المراد بيانه فتقرير حصول الفضيلة في هذا الوجه فاما قوله وما انا بطارد الذين امنوا فهذا كالدليل على ان القوم سألوه طردهم رفعا لانفسهم من مشاركة اراذل الناس في الدين روي عن ابن جريج انهم قالوا ان احببت يا نوح ان نتبعك فاطردهم فانا لا نرضى بمشاركتهم فقال عليه السلام وما انا بطارد الذين امنوا ايضا فنزله تعالى حكاية عنهم القوم قالوا وما نراك اتبعك الا الذين هم اراذلنا كالدليل على انهم طلبوا منه طردهم لانه كالدليل على انهم كانوا يقولون لو طردت اشراف القوم لوافقناهم ثم انه تعالى حكى عنه انه ما طردهم وذكر في بيان ما يوجب الامتناع من هذا الطرد امورا الاول قوله انهم ملاقوا ربهم وهذا الكلام يحتمل وجوها منها انهم قالوا انهم منافقون فيما اظهروا فلا تغتر بهم فاجاب بان هذا امر يتكشف عند لقاء ربهم في الآخرة ومنها انه جعله علة في الامتناع من الرد واراد انهم ملاقوا ما وعدهم ربهم فان طردتهم اتخصموني بهم في الآخرة بالسعي ومنها انه نبه بذلك على انا لم اطلب منكم خطة دنيا على تبليغ الرسالة لعلمي ان اجري الا على رب العالمين فلا تحرموا انفسكم سعادة الدين بسبب هذا الظن الفاسد. والوجه الثالث في تقرير هذا الجواب انهم قالوا ما نراك الا بشرا مثلنا الى قوله وما نرى لكم علينا من فضل فقوله

ضد ما امرني الله به في ايصال الثواب الى المحقين والعقاب الى المبطلين وحينئذ اصير مستوجبا للعقاب العظيم فمن الذي ينصرني من الله
ومن الذي يخلصني من عذاب الله افلا تذكرون فتعلمون ان ذلك لا يصح ثم اكد هذا البيان بوجه ثالث فقال ولا اقول لكم عندي خزائن الله
اي كما لا اسلكم مالا لكذلك لا ادعي اني املك مالا ولا اني اعرض نفسي للمال لاخذا ولا دفعا ولا اعلم الغيب حتى اصل به الى ما اريده لنفسي
ولاتباعي ولا اقول اني ملك حتى اقطع بذلك عليكم بل طريقي الخضوع والتواضع ومن كان شانه وطريقه كذلك فانه لا يستنكف عن
مخالطة الفقراء فكيف يجعلكم ذلك عيبا والمساكين ولا يطلب مجالسة الامراء والسلاطين وانما شانه مطالبة الدين وسيرته مخالطة الطامعين
والطامعين فلما كانت طريقتي موجب مخالطة الفقراء فكيف جعلتم ذلك عيبا علي ثم انه اكد هذا البيان بطريق رابع فقال ولا اقول للذين
تزدري اعينكم لن يؤتيهم الله خيرا الله اعلم بما في انفسهم وهذا كالدلالة على انهم كانوا يلبسون اتباعه مع الفقر والذلة الى النفاق فقال
اني لا اقول ذلك لانه من باب الغيب والغيب لا يعلمه الا الله تعالى فربما كان باطنهم كظاهرهم فيؤتيهم الله تعالى ملك الاخرة فاكون كاذبا
فيما اخبرت به فاني ان فعلت ذلك كنت من الظالمين لنفسي ومن الظالمين لهم ايضا وصفهم بانهم لا خير لهم مع ان الله تعالى انما يعلم الخير في الاخرة

المسئلة الثانية احتج قوم بهذه الاية على تفضيل الملائكة على الانبياء عليهم السلام وقالوا ان الانسان اذا قال انا لا ادعي كذا وكذا
فهذا انما يحسن اذا كان ذلك الشيء اشرف من احوال ذلك القائل فلما كان قائل هذا القول هو نوح عليه السلام وجب ان تكون درجة الملائكة اعلى
واشرف من درجات الانبياء ثم قال وكيف لا يكون الامر كذلك والملائكة داوموا على عبادة الله تعالى طول الدنيا منذ خلقوا الى ان تقوم الساعة
وتمام التقرير ان الفضائل الحقيقية الروحانية لبث الائمة اشياء اولها الاستغناء المطلق وجرت العادة في الدنيا ان من ملك المال الكثير
فانه يوصف بكونه غنيا فقوله لا اقول لكم عندي خزائن الله اشارة الى اني لا ادعي الاستغناء المطلق وثانيها العالم التام واليه الاشارة بقوله
ولا اعلم الغيب وثالثها القدرة التامة الكاملة وقد تقرر بالبراهين القاطعة ان اكمل المخلوقات في القدرة والقوة هم الملائكة واليه الاشارة بقوله
ولا اقول اني ملك والمقصود من ذكر هذه الامور الثلاثة بيان انه ما حصل عندي من هذه المراتب الثلاثة الا ما يليق بالقوة البشرية والطائفة
الانسانية فاما الكمال المطلق فما لا ادعيه واذا كان الامر كذلك فقد ظهر ان قوله ولا اقول اني ملك يدل على انهم اكمل من البشر وايضا يمكن حمل
هذا الكلام على ما ذكروه من الشبه فانهم طعنوا في اتباعه بالفقر فقال ولا اقول لكم عندي خزائن الله حتى اصطحب الاغنياء وطعنوا فيهم
ايضا بانهم منافقون فقال ولا اعلم الغيب حتى اعرف كيفية باطنه وانما تكليفي بناء الاحوال على الظواهر وطعنوا فيهم بانهم فدجالون بافعال لا
كاذبة فقال ولا اقول اني ملك حتى اكون مبرأ عن جميع الدواعي الشهوانية والبواعث النفسانية **المسئلة الثالثة** احتج قوم بهذه
الاية على صدور الذنب من الانبياء عليهم السلام فقالوا ان هذه الاية دلت على ان طرد المؤمنين لطلب مرضاة الكفار من اصول المعاصي ثم ان محمدا
عليه السلام طرد فقراء المؤمنين لطلب مرضاة الكفار حتى عاتبه الله تعالى في قوله ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي وذلك يدل على
اقدام محمد عليه السلام على الذنب والجواب عمل الطرد المذكور في هذه الاية على الطرد المطلق على سبيل التهديد والطرد المذكور في واقعة محمد
عليه السلام على البعد في اوقات معينة لرعاية المصلحة **المسئلة الرابعة** احتج الجبائي على انه لا تجوز الشفاعة عند الله تعالى
في دفع العقاب لقول نوح عليه السلام ان بصرني من الله ان طردتهم يعني ان كان ذلك الطرد محرما فمن الذي يبصرني من الله اي من الذي يخلصني
من عقابه ولو كانت الشفاعة جائزة لكانت في حق نوح عليه السلام ايضا جائزة وحينئذ يبطل قوله فمن يبصرني من الله واعلم ان هذا الاستدلال
شبيه لاستدلال اهل البدع في هذه الاية المسلة بقوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا الى قوله ولا هم يبصرون والجواب المذكور هناك هو
الجواب عن هذا الكلام والله اعلم **قوله تعالى** قالوا يا نوح قد جادلتنا فاكثرت جدالنا فاتنا بما

في الاية مسائل **المسئلة الاولى** اعلم ان الكفار لما اوردوا تلك الشبه واجاب نوح عليه السلام عنها بالجوابات الواقعة الصحيحة اورد
الكفار على نوح عليه السلام كلاما من الاول كانهم وصفوه بكثرة المجادلة فقالوا يا نوح قد جادلتنا فاكثرت جدالنا وهذا يدل على انه عليه السلام كان
قد اكثر في الجدال معهم وذلك الجدال ما كان الا في اثبات التوحيد والنبوة والمعاد وهذا يدل على ان عليه السلام كان قد اكثر في الجدال
معهم وذلك الجدال ما كان الا ان الجدال في تقرير الدلايل وازالة الشبهات حرفة الانبياء عليهم السلام وعلى ان التقليد والجهل والاصرار
حرفة الكفار الثاني انهم استعجلوا العذاب الذي كان يتوعدهم به فقالوا فاتنا بما تعدنا ان كنت من الصادقين ثم انه عليه السلام اجاب عند
بجواب صحيح فقال انما يأتيكم به الله ان شاء وما انتم بمعجزين والمعنى ان انزال العذاب ليس الي وانما هو خلق الله تعالى فيفعله ان شاء كما شاء واذا اراد
انزال العذاب فان احدا لا يعجزه اي لا يمنعه منه والمعجز هو الذي يفعل ما عنده بغتة ومراد الغير يوصف بانه لا يعجزه قوله وما انتم بمعجزين اي كما
سبق لكم الي فعل ما عندي يمنع علي الله ما شاء من العذاب ان اراد انزاله بكم وقد قيل معناه وما انتم بما تعدون وقيل وما انتم بمفوتين وقيل وما انتم
بسابقين يقال للهارب وهذه الاقوال متقاربة واعلم ان نوحا لما اجاب عن شبهاتهم ختم الكلام بخاتمة فاطعة فقال ان كان الله يريد ان يغويكم فانه لا
ينفعكم نصحي اليه واحتج اصحابنا بهذه الاية على ان الله تعالى قد يريد الكفر من العبد وانه اذا اراد منه ذلك فانه يمنع صدور الايمان منه
فقالوا لنوح عليه السلام لا ينفعكم نصحي ان اردت ان انصح لكم ان كان الله يريد ان يغويكم والتقرير لا ينفعكم نصحي ان كان الله يريد ان يغويكم فهذا
صريح مذهبنا واما المعتزلة فانهم قالوا ظاهر الاية يدل على ان الله تعالى ان اراد اغواء قوم لم ينتفعوا بنصح الرسول وهذا مسلم فانا نعترف بان الله تعالى
لو اراد اغواء عبد فانه لا ينتفعه نصح الناصحين لكن لم قلتم ان الله تعالى اراد هذا الاغواء فان النزاع ما وقع الا فيه بل نقول ان نوحا انما ذكر هذا الكلام

ليدل على انه تعالى ما اغواهم بل فوض الاختيار اليهم وبيانه من وجهين الاول انه عليه السلام بين انه تعالى لو اراد اغواهم لما بقي في النصح فائدة
ولو لم يكن فيه فائدة لما امره بان ينصح الكفار فحيث اجمع المسلمون على انه عليه السلام مامور بدعوة الكفار ونصحهم علمنا ان هذا النصح غير خال عن الفائدة
واذا لم يكن خاليا عن الفائدة وجب القطع بانه تعالى ما اغواهم فهذا صار حجة لنا من هذا الوجه الثاني انه عليه السلام لو حكم عليهم بان الله اغواهم
لصار هذا عذرا لهم في عدم اتيانهم بالايمان ولصار نوحا منقطعا في مناظرتهم لانهم يقولون له لانك سلمت ان الله اذا اغوانا فانه لا يبقى في نصحك
ولا في جدنا واجتهادنا فائدة فاذا ادعيت بان الله تعالى قد اغوانا فقد جعلتنا معذورين فلم يلزمنا قبول هذه الدعوة فثبت ان الامر لو كان كما قاله
الخصم لصار هذا حجة للكفار على نوح ومعلوم ان نوحا لا يجوز ان يذكر كلاما يصير بسببه مفحما ملزما عاجزا عن تقرير حجة الله تعالى فثبت بما ذكرنا ان هذه
الاية لا تدل على قول المجبرة ثم انهم ذكروا وجوها من التاويلات الاول ان اولئك الكفار كانوا مجبرة وكانوا يقولون ان كفرهم بارادة الله تعالى فعند هذا قال
نوح عليه السلام ان نصحه لا ينفعهم ان كان الامر كما تقولون ومثاله ان يعاقب الرجل ولده على دينه فيقول الولد لا اقدر على غير ما انا عليه فيقول الوالد
ولن ينفعك اذا نصحي ولا زجري وليس المراد انه يصدقه على ما ذكره بل على وجه الانكار لذلك الثاني قال الحسن معنى يغويكم
اي يعذبكم والمعنى لا ينفعكم نصحي اليوم اذا نزل بكم العذاب فامنتم في ذلك الوقت لان الايمان عند نزول العذاب لا يقبل وانما ينفعكم
نصحي اذا امنتم قبل مشاهدة العذاب الثالث قال الجبائي الغواية هي الخيبة من الطلبة بدليل قوله تعالى فسوف يلقون غيا اي
خيبة من خير الاخرة ۞ وقال الشاعر ۞ ومن يغو لا يعدم على الغي لائما ۞ الرابع انه اذا اصر على الكفر وتمادى فيه منعه الله تعالى
الالطاف وفوضه الى نفسه فهذا يشبه ما اذا اراد اغواه فلهذا السبب حسن ان يقال ان الله اغواه هذا جملة كلمات المعتزلة في
هذا الباب والجواب عن امثال هذه الكلمات قد ذكرناه مرارا واطوارا فلا فائدة في الاعادة والله اعلم **المسئلة الثانية**
قوله ولا ينفعكم نصحي ان اردت ان انصح لكم ان كان الله يريد ان يغويكم جزاء معلق على شرط بعده شرط اخر وهذا يقتضي ان يكون الشرط
المؤخر في اللفظ مقدما في الوجود وذلك لان الرجل اذا قال امراته طالق ان دخل الدار كان المفهوم كون ذلك الطلاق من لوازم ذلك
الدخول فاذا ذكر بعده شرطا اخر مثل ان يقول ان اكلت الخبز كان المعنى ان تعلق ذلك الجزاء بذلك الشرط الاول مشروط بحصول هذا الشرط
الثاني والشرط مقدم على المشروط في الوجود فعلى هذا ان حصل الشرط الثاني تعلق ذلك الجزاء بالشرط الاول هذا هو التحقيق في هذا
التركيب فلهذا المعنى قال الفقهاء ان الشرط المؤخر في اللفظ مقدم في المعنى والمقدم في اللفظ مؤخر في المعنى واعلم ان نوحا عليه السلام لما قرر
هذه المعاني قال هو ربكم واليه ترجعون وهذا نهاية الوعيد اي هو الهكم الذي خلقكم ورباكم ويملك التصرف في ذواتكم وفي صفاتكم قبل
الموت وعند الموت وبعد الموت واليه مرجعكم وهذا يفيد نهاية التحذير والترهيب **قوله تعالى**
ام يقولون افتراه قل ان افتريته فعلي اجرامي وانا بريء مما تجرمون اعلم ان معنى افتراه اختلقه وافتعله وجاء به من عند نفسه والهاء
ترجع الى الوحي الذي بلغه اليهم وقوله تعالى اجرامي الاجرام اقتراف المحظور واكتسابها وهذا من باب حذف المضاف لان المعنى فعلي اثم اجرامي
وفي الاية محذوف اخر وهو ان المعنى ان كنت افتريته فعلي عقاب جرمي وان كنت صادقا وكذبتموني فعليكم عقاب ذلك التكذيب الا انه حذف
هذه البقية لدلالة اول الكلام عليه كقوله تعالى امن هو قانت اناء الليل ولم يذكر المشبه به وقوله وانا بريء مما تجرمون اي انا بريء من عقاب جرمكم
واكثر المفسرين على ان هذا من بقية كلام نوح عليه السلام مع قومه وقال مقاتل ام يقولون افتراه يعني محمدا عليه السلام وهذه الاية من قصة محمد عليه
السلام في اثناء قصة نوح وقوله بعيد جدا وايضا ان قوله قل ان افتريته فعلي اجرامي لا يدل على انه كان شاكا الا انه قول يقال على وجه الانكار عند
الياس من القبول **قوله تعالى** واوحي الى نوح انه لن يؤمن من قومك الا من قد امن فلا تبتئس بما
كانوا يفعلون وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** قال ابن عباس لما جاء هذا من عند الله دعا على قومه فقال لا تذر على الارض وقوله لا
تبتئس اي لا تحزن قال ابو زيد ابتاس الرجل اذا بلغه شيء يكرهه وانشد ابو عبيد ۞ ما يقسم الله اقبل غير مبتئس منه واقعد كريما ناعم
البال ۞ اي غير حزين ولا كاره **المسئلة الثانية** احتج اصحابنا بهذه الاية على صحة قولهم في القضاء والقدر وقالوا انه تعالى اخبر عن
قومه انهم لا يؤمنون بعد ذلك فلو حصل ايمانهم لكان اما مع بقاء هذا العلم علما او مع انقلاب هذا الخبر كذبا ومع انقلاب هذا العلم جهلا والاول
ظاهر البطلان لان وجود الايمان مع ان يكون الاخبار عن عدم الايمان صدقا ومع كون العلم بعدم الايمان حاصلا حال وجود الايمان جمع بين النقيضين
والثاني ايضا باطل لان انقلاب خبر الله تعالى كذبا وعلم الله جهلا محال ولما كان صدور الايمان منهم لا بد وان يكون على احد هذين القسمين وثبت ان
كل واحد منهما محال كان صدور الايمان منهم محالا مع انهم كانوا مامورين به وايضا القوم كانوا مامورين بالايمان ومن الايمان تصديق الله تعالى في
كل ما اخبر عنه ومما اخبر عنه قوله انه لن يؤمن من قومك الا من قد امن فيلزم ان يقال انهم كانوا مامورين بان يؤمنوا بانهم لا يؤمنون البتة وذلك تكليف
الجمع بين النقيضين وتقرير هذا الكلام قد مر في هذا الكتاب مرارا واطوارا **المسئلة الثالثة** اختلف المعتزلة في انه هل يجوز ان
ينزل الله عذاب الاستيصال على قوم كان في المعلوم ان فيهم من لا يؤمن او كان في اولادهم من يؤمن فقال قوم انه لا يجوز واحتجوا بما حكى الله تعالى عن نوح
انه قال رب لا تذر على الارض من الكافرين ديارا انك ان تذرهم يضلوا عبادك ولا يلدوا الا فاجرا كفارا وهذا يدل على انه انما حسن منه تعالى انزال
عذاب الاستيصال عليهم لاجل انه تعالى علم انه ليس فيهم من يؤمن ولا في اولادهم من يؤمن قال القاضي وقال كثير من علمائنا ان ذلك جائز من الله تعالى
وان كان فيهم من يؤمن واما قول نوح رب لا تذر على الارض فذلك يدل على انه تعالى انما سال ذلك من حيث كان في المعلوم انهم يضلوا عبادك ولا يلدوا

الا فاجرا كفارا وذلك يدل على ان ذلك الحكم كان معللا بمجموع هاتين العلتين وايضا فلا دليل فيه على انهما لو انفصلا لما جاز انزال الاهلاك وللاقرب ان يقال ان نوحا لشدة محبته لايمانهم كان يسال ربه بقلبهم فاعلمه الله تعالى انه لا يومن منهم احد ليزول عن قلبه ما كان قد حصل فيه من تلك المحبة ولذلك قال تعالى من بعد فلا تبتئس بما كانوا يفعلون اى لا تحزن من ذلك ولا تغتم ولا تظن ان في ذلك مذلة فان الدين عزيز وان قل عدد من يتمسك به والباطل ذليل وان كثر عدد من ينصر به **قوله تعالى** واصنع الفلك باعيننا ووحينا ولا تخاطبني في الذين ظلموا انهم مغرقون واعلم ان قوله تعالى انه لن يومن من قومك الا من قد امن يقتضي تعريف نوح عليه السلام انه معذبهم ومهلكهم وكان يجمل ان يعذبهم من التغريب فعرفه الله تعالى انه يعذبهم بهذا الجنس الذي هو الغرق ولما كان السبيل الذي يحصل به النجاة من الغرق تركيب السفينة لاجرم امره الله تعالى باصلاح السفينة واعدادها فاوحى الله تعالى اليه ان يصنعها على مثال مخصوص الطابر فان قيل قوله واصنع الفلك امر ايجاب او اباحة قلنا الاظهر انه امر ايجاب لانه لا سبيل له الى صون روح نفسه وروح غيره عن الهلاك الا بهذا الطريق وصون النفس عن الهلاك واجب وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب ويحتمل ان لا يكون ذلك الامر امر ايجاب بل كان امر اباحة وهو بمنزلة ان يتخذ الانسان لنفسه دار السكنى وبيرها واما قوله ولا تخاطبني في الذين ظلموا فانه يقتضي ان يصنع نوح عليه السلام ذلك الفلك بمرأى من الله تعالى وبمسمع منه وهذا يناقض ظاهر قوله واصنع الفلك باعيننا ثم ان

ان يكون بمعنى الذي ويكون مبنيا في محل النصب وقوله ويحل عليه عذاب مقيم اي يجب عليه وينزل به **قوله تعالى** حتى اذا جاء امرنا وفار التنور قلنا احمل فيها من كل زوجين اثنين وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** قال صاحب الكشاف حتى هي التي يبتدأ بعدها الكلام ادخلت على الجملة من الشرط والجزاء ووقعت غاية لقوله ويصنع الفلك اي وكان صنعها الى ان جاء وقت الموعد **المسئلة الثانية** الامر في قوله حتى اذا جاء امرنا يحتمل وجوها الاول انه تعالى بين انه لا بد من مجيء الماء بامر الله كما قال انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون فكان المراد هذا والثاني ان يكون المراد من الامر هاهنا هو العذاب الموعود به **المسئلة الثالثة** في التنور قولان احدهما انه التنور الذي يخبز فيه والثاني انه غيره اما الاول فهو انه التنور الذي يخبز فيه لعجين امرأة نوح وهو قول جماعة عظيمة من المفسرين كابن عباس والحسن ومجاهد وعكرمة واختلفوا منهم من قال انه تنور لنوح وقيل كان لآدم قال الحسن كان تنورا من حجارة وكان لحواء حتى صار لنوح واختلفوا في موضعه فقال مجاهد والشعبي انه بناحية الكوفة وعن علي انه كان في مسجد الكوفة قال وقد صلى فيه سبعون نبيا وقيل بالشام بموضع يقال لها عين وردة وهو قول مقاتل وقيل وفار التنور بالهند وقيل انه كان تنور آدم فانه كان يخبز فيه فلما ظهر الماء من ذلك التنور فاستعمل به الطالع بموضع ذلك الاشياء في السبب الثاني المراد من التنور لبن تنور للخبز وعلى هذا التقدير ففيه اقوال الاول انه انفجر الماء من وجه الارض كما قال تعالى فتحنا ابواب السماء بماء منهمر وفجرنا الارض عيونا فالتقى الماء على امر قد قدر والعرب تسمي وجه الارض تنورا الثاني التنور اشرف موضع في الارض واعلاه كان يقال هذا اسرج الله الماء من ذلك الموضع ليكون ذلك معجزا له وايضا المعنى انه لما نبع الماء من اعالي الارض ومن الامكنة المرتفعة فشبهت ارتفاعها بالتنانير الثالث فار التنور اي طلع الصبح وفار النهار وهو منقول عن علي بن ابي طالب كرم الله وجهه الرابع فار التنور يحتمل ان يكون معناه اشتد الامر كما يقال حمي الوطيس ومعنى الاية اذا رابت الامر يشتد والماء يكثر فاخ بنفسك ومن معك الى السفينة فان قيل فما الاصح من هذه الاقوال قلنا الاصح حمل الكلام على حقيقته ولفظ التنور حقيقة في الموضع الذي يخبز فيه فوجب حمل اللفظ عليه ولا امتناع في العقل ان يقال نبع الماء اولا من موضع معين وكان ذلك الموضع تنورا فان قيل ذلك التنور بالالف واللام وهذا انما يكون لمعهود سابق معلوم معين عند السامع ولم يجر للارض تنور هذا لم انه يوجب ان يحمل ذلك على ان المراد اذا رابت ان الماء يشتد بنبوعه والامر بقوله فاخ بنفسك ومن معك قلنا لا يبعد ان يقال ذلك التنور كان معلوما لنوح عليه السلام بان كان تنور آدم اوحى الله تعالى لنوح عليه السلام وعرفه انك اذا رابت الماء يفور منه فاعلم ان الامر قد وقع وعلى هذا التقدير فلا حاجة الى صرف الكلام عن ظاهره **المسئلة الرابعة** فار يفور بمعنى علا وقوة وشدة تشبها بغليان القدر عند قوة النار والسبب في ان نفس التنور لا يفور فالمراد وفار الماء من التنور والذي روي ان نور التنور كان علامة لهلاك القوم لا يتم لان هذه واقعة عظيمة وقد عدا الله المؤمنين بالنجاة فلا بد وان يجعل لهم علامة بها يعرفون الوقت العين فلا يبعد جعل هذه الحالة علامة لحدوث هذه الواقعة **المسئلة الخامسة** قال الليث التنور عم بكل لسان وصاحبها تنار قال الازهري وهذا يدل على ان الاسم قد يكون اعجميا فتعربه العرب فيصير عربيا والدليل على ذلك ان اصل تنانير نتر ولا يعرف في كلام العرب نون قبل راء وتظير ما دخل من كلام العجم بكلام العرب الدرياج والديباج والسندس والاستبرق فان العرب لما تكلموا بهذه الالفاظ صارت عربية واعلم انه لما فار التنور فعند ذلك امره الله تعالى ان يعمل في السفينة ثلاثة انواع من الاشياء الاول قوله قلنا احمل فيها من كل زوجين اثنين قال الاخفش يقول للاثنين هما زوجان قال تعالى ومن كل شيء خلقنا زوجين فالسماء زوج والارض زوج والشمس زوج والصيف زوج والنهار زوج والليل زوج ويقال للمرأة هي زوج وهو زوجها قال تعالى ادخلي انت وزوجك الجنة وقال واتخذ على الزوجين الذكر والانثى فثبت ان الواحد يقال له زوج ومما يدل على ذلك قوله تعالى ثمانية ازواج من الضان اثنين ومن المعز اثنين ومن الابل اثنين ومن البقر اثنين اذا عرفت هذا فقول الزوجان عبارة عن كل اثنين يكون احدهما ذكرا والاخر انثى والتقدير كل اثنين هما كذلك فاحمل منهما في السفينة اثنين واحد ذكر وواحدا انثى وقرأ حفص من كل بالتنوين واراد واحمل من كل شيء زوجين اثنين الذكر زوج والانثى زوج لا يقال عليه ان الزوج لا تكون الا اثنين فما الفايدة في قوله زوجين اثنين لانا نقول هذا على مثال قوله لا تتخذوا الهين وقوله فقتحة واحدة واما على القراءة المشهورة فهذا السؤال غير وارد واختلفوا في انه هل دخل في قوله زوجين اثنين غير الحيوان ام لا فنقول اما الحيوان فداخل لان قوله من كل زوجين اثنين يدخل فيه كل الحيوانات واما النبات فاللفظ لا يدل عليه الا انه بحسب قرينة الحال لا يبعد بسبب ان الناس يحتاجون في السنة بجميع اصنافه وجاء في الرواية عن ابن مسعود انه قال لم يستطع نوح عليه السلام ان يحمل الاسد حتى ألقيت عليه الحمى وذلك ان نوحا عليه السلام قال يا رب لقد حملت عليك فقال فانا سوف اشغله عن الطعام فسلط الله عليه الحمى واشتغل هذه الكلمات الا ولي تركها فان حاجة الفيل اكثر وليس لها حمى النوع الثاني من الاشياء التي امر الله تعالى نوحا بحملها في السفينة قوله تعالى واهلك الا من سبق عليه القول قالوا كانوا سبعة نوح وثلاثة ابناء له وهم سام وحام ويافث ولكل واحد منهم زوجة وقيل ايضا كانوا ثمانية هؤلاء وزوجة نوح واما قوله الا من سبق عليه القول فالمراد ابنه وامرأته وكافا كافرين حكم الله تعالى عليهما بالهلاك فان قيل الانسان اشرف من سائر الحيوانات فما السبب في انه وقع الابتداء في هذه الاية بذكر الحيوانات قلنا الانسان عاقل لبيب فعند كالمضطر الى دفع اسباب الهلاك عن نفسه فلا حاجة فيه الى المبالغة في الترغيب بخلاف السعي في تخليص سائر الحيوانات فلهذا السبب وقع الابتداء به واعلم ان اصحابنا احتجوا بقوله الا من سبق عليه القول على اثبات القضاء اللازم والقدر الواجب قالوا الان قوله سبق عليه القول يدل على اثبات شيء معين بان كل من سبق عليه القول فانه لا يتغير عن حاله وهو كقوله عليه السلام السعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه النوع الثالث من تلك الاشياء قوله ومن امن قالوا كانوا اثنين وثمانين نفسا نقل في ناحية الموصل قرية يقال لها قرية الثمانين سميت بذلك لان هؤلاء الخارجين من السفينة

سوها فسميت بهذا الاسم وذكروا ما هو ازيد منه وما هو انقص منه وذلك مما لا سبيل لنا معرفته الا ان الله تعالى وصفهم بالقلة وهو قوله وما آمن معه الا قليل فان قيل لما كان الذين آمنوا به ودخلوا في السفينة كانوا جماعة فلم قيل قليلون كما في قوله تعالى ان هؤلاء لشرذمة قليلون قلنا كل اللفظين جايز والتقدير هاهنا وما آمن معه الا نفر قليل فاما الذي يروى انا بليس دخل السفينة فبعيد لانه من نسل وهو حسن ناري او هوائي فكيف يوثر العزل فيه وايضا كتاب الله تعالى ابد له عليه وخبر صحيح ما ورد فيه فالاولى ترك الخوض فيه **قوله تعالى** وقال اركبوا فيها بسم الله مجراها ومرساها ان ربي لغفور رحيم اما قوله وقال يعني وقال نوح لقومه اركبوا والركوب العلو على ظهر الشيء ثم ركوب الدابة وركوب السفينة وركوب البحر وكل شيء علا شيأ فقد ركبه ويقال ركبه الدين قال الليث ولتسمي العرب من ركب السفينة ركاب السفينة واما الركاب والركب فراكب الدواب والابل قال الواحدي ولفظه في قوله اركبوا فيها لا يجوز ان يكون من صلة الركوب لانه يقال ركبت السفينة ولا يقال ركبت في السفينة بل الوجه ان يقال منصوب اركبوا لمحذوف والتقدير اركبوا الماء في السفينة وايضا يجوز ان يكون فايدة هذه الزيادة انه امرهم ان يكونوا في جوف الفلك لا على ظهرها فلو قال اركبوها لتوهموا انه امرهم ان يكونوا على ظهر السفينة * اما قوله بسم الله مجراها ومرساها ففيه مسايل **المسئلة الاولى** قرا حمزة والكسائي وحفص عن عاصم مجراها بفتح الميم والباقون بضم الميم واتفقوا في مرساها الفاتح الميم وقال صاحب الكشاف قرا مجاهد مجراها ومرساها بلفظ اسم الفاعل مجرور بي المحل صفتين لله تعالى قال الواحدي رحمه الله الجري مصدر كالاجراء ومثله قوله منزلا مباركا وادخلني مدخل صدق واخرجني مخرج صدق واما من قرا مجراها بفتح الميم فهو ايضا مصدر مثل الجري واحتج صاحب هذه القراءة بقوله وقالوا بسم الله مجريها ولو كان مجراها لكان وهي تجريهم واما المرسى فهو ايضا مصدر بمعنى الارساء يقال ارساه يرسيه ارساء ومرسى كانه قال مجريهم واما المرسى فهو ايضا مصدر كالارشاد يقال رسا الشيء يرسو اذا ثبت هذا وارساه غيره وقال تعالى والجبال ارساها قال ابن عباس يريد يجري بسم الله وقد رنه وترسي بسم الله وقد رنه وقيل كانوا اذا اراد ان يجري قال بسم الله مجراها فجرت واذا اراد ان ترسو قال بسم الله مرساها فرست **المسئلة الثانية** ذكروا في عامل الاعراب في بسم الله وجوها الاول اركبوا بسم الله والثاني ابدوا بسم الله والثالث بسم الله مجراها وارساها وقيل انها سارت اول يوم من رجب وقيل لعشر خلين من رجب فسارت سنة اشهر فاستوت يوم العاشر من المحرم على الجودي **المسئلة الثالثة** في الاية احتمالان الاول ان يكون مجموع قوله وقال اركبوا فيها بسم الله مجراها ومرساها يعني ينبغي ان يكون الركوب مقرونا بهذا الذكر والاحتمال الثاني ان يكونا كلامين والتقدير ان نوحا عليه السلام امرهم بالركوب ثم اخبرهم بان مجراها ومرساها ليس الا باسم الله تعالى وامره وقدره فالمعنى الاول ينبه الى ان الانسان لا ينبغي ان يشرع في امر من الامور الا ويكون في وقت الشروع فيه ذاكرا لاسماء الله تعالى بالاذكار المقدسة حتى يكون بركة ذلك الذكر سببا لتمام ذلك المقصود والثاني يدل على ان مراكب السفينة اجرى القوم بان السفينة لبثت سببا لحصول النجاة بل الواجب ربط الهمة والعلم بالقلب بفضل الله تعالى فاخبرهم انه تعالى هو المجري والمرسي للسفينة فاياكم ان تعولوا على السفينة بل يجب ان يكون تعويلكم على فضل الله فانه هو المجري والمرسي لها فعلى التقدير الاول كان نوح عليه السلام وقت ركوب السفينة في مقام الذكر وعلى التقدير الثاني كان في مقام الفكر والبراءة عن الحول والقوة وقطع النظر عن الاسباب واستغراق القلب في نور جلال الله مسبب الاسباب واعلم ان الانسان اذا تفكر في طلب معرفة الله تعالى بالدليل والحجة فكانه يتعلق بسفينة التفكر والتدبر وامواج الظلمات والضلالات قد علت على قلل الجبال وارتفعت الى مصاعد الاوحال فاذا اتى بذكر سفينة الفكر والروية فلا بد وان يكون هناك اعتماده على الله تعالى وتضرعه الى الله وان يكون بلسان القلب ونطق العقل بقول بسم الله مجراها ومرساها حتى تصل سفينة فكره الى ساحل النجاة ويتخلص عن امواج الضلالات * اما قوله تعالى ان ربي لغفور رحيم ففيه سوال الان ذلك الوقت كان وقت الاهوال واظهار القهر فكيف يليق به هذا الذكر وجوابه لعل القوم الذين ركبوا السفينة اعتقدوا بقلوبهم انهم انما خلصوا من الهلاك بسبب بركة علمهم فالله تعالى نبههم عن هذا الكلام لازالة ذلك العجب فان الانسان لا ينفك عن انواع الزلات وظلمات الشهوات وفي جميع الاحوال هو محتاج الى اعانة الله وفضله واحسانه ولن يكون غفورا للعيوب رحيما للذنوب **قوله تعالى** وهي تجري بهم في موج كالجبال ونادى نوح ابنه وكان في معزل يا بني اركب معنا ولا تكن مع الكافرين اعلم ان في قوله وهي تجري بهم في موج كالجبال مسايل **المسئلة الاولى** قوله وهي تجري بهم منعلق بمحذوف والتقدير وقال اركبوا فيها فركبوا فيها تجري بهم في موج كالجبال **المسئلة الثانية** الامواج العظيمة انما حدثت عند حصول الرياح القوية الشديدة العاصفة فهذا يدل على انه حصل بعد ذلك الوقت رياح عاصفة شديدة والمقصود منه بيان شدة الهول والفزع **المسئلة الثالثة** الجريان في الماء فوران تجري السفينة داخل الموج وذلك يوجب الغرق فالمراد ان الامواج لما احاطت بالسفينة من الجوانب شبهت تلك السفينة بما اذا سرت في داخل تلك الامواج ثم حكى الله تعالى عنه انه نادى ابنه وفيه مسايل **المسئلة الاولى** اختلفوا في انه هل كان ابنا له وفيه قولان الاول انه ابنه في الحقيقة والدليل عليه انه تعالى نص عليه فقال ونادى نوح ابنه ونوح ايضا نص عليه فقال يا بني وصرف هذا اللفظ الى انه ربيبه او الحق عليه اسم الابن لهذا السبب صرف الكلام عن حقيقته الى مجازه من غير ضرورة وانه لا يجوز والذين خالفوا هذا الظاهر انما فعلوا ذلك لوجوه لانهم استبعدوا ان يكون ولد الرسول المعصوم كافرا وهذا بعيد فانه ثبت ان والد رسولنا صلى الله عليه وسلم كان كافرا وولد الرجيم

كان كافرا بنص القرآن فكذلك هاهنا ثم القائلون بهذا القول اختلفوا في انه عليه السلام لما قال رب لا تذر على الارض من الكافرين ديارا فكيف ناداه
مع كفره فاجابوا عنه من وجوه الاول انه كان ينافق اباه فظن نوح انه مؤمن فلذلك ناداه ولولا ذلك لما احب نجاته والثاني انه عليه السلام
كان يعلم انه كافر لكنه ظن انه لما شاهد الغرق والاهوال العظيمة فانه يقبل الايمان فصار قوله يا بني اركب معنا كالدلالة على انه طلب منه الايمان
وتاكد هذا بقوله ولا تكن مع الكافرين اي ما هم في الكفر واركب معنا والثالث ان شفقة الابوة لعلها حملته على ذلك النداء والذي تقدم من قوله الا
من سبق عليه القول كان كالمجمل فلعله عليه السلام جوز ان لا يكون داخلا فيه. القول الثاني انه كان ابن امرأته وهو قول محمد بن علي الباقر وقول
الحسن البصري ويروى ان عليا رضي الله عنه قرأ ونادى نوح ابنها والضمير لامرأته وقرأ محمد بن علي وعروة بن الزبير ابنه بفتح الهاء يريد ان
ابنها الا انهما اكتفيا بالفتحة عن الالف وقال قتادة سألت الحسن عنه فقال والله ما كان ابنه فقلت ان الله حكى عنه انه قال ان ابني من اهلي وانت
تقول ما كان ابنا له فقال لم يقل انه مني ولكنه قال من اهلي وهذا يدل على قولي. القول الثالث انه ولد على فراشه لغير رشده والقائلون
بهذا القول احتجوا بقوله تعالى في امرأة نوح وامرأة لوط فخانتاهما وهذا قول خبيث يحصون منصب الانبياء عن هذه الفضيحة لا سيما وهو على
خلاف نص القرآن اما قوله تعالى فخانتاهما فليس فيه ان تلك الخيانة انما حصلت بالسبب الذي ذكروه قيل لابن عباس ما كانت تلك الخيانة فقال كانت
امرأة نوح تقول زوجي مجنون وامرأة لوط تدل الناس على ضيفه اذا نزلوا به ثم الدليل القاطع على ضبط هذا المذهب قوله تعالى الطيبات للطيبين
والطيبون للطيبات والخبيثات للخبيثين والخبيثون للخبيثات وايضا قوله تعالى والزانية لا ينكحها الا زان او مشرك وحرم ذلك على المؤمنين
وبالجملة فقد دللنا على ان الحق هو القول الاول. اما قوله وكان في معزل فاعلم ان المعزل في اللغة موضع منقطع عن غيره واصله من العزل وهو
التنحية والابعاد يقال كنت بمعزل عن كذا اي بموضع قد عزل منه واعلم ان قوله كان في معزل لا يدل على انه في معزل من اي شيء فلهذا السبب ذكروا
وجوها الاول انه كان في معزل من السفينة لانه كان يظن ان الجبل يمنعه من الغرق الثاني انه كان في معزل عن ابيه واخوته وقومه الثالث انه
كان في معزل من الكفار كانه انفرد عنهم فظن نوح عليه السلام ان ذلك انما كان لانه احب مفارقتهم. اما قوله يا بني اركب معنا ولا تكن مع
الكافرين فنقول قرأ حفص عن عاصم يا بني بفتح الياء في جميع القرآن والباقون بالكسر قال ابو علي الوجه الكسر وذلك ان اللام من ابن يا او واو فاذا
حقرت الحقت ياء التحقير فلزم ان ترد اللام المحذوفة والا لزم ان تحرك ياء التحقير بحركات الاعراب لكنها لا تحرك لانها لو حركت لزم ان تنقلب كما
تنقلب سائر حروف اللين اذا كانت حرف اعراب نحو عصا وقفا ولو انقلبت بطلت دلالتها على التحقير ثم اذا اضفت الى نفسك اجتمعت ثلاث
ياءات الاولى منها للتحقير والثانية لام الفعل والثالثة التي للاضافة تقول هذا بنيّ واذا ناديته جاز فيه وجهان اثبات الياء وحذفها
والاختيار حذف الياء التي للاضافة وابقاء الكسرة دلالة عليه كما نحو يا غلام ومن قرأ يا بني بفتح الياء فانه اراد الاضافة ايضا كما ارادها من
قرأ بالكسر لكنه ابدل من الكسرة الفتحة ومن الياء الالف تخفيفا فصار يا بنيا كما قال يا ابنة عما لا تلومي واهجعي. ثم حذف الالف للتخفيف
والله اعلم واعلم انه تعالى لما حكى عن نوح انه دعاه الى ان يركب السفينة حكى عن ابنه انه قال ساوي الى جبل يعصمني من الماء وهذا يدل على ان
الابن كان متماديا في الكفر مصرا عليه مكذبا لابيه فيما اخبر عنه فعند هذا قال نوح لا عاصم اليوم من امر الله الا من رحم وفيه سؤال وهو ان الذي
رحمه الله معصوم فكيف يحسن استثناء المعصوم عن العاصم وهو قوله لا عاصم اليوم من امر الله وذكروا في الجواب طرقا كثيرة الاول انه تعالى قال
قبل هذه وقال اركبوا فيها بسم الله مجراها ومرساها ان ربي لغفور رحيم فبين انه تعالى رحيم وانه برحمته يخلص هؤلاء الذين ركبوا السفينة
من آفة الغرق اذا غرقت فنقول ان ابن نوح لما قال ساوي الى جبل يعصمني من الماء قال نوح اخطأت لا عاصم من عذاب الله الا من رحم والمعنى
والمعنى الا ذلك الذي ذكرت انه برحمته يخلص هؤلاء من الغرق فصار تقدير الآية لا عاصم اليوم من عذاب الله الا الله الرحيم وتقديره لا فرار
من الله الا الى الله وهو نظير قوله عليه السلام في دعائه واعوذ بك منك وهذا تأويل في غاية الحسن. الوجه الثاني في التأويل وهو الذي
ذكره صاحب حل العقد ان هذا الاستثناء وقع من مضمر هو في حكم الملفوظ لظهور دلالة اللفظ عليه فكذا هاهنا. الوجه الثالث في التأويل
ان قوله لا عاصم اي لا ذا عصمة كما قالوا رامح وتامر ولابن وتامر ومعناه ذو رمح وذو لبن وقال تعالى من ماء دافق وعيشة راضية ومعناه ما ذكرنا
فكذا هاهنا وعلى هذا التقدير العاصم هو ذو العصمة فيدخل فيه المعصوم وحينئذ يصح استثناء قوله الا من رحم منه. الوجه الرابع ان
قوله لا عاصم اليوم من امر الله الا من رحم نفسه لان نوحا وطائفته هم الذين خصهم الله تعالى برحمته والمراد لا عاصم لك الا انا بمعنى ان نسبته
تحصل رحمة الله كما اضيف الاحياء الى عيسى عليه السلام في قوله ويحيي الموتى لاجل ان الاحياء حصل بدعائه. الوجه الخامس ان قوله الا من رحم استثناء
منقطع والمعنى لكن من رحم الله فهو معصوم ونظيره قوله تعالى ما لهم به من علم الا اتباع الظن ثم انه تعالى بين بقوله وحال بينهما الموج اي بسبب هذه
الحيلولة خرج من ان يخاطبه نوح فكان من المغرقين

قوله تعالى

وقيل ارض ابلعي ماءك وياسماء اقلعي وغيض الماء وقضي الامر

اعلم ان المقصود من هذا الكلام وصف آخر لواقعة الطوفان فكان التقدير انه لما انتهى امر الطوفان قيل
كذا وكذا يا ارض ابلعي ماءك يقال بلع الماء يبلعه بلعا اذا شربه وابتلع الطعام ابتلاعا اذا لم يمضغه وقال اهل اللغة الفصيح بلع بكسر اللام يبلع
بفتحها وياسماء اقلعي يقال اقلع الرجل عن عمله اذا كف عنه واقلعت السماء بعد ما مطرت اذا امسكت وغيض الماء يقال غاض الماء يغيض غيضا
ومغاضا اذا نقص وغضضته انا وهذا من باب فعل الشيء وفعلته انا ومثله جبر العظم وجبرته وقعر الفم وقعرته ودلع اللسان ودلعته ونقص الشيء
ونقصته فقوله غيض الماء اي نقص وما بقي منه شيء واعلم ان هذه الآية مشتملة على الفاظ كثيرة كل واحد منها دال على عظمة الله وعلو كبريائه فاولها قوله

وتبين الان هذا يدل على انه سبحانه في الجلال والعلو والعظمة بحيث انه متى قيل لم يتصرف العقل الا اليه ولم يتوجه الفكر الا ان ذلك القايل
وذلك الامر هو هو وهذا شبيه من هذا الوجه على انه تقرر في العقول انه لا حاكم في العالمين ولا متصرف في العالم العلوي والعالم السفلي
الا هو وتأمل فيها قوله يا ارض ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي فان الامر يدل على عظمة هذه الاجسام وشدتها وقوتها فاذا انعم العقل بوجود موجود
قاهر لهذه الاجسام مستول عليها متصرف فيها كيف شاء واراد صار ذلك سببا لوقوف القوة العقلية على كمال جلال الله وعلوه وقهره وتدبيره
ومشيته وتأملنها ان السماء والارض من الجمادات فقوله يا ارض ويا سماء مشعر بحسب الظاهر على ان امره ونكليفه نافذ في الجمادات فعند هذا
حكم الوهم بانه لما كان الامر كذلك فبان يكون امره نافذا على العقلاء كان اولى وليس مراد من انه تعالى يامر الجماد فان ذلك باطل بل المراد ان
توجيه صيغة الامر بحسب الظاهر على هذه الجمادات القوية الشديدة تقرير في الوهم نوع عظمة وجلالة تقريرا كاملا واما قوله وقضي الامر
فالمراد ان الذي قضي به وقدر في الازل قضاء جزما حتما فقد وقع تنبيها على ان كل ما قضى الله فهو واقع في وقته وانه لا دافع لقضائه ولا مانع من
نفاذ حكمه في ارضه وسمائه فان قيل كيف يليق بحكمة الله تعالى تغريق الاطفال بسبب جرم الكفار قلنا الجواب عنه من وجوه الاول قال كثير من
المفسرين ان الله تعالى عقر ارحام نسائهم قبل الغرق باربعين سنة فلم يغرق الا من بلغ سنه الى الاربعين ولقائل ان يقول لو كان الامر على ما ذكرتم لكان
ذلك اية عجيبة قاهرة وسيعد مع ظهورها استمرارهم على الكفر وايضا فعلى ما ذكرتم لما تولد من اهلاك الطير والوحش مع انه لا تكليف
عليها البتة وللجواب وهو للمعتزلي انه لا اعتراض على الله تعالى بافعاله لانه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد واما المعتزلة فهم يقولون الله تعالى
عوض الاطفال وللحيوانات وذلك يجري مجرى ادنه تعالى دفع عن البهائم وفي ايصالها في الاعمال الشاقة الشديدة واما قوله
تعالى واستوت على الجودي فالمعنى استوت السفينة على جبل بالجزيرة يقال له الجودي وكان ذلك الجبل جبلا مخصوصا فكان استواء السفينة عليه
دليلا على انقطاع مادة الماء وكان ذلك الاستواء يوم عاشوراء واما قوله وقيل بعدا للقوم الظالمين فيه وجهان الاول انه من كلام الله تعالى قال الحسن
ذلك على سبيل اللعن والطرد والثاني ان يكون ذلك القول من كلام نوح واصحابه لان العالم من يسلم من الام الحايل بسبب اجتماع قوم من الظلمة فاذا
هلكوا تخلص منهم قال مثل هذا الكلام ولانه جاري مجرى الدعاء عليهم فجعله من كلام البشر اليق

قوله تعالى

ونادى نوح ربه فقال رب ان ابني من اهلي وان وعدك الحق وانت احكم الحاكمين فيه مسئلتان **المسئلة الاولى** اعلم ان قوله رب
ان ابني من اهلي قد ذكرنا الخلاف فيه انه هل كان ابنا له ام لا فلا نعيد ثم انه تعالى ذكر انه قال يا نوح انه ليس من اهلك واعلم انه لما ثبت بالدليل
ان كان ابنا له وجب حمل قوله انه ليس من اهلك على احد وجهين احدهما ان يكون المراد انه ليس من اهل دينك والثاني المراد انه ليس من اهلك الذين
وعدتهم ان انجيهم معك والقولان متقاربان **المسئلة الثانية** هذه الاية دالة على ان الحق بقرابة الدين لا بقرابة النسب فان في هذه
الصورة كانت قرابة النسب حاصلة من اقوى الوجوه فكر لما انتفت قرابة الدين لاجرم نفاه الله تعالى بالبلغ الالفاظ وهو قوله انه ليس من اهلك ثم قال
تعالى انه عمل غير صالح قرأ الكسائي عمل على صيغة فعل الماضي غير بالنصب والمعنى ان ابنك عمل عملا غير صالح يعني اشرك وكذب فكله غير نصب الا انها
حذف المصدر وحذف الموصوف واقيمت صفته مقامه والباقون عمل بالرفع والتنوين وفيه وجهان الاول ان الضمير في قوله انه عائد الى السؤال يعني ان هذا السؤال عمل وهو قوله ان
ابني من اهلي وان وعدك الحق غير صالح لان طلب نجاة الكافر بعد ان سبق الحكم بانه لا يجيء احد من ذريته الا كافرا فجار مثل هذا السؤال باطل والثاني ان يكون هذا الضمير عائدا
الى الابن وعلى هذا التقدير ففي وصفه بكونه عملا غير صالح وجوه الاول ان الرجل اذا كثر عمله واحسانه يقال انه علم وكرم وجود فلذا ما عاشر
الكافر اقدام ابن نوح على الاعمال الباطلة حكم عليه بانه في نفسه عمل باطل الثاني ان يكون المراد انه ذو عمل باطل فحذف المضاف لدلالة الكلام
عليه الثالث قال بعضهم معنى قوله انه عمل غير صالح اي انه ولد زنا وهذا القول باطل بطعام انه تعالى قال للنوح عليه السلام فلا تسألني ما ليس لك به
علم اعظك ان تكون من الجاهلين وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** احتج بهذه الاية من قدح في عصمة الانبياء من وجوه الاول ان قراءة عمل بالرفع والتنوين
تدل على ان ابنه عمل عملا غير صالح وهذا يقتضي عود الضمير في قوله انه عمل غير صالح اما الى ابن نوح واما الى ذلك السؤال والاول مرجوح لانه لا يتم الا بالاضمار
ومخالف للظاهر ولا يجوز المصير اليه الا عند الضرورة ولا ضرورة هاهنا فاذا حكمنا بعود الضمير الى السؤال فكان التقدير ان هذا السؤال عمل غير
صالح اي قولك ان ابني من اهلي يدل طلبك نجاته عمل غير صالح وذلك يدل على ان هذا السؤال كان ذنبا الثاني ان قوله فلا تسألني ما ليس لك به علم
والذي يؤكد السابق هو قوله ان ابني من اهلي فقد صدر عنه تعالى نهاه عن ذلك السؤال فكان ذلك السؤال ذنبا ومعصية الثالث ان قوله فلا تسألني
ما ليس لك به علم يدل على ان ذلك السؤال كان قد صدر لا عن العلم والقول بغير العلم ذنب لقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون الرابع انه قوله
اني اعظك ان تكون من الجاهلين يدل على ان ذلك السؤال كان محض الجهل وهذا يدل على غاية التقريع ونهاية الزجر وايضا جعل الجهل كناية عن
القبح مشهور في القرآن قال تعالى يحسبون السوء بجهالة وقال حكاية عن موسى عليه السلام اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين الوجه الخامس ان نوحا
عليه السلام اعترف بالاقدام على الذنب والمعصية في هذا المقام فانه قال اني اعوذ بك ان اسألك ما ليس لي به علم والا تغفر لي وترحمني اكن من الخاسرين
واعترافه بذلك يدل على انه كان مذنبا الوجه السادس في التمسك بهذه الاية ان هذه الاية تدل على ان نوحا نادى ربه لطلب تخليص ولده من
الغرق والاية المتقدمة وهي قوله ونادى نوح ابنه وقال يا بني اركب معنا يدل على انه عليه السلام طلب من ابنه الموافقة فنقول اما ان يقال ان طلب
هذا المعنى من الله تعالى كان سابقا على طلبه من الولد او كان بالعكس والاول باطل لان تقدير ان يكون طلب هذا المعنى من الله سابقا على طلبه من
الابن كان قد سمع من الله انه تعالى لا يخلص ذلك الابن عن الغرق وانه تعالى نهاه عن ذلك الطلب وبعد هذا كيف قال يا بني اركب معنا ولا شك ان هذا خطاب مع الكافر

واما ان قلنا ان هذا الطلب من الابن كان متقدما فكان قد سمع من الابن قوله ساوي الى جبل يعصمني من الماء وظهر بذلك كفره فكيف طلب من الله
تخليصه وايضا انه تعالى اخبر ان نوحا لما طلب ذلك منه وامتنع هو صار من المغرقين فكيف يطلب من الله تخليصه من الغرق بعد ان صار من المغرقين
فهذه الاية من هذه الوجوه الستة تدل على صدور المعصية من نوح عليه السلام واعلم انه لما دلت الدلايل الكثيرة على وجوب تنزيه الانبياء عليهم السلام
عن المعاصي وجب حمل هذه الوجوه المذكورة على ترك الافضل والاكمل وحسنات الابرار سيئات المقربين كما قال اذا جاء نصر الله والفتح ورايت الناس
يدخلون في دين الله افواجا فسبح بحمد ربك واستغفره ومعلوم ان مجيء نصر الله والفتح ودخول الناس في الدين افواجا ليس بذنب يوجب الاستغفار
وقال تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين وليس جميعهم مذنبين فدل ذلك على ان الاستغفار قد يكون بسبب ترك الافضل **المسئلة الثانية**
قرا نافع برواية ورش واسماعيل بتشديد النون وكسرها من غير اثبات الياء تسالن وقرا عاصم وحمزة والكسائي بتخفيف النون
وكسرها وحذف الياء اما التشديد فللتاكيد واما اثبات الياء فعلى الاصل واما ترك التشديد والحذف والتخفيف من غير اخلال
واعلم انه تعالى لما نهاه عن ذلك السوال حكى عنه انه قال اني اعوذ بك ان اسالك ما ليس لي به علم والا تغفر لي وترحمني اكن من الخاسرين والمعنى
انه تعالى لما قال له فلا تسالني ما ليس لك به علم فقال عند ذلك قبلت يا رب هذا التكليف ولا اعود اليه الا اني لا اقدر على الاحتراز منه
الا باعانتك وهدايتك فلهذا بدا اولا بقوله اني اعوذ بك واعلم ان قوله اني اعوذ بك ان اسالك ما ليس لي به علم اخبار باني في المستقبل
لا اعود الى هذا العمل ثم اشتغل بالاعتذار عما مضى فقال والا تغفر لي وترحمني اكن من الخاسرين وحقيقة التوبة يقتضي امرين احدهما في
المستقبل وهو العزم على الترك واليه الاشارة بقوله والا تغفر لي وترحمني اكن من الخاسرين وتختم الكلام بالبحث عن الزلة التي
صدرت عن نوح عليه السلام في هذا المقام فنقول ان امة نوح عليه السلام كانوا على ثلاثة اقسام كافر يظهر كفره ومؤمن يعلم ايمانه وجمع
من المنافقين وقد كان حكم المؤمنين هو النجاة وحكم الكافرين هو الغرق وكان ذلك معلوما اما اهل النفاق فبقي امرهم مخفيا وكان ابن نوح منهم
وكان يجوز فيه كونه مؤمنا وكانت الشفقة المفرطة التي تكون للاب في حق الابن تحمله على حمل اعماله وافعاله لا على كونه كافرا بل على الوجوه
الصحيحة فلما راه بمعزل عن القوم طلب منه ان يدخل السفينة فقال ساوي الى جبل يعصمني من الماء وذلك لا يدل على كفره لجواز ان يكون
قد يظن ان الصعود على الجبل يجري مجرى ركوب السفينة في انه يصونه عن الغرق وقول نوح لا عاصم اليوم من امر الله الا من رحم لا يدل الا
على انه عليه السلام كان يقرر عند ابنه انه لا ينفعه الا الايمان والعمل الصالح وهذا ايضا لا يدل على انه علم من ابنه انه كان كافرا فعند هذه
الحالة قد بقي في قلبه ظن ان ذلك الابن مؤمن فطلب من الله تعالى تخليصه بطريق من الطرق اما بان يمكنه من الدخول في السفينة واما بان يحفظه
على قلة خيل فعند ذلك اخبره الله تعالى بانه منافق وانه ليس من اهل دينه فالزلة الصادرة عن نوح عليه السلام هو انه لم يستقص في تعريف ما
يدل على نفاقه وكفره بل اجتهد في ذلك وكان يظن انه مؤمن مع انه اخطا في ذلك الاجتهاد لانه كان كافرا فلم يصدر عنه الا الخطا في هذا
الاجتهاد كما قررنا ذلك في ان ادم عليه السلام لم يصدر عنه تلك الزلة الا لانه اخطا في الاجتهاد فثبت بما ذكرنا ان الصادر عن نوح ما كان
من باب الكباير وانما هو من باب الخطا في الاجتهاد والله اعلم **قوله تعالى** قيل يا نوح اهبط بسلام
منا وبركات عليك وعلى امم ممن معك وفي الاية مسايل **المسئلة الاولى** انه تعالى اخبر عن السفينة انها استوت على الجودي فهناك
قد خرج نوح وقومه من السفينة لا محالة ثم انهم نزلوا من ذلك الجبل الى الارض فقوله اهبط يحتمل ان يكون امرا بالخروج من السفينة الى ارض الجبل
وان يكون امرا بالهبوط من الجبل الى الارض المستوية **المسئلة الثانية** انه تعالى وعده عند الخروج بالسلامة اولا ثم بالبركة ثانيا
اما الوعد بالسلامة فيحتمل وجهين الاول انه تعالى اخبر في الاية المتقدمة ان نوحا عليه السلام تاب عن زلته وتضرع الى الله تعالى بقوله والا تغفر
وترحمني اكن من الخاسرين وهذا التضرع هو عين التضرع الذي حكاه الله تعالى عن ادم عليه السلام عند توبته من زلته وهو قوله ربنا ظلمنا انفسنا
وان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين فكان نوح عليه السلام يحتاج الى ان يبشره الله بالسلامة من التهديد والوعيد فلما قيل له يا نوح اهبط
بسلام منا حصل له الامن من جميع المكاره المتعلقة بالدين والثاني ان ذلك الغرق لما كان عاما في جميع الارض فعند ما خرج عليه السلام من السفينة
علم انه ليس في الارض شيء مما ينتفع به من النبات والحيوان فكان كالخايف في انه كيف يعيش وكيف يدفع جهات الحاجات عن نفسه من الماكول
والمشروب فلما قال الله تعالى اهبط بسلام منا زال عنه ذلك الخوف لان ذلك يدل على حصول السلامة من الافات وان لا يكون لذلك الامر
من وسعة الرزق ثم انه تعالى لما وعده بالسلامة اردفه بان وعده بالبركة وهي عبارة عن الدوام والبقاء والثبات ومنه بروك الابل ومنه
البركة لثبوت الماء فيها ومنه تبارك اي ثبت تعظيمه ثم اختلف المفسرون في تفسير هذا الثبات والبقاء فالقول الاول انه تعالى صير نوحا
البشر لان جميع من بقي كانوا من نسله وعند هذا قال هذا القايل لما خرج نوح من السفينة مات كل من كان معه ممن لم يكن من ذريته وحصل
النسل الا من ذريته فالخلق كلهم من نسله وقال اخرون لم يكن في سفينة نوح الا من كان من نسله وذريته وعلى التقديرين فالخلق كلهم انما تولدوا
منه ومن اولاده والدليل عليه قوله تعالى وجعلنا ذريته هم الباقين فثبت ان نوحا كان ادم الاصغر فهذا هو المراد من البركات التي وعده الله بها
والقول الثاني انه تعالى لما وعده بالسلامة عن الافات وعده بان موجبات السلامة والراحة والفراغة تكون في التزايد والثبات والاستقرار
ثم انه تعالى لما شرفه بالسلامة وبالبركة شرح بعده حال اوليك الذين كانوا معه فقال وعلى امم ممن معك واختلفوا في المراد منه على ثلاثة اقوال
منهم من حمله على اوليك الاقوام الذين نجوا معه وجعلهم امما وجماعات لانه ما كان في ذلك الوقت في جميع الارض احد من البشر الا هم فلهذا السبب

جعلهم امما ومنهم من قال بل المراد ممن معك نسلا وتولدا قالوا ودليل ذلك انه ما كان معه الا الذين امنوا وقد حكم الله تعالى عليهم بالقلة
في قوله وما امن معه الا قليل ومنهم من قال المراد مجموع الحاضرين مع الذين سيولدون بعد ذلك والمختار هو القول الثاني ومن في قوله ممن
معك لابتداء الغاية والمعنى وعلى امم ناشئة من الذين معك واعلم انه تعالى جعل تلك الامم الناشئة من الذين معه على قسمين احدهما الذين
عطفهم على نوح في وصول سلام الله وبركاته اليهم وهم اهل الايمان والثاني امم وصفهم بانه تعالى سيمتعهم مدة في الدنيا ثم في الاخرة يمسهم
عذاب اليم فحكى تعالى بان الامم الناشئة من الذين كانوا مع نوح عليه السلام لابد وان ينقسموا الى مومن والى كافر قال المفسرون دخل في تلك السلامة
كل مومن ومومنة الى يوم القيامة ودخل في ذلك المتاع وفي ذلك العذاب كل كافر وكافرة الى يوم القيامة ثم قال اهل التحقيق انه تعالى انما عظم
شان نوح عليه السلام بايصال السلامة والبركات منه اليه لانه قال سلام منا وهذا يدل على ان الصديقين لا يفرحون بالنعمة من حيث انها نعمة
ولكنهم انما يفرحون بالنعمة من حيث انها من الحق وفي التحقيق يكون فرحهم بالحق وطلبهم للحق وتوجههم الى الحق وهذا مقام شريف لا يعرفه الا خواص الله
فان الفرح بالسلامة وبالبركة من حيث هما سلامة وبركة غير والفرح بالسلامة وبالبركة من حيث انهما سلامة وبركة من الحق والاول نصيب عامة
الخلق والثاني نصيب المقربين ولهذا السبب قال بعضهم من اثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني ومن اثر العرفان لا للعرفان بل للمعروف فقد
خاض لجة الوصول واما اهل العقاب فقد قال في شرح احوالهم سنمتعهم ثم يمسهم منا عذاب اليم فحكم بانه تعالى يعطيهم نصيبا من متاع الدنيا فدل
ذلك على خساسة الدنيا كانه تعالى لما ذكر احوال المومنين لم يذكر البتة انه يعطيهم الدنيا ام لا ولما ذكر احوال الكافرين ذكر انه يعطيهم الدنيا
وهذا تنبيه عظيم على خساسة السعادات الجسمانية والترغيب في المقامات الروحانية **قوله تعالى** ذلك
من انباء الغيب نوحيها اليك ما كنت تعلمها انت ولا قومك اعلم انه تعالى لما شرح قصة نوح عليه السلام على التفصيل قال تلك الايات التي
ذكرناها وتلك التفاصيل التي شرحناها من انباء الغيب اي من الاخبار التي كانت غائبة عن الخلق فقوله تلك في محل الرفع على الابتداء ومن انباء الغيب
الخبر ونوحيها اليك خبر ثاني وما بعده ايضا خبر ثم قال تعالى ما كنت تعلمها انت ولا قومك والمعنى انك ما كنت تعرف هذه القصة بل قومك ما
كانوا يعرفونها ايضا ونظيره ان تقول الانسان لا تعرف هذه المسئلة لا انت ولا اهل بلدك فان قيل اليس قد كانت قصة طوفان نوح مشهورة
عند اهل العالم قلنا تلك القصة بحسب الاجمال كانت مشهورة اما التفاصيل المذكورة فما كانت معلومة ثم قال واصبر ان العاقبة للمتقين والمعنى
يا محمد اصبر انت وقومك على اذى هولاء الكفار كما صبر نوح وقومه على اذى اولئك الكفار وفيه تنبيه على ان الصبر عاقبته النصر والفرح والسرور
كما كان لنوح ولقومه فان قال قائل انه تعالى ذكر هذه القصة في سورة يونس ثم اعادها هاهنا مرة اخرى فما الفائدة في هذا التكرير قلنا القصة
الواحدة قد ينتفع بها من وجوه ففي السورة الاولى كان الكفار يستعجلون نزول العذاب فذكر تعالى قصة نوح في بيان ان قومه كانوا يكذبونه بسبب
العذاب ما كان يظهر في العاقبة ظهر فكذا في واقعة محمد عليه السلام وفي هذه السورة ذكر هذه القصة لاجل ان الكفار كانوا يبالغون في الايحاش
فذكر الله تعالى هذه القصة لبيان ان اقدام الكفار على الايذاء والايحاش كان حاصلا في زمان نوح الا انه عليه السلام لما صبر فاز بالفتح والظفر
فكن يا محمد كذلك لتنال المقصود ولما كان وجه الانتفاع بهذه القصة في كل سورة من وجه اخر لم يكن تكريرها خاليا عن الفائدة
قوله تعالى والى عاد اخاهم هودا قال يا قوم اعبدوا الله اعلم ان هذا هو القصة الثانية من القصص
التي ذكرها الله تعالى في هذه السورة واعلم ان هذا معطوف على قوله ولقد ارسلنا نوحا والتقدير ولقد ارسلنا الى عاد اخاهم وقوله هودا
عطف بيان واعلم انه تعالى وصف هودا بانه اخوهم ومعلوم ان تلك الاخوة ما كانت في الدين وانما كانت في النسب لان هودا كان رجلا من قبيلة عاد
وهذه القبيلة كانت قبيلة من العرب وكانوا بناحية اليمن ونظيره ما يقول للرجل يا اخا تميم ويا اخا سليم والمراد رجل منهم فان قيل انه تعالى قال في
ابن نوح انه ليس من اهلك فبين ان قرابة النسب لا تفيد اذا لم يحصل قرابة الدين وهاهنا اثبت هذه الاخوة مع الاختلاف في الدين فما الفرق قلنا
المراد من هذا الكلام استمالة قوم محمد عليه السلام لان قومه كانوا يستبعدون في محمد مع انه واحد في قبيلتهم ان يكون رسولا اليهم من عند الله فذكر
الله تعالى ان هودا كان واحدا من عاد وان صالحا كان واحدا من ثمود لازالة هذا الاستبعاد واعلم انه تعالى حكى عن هود عليه السلام انه دعى قومه
الى انواع من التكاليف فالنوع الاول انه دعاهم الى التوحيد فقال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من اله غيره ان انتم الا مفترون وفيه سوالات **السوال**
الاول كيف دعاهم الى عبادة الله قبل اقامة الدلالة على ثبوت الاله قلنا دلائل وجود الله تعالى ظاهرة وهي دلائل الافاق والانفس وكل ما
يوجد في الدنيا طائفة ينكرون وجود الاله ولذلك قال تعالى في صفة الكفار ولئن سالتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله قال
مصنف الكتاب محمد بن عمر الرازي ختم الله له بالحسنى دخلت بلاد الهند فرايت اولئك الكفار مطبقين على الاعتراف بوجود الاله واكثر بلاد
الترك ايضا كذلك وانما الشان في عبادة الاوثان فانها افة عمت اكثر اطراف الارض وهذا الامر كان في الزمان القديم اعني زمان نوح وهود
وصالح فهولاء الانبياء صلوات الله عليهم كانوا يمنعونهم من عبادة الاصنام فكان قوله اعبدوا الله معناه لا تعبدوا غير الله والدليل عليه انه
قال عقيبه ما لكم من اله غيره وذلك يدل على ان المقصود من هذا الكلام منعهم من الاشتغال بعبادة الاصنام واما قوله ما لكم من اله غيره فقرئ
بالرفع صفة على محل الجار والمجرور وقرئ بالجر صفة على اللفظ ثم قال ان انتم الا مفترون يعني انكم كاذبون في قولكم ان هذه الاصنام تحسن عبادتها
او في قولكم انها تستحق العبادة وكيف لا يكون هذا كذبا وافتراء وهي جمادات لا حس لها ولا ادراك والانسان هو الذي ركبها وصورها فكيف يليق
بالانسان الذي صنعها ان يعبدها وان يضع الجبهة على التراب تعظيما لها ثم انه عليه السلام لما ارشدهم الى التوحيد ومنعهم عن عبادة الاوثان

قال يا قوم لا اسالكم عليه اجرا ان اجري الا على الذي فطرني وهو جنس ما ذكر نوح عليه السلام وذلك ان الدعوة الى الله اذا كانت مطهرة عن اوساخ الطمع قوي تاثيرها في القلب واذا كانت معروفة بالطمع ضعف تاثيرها في القلب ثم قال افلا تعقلون اي افلا تعقلون ان من كان مصليا به المنع من عبادة الاصنام وذلك لان العلم بصحة هذا المنع كالمركوز في بداية العقول **قوله تعالى** وياقوم استغفروا ربكم ثم توبوا اليه يرسل السماء عليكم مدرارا اعلم ان هذا النوع الثاني من الكلمات التي كلفها هود عليه السلام قومه وذلك لانه في المقام الاول دعاهم الى التوحيد وفي هذا المقام دعاهم الى الاستغفار ثم الى التوبة والفرق بينهما قد تقدم في اول هذه السورة وقال ابو بكر الاصم استغفروا اي سلوه ان يغفر لكم ما تقدم من شرككم ثم توبوا من بعده بالندم على مضى والعزم على ان لا تعودوا الى مثله ثم انه عليه السلام قال انكم متى فعلتم ذلك فالله تعالى يكثر النعم عندكم ويقويكم على الانتفاع بتلك النعم وهذا غاية ما يراد من السعادات فان النعم ان لم تكن حاصلة فحذر الانتفاع بها وان كانت حاصلة الا انه لا قوة ولا قدرة على الانتفاع بها فهاهنا يحصل غاية السعادة والبهجة فقوله يرسل السماء عليكم مدرارا اشارة الى تكثير النعم لان مادة حصول هذه النعم هي الامطار الغزيرة وقوله ويزدكم قوة الى قوتكم اشارة الى كمال حال القوى التي بها يمكن الانتفاع بتلك النعم ولا شك ان هذه الكلمة جامعة في البيان تحصيل السعادات وان الزيادة عليها ممتنعة في صريح العقل وتجب على العاقل ان يتامل بها في هذه اللطايف ليعرف ما في هذا الكتاب الكريم من اسرار التخصيص واما المفسرون فانهم قالوا القوم كانوا مخصوصين بقوة الدنيا نوعين من الكمال احدهما ان نسائهم وذراريهم كانت في غاية الطيب والبهجة والدليل عليه قوله تعالى ارم ذات العماد التي لم يخلق مثلها في البلاد والثاني انهم كانوا في غاية القوة والبطش ولذلك قالوا من اشد منا قوة ولما كان القوم ممتحنين على سائر الخلق بهذين الامرين وعدهم هود انهم لو تركوا الاصنام واشتغلوا بالاستغفار والتوبة فان الله تعالى يقوي حالهم في هذين المطلوبين ويزيدهم فيهما درجات كثيرة ونقل ايضا ان الله تعالى لما حبس هود اليهم وكذبوه حبس الله عنهم المطر ثلاث سنين واعقم ارحام نسايهم فقال لهم هود ان استغفرتم ربكم احيا الله تعالى بلادكم ورزقكم المال والولد فذلك قوله يرسل السماء عليكم مدرارا والمدرار الكثير الدر وهو من ابنية المبالغة وقوله ويزدكم قوة الى قوتكم وهذه القوة بالمال والولد والشدة في الاعضاء لان كل ذلك مما يقوي به الانسان فان قيل حاصل الكلام هو ان هودا عليه السلام قال لو اشتغلتم بعبادة الله تعالى لفتح عليكم ابواب الخيرات الدنيوية وليس الامر كذلك فان الله تعالى بالغ في الدعاء الى الله تعالى وفي تحذيرهم عن عبادة الاصنام وما بالغ في الترغيب في الطاعات بسبب ترتيب الخيرات الاخروية عليها فاما الذي رغب في الطاعات لاجل ترتيب الخيرات الدنيوية عليها فذلك لا يليق بالقرآن بل هو طريق مذكور في التوراة والجواب انه لما كان الترغيب في سعادات الاخرة لم يبعد الترغيب ايضا في خيرات الدنيا بقدر الكفاية واما قوله ولا تتولوا مجرمين فمعناه لا تعرضوا عني وعما ادعوكم اليه وارغبكم فيه مجرمين اي مصرين على اجرامكم وانا منكم **قوله تعالى** قالوا يا هود ما جئتنا ببينة وما نحن بتاركي الهتنا اعلم انه تعالى لما حكى عن هود ما ذكر من القوم حكى ايضا ما ذكره القوم وهو انواعا اولها قولهم ما جئتنا ببينة اي حجة والبينة سميت بينة لانها تبين الحق من الباطل ومن المعلوم انه عليه السلام كان قد اظهر المعجزات الا ان القوم لجهلهم انكروها وزعموا انه ما جاء بشيء من المعجزات ولذلك قالوا وما نحن بتاركي الهتنا عن قولك وهذا ايضا كذلك لانهم كانوا يعرفون بالتواتر والاخبار صدوره تعالى وان الاصنام لا تضر ولا تنفع ومتى كان الامر كذلك فقد ظهر بادنى بديهة العقل انه لا يجوز عبادتها لفائدتها الهتهم لا يكون عن مجرد قولهم بل عن حكم فطرة العقل وبداهة النفس وقالتها قولهم وما نحن لك بمومنين وهذا يدل على الاصرار والتقليد والجمود ورابعها قولهم ان نقول الا اعتراك بعض الهتنا بسوء جعلك مجنونا وافسدنا عقلك ثم انه تعالى ذكر انهم لما قالوا ذلك قال هود عليه السلام اني اشهد الله واشهدوا اني بريء مما تشركون من دونه وهو ظاهر ثم قال فكيدوني جميعا ثم لا تنظرون وهذا اظهر ما قاله نوح عليه السلام لقومه فاجمعوا امركم وشركاءكم الى قوله ولا تنظرون واعلم ان هذا معجزة قاهرة وذلك ان الرجل الواحد اذا افتتح امره على القوم العظيم وقال لهم بالعوا بي عداوتي وفي موجبات اذاي ولا توجلوني فانه لا يقول هذا الا اذا كان واثقا من عند الله تعالى بانه يحفظه ويصونه عن كيد الاعداء ثم قال ما من دابة الا هو اخذ بناصيتها قال الازهري الناصية عند العرب منبت الشعر بمقدم الراس وسمي الشعر الثابت هناك ناصية باسم منبته واعلم ان العرب اذا وصفوا انسانا بالذلة والخضوع قالوا ما ناصية فلان الا بيد فلان اي انه مطيع له لان كل من اخذت بناصيته فقد قهرته وكانوا اذا اسروا الاسير فاراد وا اطلاقه والمن عليه جزوا ناصيته ليكون ذلك علامة لقهرهم فحمل بعضهم قوله تعالى في القرآن بما يعرفون نحو قوله ما من دابة الا هو اخذ بناصيتها اي ما من حيوان الا وهو تحت قهرنا وتدبيرنا ومتفاد لقضايانا وقدرنا ثم قال ان ربي على صراط مستقيم وفيه وجوه الاول انه تعالى لما قال ما من دابة الا هو اخذ بناصيتها اشعر ذلك بكونه قادرا عالما وقهرا عظيما فاتبعه بقوله ان ربي على صراط مستقيم اي انه وان كان قادرا عليهم لكنه لا يظلمهم ولا يعجل بهم الا ما هو الحق والعدل الصواب قالت المعتزلة قوله ما من دابة الا هو اخذ بناصيتها يدل على التوحيد وقوله ان ربي على صراط مستقيم يدل على العدل فثبت ان الدين الحق هو التوحيد والعدل الثاني انه تعالى لما ذكر ان سلطانه قهر جميع الخلق اتبعه بقوله ان ربي على صراط مستقيم يعني انه لا يخفى عليه مسترشد ولا يسعد بالوصول الى مقصده هارب فذكر الصراط المستقيم وهو يعني به الطريق الذي لا يكون لاحد مسلك الا فيه كما قال ان ربك لبالمرصاد الثالث ان يكون المراد ان ربي يدل على الصراط المستقيم او يجب ان يحكم بالدعاء اليه **قوله تعالى** فان تولوا فقد ابلغتكم

ما ارسلت به اليكم اعلم ان قوله فان تولوا يعني فان تتولوا ثم فيه وجهان الاول تقدير الكلام فان تتولوا لم اعاتب على تقصير من جهتي وصرتم محجوجين لانكم انتم الذين اصررتم على التكذيب الثاني فان تولوا فما ضرني ذلك ولم يتخلف ري ولم اعجز كم يعني على تعرضكم من صواطويه لله منكم وهو اشارة الى نزول عذاب الاستيصال ولا تضرونه شيئا يعني هلاكم لا ينقص من ملكه شيئا ثم قال ان ربي على كل شيء حفيظ وفيه ثلاثة اوجه الاول حفيظ لاعمال العباد حتى يجازيهم عليها الثاني يحفظني عن شركم ومكركم الثالث حفيظ يحفظ كل شيء يحفظه من الهلاك اذا شاء ويهلكه اذا شاء **قوله تعالى** ولما جاء امرنا نجينا هودا والذين امنوا معه برحمة منا ونجيناهم من عذاب غليظ اعلم ان قوله ولما جاء امرنا اي عذابنا وذلك هو ما نزل بهم من الريح العقيم عذبهم الله تعالى بها سبع ليال وثمانية ايام بدخل بها مناخرهم وتخرج من ادبارهم وترفعهم وتضربهم على الارض على وجوههم حتى صاروا كالجراد خل جاويه قال قتيبة هذا الريح كيف يوتر بها اهلاكهم فلنا يحتمل ان يكون لشدة حرها او لشدة بردها او لشدة نتنها فتخطف الطير ان من الارض ثم تضربه على الارض وكل ذلك يحتمل واما قوله نجيناهودا فاعلم انه يجوز ان يبان الليلة على المؤمن وعلى الكافر معا وحينئذ تكون تلك الليلة رحمة على المؤمنين وعذابا على الكافرين فاما العذاب النازل عمن يكذب الانبياء عليهم السلام فانه يجب بحكمة الله ان ينجي المؤمنين منه ولولا ذلك لما عرف كونه عذابا على كافر صير فلهذا السبب قال تعالى هاهنا نجيناهودا والذين معه واما قوله برحمة منا فيه وجوه الاول انه لولا ان الله تعالى اراد انه لا ينجو احد وان اجتهد بالايمان والعمل الصالح الا برحمة من الله تعالى والثاني المراد من الرحمة ما هداهم اليه من الايمان بالله والعمل الصالح الثالث انه رحمهم بانه ذلك الوقت لم يزيدهم عن الكافرين بالعقاب واما قوله ونجيناهم من عذاب غليظ فالمراد منه ان النجاة الاولى هي النجاة من عذاب الدنيا والنجاة الثانية هي النجاة من عذاب القيامة وانما وصفه بكونه غليظا تنبيها على ان العذاب الذي حصل لهم بعد موتهم بالنسبة الى العذاب الذي وقع لهم في الدنيا كان عذابا غليظا والمراد من قوله ونجيناهم اي حكمنا بانهم لا يستحقون ذلك العذاب الغليظ ولا يبقون فيه واعلم انه تعالى لما ذكر قصة عاد خاطب قوم محمد عليه السلام فقال وتلك عاد وهي اشارة الى قبورهم والمراد هم كانه تعالى قال يجوابي الارض فانظروا اليها واعتبروا ثم انه تعالى سمع اوصافهم ثم ذكر بقية احوالهم بعد الدنيا والاخرة اما اوصافهم فثلاثة * الصفة الاولى قوله جحدوا بايات ربهم والمراد انهم جحدوا دلالة المعجزات على الصدق او جحدوا دلالة الحدثيات على وجود الصانع الحكيم ان ثبت انهم كانوا يدفونه * والصفة الثانية قوله وعصوا رسله والسبب فيه انهم اذا عصوا رسولا واحدا فقد عصوا جميع الرسل لقوله تعالى لا نفرق بين احد من رسله وقيل لم يرسل اليهم الا هود * والصفة الثالثة قوله واتبعوا امر كل جبار عنيد والمعنى ان السفلة كانوا يقلدون الرؤساء في تولهم ما هذا الا بشر مثلكم والمراد من الجبار المرتفع المتمرد والعنيد والعنود والمعاند هو المنازع المعارض واعلم ان الله تعالى لما ذكر اوصافهم ذكر ذلك بعد ذلك احوالهم فقال واتبعوا في هذه الدنيا لعنة ويوم القيامة اي جعل اللعن ردفا لهم ومتابعا لهم ومصاحبا في الدنيا وفي الاخرة ومعنى اللعنة الابعاد من رحمة الله ومن كل خير ثم انه تعالى بين السبب الاصلي في نزول هذه الاحوال المكروهة بهم فقال الا ان عادا كفروا ربهم قيل اراد كفروا بربهم فحذف الباء وقيل الكفر هو الجحد فالتقدير الا ان عادا جحدوا ربهم وقيل هو من باب حذف المضاف اي كفروا نعمة ربهم ثم قال الا بعدا لعاد قوم هود وفيه سؤالان * السؤال الاول اللعن هو البعد فلما قال واتبعوا في هذه الدنيا لعنة ويوم القيامة فما الفائدة في قوله الا بعدا لعاد والجواب التكرير لعبارتين مختلفتين يدل على عناية التأكيد * السؤال الثاني ما الفائدة في قوله لعاد قوم هود والجواب قيل كان عاد عادين والاولى القديمة هو قوم هود والثاني هم ارم ذات العماد فذكر ذلك لازالة الاشتباه والثاني ان المبالغة في التخصيص بد لعلى مزيد التأكيد **قوله تعالى** والى ثمود اخاهم صالحا قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من اله غيره اعلم ان هذا هو القصة الثالثة من القصص المذكورة في هذه السورة وهي قصة صالح مع ثمود ونظمها مثل النظم المذكور في قصة هود الا ان هاهنا لما امرهم بالتوحيد ذكر بعقبه تقرير ادلة الدليل الاول قوله هو انشأكم من الارض وفيه وجهان الاول ان الكل مخلوقون من صلب آدم وهو كان مخلوقا من الارض والقول هذا صحيح لكن فيه وجه اخر هو اقرب منه وذلك لان الانسان مخلوق من المني ومن دم الطمث والمني انما تولد من الدم فالانسان مخلوق من الدم والدم انما تولد من الاغذية وهذه الاغذية اما حيوانية واما نباتية والحيوانات فحالها كحال الانسان فوجب انتهاء الكل الى النبات وظاهر ان تولد النبات من الارض فثبت انه تعالى انشأنا من الارض والوجه الثاني ان تكون كلمة من بمعنى في والتقدير انشأكم في الارض وهذا ضعيف لانه متى امكن حمل الكلام على ظاهره فلا حاجة الى صرفه عنه واما تقرير ان تولد الانسان من الارض كيف يدل على وجود الصانع فقد مر ذكره مرارا كثيرة الدليل الثاني قوله واستعمركم فيها وفيه ثلاثة اوجه الاول حملني عليه الى قوله القبائل ليس الغني بقيد يستفاد به ولا يكون له في الارض اثار الثاني معناه انه اطال اعماركم فيها واشتقاق استعمركم من العمر مثل استبقاكم من البقاء والثالث انه ماخوذ من العمرة اي جعلها كم طول اعماركم فاذا مات انتقلنا الى غيركم واعلم ان طول الاعمار دلالة للعمار ان النافعة للانسان وكون الانسان قادرا عليها دلالة عظيمة على وجود الصانع ويرجع حاصله الى ما ذكره الله تعالى في اية اخرى وهي قوله الذي قدر فهدى وذلك لان حدوث الانسان مع انه حصل في ذاته العقل الهادي والقدرة على التصرفات الموافقة يدل على وجود الصانع الحكيم وكون الارض موصوفة بصفات مطابقة للمصالح موافقة للمنافع يدل ايضا على وجود الصانع الحكيم اما قوله فاستغفروه ثم توبوا اليه فقد

تقدم تفسيره واما قوله ان ربي قريب مجيب يعني انه قريب بالعلم والسمع يجيب دعاء المحتاجين لفضله ورحمته ثم بين تعالى ان صالحا عليه السلام لما قرر هذه الدلائل قالوا يا صالح قد كنت فينا مرجوا قبل هذا وفيه وجوه الاول انه لما كان رجلا قوي العقل قوي الخاطر وكان من قبيلتهم قوي رجاهم في ان ينصرهم ويقوي مذهبهم ويقرر طريقتهم لانه متى حدث رجل فاضل بما قرر طعوا فيه من هذا الوجه الثاني قال بعضهم المراد انك كنت تعطف علينا وتحسن صنيعك وتعود مرضانا فقوي رجاونا فيك انك كنت من الانصار والاحباب فكيف اظهرت العداوة والبغضة ثم انهم اضافوا الى هذا الكلام النخيب الشديد من قوله فقالوا انتهانا ان نعبد ما يعبد اباؤنا والمقصود من هذا الكلام التمسك بطريق التقليد ووجوب متابعة الاباء والاسلاف ولطن هذا النحو ما حكاه الله عن كفار مكة حيث قالوا اجعل الالهة الها واحدا ان هذا لشيء عجاب ثم قالوا وانا لفي شك مما تدعونا اليه مريب والشك هو ان يبقى الانسان متوقفا بين النفي والاثبات والريب هو الذي يظن به السوء فقوله وانا لفي شك يعني به انه لم يبق في اعتقاده صحة قوله وقوله مريب يعني يرجح في اعتقاده فساد قوله وهذا مبالغة في تزييف كلامه

قوله تعالى قال يا قوم ارايتم ان كنت على بينة من ربي اعلم ان قوله ان كنت على بينة من ربي ورد بحرف الشك وكان يعلى يقين تام في امره الا ان خطاب المخالف على هذا الوجه اقرب الى القبول فكانه قال قد رايتني على بينة من ربي وانتم تنكرون ذلك فانظروا ان تاتكم وعصيت ربي به او امره فمن ينجيني من عذاب الله فما تزيدونني على هذا التقدير غير تخسير في تفسير هذه الكلمة وههنا الاول ان على هذا التقدير تخسرون اعمالي وتبطلونها والثاني ان يكون التقدير فما تزيدوني بما تقولون الا دخولي في طلبي غير ان اخركم لي ان اسلم الى الاعمال الخسران واقول لكم انكم خاسرون والقول الاول اقرب لان قوله فمن ينصرني من الله ان عصيته كالدلالة على انه اراد ان اتباعكم فيما انتم عليه من الكفر الذي دعوتموني اليه لم اردد الا خسرانا في الدين فاصير من الهالكين الخاسرين

قوله تعالى ويا قوم هذه ناقة الله لكم اية تذروها تاكل في ارض الله اعلم ان العادة جرت عند قوم يعبدون الاصنام انه يبدا بالدعوة الى عبادة الله تعالى ثم يتبعه بدعوى النبوة ولابد وان يطلبوا منه المعجزة وامر صالح عليه السلام هكذا كان يروى ان قومه خرجوا الى عيدهم فسالوا ان يابتهم باية وان تخرج لهم من صخرة معينة اشاروا اليها فانه فدعا ربه فخرجت كما سالوا واعلم ان تلك الناقة كانت معجزة من وجوه احدها انه تعالى خلقها من الصخرة وثانيها انه تعالى خلقها في جوف الجبل ثم شق الجبل عنها وثالثها انه تعالى خلقها حاملا من غير ذكر ورابعها انه تعالى خلقها على تلك الصورة دفعة واحدة من غير ولادة وخامسها ما روي انه كان لها شرب يوم ولكل القوم شرب يوم اخر وسادسها انه كان يحصل منها لبن كثير يكفي الخلق العظيم به وكل واحد من هذه الوجوه معجزة قوية ولبس في القرآن الان تلك الناقة كانت اية ومعجزة فاما بيان انها كانت معجزة من اي الوجوه فليس فيه بيانه ثم قال تاكل في ارض الله والمراد انه عليه السلام رفع عن القوم مونتها فصارت مع كونها اية لهم تنتفعون بلبنها على ما روي انه عليه السلام خاف عليها منهم لما شاهد من اصرارهم على الكفر فان الحضر لا يجب ظهور حجة حصمه بل يبقي سبيل احيائها واطالها ما يقضي الامكان فلهذا السبب كان يجاف من اقدامهم على قتلها فلهذا احتاط وقال لا تمسوها بسوء وتوعدهم ان مسوها بسوء بعذاب قريب وذلك تحذير شديد لهم في الاقدام على قتلها ثم بين تعالى انهم مع ذلك عقروها وذبحوها وتحمل انهم عقروها لاجل ان تلك الناقة وان تكون لاجل ان الشرب على القوم وان تكون لانهم وعدوا في تخصيصها وتسليمها وقوله فياخذكم عذاب قريب يريد اليوم الثالث وهو قوله تمتعوا في داركم ثلاثة ايام ثم بين تعالى ان القوم عقروا فعند ذلك قال لهم صالح تمتعوا في داركم ثلاثة ايام معنى التمتع التلذذ بالمنافع والملاذ التي تدرك بالحواس ولما كان التمتع لا يحصل الا عما به عن الحياة وقوله في داركم وفيه وجهان الاول ان المراد من الدار البلد وسمي البلد دارا لانها يدار فيها اي يتصرف يقال ديار بكر لبلادهم الثاني ان المراد في دار الدنيا ذلك وعد غير مكذوب اي غير كذب والمصدر قد يرد بلفظ المفعول كالمخلوق والمعقول وبايكم المفتون وحل غير مكذوب فيه قال ابن عباس انه تعالى لما امهلهم تلك الايام الثلاثة تقدر عنهم في الايمان وذلك لانهم لما عقروا الناقة لزمهم صالح بنزول العقاب فقالوا وما علامة ذلك قال تصبر وجوهكم يوم الاول مصفرة وفي الثاني محمرة وفي الثالث مسودة ثم يانيكم العذاب في اليوم الرابع فلما راوا وجوههم مسودة ايقنوا بالعذاب فخطوا واستعدوا للعذاب فصبحهم في اليوم الرابع وهي الصيحة والصاعقة والعذاب فان قيل كيف يحسن ان يظهر فيهم هذه العلامات مطابقة لقول صالح عليه السلام تمتعوا مصرين على الكفر قلنا ما دامت الامارات غير دالة على حد الجزم واليقين امسك بعضهم عن الكفر واذا صاروا بحيث يغلب ظنه انتهى الامر الى حد الالجاء والايمان في ذلك الوقت غير مقبول

قوله تعالى فلما جاء امرنا نجينا صالحا والذين امنوا معه برحمة منا اعلم ان مثل هذه الاية قد مضى في قصة عاد وقوله من خزي يومئذ فيه مسائل

المسئلة الاولى الواو في قوله ومن خزي يومئذ واو العطف وفيه وجهان الاول ان يكون التقدير نجينا صالحا والذين امنوا معه برحمة منا من العذاب النازل بقومه من الخزي الذي لزمهم وبقي العار فيه ما تواعدهم مستمرا اليهم لان معنى الخزي العيب الذي يظهر فضيحته ويستحيا من مثله فحذف ما حذف فاعتمادا على دلالة ما بقي عليه الثاني ان يكون التقدير نجينا صالحا برحمة منا ونجيناهم من خزي يومئذ

المسئلة الثانية قرا الكسائي ونافع في رواية ورش وقالون والحدد الرواية عن الاعمش يومئذ بفتح الميم وفي المعارج عذاب يومئذ والباقون بكسر الميم فيهما اما القراءة بالفتح ان يوم مضاف الى اذ وان مبني والمضاف الى المبني جوز جعله مبنيا الا ترى ان المضاف يكتسي من المضاف اليه التعريف والتنكير فكذا هاهنا واما الكسر فلان

فالسبب انه مضاف الى الجملة من المبتدا والخبر تقول يعجبنى اذ التنوين طائعة فلما قطع عنه المضاف اليه نون ليدل التنوين على ذلك ثم كسرت الدال لسكونها وسكون التنوين واما القراءة بالكسر فعلى اضافة الخزي الى اليوم ولم يلزمه من اضافته الى المبنى ان يكون مبنيا لان من الاضافة غير لازمة **المسئلة الثالثة** الخزي الذل العظيم حتى يبلغ حد الفضيحة ولهذا قال بعض المحاربين ذلك لهم خزي بها الدنيا وانما سمى الله تعالى ذلك العذاب خزيا لانه فضيحة باقيه يعتبر بها امثالهم من الكفار ثم قال ان ربك هو القوي العزيز وانما حسن ذلك لانه تعالى بين انه أوصل ذلك العذاب الى الكفار وصان اهل الايمان عنه وهذا التمييز لا يصح الا من القادر الذي يقدر على قهر طبايع الاشياء بحيث تجعل الشئ الواحد بالنسبة الى انسان بلاء وعذابا وبالنسبة الى انسان اخر راحة وريحانا ثم انه تعالى بين ما ذلك الامر يقال واخذ الذين ظلموا الصيحة وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** انما قال اخذت ولم يقل اخذت لان الصيحة محمولة على الصياح وايضا فصل بين الفعل والاسم المونث بفاصل فكان الفاصل كالعوض من تاء التانيث وقد سبق لهذا نظاير **المسئلة الثانية** ذكروا في الصيحة وجهين الاول قال ابن عباس المراد الصاعقة الثاني الصيحة صيحة عظيمة هائلة سمعوها فماتوا منها فاصبحوا موتى جاثمين باذريهم ومساكنهم لان كل ذلك ديارهم وجثومهم هو سقوطهم على وجوههم وبقالهم انه تعالى امر جبريل عليه السلام ان يصيح بهم تلك الصيحة التي ماتوا بها ويجوز ان يكون الله تعالى خلقها والصياح لا يكون الا الصوت الحادث في حلق وفم وكذلك الصراخ فان كان من فعل الله تعالى فقد خلقه في حلق حيوان وان كان فعل جبريل فقد حصل في فمه وحلقه والدليل عليه ان صوت الرعد اعظم من كل صيحة ولا يسمى بذلك ولا بانه صراخ فان قيل فما السبب في كون الصيحة توجب الموت قلنا فيه وجوه احدها ان الصيحة العظيمة انما تحدث عند سبب قوي يوجب نوح الهوى وذلك النوح الشديد ربما بقي في الصماخ الانسان فيمزق غشاء الدماغ فيورث الموت والثاني انه شئ مهيب فيحدث الهيبة العظيمة عند حدوثها والاعراض النفسانية اذا قويت اوجبت الموت والثالث ان الصيحة العظيمة اذا احدثت من السحاب فلا بد وان يصحبها برق شديد يحرق وذلك هو الصاعقة التي ذكرها ابن عباس ثم قال تعالى فاصبحوا في ديارهم جاثمين والجثوم هو السكون يقال للطير اذا بات في اوكارها انها جثمت ثم ان العرب لما قالوا هذا اللفظ على ما لا يتحرك من الموت فوصف الله تعالى هؤلاء المهلكين بانهم سكنوا عند الهلاك حتى كانهم ماكانوا احياء قولد كان لم يغنوا فيها اى كانهم لم يوجدوا والمغنى المقام الذي يقيم للحي به يقال غنى الرجل بمكان كذا ثم قال تعالى الا ان ثمود اكفروا ربهم الا بعدا لثمود قرا حمزة وحفص عن عاصم الا ان ثمود غير منون في كل القرآن والباقون ثمود ابالتنوين ولثمود كلاهما بالصرف والصرف الذهاب الى الاكبر ومنعه للتعريف والتانيث بمعنى القبيلة **قوله تعالى** ولقد جاءت رسلنا ابراهيم بالبشرى قالوا سلاما قال سلام **المسئلة الاولى** اعلم ان هذا هو القصة الرابعة من القصص المذكورة في هذه السورة وهاهنا مسائل قال النحويون دخلت كلمة قد هاهنا لان السامع لقصص الانبياء يتوقع قصة بعد قصة وقد للتوقع ودخلت اللام في لقد لتاكيد الخبر ولفظ رسلنا جمع واقله ثلاثة فهذا يفيد القطع بحصول ثلاثة فما الزايد على هذا العدد فلا سبيل الى اثباته الا بدليل اخر واجمعوا على ان الاصل فيهم كان جبريل عليه السلام ثم اختلفت الرواية فقيل اتاه جبريل ومعه اثنى عشر ملكا على صورة الغلمان الذين يكونون في غاية الحسن وقال الضحاك كانوا تسعة وقال ابن عباس كانوا ثلاثة جبريل وميكائيل واسرافيل وهم الذين ذكرهم الله تعالى في سورة الذاريات هل اتاك حديث ضيف ابراهيم المكرمين وفي الحجر ونبئهم عن ضيف ابراهيم **المسئلة الثانية** اختلفوا في المراد بالبشرى على وجهين الاول ان المراد ما فسره بعد ذلك بقوله فبشرناه باسحاق ومن وراء اسحاق يعقوب الثاني ان المراد منه انه بشر ابراهيم بسلامة لوط واهله لان قومه **المسئلة الاولى** قوله قالوا سلاما قال سلام فيه مسايل حمزة والكسائي قالوا سلما قال سلم بكسر السين وسكون اللام بغير الف وفي الذاريات مثله قال الفراء لا فرق بين القراءتين كما قالوا حل وحلال وحرم وحرام لان في التفسير انهم لما جاوا سلموا عليه قال ابو علي الفارسي ويحتمل ان يكون سلم خلاف العدو والحرب كانهم لما امنوا قالوا سلما عرض عليه ما تناول مما قدمه البهم نكرهم واوجس منهم خيفة قالوا لا تخف انا ارسلنا الى قوم لوط وامراته قائمة فضحكت فبشرناها باسحاق ومن وراء اسحاق يعقوب قال الزجاج الضحك هاهنا الحيض والعرب تسمي الحيض ضحكا قال الشاعر

يضاحك الشمس منها كوكب شرق ... مؤزر بعميم النبت مكتهل

اى يحيض الشمس وقال اخرون بل هو الضحك المعروف قالوا لما بشرت بالولد ضحكت سرورا بزوال الخيفة عن قلبها وقيل ضحكت من غفلة قوم لوط عن نزول العذاب بهم وقيل ضحكت من جهل قومها حيث طلبوا منها ان تحمل على ابراهيم ما لا يطيقه من الضيافة وقيل ضحكت من جهل ابراهيم حيث ظن ان الملائكة يطعمون الطعام

الماهية والحقيقة واقول قوله سلام عليك اكمل من قوله السلام عليكم لان التنكير في قوله سلام عليكم يفيد الكمال والمبالغة والتمام واما
لفظ السلام فانه لا يفيد الا الماهية قال الاخفش من العرب من يقول سلام عليكم فيجري قوله سلام عن الالف واللام وعن التنوين والسبب ان كثرة
الاستعمال اباح هذا التخفيف ثم قال تعالى فما لبث ان جاء بعجل معناه فما لبث في المجيء به بل عجل فيه والتقدير فما لبث مجيئه والعجل ولد البقرة اما
الحنيذ فهو الذي شوي في الارض حفرة من الارض بالحجارة المحماة وهو من فعل اهل البادية معروف وهو محنوذ في الاصل كما قيل طبيخ ومطبوخ وقيل
الحنيذ الذي يقطر دسمه يقال حنذت الفرس اذا القيت عليها الحبل حتى يقطر عرقا ثم قال تعالى فلما راى ايديهم لا تصل اليه اي الى العجل وقال الفراء
الى الطعام وهو ذلك العجل نكرهم اي انكرهم يقال نكره وانكره واستنكره واعلم ان الاضياف انما امتنعوا من الطعام لانهم ملائكة والملائكة لا ياكلون
ولا يشربون وانما اتوه في صورة الاضياف ليكونوا على صفة يحبها وهو كان مشغوفا بالضيافة واما ابرهيم عليه السلام فنقول اما ان يقال ان ابرهيم
عليه السلام ما كان يعلم انهم ملائكة بل كان يعتقد فيهم انهم من البشر او يقال انه كان عالما بانهم من الملائكة اما الاحتمال الاول فسبب خوفه امران
احدهما انه كان ينزل في طرف من الارض بعيد من الناس فلما امتنعوا من الاكل خاف ان يريدوا به مكروها وثانيهما ان من لا يعرف اذا حضر
وقدم اليه طعام فان اكله حصل الامن وان لم ياكله حصل الخوف واما الاحتمال الثاني وهو انه عرف انهم ملائكة الله فبسبب خوفه على هذا
التقدير ايضا امران احدهما انه خاف ان يكون نزولهم لامر انكره الله عليه والثاني انه خاف ان يكون نزولهم لتعذيب قومه فان قيل فاي هذين
الاحتمالين اقرب واظهر قلنا اما الذي يقول انه ما عرف انهم ملائكة الله تعالى فله ان يحتج بامور احدها انه سارع الى احضار الطعام ولو عرف كونهم
الملائكة لما فعل ذلك وثانيها انه لما راهم ممتنعين من الاكل خافهم فلو عرف كونهم من الملائكة لما استدل بترك الاكل على حصول الشر وثالثها انه راهم
في اول الامر في صورة البشر وذلك لا يدل على كونهم من الملائكة واما الذي يقول انه عرف ذلك احتج بقوله لا تخف انا ارسلنا الى قوم لوط وانما يقال هذا
لمن عرفهم ولم يعرف باي سبب ارسلوا ثم بين الله تعالى ان الملائكة ازالوا ذلك الخوف عنه فقالوا لا تخف انا ارسلنا الى قوم لوط ومعناه ارسلنا بالعذاب
الى قوم لوط الا انه اضمر لقيام الدليل عليه في سورة اخرى وهو قوله انا ارسلنا الى قوم مجرمين لنرسل عليهم حجارة ثم قال تعالى وامراته قائمة من وراء الستر
يعني سارة بنت هاران بن ناحور ابنة عم ابرهيم وقوله قائمة قيل كانت قائمة من وراء الستر تستمع الى الرسل لانها ربما خافت ايضا وقيل كانت قائمة عند
الاضياف وابراهيم جالس معهم ويؤكد هذا التاويل قراءة ابن مسعود وامراته قائمة وهو قاعد ثم قال تعالى فضحكت فبشرناها باسحاق واختلفوا في الضحك
على قولين منهم من حمله على الضحك ومنهم من حمل هذا اللفظ على معنى اخر سوى الضحك اما الذين حملوه على نفس الضحك فاختلفوا في انها لم ضحكت وذكروا وجوها
الاول قال القاضي رحمه الله ان ذلك السبب لا بد وان يكون شيئا جرى ذكره في هذه الاية وما ذاك الا انها فرحت بزوال ذلك الخوف عن ابرهيم عليه السلام
حيث قالت الملائكة لا تخف انا ارسلنا الى قوم لوط وعظم سرورها بسبب سروره وزوال خوفه وفي مثل هذه الحالة قد يضحك الانسان
وبالجملة كان ضحكها بسبب ان قول الملائكة لابرهيم لا تخف كان كالبشارة فقيل لها تجعل هذه البشارة بشارتين فكما حصلت البشارة
بزوال هذا الخوف فقد حصلت البشارة ايضا بحصول الولد الذي كنتم تطلبونه من اول العمر الى هذا الوقت فهذا تاويل في غاية
الحسن الثاني يحتمل انها كانت عظيمة الانكار على قوم لوط لما كانوا عليه من الكفر والعمل الخبيث فلما اظهروا انهم جاؤا لاهلاكهم لحقها السرور
فضحكت الثالث قال السدي قال ابرهيم لهم الا تاكلون قالوا لا ناكل طعاما الا بالثمن فقال ثمنه ان تذكروا اسم الله على اوله وتحمدوه على اخره
فقال جبريل لميكائيل حق لمثل هذا الرجل ان يتخذه ربه خليلا فضحكت امراته فرحا منها بهذا الكلام الرابع ان سارة قالت لابرهيم عليه
السلام ارسل الى ابن اخيك وضمه الى نفسك فان الله تعالى لا يترك قومه حتى يعذبهم فعند تمام هذا الكلام دخل الملائكة على ابرهيم عليه السلام
فلما اخبروه بانهم انما جاؤا لاهلاك قوم لوط صار قولهم موافقا لقولها فضحكت لشدة سرورها بحصول الموافقة بين كلامها وبين كلام الملائكة
الخامس ان الملائكة لما اخبروا ابرهيم عليه السلام بانهم من الملائكة لا من البشر وانهم انما جاؤا لاهلاك قوم لوط طلب ابرهيم عليه السلام منهم معجزة
دالة على انهم من الملائكة فدعوا ربهم باحياء العجل المشوي فطفر ذلك العجل المشوي من الموضع الذي كان موضوعا فيه الى مرعاه وكانت
امراة ابرهيم قائمة فضحكت لما رات ذلك العجل المشوي قد طفر من موضعه السادس انها ضحكت تعجبا من ان قوما اتاهم العذاب
وهم في غفلة السابع لا يبعد ان يقال انهم بشروها بحصول مطلق الولد فضحكت اما على سبيل التعجب يقال انها كانت في ذلك
الوقت بنت بضع وتسعين سنة وابرهيم بن مائة سنة واما على سبيل السرور ثم لما ضحكت بشرها الله تعالى بان ذلك الولد هو اسحاق
ومن وراء اسحاق يعقوب الثامن انها ضحكت بسبب انها تعجبت من خوف ابرهيم من ثلاثة انفس حال ما كان معه حشمه وخدمه
التاسع ان هذا على التقديم والتاخير والتقدير وامراته قائمة فبشرناها باسحق فضحكت سرورا بسبب تلك البشارة فقدم الضحك
ومعناه التاخير العاشر وهو ان يكون معنى ضحكت حاضت وهو منقول عن مجاهد وعكرمة قالا ضحكت اي حاضت عند فرحها بالسلامة
من الخوف فلما ظهر حيضها بشرت بحصول الولد وانكر الفراء وابو عبيدة ان يكون ضحكت بمعنى حاضت قال ابو بكر الانباري هذه اللغة ان
لم يعرفها هؤلاء فقد عرفها غيرهم حكى الليث في هذه الاية فضحكت طمثت وحكى الازهري عن بعضهم ان اصله من ضحاك الطلعة
ضحكت الطلعة اذا اشتدت واعلم ان هذه الوجوه كلها زوائد وانما الوجه الصحيح هو الاول ثم قال تعالى ومن وراء اسحق يعقوب وفيه مسائل
المسئلة الاولى قرا ابن عامر وحمزة وحفص عن عاصم يعقوب بالنصب والباقون بالرفع اما وجه الرفع فهو ان يكون التقدير
باسحاق ومن وراء اسحاق يعقوب مولودا او موجودا المسئلة الثانية في لفظ وراء قولان الاول وهو قول الاكثرين ان معناه

اي ومن اجل اسحاق يعقوب وهذا هو الوجه الظاهر والثاني ان الورا ولد الولد عن الشعبي انه قيل له اهذا ابنك فقال قد من الورا وكان ولد ولد وهذا الوجه عندي شديد التعسف واللفظ كانه ينبو عنه **قوله تعالى** يا ويلتى آلد وانا عجوز وهذا بعلي شيخا ان هذا لشيء عجيب قال الفراء اصل الويل وي وهو الحزن يقال وي لفلان اي حزن له فقولهم ويلك اي حزن لك وقال سيبويه ويح زجر لمن اشرف على الهلاك وويل لمن وقع فيه قال الخليل ولم اسمع على بنائه الا ويح وويس وويك وويه وويل وهذه الكلمات متقاربة في المعنى واما قوله يا ويلتى لنظهر من قال هذه الالف الف الندبة وقال صاحب الكشاف الالف في يا ويلتا مبدلة من ياء الاضافة في ويلتي وكذلك في يا اسفا ويا عجبا تم ابدل من الياء والكسرة الالف والفتحة لان الفتحة والالف اخف من الياء والكسرة واما قوله الد وانا عجوز وهذا بعلي شيخا فهذه مسائل **المسئلة الاولى** قرا ابن كثير ونافع وابو عمرو الد بهمزة ومدة والباقون الد بهمزتين بلا مد **المسئلة الثانية** لقائل ان يقول انها لما تعجبت من قدرة الله تعالى وانه يجب من قدرة الله تعالى يوجب الكفر فكيف يليق بها ذلك والجواب من ثلاثة اوجه اولها قوله تعالى حكاية عنها في معرض التعجب الد وانا عجوز وثانيها قولها ان هذا لشيء عجيب وثالثها قول الملائكة لها اتعجبين من امر الله واما بيان ان التعجب من قدرة الله تعالى يوجب الكفر والجواب انها انما تعجبت حسب العرف والعادة لا حسب القدرة فان الرجل المسلم لو اخبره عن صادق بان الله تعالى يقلب هذا الجبل ذهبا ابريزا فلا شك انه يتعجب نظرا الى احوال العادة لا لاجل انه استنكر قدرة الله تعالى على ذلك **المسئلة الثالثة** قوله تعالى وهذا بعلي شيخا واعلم ان شيخا منصوب على الحال قال الواحدي وهذا من لطيف النحو وغامضه فان كلمة هذا للاشارة فكان قوله وهذا بعلي شيخا قائم مقام ان يقال اشير الى بعلي حال كونه شيخا والمقصود تعريف هذه الحالة للحضور وهي الشيخوخة **المسئلة الرابعة** قرا بعضهم وهذا بعلي بنصب على انه جعل مبتدا لحذف اي هذا بعلي هو شيخ او بعلي بدل من المبتدا وشيخ خبرا ويكون فائدة معاجزين ثم حكى تعالى ان الملائكة قالوا التعجب من امر الله والمعنى انهم تعجبوا من تعجبها قالوا رحمة الله وبركاته عليكم والمقصود من هذا الكلام ذكر ما يزيل ذلك التعجب وتقرير ان رحمة الله متكاثرة وبركاته عندكم متوالية متعاقبة وهي النبوة والمعجزات الفائقة من الوثوق للايات العظيمة فاذا رايت ان الله تعالى خرق العادات في تخصيصكم بهذه الكرامات العالية الرفيعة وفي اظهار خوارق العادات واحداث البينات والمعجزات فكيف يليق بك ذلك التعجب واما قوله اهل البيت فهذا نصب على النداء على الاختصاص لان اهل البيت مدح لهم تقول اكرمك الله يا زيد انه حميد مجيد والحميد هو المحمود وهو الذي يحمد افعاله والمجيد الماجد وهو ذو الشرف والكرم ومن محامد الافعال اتصال العبد المطيع الى مراده ومطلوبه ومن انواع الفضل والكرم ان لا يمنع الطالب عن مطلوبه فاذا كان من المعلوم انه تعالى قادر على الكل وانه حميد مجيد فكيف يبقى في هذا التعجب قيل ان المقصود من ذكر هذه الكلمات ازالة التعجب **قوله تعالى** فلما ذهب عن ابرهيم الروع

اعلم ان هذا هو القصة الخامسة وهي قصة لوط عليه السلام واعلم ان الروع هو الخوف وهو ما اوجس من الخيفة حين انكر اضيافه والمعنى انه لما زال الخوف وحصل السرور بسبب مجيء البشرى بحصول الولد اخذ يجادلنا في قوم لوط وجواب لما هو قوله احد الا انه حذف هذا اللفظ لدلالة الكلام عليه وقيل تقديره لما ذهب عن ابرهيم الروع جادلنا واعلم ان قوله يجادلنا اي يجادل رسلنا فان قيل هذه المجادلة ان كانت مع الله تعالى فهي جراة على الله تعالى والجراة على الله تعالى من اعظم الذنوب ولان المقصود من هذه المجادلة ازالة ذلك الحكم وذلك يدل على انه ما كان راضيا بقضاء الله وانه كفر وان كانت هذه المجادلة مع الملائكة فهي ايضا عجيبة لان المقصود من مثل هذه المجادلة ان يتركوا اهلاك قوم وان كان قد اعتقد فيهم انهم من تلقاء انفسهم يجادلون في هذا الاهلاك فهذا سوء ظن بهم وان اعتقد فيهم انهم يامر الله جادوا فهذه المجادلة تقتضي انه كان يطلب منهم مخالفة امر الله وهذا ايضا منكر والجواب من وجهين الاول وهو الجواب الاجمالي انه تعالى مدحه عقب هذه الاية فقال ان ابرهيم لحليم اواه منيب ولو كان هذا الجدل من الذنوب لما ذكر عقيبه ما يدل على المدح العظيم الوجه الثاني وهو الجواب التفصيلي ان المراد من هذه المجادلة سعي ابرهيم في تاخير العذاب عنهم وتقريره من وجوه الاول ان الملائكة قالوا انا مهلكو اهل هذه القرية فقال ابرهيم ارايتم لو كان فيها خمسون رجلا من المومنين اتهلكونها قالوا لا قال وار بعون قالوا لا قال فثلثون قالوا لا قال فعشرون قالوا لا حتى بلغ العشرة قالوا لا قال ارايتم ان كان فيها رجل مسلم اتهلكونها قالوا لا عند ذلك قال ان فيها لوطا والله ذكر انه تعالى هذا في سورة العنكبوت فقال ولما جاءت رسلنا ابرهيم بالبشرى قالوا انا مهلكو اهل هذه القرية ان اهلها كانوا ظالمين قال ان فيها لوطا قالوا نحن اعلم من فيها لننجينه واهله الا امراته كانت من الغابرين ثم قال ولما ان جاءت رسلنا لوطا سيء بهم وضاق بهم ذرعا وقالوا لا تخف ولا تحزن انا منجوك واهلك الا امراتك كانت من الغابرين فهذا ان المجادلة ابرهيم انما كانت في قوم لوط بسبب مقام لوط فيما بينهم الثاني يحتمل ان يقال انه عليه السلام كان يميل الى ان يلتمس من الله تعالى ان يؤخر عنهم العذاب رجاء انهم ربما اقدموا على الايمان والتوبة عن المعاصي وربما وقعت تلك المجادلة بسبب ان ابرهيم عليه السلام كان يقول ان امر الله ورد باحبال العذاب ومطلق الامر لا يوجب الفور بل يقبل التراخي واصر وامدة اخرى والملائكة كانوا يقولون مطلق الامر يفيد الفور وقالوا احتمل هذان الوجهان الا ان الوجه الثالث وهو الجواب عن السؤال الذي ذكرناه ان ابرهيم عليه السلام سال عن لفظ ذلك الامر هل كان ذلك الامر مشروطا بشرط فاخبروه بانه ليس كذلك فعند هذا ترك المجادلة وهذا الوجه عندي هو المعتمد في حصول الفوز في ذلك الموقف اما لاحتمال المجادلة بسببه وبالجملة فكري العلماني يرى ما تلك المجادلة بعضهم بعضا عند التمسك بالخصوص وذلك لا يوجب القدح في واحد منها فكذا ها هنا ثم قال تعالى ان ابرهيم لحليم اواه منيب وهذا مدح عظيم من الله تعالى لابرهيم اما الحليم فهو الذي لا يعجل

مكافاة غيره بل يتأنى فيه فيؤخر او يعفو ومن هذا حاله فانه يحب من غيره هذه الطريقة وهذا كالدلالة على ان جداله كان في امر يتعلق بالحلم
وتاخير العقاب ثم ضم الى ذلك ما له تعلق بالحلم وهو قوله اواه منيب لان من يستعمل الحلم في غيره فانه يتأوه واذا شاهد وصول الشدائد الى
الغير فلما راى مجيء الملائكة لاجل اهلاك قوم لوط عظم حزنه بسبب ذلك واخذ يتأوه عليه فلذلك وصفه الله بهذه الصفة ووصفه ايضا بانه
منيب لان من ظهرت منه هذه الشفقة العظيمة على الغير فانه يتوب وينيب ويرجع الى الله تعالى في ازالة ذلك العذاب عنهم او يقال ان من كان
لا يرضى بوقوع غيره في الشدائد فبان لا يرضى بوقوع نفسه كان اولى ولا طريق الى صون النفس عن الوقوع في عذاب الله الا بالتوبة والانابة فوجب
فيمن هذا شانه ان يكون منيبا **قوله تعالى** يا ابرهيم اعرض عن هذا انه قد جاء امر ربك واعلم ان
قوله يا ابرهيم اعرض عن هذا معناه ان الملائكة قالوا له اترك المجادلة لانه قد جاء امر ربك بايصال هذا العذاب اليهم واذا لاح وجه دلالة النص على
هذا الحكم فلا سبيل الى دفعه ولذلك امروه بترك المجادلة ولما ذكروا انه قد جاء امر ربك ولم يكن في هذا اللفظ دلالة على ان ذلك الامر بماذا جاء لا جرم
مكن الله تعالى ذلك فقال وانهم اتيهم عذاب غير مردود اي عذاب لا سبيل الى دفعه ورده ثم قال ولما ان جاءت رسلنا لوطا وهؤلاء الرسل هم الذين بشروا
ابرهيم بالولد قال ابن عباس انطلقوا من عند ابرهيم الى لوط وبين القريتين اربع فراسخ ودخلوا عليه على صورة شباب مرد من بني آدم وكانوا في غاية الحسن
ولم يعرف لوط انهم ملائكة الله تعالى ساءه مجيئهم وذكروا في سببه وجوها الاول انه ظن انهم من الانس فخاف عليهم خبث قومه وان يعجز عن مقاومتهم الثاني
ساءه مجيئهم لانه ما كان يجد ما ينفقه عليهم وما كان قادرا على القيام بحق ضيافتهم الثالث ساءه ذلك لان قومه منعوه من ادخال الضيف داره
الرابع ساءه مجيئهم لانه عرف بالاخرة انهم ملائكة وانهم جاؤا لاهلاك قومه فرق قلبه على قومه والوجه الاول هو الصحيح بدلالة قوله تعالى وجاءه قومه يهرعون
اليه بقي في الاية الفاظ ثلاثة لا بد من تفسيرها اللفظ الاول قوله سيء بهم ومعناه ساءه مجيئهم وساء يسوء فعل لازم ومجاور قال سيبويه يقال
سؤته فسيء مثل شغلته فشغل وسررته فسر قال الزجاج سوي بهم الا ان الواو سكنت ونقلت كسرتها الى السين • واللفظ الثاني قوله وضاق بهم ذرعا
قال الازهري الذرع موضع موضع الطاقة والاصل فيه ان البعير يذرع بيديه في سيره ذرعا على قدر سعة خطوه فاذا حمل عليه اكثر من طاقته ضاق
ذرعه عن ذلك فضعف ومد عنقه فجعل ضيق الذرع عبارة عن قلة الوسع والطاقة فيقال ما لي به ذرع ولا ذراع اي ما لي به طاقة والدليل على
صحة ما قلناه انهم يجعلون الذراع موضع الذرع فيقولون ضقت بالامر ذراعا • واللفظ الثالث قوله وقال هذا يوم عصيب اي يوم شديد وانما
قيل للشديد عصيب لانه يعصب الانسان بالشر **قوله تعالى** وجاءه قومه يهرعون الاية في الاية مسائل
المسئلة الاولى روي انه لما دخلت الملائكة دار قوم لوط مضت امراته عجوز السوء فقالت لقومه دخل دارنا قوم ما رايت احسن وجوها
ولا انظف ثيابا ولا اطيب رائحة منهم فجاءه قومه يهرعون اليه اي يسرعون وبين تعالى ان اسراعهم انما كان لطلب العمل الخبيث بقوله ومن قبل كانوا يعملون
السيئات نقل ان القوم دخلوا دار لوط وارادوا ان يدخلوا البيت الذي كان فيه جبريل عليه السلام فوضع جبريل يده على الباب فلم يطيقوا فتحه حتى كسروه
فمسح اعينهم بيده فعموا فقالوا يا لوط قد ادخلت علينا السحرة وظهرت الفتنة ولاهل اللغة في يهرعون قولان الاول ان هذا من باب ما جاء بصيغة
الفاعل على لفظ المفعول ولا يعرف له فاعل نحو اولع فلان بالامر وارعد زيد وزهي عمرو من الزهو • والقول الثاني انه لا يجوز ورود الفاعل
على لفظ المفعول وهذه الافعال حذف فاعلوها فتاويل اولع زيد انه اولعه طبعه وارعد الرجل برعده غضبه وزهي عمرو معناه جعله
ماله او جهله زاهيا واهرع معناه اهرعه خوفه او حرصه واختلفوا ايضا فقال بعضهم الاهراع هو الاسراع مع الرعدة وقال اخرون هو العدو
الشديد واما قوله تعالى قال يا قوم هؤلاء بناتي هن اطهر لكم ففيه قولان قال قتادة المراد بناته لصلبه وقال مجاهد وسعيد بن جبير
المراد نساء امته لانهن في انفسهن بنات ولهن اضافة اليه بالمتابعة وقبول الدعوة وقال اهل النحو انه يكفي في حسن الاضافة ادنى سبب لانه
كان نبيا لهم فكان كالاب لهم قال تعالى وازواجه امهاتهم وهو اب لهم وهذا القول عندي هو المختار ويدل عليه وجوه الاول ان اقدام الانسان
على عرض بنته على الاوباش امر منفر لا يليق باهل المروة فكيف باكابر الانبياء والثاني وهو انه قال هؤلاء بناتي هن اطهر لكم وبناته اللواتي
من صلبه لا يكفي للجمع العظيم اما نساء امته ففيهم كفاية للكل الثالث انه صحت الرواية انه كان له بنتان ريثا وزعورا واطلاق لفظ البنات
على البنتين لا يجوز لما ثبت ان اقل الجمع ثلاثة اما القائلون بالقول الاول فقد اتفقوا على انه عليه السلام ما دعى القوم الى الزنا بالنسوان بل
المراد انه دعاهم الى التزوج بهن ثم فيه قولان احدهما انه دعاهم الى التزوج بهن بشرط ان يقدموا الايمان والثاني انه كان يجوز تزويج المؤمنة
من الكافر في شريعته وهكذا كان في اول الاسلام بدليل انه عليه السلام زوج ابنته زينب من ابي العاص بن الربيع وكان مشركا وزوج ابنتيه
من ابني لهب عتبة وعتيبة ثم نسخ ذلك بقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا واختلفوا ايضا فقال الاكثرون
كان له بنتان ريثا وزعورا وعلى هذا فيسمى الاثنين بلفظ الجمع كما في قوله تعالى وان كانوا له اخوة وفي قوله فقد صغت قلوبكما وقيل انهن كن اكثر
من اثنتين والله اعلم • واما قوله هن اطهر لكم ففيه مسئلتان **المسئلة الاولى** ظاهر قوله هن اطهر لكم يقتضي كون العمل الذي
يطلبونه ظاهرا او معلوما وانه فاسد لانه لا طهارة في نكاح الرجال بل هذا جار مجرى قولنا الله اكبر والمراد انه كبير وكقوله تعالى اذلك خير
ام شجرة الزقوم ولا خير فيها ولما قال ابو سفيان يوم احد اعل هبل قال النبي عليه السلام قل الله اعلى واجل ولا مقاربة بين الله وبين الصنم
المسئلة الثانية روي عن عبد الملك بن مروان والحسن وعيسى بن عمر انهم قرؤا هن اطهر لكم بالنصب على الحال كما ذكرنا في قوله تعالى
وهذا بعلي شيخا الا ان كلمة هن قد وقعت في البين وذلك يمنع من جعل اطهر حالا وطولوا فيه • ثم قال فاتقوا الله ولا تخزون في ضيفي وفيه مسائل

المسئلة الاولى قرأ ابو عمرو ونافع لاتخزوني بانبات ياء الاضافة على الاصل والباقون بحذفها للتخفيف ودلالة الكسر عليه
المسئلة الثانية في لفظ لاتخزوني وجهان الاول قال ابن عباس لاتفضحوني بما اضيافي يريد انهم اذا جمعوا على اضيافه بالمكروه طلبته
النصيحة والثاني لاتخزوني باضيفي لاتجلوني بهم لان مضيف الضيف يلزمه الحماية من كل فعل قبيح يوصل الى الضيف يقال خزي الرجل خزاية
اذا استحيا المسئلة الثالثة الضيف هاهنا قائم مقام الاضياف كما قام الطفل مقام الاطفال في قوله تعالى او الطفل الذين لم
يظهروا ويجوز ان يكون الضيف مصدرا فيستغنى عن جمعه كقولهم صوم وقوال ليس منكم رجل رشيد وفيه قولان الاول رشيد
بمعنى مرشد اي يقول الحق ويرد هو لا الا وباش عن اضيافي والثاني رشيد بمعنى مرشد والمعنى ليس فيكم رجل ارشده الله الى الصلاح واسعده
بالسداد والرشاد حتى يمنع عن مثل هذا العمل القبيح والاول اولى ثم قال تعالى قالوا لقد علمت مالنا في بناتك من حق وفيه وجوه الاول مالنا بما
بناتك من حاجة والشهوة والتقدير ان من احتاج الى شيء فكأنه حصل له فيه نوع حق فلهذا السبب جعل نفي الحق كناية عن نفي الحاجة الثاني ان
يجري اللفظ على ظاهره فتقول معناه انهن ليس لنا بازواج ولا حق لنا فيهن البتة ولا يميل اضيافنا طبعا اليهن فكيف فيأتيهن مقام العمل الذي يريد
وهو اشارة الى العمل القبيح الثالث مالنا في بناتك من حق لانك دعوتنا الى نكاحهن بشرط الايمان وحين لا يحبك الى ذلك فلا يكون لنا
فيهن حق ثم انه تعالى حكى عن لوط انه قال عند سماع هذا الكلام لو ان لي بكم قوة او اوي الى ركن شديد وفيه مسئلتان المسئلة الاولى
جواب لو محذوف لدلالة الكلام عليه والتقدير لمنعتكم ولبالغت في دفعكم وتطيير قوله تعالى ولو ان قرآنا سيرت به الجبال وقوله ولو ترى اذ وقفوا
على النار قال الواحدي وحذف الجواب هاهنا ابلغ لان الوهم يذهب الى انواع كثيرة من المنع والدفع المسئلة الثانية لو ان لي بكم
قوة اي لو ان لي ما اتقوى به عليكم ونسميه موجب القوة بالقن جائز قال تعالى واعدوا لهم ما استطعتم من قوة والمراد السلاح وقال اخرون القوة
القدرة على دفعهم وقوله او اوي الى ركن شديد والمراد منه الموضع الحصين المنيع تشبيها له بالركن الشديد من الجبل فان قيل ما الوجه هاهنا
في عطف الفعل على الاسم قلنا قال صاحب الكشاف قرئ او اوي بالنصب باضمار ان كأنه قيل لو ان لي بكم قوة او اويا واعلم ان قوله لو ان لي بكم قوة
او اوي الى ركن شديد لابد من حمل كل واحد من هذين الكلامين على فائدة مستقلة فاذا حملنا الاول على الدفع وبقوله او اوي الى ركن حصول من يعينه
على الدفع والثاني المراد بقوله او اوي الى ركن شديد هو ان لا يكون له قدرة على الدفع لكنه يقدر على التحصن بحصن يأمن من شرهم وامتنع
الثالث انه لما شاهد سفاهة القوم واقدامهم على سوء الادب بمعنى حصول قوة مع معين قوته على الدفع ثم استدرك على نفسه وقال بل الذي
اوي الى ركن شديد وهو الاعتصام بعناية الله تعالى وعلى هذا التقدير فقوله او اوي الى ركن شديد كلام منفصل عما قبله ولا تعلق له به
وهذا الطريق لا يلزم عطف الفعل على الاسم ولذلك قال النبي عليه السلام رحم الله اخي لوطا لقد كان يأوي الى ركن شديد

قوله تعالى قالوا يا لوط انا رسل ربك لن يصلوا اليك اعلم ان قوله تعالى يخبر عن لوط عليه
السلام انه قال لو ان لي بكم قوة او اوي الى ركن شديد يدل على انه كان في غاية القلق والحزن بسبب اقدام اولئك الاوباش على ما يوجب
التهمة في حق اضيافه فلما رأت الملائكة ذلك له بشروه بانواع البشارات احدها انهم رسل الله تعالى وثانيها ان الكفار لا يصلون الى ما هموا
به وثالثها انه تعالى يهلكهم ورابعها انه تعالى ينجيه مع اهله من ذلك العذاب وخامسها ان ركنك شديد وان ناصرك هو الله فحصل له
من البشارات وروي ان جبريل قال له انا رسل ربك لن يصلوا اليك فافتح الباب ودعنا وايانا فتح الباب فنطحوا فضرب جبريل عليه السلام بجناحه
وجوههم فطمس اعينهم واشتد فرارهم لا يعرفون الطريق ولا يهتدون الى بيوتهم وذلك قوله تعالى فلقد راودوه عن ضيفه فطمسنا اعينهم
ومعنى قوله لن يصلوا اليك اي بسوء ومكروه فانا حائل بينهم وبين ذلك ثم قالوا فاسر باهلك قرأ نافع وابن كثير فاسر موصولة والباقون بقطع
الالف وهما لغتان يقال سريت بالليل واسريت وانشد والحسان اسرت اليك ولم تكن لتسري لحاز اللحيين لمن قرأ بقطع الالف
لحجة قوله تعالى سبحان الذي اسرى ومن وصل لحجته والليل اذا ابير والسري سير الليل يقال سرى يسري اذا سار بالليل واسرى فلان اذا سير
بالليل والقطع من الليل بعضه وهو مثل الغطعة يريد احرج حوالي الليل بسواد ترول العذاب الذي موعده الصبح قال نافع بن الازرق لعبد الله
ابن عباس اخبرني عن قول الله بقطع من الليل قال هو اخر الليل بحر وقال قتادة بعد طائفة من الليل وقال الحسن هو نصف الليل فانه في ذلك
الوقت قطع نصفين ثم قال ولا يلتفت منكم احد نهي من معه من الالتفات وفيه وجهان فالاول الالتفات نظر الانسان الى ما وراءه والمراد ان
الظاهر انه كان لهم بتلك البلدة اموال واشغال واصدقاء فالملائكة امروهم بان يخرجوا بحيث لا يلتفتون اليها البتة فكان المراد
منها قطع تعلق القلب عن تلك الاشياء الثاني قد يراد به الانصراف ايضا كقوله تعالى قالوا اجئتنا لتلفتنا اي لتصرفنا وعلى هذا التقدير
فالمراد من قوله ولا يلتفت منكم احد النهي عن التخلف ثم قال الا امرأتك قرأ ابن كثير وابو عمرو الا امرأتك بالرفع والباقون بالنصب قال الواحدي من
نصب وهو الاختيار فقد جعلها مستثنا من الاهل على معنى فاسر باهلك الا امرأتك والذي يشهد صحة هذه القراءة ان في قراءة عبد الله
فاسر باهلك الا امرأتك واسقط قوله ولا يلتفت منكم احد من هذا الموضع واما الذين رفعوا فالتقدير ولا يلتفت منكم احد الا امرأتك فان قيل
لهذه القراءة توجيها امرت بالالتفات لان القابل اذا قال لا يقم منكم احد الا زيد كان ذلك امرا لزيد بالقيام واجاب ابو بكر الانباري عنه
بقال بعنا الارض الا ما هنا الا ستثنا منقطعا كان التقدير بها معصية وبيانه ما ذكرناه عن ابن زيد عن قتادة انه قال انها كانت مع لوط حين خرج من القرية
فلما سمعت هدة العذاب التفتت وقالت يا قوماه فاصابها حجر فاهلكها واعلم ان القراءة بالرفع اقوى لان القراءة بالنصب تمنع من خروجها مع اهله

لان على هذا التقدير الاستثنا يكون من الاهل كانه امر لوط بان يخرج باهله ويترك هذه المراة فانها هالكة مع الهالكين واما القراءة
بالنصب فانها اقوى من وجه اخر وذلك لان مع القراءة بالنصب يبقى الاستثنا متصلا ومع القراءة بالرفع يصير الاستثنا منقطعا ثم بين الله تعالى
انهم قالوا انه يصيبها ما اصابهم والمراد انه يصيبها ذلك العذاب الذي اصابهم ثم قال ان موعدهم الصبح روي انهم لما قالوا للوط ان موعدهم
الصبح قال اريد اعجل من ذلك بل الساعة فقالوا اليس الصبح بقريب قال المفسرون ان لوطا عليه السلام لما سمع هذا الكلام خرج باهله في الليل

قوله تعالى فلما جاء امرنا جعلنا عاليها سافلها وامطرنا عليها حجارة من سجيل في الاية مسائل

المسئلة الاولى في الامر وجهان الاول ان المراد من هذا الامر ما هو ضد النهي ويدل عليه وجوه الاول ان لفظ الامر حقيقة في هذا
المعنى مجاز في غيره دفعا للاشتراك الثاني ان الامر لا يمكن حمله هاهنا على العذاب وذلك لانه تعالى قال فلما جاء امرنا جعلنا عاليها سافلها
وهذا الجعل هو العذاب وكل من قال بذلك قال انه هو الامر الذي هو ضد النهي والثالث انه تعالى قال قبل هذه الاية انا ارسلنا
الى قوم لوط فدل هذا على انهم كانوا مامورين من عند الله بالذهاب الى قوم لوط وبايصال العذاب اليهم اذا عرفت هذا فنقول
انه تعالى امر جمعا من الملائكة بان يخربوا تلك المداين في وقت معين فلما جاء ذلك الوقت اقدموا على ذلك العمل فكان قوله فلما جاء امرنا اشارة
الى ذلك التكليف فان قالوا لو كان الامر كذلك لوجب ان يقال فلما جاء امرنا جعلوا عاليها سافلها لان الفعل صدر عن ذلك المامور
قلنا هذا لا يلزم على مذهبنا لان فعل العبد فعل الله تعالى عندنا وايضا ان الذي وقع منهم لما وقع بامر الله تعالى وباقداره ولم يبعد
اضافته الى الله لان الفعل كما يحسن اضافته الى المباشر فقد يحسن اضافته الى المسبب. القول الثاني ان يكون المراد من الامر هاهنا هو
المذكور في قوله تعالى انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وقد تقدم تفسير ذلك الامر. القول الثالث ان يكون المراد من الامر
العذاب وعلى هذا التقدير فيحتاج الى الاضمار والمعنى فلما جاء وقت عذابنا جعلنا عاليها سافلها **المسئلة الثانية** اعلم ان ذلك
قد وصفه الله تعالى في هذه الاية بنوعين من الوصف فالاول قوله فجعلنا عاليها سافلها روي ان جبريل عليه السلام ادخل جناحه الواحد تحت
مداين قوم لوط وقلعها وصعد بها الى السماء حتى سمع اهل السماء نهيق الحمير ونباح الكلاب وصياح الديوك لم ينكفي لهم جرة ولم ينكسر لهم
اناء ثم قلبها دفعة واحدة وضربها على الارض واعلم ان اهل هذا العمل كان معجزة قاهرة من وجهين احدهما ان قلع الارض واصعادها الى قريب
من السماء فعل خارق للعادة والثاني ان ضربها من ذلك البعد البعيد على الارض معجزة قاهرة ايضا والثاني قوله وامطرنا عليهم حجارة من سجيل
واختلفوا في السجيل على وجوه الاول انه فارسي معرب واصله سنكيل وكانه مركب من الحجر والطين بشرط ان يكون في غاية الصلابة قال الازهري
لما عربته العرب صارت عربية وقد عربت حروفا كثيرة كالديباج والديوان والاستبرق والثاني سجيل اي مثل السجل وهو الدلو العظيمة. والثالث
سجيل اي شديد من الحجارة. والرابع مرسلة عليهم من اسجلته اذا ارسلته وهو فعيل منه والخامس من اسجلته اي اعطيته تقديره مثل العطية في
الاقرار وقيل كان كتب عليها اسامي المعذبين. والسادس هو من السجل وهو الكتاب تقديره من مكتوب في التنزيل اي كتب الله ان يعذبهم بها
والسجل اخذ من السجل وهو الدلو العظيمة لانه يتضمن احكاما كثيرة وقيل ماخوذ من المساجلة وهو المفاخرة والسابع من سجين اي من جهنم ابدلت
النون لاما والثامن من السماء الدنيا وسمي سجيل عن ابن زيد. والتاسع السجيل الطين لقوله تعالى حجارة من طين وهو قول عكرمة وقتادة
قال الحسن كان اصل الحجر هو الطين الا انه صلب بمرور الزمان. والعاشر سجيل موضع الحجارة وهو جبال مخصوصة ومنه قوله تعالى من جبال
فيها من برد واعلم انه تعالى وصف تلك الحجارة بصفات. فالصفة الاولى كونها من سجيل وقد سبق ذكره. والثانية قوله منضود قال الواحدي
هو مفعول من النضد وهو وضع الشيء بعضه على بعض وفيه وجوه الاول ان تلك الاحجار كان بعضها فوق بعض في النزول على سبيل المتابعة
والثاني ان كل حجر فان ما فيه من الاجزاء منضود بعضها ببعض ويلتصق بعضها ببعض والثالث انه تعالى كان قد خلقها في معادنها ونضد بعضها فوق
بعض واعدها لاهلاك الظلمة واعلم ان قوله منضود صفة للاحجار ومعناها المعلمة وقد مضى الكلام فيه في تفسير قوله والخيل المسومة واختلفوا
في كيفية تلك العلامة على وجوه الاول قال الحسن والسدي كان عليها امثال الخواتيم الثاني قال ابو صالح رايت منها عند ام هاني وهي حجارة
فيها خطوط حمر على هيئة الجزع الثالث قال ابن جريج كان عليها سيما لا تشاكل حجارة الارض ويدل على انه تعالى انما خلقها للعذاب الرابع قال
الربيع مكتوب على كل حجر اسم من يرمى به ثم قال تعالى عند ربك اي في خزائنه التي لا يتصرف في شيء منها الا هو ثم قال تعالى وما هي من الظالمين ببعيد
يعني به كفار مكة والمقصود انه تعالى يرهبهم بها عن انس انه قال سال رسول الله صلى الله عليه وسلم جبريل عن هذا فقال يعني عن ظالمي امتك ما من
ظالم منهم الا وهو يعرض حجر يسقط عليه من ساعة الى ساعة وقيل الضمير في قوله وما هي القرى اي وما تلك القرى التي وقعت فيها هذه الواقعة من
كفار مكة ببعيدة وذلك لان تلك القرى كانت في الشام وهي قريبة من مكة **قوله تعالى** والى مدين اخاهم
شعيبا قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من اله غيره اعلم ان هذه القصة السادسة من القصص المذكورة في هذه السورة واعلم ان مدين اسم ابن
لابرهيم ثم صار اسما للقبيلة وكثير من المفسرين يذهب الى ان مدين اسم مدينة بناها مدين بن ابرهيم والمعنى على هذا التقدير وارسلنا الى اهل
مدين فحذف الاهل واعلم ان الانبياء عليهم السلام يشرعون في اول الامر بالدعوة الى التوحيد فلهذا قال شعيب عليه السلام ما لكم من اله غيره ثم انهم
بعد الدعوة الى التوحيد يشرعون في الاهم ثم الاهم ولما كان المعتاد من اهل مدين التجنس في المكيال والميزان دعاهم الى ترك هذه العادة فقال ولا تنقصوا
المكيال والميزان والنقص منه على وجهين احدهما ان يكون الايفاء من قبلهم فينقصون من قدره والاخر ان يكون لهم الاستيفاء فياخذون ازيد

من الواجب وذلك يوجب نقصان حق الغير فنفى الشعير حصل النقصان في حق الغير ثم قال اني اراكم بخير وفيه وجهان الاول انهم حذرهم عن غلاء السعر وزوال النعمة ان لم يتوبوا فكانه قال اتركوا هذا التطفيف والا ازال الله عنكم ما حصل عندكم من الخير والراحة والثاني ان يكون التقدير انه تعالى اما كم الخير الكثير والمال والرخص والسعة فلا حاجة بكم الى هذا التطفيف ثم قال اني اخاف عليكم عذاب يوم محيط وفيه بحثان **البحث الاول** قال ابن عباس اخاف اي اعلم حصول عذاب يوم محيط وقال اخرون سلمنا ان المراد هو الخوف لانه يجوز ان يتركوا ذلك العمل وحينئذ لا يحصل ذلك العذاب ولما كان هذا التجويز قائما فالحاصل هو الظن لا العلم **البحث الثاني** انه تعالى نوعا هم بعذاب محيط بهم بحيث لا يخرج منه احد والمحيط من صفة اليوم بحسب الظاهر وفي الحقيقة من صفة العذاب وذلك مجاز مشهور كقوله هذا يوم عصيب **البحث الثالث** اختلفوا في المراد بهذا العذاب فقال بعضهم هو عذاب يوم القيامة لانه اليوم الذي يحيط العذاب بالمعذبين وقال بعضهم بل يدخل فيه الدنيا والاخرة وقال بعضهم بل المراد عذاب الاستيصال في الدنيا كما في حق سائر الامم والاقرب دخول كل عذاب فيه واحاطة العذاب بهم كاحاطة الدائرة بما في داخلها فيما لم من كل وجه وذلك مبالغة في الوعيد كقوله واحيط بثمره ثم قال ويا قوم اوفوا المكيال والميزان بالقسط فان قيل وقع التكرير في هذه الاية من ثلاثة اوجه لانه قال اولا ولا تنقصوا المكيال والميزان ثم قال واوفوا المكيال والميزان وهذا عين الاول ثم قال ولا تبخسوا الناس اشياءهم وهذا عين ما تقدم فما الفائدة في هذا التكرار فلنا فيه وجوه الاول ان القوم لما كانوا مصرين على ذلك العمل اجمع في المنع منه الى المبالغة والتاكيد والتكرير يفيد التاكيد وشدة العناية والاهتمام والثاني ان قوله ولا تنقصوا المكيال والميزان نهى عن التنقيص وقوله واوفوا المكيال امر بايفاء العدل والنهي عن ضد الشيء مغاير للامر به وليس لقائل ان يقول النهي عن ضد الشيء امر به فكان التكرير لازما من هذا الوجه لانا نقول الجواب من وجهين الاول ان الله تعالى جمع بين الامر بالشيء وبين النهي عن ضده للمبالغة كما نقول صل وافعل واسجد فهذا يدل على هذا الجمع على غاية التاكيد الثاني ان نقول لانسلم ان الامر كذلك فانه يجوز ان ينهى عن التنقيص ويبقى عن اصل المعاملة فهو تعالى منع عن التنقيص وامر بايفاء الكيل لكي يدل ذلك على انه تعالى لم يمنع عن المعاملات وانما منع عن التطفيف وذلك لان طائفة من الناس يقولون ان المبايعات لا تنفك عن التطفيف ومنع الحقوق فكانت المبايعات محرمة بالكلية ولاجل ابطال هذا الخيال انه تعالى بين في الاية الاولى منع من التنقيص وفي الاية الاخرة امر بالايفاء واما قوله ثالثا ولا تبخسوا الناس اشياءهم فليس بتكرير لانه تعالى خص المنع في الاية السابقة بالتنقيص في المكيال والميزان ثم انه تعالى عمم الحكم بالمنع في جميع الاشياء فظهر بهذا البيان انها غير مكررة بل كل واحد منها فائدة زائدة والوجه الثالث انه تعالى في الاية الاولى قال ولا تنقصوا المكيال والميزان والايفاء عبارة عن الاتيان به على سبيل الكمال والتمام ولا يحصل ذلك الا اذا اعطى قدرا زائدا لاجل هذا المعنى قال الفقهاء انه تعالى امر بفصل الوجه وذلك لا يحصل الا عند غسل جزء من اجزاء الرأس فالحاصل انه تعالى نهى في الاية الاولى عن النقصان وفي الاية الثانية امر باعطاء قدر من الزيادة ولا يحصل الجزم والبقين باداء الواجب الا عند اداء ذلك القدر من الزيادة فكانه تعالى نهى اولا عن سعي الانسان في ان يجعل مال غيره ناقصا ليحصل له ذلك الزيادة وفي الثاني امر بان يسعى في تنقيص مال نفسه ليخرج باليقين عن العهدة وقوله بالقسط يعني بالعدل ومعناه الامر باتيان الشيء بحيث يحصل معه اليقين بالخروج عن العهدة والامر بالشيء امر بالزيادة على ذلك القدر حاصل ثم قال ولا تبخسوا الناس اشياءهم والبخس هو النقص وقد ذكرنا ان الاية الاولى دلت على المنع من النقص في المكيال والميزان وهذه الاية دلت على المنع من النقص في كل الاشياء ثم قال ولا تعثوا في الارض مفسدين فلنا في الارض مفسدين فان قيل العث الفساد التام فقوله ولا تعثوا في الارض مفسدين جار مجرى ان يقال ولا تفسدوا في الارض مفسدين فلنا فيه وجوه الاول ان من سعى في ايصال الضرر اليه فقوله ولا تعثوا في الارض مفسدين معناه ولا تعثوا في افساد مصالح الغير فان ذلك في الحقيقة سعي منكم في افساد مصالح انفسكم والثاني ان يكون المراد ولا تعثوا في الارض مفسدين مصالح الاديان والشرائع ثم قال بقية الله خير لكم فزي بقية الله وهي بقواه ومراقبته التي تصرف عن المعاصي ثم يقول المعنى ما ابقى الله لكم من الحلال بعد ايفاء الكيل والوزن خير من البخس والتطفيف يعني المال الحلال الذي يبقى عليكم خير من ذلك الزيادة الحاصلة بطريق البخس والتطفيف قال الحسن بقية الله اي طاعة الله خير لكم من ذلك القدر القليل لان ثواب الطاعة يبقى ابدا وقال قتادة حظكم من ربكم خير لكم وانتم لا تعلمون والمراد من هذه البقية اما المال الذي يبقى عليه في الدنيا واما ثواب الله واما كونه تعالى راضيا والكل خير من قدر التطفيف اما المال الباقي فان الناس اذا عرفوا انسانا بالصدق والامانة والبعد عن الخيانة اعتمد واعليه ورجعوا في كل المعاملات اليه فيفتح عليه باب الرزق واذا عرفوه بالخيانة والمكر احترزوا عنه ولم يجالطوه فيضيق ابواب الرزق عليه واما ان حملنا هذه البقية على ثواب الله والامر ظاهر لان كل الخلق ينتفعون ويتعرضون لثواب الله تعالى باقي واما ان حملناه على حصول رضا الله تعالى فالامر فيه ظاهر فثبت بهذا البرهان ان بقية الله خير ثم قال ان كنتم مؤمنين وانما شرط الايمان في كونه خيرا لهم لانهم اذا كانوا موسنين مقرين بالثواب والعقاب عرفوا ان السعي في تحصيل الثواب وفي الخلاص من العقاب خير لهم من السعي في تحصيل ذلك القليل واعلم ان المعلق بالشرط عند عدم الشرط لهذه الاية تدل بظاهرها على ان من لم يجتنب عن هذا التطفيف فانه لا يكون مومنا ثم قال وما انا عليكم بحفيظ وفيه وجهان الاول ان يكون المعنى اني لست بحفيظ عليكم حتى اجازيكم على اعمالكم وانما انا رسول منذر والثاني ان يكون المعنى اني لست بحفيظ عليكم حتى امنعكم عن هذا العمل القبيح الثاني انه قد اشار فيما تقدم الى ان الاشتغال بالبخس والتطفيف يوجب زوال النعم قال تعالى انا عليكم بحفيظ يعني لو لم يتركوا هذا العمل القبيح لزال انعم الله عنكم وانا لا اقدر على حفظها عليكم في تلك الحالة **قوله تعالى** قالوا يا شعيب اصلوتك تامرك ان نترك ما يعبد ابآؤنا وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** قرا حمزة والكسائي

وحفص عن عاصم اصلاتك بغير واو والباقون صلواتك على الجمع **المسئلة الثانية** اعلم ان شعيبا عليه السلام امرهم بشيئين بالتوحيد
وبترك البخس فالقوم انكروا عليه امره بهذين النوعين من الطاعة فقوله ان نترك ما يعبد اباؤنا اشارة الى انه امرهم بالتوحيد وقوله وان نفعل
في اموالنا ما نشاء اشارة الى انه امرهم بترك البخس اما الاول فقد اشاروا فيه الى التمسك بطريقة التقليد لانهم استبعدوا منه ان يامرهم بترك
عبادة ما كان يعبدها اباؤهم يعني الطريقة التي اخذناها من ابائنا واسلافنا كيف نتركها وذلك تمسك بمحض التقليد **المسئلة الثالثة**
في لفظ الصلاة هاهنا قولان الاول المراد منه الدين والايمان لان الصلاة اظهر شعائر الدين فجعلوا ذكر الصلاة كناية عن الدين او نقول اصل
الصلاة من الاتباع ومنه اخذ المصلي من الخيل يتلو السابق لان راسه يكون على صلوي السابق وهما ناحيتا الفخذين والمراد دينك يامرك بذلك
والثاني ان المراد منه هذه الاعمال المخصوصة لان شعيبا عليه السلام كان كثير الصلاة وكان قومه اذا راوه يصلي تغامزوا وتضاحكوا وقصدوا بقولهم
اصلواتك السخرية والهزو كما انك اذا رايت معتوها يطالع كتابا ثم يذكر كلاما فاسدا فيقال له اهذا من مطالعة تلك الكتب على سبيل الهزو فكذا
هاهنا فان قيل تقدير الاية اصلواتك تامرك ان نفعل في اموالنا ما نشاء وهم انما ذكروا هذا الكلام على سبيل الانكار وهم ما كانوا ينكرون كونهم
فاعلين في اموالهم ما يشاؤن فكيف وجه التاويل قلنا فيه وجهان الاول التقدير اصلواتك تامرك ان نترك ما يعبد اباؤنا او ان نترك فعل ما شئنا
وعلى هذا فقوله او ان نفعل معطوف على ما في قوله ما يعبد اباؤنا والثاني ان نجعل الصلاة امره وناهيه والتقدير اصلواتك تامرك بان نترك عبادة
الاوثان وننهاك ان نفعل في اموالنا ما نشاء وقرا ابن ابي عبلة او ان نفعل في اموالنا ما نشاء بتاء الخطاب فيهما وهو ما كان يامرهم به من ترك التطفيف
والبخس والاقتناع بالحلال القليل من الحرام الكثير ثم قال تعالى حكاية عنهم انك لانت الحليم الرشيد وفيه وجوه الاول ان يكون المعنى انك انت السفيه
الجاهل الا انهم عكسوا ذلك على سبيل الاستهزاء به كما يقال للبخيل الخسيس لو راك حاتم لسجد لك والثاني ان يكون المراد انك موصوف عند نفسك وعند
قومك بالحلم والرشد والوجه الثالث انه عليه السلام كان عندهم مشهورا بانه حليم رشيد فلما امرهم بمفارقة طريقتهم قالوا له انك لانت الحليم
الرشيد المعروف الطريقة في هذا الباب فكيف تنهانا عن دين الفناه من ابائنا واسلافنا والمقصود استبعاد مثل هذا العمل ممن كان موصوفا
بالحلم والرشد وهذا الوجه اصوب الوجوه **قوله تعالى** قال يا قوم ارايتم ان كنت على بينة من ربي ورزقني
منه رزقا حسنا في الاية مسائل **المسئلة الاولى** اعلم انه حكي عن شعيب عليه السلام ما ذكر في الجواب عن كلماتهم فالاول قوله ارايتم
ان كنت على بينة من ربي ورزقني منه رزقا حسنا وفيه وجوه الاول ان قوله ان كنت على بينة من ربي اشارة الى ما اتاه الله من العلم والهداية والدين والنبوة
وقوله ورزقني منه رزقا حسنا الى ما اتاه الله من المال الحلال فانه يروى ان شعيبا عليه السلام كان كثير المال واعلم ان جواب هذه الشرطية محذوف
والتقدير انه تعالى لما اتاني جميع السعادات الروحانية وهي البينة والسعادات الجسمانية وهي المال والرزق الحسن فهل يسع لي مع هذا الانعام العظيم
ان اخون في وحيه وان اخالفه في امره ونهيه وهذا الجواب شديد المطابقة لما تقدم وذلك لانهم قالوا انك لانت الحليم الرشيد فكيف يليق بك مع حلمك
ورشدك ان تنهانا عن دين ابائنا فكانه قال انما اقدمت على هذا العمل لان نعم الله تعالى عندي كثيرة وهو امرني بهذا التبليغ والرسالة فكيف يليق بي
مع كثرة نعم الله تعالى علي ان اخالف امره وتكليفه الثاني ان يكون التقدير كانه يقول اني لما تيقنت ان الاشتغال بعبادة غير الله والاشتغال
بالبخس والتطفيف عمل منكر ثم انا رجل لا احتاج الى اموالكم لاجل ان الله اتاني رزقا حسنا فهل يسع لي مع هذه الاحوال ان اخون في وحي الله وحكمه
الثالث ان قوله ان كنت على بينة من ربي ما حصل عنده من المعجز وقوله واتاني منه رزقا حسنا المراد انه لا يسالهم اجرا ولا جعلا وهو الذي ذكره سائر
الانبياء من قولهم لا اسالكم عليه اجرا ان اجري الا على رب العالمين **المسئلة الثانية** قوله ورزقني منه رزقا حسنا يدل على ان ذلك الرزق
انما حصل من عند الله وباعانته وانه لا مدخل للكسب فيه وفيه تنبيه على ان الاعزاز من الله والاذلال من الله واذا كان الكل من الله فانا لا ابالي
بمخالفتكم ولا افرح بموافقتكم وانما اكون على تقرير دين الله وايضاح شرائع الله واما الوجه الثاني من الاجوبة التي ذكرها شعيب عليه السلام
قوله وما اريد ان اخالفكم الى ما انهاكم عنه قال صاحب الكشاف يقال خالفني فلان الى كذا اذا قصده وانت مولى عنه وخالفني عنه اذا ولى
عنه وانت قاصده ويلقاك الرجل صادرا عن الماء فتساله عن صاحبه فتقول خالفني الى الماء يريد انه قد ذهب اليه واردا وانا ذاهب عنه
صادرا ومنه قوله وما اريد ان اخالفكم الى ما انهاكم عنه يعني ان اسبقكم الى شهواتكم التي نهيتكم عنها لاستبد بها دونكم فهذا بيان اللغة وتحقيق
الكلام فيه ان القوم اعترفوا له بانه حليم رشيد وذلك يدل على كمال العقل وكمال العقل يحمل صاحبه على اختيار الطريق الاصوب الاصلح فكانه عليه
السلام لما قال لهم لما اعترفتم بكمال عقلي فاعلموا ان الذي اختاره لنفسي لا بد وان يكون اصوب الطرق واصلحها والدعوة الى توحيد الله تعالى
وترك البخس والنقصان يرجع حاصلهما الى حرفين التعظيم لامر الله والشفقة على خلق الله وانا مواظب عليهما غير تارك لهما في شيء من الاحوال البتة
فلما اعترفتم لي بالحلم والرشد وترون اني لا اترك هذه الطريقة فاعلموا ان هذه الطريقة خير الطرق واشرف الاديان والشرائع واما الوجه الثالث
من الوجوه التي ذكرها شعيب عليه السلام فهو قوله ان اريد الا الاصلاح ما استطعت والمعنى ما اريد الا ان اصلحكم بموعظتي ونصحي وقوله
ما استطعت فيه وجوه الاول انه ظرف والتقدير مدة استطاعتي للاصلاح وما دمت متمكنا منه لا الو فيه جهدا والثاني انه بدل من الاصلاح
اي المقدار الذي استطعت منه والثالث ان يكون مفعولا له اي ما اريد الا ان اصلح ما استطعت اصلاحه واعلم ان المقصود من هذا الكلام ان القوم
كانوا قد اقروا له بانه حليم رشيد وانما اقروا له بذلك لانه كان مشهورا فيما بين الخلق بهذه الصفة فكانه عليه السلام قال لهم انكم تعرفون من
حالي اني لا اسعى الا في الاصلاح وازالة الفساد والخصومة فلما امرتكم بالتوحيد وترك ايذاء الناس فاعلموا انه دين حق وانه ليس غرضي منه

للخصومة واتقاء الفتنة فانكم تعترفون انى لا انقض ذلك الطريق ولا ادور الا على ما يوجب الصلح والصلاح بقدر طاقتى وذلك هو الامر بالدعاء والانذار واما الاجبار على الطاعة فلا اقدر عليه ثم انه عليه السلام اكد ذلك الكلام بقوله وما توفيقى الا بالله عليه توكلت واليه انيب وبين بهذا ان توكله واعتماده فى تحصيل كل الاعمال الصالحة على توفيق الله تعالى وهدايته واعلم ان قوله عليه توكلت يفيد الحصر وهو انه لا ينبغى للانسان ان يتوكل على احد الا على الله وكيف وكل ما سوى الله سبحانه ممكن بذاته فان بذاته ولا يحصل الا بايجاده والا تكوينه واذا كان كذلك لم تجز التوكل الا على الله واعظم مراتب معرفة المبدا هذا الذى ذكرناه واما قوله واليه انيب اشارة الى معرفة المعاد وهو ايضا يفيد الحصر لان قوله واليه انيب يدل على انه لا مآب للخلق الا الى الله وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه كان اذا فكر شعيبا قال ذلك خطيب الانبياء لحسن مراجعته قومه واما الوجه الرابع من الوجوه التى ذكرها شعيب عليه السلام لقوله قوله ويا قوم لا يجرمنكم شقاقى قال صاحب الكشاف جرم مثل كسب فى تعديه فانه الى مفعول واحد ولعزى الى مفعولين يقال جرم ذنبا وكسبه وجرمه ذنبا وكسبه اياه ومنه قوله لا يجرمنكم شقاقى ان يصيبكم اى لا يكسبنكم شقاقى اصابة العذاب وقرا ابن كثير بضم الياء من اجرمه ذنبا اذا جعلته جارما له اى كاسبا وهو منقول من جرم المتعدى الى مفعول واحد وعلى هذا فلا فرق بين جرمه ذنبا واجرمه اياه والقراءتان مستويتان بحسب المعنى لا تتفاوتان بليتهما الا فى ان المشهور افصح لفظا كان كسبه مالا افصح من اكسبه اذا عرفت هذا فنقول المراد من الاية لا يكسبنكم معاداتكم اياى ان يصيبكم عذاب الاستيصال بالدنيا مثل ما حصل لقوم نوح من الغرق ولقوم هود من الريح العقيم ولقوم صالح من الرجفة ولقوم لوط من الخسف واما قوله وما قوم لوط منكم ببعيد ففيه وجهان الاول ان المراد فى البعد بالمكان لان ديار قوم لوط قريبة من مدين والثانى المراد نفى البعد فى الزمان لان اهلاك قوم لوط اقرب الاهلاكات التى عرفها الناس فى زمان شعيب وعلى التقديرين فان القرب فى المكان وفى الزمان يفيد زيادة المعرفة وكان الوقوف على الاحوال فكانه يقول اعتبروا باحوال هؤلاء واحذروا ان تخالفوه فينزل بكم مثل ذلك العذاب فان قيل لم قال وما قوم لوط منكم ببعيد وكان الواجب ان يقول ببعيدين اجاب صاحب الكشاف من وجهين الاول ان يكون التقدير وما اهلاكهم شئ بعيد والثانى انه يجوز ان يسوى بين قريب وبعيد وكثير وقليل بين المذكر والمؤنث لورودها على زنة المصادر التى هى الصهيل والنهيق ونحوهما واما الوجه الخامس من الوجوه التى ذكرها شعيب عليه السلام لقوله واستغفروا ربكم عن عبادة الاوثان ثم توبوا اليه عن البخس والنقصان ان ربى رحيم بأوليائه ودود قال ابو بكر الانبارى الودود فى اسماء الله تعالى المحب لعباده من قولهم ودد الرجل اوده ودادا وقال الازهرى فى كتاب شرح اسماء الله ويجوز ان يكون ودود بمعنى مفعول كركوب وحلوب ومعناه ان عباده الصالحين يودونه ويحبونه لكثرة افضاله واحسانه على الخلق واعلم ان هذا الذى يليق الترغيب دعاه شعيب فى ذكر هذه الوجوه الخمسة ترتيب لطيف وذلك لانه بين اولا ان طهور البينة له ولكثرة انعام الله تعالى عليه فى الظاهر والباطن يمنعه من الخيانة فى وحى الله تعالى ويصده عن المساهلة فى تكاليفه ثم بين ثانيا انه مواظب على العمل بهذه الدعوة ولو كانت باطلة لما اشتغل هو بها مع علمه بكونه حليما رشيدا ثم بين صحة طريقه اخرا وهو انه كان معروفا بتحصيل موجبات الصلح والصلاح ولطالما سمعوا منه نصائح الخير والرشد فلما استعمل بهائم المباين صحة طريقه اشار الى نفى المعارض وقال لا ينبغى ان يحملكم عداوتى على مذهب ودين تقعون بسببه فى العذاب الشديد من الله تعالى كما وقع فيه اقوام الانبياء المتقدمين ثم لما صحح مذهب نفسه بهذه الدلائل عاد الى تقرير ما ذكره اولا وهو التوحيد والمنع من البخس والطاعة لانه تعالى رحيم ودود يقبل الاياب والتوبة من الكافر والفاسق لان رحمته لعباده وحبه لهم يوجب ذلك وهذا التقرير فى غاية الكمال

قوله تعالى

قالوا يا شعيب ما نفقه كثيرا مما تقول اعلم انه عليه السلام لما بالغ فى التقرير والبيان اجابوه بكلمات فاسدة فالاول قولهم يا شعيب ما نفقه كثيرا مما تقول وفيه مسئلتان

المسئلة الاولى لقائل ان يقول انه عليه السلام كان خاطبهم بلسانهم فلم قالوا ما نفقه والعلماء ذكروا عنه انواعا من الجواب فالاول ان المراد ما نفهم كثيرا مما تقول لانهم كانوا لا يلقون اليه اذهانهم لشدة تنفرهم عن كلامه وهو كقوله وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه الثانى انهم فهموه ولكنهم ما اقاموا له وزنا فذكروا هذا الكلام على سبيل الاستهانة كما يقول الرجل لصاحبه اذا لم يبال بجدته ما ادرى ما تقول الثالث ان هذه الدلائل التى ذكرها ما اقتضت عندهم فى صحة التوحيد والنبوة والبعث وما يجب من ترك الظلم والسرقة تقوله لانهم اى لم نعرف صحة الدلائل التى ذكرتها على صحة هذه المطالب

المسئلة الثانية

من الناس من قال الفقه اسم لعلم مخصوص وهو معرفة غرض المتكلم من كلامه واحق ايها بهذه الاية وهى قوله ما نفقه كثيرا مما تقول فاضاف الفقه الى القول ثم صار اسما لنوع معين من علوم الدين ومنهم من قال انه اسم لمطلق الفهم يقال اوتى فلان فقها فى الدين اى فهما وقال عليه السلام اللهم فقهه فى التاويل اى فهمه تاويله والنوع الثانى من الاشياء التى ذكروها قولهم انا لنريك فينا ضعيفا وفيه وجهان الاول انه الضعف الذى معه يتعذر عليه منع القوم من نفسه والثانى ان الضعيف هو الاعمى بلغة حمير واعلم ان هذا القول ضعيف لوجوه الاول انه ترك الظاهر من غير دليل الثانى ان قوله فينا يبطل هذا الوجه الاخر الا اذا قيل انه لو قال انا لنريك اعمى فينا كان فان فاسدا لان الاعمى اعمى فينا وفى غيرنا والثالث انهم قالوا بعد ذلك لولا رهطك لرجمناك فقولوا عنه العزة التى اثبتوها فى رهطه ولما كان المراد بالقوة التى اثبتوها للرهط عند النصر وجب ان تكون القوة التى نفوها عنه عند النصر والذين حملوا اللفظ على ضعف النصر لعلهم انما حملوه عليه لانه سبب للضعف واعلم ان اصحابنا يجوزون

العمى على الابصار الا ان هذا اللفظ لا يحسن الاستدلال به في اثبات هذا المعنى لما بيناه واما المعتزلة فقد اختلفوا فيه فمنهم من قال انه لا
يجوز لكونه منفرا لانه لا يمكنه الاحتراز عن المحاسات ولانه يخل بجواز كونه حاكما وشاهدا فلان ممن من النبوة كان اولى والكلام فيه لا يليق بهذه
الاية لانا بينا ان الاية لا دلالة فيها على هذا المعنى والنوع الثالث من الاشياء التي ذكروها قولهم ولولا رهطك لرجمناك وفيه مسئلتان
المسئلة الاولى قال صاحب الكشاف الرهط من الثلاثة الى العشرة وقيل الى السبعة وقد كان رهطه على ملتهم يتألفون ولاجرمة رهطه
عند بسبب كونهم على ملتنا لرجمناك والمقصود من هذا الكلام انهم بينوا انه لا حرمة له عندهم ولا وقع له في صدورهم وانهم انما لم يقتلوه لاجل احترام
رهطه المسئلة الثانية الرجم بالقول عبارة عن الرمي وذلك قد يكون باللسان عند قصد القتل ولما كان هذا الرجم سببا للقتل
لا جرم سموا القتل رجما وقد يكون بالقول الذي هو القذف كقوله رجما بالغيب وقوله ويقذفون بالغيب من مكان بعيد وقد يكون بالشتم واللعن
ومنه قوله للشيطان الرجيم وقد يكون بالطرد كقوله رجوما للشياطين اذا عرفت هذا ففي الاية وجهان الاول لرجمناك اي قتلناك والثاني لشتمناك
وطعنا عليك النوع الرابع من الاشياء التي ذكروها قولهم وما انت علينا بعزيز ومعناه انك لما لم تكن علينا عزيزا سهل علينا الاقدام على قتلك
وايذائك واعلم ان كل هذه الوجوه التي ذكروها ليس فعلا لما قالوه من تعييب عليه السلام من الذلايل والبينات بل هي جارية مجرى مقابلة الدليل
واللجة بالشتم والسفاهة قوله تعالى قال يا قوم ارهطي اعز عليكم من الله واتخذتموه وراءكم ظهريا
اعلم ان الكفار لما حاولوا ايذاءه بالقتل وللايذاء حكى الله تعالى عنه ما ذكر في هذا المقام وهو مؤلف من الكلام فالنوع الاول قوله قال يا قوم ارهطي
اعز عليكم من الله واتخذتموه وراءكم ظهريا ان ربي بما تعملون محيط والمعنى ان القوم زعموا انهم تركوا ايذاءه رعاية لجانب قومه فقال انكم تزعمون انكم
تتركون قتلي اكراما لرهطي والله تعالى اولى بان يطاع امره كانه يقول حفظكم اياي رعاية لامر الله اولى من حفظكم اياي رعاية لحق رهطي
واما قوله واتخذتموه وراءكم ظهريا فالمعنى انكم نبذتموه وجعلتموه كالشيء المنبوذ وراء الظهر لاجبابه فالصاحب الكشاف والظهري
منسوب الى الظهر والكسر من تغييرات النسب وتظهرتم لهم بالكسر اي الامس بكسر الهمزة وقوله ان ربي بما تعملون محيط
يعني انه عالم باحوالكم فلا يخفى عليه شيء منها والنوع الثاني قوله ويا قوم اعملوا على مكانتكم اني عامل والمكانة الحالة التي يتمكن بها صاحبها
من عمله والمعنى اعملوا حال كونكم موصوفين بغاية المكنة والقدرة وكل ما في وسعكم وطاقتكم من ابصال الشرور الي فاني ايضا عامل بقدر
ما اتاني الله من القدرة والطاقة ثم قال سوف تعلمون من يأتيه عذاب يخزيه ومن هو كاذب وفيه مسئلتان المسئلة الاولى
لقائل ان يقول لم لم يقل فسوف تعلمون وللجواب ادخال الفاء وصل ظاهر بحرف موضوع للوصل واما حذف الفاء فانه يجعله جوابا لمن
سوال مقدر والتقدير انه لما قال ويا قوم اعملوا على مكانتكم اني عامل فكانهم قالوا اذا نكون بعد ذلك فقال سوف تعلمون فظهر ان
حذف حرف الفاء ههنا اكمل بناء على باب الفصاحة والتهويل ثم قال قارقبوا اني معكم رقيب والمعنى فانتظروا العاقبة اني معكم رقيب اي
منتظر والرقيب بمعنى الراقب من رقبه كالضريب والصريم بمعنى الضارب والصارم او بمعنى الراقب كالعتيق والنديم او بمعنى المرتقب
كالقعيد والرفيع بمعنى المقتعد والمرتفع قوله تعالى ولما جاء امرنا نجينا شعيبا روى الكلبي عن
ابن عباس قال لم يعذب الله تعالى امتين بعذاب واحد الا قوم شعيب وقوم صالح فاما قوم صالح فاخذتهم الصيحة من تحتهم وقوم شعيب
اخذتهم من فوقهم وقوله ولما جاء امرنا يحتمل ان يكون المراد منه ولما جاء وقت امرنا والملك من الملائكة تلك الصيحة ويحتمل ان يكون المراد من الامر
العذاب وعلى التقديرين فاخبر تعالى انه نجى شعيبا ومن معه من المؤمنين برحمة منه وفيه وجهان الاول انه انما خلصه من ذلك العذاب
بمحض رحمته تنبيها على ان كل ما يصل الى العبد فليس الا بفضل الله وبرحمته والثاني ان يكون المراد من الرحمة الايمان والطاعة وسائر
الاعمال الصالحة وهي ايضا ما حصلت الا بتوفيق الله تعالى وبرحمته ثم وصف كيفية العذاب فقال واخذت الذين ظلموا الصيحة وانما ذكر الصيحة
بالالف واللام اشارة الى المعهود السابق وفي صيحة جبريل عليه السلام فاصبحوا في ديارهم جاثمين والطائر اللازم لمكانه الذي لا يحول عنه يعني
ان جبريل لما صاح بهم تلك الصيحة زهقت روح كل واحد منهم فبقي شبه مكانه ميتا كان لم يغنوا فيها اي كان لم يعيشوا في ديارهم احياء متصرفين مترددين
ثم قال تعالى الا بعدا لمدين كما بعدت ثمود وقد تقدم تفسير هذه اللفظة وانما قارن حالهم بحال ثمود لما ذكرنا انه تعالى عذبهم بمثل عذاب ثمود
قوله تعالى ولقد ارسلنا موسى بآياتنا وسلطان مبين الى فرعون وملائه فاتبعوا امر فرعون
وما امر فرعون برشيد اعلم ان هذا هو القصة السابعة من القصص التي ذكرها الله تعالى في هذه السورة وهي اخر قصص هذه السورة
اما قوله بآياتنا وسلطان مبين ففيه وجوه الاول ان المراد من الآيات التوراة مع ما فيها من الشرايع والاحكام ومن السلطان المبين والحجة
الظاهرة والتقدير لقد ارسلنا موسى بشرايع احكام وتكاليف وايدناه بمعجزات قاهرة وبينات باهرة الثاني ان الآيات هي المعجزات
والبينات وهي كقوله ان عندكم من سلطان بهذا وقوله ما انزل الله بها من سلطان وعلى هذا التقدير ففي الآية وجهان الاول ان قوله
للآيات فيها سلطان مبين لموسى على صدق نبوته والثاني ان يراد بالسلطان المبين العصا لانه تعالى اعطى موسى ثلاث آيات
بينات وهي العصا واليد والطوفان والجراد والقمل والضفادع والدم ونقص من الثمرات والسنين ومنهم من ابدل نقص الثمرات بانفلاق البحر وانما سمي
باطلاق اسم الكل على البعض واختلفوا في ان الحجة سميت بالسلطان فقال بعض المحققين لان صاحب الحجة يتسلط من لا حجة معه عند المقارعة بالحجة
السلطان بالمهر غير فلهذا يوصف الحجة بانها سلطان وقال الزجاج السلطان هو الحجة والسلطان سمي سلطانا لانه حجة الله في ارضه

واشتقاقه من السليط والسليط ما يضاء به ولهذا قيل للزيت السليط وفيه قول ثالث وهو ان السلطان مشتق من الصلط فالعلماء سلاطين بسبب كمالهم في القوة العلمية والملوك سلاطين بسبب ما معهم من القدرة والمكنة الا ان سلطنة العلماء اكمل واقوى من سلطنة الملوك لان سلطنة العلماء لا تقبل النسخ والزوال والعزل وسلطنة الملوك تقبلها ولان سلطنة الملوك تابعة لسلطنة العلماء لان سلطنة العلماء من جنس سلطنة الانبياء وسلطنة الملوك من جنس سلطنة الفراعنة فان قيل اذا حملتم الايات المذكورة في قوله بايانا على المعجزات والسلطان ايضا على الدلايل والمبين ايضا معناه كونه سببا للظهور فما الفرق بين هذه المراتب الثلاثة قلنا الايات اسم للقدر المشترك بين العلامات التي يفيد الظن وبين الدلايل التي يفيد اليقين واما السلطان فهو اسم لما يفيد القطع واليقين لانه اسم للقدر المشترك بين الدليل الذي يفيد الظن لهو السلطان المبين ولما كانت معجزات موسى وبين الدليل الذي لم يفد الا الظن فاما الدليل القاطع الذي يفيد الجزم لهو السلطان المبين ولما كانت معجزات موسى عليه السلام هكذا الاجرم وصفها الله تعالى بانها سلطان مبين ثم قال الى فرعون وملايه يعني وارسلنا بمثل هذه الايات الى فرعون وملايه اي جماعته ثم قال واتبعوا امر فرعون وتحمل ان يكون المراد امره اياهم بالكفر بموسى ومعجزاته ويحتمل ان يكون المراد من الامر الطريق والشان ثم قال تعالى وما امر فرعون برشيد اي بمرشد الى الحق وقيل برشيد اي ذو رشد واعلم ان عري طريق فرعون عن الرشد كان ظاهرا لانه كان دهريا نافيا للصانع والمعاد وكان يقول لا اله للعالم وانما يجب على اهل كل بلد ان يتبعوا سلطانهم وعمود دينه رعاية لمصلحة العالم وكل الرشد في عبادة الله تعالى ومعرفته فلما كان هو نافيا لهذين الامرين كان خاليا عن الرشد بالكلية تعالى الله عن ذكر في صفته وصفة قومه يقال قدم قومه يقدم قومه يوم القيامة فاوردهم النار وبئس الورد المورود وفيه بحثان

البحث الاول من حيث اللغة يقال قدم فلان فلانا يقدمه بمعنى تقدمه ومنه قادمة الرجل كما يقال قدمه بمعنى يقدمه ومنه مقدم الجيش

البحث الثاني من حيث المعنى وهو ان فرعون كان قدوة لقومه في الضلال حال ما كانوا في الدنيا وكذلك يتقدمهم الى النار وهم يتبعونه او يقال كما يتقدم قومه في الدنيا فادخلهم البحر واغرقهم كذلك يتقدمهم في القيامة فيدخلهم النار وبئس المصير ويحتمل ايضا ان يريد بقوله وما امر فرعون برشيد اي وما امره بصالح حميد العاقبة ويكون قوله يقدم تفسيرا لذلك وايضا حاكيا اي كيف يكون امره رشيدا مع ان عاقبته هكذا فان قيل لم قيل يقدم قومه فيوردهم النار بل قال يتقدم قومه فاوردهم بلفظ الماضي قلنا لان الماضي قد وقع ودخل في الوجود فلا سبيل الى دفعه البتة فاذا عبر عن المستقبل بلفظ الماضي دل ذلك على غاية المبالغة ثم قال وبئس الورد المورود وفيه بحثان

البحث الاول لفظ النار مؤنث فكان ينبغي ان يقال وبئست الورد المورود الا ان لفظ الورد مذكر فكان التذكير والتانيث جايزين كما تقول نعم المنزل دار ونعمت المنزل دارك ومن ذكر غلب المنزل ومن انث بنى على تانيث الدار هكذا قال الواحدي

البحث الثاني الورود قد يكون بمعنى المورود فيكون مصدرا وقد يكون بمعنى الوارد قال تعالى ونسوق المجرمين الى جهنم وردا وقد يكون بمعنى المورود عليه كالماء الذي يورد عليه قال صاحب الكشاف الورد للوارد والمورود الذي يردونه فشبه الله تعالى فرعون بمن يتقدم الوارد الى الماء وشبه اتباعه بالواردين ثم قال بئس الورد الذي يردونه النار لان الورد انما يراد لتسكين العطش وتبريد الاكباد والنار ضده ثم قال واتبعوا في هذه الدنيا لعنة ويوم القيامة والمعنى انهم اتبعوا في هذه الدنيا لعنة وفي يوم القيامة ايضا ومعناه ان اللعن من الله تعالى ومن الملايكة والانبياء ملتحق بهم في الدنيا والاخرة لا يزول عنهم ونظيره قوله في سورة القصص واتبعوا في هذه الدنيا لعنة ويوم القيامة هم من المقبوحين ثم قال بئس الرفد المرفود والرفد هو العطية واصله الذي يعين على المطلوب سالت نافع بن الازرق بن عباس عن قوله تعالى بئس الرفد المرفود قال هو اللعنة بعد اللعنة قال قتادة ترادفت عليهم لعنتان من الله لعنة في الدنيا ولعنة في الاخرة وكل شيء جعلته عونا لشيء فقد رفدته

قوله تعالى

ذلك من انباء القرى نقصه عليك منها قايم وحصيد اعلم انه تعالى لما ذكر قصص الاولين قال ذلك من انباء القرى نقصه عليك والغاية في ذكرها امور اولها ان الانتفاع بالدليل العقلي المحض انما يحصل للانسان الكامل وذلك انما يكون في غاية التدين فاما اذا ذكرت الدلايل ثم ابدئ بافاصيص الاولين صار ذكر هذه الافاصيص كالوصل لتلك الدلايل العقلية الى المعقول

الوجه الثاني انه تعالى خلط بهذه الافاصيص انواع الدلايل التي كان الانبياء يتمسكون بها وبذكر معاندات الكفار لتلك الدلايل وشبههم في دفعها ثم بذكر عقيبها احوال الانبياء حينما بذكر عقيبها انهم لما اصروا واستكبروا وعتوا في عذاب الدنيا وبقي عليهم اللعن والعقاب في الدنيا والاخرة فكان ذكر هذه القصص سببا لايصال الدلايل والجوابات عن الشبهات الى قلوب المكرمين وسببا لازالة الغشوة والغلظة عن قلوبهم فثبت ان احسن الطرق في الدعوة الى الله ما ذكرناه

الفايدة الثالثة انه عليه السلام كان يذكر هذه القصص من غير مطالعة ولا تلمذ وذلك يدل على النبوة قاذكرناه

الفايدة الرابعة ان الذين يسمعون هذه القصص يقر رعندهم ان عامة الصديقين والزهاد بين الموافق والمنافق الى ان ادرك الدنيا والغالب عليهم الاقبال على الدنيا والتوالي للرذايل الاخس والكافر خرج من الدنيا مع اللعن في الدنيا والعقاب الذي يعين على المطلوب سالت نافع بن الازرق بن عباس عن قوله تعالى بئس الرفد المرفود قال هو اللعنة بعد اللعنة قال قتادة ترادفت عليهم لعنتان من الله لعنة في الدنيا ولعنة في الاخرة وكل شيء جعلته عونا لشيء فقد رفدته

قوله تعالى

ذلك من انباء القرى نقصه عليك منها قايم وحصيد اعلم انه تعالى لما ذكر قصص الاولين قال ذلك من انباء القرى نقصه عليك والغاية في ذكرها امور اولها ان الانتفاع بالدليل العقلي المحض انما يحصل للانسان الكامل وذلك انما يكون في غاية التدين فاما اذا ذكرت الدلايل ثم ابدئ بافاصيص الاولين صار ذكر هذه الافاصيص كالوصل لتلك الدلايل العقلية الى المعقول

الوجه الثاني انه تعالى خلط بهذه الافاصيص انواع الدلايل التي كان الانبياء يتمسكون بها وبذكر معاندات الكفار لتلك الدلايل وشبههم في دفعها ثم بذكر عقيبها احوال الانبياء حينما بذكر عقيبها انهم لما اصروا واستكبروا وعتوا في عذاب الدنيا وبقي عليهم اللعن والعقاب في الدنيا والاخرة فكان ذكر هذه القصص سببا لايصال الدلايل والجوابات عن الشبهات الى قلوب المكرمين وسببا لازالة الغشوة والغلظة عن قلوبهم فثبت ان احسن الطرق في الدعوة الى الله ما ذكرناه

الفايدة الثالثة انه عليه السلام كان يذكر هذه القصص من غير مطالعة ولا تلمذ وذلك يدل على النبوة قاذكرناه

الفايدة الرابعة ان الذين يسمعون هذه القصص يقر رعندهم ان عامة الصديقين والزهاد بين الموافق والمنافق الى ان ادرك الدنيا والغالب عليهم الاقبال على الدنيا والتوالي للرذايل الاخس والكافر خرج من الدنيا مع اللعن في الدنيا والعقاب في الاخرة فاذا انكروا هذه الافاصيص على السمع فلا بد وان يلين القلب وتخضع النفس وتزول العداوة وتحصل في القلب حزونة تحمله على النظر والاستدلال فهذا الكلام قليل في ذكر فوايد هذه القصص اما قوله ذلك من انباء القرى ففيه لجات الاول ان قوله ذلك اشارة الى الغايب والمراد منها هاهنا الاشارة الى هذه القصص التي تقدمت وهي حاضرة الا ان الجواب عنه ما تقدم في قوله ذلك الكتاب لا ريب فيه الثاني

ان لفظة ذلك يشار به الى الواحد والاثنين والجماعة كقوله تعالى لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك وانما يحتمل ان يكون المراد بذلك القرى
ذكرناه هو كذا وكذا ۞ البحث الثالث قال صاحب الكشاف ذلك منهما من انباء القرى نقصه عليك جزء بعد جزء اي ذلك المذكور بعض انباء
القرى مقصوص عليك ثم قال منها قائم وحصيد والضمير في قوله منها عائد الى القرى شبه ما بقي من آثار القرى وجدرانها بالزرع القائم
على ساقه وما عفا منها وبطل بالحصيد والمعنى ان تلك القرى بعضها بقي منها بقي وبعضها هلك وما بقي منه اثر البتة ثم قال تعالى وما ظلمناهم
ولكن ظلموا انفسهم وفيه وجوه الاول وما ظلمناهم بالعذاب والاهلاك ولكن ظلموا انفسهم بالكفر والمعصية الثاني ان القرى لم تزل بالقوم لبس ظلم
من الله تعالى بل هو عدل وحكمة لاجل ان القوم اولا ظلموا انفسهم بانذارهم على الكفر والمعاصي واستوجبوا لاجل تلك الاعمال من الله تعالى ذلك العذاب
الثالث قال ابن عباس يريد وما نقصناهم في الدنيا من النعيم والرزق ولكن نقصوا حظ انفسهم حيث اختاروا الجحود في الله تعالى ثم قال فما
اغنت عنهم الهتهم التي يدعون من دون الله من شيء اي ما نفعتهم تلك الالهة في شيء البتة ثم قال وما زادوهم غير تتبيب قال ابن عباس غير
تخسير يقال تبت اذا خسرونه عين اذا اوقعه في الخسران والمعنى ان الكفار كانوا يعتقدون في الاصنام انها تعين على تحصيل المنافع ودفع
المضار ثم انهم عند الحاجة الى المعين ما وجدوا منها الا الخيبة فكذلك عند دفع ضرر الخلق لا يفيد ذلك الا تخسيرا وتخييبا وهو ان ذلك الاعتقاد
ازالهم عن منافع الدنيا والآخرة فكان من اعظم موجبات الخسران ثم قال تعالى وكذلك اخذ ربك

المسئلة الاولى

اذا اخذ القرى وهي ظالمة ان اخذه اليم شديد في الآية مسائل قرأ عاصم الجحدري اذا اخذ القرى
بالف واحدة والباقون بالفين

المسئلة الثانية

اعلم انه تعالى لما اخبر الرسول عليه السلام في كتابه ما فعله باحد من تقدم
من الانبياء عليهم السلام لما خالفوا الرسل وما ورد عليهم من عذاب الاستيصال وبين انهم ظلموا انفسهم فحل بهم العذاب في الدنيا قال بعده
وكذلك اخذ ربك اذا اخذ القرى وهي ظالمة فبين ان عذابه ليس مقصورا على من تقدم بل الحال في اخذ كل الظالمين يكون كذلك وقوله
وهي ظالمة الضمير فيه عائد الى القرى وهو بيان الحقيقة عائد الى اهلها وتطبيق قوله وكم قصمنا من قرية كانت ظالمة وقوله وكم اهلكنا من قرية
بطرت معيشتها واعلم انه تعالى لما بين كيفية اخذ الامم المتقدمة ثم بين انه تعالى انما يأخذ جميع الظالمين على ذلك الوجه اتبعه بما يزيده
تأكيدا وتقوية فقال ان اخذه اليم شديد فوصف ذلك العذاب بالايلام والشدة ولا مضرة في الدنيا الا الالم ولا شديد في الدنيا وفي الآخرة
في الوهم والعقل الا شديد الالم واعلم ان هذه الآية تدل على من اقدم على ظلم فانه يجب عليه ان يتدارك ذلك بالتوبة والانابة لئلا يقع في
الاخذ الذي وصفه الله بانه اليم شديد ولا يمكنه ان يظن بان هذه الاحكام مختصة باولئك المتقدمين لانه تعالى لما حكى احوال المتقدمين قال
وكذلك اخذ ربك اذا اخذ القرى وهي ظالمة فبين ان كل من شارك اولئك المتقدمين في فعل ما لا ينبغي فلا بد وان يشاركهم في ذلك الاخذ
الاليم الشديد ثم قال تعالى ان في ذلك لآية لمن خاف عذاب الآخرة قال القفال تقرير هذا الكلام ان يقال ان هؤلاء انما
عذبوا في الدنيا لاجل تكذيبهم الانبياء واشراكهم بالله فاما عذابهم في الدنيا على ذلك وهي دار العمل فلان يعذبوا في الآخرة التي هي دار الجزاء كان
اولى واعلم ان كثيرا ممن تبعه لهذا البحث من المفسرين عولوا على هذا الوجه وهو ضعيف وذلك لان على هذا الوجه الذي ذكره القفال يكون ظهور
عذاب الاستيصال في الدنيا دليلا على ان القول بالقيامة والبعث والنشور حق وصدق وظاهر الآية يقتضي ان العلم بان القيامة حق كالشرط في
حصول الاعتبار بظهور عذاب الاستيصال وهذا المعنى كالمضاد لما ذكره القفال لان القفال يجعل العلم بعذاب الاستيصال
اصلا للعلم بان القيامة حق والآية تدل على ان العلم بالقيامة حق اصل للانتفاع والاعتبار بظهور عذاب الاستيصال فبطل ما
ذكره القفال والاصوب عندي ان يقال العلم بان القيامة حق موقوف على العلم بان المؤثر في وجود هذه السموات والارض فاعل مختار لا موجب
بالذات وما لم يعرف الناس ان الله العالم فاعل مختار وقادر على كل الممكنات وان جميع الحوادث الواقعة في السموات والارضين لا تحصل الا بتكوينه
وقضائه لا يمكنه ان يعتبر بعذاب الاستيصال وذلك لان الذين يزعمون ان المؤثر في وجود هذا العالم موجب بالذات لا فاعل مختار ويزعمون
ان هذه الاحوال التي ظهرت في ايام الانبياء مثل الغرق والحرق والخسف والمسخ والصيحة كلها انما حدثت بسبب قوانين الكواكب واتصال
بعضها بالبعض واذا كان الامر كذلك لم يجز ان يكون حصولها دليلا على صدق الانبياء فاما الذي يؤمن بالقيامة فلا يتم ذلك الا بان يعتقد
اعتقادا ان الله العالم فاعل مختار وانه عالم بجميع الجزئيات واذا كان الامر كذلك لزمه القطع بان حدوث هذه الحوادث الهائلة والوقائع
الخطيرة انما كان بسبب الله العالم خلقها واوجدها وانها ليست بسبب طبائع الكواكب وقرانها وحينئذ ينتفع بسماع هذه القصص ويستدل
بها على صدق الانبياء فثبت بهذا صحة قوله تعالى ان في ذلك لآية لمن خاف عذاب الآخرة ثم قال تعالى ذلك يوم مجموع له الناس وذلك يوم مشهود
واعلم انه تعالى لما ذكر الآخرة وصف ذلك اليوم بوصفين احدهما انه يوم مجموع له الناس والمعنى ان خلق الاولين والآخرين كلهم يحشرون في ذلك
اليوم ويجمعون والثاني انه يوم مشهود قال ابن عباس يشهده البر والفاجر وقال الحسن يشهده اهل السماء واهل الارض والمراد من المشهود الحضور
والمقصود من ذكره انه ربما وقع في قلب انسان انهم لما جمعوا في ذلك الوقت لم يعرف كل احد الا واقعة نفسه فبين تعالى ان تلك الوقائع تصير معلومة
للكل بسبب المحاسبة وللسامعين ثم قال تعالى وما نؤخره الا لاجل معدود والمعنى ان تأخر الآخرة وافناء الدنيا موقوف على اجل محدود وكل ما
له عدد فهو متناه وكل ما كان متناهيا فانه لا بد وان ينتهي فيلزم ان يقال ان تأخر الآخرة سينتهي الى وقت لا بد وان يقع عنده القيامة
وان تخرب الدنيا فيه وكل ما هو آت قريب قوله تعالى يوم يأت لا تكلم نفس الا باذنه فمنهم شقي

وصحيف في الاية مسائل المسئلة الاولى قرا ابن عامر وعاصم وحمزة بات بحذف الياء والباقون باثبات الياء قال صاحب الكشاف حذف الياء والاجتزاء عنها بالكسرة كثير في لغة هذيل ونحوه قولهم لا ادر حكاه الخليل وسيبويه المسئلة الثانية قال صاحب الكشاف فاعل يات هو الله تعالى كقوله هل ينظرون الا ان ياتيهم الله وقوله او ياتي ربك وبعضهم قرأه من فوق وما نوخره بالياء اقول لا يجوز هذا التاويل لان قوله هل ينظرون الا ان ياتيهم الله حكاية حكاها الله عن اقوام والظاهر انهم اليهود وذلك ليس فيه حجة وكذا قوله او ياتي ربك اما ها هنا فهو صريح كلام الله واسناد فعل الانسان اليه مشكل فان قالوا انا نقول في قوله تعالى وجاء ربك قلنا هناك قام دلالات واضحة توجب المصير الى التاويل اما ها هنا ليس الا ظاهر يجب في اسناد الاتيان الى الله تعالى لوجب الاتباع منه بل الواجب ان يقال المراد منه يوم ياتي النبي المهيب الهائل المستعظم لحذف الله تعالى ذكره بتبعه ليكون اقوى في التخويف المسئلة الثالثة قال صاحب الكشاف العامل في انتصاب الظرف هو قوله لا تكلم او اضمار اذكر اما قوله لا تكلم نفس الا باذنه ففيه حذف والتقدير لا تكلم نفس فيه الا باذن الله فان قيل كيف الجمع بين هذه الاية وبين سائر الايات التي تدل على كونها مناقضة لهذه الاية منها قوله تعالى يوم ياتي كل نفس تجادل عن نفسها ومنها انهم يكذبون ويحلفون بالله عليه وهو قولهم والله ربنا ما كنا مشركين ومنها قوله وقفوهم انهم مسئولون ومنها قوله هذا يوم لا ينطقون ولا يؤذن لهم فيعتذرون والجواب من وجهين الاول انه حيث ورد المنع من الكلام فهو محمول على الجوابات الخبيثة الفاسدة الثاني ان ذلك اليوم يوم طويل وله مواقف ففي بعضها يجادلون عن انفسهم وفي بعضها يكفون عن الكلام وفي بعضها يؤذن لهم فيتكلمون وفي بعضها يختم على افواههم وتكلم ايديهم وتشهد ارجلهم اما قوله تعالى فمنهم شقي وسعيد ففيه مسائل المسئلة الاولى قال صاحب الكشاف الضمير في قوله فمنهم يرجع الى اهل الموقف وان لم يذكروا لانه معلوم ولان قوله لا تكلم نفس يدل عليه ولانه مر ذكر الناس في قوله يجموع له الناس المسئلة الثانية قوله فمنهم شقي وسعيد يدل ظاهره على ان اهل الموقف لا يخرجون عن هذين القسمين فان قيل اليس ان الناس يجابون والاطفال وهم خارجون عن هذين القسمين قلنا المراد من يحشر من الخلق للحساب وهم لا يخرجون عن هذين القسمين فان قيل فاذا حملتم الخاص في هذه الاية على فساد ما يقال ان اصحاب الاعراف لا في الجنة ولا في النار فما قولكم فيه قلنا لا نسلم ان الاطفال والمجانين خارجون عن هذا التقسيم لانهم لا يحاسبون فلم لا يجوز ان يقال اصحاب الاعراف خارجون عن هذا التقسيم لانهم ايضا لا يحاسبون لان الله تعالى علم من حالهم ان ثوابهم يساوي عقابهم فلا فائدة في حسابهم فان قيل الخاص انما يدل على هذه الاية ايضا على ان كل من حضر عرصة القيمة فانه لا بد وان يكون ثوابه مساويا لعقابه فانه وان كان جائزا في العقل الا ان هذا الخبر دل على انه غير موجود قلنا الكلام فيه مما سبق من ان السعيد هو الذي يكون من اهل الثواب والشقي من يكون من اهل العقاب وتخصيص هذين القسمين بالذكر لا بد وان يدل على نفي القسم الثالث والدليل عليه ان اكثر الايات مشتملة على ذكر المؤمن والكافر فقط وليس فيه ذكر ثالث لا يكون مؤمنا ولا كافرا مع ان الخاص بينه اذا لم يلزم من عدم ذلك الثالث عدمه فكذلك لا يلزم من عدم ذكر هذا الثالث عدمه المسئلة الثالثة اعلم انه تعالى حكم الان على بعض اهل القيامة بانه سعيد وعلى بعضهم بانه شقي ومن حكم الله عليه بحكم وعلم منه ذلك الامر امتنع كونه خلافه والا لزم ان يكون جهل الله فقال الكعبي وعلمه جهلا وذلك محال فثبت ان السعيد لا ينقلب شقيا وان الشقي لا ينقلب سعيدا وتقرير هذا الدليل مر في هذا الكتاب مرارا الاخصي وروي عمر انه لما نزل قوله تعالى فمنهم شقي وسعيد فقلت يا رسول الله ففيم نعمل على ماذا نعمل على شيء قد فرغ منه ام على شيء لم يفرغ منه قال على شيء قد فرغ منه يا عمر وجرت به الاقلام ولكن كل ميسر لما خلق له قالت المعتزلة نقل عن الحسن انه قال فمنهم شقي بعمله ومنهم سعيد بعمله قلنا الدليل القاطع لا يدفع بهذه الروايات وايضا لا نزاع انه انما شقي بعمله وانما سعد بعمله ولكن لما كان ذلك العمل حاصلا لا بقضاء الله وقدره كان الدليل الذي ذكرناه باقيا واعلم انه تعالى لما قسم اصل القيامة الى هذين القسمين شرح حال كل واحد منهما فقال فاما الذين شقوا ففي النار لهم فيها زفير وشهيق وفيه مسائل المسئلة الاولى ذكروا في الفرق بين الزفير والشهيق وجوها الاول قال الليث الزفير ان يملأ الرجل صدره حال كونه في الغم الشديد من النفس لا يخرجه والشهيق ان يخرج ذلك النفس يقال للحمار انه عظيم الزفرة اي عظيم البطن واقول ان الانسان اذا عظم غمه انحصر روح قلبه في داخل القلب واذا انحصر الروح قويت الحرارة وعظمت وعند ذلك تحتاج الانسان الى نفس قوي لاجل ان يستدخل هواء كثيرا باردا حتى يقوي على تروح تلك الحرارة فلهذا السبب يعظم في ذلك الوقت استدخال الهواء في داخل البدن وحينئذ يرتفع صدره وينتفخ جنباه ولما كانت الحرارة الغريزية والروح الحيواني يبقى محصورة في داخل القلب استولت الغرة على الاعضاء الخارجة فربما عجزت الاة النفس عن دفع ذلك الهواء الكثير المستولي فيبقى ذلك الهواء الكثير محصورا بين الصدر وبين ان تخرق الانسان فيه وحينئذ تجتهد الطبيعة في اخراج ذلك الهواء على قياس نزول الادوية الزفير هو ادخال الهواء الكثير لتروح الحرارة الحاصلة في القلب بسبب انحصار الروح فيه والشهيق هو اخراج ذلك الهواء عند مجاهدة الطبيعة في اخراجه وكل واحد من هاتين الحالتين يدل على كرب شديد وغم عظيم الوجه الثاني في الفرق بين الزفير والشهيق قال بعضهم الزفير بمنزلة ابتداء صوت الحمار بالشهيق واما الشهيق فهو بمنزلة آخر صوت الحمار والوجه الثالث قال الحسن قد ذكرنا ان الزفير عبارة عن الارتفاع فقول الزفير لهيب جهنم يرتفع حتى يقع على اهل النار فوقهم يقولونه حتى اذا وصلوا الى اعلى دركات جهنم وطمعوا ان يخرجوا منها ضربتهم الملائكة بمقامع من حديد ويردونهم الى الدرك الاسفل من جهنم وهو قوله تعالى كلما اراد وا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها فارتفاعهم في النار هو الزفير وانحطاطهم مرة اخرى هو الشهيق الوجه الرابع قال ابو مسلم الزفير

ما يجتمع في الصدر من النفس عند البكاء الشديد فينقطع النفس والشهيق هو الصوت الذي يظهر عند اشتداد الكربة والحزن وربما
تبعتها الخشية وربما حصل عقيبه الموت . والوجه الخامس قال ابو العالية الزفير في الحلق والشهيق في الصدر . والوجه السادس قال قوم
الزفير الصوت الشديد والشهيق الصوت الضعيف . الوجه السابع قال ابن عباس لهم فيها زفير وشهيق يريد ندامة تامة ونفسا عاليا وبكاء
لا ينقطع وحزنا لا يندفع . والثامن الزفير مشعر بالقوة والشهيق بالضعف على ما قررناه بحسب اللغة اذا عرفت هذا لم يبعد ان يكون المراد
من الزفير قوة ميلهم الى عالم الدنيا والى اللذات الجسدانية والمراد من الشهيق ضعفهم عن الاستسعاد بعالم الروحانيات والاستكمال بالانوار
الالهية والمدارج القدسية . ثم قال تعالى خالدين فيها ما دامت السموات والارض الا ما شاء ربك وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى**
قال قوم ان عذاب الكفار منقطع وله نهاية واحتجوا بالقران والمعقول اما القران فايات منها هذه الاية والاستدلال بها من وجهين الاول
انه تعالى قال ما دامت السموات والارض دل هذا النص على ان مدة عقابهم مساوية لمدة بقاء السموات والارض ثم توافقنا على ان مدة بقاء السموات
والارض متناهية فلزم ان يكون مدة عقاب الكفار منقطعة الثاني ان قوله ما شاء ربك استثناء عن مدة عقابهم وذلك يدل على زوال ذلك
العذاب في وقت هذا الاستثناء ومما تمسكوا به ايضا قوله تعالى في سورة عم لابثين فيها احقابا بين تعالى ان لبثهم في ذلك العذاب لا يكون الا
احقابا معدودة واما العقل فوجهين الاول ان معصية الكافر متناهية ومقابلة الجرم المتناهي بعقاب لا نهاية ظلم وانه لا يجوز الثاني
ان ذلك العقاب ضرر خال عن النفع فيكون قبيحا بيان خلوه عن النفع ان ذلك النفع لا يرجع الى الاله تعالى لكونه متعاليا عن النفع والضرر ولا الى
ذلك المعاقب لانه في حقه ضرر محض ولا الى غيره لان اهل الجنة مشغولون بلذاتهم فلا فائدة لهم في الالتذاذ بالعقاب الدائم في حق غيرهم فثبت
ان ذلك العقاب ضرر خال عن جميع جهات النفع فوجب ان لا يجوز واما الجمهور الاعظم من الامة فقد اتفقوا على ان عذاب الكافر دائم وعند هذا
احتاجوا الى الجواب عن التمسك بهذه الاية اما قوله خالدين فيها ما دامت السموات والارض فذكروا عنه جوابين الاول قالوا المراد سموات الاخرة
وارضها قالوا والدليل على ان في الاخرة سماء وارضا قوله تعالى يوم تبدل الارض غير الارض والسموات وقوله واورثنا الارض نتبوأ من الجنة حيث
نشاء وايضا فلا بد لاهل الاخرة مما يقلهم ويظلهم وذلك هو الارض والسموات ولقائل ان يقول التشبيه انما يحسن ويجوز اذا كان حال المشبه به
معلوما مقدرا فيشبه به غيره تاكيدا لثبوت الحكم في المشبه ووجود السموات والارض في الاخرة غير معلوم وبتقدير ان يكون وجوده معلوما
الا ان بقاءهما على وجه لا يفنى البتة غير معلوم فاذا كان اصل وجودهما مجهولا لاكثر الخلق ودوامهما ايضا مجهول للاكثر كان تشبيه عقاب
الاشقياء به في الدوام كلاما عديم الفائدة اكثر ما في الباب ان يقال لما ثبت بالقران وجود سموات وارض في الاخرة وثبت دوامهما وجب الاعتراف
وحينئذ يحسن التشبيه الا انا نقول لما كان الطريق في اثبات دوام سموات اهل الاخرة ودوام ارضهم هو السمع ثم السمع دل على دوام عقاب
الكافر فحينئذ الدليل الذي دل على ثبوت الحكم في الاصل حاصل بعينه في الفرع وفي هذه الصورة اجمعوا على ان القياس ضايع والتشبيه
باطل فكذا هاهنا الوجه الثاني في الجواب قالوا ان العرب يعبرون عن الدوام والابد بقولهم ما دامت السموات والارض ونظيره ايضا قولهم
ما اختلف الليل والنهار وما طما البحر وما اقام الجبل وانه تعالى يخاطب العرب على عرفهم في كلامهم فلما ذكروا هذه الاشياء بناء على اعتقادهم
انها باقية ابد الاباد علمنا ان هذه الالفاظ بحسب عرفهم تفيد الابد والدوام الخالي عن الانقطاع ولقائل ان يقول هل تسلمون ان
قول القائل خالدين فيها ما دامت السموات والارض يمنع من بقائها موجودة بعد فناء السموات او يقولون انه لا يدل على هذا المعنى فان كان
الاول فالاشكال لازم لان النص لما دل على انه يجب ان يكون مدة كونهم في النار مساوية لمدة بقاء السموات ويمنع من حصول بقائهم في النار
بعد فناء السموات ثم ثبت انه لا بد من فناء السموات فعند هذا يلزمكم القول بانقطاع ذلك العقاب واما ان قلتم ان هذا الكلام لا يمنع
من بقاء كونهم في النار بعد فناء السموات فلا حاجة بكم الى هذا الجواب البتة فثبت ان هذا الجواب على كلا التقديرين ضايع ولعل ان الجواب
الحق عندي في هذا الباب شيء اخر وهو ان المفهوم من هذه الاية انه متى كانت السموات والارض دائمتين كان كونهم في النار باقيين لهذا
يقتضي انه كلما حصل الشرط حصل المشروط ولا يقتضي انه اذا عدم الشرط ان يعدم المشروط الا ترى انا نقول ان كان هذا انسانا
فهو حيوان فان قلنا لكنه انسان ينتج انه حيوان اما اذا قلنا لكنه ليس بانسان لم ينتج انه ليس بحيوان لانه ثبت في علم المنطق ان استثناء نقيض
المقدم لا ينتج شيئا فكذا هاهنا اذا قلنا متى دامت السموات دام عقابهم فاذا قلنا لكن السموات دائمة لزم ان يكون عقابهم حاصلا اما
اذا قلنا لكنه ما بقيت السموات لم يلزم زوال عقابهم فان قالوا فاذا كان العقاب حاصلا سواء بقيت السموات او لم تبق لم يبق لهذا التشبيه
فائدة قلنا بل فيه اعظم الفوائد وهو انه يدل على بقاء ذلك العذاب دهرا داهرا وزمانا لا يحيط العقل بطوله وامتداده فاما انه هل
يحصل له اخر ام لا فلذلك يستفاد من دليل اخر وهذا الجواب الذي قررته جواب حق ولكن انما يفهمه انسان الف شيئا من المعقولات
واما الشبهة الثانية وهي التمسك بقوله تعالى الا ما شاء ربك فقد ذكروا فيه انواعا من الاجوبة الوجه الاول في الجواب وهو الذي ذكره
ابن قتيبة وابن الانباري والفراء قالوا هذا استثناء استثناه الله تعالى ولا يفعله البتة كقولك والله لاضربنك الا ان ارى غير ذلك مع
ان عزيمتك تكون على ضربه فكذا هاهنا وطولوا في تقرير هذا الجواب وفي ضرب الامثلة فيه وحاصله ما ذكرناه ولقائل ان يقول
هذا ضعيف لانه اذا قال لاضربنك الا ان ارى غير ذلك معناه لاضربنك الا اذا رايت ان الاولى ترك الضرب وهذا لا يدل البتة على ان
هذه الرؤية قد حصلت ام لا بخلاف قوله فيها ما دامت السموات والارض الا ما شاء ربك فان معناه الحكم بخلودهم فيها الا المدة التي شاء

ربك فها هنا اللفظ يدل على ان هذه المشيئة حصلت جزما فكيف يجوز ان يعبر بهذا الكلام على ذلك الكلام الوجه الثاني في الجواب ان يقال ان كلمة الا ها هنا وردت بمعنى سوى والمعنى انه تعالى لما قال خالدين فيها ما دامت السموات والارض فعرفنا انهم يكونون في النار في جميع مدة بقاء السموات والارض في الدنيا ثم قال الا ما شاء ربك يعني سوى ما يجاوز ذلك من الخلود الدائم فذكر اولا لبث خلودهم فيما ليس عند العرب اطول منه ثم زاد عليه الدوام الذي لا اطول له بقوله الا ما شاء ربك والمعنى الا ما شاء ربك من الزيادة التي لا اطول لها ٥ والوجه الثالث في الجواب وهو ان المراد من هذا الاستثناء زمان وقوفهم في الموقف كما انه تعالى قال فاما الذين شقوا ففي النار لهم فيها زفير وشهيق وقوفهم للمحاسبة فانهم في ذلك الوقت لا يكونون في النار وقال ابو بكر الاصم المراد الا ما شاء ربك وهو حال كونهم في القبر او المراد الا ما شاء ربك حال عمرهم في الدنيا وهذه الاقوال الثلاثة متقاربة والمعنى خالدين فيها ابدا الا مقدار مكثهم في الدنيا او في البرزخ او مقدار وقوفهم للحساب ثم يصيرون الى النار ٥ الوجه الرابع في الجواب قالوا الاستثناء رجع الى قوله لهم فيها زفير وشهيق وتقرير ان يقال قوله لهم فيها زفير وشهيق خالدين فيها يفيد حصول الزفير والشهيق مع الخلود فاذا دخل الاستثناء عليه وجب ان يحصل وقت لا يحصل فيه هذا المجموع لكنه ثبت في المعقولات انه كما يتبقى المجموع باتفاقهما جميع اجزايه فكذلك يبقى باتفاقهما جزء واحد من اجزايه فاذا انتهوا اخرا الامر الى ان جيء باساكين هامدين خامدين لحيد لم يبق لهم زفير وشهيق فانتفى احد اجزاء ذلك المجموع فحينئذ يصح ذلك الاستثناء من غير حاجة الى الحكم بانقطاع كونهم في النار ٥ الوجه الخامس في الجواب ان يحمل هذا الاستثناء على ان اهل العذاب لا يكونون ابدا في النار بل ينقلون الى البرد والزمهرير وسائر انواع العذاب وذلك يكفي في صحة هذا الاستثناء ٥ الوجه السادس في الجواب قال قوم هذا الاستثناء يفيد اخراج اهل التوحيد من النار لان قوله فاما الذين شقوا ففي النار يفيد ان جملة الاشقياء يحكم عليهم بهذا الحكم وقوله الا ما شاء ربك يوجب ان لا يبقى ذلك الحكم على ذلك المجموع ويكفي في زوال الحكم الخلود عن المجموع زواله عن بعضهم فوجب ان لا يبقى حكم الخلود لبعض الاشقياء ولما ثبت ان الخلود للكفار واجب وجب ان يقال ان الذين زوال حكم الخلود عنهم هم العصاة من اهل الصلاة وهذا الكلام قوي في هذا الباب فان قيل لهذا الوجه انما يتجه اذا فسدت سائر الوجوه التي ذكرتموها فما الدليل على فسادها وايضا فمثل هذا الاستثناء مذكور في جانب السعداء فانه تعالى قال واما الذين سعدوا ففي الجنة خالدين فيها ما دامت السموات والارض الا ما شاء ربك عطاء غير مجذوذ فلنا اما هذا الوجه فبينا ان هذه الاية لا تدل على انقطاع وعيد الكفار ثم انا اذا اردنا الاستدلال بهذه الاية على صحة قولنا في ان تعالى يخرج العصاة من اهل الصلاة من النار قلنا اما حمل كلمة الا على سوى فهو عدول عن الظاهر واما حمل الاستثناء على حال عمر الدنيا والبرزخ والموقف فبعيد ايضا لان الاستثناء وقع عن الخلود في النار ومن المعلوم ان الخلود في النار كيفية من كيفيات الحصول في النار فامتنع حصول في النار واذا لم يحصل الخلود لم يحصل المستثنى منه واذا لم يحصل المستثنى منه امتنع حصول الاستثناء واما قوله الاستثناء عايد الى الزفير والشهيق فهذا اضعف الطاهر لما بينا في مجلد صحيح الاهذا الذي ذكرناه واما قوله المراد من الاستثناء نقله من النار الى الزمهرير فنقول لو كان الامر كذلك لوجب ان لا يحصل العذاب بالزمهرير الا بعد انقضاء السموات والارض والاخبار الصحيحة دلت على ان النقل من النار الى الزمهرير وبالعكس يحصل في كل يوم مرارا فبطل هذا الوجه واما قوله ان مثل هذا الاستثناء حاصل في جانب السعداء فنقول اجمعنا امة على انه يمتنع ان يقال ان احدا يدخل الجنة ثم يخرج منها الى النار فلاجل هذا الاجماع اقررنا ما فيه الحمل ذلك الاستثناء على احد ذلك الناوبلات اما في هذه الاية لم يحصل هذا الاجماع فوجب اجراؤها على ظاهرها هذا تمام الكلام في هذه الاية واعلم انه تعالى لما ذكر هذا الاستثناء قال ان ربك فعال لما يريد وهذا يحتمل ان يكون تطبيقا لهذه الاية اذا عملنا الاستثناء على اخراج العصاة من النار كانه تعالى يقول اظهرت المغفرة والرحمة لمن شئت فعال لما اريد وليس لاحد على حكم البته ٥ ثم قال واما الذين سعدوا ففي الجنة خالدين فيها ما دامت السموات والارض الا ما شاء ربك وفيه مسئلتان

المسئلة الاولى

قرا حمزة والكسايي وحفص عن عاصم سعدوا بضم السين والباقون بفتحها واما جاز ضم السين لانه على حذف الزيادة من اسعد والاسعد لازم والسعد لازم يقال سعد وسعد وابتعدي يجيء ومنه المسعود من اسمائهم الرجال

المسئلة الثانية

الاستثناء في باب السعداء يجب حمله على احد الوجوه المذكورين فيما تقدم وها هنا وجه اخر وهو انه ربما اتفق لبعضهم ان يرفع من الجنة الى العرش والى المنازل الرفيعة التي لا يعلمها الا الله تعالى قال تعالى عطاء غير مجذوذ وفيه مسئلتان

المسئلة الاولى

جذه يجذه جذا اذا قطعه وجذاه وابرهم بقوله عطاء غير مجذوذ اي غير مقطوع ونظيره قوله تعالى لغير ممنون بسبب صفة لغير الجنة لا مقطوعة ولا ممنوعة

المسئلة الثانية

واعلم انه تعالى صرح في هذه الاية انه ليس المراد من هذا الاستثناء ان كل من دخل الجنة يخرج منها لان هذا الاستثناء لو كان مستقطعا فلما ذا ذكر هذا البيان ولم يذكر ذلك في جانب الاشقياء فدل على ان المراد من ذلك الاستثناء هو الانقطاع هذا تمام القول في هذه الاية

قوله تعالى

فلا تك في مرية مما يعبد هؤلاء ما يعبدون الا كما يعبد اباؤهم من قبل اعلم انه تعالى لما شرح احوال الاشقياء واحوال السعداء اشرح للرسول عليه السلام احوال الكفار من قومه فقال فلا تك في مرية والمعنى فلا تكن الا انه حذف النون لكثرة الاستعمال ولان النون اذا وقعت على طرف الكلمة لم يبن عند التلفظ به الا عجز اللغة فلا جرم استطالوه والمعنى فلانك في شك من حال ما يعبدون يعني انهم لا ينتفعون ولا يضرون ثم قال ما يعبدون الا كما يعبد اباؤهم من قبل والمراد انهم اشبهوا اباءهم في لزوم الجهل والتقليد ثم قال وانا لموفوهم نصيبهم غير منقوص ويحتمل ان يكون المراد توفية نصيبهم من العذاب

وان يكون المراد انهم وان كفروا اعرضوا عن النظر فانا موفوهم نصيبهم من الرزق والخيرات الدنيوية ويحتمل ايضا ان يكون المراد
انا موفوهم نصيبهم من ازالة العذر وازاحة العلل واظهار الدلايل وارسال الرسل وانزال الكتب ويحتمل ايضا ان يكون الكل مرادا

قوله تعالى وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ اعلم انه تعالى لما بين في الاية الاولى اصرار كفار مكة على انكار
التوحيد بين ايضا اصرارهم على انكار نبوته وكذبهم بكتابه وبين تعالى ان هؤلاء الكفار كانوا على هذه السيرة الفاسدة مع كل الانبياء
وضرب لذلك مثلا وهو انه تعالى لما انزل التورية على موسى اختلفوا فيه فقبله بعضهم وانكره آخرون وذلك يدل على ان عادة الله جارية
ثم قال تعالى ولولا كلمة سبقت من ربك لقضي بينهم وفيه وجوه الاول ان المراد اولا ما تقدم من حكم الله تعالى بانه حيث يعذب هذه الامة
الى يوم القيامة لكان الذي يستحقه هؤلاء الكفار عند عظيم كفرهم انزال عذاب الاستيصال عليهم لكن المتقدم من قضائه اخر ذلك عنهم
في دنياهم الثاني لولا كلمة سبقت من ربك وهي ان الله تعالى انما يحكم بين المختلفين يوم القيامة والا لكان من الواجب تمييز المحق عن المبطل في
الدنيا الثالث ولولا كلمة سبقت من ربك وهي ان رحمة الله تعالى سبقت غضبه وان احسانه راجح على قهره والقضي بينهم ولما قرر الله تعالى
هذا المعنى قال وانهم لفي شك منه مريب يعني ان كفار قومك لفي شك من هذا القرآن مريب * ثم قال وان كلا لما ليوفينهم ربك اعمالهم وقد
سأل المسئلة الاولى المعنى ان من علمت عقوبته ومن اخرت ومن صدق الرسل ومن كذب فالكل يوفيهم جزاء اعمالهم
في الاخرة فجمعت الاية الوعد والوعيد فان توفيه جزاء الطاعات وعد عظيم وتوفيه جزاء المعاصي وعيد عظيم وقوله انه بما تعملون خبير
تأكيد للوعد والوعيد فانه لما كان عالما بجميع المعلومات كان عالما بمقادير الطاعات والمعاصي وكان عالما بالهند والآتي بكل عمل من القبيح
فحينئذ لا يضيع شيء من الطيبات والاخرة وذلك نهاية البيان المسئلة الثانية قرأ ابو عمرو والكسائي وان مشددة النون لما
خففت قال ابو علي اللام في لما هي التي يقتضيه ان وذلك لان حرف ان يقتضي ان يدخل على جزأي اسمها لام كقولك ان الله لغفور وقول
ان في ذلك لاية واللام الثانية هي التي تجيء بعد القسم كقولك والله لتفعلن ولما اجتمع لامان دخلت لتفصل بينهما وكلمة ما على هذا التقدير
زايدة وقال الفراء ما موصولة بمعنى من وتقدير الكلام وان من كلا ليوفينهم وقد مر مثله وان منكم لمن ليطئن والقراءة الثانية في هذه الاية قرأ ابن كثير وان
كلا لما بتخفيف ان والسبب فيه انهم اعملوا ان بتخفيفه كما تعمل مشددة لان كلمة ان تشبه الفعل فكما يجوز اعمال الفعل فاما ومخففة في قولك ان
زيدا قائما ولم يك زيدا قائما وكذلك ان وان والقراءة الثالثة قرأ حمزة وابن عامر وحفص وان كلا لما مشددة ميما فقال الزجاج
اصل لما لمن بالتنوين كقوله اكلا لما والمعنى وان كلا ملوين اي مجموعين كما قيل وان كلا جمعا المسئلة الثالثة سمعت بعض الافاضل
قال انه تعالى لما اخبر عن توفية الاجر به على المستحقين في هذه الاية ذكر فيها سبعة انواع من التوكيدات اولها كلمة ان وهي للتاكيد وثانيها
لفظة كل وهي ام الباب في التاكيد وثالثها اللام الداخلة على خبر ان تفيد التاكيد ايضا * ورابعها حرف ما اذا جعلناه على قول الفراء موصولة
وخامسها القسم المضمر فان تقدير الكلام وان جميعهم والله ليوفينهم * وسادسها اللام الثانية الداخلة على جواب القسم * وسابعها النون
المؤكدة في قوله ليوفينهم فجمع هذه الالفاظ السبعة الدالة على التوكيد في هذه الكلمة الواحدة يدل على ان امر الربوبية والعبودية لا تتم الا
بالبعث والقيامة وامر الحشر والنشر اردفه بقوله انه بما تعملون خبير وهو من اعظم الموكدات **قوله تعالى**
فاستقم كما امرت ومن تاب معك وفيه مسائل **المسئلة الاولى** اعلم انه تعالى لما اطنب في شرح الوعد والوعيد قال لرسوله عليه
السلام فاستقم كما امرت وهذه الكلمة كلمة جامعة في كل ما يتعلق بالعقايد والاعمال سرا وعلانية لو كان مختصا بابلاغ الوحي وبيان
الشرايع ولا شك ان القيام على الاستقامة الحقيقية مشكل جدا وانما صعب ذلك مثالا يقرب صعوبة هذا المعنى الى العقل فالخط المستقيم
الذي يتصل بين الظل وبين الضوء جزء واحد لا يقبل القسمة في العرض الا ان عين ذلك الخط مما لا يتميز في الحس عن طرفيه فانه اذا كان طرف
طرف الظل من طرف الضوء اشتبه البعض بالبعض في الحس فلم يقدر الحس بعد على ادراك ذلك الخط بعينه بحيث يتميز عن كل ما سواه اذا عرف
هذا في هذا المثال فاعرف مثاله في جميع ابواب العبودية فاول ما معرفة الله تعالى وتحصيل هذه المعرفة على وجه يبقى العقل مصونا في طرف
الاثبات عن التشبيه وفي طرف النفي عن التعطيل في غاية الصعوبة واعني سائر مقامات المعرفة من نفسك وايضا فالقوة الغضبية والقوة
الشهوانية حاصل لكل واحد منهما طرفا افراط وتفريط وهما مذمومتان والفاضل هو المتوسط بينهما بحيث لا يميل الى احد الجانبين والوقوف على
صعب ثم العمل به اصعب فثبت ان معرفة الصراط المستقيم في غاية الصعوبة وتقدير معرفته فالتبعا عليه والعمل به اصعب ولما كان هذا
المقام في غاية الصعوبة لا جرم قال ابن عباس ما نزلت على رسول الله صلى الله عليه وسلم في جميع القرآن آية اشد ولا اشق عليه من هذه الآية ولهذا
قال شيبتني سورة هود وعن بعضهم رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم في النوم فقلت له مروي عنك انك قلت شيبتني سورة هود فقال الهمزة
فقلت ماي آية قال قوله فاستقم كما امرت **المسئلة الثانية** اعلم ان هذه الاية اصل عظيم في الشريعة وذلك لان القرآن ما ورد
بالامر بالاعمال الوصولية مرة في اللفظ وجبا عتبار الترتيب فيها قوله فاستقم كما امرت وما ورد الامر بايتاء الزكاة بادا الابل من الابل
والبقر من البقر وجبا عتبار عينها وكذا القول في كل ما ورد امر الله تعالى به وعندي انه لا يجوز تخصيص النص بالقياس لانه متى ثبت
النص على حكم وجب الحكم بمقتضاه لقوله فاستقم كما امرت والعمل بالقياس احتراز عنه * ثم قال تعالى ومن تاب معك وفيه مسائل
المسئلة الاولى قال الواحدي من يجعل الرفع من وجوه الاول ان يكون عطفا على الضمير في قوله فاستقم اي فاستقم انت

وهم والثاني ان يكون عطفا على الضمير في امرت الثالث ابتدا على تقدير ومن تاب معك فليستقم **المسئلة الثانية**
ان الكافر والفاسق يجب عليهما الرجوع عن الكفر والفسق فانه يصح منه الاشتغال على مناهج دين الله تعالى والبقاء على طريق عبودية
الله تعالى ثم قال ولا تطغوا معنى الطغيان تجاوز المقدار قال ابن عباس يريد تواضعوا ولا تتكبروا على احد وقيل لا تطغوا في القران
فتحلوا حرامه وتحرموا حلاله وقيل لا تتجاوزوا ما امرتم وحد لكم وقيل لا تعدلوا عن طريق شكره والتواضع له عند عظيم نعمه عليكم
والاولى دخول الكل فيه ثم قال ولا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار والركون هو السكون الى الشيء والميل اليه بالمحبة ونقيضه
النفور عنه ولغة اخرى ركن يركن قال الازهري وليست بفصيحة قال المحققون الركون المنهي عنه هو الرضا بما عليه الظلمة من الظلم
وتحسين تلك الطريقة وتزيينها عند غيرهم ومشاركتهم في شيء من تلك الابواب فاما مداخلتهم لدفع ضرر واجتلاب منفعة
عاجلة فغير داخل في الركون ومعنى قوله فتمسكم النار اي انكم ان ركنتم اليهم فهذه عاقبته ثم قال وما لكم من دون الله من اولياء اي ليس
لكم اولياء يخلصونكم من عذاب الله ثم قال ثم لا تنصرون والمراد لا تجدون من ينصركم في تلك الواقعة واعلم انه تعالى حكم بان
من ركن الى الظلمة لا بد وان يمسه النار واذا كان كذلك فكيف يكون حال الظالم **قوله تعالى**
واقم الصلاة طرفي النهار وزلفا من الليل ان الحسنات يذهبن السيئات اعلم انه تعالى لما امره بالاستقامة اردفه بالامر
بالصلاة وذلك يدل على ان اعظم العبادات بعد الايمان بالله تعالى هو الصلاة وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** رايت
في بعض كتب القاضي ابي بكر الباقلاني ان الخوارج تمسكوا بهذه الاية في اثبات ان الواجب ليس الا الفجر والعشاء من وجهين الاول انهما واقعان
على طرفي النهار والله تعالى اوجب اقامة الصلاة طرفي النهار فوجب ان يكون هذا القدر كافيا فان قيل فقوله وزلفا من الليل يوجب صلوات
اخرى قلنا لا نسلم فان طرفي النهار موصوفان بكونهما زلفا من الليل فان ما لا يكون نهارا يكون بالليل غاية ما في الباب ان هذا يقتضي عطف
الصفة على الموصوف الا ان ذلك كثير في القران والشعر والوجه الثاني انه تعالى قال ان الحسنات يذهبن السيئات وهذا يشعر بان من
صلى طرفي النهار كانت اقامتهما كفارة لكل ذنب سواهما فيتقدر ان يقال سائر الصلوات واجبة الا ان اقامتهما يجب ان تكون كفارة لترك
سائر الصلوات واعلم ان هذا القول باطل باجماع الامة فلا يلتفت اليه **المسئلة الثانية** كثرت المذاهب في تفسير طرفي النهار
والاقرب ان الصلاة التي تقام في طرفي النهار هما الفجر والعصر وذلك لان احد طرفي النهار طلوع الشمس والطرف الثاني منه غروب الشمس
فالطرف الاول هو صلاة الفجر والطرف الثاني لا يجوز ان يكون صلاة المغرب لانها داخلة تحت قوله وزلفا من الليل فوجب حمل الطرف الثاني
على صلاة العصر اذا عرفت هذا كانت الاية دليلا على قول ابي حنيفة رضي الله عنه في ان التنوير بالفجر افضل وفي ان تاخير العصر افضل وذلك لان
ظاهر هذه الاية يدل على وجوب اقامة الصلاة في طرفي النهار وبينا ان طرفي النهار هما الزمان الاول لطلوع الشمس والزمان الاول لغروبها
واجمعت الامة على ان اقامة الصلاة في ذلك الوقت غير مشروعة فقد تعذر العمل بظاهر هذه الاية فوجب حمله على المجاز وهو ان يكون المراد
اقم الصلاة في الوقت الذي يقرب من طرفي النهار لان ما يقرب من الشيء يجوز ان يطلق عليه اسمه واذا كان كذلك فكل وقت كان اقرب الى طلوع الشمس
والى غروبها كان اقرب الى ظاهر اللفظ واقامة صلاة الفجر عند التنوير اقرب الى وقت الطلوع من اقامتها عند التغليس وكذلك اقامة صلاة
العصر عند ما يصير ظل كل شيء مثليه والمجاز كلما كان اقرب الى الحقيقة كان حمل اللفظ عليه اولى فثبت ان ظاهر هذه الاية يقوي قول ابي حنيفة
في هاتين المسئلتين واما قوله وزلفا من الليل فهو يقتضي الامر باقامة الصلاة في ثلث زلف من الليل لان اقل الجمع ثلاثة وللمغرب والعشاء وقتان
فيجب الحكم بوجوب حق تحصل زلف ثلثة يجب ايقاع الصلاة فيها واذا ثبت وجوب الوتر في حق النبي عليه السلام وجب في حق غيره بقوله تعالى فاتبعوه
ونظير هذه الاية بعينها قوله تعالى فسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل الغروب والذي هو قبل طلوع الشمس هو صلاة الفجر والذي هو قبل غروبها هو
صلاة العصر ثم قال ومن اناء الليل فسبحه وهو نظير قوله وزلفا من الليل **المسئلة الثالثة** قال المفسرون نزلت هذه الاية في رجل
اتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال ما تقول في رجل اصاب من امراة محرمة كل ما يصيبه الرجل من امراته غير الجماع فقال عليه السلام ليتوضا وضوءا
حسنا ثم ليقم وليصل فانزل الله تعالى هذه الاية فقيل للنبي عليه السلام هذا له خاصة فقال بل هو للناس عامة وقوله وزلفا من الليل قال الليث زلفه
من اول الليل طائفة والجمع الزلف قال الواحدي واصل الكلمة من الزلفة والزلفى هي القربة يقال ازلفته فازدلف اي قربته فاقترب **المسئلة**
الرابعة قال صاحب الكشاف قرئ زلفى بضمتين وزلفى بسكون اللام وزلفى بوزن قرى فالزلف جمع زلفة كظلم في جمع ظلمة والزلف بالسكون
نحو بسرة وبسر والزلف بضمتين نحو بسر في بسر والزلفى بمعنى الزلفة كما ان القربى بمعنى القربة وهو ما يقرب من اخر النهار من الليل وقيل في تفسير
وزلفا من الليل وقربا من الليل ثم قال ان الحسنات يذهبن السيئات وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** في تفسير الحسنات قولان الاول
قال ابن عباس المعنى ان الصلوات الخمس كفارات لسائر الذنوب بشرط الاجتناب عن الكبائر والثاني روي عن مجاهد ان الحسنات قول العبد سبحان
الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر **المسئلة الثانية** احتج من قال ان المعصية لا تضر مع الايمان بهذه الاية وذلك لان الايمان اشرف
الحسنات واجلها وافضلها ودلت الاية على ان الحسنات يذهبن السيئات فالايمان الذي هو اعلا الحسنات درجة لان يقوى على المعصية التي هي
اقل السيئات درجة كان اولى فان لم يفد ازالة العقاب بالكلية فلا اقل من ان يفيد ازالة العذاب الدائم ثم قال تعالى ذلك ذكرى للذاكرين
فقوله ذلك اشارة من قوله فاستقم كما امرت الى هاهنا ذكرى للذاكرين عظة للمتعظين وارشاد المسترشدين ثم قال واصبر فان الله لا يضيع

اجر المحسنين قيل على الصلاة وهو كقوله وامر اهلك بالصلاة واصطبر عليها **قوله تعالى** فلولا كان من القرون
من قبلكم اولوا بقية ينهون عن الفساد في الارض اعلم انه تعالى لما بين ان الامم المتقدمين حل بهم عذاب الاستيصال بين ان السبب فيه امران
السبب الاول انه ما كان فيهم قوم ينهون عن الفساد في الارض بقال تعالى فلولا كان من القرون والمعنى فهلا كان وحكى عن الخليل انه قال كل ما
في القرآن من كلمة لولا فمعناه هلا الا التي في الصافات لولا ان تداركه نعمة من ربه لنبذ بالعراء ولولا رجال مومنون ولولا ان بثبتناك لقد كدت
تركن البصر وقوله لولوا بقية فالمعنى لولوا فضل وخير وسمي الخير الفضل والجودة بقية لان الرجل يستبقي مما يخرجه اجوده وافضله فصار هذا اللفظ
مثلا في الجودة يقال فلان من بقية القوم اي من خيارهم ومنه قولهم في الرؤيا اصحابنا وفي الرجال نجبائنا ويجوز ان يكون البقية بمعنى البقوى فهلا كان
منهم ذوا ابقاء على انفسهم وصيانة لها من سخط الله وقرئ اولوا بقية بوزن بعية من بقاه يبقيه اذا رافبه والبقية المن من مصدر والمعنى لا
كان منهم اولوا بقية مراقبة وخشية من انتقام الله ثم قال الا قليلا ولا يمكن جعله استثناء متصلا لان على هذا التقدير يكون ذلك نفيا
لاولي البقية في النهي عن الفساد الا القليل من الناجين منهم كما تقول صلى زيد الا صلاة يريد استثنا الصلحاء من المدعين في قراءة
القرآن واذا ثبت هذا قلنا انه استثناء منقطع والتقدير ولكن قليلا ممن انجينا من القرون نهوا عن الفساد وسائرهم تاركون النهي والسبب
الثاني لنزول عذاب الاستيصال قوله واتبع الذين ظلموا ما اترفوا فيه والترفة النعمة وصبي مترف اذا كان منعم البدن والمترف الذي اطرته
النعمة وسعة العيش واراد بالذين ظلموا تاركي النهي عن المنكرات اي لم يهتموا بما هو ركن عظيم من اركان الدين وهو الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
واتبعوا طلب الشهوات واللذات واشتغلوا بتحصيل الرياسات وقرا ابو عمرو في رواية الجعفي واتبع الذين ظلموا اي واتبعوا جزاء ما اترفوا فيه
ثم قال وكانوا مجرمين ومعناه ظاهر **قوله تعالى** وما كان ربك ليهلك القرى بظلم واهلها مصلحون
اعلم انه تعالى بين انه ما اهلك اهل القرى الا بظلم وفيه وجوه الاول ان المراد من الظلم هاهنا الشرك قال تعالى ان الشرك لظلم عظيم والمعنى انه تعالى
لا يهلك اهل القرى بمجرد كونهم مشركين اذا كانوا مصلحين في المعاملات فيما بينهم والحاصل ان عذاب الاستيصال لا ينزل لاجل كون القوم معتقدين الشرك
والكفر بل انما ينزل ذلك للعذاب اذا اساءوا في المعاملات وسعوا في الارض والظلم والمعاقبة ان حقوق الله تعالى مبناها على المسامحة والمسامحة
وحقوق العباد مبناها على الضيق والشح ويقال في الاثر الملك يبقى مع الكفر ولا يبقى مع الظلم تحقيق الاية وما كان ربك ليهلك القرى بظلم اي لا يهلكهم
بمجرد شركهم اذا كانوا مصلحين يعامل بعضهم بعضا على السداد والصلاح وهذا تاويل اهل السنة لهذه الاية قالوا والدليل عليه ان قوم نوح وهود وصالح
ولوط وشعيب انما نزل عليهم عذاب الاستيصال لما حكى الله عنهم من ايذاء الناس وظلم الخلق والوجه الثاني في التاويل وهو الذي
يختاره المعتزلة هو انه تعالى لو اهلكهم حال كونهم صالحين لكان ظلما ولما كان منزها عن الظلم لاجرم لا يفعل ذلك انما يهلكهم لاجل سوء
افعالهم ثم قال تعالى ولو شاء ربك لجعل الناس امة واحدة والمعتزلة يحملون هذه الاية على مشيئة الالجاء والاجبار وقد مر الكلام عليه مرارا
ثم قال ولا يزالون مختلفين والمراد اختلاف الناس في الاديان والاعتقادات والافعال واعلم انه لا سبيل الى استقصاء مذاهب العالم في هذا
الموضع ومن اراد ذلك فليطالع كتابنا الذي سميناه بالرياض المونقة الا اننا نذكر هاهنا تقسيما جامعا للمذاهب فنقول الناس
فريقان منهم من اقر بالعلوم الحسية كعلمنا بان النار محرقة والثمس مضيئة والعلوم البديهية كعلمنا بان النفي والاثبات لا يجتمعان ومنهم
من انكرهما والمنكرون هم السوفسطائية والمقرون فهم الجمهور الاعظم من اهل العالم وهم فريقان منهم من سلم انه يمكن تركيب تلك العلوم
البديهية بحيث يستنتج منها نتائج علمية نظرية ومنهم من انكر وهم الذين ينكرون اقتضاء النظر الى العلوم وهم قليلون والاولون هم الجمهور
الاعظم من اهل العالم وهم فريقان منهم من لا يثبت لهذا العالم الجسماني مبدا اصلا وهم الاقلون ومنهم من يثبت له مبدا وهؤلا فريقان
منهم من يقول ذلك المبدا موجب بالذات وهم جمهور الفلاسفة في هذا الزمان ومنهم من يقول انه فاعل مختار وهم اكثر اهل العالم ثم هؤلا
فريقان منهم من يقول انه ما ارسل رسولا الى العباد ومنهم من يقول انه ارسل الرسول فالاولون هم البراهمة والقسم الثاني ارباب الشرايع والاديان
وهم المسلمون والنصارى واليهود والمجوس وفي كل واحد من هذه الطوايف اختلافات لا حد لها ولا حصر والعقول مضطربة والطالب غائصة
ومتنازعات الوهم واقفة والعبارة قاصرة ولا خلاص من هذا البحر الا بان يقول في صناعة الطب العمر قصير والصناعة طويلة والتجارب عسرة والخطر
خطر فلان يجب ذكره في هذه المطالب العالية والمباحث الغامضة كان ذلك اولى فان قيل انكم حكمتم قوله ولا يزالون مختلفين على الاحلاف
في الاديان فما الدليل عليه ولم لا يجوز ان يحمل على الاختلاف في الالوان والالسنة والارزاق والاعمار قلنا الدليل عليه ان ما قبل هذه الاية
هو قوله ولو شاء ربك لجعل الناس امة واحدة فيجب حمل هذا الاختلاف على ما يجرجهم من ان يكونوا امة واحدة وما بعد هذه الاية هو قوله الا
من رحم ربك وذلك ليس الا ما قلناه ثم قال تعالى الا من رحم ربك واحتج اصحابنا بهذه الاية على ان الهداية والايمان لا يحصل الا بتخليق الله تعالى
وذلك لان هذه الاية تدل على ان زوال الاختلاف في الدين لا يحصل الا لمن خصه الله تعالى برحمته وتلك الرحمة ليست عبارة عن اعطاء
القدرة والعقل وارسال الرسل وانزال الكتب وازاحة العذر فان كل ذلك حاصل بمن بقي الكافر فليس الا ان يقال تلك الرحمة هو انه
سبحانه خلق فيه تلك الهداية والمعرفة قال القاضي معناه الا من رحم ربك بان يصير من اهل الجنة والثواب ورحمة الله تعالى والثواب يحصل
الا من رحم الله بالطافه فصار مومنا بالطافه وتسهيله وهذان الجوابان في غاية الضعف اما الاول فلان قوله ولا يزالون مختلفين الا من رحم
ربك يفيد ان ذلك الاختلاف انما زال بسبب الرحمة فوجب ان تكون هذه الرحمة جارية مجرى السبب المتقدم على زوال هذا الاختلاف

والثواب شئ متاخر عن زوال هذا الاختلاف جار مجرى السبب له ويجري المعلول مجرى هذه الرحمة على الثواب بعيد واما الثاني وهو حمل هذه الرحمة على الطاف فتقول بجميع الالطاف التي يعلمها في حق المؤمن يبقى معقولة ايضا في حق الكافر وهذه الرحمة امر يختص به المؤمن فوجب ان يكون شيئا زايدا على تلك الالطاف وايضا فحصول تلك الالطاف هل توجب رجحان وجود الايمان على عدمه او لا توجبه فان لم توجبه كان وجود تلك الالطاف وعدمها بالنسبة الى حصول هذا المقصود سيان فلم يكن لطفا فيه وان اوجب الرجحان وقد بينا في الكتب العقلية انه متى حصل الرجحان فقد وجب وحينئذ فيكون حصول الايمان من الله تعالى وما يدل على ان حصول الايمان لا يكون الا بخلق الله تعالى وذلك لانه ما لم يتميز الايمان عن الكفر والعلم عن الجهل امتنع القصد الى تكوين الايمان والعلم وانما يحصل هذا الامتياز اذا علم كون احد هذين الاعتقادين مطابقا للمعتقد وكون الاخر ليس كذلك وانما يصح حصول هذا العلم ان لو عرف ان ذلك المعتقد في نفسه كيف يكون وهذا يوجب انه لا يصح من العبد القصد الى تكوين العلم بالشيء الا بعد ان كان عالما وذلك يقتضي تكوين الكائن وتحصيل الحاصل وهو محال فثبت ان زوال الاختلاف في الدين وحصول العلم والهداية لا يحصل الا بخلق الله تعالى وهو المطلوب ثم قال تعالى ولذلك خلقهم وفيه لطائف قال ابن عباس وللرحمة خلقهم وهذا اختيار جمهور المعتزلة قالوا ولا يجوز ان يقال وللاختلاف خلقهم ويدل عليه وجوه الاول ان عود الضمير الى اقرب المذكورين اولى من عوده الى البعد منهما واقرب المذكورين هاهنا هو الرحمة والاختلاف البعد منها والثاني انه تعالى لو خلقهم للاختلاف واراد منهم ذلك لكان لا يجوز ان يعذبهم عليه ولكانوا مطيعين له بذلك الاختلاف الثالث انا اذا فسرنا الاية بهذا المعنى كان وفاقا لقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فان قيل لو كان المراد للرحمة خلقهم لقال ولتلك خلقهم ولم يقل ولذلك خلقهم قلنا ان تأنيث الرحمة ليس تأنيثا حقيقيا فكان محمولا على الفضل والعفو ان كقوله هذا رحمة من ربي وقوله ان رحمة الله قريب من المحسنين والقول الثاني ان المراد وللاختلاف خلقهم والقول الثالث وهو المختار انه خلق اهل الرحمة للرحمة واهل الاختلاف للاختلاف روى ابو صالح عن ابن عباس انه قال خلق الله اهل الرحمة ليرحموا وخلق اهل العذاب لانه يخلقوا وخلق الجنة وخلق لها اهلا وخلق النار وخلق لها اهلا والذي يدل على صحة هذا التاويل وجوه الاول الدلايل القاطعة الدالة على ان العلم والجهل لا يمكن حصولهما في العبد الا بتخليق الله تعالى الثاني انه تعالى لما حكم على البعض بكونهم مختلفين وعلى الاخرين بانهم من اهل الرحمة علم ذلك انتفاء انقلاب العلم جهلا وهو محال الثالث انه تعالى قال في تمام هذه الاية لاملان جهنم من الجنة والناس اجمعين وذلك يصرح بانه تعالى خلق اقواما للجنة واقواما للنار وذلك يقوي هذا التاويل

قوله تعالى وكلا نقص عليك من انباء الرسل ما نثبت به فؤادك واعلم انه تعالى لما ذكر القصص الكثيرة في هذه السورة ذكر بعد هذه الاية السورة ذكر بعد هذه الاية نوعين من الفائدة لو لهما تحصيل الفؤاد على ادا الرسالة وعلى الصبر واحتمال الاذى وذلك ان الانسان اذا ابتلي بمحنة وبلوة فاذا راى له فيه مشاركا خف ذلك على قلبه كما يقال المصيبة اذا عمت خفت فاذا سمع الرسول هذه القصص علم ان حال جميع الانبياء مع اتباعهم هكذا فسهل عليه عمل الاذى من قومه وامكنه الصبر عليه الفائدة الثانية قوله وجاءك في هذه الحق وموعظة وذكرى للمؤمنين وفي هذه الاية سؤال وهو انه قد ذكر في هذه السورة وفي هذه الاية وفي الايتين اللتين بعدها في هذه السورة وثانيها في هذه الاية وهذا تعديد غير لائق بهذا الموضع واعلم انه لا يلزم من تخصيص هذه السورة بهذه الثلاثة ان يحمل الحق فيها ان يكون حالة في سائر السور بخلاف ذلك الاحتمال ان يكون الحق المذكور في هذه السورة اكمل حالا مما ذكر في سائر السور ولم يكن فيها الا قوله فاستقم كما امرت لكان الامر كما ذكرناه ثم انه تعالى بين انه جاء في السورة امور ثلاثة الحق والموعظة والذكرى اما الحق فهو اشارة الى البراهين الدالة على التوحيد والنبوة والمعاد واما الموعظة فهي اشارة الى الزجر عن الدنيا وتقبيح احوالها واما الذكرى فهي اشارة الى الارشاد الى الاعمال الشاقة الصالحة في الدار الاخرة والمذكر لها ذلك من السعادة وذلك لان الروح اما جاء من ذلك العالم الا انه لاستغراقه في محبة الجسد نسي احواله ذلك العالم والكلام الالهي تذكر احوال ذلك العالم فلهذا السبب صح اطلاق لفظ الذكرى عليه ثم هاهنا دقيقة اخرى عجيبة وهي ان المعارف الالهية لا بد لها من قابل ومن موجب وقابلها هو القلب والقلب ما لم يكن كامل الاستعداد لقبول تلك المعارف الالهية والجلايا القدسية لم يحصل الانتفاع بسماع الدلايل فلهذا السبب قدم الله تعالى ذكر اصلاح القلب وهو تسليته الفؤاد ثم لما ذكر صلاح حال القابل اردفه بذكر المؤثر الموجب وهو يجيء في هذه السورة المشتملة على الحق والموعظة والذكرى وهذا الترتيب في غاية الشرف والجلالة

قوله تعالى وقل للذين لا يؤمنون اعملوا على مكانتكم الى قوله عما تعملون اعلم انه تعالى لما ذكر في الانذار والانذار والترهيب والترغيب اتبع ذلك بان قال وقل للذين لا يؤمنون ولم يؤثر فيهم هذه البيانات البالغة اعملوا على مكانتكم انا عاملون وهذا غير ما حكاه الله تعالى عن شعيب عليه السلام انه قال لقومه والمعنى افعلوا اكل ما تقدرون عليه في حقي من الشر فنحن ايضا عاملون وقوله اعملوا وان كانت صيغته صيغة الامر الا ان المراد منه التهديد كقوله تعالى لابليس واستفزز من استطعت منهم بصوتك واجلب عليهم بخيلك ورجلك وكقوله لمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر وقوله فانظروا ما ذا تامرون وقوله فانظروا ما يعدكم الشيطان ممن الخذلان فانا منتظرون ما وعدنا الرحمن من انواع الغفران والاحسان قال ابن عباس وانتظروا بي الهلاك فانا منتظرون بكم العذاب ثم انه تعالى ذكر خاتمة شريفة عالية جامعة لكل المطالب الدينية المقدسة فقال ولله غيب السموات واعلم ان جميع ما يحتاج الانسان الى معرفته امور ثلاثة في الماضي والحاضر والمستقبل اما الماضي فهو ان يعرف الوجود الذي كان موجودا قبله وذلك للوجود والمقدم عليه هو الذي نقله من العدم الى الوجود وذلك هو الاله تعالى وتقدس واعلم ان حقيقة ذات الاله وكنه هويته عين معلوم للبشر البتة وانما العلوم للبشر صفاته ثم ان صفاته قسمان صفات الجلال وصفات الاكرام اما صفات الجلال ففي سلوب كقولنا ليس بجوهر ولا جسم ولا كذا ولا كذا وهذه السلوب في الحقيقة ليس صفات الكمال لان السلوب عدم والعدم المحض والنفي الصرف لا كمال فيه فقولنا لا تاخذه سنة ولا نوم انما افاد الكمال لدلالته على العلم المحيط الدايم المبرا عن التغير ولولا ذلك والا لكان عدم النوم ليس بصفة كمال اصلا الا ترى ان الميت والجماد انا تاخذه سنة ولا نوم وقوله وهو يطعم ولا يطعم انما افاد الجلال والكبرياء لان قوله ولا يطعم ليس بصفة كمال بعيد كونه واجب الوجود لذاته غنيا عن الطعام والشراب بل عن كل ما سواه فثبت ان صفات الكمال والعز والعلو هي الصفات الثبوتية واشرف الصفات الثبوتية الدالة على الكمال والجلال صفتان العلم والقدرة فلهذا السبب وصف الله ذاته في هذه الاية بهما في معرض التعظيم والثناء والمدح اما صفة العلم فقوله ولله غيب السموات والارض والمراد ان علمه نافذ في جميع الكليات والجزييات والمعدومات والموجودات والحاضرات والغايبات

وتمام البيان والشرح في دلالة هذا اللفظ على نهاية الكمال ما ذكرناه في تفسير قوله فعال وعند هذا نقول الفعل لا يجب الا هو والصفة القدرة فقوله
والبه يرجع الامر كله والمراد ان مرجع الكل اليه وانما يكون كذلك لو كان مصدر الكل ومبدأ الكل هو هو والذي يكون مبدأ لجميع الممكنات واليه يكون مرجع
كل الحادثات والكائنات كان عظيم القدرة نافذ المشيئة قهارا للعدم بالوجود والتحصيل جبارا لما يأباه بالنعت والتكميل فهذان الوصفان هما
المذكوران في شرح جلال العبد او نعت كبريائه والمرتبة الثانية من المراتب التي يجب على الانسان كونه عالما بها ان يعرف ما هو في برهان حيانه في الدنيا ملاك
الامر تكميل النفس بالمعارف الروحانية والجلايا القدسية وهذه المرتبة لها بداية ونهاية اما بدايتها فالاشتغال بالعبادات الجسدانية والروحانية اما العبادة
الجسدانية فافضل الحركات الصلاة واكمل السكنات الصيام وانفع البر الصدقة واما العبادة الروحانية فهي الفكر والتامل في عجايب صنع الله تعالى في ملكوت
السموات والارض كما قال ويتفكرون في خلق السموات والارض واما نهاية هذه المرتبة فالاستهتار من الاسباب الى مسببها وقطع النظر عن كل الحادثات والكائنات
وتوجيه حدقة العقل الى نور عالم الجلال واستغراق الروح في اضواء عالم الكبرياء ومن وصل الى هذه الدرجة رأى كل ما سواه معدوما في حد ذاته وهالكا فانيا
في قضاء الله وحاصل الكلام ان اول درجات السير الى الله تعالى هو عبودية الله واخرها التوكل على الله فلهذا قال فاعبده وتوكل عليه الثالثة من المراتب المهمة
لكل عاقل معرفة المستقبل وهو ان يعرف انه كيف يصير حاله بعد انتقاله عن الحياة الجسمانية وهي لا محالة اما السعادة او الشقاوة والى هذه الاشارة بقوله وما ربك
بغافل عما يعملون والمقصود انه لا يضيع طاعات المطيعين ولا يهمل احوال المجرمين الجاحدين وذلك بان يحضر في موقف القيامة وحاسبوا في التقدير والتقرير ويجازون
في التصغير والكبير ثم يجعل عاقبة الامر فريقا في الجنة وفريقا في السعير فظهر ان هذه الاية وافية بالارشاد الى جميع المطالب العلوية والمناصب القدسية وانه ليس
وراءها للعقول مرتقى ولا للخواطر منتهى والله اعلم بالصواب قال المفسر رحمه الله تم تفسير هذه السورة قبل طلوع الصبح ليلة الاثنين من شهر رجب ختم بالظفر والبركة
لسنة احدى وستمايه وقد كان لي ولاصحابي حسن السيرة فتوفي صاحبي الغريب في عنفوان شبابه وكان قلبي كالمتحرق لذلك السبب فانا اسال اخواني في الدين وشركائي في
اليقين وكل من نظر في هذا الكتاب واطلع به ان يذكر ولذلك الشاب بالرحمة والمغفرة وان يذكروا هذا المسكين بالدعاء وهو يقول ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ
هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك انت الوهاب

سورة يوسف مكية وهي مائة واحدى عشرة اية

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله تعالى الر تلك ايات الكتاب المبين انا انزلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون قد ذكرنا في اول سورة يونس في تفسير الر تلك ايات الكتاب فقوله
تلك اشارة الى ايات هذه السورة اي تلك الايات التي انزلت اليك في هذه السورة المسماة بالزهراء ايات الكتاب المبين وهو القرآن وانما وصف القرآن بكونه
مبينا لوجوه الاول ان القرآن معجزة قاهرة وانه بلسان محمد عليه السلام والثاني انه بين فيه الهدى والرشد والحلال والحرام وما يحتاج اليه من الاشياء فيه كان الكتاب
مبينا لهذه الاشياء والثالث انه بلغت فيه فصاحة الاولين وشرح فيه احوال المتقدمين ثم قال انا انزلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون وفيه مسائل **المسئلة الاولى**
روي ان علماء اليهود قالوا لكفار مكة سلوا محمدا لم انتقل آل يعقوب من الشام الى مصر وعن قصة يوسف فانزل الله تعالى هذه الاية وذكر فيها انه تعالى عبر عن هذه
القصة بالفاظ عربية ليتمكنوا من فهمها ويقدروا على تحصيل المعرفة لها والتدبر انا انزلنا هذا الكتاب الذي فيه قصة يوسف في حال كونه قرآنا عربيا وكل بعض
القرآن قرآنا لان القرآن اسم جنس يقع على الكل والبعض **المسئلة الثانية** احتج الجبائي بهذه الاية على ان القرآن مخلوق من ثلاثة اوجه الاول قوله انا انزلناه
يدل عليه فان القديم لا يجوز ان يتنزل ولا ان ينتقل من حال الى حال الثاني انه تعالى وصفه بكونه عربيا والقديم لا يكون عربيا او فارسيا الثالث انه لما قال انا انزلناه قرآنا
عربيا يدل على انه تعالى كان قادرا على ان ينزله لا عربيا وذلك يدل على حدوثه الرابع ان قوله تلك ايات الكتاب يدل على انه مركب من الايات والكلمات وكل ما كان مركبا
محدثا والجواب عن هذه الوجوه باسرها ان نقول انا ندل على ان المركب من الحروف والكلمات والالفاظ والعبارات محدث وذلك لا نزاع فيه انما الذي ندعي قدمه شيء
آخر فسقط هذا الاستدلال **المسئلة الثالثة** احتج الجبائي بقوله لعلكم تعقلون فقال كلمة لعل يجب حملها على اللام والتقدير انا انزلناه قرآنا عربيا فعلوا هذا
في امر الدين اذ لا يجوز ان يراد بها لعلكم تعقلون الشك لانه على الله تعالى محال قلنا ان المراد انه انزله لاجل ارادة ان يعرفوا انه انزله وذلك يدل على انه تعالى اراد من كل العباد
ان يعقلوا التوحيد واراد من بعضهم ومن لم يعرف بخلاف قول المجبرة والجواب هو ان الامر على ما ذكرتم الا انه يدل على انه تعالى انزل هذه السورة واراد منهم معرفة
كيفية هذه القصة لكن لم قلتم انها تدل على انه تعالى اراد من الكل الايمان والعمل الصالح **قوله تعالى** نحن نقص عليك احسن القصص وفيه مسائل
المسئلة الاولى روي سعيد بن جبير انه تعالى لما انزل القرآن على الرسول عليه السلام كان يتلوه على قومه فقالوا لو قصصت علينا فنزلت هذه السورة كلها فلما سمعوها
قالوا الوحد ثنا فنزل الله انزل احسن الحديث كتابا متشابها فقالوا اذكرنا فنزل الم يان للذين امنوا ان تخشع قلوبهم لذكر الله **المسئلة الثانية** القصص اتباع الخبر
بعضه بعضا واصله في اللغة التتابع قال تعالى وقالت لاخته قصيه اي اتبعي اثره فاردنا على انفسهما قصصا اي اتباعا وانما سميت الحكاية قصصا لان الذي يتحدث يذكر
تلك القصة شيئا فشيئا كما يقال كلا القرآن اذا قرأه لانه يتلو اي يتبع ما حفظ منه اية بعد اية والقصص هاهنا يحتمل ان يكون مصدرا بمعنى المقصوص يقال القص الخبر
بقصه قصا اذا طرده وساقه كما يقال سلبه سلبا ويجوز ان يكون من باب تسمية المفعول بالمصدر كقولهم هذا خلق الله اي مخلوقه وهذا الكتاب علم فلان اي معلومه
وهذا رجاؤنا اي مرجوانا فان حملنا على المصدر كان المعنى نحن نقص عليك احسن الاقتصاص على هذا التقدير فالحسن يعود الى احسن الضروب الى القصة والمراد بهذا الحسن كون هذه
الالفاظ فصيحة بالغة في الفصاحة الى حد الاعجاز الا ترى ان هذه القصة مذكورة في كتب التواريخ مع ان شيئا منها لا يشابه هذه السورة في الفصاحة والبلاغة وان حملنا على المفعول
كان معنى كونها احسن القصص لما فيها من العبر والنكت والحكم والعجايب التي ليست في غيرها فان احد الفوايد في هذه القصة انه لا دافع لقضاء الله ولا مانع من نفاذ امره وانه
تعالى اذا قضى لانسان بخير ومكرمة فلو ان اهل العالم اجتمعوا عليه لم يقدروا على دفعه الفايدة الثانية ولا شبهة في ان الحسد سبب للحزن والعصيان الفايدة الثالثة
الصبر مفتاح الفرج كما في حق يعقوب فانه لما صبر نال مقصوده فكذلك في حق يوسف واما قوله انا اوحينا اليك هذا القرآن فالمعنى بوحينا اليك هذا القرآن والمقدر
اذا حصل مع الفعل يكون بمنزلة المصدر كما قال وان كنت من قبله لمن الغافلين عن قصة يوسف واخوته لانه على السلام انما علم ذلك بالوحي ومنهم من قال المراد كان من الغافلين عن
الدين والشريعة قبل ذلك كما قال ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان **قوله تعالى** اذ قال يوسف الى قوله ساجدين فيه مسائل
المسئلة الاولى تقدير الاية اذكر اذ قال يوسف قال صاحب الكشاف الصحيح انه اسم عبراني لانه لو كان عربيا لانصرف عن خلوه من سبب اخر سوى التعريف وقرأ بعضهم يوسف

المسئلة ومن اراد كلامهم فليطالع كتبهم **المسئلة الثالثة** ان يوسف عليه السلام راى في المنام احد عشر كوكبا والشمس والقمر
سجدت له وكان له احد عشر من الاخوة فنفس الكواكب بالاخوة والشمس والقمر بالاب والام والسجود تواضعهم له ودخولهم تحت امره وانما
حملنا قوله اني رايت احد عشر كوكبا على الرويا لوجهين الاول ان الكواكب لا تسجد في الحقيقة فوجب حمل هذا الكلام على الرويا. الثاني قول
يعقوب عليه السلام لا تقصص رؤياك على اخوتك وفي الاية سوالات. السوال الاول قوله رايتهم لي ساجدين وقوله ساجدين لا يليق الا
بالعقلاء والكواكب جمادات فكيف جاءت اللفظة المخصوصة بالعقلاء في حق الجمادات قلنا ان جماعة من الفلاسفة الذين يزعمون ان الكواكب
احياء ناطقة احتجوا بهذه الاية وكذلك احتجوا بقوله تعالى وكل في فلك يسبحون والجمع بالواو والنون مختص بالعقلاء وقال الواحدي انه تعالى
لما وصفها بالسجود صارت كانها تعقل واخبر عنها كما تخبر عن العقلاء من تعقل كما قال في صفة الاصنام وتراهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون
وكما في قوله يا ايها النمل ادخلوا مساكنكم. السوال الثاني قال اني رايت احد عشر كوكبا والشمس والقمر ثم اعاد لفظة الرؤية مرة ثانية وقال
رايتهم لي ساجدين فما الفائدة في هذا التكرير الجواب قال القفال ذكر الرؤية الاولى ليدل على انه شاهد الكواكب والشمس والقمر والثانية
ليدل على مشاهدته كونها ساجدة له وقال بعضهم انه لما قال اني رايت احد عشر كوكبا والشمس والقمر وكانه قيل له فكيف رايت قال رايتهم
لي ساجدين وقال اخرون يجوز ان يكون احدهما من الرؤية والاخر من الرويا وهذا القائل لم يبين انها تحمل على الرويا فذكر قولا مجملا غير
مفسر. السوال الثالث لم اخر الشمس والقمر قلنا اخرهما لفضلهما على الكواكب لان التخصيص بالذكر يدل على مزيد الشرف كما في قوله وملائكته
وجبريل وميكال. السوال الرابع المراد بالسجود نفس السجود والتواضع كما في قوله ترى الالم فيها سجدا للحوافر. قلت كلاهما محتمل والاصل في
الكلام حمله على حقيقته بلا مانع ان يرى في المنام ان الشمس والقمر والكواكب سجدت له. السوال الخامس متى راى يوسف عليه السلام
هذه الرويا قلنا لا شك انه راها حال الصغر فاما ذلك الزمان بعينه لا يعلم الا بالاخبار قال وهب ان يوسف راى وهو ابن سبع سنين ان احد
عشر عصا طوالا كانت مركوزة في الارض كهيئة الدائرة واذا عصا صغيرة وثبت عليها حتى اقتلعتها فذكر ذلك لابيه فقال اياك ان تذكر هذا
لاخوتك ثم راى وهو ابن اثني عشرة سنة الشمس والقمر والكواكب تسجد له فقصها على ابيه فقال لا تذكرها لهم فيكيدوا لك كيدا وقيل كان
بين رويا يوسف ومصير اخوته اليه اربعون سنة وقيل ثمانون سنة واعلم ان الحكماء يقولون ان الرويا الردية تظهر بغيرها عن قريب والرويا
الجيدة انما تظهر بغيرها بعد حين قالوا والسبب فيه ان رحمة الله تقتضي ان لا يحصل الاعلام بوصول الشر الا عند قرب وصوله حتى يكون الحزن
والغم اقل واما الاعلام بالخير فانه يحصل متقدما على ظهوره بزمان طويل حتى تكون البهجة الحاصلة بسبب توقع حصول ذلك الخير اكثر واتم
السوال السادس قال بعضهم المراد من الشمس والقمر ابوه وخالته فما السبب فيه قلنا انما قالوا ذلك من حيث ورد الخبر ان والدته توفيت
وما دخلت عليه حال ما كان بمصر قالوا ولو ان المراد بالشمس والقمر ابوه وامه لما ماتت لان اقرباء الانبياء عليهم السلام لا بد وان يكون وحيا وهذه
الحجة غير قوية لان يوسف عليه السلام ما كان في ذلك الوقت من الانبياء. السوال السابع وما تلك الكواكب قلنا روى صاحب الكشاف ان
يهوديا جاء الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا محمد اخبرني عن النجوم التي راهن يوسف فسكت رسول الله صلى الله عليه وسلم فنزل جبريل عليه السلام
فاخبره بذلك فقال عليه السلام ان اخبرتك هل تسلم قال نعم قال جريان والطارق والذيال وقابس وعمران والفليق والمصبح والمصروح
والفرغ ووثاب وذو الكتفين راهما يوسف والشمس والقمر نزلت من السماء سجدت له فقال اليهودي اي والله انهما لاسماؤها واعلم ان كثيرا من
هذه الاسماء غير مذكور في الكتب المصنفة في سور الكواكب **قوله تعالى** قال يا بني لا تقصص رؤياك
على اخوتك الى قوله حكيم عليم وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** قرا حفص يا بني بفتح الياء والباقون قرؤا بكسرها
المسئلة الثانية ان يعقوب عليه السلام كان شديد الحب ليوسف عليه السلام فحسده اخوته لهذا السبب وظهر ذلك المعنى
ليعقوب عليه السلام هذه الرويا وكان تاويله ان اخوته وابويه يخضعون له فقال لا تخبرهم برؤياك فانهم يعرفون تاويلها فيكيدوا
لك كيدا **المسئلة الثالثة** قال الواحدي الرويا مصدر كالبشرى والنقبا والشورى الا انه كما صار اسما لهذا المتخيل في المنام
جرى مجرى الاسماء قال صاحب الكشاف والرويا بمعنى الرؤية الا انها مختصة بما كان منها في المنام دون اليقظة فلا جرم فرق بينهما بحرفي التانيث
كما قيل القربة في القربى وقرئ رؤياك بقلب الهمزة واوا وسمع الكسائي رؤياك ورياك بالادغام وضم الراء وكسرها وهي ضعيفة ثم قال
تعالى فيكيدوا لك كيدا وهو منصوب باضمار ان والمعنى ان قصصتها عليهم كادوك فان قيل لم لم تقل فيكيدوك كيدا
كما قال فكيدوني قلنا هذا اللام تاكيد الصلة كقوله للرويا تعبرون وكقوله نصحتك ونصحت لك وشكرتك وشكرت لك
وقيل هي من صلة الكيد على معنى فيكيدوا كيدا لك قال اهل التحقيق وهذا يدل على انه قد كان لهم علم بتعبير الرويا والا لم
يعلموا من هذه الرويا ما يوجب حقدا وغضبا ثم قال ان الشيطان للانسان عدو مبين والسبب في هذا الكلام انهم لو اقدموا على
الكيد لكان ذلك مضافا الى الشيطان ونظيره قول موسى عليه السلام هذا من عمل الشيطان ثم ان يعقوب عليه السلام قصد
بهذه النصيحة تعبير تلك الرويا وذكروا امورا اولها قوله وكذلك يجتبيك ربك يعني وكما اجتباك ربك بمثل هذه الرويا
العظيمة الدالة على شرف وعز وكبر شان كذلك يجتبيك لامور عظام قال الزجاج الاجتباء مشتق من جبيت الشيء اذا حصلت
لنفسك ومنه جبيت الماء في الحوض واختلفوا في المراد بهذا الاجتباء فقال الحسن يجتبيك ربك بالنبوة وقال الاخرون المراد منه اعلا

الدرجة وتعظيم المرتبة فاما تعيين النبوة فلا دلالة في اللفظ وثانيها قوله ويعلمك من تاويل الاحاديث وفيه وجوه الاول
سماه تاويلا لانه يؤول امره الى ما رآه في المنام يعني تاويل احاديث الناس فيما يرونه في منامهم قالوا لانه عليه السلام كان في علم
التعبير غاية . والثاني تاويل الاحاديث في كتب الله تعالى والاخبار المروية عن الانبياء المتقدمين كما ان الواحد من العلماء في زماننا
يشتغل بتفسير القرآن وتاويله وتاويل الاحاديث المروية عن الرسول صلى الله عليه وسلم . والثالث الاحاديث جمع حديث الحديث هو
الحادث وتاويلها مآلها ومآل الحوادث الى قدرة الله تعالى وتكوينه وحكمته فالمراد من تاويل الاحاديث كيفية الاستدلال باصناف
المخلوقات الروحانية والجسمانية على قدرة الله وحكمته وجلالته . وثالثها قوله ويتم نعمته عليك وعلى آل يعقوب واعلم ان من فسر
الاجتباء بالنبوة لا يمكنه ان يفسر اتمام النعمة هاهنا بالنبوة ايضا والا لزم التكرار بل يفسر اتمام النعمة هاهنا بسعادات الدنيا وسعادات
الآخرة اما سعادات الدنيا فالاكثار من الاولاد والخدم والاتباع والتوسع في المال والجاه والحشمة والجلالة في قلوب الخلق وحسن الثناء
والحمد واما سعادات الآخرة فالعلوم الكثيرة والاخلاق الفاضلة والاستغراق في معرفة الله واما من فسر الاجتباء لا بالنبوة بل بالدرجات العالية
فهاهنا تفسير اتمام النعمة ويتاكد هذا بامور الاول ان اتمام النعمة عبارة عما به تصير النعمة تامة كاملة خالية عن جهات النقصان وما ذاك
في حق البشر الا النبوة فان جميع مناصب الخلق دون منصب الرسالة ناقص بالنسبة الى كمال النبوة فالكمال والتمام المطلق في حق البشر ليس الا النبوة
والثاني قوله كما اتمها على ابويك من قبل ابرهيم واسحاق ومعلوم ان النعمة التامة التي لها حصل امتياز ابرهيم عليه السلام واسحاق عن سائر الناس
ليس الا النبوة فوجب ان يكون المراد باتمام النعمة هو النبوة واعلم انا لما فسرنا هذه بالنبوة لزم الحكم بان اولاد يعقوب كلهم كانوا انبياء وذلك لانه
قال ويتم نعمته عليك وعلى آل يعقوب وهذا يقتضي حصول تمام النعمة لآل يعقوب كلهم كانوا انبياء وذلك لانه قال ويتم فلما كان المراد من تمام
النعمة هو النبوة لزم حصولها لان يعقوب ترك العمل به في حق من عدا ابناءه فوجب ان يبقى معمولا في حق اولاده وايضا ان يوسف عليه السلام قال
رايت احد عشر كوكبا كان تاويله احد عشر نفسا لهم فضل وكمال يستضيء بعلمهم ودينهم اهل الارض لانه لا شيء اضوأ من الكواكب وبها يهتدى وذلك
يقتضي ان يكون جملة اولاد يعقوب انبياء ورسلا فان قيل كيف يجوز ان يكونوا انبياء وقد اقدموا على ما اقدموا عليه في حق يوسف قلنا ذلك وقع قبل
النبوة وعندنا العصمة انما تعتبر في وقت النبوة لا قبلها . القول الثاني ان المراد من قوله ويتم نعمته عليك خلاصه من المحن ويكون وجه التشبيه
في ذلك ابرهيم واسحاق عليهما السلام هو انعام الله على ابرهيم بانجائه من النار وعلى ابنه اسحاق بتخليصه من الذبح . والقول الثالث ان تمام النعمة
هو وصل نعمة الدنيا بنعمة الآخرة بان جعلهم في الدنيا انبياء وملوكا ونقلهم عنها الى الدرجات العليا في الجنة واعلم ان القول الصحيح هو الاول
لان النعمة التامة في حق البشر ليس الا النبوة وكلما سواها فهي ناقصة بالنسبة اليها ثم انه عليه السلام ذكر بهذه الدرجات الثلاثة ختم الكلام
بقوله ان ربك حكيم عليم وقوله عليه السلام اشارة الى قوله الله اعلم حيث يجعل رسالاته وقوله حكيم اشارة الى انه مقدس عن السفه والعبث
لا يضع النبوة الا في نفس قدسية وجوهرة مشرقة علوية فان قيل هذه البشارات التي ذكرها يعقوب عليه السلام هل كان قاطعا بصحتها ام لا
فان كان قاطعا بصحتها فكيف حزن على يوسف وكيف جاز ان يشتبه عليه ان الذئب اكله وكيف خاف عليه من اخوته ان يهلكوه وكيف قال لاخوته
واخاف ان ياكله الذئب وانتم عنه غافلون وفي علمه بان الله تعالى سيجتبيه ببعثه رسولا واما ان قلنا انه عليه السلام ما كان عالما بصحة هذه
الاحوال فكيف قطع بها وكيف حكم بوقوعها حكما جزما من غير تردد قلنا لا يبعد ان يكون قوله وكذلك يجتبيك ربك مشروطا بان لا يكيدوه
لان ذكر ذلك قد تقدم وايضا فبتقدير ان يقال انه عليه السلام كان قاطعا بان يوسف سيصل الى هذه المراتب الا انه لا يمتنع ان يقع في
المضايق الشديدة ثم يتخلص فيها ويصل الى تلك المناصب فكان خوفه لهذا السبب ويكون معنى قوله اخاف ان ياكله الذئب الزجر عن التهاون
في حفظه وان كان يعلم ان الذئب لا يصل اليه **قوله تعالى** لقد كان في يوسف واخوته آيات
للسائلين اذ قالوا ليوسف واخوه احب الى ابينا منا ونحن عصبة ان ابانا لفي ضلال مبين في الآية مسائل المسئلة الاولى
ذكر صاحب الكشاف اسامي اخوة يوسف يهودا . روبيل . شمعون . لاوي . يشجر . دينه . ودان . نفتال . جاد . اشو . زبالون . ثم
قال السبعة الاولى من ليا بنت خالة يعقوب والاربعة الآخرون من سدس ولقمة وبلهة فلما توفيت ليا تزوج يعقوب عليه السلام اختها راحيل
فولدت له بنيامين ويوسف **المسئلة الثانية** آيات للسائلين قرأ ابن كثير آية بغير الف حمله على يوسف والباقون آيات على الجمع لان امور
يوسف عليه السلام كانت كثيرة وكل واحد منها آية بنفسه **المسئلة الثالثة** ذكروا في تفسير قوله تعالى آيات للسائلين وجوها كثيرة
الاول قال ابن عباس رضي الله عنهما دخل حبر من اليهود على الرسول صلى الله عليه وسلم يسمع منه قراءة سورة فعاد الى اليهود يعلمهم انه سمعه كما في التوراة
فانطلق نفر منهم فاستمعوا اليه فقالوا له من علمك هذه القصة فقال الله علمني فنزل لقد كان في يوسف واخوته آيات للسائلين وهذا الوجه
عندي بعيد لان المفهوم من الآية ان واقعة يوسف عليه السلام آيات للسائلين وعلى هذا الوجه الذي نقلناه ما كانت الآيات في قصة يوسف
بل كانت الآيات في اخبار محمد صلى الله عليه وسلم عنها من غير سبق تعلم ولا مطالعة وبين الكلامين فرق ظاهر الثاني ان اهل مكة اكثرهم كانوا اقارب
الرسول صلى الله عليه وسلم وكانوا ينكرون نبوته ويظهرون العداوة الشديدة معه بسبب الحسد فذكر الله تعالى هذه القصة وبين ان اخوة
يوسف بالغوا في ايذائه لاجل الحسد وبالآخرة فان الله نصره وقوله وجعلهم تحت يده ورايته ومثل هذه الواقعة اذا سمعها العاقل كانت
زاجرة عن الاقدام على الحسد . الثالث ان يعقوب عليه السلام لما عبر رؤيا يوسف وقع ذلك التعبير ودخل في الوجود بعد ثمانين سنة

فكذلك ان الله عز وجل لما وعد محمدا بالنصرة والظفر كان الامر كما قدر الله تعالى لا كما سعى فيه الاعدا وكذلك واقعة محمد صلى الله عليه وسلم
فان الله تعالى لما ضمن له اعلا الدرجة لم يضره سعي الكفار في ابطال امره واما قوله للسايلين فاعلم ان هذه القصة فيها ايات كثيرة لم يسال
عنها ولم يسال عنها وهو كقوله تعالى في اربعة ايام سوا للسايلين ثم قالوا واخوه احب الى ابينا منا ونحن عصبة وفيه مسلتان المسلة
الاولى قوله ليوسف واخوه احب الى ابينا منا ونحن عصبة اللام لام الابتدا وفيها تاكيد وتحقيق لمضمون الجملة ارادوا ان زيادة محبته لهما
امر ثابت لا شبهة فيه واخوه هو بنيامين وانما قالوا واخوه وهم جميعا اخوة لان امهما كانت واحدة والعصبة والعصابة العشرة فصاعدا
وقيل الى الاربعين سموا بذلك لانهم جماعة تعصب بهم الامور ونقل عن علي بن ابي طالب رضي الله عنه انه قرا ونحن عصبة بالنصب قيل معناه ونحن
نجتمع عصبة المسلة الثانية المراد منه بيان السبب الذي لاجله قصدوا ايذا يوسف وذلك ان يعقوب عليه السلام كان يفضل يوسف
واخاه على ساير الاولاد في الحب واثرهما عليهم وانهم تاذوا منه لوجوه احدها انهم كانوا اكبر سنا منهما وثانيها انهم كانوا اكثر قوة واكثر قياما
لمصالح الاب منهما وثالثها انا نحن القايلون بدفع المفاسد والافات والمشتغلون بتحصيل المنافع والخيرات اذا ثبت ما ذكرناه من كونهم متقدمين
على يوسف واخيه في هذه الفضايل ثم انه عليه السلام كان يفضل يوسف واخاه عليهم لا جرم قالوا ان ابانا لفي ضلال مبين يعني هذا حيف ظاهر
وضلال بين وها هنا سوالات السوال الاول من الامور المعلومة ان تفضيل بعض الاولاد على بعض يورث الحقد والحسد ويورث الافات فلما
كان يعقوب عليه السلام عالما بذلك فلم اقدم على هذا التفضيل ايضا والاسن والاعلم والانفع اقدم فلم قلب هذه القضية
والجواب انه عليه السلام ما فضلهما على ساير الاولاد الا في المحبة والمحبة ليست في وسع البشر وكان معذورا فيه ولا يلحقه بسبب ذلك
لوم السوال الثاني ان اولاده قد امنوا بكونه رسولا حقا من عند الله فكيف اعترضوا وكيف زيفوا طريقته وطعنوا في فعله وان كانوا
مكذبين لنبوته فهذا يوجب اكفارهم الجواب انهم كانوا مومنين بنبوة ابيهم مقرين بكونه رسولا حقا من عند الله تعالى الا انهم لعلهم
جوزوا من الانبيا ان يفعلوا افعالا مخصوصة بمجرد اجتهادهم ادى الى تخطية ابيهم في ذلك الاجتهاد وذلك لانهم كانوا يقولون هما صبيان
ما بلغا العقل الكامل ونحن متقدمون عليهما في السن والعقل والكفاية والمنفعة وكثرة الخدمة والقيام بالمهمات فاصراره على تقديم يوسف
علينا يخالف هذا الدليل واما يعقوب عليه السلام فلعله كان يقول زيادة المحبة ليست في الوسع والطاقة فليس لله علي فيه تكليف واما
تخصيصهما بمزيد البر فيحتمل انه كان لوجوه احدها ان امهما قد ماتت وثانيها لانه كان يرى فيه من اثار الرشد والنجابة ما لم يجده في ساير
الاولاد وثالثها لعله عليه السلام وان كان صغيرا الا انه يخدم اباه بانواع من الخدمة اشرف واعلا مما كان يصدر عن ساير الاولاد والحاصل
ان هذه المسلة كانت اجتهادية وكانت مخلوطة بميل النفس وموجبات الفطرة فلا يلزم من وقوع الاختلاف فيها طعن احد الخصمين في دين الاخر
وفي عرضه السوال الثالث انهم نسبوا اباهم الى الضلال المبين وذلك مبالغة في الذم والطعن في الرسول كفر لا سيما اذا كان الطاعن ولدا فان
حق الابوة يوجب مزيد التعظيم والجواب المراد الضلال عن رعاية المصالح الدنيا والبعد عن طريق الرشد والصواب السوال الرابع ان
قولهم ليوسف واخوه احب الى ابينا منا محض الحسد والحسد من امهات الكباير لا سيما وقد اقدموا بسبب ذلك الحسد على تضييع ذلك الاخ الصالح
والقايت في ذل العبودية وتبعيده عن الاب المشفق والقوا اباهم في الحزن الدايم والاسف العظيم واقدموا على الكذب فما بقيت خصلة مذمومة
ولا طريقة في الشر والفساد الا وقد اتوا بها فكل ذلك يقدح في العصمة والنبوة والجواب الامر كما ذكرتم الا ان المعتبر عندنا عصمة الانبيا في وقت
حصول النبوة فاما قبلهما فذلك غير واجب قوله تعالى اقتلوا يوسف او اطرحوه ارضا الى قوله ان كنتم
فاعلين واعلم انه لما قوي الحسد وبلغ النهاية قالوا لا بد من تبعيد يوسف عن ابيه وذلك لا يحصل الا باحد الطريقين القتل والتغريب الى
ارض يحصل الياس من اجتماعه مع ابيه ولا وجه في الشر يبلغه الحاسد اعظم من ذلك ثم ذكروا العلة فيه وهي قوله يخل لكم وجه ابيكم والمعنى ان يوسف
شغله عنا وصرف وجهه اليه فاذا فقده اقبل علينا بالميل والمحبة وتكونوا بعده قوما صالحين وفيه وجوه الاول انهم علموا ان ذلك الذي تقربوا
عليه من الكباير فقالوا اذا فعلنا ذلك تبنا الى الله ونصير من القوم الصالحين الثاني انه ليس المقصود ها هنا صلاح الدين المعنى انه يصلح شانكم
عند ابيكم ويصير ابوكم محبا لكم مشتغلا بشانكم الثالث المراد انكم بسبب هذه الوحشة صرتم مشوشين لا تتفرغون لاصلاح مهم فاذا زالت
هذه الوحشة تفرغتم لاصلاح مهماتكم واختلفوا في ان هذا القايل الذي امر بالقتل من كان على قولين احدهما ان بعض اخوته قال هذا والثاني
انهم شاوروا اخيبا فاشار عليهم بقتله ولم يقل ذلك احد من اخوته فاما من قال بالاول فقد اختلفوا فقال وهب انه شمعون وقال مقاتل
روبيل فان قيل كيف يليق بهم وهم كبار قلنا كانوا في هذا الوقت مراهقين وما كانوا بالغين وهذا ضعيف لانه يبعد في مثل نبي الله يعقوب
ان يبعث جماعة من الصبيان من غير ان يكون معهم انسان عاقل يمنعهم عن القبايح وايضا انهم قالوا وتكونوا من بعده قوما صالحين وهذا يدل
على انهم قبل التوبة لا يكونون صالحين وذلك ينافي كونهم من الصبيان ومنهم من اجاب بان هذا من باب الصغاير وهذا ايضا ضعيف لان ايذا
الاب الذي هو نبي معصوم والكذب معه والسعي في اهلاك الاخ الصغير كل واحد من ذلك من امهات الكباير بل الجواب الصحيح ان يقال
انهم ما كانوا انبيا الا ان هذه الواقعة انما اقدموا عليها قبل النبوة ثم انه تعالى حكى ان قايلا قال لا تقتلوا يوسف وكان احسنهم رايا فيه فمنعهم
عن القتل وقيل هو يهوذا وكان اقدمهم في الراي والفضل والسن ثم قال والقوه في غيابة الجب وفيه مسايل المسلة الاولى قرا نافع
في غيابات الجب على الجمع والباقون غيابة على الواحد في الحرفين اما وجه الغيابات فهو ان للجب اقطارا ونواحي ويكون فيها غيابات ومن وحد قال

المقصود موضع واحد من الجب يغيب فيه يوسف فالتوحيد احضر وادل على معنى المطلوب وقرا الجحدري في غيبة الجب المسئلة الثا
قال اهل اللغة الغيابة كل ما غيب شيا وستره فغيابة الجب غوره وما غاب منه عن عين الناظر واظلم من اسفله والجب البير التي ليست بمطويه
وسميت جبا لانه قطعت قطعا ولم يحصل فيها شي من القطع من طي او ما اشبهه وانما ركبت الغيابة مع الجب دلالة على ان المشير اشار بطرحه في موضع
مظلم من الجب لا يلحقه نظر الناظرين فاذا فاد ذكر الغيابة هذا المعنى اذ كان يحتمل ان يلقى في موضع من الجب لا يحول بينه وبين الناظرين المسئلة
الثالثة الالف واللام في الجب يقتضي المعهود السابق واختلفوا في ذلك الجب فقال قتادة هو بير ببيت المقدس وقال وهب هو بارض الاردن
وقال مقاتل هو على ثلاثة فراسخ من منزل يعقوب وانما غيبوه في ذلك الجب للعلة التي ذكروها وهو قولهم يلتقطه بعض السيارة وذلك لان تلك البير
كانت معروفة وكانوا يردون عليها كثيرا وكان يعلم انه اذا طرح فيها يكون الى السلامة اقرب لان السيارة اذا جاوا وردها واذا وردوها شاهدوا
ذلك الانسان منهم واذا شاهدوه اخرجوه وذهبوا به وكان القاوه فيها ابعد عن الهلاك المسئلة الرابعة الالتقاط تناول الشي من
الطريق ومنه اللقطة واللقيط وقرا الحسن يلتقطه بالياء على المعنى لان بعض السيارة ايضا سيار والسيارة الجماعة الذين يسيرون في الطريق للسفر
قال بن عباس رضي الله عنهما يريد المارة وقوله ان كنتم فاعلين فيه اشارة الى ان الاولى ان لا يفعلوا شيا من ذلك واما ان كان ولا بد فاقتصروا على هذا
القدر ونظيره قوله تعالى وان عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به يعني الاولى ان لا تفعلوا ذلك قوله تعالى قالوا يا ابانا
ما لك لا تامنا على يوسف وانا له لناصحون ارسله معنا غدا نرتع ونلعب وانا له لحافظون اعلم ان هذا الكلام يدل على ان يعقوب
عليه السلام كان يخافهم على يوسف ولولا ذلك والا لما قالوا هذا القول واعلم انهم لما احكموا العزم ذكروا هذا الكلام واظهروا عند ابيهم انهم في غاية
المحبة ليوسف وفي غاية الشفقة عليه وكانت عادتهم ان يحبوا منه مدة الى الرعي وان يرسله معهم في الاية مسايل المسئلة الاولى قال
صاحب الكشاف لا تامنا قرئ باظهار النون وبالادغام وبغير اشمام والمعنى لم تخافنا عليه ونحن نحبه ونريد الخير له المسئلة
الثانية في نرتع ونلعب خمس قراات الاولى قرا بن كثير بالنون وكسر عين نرتع من الارتعا ونلعب والارتعا افتعال من رعيت
يقال رعى الماشية الكلا يرعا رعيا اذا اكلته وقوله نرتع الارتعا للابل والمواشي وقد اضافوه الى انفسهم لان المعنى نرتعي ابلنا ثم
نسبوه الى انفسهم لانهم هم السبب في ذلك الرعي والحاصل انهم اضافوا الارتعا والقيام لحفظ المال الى انفسهم لانهم بالغون كاملون
واضافوا اللعب الى يوسف اصغرهم القراة الثانية قرا نافع كلاهما بالياء وكسر العين من يرتع اضاف الارتعا الى يوسف عليه السلام
بمعنى انه يباشر رعي الابل ليتدرب بذلك فمرة يرتعي ومرة يلعب كفعل الصبيان والقراة الثالثة قرا ابو عمرو وابن عامر نرتع بالنون
وجزم العين ومثله نلعب قال بن الاعرابي الرتع الاكل بشره وقيل انه للصب وقيل المراد من اللعب الاقدام على المباحات وهذا يوصف
به الانسان واما نلعب وروي انه قيل لابي عمرو وكيف يقولون نلعب وهم انبيا فقال لم يكونوا يومئذ انبيا وايضا جاز ان يكون المراد
من اللعب الاقدام على المباحات لاجل انشراح الصدر كما روي عن النبي عليه السلام انه قال لجابر فهلا بكرا تلاعبها وتلاعبك وايضا
كان لعبهم الاستباق والغرض منه تعلم المحاربة والمقاتلة مع الكفار والدليل عليه قولهم انا ذهبنا نستبق وانما سموه لعبا لانه في صورته القراة
الرابعة قرا اهل الكوفة كلاهما بالياء وسكون العين ومعناه اسناد الرتع واللعب الى يوسف عليه السلام القراة الخامسة نرتع بالياء ونلعب
بالنون وهذا بعيد لانهم لما سالوا ارسال يوسف عليه السلام معهم ليتفرج هو باللعب لا ليتفرجوا باللعب قوله تعالى
قال اني ليحزنني ان تذهبوا به واخاف ان ياكله الذيب وانتم عنه غافلون قالوا لين اكله الذيب ونحن عصبة انا اذا لخاسرون
واعلم انهم لما طلبوا منه ان يرسل يوسف معهم اعتذروا اليهم بشيين احدهما ان ذهابهم ومفارقتهم اياه مما يحزنه لانه كان لا يصبر عنه ساعة
والثاني خوفه عليه من الذيب اذا غفلوا عنه برعيهم او لقلة اهتمامهم به قيل انه راى في النوم ان الذيب شد على يوسف فكان يحذره فمن اجل
ذلك ذكر هذا وكانه لقنهم العلة في امثالهم ان البلا موكل بالمنطق وقيل الذياب في ارضهم كانت كثيرة وقرئ الذيب بالهمزة على الاصل
وبالتخفيف وقيل اشتقاقه من تذايب الريح اذا اتت من كل جهة فلما ذكر يعقوب عليه السلام هذا الكلام اجابوا بقولهم لين اكله الذيب ونحن عصبة
انا اذا لخاسرون وفيه سوالات السوال الاول ما فايدة اللام في قوله لين اكله الذيب والجواب من وجهين الاول ان كلمة ان تفيد كون الشرط
مستلزما للجزا اي ان وقعت هذه الواقعة فنحن خاسرون وهذه اللام تدل على اضمار القسم تقديره والله لين اكله الذيب لكنا خاسرين السوال
الثاني ما فايدة الواو في قوله ونحن عصبة فالجواب انها واو الحال حلفوا لين حصل ما خافه من خطفه الذيب اخاهم من بينهم مع حالهم انهم عشرة
رجال بمثلهم يعصب الامور ويكفي الخطوب انهم اذا لقوم خاسرون السوال الثالث ما المراد من قولهم انا اذا لخاسرون الجواب فيه وجوه الاول
خاسرون اي هالكون ضعفا وعجزا نظيره قوله تعالى ولين اطعتم بشرا مثلكم انكم اذا لخاسرون اي لعاجزون الثاني انهم يكونون مستحقين لان يدعى عليهم
بالخسار والدمار وان يقال خسرهم الله ودمرهم الله حين اكل الذيب اخاهم وهم حاضرون الثالث المعنى انا لم نقدر على حفظ اخينا فقد هلكت
مواشينا وخسرناها الرابع انهم كانوا قد اتعبوا انفسهم في خدمة ابيهم واجتهدوا في القيام بمهماته وانما تحملوا هذه المتاعب ليفوزوا منه بالدعا
والثنا فقالوا لو اقتصرنا في هذه الخدمة فقد احبطنا تلك الاعمال وخسرنا كل ما صدر منا من انواع الخدمة السوال الرابع ان يعقوب عليه
السلام اعتذر بعذرين فلم اجابوا عن احدهما دون الاخر والجواب ان حقدهم وغيظهم كان بسبب العذر الاول وهو شدة حبه له فلما سمعوه
ذكر ذلك المعنى تغافلوا عنه قوله تعالى فلما ذهبوا به واجمعوا ان يجعلوه في غيابة الجب واوحينا

ان ه

اليه

الیه لتنبئنهم بامرهم هذا وهم لا یشعرون اعلم انه لابد من الاضمار فی هذه الایة فی موضعین الاول ان تقدیر الایة فقالوا لئن اکله الذئب ونحن عصبة انا اذا لخاسرون فاذن لم یرد ارساله معهم ثم یتصل به قوله فلما ذهبوا به واجمعوا ان یجعلوه فی غیابة الجب جواب لما الذی هو مذکور وتقدیره فجعلوه فیها وحذف للجواب کثیر بشرط ان یکون المذکور دلیلا علیه وها هنا کذلک قال السدی ان یوسف علیه السلام لما برز مع اخوته لیظهروا العداوة الشدیدة جعل هذا الاخ یضربه ویستعیب الاخر فیضربه لا یری فیهم رحیما فضربوه حتی کادوا یقتلوه وهو یقول لو علم ما صنع بابیک لما فعل بهودا البس قد اعطیتمونی موثقا لا تقتلوه فانطلقوا به الی اطیب بئر کانوا یعرفونه فیه وهو یتعلق بشفیر البئر فنزعوا قمیصه وکان غرضهم ان یلطخوه بالدم ویعرضوه علی یعقوب علیه السلام فقال لهم ردوا علی قمیصی لاتواری به فقالوا ادع الشمس والقمر والاحد عشر کوکبا یونسک ثم دلوا فی البئر حتی اذا بلغ نصفها القوه لیموت وکان فی البئر ماء فسقط فیه واوی الی صخرة فقاموا ان یرضخوه بصخرة فقام یهود المتعهم وکان لهود ایاه بالطعام ورؤی انه علیه السلام لما القی فی الجب قال یا شاهدا غیبی یا قریبا غیبی یا عالما بکل غیب اجعل لی من امری فرجا ومخرجا وروی ان ابرهیم علیه السلام لما القی فی النار جرد عن ثیابه فجاءه جبریل علیه السلام بقمیص من حریر الجنة والبسه ایاه فعلمه ابرهیم الی اسحاق والی اسحاق الی یعقوب فجعله یعقوب فی تمیمة والبسه ایاه ثم قال تعالی واوحینا الیه لتنبئنهم بامرهم هذا وهم لا یشعرون وفیه مسائل

المسئلة الاولی فی قوله واوحینا قولان احدهما ان المراد منه الوحی والنبوة والرسالة وهذا قول طائفة عظیمة من المحققین ثم القائلون بهذا القول اختلفوا فی انه علیه السلام هل کان فی ذلک الوقت بالغا او کان صبیا فقال بعضهم انه کان فی ذلک الوقت بالغا وکان ابن سبعة عشر سنة وقال آخرون انه کان صغیرا الا ان الله تعالی اکمل عقله وجعله صالحا لقبول الوحی والنبوة کما فی حق عیسی علیه السلام والقول الثانی ان المراد من هذا الوحی الالهام کما فی قوله تعالی واوحینا الی ام موسی وقوله واوحی ربک الی النحل والاول اولی لان الظاهر من الوحی ذلک فان قیل کیف یجعله نبیا فی ذلک الوقت ولیس هناک احد یبلغه الرسالة قلنا لا یمتنع ان یشرفه بالوحی والشرائع ویامره بتبلیغ الرسالة بعد اوفات ویکون فائدة تقدیم الوحی تانیسه وتسکین نفسه وازالة الغم والوحشة عن قلبه

المسئلة الثانیة فی قوله وهم لا یشعرون وجهان الاول المراد ان الله تعالی اوحی الی یوسف انک لتخبرهم بصنیعهم بعد هذا الیوم وهم لا یشعرون فی ذلک الوقت بانک یوسف والمقصود تقویة قلبه بانه سیحصل له الخلاص عن هذه المحنة ویصیر مستولیا علیهم ویصیرون تحت قهره وقدره وروی انهم حین دخلوا علیه فطلب الملطخة عرفهم وهو له منکرون دعا بالصاع فوضعه علی یده ثم نقره فطن فقال انه لیخبرنی هذا الجام انه کان لکم اخ من ابیکم یقال له یوسف فطرحتموه فی البئر وقلتم لابیکم اکله الذئب والثانی ان المراد انا اوحینا الی یوسف فی الجب انک ستنبئ اخوتک بهذه الاعمال وهم لا یشعرون نزول الوحی علیه وللغایبة فی اخفاء نزول ذلک الوحی علیهم انهم لو عرفوه فربما ازداد حسدهم فکانوا یقصدون قتله

المسئلة الثالثة اذا حملنا قوله وهم لا یشعرون علی التفسیر الاول کان هذا امرا من الله تعالی لیوسف فی ان یستر نفسه عن ابیه وان لا یخبره باحوال نفسه فلهذا السبب کتم اخبار نفسه عن ابیه طول تلک المدة مع علمه بوجود ابیه حرفا من مخالفة امر الله تعالی فصبر علی جزع تلک المدة وکان الله سبحانه قد قضی علی یعقوب ان یصل الیه تلک الغموم الشدیدة والهموم العظیمة لیکون رجوعه الی الله وینقطع تعلق قلبه عن الدنیا فیصل الی درجة عالیة فی العبودیة لا یمکن الوصول الیها الا بمثل المحن الشدیدة

قوله تعالی وجاءوا اباهم عشاء یبکون الی قوله علی ما تصفون اعلم انه لما طرحوه فی الجب رجعوا الی ابیهم وقت العشاء باکین ورواه بن جبیر عشیا بضم العین والقصر وقال عشوا من البکاء فقد ذلک فزع یعقوب وقال هل اصابکم فی غنمکم شیء قالوا لا قال ما فعل یوسف قالوا ذهبنا نستبق ونرکنا یوسف عند متاعنا فاکله الذئب فبکا وصاح وقال ابن القمیص فطرح علی وجهه حتی تعصب وجهه من دم القمیص وروی ان امراة حاکمت الی شریح فبکت فقال الشعبی یا ابا امیة اما ترا هذه امارات البکی قال فدجا اخوة یوسف یبکون وهم ظلمة کذبه لا ینبغی للانسان ان یقضی الا بالحق واختلفوا فی معنی الاستباق قال الزجاج نسابق بعضنا بعضا فی الرمی ومنه قوله علیه السلام لا سبق الا فی خف او نصل او حافر یعنی بالنصل هو الرمی واصل السبق فی اللغة الرمی بالسهم وهو ان یرمی اثنان ایهما یکون اسبق سهما وابعد علوة ثم یوسف للتزامهما بذلک فیقال استبقا وتسابقا اذا فعلا ذلک لیتبین ایهما اسبق سهما ویدل علی صحة هذا التفسیر ما روی بسبا قراة عبد الله اذ ذهبنا نتصل والقول الثانی فی تفسیر الاستباق ما قاله السدی ومقاتل نستبق نشتد ونعدو لنتبین انا اسرع عدوا فان قیل کیف جاز ان لم یتفوا وهم رجال بالغون وهذا من فعل الصبیان قلنا الاستباق فیهم کان مثل الاستباق بالخیل وکانوا یجرون بذلک انفسهم ویدربونها علی العدو لانه کالة فی محاربة العدو ومدافعة الذئب اذا اختلس الشاة وقوله فاکله الذئب قیل اکل الذئب یوسف وقیل عرضوا واراد واکل الذئب للشاة والوحش هو الاکل

المسئلة الاولی لیس المعنی ان یعقوب علیه السلام لا یصدق من یعلم انه صادق بل المعنی لو کنا عندک من اهل الثقة والصدق لاتهمتنا فی یوسف لشدة محبتک ایاه ولظننا انا فعلنا ذنبا والحاصل انا وان کنا صادقین فانک لا تصدقنا لانه لم یظهر عندک امارة تدل علی صدقنا

المسئلة الثانیة احتج اصحابنا بهذه الایة علی ان الایمان فی اصل اللغة عبارة عن التصدیق لان المراد من قوله وما انت بمومن لنا ای بمصدق واذا ثبت ان الامر کذلک فی اصل اللغة وجب ان یبقی بحسب عرف الشرع کذلک وقد سبق

المسئلة الاولی فی تفسیر قوله بدم کذب قال تعالی وجاءوا علی قمیصه بدم کذب وفیه مسائل

انما جاءوا بذلک القمیص الملطخ بالدم لیوهموا کونهم صادقین فی مقالتهم قیل دعوا باجیر یا وقیل ذبحوا ذلک القمیص بدمه قال الفاضی ولعل عرضهم فی نزع

قميصه عند اتيانهم اياه في غيابة الجب ان يفعلوا هذا توكيد الصدقهم لانه يبعد ان يفعلوا ذلك علما في نفس القميص ولا في المعصية من ان يقربوا بها الهزال فلو خرقوه بالدم لكان اقوى فلما شاهد يعقوب القميص صحيحا علم كذبهم المسئلة الثانية قوله وجاؤا على قميصه اي فوق قميصه كما يقال جاؤا على جمالهم باحمال المسئلة الثالثة قال اصحاب الحزبية وهم الفراء والمبرد والزجاج وابن الانباري بدم كذب اي مكذوب فيه الا انه وصف بالمصدر على تقدير دم ذي كذب ولكن جعل نفسه كذبا للمبالغة قالوا والمفعول والفاعل يسميان بالمصدر كما يقال درهم ضرب الامير اي مضروب ونوب نسج اليمن والفاعل كقوله ان اصبح ماؤكم غورا او رجل عدل وصوم ونساء نوح ولما سميا بالمصدر سمي للمصدر اصنافا بهما فقالوا للفعل المفعول وللجلد المجلود ومنه قوله تعالى بايكم وقوله اذا مزقتم كل ممزق فقال الشعبي فضه يوسف كلها

في جميع الافعال والاقوال والاعتقادات كلما كان لطلب عبودية الله كان حسنا والا فلا وهاهنا يظهر صدق ما روي في الاثر استفت قلبك
ولو افتاك المفتون فليتامل الرجل تاملا شافيا ان الذي اتى به هل الحاصل والباعث عليه طلب العبودية ام لا فان اهل العالم
لو افتوه بالشي مع انه لا يكون في نفسه كذلك لم يظهر منه نفع البتة ولما ذكر يعقوب قوله جميل قال والله المستعان على ما تصفون
والمعنى ان اقدامه على الصبر لا يمكن الا بمعونة الله تعالى لان الدواعي النفسانية تدعوه الى اظهار الجزع وهو قوية والدواعي
الروحانية تدعوه الى الصبر والرضا فكانه وقعت المحاربة بين الصنفين فما لم تحصل اعانة الله به لم تحصل الغلبة بقوله فصبر
جميل يجري مجرى قوله اياك نعبد وقوله والله المستعان على ما تصفون يجري مجرى قوله واياك نستعين **قوله تعالى**
وجاءت سيارة فارسلوا واردهم الى قوله من الزاهدين اعلم انه سبحانه وتعالى بين كيف سهل السبيل في خلاص يوسف من تلك
المحنة فقال وجاءت سيارة اي قوم يسيرون من مدين الى مصر فاخطاوا الطريق فانطلقوا يهيمون على غير طريق هبطوا على ارض فيها
جب يوسف وكان الجب في ثغر بعيد من العمران لم يكن الا المرعاة وقيل كان ماؤه ملحا فعذب حين القي يوسف فيه فارسلوا رجلا يقال له
مالك بن ذعر الخزاعي ليطلب لهم الماء والوارد الذي يرد الماء ليستقي للقوم فادلى دلوه ونقل الواحدي عن عامة اهل اللغة انه يقال ادلى دلوه
اذا ارسلها في البير ودلاها اذا نزعها من البير يقال ادلى يدلي ادلاء اذا ارسل ودلا يدلو اذا جذب واخرج والدلو معروف والجمع الدلا
قال يا بشراي هذا غلام وهاهنا محذوف والتقدير فظهر يوسف قال المفسرون لما ادلى الوارد دلوه وكان يوسف في ناحية من ثغر البير
تعلق بالحبل فنظر الوارد اليه وراى حسنه نادى فقال يا بشراي وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** قرا عاصم وحمزة والكسائي
بشراي بغير الف وبسكون الياء والباقون يا بشراي بالالف وفتح الياء على الاضافة **المسئلة الثانية** في قوله يا بشراي قولان الاول
انها كلمة تذكر عند البشارة ونظيره قولهم يا عجبا من كذا وقوله يا اسفا على يوسف وعلى هذا ففي تفسير النداء وجهان الاول قال الزجاج
معنى النداء في هذه الاشياء تنبيه المخاطبين وتوكيد القصة فاذا قلت يا عجباه فكانك قلت اعجبوا الثاني قال ابو علي كانه يقول يا ايها البشرى
هذا الوقت وقتك ولو كانت ممن تخاطب لخوطبت ولامرت بالحضور واعلم ان سبب البشارة هو انهم وجدوا غلاما في غاية الحسن فقالوا
نبيعه بثمن عظيم ويصير ذلك سببا لحصول الغنى والقول الثاني الذي ذكره السدي المدلي نادى صاحبه وكان اسمه بشراي فقال يا بشراي
كما تقول يا زيد وعن الاعمش انه قال دعا امراة اسمها بشراي قال ابو علي الفارسي ان جعلنا البشرى اسما للبشارة وهو الوجه جاز ان يكون في
محل الرفع قيل يا رجل لاختصاصه بالنداء وجاز ان يكون في موضع نصب على تقدير انه جعل ذلك النداء شايعا في جنس البشرى ولم يخص كما تقول
رجلا ويا حسرة على العباد واما قوله واسروه بضاعة ففيه مسئلتان **المسئلة الاولى** الضمير في اسروه الى من يعود فيه قولان الاول
انه عائد الى الوارد واصحابه اخفوا في الرفقة انهم وجدوه في الجب وذلك انهم قالوا ان قلنا للسيارة التقطناه شاركونا فيه وان قلنا اشتريناه
سالونا الشركة فالاصوب ان نقول ان اهل الماء جعلوه بضاعة عندنا على ان نبيعه لهم بمصر والثاني نقل عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال
واسروه يعني اخوة يوسف اسروا شانه والمعنى انهم اخفوا كونه اخا لهم بل قالوا انه عبد لنا ابق منا وبايعهم عليه يوسف لانهم توعدوه بالقتل بلسان
العبرانية والاول اولى لان قوله واسروه بضاعة يدل على ان المراد انهم اسروه حال ما حكوا بانه بضاعة وذلك انما يليق بالوارد لاخوة يوسف
المسئلة الثانية البضاعة القطعة من المال تجعل للتجارة من بضعت الشي اذا قطعته قال الزجاج وبضاعة منصوب على الحال كانه قال
واسروه حال ما جعلوه بضاعة ثم قال تعالى والله عليم بما يعملون والمراد منه ان يوسف لما راى الكواكب والشمس والقمر في النور سجدت له وذكر ذلك
حسده اخوته فاحتالوا في ابطال ذلك الامر عليه فاوقعوه في البلاء الشديد حتى لا يسر له ذلك المقصود وانه تعالى جعل وقوعه في ذلك البلاء
سببا لوصوله الى مصر ثم تتابع الامر الى ان صار ملك مصر وحصل ذلك الذي راه في النوم فكان العمل الذي عمله الاخوة في دفعه عن ذلك المطلوب
صيره تعالى سببا لحصول ذلك المطلوب ولهذا المعنى قال والله عليم بما تعملون ثم قال تعالى وشروه بثمن بخس دراهم معدودة اما قوله وشروه ففيه
قولان الاول ان المراد من الشرى هو البيع وعلى هذا التقدير ففي البايع قولان الاول قال ابن عباس ان اخوة يوسف لما طرحوا يوسف في الجب راوا اثار
السيارة طلبوهم فلما راوا يوسف قالوا هذا عبدنا وقد ابق منا فقالوا لهم فبيعوه منا فباعوه منهم والمراد من قوله وشروه اي باعوه يقال شريت
الشي اذا بعته كما قال انا نبي مسك لا يدعي لاب عنه ولا هو بالابناء يشرينا وانما وجب حمل هذا الشرى على البيع لان الضمير في قوله وشروه في
قوله وكانوا فيه من الزاهدين عائد الى شي واحد واذا كان كذلك فهم باعوه فوجب حمل هذا الشرا على البيع والقول الثاني ان بايع يوسف هم
الذين استخرجوه من الجب وقال محمد بن اسحاق ربك اعلم اخوته باعوه ام السيارة وهاهنا قول اخر وهو انه يحتمل ان يقال المراد من الشرا نفس الشرا
والمعنى ان القوم اشتروه وكانوا فيه من الزاهدين لانهم علموا بقراين الحال ان اخوة يوسف كذابون في قولهم انه عبدنا وربما عرفوا ايضا انه
ولد يعقوب فكرهوا بشراه خوفا من الله تعالى وظهور تلك الواقعة الا انهم مع ذلك اشتروه انهم اظهروا من انفسهم كونهم فيه من الزاهدين
وغرضهم ان يتوصلوا بذلك الى تقليل الثمن ويحتمل ايضا ان يقال ان الاخوة لما قالوا انه عبد ابق صار المشتري عديم الرغبة فيه قال مجاهد
كانوا يقولون شدوه لئلا يابق ثم اعلم انه تعالى وصف ذلك الثمن بصفات ثلاثة الصفة الاولى كونه بخسا قال ابن عباس يريد انه حرام
لان ثمن الحر حرام وقال كل بخس في كتاب الله تعالى نقصان الا هذا فانه حرام قال الواحدي سمي الحرام بخسا لانه ناقص البركة وقال قتادة بخس
ظلم والظلم نقصان يقال ظلمه اي نقصه وقال عكرمة والشعبي قليل وقليل ناقص عن القيمة نقصانا ظاهرا وقيل كانت الدراهم زيوفا ناقصة

العيار قال الواحدي وعلى الاقوال النجس مصدر وضع الاسم موضع الاسم بثمن مبخوس الصفة الثانية قوله دراهم معدودة قيل يعد عدا ولا يوزن
لانهم كانوا يزنون اذا بلغ الاوقية وهي الاربعون ويعدون ما دونها فقيل القليل معدود لان الكثير يمتنع لكثرتها وعن ابن عباس
رضي الله عنه كانت عشرين درهما وعن السدي اثنين وعشرين درهما قالوا والاخوة كانوا احد عشر وكل واحد منهم اخذ درهمين
الا يهودا لم ياخذ شيئا الصفة الثالثة قوله وكانوا فيه من الزاهدين ومعنى الزهد قلة الرغبة يقال زهد فلان في كذا اذا لم يرغب
فيه واصله من القلة يقال رجل زهيد اذا كان قليل الطمع وفيه وجوه احدها ان اخوة يوسف باعوه لانهم كانوا فيه من الزاهدين
الثاني ان السيارة الذين باعوه لانهم كانوا فيه من الزاهدين لانهم التقطوه والملتقط بالشيء متهاون به لا يبالي باي شيء يبيعه او لانهم
خافوا ان يظهر المستحق نزعه من يده فلا جرم باعه باوكس الاثمان والثالث ان الذين اشتروه كانوا فيه من الزاهدين وقد سبق توجيه هذه
الاقوال فيما تقدم والضمير في قوله فيه يحتمل ان يكون عائدا الى يوسف ويحتمل ان يكون عائدا الى الثمن النجس **قوله تعالى**
وقال الذي اشتراه من مصر لامرأته اكرمي مثواه عسى ان ينفعنا او نتخذه ولدا وكذلك مكنا ليوسف في الارض ولنعلمه من تاويل
الاحاديث والله غالب على امره ولكن اكثر الناس لا يعلمون فيه مسائل **المسألة الاولى** اعلم انه ثبت في الاخبار ان الذي اشتراه
اما من الاخوة او من الواردين على الماء فذهب به الى مصر وباعه قيل ان الذي اشتراه يظفر او اظفر وهو العزيز الذي كان يلي خزائن مصر
والملك يومئذ الريان بن الوليد رجل من العماليق وقد آمن بيوسف ومات في حياة يوسف ولي بعده قابوس ابن مصعب فدعاه يوسف
الى الاسلام فابى واشتراه العزيز وهو ابن سبعة عشر سنة واقام في منزله ثلاثة عشر سنة واستوزره ريان بن الوليد وهو ابن ثلاثين سنة
وآتاه الله العلم والحكم وهو ابن ثلاث وثلاثين سنة وتوفي وهو ابن مائة وعشرين سنة وقيل كان الملك في ايامه فرعون موسى عاش اربعمائة سنة
بدليل قوله ولقد جاءكم يوسف من قبل بالبينات وقيل فرعون موسى من اولاد فرعون يوسف وقيل اشتراه العزيز بعشرين دينارا وقيل ادخلوه
السوق يعرضونه فرافعوا في ثمنه حتى بلغ غاية ما يساويه في الوزن من المسك والورق والحرير فابتاعه يظفر بذلك الثمن وقالوا اسم
تلك المرأة زليخا وقيل راعيل واعلم ان سائر هذه الروايات لم يدل عليه القرآن ولم يثبت ايضا في خبر صحيح وتفسير كتاب الله لا يتوقف على شيء
من هذه الروايات فالآيق بالعاقل ان يحترز من ذكرها **المسألة الثانية** قوله اكرمي مثواه اي منزله ومقامه عندك من قولك
ثويت بالمكان اذا اقمت به ومصدره الثواء والمعنى اجعل منزلك عندنا كريما مرضيا بدليل قوله انه ربي احسن مثواي وقال المحققون وكما
يقال سلام الله على المجلس العالي ولما امره باكرام مثواه علل ذلك بان قال عسى ان ينفعنا او نتخذه ولدا اي يقوم باصلاح مهماتنا او نتخذه ولدا
لانه كان لا يولد له ولد وكان حصورا ثم قال تعالى وكذلك مكنا ليوسف اي كنا انعمنا عليه بالسلامة من الجب مكناه بان عطفنا عليه قلب
العزيز حتى توصل بذلك الى ان صار متمكنا من الامر والنهي في ارض مصر واعلم ان الكمالات الحقيقية ليست الا القدرة والعلم وانه سبحانه وتعالى
لما حاول تناول اعلاه شأن يوسف بهذين الوصفين اما تكميله في صفة القدرة والمكنة فاليه الاشارة بقوله تعالى مكنا ليوسف في الارض
واما تكميله في صفة العلم فاليه الاشارة بقوله تعالى ولنعلمه من تاويل الاحاديث وقد تقرر تفسير هذه الكلمة واعلم انا ذكرنا انه عليه السلام
لما القي في الجب قال تعالى واوحينا اليه لتنبئنهم بامرهم هذا وذلك يدل ظاهرا على انه تعالى اوحى اليه في ذلك الوقت وعندنا الارهاص جائز
فلا يبعد ان يقال ان ذلك الوحي اليه في ذلك الوقت ما كان لاجل بعثته الى الخلق بل لاجل تقوية قلبه وازالة الحزن عن صدره ولاجل
ان يستانس بحضور جبريل عليه السلام ثم امر انه تعالى قال هاهنا ولنعلمه من تاويل الاحاديث والمراد منه ارساله الى الخلق بتبليغ التكاليف ودعوة
الخلق الى الخلق ويحتمل ان يقال ذلك الوحي الاول كان لاجل الرسالة والنبوة ويحتمل قوله ولنعلمه من تاويل الاحاديث على انه تعالى يوحي اليه بزيادات
درجات يصير بها كل يوم اعلى حالا مما كان قبله وقال ابن مسعود رضي الله عنه اشد الناس فراسة ثلاثة العزيز حين تفرس في يوسف فقال
لامرأته اكرمي مثواه عسى ان ينفعنا او نتخذه ولدا والمرأة التي رأت موسى قالت لابيها يا ابت ابو بكر الصديق رضي الله عنه حين استخلف
عمر رضي الله عنه قال تعالى والله غالب على امره وفيه وجهان الاول غالب على امر نفسه لانه فعال لما يريد لا دافع لقضائه ولا مانع لحكمه
في ارضه وسمائه والثاني والله غالب على امر يوسف يعني ان انتظام اموره كان الهيا وكان سعي اخوته في ايصال كل سوء ومكروه اليه والله تعالى
اراد به ذلك الخير وكان كما اراد الله تعالى ودبر ولكن اكثر الناس لا يعلمون ان الامر كله بيد الله واعلم ان من تامل في احوال الدنيا وعجائب احوالها
عرف وتيقن ان الامر كله لله وان قضاء الله غالب **قوله تعالى** ولما بلغ اشده آتيناه حكما وعلما
وكذلك نجزي المحسنين في الآية مسائل **المسألة الاولى** وجه النظر ان يقال بين تعالى ان اخوته لما اساؤوا اليه ثم انه صبر على
ذلك الشدائد والمحن مكنه الله في الارض ثم لما بلغ اشده آتاه الله الحكم والعلم والمقصود بيان ان جميع ما قاربه من النعم كان جزاء على صبره
على تلك المحن ومن الناس من قال ان النبوة جزاء على الاعمال الحسنة ومنهم من قال ان من اجتهد وصبر على بلاء الله وشكر نعماء الله وجد
منصب الرسالة واحتجوا على صحة قولهم بانه تعالى لما ذكر صبر يوسف على تلك المحن ذكر انه اعطاه النبوة والرسالة ثم قال وكذلك نجزي المحسنين
وهذا يدل على ان كل من اتى بالطاعات الحسنة التي اتى بها يوسف فان الله تعالى غير مكتسبه واعلم ان من الناس من قال ان يوسف ما كان
رسولا ولا نبيا البتة وانما كان عبدا اطاع الله فاحسن اليه وهذا القول باطل بالاجماع وقال الحسن انه كان نبيا قال الله تعالى في حقه
واوحينا اليه لتنبئنهم وما كان رسولا ثم انه صار رسولا من هذا الوقت اعني قوله ولما بلغ اشده آتيناه حكما وعلما ومنهم من قال انه

كان رسولا من الوقت الذي القي في الجب **المسئلة الثانية** قال ابو عبيدة تقول العرب بلغ فلان اشده اذا انتهى منتهاه
في شبابه وقوته قبل ان ياخذ في النقصان وهذا اللفظ مستعمل في الواحد والجميع يقال بلغ اشده وبلغوا اشدهم فقد ذكرنا تفسير الاشد
في سورة الانعام عند قوله حتى يبلغ اشده واما التفسير فروى ابن جريج عن مجاهد عن ابن عباس رضي الله عنهم ولما بلغ اشده قال ثلاث
وثلاثين سنة واقول هذه الرواية شديدة الانطباق على القوانين الطبية وذلك لان الاطبا قالوا الانسان يحدث في اول الامر ويتزايد
كل يوم شيا فشيا الى ان ينتهي الى غاية الكمال ثم ياخذ في التراجع والانتقاص الى ان لا يبقى منه شي فكانت حالته شبيهة بحال القمر فانه يظهر هلالا
ضعيفا ثم لا يزال يزداد الى ان يصير بدرا تاما ثم يراجع الى ان ينتهي الى العدم والمحاق اذا عرفت هذا فقالوا مدة دور القمر ثمانية وعشرون يوما فاذا
جعلت هذه الدورة باربعة اقسام كان كل قسم منها سبعة ايام فلا جرم رتبوا الابدان على الاسابيع فالانسان اذا ولد كان ضعيف الخلقة نحيف
التركيب الى ان يتم له سبع سنين ثم اذا حصل في السبعة الثانية حصل فيه اثار الفهم والذكا والقوة ثم لا يزال في الترقي الى ان يتم له اربعة عشر سنة
فاذا دخل في السنة الخامسة عشر دخل في الاسبوع الثالث وهناك يكمل العقل ويبلغ الى حد التكليف وتتحرك فيه الشهوة ثم لا يزال يبقى على هذه الحالة
الى ان تتم السنة الحادية والعشرون وهاهنا يتم الاسبوع الثالث ويدخل في الثانية والعشرين وهذا الاسبوع اخر سوابع النشو والنما فاذا تمت السنة
الثامنة والعشرون فقد تمت مدة النشو والنما وينتقل الانسان منه الى زمان الوقوف وهو الزمان الذي يبلغ فيه اشده وبتمام هذا الاسبوع الخامس
يحصل للانسان خمسة وثلثون سنة وهذا الاسبوع الخامس الذي هو اسبوع الشدة والكمال يبتدي من السنة التاسعة والعشرين الى الثالثة
والثلاثين وقد تمت الى الخامسة والثلثين فهذا هو الطريق المعقول في هذا الباب والله اعلم بحقايق الاشيا **المسئلة الثالثة** في تفسير الحكم
والعلم وفيه اقوال اولها ان الحكم والحكمة اصلها حبس النفس عن هواها ومنعها مما يشينها فالمراد من الحكم الحكمة العملية والمراد من العلم الحكمة النظرية
وذلك لان اصحاب الرياضات والمجاهدات يصلون الى الحكمة النظرية اولا ثم ينزلون منها الى الحكمة العملية وطريقة يوسف عليه السلام هو الاول لانه
صبر على البلا والمكاره والمحنة ففتح الله ابواب المكاشفات فلهذا السبب قال اتيناه حكما وعلما والقول الثاني الحكم هو النبوة لان النبي يكون حاكما
على الخلق والعلم علم الدين والقول الثالث يحتمل ان يكون المراد من الحكم صيرورة نفسه المطمئنة مقهورة ضعيفة حاكمة على نفسه الامارة بالسوء
مستعلية عليها قاهرة لها ومتى صارت القوة الشهوية والغضبية مقهورة ضعيفة فاضت الانوار القدسية والاضوا الالهية من عالم القدس
على جوهر النفس وتحقيق القول في هذا الباب ان جوهر النفس الناطقة خلقت قابلة للمعارف الكلية والانوار العقلية الا انه قد ثبت عندنا
بحسب البراهين العقلية وبحسب المكاشفات العلوية ان جوهر الارواح البشرية مختلفة بالماهيات فمنها ذكية وبليدة ومنها جرة وندلة
ومنها شريفة وخسيسة ومنها عظيمة الميل الى عالم الروحانيات وعظيمة الرغبة في الجسمانيات فهذه الاقسام كثيرة وكل واحد من هذه
المقامات قابل للاشد والاضعف والاكمل والانقص فاذا اتفق ان يكون جوهر النفس الناطقة جوهرا مشرقا شديد الاستعداد لقبول الاضوا
العقلية واللوايح الالهية فهذه النفس في حال الصغر لا يظهر منها هذه الاثار لان النفس الناطقة انما تقوى على افعالها بواسطة الالات الجسمانية وهذه
الالات في حالة الصغر تكون الرطوبات مستولية عليها فاذا كبر الانسان واستولت عليه الحرارة الغريزية على البدن نضجت تلك الرطوبات وقلت
واعتدلت فصارت تلك الالات البدنية صالحة لان تستعملها النفس الانسانية فاذا كانت النفس في اصل جوهرها شريفة فعند كمالات الالات
البدنية تكمل معارفها وتقوى انوارها وتعظم لمعان الاضوا فيها وقوله ولما بلغ اشده اشارة الى اعتدال الالات البدنية وقوله اتيناه حكما وعلما اشارة
الى استكمال النفس في قوتها العملية والنظرية **قوله تعالى** وراودته التي هو في بيتها عن نفسه الى قوله لا
يفلح الظالمون اعلم ان يوسف عليه السلام كان في غاية الحسن والجمال فلما راته المراة طمعت فيه ويقال ايضا ان زوجها كان عاجزا يقال راود فلان
جاريته على نفسها وراودته عن نفسه اذا حاول كل واحد منهما الوطي والجماع وغلقت الابواب والسبب ان ذلك العمل لا يوتى به الا في الموضع المستور لا سيما
اذا كان حراما وقع بمقام الخوف الشديد وقوله وغلقت الابواب قال الواحدي واصل هذا من قولهم في كل شي بست في شي يلزمه قد غلق يقال غلق في الباطل
وغلق في غضبه ومنه غلق الرهن ثم تعدى بالالف واللام فقال اغلق الباب اذا جعلته بحيث يعسر فتحه قال المفسرون وانما قال غلقت على التكثير
لانها غلقت سبعة ابواب ثم دعته الى نفسها ثم قال تعالى وقالت هيت لك وفيه مسايل **المسئلة الاولى** قال الواحدي هيت لك اسم للفعل
نحو رويد وصه وحه ومعناه هلم في قول جميع اهل اللغة قال الاخفش هيت لك مفتوحة الها والتا ويجوز ايضا كسر التا ورفعها قال الواحدي قال
ابو الفضل المنذري افادني ابن الزبيدي عن ابي زيد هيت لك بالعبرانية هالح اي تعال فاعربه القران وقال الفرا انها لغة لاهل حوران سقطت الى
مكة فتكلموا بها قال ابن الانباري وهذا وفاق بين لغة قريش واهل حوران كما اتفقت لغة العرب والروم في القسطاس ولغة العرب والفرس في
سجيل ولغة العرب والترك في الغساق ولغة العرب والحبشة في ناشية الليل **المسئلة الثانية** قرا نافع وابن عامر هيت لك بكسر الها
وفتح التا وقرا ابن كثير هيت لك مثل جيت وقرا هشام بن عمار عن ابن عامر هيت لك بكسر الها وهمز اليا وضم التا من هيت لك والباقون هيت بفتح التا
وانفا اليا وفتح التا ثم انه تعالى قال ان المراة لما ذكرت هذا الكلام قال يوسف عليه السلام معاذ الله انه ربي احسن مثواي فقوله معاذ الله اي اعوذ بالله
والضمير في قوله انه ربي للشان والحديث ربي احسن مثواي ربي وسيدي ومالكي احسن مثواي حين قال لك اكرمي مثواه فلا يليق بالعقل ان اجازيه على ذلك
الاحسان بهذه الخيانة القبيحة انه لا يفلح الظالمون الذين يجازون الاحسان بالاساءة وقيل اراد الزناة لانهم ظالمون انفسهم او لان عملهم يقتضي وضع الشي في
غير موضعه وهاهنا سوالات السوال الاول ان يوسف عليه السلام كان حرا وما كان عبدا لاحد فقوله انه ربي يكون كذبا وذلك ذنب وكبيرة

الجواب انه عليه السلام اجرى هذا الكلام بحسب الظاهر وعلى وفق ما يعتقدون فيه من كونه عبدا له وايضا انه رباه وانعم عليه بالوجوه الكثيرة
فعنى بكونه ربا له مربيا له وهذا من باب المعاريض الحسنة قال اهل الظاهر يحملونه على كونه ربا وهو كان يعني به انه كان مربيا له ومنعما عليه السؤال
الثاني هل يدل قول يوسف عليه السلام معاذ الله على صحة مذهبنا في القضاء والقدر الجواب انه يدل على ذلك دلالة ظاهرة لان قوله عليه السلام
اعوذ بالله معاذا طلب من الله تعالى ان يعيذه عن ذلك العمل وتلك الاعاذة ليست عبارة عن اعطاء الفعل والقدرة وازاحة الاعذار
وازالة الموانع وفعل الالطاف لان كل ما كان في مقدور الله تعالى من هذا الباب فقد فعله فيكون ذلك اما طلبا لتحصيل الحاصل
او طلبا لتحصيل الممتنع وانه محال فعلمنا ان تلك الاعاذة التي طلبها يوسف من الله تعالى لا معنى لها الا ان يخلق فيه داعية جازمة
في جانب الطاعة وان يزيل عن قلبه داعية المعصية وذلك هو المطلوب والدليل على ان المراد ما ذكرناه ما نقل ان النبي عليه السلام
لما وقع بصره على زينب قال يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك وكان المراد منه تقوية داعية الطاعة وازالة داعية المعصية فكذا
ها هنا قوله عليه السلام قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن فالمراد من الاصبعين داعية الفعل وداعية الترك وهاتان الداعيتان
لا يحصلان الا بخلق الله والا لافتقرت الى داعية اخرى ولزم التسلسل فثبت ان قول يوسف عليه السلام معاذ الله من ادل الدلائل على قولنا
السؤال الثالث ذكر يوسف عليه السلام في الجواب عن كلامها ثلاثة اشياء احدها قوله معاذ الله والثاني قوله انه ربي احسن مثواي والثالث
قوله انه لا يفلح الظالمون فما وجه تعلق بعض هذه الجوابات ببعض والجواب ان هذا الترتيب في غاية الحسن وذلك لان الانقياد لامر الله تعالى
وتكاليفه اهم الاشياء لكثرة انعامه والطافه في حق العبد فقوله معاذ الله اشارة الى ان حق الله تعالى يمنع عن هذا العمل وايضا حقوق الخلق
واجبة الرعاية فلما كان هذا الرجل قد انعم في حقي يقبح مقابلة انعامه بالاساءة وايضا صبر النفس على الضرر واجب وهذه اللذة لذة قليلة
ويتبعها خزي في الدنيا وعذاب شديد فالعقل يقتضي تركها والاحتراز عنها فقوله انه لا يفلح الظالمون اشارة اليه فثبت ان هذه
الجوابات الثلاثة مرتبة على احسن وجوه الترتيب **قوله تعالى** ولقد همت به وهم بها لولا ان راى
برهان ربه كذلك لنصرف عنه السوء والفحشاء انه من عبادنا المخلصين اعلم ان هذه الاية مما يجب الاعتناء بالبحث عنها وفي هذه الاية
مسائل **المسئلة الاولى** في انه عليه السلام هل صدر عنه الذنب ام لا وفي هذه المسئلة قولان الاول ان يوسف عليه السلام هم بالفاحشة
قال الواحدي في كتاب البسيط قال المفسرون الموثوق بعلمهم المرجوع الى روايتهم هم يوسف ايضا بهذه المراة هما صحيحا وجلس منها مجلس الرجل من
المراة فلما راى البرهان من ربه زال كل شهوة عنه قال ابو جعفر الباقري رضي الله عنه باسناده عن علي رضي الله عنه انه قال طمعت فيه وطمع فيها
وكان طمعه فيها انه هم بحل التكة وعن ابن عباس قال حل التكة وجلس منها مجلس الخائن وعنه ايضا انها استقلت له وقعد هو بين رجليها لنزع ثيابه
ثم ان الواحدي طول في كلمات عديمة الفائدة في هذا الباب وما ذكر فيما يحتج حديثا صحيحا يعول عليه في تصحيح هذه المقابلة ولما امعن في تلك
الكلمات العارية عن الفائدة روي ان يوسف عليه السلام لما قال ذلك ليعلم اني لم اخنه بالغيب قال له جبريل ولا حين هممت يا يوسف فقال يوسف
عند ذلك وما ابرئ نفسي ثم قال والذين اثبتوا هذا العمل ليوسف كانوا اعرف بحقوق الانبياء عليهم السلام وارتفاع منازلهم عند الله من الذين نفوا
الهم عنه فهذا خلاصة كلامه في هذا الباب والقول الثاني ان يوسف عليه السلام كان بريا عن العمل الباطل والهم المحرم وهذا قول
المحققين من المفسرين والمتكلمين وبه نقول وعنه ندب ٭ واعلم ان الدلائل الدالة على وجوب عصمة الانبياء عليهم السلام ولا نعيدها الا
انا نريد ها هنا وجوها الحجة الاولى ان الزنا من الكبائر والخيانة في معرض الامانة ايضا من منكرات الذنوب وايضا الصبي اذا ربي في حجر
الانسان وبقي مكفي المؤنة مصون العرض من اول صباه الى زمان شبابه وكمال قوته فاقدام هذا الصبي الى ايصال اقبح انواع الاساءة الى
ذلك المنعم المعظم من منكرات الاعمال اذا ثبت هذا فنقول هذه المعصية التي نسبوها الى يوسف عليه السلام كانت موصوفة بجميع هذه
الجهات الاربعة ومثل هذه المعصية لو نسبت الى افسق خلق الله وابعدهم عن كل خير مستنكف منه فكيف يجوز اسناده الى الرسول المؤيد بالمعجزات
القاهرة الثاني انه تعالى في عين هذه الواقعة كذلك لنصرف عنه السوء والفحشاء وذلك يدل على ان ماهية السوء وماهية الفحشاء مصروفة
عنه ولا شك ان المعصية التي نسبوها اليه اعظم انواع السوء والفحشاء وايضا فالاية تدل على قولنا من وجه اخر وذلك لانا نقول هب ان هذه
الاية لا تدل على نفي هذه المعصية الا انه لا شك انها تفيد المدح العظيم والثناء البالغ فلا يليق بحكمة الله تعالى ان يحكي عن انسان اقدامه
على معصية عظيمة ثم انه يمدحه ويثني عليه باعظم المدائح عقيب ان حكى عنه ذلك الذنب العظيم فان مثاله ما اذا حكى الشيطان عن بعض
عبيده اقبح الذنوب واخس الاعمال ثم يذكره بالمدح العظيم والثناء البالغ عقيبه فان ذلك يستنكر جدا فكذا ها هنا الثالث ان الانبياء
عليهم السلام متى صدرت عنهم زلة او هفوة يستعظموا ذلك ويتبعوها باظهار الندامة والتوبة والتواضع ولو كان يوسف اقدم ها هنا
على هذه الكثرة المنكرة لكان من المحال وان لا يتبعها بالتوبة والاستغفار ولو اتى بالتوبة لحكى الله تعالى عنه اتيانه بها كما في سائر المواضع ٭
وحيث لم يوجد شيء من ذلك علمنا انه لم يصدر عنه في هذه الواقعة ذنب ولا معصية ٭ الرابع ان كل من كان له تعلق بتلك الواقعة فقد شهد
ببركة يوسف عليه السلام عن المعصية ٭ واعلم ان الذين لهم تعلق بهذه الواقعة يوسف وتلك المراة وزوجها والنسوة والشهود ورب العالمين
شهد ببراءته عن الذنب وابليس اقر ايضا انه بريء من القضية واذا كان كذلك فحينئذ لم يبق للمسلم توقف في هذا الباب اما بيان ان يوسف عليه السلام
ادعى البراءة عن الذنب وهو قوله عليه السلام هي راودتني عن نفسي وقوله عليه السلام رب السجن احب الي مما يدعونني اليه واما بيان ان المراة ٭

اعترفت بذلك فلانها قالت النسوة ولقد راودته عن نفسه فاستعصم وايضا قالت الآن حصحص الحق انا راودته عن نفسه وانه لمن
الصادقين واما بيان ان زوج المراة امن بذلك فهو قوله انه من كيدكن ان كيدكن عظيم يوسف اعرض عن هذا واستغفري لذنبك واما
الشهود فقوله تعالى وشهد شاهد من اهلها ان كان قميصه قد من دبر الى اخر الاية واما شهادة الله تعالى بذلك فقوله كذلك لنصرف عنه
السوء والفحشاء انه من عبادنا المخلصين فقد شهد الله تعالى في هذه الاية على طهارته اربع مرات • اولها قوله تعالى لنصرف عنه السوء واللام
للتاكيد والمبالغة والثاني قوله والفحشاء اي كذلك لنصرف عنه الفحشاء • والثالث قوله انه من عبادنا مع انه تعالى قال وعباد الرحمن
الذين يمشون على الارض هونا واذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما • والرابع قوله مخلصين وفيه قراءتان تارة باسم الفاعل وهذا يدل على
ان الله استخلصه لنفسه واصطفاه لحضرته وعلى كلا الوجهين فانه من ادل الالفاظ على كونه منزها مما اضافوه اليه واما بيان ان ابليس اقر
بطهارته فلانه قال فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين فاقر بانه لا يمكنه اغواء المخلصين ويوسف من المخلصين لقوله انه
من عبادنا المخلصين فكان هذا اقرار من ابليس بانه ما اغواه وما اضله عن طريق الهدى وعند هذا يقول هؤلاء الجهال الذين نسبوا
الى يوسف هذه الفضيحة ان كان من اتباع دين الله فليقبلوا شهادة ابليس على طهارته ولعلهم يقولون كنا في اول الامر تلامذة ابليس لما ان تحرسنا
فزدنا عليه في السفاهة كما قال الحروري • وكنت امرأ من جند ابليس فانتهى بي الامر حتى صار ابليس من جندي • فلو مات قبلي كنت
احسن بعده • طرائق فسق ليس يحسنها بعدي • فثبت بهذه الدلائل ان يوسف عليه السلام بري عما يقوله هؤلاء الجهال اذا عرفت هذا
فنقول الكلام على ظاهر هذه الاية يقع في مقامين المقام الاول ان نقول لا نسلم ان يوسف عليه السلام هم بها والدليل عليه انه تعالى قال وهم
بها لولا ان راى برهان ربه وجواب لولا هاهنا مقدم كما تقول كنت من الهالكين لولا ان فلانا خلصك وطعن الزجاج في هذا الجواب من
وجهين الاول ان تقديم جواب لولا شاذ وغير موجود في الكلام الفصيح الثاني ان لولا يجاب باللام فلو كان الامر على ما ذكرتم لقال ولقد
همت به وهم بها لولا وذكر عن الزجاج سؤالا ثالثا وهو انه لو لم يوجد الهم لما كان في قوله لولا ان راى برهان ربه فائدة اعلم ان ما ذكره
الزجاج بعيد لانا نسلم ان تاخير لولا ليس بحسن بل جائز الا ان جوازه لا يمنع من جواز تقديم هذا الجواب وكيف ونقل عن سيبويه انه قال
يقدمون الاهم والذي هم بشانه فكان اعني فكان الامر في جواز التقديم والتاخير مربوطا بشدة الاهتمام فاذا تعين بعض الالفاظ بالمنع
فذلك مما لا يليق بالحكمة وايضا ذكر جواب لولا باللام جائز اما هذا الايد على ان ذكره بغير اللام لا يجوز ثم انا نذكر اية اخرى تدل على فساد
قول الزجاج في تقرير هذين السؤالين وهو قوله تعالى ان كادت لتبدي به لولا ان ربطنا على قلبها واما السؤال الثالث وهو انه لم يوجد الهم لم
يبق لقوله لولا ان راى برهان ربه فائدة فنقول اعظم الفوائد وهو بيان ان ترك الهم بها ما كان لعدم رغبته في النساء وعدم قدرته عليهن بل
لاجل ان دلائل دين الله تستدعي منعه عن ذلك العمل ثم نقول الذي يدل على ان جواب لولا ما ذكرناه ان لولا يستدعي جوابا وهذا المذكور
يصلح جوابا له فوجب الحكم بكونه جوابا لا يقال انا نضم له جوابا وترك الجواب كثير في القران فنقول لا نزاع انه كثير في القران الا ان الاصل ان
لا يكون محذوفا وايضا فالجواب انما يحسن تركه وحذفه اذا حصل في الملفوظ ما يدل على تعيينه وهاهنا بتقدير ان يكون الجواب محذوفا
فليس في اللفظ ما يدل على تعيين ذلك الجواب فان هاهنا انواع من الاضمارات يحسن اضمار كل واحد منها وليس اضمار بعضها اولى من اضمار
الثاني فظهر الفرق • المقام الثاني في الكلام على هذه الاية ان نقول سلمنا ان الهم قد حصل الا انا نقول ان قوله وهم بها لا يمكن حمله على ظاهره
لان تعليق الهم بذات المراة محال لان الهم من جنس القصد والقصد لا يتعلق بالذوات الباقية فثبت انه لا بد من اضمار فعل مخصوص يجعل متعلق
ذلك الهم وذلك الفعل غير مذكور وزعموا ان ذلك المضمر هو ايقاع الفاحشة بها ونحن نضمر شيئا اخر مغايرا لما ذكروه وبيانه من وجوه الاول المراد
انه عليه السلام هم بدفعها عن نفسه ومنعها عن ذلك القبيح لان الهم هو القصد فوجب ان يحمل في حق كل احد على القصد الذي يليق به واللائق
بالمراة القصد الى تحصيل اللذة والتمتع والتنعم واللائق بالرسول المبعوث الى الخلق القصد الى زجر العاصي عن معصيته والى الامر بالمعروف والنهي
عن المنكر يقال هممت بفلان اي قصدته ودفعته فان قالوا فعلى هذا التقدير لا يبقى لقوله لولا ان راى برهان ربه فائدة قلنا بل فيه اعظم
الفوائد وبيانه من وجهين الاول انه تعالى اعلم يوسف عليه السلام انه لو هم بدفعها لقتلته او لكانت تامر الحاضرين بقتله فاعلمه تعالى ان
الامتناع من ضربها اولى صونا للنفس عن الهلاك والثاني انه عليه السلام لو اشتغل بدفعها عن نفسه فربما تعلقت به فكان يتمزق ثوبه
من قدام فكان في علم الله ان الشاهد يشهد بان ثوبه لو خرق من قدام لكان يوسف هو الجاني ولو كان ثوبه متمزقا من خلف لكانت المراة هي
الجانية فالله تعالى اعلم هذا المعنى فلا لم يشتغل بدفعها عن نفسه بل ولى هاربا عنها حتى صارت شهادة الشاهد حجة له على براءته من المعصية
الوجه الثاني في الجواب ان تفسير الهم بالشهوة وهذا مستعمل في اللغة الشائعة يقول القائلين فيما لا يشتهيه لا يهمني هذا وفيما يشتهيه
هذا اهم الاشياء الي يسمي الله تعالى شهوة يوسف هما فمعنى الاية ولقد اشتهته واشتهاها ولولا ان برهان ربه لدخل ذلك العمل في الوجود
الثالث ان تفسير الهم بحديث النفس وذلك لان المراة الفائقة في الحسن والجمال اذا تزينت وتهيات للرجل الشاب القوي فلا بد وان يقع
هناك بين الشهوة الحكمية وبين النفس والعقل محاذيات ومنازعات فتارة تقوى داعية الطبيعة والشهوة وتارة تقوى داعية العقل والحكمة
فالهم عبارة عن حوادث الطبيعة ورؤية البرهان عبارة عن حوادث العبودية ومثاله ان الرجل الصالح الصائم في الصيف الصائف اذا راى
الجلاب المبرد بالثلج فان طبيعته تحمله على شربه الا ان دينه وهداه يمنعه منه فهذا لا يدل على حصول الذنب بل كلما كانت هذه الحالة اشد

كانت القوة في القيام بلوازم العبودية اكمل فقد ظهر بحمد الله تعالى صحة القول الذي ذهبنا اليه ولم يبق به اعتداد الواحدي الا مجرد التعلق
ونحن نبدأ بتمام المقصود ولو كان قد ذكر في تقرير ذلك القول شبهة لاجبنا عنها الا انه ما زاد على الرواية عن بعض المفسرين واعلم ان بعض
الطاعنين لما تمسكوا بهذه الروايات الضعيفة في تكذيب ابراهيم عليه السلام ما كذب ابراهيم الا ثلاث كذبات نقلنا الاولى ان لا يقبل مثل هذه الاخبار نقلا على طريق الاستنكار فان
الحشوية روى عن النبي عليه السلام ما كذب ابراهيم الا ثلاث كذبات نقلنا الاولى ان لا يقبل مثل هذه الاخبار نقلا على طريق الاستنكار فان
تقبله لزمنا تكذيب الرواة فقلنا له يا مسكين ان قبلناه لزمنا الحكم بتكذيب ابراهيم وان رددناه لزمنا الحكم بتكذيب الرواة ولا
شك ان صون ابراهيم عن الكذب اولى من صون طائفة من الجاهلين عن الكذب اذا عرفت هذا الاصل فنقول للواحدي ومن ذكر
يضحك منا ان الذين نقلوا هذا القول عن هؤلاء المفسرين كانوا اضعاف هؤلاء اضعافا مضاعفة فلم لا تضحك منهم ايضا **المسئلة الثانية** في ان المراد بهذه البرهان ماهو فاما المحققون المثبتون للعصمة فقد ذكروا في تعريف البرهان وجوها الاول ان حجة الله تعالى اعم من الزجر الزنى والعلم بما على الزنا
من العذاب والثاني ان الله تعالى طهر نفوس الانبياء عليهم السلام عن الاخلاق الذميمة بل نقول انه تعالى طهر نفوس المتقين عنها كما قال
انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا فالمراد بروية البرهان هو حصول تلك الاخلاق وترك الاحوال الداعية
عن الاقدام على المنكرات الثالث انه راى مكتوبا في سقف البيت ولا تقربوا الزنا انه كان فاحشة ومقتا وساء سبيلا الرابع انه النبوة
المانعة من ارتكاب الفواحش والدليل عليه ان الانبياء يجب المنع لهم عن القبائح والفضائح فلو انهم سعوا الناس عنها لاقدموا على اقبح
انواعها والحق اقسامها ادخلوا تحت قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لا تفعلون وايضا
ان الله تعالى اجزع عن اليهود بقوله اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم وانتم تتلون الكتاب افلا تعقلون وما كان عيبا في حق اليهود فكيف
يضاف الى الرسول المؤيد بالمعجزات فاما الذين نسبوا العصمة الى يوسف عليه السلام فقد ذكروا في تفسير ذلك البرهان امورا الاول قالوا ان المراد
قامت الى صنم مكلل بالدر والياقوت في زاوية البيت فستره بثوب فقال يوسف لم فعلت هذا فقالت استحي من الهي هذا ان يراني على المعصية فقال
يوسف تستحي من صنم لا يعقل ولا يبصر ولا استحي من الهي القائم على كل نفس بما كسبت فوالله لا افعل ذلك ابدا قالوا فهذا القول هو البرهان الذي
نقلوا عن ابن عباس رضي الله عنهما انه مثل له يعقوب قرأه عاضا على اصابعه ويقول له تفعل عمل الفجار وانت مكتوب في زمرة الانبياء فاستحي منه
قالوا وهو قول عكرمة ومجاهد والحسن وسعيد بن جبير ومقاتل وقتادة والضحاك وابن سيرين قال سعيد بن جبير تمثل له يعقوب فضرب في
صدره فخرجت شهوته من انامله الثالث قالوا انه سمع في الهواء نبوة يا ابن يعقوب لا تكن كالطير يكن له ريش فاذا زنا ذهب ريشه
والرابع نقلوا عن ابن عباس رضي الله عنهما ان يوسف عليه السلام لما هم بزليخا جرى بروية يعقوب حتى ركضه جبريل عليه السلام فلم يبق فيه شيء
من الشهوة الا خرج والناقل الواحدي هذه الروايات تصلف وقال هذا الذي ذكرناه قول ائمة التفسير الذين اخذوا التاويل عن شاهد
التنزيل فيقبل له انك لا تاتينا البتة الا بهذا وايضا فان تزاحف الدلايل على الكنى الواحد جايز وانه عليه السلام كان ممنوعا عن الزنى بحسب
الدلايل الاصلية فلما اضاف اليها هذه الزواجر دخل جزء وحجرة رسول الله بقي فمنك لغير علة قالوا فامتنع جبريل عليه السلام من الدخول عليه
اربعين يوما وهذا عندنا زعموا ان يوسف حال اشتغاله بالفاحشة ذهب الله جبريل والعجب ايضا انهم زعموا انه لم يمتنع عن ذلك بسبب حضور
جبريل عليه السلام ولو ان نفسا للحق والكفر هم كان مشتغلا بفاحشة فاذا دخل عليه رجل علي زي الصالحين استحي منه وفر وترك ذلك العمل وهاهنا
يعقوب عليه السلام حضر على انامله فلم يلتفت ثم ان جبريل عليه السلام على جلالة قدره دخل عليه فلم يمتنع ايضا عن ذلك القبيح بسبب حضور
حتى احتاج جبريل الى ان ركضه على ظهره فيا سبحان الله ان يصوننا عن العمى بنا العمى ويخذلان في طلب اليقين فهذا هو الكلام المختصر في هذه المسئلة
المسئلة الثالثة في الفرق بين السوء والفحشاء وفيه وجوه الاول السوء خيانة السيد والفحشاء الزنى الثاني السوء مقدمات الفاحشة
من القبلة والنظر بالشهوة والفحشاء الزنا انه من عبادنا المخلصين اي الذين اخلصوا دينهم لله ومن فتح اللام اراد الذين اخلصهم الله من الاسواء
ويحتمل ان يكون المراد انه من ذرية ابراهيم الذين قال فيهم انا اخلصناهم بخالصة **المسئلة الرابعة** قرا ابن كثير وابن عباس وابو عمرو
المخلصين بكسر اللام في جميع القران والباقون بفتح اللام **قوله تعالى** واستبقا الباب وقد قيصه من
دبر الى قوله ان كيدكن عظيم اعلم انه تعالى لما حكى عنها انها همت بتبعه بكيفية طلبها وهربه فقال واستبقا الباب والمراد انه هرب
منها وحاول الخروج من الباب وعدت المراة خلفه لتجذبه الى نفسها والاستباق طلب سبق الشيء ومعناه تبادرا الى الباب بجهد كل واحد منهما ان
يسبق صاحبه فان سبق يوسف فتح الباب وخرج وان سبقت المراة امسكت الباب لئلا يخرج وقوله استبقا الباب اي استبقا الى الباب كقوله واختار موسى
قومه اي من قومه واعلم ان يوسف عليه السلام سبقها الى الباب واراد الخروج والمراة لحقته وجذبته فلم يفلت الا الى دبر القميص فقدته اي قطعته
طولا وفي ذلك الوقت حضر زوجها وهو المراد من قوله والفيا سيدها لدى الباب اي صادفاها عندها تقول المراة لبعلها سيدي وانما لم تقل سيدها
لان يوسف عليه السلام ما كان مملوكا للمخلوق الرجل بالحقيقة عند ذلك خافت المراة من التهمة فبادرت الى ان رمت يوسف بالفعل القبيح وقالت
ما جزاء من اراد باهلك سوءا الا ان يسجن او عذاب اليم والمعنى ظاهر وفي الاية لطايف احداها ان ما تحتمل ان تكون نافية اي ليس جزاؤه الا السجن
ويجوز ايضا ان يكون استفهاما بمعنى اي شيء جزاء الا السجن كما تقول من في الدار الا زيد وثانيها ان جعلها السيد يوسف حملها على رعايته وتعظيمه
في هذا الوضع وذلك لانها بدات بذكر السجن واخرت ذكر العذاب لان الحب لا يسمي بايلام المحبوب وايضا انها لم تذكر ان يوسف يجب ان يقابل
باحد هذين الامرين بل ذكرت ذلك كلاما صونا للمحبوب عن الذكر بالشر والالم ايضا قالت الا ان يسجن والمراد منه ان يسجن يوما او اقل على سبيل

التخفيف فاما الحبس الدايم فانه لا يعبر عنه بهذه العبارة بل يقال يجب ان يجعل من المسجونين الا ترى ان فرعون كيف قال حين
تهدد موسى عليه السلام في قوله لين اتخذت الها غيري لاجعلنك من المسجونين وثالثها انها شاهدت من يوسف عليه السلام
انه استعصم منها مع انه كان في عنفوان عمره وريعان شبابه وكمال القوة ونهاية الشهوة عظم اعتقادها في طهارته وتراهنه
فاستحيت ان تقول ان يوسف قصدني بالسوء وما وجدت من نفسها ان ترميه بهذا الكذب على سبيل التصريح بل اكتفت بهذا التعريض
فانظر الى تلك المراة ما وجدت من نفسها ان ترميه بهذا الهتك عليه السلام وان هولاء الحشوية وصفوه بعد قريب من اربعة الاف سنة
بهذا الذنب القبيح ورابعها ان يوسف عليه السلام اراد ان يضربها ويدفعها عن نفسه وكان ذلك بالنسبة اليها جاريا مجرى السوء
فقولها ما جزاء من اراد باهلك سوءا جاري مجرى التعريض فلعلها بقلبها كانت تريد اقدامه على دفعها ومنعها وفي ظاهر الامر كانت توهم
انه قصدني بما لا ينبغي. واعلم ان المراة لما ركبت هذا الكلام ولطخت عرض يوسف احتاج يوسف الى ازالة التهمة فقال هي راودتني عن نفسي
وان يوسف عليه السلام ما اراد ان يهتك سترها في اول الامر الا انه لما خاف على النفس وعلى العرض اظهر الامر. واعلم ان العلامات الكثيرة
كانت دالة على ان يوسف عليه السلام في ظاهر الامر كان عبدا لهم والعبد لا يمكنه ان يبسط على مولاه في هذا الحد الثاني انهم شاهدوا
يوسف كان يعدو عدوا شديدا ليخرج والرجل الطالب للمراة لا يخرج من الدار هل هذا الوجه. والثالث انهم راوا ان المراة زينت نفسها
على اكمل الوجوه واما يوسف عليه السلام فما كان اثر من اثار تزيين النفس وكان الحاق هذه الفتنة بالمراة اولى. الرابع انهم كانوا قد شاهدوا
احوال يوسف عليه السلام في المدة الطويلة فما راوا عليه حالة تناسب اقدامه على مثل هذا الفعل المنكر والكاذب مما يقوي الظن. الخامس
ان المراة ما نسبته الى طلب الفاحشة على سبيل التصريح بل ذكرت كلاما مبهما مجملا واما يوسف فانه صرح بالامر ولو انه كان متهما لما اقدم
على التصريح باللفظ الصريح فان الخاين خايف. السادس قيل ان زوج المراة كان عاجزا واثار طلب الشهوة في حق المراة كانت متكاملة فالحاق
هذه الفتنة بها اولى فلما حصلت هذه الامارات الكثيرة الدالة على ان مبدا هذه المراة كان من المراة استحيى الزوج وتوقف وسكن لعلمه ان يوسف
صادق والمراة كاذبة ثم انه تعالى اظهر ليوسف دليلا اخر يقوي تلك الدلايل المذكورة ويدل على انه بري من الذنب وان المراة هي المذنبة وهو
وشهد شاهد من اهلها وفي هذا الشاهد ثلاثة اقاويل الاول انه كان لها ابن عم وكان رجلا حكيما واتفق في ذلك الوقت انه كان مع الملك
يريد ان يدخل عليها فقال قد سمعنا الجلبة من وراء الباب وشق القميص الا انا لا ندري ايكما قدام صاحبه فان كان شق القميص من قدامه فانت
صادقة والرجل كاذب وان كان من خلف فالرجل صادق وانت كاذبة فلما نظروا الى القميص وراوا الشق من خلفه فقال ابن عمها انه من كيدكن
ان كيدكن عظيم اي من علمكن ثم قال ليوسف اعرض عن هذا واكتمه وقال لها استغفري لذنبك وهذا قول طايفة عظيمة من المفسرين والقول
الثاني وهو ايضا منقول عن ابن عباس وسعيد بن جبير والضحاك ان ذلك الشاهد كان صبيا انطقه الله تعالى في المهد وقال ابن عباس تكلم
في المهد اربعة صغار شاهد يوسف. وابن ماشطة بنت فرعون. وعيسى بن مريم عليه السلام. وصاحب جريج الراهب. قال الجبائي القول
الاول اولى لوجوه انه تعالى لو انطق الطفل بهذا الكلام لكان مجرد قوله انها كاذبة كافيا وبرهانا قاطعا لانه من المعجزات القاهرة والاستدلال بتمزيق
القميص من قبل ومن دبر دليل ظني ضعيف والعدول عن الحجة القاطعة حال حضورها وحصولها الى الدلالة الظنية لا يجوز الثاني انه تعالى قال
وشهد شاهد من اهلها وانما قال من اهلها ليكون اولى في حق المراة لان الظاهر من حال من يكون من اقربا المراة ومن اهلها تقوية قول ذلك
الرجل وهذه الترجيحات انما يصار اليها عند كون الدلالة الظنية ولو كان هذا القول صادرا عن الصبي الذي في المهد لكان قوله حجة قاطعة
ولا يتفاوت الحال بين ان يكون من اهلها وبين ان لا يكون وحينئذ لا يبقى لهذا القيد اثر والثالث ان لفظ الشاهد لا يقع في العرف الا من تقدمت
معرفته بالواقعة واحاطت بها القول الثالث ان ذلك الشاهد هو القميص قال مجاهد الشاهد قميصه مشقوقا من دبر وهذا في غاية الضعف
لان القميص لا يوصف بهذا ولا ينسب الى الاهل واعلم ان القول الاول عليه ايضا اشكال وذلك لان العلامة المذكورة لا تدل قطعا على براءة يوسف
عن المعصية لان من المحتمل ان الرجل قصد المراة لطلب الزنا والمراة غضبت عليه فهرب الرجل فهدت المراة خلف الرجل وجذبته لقصد ان
تضربه ضربا وجيعا فعلى هذا الوجه يكون القميص مخرقا من دبر مع ان المراة تكون بريئة عن الذنب والرجل يكون مذنبا وجوابه انا بينا ان علامات
كذب المراة كانت كثيرة مبلغة مبلغ اليقين وضموا اليها هذه العلامة لا لاجل ان يعولوا في الحكم عليها بل لاجل ان يكون ذلك جاريا مجرى المقويات والمرجحات
ثم انه تعالى اخبر وقال فلما راى قميصه وذلك يحتمل السيد الذي هو زوجها ويحتمل الشاهد فلذلك اختلفوا فيه قد من دبر قال انه من كيدكن
اي ان قولك ما جزاء من اراد باهلك سوءا من كيدكن عظيم فان قيل انه تعالى قال وخلق الانسان ضعيفا فكيف وصف كيد المراة بالعظيم وايضا
فكيد الرجال قد يزيد على كيد النساء والجواب عن الاول ان خلقة الانسان بالنسبة الى خلقة الملايكة والسموات والكواكب خلقة ضعيفة
وكيد النسوان بالنسبة الى كيد البشر عظيم ولا منافاة بين القولين وايضا فالنساء لهن في هذا الباب من المكر والحيل ما لا يكون للرجال ولان كيدهن
في هذا الباب يورث من العار ما لا يورثه كيد الرجال واعلم انه لما ظهر للقوم براءة يوسف عن ذلك الفعل المنكر حكى عنه تعالى انه قال يوسف اعرض
عن هذا فقيل ان هذا من قول العزيز وقيل انه من قول الشاهد ومعناه اعرض عن ذكر هذه الواقعة حتى لا ينتشر خبرها ولا يحصل العار العظيم بسببها
وكما امر يوسف بكتمان هذه الواقعة الشنيعة امر المراة بالاستغفار واستغفري لذنبك فظاهر ذلك طلب المغفرة ويحتمل ان يكون المراد من الزوج
ويكون معنى المغفرة العفو والصفح وعلى هذا التقدير فالاقرب ان يكون قايل هذا القول هو الشاهد ويحتمل ان يكون المراد بالاستغفار من الله لان

اولئك الاقوام كانوا يثبتون الصانع الا انهم مع ذلك كانوا يعبدون الاوثان بدليل ان يوسف عليه السلام قال ارباب متفرقون خير ام الله
الواحد القهار وعلى هذا التقدير يجوز ان يكون القائل هو الزوج وقوله انك كنت من الخاطئين نسبة لها الى انها كانت كثيرة الخطا فيما تقدم
وهذا احد ما يدل على ان الزوج عرف في اول الامر ان الذنب للمراة لا ليوسف لانه كان يعرف منها اقدامها على ما لا ينبغي قال ابو بكر الاصم ان ذلك
الزوج كان قليل الغيرة فاكتفى منها بالاستغفار قال صاحب الكشاف وانما قال من الخاطئين لغلبات الذكور على الاناث ويحتمل ان يقال المراد
انك من نسل الخاطئين فمن ذلك النسل سوى ذلك العزيز فيك **قوله تعالى** وقال نسوة في المدينة
الى قوله ان هذا الا ملك كريم في الاية مسائل **المسئلة الاولى** لم لم يقل وقالت نسوة لوجهين الاول ان النسوة اسم مفرد
لجمع المراة وتانيثه غير حقيقي فلذلك لم يلحق بفعله التانيث قال الواحدي تقديم الفعل يدعوا الى اسقاط علامة التانيث على قياس
علامة التثنية والجمع **المسئلة الثانية** قال الكلبي هن اربع امراة ساقي العزيز وامراة خبازه وامراة صاحب دوابه وامراة صاحب
سجنه وزاد مقاتل وامراة الحاجب والاشبه ان تلك الواقعة ساعدت في البلد واشتهرت وتحدث بها النساء وامراة العزيز في هذه المراة
المعلومة التي تراود فتاها عن نفسه الفتى الحدث الشاب والفتاة الحادثة قد شغفها حبا فيه مسئلتان **المسئلة الاولى** ان الشغاف
جلدة محيطة بالقلب يقال لها غلاف القلب يقال شغفت فلانا اذا اصبت شغافه كما تقول كبدته اذا اصبت كبده فقوله شغفها حبا اي دخل
الحب الجلد حتى اصاب القلب والثاني ان حبه احاط بقلبها مثل احاطة الشغاف بالقلب ويعني ذلك الحب بقلبها هو ان اشتغالها بحبه صار حجابا
بينها وبين كل ما سوى هذه المحبة فلا يعقل سواه ولا يخطر ببالها سواه الثالث قال الزجاج الشغاف حبة القلب وسويداء القلب والمعنى ان
حبه وصل الى سويداء قلبها وبالجملة فهذا كناية عن الحب الشديد والعشق العظيم **المسئلة الثانية** قرا جماعة من الصحابة والتابعين
شعفها بالعين قال ابن السكيت يقال شعفه الهوى اذا بلغ الى حد الاحراق وشعف الهنا البعير اذا بلغ منه الالم الى حد الاحراق وكشف
ابو عبيدة عن هذا المعنى فقال الشعف بالعين احراق الحب للقلب مع لذة تجدها كما ان البعير اذا هني بالقطران يبلغ منه مثل ذلك ثم يسترجع
اليه وقال ابن الانباري الشعف رؤس الجبال ومعنى شعف بفلان اذا ارتفع حبه الى اعلا المواضع من قلبه **المسئلة الثالثة** قوله
حبا نصب على التمييز ثم قال انا لنراها في ضلال مبين عن طريق الرشد بسبب حبها اياه كقوله ان ابانا لفي ضلال مبين ثم قال تعالى فلما سمعت
بمكرهن المراد من قوله فلما سمعت بمكرهن وانما سمي قولهن مكرا لوجوه الاول ان النسوة انما ذكرت ذلك الكلام استدعاء لرؤية يوسف والنظر الى
وجهه لانهن عرفن اذا قلن ذلك عرضت يوسف عليهن ليتمهد عذرها عندهن الثاني ان امراة العزيز اسرت اليهن حبها وطلبت منهن كتمان
هذا السر فلما اظهرن السر كان ذلك عذرا ومكرا الثالث انهن وقعن في غيبتها والغيبة انما تذكر على سبيل الخفية فاشبهت المكر الثانية
انها لما سمعت انهن يلمنها على تلك المحبة ارادت ابدا عذرها فاتخذت مائدة ودعت جماعة من اكابرهن واعتدت لهن متكا وفي تفسيره وجوه
الاول النمرق الذي يتكا عليه الثاني المتكا هو الطعام قال القتيبي والاصل فيه ان من دعوته ليطعم عندك فقد اعددت له وسادة فسمي الطعام
متكا على الاستعارة والثالث متكا اترجة وهو قول وهب وانكر ابو عبيد ذلك القول ولكنه محمول على انها وضعت عندهن انواع الفواكه
في ذلك المجلس والرابع متكا طعام يحتاج الى ان يقطع بالسكين لان الطعام متى كان كذلك احتاج الانسان الى ان يتكي عليه عند القطع ثم
تقول حاصل الكلام الى انها دعت اولئك النسوة واعتدت لكل واحدة منهن مجلسا معينا واتت كل واحدة منهن سكينا اما لاجل اكل الفواكه او
لاجل قطع اللحم ثم انها امرت يوسف عليه السلام بان يخرج اليهن ويعبر عليهن وانه عليه السلام ما قدر على مخالفتها خوفا منها فلما راينه اكبرنه
وقطعن ايديهن وها هنا مسائل **المسئلة الاولى** في قوله اكبرنه قولان الاول عظمنه والثاني اكبرن بمعنى حضن قال الازهري والهاء
للسكت يقال اكبرت المراة اذا حاضت وحقيقته دخلت في الكبر لانها بالحيض تخرج من حد الصغر الى حد الكبر وفيه وجه وهو ان المراة اذا
خافت وفزعت فربما اسقطت ولدها فحاضت فان صح تفسير الاكبار بالحيض فالسبب فيه ما ذكرناه وقطعن ايديهن كناية عن دهشتهن وحيرتهن
والسبب في حسن هذه الكناية انها لما دهشت فكانت تقطع يد نفسها او يقال انها لما دهشت صارت بحيث لا تميز رضابها من حديدها فكانت
تاخذ الجانب الحاد من ذلك السكين بكفها فكان يحصل الجراحة بكفها **المسئلة الثانية** اتفق الاكثرون على انهن انما اكبرنه بحسب
الجمال الفائق والحسن الكامل قيل كان فضل يوسف على الناس كفضل القمر ليلة البدر على الكواكب وعن النبي عليه السلام مررت بيوسف الليلة
التي عرج بي الى السماء فقلت لجبريل عليه السلام من هذا فقال يوسف فقيل يا رسول الله كيف رايته قال كالقمر ليلة البدر وقيل كان يوسف اذا سار
في ازقة مصر تلالا وجهه على الجدران كما يرى نور الشمس من الماء عليها وقيل كان يشبه ادم يوم خلقه ربه هذا القول هو الذي اتفقوا عليه وعندي
انه يحمل وجها اخر وهو انهن اذا اكبرنه راين عليه نور النبوة وسنا الرسالة وانوار الخضوع والاخبات وشاهدن فيه نهاية الهيبة الملكية وهي عدم
الالتفات الى المطعوم والمنكوح وعدم الاعداد لهن وكان الجمال العظيم مقرونا بتلك الهيبة والهيبة فتعجبن من تلك الحالة فلاجرم اكبرنه وعظمنه ووقع
الرعب والمهابة في قلوبهن وعندي ان حمل الاية على هذا الوجه الاول اولى فان قيل فاذا كان الامر كذلك فكيف ينطبق على هذا التاويل قولها فذلكن الذي
لمتنني فيه وكيف تصير هذه الحالة عذرا لها في قوة الفسق وافراط المحبة قلنا قد تقرر ان الممنوع متبوع فكانها قالت له مع هذا الخلق العجيب هذه
السيرة الملكية الطاهرة المطهرة لحسنه يوجب الحب الشديد وسيرته الملكية توجب الياس عن الوصول اليه فلهذا السبب وقعت في الحيرة والحسرة
والارق والقلق وهذا الوجه في تاويل الاية احسن **المسئلة الثالثة** قرا ابو عمرو حاشا لله باثبات الالف بعد الشين وهي رواية الاصمعي

عن نافع وهو الاصل كانه من المحاشاة وهي التنحية والتبعيد والباقون بحذف الالف للتخفيف وكثرة دورها على الالسن
واتباعها للمصحف وحاشى كلمة تفيد معنى التنزيه والمعنى هاهنا تنزيه الله من العجز حيث قدر على خلق جميل مثله واما
قوله حاش لله ما علمنا عليه من سوء فالتعجب من قدرته على خلق عفيف مثله **المسئلة الرابعة** قوله ما هذا بشرا ان
هذا الا ملك كريم وفيه وجهان الاول وهو المشهور ان المقصود منه اثبات الحسن العظيم له قالوا لانه تعالى ركز في الطباع ان لا حي
احسن من الملك كما ركز فيها ان لا حي اقبح من الشيطان فكذلك فانه تعالى قال في صفة جهنم طلعها كانه رؤس الشياطين وذلك لما ذكرنا
انه تقرر في الطباع ان احسن الاشياء هو الملك فلما ارادت النسوة المبالغة في وصف يوسف عليه السلام بالحسن لا جرم شبهته بالملك الوجه
الثاني وهو ان الاقرب عندي ان المشهور عند الجمهور ان الملائكة مطهرون عن بواعث الشهوة وحوادث الغضب ونوازع الوهم والخيال
فطعامهم توحيد الله وشرابهم الثناء على الله ثم ان النسوة لما رأين يوسف لم يلتفت اليهن البتة ورأين عليه هيبة النبوة وهيبة الرسالة وهيبة
الرسالة قلن انا ما رأينا فيه اثرا من الشهوة ولا شيئا من البشرية ولا صفة من الانسانية فهذا قد يظهر عن جميع الصفات المعدودة في البشر
فهو قد ترقى عن حد الانسانية ودخل في الملكية فان قالوا فان كان المراد ما ذكرتم فكيف يتمهد عن تلك المراة عند النسوة
فالجواب قد سبق **المسئلة الخامسة** القائلون بان الملك افضل من البشر احتجوا بهذه الاية فقالوا لا شك انهن انما ذكرت
هذا الكلام في معرض تعظيم يوسف عليه السلام فوجب ان يكون اخراجها من البشرية وادخالها في الملكية سببا لتعظيم شانه واعلاء مرتبته
وانما يكون الامر كذلك لما كان الملك اعلا حالا من البشرية ثم نقول لا يخلو اما ان يكون المقصود بيان كمال حاله في الحسن الذي هو الخلق الظاهر
او كمال حاله في الحسن الذي هو الخلق الباطن والاول باطل لوجهين الاول انهم وصفوه بكونه كريما وانما يكون كريما بسبب الاخلاق الباطنة
لا بسبب الخلقة الظاهرة والثاني انا نعلم بالضرورة ان وجه الانسان لا يشبه وجوه الملائكة البتة اما كونه بعيدا عن الشهوة والغضب
معرضا عن اللذات فهو امر مشترك فيه بين الانسان الكامل وبين الملائكة اذا ثبت هذا فنقول تشبيه الانسان بالملك في الامر الذي حصلت
المشابهة فيه على سبيل الحقيقة اولى من تشبيهه بالملك فيما لم تحصل المشابهة فيه البتة فثبت ان تشبيه يوسف بالملك في هذه الاية
انما وقع في الخلق الباطن لا في الصورة الظاهرة وثبت انه متى كان الامر كذلك وجب ان يكون الملك اعلا حالا من الانسان في هذه الفضائل
فثبت ان الملك افضل **المسئلة السادسة** لغة اهل الحجاز اعمال ما عمل ليس فيما ورد قوله ما هذا بشرا ومنها قوله
ما هن امهاتهم ومن قرا على لغة بني تميم قرا هذا ما هذا بشر وهي قراءة ابن مسعود وقرئ ما هذا بشري اي ما هو بعبد مملوك للبشر ان هذا
الا بشري ونقول هذا لك بشرا والقراءة المعتبرة هي الاولى لموافقتها المصحف ولمقابلة بشر بملك **قوله تعالى**
قالت فذلكن الذي لمتنني فيه ولقد راودته عن نفسه فاستعصم ولئن لم يفعل ما امره ليسجنن وليكونا من الصاغرين
اعلم ان النسوة لما قلن في امراة العزيز قد شغفها حبا انا لنراها في ضلال مبين عظم ذلك عليها فجمعتهن فلما رأينه اكبرنه وقطعن ايديهن فعند
ذلك ذكرت انهن باللوم احق لانهن بنظرة واحدة لحقهن اعظم مما نالها مع انه طال كونه عندها فان قيل لم قال فذلكن مع ان يوسف
كان حاضرا والجواب عنه من وجوه الاول قال ابن الانباري اشارت بصيغة ذلك الى يوسف بعد انصرافه من المجلس والثاني وهو
الذي ذكره صاحب الكشاف وهو احسن ما قيل فيه ان النسوة كن يقلن انها عشقت عبدها الكنعاني فلما رأينه وقعن في تلك الدهشة قالت
هذا الذي رأيتموه هو ذلك العبد الكنعاني الذي لمتنني فيه يعني انكن لم تتصورنه بحق صورته لتركتن هذه الملامة واعلم انها
اظهرت عذرها عند النسوة في شدة محبتها له كشفت عن حقيقة الحال فقال ولقد راودته عن نفسه فاستعصم واعلم ان هذا
تصريح بانه عليه السلام كان بريا عن تلك التهمة وعن السدي انه قال فاستعصم بعد حل السراويل وما ادري ما الذي حمله على الحاق هذه
الزيادة الفاسدة والباطلة بنص الكتاب ثم قالت ولئن لم يفعل ما امره ليسجنن وليكونا من الصاغرين والمراد ان يوسف عليه السلام ان لم يوافقها
على مرادها لوقع في السجن وفي الصغار ومعلوم ان التوعد بالصغار له تاثير عظيم في حق من كان رفيع النفس عظيم القدر مثل يوسف عليه
السلام وقوله وليكونا من الصاغرين كان حمزة والكسائي يقفان على وليكونن بالالف وكذلك قوله لنسفعا **قوله تعالى**
قال رب السجن احب الي مما يدعونني اليه والا تصرف عني كيدهن اصب اليهن واكن من الجاهلين اعلم ان المراة قالت ولئن لم يفعل
ما امره ليسجنن وليكونا من الصاغرين وسائر النسوة سمعن هذا التهديد فالظاهر انهن اجتمعن على يوسف عليه السلام بانواع الوسوسة احدها
ان زليخا كانت في غاية الحسن والثاني انها كانت ذات مال وثروة وكانت على عزم ان تبذل الكل ليوسف بتقدير ان يساعدها على مطلوبها
الثالث ان النسوة اجتمعن عليه وكل واحدة منهن كانت ترغب وتخوف بطريق اخر ومكر النساء في هذا الباب شديد جدا والرابع انه عليه
السلام كان خائفا من شرها ومن اقدامها على قتله واهلاكه فاجتمع في حق يوسف جميع جهات التخويف على مخالفتها فخاف عليه السلام ان تؤثر
هذه الاسباب الكثيرة فيه واعلم ان القوة البشرية والطاقة الانسانية لا تبقى بحصول هذه العصمة القوية فعند هذا التجا الى الله تعالى وقال
رب السجن احب الي مما يدعونني اليه وقرئ السجن بالفتح على المصدر وفيه سؤالان السؤال الاول السجن في غاية المكروهية وما دعوته
اليه في غاية المطلوبية فكيف قال المشقة احب الي من اللذة والجواب ان تلك اللذة كانت تستعقبه الاما عظيمة وهي الذم في الدنيا والعقاب
في الاخرة وذلك المكروه وهو اختيار السجن كان يستعقب سعادات عظيمة وهي المدح في الدنيا والثواب الدائم في الاخرة فلهذا السبب كان السجن

النبوة

احب اليه مما دعوته اليه. السؤال الثاني ان حبسهم له معصية كما ان الزنا معصية فكيف يجوز ان يجب السجن مع انه معصية والجواب
تقدير الكلام انه اذا كان لا بد من الزام احد الامرين اعني الزنا والسجن فهذا اولى لانه متى وجب الزام احد قسمين كل واحد منهما شر فاحقه
اولاهما بالتحمل ثم قال والا تصرف عني كيدهن اصب اليهن واكن من الجاهلين اصب اليهن يقال صبا الى اللهو يصبو صبوا اذا مال احتج
اصحابنا بهذه الاية على ان الانسان لا ينصرف عن المعصية الا اذا صرفه الله تعالى عنها قالوا لان هذه الاية تدل على انه تعالى ان لم
يصرفه عن ذلك القبيح وقع فيه وتقديره ان القدرة والداعي الى الفعل والترك ان استويا امتنع الفعل لان الفعل رجحان لاحد الطرفين جمع
بين النقيضين وهو محال وان حصل الرجحان في احد الطرفين فذلك الرجحان ليس من العبد والا لذهبنا الراتب الى غير النهاية بل هو من الله تعالى
فالصرف عبارة عن جعله مرجوحا صار ممتنع الوقوع لان الوقوع رجحان فلو وقع حال المرجوحية لحصل الرجحان حال حصول المرجوحية وهذا يقتضي
حصول الجمع بين النقيضين وهو محال فثبت بهذا ان انصراف العبد عن القبيح ليس الا من الله تعالى وتوجهه الى الطاعة ليس الا من الله تعالى
ويمكن تقرير هذا الكلام من وجه اخر وهو انه كان قد حصل في حق يوسف جميع الاسباب المرغبة في تلك المعصية وهو الانتفاع بالمال والجاه
والتمتع بالمطعوم والمنكوح وحصل في الاعراض عنها جميع الاسباب المنفرة ومتى كان الامر كذلك فقد قويت الدواعي في الفعل وضعفت الدواعي
في الترك فطلب من الله سبحانه ان يحدث في قلبه انواعا من الدواعي المعارضة المنافية لدواعي المعصية فلو لم يحصل هذا المعارض لحصل الرجحان
للوقوع في المعصية خاليا عما يعارضه وذلك يوجب وقوع الفعل وهو المراد من قوله اصب اليهن واكن من الجاهلين **قوله تعالى**
ثم بدا لهم من بعد ما راوا الايات الى قوله من المحسنين في الاية مسائل **المسئلة الاولى** اعلم ان زوج المراة قد ظهر له براءة
يوسف فلا جرم لم يتعرض له واحتالت المراة بعد ذلك بجميع الحيل حتى حمل يوسف على موافقتها في مرادها فلم يلتفت يوسف اليها فلما ايست عنه
احتالت في طريق اخر وقالت لزوجها هذا العبد العبراني فضحني في الناس يقول لهم اني راودته عن نفسه وانا لا اقدر على اظهار عذري فاما ان
تاذن لي فاخرج واعتذر واما ان تحبسه كما حبسني فعند ذلك وقع في قلب العزيز ان الاصلح حبسه حتى يسقط الناس ذكر هذا الحديث وحتى تقل
الفضيحة فهذا هو المراد من قوله ثم بدا لهم من بعد ما راوا الايات ليسجننه حتى حين لان البدا عبارة عن تغير الراي عما كان عليه في
الاول والمراد من الايات براءته من قد القميص من دبر وخمش الوجه والزام الحكم اياها قوله انه من كيدكن ان كيدكن عظيم وذكرنا انه
ظهرت هناك انواع اخر من الايات بلغت مبلغ القطع ولكن القوم سكتوا عنها سعيا في اخفاء الفضيحة **المسئلة الثانية** قوله
ثم بدا لهم فعل وله فاعل وفاعله في هذا الموضع قوله ليسجننه فهذا هو الكلام بمقتضى اسناد الفعل الى فعل اخر لان النحويين اتفقوا على
ان اسناد الفعل الى الفعل لا يجوز فاذا قلت خرج ضرب لم يفد البتة فعند هذا قالوا تقدير الكلام ثم بدا لهم سجنه الا انه اقيم هذا الفعل
مقام ذلك الاسم واقول الذوق يشعر بان جعل الفعل مخبرا عنه لا يجوز وليس لاحد ان الفعل خبر فجعل الخبر مخبرا عنه لا يجوز فعلمنا ان
كون الشيء خبرا لا ينافي كونه مخبرا عنه بل نقول في هذا الباب شكوك احدها انا اذا قلنا ضرب فالفعل صار مخبرا عنه فان قالوا المخبر
عنه هو هذه الصيغة اسم فنقول فعلى هذا التقدير يلزم ان يكون المخبر عنه بانه فعل اسم لا فعل وذلك كاذب باطل بل نقول المخبر عنه
بانه فعل ان كان فعلا فقد ثبت ان الفعل يصح الاخبار عنه وان كان اسما معناه فاخبرنا عن الاسم بانه فعل ومعلوم انه باطل وفي هذا الباب
مباحث عميقة ذكرناها في كتب المعقولات **المسئلة الثالثة** قال اهل اللغة الحين وقت من الزمان غير محدود على القصير منه
والطويل قال ابن عباس رضي الله عنهما يريد ان انقطاع المقال وما شاع في المدينة من الفاحشة ثم قيل الحين هاهنا خمس سنين وقيل بل سبع
سنين وقال مقاتل بن سليمان حبس يوسف اثنا عشر سنة والصحيح ان هذه المقادير غير معلومة وانما القدر المعلوم انه بقي محبوسا مدة طويلة
لقوله تعالى وادكر بعد امة اما قوله ودخل معه السجن فتيان قيل هما غلامان كانا للملك الاكبر بمصر احدهما صاحب طعامه والاخر صاحب
شرابه رفع اليه ان صاحب الطعام يريد ان يسمه فظن ان الاخر يساعده عليه فامر بحبسهما ففي الاية سؤالات. السؤال الاول كيف عرف انه
عليه السلام عارف بالتعبير. الجواب لعله عليه السلام سالهما عن خبرهما وعمهما فذكرا انا راينا في المنام هذه الرؤيا يحتمل انهما راياه وقد اظهر
معرفته بالامور منها تعبير الرؤيا فعنده ذكرا له ذلك. السؤال الثاني كيف عرف انهما كانا عبدين للملك. والجواب لقوله تعالى فيسقي
ربه خمرا اي مولاه ولقوله اذكرني عند ربك. السؤال الثالث كيف عرف ان احدهما صاحب شراب والاخر صاحب طعامه والجواب
رؤيا كل واحد منهما تناسب حرفته لان احدهما راى انه يعصر الخمر والاخر كان يحمل فوق راسه خبزا. السؤال الرابع كيف وقعت رؤية المنام والجواب
فيه قولان الاول ان يوسف عليه السلام لما دخل السجن قال لاهله اني اعبر الاحلام فقال احد الفتيين هلم فلنختبر هذا العبد العبراني برؤيا فسالاه
من ان يكونا رايا شيئا قال مجاهد كانا قد راينا حين ادخلا السجن رؤيا فاتيا يوسف عليه السلام وسالاه عنها فقال الساقي ايها العالم اني رايت كاني
في بستان واذا باصل حلة حسنة فيها ثلاثة اغصان عليها ثلاثة عناقيد من عنب فجنيتها وكان كاس الملك بيدي فعصرتها فيه وسقيت الملك
فشربه فذلك قوله اني اراني اعصر خمرا وقال صاحب الطعام اني رايت كان فوق راسي ثلاث سلال فيها خبز والوان الاطعمة واذا سباع الطير تنهش
منه فذلك قوله تعالى وقال الاخر اني اراني احمل فوق راسي خبزا تاكل الطير منه. السؤال الخامس كيف عرف يوسف ان المراد من قوله اني اراني اعصر
خمرا رؤيا المنام. الجواب لوجوه الاول انه لو لم يقصد النوم كان ذكر قوله اعصر يغنيه عن ذكر ذنوبه اراني والثاني دل عليه قوله بيننا بتاويله
السؤال السادس كيف يعقل عصر الخمر الجواب فيه ثلاثة اقوال احدها ان يكون المعنى اعصر عنبا اي العنب الذي يكون عصره خمرا فحذف

المضاف والثاني ان العرب تسمي الشي باسم ما يؤول اليه اذا انكشف المعنى ولم يلتبس يقولون فلان يطبخ دبسا وهو يطبخ عصيرا والثالث
قال ابو صالح ازد عمان يسمون العنب الخمر فوقعت هذه اللفظة الى اهل مكة فنطقوا بها قال الضحاك نزل القران بالسنة جميع العرب. السوال
السابع ما معنى التاويل في قوله نبئنا بتاويله الجواب تاويل الشي مما يرجع اليه وهو الذي يؤول اليه اخر ذلك الامر. السوال الثامن ما المراد
من قوله انا نراك من المحسنين الجواب من وجوه الاول معناه انا نراك تؤثر الاحسان وتاتي مكارم الاخلاق في جميع الافعال قيل انه كان يعود
مرضاهم ويونس حزينهم فقالوا انك من المحسنين في حق الشركاء والاصحاب وقيل انه كان شديد المواظبة على الطاعات من الصوم والصلاة فقالوا
انك من المحسنين في امر الدين ومن كان كذلك فانه يوثق بما يقوله في تعيين الرويا وفي ساير الامور وقيل المراد انا نريك من المحسنين في علم
التعبير وذلك لانه متى عبر لم يخط كما قال وعلمتني من تاويل الاحاديث. السوال التاسع ما حقيقة علم التعبير الجواب القران والبرهان
يدلان على صحته اما القران فهو هذه الايات واما البرهان فهو انه قد ثبت انه سبحانه خلق جوهر النفس الناطقة بحيث يمكنها
الصعود الى عالم الافلاك ومطالعة اللوح المحفوظ والمانع لها من ذلك اشتغالها بتدبير البدن ومع وقت النوم يقل هذا التشاغل
فيقوى على هذه المطالعة فاذا وقعت الروح على حالة من الاحوال تركت اثار مخصوصة مناسبة لذلك الادراك الروحاني الى عالم
الخيال فالمعبر يستدل بتلك الاثار الخيالية على تلك الادراكات العقلية فهذا كلام مجمل وتفصيله مذكور في الكتب العقلية
والشريعة موكدة له عن النبي عليه السلام انه قال الرويا ثلاثة رويا ما يحدث به الرجل نفسه ورويا تحدث من الشيطان وهذا تقسيم
صحيح في العلوم العقلية وقال عليه السلام رويا الرجل الصالح جزء من ستة واربعين جزءا من النبوة **قوله تعالى**
قال لا ياتيكما طعام الى قوله ولكن اكثر الناس لا يشكرون في الاية مسايل **المسئلة الاولى** اعلم ان المذكور في هذه
الاية ليس بجواب لها سالا عنه فلا بد هاهنا من بيان الوجه الذي لاجله عدل عن ذكر الجواب الى هذا الكلام والعلماء ذكروا فيه وجوها
الاول انه لما كان جواب احد السايلين انه يصلب ولا شك انه متى سمع ذلك عظم حزنه وتشتد نفرته عن سماع هذا الكلام فراى ان الصلاح
ان يقدم قبل ذلك ما يوثر معه بعلمه وكلامه حتى اذا جاء بها من بعد ذلك خرج جوابه عن ان يكون سببا لهم وعداوة **الثاني** لعله
عليه السلام اراد ان يبين ان درجته في العلم اعلا واعظم مما اعتقدوا فيه وذلك لانهم طلبوا منه علم التعبير ولا شك ان هذا العلم مبني
على الظن والتخمين فبين لهما انه يمكنه الاخبار عن الغيوب على سبيل القطع واليقين مع عجز كل الخلق عنه واذا كان الامر كذلك فبان
يكون فايقا على كل الناس في علم التعبير واصلا فيه الى ما لم يصل غيره. والثالث قال السدي لا ياتيكما طعام ترزقانه في النوم الا نبأتكما
بتاويله. الرابع لعله عليه السلام لما علم انهما اعتقدا فيه وقبلا قوله فاورد عليهم ما دل على كونه رسولا من عند الله فان الاشتغال باصلاح
مهمات الدين اولى من الاشتغال بمهمات الدنيا. والخامس لعله عليه السلام لما علم ان ذلك الرجل سيصلب اجتهد في ان يدخله في
الاسلام حتى لا يموت على الكفر ولا يستوجب العقاب الشديد وليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة. والسادس قوله لا ياتيكما
طعام ترزقانه الا نبأتكما بتاويله محمول على اليقظة والمعنى انه لا ياتيكما طعام الا اخبرتكما اي طعام هو واي لون هو وكم هو وكيف تكون
عاقبته ان اكله الانسان فهو يفيد الصحة والسقم وفيه وجه اخر قيل كان الملك اذا اراد قتل انسان صنع له طعاما معلوما فارسله الى
اليه فقال يوسف لا ياتيكما طعام الا اخبرتكما ان فيه سما ام لا هذا هو المراد من قوله لا ياتيكما الا نبأتكما بتاويله وحاصله راجع الى انه ادعى
الاخبار عن الغيب وهو يجري مجرى قول عيسى عليه السلام وانبئكم بما تاكلون وما تدخرون في بيوتكم فالوجوه الثلاثة الاول التقدير كونه فايقا
في علم التعبير والوجوه الثلاثة الاخرة لتقدير كونه نبيا صادقا من عند الله تعالى مع انه لم يتقدم ادعاه للنبوة قلنا انه وان لم يذكر ذلك
لكن يعلم انه لا بد وان يقال انه كان قد ذكره وايضا ففي قوله ذلكما مما علمني ربي وفي قوله واتبعت ملة اباي ما يدل على ذلك. ثم قال
تعالى ذلكما مما علمني ربي وفي قوله واتبعت ملة اباي ما يدل على ذلك. ثم قال تعالى ذلكما مما علمني ربي اي لست اخبركما على جهة الكهانة والنجوم وانما
اخبرتكما بوحي من الله وعلم حصل بتعليم الله. ثم قال اني تركت ملة قوم لا يومنون بالله وهم بالاخرة هم كافرون فيه مسايل **المسئلة الاولى**
لقايل ان يقول قوله اني تركت ملة قوم لا يومنون بالله يوهم انه عليه السلام كان في هذه الملة فنقول جوابه من وجوه الاول ان الترك عبارة عن عدم
التعرض للشي وليس من شرطه ان يكون قد كان خايضا فيه. والثاني هو الاصح ان يقال انه عليه السلام كان عبدا لهم بحسب زعمهم واعتقادهم
الفاسد ولعله قبل ذلك كان لا يظهر التوحيد والايمان خوفا منهم على سبيل التقية ثم انه اظهره في هذا الوقت فكان هذا جاريا مجرى ترك ملة
اوليك الكفرة بحسب الظاهر **المسئلة الثانية** تكرير لفظ هم في قوله وهم بالاخرة هم كافرون لبيان اختصاصهم بالكفر ولعل ان انكارهم
للمعاد كان اشد من انكارهم للمبدا فلاجل مبالغتهم في انكار المعاد كرر هذا اللفظ للتاكيد. واعلم ان قوله اني تركت ملة قوم لا يومنون بالله اشارة
الى علم المبدا وقوله وهم بالاخرة هم كافرون اشارة الى علم المعاد ومن تامل في القران المجيد وتفكر في كيفية دعوة الانبياء علم ان المقصود من ارسال
الرسل وانزال الكتب صرف الخلق الى الاقرار بالتوحيد وبالمبدا والمعاد وان ما وراء ذلك عبث. ثم قال تعالى واتبعت ملة اباي ابرهيم واسحاق ويعقوب
وفيه سوالات السوال الاول ما الفايدة في ذكر هذا الكلام الجواب انه عليه السلام لما ادعى النبوة وتحدى بالمعجزة وهو علم الغيب قرن به كونه من اهل
بيت النبوة وان اباه وجده وجد ابيه كانوا انبياء الله ورسله فان الانسان متى ادعى حرمة ابيه وجده لم يستبعد ذلك منه وايضا فكما ان درجة ابرهيم
عليه السلام واسحق ويعقوب كان امرا مشهورا في الدنيا فاذا ظهر انه ولدهم عظموه ونظروا اليه بعين الاجلال فكان انقيادهم له اتم واثر قلوبهم

بكلامه اكمل ۔ السوال الثاني لما كان نبيا فكيف قال اني اتبعت ملة اباي والنبي لا وان يكون مختصا بشريعة نفسه قلنا لعل مراده التوحيد
الذي لا يتغير وايضا لعله كان رسولا من عند الله الا انه كان على شريعة ابرهيم عليه السلام ۔ السوال الثالث لم قال ما كان لنا ان نشرك بالله
من شي وحال كل المكلفين كذلك والجواب ليس المراد بقوله ما كان لنا انه حرم ذلك عليهم بل المراد انه تعالى طهر اباه عن الكفر ونظيره قوله ما كان
لله ان يتخذ من ولد ۔ السوال الرابع ما الفايدة في قوله من شي الجواب ان اصناف الشرك كثيرة فمنهم من يعبد الاصنام ومنهم من يعبد الكواكب
ومنهم من يعبد العقل والنفس والطبيعة فقوله ما كان لنا ان نشرك بالله من شي رد على كل هولاء الطوايف والفرق وارشاد الى الدين الحق هو انه
لا موجد الا الله ولا خالق الا الله ولا رازق الا هو ثم قال ذلك من فضل الله علينا وعلى الناس وفيه مسايل **المسئلة الاولى** انه قال
ما كان لنا ان نشرك بالله من شي ثم قال ذلك من فضل الله فقوله ذلك اشارة الى ما تقدم من عدم الاشراك وحصول الايمان من الله ثم بين
ان الامر كذلك في حقه بعينه وفي حق الناس ثم بين ان اكثر الناس لا يشكرون ويجب ان يكون المراد انهم يشكرون الله على نعمة الايمان حكي ان احدا
من اهل السنة دخل على بشر بن المعتمر وقال هل نشكر الله على الايمان ام لا فان قلت لا فقد خالفت الاجماع وان شكرته فكيف نشكره على ما ليس
فعلا له فقال بشر انا نشكره على انه تعالى اعطانا القدرة والعقل والالة فيجب علينا ان نشكره على اعطاء القدرة والالة فاما ان نشكره على
الايمان مع ان الايمان ليس فعلا له فذلك باطل وصعب الكلام على بشر فدخل عليهم ثمامة بن الاشرس وقال انا لا نشكر الله على الايمان بل الله
يشكرنا عليه كما قال فاولئك كان سعيهم مشكورا فقال بشر لما صعب الكلام سهل واعلم ان الذي الزمه ثمامة باطل بنص هذه الاية وذلك لانه
تعالى بين ان عدم الاشراك من فضل الله ثم بين ان اكثر الناس لا يشكرون هذه النعمة وانما ذكره على سبيل الذم هذا على انه يجب على كل مومن ان
يشكر الله على نعمة الايمان وحينئذ تقوى الحجة وتكمل الدلالة قال القاضي قوله ذلك ان جعلناه اشارة الى التمسك بالتوحيد فهو من فضل الله تعالى
لانه انما حصل بالطاعة وتسهيله ويحتمل ان يكون اشارة الى النبوة والجواب ان ذلك اشارة الى المذكور السابق وذاك هو ان ترك الاشراك
من فضل الله تعالى والقاضي يصرفه الى الالطاف والتسهيل فكان هذا تركا للظاهر واما صرفه الى النبوة فبعيد لان اللفظ الدال على الاشارة يجب
صرفه الى اقرب المذكورات وهو هاهنا عدم الاشراك **قوله تعالى** يا صاحبي السجن ءارباب الى
قوله ولكن اكثر الناس لا يشكرون في الاية مسايل **المسئلة الاولى** يا صاحبي السجن يحتمل انه لما حصلت مرافقتهما في السجن
مدة قليلة اضيفا اليه واذا كانت المرافقة القليلة كافية في كونه صاحبا فمن عرف الله واحبه طول عمره اولى بان يبقى عليه اسم المومن العارف المحب
المسئلة الثانية اعلم انه عليه السلام لما ادعى النبوة في الاية الاولى فكان اثبات النبوة مبنيا على اثبات الالهيات لا جرم شرع في هذه
الاية في تقرير الالهيات ولما كان اكثر الخلق مقرين بوجود الاله العالم القادر وانما الشان في انهم يتخذون اصناما على صورة الارواح الفلكية
ويعبدونها ويتوقعون حصول النفع والضر منها لا جرم كان سعي اكثر الانبيا في المنع في عبادة الاوثان فكان الامر على هذا القانون في زمان
يوسف عليه السلام فلهذا السبب شرع هاهنا في ذكر ما يدل على فساد القول بعبادة الاصنام انواعا من الدلايل والحجج ۔ الاولى قوله
ءارباب متفرقون خير ام الله الواحد القهار وتقرير هذه الحجة ان نقول ان الله تعالى بين ان كثرة الالهة توجب الخلل والفساد في هذا العالم
وهو قوله لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا فكثرة الالهة توجب الفساد والخلل وكون الاله واحدا يقتضي حصول النظام وحسن الترتيب فلما قرر
هذا في ساير الايات قال هاهنا ءارباب متفرقون خير ام الله الواحد القهار والمراد منه الاستفهام على سبيل الانكار والحجة الثانية ان هذه
الاصنام معمولة لا عاملة ومقهورة لا قاهرة فان الانسان اذا اراد كسرها وابطالها قدر عليها فهي مقهورة لا تاثير لها ولا يتوقع حصول منفعة
ولا مضرة من جهتها والاله العالم فعال قهار يقدر على ايصال الخيرات ودفع الشرور والافات فكان المراد ان عبادة الالهة المقهورة الذليلة خير
ام الله الواحد القهار فقوله ءارباب اشارة الى الكثرة فجعل في مقابلته كونه تعالى واحدا وقوله متفرقون اشارة الى كونها مقهورة عاجزة وجعل في
مقابلته كونه تعالى قهارا فبهذا الطريق الذي شرحناه اشتملت هذه الاية على هذين النوعين الظاهرين ۔ والحجة الثالثة كونه تعالى واحدا يوجب
عبادته لانه لو كان ثانيا لم نعلم من الذي خلقنا ورزقنا ودفع الشرور والافات عنا فيقع الشك في انا نعبد هذا ام ذاك وفيه اشارة الى ما يدل
على فساد القول بعبادة الاوثان وذلك لان بتقدير ان يحصل المساعدة على كونها نافعة ضارة الا انها كثيرة فحينئذ لا نعلم ان من نفعنا ودفع الضرر
عنا حصل من هذا الصنم او من ذلك الاخر او حصل لمشاركتهما ومعاونتهما وحينئذ يقع الشك في ان المستحق للعبادة هو هذا ام ذاك اما اذا
كان المعبود واحدا ارتفع هذا الشك وحصل اليقين في انه لا مستحق للعبادة الا هو ولا معبود للمخلوقات والكاينات الا هو فهذا ايضا وجه لطيف
مستنبط من هذه الاية ۔ الحجة الرابعة ان بتقدير ان يساعد على ان هذه الاصنام تنفع وتضر على ما يقوله اصحاب الطلسمات الا انه لا نزاع انها تنفع
في اوقات مخصوصة وبحسب انا مخصوصة والاله تعالى قادر على جميع المقدورات فهو قهار على الاطلاق نافذ المشية والقدرة في كل الممكنات على الاطلاق
فكان الاشتغال بعبادته اولى ۔ الحجة الخامسة وهي شريفة عالية وذلك لان شرط القهار ان لا يقهره احد وان يكون هو قهارا لكل ما سواه وهذا
يقتضي ان يكون الاله واجب الوجود لذاته اذ لو كان ممكنا لكان مقهورا لا قاهرا لكل ما سواه فالاله لا يكون قهارا الا اذا كان واجبا لذاته وكان واحدا
واذا كان المعبود يجب ان يكون كذلك فهذا يقتضي ان يكون الاله شيا غير الكواكب وغير النور والظلمة وغير العقل والنفس فاما من تمسك بالكواكب
وهي ارباب متفرقون وهي ليست موصوفة بانها قهار وكذا القول في الطبايع والارواح والعقول والنفوس فهذا الطرف الواحد كاف في اثبات هذا
التوحيد المطلق وانه مقام عال فهذا مجموع الدلايل المستنبطة من هذه الاية بقي فيها سوالان ۔ السوال الاول سماها اربابا وليست كذلك والجواب

لاعتقادهم فيها انها كذلك وايضا الكلام خرج على سبيل الفرض والتقدير والمعنى انها ان كانت اربابا فهي خير ام الله الواحد القهار
السوال الثاني هل يجوز التفاضل بين الاصنام وبين الله تعالى حتى يقال انها خير ام الله الواحد القهار الجواب انه خرج على سبيل الفرض
المعنى لو سلمنا انه حصل منها ما يوجب الخير فهي خير ام الله الواحد القهار ثم قال ما تعبدون من دونه الا اسما سميتموها انتم واباؤكم ما
انزل الله بها من سلطان وفيه سوال وهو انه تعالى قال فيما قبل هذه الاية ءارباب متفرقون خير ام الله الواحد القهار وذلك يدل على
وجود هذه المسميات ثم قال عقيب تلك الاية ما تعبدون من دونه الا اسما سميتموها وهذا يدل على ان المسمى غير حاصل وبينهما تناقض
الجواب ان الذات موجودة حاصلة الا ان المسمى بالاله غير حاصل وبيانه من وجهين الاول ان ذوات الاصنام وان كانت موجودة الا انها غير
موصوفة بصفات الالهية واذا كان كذلك كان الشي الذي هو مسمى بالاله غير حاصل وبيانه من وجهين الاول ان ذوات الاصنام وان كانت
موجودة الا انها غير موصوفة بصفات الالهية واذا كان كذلك كان الشي الذي هو مسمى بالاله في الحقيقة غير موجود ولا حاصل الثاني
يروى ان عبدة الاوثان مشبهة فاعتقدوا ان الاله هو النور الاعظم وان الملايكة انوار صغيرة ووضعوا على صورة تلك الانوار هذه الاوثان
ومعبودهم في الحقيقة هو تلك الانوار السماوية وهذا قول المشبهة فانهم تصوروا جسما كبيرا مستقرا على العرش ويعبدونه وهذا المستحيل
غير موجود البتة فصح انهم لا يعبدون الا مجرد الاسما واعلم ان جماعة ممن يعبدون الاصنام قالوا نحن لا نقول ان هذه الاصنام الهة للعالم بمعنى انها
هي التي خلقت العالم الا انا نطلق عليها اسم الاله ونعبدها ونعظمها لاعتقادنا ان الله امرنا بذلك وما انزل في حصول هذه التسمية حجة ولا
برهانا ولا دليلا ولا سلطانا وليس لغير الله حكم واجب القبول ولا امر واجب الالزام بل الحكم والامر والتكليف ليس الا له ثم انه امر ان لا تعبدوا
الا اياه وذلك لان العبادة نهاية التعظيم والاجلال فلا يليق الا بمن حصل منه نهاية الانعام وهو الاله تعالى لان منه الخلق والاحيا والعقل والرزق
والهداية ونعم الله كثيرة وجهات احسانه الى الخلق غير متناهية ثم انه تعالى لما بين هذه الاشيا قال ولكن اكثر الناس لا يعلمون وتفسيره ان اكثر الخلق
يسندون حدوث الحوادث الارضية الى الاتصالات الفلكية والمناسبات الكوكبية لاجل انه تقرر في العقول ان الحادث لا بد له من سبب فاذا
راوا ان تغيير احوال الشمس في ارباع الفلك ربطوا الفصول الاربعة بحركة الشمس ثم لما شاهدوا ان احوال النبات والحيوان مختلفة بحسب اختلاف
الفصول الاربعة بحركة الشمس ربطوا حدوث النبات وتغيير احوال الحيوان باختلاف الفصول الاربعة فبهذا الطريق غلب على طباع اكثر الخلق ان
المدبر لحدوث الحوادث في هذا العالم هو الشمس والقمر وساير الكواكب ثم انه تعالى اذا وفق انسانا حتى يرى في هذه الدرجة عرف انها في
ذواتها وصفاتها مفتقرة الى موجد ومبدع قاهر قادر عليم فذلك الشخص يكون في غاية القدرة فلهذا قال ولكن اكثر الناس لا يعلمون

قوله تعالى يا صاحبي السجن اما احدكما فيسقي ربه خمرا واما الاخر فيصلب فتاكل الطير من راسه قضي
الامر الذي فيه تستفتيان اعلم انه عليه السلام لما قرر التوحيد والنبوة عاد الى الجواب عن السوال الذي ذكراه والمعنى ظاهر وذلك لان الساقي
لما قص رؤياه على يوسف وقد ذكرنا كيف قص عليه قال له يوسف ما احسن ما رايت اما حسن الحبلة فهو حسن حالك واما الاغصان الثلاثة فثلاثة
ايام يوجه اليك الملك عند انقضايهن فيردك الى عملك فتصير كما كنت بل احسن وقال للخباز لما قص عليه بيس ما رايت السلال الثلاث ثلاثة ايام
يوجه اليك الملك عند انقضايهن فيصلبك وتاكل الطير من راسك ثم نقل في التفسير انهما قالا ما راينا شيا فقال قضي الامر الذي فيه تستفتيان
انهما وضعا هذا الكلام ليختبرا علمه بالتعبير مع انهما ما رايا شيا وقيل انهما لما كرها ذلك الجواب قالا ما راينا شيا فان قيل هذا الجواب الذي
ذكره يوسف عليه السلام ذكر بنا على الوحي من قبل الله تعالى او بنايه على علم التعبير والاول باطل لان ابن عباس رضي الله عنه نقل انما ذكره على سبيل
التعبير وايضا قال تعالى وقال للذي ظن انه ناج منهما ولو كان ذلك التعبير مبني على الوحي لكان الحاصل منه القطع واليقين لا الظن والتخمين والثاني
ايضا باطل لان التعبير مبني على الظن والحسبان والقضا هو الالزام الجزم والحكم اليه فكيف بني الجزم والقطع على الظن والحسبان الجواب
لا يبعد ان يقال انهما لما سالاه عن ذلك المنام صدقا فيه او كذبا فان الله تعالى اوحى اليه ان عاقبة كل واحد منهما يكون على الوجه
المخصوص فلما نزل الوحي بذلك الغيب عند ذلك السوال وقع في الظن انه ذكره على سبيل التعبير ولا يبعد ايضا ان يقال انه بنى
ذلك الجواب على علم التعبير وقوله قضي الامر الذي فيه تستفتيان ما عبر به ان الذي ذكره واقع لا محالة بل عنى به ان حكمه في تعبير ما
سالاه عنه ذاك الذي ذكره **قوله تعالى** وقال للذي ظن انه ناج الى قوله بضع سنين فيه
مسايل **المسئلة الاولى** اختلفوا في ان الموصوف بالظن هو يوسف او الناجي فعلى الاول كان المعنى وقال الرجل الذي ظن
يوسف عليه السلام كونه ناجيا وعلى هذا القول ففيه وجهان الاول ان يحمل هذا الظن على العلم واليقين وهذا اذا قلنا بانه عليه السلام
انما ذكر ذلك التعبير بنا على الوحي قال هذا القايل ورود لفظ الظن بمعنى اليقين كثيرا في القران قال تعالى الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم
وقال اني ظننت اني ملاق حسابيه والثاني ان يحمل هذا الظن على حقيقة الظن وهذا اذا قلنا انه عليه السلام ذكر ذلك التعبير لا بنا على
الوحي بل على الاصول المذكورة في ذلك العلم وهي لا تفيد الا الظن والحسبان والقول الثاني ان هذا الظن صفة الناجي فان الرجلين السايلين ما
كانا مومنين بنبوة يوسف ورسالته ولكنهما كانا حسني الاعتقاد فيه فكان في حقهما لا يفيد الا مجرد الظن **المسئلة الثانية**
قال يوسف عليه السلام لذلك الرجل الذي حكم بانه يخرج من الحبس ويرجع الى خدمة الملك اذكرني عند ربك اي عند الملك والمعنى اذكره
عنده اني مظلوم من جهة اخوته لما اخرجوه وباعوه ثم انه مظلوم في هذه الواقعة التي لاجلها حبس فهذا هو المراد من الذكر ثم قال تعالى فانساه

الشيطان ذكر ربه وفيه قولان الاول انه راجع الى يوسف عليه السلام والمعنى ان الشيطان انسى يوسف ان يذكر عند ربه وعلى هذا القول
ففيه وجهان احدهما انه تمسك بغير الله كان مستدركا عليه وتقديره من وجوه الاول ان مصلحته كانت ان لا يرجع في تلك الواقعة الى احد
من المخلوقين وان لا يعرض حاجته على سوى الله وان يقتدي بجده ابرهيم عليه السلام فانه حين وضع في المنجنيق ليرمى الى النار جاءه جبريل عليه
السلام وقال هل من حاجة فقال اما اليك فلا فلما رجع يوسف الى المخلوق لاجرم وصف الله تعالى ذلك بان الشيطان انساه ذلك
التفويض وذلك التوحيد ودعاه الى عرض الحاجة الى المخلوقين كما وصفه بذلك ذكر انه بقي لذلك السبب بضع سنين في السجن والمعنى انه
لما عدل عن الانقطاع الى ربه الى هذا المخلوق عوقب بان لبث في السجن بضع سنين وحاصل الامر ان رجوع يوسف الى المخلوق صار سببا
لامرين احدهما انه صار سببا لاستيلاء الشيطان عليه حتى انساه ذكر ربه الثاني انه صار سببا لبقاء المحنة على مدة طويلة الوجه
الثاني ان يوسف عليه السلام قال في ابطال عبادة الاوثان ءارباب متفرقون خير ام الله الواحد القهار ثم انه هاهنا اثبت ربا
غيره حيث قال اذكرني عند ربك ومعاذ الله ان يقال انه حكم عليه بكونه ربا بمعنى كونه الها بل حكم عليه بالربوبية كما يقال رب الدار
ورب الثوب الا ان اطلاق لفظ الرب عليه بحسب الظاهر يناقض نفي الارباب الوجه الثالث انه قال في تلك الاية ما كان لنا ان
نشرك بالله من شيء وذلك نفي الشرك على الاطلاق وتفويض الامور بالكلية الى الله تعالى فهاهنا الرجوع الى غير الله كالمنافي لذلك التوحيد
واعلم ان الاستعانة بالناس في دفع الظلم جائز في الشريعة الا ان حسنات الابرار سيئات المقربين فهذا وان كان جائزا لعامة الخلق الا ان
الاولى بالصديقين ان يقطعوا نظرهم عن الاسباب بالكلية وان لا يشتغلوا الا بمسبب الاسباب الوجه الثاني في تاويل الاية ان يقال
هب انه تمسك بغير الله وطلب من ذلك الساقي ان يشرح حاله عند ذلك الملك الا انه كان من الواجب عليه ان لا يخلي ذلك الكلام من ذكر الله
مثل ان يقول ان قدر الله او يقول ان قدر الله فلما اخلاه عن هذا الذكر وقع هذا الاستدراك القول الثاني ان يقال ان قوله
فانساه الشيطان ذكر ربه راجع الى الناجي والمعنى ان الشيطان انسى ذلك الفتى ان يذكر يوسف للملك حتى طال الامر فلبث في السجن بضع
سنين لهذا السبب ومن الناس من قال القول الاول اولى لما روي عنه عليه السلام قال يرحم الله يوسف لو لم يقل اذكرني عند ربك ما لبث في
السجن وعن قتادة ان يوسف عليه السلام عوقب بسبب رجوعه الى غير الله وعن ابرهيم التيمي انه لما انتهى الى باب السجن قال له صاحبه ما
حاجتك قال ان تذكرني عند رب سوى الرب قال يوسف وعن مالك قال يوسف للساقي اذكرني عند ربك قيل يا يوسف اتخذت من
دوني وكيلا لاطيلن حبسك فبكى يوسف وقال طول البلاء انساني ذكر المولى فقلت هذه الكلمة قول لاخوتي قال مصنف الكتاب فخر الدين
الرازي رحمه الله والذي جربته من اول عمري الى اخره ان الانسان كلما عول في امر من الامور على غير الله صار ذلك سبيلا الى البلاء والمحنة
والشدة والرزية واذا عول العبد على الله ولم يرجع الى احد من الخلق حصل ذلك المطلوب على احسن الوجوه فهذه التجربة قد استمرت لي من
اول عمري الى هذا الوقت الذي بلغت فيه الى السابع والخمسين فعند هذا استقر قلبي على انه لا مصلحة للانسان في التعويل على شيء سوى فضل
الله تعالى والاحسان اليه ومن الناس من رجح القول الثاني لان صرف وسوسة الشيطان الى ذلك الرجل اولى من صرفها الى يوسف الصديق
ولان الاستعانة بالعباد في التخلص من الظلم جائزة واعلم ان الحق هو القول الاول وما ذكره هذا القائل تمسك بظاهر الشريعة وما قرره
القائل الاول تمسك باسرار الحقيقة ومكارم الشريعة ومن كان له ذوق في مقام العبودية وشرب من مشرب التوحيد عرف ان الامر كما ذكرنا
وايضا ففي لفظ الاية ما يدل على ان هذا القول ضعيف لانه لو كان المراد ذلك لقال فانساه الشيطان ذكر ربه **المسئلة الثالثة**
الاستعانة بغير الله في دفع الظلم جائز في الشريعة لا انكار عليه الا انه لما بان ذلك مستدركا من المحققين المتوغلين في بحار العبودية
لاجرم صار يوسف عليه السلام مواخذا به وعند هذا يقول الذي يصير مواخذا بهذا القدر لان يصير مواخذا بالاقدام على طلب
الزنا ومكافاة الاحسان بالاساءة اولى فلما راينا الله تعالى واخذه بهذا القدر ولم يواخذه في تلك القضية البتة وما عابه بل
ذكره باعظم وجوه المدح والثناء علمنا انه عليه السلام كان مبرا مما نسبه الجهال والحشوية اليه **المسئلة الرابعة**
الشيطان يمكنه القاء الوسوسة واما النسيان فلا لانه عبارة عن ازالة العلم عن القلب والشيطان لا قدرة له عليه والا لكان قد ازال
معرفة الله تعالى من قلب بني ادم وجوابه انه يمكنه من حيث انه يوسوس ووسوسته تدعوا الى سائر الاعمال واشتغال الانسان بسائر
الاعمال يمنعه عن استحضار ذلك العلم وتلك المعرفة **المسئلة الخامسة** قوله فلبث في السجن بضع سنين وفيه بحثان
الاول بحسب اللغة قال الزجاج اشتقاقه من بضعت بمعنى قطعت ومعناه القطعة من العدد قال الفراء ولا يذكر البضع الا من عشرة
او عشرين الى التسعين وذلك يقتضي ان يكون مخصوصا ما بين الثلاثة الى التسعة وقال هكذا رايت العرب يقولون بضع وما به وروى
الشعبي ان النبي عليه السلام قال لاصحابه كم البضع قالوا ما دون العشرة واتفق الاكثرون على ان المراد هاهنا ببضع سنين سبع سنين
قالوا وان يوسف عليه السلام حين قال لذلك الرجل اذكرني عند ربك كان قد بقي في السجن خمس سنين ثم بقي بعد ذلك سبع سنين قال
ابن عباس رضي الله عنه لما تضرع يوسف عليه السلام الى ذلك الرجل كان قد اقترب وقت خروجه فلما ذكر لبث في السجن بضع سنين بعد سبع
سنين وروى ابن الحسن روى قوله صلوات الله عليه رحم الله يوسف لولا الكلمة التي قالها لما لبث في السجن هذه المدة الطويلة ثم بكى حين
وقال نخشى اذا نزل بنا امر تضرعنا الى الناس **قوله تعالى** وقال الملك اني ارى سبع بقرات سمن

قوله بتأويل الاحلام بعالمين اعلم انه تعالى اذا اراد شيأ هيأ اسبابه والمادة فانه لما اراد يوسف عليه السلام راي ملك مصر في النوم سبع بقرات سمان من نهر يابس وسبع بقرات عجاف فابتلعت العجاف السمان ورأى سبع سنبلات خضر قد انعقد حبها وسبعا اخر يابسات فالتوت اليابسات على الخضر حتى غلبن عليها لجمع الكثرة وذكرهما لهم وهو المراد من قوله يا ايها الملا افتوني برؤياي فقال القوم هذه الرؤيا مختلطة فلا نقدر على تأويلها وتعبيرها فهذا ظاهر وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قال الليث العجف ذهاب السمن والعسل عجف يعجف والذكر اعجف والانثى عجفاء والجمع عجاف في الذكران والاناث ويبين بها كلام العرب افعل وفعلاء جمعا على فعال غير اعجف وعجاف وهي شاذة حملوها على لفظ سمان فقالوا سمان وعجاف لانهما نقيضان ومن بابهم حمل النظير على النظير والنقيض على النقيض واللام في للرؤيا يعبرون على قول البصريين زيادة لتقدم المفعول على الفعل وقال صاحب الكشاف يجوز ان يكون خبر كان كالمتروك كان ثلاثا لهذا الامر اذا كان مستغلا به محكما منه ويعبرون خبرا احر ادحال ويقال عبرت الرؤيا اعبرها عبارة وعبرتها تعبيرا اذا فسرتها وحكى الازهري ان هذا ماخوذ من العبر وهو جانب النهر ومعنى عبرت النهر والطريق قطعته الى الجانب الاخر فقيل لعابر الرؤيا عابر لانه يتامل جانبي الرؤيا متفكرا في اطرافها وينتقل من احد الطرفين الى الاخر والاضغاث جمع الضغث والضغث هو الحزمة من انواع النبت والحشيش بشرط ان يكون مما قام على ساق وانشد قال تعالى وخذ بيدك ضغثا اذا عرفت هذا فنقول الرؤيا ان كانت مخلوطة من اشياء غير متجانسة بالضغث مناسبة كانت شبيهة بالضغث من العجز وذلك لان الملك لما راآه قلق واضطرب لبيد لانه شاهد ان الناقص الضعيف استولى على الكامل القوي فشهد بنظره بان هذا للبين يجيء وانه نوع من انواع الشر الا انه ما عرف كيفية الحال فيه والنبي اذا صار معلوما من وجه وبقي مجهولا من وجه اخر عظم شوق الناس الى تكميل تلك المعرفة وقويت الرغبة في اتمام الناقص لاسيما اذا كان الانسان عظيم الشان واسع المملكة وكان ذلك النبي والاعلى الشر من بعض الوجوه فبهذا الطريق قوي الله داعية ذلك الملك في تحصيل العلم بتعبير هذه الرؤيا انه تعالى اخبر المفسرين الذين حضروا عند ذلك الملك من جواب هذه المسئلة وعماه عليهم ليصير ذلك سببا لخلاص يوسف عليه السلام من تلك المحنة واعلم ان القوم ما نفوا عن انفسهم كونهم عالمين بعلم التعبير بل قالوا ان علم التعبير على تمامه مما تكون الرؤيا مستنقة منطقه فيسهل الاستدلال من الامور المتخيلة الى الخواطر العقلية الروحانية ومنه ما يكون مختلطا مضطربا ولا يكون فيها ترتيب معلوم وهو المسمى بالاضغاث والقوم قالوا ان رؤيا الملك من قسم الاضغاث ثم اخبروا انهم غير عالمين بتعبير هذا القسم وكانهم قالوا هذه الرؤيا مختلطة من اشياء كثيرة وما كان كذلك فنحن لا نهتدي اليها ولا نجتلط عقلنا بها وفيه ايهام ان الكامل في هذا العلم والمتحير فيه قد يهتدي اليها فعدل عن تلك المقالة

قوله تعالى وقال الذي نجا منهما واذكر بعد امة قرئ بعد حين وذلك لان البين انما يحصل عند الاجتماع لا بامر الكثير كان الامة انما تحصل عند اجتماع الجم العظيم فالبين كانه امة من الايام والساعات. والثاني قرأ الاشهب العقيلي بعد امة بكسر الهمزة والامة النعمة. قال عدي. ثم بعد الفلاح والملك والامة وارتهم هناك القبور. والمعنى بعد ما انكم عليه بالنجاة. الثالث قرئ بعد امة اي بعد نسيان يقال امة امرها اذا نسي امانية بضم الميم ذكره ابو عبيدة بسكون الميم وحاصل الكلام انه اما ان يكون المراد واذكر بعد امة اي بعد وجدان النعمة عند ذلك الملك او المراد واذكر بعد النسيان فان قيل قوله واذكر بعد امة بدل على ان الناسي هو الشرابي وانتم تقولون ان الناسي هو يوسف عليه السلام قلنا قال الانباري اذكر بمعنى ذكر واخبر وهذا البدل على سبيل النسيان فلعل الساقي لما لم يذكر للملك حرفا من ان يكون ذلك اذكارا للذنب الذي من اجله حبسه فترك للشر ويجمل ايضا ان يقال حصل النسيان ليوسف عليه السلام وحصل ايضا لذلك الشرابي واما قوله فارسلون خطاب للملك والجمع او الملك وحده على سبيل التعظيم اما قوله يوسف ايها الصديق ففيه محذوف والتقدير فارسل واتاه وقال ايا الصديق والصديق هو المبالغ في الصدق وصفه بذلك الصفة لانه لم يجرب عليه كذبا وقيل لانه صدق بتعبير رؤياه وهذا بدل على ان من اراد ان يتعلم من رجل شيأ فانه يجب عليه ان يعظمه وان يخاطبه بالفاظ مشعرة بالاجلال ثم انه لما اداه السؤال بعين اللفظ الذي ذكره الملك وتمم ما فعل فان تعبير الرؤيا قد تختلف بسبب اختلاف اللفظ كما هو مذكور في ذكر العلم فقوله لعلي ارجع الى الناس لعلهم يعلمون فضلك وعلمك وانما قال لعلي ارجع الى الناس يعني لك لانه راى عجز سائر المعبرين عن جواب هذه المسئلة فخاف ان يعجز هو ايضا فلهذا السبب قال لعلي ارجع الى الناس لعلهم يعلمون

قوله تعالى قال تزرعون سبع سنين دانبا الى قوله وفيه يعصرون اعلم انه عليه السلام ذكر تعبير تلك الرؤيا فقال تزرعون وهو جزم بمعنى الامر كقوله وللمطلقات يتربصن والوالدات يرضعن وانما يخرج الخبر بمعنى الامر ويخرج الامر في صورة الخبر للمبالغة في الايجاب فيجعل كانه وجد فيخبر عنه والدليل على كونه في معنى الامر قوله فذروه في سنبله وقوله دابا قال اصل اللغة الدأب استمرار على عادة واحد وهو دأب بفعل كذا اذا استمر بسبب فعله ولذلك دأب بدأب دابا اي زراعة مستمرة في هذه السنين قال ابو علي الفارسي

الاكثرون في داب الاسكان ولعل الفتحة لغة فيكون كسمع وسمع ونهر ونهر قال الزجاج وانتصب دابا على معنى يدابون دابا وقيل انه مصدر وضع
في موضع الحال تقديره تزرعون دابين فما حصدتم فذروه في سنبله الا قليلا مما تاكلون كلما اردتم اكله فدوسوه ودعوا الباقي في
سنبله حتى لا يفسد ولا يقع السوس فيه لان ابقاء الحبة في سنبلها يوجب بقاؤها على الصلاح ثم ياتي من بعد ذلك سبع شداد اي سبع
سنين مجدبات والشداد الصعاب التي تشتد على الناس ياكلن ما قدمتم لهن وهذا مجاز فان السنة لا تاكل فيجعل اكل اهل تلك السنين
مسندا الى السنين وقوله الا قليلا مما تحصنون الاحصان الاحراز وهو القاء الشيء في الحرز يقال احصنه احصانا اذا جعله في حرز والمراد الا
قليلا مما تحرزون وكلها الفاظ ابن عباس رضي الله عنهما وقوله ثم ياتي من بعد ذلك عام فيه يغاث الناس قال المفسرون السبعة
المتقدمة سنو الخصب وكثرة النعم والسبعة الباقية سنو القحط والقلة معلومة من الرؤيا فاما حال هذه السنة مما حصل في ذلك
المنام شيء يدل عليه بل حصل ذلك من الوحي وكانه عليه السلام ذكر انه يحصل بعد السبعة المخصبة والسنة المجدبة سنة مباركة كثيرة
الخير والنعم وعن قتادة زاده الله علم سنة فان قيل لما كانت العجاف سبعة ذكر ذلك على ان السنين المجدبة لا تزيد على هذا العدد ومن المعلوم
ان الحاصل بعد انقضاء القحط هو الخصب وكان هذا ايضا من مدلولات المنام فلم قلتم انه حصل بالوحي والالهام قلنا ان تبدل القحط
بالخصب معلوم من المنام اما تفصيل الحال فيه وهو قوله فيه يغاث الناس وفيه يعصرون لا يعلم الا بالوحي قال ابن السكيت غاث الله
البلاد يغيثها غيثا اذا نزل بها الغيث وقد غيثت الارض تغاث وقوله يغاث الناس معناه يمطرون ويجوز ان يكون من قولهم اغاثه الله اذا
انقذه من كرب او غم ومعناه ينقذ الناس فيه من كرب الجدب وقوله وفيه يعصرون السمسم دهنا والعنب خمرا والزيتون زيتا وهذا
يدل على ذهاب الجدب وحصول الخصب والخير وقيل معناه يمطرون من اعصرت السحابة اذا عصرت بالمطر ومنه قوله وانزلنا من المعصرات
ماء ثجاجا **قوله تعالى** وقال الملك ائتوني به الى قوله وان الله لا يهدي كيد الخائنين اعلم
انه لما رجع الشرابي الى الملك وعرض عليه التعبير الذي ذكره يوسف عليه السلام استحسنه الملك فقال ائتوني به وهذا يدل على فضيلة العلم
فانه سبحانه جعل علمه سببا لخلاصه من المحنة الدنيوية فكيف لا يكون العلم سببا للخلاص من المحن الاخروية فعاد الشرابي الى يوسف
قال اجب الملك فابى يوسف عليه السلام ان يخرج من السجن الا بعد ان ينكشف امره تزول التهمة بالكلية عنه وعن النبي عليه السلام قال
عجبت من يوسف وكرمه وصبره والله يغفر له حين سئل عن البقرات العجاف والسمان ولو كنت مكانه ما اخبرتهم حتى اشترطت ان يخرجوني
ولقد عجبت حين اتاه الرسول فقال ارجع الى ربك ولو كنت مكانه وكنت في السجن ما لبثت لاسرعت الاجابة وبادرتهم الباب ولما امعنت
العذر ان كان لحليما ذا اناة • واعلم ان الذي فعله يوسف من الصبر والتوقف الى تفحص الملك عن حاله هو اللائق بالحزم والعقل
وبيانه من وجوه الاول انه لو خرج في الحال فربما كان يبقى في قلب الملك من تلك التهمة اثر فلما التمس من الملك ان يتفحص عن حال تلك
الواقعة ودل ذلك على براءته من تلك التهمة فبعد خروجه لا يقدر احد ان يلطخه بتلك الرذيلة وان يتوسل بها الى الطعن فيه • الثاني
ان الانسان الذي بقي في السجن اثني عشر سنة اذا طلب الملك وامر باخراجه الظاهر انه يتبادر الى الخروج بحيث لم يخرج عرف منه كونه في نهاية
العقل والصبر والثبات وذلك يصير سببا لان يعتقد فيه بالبراءة عن جميع انواع التهم ولئن حكم بان كل ما قيل فيه كان كذبا وبهتانا • الثالث
ان التماسه من الملك ان يتفحص حاله من تلك النسوة يدل ايضا على شدة طهارته اذ لو كان مكفرا بوجه ما لما كان يجزيه ان يذكر ما سبق الرابع
انه قال للشرابي اذكرني عند ربك فبقي بسبب هذه الكلمة في السجن بضع سنين وها هنا طلب الملك فلم يلتفت اليه ولم يقم لطلبه وزنا واشتغل باظهار
براءته عن التهمة ولعله كان غرضه عليه السلام من ذلك ان لا يبقى في قلبه التفات الى رد الملك وقبوله وكان هذا العمل جاريا مجرى التلافي لما
صدر عنه من التوسل اليه في قوله اذكرني عند ربك ليظهر ايضا هذا المعنى لذلك الشرابي فانه هو الذي كان واسطة في الحالتين معا • اما
قوله فاسئله ما بال النسوة اللاتي قطعن ايديهن فيه مسئلتان **المسئلة الاولى** قرا ابن كثير والكسائي فسله بغير همز والباقون
بالهمز وهما لغتان **المسئلة الثانية** ان هذه الاية فيها انواع من اللطائف اولها ان معنى الاية فسل الملك ان يسال ما شان
تلك النسوة وحالهن ليعلم براءتي عن تلك التهمة الا انه اقتصر على ارسال الملك عن تلك الواقعة لئلا يشتمل اللفظ على ما يجري مجرى امر الملك بعمل او
فعل وثانيها انه لم يذكر سيدته مع انها هي التي سعت في القائه في السجن الطويل اقتصر على ذكر سائر النسوة وثالثها ان الظاهر ان اولئك النسوة
نسبته الى عمل قبيح وفعل شنيع عند الملك فاقتصر يوسف عليه السلام على مجرد قوله ما بال النسوة اللاتي قطعن ايديهن وما شكا منهن على سبيل
التعبير والتفصيل ثم قال يوسف عليه السلام بعد ذلك ان ربي بكيدهن عليم وفي المراد من قوله ان ربي وجهان الاول انه هو الله تعالى لانه
تعالى هو العالم بخفيات الامور الثاني ان المراد به الملك وجعله لنفسه ربا لكونه مربيا له اشارة الى كون ذلك الملك عالما بكيدهن ومكرهن
واعلم ان كيدهن في حقه يحتمل وجوها احدها ان كل واحدة منهن ربما طمعت فيه فلما لم تجد المطلوب اخذت تطعن فيه وتنسب الى القبيح
لعل كل واحدة منهن بالغت في ترغيب يوسف في موافقة سيدتها على مرادها ويوسف علم ان مثل هذه الخيانة في حق السيد المنعم لا يجوز فاشار
بقوله ان ربي بكيدهن عليم الى مبالغتهن في الترغيب في تلك الخيانة وثالثها انه استخرج منهن وجوها من المكر والحيل في تقبيح صورة يوسف عند الملك
عند الملك فكان المراد من هذا اللفظ ذلك ثم انه تعالى عز يوسف عليه السلام لما تبين ذلك الامر امر الملك باحضارهن وقال لهن ما خطبكن اذ راودتن
يوسف عن نفسه وفيه وجهان الاول ان قوله اذ راودتن وان كانت صيغة الجمع فالمراد منها الواحد لقوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد

الشرابي

جمعوا لكم والثاني ان المراد منه خطاب للجماعة ثم اضمار وجهان الاول ان كل واحدة منهن راودت يوسف عن نفسها والثاني
ان كل واحدة منهن راودت لاجل امراة العزيز فالفظ يحتمل كل هذه الوجوه وعند هذا السوال فقل حاشا لله ما علمنا عليه من سوء
وهذا كالتاكيد لما ذكرن في اول الامر براءة يوسف وهو قوله ما هذا بشرا ان هذا الا ملك كريم ٭ واعلم ان امراة العزيز كانت حاضرة وكانت
تعلم ان هذه المناظرات والتخصصات انما وقعت بسببها ولاجلها فكشفت عن الخطا وصرحت بالقول الحق وقالت الان حصحص الحق انا راودته
عن نفسه وانه لمن الصادقين وفيه مسايل المسئلة الاولى هذه شهادة جازمة من تلك المراة بان يوسف صلوات الله عليه
كان مبراء عن كل الذنوب مطهرا عن جميع العيوب وهاهنا دقيقة وهي ان يوسف عليه السلام راعى جانب امراة العزيز حيث قال ما بال
النسوة اللاتي قطعن ايديهن قد ذكرهن ولم يذكر تلك المراة البتة فعرفت المراة انه ترك ذكرها رعاية لحقها وتعظيما لجانبها واخفا الامر عليها
فارادت ان تكافيه على هذا الفعل الحسن ولا جرم ازالت الخطا والوطا واعترفت بان الذنب كله كان من جانبها وان يوسف كان مبراء عن الكل
وروايت في الكتب ان امراة جاءت بزوجها الى القاضي وادعت عليه المهر فامر القاضي بان يكشف عن وجهها حتى يمكن الشهود من اقامة
الشهادة فقال الزوج لا حاجة الى ذلك فاني مقر بصدقها في دعواها فقالت المراة لما اكرمني الى هذا الحد فاشهد وا اني ابرات ذمتك عن
كل حق لي عليك المسئلة الثانية قال اهل اللغة حصحص الحق معناه وضح وانكشف وتمكن في القلوب والنفوس من قولهم حصحص البعير
في بروكه اذا تمكن واستقر بها الارض قال الزجاج اشتقاقه في اللغة من الحصة اي بانت حصة الحق من حصة الباطل المسئلة الثالثة
اختلفوا في ان قوله ذلك ليعلم اني لم اخنه بالغيب كلام من وفيه اقوال الاول وهو ان قول الاكثرين انه قول يوسف عليه السلام قال الفراء وابعد
من وصل كلام انسان بكلام انسان اخر اذا دل الدليل عليه ومثاله قوله تعالى ان الملوك اذا دخلوا قرية افسدوها وجعلوا اعزة اهلها اذلة وهذا
كلام بلقيس ثم انه تعالى قال وكذلك يفعلون وايضا قوله تعالى ربنا انك جامع الناس ليوم لا ريب فيه كلام الداعي ثم قال ان الله لا يخلف الميعاد
بقي بقي هاهنا السوال الاول قوله ذلك اشارة الى الغايب والمراد هاهنا الاشارة الى شيء الحاضر وللجواب اجناعنه في قوله
ذلك الكتاب وقيل ذلك اشارة الى ما فعله من رد الرسول بقول ذلك الذي فعلت من رد رسولي انما كان ليعلم الملك اني لم اخنه والما ذكره
على لفظ الغيبة تعظيما للملك عن الملك والاول انه عليه السلام انما قال ذلك عند عود الرسول اليه لان ذكر هذا الكلام في محضر الملك سوء
ادب السوال الثالث هذه الخيانة وقعت في حق العزيز فكيف قال ذلك ليعلم اني لم اخنه بالغيب والجواب يحتمل المراد وليعلم الملك اني لم
اخن العزيز بالغيبة وقيل انما ذاخان وزيره فقد خانه من بعض الوجوه وقيل ان الكرابي لما رجع الى يوسف عليه السلام وهو في السجن قال ذلك
ليعلم العزيز اني لم اخنه بالغيب ثم ختم الكلام بقوله وان الله لا يهدي كيد الخاينين ولعل المراد منه ما نسبوني اليه والقول الثاني ان قوله ذلك ليعلم
لم اخنه بالغيب كلام امراة العزيز المعنى اني وان اعلنت الذنب عليه عند حضوره لكني ما اعلنت الذنب عليه عند غيبته اني لم افعل فيه
وهو في السجن خلاف الحق ثم انها بالغت في تاكيد هذا القول وقالت ان الله لا يهدي كيد الخاينين اني لما اقدمت على الكيد والمكر لاجرم افتضحت
وانه لما كان مبرءا عن الذنب لاجرم طهره الله عنه قال صاحب هذا القول والذي يدل على صحته ان يوسف عليه السلام ما كان حاضرا
في ذلك المجلس حتى يقال لما ذكرت المراة قولها الان حصحص الحق انا راودته عن نفسه وانه لمن الصادقين فعني بذلك الحالة بقول يوسف ذلك ليعلم
اني لم اخنه بالغيب بل يحتاج فيه ان يرجع الرسول من ذلك المجلس الى السجن ويذكر له ذلك الكلام ثم ان يوسف يعود ايضا ذلك ليعلم اني لم اخنه
بالغيب ومثل هذا الوصل بين الكلامين الاجنبيين ما جا البته في نثر ولا نظم فعلمنا ان هذا من تمام كلام المراة المسئلة الرابعة
هذه الاية دالة على طهارة يوسف عليه السلام من الذنب من وجوه كثيرة الاول ان الملك لما ارسل الى يوسف عليه السلام يطلبه فلو كان
يوسف منهما بفعل قبيح وقد كان صدر منه ذنب وكان لا يحال بحسب العرف والعادة ان يطلب من الملك ان يتفحص عن تلك الواقعة
لانه لما كان قد اقدم على الذنب ثم انه يطلب من الملك ان يتفحص عن تلك الواقعة كان سعيا منه في فضيحة نفسه وفي تحميد العيوب
التي صارت مندرسة مختفية والعاقل لا يفعل ذلك وصيانه وقع الشك لبعضهم في عصمته او في نبوته الا انه لما تبين انه كان عاقلا
والعاقل يمتنع ان يسعى في فضيحة نفسه وفي حمل الامة على انه يبالغ في اظهار عيوبه والثاني ان النسوة شهدن في المرة الاولى بطهارته
وبراءته حيث قلن حاش لله ما هذا بشرا ان هذا الا ملك كريم وفي المرة الثانية حيث قلن حاش لله ما علمنا عليه من سوء والثالث ان
امراة العزيز اقرت في المرة الاولى بطهارته حيث قالت راودته عن نفسه فاستعصم وفي المرة الثانية وفي هذه الاية ٭ واعلم ان هذه الاية
دالة على طهارته من وجوه اولها قولها انا راودته عن نفسه وثانيها قولها انه لمن الصادقين وهو اشارة الى انه صادق في قوله هي راودتني
عن نفسي وثالثها قول يوسف عليه السلام ذلك ليعلم اني لم اخنه بالغيب والمشوبة يذكرون انه لما قال يوسف هذا الكلام قال جبريل عليه
السلام ولا حين هممت وهذا من دواياتهم فليتنه وما صح هذه الرواية في كتاب معتمد بل هم يطعنون بها لهذا الموضع سعيا منهم في تخريب
طاهر القران ورابعها قوله وان الله لا يهدي كيد الخاينين يعني ان صاحب الخيانة لا بد وان يفتضح ولو كث حينا والوحيد ان الكلام
لعله عن هذه الورطة وكل ذلك دال على اني ما كنت من الخاينين وها هنا وجه اخر وهو اقوى من الكل هو ان في هذا الوقت تلك الواقعة صارت
مندرسة وتلك المرتبة صارت منسية فاقدامه على ذلك ليعلم اني لم اخنه بالغيب مع انه خانه باعظم وجوه الخيانة اقدام على اقامة
عظيمة وعلى كذب عظيم من غير ان يحاول به مصلحة يرجع منها والاقدام على مثل هذه الوقاحة من غير قابل اصلا الكلي باحد من العقلا

فكيف يليق اسناده الى سيد العقلاء وقدوة الاصفياء فثبت ان هذه الاية تدل دلالة قاطعة على براءته مما يقوله الجهال والحشوية

قوله تعالى وما ابرئ نفسي الى قوله رحيم في الاية مسايل **المسئلة الاولى** اعلم ان تفسير هذه

يختلف بحسب اختلاف ما قبلها لانا ان قلنا ان قوله ذلك ليعلم اني لم اخنه بالغيب كلام يوسف كان هذا ايضا كذلك ونحن نفسر هذه الاية

على كلا التقديرين اما اذا قلنا ان هذا من كلام يوسف عليه السلام فالحشوية تمسكوا به وقالوا انه عليه السلام لما قال ذلك ليعلم اني لم اخنه

بالغيب ولا حين هممت حللت سراويلك فعند هذا قال يوسف وما ابرئ نفسي ان النفس لامارة بالسوء الا ما رحم ربي ان ربي غفور رحيم للهم

الذي هممت به رحيم اي لو فعلته لبان علي واعلم ان هذا الكلام ضعيف فانا بينا ان الاية المتقدمة برهان قاطع على براءته عن الذنب بقي ان يقال

فما جوابكم عن هذه الاية فنقول فيه وجهان الاول انه عليه السلام لما قال ذلك ليعلم اني لم اخنه بالغيب كان ذلك جاريا مجرى مدح النفس وتزكيتها

وقال تعالى ولا تزكوا انفسكم فاستدرك ذلك على نفسه بقوله وما ابرئ نفسي والمعنى وما ازكي نفسي ان النفس لامارة بالسوء ميالة الى القبائح راغبة

في المعصية والوجه الثاني ان الاية لا تدل البتة على شيء مما ذكروه وذلك لان يوسف عليه السلام لما قال اني لم اخنه بالغيب بين ان ترك الخيانة ما كان

لعدم الرغبة ولعدم ميل النفس والطبيعة لان النفس امارة بالسوء والطبيعة نوافة الى اللذات فبين لهذا الكلام ان ترك ما كان لم يكن لعدم الرغبة

بل لقيام الخوف من الله اما اذا قلنا ان هذا الكلام من بقية كلام المراة ففيه وجهان الاول وجه وما ابرئ نفسي عن مراودته

ومقصودها تصديق يوسف عليه السلام في قوله هي راودتني عن نفسي الثاني انها لما قالت ذلك ليعلم اني لم اخنه بالغيب قال

وما ابرئ نفسي عن الخيانة مطلقا فاني قد خنته حين احلت الذنب عليه وقلت ما جزاء من اراد باهلك سوءا الا ان يسجن او عذاب اليم

واودعته السجن كانها ارادت الاعتذار مما كان فان قيل ايجعل هذا الكلام كلاما ليوسف ام يجعله كلاما للمراة قلنا جعله كلاما ليوسف

مشكل لان قوله قالت امراة العزيز الان حصحص الحق كلام موصول بعضه ببعض الى اخره فالقول بان بعضه كلام المراة والبعض كلام

يوسف مع تخلل الفواصل الكثيرة بين القولين وبين المجلسين بعيد وايضا جعله كلاما للمراة مشكل لان قوله وما ابرئ نفسي ان النفس لامارة

بالسوء الا ما رحم ربي كلام لا يحسن صدوره الا ممن احترز عن المعاصي ثم يذكر هذا الكلام على سبيل كسر النفس وذلك لا يليق بالمراة التي

استقر جهدها في المعصية **المسئلة الثانية** قالوا ما في قوله الا ما رحم ربي بمعنى من والتقدير الا من رحم ربي وما

ومن كل واحد منهما يقام مقام الاخر كقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء وقال ومنهم من يمشي على اربع وقوله الا ما رحم ربي استثناء متصل

او منقطع فيه وجهان الاول انه متصل وفي تقريره وجهان الاول ان يكون قوله الا ما رحم ربي اي الا البعض الذي رحمه ربي بالعصمة كالملائكة

الثاني الا ما رحم ربي اي الا وقت رحمة ربي يعني انها امارة بالسوء في كل وقت الا في وقت العصمة والقول الثاني انه استثناء منقطع اي ولكن

رحمة ربي هي التي تصرف الاساءة لقوله ولا هم ينقذون الا رحمة منا **المسئلة الثالثة** اختلف الحكماء في ان النفس الامارة

بالسوء والمحققون قالوا النفس الانسانية شيء واحد ولها صفات كثيرة واذا مالت الى العالم الالهي كانت نفسا مطمئنة واذا مالت الى الشهوة

والغضب كانت امارة بالسوء وكونها امارة بالسوء يفيد المبالغة والسبب فيه ان النفس من اول حدوثها قد الفت بالمحسوسات والتذت

بها وعشقتها فاما شعورها بعالم المجردات وميلها اليها فذلك لا يحصل الا نادرا في حق الواحد وذلك الواحد فانما يحصل له ذلك التجرد

والانكشاف طول عمره في الاوقات النادرة فلما كان الغالب هو انجذابها الى الجسداني وكان ميلها الى الصعود الى العالم الاعلى نادرا لا جرم

حكم عليها بكونها امارة بالسوء ومن الناس من زعم ان النفس المطمئنة هي النفس العقلية النطقية واما النفس الشهوانية والغضبية فهما مغايرتان

للنفس العقلية والكلام في تحقيق الحق في هذا الباب مذكور في المعقولات **المسئلة الرابعة** تمسك اصحابنا في ان الطاعات

والايمان لا يحصل الا من الله بقوله الا ما رحم ربي قالوا دلت الاية على انصراف النفس من الشر لا يكون الا برحمته ولفظ الاية مشعر بانه متى حصلت

تلك الرحمة حصل ذلك الانصراف فنقول لا يمكن تفسير هذه الرحمة باعطاء العقل والقدرة والالطاف كما قاله القاضي لان كل ذلك مشترك بين الكافر

والمؤمن فوجب تفسيرها بشيء اخر وهو ترجيح داعية الطاعة على داعية المعصية وقد بينا ذلك ايضا بالبرهان القاطع وحينئذ يحصل منه المطلوب

قوله تعالى وقال الملك ايتوني به الى قوله حفيظ عليم في الاية مسايل **المسئلة الاولى**

اختلفوا في هذا الملك فمنهم من قال هو العزيز ومنهم من قال بل هو الريان الذي هو الملك الاكبر وهذا هو الاظهر لوجهين الاول ان قول يوسف

عليه السلام اجعلني على خزائن الارض يدل عليه الثاني ان قوله استخلصه لنفسي يدل على انه قبل ذلك ما كان خالصا له وقد كان يوسف عليه السلام

قبل ذلك خالصا له وقف للعزيز فدل هذا على ان هذا الملك هو الملك الاكبر **المسئلة الثانية** ذكروا ان جبريل عليه السلام

دخل على يوسف وهو في الحبس وقال قل اللهم اجعل لي من عندك فرجا وارزقني من حيث لا احتسب فقبل الله دعاءه واظهر هذا السبب في

تخليصه من السجن وتقرير الكلام ان الملك عظم اعتقاده في يوسف لوجوه احدها انه عظم اعتقاده في علمه في ذلك لانه لما عجز القوم عن

الجواب بقدر هو على الجواب الموافق الذي يشهد العقل بصحته مال الطبع اليه وثانيها انه عظم اعتقاده في صبره وثباته وذلك لانه بعد

ان بقي في السجن سنين لما اذن له في الخروج ما اسرع الى الخروج بل صبر وتوقف وطلب اولا على براءة حاله عن جميع التهم وثالثها انه عظم اعتقاده

في حسن ادبه وذلك لانه اقتصر على قوله ما بال النسوة اللاتي قطعن ايديهن وكان غرضه ذكر امراة العزيز فستر ذكرها وتعرض لامر سائر البشر

مع انه وصل اليه من جهتها انواع عظيمة من البلاء وهذا من الادب العجيب ورابعها براءة حاله عن جميع انواع التهم فان الخصم اقر له

بالطهارة والنزاهة والبراءة عن الحرمة * وخامسها ان الشرابي وصف له جده في الطاعات واجتهاده في الحسنات الى الذين كانوا
في السجن * وسادسها انه بقي نبيا السجن وهذه الامور كل واحد منها يوجب حسن الاعتقاد في الانسان فكيف بمجموعها فهذا السبب حسن
اعتقاد الملك واذا اراد الله شيأ جمع اسبابه وقواها اذا عرفت هذا فنقول لما ظهر للملك هذه الاحوال من يوسف رغب ان يتخذه لنفسه
فقال ايتوني به استخلصه روي ان الرسول قال ليوسف قم الى الملك مستطفا من دون السجن بالباب الطيفه والهيئة الحسنة وكتب على باب
السجن هذه منازل البلوى وقبور الاحيا وشماتة الاعدا وتجربة الاصدقا ولما دخل عليه السلام قال اللهم اني اسألك بخير من جزه واعوذ بعزتك
وقدرتك من شره ثم دخل عليه السلام ودعاله بالعبرانيه والاستخلاص طلب خلوص النبي من شوايب الاشتراك وهذا الملك طلب
ان يكون يوسف له وحده وانه لا يشاركه فيه غيره لان عادة الملوك ان ينفردوا بالاشيا النفيسه الرفيعة فلما علم الملك انه وحيد
زمانه وفريد اقرانه اراد ينفرد به روي ان الملك قال ليوسف ما من شيء الا واحب ان يشركني فيه الا في اهلي واني ان لا آكل معي فقال يوسف
اما تريني ان اكل معك وانا يوسف بن يعقوب بن اسحاق الذبيح بن ابرهيم الخليل عليهم السلام فقال فلما كلمه وقبه قولان احدهما ان المراد
فلما كلم الملك يوسف قالوا الان في مجالس الملوك لا يجلس لاحد ان يبدا بالكلام وانما الذي يبدا به هو الملك والثاني ان المراد فلما كلم يوسف الملك
قيل لما صار يوسف الى الملك فكان نبيا ذلك الوقت ابن ثلاثين سنة له الملك حدثنا شابا قال الشرابي هذا هو الذي علم تاويل الرويا مع ان السحرة
والكهنة ما علموها فقال نعم واقبل يوسف وقال اني احب ان اسمع منك تاويل رويا يي شفاها فاجاب بذلك الجواب شفاها وشهد كلبه بصحة
تعبيره ذلك فقال له الملك انك اليوم لدينا مكين امين فقال اجعلني على خزائن الارض اي على خزائن ارض مصر واضافها الى نفسه لانه
كان ملكا عليها * واعلم ان قوله مكين امين كلمة جامعة لكل ما يحتاج اليه من الفضايل في المناصب
وذلك لانه لابد في كونه مكينا من القدرة والعلم اما القدرة فلانها تحصل التمكين واما العلم فلان كونه متمكنا من افعال الخير لا يحصل الا به اذ لو لم
يكن عالما بما ينبغي وما لا ينبغي لم يكن مكينا بالفعل ويخصص ما لا ينبغي بالترك فيخصص ما ينبغي فثبت ان كونه مكينا لا يحصل الا بالقدرة
والعلم اما كونه مكينا فهو عبارة عن كونه حكيما لا يفعل الفعل لداعي الشهوة وانما يفعله لداعي الحكمة فثبت ان كونه مكينا يدل على كونه قادرا
وعلى كونه عالما بحيث يفعل لداعي الحكمة لا لداعية الشهوة وكل من ذلك فانه لا بعد رغبه نعل الشر والسفه ولهذا اللعين كما حاولت
المعتزلة اثبات انه تعالى لا يفعل القبيح قالوا انه تعالى لا يفعل القبيح لانه تعالى عالم بقبح القبيح عالما بكونه غنيا عنه وكل من كان كذلك لا
يفعل القبيح قالوا وانما يكون غنيا عن القبيح اذا كان قادرا واذا كان متنزها عن ذلك السفه فثبت ان وصفه بكونه مكينا امينا
يفيد مايمكن ذكره في هذا الباب ثم حكى تعالى ان يوسف عليه السلام قال في هذا المقام اجعلني على خزائن الارض اني حفيظ عليم
وفيه مسايل * المسئلة الاولى * قال المفسرون لما عبر يوسف رويا الملك بين يديه قال له الملك ما ترى ايها الصديق قال
ارى ان تزرع في هذه السنين المخصبة زرعا كثيرا وتبني للخزائن وتجمع فيها الطعام فاذا جاءت السنون المجدبة يعني الغلات فتحمل هذا
الطريق مال عظيم فقال الملك من لي بهذا الشغل فقال يوسف اجعلني على خزائن الارض اي على خزائن ارض مصر واضافها الى الملك والمراد
منه المعهود السابق * روي ابن عباس رضي الله عنهما عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في هذه الآية قال رحم الله اخي يوسف لو لم يقل اجعلني على
خزائن الارض لاستعمله من ساعته لكنه لما قال ذلك اخره عنه سنة وانول هذا من العجايب لانه لما تاني عن الخروج من السجن سهل
الله عليه ذلك على احسن الوجوه ولما تسارع في ذكر الالتماس اخر الله تعالى ذلك المطلوب عنه وهذا يدل على ان ترك التعرض والتنحي بالكلية
الى الله اولى * المسئلة الثانية * تقابل ان يقول لم طلب يوسف الامارة والنبي عليه السلام قال لعبد الرحمن بن سمرة لا تسال الامارة
وايضا كيف طلب الامارة من سلطان كافر وايضا لم يعبر منه ولم اظهر الرغبة في طلب الامارة في الحال وايضا طلب الخزائن في اول الامر
مع ان هذا يوهم انه يورث نوع تهمة وايضا كيف جوز من نفسه بقوله اني حفيظ عليم مع انه تعالى يقول فلا تزكوا انفسكم وايضا ما الفايدة في قوله
اني حفيظ عليم وايضا لم ترك الاستثنا في هذا فان الاحسن ان يقول اني حفيظ عليم ان شاء الله بدليل قوله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا
الا ان يشاء الله لهذه الوسوسة لابد من جوابها فنقول الاصل في جواب هذه المسايل ان التعرف في امور الخلق كان واجبا عليه لوجوه الاول انه كان رسولا حقا من الله تعالى الى الخلق والرسول يجب عليه رعاية
مصالح الامة بقدر الامكان والثاني وهو انه عليه السلام علم بالوحي انه سيحصل القحط والضيق الشديد الذي ربما افضى الى هلاك الخلق
العظيم فلعله تعالى امره بان يدبر في ذلك وبانه في طريق لاجله يقل ضرر ذلك القحط والثالث ان السعي في ايصال النفع الى المستحقين ودفع الضرر
عنهم امر مستحسن في العقول واذا ثبت هذا فنقول انه عليه السلام كان مكلفا برعاية مصالح الخلق من هذه الوجوه وما كان يمكنه رعايتها الا
بهذا الطريق وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فكان هذا الطريق واجبا عليه ولما كان واجبا سقط الاسوله بالكلية واما ترك الاستثنا
فقال الواحدي كان ذلك خطيئة اوجبت عقوبة وهي انه تعالى احرعنه حصول ذلك المقصود سنة وانول لعل السبب فيه انه لو ذكر هذا
الاستثنا لاعتقد الملك فيه انه انما ذكره لعلمه بانه لا قدرة له على ضبط هذه المصلحة كما ينبغي فلاجل هذا المعنى ترك الاستثنا واما قوله تعالى
مدح نفسه بجوابه من وجوه الاول لانسلم انه مدح نفسه بجوابه من كل وجه ولكنه بين كونه موصوفا بهاتين الصفتين الشاقتين بما حصل
هذا المطلوب ومن الناس من قال وكان قد غلب على ظنه انه يحتاج الى ذكر هذا الوصف لان الملك وان علم كماله في علوم الدين لكنه ما كان

عالما بانه يفي لهذا الامر ثم نقول هب انه مدح نفسه الا ان مدح النفس انما يكون مذموما اذا قصد الرجل به التطاول والتفاخر والتوصل الى
غير ما يحل فاما على غير هذا الوجه فلا نسلم انه محرم وقوله تعالى فلا تزكوا انفسكم المراد منه تزكية النفس حال ما يعلم كونها غير متزكية والدليل
عليه قوله تعالى بعد هذه الاية هو اعلم بمن اتقى اما اذا كان الانسان عالما بانه صدق وحق فهذا غير ممنوع منه والله اعلم قوله ما الفائدة في وصفه
نفسه بانه حفيظ عليم قلنا انه جاري مجرى ان يقول حفيظ بجميع الوجوه التي منها يمكن تحصيل الرجل المال عليم بالجهات التي تصلح الى تصرف المال
اليها ويقال حفيظ بجميع مصالح الناس عليم بجهات حاجاتهم او يقال حفيظ لوجوه اياديك وكرمك عليم بوجوب مقابلتها بالطاعة والخضوع وهذا
باب واسع يمكن تكثيره لمن اراده **قوله تعالى** وكذلك مكنا ليوسف في الارض الى قوله وكانوا يتقون
فيه مسائل **المسئلة الاولى** اعلم ان يوسف عليه السلام لما التمس من الملك ان يجعله على خزائن الارض لم يحك الله عن الملك انه قال قد فعلت
بل الله سبحانه قال وكذلك مكنا ليوسف في الارض فهاهنا المفسرون قالوا في الكلام محذوف وتقديره قال الملك قد فعلت الا ان تمكين الله له في
الارض يدل على ان الملك قد اجابه الى ما سأل واقول ما قالوه حسن الا ان هاهنا ما هو احسن منه وهو انه اجابة الملك له سبب في عالم الظاهر
واما المؤثر الحقيقي فليس الا انه تعالى امكنه في الارض وذلك لان ذلك الملك كان متمكنا من القبول ومن الرد فنسبة قدرته الى القبول والى الرد
على التساوي امتنع حصول القبول فلا بد وان يترجح القبول على الرد في خاطر ذلك الملك وذلك الترجيح بخلقه الله تعالى واذا خلق الله تعالى ذلك
الترجيح حصل القبول لا محالة فالممكن ليوسف في الارض ليس الا من خلق الله في قلب ذلك الملك مجموع القدرة الداعية الجازمة الذي عند حصولها
يجب الامر فلهذا السبب ترك الله ذكر اجابة الملك واقتصر على ذكر التمكين الالهي لان المؤثر الحقيقي ليس الا هو **المسئلة الثانية** روي ان
الملك ادخل خاتم الملك في اصبعه وقلده بسيفه ووضع له سريرا من ذهب مكللا بالدر والياقوت فقال يوسف عليه السلام اما السرير فاشد به
ملكك اما الخاتم فادبر به امرك واما التاج فليس من لباسي ولا لباس ابائي وجلس على السرير ودانت له القوم وعزل الملك فظفر زوج المراة
المعلومة ومات بعد ذلك وزوجه الملك امراته فلما دخل عليها قال اليس هذا خيرا مما طلبت فوجدها عذراء فولدت له ولدين افرائيم ومنسا وقام
العدل بمصر واحبته الرجال والنساء واسلم على يده الملك وكثير من الناس وباع من اهل مصر في سني القحط الطعام بالدراهم والدنانير في السنة
الاولى ثم بالحلي والجواهر في السنة الثانية ثم بالدواب ثم بالضياع والعقار ثم برقابهم حتى استرقهم فقالوا والله ما راينا ملكا اعظم شانا من
هذا الملك حتى صار كل الخلق عبيدا له فلما سمع ذلك قال اني اشهد الله اني اعتقت اهل مصر عن اخرهم ورددت عليهم املاكهم وكان لا يبيع لاحد من
يطلب الطعام اكثر من حمل لئلا يضيق الطعام على الباقين هكذا رواه صاحب الكشاف والله اعلم بحقيقة الحال **المسئلة الثالثة**
قوله وكذلك الكاف منصوبة بالتمكين وذلك اشارة الى ما تقدم يعني به ومثل ذلك الانعام الذي انعمنا في تقريبنا اياه من قلب الملك وانجائنا
اياه من غمر الحبس مكنا له في الارض وقوله يتبوأ منها حيث يشاء ويتبوأ في موضع نصب على الحال تقديره مكناه متبوأ وقرأ ابن كثير نشاء بالنون
مضافا الى الله والباقون بالياء مضافا الى يوسف واعلم ان قوله يتبوأ منها حيث يشاء يدل على انه صار في الملك بحيث لا يدافعه احد ولا ينازعه
منازع بل صار مستقلا بكل ما شاء واراد ثم بين تعالى ما يؤكد ان ذلك من فضله فقال نصيب برحمتنا من نشاء واعلم انه تعالى ذكر اولا ان ذلك التمكين
من الله لا من احد سواه وهو قوله وكذلك مكنا ليوسف في الارض ثم اكد ذلك ثانيا بقوله نصيب برحمتنا من نشاء وفيه فائدتان الفائدة الاولى
ان هذا يدل على ان الكل من الله قال القاضي تلك المملكة كما لم تتم الا بامور فعلها الله تعالى صارت كانها حصلت من قبله تعالى وجوابه انا ندعي ان
نفس تلك المملكة انما حصلت من قبل الله تعالى لان لفظ القران يدل على قولنا والبرهان القاطع الذي ذكرناه يقوي قولنا فصرف هذا اللفظ
الى المجاز لا سبيل اليه الفائدة الثانية انه اتاه ذلك الملك بمحض مشية الالهية والقدرة النافذة قال القاضي هذه الاية تدل على انه
تعالى يجري نعمه على ما يقتضيه الصلاح قلنا الاية تدل على ان الامور معلقة بالمشية المحضة فاما رعاية قيد الصلاح فامر اعتبر به انت من
نفسك مع ان اللفظ لا يدل عليه ثم قال تعالى ولا نضيع اجر المحسنين وذلك لان اضاعة الاجر اما ان يكون للعجز او للجهل او البخل والكل ممتنع في حق
الله تعالى وكانت الاضاعة ممتنعة واعلم ان هذا شهادة من الله تعالى على ان يوسف عليه السلام كان من المحسنين ولو صدق القول بانه جلس بين
شعبها الاربع لامتنع ان يقال انه كان من المحسنين فهاهنا لزم تكذيب الله في حكمه على يوسف بانه كان من المحسنين وهو عين الكفر ولزم تكذيب
الحشوي فيما رواه وهو عين الايمان والحق ثم قال تعالى ولاجر الاخرة خير للذين امنوا وكانوا يتقون وفيه مسائل **المسئلة الاولى**
في تفسير الاية قولان الاول المراد منه ان يوسف عليه السلام وان كان قد وصل الى المنازل العالية والدرجات الرفيعة في الدنيا الا ان الثواب
الذي اعده الله في الاخرة خير وافضل واكمل وجهات الترجيح قد ذكرناها في هذا الكتاب مرارا واطوارا وحاصل تلك الوجوه ان الخير المطلق
هو الذي يكون نفعا خالصا دائما مقرونا بالتعظيم وكل هذه القيود الاربعة حاصلة في خيرات الاخرة ومفقودة في خيرات الدنيا القول
الثاني ان اقل الخير قد يستعمل لكن احد الخيرين افضل من الاخر كما يقال الجلاب خير من الماء وقد يستعمل لبيان كونه في نفسه خيرا من ان يكون
المراد منه بيان التفضيل كما يقال الثريد خير من الله يعني الثريد خير من الخيرات حصل احسان من الله اذا ثبت هذا فقوله ولاجر الاخرة خير
حملناه على الوجه الاول الثاني لزم ان يقال ان منافع الدنيا ايضا خيرات بل لعله يفيد ان خير الاخرة هو الخير ومما سواه نعمت **المسئلة**
الثانية لا شك ان المراد من قوله ولاجر الاخرة خير للذين امنوا وكانوا يتقون شرح حال يوسف عليه السلام فوجب ان يصدق في حقه انه
من الذين امنوا وكانوا يتقون وهذا تنصيص من الله عز وجل على انه كان في الزمان السابق من المتقين الا ذلك الوقت الذي قال الله فيه ولقد

مُنّ به وهمّ بها فكان هذا شهادة من الله تعالى على انه عليه السلام كان في ذلك الوقت من المتقين وايضا قوله ولا نضيع اجر المحسنين شهادة من الله تعالى على انه عليه السلام من المحسنين وقوله انه من عبادنا المخلصين شهادة من الله على أنه من المخلصين فثبت ان الله تعالى شهد بان يوسف كان من المتقين ومن المحسنين ومن المخلصين والجاهل الطاعن يقول انه كان من المذنبين واسئلك ان من ابطل بقول الله سبحانه مع هذه التاكيدات كان من الاخسرين **المسئلة الثالثة** قال القاضي قوله تعالى ولاجر الاخرة خير للذين امنوا وكانوا يتقون يدل على بطلان قول المرجيه الذين يزعمون ان الثواب يحصل في الاخرة لمن يبقى الكبائر قلنا هذا ضعيف لانا ان حملنا لفظ خير على افعل التفضيل لزم ان يكون الثواب الحاصل للمتقين افضل ولا يلزم ان لا يحصل اجرهم اصلا وان حملناه على الحال يعني الطريق لهذا ايضا يدل على حصول هذا الخير للمتقين ولا يدل على ان غيرهم لا يحصل له هذا الخير **قوله تعالى** وجاء اخوة يوسف فدخلوا عليه الى قوله وانا لفاعلون اعلم انه لما عم القحط في البلاد ووصل ايضا الى البلد التي كان يسكنها يعقوب عليه السلام فصعب الزمان عليهم فقال لبنيه ان بمصر رجلا صالحا يبيع الناس فاذهبوا اليه بدنا فمكم وخذوا الطعام لنا فرجوا اليه وهم عشرة فدخلوا على يوسف عليه السلام وصارت هذه الواقعة كالسبب في اجتماع يوسف مع اخوته وظهور صدق ما اخبر الله تعالى عنه في قوله ليوسف عليه السلام حال ما القوه في الجب لتنبئنهم بامرهم هذا وهم لا يشعرون واخبر تعالى ان يوسف عرفهم وهم ما عرفوه البتة اما انه عرفهم فلانه تعالى كان اخبره في قوله لتنبئنهم بامرهم بانهم يصلون اليه ويدخلون عليه وايضا الرويا التي راها كان دليلا على انهم يصلون اليه فلهذا السبب كان يوسف عليه السلام مترصدا لذلك الامر وكان كل من جاء الى بابه من البلاد البعيدة يتفحص عنهم ويتعرف احوالهم ليعرف ان هؤلاء الواصلين هل هم اخوته ام لا فلما وصل اخوة يوسف الى داره تفحص عن احوالهم تفحصا ظهر له انهم اخوته واما انهم ما عرفوه فلوجوه الاول انه عليه السلام امر حجابه بان يوقفوهم من البعيد وما كان يتكلم معهم الا بالواسطة ومبنى كان الامر كذلك لاجرم لم يعرفوه لاسيما مهابة الملك وشدة الحاجب بوجبان كثرة الخوف وكل ذلك مما يمنع من التامل الطعام الذي عند عجل العرفان والثاني هم الفوجين القوه في الجب كان صغيرا ثم انهم راوه بعد وفور اللحية وتغير الزي والهيئة فانهم راوه جالسا على سرير وعليه ثياب الحرير وفي عنقه طوق من ذهب وعلى راسه تاج من ذهب والقوم ايضا لسوا واقعة يوسف لطول المدة فيقال ان من وقت ما القوه في الجب الى هذا الوقت كان قد بقي اربعون سنة وكل واحد من هذه الاسباب يمنع من حصول المعرفة لاسيما عند اجتماعها والثالث ان حصول العرفان والتذكر لخلق الله تعالى بفعله تعالى ما خلق ذلك العرفان والتذكر في قلوبهم تحقيقا لما اخبره عنه لقوله لتنبئنهم بامرهم هذا وهم لا يشعرون وكان ذلك من معجزات يوسف عليه السلام قال تعالى ولما جهزهم بجهازهم قال الليث جهز القوم تجهيزا اذا تكلفت لهم جهازهم للسفر وكذلك جهاز العروس والميت وهو يحتاج اليه في وجهه قال وسمعنا اهل البصرة يقولون الجهاز بالكسر لغة ليست بجيدة قال المفسرون حمل لكل رجل بعيرا واكرمهم ايضا بالنزول واعظاهم ما احتاجوا اليه في السفر فقال ائتوني بجهازهم ثم بين تعالى انه لما جهزهم قال ايتوني باخ لكم من ابيكم لعلم انه لابد من كلام سابق حتى يصير ذلك الكلام سببا لسوال يوسف عن حال اخيهم وذكروا فيه وجوها الاول وهو احسنها ان عادة يوسف عليه السلام مع الكل ان يعطيه حمل بعير لا يزيد ولا ينقص لاخوته الذين ذكروا انه عليه السلام اعطاهم لعشرة اعدال فاعطاهم لعشرة اعدال فقالوا ان لنا اباشيخا كبيرا واخا اخر بقي معه وذكروا ان اباهم لاجل سنه وشدة حزنه لم يجز ان يذهب اليه كانوا عشرة فاعطاهم لعشرة اعدال وان احاهم بقي بخدمة ابيه ولاجلها ايضا بقي من الطعام فجهز لها ايضا بعيرا ثالثا من الطعام فلما ذكروا ذلك قال يوسف عليه السلام لعلكم جواسيس وما قلتم الا لتدلوا على ان حسابكم لا يزيد من حبة لكم وهذا شيء عجيب لانكم مع حبائكم وعقلكم وادبكم اذا كان محبة ابيكم لذلك الاخ اكثر من محبته لكم دل هذا على ان ذلك المحبوب في الفضل وفي الادب يجب ان يحبوني به حتى اراه لعل هذا السبب يحمل مناسب والوجه الثاني انهم لما دخلوا عليه واعظاهم الطعام قال لهم من انتم قالوا نحن قوم رعاة من اهل الشام اصابنا الجهد فجئنا مادا فقال لعلكم جئتم عيونا قالوا معاذ الله من ذلك قال فلكم اخوة قالوا نعم كنا اثني عشر فهلك منا واحد وبقي واحد مع الاب يتسلى به من ذلك الذي هلك قال فكم انتم قالوا كنا اثني عشر فهلك منا واحد وبقي واحد مع الاب يتسلى به من ذلك الذي هلك وكان اصغر سنا من اخوته وقد جئناك قال فدعوا بعضكم عندي وايتوني باخيكم من ابيكم ليبلغ رسالة ابيكم لعند هذا اقرعوا بينهم فاصابت شمعون وكان احسنهم رايا في يوسف فخلفوه عنده والوجه الثالث لعلهم لما ذكروا لابيهم قال يوسف لم تركتموه وحيدا وربما قالوا اما تركناه وحيدا لانه بقي عنده واحد يقال لهم لو اختصه لنفسه ولم يخصه بهذا المعنى لاجل نقص في جسده فقالوا الابل لاجل انه يحبه اكثر من محبته لسائر الاولاد لعل هذا قال يوسف لما ذكرتم ان اباكم رجل عالم حليم بعيد عن المجازفة ثم انه خصه لمزيد المحبة وجب ان يكون داليا على كمال في الفضل وصفات الكمال مع اني اراكم فضلا عاما حكما فاشتاقت نفسي الى رؤية ذلك الاخ فاتوني به والسبب الثاني يحتمل والله اعلم ثم انه حكى تعالى عنه قال الازهري الترا كالم على فتح التاء اي اوفى الكيل اي المنه ولا انقصه وازيدكم حمل بعير اخر لاجل الخير اي خير المنزلين اي خير المضيفين لانه جبر انزلهم احسن ضيافتهم وقوله هذا الكلام يضعف الوجه الثاني وهو الذي نقلناه عن المفسرين ولو شافههم بذلك الكلام فلا يليق به ان يقول لهم الا ترون اني اوفي الكيل واني خير المنزلين وايضا بعيد من يوسف عليه السلام مع كونه صديقا ان يقول لهم انكم لسارقون وهيون مع انه يعرف براءتهم عن هذه التهمة لان العيسان لا يليق بحال الصديق ثم قال فان لم تاتوني به فلا كيل لكم عندي ولا تقربون وذلك لانهم كانوا في نهاية الحاجة الى تحصيل الطعام وما كان يمكنهم تحصيله الا من عنده فاذا منعهم من الحضور عنده كان ذلك نهاية الزجر والتخويف ثم انهم لما سمعوا

هذا الكلام من يوسف قالوا سنراود عنه اباه وانا لفاعلون اي سنجتهد ونحتال حتى ننزعه من يده وانا لفاعلون هذه المراودة والغرض من
التكرير التاكيد ويحتمل وانا لفاعلون اي نخبك به ويحتمل وانا لفاعلون كلاما معينا في هذا الباب **قوله تعالى**
وقال لفتيته اجعلوا بضاعتهم في رحالهم الى قوله وهو ارحم الراحمين في الاية مسايل **المسئلة الاولى** قرا حمزة
والكسائي وحفص عن عاصم لفتيانه بالالف والنون والباقون لفتيته بالتاء من غير الف وهما لغتان كالصبيان والصبية والاخوان والاخوة
قال ابو علي الفارسي الفتية جمع فتى في العدد القليل والفتيان للكثير فوجه البنا الذي للعدد القليل ان الذين يحيطون ربما يجعلون بضاعتهم
فيه من رحالهم يكونون قليلين لان هذا من باب الاسرار فوجب صونه الا عن العدد القليل ووجه الجمع الكثير فوجب ان يكون الذين يباشرون
ذلك العمل الكثيرين **المسئلة الثانية** اتفق الاكثرون على ان اخوة يوسف ما كانوا عالمين بجعل البضاعة في رحالهم على وجوه الاول
ذلك ومنهم من قال انهم كانوا عارفين به وهو ضعيف لان قوله لعلهم يعرفونها يبطل ذلك ثم اختلفوا في السبب الذي لاجله امر يوسف بوضع بضاعتهم
في رحالهم على وجوه الاول انهم متى فتحوا المتاع فوجدوا بضاعتهم فيه علموا ان ذلك كرم من يوسف وسخا فيبعثهم ذلك على العود اليه والحرص على
معاملته الثاني خاف ان لا يكون عند ابيه غيره لان الزمان كان زمان القحط الثالث راى ان اخذ ثمن الطعام من ابيه واخوته مع شدة
حاجتهم الى الطعام لوم الرابع قال الفرا انهم متى شاهدوا بضاعتهم في رحالهم وقع في قلوبهم انهم وضعوا تلك البضاعة في رحالهم على
سبيل السهو وهم انبيا واولاد الانبيا فرجعوا ليعرفوا السبب فيه او رجعوا ليردوا المال الى مالكه الخامس اراد ان يحسن اليهم على وجه
لا يلحقهم عيب ولا منة السادس مقصوده ان يعرفوا انه لا يطلب ذلك الاخ لاجل الايذا او الظلم ولا لطلب زيادة في الثمن السابع
اراد ان يعرف ابوه انه اكرمهم وطلبه له بعد الاكرام فلا يثقل على ابيه ارسال اخيه الثامن اراد ان يكون ذلك المال معونة لهم على شدة
الزمان وكان يخاف اللصوص من قطع الطريق فوضع تلك الدراهم في رحالهم حتى تبقى مخفية الى ان يصلوا الى ابيهم التاسع اراد ان
يكون يقابل مبالغتهم في الاساة بمبالغته في الاحسان اليهم ثم انه تعالى حكى عنهم انهم لما رجعوا الى ابيهم قالوا يا ابانا منع منا الكيل وفيه
قولان الاول انهم لما طلبوا الطعام لابيهم وللاخ الباقي عنده منعوا منه فقولهم منع منا الكيل اشارة اليه الثاني انه منع الكيل في المستقبل
وهو اشارة الى قول يوسف فان لم تاتوني به فلا كيل لكم عندي والدليل على ان المراد بذلك قوله فارسل معنا اخانا نكتل قرا حمزة والكسائي
يكتل بالياء والباقون بالنون والقراة الثانية تقوي القول الثاني قالوا وانا له لحافظون ضمنوا كونهم حافظين له فلما قالوا ذلك قال
يعقوب عليه السلام هل امنكم عليه الا كما امنتكم على اخيه من قبل والمعنى انكم ذكرتم قبل هذا الكلام في يوسف وضمنتم لي حفظه حيث قلتم
وانا له لحافظون ثم ها هنا ذكرتم هذا اللفظ بعينه فهل يكون ها هنا الا ما كان هناك يعني لما لم يحصل الامان هناك فكذلك لا يحصل ها هنا
ثم قال فالله خير حفظا وهو ارحم الراحمين قرا حمزة والكسائي حافظا له بالالف على التمييز والتفسير على تقدير هو خير لكم حافظا كقولهم
هو خير لهم رجلا ولله دره فارسا وقيل على الحال والباقون حفيظا بغير الالف يعني خيركم حفظا يعني حفظ الله ابن يامين اخير من حفظكم
وقرا الاعمش خير حافظ وقرا ابو هريرة رضي الله عنه خير الحافظين وهو ارحم الراحمين وقيل معناه وثقت بكم في حفظ يوسف فكان ما
كان فالان اتوكل على الله في حفظ ابن يامين فان قيل لم بعثه معهم وقد شاهد ما شاهد قلنا لوجوه احدها انهم كبروا ومالوا الى
الخير والصلاح وثانيها انه كان يشاهد انه ليس بينهم من الحسد والحقد مثل ما كان بينهم وبين يوسف وثالثها ان ضرورة القحط احوجته
الى ذلك ورابعها لعله تعالى اوحى اليه وضمن حفظه وايصاله اليه فان قيل هل يدل قوله فالله خير حافظا على انه اذن في ذهاب ابن يامين
في ذلك الوقت قلنا الاكثرون قالوا يدل عليه في خروجه معهم وقال اخرون لا يدل عليه وفيه وجهان الاول التقدير انه لو اذن في خروجه معهم
لكان في حفظ الله لا في حفظهم انه لما ذكر يوسف قال فالله خير حافظا اي ليوسف لانه كان يعلم انه حي **قوله تعالى**
ولما فتحوا متاعهم الى قوله ذلك كيل يسير اعلم ان المتاع ما يصلح ان يستمتع به وهو عام في كل شي ويجوز ان يراد به ها هنا الطعام الذي
حملوه ويجوز ان يراد به اوعية الطعام ثم قال وجدوا بضاعتهم ردت اليهم واختلف القول في ردت فالاكثرون بضم الرا وقرا علقمة بكسر الرا
قال صاحب الكشاف كسرة الدال المدغمة نقلت الى الرا كما في قوله ما ينبغي وحكى مطرف انهم قالوا في قولنا ضرب ضربه في نقل كسرة الرا فيمن
يسكنها الى الضاد واما قوله ما ينبغي ففي كلمة ما قولان الاول انها للنفي وعلى هذا التقدير ففيه وجوه الاول انهم كانوا قد وصفوا يوسف بالكرم
واللطف وقالوا انا قدمنا على رجل في غاية الكرم انزلنا واكرمنا كرامة لو كان رجلا من ال يعقوب لما فعل ذلك فقولهم ما ينبغي بهذا الوصف الذي
ذكرناه كذبا ولا ذكر شي لم يكن الثاني انه بلغ في الاكرام الى غاية ما وراها شي اخر فانه بعد ان بالغ في اكرامنا امر ببضاعتنا ردت الينا الثالث
المعنى انه رد بضاعتنا الينا فنحن لا ننبغي منك عند رجوعنا اليه بضاعة اخرى فان هذه التي معنا كافية لنا والقول الثاني ان كلمة ما ها هنا
للاستفهام والمعنى لما راوا انه رد اليهم بضاعتهم قالوا ما ننبغي بعد هذا اي اعطانا الطعام ثم رد علينا ثمن الطعام على احسن الوجوه فاي شي
ينبغي وراء ذلك واعلم انا ان حملنا ما على الاستفهام صار التقدير اي شي ينبغي فوق هذا الاكرام ان الرجل رد دراهمنا الينا واذا ذهبنا اليه نميز اهلنا
ونحفظ اخانا ونزداد كيل بعير بسبب حضور اخينا قال الاصمعي يقال ماره يميره ميرا اذا اتاه بقوت اي بطعام وفيه كما يقال ما عنده خير ولا
وقوله ونزداد كيل بعير معناه ان يوسف عليه السلام كان يكيل لكل رجل حمل بعير فاذا حضر اخوه فلا بد ان نزداد ذلك الحمل واما اذا حملنا كلمة
ما على النفي كان المعنى لا ننبغي شيا اخر هذه بضاعتنا ردت الينا فهي كافية لثمن الطعام في الذهاب الثاني ونفعل كذا وكذا واما قوله ذلك كيل

يسير فنفيه وجوه الاول قال مقاتل ذلك كيل يسير على هذا الرجل المحسن لمخالفته وحرصه على البذل وهو اختيار الزجاج والثاني ذلك كيل يسير اي تضيير المدن ليس سبيل فيه ان تطول مدته بسبب الحبس والتاجير والثالث ان يكون المراد ذلك الذي يدفع اليه دون اجنبي آخر يسير قليل فلا يحتاج اخانا معنا حتى نتبدل تلك الفعلة بالكثرة **قوله تعالى** قال لن ارسله معكم

اعلم ان الموثق مصدر بمعنى الوثيقة ومعناه العهد الذي يوثق به فهو مصدر بمعنى المفعول تقول لن ارسله معكم حتى تعطوني عهدا موثقا به وقوله من الله اي عهدا موثقا به وقوله لتأتنني به لتحلفن اي بالله عليه وقوله لتأتنني به دخلت اللام هاهنا لاجل انا بينا ان المراد بالموثق من الله اليمين فكأنه قيل حتى تحلفوا بالله لتأتنني به وقوله الا ان يحاط بكم فيه وجهان الاول قال صاحب الكشاف هذا الاستثناء مشكل لقوله الا ان يحاط بكم مفعول له فالكلام المثبت الذي هو قوله لتأتنني به في تأويل المنفي فكان المعنى لا تمتنعون من الاتيان به لعلة من العلل الا لعلة واحدة الوجه الثاني قال الواحدي للمفسرين فيه قولان احدهما ان قوله الا ان يحاط بكم معناه الهلاك قال مجاهد الا ان تموتوا كلكم فيكون ذلك عذرا عندي والعرب تقول احيط بفلان اذا قرب هلاكه قال تعالى واحيط بثمره اي اصابه ما اهلكه وقال وظنوا انهم احيط بهم واصله ان من احاط به العدو والسند عليه مسالك النجاة ودنا هلاكه فقد احيط به والقول الثاني ما ذكره قتادة الا ان يحاط بكم الا ان تصيروا مغلوبين مقهورين فلا تقدرون على الرجوع ثم قال تعالى فلما اتوه موثقهم قال الله على ما نقول وكيل يريد شهيد كالله الشهيد وكيل يعني انه موكول اليه هذا العهد ان وفيتم به جازاكم احسن الجزاء وان غدرتم فيه كافاكم باعظم العقوبات

اعلم ان ابناء يعقوب لما عزموا على الخروج الى مصر وكانوا موصوفين بالكمال والجمال وانبا رجل واحد قال لهم لا تدخلوا من باب واحد وادخلوا من ابواب متفرقة وفيه قولان الاول وهو قول جمهور المفسرين انه خاف عليهم من العين عليهم ولنا هاهنا مقامان ٠ المقام الاول اثبات ان العين حق والذي يدل عليه وجوه الاول اطباق المتقدمين من المفسرين على ان المراد من هذه الاية ذلك والثاني ما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يعوذ الحسن والحسين فيقول اعيذكما بكلمات الله التامة من كل شيطان وهامة ومن كل عين لامة ويقول هكذا كان يعوذ ابراهيم اسمعيل واسحاق صلوات الله عليهم والثالث ما روي عبادة بن الصامت قال دخلت على رسول الله صلى الله عليه وسلم في اول النهار وفي اليه اخر النهار وفي وجهه تعافا فقال ان جبريل عليه السلام اتاني فرقاني وقال بسم الله ارقيك من كل شيء يؤذيك ومن كل عين وحاسد الله يشفيك قال فافقت ٠ والرابع روي ان بني جعفر بن ابي طالب كانوا علماء نابضة فقالت اسماء يا رسول الله ان العين اليهم سريعة فاسترقي لهم من العين فقال لها نعم ٠ والخامس دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم بيتام سلمة وعندها صبي يسيل فقالوا يا رسول الله اصابته العين فقال الا تسترقون له من العين ٠ والسادس قوله عليه السلام العين حق ولو كان شيء يسبق القدر لسبقته العين القدر ٠ السابع قالت عائشة رضي الله عنها كان يأمر العائن ان يتوضأ ثم يغتسل منه المعين الذي اصيب بالعين ٠ المقام الثاني في الكشف عن ماهيته فنقول ان اباعلي الجبائي انكر هذا المعنى انكارا بليغا ولم يذكر في انكاره شبهة تعتد بها عن حجة واما الذين اعترفوا به واثبتوا وجوهه فقد ذكروا وجوها الاول قال الجاحظ انه يمتد من العين اجزاء تتصل بالشخص المستحسن فيتأذى ويتسرى كما يتأذى اللسع والسم والنار وان كان مخالفا في جهة التأثير لهذه الاشياء قال القاضي لهذا ضعيف لانه لو كان الامر كما قال لوجب ان يتأثر في الشخص الذي لا يستحسن كما يتأثر في المستحسن واعلم ان هذا الاعتراض ضعيف وذلك لانه اذا استحسن شيئا فقد يحب بقاءه كما اذا استحسن ولد نفسه ولسان نفسه وقد يكره بقاءه احيانا كما اذا احس للحاسد بحصول شيء يحصل لعدوه فان كان الاول فانه يحصل عند ذلك الاستحسان خوف شديد من زواله والخوف الشديد يوجب احتقان الروح في داخل القلب فيحدث سخنا شديدا يحلل الروح والدم الذي في داخل القلب فيحدث سخنا وان كان الثاني فانه يحصل عند ذلك الاستحسان حزن عظيم بسبب تلك النعمة لعدوه والحزن ايضا يوجب احتقان الروح في داخل القلب فيحدث سخنة شديدة فثبت ان عند الاستحسان القوي يسخن الروح حد البسخن شعاع العين بخلاف ما اذا لم يستحسن فانه لا يحصل منه السخونة فظهر الفرق بين الصورتين ولهذا السبب امر الرسول صلى الله عليه وسلم العائن بالوضوء من اصابته العين فالاغتسال ٠ الوجه الثاني قال ابو هاشم وابو القاسم البلخي لانه كان المصلحة له في تكليفه ان يغير الله ذلك الشخص وذلك الشيء حتى لا يبقى قلب ذلك المكلف متعلقا به فهذا المعنى غير ممتنع ثم لا يبعد ايضا انه لو ذكر ربه فامه سبحانه يفيه ولا يفيه ولما كانت هذه العادة مطردة لا جرم قيل العين حق ٠ الوجه الثالث وهو قول الحكماء قالوا هذا الكلام مبني على مقدمة وهي انه ليس من شرط الموثر ان يكون تأثيره بحسب هذه الكيفيات المحسوسة اعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة بل قد يكون التأثير نفسانيا محضا لا يكون للقوى الجسمانية بها تعلق ٠ والذي يدل عليه ان اللوح الذي يكون قليل العرض اذا كان موضوعا فقد الانسان على الشيء عليه ولو كان موضوعا فيما بين جدارين عاليين لم يخف الانسان على الشيء عليه وما ذاك الا لان خوفه من السقوط منه يوجب سقوطه منه فعلمنا ان التأثيرات النفسانية موجودة وايضا ان الانسان اذا تصور كون فلان موذيا له حصل في قلبه غضب وسخن مزاجه جدا فمبدأ تلك السخونة ليس الا ذلك التصور النفساني ولان مبدأ الحركات البدنية ليس الا التصورات النفسانية فلما ثبت ان تصور النفس موثر في سائر الابدان وايضا جواهر النفس مختلفة بالماهية فلا يمتنع ان يكون بعض النفوس بحيث متى توثر في تغيير بدن حيوان اخر بشرط ان يراه او يتعجب منه

فثبت ان هذا المعنى امر محتمل والتجارب من الزمن الاقدم ساعدت عليه والنفوس النبوية نطقت به فعنده لا يبقى في وقوعه شك واذا
ثبت هذا فالذي اطبق عليه المتقدمون من المفسرين في تفسير هذه الاية باصابة العين كلام حق لا يمكن رده . القول الثاني
وهو قول ابي علي الجبائي ان ابناء يعقوب اشتهروا بمصر وتحدث الناس بهم وبحسنهم وكمالهم فقال لا تدخلوا من باب واحد تلك
المدينة من باب واحد على ما انتم عليه من العدد والهيئة فلم يامن عليهم حسد الناس او يقال لم يامن عليهم ان يخافهم الملك الاعظم
على ملكه فيحبسهم واعلم ان هذا الوجه محتمل لا انكار فيه الا ان القول الاول قد بينا انه لا امتناع فيه بحسب العقل والمفسرون اطبقوا
عليه فوجب المصير اليه ونقل عن الحسن انه قال خاف عليهم العين فقال لا تدخلوا من باب واحد ثم رجع الى علمه وقال وما اغنى عنكم
من الله من شيء وعرف ان العين ليست بشيء وكان قتادة يفسر الاية باصابة العين ويقول ليست بشيء قوله ما اغنى عنكم من الله من شيء
ابطال له لان العين وان صح فالله قادر على دفع اثره . القول الثالث انه عليه السلام كان عالما بان ملك مصر هو ولده يوسف
الا ان الله تعالى ما اذن له في ذلك اظهار ذلك فلما بعث ابناءه اليه قال لا تدخلوا من باب واحد وادخلوا من ابواب متفرقة وكان
غرضه ان يصل بنيامين الى يوسف في وقت الخلوة وهذا قول ابرهيم النخعي فاما قوله وما اغنى عنكم من الله من شيء فاعلم ان الانسان مامور
بان يراعي الاسباب المعتبرة في هذا العالم ومامور ايضا بان يعتقده بانه لا يحصل الا ما قدره الله تعالى وان الحذر لا ينجي من القدر
فان الانسان مامور بان يحذر عن الاشياء المهلكة والاغذية الضارة ويسعى في تحصيل المنافع ودفع المضار بقدر الامكان ثم انه
مع ذلك ينبغي ان يكون جازما بانه لا يصل اليه الا ما قدره الله ولا يحصل في الوجود الا ما اراده الله فقوله عليه السلام لا تدخلوا من باب
واحد وادخلوا من ابواب متفرقة فهو اشارة الى رعاية الاسباب المعتبرة في هذا العالم وقوله وما اغنى عنكم من الله من شيء اشارة الى
عدم الالتفات الى الاسباب والى التوحيد المحض والنزول عن كل شيء سوى الله تعالى وقول القائل كيف السبيل الى الجمع بين هذين القولين
فهذا السؤال غير مختص به وذلك لانه لا نزاع انه لا بد من اقامة الطاعات والاحتراز عن المعاصي والسيئات مع انا نعتقد ان
السعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه فكذا هاهنا ياكل ويشرب ويحترز عن السموم وعن الدخول في النار مع ان الموت
والحياة لا يحصلان الا بتقدير الله فكذا هاهنا فظهر ان السؤال غير مختص بهذا المقام بل هو بحث عن سر مسئلة الجبر والقدر بل الحق ان العبد
يجب عليه ان يسعى باقصى الجهد والقدرة وبعد ذلك السعي البليغ والجد الجهيد فانه يعلم ان كل ما يدخل في الوجود فلا بد ان يكون
بقضاء الله ومشيته وسابق حكمه وحكمته ثم انه تعالى اكد هذا المعنى وقال ان الحكم الا لله فاعلم ان هذا من ادل الدلائل على صحة قولنا
في القضاء والقدر وذلك لان الحكم عبارة عن الالزام والمنع من القبض سميت حكمة الدابة بهذا الاسم لانها تمنع الدابة عن الحركات
الفاسدة والحكم انما سمي حكما لانه يقتضي ترجيح احد طرفي الممكن على الاخر بحيث يصير الطرف الاخر ممتنع الحصول فبين تعالى ان الحكم
بهذا التفسير ليس الا لله سبحانه وتعالى وذلك يدل على ان جميع الممكنات مستندة الى قضائه وقدره ومشيته وحكمه اما بغير واسطة
واما بواسطة ثم قال عليه توكلت وعليه فليتوكل المتوكلون ومعناه انه لما ثبت ان الكل من الله ثبت انه لا توكل الا على الله وان الرغبة ليست
الا في رجحان وجود المرادات على عدمها وذلك الرجحان المانع عن القبض هو الحكم وثبت بالبرهان انه لا حكم الا لله فلزم القطع بان
حصول كل الحركات ودفع كل الافات من الله وذلك يوجب انه لا توكل الا على الله فهذا مقام شريف ونحن قد اشرنا الى ما هو البرهان الحق فيه
والشيخ ابو حامد الغزالي رحمه الله اطنب في تقرير هذا المعنى في كتاب التوكل من كتاب احياء علوم الدين فمن اراد الاستقصاء فيه فليطالع
ذلك الكتاب

قوله تعالى

ولما دخلوا من حيث امرهم ابوهم ما كان عنهم من الله من شيء الا حاجة
في نفس يعقوب قضاها وانه لذو علم لما علمناه ولكن اكثر الناس لا يعلمون قال المفسرون لما قال يعقوب وما اغنى عنكم من الله من شيء صدقه
الله في ذلك فقال وما كان ذلك التفرق يغني من الله من شيء وفيه بحثان البحث الاول قال ابن عباس رضي الله عنه ذلك التفرق ما يرد قضاء الله
ولا امرا امره الله وقال الزجاج ان العين لو قدر ان تصيبهم لاصابهم وهم متفرقون كما يصيبهم وهم مجتمعون وقال ابن الانباري لو سبق في علم الله ان
العين تهلكهم عند الاجتماع لكان تفرقهم كاجتماعهم وهذه الكلمات متقاربة وحاصلها ان الحذر لا يدفع القدر . البحث الثاني قوله من شيء
يحتمل النصب بالمفعولية والرفع بالفاعلية اما الاول فهو كقوله ما رايت من احد والتقدير ما رايت احدا وكذا هاهنا وتقدير الاية وان تفرقهم
ما كان يغني من قضاء الله شيئا اي ذلك التفرق ما كان يخرج شيئا من تحت قضاء الله واما الثاني كقوله ما جاءني من احد وتقديره ما جاءني احد
وكذا هاهنا التقدير ما كان يغني عنهم من الله شيء مع قضائه اما قوله الا حاجة في نفس يعقوب قضاها فقال الزجاج انه استثناء منقطع
والمعنى لكن حاجة في نفس يعقوب قضاها يعني ان الدخول على صفة التفرق قضى حاجة في نفس يعقوب قضاها ثم ذكروا في تفسير تلك الحاجة
وجوها . احدها خوفه عليهم من اصابة العين وثانيها خوفه عليهم من حسد اهل مصر وثالثها خوفه عليهم من ان يقصدهم ملك مصر بشر
ورابعها خوفه عليهم من ان لا يردوا عليه وكل هذه الوجوه متقاربة واما قوله وانه لذو علم لما علمناه فقال الواحدي يحتمل ان تكون ما مصدرية
والهاء عائدة اليها الى يعقوب والتقدير وانه لذو علم من اجل تعلمنا اياه ويمكن ان يكون بمعنى الذي والهاء عائدة اليها والتاويل انه لذو علم للشيء
الذي علمناه يعني انا لما علمناه شيئا حصل له العلم بذلك الشيء وفي الاية قولان اخران الاول ان المراد بالعلم الحفظ اي وانه لذو حفظ لما علمناه ومراقبة
له والثاني لذو علم لفوائد ما علمناه وحسن اثاره وهو اشارة الى كونه عاملا بما علمه ثم قال ولكن اكثر الناس لا يعلمون فيه وجهان الاول ولكن اكثر الناس

لا يعلمون مثل علم يعقوب والثاني لا يعلمون ان يعقوب بهذه الصفة والعلم والمراد باكثر الناس المشركون فانهم لا يعلمون بان الله كيف ارشد
اولياءه الى العلوم التي تنفعهم في الدنيا والآخرة **قوله تعالى** ولما دخلوا على يوسف آوى اليه اخاه الى
قوله وانا به زعيم اعلم انهم لما اتوه باخيه بنيامين اكرمهم واضافهم واجلس كل اثنين منهم على مائدة فبقي بنيامين وحده فبكى فقال لو كان
اخي يوسف حيا لاجلسني معه فقال يوسف بقي اخوكم وحيدا فاجلسه معه على مائدة ثم امر ان ينزل منهم كل اثنين بيتا وقال هذا لا ثاني له
اخذه معي فآواه اليه ولما رأى تأسفه على اخ له هلك قال له اتحب ان اكون اخاك بدل اخيك الهالك قال من يجد اخا مثلك ولكنك لم يلدك
يعقوب ولا راحيل فبكى يوسف عليه السلام وقام اليه وعانقه وقال اني انا اخوك فلا تبتئس بما كانوا يعملون اذا عرفت هذا فنقول
قوله آوى اليه اي انزله في الموضع الذي كان يأوي اليه وقوله اني انا اخوك فيه قولان قال وهب لم يرد انه اخوه من النسب ولكن اراد به اني اقوم
مقام اخيك في الاستيناس لئلا يستوحش بالتفرد والصحيح ما عليه سائر المفسرين من انه اراد تعريف النسب لان ذلك اقوى في ازالة الوحشة
وحصول الانس ولان الاصل في الكلام الحقيقة فلا وجه لصرفه عنها الى المجاز من غير ضرورة واما قوله تبتئس قال اهل اللغة تبتئس تفتعل من
البؤس وهو الضرر والشدة والابتئاس اجتلاب الحزن وقوله بما كانوا يعملون فيه وجوه الاول اراد بما كانوا يعملون من اقامتهم على حسدنا
والحرص على انصراف وجه ابينا عنا الثاني ان يوسف عليه السلام ما بقي في قلبه شيء من العداوة وصار صافيا مع اخوته فاراد ان يجعل قلب اخيه
صافيا معهم ايضا فقال فلا تبتئس بما كانوا يعملون اي لا تلتفت الى ما صنعوه فيما تقدم ولا تلتفت الى اعمالهم المنكرة التي اقدموا عليها الثالث
انهم انما فعلوا بيوسف ما فعلوه لانهم حسدوه لاقبال الاب عليه وتخصيصه بمزيد الاكرام فخاف بنيامين ان يحسد بسبب ان الملك خصه
بالاكرام فامنه منه وقال لا تلتفت الى ذلك فان الله قد جمع بيني وبينك الرابع روى الكلبي عن ابن عباس رضي الله عنهم ان اخوة يوسف عليه السلام
كانوا يعيرون يوسف واخاه بسبب ان جدهما ابا امهما كان يعبد الاصنام وان ام يوسف امرت يوسف فسرق جونة كانت لابيها فيها اصنام
رجاء ان يترك عبادتها اذا فقدها فقال فلا تبتئس بما كانوا يعملون اي من التعيير لنا بما كان عليه جدنا والله اعلم ثم قال تعالى فلما جهزهم
بجهازهم جعل السقاية في رحل اخيه وقد مضى الكلام في الجهاز والرحل اما السقاية فقال صاحب الكشاف شربة يسقى بها وهو الصواع قيل كان
يسقى بها الملك ثم جعل صاعا يكال به وهو بعيد لان الاناء الذي يشرب الملك الكبير لا يصلح ان يجعل صاعا وقيل كانت الدواب تسقى بها ويكال
بها ايضا وهذا اقرب ثم قال بعضهم كانت من فضة مموهة بالذهب وقيل كانت من ذهب وقيل كانت مرصعة بالجواهر وهذا ايضا بعيد لان
الآنية التي يسقى الدواب فيها لا تكون كذلك والاولى ان يقال كان ذلك الاناء شيئا له قيمة اما الى هذا الحد الذي ذكروه فلا ثم قال تعالى
ايتها العير انكم لسارقون يقال اذنه اي اعلمه وفي الفرق بين اذنه وبين آذنه وجهان قال الانباري اذن معناه اعلم اعلاما بعد اعلام لان اذن فعل
يوجب تكرير الفعل قال ويجوز ان يكون اعلاما واحدا من قبل ان العرب تجعل فعل بمعنى افعل في كثير من المواضع فقال سيبويه الفرق اذنت واذنت
معناه اعلمت لا فرق بينهما والتأذين معناه النداء والتصويت بالاعلام واما قوله تعالى ايتها العير انكم لسارقون قال ابو الهيثم كل ما سير عليه من الابل
والحمير والبغال فهو عير وقول من قال العير الابل خاصة باطل وقيل العير الابل التي عليها الاحمال لانها تعير اي تذهب وتجيء وقيل هي قافلة الحمير
ثم كثر ذلك حتى قيل لكل قافلة عير كانها جمع عير وجمعها فعل كشقف وسقف اذا عرفت هذا فنقول ايتها العير المراد اصحاب العير كقوله يا خيل الله
اركبي وقرأ ابن مسعود وجعل السقاية على حذف جواب لما كانه قيل فلما جهزهم بجهازهم وجعل السقاية في رحل اخيه امهلهم حتى انطلقوا
ثم اذن مؤذن ايتها العير انكم لسارقون فان قيل هل ذلك الندا بامر يوسف او ما كان بامره فان كان بامره فكيف يليق بالرسول الحق من
عند الله ان يتهم اقواما وينسبهم الى السرقة كذبا وبهتانا وان كان الثاني وهو انه ما كان بامره فهلا انكره وهلا اظهر براءتهم عن تلك التهمة قلنا
العلماء ذكروا في الجواب عنه وجوها الاول انه عليه السلام لما ظهر لاخيه انه يوسف قال له اني احبسك هاهنا ولا سبيل اليه الا بهذه الحيلة فان
رضيت بها فالامر لك فرضي بان يقال ذلك وعلى هذا التقدير لم يتألم قلبه بسبب هذا الكلام فخرج عن كونه ذنبا والثاني ان المراد انكم
لسارقون ليوسف من ابيه الا انهم ما اظهروا هذا الكلام والمعاريض لا تكون الا كذلك والثالث ان المؤذن ربما ذكر ذلك الندا على سبيل الاستفهام
وعلى هذا التقدير يخرج عن ان يكون كذبا الرابع ليس في القرآن انهم نادوا بذلك الندا عن امر يوسف عليه السلام والاقرب الى ظاهر
الحال انهم لما طلبوا السقاية وما وجدوها وما كان هناك احد الا هم غلب على ظنونهم انهم هم الذين اخذوها ثم ان اخوة يوسف قالوا
واقبلوا عليهم ماذا تفقدون وقرأ ابو عبد الرحمن السلمي تفقدون من افقده اذا وجده فقيدا قالوا نفقد صواع الملك قال
صاحب الكشاف قرئ صواع وصاع وصوع بفتح الصاد وضمها والعين معجمة وغير معجمة قال بعضهم جمع صواع صيعان كغراب وغربان
وجمع صاع اصواع كباب وابواب وقال آخرون لا فرق بين الصاع والصواع والدليل عليه قراءة ابي هريرة قالوا نفقد صاع الملك
وقال بعضهم الصواع اسم والسقاية وصف كقولهم كوز سقا فالكوز اسم والسقا وصف ثم قال ولمن جاء به حمل بعير اي من الطعام وانا به
زعيم قال مجاهد الزعيم هو المؤذن الذي اذن وتفسير زعيم كفيل قال الكلبي الزعيم الكفيل بلسان اهل اليمن روى ابو عبيد عن الكسائي
زعمت تزعم زعما وزعامة اي كفلت به وهذه الآية تدل على ان الكفالة كانت صحيحة في شرعهم وقد حكم بها رسول الله صلى الله عليه وسلم في قوله
الزعيم غارم فان قيل هذه كفالة بشيء مجهول قلنا حمل بعير من الطعام كان معلوما عندهم فصحت الكفالة به الا ان هذه كفالة لرد سرقة وهو
كفالة لهم ما لم يجب لانه لا يحل للسارق ان يأخذ شيئا على رد السرقة ولعل مثل هذه الكفالة كانت تصح عندهم **قوله تعالى**

قالوا فما جزاؤه ان كنتم كاذبين قالوا جزاؤه من وجد في رحله فهو جزاؤه كذلك نجزي الظالمين قال البصريون الواو في قوله واسئل بدل من الباء والتقدير بل من الواو فضعفت عن التصرف في سائر الاسماء وجعلت فيما هو اعم بالقسم وهو اسم الله عز وجل قال المفسرون حلفوا على امرين احدهما على انهم ما جاؤا لافساد في الارض لانه ظهر بما احوالهم امتناعهم من التصرف في اموال الناس بالكلية لا بالاكل ولا بارسال الدواب في زروع الناس حتى روي انهم كانوا قد سدوا افواه دوابهم لئلا تعبث في زرع وكانوا مواظبين على انواع الطاعات ومن كانت هذه صفته فالفساد في الارض لا يليق به والثاني انهم ما كانوا سارقين وقد حصل لهم فيه شاهد قاطع وهو انهم لما وجدوا بضاعتهم في رحالهم حملوها من بلادهم الى مصر ولم يحاولوا اخذها والسارق لا يفعل ذلك البتة ثم للتوابر انهم عن تلك التهمة قالوا لاصحاب يوسف لما جزاؤه ان كنتم كاذبين فما جزاؤه قالوا جزاؤه من وجد في رحله فهو جزاؤه قال ابن عباس كانوا في ذلك الزمان لا يستعبد ون في كل سارق لسرقته وكان استعباد السارق سبباً شرعياً عندهم يجري مجرى وجوب القطع في شرعنا والمعنى جزاء هذا الفعل في ذلك الزمان ليستعبد من كل سارق لسرقته وكان استعباد السارق سبباً شرعياً عندهم يجري مجرى وجوب القطع في شرعنا والمعنى جزاء هذا الفعل من وجد المسروق في رحله جزاؤه والمعنى جزاء السرق هو الانسان الذي وجد في رحله والسرقة ويكون قوله فهو جزاؤه الثاني ان يقال جزاؤه مبتدأ وقوله من وجد في رحله فهو جزاؤه خبره والمعنى جزاء السرقة من وجد في رحله فهو هذا الى انه اقام المظهر مقام المضمر للتأكيد والمبالغة في البيان والشد القوبون لا ارى الموت يسبق الموت شيء بعض الموت ذا الغنى والفقيرا واما قوله كذلك نجزي الظالمين اي مثل هذا الجزاء نجزي الظالمين يريد الظالمين اي قيل هذا من بقية كلام اخوة يوسف وقيل انهم لما قالوا جزاؤه من وجد في رحله فهو جزاؤه قال اصحاب يوسف كذلك نجزي الظالمين

قوله تعالى

فبدأ بأوعيتهم قبل وعاء اخيه الى قوله وفوق كل ذي علم عليم

اعلم ان اخوة يوسف لما اقروا بان من وجد المسروق في رحله فجزاؤه ان يسترق قال لهم المؤذن انه لا بد من تفتيش امتعتكم فانصرف بهم الى يوسف فبدأ باوعيتهم قبل وعاء اخيه لازالة التهمة والاوعية جمع الوعاء وهو كل ما اذا وضع فيه شيء احاط به ثم اشتهر جمعا من وعاء الجيد وقرأ الحسن وعاء اخيه بضم الواو وهي لغة وقرأ سعيد بن جبير اعاء اخيه بقلب الواو همزة فان قيل لم ذكر صيغة الصواع مرات ثم انه قلنا قالوا ارجع صيغة الوسائل السقاية وضمير التذكير الى الصواع او يقال الصواع يؤنث ويذكر فكان كل واحد منهما جايزا ويقال لعل يوسف كان يسميه سقاية وعند صواعا فعند وقع فيما يفصل به من الكلام سقاية وفيما يفصل بهم صواعا عن قتادة انه قال كان لا ينظر في وعاء الا استعفر الله فاوبا مما قذفهم حتى انه لما بلغ الى اخوه قال ما ارى هذا اخذ شيئا فقالوا والله ما تتهمنا ما لم تفتش عن حاله ايضا فلما نظروا في متاعه استخرجوا الصواع من رحل اخيه بنيامين وقيل ان يوسف اوحى الى نفسه ان يجعل الصواع في رحل اخيه من غير ان يعلم به احدا فلما فتشوا رحالهم ولم يجدوا شيئا قالوا لاخيه ما ترى هذا اخذ شيئا فقال اخوه ما اظنكم سرقتم شيئا فلما فتشوا وجدوا الصواع في رحله قال اصحاب يوسف كان لا يأخذ احدا من اخوته ولا من غيرهم الا بما يشاء الله وكان ذلك مما علمه الله يوسف وقيل ان يوسف كان قد سرق صنما لجده ابي امه فكسره وحرقه ثم القاه في طريق اخوته فاخذ صنم جده

منكم فقال بنيامين ما اكثر البلاء علينا منكم ذهبتم باخي وضيعتموه في المفازة ثم تقولون في هذا الكلام قالوا له فكيف خرج الصواع من
رحلك فقال وضعه في رحلي من وضع البضاعة في رحلكم واعلم ان ظاهر الاية يقتضي انهم قالوا للملك ان هذا الامر ليس بغريب
منه فان اخاه الذي هلك كان ايضا سارقا وكان غرضهم من هذا الكلام انا لسنا على طريقته ولا على سيرته وهو واخوه مختصان
بهذه الطريقة لانهما من ام اخرى واختلفوا في السرقة التي نسبوها الى يوسف عليه السلام على اقوال الاول قال سعيد بن جبير كان
جده ابو امه كافرا يعبد الوثن فامرته امه بان يسرق تلك الاوثان ويكسرها فلعله يترك عبادة الاوثان ففعل ذلك لهذا هو
السرقة والثاني انه كان يسرق من مائدة ابيه ويدفعه الى الفقراء وقيل سرق عناقا من ابيه ودفعه الى مسكين وقيل دجاجة والثالث
ان عمته كانت تحبه حبا شديدا فارادت ان تمسكه عند نفسها وكان قد بقي عندها منطقة لاسحاق عليه السلام وكانوا يتبركون بها
فشدتها على وسط يوسف ثم قالت بانه سرقها وكان حكمهم ان من سرق يسترق فتوسلت بهذه الحيلة الى امساكه عند نفسها والرابع انهم
كذبوا عليه وبهتوه وكانت قلوبهم مملوة من الغضب على يوسف بعد تلك الوقائع وبعد انقضاء تلك المدة الطويلة وهذه الواقعة تدل
على ان قلب الحاسد لا يطهر من الغل البتة ثم قال فاسرها يوسف في نفسه ولم يبدها لهم واختلفوا في ان الضمير في قوله فاسرها الى اي شيء يعود
على قولين قال الزجاج فاسرها اضمار على شريطة التفسير تفسيره انتم شر مكانا وانما انث لان قوله انتم شر مكانا جملة او كلمة لانهم يسمون
الطائفة من الكلام كلمة كانه قال فاسر الجملة او الكلمة التي هي قوله انتم شر مكانا وفي قراءة ابن مسعود فاسره على التذكير يريد القول او
الكلام وطعن ابو علي الفارسي في هذا الوجه واستدركه الزجاج من وجهين الاول قال الاضمار على شريطة التفسير يكون على ضربين احدهما
ان يفسر بمفرد كقولنا نعم رجلا زيد ففي نعم ضمير فاعلها ورجلا تفسير لذلك الفاعل المضمر والاخر ان يفسر بجملة واصل هذا يقع في الابتداء
كقوله فاذا هي شاخصة ابصار الذين كفروا والامران واحد ثم ان العوامل الداخلة على المبتدا والخبر يدخل عليه ايضا نحو ان كقوله انه من يات
ربه مجرما فانها لا تعمى الابصار اذا عرفت هذا فنقول نفس المضمر على شريطة التفسير في كلا القسمين متصل بالجملة التي منها الاضمار ولا يكون
خارجا عن تلك الجملة ولا مباينا لها وهاهنا التفسير منفصل عن الجملة التي حصل منها الاضمار فوجب ان لا يحسن والثاني انه تعالى قال انتم
شر مكانا وذلك يدل على انه ذكر هذا الكلام ولو قلنا انه عليه السلام اضمر هذا الكلام لكان قوله قال ذلك كذبا واعلم ان هذا الطعن ضعيف
اما الاول فلانه لا يلزم من حسن القسمين الاولين قبح قسم ثالث واما الثاني فلانا نحمل ذلك على انه عليه السلام قال ذلك على سبيل الحقيقة وبهذا
التقدير سقط هذا السؤال والوجه الثاني وهو ان الضمير في قوله فاسرها عائد الى الاجابة كانهم قالوا ان يسرق فقد سرق اخ له من قبل اسر
يوسف اجابتهم في نفسه في ذلك الوقت ولم يبدها لهم في تلك الحالة الى وقت ثان ويجوز ايضا ان يكون اضمارا للمقالة والمعنى اسر يوسف مقالتهم
والمراد من المقالة متعلق تلك المقالة كما يراد بالخلق المخلوقون وبالعلم المعلوم يعني اسر يوسف في نفسه كيفية تلك السرقة ولم يبين لهم انها كيف
وقعت وانه ليس فيها ما يوجب الذم والطعن روي عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال عوقب يوسف عليه السلام ثلاث مرات لاجل همه بها عوقب
بالحبس وبقوله اذكرني عند ربك عوقب بالحبس الطويل وبقوله انكم لسارقون وعوقب بقولهم فقد سرق اخ له من قبل ثم حكى تعالى عن يوسف انه
قال شر مكانا اي انتم شر منزلة عند الله لما اقدمتم عليه من ظلم اخيكم وعقوق ابيكم فاخذتم اخاكم وطرحتموه في الجب ثم قلتم لابيكم ان الذئب قتله
وانتم كاذبون ثم بعتموه بعشرين درهما ثم بعد المدة الطويلة والزمان الممتد ما زال الحقد والغضب عن قلوبكم فرميتموه بالسرقة ثم قال
والله اعلم بما تصفون يريد ان سرقة يوسف كانت لله رضا وبالجملة فجملة الوجوه المذكورة في سرقته لا يوجب شيء منها عود الذم واللوم اليه
والمعنى ان هذا الذي وصفتموه هل يوجب عود مذمة اليه ام لا **قوله تعالى** قالوا يا ايها العزيز
ان له ابا شيخا كبيرا الى قوله انا اذا لظالمون اعلم انه تعالى بين انهم بعد الذي ذكروه من قولهم ان يسرق فقد سرق اخ له من قبل احبوا مرافقته
والعدول الى طريقة الشفاعة فانهم وان كانوا قد اعترفوا ان حكم الله في السارق ان يستعبد الا ان العفو او اخذ الفداء كان ايضا جائزا
فقالوا يا ايها العزيز ان له ابا شيخا كبيرا اي في السن ويجوز ان يكون في القدر والدين وانما ذكروا ذلك لان كونه ابنا لرجل كبير القدر يوجب العفو
والصفح ثم قالوا فخذ احدنا مكانه يحتمل ان يكون المراد على طريق الرهن حتى نوصل الفداء اليك ثم قالوا انا نراك من المحسنين وفيه وجوه احدها
انا نراك من المحسنين لو فعلت ذلك وثانيها انا نراك من المحسنين الينا حيث اكرمتنا واعطيتنا البدل الكثير وحصلت مطلوبنا على احسن الوجوه
ورددت الينا من الطعام وثالثها نقل انه عليه السلام لما اشتد القحط على القوم ولم يجدوا شيئا يشترون به الطعام وكانوا يبيعون انفسهم منه
فصار سببا لصيرورة اكثر اهل مصر عبيدا له ثم انه اعتق الكل فلعلهم قالوا انا نراك من المحسنين الى عامة الناس بالاعتاق فكن محسنا ايضا
الى هذا الانسان باعتاقه من هذه المحنة فقال يوسف معاذ الله ان ناخذ الا من وجدنا متاعنا عنده اي اعوذ بالله من اخذ احد بغيره فلما
سقطت كلمة من اقصى الفعل وقوله انا اذا لظالمون اي لقد تعديت وظلمت ان اذيت انسانا بجرم صدر عن غيره فان قيل هذه الواقعة من اولها
الى اخرها تزوير وكذب فكيف يجوز من يوسف عليه السلام مع رسالته الاقدام على هذا التزوير والتزوير وايذاء الناس من غير سبب لا سيما
وعلم انه اذا حبس اخاه عند نفسه بهذه التهمة فانه يعظم حزن ابيه ويشتد غمه فكيف يليق بالرسول المعصوم المبالغة في التزوير الى هذا الحد
والجواب لعله تعالى امره بذلك تشديدا للمحنة على يعقوب ونهاه عن العفو والصفح واخذ البدل كما امر تعالى صاحب موسى بقتل من لو بقي
لطغى وكفر **قوله تعالى** فلما استيئسوا منه خلصوا نجيا الى قوله وهو خير الحاكمين فيه مسائل المسئلة الاولى

اعلم انهم لما قالوا فخذ احدنا مكانه وهو نهاية ما يمكنهم بذله فقال يوسف في جوابه معاذ الله ان ناخذ الا من وجدنا متاعنا عنده فلما
فانقطع طمعهم من يوسف عليه السلام في رده فعند هذا قال تعالى فلما استيئسوا منه خلصوا نجيا اي تفردوا عن ساير الناس يتناجون
ولا شبهة ان المراد يتشاورون ويجلون الراي فيما وقعوا فيه لانهم انما اخذوا بنيامين من ابيهم بعد المواثيق المؤكدة وبعد ان كانوا متهمين
في حق يوسف فلو لم يعيدوه الى ابيهم لحصلت نحن كثيرة احدها انه كان شيخا كبيرا فبقاؤه وحده من غير احد من اولاده محنة عظيمة وثانيها
ان اهل بيتهم كانوا محتاجين الى الطعام اشد الحاجة وثالثها ان يعقوب عليه السلام ربما كان يظن ان اولاده بالكلية هلكوا وذلك غم
شديد ولو عادوا الى ابيهم بدون بنيامين لعظم حياؤهم فان ظاهر الامر يوهم انهم خانوه في هذا الابن كما انهم خانوه في الابن الاول
ولكان يوهم ايضا انهم ما اقاموا لتلك المواثيق المؤكدة وزنا ولا شك ان هذا الموضع موضع فكره وحيرة وذلك يوجب التفاوض والتشاور
طلبا للاصلح الاصوب فهذا هو المراد من قوله فلما استيئسوا منه خلصوا نجيا **المسئلة الثانية** قال الواحدي
روي عن ابن كثير استيسوا وحتى اذا استيس الرسل بغير همز وفي بيس لغتان ياس وبياس مثل حسب يحسب ومن قال استياس قلب العين الى
موضع الفاء فصار استفعل ولفظه استياس ثم خففت الهمزة قال صاحب الكشاف استيأسوا ايسوا وزيادة السين والتاء للمبالغة كما في
قوله استعصم وقوله خلصوا نجيا قال الواحدي يقال خلص الشيء يخلص خلوصا اذا ذهب عنه الشائب من غيره ثم فيه وجهان قال الزجاج خلصوا
اي انفردوا وليس معهم اخوهم وقال الباقون تميزوا عن الاجانب وهذا هو الاظهر واما قوله نجيا فقال صاحب الكشاف النجي على معنيين يكون بمعنى
المناجي كالعشير والسمير بمعنى العاشر والسامر ومنه قوله تعالى وقربناه نجيا وبمعنى المصدر الذي هو التناجي كما قيل النجوى فعلى معنى خلصوا
نجيا اعتزلوا وانفردوا عن الناس خالصين لا يخالطهم سواهم نجيا اي مناجيا روي نجوى او نوحا نجيا اي مناجيا لمناجاة بعضهم بعضا واحسن الوجوه
ان يقال انهم تمحضوا تناجيا لان من كل حصول امر من الامور فانه عين ذلك الشيء فلما اخذوا في التناجي على غاية الجد صار كانهم في انفسهم
صاروا نفس التناجي وحقيقته اما قوله قال كبيرهم يقال المراد كبيرهم في السن وهو روبيل وقيل كبيرهم في العقل وهو يهودا وهو الذي نهاهم
عن قتل يوسف ثم حكى تعالى عن هذا الكبير انه قال الم تعلموا ان اباكم قد اخذ عليكم موثقا من الله ومن قبل ما فرطتم في يوسف وفيه مسئلتان
المسئلة الاولى قال ابن عباس رضي الله عنهما لما قال يوسف عليه السلام معاذ الله ان ناخذ الا من وجدنا متاعنا عنده غضب
يهودا وكان اذا غضب وصاح فلا تسمع صوته حامل الا وضعت ويقوم شعره على جسده فلا يسكن حتى يضع من آل يعقوب يده عليه فقال
لبعض اخوته اكفوني اشراف اهل مصر وانا اكفيكم الملك فقال يوسف عليه السلام لابن صغير له مسه فمسه فذهب غضبه وهم ان يصيح
يوسف رجله على الارض ليريه اريد وجذبه فسقط فعنده فقال يا ايها العزيز فلما ايسوا من قبول الشفاعة تذاكروا وقالوا ان ابانا قد اخذ علينا
موثقا عظيما من الله وايضا نحن متهمون بواقعة يوسف فكيف المخلص من هذه الورطة **المسئلة الثانية** لفظ ما في قوله ما فرطتم
فيها وجوه الاول ان يكون اصله من قبل هذا فرطتم في شان يوسف ولم تحفظوا عهد ابيكم الثاني ان تكون مصدرية ومحله الرفع على الابتداء
وخبره الظرف وهو من قبل ومعناه وقع من قبل تفريطكم في يوسف الثالث النصب على مفعول الم تعلموا والتقدير الم تعلموا اخذ ابيكم موثقا وتفريطكم
من قبل في يوسف الرابع ان تكون موصولة بمعنى ومن قبل هذا ما فرطتم اي قدمتموه في حق يوسف من الخيانة العظيمة ومحله الرفع والنصب على
الوجهين المذكورين ثم قال فلن ابرح الارض اي فلن افارق ارض مصر حتى ياذن لي ابي في الانصراف اليه او يحكم الله لي بالخروج منها او بالانتصاف
ممن اخذ اخي او بخلاصه من يده بسبب من الاسباب وهو خير الحاكمين لانه لا يحكم الا بالعدل والحق وبالجملة فالمراد ظهور عذر يزول معه الخيانة
والخجلة من ابيه وغيره قاله انقطاعا الى الله تعالى في اظهار عذره بوجه من الوجوه **قوله تعالى** ارجعوا الى
ابيكم الى قوله وانا لصادقون اعلم انهم لما تفكروا في الاصوب ما هو ظهر لهم ان الاصوب هو الرجوع وان يذكروا لابيهم كيفية الواقعة
على الوجه من غير تفاوت والظاهر ان هذا القول قاله ذلك الكبير الذي قال فلن ابرح الارض حتى ياذن لي ابي قيل انه روبيل وبقي هو في مصر
وبعث ساير الاخوة الى الاب فان قيل كيف حكموا عليه بانه سرق من غير بينة لا سيما وقد اجاب بالجواب الشافي فقال الذي جعل الصواع هو الذي
جعل البضاعة في رحلكم والجواب عنه من وجوه الاول انهم شاهدوا ان الصواع كان موضوعا في موضع ما كان يدخله الا هم فلما شاهدوا
انهم اخرجوا الصواع من رحله غلب على ظنونهم انه هو الذي اخذ الصواع واما قوله وضع الصواع في رحلي من وضع البضاعة في رحلكم فالفرق
ظاهر لان هناك لما رجعوا بالبضاعة اليهم اعترفوا بانهم هم الذين وضعوها في رحلهم واما هذا الصواع فان احدا لم يعترف بانه هو الذي وضع
وضع الصواع في رحله فظهر الفرق فلهذا السبب غلب على ظنونهم انه سرق فشهدوا بناء على الظن ثم بينوا انهم غير قاطعين بهذا الامر بقولهم وما
شهدنا الا بما علمنا وما كنا للغيب حافظين والوجه الثاني في الجواب ان تقدير الكلام ان ابنك سرق في قول الملك واصحابه ومثله كثير في القرآن
قال تعالى انك لانت الحليم الرشيد اي عند نفسك وقال ذق انك انت العزيز الكريم اي عند نفسك واما عندنا فلا كذا هاهنا الوجه الثالث في الجواب
ان ابنك ظهر عليه ما يشبه السرقة ومثل هذا الشيء يسمى سرقة فان اطلاق اسم احد المشتبهين على الشبهة الاخر جائز في القرآن قال تعالى وجزاء
سيئة سيئة مثلها الوجه الرابع ان القوم ما كانوا انبياء في ذلك الوقت فلا يبعد ان يقال انهم ذكروا هذا الكلام على سبيل المجازفة لا سيما
وقد شاهدوا اشياء توهم ذلك الوجه الخامس ان ابن عباس رضي الله عنهما كان يقرا ابنك سرق نسب الى السرقة الا انا قد ذكرنا في هذا الكتاب
ان امثال هذه القراءات لا تدفع السؤال لان الاشكال انما يدفع اذا قلنا القراءة الاولى باطلة والقراءة الثانية الحقة هي هذه القراءة اما اذا سلمنا ان القراءة

الاولى حينئذ كان الاشكال باقيا سواء صحت هذه القراءة الثانية فثبت انه لابد من الرجوع الى احد الوجوه المذكورين اما قوله وما شهدنا الا بما علمنا فمعناه بمقتضى كون الشهادة مغايرة للعلم ولانه عليه السلام قال اذا علمت مثل الشمس فاشهد وذلك ايضا يقتضي ما ذكرناه وليست الشهادة ايضا عبارة عن قولنا اشهد لان قوله اشهد اخبار عن الشهادة والاخبار عن الشهادة غير الشهادة اذا ثبت هذا فنقول الشهادة عبارة عن الحكم الذهني وهو الذي يسميه المتكلمون بكلام النفس واما قوله وما كنا للغيب حافظين يقبله لوجوه الاول انا قد رأينا انهم احضروا الصواع من رحله فاما حقيقة الحال فغير معلومة لنا فان الغيب لا يعلمه الا الله والثاني قال عكرمة معناه لعل الصواع دس متاعه بالليل فان الغيب اسم لليل على بعض اللغات والثالث قال مجاهد والحسن وقتادة ما كنا نعلم انك سيسرق ولو علمنا ذلك ما ذهبنا به الى الملك وما اعطيناك موثقا من الله في رده اليك ، والرابع نقل ان يعقوب عليه السلام قال لهم فهب انه سرق ولكن كيف عرف الملك ان شرع بني اسرائيل ان من سرق يسترق بل انتم ذكرتموه لهم حين لم تقبلوا عند هذا الكلام انا قد ذكرنا له هذا الحكم قبل وقوعنا في هذه الواقعة وما كنا نعلم ان هذه الواقعة تقع فيها فقوله وما كنا للغيب حافظين اشارة الى هذا المعنى فان قيل فهل يجوز من يعقوب عليه السلام ان يسعى بالخنا، حكم الله تعالى على هذا القول قلنا لعله كان ذلك الحكم مخصوصا بما اذا كان المسروق منه مسلما فلهذا انكروا ذكر هذا الحكم عند الملك الذي ظنه كافرا من حكمي الله تعالى عنهم انهم قالوا واسئل القرية التي كنا فيها والعير التي اقبلنا فيها واعلم انهم لما كانوا متهمين بسبب واقعة يوسف عليه السلام نابعوا في ازالة التهمة عن انفسهم فقالوا واسئل القرية التي كنا فيها والاقرون انفقوا على ان المراد من هذه القرية مصر وقال قوم بل المراد قرية على باب مصر جرى فيها حديث السرقة والتفتيش ثم فيه قولان الاول المراد اسئل اصل القرية الا انه حذف المضاف للايجاز والاختصار وهذا النوع من المجاز مشهور بلغة العرب قال ابو علي الفارسي وادلة جواز هذا في اللغة كدافع العزوراء وجاعل الحسوسات والثاني قول ابي بكر الانباري المعنى اسئل القرية والعير والجدار والحيطان فانها تجيبك وتذكر لك صحة ما ذكرناه لانك من اكابر الانبياء فلا يبعد ان ينطق الله هذه الجمادات معجزة لك حتى تخبر بصحة ما ذكرناه وفيه وجه ثالث وهو ان الشيء اذا ظهر ظهورا تاما كاملا فقد يقال فيه سل السماء والارض وجميع الاشياء عنه والمراد به بلغ في الظهور الى الغاية التي ما بقي للشك فيها مجال اما قوله والعير التي اقبلنا فيها فقال المفسرون كان قد صحبهم قوم من الكنعانيين فقالوا سلهم عن هذه الواقعة ثم انهم لما بالغوا في التاكيد والتقرير قالوا واما لصادقون يعني سواء نسبتنا الى التهمة او لم تنسبنا اليها فنحن صادقون وليس غرضهم ان يقولوا اصدق انفسهم بصدق انفسهم لان هذا يجري مجرى اثبات الشيء بنفسه بل الانسان اذا اقدم ذكر الدليل القاطع على صحة الشيء فقد يقول بعد ذلك وانا صادق في ذلك يعني فتامل فيما ذكرته من الدلائل والبينات لتزول عنك التهمة

قوله تعالى قال بل سولت لكم انفسكم امرا فصبر جميل عسى الله ان يأتيني بهم جميعا انه هو العليم الحكيم اعلم ان يعقوب عليه السلام لما سمع من ابنائه ذلك الكلام يعني في هذه الواقعة الى انه قال في واقعة يوسف عليه السلام والله المستعان على ما تصفون وقال هاهنا عسى الله ان يأتيني بهم جميعا وفيه مسائل

المسئلة الاولى قال بعضهم ان قوله بل سولت لكم انفسكم امرا لبس المراد منه هاهنا الكذب والاحتيال كما في واقعة يوسف عليه السلام حين قال بل سولت لكم انفسكم لكونه حينئذ سولت لهم انفسهم اخراج بنيامين عني والمصير به الى مصر طلبا للمنعة فعاد من ذلك شر وضرر والحكم على بانه ارساله معكم ولن نقدروا ان نقضا الله انما جاء على خلاف تقديرهم وقيل بل المعنى سولت لكم انفسكم امرا فجئتم لكم انفسكم انه سرق وما سرق

المسئلة الثانية قيل ان روبيل لما عزم على الاقامة بمصر امره الملك ان يذهب مع اخوته فقال ان كنت بي والا فحنت صيحة لا يبغي بمصر امرأة حامل الا تضع حملها فقال يوسف دعوه ولما رجع القوم الى يعقوب عليه السلام واخبروه بالواقعة بكى وقال يا بني لا خرجوا من عندي من ونقص بعضكم ذهب مرة تنقص يوسف وفي الثانية تنقص متعوك وفي الثالثة تنقص روبيل وبنيامين ثم بكى وقال عسى الله ان يأتيني بهم جميعا وانما حكم بهذا الحكم لوجوه الاول انه لما طال حزنه وبلاؤه وعلم انه تعالى جعل له فرجا ومخرجا عن قريب فقال ذلك على سبيل حسن الظن برحمة الله والثاني لعله تعالى اخبره من بعد محنة يوسف انه حي واظهرت له علامات ذلك وانما قال عسى الله ان يأتيني بهم جميعا لانهم حين ذهبوا بيوسف كانوا اثني عشر فضاع يوسف وبقي احد عشر ولما ارسلهم الى مصر هاد واسعة لان بنيامين حبسه يوسف واحتبس ذلك الكبير الذي قال فلن ابرح الارض حتى يأذن لي ابي او يحكم الله لي فلما كان الغائبون ثلاثة لاجرم قال عسى الله ان يأتيني بهم جميعا ثم قال انه هو

قوله تعالى العليم الحكيم يعني هو العالم بحقائق الامور الحكيم بها على الوجه المطابق للفضل والاحسان والرحمة والمصلحة وتولى عنهم وقال يا اسفا على يوسف الى قوله الا القوم الكافرون اعلم ان يعقوب عليه السلام لما سمع كلام ابنائه صاق قلبه جدا واعرض عنهم وقال تصبرا بالاحزة طلبهم وعاد اليهم اما المقام الاول وهو انه اعرض عنهم وذمهم فهو قوله وتولى عنهم وقال يا اسفا على يوسف واعلم انه لما ضاق صدره بسبب الكلام الذي سمعه من ابنائه في حق بنيامين عظم اسفه على يوسف عليه السلام وقال يا اسفي على يوسف وانما عظم حزنه على مفارقة يوسف عند هذه الواقعة لوجوه الاول ان الحزن الجديد يقوي الحزن القديم والفرح اذا وقع على الفرح كانا اوجع وقال منهم من مزيره ، وقد لا مني عند القبور على البكا فقلت لذا ذرف الدمع الوافك فقال ابكي كل قتيل رأيته لعبرتي تروي بين اللوى والدكادك ، فقلت له ان الاسى يبعث الاسى فدعني لهذا كله قبر مالك وقال آخر ، فلم تنسني اوني المصيبات بعده ولكن بكا الفرح بالفرح اوجع ، والوجه الثاني ان بنيامين ويوسف كانا

من ام واحدة فكانت المشابهة بينهما في الصورة والصفة اكمل فكان يعقوب عليه السلام يتسلى برؤيته من رؤيا يوسف والما وقع ما وقع
زال ما يوجب السلوة فعظم الالم والوجه الثالث ان المصيبة في يوسف كان اصل مصيبانه التي عليها ترتبت سائر المصايب والرزايا وكان
الاسف عليها اسفا على الكل الرابع ان هذه المصايب لو جدت كانت اسبابها جارية مجرى الامور التي يمكن معرفتها والكشف عنها واما واقعة يوسف
يعقوب عليه السلام كان يعلم كن بهم في السبب الذي ذكروه واما السبب الحقيقي فما كان معلوما له وايضا انه عليه السلام كان يعلم ان هو يوسف في الحياة واما
يوسف فما كان يعلم انه حي او ميت فلهذه الاسباب عظم وجده على مفارقته وقويت مصيبته على الجهل بحاله المسئلة الثانية
من عاب يعقوب عليه السلام على قوله يا اسفى على يوسف قال لان هذا اظهار للجزع وجار مجرى الشكاية من الله وانه لا يجوز والعلما يقولوه
انه لبس كما ظنه هذا الجاهل وتقريره انه عليه السلام لم يذكر هذه الكلمة ثم عظم بكاءه وهو المراد من قوله وابيضت عيناه من الحزن ثم امسك لسانه
عن الشكاية وذكر ما ينبغي وقوله فهو كظيم ثم انه ما اظهر الشكاية مع احد من الخلق بدليل قوله انما اشكو بثي وحزني الى الله وكل يدل على انه
لما عظمت مصيبته وقويت محنته فانه صبر وجرع الغصة وما اظهر الشكاية فلا جرم استوجب به المدح العظيم والثناء العظيم روي ان يوسف
عليه السلام سال جبريل هل لك علم بيعقوب قال نعم فالكيف حزنه قال حزن سبعين ثكلى وهي التي لها ولد واحد ثم يموت قال فهل له فيه اجر
قال نعم اجر مائة شهيد فان قيل روي عن علي بن محمد بن علي الباقر قال واي يعقوب شجا كبيرا فقال له انت ابن ابرهيم فقال انا ابنه والهموم عني
وددت حسبي وتوبي فاوحى الله تعالى اليه حبي مني تشكوني الى عبادي وعزتي وجلالي لو لم تسكني لاذيتك ولاخذت الذي اخذ من ملك ودماجبر امن دمك
فكان من بعد يقول انما اشكو بثي وحزني الى الله وعن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان ليعقوب اخ هو اخي فقال ما الذي اذهب بصرك وتوبك
ظهرك فقال الذي اذهب ولدي اليه فقال الله تعالى اما تستحي تشكوني الى غيري فقال انما اشكو بثي وحزني الى الله فقال اي رب اما ترحم الشيخ
الكبير توبت ظهري واذهبت بصري فاردد علي ريحاني يوسف وبنيامين فاتاه جبريل عليه السلام بالبشري وقال لو كان ميتين لنشرتهما لك
فاصنع طعاما للمساكين فان احب عبادي الي الانبياء والمساكين وكان يعقوب عليه السلام اذا اراد الغداء نادى مناديه من اراد الغداء فليتعشى
مع يعقوب واذا كان صائما نادى مناديه عند الافطار وروي انه كان يرفع حاجبيه بخرقة من الكبر فقال رجل ما هذا الذي اراه بك فقال طول
الزمان وكثرة الاحزان فاوحى الله اليه اتشكوني يا يعقوب فقال يا رب خطيئة فاغفرها لي فقد انا قد دللناك على انه لم يات الا
بالصبر والسبات ونزل الساحة وروي ان ملك الموت دخل على يعقوب عليه السلام فقال له جئت لتقبضني قبل ان ارى حبيبي قال لا جئت ان
احزن حزنك واسجو لسجوك واما البكاء فليس من المعاصي وروي ان النبي عليه السلام بكى على ولد ابرهيم عليه السلام وقال القلب يحزن والعين تدمع
ولا نقول ما يسخط الرب وانا عليك يا ابرهيم لمحزونون وايضا فانه ليس للحزن على الانسان ليس باختياره فلا يكون ذلك داخلا تحت التكليف وانما
التاوه وارسال الدمعة فغير بعيد ان لا يقدر على دفعه واما ما ورد في الروايات التي ذكرتم بالعبارة فيها انما كانت لاجل ان حسنات الابرار سيئات
المقربين وايضا فيه دقيقة اخرى وهي ان الانسان اذا كان في موقف الخوف والرد فلا بد ان يرجع الى الله فيعقوب عليه السلام ما كان يعلم ان يوسف
حي صار مبتلا فكان متوقعا فيه وسبب توقعه كان يكثر الرجوع الى الله وينقطع قلبه عن الالتفات عن كل ما سوى الله الا الى هذه الواقعة
وكان الحزن الذي هذه الواقعة مختلفة فربما صار في بعض الاوقات مستغرقا الهم بذكر الله وان تذكر هذه الواقعة بالنسبة اليه جارية مجرى القاء النار
الخليل وعجري الذبح لابنه الذبيح فان قيل البراهين العقلية الشديدة ان يقول انا لله وانا اليه راجعون حتى يستوجب
الثواب العظيم المذكور في قوله اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة واولئك هم المهتدون فلما قال بعض المفسرين انه لم يعط الاسترجاع الا
الامة المحمدية اكرم الله اذا اصابتهم مصيبة وهذا عندي ضعيف لان قوله انا لله اشارة الى انا مملوكون لله وهو الذي خلقنا اولا
وقوله وانا اليه راجعون اشارة الى انه لا بد من الحشر والقيامة ومن الجائز ان يقال ان امة من الامم لا يعرفون ذلك فمن عرف عند نزول المحن
المصايب به انه حصل له اول الامر حق الله وانه لا بد في العاقبة من رجوعه الى الله فان تحمل السلف الصالح عند تلك المصيبة لاجل
الحال ان يكون الانسان امة من الامم لا يعرفون ذلك يكون المؤمن غير عارف بذلك المسئلة الثالثة قوله يا اسفى على يوسف يدل
للاسف وهو كقوله يا عجبا والتقدير كانه نادى الاسف ويقول هذا وقت حصول اخلاصي او اوان محنتك وقد قررنا هذا المعنى فيما
كثير منها في تفسير قوله حاشر مه والاسف الحزن على ما فات قال الليث اذا جاك امر فحزنت له ولم تطقه فاسفت اي حزنت وتاسفت
ايضا قال الزجاج الاصل يا اسفي الا ان يا الاضافة يجوز ابدال الها منها الالف كقولهم يا ويلتا والفتحة ثم قال تعالى وابيضت عيناه من الحزن
وفيه وجوه الاول انه لما قال يا اسفى على يوسف غلبه البكاء وغلبة البكاء تكثر الماء في العين فتصير العين كلما ابيضت من بياض ذلك الماء
وقوله وابيضت عيناه من الحزن كانه من غلبة البكاء والدليل على صحة القول ان نفس الحزن لا تاثير له في غلبة البكاء في حصول العمى فلو حملنا الابيضاض
على غلبة البكاء كان هذا التعليل حسنا ولو حملناه على العمى لم يحسن هذا التعليل فكان ما ذكرناه اولى وهذا التقدير مع الدليل الذي
الواحدي في البسيط والقول الثاني ان المراد ضعف البصر فان قيل لم يبصر بها سبعة سنين حتى كشفه الله تعالى بقميص يوسف عليه السلام وهو
فالقوه على وجه ابي يات بصيرا قيل ان جبريل عليه السلام دخل على يوسف حين ما كان في السجن فقال ان بصر ابيك ذهب من الحزن عليك
فوضع يده على راسه وقال ليت امي لم تلدني ولم اك حزنا على ابي والقائلون بهذا التاويل قالوا الحزن الدائم يوجب البكاء الدائم وهو يوجب العمى
فالحزن كان سببا للعمى بهذه الواسطة وانما كان البكاء الدائم يوجب العمى لانه يوجب كدورة في سواد العين ومنهم من قال ما عمي ولكن صار حتى

يدرك ادراكا ضعيفا قيل ما صحت عين يعقوب من وقت فراق يوسف عليه السلام الى حين لقائه وتلك المدة ثمانون عاما وما كان على
وجه الارض اكرم على الله من يعقوب اما قوله تعالى من الحزن فاعلم انه قرئ من الحزن برفع الحاء وسكون الزاي وقرأ الحسن بفتح الحاء
والزاي قال الواحدي واختلفوا في الحزن والحزن فقال قوم الحزن البكاء والحزن ضد الفرح وقال قوم هما لغتان يقال اصابه
حزن وهو مذهب اكثر اهل اللغة وروى يونس عن ابي عمرو قال اذا كان في موضع النصب فتحوا الحاء والزاي كقوله تعالى ترى
اعينهم تفيض من الدمع حزنا واذا كان في موضع النصب او الخفض او الرفع بضم الحاء كقوله من الحزن اشكو بثي وحزني الى الله قال
هو موضع رفع بالابتداء واما قوله تعالى فهو كظيم فيجوز ان يكون بمعنى الكاظم وهو الممسك على حزنه فلا يظهره قاله ابن قتيبة ولا يجوز
ان يكون بمعنى المكظوم ومعناه المملوء من الحزن مع سد طريق نفسه للصدور من كظم السقاء اذا شده على قلبه ويجوز ايضا ان يكون بمعنى
مملوء من الغيظ على اولاده واعلم ان اشرف اعضاء الناس هذه الثلاثة فبين تعالى انها كانت غريقة بالغم الشديد الذي يشبه الوعاء المملوء
الذي سده ولا يمكن خروج الماء منه وهذا مبالغة في وصف ذلك الغم واما قوله قالوا تالله تفتؤ تذكر يوسف حتى تكون حرضا
او تكون من الهالكين فيه مسائل **المسألة الاولى** قال ابن السكيت ما زلت افعله وما فتئت افعله وما برحت افعله ولا يتكلم بهن الا
مع الجحد قال ابن قتيبة ما فتئت وفتئت لغتان فتئا وفتوءا اذا نسيته وانقطعت عنه قال النحويون وحرف النفي هاهنا مضمر على معنى
قلنا لا تفتؤ وجاز حذفه لانه لو اريد الاثبات لكان باللام والنون نحو والله لتفعلن فلما كان بغير اللام والنون عرف ان كلمة لا مضمرة وانشدوا
قول امرئ القيس فقلت يمين الله ابرح قاعدا والمعنى لا ابرح قاعدا ومثله كثير واما المفسرون فقال ابن عباس والحسن
ومجاهد وقتادة لا تزال تذكره وعن مجاهد لا تفتؤ من حبه كانه جعل الفتور والفتوء اخوين **المسألة الثانية**
حكى الواحدي عن اهل المعاني ان اصل الحرض فساد الجسم والعقل للحزن والحسن وقوله حرضت فلانا على فلان تاويله اسلبته
واحميته عليه قال تعالى وحرض المؤمنين على القتال اذا عرفت هذا فنقول وصف الرجل بانه حرض اما ان يكون لارادة انه ذو
حرض فحذف المضاف او لارادة انه لما تناهى في الفساد والضعف فكانه صار عين الحرض ونفس الفساد واما الحرض بكسر الراء
فهو الصفة وجاءت القراءة بهما معا اذا عرفت هذا فنقول للمفسرين فيه عبارات احدها الحرض والحارض هو الفاسد في جسمه
وعقله وثانيها سال نافع بن الازرق ابن عباس عن الحرض فقال الفاسد الدنف وثالثها انه الذي يكون لا كالاحياء
ولا كالاموات وذكر ابو بروق ان انس بن مالك قرأ حتى تكون بضم الحاء وتسكين الراء قال يعني مثل عود الاسنان وقوله او تكون
من الهالكين اي تكون من الاموات ومعنى الاية انهم قالوا لابيهم انك لا تزال تذكر يوسف بالحزن والبكاء عليه حتى تصير بذلك
الى مرض لا تنتفع بنفسك معه او تموت من الغم كانهم قالوا انت الان في بلاء شديد ونخاف ان يحصل ما هو ازيد منه واقوى وارادوا
بهذا القول منعه عن كثرة البكاء والاسف فان قيل لم حلفوا على ذلك مع انهم لم يعلموا ذلك قطعا قلنا انهم بنوا هذا الامر على الظاهر
فان قيل القائلون لهذا الكلام وهو قوله تالله تفتؤ من قلنا الاظهر الاظهر ان هؤلاء ليسوا هم الاخوة الذين قد تولى عنهم بل هم الجماعة
الذين كانوا في الدار من اولاد اولاده وخدمه ثم حكى الله عن يعقوب عليه السلام انه قال انما اشكو بثي وحزني الى الله يعني ان هذا الذي
اذكره لا اذكره معلم وانما اذكره في حضرة الله تعالى والانسان اذا ثبت بث شكواه سلوكه الى الله تعالى كان في زمرة المحققين المحققين كما
قال عليه السلام اعوذ برضاك من سخطك واعوذ بعفوك من غضبك واعوذ بك منك والله الموفق قال الله تعالى وبث فيها من كل
دابة فالحزن اذا ستره الانسان كان هما واذا ذكره لغيره كان بثا فقالوا البث اشد من الحزن والحزن اشد من الهم وذلك لانه متى
امكنه ان يمسك لسانه عن ذكره لم يكن ذلك الحزن مستوليا عليه واما اذا عظم وعجز الانسان عن ضبطه وانطلق اللسان بذكره شاء ام ابى
كان ذلك بثا وذلك يدل على ان الانسان صار عاجزا عنه وهو قد استولى على الانسان فقوله بثي وحزني الى الله اي لا اذكر الحزن العظيم ولا الحزن
القليل الا مع الله وقرأ الحسن وحزني بفتحتين وحزني بضمتين قيل دخل على يعقوب رجل وقال ضعف جسمك ونحف بدنك وما بلغت
سنا عاليا فقال الذي بي لكثرة غمومي فاوحى الله اليه يا يعقوب اتشكوني الى خلقي فقال يا رب خطيئة اخطأتها فاغفر لي فغفر له فقال وكان
بعد ذلك اذا سئل قال انما اشكو بثي وحزني الى الله وروي انه اوحى الله اليه انما وجدت عليكم لانكم ذبحتم شاة فقام ببابكم مسكين فلم تطعموه
وانما احب خلقي الى الانبياء والمساكين فاصنع طعاما وادع اليه المساكين وقيل اشترى جارية مع ولدها فباع ولدها فبكت حتى عميت ثم قال
يعقوب عليه السلام واعلم من الله ما لا تعلمون اني اعلم من رحمته واحسانه ما لا تعلمون وهو انه تعالى ياتيني بالفرج من حيث لا احتسب وهو اشارة
الى انه كان يتوقع وصول يوسف اليه وذكروا لسبب هذا التوقع امورا احدها ان ملك الموت اتاه وقال له يا ملك الموت هل قبضت روح
ابني يوسف قال لا يا نبي الله ثم اشار الى جانب مصر وقال اطلبه هاهنا وثانيها انه علم ان رؤيا يوسف صادقة لان امارات الرشد والكمال كانت
ظاهرة في حق يوسف ورؤيا مثله لا تخطئ وثالثها لعله تعالى اوحى اليه انه سيوصله اليه ولكنه تعالى ما عين الوقت فلهذا بقي في القلق ورابعها
قال السدي لما اخبروه بنوه بسيرة الملك وكمال حاله في اقواله وافعاله طمع ان يكون هو يوسف وقال يبعد ان يكون في الكفار مثله وخامسها
علم قطعا ان بنيامين لا يسرق وسمع ان الملك ما اذاه وما ضربه فغلب على ظنه ان ذلك الملك هو يوسف فهذا جملة الكلام في المقام الاول
والمقام الثاني انه رجع الى اولاده وتكلم معهم على سبيل سبيل اللطف فقال وهو قوله يا بني اذهبوا فتحسسوا من يوسف واخيه واعلم انه عليه

السلام لما طمع في وجدان يوسف بناء على الامارات المذكورة فقال لبنيه تحسسوا من يوسف والتحسس طلب الشيء بالحاسة وهو خمسة السمع
والبصر قال ابو بكر الانباري يقال تحسست عن فلان ولا يقال من فلان وقيل هاهنا من يوسف لانه اقيم مقام عن قال ويجوز ان يكون
يقال من للتبعيض والمعنى تحسسوا خبرا من اخبار يوسف واستعملوا بعض اخبار يوسف فذكرت كلمة من لما فيها من الدلالة على التبعيض وقرئ
تجسسوا بالجيم كما قرئ بهما في الحجرات ثم قال ولا تيأسوا من روح الله قال الاصمعي الروح ما يجده الانسان من نسيم الهواء فيسكن اليه
وتركيب الواو والحاء يفيد الحركة والاهتزاز لما يهتز الانسان ويلتذ بوجوده فهو روح وقال ابن عباس لا تيأسوا من روح الله وهذه الالفاظ
متقاربة وقرأ الحسن وقتادة من روح الله بالضم اي من رحمته ثم قال انه لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون قال ابن عباس
رضي الله عنهما ان المؤمن من الله على خير يرجوه في البلاء ويحمده في الرخاء واعلم ان اليأس من رحمة الله لا يحصل الا اذا اعتقد الانسان ان الاله
غير قادر على الكمال او غير عالم بجميع المعلومات او ليس بكريم بل هو بخيل وكل واحد من هذه الثلاث يوجب الكفر فاذا كان اليأس لا يحصل الا عند
حصول هذه الثلاثة وكل واحد منها كفر فثبت ان اليأس لا يحصل الا لمن كان كافرا والله اعلم وقد بقي من مباحث هذه الآية سؤالات السؤال
الاول ان بلوغ يعقوب في حب يوسف الى هذا الحد العظيم لا يليق الا بمن كان غافلا عن الله فان من عرف الله احبه ومن احب الله لم يتفرغ قلبه لحب
شيء سوى الله وايضا القلب الواحد لا يتسع للحب المستغرق لشيئين فلما كان قلبه مستغرقا في حب ولده امتنع ان يقال انه كان مستغرقا في حب الله
والسؤال الثاني ان عند استيلاء الحزن الشديد عليه كان الواجب عليه ان يشتغل بذكر الله تعالى وبالتفويض اليه وبالتسليم لقضائه واما قوله
يا اسفى على يوسف فذلك لا يليق باهل الدين والعلم فضلا عن اكابر الانبياء السؤال الثالث لا شك ان يعقوب كان بين اكابر
من المشهورين في جميع الدنيا ومن كان كذلك الانبياء وكان ابوه وجده وعمه كلهم من اكابر الانبياء من المشهورين في جميع الدنيا ومن
كان كذلك ثم وقعت له واقعة هائلة صعبة في اعز اولاده عليه لم يبق تلك الواقعة خفية بل لا بد ان يبلغ في الشهرة الى حيث يعرفها كل
احد لا سيما وقد انقضت المدة الطويلة فيها وبقي يعقوب على حزنه واسفه العظيم وكان يوسف في مصر وكان يعقوب في بعض بلاد
الشام قريبا من مصر فمع قرب المسافة يمتنع بقاء مثل هذه الواقعة خفية السؤال الرابع لم يبعث يوسف الى يعقوب انه في
الحياة وفي السلامة ولا يقال انه كان يخاف اخوته لانه بعد ان صار ملكا قاهرا كان يمكنه ارسال الرسول اليه واخوته ما كانوا يقدرون
على دفع الرسول والسؤال الخامس كيف جاز ليوسف عليه السلام ان يضع الصاع في وعاء اخيه ثم يستخرجه منه ويلصق به تهمة
السرقة مع انه كان بريا عنها والسؤال السادس كيف رغب في الصاق هذه التهمة وفي حبسه عند نفسه مع انه كان يعلم انه يزداد
حزن ابيه ويقوى والجواب عن الاول ان مثل هذه المحنة الشديدة تزيل عن القلب كل ما سواه من الخواطر ثم ان صاحب هذه المحنة
الشديدة يكون كثير الرجوع الى الله كثير الاشتغال بالدعاء ويصير ذلك سببا لكمال الاستغراق وعن الثاني ان الدواعي الانسانية لا
تزول في الحياة العاجلة فتارة كان يقول يا اسفا على يوسف وتارة كان يقول فصبر جميل والله المستعان على ما تصفون واما بقية
الاسولة فالقاضي اجاب عنها بجواب كل حسن فقال هذه الوقائع التي نقلت الينا اما ان يكون تخريجها على الاحوال المعتادة او لا يمكن فان
كان الاول فلا اشكال وان كان الثاني فنقول كان ذلك الزمان زمان الانبياء وخرق العادة في هذا الزمان غير مستبعد فلم يمتنع ان يقال
ان بلده يعقوب مع انه كانت قريبة من بلدة يوسف عليه السلام ولكن لم يصل خبر احدهما على سبيل نقض العادة قوله تعالى
فلما دخلوا عليه الى قوله فان الله لا يضيع اجر المحسنين اعلم ان المفسرين اتفقوا على ان هاهنا محذوف والتقدير ان يعقوب لما قال
اذهبوا فتحسسوا قبلوا من ابيهم هذه الوصية فعادوا الى مصر ودخلوا على يوسف فقالوا له يا ايها العزيز فان قيل اذا كان يعقوب امرهم
بتجسس يوسف واخيه فلم اذا عدلوا الى الشكوى وطلبوا ايفاء الكيل قلنا المتجسسين يتوصلون الى مطلوبهم بجميع الطرق والاعتراف بالعجز
وضيق اليد ورقة الحال وقلة المال وشدة الحاجة مما يرقق القلب فقالوا نجربه في ذكر هذه الامور فان رق قلبه لنا ذكرنا له المقصود
والا سكتنا فلهذا السبب قدموا ذكر هذه الواقعة قالوا يا ايها العزيز مسنا واهلنا الضر والعزيز هو الملك القادر المنيع مسنا واهلنا
الضر وهو الفقر والحاجة وكثرة العيال وقلة الطعام وعتوا باهلهم من خلفهم وجئنا ببضاعة مزجاة وفيه ابحاث فالبحث الاول
الازجاء في اللغة الدفع قليلا قليلا ومثله التزجية يقال الريح تزجي السحاب قال الله تعالى الم تر ان الله يزجي سحابا وزجيت فلانا بالقول دافعته
وفلان يزجي العيش اي يدفع الزمان بالحيلة والبحث الثاني انما وصفوا تلك البضاعة انها مزجاة اما لنقصانها او لرداءتها او لهما جميعا
والمفسرون ذكروا كل هذه الاقسام قال الحسن البضاعة المزجاة القليلة وقال آخرون انها كانت ردية واختلفوا في تلك الرداءة فقال ابن عباس رضي
الله عنهما كانت دراهم ردية لا تقبل في ثمن الطعام وقيل خلق الغرارة والحبل وامتعة ردية وقيل متاع الاعراب الصوف والسمن وقيل الحبة الخضراء
وقيل الاقط وقيل النعال والادم وقيل صوف المعز وقيل ان دراهم مصر كانت ينقش فيها صورة يوسف والدراهم التي جاؤوا بها ما كان فيها
صورة يوسف فما كانت معدودة عند الناس البحث الثالث في بيان انه لم سميت البضاعة القليلة الردية مزجاة من وجوه الاول قال
الزجاج بقي من قولهم فلان يزجي العيش اي يدفع الزمان بالقليل والمعنى انا جئنا ببضاعة مزجاة يدافع فيها الزمان وليست مما يتسع به وعلى
هذا الوجه فالتقدير ببضاعة مزجاة بها الايام الثاني قال ابو عبيد انما قال للدراهم الردية مزجاة لانها مردودة مدفوعة غير مقبولة مما
ينفقها قال وهي من الازجاء والازجاء عند العرب السوق والدفع الثالث ببضاعة مزجاة اي موجزة مدفوعة عنه عن الانفاق لا ينفق مثلها

الامن اضطر واحتاج اليها لفقد غيرها مما هو اجود منها الرابع قال الكلبي مرجاة لغة الحبر وقيل هو من لغة القبط قال ابو بكر الانباري لا ينبغي ان يجعل لفظ عربي معروف الاشتقاق والضريف منسوبا الى القبط * البحث الرابع قراحمزة والكسائي مرجاة بالامالة لان اصله الف والباقون بالنصب والتفخيم واعلم ان حاصل الكلام في لون البضاعة مرجاة اما لقلتها او لفسادها او لمجموعهما ولما وصفوا شدة حالهم وصفوا بضاعتهم بانها مرجاة قال الله فاوف لنا الكيل والمراد انا شاهدهم اما بان يقيم الناقص مقام الزايد او يتيم الردي مقام الجيد قالوا وتصدق علينا والمراد المسامحة ما بين الثمن وان يسعر لهم بالزيادة كما تسعر بالجيد واختلف الناس في انه هل كان ذلك طلبا منهم الصدقة فقال سفين بن عيينة ان الصدقة كانت حلالا للانبياء قبل محمد صلى الله عليه وسلم لهذه الاية وعلى هذا التقدير كانهم طلبوا بقدر الزايد على سبيل الصدقة وانكر الباقون ذلك وقالوا حال الانبياء حال اولاد الانبياء في طلب الصدقة لانهم بانفون من الخضوع للمخلوقين ويغلب عليهم الانقطاع الى الله والاستغاثة به عمن سواه وروي عن الحسن ومجاهد انهما كرها ان يقول الرجل بما دعاه اللهم تصدق علي لان الصدقة ممن يبتغي الثواب وايضا المتصدق معطي والمتصدق المعطي واجاز الليث ان يقال للسايل متصدق واباه الاكثرون وروي انهم لما قالوا مسنا واهلنا الضر وتضرعوا اليه ارمض عيناه فعند ذلك قال هل علمتم ما فعلتم بيوسف وقيل وقعوا اليه كتاب يعقوب من يعقوب اسرايل الله بن اسحاق ذبيح الله بن ابرهيم خليل الله الى عزيز مصر اما بعد فانا اهل بيت موكل بنا البلا اما جدي فشدت يداه ورجلاه ورمي به في النار فنجاه الله وجعلها بردا وسلاما عليه واما ابي فوضع السكين على قفاه ففداه الله واما انا فكان لي ابن وكان احب اولادي الي فذهب به اخوته الى البرية ثم اتوني بقميصه ملطخا بالدم وقالوا قد اكله الذيب فذهبت عيناي من البكاء ثم كان لي ابن وكان اخاه من امه وكنت اتسلى به فذهبوا به اليك ثم رجعوا وقالوا انه قد سرق وانك حبسته عندك وانا اهل بيت لا نسرق ولا نلد سارقا فان رددته علي والا دعوت عليك دعوة تدرك السابع من ولدك فلما قرا يوسف عليه السلام الكتاب لم يتمالك وعبل صبي وعرفهم انه يوسف ثم حكى الله تعالى عن يوسف في هذا المقام انه قال هل علمتم ما فعلتم بيوسف قيل انه لما قرا الكتاب بايه يعقوب ارتعدت مفاصله واقشعر جلده لان قلبه ولكثرة بكاءه وصرح بانه يوسف وقيل انه لما راى اخوته تضرعوا اليه ووصفوا ما هم عليه من شدة الزمان وقلة الحيلة ادركته الرقة فصرح بانه يوسف وقوله هل علمتم ما فعلتم بيوسف استفهام بعيد لتعظيم الواقعة ومعناه ما اعظم ما ارتكبتم من يوسف وما اقبح ما اقدمتم عليه وهو كما يقال للمذنب هل يدري من عصيت وهل تعرف من خالفت واعلم ان هذه الاية تصديق لقوله تعالى واوحينا اليه لتنبئنهم بامرهم هذا وهم لا يشعرون واما قوله واخيه فالمراد ما فعلوا به من تغريبه للغم بسبب فراقه عن اخيه لابيه وامه انجبا كانوا يودونه ومن جملة اقسام ذلك الايذاء قالوا في حقه ان يسرق فقد سرق اخ له من قبل واما قوله اذ انتم جاهلون فهو تجري تجري العذر كانه قال انتم اذ اقدمتم على ذلك الفعل القبيح المنكر حال ما كنتم في حالة الصبي او في حالة الغرور يعني والآن لستم كذلك وتطبيق ما يقال في تفسير قوله تعالى ما غرك بربك الكريم قيل انما ذكر تعالى هذا الوصف المعين ليكون جاريا مجرى الجواب وهو ان يقول العبد يا رب غرني كرمك فلذا هاهنا انما ذكر ذلك ازالة للخجالة عنهم وتخفيفا للامر عليهم ثم ان اخوته قالوا اينك لانت يوسف قال انا يوسف قرا انك على لغط الخبر وقرا نافع الك لانت يوسف بغير الف عن ورش وابو عمرو لينك عبد الله بالف وهو رواية قالون عن نافع والباقون اينك لهمزتين وكل ذلك على الاستفهام وقرا ابي وانت يوسف حاصل من هذه القراآت ان من القراء من قرا على الاستفهام ومنهم من قرا باخبار اما الاولون فقالوا ان يوسف لما قال لهم هل علمتم بيوسف فاخبر وانما اياه وكانت كاللولوء المنظوم شبهوه بيوسف قالوا له استفهاما انه قال انا يوسف وانما اجابهم عما استفهموا عنه واما من قرا على الخبر فلحنه ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما ان اخوة يوسف لم يعرفوه حتى وضع التاج عن راسه وكان في فرقه علامة وكان ليعقوب واسحاق مثلها شبه الشامة فلما وقع عرفوه بتلك العلامة فقالوا انك لانت يوسف ويجوز ان يكون ان ليس باستفهام ثم حذف حرف الاستفهام كقوله قال انا يوسف وهذا اخي * البحث الثاني انه انما صرح بالاسم تعظيما لما نزل به من ظلم اخوته وما عوضه الله من الظفر والنصر كانه قال انا الذي ظلمتموني على اعظم الوجوه والله تعالى اوصلني الى اعظم المناصب انا ذلك العاجز الذي تصدقتم عليه والقاه في البئر ثم صرت كما ترون ولهذا قال وهذا اخي مع انهم كانوا يعرفونه لان مقصوده ان يقول وهذا ايضا كان مظلوما كما كنت ثم انه صار معانا عليه من قبل الله كما ترون وقوله قد من الله علينا قال ابن عباس بكل خير في الدنيا والاخرة وقال الحزين بالجمع بيننا بعد التفرقة وقوله انه من يتق ويصبر معناه من يتق معاصي الله ويصبر على اذى الناس فان الله لا يضيع اجر المحسنين والمعنى انه من يتق ويصبر فان الله لا يضيع اجرهم فوضع المحسنين موضع الضمير لاشياء على المتقين وفيه مسئلتان

المسئلة الاولى

لعلم ان يوسف عليه السلام وصف نفسه في هذا المقام الشريف بكونه متقيا وكونه اقدم على قوله للشيوه في حق من لم يكن هذا القول كذبا مذموما وذكر الكلبي في هذا المقام الذي يوصف فيه الكافر ويثنى فيه العاصي بليق بالعقلاء

المسئلة الثانية

روي عن ابن كثير طريق قنبل انه من يتق ويصبر باثبات الياء ووجهه ان يجعل من منزلة الذي فلا يوجب الجزم وقرا نافع الك لانت يوسف بغير همز على الاستفهام وقرا ابي وانت يوسف بغير همز على الاستفهام وقرا الباقون اينك لهمزتين وكل ذلك على الاستفهام وقرا ابي وانت يوسف بغير همز على الاستفهام وقرا الباقون اينك لهمزتين وكل ذلك على الاستفهام وقرا ابي وانت يوسف بغير همز على الاستفهام وقرا الباقون اينك لهمزتين وكل ذلك على الاستفهام

قوله تعالى

قالوا الله لقد اثرك الله علينا الى قوله وانتوني باهلكم اجمعين اعلم ان يوسف عليه السلام لما ذكر لاخوته ان الله تعالى من عليه وان من يتق المعاصي ويصبر على اذى الناس فانه لا يضيع صدقوه فيه واعترفوا له بالفضل والمزية فقالوا تالله لقد اثرك الله علينا

بيال اثرك ايثارا اي فضلك الله وفلان اثر عند فلان اذا كان بوثره بفضله وصله والمعنى لقد فضلك الله علينا بالعلم والحلم والعمل
والفضل والحسن والملك واحتج بعضهم لهذه الاية على ان اخوته ما كانوا انبيا لان جميع المناصب التي تكون مغايرة لمنصب النبوة كالقدم
بالنسبة اليه فلو شاركوه في منصب النبوة لما قالوا انا لله لقد اثرك الله علينا وبهذا التقدير يندفع سوال من يقول لعل المراد كونه زائدا
عليهم في الملك واحوال الدنيا وان شاركوه في النبوة لانا بينا ان احوال الدنيا لا يعبا بها في جنب منصب النبوة واما قوله وان كنا لخاطئين قيل للعالم
هو الذي اكثر بالخطيئة عمدا وفرق بين الخاطئ والخاطي فيقال لمن تحهد في الاحكام فلا يصيب انه مخطئ ويقال انه خاطئ والكبير
المفسرين على ان الذي اعتذروا منه هو افتئاتهم على الغائبة في الجب وبيعه وتبعيد عن البيت والاب فان قيل لم يعتذروا اليه
من ذلك لان ذلك وقع منهم قبل البلوغ فلا يكون ذنبا فلا يحتاج الى الاعتذار وانما اعتذروا من حيث اسطاوا بعد ذلك بان لم يطهروا ابيهم ما فعلوه
ليعلم انه حي وان الذيب لم ياكله وهذا الكلام ضعيف من وجوه الاول انا بينا انه لا يجوز ان يقال انهم اقدموا على تلك الاعمال في زمن الصبي
لانه من البعيد في مثل يعقوب ان يبعث جمعا من الصبيان غير البالغين من غير ان يبعث معهم رجلا عاقلا يمنعهم عما لا ينبغي ويحملهم على ما ينبغي
والثاني هب ان الامر على ما ذكرتم لكنا نقول غاية ما في الباب انه لا يجب عليهم الاعتذار عن ذلك اما لا يمكن ان يقال انه لا يحسن الاعتذار
عنه والدليل عليه ان المذنب اذا تاب زال عقابه ثم قد يعيد التوبة والاعتذار مرة اخرى فعلمنا ان الانسان ايضا قد يتوب عند ما لا يكون التوبة
واجبة عليه واعلم انهم لما اعترفوا بفضله وبكونهم مجرمين خاطئين قال يوسف لا تثريب عليكم اليوم يغفر الله لكم في هذا الباب بحثان البحث الاول
التثريب التوبيخ ومنه قوله عليه السلام اذا زنت امة احدكم فليضربها الحد ولا يثرب بها اي ولا يعيرها بالزنا فقوله لا تثريب اي لا توبيخ ولا تعيير
واصل التثريب من الثرب وهو الشحم الذي هو غاية الكرش ومعناه ازالة الثرب كما ان الهلبل ازالة الجلد قال عطا الخراساني طلب الوزراء
الى الشباب ايهل منها الى الشيوخ الاترى انه قال يوسف لاخوته لا تثريب وقال يعقوب سوف استغفر لكم ربي البحث الثاني ان
قوله اليوم متعلق بما ذا وفيه قولان الاول انه متعلق بقوله لا تثريب اي لا تثريب اي لا اثربكم اليوم وهو اليوم الذي هو مظنة التثريب
فاطلاقكم لسائر الايام وفيه احتمال اخر وهو ابي حكمت في هذا اليوم بان لا تثريب مطلقا لان قوله لا تثريب نفي للماهية ونفي الماهية يقتضي
انتفاء جميع افراد الماهية فكان ذلك عبد اللفظ الشامل لكل الاوقات والاحوال ثم انه لما بين لهم انه ازال عنهم ملامة الدنيا طلب
الله ان يزيل عنهم عقاب الاخرة فقال يغفر الله لكم كانه لما نفى التثريب مطلقا بشرهم بان الله عفو فيهم في هذا اليوم وذلك لانهم لما
انكسروا وتحجلوا واعترفوا وتابوا فالله قبل توبتهم وغفر لهم ذنبهم فلذلك قال اليوم يغفر الله لكم روي ان الرسول عليه السلام اخذ
بعضادتي الكعبة يوم الفتح وقال لقريش ما ترون فقالوا نظن خيرا اخ كريم وابن اخ كريم وقد قدرت فقال اقول ما قال اخي يوسف لا تثريب عليكم
اليوم وروي ان اباسفيان لما اسلم قال له العباس اذا رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم فاتل عليه لا تثريب عليكم اليوم ففعل فقال رسول الله
صلى الله عليه وسلم غفر الله لكم ولمن علمك وروي ان اخوة يوسف لما عرفوه ارسلوا اليه انك تحضر ناعلى ما بدا منا بكرة وعشيا ونحن نستحي منك
لما صدر منا من الاساءة اليك فقال يوسف عليه السلام ان اهل مصر وان ملكت فيهم فانهم يطرونني بالعين الاولى ويقولون سبحان من بلغ
عبدا بيع بعشرين درهما ما بلغ ولقد شرفت بابائكم وعظمت في العيون لما جئتم علم الناس انكم اخوتي وابني من جدة ابراهيم عليه السلام سر
قال يوسف عليه السلام اذهبوا بقميصي هذا فالقوه على وجه ابي يات بصيرا قال لما عرفهم يوسف سالهم عن ابيه فقالوا اهبت عيناه فالتام
لقميصه قال المحققون انما عرفان القاء ذلك القميص على وجهه يوجب قوة البصر بوحي من الله تعالى ولولا الوحي لما عرف ذلك لان العلل
بد لها علة ويمكن ان يقال لعل يوسف عليه السلام علم ان اباه ما صار اعمى الا انه من كثرة البكاء وصبئ القلب ضعف بصره فاذا القى
عليه قميصه فلا بد ان ينشرح صدره وان يحصل له اقبل قليل الفرح الشديد وذلك يقوي الروح ويزيل الضعف عن القوى فلهذا
يقوي بصره ويزول عنه ذلك النقصان لهذا القدر ومما يمكن معرفته بالقلب فان القوانين الطبية تدل على صحة هذا المعنى قوله
يات بصيرا اي يصير بصيرا ويتهدله فارتد بصيرا ويقال الم اقل لكم اني اعلم من الله ما لا تعلمون فان قيل كيف جاز ليعقوب ان يقول
لاولاده ما قال مع علمه بانهم اقدموا على ايذاء اخيهم وابيهم وعلى الكذب والتلبيس قلنا لعله كان يعلم ان ذلك منهم قبل البلوغ فلا يكون ذنبا فلا يحتاج

لما القي ابرهيم في النار نزل اليه جبريل عليه السلام بقميص من الجنة وطنفسة من الجنة فالبسه القميص واجلسه على الطنفسة وقعد معه يحدثه فكساء ابرهيم ذلك القميص اسحاق فكساه اسحاق يعقوب وكساه يعقوب يوسف فجعله في قصبة من فضة وعلقها في عنقه فالقي في الجب والقميص في عنقه فذلك قوله اذهبوا بقميصي هذا والضمير ان يقال انه تعالى اوصل تلك الرائحة اليه على سبيل اظهار المعجزات لان وصول الرائحة اليه من هذه المسافة البعيدة امر ناقض للعادة فيكون معجزة ولا يمكن كونها معجزة منها والاقرب انه ليعقوب جبر اجرى عند ولبنوه في هذا الكلام الى ما لا ينبغي فظهران الامر كما ذكر لكان معجزة له قال اهل المعاني ان الله تعالى اوصل اليه ريح يوسف عليه السلام عند انقضاء مدة المحنة ومجيء وقت الروح والفرح من المكان البعيد ومنع من وصول جزء اليه مع قرب احدى البلدتين من الاخرى يدل على ان كل سهل فهو في زمان المحنة صعب وكل صعب فهو في زمان الاقبال سهل ومعنى ارتد بوسف اشم وعبر عنه بالوجود لانه وجد ان له بحاسة الشم وقوله لولا ان تفندون قال ابو بكر الانباري اذا هرف الرجل اذا خرف وتغير عقله وقد اذا اجهل فنسب ذلك اليه وعن الاصمعي اذا ذكر الكلام الرجل من خرف فهو المفند والمفند قال صاحب الكشاف شيخ مفند ولا يقال للعجوز مفندة لانها لم تكن ذات رأي حتى تفند في كبرها وقوله لولا ان تفندون اي لولا ان تنسبوني الى الخرف لما ذكر يعقوب ذلك قال الحاضرون عند ذلك انك لفي ضلالك القديم وفي الضلال هاهنا وجوه الاول قال مقاتل يعني بالضلال هاهنا الشقاء يعني شقاء الدنيا والمعنى انك في شقائك القديم بما نكاثر من الاحزان على يوسف واصح مقاتل بقوله اذ انك لفي ضلالك مبين ومعناه لفي شقاء الدنيا وقال قتادة لفي ضلالك القديم اي لفي حبك القديم لا تنسى ولا تذهل عنه وهو كقولهم انك لفي ضلال مبين ثم قال قتادة فقالوا كلمة غليظة ولم يكن يحل ان يقولها نبي الله وقال الحسن انما خاطبوه بذلك لاعتقادهم ان يوسف قد مات وكان في ولوعه بذكره ذاهبا عن الرشد والصواب وقوله فلما ان جاء البشير في ان قوله ان الاول انه لا موضع من الاعراب وقد تذكر تارة كما هاهنا وقد تحذف كقوله فلما ذهب عن ابرهيم الروع والمذهبان جميعا موجودان في اشعار العرب والثاني قال النحويون هي مع ما في موضع رفع بالفعل المضمر بتقديره فلما ظهر ان جاء البشير اي ظهر مجيء البشير فاضمر الرافع قال جمهور المفسرين البشير هو يهودا قال انا ذهبت بالقميص الملطخ بالدم وقلت ان يوسف اكله الذيب فانا ذهب اليوم بالقميص فاجزه انه حي فرحه كما احزنه فوله القاه على وجهه اي القاه البشير على وجه يعقوب او يقال القاه يعقوب على وجه نفسه فارتد بصيرا اي رجع بصيرا او معنى الارتداد الانقلاب الى حال قد كان عليها وقوله فارتد بصيرا اي صيرني الله بصيرا كما يقال طالت النخلة والله تعالى اطالها واختلفوا فقال بعضهم انه كان عمي بالكلية فالله تعالى جعله بصيرا في هذا الوقت وقال اخرون بل كان قد ضعف بصره من كثرة البكاء وكثرة الاحزان فلما القوا القميص على وجهه وبشره حياة يوسف عليه السلام عظم سروره وافرح صدره وزال احزانه فعند ذلك قوي بصره وزال النقصان عنه فعند هذا قال الم اقل لكم اني اعلم من الله ما لا تعلمون روي انه سال البشير وقال كيف يوسف قال هو ملك مصر قال ما اصنع بالملك على اي دين تركته قال دين الاسلام قال الان تمت النعمة ثم ان اولاد يعقوب اخذوا يعتذرون وقالوا استغفر لنا ذنوبنا انا كنا خاطئين قال سوف استغفر لكم ربي ظاهر الكلام انه لم يستغفر لهم في الحال بل وعدهم بانه يستغفر لهم بعد ذلك واختلفوا في سبب هذا المعنى على وجوه الاول قال ابن عباس والاكثرون اراد ان يستغفر لهم في وقت السحر لان هذا الوقت اوفق الاوقات لرجاء الاجابة الثاني قال ابن عباس رضي الله عنهما في رواية اخرى اخر الاستغفار الى ليلة الجمعة لانها اوفى الاوقات للاجابة الثالث اراد ان يعرف انهم هل تابوا في الحقيقة ام لا وهل حصلت توبتهم مقرونة بالاخلاص التام ام لا الرابع استغفر لهم في الحال وقوله ساستغفر لكم معناه اي اداوم على هذا الاستغفار في الزمان المستقبل فقد روي انه كان يستغفر لهم كل ليلة جمعة في نيف وعشرين سنة وقيل قام الى الصلاة في وقت السحر فلما فرغ رفع يديه الى السماء وقال اللهم اغفر لي خزيي يا يوسف وقلة صبري عليه واغفر لاولادي ما فعلوه في حق يوسف فاوحى الله تعالى اليه قد غفرت لك ولهم اجمعين روي ان ابا يعقوب قالوا لابيهم يعقوب وقد غلبهم البكاء ما يغني عنا ان لم تغفر لنا فاستقبل القبلة وقام يوسف خلفه يومن وقاموا خلفه اذلة خاشعين عشرين سنة حتى قل صبرهم وظنوا انها الهلكة فنزل جبريل عليه السلام وقال ان الله تعالى اجاب دعوتك وعفا عن ذنوبهم بعد ان قبل توبتهم وهو منهور

قوله تعالى

فلما دخلوا على يوسف اوى اليه ابويه الى قوله ان شاء الله امنين

اعلم انه روي ان يوسف والملك في اربعة الاف من الجند والعظماء من اهل مصر باجمعهم تلقوا يعقوب عليه السلام وهو يمشي يتوكا على يهودا فنظر الى الخيل والناس فقال يا يهودا هذا فرعون قال لا هذا ولدك فنزل يعقوب عليه السلام ليمشي فقال جبريل عليه السلام امسك فهذا فرعون يمر راكبا وقيل ان يعقوب ولده دخلوا مصر وهم اثنان وسبعون ما بين رجل وامراة وخرجوا منها مع موسى عليه السلام والمقاتلون منهم ستمائة الف وخمسمائة وبضعة وسبعون رجلا سوى الصبيان والشيوخ اما قوله اوى اليه ابويه ففيه بحثان البحث الاول في المراد بقوله ابويه قولان الاول المراد ابوه وامه وعلى هذا القول قيل ان امه كانت باقية حية الى ذلك الوقت وقيل انها كانت قد ماتت الا ان الله تعالى احياها وانشرها من قبرها حتى تحدث له تحقيقا لرويا يوسف والقول الثاني ان المراد ابوه وخالته لان امه ماتت في النفاس باخيه بنيامين وقيل بنيامين بالعبرانية ابن الوجع ولما ماتت امه تزوج ابوه خالته فسماها الله تعالى باسم الامهات لان الدايه تدعى امابيثا فمقام الام اولا لان لخالة ام كان العرب ربته

تولد اباه ابراهيم واسمعيل واسحاق والبحث الثاني اوى اليه ابويه ففيه بحثان البحث الاول في المراد بقوله ابويه قولان الاول

لانه كان قد استقبلهم وهذا هو الذي قررناه وعن ابن عباس رضي الله عنهما المراد بقوله ادخلوا مصر اي اقيموا بها امنين سمي الاقامة
دخولا لاجرا احدهما بالاخر البحث الثاني وهو قوله ان شاء الله فيه قولان الاول انه عايد الى الامن لا الى الدخول والمعنى ادخلوا مصر امنين
ان شاء الله ونظيره قوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله امنين قيل انه عايد الى الدخول على القول الذي ذكرناه انه قال لهم هذا الكلام قبل ان
دخلوا مصر البحث الثالث معنى قوله امنين يعني على انفسكم واموالكم واهليكم لا تخافون احدا وكانوا فيما سلف يخافون ملوك مصر وقيل امنين
من القحط والشدة والفاقة وقيل امنين من ان يضرهم يوسف بالجرم السالف اما قوله ورفع ابويه على العرش قال اهل اللغة
العرش السرير الرفيع قال تعالى ولها عرش عظيم والمراد بالعرش هاهنا السرير الذي كان يجلس عليه يوسف واما قوله وخروا له سجدا
ففيه اشكال وذلك لان يعقوب عليه السلام كان ابا يوسف وحق الابوة عظيم قال تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه وبالوالدين
احسانا فقرن حق الوالدين بحق نفسه وايضا انه كان شيخا والشاب يجب عليه تعظيم الشيخ والثالث انه كان نبيا الا ان يعقوب كان
اعلى حالا منه والرابع ان جد يعقوب واجتهاده في تكثير الطاعات اكثر من جد يوسف ولما اجتمعت هذه الجهات الكثيرة فهذا
يوجب ان يبالغ في خدمة يعقوب فكيف استجاز يوسف ان يسجد له يعقوب هذا تقرير السؤال والجواب عنه من وجوه الاول
وهو قول ابن عباس في رواية عطا ان المراد بهذه الاية انهم خروا له اي لاجل وجدانه سجدا لله تعالى وحاصل الكلام ان ذلك السجود
كان سجود الشكر فالمسجود له هو الله لان ذلك السجود انما كان لاجله والدليل على صحة هذا القول ان قوله ورفع ابويه على العرش وخروا له سجدا
مشعر بانهم صعدوا ذلك السرير لان ذلك ادخل في التواضع فان قالوا فهذا التاويل لا يطابق قوله يا ابت هذا تاويل رؤياي من قبل
والمراد منه قوله اني رايت احد عشر كوكبا والشمس والقمر رايتهم لي ساجدين قلنا بل هذا مطابق ويكون المراد من قوله والشمس والقمر رايتهم
لي ساجدين لاجلي اي انها سجدت لله لطلب مصلحتي وللسعي في اعلا منصبي واذا كان هذا محتملا سقط السؤال وعندي ان هذا القول
التاويل شعين لا يبعد من عقل يوسف ودينه ان يرضى بان يسجد له ابويه مع سابقته في حقوق الولادة والشيخوخة والعلم والدين وكمال النبوة
والوجه الثاني في الجواب ان يقال انهم جعلوا يوسف كالقبلة وسجدوا لله شكرا لنعمة وجدانه وهذا التاويل حسن فانه يقال صليت للكعبة
كما يقال صليت الى الكعبة قال حسان ما كنت اعرف ان الامر منصرف عن هاشم ثم منها عن ابي حسن اليس اول من صلى
لقبلتكم واعرف الناس بالاباء والسنن وهذا يدل على انه يجوز ان يقال فلان صلى للقبلة وكذلك يجوز ان يقال سجد للقبلة قوله
وخروا له سجدا اي جعلوه كالقبلة ثم سجدوا لله شكرا لنعمة وجدانه الوجه الثالث في الجواب قد يسمى التواضع سجودا لقوله ترى الاكم
فيها سجودا للحوافر وكان المراد هاهنا التواضع الا ان هذا مشكل لانه تعالى قال وخروا له سجدا والخرور الى السجدة مشعر بالاتيان بالسجدة
على اكمل الوجوه واجيب عنه بان الخرور يعني به المرور فقط قال تعالى لم يخروا عليها صما وعميانا يعني لم يمروا الوجه الرابع في الجواب ان قول
الضمير في قوله وخروا له غير عايد الى الابوين لا محالة ولا يقال وخروا له ساجدين بل الضمير عايد الى اخوته والى ساير من كان يدخل عليه لاجل
التهنية والتقدير ورفع على العرش مبالغة في تعظيمها واما الاخوة وساير الداخلين فخروا له ساجدين فان قالوا فهذا لا يلايم قوله يا ابت
هذا تاويل رؤياي من قبل قلنا ان تعبير الرؤيا لا يجب ان يكون مطابقا للرؤيا بحسب الصورة والصفة من كل الوجوه فسجدوا للكواكب والشمس
والقمر تعبير تعظيم الاكابر من الناس له ولا شك ان ذهاب يعقوب مع اولاده من كنعان الى مصر لاجله في نهاية التعظيم له فكفى هذا القدر
في صحة الرؤيا فاما ان يكون التعبير مساويا لاصل الرؤيا في الصفة والصورة فلم يوجبه احد من العقلا الوجه الخامس في الجواب لعل
الفعل الدال على التحية والاكرام في ذلك الوقت هو السجود وكان مقصودهم من السجود تعظيمه وهذا الى غاية البعد لان المبالغة في التعظيم
كانت اليق بيوسف منها بيعقوب فلو كان الامر كما قلتم لكان من الواجب ان يسجد يوسف ليعقوب عليه السلام والوجه السادس فيه ان يقال
لعل اخوته حملتهم الانفة والاستعلا على ان لا يسجدوا له على سبيل التواضع وعلم يعقوب عليه السلام انهم لو لم يفعلوا ذلك لصار ذلك سببا
لثوار الفتن وظهور الاحقاد القديمة بعد كونها فهو عليه السلام مع جلالة قدره وعظم قدره بسبب الابوة والشيخوخة والتقدم في
الدين والنبوة والعلم فعل ذلك السجود حتى تصير مشاهدتهم لذلك سببا لزوال الانفة والنفرة عن قلوبهم الا ترى ان السلطان الكبير اذا نصب
محتسبا فاذا اراد تربيته مكنه في اقامة الحسبة عليه ليصير ذلك سببا في ان لا يبقى في قلب احد منازعة ذلك المحتسب في اقامة الحسبة فكذا
هاهنا الوجه السابع لعل الله تعالى امر يعقوب بتلك السجدة لحكمة خفية لا يعرفها الا هو كما انه امر الملايكة بالسجود لادم لحكمة لا يعرفها الا هو
ويوسف ما كان راضيا بذلك في قلبه الا انه لما علم ان الله امره بذلك سكت ثم حكى تعالى ان يوسف لما راى سجود ابويه واخوته هاله ذلك
واقشعر جلده منه وقال ليعقوب هذا تاويل رؤياي من قبل واقول هذا يقوي الجواب السابع كانه يقول يا ابت لا يليق مثلك على حالك
في العلم والدين والنبوة ان يسجد لولدك الا ان هذا امر امرت به وتكليف كلفت به فان رؤيا الانبيا حق كما ان رؤيا ابرهيم ذبح ولده حق صار
سببا لوجوب الذبح في اليقظة فلذلك صارت هذه الرؤيا التي راها يوسف وحكاها ليعقوب سببا لوجوب ذلك السجود فلهذا السبب
حكى ابن عباس رضي الله عنهما ان يوسف عليه السلام لما راى ذلك هاله واقشعر جلده ولكنه لم يقل شيا واقول لا يبعد ان يكون ذلك من تمام
تشديد الله على يعقوب كانه قيل له انت كنت دايم الرغبة في وصاله ودايم الحزن بسبب فراقه فاذا وجدته فاسجد له فكان الامر بذلك السجود
من تمام التشديد والله اعلم بحقايق الامور البحث الثاني اختلفوا في مقدار المدة بين هذا الوقت وبين وقت الرؤيا فقيل ثمانون سنة

وقيل سبعون سنة وقيل اربعون وهو قول الاكثرين وكذلك يقولون ان تاويل الرويا انما صحت بعد اربعين سنة وقيل ثمانية عشر سنة وعن الحسن انه التقى يا الجب وهو ابن سبع عشرة سنة وبقى يا الغربة والسجن ثمانين سنة ثم وصل الى ابيه وقاربه وعاش بعد ذلك ثلثة وعشرين سنة فكان عمره مائة وعشرين سنة والله اعلم بحقايق الامور ثم قال وقد احسن بى اى بقال احسن به والى به قال كثير اسى بنا واحسن بى لا ملومة لدينا ولا مقلية ان تعلت اذا خرجنى من السجن ولم يذكر اخراجه من البير لوجوه الاول انه قال لا اخونه لا تثريب عليكم اليوم ولو ذكر واقعة البير لكان ذلك تثريبا لهم فكان اهماله جاريا مجرى الكرم الثانى انه لما خرج من البير لم يصر ملكا بل صيروه عبدا اما لما خرج من السجن صيروه ملكا فكان هذا الاخراج اقرب من ان يكون انعاما كاملا الثالث انه لما خرج من البير وقع فى المضار الحاصلة بسبب تهمة المراة فلما خرج من السجن وصل الى ابيه واخوته وزالت التهمة فكان هذا اقرب الى المنفعة الرابع قال الواحدى النعمة فى اخراجه من السجن اعظم لان دخوله فى السجن كان بسبب ذنب هم به وهذا ينبغى ان يحمل على ميل الطبع ورغبة النفس وهذا وان كان فى محل العفو فى حق غيره الا انه ربما كان سببا للمؤاخذة فى حقه لان حسنات الابرار سيئات المقربين ثم قال وجاء بكم من البدو وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** فى الاية قولان الاول جاء بكم من البدو اى من البادية وقال الواحدى البدو بسيط من الارض يظهر فيه الشخص من بعيد واصله من بدا يبدو اذا ظهر سمى المكان باسم المصدر فيقال بدا وحضر وكان يعقوب وولده بارض كنعان اهل مواش وبرية والقول الثانى قال ابن عباس رضى الله عنهما كان يعقوب قد تحول الى بدا وسكنها ومنها قدم على يوسف وله بها مسجد تحت جبل قال الانبارى بدا اسم موضع معروف يقال هو بين شعب وبدا وهما موضعان ذكرهما جميعا بشر فقال واتك الذى حببت شعبا الى بدا الخ واوطابى سوانما ارالبد وعلى هذا القول معناه قصد هذا الموضع الذى يقال له بدا القوم يبدون بدوا اذا اتوا بدا كما يقال غار القوم غورا اذا اتوا الغور فكان معنى الاية وجاء بكم من قصد بدا وعلى هذا القول كان يعقوب وولده حضريين لا من البدو لم يرد به البادية لكن عنى به قصد بدا الى هاهنا كلام الواحدى بسيط **المسئلة الثانية** تمسك اصحابنا بهذه الاية على ان فعل العبد خلق الله تعالى لان خروج العبد من السجن اضافه الى نفسه بقوله اذا اخرجنى من السجن ومجيئهم من البدو اضافه الى نفسه بقوله وجاء بكم من البدو وهذا صريح فى ان فعل العبد فعل الله تعالى وحمل قوله هذا على ان المراد ان ذلك انما حصل باقداره الله تعالى وتيسيره وعدل عن الظاهر ثم قال من بعد ان نزغ الشيطان بينى وبين اخوتى قال صاحب الكشاف نزغ افسد بينا واغرا واصله من نزغ الراكض الدابة وحملها على الجرى اذا اغشاها واعلم ان الجبائى والكعبى والقاضى احتجوا بهذه الاية على بطلان الجبر قالوا لانه تعالى اخبر عن يوسف عليه السلام انه اضاف الاحسان الى الله واضاف النزغ الى الشيطان ولو كان ذلك ايضا من الرحمن لوجب ان لا يليق الا اليه كما فى النعم والجواب ان اضافة هذا الفعل الى الشيطان مجاز لان عندكم الشيطان لا يمكن الا من الكلام الباطل وقد اجزاه عنه فقال وما كان لى عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لى فتبين ان كل ما فى القرآن يقتضى اضافة هذا الفعل الى الشيطان مع انه ليس كذلك وايضا فان كان اقدام المرء على المعصية بسبب الشيطان واقدام الشيطان على المعصية بسبب الشيطان واقدام الشيطان على المعصية ان كان بسبب شيطان اخر لزم التسلسل وهو محال وان لم يكن بسبب شيطان اخر لم يفعل مثله فى حق الانسان فثبت ان اقدام المرء على الجهل والفسق ليس بسبب الشيطان وليس ايضا بسبب نفسه لان اخذ الاميل طبعه الى اختيار الجهل والفسق الذى يوجب وقوعه فى ذم الدنيا وعقاب الاخرة ولما كان وقوعه فى الكفر والفسق لا بد له من موقع وقد بطل القسمان لم يبق الا ان يقال ذلك من الله تعالى ثم الذى يؤكد ذلك ان الاية المتقدمة على هذه الاية وهى قوله اذا اخرجنى من السجن وجاء بكم من البدو صريح فى ان الكل من الله ثم قال ان ربى لطيف لما يشاء والمعنى ان حصول الاجتماع بين يوسف وبين ابيه واخوته مع الالفة والمحبة وطيب العيش وفراغ البال كان فى غاية البعد عن العقول الا انه يقال لطيف فاذا اراد حصول شئ سهل اسبابه فحصل وان كان فى غاية البعد عن الحصول ثم قال انه هو العليم الحكيم اعنى ان كونه لطيفا فى افعاله انما كان لاجله انه عليم بجميع الاعتبارات الممكنة التى لا نهاية لها فيكون عالما بالوجه الذى يسهل تحصيل ذلك الصعب وحكيم اى محكم فى فعله حاكم فى قضايه حكيم فى افعاله مبرا عن العبث والباطل والله اعلم

قوله تعالى

رب قد اتيتنى من الملك الى قوله والحقنى بالصالحين فى الاية مسائل **المسئلة الاولى** روى ان يوسف عليه السلام اخذ يعقوب وطاف به فى خزائنه فادخل خزائن الذهب والفضة وخزائن الحلى وخزائن السلاح فلما ادخله خزائن الفراطيس قال يا بنى ما اعملك عندك عن الفراطيس ثم قال من بعد ان نزغ الشيطان بينى وبين اخوتى قال صاحب الكشاف نزغ افسد بينا واغرا واصله من نزغ الراكض الدابة وحملها على الجرى اذا اغشاها واعلم ان الجبائى والكعبى والقاضى احتجوا بهذه الاية على بطلان الجبر قالوا لانه تعالى اخبر عن يوسف عليه السلام انه اضاف الاحسان الى الله واضاف النزغ الى الشيطان ولو كان ذلك ايضا من الرحمن لوجب ان لا يليق الا اليه كما فى النعم والجواب ان اضافة هذا الفعل الى الشيطان مجاز لان عندكم الشيطان لا يمكن الا من الكلام الباطل وقد اجزاه عنه فقال وما كان لى عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لى فتبين ان كل ما فى القرآن يقتضى اضافة هذا الفعل الى الشيطان مع انه ليس كذلك وايضا فان كان اقدام المرء على المعصية بسبب الشيطان واقدام الشيطان على المعصية بسبب الشيطان واقدام الشيطان على المعصية ان كان بسبب شيطان اخر لزم التسلسل وهو محال وان لم يكن بسبب شيطان اخر لم يفعل مثله فى حق الانسان فثبت ان اقدام المرء على الجهل والفسق ليس بسبب الشيطان وليس ايضا بسبب نفسه لان اخذ الاميل طبعه الى اختيار الجهل والفسق الذى يوجب وقوعه فى ذم الدنيا وعقاب الاخرة ولما كان وقوعه فى الكفر والفسق لا بد له من موقع وقد بطل القسمان لم يبق الا ان يقال ذلك من الله تعالى ثم الذى يؤكد ذلك ان الاية المتقدمة على هذه الاية وهى قوله اذا اخرجنى من السجن وجاء بكم من البدو صريح فى ان الكل من الله ثم قال ان ربى لطيف لما يشاء والمعنى ان حصول الاجتماع بين يوسف وبين ابيه واخوته مع الالفة والمحبة وطيب العيش وفراغ البال كان فى غاية البعد عن العقول الا انه يقال لطيف فاذا اراد حصول شئ سهل اسبابه فحصل وان كان فى غاية البعد عن الحصول ثم قال انه هو العليم الحكيم اعنى ان كونه لطيفا فى افعاله انما كان لاجله انه عليم بجميع الاعتبارات الممكنة التى لا نهاية لها فيكون عالما بالوجه الذى يسهل تحصيل ذلك الصعب وحكيم اى محكم فى فعله حاكم فى قضايه حكيم فى افعاله مبرا عن العبث والباطل والله اعلم

قوله تعالى

رب قد اتيتنى من الملك الى قوله والحقنى بالصالحين فى الاية مسائل **المسئلة الاولى** روى ان يوسف عليه السلام اخذ يعقوب وطاف به فى خزائنه فادخل خزائن الذهب والفضة وخزائن الحلى وخزائن السلاح فلما ادخله خزائن الفراطيس قال يا بنى ما اعملك عندك عن الفراطيس وما كتبت قال نهانى جبريل عليه السلام عنه قال سله عن السبب فقال اسرط اليه فسأله فقال جبريل عليه السلام امرنى الله بذلك لتوك واخاف ان ياكله الذيب فلا حتنى وروى ان يعقوب عليه السلام اقام معه اربعا وعشرين سنة ولما قرب وفاته اوصى اليه ان يدفنه بالشام الى جنب ابيه اسحاق فدفنه بعد ما مات ثم عاد الى مصر وعاش بعد ابيه ثلاثا وعشرين سنة فعند ذلك تمنى ملك الاخرة فتمنى الموت وقيل ما تمناه نبى قبله ولا بعده فعرفاه الله طيبا طاهرا فتخاصم اهل مصر فى دفنه كل احد يحب ان يدفن فى محلتهم حتى هموا بالقتال فراوا ان الاصلح ان يجعلوا له صندوقا من مرمر ويجعلوه فيه ويدفنوه فى النيل ليكون يمر الماء عليه ثم يصل الى مصر ليصل بركته الى كل واحد منهم فعلوا كذلك ثم ان موسى نبش قبره بعد مدة واخرج عظامه من مصر ودفنها عند قبر ابيه **المسئلة الثانية** قوله ولقد من على اذ اخرجنى من السجن وجاء بكم من البدو من الملك ومن تاويل الاحاديث للتبعيض لانه لم يؤت الا بعض ملك مصر وبعض التاويل قال الاصم انما قال من الملك لانه كان قول ملك فوقه واعلم ان مراتب الموجودات ثلثة المؤثر الذى لا يتاثر وهو الاله تعالى وتقدس والمؤثر الذى لا يؤثر وهو عالم الاجسام والمتقابلة للتكامل

والتصوير والصفات المختلفة والاعراض المتضادة فلا يكون لها تاثير في شي اصلا وهذان القسمان متباعدان جدا ويتوسطهما قسم ثالث
وهو الذي يوثر ويتاثر وهو عالم الارواح فخاصية جوهر الارواح انها تقبل الاثر والتصرف عن عالم نور جلال الله ثم انها اذا اقبلت عن عالم
الاجسام تصرفت فيه واثرت فيه فتعلق الروح بعالم الاجسام بالتصرف والتدبير وتعلقه بعالم الالهيات بالعلم والمعرفة وقوله قد اتيتني من الملك
اشارة الى تعلق النفس بعالم الاجسام وقوله علمتني من تاويل الاحاديث اشارة الى تعلقها بحضرة جلال الله ولما كان لا نهاية لدرجات
هذين النوعين في الكمال والنقصان والقوة والضعف والجلا والخفا امتنع ان يحصل الا مقدار متناه وكان الحاصل في الحقيقة بعضا
من ابعاض الملك وبعضا من ابعاض العلم فلهذا السبب ذكر فيه كلمة من لانها دالة على التبعيض ثم قال فاطر السموات والارض فيه ابحاث
البحث الاول تفسير لفظ الفاطر بحسب اللغة قال ابن عباس رضي الله عنهما ما كنت ادري معنى الفاطر حتى احتكم اعرابيان في بير فقال احدهما
انا فطرتها وانا ابتدات حفرها قال اهل اللغة اصل الفطر في اللغة الشق يقال فطر ناب البعير اذا بدا وفطرت الشي فانفطر اي شققته فانشق
وتفطر الارض بالنبات والشجر بالورق اذا تصدعت هذا اصله في اللغة ثم صار عبارة عن الايجاد لان ذلك الشي حال عدمه كانه في ظلمة
وخفا فلما دخل في الوجود صار كانه انشق العدم وخرج ذلك الشي منه. البحث الثاني ان لفظ الفاطر قد يظن انه عبارة عن تكوين الشي عن
العدم المحض بدليل الاشتقاق والذي ذكرناه الا ان الحق انه لا يدل عليه ويدل عليه وجوه احدها انه قال الحمد لله فاطر السموات والارض ثم بين
تعالى انه انما خلقها من الدخان حيث قال ثم استوى الى السما وهي دخان فدل على ان لفظ الفاطر لا يفيد انه ذلك الشي من العدم المحض وثانيها
انه تعالى قال فطرة الله التي فطر الناس عليها ثم انه تعالى انما خلق الناس من التراب قال تعالى منها خلقناكم وفيها نعيدكم وثالثها ان الشي انما
يكون حاصلا عند حصول مادته وصورته مثل الكون فانه انما يكون موجودا اذا صارت المادة المخصوصة موصوفة بالصفة المخصوصة فعند عدم
الصورة ما كان ذلك المجموع موجودا للكون لا يقتضي كونه موجودا لمادة الكون فثبت ان لفظ الفاطر لا يفيد كونه تعالى موجودا للاجزا التي فيها
تركبت السموات والارض وانما صار الى كونه تعالى موجدا لها بحسب الدلايل العقلية لا بحسب لفظ القران واعلم ان قوله فاطر السموات والارض يوهم ان
خلق السموات مقدم على تخليق الارض عند من يقول الواو تفيد الترتيب ثم الفعل يوكد ايضا وذلك لان تغير المحيط يوجب تغير المركب اما حصول
المركز وتغيره فانه لا يوجب المحيط لانه لا يمكن ان يحيط بالمركز الواحد محيطا لانها لا نهاية لها اما لا يمكن ان يحصل للمحيط الواحد الا مركز واحد
بعينه وايضا اللفظ يفيد ان السما كثيرة والارض واحدة ووجه الحكمة فيه قد ذكرنا في قوله الحمد لله الذي خلق السموات والارض البحث الثاني
قال الزجاج نصبه من وجهين احدهما على الصفة لقوله رب وهو ندا مضاف في موضع نصب والثاني يجوز ان ينصب على ندا ثان ثم قال انت
وليي في الدنيا والاخرة والمعنى انت الذي تتولى اصلاح جميع مهماتي في الدنيا والاخرة فوصل الملك الفاني بالملك الباقي وهذا يدل على ان الايمان
والطاعة كله من الله تعالى اذ لو كان ذلك من العبد لكان المتولي لمصالحه هو هو وحينئذ يبطل عموم قوله انت وليي في الدنيا والاخرة ثم قال توفني مسلما
والحقني بالصالحين وفيه مسايل المسئلة الاولى اعلم ان النبي عليه السلام حكى عن جبريل عليه السلام عن رب العزة انه قال من شغله ذكري
عن مسئلتي اعطيته افضل ما اعطي السايلين فلهذا المعنى من اراد الدعا ولا بد وان يقدم عليه ذكر الثنا على الله فها هنا يوسف عليه السلام لما اراد ان
يذكر الدعا قدم عليه الثنا وهو قول رب قد اتيتني من الملك وعلمتني من تاويل الاحاديث فاطر السموات والارض ثم ذكر عقيبه الدعا وهو قوله توفني مسلما والحقني
بالصالحين فنظيره ما فعله الخليل صلوات الله عليه في قوله الذي خلقني فهو يهدين فمن ها هنا الى قوله رب هب لي حكما ثنا على الله ثم قوله رب هب
لي الى اخر الكلام دعا فكذا ها هنا المسئلة الثانية اختلفوا في ان قوله توفني مسلما هل هو طلب منه للوفاة ام لا فقال قتادة ربه الحق
به ولم يتمنى نبي قط الموت قبله وكثير من المفسرين على هذا القول وقال ابن عباس رضي الله عنهما في رواية عطا يريد اذا توفيتني فتوفني على الاسلام فهذا
طلب ان يجعل الله وفاته على الاسلام وليس فيه ما يدل على انه طلب الوفاة واعلم ان اللفظ صالح للامرين ولا يبعد في الرجل العاقل اذا كمل عقله ان يتمنى الموت
ويعظم رغبته فيه لوجوه كثيرة منها ان كمال النفس الانسانية على ما بيناه في ان يكون عالما بالالهيات وفي ان يكون ملكا ومالكا متصرفا في الجسمانيات
وذكرنا ان مراتب التفاوت في هذين النوعين غير متناهية والكمال المطلق فيهما ليس الا لله وكل ما دون ذلك فهو ناقص والناقص اذا حصل له شعور بنقصانه
وذاق لذة الكمال المطلق والكمال المطلق ليس الا لله وما كان حصوله للانسان ممتنعا لزم ان يبقى الانسان ابدا في قلق الطلب والم التعب فاذا عرف الانسان
هذه الحالة عرف انه لا سبيل له الى دفع هذا التعب عن النفس الا بالموت فحينئذ يتمنى الموت والسبب الثاني تمني الموت ان الخطبا والبلغا وان اطنبوا في
مذمة الدنيا الا ان حاصل كلامهم يرجع الى امور ثلاثة احدها ان هذه السعادات سريعة الزوال مشرفة على الفنا والالم الحاصل عند زوالها اشد
من اللذة الحاصلة عند وجدانها وثانيها انها غير حاصلة بل هي ممزوجة بالمنغصات والكدورات وثالثها ان الاراذل من الخلق يشاركون الافاضل
فيها بل ربما كان حصة الاراذل اعظم بكثير من حصة الافاضل فهذه الجهات الثلاثة منفرة عن هذه اللذات ولما عرف العاقل انه لا سبيل الى
تحصيل هذه اللذات الا مع هذه الجهات الثلاثة المنفرة لا جرم يتمنى الموت ليتخلص عن هذه الافات والسبب الثالث وهو عند المحققين رحمهم الله اجمعين
ان هذه اللذات الجسمانية لا حقيقة لها وانما حاصلها دفع الالام فلذة الاكل عبارة عن دفع الالم الحاصل بسبب شهوة الانتقام وطلب الرياسة واذا كان
حاصل هذه اللذات ليس الا دفع الالم لا جرم صارت عند العقلا حقيرة خسيسة نازلة ناقصة يتمنى الانسان الموت ليتخلص عن الاحتياج الى هذه الاحوال
الخسيسة والسبب الرابع ان مداخل اللذات الدنيوية جليلة وهي ثلاثة انواع لذة الاكل ولذة الوقاع ولذة الرياسة ولكل واحد منها عيوب كثيرة
اما لذة الاكل ففيها عيوب احدها ان هذه اللذات ليست لذة قوية فان الشعور بالالم القولنج الشديد والعياذ بالله منه اشد من الشعور باللذة

الجاصلة عند اكل الطعام وثانيها ان هذه اللذة لا يمكن بقاؤها فان الانسان اذا اكل شبع واذا شبع لم يبق شوقه للاتناذ بالاكل فهذه اللذة ضعيفة ومع ضعفها غير باقية * وثالثها انها في نفسها خسيسة وان الاكل عبارة عن ترطيب ذلك الطعام بالريق الجمع في الفم ولا شك انه شيء منفر مستقذر ثم كما يصل الى المعدة تظهر فيه المخالفة الى الفساد والنتن والعفونة وذلك ايضا منفر ورابعها ان جميع الحيوانات الخسيسة مشاركة فيها فان الروث في مذاق الطعام كاللوز بج في مذاق الانسان وكما ان الانسان يكره تناول هذا الطعل فكذلك الطعل يكره تناول هذا الانسان واما اللذة المشتركة فيها بين الناس وخامسها ان الاكل انما يطيب عند اشتداد الجوع وتلك حالة شديدة والحالة التي هذه صفتها يكون زائلة * وسادسها ان الاكل يستحقر عند العقلاء قيل من كانت همته ما يدخل بطنه فقيمته ما يخرج من بطنه فهذا هو الاشارة المختصرة في معايب الانسان واما لذة النكاح فكل ما ذكرناه في الاكل حاصل فيها ضامم اشياء اخرى وهي ان النكاح سبب لحصول الولد وحينئذ يكثر التخاصم فتكثر الحاجة الى المال فيحتاج الانسان بسببها الى الاحتيال بأطلب المال طريق لا نهاية لها ورب ما صار هالكا بسبب طلب المال واما لذة الرياسة فجوبها كثيرة والذي نذكره ها هنا سبب واحد يكره بالطبع ان يكون خادما مأمورا ويحب ان يكون مخدوما مرءوسا فاذا سعى الانسان في ان يصير رئيسا مرءوسا كان ذلك على مخالفة كل من سواه وكأنه بجارح كل الخلق في ذلك وهو يحاول تحصيل تلك الرياسة وجميع اهل الترك والعرب يحاولون ابطاله ودفعه ولا شك ان كثرة الاسباب توجب قوة حصول الاثر واذا كان ذلك كان حصول هذه الرياسة كالمتعذر ولو حصل فانه يكون على شرف الزوال وكل حين واوان تكل سبب من الاسباب وكان صاحبها عند حصولها في الخوف الشديد من الزوال وعند زوالها في الاسف العظيم والحزن الشديد بسبب ذلك الزوال واعلم ان العاقل اذا تامل هذه المعاني علم انه لا صلاح له في طلب هذه اللذات والسعي بها فهذه الخيرات البتة ثم ان النفس خلقت مجبولة على طلبها والعشق الشديد عليها والرغبة التامة في الوصول اليها وحينئذ ينعقد ها هنا قياس وهو ان الانسان ما دام يكون في هذه الحياة الجسمانية فانه يكون طالبا لهذه اللذات وما دام يكون طالبها كان في حين الافات في لجة الحسرات وهذا اللازم مكروه والملزوم ايضا مكروه فحينئذ حتمي زوال هذه الحياة الجسمانية والسبب في الامور المرغبة في الموت ان موجبات هذه اللذات الجسمانية منكرر لا يمكن الزيادة عليها والتكرير يوجب الملالة اما معادات الاخرة فهي انواع كثيرة غير متناهية ثم قال الامام فخر الدين الرازي رحمه الله وهو المصنف انا صاحب هذه الحالة والتوغل فيها ولو فتحت الباب وبالغت في عيوب هذه الحياة الجسمانية فربما كتبت المجلدات وما وصلت الى القليل منها فلهذا السبب صرت مواظبا في اكثر الاوقات على ذكر هذا الذي ذكر يوسف عليه السلام وهو قوله رب قد اتيتني من الملك وعلمتني من تاويل الاحاديث فاطر السموات والارض انت ولي في الدنيا والاخرة توفني مسلما والحقني بالصالحين

المسئلة الثالثة تمسك اصحابنا في ان الايمان من الله بقوله توفني مسلما وتقرير ان تحصيل الاسلام وابقاءه واذا كان من العبد كان طلبه من الله فاسدا وبتقدير كونه بقول الفعل يأمر لا يفعل والمعتزلة يستنعون عليا ويقولون اذا كان الفعل من الله فكيف يجوز ان يقال للعبد افعل مع انك لست فاعلا فنحن نقول ها هنا ايضا كان تحصيل الايمان وابقاءه من العبد لا من الله فكيف يطلب من الله قال الجبائي والكعبي معناه اطلب اللطف لي بأ للاقامة على الاسلام الى ان اموت عليه لهذا الجواب ضعيف لان السؤال وقع عن الاسلام فحمله على اللطف عدول عن الظاهر ولانا وكل ما يأتي به العبد من المقدورات من الالطاف فقد فعله فكان طلبه من الله محالا

المسئلة الرابعة لقائل ان يقول الانبياء عليهم السلام يعلمون انهم يموتون لا محالة فكان هذا حاصله وطلب تحصيل الحاصل لا يجوز والجواب احسن ما قيل فيه ان كل حال المسلم ان يبتهل الى الله تعالى على وجه يستقر قلبه على دلك الاستسلام ويرضى بقضاء الله ويكون مطمئن النفس منشرح الصدر منفسح القلب بهذا الباب وهذه الحالة زائدة على الاسلام الذي هو ضد الكفر فالمطلوب ها هنا هو الاسلام بهذا المعنى

المسئلة الخامسة ان يوسف عليه السلام كان من اكابر الانبياء عليهم السلام والصلاة اول درجات المومنين فالواصل الى الغاية كيف يليق به ان يطلب البداية قال ابن عباس رضي الله عنهما وغيره من المفسرين يعني بآبائه ابراهيم واسماعيل واسحق ويعقوب والمعنى الحقيقي بأ توابهم ومراتبهم ودرجاتهم وها هنا مقام اخر من تفسير هذه الاية على لسان اصحاب المكاشفات وهو ان النفوس الفارقة اذا اشرقت بالانوار الالهية واللوامع القدسية فاذا كانت متناسبة متشاكلة انعكس النور الذي بأ كل واحد منها الى الاخرى بسبب تلك الملازمة والمجانسة فتعظم تلك الامور وتقوى تلك الاضواء ومثال تلك الاحوال المرايا الصقيلة الصافية اذا وضعت وضعا متى اشرقت الشمس عليها انعكس الضوء من كل واحد منها الى الاخرى فهناك يقوى الضوء ويكمل النور ويقتدي بأ المرءوس والرئيس والمعلم الى الخط تطيفه العيون والابصار الضعيفة فلذا ماضنا

قوله تعالى ذلك من انباء الغيب نوحيه اليك وما كنت لديهم اذ اجمعوا امرهم وهم يمكرون

وما اكثر الناس اعلم ان قوله ذلك رفع بالابتداء وخبره من انباء الغيب ونوحيه اليك حال وما كنت لديهم عند اخوة يوسف لما اجمعوا امرهم اي عزموا على امرهم وذكرنا الكلام في هذا اللفظ عند قوله فاجمعوا امركم وهم يمكرون بيوسف واعلم ان المقصد من هذا اخبار عن الغيب فيكون معجزا ويبان انه اخبار عن الغيب ان محمدا صلى الله عليه وسلم ما طالع الكتب ولم يتلمذ لاحد وما كانت البلدة بلدة العلماء فاتيانه بهذه القصة الطويلة على وجه لم يقع فيها تغيير ولا غلط من غير مطالعة ولا تعلم ومن غير ان ينقال انه كان حاضرا معهم وكيف لا يكون معجزا وقد سبق تقرير هذه المقدمة في هذا الباب مرارا وقوله وما كنت لديهم اي وما كنت هناك ذكر على سبيل التهكم بهم لان كل احد يعلم ان محمدا صلى الله عليه وسلم ما كان معهم

قوله تعالى وما اكثر الناس ولو حرصت بمومنين الى قوله وهم لا يشعرون اعلم ان اتصال هذه الاية بما قبلها ان كفار قريش وجماعة من اليهود طلبوا من محمد صلى الله عليه وسلم على سبيل التعنت واعتقد رسول الله صلى الله عليه وسلم انه اذا ذكر لهم قريبا من هذا القصة من رسول الله صلى الله عليه وسلم على سبيل التعنت واعتقد رسول الله صلى الله عليه وسلم انه اذا ذكر لهم قريبا من هذا القصة من

وكانه اشارة الى ما ذكره الله تعالى في قوله انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء قال ابو بكر الانباري جواب لو محذوف لان جواب لو لا يكون
مقدما عليها فلا يجوز ان يقول قمت او قمت وقال الفراء في المصادر يقال حرص يحرص حرصا ولغة اخرى شاذة حرص يحرص حريصا ومعنى الحرص طلب
الشيء باقصى ما يمكن الاجتهاد وقوله وما تسألهم عليه من اجر معناه ظاهر قوله ان هو الا ذكر للعالمين اي هو تذكرة لهم في دلائل التوحيد والعدل والنبوة
والمعاد والقصص والتكاليف والعبادات ومعناه ان هذا القرآن يشتمل على هذه المنافع العظيمة ثم لا تطلب منه مالا ولا جعلا فلو كانوا عقلاء
لقبلوا ولم يتمردوا وقوله تعالى وكاين من اية في السموات والارض يمرون عليها وهم عنها معرضون يعني انه لا عجب اذا لم يتاملوا في الدلائل الدالة بينونتك
فان العالم مملو من دلائل التوحيد والقدرة والحكمة ثم انهم يمرون عليها ولا يلتفتون اليها واعلم ان دلائل التوحيد والعلم والقدرة والحكمة والرحمة لا بد ان تكون
من امور محسوسة وهي اما الاجرام الفلكية واما الاجرام العنصرية اما الاجرام الفلكية وهي قسمان اما الافلاك واما الكواكب اما الافلاك فقد يستدل بمقاديرها
المعينة على وجود الصانع وقد يستدل بكون بعضها فوق البعض او تحته وقد يستدل باحوال حركاتها اما بسبب حركاتها مسبوقة بالعدم فلا بد من محرك
قادر واما بسبب كيفية حركاتها في سرعتها وبطئها واما بسبب اختلاف جهات تلك الحركات واما الاجرام الفلكية فتارة يستدل على
وجود الصانع وتارة بتاثيراتها في حصول الاضواء والاظلال والظلمات والنور واما الدلائل الماخوذة من الاجرام العنصرية فاما ان تكون
ماخوذة من بسائط وهي البر والبحر واما من المواليد وهي اقسام احدها العلوية كالرعد والبرق والسحاب والمطر والثلج وقوس قزح وثانيها
المعادن على اختلاف طبائعها وصفاتها وكيفياتها وثالثها النبات وخاصية الخشب والورق والثمر واختصاص كل واحد منها بطبع خاص
وطعام خاص وخاصية مخصوصة ورابعها اختلاف احوال الحيوانات في اشكالها وطبائعها واصواتها وخلقها وخامسها تشريح ابدان
الناس وتشريح القوى الانسانية وبيان المنفعة الحاصلة فيها فهذه مجامع الدلائل ومن هذا الباب ايضا قصص الاولين وحكايات
الاقدمين وان الملوك الذين استولوا على الارض وخربوا البلاد وقهروا العباد ماتوا ولم يبق منهم في الدنيا خبر ولا اثر ثم بقي الوزر والعقاب
عليهم فهذا ضبط انواع هذه الدلائل والكتاب المحتوي على شرح هذه الدلائل هو جملة العالم الاعلى والشرح والعالم الاسفل والعقل البشري لا يفي
بالاحاطة به فلهذا السبب ذكره الله تعالى على سبيل الابهام قال صاحب الكشاف قرئ والارض بالرفع على انه مبتدا ويمرون عليها خبره وقرا
السدي والارض بالنصب على تقدير ان يفسر قوله يمرون عليها سوليا يطوفونها وفي مصحف عبد الله والارض يمشون عليها برفع الارض اما قوله
وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون والمعنى انهم كانوا مقرين بوجود الاله ولئن سالتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله الا انهم كانوا ينسبون
له شريكا في المعبودية وعن ابن عباس رضي الله عنهما هم الذين يشبهون الله بخلقه وعنه ايضا انه قال نزلت هذه الاية في تلبية مشركي العرب
لانهم كانوا يقولون لبيك لا شريك لك الا شريك هو لك تملكه وما ملك وعنه ايضا ان اهل مكة قالوا لله ربنا وحده لا شريك له والملائكة بناته
فلم يوحدوا بل اشركوا وقالوا عبدة الاصنام ربنا الله وحده وعزير ابن الله وقالت النصارى ربنا الله وحده والمسيح ابن الله وقال عبدة الشمس والقمر
ربنا الله وحده ولا شريك معه واحتجت الكرامية بهذه الاية على ان الايمان عبارة عن الاقرار باللسان فقط لانه تعالى حكم بكونهم مؤمنين مع انهم
مشركون وذلك يدل على ان الايمان عبارة عن مجرد الاقرار وجوابه معلوم اما قوله افامنوا ان تاتيهم غاشية من عذاب الله عقوبة تغشاهم وتبسط
عليهم وتعمرهم او تاتيهم الساعة بغتة اي فجاة وبغتة نصب على الحال يقال بغتهم الامر بغتا وبغتة اذا فاجاهم من حيث لم يتوقعوا وقوله وهم لا
يشعرون كالتاكيد لقوله بغتة **قوله تعالى** قل هذه سبيلي ادعوا الى الله على بصيرة انا ومن اتبعني
وسبحان الله وما انا من المشركين قال المفسرون قل يا محمد لهم هذه الدعوة التي ادعوا اليها والطريقة التي انا عليها سبيلي وسنتي ومنهاجي وسمي الدين سبيلا
الا انه الطريق الذي يؤدي الى الثواب ومثله قوله تعالى ادع الى سبيل ربك واعلم ان السبيل في اصل اللغة الطريق شبهوا المقصدات لما ان الانسان
عليها يمر الى الجنة ادعوا الى الله على بصيرة وحجة وبرهان انا ومن اتبعني اي سيرتي وطريقتي وسيرة اتباعي الدعوة الى الله لا كل من كل ذكر الحجة واجاب
عن الشبهة فقد دعا بمقدار واسعة الى الله وهذا يدل على ان الدعاء انما يحسن ويجوز مع هذا الشرط وهو ان يكون بصيرة مما يقول وعلى يقين فان لم
يكن كذلك فهو محض الغرور وقال عليه السلام العلماء امناء الرسل على عبادة الله من حيث يحيطون ما يدعون اليه وقيل ايضا يجوز ان ينقطع الكلام
عند قوله ادعوا الى الله ثم ابتدا وقال على بصيرة انا ومن اتبعني وقوله وسبحان الله عطف على قوله هذه سبيلي اي قل هذه سبيلي وسبحان الله
تنزيها لله عما يشركون وما انا من المشركين الذين اتخذوا مع الله ضدا وندا وكفوا وولدا وهذه الاية تدل على ان حرفة الكلام وعلم الاصول حرفة
للانبياء عليهم السلام وان الله تعالى ما بعثهم الى الخلق الا لاجلها **قوله تعالى** وما ارسلنا من قبلك الا
رجالا يوحى اليهم من اهل القرى افلم يسيروا في الارض فينظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم ولدار الاخرة خير للذين اتقوا افلا تعقلون
قرا حفص عن عاصم يوحى بالنون والباقون بالياء افلا يعقلون نافع وابو عمرو ورواية عن عاصم تعقلون بالتاء على الخطاب والباقون بالياء على
الغائب واعلم ان من جملة سنة منكري نبوته عليه السلام ان الله لو اراد ارسال رسول لبعث ملكا فقال تعالى وما ارسلنا من قبلك الا رجالا يوحى اليهم
من اهل القرى فلما كان الكل هكذا تعجبوا في حقك يا محمد والاية تدل على ان الله ما بعث رسولا الى الخلق من النسوان ثم ايضا لم يبعث رسولا من اهل
البادية قال عليه السلام من بدا جفا ومن اتبع الصيد غفل ثم قال افلم يسيروا في الارض فينظروا الى مصارع الامم المكذبة وقوله ولدار الاخرة خير والمعنى
دار الحال للاخرة لان للناس حالتين حال الدنيا وحال الاخرة ومثله قوله صلاة الاولى اي صلاة الفريضة الاولى واما بيان الاخرة خير من الاولى فقد
ذكرنا دلائله مرارا **قوله تعالى** حتى اذا استيأس الرسل الى قوله عن القوم المجرمين اعلم انه قرا عاصم

وحمزة والكسائي كذبوا بالتخفيف وكسر الذال والباقون بالتشديد ومعنى التخفيف من وجهين احدهما ان الظن واقع بالقوم اي حتى اذا استيأس الرسل من ايمان القوم فظن القوم ان الرسل كذبوا فيما وعدوا من النصر والظفر فان قيل اذا جيء بعباس ذكر المرسل اليهم فكيف يحسن عود الضمير قلنا ذكر الرسل يدل على المرسل اليهم وان شئت قلت ان ذكرهم جرى في قوله افلم يسيروا في الارض فينظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم فيكون الضمير عائدا الى الذين من قبلهم من مكذبي الرسل والظن حاصلا بمعنى التوهم والحسبان والوجه الثاني ان يكون المعنى ان الرسل ظنوا انهم قد كذبوا فيما وعدوا وهذا التاويل منقول عن ابن عباس بن ابي مليكة عن ابن عباس رضي الله عنه قالوا وانما كان الامر كذلك لاجل ضعف البشرية لانه بعيد لان المومن لا يجوز ان يظن بالله الكذب بل يخرج بذلك عن الايمان فكيف يجوز مثله على الرسل واما قراءة التشديد فيه وجهان الاول ان الظن بمعنى اليقين والثاني ان الامم كذبوهم منهم لا بعد ذلك الحين بعد دعوا عليهم فنجاهم الله تعالى انزل الله سبحانه عليهم عذاب الاستيصال وورود الظن بمعنى اليقين قراءة ابن عباس قال تعالى الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم اي يتيقنون ذلك والثاني ان يكون الظن بمعنى الحسبان والتقدير حتى اذا استيأس الرسل من ايمان قومهم ظن الرسل ان الذين اساءوا بهم كذبوهم وهذا التاويل منقول عن عائشة رضي الله عنها وهي احسن الوجوه المذكورة في الاية روى ابن ابي مليكة نقلا عن ابن عباس رضي الله عنه انه قال وظن الرسل انهم كذبوا الا انهم كانوا بشرا الا ترى الى قوله حتى يقول الرسول والذين اساءوا معه متى نصر الله قال فذكرت لعائشة فانكرته وقالت ما وعد الله محمدا صلوات الله عليه شيئا الا وقد علم انه سوف يكون ولكن البلاء لم يزل بالانبياء حتى خافوا ان اتباعهم الذين كانوا صدقوا بهم وهذا الرد والتاويل بالغاية الحسنى من عائشة واما قول من قال انهم نصروا الى الحد المذكور جاءهم نصرنا فنجي من نشاء فهو الخاصر وابن عامر فنجي من نشاء بنون واحدة وتشديد الجيم وفتح الياء على ما لم يسم فاعله واختاره ابو عبيدة لانه في المصحف بالنون واحدة وروى عن الكسائي ادغام احد النونين في الاخرى وقرا بنون واحدة وروى عن الكسائي وتشديد الجيم وسكون الياء قال بعضهم هذا خطا لان النون متحركة فلا تدغم في الساكن فلا يجوز ادغام النون في الجيم والباقون بنونين وتخفيف الجيم وسكون الياء على الاستقبال على معنى ونحن نفعل بهم ذلك واعلم ان هذه الحكاية حال الاتي ان الغضة فيما مضى واما حكى فعل الحال كانه قوله هذا من سنتنا وهذا من عادتنا اشار الى الحاضر والغضة ماضية

قوله تعالى لقد كان في قصصهم عبرة لاولي الالباب الى اخر السورة اعلم ان الاعتبار عبارة عن العبور من الطرف المعلوم الى الطرف المجهول والمراد منه التامل والتفكر ووجه الاعتبار بقصصهم امور الاول ان الذين ذكروا لعلي اعزاز يوسف بعد الغيابة في الجب والعلاية بعد حبسه في السجن وتملكه مصر بعد ان كانوا يظنون به انه لهم وجعه مع والديه واخوته على ما احب بعد الطويلة الشاقة وعلى اعزاز محمد صلى الله عليه وسلم واعلاء كلمته الثاني ان الاخبار عنه جاريا مجرى الاخبار عن الغيب فيكون معجزة دالة على صدق محمد صلى الله عليه وسلم واعلاء كلمته الثالث ان الاخبار عنه جاريا مجرى الاخبار عن نبي من الانبياء ثم ذكر بعد احزه لقد كان في قصصهم عبرة لاولي الالباب تنبيها على ان احسن هذه القصة انما كان لسببانه عجل منها العبرة ومعرفة الحكمة والقدرة والمراد من قصصهم قصة يوسف واخوته وابيه ومن الناس من قال المراد قصص الرسل لانه تقدم في القرآن ذكر قصص سائر الرسل الا ان الاولى ان يكون المراد قصة يوسف عليه السلام فان قيل اذا قال عبرة لاولي الالباب مع ان قوم محمد صلى الله عليه وسلم كانوا ذوي عقول واحلام وقد كان الكثير منهم لم يعتبر ذلك قلنا ان جمعهم كانوا متمكنين من الاعتبار والمراد من وصف هذه القصة بكونها عبرة ان يعتبر بها العاقل او يقول المراد من اولي الالباب الذين اعتبروا وتفكروا وتاملوا واستفعوا المعرفة لان اولي الالباب لفظ يدل على المدح والثناء بليغ الاعتبار ذكرناه واعلم انه تعالى وصف هذه القصة بصفات * الصفة الاولى كونها عبرة لاولي الالباب وقد سبق تقديره * الصفة الثانية قوله ما كان حديثا يفترى وفيه قولان الاول المراد الذي جاء به وهو محمد صلى الله عليه وسلم والاجمع منه ان يفتري لانه لم يقرا الكتب ولم يتلمذ لاحد ولم يخالط العلماء فمن المحال ان يفتري هذه القصة بحيث تكون مطابقة لما ورد في التوراة من غير تفاوت والثاني ان المراد انه ليس بكذب ولكنه تصديق الذي بين يديه ثم انه تعالى اكد كونه غير مفترى فقال ولكن تصديق الذي بين يديه وهو اشارة الى ان هذه القصة وردت على الوجه الموافق لما في التوراة وسائر الكتب الالهية ونصب تصديق على تقدير ولكن كان تصديق الذي بين يديه كقوله تعالى ما كان محمد ابا احد من رجالكم ولكن رسول الله قاله الفراء والزجاج ثم قالوا ويجوز رفعه في قياس النحو على معنى ولكن هو تصديق الذي بين يديه * والصفة الثالثة قوله وتفصيل كل شيء فيه قولان الاول المراد وتفصيل كل شيء والتنكير للتعظيم يوسف مع ابيه واخوته والثاني انه عائد الى كل القرآن كقوله ما فرطنا في الكتاب من شيء فان جعل هذا الوصف وصفا لكل القرآن لم يبق من العام الذي اريد به الخاص لصفة يوسف وحدها ويكون المراد ما تحصل من الحلال والحرام وسائر ما يتصل بالدين قال الواحدي على التقديرين جميعا فهو من العام الذي اريد به الخاص كقوله ورحمتي وسعت كل شيء يريد يجوز ان يدخل فيها وقوله واوتيت من كل شيء الصفة الى العاشرة والخامسة كونها هدى في الدنيا سببا لحصول الرحمة في الدنيا والسعادة في الاخرة والمراد بالهدى والرحمة ما يحصل بالقرآن من الحلال والحرام وسائر ما يتصل بالدين وقال الواحدي على التقديرين جميعا فهو من العام الذي اريد به الخاص كقوله ورحمتي وسعت كل شيء يريد يجوز ان يدخل فيها وقوله واوتيت من كل شيء الصفة الى العاشرة والخامسة كونها هدى في الدنيا سببا لحصول الرحمة في الدنيا والسعادة في الاخرة والمراد بالهدى والرحمة ما يحصل بالقرآن من الحلال والحرام وسائر ما يتصل بالدين قال الواحدي على التقديرين جميعا فهو من العام الذي اريد به الخاص

النيابة لقوم يومنون خصهم بالذكر لانهم هم الذين انتفعوا به كما قررناه في قوله للمتقين والله اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

سورة الرعد اربعون وخمس ايات مكية

بسم الله الرحمن الرحيم قوله تعالى

المر تلك ايات الكتاب والذي انزل اليك من ربك الحق ولكن اكثر الناس لا يومنون اعلم انا قد تكلمنا في هذه الالفاظ قال ابن عباس رضي الله عنهما

ربك الحق مبتدا وقوله الحق خبره ومن الناس من تمسك بهذه الاية في نفي القياس فقال الحكم المستنبط بالقياس غير نازل من عند الله والا لكان من
لم يحكم به كافرا لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وبالاجماع لا يكفر فثبت ان الحكم المثبت بالقياس غير نازل من عند الله واذا كان
كذلك وجب ان لا يكون حقا لاجل ان قوله والذي انزل اليك من ربك الحق يقتضي انه لا حق الا ما انزله الله فكل ما لم ينزله الله وجب ان لا يكون حقا واذا
لم يكن حقا وجب ان يكون باطلا لقوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال ومثبتوا القياس يجيبون عنه بان الحكم المثبت بالقياس نازل ايضا من عند
الله لانه لما امر العمل بالقياس كان الحكم الذي دل عليه القياس نازلا من عند الله ولما ذكر تعالى ان المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم بين ان اكثر الناس لا يؤمنون
به على سبيل الزجر والتهديد **قوله تعالى** الله الذي رفع السموات بغير عمد ترونها ثم استوى على العرش وسخر الشمس
والقمر كل يجري لاجل مسمى يدبر الامر يفصل الايات لعلكم بلقاء ربكم توقنون اعلم انه تعالى لما ذكر ان اكثر الناس لا يؤمنون ذكر عقيبه ما يدل
على صحة التوحيد والمعاد وهو هذه الاية وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قال صاحب الكشاف الله مبتدا والذي رفع السموات
خبره بدليل قوله وهو الذي مد الارض ويجوز ان يكون الذي رفع السموات صفة وقوله يدبر الامر يفصل الايات خبرا بعد خبر وقال الواحدي
العمد وهو جمع عماد يقال عماد وعمد مثل اهاب واهب وقال الفراء والعمد جمع العمود مثل اديم وادم وادم وقضيم وقضم وقضم والعماد والعمود ما يعمد
به الشيء ومنه يقال فلان عمد قومه اذا كانوا يعتمدونه **المسئلة الثانية** اعلم انه تعالى باحوال السموات وباحوال الشمس والقمر وباحوال
الارض وباحوال النبات اما الاستدلال باحوال السموات بغير عمد ترونها والمعنى ان هذه الاجسام العظيمة بقيت واقفة في الجو العالي ويستحيل ان يكون
بقاؤها هناك لاعيانها ولذواتها لوجهين الاول ان الاجسام متساوية في تمام الماهية ولو وجب حصول جسم في حيز لوجب حصول كل جسم في ذلك الحيز
والثاني ان الخلاء لا نهاية له والاحياز المعترضة في ذلك الخلاء الصرف غير متناهية وهي باسرها متساوية ولو وجب حصول جسم في
حيز معين لوجب حصوله في جميع الاحياز ضرورة ان الاحياز باسرها متشابهة فثبت ان حصول الاجرام الفلكية في احيازها وحياتها
ليس امرا واجبا لذاته بل لا بد من مخصص ومرجح لا يجوز ان يقال انها بقيت بسلسلة فوقها ولا عمد تحتها والا لعاد الكلام في ذلك الحافظ
ولزم المرور الى ما لا نهاية له وهو محال فثبت ان بقاء الاجرام الفلكية في احيازها العالية لاجل ان مدبر العالم تعالى وتقدس اوقفها هناك
فهذا برهان قاهر على وجود الاله القاهر القادر ويدل ايضا على ان الاله ليس بجسم ولا مختص بحيز لانه لو كان حاصلا في حيز معين لامتنع ان
يكون حصوله في ذلك الحيز لذاته ولعينه لما بينا ان الاحياز باسرها متساوية فيمتنع ان يكون الا بالفاعل المختار فهو محدث فلاختصاصه
بالحيز المعين محدث وذاته لا تنفك عن ذلك الاختصاص وما لا يخلو عن الحادث فهو حادث فثبت انه لو كان حاصلا في الحيز المعين لكان حادثا
وذلك محال فثبت انه تعالى متعال عن الحيز والجهة وايضا فكل ما سماك فهو سما فلو كان تعالى موجودا في جهة فوق لكان من جملة السماوات
فدخلت تحت قوله الله الذي رفع السموات بغير عمد ترونها فكل ما كان مختصا بجهة فوق فهو محتاج الى حفظ الاله بحكم هذه الاية فوجب ان يكون
الاله منزها عن جهة فوق اما قوله ترونها ففيه اقوال الاول انه كلام مستانف والمعنى رفع السموات بغير عمد واعلم انه اذا امكن حمل الكلام
على ظاهره كان المصير الى التقديم والتاخير غير جائز والثالث ان قوله ترونها صفة للعمد والمعنى بغير عمد مرئية اي للسماوات عمد ولكنا
لا نراها قالوا ولها عمد على جبل قاف وهو جبل من زبرجد محيط بالدنيا ولكنكم لا ترونها وهذا التاويل في غاية السقوط لانه تعالى انما ذكر هذا
الكلام ليكون حجة على وجود الاله القادر ولو كان المراد ما ذكروه لما ثبتت الحجة لانه يقال ان السماوات لما كانت مستقرة على جبل قاف دلالة
ثبوتها على وجود الاله وعندي فيه وجه اخر احسن من الكل وهو ان العماد ما يعتمد عليه وقد دللنا على ان هذه الاجسام انما بقيت واقفة في الجو
العالي بقدرة الله تعالى وحينئذ يكون عمدها هو قدرة الله فيصح ان يقال رفع السماء بغير عمد ترونها اي لها عمد في الحقيقة الا ان تلك العمد هي قدرة
الله وحفظه وتدبيره وابقاؤه اياها في الجو العالي وانهم لا يرون ذلك التدبير ولا يعرفون كيفية ذلك الامساك واما قوله ثم استوى على العرش فاعلم انه
ليس المراد منه كونه مستقرا على العرش لان المقصود من هذه الاية ذكر ما يدل على وجود الصانع ويجب ان يكون ذلك الشيء مشاهدا معلوما وان احدا
ما راى انه تعالى استقر على العرش فكيف يمكن الاستدلال به عليه وايضا فبتقدير ان يشاهد كونه مستقرا على العرش الا ان ذلك لا يشعر بكمال حاله
وغاية جلاله بل يدل على احتياجه الى المكان والحيز وايضا قال ثم وهذا يدل ايضا على انه ما كان بهذه الحالة ثم صار بهذه الحالة وذلك يوجب التغير
وايضا الاستواء ضد الاعوجاج فظاهر الاية يدل على انه كان معوجا مضطربا حيازا مستويا وكل ذلك على الله محال فثبت ان المراد استواؤه على عالم الاجسام
بالقهر والقدرة والتدبير والحفظ يعني ان من فوق العرش الى ما تحت عرش الثرى في حفظه وفي تدبيره وفي الاحتياج اليه واما الاستدلال باحوال
الشمس والقمر فهو قوله سبحانه وتعالى وسخر الشمس والقمر كل يجري لاجل مسمى واعلم ان الكلام اشتمل على نوعين من الدلالة الاول قوله وسخر الشمس والقمر وحاصله
يرجع الى الاستدلال على وجود الصانع القادر القاهر بحركات هذه الاجرام وذلك لان الاجسام مماثلة لهذه الاجرام قابلة للحركة والسكون فاختصاصها
بالحركة الدائمة دون السكون لا بد له من مخصص وايضا ان كل واحدة من تلك الحركات مختصة بكيفية معينة من البطء والسرعة فلا بد ايضا من مخصص
عند من يقول الحركة البطيئة معناها حركات مخلوطة بسكنات وهذا يوجب الاعتراف بانها تحرك في بعض الاحياز وتسكن في البعض لحصول الحركة في ذلك
الحيز المعين والسكون في الحيز الاخر لا بد فيه ايضا من مرجح الوجه الثالث وهو ان تقدير تلك الحركات والسكنات بمقادير مخصوصة على وجه يحصل عودها
وادوارها متساوية بحسب المدة حالة عجيبة فلا بد من مقدار والوجه الرابع ان بعض تلك الحركات مشرقية وبعضها مغربية مائلة الى الشمال وبعضها
مائلة الى الجنوب وهذا ايضا لا يتم الا بتدبير كامل وحكمة بالغة النوع الثاني من الدلائل المذكورة في هذه الاية قوله كل يجري لاجل مسمى وفيه قولان

الاول قال ابن عباس للشمس مائة وثمانون منزلا كل يوم لها منزل في اثنى عشر شهرا ثم انها تعود مرة الى اخرى واحد واحد منها في سنة اشهر مرة اخرى وكذلك القمر له ثمانية وعشرون منزلا فالمراد بقوله كل تجري لاجل مسمى هذا او خفيفه انه تعالى قدر لكل واحد من هذه الكواكب سيرا خاصا الى جهة خاصة بمقدار خاص من السرعة والبطو ومتى كان الامر كذلك لزم ان يكون لها بحسب كل لحظة وطرفة حالة اخرى ما كانت حاصلة قبل ذلك والقول الثاني ان المراد كونهما متحركين الى يوم القيامة وعند مجئ ذلك اليوم تنقطع هذه الحركات تبطل تلك التشريفات كما وصفها الله تعالى به في قوله اذا الشمس كورت واذا النجوم انكدرت واذا السماء انشقت واذا السماء انفطرت وجمع الشمس والقمر وهو قوله سبحانه وتعالى ثم يقضي اجلا واجل مسمى عنده ثم انه تعالى لما ذكر هذه الدلايل قال يدبر الامر وكل واحد من المفسرين حمل هذا على تدبير نوع اخر من احوال العالم والاولى حمله على الكل ليعم تدبيره بالايجاد والاعدام بالاحياء والاماتة والاغناء والافقار ويدخل فيه انزال الوحي وبعثة الرسل وتكليف العباد وفيه دليل عجيب على كمال القدرة والرحمة لان هذا العالم المعلوم من اعلا العرش الى ما تحت الثرى انواع واصناف لا يحيط بها الا الله والدليل المذكور دل على ان اختصاص كل واحد بوضعه وموضعه وصفته وطبيعته وحيثه ليس الا من الله تعالى ومن المعلوم ان كل من اشتغل بتدبير شيء فانه لا يمكنه تدبير شيء اخر الا الباري سبحانه وتعالى فانه لا يشغله شان عن شان اما العاقل فاذا تامل في هذه الاية علم انه تعالى يدبر عالم الاجسام وعالم الارواح ويدبر الكبير كما يدبر الصغير فلا يشغله شان عن شان ولا يمنعه تدبير عن تدبير وذلك يدل على انه تعالى يعلم ذاته وصفاته وعلمه وقدرته غير مشابهة للحدثيات والممكنات. ثم قال بعد الاية وفيه قولان الاول انه تعالى بين الايات الدالة على الهيته وعلمه وحكمته والثاني ان الدلايل الدالة على وجود الصانع قسمان احدهما الموجودات الثابتة الدائمة كالافلاك والشمس والقمر والكواكب وهذا النوع من الدليل هو الذي تقدم ذكره والثاني الموجودات الحادثة المتغيرة وهي الموت بعد الحياة والفقر بعد الغنى والهرم بعد الصحة وكون الاحي في العيش والعافل الذي في اشد الاحوال فهذا النوع من الموجودات والاحوال دلالتها على وجود الصانع الحكيم ظاهرة فلهذا قوله بعد هذه الايات اشارة الى انه يحدث بعضها عقيب بعض على سبيل التمييز والتفصيل ثم لعلكم بلقاء ربكم توقنون واعلم ان الدلايل المذكورة كما تدل على وجود الصانع الحكيم فهي ايضا تدل على صحة القول بالحشر والنشر لان من قدر على خلق هذه الاشياء وتدبيرها على عظمها وكثرتها فلان يقدر على الحشر والنشر كان اولى. يروى ان واحدا قال لعلي بن ابي طالب رضوان الله عليه انه تعالى كيف يحاسب الخلق دفعة واحدة فقال كما يرزقهم الان دفعة واحدة وكما يسمع نداهم ويجيب دعاهم الان دفعة واحدة وحاصل الكلام انه تعالى كما قدر على انشاء الاجرام الفلكية والنيران الكوكبية في الجو العالي وان كان الخلق عاجزا عنه وكما يمكنه ان يدبر من فوق العرش الى ما تحت الثرى بحيث لا يشغله شان عن شان فكذلك يحاسب الخلق بحيث لا يشغله شان عن شان ومن الاصحاب من تمسك بلفظ التفاعل وقد مر تقريره في هذا الكتاب مرارا واطوارا

قوله تعالى وهو الذي مد الارض

الى قوله لايات لقوم يتفكرون اعلم انه تعالى لما قرر الدلايل السماوية اردفها بتقرير الدلايل الارضية فقال وهو الذي مد الارض واعلم ان الامتداد الى الجهة الارض واحوالها من وجوه الاول ان الشيء اذا ازداد حجمه ومقداره صار كان ذلك الحجم وذلك المقدار يمتد فقوله وهو الذي مد الارض اشارة الى ان الله سبحانه هو الذي جعل الارض مختصة بذلك المقدار المعين الحاصل له لا ازيد ولا انقص والدليل عليه ان كون الارض لا بد وان يكون مقدارا كما هو الان وانقص منه امر جايز ممكن في نفسه فاختصاصه بذلك المقدار المعين لا بد ان يكون بتخصيص وتقدير مخصص ومقدر. الثاني قال ابو بكر الاصم المد هو البسط الى ما لا يدرك منتهاه فقوله وهو الذي مد الارض يشعر بانه تعالى جعل حجم الارض حجما عظيما كبيرا لا يقع البصر على منتهاه فان الارض لو كانت اصغر حجما مما هي الان عليه لما كان الانتفاع به كما هو الان. والثالث قال قوم كانت الارض ممدودة تحت الكعبة ثم دحاها من مكة من تحت البيت فذهبت كذا وكذا ذراعا كانت مجتمعة عند البيت المقدس فقال لها اذهبي كذا وكذا اعلم ان هذا القول انما يتم اذا قلنا الارض مسطحة لا كرة واصحاب هذا القول احتجوا عليه بقوله والارض بعد ذلك دحاها وهذا القول مشكل من وجهين الاول انه ثبت بالدلايل ان الارض كرة لكثرة فيه فان قالوا قوله مد الارض ينافي كونها كرة لكنه يمكن مد ما قلنا لانسلم ان الارض جسم عظيم والكرة اذا كانت في غاية الكبر كان كل قطعة منها تشاهد كالسطح والتفاوت الحاصل بينه وبين السطح الحقيقي الذي علم الله تعالى انه قال الجبال اوتادا لها كما قال وجعلنا في الارض رواسي ان تميد بكم فهذا ما ذكرناه في تقرير هذا السؤال. والنوع الثاني من الدلايل المستدل باحوال الجبال وهو قوله تعالى وجعل فيها رواسي من فوقها وبارك فيها وقدر فيها اقواتها في اربعة ايام سواء للسائلين. اعلم ان الجبال لما كانت منافعها كثيرة ومصالحها غزيرة ذكرها الله تعالى في معرض الامتنان على عباده فقال وجعل فيها رواسي من فوقها اي جبالا ثابتة راسية من فوقها وبارك فيها اي في احجارها ومعادنها وانهارها وقدر فيها اقواتها اي قدر في كل بلد ما يصلح اهله من الحبوب والثمار والمعادن والحيوانات وغيرها وقوله في اربعة ايام اي في تتمة اربعة ايام مع اليومين المتقدمين وقوله سواء للسائلين اي هذا القدر كاف في الجواب عن سؤال السائلين عن خلق الارض وما فيها من المنافع والمصالح. والنوع الثالث من الدلايل المستدل باحوال الجبال واليه الاشارة بقوله وجعل فيها رواسي من فوقها اي ثابتة باقية في احجارها معادنها وانهارها وحيواناتها ونباتها وثمارها وقد ذكرنا ان الجبال انما خلقت اوتادا للارض لئلا تميد بالناس وهذا يدل على ان الارض كانت في الابتداء كرة ملساء فخلق الله الجبال فيها لهذا الغرض وهذا يدل على ان الارض كانت قبل خلق الجبال كرة ملساء ثم ان الله تعالى خلق الجبال فيها لهذا الغرض. والنوع الرابع من الدلايل المستدل باحوال البحار واليه الاشارة بقوله وهو الذي سخر البحر لتاكلوا منه لحما طريا وتستخرجوا منه حلية تلبسونها وترى الفلك مواخر فيه ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون اعلم ان البحار كانت في هذا الباب من العالم فكانت تولد بسبب البخارات الرطبة ثم بقوي تاثير الشمس فيها فينقلب بخارا كما يشاهد في كوز القطاع ثم ان الماكان يتولد من البخار كانت بقية في هذا الباب من العالم فكانت تتولد هذه الجبال فقالوا واذا كانت البحار حاصلة في هذا الجانب من العالم الا انا وجدنا حضيضها اكثر كان بقي الدهر الماضي ويبقى فيخرج البقية فلهذا السبب تولد هذه الجبال. الثاني قال ابو بكر الاصم المد هو البسط الى ما لا يدرك منتهاه فقوله وهو الذي مد الارض يشعر بانه تعالى جعل حجم الارض حجما عظيما كبيرا لا يقع البصر على منتهاه فان الارض لو كانت اصغر حجما مما هي الان عليه لما كان الانتفاع به كما هو الان. والثالث قال قوم كانت الارض ممدودة تحت الكعبة ثم دحاها من مكة من تحت البيت فذهبت كذا وكذا ذراعا كانت مجتمعة عند البيت المقدس فقال لها اذهبي كذا وكذا اعلم ان هذا القول انما يتم اذا قلنا الارض مسطحة لا كرة واصحاب هذا القول احتجوا عليه بقوله والارض بعد ذلك دحاها وهذا القول مشكل من وجهين الاول انه ثبت بالدلايل ان الارض كرة لكثرة فيه فان قالوا قوله مد الارض ينافي كونها كرة لكنه يمكن مد ما قلنا لانسلم ان الارض جسم عظيم والكرة اذا كانت في غاية الكبر كان كل قطعة منها تشاهد كالسطح والتفاوت الحاصل بينه وبين السطح الحقيقي الذي علم الله تعالى انه قال الجبال اوتادا لها كما قال وجعلنا في الارض رواسي ان تميد بكم فهذا ما ذكرناه في تقرير هذا السؤال. والنوع الثاني من الدلايل المستدل باحوال الجبال واليه الاشارة بقوله وجعل فيها رواسي من فوقها اي ثابتة باقية في احجارها معادنها وانهارها وحيواناتها ونباتها وثمارها وقد ذكرناه. والنوع الثالث من الدلايل المستدل باحوال البحار واليه الاشارة بقوله وهو الذي سخر البحر لتاكلوا منه لحما طريا وتستخرجوا منه حلية تلبسونها وترى الفلك مواخر فيه ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون اعلم ان البحار كانت في هذا الباب من العالم فكانت تتولد بسبب البخارات الرطبة ثم بقوي تاثير الشمس فيها فينقلب بخارا كما يشاهد في كوز القطاع ثم ان الماكان يتولد من البخار كانت بقية في هذا الباب من العالم فكانت تتولد هذه البحار فقالوا واذا كانت البحار حاصلة في هذا الجانب من العالم الا انا وجدنا حضيضها اكثر كان بقي الدهر الماضي ويبقى فيخرج البقية فلهذا السبب تولد هذه البحار

الكمّن من النبات كمثل موضوع بعضها على بعض وبعد حصول مثل هذا التركيب من السبب الذي ذكروه والثالث ان اوج الشمس الى جانب الشمال
فهي قريب من تسعة الاف سنة وهذا البعد يرى الجبال بها هذه المدة الطويلة كانت في التزحزح فوجب ان لا يبقى من الاحجار شيء لكن ليس الامر كذلك فعلمنا ان
السبب الذي ذكروه ضعيف والوجه الثاني من الاستدلال باحوال الجبال على وجود الصانع هي الحيوانات التي يحصل فيها من معادن الغذاءات السبعة ومواضع
الجواهر النفيسة وقد يحصل فيها معادن الزاجات والاملاح وقد يحصل فيها معادن النفط والنفر والكبريت وكون الارض واحدة
الطبيعة وكون الجبل واحد في الطبع وكون ثاني الشمس واحدا يدل دلالة ظاهرة على ان الكل بتقدير قادر قاهر متعال عن مشابهة
المحدثات والممكنات والوجه الثالث من الاستدلال باحوال الجبال ان بسببها تتولد الانهار على وجه الارض وذلك ان الحر حين صلب قادرا
بضاعدت الابخرة من قعر الارض ووصلت الى الجبل احتبست هناك فلا يزال يتكامل فيحصل تحت الجبل مياه عظيمة ثم انها تكثر فيها وقوتها
تتعقب وتخرج وتسيل على وجه الارض فمنفعة الجبال في تولد الانهار هو من هذا الوجه ولهذا السبب فاني اكثر الامر ايماد كما ذكر الله الجبال في
هذه الآية ذكر الانهار مثل ما في هذه الآية ومثل قوله وجعلنا فيها رواسي شامخات واسقيناكم ماء فراتا والنوع الثالث من الدلائل المذكورة في هذه
الآية الاستدلال بتجاويف خلقة النبات وإليه الاشارة بقوله ومن كل الثمرات جعل فيها زوجين اثنين وفيه مسائل المسئلة الاولى
ان الحبة اذا وقعت في الارض وانبت فيها نداوة الارض ربت وكبرت وبسبب ذلك تشق اعلاها واسفلها فيخرج من الشق الاعلى الشجرة الصاعدة الى
الهواء ويخرج من الشق الاسفل العروق الغائصة في اسفل الارض وهذا من العجائب لان طبيعة تلك واحدة وتأثير الطبائع والافلاك والكواكب فيها
واحد ثم انه خرج من الجانب الاعلى من تلك الحبة جرم صاعد الى الهواء ومن الجانب الاسفل منه جرم غائص في الارض ومن المحال ان يتولد من الطبع
الواحد طبيعتان متضادتان فعلمنا ان ذلك انما كان بسبب تدبير المدبر الحكيم والمقدر القديم لا بسبب الطبع والخاصية ثم ان الشجرة النابتة
من تلك الحبة بعضها يكون حشبا وبعضها يكون نورا وبعضها يكون ثمرة ثم ان تلك الثمرة ايضا يحصل فيها اجسام مختلفة الطبائع والطعوم فالحاصل
انواع من القشور فالقشر الاعلى وهو القشرة الخشنة وهو القشر المخيط بالنبة وتحت تلك القشرة قشرة اخرى بها غاية الرقة لمشاركتها لتلك
كون الجوز واللوز بطيخا وايضا فقد يحصل بها الثمرة الواحدة الطبائع المختلفة فالانار قشره حار يابس وحمله حار رطب وحامضه بارد يابس وبزره حار
يابس كذلك العنب قشره وعجمه باردان يابسان وحمله وماؤه حاران رطبان فتولد هذه الطبائع المختلفة من الحبة مع تساوي تأثيرات الطبائع
وتأثيرات الانجم والافلاك لا بد ان يكون لاجل الحكيم القادر القديم المسئلة الثانية المراد بزوجين اثنين صنفين اثنين والاحقاد
اما من جنب الطعم كالحلو والحامض والطبيعة كالحار والبارد واللون كالابيض والاسود فان قيل الزوجان لا بد ان يكونا اثنين فما الفائدة في
قوله زوجين اثنين قلنا قيل انه تعالى اول ما خلق العالم وخلق فيه الاشجار خلق من كل نوع من الانواع اثنين فقط فلم قال خلق زوجين لم يعلم ان المراد
النوع والشخص اما لما قال اثنين علمنا ان مراده تعالى اول ما خلق من كل زوجين اثنين لا اقل ولا اكثر بل والحاصل ان الناس فيهم الى ان كثرة الا انهم الى
ابتداء امن زوجين اثنين بالشخص هما آدم وحوا فكذلك القول في جميع الاشجار والنوع الرابع الدلائل المذكورة في هذه الآية والاستدلال
باحوال الليل والنهار والبه الاشارة بقوله يغشي الليل النهار والمقصود ان الانعام لا يحصل الا بالليل والنهار وتعاقبهما كما قال في سورة النبأ وجعلنا
آية النهار مبصرة ومنه قوله يغشي الليل النهار يطلبه حثيثا وقد سبق الاستقصاء في تقريره فيما سلف من هذا الكتاب قرأ حمزة والكسائي
وابو بكر عن عاصم يغشى بالتشديد وفتح العين والباقون بالتخفيف ثم انه تعالى لما ذكر هذه الدلائل البينة والقواطع القاهرة قال ان في ذلك لآيات
لقوم يتفكرون او ما يقرب منه بحسب المعنى والسبب فيه ان الفلاسفة يسندون حوادث العالم السفلي الى الاحتلافات الواقعة في الاشكال الفلكية
مما لم يقم الدلالة على دفع هذا السؤال لائم المقصود فلهذا المعنى قال ان في ذلك لآيات لقوم يتفكرون كانه تعالى يقول محال التفكر بان يعود الى هذا
هذا المقام من التفكر والتأمل ليتم الاستدلال واعلم ان الجواب عن هذا السؤال من وجهين الاول ان نقول هب انكم اسندتم حوادث العالم السفلي
الى الاحوال الفلكية الكوكبية الا انا اقمنا الدليل القاطع على ان اختصاص كل واحد من الاجرام الفلكية بطبعه ووصفه وخاصيته لا بد ان يكون بتخصيص
الفاعل القادر والمدبر الحكيم فقط سقط السؤال وهذا الجواب قد قرره الله تعالى في هذا المقام لانه تعالى ابتدا بذكر الدلائل السماوية وقد بينا
انها كيف تدل على وجود الصانع ثم انه تعالى اتبعها بالدلائل الارضية فان قال فلم لا يجوز ان تكون هذه الحوادث الارضية لاجل الاحوال الفلكية
كان الجواب ان نقول هب ان الامر كذلك الا انا دللنا فيما تقدم على افتقار الاجرام الفلكية الى الصانع الحكيم فحينئذ يكون هذا السؤال قادحا
في غرضنا والوجه الثاني من الجواب ان تقديم الدلالة على انه لا يجوز ان تكون حدوث الحوادث السفلية لاجل الاتصالات الفلكية وذلك هو قوله
في الآية التي تأتي بعد هذه الآية ومن تأمل في هذه اللطائف ووقف عليها علم ان هذا الكتاب اشتمل على علوم الاولين والآخرين قوله
تعالى وفي الارض قطع متجاورات الى قوله لآيات لقوم يعقلون في الآية مسائل المسئلة الاولى اعلم ان المقصود من
هذه الآية اقامة الدلالة على انه لا يجوز ان تكون حدوث الحوادث في هذا العالم لاجل الاتصالات الفلكية والحركات الكوكبية وتقرير من وجهين
انه جعل في الارض مختلفة بالطبيعة والماهية وفي مع ذلك متجاورة فبعضها تكون سبخة وبعضها تكون رخوة وبعضها تكون صلبة وبعضها تكون
وبعضها تكون حجرية او رملية وبعضها تكون طينية لزجة ثم انها متجاورة وهو تأثير الشمس وسائر الكواكب في تلك القطع على السوية فدل هذا على ان اختلافها
في صفاتها بتدبير العليم القدير والثاني ان القطعة الواحدة من الارض تسقى بماء واحد يكون تأثيرها فيها متساويا ثم ان تلك الثمار تجيء مختلفة في الطعم
والطبيعة والخاصية حتى انك قد تأخذ عنقودا من العنب فتكون جميع حباته حلوة تجيء الحبة الواحدة فانها قد تكون حامضة بالبدء وحين تعلم بالصيرورة

نسبة الطباع والافلاك الكل على السوية بل نقول هاهنا ما هو اعجب منه وهو انه يوجد في بعض انواع الورد ما يكون احد وجهيه في غاية الحمرة والوجه الثاني في غاية السواد مع ان ذلك الورد يكون في غاية الرقة مع قبول ان ينفال وصول تاثير الشمس الى احد طرفيه دون الثاني وهذا يدل دلالة قطعية على ان الكل بتدبير الفاعل المختار لا بسبب الامتزاجات الفلكية وهو المراد من قوله تشقى بما واحد وتفضل بعضها على بعض في الاكل لهذا تمام الكلام في تقرير هذه الحجة فان هذه الحوادث السفلية لابد لها من مؤثر فنقول ان ذلك المؤثر ليس هو الكواكب والافلاك والطبائع فهذا هو الذي يجب القطع بانه لابد من فاعل اخر سوى هذه الاشياء وعند هذا ينتهي الدليل ولا يبقى بعده للكفر مقام البتة فلهذا السبب قال هاهنا ان في ذلك لايات لقوم يعقلون لانه لا دافع لهذه الحجة الا ان يقال ان هذه الحوادث السفلية حدثت لا لمؤثر البتة وذلك يقدح في كمال العقل بافتقار الحادث الى المحدث لما كان علما ضروريا كان عدم حصول هذا العلم قادحا في كمال العقل فلهذا قال ان في ذلك لايات لقوم يعقلون قال في الاية المتقدمة ان في ذلك لايات لقوم يتفكرون لعل هذه اللطائف تنبيه من اسرار علم القرآن ونسأل الله العظيم ان يجعل الوقوف عليها سببا للفوز برحمة والغفران

المسئلة الثانية

وفي الارض قطع متجاورات قال ابو بكر الاصم ارض قريبة من ارض اخرى وارض طيبة واخرى سبخة واخرى حرة واخرى رملة واخرى تكون حصبا واخرى تكون حمرا واخرى تكون سودا وبالجملة فالاختلاف بنفاع الارض يدل على الارتفاع والانخفاض والطبع والخاصية امر معلوم وفي بعض المصاحف قطعا متجاورات والتقدير وجعل فيها روابي وجعل بها الارض قطعا متجاورات واما قوله وجنات من اعناب وزرع ونخيل فنقول الجنة البستان الذي يجعل فيه النخل والكرم والزرع وكثيرا ما تكرر هذه الاشجار والدليل عليه قوله تعالى لاحدهما جنتين من اعناب وحففناهما بنخل وجعلنا بينهما زرعا قرا ابن كثير وابو عمرو وحفص عن عاصم وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان كلها بالرفع عطفا على قوله وجنات والباقون بالجر عطفا على الاعناب وقرا حفص عن عاصم في رواية صنوان بضم الصاد والباقون بكسر الصاد وهما لغتان والصنوان جمع صنو مثل قنوان وقنو وتجمع على اصناء مثل اسم واسماء فاذا كثرت فهو الصنى والصنى بكسر الصاد وتخفيفها والصنوان يكون الاصل واحدا ونبت فيه النخلتان والثلاث والكثر بكل واحد صنو وذكر ثعلب عن ابن الاعرابي الصنو المثل ومنه قوله عليه السلام الا ان عم الرجل صنو ابيه اي مثله اذا عرفت هذا فنقول ان فسرنا الصنو بالتفسير الاول كان المعنى ان النخيل منها ما ينبت من اصل واحد ثم تفرقان واكثر ومنه ما لا يكون كذلك فاذا فسرناه بالتفسير الثاني كان المعنى ان انجار النخيل قد تكون منها نابتة منتشرة وقد لا تكون كذلك ثم قال تعالى نسقي بماء واحد قرا عاصم وابن عامر يسقى بالتاء على تقدير يسقى كله او التغليب للمذكر على المؤنث والباقون بالنون على تقدير ونحن نفضل وفي الاكل قولان حكاهما الواحدي حكي عن الزجاج ان الاكل الثمر الذي يوكل طعاما على قوله تقدير ويفضل ويقتني والباقون بالنون على تقدير ونحن نفضل وفي الاكل قولان حكاهما الواحدي حكي عن الزجاج ان الاكل الثمر الذي يوكل حكي عن غيره ان الاكل المهيا للاكل واقول هذا اولى لقوله تعالى في صفة الجنة اكلها دائم وهو عائد في جميع المطعومات من كثير وناقص يقال ان الاكل سائغ لذاذ في جميع القرآن والباقون مضمومة ومما لقنان

قوله تعالى

وان تعجب فعجب قولهم الى قوله اولئك الاغلال في اعناقهم

المسئلة الاولى

اعلم انه تعالى لما ذكر الدلائل القاطعة على ما يحتاج اليه من معرفة المبدا ذكر بعده مسئلة المعاد فقال وان تعجب فعجب وفيما قال الاول قال ابن عباس رضي الله عنهما فعجب من تكذيبهم اياك بعد ما كانوا يحكمون عليك انك من الصادقين فهذا تعجب والثاني ان تعجب يا محمد فقد تعجبت في موضع التعجب لانهم لما عرفوا بانه تعالى مدبر السموات والارض وخالق الخلائق اجمعين وانه هو الذي رفع السموات بغير عمد وهو الذي سخر البحر للشمس والقمر على وفق مصالح العباد وهو الذي اظهر في العالم انواع العجايب والغرايب فمن كانت قدرته وآياته هذه الاشياء العظيمة كيف لا يقدر على اعادة الانسان بعد موته لان القادر على القوي الاكمل يكون قادرا على الاقل الاضعف اولى فهذا تقرير موضع التعجب ثم انه تعالى لما حكى عنهم الكلام حكم عليهم بثلاثة اشياء اولها قوله اولئك الذين كفروا بربهم وهذا يدل على ان كل من انكر البعث والقيامة فهو كافر والملازم من انكار البعث الكفر بهم من حيث ان انكار البعث لا يتم الا بانكار القدرة والعلم والصدق اما انكار القدرة فكما اذا قيل ان اله العالم موجب بالذات لا فاعل بالاختيار وايضا على المعاد ان قيل انه تعالى عالم بجميع المعلومات فلا يمكنه تمييز هذا المطيع عن العاصي واما امكان الصدق فكما قيل انه وان اخبر عنه لكنه لا يفعل لان الكذب جايز عليه ولما كانت كل هذه الاشياء كفرا ثبت ان انكار البعث كفر بالله

الصفة الثانية

قوله اولئك الاغلال في اعناقهم وفيه قولان الاول قال ابو بكر الاصم المراد بالاغلال اعناقهم وهو كقولك فلان مغلول اليد اذا كان ممسكا عن الخير والانفاق ومنه قوله تعالى ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك والمعنى الردي معناه انه لازم لك وانك مجازى عليه بالعذاب قال القاضي هذا اذا كان محتملا الا ان حمل الكلام على الحقيقة اولى لان حمل الاغلال على الاعناق امر معلوم فلا يحتاج الى التاويل ويؤكد هذا ما ذكرناه في سورة المؤمن في قوله اذ الاغلال في اعناقهم والسلاسل يسحبون الصفة الثالثة قوله اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون والمراد منه التهديد بالعذاب الخلد المؤبد واجمع اصحابنا رحمهم الله على ان العذاب الخلد ليس الا للكافرين الا ما حكي عن بعض الناس انه قال يجوز ان يعذب الله بعض الفساق بالنار مقدارا من الزمان ثم يخرجهم منها الى الجنة فهؤلاء هم الموصوفون بالخلود لا غيرهم وذلك يدل على ان اهل الكبائر لا يخلدون في النار

المسئلة الثالثة

قال المتكلمون التعجب هو الذي لا يعرف سببه وذلك في حق الله تعالى محال فكان المراد وان تعجب فتعجب عندك ولقائل ان يقول قرا بعضهم في الاية الاخرى بل عجبت باضافة التعجب الى نفسه تعالى فحينئذ يجب ان يكون هذا التعجب من الشيء الذي لم تكن تعلم سببه ولقائل ان يقول انا بينا ان امثال هذه الالفاظ يجب تنزيهه تعالى عنها عند مبادي الاعراض ويجب حملها على نهايات الاعراض فان الانسان اذا تعجب من الشيء انكر هذا

محمولا على الانكار **المسألة الثالثة** اختلف القراء في قوله ائذا كنا ترابا ائنا لفي خلق جديد وامثاله اذا كان صورة الاستفهام في الاول
والثاني فمنهم من يجمع بين الاستفهامين في الحرفين وهو ابن كثير وابو عمرو وعاصم وحمزة ثم اختلف هؤلاء فابن كثير يستفهم بهمزة واحدة الا انه لا يمد
وابو عمرو يستفهم بهمزة طويلة يمد فيها وعاصم وحمزة بهمزتين في كل القرآن ومنهم من لا يجمع بين الاستفهامين ثم اختلفوا فنافع وابن عامر والكسائي
بهمزتين اما نافع فكذلك الا في الصافات وكذلك ابن عامر والكسائي الا في العنكبوت والصافات **المسألة الرابعة**
قال الزجاج العامل في ائذا كنا ترابا محذوف تقديره ائذا كنا ترابا نبعث ودل ما بعده على المحذوف **قوله تعالى**
ويستعجلونك بالسيئة قبل الحسنة الى قوله وان ربك لشديد العقاب اعلم انه صلى الله عليه وسلم كان يهددهم تارة بعذاب
القيامة وتارة بعذاب الدنيا والقوم كلما هددهم بعذاب القيامة انكروا القيامة والبعث والحشر والنشر وهو الذي تقدم ذكره في الاية
الاولى وكلما هددهم بعذاب الدنيا قالوا له تحسنا لهذا العذاب وطلبوا منه اظهاره وانزاله على سبيل الطعن فيه واظهار ان الذي يقوله
كلام لا اصل له فلهذا السبب حكى الله عنهم انهم يستعجلون الرسول بالسيئة قبل الحسنة والمراد بالسيئة هاهنا نزول العذاب عليهم كما قال
الله تعالى عنهم في قوله فامطر علينا حجارة وفي قوله لن نؤمن لك حتى تفجر لنا الى قوله او تسقط السماء كما زعمت علينا كسفا وانما قالوا ذلك طعنا منهم فيما
ذكره الرسول وكان صلى الله عليه وسلم يعدهم عن الايمان بالثواب في الاخرة وبحصول الظفر والنصرة في الدنيا فالقوم طلبوا منه نزول العذاب
ولم يطلبوا منه حصول النصرة والظفر فهذا هو المراد بقوله ويستعجلونك بالسيئة قبل الحسنة قبل الحسنة ومنهم من فسر الحسنة هاهنا بالامهال
والتاخير وانما سموا العذاب سيئة لانه يسوءهم ويؤذيهم اما قولهم وقد خلت من قبلهم المثلات فاعلم ان العرب تقول العقوبة مثلة مثل صدقة
فالاولى لغة الحجاز والثانية لغة تميم فمن قال مثلة فجمعه مثلات ومن قال مثلة فجمعه مثلات ومثلات باسكان الثاء هكذا حكاه الواحدي
عن الفراء والزجاج وقال ابن الانباري رحمه الله العقوبة المسببة في المعاقب شيئا وهو تعبير يبقى صورة معه قبيحة وهو من قولهم مثل فلان بفلان
اذا قبح صورته اما بقطع اذنه وانفه او سمل عينيه او بقرطه فهذا هو الاصل ثم يقال للعار الباقي والخزي اللازم مثلة قال الواحدي واصل هذا
الحرف من المثل الذي هو السبة ولما كان الاصل ان يكون العقاب مشابها للمعاقب ومماثلا له لا جرم سمي هذا الاسم قال صاحب الكشاف قرئ المثلات
بضمتين لاتباع الفاء العين والمثلات بفتح الميم وسكون الثاء كما قال التيم والمثلات بضم الميم وسكون الثاء تخفيفا للمثلات بضمتين والمثلات جمع
كركبة وركاب اذا عرفت هذا فنقول معنى الاية ويستعجلونك بالعذاب الذي لم عاجلهم به وقد علموا ما نزل من عقوباتنا بالامم الخالية فلم يعتبروا بها
وكان ينبغي ان يردعهم خوف ذلك عن الكفر اعتبارا بحال من سلف اما قوله وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم واعلم ان اصحابنا تمسكوا بهذه الاية
على انه تعالى قد يعفو عن صاحب الكبيرة قبل التوبة ووجه الاستدلال به ان قوله لذو مغفرة للناس على ظلمهم اي حال اشتغالهم بالظلم كما انه يقال
رايت الامير على اكله اي حال اشتغاله بالاكل فهذا يقتضي كونه تعالى غافرا للناس حال اشتغالهم بالظلم ومعلوم ان اشتغال الانسان بالظلم لا يكون
ثابتا فدل هذا على انه تعالى قد يغفر الذنب قبل الاشتغال بالتوبة ثم نقول ترك العمل بهذا الدليل في حق الكفر يوجب ان يبقى معمولا في حق اهل الكبيرة وهو
المطلوب او نقول تعالى لم يقتصر على قوله وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم بل ذكر معه قوله وان ربك لشديد العقاب فوجب ان يحمل الاول على
اصحاب الكبائر وان يحمل الثاني على احوال الكفار فان قيل لم لا يجوز ان يكون المراد من هذه المغفرة تاخير العقاب الى الاخرة بل نقول يجب حمل اللفظ عليه
لان القوم لما طلبوا تعجيل العقاب فالجواب المذكور فيه يجب ان يكون محمولا على تاخير العقاب حتى ينطبق الجواب على السؤال ثم نقول لم لا يجوز ان يكون المراد
لذو مغفرة لاهل الصغائر ان عقوبتهم مكفرة ثم نقول لم لا يجوز ان يكون المراد وان ربك لذو مغفرة انه تعالى انما لا يعجل العقوبة امهالا لهم في الاتيان
بالتوبة فان تابوا فهو ذو مغفرة وان عظم ظلمهم وان لم يتوبوا فهو شديد العقاب والجواب عن الاول ان تاخير العبد لا يسمى مغفرة والا لوجب ان يقال
الكفار كلهم مغفورون لهم لاجل ان الله تعالى اخر عقابهم الى الاخرة وعن الثاني انه تعالى يمدح والمدح انما يحصل بالتفضل اما باداء الواجب فلا يمدح فيه
وعندكم يجب غفران الصغائر وعن الثالث انا بينا ان ظاهر الاية يقتضي حصول المغفرة حال الظلم وبينا ان حال حصول الظلم يمنع حصول التوبة فسقطت
هذه الاسولة وصح ما ذكرناه **قوله تعالى** ويقول الذين كفروا لولا انزل عليه اية من ربه انما انت منذر ولكل قوم هاد
اعلم انه تعالى حكى عن الكفار انهم طعنوا في نبوته بسبب طعنهم في الحشر والنشر او لانهم طعنوا في نبوته بسبب طعنهم في صحة ما ينذرهم من نزول عذاب الاستيصال
ثانيا ثم طعنوا في نبوته بان طلبوا منه المعجزة والبينة ثالثا وهو المذكور في هذه الاية واعلم ان السبب فيه انهم انكروا كون القرآن من جنس المعجزات وقالوا
هذا كتاب مثل سائر الكتب واتيان الانسان بتصنيف معين لا يكون معجزا البتة وانما المعجز ما يكون مثل معجزات موسى وعيسى عليهم السلام واعلم ان من الناس
من زعم انه لم يظهر معجز في صدق محمد عليه السلام سوى القرآن قالوا ان هذا القرآن الكلام انما يصح اذا طعنوا في كون القرآن معجزا مع انه ما ظهر عليه نوع اخر
من المعجزات لان بتقدير ان يكون قد ظهر على يده نوع اخر من المعجزات لا يمتنع ان يقول لولا انزل عليه اية من ربه فهذا يدل على انه عليه السلام ما كان له
معجز سوى القرآن واعلم ان الجواب عنه من وجهين الاول لعل المراد منه طلب معجزات التي شاهدوها منه عليه السلام كحنين الجذع ونبوع الماء من بين اصابعه
واشباع الخلق الكثير من الطعام القليل فطلبوا منه معجزات قاهرة غير هذه الامور مثل فلق البحر وقلب العصا ثعبانا فان قيل فما السبب في ان الله تعالى منعهم وما
اعطاهم قلنا انه تعالى لما اظهر المعجزة الواحدة تقدم الغرض فيكون طلب الباقي تحكما وظهور القرآن معجزة فما كان مع ذلك حاجة الى سائر المعجزات وايضا فلعله
تعالى علم انهم يصرون على العناد بعد ظهور تلك المعجزات الملتمسة وكانوا يصرون حينئذ مستوجبين لعذاب الاستيصال فلهذا السبب ما اعطاهم الله مطلوبهم
وقد بين الله تعالى ذلك بقوله ولو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم ولو اسمعهم لتولوا وهم معرضون بين انه لم يعطهم مطلوبهم لعلمه تعالى انهم لا ينتفعون به وايضا ففتح

هذا الباب يفضي الى ما لا نهاية له وهو انه كلما اتى بمعجز جاء واحد اخر فطلب منه معجزة اخرى وذلك يوجب سقوط دعوة الانبيا
عليهم السلام وانه باطل الوجه الثاني في الجواب لعل الكفار ذكروا هذا قبل مشاهدة ساير المعجزات ثم انه تعالى لما حكى عن الكفار ذلك
قال انما انت منذر ولكل قوم هاد وفيه مسايل **المسئلة الاولى** اتفق القرا على التنوين في قوله هاد وحذف اليا في
الوصل والباقون بغير اليا وهو رواية بن فلح عن ابن كثير للتخفيف **المسئلة الثانية** في تفسير هذه الاية وجوه الاول المراد
ان الرسول عليه السلام منذر لقومه مبين لهم ولكل قوم من قبل هاد ومنذر وداع وانه تعالى سوى بين الكل في اظهار المعجزة الا انه لكل
قوم طريق مخصوص لاجله استحق التخصيص بتلك المعجزة المخصوصة فلما كان الغالب في زمان موسى عليه السلام هو السحر جعل معجزته ما هو
اقرب الى طريقتهم ولما كان الغالب في ايام عيسى عليه السلام الطب جعل معجزاته ما كان من جنس تلك الطريقة وهو احيا الموتى وابرا الاكمه
والابرص فلما كان الغالب في ايام الرسول صلى الله عليه وسلم الفصاحة والبلاغة جعل معجزته ما كان لايقا بذلك الزمان وهو فصاحة القران
فلما لم يومنوا بهذه المعجزة مع انه اليق بطباعهم فبان لا يومنوا عند اظهار ساير المعجزات اولى هذا هو الذي قرره القاضي والوجه الصحيح
الذي يبقى الكلام معه منتظما هو الوجه الثاني وهو ان المعنى لانهم يجحدون كون القران معجزا فلا يضيق قلبك بسببه انما انت منذر فما
عليك الا ان تنذر الى ان يحصل الايمان في صدورهم ولست بقادر عليهم ولكل قوم هاد وقادر على هدايتهم بالتخليق وهو الله سبحانه وتعالى
فيكون المعنى ليس لك الا الانذار واما الهداية فمن الله تعالى واعلم ان اهل الظاهر من المفسرين ذكروا ههنا اقوالا الاول المنذر والهادي شي واحد
فالتقدير انما انت منذر ولكل قوم منذر على حدة ومعجزة كل واحد منهم غير معجزة الاخر الثاني المنذر محمد صلى الله عليه وسلم والهادي هو
الله تعالى وعن ابن عباس رضي الله عنهما وسعيد بن جبير ومجاهد والضحاك والثالث المنذر النبي والهادي علي قال بن عباس رضي الله عنهما
وضع رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال انا المنذر واوما الى منكب علي رضي الله عنه وقال انت الهادي بك يهتدي المهتدون من بعدي

قوله تعالى الله يعلم ما تحمل كل انثى الى قوله وسارب بالنهار في الاية مسايل **المسئلة الاولى**

في وجه النظم وجوه الاول انه تعالى عالم بجميع المعلومات فيعلم من حالهم انهم هل طلبوا الاية الاخرى للاسترشاد وطلب البيان او لاجل التعنت والعناد
وهل ينتفعون بظهور تلك الايات او يزداد اصرارهم واستكبارهم فلو علم تعالى انهم طلبوا لاجل الاسترشاد وطلب البيان ومزيد الفايدة لاظهره
الله تعالى وما منعهم عنه لكنه تعالى لما علم انهم لم يقولوا ذلك الا لاجل محض العناد لا جرم انه تعالى منعهم عن ذلك وهو كقوله تعالى ويقولون لولا انزل عليه اية
من ربه فقل انما الغيب لله فانتظروا وقوله قل انما الايات عند الله والثاني ان وجه النظم انه تعالى لما قال وان تعجب فعجب قولهم في انكار البعث وذلك
لانهم انكروا البعث بسبب ان اجزا ابدان الحيوانات عند تفرقها وتفتتها يختلط بعضها ببعض ولا يبقى الامتياز فبين تعالى انه انما لا يبقى الامتياز في حق
من لا يكون عالما بجميع المعلومات اما من كان عالما بجميع المعلومات فذلك الاجزا بحيث يمتاز بعضها عن البعض ثم احتج على كونه تعالى بجميع المعلومات
فانه يعلم ما تحمل كل انثى وما تغيض وما تزداد اما ان تكون الارحام الثالث ان هذا متصل بما قبله بقوله ويستعجلونك بالسيئة قبل الحسنة والمعنى انه
تعالى عالم بجميع المعلومات فهو تعالى انما ينزل العذاب بحسب ما يعلم كونه مصلحة فيه **المسئلة الثانية** لفظ ما في قوله ما تحمل كل انثى وما تغيض وما
تزداد اما ان تكون موصولة واما ان تكون مصدرية فان كانت موصولة فالمعنى انه يعلم ما تحمله من الولد انه من اي الاقسام هو ذكر او انثى وتام او ناقص
وحسن او قبيح وطويل او قصير وغير ذلك من الاحوال الحاضرة والمترقبة ثم قال وما تغيض الارحام والغيض هو النقصان سوا كان لازما او متعديا يقال غاض
الما وغضته انا ومنه قوله تعالى وغيض الما والمراد من الاية وما تغيضه الارحام الا انه حذف الضمير الرابع وما تزداد اي تاخذه زايدا تقول اخذت منه
حقي وازددت منه كذا ومنه قوله تعالى وازدادوا تسعا ثم اختلفوا فيما تغيضه الرحم وتزداده على وجوه الاول عدد الولد فان الرحم قد يشتمل على واحد
واثنين وعلى ثلاثة واربعة يروى ان شريكا كان رابع اربعة في بطن امه الثاني حينئذ الولد قد يكون مخدجا وقد يكون ناقصا الثالث مدة ولادته قد
تكون تسعة اشهر وازيد عليها الى سنتين عند ابي حنيفة والى اربعة عند الشافعي والى خمس عند مالك وقيل ان الضحاك ولد لسنتين وهو مر بن حيان بقي
في بطن امه اربع سنين ولذلك سمي دما والرابع الدم فانه تارة يقل وتارة يكثر الخامس ما ينقص بالسقط غير ان يتم وما يزداد بالتمام السادس ما
ينقص بظهور دم الحيض وذلك لانه اذا سال الدم وقت الحمل ضعف الولد ونقص وبمقدار حصول ذلك النقصان يزداد ايام الحمل لتغير هذه الزيادة جايزة
لذلك النقصان قال بن عباس رضي الله عنهما كلما سال الحيض في وقت الحمل يوما زاد في مدة الحمل يوما ليحصل الجبر ويعتدل الامر السابع ان دم الحيض فضلة
تجتمع في بدن المراة فاذا امتلات عروقها من تلك الفضلات فاضت وخرجت وسالت وعندها رواحة تلك العروق ثم اذا سالت تلك المواد امتلات تلك
العروق مرة اخرى هذا كله اذا قلنا ان كلمة ما موصولة اما اذا قلنا انها مصدرية فالمعنى انه تعالى يعلم حمل كل انثى ويعلم غيض الارحام وازديادها لا يخفى عليه
شي من ذلك ولا من اوقاته واحواله واما قوله تعالى وكل شي عنده بمقدار يحتمل ان يكون المراد من العندية ومعناه انه تعالى يعلم كمية كل شي وكيفيته على الوجه
المفصل المبين ومتى كان الامر كذلك امتنع وقوع التغيير في تلك المعلومات ويحتمل ان يكون المراد من العندية انه تعالى خصص كل حادث بوقت معين وحالة
معينة بمشيته الازلية وارادته السرمدية وعند حكما الاسلام انه تعالى وضع اشيا كلية واودع فيها قوى وخواص وخرجها بحيث يلزم حركتها المقدرة بالمقادير
المخصوصة احوالا جزئية متعينة ومناسبات مخصوصة مقدرة ويدخل في هذه الاية افعال العباد واحوالهم وخواطرهم وهو من ادل الدلايل على بطلان
قول المعتزلة ثم قال تعالى عالم الغيب والشهادة قال بن عباس يريد علم ما غاب عن خلقه وما شهدوه قال الواحدي فعلى هذا الغيب مصدر يريد به
الغايب والشهادة اراد بها الشاهد واختلفوا في المراد بالغايب والشاهد قال بعضهم الغايب هو المعلوم والشاهد هو الموجود وقال اخرون الغايب

ماغاب عن الحس والشاهد ماحضر وقال الحزون الغايب ما لا يعرفه الخلق والشاهد ما يعرفه الخلق ويقول المعلومات قسمان المعدومات والموجودات والمعدومات منها معدومات يمتنع وجودها ومنها معدومات لا يمتنع وجودها والموجودات ايضا قسمان موجودات يمتنع عدمها ومعدومات لا يمتنع عدمها وكل واحد من هذه الاقسام الاربعة لها احكام وخواص والكل معلوم لله تعالى وحكى الشيخ الامام الوالد رحمه الله عن ابي القاسم الانصاري عن امام الحرمين رحمه الله انه كان يقول لله تعالى معلومات لا نهاية لها وله في كل احد من تلك المعلومات معلومات اخر لا نهاية لها لان الجوهر الفرد يعلم الله تعالى من حاله انه يمكن وقوعه في اخبار لا نهاية لها على البدل وموصوفا بصفات لا نهاية لها على البدل وهو تعالى عالم بكل الاحوال على التفصيل وكل هذه الاقسام داخل تحت قوله عالم الغيب والشهادة ثم انه تعالى ذكر عقيبه قوله الكبير وهو تعالى يسمى ان يكون كبيرا بحسب الجثة والتحيز والمقدار فوجب ان يكون كبيرا بحسب القدرة والتقادير الالهية ثم وصف بانه المتعالي وهو منزه عن كل ما لا ينبغي وذلك يدل على كونه في ذاته وصفاته وافعاله لعن الاية دالة على كونه تعالى موصوفا بالعلم الكامل والقدرة التامة ومنزه عن كل ما لا ينبغي وذلك يدل على كونه قادرا على البعث الذي انكروه وعلى الايات التي اقترحوها وعلى العذاب الذي استعجلوه وانه انما برز ذلك بحسب المصلحة الهية عند قوم وبحسب المصلحة عند الاخرين وقرا ابن كثير المتعالي باثبات الياء في الوقف والوصل على الاصل والباقون بحذف الياء في الحالين للتخفيف ثم انه تعالى اكد بيان كونه عالما بكل المعلومات فقال سواء منكم من اسر القول ومن جهر به ومن هو مستخف بالليل وسارب بالنهار وفيه مسائل

المسئلة الاولى لفظ سواء طلبا تين يقول سواء زيد وعمرو ثم فيه وجهان الاول ان سواء مصدر للمعنى ذو سواء كما تقول عدل زيد وعمرو اي ذو عدل الثاني ان يكون سواء بمعنى مستو وعلى هذا التقدير فلا حاجة الى الاضمار والا ن سيبويه يستقبح ان يقول مستو زيد وعمرو الا ضمارا

المسئلة الثانية اعلم ان مرجع الضمائر في قوله سواء منكم من اسر القول ومن جهر به ومن هو مستخف بالليل وسارب بالنهار واحد وهو الله تعالى ولكن ذكر الضمائر الثلاثة على سبيل التفصيل لان الانسان لا يخلو اما ان يكون مستخفيا في الظلمات او كان ظاهرا في الطرقات فعلم الله محيط بالكل قال ابن عباس رضي الله عنهما سواء منكم من اسر القول في قلوبه او اظهره بالسنته وقال مجاهد سواء من تقدم على الفساق في ظلمات الليالي ومن جاء بها في النهار الظاهر على سبيل التوالي والقول الاول اقرب لان قوله ومن هو مستخف بالليل وسارب بالنهار يفيد ان المستخفي والسارب الداخل سربا والسرب الوحش اذا دخل في كناسه قال الواحدي وهذا الوجه صحيح في اللغة الا ان الاختيار هو الوجه الاول لاطباق اكثر المفسرين عليه وايضا يدل على الاستتار والنهار على الظهور والاستتار

قوله تعالى له معقبات من بين يديه ومن خلفه الى قوله وما لهم من دونه من وال اعلم ان الضمير عائد الى من في قوله سواء منكم من اسر القول وقيل على اسم الله في قوله عالم الغيب والشهادة والمعني له معقبات واما المعقبات فيجوز ان يكون اصل هذه الكلمة معقبات فادغمت التاء في القاف كقوله وجاء المعذرون من الاعراب والمراد المعتذرون ويجوز ان يكون من عقب اذا جاء على عقبه فاسم المعقب من كل شيء ما خلف بعقب ما ذهب قبله والمعنى في كلا الوجهين واحد اذا عرفت هذا فنقول في المراد بالمعقبات قولان الاول وهو المشهور الذي عليه الجمهور ان المراد منه الملائكة والحفظة وانما حسن وصفهم بالمعقبات اما لاجل ان ملائكة الليل تعقب ملائكة النهار وبالعكس واما لاجل انهم يعقبون اعمال العباد ويتبعونها بالحفظة والكتبة وكل من عمل عملا عادة اليه فقد عقب فعلى هذا المراد من المعقبات ملائكة الليل وملائكة النهار روى عن عثمان رضي الله عنه انه قال يا رسول الله اخبرني عن المعقبات معه من ملك فقال عليه السلام ملك عن يمينك للحسنات هو امين على الذي على شماله فاذا عملت حسنة كتبت عشرا واذا عملت سيئة قال الذي على الشمال لصاحب اليمين اكتب قال لا لعله يتوب فاذا قال لا ما قال نعم اكتب اراحنا الله منه فبئس القرين ما اقل مراقبته لله تعالى واستحياءه من الله تعالى وملائكة الله موكلون بحفظ العبد في نومه ويقظته وفي كل احواله الا في حالتين احداهما عند الغائط والثانية عند الجماع فان الملك يستحي منهما ويروى ان عبدا من عباد الله قال يا رب اني لاستحي منك في بعض ما آتي من الامر فاوحى الله تعالى اليه استح مني حين خلقتك ولم تكن شيئا مذكورا فقوله تعالى له معقبات من بين يديه ومن خلفه اشارة الى ما ذكرنا وقوله تعالى يحفظونه من امر الله اي من امر الله تعالى بحفظه ويوفقه لحفظه كما قال ما منكم من احد الا وقد وكل به قرينه من الجن وقرينه من الملائكة وقال ما من عبد الا وله ملك يحفظه من الجن والانس والهوام في نومه ويقظته وفي الآية سؤالان

السؤال الاول الملائكة مذكور فلم ذكر بلفظ جمع الاناث وهو المعقبات وللجواب فيه قولان الاول قال الفراء المعقبات ذكران جمع الملائكة معقبات كما قيل ابناوات سعد ورجالات بكر جمع رجال والذي يدل على التذكير قوله يحفظونه والثاني وهو قول الاخفش ما ذكرت العرب من ذلك نحو قولهم ذهبت جاريتك وهو ذكر السؤال الثاني ما المراد من كون اولئك المعقبات بين يديه ومن خلفه والجواب ان المستخفي بالليل والنهار قد احاط به هؤلاء فيجدون اعماله واقواله ولا بد من تلك الاعمال والاقوال من حفظهم شيء اصلا وقال بعضهم بل المراد يحفظونه من جميع المهالك بين يديه ومن خلفه لان السارب بالنهار اذا سعى في مهمة فاما ان يجد من بين يديه ومن خلفه السؤال الثالث ما المراد من قوله من امر الله والجواب ذكر المفسرون فيه قولين الاول انه على التقديم والتاخير فالتقدير له معقبات من امر الله يحفظونه والثاني ان فيه اضمارا اي ذلك الحفظ امر من الله اي مما امر الله به لحذف الاسم وابقاء خبره كما يكتب على الكيس النان والمراد الذي فيه النان والقول الثالث ذكر ابن الانباري ان كلمة من هنا الباء والتقدير يحفظونه بامر

الله وباعانته والدليل على انه لابد من المصير اليه انه لا قدرة للملائكة ولا لاحد من الخلق على ان يحفظوا احدا من امر الله ومما يضاهيه السوال
الرابع ما الفايدة في جعل هولاء الملائكة موكلين علينا والجواب اعلم ان هذا الكلام غير مستبعد وذلك لان المنجمين اتفقوا على ان التدبير في كل يوم
لكوكب على حدة وكذا القول في كل ليلة ولا شك ان تلك الكواكب لها ارواح عندهم فتلك التدبيرات المختلفة في الحقيقة لتلك الارواح وكذا
القول في تدبير القمر والهيلاج والكدخداه على ما يقوله المنجمون واما اصحاب الطلسمات فهذا الكلام مشهور في السنتهم ولذلك فانهم يقولون
اخبرني طباعي الشام ان لكل انسان روحا فلكية تتولى اصلاح مهماته ودفع بلياته وافاته واذا كان هذا متفقا عليه بين قدماء الفلاسفة
واصحاب الاحكام فكيف يستبعد مجيه من الشرع وتمام التحقيق فيه ان الارواح البشرية مختلفة في جواهرها وطبايعها فبعضها خيرة وبعضها شريرة
وبعضها حرة وبعضها نقلة وبعضها قوية القهر والسلطان وبعضها ضعيفة مختصة وكما ان الامر في الارواح البشرية كذلك فكذا القول في الارواح
الفلكية لا شك ان الارواح الفلكية في كل باب وكل صفة اقوى من الارواح البشرية وكل طايفة من الارواح البشرية تكون متشاركة في طبيعة خاصة
وصفة مخصوصة وانما تكون في رتبة روح من الارواح الفلكية مشاكلة لها في الطبيعة والخاصية وتكون تلك الارواح البشرية كانها اولاد لذلك الروح
الفلكي ومتى كان الامر كذلك فان ذلك الروح الفلكي يكون معينا على مهماتها ومرشدا لها الى مصالحها وعاصما عن صنوف الافات فهذا كلام ذكره
محققوا الفلاسفة واذا كان الامر كذلك علمنا ان الذي وردت به الشريعة امر مقبول عند الكل فكيف يمكن استنكاره من الشريعة فان قيل وما الفايدة
في اجلاس هولاء الملائكة مع بني ادم لتسليطهم عليه فيه وجوه الاول ان الشياطين يدعون الى الشرور والمعاصي وهولاء الملائكة يدعون الى الخيرات
والطاعات والثاني قال مجاهد ما من عبد الا ومعه ملك يحفظه من الجن والانس والهوام في نومه ويقظته الثالث انا نرى ان انسانا قد يقع في قلبه
كان سببا من اسباب مصالحه وخيراته وقد ينكشف ايضا بالاخرة انه كان سببا لوقوعه في افة او في معصية ومعه فيظهر ان الداعي الى الامر الاول كان
مريدا للخير والراحة والامر الثاني كان مريدا للفساد والمحنة والاول هو الملك الهادي والثاني هو الشيطان الغري الرابع ان الانسان اذا علم ان الملائكة
تحصي عليه اعماله كان الى الحذر من المعاصي اقرب لان من امن يعتقد جلالة الملائكة وعلو مراتبهم فاذا حاول الاقدام على معصية واعتقد انهم
شاهدوها زجره الحياء منهم عن الاقدام عليها سيما يزجره اذا حضره من يعظمه من البشر واذا علم ان الملائكة تحصي عليهم تلك الاعمال كان ذلك
ايضا رادعا لهم عنها واذا علم ان الملائكة تحصي عليه تلك الاعمال كان ذلك ايضا رادعا له عنها واذا علم ان الملائكة يكتبونها كان الردع اكمل
السوال الخامس ما الفايدة في كتبة الاعمال العباد قلنا هاهنا مقامان المقام الاول ان تفسير الكتبة بالمعنى المشهور من الكتبة قال المتكلمون الفايدة
في تلك الصحف وزنها فان رجحت كفة الطاعات ظهر انه من اهل الجنة وبالضد قال القاضي هذا يبعد لان الدلالة قد دلت على ان كل واحد قبل مماته
عند المعاينة يعلم انه من السعداء ام من الاشقياء فلا يجوز توقيف حصول تلك المعرفة على الميزان ثم اجاب القاضي عن هذا الكلام وقال لا يمتنع ما روينا
لامر يرجع الى حصول سروره عند الخلق العظيم انه من اولياء الله في الجنة وبالضد من ذلك في اعداء الله والمقام الثاني وهو قول حكماء الاسلام
ان الكتبة عبارة عن نفوس مخصوصة وضعت بالاصطلاح لتعريف المباني المخصوصة فلو قدرنا كون تلك النفوس دالة على تلك المعاني لاعيانها وذواتها
كانت تلك الكتبة اقوى واكمل اذا ثبت هذا فنقول ان الانسان اذا اتى بعمل من الاعمال مرات وكرات كثيرة متوالية حصل في نفسه بسبب تكررها
ملكة قوية راسخة فان كانت تلك الملكة ملكة ضارة في الاحوال الروحانية عظم تضرره بها بعد الموت اذا ثبت هذا فنقول ان التكرير الكثير لما كان سببا
لحصول تلك الملكة الراسخة كان الكل واحدا من تلك الاعمال المتكررة ابدا في حصول تلك الملكة الراسخة وذلك الاثر وان كان غير محسوس الا انه حاصل
في الحقيقة واذا عرفت هذا ظهر انه لا يحصل للانسان لمحة ولا حركة ولا سكون الا ويحصل منه في جوهر نفسه اثر من اثار السعادة او اثار الشقاوة قل او كثر فهذا
هو المراد من كتبة الاعمال عند هولاء والله اعلم بحقايق الامور هذا كله اذا فسرنا قوله تعالى له معقبات من بين يديه ومن خلفه بالملائكة القول
الثاني وهو ايضا منقول عن ابن عباس رضي الله عنهما واختاره ابو مسلم الاصفهاني المراد انه يستوي في علم الله تعالى السر والجهر والمستخفي بظلمة
الليل والسارب بالنهار مستظهرا بالمعاونين والانصار وهم الملوك والامراء فمن لجا الى الليل فلن يفوت الله امره ومن سار نهارا بالمعقبات وهم الاحراس
والاعوان الذين يحفظونه لم ينجه احراسه من الله تعالى والمعقب العون لانه اذا ابصر هذا ذلك فلا بد ان يبصر ذاك هو فبصيرة كل واحد منهم معاقبة
لبصيرة الاخر فهذه المعقبات لا تخلص من قضاء الله ومن قدره وهم وان ظنوا انهم يخلصون مخدومهم من امر الله ومن قضائه فانهم لا يقدرون على ذلك
البتة والمقصود من هذا الكلام بعث السلاطين والامراء والكبراء على ان يطلبوا الخلاص من المكاره عن حفظ الله وعصمته ولا يعولوا في دفعها على الاعوان
والانصار قال تعالى بعده واذا اراد الله بقوم سوءا فلا مرد له وما لهم من دونه من وال اما قوله تعالى ان الله لا يغير بقوم حتى يغيروا ما بانفسهم فكلام
جميع المفسرين يدل على ان المراد لا يغير ما هم فيه من النعم بانزال الاسقام الا بان يكون منهم المعاصي والفساد قال القاضي والظاهر لا يحتمل الا هذا المعنى
لانه لا شيء مما يفعله تعالى سوى العقاب الا وقد يبتدا به في الدنيا من غير تغيير يصدر من العبد فيما تقدم لانه تعالى ابتدا بالنعم دينا ودنيا وبفضل
في ذلك من يشاء فالمراد مما ذكره الله تعالى التغيير بالهلاك والعقاب ثم اختلفوا فبعضهم قال هذا الكلام راجع الى قوله ويستعجلونك بالسيئة قبل الحسنة
فبين تعالى انه لا ينزل بهم عذاب الاستيصال الا والمعلوم منه الاصرار على الكفر والمعصية حتى قالوا اذا كان المعلوم ان فيهم من يومن او في عقبه من
يومن فانه تعالى لا ينزل عليهم عذاب الاستيصال وقال بعضهم بل الكلام يجري على اطلاقه والمراد منه ان كل قوم بالغوا في الفساد وغيروا طريقتهم في
اظهار عبودية الله تعالى فان الله تعالى يزيل عنهم النعم وينزل عليهم انواع من العذاب وقال بعضهم ان المومن الذي يكون مختلطا باولئك الاقوام فربما
دخل في ذلك العذاب روي عن ابي بكر رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الناس اذا راوا الظالم فلم ياخذوا على يديه يوشك

ان يعمهم الله بعقاب واحتج ابو علي الجبائي والقاضي بعده في مسئلتين **فالمسئلة الاولى** انه تعالى لا يعاقب اطفال المشركين بذنوب ابائهم
لانهم لم يغيروا ما بانفسهم من نعمة فيغير الله حالهم من النعمة الى العذاب **المسئلة الثانية** قالوا الاية تدل على بطلان
قول المجبرة انه ابتدا العبد بالضلال والخذلان اول ما يبلغ لان ذلك اعظم من العقاب مع انه ما كان منه تغيير والجواب ان
ظاهر هذه الاية يدل على ان فعل الله في التغيير فوق فعل العبد الا قوله وما تشاؤن الا ان يشاء الله يدل على ان فعل العبد دون فعل الله
تعالى فوقع التعارض واما قوله واذا اراد الله بقوم سوءا فلا مرد له فقد احتج اصحابنا به على ان العبد غير مستقل في الفعل قالوا وذلك لانه
اذا كفر العبد فلا شك انه تعالى حكم كونه مستحقا للذم في الدنيا والعقاب في الاخرة فلو كان العبد مستقلا بتحصيل الايمان لكان قادرا على رد
ما اراده الله تعالى وحينئذ يبطل قوله واذا اراد الله بقوم سوءا فلا مرد له فثبت ان الاية السابقة وان اشعرت بمذهبهم الا ان هذه الاية من اقوى
الدلائل على مذهبنا قال الضحاك عن ابن عباس لم يعن المعقبات شيئا وقال عطاء عنه لا راد لعذابي ولا ناقض لحكمي وما لهم من دونه من وال
اي ليس لهم من دون الله من يتولاهم ويمنع قضاء الله عنهم والمعنى ما لهم والياء يلي امرهم ويمنع العذاب عنهم **قوله تعالى**
هو الذي يريكم البرق خوفا وطمعا الى قوله وهو شديد المحال اعلم انه تعالى لما خوف العباد بانزال ما لا مرد له اتبعه بذكر هذه الايات
وهي مشتملة على امور ثلاثة وذلك لانها دلائل على قدرة الله وحكمته وانها تشبه النعم والاحسان من بعض الوجوه وتشبه العذاب من بعض
الوجوه واعلم انه تعالى ذكر هاهنا امورا اربعة فالاول البرق وهو قوله يريكم البرق خوفا وطمعا وفيه مسائل **المسئلة الاولى**
قال صاحب الكشاف في انتصاب قوله خوفا وطمعا وفيه وجوه الاول لا يصح ان يكون مفعولا لانهما ليسا بفعل فاعل الفعل المعلل الا على
تقدير حذف المضاف اي ارادة خوف وطمع او على معنى اخافا واطماعا الثاني يجوز ان يكونا منتصبين على الحال من البرق كانه في نفسه خوف
وطمع او التقدير ذا خوف وذا طمع الثالث ان يكونا حالا من المخاطبين وطامعين **المسئلة الثانية** في كون البرق خوفا وطمعا وجوه
الاول ان عند لمعان البرق يخاف رجوع الصواعق ويطمع في نزول الغيث قال المتنبي فتى كالسحاب الجون يخشى ويرتجى يرجى الحيا منها
ويخشى الصواعق الثاني ان يخاف المطر من له فيه ضرر كالمسافر وكمن في جرينه التمر والزبيب ويطمع فيه من له فيه نفع الثالث ان كل شيء يحصل
في الدنيا فهو خير بالنسبة الى قوم وشر بالنسبة الى اخرين فكذلك المطر خير في حق من يحتاج اليه في اوانه وشر في حق من يضره ذلك اما بحسب المكان
او بحسب الزمان **المسئلة الثالثة** اعلم ان حدوث البرق دليل عجيب على قدرة الله سبحانه وتعالى وبيانه ان السحاب لا شك انه
جسم مركب من اجزاء بطيئة مائية ومن اجزاء هوائية نارية ولا شك ان الغالب عليه الاجزاء المائية والماء جسم بارد رطب والنار جسم حار يابس وحصول
الضد من الضد التام على خلاف العقل فلا بد من صانع مختار ويظهر الضد من الضد فان قيل لم لا يجوز ان يقال ان الريح احتقن في داخل السحاب
واستوى البرد على ظاهره فانجمد السطح الظاهر منه ثم ان ذلك الريح يمزقه تمزيقا عنيفا فيتولد من ذلك التمزيق الشديد حركة عنيفة والحركة العنيفة
موجبة للسخونة وهي البرق والجواب ان كل ما ذكرتموه على خلاف المعقول وبيانه من وجوه الاول انه لو كان الامر كذلك لوجب ان يقال انما يحصل
البرق فلا بد ان يحصل الرعد وهو الصوت الحادث من تمزق السحاب ومعلوم انه ليس الامر كذلك وانه كثيرا ما يحدث البرق القوي من غير حدوث الرعد
الثاني ان السخونة الحاصلة بسبب قوة الحركة مقابلة بالطبيعة المائية الموجبة للبرد عند حصول هذا المعارض القوي كيف يحدث النارية بل يقول
النيران العظيمة تنطفي بصب الماء عليها والسحاب كله ماء فكيف يمكن ان يحدث فيه شعلة ضعيفة نارية الثالث من مذهبكم ان النار الصرفة لا
لون لها البتة فعلم انه حصلت النارية بسبب القوة الحالة الحاصلة باجزاء السحاب لكن من اين حدث ذلك اللون الاحمر فثبت ان السبب الذي ذكروه ضعيف
وان حدوث النار الحاصلة في جرم السحاب مع كونه ماء خالصا لا يمكن الا بقدرة القادر الحكيم النوع الثاني من الدلائل المذكورة في هذه الاية قوله وينشئ
السحاب الثقال قال صاحب الكشاف السحاب اسم الجنس والواحدة سحابة والثقال جمع ثقيلة لانك تقول سحابة ثقيلة وسحاب ثقيل كما تقول امرأة كريمة
ونساء كرام وهي الثقال بالماء واعلم ان هذا ايضا من دلائل القدرة والحكمة وذلك ان هذه الاجزاء المائية اما ان يقال انها حدثت في جو الهواء او يقال
انها تصاعدت من وجه الارض فان كان الاول وجب ان يكون حدوثها باحداث محدث حكيم قادر وهو المطلوب وان كان الثاني وهو ان يقال ان تلك
الاجزاء تصاعدت من الارض فلما وصلت الى الطبقة الباردة من الهواء بردت فثقلت فرجعت الى الارض فنقول هذا باطل وذلك لان الامطار مختلفة
فتارة تكون القطرات كبيرة وتارة تكون صغيرة وتارة تكون متقاربة واخرى تكون متباعدة وتارة تدوم مدة نزول المطر زمانا طويلا وتارة قليلا فاختلاف
الامطار في هذه الصفات مع ان طبيعة الارض واحدة وطبيعة الشمس المسخنة للبخارات واحدة لا بد ان يكون بتخصيص الفاعل المختار وايضا فالتجربة دلت
على ان الدعاء والتضرع في نزول الغيث امر عظيم ولذلك فان صلاة الاستسقاء مشروعة فعلمنا ان المؤثر فيه هو قدرة الفاعل لا الطبيعة والخاصية
النوع الثالث من الدلائل المذكورة في هذه الاية الرعد وهو قوله ويسبح الرعد بحمده والملائكة من خيفته وفيه اقوال الاول ان الرعد اسم ملك من الملائكة
وهذا الصوت المسموع هو صوت ذلك بالتسبيح والتهليل عن ابن عباس رضي الله عنه ان اليهود سالت النبي عليه السلام عن الرعد ما هو فقال ملك من
الملائكة موكل بالسحاب معه مخاريق من نار يسوق بها السحاب حيث شاء الله قالوا فما الصوت الذي نسمع قال زجره السحاب وعن الحسن انه خلق من خلق الله
ليس بملك فعلى هذا القول الرعد هو الملك بالسحاب وصوته يسبح لله تعالى وذلك الصوت ايضا سمي بالرعد ويؤكد هذا ما روي عن ابن عباس رضي الله
عنهما كان اذا سمع الرعد قال سبحان الذي سبحت له وعن النبي صلى الله عليه وسلم قال ان الله ينشئ السحاب الثقال فينطق احسن النطق ويضحك احسن
الضحك فنطقه الرعد وضحكه البرق واعلم ان هذا القول مستبعد وذلك لان عند اهل السنة البنية ليست شرطا لحصول الحياة فلا يبعد من الله تعالى

ان تخلق الحياة والعلم والقدرة والنطق بها اجزاء السحاب فيكون هذا الصوت فعلا له وكيف لم يبعد ذلك ونحن نرى ان السمندل يتولد في النار والضفادع تتولد في الماء البارد والدودة العظيمة ربما تتولد في الثلوج القديمة وايضا فاذا لم يبعد تسبيح الجمال في زمن داود عليه السلام ولا تسبيح الحصا في زمان محمد صلى الله عليه وسلم فكيف يبعد تسبيح السحاب وعلى هذا القول فهذا النبي المسمى ملكا انه ليس بملك فيه قولان احدهما انه ليس بملك لانه عطف عليه الملائكة فقال من خيفته والمعطوف عليه مغاير المعطوف والثاني وهو لا يبعد ان يكون من جنس الملائكة وانما خص افراده بالذكر على سبيل التشريف كما في قوله وملائكته وجبريل وميكال وفي قوله واذ اخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح القول الثاني ان الرعد اسم لهذا الصوت المخصوص ومع ذلك فان الرعد يسبح لله سبحانه والتعقيب وما يجري مجراه ليس الا وجود لفظ يدل على حصول التنزيه والتقديس لله سبحانه وتعالى فلما كان حدوث هذا الصوت دليلا على وجود موجود منزه عن النقص والآفات كان ذلك في الحقيقة تسبيحا وهو معنى قوله تعالى وان من شيء الا يسبح بحمده القول الثالث ان المراد من كون الرعد تسبيحا ان من يسمع الرعد فانه يسبح الله تعالى فلهذا المعنى اضيف هذا التسبيح اليه القول الرابع من كلمات الصوفية الرعد صفات الملائكة والبرق بيزان ابدانهم والمطر بكاؤهم فان قيل وما حقيقة الرعد قلنا استقصينا القول فيه في سورة البقرة في قوله فيه ظلمات ورعد وبرق اما قوله والملائكة من خيفته فاعلم ان من المفسرين من يقول عنى بهؤلاء الملائكة اعوان الرعد فانه سبحانه جعل له اعوانا ومعنى قوله والملائكة من خيفته ويسبح الملائكة من خيفته الله وخشيته قال ابن عباس رضي الله عنه انهم خائفون من الله لخوف بني آدم فان احدهم لا يعرف من على يمينه ومن على يساره ولا يشغله عن عبادة الله طعام ولا شراب ولا بني واعلم ان المحققين من الحكماء يذكرون ان هذه الآثار العلوية انما تتم بتوى روحانية فلكية والسحاب روح معين من الارواح الفلكية مدبره وكذا القول في الرياح وفي سائر الآثار العلوية وهذا ان الرعد اسم ملك من الملائكة يسبح الله لهذا الذي قاله المفسرون بهذه العبارة هو عين ما ذكره المحققون من الحكماء كيف يليق بالعاقل الانكار النوع الرابع من الدلائل المذكورة في هذه الآية قوله ويرسل الصواعق فيصيب بها من يشاء من عباده واعلم انا قد ذكرنا معنى الصواعق بأسرها في سورة البقرة قال المفسرون نزلت هذه الآية في عامر بن الطفيل واربد بن ربيعة اخي لبيد بن ربيعة انبا النبي صلى الله عليه وسلم بمحاسنه ويحاولان منعه ويريدان الفتك به فقال اربد بن ربيعة اخي لبيد بن ربيعة اخبرنا عن ربنا امن نحاس هو ام من حديد ثم انه لما رجع اربد ارسل الله عليه الصاعقة فاحرقته ورمى عامر بغدة كغدة البعير وموت في بيت سلولية واعلم ان امر الصاعقة عجيب جدا وذلك انها قد تتولد في السحاب وانزل من السحاب فربما غاصت في البحر واحرقت الحيتان تحت البحر واطلقوا بالفارسي وصف فورها ووجه الاستدلال ان النار حارة يابسة وطبيعتها ضد طبيعة السحاب فوجب ان يكون طبيعتها في الحران واليبوسة اضعف من طبيعة النيران لطارئة عند ها على العادة لكنه ليس الامر كذلك فانها القوي يتبين ان هذا العالم تحت تدبير قادر قاهر ثم قال وهم يجادلون في الله والمراد انه تعالى بين دلائل كمال علمه في قوله يعلم ما تحمل كل انثى وبين دلائل كمال القدرة في هذه الآيات ثم قال وهم يجادلون في الله اي مع كمال الله مع ظهور هذه الدلائل يجادلون في الله وهو يحتمل وجوها احدها ان يكون المراد الرد على الكافر الذي قال اخبرنا عن ربنا امن نحاس ام من حديد وثانيها ان يكون المراد الرد لا على جدالهم في انكار البعث واطال الحشر والنشر وثالثها ان يكون المراد طلبهم بها طلب سائر المعجزات ورابعها ان يكون المراد الرد عليهم في استنزال العذاب الاستيصال وهذا واقعة لان الاول انما يحال والمعنى نصيب بالصاعقة من يشاء في حال جداله في الله وذلك ان اربد لما جادل في الله احرقته الصاعقة والثاني انها اولى لان الاستيناف كانه تعالى لما تم ذكر هذه الدلائل قال بعد ذلك وهم يجادلون في الله ثم قال تعالى وهو شديد المحال وفي لفظ المحال اقوال قال ابن قتيبة الميم زائدة وصوغ وغوه ميم مكان وقال الازهري هذا غلط فان الكلمة اذا كانت على مثال فعال وله ميم مكسورة وهي اصلية نحو مهاد وملاك ومراس واختلفوا ان اخذ على وجوه الاول قيل من تولهم محل فلان بفلان اذا سعى به الى السلطان وعرضه للهلاك والمحل الكيد اذا تكلف استعمال الحيلة واجتهد فيه فكان المعنى انه سبحانه شديد المكر على اعدائه لجميعهم بطريق لا يتوقعونه الثاني ان المحل عبارة عن الشدة ومنه لقي السنة الصعبة المحل وماحلت فلانا محالا اي فاومنه ابنا اشد قال ابو مسلم ومحال فعال من المحل وهو الشدة ولفظ فعال يقع على الجزاء والمقابلة فكان المعنى انه شديد المقابلة للمفسرين هاهنا عبارات فقال مجاهد وقتادة شديد القوة وقال ابو عبيدة شديد العقوبة وقال الحسن شديد النقمة وقال ابن عباس شديد الحول الثالث قال ابن عرفة يقال ماحل عن امره اي جادل فقوله شديد المحال اي شديد الجدال الرابع روي عن بعضهم شديد المحال اي شديد الحقد قالوا هذا لا يصح لان الحقد لا يمكن وصفه تعالى الا اذا ذكرنا في هذا الكتاب ان امثال هذه الافعال اذا وردت في حق الله تعالى فانها تحمل على نهايات الاعراض عن مبادي الاعراض فالمراد بالحقد هاهنا هو انه تعالى يريد ايصال الشر اليه مع انه تخفى عنه تلك الارادة

قوله تعالى

له دعوة الحق الى قوله الا في ضلال اعلم ان قوله له دعوة الحق اي لله دعوة الحق وفيه بحثان الاول في اقوال المفسرين وهي امور احدها ما روي عن ابن عباس رضي الله عنه انه قال دعوة الحق قول لا اله الا الله وثانيها قول الحسن ان الله هو الحق فدعاوه هو الحق كانه يومي الى ان الاستطاعة التي في الرعاة هو الحق وثالثها ان عبادته هي الحق والصدق واعلم ان الحق هو الموجود والموجود قسمان قسم يقبل العدم وهو حي يمكن ان يصير باطلا وقسم لا يقبل العدم فلا يمكن ان يصير باطلا وذلك هو الحق الحقيقي واذا كان واجب الوجود لذاته موجودا لا يقبل العدم كان اخق الموجودات بان يكون حقا هو هو وكان اخق الاعتقادات واحق الانكار بان يكون حقا هو اعتقاد وجوده هو الحق بيان الاعتقادات وذكر بالثناء الالهية والكمال هو الحق بيان الانكار فلهذا قال له دعوة الحق البحث الثاني قال صاحب الكشاف دعوة الحق فيه وجهان احدهما ان يضاف الدعوة الى الحق الذي هو نقيض الباطل كما يضاف اليه الكلمة في قوله في قوله كلمة الحق والمعقود منه الدلالة على كون هذه الدعوة مختصة بكونها حقة وكونها حالية عن امارات كونه باطلا وهذا من باب اضافة الشيء الى الصفة والثاني

ان يضاف الى الحق الذي هو الله سبحانه على معنى دعوة المدعي للحق الذي يسمع ويجيب وعن الحسن الحق هو الله وكل دعا اليه لعبود دعوة للحق ثم قال تعالى والذين
يدعون من دونه يعني الالهة الذين يدعوهم الكافرون دون الله لا يستجيبون لهم بشيء مما يطلبونه الا استجابة كاستجابة باسط كفيه الى الماء والمتجاوز الى البعيد
ببسط كفيه ولا بعطشه وحاجته اليه ولا بعيد ان يجيب دعاه ويبلغ فاه فكذلك ما يدعونه جماد لا يحس بدعائهم ولا يستطيع اجابتهم ولا يعبد وعلى سبيل
وقيل شبههم في قلة غناء دعائهم عن الهتهم بمن اراد ان يغرف الماء بيديه ليشربه فيبسطها فلا تبلغ اصابعه ولم يصل كفاه الى فمه الماء ولم يبلغ مطلوبه من شربه
وفي سبيل هو اقلة فائدة دعائهم الهتهم وفي يدعون بالتاء كباسط كفيه بالتنوين ثم قال وما دعاء الكافرين الا في ضلال اي الا في ضياع لا منفعة فيه لانهم ان دعوا الهتهم لم يجيبوهم وان دعوا الله لم
تستطع اجابتهم **قوله تعالى** ولله يسجد من في السموات والارض طوعا وكرها وظلالهم بالغدو والآصال
اعلم ان المراد بهذا السجود قولان الاول ان المراد منه السجود بمعنى وضع الجبهة على الارض وعلى هذا الوجه ففيه وجهان احدهما ان اللفظ وان كان عاما الا ان
المراد به الخصوص وهم المؤمنون فبعض المؤمنين يسجدون لله طوعا بسهولة ونشاط ومن المسلمين من يسجد لله كرها بصعوبة وذلك عليه مع انه يحمل نفسه على اداء
تلك الطاعة سلمنا ان اللفظ عام والمراد منه ايضا العام وعلى هذا فهي الآية اشكال لانه ليس كل من في السموات والارض فانه يسجد لله بل الملائكة يسجدون
لله والمؤمنون من الجن والانس يسجدون لله واما الكافرون فلا يسجدون وعند هذا يجيب عنه من وجهين الاول ان المراد من قوله ولله يسجد من في السموات
والارض اي ويجب على كل من في السموات والارض ان يسجد لله فعبر عن الوجوب بالوقوع والحصول والثاني وهو ان المراد من السجود التعظيم والاعتراف بالعبودية
وكل من في السموات ومن في الارض يعترفون بعبودية الله على ما قال ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله واما القول الثاني فيدل عليه هو ان السجود
عبارة عن الانقياد والخضوع وترك الامتناع وكل من في السموات والارض ساجد لله بهذا المعنى لان قدرته ومشيئته نافذة في الكل وتحقيق القول فيه ان ما سوى الله ممكن
لذاته والممكن لذاته هو الذي يكون ماهيته قابلة للعدم والوجود على السوية وكل من كان كذلك امتنع رجحان وجوده على عدمه او بالعكس الا بتأثير موجد وموجد
فيكون وجود كل ما سوى الله سبحانه بايجاده وعدم كل ما سواه باعدامه فثبت بهذا جميع الممكنات في طرفي الايجاد والاعدام وذلك هو السجود وهو الوقوع
والخضوع والانقياد ونظير هذه الآية قوله بل له ما في السموات والارض كل له قانتون وقوله وله اسلم من في السموات والارض واما قوله تعالى طوعا
وكرها فالمراد ان بعض الحوادث مما يميل الطبع الى حصوله ومما ينفر الطبع عنه كالموت والفقر والمرض والحزن والزمانة وجميع اصناف المكروهات
والكل حاصل بقضائه وقدره وتكوينه وايجاده ولا قدرة لاحد على الامتناع والدافعة ثم قال تعالى وظلالهم بالغدو والآصال وفيه قولان
للمفسرين كل شخص سوى سواء كان مؤمنا او كافرا فان ظله يسجد لله قال مجاهد ظل المؤمن يسجد لله طوعا وظل الكافر يسجد لله كرها وهو كاره وقال
الزجاج حاصل في التفسير ان الكافر يسجد لغير الله وعند هذا قال ابن الانباري يجعل الله للظلال عقولا وافهاما تتحيل بها وتخشع كما جعل الله للجبال افهاما
حتى استغلت بتسبيح الله وحتى ظهر اثر الخشية فيها كما قال فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا والقول الثاني وهو المراد من سجود الظلال ميلانها عن جانب
الى جانب وطولها بسبب انبساط الشمس وقصرها بسبب ارتفاع الشمس فهي متعاقبة مستسلمة في طولها وقصرها وميلها من جانب الى جانب وانما خصص الغدو
والآصال بالذكر لان الظلال انما تعظم وتكثر في هذين الوقتين **قوله تعالى** قل من رب السموات والارض
الى قوله وهو الواحد القهار اعلم انه تعالى لما بين ان كل من في السموات والارض ساجد لله بمعنى كونه خاضعا له داعيا الى الرد على عبدة الاصنام فقال
قل من رب السموات والارض قل الله ولما كان هذا الجواب جوابا يقر به الرسول او يعترف به فلا بد لكن امره صلى الله عليه وسلم ان يكون هو الذاكر لهذا الجواب
تنبيها على انهم لا ينكرونه البتة ولما بين انه هو الرب لكل الكائنات قال لهم أفاتخذتم من دونه اولياء وهي جمادات وهي لا تملك لانفسها نفعا ولا ضرا فلما
كانت عاجزة عن تحصيل المنفعة لانفسها ورفع المضرة عن انفسها فبان تكون عاجزة عن تحصيل المنفعة لغيرها ودفع المضرة عن غيرها كان ذلك اولى فاذا لم تكن
قادرة على ذلك كانت عبادتها محض العبث والسفه ولما ذكر هذه الحجة الظاهرة بين ان الجاهل بمثل هذه الحجة يكون كالاعمى والعالم بها كالبصير والجاهل
بمثل هذه الحجة كالظلمات والعالم بها كالنور وكما ان كل احد يعلم بالضرورة ان الجاهل بهذه الحجة لا يساوي العالم بها فقراء حمزة والكسائي وابو بكر عن عاصم تستوي الظلمات والنور بالتاء لانها مقدمة على اسم الجمع والباقون بالياء
واختاره ابو عبيد ثم اكد هذا البيان فقال ام جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم يعني هذه الاشياء التي زعموا انها شركاء الله ليس لها من
خلق الله حتى يقولوا انها تشارك الله في خلقه في جبان يشاركها في الالهية بل هؤلاء المشركون يعلمون بالضرورة ان هؤلاء الاصنام لم يصدر عنها فعل ولا خلق
ولا امر واذا كان الامر كذلك كان حكمهم بكونها شركاء في الالهية محض السفه والجهل وفي الآية مسائل **المسألة الاولى** اعلم ان اصحابنا استدلوا
بهذه الآية في مسألة خلق الافعال من وجوه الاول ان المعتزلة زعموا ان الحيوانات تخلق حركات وسكنات مثل الحركات والسكنات التي يخلقها العباد
وعلى هذا التقدير فقد جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه ومعلوم ان الله تعالى انما ذكر هذه الآية في معرض الذم والانكار فدل هذه الآية على ان العبد اذا خلق
فعل نفسه فالله تعالى ان خلقنا ان العبد يفعل ويحدث الا انا لا نطلق القول بانه يخلق لكن لا نسلم ان احدا يقول بان العبد يستقل بخلق مقدور لله وانما يقول
بان العبد يفعل الكسب ومقدور الله تعالى منزه عن ذلك كله فثبت ان بتقدير كون العبد خالقا فانه لا يكون خلقه كخلق الله تعالى وانما قلنا ان هذا الالزام لا يرد على الجبرية لانهم يقولون ان مقدور
الله تعالى نفس كسب العبد وفعله وهذا عين الشرك لان الله والعبد في خلق تلك الفعلة بمنزلة الشريكين لكل واحد منهما الاولية الحقيقية والتبعية لله تعالى
ذكر هذا الكلام عبيا للكفار وذما لطريقتهم ولو كان فعل العبد خلقا لله تعالى لما بقي لهذا الذم فائدة لان الكفار ان يقولوا على هذا التقدير ان الله سبحانه وتعالى
لما خلق هذا الكفر فينا فلم يلزمنا عليه ولم يلبسنا الى الجهل والتحير مع انه حصل فينا لا بفعلنا ولا باختيارنا والجواب عن السؤال الاول ان لفظ الخلق لما
ان يكون عبارة عن الاخراج من العدم الى الوجود او يكون عبارة عن التقدير على الوجهين فبتقدير ان يكون العبد محدثا فانه لا بد ان يكون محدثا لفعله

والعبد وان كان خالقا الا انه ليس كخلق الله عبارة عن الايجاد والتكوين والاخراج من العدم الى الوجود ومعلوم ان الحركة الواقعة بقدرة العبد
لما كانت مثلا للحركة الواقعة بقدرة الله تعالى كان احد المخلوقين مثلا للمخلوق الثاني وحينئذ يصح ان يقال هذا الذي هو مخلوق
العبد مثل لما هو مخلوق الله تعالى بل لا شك في حصول المخالفة في ساير الاعتبارات الا ان حصول المخالفة في ساير الوجود لا يقدح
في المماثلة من هذا القدر يكفي في الاستدلال واما قوله هذا اللازم على المجبرة حيث قالوا ان فعل العبد مخلوق الله تعالى فنقول
هذا غير لازم لان هذه الاية دالة على انه لا يجوز ان يكون خلق العبد مثلا لخلق الله تعالى ونحن لا نثبت للعبد خلقا البتة فكيف
يلزمنا ذلك واما قوله لو كان فعل العبد خلقا لله تعالى لما حسن ذم الكفار على هذا المذهب قلنا حاصله يرجع الى انه لما حصل المدح وجب
ان يكون العبد مستقلا بالفعل وهو منقوض لانه تعالى ذم ابا لهب على كفره ثم انه عالم منه انه يموت على الكفر وقد ذكرنا انه خلاف المعلوم
محال الوقوع فهذا تقرير هذا الوجه في هذه الاية واما الوجه الثاني في التمسك بهذه الاية قوله بل الله خالق كل شيء ولا شك ان فعل العبد
شيء فوجب ان يكون خالقه هو الله وسوالهم عليه ما تقدم والوجه الثالث في التمسك بهذه الاية قوله وهو الواحد القهار وليس يقال فيه
انه تعالى واحد في اي المعاني ولما كان المذكور السابق هو الخالقية وجب ان يكون المراد وهو الواحد في الخالقية القهار لكل ما سواه وحينئذ
يكون دليلا على صحة قولنا اما المسئلة الثانية زعم جهم ان الله تعالى لا يقع عليه اسم الشيء اعلم ان هذا الالزام ليس الا في اللفظ وهو ان هذا الاسم
هل يقع عليه ام لا وزعم انه لا يقع هذا الاسم على الله تعالى واحتج عليه بانه لو كان شيئا لوجب كونه خالقا لنفسه لقوله الله خالق كل شيء ولما كان
ذلك محالا وجب ان لا يقع عليه اسم الشيء ولا يقال هذا عام دخله التخصيص لان العام المخصوص انما يحسن اذا كان المخصوص اقل من الثاني واحسن
منه كما اذا قال اكلت هذا الرمان مع انه سقطت حبات ما اكلها وها هنا ذات الله تعالى اعلى الموجودات واشرفها فكيف يمكن ذكر اللفظ العام
الذي يتناوله مع كون الحكم مخصوص في حقه والحجة الثانية تمسك بقوله تعالى ليس كمثله شيء ومعلوم ان كل حقيقة فانها مثل مثل نفسها
مع انه تعالى هو على ان مثل مثله ليس بشيء فهذا تنصيص على انه تعالى غير مسمى باسم الشيء والحجة الثالثة قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها
دلت هذه الاية على انه لا يجوز ان يدعى الله الا بالاسماء الحسنى ولفظ الشيء يتناول احسن الموجودات فلا يكون هذا اللفظ مشعرا بمعنى حسن فوجب
ان لا يكون هذا اللفظ من الاسماء الحسنى فوجب ان لا يجوز دعاء الله بهذا اللفظ والاصحاب تمسكوا في اطلاق هذا الاسم عليه تعالى بقوله قل اي شيء
اكبر شهادة سوال متروك الجواب وقوله قل لله شهيد بيني وبينكم كلام مبتدا مستقل بنفسه لا تعلق له بما قبله **المسئلة الثالثة**
تمسك المعتزلة بهذه الاية في انه تعالى عالم لذاته لا بالعلم وقادر لذاته لا بالقدرة قالوا لانه لو حصل لله تعالى علم وقدرة وحيوة لكانت هذه
الصفات اما ان تحصل بخلق الله او لا بخلقه والاول باطل والا لزم التسلسل والثاني باطل لان قوله الله خالق كل شيء يتناوله الذات والصفات
حكمنا بدخول التخصيص في حق ذات الله تعالى فوجب ان يبقى فيما سوى الذات على الاصل وهو ان يكون تعالى خالقا لكل شيء سوى ذاته تعالى فلو
كان لله علم وقدرة لوجب كونه تعالى خالقا لها وهو محال وايضا تمسكوا بهذه الاية في خلق القران قالوا الاية دالة على انه تعالى خالق لكل الاشياء
والقران ليس هو الله تعالى فوجب ان يكون مخلوقا وان يكون داخلا تحت هذا العموم والجواب اقصى ما في الباب ان الصيغة عامة الا
انا نخصصها في حق صفات الله تعالى بسبب الدلايل العقلية **قوله تعالى** انزل من السماء ماء فسالت
اودية بقدرها الى قوله انما يتذكر اولوا الالباب اعلم انه تعالى لما شبه المومن والكافر والايمان والكفر بالاعمى والبصير والظلمات
والنور ضرب للايمان والكفر مثلا فقال انزل من السماء ماء فسالت اودية بقدرها ومن حق الماء ان يستقر في الاودية المنخفضة عن
الجبال والتلال بمقدار سعة تلك الاودية وصغرها ومن حق الماء اذا زاد على قدر الاودية ان ينبسط على الارض ومن حق الزبد الذي يحمله
الماء فيطفو او يربو عليه ان يبتل في الاطراف ويبطل سواء كان ذلك الزبد ما يجري مجرى الغليان من البياض اما يختلط بالماء من الاجساد
الخفيفة ولما ذكر تعالى هذا الزبد الذي لا يظهر الا عند اشتداد جري الماء ذكر الذي لا يظهر الا بالنار وذلك لان كل واحد من الاجساد
السبعة اذا اذيب بالنار لابتغاء حلية او متاع اخر من الامتعة التي يحتاج اليها في مصالح البيت فانه ينفصل عنها نوع من الزبد والخبث فلا
ينتفع به بل يضيع ويبطل ويبقى الخالص فالخالص ان الوادي جرى طفى عليه زبد وذلك ان الزبد يبطل ويبقى الماء والاجساد السبعة اذا اذيبت
لاجل ايجاد الحلي او لاجل اتخاذ ساير الامتعة انفصل عنها خبث وزبد فيبطل ويبقى ذلك الجوهر المنتفع به فكذا ها هنا انزل من السماء الكبرياء والجلالة
والاحسان ما بيان القران والاودية قلوب العباد وشبه القلوب بالاودية يستقر فيها المياه النازلة من السماء وكما ان كل واد فانما يحصل فيه
من مياه الامطار ما يليق بسعته او ضيقه فكذلك ها هنا كل قلب انما يحصل فيه من انوار علم القران ما يليق بذلك القلب من طهارته وخبثه
وقوة فهمه وقصور فهمه وكما ان الماء يعلوه زبد الاجساد السبعة المذابة يخالطها خبث ثم ان ذلك الزبد والخبث يذهب ويضيع ويبقى جوهر
الماء وجوهر الاجساد السبعة كذا ها هنا بيانات القران تختلط بها شكوك وشبهات ثم انها بالاخرة تزول وتضيع ويبقى العلم والدين والحكمة
والمكاشفة في العلم فيه فهذا هو تقرير هذا هو المثل ووجه انطباق المثل على الممثل به واكثر المفسرين سكتوا عن بيان كيفية التمثيل والتشبيه
المسئلة الثانية في المباحث اللفظية التي في هذه الاية في لفظ الاودية ابحاث. البحث الاول الاودية جمع واد وفي الوادي
قولان الاول انه عبارة عن الفضاء المنخفض عن الجبال والتلال التي يجري فيه السيل هذا قول عامة اهل اللغة والقول الثاني سمي واديا اذا
سال قال ومنه الوادي فيما ادى بخروجه وسيلانه وعلى هذا القول فالوادي اسم للماء السايل والاول هو القول المشهور الا ان على هذا التقدير

يكون قوله سالت اودية بقدرها فكان التقدير سالت مياه الاودية الا انه حذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه ۔ البحث الثاني
قال ابو علي الفارسي رحمه الله الاودية جمع واد ولا تخلو فاعلا ان يكون جمع على افعلة قال وليشبه ان يكون ذلك لتغاير فاعل وفعيل على التي الواحد كعالم
وعليم وشاهد وشهيد وناصر ونصير ثم ان وزن فاعل يجمع على افعال كصاحب واصحاب وطابر وطيار ووزن فعيل يجمع على افعلة كطريب واطربة
ثم لما حصلت المناسبة المذكورة بين فاعل وفعيل لاجرم جمع الفاعل جمع الفعيل فيقال وادٍ واودية ويجمع الفعيل على جمع الفاعل فيقال قضيم واقضام
وشريف واشراف هذا ما قاله ابو علي الفارسي رحمه الله وقال غيره نظير واد واودية ناد وانديه للمجالس ۔ البحث الثالث انما ذكر لفظ اودية على سبيل
التكثير لان المطر لا يأتي الا على طريق المسايل بين البقاع فتسيل بعض اودية الارض دون بعض اما قوله تعالى بقدرها فيه عنان الاول قال الواحدي
القدر والقدر منبع الشيء يقال كم قدر هذه الدراهم وكم قدرها اي كم بلغ في الوزن مما يكون مساويا لها في الوزن فهو قدرها البحث الثاني
سالت اودية بقدرها اي من الماء وان صغر الوادي قل الماء وان اتسع الوادي كثر الماء اما قوله فاحتمل السيل زبدا رابيا فيه عنان الاول البحث
قال الفراء يقال ازبد الوادي ازباد والزبد الاسم وقوله رابيا قال الزجاج طافيا فوق الماء وقال غيره زبد السيل ما نفاخه يقال ربا يربو اذا زاد
اما قوله تعالى ومما توقدون عليه في النار ابتغاء حلية او متاع زبد مثله فاعلم انه تعالى لما ضرب المثل بالزبد الحاصل من الماء وقع
مباحث البحث الاول قرأ حمزة والكسائي وحفص عن عاصم يوقدون بالياء واختاره ابو عبيد لقوله يمثل الناس وايضا فليس هاهنا
مخاطب والباقون بالتاء على الخطاب وعلى هذا التقدير ففيه وجهان الاول انه خطاب المذكورين في قوله قل اتخذتم من دونه اولياء ثم
انه يجوز ان يكون خطابا عاما يراد به الكافة كانه قال ومما توقدون عليه ايها الموقدون ۔ البحث الثاني الابعاد على الشيء على قسمين احدهما
ان لا يكون ذلك الشيء في النار وهو كقوله تعالى فابعدا لها ما ان على الطين والثاني ان يكون على الشيء ويكون ذلك الشيء في النار قال من اراد
تذويب الاجساد السبعة حملها الله في النار فلهذا السبب قال فاهاء ومما توقدون عليه في النار ۔ البحث الثالث في قوله ابتغاء حلية
الذهب والفضة والذي يوقد عليه لابتغاء الاموال من الجواهر والحجارة والنحاس والرصاص والاسرب يخرج منها الاواني والاشياء التي ينتفع بها والمتاع كل ما
يتمتع به وقوله زبد مثله اي زبد مثل زبد الماء الذي يحمله السيل ثم قال تعالى كذلك يضرب الله الحق والباطل والمعنى كذلك يضرب الامثال
للحق والباطل ثم قال اما الزبد فيذهب جفاء واما ما ينفع الناس فيمكث في الارض الجفاء الرمي والاطراح يقال جفأ الوادي بغثائه جفاء اذا رماه
والجفاء اسم للمجتمع المنتظم بعضه الى بعض ووضع جفاء نصب على الحال والمعنى ان الزبد تذهبه على وجه الماء وبربوا ينتفخ الا انه بالاجزاء يضمحل
ويبقى للجوهر الصافي من الماء ومن الاجساد السبعة تلك السبخات والطبالات وقد تقوى وتعظم الا انها بالاجزاء تضمحل وتزول وهي في
الحق ظاهرة الا بشوبه شيء من السبخات وفي قراءة روبة بن العجاج جفالا وعن ابي حاتم لا يقرأ بقراءة روبة لانه كان يأكل الفار اما قوله تعالى للذين
استجابوا لربهم الحسنى وقبله بقوله لان الاول انه تم الكلام عند قوله كذلك يضرب الله الامثال ثم استأنف الكلام بقوله للذين استجابوا لربهم الحسنى وقبله
قوله لان الاول انه تم الكلام عند قوله كذلك يضرب الله الامثال للذين استجابوا لربهم الحسنى ومحله الرفع بالابتداء والحسنى صفته والعائد من الصلة
الصلة الحسنى والحالة الحسنى الثاني انه متصل بما قبله والتقدير كانه قال الذي بقي وهو مثل المسجس والذي يذهب مثل من لا يستجيب
ثم بين الوجه في كونه مثلا وان لم يستجب الحسنى وهو الجنة ولن لا يستجب الخيبة والعقوبة وقيه وجه اخر وهو ان يكون التقدير كذلك يضرب الله الامثال
للذين استجابوا لربهم الاستجابة الحسنى فتكون الحسنى صفة لمصدر محذوف واعلم ان تعالى ذكر هاهنا احوال السعداء واحوال الاشقياء اما احوال
السعداء وهي قوله للذين استجابوا لربهم الحسنى والحسنى ان الذين اجابوه الى ما دعاهم اليه من التوحيد والعدل والنبوة والعمل بالزام الشرائع
الواردة على لسان رسوله فلهم الحسنى قال ابن عباس للجنة وقال اهل المعاني هي المنعمة العظمى بالحسنى وهي المنعمة الحاصلة عن ثواب البصرة
الدائمة الخالية عن الانقطاع المقرونة بالتعظيم والاجلال ولم يذكر الزيادة هاهنا انه تعالى قد ذكرها في سورة اخرى وهو قوله للذين احسنوا
الحسنى وزيادة ۔ واما احوال الاشقياء وهي قوله لم يستجيبوا له فلهم انواع اربعة من العقاب والعقوبة فالنوع الاول قوله لو ان لهم ما في الارض
جميعا ومثله معه لافتدوا به والافتداء افتعل من الفدية بدلان الاخرة ومفعول افتدوا به محذوف تقديره به انفسهم اي جعلوه فداء انفسهم
من العذاب والكناية في به عائدة الى ما في قوله ما في الارض واعلم ان هذا المعنى حق لان المحبوب بالذات لكل انسان هو ذاته وكل ما سواه انما يرغب
فيه لكونه وسيلة الى مصالح ذاته فاذا كانت النفس في الضرر والالم والنغب فكان مالكا لما سواها في عالم الاجسام والارواح فانه يرضى بان يجعله فداء
لان المحبوب بالغرض لا يكون فداء وان يكون فداء ما كان محبوبا بالذات والنوع الثاني من انواع العذاب الذي اعده الله لهم وهو قوله اولئك لهم سوء الحساب
قال الزجاج ذاك لان كفرهم احبط اعمالهم واقول هاهنا حالتان فكل ما تشغل باله وعبوديته وهي الحالة السعيدة الشريفة العالية القدسية
وكل ما تشغل بغير الله وهي الحالة الخسيسة المذمومة لا شك ان هاتين الحالتين بعيدتان الاشد والاضعف والاقل والاكثر بسبب ان المواظبة على الاعمال المناسبة لهذه الاحوال توجب قوتها ورسوخها الماكث في النفوس فان كثرة الافعال توجب حصول الملكات الراسخة وكل
واحد من تلك الافعال حتى اللحظة واللحظة والخطرة بالبال والالتفات الضعيف فانه يوجب اثرا ما في حصول تلك الحالة في النفس فهذا امر الحساب
وعند التأمل في هذه الفصول تبين لنا الانسان صدق قوله فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره اذا ثبت هذا فالسعداء هم
الذين استجابوا لربهم في الاعراض عما سوى الله وفي الاقبال بالكلية على عبودية الله ولا جرم حصل لهم الحسنى واما الاشقياء فهم الذين لم يستجيبوا لربهم
فلهذا السبب وجب ان يحصل لهم سوء الحساب والمراد بسوء الحساب انهم احبوا الدنيا واعرضوا عن المولى فلما فاتوا بتلك الاعراض عن معشوقهم الذي

هو الدنيا محرومين عن الفوز بسعادة خاصة المولى والنوع الثالث قوله تعالى وماواهم جهنم وذلك لانهم كانوا غافلين عن الاستسعاد
بخدمة المولى عاكفين على لذات الدنيا فاذا ماتوا فارقوا معشوقهم فيحترقون على مفارقتها وليس عندهم شي اخر يجبر هذه المصيبة فلذلك
قال ماواهم جهنم ثم انه تعالى وصف هذا الماوى فقال وبئس المهاد ولا شك ان الامر كذلك ثم قال تعالى افمن يعلم انما انزل اليك من ربك الحق
كمن هو اعمى فهذا اشارة الى المثل المقدم ذكره وهو ان العالم بالشي كالبصير والجاهل كالاعمى وليس احدهما كالاخر لان الاعمى اذا اخذ يمشي من غير
قايد فالظاهر انه يقع في البير وفي المهالك وربما افسد ما كان على طريقة من الامتعة النافعة اما البصير فانه يكون امنا من الهلاك والاهلاك
ثم قال انما يتذكر اولوا الالباب والمراد انه لا ينتفع بهذه الا الامثلة الا ارباب الالباب الذين يطلبون من كل صورة معناها وياخذون من كل قشرة
لبابها ويعبرون بظاهر كل حديث الى سره ولبابه **قوله تعالى** الذين يوفون بعهد الله ولا ينقضون الميثاق
الى قوله فنعم عقبى الدار اعلم ان هذه الاية هل هي متعلقة بما قبلها ام لا فيه قولان الاول انها متعلقة بما قبلها وعلى هذا التقدير ففيه وجهان
الاول انه يجوز ان يكون قوله الذين يوفون بعهد الله صفة لاولي الالباب والثاني ان يكون ذلك صفة لقوله افمن يعلم انما انزل اليك من ربك
الحق والقول الثاني ان يكون قوله الذين يوفون بعهد الله مبتدا واولئك لهم عقبى خبره كقوله والذين ينقضون عهد الله اولئك لهم اللعنة ولهم
ان هذه الاية من اولها الى اخرها جملة شرط وجزا وشرطها مشتمل على قيود وجزاوها يشتمل ايضا على قيود اما القيود المعتبرة في الشرط فهي
تسعة القيد الاول قوله الذين يوفون بعهد الله وفيه وجوه الاول قال ابن عباس رضي الله عنهما يريد الذي عاهدهم عليه حين كانوا في صلب ادم
واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى والثاني ان المراد بعهد الله كل امر اقام الدليل على صحته وهو من وجهين احدهما الاشيا التي اقام الله
عليها دلايل عقلية قاطعة لا تقبل النسخ والتغيير والاخر التي اقام الله عليها الدلايل السمعية وهي لهم تلك والحاصل انه دخل تحت قوله يوفون بعهد
الله كل ما اقام الدليل عليه ويصح اطلاق العهد على الحجة بل الحق انه لا عهد اوكد من الحجة والدلالة تبين على ذلك ان من حلف على الشي فانما يلزم
الوفا به اذا ثبت بالدليل وجوه لا بمجرد اليمين ولذلك ربما يلزمه ان يجيب نفسه اذا كان ذلك خيرا له فلا عهد اوكد من الزام الله اياه ذلك بدليل
العقل او بدليل السمع ولا يكون العبد موفيا للعهد الا بان ياتي بكل الاشيا كما ان الحالف على اشيا كثيرة لا يكون بارا في يمينه الا اذا فعل الكل ويدخل فيه
الاتيان بجميع الامورات والانتها عن كل المنهيات ويدخل فيه الوفا بالعقود في المعاملات ويدخل فيه ادا الامانات وهذا القول هو المختار الصحيح
في تاويل الاية القيد الثاني قوله ولا ينقضون الميثاق فالاول وهو قول الاكثرين ان هذا الكلام قريب من الوفا بالعهد فان الوفا بالعهد قريب من
عدم نقض الميثاق والعهد وهذا مثل ان يقول انه لما وجب وجوده لزم ان يمتنع عدمه فهذان المفهومان متغايران الا انهما متلازمان فكذلك الوفا
بالعهد يلزمه ان لا ينقضوا واعلم ان الوفا بالعهد من اجل مراتب السعادة قال عليه السلام لا ايمان لمن لا امانة له ولا دين لمن لا عهد له والايات الواردة
في هذا الباب كثيرة في القران والقول الثاني ان الميثاق ما وثقه المكلف على نفسه فالحاصل ان قوله الذين يوفون بعهد الله اشارة الى ما كلف الله
العبد به ابتدا وقوله ولا ينقضون الميثاق اشارة الى ما الزمه العبد من انواع الطاعات بحسب اختيار نفسه كالنذر بالطاعات والخيرات والقول
الثالث ان المراد بالوفا بالعهد عهد الربوبية والعبودية والمراد بالميثاق المواثيق المذكورة في التوراة والانجيل وساير الكتب الالهية على وجوب الايمان
بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم عند ظهوره واعلم ان الوفا بالعهد امر مستحسن في العقول والشرايع قال عليه السلام من عاهد الله فغدر كانت فيه خصلة من
النفاق وعنه عليه السلام ثلاثة انا خصمهم يوم القيامة ومن كنت خصمه خصمته رجل اعطى عهدا ثم غدر ورجل استاجر اجيرا استوفى عمله بظلمه على
اجره ورجل باع حرا فاسترق الحر واكل ثمنه وقيل كان بين معاوية وملك الروم عهد فاراد ان يذهب اليهم وينقض العهد فاذا رجل على فرس يقول
وفا بالعهد لا غدر سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من كان بينه وبين قوم عهد فلا ينبذن اليهم عقدة ولا يحلها
حتى ينقضي الامر وينبذ اليهم على سوا قلت من هذا قال عمرو بن عبسة فرجع معاوية القيد الثالث والذين يصلون
ما امر الله به ان يوصل وها هنا سوال وهو ان الوفا بالعهد وترك نقض الميثاق اشتمل على وجوب الاتيان بجميع المامورات والانتها
عن كل المنهيات فما الفايدة في ذكر هذه القيود المذكورة بعدهما والجواب من وجهين الاول انه ذكر لئلا يظن ظان ان ذلك فيما
بينه وبين الله فلا جرم افرد ما بينه وبين العباد بالذكر والثاني انه لا تاكيد اذا عرفت هذا فنقول ذكروا في تفسيره وجوها الاول
ان المراد منه صلة الرحم قال عليه السلام ثلاث ياتين يوم القيامة لها ذلقي الرحم فيقول اي رب قطعت والامانة تقول اي رب تركت
والنعمة تقول اي رب كفرت والقول الثاني المراد صلة محمد صلى الله عليه وسلم وموازرته ونصرته في الجهاد والقول الثالث رعاية جميع
الحقوق الواجبة للعباد فيدخل فيه صلة الرحم وصلة القرابة السابقة بسبب اخوة الايمان كما قال انما المومنون اخوة ويدخل في هذه
الصلاة امدادهم بالخيرات ودفع الافات بعد الامكان وعيادة المريض وشهود الجنايز وافشا السلام على الناس والتبسم في وجوههم
وكف الاذى عنهم ويدخل فيه كل حيوان حتى الهرة والدجاجة وعن الفضيل بن عياض ان جماعة دخلوا عليه بمكة فقال من اين انتم قالوا
من خراسان فقال اتقوا الله وكونوا من حيث شيتم واعلموا ان العبد لو احسن كل الاحسان وكان له دجاجة ياسى اليها لم يكن من المحسنين واقول
حاصل الكلام ان قوله الذين يوفون بعهد الله ولا ينقضون الميثاق اشارة الى التعظيم لامر الله وقوله والذين يصلون ما امر الله به ان يوصل
اشارة الى الشفقة على خلق الله القيد الرابع قوله ويخشون ربهم والمعنى انه وان اتى بكل ما قدر عليه في تعظيم امر الله وفي الشفقة على خلق الله
الا انه يكون الخشية من الله والخوف منه مستوليا على قلبه وهذه الخشية نوعان احدهما ان يكون خايفا من ان يقع في زيادة او نقصان او خلل

فى عباداته وطاعاته بحيث يوجب فساد العبادة او يوجب نقصان ثوابها والثانى وهو خوف الجلال وذلك لان العبد اذا حضر عند الملك المهيب القاهر وان كان فى غير طاعته الا انه لا يزول عن قلبه مهابة الجلالة والرفعة والعظمة • والقيد الخامس قوله وخافون سوء الحساب اعلم ان القيد الرابع اشارة الى الخشية من الله وهذا القيد الخامس اشارة الى الخوف والخشية وسوء الحساب وهذا يدل على ان المراد من الخشية من الله ما ذكرناه من خوف الجلال والمهابة والعظمة والاولى التكرار والقيد السادس قوله تعالى والذين صبروا ابتغاء وجه ربهم قيد كل فيه الصبر على تلك العبادات والصبر على ثقل الامراض والحصار والغموم والاحزان والصبر على ترك المشتهيات وبالجملة الصبر على ترك المعاصى وعلى اداء الطاعات ثم ان الانسان قد يقدم على الصبر لوجوه احدها ان يصبر لقيام ما اكمل صبره واشد قوته على تحمل النوازل وثانيها ان يصبر على تحمل النوازل وثالثها ان يصبر ليلا يعاب بسبب الجزع ورابعها ان يصبر ليلا يحصل شماتة الاعداء وخامسها ان يصبر لعلمه بان لا فائدة فى الجزع فالانسان اذا اتى بالصبر لاحد هذه الوجوه لم يكن صابرا لان الصبر فى كل ذلك النفس وسعادة القلب اما اذا صبر على البلا لعلمه بان ذلك البلا قسمة حكم بها الغلام العلام المبرا عن العيب والباطل والشر بل لابد ان تكون تلك القسمة مشتملة على حكمة بالغة ومصلحة راجحة ورضى بذلك لانه تصرف المالك فى ملكه ولا اعتراض على المالك فى ان يتصرف فى ملكه او يصبر فى انه صار مستغرقا فى مشاهدة المبلى فكان استغراقه فى تجلى نور المبلى اذهله عن الشاعر بالبلا وهذا اعلى مقامات الصديقين لهذه الوجوه الثلاثة هى التى يصدق عليها انه صبر ابتغاء وجه ربه ومعناه انه صبر لمجرد ثوابه واعلم ان قوله ابتغاء وجه ربهم قيد دقيق وهى ان العاشق اذا صبر به معشوقه فربما انظر العاشق بذلك الضرب وفرح به فقوله ابتغاء وجه ربهم عمود على هذا المجاز يعنى كما ان العاشق يرضى بذلك الضرب لالتذاذه بالنظر الى وجه معشوقه فكذلك العبد يصبر على البلاء المحنة ويرضى به لاستغراقه فى معرفة نور الحق وهذه دقيقة لطيفة • القيد السابع واقام الصلاة واعلم ان الصلاة والزكاة وان كانتا داخلتين فى الجملة الاولى الا انه تعالى افردهما بالذكر تنبيها على كونهما اشرف من سائر العبادات وقد سبق منا هذا الكلام بتفسير اقامة الصلاة ولا يمتنع اخراج النوافل فيه ايضا • والقيد الثامن قوله تعالى وانفقوا مما رزقناهم سرا وعلانية وفيه مسائل

المسئلة الاولى قال الحسن المراد الزكاة المفروضة فان لم يتهيأ منه ترك اداء الزكاة فالاولى اداؤها فى العلانية وان اتهم فى ترك الزكاة فالاولى اداؤها فى السر وقيل السر ما يؤديه بنفسه والعلانية ما يؤديه الى الامام وقال اخرون بل المراد الزكاة الواجبة والصدقة التى يؤتى بها على صفة التطوع فقوله سرا يرجع الى التطوع وقوله علانية يرجع الى الزكاة الواجبة

المسئلة الثانية قال المعتزلة انه تعالى رغب فى الانفاق من كل ما كان رزقا وذلك يدل على انه لا رزق الا الحلال اذ لو كان الحرام رزقا لكان قد رغب تعالى فى انفاق الحرام وانه لا يجوز القيد الناسع قوله ويدرءون بالحسنة السيئة فيه وجوه الاول انهم اذا اتوا بالحسنة درءوا بها السيئة كما روى ان النبى صلى الله عليه وسلم قال لمعاذ بن جبل اذا عملت سيئة فاعمل بجنبها حسنة تمحها • والثانى ان المراد انهم لا يقابلون الشر بالشر بل يقابلون الشر بالخير كما قال تعالى واذا مروا باللغو مروا كراما وعن ابن عمر رضى الله عنهما ليس الوصول من وصل ثلة الجازاة لكنه من قطع ثم وصل وعطف على من لم يصله وليس الحليم من ظلم فحلم حتى اذا فيجه قوم اغضاء لكن الحليم من قدر ثم عفى وعن الحسن هم الذين اذا حرموا اعطوا واذا ظلموا عفوا • ويروى ان شقيق بن ابراهيم البلخى دخل على عبد الله بن المبارك منكرا فقال من اين انبت فقال من بلخ فقال وهل تعرف شقيقا فقال نعم فقال وكيف طريقة اصحابه فقال اذا منعوا صبروا وان اعطوا شكروا فقال عبد الله طريقة كلابنا هكذا فقال وكيف ينبغى ان يكون فقال الكاملون هم الذين اذا منعوا شكروا واذا اعطوا اثروا واعلم ان جملة هذه العهود التسعة هى العهود المذكورة فى الشرط اما العهود المذكورة فى الجزاء وهى اربعة • القيد الاول قوله اولئك لهم عقبى الدار عاقبة الدار وهى الجنة لانها هى التى اراد الله ان يكون عاقبة الدنيا ومرجع اهلها قال الواحدى العقبى دار العاقبة ويجوز ان تكون كالشورى والقربى والرجعى وقد يجىء مثل فعل كالفتوى والدعوى وعلى كالذكرى والصغرى ويجوز ان يكون اسما وهو ههنا مصدر مضاف الى الفاعل والمعنى اولئك لهم ان تعقب اعمالهم الدار التى هى الجنة • القيد الثانى قوله جنات عدن يدخلونها وفيه مسائل

المسئلة الاولى قال الزجاج جنات عدن بدل من عقبى والكلام فى جنات عدن ذكرناه مستقصى عند قوله تعالى ومساكن طيبة فى جنات عدن وذكرنا هناك مذهب المفسرين ومذهب اهل اللغة

المسئلة الثانية قرأ ابن كثير وابو عمرو يدخلونها بضم الياء وفتح الخاء على ما لم يسم فاعله على اسناد الدخول اليهم • القيد الثالث قوله ومن صلح من آبائهم وازواجهم وذرياتهم وفيه مسائل

المسئلة الاولى قرأ ابن ابى عليبة بضم اللام قال صاحب الكشاف والفتح افصح

المسئلة الثانية قال الزجاج موضع من رفع لاجل العطف على الواو فى قوله يدخلونها ويجوز ان يكون نصبا كما تقول قد دخلوا وزيدا اى مع زيد

المسئلة الثالثة فى قوله من صلح قولان الاول قال ابن عباس يريد من صدق بما صدق به وان لم يعمل مثل اعمالهم وقال الزجاج بين تعالى ان الانسان لا ينفع اذا عمل معها اعمالا صالحة بل الاباء والازواج والذريات لا يدخلون الجنة الا بالاعمال الصالحة قال الواحدى ذا الوجه ما قال ابن عباس لان الله تعالى جعل من ثواب المطيع سرور حضور اهله معه فى الجنة وذلك يدل على انهم يدخلونها كرامة للمطيع الذى اتى بالاعمال الصالحة ولو دخلوها باعمالهم لم يكن ذلك كرامة للمطيع ولا فائدة فى الوعد به اذ كل من كان مصلحا فى عمله لتوقع دخل الجنة واعلم ان هذه الجملة صنعة لان

المقصود بشارة المطيع في كل ما يريده سرورا وبهجة فاذا بشر الله المكلف بانه اذا دخل الجنة فانه يحضر معه اباؤه واولاده ولا شك
انه يعظم سرور المكلف بذلك وتقوى بهجته ويقال ان من اعظم موجبات سرورهم ان يجتمعوا فيتذاكروا احوالهم في الدنيا ثم يشكرون الله
على الخلاص منها والفوز بالجنة ولذلك قال تعالى في صفة اهل الجنة انهم يقولون يا ليت قومي يعلمون بما غفر لي ربي وجعلني من المكرمين

المسئلة الرابعة قوله وازواجهم ليس فيه ما يدل على التمييز بين زوجه وزوجته ولعل للاولى من مات عنها او ماتت عنه وما
روي عن سودة انه لما هم الرسول صلى الله عليه وسلم بطلاقها قالت دعني يا رسول الله احشر في زمرة نسائك كالدليل على ما ذكرناه. القيد
الرابع والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم بما صبرتم فنعم عقبى الدار على امر الله وقال ابو بكر الاصم من كل باب من ابواب البر
كباب الصلاة وباب الزكاة وباب الصبر ويقولون ونعم ما اعقبكم فنعم عقبى الدار الله بعد الدار الاولى واعلم ان دخول الملائكة ان حملناه على الوجه
الاول فهو مرتبة عظيمة وذلك لان الله تعالى اخبر عن هؤلاء المطيعين انهم يدخلون جنة الخلد ويجتمع بهم وازواجهم وذرياتهم على احسن الوجه ثم ان
الملائكة مع جلالة مراتبهم يدخلون عليهم لاجل التحية والاكرام عند الدخول عليهم يكرمونهم بالتحية والسلام ويبشرونهم بقولهم فنعم عقبى الدار ولا
شك ان هذا غير ما يذكره المتكلمون من ان الثواب منفعة حاصلة دائمة مقرونة بالاجلال والتعظيم وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم
انه كان ياتي قبور الشهداء راس كل حول فيقول السلام عليكم بما صبرتم فنعم عقبى الدار والخلفاء الاربعة هكذا كانوا يفعلون واما ان حملناه
على الوجه الثاني فتفسير الاية ان الملائكة طوائف منهم روحانيون ومنهم كروبيون فالعبد اذا راى من نفسه بانواع الرياضات كالصبر
والشكر والمراقبة والمحاسبة ولكل مرتبة من هذه المراتب جوهر قدسي وروح علوي يختص بتلك الصفة مزيد اختصاص فعند الموت اذا
اشرقت تلك الجواهر القدسية تجلت فيها من كل روح من الارواح السماوية ما يناسبها من الصفة المخصوصة فيفيض عليها من ملائكة
الصبر كمالات مخصوصة نفسانية لا تظهر الا في مقام الصبر ومن ملائكة الشكر كمالات روحانية لا تتجلى الا من مقام الشكر وهكذا القول
في جميع المراتب **المسئلة الثانية** تمسك بعضهم بهذه الاية على ان الملك افضل من البشر فقال انه سبحانه ختم مراتب السعادات
البشر بدخول الملائكة عليهم لاجل السلام والتحية فوجب علو درجتهم وشرف البشر بدخول الملائكة عليهم لاجل السلام والتحية مراتبهم الا ترى
ان من عاد من سفره الى بيته فاذا اقبل في معرض كمال مرتبته انه يزوره الامير والوزير والقاضي والمفتي فهذا يدل على ان درجة ذلك المزور
اقل وادنى من درجات الزائرين فكذا هاهنا **المسئلة الثالثة** قال الزجاج هاهنا محذوف تقديره الملائكة
يدخلون عليهم من كل باب ويقولون سلام عليكم فاضمر القول هاهنا لان في الكلام دليلا عليه واما الثاني فقوله بما صبرتم ففيه وجهان
احدهما انه متعلق بالسلام والمعنى انه انما حصلت لكم هذه السلامة بواسطة صبركم على الطاعات وترك المحرمات والثاني انه متعلق
بمحذوف والتقدير ان هذه الكرامات التي ترونها وهذه الخيرات التي تشاهدونها انما حصلت بواسطة ذلك الصبر **قوله**
تعالى والذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه الى قوله ولهم سوء الدار اعلم انه تعالى لما ذكر صفات السعداء
وذكر ما يترتب عليها من الاحوال الشريفة العالية واتبعها بذكر حال الاشقياء وذكر ما يترتب عليها من الاحوال المحرمة المكرهة واتبع الوعد
بالوعيد والثواب بالعقاب ليكون البيان كاملا فقال والذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه وقد بينا ان عهد الله ما الزم
عباده بواسطة الدلائل العقلية والسمعية فقال لانها اوكد من كل عهد وكل يمين والايمان انما يفيد التوكيد بواسطة الدلائل الدالة على
انها توجب الوفاء بمقتضاها والمراد من نقض هذه العهود ان لا ينظر المرء في الادلة اصلا فحينئذ لا يمكنه العمل بموجبها او بان ينظر فيها
ويعلم صحتها ثم يعاند ولا يعمل بعلمه او بان ينظر في الشبهة فيعتقد خلاف الحق والمراد من قوله من بعد ميثاقه اي من بعد ان وثق اليه تلك الادلة
واحكامها لانه لا شيء اقوى مما دل الله على وجوبه في انه ينفع فعله ويضر تركه فان قيل اذا كان العهد لا يكون الا مع الميثاق فما فائدة اشتراطه تعالى
بقوله من بعد ميثاقه قلنا بدلائل اخرى سواء كانت تلك المؤكدات دلائل عقلية او سمعية ثم قال تعالى ويقطعون ما امر الله به ان يوصل
وذلك في مقابلة قوله والذين يصلون ما امر الله به ان يوصل فجعل من صفات هؤلاء القطع بالضد من ذلك الوصل والمراد به قطع كل ما اوجب
الله وصله ويدخل فيه وصل الرسول بالموالاة والمعاونة ووصل المؤمنين ووصل الارحام ووصل سائر من له حق ثم قال ويفسدون في الارض
وذلك الفساد هو الدعاء الى غير دين الله وقد يكون بالظلم في النفوس والاموال وتخريب البلاد ثم انه تعالى بعد ذكر هذه الصفات قال اولئك لهم
اللعنة واللعنة من الله الابعاد من خير الدنيا والاخرة الى ضدها من عذاب ونقمة ولهم سوء الدار لان المراد جهنم وليس فيها الا ما يسوء الصائر اليها
قوله تعالى الله يبسط الرزق لمن يشاء من عباده وفرحوا بالحياة الدنيا وما الحياة الدنيا
في الاخرة الا متاع اعلم انه تعالى لما حكم على نقض عهد الله في قيود التوحيد والنبوة ملعونون في الدنيا معذبون في الاخرة فكانه قيل لو كانوا
اعداء الله لما فتح الله عليهم ابواب النعم واللذات في الدنيا فاجاب الله تعالى عنه بهذه الاية وهو انه يبسط الرزق على البعض ويضيقه على البعض ولا تعلق
له بالكفر والايمان فقد يوجد الكافر موسعا عليه دون المؤمنين ويوجد المؤمن مضيقا عليه دون الكافرين فالدنيا دار امتحان قال الواحدي معنى القدر
في اللغة قطع الشيء عن مساواة غير زيادة ولا نقصان وقال المفسرون في معنى يقدر هاهنا يضيق ومثله قوله تعالى ومن قدر عليه رزقه اي ضيق
ومعناه انه يعطيه بقدر كفايته لا يفضل منه شيء واما قوله وفرحوا بالحياة الدنيا فهو راجع الى من بسط الله له رزقه وبين تعالى ان ذلك لا يوجب الفرح
لان الحياة العاجلة بالنسبة الى الاخرة كالحقير القليل بالنسبة الى ما لا نهاية له **قوله تعالى** ويقول الذين كفروا

لولا انزل عليه آية من ربه الى قوله الا بذكر الله تطمئن القلوب اعلم ان الكفار قالوا يا محمد ان كنت رسولا فأتنا بمعجزة قاهرة ظاهرة مثل معجزات
عيسى وموسى عليهما السلام فاجاب عن هذا السؤال بقوله قل ان الله يضل من يشاء ويهدي اليه من اناب وبيان كيفية هذا الجواب من وجوه احدها
كانه تعالى يقول ان الله انزل عليه آيات ظاهرة ومعجزات قاهرة ولكن الاضلال والهداية من الله فاضلكم عن تلك الآيات القاهرة الباهرة وهدى اقواما
آخرين اليها حتى عرفوا بها صدق محمد صلى الله عليه وسلم في دعوى النبوة واذا كان كذلك فلا فائدة في تكثير الآيات والمعجزات وثانيها انه كلام يجري مجرى
تعنت التعجب من قولهم وذلك لان الآيات الباهرة المتكاثرة التي ظهرت على رسول الله صلى الله عليه وسلم كانت اكثر من ان تصير مشتبهة على العاقل فلما طلبوا
بعدها آيات اخرى كان موضعا للتعجب والاستنكار فكانه قيل لهم ما اعظم عنادكم ان الله يضل من يشاء من كان على صفتكم من التصميم وشدة الشكيمة
على الكفر فلا سبيل الى اهتدائكم وان انزلت كل آية ويهدي من كان على خلاف صفتكم وثالثها انهم لما طلبوا سائر الآيات والمعجزات فكانه قيل لهم لا فائدة
في ظهور الآيات والمعجزات فان الاضلال والهداية من الله فانه يحصل الانتفاع بها فلا تشتغلوا بطلب الآيات ولكن تضرعوا الى الله في طلب الهدايات
ورابعها قال ابو علي الجبائي المعنى ان الله يضل من يشاء عن رحمته وثوابه وعقوبة له على كفره فلستم ممن يحبه الله تعالى الى ما يسأل لاستحقاقكم العذاب
والاضلال عن الثواب ويهدي اليه من اناب اي يهدي الى جنته من تاب وآمن قال وهذا يبين ان الهدى هو الثواب من حيث علقه بقوله من اناب
اي تاب والهدى الذي يفعله بالمؤمن هو الثواب لانه يستحقه على ايمانه وذلك يدل على انه تعالى انما يضل عن الثواب بالعقاب لا عن الدين بالكفر على
ما ذهب اليه من خالفنا هذا تمام كلام ابي علي وقوله اناب اي اقبل الى الحق وحقيقته دخل في قوته الخبر **قوله تعالى**
الذين آمنوا وعملوا الصالحات طوبى لهم وحسن مآب اعلم ان قوله الذين آمنوا بدل من قوله من اناب قال ابن عباس يريد اذا سمعوا القرآن
خشعت قلوبهم واطمأنت فان قيل اليس انه تعالى قال في سورة الانفال انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم والوجل ضد الاطمئنان فكيف
وصفهم بالاطمئنان والجواب من وجوه انهم اذا ذكروا العقوب ولم يأمنوا من ان يقدموا على المعاصي فهناك الوجل واذا ذكروا وعده بالثواب
والرحمة سكنت قلوبهم الى ذلك واحد الامرين لا ينافي الآخر لان الوجل هو بذكر العقاب والطمأنينة بذكر الثواب ويوجد الوجل في حال فكرهم في
المعاصي وتوجد الطمأنينة عند اشتغالهم بالطاعات الثاني ان المراد علمهم بكون القرآن معجزا يوجب حصول الطمأنينة لهم في كون محمد صلى الله
عليه وسلم نبيا حقا من عند الله اما شكهم في انهم اتوا بالطاعات على سبيل التمام والكمال يوجب حصول الوجل في قلوبهم الثالث انه حصلت في
قلوبهم الطمأنينة في ان الله تعالى صادق في وعده ووعيده وان محمدا صلى الله عليه وسلم صادق في كلامه ما اخبر عنه الا انه حصل تحصيل الوجل
والخوف في قلوبهم انهم هل اتوا بالطاعة الموجبة للثواب ام لا وهل اخبروا عن المعصية الموجبة للعقاب ام لا واعلم ان ما في قوله الا بذكر الله تطمئن القلوب
ايجازا دقيقة غامضة وهي موجبة من وجوه الاول ان الموجودات على ثلاثة اقسام مؤثر لا يتأثر ومتأثر لا يؤثر وموجود في شيء ويتأثر عن شيء فالمؤثر
الذي لا يتأثر هو الله سبحانه وتعالى والمؤثر الذي لا يؤثر هو الجسم فانه ذات قابلة للصفات المختلفة والآثار المتنافية وليس له خاصية الا القبول
فقط واما الموجودات الذي تؤثر تارة وتتأثر اخرى فهو الموجودات الروحانية وذلك لانها اذا توجهت الى الحضرة الالهية صارت قابلة للآثار
الفائضة عن مشيئة الله تعالى وقدرته وتكوينه وايجاده واذا توجهت الى عالم الاجسام استأنفت الى التصرف فيها لان عالم الارواح مدبر لعالم الاجسام
واذا عرفت هذا فالقلب كلما توجه الى مطالعة عالم الاجسام حصل فيه الاضطراب والقلق والميل الشديد الى الاستيلاء عليها والتصرف فيها اما
اذا توجه القلب الى مطالعة الحضرة الالهية وحصل فيه انوار الصمدية والاضواء الالهية فهناك يكون ساكنا فلهذا السبب قال الا بذكر الله تطمئن القلوب
الثاني ان القلب كلما وصل الى شيء فانه يطلب الانتقال منه الى حالة اخرى اشرف منها لانه لا سعادة في عالم الجسم الا وفوقها مرتبة اخرى في اللذة والغبطة
اما اذا انتهى القلب والعقل الى الاستسعاد بالمعارف الالهية والاضواء الصمدية بقي واستقر فلم يقدر على الانتقال منه البتة لانه ليس هناك درجة اخرى في
السعادة اعلى منه واكمل فلهذا المعنى قال الا بذكر الله تطمئن القلوب والوجه الثالث في تفسير هذه الكلمة ان الاكسير اذا وقعت منه ذرة على الجسم النحاسي
انقلب ذهبا باقيا على كر الدهور والازمان صابرا على الذوبان الحاصل بالنار فاكسير جلال الله تعالى اذا وقع في القلب اولى ان يقلبه جوهرا باقيا صافيا
نورانيا لا يقبل التغير والتبدل فلهذا قال الا بذكر الله تطمئن القلوب ثم قال تعالى الذين آمنوا وعملوا الصالحات طوبى لهم وحسن مآب وفيه مسائل
المسألة الاولى في تفسير كلمة طوبى ثلاثة اقوال الاول انها اسم شجرة في الجنة روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال طوبى شجرة
غرسها الله بيده تنبت الحلي والحلل وان اغصانها لترى من وراء سور الجنة وحكى ابو بكر الاصم ان اصل هذه الشجرة في دار النبي صلى الله عليه وسلم
وفي دار كل مؤمن منها غصن والقول الثاني وهو قول اهل اللغة ان طوبى مصدر من طاب كبشرى وزلفى ومعنى طوبى لك اصبت طيبا ثم اختلفوا على
وجوه فقيل فرح وقرة عين لهم عن ابن عباس رضي الله عنهما قيل نعم ما لهم عن عكرمة وقيل غبطة لهم عن الضحاك وقيل حسنى لهم عن قتادة وقيل خير وكرامة عن ابي
بكر الاصم وقيل العيش الطيب لهم عن الزجاج واعلم ان المعاني متقاربة والتقارب يقرب من ان يكون في اللفظ والحاصل انه مبالغة في تلك الطيبات
ويدخل فيه جميع اللذات وتفسيره ان اطيب الاشياء في كل الامور حاصل لهم والقول الثالث ان هذه اللفظة ليست عربية ثم اختلفوا فقال بعضهم طوبى الجنة
بالحبشية وقيل اسم الجنة بالهندية وقيل البستان بالهندية وهذا القول ضعيف لانه ليس في القرآن الا العربي لا سيما واشتقاق هذا اللفظ من اللغة
العربية ظاهر **المسألة الثانية** قال صاحب الكشاف الذين آمنوا مبتدأ وطوبى لهم خبره ومعنى طوبى لك اي اصبت طيبا ومحلها
النصب او الرفع كقولك طيبا لك وطيب لك وسلاما لك وسلام لك والقراءة في قوله وحسن مآب فالمراد حسن المرجع والمقر وكل ذلك وعد من الله باعظم النعيم
ترغيبا في طاعته وتحذيرا عن المعصية **قوله تعالى** كذلك ارسلناك في امة قد خلت من قبلها امم الى قوله واليه متاب

اعلم ان الكاف في كذلك للتشبيه فقيل وجه التشبيه ارسلناك كما ارسلنا الانبياء قبلك في امة فدخلت من قبلها امم فهو قول ابن
عباس والحسن وقتادة وقيل كما ارسلنا الى امم واعطيناهم كتبا تتلى عليهم كذلك اعطيناك هذا الكتاب وانت تتلوه عليهم فلماذا افترحوا
عجبا وقال صاحب الكشاف كذلك ارسلناك اي مثل ذلك الارسال ارسلناك ارساله شان وفضل على سائر الارسالات ثم فسر كيف
ارسله فقال في امة قد خلت من قبلها امم اي ارسلناك في امة قد خلت تقدمها امم وهي اخر الامم وانت اخر الانبياء وقوله لتتلو عليهم الذي
اوحينا اليك فالمراد لتقرأ عليهم الكتاب العظيم الذي اوحيناه اليك وهم يكفرون بالرحمن الذي رحمته وسعت كل شيء وما بهم من نعمة فمن الله ثم
وكفرهم بسعته في ارسال مثله اليهم وانزال هذا القرآن المعجز عليهم قل هو ربي الواحد المتعالي عن الشركاء لا اله الا هو عليه توكلت في نصرتي عليكم
واليه متاب فيثبتني على مصابرتكم ومجاهدتكم قبل نزول قوله وهم يكفرون بالرحمن في عبد الله بن امية المخزومي وكان يقول اما محمد اما الله فعرفه
واما الرحمن فلا اعرفه الا صاحب اليمامة يعني مسيلمة الكذاب فقال تعالى قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن ايا ما تدعوا فله الاسماء الحسنى وكقوله واذا
قيل لهم اسجدوا للرحمن وقيل انه عليه السلام حين صالح قريشا من الحديبية كتب هذا ما صالح عليه رسول الله فقال المشركون لو كنت رسول الله قد
قاتلناك فقد ظلمنا ولكن اكتب هذا ما صالح عليه محمد بن عبد الله فكتب كذلك ولما كتب في الكتاب بسم الله الرحمن الرحيم قالوا اما الرحمن فلا نعرفه
فاكتب ما نعرفه باسمك اللهم فقال عليه السلام اكتبوا كما تريدون واعلم ان قوله وهم يكفرون بالرحمن اذا حملناه على هاتين الروايتين كان معناه ٥
انهم كفروا باطلا ان هذا الاسم علم الله تعالى وانهم كفروا بالله تعالى وان احرزوا بل كفروا بالله اما جحد الله واما اشراكهم الشركاء قال القاضي وهذا القول
البين بالظاهر لان قوله تعالى وهم يكفرون بالرحمن يقتضي انهم كفروا بالله وهو المفهوم من الرحمن فليس المفهوم منه الاسم كما لو قال قابيل كفروا بمحمد وكذبوا به
لكان المفهوم دون اسمه **قوله تعالى** ولو ان قرانا سيرت به الجبال الى قوله ان الله لا يخلف الميعاد اعلم انه روي
ان اهل مكة قعدوا في فناء مكة فاتاهم الرسول صلى الله عليه وسلم وعرض الاسلام عليهم فقال له عبد الله بن امية المخزومي سير لنا جبال مكة حتى تنفح
المكان علينا واجعل فيها انهارا نزرع فيها او احي لنا بعض اموات المسلمين حتى ما نقول او باطل فقد كان عيسى يحيي الموتى او سخر لنا الريح حتى نركبها ونسير
في البلاد فقد كانت الريح مسخرة لسليمان فلست باهون على ربك من سليمان فنزل قوله ولو ان قرانا سيرت به الجبال اي من اماكنها او قطعت به
الارض اي تشققت فجعلنا انهارا وعيونا او كلم به الموتى لكان هو هذا القرآن الذي انزلناه عليك ومن حذف جواب لو لكونه معلوما وقال الزجاج
الجواب محذوف تقديره لكفروا به وقيل جوابه ولو انا سيرنا به الجبال وكذا لما امنوا به ولو انا نزلنا اليهم الملائكة وكلمهم الموتى ثم قال تعالى بل لله الامر جميعا يعني ان شاء فعل
في لغة الطي وهذا قول اكثر المفسرين مثل مجاهد والحسن وقتادة واحتجوا عليه بقول الشاعر • الم يأسوا اني اقارس زهدم • اي الم يعلموا وقال
عن ارض عنزة ياسنا • وانشد ابو عبيدة • اقول لهم بالشعب اذ ييأسرونني • الم ييأسوا اني ابن فارس زهدم • اي الم يعلموا وقال
الكسائي ما وجدت العرب تقول ييست بمعنى علمت البتة والوجه الثاني ما روي ان عليا وابن عباس كانا يقرآن افلم ييأس الذين امنوا بالتاء
لابن عباس تقال اظن ان الكاتب كتبها وهو ناعس انه كان في اللوح ياس فزاد الكاتب سنة واحدة ضاريس فقرئ ييس وهذا القول بعيد
جدا لانه يقتضي كون القرآن محلا للتحريف والتصحيف وذلك يخرجه عن كونه حجة قال صاحب الكشاف ما هذا القول والله الا فرية ما فيها
مريبة والقول الثاني قال الزجاج المعنى اوليس الذين امنوا من ايمان هؤلاء لان الله لو شاء لهدى الناس جميعا وتقرير ان العلم بان الشيء لا يكون
يوجب اليأس من كونه والملازمة موجبة حسن الجار فلهذا السبب حسن اطلاق لفظ اليأس لارادة العلم **المسئلة الثانية** اصح اصحابنا
بقوله ان لو شاء الله لهدى الناس جميعا وكلمة لو تفيد انتفاء الشيء لانتفاء غيره فالمعنى انه تعالى ما شاء هداية جميع الناس والمعتزلة تارة تحملون
هذه المشيئة على مشيئة الالجاء وتارة تحملون الهداية على الهداية الى طريق الجنة وفيهم من يجري الكلام على الظاهر ويقول انه تعالى ما شاء هداية
جميع الناس لانه ما شاء هداية الاطفال والمجانين فلا يكون شائيا لهداية جميع الناس والكلام في هذه المسئلة الاولى قوله الذين كفروا فيه قولان
قيل اراد به جميع الكفار لان الوقائع الشديدة التي وقعت لبعض الكفار من القتل والسبي اوجب حصول الغم في قلب الكل وقيل اراد لبعض الكفار وهم
جماعة معينون والالف واللام للعهد والسابق وهو ذلك الجمع المعين **المسئلة الثالثة** في الآية وجهان الاول ولا يزال الذين
كفروا تصيبهم بما صنعوا من كفرهم وسوء اعمالهم قارعة داهية تقرعهم بما حل الله بهم في كل وقت من صنوف البلايا والمصايب في نفوسهم واولادهم
واموالهم او حل القارعة ويجد بي اليهم شروطا حتى يأتي وعد الله وهو موتهم او القيامة والقول الثاني ولا يزال كفار مكة تصيبهم بما صنعوا قارعة
برسول الله صلى الله عليه وسلم من القتل والتكذيب قارعة لان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان لا يزال يجتاز سراياه فيغير حول مكة ويخطف منهم
ويصيب من مواشيهم او حل انت يا محمد قريبا من دارهم بجيشك كما حل بالحديبية حتى يأتي وعد الله وهو فتح مكة وكان الله قد وعده ذلك ثم قال
ان الله لا يخلف الميعاد والغرض منه تقوية قلب الرسول صلى الله عليه وسلم وازالة الحزن عنه قال القاضي وهذا ابد لعلي بطلان قول من يجوز الخلف
على الله تعالى في وعيده وهذه الآية وان كانت واردة في حق الكفار الا ان العبارة لعموم اللفظ لا بخصوص السبب فعمومه يتناول كل وعيد ورد في حق
العصاة وحينئذ ان الخلف غير وتخصيص العموم غير ونحن لا نقول بالخلف ولكنا نخصص عمومات الوعيد بالآيات الدالة على العفو **قوله تعالى** ولقد استهزئ برسل من قبلك الى قوله وما لهم من الله من واق اعلم ان الغرض مما طلبوا سائر

المعجزات من الرسول صلى الله عليه وسلم على سبيل الاستهزاء والسخرية وكان ذلك يشق على رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان يتأذى من تلك الكلمات
فالله تعالى انزل هذه الآية تسلية له وتصبرا على سفاهة قومه فقال له ان اقوام سائر الانبياء استهزؤا بهم كما ان قومك يستهزؤن بك فامليت للذين
كفروا اي اطلت المدة بتأخير العقوبة ثم اخذتهم فكيف كان عقاب لهم واعلم اني سانتقم من هؤلاء الكفار كما انتقمت من اولئك المتقدمين والاملاء الامهال
وان يتركوا مدة من الزمان في حفظ وامن كالبهيمة يمكن لها من المرعى وهذا وعيد لهم وجواب عن اقتراحهم الآيات على رسول
الله صلى الله عليه وسلم على سبيل الاستهزاء ثم انه تعالى اورد على المشركين ما يجري مجرى الحجاج وما يكون توبيخا لهم وتعجيبا من عقولهم فقال
افمن هو قائم على كل نفس بما كسبت والمعنى انه تعالى قادر على كل الممكنات عالم بجميع المعلومات من الجزئيات والكليات واذا كان كذلك كان
عالما بجميع احوال النفوس وقادرا على تحصيل مطالبها من تحصيل المنافع ودفع المضار ومن ايصال الثواب اليها على كل الطاعات وايصال
العقاب اليها على كل المعاصي وهذا هو المراد من قوله قائم على كل نفس بما كسبت وما ذاك الا الحق سبحانه ونظيره قوله تعالى قائما بالقسط واعلم انه
لا بد لهذا الكلام من جواب واختلفوا فيه على وجوه الاول التقدير افمن هو قائم على كل نفس بما كسبت كمن ليس بهذه الصفة وهي الاصنام التي لا تنفع
ولا تضر وهذا الجواب مضمر في قوله تعالى وجعلوا لله شركاء والتقدير افمن هو قائم على كل نفس بما كسبت كشركائهم التي لا تضر ولا تنفع ونظيره قوله
تعالى افمن شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه وما جاء جوابه لانه مضمر في قوله فويل للقاسية قلوبهم من ذكر الله فكذا ههنا قال صاحب
الكشاف يجوز ان يقدر ما يقع خبرا ابتداء ويعطف عليه قوله والتقدير افمن هو بهذه الصفة لو يوحدوه وجعلوا له شركاء والوجه الثاني وهو الذي
ذكره صاحب حل العقد فقال نجعل الواو في قوله وجعلوا واو الحال ويضمر المبتدأ خبر يكون المبتدأ معه جملة مقررة لا يكاد ما يقاربها من الحال والتقدير
افمن هو قائم على كل نفس بما كسبت موجود والحال انهم جعلوا له شركاء ثم اقيم الظاهر وهو قوله لله مقام المضمر تقدير الالهة وتصريحا بها وهذا كما يقول يعطي
الناس ويغنيهم موجود ويحرم مثلي واعلم انه تعالى لما قرر هذه الحجة زاد في الحجاج فقال سموهم وانما يقال ذلك في الامر المستحقر الذي بلغ في الحقارة الى ان لا
يذكر ولا يوضع له اسم بعد ذلك فقال سمه ان شئت يعني انه اخس من ان يسمى ويذكر وانك ان شئت ان تضع له اسما فافعل فكانه قال سموهم بالالهة
على سبيل التهديد والمعنى سواء سميتموهم بهذا الاسم ام لم تسموهم بها فانها في الحقارة بحيث لا يستحق ان يلتفت العاقل اليها ثم زاد في الحجاج
فقال ام تنبئونه بما لا يعلم في الارض والمراد يقدرون على ان يخبروه ويعلموه بامر يعلمونه وهو لا يعلمه وانما خص الارض بنفي الشريك عنها وان لم يكن
شريك البتة لانهم ادعوا ان له شركاء في الارض لا في غيرها ام بظاهر من القول يعني تموهون باظهار قوم لا حقيقة له وهو كقوله تعالى ذلك قولهم
بافواههم ثم انه تعالى بين بعد هذه الحجاج سوء طريقتهم فقال على التحقير لما هم عليه بل زين للذين كفروا مكرهم قال الواحدي معنى بل ههنا كانه
يقول دع ذكر ما كنا فيه زين لهم مكرهم وذلك لانه تعالى لما ذكر الدلائل على فساد قولهم فكانه يقول دع ذكر الدليل فانه لا فائدة فيه لانه زين لهم كفرهم
ومكرهم فلا ينتفعون بذكر هذه الدلائل قال لا شبهة في انه تعالى انما ذكر ذلك لاجل ان يذمهم به واذا كان كذلك امتنع ان يكون ذلك المزين هو الله
بل لا بد ان يكون اما شياطين الانس واما شياطين الجن واعلم ان هذا التأويل ضعيف لوجوه الاول انه لو كان المزين هو احد شياطين الجن
او الانس فالمزين في قلب ذلك الشيطان ان كان شيطانا آخر لزم التسلسل وان كان هو الله فقد زال السؤال والثاني ان يقال القلوب لا يقدر
عليها الا الله والثالث انا قد دللنا على ان ترجيح الداعي لا يحصل الا من الله وعند حصوله يجب الفعل اما قوله وصدوا عن السبيل اعلم انه قرأ عاصم وحمزة
والكسائي وصدوا بضم الصاد وفي حم المؤمن وصدوا عن السبيل على ما لم يسم فاعله بمعنى الكاف صدهم غيرهم وعند اهل السنة ان الله صدهم
وللمعتزلة فيه وجهان قيل الشيطان وقيل انفسهم وبعضهم كما يقال فلان معجب وان لم يكن ثمة غيره وهو قول ابي مسلم والباقون بفتح الصاد وصدوا
في السورتين يعني الكفار صدوا عن سبيل الله اي اعرضوا وقيل صرفوا غيرهم وهو لازم ومتعد وحجة القراءة الاولى مشاكلتها لما قبلها من بناء
الفعل للمفعول وحجة القراءة الثانية قوله للذين كفروا وصدوا عن سبيل الله ثم قال ومن يضلل الله فما له من هاد اعلم ان اصحابنا تمسكوا بهذه الآية
من وجوه اولها قوله بل زين للذين كفروا مكرهم وقد بينا ان ذلك الصاد هو الله وثالثها قوله ومن يضلل الله فما له من هاد وهو صريح في المقصود وتصريح
بان ذلك المزين هو ذلك الصاد ليس الا الله ورابعها قوله تعالى لهم عذاب في الحياة الدنيا ولعذاب الآخرة اشق اخبر عنهم انهم سيقعون في عقاب
الآخرة واخبار الله ممتنع التغيير واذا امتنع وقوع التغيير في هذا الخبر امتنع صدور الايمان منه وكل هذه الوجوه قد لخصناه في هذا الكتاب مرارا
قال القاضي من يضلل الله عن ثواب الجنة لكفره فما له من هاد مبينا بذلك ان الثواب لا ينال الا بالطاعة خاصة فمن زاغ عنها لم يجد اليها سبيلا
وقيل المراد بذلك من حكم بانه ضال وسماه ضالا وقيل المراد من يضلله الله عن الايمان بان يجده كذلك قال والوجه الاول اقوى واعلم ان الوجه الاول
ضعيف جدا لان الكلام انما وقع في شرح ايمانهم وكفرهم في الدنيا ولم يجر ذكر ذهابهم الى الجنة البتة فصرف الكلام عن المذكور الى غير المذكور بعيد وهب انا
نساعد على ان الامر كما ذكرناه الا انه تعالى لما اخبر انهم لا يدخلون الجنة فقد حصل المقصود لان خلاف معلوم الله ومخبره محال ممتنع الوقوع واعلم انه
تعالى لما اخبر عنهم بتلك الامور المذكورة من انه جمع لهم بين عذاب الدنيا وبين عذاب الآخرة الذي هو اشق وانه لا دافع لهم عنه لا في الدنيا ولا في الآخرة
اما عذاب الدنيا فبالقتل والقتال واللعن والذم والاهانة وهل يدخل المصائب والامراض في ذلك ام لا اختلفوا فيه فقال بعضهم انها لا تكون عقابا
ولو كان عقابا لم يجب ذلك فالمراد على هذا القول من الآية القتل والسبي واغتنام الاموال واللعن وانما قلنا ولعذاب الآخرة اشق لانه اريد ان شئت
بسبب القوة والشدة وان شئت بسبب كثرة الانواع وان شئت بسبب انه لا يختلط بها شيء من موجبات الراحة وان شئت بسبب الدوام وعدم
الانقطاع ثم بين بقوله وما لهم من الله من واق اي ان احدا لا يقيهم ما نزل بهم من عذاب الله قال الواحدي اكثر القراء وقفوا على القاف من غير اثبات

يا في قوله ومن يضلل الله فما له من هاد وكذلك في قوله وال وقوله واق وهو الوجه لانك تقول في الوصل هاد ووال وواق فتحذف
اليا لسكونها والتقائها مع التنوين فاذا وقفت تحذف التنوين في الوقف في الرفع والجر واليا كانت انحذفت في الوصل فتصادف الوقف الحركة
التي هي كسرة في غير فاعل فتحذفها كما تحذف ساير الحركات التي تقف عليها فتصير هاد ووال وواق وكان ابن كثير يقف على اليا في هادي
ووالي وواقي ووجهه ما حكى سيبويه ان بعض من يوثق به من العرب يقول هذا داعي فيقفون باليا

قوله تعالى

مثل الجنة التي وعد المتقون الى قوله وعقبى الكافرين النار فيه مسايل

المسئلة الاولى

اعلم انه تعالى لما ذكر عذاب
الكفار في الاخرة اتبعه بذكر ثواب المتقين وفي قوله مثل الجنة اقوال الاول قال سيبويه مثل الجنة مبتدا وخبره محذوف والتقدير فيما
قصصنا عليكم مثل الجنة والثاني قال الزجاج مثل الجنة جنة من صفتها كذا وكذا والثالث مثل الجنة مبتدا وخبره تجري من تحتها الانهار
كما تقول صفة زيد اسمي والرابع الخبر وهو قوله اكلها دايم لانه الخارج عن العادة كانه قال مثل الجنة التي وعد المتقون تجري من تحتها الانهار كما
تعلمون من حال جناتكم هذه اكلها دايم

المسئلة الثانية

اعلم انه تعالى وصف الجنة بصفات ثلاث اولها تجري من تحتها الانهار وثانيها
ان اكلها دايم والمعنى ان جنات الدنيا لا تدوم ورقها وثمرها ومنافعها اما جنات الاخرة فثمارها دايمة غير منقطعة وثالثها ان ظلها دايم
ايضا والمراد انه ليس هناك حر ولا برد ولا شمس ولا قمر ونظيره قوله تعالى لا يرون فيها شمسا ولا زمهريرا ثم انه تعالى وصف الجنة بهذه الصفات
الثلاثة بين ان ذلك عقبى الذين اتقوا يعني عاقبة اهل التقوى هي الجنة وعاقبة الكافرين النار وحاصل الكلام من هذه الاية ان ثواب المتقين منافع
خالصة عن الشوايب موصوفة بصفة الدوام واعلم ان قوله اكلها دايم فيه مسايل

المسئلة الاولى

انه يدل على ان الجنة لا تفنى كما يحكى
عن جهم واتباعه

المسئلة الثانية

انه يدل على ان حركات اهل الجنة لا تنتهي الى سكون دايم كما يقوله ابو الهذيل

المسئلة الثالثة

قال القاضي هذه الاية يدل على ان الجنة لم تخلق بعد لانها لو كانت مخلوقة لوجب ان تفنى وان ينقطع اكلها لقوله تعالى كل من عليها فان وكل شي هالك الا وجهه
لكن لا ينقطع اكلها لقوله تعالى اكلها دايم فوجب ان لا تكون الجنة مخلوقة ثم قال فلا ينكر اي يحصل الان في السماوات جنات كثيرة يتمتع بها الملايكة ومن بعد
حيا من الانبيا والشهدا وغيرهم على ما روي في ذلك الا الذي يذهب ان جنة الخلد خاصة انما تخلق للاعادة والجواب ان دليلهم مركب من اثنين احدهما
قوله كل شي هالك الا وجهه والاخر قوله اكلها دايم وظلها فاذا ادخلنا التخصيص في احد هذين العمومين سقط دليلهم فنحن نخصص احد هذين العمومين
بالدلايل الدالة على ان الجنة مخلوقة وهو قوله تعالى وجنة عرضها كعرض السموات والارض اعدت للمتقين

قوله تعالى

والذين اتيناهم الكتاب يفرحون بما انزل اليك الى قوله واليه مآب في المراد بالكتاب قولان الاول انه القران والمراد ان اهل القران يفرحون
بما انزل على محمد من انواع التوحيد والعدل والنبوة والبعث والاحكام والقصص ومن الاحزاب الجماعات من اليهود والنصارى وساير الكفار من ينكر
بعضه وهو قول الحسن وقتادة فان قيل الاحزاب ينكرون كل القران قلنا الاحزاب لا ينكرون كل القران لانه ورد فيه اثبات الله تعالى
واثبات علمه وقدرته وحكمته واقاصيص الانبيا والاحزاب ما كانوا ينكرون كل هذه الاشيا والقول الثاني ان المراد بالكتاب التوراة
والانجيل وعلى هذا التقدير ففي الاية قولان الاول بن عباس الذين اتيناهم الكتاب هم الذين امنوا بالرسول من اهل الكتاب كعبد
ابن سلام وكعب واصحابهما ومن اسلم من النصارى وهم ثمانون رجلا اربعون بنجران وثلثون بارض الحبشة فرحوا بالقران لانهم امنوا به
وصدقوه والاحزاب بقية اهل الكتاب وساير المشركين قال القاضي وهذا الوجه اولى من الاول لانه لا شبهة من ان من اوتي القران
فانهم يفرحون بالقران اما اذا حملناه على هذا الوجه ظهرت الفايدة ويمكن ان يقال لا يبعد ان يقال ان الذين اوتوا القران يزداد فرحهم
به لما راوا من العلوم الكثيرة والفوايد العظيمة فلهذا السبب حكى الله فرحهم به والثاني الذين اتيناهم الكتاب اليهود اعطوا التوراة
والنصارى الانجيل يفرحون بما انزل في القران لانه مصدق لما معهم ومن الاحزاب من ينكر ساير الكفار من ينكر بعضه وهو قول مجاهد
قال القاضي وهذا لا يصح لقوله ويفرحون بما انزل اليك يعم جميع ما انزل الله اليك ومعلوم انهم لا يفرحون بكل ما انزل الله اليه ويمكن ان
يجاب فيقال ان قوله بما انزل الله اليك لا يفيد العموم بدليل جواز ادخال لفظ الكل والبعض عليه ولو كانت كلمة ما للعموم لكان ادخال
لفظ الكل عليه تكريرا وادخال لفظ البعض عليه نقضا ثم انه تعالى لما بين هذا جمع كل ما يحتاج اليه في معرفة المبدا والمعاد في الفاظ قليلة فقال
قل انما امرت ان اعبد الله ولا اشرك به اليه ادعو واليه مآب وهذا الكلام جامع لكل ما ورد التكليف وفيه فوايد اولها ان كلمة انما تفيد الحصر
ومعناه اني ما امرت الا بعبادة الله وذلك يدل على انه لا تكليف ولا امر ولا نهي الا بذلك وثانيها ان العبادة غاية التعظيم وذلك يدل على
ان المرء مكلف بذلك وثالثها ان عبادة الله لا يمكن الا بعد تحصيل معرفته ولا سبيل الى معرفته الا بالدليل فهذا يدل على ان المرء مكلف بالنظر
والاستدلال في معرفة ذات الصانع وصفاته وما يجب وما يجوز ويستحيل عليه ورابعها ان عبادة الله واجبة وهو يبطل قول نفاة التكليف
ويبطل القول بالجبر المحض وخامسها قوله ولا اشرك به وهذا يدل على ان نفي الشركا والانداد والاضداد بالكلية ويدخل فيه ابطال قول
كل من اثبت معبودا سوى الله قال ان ذلك المعبود هو الشمس والقمر والكواكب والاصنام والاوثان والارواح او يزدان واهرمن على ما يقوله المجوس
او النور والظلمة على ما يقوله الثنوية وسادسها اليه ادعو والمراد منه انه كما يجب عليه الاتيان بهذه العبادة كذلك يجب عليه الدعوة الى عبودية
الله تعالى وهو اشارة الى نبوته وسابعها قوله واليه مآب وهو اشارة الى الحشر والنشر والبعث والقيامة فاذا تامل الانسان في هذه الالفاظ
القليلة وقف عليها عرف انها محتوية على جميع المطالب المعتبرة

قوله تعالى

وكذلك انزلناه حكما عربيا

ولئن اتبعت اهوائهم بعد ما جاءك من العلم مالك من الله من ولي ولا واق فيه مسائل المسئلة الاولى اعلم انه شبه انزاله حكما عربيا بما انزل الى من تقدم من الانبيا اي كما انزلنا الكتاب على الانبيا بلسانهم كذلك انزلنا اليك القرآن والكتابة في قوله آتيناه يعود الى ما في قوله ببعض ما يوحى اليك يعني القرآن المسئلة الثانية قوله انزلناه حكما عربيا فيه وجوه الاول حكمة عربية مترجمة بلسان العرب الثاني ان القرآن مشتمل على جميع اقسام التكاليف والحكم لا يمكن الا بالقرآن فلما كان القرآن سببا للحكم جعل نفس الحكم على سبيل المبالغة الثالث انه تعالى حكم على جميع المكلفين بقبول القرآن والعمل به فالحكم على الخلق وجوب قبوله حملا واعلم ان قوله حكما عربيا نصب على الحال والمعنى انزلناه حال كونه حكما عربيا المسئلة الثالثة قالت المعتزلة الآية دالة على حدوث القرآن من وجوه الاول انه تعالى وصفه بكونه منزلا وذلك لا يليق الا بالمحدث الثاني انه وصف بكونه عربيا والعربي هو الذي حصل بوضع العرب واصطلاحهم وما كان كذلك كان محدثا الثالث الآية دالة على انه انما كان حكما عربيا لاجل اصطلاحهم على تلك اللغة ووصفه بهذه الصفة وكل من كان كذلك فهو محدث والجواب ان كل هذه الوجوه دالة على ان المركب من الحروف والاصوات محدثة ولا نزاع فيه المسئلة الرابعة روي ان المشركين كانوا يدعون الى مكة ابائهم فتوعدهم الله تعالى على متابعتهم من تلك المذاهب وقيل ان يصلي على قبلتهم بعد ما حوله الله عنهم قال ابن عباس الخطاب مع النبي صلى الله عليه وسلم والمراد منه الامة وقيل بل الغرض منه نعت الرسول صلى الله عليه وسلم على التمام نحو الرسالة وتحذيره من خلافها وتضمن ذلك ايضا تحذير جميع المكلفين لان من هو ارفع منزلة اذا حذر هذا التحذير فبهم بذلك احق واولى

قوله تعالى ولقد ارسلنا رسلا من قبلك الى قوله وعندهم ام الكتاب اعلم ان القوم كانوا يذكرون انواعا من الشبهات في ابطال نبوته فالشبهة الاولى قولهم ما لهذا الرسول يأكل الطعام ويمشي في الاسواق وهذه الشبهة انما ذكرها الله تعالى في سورة الفرقان والشبهة الثانية قولهم الرسول الذي يرسله الله الى الخلق لا بد ان يكون من جنس الملائكة كما حكى الله عنهم في قوله لو ما ما تأتينا بالملائكة فاذا جاز ذلك في حقهم فلم لا يجوز مثله ايضا في حق هذه الشبهة الثالثة عابوا رسول الله صلى الله عليه وسلم بكثرة الزوجات وقالوا لو كان رسولا لما كان مشتغلا بامر النسوان بل كان معرضا عنهن مشتغلا بالنسك والزهد فاجاب الله تعالى بقوله ولقد ارسلنا رسلا من قبلك وجعلنا لهم ازواجا وذرية وبالجملة فهذا الكلام يصلح ان يكون جوابا عن الشبهة المتقدمة ويصلح ان يكون جوابا عن هذه الشبهة فقد كان لسليمان ثلاثمائة امرأة مهيرة وسبعمائة سرية ولداود مائة امرأة والشبهة الرابعة قالوا لو كان رسولا من عند الله لكان اي شيء طلبنا منه من المعجزات اتى به ولم يتوقف ولما لم يكن الامر كذلك علمنا انه ليس برسول فاجاب الله تعالى عنه وما كان لرسول ان يأتي بآية الا باذن الله ونقول ان المعجزة الواحدة كافية في ازالة العذر والعلة وفي اظهار الحجة والبينة فاما الزايد عليها فهو معرض الى شبهة الله تعالى ان شاء اظهرها وان شاء لم يظهرها ولا اعتراض لاحد عليه في ذلك السبب الخامسة انه عليه السلام كان يخوفهم نزول العذاب عليهم وظهور النصرة له وللمؤمنين ان ذلك الوعد كان يتأخر فلما لم يشاهدوا تلك الامور اخذوا يطعنون في نبوته وقالوا لو كان نبيا صادقا لما ظهر كذبه فاجاب الله تعالى عنه بقوله لكل اجل كتاب يعني نزول العذاب على الكفار وظهور الفتح والنصرة للانبياء اقتضى الله حصولها في اوقات معينة مخصوصة ولكل حادث وقت معين ولكل اجل كتاب فقبل حصول ذلك الوقت لا يحدث ذلك الحادث فتأخر تلك المواعيد لا يدل على كونه كاذبا السبب السادسة قالوا لو كان صادقا في دعوى الرسالة لم ينسخ الاحكام التي نص الله على تقريرها في الشرايع المتقدمة نحو التوراة والانجيل وجب ان لا يكون نبيا حقا فاجاب الله سبحانه عنه بقوله يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب ويمكن ايضا ان يكون قوله لكل اجل كتاب كالمقدمة لتقرير هذا الجواب وذلك لانا شاهدنا انه تعالى يمحو انا عجيب اللطيفة بدفع نطفة من النطفة ثم يميته ويفرق اجزاءه والعاضه فلما لم يمتنع ان يحيي الانام بعد ان كانوا امواتا كيف يمتنع ان ينسخ الحكم بعد بعض الاوقات ثم ينسخه في سائر الاوقات فكان المراد من قوله لكل اجل كتاب ما ذكرناه ثم انه تعالى لما قرر ذلك المقدمة قال بعد ذلك يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب والمعنى انه يوجد تارة ويعدم اخرى ويحيي تارة ويميت اخرى ويغني تارة ويفقر اخرى فكذلك لا يبعد ان ينسخ الحكم تارة ثم ينسخه اخرى بحسب ما اقتضته رعاية المصالح عند المعتزلة فهذا تمام التحقيق في هذه الآية ثم هاهنا مسائل المسئلة الاولى قوله تعالى لكل اجل كتاب فيه اقوال الاول لكل شيء وقت مقدر فالآجال التي سألوها وقت معين حكم الله به وكتبه في اللوح المحفوظ فلا يتغير عن ذلك الحكم بسبب من الاسباب الفاسدة ولو ان اهل الارض اجتهدوا كل ما في وسعهم في تعجيل ما اخر الله او تأخير ما عجله الله لعجزوا عنه الثاني لكل حادث وقت معين يقضي الله حصوله فيه كالحياة والموت والغنى والفقر والسعادة والشقاوة ولا يتغير البتة عن ذلك الوقت والثالث ان هذا من المقلوب والمعنى ان لكل كتاب منزل من السما اجل ينزل فيه اي لكل كتاب وقت يعمل به فوقت العمل بالتوراة ووقت العمل بالقرآن قد انتهى وحصر الرابع لكل اجل معين كتاب عند الملائكة الحفظة فللانسان احوال اولها نطفة ثم علقة ثم مضغة ثم يصير شابا ثم شيخا وكذا القول باجمع الاحوال من الايمان والكفر والسعادة والشقاوة والحسن والقبح الخامس كل وقت مشتمل على مصلحة خفية ومنفعة لا يعلمها الا الله فاذا جاء ذلك الوقت حدث ذلك الحادث ولا يجوز حدوثه في غيره واعلم ان هذه الآية صريحة في ان الكل بقضاء الله وقدره وان الامور مرهونة باوقاتها لان قوله لكل اجل كتاب معناه ان بحسب كل اجل حادث ويمكن ان يكون ذلك التعيين لاجل خاصة الوقت فان ذلك محال لان الاجزاء المعرضة في الاوقات المتغايرة متساوية فوجب ان يكون اختصاص كل وقت بالحادث الذي يحدث فيه هو بفعل الله واختياره وذلك يدل على ان الكل من الله تعالى وهو نظير قوله عليه السلام جف القلم بما هو كائن الى يوم القيامة

المسئلة الثانية يمحو الله ما يشاء ويثبت قرأ ابن كثير وابو عمرو وعاصم ويثبت ساكنة الباء خفيفة الباء من اثبت يثبت والباقون بفتح الباء وتشديد الباء من التثبيت وحجة من خفف ان ضد المحو الاثبات لا التثبيت ولان التشديد للتكثير ولين الفعل بالمحو التكثير ولذلك ما يكون في مقابلته ومن شدد احتج بقوله واشد تثبيتا وقوله فتبينوا المسئلة الثالثة المحو اذهاب

اثر الكتابة يقال محا يمحو محوا اذا ذهب اثره وقوله ويثبت قال النحويون اراد ويثبته الا انه استغنى بتعدية الفعل الاول عن تعدية
الثاني وهو كقوله تعالى والحافظين فروجهم والحافظات **المسئلة الرابعة** في هذه الاية قولان الاول انها عامة في كل شي كما
يقتضيه ظاهر اللفظ قالوا ان الله يمحو من الرزق ويزيد فيه وكذا القول في الاجل والسعادة والشقاوة والايمان والكفر وهو مذهب
عمر وابن مسعود والقايلون لهذا القول كانوا يدعون ويتضرعون الى الله في ان يجعلهم سعدا لا اشقيا وهذا التاويل رواه جابر عن
رسول الله صلى الله عليه وسلم والقول الثاني ان هذه الاية خاصة في بعض الاشيا دون البعض وعلى هذا التقدير ففي الاية وجوه
الاول المراد من المحو والاثبات نسخ الحكم المتقدم واثبات حكم اخر بدلا عن الاول الثاني انه تعالى يمحو من ديوان الحفظة ما ليس
بحسنة ولا سيئة لانهم مامورون بكتبة كل قول وفعل ويثبت غيره وطعن ابو بكر الاصم فيه فقال انه تعالى وصف الكتاب بقوله لا
يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها وقال ايضا فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره اجاب القاضي عنه
بان المباح لا صغيرة ولا كبيرة وللاصم ان يجيب عن هذا الجواب فيقول انكم باصطلاحكم خصصتم الصغيرة والكبيرة بالذنب الكبير
والذنب الكبير وهذا مجرد اصطلاح المتكلمين اما في اصل اللغة فالصغير والكبير يتناولان كل فعل وغرض لانه ان كان حقيرا فهو صغير
وان كان غير ذلك فهو كبير وعلى هذا التقدير فقوله لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها يتناول المباحات ايضا الثالث انه تعالى
اراد بالمحو ان من اذنب اثبت ذلك الذنب في ديوانه فاذا تاب عنه محي عن ديوانه الرابع يمحو الله ما يشا وهو من جا اجله ويدع من لم يجي
اجله ويثبته الخامس انه تعالى يثبت في اول السنة حكم تلك السنة فاذا مضت السنة محيت واثبت كتاب اخر للمستقبل السادس يمحو نور
القمر ويثبت نور الشمس السابع يمحو الدنيا ويثبت الاخرة الثامن انه في الارزاق والمحن والمصايب يثبتها في الكتاب ثم يزيلها بالدعا
والصدقة وفيه حث على الانقطاع الى الله تعالى التاسع تغير احوال العبد فما مضى منها فهو المحو وما حصل وحضر فهو الاثبات العاشر
يزيل ما يشا ويثبت ما يشا من حكمه لا يطلع على غيبه احد فهو المتفرد بالحكم كما يشا وهو المستقل بالايجاد والاعدام والاحيا والاماتة والاغنا
والافقار بحيث لا يطلع على تلك الغيوب احد من خلقه واعلم ان هذا الباب فيه مجال عظيم فان قال قايل الستم تزعمون ان المقادير سابقة
قد جف بها القلم وليس الامر بانف فكيف يستقيم مع هذا المعنى المحو والاثبات قلنا ذلك المحو والاثبات مما جف به القلم فلا يمحو الا ما
سبق في علمه وقضايه محوه **المسئلة الخامسة** قالت الرافضة البدا جايز على الله تعالى وهو ان يعتقد شيا ثم يظهر له ان الامر
بخلاف ما اعتقده وتمسكوا فيه بقوله يمحو الله ما يشا واعلم ان هذا باطل لان علمه من لوازم ذاته المخصوصة وما كان كذلك كان دخول
التغير والتبدل فيه محالا **المسئلة السادسة** اما ام الكتاب فالمراد اصل الكتاب والعرب تسمي كل ما يجري مجرى الاصل
للشي اما ومنه ام الراس للدماغ وام القرى لمكة وكل مدينة فهي ام لما حولها من القرى فكذلك ام الكتاب هو الذي يكون اصلا لجميع الكتب وفيه
قولان الاول ان ام الكتاب هو اللوح المحفوظ وجميع حوادث العالم العلوي والعالم السفلي فثبت فيه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال كان الله
ولا شي ثم خلق اللوح واثبت فيه احوال جميع الخلق الى قيام القيامة قال المتكلمون الحكمة فيه ان يظهر للملايكة كونه تعالى عالما بجميع المعلومات
على سبيل التفصيل وعلى هذا التقدير فعند الله كتابان احدهما الكتاب الذي تكتبه الملايكة على الخلق وذلك الكتاب محل المحو
والاثبات والكتاب الثاني وهو اللوح المحفوظ وهو الكتاب المشتمل على تعيين نقش جميع الاحوال العلوية والسفلية وهو الباقي
روى ابو الدردا عن النبي صلى الله عليه وسلم في ان الله تعالى في ثلاث ساعات يقين من الليل ينظر في الكتاب الذي لا ينظر فيه احد
غيره فيمحو ما يشا ويثبت ما يشا وللحكما في تفسير هذين الكتابين كلمات عجيبة واسرار غامضة والقول الثاني ان ام الكتاب هو علم
الله فانه تعالى عالم بجميع المعلومات من الموجودات والمعدومات والمعلومات وان تغيرت الا ان علم الله تعالى بها باق منزه عن التغير فالمراد
بام الكتاب هو ذاك **قوله تعالى** واما نرينك بعض الذي نعدهم الاية والمعنى واما نرينك بعض
الذي نعدهم من العذاب او نتوفينك قبل ذلك والمعنى سوا اريناك ذاك او توفيناك قبل ظهورها فالواجب عليك تبليغ احكام الله واداء
امانة رسالته وعلينا الحساب والبلاغ اسم اقيم مقام التبليغ كالسراج والادا **قوله تعالى** اولم يروا
انا ناتي الارض ننقصها من اطرافها والله يحكم لا معقب لحكمه اعلم انه تعالى لما وعد رسوله عليه السلام بانه يريه بعض ما يعده
او يتوفاه قبل ذلك بين في هذه الاية ان اثار حصول تلك المواعيد وعلاماتها قد ظهرت وقويت وفي قوله اولم يروا انا ناتي الارض ننقصها من
اطرافها اقوال الاول ان المراد انا ناتي الارض التي للكفرة ننقصها من اطرافها وذلك لان المسلمين يستولون على اطراف مكة وياخذونها من الكفرة
قهرا وجبرا فانتقاص احوال الكفرة في ازدياد قوة المسلمين من اقوى العلامات والامارات على ان الله تعالى ينجز وعده ونظيره قوله تعالى افلا
يرون انا ناتي الارض ننقصها من اطرافها افهم الغالبون وقوله سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم والقول الثاني وهو ايضا منقول عن ابن
عباس ان قوله ننقصها من اطرافها المراد موت اشرافها وكبرايها وعلمايها وذهاب الصلحا والاخيار قال الواحدي وهذا القول ان احتمله
اللفظ الا ان اللايق لهذا الموضع هو الوجه الاول ويمكن ان يقال هذا الوجه ايضا لايق لهذا الموضع وتقريره ان يقال اولم يروا انا نحدث في الدنيا
من الاختلافات خراب بعد عمارة وموت بعد حياة وذل بعد عز ونقص بعد كمال واذا كانت هذه التغيرات مشاهدة محسوسة فما الذي يومنهم
من ان يقلب الله الامر على هولا الكفرة فيجعلهم ذليلين بعد ان كانوا عزيزين ويجعلهم مقهورين بعد ان كانوا قاهرين وعلى هذا الوجه فانه يحسن

اتصال هذا الكلام بما قبله وقيل تنقصها من اطرافها بموت اهلها وتخرب ديارهم وبلادهم فهؤلاء الكفرة كيف امنوا من ان يحدث فيهم امثال
هذه الوقائع ثم قال تعالى مؤكدا لهذا المعنى والله يحكم لا معقب لحكمه والمعقب هو الذي يعقبه بالرد والابطال ومنه قيل لصاحب الحق
معقب لانه يعقب عزيمة بالاقتضاء والطلب فان قيل ما محل قوله لا معقب لحكمه قلنا هو جملة محلها النصب على الحال كانه قيل والله يحكم نافذا
حكمه خاليا عن المدافع والمعارض والمنازع ثم قال وهو سريع الحساب قال ابن عباس يريد سريع الانتقام يعني ان حسابه للمجازاة بالخير
والشر يكون سريعا قريبا لا يدفعه دافع اما قوله تعالى وقد مكر الذين من قبلهم يعني ان كفار الامم الماضية قد مكروا برسلهم وانبيائهم مثل
نمرود مكر بابراهيم وفرعون مكر بموسى واليهود مكروا بعيسى ثم قال فلله المكر جميعا قال الواحدي معناه ان مكر جميع الماكرين له ومنه
اي هو حاصل بتخليقه وارادته لانه ثبت انه تعالى هو الخالق لجميع اعمال العباد وايضا فذلك المكر لا يضر الا باذن الله ولا يؤثر الا بتقديره وفيه
تسلية للنبي عليه السلام وامان له من مكرهم كانه قيل له اذا كان حدوث المكر من الله وتاثيره في الممكور به ايضا من الله وجب ان لا يكون الخوف
الا من الله وان لا يكون الرجاء الا من الله وذهب بعض الناس الى ان المعنى فلله جزاء المكر وذلك انهم لما مكروا بالمؤمنين بين الله تعالى انه يجازيهم على
مكرهم قال الواحدي والاول اظهر القولين بدليل قوله يعلم ما تكسب كل نفس يريد ان اكساب العبد باسرها معلومة لله تعالى وخلاف
المعلوم ممتنع الوقوع واذا كان كذلك فكلما علم الله وقوعه فهو واجب الوقوع وكلما علم عدمه كان ممتنع الوقوع واذا كان كذلك فلا قدرة للعبد
على الفعل والترك فكان الكل من الله قالت المعتزلة الاية الاولى ان دلت على قولكم فالاية الثانية وهي قوله يعلم ما تكسب كل نفس دلت على قولنا
لان الكسب هو الفعل المشتمل على دفع مضرة او جلب منفعة ولو كان حدوث الفعل بخلق الله تعالى لم يكن لقدرة العبد فيه اثر فوجب ان لا يكون
للعبد كسب وجوابه ان مذهبنا ان مجموع القدرة مع الداعي مستلزم الفعل وعلى هذا التقدير فالكسب حاصل للعبد ثم انه تعالى اكد ذلك
التهديد فقال وسيعلم الكافر لمن عقبى الدار وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** قرا نافع وابن كثير وابو عمرو وسيعلم الكافر على
لفظ المفرد والباقون على الجمع قال صاحب الكشاف قرئ الكفار والكافرون والذين كفروا والكفر اي اهله وقرا جناح بن حبيش وسيعلم
الكافر من اعلمه اي سيخبر **المسئلة الثانية** المراد بالكافرين الجنس كقوله ان الانسان لفي خسر والمعنى انهم وان كانوا جهالا بالعواقب
فسيعلمون لمن العاقبة الحميدة وذلك كالزجر والتهديد والقول الثاني وهو قول عطاء يريد المشركين وهم خمسة والمقتسمين وهم ثمانية
وعشرون والقول الثالث وهو قول ابن عباس يريد ابا جهل والقول الاول هو الصواب **قوله تعالى**
ويقول الذين كفروا لست مرسلا قل كفى بالله شهيدا بيني وبينكم ومن عنده علم الكتاب اعلم انه تعالى حكى عن القوم انهم انكروا كونه رسولا
من عند الله ثم انه تعالى احتج عليهم بامرين الاول شهادة الله على نبوته والمراد من تلك الشهادة انه تعالى اظهر المعجزات الدالة على كونه صادقا
في ادعاء الرسالة وهذا اعلا مراتب الشهادات لان الشهادة قول يفيد غلبة الظن بان الامر كذلك والقول فعل مخصوص اما المعجزة فانه فعل مخصوص
يوجب القطع بكونه رسولا من عند الله وكان اظهار المعجزة اعظم مراتب الشهادة والثاني قوله ومن عنده علم الكتاب وفيه قراءتان احديهما القراءة
المشهورة ومن عنده يعني والذي عنده علم الكتاب والثانية ومن عنده علم الكتاب وكلمة من هاهنا لابتداء الغاية اي ومن عند الله حصل علم الكتاب
اما على القراءة الاولى ففي تفسير الاية وجوه الاول ان المراد شهادة اهل الكتب من الذين امنوا برسول الله وهم عبد الله بن سلام وسلمان الفارسي وتميم
الداري ويروى عن سعيد بن جبير انه كان يبطل هذا الوجه ويقول السورة مكية فلا يجوز ان يراد به ابن سلام لانهم انما امنوا في المدينة بعد الهجرة
واجيب عن هذا السؤال بان قيل هذه السورة مدنية وان كانت مكية الا ان هذه الاية مدنية وايضا فاثبات النبوة بقول الواحد والاثنين
مع كونهما غير معصومين عن الكذب لا يجوز فبطل هذا السؤال القول الثاني اراد ان الكتاب الذي جئتكم به معجز قاهر وبرهان باهر الا انه لا يحصل
العلم بكونه معجزا الا لمن علم ما في هذا الكتاب من الفصاحة والبلاغة واشتماله على الغيوب وعلى العلوم الكثيرة فمن عرف هذا الكتاب على هذا الوجه
علم كونه معجزا فقوله ومن عنده علم الكتاب اي ومن عنده علم القران وهو قول الاصم القول الثالث ومن عنده علم الكتاب المراد به الذي حصل عنده
علم التوراة والانجيل يعني كل من كان عالما بهذين الكتابين علم اشتمالهما على البشارة بمقدم محمد عليه السلام فاذا انصف ذلك العالم ولم يكذب كان شاهدا
على ان محمدا رسول الله حق من عند الله القول الرابع من عنده علم الكتاب هو الله تعالى وهو قول الحسن وسعيد بن جبير والزجاج قال الحسن لا والله لا
يعني الا الله والمعنى كفى بالذي يستحق العبادة وبالذي لا يعلم علم ما في اللوح الا هو شهيدا بيني وبينكم وقال الزجاج الاشبه ان الله تعالى لا يستشهد على
صحة حكمه بغيره وهذا القول مشكل لان عطف الصفة على الموصوف وان كان جائزا في الجملة الا انه خلاف الاصل لا يقال شهد بهذا زيد والفقيه بل
يقال شهد به زيد الفقيه واما قوله انه تعالى لا يستشهد بغيره على صدق حكمه فبعيد لانه لما جاز ان يقسم الله تعالى على صدق قوله بالتين والزيتون
فاي امتناع فيما ذكره الزجاج واما القراءة الثانية وهي قوله ومن عنده علم الكتاب على من الجارة فالمعنى ومن لدنه علم الكتاب لان احدا لا يعلم الكتاب
الا من فضله واحسانه وتعليمه ثم على هذه القراءة ففيه ايضا قراءتان ومن عنده علم الكتاب والمراد العلم الذي هو ضد الجهل اي هذا العلم انما حصل من
عند الله والقراءة الثانية ومن عنده علم الكتاب بضم العين وكسر اللام وفتح الميم على ما لم يسم فاعله والمعنى انه تعالى لما امر نبيه ان يحتج عليهم بشهادة
الله تعالى على ما ذكرناه كان لا معنى لشهادة الله على نبوته الا اظهار القران على وفق دعواه ولا يعلم كون القران معجزا الا بعد الاحاطة بمعاني القران واسراره
بين تعالى ان هذا العلم لا يحصل الا من عند الله والمعنى ان الوقوف على كون القران معجزا لا يحصل الا اذا شرف الله ذلك العبد بان يعلمه علم القران والله اعلم
قال رضي الله عنه تم تفسير هذه السورة يوم الاحد الثامن عشر من شعبان سنة احدى وستمائة وانا التمس من كل من نظر في كتابي هذا او انتفع

به ان يخص ولدي محمدا بالرحمة والغفران وان يذكرني بالدعاء . واقول في مرثية ذلك الولد الصالح
ارى معالم هذا العالم الفاني ممزوجة بمخافات واحزان . جزاته مثل احلام مفزعة وشره في المرايا دائم داني

سورة ابراهيم خمسون اية مكية بسم الله الرحمن الرحيم

قوله تعالى الر كتاب انزلناه اليك لتخرج الناس من الظلمات الى النور باذن ربهم الى صراط العزيز الحميد
اعلم ان الكلام في ان السورة مكية او مدنية طريقة الاخبار ومتى لم يكن في السورة ما يتصل بالاحكام فنزولها بمكة والمدينة سواء وانما يختلف
الغرض في ذلك اذا حصل فيه ناسخ ومنسوخ فيكون فيه فائدة عظيمة وقوله الر كتاب معناه ان السورة المسماة بالر كتاب انزلناه اليك لغرض
كذا وكذا فقوله الر مبتدا وقوله كتاب خبره وقوله انزلناه اليك صفة لذلك الخبر وفيه مسائل **المسئلة الاولى** دلت الاية على ان
القران موصوف بكونه منزلا من عند الله قالت المعتزلة والنازل والمنزل لا يكون قديما وجوابنا ان الموصوف بالنازل والمنزل هو هذه الحروف
وهي محدثة بلا نزاع **المسئلة الثانية** قالت المعتزلة اللام في قوله لتخرج الناس لام الغرض والحكمة وهذا يدل على انه تعالى انما انزل هذا الكتاب
لهذا الغرض وذلك يدل على ان افعال الله واحكامه معللة برعاية المصالح اجاب اصحابنا عنه بان من فعل فعلا لاجل شيء اخر فهذا انما يعقل لو كان
عاجزا عن تحصيل ذلك المقصود الا بهذه الواسطة وذلك في حق الله تعالى محال واذا ثبت بالدليل يمتنع تعليل افعال الله واحكامه بالعلل فثبت ان كل ظاهر
اشعر به فانه مؤول محمول على شيء اخر **المسئلة الثالثة** انما شبه الكفر بالظلمات لانه نهاية ما يتحير الرجل فيه من طريق الهداية وشبه
الايمان بالنور لانه نهاية ما يتجلى به طريق هدايته **المسئلة الرابعة** قال القاضي هذه الاية فيها دلالة على ابطال القول بالجبر من جهات احدها
انه تعالى لو كان يخلق الكفر في الكافر فكيف يصح اخراجه منه بالكتاب وثانيها انه تعالى اضاف الاخراج من الظلمات الى النور الى الرسول صلى الله
عليه وسلم فان كان خالق ذلك الكفر هو الله تعالى فكيف يصح اخراجه من الرسول عليه السلام اخراجهم منه وكان الكافر يقول انك تقول ان الله خلق الكفر
فينا فكيف يصح منك ان تخرجنا منه فان قال لهم انا اخرجكم من الظلمات التي هي كفر مستقبل لا واقع فلهم ان يقولوا ان كان تعالى سيخلقه فينا لم يصح
ذلك الاخراج وان لم يخلقه فنحن خارجون منه بلا اخراج وثالثها انه صلى الله عليه وسلم انما يخرجهم من الكفر بالكتاب بان يتلوه عليهم ليتدبروه وينظروا
فيه ليعلموا بالنظر والاستدلال كونه تعالى عالما قادرا حكيما ويعلموا بكون القران معجزة صدق الرسول عليه السلام وحينئذ يقبلوا منه كلما اداه
اليهم من الشرائع وذلك لا يصح الا اذا كان الفعل لهم ويقع باختيارهم ويصح منهم ان يقدموا عليه ويتصرفوا فيه والجواب عن الكل ان نقول الفعل
الصادر من العبد اما ان يصدر عنه حال استواء الداعي الى الفعل والترك او حال رجحان احد الطرفين على الاخر والاول باطل لان صدور الفعل
برجحان الجانب الموجود على جانب العدم وحصول الرجحان حال حصول الاستواء محال والثاني عين قولنا انه لا يمتنع صدور الفعل عنه الا بعد حصول
الرجحان فان كان ذلك الرجحان منه عاد السؤال وان لم يكن منه بل من الله تعالى فحينئذ يكون المؤثر الاول هو الله تعالى وذلك هو المطلوب **المسئلة**
الخامسة احتج اصحابنا على صحة قولهم في ان فعل العبد مخلوق لله تعالى بقوله تعالى باذن ربهم والمراد بهذا الاذن اما الامر واما العلم واما المشية
والخلق وحمل الاذن على الامر محال لان الاخراج من الجهل الى العلم لا يتوقف على الامر فانه سواء حصل الامر او لم يحصل فان الجهل متميز عن العلم والباطل متميز
عن الحق وايضا حمل الاذن على العلم محال لان العلم يتبع المعلوم على ما هو عليه فالعلم بالخروج من الظلمات الى النور تابع لذلك الخروج ويمتنع ان يقال ان
حصول ذلك الخروج تابع العلم لحصول ذلك الخروج ولما بطل هذان القسمان لم يبق الا ان يكون المراد من الاذن المشية والتخليق وذلك يدل على ان الرسول
لا يمكنه اخراج الناس من الظلمات الى النور الا بمشية الله وتخليقه فان قيل لم لا يجوز ان يكون المراد من الاذن الالطاف قلنا لفظ اللطف لفظ مجمل ونحن
نفصل القول فيه فنقول المراد بالاذن اما ان يكون امرا يقتضي ترجيح جانب الوجود على جانب العدم او لا يقتضي ذلك فان كان الثاني لم يكن فيه اثر البتة فامتنع
ان يقال انه انما حصل بسببه ولاجله فبقي الاول وهو ان المراد من الاذن معنى يقتضي ترجيح جانب الوجود على جانب العدم وقد دللنا في الكتب العقلية على
انه متى حصل الرجحان فقد حصل الوجوب ولا معنى لذلك الا الداعية وهو عين قولنا **المسئلة السادسة** القائلون بان معرفة الله تعالى
لا يمكن تحصيلها الا من تعليم الرسول والامام احتجوا بهذه الاية وقالوا انه تعالى صرح في هذه الاية بان الرسول هو الذي يخرجهم من ظلمات الكفر الى نور الايمان
وذلك يدل على ان معرفة الله تعالى لا تحصل الا من طريق التعليم وجوابنا ان الرسول عليه السلام يكون كالمنبه واما المعرفة فهي انما تحصل من الدليل
المسئلة السابعة الاية دالة على ان طرق الكفر والبدعة كثيرة وان طريق الحق ليس الا الواحد لانه تعالى قال لتخرج الناس من الظلمات الى النور
فعبر عن الجهل والكفر بالظلمات وهي صيغة جمع وعبر عن الايمان والهداية بالنور وهو لفظ مفرد وذلك يدل على ان طرق الجهل كثيرة واما طريق العلم
والايمان فليس الا الواحد **المسئلة الثامنة** في قوله الى صراط العزيز الحميد وجهان الاول انه بدل من قوله الى النور بتكرير
العامل كقوله الذين استضعفوا لمن امن منهم الثاني يجوز ان يكون على وجه الاستئناف كانه قيل الى اي نور فقيل الى صراط العزيز الحميد
المسئلة التاسعة قالت المعتزلة الفاعل انما يكون اتيا بالصواب والصلاح تاركا للقبيح والعبث اذا كان قادرا على كل المقدورات
عالما بجميع المعلومات غنيا عن كل الحاجات فان لم يكن قادرا على الكل فربما فعل القبيح بسبب العجز وان لم يكن عالما بكل المعلومات فربما فعل
القبيح بسبب الجهل وان لم يكن غنيا عن كل الحاجات فربما فعل القبيح بسبب الحاجة اما اذا كان قادرا على الكل عالما بالكل غنيا عن الكل امتنع منه
الاقدام على فعل القبيح فقوله العزيز اشارة الى كمال القدرة وقوله الحميد اشارة الى كونه مستحقا للحمد في افعاله وذلك انما يحصل اذا كان

عالما بالكل غنيا عن الكل فثبت بما ذكرنا ان صراط الله انما كان موصوفا بكونه شيئا رفيعا عاليا لكونه صراط الاله الموصوف بكونه عزيزا حميدا فلهذا المعنى وصف الله تعالى نفسه بهذين الوصفين في هذا المقام

المسئلة العاشرة

انما قدم ذكر العزيز على ذكر الحميد لان الصحيح ان اول العلم بالله العلم بكونه تعالى قادرا ثم بعد ذلك بعلم كونه عالما ثم بعد العلم بكونه غنيا عن الحاجات والعزيز هو القادر والحميد هو العالم الغني فلما كان العلم بكونه تعالى قادرا متقدما على العلم بكونه عالما بالكل غنيا عن الكل لاجرم قدم الله تعالى ذكر العزيز على ذكر الحميد

قوله تعالى

الله الذي له ما في السموات وما في الارض وويل للكافرين من عذاب شديد في الاخرة

مسائل المسئلة الاولى

قرأ نافع وابن عامر الله مرفوعا بالابتداء وجره ما بعده وقيل التقدير هو الله والباقون بالجر عطفا على قوله العزيز الحميد وها هنا بحث وهو ان جماعة من المحققين ذهبوا الى ان قولنا الله جار مجرى الاسم العلم لذات الله تعالى سبحانه وذهب قوم آخرون الى انه لفظ مشتق والحق عندنا هو الاول ويدل عليه وجوه الاول ان الاسم المشتق عبارة عن شيء ما حصل له المشتق منه فالاسود مفهومه شيء ما حصل له السواد والناطق مفهومه شيء ما حصل له النطق فلو كان قولنا الله اسما مشتقا من معنى لكان المفهوم منه شيء ما حصل له ذلك المشتق منه وهذا المفهوم مفهوم كلي لا يمنع من حيث هو هو عن وقوع الشركة فيه فلو كان قولنا الله لفظا مشتقا لكان مفهومه صالحا لوقوع الشركة فيه ولو كان الامر كذلك لما كان قولنا لا اله الا الله موجبا للتوحيد لان المستثنى هو قولنا الله وهو غير مانع من وقوع الشركة فيه ولما اجمعت الامة على ان قولنا لا اله الا الله يوجب التوحيد المحض علمنا ان قولنا الله جار مجرى الاسم العلم الثاني انا كلما اردنا ان نذكر سائر الصفات والاسماء ذكرنا اولا قولنا الله ثم وصفناه بسائر الصفات كقولنا هو الله الذي لا اله الا هو الرحمن الرحيم الملك القدوس ولا يمكننا ان نعكس فنقول الرحمن الرحيم هو الله فعلمنا ان الله اسم علم للذات المخصوصة وسائر الالفاظ الة على الصفات والنعوت الثالث ان ماسوى الله قولنا الله كلها دالة على الصفات السلبية كقولنا القدوس السلام او على الصفات الاضافية كقولنا الخالق الرازق او على الصفات الحقيقية كقولنا العالم القدير القادر او على ما يتركب عن هذه الثلاثة فلو لم يكن قولنا الله اسما للذات المخصوصة لكان جميع اسماء الله الناطقة الة على صفاته ولم يحصل فيها ما يدل على ذاته المخصوصة وذلك بعيد لانه يبعد ان لا يكون له من حيث انه اسم مخصوص والرابع قوله تعالى هل تعلم له سميا هل تعلم من اسمه الله غير الله وذلك يدل على ان قولنا الله اسم لذاته المخصوصة واذا ظهرت هذه المقدمة قال نيب الحسن ان نذكر الاسم ثم نذكر عقيبه الصفات كقوله تعالى هو الله الخالق البارئ المصور فاما ان نعكس فنقال هو الله الخالق البارئ فذلك عندي جايز واذا ثبت هذا فنقول الذين قرأوا الله الذي له ما في السموات اردوا ان يجعلوا قولنا الله مبتدا ويجعلون ما بعده خبرا عنه وهذا هو الحق الصحيح فاما الذين قرأوا الله بالجر عطفا على العزيز الحميد فهو مشكل لما بينا ان للحسن ان يقال الله الخالق فاما ان يقال الخالق الله فهذا لا يحسن وعند هذا اختلفوا في الجواب على وجوه الاول قال ابو عمرو بن العلاء القراءة بالخفض على التقديم والتاخير والتقدير صراط الله العزيز الحميد الذي له ما في السموات والثاني انه لا يبعد ان نذكر الصفة اولا ثم نذكر الاسم ثم نذكر الصفة من اجل ما قال مررت بالامام الاجل محمد العقيه وهو نعته نظيره قوله صراط العزيز الحميد الله الذي له ما في السموات وتحقيق القول فيه انا بينا ان الصراط انما يكون ممدوحا محمودا اذا كان صراط القادر العالم الغني والله تعالى عبر عن هذه الامور الثلاثة بقوله العزيز الحميد ثم لما ذكر هذا المعنى وقعت الشبهة في ان ذلك العزيز الحميد من هو فعطف عليها قوله الله الذي له ما في السموات وما في الارض ازالة لتلك الشبهة الثالث قال صاحب الكشاف انه عطف بيان للعزيز الحميد وتحقيق هذا القول قد قررناه فيما تقدم الرابع قد ذكرنا في اول هذا الكتاب ان قولنا الله في اصل الوضع مشتق الا انه صار في العرف جاريا مجرى الاسم العلم بحيث ينبغي ان يذكر ويعطف عليه سائر الصفات فلذلك الاجل انه جعل اسم علم واما في هذه الاية حيث جعل وصفا للعزيز الحميد فلذلك الاجل انه يجعل اسم علم حمل على كونه لفظا مشتقا فلا جرم بقي صفة الخامس ان الكفار لما وصفوا الوثن بكونه عزيزا حميدا قال لفرح الناس من الظلمات الى النور باذن ربهم الى صراط العزيز الحميد يعني به خاطر عبدة الاوثان انه ربما كان ذلك العزيز الحميد هو الوثن فازال الله هذه الشبهة وقال الله الذي له ما في السموات وما في الارض اي المراد من ذلك العزيز الحميد هو الله الذي له ما في السموات وما في الارض

المسئلة الثانية

قوله الله الذي له ما في السموات وما في الارض يدل على انه تعالى عين مختص بجهة العلو البتة وذلك لان كل سماك وعلاك فهو سماء ولو حصل ذات الله تعالى بجهة فوق لكان حاصلا في السماء وهذه الاية دالة على ان كل ما في السموات فهو ملكه فيلزم كونه ملكا لنفسه وهذا محال فدلت هذه الاية على انه منزه عن الحصول بجهة فوق

المسئلة الثالثة

اجمع اصحابنا لهذه الاية على انه تعالى خالق لاعمال العباد لانه قال له ما في السموات وما في الارض وافعال العباد حاصلة في السموات والارض فوجب القول بان افعال العباد له بمعنى كونها مملوكة له والملك عبارة عن القدرة فوجب كونها مقدورة لله واذا ثبتنا انها مقدورة لله وجب وقوعها بقدرة الله والا لكان العبد قد منع الله تعالى من ايقاع مقدوره وذلك محال واعلم ان قوله له ما في السموات وما في الارض يفيد الحصر والمعنى ان ما في السموات وما في الارض لله لا لغيره وذلك يدل على انه لا مالك الا الله ولا حاكم الا الله ثم انه تعالى لما ذكر ذلك عطف عليه الكافرين بالوعيد فقال وويل للكافرين من عذاب شديد والمعنى انهم لما تركوا عبادة الله الذي هو المالك للسموات والارض ولكل ما فيهما الى عبادة ما لا يملك ضرا ولا نفعا ولا خلقا ولا اماتة ولا ادراك لها ولا لعمل فالويل ثم الويل لمن كان كذلك وانما خص هؤلاء بالويل لانهم يسمعون من عذاب شديد ويعجبون منه ويقولون يا ويلاه وتحقيق قوله تعالى دعوا هنالك ثبورا ثم بين تعالى صفة هؤلاء الكافرين الذين وعدهم بالويل الذي يبيد اعظم العذاب وذكر من صفاتهم ثلاثة انواع الاول قوله الذين

يستحبون الحياة الدنيا على الاخرة وفيه مسائل **المسئلة الاولى** ان شئت جعلت الذين من صفة الكافرين في الاية المتقدمة
وان شئت جعلته مبتدا وجعلت الخبر قوله اولئك وان شئت نصبته على الذم **المسئلة الثانية** الاستحباب طلب محبة الشي
واقول ان الانسان قد يحب الشي ولكن لا يحب كونه محبا لذلك الشي مثل من يميل طبعا الى الفسق والفجور ولكن يكره كونه محبا لها اما اذا احب
الشي وطلب كونه محبا له واحب تلك المحبة فهذا هو نهاية المحبة فقوله الذين يستحبون الحياة الدنيا يدل على كونهم في نهاية المحبة
للحياة الدنيوية ولن يكون الانسان كذلك الا اذا كان غافلا عن الحياة الاخروية والا اذا كان غافلا عن معايب هذه الحياة العاجلة
ومن كان كذلك كان في نهاية الصفات المذمومة وذلك لان هذه الحياة موصوفة بانواع كثيرة من العيوب فاحدها ان بسبب
هذه الحياة انفتحت ابواب الالام والاسقام والغموم والهموم والمخاوف والاحزان وثانيها ان هذه اللذات في الحقيقة لا حاصل
لها الا دفع الالام بخلاف اللذات الروحانية فانها في انفسها لذات وسعادات وثالثها ان سعادات هذه الحياة منغصة بسبب
الانقطاع والانقراض ورابعها انها حقيرة قليلة وبالجملة فلا يحب هذه الحياة الا من كان غافلا عن معايبها وكان غافلا عن فضايل
الحياة الروحانية الاخروية ولذلك قال تعالى وللاخرة خير وابقى وهذه الكلمة جامعة لكل ما ذكرناه **المسئلة الثالثة** انما قال
تعالى يستحبون الحياة الدنيا على الاخرة لان فيه اضمارا والتقدير يستحبون الحياة الدنيا ويوثرونها على الاخرة فجمع تعالى بين هذين الوصفين
ليبين بذلك ان الاستحباب للدنيا وحده لا يكون مذموما الا بعد ان ينضاف اليها ايثارها على الاخرة فاما من احبها ليصل بها الى منافع
النفس والى خيرات الاخرة فليس يكون مذموما حتى اذا اثرها على اخرته بان يختار منها ما يضره في اخرته فهذه المحبة هي المحبة المذمومة
النوع الثاني من الصفات التي وصف الله الكفار بها قوله ويصدون عن سبيل الله واعلم ان من كان موصوفا باستحباب الدنيا فهو ضال ومن
منع الغير من الوصول الى سبيل الله ودينه فهو مضل فالمرتبة الاولى اشارة الى كونهم ضالين والمرتبة الثانية وهي كونهم صادين عن سبيل الله
اشارة الى كونهم مضلين والنوع الثالث من تلك الصفات قوله ويبغونها عوجا واعلم ان الاضلال على مرتبتين المرتبة الاولى ان يسعى في
صد الغير ومنعه من الوصول الى المنهج القويم والصراط المستقيم والمرتبة الثانية ان يسعى في القاء الشكوك والشبهات في المذهب الحق
ويحاول تقبيح صورتها بكل ما يقدر عليه من الحيل وهذا هو النهاية في الضلال والاضلال واليه الاشارة بقوله ويبغونها عوجا قال صاحب الكشاف
والاصل في الكلام ان يقال ويبغون لها عوجا فحذف الجار واوصل الفعل ولما ذكر الله تعالى هذه المراتب الثلاثة لاحوال هولاء الكفار قال في صفتهم اولئك
في ضلال بعيد وانما وصف هذا الضلال بالبعد لوجوه الاول انا بينا ان اقصى مراتب الضلال هو الذي وصفه الله في هذه المرتبة فهذه المرتبة في
غاية البعد عن الطريق الحق فان شرط الضدين ان يكون في غاية التباعد مثل السواد والبياض فكذا هاهنا الضلال الذي يكون واقعا على هذا الوجه
يكون في غاية البعد عن الحق فانه لا يعقل ضلال اقوى واكمل من هذا الضلال والوجه الثاني ان يكون المراد انه لا يبعد ردهم عن طريق الضلالة
الى الهدى لانه قد يمكن ذلك في نفوسهم والوجه الثالث ان يكون المراد من الضلال الهلاك والتقدير اولئك في هلاك يطول عليهم فلا ينقطع واراد
بالبعد امتداده وزوال انقطاعه **قوله تعالى** وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه في الاية مسائل
المسئلة الاولى اعلم انه تعالى لما ذكر في اول السورة كتاب انزلناه اليك لتخرج الناس من الظلمات الى النور كان هذا انعاما على الرسول من
من حيث انه فوض اليه هذا المنصب العظيم وانعاما ايضا على الخلق من حيث ارسل اليهم من خلصهم من ظلمات الكفر وارشدهم الى نور الايمان فذكر
هذه الاية ما يجري مجرى تكميل النعمة والاحسان في الوجهين اما بالنسبة الى الرسول فلانه تعالى بين ان ساير الانبيا كانوا مبعوثين الى قومهم خاصة واما
انت يا محمد فمبعوث الى عامة البشر وكان هذا الانعام في حقك افضل واكمل واما بالنسبة الى عامة الخلق فهو انه تعالى ذكر انه ما بعث رسولا الى قوم
الا بلسان قومه ذلك القوم فانه متى كان الامر كذلك كان فهمهم لاسرار تلك الشريعة ووقوفهم على حقايقها اسهل وعن الغلط والخطا ابعد فهذا هو وجه
النظم **المسئلة الثانية** احتج بعض الناس بهذه الاية على ان اللغات اصطلاحية لا توقيفية قال لان التوقيف لا يحصل الا بارسال
الرسل وقد دلت هذه الاية على ان ارسال جميع الرسل لا يكون الا بلغة قومه وذلك يقتضي تقدم حصول اللغات على ارسال الرسل واذا كان كذلك امتنع حصول
تلك اللغات بالتوقيف فوجب حصولها بالاصطلاح **المسئلة الثالثة** زعم طايفة من اليهود يقال لهم العيسوية ان محمدا رسول الله
لكن الى العرب لا الى ساير الطوايف وتمسكوا بهذه الاية من وجهين الاول ان القران لما كان نازلا بلغة العرب لم يعرف كونها معجزة بسبب ما فيها من الفصاحة
الا العرب وحينئذ لا يكون القران حجة الا على العرب ومن لا يكون عربيا لم يكن القران حجة عليه الثاني قالوا ان قوله وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه
المراد بذلك اللسان لسان العرب وذلك يقتضي ان يقال انه ليس له قوم سوى العرب وذلك يدل على انه مبعوث الى العرب فقط والجواب لم لا يجوز ان
يكون المراد من قومه اهل بلده وليس المراد من القوم اهل دعوته والدليل على عموم الدعوة قوله يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا بل الى الثقلين
لان التحدي كما وقع مع الانس فقد وقع مع الجن بدليل قوله قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القران لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض
ظهيرا **المسئلة الرابعة** تمسك اصحابنا بقوله فيضل من يشا على ان الضلال والهداية من الله تعالى والاية صريحة في هذا المعنى قال وكما
يوكد هذا المعنى ما روي ان ابا بكر وعمر اقبلا في جماعة من الناس وقد ارتفعت اصواتهما فقال عليه السلام ما هذا فقال بعضهم يا رسول الله يقول ابو بكر
الحسنات من الله والسيئات من انفسنا ويقول عمر كلاهما من الله وتبع بعضهم ابا بكر وبعضهم عمر فتعرف الرسول صلى الله عليه وسلم ما قاله ابو بكر واعرض عنه
حتى عرف في وجهه ثم اقبل على عمر فتعرف ما قاله وعرف البشر في وجهه ثم قال اقضي بينكما كما قضى به اسرافيل بين جبريل وميكائيل فقال جبريل مثل

مقالتك يا عمر وقال ميكائيل مثل مقالتك يا ابا بكر فقضى اسرافيل عليه السلام ان القدر كله خيره وشره من الله وهذا قضائي بينكما قالت
المعتزلة هذه الاية لا يمكن اجراؤها على ظاهرها وبيانه من وجوه الاول انه تعالى قال وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم والمعنى انا انما ارسلنا
كل رسول بلسان قومه ليبين لهم تلك التكاليف بلسانهم فيكون ادراكهم لذلك البيان اسهل ووقوفهم على المقصود والغرض اكمل وهذا الكلام انما يصح
لو كان مقصود الله تعالى من ارسال الرسل حصول الايمان للمكلفين فاما لو كان مقصوده الاضلال وخلق الكفر فيهم لم يكن ذلك الكلام ملائما لهذا المقصود
الثاني انه عليه السلام اذ قال لهم ان الله يخلق الكفر والايمان والضلال فيكم فلهم ان يقولوا له فما الفائدة في بيانك وما المقصود من ارسالك وهل
يمكننا ان نزيل كفرا خلقه الله فينا عن انفسنا وحينئذ يبطل دعوة النبوة ويفسد بعثة الرسل الثالث انه اذا كان الكفر حاصلا بخلق الله تعالى
ومشيئته وجب ان يكون الرضا به واجبا لان الرضا بقضاء الله واجب وذلك لا يقوله عاقل الرابع انا قد دللنا على ان مقدمة الاية وهو قوله
لتخرج الناس من الظلمات الى النور يدل على مذهب العدل وايضا موخرة الاية يدل عليه وهو قوله وهو الله العزيز الحكيم وكيف يكون حكيما من كان
خالقا للكفر والقبائح ومريدا لها فثبت بهذه الوجوه انه لا يمكن حمل قوله فيضل الله من يشاء ويهدي من يشاء على انه تعالى يخلق الكفر في العبد
فوجب المصير الى التاويل وقد استقصينا في هذه التاويلات في سورة البقرة في تفسير قوله يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا ولا باس باعادة بعضها
فالاول ان المراد بالاضلال هو الحكم بكونه ضالا كما يقال فلان يكفر فلانا ويضلله اي يحكم بكونه كافرا ضالا كما يقال فلان يكفر فلانا ويضلله اي يحكم
بكونه كافرا ضالا والثاني يكون الاضلال عبارة عن الذهاب بهم عن طريق الجنة الى الثاني والهداية عبارة عن ارشادهم الى طريق الجنة والثالث
انه تعالى لما ترك الضال على ضلاله ولم يتعرض له صار كانه اضله والمهتدي لما اعانه بالالطاف صار كانه هو الذي هداه قال صاحب الكشاف المراد
بالاضلال التخلية ومنع الالطاف وبالهداية التوفيق واللطف والجواب عن قوله اولا ان قوله ليبين لهم لا يليق به ان يضلهم الله قلنا قال الفراء اذا ذكر
فعل وبعده فعل اخر فان كان الفعل الثاني مشاكلا للاول نسقته عليه وان لم يكن مشاكلا له استانفته ورفعته ونظيره قوله تعالى يريدون ان
يطفئوا نور الله بافواههم ويابى الله فقوله ويابى في موضع رفع لا يجوز الا ذلك لانه لا يحسن ان يقال يريدون ان يابى الله فلما لم يكن وضع الثاني موضع
الاول بطل العطف ونظيره ايضا قوله ليبين لكم ونقر في الارحام ومن ذلك قولهم اردت ان ازورك فيمنعني المطر بالرفع غير منسوق على ما قبله لما ذكرنا
ومثله قول الشاعر يريد ان يعربه فيعجمه اذا عرفت هذا فنقول هاهنا قال تعالى ليبين لهم ثم قال فيضل الله من يشاء ذكر فيضل بالرفع
فدل انه مذكور على سبيل الاستيناف وانه غير معطوف على ما قبله واقول تقدير هذا الكلام من حيث المعنى كانه تعالى قال وما ارسلنا من
رسول الا بلسان قومه ليكون بيانه لهم تلك الشرائع بلسانهم الذي الفوه واعتادوه ثم قال ومع ان الامر كذلك فانه تعالى يضل من يشاء ويهدي من يشاء
والغرض منه التنبيه على ان تقوية البيان لا توجب حصول الهداية فربما كمل البيان ولا يحصل الهداية وربما ضعف البيان وحصلت الهداية
وانما كان الامر كذلك لاجل ان الهداية والضلال لا يحصلان الا من الله تعالى اما قوله ثانيا لو كان الضلال حاصلا بخلق الله تعالى لكان للكافر ان يقول
له ما الفائدة في بيانك ودعوتك فيقول يعارضه ان الخصم يسلم ان هذه الايات اخبار عن كونه ضالا فنقول له الكافر لما اخبر الهك عن كوني كافرا
فان امنت صار الهك كاذبا فهل اقدر على جعل الهك كاذبا وهل اقدر على جعل علمه جهلا واذا لم اقدر عليه فكيف يامرني بهذا الايمان فثبت
ان السؤال الذي اورده الخصم علينا فهو ايضا وارد عليه واما قوله ثالثا يلزم ان يكون الرضا بالكفر واجبا لان الرضا بقضاء الله واجب قلنا ويلزمك
ايضا على مذهبك ان يكون السعي في تكذيب الله وتجهيله واجبا لانه تعالى لما اخبر عن كفره وعلم كفره فان اله الكفر عنه يستلزم قلب علمه جهلا
وخبره الصدق كذبا وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فيلزمك على مذهبك ان توجب على العبد ان يسعى في تكذيب الله تعالى وتجهيله وهذا اشد
استحالة مما الزمته علينا واما قوله رابعا ان مقدمة الاية وهي قوله تعالى لتخرج الناس من الظلمات يدل على صحة الاعتزال فنقول وقد ذكرنا ان
قوله باذن ربهم يدل على صحة مذهب اهل السنة واما قوله خامسا انه تعالى وصف نفسه في اخر الاية بكونه حكيما وذلك ينافي كونه تعالى خالقا للكفر
مريدا له فنقول وقد وصف نفسه بكونه عزيزا والعزيز هو الغالب القاهر فلو اراد الايمان من الكافر مع انه لا يحصل واراد عدم الكفر منه وقد حصل
لما بقي عزيزا غالبا فثبت ان الوجوه التي ذكروها ضعيفة واما التاويلات الثلاثة التي ذكروها فقد مر ابطالها في هذا الكتاب مرارا فلا فائدة في اعادتها
الاعادة

قوله تعالى ولقد ارسلنا موسى باياتنا ان اخرج قومك من الظلمات الى النور

في الاية مسئلتان

المسئلة الاولى

اعلم انه تعالى لما بين انه انما ارسل محمدا عليه السلام الى الناس لتخرجهم من الظلمات الى النور وذكر كمال انعامه عليه وعلى قومه
في ذلك الارسال وفي تلك البعثة اتبع ذلك بشرح بعثة سائر الانبياء الى اقوامهم وكيفية معاملة اقوامهم لهم ليكون ذلك تصبرا للرسول
عليه السلام على اذى قومه وارشادا له الى كيفية مكالمتهم ومعاملتهم فذكر تعالى على العادة المالوفة قصص بعض الانبياء عليهم السلام فبدا بذكر
قصة موسى عليه السلام فقال ولقد ارسلنا موسى باياتنا قال الاصم ايات موسى عليه السلام هي العصا واليد والجراد والقمل والضفادع والدم وفلق
البحر وانفجار العيون من الحجر واظلال الجبل وانزال المن والسلوى وقال الجبائي ارسل الله تعالى موسى الى قومه من بني اسرائيل باياته وهي دلالته وكتبه
المنزلة عليه وامره ان يبين لهم الدين وقال ابو مسلم الاصفهاني انه تعالى قال في صفة محمد عليه السلام كتاب انزلناه اليك لتخرج الناس من الظلمات
الى النور وقال في حق موسى عليه السلام ان اخرج قومك من الظلمات والمقصود بيان ان المقصود من البعثة واحد في حق جميع الانبياء وهو ان يسعوا
في اخراج الخلق من ظلمات الضلالة الى انوار الهدايات

المسئلة الثالثة

قال الزجاج قوله ان اخرج قومك اي ان اخرج قومك
ثم قال ان هاهنا تصلح ان تكون مفسرة بمعنى اي ويكون المعنى ولقد ارسلنا موسى باياتنا ان اخرج قومك كان المعنى قلنا له اخرج قومك ومثله

قوله وانطلق الملأ منهم ان امشوا اي امشوا والتاويل قال لهم امشوا ويصلح ايضا ان تكون مخففة التي هي للخبر والمعنى ارسلناه بان تخرج قومه
الا ان الجار حذف ووصلتان بلفظ الامر ونظيره قولك كتبت ان قم وامرته ان قم ثم ان الزجاج حكى هذين القولين عن سيبويه اما قوله وذكرهم
بايام الله فاعلم انه تعالى امر موسى في هذا المقام بشيئين احدهما ان يخرجهم من ظلمات الكفر والثاني ان يذكرهم بايام الله وفيه مسئلتان

المسئلة الاولى قال الواحدي ايام جمع يوم واليوم هو مقدار المدة من طلوع الشمس الى غروبها وكانت الايام في الاصل ايوام
فاجتمعت الواو والياء وسبقت احديهما بالسكون فادغمت احديهما في الاخرى وغلبت الياء **المسئلة الثانية** انه يعبر عن الايام
بالوقايع العظيمة التي وقعت فيها يقال فلان عالم بايام العرب ويريد وقايعها وفي المثل من سر يوما يره معناه من ابدى في يوم سروره بمصرع
غيره راه غيره في يوم اخر بمصرع نفسه وقال تعالى وتلك الايام نداولها بين الناس اذا عرفت هذا فالمعنى عظهم بالترغيب والترهيب والوعد
ان يذكرهم ما انعم الله عليهم وعلى من قبلهم ممن امنوا بالرسل فيما سلف من الايام والترهيب والوعد ان يذكرهم باس الله وعذابه
وانتقامه ممن كذب الرسل فيما سلف من الايام مثل ما نزل بعاد وثمود وغيرهم من العذاب ليرغبوا في الوعد فيصدقوا ويحذروا
من الوعيد فيتركوا التكذيب واعلم ان ايام الله في حق موسى منها ما كان ايام المحنة والبلاء وهي الايام التي كان بنوا اسرائيل تحت قهر
فرعون ومنها ما كان ايام الراحة والنعماء مثل انزال المن والسلوى وفلق البحر وتظليل الغمام ثم قال تعالى ان في ذلك لايات لكل صبار
شكور والمعنى ان في ذلك التذكير والتنبيه دلايل لمن كان صبارا شكورا لان الحال اما ان يكون حال محنة وبلية او حال منحة وعطية
فان كان الاول كان المؤمن صبارا وان كان الثاني كان شكورا وهذا تنبيه على ان المؤمن يجب ان لا يخلو زمانه عن احد هذين الامرين
فان جرى الوقت على ما يلايم طبعه كان مشغولا بالصبر فان قيل ان ذلك التذكير ايات للكل فلماذا خص الصبار الشكور بها قلنا فيه وجوه
الاول انهم لما كانوا هم المنتفعون بتلك الايات صار كانها ليست ايات الا لهم كما في قوله هدى للمتقين وقوله انما انت منذر من يخشاها الثاني
لا يبعد ان يقال الانتفاع بهذا النوع من التذكير لا يمكن حصوله الا لمن كان صابرا او شاكرا اما الذي لا يكون كذلك لم ينتفع بهذه الايات
واعلم انه تعالى لما ذكر انه امر موسى عليه السلام بان يذكرهم بايام الله حكى عن موسى انه ذكرهم بها فقال واذ قال موسى لقومه اذكروا نعمة الله عليكم
اذ انجاكم من ال فرعون فقوله اذ انجاكم ظرف للنعمة بمعنى الانعام اي اذكروا انعام الله عليكم في ذلك الوقت بقي في الاية سوالات الاول
ذكر في سورة البقرة يذبحون وفي سورة الاعراف يقتلون وها هنا ويذبحون مع الواو فما الفرق والجواب قال في سورة البقرة يذبحون بغير
واو لانه تفسير لقوله سوء العذاب وفي التفسير لا يحسن ذكر الواو تقول اتاني القوم زيد وعمرو لانك اردت ان تفسر القوم بهما ومثله قوله
ومن يفعل ذلك يلق اثاما يضاعف له العذاب يوم القيامة فالايام لما صار مفسرا بلقاء العذاب لا جرم حذف عنه الواو واما في هذه
السورة فقد ادخل الواو فيه لان المعنى انهم يعذبونهم بغير الذبح وبالذبح ايضا فقوله ويذبحون نوع اخر من العذاب لا انه تفسير لما قبله السوال
الثاني كيف كان فعل ال فرعون بلاء من ربهم والجواب من وجهين احدهما ان تمكين الله تعالى اياهم حين فعلوا ما فعلوا كان بلاء من الله والثاني
وهو ان ذلك اشارة الى الالجاء وهو بلاء عظيم والبلاء هو الابتلاء وذلك قد يكون بالنعمة تارة وبالمحنة اخرى قال تعالى ونبلوكم بالشر والخير فتنة
وهذا الوجه اولى لانه يوافق صدر الاية وهو قوله واذ قال موسى لقومه اذكروا نعمة الله عليكم السوال الثالث هب ان تذبيح الابناء كان
بلاء اما استحياء النساء كيف كان بلاء الجواب كانوا يستخدمونهن بالاستحياء وفي الخلاص منه نعمة وايضا ابقاؤهن منفردات عن الرجال
اعظم المضار

قوله تعالى واذ تاذن ربكم لئن شكرتم لازيدنكم ولئن كفرتم ان عذابي لشديد

اعلم ان قوله واذ تاذن ربكم من جملة ما قال موسى لقومه كانه قيل واذ قال موسى لقومه اذكروا نعمة الله عليكم واذكروا حين تاذن ربكم ومعنى
تاذن اذن ربكم ونظيره تاذن واذن توعد واوعد وتفضل وافضل ولا بد في تفعل من زيادة معنى ليس في افعل كانه قيل واذ اذن ربكم
ايذانا بليغا ينتفي عنده الشكوك وتتراخى الشبه والمعنى واذ تاذن ربكم فقال لئن شكرتم واجرى تاذن مجرى قال لانه ضرب من القول
وفي قراءة ابن مسعود واذ قال ربك لئن شكرتم واعلم ان المقصود من الاية بيان ان من اشتغل بشكر نعم الله زاده الله من نعمه ولا بد ها هنا
من معرفة حقيقة الشكر ومن البحث عن تلك النعم الزايدة الحاصلة عند الاشتغال بالشكر اما الشكر فهو عبارة عن الاعتراف بنعمة المنعم
مع تعظيمه وتوطين النفس على هذه الطريقة واما الزيادة في النعمة فهي اقسام منها النعم الروحانية ومنها النعم الجسمانية اما النعم الروحانية
فهي ان الشاكر يكون ابدا في مطالعة اقسام نعم الله تعالى وانواع فضله وكرمه ومن كثر احسانه الى الرجل احبه الرجل لا محالة فتشغل النفس
بمطالعة انواع فضل الله واحسانه يوجب تاكد محبة العبد لله ومقام المحبة اعلا مقامات الصديقين ثم قد يترقى العبد من تلك الحالة الى
ان يصير حبه للمنعم شاغلا له عن الالتفات الى النعمة ولا شك ان منبع السعادات وعنوان كل الخيرات محبة الله تعالى ومعرفته فثبت ان الاشتغال
بالشكر يوجب مزيد النعم الروحانية واما مزيد النعم الجسمانية فلان الاستقراء دل على ان كل من كان اشتغاله بشكر نعم الله اكثر كان وصول نعم الله
اليه اكثر وبالجملة فالشكر انما حسن موقعه لانه اشتغال بمعرفة المعبود بكل مقام جرك من عالم الغرور الى عالم القدس فهو المقام الشريف العالي
الذي يوجب السعادة في الدين والدنيا واما قوله ولئن كفرتم ان عذابي لشديد فالمراد منه الكفران لا الكفر لان الكفر المذكور في مقابلة الشكر
ليس الا الكفران والسبب فيه ان كفران النعمة لا يحصل الا عند الجهل بكون تلك النعمة نعمة من الله والجاهل به جاهل بالله والجهل بالله
من اعظم انواع العذاب والعقاب وايضا لها هنا دقيقة اخرى وهي ان ما سوى الواحد الاحد الحق ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فوجوده انما

تحصل بايجاد الواجب لذاته وعدمه انما يحصل باعدام الواجب لذاته واذا كان كذلك فكل ما سوى الحق لهو مفتقر الى الحق مطلع له واذا
كانت الممكنات باسرها مفتقرة الى سبحانه فكل قلب حصل فيه نور معرفة الحق وتمجيده جلا له افتقاره لصاحب ذلك القلب كل ما سواه لان
حضور ذلك النور في قلبه يستخدم كل ما سواه بالطبع واذا خلى القلب عن ذلك النور ضعف وصار خسيسا يستخدمه كل ما سواه ويستحقر كل
ما يباشره فبهذا الطريق الذي ذكرنا يحصل العلم بان الاشتغال بمعرفة الحق يوجب انفتاح ابواب الخيرات في الدنيا والاخرة والاعراض عن
معرفة الحق والاشتغال بمجرد الطبيعيات يوجب انفتاح ابواب الآفات والمخافات في الدنيا وفي الاخرة **قوله تعالى**
وقال موسى ان تكفروا انتم ومن في الارض جميعا الآية اعلم ان موسى عليه السلام لما بين ان الاشتغال بالشكر يوجب تزايد الخيرات في الدنيا
وفي الاخرة والاشتغال بكفران النعم يوجب تزايد الخيرات العذاب الشديد وحصول الآفات في الدنيا والاخرة بين بعده ان منافع الشكر
ومضار الكفران لا تعود الا الى صاحب الشكر وصاحب الكفران اما المعبود والمشكور فانه متعال عن ان ينتفع بالشكر او يتضرر بالكفران
فلا جرم قال تعالى وقال موسى ان تكفروا انتم ومن في الارض جميعا فان الله هو الغني الحميد والغرض منه بيان انه تعالى انما امر بهذه الطاعات
لمنافع عايدة على العباد لا لمنافع عايدة الى المعبود والذي يدل على ان الامر كذلك ما ذكر الله تعالى بعد قوله ان الله لغني وتنبيهه انه واجب الوجود
بحسب جميع صفاته واعتباراته فانه لو لم يكن واجب الوجود لذاته لافتقر رجحان وجوده على عدمه الى مرجح ولم يكن غنيا وقد فرضناه غنيا
هذا خلف فثبت ان كونه غنيا يوجب كونه واجب الوجود في ذاته واذا ثبت انه واجب الوجود لذاته كان ايضا واجب الوجود بحسب جميع
كمالاته اذ لو لم يكن ذاته كافية في حصول ذلك الكمال لافتقر بها حصول ذلك الكمال الى سبب منفصل فحينئذ لا يكون غنيا وقد فرضناه غنيا
هذا خلف فثبت ان ذاته كافية في حصول جميع كمالاته واذا كان الامر كذلك كان حميدا لذاته لانه لا معنى للحميد الا الذي يستحق الحمد فثبت بهذا
التقرير الذي ذكرناه ان كونه غنيا حميدا يقتضي ان لا يزداد بشكر الشاكرين ولا ينقص بكفر الكافرين فلهذا المعنى قال ان تكفروا انتم ومن في الارض
جميعا فان الله لغني حميد وهذه المعاني من الطائف الاسرار واعلم ان قوله ان تكفروا انتم ومن في الارض جميعا سواء حمل على الكفر الذي يقابل الايمان او
على الكفر الذي يقابله الشكر فالمعنى لا تتفاوت البتة بانه تعالى غني عن العالمين بأكملهم وفي جميع نعوت كبريائه وجلاله ثم انه تعالى قال
الم يأتكم نبأ الذين من قبلكم قوم نوح وعاد وثمود وذكر ابو مسلم الاصفهاني انه يحتمل ان يكون ذلك خطابا من موسى عليه السلام لقومه والمقصود منه
انه عليه السلام كان يخوفهم بمثل هلاك من تقدم ويجوز ان يكون مخاطبة من الله تعالى على لسان موسى لقومه قد ذكرهم امر القرون الاولى والمقصود انما
هو حصول العبرة باحوال المتقدمين وهذا المقصود حاصل على التقديرين الا ان الاكثرين ذهبوا الى انها مخاطبة لقوم الرسول صلى الله عليه وسلم
واعلم انه تعالى ذكر اقوالا ثلاثة وهم قوم نوح وعاد وثمود ثم قال تعالى والذين من بعدهم لا يعلمهم الا الله وذكر صاحب الكشاف فيه احتمالين الاول ان يكون
قوله والذين من بعدهم لا يعلمهم الا الله جملة من مبتدا وخبر وقعت اعتراضا والثاني ان يقال قوله والذين من بعدهم معطوف على قوم نوح وعاد وثمود وقوله
لا يعلمهم الا الله اعتراض اذا عرفت هذا فنقول قوله لا يعلمهم الا الله فيه قولان الاول ان يكون المراد لا يعلم كنه مقاديرهم الا الله كما ان المذكور في القرآن جملة
قليلة من اخبار الامم واما ذكر العدد والعمر والكيفية والكمية فغير حاصل والقول الثاني ان المراد ذكر انوام ما بلغنا اخبارهم اصلا كهود وصالح لم يعرفهم احد ولا يعلمهم
الا الله والنسابون بهذا القول الثاني طعنوا في قول من يصل الانساب الى ادم عليه السلام كابن اسحاق وابن مسعود اذا قرأ هذه الآية قال كذب النسابون يعني
انهم يدعون علم الانساب وبني اسمعيل يكذبون اباهم ويقرون ونظير هذه الآية قوله تعالى وقرونا بين ذلك كثيرا ولا يخفى ما في هذه العبارة من التقصير او قوله منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك وعن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان في انتسابه لا يجاوز معد بن عدنان
ابن ادد وقال تعلموا من انسابكم ما تصلون به ارحامكم فان صلة الرحم محبة في الاهل مثراة في المال منسأة في الاجل فان قيل على هذا الوجه فانه لا يمكن القطع
على مقدار السنين من لدن ادم عليه السلام الى هذا الوقت لانه ان امكن ذلك لم يبعد ايضا تحصيل العلم بالانساب الموصولة فان قيل
اي القولين اولى قلنا القول الثاني عندي اقرب لان قوله تعالى لا يعلمهم الا الله نفي للعلم بهم وذلك يقتضي نفي العلم بذواتهم واعيانهم اذ لو كانت ذواتهم معلومة
وكان المجهول هو مقدار اعمارهم وكيفية صفاتهم لما صح نفي العلم بذواتهم ولما كان ظاهر الآية دليلا على نفي العلم بذواتهم لا جرم كان الاقرب هو
القول الثاني ثم انه تعالى حكى عن هؤلاء الاقوام الذين تقدم ذكرهم انه لما جاءتهم رسلهم بالبينات والمعجزات اتوا بامور اردوها فقوله فردوا ايديهم
في افواههم وفي معناه قولان الاول ان المراد باليد والفم الجارحتان المعلومتان والثاني ان المراد بهما شيء غيرهما بين الجارحتين واما ذكرهما
مجازا وتوسعا اما من قال بالقول الاول ففيه ثلاثة اوجه احدها ان يكون الضمير في ايديهم وافواههم عايدا الى الكفار وعلى هذا التقدير
ففيه احتمالات الاول ان الكفار ردوا ايديهم في افواههم فمضوها من الغيظ والغضب من شدة تفرقهم عن رؤية الرسل واستماع كلامهم ونظيره قوله
عضوا عليكم الانامل من الغيظ وهذا القول مروي عن ابن عباس وابن مسعود وهو اختيار الفاضي والثاني انهم لما سمعوا كلام الانبياء ضحكوا منه
وضحكوا على سبيل السخرية فعند ذلك ردوا ايديهم في افواههم كما يفعل ذلك من غلبه الضحك فوضع يده على فيه والثالث انهم وضعوا ايديهم على
افواههم مشيرين بذلك الى الانبياء ان كفوا عن هذا الكلام واسكتوا عن ذكر هذا الحديث عن الكلبي والرابع انهم اشاروا بايديهم الى السنتهم
والى ما تكلموا به من قولهم انا كفرنا بما ارسلتم به اي هذا هو الجواب عندنا عما ذكرتموه وليس عندنا غير افتراطهم من التصديق الا تراى الى قوله
ردوا ايديهم في افواههم وقالوا انا كفرنا بما ارسلتم به الوجه الثاني ان يكون الضمير ان راجعين الى الرسل عليهم السلام وفيه وجهان الاول ان
الكفار اخذوا ايدي الرسل ووضعوها على افواههم ليسكتوهم ويقطعوا الكلام الثاني ان الرسل لما ايسوا عنهم سكتوا ووضعوا ايدي انفسهم على

افواه انفسهم فان من ذكر كلاما عند قوم وانكروه وخافهم فذلك المتكلم ربما وضع يد نفسه على فم نفسه وغرضه ان يعرفهم انه لا يعود الى ذلك
الكلام البته الوجه الثالث ان يكون الضمير في ايديهم يرجع الى الكفار وفي الافواه الى الرسل وفيه وجهان الاول ان الكفار لما سمعوا وعظ
الانبياء ونصائحهم وكلامهم اشاروا بايديهم الى افواه الرسل تكذيبا لهم وردا عليهم والثاني ان الكفار وضعوا ايديهم على افواه الانبياء منعا
لهم من الكلام ومن بالغ في منع غيره من الكلام فقد يفعل به ذلك اما على القول الثاني وهو ان ذكر اليد والفم توسع ومجاز ففيه وجوه
الاول قال ابو مسلم الاصفهاني المراد باليد ما نطقت به الرسل من الحجج وذلك لان استماع الحجة انعام عظيم والانعام يسمى يدا يقال
لفلان عندي يد اذا اولاك معروفا وقد يذكر اليد والمراد منها صفقة البيع والعقد كقوله تعالى ان الذين يبايعونك انما يبايعون
الله يد الله فوق ايديهم فالبينات التي كان الانبياء عليهم السلام يذكرونها ويقررونها نعمة وايادي وايضا العهود التي كانوا يأتون
بها مع القوم ايضا ايادي وجمع اليد في العدد القليل هو الايدي وفي العدد الكثير هو الايادي فثبت ان بيانات الانبياء وعهودهم
صح تسميتها بالايدي واذا كانت النصائح انما تظهر من الفم فاذا لم يقبل صارت مردودة الى حيث جاءت ونظيره قوله تعالى اذ تلقونه
بالسنتكم وتقولون بافواهكم ما ليس لكم به علم فلما كان القبول ملقبا بالافواه عن الافواه كان الرفع ردا في الافواه فهذا تمام كلام ابي مسلم
في تقرير هذا الوجه الوجه الثاني نقل محمد بن جرير عن بعضهم ان معنى قوله فردوا ايديهم في افواههم انهم سكتوا عن الجواب يقال للرجل
اذا امسك عن الجواب رد يده في فيه وتقول العرب كلمت فلانا في حاجة فرد يده في فيه اذا سكت عنه فلم يجب ثم انه زيف هذا الوجه وقال
انهم قد اجابوا بالتكذيب لانهم قالوا وانا بما ارسلتم به كافرون الوجه الثالث المراد من الايدي نعم الله تعالى على ظاهرهم وباطنهم ولما
كذبوا الانبياء فقد عرضوا تلك النعم للازالة والابطال فقوله ردوا ايديهم في افواههم اي ردوا نعم الله تعالى عن انفسهم بالكلمات التي صدرت
عن افواههم ولا يبعد حمل في على معنى الباء لان حروف الجر لا يمتنع اقامة بعضها مقام بعض **النوع الثاني** من الاشياء التي حكاها الله تعالى
عن الكفار قولهم انا كفرنا بما ارسلتم به والمعنى انا كفرنا بما زعمتم ان الله ارسلكم فيه لانهم ما اقروا بانهم ارسلوا واعلم ان المرتبة الاولى هو انهم سكتوا
عن قبول قول الانبياء وحاولوا اسكات الانبياء عن تلك الدعوى وهذه المرتبة الثانية انهم صرحوا بكونهم كافرين بتلك البعثة والنوع الثالث
قولهم وانا لفي شك مما تدعوننا اليه مريب قال صاحب الكشاف وقرئ تدعونا بادغام النون مريب موقع في الريبة او ذي ريبة من ارابه
والريبة قلق النفس وان لا تطمئن الى الامر فان قيل انهم لما ذكروا في المرتبة الثانية انهم كافرون برسالتهم كيف ذكروا بعد ذلك كونهم شاكين
مرتابين في صحة قولهم قلنا كانهم قالوا اما ان نكون كافرين برسالتهم وان لم يدع هذا الجزم واليقين فلا اقل من ان يكون شاكين مرتابين
في صحة نبوتكم وعلى التقديرين فلا سبيل الى الاعتراف بنبوتكم **قوله تعالى** قالت رسلهم افي الله
شك الاية واعلم ان اولئك الكفار لما قالوا للرسل وانا لفي شك مما تدعوننا اليه مريب قالت رسلهم وهل يشكون في الله في كونه فاطر السموات
والارض وفاطر الانفسنا وارواحنا وارزاقنا وجميع مصالحنا وانا لا ادعوكم الا الى عبادة هذا الاله المنعم ولا امنعكم الا عبادة غيره وهذه
المعاني يشهد صريح العقل بصحتها فكيف قلتم وانا لفي شك مما تدعوننا اليه مريب وهذا النظم في غاية الحسن وفي الاية مسائل **المسألة
الاولى** قوله افي الله شك استفهام على سبيل الانكار فلما ذكر هذا المعنى اردفه بالدلالة الدالة على وجود الصانع المختار وهو قوله
فاطر السموات والارض وقد ذكرنا في هذا الكتاب ان وجود السموات والارض كيف تدل على احتياجه الى الصانع المختار الحكيم مرارا واطوارا
فلا نعيدها هاهنا **المسألة الثانية** قال صاحب الكشاف ادخلت همزة الانكار على الظرف لان الكلام ليس في الشك
انما هو في ان وجود الله لا يحتمل الشك واقول من الناس من ذهب الى ان قبل الوقوف على الدلائل الدقيقة والفطرة شاهدة بوجود الصانع
المختار ويدل على ان الفطرة الاولية مشاهدة بذلك وجوه الاول قال بعض العقلاء ان من لطم على وجه صبي لطمة فتلك اللطمة تدل
على وجود الصانع المختار وعلى حصول التكليف وعلى وجوب دار الجزاء وعلى وجود النبي اما دلالتها على وجود الصانع المختار فلان الصبي
العاقل اذا وقعت اللطمة على وجهه يصيح ويقول من الذي ضربني وما ذاك الا ان شهادة فطرته على ان هذه اللطمة لما حدثت بعد عدمها
وجب ان يكون حدوثها لاجل فاعل فعلها ولاجل مختار ادخلها في الوجود فلما شهدت الفطرة الاصلية بافتقار ذلك الحادث مع قلته وحقارته
الى الفاعل فبان يشهد بافتقار جميع حوادث العالم الى الفاعل كان اولى واما دلالتها على وجوب التكليف فلان ذلك الصبي ينادي ويصيح ويقول
لم ضربني ذلك الضارب وبهذا يدل على ان فطرته شهدت بان الافعال الانسانية داخلة تحت الامر والنهي ومندرجة تحت التكليف وان الانسان
ما خلق حتى يفعل اي شيء شاء واشتهى واما دلالتها على وجوب حصول دار الجزاء فان ذلك الصبي يطلب الجزاء على تلك اللطمة وما دام يمكنه الجزاء فانه
لا يتركه فلما شهدت الفطرة الاصلية بوجوب الجزاء على ذلك العمل القليل فبان يشهد على وجوب الجزاء على جميع الاعمال كان اولى واما دلالتها
على وجود النبوة فلانهم يحتاجون الى انسان يبين لهم ان العقوبة الواجبة على ذلك القدر من الجناية كم هي ولا معنى للنبي الا الانسان الذي يقدر
هذه الامور ويبين هذه الاحكام فثبت ان فطرة العقل حاكمة بان الانسان لا بد له من هذه الامور الاربعة الوجه الثاني في التنبيه على ان الاقرار
بوجود الصانع بديهي هو ان الفطرة شاهدة بان حدوث دار منتقش بالنقوش العجيبة مبني على التركيبات اللطيفة الموافقة للحكمة والمصلحة
يستحيل الا عند وجود نقاش عالم وبان حكيم ومعلوم ان اثار الحكمة في العالم العلوي والسفلي اكثر من اثار الحكمة في تلك الدار المختصرة فلما شهدت
الفطرة الاصلية بافتقار النفس الى النقاش والبناء الى الباني فبان يشهد بافتقار كل هذا العالم الى الفاعل المختار الحكيم كان اولى الوجه

الثالث ان الانسان اذا وقع في محنة شديدة وبلية قوية ولا يبقى له في ظنه رجا المعاونة من احد فكانه باصل خلقته ومقتضى جبلته يتضرع الى من
يخلصه عنها ويخرجه عن علايقها وجبايلها وما ذاك الا شهادة الفطرة بالافتقار الى الصانع المدبر الوجه الرابع ان الموجود اما ان يكون غنيا عن المؤثر
فهو الموجود الواجب لذاته لانه لا معنى للواجب لذاته الا الموجود الذي لا حاجة به الى غيره وان لم يكن غنيا عن المؤثر فهو محتاج والمحتاج لا بد له
من المحتاج اليه وذلك هو الصانع المختار الوجه الخامس ان الاعتراف بوجود الاله المختار المكلف وبوجود المعاد احوط فوجب المصير اليه فهذه مراتب
اربعة اولها ان الاقرار بوجود الاله احوط لانه لو لم يكن موجودا فلا ضرر في الاقرار بوجوده وان كان موجودا ففي انكاره اعظم المضار وثانيها الاقرار
بكونه فاعلا مختارا لانه لو كان موجبا فلا ضرر في الاقرار بكونه مختارا اما لو كان مختارا ففي انكار كونه مختارا اعظم المضار وثالثها الاقرار بانه
كلف عباده لانه لو لم يكلف احدا من عبيده شيئا فلا ضرر في اعتقاده انه كلف العباد اما لو كلف ففي انكار تلك التكاليف اعظم المضار ورابعها
الاقرار بوجود المعاد فانه ان كان الحق انه لا معاد فلا ضرر في الاقرار بوجوده لانه لا يفوت الا هذه اللذات الجسمانية وهي حقيرة ومنقرضة وان
كان الحق هو وجود المعاد ففي انكاره اعظم المضار فظهر ان الاقرار بهذه المقامات احوط فوجب المصير اليه لان بديهة العقل حاكمة بانه يجب دفع
الضرر عن النفس بقدر الامكان **المسئلة الثالثة** لما اقام الدلالة على وجود الاله بدليل كونه فاطر السموات والارض
وصفه بكمال الرحمة والكرم والجود وبين ذلك من وجهين الاول قوله يدعوكم ليغفر لكم من ذنوبكم قال صاحب الكشاف لو قال قايل ما
معنى التبعيض في قوله من ذنوبكم ثم اجاب وقال ما جا هكذا الا في خطاب الكافرين كقوله واتقوه واطيعوني يغفر لكم من ذنوبكم يا قومنا
اجيبوا داعي الله وامنوا به يغفر لكم من ذنوبكم وقال في خطاب المومنين هل ادلكم على تجارة تنجيكم من عذاب اليم ان قال يغفر لكم ذنوبكم قال
والاستقرا يدل على صحة ما ذكرناه ثم قال وكان ذلك للتفرقة بين الخطابين ولئلا يسوى بين الفريقين في الميعاد وقيل اريد انه يغفر لهم ما
بينهم وبين الله بخلاف ما بينهم وبين العباد من المظالم هذا كلام هذا الرجل وقال الواحدي في البسيط قال ابو عبيدة من زايدة وانكر سيبويه
زيادتها في الواجب واذا قلنا انها ليست زايدة فهاهنا وجهان احدهما انه ذكر البعض هاهنا واريد به الجميع توسعا والثاني ان من هاهنا
للبدل والمعنى لتكون المغفرة بدلا من الذنوب فدخلت من لتضمن المغفرة معنى البدل للشبه وقال القاضي ذكر الاصم ان كلمة من هاهنا تفيد
التبعيض والمعنى انكم اذا تبتم فانه يغفر لكم الذنوب التي هي من الكباير فاما التي تكون من الصغاير فلا حاجة الى غفرانها لانها في انفسها مغفورة
قال القاضي وقد ابعد في هذا التاويل لان الكفار صغايرهم ككبايرهم في انها لا تغفر الا بالتوبة وانما تكون الصغيرة مغفورة من المومنين من حيث انه
يزيد ثوابهم على عقابها فاما من لا ثواب له اصلا فلا يكون شي من ذنوبه صغيرا ولا يكون شي منها مغفورا ثم قال وفيه وجه اخر وهو ان الكافر قد
ينسى بعض ذنوبه في حال توبته وانابته فلا يكون المغفور منها الا ما ذكره وتاب منه فهذا جملة اقوال الناس في هذه الكلمة **المسئلة الرابعة**
اقول هذه الكلمة تدل على انه تعالى قد يغفر الذنب من غير توبة في حق اهل الايمان والدليل عليه انه قال يدعوكم ليغفر لكم من ذنوبكم وعد بغفران
بعض الذنوب مطلقا من غير اشتراط التوبة فوجب ان يغفر بعض الذنوب مطلقا من غير التوبة وذلك البعض ليس هو الكفر لانعقاد الاجماع على انه تعالى
لا يغفر الكفر الا بالتوبة عنه والدخول في الايمان فوجب ان يكون البعض الذي يغفر له من غير التوبة هو ما عدا الكفر من الذنوب فان قيل لم لا يجوز
ان يقال كلمة من صلة على ما قاله ابو عبيدة او يقول المراد من البعض هاهنا هو الكل على ما قاله الواحدي او يقال المراد منها ابدال السيئة بالحسنة
على ما قاله الواحدي او يقول المراد منه تمييز المومن عن الكافر في الخطاب على ما قاله صاحب الكشاف او يقول المراد منه تخصيص هذا الغفران بالكباير
على ما قاله الاصم او يقول المراد منه الذنوب التي يذكرها الكافر عند الدخول في الايمان كما قاله القاضي فنقول هذه الوجوه باسرها ضعيفة اما قوله
انها صلة فمعناه الحكم على كلمة من كلام الله بانها حشو ضايع فاسد والعاقل لا يجوز له المصير اليه من غير ضرورة واما قول الواحدي المراد من كلمة هاهنا
الكل فهو ما قاله ابو عبيدة لان حاصله ان قوله يغفر لكم من ذنوبكم هو انه يغفر لكم ذنوبكم وهذا عين ما نقله عن ابي عبيدة وحكي عن سيبويه انكاره
واما قوله المراد منه ابدال السيئة بالحسنة فليس في اللغة ان كلمة من تفيد الابدال واما قول صاحب الكشاف المراد تمييز خطاب المومن عن خطاب
الكافر بمزيد التشريف فهو من باب الظلمات لان هذا التبعيض ان حصل فلا حاجة الى ذكر هذا الجواب وان لم يحصل كان هذا الكلام فاسدا واما قول
الاصم فقد سبق ابطاله واما قول القاضي فجوابه ان الكافر اذا اسلم صارت ذنوبه باسرها مغفورة لقوله عليه السلام التايب من الذنب كمن لا ذنب له فثبت
ان جميع ما ذكروه من التاويلات ضعيف ساقط بل المراد ما ذكرنا انه تعالى يغفر بعض ذنوبه من غير توبة وهو ما عدا الكفر واما الكفر فهو ايضا من
الذنوب وانه تعالى لا يغفره الا بالتوبة واذا ثبت هذا انه تعالى يغفر كباير الكفار من غير توبة بشرط ان ياتي بالايمان فبان تحصل هذه الحالة للمومن كان اولى
هذا ما خطر بالبال على سبيل الارتجال والله اعلم بحقيقة الحال ٭ النوع الثاني ما وعد الله تعالى به في هذه الاية قوله ويوخركم الى اجل مسمى وفيه وجهان
الاول المعنى انكم ان امنتم يوخر الله موتكم الى الاجل المسمى والا عاجلكم بعذاب الاستيصال الثاني قال ابن عباس المعنى يمتعكم في الدنيا باللذات والطيبات
الى الموت فان قيل اليس انه تعالى قال فاذا جا اجلهم لا يستاخرون ولا يستقدمون فكيف قال هاهنا يوخركم الى اجل مسمى قلنا قد تكلمنا في هذه
المسئلة في سورة الانعام في قوله ثم قضى اجلا واجل مسمى عنده ثم حكى تعالى ان الرسل لما ذكروا هذه الاشيا لاولئك الكفار قالوا ان انتم الا بشر مثلنا
تريدون ان تصدونا عما كان يعبد اباونا فاتونا بسلطان مبين واعلم ان هذا الكلام مشتمل على ثلاثة انواع من الشبه ٭ الشبهة الاولى ان
الاشخاص الانسانية متساوية في تمام الماهية فيمتنع ان يبلغ التفاوت بين تلك الاشخاص الى هذا الحد وهو ان يكون الواحد منهم رسولا من عند
الله مطلعا على الغيب مخالطا لزمرة الملايكة والباقون يكونون غافلين عن كل هذه الاحوال وايضا كانوا يقولون ان كنت قد فارقتنا في هذه الاحوال

العالية الالهية الشريفة وجب ايضا ان يفارقنا في الاحوال الخسيسة وهي الحاجة الى الاكل والشرب والحدث والوقاع وهذه الشبهة
هي المراد من قولهم ان انتم الا بشر مثلنا . والشبهة الثانية التمسك بطريقة التقليد وهي انهم وجدوا اباهم وعلماهم وكبراهم متفقين
مطبقين على عبادة الاوثان قالوا ويبعد ان يقال ان اولئك القدماء على كثرتهم وقلة خواطرهم لم يعرفوا بطلان هذا الدين وان الرجل
الواحد عرف فساده ووقف على بطلانه والعوام ربما زادوا في هذا الباب كلاما اخر وذلك ان الرجل العالم اذا بين ضعف كلام بعض
المتقدمين قالوا ان كلامك انما يظهر صحته لو كان المتقدمون حاضرين اما المناظرة مع الميت فسهلة فهذا الكلام يذكره الحمقى والرعاع
واولئك الكفار ايضا ذكروه وهذه الشبهة هي المراد من قوله تريدون ان تصدونا عما كان يعبد اباؤنا والشبهة الثالثة ان قالوا
المعجز لا يدل على الصدق اصلا وان كانوا سلموا ان المعجز يدل على الصدق الا ان الذي جاء به اولئك الرسل طعنوا فيه وزعموا انها امور
معتادة وانها ليست من باب المعجزات الخارجة عن قدرة البشر والى هذا النوع من الشبه الاشارة بقوله فاتونا بسلطان مبين فهذا
تفسير هذه الاية بقدر الوسع **قوله تعالى** قالت لهم رسلهم ان نحن الا بشر مثلكم ولكن الله يمن على
من يشاء اعلم انه تعالى لما حكى عن الكفار شبهاتهم في الطعن في النبوة حكى عن الانبياء عليهم السلام جوابهم عنها . اما الشبهة الاولى وهي قولهم
ان انتم الا بشر مثلنا فجوابه ان الانبياء سلموا ان الامر كذلك لكنهم بينوا ان التماثل في البشرية والانسانية لا يمنع من اختصاص بعض البشر بمنصب
النبوة لان هذا المنصب منصب يمن الله تعالى به على من يشاء من عباده واذا كان الامر كذلك فقد سقطت هذه الشبهة واعلم ان هذا المقام
مقام بحث شريف دقيق وهو ان جماعة من حكماء الاسلام قالوا ان الانسان ما لم يكن في نفسه وبدنه مخصوصا بخواص شريفة علوية قدسية فانه
يمنع عقلا حصول صفة النبوة له واما الظاهريون من اهل السنة والجماعة فقد زعموا ان حصول النبوة عطية من الله تعالى يهبها لكل من شاء من
عباده ولا يتوقف حصولها على امتياز ذلك الانسان عن سائر الناس بمزيد اشراف نفساني وقوة قدسية وتمسكوا بهذه الاية فانه تعالى بين ان
حصول النبوة ليس الا بمحض المنة من الله تعالى والعطية منه والكلام في هذا الباب غامض غايص دقيق والاولون اجابوا عنه بانهم لم يذكروا فضائلهم
النفسانية الجسدانية تواضعا منهم واقتصروا على قولهم ولكن الله يمن على من يشاء من عباده بالنبوة لانه قد علم انه تعالى لا يخصصهم بتلك الكرامات
الا وهم موصوفون بالفضائل التي لاجلها استوجبوا ذلك التخصيص كما قال تعالى الله اعلم حيث يجعل رسالاته . واما الشبهة الثانية وهي قولهم اطباق
السلف على ذلك الدين يدل على كونه حقا لانه يبعد ان يظهر للرجل الواحد ما لم يظهر للخلق العظيم فجوابه عين الجواب المذكور عن الشبهة الاولى
لان التمييز بين الحق والباطل والصدق والكذب عطية من الله تعالى وفضل منه ولا يبعد ان يخص بعض عبيده بهذه العطية وان يحرم الجمع
العظيم منها واما الشبهة الثالثة وهي قولهم انا لا نرضى بهذه المعجزات التي اوتيتم بها وانما نريد معجزات باهرة قوية والجواب عنها قوله وما
كان لنا ان ناتيكم بسلطان الا باذن الله وشرح هذا الجواب ان المعجزة التي جئنا بها وتمسكنا بها حجة قاطعة وبينة قاهرة ودليل تام فاما الاشياء
التي طلبتموها فهي امور زائدة والحكم فيها لله تعالى فان خلقها واظهرها فله الفضل وان لم يظهرها فله العدل ولا يحكم عليه بعد ظهور قدر
الكفاية ثم انه تعالى حكى عن الانبياء والرسل انهم قالوا بعد ذلك وعلى الله فليتوكل المؤمنون والظاهر ان الانبياء لما اجابوا عن شبهاتهم بذلك الجواب
فالقوم اخذوا في السفاهة والتخويف والوعيد فعند هذا قالت الانبياء عليهم السلام لا نخاف من تخويفكم ولا نلتفت الى تهديدكم فان توكلنا على
الله واعتمادنا على فعل الله ولعله سبحانه قد اوحى اليهم ان اولئك الكفرة لا يقدرون على ايصال الشر والافة اليهم وان لم يكن حصل هذا الوحي الا
ان ارواحهم كانت مشرقة بالمعارف الالهية مشرقة باضواء عالم الغيب والروح متى كانت موصوفة بهذه الصفات فقلما تبالي بالاحوال
الجسمانية وقلما تقيم لها وزنا في حالتي السراء والضراء وطوري الشدة والرخاء فهذا السبب توكلوا على الله وعولوا على فضل الله وقطعوا اطماعهم
عمن سوى الله والذي يدل على ان المراد ما ذكرناه قوله تعالى حكاية عنهم وما لنا ان لا نتوكل على الله وقد هدانا سبلنا يعني انه تعالى لما خصنا
بهذه الدرجات الروحانية والمعارف الربانية فكيف يليق بنا ان لا نتوكل على الله بل اللائق بنا ان لا نتوكل الا عليه وان لا نعول في تحصيل المهمات
الا عليه فان من فاز بشرف العبودية ووصل الى مقام الاخلاص والمكاشفة يقبح به ان يرجع في امر من الامور الى غير الحق سواء كان ملكا او ملكا
او روحا او جسما وهذه الاية دالة على انه تعالى يعصم اولياءه والمخلصين في عبوديته عن كيد اعدائهم ومكرهم ثم قالوا ولنصبرن على ما اذيتمونا فان
الصبر مفتاح الفرج ومطلع الخيرات والحق لا بد وان يصير غالبا قاهرا والباطل لا بد وان يصير مغلوبا مقهورا ثم اعادوا قولهم وعلى الله فليتوكل
المؤمنون والفائدة فيه انهم امروا انفسهم بالتوكل على الله في قوله وما لنا ان لا نتوكل على الله ثم لما فرغوا عن انفسهم امروا اتباعهم بذلك وقالوا وعلى
الله فليتوكل المتوكلون وذلك يدل على ان الامر بالخير لا يؤثر قوله الا اذا اتى بذلك الخير اولا ورايت في كلام الشيخ ابي حامد الغزالي فصلا حسنا
وحاصله ان الانسان اما ان يكون ناقصا او كاملا او كان خاليا عن الوصفين اما الناقص فاما ان يكون ناقصا في ذاته ولكنه لا يسعى في تنقيص حال غيره
واما ان يكون ناقصا ويكون مع ذلك ساعيا في تنقيص حال غيره والاول هو الضال والثاني هو الضال المضل واما الكامل فاما ان يكون كاملا
ولا يقدر على تكميل الغير وهم الاولياء واما ان يكون كاملا ويقدر على تكميل الناقصين وهم الانبياء ولذلك قال عليه السلام علماء امتي كانبياء بني اسرائيل
ولما كانت مراتب النقصان والكمال ومراتب الاجلال والاكمال غير متناهية بحسب الكمية لا جرم كانت مراتب الولاية والنبوة غير متناهية
بحسب الكمال والنقصان فالولي هو الانسان الكامل الذي لا يقوى على التكميل والنبي هو الانسان الكامل المكمل ثم قد تكون قوته الروحانية النفسانية
وافية بتكميل انسانين كاملين وقد يكون اقوى من ذلك فيفي بتكميل عشرة ومائة وقد تكون تلك القوة قاهرة قوية تؤثر تاثير الشمس في العالم فيقلب

ارواح اكثر اهل العالم من مقام الجهل الى مقام المعرفة ومن طلب الدنيا الى طلب الاخرة وذلك مثل روح محمد صلى الله عليه وسلم فان قيل ظهوره
كان العالم مملوا من اليهود واكثرهم كانوا مشبهة ومن النصارى وهم حلولية ومن المجوس وقبح مذاهبهم ظاهرة ومن عبدة الاوثان وسخف
دينهم اظهر من ان يحتاج الى بيان فلما ظهرت دعوة محمد سرت قوة روحه في الارواح فقلب اكثر اهل العالم من الشرك الى التوحيد ومن
التجسيم الى التنزيه ومن الاستغراق في طلب الدنيا الى التوجه الى عالم الاخرة فمن هذا المقام ينكشف للانسان مقام النبوة والرسالة اذا
عرفت هذا فنقول قوله وما لنا ان لا نتوكل على الله اشارة الى ما كانت حاصلة من كمالات نفوسهم وقولهم في اخر الامر وعلى الله فليتوكل المتوكلون
اشارة الى تاثير ارواحهم الكاملة في تكميل الارواح الناقصة فهذه اسرار عالية مخزونة في الفاظ القران فمن نظر في علم القران وكان غافلا عنها
كان محروما من اسرار علوم القران والله اعلم وفي الاية وجه اخر وهو ان قوله وما كان لنا ان ناتيكم بسلطان الا باذن الله وعلى الله فليتوكل المومنون
المراد منه ان الذين يطلبون ساير المعجزات وجب عليهم ان يتوكلوا في حصولها على الله لا علينا فان شا اظهرها وان شا لم يظهرها واما قوله في اخر
الاخرة ولنصبرن على ما اذيتمونا وعلى الله فليتوكل المومنون المراد منه الامر بالتوكل على الله في دفع شر الكفار وسفاهتهم وعلى هذا التقدير فالتكرار
غير حاصل لان قوله وعلى الله فليتوكل وارد في موضعين مختلفين بحسب مقصودين متقاربين وقيل ايضا الاول ذكر الاستجذاب التوكل والثاني
السعي في ابقايه وادامته **قوله تعالى** وقال الذين كفروا لرسلهم لنخرجنكم من ارضنا اعلم انه تعالى
لما حكى عن الانبيا عليهم السلام انهم اكتفوا في دفع شرور اعدايهم بالتوكل عليه والاعتماد على حفظه وحياطته حكى عن الكفار انهم بالغوا في السفاهة
وقالوا لنخرجنكم من ارضنا او لتعودن في ملتنا والمعنى ليكونن احد الامرين لا محالة اما اخراجكم واما عودكم الى ملتنا والسبب فيه ان اهل الحق في
كل زمان يكونون قليلين واهل الباطل يكونون كثيرين والظلمة والفسقة يكونون متعاضدين متعاونين فلهذه الاسباب قدروا على هذه
السفاهة فان قيل فهذا يوهم انهم كانوا على ملتهم في اول الامر حتى يعودوا فيها قلنا الجواب من وجوه الاول ان اوليك الانبيا نشاوا في تلك
البلاد وكانوا من تلك القبايل وفي اول الامر ما اظهروا المخالفة مع اوليك الكفار بل كانوا في ظاهر الامر معهم من غير اظهار مخالفة فالقوم طلبوا
لهذا السبب انهم كانوا في اول الامر على دينهم فلهذا السبب قالوا او لتعودن في ملتنا . الوجه الثاني ان هذا حكاية كلام الكفار ولا يجب في كل
ما قالوه ان يكونوا صادقين فلعلهم توهموا ذلك مع انه ما كان الامر كما توهموه الثالث لعل الخطاب وان كان في الظاهر مع الرسول الا ان المقصود
بهذا الخطاب اتباعهم واصحابهم ولا باس ان يقال انهم كانوا قبل ذلك على دين اوليك الكفار الرابع قال صاحب الكشاف العود بمعنى الصيرورة كثير
في كلام العرب . الخامس لعل اوليك الانبيا كانوا قبل ارسالهم على ملة من الملل ثم انه تعالى اوحى اليهم بنسخ تلك الملة والامر بشريعة اخرى وبقي الاقوام
على تلك الشريعة التي صارت عليها منسوخة مصرين على سبيل الكفر وعلى هذا التقدير فلا يبعد ان يطلبوا من الانبيا ان يعودوا الى تلك الملة
السادس لا يبعد ان يكون المعنى او لتعودن في ملتنا الى ما كنتم عليه قبل ادعا الرسالة من السكوت عند ذكر معايبه وعدم التعرض له بالطعن والقدح
وعلى جميع هذه الوجوه فالسوال زايل واعلم ان الكفار لما ذكروا هذا الكلام قال تعالى فاوحى اليهم ربهم لنهلكن الظالمين ولنسكننكم الارض من بعدهم
قال صاحب الكشاف لنهلكن الظالمين حكاية تقتضي اضمار القول او اجرا الايحا مجرى القول لانه ضرب وقرا ابو حيوة ليهلكن وليسكنكم بالياء
اعتبارا لاوحى فان هذا اللفظ لفظ الغيبة ونظيره قولك اقسم زيد ليخرجن ولاخرجن والمراد بالارض ارض الظالمين وديارهم ونظيره قوله
واورثنا القوم الذين كانوا يستضعفون مشارق الارض ومغاربها واورثكم ارضهم وديارهم وعن النبي عليه السلام من اذى جاره ورثه الله داره
واعلم ان هذه الاية تدل على ان من توكل على ربه في دفع عدوه كفاه الله امر عدوه . ثم قال تعالى ذلك لمن خاف مقامي وخاف فقوله ذلك اشارة
الى ما قضى الله تعالى به من اهلاك الظالمين واسكان المومنين ديارهم اي ذلك الامر حق لمن خاف مقامي وفي قوله مقامي وجوه الاول المراد موقفي وهو
موقف الحساب لان ذلك الموقف موقف الله الذي يقف فيه عباده يوم القيامة ونظيره واما من خاف مقام ربه وقوله ولمن خاف مقام ربه جنتان
الثاني ان المقام مصدر كالقيام يقال قام قياما ومقاما قال الفرا ذلك لمن خاف مقامي اي خاف قيامي عليه ومراقبتي اياه كقوله افمن هو قايم على كل نفس
بما كسبت الثالث ذلك لمن خاف مقامي اي اقامتي على العدل والصواب بانه تعالى لا يقضي الا بالحق ولا يحكم الا بالعدل وهو تعالى مقيم على العدل لا يميل
عنه ولا ينحرف البتة . الرابع ذلك لمن خاف مقامي اي مقام العباد عندي وهو من باب اضافة المصدر الى المفعول . الخامس ذلك لمن خاف مقامي
اي لمن خافني وذكر المقام هاهنا مثل ما يقال سلام الله على المجلس العالي والمراد سلام الله على فلان . ثم قال تعالى وخاف وعيد قال الواحدي الوعيد
اسم من اوعد ايعادا وهو التهديد قال ابن عباس فما اوعدت من العذاب واعلم انه تعالى ذكر اولا قوله ذلك لمن خاف مقامي ثم عطف عليه قوله وخاف
وعيد فهذا يقتضي ان يكون الخوف من الله تعالى مغاير للخوف من وعيد الله ونظيره ان حب الله مغاير لحب ثواب الله وهذا مقام شريف عال في اسرار
الحكمة والتصرف ثم قال تعالى واستفتحوا وفيه مسلتان **المسلة الاولى** للاستفتاح هاهنا معنيان احدهما طلب الفتح بالنصرة
فقوله واستفتحوا اي واستنصروا الله على اعدايهم وهو كقوله ان تستفتحوا فقد جاكم الفتح والثاني الفتح الحكم والقضا فقوله واستفتحوا اي واستحكموا الله
وسالوه القضا بينهم وهو ماخوذ من الفتاحة وهي الحكومة كقوله ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق اذا عرفت هذا فنقول كلا القولين ذكره المفسرون اما القول
الاول فالمستفتحون هم الرسل وذلك لانهم استنصروا الله ودعوا على قومهم بالعذاب لما ايسوا من ايمانهم قال نوح رب لا تذر وقال موسى ربنا اطمس على اموالهم
وقال لوط انصرني على القوم المفسدين واما على القول الثاني وهو طلب الحكومة والقضا فالاولى ان يكون المستفتحون هم الامم وذلك انهم قالوا اللهم ان كان
هولا الرسل صادقين فعذبنا ومنه قول كفار قريش اللهم ان كان هذا هو الحق من عندك فامطر علينا حجارة من السما وكقول اخرين ائتنا بعذاب الله ان كنت

من الصادقين **المسئلة الثانية** قال صاحب الكشاف قوله واستفتحوا معطوف على قوله اوحي اليهم وقرئ واستفتحوا بلفظ الامر
وعطفه على قوله وليهلكن اي اوحي اليهم ربهم وقال لهم ليهلكن وقال لهم استفتحوا ثم قال تعالى وخاب كل جبار عنيد وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى**
ان قلنا المستفتحون هم الكفرة فكان المعنى ان الكفار استفتحوا على الرسل ظنا منهم بانهم على الحق والرسل على الباطل وخاب كل جبار عنيد منهم وما افلح
بسبب استفتاحه على الرسل ظنا منهم **المسئلة الثانية** الجبار هاهنا المتكبر عن طاعة الله وعبادته ومنه قوله تعالى ولم يكن جبارا
عصيا قال ابو عبيد عن الاصم يقال فيه جبرية وجبروة وجبروت وجبورة وجبورة وحكى الزجاج الجبرية والجبرية بكسر الجيم والباء والتجبار
والجبريا قال الواحدي فهي تسع لغات في مصدر الجبار وفي الحديث ان امراة حضرت النبي صلى الله عليه وسلم فامرها بامر فتابت عليه فقال
دعوها فانها جبارة اي متكبرة واما العنيد فقد اختلف اهل اللغة في اشتقاقه قال النضر بن شميل العنود الخلاف والتباعد والترك وقال
غيره اصله من العند وهو الناحية يقال فلانا يمشي عندا اي ناحية بمعنى عاند وعند اخذ في ناحية معرضا وعاند فلان فلانا اذا جانبه
وكان منه على ناحية اذا عرفت هذا فنقول كونه جبارا متكبرا اشارة الى الخلق النفساني وكونه عنيدا اشارة الى الاثر الصادر عن ذلك الخلق
وهو كونه مجانبا عن الحق منحرفا عنه ولا شك ان الانسان الذي يكون خلقه هو التجبر والتكبر وفعله هو العنود وهو الانحراف عن الحق والصدق كان
خائبا عن كل الخيرات حاسرا عن جميع اقسام السعادات واعلم انه تعالى لما حكم عليه بالخيبة وصفه بكونه جبارا عنيدا وصف كيفية عذابه بامور الاول
قوله من ورائه جهنم وفيه اشكال وهو ان المراد امامه جهنم فكيف اطلق لفظ الوراء على القدام والامام واجابوا عنه من وجوه الاول ان لفظ وراء اسم
لما توارى عنك والقدام وخلف متوارى عنك فصح اطلاق لفظ وراء على كل واحد منهما قال الشاعر عسى الكرب الذي امسيت فيه يكون وراءه
فرج قريب ويقال ايضا الموت وراء كل احد الثاني قال ابو عبيدة وابن السكيت الوراء من الاضداد يقع على الخلف والقدام والسبب فيه ان كل
ما كان خلفا فانه يجوز ان ينقلب قداما وبالعكس فلا جرم جاز وقوع لفظ الوراء على القدام ومنه قوله تعالى وكان وراءهم ملك اي امامهم
ويقال الموت من وراء الانسان والثالث قال ابن الانباري وراء بمعنى بعد قال الشاعر وليس وراء الله للمرء مذهب
اي وليس بعد الله مذهب اذا ثبت هذا فنقول انه تعالى حكم عليه بالخيبة في قوله وخاب كل جبار عنيد ثم قال ومن ورائه جهنم اي ومن
بعد هذه الخيبة يدخل جهنم **النوع الثاني** مما ذكره الله تعالى من احوال هذا الكافر قوله ويسقى من ماء صديد يتجرعه
ولا يكاد يسيغه وفيه سؤالات الاول علام عطف ويسقى الجواب على محذوف تقديره من ورائه جهنم يلقى فيها ويسقى من ماء
صديد السؤال الثاني عذاب اهل النار من وجوه كثيرة ولم خص هذه الحالة بالذكر الجواب يشبه ان تكون هذه الحالة اشد
انواع العذاب فخصص بالذكر مع قوله ويأتيه الموت من كل مكان وما هو بميت السؤال الثالث ما وجه قوله من ماء صديد الجواب
انه عطف بيان والتقدير انه لما قال ويسقى من ماء فكانه قيل وما ذلك الماء فقال صديد والصديد ما يسيل من جلود اهل النار وقيل
التقدير ويسقى من ماء كالصديد وذلك بان يخلق الله في جهنم ما يشبه الصديد في النتن والغلظ والقذارة وهو ايضا يكون في نفسه صديدا
لان كراهيته تصد عن تناوله وهو كقوله وسقوا ماء حميما فقطع امعاءهم وان يستغيثوا يغاثوا بماء كالمهل يشوي الوجوه بئس الشراب
السؤال الرابع ما معنى قوله يتجرعه ولا يكاد يسيغه الجواب التجرع تناول المشروب جرعة على الاستمرار ويقال ساغ الشراب في الحلق
يسوغ سوغا واساغه الله واعلم ان كاد فيه قولان احدهما ان نفيه اثبات واثباته نفي فقوله ولا يكاد يسيغه اي ويسيغه بعد ابطاء لان العرب
تقول ما كدت اقوم اي قمت بعد ابطاء قال تعالى فذبحوها وما كادوا يفعلون يعني فعلوا بعد ابطاء والدليل على حصول الاساغة قوله تعالى
يصهر به ما في بطونهم والجلود ولا يصهل الصهر الا بعد الاساغة وايضا فان قوله يتجرعه يدل على انهم اساغوا الشيء بعد الشيء فكيف يصح ان يقال
بعده انه لا يسيغه البتة والقول الثاني ان كاد للمقاربة فقوله لا يكاد لنفي المقاربة يعني ولم يقارب ان يسيغه فكيف تحصل الاساغة كقوله
لم يكد يراها اي لم يقرب من رؤيتها فكيف يراها فان قيل فقد ذكرتم الدليل على حصول الاساغة فكيف الجمع بينه وبين هذا الوجه قلنا
عنه جوابان احدهما ان المعنى ولا يسيغ جميعه كانه يجرع البعض وما اساغ الجميع الثاني ان الدليل الذي ذكرتم انما دل على وصول بعض ذلك
الشراب الى جوف الكافر الا ان ذلك ليس باساغة لان الاساغة في اللغة اجراء الشراب في الحلق على تقبل النفس واستطابة المشروب والكافر يتجرع
ذلك الشراب على كراهته ولا يسيغه اي لا يستطيبه ولا يشربه شربا بمرة واحدة وعلى هذين الوجهين يصح حمل لا يكاد على نفي المقاربة والنوع الثالث
مما ذكره الله تعالى في وعيد هذا الكافر قوله ويأتيه الموت من كل مكان وما هو بميت والمعنى ان موجبات الموت احاطت به من جميع الجهات
ومع ذلك فانه لا يموت وقيل من كل جزء من اجزاء جسده **النوع الرابع** قوله ومن ورائه عذاب غليظ وفيه وجهان الاول ان المراد من العذاب
الغليظ كونه دائما غير منقطع الثاني انه في كل وقت يستقبله يلقى عذابا اشد مما قبله قال الفضل هو حبس قطع الانفاس وحبسها في الاجساد

قوله تعالى مثل الذين كفروا بربهم اعمالهم كرماد اشتدت به الريح في يوم عاصف الاية
اعلم انه تعالى لما ذكر انواع عذابهم في الاية المتقدمة بين في هذه الاية ان اعمالهم باسرها تصير ضائعة باطلة لا ينتفعون بشيء منها وعند
هذا يظهر كمال خسرانهم لانهم لم يجدوا في القيامة الا العقاب الشديد وكلما عملوه في الدنيا وجدوه ضائعا باطلا وذلك هو الخسران
الشديد وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** في ارتفاع قوله مثل الذين وجوه الاول قال سيبويه التقدير فيما يتلى عليكم مثل
الذين ومثل الذين كفروا فيما يتلى وقوله كرماد اشتدت به الريح جملة مستانفة على تقدير سؤال سائل يقول كيف مثلهم فقيل اعمالهم

كرماد الثاني قال الفراء التقدير مثل اعمال الذين كفروا بربهم كرماد فحذف المضاف اعتمادا على ذكره بعد المضاف اليه
وهو قوله اعمالهم ومثله قوله تعالى الذي احسن كل شيء خلقه اي خلق كل شيء وكذا قوله ويوم القيامة ترى الذين كذبوا على الله
وجوههم مسودة المعنى ترى وجوه الذين كذبوا على الله مسودة الثالث ان يكون التقدير صفة الذين كفروا اعمالهم كرماد كقولك
صفة زيد عرضه مصون وماله مبذول الرابع ان يكون اعمالهم بدلا من قوله مثل الذين كفروا والتقدير مثل اعمالهم وقوله
كرماد هو الخبر الخامس ان يكون المثل صلة وتقديره الذين كفروا اعمالهم **المسئلة الثانية** اعلم ان وجه المشابهة
بين هذا المثل وبين هذه الاعمال هو ان الريح العاصف تطير الرماد وتفرق اجزاءه بحيث لا يبقى لذلك الرماد اثر ولا خبر فكذا هاهنا
ان كفرهم ابطل اعمالهم واحبطها بحيث لم يبق من تلك الاعمال معهم خبر ولا اثر ثم اختلفوا في المراد بهذه الاعمال على وجوه الاول ان
المراد منها ما عملوه من اعمال البر كالصدقة وصلة الرحم وبر الوالدين واطعام الجائع وذلك لانها تصير محبطة باطلة بسبب كفرهم بالله
بالله والوجه في خسرانهم انهم صيروها محبطة بسبب كفرهم لا ينتفعوا بها والقول الثاني ان المراد من تلك الاعمال عبادتهم للاصنام
وما تكلفوه من كفرهم الذي ظنوه ايمانا وطريقا للخلاص والوجه في خسرانهم انهم اتعبوا ابدانهم فيها الدهر الطويل التي ينتفعوا بها فصارت
وبالا عليهم والقول الثالث ان المراد من هذه الاعمال كلا القسمين لانهم اذا راوا الاعمال التي كانت في انفسها خيرات قد بطلت والاعمال
التي ظنوها انها خيرات وافنوا اعمارهم فيها قد بطلت ايضا وصارت من اعظم الموجبات لعذابهم فلا شك انه يعظم حسرتهم وندامتهم
فلذلك قال تعالى ذلك هو الضلال البعيد **المسئلة الثالثة** قرئ الرياح في يوم عاصف جعل العصف لليوم وهو لما فيه
وهو الريح او الرياح كقولك يوم ماطر وليلة ساكنة وانما السكون لريحها قال الفراء وان شئت قلت في يوم ذي عصوف وان شئت
قلت في يوم عاصف الريح فحذف ذكر الريح لكونه مذكورا قبل ذلك وقرئ في يوم عاصف بالاضافة **المسئلة الرابعة**
قوله لا يقدرون مما كسبوا على شيء منتفع به لا في الدنيا ولا في الاخرة وذلك لانه ضاع بالكلية وفسد وهذه الاية دالة على كون العبد
مكتسبا لافعاله واعلم انه تعالى لما تمم هذا المثال قال الم تر ان الله خلق السموات والارض بالحق وفيه مسائل **المسئلة الاولى**
وجه النظم انه تعالى لما بين ان اعمالهم تصير باطلة ضائعة بين ان ذلك البطلان والاحباط لها جاء بسبب صدر منهم وهو كفرهم
بالله واعراضهم عن العبودية فان الله تعالى لا يبطل اعمال المخلصين ابتداء فكيف يليق بحكمته ان يفعل ذلك وانه تعالى ما خلق كل هذا العالم
الا لداعية الحكمة والصواب **المسئلة الثانية** قرا حمزة والكسائي خالق السموات والارض على اسم الفاعل على انه خبر ان السموات
والارض على الاضافة كقوله فاطر السموات والارض بالنصب فالق الاصباح وجاعل الليل والباقون خلق على فعل ماضي السموات
والارض بالنصب لانه مفعول **المسئلة الثالثة** قوله بالحق نظير لقوله في سورة يونس ما خلق الله ذلك الا بالحق ولقوله في
ال عمران ربنا ما خلقت هذا باطلا ولقوله في ص وما خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلا واما اهل السنة فيقولون الا بالحق وهو
دلالتهما على وجود الصانع وعلمه وقدرته واما المعتزلة فيقولون الا بالحق اي لم يخلق ذلك عبثا بل لغرض صحيح ثم قال تعالى ان يشا
يذهبكم ويات بخلق جديد والمعنى ان من كان قادرا على خلق السموات والارض فبان يقدر على افناء قوم واماتتهم وعلى ايجاد اخرين
واحيائهم كان اولى لان القادر على الاصعب الاعظم بان يكون قادرا على الاسهل الاضعف اولى قال ابن عباس هذا الخطاب مع كفار مكة يريد
اميتكم يا معشر الكفار واخلق قوما خيرا منكم واطوع منكم ثم قال وما ذلك على الله بعزيز اي بممتنع لما ذكرنا ان القادر على افناء كل
العالم وايجاده بان يكون قادرا على افناء اشخاص مخصوصين وايجاد امثالهم اولى واحرى **قوله تعالى**
وبرزوا لله جميعا فقال الضعفاء للذين استكبروا انا كنا لكم تبعا اعلم انه تعالى لما ذكر اصناف عذاب هؤلاء الكفار
ثم ذكر عقيبه ان اعمالهم تصير محبطة باطلة ذكر في هذه الاية كيفية خجالتهم عند تمسك اتباعهم بهم وكيفية افتضاحهم عندهم وهذا
اشارة الى العذاب الروحاني الحاصل بسبب الفضيحة والخجالة وفيه مسائل **المسئلة الاولى** برز معناه في اللغة ظهر بعد
الخفاء ومنه يقال للمكان الواسع البراز لظهوره وقيل في قوله وترى الارض بارزة اي ظاهرة لا يسترها شيء وامراة برزة اذا كانت تظهر
للناس ويقال برز فلان على اقرانه اذا فاقهم وسبقهم واصله في الخيل اذا سبق احدهما قيل قد برز عليها كانه خرج من غمارها فظهر
اذا عرفت هذا فنقول ها هنا ابحاث البحث الاول قوله وبرزوا بلفظ الماضي وان كان معناه الاستقبال لان كل ما اخبر الله تعالى
عنه فهو حق وصدق فصار كانه قد حصل ودخل في الوجود ونظيره ونادى اصحاب الجنة اصحاب النار البحث الثاني قد ذكرنا
ان البروز في اللغة عبارة عن الظهور بعد الاستتار وهذا في حق الله تعالى محال فلا بد من التاويل وهو من وجوه الاول انهم كانوا يستترون من
العيون عند ارتكاب الفواحش ويظنون ان ذلك خاف على الله تعالى فاذا كان يوم القيامة انكشفوا لله عند انفسهم وعلموا ان الله لا يخفى عليه
خافية الثاني انهم خرجوا من قبورهم فبرزوا لحساب الله وحكمه الثالث وهو تاويل الحكماء ان النفس اذا فارقت الجسد فكانه زال الغطاء والوطاء
وبقيت متجردة لذاتها عارية عن كل ما سواها وذلك هو البروز لله تعالى البحث الثالث قال ابو بكر الاصم قوله وبرزوا هو المراد من قوله
في الاية السابقة ومن ورائه عذاب غليظ واعلم ان قوله وبرزوا لله قريب من قوله يوم تبلى السرائر فما له من قوة ولا ناصر وذلك لان البواطن تظهر
في ذلك اليوم والاحوال الكامنة تنكشف فان كانوا من السعداء برزوا للحاكم الحكيم بصفاتهم القدسية واحوالهم العلوية ووجوههم المشرقة

وارواحهم الصافية المستنيرة يتجلى لها سر الجلال ويعظم فيها شان عالم القدس فما اجل تلك الاحوال وان كانوا من الاشقياء رزوا الموقف العظيم ومنازل الكبرياء ذليلين مهينين خاضعين خاشعين واصبحوا في اخزى الحالة ومذلة الفضيحة وموقف المهانة والفزع نعوذ بالله منها ثم حكى الله تعالى ان الضعفا يقولون للروساء هل تقدرون على دفع عذاب الله عنا والمعنى انا انما استغثناكم لهذا اليوم فان الروساء يعترفون بالعجز والذل وقالوا سواء علينا اجزعنا ام صبرنا ما لنا من عذاب الله من محيص ومن المعلوم ان اعتراف الرؤساء والسادة والمتبوعين بمثل هذا العجز والخزي والنكال يوجب الحالة العظيمة والحزي الكامل التام فكان المقصود من ذكر هذه الآية استدلال باعذاب الفضيحة والحالة والخزي عليهم مع ما تقدم ذكره من سائر وجوه انواع العذاب والعقاب نعوذ بالله منها

المسئلة الثانية كتب الضعفاء الثالثة الضعفاء الاتباع والعوام والذين استكبروا هم السادة والكبراء قال ابن عباس المراد اكابرهم الذين استكبروا عن عبادة الله انا كنا لكم تبعا اي في الدنيا قال الفراء واكثر اهل اللغة تبع جمع تابع مثل خادم وخدم وغائر وغفر وحارس وحرس وراصد ورصد قال الزجاج وجائز ان يكون مصدرا سمي به اي كنا ذوي تبع واعلم ان هذه التبعية تحتمل ان يقال المراد منها التبعية في الكفر وتحتمل ان يكون المراد منها التبعية في تحمل الدنيا فهل انتم مغنون عنا من عذاب الله من شيء اي هل يمكنكم دفع عذاب الله عنا فان قيل ما الفرق بين من في قوله من عذاب الله وبينه في قوله من شيء قلنا كلاهما للتبعيض بمعنى هل انتم تغنون عنا بعض شيء هو بعض عذاب الله اي بعض عذاب الله وعند هذا حكى الله تعالى عن الذين استكبروا انهم قالوا لو هدانا الله لهديناكم وفيه وجوه الاول قال ابن عباس معناه لو ارشدنا الله لارشدناكم قال الواحدي معناه انهم انما دعوهم الى الضلال لانهم ضلال ولم يهتدوا فدعوا اتباعهم الى الضلال ولو هداهم لدعوهم الى الهدى قال صاحب الكشاف لعلم قالوا ذلك مع انهم كذبوا فيه ويدل فيه قوله تعالى حكاية عن المنافقين يوم يبعثهم الله جميعا فيحلفون له كما يحلفون لكم واعلم ان المعتزلة لا يجوزون صدور الكذب عن اهل القيامة فكان هذا القول منهم مخالفا لاصولهم استشكله فلا يقبل منه قال صاحب الكشاف يجوز ان يكون المعنى لو كنا من اهل اللطف فلطفت بنا وهديتنا لهديناكم الى الايمان وذكر القاضي هذا الوجه وزيفه بان قال ويجوز حمل هذا على اللطف هو الذي ذكرناه ان هذا هو الذي تشتهيه وتطلبه فوجب ان يكون المراد من الهداية هذا المعنى ثم قالوا سواء علينا اجزعنا ام صبرنا اي مستوياً علينا الجزع والصبر والهمزة وام للتسوية ونظيره اصبر او لا تصبروا سواء عليكم ثم قال ما لنا من محيص اي منجى ومهرب والمحيص قد يكون مصدرا كالمعيب والمشيب ومكانا كالمبيت والمضيف ويقال حاص عنه وحاص بمعنى واحد والله اعلم

قوله تعالى وقال الشيطان لما قضي الامر ان الله وعدكم وعد الحق الآية اعلم انه تعالى لما ذكر المناظرة التي وقعت بين الرؤساء والاتباع من كفرة الانس اردفها بالمناظرة التي وقعت بين الشيطان وبين اتباعه من الانس وقال الشيطان لما قضي الامر وجوه الاول قال المعتزلة اذا استقر اهل الجنة في الجنة واهل النار في النار اخذ اهل النار يلوم ابليس وتقريعه فيقوم فيما بينهم خطيبا ويقول ما اجزاه الله تعالى عنه بقوله وقال الشيطان الثاني ان المراد من قوله قضي الامر لما انقضت المحاسبة والقول الاول اولى لان احوال اهل القيامة استقرار المطيعين في الجنة واستقرار الكافرين في النار ثم يدوم الامر بعد ذلك والقول الثالث وهو ان مذهبنا ان اهل الفساق من اهل الصلاة يخرجون من النار ويدخلون الجنة فلا يبعد ان يكون المراد من قوله لما قضي الامر ذلك الوقت لان في ذلك الوقت ينقطع الاحوال المتغيرة ولا يحصل بعد الادوام ما حصل قبل ذلك واما الشيطان فالمراد ابليس لان لفظ الشيطان لفظ معرف فيتناول الواحد وابليس رأس الشياطين ورئيسهم فحمل اللفظ عليه اولى لا سيما وقد صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه اذا جمع الله تعالى الخلق وقضى بينهم يقول الكافر قد وجد المسلمون من شفع لهم فمن يشفع لنا ما هو الا ابليس هو الذي اضلنا فيأتونه ويسألونه فعند ذلك يقول هذا القول

البحث الاول اما قوله ان الله وعدكم وعد الحق ووعدتكم فاخلفتكم فيه مباحث لكلام اهل اللطف فلطف بنا ربنا واهدنا لهدايتك بالايمان وذكر القاضي هذا الوجه وزيفه بان قال ويجوز حمل هذا على اللطف لان ذلك قد فعله الله والثالث ان يكون المعنى لو خلصنا الله من العقاب وهدانا الى طريق الجنة لهديناكم والدليل عليه ان المراد من الهدى هو الذي ذكرناه ان هذا هو الذي تشتهيه وتطلبه فوجب ان يكون المراد من الهداية هذا المعنى ثم قالوا سواء علينا اجزعنا ام صبرنا اي مستوياً علينا الجزع والصبر والهمزة وام للتسوية ونظيره اصبر او لا تصبر واس

ثم قال فلا تلوموني ولوموا انفسكم يعني ما كان مني الا الدعاء والوسوسة وكنتم سمعتم دلايل الله وشاهدتم مجي انبياء الله فكان من الواجب عليكم ان لا
تغتروا بقولي ولا تلتفتوا الي فلما رجحتم قولي على الدلايل الظاهرة كان اللوم عليكم لا علي في هذا الباب وفي هذه الاية مسئلتان **المسئلة الاولى**
قالت المعتزلة هذه الاية تدل على اشياء الاول انه لو كان الكفر والمعصية من الله تعالى لوجب ان يقال فلا تلوموني ولا انفسكم فان الله قضى عليكم
الكفر واجبركم عليه والثاني ظاهر هذه الاية يدل على ان الشيطان لا قدرة له على تصريع الانسان وعلى تقويم اعضايه وعلى ازالة العقل عنه كما
تقول الحشوية والعوام الثالث هذه الاية تدل على ان الانسان لا يجوز ذمه ولومه وعقابه بسبب فعل الغير وعند هذا يظهر انه لا يجوز عقاب
اولاد الكفار بسبب كفر ابايهم اجاب بعض الاصحاب عن هذه الوجوه بان هذا قول الشيطان فلا يجوز التمسك به واجاب الخصم عنه بانه لو كان
هذا القول منه باطلا لبين الله تعالى بطلانه ولظهر انكاره وايضا فلا فايدة ذلك اليوم في ذكر هذا الكلام الباطل والقول الفاسد الا ترى ان قوله ان
الله وعدكم وعد الحق ووعدتكم فاخلفتكم كلام حق وقوله وما كان لي عليكم من سلطان قول حق بدليل قوله ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من
اتبعك من الغاوين **المسئلة الثانية** هذه الاية تدل على ان الشيطان الاصلي هو النفس وذلك لان الشيطان بين انه ما اتى الا بالوسوسة
فلولا الميل الحاصل بسبب الشهوة والغضب والوهم والخيال والا لم يكن لوسوسته تاثير البتة فدل هذا على ان الشيطان الاصلي هو النفس فان قال
قايل بينوا لنا حقيقة الوسوسة قلنا الفعل انما يصدر عن الانسان عند حصول امور اربعة يترتب بعضها على البعض ترتيبا لازما طبيعيا
وبيانه ان اعضا الانسان بحكم السلامة الاصلية والصلاحية الطبيعية صالحة للفعل والترك والاقدام والاحجام فلما لم يحصل في القلب ميل الى
ترجيح الفعل على الترك او بالعكس فانه يمتنع صدور الفعل وذلك الميل هو الارادة الجازمة والقصد الجازم ثم ان تلك الارادة الجازمة لا تحصل
الا عند حصول علم واعتقاد او ظن بان ذلك الفعل سبب للنفع او سبب للضرر فان لم يحصل فيه هذا الاعتقاد لم يحصل لا الى الفعل ولا الى الترك فالحاصل
ان الانسان اذا احس بشي ترتب عليه شعوره بكونه ملايما له او بكونه منافرا له او بكونه غير ملايم ولا منافر فان حصل الشعور بكونه ملايما له ترتب
عليه الميل الجازم الى الفعل وان حصول الشعور بكونه منافرا له ترتب عليه الميل الجازم الى الترك وان لم يحصل لا هذا ولا ذاك لم يحصل لا الى الشي ولا الى
ضده بل بقي الانسان كما كان وعند حصول ذلك الميل الجازم يصير القدرة مع ذلك الميل موجبا للفعل اذا عرفت هذا فنقول صدور الفعل عن مجموع
القدرة والداعي الخالص امر واجب فلا يكون للشيطان مدخل فيه وصدور الميل عن تصور كونه خيرا او تصور كونه شرا امر واجب فلا يكون للشيطان
مدخل فيه وحصول تصور كونه خيرا او تصور كونه شرا غير مطلق الشعور بذاته امر لازم فلا مدخل للشيطان فيه فلم يبق للشيطان مدخل في
هذه المقامات الا في ان يذكر شيا بان يلقي اليه حديثه مثل ان كان الانسان غافلا عن صورة امراة فيلقي الشيطان حديثها في خاطره فالشيطان
لا قدرة له الا في هذا المقام وهو عين ما حكى الله تعالى عنه انه قال وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي يعني ما كان الا مجرد هذه
الدعوة فاما بقية المراتب ما صدرت مني وما كان لي اثر البتة بقي في هذا المقام سوالات الاول كيف يعقل تمكن الشيطان من النفوذ في داخل
اعضا الانسان والقا الوسوسة اليه والجواب للناس في الملايكة والشياطين قولان الاول ما سوى الله بحسب القسمة العقلية على اقسام
ثلاثة المتحيز والحال في المتحيز والذي لا يكون حالا ولا متحيزا ولا حالا فيه وهذا القسم الثالث لم يقم الدليل البتة على فساد القول به بل الدلايل الكثيرة قامت
على صحة القول به وهذا هو المسمى بالارواح لهذه الارواح ان كانت ظاهرة مقدسة من عالم الروحانيات المقدسة فهم الملايكة وان كانت
خبيثة داعية الى الشرور وعالم الاجساد ومنازل الظلمات فهم الشياطين اذا عرفت هذا فنقول فعلى هذا التقدير الشيطان لا يكون جسما يحتاج الى
الولوج في داخل البدن بل هو جوهر روحاني خبيث الفعل مجبول على الشر والنفس الانسانية ايضا كذلك فلا يبعد على هذا التقدير في ان يلقي شي
من تلك الارواح انواعا من الوساوس والاباطيل الى جوهر النفس الانسانية وذكر بعض العلما في هذا الباب احتمالا ثانيا ان النفوس الناطقة البشرية
مختلفة بالنوع فهي طوايف وكل طايفة منها في تدبير روح من الارواح السماوية بعينها فنوع من النفوس البشرية تكون حسنة الاخلاق كريمة الافعال
موصوفة بالفرح والسرور وسهولة الامر وهي تكون منتسبة الى معين من الارواح السماوية وطايفة اخرى منها تكون موصوفة بالحدة والقسوة والغلظة
وعدم المبالاة بامر من الامور وهي تكون منتسبة الى روح اخرى من الارواح السماوية وهذه الارواح البشرية كالاولاد لتلك الروح السماوي
وكالنتايج الحاصلة وكالفروع المتفرعة عليها وتلك الروح السماوية هي التي تتولى ارشادها الى مصالحها وهي التي تخصها الالهامات حالتي النوم
واليقظة والقدما كانوا يسمون تلك الروح السماوي بالطباع التام ولا شك ان لتلك الروح السماوية التي هي الاصل والينبوع شعب كثيرة ونتايج
كثيرة وهي باسرها تكون من جنس روح هذا الانسان وهي لاجل مشاكلتها ومجانستها تعين بعضها بعضا على الاعمال اللايقة بها والافعال المناسبة لطبايعها
ثم انها ان كانت خيرة طاهرة طيبة كانت ملايكة وكانت تلك الاعانة مسماة بالالهام وان كانت شريرة خبيثة قبيحة الاعمال كانت شياطين وكانت تلك
الاعانة مسماة بالوسوسة وذكر بعض العلما ايضا فيه احتمالا ثالثا وهو ان النفوس البشرية والارواح الانسانية اذا فارقت ابدانها قويت في تلك الصفات
التي اكتسبتها في تلك الابدان وكملت فيها فاذا حدثت نفس اخرى مشاكلة لتلك النفس المفارقة في بدن مشاكل لبدن تلك النفس المفارقة حدثت
بين تلك النفس المفارقة وبين هذا البدن نوع تعلق بسبب المشاكلة الحاصلة بين هذا البدن وبين ما كان بدنا لتلك النفس المفارقة فيصير لتلك
النفس المفارقة فيصير لتلك النفس المفارقة تعلق شديد لهذا البدن ويصير لتلك النفس المفارقة معاونة لهذه النفس المتعلقة بهذا البدن ومعاضدة
لها على افعالها واحوالها بسبب هذه المشاكلة ثم ان كان هذا المعنى في ابواب الخير والبر كان ذلك الهاما وان كان من باب الشر كان وسوسة فهذه
وجوه محتملة تفريعا على القول باثبات جواهر قدسية مبراة عن الحجمية والتحيز والقول بالارواح الظاهرة والخبيثة كلام مشهور عند قدما الفلاسفة

فليس لهم ان ينكروا اشبارها على صاحب شريعتنا صلوات الله عليه واما القول الثاني وهو ان الملائكة والشياطين لابد وان تكون اجساما فنقول
ان على هذا التقدير يمتنع ان يقال انها اجسام كثيفة بل لابد من القول بانها اجسام لطيفة والله سبحانه ركبها تركيبا عجيبا وهي ان تكون
مع لطافتها لا تقبل التفرق والتمزق والفساد والبطلان وتقول الاجرام اللطيفة في عرف الاجرام الكثيفة غير مستبعد الا ترى ان الروح
الانسانية جسم لطيف ثم انه نفذ في داخل عرق الدن البيران جرم النار سري بها جرم الفحم وما الورد سري بها ورق الورد ودهن السمسم سري
في جسم السمسم فكذا ها هنا فظهر بما قررنا ان القول باثبات الجن والشياطين امر لا يحيله العقول ولا تبطله الدلايل وان الاصرار على الانكار
ليس الا من نتيجة الجهل وقلة الفطنة ولما ثبت ان القول بالشياطين ممكن في الجملة فنقول الاخلق والاولى ان يقال الملائكة على هذا القول
مخلوقون من النور وان الشياطين مخلوقون من الدخان واللهب كما قال الله تعالى والجان خلقناه من قبل من نار السموم وهذا الكلام
من المشهورات عند قدماء الفلاسفة فكيف يليق بالعاقل ان يستبعد من صاحب شريعتنا صلوات الله عليه السوال
الثاني لم قال الشيطان فلا تلوموني ولوموا انفسكم ولوموا انفسكم وهو ايضا ملوم بسبب اقدامه على تلك الوسوسة الباطلة فلنا
الجواب اراد بذلك فلا تلوموني على ما فعلتم ولوموا انفسكم عليه لانكم عدلتم عما يوجبه هداية الله لكم تمرك الخيال حكاية عن الشيطان
انه قال ما انا بمصرخكم وما انتم بمصرخي وفيه مسايل المسئلة الاولى قال ابن عباس يريد بمغيثكم وما انتم بمغيثي فقال
ابن الاعرابي الصارخ المستغيث والمصرخ المغيث يقال صرخ فلان اذا استغاث وقال واغوثاه واصرخته اغثته المسئلة
الثانية قرا حمزة بمصرخي بكسر الياء قال الواحدي وهو قراءة الاعمش ويحيى بن وثاب قال الفراء ولعلها من وهم القراء فانه قل
من سلم منهم من الوهم ولعله ظن ان الياء التي في قوله بمصرخي حافظة لجملة هذه الكلمة وهذا خطا لان الياء من المتكلم خارجة من ذلك قال
ومما يقرب انهم اوهموا فيه قوله ما انتولي وتصله جعلهم يحرم الها خطوا والله اعلم ان الحزم من الهاء وهو خطا لان الهاء التي موضع نصب
وقد انحزم الفعل قبلها لسقوط التاء منه ومن النحويين من تكلف بما ذكروجه للصحة الا ان الاكثرين قالوا انه لحن والله اعلم ثم قال
تعالى حكاية عنه اني كفرت بما اشركتموني من قبل وفيه مسايل المسئلة الاولى ما في قوله اني كفرت بما اشركتموني فيه
قولان الاول انها مصدرية والمعنى كفرت باشراكم اياي مع الله في الطاعة والمعنى انه تجحد ما كان يعتقد اولئك الاتباع من كونه
ابليس شريكا لله تعالى في تدبير هذا العالم وكفر به او يكون المعنى انهم كانوا يطيعون الشيطان في اعمال الشرك كما انوا يطيعون الله في اعمال
الخير وهذا هو المراد بالاشراك والثاني وهو قول الفراء ان المعنى ان ابليس قال اني كفرت بالله الذي اشركتموني به من قبل كفرتم والمعنى انه
كان كفره قبل اولئك الاتباع ويكون المراد بقوله ما في هذا الموضع من والقول هو الاول لان الكلام انما ينتظم بالتفسير الاول ولكن ان يقال
ايضا الكلام منتظم على التفسير الثاني والتقدير كانه يقول لا كاثير لوسوستي بسبب كفركم بل اني كفرت قبل ان وقعتم في الكفر وما كان كفري
بسبب وسوسة احد والا لزم التسلسل فثبت بهذا ان سبب الوقوع في الكفر هي اخر وسوسة الشيطان وعلى هذا التقدير ينتظم الكلام اما
قوله وان الظالمين لهم عذاب اليم فالاظهر انه كلام الله وان كان كلام ابليس ثم قبل هذا الكلام ولا يبعد ايضا ان يكون كلام الله وذلك من بقية كلام
ابليس قطعا للاطماع لولبائه الكفار عن الاعانة والاغاثة

قوله تعالى

وادخل الذين امنوا وعملوا الصالحات جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها باذن ربهم تحيتهم فيها سلام

وفيه مسلتان المسئلة الاولى لما بالغ في شرح احوال الاشقياء من الوجوه الكثيرة شرح احوال السعداء وقد عرفت ان الثواب يجب ان يكون منفعة خالصة دائمة مقرونة بالتعظيم
كالمنفعة الخالصة والى هذه الاشارة بقوله تعالى وادخل الذين امنوا وعملوا الصالحات جنات تجري من تحتها الانهار وكونها دايمة اشير اليه
بقوله خالدين فيها والتعظيم حصل من وجهين احدهما ان تلك المنافع انما حصلت باذن الله وامره والثاني قوله تحيتهم فيها سلام لان بعضهم
يحيي بعضا بهذه الكلمة كما قال سلام قولا من رب رحيم واعلم ان السلام منبئ عن السلامة والاظهر ان المراد انهم سلموا من آفات الدنيا وعرفنا
وتنوعها واسقامها وانواع غمومها وهمومها وما اصدق ما قالوا فان السلامة من محن عالم الاجسام الكابية الفاسدة من اعظم النعم لاسيما
اذا حصل بعد الخلاص منها الفوز بالبهجة الروحانية والسعادة الملكية المسئلة الثانية قرا الحسن وادخل الذين امنوا على معنى
وادخلهم انا وعلى هذه القراءة يتعلق باذن ربهم بما بعده اي يحييهم فيها سلام باذن ربهم يعني ان الملائكة يحيونهم باذن ربهم

قوله تعالى

الم تر كيف ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة

اعلم انه تعالى لما شرح احوال الاشقياء والسعداء اذكر مثالا بين الحال بسببه حكم هذين الفريقين وهو هذا المثل وفيه مسايل المسئلة الاولى
اعلم انه تعالى ذكر شجرة موصوفة بصفات اربعة ثم شبه الكلمة الطيبة بها فالصفة الاولى لتلك الشجرة كونها طيبة وذلك يحتمل امورا احدها كونها طيبة المنظر
والصورة والشكل وثانيها كونها طيبة الرايحة وثالثها كونها طيبة الثمرة بمعنى ان الفواكه المتولدة منها تكون لذيذة مستطابة ورابعها
كونها طيبة بحسب المنفعة بمعنى انها كالبستان لاكلها فلذلك يعظم الانتفاع بها ويجب حمل قوله شجرة طيبة على مجموع هذه الوجوه لان احتمالها
كلها كمال الطيب والصفة الثانية قوله اصلها ثابت اي راسخ باق امن من الاقتلاع والانقطاع والزوال والفناء وذلك لان الشيء الطيب اما
اذا كان في معرض التعرض والانتقاص فقد يكون بحيث يحصل الفرح بسبب وجدانه الا انه يعظم الحزن بسبب الخوف من زواله وانتقاصه واما
اذا علم من حاله انه باق دايم لا يزول ولا ينقضي فانه يعظم الفرح بوجدانه ويكمل السرور بسبب الفوز به والصفة الثالثة قوله

وفرعها في السماء وهذا الوصف يدل على كمال حال تلك الشجرة من وجهين الاول ان ارتفاع الاغصان وقوتها في التصاعد يدل على
ثبات الاصل ورسوخ العروق والثاني انها متى كانت متصاعدة مرتفعة كانت بعيدة عن عفونات الارض وقاذورات الابنية
فكانت ثمرتها نقية طاهرة طيبة عن جميع الشوائب والصفة الرابعة قوله تؤتي اكلها كل حين باذن ربها والمراد ان
الشجرة المذكورة كانت موصوفة بهذه الصفة وهي ان ثمراتها ابدا تكون حاضرة في بعض الاوقات دون بعض لهذا شرح هذه
الشجرة التي ذكرها الله تعالى في هذا الكتاب الكريم ومن المعلوم بالضرورة ان الرغبة في تحصيل مثل هذه الشجرة يجب ان تكون عظيمة
وان العاقل متى امكنه تحصيلها وتملكها فانه لا يجوز له ان يتغافل عنها وان يتساهل في الفوز بها اذا عرفت هذا فنقول معرفة
الله تعالى والاستغراق في محبته وفي خدمته وطاعته يشبه هذه الشجرة في الصفات الاربعة اما الصفة الاولى وهي كونها
طيبة فهي حاصلة بل كانه لا طيب ولا لذيذ في الحقيقة الا هذه المعرفة لان اللذة الحاصلة تتناول الفاكهة المعينة انما حصلت
لان ادراك تلك الفاكهة امر ملايم لمزاج البدن فلاجل حصول تلك الملايمة والمناسبة حصلت تلك اللذة العظيمة وهاهنا
الملايم لجوهر النفس النطقية والروح القدسية ليس الا معرفة الله ومحبته والاستغراق في الابتهاج به فوجب ان تكون هذه
المعرفة لذيذة جدا بل نقول اللذة الحاصلة من ادراك الفاكهة يجب ان تكون اقل حالا من اللذة الحاصلة بسبب اشراق جوهر
النفس بمعرفة الله وبيان هذا التفاوت من وجوه الاول ان المدركات المحسوسة انما تصير مدركة بسبب ان سطح الحاس ملاقي
سطح المحسوس فقط فاما ان يقال ان جوهر المحسوس نفذ في جوهر الحاس فليس الامر كذلك لان الاجسام يمتنع تداخلها اما هاهنا فمعرفة
الله تعالى ذلك النور وذلك الاشراق صار ساريا في جوهر النفس متحدا به وكان النفس عند حصول ذلك الاشراق يصير عين ذلك
الاشراق فهذا فرق عظيم بين الناس والوجه الثاني في الفرق ان الالتذاذ بالفاكهة المدرك هو القوة الذائقة والمحسوس هو الطعم
المخصوص وهاهنا المدرك هو جوهر النفس القدسية والمعلوم والمشعور به هو ذات الحق جل جلاله واكرامه فوجب ان يكون يشبه
احدى اللذتين الى الاخرى كنسبة احد المدركين الى الاخر والوجه الثالث في الفرق ان اللذة الحاصلة تتناول الفاكهة الطيبة كما
حصلت زالت في الحال لانها كيفية سريعة الاستحالة شديدة التغير اما كمال الحق وجلاله فانه ممتنع التغير والتبدل واستعداد
جوهر النفس لقبول تلك السعادة ايضا ممتنع التغير فظهر الفرق العظيم من هذا الوجه واعلم ان الفرق بين النوعين يقرب ان يكون من
وجوه غير متناهية فليكتف بهذه الوجوه الثلاثة تنبيها للعقل السليم واما الصفة الثانية وهي كون الشجرة ثابتة
الاصل فهذه الصفة في شجرة معرفة الله اقوى واكمل وذلك لان عروق هذه الشجرة راسخة في جوهر النفس القدسية وهذا الجوهر جوهر
مجرد من غير الكون والفساد بعيد عن التغير والفناء وايضا بدو هذا الرسوخ انما هو من تجلي جلال الله وهذا التجلي من لوازم كونه سبحانه
في ذاته نور النور ومبدا الظهور وذلك مما يمتنع عقلا زواله لانه سبحانه واجب الوجود لذاته وواجب الوجود في جميع صفاته والتغير
والفناء والتبدل والزوال والتحلل والمنع محال في حقه فثبت ان الشجرة الموصوفة بكونها ثابتة الاصل ليس الا هذه الشجرة واما
الصفة الثالثة لهذه الشجرة كونها بحيث يكون فروعها في السماء واعلم ان الشجرة المعروفة لها اغصان صاعدة في هذا العالم الالهي
واغصان صاعدة في هذا العالم الجسماني اما النوع الاول فهي اقسام كثيرة ويجمعها قوله عليه السلام التعظيم لامر الله ويدخل فيه التامل
في دلايل معرفة الله في عالم الارواح وفي عالم الاجساد وفي احوال عالم الافلاك والكواكب وفي احوال العالم السفلي ويدخل فيه محبة الله والشوق
الى الله والمواظبة على ذكر الله والاعتماد بالكلية على الله والانقطاع بالكلية عمن سوى الله والاستقصاء في ذكر هذه الاقسام غير مطموع به
لانها احوال غير متناهية واما النوع الثاني فهي اقسام كثيرة ويجمعها قوله عليه السلام الشفقة على خلق الله ويدخل فيه الرافة
والرحمة والصفح والتجاوز عن الذنوب والسعي في ايصال الخير اليهم ودفع الشرور عنهم ومقابلة الاساءة بالاحسان وهذه الاقسام ايضا
غير متناهية وهي فروع ثابتة من شجرة معرفة الله تعالى فان الانسان كلما كان اكثر توغلا في معرفة الله تعالى كانت هذه الاحوال عنده
اكمل واقوى وافضل واما الصفة الرابعة فهي قوله تؤتي اكلها كل حين فهذه الشجرة اولى بهذه الصفة من الاشجار الجسمانية لان شجرة
المعرفة موجبة لهذه الاحوال ومؤثرة في حصولها والسبب لا ينفك عن المسبب فاثر رسوخ شجر المعرفة في ارض القلب ان تكون نظيرة
بالعبرة كما قال فاعتبروا يا اولي الابصار وان يكون سماعه بالحكمة كما قال الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه ونطقه بالصدق
والصواب كما قال قولوا الحق ولو على انفسكم وهذا الانسان كلما كان رسوخ شجرة المعرفة في ارض قلبه اقوى واكمل فان ظهور هذه
الاثار عنده اكبر وربما توغل في هذا الباب فيصير بحيث كلما لاحظ شيئا لاحظ الحق فيه وربما عظم ترقيه فيه فيصير لا يرى شيئا
الا وقد كان راى الله قبله فهذا هو المراد من قوله سبحانه وتعالى اكلها كل حين وايضا فما ذكرناه اشارة الى الهيئات النفسانية والملكات
الروحانية التي تحصل في جواهر الارواح ثم لا يزال يصعد منها في كل حين ولحظة ولمحة كلام طيب وعمل صالح او خضوع وخشوع
وبكاء وتذلل كثمرة هذه الشجرة واما قوله باذن ربها ففيه دقيقة عجيبة وذلك لان عند حصول هذه الاحوال السنية والدرجات
العالية قد يفرح الانسان بها من حيث هي هي وقد يترقى فلا يفرح بها من حيث هي هي وانما يفرح بها من حيث انها من المولى وعند ذلك
فيكون فرحه في الحقيقة بالمولى لا بهذه الاحوال ولذلك قال بعض المحققين من اثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني ومن اثر العرفان

لا للعرفان فقد قال كما الشافعي خاض لجة الوصول فقد ظهر بهذا التقرير الذي شرحناه والبيان الذي فصلناه ان هذا المثال
الذي ذكر الله تعالى به هذا الكتاب مثال هادي الى عالم القدس وحضرة الجلال وسرادقات الكبرياء فسبحان الله من يهدي الى الهدى او الرحمة
انه سميع مجيب وذكر بعضهم بالتقريب هذا المثال كلاما باسره فقال انما مثل الله سبحانه الايمان بالشجرة لان الشجرة لا تستقر ان لم تبن
شجرة الايمان اشياء عرق راسخ واصل قايم واغصان عالية كذلك الايمان لا يتم الا بثلاثة اشياء معرفة في القلب وقول باللسان
وعمل بالابدان المسئلة الثانية قال صاحب الكشاف في نصب قوله كلمة طيبة وجهان الاول انه منصوب بمضمر والتقدير
جعل كلمة طيبة كشجرة طيبة وهو تفسير لقوله ضرب الله مثلا الثاني قال يجوز ان ينتصب مثلا وكلمة بضرب اي ضرب كلمة طيبة
مثلا يعني جعلها مثلا وقوله كشجرة طيبة جر مبتدا محذوف والتقدير هي كشجرة طيبة الثالث قال صاحب حل العقد ظن ان الاوجه
ان تجعل قوله كلمة عطف بيان والكاف في قوله كشجرة في محل النصب بمعنى مثل شجرة طيبة المسئلة الثالثة قال ابن عباس
الكلمة الطيبة هي قولنا لا اله الا الله والشجرة الطيبة هي النخلة في قول الاكثرين وقال صاحب الكشاف انها كل شجرة مثمرة طيبة الثمار كالنخلة
وشجرة التين والعنب والرمان واراد كشجرة طيبة الثمرة الا انه لم يذكرها لدلالة الكلام عليها اصلها اي اصل هذه الشجرة الطيبة ثابت
وفرعها اي اعلاها في السما والمراد الهوا لان كل ما سما وعلا فهو سما، تؤتي اي هذه الشجرة اكلها ثمرتها وما يوكل منها كل حين واختلفوا
في تفسير هذا الحين فقال ابن عباس ستة اشهر لان بين حملها الى صرامها ستة اشهر جاء رجل الى ابن عباس قال نذرت ان لا اكلم اخي حينا حين
فقال الحين ستة اشهر ولا تؤتي اكلها كل حين وقال مجاهد وابن زيد سنة لان الشجرة من العام الى العام تحمل الثمرة وقال سعيد بن المسيب
سنتان لان من اطعام النخلة شهران وقال الزجاج جميع من شاهدنا من اهل اللغة يذهبون الى ان الحين اسم كالوقت يصلح لجميع الازمان
كلها طالت ام قصرت والمراد من قوله تؤتي اكلها كل حين انه ينتفع بها في كل وقت وفي كل ساعة ليلا او نهارا شتاء او صيفا فالواو للسبب
فيه ان النخلة اذا تركوا عليها التمر من السنة الى السنة اشعوا بها في جميع اوقات السنة واقول هؤلاء وان اصابوا في البحث عن مفردات الفاظ
الاية الا انهم بعدوا عن ادراك المقصود لانه تعالى وصف شجرة بالصفات المذكورة ولا حاجة بنا الى ان تلك الشجرة هي النخلة ام غيرها فانا نعلم
بالضرورة ان الشجرة الموصوفة بالصفات الاربعة المذكورة فان كل عاقل يسعى بها لتحصيلها وتملكها وادخارها لنفسه سواء كان لها وجود في
الدنيا او لم يكن لان هذه الصفة امر مطلوب التحصيل واختلفتم بسائر الحيوانات هذا الباب والله اعلم بالامور ثم قال ويضرب الله
الامثال للناس لعلهم يتذكرون والمعنى ان في ضرب الامثال زيادة افهام وتذكير على تكميل الناقصين وهم الانبيا والاولياء قال عليه السلام
علما امتي كانبيا بني اسرائيل وكما كانت مراتب النقصان والكمال ومراتب الجلال والاكمال غير متناهية بحسب الكمية لاجرم كانت مراتب الولاية
والنبوة غير متناهية بحسب الكمال والنقصان فالولي هو الانسان الكامل الذي لا يقوى على التكميل والنبي هو الانسان الكامل المكمل
ثم قد تكون قوته الروحانية النفسانية وافية بتكميل الناقصين كاملين وقد يكون اقوى من ذلك فتفي بتكميل عشرة ومائة وقد تكون تلك
القوة قاهرة قوية تؤثر تاثير الشمس في العالم فتقلب ارواح اكثر اهل العالم من مقام الجهل الى مقام المعرفة ومن طلب الدنيا الى طلب الاخرة
وذلك مثل روح محمد صلى الله عليه وسلم فان قبل ظهوره كان العالم مملوا من اليهود ولكنهم كانوا متيهة ومن النصارى وهم حلولية ومن المجوس
وفي هذه المذاهب ظاهرة ومن عبدة الاوثان ومخلوطة بينهم لظهور من ان يحتاج الى بيان فلما ظهرت دعوة محمد سرت قوة روحه في الارواح فقلب اكثر
اهل العالم من الشرك الى التوحيد ومن التجسيم الى التنزيه ومن الاستغراق في طلب الدنيا الى التوجه الى عالم الاخرة فمن هذا المقام ينكشف للانسان
مقام النبوة والرسالة اذا عرفت هذا فنقول قوله ومالنا ان لا نتوكل على الله اشارة الى ما كانت حاصلة لهم من كمالات نفوسهم وتوهم في اخر
الامر وعلى الله فليتوكل المتوكلون اشارة الى تاثيرات ارواحهم الكاملة في تكميل الارواح الناقصة لهذه اسرار عالية مخزونة في الفاظ القرآن فمن
نظر بها علم القرآن وكان غافلا عنها كان محروما من اسرار علوم القرآن والله اعلم وفي الاية وجه اخر وهو ان قوله وما كان لنا ان ناتيكم بسلطان الا
باذن الله وعلى الله فليتوكل المومنون المراد منه ان الذين يطلبون سائر المعجزات وجب عليهم ان يتوكلوا في حصولها على الله لا علينا فان شئنا اظهرناها
وان شئنا بظهرها واما قوله في اخر الاية ولنصبرن على ما اذيتمونا وعلى الله فليتوكل المتوكلون المراد منه الامر بالتوكل على الله في دفع شر الكفار
وسفاهتهم وعلى هذا التقدير فالتكرار غير حاصل لان قوله وعلى الله فليتوكل وارد في موصعين مختلفين بحسب مقصودين متغايرين وقيل
ايضا الاول ذكر على سبيل اجتذاب التوكل والثاني السعي في اتمامه واداته قوله تعالى وقال الذين كفروا
لرسلهم لنخرجنكم من ارضنا اعلم انه تعالى لما حكى عن الانبيا عليهم السلام انهم اكتفوا في دفع شرور اعدائهم بالتوكل عليه والاعتماد على حفظه
وحمايته حكي عن الكفار انهم بالغوا في السفاهة وقالوا لنخرجنكم من ارضنا او لتعودن في ملتنا والمعنى لتكونن احد الامرين لا محالة اما اخراجكم واما
عودكم الى ملتنا والسبب فيه ان اهل الحق في كل زمان يكونون قليلين واهل الباطل يكونون اكثرين والظلمة والسفهة يكونون اقاصد بين
مغاوين فلهذه الاسباب قدروا على هذه السفاهة فان قيل لعلهم انما قالوا ذلك لانهم كانوا على ملتهم في اول الامر حتى يجوز وقوعها قلنا الجواب من وجوه
الاول ان اولئك الكفار الانبيا نشاوا في تلك البلاد وكانوا من شلة البابل وفي اول الامر ما اظهروا المخالفة مع اولئك الكفار بل كانوا في ظاهر
الامر معهم من غير اظهار مخالفة فالقوم طلبوا لهذا السبب انهم كانوا في اول الامر على دينهم فلهذا السبب قالوا او لتعودن في ملتنا الوجه الثاني
ان هذا كله حكاية كلام الكفار ولا يجب بان كل ما قالوه ان يكونوا صادقين فيه فلعلهم توهموا ذلك مع انهم ما كان الامر كما توهموه الثالث لعل

وتصوير المعاني وذلك لان المعاني العقلية المحضة لا يقبلها الحس والخيال والوهم فاذا ذكر ما يساويها من المحسوسات ترك الحس والخيال والوهم
تلك المنازعة وانطبق المعقول على المحسوس وحصل به الفهم التام والوصول الى المطلوب واما قوله تعالى ومثل كلمة خبيثة كشجرة
خبيثة اجتثت من فوق الارض ما لها من قرار فاعلم ان الشجرة الخبيثة هي الجهل بالله فانه اول الآفات وعنوان المخافات وراس الشقاوات
ثم انه تعالى شبهها بشجرة موصوفة بصفات ثلاثة اولها ان تكون خبيثة منهم من قال انها الثوم لانه صلى الله عليه وسلم وصف
الثوم بانها شجرة خبيثة وقيل انها الكشوث وقيل انها شجرة الحنظل لكثرة ما فيها من المضار وقيل انها شجرة الشوك واعلم ان هذا التفصيل
لا حاجة اليه فان الشجرة قد تكون خبيثة بحسب الرائحة وقد تكون بحسب الطعم وقد تكون بحسب الصورة والمنظر وقد تكون بحسب اشتمالها
على المضار الكثيرة والشجرة الجامعة لكل هذه الصفات وان لم تكن موجودة الا انها لما كانت معلومة الصفة كان التشبيه بها نافعا في المطلوب
والصفة الثانية قوله اجتثت من فوق الارض وهذه الصفة في مقابلة قوله اصلها ثابت ومعنى اجتثت استوصلت وحقيقة الاجتثاث
اخذ الجثث كلها وقوله من فوق الارض معناه ليس لها اصل ولا عرق فكذلك الشرك بالله ليس له حجة ولا ثبات ولا قوة **الصفة الثالثة**
قوله ما لها من قرار وهذه الصفة كالمتممة للصفة الثانية والمعنى انه ليس لها استقرار يقال قر الشيء قرارا كقولك ثبت ثباتا شبه بها القول
الذي لم يعضد بالحجة فهو داحض غير ثابت واعلم ان هذا الكلام في صفة الكلمة الخبيثة في غاية الكمال وذلك لانه تعالى بين كونها موصوفة
بالمضار الكثيرة واليها الاشارة بقوله مثل كلمة خبيثة واما كونها خالية عن المنافع واليها الاشارة بقوله اجتثت من فوق الارض ما لها من قرار
قوله تعالى يثبت الله الذين امنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا واعلم انه تعالى لما بين ان صفة الكلمة
الطيبة ان يكون اصلها ثابتا وصفة الكلمة الخبيثة ان لا يكون لها اصل ثابت بل تكون منقطعة ولا يكون لها قرار وذكر ان ذلك القول الثابت
الصادر عنهم في الحياة الدنيا يوجب ثبات كرامة الله لهم وثبات ثوابه عليهم والمقصود بيان ان الثبات في المعرفة والطاعة يوجب الثبات في
الثواب والكرامة من الله تعالى فقوله يثبت الله اي على الثواب والكرامة وقوله بالقول الثابت الذي كان يصدر عنهم حال ما كانوا في الحياة الدنيا
ثم قال ويضل الله الظالمين يعني وكما ان الكلمة الخبيثة ما كان لها اصل ثابت ولا فرع باسق فكذلك اصحاب الكلمة الخبيثة وهم الظالمون يضلهم الله
عن كراماته ويمنعهم عن الفوز بثوابه وفي الاية قول اخر وهو القول المشهور ان هذه الاية وردت في سؤال الملكين في القبر وتلقين الله المؤمن كلمة
الحق في القبر عند السؤال وتثبيته اياه على الحق عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال يثبت الله الذين امنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الاخرة
قال حين يقال له في القبر من ربك وما دينك ومن نبيك فيقول ربي الله وديني الاسلام ونبيي محمد صلى الله عليه وسلم والمراد بالباء من قوله بالقول الثابت
هو ان الله انما يثبتهم في القبر بسبب مواظبتهم في الحياة الدنيا على هذا القول ولهذا الكلام تقرير عقلي وهو انه كلما كانت المواظبة على الفعل اكثر كان رسوخ
تلك الحالة في العقل والقلب اقوى فلما كانت مواظبة العبد على ذكر لا اله الا الله وعلى التامل في حقائقها ودقائقها اكمل واتم كان رسوخ هذه المعرفة في عقله
وقلبه بعد الموت اقوى واكمل قال ابن عباس من دام على الشهادة في الحياة الدنيا يثبته الله عليها في قبره وتلقنه اياها وانما فسر الاخرة ههنا بالقبر لان
الميت انقطع بالموت عن احكام الدنيا فدخل في احكام الاخرة وقوله ويضل الله الظالمين يعني ان الكافرين اذا سئلوا في قبورهم قالوا لا ندري وانما قال ذلك
لان الله تعالى اضله وقوله ويفعل الله ما يشاء يعني ان شاء هدى وان شاء اضل ولا اعتراض عليه في فعله البتة **قوله تعالى**
الم تر الى الذين بدلوا نعمة الله كفرا اعلم انه تعالى عاد الى وصف احوال الكفار في هذه الاية فقال الم تر الى الذين بدلوا نعمة الله كفرا نزل في اهل مكة
حيث اسكنهم الله حرمه الامن وجعل عيشهم في السعة وبعث فيهم محمدا عليه السلام فلم يعرفوا قدر هذه النعمة ثم انه تعالى حكى عنهم انواعا من الاعمال القبيحة
الاول قوله وبدلوا نعم الله كفرا وفيه وجوه الاول يجوز ان يكون بدلوا شكر نعمة الله كفرا لانه لما وجب عليهم الشكر بسبب تلك النعم اتوا بالكفر فكانهم غيروا
الشكر الى الكفر وبدلوه تبديلا والثاني انهم بدلوا نفس نعمة الله كفرا لانهم لما كفروا سلب الله تلك النعم عنهم فبقي الكفر معهم بدلا من النعمة الثالث انه تعالى
انعم عليهم بالرسول والقران فاختاروا الكفر على الايمان **النوع الثاني** مما حكى الله تعالى عنهم قوله واحلوا قومهم دار البوار وهو الهلاك يقال رجل
بائر وقوم بور ومنه قوله تعالى وكنتم قوما بورا واراد بدار البوار جهنم بدليل انه فسرها بجهنم فقال جهنم يصلونها وبئس القرار اي المقر وهي مصدر
سمي به **والنوع الثالث** من اعمالهم القبيحة قوله وجعلوا لله اندادا ليضلوا عن سبيله وفيه مسائل **المسئلة الاولى** انه تعالى لما حكى عنهم
انهم بدلوا نعمة الله كفرا ذكر انهم بعد ان كفروا بالله جعلوا له اندادا والمراد من هذا الجعل الحكم والاعتقاد والمراد من الانداد الاشباه والشركاء وهذا التشريك
يحتمل وجوها احدها انهم جعلوا للاصنام حظا فيما انعم الله به عليهم نحو قوله هذا لله وهذا لشركائنا وثانيها انهم اشركوا بين الاصنام وبين خالق العالم
المعبودية وثالثها انهم كانوا يصرحون باثبات الله الشركاء لله وهو قولهم في الحج لبيك لا شريك الا شريك هو لك تملكه وما ملك **المسئلة**
الثانية قرا ابن كثير وابو عمرو ليضلوا بفتح الياء من ضل يضل والباقون بضم الياء من اضل غيره يضل **المسئلة الثالثة**
اللام في قوله ليضلوا بفتح الياء من ضل يضل عن سبيله لام العاقبة لان عبادة الاوثان سبب يؤدي الى الضلال ويحتمل ان يكون لام كي اي اتخذوا
الذين كي يضلوا غيرهم هذا اذا قرئ بالضم فانه يحتمل الوجهين واذا قرئ بالنصب فلا يحتمل الا لام العاقبة لانهم لم يريدوا الا اضلال انفسهم وتحقيق القول
في لام العاقبة ان المقصود من الشيء لا يحصل الا في اخر المراتب كما قيل اول الفكر اخر العمل فكلما حصل في العاقبة كان شبيها بالامر المقصود في هذا المعنى
والمشابهة احد الامور المصححة لحسن المجاز فلهذا السبب حسن ذكر اللام في العاقبة ولما حكى الله تعالى عنهم هذه الانواع الثلاثة من الاعمال القبيحة قال تمتعوا
فان مصيركم الى النار والمراد ان حال الكافر في الدنيا كيف كانت فانها بالنسبة الى ما سيصل اليه من العقاب في الاخرة تمتعا ونعيما فلهذا المعنى

قال قل تمتعوا فان مصيركم الى النار وانما ان هذا الخطاب مع الذين حكي عنهم انهم بدلوا نعمة الله كفرا فاولئك كانوا في الدنيا في نعم كثيرة فلا جرم حسن قوله تعالى قل تمتعوا فان مصيركم الى النار وهذا الامر ليس امر اباحة بل هو امر تهديد وتوبيخ نظير قوله تعالى اعملوا ما شئتم وكقوله وكقوله قل تمتع بكفرك قليلا انك من اصحاب النار **قوله تعالى** قل لعبادي الذين امنوا يقيموا الصلاة وينفقوا مما رزقناهم ولعلم انه تعالى لما امر الكافرين على سبيل التهديد والوعيد بالتمتع بنعيم الدنيا امر المومنين في هذه الاية بترك التمتع بالدنيا والمبالغة في المجاهدة بالنفس والمال وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قرا حمزة والكسائي لعبادي ليكون الياء والباقون بفتح الياء لالتقاء الساكنين فحرك الى النصب **المسئلة الثانية** في قوله يقيموا وجهان الاول يجوز ان يكون جوابا لامر محذوف هو المقول تقديره قل لعبادي الذين امنوا اقيموا الصلاة وانفقوا يقيموا الصلاة وينفقوا الثاني يجوز ان يكون هو امرا مقولا لمحذوف منه اللام اي ليقيموا كقولك قل لزيد ليضرب عمرا او يضرب عمرا وانما جاز حذف اللام لان قوله قل عوض منه ولو قيل ابدا يقيموا الصلاة لم يجز **المسئلة الثالثة** ان الانسان بعد الفراغ عن الايمان لا قدرة له على التصرف في شيء الا في نفسه او في ماله اما النفس فهو شغله بخدمة المعبود في الصلاة واما المال فيجب صرفه الى البذل لطاعة الله فهذه الثلاثة هي الطاعات المعتبرة وهي الايمان والصلاة والزكاة وقد مر ما يتعلق بهذه الامور الثلاثة ذكرناه في قوله الذين يومنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون **المسئلة الرابعة** قالت المعتزلة الاية تدل على ان الرزق لا يكون حراما لان الاية دلت على ان الانفاق من الرزق ممدوح والانفاق من الحرام ممدوح وينتج ان الرزق ليس بحرام وقد مر تقرير هذا الكلام مرارا **المسئلة الخامسة** في انتصاب قوله سرا وعلانية وجوه احدها ان يكون على تقدير اي ذوي سر وعلانية بمعنى مسرين ومعلنين وثانيها على الظرف اي وقتي سر وعلانية وثالثها على المصدر اي انفاق سر وانفاق علانية والمراد اخفاء التطوع واعلان الواجب واعلم انه تعالى لما امرنا باقامة الصلاة والزكاة قال من قبل ان ياتي يوم لا بيع فيه ولا خلال قال ابو عبيدة البيع ههنا الفداء والخلال الخلالة وهو مصدر من خاللت خلالا وخلالة وهي المصادقة قال مقاتل انما هو يوم لا بيع فيه ولا شراء ولا خلالة ولا قرابة فكانه تعالى يقول انفقوا اموالكم في الدنيا حتى تجدوا ثواب ذلك الانفاق يوم مثل هذا اليوم الذي لا يحصل فيه مبايعة ولا خلالة ونظير هذه الاية قوله تعالى يومئذ يتفرقون لبعض لعض عدو الا المتقين والاية الدالة على حصول الخلالة بعمومه على حصول الخلالة الحاصلة بسبب عبودية الله تعالى وبمحبة الله تعالى **قوله تعالى** الله الذي خلق السموات والارض وانزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لكم اعلم انه لما طال الكلام في وصف احوال السعداء واحوال الاشقياء وكان المعنى العظيمي والمنزلة الكبرى في حصول السعادات معرفة الله بذاته وبصفاته وفي حصول الشقاوة فقدان هذه المعرفة لا جرم ختم الله تعالى وصف احوال السعداء والاشقياء بالدلائل الدالة على وجود الصانع وكمال علمه وقدرته وذكر ههنا عشرة انواع من الدلائل اولها خلق السموات وثانيها خلق الارض والبهما الاشارة بقوله تعالى الله الذي خلق السموات والارض وثالثها قوله وانزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لكم ورابعها قوله وسخر لكم الفلك لتجري في البحر باموره وخامسها قوله وسخر لكم الانهار وسادسها وسابعها قوله وسخر لكم الشمس والقمر دايبين وثامنها وتاسعها قوله وسخر لكم الليل والنهار وعاشرها قوله وءاتاكم من كل ما سالتموه وهذه الدلايل العشرة قد مر ذكر بعضها في هذا الكتاب وتقرير ما ذكرناه وتفسير ما مر اجمالا او اطوارا ولا باس بان نذكر ههنا بعض الفوايد ولعلم ان قوله الله مبتدا وقوله الذي خلق السموات خبره ثم انه تعالى بدا بذكر خلق السموات والارض وقد ذكرنا في هذا الكتاب ان السماء والارض لما كانتا متضايفتين وكان تعريف احدهما لا يتم الا بالاخر وكان تعريف كل واحد منهما هاهنا

في البحر بامره وتطيره قوله تعالى ومن اياته الجوار في البحر كالاعلام وفيه مباحث البحث الاول ان الانتفاع بما ينبت من الارض انما يكمل بوجود
الفلك الجاري في البحر وذلك لانه تعالى خص كل طرف من اطراف الارض بنوع اخر من النعمة حتى ان نعمة هذا الطرف اذا نقلت الى الجانب الاخر من الارض
وبالعكس كثر الربح في التجارات ثم ان هذا النقل لا يمكن الا بسفن البر وهي الجمال او بسفن البحر وهي الفلك المذكورة في هذه الاية فان قيل ما معنى وسخر لكم الفلك
مع ان تركيب السفينة من اعمال العباد قلنا اما على قولنا ان فعل العبد خلق لله تعالى فلا سواك واما على مذهب المعتزلة فقد اجاب القاضي عنه فقال
لولا انه تعالى خلق الاشجار الصلبة التي منها يمكن تركيب السفن ولولا خلقه الحديد وساير الالات ولولا تعريفه العباد كيف يتخذ ولولا انه تعالى خلق الماء على
صفة السلاسة التي باعتبارها يصح جري السفينة ولولا خلقه تعالى الرياح وخلق الحركات القوية فيها ولولا انه وسع الانهار وجعل لها من العمق
ما يجوز جري السفن فيها لما وقع الانتفاع بالسفن فصار لاجل انه تعالى هو الخالق لهذه الاحوال وهو المدبر لهذه الامور والمسخر لها
حسنت اضافة السفن اليه البحث الثاني انه تعالى اضاف ذلك التسخير الى امره لان الملك العظيم قل ما يوصف انه فعل وانما
يقال فيه انه امر بكذا تعظيما لشانه ومنهم من حمله على ظاهر قوله انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وتحقيق هذا الوجه راجع
الى ما ذكرناه البحث الثالث الفلك من الجمادات فتسخيرها مجاز والمعنى انه لما كان يجري على وجه الماء كما يشتهيه الملاح صار كانه
حيوان مسخر له الحجة الخامسة قوله تعالى وسخر لكم الانهار واعلم ان ماء البحر قلما ينتفع به في الزراعات لا جرم ذكر تعالى انعامه على الخلق بتفجير
الانهار والعيون حتى ينبعث الماء منها الى مواضع الزروع والنبات وايضا ماء البحر لا يصلح للمشروب والصالح لهذا المهم هو مياه الانهار
الحجة السادسة والسابعة قوله وسخر لكم الشمس والقمر دائبين واعلم ان الانتفاع بالشمس والقمر عظيم وقد ذكر الله تعالى في ايات
منها قوله وجعل القمر فيهن نورا وجعل الشمس سراجا ومنها قوله والشمس والقمر بحسبان ومنها قوله وجعل فيها سراجا وقمرا منيرا ومنها
قوله وهو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقوله دائبين معنى الدؤوب في اللغة مرور الشيء في العمل على عادة مطردة يقال داب
يداب دابا ودؤوبا وقد ذكرنا هذا في قوله قال تزرعون سبع سنين دابا قال المفسرون دائبين معناه يدابان في سيرهما وانارتهما وتاثيرهما
في ازالة الظلمة وفي اصلاح النبات والحيوان فان الشمس سلطان النهار والقمر سلطان الليل ولولا الشمس لما حصلت الفصول الاربعة ولولاها
لاختلت مصالح العالم بالكلية وقد ذكرنا منافع الشمس والقمر بالاستقصاء في اول هذا الكتاب الحجة الثامنة والتاسعة قوله وسخر لكم الليل
والنهار واعلم ان منافعهما مذكورة في القران كقوله تعالى وجعلنا الليل لباسا وجعلنا النهار معاشا وقوله هو الذي جعل لكم الليل لتسكنوا فيه والنهار
مبصرا قال المتكلمون تسخير الليل والنهار مجاز لانهما عرضان والاعراض لا تسخر والحجة العاشرة قوله واتاكم من كل ما سالتموه ثم انه تعالى لما ذكر
تلك النعمة العظيمة بين بعد ذلك انه لم يقتصر عليها بل اعطى عباده من المنافع والمرادات ما لا ياتي على بعضها التعديد والاحصاء فقال واتاكم من
كل ما سالتموه والمفعول محذوف تقديره من كل مسؤول شيئا وقرئ من كل بالتنوين وما سالتموه نفي ومحل النصب على الحال اي اتاكم من جميع ذلك
غير سائليه ويجوز ان تكون ما موصولة والتقدير واتاكم من كل ذلك ما احتجتم اليه ولم يصلح احوالكم ومعاشكم الا به فكانكم سالتموه او طلبتموه بلسان
الحال ثم انه تعالى لما ذكر هذه النعم ختم الكلام بقوله وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها قال الواحدي النعمة ههنا اسم اقيم مقام المصدر يقال انعم الله
عليه ينعم انعاما ونعمة اقيم الاسم مقام الانعام كقولك انفقت عليه انفاقا ونفقة بمعنى واحد ولذلك لم يجمع لانه في مذهب المصدر
ومعنى قوله لا تحصوها اي لا تقدرون تعديد جميعها لكثرتها واعلم ان الانسان اذا اراد ان يعرف ان الوقوف على اقسام نعم الله ممتنع فعليه
ان يتامل في شيء واحد ليعرف عجز نفسه ونحن نذكر منه مثالين المثال الاول ان الاطباء ذكروا ان الاعصاب قسمان منها دماغية
ومنها نخاعية اما الدماغية فانها سبعة ثم اتعبوا انفسهم في معرفة الحكم الناشئة من كل واحد من تلك الارواح السبعة ثم مما لا شك
فيه ان كل واحد من تلك الارواح السبعة ينقسم الى شعب كثيرة وكل واحدة من تلك الشعب ايضا الى شعب دقيقة ادق من الشعر ولكل
واحد منها ممر الى الاعضاء ولو ان شعبة واحدة اختلت اما بسبب الكمية او بسبب الكيفية او بسبب الوضع لاختلت مصالح البنية ثم ان تلك
الشعب الدقيقة تكون كثيرة العدد جدا ولكل واحدة منها حكمة مخصوصة فاذا نظر الانسان في هذا المعنى عرف ان لله بحسب كل شظية
من تلك الشظايا العصبية على العبد نعمة عظيمة لو فاتت لعظم الضرر عليه وعرف قطعا انه لا سبيل له الى الوقوف عليها والاطلاع على
احوالها وعندها يقطع بصحة قوله تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها وكما اعتبرت هذا في الشظايا العصبية فاعتبر مثله في الشرايين
والاوردة وفي كل واحد منها من الاعضاء البسيطة والمركبة بحسب الكمية والكيفية والوضع والفعل والانفعال حتى يرى اقسام هذا الباب بحرا
لا ساحل له واذا اعتبرت هذا في بدن الانسان الواحد فاعرف اقسام نعم الله تعالى في نفسه وروحه فان عجايب عالم الارواح اكثر من عجايب عالم
الاجساد ثم لما اعتبرت حال الحيوان الواحد فعند ذلك اعتبر احوال عالم الافلاك والكواكب وطبقات العناصر وعجايب البر والبحر والنبات
والحيوان وعند هذا يعرف ان عقول جميع الخلايق لو ركبت وجعلت عقلا واحدا ثم بذلك العقل يتامل الانسان في عجايب حكمة الله تعالى في
اقل الاشياء لما ادرك منها الا القليل القليل فسبحانه وتقدس عن اوهام المتوهمين المثال الثاني انه اذا اخذت اللقمة الواحدة لتضعها في
الفم فانظر الى ما قبلها والى ما بعدها اما الامور التي قبلها فاعرف ان تلك اللقمة من الخبز لا تتم ولا تكمل الا اذا كان هذا العالم بكليته قايما على الوجه
الاصوب لان الحنطة لا بد منها وانها لا تنبت الا بمعونة الفصول الاربعة وتركيب الطبايع وظهور الرياح والامطار ولا يحصل شيء منها الا بعد
دوران الافلاك واتصال بعض الكواكب ببعض على وجوه مخصوصة في الحركات وفي كيفيتها في الجهة والسرعة والبطوء ثم بعد تكون الحنطة لا بد

من الان الطحن والخبز وهي لاتحصل الا عند تولد الحديد في ارحام الجبال ثم ان الالات الحديدية لايمكن اصلاحها الا بالات اخرى حديدية سابقة عليها ولابد من انتهابها الى الة حديدية هي اول هذه الالات فتامل انها كيف تكونت على الاشكال المخصوصة ثم اذا حصلت تلك الالات فانظر انه لابد من اجتماع العناصر الاربعة وهي الارض والماء والهواء والنار حتى يمكن طبخ الجزء من ذلك الدقيق فهذا هو النظر فيما تقدم على حصول هذه اللقمة اما النظر فيما بعد حدوثها فتامل في تركيب بدن الحيوان وهو انه تعالى كيف خلق هذه الابدان بحيث يمكنها الانتفاع بتلك اللقمة وانه كيف ينتصر الحيوان بالاكل وبقي اي الاعضاء حدثت تلك المضار ولايمكنك ان تعرف القليل من هذه الاشياء الا بمعرفة علم التشريح وعلم الطب بالكلية فظهر بما ذكرنا ان الانتفاع باللقمة الواحدة لايمكن معرفة الا بمعرفة جملة هذه الامور والعقول قاصرة عن ادراك ذرة من هذه المباحث فظهر بالبرهان الباهر صحة قوله تعالى وان تعدوا نعمة الله لاتحصوها ثم انه تعالى قال ان الانسان لظلوم كفار قيل نظلم النعمة باغفال شكرها كفار شديد الكفران لها وقيل ظلوم في الشدة يشكو ويجزع كفار بالنعمة يجحد ويمنع والمراد من الانسان ها هنا الجنس يعني ان عادة هذا الجنس هو الذي ذكرناه وها هنا بحثان * البحث الاول ان الانسان يحمل على النسيان وعلى الضلالة فاذا وجد نعمة نسيها في الحال فظلمها بترك شكرها وان لم ينسها فانه في الحال لايقع في كفران النعمة وايضا ان لم يكن كذلك فربما حاول التامل لبعضها غفل عن الباقي والبحث الثاني انه تعالى قال في هذا الموضع ان الانسان لظلوم كفار وقال في سورة النحل ان الله لغفور رحيم وتاملت فيه لاحتمالي فيه دقيقة كانه يقول اذا حصلت النعم الكثيرة فانت الذي اخذتها وانا الذي اعطيتها فحصل لك عند اخذها وصفان وبسبب كونك ظلوما كفارا تولي وصفان عند اعطائها وبسبب كوني غفورا رحيما والمقصود كانه يقول ان كنت ظلوما فانا غفور وان كنت كفارا فانا رحيم اعلم عجزك وتقصيرك فلا اقابل تقصيرك الا بالتوفير ولا اجازي جفاك الا بالوفاء ونسال الله حسن العاقبة والرحمة

قوله تعالى واذ قال ابراهيم رب اجعل هذا البلد امنا واجنبني وبني ان نعبد الاصنام

اعلم انه تعالى لما بين بالدلايل المتقدمة ان لامعبود للعالم الا الله سبحانه وانه لايجوز عبادة غير الله عقبه بما جرى لابراهيم عليه السلام مبالغة في انكار عبادة الاوثان واعلم انه تعالى حكى عن ابراهيم عليه السلام انه طلب من الله تعالى اشياء احدها البلد حكى عن ابراهيم عليه السلام مبالغته في انكار عبادة الاوثان واعلم انه تعالى حكى عن ابراهيم عليه السلام انه طلب من الله تعالى اشياء احدها قوله رب اجعل هذا البلد امنا والمراد مكة امنا اي ذا امن فان قيل اي فرق بين قوله اجعل هذا البلد امنا وبين قوله اجعل هذا البلد امنا قلنا سال في الاول ان تجعله من جملة البلاد التي يامن اهلها ولايخافون وفي الثاني ان يزيل عنها الصفة التي كانت حاصلة لها وهي الخوف ويجعل لها بدلها ضد تلك الصفة وهو الامن كانه قال هو بلد مخوف فاجعله امنا وقد تقدم تفسير في سورة البقرة وثانيها قوله واجنبني وبني ان نعبد الاصنام وفيه مسايل

المسئلة الاولى قرئ واجنبني وفيه ثلاث لغات قال الفراء اهل الحجاز تقول جنبني يجنبني بالتخفيف واصل يجنبني يتقولون اجبني شره وجبني شر واصله جعل الشيء من غيره على جانب وناحية

المسئلة الثانية لقائل ان يقول الاشكال على هذه الاية من وجوه احدها ان ابراهيم عليه السلام دعا ربه ان يجعل مكة امنا وما قبل الله دعاءه لان جماعة حزبوا الكعبة واغاروا على مكة وثانيها ان الانبياء عليهم السلام لايعبدون الوثن البته واذا كان كذلك فما الفائدة في قوله واجنبني وبني ان نعبد الاصنام وثالثها انه طلب من الله تعالى ان لايجعل ابناءه من عبدة الاصنام والله تعالى لم يقبل دعاءه لان كفار قريش كانوا من ابنائه مع انهم كانوا يعبدون الاصنام فان قالوا انهم ماكانوا ابناء ابراهيم وانما كانوا ابناء ابائه والدعا مخصوص بالابناء نقول فاذا كان المراد من اولئك الابناء ابناءه من صلبه وهم ماكانوا الا اسماعيل واسحاق وهما كانا من اكابر الانبياء وقد علم ان الانبياء لايعبدون الصنم فقد عاد السوال في انه ما الفائدة في ذلك الدعا والجواب عن السوال الاول من وجهين الاول نقل انه عليه السلام لما فرغ من بناء الكعبة ذكر هذا الدعا والمراد منه جعل تلك البلدة امنة من الخراب والثاني وهو ان المراد جعل اهلها امنين كقوله واسئل القرية اي اهل القرية وهذا الوجه عليه اكثر المفسرين وعلى هذا التقدير فالجواب من وجهين احدهما ما اختص به مكة من حصول مزيد سبب الامن وهو ان الخائف كان اذا التجا الى مكة امن وكان الناس مع شدة العداوة بينهم يتلاقون بمكة ولايخاف بعضهم بعضا ومن ذلك امن الوحش فانهم يقربون الناس اذا كانوا في مكة ويكونون انسوحشين عن الناس خارج مكة والوجه الثاني ان يكون المراد من قوله اجعل هذا البلد امنا اي بالامر والحكم لهذا النوع من الامن حاصل في مكة فوجب حمل الدعا عليه والوجه الثاني ان يكون المراد من قوله اجعل هذا البلد امنا اي بالامر والحكم بجعله امنا وذلك الامر والحكم حاصل لامحالة والجواب عن السوال الثاني قال الزجاج معناه ثبتني على اجتناب عبادتها كما قال واجعلنا مسلمين لك اي ثبتنا على الاسلام ولقائل ان يقول السوال باق لانه لما كان من المعلوم انه تعالى ثبت الانبياء عليهم السلام على الاجتناب من عبادة الاصنام فما الفائدة في هذا السوال والجواب الصحيح عندي في الجواب وجهان الاول انه عليه السلام وان كان يعلم انه تعالى عصمه عن عبادة الاصنام الا انه ذكر ذلك هضما للنفس واظهارا للحاجة والفاقة الى فضل الله في كل المطالب * والثاني ان الصوفية يقولون الشرك نوعان شرك جلي وهو الذي يقول به المشركون وشرك خفي وهو تعلق القلب بالوسايط وبالاسباب الظاهرة والتوحيد المحض هو ان يقطع نظره عن الوسايط فلا يرى مدبرا ومصرفا سوى الحق سبحانه فيحتمل ان يكون قوله واجنبني وبني ان نعبد الاصنام المراد منه ان يعصمه عن هذا الشرك الخفي والله اعلم بمراده والجواب عن السوال الثالث من وجوه الاول قال صاحب الكشاف قوله وبني الخ اريد به من صلبه والغاية في قوله اجنبني عن عبادة الاصنام انه دعا ربه ان يعصمه وبنيه عن عبادة الاصنام فاستجاب دعاءه في بعض بنيه وهم العرب العاربة عبدوا الاصنام ولم يعبدها بنو اسحاق الا قليلا منهم عبدوا عزيرا وعيسى والملايكة وهذا الجواب ضعيف لان قوله اجنبني وبني ان نعبد الاصنام يدل على انه عليه السلام طلب من الله ان يجعل كل اولاده بحيث لايعبدون الصنم وهذا لم يحصل فان قيل لعل المراد من قوله وبني ان نعبد الاصنام بعض بنيه قلنا هذا ايضا باطل لان قوله بعد هذا الدعا رب اغفر لي ولوالدي ولمن دخل بيتي مؤمنا وللمؤمنين والمؤمنات يدل على ان هذا الدعا انما ذكره لاجل ان يغفر الله لمن كان موصوفا بالايمان من اولاده وذريته وذلك يدل على ان المراد من قوله وبني ان نعبد الاصنام بعض اولاده الذين كانوا موصوفين بالكفر والجواب الثاني ان المراد من قوله وبني ان نعبد الاصنام كل من كان من اولاده وذريته موصوفا بعبادة الاصنام الا انه تعالى بين ان ذلك لايتناول الا من سبق في علمه انه يموت على الكفر وهذا الجواب ضعيف لان قوله رب اغفر لي ولوالدي ولمن دخل بيتي مؤمنا يدل على ان هذا الدعا ما كان مختصا بالمؤمنين من اولاده وذريته فكذا قوله واجنبني وبني ان نعبد الاصنام وجب ان لايكون مختصا بالكافرين من اولاده وذريته والجواب الثالث وهو الاقوى ان قوله واجنبني وبني ان نعبد الاصنام طلب من الله ان يجعل اولاده بحيث لايعبدون الصنم فقد عاد السوال في انه ما الفائدة في ذلك الدعا والجواب ان الفائدة فيه ان ابراهيم عليه السلام علم بالوحي ان الله تعالى سيجعل بعض اولاده انبياء ويعصمهم عن عبادة الاصنام فاراد ان يكون كل اولاده بهذه الصفة تعظيما لمنزلة النبوة وتكريما لها وتشريفا لها ورفعا لمحلها عن ان يحصل في اولاد بعض الانبياء من يعبد الصنم ويدل على صحة هذا الجواب ان الله تعالى اجاب دعوته في هذا الباب فما بعث نبيا الا من اولاده وما جعل في اولاده نبيا الا وهو معصوم عن عبادة الصنم وهذا من اعظم المعجزات الدالة على فضل ابراهيم عليه السلام ثم ان اليهود والنصارى لما ادعوا في العزير والمسيح ما ادعوا من البنوة والالهية كذبهم الله تعالى بهذه الاية حيث اخبر عن ابراهيم عليه السلام انه دعا ربه ان يجنبه وبنيه عبادة الاصنام فاستجاب الله دعاءه في حق اكثر اولاده فعلمنا ان عزيرا والمسيح ما كانا الهين لان الله تعالى ما اجاب دعاء ابراهيم عليه السلام فيهما وهذا يدل على ان الله تعالى ما اجاب دعاء ابراهيم عليه السلام في حق اكثر اولاده الا لان عبادة الاصنام كفر وقبيح والكفر والقبيح لايليق بالانبياء عليهم السلام فثبت بهذا ان الانبياء عليهم السلام لايجوز ان يكونوا موصوفين بالكفر والقبيح البتة

غير الله والحجر كالصنم في ذلك والرابع ان هذا الدعا مختص بالمومنين من اولاده والدليل عليه انه قال في اخر الاية فمن تبعني فانه مني وذلك
يفيد ان من لم يتبعه على دينه فانه ليس منه ونظيره قوله تعالى لنوح انه ليس من اهلك انه عمل غير صالح والخامس لعله وان كان
عمم في الدعا الا انه تعالى اجاب دعاءه في حق البعض دون البعض وذلك لا يوجب تحقير الانبيا ونظيره قوله تعالى في حق ابرهيم
قال اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين **المسئلة الثالثة** احتج اصحابنا بقوله رب
اجنبني وبني ان نعبد الاصنام على ان الكفر والايمان من الله وتقرير الدليل ان ابرهيم عليه السلام طلب من الله تعالى ان يجنبه ويجنب اولاده
من الكفر فدل ذلك على ان التبعيد من الكفر والتقريب من الايمان ليس الا من الله وقول المعتزلة انه محمول على الالطاف فاسد لانه عدول
عن الظاهر ولانا قد ذكرنا وجوها كثيرة في افساد هذا التاويل ثم حكى الله تعالى عن ابرهيم انه قال رب انهن اضللن كثيرا من
الناس واتفق كل الفرق على ان قوله اضللن مجاز لانها جمادات والجماد لا يفعل شيا البتة الا انه لما حصل عند عبادتها اضيف اليها
كما تقول فتنتهم الدنيا وغرتهم اي افتتنوا بها واغتروا بسببها ثم قال فمن تبعني فانه مني يعني من تبعني في ديني واعتقادي فانه مني اي
هو جار مجرى بعضي لفرط اختصاصه بي وقربه مني ومن عصاني في غير الدين فانك غفور رحيم واحتج اصحابنا بهذه الاية على ان ابرهيم عليه
السلام ذكر هذا الكلام والغرض منه الشفاعة في حق اصحاب الكباير من امته والدليل عليه ان قوله ومن عصاني فانك غفور رحيم صريح في
طلب المغفرة والرحمة لاولئك العصاة فنقول اولئك العصاة اما ان يكونوا من الكفار او لا يكونوا كذلك والاول باطل من وجهين الاول انه عليه
السلام بين في مقدمة هذه الاية انه متبرا عن الكفار وهو قوله رب اجنبني وبني ان نعبد الاصنام وايضا قوله من تبعني فانه مني يدل مفهومه
على ان من لم يتبعه على دينه فانه ليس منه ولا يهتم باصلاح مهماته والثاني ان الامة مجمعة على ان الشفاعة في اسقاط عقاب الكفر غير جايز
ولما بطل ثبت هذا ان قوله ومن عصاني فانك غفور رحيم شفاعة في العصاة الذين لا يكونون من الكفار واذا ثبت هذا فنقول تلك المعصية
اما ان تكون من الصغاير او من الكباير قبل التوبة والاول والثاني باطل لان قوله ومن عصاني اللفظ فيه مطلق فتخصيصه بالصغيرة عدول
عن الظاهر وايضا فالصغاير والكباير بعد التوبة واجبة الغفران عند الخصوم فلا يمكن حمل اللفظ عليه فثبت ان هذه الاية شفاعة في
اسقاط العقاب عن اهل الكباير قبل التوبة واذا ثبت حصول هذه الشفاعة في حق ابرهيم ثبت حصولها في حق محمد عليه السلام لوجهين الاول
انه لا قايل بالفرق والثاني وهو ان هذا المنصب اعلا المناصب فلو حصل لابرهيم عليه السلام مع انه غير حاصل لمحمد لكان ذلك نقصانا في حق
محمد والثالث ان محمدا عليه السلام مامور بالاقتدا بابرهيم عليه السلام لقوله تعالى اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده وقوله واتبع ملة
ابرهيم فهذا وجه قريب في اثبات الشفاعة لمحمد عليه السلام في اسقاط العقاب عن اصحاب الكباير واذا عرفت هذا فنقول فلنذكر اقوال المفسرين
قال السدي معناه ومن عصاني ثم تاب وقيل ان هذا الدعا انما كان قبل ان يعلم ان الله لا يغفر الشرك وقيل ومن عصاني باقامته على الكفر فانك
غفور رحيم يعني انك قادر على ان تغفر له وترحمه بان تنقله عن الكفر الى الاسلام وقيل المراد من هذه المغفرة ان لا يعاجلهم بالعقاب فلا يمهلهم حتى
يتوبوا او يكون المراد ان لا يعجل احزابهم فيفوتهم التوبة واعلم ان هذه الوجوه ضعيفة اما الاول وهو حمل هذه الشفاعة على المعصية بشرط
التوبة فقد ابطلناه واما الثاني وهو قوله ان هذه الشفاعة انما كانت قبل ان يعلم ان الله لا يغفر الشرك فنقول هذا ايضا بعيد لانا بينا ان
مقدمة هذه الاية تدل على انه لا يجوز ان يكون مراد ابرهيم عليه السلام من هذا الدعا هو الشفاعة في اسقاط عقاب الكفر واما الثالث وهو
قوله المراد كونه غفورا رحيما ان ينقله من الكفر الى الايمان فهو ايضا بعيد لان المغفرة والرحمة مشعرة باسقاط العقاب ولا اشعار فيهما بالنقل
من صفة الكفر الى صفة الايمان والله اعلم واما الرابع وهو ان يحمل المغفرة والرحمة على ترك تعجيل العقاب او ترك تعجيل الامانة فنقول هذا باطل
لان كفار زماننا هذا اكثر منهم ولم يعاجلهم الله بالعقاب ولا بالموت مع ان اهل الاسلام متفقون على انهم ليسوا مغفورين ولا مرحومين فبطل تفسير
المغفرة والرحمة لهذا الوجه فظهر بما ذكرناه صحة ما قررناه من الدليل **قوله تعالى** ربنا اني اسكنت من ذريتي
بواد غير ذي زرع عند بيتك المحرم اعلم انه تعالى حكى عن ابرهيم عليه السلام في هذا الموضع انه طلب في دعايه امورا سبعة الاول طلب من
الله تعالى نعمة الامان وهو قوله رب اجعل هذا البلد امنا والابتدا بطلب نعمة الامن في هذا الدعا يدل على انه اعظم انواع النعم والخيرات وانه
لا يتم شي من مصالح الدين والدنيا الا به وسيل بعض العلما ان الامن افضل ام الصحة فقال الامن افضل والدليل عليه ان شاة لو انكسرت رجلها فانها
تصبح زمانا ثم تقبل على الرعي والاكل ولو انها ربطت في موضع وربط بالقرب منها ذيب فانها تمسك عن العلف ولا تتناوله الى ان تموت وذلك
يدل على ان الضرر الحاصل من الخوف اشد من الضرر الحاصل من الم الجسد والمطلوب الثاني ان يرزقه الله تعالى التوحيد ويصونه عن الشرك وهو قوله
رب اجنبني وبني ان نعبد الاصنام والمطلوب الثالث قوله ربنا اني اسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع عند بيتك المحرم فقوله من ذريتي اي بعض
ذريتي وهو اسمعيل ومن ولد منه بواد وهو وادي مكة غير ذي زرع اي ليس فيه شي من زرع كقولك قرانا عربيا غير ذي عوج يعني لا يحصل فيه اعوجاج
عند بيتك المحرم وذكروا في تسميته بالمحرم وجوه الاول ان الله حرم التعرض له والتهاون به وجعل ما حوله حرما لمكانه الثاني انه كان
لم يزل ممتنعا عزيزا يهابه كل جبار كالشي المحرم الذي حقه ان يجتنب الثالث سمي محرما لانه محترم عظيم الحرمة لا يحل انتهاكها الرابع انه حرم
على الطوفان اي منع منه كما سمي عتيقا لانه اعتق منه فلم يستول عليه الخامس امر الصابرين اليه ان يحرموا على انفسهم اشيا كانت تحل لهم من قبل
السادس حرم موضع البيت حين خلق السموات والارض وحفه بسبعة من الملايكة وهو مثل البيت المعمور الذي بناه ادم فرفع الى السما السادسة

السابع حرم على عباده ان يقربوه الدما والاقذار وغيرها. روي ان هاجر كانت امة لسارة فوهبتها لابرهيم فولدت اسمعيل
فقالت سارة كنت اريد ان يهب الله لي ولدا من خليله فمنعنيه ورزقه خادمتي وقالت لابرهيم بعدهما مني فنقلها الى مكة واسمعيل
رضيع ثم رجع فقالت هاجر الى من تكلنا فقال الى الله ثم دعا الله تعالى بقوله ربنا اني اسكنت من ذريتي الى اخر الاية ثم انها عطشت وعطش
الصبي فانتهت بالصبي الى موضع زمزم فضرب بقدمه ففارت عينا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم رحم الله ام اسمعيل لولا انها عجلت
لكان زمزم عينا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم ان ابرهيم عليه السلام عاد بعد كبر اسمعيل واشتغل هو مع اسمعيل برفع قواعد البيت
قال القاضي اكثر الامور المذكورة في هذه الحكاية بعيدة لانه لا يجوز لابرهيم عليه السلام ان ينقل ولده الى حيث لا طعام ولا ماء مع انه كان
يمكنه ان ينقلها الى بلدة اخرى من بلاد الشام لاجل قول سارة الا اذا قلنا ان الله تعالى اعلمه انه يحصل هناك ماء وطعام واقول اما ظهور ماء زمزم
فيحتمل ان يكون ارهاصا لاسماعيل لان ذلك عندنا جايز خلافا للمعتزلة وعند المعتزلة انه معجزة لابرهيم عليه السلام ثم قال ربنا ليقيموا الصلاة
واللام متعلق باسكنت اي اسكنت قوما من ذريتي وهم اسمعيل واولاده بهذا الوادي الذي لا زرع فيه ليقيموا الصلاة ثم قال ربنا فاجعل افيدة
من الناس تهوي اليهم وفيه مباحث. البحث الاول قال الاصمعي هوى يهوي هويا بالفتح اذا سقط من اعلا الى اسفل فقيل يهوي اليهم يريد هم
وقيل يسرع اليهم وقيل يحط اليهم وينحدر اليهم وينزل ويقال هو الحجر من راس الجبل يهوي اذا انحدر وانصب. البحث الثاني ان هذا الدعا جامع
للدين والدنيا اما الدين فلانه يدخل فيه ميل الناس الى الذهاب الى تلك البلدة بسبب النسك والطاعة لله تعالى واما الدنيا فلانه يدخل فيه
ميل الناس الى نقل القماشات اليهم بسبب التجارات فلاجل هذا الميل يتسع عيشهم ويكثر طعامهم ولباسهم. البحث الثالث كلمة من في قوله فاجعل
افيدة من الناس تفيد التبعيض والمعنى فاجعل افيدة بعض الناس مايلة اليهم قال مجاهد لو قال افيدة الناس لازدحمت عليه فارس والروم والترك
والهند وقال سعيد بن جبير لو قال افيدة الناس لحجت اليهود والنصارى والمجوس ولكنه قال افيدة من الناس فهم المسلمون. ثم قال وارزقهم من
الثمرات وفيه بحثان الاول انه لم يقل ارزقهم الثمرات بل قال وارزقهم وذلك يدل على ان المطلوب بالدعا ايصال بعض الثمرات اليهم. البحث
الثاني يحتمل ان يكون المراد بايصال الثمرات اليهم ايصالها اليهم على سبيل التجارات وان يكون المراد عمارة القرى بالقرب منها ليحصل تلك الثمار ثم قال
لعلهم يشكرون وذلك يدل على ان المقصود للعاقل من منافع الدنيا ان يتفرغ لاداء العبادات واقامة الطاعات فان ابرهيم عليه السلام بين انه انما
طلب تيسير المنافع على اولاده لاجل ان يتفرغوا لاقامة الطاعات واداء الواجبات المطلوبة. الرابع قوله ربنا انك تعلم ما نخفي وما نعلن واعلم انه عليه
السلام لما طلب من الله تعالى تيسير المنافع لاولاده وتسهيلها عليهم ذكر انه لا يعلم عواقب الاحوال ونهايات الامور في المستقبل وانه تعالى هو
العالم بها والمحيط باسرارها فقال ربنا انك تعلم ما نخفي وما نعلن والمعنى انك اعلم باحوالنا ومصالحنا ومفاسدنا منا قيل ما نخفي من الوجد
بسبب حصول الفرقة بيني وبين اسمعيل وما نعلن من البكا وقيل ما نخفي من الحزن المتمكن في القلب وما نعلن يريد ما جرى بينه وبين هاجر
قالت له عند الوداع الى من تكلنا قال الى الله اكلكم قالت الله امرك بهذا قال نعم قالت اذن لا تخشى ثم قال وما يخفى على الله من شي وفيه قولان
احدهما انه كلام الله تعالى تصديقا لابرهيم عليه السلام كقوله وكذلك يفعلون والثاني انه من كلام ابرهيم يعني وما يخفى على الذي هو عالم الغيب
من شي في كل مكان ولفظة من تفيد الاستغراق كانه قيل وما يخفى عليه شي ما. ثم قال الحمد لله الذي وهب لي على الكبر اسماعيل واسحاق وفيه
مباحث. البحث الاول اعلم ان القران يدل على انه تعالى انما اعطى ابرهيم هذين الولدين اعني اسمعيل واسحاق على الكبر والشيخوخة فاما مقدار ذلك
السن فغيره معلوم من القران وانما يرجع فيه الى الروايات فقيل لما ولد اسمعيل كان سن ابرهيم عليه السلام تسعا وتسعين سنة ولما ولد اسحاق كان سنه
مائة واثنى عشر سنة وقيل ولد له اسماعيل لاربع وستين وولد اسحاق لتسعين وعن سعيد بن جبير لم يولد لابرهيم عليه السلام الا بعد مائة وسبع
عشرة سنة وانما ذكر على الكبر لان المنة بهبة الولد في هذا السن اعظم من حيث ان الزمان زمان وقوع الياس من الولادة والظفر بالحاجة في وقت الياس
من اعظم النعم ولان الولادة في تلك السن العالية كانت اية لابرهيم فان قيل ان ابرهيم عليه السلام انما ذكر هذا الدعا عند ما اسكن اسماعيل وهاجر امه
في ذلك الوادي وفي ذلك الوقت ما ولد له اسحاق فكيف يمكنه ان يقول الحمد لله الذي وهب لي على الكبر اسماعيل واسحاق قلنا قال القاضي هذا الدليل يقتضي
ان ابرهيم انما ذكر هذا الكلام في زمان اخر لا عقيب ما تقدم من الدعا ويمكن ايضا ان يقال انه عليه السلام انما ذكر هذا الدعا بعد كبر اسمعيل وظهور اسحاق
وان كان ظاهر الروايات بخلافه. البحث الثاني على في قوله على الكبر بمعنى مع كقوله اني على ما ترين من كبري اعلم من حيث يوكل الكتف
وهو في موضع الحال ومعناه وهب لي وانا كبير وفي حال الكبر. البحث الثالث المناسبة بين قوله ربنا انك تعلم ما نخفي وما نعلن وما يخفى على الله من شي
في الارض ولا في السما وبين قوله الحمد لله الذي وهب لي على الكبر اسمعيل واسحاق هو انه كان في قلبه ان يطلب من الله اعانتهما واعانة ذريتهما بعد موته ولكنه
لم يصرح بهذا المطلوب بل قال ربنا انك تعلم ما نخفي في قلوبنا وضمايرنا ثم قال الحمد لله الذي وهب لي على الكبر اسمعيل واسحاق وذلك يدل ظاهرا على انهما
يبقيان بعد موته وانه مشغول القلب بسببهما فكان هذا دعا لهما بالخير والمعونة بعد موته على سبيل الرمز والتعريض وذلك يدل على ان الاشتغال
بالثنا عند الحاجة الى الدعا افضل من الدعا ثم قال ان ربي لسميع الدعا واعلم انه لما ذكر الدعا على سبيل الرمز والتعريض لا على وجه الافصاح والتصريح
قال ان ربي لسميع الدعا اي هو عالم بالمقصود سوا صرحت به او لم اصرح وقوله سميع الدعا من قولك سمع الملك كلام فلان اذا اعتد به وقبله ومنه
سمع الله لمن حمده. المطلوب الخامس قوله رب اجعلني مقيم الصلاة ومن ذريتي وفيه مسايل. المسئلة الاولى احتج اصحابنا بهذه الاية على
ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى فقالوا ان قوله تعالى حكاية عن ابرهيم عليه السلام رب اجنبني وبني ان نعبد الاصنام يدل على ان ترك المنهيات لا يحصل

الامر الله تعالى وذلك تضرع بان ابراهيم عليه السلام كان مصرا على ان الكل من الله تعالى المسئلة الثانية تقدير الآية رب اجعلني مقيم الصلاة واجعل بعض ذريتي كذلك لان كلمة من في قوله ومن ذريتي للتبعيض وانما ذكر هذا التبعيض لانه علم باعلام الله تعالى انه يكون بعض ذريته جمع من الكفار وذلك قوله لا ينال عهدي الظالمين. المطلوب السادس انه عليه السلام لما دعا الله تعالى في المطالب المذكورة دعا الله تعالى في ان يتقبل دعاءه فقال ربنا وتقبل دعاء وقال بن عباس يريد عبادتي بدليل قوله تعالى وأعتزلكم وما تدعون من دون الله. المطلوب السابع قوله ربنا اغفر لي ولوالدي وللمؤمنين يوم يقوم الحساب وفيه مسائل المسئلة الاولى تقابل ان يقول ان طلب المغفرة انما يكون بعد سابقة الذنب فعند ابراهيم على انه قد صدر الذنب عنه الثاني انه كان قاطعا بان الله يغفر له لكن طلب تحصيل ما كان قاطعا بحصوله وللجواب المقصود منه الالتجاء الى الله تعالى وقطع الطمع الا من فضله وكرمه ورحمته المسئلة الثانية ان قال قائل كيف جاز ان يستغفر لابويه وكانا كافرين وللجواب عنه من وجوه الاول ان المنع منه لا يعلم الا بالتوقيف فلعله لم يجد منه منعا وظن كونه جائزا الثاني اراد بوالديه آدم وحوا الثالث كان ذلك بشرط الاسلام وتقابل ان يقول لو كان الامر كذلك لما كان ذلك الاستغفار باطلا ولم يكن باطلا لقوله تعالى الا قول ابراهيم لابيه لاستغفرن لك وقال بعضهم كان آمنه مومنا ولهذا السبب خص اياه بالذكر بدليل قوله تعالى فلما تبين له انه عدو لله تبرا منه والله اعلم وفي قوله يوم يقوم الحساب قولان الاول يقوم اي يثبت وهو مستعار من قيام القائم على الرجل والدليل عليه قوله فامشوا طرب على ساقها وتظهين قوله ترجلت الشمس اي اشرقت وثبت ضوءها كالقائم على رجل الثاني ان يبتدأ الحساب فيقام اهله على سبيل المجاز مثل قوله واسئل القرية

قوله تعالى ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون اعلم انه لما بين دلائل التوحيد ثم حكى عن ابراهيم عليه السلام انه طلب من الله ان يصونه عن الشرك وطلب منه ان يوفقه للاعمال الصالحة وان يخصه بالرحمة والمغفرة في يوم القيامة ذكر بعد ذلك ما يدل على وجود يوم القيامة وما يدل على صفة اهل القيامة اما الذي يدل على صحة وجود القيامة قوله ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون والمقصود منه التنبيه على انه لو لم ينتقم للمظلوم من الظالم لزم ان يكون اما غافلا عن ذلك الظالم او عاجزا عن الانتقام او كان راضيا بذلك الظلم ولما كانت الغفلة والعجز والرضى بالظلم محالا على الله تعالى امتنع ان لا ينتقم للمظلوم من الظالم فان قيل كيف يليق بالرسول عليه السلام ان يحسب الله موصوفا بالغفلة وللجواب من وجوه الاول المراد به التثبت على ما كان عليه من انه لا يحسب الله غافلا لقوله تعالى لا يلتفتون من المشركين ولا يدع مع الله الها آخر ولقوله يا ايها الذين امنوا امنوا والثاني ان المقصود منه بيان انه لو لم ينتقم لكان عدم الانتقام لاجل غفلته عن ذلك الظلم ولما كان امتناع هذه الغفلة معلوما لكل احد لاجرم كان عدم الانتقام محالا والثالث ان المراد لا تحسبنه بحيث يسلم معاملة الغافل عما يعملون ولكن معاملة الرقيب عليهم المحاسب على النقير والقطمير الرابع ان يكون هذا الكلام وان كان خطابا مع النبي عليه السلام في الظاهر الا انه يكون به الحقيقة خطابا مع الامة وعن شعبان بن عيينة انه كتسلية للمظلوم وتهديد للظالم ثم بين تعالى انه انما يؤخر عقاب هؤلاء الظالمين ليوم موصوف بصفات خمسة الصفة الاولى انه تشخص فيه الابصار يقال شخص بصر الرجل اذا بقيت عينه مفتوحة لا يطرفها وشخوص البصر يدل على الحيرة والدهشة وسقوط القوة. الصفة الثانية قوله مهطعين وفي تفسير الاهطاع اقوال الرابعة احدها قال ابو عبيدة هو الاسراع يقال اهطع البعير في سيره واسهطع اذا اسرع وعلى هذا الوجه فالمعنى ان الغالب من حال من يبقى بصره شاخصا من شدة الخوف ان يسعى ويغلب الله تعالى الانسان بخلاف هذا العناد فانهم مع شخوص ابصارهم يكونون مهطعين اي مسرعين نحو ذلك البلاء والقول الثاني في الاهطاع قال احمد بن يحيى المهطع الذي يقطر بسرعة والثالث المهطع الساكت والرابع قال الليث يقال للرجل اذا اقرد ذل اهطع. الصفة الثالثة قوله مقنعي رؤسهم والاقناع رفع الرأس والقطر بسرعة ذل وخشوع فقوله مقنعي رؤسهم والاقناع اي رافعي رؤسهم والمعنى ان المعاند ممن يشاهد البلاء انه يطرق رأسه عند لكي يراه فبين تعالى ان حالهم بخلاف هذا العناد وانهم يرفعون رؤسهم. الصفة الرابعة قوله لا يرتد اليهم طرفهم والمراد من هذه الصفة دوام ذلك الشخوص بقوله تشخص فيه الابصار لا يبعد كون هذا الشخوص دائما وقوله لا يرتد اليهم طرفهم دوام هذا الشخوص وذلك يدل على دوام تلك الحيرة والدهشة في قلوبهم الصفة الخامسة قوله وافئدتهم هواء والهواء الخلاء الذي لا شغله الا حرام ثم جعل وصفا لقلب فلان هواء اذا كان خائبا والمراد بيان ان قلوبهم الكافرة يوم القيامة عن جميع لطائف الافكار فعظم ما نالهم من الحيرة ومن كل رجاء وامل لما تحققوه من العذاب ومن كل سرور ولذة ما نبه من الحزن اذا عرفت هذه الصفات الخمسة فقد اختلفوا في وقت حصولها قيل انها عند الخامسة بدليل انه تعالى انما ذكر هذه الصفات عقيب وصف ذلك اليوم بانه يوم يقوم الحساب وقيل انها تحصل عند ما يتميز فريق عن فريق فالسعيد يذهب به الى الجنة والاشقياء الى النار وقيل بل تحصل عند اجابة الداعي والقيام من القبور والاول اولى للدليل الذي ذكرناه

قوله تعالى وانذر الناس يوم يأتيهم العذاب اعلم ان قوله يوم يأتيهم العذاب فيه لبحثان. البحث الاول قال صاحب الكشاف يوم يأتيهم العذاب مفعول ثان لقوله انذر وهو يوم القيامة. البحث الثاني الالف واللام في لفظ العذاب للعهود السابق يعني وانذر الناس يوم يأتيهم العذاب الذي تقدم ذكره وهو شخوص ابصارهم وكونهم مهطعين مقنعي رؤسهم. البحث الثالث الانذار التخويف بذكر المضار والمفسرون مجمعون على ان قوله يوم يأتيهم العذاب هو يوم القيامة وحمله ابو مسلم على انه حال المعاينة والظاهر يشهد بخلافه لانه تعالى وصف اليوم بان عذابهم يأتي فيه وانهم يسألون الرجعة ويقال لهم اولم تكونوا اقسمتم من قبل ما لكم من زوال ولا يليق ذلك الا بيوم القيامة وحجة ابي مسلم ان هذه الآية شبيهة بقوله تعالى وانفقوا مما رزقناكم من قبل ان يأتي احدكم الموت فيقول رب لولا اخرتني الى اجل قريب فاصدق وقوله تعالى ايها الذين امنوا انفقوا مما رزقناكم من قبل ان يأتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة والكافرون هم الظالمون بدليل قوله تعالى والكافرون هم الظالمون فثبت ان المراد بالذين ظلموا ربنا اخرنا الى اجل قريب نجب دعوتك ونتبع الرسل واختلفوا

في المراد بقوله اخرنا الى اجل قريب فقال بعضهم طلبوا الرجعة الى الدنيا ليتلافوا ما فرطوا فيه وقال بعضهم بل طلبوا الرجوع الى حال التكليف بدليل قولهم
نجب دعوتك ونتبع الرسل واما على قول ابي مسلم فتاويل هذه الاية ظاهر فقال تعالى تجهيلا لهم اولم تكونوا اقسمتم من قبل ما لكم من زوال ومعناه ما ذكره الله
تعالى في اية اخرى وهو قوله واقسموا بالله جهد ايمانهم لا يبعث الله من يموت الى غير ذلك مما كانوا يذكرونه من انكار المعاد فقرعهم تعالى بهذا القول لان التقريع
بهذا الجنس اقوى ومعنى ما لكم من زوال لا شبهة في انهم كانوا يقولون لا زوال لنا من هذه الحياة الى حياة اخرى ومن هذه الدار الى دار المجازاة لا انهم كانوا
ينكرون ان يزولوا عن حيوة الى موت او عن شباب الى هرم او عن فقر الى غنى ثم انه تعالى زادهم تقريعا اخر بقوله وسكنتم في مساكن الذين ظلموا انفسهم
يعني سكنتم في مساكن الذين كفروا وهم قوم نوح وعاد وثمود وظلموا انفسهم بالكفر والمعصية لان من شاهد هذه الاحوال وجب عليه ان يعتبر فاذا لم يعتبر
كان مستوجبا للذم والتقريع ثم قال وتبين لكم كيف فعلنا بهم وظهر لكم ان عاقبتهم عادت الى الوبال والخزي والنكال فان قيل ولماذا قال وتبين لكم
كيف فعلنا بهم ولم يكن القوم يقرون بانه تعالى اهلكهم لاجل تكذيبهم قلنا انهم علموا ان اولئك المتقدمين كانوا طالبين للدنيا ثم انهم فنوا وانقرضوا
فعند هذا يعلمون انه لا فائدة في طلب الدنيا والواجب الجد والاجتهاد في طلب الدين والواجب على من عرف هذا ان يكون خائفا وجلا فيكون
ذلك زجرا له هذا اذا قرئ بالتاء اما اذا قرئ بالنون فلا شبهة فيه لان التقدير كانه قال اولم نبين لكم كيف فعلنا بهم وليس كلما بين لهم فبينوه
اما قوله وضربنا لكم الامثال فالمراد ما اورده الله تعالى في القران مما يعلم به انه قادر على الاعادة كما قدر على الابتداء وقادر على التعذيب المؤجل كما يفعل
الهلاك المعجل وذلك في كتاب الله تعالى كثير **قوله تعالى** وقد مكروا مكرهم وعند الله مكرهم وان كان مكرهم
لتزول منه الجبال واعلم انه تعالى لما ذكر صفة عقابهم اتبعها بذكر كيفية مكرهم فقال وقد مكروا مكرهم وفيه مسائل **المسئلة الاولى**
اختلفوا في ان الضمير في قوله وقد مكروا الى ماذا يعود على وجوه الاول ان يكون الضمير عائدا الى الذين سكنوا في مساكن الذين ظلموا انفسهم وهذا
القول صحيح لان الضمير يجب عوده الى اقرب المذكورات والثاني ان يكون المراد به قوم محمد والدليل عليه قوله وانذر الناس يا محمد وقد مكر قومك
مكرهم وذلك المكر هو الذي ذكره الله تعالى في قوله واذ يمكر بك الذين كفروا ليثبتوك او يقتلوك او يخرجوك وقوله مكرهم اي مكرهم العظيم الذي استفرغوا
فيه جهدهم والثالث المراد من هذا الكفر ما نقل ان نمرود حاول الصعود الى السماء فاتخذ لنفسه تابوتا وربط قوائمه الاربع باربعة نسور وكان قد
جوعها ورفع فوق الجوانب الاربعة من التابوت عصيا اربعة وعلق على كل واحد منها قطعة من اللحم ثم انه جلس مع صاحبه في ذلك التابوت فلما
ابصرت النسور تلك اللحوم تصاعدت في جو الهواء ثلاثة ايام وغابت الدنيا عن عين نمرود ورأى السماء بحالها فنكس تلك العصي التي علق عليها
اللحوم فتسفلت النسور وهبطت الى الارض فهذا هو المراد من مكرهم قال القاضي وهذا بعيد جدا لان الخطر فيه عظيم ولا يكاد العاقل يقدم عليه
وما جاء فيه خبر صحيح معتمد ولا حاجة في تاويل الاية اليه **المسئلة الثانية** قوله وعند الله مكرهم فيه وجهان الاول
ان يكون المكر مضافا الى الفاعل كالاول والمعنى ومكتوب عند الله مكرهم فهو مجازيهم عليه بمكر هو اعظم منه والثاني ان يكون المكر مضافا
الى المفعول والمعنى وعند الله مكرهم الذي يمكر بهم وهو عذابه الذي يستحقونه يأتيهم به من حيث لا يشعرون ولا يحتسبون اما قوله تعالى
وان كان مكرهم لتزول منه الجبال فاعلم انه قرأ الكسائي وحده لتزول بفتح اللام الاولى منه ورفع اللام الاخيرة منه والباقون بكسر الاولى ونصب
الثانية اما القراءة الاولى فمعناها ان مكرهم كان معدا لان تزول منه الجبال وليس المقصود من هذا الكلام الاخبار عن وقوعه بل التعظيم والتهويل
وهو كقوله تكاد السموات يتفطرن منه واما القراءة الثانية فالمعنى ان لفظة ان في قوله وان كان مكرهم بمعنى ما واللام المكسورة بعدها بمعنى الجحد
ومن سبيلها نصب الفعل المستقبل والنحويون يسمونها لام الجحد ومثله قوله وما كان الله ليطلعكم على الغيب وما كان الله ليذر والجبال هاهنا مثل
لامر النبي عليه السلام ولامر دين الاسلام واعلامه ودلالته على معنى ان ثبوتها كثبوت الجبال الراسية لان الله تعالى وعد نبيه اظهار دينه على كل الاديان
ويدل على صحة هذا المعنى قوله تعالى بعد هذه الاية فلا تحسبن الله مخلف وعده رسله اي قد وعدك الظهور عليهم والغلبة لهم والمعنى وما كان مكرهم
لتزول منه الجبال اي وكان مكرهم اوهن واضعف من ان تزول منه الجبال الراسيات التي هي دين محمد ودلائل شريعته وقرأ علي وعمر وان كان مكرهم
قوله تعالى فلا تحسبن الله مخلف وعده رسله ان الله عزيز ذو انتقام اعلم انه قال في الاية الاولى ولا تحسبن
الله غافلا عما يعمل الظالمون وقال في هذه الاية فلا تحسبن الله مخلف وعده رسله والمقصود منه التنبيه على انه تعالى لو لم تقم القيامة ولم ينتقم للمظلومين
من الظالمين لزم اما كونه غافلا واما كونه مخلفا في الوعد ولما تقرر في العقول السليمة ان ذلك كله محال كان القول بانه لا تقيم القيامة باطلا وقوله
مخلف وعده رسله يعني قوله انا لننصر رسلنا وقوله كتب الله لاغلبن انا ورسلي فان قيل هلا قيل مخلف رسله وعده ولم قدم المفعول الثاني على الاول قلنا
لنعلم انه لا يخلف الوعد اصلا كقوله ان الله لا يخلف الميعاد ثم قال رسله ليدل به على انه تعالى لما لم يخلف وعده احدا وليس من شانه اخلاف المواعيد
فكيف يخلفه رسله الذين هم خيرته وصفوته وقرئ مخلف وعده رسله بجر الرسل ونصب الوعد والتقدير مخلف رسله وعده وهذه القراءة في الضعف كمن
قرأ قتل اولادهم شركائهم ثم قال ان الله عزيز ذو انتقام اي غالب لا يماكر ذو انتقام لاوليائه **قوله تعالى** يوم تبدل
الارض غير الارض والسموات وبرزوا لله الواحد القهار اعلم انه تعالى لما قال عزيز ذو انتقام بين وقت انتقامه فقال يوم تبدل الارض غير الارض
وعظم من حال ذلك اليوم لانه لا امر اعظم في العقول والنفوس من تغيير السموات والارض وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** ذكر الزجاج في نصب يوم
وجهين اما على الظرف للانتقام او على البدل من قوله يوم يأتيهم العذاب **المسئلة الثانية** اعلم ان التبديل يحتمل وجهين احدهما ان
تكون الذات باقية وتتبدل صفتها بصفة اخرى والثاني ان تفنى الذات الاولى وتحدث ذات اخرى والدليل على ان لفظ التبديل لارادة التغيير في الصفة

جائز انه يقال بدلت الحلقة خاتما اذا اذبتها وسويتها خاتما فنقلتها من شكل الى شكل ومنه قوله تعالى فاولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات ويقال
بدلت قميصي جبة اي نقلت العين من صفة الى اخرى ويقال بدل زيد اذا تغيرت احواله واما ذكر لفظ التبديل عند وقوع التبدل في الذوات فكقولك
بدلت الدراهم دنانير ومنه قوله بدلناهم جلودا غيرها وقوله بدلناهم بجنتيهم جنتين اذا عرفت ان اللفظ يحتمل لكل واحد من هذين المفهومين ففي الاية قولان
الاول ان المراد تبديل الصفة لا تبديل الذات قال ابن عباس هي تلك الارض الا انها تغيرت في صفاتها فتسير عن الارض جبالها وتفجر انهارها وتسوى فلا يرى
فيها عوج ولا امت وروى ابو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال يبدل الله الارض غير الارض يبسطها ويمدها مد الاديم للعكاظي لا ترى فيها عوجا ولا امتا
وقوله والسموات اي وتبدل السموات غير السموات وهو كقوله عليه السلام لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده والمعنى ولا ذو عهد
في عهده بكافر وتبديل السموات بانتثار كواكبها وانفطارها وتكوير شمسها وخسوف قمرها وكونها ابوابا وانها تارة تكون كالمهل وتارة كالدهان
والقول الثاني ان المراد تبديل الذات قال ابن مسعود تبدل بارض كالفضة البيضاء النقية لم يسفك فيها دم ولم يعمل عليها خطيئة فهذا
شرح هذين القولين ومن الناس من رجح القول الاول قال لان قوله يوم تبدل الارض المراد هذه الارض والتبدل صفة مضافة اليها وعند
حصول الصفة لا بد وان يكون الموصوف موجودا فلما كان الموصوف بالتبدل هو هذه الارض وجب كون هذه الارض باقية عند حصول ذلك
التبدل والا لامتنع حصول التبدل فوجب ان يكون الباقي هو الذات فثبت ان هذه الاية تقتضي كون الذات باقية والقائلون بهذا القول
هم الذين يقولون ان عند قيام القيامة لا يعدم الله الذوات والاجسام وانما يعدم صفاتها واحوالها واعلم انه لا يبعد ان يقال المراد من تبديل
الارض والسموات هو انه تعالى يجعل الارض جهنم ويجعل السموات الجنة والدليل عليه قوله تعالى كلا ان كتاب الابرار لفي عليين وقوله كلا ان كتاب
الفجار لفي سجين • اما قوله وبرزوا لله الواحد القهار فنقول اما البروز لله فقد فسرناه في قوله وبرزوا لله جميعا وانما ذكر الواحد القهار ههنا
لان الملك اذا كان لمالك واحد غلاب لا يغالب قهار لا يقهر فلا مستغاث لاحد الى غيره فكان الامر في غاية الصعوبة ونظيره قوله لمن الملك
اليوم لله الواحد القهار ولما وصف نفسه سبحانه بكونه قهارا بين عجزهم وذلتهم فقال وترى المجرمين يومئذ مقرنين في الاصفاد واعلم انه
تعالى ذكر من صفات عجزهم وذلتهم امورا فالصفة الاولى كونهم مقرنين في الاصفاد يقال قرنت الشيء بالشيء اذا شددته به ووصلته والقران
اسم للحبل الذي يشد به شيئان وجاء هاهنا على التكثير لكثرة اولئك القوم والاصفاد جمع صفد وهو القيد اذا عرفت هذا فنقول في قوله
مقرنين ثلاثة اوجه احدها قال الكلبي كل كافر مع شيطان في غل وقال عطا هو معنى قوله واذا النفوس زوجت اي قرنت فيقرن الله بنفوس الحور
العين ونفوس الكافرين بقرنائهم من الشياطين واقول حط البحث العقلي منه ان الانسان اذا فارق الدنيا فاما ان يكون قد راض نفسه وهذبها
ودعاها الى معرفة الله تعالى وطاعته ومحبته او ما فعل ذلك بل تركها متوغلة في اللذات الجسدانية مقبلة على الاحوال الوهمية والخيالية فان كان
الاول فتلك النفس تفارق مع ملكة البهجة بالحضرة الالهية والسعادة بالغيبة الصمدية وان كان الثاني فتلك النفس تفارق مع الاسف والحزن
والبلاء الشديد بسبب الميل الى عالم الجسم وهذا هو المراد بقوله واذا النفوس زوجت وشيطان النفس الكافرة هي الملكات الباطلة والجواذب
الفاسدة وهو المراد من قول عطا ان كل كافر يكون مع شيطانه مقرنا بالاصفاد والقول الثاني في تفسير قوله مقرنين في الاصفاد هو قرن بعض الكفار
ببعض والمراد ان تلك النفوس الشقية والارواح الكدرة الظلمانية لكونها متجانسة متشاكلة ينضم بعضها الى بعض وتتادى ظلمة كل واحد منها الى الاخرى
فانجذاب كل واحدة منها الى الاخرى في تلك الظلمات والخسارات هي المراد بقوله مقرنين في الاصفاد • والقول الثالث قال ابن زيد قرنت ايديهم
وارجلهم الى رقابهم بالاغلال وحط العقل ان الملكات الحاصلة في جوهر النفس انما تحصل بتكرير الافعال الصادرة من الجوارح والاعضاء فاذا كانت
تلك الملكات ظلمانية كدرة صارت في المثال كان ايديها وارجلها قرنت وغلت برقابها واما قوله في الاصفاد ففيه وجهان احدهما ان يكون ذلك متعلقا
بمقرنين والمعنى يقرنون في الاصفاد الثاني ان لا يكون متعلقا به والمعنى انهم مقرنون مصفدون وحط العقل معلوم مما سلفت الاشارة اليه الصفة
الثانية قوله سرابيلهم من قطران السرابيل جمع سربال وهو القميص والقطران فيه ثلاث لغات قطران وقطران وقطران بفتح القاف وكسرها
مع سكون الطاء وهي شيء يجلب من شجر يسمى الابهل فيطبخ ويطلى به الابل الجربى فيحرق الجرب بحرارته وحدته وقد تصل حرارته الى داخل الجوف ومن شانه ان
يتسارع فيه اشتعال النار وهو اسود اللون منتن الريح فيطلى به جلود اهل النار حتى يصير ذلك الطلاء كالسرابيل وهي القمص فيحصل بسببها اربعة انواع
من العذاب لذع القطران وحرقته واسراع النار في جلودهم واللون الوحش ونتن الريح وايضا التفاوت بين قطران القيمة وقطران الدنيا كالتفاوت
بين النارين واقول حط العقل من هذا ان جوهر الروح جوهر مشرق لامع من عالم القدس وعتبة الجلال وهذا البدن جاري مجرى
السربال والقميص له وكل ما يحصل للنفس من الالام والغموم فانما يحصل بسبب هذا البدن فلهذا البدن لذع وحرقة في جوهر النفس ونار الشهوة
والحرص والغضب انما يتسارع الى جوهر الروح بسببه ولونه الكثافة والكدورة والظلمة وهو الذي يخفي لمعان الروح وضوءه وهو المقصود
لحصول النتن والعفونة فما اشبه هذا الجسد بسرابيل من قطران وقرا بعضهم من قطراني والقطر النحاس او الصفر المذاب والابي المتناهي حره
قال ابو بكر الانباري وتلك النار لا تبطل ذلك القطران ولا تفنيه كما لا تهلك النار اجسادهم والاغلال التي عليهم • الصفة الثالثة قوله تعالى
وتغشى وجوههم النار ونظيره قوله تعالى افمن يتقي بوجهه سوء العذاب وقوله ويوم يسحبون في النار على وجوههم واعلم ان موضع المعرفة والنكرة والعلم
والجهل هو القلب وموضع الفكر والوهم والخيال هو الراس واثر هذه الاحوال يظهر في الوجه فلهذا السبب خص الله هذين العضوين بظهور
اثار العقاب فيهما فقال في القلب نار الله الموقدة التي تطلع على الافئدة وقال في الوجه وتغشى وجوههم النار وقرئ وتغشى وجوههم النار بمعنى تتغشى ولما

ذكر تعالى هذه الصفات الثلاثة قال ليجزي الله كل نفس ما كسبت قال الواحدي المراد منه انفس الكفار لان ما سبق ذكره لا يليق ان يكون جزاء لاهل الايمان واقول يمكن اجراء اللفظ على عمومه لان لفظ الاية يدل على انه تعالى يجزي كل نفس بما يليق بعمله وكسبه فلما كان كسب هؤلاء الكفر والمعصية كان جزاؤهم هو هذا العقاب المذكور ولما كان كسب المؤمنين الايمان والطاعة كان اللايق بهم هو الثواب وايضا انه تعالى لما عاقب المجرمين بكونهم ثلاثين يليق المطيعين على طاعتهم كانوا ولي ثم قال تعالى ان الله سريع الحساب والمراد انه تعالى لا يظلمهم ولا يزيد على عقابهم الذي يستحقونه ولحظ الفضل منه ان الاخلاق الظلمانية هي المبادي لحصول الالام الروحانية وحصول تلك الاخلاق سبب النفس على اقذر صدور تلك الافعال منهم في الدنيا فان الملكات النفسانية انما تحصل بجوهر النفس بسبب الافعال المتكررة وعلى هذا التقدير فتلك الالام تتفاوت بحسب تلك الافعال بسبب كثرتها وقلتها وشدتها وضعفها وذلك لايشبه الحساب ثم قال تعالى هذا بلاغ للناس اي هذا التذكير والموعظة بلاغ للناس اي كفاية في الموعظة ثم اختلفوا قيل ان قوله هذا اشارة الى كل القرآن وقيل بل اشارة الى كل هذه السورة وقيل بل اشارة الى المذكور من قوله ولا تحسبن الى قوله سريع الحساب واما قوله وليذروا به فهو معطوف على محذوف وتقديره اي لينصحوا وليتذروا به اي بهذا البلاغ ثم قال وليعلموا انما هو اله واحد وليذكر اولوا الالباب وفيه مسايل

المسئلة الاولى قد ذكرنا في هذا الكتاب مرارا ان النفس الانسانية لها شعبتان القوة النظرية وكمال حالها في معرفة الموجودات بافشائها واجناسها وانواعها حتى تصير النفس كالمراة التي يجلى فيها قدس الملكوت ويظهر فيها جلال اللاهوت ورئيس هذه المعارف والعلوم معرفة توحيد الله تعالى بحسب ذاته وصفاته وافعاله والشعبة الثانية القوة العملية وسعادتها في ان تصير موصوفة بالاخلاق الفاضلة التي تصدر عنها الافعال الكاملة عنها ورئيس سعادات هذه القوة طاعة الله وخدمته اذا عرفت هذا نقول قوله وليعلموا انما هو اله واحد اشارة الى ما يجري مجرى الرئيس لكمال القوة العملية فان الغاية في هذا التذكير انما هو الاعراض عن الاعمال الباطلة والاقبال على الاعمال الصالحة وهذه نكتة كالدليل القاطع في انه لا سعادة للانسان الا من هاتين الجهتين

المسئلة الثانية هذه الايات مشعرة بان التذكير بهذه المواعظ والنصائح يوجب الوقوف على التوحيد والاقبال على العمل الصالح والوجه فيه ان المرء اذا سمع هذه التهويلات والتحذيرات عظم حزنه فاشتغل بالنظر والتامل يوصل الى معرفة التوحيد والتنزه واشتغل بالاعمال الصالحة

المسئلة الثالثة قال القاضي اول هذه السورة واخرها يدل على ان العبد مستقل بفعله ان شاء اطاع وان شاء عصى اما اول السورة فهو قوله تعالى لتخرج الناس من الظلمات الى النور فانا قد ذكرنا هناك ان هذا يدل على ان المقصود من انزال الكتاب ارشاد الخلق كلهم الى الدين والتقوى ومنعهم عن الكفر والمعصية واما اخر السورة فلان قوله وليذكر اولوا الالباب يدل على انه تعالى انما انزل هذه السورة وانما ذكر هذه النصائح والمواعظ لاجل ان ينتفع العقلاء بها فصيروا مومنين مطيعين ويتركوا الكفر والمعصية فظهر ان اول هذه السورة واخرها مطابقتان بما افادة هذا المعنى واعلم ان الجواب المستقصى عنه مذكور في اول السورة فلا حاجة الى الاعادة

المسئلة الرابعة هذه الاية دالة على انه لا فضيلة للانسان ولا منقبة له الا بسبب عقله لانه تعالى بين انه انما انزل هذه الكتب وانما بعث الرسل لتذكير اولي الالباب فلولا الشرف العظيم والمرتبة العالية لاولي الالباب والا لما كان الامر كذلك والله اعلم

قال المصنف رحمه الله تعالى ورضي عنه تم تفسير هذه السورة

يوم الجمعة في اواخر شعبان سنة احدى وستمايه حرر بالطيبة

والعبد ان يبيا محرر ابغداد ونسال الله الخلاص

من الغموم والاحزان والفوز بدرجات الجنان

والخلاص من دركات البيان ان الله

الملك المنان الرحيم الرحمان

